

معرفت ادیان

سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۴۵، زمستان ۱۳۹۹



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸/۵۲۸۰/۳/۱۸ / 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

عضای 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 & www.nashriyat.ir

نمایه در:

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

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 مأخذ 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- ۷. 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، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو / ۷

کے سیدہ فاطمہ موسوی / سیداکبر حسینی قلعه بهمن

بررسی مقایسه‌ای «انسان کامل» قونوی و «انسان روحانی» بوناوتتوره (بر پایهٔ رساله‌های مرآةالعارفین و سیر نفس به سوی خدا) / ۲۵

کے محمدعلی دیانی / رضا اسدپور / محمدعلی یوسفی

تحلیل و بررسی رویکردهای بین‌الادیانی پنطیکاستی‌ها در حوزهٔ تبشیر / ۴۵

کے یاسر ابوزاده گتایی / محمدحسین طاهری آکردی

ارزیابی تحلیلی روش کلیسای کاتولیک در بسط عدالت اجتماعی / ۶۳

کے محمدرضا اسدی / سیدعلی حسینی

نفوذ و گسترش آیین بودا در چین؛ عوامل و آثار / ۸۱

عظیمه احسانی قزلبه‌مروان / کے سجاد دهقان‌زاده / نیر شیرمحمدیان

مفهوم مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ در تمدن‌های باستانی ایران، یونان و میان‌رودان / ۹۷

کے حمید کاویانی پویا / طیبه خواجه

۱۱۷ / Abstract

مترجم: حمیدرضا برهانی

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو

fatemeh.mousavi14@gmail.com

کلیه سیده فاطمه موسوی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی

سید اکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۵

چکیده

از دیرباز، زنان در جوامع مختلف با دیدگاه‌های متفاوت، از جایگاه مختلفی برخوردار بوده‌اند. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و مقایسه‌ای، به بررسی نگاه آیین هندو و اسلام به زنان پرداخته می‌شود تا موقعیت و جایگاه زنان در این دو آیین شناسانده شود. حاصل کلام چنین به دست آمد که در نگاه اسلام، خداوند متعال مقام زن و مرد را بدون هیچ تفاوتی در کنار هم قرار داده است؛ اما در آیین هندو جایگاه و ارزش زن نسبت به مرد، بسیار پایین تر است و زنان از ارج و قرب کمتری برخوردارند. با این مقایسه می‌توان چنین تحلیل کرد که زن در نگاه اسلام، همانند مرد، از ارج و قربی بسیار بالا برخوردار است و صرف زن بودن نمی‌تواند عاملی بر خوب نبودن او و خوب بودن مرد باشد؛ بلکه عامل برتری در اسلام، تقواست، نه جنسیت؛ اما در آیین هندو زن تا زمانی می‌تواند زندگی کند که شوهرش زنده است و با رفتن شوهرش، او هم از ارزش و اعتبار ساقط می‌شود.

کلیدواژه‌ها: زن، ساتی، ازدواج، آیین هندو، اسلام.

دیدگاه بشر ناشی از جهان‌بینی اوست که در هر امری اثرگذار بوده و می‌تواند موضع او را در مورد مباحث مختلفی که به دیدگاه و عقاید وی مرتبط است، شکل دهد. برای مثال، زنان و حقوق آنان از جمله موضوعاتی است که در جوامع مختلف و عقاید متفاوت قابلیت بحث داشته و هر کس با دیدگاه و عقیده‌ای که در این باب دارد، می‌تواند نگاهی خاص و شاید متفاوت از دیگران داشته باشد.

بی‌تردید ارزش و جایگاه زن و مرد در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف، مباحث فراوانی را برانگیخته و معرکه آرا بوده است. در این میان، نگرش‌های افراطی و تفریطی زیادی دیده می‌شود که گاه موجب تعجب و تحیر پژوهشگران شده است. البته نگاه‌های معتدل به زن و مرد نیز یافت می‌شود که جا دارد به آنها هم توجه خاص شود. این نوشتار درصدد است با روشی توصیفی - تحلیلی به جایگاه و ارزش زن از نگاه آیین هندو و دین اسلام بپردازد. روشن است که در این پژوهش امکان بررسی تمامی دیدگاه‌ها در این دو آیین و دین وجود ندارد؛ از این رو تمرکز بر دوره معاصر هندو بوده و از اسلام نیز نگاه اسلام شیعی مدنظر قرار می‌گیرد.

نوع عقاید و دیدگاه انسان، می‌تواند حوزه زندگی و گستره فعالیت‌های بشر، به‌ویژه زنان را در این میان مشخص کند. بر این اساس، اگر در جامعه‌ای دیده می‌شود که زنان آزادی عمل دارند یا بالعکس از حقوق خود محروم‌اند، باید دانست که نوع برخورد بشر در این زمینه عاملی است که جهان‌بینی وی در آن اثرگذار بوده است. حال آنکه زن در اسلام عزتی دارد که برخی محدودیت‌های موجود نتوانسته است او را از اربکه عزت به پایین سوق دهد و نیز در جوامع دیگر، مانند هندو، نگاهی که به زنان می‌شود، آن قدر دون است که حتی در برخی موارد اجازه حیات از او گرفته می‌شود.

۱. زن در آیین هندو

تمایز میان زنان و مردان در آیین هندو، به‌ویژه نگرش‌های سنتی بسیار چشمگیر است. در این آیین به‌استثنای مواردی خاص، زنان از بسیاری از امکاناتی که برای مردان در نظر گرفته شده است، محروم‌اند. برای مثال، رسیدن به راهی از چرخه تولد و مرگ (مکشه)، عالی‌ترین هدف زندگانی یک هندوست که زنان راهی به این مرحله ندارند (ر.ک: منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲)؛ یا آموزش دینی (درمه) فقط برای پسران تعریف شده است و دختران باید تنها اموری را یاد بگیرند که در راه انجام عبادات مردان و شوهرانشان ضروری است (ر.ک: همان، ص ۸۰). به‌هرحال، دیدن مباحث موجود در باب جایگاه زنان در آیین هندو، خالی از لطف نیست. البته لازم به ذکر است که در این نوشتار به‌دلیل محدودیت، اغلب مباحث به‌اختصار بیان شده‌اند و مباحث مفصل و گسترده‌تر به مجال مناسب‌تر واگذار می‌شود.

۱-۱. زن و نظام طبقاتی

موضوع نقش و جایگاه زنان در آیین هندو بسیار پیچیده است و در طول قرن‌های متمادی به‌شدت مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. این گفت‌وگوها و مباحثات، به‌طور معمول از رده‌های بالای دینی، مثل سنت‌گرایان هندو (همانند نص‌گرایان، پیروان سنت‌های راست‌گیش در برابر پیروان سنت شفاهی، حامیان سنت‌های عبادی و سنت‌های بدعت‌گذار) شروع شد و اندکان‌دک و به‌تدریج به سایر جریان‌ها و حرکت‌ها، همانند جریان سطح‌بندی‌های جامعه هندو (articulations of Hindu society) - که توسط محققان هندو، مصلحان، ملی‌گرایان و رهبران گروه‌ها، مثل گروه نهضت احترام به خود (Self-Respect Movement) به انجام رسیده است - کشیده شد (کانابیران، ۲۰۰۴، ص ۲۷۳).

ما می‌توانیم عبارت کاتل را که می‌گفت: «تعاملات جنسیتی در تمام انواع نهادهای دینی هندو حاضر است» (کاتل، ۲۰۰۲، ص ۳۰)، تعمیم داده و بگوییم این جنسیت است که نهادهای دینی، خاطرات و تجارب تاریخی را در آیین هندو شکل می‌دهد. جنسیت و تفاوت جنسیتی، در تجربه روزانه زندگی نهادینه شده است؛ اما فرایند نهادینه شدن، نه ثابت و قطعی شده است و نه از مقدار و حجم آن کاسته شده است (کانابیران، ۲۰۰۴، ص ۲۷۵).

در آیین هندو، کسی که در طبقه نجس‌ها (Asprishya) قرار گرفته است، نمی‌تواند افراد طبقات بالاتر را لمس کند و اگر به‌عمد چنین کاری را انجام دهد، بنا بر برخی متون مقدس، همانند ویشنوسمرتی، باید کشته شود. در این نظام طبقاتی، اگر شخصی از طبقات بالاتر بخواهد، می‌تواند یک نجس را لمس کند و حتی در عمل جنسی با او وارد شود و به‌تعبیری آزادانه با او ارتباط برقرار کند (ر.ک: همان، ص ۲۷۴). اکنون داستان زن در آن آیین نیز همان‌گونه است؛ یعنی یک زن به‌اراده خود، نه می‌تواند در ازدواج فردی از طبقه بالاتر قرار گیرد و نه می‌تواند با شخصی پایین‌تر رابطه جنسی برقرار کند و تنها می‌تواند در ارتباط با افراد هم‌طبقه خود قرار گیرد. او فردی است همانند افراد نجس با همان شأن و ارزش (همان).

در این آیین، با استثنایی بسیار اندک، نظام طبقاتی از طریق خاندان پدری و منطقه پدری به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. به‌رغم تنوع گسترده در اعمال نظام طبقاتی، تحصیلات رسمی در قرق و سیطره مردان طبقه براهمن قرار گرفته است. رسم ازدواج درون‌طبقه (به‌ویژه با در نظر گرفتن تحریم مطلق برای زنان طبقه بالاتری که در ارتباطی زناشویی یا دیگر انواع ارتباط با مردی از طبقه پایین‌تر درگیر شده‌اند)، پاکدامنی دینی و مبتنی بر شریعت، هم‌غذایی و بردگی، نظام طبقاتی را معین می‌سازد. در این چهارچوب، زنان و بردگان در چهره موجودات محکوم رخ عیان ساخته‌اند. زنان که جنسیتشان، بدنشان و ذهنشان باید توسط درمه - قانون مانو که این دیدگاه را مجسم کرده است - لگام زده شود، به‌دلیل طبیعت بی‌وفا و بی‌عفتشان به این حکم کشیده شده‌اند (همان).

۱-۲. ازدواج کودکان

ازدواج میان انسان‌ها، یک عمل کاملاً اختیاری است که باید به میل و ارادهٔ افراد و با آگاهی کامل آنان به تمام جوانب آن صورت پذیرد. این رفتار، تأثیری بی‌بدیل در زندگی حال و آیندهٔ مردم از خود برجای می‌گذارد و بر این اساس، لازم است که فرد در موقعیتی مناسب و با طی کردن تمام مراحل و داشتن شرایط لازم، به این عمل مبادرت ورزد. بلوغ و رشد عقلانی طرفین ازدواج، از شرایط اولیهٔ ازدواج دانسته می‌شود؛ بالاین‌حال، موضوع ازدواج کودکان نیز در این زمینه مطرح است. ازدواج کودکان، یعنی ازدواج قبل از بلوغ، به‌ویژه برای دختران. در این آیین، دختران حتی در شش‌ماهگی هم ممکن است به خانهٔ بخت بروند و خانوادهٔ داماد این طفل را برای پسر خود بزرگ کنند. در این آیین و در دیدگاه غالب، از آنجاکه ازدواج موضوع صرفاً مرتبط به پسر و دختر نیست، بیش از رضایت طرفین، موافقت خانواده‌ها مهم است (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۶۶). براین اساس، ازدواج در خردسالگی، کاری کاملاً رایج و پذیرفته است. البته قوانین هند در نیمهٔ دوم قرن بیستم، سن ازدواج در دختران را پانزده سال و سن ازدواج پسران را هجده سال تعیین کرده است؛ اما این قانون چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

۱-۳. پرده‌نشینی زنان (pardah-pativrata)

در دنیا، خانواده‌ها معمولاً به دو شکل و صورت تحقق پیدا می‌کنند: خانواده‌های متمرکز و خانواده‌های گسترده. خانوادهٔ متمرکز شامل دست‌کم یکی از والدین و فرزند یا فرزندان است و اگر پدر و مادر والدین هم در این خانواده باشند، باز سرپرستی بر عهدهٔ یکی از والدین است؛ اما در خانواده‌های گسترده، تقریباً تمام اقوام با هم و در کنار هم و تجمعی روزگار می‌گذرانند. در این خانواده‌ها، معمولاً مسن‌ترین مرد ریاست خاندان را بر عهده دارد و دیگران از فرامین وی تبعیت می‌کنند. در این خانواده، ممکن است چهار نسل یا بیشتر با هم و در کنار هم زندگی کنند و عواید و منافع زندگی و دشواری‌های آن را بین هم تقسیم نمایند.

در آیین هندو، به‌طور معمول خانواده‌ها به‌صورت مشترک با هم زندگی می‌کنند و خانواده‌های گسترده را شکل می‌دهند. در خانواده‌های مشترک که ممکن است چند نسل با هم و در یک ساختار قرار گیرند، زنان با زنان هستند و مردان با مردان. زنان در این ساختار به‌منظور حفظ پاکدامنی خویش ناگزیرند از ارتباط با مردان اجتناب کنند و به‌عبارتی پرده‌نشینی را اتخاذ نمایند. آنان حتی حق هم‌نشینی با محارم را ندارند و نباید با مردان محرم خود تنها بمانند (منسکی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۴). آنان حتی حق اظهار محبت به همسر خود را ندارند و این موضوع در زمرهٔ محدودیت آنهاست.

۱-۴. طرد زنان

بعد از ازدواج، به‌طور معمول زن و مرد پشتیبان و یار و یاور هم در زندگی می‌شوند. زوجین تمام تلاش خویش را مبذول می‌دارند تا در محیطی امن و شاداب، سعادت یکدیگر را تأمین و تضمین کنند. به هر تقدیر، زن و شوهر از

یکدیگر توقعات و خواسته‌هایی دارند که در صورت به نتیجه نرسیدن و تحقق نیافتن آنها، کانون خانواده مورد خطر قرار می‌گیرد و متزلزل می‌شود. در جامعه هندو، یکی از مهم‌ترین خواسته‌های شوهر و خانواده‌اش، تولید نسل و به‌خصوص آوردن پسر است. زانی که نتواند خواسته خانواده همسر، مبنی بر آوردن پسر را به انجام برساند، در خانواده‌های سنتی سه راه پیش رو دارند: اول اینکه خود را مطلقه کند و راه را برای ازدواج دیگری برای همسرانشان فراهم آورد؛ دوم اینکه خودشان به خواستگاری همسر دیگری برای شوهرانشان بروند؛ سوم اینکه طرد شوند. طلاق در این آیین با مرگ تفاوت چندانی ندارد؛ چون همان‌گونه که خواهیم گفت، بیوه‌زنان راهی برای ازدواج مجدد ندارند. از سال ۱۹۵۵م ازدواج دوم برای مردان ممنوع شده است. در این حالت، یا باید فرد قانون را زیر پا بگذارد و ازدواج مجدد کند و البته همسر اول مرد هم در کنار خانواده بماند و زندگی ساده‌ای را پیش بگیرد یا به راه سوم کشیده شود و آن طرد شدن از طرف مرد است. در روش طرد، مرد تمام امکانات را از زن می‌گیرد و زن بدون هیچ پشتوانه‌ای در خانواده یا جامعه رها می‌شود. آیین هندو طرد زن را حق مرد می‌داند (سمرتی، ص ۱۶۰-۱۶۱، فرزا پنجم؛ به نقل از: موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۳).

۵-۱. تحریم ازدواج بیوه‌زنان

مرگ پدیده‌ای کاملاً طبیعی در مسیر هر انسانی است. در زندگی آدمی، دو واقعیت قطعی وجود دارد: تولد و مرگ. کسی نمی‌تواند مدعی باشد که در زندگی دنیوی خود جاودان است و مرگ را تجربه نمی‌کند. زوجین نیز از این قاعده مستثنا نیستند و به‌طور قطع دیر یا زود جام مرگ را سر خواهند کشید و از این زندگی رخت خواهند بست و البته طرف باقی‌مانده ملقب به عنوان «بیوه» می‌شود. در آیین هندو، زنان بیوه دیگر راهی برای ازدواج مجدد ندارند. زن بیوه در اثر مرگ همسر یا طلاق، به‌طور سنتی دیگر مورد توجه مردان و خانواده آنان قرار نمی‌گیرد و باقی عمرش را باید در همان حال بگذراند. در کتاب *مانو آمده* است که «بعد از مرگ شوهر، او هرگز نباید از مرد دیگری یاد کند. تا زمانیکه مرگ به وی مهلت می‌دهد، او باید صبور، خوددار، و پاکدامن باشد و در اجرای این بهترین وظیفه‌ای که برای همسرانی که تنها یک شوهر دارند، تجویز شده بکشند» (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸، ۵؛ به نقل از: همان، ۱۳۸۶، ص ۷۳) و در جایی دیگر می‌آورد: «اگر پسری که او را حمایت کند ندارد، باید روزه‌داری کند؛ بر زمین بخوابد و همچون مرتاضان و با لباس بیوه‌زنان زندگی کند. در صورتی که این وظیفه را نقض کند، در این جهان رسوایی برای خود به‌بار آورده و در بهشت نیز جایگاهش را در کنار شوهرش از کف خواهد داد» (همان، ص ۱۶۰-۱۶۱، ۵؛ به نقل از: همان، ۱۳۸۶، ص ۷۳).

۶-۱. آیین ساتی (Sati) (قربانی کردن بیوه‌زنان)

گفته شد که گاه مرگ شوهر نصیب زنان هندو می‌شود و آنان در عزای همسر خویش سوگواری می‌کنند. در آیین هندو نگاه مثبتی به این افراد وجود ندارد و راه‌حلی برای این موقعیت سخت برای زنان بیوه تدارک دیده است:

مراسم ساتی یا قربانی کردن زنان بیوه. اساساً آیین هندو با سوزاندن زنان همراه با شوهران متوفای خود شهرت یافته است؛ اما امروزه دیگر این مراسم در سرزمین هند قانونی نیست؛ با این حال، هنوز هم در برخی مناطق آن سرزمین به عنوان یک آیین دینی مورد توجه و عمل قرار می‌گیرد. به اعتقاد هندوها، زنی که عمرش از عمر شوهرش بیشتر شده، در حقیقت شرکرمه‌وی دامن‌گیر مردش شده و عمر او را کوتاه کرده است. بر همین اساس، زن بر تلی از هیزم می‌نشست و ساتی را برای او اجرا می‌کردند (ر.ک: موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۳). این نوع مرگ دردناک همراه با جسد شوهر، در این آیین زن را به مقامی والا و الهه‌وار می‌رساند و به نوعی او را از سرزنش‌های بعدی اقوام و نزدیکان رها می‌ساخت. البته زن مخیر بود میان سوزانده شدن و نفی بلد، یکی را انتخاب کند که در هر صورت برای زن ویران‌کننده بود.

۷-۱. اطاعت تام از شوهر

نگاه آیین هندو به رابطه زن با شوهرش، نگاهی خاص و عجیب است. در این آیین، «او باید تا زمانی که زنده است، کسی را که پدر یا برادرانش با اجازه پدر، به شوهری داده‌اند، اطاعت کند. شوهر، هر چند که فاقد فضیلت باشد، یا هرجایی و هوسران باشد، یا بی بهره از صفات نیک باشد، اما یک زن وفادار باید پیوسته او را همچون خدایی پرستش کند» (همان، ص ۱۴۵-۱۵۱، فراز پنجم؛ به نقل از: همان، ۱۳۸۶، ص ۷۲). اساساً زن برای مرد آفریده شده است و خودش موجود مستقلی نیست. زن وظیفه‌اش این است که لوازم رشد و کمال مرد را تدارک ببیند و حتی وقتی عبادت می‌کند، این عبادت را برای همسرش به جا آورد. زن تابع محض شوهرش قرار گرفته است و از خود هیچ استقلال و اقتداری ندارد.

ترابای شیند (Tarabai Shinde) در سال ۱۸۸۲ نوشته است: درمه زنان (stridharma [women's dharma]) به چه معناست؟ قانون زنان همیشه به این معناست که باید اطاعت شوهر کنی و هر چیزی که او می‌خواهد، انجام دهی. او می‌تواند با لگد تو را بزند و به تو فحش و ناسزا بگوید و با فاحشه‌ی خود ارتباط داشته باشد؛ مست کند؛ با نرد قماربازی کند و فریاد بکشد که تمام پول‌هایش را باخته است؛ می‌تواند دزدی کند؛ مرتکب قتل شود؛ خیانت کند؛ به مردم افترا بزند؛ جیب مردم را لخت کند و آنان را برای رشوه دادن ذخیره سازد. او تمام این کارها را می‌تواند انجام دهد؛ اما وقتی به خانه برمی‌گردد، قانون زنان به این معناست که آنان باید فکر کنند: کسی که در حال بازگشت به خانه است، خدای کریشنای کوچک است که فقط شیر و کشک دختر شیرفروش را دزدیده است... بنابراین، به او لبخند بزن و برای او دعا کن و در خدمت او واقعاً قرار بگیر؛ به طوری که او خود پاراماتما (Paramātmā) (روح اعلی) است (کانایران، ۲۰۰۴، ص ۲۸۰).

با این تفسیر از جایگاه زن در کنار شوهر، زن هیچ‌گاه نمی‌تواند برای خود شأن و مقامی در نظر بگیرد و حتی مخالفت با اقدامات نابجای شوهر و همسر خویش داشته باشد.

۸-۱. خشونت در زندگی زناشویی (Marital rape)

یکی دیگر از محدودیت‌ها و مشکلات زنان در آیین هندو، جواز خشونت مردان بر ضد زنان است. در این آیین، مردان به بهانه‌های گوناگون می‌توانند به زنان آسیب برسانند. امروزه تهیهٔ جهیزیه که بر عهدهٔ خانوادهٔ زن است، تبدیل به دلیلی برای آزار زن شده است و حتی گاه شدت صدمات به‌اندازه‌ای است که موجب مرگ وی می‌شود. همچنین در آیین هندو، سن بلوغ جنسی دختر، ده‌سالگی تعریف شده است؛ به این معنا که دختر از هنگامی که ده‌ساله شده باشد، آمادهٔ بهره‌برداری جنسی است و بدون لحاظ خصوصیت‌های بدنی‌اش مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این حالت، دختر دچار مشکلات عدیده‌ای می‌شود و حتی جان‌ش را از دست می‌دهد.

در سال ۱۸۹۰، فلومانی، دختری که ده یا یازده سال داشت، بر اثر خشونت جنسی توسط همسرش در بنگال از دنیا رفت. خشونت جنسی و تجاوز جنسی توسط همسر در آن سال‌ها در هند، یک جرم محسوب نمی‌شد (البته امروز هم محسوب نمی‌گردد). فلومانی، سن و سالش از سن و سال ده سال قانونی بالاتر بود. بنابراین قانوناً وی مورد تجاوز همسرش قرار نگرفته است؛ چراکه نزدیکی در حالت ازدواج بر اساس تعریف، مبتنی بر رضایت طرفین بوده است. اگرچه ازدواج‌های بیش از بلوغ در جامعهٔ هندو هنجار است، اما مباحثاتی راجع به اینکه آیا جماع پیش از بلوغ رایج بوده یا خیر، وجود داشته است. طرفداران هندوی سنتی استدلال می‌کنند که تحت هیچ شرایطی نباید سن جواز جماع و نزدیکی، از ده‌سالگی بالاتر برود؛ چراکه به‌طور معمول در بنگال، نخستین قاعدگی در دختران بین ده و دوازده‌سالگی رخ می‌دهد و بالا رفتن سن جواز جماع از ده سال، موجب تعارض با عرف و رسوم می‌گردد؛ اما اصلاح‌طلب‌ها که در میان آنان مصلحان پزشکی بخش قابل‌اعتنایی را تشکیل می‌دهند، نبردی پرسروصدا برای بالا بردن سن رضایت از ده سال به دوازده سال به‌راه انداخته‌اند. آنان در این راه لیستی بلندبالا از مواردی را مطرح ساخته‌اند که در آن کودکان متأسفانه به‌جهت تجاوز صدمه خورده‌اند و یا کشته شده‌اند و نوزادان از دواج داده‌شده بدون اذن، از بین رفته‌اند (همان، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۹-۱. قتل نوزادان دختر

نتیجهٔ محدودیت‌های بالا، چیزی نیست مگر اینکه خانواده‌ها وقتی دارای نوزاد دختری می‌شوند، برای فرار از عاقبت شومی که آن دختر در انتظارش است و هزینه‌هایی که باید در قبال این دختر بدهند، او را به‌سادگی هرچه تمام‌تر از بین ببرند. این پدیده، امروزه نیز در آن فرهنگ دیده می‌شود و به‌نظر می‌رسد راهی برای برطرف کردن آن دیده نمی‌شود.

در اولین لحظه از مسیر زندگی، نوزادکشی امری غیرقابل تبدیل است (همان‌گونه که امروزه سقط جنین دختران نمود آن قرار گرفته است). پانددیتا رامامبی می‌نویسد: آمار در سال ۱۸۷۰ از این حقیقت نادر خبر داده است که در طول یک سال، سیصد کودک در شهر آمریتسار توسط گرگ‌ها دریده شده‌اند. تمام این کودکان دختر بوده‌اند. وی با مشاهدهٔ این آمار در یک نتیجه‌گیری طعنه‌آمیز می‌گوید که حتی حیوانات وحشی آن‌قدر باهوش شده‌اند و مذاقشان تغییر پیدا کرده است که همیشه دختران را برای رفع گرسنگی‌شان می‌دزدند (چاکراواری، ۱۹۸۹، ص ۶۹).

تحقیقات راجع به کشتن نوزادان دختر نشان می‌دهد، برای مثال، در ایالت گجرات به مدت صد سال از اواخر قرن نوزدهم، هیچ نوزاد دختر تنهایی در خانواده سلطنتی راجای پروباند (the royal house of the raja of Porbandar) متولد نشده است. هریس وایت با بررسی دوباره تحقیقات راجع به قتل نوزادان مؤنث در هند معاصر، با تکرار نظر آمارتاسن، مشاهده می‌کند، کاهش توازن جنسیتی از پایان قرن بیستم به این سو، به این مطلب اشاره دارد که کم شدن زنان و ناپدید شدن زنان، یک محصول اجتماعی است. مستندسازی دقیق آگنی هوتری در باب داده‌های گروهی - منطقه‌ای درباره توازن و نسبت جنسیتی در گروه سنی پنج تا نه سال، او را به ترسیم مثلث برمودا در ۲۴ ناحیه در هند شمالی کشاند که در آن نواحی، توازن جنسیتی به گونه‌ای است که در برابر هر هزار پسر، ۷۷۴ دختر وجود دارد (هریس وایت، ۱۹۹۹). تحقیق ایالت جنوبی تامیل نادو نشان می‌دهد، دوسوم سقط نوزادان دختر و چهل درصد از مرگ نوزادان دختر به جهت علل اجتماعی است. بررسی‌های جدید، درباره سقط جنین گزینش جنسی شده، به سقط پنج میلیون سقط جنین دختر بعد از آزمایش تعیین جنسیت طی دوران بارداری اشاره دارد که این انبوه از سقط، عمل پاک‌سازی جنسیتی را در جمعیت هند به‌عنوان یک جریان اصلی قرار می‌دهد (کانابیران، ۲۰۰۴، ص ۲۷۸-۲۷۹).

با دقت درباره جایگاه زنان در آیین هندو، می‌توان به این نتیجه آشکار رسید که زن در نگاه سنتی آیین هندو، موجودی است پایین‌تر از مرد و به‌طور کامل به‌خاطر وجود مرد آفریده شده است و در نهایت، زندگی او تحت تأثیر مستقیم زندگی مرد قرار دارد. این نگاه به زن، جای تحلیل و دقت بسیاری دارد که لازم است در فرصت‌های مفصل‌تری بدان پرداخت.

۲. زن در اسلام

اسلام درباره حقوق خانوادگی زن و مرد فلسفه خاصی دارد که با آنچه در چهارده قرن قبل بوده و نیز آنچه در جهان امروز وجود دارد، متفاوت است. اسلام برای زن و مرد در همه موارد، یک نوع حقوق و وظیفه و مجازات قائل نشده است؛ به این صورت که برخی از حقوق و تکالیف و مجازات‌ها را برای مرد مناسب‌تر دانسته و برخی از آنها را برای زن؛ و در نتیجه در مواردی برای زن و مرد وضع مشابه و در موارد دیگر وضع نامشابهی در نظر گرفته است.

قرآن به‌روشنی اعلام می‌دارد که زنان از جنس مردان و از سرشتی مانند سرشت آنها آفریده شده‌اند: «...الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا رَوْحَهَا...»؛ همه شما را از یک پدر آفریدیم و جفت آن پدر را از جنس خود او قرار دادیم (نساء: ۱). همچنین اسلام اصل علت غایی را در کمال صراحت بیان می‌کند و با صراحت کامل می‌گوید که زمین و آسمان، ابر و باد، گیاه و حیوان، همه برای انسان آفریده شده‌اند؛ اما هرگز نمی‌گوید که زن برای مرد آفریده شده است؛ بلکه بیان می‌دارد: هر یک از زن و مرد برای یکدیگر آفریده شده‌اند: «...هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ...»؛ ...زنان زینت و پوشش شما هستند و شما زینت و پوشش آنها... (بقره: ۱۸۷).

۲-۱. زن و نظام طبقاتی

جایگاهی که اسلام برای زن به‌عنوان فردی مستقل از مرد قائل بود، باعث شد تا وجود زن به‌رسمیت شناخته و ارزش و جایگاه او دیده شود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...»؛ ای مردم! ما شما را از دو جنس زن و مرد

آفریدیم و شعبه‌شعبه و قبیله‌قبیله قرار دادیم. به‌راستی که گرمی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شماست» (حجرات: ۱۳). با این آیه می‌توان عنوان کرد که هویت زن و مرد در کمالات انسانی، مشترک است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷-۱۵۱).

اسلام همهٔ ستم‌ها را از زن برداشت و زن را در مبدأ انسانیت شریک مرد قرار داد. زنده‌به‌گور کردن دختران و کشتن آنان که از آداب عرب جاهلی بود، برداشته شد و زن از مهریه هم برخوردار گشت؛ زنان حق مالکیت فردی به‌دست آوردند و حق میراث نیز برای آنها در نظر گرفته شد. به این ترتیب، موقعیت اجتماعی زنان بهبود یافت. در تشریح بیشتر بحث باید گفت که در زمینهٔ مالکیت زن، هیچ قید و شرطی وجود ندارد؛ یعنی مالک شدن آنان از راه‌های مشروع، منوط به اذن نیست. زنان مالک ارث، نفقه، مهر، هبه و نتیجهٔ کار و فعالیت خویش هستند؛ به‌گونه‌ای که در این امر، خواست و ارادهٔ دیگران تأثیری ندارد. همچنین در همین راستا می‌توان گفت، ممکن است زن از برخی شغل‌ها منع شود یا سهم او در ارث کمتر از مرد باشد؛ اما مالکیت وی در همان مقدار، منوط و مشروط به چیزی نیست (مهریزی، ۱۳۸۲، ص ۹۷-۹۸). مثال، در آیه: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ»؛ مردان نصیبی از آنچه به‌دست می‌آورند، دارند؛ و زنان نیز نصیبی از آنچه به‌دست می‌آورند، دارند (و نباید حقوق هیچ یک پایمال گردد) (نساء: ۳۲) به همین مسئله اشاره شده است (طباطبائی، بی‌تا، ذیل آیه).

از این مطلب معلوم می‌شود که زنان از نگاه دین اسلام، از مقام استقلال برخوردارند. همچنین زنان آزادی انتخاب در امور دارند و این‌گونه نیست که به‌دلیل زن بودن، از محدودیت برخوردار باشند و آنچه هم دربارهٔ میزان ارث برای زنان مطرح است، مانعی برای آزادی عمل آنان نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ذیل آیه).

همچنین است سخن علامه طباطبائی در مورد آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ نساء که این‌گونه می‌نویسد: خدا می‌فرماید «زن و مرد»؛ و با این بیان، برخلاف هندیان و مصریان و یهود و نصارا و عرب قدیم، حکم (جزای اخروی و نعمت بهشت) را شامل مرد و زن کرده و هیچ فرقی نگذاشته است. اهل ملل و نحل قدیم، هر دسته‌ای دربارهٔ زن عقیده‌ای داشتند. مردم هند و مصر و سایر بت‌پرستان خیال می‌کردند زن عمل ندارد و بر کارهای نیک زن هیچ‌گونه ثوابی مترتب نیست. از عقیدهٔ یهود و نصارا چنین برمی‌آید که کرامت و عزت را مخصوص مرد می‌دانستند و دربارهٔ زنان معتقد بودند که نزد خدا ذلیل و در خلقت ناقص و از نظر اجر و ثواب خاسر و زیان‌کارند. اعراب هم دربارهٔ زنان از همین عقاید تجاوز نمی‌کردند. خدا با گفتن جملهٔ «مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰی»، بین زن و مرد از نظر جزا و عمل مساوات برقرار کرده است (طباطبائی، بی‌تا، ذیل آیه).

۲-۲. ازدواج کودکان

بعضی از فقیهان برای نکاح دختر کوچک شرایطی قائل شده‌اند؛ از جمله اینکه ولی نباید دخترش را به نکاح کسی درآورد که از معاشرت با وی متضرر شود؛ مانند کور یا پیرمرد فرتوت و از کارافتاده (شرینی شافعی خطیب، بی‌تا، ج ۳،

ص ۱۴۹). عقدی که بدون شرایط یادشده صورت گیرد، اگرچه صحیح است، ولی حرام می‌باشد؛ چون شرایط یادشده، برای جواز اقدام است؛ نه برای صحت نکاح (شرح نووی بر منهج، ج ۳، ص ۲۲۲)؛ زیرا فقها بین صحت عقد و حرمت آن تفاوت قائل اند. بهراستی ازدواج در صورت اختلاف سنی، منشأ ضرر و زیان‌های فراوانی می‌شود که همواره در معرض انحلال و سوءاستفاده قرار دارد و معلوم است چیزی که منجر به حرام شود، حرام است (کیسی، ۲۰۰۳، ص ۴۶).

در اسلام برای ازدواج سن خاصی مشخص نشده و مشروعیت ازدواج فرد نابالغ (صغیر و صغیره) دلیل این مسئله است. روشن است که این ازدواج شرایط ویژه‌ای دارد و چنین ازدواجی هنگامی مشروع است که به‌مصلحت مولی‌علیه (صغیر یا صغیره) باشد. البته در همین مورد نیز برخی مراجع به کراهت چنین ازدواجی فتوا داده‌اند (ر.ک: طباطبائی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۵۱۱). گذشته از این، دختر و پسر پس از بلوغ شرعی می‌توانند به اختیار و مسئولیت خود، طرف عقد قرار بگیرند.

بنابراین از زمان بلوغ شرعی، پسر و دختر با رعایت شروط معتبر به برقراری عقد نکاح مجازند؛ ولی درباره بهترین سن برای ازدواج دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. از برخی روایات اسلامی برمی‌آید که ازدواج برای دختران در سنین نوجوانی پسندیده است؛ از جمله:

۱. از سعادت انسان است که دخترش در خانه او حیض نشود (حرعاملی، بی‌تا، ابواب مقدمات النکاح، باب ۳۳، ح ۱)؛
۲. دخترکان تازه‌بالغ تنها چاره‌شان شوهر کردن است؛ وگرنه از فساد درامان نیستند؛ چراکه بشرند (همان، ح ۳).

البته جواز انعقاد عقد ازدواج به‌معنای جواز همه استمتاعات جنسی و اعمال زناشویی نیست؛ زیرا بعضی از لذت‌های جنسی بین زن و شوهر مشروط به سن خاصی از زن (همسر) است تا از هرگونه آسیب جسمی و روحی او جلوگیری شود و در صورتی که شوهر از این قانون تخلف نموده؛ با همسر نابالغ خود نزدیکی کند و چنین امری موجب آسیب جسمی او شود، از نظر اسلام علاوه بر حرام شدن دائمی این همسر بر او، مجازات‌های مالی سختی نیز در انتظار اوست که فقها از قدما و معاصرین به این مجازات‌ها در کتب فقهی و رساله‌های عملیه خود تصریح کرده‌اند.

۲-۳. پرده‌نشینی زنان

انسانیت زن و مساوات وی با مردان در حقوق و مسئولیت‌ها، از نظر اسلام و مسلمانان جای اختلاف نیست؛ زیرا اصول و مبانی اسلام در قرآن و سنت درباره زن و مرد واضح و روشن است و آن‌دو هیچ فرقی باهم ندارند، مگر تفاوت‌هایی که مربوط به طبیعت و سرشت تکوینی جسمانی و استعدادها و قابلیت‌ها و قدرت‌ها و تکالیف و تبعات آن در مسیر زندگی است و این تفاوت، ناشی از طبیعت ویژه این دو جنس بوده و طبیعی است. بر این اساس، اگر کسی بگوید که زن را باید در خانه حبس کرد و به هیچ وجه اجازه بیرون رفتن را به او نداد، البته این با آزادی طبیعی و حیثیت انسانی زن منافات دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

همچنین آنچه اسلام می‌گوید، همان چیزی است که مخالفان اسلام، اسلام را به آن متهم می‌کنند؛ یعنی محبوسیت زن در خانه. حبس کلی زن در خانه، نوعی مجازات است که به‌طور موقت در اسلام برای زنان بدکاره مقرر شده است (همان، ص ۲۴۴). پیامبر به زنان حق داد که در همه کارهای مردانه می‌توانند شرکت کنند، جز در سه شغل جنگ و جهاد و قضاوت، که آن نیز به‌دلیل مصالح عالیّه زنان است.

هجرت، شکل دیگری از مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان است؛ به‌گونه‌ای که زنان در مهاجرت‌های صدر اسلام نقش مؤثری داشتند. پرداختن قرآن به داستان ملکه سبا و حکومت او، تصدی زن را در بالاترین قدرت در جامعه اسلامی بیان می‌کند و از آن به‌خوبی یاد شده و نقد و ذم نشده است. آیه: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ»؛ من آنجا زنی را یافتم که بر آنها سلطنت می‌کرد و از هر چیزی به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت (نمل: ۲۴)، به همین مطلب اشاره دارد و بسیاری از صاحب‌نظران به این داستان تمسک جسته و تصدی زن را در بالاترین مناصب سیاسی روا دانسته‌اند. همچنین زنان در عصر پیامبر ﷺ در سطح گسترده اشتغال داشتند و پیامبر ﷺ هم بر این فعالیت‌ها صحنه می‌گذاشتند؛ برای نمونه می‌توان به حضرت خدیجه رضی الله عنها اشاره کرد که به کار تجارت اشتغال داشت و همین حرفه موجب آشنایی او با پیامبر ﷺ و پیوند آنان شد (مصطفوی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳ و ۱۰۵).

در باب مقامات عرفانی هم باید گفت که ویژه مردان نیست؛ بلکه زنان نیز در آن سهم دارند. غلبه مردان عارف هم به‌دلیل استعداد بیشتر آنان نیست؛ بلکه محیط اجتماعی و مساعد نبودن شرایط تربیت برای زنان سبب آن است. علاوه بر آن، در گذشته کمتر توجهی به ثبت تاریخ زنان وجود داشته و به همین سبب کتب فراوانی در شرح مقامات عرفانی مردان نگاشته شده است (مهریزی، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۷).

همچنین مشارکت زنان در مسائل سیاسی در رده بالای حاکمیت در قالب «بیعت» تأیید و امضا شده است؛ چنان که در این آیه می‌خوانیم:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

ای پیامبر! اگر زنان مؤمن نزد تو آمدند تا بیعت کنند، بدین شرط که هیچ کس را با خدا شریک نکنند و دزدی نکنند و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و فرزندی را که از آن شوهرشان نیست به‌دروغ به او نسبت ندهند و در کارهای نیک نافرمانی تو نکنند، با آنها بیعت کن و برایشان از خدا آمرزش بخواه (ممتحنه: ۱۲).

بنابراین در اسلام به زنان حق دخالت در امور سیاسی و فرهنگی داده شده است؛ اما مشروط به حفظ عفاف و پاک‌دامنی و حریم انسانیّت.

۲-۴. عدم طرد زنان

بزرگ‌ترین خدمات‌ها به جنس زن، توسط اسلام صورت گرفت؛ به عبارتی این خدمت به زن به‌گونه‌ای بود که به او حریت و آزادی داده شد و شخصیت و استقلال فکری و بیان نظر به وی اعطا گردید و حقوق طبیعی وی به رسمیت شناخته شد. البته در کنار این بحث باید گفت که هیچ‌گاه به زنان تمرد و عصیان و طغیان و بدبینی به جنس مرد گفته نشد؛ به عبارتی دیگر، نهضت اسلامی زن، سفید بود؛ به‌گونه‌ای که به مقام شوهرداری و مادری و تربیت فرزندان توسط او ارج نهاده شده است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۷۵-۷۶).

با تعاریفی که ارائه شدند، باید گفت که زنان در جامعه اسلامی هیچ‌گاه از دامن جامعه و خانواده طرد نمی‌شوند؛ بلکه با ارزش گذاشتن به او نحوه صحیح زندگی کردن به‌عنوان یک انسان، نه اینکه چون زن است، آموزش داده می‌شود تا در دامن خود بزرگانی را تربیت کند و در حقیقت، جامعه را بر پایه رویکرد زنان در آن شکل می‌دهد.

۲-۵. عدم تحریم ازدواج بیوه‌زنان

بزرگ‌ترین حقی که اسلام برای زن قائل شد، قبول او به‌عنوان یک شخص بود و برخورداری از حقوقی مشابه مردان، و این بسیار بالاتر از آن چیزی بود که زن تقاضا داشت. زنی که مجبور بود در برخی جوامع تا آخر عمر و حتی پس از مرگ شوهر بیوه بماند، اکنون این حق را پیدا می‌کند که پس از طلاق یا فوت همسر، دوباره ازدواج کند. به این ترتیب، زنان از آن محرومیت‌هایی که برایشان ایجاد شده بود، رهایی یافتند و حقوق قضایی مشخصی برای آنها وضع شد. آنان نه تنها بعد از ازدواج می‌توانستند پدر و مادر و بستگان خود را ملاقات کنند، بلکه با قبول برخی شرایط، حتی آزادانه می‌توانستند با مردان نامحرم روابط اجتماعی سالم برقرار کنند.

بنابراین قبل از ظهور اسلام، گرچه زنان بعد از مرگ همسرانشان دچار تحریم‌هایی بوده‌اند، اما بعد از ظهور اسلام، این ظلم برداشته شد و برخی تحریم‌ها که بسیار هم نابجا بودند، از آنان جدا شد.

۲-۶. زن پس از مرگ شوهر

زن در جوامع اولیه انسانی منزلتی نداشت و با او مانند بردگان رفتار می‌شد. زن از نظر آنان حیوانی بود که می‌توانست روزانه ساعات زیادی به انجام کارهای دشوار بپردازد. زن همانند غلام و کنیز، خرید و فروش می‌شد و هنگام وفات شوهر، در ردیف دیگر اموال او به ارث گرفته می‌شد. در بعضی از مناطق، زن را خفه می‌کردند و همراه شوهر در گور می‌گذاشتند یا از او می‌خواستند که خود را بکشد تا در حیات آن جهان به خدمت شوهر درآید. مرد خانواده حق داشت با زن و فرزند خود هرگونه که می‌خواهد، رفتار کند؛ آنان را بفرود یا کرایه دهد؛ حتی در دوره مدارس سالی نیز زن مطیع و فرمان‌بردار مرد بود (دورانت، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸-۵۴).

اما اسلام نظام مردسالاری را تا حدود زیادی تعدیل کرد؛ البته قیومیت مرد بر زن را پذیرفته است، لیکن نه به معنای سلب حقوق و آزادی‌های زن؛ بلکه در مدیریت امور خانواده، مرد تصمیم‌گیرنده نهایی است. در عین حال

باید حقوق زن در چهارچوب مورد قبول شرع محفوظ بماند و در امور جامعه، قیومیت مردان تنها در اموری است که نیاز به قدرت جسمانی بیشتر باشد؛ مثل جنگیدن رویاروی با دشمن؛ اما در موارد دیگر، زنان و مردان باهم برابرند (هبه رؤوف، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۹-۱۶۳).

در هر صورت، چنین شخصیتی که زن نامیده می‌شود، در نظام جامعه اسلامی آزاد است که بعد از مرگ شوهرش زندگی کند و حق حیات دارد؛ به عبارتی او برده و بنده شوهرش نیست که بعد از مرگ وی، همراهش کشته شود تا به خدمت مجدد او درآید؛ بلکه او آزاد است و می‌تواند آزادانه در نظام جامعه اسلامی به حیاتش ادامه دهد.

۷-۲. اطاعت از همسر

در آیین مقدس اسلام، زن پیش از آنکه همسر باشد، بنده خداوند است و اطاعت از پروردگار را باید سرلوحه برنامه‌های زندگی‌اش قرار دهد. درباره پیروی زن از مرد و حد و مرز آن باید گفت: آنچه مورد نظر اسلام است، تبعیت در امور پسندیده و معروف است. از این رو قرآن کریم/آسیه، همسر فرعون، را به دلیل مخالفت با طغیان و کفر همسرش تکریم و ستایش می‌کند (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۶۳).

با تأمل در روایات وارد شده در این باب، می‌توان آنها را به دو گروه تقسیم کرد:

الف) روایاتی که بر وجوب اطاعت مطلق از شوهر دلالت دارند، اگرچه او ظالم باشد؛

ب) روایاتی که بر اطاعت از شوهر و به خشم نیاموردن او در مواردی که حق اوست، دلالت دارند و رضایت شوهر را تنها در این موارد لازم و واجب می‌شمرند.

فقه‌ها بر این عقیده‌اند که روایات گروه دوم، روایات گروه اول را مقید کرده‌اند و اطاعت از شوهر را تنها مختص مواردی می‌سازند که حق شوهر است و عدم ادای این حق، موجب ظلم بر اوست.

همچنین ایشان حقوق شوهر را منحصر به دو امر دانسته و به آن تصریح کرده‌اند:

۱. حق استمتاع (بهره‌وری جنسی از زن)؛

۲. حق مساکنه (زندگی کردن در خانه شوهر و خارج نشدن از منزل، مگر با اجازه او).

با تأمل در کلام فقها درمی‌یابیم که حق اصلی شوهر، تنها حق استمتاع است و حق مساکنه، فرع بر آن است و به دلیل آنکه استمتاع منوط به زندگی در خانه شوهر است، این حق واجب شمرده شده است. همچنین در باب تمکین عام، مشهور فقها می‌گویند، زن باید مطیع شوهر باشد؛ اما آیت‌الله‌العظمی خویی می‌گوید: ادله اطلاق ندارند؛ مثلاً اگر شوهر در سفر است و حضور ندارد، اگر زن بخواهد از منزل بیرون رود و بستگانش را ببیند، منعی در آن نیست و لازم نیست از شوهرش اذن بگیرد (مهریزی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹).

حق مرد بر زن اطاعت و فرمان‌برداری است. البته اطاعت زن از مرد تا جایی نیکو و واجب است که مستلزم فعل حرام یا ترک واجب یا اخلال در نظم زندگی و سوءتربیت افراد خانواده نشود.

۸-۲. عدم خشونت در زندگی زناشویی

پیامبر اسلام ﷺ در خانواده مهربان بودند و با همسران خود هیچ‌گونه خشونت نداشتند. این امر برخلاف خلق و خوی مردم آن زمان بود. ایشان بدزبانی برخی از همسران خود را تحمل می‌کردند؛ تا آنجا که اطرافیان پیامبر ﷺ از این تحمل و مدارای حضرت رنج می‌بردند. آن حضرت بر حسن معاشرت تأکید می‌کردند و می‌فرمودند: «إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيْمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَ خَيْرَكُمْ خِيَارُكُمْ لَيْسَائِهِمْ»؛ کامل‌ترین مؤمنان از حیث ایمان، خوش‌خلق‌ترین آنهاست و شایسته‌ترین شما کسانی‌اند که با زن‌هایشان خوش‌رفتارند» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۲).

این حدیث و احادیثی دیگر با این مضمون (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۴۴؛ حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۲۲؛ ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۶۶ و ج ۲، ص ۴۱۴) نشان می‌دهند که پیامبر اکرم ﷺ به تکریم مقام زنان همت می‌گماشتند (ر.ک: کیانی بیدگلی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۵؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۸۹).

همچنین در باب خشونت و کتک زدن زنان، برخی آن را با عناوین دیگری مانند تأدیب یا ولایت تأدیب در فرهنگ دینی اسلامی مطرح کرده‌اند. در قرآن آمده است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَاتِنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

مردان، سرپرست و نگهدارنده زنان‌اند؛ به‌دلیل برتری‌هایی که خداوند از نظر نظام اجتماع برای بعضی نسبت‌به بعضی دیگر قرار داده است؛ و به‌دلیل انفاق‌هایی که از اموالشان در مورد زنان می‌کنند. و زنان صالح، زنانی هستند که متواضع‌اند و در غیاب همسر خود، اسرار و حقوق او را در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده است، حفظ می‌کنند. و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید! (و اگر مؤثر واقع نشد، در بستر از آنها دوری کنید! و (اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود، آنها را تنبیه کنید؛ و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید! بدانید که خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است (و قدرت او، بالاترین قدرت‌هاست) (نساء: ۳۴).

در این میان، بعضی با توجه به این آیه شریفه و برخی روایات، حکم به کتک زدن زنان داده‌اند (به‌نقل از: المرئه فی السنّة الاسلامیه، حسینی قاینی، باب ضرب النساء و تأدیبهن، ش ۲ و ۱ (نسخه خطی)). در مقابل، برخی از مجتهدان و پژوهشگران دینی عقیده دارند که از این آیه و روایات نمی‌توان به این نتیجه رسید. استدلال آنان بر این پایه استوار است که معنای کلمه «ضرب» در آیه شریفه، کتک زدن نیست و روایات مورد استناد گروه اول ضعیف است و در مقابل، روایات فراوانی کتک زدن را منع کرده‌اند (کار، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶).

البته در ایران امروز، بیشتر مفسرین همچنان به معانی تحت‌اللفظی متون دینی پایبندند و به‌سادگی نمی‌توان تفاسیر تعدیل‌شده را جایگزین باور کهنی کرد که بر اساس آن، کتک زدن زنان در مواردی نه‌تنها مشروع است، بلکه دستور بی‌چون‌وچرای دینی است (همان).

۹-۲. عدم قتل نوزادان دختر

یکی از دردناک‌ترین و فاجعه‌آمیزترین پدیده‌های عصر جاهلیت، پدیده «وَأُد» است که در آیات متعدد قرآن بدان پرداخته شده است. گروهی معتقدند که این پدیده شوم در همه قبایل رواج نداشته و در قبیله بنی تمیم (یا بعضی قبیله‌های دیگر) بوده است (الوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲؛ علی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۹۰)؛ گرچه نمی‌توان گفت که میزان آن کم بوده است؛ زیرا در این صورت، قرآن با این‌همه تأکید درباره آن سخن نمی‌گفت. البته این احتمال هم وجود دارد که میزان آن کم بوده است؛ اما از آنجایی که این نگاه تحقیرآمیز فرهنگ غالب بود، قرآن با آن مبارزه می‌کند.

در عصر جاهلیت که مقرون به ظهور اسلام بود، نگاه تحقیرآمیزی به زن وجود داشت و زن‌ها را انسان‌های درجه دوم می‌دانستند. آنان با تولد دختران دچار احساس ناخوشایندی می‌شدند و در بیشتر موارد دخترانشان را زنده‌به‌گور می‌کردند. تصریح قرآن کریم به این عمل زشت (مائده: ۵۸-۵۹؛ تکویر: ۸) نشان از سنگینی این مسئله دارد و قرآن رفتارهایی را که در امت‌های پیشین مرسوم بوده است، نمی‌پذیرد: «و چون یکی‌شان را بشارت دختر دهند، چهره‌اش تیره گردد و غم‌زده شود. از قباحت چیزی که بدان بشارتش داده‌اند، از قوم نهان شود و نداند که او را به‌ذلت نگه‌دارد یا در خاکش کند؟ چه بد است قضاوتی که می‌کنند» (مائده: ۵۸-۵۹).

اما با ظهور اسلام در جزیره‌العرب، زن از این وضعیت رها شد و نگاه متفاوتی به او شکل گرفت. اسلام، تولد دختر را از جمله رحمت الهی می‌شمارد که به‌لطف خداوند به انسان عطا می‌شود. پیامبر خدا ﷺ در این باره فرمود: «من کان له ابنة فالله فی عونه و نصرته و برکتہ و مغفرته» (برجوردی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۶۴۸)؛ هر کس یک دختر دارد، خداوند او را کمک و یاری می‌کند و برکت می‌دهد و او را می‌آمزد.

همچنین رسول خدا ﷺ دختر را مایه نزل برکت و رحمت و زیارت فرشتگان می‌شمرد و می‌فرماید:

ما من بیت فیہ البنات إلا نزلت کل یوم علیه اثنتا عشرة برکة و رحمة من السماء و لاتنقطع زیارة الملائكة من ذلک الیبت یکتبون لأبیهم کل یوم و لیلۃ عبادة سنة.

خانه‌ای نیست که در آن دختران باشند، مگر اینکه هر روز بر آن خانه دوازده برکت و رحمت از آسمان نازل می‌شود و زیارت فرشتگان از این خانه قطع نمی‌گردد و فرشته‌ها برای پدرشان هر روز و شب عبادت یک‌سال را می‌نویسند (همان، ص ۶۵۰؛ شعیری، بی تا، ص ۲۸۵).

اسلام به‌عنوان منجی و مدافع حقوق زنان، در طول چهارده قرن، بدعت‌ها و نظریه‌های اشتباه و مغرضانه درباره زن را تقبیح کرده و به حمایت از او پرداخته و درعین حال برای او حدودی را مشخص کرده است که نظام حقوقی انسان‌ها به فساد و تباهی کشیده نشود. در حقیقت، باید گفت که اسلام یک دین و مکتب میانه‌رو درباره زن و حقوق او بوده است. اسلام پیروان خود را امت وسط معرفی کرده و همیشه سعی در اجرای این گفته داشته است.

۳. مقایسه و تحلیل

در این فراز به قدر مجال و فرصتی که در اختیار بوده است، به مقایسه دیدگاه دو دین و آیین بزرگ عالم، یعنی اسلام و هندو، درباره جایگاه و مقام زن پرداختیم و سعی کردیم با در نظر گرفتن مطالب گفته شده در گذشته، برای مخاطب خود، نگاهی کلی به موضوع مورد نظر ایجاد کنیم. البته روشن است که آنچه در این مقایسه آمده است، همه مطالب نیست و تنها بخشی از حقایق مرتبط با اسلام و آیین هندوست.

در مقایسه نوع نگاه آیین هندوی سنتی و اسلام می‌توان به نکات ذیل دست یافت:

۱. در آیین هندو، وجود زن برای رشد و کمال مرد تحقق یافته است؛ اما در اسلام، عمل صالح، چه از سوی مردان و چه از سوی زنان، مورد محاسبه دقیق قرار می‌گیرد و برای صاحبان آن عمل، اجر و پاداش لحاظ می‌شود.

۲. در آیین هندو، زن به‌خودی‌خود شایسته محبت نیست و فقط برای زاییدن و پرورش فرزند و اداره خانه مفید است. با مرگ مرد هندو، عملاً زندگی همسر وی به پایان رسیده است و بر اساس رسم ساتی، سوختن زن هندو در کنار جسد شوهرش یک حالت آرمانی بوده است؛ اما در دین اسلام، به زن باید محبت کرد و همچنین او فقط برای زاییدن و پرورش فرزند و اداره خانه آفریده نشده؛ بلکه انسانی آزاد است و این امور از جمله لطف‌هایی است که وی در حق جامعه و برای سالم ماندن جامعه از آفات انجام می‌دهد. با مرگ مرد مسلمان، همسرش حق زندگی دارد و در میان سایر مردم می‌تواند به زندگی خویش ادامه دهد و حتی در صورت مهیا بودن شرایط، امکان ازدواج مجدد وی وجود دارد.

۳. در آیین هندو، زن در هیچ زمانی از استقلال و جایگاه خاص خود برخوردار نیست. به دیگر سخن، زن هندو در دوران زندگی در خانه پدری، تابع پدر یا برادر خویش است و در هنگام زندگی در خانه شوهر، تابع محض همسرش؛ و در هنگام بیوگی تابع پسر خود و اگر پسر نداشت، تابع خویشان پدری است. در جانب مقابل، زن مسلمان آزاد است؛ که در جریان زندگی خود از همسرش تبعیت می‌کند و در زمان بیوگی هم خودش می‌تواند اداره امور زندگی خویش را بر عهده گیرد. زن و شوهر در کنار هم می‌توانند برای زندگی بهتر تلاش کنند و فقط محل فعالیت ایشان اندکی متفاوت است؛ به گونه‌ای که مرد در بیرون از خانه و زن در خانه فعالیت می‌کنند؛ البته این سخن به آن معنا نیست که زن نمی‌تواند در بیرون از محیط خانه و خانواده کار کند.

۴. هندوها تولد دختر را از جمله بلیات می‌شمارند. از همین رو با وجود مراقبت پلیس و شدت قوانین، همچنان دخترها را به‌ویژه در دوران جنینی می‌کشند. در تحقیقاتی که صورت پذیرفته است، تعداد نوزادان دختر به میزان قابل توجهی، از نوزادان و کودکان پسر کمتر است و این نشان از کشتن نوزادان و کودکان دختر است. بر این اساس، در جامعه سنتی هندو، زن به‌تعبیری از هیچ‌گونه حقوق اجتماعی برخوردار نیست. در آیین هندو، زن از ارزش و اعتبار مستقل برخوردار نیست و انسانی درجه دو محسوب می‌شود. در جانب دیگر، مسلمانان تولد دختر

را از جمله رحمت الهی می‌شمارند که به لطف خداوند به انسان عطا می‌شود. همچنین زنان مسلمان دارای حقوق اجتماعی بسیار متنوع و مهمی هستند و می‌توانند با توجه به آن حقوق، در جامعه فعالیت‌های بسیار زیادی داشته باشند.

نتیجه‌گیری

زن در نگاه اسلام همانند مرد از ارج و قربی بسیار بالا برخوردار است و صرف اینکه زن است، نمی‌تواند عاملی بر خوب نبودن او و خوب بودن مرد باشد و دین اسلام عامل برتری را در تقوا می‌بیند؛ نه در جنسیت؛ اما در آیین هندو زن هیچ‌گاه ارزش و منزلتی ندارد؛ همیشه تابع مرد و درجهٔ دو محسوب می‌شود و تا زمانی می‌تواند زندگی کند که شوهرش زنده است و با رفتن شوهرش، او نیز از ارزش و اعتبار ساقط می‌شود و شاید سالی راه نجات مناسبی برای او باشد.

منابع

- الوسی، محمود شکری، بی تا، *بلوغ الأرب فی معرفة احوال العرب*، ج ۳، بیروت، دار الشرق العربی.
- بروجردی، حسین، ۱۳۸۶، *جامع احادیث الشیعه*، ج ۲۶، تهران، فرهنگ سبز.
- ترمذی، ابوعیسی، ۱۹۹۸، *الجامع الکبیر - سنن الترمذی*، ج ۲۵، محقق بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، بی تا، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، تهران، المكتبة الاسلامیة.
- شربینی شافعی خطیب، محمد بن محمد، بی تا، *معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شعیری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع الاخبار*، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه.
- طباطبائی یزدی، سیدمحمد کاظم، ۱۴۲۰ق، *العروة الوثقی*، ج ۵، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *امالی*، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام لإحیاء التراث.
- علی، جواد، ۱۴۲۲ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج ۹، بیروت، دار الساقی.
- فتاحی زاده، فتحیه، ۱۳۸۶، *زن در تاریخ و اندیشه اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- قائمی، علی، ۱۳۹۴، *اسلام و حیات متعالی زن*، تهران، انجمن اولیا و مربیان.
- قسطلانی، احمد بن محمد، بی تا، *ارشاد الساری*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- کار، مهرانگیز، ۱۳۸۷، *پژوهشی درباره خشونت علیه زنان در ایران*، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- کیسی، احمد، ۲۰۰۳، *فلسفه نظام الأسرة فی الاسلام*، بیروت، دار الكتاب الجامعی للطباعة والنشر والتوزیع.
- کیانی بیدگلی، رضا، ۱۳۹۳، *میزان التوحید*، قم، انصاریان.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۶، *میزان الحکمه*، چ دوم، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مصطفوی، فریده و فاطمه جعفری ورامینی، ۱۳۹۳، *زن از منظر اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۹۳، *اخلاق در تشش دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، روزنامه تهران.
- موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، طه و انجمن علمی ادیان و مذاهب.
- مهریزی، مهدی، ۱۳۷۷، *زن*، قم، خرم.
- _____، ۱۳۸۲، *زن و فرهنگ دینی*، تهران، هستی نما.
- ویل دورانت، ۱۲۷۰، *تاریخ تمدن*، جمعی از مترجمان، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- هبه رؤوف، عزت، ۱۴۱۶ق، *المراة والعمل السیاسی رویة السلامیة*، آمریکا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

Kannabiran, Kalpana, 2004, "Gender and Changing Social Values in Hinduism", in: *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, Edited by Robin Rinehart, USA, abc-clio Inc.

Chakravarti, Uma, 1989, *The Word of the Bhaktin in South Indian Traditions_ The Body and Beyond*, Manushi 50-2(Jan._ June):p.18-29.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای «انسان کامل» قونوی و «انسان روحانی» بوناوتوره (بر پایه رساله‌های مرآة العارفين و سير نفس به سوی خدا)

m.alidayyani@yahoo.com

محمدعلی دبانی / دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت‌الله آملی
رضا اسدیپور / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر
محمدعلی یوسفی / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت‌الله آملی
دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۲

چکیده

قونوی با نگاهی وحدت وجودی، در رساله «مرآة العارفين»، انسان کامل را به مثابه آینه‌ای برای حق و حق را نیز به منزله آینه‌ای برای انسان کامل معرفی می‌کند. بوناوتوره نیز با دیدگاهی وحدت شهودی، در رساله «سير نفس به سوی خدا»، طرحی برای نائل شدن به مقام انسان روحانی از طریق صلح و نقش قوای طبیعی انسان در ظهور تأمل روحانی خداوند ترسیم می‌کند. پرسش این است که مبانی انسان‌شناسی عرفانی قونوی و بوناوتوره بر پایه رساله‌های یادشده چیست؟ مصادیق انسان کامل و انسان روحانی در همان رساله‌ها چه کسانی‌اند؟ نتیجه این پژوهش توصیفی تحلیلی این است که از دیدگاه قونوی، عصاره انسانی، همان انسان کامل است و او حلقه واسط میان ظهور وجود واحد و بطون وجود واحد است و از همین حیث، آینه هر دو به‌شمار می‌آید؛ و نیز انسان روحانی در اندیشه بوناوتوره کسی است که در مراتب سلوک عرفانی خود، خداوند را از طریق طبیعت، نفس خویش و لطف حق، به تأمل بنشیند و به صلح روحانی دست یابد. مصادیق انسان کامل قونوی حضرت محمد ﷺ و امام علی ﷺ و مصادیق انسان روحانی بوناوتوره، حضرت مسیح ﷺ، پولس رسول و فرانسیس قدیس هستند.

کلیدواژه‌ها: قونوی، بوناوتوره، انسان کامل، انسان روحانی، مرآة العارفين، سير نفس به سوی خدا، انسان‌شناسی عرفانی.

مباحث مقدماتی

انسان‌شناسی عرفانی (Mystical Anthropology) با توجه به قلمرو گسترده حوزه مطالعاتی، به‌عنوان رکن رکن شناختی انسان، می‌تواند در ضمن کارویژه اساسی خویش، دارای پیام‌های نو به دنیای نظر و عالم عمل انسانی باشد. بر اساس باورهای عرفانی، وجود متمایز و دوبعدی انسان، هدف نهایی آفرینش و محور وجود هر دو عالم است (کوپا، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵، ص ۱۲۹-۱۴۷). انسان‌شناسی عرفانی در ادیان ابراهیمی، مانند مسیحیت و اسلام، ناظر به مبحث انسان روحانی و انسان کامل است. هر دو دین، به آفرینش انسان از خاک و دمیدن روح الهی در کالبد وی اشاره دارند. خداوند است که با دمیدن روح خود در انسان، صفات خویش را در وی متجلی می‌گرداند (مخزن موسوی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶ و ۱۰۷؛ کبیر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۹ و ۱۰) و وی می‌تواند در مراتب سلوک عرفانی خود، خداوند را از طریق طبیعت، نفس خویش و لطف حق، به تأمل بنشیند و به صلح روحانی دست یابد (اسماعیل‌زاده، ۱۳۸۶؛ حبیب‌اللهی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸-۱۹۹).

در سپهر عرفان اسلامی، محمدبن‌اسحاق ملقب به صدرالدین قونوی (متولد ۶۰۷ ق/۱۲۱۰ م و متوفای ۶۷۳ ق/۱۲۷۴ م) به سن ۶۶ سالگی قمری (۶۴ سالگی شمسی)، با نگاه وحدت وجودی خود - که برگرفته از الهیات عرفانی ایجابی - تشبیهی اوست - تلقی ویژه‌ای از مفهوم انسان طرح‌ریزی کرده که در این نوشتار به رساله *مرآة‌العارفين* او اشاره شده است.

از سوی دیگر، دقیقاً در زمانی که صدرالدین قونوی در عرفان اسلامی ظهور کرد، در عالم عرفان مسیحی نیز شخصیتی همچون قدیس *بوناوتوره* (احتمالاً متولد سال ۱۲۱۷ م/۶۱۳ ق و متوفای ۱۲۷۴ م/۶۷۳ ق در سن ۵۷ سالگی شمسی (۵۹ سالگی قمری)) ظهور کرد که در یک گریز آشکار از تفکر وحدت وجودی، به وحدت شهود روی آورد (ر.ک: کاکایی و محمودیان، ۱۳۸۸، ص ۷۹) و از این حیث، عرفان او نیز نقطه مقابل فکری صدرالدین قونوی به‌شمار می‌آید. *بوناوتوره* با دیدگاهی وحدت‌شهودی - که برآمده از الهیات عرفانی سلبی - تنزیهی اوست - در رساله *سیر نفس به سوی خدا* با استمداد از خداوند به‌عنوان اصل نخستین، پسرش عیسی مسیح، مریم عذرا و نیز *فرانسیس*، برای نائل شدن به صلح روحانی تلاش می‌کند.

نکته‌ای که مجال این پژوهش را فراهم آورده، یافتن پاسخ این پرسش‌هاست که مبانی انسان‌شناسی عرفانی قونوی و *بوناوتوره* برپایه رساله‌های *مرآة‌العارفين* و *سیر نفس به سوی خدا* کدام است؟ مصادیق انسان کامل و انسان روحانی در همان رساله‌ها، چه کسانی‌اند؟ نگارندگان در جست‌وجوهای خود، کتاب یا مقاله‌ای که به‌طور مستقل به موضوع حاضر پرداخته باشد، نیافتند؛ اما در منابعی که در پی می‌آید، می‌توان نشانه‌هایی از اندیشه‌های انسان‌شناختی این دو عارف بزرگ صدرالدین قونوی (ر.ک: حسین‌پور، ۱۳۹۶؛ جعفریان و رضایی، ۱۳۹۳؛ خواجوی، ۱۳۹۵؛ فناری، ۱۳۸۸؛ کرمی، ۲۰۱۴) و قدیس *بوناوتوره* (حبیب‌اللهی، ۱۳۸۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۸؛ رحیمیان، ۱۳۸۴؛ رحیمیان، ۱۳۸۹؛ محمودیان، ۱۳۸۶؛ کاکایی و محمودیان، ۱۳۸۸؛ هابیس، ۱۹۹۶؛ دلپو، ۲۰۱۸) را پی‌جویی کرد.

۱. سرخط خداشناسی عرفانی قونوی و بوناونتوره

به نظر می‌رسد برای ترسیم چهره‌ی انسان شناسی از منظر هر دین، ابتدا باید سیمای خداشناسی (الهیات) آن دین را تبیین کرد. این امر، در ادیان ابراهیمی از ضرورت بالاتری برخوردار است. از این رو، پیش از بیان انسان‌شناسی عرفانی با روی آوردی دینی، طرح موضوع خداشناسی عرفانی آن آیین نیز به همان میزان ضرور است. در این فراز، از باب ضرورت، تنها به طرح سرخط ربط و نسبت خداشناسی عرفانی این دو عارف با انسان‌شناسی عرفانی همین دو، اشاره خواهد شد.

۱-۱. ربط خداشناسی عرفانی قونوی با انسان‌شناسی عرفانی او

پیش از تبیین موضوع اصلی نگارش حاضر، در تحلیل مبانی انسان‌شناسی عرفانی قونوی، باید به نگره‌ی وی به الهیات عرفانی و جایگاه مستحکم مبانی کلان اندیشه‌ی محیی‌الدین بن عربی در دستگاه فکری او توجه کرد؛ مبانی برخاسته از الهیات عرفانی ایجابی - تشبیهی او که زمینه‌ساز اندیشه «وحدت وجود» شد؛ اندیشه‌ی که با تبیین «لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَارٌ، وَحَدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و نیز «لَا مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ»، معتقد است که جز مقام حق، حقیقتی و وجودی نیست. پس از وی نیز بزرگانی همچون صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی به‌عنوان شارحان نام‌آور مکتب محیی‌الدین، به بسط این مفهوم پرداخته‌اند. در این نگاه، عارف وحدت وجودی، جز خدا هیچ وجودی و موجودی نمی‌بیند و خود را با حق متحد می‌یابد (چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۲۶؛ کاکایی، ۱۳۹۱، ص ۸۱ و ۸۲).

در تبیین ربط و نسبت میان انسان‌شناسی عرفانی قونوی با الهیات عرفانی او باید گفت که از دیدگاه قونوی، انسان کامل، کون جامع نام دارد؛ چون او حلقه‌ی واسط میان ظهور وجود واحد (عالم) و بطون وجود واحد (اسما) است؛ به بیان دیگر، انسان کامل، برزخی است جامع که جداکننده بین آن دو است تا به واسطه آن، برون از درون امتیاز یابد. بنابراین، برون آینه درون، و درون آینه برون است و آنچه بین آن دو است، از حیث گرد آمدن و گسترده شدن، آینه هر دو به حساب می‌آید (قونوی، ۱۳۹۵، ص ۹). به نظر می‌رسد می‌توان این نوع نگاه به انسان را برآمده از نگاه وحدت وجودی به مقام حق دانست و به بیانی دیگر، قونوی در اندیشه انسان‌شناسانه خود با نگاهی که برخاسته از مبانی وحدت وجودی وی است، انسان کامل را در مرتبه اسما و صفات (مقام احدیت)، مظهر تام ذات حق (مقام احدیت) می‌داند و تجلی کامل این اسما و صفات برگرفته از ذات را در وجود انسان کامل نشان می‌دهد. به بیان دیگر، انسان کامل در سلسله مراتب تشکیکی وجود، از عالی‌ترین مرتبه وجودی در جذب، تبلور و ظهور اسما و صفات ذات حق برخوردار است.

۲-۱. ربط خداشناسی عرفانی یونانوتوره با انسان‌شناسی عرفانی او

در تحلیل مبانی انسان‌شناسی عرفانی یونانوتوره نیز باید به نگره‌ی وی به الهیات عرفانی و جایگاه مستحکم مبانی کلان اندیشه‌ای *فلوطین* (Plotinus)^۱ و *دیونسیوس آریوپاگی* (Dionysius the Areopagite)^۲، در دستگاه فکری او توجه داشت؛ مبانی برخاسته از الهیات عرفانی سلبی - تنزیهی او که زمینه‌ساز قرابت اندیشه‌ی او با «وحدت شهود» شد؛ اندیشه‌ای که در آن، عارفِ وحدت شهودی، با طرح اندیشه‌ی «رسد آدمی به جایی که به‌جز خدا نبیند»، در نهایت مسیرش به جایی می‌رسد که جز خدا چیزی نمی‌بیند. نهایت نظر عارفِ وحدت شهودی این است که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی شود و خود را با حق بیگانه ببیند. نام الهیات سلبی در الهیات مسیحی، همواره یادآور اندیشه‌های *فلوطین* و پس از آن، *دیونسیوس* است. از دیدگاه *فلوطین*، «اُحد وجودنیافته»، برتر از هستی است و به این سبب باید در برابر او سکوت کرد (حیدریور کیایی، ۱۳۹۵، ص ۷۱۹). در الهیات مسیحی، شخصیت *دیونسیوس* شدیداً تحت تأثیر *فلوطین* است. وی معتقد است که هیچ کلمه‌ای را برای توصیف اوصاف الهی نمی‌توان به‌کار برد و تنها می‌توان به طریق «سلب» متوسل شد. *دیونسیوس* همچنین یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار بر عرفان مسیحی است. *یونانوتوره* در بسیاری از موارد، در توصیف خداوند، به جملات *دیونسیوس* اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که از افکار او اثر پذیرفته است (رک: بردی، ۱۹۶۷، ص ۶۶۰ به نقل از: کاکایی و محمودیان، ۱۳۸۸، ص ۹۳-۹۵).

در تبیین ربط و نسبت میان انسان‌شناسی عرفانی *یونانوتوره* با الهیات عرفانی او می‌توان گفت که الهیات سلبی *یونانوتوره*، بی‌شابهت به نظریه‌ی وحدت شهود نیست (*یونانوتوره*، ۱۹۵۵). از نظر او، ارتباط و پیوند انسان با خداوند، از طریق اشراق‌گرایی خواهد بود (رحیمیان، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۷۶-۳۷۷)؛ به‌گونه‌ای که نفس ابتدا باید از موجودات خارج از وجود انسانی - که موجوداتی مادی و زمانمند و به‌مثابه‌ی سایه و نشانه‌ی خدا هستند - عبور کرده، سپس به درون خود رجوع کند. *یونانوتوره* نفس انسان را به‌وسیله‌ی قوای سه‌گانه‌ی آن، یعنی حافظه، آگاهی و عشق، همان آینه‌ی خداوند می‌داند و به عملکرد حافظه به‌عنوان تصویر خدای، عملکرد فاهمه در اتحاد با حقیقت جاودان، و نیز عملکرد اراده در توجه به برترین خیر - که همان مقام خداوندی است - توجه نشان می‌دهد (*یونانوتوره*، ۲۰۰۵، ص ۲۷-۳۰). به‌نظر می‌رسد می‌توان این نوع نگاه به انسان را برآمده از نگاه وحدت شهودی او به مقام حق دانست. این اندیشه که سرانجام عروج نفس، به عیسی علیه السلام ختم می‌شود، تا جایی در اندیشه‌ی *یونانوتوره* جاری است که از نظر وی، امر محدود و نامحدود، در مسیح علیه السلام مجتمع می‌شوند و سالک می‌تواند مقام حق را در شخص مسیح علیه السلام به‌عنوان عالی‌ترین نسخه‌ی انسان روحانی، شهود کند. به بیان دیگر، *یونانوتوره* در اندیشه‌ی انسان‌شناسانه‌ی خود با نگاهی که برخاسته از مبانی وحدت شهودی اوست، ذات حق را تنزیهی می‌داند و اتصال انسان را به آن غیرممکن می‌شمارد. از این‌رو انسان حتی در عالی‌ترین مرتبه‌ی وجودی خود - که همان مرتبه‌ی انسان روحانی است - نمی‌تواند مظهر تام ذات حق باشد. به بیان دیگر، چنان‌که تثلیث، با وجود حالت متکثرانه‌ی خویش، در نگاه

عارف مسیحی توحیدانگارانه است و عارف با تحلیل توحیدی آن می‌تواند به مرتبه شناخت حق - نه شناخت ذات حق - برسد، انسان روحانی نیز چون ناتوان از شناخت ذات حق است، تنها راه باقی‌مانده برای وی در جهت این معرفت، شناخت کثرات است که از طریق این کثرات موجود و البته لطف حق (برای مسیح علیه السلام) و فیض مسیح علیه السلام (برای سایر سالکان)، بتواند به اتصال روحانی با مقام حق دست یابد.

۲. معرفی رساله‌های مرآة العارفين و سیر نفس به سوی خدا

۲-۱. معرفی رساله مرآة العارفين

رساله مرآة العارفين و مظهر الکاملين فی ملتسم زبدة العابدین (قونوی، ۱۳۹۵)،^۳ به خواهش شاگرد یا فرزند قونوی، زین‌العابدین، نوشته شد. قونوی پس از حمد خدا و نعت رسول صلی الله علیه و آله و اصحاب و آل او، به بیانی موجز، به بیان تقسیم عوالم، شرح لوح و قلم و عرش و کرسی و عقل و نفس و روح و کتاب و ام‌الکتاب و کتاب مبین، و خدا و انسان کامل، و اتصاف این دو به صفات یکدیگر و تقسیم فاتحة‌الکتاب میان بنده و خداوند می‌پردازد و با ظرافت خاصی، علم و ذات انسان کامل را بر وجه کلی اجمالی و جزئی تفصیلی، علم و ذات حق می‌داند و بر اتحاد و حلول و صیوریت، خط بطلان می‌کشد. وی تصویری کلی و زیبا از نظام آفرینش و عظمت انسان کامل، به‌دست می‌دهد (قونوی، ۱۳۷۸، ص ۹۴-۹۵). قونوی در این رساله و در برخی رساله‌های دیگر مانند مفتاح‌الغیب، فکوک، اعجاز‌البیان، نفحات‌الالهیه، تبصرة‌المبتدی و تذکرة‌المتتبی به مباحث انسان‌شناختی عرفانی به‌گونه پراکنده اشاره می‌کند که از دل آنها می‌توان مسائلی مانند انسان کامل، حقیقت محمدیه، ولایت، اتحاد انسان و حق، نکاحات اسمایی، تجدد امثال، معاد انسان و تناسخ را بیرون کشید و بر اساس آن، به مبانی انسان‌شناختی عرفانی برگرفته از این مسائل پرداخت. برای آگاهی بیشتر از حیات فردی، علمی و معنوی صدرالدین قونوی، می‌توان به منابع ذکرشده مراجعه کرد و از سیر اندیشه وی در باب خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، بهره برد (ر.ک: قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱؛ همو، ۱۳۹۳؛ همو، ۱۳۶۲؛ همو، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۷۸؛ همو، ۱۳۹۰؛ همو، ۱۳۸۸؛ همو، ۱۳۸۹؛ افشار، ۱۳۷۴؛ خواجوی، ۱۳۹۵).

۲-۲. معرفی رساله سیر نفس به سوی خدا

رساله سیر نفس به سوی خدا (بوناوتوره، ۲۰۰۵)، رساله‌ای است که بوناوتوره آن را به‌سبب تأملاتش در کوه آلورن و الهام از شش کربوبی شش‌بال که بر قدیس فرانسیس ظاهر شده بودند، تألیف کرد. وی در این رساله، پس از بیان مقدمه، در هفت بخش کلی به سیر نفس می‌پردازد. از نگاه بوناوتوره، نفس باید شش تأمل را - که این خود با فیض الهی شامل حالش می‌گردد - طی کند تا پس از آن، به مقام استراحت عقل برسد. در این جایگاه، جذبه‌ای عرفانی رخ می‌دهد و نفس، در این موقف است که اشتیاقی شگرف به‌سمت خداوند از خود نشان می‌دهد (همان). در این شش تأمل، خداوند با لطف و فیض خود، نفس را به‌سوی خود رهنمون می‌سازد؛ بدین صورت که خداوند با

تأمل در آثارش در کلیت جهان هستی، تأمل در آثارش در جهان محسوس، تأمل در قوای طبیعی انسان از طریق تصویرش، تأمل از طریق تصویر احیاء شده به واسطه فیض ناشی از لطف خود، تأمل در وحدت الهی به واسطه اولین نام خود (که وجود است) و تأمل تثلیث در نام خودش (که خیر نام دارد)، می‌توان به جذبه‌ای عرفانی، و پس از آن به مقام استراحت عقل - که همان مقام سکون و عما هست - رسید (ر.ک: همان؛ حبیب‌اللهی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲-۱۷۴).
 بوناوتوره در این رساله و در برخی رساله‌های دیگر، مانند *زندگی روحانی* (Spiritual life)، *زندگی قدیس فرانسیس* (The life of St. Francis)، *نُسراب عرفانی* (The Mystical Vine)، *درخت زندگی* (The Tree Of Life)، *راه سه‌گانه یا حرارت عشق* (The Triple Way)، به مباحث انسان‌شناختی عرفانی به‌گونه پراکنده اشاره می‌کند که از دل آنها می‌توان مسائلی مانند انسان روحانی، حقیقت عیسویه، صلح روحانی، عشق، ریاضت، کشف و شهود را بیرون کشید و بر اساس آن، به مبانی انسان‌شناختی عرفانی برگرفته از این مسائل پرداخت. برای آگاهی بیشتر از حیات فردی، علمی و معنوی بوناوتوره، می‌توان به منابعی که ذکر شدند، مراجعه کرد و از سیر اندیشه وی در باب خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی بهره بُرد (بوناوتوره، ۱۹۴۶؛ همو، ۱۹۵۵؛ همو، ۱۹۵۶؛ همو، ۱۹۶۳؛ همو، ۲۰۰۵؛ همو، ۲۰۰۶).

۳. انسان کامل در مرآة العارفين و انسان روحانی در سیر نفس به سوی خدا

۳-۱. انسان کامل قونوی در مرآة العارفين

رساله *مرآة العارفين و مظهر الکاملين فی ملتسم زبدة العابدین* که در بردارنده دیدگاه‌های قونوی در باب انسان است، از دیدگاه‌های قرآنی، عرفانی و فلسفی به‌شمار می‌آید. در این بخش به بیان مبانی و مصادیق انسان‌شناختی عرفانی قونوی بر پایه رساله یادشده پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۱. مبانی شناخت انسان کامل قونوی در مرآة العارفين

الف) نسبت‌مندی میان حق، عالم، انسان کامل: صدرالدین در شرح و تأویل آیات شریفه اول و دوم سوره بقره،^۴ مراد از «الف» را اشاره به ذات احدیت حق می‌داند؛^۵ «لام» نیز اشاره به وجود منبسط بر اعیان دارد و «میم» عبارت است از دایره عالم وجود. بنابراین، اتصال قائمه به ذیل، عبارت از انبساط و گسترش وجود بر عالم وجود است؛ پس قائمه عبارت است از سایه «الف» ذاتی که بر عالم وجود، منبسط و گسترده است. «میم» نیز اشاره به کون جامع دارد که همان انسان کامل است. بنا بر تأویل قونوی، «الم (حق، عالم و انسان)»، کتابی است که در آن شکی نیست (قونوی، ۱۳۹۵، ص ۳۹ و ۳۹). در اندیشه قونوی، عالم خود نیز بر دو گونه است: عالم امر (الهی) و عالم خلق. هر یک از این دو، کتابی از کتاب‌های حق تعالی و خود دارای کتاب‌های متعددی هستند. کتاب تکوین، محصول عالم امر (الهی) و کتاب تدوین، محصول عالم خلق است (قونوی، همان، ص ۵، ۳۲ و ۳۳).

ب) نسبت‌مندی میان عالم، اسما، انسان کامل: قونوی حق متعال را وجود واحد مطلق می‌داند که این وجود واحد، دارای برون، درون و برزخ است. وی برون این وجود را «عالم»، درون آن را «اسما»، و برزخ جامع بین این دو را «انسان کامل» معرفی می‌کند. انسان کامل، برزخی جداکننده بین آن دو به‌شمار می‌آید تا به‌واسطه آن، برون از درون امتیاز یابد. با این وصف، برون آینه درون است و درون آینه برون؛ و نیز آنچه بین این دو است، همان انسان کامل است که از حیث گرد آمدن و گسترده شدن، آینه عالم (برون) و اسما (درون) به‌حساب می‌آید (همان، ص ۹۱ و ۹۷).

پ) همانندی حق و انسان کامل از حیث ذات و علم: از بیان قونوی معلوم می‌شود که همانندی بین ذات حق و انسان کامل، هم از جهت کلی و هم از جهت اجمال، برقرار است. از این رو علم انسان کامل به خودش، همان آینه انسان کامل است که در وی ظاهر شده است و به‌واسطه آن است که امتیاز و تعین می‌یابد؛ چنان‌که علم حق به ذات خودش، آینه ذات اوست و ذاتش در آن متجلی و بدان متعین است (همان، ص ۹۶ و ۹۷).

ت) تجلی کردن ذات حق بر ذات انسان کامل: صدرالدین بین حق و انسان کامل، ملازمی برقرار می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که این همانندی، هم در ذات حق و ذات انسان کامل، و هم در علم حق و انسان کامل، قابل پی‌جویی است. قونوی همانندی بین ذات حق و انسان کامل را از حیث کلی و اجمالی مطرح می‌کند و همانندی بین علم حق و علم انسان کامل را از حیث مظهریت (یعنی به‌واسطه گستردگی آنچه در انسان کامل فشرده است)، برقرار می‌سازد. در نتیجه این همانندی‌ها، انسان کامل آینه تمام‌نمای ذات حق است؛ به‌گونه‌ای که ذات حق، هم به‌صورت کلی و هم به‌گونه اجمالی، بر آن آینه (= انسان کامل)، متجلی و ظاهر است (همان).

ث) تجلی کردن علم حق بر علم انسان کامل: قونوی با طرح قاعده‌ای منسجم که نشان‌دهنده دستگاه فعال فکری اوست، علم انسان کامل را نیز آینه علم حق می‌داند و معتقد است که آنچه در ذات حق، به‌گونه کلی و اجمالی مندرج است، به‌واسطه انسان کامل ظاهر می‌شود؛ بدین معنا که آنچه در علم حق به‌صورت جزئی و گسترده ظاهر است، همان در علم انسان کامل به‌گونه جزئی و گسترده نیز ظاهر است. وی در توضیحی بیشتر، علم انسان کامل را علم حق، و ذات انسان کامل را نیز همان ذات حق می‌داند؛ با این قید که هرگز در این موقعیت، «اتحاد و حلول» انسان کامل با حق متعال رخ نمی‌دهد؛ چون اتحاد و حلول امر مرکب و وابسته با امر بسیط و مستقل، محال است. او البته در بیانی جامع، مراد اهل طریقت (اهل الله) از اتحاد را شرح می‌دهد و معتقد است که اتحاد مورد اشاره اهل طریقت با حق، هرگز به‌معنای «اتحاد و حلول» به‌معنای پیش‌گفته نیست (همان، ص ۱۰، ۳۶ و ۳۷).

ج) انسان کامل، به‌مثابه جامع اجمال و تفصیل «ذات و علم و قلم و لوح و عرش و کرسی»: «ذات حق تعالی» به این اعتبار که کل هستی در آن درج و معین شده است، «ام‌الکتاب» نامیده می‌شود؛ همچنین «علم حق» نیز به این اعتبار که شرح و تفصیل آنچه در ذات مندرج و متعین است، به‌واسطه آن آشکار می‌شود، «کتاب مبین»

نام دارد؛ به بیان دیگر، ظهور آنچه در ذات حق پنهان است و به واسطه علم صورت می‌پذیرد؛ از این رو، به آن کتاب مبین می‌گویند. بنابراین، علم حق به ذات خودش، مستلزم علمش به تمام اشیا می‌شود؛ چون تمام اشیا در آن متعین هستند. پس علم (کتاب مبین)، به مثابه آینه‌ای است که ذات (ام‌الکتاب) را ظاهر می‌سازد. با تعیین یافتن ذات به واسطه علم، این مطلب فهمیده می‌شود که ذات حق در مرتبه تکوین، در مقام همانندی با «قلم» است. این همانندی، به دو صورت کلی (فشرده) و جزئی (گسترده)، بین این دو برقرار است؛ بدین معنا که آنچه در ذات به صورت فشرده و گسترده ظاهر شده، همان امر نیز در قلم، به گونه فشرده و گسترده موجود است. «لوح» نیز مانند علم که آینه ذات است، به مثابه آینه‌ای برای قلم به شمار می‌آید؛ بدین معنا که هر چه در قلم به صورت فشرده ظاهر است، همان امر به گونه گسترده در لوح محفوظ به عرصه ظهور می‌نشیند (همان، ص ۶، ۷، ۳۳ و ۳۴). در عالم ملک نیز «عرش» به مثابه کتابی فشرده عهده‌دار نقش ذات و قلم است و «کرسی» نیز مانند آینه عرش، عهده‌دار نقش علم و کتاب است. همان گونه که بین عرش و قلم همانندی برقرار است، میان کرسی و لوح نیز از حیث ظهور آن دو، مناسبت برقرار است. نکته حائز اهمیت آنکه عرش و کرسی، در عالم حس و ظاهر، به مثابه آینه برای قلم و لوح‌اند. قلم همان عقل، و لوح همان نفس است. از مجموع آنچه گفته شد، برمی‌آید که قلم (عقل) رونوشت ذات، و لوح (نفس) رونوشت قلم، و عرش نیز رونوشت قلم، و کرسی هم رونوشت لوح است (همان، ص ۷، ۸، ۳۴ و ۳۵)؛ اما «انسان کامل» رونوشت کامل و جامعی از تمام رونوشت‌ها و مستخرج از کل است و هموست که جامع حقایق الهی و حقایق تکوینی است. همان گونه که ذات حق، کتاب کلی و اجمالی و اصل جامع تمام کتاب‌ها پیش از تفصیل آنهاست و علم او به خویش کتاب مبین تفصیلی است و آنچه که در ذات، فشرده بیان شده، در آن به صورت گسترده آمده است، انسان کامل نیز کتاب فشرده و اصل جامع تمام کتاب‌ها بعد از تفصیل آنهاست و علم او به خودش، کتاب مبین تفصیلی است که آنچه در «انسان کامل» فشرده است، در او جمع آمده و گسترده بیان شده است (همان، ص ۸ و ۳۵).

چ) شباهتمندی مراتب وجود با عناصر انسان کامل: قنونی همانندی بین حق و انسان کامل از حیث ذات و علم را با واکاوی عمیق‌تری تبیین می‌کند و درصدد مقایسه استدلالی مراتب عالم وجود با عناصر عالم انسان کامل برمی‌آید. برای درک راحت‌تر همانندی، این مقایسه در قالب جدول ارائه می‌شود:

ردیف	رتبه مراتب وجود	مرتبه عالم وجود (عالم الهی)	عنصر انسان کامل (عالم تکوینی)
۱	مرتبه اول	ذات	ذات
۲	مرتبه دوم	علم	علم
۳	مرتبه سوم	قلم	روح
۴	مرتبه چهارم	لوح	قلب
۵	مرتبه پنجم	عرش	جسم
۶	مرتبه ششم	کرسی	نفس

با این توضیح، باید توجه داشت که هر یک از مراتب وجودی در عالم وجود و عالم انسان کامل، به‌مثابه آینه‌ای است برای آنچه در همانندش وجود دارد (همان، ص ۱۱ و ۳۷) و از این‌روست که در دستگاه فکری قونوی، عصاره انسانی، همان انسان کامل یا کون جامع نام دارد؛ چون او حلقه واسط میان ظهور وجود واحد (عالم/برون) و بطون وجود واحد (اسما/درون) است و به‌مثابه برزخی جامع و آینه‌ای شفاف بین این دو است.

ح) انسان کامل، جامع تمامی کتاب‌های الهی و تکوینی: قونوی همان‌گونه که علم حق به ذاتش را مستلزم علمش به تمام اشیا می‌داند، درباره انسان کامل نیز علمش به ذات خودش را مستلزم علمش به تمام اشیا می‌داند؛ و چون انسان کامل را از حیث اجمال و از حیث تفصیل، تمام اشیا می‌پندارد، معتقد به این است که موجودیت تمام اشیا، از علم انسان کامل به ذات خودش است. قونوی با طرح این مبنای بنیادین، به تفسیر این حدیث شریف امام علی (ع) «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» پرداخته و خداشناسی مورد نظر حدیث را - که نتیجه خودشناسی معرفی شده - به جهان‌شناسی و شناخت اشیا نیز تعمیم داده است (همان، ص ۱۲، ۳۷ و ۳۸)؛ به این معنا که نزد او عوالم غیب و شهود، به یکسان آشکار است و چون انسان کامل نسخه، آینه یا روگرفت مقام حق است، با اتصال به ذات و علم حق، می‌تواند به ذات و حقایق اشیا علم و معرفت پیدا کند.

۲-۱-۳. مصادیق «انسان کامل» در مرآة العارفین

الف) پیامبر اکرم (ص) مصادیق انسان کامل: مصادیق کتاب تکوین، «انسان کامل» و مصادیق کتاب تدوین، «قرآن کریم» است. قونوی در اثر پیش‌گفته، فلسفه نزول کتاب نازل (قرآن کریم) بر انسان کامل (پیامبر اکرم (ص)) را بیان مراتب کلی اجمالی و تفصیلی جزئی انسانی می‌داند و این امر، در واقع بیان کتاب انسان کامل و مراتب جمعیت و تفاسیلش است که مقامات و مراتب و اطوار و ادوار و ذات و صفات و افعال او را تبیین کرده، آنها را معلوم می‌کند و از آنها خبر می‌دهد؛ چون در کتاب انسان کامل، ذات و اسما و صفات و افعال، عوالم و اهل عوالم و مراتب عوالم و مراتب اهلش، مراتب احوال عالم و احوال اهل آن در هر موطنی از مواطن، و نیز اجزای عالم و اجزای اهل آن، از حیث اجمال و از حیث تفصیل، وجود دارد. این تفاسیل پیش‌گفته، مراتب انسان کامل است و انسان کامل، مجموع تمام آنهاست. صدرالدین معتقد است که با این بیان، کتاب نازل (قرآن کریم)، معرفی‌کننده انسان کامل (پیامبر اکرم (ص)) است (همان، ص ۱۵، ۱۶، ۳۹ و ۴۰).

ب) امام علی (ع)، مصادیق دیگر انسان کامل: صدرالدین با استشهاد به بیان مولا علی (ع) در جنگ صفین، او را کتاب ناطق (انسان کامل) خداوند معرفی می‌کند. با این شرح که وقتی لشکر علی (ع) در جنگ صفین، در برابر شامیان قرار گرفت، گروه شامی قرآن کریم را بر سر نیزه‌ها آویختند تا لشکر علی (ع) آنها را از بین نبرد. در این حال، لشکریان علی (ع) چون این عمل را از آنها دیدند، جنگ را رها کردند. در این زمان بود که مولا (ع) فرمود: «این کتاب خدا صامت است و من کتاب ناطقم (من زبان قرآنم)». وی در ادامه این مطلب، با استشهاد به آیه شریفه ۴۳ سوره رعد درصدد است تا از لسان قرآن کریم، علی (ع) را انسان کامل معرفی کند. خداوند در این آیه شریفه، به پیامبر (ص)

می‌فرماید: «و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»؛ آنها که کافر شدند، می‌گویند: تو پیامبر نیستی! بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب (و آگاهی بر قرآن) نزد اوست، میان من و شما گواه باشند! صدرالدين اين نکته را که علم کتاب آسمانی (قرآن کریم/ قرآن صامت)، نزد کسی از نوع انسان (انسان کامل/قرآن ناطق)، یعنی امام علی علیه السلام وجود دارد، در تکمیل معنای «کتاب‌الله الناطق» آورده است (همان، ص ۱۴، ۱۵ و ۳۹). *قونوی* در فراز دیگری از *مرآة العارفين*، با استشهاد به آیه شریفه ۵۹ سوره انعام (... وَ لَا تَرْطَبْ وَ لَا يَابِسْ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ؛ و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [= در کتاب علم خدا] ثبت است)؛ امیر مؤمنان علیه السلام را همان کتاب نازل شده از جانب حق (کتاب ناطق و انسان کامل) می‌داند و به مخاطب نگارش خود گوشزد می‌کند که تو هم نیز به حکم انسان بودن، کتابی و علم تو به خودت، همان علمت به کتابت است. وی دو کلیدواژه اصلی آیه، یعنی رطب (تر) و یابس (خشک) را به دو عالم مُلک و ملکوت (و بالاتر از ملکوت) تأویل می‌کند و در نهایت می‌نویسد که هیچ چیزی در علم مُلک و ملکوت وجود ندارد، مگر اینکه در نوشته‌ای (کتابی) آشکار شده است و آن کتاب، خود هستی. به بیان دیگر، امام علی علیه السلام همان کتاب ناطق نازل شده حق است که هر تر و خشکی در آن هویداست (همان، ص ۱۵ و ۳۹).

۲-۳. انسان روحانی بوناوتتوره در سیر نفس به سوی خدا

سیر نفس به سوی خدا که در بردارنده دیدگاه‌های *بوناوتتوره* در باب انسان است، از دیدگاه‌های کلامی، فلسفی و الهیاتی به‌شمار می‌آید. در این بخش به بیان مبانی و مصادیق انسان‌شناختی عرفانی *بوناوتتوره* بر پایه رساله یادشده پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۳. مبانی شناخت انسان روحانی بوناوتتوره در سیر نفس به سوی خدا

الف) آینه‌واری خدا و موجودات نسبت به یکدیگر: *بوناوتتوره* در ابتدای بخش دوم رساله، سخن از آینه‌واری موجودات و خداوند نسبت به یکدیگر به میان می‌آورد و در مرتبه اول، جهان محسوس را به واسطه مخلوق خدا بودن آن، به مثابه آینه‌ای برای شناخت خداوند به‌شمار می‌آورد که می‌توان خدا را در تمام مخلوقاتش، مشاهده کرد (*بوناوتتوره*، ۲۰۰۵، ص ۲۲). بدون تردید، انسان (به‌طور عام و انسان روحانی به‌طور خاص) نیز به‌عنوان برترین موجود آفرینش، سهم زیادی نسبت به سایر موجودات در این قاعده آینه‌واری برای خداوند و خداوند برای او دارد.

ب) مسیح علیه السلام، نقطه تلاقی خدا و انسان: این اندیشه که سرانجام عروج نفس، به عیسی علیه السلام ختم می‌شود، تا جایی در اندیشه *بوناوتتوره* جاری است که از نظر وی، امر محدود و نامحدود در مسیح علیه السلام مجتمع می‌شوند و وحدت وجود و وحدت فعل و وحدت کلمه در او متجلی می‌گردد. وحدت وجود، یعنی وحدت وجود بسیط با موجود مرکب؛ وحدت فعل، یعنی وحدت با مخلوق مجاب به درد و مرگ؛ و وحدت کلمه، یعنی وحدت با انسان که در روز ششم شکل گرفت (همان، ص ۳۹-۴۰) و از این طریق است که خداوند در صورت انسانی مسیح علیه السلام متجلی می‌شود و انسان نیز اوج اشراقش را در مسیح علیه السلام جست‌وجو می‌کند و این وحدت وصف‌ناپذیر خدا و انسان، در وحدت شخص مسیح علیه السلام محقق می‌شود (همان، ص ۳۹) و اینجاست که نفس انسان از رهگذر جهان ماده، با کلمه خدا یکی می‌گردد.

پ) یاری‌رسانی مسیح علیه السلام به نفس انسان، جهت گذر از محسوسات: در عرفان مسیحی، نفس آن‌گاه می‌تواند از سقوط مادی و محسوس نجات یابد و حقیقت را در درون خود به مشاهده بنشیند که مورد فیض مسیح علیه السلام قرار گیرد. به بیان دیگر، حقیقت، شکل انسان‌وار - که در قالب انسانی مسیح علیه السلام است - به خود می‌گیرد تا جبرانی برای هبوط آدم علیه السلام باشد (همان، ص ۳۱).

ت) توجه به سایه، تصویر و لطف خدا در انسان: بوناوتوره نقشه‌ای را برای عروج نفس ترسیم می‌کند که به‌موجب آن، سالک به‌وسیله راز و نیاز با خالق، می‌تواند زمینه اشراق نفس و نورانیت آن را فراهم آورد؛ به‌گونه‌ای که نفس ابتدا باید از موجودات خارج از وجود انسانی، که موجوداتی مادی و زمانمند و به‌مثابه سایه و نشانه خدا هستند، عبور کرده، سپس به درون خود رجوع کند (همان، ص ۱۷).

ث) توجه به شناخت سه جنبه نفس انسان: از دیدگاه بوناوتوره، نفس سه منظر دارد: منظر اول به اجسام و بدن‌های ظاهری اشاره دارد که همان جنبه حیوانی و جسمانی است. در منظر دوم به خودش اشاره دارد که همان جنبه آگاهی است. در منظر سوم به بالاتر از خودش اشاره می‌کند که این جنبه متعالی، همان جنبه روحانی است. این‌گونه است که رعایت و التزام به این سه جنبه، می‌تواند سالک را مهیای صعود روحانی تا خداوندی کند که قادر است عشق و محبتش را مساوی ذهن او، مساوی قلب او و مساوی روح او نماید. در این ترکیب، رعایت کامل قانون و حکمت مسیحی مشاهده می‌شود (همان، ص ۱۷-۱۸). وی در ادامه به شناخت قوای نفس انسانی، عملکرد و نتیجه آنها پردازد؛ که خلاصه بیان بوناوتوره در جدول زیر قابل بیان است (همان، ص ۱۷-۱۸):

ردیف	جنبه‌ها و منظرهای نفس	راه‌های شش‌گانه عروج نفس	رهیافت‌های شش‌گانه عمل نفس	نتیجه تطبیق این دو (بر مبنای کتاب مقدس و الهیات عرفانی بوناوتوره)
۱	جنبه جسمانی (نظر نفس به اجسام ظاهری)	به‌وسیله آثار خدا (از ظاهر به باطن)	به‌واسطه احساس	شناخت عالم ماده (سایه و نشانه خدا/ جسم مسیح)
		در آثار خدا (از باطن به ظاهر)	به‌واسطه تخیل	
۲	جنبه آگاهی (نظر نفس به خودش)	به‌وسیله نفس (از ظاهر به باطن)	به‌واسطه عقل جزئی	شناخت عالم نفس (تصویر خدا/ نفس مسیح)
		در خود نفس (از باطن به ظاهر)	به‌واسطه عقل کلی	
۳	جنبه روحانی (نظر نفس به امر متعالی)	به‌وسیله ایده وجود (از ظاهر به باطن)	به‌واسطه فاهمه	شناخت عالم مثل (تشابه با خدا/ الوهیت مسیح)
		در ایده خیر (از باطن به ظاهر)	به‌واسطه نور الهی	

ج) شباهتمندی سلسله مراتب نفس انسانی با سلسله مراتب فرشتگان: *بوناوتتوره* در مقام یک عارف کلاسیک، در ترسیم سیر روحانی و قوس صعود نفس، آنرا وارد در سلسله مراتبی می‌داند که مقایسه ویژه‌ای با دسته نه‌گانه فرشتگان دارد. مراتب این مقایسه، به شرح زیر بیان شده است (همان، ص ۳۲؛ حبیب‌اللهی، همان، ص ۱۶۱):

ردیف	سلسله مراتب نفس انسانی	سلسله مراتب فرشتگان
۱	ادراک	پیام‌آور
۲	مشورت	مشاور
۳	خودبرانگیختگی	راهنما
۴	سنخیت	نظم‌دهنده
۵	نیر و بخشی	دستیار
۶	امر دادن	رئیس
۷	پذیرا شدن	حامی
۸	اشراق الهی	آشکارکننده
۹	یگانگی	تقدیس‌کننده

ج) خداشناسی از طریق نفس‌شناسی: فایده نفس‌شناسی از نگاه *بوناوتتوره* این است که در پرتو آن می‌توان به خداشناسی رسید. همان‌طور که پیش از این گفته شد: نفس، خدا را در جهان مادی و خارج به‌واسطه آثارش می‌شناسد و در درون خویش نیز به‌واسطه تصویر حق، خدا را شناسایی می‌کند و سرانجام به‌وسیله نور الهی که در وی منکشف شده است، به حقیقت متعالی دست پیدا می‌کند (همان، ص ۳۵).

ج) اصلاح تصویر خدا در نفس انسانی به‌واسطه سه فضیلت الهی: *بوناوتتوره* معتقد است که تصویر خداوند در نفس، به‌واسطه سه فضیلت الهی که همان تزکیه، اشراق و کمال است، اصلاح می‌شود. وقتی نفس از طریق دین، به مسیح علیه السلام ایمان می‌آورد، یعنی به کلمه مجسم (=عیسی علیه السلام) و کلمه نامخلوق (=خداوند) ایمان آورده و با فیض و احسان او (مسیح علیه السلام) هست که تمام وجودش را کلمه خدا دربرمی‌گیرد و بیداری روحانی را تجربه می‌کند (همان، ص ۳۱-۳۲).

خ) اتصال نفس انسانی به خود، اوج اشراق نفس: اکنون که تجلی خاص خدا در عیسی ﷺ محقق گشت و امور محدود و نامحدود در وی جمع شدند، نفس نیز به منتهای سلوک خود نزدیک می‌شود و این مرتبه، نقطهٔ اوج اشراق و نورانیت نفس است (همان، ص ۴۰).

د) خطاناپذیری قضاوت‌های انسانی با اتکا به اشراق عقلی برپایهٔ شناخت مُثُل ابدی: قضاوت‌های انسانی چون مبنای مادی دارند و رنگ ذهنی به‌خود می‌گیرند، دچار خطا می‌شوند؛ ولی اگر مبنای قضاوت‌های انسانی، متصل به امر ابدی شود، چون هیچ امر نامحدود و نامتغیری جز امر ابدی وجود ندارد و ابدیت، یا خداست یا در خداست، آن قضاوت، خطاناپذیر خواهد شد (همان، ص ۲۴).

ذ) اشتیاق به‌سوی خدا به‌واسطهٔ جذبه‌های عرفانی، غایت سلوک نفس انسان: بوناوتوره در ابتدای فصل هفتم و پایانی رسالهٔ خود، با اشاره به شش ملاحظهٔ بیان‌شده در رساله، آنرا به‌متابهٔ شش پله از تخت سلیمان حقیقی قلمداد می‌کند که قادر است تا نفس سالک را به صلح روحانی راهبری کند و از پس آن، آرامش را دریاابد. در چنین موقعیتی، گویی که نفس در اورشلیم درونی به‌سر می‌برد و این پله‌ها مانند شش بال فرشتهٔ کروی گفته‌شده در رساله و نیز شش روز اول خلقت هستند که به‌یاری آنها نفس از حکمت متعالی، نورانی می‌شود و آمادهٔ عروج می‌گردد. در روز هفتم (مانند خدا) به استراحت می‌پردازد. پس از گذر از این شش مرحله، با ایمان و عشق به مسیح ﷺ و تجلیل و تکریم او و با کمک چوب صلیب وی، نفس به آرامش الهی نائل می‌گردد (همان، ص ۴۱).

ر) توجه به تثلیث، مبنایی بنیادین در رساله: از مجموع محتوای مندرج در رساله، این‌گونه استنباط می‌شود که بوناوتوره قائل به نظام فکری برخاسته از تثلیث مسیحی (پدر {خدا}، پسر {عیسی ﷺ} و روح‌القدس) است. وی تثلیث را مبنای بنیادین و محوری اندیشهٔ فلسفی - عرفانی خویش قرار می‌دهد و در جای‌جای اندیشهٔ خود از آن بهره می‌گیرد. با مطالعهٔ اثر یادشده، می‌توان دست‌کم در دوازده مورد به‌طور مستقیم به حضور این اندیشه در لابه‌لای استدلال‌های بوناوتوره اشاره کرد که به شرح زیر است:

موارد تثلیث در رساله سیر نفس به سوی خدا

تثلیث در	تثلیث	تثلیث	تثلیث	تثلیث	تثلیث	تثلیث	تثلیث
تثلیث تطبیق عوامل در	تثلیث صفات و تنانهای عوامل	تثلیث عوامل	تثلیث قوای نفس	تثلیث منظرهای نفس	تثلیث قوایل الهی	تثلیث زندگی روحانی	تثلیث جنبه‌های
<p>مسبوح <small>ﷻ</small></p> <p>جسم مسبح <small>ﷻ</small></p> <p>نفس مسبح <small>ﷻ</small></p> <p>الوهیت مسبح <small>ﷻ</small></p>	<p>تثلیت صفات و تنانهای عوامل</p> <p>سایه و نشانۀ خدا</p> <p>تصویر خدا</p> <p>تشابه با خدا</p>	<p>عالم ماده</p> <p>عالم نفس</p> <p>عالم مُثَل</p>	<p>تثلیت قوای نفس</p> <p>قوة حافظه</p> <p>قوة فاهمه</p> <p>قوة عشق</p>	<p>تثلیت منظرهای نفس</p> <p>نظر نفس به اجسام</p> <p>ظاهر</p> <p>نظر نفس به امر معالی</p> <p>نظر نفس به خودش</p>	<p>تثلیت قوایل الهی</p> <p>قانون طبیعت</p> <p>قانون کتاب مقدس</p> <p>قانون لطف الهی</p>	<p>تثلیت زندگی روحانی</p> <p>زندگی بزرگی</p> <p>زندگی اشراقی</p> <p>زندگی وحدانی</p>	<p>تثلیت جنبه‌های</p> <p>جنبه جسمانی</p> <p>جنبه آگاهی</p> <p>جنبه روحانی</p>
تثلیت وحدت با موجودات	تثلیت فلسفه و اقسام	تثلیت راهای رسیدن به	تثلیت قوایل الهی	تثلیت قوایل الهی	تثلیت قوایل الهی	تثلیت زندگی روحانی	تثلیت جنبه‌های
<p>وحدت وجود</p> <p>(با وجود مرکب)</p> <p>وحدت فعل</p> <p>(با مخلوق فاعلی)</p> <p>وحدت کلمه</p> <p>(با انسان)</p>	<p>تثلیت فلسفه و اقسام</p> <p>تثلیت آن</p> <p>فلسفه طبیعی</p> <p>(مابعدالطبیعه، ریاضیات، فیزیک)</p> <p>فلسفه عقلانی</p> <p>(صرف و نحو، منطق، فن، خدایه)</p> <p>فلسفه اخلاق</p> <p>(اخلاق فردی، اخلاق خانوادگی، اخلاق اجتماعی)</p>	<p>تثلیت راهای رسیدن به</p> <p>فغایب الهی با انکاب به</p> <p>قوایل الهی</p> <p>قوانین موسی <small>ﷺ</small></p> <p>وحي پیامبران <small>ﷺ</small></p> <p>آموزه‌های انجیل</p>	<p>تثلیت قوایل الهی</p> <p>قانون طبیعت</p> <p>قانون کتاب مقدس</p> <p>قانون لطف الهی</p>	<p>تثلیت قوایل الهی</p> <p>تثلیت قوایل الهی</p> <p>تثلیت قوایل الهی</p>	<p>تثلیت قوایل الهی</p> <p>تثلیت قوایل الهی</p> <p>تثلیت قوایل الهی</p>	<p>تثلیت زندگی روحانی</p> <p>زندگی بزرگی</p> <p>زندگی اشراقی</p> <p>زندگی وحدانی</p>	<p>تثلیت جنبه‌های</p> <p>جنبه جسمانی</p> <p>جنبه آگاهی</p> <p>جنبه روحانی</p>

۲-۲-۳. مصادیق «انسان روحانی» در سیر نفس به سوی خدا

الف) عیسی مسیح علیه السلام، انسان روحانی: به عقیده بوناوتوره، انسان روحانی کسی است که در مراتب سلوک عرفانی خود، خداوند را از طریق طبیعت، نفس خویش و لطف حق، به تأمل بنشیند و به صلح روحانی دست یابد. این فرایند به واسطه فیض مسیحایی، به‌عنوان کسی که به صلح روحانی رسیده و خداوند را به تأمل نشسته، قابل طی شدن است. استمداد از مسیح علیه السلام و توسل به او، تنها شرط اتصال به صلح است (همان، ص ۱۵). نفس انسانی نیز پس از گذر از شش مرحله یادشده در رساله، با ایمان و عشق به مسیح علیه السلام و تجلیل و تکریم او و با کمک چوب صلیب وی، به صلح روحانی رهنمون می‌گردد (همان، ص ۴۱).

ب) پولس رسول، مصادیق انسانی روحانی: پولس رسول نیز مانند فرانسویس قدیس، در مسیح علیه السلام زندگی کرده و در پرتو فیض خاص مسیحایی توانسته است به صلح روحانی و جذبه‌های معنوی دست یابد. از نگاه بوناوتوره، وی نیز کسی است که در شش مرحله از اشراق و خروج نفس، با استمداد از پدر نوره‌ها، هم‌چنین لطف الهی و فیض مسیحایی و پرهیز از امور مادی توانسته خداوند را به تأمل بنشیند. بوناوتوره معتقد است که عشق آتشین به مسیح علیه السلام بود که زمینه ترقی را در پولس به وجود آورد و او را تا آسمان سوم بالا برد و وی را شبیه مسیح علیه السلام ساخت (همان، ص ۱۵-۱۶).

پ) فرانسویس قدیس، دیگر انسان روحانی: بوناوتوره در سراسر اندیشه الهیات عرفانی خود، به روح فرانسویس قدیس وفادار بوده و او را انسانی روحانی می‌داند. وی با استعانت از مقام مسیح علیه السلام، دقیقاً در زمانی که فرشته شش‌بال به صلیب کشیده شد، توانست بر روی کوه آلورن (Mount Alvernia) به تأمل روحانی و آرامش الهی نائل آید. از این رو وی نسخه کامل و الگوی ویژه تأمل روحانی و رسیدن به مقام صلح روحانی است (همان، ص ۴۱). از نگاه بوناوتوره، فرانسویس قدیس کسی است که عشق سوزان مسیح علیه السلام در وجودش شعله‌ور گشته است و هموست که چشمان روح را روشن و قدم‌ها را در مسیر صلح روحانی استوار می‌کند (همان، ص ۱۵).

نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار آمده، ناظر به این امر است که مبانی و مصادیق عرفانی قونوی و بوناوتوره در مقوله انسان‌شناسی نیز مانند تلقی‌های این دو عارف در نگرش به مقام حق، گاه دارای شباهت و گاه دارای تفاوت است:

الف) اشتراک‌های فکری قونوی و بوناوتوره در این دو رساله یادشده:

۱. نگاه به انسان، به‌عنوان موجودی فراتر از موجود مادی؛
۲. انسان و ربط و نسبت آشکار آن با مقام حق و به‌مثابه تجلی تام او؛
۳. توجه قونوی و بوناوتوره به مقام انسان؛ به‌مثابه آینه دانستن انسان برای حق و حق برای انسان؛
۴. وجود الگوهایی به‌عنوان انسان کامل - روحانی در سپهر اندیشه دینی - عرفانی هر دو عارف؛

۵. شباهتمندی میان مقام انسان با سایر عوالم وجود (مراتب وجود و عالم فرشتگان)؛
ع توجه ویژه هر دو عارف به میراث عرفانی پیشین خود.

ب) افتراق‌های فکری قونوی و بوناوتتوره در دو رساله یادشده:

۱. خط سیر اندیشه وحدت وجودی در خداشناسی و انسان‌شناسی قونوی در قالب توجه به خداگونگی انسان / خط سیر اندیشه وحدت شهودی در خداشناسی و انسان‌شناسی بوناوتتوره در قالب توجه به تثلیث و اتصال انسان به مقام حق از رهگذر فیض مسیح ﷺ؛

۲. تأثیر‌گذاری الهیات عرفانی ایجابی - تشبیهی در تلقی‌های قونوی از انسان کامل / تأثیر‌گذاری الهیات عرفانی سلبی - تنزیهی در تلقی‌های بوناوتتوره از انسان روحانی؛

قونوی در اندیشه انسان‌شناسانه خود با نگاهی که برخاسته از مبانی وحدت وجودی وی است، انسان کامل را در مرتبه اسما و صفات (مقام واحدیت)، مظهر تام ذات حق (مقام احدیت) می‌داند و تجلی کامل این اسما و صفات برگرفته از ذات را در وجود انسان کامل نشان می‌دهد. به بیان دیگر، انسان کامل در سلسله‌مراتب تشکیکی وجود، از عالی‌ترین مرتبه وجودی در جذب، تبلور و ظهور اسما و صفات ذات حق برخوردار است.

بوناوتتوره نیز در اندیشه انسان‌شناسانه خود با نگاهی که برخاسته از مبانی وحدت شهودی وی است، ذات حق را تنزیهی می‌داند و اتصال انسان را به آن غیرممکن می‌شمارد. از این‌رو انسان، حتی در عالی‌ترین مرتبه وجودی خود که همان مرتبه انسان روحانی است، نمی‌تواند مظهر تام ذات حق باشد. به بیان دیگر، چنان‌که تثلیث با وجود حالت متکثرانه خویش، در نگاه عارف مسیحی، توحیدانگارانه است و عارف با تحلیل توحیدی آن می‌تواند به مرتبه شناخت حق - نه شناخت ذات حق - برسد، انسان روحانی نیز چون ناتوان از شناخت ذات حق است، تنها راه باقی‌مانده برای وی در جهت این معرفت، شناخت کثرات است که از طریق این کثرات موجود و البته لطف حق (برای مسیح ﷺ) و فیض مسیح ﷺ (برای سایر سالکان)، بتواند به اتصال روحانی با مقام حق دست یابد.

موارد زیر به‌عنوان نتایج این پژوهش ارائه می‌گردد:

۱. انسان‌شناسی عرفانی قونوی و بوناوتتوره در پیوند وثیق با خداشناسی این هر دو عارف ابراهیمی غیر همکیش قرار دارد.

۲. انسان‌شناسی عرفانی قونوی و بوناوتتوره برای خود دارای دستگاه فکری منسجم هستند.

۳. این دستگاه فکری، دارای موضوع، مبادی، مأخذ، مسائل، مبانی، منابع و مصادیق است.

۴. پژوهش پیش رو تنها به ذکر مبانی، منابع (البته تنها یک منبع از هر عارف) و نیز مصادیق انسان‌شناسی عرفانی هر دو عارف ابراهیمی غیر همکیش (قونوی و بوناوتتوره) پرداخت.

۵. رساله *مرآة العارفين قونوی*، برگرفته از الهیات عرفانی ایجابی - تشبیهی و مطابق دیدگاه وحدت وجود است و رساله *سیر نفس به سوی خدا بوناوتتوره*، برگرفته از الهیات عرفانی سلبی - تنزیهی و مطابق دیدگاه وحدت شهود است.

۶. مبانی قونوی عبارت بودند از: نسبت‌مندی میان حق، عالم، انسان؛ نسبت‌مندی میان عالم، اسماء، انسان کامل؛ همانندی حق و انسان کامل از حیث ذات و علم؛ تجلی کردن ذات حق بر ذات انسان کامل؛ تجلی کردن علم حق بر علم انسان کامل؛ شباهتمندی مراتب وجود با عناصر انسان کامل؛ و انسان کامل، جامع تمامی کتاب‌های الهی و تکوینی.

۷. مبانی بوناوتوره نیز عبارت بودند از: آینه‌واری خدا و موجودات نسبت به یکدیگر؛ مسیح ﷺ، نقطه تلاقی خدا و انسان؛ یاری‌رسانی مسیح ﷺ به نفس انسان، جهت گذر از محسوسات؛ توجه به شناخت سایه، تصویر و لطف خدا در انسان؛ توجه به شناخت سه جنبه نفس انسان؛ شباهتمندی سلسله‌مراتب نفس انسانی با سلسله‌مراتب فرشتگان؛ خداشناسی از طریق نفس‌شناسی؛ اصلاح تصویر خدا در نفس انسانی به‌واسطه سه فضیلت الهی؛ اتصال نفس انسانی به خود، اوج اشراق نفس؛ خطاناپذیری قضاوت‌های انسانی با اتکا به اشراق عقلی برپایه شناخت مُثُل ابدی؛ کتاب مقدس، زمینه‌ساز اصلاح نفس انسانی و نکاح عرفانی آن با عشق مسیحایی؛ اشتیاق به‌سوی خدا به‌واسطه جذبه‌های عرفانی، غایت سلوک نفس انسان؛ توجه به تثلیث، به‌عنوان مسئله‌ای بنیادین.

۸. از دیدگاه قونوی، عصاره انسانی، همان انسان کامل است و او حلقه واسط میان ظهور وجود واحد و بطون وجود واحد است و از همین حیث، آینه هر دو به‌حساب می‌آید و نیز انسان روحانی در اندیشه بوناوتوره کسی است که در مراتب سلوک عرفانی خود خداوند را از طریق طبیعت، نفس خویش و لطف حق، به تأمل بنشیند و به صلح روحانی دست یابد.

۹. مصادیق انسان کامل در *مرآة‌العارفین قونوی*، حضرت محمد ﷺ و امام علی ﷺ و مصادیق انسان روحانی در *سیر نفس به‌سوی خدا بوناوتوره*، حضرت مسیح ﷺ، پولس رسول و فرانسیس قدیس معلوم شدند.

۱۰. در روح کلی *مرآة‌العارفین*، پایبندی قونوی به مبانی عرفانی ابن‌عربی، و در روح کلی *سیر نفس به‌سوی خدا*، پایبندی بوناوتوره به مبانی عرفانی فرانسیس قدیس مشاهده می‌شود.

پی‌نوشت

۱. آخرین فیلسوف متأثر از تمدن یونان و متوفای ۲۷۰م.
۲. یکی از مهم‌ترین آرای کلیسا در حدود قرن دوم است و از حیات دقیق او اطلاعات مشخصی در دست نیست.
۳. برخی در انتساب کتاب *مرآة‌العارفین* به صدرالدین قونوی تردید کرده‌اند؛ اما به‌استناد *ایضاح‌المکنون*، مقدمه *اعجازالبیان*، مجله *جاویدان خرد*، فهرست مشترک نسخه‌های خطی آثار قونوی، مجموع ترجمه‌های جناب خواجوی از قونوی، در صحت انتساب این اثر به صدرالدین تردیدی نشده و نام و نشان بیشتر این منابع، در متن مربوط به حیات قونوی آمده است.
۴. الم * ذَلِكُ الْكِتَابُ لَارْتَبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ: الف لام میم * آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد؛ و مایه هدایت پرهیزگاران است.
۵. چون حق تعالی از ازل الازل، نخستین شیء است.
۶. چون «لام» خط قائمه‌ای دارد که همان «الف» است و ذیل و دامنه‌ای دارد که همان «نون» است.

منابع

- قرآن حکیم و شرح آیات منتخب، ۱۳۸۸، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، اسوه.
- انجیل عیسی مسیح، ۲۰۰۶، ترجمه هزاره نو، ایلام.
- کتاب مقدس، ۲۰۰۷، ترجمه قدیم، ایلام.
- اسماعیل زاده، مریم، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی در عرفان اسلامی و مسیحیت*، تهران، دانشگاه تهران.
- افشار، ایرج، ۱۳۷۴، «فهرست کتابخانه صدرالدین قونوی»، *تحقیقات اسلامی*، ش ۱ و ۲، ص ۴۷۷-۵۰۲.
- جعفریان، مرتضی، محمدجواد رضایی، ۱۳۹۳، «ذهن و مراتب واقع‌نمایی ادراک در اندیشه صدرالدین قونوی»، *خردنامه صدر*، ش ۸۸، ص ۷۵-۸۸.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۹، *عواجم خیال (ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان)*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- حبیب‌اللهی، اکبر، ۱۳۸۸، *فلسفه بوناوتتوره*، تهران، حکمت.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۹۱، *انسان در عرف عرفان*، تهران، سروش.
- حسین‌پور، غلامرضا، ۱۳۹۶، «تأملی در عرفان فلسفی قونوی»، *خردنامه صدر*، ش ۸۸، ص ۱۹-۳۰.
- حیدرپور کیایی، اسدالله، ۱۳۹۵، «الهیات تنزیهی افلوطین»، *فلسفه دین*، ش ۵۹، ص ۷۱۷-۷۳۷.
- خواجوی، محمد، ۱۳۹۵، *دو صدرالدین (دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام)*، تهران، مولی.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۴، «مبانی خداشناسی در الهیات بوناوتتوره با تأکید بر راه معرفت آفاقی»، *دانشگاه قم*، ش ۲۵، ص ۳۴-۵۹.
- ____، ۱۳۸۹، «پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی و بوناوتتوره»، *قیسات*، ش ۵۵، ص ۱۴۵-۱۶۹.
- شوبرت، گودرون، ۱۴۱۶ق، *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*، بیروت، دار النشر فرانتس شتاينر شتوتگارت.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۸۸، *ترجمه و شرح مصباح الانس*، محمدحسین ناتیجی، قم، آیت اشراق.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۶۲، *رساله النصوص*، سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ____، ۱۳۷۸، «رساله مرآة العارفين»، قاسم انصاری، در: *فرهنگ*، ش ۱۶، ص ۹۳-۱۱۰.
- ____، ۱۳۸۱، *آفاق معرفت (تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی)*، نجفقلی حبیبی، قم، بخشایش.
- ____، ۱۳۸۸، *الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ____، ۱۳۸۹، *اعجاز البیان فی تأویل ام‌القران*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ____، ۱۳۹۰، *مفتاح الغیب*، محمد خواجوی، تهران، مولی.

- ____، ۱۳۹۳، *نفحات الهیه یا مکاشفات الهی*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ____، ۱۳۹۵، *رساله مرآة العارفين فی متمس زبده الکاملین*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ابراهیم دادجو، ج ۲ (از آوگوستینوس تا اسکوتوس)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- کاکایی، قاسم و حمید محمودیان، ۱۳۸۸، «الهیات عرفانی از دیدگاه علاءالدوله سمنانی و بوناونتوره»، *اندیشه دینی*، ش ۳۱، ص ۷۹-۹۸.
- کبیر، یحیی، ۱۳۹۲، *فلسفه آنتروپولوژی (دوره دو جلدی)*، قم، مطبوعات دینی.
- کریمی، حامد، ۲۰۱۴، مبانی انسان‌شناسی شیخ صدرالدین قونوی (درآمدی بر انسان‌شناسی حقوق اسلام)، حسن یاشار، در: *مجموعه مقالات دومین سمپوزیوم بین‌المللی صدرالدین قونوی*، ص ۳۵۰-۳۶۵.
- کوپا، فاطمه، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵، «نگاهی دیگر به انسان‌شناسی عرفانی»، *علوم انسانی*، ش ۵۶ و ۵۷، ص ۱۲۹-۱۴۷.
- محمودیان، حمید، ۱۳۸۶، «احوال و آرای عرفانی قدیس بوناونتوره»، *پژوهش‌نامه ادیان*، ش ۲، ص ۱۳۰-۱۹۹.
- مخزن موسوی، سیدابوالحسن، ۱۳۹۳، *انسان کامل در متون عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع).
- Bonaventure, 1946, *Breviloquium*, Erwin, Esser Nemers, ST. Louis: Herder.
- ____, 1955, *De reductione artium and theologiam*, Translated with a Commentary and introduction by: Sister E. Th Healy, Works of Saint Bonaventure, 1, Franciscan Institute, ST. Bonaventure: New York.
- ____, 1956, *Itinerarium mentis in Deurn*, with an Introduction, Translation and Commentary by: Ph. Boehner, a.F.M. Works of saint Bonaventure, 2, Franciscan Institute, ST. Bonaventure: New York.
- ____, 1963a, *The Breviloquium*, Jose, de Vinck, The Works of Bonaventure, Cardinal, Seraphic, Doctor and Saint, II, Paterson, New Jersey, ST. Anthony Guild.
- ____, 1963b, *The Lournave O/ the Mind to God*, Jose de VincK, the Works of Bonaventure, Cardinal, Seraphic, Doctor and Saint, I, Paterson, New Jersey, ST. Anthony Guild.
- ____, 2005, *The Mind,s Road to God*, Erwin, Esser Nemers, The Catholic Primer, Herder.

- _____, 2006, *Writings On the Spiritual Life*, General Editor: Robert J, Karris, Franciscan Institute, St. Bonaventure University.
- Brady, I.C. 1967, "Bonaventure", *New catholic Encyclopedia*, ed.by John P. Whallen and Others, Vol.2, Washington.
- Delio, Ilia. O.S.F, 2018, *Simply Bonaventure*, An Introduction to His Life, Thought, and Writing, United States by New City Press.
- Hayes, Zachary, 1996, *St. Bonaventure's On the Reduction of the Arts to Theology*, Franciscan Institute, St. Bonaventure University.
- Kent, Bonnie, 1998, "Bonaventure", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig(ed), Vol.1, London.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و بررسی رویکردهای بین‌الادیانی پنطیکاستی‌ها در حوزه تبشیر

y.a.g@chmail.ir

✉ یاسر ابوزاده گنجابی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

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

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۴

چکیده

جنبش آخرازمایی پنطیکاستی پس از شکل‌گیری در ابتدای قرن بیستم، به امید بازگشت قریب‌الوقوع مسیح، به امر تبشیر در میان پیروان ادیان مختلف روی آورد. پنطیکاستی‌ها در مواجهه با برخی از ادیان، همچون یهودیت، با توجه به اشتراکاتی که میان آنها در بحث ماشیح و عهد عتیق وجود دارد، سیاست تعامل و دوستی را در پیش گرفتند و در مواجهه با ادیانی همچون اسلام، که سیاست‌های تعاملی در میان پیروان آن ادیان اثرگذار نبود، از رویکرد تهاجمی و تخصمی استفاده کردند. در دنیای مسیحیت نیز با توجه به کشمکش‌ها و اختلافاتی که میان پنطیکاستی‌ها و سایر فرقه‌های مسیحی - به‌ویژه کاتولیک‌ها - وجود داشت، در نهایت پس از برگزاری چندین دوره نشست، در زمینه تأسیس کلیسای جامع مسیحی قبل از ظهور مجدد مسیح، به تعاملاتی دست یافتند. این پژوهش با بررسی منابع معتبر پنطیکاستی و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مهم‌ترین رویکردهای بین‌الادیانی پنطیکاستی‌ها در حوزه تبشیر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: جنبش پنطیکاستی، تبشیر، رویکردهای بین‌الادیانی، تعامل، تخصص.

جنبش نوظهور پنطیکاستی یکی از فرقه‌های مسیحیت پروتستان است که در ابتدای قرن بیستم و در پی حوادث خیابان آزوسای لس آنجلس آمریکا به وقوع پیوست (لیاردن، ۲۰۰۶، ص ۱۱). جنبش پنطیکاستی با این شعار که ما اکنون در عصر و زمانه روح‌القدس زندگی می‌کنیم، ایمان‌داران پنطیکاستی را دعوت می‌کند تا با خواندن دعا و انجام عبادات کلیسایی، زمینه‌های دریافت روح‌القدس و کسب عطایای روح‌القدسی را در خود ایجاد کنند (اندرسون، ۲۰۰۴، ص ۲۳۴)؛ چراکه از نگاه پنطیکاستی‌ها، ظهور مجدد عطایا در قرن حاضر، پس از دو هزار سال فترت، نشانه‌ای از نزدیک شدن آخرالزمان و عصر ظهور مسیح قلمداد می‌شد (هوس، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵). از این‌رو پنطیکاستی‌های اولیه پس از مشاهده عطایا و به امید بازگشت قریب‌الوقوع مسیح، به اقصا نقاط عالم سفر کردند و به تبشیر آخرالزمانی روی آوردند. با توجه به اینکه امروزه جنبش پنطیکاستی، پس از مسیحیت کاتولیک، پرطرفدارترین گروه مسیحی در عالم محسوب می‌شود (لیاردن، ۲۰۰۶، ص ۱۳) و تا کنون در حوزه رویکردهای بین‌الادیانی آنها در حوزه تبشیر کار مدونی صورت نگرفته، این نوشتار درصدد است تا با بررسی منابع پنطیکاستی، اصلی‌ترین رویکردهای بین‌الادیانی پنطیکاستی‌ها را در مواجهه با دیگر ادیان و فرقه‌های مسیحی احصا و تحلیل کند.

۱. رویکردهای بین‌الادیانی

پنطیکاستی‌ها در مواجهه با دیگر کلیساهای مسیحی، اعم از کاتولیک، پروتستان، ارتدکس و همچنین در مواجهه با سایر ادیان - ترجیحاً ادیان ابراهیمی یهودیت و اسلام - از رویکردهای خصمانه و تعاملی، به تناسب استفاده کرده‌اند. بنابراین این دو رویکرد اساسی پنطیکاستی، در این قسمت تحلیل و بررسی می‌شود. از این‌رو مراد از رویکرد بین‌الادیانی در این نوشتار، همان بررسی رویه و سیاست تعاملی و تقابلی پنطیکاستی‌ها در موضوع تبشیر و در مواجهه با دیگر فرقه‌های مسیحی و سایر ادیان است.

۱-۱. تعامل و همگرایی با کلیسای کاتولیک

یکی از نکات جالب قرن بیستم، گفت‌وگوهای رسمی است که میان پنطیکاستی‌ها و کلیسای کاتولیک رومی به وقوع پیوسته است. تا کنون دست کم پنج دور گفت‌وگو میان آنها صورت گرفته؛ لیکن شایسته است قبل از بررسی اجمالی مفاد این مذاکرات، عواملی را که به شکل‌گیری این گفت‌وگوها انجامید، ذکر کرد:

۱. هم‌زمان با شکل‌گیری جنبش پنطیکاستی و شروع فعالیت‌های تبشیری‌شان در اوایل دهه ۱۹۹۰م، بسیاری از کلیساهای رسمی در قبال این جنبش موضع گرفتند و عکس‌العمل نشان دادند. علت این امر را می‌توان موارد ذیل دانست:

الف) رویکرد تهاجمی پنطیکاستی‌ها در امر تبشیر؛ بسیاری از پنطیکاستی‌ها به‌طور تهاجمی به دنبال جذب آن‌دسته از کاتولیک‌هایی می‌رفتند که به‌ظاهر مسیحی و تمپدیافته بودند؛ لیکن در هیچ یک از فعالیت‌های

کلیسایی مشارکت نمی‌کردند. کاتولیک‌ها چنین کارهایی را غیرمنصفانه قلمداد می‌کردند؛ زیرا این نوع تبلیغ سبب شد تا در منطقهٔ آمریکای لاتین حدود ۷۵ درصد از کاتولیک‌ها به پنطیکاستی‌ها پیوستند. روزانه حدود هشت تا ده هزار نفر کاتولیک کلیساهای خود را رها می‌کردند و به کلیسای پنطیکاستی ملحق می‌شدند (اسمیت، ۱۹۹۸، ص ۲). بنا بر آنچه هاروی کاکس نقل کرده است، در جلسات یکشنبهٔ کلیساهای پنطیکاستی، اغلب حاضران در جلسه از کاتولیک‌ها بودند (کاکس، ۲۰۰۱، ص ۱۶۸).

ب) اختلاف با کاتولیک‌ها در موضوعات الهیاتی: همانند اختلاف در ماهیت کلیسا، نقش سنت، تفاوت در تبلیغ مسیحیت و مسائلی از این قبیل، واکنش‌هایی را از سوی کاتولیک‌ها در پی داشت (راسچ، ۲۰۱۱، ص ۹۳۹).

ج) اقدامات تبعیض‌آمیز کاتولیک‌ها: کاتولیک‌ها از پنطیکاستی‌ها مالیات دریافت می‌کردند. مؤسسات رسمی کشورها جایگاه ویژه‌ای برای کاتولیک‌ها قائل بودند؛ تدریس اخلاق و عقاید کاتولیکی در مدارس عمومی قانونی بود؛ لیکن برای پنطیکاستی‌ها چنین حقوق و امتیازاتی وجود نداشت (همان، ص ۹۳۸).

د) منحرف اعلام شدن از سوی کاتولیک‌ها: کاتولیک‌ها جنبش پنطیکاستی را فرقه‌ای انحرافی معرفی می‌کردند و آنها را به تبلیغ حزبی متهم می‌نمودند. کاتولیک‌ها ادعا می‌کردند که پنطیکاستی‌ها از دولت ایالات متحده پول دریافت می‌کنند تا مؤمنان کاتولیکی را به جنبش پنطیکاستی ملحق کنند؛ چراکه طبق آمارها، سالانه جمعیتی بالغ بر ششصد هزار نفر از کاتولیک‌ها پنطیکاستی می‌شدند. از این رو *پاپ ژان پل دوم* یکی از افرادی است که بر انحرافی بودن آنها - برخی از فرقه‌های تندرو پنطیکاستی - تأکید کرده است. او در چهارمین کنفرانس عمومی شبان‌ها در آمریکای لاتین در سال ۱۹۹۲م، پنطیکاستی‌ها را تلویحاً فرقه‌ای معرفی کرد که همانند گرگ‌های درنده‌خو کاتولیک‌های آمریکای لاتین را می‌بلعد (همان، ص ۹۳۸).

ه) مسیحی حقیقی نبودن کاتولیک‌ها از نگاه پنطیکاستی‌ها: بیشتر پنطیکاستی‌ها برای شناساندن کاتولیک‌ها به‌عنوان مسیحی بی‌میل‌اند؛ چراکه ادعا می‌کنند بر اساس آنچه در کتاب *مکاشفه* آمده و از رومیان بدگویی شده است، کاتولیک‌ها مرتدند و آنها را متهم به توحید (و نه تثلیث) کرده، حتی در برخی موارد آنها را بت‌پرست قلمداد می‌کنند. آنها معتقدند که واتیکان تعلیمی غیر کتاب مقدسی و خرافه ارائه می‌کند. تعابیر زنده‌ای همانند فاحشه، زناکار و فاحشه‌خانه بودن واتیکان، از دیگر اتهاماتی است که برخی پنطیکاستی‌ها به کاتولیک‌ها روا می‌داشته و می‌دارند (همان، ص ۹۳۷).

۲. رؤیای پنطیکاستی‌ها در مسیحی کردن همهٔ مردم جهان و تشکیل کلیسای بزرگ (عام) مسیح قبل از ظهور ثانویهٔ مسیح. یکی از بهترین راه‌ها برای تحقق هرچه سریع‌تر این امر، اتحاد همهٔ مسیحیان دنیاست (همان، ص ۹۴۴).

توجه به این دو نکته و وجود مشترکاتی چند در میان پنطیکاستی‌ها و کاتولیک‌ها، سبب شد تا افرادی همانند دوپلسیس (Dave J. du Plessis) به فکر ایجاد رابطه با کاتولیک‌ها بیفتند. آشنایی دوپلسیس و پدر کیلیان مک دانل (Kilian McDonnell) - الهیدان کاتولیکی - در سال ۱۹۶۴م، مقدمات آغاز گفت‌وگو را فراهم کرد (همان، ص ۹۴۵).

رئیس دبیرخانه ترویج اتحاد مسیحیت کلیسای واتیکان، کاردینال جان ویلبرانت (John Wilbrant)، معتقد بود که باید با کلیساهای غیر کاتولیکی که هیچ‌گونه ارتباطی، اجتماعات جهانی ندارند، تعامل صورت گیرد. از این رو در پاسخ به نامه‌ای که دوپلسیس در ژانویه ۱۹۷۰م تنظیم نمود و طی آن درخواست برگزاری گفت‌وگو را مطرح کرد، موافقت نمود. بعد از چند دور نشست و تأسیس کمیته رهبری، هر دو طرف خود را ملزم به برگزاری یک گفت‌وگو کردند. رهبران این همکاری، پدر مک دانل از طرف کاتولیک‌ها و دوپلسیس از سوی پنطیکاستی‌ها انتخاب شدند. تیمی نه‌نفره از هر دو طرف (پنطیکاستی‌ها شامل پنطیکاستی‌های کلاسیک و کاریزماتیک‌ها می‌شدند) طی چند دوره پنج‌ساله دیدارهایی با یکدیگر داشتند. اجمالی از مهم‌ترین مباحث هر دوره، به تفکیک در ذیل می‌آید (برگس، ۲۰۰۶، ص ۱۲۹-۱۳۳؛ همچنین ر.ک: کرک دینن، ۲۰۰۱؛ وارینگتون، ۲۰۰۹؛ جامبرک، ۲۰۱۶).

۱-۱-۱. اولین دوره پنج‌ساله (۱۹۷۲-۱۹۷۶م)

اولین دور گفت‌وگوها، برای ایجاد اعتماد و فهم دوجانبه صورت پذیرفته است. بحث‌ها در این دور بیشتر حول پدیده جنبش پنطیکاستی بوده است؛ پدیده‌ای که انصافاً برای بسیاری از اعضای گروه کاتولیکی ناآشنا بود. موضوعاتی که بررسی شدند، شامل مباحثی همچون دعا و عبادت، تبلیغ مسیحیت، شهادت عام، رابطه تعمید روح‌القدس با آغاز مسیحیت، عطایای روحانی در سنت عرفانی، و زندگی کشیشی و رسوم مذهبی فرقه‌های کاریزماتیک بوده است.

۱-۱-۲. دومین دوره پنج‌ساله (۱۹۷۷-۱۹۸۲م)

کاردینال ویلبرانت اجازه برگزاری دومین دور گفت‌وگوها را در سال ۱۹۷۶م صادر کرد. در ابتدای دومین مرحله مذاکرات، تغییری اساسی در مذاکره صورت گرفت. از آنجایی که در اولین دور مذاکرات، پنطیکاستی‌ها از هر دو گروه پنطیکاستی‌های کلاسیک و اعضای از جنبش کاریزماتیک - آنهایی که مربوط به کلیساهای تاریخی، همانند لوتری، ارتدکس، پرسبیتریان و... بودند - حضور داشتند، در سال ۱۹۷۶م تنها آنهایی در دیالوگ با کاتولیک‌ها شرکت کردند که از اعضای فرقه‌های پنطیکاستی کلاسیک بوده‌اند. این تصمیم به سه علت گرفته شد: از طرفی پنطیکاستی‌ها می‌خواستند که بیشتر فرقه‌هایشان در مذاکره سهیم باشند؛ به‌علاوه کاتولیک‌ها پیش از این، گفت‌وگوهای رسمی دیگری با بیشتر کلیساهای تاریخی - که کاریزماتیک‌ها نیز در آن شرکت می‌کردند - داشتند؛ و از همه مهم‌تر، این پاپ بود که اصرار داشت این دور از گفت‌وگوها به‌صورت دوطرفه باشد. کاتولیک‌ها تمایل داشتند - به‌جای دیدار با نمایندگان حجم وسیعی از گروه‌ها - با آن کلیساهایی که در سطح دنیا در حال گسترش بودند، تعامل داشته باشند.

گفت‌وگوهای خوبی در دور دوم صورت گرفت؛ اما بدون چالش نبوده است. یکی از چالش‌ها تعدد موضوعاتی بوده است که از سوی محققان ارائه شد؛ به‌گونه‌ای که در این دوره شانزده سند متفاوت در موضوعات تجربه، تکلم به زبان‌ها، هرمنوتیک، مریم مقدس، شفا، سنت، و کلیسا به‌عنوان یک جامعه وجود داشت. در نهایت، نتیجه این مرحله از گفت‌وگوها این شد که کمیته رهبری در مذاکرات سال‌های آینده، تمرکز را بر مسائل کلیدی قرار دهد.

۳-۱-۱. سومین دور گفت‌وگوها (۱۹۸۵-۱۹۸۹م)

قبل از شروع این دور از گفت‌وگوها، کمیته رهبری با استعفای دو پلیسیس سالخورده موافقت کرد؛ کسی که رئیس گروه پنطیکاستی بود و جایگاه خود را به برادر کوچکترش جاستوس (Justus) داد. مک داتل نیز استعفا داد؛ ولی قانع شد تا این دوره نیز به‌عنوان رئیس باقی بماند. جاستوس از سال ۱۹۷۴م در کمیته رهبری حضور داشت و در مذاکرات مشارکت می‌کرد. با ورود او، تیم مذاکره‌کننده از هر دو طرف تغییر کرد و اعضای جدیدی به این مذاکرات وارد شدند. در این دور، فرقه‌های پنطیکاستی‌ای که تا آن هنگام در مذاکرات حضور نداشتند، همانند کلیسای خدا (کلپوند، تنسی)، کلیسای خدای پیشگو، کلیسای بین‌المللی انجیل چهارگوشه، جماعت ربانی‌های مستقل بین‌المللی، کلیسای بین‌المللی انجیلی، کلیسای تبشیر ایمان رسولی آفریقای جنوبی، و کلیسای رسولی ایمان به عیسی مسیح (مکزیک)، و پنطیکاستی‌های انگلستان، هلند و سوئد، ابراز تمایل نشان دادند تا نمایندگان از سوی خود در مذاکرات داشته باشند.

موضوع کلی دور سوم مذاکرات، اتحاد و ارتباط مسیحیان بوده است. از این رو موضوعات مرتبط با این بحث، ارتباط قدیسان در سال ۱۹۸۵م، روح‌القدس و دیدگاه عهد جدید درباره ارتباط مسیحیان در سال ۱۹۸۶م، کلیسا و آیین دینی در سال ۱۹۸۷م، و ارتباط مسیحیان و تعمید در سال ۱۹۸۹م مورد بحث قرار گرفت. گزارش نهایی این دوره، در سال ۱۹۹۰م در بسیاری از نشریات معتبر مسیحی به چاپ رسید.

۴-۱-۱. چهارمین دور گفت‌وگوها (۱۹۹۰-۱۹۹۷م)

موضوع منتخب این دور از گفت‌وگوها، تبلیغ مسیحیت، تبلیغ فرقه‌ای و شهادت عام بوده است. در سال ۱۹۹۰م موضوع تاریخ تبشیر و تبلیغ مسیحیت در میان دو سنت پنطیکاستی و کاتولیکی بررسی شد. در سال ۱۹۹۱م موضوع مبانی تبلیغ سیستماتیک و کتاب مقدس، در سال ۱۹۹۲م بحث بر سر مسئله ارتباط میان تبلیغ مسیحیت و فرهنگ، در سال ۱۹۹۳م تبلیغ مسیحیت و عدالت اجتماعی، در سال ۱۹۹۴م تبلیغ مسیحیت و تبلیغ فرقه‌ای، و در سال ۱۹۹۵م امکان برای شهادت عام، موضوع مذاکرات بوده است. سال‌های ۱۹۹۶ و ۱۹۹۷م گزارش‌هایی این دور از مذاکرات تهیه شد. با توجه به اهمیت مباحث این دور از مذاکرات، در بحثی مستقل مهم‌ترین مفاد آن بررسی خواهد شد.

۱-۵-۱. پنجمین دور گفت‌وگوها (۱۹۹۸-۲۰۰۴م)

مباحثی که در دور چهارم، حول تفاوت میان تبلیغ مسیحیت و تبلیغ فرقه‌ای مطرح شد، مباحث کلیدی حل‌نشده‌ای را میان دو طرف باقی گذاشت. مباحثی همچون: چه کسی را باید مسیحی قلمداد کرد تا دیگر نیاز نباشد برای جذب او تبلیغی صورت گیرد؟ اینکه شخصی خود را مسیحی می‌داند، به چه معناست؟ این سؤال و دیگر سؤالات مرتبط با این مسئله، موضوعات فاز پنجم را حول محور مسیحی بودن، با تمرکز ویژه بر روی منابع کتاب مقدسی و پدران کلیسایی، تشکیل داد. مباحثی که در این دور ارائه شد، عبارت‌اند از: بررسی ابتدای مسیحیت و تعمید در روح‌القدس (۱۹۹۸م)، ایمان و شروع مسیحیت (۱۹۹۹م)، تغییر کیش و آغاز مسیحیت (۲۰۰۰م)، تجربه مسیحی در جامعه (۲۰۰۱م)، تعالیم مذهبی شفاهی و ساختار جامعه (۲۰۰۲م). در سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۴م گزارش نهایی تدوین و در سال ۲۰۰۵م آماده چاپ شد.

همان‌گونه‌که اشاره شد، چهارمین دور مذاکرات حول مسئله تبشیر و تبلیغ بوده است. دلیل انتخاب موضوع تبشیر برای این دوره از مذاکرات، به‌علت وجود تنش‌هایی پیرامون این مسئله میان کاتولیک‌ها و پنطیکاستی‌ها بوده است. از این‌رو تمرکز بر این موضوع بدیهی است. گرچه هدف از این مذاکرات، اتحاد سازمانی نبوده است، لیکن دو طرف با هدف پرورش احترام متقابل و به‌انگیزه اتحاد هرچه بیشتر مسیحیان - یا دغدغه داشتن کلیسای واحد - در گفت‌وگو مشارکت کردند (کرک‌دینن، ۲۰۰۱، ص ۱۸).

در گزارش نهایی این دور آمده است که هم کاتولیک‌ها و هم پنطیکاستی‌ها معتقدند کلیسا ماهیتی میسیونری دارد و تبشیر برای خدا، راهی مقدس محسوب می‌شود و اصلی است که هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید بدان اشاره شده است. از طرفی، از آنجایی که تجسد پسر خدا الهام بی‌ظنیر خداوند در روی زمین است، در قلب تبلیغ مسیحیت، شخص مسیح قرار دارد و مضمون پیام نجات - پیامی که باید از طریق تبشیر منتقل شود - شخص عیسی مسیح است، به‌عنوان راهی برای آشتی با خدای پدر. روح‌القدس نیز محرک اولیه در تبلیغ مسیحیت و نجات محسوب می‌شود (همان).

توجه به فرهنگ و تاریخ دینی اقوام و ملت‌هایی که مورد تبشیر قرار می‌گیرند، یکی دیگر از نکات مهمی است که در گزارش نهایی بر آن تأکید شده است. در نتیجه، افزایش تبلیغ و آشنایی با سیاق‌های فرهنگی جامعه هدف سبب می‌شود تا در مواجهه با مشکلات اجتماعی و مسائلی همانند پلورالیسم، رشد سکولاریسم و برقراری عدالت اجتماعی، راهکارهای مناسب انتخاب و به‌کار گرفته شود (همان).

مسئله دیگری که در گزارش نهایی بر آن تأکید شده، تفاوت میان تبلیغ صحیح و تبلیغ فرقه‌ای است. موعظه خالصانه انجیل که از طریق تبلیغ صحیح صورت می‌گیرد، مورد توافق هر دو طرف قرار گرفت؛ ولی تبلیغ فرقه‌ای فعالیت غیراخلاقی معرفی شد. هنگامی که یک کاتولیک از روی اراده و میل شخصی اش کلیسای کاتولیک را رها

می‌کند و به پنطیکاستی‌ها ملحق می‌شود، این تغییر تحت تبلیغ فرقه‌ای قرار نمی‌گیرد؛ لیکن مصادیق تبلیغ فرقه‌ای را می‌توان در موارد زیر یافت (همان):

- ✓ تمام راه‌های ترویج ایمان جامعه خودمان که عقلاً تقلب‌آمیز و غیرصادقانه است؛ همانند ایدئال نشان دادن جامعه‌مان در مقابل ضعیف نشان دادن دیگر جوامع مسیحی؛
- ✓ هر گونه تفسیر غلط خودسرانه اعتقادات و اعمال دیگر جوامع مسیحی؛
- ✓ هر گونه اجبار، تهدید و اضطراب، استهزا یا ارباب شخصی، روان‌شناسی، جسمانی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی، مذهبی یا سیاسی و

در جمع‌بندی این بخش می‌توان به این نکات اشاره کرد:

۱. برگزاری این پنج دوره مذاکره سبب شد تا کلیسای کاتولیک، پنطیکاستی‌ها را به رسمیت بشناسد؛
۲. تمرینی واقعی برای اتحاد میان فرقه‌های مسیحی صورت گیرد؛
۳. گفت‌وگوهای محلی و منطقه‌ای متعددی بین رهبران فرقه‌های مختلف پنطیکاستی برقرار شد؛
۴. اهتمام به تبلیغ مسیحیت و احداث کلیسای عام مسیحی مورد تأکید واقع شد.

۲-۱. تعامل و هم‌گرایی با کلیساهای غیرکاتولیکی

در ابتدای قرن بیستم، تعامل پنطیکاستی‌ها با دیگر کلیساهای پروتستانی، در سطح بسیار پایینی بوده است و در واقع پنطیکاستی‌ها - تقریباً تا دهه ۱۹۴۰م - هیچ‌گونه رابطه مثبتی با دیگر کلیساهای نداشتند. علت‌های این امر را می‌توان موارد ذیل دانست (برگس، ۲۰۰۶، ص ۳۲۹-۳۳۰):

۱. رویکرد تهاجمی که پنطیکاستی‌های اولیه داشتند؛ از نظر پنطیکاستی‌ها، حتی آنهایی که قبلاً در کلیساهای دیگر تعمیم شده بودند، مسیحی واقعی شمرده نمی‌شدند. از این رو با ضعیف نشان دادن و حمله به الهیات و مناسک آنها، مؤمنان آنها را به سوی خود جذب می‌کردند. همین امر موجب می‌شد تا آن کلیساهای جنبش پنطیکاستی را فرقه‌ای انحرافی قلمداد کنند که درصد به بیراهه کشاندن پیروانشان هستند.
۲. ادعای پنطیکاستی‌ها مبنی بر اینکه تعمیم توسط روح‌القدس - مدت‌ها و پس از عصر رسولان - تنها در کلیسای آنها صورت گرفته، سبب می‌شد تا فقط خود را مسیحی حقیقی تلقی کنند و دیگران را نادیده بگیرند و نسبت به دیگران از رویکرد تهاجمی ورود پیدا کنند.

لیکن هرچه به پایان قرن بیستم نزدیک‌تر می‌شد - به‌ویژه پس از شکل‌گیری جنبش کاریزماتیک، پنطیکاستی‌ها به برقراری رابطه با دیگر کلیساهای ترغیب می‌شدند. البته کاریزماتیک‌ها نیز در ابتدای شکل‌گیری این جنبش - به علت اینکه نمی‌توانستند به یک‌باره کلیساهای قدیمی‌شان را ترک کنند - از سوی پنطیکاستی‌ها طرد

شدند؛ ولی در ادامه توانستند نظر مثبت پنتیکاستی‌ها را به‌سوی خود جلب کنند و به جلسات میان‌فرقه‌ای پنتیکاستی‌ها دعوت شوند.

اولین جرقه‌های ارتباط با سایر کلیساهای، در دهه ۱۹۴۰م اتفاق افتاد؛ زمانی که چند نفر از فرقه‌های پنتیکاستی دعوت شدند تا در سازمانی جدید به‌نام انجمن ملی انجیلی‌ها (National Association of Evangelicals) عضو شوند. حضور پنتیکاستی‌ها در این انجمن به‌معنای آغاز احترام متقابل بود. در سال‌های بعد، پنتیکاستی‌ها به‌عنوان رئیس این سازمان انتخاب شدند و امروزه بیشتر اعضای این سازمان را فرقه‌های متعدد پنتیکاستی تشکیل می‌دهند (برگس، ۲۰۰۶، ص ۳۳۱).

امروزه پنتیکاستی‌ها با فرقه‌ها و سازمان‌های متعددی در ارتباط‌اند و در سازمان‌های مختلفی حضور دارند. انجمن گفت‌وگوهای جهانی کلیساهای اصلاح‌شده (World Alliance of Reformed Churches) توسط پنتیکاستی‌ها در سال ۱۹۹۶م به‌وجود آمد. در سال ۲۰۰۹م با کلیسای لوتری به گفت‌وگو نشستند. از اهداف آینده پنتیکاستی‌ها، برنامه‌ریزی برای برقراری رابطه و ایجاد گفت‌وگو با کلیسای ارتدکس است (راسج، ۲۰۱۰، ص ۹۴۶).

۳-۱. تعامل و همگرایی با غیر مسیحیت

در این قسمت با توجه به اینکه در خصوص ارتباط پنتیکاستی‌ها و ادیان غیرابراهیمی مطلبی مشاهده نشد، فقط به نوع رویکرد پنتیکاستی‌ها در قبال مسلمانان و یهودیان پرداخته می‌شود. البته به‌نظر می‌رسد، از آنجایی که تبلیغ مسیحیت در میان ادیان دیگر، غالباً در مناطق جنوب شرق آسیا، با مشکلی مواجه نشد، پنتیکاستی‌ها آزادانه در این سرزمین‌ها به تبشیر می‌پرداختند.

۳-۱-۱. تقابل با دنیای اسلام

با توجه به اشتراکاتی که میان اسلام و مسیحیت وجود دارد، پنتیکاستی‌ها در ابتدا گمان می‌کردند که امکان پل زدن و ایجاد ارتباط با دنیای اسلام با مشکلی مواجه نخواهد شد و معنویت پنتیکاستی مورد پذیرش مسلمانان واقع خواهد شد. از جمله این اشتراکات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) اشتراکات الهیاتی: همانند اتحاد در اعتقاد به خدا، اعتقاد به وحی، پیامبران، قضاوت و عدالت خداوند، بهشت و جهنم، نقش ایمان در زندگی فردی و اعتقاد به زندگی اجتماعی. جهان‌بینی اسلامی کل‌نگر است؛ بدین معنا که در الهیات اسلامی همه مخلوقات تحت تسلط الله هستند. زندگی بشر هدفی دارد و در ارتباط با مذهب و نمادهای دینی است و در نهایت به زندگی اخروی منتهی می‌شود. در مقابل، ایمان مسیحی نیز شمول‌گراست؛ بدین معنا که از نگاه پنتیکاستی‌ها، مسیح منجی، شفابخش، تعمیددهنده در روح‌القدس و پادشاهی است که در آینده خواهد آمد؛ او پادشاه این جهان و جهان دیگر است و میان بعد معنوی اجتماعی و مادی زندگی ارتباط برقرار می‌سازد (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۶۴).

ب) اشتراک در روئیهٔ دینی و عمل: از طرفی، هم مسلمانان و هم پنطیکاستی‌ها ذاتاً ادیانی تبلیغی‌اند (همان، ص ۲۶۵). وظیفهٔ هر مسلمانی است که اسلام را اشاعه دهد و همه را تحت قانون خدا (شریعت) درآورد. پنطیکاستی‌ها نیز به تبشیر پرداخته‌اند، با این پیام که مسیح گناهان آنها را - در پایان جهان و در بازگشت مجدد - خواهد بخشید. البته در مسیحیت، تأثیرگذاری خداوند به‌واسطهٔ شریعت یا محدودیت‌های فرهنگی و مذهبی نیست؛ بلکه به‌واسطهٔ حضور قدرتمند و رهبرگونهٔ روح عیسی مسیح است (ر.ک: اعمال رسولان ۱-۱۱، ۲۶). از سوی دیگر، مسلمانان به نشانه‌های فراطبیعی، همانند شفا - برای درمان بیماری، رهایی از دست ارواح شرور، رهایی از بدبختی - اعتقاد دارند و صوفی‌گری با هدف عشق به خداوند در سنت، شعر و موسیقی اسلامی رسوخ کرده است. در طرف مقابل، اعتقاد به نشانه‌ها و شگفتی‌ها و در واقع حضور قدرتمند و پررنگ روح‌القدس در زندگی پنطیکاستی‌ها، نشان از عشق مسیح به بندگان مؤمنش دارد (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۶۴).

با توجه به این اشتراکات مذهبی، پنطیکاستی‌ها از همان دهه‌های ابتدایی جنبش، تقریباً در دههٔ ۱۹۳۰م، وارد دنیای اسلام شدند؛ ولی از آن‌رو که اطلاعات آنها دربارهٔ مسلمانان و جامعهٔ اسلامی چندان زیاد نبود و از فرهنگ جامعهٔ اسلامی و تعصبات مسلمانان آگاهی نداشتند و از طرفی نیز استراتژی تبشیری مشخصی نداشتند، نه تنها مسلمانان، بلکه حتی کلیساهای مسیحی‌ای که در بلاد اسلامی وجود داشتند، از ورود آنها استقبال نکردند و در پنجاه سال اول ورود به دنیای اسلام موفق نبوده‌اند. از این‌رو در این سال‌ها آنها بیشتر بر روی غیرمسلمانان و مؤمنانی که سابقهٔ مسیحی بودن داشتند، تمرکز کردند. پنطیکاستی‌ها می‌پنداشتند که تبشیر در میان اقلیت‌های مسیحی می‌تواند منجر به تبلیغ در میان مسلمانان شود. البته آنها در کنار تبلیغ در میان مسیحیان، در منطقهٔ خاورمیانه و در کشورهایی همانند فلسطین، مصر، سوریه، لبنان و ایران، با تأسیس مدارس و یتیم‌خانه‌ها، و پخش متون انجیل، و دیدار از زندان‌ها - البته به‌صورت محدود - از امر تبلیغ غافل نشدند (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵).

در مجموع، آنها با وجود موفقیت‌هایی در میان غیرمسلمانان، در تبلیغ میان مسلمانان موفق نبوده‌اند و حتی کلیساهای ملی آنها را نادیده می‌گرفتند.

پس از پنجاه سال از عدم موفقیت پنطیکاستی‌ها در جوامع اسلامی، پنطیکاستی‌ها با تغییر و ترمیم رویکردهای تبشیری در دهه‌های ۱۹۸۰م و ۱۹۹۰م بر شدت فعالیت‌های تبشیری خود افزودند (همان، ص ۲۶۵). از جملهٔ این رویکردها و استراتژی‌های تبشیری، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یک - ایجاد مرکزی جهت تبشیر در میان مسلمانان: در سال ۱۹۸۲م *دیوید ایروین* (David Irwin) مرکزی را برای تبلیغ مسیحیت در میان مسلمانان تأسیس کرد. اساس کار این مرکز، بر روی نمازگزاران نماز جمعه بوده است. در این روز، پنطیکاستی‌ها در اجتماعات مسلمانان حضور می‌یافتند و از آنها برای حضور در جلسات شفا دعوت به‌عمل می‌آوردند. ابتکار دیگر این مرکز، توزیع و چاپ متون تبلیغی بوده است. برگزاری تورهای مسافرتی، برگزاری

جلسات توجیهی برای میسیونرها و شبان‌های رسمی و مدارس کتاب‌مقدسی، و تلاش‌هایی برای کمک به کلیساها در جهت فهم اسلام، از جمله اقدامات این مرکز بوده است (همان، ص ۲۶۶).

دو - همکاری با سایر کلیساها: پنطیکاستی‌ها به‌منظور پیشبرد اهدافشان، با مکاتبه با کشیشان فرقه‌های دیگر به همکاری با کلیساهای رسمی که در مناطق اسلامی وجود دارند، روی آوردند (همان، ص ۲۶۵).

سه - معرفی اسلام به‌عنوان شیطان: برخی از پنطیکاستی‌ها مسلمانان را بخشی از امپراتوری شیطان معرفی می‌کنند: «ما هنوز درهای دژ اسلام را ضربه می‌زنیم... قصد مقدس ما این است که مأموریت بزرگی که پادشاه ما - مسیح - به گردن ما انداخته، انجام دهیم؛ به اینکه به دژ شیطان حمله کنیم». از نگاه بونکه (Bonke)، برای غلبه بر مسلمانان باید تمام مساجد آفریقا را در کوتاه‌ترین زمان ممکن از بین برد و حذف کرد. این حذف از طریق مسیحی‌سازی قابل دستیابی است، که در نهایت به نابودی فرهنگی آنها منجر می‌شود (گیفورد، ۱۹۹۲، ص ۱۷۱).

چهار - مظلوم‌نمایی: رشد سریع کلیسا در مناطق اسلامی، بدون وجود تعقیب، آزار و محدودیت آزادی مذهبی میسر نخواهد بود. از این‌رو از این نکته به‌عنوان حربه‌ای برای جذب بیشتر مسلمانان می‌توان استفاده کرد. برای مثال، فرقهٔ جماعت ربانی در ایران، تنها نمونه در کل دنیای اسلام است که بیشتر مؤمنان آن از مسلمانانی هستند که تغییر آیین داده‌اند. مؤمنانی که آزارها و فشارهای دولتی، ارباب، زندانی شدن و حتی کشته شدن را در این کشور تجربه کرده‌اند. در نیجریه (پرجمعیت‌ترین کشور آفریقا) مسیحیان - که حدود یک‌سوم آن‌ها پنطیکاستی هستند - نیز به‌واسطهٔ خشونت‌های مذهبی آزار دیده‌اند. از سال ۱۹۹۱م، صدها کلیسا به‌وسیلهٔ نظامیان مسلمان نابود شده و هزاران شبان و مؤمن کشته، سوزانده و حتی برخی نیز از کشور اخراج شده‌اند. با این حال، کلیساهای پنطیکاستی در نیجریه از رشد قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند. میسیونرهای نیجریه‌ای به فعالیت خود در میان ۴۶ میلیون مسلمان نیجریه‌ای ادامه دادند و توانستند بیشتر آنها را مسیحی کنند (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۶۷).

پنج - به‌کارگیری جدی نشانه‌ها و شگفتی‌ها: از نگاه محقق پنطیکاستی، لیوینگ / استون «جنبش پنطیکاستی دنیای اسلام را نخواهد شکافت، مگر از طریق نشانه‌ها و شگفتی‌ها» (لیوینگستون، ۱۹۹۳، ص ۲۶). توجه به روح‌القدس و عطایای او، به‌ویژه استفاده از دعا، شفا و معجزات برای رهایی از ارواح شرور، ترس، تهایی و مرگ، نیروی قدرتمندی برای جذب مسلمانان است (ر.ک: آر.ترنی، ۲۰۱۱، ص ۱۴۱). از طریق این نشانه‌ها و شگفتی‌هاست (signs & wonders) که می‌توان در برپایی جلسات خانگی، تشکیل کلیساهای خانگی و در نهایت، احداث کلیسا موفق شد (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۶۸).

در توضیح این قسمت باید اشاره کرد که در الهیات پنطیکاستی محوری‌ترین شخصیت، روح‌القدس است (اندرسون، ۲۰۰۴)؛ چراکه پنطیکاستی‌ها معتقدند، درست است که کلیسا توسط مسیح به‌وجود آمد، لیکن توسط روح‌القدس در روز پنطیکاست قدرت یافت و به‌سرعت به‌عنوان نیروی قدرتمند در سراسر جهان منتشر شد. از این‌رو پنطیکاستی‌ها بر این باورند که بیرون‌ریزی روح‌القدس (outpouring of the Holy Spirit) در روز پنطیکاست

(رویدادی که در اعمال رسولان ۲: ۴ گزارش شده است)، در واقع همان تبشیر روح‌القدس است و افرادی که در آن روز از روح‌القدس پر شده‌اند، اولین کلیسای مسیحی و اولین جامعهٔ میسیونری را تشکیل داده‌اند (میلر، ۲۰۰۵، ص ۲۲۹؛ اندرسون، ۲۰۰۴؛ همو، ۲۰۰۵). از این رو جنبش پنطیکاستی از زمان شکل‌گیری‌اش بر نقش بی‌بدیل روح‌القدس - به‌عنوان قدرت برانگیزاننده‌ای که در پشت تمام فعالیت‌های تبشیری است - و دریافت عطایای روح‌القدس که از آنها با عنوان نشانه‌ها و شگفتی‌ها نیز یاد می‌شود، تأکید می‌کرده است (اندرسون، ۲۰۱۳، ص ۲۰۶؛ همو، ۲۰۰۵).

در مجموع، در این بخش می‌توان به این نکته اشاره کرد که با وجود اشتراکاتی که در میان مسلمانان و پنطیکاستی‌ها وجود دارد، پنطیکاستی‌ها در مواجهه با دنیای اسلام از طریق تعامل و گفت‌وگوی مستقیم وارد نشدند و از راه‌های دیگر - رویکرد تهاجمی - به تبلیغ مسیحیت پنطیکاستی پرداخته‌اند.

۲-۳-۱. تعامل و هم‌گرایی با یهودیت

پنطیکاستی‌ها برخلاف سایر فرقه‌های مسیحی، رویکرد متفاوتی با یهودیان و رژیم صهیونیستی دارند. این نکته به‌دلیل توجه خاصی است که پنطیکاستی‌ها به کتاب مقدس دارند. عشق به کتاب مقدس ویژگی بارز پنطیکاستی‌های اولیه بوده است (هاوس، ۲۰۰۶، ص ۱۲). از نگاه آنها تجربهٔ روح‌القدس زندگی جدیدی برای هر مؤمنی که کتاب مقدس را می‌خواند، به‌همراه می‌آورد؛ زیرا تقریباً همهٔ نویسندگان عهد جدید یهودی بودند و عیسی در حقیقت ماشیح یهودیان بوده است. بنابراین فهم عیسی به معنای فهم متون مقدس یهودی و فهم اعمالی است که توسط یهودیان برای این روز قرار داده شده است. از این رو از نگاه یهودیان، خداوند همان کسی است که به‌واسطهٔ قدرت وافرش، بنی‌اسرائیل را از بردگی در مصر رهایی بخشید. پنطیکاستی‌ها نیز معتقدند که خداوند همان کسی است که به‌واسطهٔ خون پسرش، مردم را از بردگی گناه به‌واسطهٔ روح‌القدس نجات بخشید (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۷۱).

با توجه به اینکه پنطیکاستی‌های اولیه در پایین‌ترین سطح اجتماعی و شرایط اقتصادی بودند، درک سختی و فشارهایی که بر بنی‌اسرائیل و به‌تبع آن بر یهودیان گذشت، برای آنان بسیار ملموس بود. از این رو در سرودها و آهنگ‌هایی که برای بهره‌بردن از برکات روح‌القدس زمزمه می‌کردند، از واژه‌های متون مقدس، همانند مائدهٔ آسمانی، خون، ستون‌های آتش، یاد کنعان، اردن، صهیون و... استفاده می‌کردند (همان).

از آنجا که پنطیکاستی‌ها معتقد بودند که کتاب مقدس کلمهٔ خداست، تمام بخش‌های متون مقدس را بی‌همتا و بارز می‌دانستند. برای مثال، جزئیات وسایل و نشان‌های خیمهٔ مقدس برای مسیحیان امروز به‌عنوان نماد سبک زندگی مقدس، مطرح و مورد احترام است. در نتیجه، توجه و مطالعهٔ کتاب مقدس، یکی از مؤلفه‌های اصلی پنطیکاستی‌ها شده است (همان).

بازگشت یهودیان به قدس اشغالی و تشکیل حکومت یهودی در آنجا یکی از پیشگویی‌هایی است که در کتاب مقدس دربارهٔ روزهای آخر - قبل از بازگشت مسیح - آمده است. پنطیکاستی‌ها نیز که برای تشخیص نشانه‌های آخرالزمانی گوش به‌زنگ بودند، با توجه به این رویداد و مسائل دیگری از این قبیل که در کتاب مقدس آمده است، بازگشت قریب‌الوقوع مسیح را انتظار می‌کشند. همین نکات بر شدت توجه آنها به قدس اشغالی و بودن با یهودیان افزوده است (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۷۲).

از این رو پنطیکاستی‌ها در مواجهه با یهودیان، دو رویکرد عمده داشته‌اند: (همان، ۲۷۳)

۱. برخی معتقدند که بر مبنای متن مقدس، مسیحی‌سازی ابتدا باید از میان یهودیان آغاز شود (رک: رومیان ۱: ۱۶)؛ چراکه آنها توانسته‌اند مردم خدا را بعد از آوارگی در زمین، دور هم گردآورند. از این رو انجیل مسیح باید برای آنها - همان‌گونه که برای دیگر غیرمؤمنان به اشتراک گذاشته می‌شود - تبلیغ گردد. تشکیل فرقه‌های پنطیکاستی صهیونیستی را می‌توان از مصادیق این نکته به‌شمار آورد.

۲. پنطیکاستی‌ها از طرق متعددی درصد برآمدند تا اتحاد و به‌هم‌پیوستگی‌شان با یهودیان را اثبات کنند. برای نمونه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

✓ سفر به اسرائیل: بسیاری از پنطیکاستی‌ها هرچه دارند، هزینه می‌کنند تا به قدس اشغالی سفر کنند و جایی را که مسیح در آنجا به موعظه و تبلیغ می‌پرداخته، ببینند و به‌واسطهٔ این‌گونه مسافرت‌ها، حمایت‌شان را از یهودیان اعلام می‌کنند.

✓ برگزاری ششمین کنفرانس جهانی پنطیکاستی‌ها در سال ۱۹۶۱م در شهر اورشلیم.

✓ ایجاد سفارت‌خانهٔ بین‌المللی مسیحیان در اورشلیم: این مرکز به اموری همچون رفع نیازهای نیازمندان، فقرا، بیماران و مهاجران یهودی می‌پردازد.

✓ برگزاری بیست و پنجمین نشست سالانهٔ پنطیکاستی در سال ۲۰۰۴م، در خیمه‌های برپاشده توسط یهودیان، در ایام جشن‌های یهودیان.

۲. تحلیل و بررسی رویکردهای بین‌الادیانی پنطیکاستی‌ها

با توجه به نکاتی که گفته شد، اگر بخواهیم یک دسته‌بندی کلی از رویهٔ بین‌الادیانی پنطیکاستی‌ها در نحوهٔ تعامل با سایر فرقه‌ها و ادیان داشته باشیم، می‌توان آن را در موارد ذیل دسته‌بندی کرد:

۲-۱. تعامل و گفت‌وگو، نوع‌دوستی و محبت

نوع‌دوستی و محبت، کلیدواژه آیین مسیحیت است، پنطیکاستی‌ها با درک اهمیت این کلیدواژهٔ مسیحی، سعی می‌کنند تا از آن به بهترین نحو در جذب اقشار مختلف جوامع استفاده کنند. البته محبت پنطیکاستی بیشتر در میان اقشاری تأثیرگذار است که از مستضعفان جوامع، و نه متدینین راسخ در دین، محسوب می‌شوند؛ و مراد از

مستضعف، اعم است از مستضعف فکری و علمی - افراد کم‌سواد و بی‌سواد - (برگس، ۲۰۰۶، ص ۳۶)، مستضعف ایمانی - افراد سست‌ایمان - (اسمیت، ۱۹۹۸، ص ۲)، مستضعف جسمی - افراد معلول و بیمار - (واکر، ۲۰۱۰، ص ۱۲۰)، مستضعف اقتصادی - افراد فقیر و متوسط جامعه - (مک‌کلانگ، ۱۹۸۸). در کنار محبت، از دیگر روش‌هایی که پنطیکاستی‌ها در تبشیر از آن استفاده می‌کنند، تعامل و هم‌زیستی با ادیان دیگر - به‌ویژه یهودیت - و گفت‌وگو با گروه‌هایی همچون کاتولیک‌هاست. تعامل بالای پنطیکاستی‌ها و یهودیان، به‌سبب نقاط اشتراکی که میان آنها وجود دارد، عاملی شد تا پنطیکاستی‌ها در اورشلیم دفتر نمایندگی دایر کنند و همه‌ساله هزاران پنطیکاستی از سراسر جهان برای بازدید از ابنیه تاریخی اسرائیل، در قالب گروه‌های توریستی، به اسرائیل سفر کنند. از این‌رو تعامل در میان آنها سبب شده است تا یهودیان زیادی به پنطیکاستی‌ها پیوندند و با حفظ اصالت یهودی‌شان، پنطیکاستی نیز قلمداد شوند (برگس، ۲۰۰۶، ص ۲۷۳).

۲-۲. تهاجم و تخاصم

از آنجایی که پیام نجات مسیح و آزادی در روح، شامل همه ملت‌ها می‌شود، پنطیکاستی‌ها به مناطق دوردست سفر می‌کنند تا مژده آزادی در روح را به گوش جهانیان برسانند. از این‌رو پنطیکاستی‌ها پس از ورود به منطقه‌ای که مؤمنان به دین خاصی در آنجا گرد آمده‌اند، اگر نتوانند با روش‌های معمول مسیحی، همانند محبت، یا روش‌های خاص پنطیکاستی‌ها، همانند شفا درمانی، آنها را به کیش خود بکشانند، با تخریب دین بومی مردم منطقه و ادعای اینکه این دین نقاط ضعف فراوانی دارد، به جذب نیروهای بومی آن منطقه می‌پردازند. البته بیشتر، افرادی جذب این جنبش می‌شوند که میزان تدبیرشان اندک است و هر آن احتمال لغزش آنها وجود دارد. شاهد بر این ماجرا، جذب کاتولیک‌هایی است که در منطقه آمریکای جنوبی می‌زیسته‌اند؛ افرادی که اهل کلیسا و جلسات روز یکشنبه نبودند و فقط چون پدر و مادری کاتولیک داشته‌اند، به آنها کاتولیک می‌گفتند (اسمیت، ۱۹۹۸، ص ۲؛ کاکس، ۲۰۰۱، ص ۱۶۸). این اقدامات پنطیکاستی‌ها سبب شد تا صدای اعتراض پاپ ژان پل دوم بلند شود و از اقدام پنطیکاستی‌ها در جذب افرادی که تقیدشان به امور دینی کم است، ابراز انزجار کند. امروزه نیز با وجود چندین نشستی که به‌منظور تعامل و نزدیکی افکار میان کاتولیک‌ها و پنطیکاستی‌ها برگزار شده (ر.ک: جامبرک، ۲۰۰۸) و مفاد یکی از آنها جلوگیری از تبلیغ فرقه‌ای است، لیکن هنوز برخی فرقه‌های پنطیکاستی وجود دارند که به‌سراغ ایمان‌داران مسیحی سایر فرقه‌ها می‌روند تا آنها را به جنبش پنطیکاستی بکشانند (برگس، ۲۰۰۶، ص ۹۴۱؛ پلوس، ۲۰۱۴).

این اقدامات نسنجیده و بدون هماهنگی پنطیکاستی‌ها سبب شده است تا میسیونرهای پنطیکاستی در مناطق مختلف دنیا - به‌ویژه در منطقه خاورمیانه و کشورهای مسلمان‌نشین - دستگیر شوند و به زندان بیفتند. پنطیکاستی‌ها نیز از این فرصت استفاده می‌کنند و با مظلوم‌نمایی، سعی در اثبات حقانیت خود دارند و همین امر منجر به جذب برخی از افراد به جنبش شده است (برگس، ۲۰۰۶، ص ۱۰۱-۱۰۲). در برخی موارد، به‌ویژه در برخورد

با مسلمانان، پنطیکاستی‌ها یا را فراتر نهاده‌اند و به تخریب و نقد اسلام، مخدوش نشان دادن چهرهٔ مسلمانان به‌عنوان بخشی از امپراتوری شیطان، دورغ بستن به آیات قرآن، ایجاد شبهه در اذهان مخاطبان نسبت به اسلام، شخصیت پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام روی آورده‌اند و تنها راه نفوذ در دنیای اسلام را استفاده از نشانه‌ها و شگفتی‌ها معرفی می‌کنند (لیوینگستون، ۱۹۹۳، ص ۲۶).

۲-۳. ادعای تشکیل کلیسای جامع

درحالی که کتاب مقدس همه را به اتحاد در ایمان، به‌معنای اتحاد در حقیقت، دعوت می‌کند، رهبران نشست‌های وحدت مسیحیان افراد را به اتحادی فرامی‌خوانند که ایمان حقیقی به کلمهٔ خدا را نادیده می‌گیرد. از این رو پنطیکاستی‌ها و کاریزماتیک‌ها از همهٔ افراد و از همهٔ فرقه‌ها دعوت می‌کنند تا برای تجربهٔ عطایای معنوی روح‌القدس به این جلسات بیایند. در واقع، تجربهٔ محوری را عامل وحدت و اتحاد می‌دانند (دبلیو.کلود، ۲۰۱۲ الف، ص ۱۲۳).

ولی این امر دقیقاً عدم توجه به هشدارهایی است که مسیح دربارهٔ کلیسای دروغین در آخرالزمان داده است (فای، ۱۹۹۸، ص ۱۰۰). این گرایشی بسیار خطرناک است؛ زیرا به‌بهبهانهٔ اتحاد، حقیقت را کنار نهاده، در نهایت کسی را که حقیقت است، به کنار خواهیم نهاد. مسیح بیرون از جنبش قرار خواهد گرفت. این همان چیزی است که در مکاشفهٔ ۳: ۲۰ پیشگویی شده است: «اکنون در مقابل در ایستاده، در را می‌کوبم. هر که صدای مرا بشنود و در را بگشاید، داخل شده، با او دوستی دائمی برقرار خواهیم کرد، و او نیز با من». در این آیه، تصویری از وضعیت کلیسا در روزهای واپسین مطرح می‌کند. می‌بینیم که مسیح در مقابل کلیسا ایستاده است و در را می‌کوبد و تلاش می‌کند داخل شود؛ لیکن در آنجا اتافی برای او نخواهد بود. آموزه و حقیقت مورد غفلت قرار گرفته‌اند. تجربه، ضابطه و معیار عضوگیری شده است و در نتیجه، دیگر ایمان به کتاب مقدس و مسیح ملاک مسیحی بودن نخواهد بود (اچ.پل، ۲۰۰۱، ص ۹۰؛ دبلیو.کلود، ۲۰۱۳، ص ۲۱).

البته این امر، هم از ناحیهٔ پروتستانی‌های اصیل و هم از ناحیهٔ کاتولیک‌های اصیل رد شده است؛ زیرا پروتستان‌ها اصالتاً کتاب‌مقدس‌محورند؛ از این رو کاریزماتیک‌ها و پنطیکاستی‌هایی را که تجربه را مهم‌تر از کتاب مقدس می‌دانند، طرد می‌کنند (دبلیو.کلود، ۲۰۱۲ ب، ص ۱۰۲) و کاتولیک‌هایی که به اصولی همچون کتاب مقدس، کلیسا، مریم مقدس، سنت و مسیح پایبندند، تجربه‌گرایی به این معنا را نمی‌پذیرند (همان، ص ۹۲). البته این نوع موضع‌گیری، دربارهٔ یهودیان و مسلمانان اصیل نیز صادق است.

نتیجه‌گیری

جنبش تبشیری پنطیکاستی که از پرتطرفدارترین فرقه‌های مسیحی محسوب می‌شود، به‌انگیزه تشکیل کلیسای جامع مسیحی، به برقراری ارتباط و ایجاد تعامل و گفت‌وگو با سایر فرقه‌های مسیحی و به‌منظور تسریع در بازگشت قریب‌الوقوع مسیح، به تبشیر در میان سایر ادیان و جوامع روی آورد.

گرچه از ابتدای جنبش پنطیکاستی، کاتولیک‌ها تعامل چندانی با پنطیکاستی‌ها نداشته‌اند، لیکن پس از پنطیکاستی شدن صدها نفر از کاتولیک‌ها، آنان صلاح را بر این دیدند تا با پنطیکاستی‌ها نشست‌هایی برگزار کنند. از این‌رو تا کنون پنج دوره نشست میان آنها برگزار شد که در نهایت سبب شد تا کاتولیک‌ها پنطیکاستی‌ها را به رسمیت بشناسند و در کنار یکدیگر برای احداث کلیسای جامعی که تمام مسیحیان را زیر یک چتر گردهم آورد، همکاری‌هایی داشته باشند؛ لیکن بر مبنای کتاب مقدس، کلیسای جامعی که در آخرالزمان به‌وجود می‌آید، کلیسایی دروغین است و مسیح نسبت به آن هشدار می‌دهد.

اختلافاتی که کاتولیک‌ها با پنطیکاستی‌ها داشتند، در تعامل‌های اولیه پنطیکاستی‌ها و دیگر فرقه‌های مسیحی نیز وجود داشت؛ ولی به‌مرور، پنطیکاستی‌ها مورد قبول آن فرقه‌ها واقع شدند و امروزه در بسیاری از شکل‌های مسیحی حضور دارند.

رویکرد پنطیکاستی‌ها در تعامل با یهودیان، از هر دو طرف مثبت بوده؛ ولی تعامل آنها با مسلمانان، از همان اوایل ورودشان به ممالک اسلامی چالش‌برانگیز بوده است تا در نهایت به رویکرد تهاجمی - تخاصمی روی آوردند و با به‌کارگیری جدی نشانه‌ها و شگفتی‌ها، سعی در جذب مسلمانان دارند.

در پایان پیشنهاد می‌شود تا با بررسی بیشتر رابطه پنطیکاستی‌ها با کاتولیک‌ها و دیگر فرقه‌های تبشیری، به‌ویژه در کشورهای اسلامی، دیگر نقاط قوت و همکاری آنان شناسایی شود و نیز نحوه مواجهه آنان با مسلمانان در چشم‌انداز پیش رو مورد دقت قرار گیرد تا بهتر بتوان درباره آنان داوری کرد.

کتاب مقدس، ۲۰۰۷، ترجمه قدیم، ایلام.

- Anderson, Allan, 2004, "Structures and Patterns in Pentecostal Mission." *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies*, 32, No. 2: 233-249.
- , 2005, "Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World", *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 8, No. 1: 29-47.
- , 2013, An Introduction to Pentecostalism: *Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press.
- Burgess, Stanley M. 2006, *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, Routledge.
- Cox, Harvey, 2001, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Da Capo Press.
- Fahy, Paul, 1998, *Origins of Pentecostalism and the Charismatic Movement*, Understanding Ministries.
- Gifford, Paul. 1992, "New Dimensions in African Christianity."
- H. Pohl, Alfred, 2001, *17 Reasons Why I Left the Tongues Movement*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- House, Sean David. 2006, *Pentecostal Contributions to Contemporary Christological Thought: A Synthesis with Ecumenical Views*.
- Jambrek, Stanko. 2008, "The Great Commission in the Context of the Evangelical Churches of Croatia in the Second Part of the Twentieth Century," *Kairos: Evangelical Journal of Theology*, 2, No. 2: 153-79.
- , 2016, "Unity and Fellowship of Christians from a Pentecostal Perspective." *Kairos: Evangelical Journal of Theology*, 2, No. 1: 61-78.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2001, "Evangelization, Proselytism, and Common Witness: Roman Catholic—Pentecostal Dialogue on Mission, 1990–1997." *International Bulletin of Missionary Research*, 25, no. 1: 16-22.

- Liardon, Roberts. 2006, *The Azusa Street Revival: When the Fire Fell-an in-Depth Look at the People, Teachings, and Lessons*, Destiny Image Publishers.
- Livingstone, Greg. 1993, *Planting Churches in Muslim Cities: A Team Approach*, Baker Academic.
- McClung, L Grant. 1988, "Theology and Strategy of Pentecostal Missions." *International Bulletin of Missionary Research*, 12, no. 1: 2-6.
- Miller, Denzil R. 2005, *Empowered for Global Mission: A Missionary Look at the Book of Acts*, Life Publishers International USA.
- Plüss, Jean-Daniel, 2014, *Pentecostalism and Ecumenism of the Spirit*, 48th International Ecumenical Seminar, Strasbourg, France: July 2-9.
- R. Turney, Mark, 2011, *Proclaiming Pentecost: 100 Sermon Outlines on the Power of the Holy Spirit*, USA: AIA Publications.
- Rausch, Thomas P. 2010, "Catholics and Pentecostals: Troubled History, New Initiatives", *Theological Studies*, 71, no. 4: 926-50.
- Smith, Brian H. 1998, *Religious Politics in Latin America*, Pentecostal Vs. Catholic. Notre Dame UP.
- W. Cloud, David, 2012a, *Charismatic Confusion*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- , 2012b, *Tongues Speaking*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- , 2013, *World Council of Churches*, Canada: Bethel Baptist Print Ministry.
- Walker, Daniel Okyere. 2010, "The Pentecost Fire Is Burning: Models of Mission Activities in the Church of Pentecost", University of Birmingham.
- Warrington, Keith. 2009, "Cracked or Broken: Pentecostal Unity." Paper presented at the EPCRA conference.
- Wild-Wood, Emma, and Peniel Rajkumar. 2013, *Foundations for Mission*, Vol. 13: Wipf and Stock Publishers.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی تحلیلی روش کلیسای کاتولیک در بسط عدالت اجتماعی

reza.shaer@gmail.com

✉ محمدرضا اسدی / دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
سیدعلی حسینی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱

چکیده

کلیسای کاتولیک با ادعای اصالت، جامعیت و مرجعیت، توانسته است قلمرو اجتماعی وسیعی در جهان امروز برای خود تدارک ببیند. روش این کلیسا برای بسط عدالت اجتماعی چیست و این روش تا چه اندازه می‌تواند کارآمد تلقی شود؟ هدف این مقاله، یافتن ابعاد مثبت و منفی روش کلیسای کاتولیک در زمینه بسط عدالت اجتماعی از راه ارزیابی تحلیلی آن است. مقاله پیش‌رو با معرفی و ارزیابی روش کاتولیک در این زمینه، با شیوه توصیفی تحلیلی نشان خواهد داد که اگرچه ضرورت بسط عدالت اجتماعی در مسیحیت کاتولیک مورد توجه قرار گرفته و سنت کاتولیک، به‌ویژه از شورای واتیکانی دوم، گام‌های مثبتی برای کمک به برقراری عدالت اجتماعی برداشته است، اما وجود برخی چالش‌ها و فقدان دستوراتی مشخص در این فرقه مسیحی برای مبارزه عملی با ظلم‌های اجتماعی، ارائه نظامی منسجم و موفق برای اجرای عدالت اجتماعی را با مشکل مواجه کرده است.

کلیدواژه‌ها: ظلم، عدالت، عدالت اجتماعی، مسیحیت، کلیسای کاتولیک، بسط، روش.

در مقاطع مختلفی از تاریخ، فشار نابرابری‌های اجتماعی بر توده‌های ضعیف، عاملی برای اعتراض ستم‌دیدگان بوده است. در بسیاری از این موارد، مظلومان برای از بین بردن بی‌عدالتی‌ها، دین را به‌عنوان پشتوانهٔ نیرومند فریادهای خود در برابر ظلم انتخاب کرده‌اند. مسیحیت آیینی است که بخش پهناوری از جغرافیای دینی جهان را به خود اختصاص داده است. در این میان، کلیسای کاتولیک با ادعای اصالت، جامعیت و مرجعیت در دین مسیحیت، قلمرو اجتماعی و دینی وسیعی برای خود تدارک دیده است. این پرسش وجود دارد که کلیسای کاتولیک برای برقراری عدالت در جامعه، از چه روشی استفاده می‌کند؟ آیا این کلیسا با روش خود می‌تواند در مبارزه با ظلم، و استقرار و بسط عدالت اجتماعی نقش مؤثری ایفا کند؟ چه چالش‌هایی برای روش این کلیسا در باب بسط عدالت اجتماعی وجود دارد؟ دانستن پاسخ این پرسش‌ها برای کسانی که قصد دارند با تکیه بر این دین و این کلیسا، راه مبارزه با ظلم و ایجاد عدالت اجتماعی را دنبال کنند، ضروری است.

پیشینهٔ بحث عدالت اجتماعی در مسیحیت به آن دسته از اسناد و آثار مسیحی تولیدشده در این موضوع برمی‌گردد که برآمده از کتاب مقدس مسیحیان و سنت مسیحی است. در این باره، به‌طور مشخص از کتاب‌هایی مانند «تعالیم کلیسای کاتولیک»، اسناد برآمده از شوراها و مسیحی و سند «خلاصهٔ دکتربین اجتماعی کلیسا» نام برد. باید توجه داشت که اگرچه در این اسناد و آثار به‌طور جدی به بحث عدالت اجتماعی توجه شده است، اما همواره این بحث‌ها به‌صورتی کلی و بدون تفکیک و دسته‌بندی مؤلفه‌های مختلف الگو انجام شده‌اند و در میان آنها کار مستقلی برای نشان دادن ابعاد گوناگون الگوی عدالت اجتماعی در مسیحیت و به‌طور مشخص، روش مسیحیت برای بسط عدالت اجتماعی به‌چشم نمی‌خورد. نوآوری این مقاله، در روشن کردن ابعاد بحث عدالت اجتماعی و پرداختن به روش خاص مسیحیت در بسط عدالت اجتماعی است. بی‌تردید چنین بحثی می‌تواند در شفاف‌سازی دیدگاه مسیحیت در این باب و فراهم کردن فضای مقایسه میان این دیدگاه با دیدگاه‌های ادیان و مکاتب دیگر مؤثر و راهگشا باشد.

مسیحیت پولسی و مورد پذیرش کلیسای کاتولیک، شریعت را کنار نهاده است و از این‌رو در نظام رسمی و کلیسایی مسیحیت، به‌سختی می‌توان راه‌حل‌های مشخص و قابل توجهی برای مسائل گوناگون اجتماعی، و در نهایت رفع مشکلات جوامع مسیحی یافت. با وجود این، نمی‌توان رویکرد مثبت مسیحیت کنونی به فعالیت‌های اجتماعی را انکار کرد. البته در میان مسیحیان، کسانی نیز بوده‌اند که رهبانیت را به‌عنوان شیوهٔ زندگی خود برگزیدند و تلاش کردند با کناره‌گیری از دنیا و اجتماع، خلوتی میان خود و خدایشان ایجاد کرده، زندگی خود را وقف نماز، دعا و عبادت خداوند کنند؛ اما این واقعیت به‌معنای اجتماعی نبودن آیین مسیحیت نیست؛ چراکه رهبانیت، نه یک دستور عمومی برای همهٔ مسیحیان، بلکه یک شیوهٔ انتخاب‌شده توسط بعضی از مؤمنان مسیحی برای حفظ دین خود در دنیا و رسیدن به درجات بالای ایمان و معنویت بوده است.

آموزه‌های اجتماعی کلیسا در ابتدا فاقد یک سیستم ارگانیک بود؛ اما این نظام اجتماعی در مسیحیت، در طی زمان شکل گرفت. در این میان، مهم‌ترین و رسمی‌ترین واکنش‌های کلیسای کاتولیک به مباحث اجتماعی، از طریق بیانیه‌های پاپی و اسقفی و شورای واتیکانی دوم صورت گرفت. مسیحیت کاتولیک، خصوصاً در دوران معاصر، بر ضرورت حل مشکلات جوامع و برقراری و بسط عدالت اجتماعی تأکید می‌کند. راه‌حل کلی مسیحیت کاتولیک در این زمینه این است که مرجع نهایی خدا باشد و قوانین مربوط به این مسئله را او تعیین کند؛ آن‌گاه طبقات مختلف مردم با دوستی و احساس نیک به‌هم پیوند بخورند و درک کنند که همه انسان‌ها فرزندان یک پدر هستند که خداست و به هم محبت برادرانه پیدا کنند.

می‌توان با استخراج مبانی، اهداف و روش‌های موجود در مسیحیت کنونی، الگویی از این دین در زمینه بسط عدالت اجتماعی ترسیم کرد. مسیحیت در باب عدالت اجتماعی، از اصول و گزاره‌هایی سخن گفته است که در قالب مبانی الهیاتی، انسان‌شناختی، ارزشی و حقوقی بسط عدالت اجتماعی قابل ارائه‌اند. الگو بودن خدا برای انسان، ضرورت محبت به خدا و انسان، اعتقاد به صورت الهی انسان، کرامت انسان، بدن و هیكل خدا بودن انسان، همکار خدا بودن انسان، ارزشمند بودن صلح، محبت به همسایه، عدالت، حق حیات آزادانه انسان و برابری انسان‌ها را می‌توان از مبانی بسط عدالت اجتماعی در مسیحیت دانست. کار گسترش عدالت اجتماعی، با این مبانی و با هدف اجرای طرح خدا برای این جهان و زمینه‌سازی برای رسیدن به ملکوت الهی، در مسیحیت کاتولیک دنبال می‌شود. اما هدف از نگارش این مقاله، پرداختن به بخش سوم این الگو، یعنی معرفی و ارزیابی روش بسط عدالت اجتماعی در کلیسای کاتولیک با روش توصیفی تحلیلی است. در این مقاله، پس از توضیح سه اصطلاح روش، کلیسای کاتولیک و عدالت اجتماعی، به معرفی روش کاتولیک برای بسط عدالت اجتماعی پرداخته می‌شود؛ سپس با تحلیلی درباره این روش، ارزیابی نهایی در این باره ارائه خواهد.

۱. روش

واژه‌های روش، شیوه، رویکرد و راهبرد، معانی بسیار نزدیکی به هم دارند و در بسیاری از کتاب‌های لغت موجود، این اصطلاح‌ها مرادف یکدیگر تلقی شده‌اند؛ اما امروزه تفاوت‌هایی در این اصطلاحات لحاظ می‌شود. «رویکرد» در استعمال‌های امروزه، کلی‌تر از روش و به معنای موضع‌گیری و جهت‌گیری نسبت به موضوعی خاص و تصمیم‌گیری‌های راهبردی یا تاکتیکی است؛ و در واقع، به کلی‌ترین سطح تفکر درباره مسائل پیش رو، «رویکرد» اطلاق می‌شود؛ اما مقصود از «روش»، جنبه عملیاتی و اجرایی آن است که به مقام اجرا نزدیک‌تر است (بیان، ۱۳۷۹، ص ۲-۵؛ شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۹۷). به عبارت دیگر، مراد از روش، مسیری است که برای تحقق و عملیاتی شدن ایده‌ها و رویکردها طی می‌شود.

۲. کاتولیک

واژه کاتولیک (Catholic) در لغت به معنای عام و جامع بوده و اکنون نام شاخه‌ای از دین مسیحیت است که پایه‌گذار کلیسای خود را پطروس حواری می‌داند و معتقد است که پولس نیز مدتی رهبری آن را بر عهده داشته است. کاتولیک‌ها بر این باورند که کلیسای آنان نماینده حقیقی مسیح و اساس کلیساهای دیگر است. با این حال، امروزه این کلیسا فقط به مثابه شاخه‌ای در مقابل ارتدوکس و پروتستان است. نام دیگر کلیسای کاتولیک، کلیسای رومی است و اکنون تحت ریاست پاپ قرار دارد. ماهیت این کلیسا بر اساس کتاب مقدس و اعتقادنامه‌های مصوب در شوراهای رسمی مسیحی شکل گرفته است که به آن سنت می‌گویند. باورهای اصلی این کلیسا که ماهیت آن را شکل می‌دهند، از این قرارند: تثلیث حقیقت است؛ جهان توسط خدا خلق شده است؛ آدم و حوا دچار لغزش و سقوط شده‌اند؛ پسر خدا در جهان تجسد یافت و فدای گناهان ما شد؛ و هر کس این موارد را رد کند، مرتد شده است (والش، ۲۰۰۵م، ص ۹).

۳. عدالت اجتماعی

عدل در لغت به معنای برابری (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱)، میانه‌روی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۵۳)، درستی، دادگری، انصاف (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰) و حکم به حق (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۸) است. برخی از مسیحیان نیز گفته‌اند که عدل یعنی دو نیم کردن (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۵۹۹). اما در اصطلاح، برخی عدالت را به معنای تساوی و نفی هرگونه تبعیض دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۵۴-۵۶) و بسیاری معتقدند که معنای عدالت، «اعطای حق هر صاحب حق» است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۵۴). در جهان مسیحیت، آگوستین با فضیلت دانستن عدل می‌گوید: «عدل در مفهوم عام آن، یعنی فضیلتی که حق را به حق‌دار می‌رساند» (آگوستین، ۱۹۹۳م، ص ۸۸۲). آکویناس نیز با قبول اجمالی این معنا می‌گوید: «عدل یعنی عزم راسخ و استوار در اعطای حق هر کس به او» (آکویناس، 2a2ae,58.1). تعالیم کلیسای کاتولیک با جمع میان این دو معنا می‌گوید: «عدالت فضیلتی اخلاقی است که عبارت است از اراده پیوسته و راسخ برای ادای حقوق خدا و ممنوع» (تعالیم کلیسای کاتولیک، بند ۱۸۰۷).

بر اساس این معنا و توجه به عنصر «حق»، عدالت اجتماعی به این معنا خواهد بود که افراد در بُعدی که با یکدیگر برابرند، باید حقوق برابری داشته باشند؛ و در بُعدی که افراد به‌واقع نابرابر باشند، حقوق نابرابر و مختص به خودشان را داشته باشند. برای مثال، در بُعد انسانیت که همه انسان‌ها باهم برابرند، همه باید از حقوق برابری برخوردار باشند؛ اما به تناسب کار و تلاش بیشتر، افراد می‌توانند از حقوق و مزایای بیشتری بهره‌مند شوند. با عموم افراد باید با رحمت و احترام برخورد کرد؛ اما با انسان زیاده‌خواه که به مال و ناموس دیگری تجاوز می‌کند، نباید با مهربانی و عطف رفتار کرد؛ بلکه لازم است او را از زیاده‌خواهی بازداشت؛ حتی اگر نیاز به خشونت باشد. به نظر

می‌رسد که عدالت اجتماعی به معنای قرار دادن افراد در جایگاه اجتماعی مناسب خود و تخصیص منصفانه منابع در جامعه است؛ به گونه‌ای که توزیع برابر فرصت‌ها و برابری افراد در مقابل قانون را بدون لحاظ نژاد، جنس، رنگ و طبقه اجتماعی تضمین کند. در این تعریف، هر دو جنبه عدالت، یعنی عدالت توزیعی (تقسیم‌داری‌ها، حقوق، مزایا و امتیازات اجتماعی میان افراد جامعه) و عدالت اصلاحی (مجازات عادلانه) که امثال /رسطو بر آن تأکید می‌کنند (ارسطو، ۱۳۵۶، ص ۱۳۷-۱۴۲)، در نظر گرفته شده است.

با این توضیح، «حق» و رساندن آن به مستحق حقیقی‌اش، عنصر اصلی در تأمین عدالت اجتماعی است. تعالیم کلیسای کاتولیک نیز با تکیه بر عنصر حق در توضیح معنای عدالت اجتماعی می‌گوید: «جامعه آن‌گاه عدالت اجتماعی را تأمین می‌کند که شرایطی را فراهم آورد که به انجمن‌ها و افراد اجازه دهد حقوق خود را بر اساس طبیعت و دعوتشان به دست آورند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۵۲۱، بند ۱۹۲۸). البته باید توجه داشت که عدالت اجتماعی از منظر دین، منعزل و جدا از عنصر «خدا» نیست. این کلیسا اعلام می‌کند که اعمال فشار بر تهیدستان و فقرا برای به دست آوردن و جمع کردن سود بیشتر، توسط همه قوانین الهی محکوم است و باعث خشم و انتقام آسمانی می‌شود (جورج برانتل، آیین کاتولیک، ص ۲۶۲). کاتولیک پس از بیان این حقیقت که عدالت اجتماعی فقط با احترام به کرامت متعالی انسان به دست می‌آید، تأکید می‌کند: «حمایت و تعالی انسان را خدای خالق به ما محول کرده است و مردان و زنان در هر لحظه تاریخ کاملاً موظف به آن و نسبت به آن مسئول‌اند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۵۲۲، بند ۱۹۲۹). بر این اساس، منشأ لزوم بسط عدالت اجتماعی و مرجع نهایی آن، خدا خواهد بود (جورج برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۶۲).

۴. روش بسط عدالت اجتماعی در مسیحیت کاتولیک

اغلب، اصل ضرورت بسط عدالت در جامعه مورد انکار افراد یا گروه‌ها قرار نمی‌گیرد؛ با این حال، ممکن است روش‌های مختلفی برای اجرای آن پیشنهاد یا به کار گرفته شود. مسیحیت کاتولیک نیز روش خاصی در زمینه گسترش عدالت اجتماعی ارائه می‌کند. راه‌حل کلی مسیحیت کاتولیک درباره ایجاد و بسط عدالت اجتماعی این است که مرجع نهایی خدا باشد و قوانین مربوط به این مسئله را او تعیین کند؛ آن‌گاه طبقات مختلف مردم با محبت، دوستی و احساس نیک به هم پیوند بخورند و درک کنند که همه انسان‌ها فرزندان یک پدرند که خداست و به هم محبت برادرانه پیدا کنند (جورج برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۶۲). بر این اساس، روش کلیسای کاتولیک برای بسط عدالت اجتماعی بر مبنای خدا و محبت استوار بوده و از مؤلفه‌هایی تشکیل شده است که عبارت‌اند از: کمک اغنیا به فقرا، همبستگی، اصلاح نظام‌های اقتصادی و پولی، تعامل نیکو با حاکمان، ظلم‌پذیری و عدم انتقام از ظالمان، و فسادزدایی مسالمت‌آمیز.

راه و روش همیشگی مسیح، محبت به خدا و انسان است (هیل و تورسون، بی تا، ص ۱۱۹) و از این رو، همان گونه که انتظار می رود، یکی از روش های مسیحیت برای برچیدن آثار ظلم و بسط عدالت اجتماعی، کمک به فقیران، بیماران، محرومان و مظلومان جامعه است. عموم مسیحیان معتقدند که بر اساس کتاب مقدس، خداوند افزون بر اینکه خود عادل است و به محرومان کمک می کند، انتظار دارد مؤمنان نیز آنچه در توان دارند، برای رسیدگی به محرومان و ضعیفان به کار گیرند (نش، ۱۹۸۴م، ص ۷۳). فرازهای متعددی از کتاب مقدس مسیحیان، انتظار خدا از مؤمنان برای دستگیری از محرومان را منعکس می کنند (ارمیا ۲۲: ۳؛ ایوب ۲۹: ۱۱-۱۶؛ تثیبه ۱۵: ۱۱). حضرت عیسی علیه السلام توجه غنی به فقیر، گذشتن او از مال خود و بخشیدن آن به فقرا را شرط رسیدن به کمال معرفی می کند. در انجیل متی آمده است:

ناگاه شخصی آمده، وی را گفت: ای استاد نیکو! چه عمل نیکو کنم تا حیات جاودانی یابم؟ وی را گفت: از چه سبب مرا نیکو گفتی و حال آنکه کسی نیکو نیست، جز خدا فقط؟ لیکن اگر بخواهی داخل حیات شوی، احکام را نگاه دار. بدو گفت: کدام احکام؟ عیسی گفت: قتل مکن؛ زنا مکن؛ دزدی مکن؛ شهادت دروغ مده؛ و پدر و مادر خود را حرمت دار و همسایه خود را مثل نفس خود دوست دار. جوان وی را گفت: همه اینها را از طفولیت نگاه داشته ام. دیگر مرا چه ناقص است؟ عیسی بدو گفت: اگر بخواهی کامل شوی، رفته مایملک خود را بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت؛ و آمده مرا متابعت نما (متی ۱۹: ۱۶-۲۱).

بر همین اساس، کلیسای کاتولیک رسیدگی به فقیران جامعه و توجه اغنیا به مستمندان را از روش های صحیح برای بسط عدالت اجتماعی می داند و معتقد است که محبت کلیسا به فقیران، ملهم از انجیل است و بخشی از سنت مداوم این کلیساست (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۶۳۳ بند ۲۴۴۴). بیانیه پایی «در چهلمین سال» (Quadragesimo Anno) کمک و مساعدت را مهم ترین اصل اجتماعی می داند و تأکید می کند که نظام های برتر باید امر کمک به جوامع دارای نظام های پایین تر را بپذیرند که شامل اقسام گوناگون مساعدت های اقتصادی، سازمانی و حقوقی به این جوامع ضعیف می شود (بیانیه در چهلمین سال، بند ۱۸، ۲۵، ۸۳، ۸۹؛ خلاصه دکنترین اجتماعی کلیسا، بند ۱۸۶). از نکات مهم در توصیه کلیسای کاتولیک به استفاده از این روش، تعیین گستره وسیع کمک و حمایت از محرومان است. کلیسای کاتولیک معتقد است، فقر مورد نظری که حمایت اغنیا را می طلبد، به امور مادی منحصر نمی شود و افزون بر آن، به بسیاری از شکل های فقر فرهنگی و دینی نیز تسری می یابد (همان، ص ۶۳۳ بند ۲۴۴۴).

توجه به اهمیت پیوند دینی و اجتماعی افراد در جامعه مسیحی و تقویت آن، می تواند در کاستن ظلم های اجتماعی افراد در حق یکدیگر نقشی بسزا ایفا کند. «همبستگی» جایگاهی مهم در میان آموزه های کاتولیک دارد و از این رو

می‌توان آن را از کلیدی‌ترین مؤلفه‌های روش کاتولیک در بسط عدالت اجتماعی به‌شمار آورد. در خلاصه‌دکترین اجتماعی کلیسا، «همبستگی» از اصول ثابت آموزه اجتماعی کلیسا معرفی شده است (همان، بند ۱۶۰) و تأکید می‌شود که این اصل به‌گونه‌ای عمیق با بنیادهای غایی و سازمان‌یافته حیات اجتماعی ارتباط دارد و از این‌رو دارای اهمیت فراوان اخلاقی است (همان، بند ۱۶۳).

تعالیم کلیسای کاتولیک با تأکید بر موضوع «همبستگی انسانی» - که آن را «دوستی» یا «محبت اجتماعی» نیز می‌نامد - در پی استفاده از آن برای حل معضلات اجتماعی و برقراری عدالت است. در تعالیم کلیسای کاتولیک آمده است: «همبستگی در وهله نخست، با توزیع منافع مادی و پرداخت مزد آشکار می‌شود. همبستگی مستلزم تلاش برای نظام اجتماعی عادلانه‌تر است. در این نظام‌ها تنش‌ها به‌صورت بهتری کاهش می‌یابند و اختلافات با مذاکره آسان‌تر حل می‌شوند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۵۲۴، بند ۱۹۴۰). آن‌گاه می‌گوید: «مشکلات اجتماعی - اقتصادی را فقط با کمک همه گونه‌های همبستگی می‌توان حل‌وفصل کرد. همبستگی میان فقرا، همبستگی غنی و فقیر، همبستگی میان کارگران، میان کارفرمایان و کارگران در کسب‌وکار، همبستگی میان ملت‌ها و اقوام (همان، ص ۵۲۴، بند ۱۹۴۱).

در کتاب **تعالیم کلیسای کاتولیک** پس از برشمردن رنج‌ها و مشکلاتی که در اثر گسترش بی‌عدالتی‌ها برای مستمندان و ملت‌های فقیر به‌وجود می‌آید، کمک ملت‌های غنی به ملت‌های محروم را وظیفه‌ای در راستای تعلیم مسیحی «همبستگی» و «محبت» می‌داند و می‌گوید: «ملت‌های غنی نسبت به ملت‌هایی که به‌تنبه‌ایی از تأمین وسایل توسعه خود ناتوان‌اند یا وقایع تأسف‌بار تاریخی مانع چنین امری شده است، مسئولیت اخلاقی بزرگی دارند. این وظیفه‌ای در همبستگی و محبت است. این همچنین تکلیفی عادلانه است، در آنجا که ملت‌های غنی رفاه خود را از منابعی به‌دست آورده‌اند که بهای منصفانه آن را نپرداخته‌اند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۶۳۲، بند ۲۴۳۹).

۳-۴. اصلاح نظام‌های اقتصادی و پولی

در ضمن توصیه‌های فراوان کلیسای کاتولیک به مؤمنان درباره کمک مسیحیان به یکدیگر، به نکته دیگری توجه شده است. کلیسای کاتولیک یادآوری می‌کند که نباید به کمک‌های مستقیم مؤمنان به یکدیگر اکتفا کرد؛ زیرا این راه نمی‌تواند برای بلندمدت و رفع ریشه‌ای مشکلات، راهی مناسب باشد. اگر مؤمنان مسیحی از یکدیگر دستگیری کنند، اما مؤسسات و سازمان‌های فسادزا همچنان به فعالیت خود ادامه دهند، مشکلات در چرخه‌ای دائمی محصور خواهند بود و افراد یا ملت‌های کمتر برخوردار نمی‌توانند از وضعیت نامناسب خود رهایی یابند. از این‌رو **تعالیم کلیسای کاتولیک** کمک مستقیم را واکنشی مناسب، اما ناکافی برای بسط عدالت اجتماعی می‌داند و تأکید می‌کند باید مؤسسات اقتصادی و پولی اصلاح شوند تا به‌گونه‌ای بهتر روابط منصفانه با کشورهای کمتر توسعه‌یافته ارتقا یابد (همان، ص ۶۳۲، بند ۲۴۴۰). این منبع مهم کاتولیکی، تأیید می‌کند که از تلاش کشورهای فقیر برای رشد و

آزادی باید حمایت کرد (همان، ص ۶۳۲، بند ۲۴۴۰). با وجود این، در کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک* تصریح شده است که وظیفهٔ شبانان کلیسا نیست که به‌طور مستقیم در زمینهٔ تنظیم و سازمان‌دهی زندگی اجتماعی مداخله کنند؛ بلکه این وظیفهٔ جزئی از مؤمنان غیرروحانی است که به ابتکار خود با هم‌وطنانشان عمل می‌کنند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۶۳۳، بند ۲۴۴۲).

۴-۴. تعامل نیکو با حاکمان

برای ایجاد عدالت اجتماعی و بسط عدالت در جامعه، لازم است علاوه بر کمک به محرومان و ستمدیدگان و مهم‌تر از آن، منشأ ظلم‌های اجتماعی و نابرابری‌های موجود در جامعه نیز شناسایی و سرچشمه‌های ظلم خشکانده شود و از آنجا که صاحبان قدرت و ظالمان در بروز محرومیت‌ها در سطوح مختلف جامعه تأثیری مستقیم دارند، لازم است در برابر آنها موضعی درخور اتخاذ شود؛ اما آیا باید اقدام‌های عملی سخت برای برچیدن بساط حاکمان ظالم انجام شود یا باید به‌گونه‌ای مسالمت‌آمیز برای نفوذ در آنان تلاش کرد و با محبت به آنها و تأثیرگذاری در فکر و ذهن آنان، از کوتاهی‌ها و ظلم‌های اجتماعی آنان کاست؟

روش مورد قبول مسیحیت کاتولیک در برخورد با حاکمان و ظالمان نیز روش محبت است. این روش اقتضا می‌کند که مسیحیان در برابر حاکمان مطیع باشند؛ به آنان اعتراض نکنند و از مقاومت در برابر ظالمان بپرهیزند. از نظر مسیحیت، کلیسا و ساختارهای سیاسی به‌سبب غایبات متفاوتشان، قلمروهایی مستقل دارند (خلاصهٔ دکترین اجتماعی کلیسا، بند ۳۹۳ و ۴۲۴)؛ اما حاکمیت باید ارزش‌های اساسی اخلاقی و انسانی را به‌رسمیت بشناسد؛ به آنها احترام بگذارد و از آنها محافظت کند (خلاصهٔ دکترین اجتماعی کلیسا، بند ۳۹۷). با وجود این، اگر حاکمان به‌جای رفتار عادلانه، مسیر ظلم را در پیش بگیرند، مردم حق ندارند زبان به اعتراض بگشایند یا با آنان مبارزه کنند؛ بلکه باید از طریق تعامل با آنان تلاش کنند ظلم‌ها را به‌شیوه‌ای مسالمت‌آمیز از بین ببرند.

بر اساس برداشت کاتولیکی، تعلیم عهد جدید به مسیحیان مبنی بر اینکه حکومت‌ها توسط خدا مستقر می‌شوند و خداوند مقامات حکومتی را گماشته است، راه اعتراض مردم به حاکمان را می‌بندد. حضرت عیسی علیه السلام برخلاف حضرت موسی علیه السلام که با جنگ و مبارزه کارش را پی گرفت و به‌نوعی دولت بنی‌اسرائیل را نیز تشکیل داد، هرگز نجنگید و حکومتی ایجاد نکرد؛ بلکه سیاست تعامل با حاکمان و اطاعت از آنان را در پیش گرفت. انجیل یوحنا کلام عیسی علیه السلام دربارهٔ چشم پوشیدن از رسیدن به قدرت در این دنیا را چنین نقل کرده است: «عیسی علیه السلام جواب داد که پادشاهی من از این جهان نیست. اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود، خدام من جنگ می‌کردند تا به یهود تسلیم نشوم؛ لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست» (یوحنا ۱۸: ۳۶). پولس به این علت که از نظر مسیحیت، حاکمان خادمان خدا هستند و علت بد رفتاری‌های آنان بر مردم، هنجارشکنی‌های خود مردم است، اطاعت از حاکمان را ضروری می‌داند و به هر فرد مسیحی توصیه می‌کند که مطیع قدرت‌های برتر باشد (رومیان، ۱۳: ۱-۷).

پطروس نیز به مؤمنان توصیه می‌کند که همچون نوکری مطیع و خائف، از حاکمان خود فرمان ببرند و بدانند که اراده خدا به‌کارگیری همین شیوه است (اول پطرس ۲: ۱۳-۱۴). در کتاب مقدس، حتی انتقاد از حاکمان نیز نهی شده و به نادیده گرفتن اشتباهات و مشکلات توصیه شده است: «داوری مکنید تا بر شما داوری نشود و حکم مکنید تا بر شما حکم نشود و عفو کنید تا آمرزیده شوید» (لوقا ۶: ۳۷).

کلیسای کاتولیک با همین تفسیر از متن کتاب مقدس، هرگز با مقابله عملی، برپایی شورش و به‌کارگیری شیوه‌های نظامی در برابر حاکمان ستمگر موافق نیست. این کلیسا با تأکید بر اینکه حکومت از خدا نشئت می‌گیرد (تعالیم کلیسا کاتولیک، ص ۵۱۶، بند ۱۸۹۹)، تصریح می‌کند که وظیفه همگان، این است که حرمت و حیثیت حکومت را به‌گونه‌ای درخور حفظ کنند و با مجریان آن با احترام و تأنج‌جاکه سزاوار است، با سپاسگزاری و حسن نیت برخورد کنند (همان، ص ۵۱۷، بند ۱۹۰۰). کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک* با اشاره به احتمال بروز بی‌عدالتی در دستگاه حکومت، تعلیم می‌دهد که اگر حاکمان قوانین ناعادلانه وضع کنند یا تدابیری متضاد با نظام اخلاقی اتخاذ کنند، چنین ترتیبیاتی از نظر وجدان الزام‌آور نیست (همان، ص ۵۱۸، بند ۱۹۰۳)؛ با این حال، توصیه می‌کند که ایجاد تعادل در نظام حاکم، بر عهده قدرت‌های دیگر گذاشته شود، نه مردم. در این کتاب آمده است: «بهتر است که هر قدرتی را قدرت‌های دیگر و حوزه‌های دیگر مسئولیت، که آن را در حد و حصری مناسب حفظ می‌کنند، متعادل نگه دارند» (همان، ص ۵۱۸، بند ۱۹۰۴). بنابراین، کلیسای کاتولیک مؤمنان را به اطاعت از حاکمان و محبت به آنان دعوت می‌کند. این موضع‌گیری، خود را در دعای پاپ قدیس کلمنت رومی برای قدرت‌های سیاسی به‌گونه‌ای رساتر نشان می‌دهد. در دعای او آمده است:

خداوند! بدیشان سلامت، آرامش، تفاهم و پایداری عطا کن تا بتوانند اقتداری را که تو بدیشان بخشیده‌ای، بدون مضایقه اعمال کنند. ای پول! ای پادشاه آسمانی دوران‌ها! تو به فرزندان انسان، فوق همه موجودات زمین، جلال و احترام و قدرت می‌بخشی. خداوند! تدبیر ایشان را موافق آنچه به‌نظر تو مطلوب و پسندیده است، هدایت کن تا قدرتی را که تو به آنان بخشیده‌ای، با ایثار و گذشت و در صلح و مهربانی اعمال کنند و بدین‌گونه رضای تو را به‌دست آورند (به نقل از: *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ص ۱۷۵، بند ۱۹۰۰).

۴-۵. ظلم‌پذیری و عدم انتقام از ظالمان

کلیسای کاتولیک بر اساس منابع اولیه و اصیل خود تعلیم می‌دهد که نباید در برابر این ظالمان ایستادگی نیز کرد؛ زیرا هدف انتقام نیست؛ بلکه از بین بردن ظلم و بدی‌هاست. فراهایی از کتاب مقدس مستمسک کلیسای کاتولیک قرار می‌گیرد. پولس می‌گوید: نباید انتقام بگیریم؛ بلکه باید بدی را با نیکویی مغلوب سازیم. او می‌گوید:

هیچکس را به عوض بدی، بدی مرسانید. پیش جمیع مردم تدارک کارهای نیکو بینید. اگر ممکن است، به‌قدر قوه خود با جمیع خلق به صلح بکوشید. ای محبوبان، انتقام خود را مکشید؛ بلکه خشم را مهلت دهید؛ زیرا مکتوب است خداوند می‌گوید که انتقام از آن من است؛ من جزا خواهم داد (رومیان ۱۲: ۱۷-۲۱).

در کتاب *اول تسالونیکیان* آمده است: «زنهار کسی با کسی به سزای بدی بدی نکنند؛ بلکه دائماً با یکدیگر و با جمیع مردم در پی نیکویی بکشید» (اول تسالونیکیان ۵: ۱۵). نهی از برخورد تند با بدکاران و ظالمان، به گونه‌ای عام و فراگیر در این عبارات بیان شده است که نشان می‌دهد به قشر حاکمان اختصاص ندارد. بنابراین از نظر کلیسای کاتولیک، مسیحیان با هیچ ظالمی نباید از در جنگ و ستیز برآیند. تعبیر کتاب مقدس به گونه‌ای است که بدون باقی گذاشتن هیچ ابهامی، توصیه به ظلم‌پذیری را نمایان می‌کند. در انجیل متی آمده است:

شنیده‌اید که گفته شده است، چشمی به چشمی و دندانی به دندانی؛ لیکن من به شما می‌گویم، با شریک مقاومت نکنید؛ بلکه هر که به رخسارهٔ راست تو طیانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان؛ و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار؛ و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد، دو میل همراه او برو؛ هر کس از تو سؤال کند، بدو ببخش و از کسی که قرض از تو خواهد، روی خود را مگردان (متی ۵: ۳۸-۴۲).

ملاحظه می‌شود که در این عبارت، نه تنها به مسیحیان توصیه می‌شود که در برابر ظالمان مقاومت نکنند، بلکه از آنان خواسته می‌شود راه را برای ستم آنان باز بگذارند و به جای مبارزه، از در سازش با آنان درآیند. این مضامین در بخش‌های دیگری از عهد جدید نیز تکرار شده است (لوقا ۶: ۲۹-۳۰). گویا به سبب وجود چنین فرازهایی است که در تعالیم کلیسای کاتولیک، به‌رغم تأکید بر لزوم از بین رفتن ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، هیچ گونه دستور یا توصیه‌ای به مؤمنان برای مبارزه با ظالمان دیده نمی‌شود. همهٔ توصیه‌های این کتاب به محبت و رسیدگی به مظلومان و اصلاح ساختارهای اجتماعی و عادلانه کردن آنها منحصر می‌شود و در میان راهکارهای بسط عدالت اجتماعی، مبارزه با ظالمان، به‌ویژه با اقدام‌های نظامی و مانند آن وجود نداشته و تنها به تعامل با حاکمان توصیه شده است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۶۳۲-۶۳۵ بند ۲۴۳۷-۲۴۴۹).

۴-۶. فسادزدایی مسالمت‌آمیز و بدون جنگ

کلیسای کاتولیک در دوران معاصر به این باور تمایل نشان می‌دهد که باید از شیوه‌های مسالمت‌آمیز برای بسط عدالت اجتماعی در جامعه استفاده کرد. کلیسا و در رأس آن، پاپ اعلام می‌کند که جنگ نمی‌تواند ابزار مناسبی برای حل مناقشات باشد و امری کاملاً مغایر با اخلاق است (پیترز، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۹). بر این اساس، مسئلهٔ تشکیل ارتش و عضوگیری آن، چالشی مهم در این دین تلقی می‌شود. با این حال، در مسئلهٔ روش بسط عدالت اجتماعی، می‌توان تصدیق کرد که نظام کنونی مسیحیت در قالب کاتولیکی‌اش به دنبال آن است که مسائل و مشکلات را بدون جنگ و خونریزی و تنها از راه‌های مسالمت‌آمیز حل و فصل کند. بر این اساس، مسیحیت کاتولیک نمی‌پذیرد که انسان‌ها و به‌خصوص مسیحیان، تحت ظلم و نابرابری‌های اجتماعی در هیچ یک از عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... قرار گیرند؛ اما اگر زمانی این ظلم‌ها واقع شود، راه‌حل از بین بردن

محرومیت‌ها و نابرابری‌ها، طی مسیر مسالمت‌آمیز و پرهیز از جنگ و درگیری‌های فیزیکی است. زمانی می‌توان از راه نظامی به دفاع مشروع پرداخت که هیچ راه مسالمت‌آمیزی باقی نمانده باشد و همه تلاش‌های صلح‌جویانه ناکام مانده باشد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۶۰۵، بند ۸۰۳۰). دفاع مشروع با نیروی نظامی به‌آسانی تجویز نمی‌شود؛ بلکه شرایطی سخت و جدی دارد و به ملاحظات بسیار دقیق نیاز است. تعالیم کلیسای کاتولیک در این زمینه شرایطی را ذکر می‌کند که هم‌زمان باید وجود داشته باشند:

۱. خسارتی که متجاوز به ملت یا اجتماع ملل وارد می‌کند، باید پایدار و شدید و حتمی باشد؛

۲. باید روشن شود که تمام ابزارهای پایان دادن به آن، غیرعملی و غیرمؤثرند؛

۳. امید جدی موفقیت موجود باشد؛

۴. به‌کارگیری اسلحه نباید باعث مفاسد و بی‌نظمی‌هایی شود که از مفاسدی که دفع می‌شود، شدیدتر باشد.

قدرت ابزارهای جدید ویرانگر، در ارزیابی این شرط بسیار بااهمیت است (همان، ص ۶۰۵، بند ۳۰۹۲۳).

این شرایط، گاه با مؤلفه‌های بیشتری ذکر می‌شود (دسنرد، ۱۳۸۶، ص ۶۹). پاپ لئوی سیزدهم نیز در بیانیه‌های اجتماعی خود، اخلاق شخصی و تعالیم کلیسا را کلید حل مشکلات اجتماعی، و دولت را مسئول حفظ منافع عمومی و حقوق فقرا و کارگران می‌دانست (سینگوکی، ۲۰۰۹م، ص ۱۰۸؛ بیانیه امور جدید (Rerum Novarum)، بند ۲۹). از بین بردن بدی‌ها لازم است؛ اما این کار نه با ملایمت از روی ترس باشد و نه از روی خشونت ناشی از توهم مبارزه با بدی؛ بلکه باید بر اساس راه محبت انجام شود و البته تشخیص این شیوه صحیح، نیازمند فیض از جانب خداست. تعالیم کلیسای کاتولیک در این باره می‌گوید:

آدمیان بدون کمک فیض نمی‌دانند که چگونه راه غالباً باریک بین ترسویی که تسلیم بدی می‌شود و خشونت را که توهم مبارزه با بدی آن را دوچندان می‌کند، تمیز دهند. این راه محبت است؛ یعنی راه دوست داشتن خدا و هم‌نوع. محبت بزرگ‌ترین حکم اجتماعی است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ص ۵۱۶، بند ۱۸۸۹).

تعالیم کلیسای کاتولیک برای کارآمد بودن اقدام‌های اصلاحی مسالمت‌آمیز و بدون جنگ، پیشنهاد می‌کند که ایجاد تعادل در نظام حاکم، بر عهده قدرت‌های دیگر گذاشته شود. در این کتاب آمده است: «بهتر است که هر قدرتی را قدرت‌های دیگر و حوزه‌های دیگر مسئولیت، که آن را در حد و حصری مناسب حفظ می‌کنند، متعادل نگه دارند» (همان، ص ۵۱۶، بند ۱۹۰۴). در بیانیه «شادی و امید» شورای واتیکانی دوم آمده است که وقتی شرایط زمان و مکان نیازهایی را به‌وجود می‌آورد، کلیسا باید فعالیت‌های جدیدی در جهت منافع مردم انجام دهد و توصیه می‌کند که نهادهایی وابسته به کلیسای جهانی برای تشویق امت کاتولیک به‌سوی ترقی و عدالت اجتماعی در صحنه بین‌المللی به‌وجود آید (بیانیه شادی و امید (Gaudium et Spes)، بند ۹۰). در شورای پایی عدالت و صلح - که در سال ۲۰۱۱م توسط پاپ تشکیل شد - به‌طور صریح‌تر پیشنهاد شد برای برون‌رفت از بحران ظلم‌های اقتصادی و

مالی، یک مرجع سیاسی جهانی ایجاد شود که تنها هدف آن، رعایت مصالح عامه باشد و در این مرجعیت، تمام قدرت‌ها و کشورها با رویکرد همیاری، مشارکتی یکسان داشته باشند و برای اجرای عدالت اجتماعی تلاش کنند (مرتضی صانعی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹).

۵. نقد روش بسط عدالت اجتماعی در مسیحیت کاتولیک

کلیسای کاتولیک برای تفسیر کتاب مقدس، حقی انحصاری برای خود قائل است و این نکته، راه را برای استناد به فرآیندهای کتاب مقدس در نقد برداشت کاتولیک در زمینه‌های گوناگون می‌بندد. با این حال، دست‌کم نقدهایی برون‌مذهبی یا برون‌دینی به این تعلیم کاتولیکی وجود دارد. جنبه مثبت روش کاتولیکی بسط عدالت اجتماعی، مواردی است که در فرهنگ و ادیان دیگر نیز وجود دارد؛ یعنی کمک اغنیا به فقرا در شرایط ظلم، همبستگی و نیز اصلاح نظام‌های اقتصادی و پولی. کلیسای کاتولیک به‌درستی به مؤمنان توصیه می‌کند نخستین اقدام در شرایط ظلم، استفاده از راه‌حل کوتاه‌مدت کمک و دستگیری از فقیران و مظلومان باشد تا از این طریق، کمی از آمالشان کاسته شود. اسلام نیز از این روش استفاده می‌کند (بلد، ۱۴-۱۷)؛ اما ابعاد دیگر روش کاتولیکی بسط عدالت اجتماعی، با اشکالاتی روبه‌روست:

۱-۵. تأکید بیش‌ازحد و غیرمعقول بر محبت

روح روش بسط عدالت اجتماعی در مسیحیت کاتولیک، «محبت» است. مؤلفه‌های شش‌گانه این روش، بر محور «محبت» گرد هم آمده‌اند. اگرچه اصل وجود محبت و ارجحیت آن نسبت به نزاع و ستیز در شرایط عادی، قابل انکار نیست، اما این حقیقت نباید به نگاهی افراطی تبدیل شود. برای نمونه، هنگامی که محبت به دشمنی ظالم، زمینه سوءاستفاده و ظلم بیشتر او بر مردم را فراهم می‌کند و سبب می‌شود او با خیالی آسوده‌تر، رفتارهای ظالمانه خود بر مردم را افزایش دهد، لازم نیست همچنان بر محبت به او تأکید کرد؛ چراکه محبت با چنین فرد ستمگری، هم بار گناه او را سنگین‌تر خواهد کرد و هم با محبت به مؤمنان دیگری که تحت ظلم او قرار گرفته‌اند، سازگار نیست. گاه لازم است از محبت تفسیرهای عمیق‌تری ارائه شود. مادری که فرزند خردسالش را دوست دارد، حتی با گریه او حاضر نیست چاقوی تیز و برنده آشپزخانه را در اختیارش بگذارد. اگر محبت را به رفتار ظاهری خوب تفسیر کنیم، مادر باید این چاقوی تیز را به فرزندش بدهد تا فرزند احساس ناراحتی نکند؛ اما واضح است که محبت عمیق‌تری از این محبت ظاهری وجود دارد که خشونت با فرزند و گریه او را تجویز می‌کند تا جلوی آسیب به او گرفته شود. خشونت همیشه بد نیست؛ محبت نیز همیشه خوب نیست. خشونت با دشمن ظالم و خون‌ریز خوب است و محبت با او خوب نیست.

۲-۵. حق اعتراض به ظالمان در منابع مسیحی

به رغم تلاش مسیحیت کاتولیک برای تبیین دیدگاه صلح‌طلبانه مسیحیت در مواجهه با ظالمان، در منابع اصلی مسیحی بارها از حق اعتراض به ظالمان، ایستادگی در برابر شرارت و جواز خشونت در این مسیر نیز سخن گفته شده است و حتی در عهد جدید نیز نمونه‌های قابل فهمی از این دست وجود دارد. برای نمونه، در فرآزی از کتاب مقدس دربارهٔ ورود عیسی علیه السلام به معبد اورشلیم و مشاهدهٔ صحنه‌های ناسازگار با قداست آن مکان، تأکید می‌شود که عیسی علیه السلام هیکل را پاک‌سازی و میزهای صرافان را واژگون کرد؛ با آنان برخوردی قاطعانه داشت و خشم خود را از آنان نشان داد. عهد جدید در این باره می‌گوید:

و چون عید فیصح یهود نزدیک بود، عیسی به اورشلیم رفت و در هیکل، فروشندگان گاو و گوسفند و کبوتر و صرافان را نشسته یافت. پس تازیانه‌ای از ریسمان ساخته، همه را از هیکل بیرون نمود؛ هم گوسفندان و گاو را؛ و نقود صرافان را ریخت و تخت‌های ایشان را واژگون ساخت و به کبوترفروشان گفت: اینها را از اینجا بیرون برید و خانه پدر مرا خانهٔ تجارت مسازید (یوحنا ۲: ۱۳-۱۶).

در جای دیگری از عهد جدید آمده است که عیسی علیه السلام به عمل نگهبانان که برخلاف عرف دادرسی، به صورت او سیلی زدند، اعتراض کرده است. در انجیل یوحنا آمده است:

پس رئیس گفته از عیسی دربارهٔ شاگردان و تعلیم او پرسید. عیسی به او جواب داد که من به جهان آشکارا سخن گفته‌ام. من هر وقت در کنیسه و در هیکل، جایی که همهٔ یهودیان پیوسته جمع می‌شدند، تعلیم می‌دادم و در خفا چیزی نگفته‌ام! چرا از من سؤال می‌کنی؟ از کسانی که شنیده‌اند، بپرس که چه چیز بدیشان گفتم! اینک ایشان می‌دانند آنچه من گفتم! و چون این را گفت، یکی از خادمان که در آنجا ایستاده بود، طپانچه بر عیسی زد، گفت: آیا به رئیس گفته چنین جواب می‌دهی؟ عیسی بدو جواب داد: اگر بد گفتم، به بدی شهادت ده؛ و اگر خوب، برای چه مرا می‌زنی؟ (یوحنا ۱۸: ۱۹-۲۳).

همچنین در انجیل متی آمده است که حضرت یحییای تعمیددهنده، خطاب به فریسیان و صدوقیان می‌گوید: «من شما را به آب به جهت توبه تعمید می‌دهم؛ لکن او که بعد از من می‌آید، از من تواناتر است که لایق برداشتن نعلین او نیست. او شما را به روح‌القدس و آتش تعمید خواهد داد. او غربال خود را در دست دارد و خرمن خود را نیکو پاک کرده، گندم خویش را در انبار ذخیره خواهد نمود؛ ولی کاه را در آتشی که خاموشی نمی‌پذیرد، خواهد سوزانید» (متی ۳: ۱۱-۱۲). در فراز دیگری از انجیل متی نیز آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم؛ بلکه شمشیر را» (متی ۱۰: ۳۴). پولس نیز در مقابل عمل ناحقی که بر او اعمال شد، به دادگاهی عالی‌تر متوسل شد. او گفت: «پس هرگاه ظلمی یا عملی مستوجب قتل کرده باشم، از مردن دریغ ندارم؛ لیکن اگر هیچ یک از این شکایت‌هایی که اینها بر من می‌آورند، اصلی ندارد، کسی نمی‌تواند مرا به ایشان سپارد. به قیصر رفع دعوا می‌کنم» (اعمال رسولان ۲۵: ۱۱).

۳-۵. تعالیم متفاوت کلیسا و بزرگان آن در اعصار مختلف

بسیاری از بزرگان مورد قبول کلیسای کاتولیک در اعصار گذشته تعالیم متفاوتی در شیوه برخورد با حکومت‌ها و ظالمان داشته‌اند که دقت در آنها نشان می‌دهد، نمی‌توان نسخه واحدی برای شرایط گوناگون تجویز کرد. پژوهشگران گفته‌اند که با بررسی تاریخ بیش از دوهزارساله مسیحیت، چهار رویکرد در این زمینه قابل مشاهده است: ۱. صلح‌گرایی؛ ۲. جنگ عادلانه؛ ۳. صلح دائمی؛ ۴. جنگ متعارف (همان، ص ۷۹). صلح‌گرایی همان رویکرد قرون اولیه مسیحیت است. جنگ عادلانه از قرن چهارم، یعنی زمانی ظهور کرد که حکومت مسیحی آغاز شد و مسیحیان منصب رهبری را در قلمرو امور دنیوی کسب کردند. در این رویکرد، مبنای اولیه صلح بود؛ اما از آنجا که مسیحیان مسئولیت‌های سیاسی را بر عهده گرفته بودند و از آنان انتظار می‌رفت در برابر ظلم و بی‌عدالتی شروان و ظالمان، از افراد ضعیف و مظلوم دفاع کنند، مقرر شد که مسیحیان می‌توانند در برابر متجاوزان و خاطیان، از نیرو و ابزار نظامی استفاده کنند (همان، ص ۸۱). آگوستین از بزرگ‌ترین متفکران مسیحی در این دوران به‌شمار می‌آید که این بحث را تبیین کرده است. او را از بنیان‌گذاران اصل «جنگ دادگرانه» در حقوق بین‌الملل دانسته‌اند؛ زیرا او تلاش کرد تا ثابت کند مسیحیت با جنگ، به شرط آنکه بر ضد ستم باشد، مخالف نیست و حتی آن را واجب می‌داند (عنایت، ۱۳۵۱، ص ۱۲۱-۱۲۲).

در کنار ایده جنگ عادلانه، دو رویکرد مرتبط، اما متمایز درباره جنگ شکل گرفت: رویکرد صلح دائمی که در قرن دوازدهم میلادی ظهور کرد و نتیجه رویه دوری پای و وساطت پاپ‌ها بین شاهزادگان رقیب برای جلوگیری از وقوع جنگ بود که به صلح دائمی و منسوخ شدن جنگ منجر می‌شود (رایشبرگ، ۱۳۸۸، ص ۸۳)؛ و رویکرد جنگ متعارف که در اواخر قرون وسطی پدید آمد و بر اساس آن، وجود یک علت یا دلیل موجه برای آغاز جنگ برای بهره‌مند شدن او از حقوق خاص در جنگ، به نفع حق جنگ دوجانبه کنار گذاشته می‌شد و حقوق دو طرف متخاصم در جنگ مساوی انگاشته می‌شد (همان، ص ۸۶).

این بحث‌های فراوان در میان اندیشمندان کاتولیک، منعکس‌کننده تفاوت دیدگاه‌های مؤمنان به این کلیسا در زمینه شیوه گسترش بسط عدالت اجتماعی است. بخش مهمی از این بحث‌ها را رهبران نهضت‌های رهایی‌بخش مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، الهیاتی به نام الهیات رهایی‌بخش شکل گرفته است. در این الهیات، «جنگ نظامی» راه‌حلی مشروع برای مبارزه با ظالمان معرفی شده است. با آنکه متألهان این الهیات اصرار دارند که باورشان بر اساس مبانی کاتولیکی شکل گرفته، کلیسای کاتولیک واکنش‌های مختلفی به فعالیت‌های آنان نشان داده و در بسیاری از مواقع، اندیشه آنان را مردود دانسته است. نگاهی به این وضعیت در مسیحیت کاتولیک نشان می‌دهد که این کلیسا از فقدان دیدگاهی واحد در زمینه چگونگی از بین بردن ظلم، و به دنبال آن گسترش عدالت اجتماعی، رنج می‌برد. این وضعیت می‌تواند نقضی برای نظام مقابله با نابرابری‌های اجتماعی در مسیحیت کاتولیک تلقی شود.

در واقع، به نظر می‌رسد نظام ناکامل بسط عدالت اجتماعی در مسیحیت کاتولیک، سبب به‌وجود آمدن چنین الهیاتی در این کلیسا و سپس ناهماهنگی کلیسای کاتولیک در موضع‌گیری نسبت به آن شده است.

۴-۵. نامقبول بودن ایده تعامل با ظالمان برای بسط عدالت اجتماعی

مسیحیت ترجیح می‌دهد به‌جای تلاش برای گرفتن حکومت از دست ناهلان و تشکیل حکومت عدل دینی، با ظالمان تعامل شود. در این باره لازم است گفته شود که تاریخ مسیحیت نشان می‌دهد، اگرچه رویکرد دوری از حکومت در میان حواری و آباء وجود داشته و در سه قرن اول کلیسای مسیحی، دیدگاه مسلط و غالب کلیسا بوده است، اما از یک مقطع تاریخی، با تغییر رویکرد مسیحیت، کلیسا و روحانیون خود قدرت سیاسی را در دست گرفته‌اند (رایشبرگ، ۱۳۸۸، ص ۷۵). از قرن چهارم، ارباب کلیسا با مطرح کردن بحث جنگ و خشونت مقدس، به نظریه‌سازی در این زمینه پرداختند و به این ترتیب، نرمش فراوان اناجیل، جای خود را به دیدگاه‌های جدید مسیحی داد (همان، ص ۷۹).

همچنین باید توجه داشت که اساساً تشکیل حکومت دینی و به‌دست آوردن اختیارات فراوان در عرصه‌های مختلف اجتماع، امکان و فرصت بیشتری برای پیاده کردن مظاهر عدالت در جامعه فراهم می‌آورد و اگر قرار باشد مؤمنان در مقابل حکومت‌های ظالم سر تسلیم فرود آورند، مجال کمتری برای از بین بردن ظلم از چهره جامعه پیدا خواهد شد. تاریخ نشان می‌دهد هنگامی که ظالمان بر مسند حکومت نشسته‌اند، همواره سایه ظلم آنان بر سر ضعیفان سنگینی کرده و کمتر کسی توانسته است آنان را از ظلم و ستم بازدارد. قرآن با اشاره به این مطلب می‌فرماید: «قَالَتِ اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَ جَعَلُوْا اَعْرَآةَ اَهْلِهَا اَدْلَةً وَ كَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ»؛ گفت: پادشاهان هنگامی که وارد منطقه آبادی شوند، آن را به فساد و تباهی می‌کشند و عزیزان آنجا را دلیل می‌کنند؛ کار آنان همین‌گونه است (نمل: ۳۴). تعامل با ظالمان، در اغلب موارد به پذیرش ظلم آنان و عمیق‌شدن مشکل جامعه انجامیده است. برای کسانی که تحت ظلم و ستم ظالمان قرار دارند و هر لحظه روز و شبشان با سختی در حال سپری شدن است، پذیرفته نیست که نسخه سکوت در برابر ظلم و تعامل با ظالمان پیچیده شود. مظلومان از دینداران انتظار دارند که فریادهایشان را بشنوند و آنان را از وضعیت پردرد و رنجشان نجات دهند. از این‌رو، تردیدی نیست که اسلام به‌درستی همگان را به مبارزه با ظالمان فراخوانده است. در قرآن آمده است:

وَ مَا لَكُمْ لِاتِّقَاتُوْنَ فِی سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوُلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلِهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وِثِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيْرًا.

چرا در راه خدا، و [در راه] مردان و زنان و کودکانی که [به‌دست ستمگران] تضعیف شده‌اند، بیکار نمی‌کنید؟! همان افراد [ستمدیده‌ای] که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهر، که اهلش ستمگرند، بیرون ببر! و از طرف خود، برای ما سرپرستی قرار ده! و از جانب خود، یار و یآوری برای ما تعیین فرما! (نساء: ۷۵).

نمی‌توان به ظالمان اعتماد کرد و انتظار داشت که از روی تعامل، از ظلم و تضييع حقوق افراد دست بردارند. حساسیت اسلام درباره کوتاه کردن دست ضایع‌کنندگان حقوق افراد، تا اندازه‌ای است که برای جلوگیری از تلف شدن اموال مسلمانان، حتی راضی نیست اموال مسلمانان در دستان اشخاص سفیه و نادان بیفتد (نساء: ۶)؛ چه رسد به دست ظالمان که انگیزه بیشتری برای از بین بردن حقوق دیگران دارند.

نتیجه‌گیری

نمی‌توان انکار کرد که ضرورت بسط عدالت اجتماعی، مورد توجه کلیسای کاتولیک قرار داشته و دارد و سنت کاتولیک، به‌ویژه از شورای واتیکانی دوم، گام‌های مثبتی برای کمک به برقراری عدالت اجتماعی و گسترش آن برداشته است. کلیسای کاتولیک همگان را بر رعایت حقوق یکدیگر و تلاش برای برقراری عدالت در جامعه دعوت می‌کند. این کلیسا به ثروتمندان و استادکاران گوشزد می‌کند که اعمال فشار بر تهیدستان و فقرا برای به‌دست آوردن و جمع کردن سود از قبیل نیازهای دیگران، توسط همه قوانین الهی و انسانی محکوم بوده و به چنگ آوردن دستمزد مقرر کسی با حيله و نیرنگ، جرمی است که باعث خشم و انتقام آسمانی می‌شود. همچنین از نظر کلیسای کاتولیک، حاکمیت موظف است از راه وضع قوانین عادلانه، حقوق افراد جامعه را به آنان برساند. با این حال، این کلیسا تعلیم می‌دهد که اگر حاکمان به جای رفتار عادلانه، مسیر ظلم را در پیش بگیرند، مردم حق ندارند زبان به اعتراض بکشایند یا با آنان مبارزه کنند. بر اساس برداشت کاتولیکی از عهد جدید، حکومت‌ها توسط خدا مستقر و مقامات حکومتی در واقع توسط خدا به سمت خود گماشته شده‌اند. از این رو مردم حق اعتراض به حاکمان را ندارند؛ چراکه اعتراض به حاکمان، در حقیقت سرپیچی از فرمان خداست. اگرچه این کلیسا توصیه می‌کند که بزرگان مسیحیت و مردم باید از طریق تعامل با حاکمان تلاش کنند ظلم‌ها را به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز از بین ببرند، اما تاریخ نشان داده است که این روش از تضمین‌چندانی برخوردار نیست و برای برچیدن ظلم از جامعه و بسط عدالت اجتماعی، لازم است ریشه‌های ظلم خشکانده شود. حاکمان ظالم ریشه ظلم و فساد در جامعه‌اند و تا حکومت و اختیارات گسترده آن را در دست دارند، باید افزایش روزافزون ظلم در جامعه را نیز انتظار داشت.

به نظر می‌رسد که توصیه به راه‌حل نه‌چندان کاربردی «تعامل با حاکمان» و فقدان دستوراتی مشخص و کارآمد برای مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی‌های اجتماعی در کلیسای کاتولیک، وجود یک نظام منسجم و موفق برای اجرای عدالت اجتماعی در این کلیسا را با چالش مواجه کرده است. می‌توان تکیه حداکثری بر صلح را اصلی‌ترین مشکل کاتولیک برای مبارزه با ظلم‌های اجتماعی ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد، هنگامی که دشمن ظالم سرسازش ندارد و با سوءاستفاده از طلح‌طلبی مؤمنان، هر روز ظلم بر مردم را افزایش می‌دهد، لازم نیست همچنان بر صلح تکیه کرد. این رویکرد نامعقول سبب شده است که حتی در میان کلیسای کاتولیک، عده‌ای با آن مخالفت کنند. برای نمونه، الهیات‌رهای بخش با توجه داشتن به این مشکل کلیسای کاتولیک، راه متفاوتی برای بسط عدالت اجتماعی برگزیده و با تلاش بر حفظ ماهیت کاتولیکی خود، با رویکرد جنگ و مبارزه نظامی با ظالمان، از دل این کلیسا سر

برون آورده است. ارزیابی این الهیات جدید، مجال دیگری می‌طلبد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت که نباید جنگ را به‌طور مطلق زشت و پلید دانست. گاه جنگ می‌تواند بالاترین نیکی به‌شمار آید. وقتی شخص یا گروهی حق را پایمال و مردم را از حقایق محروم می‌کنند، باید از سر راه برداشته شوند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَأَلُو لَادْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهْدَمَّتْ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا»؛ و اگر خداوند بعضی از مردم را به‌وسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شود، ویران می‌گردد!« (حج: ۴۰). هنگامی که مقصود از جنگ، کوتاه کردن دست متجاوز و نجات فردی مظلوم از چنگال ظالمی خونریز باشد، می‌توان آن را مقدس دانست و در آن صورت، نباید از مطرح کردن آن هراسی داشت.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۲، لندن، ایلام.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بیان، حسام الدین، ۱۳۷۹، «مدیریت استراتژیک» در: *مدیریت استراتژیک ۱*، جمعی از اساتید مدیریت، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- دسنرد، سورن، ۱۳۸۶، *مسیحیت و اعتراض در سده بیستم*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق بیروت، دار العلم دار الشامیه.
- رایشبرگ، گریگوری، ۱۳۸۸، «قواعد جنگ در مذهب کاتولیک» در: *آرامش و دوستی در ادیان ابراهیمی*، عبدالرحیم گواهی و غلامرضا اعوانی، تهران، علم.
- شیرازی، علی، ۱۳۸۹، *مبانی سازمان و مدیریت*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- صانعی، مرتضی، «درآمدی بر بیانیه شورای پاپی صلح و عدالت درباره بحران اخیر اقتصادی»، *معرفت ادیان*، ش ۶ ص ۱۶۹-۱۹۵.
- طالبیس، ارسط، ۱۳۵۶، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
- عنایت، حمید، ۱۳۵۱، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز*، تهران، دانشگاه تهران.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۵، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هاکس، جیمز، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.
- هیل، توماس و استیفان تورسون، بی تا، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندانی، بی جا.
- Aquinas, Thomas, 1994, *Summa Theologica*, tr.L. Shapcote, Great Books of the Western World, ed. M. J. Adler, Chicago.
- Augustine, Saint, 1993, *Books I-XIII*, Translated by F. J. Sheed, Indianapolis, HACKETT PUBLISHING COMPANY.
- Gaudium et Spes, <http://www.vatican.va>.
- Nash, Ronald H., 1984, *Social and the Christian Church*, Michigan. Mott Media.
- Peters, W. H., "Benedict XV, Pope" 1981, *New Catholic Encyclopedia*, Palatine, Jack Heraty & Associates, Inc.
- Pontifical Council for Justice and Place, 2005, *Compendium of the Scial Doctrine of the Church*, trans. Libreria Editrice Vaticana, Washington,, DC: USCCB Publishing.
- Quadragesimo Anno, <http://w2.vatican.va>.
- Rerum Novarum; <http://w2.vatican.va>.
- Sniegocki, John, 2009, *Catholic Social Teaching and Economic Globalization: The Quest for Alternative* (Marquette Studies in Theology), Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press,
- Walsh, Michael, 2005, *Roman Catholicism: The Basics*, London & New York: Routledge, by Taylor & Francis Inc.

نوع مقاله: پژوهشی

نفوذ و گسترش آیین بودا در چین؛ عوامل و آثار

عظیمه احسانی قزله‌مروان / کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

sajad_dehganzadeh@yahoo.com

سجاد دهقان‌زاده / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

نیر شیرمحمدیان / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

چکیده

به‌استناد شواهد کافی، آیین بودا جنبشی ساختارشکن در برابر آیین هندو بود. گرچه این آیین موجودیت خود را مرهون دستگاه فکری برهمنی است و اساساً در هند سربرآورد، لیکن بیشترین شکوفایی آن در کشورهای خاور دور اتفاق افتاده است. کشور چین از این حیث در خور توجه ویژه‌ای است؛ زیرا اولاً مدخل اصلی ورود آیین بودا به خاور دور بوده و ثانیاً آیین بودا در این کشور منشأ آثار برجسته‌ای شده است و فرآورده‌های فکری ایجادشده، به‌تدریج به کشورهای دیگر شرق دور صادر شده‌اند. یافته‌های پژوهش حاضر که با هدف تبیین عوامل و آثار نفوذ آیین بودا در چین به‌روشن توصیفی تحلیلی صورت گرفته است، نشان می‌دهد که یکی از موجبات اصلی نفوذ آیین بودا در چین، رهیافت شمول‌گرا و آموزه‌های نظام‌مند آیین بودای مهبایانه است. همچنین شباهت ادیان بومی چین با آیین بودا را می‌توان دومین عامل اثربخش این نفوذ در نظر گرفت. بدین‌سان، آیین بودا نه به‌مثابه یک دین بیگانه، بلکه به‌عنوان دینی منطبق با ادیان بومی خاور دور عرضه شد و آثار متعددی را در عرصه‌های فرهنگ و هنر، نظیر شمایل‌نگاری، زبان، الهیات، اخلاق، شعائر دینی و ظهور ادیان تلفیقی موجب شد.

کلیدواژه‌ها: آیین بودا، مهبایانه، ادیان چین، ادیان خاور دور، فرقه‌های بودایی.

درباره ماهیت و خاستگاه آیین بودا طیف‌های مختلفی از آرا وجود دارند. دیدگاه رایج حکایت از این دارد که آیین بودا گرچه به‌عنوان یک نهضت اصلاحات در برابر آیین هندو شروع شد، لیکن پای‌بست فکری آن در ادبیات شروتی، اعم از وده‌ها (Vedas)، برهمنه‌ها (Brahmanas)، آرتیکه‌ها (Aranikas) و اوپنیشده‌ها (Upanishdas) قرار داشت و به همین دلیل امروزه نمی‌توان آن را جنبشی به‌غایت مستقل از آیین هندو قلمداد کرد. این در حالی است که در مقابل، هندشناسانی چون ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) (Max Weber) این احتمال قوی را مطرح کرده‌اند که آیین بودا دوشادوش آیین‌های جین (Jain)، آجویکه (Ajvika)، سنکیه (Sankiya) و یوگه (Yoga) در زمرة صُور متأخر دین مرتاضانهٔ دراویدی، موسوم به «شرمَنیم» (از ریشهٔ shrama به‌معنای سخت کار کردن؛ یا از ریشهٔ shramata به‌معنای تساوی و تعادل) است (وبر، ۱۹۵۸، ص ۱۶۳) حال، فارغ از ضعف یا قوت این احتمالات، می‌دانیم که آیین بودا با مطرح کردن آموزه‌هایی همچون «عمومیت رستگاری» در برابر انحصارگرایی‌های برهمنان، و نیز به‌دلیل ماهیت فلسفهٔ عمل‌گرایانه‌اش، خیلی زود در هند رواج یافت و از طریق همساز کردن خود با اندیشه‌های زمان، از یک جنبش فرهنگی نوپا، به‌شکل دینی بزرگ با مکاتب گوناگون درآمد. با این حال، آیین بودا بر اثر معارضهٔ کامل با اندیشه‌های ارتدوکسی هندویی، نظیر سندیت آسمانی وده‌ها، از سوی برهمنان برچسب ناستیکه (غیرمشرع) را دریافت کرده و به‌تدریج بزرهای افول آن در هند افشاند شد. با وجود این، آیین بودا بر اثر عوامل متعددی به فراسوی مرزهای فرهنگی هند عدول کرد و آنچه را که در این سرزمین از دست داده بود، در خیلی از کشورهای خاور دور و مخصوصاً در چین و ژاپن یافت (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۳۹-۴۰).

ما در زبان فارسی فاقد پژوهشی هستیم که مستقلاً دلایل احتمالی، پیامدها و فرایند اشاعهٔ مکاتب فکری بودایی در کشورهای خاور دور را واکاوی کرده باشد. دی. پی. مارتینز (مارتینز، ۱۹۹۰) در پژوهشی تحت عنوان *ابعاد شینتویی آیین بودا* به این یافته دست می‌یابد که امروزه آنچه تحت عنوان آداب و رسوم دینی ژاپنی‌ها مطرح می‌شود، در واقع تلفیق باورها و مناسک شینتویی با تعالیم و شعائر بودایی است. این آموزه‌ها و اعمال دینی به‌قدری در هم تنیده شده و تلفیق یافته‌اند که امروزه هر کوششی جهت تمیز جنبه‌های شینتویی از ابعاد بودایی آنها ناممکن یا با دشواری زیادی همراه است. الیزابت هامر در پژوهش خود ذیل عنوان *بودیسم در ژاپن هنر تندیسگری و آیین ذن* را به‌عنوان دو پدیدهٔ فرهنگی که در نتیجهٔ انتقال آیین بودا در ژاپن رونق یافته‌اند، مورد نگاهی بسیار اجمالی قرار می‌دهد. پژوهش *آلیسون کامپیون* (کامپیون، ۱۹۵۷) حکایت از این دارد که آیین بودا در کشورهای چین و ژاپن تغییراتی اساسی در ابعاد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به‌دنبال داشت و به‌رغم مقاومت‌ها و معارضه‌های اولیه، تحت تأثیر روحانیون بودایی جذب عوام و خواص شد. نگارندهٔ پژوهشی تحت عنوان *تأثیر فرهنگ‌های غیربودایی در انتظام دینی بودیسم مهاییانه* (دهقان‌زاده، ۱۳۹۶) از روحیهٔ تسامح و انعطاف‌پذیری آیین بودای مهاییانه سخن گفته و مدعی وجود قالب جدیدی از آیین بودای مهاییانه است که می‌توان آن را «آیین بودای چینی و ژاپنی» نامید.

جستار پیش رو به‌روش اسنادی و با رویکرد تحلیلی صورت می‌پذیرد و عمدتاً با دو چالش هم‌بسته مواجه است: الف) کدامین عوامل موجبات نفوذ و گسترش آیین بودا را در کشور چین فراهم آوردند؟ ب) پیامدهای نفوذ و ماندگاری آیین بودا در چین چه بود؟ بررسی‌های اولیه ما را به‌سمت این فرض سوق می‌دهد که عواملی چون برخورداری بودایی‌ها از تسامح و روحیه صلح‌جویی، شباهت آموزه‌های بودایی با اندیشه‌های بومی کشور چین و نیز حمایت امپراتوران، از عوامل اصلی گسترش آیین بودا در کشور چین بوده‌اند؛ لیکن این نفوذ پیامدهایی را نیز در پی داشت؛ از جمله، رواج هنر دینی و شمایل‌نگاری بودایی و ظهور مکاتب فلسفی و عرفانی از بطن تلفیق اندیشه‌های بودایی با تعلیم تائویی. مکاتبی مثل مکتب سرزمین پاک یا جینگ‌تو (jingtu) و مکتب مراقبه یا چن (chan) در چین در زمره همین مکاتب تلفیقی‌اند که بعداً با نام‌های ژاپنی جودو (jodo) و ذن (zen) در ژاپن رواج یافتند.

۱. عوامل مؤثر بر اشاعه آیین بودا در شرق آسیا

نخستین عامل اثربخش در گذر آیین بودا به فراسوی مرزهای فرهنگی هند را می‌توان مسئله «طرشدگی آن از فرهنگ هندویی» دانست. مهم‌ترین دلیل این طرشدگی نیز «نفی سندیت آسمانی ادبیات ودهی از جانب بودائیان و مآلاً قرار گرفتن آیین بودا در زمره جریانات فکری ناستیکه (غیرمشرع)» بود. ناگفته پیداست که رد مرجعیت و اصالت وده‌ها، به‌معنای نفی نظام دینی و تمام اندیشه‌های برهمنی است. با وجود این، افزایش تشعب‌های درونی در میان پیروان بودایی پس از مرگ سیدرته‌گوتمه (۵۵۶-۴۸۶ ق.م) نیز مزید بر این امر شد. می‌دانیم که پس از درگذشت بودا، به‌دنبال برگزاری شورای بزرگی (حدود ۴۸۰ ق.م) در شهر رجه‌گریهه (Rajegriha) که هدف آن صورت‌بندی رسمی و هنجاری تعلیم بودا بود، اولین نشانه‌های اختلاف نظر در شاگردان بودایی ظاهر شد (پاور، ۱۹۹۵، ص ۵۶). حاصل شورای دوم (۳۸۰ ق.م) در شهر ویسالی هم به‌وجود آمدن دو فرقه به نام‌های استویرواده (Sthaviravāda) و مهاسنگیکه (Mahāsāṅghika) بود که بعدها این دو فرقه با نام‌های هینه‌یانه (Hinayāna) و مهاییانه (Mahāyāna) مطرح شدند (پاشایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵). درحالی‌که گروه نخست با رویکردی بنیادگرایانه و ارتدوکسی نجات فردی را سرلوحه رفتارهای دینی و اخلاقی خود قرار داده بودند، گروه دوم با مشربی روشنفکرانه و با استناد به سنت زندگی شخص سیدرته‌گوتمه، در پی نجات همه انسان‌ها و مآلاً جهانی‌سازی آیین بودا بودند.

دومین عامل در تبدل آیین بودا به یک دین جهانی، حمایت‌های برخی از پادشاهان وقت بود. پرآوازه‌ترین این پادشاهان، آشوکا مائوریا (Ashoka Maoria) (۲۳۲-۲۶۸ ق.م) است که به‌سبب حس ندامت از کشتار فجیع در نبرد کالینگا و نیز بر اثر یک تجربه عرفانی، تبلور اهی‌مسا (عدم خشونت) و دهرمه (عدالت و راستی) را در تعلیم بودا یافت (سینوراتنا، ۱۹۹۴، ص ۱). در زمان امپراتوری وی، آیین بودا به‌سمت شمال هند گسترش یافت که پیش از آن قسمتی از قلمرو اسکندر و جانشینان او بود (رایشوئر، ۱۹۱۷، ص ۵۶). آشوکا با ارسال هیئت‌های تبلیغی به ممالک شمالی و صدور فرامینی مبنی بر ساخت استوپه‌ها در جاهای مختلف، تعلیم بودا را به خطمشی اصلی دولت و مردم بدل ساخت (یاماناگا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۴)؛ به‌طوری‌که در عهد او، آیین بودا علاوه بر هند، به‌طور ویژه در چین، کره،

ژاپن، تبت و مغولستان گسترش چشمگیری یافت و به شکل‌گیری هجده فرقه بودایی انجامید (پاشایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۶). منندر (Menander) (۹۵-۱۲۵ ق.م) دومین امپراتور تأثیرگذار در گسترش آیین بودا بود که در میان پیروان بودایی شهرتی عظیم یافت. او در سال‌های اولیه حکومتش قلمرو امپراتوری یونانی را به سمت وادی هند گستراند که فرهنگ بودایی در آنجا حاکم بود و از این طریق افراد بسیاری را با آیین بودا آشنا ساخت و سراسر قلمرو امپراتوری وی تحت نفوذ این آیین قرار گرفت. او فرقه مهاییانه را به عنوان فرقه‌اعلای آیین بودا معرفی کرد (بیک کوپسالو، ۱۹۹۱، ص ۲۴-۲۵). کانیشکا (Kanishka) (۱۲۷-۱۵۰ ق.م) نام یک پادشاه یونانی بود که می‌توان او را سومین پادشاه حامی تعالیم بودا معرفی کرد. او نه تنها از آیین بودا مطلقاً حمایت می‌کرد، بلکه همچنین معاشر بسیاری از اساتید بودایی بود که هر یک بعدها در آیین بودا اثربخشی‌های چشمگیری داشتند. در عهد کانیشکا بود که مکتب هندو - یونانی هنر بودایی به اوج خود رسید و مبلغان بودایی این سبک از هنر دینی را به آسیای مرکزی و چین بردند (پاشایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۶).

دومین عامل اثربخش در انتقال آیین بودا به خاور دور را می‌توان بازرگانان آسیای مرکزی در نظر گرفت. آسیای مرکزی از همان دوران آشوکا تحت تأثیر آیین بودا قرار داشت. دادوستد این بازرگانان در طول شبکه‌ای از راه‌ها موسوم به «جاده ابریشم» رواج داشت. جاده ابریشم در واقع نقش گسترده‌ای را در روابط میان چین و کشورهای خارجی بازی می‌کرد و در انتقال باورهای دینی و تبادلات فرهنگی چین به کشورهای مختلف نقش برتری داشت و مسافران آن بیشترین تأثیر را در گسترش آیین بودا در کشور چین داشتند. آیین بودا از این رهگذر ابتدا وارد چین شد و از آنجا به تدریج به کشورهایی نظیر کره، تبت و ژاپن راه یافت (هاکنیز، ۱۳۸۰، ص ۷۷). راهبان آزاداندیش آیین بودا مهاییانه، طبعاً در جست‌وجوی عوالم جدید با انسان‌هایی با ادراکات متفاوت بودند تا ایشان را به کیش خود دعوت کنند. از این رو آنان در این راه شروع به تبلیغ تعالیم بودا کردند و آموزه‌های بودایی را سرانجام طی قرن اول میلادی به چین رساندند. ارمان فرهنگی این بازرگانان بودایی برای چین، دانش دینی و مجموعه کتیبه‌هایی حاوی سوتره‌های بودایی بود (انو، ۲۰۰۸، ص ۲۳۲). اعتقاد بر آن است که کاسیایا - ماتانگا (Kasiapa-Matanga) و دهرمه - آرینه (Dharma-Arena) نخستین کسانی بودند که مکتوبات بودایی را به زبان چینی ترجمه کردند (بوش، ۱۳۷۴، ص ۳۸۷؛ وپاتریک فیتس جرال، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲).

۲. عوامل گسترش آیین بودا در چین

شکوفایی و فعالیت‌های تبلیغی آیین بودا عمدتاً در شمار وسیعی از کشورهای شرق آسیا مثل چین، ژاپن، کره، تبت، برمه، سنگاپور، سریلانکا، ویتنام و اندونزی صورت پذیرفت. با وجود این، کشور چین از حیث پذیرش آیین بودا مقدم بر بقیه کشورهای است؛ چراکه آن سرزمین دروازه اصلی ورود آیین بودا به شرق آسیا بوده است. محققانی چون *رادا کریشنان*، ضمن تأیید این موضوع، بر این باورند که آیین بودا احتمالاً از طریق عوامل صحرائشین شرق

ترکستان به چین راه یافته است (زاداکریشنان، ۱۳۹۳، ص ۵۹۳). با وجود این، در تبیین چرایی این امر می‌توان با توجه به مجموعه‌ای از عوامل تأثیرگذار به گمانه‌زنی پرداخت.

اولین عاملی که از این حیث قابلیت طرح دارد، فرصت‌هایی بود که آیین بودا برای مردم چین فراهم می‌آورد. «سعادت و آرامش درونی» و «امکان تغییر سرنوشت» دو هدیه آیین بودا برای مردم چین بودند که آیین بودا به‌واسطه آنها خود را در اذهان و قلوب عموم مردم نفوذ داد. برخلاف آیین‌های سنتی چین، به‌ویژه جوجیا (کنفوسیانیسم) که تنها در چهارچوب این جهانی به مردم یک برنامه زندگی ارائه می‌کرد و از مردم می‌خواست که در برابر میتگ (سرنوشت) تسلیم شوند، آیین بودا مردم را قادر می‌ساخت تا هم افسار سرنوشتشان را خودشان به‌دست گیرند و هم به‌معنای واقعی کلمه، «حق‌گزاری» کنند (یاماناگا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱). افزون بر این، آیین بودا هیچ‌گاه به‌زور و با اجبار و تهدید وارد این کشور نشد و با ارباب دیگر ادیان، با احترام و تسامح برخورد کرد. به‌زعم بودائیان، اینکه کسی به آیین بودا ایمان بیاورد یا نه، به آگاهی و اراده‌اش بستگی دارد. بنابراین آیین بودا دین‌های دیگر را حتی تحت فشار هم قرار نمی‌داد؛ چه رسد به اینکه آن دین‌ها را از بین ببرد (یاماناگا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶-۱۱۷). رهروان بودایی با مردم چین رفتار شایسته‌ای داشتند و آیین بودا نه‌تنها به خدایان سابق چین بی‌اعتنا نشد، بلکه خاقان‌های بودایی به پرستش آنها پرداختند (فتیس جرال، ۱۳۸۴، ص ۳۱۷).

دومین عامل جذب آیین بودا در چین این بود که آیین بودا اولاً به‌عنوان یک جریان آشتی‌دهنده و انسجام‌بخش وارد چین شد و ثانیاً در مقایسه با ادیان بومی آنجا از کمال دینی، اخلاقی و فلسفی غنی‌تری برخوردار بود. روشن شده است که پیش از ورود آیین بودا به چین، همواره بین دو مکتب سنتی جوجیا (کنفوسیانیسم) و دائوچیا (دائوئیسم) اختلاف نظرهای زیادی وجود داشت. دائوئیسم آیینی درون‌گرا و جامعه‌گریز بود؛ حال آنکه آیین کنفوسیوس، آیینی برون‌گرا و داعی التزام به آداب و رسوم اجتماعی بود. از این‌رو دائوئیست‌ها پیروان کنفوسیوس را عامل تباهی و بدبختی جامعه می‌دانستند؛ چراکه آنها ظاهرگرایانه دائو را ترک کرده و قاعده لی (Li) که عامل اساسی در انتظام امور و حسن روابط بشری است را جایگزین آن کرده بودند. پیروان دائو همچنین بر این باور بودند که اهتمام کنفوسیوس به طبقه حاکم، مردم را به تباهی می‌کشاند و آنها را از اصل خود دور می‌کند و موجب تزویر و ریا در آنها می‌شود. اختلافاتی از این‌سخت، بستر نفوذ آیین بودا در کشور چین را به‌طور فزاینده هموار می‌کرد؛ زیرا آیین بودا منادی راه میانه‌ای بود که به این اختلافات پایان می‌داد (قرایی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶-۱۶۷).

اما از سوی دیگر، آیین بودا در مقایسه با ابعاد فلسفی و دینی جوجیا و دائوچیا از غنا و کمال بیشتری برخوردار بود؛ به‌طوری‌که پیروان هر دو آیین از طریق گرویدن به آیین بودا می‌توانستند کمال دینی و فلسفی خود را به‌مراتب بهتر حاصل کنند. مکتب جو در مقایسه با آیین بودا، ماهیت دینی کمتری داشت. دائوئیسم هم با اینکه از نظر دینی غنی‌تر بود، زمینه فلسفی ضعیف‌تری نسبت به آیین بودا داشت. حال در این شرایط، آیین بودا با برخورداری از ماهیت دینی غنی‌تر در مقابل آیین کنفوسیوس و با داشتن فلسفه‌ای عمیق‌تر در مقابل مکتب دائو، عوام و خواص زیادی از

مردم چین را به خود جلب کرد؛ به گونه‌ای که حکیمانی همچون موتزو (Mo-Tzu) به دفاع از آن می‌پرداختند. موتزو درباره برتری و کمال آیین بودا چنین می‌گوید: «پنج متن کهن، پنج مزه هستند؛ درحالی که عقاید بودا پنج نوع غله است. از زمانی که این عقیده را شنیده‌ام، خورشید درخشان را در کنار ابرهای ساکن می‌بینم که با مشعل به تاریکی وارد می‌شود. این راه مانند آسمان مرموز، و مانند دریا ژرف است» (راداکی‌شان، ۱۳۹۳، ص ۵۹۳-۵۹۴).

سومین عامل را می‌توان «ترویج آیین بودا به نام حفظ استقلال دینی» در نظر گرفت. آیین بودا، با اینکه فواید و خصلت‌های نیک بسیاری داشت، در نهایت یک آیین بیگانه قلمداد می‌شد. این امر با روحیه متعصب کارگزاران دیانت چینی ناسازگار بود که آیینی بیگانه این گونه بتواند نفوذ و گسترش یابد؛ ولی آیینی وطنی نظیر دائوئی‌زم محدود به عده‌ای خاص شود. از این رو اولیای امور دینی چین به منظور آنکه دائوئی‌زم نیز قوت و فراگیری سابق را به دست آورد و جایگزین مرام بودایی شود، شروع به الگوبرداری از این دین بیگانه کردند. پیامد چنین تلاشی صورت‌بندی دائوئی‌زمی بود که به‌ویژه از نظر شخصیت‌های الهی و متون مقدس بسیار شبیه به آیین بودا بود؛ به طوری که اگر در آیین بودای مه‌ایانه، بودا شخصیتی الهی داشت، در دائوئی‌زم نیز لائوتزو دارای شخصیت الهی شد؛ همچنین به جای دیانه بوداها (Dīāna buddhā) (موجوداتی هستند که تا قبل از رسیدن به نیروانا، مراقب و مواظب حوایج بشری‌اند)، بودهی‌ستوها (Bidhisaattva) و منوشی بوداها (نجات‌دهندگان هستند که پس از راهنمایی انسان‌ها به نیروانا واصل شده و به فنای صرف رسیده‌اند) در آیین بودا، مراتب سه‌گانه خدایان در تائوئی‌سم پدید آمدند و با همتایان بودایی‌شان هم‌ذات تصور شدند. به تناسب کائن پالی (Pāli) بودایی، کائن دائوئی، و همانند سه سبد بودایی (تری‌پیتکه) (وقتی متون و نوشته‌های بودایی را دسته‌بندی می‌کردند، سه گروه متمایز پدید آمدند که به نام سه سبد (تری‌پیتکه) شناخته می‌شوند: سبد نظم (وینایا پیتکه)، سبد خطابات (سوتا پیتکه) و سبد تعالیم مخصوص (آبهیدا پیتکه))، سه گنج دائوئی به‌وجود آمدند (قرایی، ۱۳۸۸، ص ۸۳). این پدیده الگوبرداری از آیین بودا، تنها در حد مکتب دائو نبود؛ بلکه در مکتب کنفوسیوس نیز برای مقابله با گسترش آیین بودا راهکارهایی ارائه شد؛ از جمله آنکه در قرن هشتم میلادی، یکی از حاکمان دستور داد تصویر کنفوسیوس و حکیمان پیرو وی را به تقلید از کالبد شکوهمند بودا، در معابدی متعلق به کنفوسیوس قرار دهند که در نتیجه آن، معابد کنفوسیوس به تقلید از معابد بودایی بنا شد (همان، ص ۱۶۵). حاصل آنکه، این مکاتب بومی، گرچه به‌ظاهر با آیین بودا مقابله می‌کردند، در باطن روش و اسلوب بودایی را در بطن آموزه‌های خود گنجانده و به رشد و گسترش آیین بودا کمک کردند.

«وجود شباهت‌ها و امکان انطباق بین اندیشه‌های بودایی و تائوئی» را می‌توان عامل بعدی جذب آیین بودا در چین تلقی کرد. روح فلسفه تائو با جوهر اندیشه مه‌ایانه هم‌پوشانی‌های زیادی داشت. با وجود تلاش‌های دائمی دولت و کنفوسیوس مبنی بر ممانعت از درهم‌تابیدن این دو رشته فکری، آیین بودایی در این سرزمین ریشه گرفت و به‌بار نشست (هوپ، ۱۳۷۸، ص ۸۱). دو آیین بودا و دائو به‌سبب اعتقاد به قوای نهان طبیعت، تعلیم طلسم‌ها و اسرار عمر جاودانه، مورد اقبال عوام دنیاپرست بودند؛ هرچند از جنبه دینی، عدم دل‌بستگی به امور دنیوی را تعلیم

می‌دادند که این نیز مطلوب خواص بود (گراهام، ۱۳۸۹، ص ۵۳۰). هر دو آیین، همچنین بر طریق مراقبه و تفکر تأکید داشتند تا از قیل آن، امیال و احساسات انسانی تحت کنترل درآید. همچنین آیین بودا و آیین دائو توأمان به مسائل و رویدادهای پس از مرگ علاقه زیادی نداشتند و اگر هر دو ندای جاودانگی نفس و رستگاری را می‌سرودند، این آموزه‌ها در درجه اول معنای این‌جهانی داشت. مفاهیم بودایی نیروانه (خاموشی) و سمساره (صبرورت) شباهت فراوانی به تقابل دائویی وو – وی (نیستی) (wow-wei) و یو – وی (هستی) (You-wei) داشتند (بوش، ۱۳۷۳، ص ۳۰۲). این تشابه به‌قدری فراوان بود که حتی برای برخی از مردم چین این تصور پیدا شد که آیین بودا اساساً شاخه‌ای جدید از تائوچیاست. نقش مترجمین دائویی را در قوت یافتن چنین تصویری نمی‌توان نادیده گرفت. آنان در ترجمه مفاهیم دینی متون بودایی از سنسکریت به زبان چینی، از اصطلاحات دینی و ذهن‌آشنای تائویی استفاده کردند؛ چنان‌که برای ترجمه واژه سنسکریت شونیه (Shunya)، واژه تائویی کونگ (Kung) را از ادبیات دینی تائویی برگزیدند که به همان معنای تهی‌وارگی یا خلأ بود و قدمای تائویی چند صد سال پیش‌تر، درباره آن سخن گفته بودند (بوش، ۱۳۷۴، ص ۳۹۱).

این مترجمان به‌علاوه با ترجمه سوتره‌های بودایی به زبان چینی، به شکوفایی آیین بودایی کمک زیادی کردند. ترجمه این سوتره‌ها را می‌توان در طی قرن‌های سوم و چهارم میلادی در نظر گرفت که برای این منظور، حتی بسیاری از راهبان چینی عازم سرزمین هند شدند و در مجلس آموزگاران هندی درآمدند و به مطالعه عمیق آیین بودایی پرداختند. آنان بسیاری از متون بودایی را ترجمه کردند و این امر باعث شد آیین بودا به‌صورت ترجمه در اختیار چینیان قرار گیرد. بخش عظیمی از ترجمه متون بودایی، توسط کوماراجیوا (Komara- Jiva) صورت گرفت. او اندیشه مهاییانه را برای چینی‌ها پذیرفتی و دلنشین کرد. وی با کمک حدود سیصد تن از دستیارانش توانست در مدت دوازده سال، ۳۵ سوتره آیین بودا را به زبان چینی ترجمه کند. این متون ترجمه‌ای، ثمره اشرف کامل کوماراجیوا به تمام اندیشه‌های بودایی بود و با شرح و تفاسیر شاگردان و دستیارانش، شکوفایی آیین بودایی را در شمال چین موجب شدند؛ ترجمه‌هایی که برای چینی‌ها و ذهنیت چینی بسیار دلپذیر بودند (فرح‌بخش، ۱۳۹۱، ص ۴).

عامل بسیار مهم دیگری که می‌توان در اینجا از آن سخن گفت، «مقالات جوانگ تزو» است. فراگیری آثار جوانگ‌تزو امکان پذیرش آیین بودا را در چین افزایش می‌داد؛ زیرا خیلی از اندیشه‌های جوانگ‌تزو به‌غایت قابل انطباق با آموزه‌های تبلیغی آیین بودا بود. یکی از این اندیشه‌ها، انگاره «ترس از مرگ» بود. در مقالات جوانگ‌تزو گفته می‌شد که «ترس ناشی از مرگ را می‌توان با استنباط و درک صحیح از ماهیت اشیا و چیزها کنترل کرد. باید زندگی و مرگ وجود داشته باشد و همه باید با مرگ روبه‌رو شوند و زندگی و مرگ را به‌عنوان یک پدیده طبیعی بپذیرند». شبیه به این بیان، در آیین بودا گفته می‌شد که «فرزانه روشن بین حیات کنونی را تنها یک جنبه از کل می‌داند. بنابراین، او مرگ را پایان حیات تلقی نمی‌کند؛ بلکه از نظر او، مرگ نیز جنبه دیگری از همان کل است،

مرگ یک دنباله زندگی است؛ ما نباید از مرگ بترسیم؛ برعکس ما باید مرگ را تحسین کنیم. هیچ مرگی وجود ندارد؛ بلکه مرگ و زندگی در امتداد هم جریان دارند» (تیان، ۲۰۱۷، ص ۷۰۴-۷۰۶). اندیشه مشترک دیگر، مبحث رنج است. چوانگ تزو بر این باور بود که رنج انسانی ما کیفی است که در نتیجه تخطی از اصول طبیعت بدان گرفتار می‌شویم. آدمی لازم است از عقل و شعور خویش بهره گیرد و با درک ماهیت حقیقی اشیای خارجی، خود را متکی به آنها نداند و از این طریق رضایت خاطر و شادی مطلق حاصل کند. آیین بودا نیز به‌طریقی مشابه، نادانی اصلی فرد به ماهیت اشیا را عامل اصلی رنج آدمی می‌دانست. این نادانی در آیین بودا «اوبیده» (Avidia) خوانده می‌شد که در زبان چینی به وو - مینگ (Wu ming) یا عدم بصیرت ترجمه می‌شود (یولان، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵ و ۳۲۴). به‌هنگام طلوع روشن‌شدگی، همه چیز، از جمله خود افکار هم نفی و انکار می‌گردد و شخص به همان مقامی نائل می‌شود که در فلسفه چوانگ تزو به‌عنوان «بینش نامحدود» یافت می‌شود؛ چوانگ تزو این وضعیت را حالت «نشستن در فراموشی»، و بوداییان آن را تحت نام «نیروانه» مطرح کرده‌اند (همان، ص ۳۲۶-۳۲۷).

شرایط ویژه سیاسی چین در قرن سوم میلادی و حمایت برخی از دودمان‌های چینی از آیین بودا، یکی دیگر از عوامل مهم در گسترش هرچه بیشتر آیین بودا بود. با سقوط سلسله هان غربی (۲۰۶ ق.م/م)، انقلاب مذهبی بزرگی در چین به‌وجود آمد. در پی حملات اقوام وحشی، بسیاری از راهبان بودایی و فرهیختگان چینی از منطقه شمال به جنوب مهاجرت کردند و با سقوط حکومت هفده‌ساله (۹-۲۳ م) وانگ مانگ (وزیر و برادرزاده امپراتور یوان دی)، در آنجا با همکاری هم به تشکیل سلسله هان شرقی مبادرت ورزیدند. در نتیجه این همکاری روشنفکران و رهبران دینی، شکلی از آیین بودایی به‌وجود آمد که مختص طبقات برتر بود و می‌توان آن را «آیین بودای اشرافی» نامید (هاکنیز، ۱۳۸۰، ص ۷۸-۷۹).

در شمال چین که هدف اصلی حمله اقوام وحشی قرار گرفته بود، فرمانروایان اقوام بیگانه بودایی آن را گروهی محقق و قابل اعتماد یافتند و آنها را مشمول عنایت خود قرار دادند. بدین ترتیب در قرن چهارم و پنجم میلادی آیین بودایی در شمال چین نیز پیشرفت بسیاری حاصل کرد. در واقع، مقارن با ظهور «آیین بودای اشرافی» در جنوب، در شمال چین صورتی از آیین بودایی به‌وجود آمد که هم بر تعالیم بودایی و هم بر دانش بومی چینی تأکید داشت و در فعالیت‌های خود اندیشه‌های بودایی و دائویی را توأمان به‌کار می‌بست. به این ترتیب، در شمال چین، آیین بودا اساساً یک دین دولتی شد که در درجه نخست به ابقای فرمانروایی اقوام بیگانه کمک می‌کرد؛ زیرا راهبان بودایی در آن، هم نقش سیاسی و هم نقش مذهبی داشتند (فیتس جرالده، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴).

اما در اینجا می‌توان به‌چرایی عنایت اقوام وحشی به بودایی‌ها پرداخت. در پاسخ به این چرایی باید گفت که این اقوام وحشی به حمایت از آیین بودا پرداختند، چون اولاً خودشان در چین بیگانه بودند و آیین بودایی یک دین غیرچینی بود و اخلاقی عام و همگانی را تبلیغ می‌کرد؛ ثانیاً سنت بودایی مه‌ایانه به‌سبب انعطافی که از لحاظ اصول

نظری در برابر ساختار و احکام خویش در مورد زندگی روزمره داشت، برای این کار تبلیغی - دینی در میان فرهنگ‌های مختلف، مناسب‌تر به نظر می‌رسید. این فرمانروایان همچنین به‌منظور کنترل راهبان، آنها را در کارهای دولتی و حکومتی به کار گرفتند (بوش، ۱۳۷۴، ص ۳۹۳ و ۳۹۴؛ عباس‌نژاد، بی‌تا، ص ۲۰).

با وجود این، دورهٔ تانگ (۶۰۰ م) را می‌توان دوران اوج‌گیری آیین بودا در نظر گرفت. امپراتوران این سلسله معابد و صومعه‌های بزرگ و مجلل بودایی را ایجاد کردند و با حمایت آنها، جشن‌های بودایی که در این معابد برگزار می‌شد، بسیار پر زرق و برق بود و افراد بسیاری را به خود جلب می‌کرد. در همین دوره، متون بودایی بسیاری ترجمه شد و بسیاری از امپراتوران، از جمله ملکه «وو» در پی اعتبار و مشروعیتی که راهبان بودایی به سلطنت وی می‌دادند، به آیین بودایی درآمد و به حمایت و گسترش آن پرداخت (بوش، ۱۳۷۴، ص ۴۱۲ و ۴۱۴). سلسلهٔ وی (۳۸۵-۵۳۴) نیز به آرمان آیین بودا کمک شایانی کرد. آثار برجستهٔ هنر بودایی توسط آنها آغاز شد. نخستین امپراتوران خاندان، آیین بودا را به‌صورت یک دین به‌رسمیت شناختند (راداکیشنان، ۱۳۹۳، ص ۵۹۳).

راهبایی فرقهٔ مهاییانه (گردونهٔ بزرگ) در سال ۶۵ میلادی به چین، نقش بسیار مهمی را در اشاعهٔ آیین بودا ایفا کرد. این فرقه به‌راستی که مناسب تبلیغ دین در میان فرهنگ‌های مختلف بود (بوش، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷)؛ زیرا در مقایسه با سایر مکاتب بودایی از انعطاف‌پذیری، تسامح دینی، طلب نجات همگانی، جهان‌شمولی و انتظام دینی برخوردار بود. مهم‌تر آنکه ترویج ایدهٔ «شفقت» و دستگیری از دیگران، مخاطبان را نسبت به رنج زندگی در یک حالت امیدواری قرار می‌داد. در واقع مهاییانه با ارائهٔ نظریهٔ عمومیت رستگاری، به‌راحتی می‌توانست با ادیان و فرهنگ‌های دیگر سازگار شود (کرافورد، ۲۰۰۲، ص ۱۷۷؛ مو، ۲۰۰۸، ص ۹۰-۹۱). از این‌رو مهاییانه در چین نیز به‌سبب آنکه اولاً از امکان رستگاری همهٔ مردم سخن می‌گفت و تحمل یک زندگی مشحون از رنج را تسهیل می‌کرد، ثانیاً به جهات مختلفی مکتب داتو را تداعی می‌کرد و ثالثاً به سه آرمان بزرگ چینیان، یعنی «نیک‌بختی»، «کامکاری» و «عمر دراز» پاسخ می‌داد (فیتس جرال، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲)، چینیان نتوانستند به آن بی‌توجه بمانند. بدین ترتیب، مهاییانه با اصول نظری و ساختار دستوراتی که در زمینهٔ زندگی مردم چین ارائه می‌داد و همین‌طور با انعطاف‌پذیری خاص خویش، عمدتاً از راه اختلاط با مؤلفه‌های فرهنگ بومی، بیشترین اثربخشی را در زمینهٔ گسترش آیین بودا در چین داشت.

برخورداری مکتب مهاییانه از این ویژگی‌ها، همچنین موجب شد که طیف وسیعی از فرودستان جامعه، مخصوصاً طبقهٔ دهقانان، مشتاقانه به آیین بودا گرایش پیدا کنند و در نتیجه، دایرهٔ پیروان بودایی بزرگ‌تر شود. طبقات پایین دست جامعه، از طریق راهب بودایی شدن می‌توانستند از مالیات سنگین و کارهای اجباری فارغ شوند. از سوی دیگر، آیین بودا صورت و شرایطی از دین را منعکس می‌کرد که مناسب اصناف دینداری متعارف بود؛ مثلاً از امداد غیبی انواع بوداها سخن می‌گفت؛ بر رعایت مناسک مذهبی تأکید می‌ورزید و به رعیت این امکان را می‌داد که در مراسم آیینی شرکت کرده، نذورات خود را تقدیم معابد کنند (هاکینز، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۰). همهٔ این موارد، با مشرب

عوامانه درباره مسائل دینی تناسب بیشتری دارد و به همین دلیل با اینکه آیین بودا دنیای مادی را پوچ و بیهوده تلقی می‌کرد و افکار مردم را از تولید و فناوری به‌سوی رهبانیت متمایل می‌کرد، طبقات پایین‌دست، این شیوه از زندگی را بیشتر دوست می‌داشتند.

ورود شمایل‌نگاری بودایی از هند به چین، دیگر عامل مهم گسترش آیین بودا به‌شمار می‌رفت. در دوره‌های دودمان سونگ و دودمان تانگ، پیکره‌سازی بودایی در چین به یکی از هنرهای تمام‌عیار تبدیل شد. در واقع، هنر اولیه بودایی که در چین رواج بیشتری پیدا کرد، گونه‌ای محلی از سنت شمال هند (گاند هاوان) بود که در طول مسیر آسیای مرکزی جرح و تعدیل‌هایی پیدا کرد و با تزئینات چینی مزین گشت. یکی از خاندان‌های پرقدردان بودایی «وی» در نزدیکی دیوار چین زیارتگاه‌های غاری «یون کانگ» را بنا نهاد که صخره و سنگ‌تراشی‌های روی دیوار، سقف و ستون‌ها، هنر بودایی را به نمایش می‌گذاشت (رابینسون، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰-۵۱۱). «بعد از ۵۵۰ میلادی، هنر بودای چینی از سبک گودپتای هندی تأثیر جدیدی پذیرفت؛ مضافاً منضبط شدن معیارهای فنی، تجانس و فرهیختگی، سبکی را به‌وجود آورد. احساس چینی‌ها به مایه‌های مخطط با احساس هندی‌ها برای حجم و سطح، به‌هم آمیخت که نتیجه‌اش سبک تکامل‌یافته و سبک "ت‌انگ" در این دوران (۶۱۸-۹۰۷) بود. بدین‌گونه، روح دوران‌ساز در هنر و تفکر و همچنین در نهادها تبلور یافت» (همان، ص ۵۱۱).

همچنین از نظر شباهت‌های الهیاتی، گسترش آیین بودا می‌توان به انطباق بودی‌ستوها با خدایان چینی و شباهت میان آنها اشاره کرد. در نظام مه‌ایانه، اصطلاح بودی‌ستوه به انسان‌های برینی اشاره دارد که خودشان به رستگاری رسیده‌اند؛ اما از روی غمخواری‌شان، رسیدن به نیروانه را به تأخیر می‌اندازند تا همه انسان‌ها را از رنج آزاد کنند (شومان، ۱۳۶۲، ص ۲۲۵). در چین، ستایش تنها شایسته انسان‌های برینی بود که به درجه‌ای از قداست رسیده‌اند و سزاوار تکریم و تعظیم‌اند. بنابراین بسیاری از قدیس‌های هندی و گروهی از خدایان هندی در زمره خدایان چینی بومی شدند و از حرمت‌های لازم برخوردار گشتند؛ اما در میان شمار زیادی از بودی‌ستوها، تنها تعداد محدودی از آنها که شایستگی، بصیرت و توان نیکویی داشتند، مصداق نیایش چینی قرار گرفتند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: «شاکيامونی بودا»، «آمیتابه بودا» (آمیتو)، «میتربه بودا» (میلو)، «بهانیشاجیاگورو بودا» (یا او - شی)، «اولوکیئتسوره بودی‌ستوه» (کوان‌یین) و «کیشتیگاربه بودی‌ستوه» (تن‌تسنگ). هر آیین نیایشی نسبت‌به اینها مبتنی بر یک سوتره بودایی بود که صفات خاصی از اینها را بیان می‌کرد (رابینسون، ۱۳۸۹، ص ۵۲۰).

در این میان بودی‌ستوه اولوکیئتسوره (Avolokiteshvara) به‌دلیل نقش گسترده‌ای که در رستگاری داشت، در چین مورد توجه قرار گرفت. نمونه عالی این خدای بودایی، «الهه مادر» در بین‌النهرین بود که در اثر برخی دگرگونی‌ها به‌صورت اولوکیئتسوره، کوان‌یین در چین و کوانون در ژاپن درآمد (شایگان، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰). اولوکیئتسوره به‌عنوان بودی‌ستوه شفقت در سرتاسر جهان بودایی پرستیده می‌شد. این بودی‌ستوه از هند به چین وارد شد و از زمان سلسله‌های شمالی و جنوبی (۴۲۰-۵۸۹) در چین محبوب شده است. در چین، کوان‌یین (Kwanyin)

یکی از جلوه‌های احترام به خدایان بودایی به‌شمار می‌رفت و به‌معنای کسی که صدای انسان‌ها را می‌شنود یا درک می‌کند و در چین به‌عنوان الههٔ عفو شناخته شد و به‌تدریج دو مکان مقدس در ارتباط با آن به‌وجود آمد و زمانی که سوترهٔ نیلوفر به زبان چینی ترجمه شد، کوان‌یین به یک خدای نجات‌دهنده تبدیل شد و در چین ماندگار گشت (پل، ۱۸۸۴، ص ۱۱۹-۱۲۴؛ شین، ۲۰۱۱، ص ۱-۳).

۳. پیامدهای ماندگاری آیین بودا در چین

آیین بودا با آثاری که از خود برجای گذاشت، توانست در کنار ادیان بومی به‌عنوان دینی رسمی ماندگار شود. از نخستین این پیامدها می‌توان به ظهور و رشد هنر دینی، به‌ویژه شمایل‌نگاری بودایی، در خاور دور اشاره کرد. در «هنر بودایی چینی» نقش‌های اصلی هندی‌اند؛ درحالی‌که تزئینات محیطی و جانبی چینی‌اند (راینسون، ۱۳۸۹، ص ۵۰۷). در واقع، هنر بودایی خود را با تصاویری از بودا که در تزئینات آینه‌های برنزی در صخره‌های مقبرهٔ هان به‌کار می‌رفت، برجای گذاشت (هونگ، ۱۹۸۶، ص ۲۶۳). آثار هنری هان، مظهر هنر بودایی به‌شمار می‌روند. در مقبرهٔ هلنیزر (Hellenizer) هان، تصاویری از یک فیل سفید وجود دارد که بیانگر اعتقادات بودایی است که به عقاید تائوئیست آغشته شده است. این فیل به هنر شانگ و ژو مشهور است؛ اما جاودانگی آن بیانگر یک افسانهٔ بودایی است. سرچشمه گرفتن آن از افسانهٔ بودایی، از آشنایی با هنر بودایی حکایت دارد (همان، ص ۲۷۱). همچنین مجسمه‌هایی از بودا در مقیاس‌های بزرگ در چین ساخته شد و غارهایی نیز به‌وجود آمد که در آنها سنگ‌نبشته‌ها و مجسمه‌ها و تصاویری که زندگی بودا را به‌نمایش می‌گذاشتند، قرار داده شد (بوش، ۱۳۹۴، ص ۳۹۶).

پیامد دیگر نفوذ آیین بودا در کشور چین، پیدایش فرقه‌های جدیدی بود که در اثر تلفیق آیین بودا با ادیان بومی شکل خاصی از مهبایانه را در چین به‌منصهٔ ظهور می‌رساندند و مؤلفه‌های دینی خاور دور و بودایی را با ظرافت‌های خاصی درهم آمیخته بودند. این فرقه‌ها، از جمله مهم‌ترین فرقه‌های مهبایانه‌ای بودند که «روح و جسم» آیین بودای چینی را تشکیل می‌دادند: فرقهٔ تیان‌تائی (Tien-Tai)، فرقهٔ شکوفهٔ گل (هواین) (Hua-yen)، فرقهٔ سرزمین پاک (جینگتو) (pure land) و فرقهٔ چن یا مدیتیشن که بیشتر با عنوان ذن در ژاپن شناخته می‌شود (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۳). این فرقه‌ها در دوران سلسلهٔ تانگ (۶۱۸-۹۰۷) شیوه‌ای متمایز را به‌وجود آوردند و برخی از آنها سازمان‌دهی جامع‌متن‌ها و آموزش‌های وسیع بودایی را ایجاد کردند (مینگ و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴). در میان این فرقه‌ها، دو فرقه‌ای که بیشترین نیروی حیات را حفظ کردند، مکتب چان و مکتب دیار پاک یا سرزمین پاک بود.

مکتب چن بر اساس آموزه‌های مکتب یوگاچاره بنیان گذاشته شده است و به آموزه‌های این مکتب صبغهٔ عرفانی می‌بخشد و اندیشه‌های آن را با اندیشه‌های دائویی درهم می‌آمیزد. آیین بودای چان که در سال ۵۰۰ میلادی توسط بودهی دهرمه از هند وارد کشور چین شد، با آداب دینی سنتی به نزاع برخاست و از عقل‌گرایی و عقاید سنتی بودایی فراتر رفت و تلاش کرد تا دل را برای روشن‌شدگی [به ژاپنی ستوری (Satori)] و به چینی وو [(Wu)] آماده سازد تا انسان‌ها به همان‌ذاتی همه چیز بیدار گردند (شومان، ۱۳۶۲، ص ۲۱۴؛ ادلر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷).

در واقع، در این مکتب اعتقاد بر این است که نه کتاب مقدس و نه مراسم و نه سازمانی، هیچ ارزشی در نیل به تنویر افکار ندارند. پیروان این فرقه معتقد بودند که قلب جهان بوداست و جدا از قلب یا فکر، همه چیز غیرواقعی است. آنها خودشان را تبدیل به بودای جهانی کردند و سپس قلب بودا را در کل طبیعت یافتند؛ بدین ترتیب، روحی را پیدا کردند که در طبیعت، هنر و ادبیات نفوذ داشت (هودوس، ۲۰۰۳، ص ۱۶-۱۷). اما پیروان مکتب چن بر مراقبه، به‌عنوان راه عملی فایق آمدن بر ذهن استدلالی، تأکید داشتند تا از این طریق انسان به موقعیت هستی و واقعیات وحدت ببخشد (هاکنیز، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱).

فرقه چن به‌دلیل تأکید بر نگرش، بسیار مورد توجه قرار گرفت و میان نخبه‌گان فرهیخته بیشترین نفوذ را اعمال کرد. رسانه‌های مختلف، از جمله هنر، یکی از طرق مختلف این اعمال نفوذ بود که از آن جمله می‌توان به نقش برجسته هنرمندان چینی اشاره کرد که اثر تعیین‌کننده‌ای بر نقاشی منظره‌ای چین داشتند. آنها در نقش‌نگاری‌های خود از رودخانه و درخت، با حرکت سریع و ماهرانه قلم، در زمینه تهی بودن تمام واقعیت‌ها بینشی را ایجاد می‌کردند و این بدین معنا بود که فکر و ذهن را از همه تفکرات مشغول‌کننده، چه در آینده و چه در حال، خالی‌سازیم (بوش، ۱۳۷۴، ص ۴۰۴؛ مینگ و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

یکی دیگر از مهم‌ترین مکتب‌های بودایی که از هند وارد کشور چین شد، سرزمین پاک یا دیار پاک بود که بیشتر بر زهد بودایی تأکید داشت و متمایل به ایمان و علم نظری بود. این فرقه که توسط ته‌آن لون (Tun-luan) (۵۴۲-۶۷۴) بنیان نهاده شد، نفوذش را بر تمام مردم اعمال می‌کرد و گاهی با انجمن‌های سرّی و قیام‌های دهقانان همکاری داشت (مینگ و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶). در این فرقه که مشتمل بر سه سوتره درباره آمیتابه بود، گفته می‌شد هر کس صرف‌نظر از اینکه زندگی او ممکن است چه بوده باشد، با تکرار نام آمیتابه وارد بهشت غربی می‌شود (هودوس، ۲۰۰۳، ص ۱۶)؛ و چون رسیدن به نجات و رستگاری را تنها از طریق ترنم نام آمیتابه ممکن می‌دانست، در آن نیازی به انجام مراقبه‌های سخت و طولانی نبود و این برای مردم چین بیشتر گیرایی داشت و یکی از شیوه‌های پررونق نجات در زندگی چینی به‌شمار می‌رفت و به‌تدریج جزء تمرینات مدارس درآمد و از مهم‌ترین عوامل هویت‌بخشی آیین بودا طی قرون وسطی شد (بوش، ۱۳۷۴، ص ۴۰۱؛ ادلر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ مو، ۲۰۰۸، ص ۱۱۷).

فرقه مهم دیگری که از قرن ششم قبل از میلاد آغاز شده، در چین تیان‌تائی (تندای ژاپنی) است که چون از صومعه‌ای در کوه‌های تیان‌تائی آغاز گردید، به این نام خوانده شد. این فرقه که به فرقه نیلوفر آبی نیز مشهور است، توسط جی‌ای (JE) (۵۲۸-۵۹۷) بنیان نهاده شد (هودوس، ۲۰۰۳، ص ۱۷؛ مو، ۲۰۰۸، ص ۱۴۷). جی‌ای متوجه برخی از آموزه‌های متناقض در آیین بودا شد که همگی منسوب به بودا بودند. او به‌دنبال یک هرمنوتیک گشت و آن را در آموزه‌ای پیدا کرد و به افراد مختلفی تعلیم داد. پیام عملی این فرقه این بود: موجوداتی به رستگاری می‌رسند که درک کامل قلب بودا در آنها وجود داشته باشد (هودوس، ۲۰۰۳، ص ۱۷). در واقع، جی‌ای به‌دنبال

معنابخشی و نظم‌بخشی به انواع تعالیم بودایی بود. او از مفهوم «تهی‌واری» رفع ابهام کرد و بیان داشت که خالی بودن به معنای وجود داشتن نیست. وجود است؛ اما وجود ذاتی نیست و این همان حقیقتی است که رسیدن به آن، تنها از طریق بینش و بصیرت و با تمرکز شدید حاصل می‌گردد (ادلر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ بوش، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹).

دیگر فرقه بودایی در چین، هوایان یا مکتب تاج حلقه گل است که شباهت بسیاری به مکتب تیان‌تائی دارد و *فاستانگ* (fastang) (۶۴۳-۷۱۲) از مهم‌ترین بنیان‌گذاران آن به‌شمار می‌رود (بوش، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹). او به‌دنبال ایجاد وحدت نهایی بین اشیا بود تا از این طریق نشان دهد که اصل و صورت، در واقع یکی هستند. هوایان در ارتباط دادن پدیده‌های گوناگون به یکدیگر، از مکتب تیان‌تائی فراتر رفت؛ اما همچون این مکتب، تفکر و مراقبه را تنها راه درک حقیقت غایی می‌دانست (همان، ۱۳۷۴، ص ۴).

از میان این چهار فرقه، تنها فرقه تیان‌تائی معادل هندی نداشت و فرقه‌های تیان‌تائی و هوایان، بیشتر نظری بودند و فرقه‌های پاک‌بوم و چن برای تمرین بودند (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۳).

نتیجه‌گیری

۱. آیین بودا با فراخوان رستگاری همه انسان‌ها بدون توجه به طبقه و نژاد (ورنه)، به تدریج به رقیبی قدرتمند برای برهمنیزم تبدیل شد. طرح انتقادات بنیادین به انحصارگرایی برهمنان و به تبع آن، بیان بدیل‌های سهل‌تری برای نیل به رستگاری (مُکشه)، مهم‌ترین عامل فراگیری آیین بودا در هند بود.

۲. برهمنان با ابداع نظریات جدیدی چون آموزه اوتاره و نیز با بازبینی اندیشه‌های جمودگرایی خود، در واقع با ترفندی جریان اصلاحی بودایی را مهار کردند و با زدن انگ غیرمشرع (ناستیکه) بر این نهضت جدید، آن را به‌عنوان فرزندی ناخلف، از هند راندند.

۳. آیین بودا پس از طردشدگی از هند، از راه فرهنگ‌های سر راه جاده ابریشم و به‌ویژه از طریق کشور چین انتقال یافت. کشور چین با پذیرش نظام اعتقادی آیین بودای مه‌ایانه، نقش تعیین‌کننده‌ای در گسترش این آیین ایفا کرد.

۴. شباهت ساختاری و امکان انطباق یا تلفیق اندیشه‌های بودایی با ادیان بومی چین، یکی از عوامل مهم جذب آیین بودا در چین بود؛ مثلاً انطباق کارکردهای بودهی‌ستوها با اعمال خدایان چینی.

۵. نوید سعادت پایدار و ترویج شفقت و دستگیری از دیگران، که در آموزه‌های بودایی چون تری‌کایه و انواع بوداها موج می‌زند، عامل مهم دیگر انتشار آیین بودا در چین است.

۶. انتظام دینی آیین بودا از یک سو، و تسامح دینی آیین بودا از سوی دیگر، بر میزان محبوبیت آیین بودا در چین می‌افزود.

۷. آیین بودا در مقایسه با ادیان بومی، از کمال دینی، اخلاقی و فلسفی غنی‌تر برخوردار بود و این خود عامل جذّابیت مهمی بود.
۸. شرایط ویژه سیاسی چین و حمایت برخی از دودمان‌های چینی از آیین بودا، راه را برای اشاعه آیین بودا در چین فراخ‌تر می‌کرد.
۹. برجستگی جاده ابریشم و رواج سنت ترجمه، به‌ویژه ترجمه ادبیات بودایی (سوترها) به زبان چینی، مزید بر علت رواج آیین بودا در چین بود.
۱۰. مقالات چوانگ‌تزو با محوریت «راه‌های نیل به شادی مطلق از راه داشتن نظرگاه نامحدود» و انطباق آن با آموزه‌های تبلیغی آیین بودا موجب می‌شد که مردمان خاور دور کلام حکمای خود را در تعالیم بودایی به‌شکلی نظام‌مندتر بیابند و به آن حس آشناپنداری داشته باشند.
۱۱. آیین بودا به‌فراخور میزان جذب‌شدگی در فرهنگ چینی، آثار متعددی نیز از خود برجای گذاشت و توانست در کنار ادیان بومی به‌عنوان دین رسمی ماندگار شود.
۱۲. ظهور و رشد هنر دینی، به‌ویژه شمایل‌نگاری بودایی، یکی از پیامدهای مهم اشاعه آیین بودا در چین بود.
۱۳. پیدایش فرقه‌های جدید در چین، مثل چن و جودو، یکی دیگر از این آثار بود که در اثر تلفیق آیین بودا با ادیان بومی به منصه ظهور رسیدند.

- آدلر، جوزف، ۱۳۸۳، *دین‌های چینی*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز. بوش، ریچارد، ۱۳۹۴، *جهان مذهب*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پاتریک فیسیس جرالد، چارلز، ۱۳۸۴، *تاریخ فرهنگ چین*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، علمی، فرهنگی.
- دهقان‌زاده، سجاد، ۱۳۹۶، «تأثیر فرهنگ‌های غیربودایی در انتظام دینی بودیسم مه‌ایانه»، *پژوهش‌های ادیبانی*، ش ۹، ص ۱۱۵-۱۳۷.
- راداکریشنان، سروپالی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، علمی، فرهنگی.
- زینر، رابرت چارلز و گروه نویسندگان، ۱۳۸۹، *دانش‌نامه فشرده ادیان زنده*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران، مرکز. سوزوکی، بل، ۱۳۸۰، *راه بودا*، ترجمه ع پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- شومان، ولفانگ هانس، ۱۳۶۲، *آیین بودا: طرح آموزه‌ها و مکتب‌های بودایی*، ترجمه ع. پاشایی، تهران.
- شایگان، داریوش، ۱۳۵۷، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- ع. پاشایی، ۱۳۸۰، *تاریخ آیین بودا: هینه یانه*، ج ۱، تهران، سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار.
- عباس‌نژاد، کیوش (وارود کناری، ارده)، بی‌تا، *دین و فلسفه بودایی*، تهران، مرکز.
- فرح‌بخش، علی، ۱۳۹۱، *شناختی بر آیین بودا در چین*، رادیو کوچه.
- قرایی، فیاض، ۱۳۸۸، *ادیان خاور دور*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- مینگ، دو وی، مایل استریک من و فرانک رینولدز، ۱۳۷۹، *آیین‌های کنفوسیوس، داتو و بودا*، ترجمه غلامرضا شیخ زین‌الدین، تهران، فیروز.
- هاکینز، برادلی، ۱۳۸۰، *آیین بودا*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- هنیلز، جان راسل، ۱۳۸۹، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه پاشایی، حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات.
- هوب، جین، ۱۳۷۸، *قدم اول بودا*، ترجمه علی کاشفی‌پور، تهران، شیراز.
- یامانا، فومیکو، ۱۳۷۱، *آیین بودا و سنت نیچرن*، ترجمه احمدی، تهران، مترجم.
- یولان، فانگ، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، نشر و پژوهش فرزنان روز.

Bhikkupesalu, 1991, *The Debate of king milinda*.

Beal.s.Rev. 1884, *Buddhism in Chin*. New York.

Crawford, Robent. 2002, *WhatsReligion?* LondonRouthedg.

Campion, Alison, 1957, 'The power and Influence of Buddhism in Early china and Japan',

History 253: Bureaucracy, *Law and Religion*, final paper.

- D.P. Martinez, 1990, 'Shinto aspect of Buddhist ritual', *Journal of Anthropological society of Oxford* 2, p.199-209.
- Elizabeth, Hammer, 'Buddhism in Japan', www.asiasociety.org.
- Eno, R.2008, *Buddhism & Buddhism in china- Indiana university*, Ealce 232. Spring.
- Hodus, Lewis, 2003, *Buddhism and Buddhists in China*.
- Hung, Wa, 1986, *Buddhist Elements in Early Chinese Art*, Artibus Asiae.
- Mou, Bo, 2008, *Chinese Philosophy*, Edinburgh university press.
- Powers, John, 1995, *Introduction to Tibetan Buddhism*.
- Reischauer, Augustkarl, 1917, *Studies in Japanes Buddkism*, The macmillon company. Tukyoo, Japan.
- Seneviratna, Anuradha, 1994, king. *Ashika and Buddhism*.
- Smith, Richard. J, 1993, *Buddhism and The Great Persecution in China*, Ricr university.
- Tian, Changhong, 2017, *Study on Chuang Tzu's Attitude to Wards Death and its Practical Significance*, Pingxiang university.
- Weber, Max, 1958, *The Religion of India*, USA.
- Xing, Guang, 2011, *Avalokitesvara in China*, The Indian International Journal of Buddhists Studies12.

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ در تمدن‌های باستانی ایران، یونان و میان‌رودان

kavyani@uk.ac.ir

حمید کاویانی پویا / دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید باهنر کرمان

طیبه خواجه / دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷

چکیده

اینکه در ورای این زندگی و پس از مرگ چه عقوبت و سرانجامی برای انسان تدارک دیده شده، مسئله‌ای است که از دیرباز و دوران کهن تا امروز ذهن کنجکاو بشر را به خود مشغول داشته است. در این میان، در تمدن‌های کهن ایرانی، میان‌رودانی و یونانی که به‌نوعی در بارانداز اساطیری، بر تمدن‌های هم‌عصر و پس از خود نیز اثر گذاشتند، اندیشیدن به چیستی و ماهیت مرگ و اینکه چه سرانجامی برای آدمی و غایت او در نظر داشتند، از مسائل مهمی است که در این پژوهش بر اساس بررسی اسناد و شواهد تاریخی و دینی و با رویکردی توصیفی تحلیلی درصدد پاسخگویی بدان هستیم. بدین‌سان با واکاوی منابع حماسی و اساطیری و متون دینی چنین برمی‌آید که در برخی تمدن‌ها، همچون میان‌رودان و یونان، اندیشیدن درباره مسئله مرگ و غایت آدمی با گذر زمان و برخورد با تمدن‌ها و دستاوردهای فرهنگی سایر ملل موجب پیدایش افکار منسجم و گاه متناقضی شد که در برخی موارد مشابه با یکدیگر بودند. بدین‌سان، اهالی دو تمدن یادشده با نگرش منفی به مرگ، جهان پس از مرگ را غالباً در زیر زمین و در جایی تاریک قلمداد کردند؛ اما در ایران با وجود برخی تشابهات جزئی با تمدن‌های یادشده، از ابتدا به‌دلیل ظهور دین زرتشت، کماکان مسئله مرگ و حیات پس از مرگ، ماهیت و کیفیتی یکسان و منطقی و امیدوارانه را دارا بود. همچنین افزون بر برخورد تمدن‌ها - که موجب تشابهات در نگرش به غایت زندگی می‌شود - برخورد با زیستگاه، اقلیم و ساختار سیاسی - مدنی متفاوت، عامل مهمی است که در کل، جهان‌بینی انسان به فلسفه آفرینش، زندگی و دنیای پس از مرگ را شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دنیای آخری، مرگ، ایران، یونان، میان‌رودان.

درک انسان از مفاهیم و حقایق مربوط به دنیای آخروی، ناقص و مبهم است. ذهن آدمی که قرن‌های متمادی در این سرا زیسته و به زندگی دنیوی خو گرفته است، قدرت درک حقایق و تجزیه و تحلیل جهان عقیبی را ندارد و آن را به گونه‌ای دنیوی و متناسب با آنچه به صورت تجربی و شفاهی دریافت کرده است، می‌پندارد و دست به قیاس می‌زند. غرقه شدن در لذات و ظواهر زندگی آن قدر آدمیان را به خود مشغول می‌داشت که با مقوله‌ای به نام مرگ، جهان آخروی و عقوبت بیگانه می‌کرد. علت ترس از مرگ شاید آن باشد که انسان فطرتاً طالب بقا و حیات و آسایش است و از نابودی و فنا و زوال متنفر. بنابراین حتی در بین شدیدترین تفکرات ماتریالیستی، هرچند به صورت کمرنگ و کم‌مقدار، به سرای ابدی و غایت آدمی توجه شده است. به هر روی با توجه به این مهم که مرگ در حقیقت، جزئی از تقدیر و سرانجام تمامی پدیده‌هاست که هیچ وجود و موجودی جدا از آن نیست و اهمیت و بزرگی آن که گاه چنان برجستگی و تشخیصی بدان می‌بخشد که موضوع حکمی و معنوی مستقلی می‌نماید. در این پژوهش بر آن شدیم تا در تمدن‌های بسیار مهم ایران، میان‌رودان و یونان - که تأثیر بسزایی در تفکرات تمدن‌های همجوار و پس از خود گذاشته‌اند - مقوله نگرش به مرگ و پایان زندگی را بررسی کنیم. بر این اساس، با توجه به آموزه‌های دینی و به‌ویژه نگرش اساطیری تمدن‌های یادشده، زندگی پس از مرگ و غایت آدمی را واکاوی کرده‌ایم تا در نتیجه یک مطالعه تطبیقی، چپستی مرگ و سرای ابدی و چرایی تفاوت‌ها و برخی اختلافات در این نوع نگرش‌ها را دریابیم.

پیشینه تحقیق

مرگ به عنوان یکی از بزرگ‌ترین رازهای وجود انسان، موضوعی است که در اساطیر و ادیان سراسر جهان مورد توجه بوده است و در بین اساطیر مختلف، «اسطوره فرجامین» با روایت‌های اسطوره‌های اوضاع و احوال مرگ و فرجام آدمی پیوند دارد. با وجود این، در بین پژوهش‌های موجود، تا کنون به صورت مستقل و مجزا به مقوله مرگ و نگرش انسان‌ها در تمدن‌های ایرانی و میان‌رودانی و یونانی به غایت آدمی و جهان پس از مرگ پرداخته نشده است. در واقع در پژوهش *بررسی اسطوره‌های مرگ در بینش هندی* (حسین‌آبادی، ۱۳۹۴، ص ۲۵-۴۵) مسئله مرگ در تمدن هند بررسی شده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی پایان جهان در اسطوره‌های ایران، هند و اسکاندیناوی» (احمدی و موسوی، ۱۳۹۶، ص ۱۰-۲۵) به اساس وجود قیامت در سه اسطوره مزبور پرداخته است که البته در این بین بحث اصلی مقاله، معطوف به چگونگی پایان جهان و قیامت است و نگرش به ماهیت مرگ و غایت آدمی در تمدن‌های ایران، یونان و میان‌رودان مسئله نویسندگان نیست. همچنین کتاب *آفرینش و مرگ در اساطیر* (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳-۲۳۵) در فصلی و در مباحث کوتاه، به بحث جهان پس از مرگ و آیین مردگان و نام بردن از درجات و تفاوت‌های مکانی برای مردگان پرداخته است. در واقع، چگونگی پایان جهان و توصیف سرای آخروی از نکاتی است که نویسنده کتاب *آفرینش و مرگ در اساطیر* در ادیان و اساطیر

مختلف به اجمال بدان اشاره کرده است. بر این مبنا، مسئلهٔ آفرینش در کنار مباحث مختلفی مانند چگونگی خلقت و پایان جهان، در مقیاسی بسیار وسیع (از خاور دور تا بومیان آمریکا) مطالعه شده و مؤلف به‌اجبار تنها فهرستی از باورهای اساطیر ملل کهن، بدون واری و بررسی تفاوت‌ها و تشابهات در بین اساطیر مختلف، ارائه کرده است. بنابراین به‌سبب اینکه تمدن‌های مختلف مدنظر مؤلف بوده، در مباحث کندوکاو ژرفی صورت نگرفته است. این در حالی است که به چگونگی نگرش به مرگ و غایت آدمی و سرای اخروی در تمدن‌های یادشده - که ابهام ما در این پژوهش است - پرداخته نشده و ماهیت مرگ همچنان مبهم و رازآموز می‌نماید.

۱. مفهوم و ماهیت مرگ در اساطیر ایرانی، میان‌رودانی و یونانی

هنگامی که انسان مرگ را یکی از مسلم‌ترین حقایق زندگی پنداشت، نمی‌توانست بدون تفکر دربارهٔ مفهوم و چیستی مرگ تاب آورد؛ زیرا انسان در زندگی همواره در پی یافتن معنا بوده و این معنایابی در زندگی، مختص انسان است، نه هیچ موجود زندهٔ دیگر. بدین‌سان از همان آغاز در قالب روایاتی که بعدها در شکل «اساطیر مرگ و غایتی» شکل منسجم به خود گرفت، به مفهوم و معنای مرگ اندیشید و دربارهٔ آن، درست و نادرست مباحثی مطرح ساخت. در این میان، در زمرهٔ تمدن‌هایی که به‌طور نظام‌مند و منسجم این مسئله را در قالب روایات دینی و غیردینی و اساطیر خویش بیان ساختند، ایرانیان، اهالی میان‌رودان و یونانیان بودند.

۱-۱. مفهوم مرگ در اساطیر ایرانی (مزدیسنان)

با وجود تناقضات در آفریده‌ها و پدیده‌ها، چون بدی و خوبی، سیاهی و سفیدی، تاریکی و روشنایی و تندرستی و بیماری، اندیشهٔ ایرانی چنین است که ذات مقدس اهورامزدا را عاری دانستند از آنکه وی انسان را در طی زندگانی گرفتار این همه زجر و شکنجه و ناخوشی و گزند و آزار کند و از ساحت او جز سود و نیکی نرسد. بنابراین آنچه در جهان زشت است، منسوب به خرد خبیث است. سپنتامینو که قوهٔ نیکی است، از آن اهورامزداست و در مقابل، انگره‌مینو خرد خبیث و قوهٔ زشتی اهریمنی است (گات‌ها، هات ۴۵، بند ۲). بدین روی با توجه به تنوع و تطور اندیشه در مذهب و دین ایران باستان، برآورد و چکیدهٔ آن اندیشه‌ها چنین تداعی‌گر است که «جهان عبارت است از رزم و نبرد جاودانهٔ خوبی و بدی؛ و آرزو و آمال هر کس باید این باشد که دیو بدی مغلوب شود و راستی و خوبی پیروز گردد». بر این مبنا در **گات‌ها** می‌خوانیم: ای مزدا! ای اهورائیان! آن‌گاه که خواست ما را پاس‌خگو باشید، آرزو خواهیم کرد که در پرتو «اشه» و «آرمیتی» و «اشی» و «بهترین منش»، «شهریاری مینوی» نیرومند از آن ما شود تا با افزایش آن بر «دروج» چیرگی یابیم (گات‌ها، هات ۳۱، بند ۴). اما مسئلهٔ اینجاست که مرگ پدیده و اهدایی اهورامزداست یا اهریمن؟

گریزناپذیری از مرگ و بی‌پناهی انسان، احساسی کهن و درعین‌حال مستمر بوده است و مرگ را تقدیر همگان دانسته‌اند. با این همه، همیشه دستیابی به جاودانگی و فناپذیری ستوده شده است و اسطوره‌ها راه‌هایی را برای

چیرگی بر مرگ ارائه کرده‌اند؛ به طوری که آنچه در ابتدا و بر طبق تعالیم زرتشت با آن مواجه می‌شویم، سخن از «ورجمکرد» است که در آن نیستی راهی ندارد و صحبت از امشاسپندان و برگزیدگان بی‌مرگی است که جاودانه‌اند و زوال و نیستی از آنان دور است. همچنین در هوم‌یشت از این گیاه (هوم/سوما) به‌عنوان دوردارندهٔ مرگ نام برده شده است و ستایش می‌شود (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ایشلت، ۱۹۸۶، ص ۲). پس اولین نکته‌ای که در ذهن نقش می‌بندد، این است که اهورامزدايي که توانایی جاودانه کردن را دارد، نمی‌تواند و نمی‌خواهد آفریدگار مرگ باشد؛ اما داستان جدال اهورامزدا و اهریمن و مقابلهٔ این دو با آفریده‌های خود، یکی مینوی و دیگری اهریمنی، اوضاع را کمی پیچیده و بغرنج می‌کند. بر اساس روایات دینی، اول بار، اهریمن دیو مرگ (آستویهاد) را آفرید و او را بر کیومرث و گاو یکتاآفرید فرستاد و آنان را نابود کرد؛ اما در ادامهٔ داستان، اهورامزدا (در روایاتی زروان) این توانایی را دارد تا سی سال مرگ را از کیومرث دور کند و او را با خوابی سی‌ساله، از این گزند اهریمنی برهاند (بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۱۱۲؛ مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۹۶؛ وست، ۱۸۸۰، ص ۱۸-۱۹). پس اهریمن نخستین مرگ‌آفرین است؛ در مقابل اهورامزدا که هستی‌بخش معرفی می‌شود. اما در برخی منابع، نخستین مرگ را به کیومرث نسبت می‌دهند و از داستان کشته شدن فرزند اهریمن به نام «خزوره» (khzura / ارزور یا ارزوره) به‌دست کیومرث حکایت می‌کنند. اهریمن به اورمزد شکایت برد و درخواست کرد که برای حفظ عهده‌ی که باهم کرده بودند، انتقام خون او را از کیومرث بگیرد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴-۱۲۵)؛ ولیکن در نسخهٔ مینوی خرد — که از آثار الباقیه این مطلب را نقل کرده است — کلمهٔ خدا حذف شده و اشارهٔ مستقیم به اهریمن است که کیومرث را می‌کشد(!) (مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵) بنابراین در اندیشهٔ مزدیسنان ایرانی، اهریمن است که با کمک دیوان دیگر مرگ‌آفرین قلمداد می‌شود (همان، ص ۹۶-۹۷؛ بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۳۲۵) و در باور زرتشتیان، مرگ پدیده‌ای اهریمنی است و نابودی اهریمن، جاودانگی و بقا را برای انسان به‌همراه دارد. با اتکا و سندیت این سخنان، در پایان کار جهان انسان‌ها جاودانه‌اند؛ چون دیگر اهریمنی وجود ندارد تا مرگ را بر آنان مستولی کند (مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۵۸) و در زمان ظهور سوشیانت انسان‌ها با خوردن هوم آمیخته به شیر و چربی گاو «هدهیوش» زندگی از سر گیرند و جاودانه شوند (زادسپرم، ۱۳۶۶، ص ۷۰؛ بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۲۰۵؛ اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۷)؛ چراکه روان در کیش زرتشتی، به خواست و ارادهٔ اهورامزدا از ابتدا تا نهایت کار جهان جاودانه است.

لازم به ذکر است که با وجود تأکید اساطیر و روایات پهلوی و دینی ایرانیان بر اینکه مرگ پدیده‌ای اهریمنی است تا در مقابل جاودانگی اهورامزدا قرار گیرد و یکی دیگر از تناقضات به اثبات رسد؛ در منبع دینی متقدم (اوستای متقدم)، اهورامزدا، خالق همه چیز است، همچون زندگی و مرگ؛ و گفته می‌شود: «دیو مرگ را اورمزد برای ترس مردم آفریده است و هیچ‌کس را توانایی رهایی از آن نیست (حتی شاه، موبد، جنگجو، جادوگر)؛ و چاپلوسی و تملق و رشوه، او را از راه به‌در نمی‌برد و با نزاری، مردمان را نابود می‌نماید» (اتوگم‌دیچا، ۱۳۴۴، ص ۲؛ وست، ۱۸۸۰، ص ۶). اما در منابع دینی متأخر، اهریمن زادهٔ مرگ معرفی شده است: «زده و شکسته و مغلوب و نفرین‌شده باد اهریمن

پلید نادان بددان و پرمگ، که این رنج و زشتی رساند و نابود کرد کالبد بهشتی را» (اُئوگمدیچا، ۱۳۴۴، ص ۴). تناقضات از ترکیب دو منبع متقدم و متأخر، مشترکاً در یک منبع در همین جا آشکار می‌شود و قضاوت را مشکل می‌کند. بنابراین، بالاترین و روشن‌ترین جایگاه از آن اهورامزداست؛ و پست‌ترین و تاریک‌ترین آن از آن اهریمن است (زهر، ۱۹۷۵، ص ۲۴۸)؛ چراکه مرگ‌آفرین است و نگرش انسان به مرگ سراسر منفی است. در این باره آمده است: پوروئوسسپ (پدر زرتشت) از جادوگر سؤال کرد درباره علت خنده و گریه کودکان در هنگام زایش؛ و پاسخ شنید: «گریستن به سبب دیدن مرگ در پایان، و خندیدن به سبب دیدن پرهیزگاری خویش است» (زادسپرم، ۱۳۶۶، ص ۲۴).

۱-۲. پدیده مرگ و مفهوم مرگ در اساطیر یونان

تعریف و چگونگی نزول مرگ بر آدمیان در تمدن یونان، برگرفته از داستان‌های اساطیری و اشعار حماسی است. دین و اسطوره، یک‌جا در این روایات جمع شده‌اند و تدبیری برای تمایز و مجزا کردن آن اندیشیده نشده است. انسان اساطیری یونان تا زمانی که خدایانش را تنها انسان‌هایی با قدرتی فزون‌تر از خویش و داشتن همان خصایل اخلاقی متصور می‌شد، نیازی نداشت تا به مرگ و زندگی بیندیشد؛ خدایانی که در گروه‌هایی چندگانه و با کاربردی متفاوت و برخاسته از اقالیم متفاوت، خود را عهده‌دار و قیّم بر زندگی انسان‌ها می‌دانستند؛ خدایانی که خود نبردی (جنگ تروا) را پایه‌ریزی می‌کردند تا مردمان یکدیگر را نابود کنند (هومر، ۱۳۷۰، ص ۱۸-۲۵؛ گریمال، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸-۱۶) یا با فرستادن بلای آسمانی (توفان) آنان را به کام مرگ می‌فرستادند (گرین، ۱۳۸۷، ص ۵۶؛ مارکیش، ۱۳۷۷، ص ۲۶؛ داوریک، ۱۹۷۴، ص ۱۰۳)؛ خدایانی که قادرند فرد متوفی (ار، Eri) را به جهان بازگردانند تا مایه باور مردمان به قدرت‌های دست‌نیافتنی و منحصر به فرد خدایان باشد (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۵۳۷-۵۳۸). خدایان زندگی می‌دهند و می‌گیرند و برخلاف اندیشه ایرانی، در این بین از اهریمنی که در غیاب خدایان یا به واسطه آنان این وظیفه را انجام دهد، خبری نیست. هرچه هست و خواهد شد، از جانب خدایان واقع می‌شود. بنابراین در ادیان و اساطیر یونانی، خداوند است که مرگ‌آفرین است و جالب اینکه این مسئله، یعنی قائل شدن مرگ و فنا شدن را برای آدمی، امتیازی برای خود می‌پندارند و وجه تمایز انسان و خدای.

۱-۳. پدیده مرگ و مفهوم آن در میان‌رودان

دیدگاه مردمان میان‌رودان به مرگ، برخلاف دیدگاه دیگر تمدن‌ها بسیار ساده و ابتدایی است. آنان دنیای مردگان را کاملاً عادی می‌دانستند که همان محدوده قبر بود با جهانی تاریک و ظلمانی که غیر از گرد و خاک و ظلمت، چیزی در آن یافت نمی‌شد؛ اما از سوی دیگر، بناهایی عظیم به نام زیگورات‌ها و نجوم و نپرداختن زیاد به امور مرگ و جهان پس از آن، نشانی است بر روحیه واقع‌گرا بودن مردم این سرزمین. آنها مرگ را با همه تلخی آن پذیرفته و جهت تسکین آلام آن، به خیال‌بافی‌های شاعرانه نپرداخته بودند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵). مردمان میان‌رودان از بدو

خلقت جهان، همه پدیده‌ها و سرنوشت کار جهان را از آن خدایان دانسته و خود را از پذیرش مسؤولیت فارغ کرده بودند. پس دلیلی نداشت تا به عاقبت چیزی بیندیشند که نمی‌دانستند از سوی خدایان است یا اهریمنان؛ هدیه‌ای برای رهایی دنیوی و سعادت اُخروی است یا عذابی ابدی. تاریکی آخرت، تداعی زندگی روزمره آنان بود. مرگ و بیماری را خدایان باعث می‌شدند تا انسان بیش‌ازپیش نیازمندی و ضعف خویش را در برابر آن قدرت‌های فوق بشری احساس کند. خدایان در بدو خلقت انسان، زندگی و جاودانگی را برای خود و فنا را برای انسان قرار داده بودند (هوک، بی‌تا، ص ۷۰). خدایان اگر می‌خواستند، با نزول بلا مردمان را محو می‌کردند (هایدل، ۱۹۶۳، ص ۸۰-۸۲؛ فراین، ۱۹۹۸، ص ۴۰۵) یا با نزول نعمات، از آنان موجوداتی جاودانه می‌ساختند (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۳۱۳). البته اهریمنان و جادوگران نیز در رده بعد از خدایان، از جایگاه مرگ‌آفرینی و بلاخیزی بهره‌مند بودند (همان، ص ۱۰۸-۲۶۸؛ گری، ۱۳۷۸، ص ۱۹). بنابراین مرگ ماهیتی چندگانه، اما مسلم و قطعی بود که از سوی خدایان و اهریمنان نازل می‌شد.

۲. دنیای پس از مرگ در اساطیر ایرانی، میان‌رودانی و یونان

پرداختن به ماهیت مرگ و دنیای پس از آن در تمدن‌های کهن، از دیرباز محل بحث و نظر بوده است. شاید ملموس‌ترین دوره که بتوان با قاطعیت به آن استناد کرد، دوره پرفراز و نشیب تمدن ایلام است؛ تمدنی که خاستگاه بسیاری از الهامات و اندیشه‌ها به اعصار بعد از خود بوده است. آنان که قبل از ورود آریائی‌ان در ایران سکنا داشتند و دوره‌ای پرکنش و تاریخی را در سه دوره پراضطراب و حادثه‌خیز پشت سر گذاشتند، در کتیبه‌های خویش درباره سرای پس از مرگ نیز نگاشتند. به‌واقع، آنجا که بر اساس متن کتیبه‌های بازمانده از آن دوران، از دو الهه داوری‌کننده بر اشخاص تازه‌متوفی به‌نام‌های «یشمه - کراب» (Išme-karāb) و «لا - گمال» (Lā-gamāl) نام برده شده است (گرشویچ، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۲)، نشان‌دهنده باور و اعتقاد آنان به سربازی دیگر و پرداخته شدن به امورات انسان در آن سرا توسط موجوداتی فوق بشری است که در کسوت ایزدان و الهگان صورت می‌گرفت.

باری در همان زمانی که پیشینیان مجال این را یافتند که در مورد چرایی پیدایش هستی و موجودیت خود بیندیشند، در کنار آن، مقوله مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ نیز دغدغه اصلی آنها (حتی بیش از آفرینش) بود. بدین‌سان در اعصار بعد، اندک‌اندک با تبلور اندیشه انسان و کنکاش و غور در مسائل گیتی، به‌طور نظام‌مند و منسجم به چرایی مرگ و مسائل پس از آن و غایت هستی نیز پرداخته شد تا روح تشنه و کنجکاو انسانی در چشمه معرفت و حکمت سیراب شود.

۲-۱. غایت انسان و ماهیت دنیای اخروی در اساطیر ایرانی (مزدیسنان)

گریزناپذیری از مرگ و بی‌پناهی انسان، احساسی کهن و درعین‌حال مستمر بوده است؛ ازین‌رو در تمام باورها، مرگ تقدیر همگان دانسته می‌شد و با توجه به اینکه فلات ایران پیش از شکل‌گیری تمدن‌های ایرانی (و باور

مزدیسنی) بارانداز و سکونتگاه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بود، پرداختن به ماهیت مرگ و دنیای پس از آن در این سرزمین از دیرباز مورد بحث و نظر بوده است. بر این مبنای، آن گونه که شواهد گواهی می‌دهند، در هزاره نخست پیش از میلاد، در همان منطقه و در اندیشه ایرانیانی که در فلات ایران می‌زیستند، اهورامزدا آفریننده زندگی، و اهریمن مرگ‌آفرین خطاب می‌شد (زادسپریم، ۱۳۶۶، ص ۸). به‌زعم آنان، همواره بین دو نیروی خیر (سپندمینو) و شر (انگرمینو) جدال و ستیز برپاست؛ لیکن قدرت دشمن محدود است و مرگ عدم محض نیست؛ زیرا جسم به اجزا و عناصر خود برمی‌گردد و روح می‌رود تا اعمال خود را گزارش دهد. هرگاه کردار او خوب باشد، به بهشت راهنمایی می‌شود و اگر دارای کردار بد باشد، به دوزخ رانده می‌شود و سرانجام پس از پاک شدن از بدی، رهایی می‌یابد (مردان فرخ، ۱۹۴۳، ص ۷). در **گاتاه‌ها** نشانی از آنچه در اوستای متأخر آمده، و تعریف و توصیف جامع و کاملی با عناوین «بهشت» و «دوزخ» دیده نمی‌شود؛ بلکه این مفاهیم تنها در نحوه زیست در سرای دیگر و برخورداری از رفاه برای قشر درستکار و برگرفته از اندیشه خالص زرتشت در پی مکاشفات او بیان شده است که هرکس زرتشت را در امر آبادانی جهان بر پایه راستی - که خواست زرتشت است - مدد رساند، در آینده هستی ابدی پاک مینوی را از آن خود خواهد کرد: «آنان که آموزش‌های مرا ارج بگذارند و پیروی کنند، به رسایی و جاودانگی خواهند رسید و با کردارهای «منش نیک» به مزدآهوره خواهند پیوست (گات‌ها، هات ۴۵، بند۵).

باری در ماورای مرگ - که هراس‌آورترین معمای بشری به‌شمار می‌رود - همیستگان، دوزخ و بهشتی وجود دارد. همه ارواح ناچارند که پس از مرگ، از پلی به‌نام چینود بگذرند که ارواح پلید و پاکیزه را از هم جدا می‌کند و ارواح پاکیزه در آن سوی پل به سرزمین سرود فرود می‌آیند و دوشیزه‌های زیبا به آنان خوش‌آمد می‌گوید تا جاودانه با اهورامزدا در شادمانی و مسرت و تنعم به‌سر برند (بندیشن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۰؛ اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۱۲)؛ جایی که «روشنی، آسودگی، فراخی، خوشی، رامش و شادی و خوشبویی است» (ارداویرافنامه، ۱۳۷۲، ص ۵۰؛ کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶، ص ۴۴)؛ ولی ارواح پلید که نمی‌توانند از پل چینود بگذرند، در گودال‌های دوزخ سرازیر می‌شوند و هرچه بیشتر گناه ورزیده باشند، گودال دوزخی آنان ژرف‌تر باشد و ارواح گناهکار تا ابد در آن شکنجه می‌بینند (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵؛ هادخت‌نسک، ۱۳۷۱، ص ۷۵)؛ و هرگاه نیکی‌های کسی بر بدی‌های او افزون باشد، آن اندازه شکنجه می‌بیند تا از گناهان پاک شود. این مکان در اعصار بعد برزخ نامیده شد: «چیزی که میان دو چیز مخالف واسط باشد» (داعی‌الاسلام، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۵۲). این جایگاه در منابع دینی به‌نام «همیستگان» معرفی می‌شود؛ جایی که روان‌ها تا تن پسین در آنجا ایستند و روان مردمانی که ثواب و گناه آنان برابر است و پادافره آنها از سردی یا گرمی ناشی از دگرگونی هواست؛ و برای آنان دشمن دیگری نیست» (بندیشن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۲۱؛ ارداویرافنامه، ۱۳۷۲، ص ۵۲).

اندیشه زرتشتی بر این نکته صحنه گذاشته است که مرگ پایان زندگی نیست؛ بلکه گذشتن از مرحله‌ای به مرحله دیگر است: «تن لباسی موقت از برای روح است که در مدت زندگی مادی آن را می‌پوشاند و چون آن لباس

کهنه و فرسوده شد، آن را به دور انداخته، لباسی دیگر خواهد پوشید» (مانک‌جی نوشیروان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷). باور ایرانیان نه تنها در کتب دینی، که بر سنگ‌نوشته‌ها و الواح نمود دارد. دین مردان بزرگی چون کَرتیر، موبد قدرتمند ساسانی، در بیان داستان معراج خویش به آن پرداخته است: «آنجا که خود را پرهیزگار و بلندمرتبه می‌دانند و در پیشگاه ایزدان نیکخواه و خیراندیش و از درگاه ایزدان می‌خواهد که ایزدان تعالیم مشهور بهشت و دوزخ را بر او معلوم کنند تا او به سایرین عرضه دارد» (لوکونین، ۱۳۵۰، ص ۱۹؛ زهر، ۱۹۷۵، ص ۱۹۷)؛ و در جای دیگر، این تعالیم را با ذکر جایگاه مردمان در سرای دیگر عنوان می‌کند و از آدمیان می‌خواهد نسبت به امور آخرت ناباور نباشند و بدانند که بهشت و دوزخی هست و «کرفه‌گر به بهشت فراز شود و بزهرگر به دوزخ افکنده شود» (عریان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

۲-۲. غایت انسان و ماهیت دنیای اخروی در اساطیر یونان

ایزدان یونان، آسمان و زمین را تحت سیطره خویش درآوردند و انسان محصور در این وادی فانی، چاره‌ای جز سرسپردگی و اطاعت نداشت. باید در نظر داشت که دین در یونان باستان، بیشتر در حد رعایت آیین‌ها مطرح بود تا اعتقاد خالصانه. دین یونانیان باستان از جزم‌اندیشی و تعبد بسیار فاصله داشت (سیگال، ۱۳۷۵، ص ۱۴). در اساطیر یونانی افرادی که سفری به جهان زیرین دارند، با ارواح و روان‌ها هم‌صحبت می‌شوند؛ آن‌گونه که *اولیس* از زبان مادر خویش درباره دنیای پس از مرگ چنین اطلاع می‌یابد که «آیین آدمیزادگان چون از پای درآیند، دیگر رگ و پی نیست که گوشت‌ها و استخوان‌ها را نگه دارند؛ همین که جان از استخوان‌های سفید به‌در رفت و روان چون رؤیایی برجست، نیروی توانای آتش سوزان آنها را از میان می‌برد» (هومر، ۱۳۷۰، ص ۳۴۴) یا *انه‌اید* که به‌یاری *سیبیل* (Cybele) راهبۀ غیبگو، به جهان زیرین سفر کرد و به بهشت رفت و آنجا با روان پدرش دیدار کرد و آیندۀ با شکوه رُم بر او عیان شد (ویرژیل، ۱۳۶۹، ص ۱۳؛ گرانٹ، ۱۹۷۱، ص ۵۹).

در تراژدی‌های عظیم یونانی کمابیش به این اندیشه برمی‌خوریم که از جهانی دیگر و روایات پس از مرگ سخن به‌میان آورده باشند؛ آن‌گونه که در تراژدی *اودیپ*، شیوخ برای سفر بی‌بازگشت *اودیپ* دعا می‌کنند تا در امنیت و آرامش این سفر را به انجام رساند و از خدایان می‌خواهند که بی‌هیچ درد و رنج انجام شود؛ چراکه او در این دنیا روزها و شب‌ها متحمل رنج و اندوه بود و اینک زمان پاداش است و از سگان و موکلان دوزخ می‌خواهند که او را پاسبانی کنند و از صاحب برزخ راهنمایی طلب دارند که دیو رجیم را از او دور دارند و خواب ابدی و نفسی آرام او را دربرگیرد (سوفوکل، ۱۳۵۹، ص ۱۳۷)؛ و *اودیپیوس* در جست‌وجوی گور خویش برمی‌آید تا طبق پیشگویی، برکات پس از مرگش را با بشارت هرمس و پرسفونه بر مردم ارزانی دارد (سیگال، ۱۳۷۵، ص ۹۸). در کتاب *دهم جمهوری* / *فلاطون* به‌نقل داستان *اِر (Er)* می‌پردازد که در اثنای جنگ از پای درمی‌آید و زمانی که قصد سوزاندنش را دارند، زنده می‌شود و مشاهدات خود را از آن دنیا برای دیگران نقل می‌کند:

چون روح از بدنم جدا شد، به جایی رسیدم که تا کنون هیچ آدمی بدانجا راه نیافته است. دو دریچه به زمین و دو دریچه به آسمان راه داشت و داواری که دربارهٔ نیک و بد اعمال مردگان داوری می‌کردند و حکم صادرهٔ عادلان را بر سینهٔ آنان نصب می‌کردند و به سمت راست هدایت کرده تا راه آسمان را پیش گیرند؛ و لوح بدکاران را بر پشت آنان نصب کرده، به چپ می‌فرستاده و به اعماق زمین روانه می‌کردند. سپس از دریچهٔ دیگر زمین افرادی غبارآلود و پلید بیرون آمدند و از دریچهٔ آسمان ارواحی پاکیزه و شاداب پایین آمدند. همه چونان از سفری دور و دراز آمده باشند، در چمنزاری گرد آمده و از احوال هم سؤال می‌کردند. زمینیان از رنج و مشقت خود می‌گفتند و آسمانیان از خوشی‌ها و زیبایی‌ها. در آنجا هر کس بر اساس اعمالی که مرتکب شده بود، کیفر و پاداش می‌دید (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۵۳۹-۵۴۰).

بالین حال از اساطیر یونانی چنین برمی‌آید که یونانیان به بهشت و دوزخ واقعی، همچون آخرت توصیف شده در ادیان ایرانی و سامی اعتقاد ندارند و از نظر آنان، مردگان در آن دنیا زندگانی بی‌اهمیتی را می‌گذرانند که دنبالهٔ زندگی این دنیاست و به نظر آنان وجود دادگاه در آنجا فقط بیانگر این است که قاضی همان‌طور که در این دنیا قضاوت می‌کند، در آن دنیا نیز به شغل خود ادامه می‌دهد (ترابی، ۱۳۸۲، ص ۳۸)؛ اما در گذر زمان و بسط مقولهٔ دین و اعتقاد (هرچند مبهم و کم‌رنگ)، در بطن داستان‌های اساطیری یونان و در دیدگاه فلاسفه، تعاریف و ماهیتی برای برزخ، بهشت و دوزخ بیان شد تا ماهیتی هدف‌دار به گیتی بخشد. از آنجا که آسمان جایگاه خدایان و مأوای آرامش بود، آنجا را به بهشت، و زمین را که جایگاه رنج و شکنجه بود، به دوزخ تعبیر کردند. ماهیت برزخ، حد فاصل دو جهان، برای آنان حل شده بود و به عقیدهٔ اپیکور: در بین این جهان‌های مختلفی که در فضای نامحدود قرار گرفته‌اند، حد فاصل (برزخ‌هایی) وجود دارد و جایگاه خدایان است و همین فواصل فرصت می‌دهند که جهان‌های جدیدی ایجاد شود. یک جهان ممکن است از بطن جهان دیگر یا در حد فاصل جهان (برزخ) ایجاد شود (به نقل از برن، ۱۳۵۷، ص ۷۹-۸۰). سقراط نیز به بقای روح پس از مرگ عقیده‌مند بود (کرسون، بی‌تا، ص ۸۸). در واقع، بهشت تنها جایگاه خدایان است که بی‌هیچ سختی، رنج و مصائبی در آنجا زندگی می‌کنند؛ حد فاصل دو جهان را در اختیار دارند و آن را مأوا و جایگاه خویش ساخته‌اند که جهان مردگان است. آدمی برای رفتن به جهان مردگان باید از این برزخ که با رود مرزی و مقدس «ستیکس» (Styx) مشخص می‌شود، عبور کند. افراد نیکوکار در این سوی رود، در جوار خدایان زندگی مرفهی دارند و گناهکاران در ورای رود در رنج و تعب بسیار در دوزخ به زندگی خود - که مشابه این جهان است - به سر می‌برند. آن گونه که سیبیل (Cybele = راهبهٔ غیبگو) برای *انه/ید* توصیف می‌کند: «جایی که در آن به دو راه می‌رسیم؛ راه در سوی راست به دیوارهای کاخ می‌رسد؛ کاخ پلوتون بزرگ؛ این راه باغ‌های بهشت است؛ همان راهی که ما در پیش خواهیم گرفت؛ اما راهی که در سوی چپ است، راهی است که تبهکاران بدان کیفر می‌بینند...» (ویبرژیل، ۱۳۶۹، ص ۲۳۵).

بهشت شکل گرفته در باور یونانی، مأوای برگزیدگان و همپایان خدایان است که ورود بدان‌جا برای آدمیان شرایطی خاص را می‌طلبد؛ از آن جمله به همراه داشتن شاخهٔ زرین و نیز آنچه به *انه/ید* توصیه می‌شود که «ابتدا تن

را در آبی پاک بشوید؛ و شاخهٔ زرین را برابر خویش، به راستا برجای استوار دارد» (همان، ص ۲۳۹؛ گران، ۱۹۷۱، ص ۵۹؛ فریزر، ۱۳۹۲، ص ۸۰۴). توصیفی که یونانیان از بهشت خویش دارند، از این قرار است:

منزلگاه مردگان نیکو سرشت و خجسته بخت در ساحل رودخانهٔ «اوسه آن» (ocean) قرار دارد. در آن سرزمین، نه برف می بارد و نه زمستان سخت و سیاه و نه طوفان های باران زا؛ اما باد غربی که از اوسه آن می وزد، با صدای نرم و لطیف و گوشنوازش روح آدمیان را تازگی و طراوت می بخشد. تمام افرادی که از ارتکاب گناه و بدی دوری می جستند، پس از مرگ و ترک زندگی زمینی به این سرزمین می روند. زندگی ابدی فارغ از درد و رنج به آنها بخشیده می شود و دیگر نیازی ندارند در زمین و در دریا با دست های نیرومندان رنج بکشند (همپلتون، ۱۹۹۸، ص ۸۴).

این مکان باصفا در اساطیر یونانی برای نیکوکاران منظور شده است و از آن «با نام های شانزه لیزه و الوسیوم، یعنی بهشت سبزه ها یاد شده است. در شانزه لیزه هر کسی خورشیدی دارد که دنیای قبرش را روشن کرده است و شب و روز را از شدت روشنی یکسان می کند و در چنین روشنایی، گل های سرخ و ارغوانی، سبزه ها و چمن ها و مردگان را دربر گرفته اند» (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶). البته این بهشت در انتظار تمامی مردم از اقشار مختلف نیست و تنها افرادی خاص، از طبقه ای فرادست و با شرایطی از پیش تعیین شده پذیرفته می شوند.

۳-۲. غایت انسان و ماهیت دنیای اخروی در اساطیر میان رودان

دین بابلی دینی کاملاً دنیایی و عملی بوده است. به هنگام نیایش و نماز و دعا، به هیچ روی بهشت و نعمات جهانی دیگر را درخواست نمی کردند؛ بلکه می خواستند در همان جهان خاکی از نعمات و خوشی ها بهره مند باشند. البته بهره‌وری از این نعمات، مرهون عنایت خدایان بود تا انسان ها بتوانند در آرامش به سر برند و خویش کاری مردمان ایجاد می کرد تا از برای آرامش قلب و ذهن خدایان نماز گزارند (گبی، ۲۰۱۳، ص ۲۲۴). از طرفی در باور اساطیری میان رودان، دنیای پس از مرگ ناپسند و همواره به صورت تاریکی مطلق، غبار آلود و ناخوشایند توصیف شده است و تمام مردگان که همه تشنهٔ آباند و جز غبار چیزی برای خوردن ندارند، بدون استثنا در آنجا سرگردانند. آنجا جایگاه شیاطین و اهریمنان نیز است (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۸۱). گفتنی است که این تصور و تجسم جهان اخروی یا جهان اموات، بازتابی از نحوهٔ زیست مردمان بود. همان گونه که زندگی دنیوی را مراتب، تبعیض، استثنا و تناقضات در بر می گرفت، این مقوله دنیای اخروی را هم شامل می شد. البته در این بین برای تسلاهی دل داغدیدگان، شرح حال دیگری از متوفیان به آن افزوده می شد تا خاطر بازماندگان از فراغ عزیز از دست رفته آزرده نشود. /نکیدیوی مرده در حماسهٔ گیلگمش در این باره عنوان می دارد: «تنها کودکان تازه متولد شده و کسانی که پیش از موعد مرده بودند، بدون شک جهت تسلی خاطر والدینشان بر روی (لوح طلا و نقره) در حال بازی و خوشگذرانی نشان داده می شوند» (همان، ص ۵۳؛ دالی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۱). در برخی متن های برجای مانده از سومر، غایت آدمی در مکانی رقم می خورد به نام «کور» (kur) که معانی متعددی را داراست. در یک جا به معنا «کوه» می باشد که سرزمینی

بیگانه و دورافتاده است. همچنین «شهر بزرگ» نام دارد؛ بدان روی که ساکنانش عبارت‌اند از همهٔ مردمانی که تا کنون زیسته‌اند؛ یعنی جمعیت گذشتهٔ انسان؛ و گاه سرزمین «بازگشت‌ناپذیر» خوانده شود که متضمن هشدار مشابه است و تقریباً چیزی است همانند این عبارت نومیدکنندهٔ *داتنه*: «شما که وارد شوید، جای هیچ امیدی نیست» (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷).

جهان زیرین جدای از سکونتگاه ارواح مردگان، منزلگاه خدایان مرده، برخی دیوها و نیز شماری از رب‌النوع‌ها و به‌طور عمده «ارشکیگل»، ملکهٔ جهان زیرین، و شوهرش «نیرگیل» است (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۸۱؛ دالی، ۲۰۰۰، ص ۱۶۳؛ منزلگاهی که ساکنین آن از روشنی محروم‌اند؛ غبار و خاک خوراک آنهاست؛ روشنایی نمی‌بینند و در تاریکی می‌نشینند؛ تن آنان با پر پوشیده است و مانند مرغان بال دارند (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). دربارهٔ ماهیت دنیای پس از مرگ در میان‌رودان باید گفته شود که متوفی بعد از گذشتن از دشتی که شیطان آن‌را اشغال کرده بود و نیز گذشتن از رود خابور (Khubur) به کمک سیلوشی (Silushi) یا کومت (Khumut) از هفت دروازه عبور می‌کند و در حین عبور از هر دروازه، تکه‌ای از لباس خود را درمی‌آورد تا کاملاً برهنه می‌شد و با اجازهٔ دروازه‌بان آخر به نام بیدو (Bidu) وارد جهان زیرین می‌شد. همین دروازه‌بان اجازهٔ خروج را نیز صادر می‌کرد. این دروازه‌بان بر سر سه‌راهی قرار داشت که یک راه آن به آپسو (Apsu) می‌رسید که با طی آن، مردگان می‌توانستند با قایق سالی یک‌بار به ملاقات خانوادهٔ خود بروند (اکبری و حصاری، ۱۳۸۴، ص ۸۲). شرایطی برای رفتن به سرای مردگان منظور شده بود؛ از آن جمله در حماسهٔ گیلگمش آمده است که او برای دیدن/نکیو و رفتن به سرای زیرین، باید با جامه‌های چرکین و بدون روغن تغز رَوَد تا ارواح مردگان مطرود را بوی خوش نفریبد و گرد او جمع نشوند (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷؛ هایدل، ۱۹۶۳، ص ۸۲؛ کرامر، ۱۹۸۱، ص ۱۹۷). دنیای پس از مرگ جداکننده و غربالگر آدمیان از جهت اعمال و کُنش دنیوی آنان است و به دو دستهٔ درستکار (بهشتی) و گنهکار (دوزخی) منقسم شده و به‌سمت خانهٔ ابدی رهسپار می‌شوند؛ خانه‌ای در زیر کوه جهان، جاده‌ای روبه‌پایین که هیچ انسانی راهش را نمی‌شناسد و بدکاران با طناب در آن زندانی‌اند؛ بدکاران و راستکاران را از هم جدا می‌کنند و هیچ‌کس نمی‌تواند بگریزد؛ اما دادگران پیش از دادگری ترس به خود راه نمی‌دهند؛ چراکه در این رودخانهٔ ارواح درگذشته، راستکاران نمیرند و بدکاران هلاک شوند. خانه‌ای که فروپوشانندهٔ ارواح است و غولی در آستانهٔ آن ایستاده است و با آرواره‌هایی باز و قوی، بدکاران را می‌درد و در کنارهٔ دوزخ، شیر گرانی نگرهبانی می‌دهد (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۸۵).

در واقع، بهشت و سعادت میان‌رودانی‌ها، در زمین و سرزمین خوش‌آب‌وهوایی است به‌نام دیلمون. دیلمون نام بین‌النهرینی برای بحرین و ناحیهٔ ساحل غربی خلیج فارس بود و در شعر «انکی» و «تین‌هورسگه»، سرزمین خالص، بکر و مقدس توصیف می‌شود که از تمدن انسان یا حیوان و حتی تسهیلات آب طبیعی برخوردار نبوده است؛ و انکی به درخواست دختر همسرش، «یل‌سی‌کیله»، تربیتی داد دیلمون از آب شیرین و تولید انبوه برخوردار شود و سپس طی یک سلسله پیوندهای زناشویی، خدایان و الهگان به‌دنیا آمدند. نسخهٔ کامل‌تر شعر نشان می‌دهد

که دیلمون آن گونه که سابقاً تصور می‌شد، به‌عنوان سرزمین بهشت توصیف شده است» (بلك و گرین، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲). دیلمون، سرزمین پاک، تابناکی و جاودانی است که بیماری و مرگ در آن راه ندارد و سرشار از آب تازه است که برای انسان و حیوان و گیاه ضروری است؛ سرشار از چمنزارها و میدین وسیع سبز، که در آن هشت نوع گیاه توسط الههٔ مادر «تین‌هورساگ» (در اصل مادر زمین) پس از یک زایش پیچیدهٔ انفرادی سه نسل از الهگان به‌عمل آمد. در دیلمون، رنج، مشقت، حرص و فریاد جایی ندارد؛ شیر نمی‌کُشد و گرگ بره را نمی‌رباید؛ و بلعیدن دانه و زن بیوه و... ناشناخته است (کرامر، ۱۹۸۱، ص ۴۲). پس در این روایت، بهشت می‌توانست جایگاهی باشد در همین سرای خاکی که برخوردار از نعمات دنیوی است که می‌توان در آنجا با خدایان زیست. بابلی‌ها معتقد بودند: «در اطراف زمین جزیره‌ای وجود دارد که چند تن از خدایان کوچک‌تر در آنجا منزل دارند و هر انسان فانی که مورد عنایت قرار گیرد، ممکن است بدان مکان راه یابد و در جوار آن خدایان منزلت نیم‌خدایی پیدا کند و ابدالابد در آن جزیره زندگی نماید (شی‌یرا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۰). در روایت سفر اینانا به سرای زیرین، چنین نقل است که «او برای ورود به کاخ "ارشکیگال" که از سنگ لاجورد تیره ساخته شده است، ناگزیر شد از هفت دروازهٔ هفت دیوار شهر بگذرد؛ دیوارها و دروازه‌هایی که در سده‌های بعد به "بهشت" مبدل شد» (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹).

بالین حال به‌سبب روایات گوناگونی که در چهار تمدن میان‌رودانی و با گذر روزگار ساخته و پرداخته شده است، درست دانسته نیست که آیا دقیقاً می‌توان سرای آخرت را در جهانی دیگر قلمداد کرد یا در همین جهان و در مکانی مطلوب، این سرنوشت برای انسان رقم می‌خورد؛ و مهم‌تر آنکه مشخص نیست دقیقاً چه کسانی وارد این سرزمین می‌شوند و در آن زندگی پس از مرگ خواهند داشت؛ زیرا اساطیر میان‌رودانی جای‌جای جهان آخرت را نیستی می‌پندارند. جایگاه برخی ایزدان و منتخبان با مردمان عادی یکسان دانسته شده است؛ چون ایشتار، اینانا، تموز و دموزی، که مصائب فراوانی از سر گذراندند؛ با این تفاوت که آن ایزدان به زندگی بازگشتند و انسان را از این رفتن، بازگشتی نیست. وصف جهان زیرین از زبان سایهٔ انکیدو به گیلگمش چنین است: «اگر قانون خاکی که دیدم بر تو بگویم، خواهی نشست و خواهی گریست... رفیقی که قلب تو را خشنود می‌کرد، کرم‌ها او را مانند جامهٔ کهنه‌ای می‌خورند/انکیدو دوست تو، که دست تو را می‌گرفت، مانند خاک رس شده؛ او غبار زمین شده؛ او در خاک افتاد و خاک شد» (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ هایدل، ۱۹۶۳، ص ۸۲؛ دالی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۱). آنچه مسلم است، اندیشهٔ میان‌رودانی، در الواح و روایات گوناگون گاه دنیای عاری از مصائبی را به‌تصویر می‌کشد که هرچند برخی نیکوکاران را وعدهٔ آن می‌دهند، اما بیش از اینکه جایگاه انسان‌ها باشد، زیستگاه خدایان است؛ و در مقابل، مکانی زیرزمینی است که اگر انسان مانند/انکیدو تبدیل به خاک نشود، احتمالاً اسیر آن گردد و جالب آنکه حتی خدایان از این مکان (دوزخ) نیز در هراس‌اند؛ زیرا آنجا سرزمینی بی‌حاصل است که در آن گرما و آتشی نیستغ تنها آب و گرد و غبار به‌چشم می‌خورد. هراس بزرگ اینانا نیز غرقه شدن در زیر گرد و غبار دوزخ است؛ آنجا که ترس بر وجودش غلبه می‌کند و از پدرش «انلیل» می‌خواهد تا مانع هلاک او شود (کرامر، ۱۹۸۱، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ ساندرز، ۱۳۷۳،

ص ۱۹۷-۲۰۰). در باور مردمان میان‌رودان، جهان اموات یا سرای آخروی، فاصله‌ای بسیار اندک با جهان برین داشت؛ خانه‌ای تاریک که هر کس واردش می‌شد، دیگر نمی‌توانست ترکش کند (اکبری و حصاری، ۱۳۸۴، ص ۸۲). در سروده‌های اساطیری، از این مکان نام برده شده است که خدایان پس از جدا کردن زمین و آسمان و برگزیدن آسمان برای خویش، زمین را برای آدمیان گذاشتند و «این عمل را با جادو و طلسمی مملو از آواز و صدایی موزون، محقق کردند» (برنابه، ۲۰۱۵، ص ۱۲۶).

۳. بحث و نتیجه‌گیری

در کنار باورهایی که ملل و اقوام مختلف به‌تنهایی و با خرد جمعی خویش در طول سده‌ها و هزاره‌ها درباره‌ی خوشتن و سرانجام زندگی کسب کردند، با امتزاج ادیان و سرزمین‌ها و تفکرات با یکدیگر و در نتیجه‌ی گشایش سرزمینی به‌دست دیگران یا مهاجرت، اعتقاد هر یک از گروه‌ها به آیین دیگر گروه‌ها نفوذ یافت و اثراتی باقی گذاشت. البته این مطلب بدین مفهوم نیست که تمامی باورهای موجود در ملل مختلف اقتباس از باورهای دیگر ملل باشد؛ بلکه در مورد اساطیر باستانی تا حدودی این بحث مصداق‌هایی دارد. بدین‌سان قسمت عمده‌ای از اندیشه و باور آدمی به‌سبب زیستگاه و اقلیم و نوع زندگی وی پدید می‌آید و قسمتی نیز به‌سبب برخورد با تمدن‌ها و باورها و اندیشه‌های دیگران. در این بین، ایران‌زمین که همواره به‌سبب وجود حکومت‌های باثبات و نیرومند کمترین آسیب را در طول دوران باستان از تهاجمات تجربه کرده و کمتر مال و جان خویش را با هجوم‌های ویرانگر از کف داده است، نگرش مطلوبی به زندگی، سرزمین خود و مرگ و دنیای پس از آن دارد. بدین‌روی، مرگ را فرآورده‌ای اهریمنی می‌بیند که اهورامزدا در مقابل آن، سرای ابدی و جاودانگی را برای انسان در نظر گرفته است. همچنین به‌زعم ایرانیان، ایران‌نویج بهترین سرزمینی است که اهورامزدا آفریده است و نیکوترین و خوش‌ترین سرزمین‌هاست (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۵۹؛ بندهشن، ۲۰۰۵، ص ۲۱۸). بنابراین، نگرش ایرانی کشوری و سرزمینی دیگر را بهتر از زیستگاه خویش نمی‌جوید. البته در کنار این ثبات سیاسی که حکومت‌های ایرانی برای ایرانیان به‌ارمغان آورده‌اند - به‌طوری‌که در طول هزار و سیصد سال (۷۱۵ ق.م - ۶۵۰ م)، تنها یک هجوم خارجی را ایرانیان تجربه کرده‌اند - و به‌تبع آن، امنیت جانی و اقتصادی نیز فراهم بود، ظهور پیامبری که شادمانی و امید را وعده می‌دهد، دلیل دیگری است بر نگرش مطلوب به مرگ و سرانجام آدمی.

ایرانیان در طی مراحل رسیدن به بهشت، ذوق و نبوغی خاص به ودیعه برده‌اند که از اندرزه‌های زرتشت و پاشیدن بذر معرفت در دل‌های آنان نشئت گرفته بود. برای رسیدن به بهشت، پلکانی از جنس باور و امید نیاز بود؛ امید به اینکه در پس هر نیکی، نیکی بالاتری که نهایت آرزوی پرهیزگاران باشد، نهفته است. «در باور ایرانیان و آموزه‌های دینی و ادبی، بهشت بهترین جای‌ها، و از جان‌ها مینو خرم‌ترین، و از سرزمین‌ها آسمان روشن‌ترین، و از خانه‌های روشن گرزمان روشن‌ترین، و ورزیدن کرفه بزرگ‌ترین امید تن پسین است که از آن گذاری نیست» (جاماسب‌اسانا، ۱۳۷۱، ص ۹۰). اگرچه کتیبه‌های باستان نشانه‌ی مشخصی درباره‌ی مفاهیم معاد درمیان پارسیان به ما

ارائه نمی‌کنند، با این حال توجه و لطف اهوره‌مزدا به وفادارانش، پس از مرگ ایشان تداوم می‌یابد (DB بندهای ۷۳ و ۷۶). این امر اعتقاد به بقا را پیش می‌کشد (لوکوک، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳؛ کنت، ۱۹۵۳، ص ۱۲۲؛ شارپ، ۱۹۶۴، ص ۸۹).

با این حال در مجاورت ایران زمین و در بین دو رود خروشان دجله و فرات مردمانی می‌زیستند که زندگی و به‌پیروی از آن مرگ را به‌دیده‌ای ناشایست یا به عبارت بهتر، عاری از امید و شوق می‌دیدند. تمدن‌های کهن و بزرگی در این منطقه پدیدار شده و مهم اینکه همواره جدال‌هایی با ممالک همجوار داشته‌اند و با قهر و ستیزهای سهمگین یکی پس از دیگری از میان رفته‌اند. این سرزمین (میان‌رودان) همواره محل برخورد دولت‌ها و تمدن‌ها و تهاجمات اقوام مختلف بوده و به‌سبب برخورداری از اقلیمی مساعد، دسترنج ساکنان آن، یا از سوی قدرت‌های حاکمه که با نیروی ارتش روی کار آمده بودند و با تکیه بر شمشیر قوام داشتند، به غارت می‌رفت یا دستخوش غارتگری‌های ملل و اقوام بیگانه می‌شد. بنابراین، میان‌رودانی‌ها در سختی می‌زیستند و با مشقت دمخور بودند و به‌تبع آن، این نارضایتی و آشفتگی زیستی خود را به مبدأ نخستین مربوط می‌ساختند و هدف از خلقت خویش را بیگاری برای خدایان می‌پنداشتند (ژیران، لاکوئه و دلاپورت، ۱۳۸۲، ص ۶۲؛ مجیدزاده، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۷)؛ زیرا این اقوام افزون بر درگیری‌های بین خویش (سومر و اکد و بابل)، در زیر چنگال تهاجمات قوم شمالی (آشور) و تاخت‌وتازهای همسایه جنوب شرقی (ایللام) و اقوام جنگجو و جنگ‌طلبی چون کاسی‌ها و سکاها، همواره دسترنج خویش را به باد می‌دادند. یا به‌دلیل طغیان‌های گاه و بیگاه دو رود دجله و فرات، حتی از ارتزاق روزانه خود محروم می‌ماندند و برای کسب روزی، پیوسته درصدد خشک کردن باتلاق‌ها و کشیدن کانال و... بودند. بدین‌سان همجواری زیستن در میان دو رود پرآشوب و ناآرام، که زایشگر روایات اساطیری از خشم خدایان بود و توفان را تداعی می‌کرد و در آن سرزمین روزگار به‌سرعت تبدیل و تغییر حاصل می‌کرد و فکر بقا و ازلیت، قهراً در دماغ (مغز سر) آن قوم ایجاد نمی‌شد (ناس، ۱۳۷۵، ص ۶۵)، مردمان میان‌رودان را بر آن می‌داشت تا نسبت به زندگی و سرانجام خویش چندان دل‌مشغول و کنجکاو نباشند.

بنابراین در نگاه این ملت‌ها، مرگ پایان همه چیز است و هیچ بازگشتی از آن نیست. وقتی بدن انسان با خاک پوشیده می‌شود، مرده به مفهوم واقعی «طعمه خاک» می‌گردد. البته این ملاحظات، یک تجلی اسطوره‌ای را در ذهن شخص می‌ساخت که «جهان» دیگری وجود دارد که در آن تمام مردگان در زمین (زیر سطح خاک) باهم‌اند و همگی به بقیه زندگی خود با شرایط نامطلوب‌تر از زندگی بر روی زمین ادامه می‌دهند (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۲۹۸). در باور مردم میان‌رودان، مرگ همه را در یک سطح قرار می‌دهد و همه انسان‌ها پس از مرگ به یک جهان شبح‌گون در زیر زمین فرو می‌روند که این جهان زیرزمینی تیره‌وتار، «ارولا» نام داشت و سرنوشت مشترک همه بشریت است. جاودانگی به خدایان اختصاص داشت. مقدر موجودات میرا این بود که بمیرند و تنها به‌عنوان روح در زیر زمین پرسه بزنند و مرگ، حتی اگر فنای انسان باشد، یک پایان حتمی برای زیستن بر روی زمین نبوده است

(اکبری و حصارى، ۱۳۸۴، ص ۹۰). در میان‌رودان باستان، به‌سبب وجود چهار تمدن پیاپی (سومر، اکد، بابل و آشور)، گاه عقاید متفاوت و مختلفی از غایت آدمی را شاهدیم؛ اما کلیت عقیده بر این بود که جاودانگی مخصوص خدایان و مرگ سرنوشت‌گریزناپذیر بشر است و حیات پس از مرگ، چندان رضایت‌بخش به‌نظر نمی‌رسد. «در جهان زیرین سومری، مردگان از گرد و خاک تغذیه می‌کردند و در همین هنگام در جهنم آشوری - بابلی، دیوان و هیولاهای رعب‌آور به کثرت سکونت داشتند و در این بین، تدفین شایسته متوفی اهمیت بسزایی در حیات آینده‌اش می‌داشت» (بلک و گرین، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳). همچنین با وجود دنیای تاریک و مبهم دنیای پس از مرگ، گاه به‌منظور تزیین امید در بین مردمان و به‌منظور آرامش بیشتر، تصویری متفاوت و تا حدودی خوشایند از دنیای پس از مرگ ترسیم می‌شد که البته در مقابل اقوال و روایات دیگر، بسیار شکننده و توخالی می‌نمود.

در سرزمین‌های غربی تمدن میان‌رودانی، یونان قرار داشت که از لحاظ جغرافیایی سرزمینی بود از هم‌بریده، با دژهای کوچک، صحراها، کوهسارها و رودها که برخلاف دو کشور مصر و بابل، دارای مراکز آباد و اجتماعات بشری متفرق است. آنان به‌سبب و سلیقه خود در محلی جداگانه ارواح موهوم و قوای طبیعت را می‌پرستیدند و انواع قوای بارور جهان را عبادت می‌کردند و به انواع امور سحری و ایمان به تابوها و پرستش ارواح اموات (آنیمیزم) می‌پرداخته‌اند و با هجوم مهاجمین، وحدتی در اسامی خدایان پدید آمد (ناس، ۱۳۷۵، ص ۲۴۵). وصف دنیای آخروی در اساطیر یونانی، مانند جزایر و دولت‌شهرهای متفرق یونانی، پراکنده و نامنسجم است؛ اما اشتراک آنان در این نکته است که آنجا راه گریز نیست و گردگرد آن را آب‌های خروشان و مهلک فرا گرفته است. اولیس در سفر خویش به دنیای مردگان، به‌راهنمایی زن جادوگر، دکل کشتی را برافراشت و با کمک باد شمال، کشتی او به بیشه‌های متبرک پرسفون (persephon) رسید و با دیدن درختان کبود بلند سیاه و درختان بید، به‌نام همه مردگان قربانی داد و روان مردگان در آن سوی «ارب» گرد او آمدند (هومر، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲-۲۳۷) و از زبان روان مادرش دریافت که آن دنیا ادامه جهان زندگان است (همان، ص ۲۴۳). «مکانی که "پدر بس توانا" با کوبه‌ای از آذرخش، متوفی را به‌نزد مردگان به جهان سایه‌ها دراندازد؛ سایه‌های پریده‌رنگ ارب، در تیرگی‌های ژرف» (ویرژیل، ۱۳۶۹، ص ۱۳۹). در دیگر جای، آنتی‌گون این نجوا را با خود دارد: «من اینک رخت سفر آخرت بسته‌ام و می‌روم که چشم از روشنایی برندم. به جایی می‌روم که موکل مردگان مرا از رودخانه آرام و بی‌صدای مرگ عبور دهد» (سوفوکل، ۱۳۵۹، ص ۱۷۹). مقصود از موکل مردگان، هادس (به‌معنا ناپدید) است که در نظر یونانی‌ها فرمانروای زیر زمین بود و از همین رو او را «ژئوس زیر زمین» می‌گفتند و خدای مردگان می‌دانستند (هومر، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

در اندیشه و اساطیر یونانی، خدایان چنان انسان‌ها رفتاری بشرگونه دارند؛ یعنی حسادت می‌ورزند و بخیل‌اند و متجاوز و خیانتکار و... بنابراین، همان‌طور که انسان‌های دولت‌شهرهای یونانی با یکدیگر در جدال بودند و به هم حسادت و کینه می‌ورزیدند، خدایان نیز به انسان‌ها رویکرد منفی داشتند و دل‌خوشی از انسان نداشتند و همواره مترصد بودند تا او را مورد آزار و تحقیر قرار دهند. حتی پس از مرگ نیز این کدورت و کینه را پایانی نبود.

سوفوکل در این باره با اندوه می‌گوید: «بی‌شک خدایان از قدیم نسبت به خاندان ما کینه داشته‌اند و از این رو اراده کرده‌اند که بلایا جملگی بر سر من رود؛ و گر نه زندگانی من سراسر به بی‌گناهی گذشته است» (سوفوکل، ۱۳۵۹، ص ۱۱۶). بنابراین «اگر خدایان در باور مردم یونان بر بلندای اُلَمپ سکنا داشتند، پایین‌تر از خدایان آشنای اَلْمپی، دنیای ناپیدای ارواح قرار داشت که نیتشان نسبت به بشر، اگر نه خصمانه، دست‌کم مشکوک بود» (دامپی‌یر، ۱۳۷۹، ص ۳۴). بدین‌سان و بر اساس اینکه هیچ‌گاه دوست نمی‌داشتند انسان‌ها ویژگی خدای گونه داشته باشند، نه تنها جاودانگی و زیستن در رفاه را پس از مرگ و در دنیای اُخروی از او دریغ داشتند (زیرا در این صورت، انسان به گونه‌ای جاودانه می‌نمود)، بلکه او را در دنیا با مصائب و رنج هم‌جوار ساختند؛ آن‌هم از طریق آفریدن زنی به‌نام پاندورا که از او با عنوان «بیگانه شگفت‌انگیز، کشنده مصیبت‌آمیز و دهشت‌زمین» نام می‌برد (زاجکو و هویلی، ۲۰۱۷، ص ۴۱۰). ناگفته نماند که بسیاری از باورهای یونانی، از اندیشه میان‌رودانی و مصری وام گرفته شده‌اند و بدین طریق اقتباس و وام‌گیری از اندیشه‌های سایر ملل را نیز باید در ماهیت نگرش به مرگ و دنیای پس از آن در یونان مورد ملاحظه قرار داد. به‌واقع تأسی پذیرفتن از یک الگوی فکری مشترک میان تمدن‌ها، که از مراودات و مجادله‌های اقلیمی و زیستی حاصل می‌شد، به یک دغدغه انسان پایان می‌داد و باعث پیدایش دغدغه دیگری می‌شد: وجود دنیای اُخروی در زیر زمین؛ جایی که مردگان قرار دارند و قراگیری خدایان در بالاترین حد سماوی. بدین‌سان مردم میان‌رودان جایگاه انسان مرده و روح و روان او را، حتی پس از مرگ، بازهم معطوف به زمین و دنیای خاکی می‌دانستند؛ همسان با آنچه از آن خلق شدند (اشاره به داستان آفرینش انسان از خاک زمین «تیاامت» و خون اهریمن «گینگو» (دالی، ۲۰۰۰، ص ۴). گویا پس از مرگ هم برای انسان تفکری جز عذاب از جانب خدایان اندیشیده نشده است. در یونان نیز «خدایان به‌نظر ایشان در قلّه کوه به‌سر می‌برند و روحی که از دنیا می‌رفت، در جهان زیرین سکنا می‌گزید» (سارتون، ۱۳۵۷، ص ۸۶).

یونان باستان اگرچه به مقوله مرگ پرداخته‌اند، اما هیچ‌گاه نخواستند ماهیت واقعی دنیای پس از مرگ را مانند سایر ادیان ماورایی و فوق طبیعی بنگرند؛ اما با این‌حال در توصیف آن، از دیگر عناصر مذهبی و آیینی وام گرفته‌اند. مواجه شدن با مسئله مرگ و رهایی روح از جسم در مکاتب یونانی، مضمون اصلی آیین اورفتوسی است که برخی پژوهشگران بر آن‌اند که این مفهوم از هند ریشه گرفته است؛ ولی با وجود این، یونانیان آن را از ایران به‌دست آورده‌اند و تحقیقات نشان می‌دهد که این گونه، مفهوم آزادی (روح از جسم) یا «مکشه/موکشا» عنصری اساسی در دین زرتشت است (کریشان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳) و امتداد زندگی دنیوی در آنجاست؛ جایی که (در باور ایرانیان) انسان‌ها بر تخت طلایی‌اش با کوسن‌های نرم مزین از بهترین نوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و سرگرمی‌ها و لذا یذ بهره‌مند می‌شوند (ملاندر، ۲۰۱۲، ص ۳۱۷-۳۱۸) و جایگاه راست‌کرداران است (نیولی، ۲۰۱۲، ص ۷۰۵-۷۰۶).

نتیجه‌گیری

انسان در هر دوره و برهه‌ای می‌اندیشید که از خلقت او هدف و غایتی در نظر خدایان بوده است. این هدف می‌توانست بسیار ابتدایی و سخیف به‌منظور سرگرمی، بیگاری و در نتیجه رقابت خدایان با یکدیگر باشد؛ یا به‌سبب عبادت و یاری دادن انسان به خدایان در امور دنیوی و کمک به نیروهای خیر در مقابل نیروهای اهریمنی قلمداد شود. در پایان نیز غایتی برای آدمی متصور شده بود، که در بهترین حالت، بهره‌مندی از مواهب آخروی بود که از عملکرد آدمی در این دنیا سرچشمه می‌گرفت. اینکه آبخور این تفکرات و ماهیت بخشیدن به دنیای پس از مرگ از کجا آغاز می‌شود و به کجا می‌انجامد، با توجه به نوع نگرش به زندگی و اقلیم زیست انسان اساطیری، متنوع است. در این بین، خاصیت اقلیمی و تجربه‌ی زیستی تأثیری بسزا در تفکر و نگرش به چگونگی غایت آدمی داشت. ساکنان ایران‌زمین به‌دلیل شرایط سخت و پیشه‌ی شبنانی و کشاورزی و ستیز با طبیعت برای بقا، مذهب و باورشان بر پایه‌ی منش و عمل قرار گرفت. بدین‌سان با وجود تأکید آموزه‌های ناب زرتشت (اوستای متقدم) بر اینکه خالق مرگ و زندگی اهورامزداست، با گذر زمان و در نتیجه‌ی رسوخ اندیشه‌های پیشازرتشتی و باورهای پسازرتشتی، اندیشه‌ی ایرانی مرگ را پدیده‌ای اهریمنی قلمداد کرد؛ بدین‌گونه که زندگی را ستیز ناسازها (خیر و شر) دانست که در این بین، اهورامزدا خالق زندگی و هستی، و اهریمن مرگ‌آور و نابودگر معرفی شد. باین‌حال همچنان اهورامزدا زندگی پس از مرگ را برای آدمی در نظر داشت و قرار بود انسان بر اساس عملکرد نیکش در سرای دیگر جاودانه زیست کند. اما یونانیان به‌دلیل پراکندگی جغرافیایی و تنوع اقلیمی، به‌چندخدایی و باورهای مختلط و افکار ضد و نقیض درباره‌ی آخرت مشغول شدند. بدین‌سان با توجه به نگرش منفی به کردار خدایان، نگرش چندان مطلوبی به دنیای پس از مرگ نداشتند و خدایانی که گاه به آدمی حسد می‌بردند و به این مخلوق کینه می‌ورزیدند، چندان مورد اعتماد نبودند که دنیای پس از مرگ را سرای باقی و مطلوب زندگی بیافرینند. همچنین مردم میان‌رودان به‌دلیل موقعیت جغرافیایی و تهاجم همیشگی همسایگان، خویشان را عملاً خدایان می‌پنداشتند و خدایان را بر درجه‌ی اعلی و در فکر سلطه‌جویی و جدال با یکدیگر تصور می‌کردند. براین‌مبنای، در تمدن‌های میان‌رودانی و یونانی، مرگ مفهومی تلخ و مبهم داشت و دنیای آخروی در اعماق زمین و محیطی آندوه‌بار قرار گرفته بود. امری که در ایران با وجود نگرش منفی به مرگ - که آن‌را پدیده‌ای از سوی اهریمن قلمداد می‌کردند - به‌سبب دنیای پس از مرگ که برای جاودانه زیستن آدمی از سوی اهورامزدا مهیا شده بود، تلخ و تراژیک تصور نمی‌شد. در واقع، در اندیشه‌ی اساطیری میان‌رودانی و یونانی، مرگ از سوی خدایان رقم می‌خورد که دیوها نیز در این رخداد می‌توانستند سهیم باشند؛ و همچنین سرای آخروی با اینکه گاه قابل تحمل می‌نمود و می‌توانست در بهترین شرایط، مکانی دلپذیر برای ارواح اموات در جهان خاکی باشد، در کل مکانی بود در زیر زمین که رعب‌آور بود و خدایان در آن توجهی به آسایش تمامی انسان‌ها نداشتند؛ اما در اساطیر ایرانی سرای آخروی با توجه به عملکرد نیک آدمی، زیستگاه مطلوب انسان‌ها بود که بهترین‌ها را خدا در آنجا برای مخلوقاتش در نظر گرفته بود. بنابراین، اسطوره‌ی ایرانی برخلاف دو تمدن یادشده، خدا را مرگ‌آفرین نمی‌داند و در عوض، او را خواستار زندگی جاودان و در رفاه برای آدمی در سرای دیگر معرفی می‌کند.

منابع

- ابوریحان بیرونی، محمد، ۱۳۹۲، *انوارالباقیه*، ترجمه پرویز سپتمان (اذکائی)، تهران، نی.
- احمدی، مهدی و سید کاظم موسوی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی پایان جهان در اسطوره‌های ایران، هند و اسکانندیناوی»، *مطالعات تسبیه‌قاره*، ش ۳۱، ص ۹-۲۶.
- اردابورافنامه، ۱۳۷۲، *ترنوب، فلیپ*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، معین.
- اسمیت، جورج، ۱۳۸۳، *افسانه گیلگمش*، ترجمه داود منشی‌زاده، تهران، اختران.
- افلاطون، ۱۳۵۳، *جمهوری*، چاپخانه خوشه www.takbook.com
- اکبری، حسن و مرتضی حصارى، ۱۳۸۴، «مرگ در بین‌النهرین باستان بر اساس متون کهن (اواخر هزاره‌های دوم قبل از میلاد و اوایل هزاره‌های اول قبل از میلاد)»، *مطالعات ایرانی*، ش ۷، ص ۷۷-۹۶.
- اوستا، ۱۳۸۵، *ترجمه و گزارش جلیل دوستخواه*، ج ۱ و ۲، تهران، مروارید.
- انوکم‌دیچا*، ۱۳۴۴، ترجمه رحیم عقیفی، مشهد، چاپخانه دانشگاه.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۸، *زرتشت، مزدیسنا و حکومت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۷۰، *اسطوره زندگی زرتشت*، تهران، کتابسرای بابل.
- بن، ژان، ۱۳۵۷، *فلسفه ایبیکور*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- بلک، جرمی و آنتونی گرین، ۱۳۸۳، *فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۵۳، *یادداشت‌های گاتاها*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، معین.
- ترابی، علی‌اکبر، ۱۳۸۲، *نظری در تاریخ ادیان*، تهران، فروزش.
- جاماسب اسانا، ۱۳۷۱، *متون پهلوی*، گزارش سعید عریان، تهران، کتابخانه جمهوری اسلامی.
- داعی‌الاسلام، سیدمحمدعلی، ۱۳۶۲، *فرهنگ نظام اوستایی*، ج ۱، تهران، دانش.
- دامپی‌یر، ویلیام، ۱۳۷۹، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، بی‌جا، سمت.
- دوشن‌گیمن، ژاک، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، فکرروز.
- رضایی، مهدی، ۱۳۸۴، *آفرینش و مرگ در اساطیر*، تهران، اساطیر.
- زادسپر، ۱۳۶۶، *گزیده‌های زادسپر*، ترجمه محمد تقی راشد‌محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ژیران، دلاپورت و لاکوته، ۱۳۸۲، *اساطیر آئسور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان.
- سارتون، جورج، ۱۳۵۷، *تاریخ علم*، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.
- سوفوکل، ۱۳۵۹، *اودیپوس شاه، اودیپوس در کولونوس، آنتی‌گون*، ترجمه محمد سعیدی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سیگال، چارلز، ۱۳۷۵، *سوفوکلس*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کهکشان.
- شی‌یرا و ادوارد، ۱۳۷۵، *الواح بابلی*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- عریان، سعید، ۱۳۸۲، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*، تهران، معاونت پژوهش، پژوهش و گویش سازمان میراث فرهنگی.
- فریزر، جیمز جورج، ۱۳۹۲، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.

- کامو، آلبر، ۱۳۸۲، *افسانه سیزیف*، ترجمه علی صدوقی و م.ع سپانلو، تهران، دنیای نو.
- کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶، به‌اهتمام ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، معین.
- کرسون، اندره، بی‌تا، *سیری در فلسفه جهان از سقراط تا واتر*، ترجمه کاظم عبادی، بی‌جا.
- کریشنان، سروپالی رادا، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱ (تاریخ فلسفه شرق)، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.
- گاتنها، ۱۳۸۱، نگارش ابراهیم پورداود، تهران، اساطیر.
- گاتنها؛ کهن‌ترین بخش اوستا، ۱۳۷۸، پورداود، تهران، اساطیر.
- گرشویچ، ایلیا، ۱۳۹۰، *تاریخ ایران (دوره ماد) از مجموعه تاریخ کمبریج*، تهران، جامی.
- گری، جان، ۱۳۷۸، *اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین)*، ترجمه باجلال فرخی، تهران، اساطیر.
- گریمال، پیر، ۱۳۶۷، *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ج ۱، ترجمه احمد بهمنش، تهران، امیرکبیر.
- گرین، راجر لنسلی، ۱۳۸۷، *اساطیر یونان از آغاز تا آفرینش هراکلس*، ترجمه عباس آقاجانی، تهران، سروش.
- لوکوک، پیر، ۱۳۸۲، *کتابخانه‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران، فروزان روز.
- لوکونین، و.گ، ۱۳۵۰، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مارکیش، سیمون، ۱۳۷۷، *اساطیر از دیدگاه علمی*، ترجمه احمد بیانی، تبریز احیا.
- مانک جی نوشیروان جی دهالا، ۱۳۷۷، *خدانشناسی زرتشتی از باستانی‌ترین زمان تا هزار سال پیش از میلاد*، ترجمه رستم شهزادی، تهران، فروهر.
- مجیدزاده، یوسف، ۱۳۷۹، *تاریخ و تمدن بین‌النهرین*، ج ۲، تهران، مرکز دانشگاهی.
- مردان فرخ، ۱۹۴۳، *شکندگمانی و یچار*، به‌اهتمام صادق هدایت، تهران، چاپخانه فرهنگ.
- مینوی خرد، ۱۳۶۴، ترجمه احمد تفضلی، تهران، توس.
- ناس، جان بی، ۱۳۷۵، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر همت، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه باهنر.
- ویژیل، ۱۳۶۹، *انه‌اید*، ترجمه میرجلال‌الدین کزازی، تهران، نشر مرکز.
- هاذخت‌نسک، ۱۳۷۱، به‌کوشش مهشید میرفخرایی، چ‌اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- هوک، ساموئل، بی‌تا، *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، تهران، روشنگران.
- هومر، ۱۳۷۰، *اودیسه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۰، *ایلیاد*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Bernabe.A, 2015, *To swear to Heaven and Earth*, from Mesopotamia to Creece. Mesopotamia in the Ancient world, Edited by Robert Rollinger and Erik Van Dongen.

BundahiŠn, 2005, pakzad.f, Tehran, center for the Great Islamic Encyclopædia Field.D.M (1977)"Greek and Romman Mythology", Publishd By The Hamlyn.London.New York. Sydney. Toronto.

- Dalley.S, 2000, *Myth from Mesopotamia*, Oxford University Press.
- Dowrick.S, 1974, *Land of Zeus published*, by Nel (New English Library) Limited from Barnard, sInn Holborn London.
- Frankfort.H, 1978, *king ship and the Gods*, The university of Chicago Press Chicago & London.
- Frayne,D, 1998, *Presargonic PERIOD (2700-2350 Bc)*, university of Toronto press incorporated 1998 Toronto Buffalo London Printed in Canada.
- Gabbey.U, 2013, *We Are Going to The House In Prayer*, Hebrew university, Jerusalem."Heaven On Earth", Edited by Deena Ragavan.
- Gnoli.G, 2012, *AŠAVAN (Possessing Truth)*, Encyclopædia Iranica.II/7, PP.705-706. Accessed on 30 December.2012).
- Grant.M, 1971, *Roman Myths*, printed in Great Britain by G.Tinling & Go LTD London and Prescott.
- Hamilton.E, 1998, *Mythology*, little, Broun and company New york, boston.
- Heidel.e, 1963, *The Gilgamesh EPIC and old testament parallels*. The University Of Chicago: Press, Chicago & London First Phoneix Edition printed in the united states of America.
- Kent.R, 1953, *Old Persian, (Grammer, Texts Lexicon)*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut.
- Kramer,S.N, 1981, *History Begins at Sumer*. Thirty-Nine First in Recorder History. PENN University of Pennsylvania press Philadelphia.
- Malandra.w, 2012, *GARŌDMĀN*. Encyclopædia Iranica. Online at <http://www.iranicaonline.org/articles/garodma> (accessed on 30 December 2012).
- Penglase.Ch, 1994, *Greek Myths And Mesopotamia*, London and New york.
- Reichelt.H, 1968, *Avesta Reade*, Walter De Gruyte, Berlin.
- Sharp.R.N, 1964, *Inscription In Old Persian Cuneiform Of The Achaemenian Emperors*.
- West, E.D, 1880, *Pahlavi Texts*. Oxford University Press Warehouse, At the Claredon Press
- Zahner.R.C, 1975, *The Dawn Andwilich Of Zoroastrianiat*, Publhshed by Weidenfeld and Nicolson, London.
- Zajko.V & Hoyle.H, 2017, *Resepion Of Classical Mythology*, John wiley & Sons USA.

The Concept of Death and the Nature of the Afterlife in the Ancient Civilizations of Iran, Greece and Mesopotamia

✦ **Hamid Kaviani Pouya** / Associate Professor, the Department of History, Shahid Bahonar University of Kerman kavyani@uk.ac.ir

Tayyebeh Khajeh / MA in Iranology, Shahid Bahonar University of Kerman

Received: 2019/07/01 - **Accepted:** 2019/11/28

Abstract

Since ancient times to the present day, the issues of life after death, the kinds of punishments and the end of life that man will face have been questions occupying the curious minds of humans. Meanwhile, the Iranian, Mesopotamian, and Greek ancient civilizations, that somehow influenced mythical works in the contemporary and post-modern civilizations, have dealt with the nature of death and man's end of life. Using descriptive-analytical method, the present study investigates these important issues based on the historical and religious documents and evidences. The analysis of epic and mythological sources and religious texts shows that over time and as a result of dealing with civilizations and cultural achievements of other nations, in some civilizations such as those of Mesopotamia and Greece, thinking about the issue of human death and ending caused coherent and sometimes contradictory thoughts that, in some cases, were similar to each other. The inhabitants of the two mentioned civilizations held a negative view about death and often considered the world after death to be underground in a dark place; but in Iran, in spite of some slight similarities with the mentioned civilizations, from the very beginning, due to the emergence of the Zoroastrian religion, people have constantly had a logical and hopeful attitude towards the issue of death and life after death. In addition to the clash of civilizations - which leads to similarities in attitudes towards the end of life - dealing with different habitats, climates and political-civic structures is an important factor that, in general, shapes human worldview about the philosophy of creation, life and the afterlife.

Keywords: the hereafter, death, Iran, Greece, Mesopotamia.

The Influence and Spread of Buddhism in China; Factors and Effects

Azimeh Ehsani Ghezaljah Marwan / MA in Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University

✉ **Sajjad Dehghanzadeh** / Associate Professor, the Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University sajad_dehghanzadeh@yahoo.com

Nayer Shir Mohammadian / MA in Religions and Mysticism, Tehran University

Received: 2019/12/12 - **Accepted:** 2020/05/26

Abstract

Based on sufficient evidence, Buddhism was a deconstructive movement against Hinduism. Although this religion owes its existence to the Brahmanical system of thought and was originated mainly in India, its greatest efflorescence has been in the Far East. China deserves special attention in this regard; because, firstly, it was the main entrance of Buddhism to the Far East, and secondly, Buddhism in this country has become the source of outstanding works and intellectual products that have gradually been exported to other countries in the Far East. Using descriptive-analytical method, this study aims to explain the factors and effects of the influence of Buddhism in China. The findings show that one of the main causes of the influence of Buddhism in China is the inclusive approach and systematic teachings of Mahayana Buddhism. The similarity of China's indigenous religions with Buddhism can also be considered as the second most influential factor in this regard. Thus, Buddhism was introduced not as a foreign religion, but as a religion compatible with the indigenous religions of the Far East, and led to the production of numerous works in the fields of culture and art, such as iconography, language, theology, ethics, religious rites and emergence of integrated religions.

Keywords: Buddhism, Mahayana, Chinese religions, Far Eastern religions, Buddhist sects.

An Analytical Evaluation of the Catholic Church's Approach to the Promotion of Social Justice

✦ **Mohammad Reza Asadi** / PhD Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research reza.shaer@gmail.com

Seyyed Ali Hassani / Associate Professor, the Department of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2019/12/14 - **Accepted:** 2020/04/30

Abstract

By claiming authenticity, comprehensiveness and authority, the Catholic Church has been able to provide for itself a vast social realm in today's world. What is the church's approach to promoting social justice, and how effective can this approach be? The purpose of this paper is to find the positive and negative dimensions of the Catholic Church's approach to the promotion of social justice through an analytical evaluation. Using descriptive-analytical method, the present paper introduces and evaluates the Catholic approach in this area and proves that the necessity of promoting social justice in Catholic Christianity has been taken into account and the Catholic tradition, especially from the Second Vatican Council, has taken positive steps to help the establishment of social justice. However, the existence of some challenges and the lack of clear instructions in this Christian sect for putting up a practical fight against social oppression have made it difficult to provide a coherent and successful system for achieving social justice.

Keywords: oppression, justice, social justice, Christianity, Catholic Church, expansion, approach.

An Analysis of Interfaith Approaches of Pentecostals in the Field of Mission

✉ **Yaser Abuzadeh Gatabi** / PhD Student of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research y.a.g@chmail.ir

Mohammad Hussein Taheri Akerdi / Assistant Professor, the Department of Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2019/04/29 - **Accepted:** 2019/09/15

Abstract

After its formation in the early twentieth century, the Pentecostal apocalyptic movement hoping the imminent return of Christ, promoted mission among the followers of various religions. The Pentecostals, dealing with some religions such as Judaism, pursued a policy of interaction and friendship due to the commonalities between them in the discussion of the Messiah and the Old Testament. However, in relation to religions such as Islam whose followers were not influenced by interactive policies, they used an aggressive and conflict approach. In the Christian world, due to the conflicts and differences that existed between the Pentecostals and other Christian denominations especially Catholics, after holding several sessions on the establishment of the Christian Cathedral before the resurrection of Jesus Christ, finally, they could achieve some interactions. Using descriptive-analytical method, this study examines the most important interfaith approaches of Pentecostals in the field of mission by examining the reliable sources of Pentecost.

Keywords: Pentecostal movement, mission, interfaith approaches, interaction, conflict.

A Comparative Study of Qūnawī's "Perfect Man" and Bonaventure's "Spiritual Man" (Based on the Treatises of Mir'at al- Arefin and the Journey of Soul towards God)

✉ **Mohammad Ali Dayyani** / PhD in Religions and Comparative Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch m.alidayyani@yahoo.com

Reza Asadpour / Assistant Professor, the Department of Islamic Knowledge, Islamic Azad University, Ghaemshahr Branch

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

Received: 2020/02/06 - **Accepted:** 2020/06/01

Abstract

In his views about existential unity, Qūnawī introduces the perfect man as a mirror for truth and the truth as a mirror for the perfect man in his treatise “Mer’at al-Arefin (Mirror of the Mystics)”. On the other hand, in his views about intuitive unity presented in his treatise called “The Journey of the Soul Towards God”, Bonaventure outlines a plan for attaining the status of the spiritual man through peace and the role of man's natural powers in the emergence of God's spiritual contemplation. This research addresses the anthropological and mystical foundations of Qūnawī and Bonaventure based on the above treatises and the examples of the perfect man and the spiritual man in the same treatises. The results of this descriptive-analytical research show that from Qūnawī’s point of view, the human essence is the perfect human being who is the intermediate link between the emergence of a single existence and the ventricle of a single existence, and in this sense, he is a mirror of both; Also, in the thoughts of Bonaventure, a spiritual man is one who, in the course of his mystical conduct, contemplates God through nature, his soul, and the grace of truth, and achieves spiritual peace. Examples of the perfect human being are the Prophet Muhammad and Imam Ali, and examples of the spiritual man Bonaventure are the Messiah, the Apostle Paul and St. Francis.

Keywords: Qūnawī, Bonaventure, Perfect Man, Spiritual Man, Mer’at al-Arefin, journey of the soul towards God, mystical anthropology.

Abstract

An Analytical and Comparative Study of the Value and Position of Women in Islam and Hinduism

✉ **Seydeh Fatemeh Mousavi** / PhD Student of the Islamic Knowledge Teaching, the University of Islamic Knowledge fatemeh.mousavi14@gmail.com

Seyyed Akbar Hosseini Qal'e Bahman / Associate Professor at the Department of Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2020/03/28 - **Accepted:** 2020/08/15

Abstract

For a long time, women have had different positions in societies holding different views. Using descriptive-analytical and comparative method, this paper studies the view of Hinduism and Islam on women in order to identify the position of women in these two religions. The result of this study shows that in the view of Islam, God Almighty has given men and women the same status without any difference; but in Hinduism, the status and value of women is much lower than men, and women have less respect and value. By drawing this comparison, it can be argued that in the view of Islam, a woman, like a man, has very high respect and value, and the mere fact of being a woman cannot make them inferior to men. The criterion of superiority in Islam is piety, not gender; but in Hinduism, a woman can live as long as her husband is alive, and when her husband dies, she also loses her dignity.

Keywords: woman, suttee, marriage, Hinduism, Islam.

Table of Contents

An Analytical and Comparative Study of the Value and Position of Women in Islam and Hinduism / <i>Seyedeh Fatemeh Mousavi / Seyyed Akbar Hosseini Qal'e Bahman</i>	7
A Comparative Study of Qūnawī's "Perfect Man" and Bonaventure's "Spiritual Man" (Based on the Treatises of Mir'at al- Arefin and the Journey of Soul towards God) / <i>Mohammad Ali Dayyani / Reza Asadpour / Mohammad Ali Yousefi</i>	25
An Analysis of Interfaith Approaches of Pentecostals in the Field of Mission / <i>Yaser Abuzadeh Gatabi / Mohammad Hussein Taheri Akerdi</i>	45
An Analytical Evaluation of the Catholic Church's Approach to the Promotion of Social Justice / <i>Mohammad Reza Asadi / Seyyed Ali Hassani</i>	63
The Influence and Spread of Buddhism in China; Factors and Effects / <i>Azimeh Ehsani Ghezleleh Marwan / Sajjad Dehghanzadeh / Nayyer Shir Mohammadian</i>	81
The Concept of Death and the Nature of the Afterlife in the Ancient Civilizations of Iran, Greece and Mesopotamia / <i>Hamid Kaviani Pouya / Tayyebeh Khajeh</i>	97
Abstract / <i>Translator: Hamid Reza Borhani</i>	117

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.12, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2021

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Hussein*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager & Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Professor of Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor of IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Hussein:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Professor of College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net