

# معرفت ادیان

سال چهارم، شماره سوم، پیاپی ۱۵، تابستان ۱۳۹۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ  
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۸۱۸ / ۳/۱۸ /  
کمیسیون نشریات علمی کشور  
(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، حائز رتبه  
«علمی پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

## سر دبیر

محمدعلی شمالی

## مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

## ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

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

## نمایه در ISC

## اعضای هیئت تحریریه

### سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

### علی ارشد ریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

### احمد حسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمد علی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### قربان علمی

دانشیار دانشگاه تهران

### ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

### علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

### هما یون همتی

دانشیار دانشکده روابط بین الملل

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی  
امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی  
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

فروشگاه اینترنتی

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

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

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

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  3. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  4. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  5. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.  
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

### ج). یادآوری

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



## فهرست مطالب

---

### تحلیل نقش دین در جامعه / ۷

همایون همتی

### بررسی تطبیقی جایگاه و اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده در اسلام و یهود / ۱۹

کجه سهیلا بوجاری / اعظم پرچم

### اسلام و مسیحیت؛ امکان گفت‌وگوی دو مکتب از دیدگاه هانری کربن / ۴۰

اعظم قاسمی

### چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس / ۶۰

کجه سیدمصطفی حسینی / سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

### بررسی و تحلیل ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی مذهب انگلیکن / ۷۴

کجه منصوره نجات‌نیا / بخشعلی قنبری

### تأملی در کیهان‌شناسی بودایی / ۹۸

ابوالفضل محمودی / کجه محسن شرفایی

### ملخص المقالات / ۱۱۶

### ۱۲۷ / Abstracts



## تحلیل نقش دین در جامعه

drhemati@yahoo.com

همایون همتی / دانشیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشکده روابط بین الملل

دریافت: ۱۳۹۲/۸/۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۰

### چکیده

ارائه تعریفی روشن و دقیق از دین، در بحث از ماهیت و کارکرد دین ضروری است. دین‌پژوهان معاصر پس از سپری شدن دورانی که تعریف‌های تک‌بعدی از دین رواج داشت، امروز به تعاریف چندبعدی از دین رو آورده‌اند. از آن میان، تعریف هفت بُعدی اسمارت مقبولیت بیشتری یافته است. جامعه‌شناسان دین نیز امروز به ورشکستگی و نارسایی نظریه‌های عرفی‌شدن دین اعتراف می‌کنند و در بیان کارکردهای متنوع دین، بر کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن به صراحت تأکید دارند. دین، علاوه بر معنابخشی، دارای کارکرد هویت‌بخشی و مشروعیت‌بخشی است و می‌تواند در نظم و انضباط جامعه و حتی بهداشت روانی، تعلیم و تربیت و روابط بین‌الملل نقش ایفا کند. قابلیت ادیان در ایفای هریک از این نقش‌ها یکسان نیست و آشکارا میان آنها تفاوت‌هایی وجود دارد. این مقاله، انواع این کارکردها را با نگاه فلسفی - جامعه‌شناسی مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دین، تعاریف دین، کارکردهای دین، هویت، معنا، مشروعیت، جامعه.

ساحت‌های زندگی آدمی به یکدیگر مرتبط و درهم تنیده‌اند. چنان‌که جدایی و تفکیک آنها عملاً ممکن نیست. نه در عمل و نه حتی در تحلیل نظری نمی‌توان ابعاد گوناگون زندگی را از هم جدا کرد. به همین سبب، نمی‌توان دین را به قلمرو خاصی از زندگی فردی یا اجتماعی محدود ساخت. امروز نگرشی که می‌کوشید تا دین را امری شخصی معرفی کند و ابعاد اجتماعی آن را نادیده انگارد، از سوی دین‌پژوهان، فیلسوفان دین و برخی جامعه‌شناسان دین مردود و غیرقابل دفاع اعلام شده و دیگر اعتبار علمی گذشته را ندارد. امروزه دین‌شناسان بزرگ بر ابعاد گوناگون، متنوع و متعدد دین تأکید می‌ورزند و ما را از یک‌سویه‌نگری و تک‌بعدی انگاشتن دین برحذر می‌دارند. از این‌رو، در دین‌شناسی معاصر، به‌جای تعریف تک‌بعدی دین، مثل تعریف شالایر، ماکس، تیلور، مارکس و حتی تیلیخ، بر تعاریف چندبعدی دین، مثل تعریف نینیان اسمارت (Ninian Smart)، تأکید می‌شود و معمولاً آن را محور بحث و درس قرار می‌دهند. در این مقاله، برای توضیح و تبیین نقش دین، بلکه نقش‌های دین در جامعه، با تعریف چندبعدی اسمارت از دین آغاز می‌کنیم. اسمارت معتقد است: دین امر واحد یا تک‌ساحتی نیست، بلکه دارای ابعاد گوناگون است. از این‌رو، کارکردها و نقش‌های متفاوتی هم در زندگی فرد و «حیات اجتماعی» ایفا می‌کند.

ابعاد دین از نظر اسمارت هفت تا است (اسمارت، ۱۹۹۶، ص ۱۰-۱۱) بدین قرار است:

بعد مناسکی یا عملی دین؛ بعد آموزه‌ای یا فلسفی دین؛ بعد اسطوره‌ای یا داستانی دین؛ بعد تجربی یا عاطفی دین؛ بعد اخلاقی یا حقوقی دین؛ بعد تشکیلاتی یا اجتماعی دین؛ بعد مادی یا هنری دین.

بدین ترتیب هر دینی، به‌ویژه ادیان بزرگ و توحیدی مثل اسلام، یهود و مسیحیت هم دارای مناسک و اعمال دینی هستند. همچون انواع عبادات، زیارت‌ها، مراسم نذر و قربانی، نیایش‌های دسته‌جمعی، اعیاد مذهبی و بخشی که با انجام شعائر دینی سروکار دارد. هر دین دارای مجموعه‌ای از باورها، اعتقادات و به‌اصطلاح، نوعی «جهان‌بینی» است که نگرش خاصی نسبت به هستی، خدا، انسان، مبدأ و معاد و جایگاه و تقدیر آدمی ارائه می‌دهد که این مسایل بی‌شک ماهیتی فلسفی دارند. هر دین دارای تاریخ و سرگذشت و داستان زندگی آورنده یا بنیانگذار آن است. مثل زندگی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، عیسی مسیح یا بودا، که شرح وقایع و رویدادهای خاص زندگی آن قهرمانان ایمان است. در همه ادیان نظام ارزش‌ها، هنجارهای رفتاری، خصایل نفسانی و مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی هم وجود دارد. در کنار آن، البته احکام حقوقی و شرعی کیفرها، ممنوعیت‌ها، محدودیت‌ها و شریعت هم حضور



دارند که بعد اخلاقی - حقوقی آن دین را تشکیل می‌دهند. هریک از ادیان، بخصوص ادیان بزرگ یک «جامعه دینی» یا امت مؤمنان را پدید می‌آورند که دارای نظام سازمانی، سلسله مراتب و تشکیلات خاص است. رهبران دینی، روحانیان، واعظان، مربیان دینی، قدیسان و اولیاء، خاخام‌ها و کشیش‌ها با آداب و تشریفات خاص در این جامعه پدیدار می‌گردند و دارای جایگاه و کارکردهای خاص خود می‌باشند. این پدیده نیز همان بعد اجتماعی و تشکیلاتی دین است. بالاخره، ادیان دارای بعد مادی-هنری هم هستند. مثل آثار هنری و معماری خاص همچون مساجد، کلیساها و معبدها، پوشش‌ها، کتاب‌ها، آثار هنری دینی که تجلی‌بخش جهان‌بینی، باورها و ارزش‌های یک دین خاص هستند.

هرچند نمی‌توان گفت: این تعریف هفت شاخه‌ای یا بعدمحورانه/سمارت کامل و بی‌عیب است، یا نیاز به تکمیل و تعدیل ندارد، اما به‌هرروی مدعا این است که امروز دیگر دوره تعریف‌های یک‌بعدی محدود و تنگ‌نظرانه از دین، که به عمد یا به سهو ابعادی از دین، بخصوص بعد و نقش اجتماعی دین را نادیده می‌گیرند یا به‌صراحت انکار می‌کنند، به سر آمده و تعاریف مقبول، تعریف‌های چندبعدی و مجموعه‌ای می‌باشند.

جامعه‌شناسان پرآوازه نیز مانند *امیل دورکیم* کاملاً بر کارکردهای متنوع و متعدد دین، به‌ویژه نقش‌های اجتماعی آن تصریح و اعتراف دارند. تعریف رسمی دورکیم از دین چنین است: «دین عبارت است از نظامی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی و ماورایی، این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا یا امت متحد می‌کنند» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۳).

این تعریف و نگرش صریح دورکیم، از دین و کارکردهای آن است که در کتاب *صور/تدایی حیات دینی* بیان شده است. چنان‌که پیداست برای دورکیم اساساً دین بدون جامعه دینی یا امت و تشکیلات دینی و نیز بدون کارکردهای اجتماعی وجود ندارد. خصلت و خاصیت اصلی دین از نظر او، ایجاد وفاق یا همبستگی اجتماعی از راه باورهای دینی مشترک و نیز اعمال دینی مشترک است. دین، کاملاً خصلتی جمعی و اجتماعی دارد و یک امر صرفاً فردی یا شخصی نیست. البته چنان‌که خواهیم گفت: از نظر ما کارکردهای اجتماعی دین، بیش از وفاق اجتماعی و اتحاد مؤمنان یا تشکیل امت است و نظریه دورکیم نیاز به تکمیل و متمم دارد، ولی به هر حال، او متوجه نکته مهمی شده است.

ماکس وبر نیز به جلد معتقد بود که دین می‌تواند در سطح وسیعی از جامعه، در سیاست و اقتصاد نیز نقش‌آفرینی کند. کتاب معروف او *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* (ر.ک: وبر، ۱۳۷۳) کلاً به این بحث اختصاص دارد. او در این کتاب به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه نفوذ و رسوخ باورهای دینی در

یک جامعه می‌تواند منجر به کار و تلاش و شکوفایی اقتصادی و حتی شکل‌گیری و رشد سرمایه‌داری شوند. البته عکس این سخن نیز می‌تواند صحیح باشد؛ یعنی اگر دینی به فرض به جمود و خمودگی و بی‌حرکی، آخرت‌گرایی و زهد منفی و ریاضت‌کشی افراطی دعوت کند و پیروانش را از کار و تلاش باز دارد، می‌تواند موجب فقر و عقب‌ماندگی و تباهی شود.

دورکیم و وبر را معمولاً پدران و بنیان‌گذاران دانش جامعه‌شناسی، بخصوص رشته «جامعه‌شناسی دین» می‌دانند. اهمیت وبر در ارائه رویکرد تفسیرگرا یا تفهیمی (هرمنوتیکی) به جامعه‌شناسی و نیز عرضه نوعی سنخ‌شناسی یا گونه‌شناسی ادیان است که با طبقه‌بندی ادیان به مطالعه آنها و کارکردها و تأثیراتشان می‌پردازد. اصطلاحاتی مثل دین پیامبرانه، دین عرفانی، دین دنیاگرا، دین آخرت‌گرا، دین مناسکی، دین وحیانی از برساخته‌های اوست.

اما دورکیم در پی فهم علل حضور ماندگار و همواره دین در جوامع است و به دنبال آن به بررسی نقش‌ها و کارکردهای دین در جامعه می‌پردازد. وی تلاش می‌کند تا جایگاه متمایز دین را در میان سایر واقعیت‌های اجتماعی مشخص سازد. او بحث خود را با بررسی جوامع ابتدایی و نوع خاصی از دین و حیات دینی (توتمیسم) آغاز کرد و به این نتیجه رسید که دین دارای دو بخش اصلی است: مناسک و عقاید. باورهای دینی دارای مشخصه بارزی هستند که همه جهان را به دو دسته امور مقدس و نامقدس تقسیم می‌کنند که هر کدام خصم دیگری است و بدون گذار از یکی، نمی‌توان به دیگری وارد شد. بدین ترتیب، دین مربوط به امور مقدس است و گوهر دین نیز همین تقسیم امور به دو دسته مقدس و غیر مقدس است (ریمون، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۱-۴۳).

در نظر دورکیم، دین در درجه اول، از طریق تحمیل انضباط بر نفس و خویش‌تنداری، انسان‌ها را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازد. این امر معرف نقش انضباط‌بخش بودن دین است. تشریفات مذهبی، که از مظاهر دین است، مردم را گرد هم می‌آورد و بدین‌سان، پیوندهای مشترک آنها را دوباره تصدیق و تأیید می‌کند. در نتیجه، «همبستگی اجتماعی» را تحکیم می‌بخشد. این امر نشانگر نقش انسجام دین بخش دین است. مردم با اجرای مراسم دینی، میراث اجتماعی گروه را ایفا و احیا می‌کنند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده منتقل می‌سازند که این نیز از نقش حیات‌بخش بودن دین حکایت می‌کند. دین با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی، که خود جزئی از آن هستند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آنها مقابله می‌کند و این امر نیز بیانگر نقش خوشبختی‌بخش بودن دین است (همان).

این دو نمونه از دورکیم و ماکس وبر، تقریباً و فارغ از تبیین آنها از ماهیت دین، حکایت از نقش مثبت دین در جامعه داشت، اما در میان جامعه‌شناسان، متفکران و فیلسوفان نیز کسانی هستند که نگرشی کاملاً منفی از نقش دین در جامعه داشته‌اند. برای مثال، کارل مارکس، که یک فیلسوف - جامعه‌شناس معروف و مؤسس ایدئولوژی مارکسیسم است، نقش دین را نقش افیون تخیذیرگر می‌داند که به‌جای بیدارسازی جامعه و آگاه‌سازی توده‌ها، آنان را به خواب غفلت می‌کشانند و آنها را جاده صاف‌کن استثمارگران برای غارت دارایی و اموال انسان‌ها می‌داند. طبق نظر مارکس، نقش اجتماعی و کارکرد انحصاری دین، تخیذیر و خواب کردن و غافل ساختن انسان‌هاست تا متوجه یغمای اموال و حقوقشان نشوند و سرمایه‌داران به راحتی و بی دردسر آنان را استثمار کنند و کشیشان نیز با موعظه دینی و دعوت به صبر، توکل، تسلیم و وعده اجر اخروی، مانع طغیان و اعتراض آنها شوند. بدین‌سان، دین مانع انقلاب، حرکت و قیام توده‌ها است و جاده صاف‌کن سرمایه‌داران جنایتکار و یغماگران ددمنش است. این کارکرد منفی ضدانسانی تخیذیرگرانه، بیداری‌کش و غفلت‌آور، تنها کارکرد و هنر دین است. دین ابزار دست قدرتمندان است برای به بند کشیدن و رام ساختن و خواب کردن توده‌ها و هموار ساختن راه برای بهره‌کشی و چپاول آنها توسط کاپیتالیست‌ها. پیداست که این تلقی از دین و نقش و کارکرد آن در جامعه، سراپا منفی و آن‌قدر نفرت‌انگیز است که دیگر نیازی به استدلال برای نفی و حذف دین نیست؛ چراکه خود این تصویر از نقش و خاصیت دین، به قدر کافی تنفرانگیز و طردکننده هست. نظر مارکس نیاز به نقد جدی دارد و باید کاستی‌های آن به‌خوبی آشکار شود تا خامان و نوحاستگان را نفریبد. در ادامه اشاراتی به این کاستی‌ها خواهیم افکند:

بعضی از جامعه‌شناسان مثل *توماس آدی* نیز با نگرشی مثبت به کارکردهای دین و نقش آن در جامعه پرداخته‌اند. از آن میان به کارکردهای معنابخشی، حمایتگری و تسلی‌بخشی، کارکرد هویت‌بخشی، کارکرد هنجاری و مشروعیت‌بخشی، تغییر وضع موجود و نیز کارکرد رشددهی اشاره کرده‌اند.

نظریه‌های سکولاریزاسیون دین نیز که در پی «به حاشیه راندن» دین و حذف آن از حیات اجتماعی و قلمرو عمومی بودند، اکنون در سایه تحقیقات و ژرف‌اندیشی‌های جامعه‌شناسان بزرگی همچون *دیوید مارتین*، *رابرت ووثنو*، *رودنی استارک*، *بین بریج* و *پیتر برگر*، چنان ضربه‌ای خورده‌اند که خود به حاشیه رانده شده و در خطر حذف یکسره، قرار گرفته‌اند. به طوری که امروز دیگر کمتر جامعه‌شناس ژرف‌نگری را می‌توان سراغ گرفت که با آن شور و هیجان نسل پیشین، نظریه‌پردازان مسئله سکولاریزاسیون دین از

این نظریه دفاع کند. عقب‌نشینی آشکاری در این صف به چشم می‌خورد. پس حتی انکار خام‌اندیشانه ابعاد اجتماعی دین و نقش‌آفرینی دین در حیات اجتماعی، که توسط برخی جامعه‌شناسان صورت پذیرفته بود نیز نتوانسته است نقش مهم و حیاتی دین در جامعه را مردود جلوه دهد.

اکنون پس از نکات یادشده و توضیح برخی دیدگاه‌های جامعه‌شناختی درباره نقش دین در جامعه، به تحلیل فلسفی - الهیاتی نقش‌ها و کارکردهای اجتماعی دین می‌پردازیم و ضمن اشاره به آرای برخی فیلسوفان دین و الهی‌دان‌ها، به برخی نظرات منفی که در این مقاله بدان‌ها اشاره کردیم، نیز پاسخ خواهیم داد.

اگر ماهیت و ابعاد دین را به خوبی در نظر آوریم و ذهن را از شبهات بی‌اساس و نگاه‌های منفی دین‌ستیزان بپیراییم، آن‌گاه به‌روشنی به نقش مهم دین در جامعه اعتراف خواهیم کرد. حضور و نقش عمیق و ریشه‌دار دین در نهادهای اجتماعی، رفتار اجتماعی گروه‌ها، موضع‌گیری‌ها و روابط اجتماعی، سیاست و روابط بین‌الملل، فرهنگ و تعلیم و تربیت امری انکارناپذیر است. اگر دین را «شیوه زندگی» و دارای نظام ارزشی، حقوقی، تربیتی و «جهان‌بینی» معرفت‌بخش بدانیم، آن‌گاه هرگز جایی برای انکار نقش دین در جامعه وجود نخواهد داشت. دین دارای کارکردهای متنوع و متعدد معرفتی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تربیتی خواهد بود، در جنگ و صلح، تعلیم و تربیت، اخلاق و فرهنگ جامعه کاملاً حضور و رسوخ خواهد داشت.

البته باید تأکید کرد که سهم و نقش ادیان در امور اجتماعی و حیات جامعه، هرگز یکسان و همسان نبوده و نیست. میان ادیان پیچیده و بزرگ توحیدی جهان مثل اسلام و مسیحیت، با برخی ادیان بومی، محلی و قومی همچون کنفوسیوس، شیئتو و تائوئیسم، قطعاً تفاوت‌هایی وجود دارد. تأثیر این دین‌ها بر «حیات اجتماعی» به هیچ‌وجه مساوی و همگون نیست. چنان‌که نقش‌آفرینی هریک از ادیان یادشده نیز در طول تاریخ و نیز در جوامع گوناگون یکسان نبوده است. در برخی مقاطع تاریخی، برخی از قرائت‌های ادیان در پاره‌ای جوامع خاص، به دلایل گوناگون نقش‌آفرینی‌های بارزتری داشته‌اند. در برخی دیگر مواقع و موارد چنان عمل نکرده‌اند. از این‌رو، در خود کارنامه ادیان نیز از حیث تأثیر بر جامعه و زندگی اجتماعی تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد. به همین دلیل، می‌توان گفت: برخی ادیان اجتماعی‌ترند و دستورات و آموزش‌های سیاسی - اجتماعی غنی‌تر، قوی‌تر و گسترده‌تری دارند و برخی دیگر از ادیان، در این زمینه دچار فقر آموزش‌ها و ضعف ابعاد اجتماعی و سیاسی هستند، از این‌رو، نقش‌آفرینی آنها در این زمینه بسیار محدودتر، ضعیف‌تر و کم‌رعمق‌تر است. این تفاوت‌های

ساختاری در آموزش‌های ادیان و کارکردهای آنها را هیچ‌گاه نباید از نظر دور داشت. نکته دیگری که حائز اهمیت است اینکه، در مورد نقش دین در جامعه نباید مبالغه و گرافه‌گویی کرد. نمی‌توان ادعا کرد که همه ادیان در همه جوامع و در همه شرایط در طول تاریخ همواره و پیوسته نقش مثبتی ایفا کرده‌اند و کارنامه آنها از هرگونه عیب و نقص و نقد و کاستی و خطایی بکلی عاری و تهی است. این ادعا، بسیار مبالغه‌آمیز و غیرقابل اثبات است. به علاوه، با واقعیت‌های مسلم تاریخی نیز سازگاری ندارد. باید هر دو سویه خدمات و خطاها را با هم دید و با نگاهی جامع به ارزیابی پرداخت و از یک‌سونگری و محدودبینی کاملاً پرهیز کرد. البته گاه خطاها از سوی ارباب ادیان و متولیان رسمی دین بوده است و گاه نیز در متن تعالیم خود ادیان کاستی‌هایی راه یافته و موجب کارکردهای نادرست در جامعه شده است. بین این دو موضوع نیز باید تفاوت گذاشت.

مقصود و محور اصلی این مقاله، بررسی کارکردها و نقش‌های ادیان ابراهیمی و توحیدی، به‌ویژه دین مبین اسلام در جامعه است. دین اسلام با توجه به آموزش‌های عمیق و گسترده و ابعاد متنوع و ساختار وسیع و پیچیده‌ای که دارد، به همه «نیازهای انسان» در ابعاد فردی و اجتماعی توجه کرده است. نقش عظیم این دین در «تمدن‌سازی» بسیار چشمگیر است. این دین در طول تاریخ خود با تشویق و ترغیب شگفتی، که جداً در همه ادیان جهان هم‌تا ندارد، به طلب علم، آموزش، پژوهش، تفکر و عبادت خواندن کار علمی و دانش‌اندوزی و آموختن به دیگران، که آن را در ردیف برترین عبادت‌ها می‌داند و گاه بالاتر و ارزشمندتر از عبادت‌های مرسوم خوانده است - موجب پیدایش یکی از مهم‌ترین و ارزشمندترین تمدن‌های بشری شده است (ر.ک: حلبی، ۱۳۶۵). آثار تاریخی فراوان به علاوه رشد علمی حیرت‌انگیز مسلمانان در مدتی اندک و صدها و هزارها کتابخانه، مسجد، بیمارستان، مدرسه و دانشگاه، دانشمند در کنار پیشرفت بارز علوم و پدید آمدن هزاران کتاب و رساله علمی در قلمرو اسلام حاصل این تشویق و ترغیب اسلام به علم است و امروز نیز در قلمرو اسلامی شاهد دعوت به «تولید علم» و راه‌اندازی «جنبش نظریه‌پردازی» و نرم‌افزاری و فراخواندن مسلمانان به رشد دانش و معرفتیم.

قدرت عظیم اسلام در بسیج توده‌های مردم و دعوت به قیام و تحرک اجتماعی و انقلاب سیاسی نیز امری است انکارناپذیر که نه‌تنها در گذشته‌های دور قابل پیگیری است، بلکه امروز نیز پیش‌روی ما است و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، یک مصداق بارز و تردیدناپذیر آن است که مردم مسلمان این دیار با الهام از آموزه‌های حیات‌بخش و رهایی‌بخش اسلام و تحت رهبری دینی، یک نظام استبدادی فاسد را قهرمانانه سرنگون ساختند و بر ویرانه‌های آن نظامی نوین و دینی بنا کرده‌اند.

همچنین نقش عظیم و بی‌بدیل دین را در «هویت‌بخشی» به یک قوم هرگز نمی‌توان انکار کرد. دین از طرق مختلف با هویت، فرهنگ، زبان، رفتار، تربیت و جهان‌بینی یک قوم گره می‌خورد و تا بن در آن نفوذ می‌کند و به اشکال گوناگون به آنها تأثیر می‌گذارد و حتی آنها را شکل می‌دهد، کارکردشان را تغییر می‌دهد و از اساس متحول می‌سازد. دین و از آن جمله اسلام، با همه ابعاد زندگی سروکار دارد. جداسازی یا جداانگاری دین از سیاست و یا تلاش برای بیرون راندن آن از صحنه زندگی، تلاش عبثی است که تاریخ بارها عقیم بودن آن را تجربه کرده است. نمی‌توان دین را به قلمروی خاص محدود ساخت، بخصوص ادیان بزرگ توحیدی، که داعیه‌دار سعادت دنیا و آخرت و هدایت و رستگاری انسان‌ها در همه زمینه‌ها هستند. مگر می‌توان هدایت و رستگاری را به یک بُعد از زندگی محدود و محصور کرد و سایر ابعاد و زمینه‌ها را به حال خود رها کرد و آن‌گاه از سعادت کامل و جامع بشر سخن گفت؟ آموزش‌ها و دستورات فراوان این ادیان، بخصوص دین اسلام، جایی برای چنین تصویری باقی نمی‌گذارد. در این دین، از ازدواج و طلاق گرفته تا قضاوت و امور اقتصادی و سیاست خارجی و روابط با دیگران، در سطوح فردی، اجتماعی و بین‌المللی، تا امور نظامی و جنگ و صلح، آداب عمیق و گسترده وجود دارد. پس چگونه می‌توان دین را منحصر به امور فردی و شخصی کرد و منکر نقش آن در جامعه گشت؟!

از دیگر نقش‌های دین در جامعه، که می‌توان بدانها اشاره کرد، نقش دین در خانواده و روابط بین اعضای آن است. مسلماً دین با دستورات مهم و جامعی که درباره خانواده و نقش والدین و نحوه ارتباط آنها با فرزندان دارد، در این خصوص نقشی اساسی و پایدار دارد که قابل انکار نیست. نقش دین در ایجاد وحدت و وفاق اجتماعی از طریق آموزش‌هایی که در مورد انجام امور خیر، صدقات، تعاون و همکاری اқشار مختلف جامعه دارد، نباید مورد غفلت واقع شود. دین با این‌گونه دستورات می‌تواند منشأ و موجب ایجاد نهادهای خاص در جامعه و یک سلسله برنامه‌ها و فعالیت‌های چشمگیر و ارزنده اجتماعی شود.

همچنین دین با دستوراتی که در مورد برپایی اجتماعات دینی و انجام مناسک جمعی و مراسم دینی مثل حج، نماز جماعت، اعیاد مذهبی، نیایش‌های دسته‌جمعی، سفرهای زیارتی، صلّه ارحام و دید و باز دیدهای دینی، تظاهرات و کنگره‌های دینی دارد، بر بخش مهمی از حیات اجتماعی تأثیر می‌گذارد و موجب یک رشته تحرکات اجتماعی و بسیج همگانی می‌شود که از اهمیت زیادی برخوردارند. بعضی ادیان، که حاوی آموزش‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بیشتری هستند می‌توانند بر روند توسعه

و شتاب‌بخشی به آن تأثیر بگذارند. نقش مهم ادیان در مبارزه علیه فقر، جهل و بی‌سوادی را از طریق تشویق به کسب علم و تلاش در امور خیریه نباید از یاد برد. در اسلام و مسیحیت، مصادیق فراوانی برای این موضوع می‌توان یافت. وجود صدها و هزارها یتیم‌خانه، مدرسه، مؤسسه، بیمارستان، پرورشگاه، شیرخوارگاه و توجه به افراد ناتوان، بی‌سرپرست، عائله‌مند و محتاج در کشورهای اسلامی و مسیحی، دلیل آشکاری برای تأیید این مدعاست. حتی در روزگار ما مشاهده می‌کنیم یک زن باهمت و خیراندیش مثل مادر ترزا خود به تنهایی منشأ چه خدمات عظیم اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و تربیتی شده است. مصادیق این امر در جهان اسلام نیز اندک نیست. این هم‌گویای نقش مهم دین در جامعه است (Mother Teresa, Williams, 2002).

حتماً باید به نقش دین در استقرار و تحقق عدالت اجتماعی، رفاه زندگی، صلح جهانی و زندگی مسالمت‌آمیز اقوام و اقلیت‌های دینی گوناگون در کنار یکدیگر اشاره نمود. به‌راستی غیر از دین، با آن تعالیم عمیق و بشردوستانه‌اش، چه چیز دیگری می‌تواند با ترویج اخلاق و فضیلت‌های اخلاقی انسان‌ها را به صلح و آشتی و کنار نهادن ستم، تبعیض و بی‌عدالتی فرا بخواند؟ و از طریق آموزش‌های اعتقادی و اخلاقی‌اش و حتی نقش مهم آن در تنظیم مناسبات اجتماعی و رعایت «الزامات شهروندی»، نظارت و کنترل اجتماعی، حفظ مصالح عمومی و قانون‌گرایی موجب کاهش انحرافات و آسیب‌های اجتماعی و بزهکاری مثل رشوه‌خواری، فساد، اعتیاد، قمار و فحشا بشود؟

نقش دین و آموزه‌های آن در بازپروری زندانیان، معتادان و تبه‌کاران واقعیتی ملموس و انکارناپذیر است و صدها گزارش مستند و آمارهای دقیق در مورد این ادعا وجود دارد.

دین به زندگی «معنا» می‌بخشد و جهت می‌دهد. ارائه «جهان‌بینی» و نگرش کلی هستی‌شناسانه و ارزشی به جامعه و افراد از کارکردهای بی‌بدیل دین است. دین «امید» را در افراد و جوامع زنده نگاه می‌دارد و میزان رضایتمندی از زندگی را افزایش می‌دهد. حتی توجه دین به امور بهداشتی و رعایت پاکیزگی در همه امور در سراسر زندگی، از کارکردهای مهمی است که تأثیر مهمی بر جامعه باقی می‌گذارد و بسیاری از امور زندگی را سر و سامان می‌دهد.

البته واقع‌نگری حکم می‌کند که بعضی نقش‌های منفی دین را هم متذکر شویم. این یک واقعیت است که متأسفانه دین و متولیان دین گاه موجب تفرقه، خشونت‌انگیزی، خرافه‌گستری، فرقه‌سازی، تعصب‌گرایی، محافظه‌کاری‌های زیان‌خش، ایجاد مشروعیت یا سلب مشروعیت نابجا، افراطی‌گری، مبارزه با علم و دانشمندان، تفتیش عقاید و ستیزه با آزاداندیشی و خلاصه ریاکاری، حقیقت‌ستیزی، فریب‌کاری و حتی سوءاستفاده از خود دین نیز شده‌اند. بعضی ادیان با آموزش‌های نادرست و

یک‌سویه، به آخرت‌گرایی محض پرداخته و آدمیان را از کار و تلاش و توجه به رفاه دنیوی و پیشرفت بازداشته‌اند. بعضی ادیان با آموزش‌های ناقص و محدود خود عملاً موجب کند کردن چرخ‌های توسعه در جامعه شده یا به ایجاد فضای ارباب، ترور و ناامنی، دامن زده‌اند.

بعضی ادیان نیز با عدم توجه به شرایط اجتماعی و جهانی و تهدیدها و خطرهایی که از سوی نظام‌های سلطه‌گر متوجه بشریت می‌شود، سکوت کرده و یا به‌گونه‌ای با این نظام‌های فاسد و جریان‌های ناسالم همسویی می‌کنند و پیروان خود را به بی‌اقدامی و تسلیم دعوت کرده و یا از آگاهی‌بخشی و بیدارسازی آنان به خطا حذر می‌کنند و تن می‌زنند. اینجاست که نگرش منفی و سراپا بدبینانه مارکس به نقش افیونی دین در جامعه، قابل فهم می‌شود که او عملکرد تسلیم‌آمیز برخی متولیان دین را در برابر ظلم و تبعیض، بخصوص نسبت به کارگران، زنان و کودکان دیده بود که در مقابل آن همه ستم نه‌تنها دم برنمی‌آوردند، بلکه با فریب‌کاری و به نام دین مانع اعتراض و انقلاب توده‌ها می‌شوند. خطای مارکس در «تعمیم» نابه‌جای آن حکم بود. او به لحاظ روش‌شناختی، حق نداشت که یک مدل رفتار نادرست پیشوایان دینی در یک جامعه خاص را به همه ادیان «تعمیم» دهد. او از عنصر انقلابی و حرکت‌آفرین ادیانی مثل اسلام بکلی غفلت کرده بود. در مورد مسیحیت نیز او حق نداشت عملکرد یک کلیسای خاص را در یک مقطع زمانی مشخص، به کل تاریخ مسیحیت «تعمیم» دهد و مرتکب مغالطه‌ای شود که در علم منطق به آن «مغالطه سوء تعمیم» یا تعمیم نابه‌جا گفته می‌شود. برای داور در مورد عملکرد ادیان و نقش اجتماعی آنها تنها توجه به رفتار مؤمنان و عملکرد متولیان رسمی کافی نیست، بلکه مراجعه مستقیم به متون اصلی دین و مطالعه دقیق آموزه‌های آنها نیز لازم است. این خطا و کاستی چشمگیر در قضاوت و ارزیابی مارکس و نقص متدولوژی او در ارزشگذاری نقش ادیان است. به علاوه، مارکس از اختلاف قرائت‌ها و تفسیرهای دین کاملاً غفلت کرده است. او حق نداشت که یک تفسیر و قرائت خاص از یک دین خاص، در یک جامعه خاص را در یک مقطع تاریخی معین، به کل ادیان در کل طول تاریخ تسری و تعمیم دهد. غفلت او از متون دینی و آموزه‌های اصیل ادیان و اخلاق‌رهایی‌بخش دین بخشودنی نیست.

### نتیجه‌گیری

پایان سخن آنکه ادیان الهی، بخصوص دین اسلام اجتماع را زنده، پویا و مسئولیت‌پذیر می‌داند. سعادت افراد را با یکدیگر مرتبط می‌شمارد و بین افراد به‌صورت حقیقی مساوات و عدالت برقرار می‌کند. بُعد اجتماعی دین و رابطه احکام فردی با احکام اجتماعی یکی از مسائل مهم اجتماع موردنظر



اسلام است. در اجتماع اسلامی افراد عضو یک «کل» اند و سرنوشت، تحرک، فساد، حقوق، سعادت، حاکمیت، عدالت و آزادی و... آنها با همه اعضای این «کل» گره خورده است.

در جامعه سالمی که مورد نظر اسلام است، عدالت، احترام به حقوق شهروندان، اخوت اسلامی، رفاه عمومی، عفت، همدلی و وحدت نمایان است.

نظام سیاسی - اجتماعی اسلام بیانگر قلمرو دین است. یکی از تجلیات اصلی نظام سیاسی - اجتماعی اسلام، مسئولیت پذیری انسان است. انسان موجودی مسئول است و مسئولیت پذیری انسان برگرفته از جهان بینی اوست و این «جهان بینی توحیدی» است که انسان را مسئول می سازد. مسئولیت منهای خدا و دین معنا ندارد، همچنان که اخلاق بدون خدا و دین کامل نبوده و پشتوانه کافی ندارد.

اصل آزادی یکی دیگر از تجلیات و مشخصات نظام سیاسی - اجتماعی اسلام است. عدالت اجتماعی نیز یکی دیگر از نمادهای نظام سیاسی - اجتماعی اسلام است. امت اسلامی هم یکی دیگر از نمادهای قلمرو سیاسی - اجتماعی اسلام است. امت اسلامی براساس عقاید خاصی شکل گرفته است، نه براساس نسل، نژاد و جغرافیا، بلکه ایمان و آرمان عامل مشترک «امت اسلامی» است. حکومت نیز تجلی عملی اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلام است. حکومت اسلامی نوعی دموکراسی یا مردم سالاری است که مشروعیت آن از سوی خداست؛ یعنی جنبه دینی دارد. از سوی دیگر، مقبولیت آن از سوی مردم است؛ یعنی جنبه مردمی دارد. این دموکراسی اسلامی که اقبال آن را «دموکراسی معنوی» (رک: اقبال لاهوری، بی تا، ص ۱۴۷) و شهید مطهری آن را «جمهوری اسلامی» تعبیر می کند، تفاوت های اساسی با نظام لیبرال - دموکراسی غربی دارد، که بیان آن مجال دیگر می طلبد.

اجمالاً کارکردهای عمده دین و نقش های آن در جامعه عبارتند از: معرفت بخشی، هویت بخشی، تمدن سازی، هنجار سازی، مشروعیت بخشی، حرکت آفرین، فرهنگ سازی، نظم بخشی، سلامت روانی، تربیتی و اخلاقی.

## منابع

- آتو، رودلف، ۱۳۸۰، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.
- اقبال لاهوری، محمد، بی تا، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، بی جا، کانون نشر و پژوهش های اسلامی.
- آرون، ریمون، ۱۳۶۳، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- بختیاری محمدعزیز، و فاضل حسامی، ۱۳۸۲، *درآمدی بر نظریه های اجتماعی دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- بروس، استیو، ۱۳۸۷، *مدل سکولار شدن غرب*، ترجمه محمدمسعود سعیدی، تهران، گام نو.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۶۵، *تاریخ تمدن اسلام*، بی جا، چاپ و نشر بنیاد.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران مرکز.
- کمالی اردکانی، علی اکبر، ۱۳۸۸، *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، تهران، دانشگاه امام صادق ☞.
- مهدوی زادگان، داوود، ۱۳۷۷، *اسلام و سنت وبری*، قم، طه.
- ویر، ماکس، ۱۳۷۳، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، ترجمه رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- همتی، همایون، ۱۳۸۰، *شناخت دانش ادیان*، تهران، نقش جهان.
- همیلتون، ملکوم، ۱۳۷۷، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان.
- هینکلز، جان، ۱۳۸۵، *راهنمای ادیان زنده*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب.
- یوسفزاده، حسن، ۱۳۸۸، *بررسی تحول آرای پتر برگر درباره دین و عرفی شدن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- “Five Dilemmas In The Institutionalization Of Religion”, *Journal For The Scientific Study Of Religion*, Vol. 1, No. 1, pp. 30-41.
- Christiano Kevin J. William H. Swatosand peter Kevisto, 2008, *Sociology Of Religion*, New York
- Dimensions Of The Sacred, Ninian Smart*, University of California Press, 1996.
- Hopfe, Lewis M., 1983, *Religions Of The World*, NewYork.
- Martin, David, 2005, *On Secularization*, London.
- Maxmuller, F., 1882, *Introduction To The Science Of Religion*, London.
- Mother Teresa, Paul Williams, 2002, *Indianapolis*, pp. 56-67.
- Study Of Religion, Blackwell Companion*, (ed.) Robert A.Segal, Oxford, 2007.
- World Religions, A Historical Approach, Fourth Edition*, S.A. Nigosian, New York, 2008.

## بررسی تطبیقی جایگاه و اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده در اسلام و یهود

soheilabojari541@gmail.com

azamparcham@gmail.com

سهیلا بوجاری / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

اعظم پرچم / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶

### چکیده

نهاد خانواده به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین ارکان جامعه بشری، به‌دلیل نقشی که در سعادت و شقاوت جامعه و کمال انسانی دارد، همواره مورد توجه همه مکاتب الهی و غیرالهی قرار گرفته است. ادیان ابراهیمی اسلام و یهود، برای نظام خانواده تقدس و مقام رفیعی قائل شده و با وجود اختلافاتی که در حدود و شرایط تشکیل آن با یکدیگر دارند، دستورهای مشترکی پیرامون ازدواج و تشکیل خانواده ارائه نموده‌اند. این پژوهش، درصدد است با رجوع به منابع اصلی دو دین اسلام و یهود - قرآن کریم و روایات معصومان<sup>علیهم‌السلام</sup>، تورات و تفاسیر معتبر آن، جایگاه و اهمیت خانواده را استخراج نموده و مورد مقایسه قرار دهد.

ازدواج و تشکیل خانواده در اسلام و یهود اهمیت ویژه‌ای داشته و هر دو دین بر تسریع در امر ازدواج تأکید نموده، عزوبت را مورد نکوهش قرار داده و ارضای نیازهای جنسی را تنها از طریق عقد ازدواج و چارچوب خانواده قابل تأمین می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: خانواده، قرآن، کتاب مقدس، ازدواج، زوجین.

## مقدمه

خانواده کوچک‌ترین و در عین حال تأثیرگذارترین واحد تربیتی در جوامع به‌شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که می‌تواند منشأ تحولات عظیم فردی، اجتماعی و رشد ارزش‌های انسانی باشد، ازاین‌رو، از دیرباز همواره از ابعاد مختلف مورد مطالعه قرار گرفته است. با توجه به اینکه سعادت و شقاوت آدمی از کانون خانواده، به‌عنوان نخستین واحد اجتماع بشری نشئت می‌گیرد، همه ادیان آسمانی به این نهاد به‌عنوان کانونی برای حفظ کرامت انسانی و تأمین سلامت جسمانی، روانی و رشد معنوی او توجه خاصی مبذول داشته‌اند.

ادیان ابراهیمی اسلام و یهود به خانواده، یکی از اصلی‌ترین نهادهای اجتماعی و نقش و کارکردی که در سعادت و شقاوت افراد دارد، همواره توجه داشته‌اند به‌گونه‌ای که در آثار مکتوب این ادیان، آیات و فرامین بسیاری در خصوص اهمیت خانواده و جایگاه آن یافت می‌شود. بی‌تردید رویکرد کتب مقدس این ادیان، به‌عنوان اصلی‌ترین منبع دینی آنها نقش تعیین‌کننده‌ای در باورها و تفکرات پیروانشان خواهد داشت.

اسلام خانواده را گروهی متشکل از افراد دارای شخصیت مدنی، حقوقی و معنوی معرفی می‌کند که هسته اولیه آن را ازدواج مشروع زن و مرد تشکیل می‌دهد و نکاح عقدی است که براساس آن، رابطه زوجیت بین زن و مرد برقرار شده و در پس آن، طرفین دارای وظایف و حقوق جدید می‌شوند. ارتباط خویشاوندی در سایه نکاح پدید می‌آید و اعضای آن دارای روابط قانونی، اخلاقی و عاطفی می‌گردند (قائمی، ۱۳۶۳، ص ۱۹).

براساس آموزه‌های آیین یهود، تشکیل خانواده و ازدواج فریضه دینی مهمی محسوب می‌شود و ازجمله وظایفی است که بر عهده مرد یهودی گذاشته شده است. «مردی که برای تشکیل خانواده تلاشی نمی‌کند، مانند کسی دانسته شده است که خونی ریخته باشد، یا صورت خدا را که همه انسان‌ها به شکل آن آفریده می‌شوند، بی‌ارح بداند و یا باعث شود که حضور خدا از اسرائیل رخت بربندد» (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵).

این پژوهش، بر آن است تا با بهره‌گیری از منابع دینی اسلام و یهود، دیدگاه این ادیان را در موضوع جایگاه و اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده بررسی نموده و وجوه اشتراک و افتراق آنان را در این زمینه استخراج نماید.

## مفهوم‌شناسی ازدواج

در تمامی ادیان و مذاهب، ازدواج امری پذیرفته شده است و هریک نوعی از ازدواج را دارا هستند. همان‌گونه که پیامبر ﷺ در این زمینه فرموده‌اند: «برای هر قومی نکاحی است» (حرعاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۲،

ص ۲۲۲)، اما با توجه به اختلافات فرهنگی، هر قوم و جامعه‌ای آداب و سنن ویژه‌ای در این امر دارد. «ازدواج» در لغت به معنای «جفت شدن» و «جفت گرفتن» و در اصطلاح علوم، به معنای «تنظیم دو به دوی اشیا» است (دهخدا، ۱۳۳۷، واژه ازدواج). واژه دیگری که بر ازدواج دلالت می‌کند، واژه «نکاح» است که در لغت به معنای تقابل است. نکاح رابطه‌ای است حقوقی - عاطفی که به وسیله عقد بین زن و مرد حاصل می‌گردد و به آنها حق می‌دهد با یکدیگر زندگی و رابطه داشته باشند که مظهر بارز آن حق تمتع جنسی است.

در تعریف اصطلاحی ازدواج آمده است: «قراری است مبتنی بر قانون، شرع، عرف، گفتار یا آئین خاص بین یک زن با یک مرد، برای ایجاد رابطه جنسی و معمولاً اساس خانواده فرزندی را تشکیل می‌دهد» (شایان‌مهر، ۱۳۷۷، ص ۵۹). در تعریف دیگری آمده است: «ازدواج سبب دوام و پایداری نسل است و بقای بشر به آن وصل است. این قانون نظام آفرینش است و بر کل هستی حاکم می‌باشد» (علی‌گودرزی و ملک محمودی، بی‌تا، ص ۲۲).

باید توجه داشت علاوه بر کارکرد تولیدمثل و فرزندزایی، در ازدواج هدف والاتری نهفته است و آن تکامل نقائص وجودی هریک از زوجین است. از این رو، تعریف ازدواج چنین می‌شود: ازدواج قراردادی رسمی برای پذیرش یک تعهد متقابل، برای زندگی خانوادگی است که آدمی در سایه آن در خط سیر معین و شناخته شده‌ای قرار گرفته و با آن کامل می‌شود. نکاح را با توجه به کتب ادیان الهی، می‌توان از زمان خلقت انسان مشاهده کرد. خداوند از زمانی که انسان را خلق کرد، آنها را جفت آفرید و از تزویج آنها نسل انسان باقی ماند. با این حال، «بشر در طول تاریخ در مواجهه با پدیده ازدواج یا راه افراط را پیموده و یا به تفریط کشیده شده است. گروهی بدون توجه به کارکردهای مثبت ازدواج، به سرکوب آن پرداخته و معتقدند: روابط جنسی در هر صورتی منافی کمال انسانی است. بوداییان، راهبان و پدران کلیسا و... از این دسته‌اند. گروهی دیگر عقده‌های روحی بشر را ناشی از سرکوب تمایلات جنسی دانسته و تنها راه سلامت روانی را بازگذاشتن راه ارضای بی‌قید و شرط غریزه جنسی دانسته‌اند. در حالی که تشکیل خانواده به عنوان راه میانه‌ای هم به نیاز فطری و غریزه جنسی جواب مثبت می‌دهد و هم با هدایت آن در بستری قانونی و ضابطه‌مند، آن را مهار کرده و از این طریق از طغیان آن، که مانع اصلی شکوفایی استعدادهای فطری انسان است، جلوگیری می‌کند» (فروید، ۱۹۳۹م، ص ۷۳). در این باره آمده است:

ازدواج که نهادی به قدرت بشریت است نمونه خوبی از تعارض بین اندیشه‌ها و ما بین اندیشه‌ها است. مذهب ناب، تجرد را از بیرون خود طلب می‌کند و ماتریالیسم اصالتاً آزادی جنسی کامل را اجازه

می‌دهد. هر دو آموزش فوق وقتی با مسائل اجرائی مواجه می‌شوند، به سوی نهاد خانواده که راه‌حل میانه‌ای است روی می‌آورند» (بگوچ، ۱۳۷۴، ص ۲۹۹).

## ازدواج و تشکیل خانواده

### الف. در اسلام

در اسلام نکاح قراردادی اجتماعی است که مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف متقابل را بین زوجین ایجاد می‌کند و مؤید به تأیید الهی است. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (فرقان: ۵۴)؛ و اوست کسی که از آب، بشری آفرید و او را [دارای خویشاوندی] نَسَبی و دامادی قرار داد، و پروردگار تو همواره تواناست. اهمیت ازدواج در اسلام تا جایی است که از آن به‌عنوان «ميثاق غلیظ» تعبیر کرده است: «وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (نساء: ۲۱)؛ و چگونه آن [مهر] را می‌ستانید با آنکه از یکدیگر کام گرفته‌اید، و آنان از شما پیمانی استوار گرفته‌اند؟

علاوه بر این در آیات متعددی از قرآن کریم به‌صراحت بر ضرورت تشکیل خانواده تأکید نموده و صمیمانه‌ترین ارتباط‌های بشری را ارتباط زن و مرد دانسته و می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدان‌ها آرام بگیرید، و میان‌تان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این [نعمت] برای مردمی که می‌اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است.

بنابراین، با توجه به آموزه‌های دینی، گرایش به اختیار نمودن همسر در انسان، امری فطری و طبیعی است که از آغاز خلقت انسان با آفرینش آدم و حوا شکل گرفت و این سنت حسنه، در میان فرزندان آدم ﷺ جاری شده و ائمه اطهار ﷺ نیز پیوسته اهمیت آن را گوشزد نموده‌اند.

در شریعت الهی، تشکیل خانواده بدون خواستگاری رسمیت و مقبولیت نیافته و ندارد. همان‌گونه که در ازدواج آدم و حوا نیز به این مسئله توجه شده است. امام صادق ﷺ نقل می‌کنند: «در ازدواج حضرت آدم و حوا، خداوند به آدم فرمود: او را از من خواستگاری کن؛ زیرا او کنیز من است و آدم عرض کرد: پروردگارا من او را از تو خواستگاری می‌کنم» (صدوق، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۳۹).

در اصطلاح فقهی از خواستگاری به «خطبه» تعبیر می‌شود و به‌معنای درخواست مرد از زن برای ازدواج است. در اسلام، عمل خواستگاری پیش از مراسم عقد و اجرای صیغه نکاح صورت می‌گیرد که با تعامل زوجین صورت می‌گیرد. حق ازدواج در اسلام با خواست و تراضی طرفین و آزادی کامل زن

و مرد صورت می‌گیرد که به دنبال آن حقوق و وظایفی برای طرفین و فرزندان که از آنها پدید می‌آیند ایجاد می‌شود. چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگام خواستگاری امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه از حضرت فاطمه رضی الله عنها نظر آن حضرت را در انتخاب همسر جویا شده و به امیرالمؤمنین رضی الله عنه فرمودند: «تاکنون چند نفر به خواستگاری زهرا رضی الله عنها آمده‌اند و من شخصاً با وی در میان گذاشته‌ام و او چهره‌اش را به علامت نارضایتی برمی‌گرداند. اکنون او با سکوتش رضایت خود را نشان داد» (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۶۷).

این امر بیانگر آزادی زن و احترام گذاشتن به رأی وی در انتخاب همسر در اسلام است. از نظر اسلام، سن مناسب ازدواج زمانی است که پسر و دختر احساس کنند، ازدواج برایشان ضروری است و گرنه به گناه می‌افتند. طبق شریعت اسلام، لازم است حداقل دو شاهد در زمان عقد نکاح حضور داشته باشند؛ شوهر هدیه‌ای مرسوم به «مهر»، به نشانه مودت و برای تکمیل عقد ازدواج به عروس بدهد. این هدیه در انحصار زن و حق او بوده و طبق آیه قرآن به‌مثابه عطیه‌ای از جانب خداوند است که شوهر به زن می‌دهد: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيًّا (نساء: ۴)؛ و مهر زنان را به‌عنوان هدیه‌ای از روی طیب خاطر به ایشان بدهید و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند، آن را حلال و گوارا بخورید.

از آنجاکه نکاح قراردادی اجتماعی است، هریک از زوجین حقوق شخصی خود را حفظ می‌کنند، زن با حفظ حقوق خود به‌عنوان یک شخص مستقل و نه ملحقه شوهر خود تلقی می‌گردد. بنابراین، مثلاً «زن حتی پس از ازدواج از حق کامل مالکیت و فروش اموال و استفاده از درآمد خود برخوردار است. زن پس از ازدواج، نام خانوادگی خود را حفظ کرده و نام خانوادگی شوهر را اختیار نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۴۱۸).

در اسلام ازدواج میان دو فردی واقع می‌شود که تلقی یکسانی از زندگی و اخلاق داشته و به‌عنوان خلیفه خدا در این تلاش مشترک برای تحقق سرنوشت خود مشارکت جویند. بنابراین، در اسلام معمولاً مسلمان مجاز به ازدواج با غیرمسلمان نیست. تنها در موارد خاصی و به‌صورت استثنا مرد مسلمان می‌تواند با زن یهودی یا مسیحی ازدواج کند، بر این اساس که مسیحیان و یهودیان به کُتُب مُنزَل معتقدند و بنابراین، تا حدودی تلقی مشترکی از زندگی دارند. درحالی‌که زن مسلمان مجاز به ازدواج با مرد مسیحی یا یهودی نیست، مگر اینکه مرد اسلام را بپذیرد؛ زیرا در اینجا دغدغه شارع آن است که ممکن است زن از حقوق و امتیازاتی که اسلام برای زنان قائل است، برخوردار نگردد.

## ب. یهود

تورات حاوی رهنمودهای اندکی در مورد آداب و رسوم ازدواج است و موضوعاتی نظیر همسرایی، نحوه برگزاری مراسم ازدواج و روابط زناشویی در تلمود توضیح داده شده است. از منظر تورات، ازدواج عملی است که با آن، زن و مرد برای یکدیگر تقدیس می‌شوند تا مقدس‌ترین اهداف زندگی را به کمک یکدیگر دنبال نمایند.

در تعریف ازدواج در *قاموس کتاب مقدس* آمده است: «ازدواج اتحاد مردی است با زن خود، از برای خوبی و سعادت طرفین و بقاء و افزایش نوع و جز به علت زنا افتراقی در میان این دو پدید نشود» (مسترهاکس، ۱۳۷۷، ص ۶۰۵). در آیین یهود، ازدواج و تشکیل خانواده از احکام مسلم دینی آنان محسوب می‌شود: «زن گرفتن و تشکیل خانواده یکی از احکام دین و اولین فریضه از ۶۱۳ فرامین شریعتی یهودیان بود» (ویل دورانت، ۱۳۴۳، ج ۱۲، ص ۲۶). رضایت طرفین و استقلال رأی در امر ازدواج، از مسائل مورد توجه دین یهود است: «هیچ وصلتی بدون رضایت دو طرف کاملاً قانونی محسوب نمی‌شود. هنگامی که دختر به سن بلوغ می‌رسید در صورت تمایل می‌توانست عقد ازدواج را لغو کند» (همان، ص ۶۳-۶۴). در یهود سن ازدواج دختر دوازده و نیم سالگی و پسر سیزده سالگی است. در نسل‌های پیشین، سن کمتر ترجیح داشته است، اما سن معمول برای ازدواج هجده و حداکثر بیست سال بوده است که نباید از این فراتر رود (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳). در یهود اعتقاد عمومی بر این است که نه تنها عقد ازدواج زن و مرد در آسمان‌ها بسته می‌شود، بلکه پیش از تولد طفل مشخص می‌شود، چه کسی همسر وی خواهد بود: «چه روز پیش از بسته شدن نطفه طفل، یک بت قول (منادی آسمانی) اعلام می‌دارد؛ این پسر با فلان دختر ازدواج خواهد کرد یا دختر همسر فلان پسر خواهد شد» (همان، ص ۱۸۱).

آیین ازدواج در یهود دو مرحله است که ابتدا از هم مجزا بوده و با گذشت زمان به یک مرحله مبدل شده است؛ مرحله نخست، «اروسین» یا «قیدوشن» (Ghiddushin) نام دارد که عبارت است از: پیمان زن و مرد با یکدیگر در آغاز ازدواج. مرحله دوم، «چوپا» (Chupah) یا «قُبّه» (Canopy) است که در واقع نماد ورود عروس به خانه داماد است. اجرای سنتی مراسم ازدواج در زیر یک سایبان (چوپا)، تأکیدی است بر این امر که ازدواج بیشتر ایجاد یک خانه و کاشانه است تا برقراری یک رابطه.

پیش از مراسم ازدواج، سندی تحت عنوان «کتوبه» (Ketubbah) حاوی وظایف مرد در امر ازدواج و نفعه‌ای که مرد در صورت طلاق باید به زن بپردازد، تنظیم می‌شود. ازدواج زن و مرد یهودی بدون



تنظیم این سند غیرمجاز است و در صورت گم شدن، باید سند جدیدی تنظیم گردد (آنترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۲۹). به این ترتیب، زن تعهد می‌کند برای همیشه به شوهر خود تعلق داشته باشد و قوانین طهارت خانواده و سایر موازین شرع را رعایت کند. شوهر هم تعهد می‌کند تا نسبت به همسر خود وفادار بوده، افزون بر داشتن رفتاری مناسب، در برآورده ساختن نیازهای وی از نظر پوشاک، غذا، روابط زناشویی، درمان و... کوتاهی نکند.

## معیارهای انتخاب همسر در اسلام و یهود الف. اسلام

در شریعت اسلام معیارهای مهم و اساسی که هر کدام در شکل‌گیری و پایه‌ریزی یک زندگی موفق نقشی اساسی خواهد داشت، برای انتخاب صحیح همسر، به صورت جدی و با نگرشی عمیق و به دور از جاذبه‌های سطحی مورد توجه قرار گرفته است. این معیارها عبارتند از:

### ۱. ایمان

ایمان و تقید به ضوابط شریعت، از مهم‌ترین ملاک‌های مورد سفارش اسلام در موضوع انتخاب همسر است. پایبندی به ارزش‌های اسلامی، یکی از عوامل مهم خوشبختی در زندگی زناشویی است؛ زیرا ایمان به‌عنوان یک عامل درونی، افراد را از ارتکاب به اعمال خلاف انسانی باز می‌دارد. افزون بر این، زن و مرد با ایمان از هر جهت برای تربیت فرزندان صالح، شایسته‌ترند. قرآن کریم در اهمیت این مسئله می‌فرماید: «وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أَوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (بقره: ۲۲۱)؛ و با زنان مشرک ازدواج نکنید، تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز باایمان بهتر از زن مشرک است، هر چند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد. و به مردان مشرک زن مدهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده باایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هر چند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرا می‌خوانند، و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می‌خواند، و آیات خود را برای مردم روشن می‌گرداند، باشد که متذکر شوند.

امام صادق علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «هر گاه کسی زنی را برای حسن جمال یا از برای مال بخواهد، از هر دو محروم بماند و اگر برای دین‌داری و صلاح او را بخواهد، حق تعالی مال و جمال را روزی او می‌کند» (حرعاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۴، ص ۳۰).

در فرهنگ اسلامی، انتخاب همسر صرفاً با انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی امری مذموم شمرده شده و بی‌شک چنین ازدواجی خطرآفرین می‌باشد؛ زیرا تضمینی برای دوام آن وجود نخواهد داشت.

## ۲. کفویت

یکی از مهم‌ترین عوامل ازدواج موفق، هم‌شان بودن زن و مرد است. اسلام بر این امر تأکید نموده و با واژه «کفو» از آن یاد کرده است. کفویت در ابعاد گوناگون اعتقادی، اجتماعی، اقتصادی و... مطرح است که اسلام بیشتر بر مسئله ایمان و اعتقاد تأکید دارد. خداوند در قرآن کریم با تصریح بر موضوع کفویت می‌فرماید: «الْحَبِيبَاتُ لِلْحَبِيبِينَ وَالْحَبِيبُونَ لِلْحَبِيبَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (نور: ۲۶)؛ زنان پلید برای مردان پلیدند، و مردان پلید برای زنان پلید. و زنان پاک برای مردان پاکند، و مردان پاک برای زنان پاک. اینان از آنچه درباره ایشان می‌گویند برکنارند، برای آنان آمرزش و روزی نیکو خواهد بود.

در سخنان معصومان علیهم‌السلام کفویت، شامل دو چیز دانسته شده است: یکی عفت ناشی از ایمان و اعتقاد و دیگری تأمین امکانات زندگی. چنان‌که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «الکفو أن يكون عفيفاً و عندَه يسار» (کلینی، ۱۳۱۷، ج ۳، ص ۱۸، ابواب مقدمات نكاح، ح ۴)؛ کفو (هم‌ردیف در ازدواج) کسی است که عقیف باشد و مالی هم داشته باشد.

اسلام، همسانی نژادی زوجین در ازدواج را ضروری نمی‌داند؛ زیرا اولاً، اسلام به نژاد به‌مثابه عاملی برای شناسایی افراد نگاه می‌کند، نه امتیاز و برتری اقوام بر یکدیگر: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳)؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید، خداوند دانای آگاه است. ثانیاً، ازدواج اولیای الهی با افرادی از نژادهای دیگر همچون ازدواج امام حسین علیه‌السلام با شهربانو دختر یزدگرد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۷۸)، دلیل روایی چنین پیوندهایی است.

علاوه بر این، در اسلام همسانی طبقه اجتماعی زوجین از معیارهای اصلی ازدواج به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا از یک‌سو، خداوند در قرآن تقوا را ملاک کرامت افراد در نزد خود می‌داند (حجرات: ۱۳)، از سوی دیگر، ازدواج‌های اولیای دین با وجود رفعت علمی و معنوی با کنیزانی که از نازل‌ترین موقعیت اجتماعی برخوردار بودند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۸۸). اینها بیانگر این است که از منظر اسلام همسانی طبقه اجتماعی، عامل بسیار موثری در موقعیت ازدواج به‌شمار نمی‌رود.

### ۳. شرافت و اصالت خانوادگی

خانواده، نخستین محیط اجتماعی است که کودک را تحت سرپرستی و حضانت قرار می‌دهد. از این‌رو، بیش از سایر محیط‌ها، در رشد و تکامل وی تأثیر دارد و پیش از آنکه از اوضاع اجتماعی خارج متأثر گردد، تحت تأثیر خانواده قرار می‌گیرد. از این‌رو، اصالت و شرافت خانوادگی زن و مرد، از اساسی‌ترین ملاک‌های ازدواج، به‌ویژه در جوامع اسلامی است.

با توجه به اینکه خصوصیات اخلاقی و زمینه‌های اعتقادی والدین در نسل آینده مؤثر بوده و خانواده شایسته و سالم، بستر بسیار مناسبی برای پرورش فرزندان صالح است، اسلام به انتخاب همسری عفیف و پاک، که در خانواده‌ای پاک پرورش یافته توصیه می‌کند. چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «تَزَوَّجُوا فِي الْحَجْرِ الصَّالِحِ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ» (محمدی‌ری شهری، ۱۳۵۱، ص، ۱۹۷، ح ۷۹۰۹)؛ با خانواده خوب و شایسته وصلت کنید؛ زیرا خون اثر دارد.

همچنین در اهمیت این موضوع می‌فرماید: «تَخَيَّرُوا لِطُفْئِكُمْ فَإِنَّ النِّسَاءَ يَلِدْنَ أَشْبَاهَ إِخْوَانِهِنَّ وَأَخْوَاتِهِنَّ؛» برای نطفه‌های خود گزینش کنید؛ زیرا، زنان بچه‌هایی همانند برادران و خواهران خود به دنیا می‌آورند» (همان، ص ۱۰۳).

#### ب. یهود

با توجه به اهمیت تشکیل خانواده در یهود، توصیه شده شخص در انتخاب همسر تأمل نموده و از عجله بپرهیزد. علاوه بر این، گفته شده است: «ازدواجی که از روی بی‌احتیاطی صورت بگیرد و مردی که استطاعت ندارد مخارج زوجه خود را تأمین کند و وسایل آسایش او را فراهم آورد، اگر زن بگیرد چنین ازدواجی قبیح شمرده شده است» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰).

#### ۱. ایمان

تقید و پایبندی به اصول اعتقادی، یکی از مهم‌ترین معیارهای انتخاب همسر در یهود به‌شمار می‌رود. توجه به اینکه عالی‌ترین آرمان یک یهودی، خداترس بودن فرزندان و متبحر شدن آنها در دانش تورات است، همچنین مخالفت شدید یهودیان سنتی با ازدواج یهودی با غیریهودی، با این تفکر که یک همسر غیریهودی، هرچند از هر لحاظ مناسب باشد نمی‌تواند به یک فرزند یهودی کمک کند تا نقش خود را که زنده نگه داشتن میراث یهودیت است ایفا کند، حاکی از این است که توجه به اصل ایمان از مهم‌ترین معیارهای همسرگزینی در یهود می‌باشد. علاوه بر این، مذمت ازدواج با زنی به خاطر ثروت

وی، بیانگر این مطلب است. «کسی که به خاطر ثروت یک زن با او ازدواج کند، دارای فرزندان ناشایست و ناخلف خواهد شد» (همان، ص ۱۸۰).

## ۲. کفویت

یکی از اولین و مهم‌ترین شرایط ازدواج، همسانی زن و مرد در برخی مسائل است. کفویت زن و مرد در ازدواج شامل حوزه‌های گوناگونی همچون مسائل اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... می‌شود که درجه برتری و اولویت هریک از آنها متفاوت بوده و برخی از اهمیت بسزایی نسبت به دیگری برخوردار هستند. با وجود اینکه کفویت زن و مرد در ایمان از مهم‌ترین مظاهر کفویت در یهود به‌شمار می‌رود، هم‌سانی نژادی نیز در ازدواج ضروری است.

در اهمیت هم‌سانی نژادی کتاب مقدس آمده است: «حضرت ابراهیم علیه السلام به ناظر خود که رئیس نوکرانش بود گفت: دستت را زیر ران من بگذار و به خداوند خدای آسمان و زمین قسم بخور که نگذاری پسر من با یکی از دختران کنعانی ازدواج کند. به زادگاهم نزد خویشانم برو و در آنجا برای اسحاق همسری انتخاب کن» (سفر پیدایش، ۲۴: ۲-۳).

توجه به طبقه اجتماعی همسر نیز از توصیه‌های دین یهود هنگام ازدواج است: «یک درجه پایین بیا و آن وقت زن بگیر (مقام همسرت از مقام خودت پایین‌تر باشد)؛ زیرا که ازدواج با زنی که مقام اجتماعی بالاتری دارد، سبب خواهد شد که زن و بستگانش با نظر تحقیر به شوهر بنگرند» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲).

## ۳. شرافت و اصالت خانوادگی

توجه به اصالت خانوادگی و عفت و پاکی زوجین، از دیگر معیارهای انتخاب همسر در دین یهود است که کتاب مقدس بر اهمیت آن تأکید نموده است. در خواستگاری شکیم‌بن حموراز دینه دختر یعقوب علیه السلام توجه به اصالت خانوادگی در امر ازدواج به خوبی مشهود است. برادران دینه با ازدواج وی با حموربن شکیم مخالفت ورزیدند؛ زیرا شکیم، دینه را بی‌عصمت ساخته بود و شایستگی و اصالت خانوادگی را در او نمی‌دیدند. کتاب مقدس در این باره نقل می‌کند: برادران دینه به‌خاطر اینکه شکیم خواهرشان را رسوا کرده بود به نیرنگ به شکیم و پدرش گفتند: ما نمی‌توانیم خواهر خود را به یک ختنه‌نشده بدهیم این مایه رسوایی ما خواهد شد» (سفر پیدایش، ۳۴: ۱۳-۱۴).

علاوه بر این اسحاق علیه السلام هنگام انتخاب همسر در توصیف رفته، که وی را برای همسری انتخاب کرده بود، می‌گوید: «آن دختر بسیار نیکومنظر و باکره بود و مردی او را نشناخته بود» (همان، ۲۴: ۱۶).

مطالب فوق بیانگر توجه به پاکدامنی و اصالت خانوادگی به عنوان مهم ترین معیارهای همسرگزینی در دین یهود است.

#### ۴. زیبایی و حسن جمال

یکی از معیارهای اصلی انتخاب همسر در یهود نیکویی جمال است که شواهد و قرائن آن در اسفار خمسه و صحیفه های کتب انبیاء، موجود در کتاب مقدس یافت می شود. در سفر پیدایش حضرت اسحاق علیه السلام درباره انتخاب رفقه دختر بتوئیل از زیبایی وی به عنوان شاخصه برجسته او یاد می کند. «آن دختر بسیار نیکو منظر و باکره بود و مردی او را نشناخته بود» (همان، ۳۴: ۱۶).

چنان که مشاهده می شود، در این سخن علاوه بر اشاره به حسن جمال بر باکره بودن و عدم شناخت رفقه توسط مردان تأکید شده که این حاکی از توجه بزرگان دینی به ارزش های اخلاقی در انتخاب همسر است. همچنین درباره انتخاب همسر توسط یعقوب علیه السلام کتاب مقدس نقل می کند: لابان را دو دختر بود که نام بزرگتر لیه و اسم کوچکتر راحیل بود چشمان لیه ضعیف بود، اما راحیل خوب صورت و خوش منظر بود و یعقوب عاشق راحیل بود و گفت: برای دختر کوچک راحیل هفت سال تو را خدمت می کنم» (همان، ۲۹: ۱۶-۱۷).

#### جایگاه و اهمیت خانواده در اسلام و یهود

خانواده یکی از نظام های اولیه جوامع بشری است که با وجود تحولات فراوان در اهداف و کارکردهای خود ثابت مانده و مناسب ترین نظام برای تأمین نیازهای مادی و روانی بشر است که امنیت و آرامش روانی اعضا، برآورده کردن نیازهای عاطفی افراد، پرورش نسل جدید و اجتماعی کردن فرزندان را فراهم می نماید. اسلام و یهود به حیات خانواده و بقای آن توجه و همواره پیروان خود را بر تشکیل آن سفارش نموده اند که به تبیین این مهم در ادیان مذکور می پردازیم.

#### الف. اسلام

نگرش اسلام به خانواده، برخلاف نگاه تک بعدی برخی از مکاتب و دیدگاه های غیراسلامی، بسیار عمیق و همه جانبه است. نحله های غیردینی، خانواده را از زاویه خاصی مورد توجه قرار می دهند، غافل از اینکه باید به جوانب گوناگون خانواده، به عنوان یکی از بنیادی ترین نهادهای اجتماعی که در تمامی عرصه های زندگی بشر حضور دارد، توجه شود. از نظر اسلام، ازدواج عامل تکامل انسان است و در

سایه چنین امری، هریک از زن و مرد به استقلال رسیده و به جایگاه واقعی خود دست می‌یابند و زمینه برای پیدایش ارزش‌هایی چون دستیابی به وحدت، ارزش یافتن زندگی، ارزش یافتن عبادات و... که تاکنون مطرح نبوده است، فراهم می‌شود.

## جایگاه و اهمیت خانواده در قرآن کریم

قرآن کریم از خانواده تحت عناوین مختلفی یاد می‌کند که عبارتند از:

۱. آیه‌ای از آیات خدا: خانواده (زن و شوهر) در قرآن به‌عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند و مایه آرامش روحی شمرده شده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید، و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این [نعمت] برای مردمی که می‌اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است.
۲. پیوند محکم: براساس دیدگاه اسلامی، آفرینش زن و مرد از یک خمیرمایه است و در بین آنها همبستگی و پیوندی وجود دارد که در سایه ازدواج این همبستگی به‌صورت میثاقی غلیظ (پیمان محکم) در می‌آید: «وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا» (نساء: ۲۱)؛ چگونه آن [مهر] را می‌ستانید با آنکه از یکدیگر کام گرفته‌اید، و آنان از شما پیمانی استوار گرفته‌اند؟
۴. نجات از فقر و بر خورداری از فضل خداوند: برخی افراد از ترس فقر، تن به ازدواج نمی‌دهند و گمان می‌کنند فقر و ناداری موجب ناکامی آنها در زندگی می‌شود. درحالی‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: ازدواج کنید و اگر فقیر باشید، خداوند شما را از فضل خود بی‌نیاز می‌سازد: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۳۲)؛ بی‌همسران خود، و غلامان و کنیزان درست‌کارتان را همسر دهید. اگر تنگ‌دستند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد، و خدا گشایشگر داناست (نور: ۳۲).
۵. لباس یکدیگر: در سوره بقره از زن و مرد به‌عنوان لباس یکدیگر یاد شده است: «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...» (بقره: ۱۸۷)؛ در شب‌های روزه، همخوابگی با زانتان بر شما حلال گردیده است. آنان برای شما لباسی هستند و شما برای آنان لباسی هستید.

عَلَمَاهُ طَبَاطِبَائِي، این آیه را استعاره‌ای لطیف دانسته، می‌فرماید:

ظاهر کلمه لباس همان معنای معروفش می‌باشد، یعنی جامه‌ای که بدن آدمی را می‌پوشاند و این دو جمله از قبیل استعاره است، برای اینکه هریک از زن و شوهر طرف دیگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور

و اشاعه دادن آن در بین افراد جلوگیری می‌کند، پس در حقیقت مرد لباس و ساتر زن است، و زن ساتر مرد است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۵).

۶. **عامل تکثیر نسل:** یکی از مهم‌ترین کارکردهای خانواده، ایجاد و گسترش نسل است. قرآن کریم در این باره فرموده است: «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوكُمْ فِيهِ لِيَسْ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱)؛ پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین است. از خودتان برای شما جفت‌هایی قرار داد، و از دام‌ها [نیز] نر و ماده [قرار داد]. بدین‌وسیله شما را بسیار می‌گرداند. چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بی‌نا.

۷. **دژی در مقابل زندگی سراسر فسق و فجور:** «... فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» (نساء: ۲۵)؛ ... پس آنان را با اجازه خانواده‌شان به همسری [خود] درآورید و مهرشان را به طور پسندیده به آنان بدهید [به شرط آنکه] پاکدامن باشند نه زناکار، و دوست‌گیران پنهانی نباشند.

۸. **سنت پیامبران الهی:** خداوند متعال تشکیل خانواده را از سنت پیامبران آسمانی دانسته و فرموده است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً» (رعد: ۳۸)؛ و قطعاً پیش از تو [نیز] رسولانی فرستادیم، و برای آنان زنان و فرزندان قرار دادیم. و هیچ پیامبری را نرسد که جز به اذن خدا معجزه‌ای بیاورد. برای هر زمانی کتابی است.

## جایگاه و اهمیت خانواده در روایات

پیشوایان دینی ضمن بزرگداشت مقام خانواده و تأکید بر تشکیل آن، در سخنان خود در اهمیت این بنای مقدس از تعابیر گوناگونی استفاده کرده‌اند که عبارتند از:

۱. **محبوب‌ترین بنا نزد خداوند:** پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «هیچ بنایی در اسلام نزد خداوند دوست‌داشتنی‌تر و عزیزتر از ازدواج نیست» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۳۱).

۲. **محبوب خداوند:** پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «خداوند خانه‌ای را که در آن عروسی است دوست می‌دارد، و خانه‌ای را که در آن طلاق صورت می‌گیرد، دشمن می‌دارد» (کلینی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۵۴).

۳. **بالاترین نعمت پس از اسلام:** «هیچ فایده‌ای پس از نعمت اسلام برتر و مفیدتر از این برای مرد مسلمان نیست که او همسری داشته باشد که هر وقت به او نگاه کند مسرور و شاداب گردد و هنگامی که به او دستور بدهد اطاعت نماید، و هر وقتی که از نزدش برود حافظ جان خود و مال همسرش باشد» (حر عاملی، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۳۸۹).

۴. کامل کننده دین: رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: «هر کس ازدواج کند نیمی از دینش را باز یافته است نسبت به نیم دیگر تقوای الهی را رعایت کند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۳، ص ۲۱۹).
۵. گشاینده درهای رحمت الهی: پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «درهای رحمت الهی در چهار مورد گشوده می‌شود، هنگام آمدن باران، آن‌گاه که فرزند به صورت پدر و مادر خود نگاه کند، بازگشایی درب خانه خدا و هنگام ازدواج» (همان، ج ۱۰۰، ص ۲۲۱).
۶. عامل ارزش یافتن عبادات: نظام خانواده از چنان جایگاهی در اسلام برخوردار است که حتی بر ارزش عبادت و بندگی تأثیر می‌گذارد. در این زمینه وارد شده است: دو رکعت نماز کسی که تشکیل خانواده داده برتر از عبادت فرد مجردی است که شب و روز نماز بخواند. چنانکه امام صادق ﷺ فرموده است: «الرَّكْعَتَانِ يَصْلِيَهُمَا رَجُلٌ مَتْرُوجٌ اَفْضَلُ مِنْ رَجُلٍ اعْرَبَ يَقُومُ لَيْلَهُ وَيَصُومُ نَهَارَهُ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۲۹).

#### ب. یهود

براساس آموزه‌های یهودی، تشکیل خانواده و ازدواج یک فریضه دینی مهم محسوب می‌شود، تا جایی که در اهمیت فریضه ازدواج در یهود گفته شده: «انسان مجاز است یک سفر تورات را بفروشد و با پول آن هزینه ازدواج خود را فراهم سازد، همان‌طوری که انسان مجاز است برای تحصیل تورات (علم و دانش) نیز به فروش تورات مبادرت کند» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰).

در دین یهود بر تسریع در ازدواج بسیار تأکید شده است؛ زیرا عقیده بر این است که ذات قدوس تا سن بیست سالگی انسان انتظار ازدواج او را می‌کشد «تا سن بیست سالگی انسان، ذات قدوس متبارک انتظار می‌کشد که او ازدواج کند. وقتی که سن او از بیست گذشت و ازدواج نکرد، خداوند او را نفرین می‌کند و می‌گوید: استخوان‌هایش باد کند» (همان).

همچنین ازدواج مردی که استطاعت ندارد، مخارج همسر خود و وسیله آسایش او را تأمین کند، مذموم شمرده شده است.

اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده را در آیات زیر از کتاب مقدس می‌توان مشاهده نمود:

آیا در اینجا کسی هست که به تازگی خانه‌ای ساخته، ولی هنوز از آن استفاده نکرده باشد اگر هست به خانه برگردد چون ممکن است در این جنگ کشته شود و کس دیگری از آن استفاده کند (سفر تثیبه، ۲۰: ۵). آیا کسی هست که تازگی تاکستانی غرس کرده ولی هنوز میوه‌ای از آن نخورده باشد اگر هست به خانه بازگردد، چون ممکن است در این جنگ کشته شود و کس دیگری از میوه آن بخورد (همان، ۲۰: ۶). آیا کسی به تازگی دختری را نامزد کرده است، اگر هست به خانه خود باز گردد و با همسرش ازدواج کند؛ چون ممکن است در این جنگ کشته شود و شخص دیگری زن او را به همسری بگیرد (همان، ۲۰: ۷).



شخص نخست باید خانه‌ای برای خود بسازد، سپس تاکستانی غرس کند و آن‌گاه زن بگیرد (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰). خانواده در یهودیت، کانون فعالیت‌های دینی به‌شمار می‌رود. از این رو، نه تنها به‌عنوان بخش اساسی حیات اجتماعی، بلکه به‌عنوان محیط مقدماتی برای ظهور مناسک دینی مطرح است و تمام جشن‌ها بر محور آن شکل می‌گیرد. به‌عنوان نمونه، عید شبات بر محور وعده‌های غذایی خانواده است. جایگاه خانواده در دین یهود، بسیار حائز اهمیت است و تحت عناوین مختلف از آن یاد شده است که عبارتند از:

۱. از نخستین فرامین الهی به آدم ابوالبشر: در کتاب مقدس ازدواج نخستین فرمانی است که خداوند به آدم ابوالبشر داده است و زمینه‌ساز کمال انسان می‌شود: «او انسان را زن و مرد خلق کرد و ایشان را برکت داده فرمود: «بارور و زیاد شوید، زمین را پر سازید بر آن تسلط یابید بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیوانات فرمانروایی کنید» (سفر پیدایش، ۱: ۲۸).
۲. کامل‌کننده انسان: در یهودیت، ازدواج به‌معنای کامل شدن و اوج رشد انسانی است. بر پایه تعالیم یهود، زن و مرد بدون همسر انسان‌هایی کامل نیستند و با ازدواج و پیوند زناشویی، از شکل ناقص به وجودی کامل تبدیل می‌شوند: «او انسان را مرد و زن فرموده، آنها را برکت داد و از همان آغاز خلقت نامشان را آدم نهاد» (سفر پیدایش، ۲: ۵).
۳. همسر انسان خانه انسان: «خانه انسان زوجه اوست» و «ربی یوسه گفته است: هرگز زوجه‌ام را «زنم» ننامیده‌ام، بلکه همواره او را «خانه‌ام» خوانده‌ام» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰).
۴. اتحاد و یکی شدن زن و مرد: در یهودیت اعتقاد بر این است که زن و مرد با ازدواج پدر و مادر خود را ترک می‌کنند و با پیوند با همسر خود اتحاد یافته گویا یک وجود مستقل می‌شوند: «بنابراین مرد، پدر و مادر را ترک کرده و به همسرش می‌پیوندد تا یک وجود باشند» (پیدایش، ۲: ۲۴).

## اهداف ازدواج از دیدگاه اسلام و یهود

### الف. اسلام

در اسلام افزون بر اینکه ازدواج به خودی خود می‌تواند هدف قرار بگیرد و به تعبعی‌ری مطلوبیت ذاتی دارد، امری است که برای رسیدن به اهدافی خاص مورد توجه قرار گرفته است. برخی از آنها عبارتند از:

۱. **تشکیل خانواده:** یکی از اساسی‌ترین اهداف ازدواج، تشکیل خانواده است. این هدف، بیانگر این است که تمام علل و انگیزه‌های ازدواج مانند پاسخ به نیازهای روحی روانی، حفظ نوع بشر و تولید

نسل سالم و پاک و... باید در چارچوبی تعریف شده و در قالب کانونی به نام خانواده تأمین شود. خانواده کانون محبت، عاطفه است که با ازدواج پی ریزی می شود. ازدواجی که به تشکیل این کانون مهر و محبت منتهی نشود، شاید از دیدگاه عرفی و حقوقی یک ازدواج صحیح باشد. اما ازدواجی مطلوب و مورد پسند نیست، هرچند منجر به تولیدمثل و برآوردن برخی نیازها شود. بی شک بدون تحقق این هدف، تحقق اهداف دیگر ممکن نیست و یا به صورت ناقص فراهم می شود. برای مثال، تأمین مودت و محبت تنها از طریق پیمان ازدواج به دست می آید.

۲. محبت و مودت نسبت به همسر و فرزندان: اسلام تنها به نیازهای جسمی انسان‌ها توجه ندارد، بلکه به نیازهای روحی، روانی و معنوی آنها نیز توجه دارد. یکی از این نیازها، نیاز به محبت و مهربانی است. اسلام تأمین این نیاز را موکول به ازدواج و تشکیل خانواده می کند. تأمین محبت و مهربانی همسران و فرزندان نسبت به یکدیگر تنها در فضای خانواده فراهم می شود. «مودت و محبت» نیز از جمله اهداف ازدواج هستند که در قالب روابط خانوادگی قرار می گیرند. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید، و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این [نعمت] برای مردمی که می اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است (روم: ۲۱).

۳. آرامش روانی: آدمی در مراحل مختلف حیات خود، به مرحله‌ای می رسد که افزون بر نیازهای جسمی و جنسی، خود را نیازمند ارتباط با جنس مخالف می بیند. این نیاز به گونه‌ای است که حتی با ارضای نیاز جنسی هم برطرف نمی شود و آدمی باز هم احساس کمبود ارتباطی با جنس مخالف را دارد. این نیاز، در برخی مواقع، آن قدر شدید می شود که تمرکز و آرام و قرار را از دل انسان سلب می نماید. تنها عاملی که می تواند به این بی قراری، آرامش بخشد ازدواج است. اسلام از جمله اهداف ازدواج را پاسخ به این نیاز درونی معرفی می کند و تأمین آن را از جمله آیات و نشانه‌های خداوند می شمارد: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید.

۴. پاسخ به ندای فطرت: تعالیم اسلامی مطابق با طبیعت بشری است. همه نیازهای جسمی و روانی انسان‌ها را مورد توجه قرار داده است. یکی از این نیازها، نیاز جنسی است که خداوند برای رسیدن به آرامش و بقای نسل بشر در وجود آدمی قرار داده است. در بسیاری از آیات قرآن کریم نکاتی درباره روابط جنسی زن و شوهر بیان شده است. معصومان علیهم السلام در مواردی با معادل‌سازی پاداش روابط جنسی با تکالیف

دینی چون جهاد و... درصدد ایجاد نگرش مثبت دینی نسبت به این رفتار زن و شوهر بودند.

اسلام با مقرر کردن ازدواج برای انسان‌ها، نه تنها به ازدواج به‌عنوان عملی پست نگاه نمی‌کند، بلکه آن را عملی مقدس و شایسته ثواب تلقی می‌کند و ازدواج را مسیر صحیح پاسخ به نیازهای جنسی معرفی و ترویج می‌کند تا آدمی را از پرتگاه رفتارهای جنسی بی‌ضابطه دور ساخته و بدان نظم و قانون بخشد و از رهگذر قانونمندسازی رفتارهای جنسی، عفت و حیا را به جامعه بشری ارزانی نماید.

۵. پرورش نسل پاک: ازدواج تنها راهی است که در پرتو عقدی شرعی، از آن نسلی پاک و سالم تولید شود، لذا این هدف جزء اهداف اساسی ازدواج بیان می‌شود. اسلام برای رسیدن به این هدف، شرایط خاصی را برای ازدواج در نظر می‌گیرد و حتی شرایط تغذیه، حالات روحی و... زوجین را از نظر دور نداشته است و به رعایت برخی امور و اجتناب از برخی عوامل مؤثر دیگر توصیه می‌نماید (حرعاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۴، ص ۶۸-۵۰). برای نمونه اسلام از ازدواج با فرد شراب‌خوار و بداخلاق، کم‌خرد و احمق نهی می‌کند (همان، ص ۵۳-۵۹). در برخی از متون اسلامی توصیه شده است که اگر با این افراد ازدواج کردید، از آنها بچه‌دار نشوید (همان، ص ۵۷). این توصیه‌ها بیانگر این است که این شرایط حداقل به منظور تولد نسل سالم و پاک موردنظر اسلام قرار گرفته است.

۶. تکمیل و تکامل شخصیت آدمی: ازدواج نوعی تکامل روانی و عاطفی است که شخصیت انسان را کامل می‌کند؛ زیرا هیچ انسانی به تنهایی کامل نیست، به همین دلیل پیوسته در جهت جبران نقص و کمبود خویش تلاش می‌کند. با قرار گرفتن فرد در کانون یک زندگی مشترک، در سایه انس و الفت و محبت و روابط نزدیک و صمیمانه، بیشتر احساس مسئولیت می‌کند، استقلال می‌یابد، زندگی خویش را هدف‌دار می‌کند و از آثار کسب و کار و تلاش خود در خانواده نوبنیاد خویش بهره می‌گیرد (قائمی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰).

در زندگی زناشویی، زن و مرد از تشویق‌ها، حمایت‌ها رهنمودهای یکدیگر بهره‌مند گشته و در برخورد با مسائل و مشکلات زندگی از تعاون و همکاری‌های همسر خویش استمداد می‌جویند. اسلام تنها به بیان اهداف مثبت و مورد پذیرش ازدواج نمی‌پردازد، بلکه در کنار بیان اهداف عالی ازدواج، مسلمانان را از ازدواج‌هایی که به منظور کسب مال و ثروت، فخرفروشی، خودنمایی، رسیدن به موقعیت و منزلت اجتماعی و دنیوی و صرفاً ارضای غریزه جنسی انجام می‌پذیرد، سخت نکوهش می‌کند.

به‌طور کلی، اسلام تنها با نظر ایجابی به ازدواج نگاه نمی‌کند و تنها به بیان اهداف ایده‌آل ازدواج اکتفا نمی‌نماید، بلکه از ازدواج به قصد رسیدن به اهداف ناپسند نیز ممانعت می‌کند و به مسلمانان

هشدار می‌دهد اگر به منظور اهداف مطرود ازدواج کنید، به آنها نمی‌رسید و اگر هم چنین اهدافی تأمین شوند، سعادت‌آفرین نیستند و موجب گرفتاری خواهند بود.

## ب. یهود

دین یهود ضمن توصیه‌های فراوان پیرامون ازدواج و تشکیل خانواده، اهداف والایی از ایجاد آن منظور داشته است که عبارتند از:

۱. **تشکیل خانواده:** یکی از اصلی‌ترین اهداف ازدواج در یهود تشکیل خانواده است که از فرائض دینی یهودیان نیز به‌شمار می‌رود و چون عالی‌ترین آرمان یک یهودی آن است که فرزندانش خداترس و در دانش تورات متبحر باشند. از این رو، اعتقاد به اصل توارث موجب می‌شود یک جوان یهودی شدیداً تمایل داشته باشد با دختر شخصیتی دانشمند ازدواج کند (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲).
۲. **تولید مثل:** یکی از اهداف ازدواج زن و مرد، تولیدمثل است که در متون مقدس هنجارین شده است. خانواده عقیم و بدون فرزند به کمال نمی‌رسد؛ زیرا زنان و مردان با فرزنددار شدن ارزش‌های اخلاقی خود را بسط می‌دهند. پدر و مادر شدن با انعطاف بیشتر، بردباری اجتماعی، دلسوزی و نجابت و آینده‌نگری اقتصادی همراه است. ضمن آنکه این اوصاف به سلامت جامعه نیز کمک می‌رساند. تکثیر نسل سالم، جوامع را نیز قدرتمند و پویا می‌کند. از این رو، ادیانی مانند دین یهود، می‌کوشند تا این هدف طبیعی، هدف ارزشی زن و مرد از ازدواج قرار گیرد و پاسخی به فرمان الهی مبنی بر تولید و افزایش نسل باشد: «بارور و زیاد شوید، زمین را پر سازید، بر آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان و همه حیوانات فرمانروایی کنید» (سفر پیدایش، ۱: ۲۸) و یا «و اما شما فرزندان زیاد تولید کنید و زمین را پر سازید» (سفر پیدایش، ۹: ۷).
۳. **پرورش نسل پاک:** قوانین الهی برای خوشبختی و سعادت انسان‌ها تدوین شده‌اند تا آنها را به مقامی عالی‌تر از پلیدی‌ها و زشتی‌های حیوانی برسانند و احساس کنند که زندگی زیباست و ارزش زیستن دارد. در راه چنین هدفی، محیط خانواده باید با پاکی قرین باشد، تا مرد و زن بتوانند وظیفه مهم خود؛ یعنی، تولید مثل و تربیت فرزندان را در راه خداوند و در راه خدمت به هموعان به خوبی به انجام برسانند، چون سعادت کودکان هر خانواده، به پاکی و نیکی افکار و اعمال پدر و مادر بستگی دارد. از این رو، یک از اهداف مهم ازدواج در دین یهود پرورش نسل پاک است (آنترن، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵).

۴. ارضای نیازهای غریزی: انسان موجودی اجتماعی است و براساس غرایزی که در وجود او نهاده شده، مایل به برقراری ارتباط با دیگر هموعان خود و در مقیاسی کوچکتر خواستار برقراری پیوندی بسیار نزدیکتر با فردی به نام همسر و داشتن روابط زناشویی است. تورات نیز مانند بسیاری دیگر از دستوره‌های خود، این خواسته را جهت بخشیده و سعی دارد تا با برنامه‌ریزی اصولی این خواسته را از حالت غریزی و معمولی خارج کرده، به آن تقدس بخشد، تا به این وسیله انسان هم بتواند خواسته‌ها و غرایز خود را ارضا کند و هم به سبب اجرای فرمان خداوند، سزاوار و در خور پاداش باشد (همان، ص ۲۲۰).
۵. تکامل انسان: بر پایه تعالیم یهود، ازدواج به معنای کامل شدن و اوج رشد انسانی است و زن و مرد بدون همسر انسان‌هایی کامل نیستند و با ازدواج از شکل ناقص به وجودی کامل تبدیل می‌شوند (اشتاین سالتز، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳).

### نتیجه‌گیری

۱. ازدواج و تشکیل خانواده در اسلام و یهود از تقدس و جایگاه رفیعی برخوردار است. در سیره و بزرگان و کتب مقدس هر دو دین، رهنمودهای فراوانی پیرامون ازدواج و تشکیل خانواده وارد شده است.
۲. اسلام و یهود با تأکید بر تسریع در امر ازدواج، عزویت را به شدت نکوهش کرده و ارضای نیازهای جنسی را تنها از طریق عقد ازدواج و چارچوب خانواده قابل تأمین می‌دانند.
۳. در اسلام ترس از فقر و ناداری، نه تنها مانعی برای ازدواج و تشکیل خانواده شمرده نشده، بلکه ازدواج عاملی برای برخورداری از فضایل الهی محسوب می‌شود. در حالی که، در دین یهود ازدواج مردی که استطاعت تأمین رفاه خانواده خود را ندارد، به شدت مذموم شمرده شده است. بنابراین، می‌توان گفت: در دین یهود در امر ازدواج مادیات از امور مورد توجه است.
۴. برگزاری ازدواج در حضور شاهد، از دیگر مشترکات اسلام و یهود در امر ازدواج است که این مسئله حاکی از اهمیتی است که این دو دین برای ازدواج قائل هستند که باید به صورت آشکارا و در حضور دیگران، نه پنهانی برگزار شود.
۵. یکی از اساسی‌ترین مسائل خانواده که اسلام و یهود بر آن اتفاق نظر دارند، همسرگزینی و معیارهای انتخاب همسر است، با این وجه تمایز که اسلام به صورت جدی و با نگرشی عمیق و به دور از جاذبه‌های سطحی به این مسئله می‌نگرد، در حالی که در آیین یهود علی‌رغم تأکیدات فراوان به این موضوع، گاهی با دیده تسامح نگریسته شده و محوریت انتخاب همسر به جنس مذکر داده شده و بیشتر

بر جمال و نیکویی سیمای زنان به عنوان ملاک اصلی ازدواج تأکید می‌کند. در حالی که اسلام مهم‌ترین معیارهای انتخاب همسر را ایمان و دین‌داری، ارزش‌های اخلاقی دانسته و خصوصیات جسمی و اقتصادی و اجتماعی، در درجه دوم اولویت قرار داشته و یا اساساً معیاری برای انتخاب همسر نمی‌داند.

## منابع

کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، شامل عهد عتیق و عهد جدید.

اشتاین سالتز، آدین، ۱۳۸۳، *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی دارابی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

آنتزمن، الن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.  
بگویچ، عزت‌علی، ۱۳۷۴، *اسلام بین دو دیدگاه شرق و غرب*، ترجمه سیدحسین سیف‌زاده، تهران، وزارت امور خارجه.  
حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۳۶۷، *وسائل الشیعه*، تصحیح و تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، مکتب‌الاسلامیه.  
دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۷، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.

شایان‌مهر، علی‌رضا، ۱۳۷۷، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.

صدوق، محمدبن علی بن حسین بابویه قمی، ۴۰۵ق، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الرضی.  
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۷۴۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، احمدبن علی، ۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه نظام‌الدین احمد غفاری مازندرانی، تهران، مرتضوی.

علیگودرزی و ملک محمودی، بی‌تا، *راهنمای ازدواج*، تهران، شهاب‌الدین.

فروید، زیگموند، ۱۹۳۹م، *تجزیه و تحلیل روانی جنسی*، ترجمه علی دشتستانی، تهران، کتابخانه مرکزی.

قائمی امیری، علی، ۱۳۶۳، *نظام حیات خانواده*، تهران، انجمن اولیا و مربیان جمهوری اسلامی ایران.

کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۷، *اصول کافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.

کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه فریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.

محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۵۱، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران، دارالحدیث.

مستر هاکس، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.

نوری، میرزا حسن، ۱۳۸۲، *مستدرک الوسائل*، تهران، المکتبه‌الاسلامیه.

ویل دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۴۳، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم طاهری و احمد آرام، تهران، اقبال.

## اسلام و مسیحیت

### امکان گفت‌وگوی دو مکتب از دیدگاه هانری کربن

azam\_ghasemi@yahoo.com

اعظم قاسمی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۵

#### چکیده

اسلام و مسیحیت بیشترین پیروان را در دنیا دارند. بیشتر پیروان این دو دین خود را در طریق نجات می‌دانند و به همین دلیل، دعوت مسیحیان به پذیرش دین اسلام شاید همواره موفقیت‌آمیز نباشد. سؤالی که برای متفکران پیش می‌آید این است که در این شرایط، چگونه می‌توان به همزیستی مسالمت‌آمیز رسید؟ بهترین شیوه گفت‌وگوی ادیان، گفت‌وگوی پیروان ادیان است. در گفت‌وگوی ادیان، مشابهت‌ها و نقاط افتراق میان دو دین بیان می‌شود و بسیاری از سوءفهم‌ها برطرف می‌گردد. امروزه بیش از پیش ضرورت این بحث مشخص شده است. یکی از متفکرانی که دغدغه این بحث را داشته هانری کربن، فیلسوف فرانسوی، است. وی گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت امکان‌پذیر می‌داند. این مقاله آراء وی را در این خصوص نقد و تحلیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: گفت‌وگو، اسلام، مسیحیت، کربن، دین.



تاریخ بشریت از آغاز تا امروز، همواره شاهد جنگ‌ها و خشونت‌هایی بوده که ریشه در اختلافات مذهبی و فرقه‌ای داشته است. نمونه معروف آن جنگ‌های صلیبی میان مسیحیان و مسلمانان در قرون وسطاست. این در حالی است که همه ادیان آسمانی به عدالت و مدارا فرمان می‌دهند و پیروان خود را از خون‌ریزی پرهیز می‌دهند. حقیقت یکی و منشأ آن ذات مقدس احدیت است. پس تردیدی نیست که جنگ‌ها و خشونت‌ها هرگز نمی‌تواند به ادیان الهی ارتباطی داشته باشد، بلکه به سبب فزون طلبی‌هاست و اینکه بندگان عاصی خداوند خود را حق مطلق می‌انگارند. روشن است که این جنگ‌افروزی‌ها با جهاد مقدسی که قرآن بدان فرمان داده شده متفاوت است. جهاد مقدس برای مبارزه با طاغیان و کافرانی است که در زمین فساد می‌کنند و حقوق انسان‌ها را ضایع می‌کنند.

اسلام و مسیحیت در بین سایر ادیان، بیشترین پیروان را در دنیا دارند. بیشتر پیروان این دو دین خود را در طریق نجات می‌دانند و از این رو، حاضر به پذیرفتن دین و آیین دیگری نیستند. از این رو، دعوت مسیحیان به پذیرش دین اسلام شاید همواره موفقیت آمیز نباشد. سؤالی که برای متفکران پیش می‌آید این است که در این شرایط، چگونه می‌توان به همزیستی مسالمت‌آمیز رسید؟ بهترین شیوه گفت‌وگوی ادیان گفت‌وگوی پیروان ادیان است. در گفت‌وگوی ادیان، مشابهت‌ها و نقاط افتراق میان دو دین بیان می‌شود و بسیاری از سوءفهم‌ها برطرف می‌گردد و چه بسا پیروان به این نتیجه برسند که گوهر دین مشترک است.

در دوران معاصر، قرائت‌های مختلفی از اسلام ارائه شده که یک قرائت آن اسلام خشونت‌آمیز «طالبان» است. در گفت‌وگوی ادیان، برای مسیحیان روشن می‌شود این قرائت کاملاً با قرآن و سنت در تضاد بوده و انحرافی است که برخی از مسلمانان مرتکب آن شده‌اند. شاید با شیوه، آشکار شود اعتقاد به «تثلیث» هم در مسیحیت انحرافی بوده که در آن آیین رخ داده است؛ زیرا همه انبیا پیروان خود را به توحید دعوت می‌کرده‌اند.

امروزه بیش از پیش ضرورت این بحث مشخص شده است. یکی از متفکرانی که دغدغه این بحث را داشته هانری کربن، فیلسوف فرانسوی است که نظریات بدیعی در این خصوص دارد.

هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی و فلسفه اسلامی ایرانی، در یک خانواده کاتولیک فرانسوی متولد شد (لوری، ۱۳۸۲ الف، ص ۵۸). وی در زمان تحصیل، در درس‌های فلسفه قرون وسطا، که «تین ژلیسون» با تحقیقات خود احیاگر آن در عصر حاضر بود، شرکت می‌کرد.

ژلیسون به فلسفه مسیحی باوری عمیق داشت و از آن دفاع می‌کرد. او معتقد بود: کتب مقدس می‌توانند زمینه خوبی برای تفکر و تحقیق فلسفی باشند. هانری کرین این نظریه ژلیسون را پذیرفت. وی همچنین از روش ژلیسون در مواجهه با فلسفه مسیحی نیز تأثیر فراوانی گرفت و آن را در فهم و تفسیر فلسفه اسلامی به کار برد. او بعدها درصدد برآمد همان‌گونه که ژلیسون فلسفه قرون وسطا را احیا کرد، فلسفه اسلامی ایرانی را احیا کند (کرین، ۱۳۸۳، ص ۶۲-۷۰).

کرین دغدغه مسیحیتی آخرت‌اندیش را داشت که تسلیم و سوسه تاریخ شده و سرانجام، به مسیحیتی تاریخی و دنیوی تبدیل گردیده است. به عبارت دیگر، «عرفی شدن» دین مسیحیت یکی از دل‌مشغولی‌های وی بود؛ شاید به این سبب که یوهان گئورک هامان، فیلسوف آلمانی، در تفکر فلسفی وی نقشی بسزا داشت. به عقیده هامان، منشأ تاریخ بشری آفرینش است و منشأ آفرینش، کلام خداست. با آفرینش، کلام خدا بر انسان آشکار می‌شود و تاریخ بشری آغاز می‌گردد. هامان به کرین آموخته بود که سخن گفتن یعنی: ترجمه کردن از زبان فرشتگان به زبان بشری. هامان غرب را برای فهم کتاب مقدس دعوت می‌کرد تا به شرق روی آورد؛ زیرا به اعتقاد او، به‌رغم آنکه غرب به لحاظ عقلانی بر شرق غالب است، اما روح شرق چون خدامحور است و به کلام خدا نزدیک‌تر، آسان‌تر تناقض‌ها را درک می‌کند. با تأییدی که هامان بر کرین داشته است، می‌توان گفت: او در تعیین جهت کرین به سمت حکمت اشراق و عرفان ایرانی، سهم مؤثری داشته است. کرین برای شرح و تفسیر نظر هامان در باب «کلمه» و «تاریخ» از اندیشه‌های تأویلی لوتر بهره گرفت. از نظر هامان، لوتر قصد داشت الهیاتی به وجود بیاورد که در آن تمامی خلقت از ویژگی «پیامبرگونهگی» برخوردار است و همه انسان‌ها قادرند «کلمه» خدا را کشف کنند (جهانگلو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۳۰).

کرین پس از تحقیق در خصوص «هرمنوتیک» لوتری به پژوهش در تشیع پرداخت. او در یک سخنرانی با نام «هرمنوتیک معنوی تطبیقی»، تأویل معنوی تطبیقی سولدنبرگ را، که براساس آن، همه چیز در جهان نشانگر عالم معنوی است، با مفاهیمی از عرفان اسماعیلی تطبیق کرد تا به این نتیجه برسد که بین اهل کتاب وضع تأویلی مشترکی وجود دارد و «اهل معنا» یعنی عرفا و حکمای عارف مشرب در قرائت تورات در عالم مسیحی و قرآن در عالم اسلامی، به شیوه‌ای نزدیک به هم عمل می‌کنند. از این طریق، می‌توان فهمید چگونه کرین، توانسته است به تشیع بپردازد (اشتاوهر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷-۱۰۶). کرین در دستیابی به کلید هرمنوتیکی «روش تأویل»، که یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مفاهیم در تفکرات اوست، متأثر از دستاوردهای هایدگر در کتاب هستی و زمان است. اگر وی خود را

پدیدارشناس می‌داند از آن روست که از هرمنوتیک فلسفی هایدگر به‌مثابه کلیدی بهره گرفت تا بدین‌وسیله معنای نهفته و پنهان را در پس گزاره‌های ظاهری کشف کند و این ابزار را در جهت احیای فلسفه اسلامی - ایرانی برای انسان معاصر به کار گیرد (کربن، ۱۳۸۳ ب، ص ۲۳-۲۵). او علاوه بر بحث «تأویل و هرمنوتیک» در خصوص دریافت مفهوم «فراتاریخی بودن» (Historicite) نیز متأثر از تحلیل هایدگر بود. وی با فراتر رفتن از این مفهوم و دنبال کردن سطوح هرمنوتیکی دیگر، به مفهومی رسید که آن را «تاریخ قدسی» (Hierohistoire) نامید (همان، ص ۳۳).

در پایان عمر، کربن به همراه بعضی از دوستان و همکاران دانشگاهی‌اش، در شهر اورشلیم، یک مرکز پژوهش معنوی تطبیقی با نام «دانشگاه سن ژان» تأسیس کرد. هدف اعلام شده از تأسیس این مرکز طراحی الگویی معنوی برای انسان بود، به‌گونه‌ای که هویت روحی - معنوی او به ظواهر دینی و یا عرفی فروکاسته نشود. ادعای این مرکز آن بود که به دور از ملاحظات سیاسی دولت‌ها، به مطالعه و بررسی عرفان مشترک سه دین بزرگ ابراهیمی بپردازند و هدف آن تشکیل یک جهان معنوی ابراهیمی بود (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴).

آن‌گونه که کربن در زندگی‌نامه‌اش می‌نویسد، اسلام معنوی از آغاز جوانی مدنظر وی بوده و با فلسفه تطبیقی درصدد برآمده معنویت را به ادیان بزرگ ابراهیمی تعمیم دهد تا یک جهان معنوی ابراهیمی تشکیل شود (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶). بدین‌روی، امکان گفت‌وگوی ادیان از دغدغه‌های اصلی وی بوده است.

## روش و رویکرد کربن

کربن پیش از آنکه روش و رویکرد خود را شرح دهد به نقد روش «تاریخی‌گری» می‌پردازد. مخالفت او با اصالت تاریخی، به معنای چشم‌پوشی از مطالعات تاریخی نیست. به همین دلیل، بین «تاریخی» و «تاریخی‌گرایی» تمایز قایل می‌شد. وی در عصری می‌زیست که دیدگاه تاریخی‌گری در آن رواج داشت. اما او به بحران‌های ناشی از این دیدگاه واقف بود (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۹). نقد کربن بر روش تاریخی‌گری این است که در این رویکرد به خود پدیدارها و معنای استعلایی پدیدارها توجه نمی‌شود و بدین‌سان، به فراتر از این جهان مادی نمی‌رود و از درک حوادث عوالم فراتر از دنیای تجربه عاجز است. این در حالی است که وی اعتقاد حکمایی همچون سهروردی را صحیح می‌دانست که بر این باور بود که ادراک شهودی، شهود همه چیز در ملکوت است. توجه نکردن به این شهود و نفی یا

انحراف مضمون آن، که با نقد تاریخی خردگرا صورت می‌گیرد، به معنای از میان بردن پدیدار است. در رویکرد تاریخی‌گری تبیین براساس علیت تاریخی انجام می‌شود و انسان موجودی در تاریخ است و حوادث در دنیای تجربی رخ می‌دهد. اما کربن علیت تاریخی را نفی می‌کرد. از نظر وی، انسان به‌طور ذاتی، امری را با خود به همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد و این همان تاریخ درونی یا باطنی است که حوادث آن در عالم ملکوت رخ می‌دهد. وی از آن به «تاریخ قدسی» تعبیر کرد. در دیدگاه تاریخی‌گرایی، انسان خود را در تاریخ تجربی می‌افکند. از این رو، مورخان می‌توانند هر فلسفه تاریخی را که خود بخوانند، تدوین کنند و با استفاده از علیت تاریخی، به تبیین امور بپردازند. به همین سبب، تاریخی‌گری به «عرفی شدن بنیادین» حکمت تاریخ می‌انجامد که نمونه بارز «سکولاریزاسیون» است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۹۹). اما وقتی تاریخ درون انسان باشد این امر ممکن نیست؛ زیرا حوادث دارای ساحتی ملکوتی هستند. پذیرش علیت تاریخی منوط به این است که تنها به زمان آفاقی و حوادثی که در عالم محسوس رخ می‌دهد معتقد باشیم، و حال آنکه - همان‌گونه که پس از این خواهیم دید - کربن به «زمان انفسی یا قدسی» نیز معتقد است و اینکه حوادث مربوط به آن در عالم ملکوت رخ می‌دهد. در این حوادث، دیگر تعاقب و توالی در کار نیست. تاریخی‌گراها حوادث را تنها به حوادث این جهانی، که با حواس ظاهری هرکس قابل درک است، تقلیل می‌دهند و از حوادث عالم ملکوت، که با معیارهای تجربی قابل سنجش نیست غافل‌اند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۲-۲۹).

به باور کربن، حتی حقیقت و حقانیت دین اسلام در واقعیت تاریخی آن نهفته نیست، بلکه به واقعیت و رای تاریخ تعلق دارد. این حادثه آغازین پیش از تاریخ تجربی بوده و همان «پرسش‌آلت» است. در واقع، ارسال پیامبران نیز برای یادآوری پیمانی است که خداوند از ازل با انسان بسته است. ارسال متوالی پیامبران دایره نبوت را ایجاد کرد. پیامبران ظاهر شریعت را بیان کردند، ولی درک معنای حقیقی شریعت به عهده فیلسوف است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

روش کربن «پدیدارشناسی» است. وی «پدیدارشناسی» - به معنای موردنظر خود - را معادل «کشف المحجوب» و «تأویل» - اصطلاحی که برای تفسیر معنوی قرآن به کار می‌رود - دانسته است. تأویل در مغرب زمین مترادفی ندارد (مرلوپونتی، ۱۳۸۴، ص ۱۵). تأویل در مغرب زمین شناخته شده بود، ولی به زودی تعبیر ماهیت داد و چیزی تصنعی گشت (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۲۹). اما با وجود این، کربن بیان می‌کند که در حال حاضر، غربی‌ها از طریق رویکردهای مختلف مانند پدیدارشناسی در پی فتح دوباره نفس هستند (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹). علت این نام‌گذاری آن است که اولین شرط پدیدارشدن، ظرفیت کسی

است که عیان بر او آشکار شده است. «کشف المحجوب» پرده‌برداری از امر پنهان و ضمنی و باطنی در پس یک پدیده است. این پرده خود ما هستیم و مادام که عیناً در اینجا حضور (دازاین) نیابیم پدیده همچنان از ما پنهان خواهد بود؛ زیرا در سطح هرمنوتیک لازم قرار نگرفته‌ایم. لازم به ذکر است که اهداف دو نگرش مذکور (حکمت اسلامی و پدیدارشناسی) متفاوت است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۷؛ کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳؛ کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۲-۳۳ و ص ۲۱-۲۲).

برای فهم معنای پدیدارشناسی، باید عملکرد آن بررسی شود. پدیدار ظاهر و بیرون است. شناخت پدیدار یا پدیدارشناسی بیان امر ناپیدا و نادیدنی و پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است؛ اینکه پدیدار خود را چنان‌که می‌خواهد به شخصی که موردنظر است، بنمایاند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

کربن هرمنوتیک هایدگری را با «کشف المحجوب» در فلسفه ایرانی - اسلامی یکی می‌داند، با این تفاوت که حکمای مسلمان در سطح بالاتری قرار داشتند. همچنین او خود را از این حیث پدیدارشناس می‌داندست که هرمنوتیک کلیدی بود که معنای نهفته و پنهان (از لحاظ ریشه‌شناسی همان مفهوم باطنی) را در پس گزاره‌های ظاهری کشف می‌کند. در واقع، او کاربرد هرمنوتیک را به حوزه عرفان شیعی، عرفان مسیحی و عرفان یهودی بسط داد (شایگان، ۱۳۸۵، ص ۶۶-۶۷؛ کربن، ۱۳۸۳، ص ۲۲-۲۴ و ۵).

وی بین پدیدارشناسی محض و پدیدارشناسی خود تفکیک قایل می‌شود. در پدیدارشناسی محض، صدق و کذب و حتی وجود شیء داخل پراتز قرار می‌گیرد. اما در پدیدارشناسی منظور کربن، وقتی اعتبار معرفتی قوه خیال پذیرفته می‌شود، در این صورت، صدق و کذب هم مطرح می‌گردد. در واقع، در پدیدارشناسی کربن، پدیده‌ها در عالم «مثال»، پژوهش می‌شوند، اما در پدیدارشناسی غربی، پدیدارها در همین عالم محسوس بررسی می‌شوند. وی در این باره می‌گوید:

در پدیدارشناسی، از نوع تجربه آدمی از رابطه خویش با عالم بحث می‌شود. اما این تجربه‌ها نه ناشی از ادراکات حسی است و نه ناشی از ادراکات عقلانی است، بلکه مدرکات خیالی است. اما وقتی اعتبار معرفتی قوه خیال پذیرفته شد باید مفاد قوه خیال را از قید هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آنها می‌کشد، آزاد کنیم (کربن، ۱۳۸۴، ص ۴۱-۴۲ و ۴۵)

به باور کربن، پدیدارشناسی ما را از خطر تاریخی‌گری می‌رهاند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۲).

تفاوت پدیدارشناسی هرمنوتیک با روش تاریخی‌گری، در این است که پدیدارشناس با عمل حضور داشتن خود، باطن را آشکار می‌کند و آینده گذشته را بر عهده می‌گیرد و بدین‌گونه، نسبت به معنای گذشته مسئول است و در آن حضور دارد. اما مورخ، که با علیت تاریخی به گذشته معنا می‌بخشد، نسبت به معنای آن بی‌طرف است و در آن تنها حضوری استعاری دارد (کربن، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۳۲).

بدین سان، به کارگیری روش پدیدارشناسی دارای یک حسن بزرگ است که رویکرد تاریخی گری فاقد آن است: با رویکرد پدیدارشناسی، عالم رمزها و سیر و سلوک‌های حکمای پیشین عالمی منسوخ نیست و چنین نیست که ما امروز از حد آن فراتر رفته باشیم. بدین روی، می‌توانیم امروزه نیز مخاطب این حکما باشیم. کربن می‌گوید: اگر کسی همچون *تریلسون* - برای مثال - توماسی مشرب باشد چنین نیست که دیگر فرزند زمانه خود نباشد و اضافه می‌کند این تعبیر درست فهمیده شده است؛ زیرا انسان را دعوت می‌کند که فرزند زمانه خویش نباشد، بلکه فرزند زمانه هر کسی باشد. این در حالی است که با به کارگیری روش پدیدارشناسی، می‌توان به هیچ‌یک از مکاتب توماسی، اسکاتی یا آگوستینی معتقد نبود و در عین حال، از این عوالم الهیاتی به نحو مثبت بهره‌برداری کرد، بدون آنکه در آنها مأوی گرفت؛ مأوی برای آنها در خویشتن ایجاد کرد. فیلسوف شرقی معتقد به فلسفه سنتی - برای مثال - در جهان *ابن سینا* یا جهان *سهروردی* زندگی می‌کند. اما در خصوص پدیدارشناسی، می‌توان گفت: جهان در او زندگی می‌کند (کربن، ۱۳۸۷، ص ۹۹-۱۰۰ و ۱۰۸).

در نهایت، می‌توان گفت: اعتقاد به تاریخ قدسی نه تنها نافی اعتقاد به تاریخ تجربی نیست، بلکه امکانات تازه‌ای پیش روی محقق می‌نهد.

### فلسفه تطبیقی و گفت‌وگوی اسلام با مسیحیت

کربن در کتاب *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، به‌طور خاص به بحث از فلسفه تطبیقی می‌پردازد و بیان می‌کند که پژوهش‌های تطبیقی، که از تاریخی‌گرایی رها شده، از پدیدارشناسی جدایی‌ناپذیر است. وی بر این باور است که فلسفه تطبیقی با تکیه بر روش پدیدارشناسی، می‌تواند ما را از آسیب‌های دیدگاه تاریخی‌گری مصون بدارد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۹ و ص ۲۲).

به نظر می‌رسد هدف کربن از طرح‌ریزی فلسفه تطبیقی نیز این بوده که گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت را امکان‌پذیر سازد. به همین دلیل، در مواضع گوناگون، از جمله در کتاب *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، چنین کاری کرده است. وی فلسفه تطبیقی را یکی از ضرورت‌های دنیای معاصر - چه در غرب و چه در شرق - می‌داند.

فلسفه تطبیقی پیش‌فرض‌ها و لوازم منطقی بسیاری دارد. با پذیرش تاریخی‌گری و خطی و امتدادی دانستن سیر تاریخ، مشابهت‌های بین فیلسوفان بر تأثیر و تأثر حمل می‌شود. در این صورت، دیگر فلسفه تطبیقی معنایی نخواهد داشت؛ زیرا مطابق این دیدگاه، هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق

دارد و یا بسط فلسفه یک عصر است، درحالی‌که از نظر کربن، فلسفه تطبیقی و روش پدیدارشناسی با روش «نقادی تاریخی» متمایز است. فلسفه تطبیقی به خلاف فلسفه تاریخ، مبتنی بر تقسیمات گاه‌شناسی تاریخ فلسفه نیست، بلکه یک واقعیت معنوی و پدیدار را بررسی می‌کند و به «ادراک شهودی یک ذات» توجه می‌نماید. بر این اساس است که حکمت متأخر، حکمت متقدم را منسوخ نمی‌کند؛ چنان‌که سهروردی حکمت فرزندگان ایران باستان را زنده کرد. هدف تطبیق، صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا می‌کنند. بنابراین، لازم است مبنای مشترکی وجود داشته باشد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۹-۲۲، ص ۳۴-۳۳).

در مواضع گوناگون، کربن بحث‌های تطبیقی بین اسلام و مسیحیت را مطرح می‌کند. از جمله این مباحث، یکی دانستن امام زمان عجل‌تعالیه در مکتب شیعه با «فراقلیط» در *انجیل* و نیز «سوشیانت» در آیین زرتشت است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷-۱۰۸). در فلسفه تطبیقی، تنها با به‌کارگیری روش پدیدارشناسانه می‌توان این تطبیق را صورت داد و با تاریخ تجربی، چنین تطبیقی امکان‌پذیر نیست (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).

### امکان گفت‌وگوی ادیان با بهره‌گیری از تاریخ قدسی

یکی از دوگانه‌انگاری‌های موجود در فلسفه غربی، که مشکلات بسیاری پدید آورده، دوگانگی «تاریخ» و «اسطوره» یا تضاد امور تاریخی با امور معنوی بوده که از دغدغه‌های کربن است. مطابق این دیدگاه، تنها حوادثی واقعی شمرده می‌شوند که متعلق به تاریخ تجربی باشند و غیر آنها اسطوره و غیرواقعی محسوب می‌شوند. به‌عنوان نمونه از حوادث غیرتجربی، می‌توان به معجزات پیامبران اشاره کرد که با روش تجربی قابل اثبات یا نفی نیست. از این رو، برخی از متألهان معاصر نیز چون نتوانسته‌اند حقایق دینی را با واقعیت‌های تجربی توجیه کنند آنها را اساطیری دانسته‌اند. بدین روی، کربن می‌گوید: مبنا قرار گرفتن تاریخ‌گرایی در حوادث و حقایق دینی و تطبیق آنها با حقایق تجربی در نهایت، به «بی‌بنیادی» می‌انجامد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰-۲۰۲).

در سال اول میلادی، نظریه «تجسد الهی و حلول» وارد اندیشه مسیحی شد که مبین ورود خدا در تاریخ بود. «حلول» وارد شدن یک امر مادی در بافت وقایع تاریخی در زمان، بنیاد واقعیتی روحانی را بنا می‌نهد که دیدگاه توحیدی جامعه‌شناسانه، وجه غیردینی‌اش را به‌صورت «حلول اجتماعی» می‌نگرد. در مقابل، اندیشه «تجلی» بیانگر نوعی معراج ملکوتی و غیرزمانی است. تکرار تجلی ذات و صفات مبتنی بر یک سازمان روحانی و مرجعیت جزمی نیست، بلکه مبتنی بر کتاب مرسل و کلام ازلی است و همواره آفرینش‌های تازه می‌تواند داشته باشد (شایگان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱).

این امر موجب شد در قرن دوم میلادی، مرجعیت شرعی کلیسا جایگزین الهام پیامبرانه و آزادی تأویل معنوی (هرمنوتیک) گردد و چنین نتیجه‌گیری شود که معنای تاریخی مساوق معنای لفظی است و همین معنای حقیقی کتاب مقدس است. در حقیقت، می‌توان گفت: پدیدار کلیسای رسمی تا حد زیادی با سلطه معنای ظاهری و تاریخی وابسته و پیوسته است. اما تأویل معنوی در تشکل‌های معنوی حاشیه کلیساها، در نحوه درک متأللهانی همچون بوهمه و سوئانبورگ از سفر «تکوین» و سفر «خروج» تداوم پیدا کرد و تجدید شد (کرین، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۱۳). غلبه دیدگاه تاریخی‌گری در مسیحیت، به دنیوی شدن تجسد مسیح و در نتیجه، تبدیل الهیات به جامعه‌شناسی انجامید (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۳۶).

در حکمت اسلامی، متأللهان به «تاریخ قدسی» معتقدند. البته به گفته کرین، متأللهان پروتستان همچون شوئنکفلد، یاکوب بوهمه، «انجمن حلقه برلبورگ»، و اوتینگر نیز همچون متأللهان شیعه، به «تاریخ قدسی» معتقدند (همان، ص ۴۰-۴۱). اما این گروه در اقلیت هستند و نظریه غالب همان دوگانه‌انگاری «تاریخ» و «اسطوره» است.

به اعتقاد کرین، تضاد و تخالف ادیان در باب امور صرفاً متعلق به تاریخ دینی از آن رو به وجود آمده است که برخی حوادث دینی را متعلق به تاریخ تجربی می‌دانند و عده‌ای دیگر تنها آن را اساطیری می‌دانند که با اعتقاد به عالم مثال و تاریخ قدسی حل می‌شود؛ زیرا بر این مبنا، حوادث دینی به تاریخ قدسی تعلق دارند. زمانی که وقایع تاریخ تجربی در آن رخ می‌دهد «زمان آفاقی» است و زمانی که وقایع تاریخ قدسی در آن اتفاق می‌دهد «زمان انفسی» است. این زمان برای واقع‌گرایی تاریخی قابل دسترس نیست، ولی برای واقع‌گرایی عالم مثال، که سهروردی از آن به «شرق میانه» نفوس ملکوتی تعبیر کرده، قابل دسترسی است. وقایع تاریخ قدسی و تاریخ الهی در عالم مثال محقق می‌شود (کرین، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۵ و ۲۸۸؛ کرین، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۰۴-۱۰۵).

به یک معنا، تاریخ به طور کامل در «هورقلیا» دیده می‌شود. ظهور و تجلی امام عصر عجله تعالی فرجه در همان لحظه‌ای به وقوع می‌پیوندد که دیدگان ما گشوده شود. از این رو، برای ارباب معنا، امام از همین امروز در «هورقلیا» مشاهده می‌شود. با چنین دیدی، تاریخ - به تمام معنا - در هورقلیا دیده می‌شود (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۶۸).

در این صورت، وقایع این تاریخ شهودهای غیبی و الهامات هستند که بر وقایع تاریخ تجربی مقدمند. در این دیدگاه، حوادث تاریخ تجربی، فاقد نفع و مصلحت دینی و مفهوم معنوی است. بدین‌روی، نمی‌توان توقع داشت همه حوادثی که در کتاب‌های مقدس ذکر شده است در صحنه تاریخ



تجربی رخ دهد. در مرتبه عالم مثال، حوادث تاریخ معنوی کتاب‌های مقدس، فراتاریخی فهمیده می‌شود. در این صورت، معنای معنوی همان معنای ظاهری آنهاست و معنایی ظاهری جز معنای معنوی وجود ندارد (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۴۸؛ کرین، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳).

برای درک حوادث عالم قدسی، باید به تاریخ قدسی - به گونه‌ای که در ملکوت، یعنی درون آدمی می‌گذرد - تعلق داشت. کسانی که به این تاریخ تعلق ندارند، واقعیت آن را انکار می‌کنند. حوادثی همچون واقعه «الست» در تاریخ قدسی واقع شده است. درک حوادث تاریخ قدسی مستلزم «کشف المحجوب»، یعنی رها ساختن و کشف حجاب است از آنچه ضمن آشکار ساختن خود در پدیدار پنهان می‌شود. پدیدارشناسی و تأویل نزد عرفا، جز این نیست. در میان سه خانواده اهل کتاب این روش اندیشه ریشه در کتاب آسمانی دارد. به نظر می‌رسد این سخن درست باشد؛ زیرا کسی که از درک عالم مثال عاجز است نمی‌تواند حوادث آن را هم درک کند. هم حکمت اشراق سهروردی و هم حکمت شیعی، هر دو وابسته به تأویل هستند و تأویل نیز وابسته به «تاریخ معنوی یا تاریخ قدسی» است (کرین، ۱۳۶۹، ص ۳۱-۳۲؛ کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۲۹).

به اعتقاد کرین، دلیل اعتقاد مسیحیان به «تجسد» این است که آنها واقعه آشکار شدن جبرئیل بر حضرت مریم علیها السلام در زمان آفاقی دیدند و نه در زمان انفسی، درحالی‌که در مسیح‌شناسی قرآنی، این واقعه با تاریخ قدسی بیان می‌شود (کرین، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۸۵). او نمونه‌ای را به صورت مصداقی بررسی می‌کند؛ داستان حضرت خضر و حضرت موسی که در آن حضرت خضر به تعلیم حضرت موسی می‌پردازد. در این صورت این سؤال پیش می‌آید چگونه حضرت خضر بر حضرت موسی که پیامبری اولوالعزم است، برتری دارد؟ پاسخ او این است که حضرت خضر برتر از حضرت موسی است، به این اعتبار که حضرت موسی پیامبری است که رسالتش ابلاغ یک شریعت است. اما حضرت خضر راز و حقیقت عرفانی را، که فوق شریعت است، بر حضرت موسی عیان می‌سازد و به همین علت، معنویتی که حضرت خضر سلسله جنبان آن است، از قید بندگی دین ظاهری آزاد است. با توجه به این حقیقت که حضرت خضر را همان «الیاس» می‌دانند و از این رو، رسالت حضرت خضر با رسالت معنوی امام نیز مرتبط است. روشن است که در اینجا، یکی از بنیادهای قرآنی را، که ژرف‌ترین الهام تشیع بر آن بنا شده است، در اختیار خواهیم داشت و در حقیقت، برتری حضرت خضر بر حضرت موسی فقط در صورتی از قید تناقض رها خواهد شد که این موضوع را در پرتو این مبنا بنگریم، وگرنه حضرت موسی کماکان یکی از پیامبران اولوالعزمی است که رسالت ابلاغ شریعت به عهده او گذاشته شده است (کرین، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۱۰-۱۱۱).

## حکمت نبوی و شیعی؛ مدخل گفت‌وگوی ادیان

کربن برای اندیشه‌های فلسفی که منبع آن قرآن و حدیث و تأویل است، اصطلاح «حکمت» و «فلسفه نبوی» را به کار برد. «حکمت» معادل یونانی «sophia» و «حکمت الهی» معادل یونانی «theosophia» است. اصطلاح «علم الهی» را نه می‌توان و نه باید به اصطلاح «theosophia» ترجمه کرد. تاریخ‌نویسان اسلامی همچون شهرستانی و اشکوری حکمت فلاسفه یونان را نشئت گرفته از مشکلات نبوت می‌دانستند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴-۵).

هدف اصلی حکمت نبوی دستیابی به تجربه‌ای عارفانه است که در مقام نبوت می‌توان بدان رسید. این تجربه براساس فردانیت فیلسوف، در حضور فرشته صورت می‌گیرد. واقعیت مثالی عالم مثال در برابر فیلسوف، در حقیقت مابعدالطبیعی خود، به‌عنوان طرح‌هایی از عالم معقولات آشکار می‌شود. اینجاست که فلسفه حقیقی و دانش خاص صورت خیالی و خیال ایجاد می‌شود. فیلسوف می‌داند که آنچه او به‌عنوان مُثُل مشاهده می‌کند همان است که بر پیامبر در صور خیالی و حوادث در رؤیا آشکار شده است. به همین علت است که نوعی همسانی میان رسالت پیامبر و وظیفه فیلسوف وجود دارد. با نظر به همین مطلب‌ها فیلسوفان، به‌ویژه صدرالمتهلین، گفته‌اند: حکما معارف خود را از مشکلات نبوت اخذ کرده‌اند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳-۱۲۴).

به اعتقاد صدرالمتهلین، تنها در مکتب شیعه تطابق و هماهنگی بین وحی و عقل (اعتقادات دینی و حقایق فلسفی) ممکن است؛ زیرا حکمت شیعی از نبوت و ولایت الهام می‌گیرد و حکمتی نبوی (مبتنی بر وحی) است (کربن، ۱۳۸۴، ج، ص ۷۶).

از نظر کربن، امام‌شناسی شیعه یادآور نوعی مسیح‌شناسی بیگانه با مسیح‌شناسی الهیات پولسی است. بنابراین، بسیاری از فصول تاریخ عقاید تبعیدی مسیحیت را، که فصولی «بسته» و «از دور خارج شده» تلقی می‌شوند، باید از نو گشود و امکاناتی را که حتی به ذهن دانشمندان غربی خطور نکرده، ولی در تشیع به فعلیت رسیده‌اند، مکشوف داشت (کربن، ۱۳۸۴، الف، ص ۷۳-۷۴). مطلب قابل توجه این است که از نظر کربن، به‌جای اینکه - برای مثال - ما از تعلیمات و روش فیلسوفانی همچون ا‌تین ژریلسون و ژاک مارتین بهره‌مند شویم و الگویی برای بهره‌وری از امکانات فلسفه اسلامی داشته باشیم، این فلاسفه باید در محضر حکمای شیعی تلمذ کنند تا بتوانند از فلسفه مسیحی خودشان بهتر و عمیق‌تر بهره‌مند شوند و امکانات تازه‌ای در آن کشف کنند. علاوه بر آن، او بر امکان‌پذیر بودن گفت‌وگو بین اسلام معنوی و مسیحیت معنوی تأکید می‌کند.

روش کربن در حکمت نبوی و شیعی، «پدیدارشناسی» است. «پدیدارشناسی» و «تأویل» نزد عرفا یعنی اینکه اجازه دهیم آنچه پنهان است خود را پدیدار سازد. این روش اندیشه، ریشه در الهیات دارد و ویژه اسلام معنوی، یعنی اسلام عرفا و حکامست. در حکمت اسماعیلیه، تأویل از آغاز، به‌عنوان روشی مبنایی همراه با انعطاف‌پذیری مطرح می‌شود. تأویل در کنار «تنزیل» است. «تنزیل» به‌معنای دین شریعتی و نص کلام خداست که فرشته به پیامبر ﷺ القا کرده و به‌معنای فرو فرستادن این وحی از عالم بالاست (کربن، ۱۳۶۹، ص ۳۳ و ۸۷-۸۸ و ۱۸؛ کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۶).

وی می‌گوید: «به ازای هر چیزی که آشکارا منطوق بیرونی ظاهری است، چیزی پنهان، معنوی، درونی و باطنی موجود است؛ همان اصل قرآنی که تشیع به‌عنوان یک پدیده دینی بر آن بنا شده است. این اصل اصیل همان «طریقت باطنی» و «هرمنوتیک باطنی» (تأویل) است (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۴۰).

### امکان گفت‌وگوی اسلام معنوی و باطنی با مسیحیت معنوی و باطنی

مسئله دیگری، که کربن آن را طرح می‌کند، اسلام باطنی و معنوی است. او این سؤال را مطرح می‌کند که آیا دیانت اسلام محدود به ظاهر و فقه است یا شامل باطن هم می‌شود؟ وی در پاسخ می‌گوید: اسلام دارای جوهری معنوی است و توجه به باطن، اساس و قوام‌دهنده تشیع. اما اسلام کمتر از این زاویه مورد توجه قرار گرفته است. در تفکر شیعی، هرچند نبوت به پایان رسیده است، ولی تاریخ دینی بشریت با امام ادامه می‌یابد و بدین‌روی، پیامبرشناسی با امام‌شناسی بسط می‌یابد. وظیفه حکمت نبوی شیعی تداوم و حفظ معنای باطنی «وحی الهی» است و با حفظ همین باطن بود که اسلام مثل مسیحیت، تبدیل به دینی عرفی نشد. شاهد این مدعا، این امر مسلم در تاریخ فلسفه اسلامی است که اقلیت شیعه با متدینانی که به ظاهر شریعت پایبند بودند، برای حفظ اسلام باطنی نزاعی معنوی داشتند. کربن خود توجه داشته به لحاظ تاریخی، این شیعه فیلسوف در اقلیت بوده و همیشه با او نزاع می‌شده است. اما ادعای او این است که در تشیع، اصل بر «ولایت، معنویت و حکمت باطنی» است و نه ظاهر. او خاطر نشان می‌کند که تأکید بر باطن، به‌معنای نسخ شریعت و ظاهر آن نیست، بلکه معنای آن این است که شریعت جدای از حقیقت و باطن آن، ظلمت و عبودیتی بیش نیست. در این صورت، شریعت به‌جای آنکه در برابر افق ظهور معناهاى جدید و غیرقابل پیش‌بینی باز باشد، صرف مجموعه‌ای از احکام و مناسک خواهد بود. بدین‌سان، معنای پنهانی و عرفانی «حرام» همان حرام است و آن را به یک چیز حلال تبدیل نمی‌کند. در مقابل، شریع جدا مانده از حقیقت یک پوسته خالی است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴۳، ۸، ۱۹، ۳۸، ۴۹، ۶۱؛ کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰-۳۰۱).

کربن اسلام باطنی را برتر از اسلام ظاهری می‌نشانند و بر این گمان است که معنای نهایی داستان *حی بن یقظان/ ابن طفیل* این است که هر فیلسوف می‌تواند وضعیت اهل دیانت را درک کند، اما اهل دیانت قادر نیستند وضعیت فیلسوف را دریابند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۲).

به باور کربن، تشیع در ماهیت خود، همان توجه به باطن در اسلام است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۵۹). معنای «باطنی» تنها از طریق علم ارثی امامان علیهم‌السلام قابل انتقال است. از این رو، امامان قیّم قرآن هستند. تعلیمات امامان منبع باطن در اسلام است. دلیل اینکه باطن بدون توجه به تشیع محل بحث قرار گرفته، اقلیت شیعه است که نسبت به تعلیمات باطنی امامان تساهل و تسامح ورزیدند. *حیدر آملی* وقتی ناتوانی «علوم رسمی» را افشا می‌کند، کسانی را مدنظر دارد که اندیشه در اسلام را به مسائل فقهی تقلیل می‌دهند، اعم از اینکه شیعه یا اهل سنت باشند. تشیع به‌عنوان باطن اسلام، همه باطن‌ها را به کمال می‌رساند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۴ و ۸۹ و ۱۰۱ و ۳۸۹).

سخنان بسیاری از امامان معصوم علیهم‌السلام وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه تشیع همان باطن اسلام است و اینکه برای نیل به خاستگاه اسلام باطنی، نمی‌توان از تعلیمات امامان علیهم‌السلام فراتر رفت. از اینجاست که شیعیان در معنای حقیقی، همان کسانی‌اند که پذیرای اسرار امامان هستند. اما کسانی که تعالیم امامان علیهم‌السلام را به ظاهر آن و مسائل مربوط به فقه و مناسک محدود می‌کنند حقیقت تشیع را از آن جدا می‌کنند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

به اعتقاد کربن، اگر مخاطب نه اسلام رسمی و قانونی، بلکه اسلام معنوی باشد، شرایط گفت و شنود مسیحیت و اسلام، اعم از مشرب تصوف یا عرفان شیعی از سر تا پا دگرگون می‌شود. وی معتقد بود: بین ادیان ابراهیمی اسلام، مسیحیت و نیز عرفان اسماعیلی و شیعی و تعلیمات حکمی شیعی با توجه به تأویل، نزدیکی برقرار است. وی در مواضع گوناگون، بر گفت‌وگو میان اسلام معنوی و مسیحیت تأکید کرده است. این امر نشانگر آن است که این گفت‌وگو یکی از دل‌مشغولی‌ها و علایق او بوده است و او این گفت‌وگو را امکان‌پذیر می‌داند. اما مسیحیت رسمی و اسلام رسمی، هریک خود را بر حق می‌دانند و دیگری را نفی می‌کنند. در نتیجه، امکان گفت‌وگو متفی می‌شود (کربن، ۱۳۵۸، ص ۳۸-۳۹؛ کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۱).

تأویل معنوی در تشکل‌های معنوی حاشیه کلیساها تداوم پیدا کرد؛ مثلاً، کسانی همچون بومه و سوئدنبورگ از سفر «تکوین»، سفر «خروج» و یا مکاشفات درکی معنوی داشته‌اند. همچنین شیعیان، خواه اسماعیلی و خواه اثنا عشری و پیروان *ابن عربی*، قرآن و احادیثی را که مفسر قرآن محسوب

می‌شود، تأویل می‌کرده‌اند. برای مثال، کربن عقاید سهروردی در خصوص عالم «مثال» را مشابه عقاید متألهان پروتستان نظیر شوئنکفلد، بوهمه، «انجمن حلقه برلبورگ»، و/وتینگر در این خصوص می‌داند. نقطه مشترک تأویل در عالم مسیحیت و در عالم اسلام عوالم متکثری است که هریک رمزی از دیگری است (کربن، ۱۳۸۵، ص ۱۴-۱۳؛ ۴۱).

سهروردی اسلامی معنوی دارد که با اسلام رسمی متفاوت است. اگر اسلام به دیانت ظاهری محدود شود در این صورت، دین‌دارانی همچون سهروردی از حوزه دیانت خارج می‌شوند. تشیع وقتی به صورت دینی رسمی درآمد، نه تنها فیلسوفان مکتب صدرالمتألهین، متصوفه و متألهان، بلکه پیروان مکتب «شیخیه» نیز متهم بی‌دینی می‌شوند. به گفته کربن، بعضی از فقها در زمان صدرالمتألهین، به عمد، آنچه را مقوم ماهیت شیعه است، کنار می‌گذاشتند و به اسم «تعبد زاهدانه نسبت به نص»، نوعی لادری‌گری مخرب را تدریس می‌کردند. برای نمونه، او علامه مجلسی را مظهر تشیع تعصب‌آمیز و پرخشونت می‌داند! او در موضعی دیگر، خصومت متکلمان و فقها نسبت به ابن‌سینا را به «هاری کلامی» تعبیر می‌کند! کربن در اینجا، به شرح رؤیای یک عارف به نام مجدالدین بغدادی می‌پردازد که در آن رؤیا، ابن‌سینا را به نقل از پیامبر ﷺ اهل هلاکت می‌داند. کربن رؤیای او را تنها یک خصومت جمعی می‌داند؛ یعنی او سعی می‌کند مسائلی را که سازگار با فکر و قضاوت خویش است قبول کند.

به گفته او، برای فهم شرایطی که حکیمی همچون صدرالمتألهین در آن به سر می‌برده و آزاری که از سوی اهل ظاهر متحمل می‌شده است، باید مقدمه اسفار را خواند (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴؛ کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۶؛ کربن، ۱۳۸۴ ج، ص ۵۲-۵۱؛ کربن، ۲۲۷؛ کربن، ۱۳۸۷، ص ۴۲۳؛ کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۲۸).

در اینجا، باید توجه داشت که کربن منکر سایر وجوه تشیع نمی‌شود، اما از نظر او، تفسیر عرفانی تشیع از همه وجوه تشیع مهم‌تر است. از نظر برخی دیگر، بعد فقهی یا سیاسی مهم‌تر است. به نظر می‌رسد که خود کربن هم به‌طور رسمی به اسلام و تشیع نگریده است؛ زیرا اسلام و تشیعی که او به آن اعتقاد دارد، اسلام و تشیع باطنی است و نه به تعبیر خود او، تشیع و اسلام رسمی، هرچند بعضی معتقدند: او به اسلام و تشیع گرویده است؛ از آن جمله سیدضیاء‌الدین دهشیری در مقدمه کتاب *ارض ملکوت* بیان می‌کند که کربن در سال ۱۳۵۶ به شرف اسلام تشریف یافت.

کربن می‌گوید: پیروی از افلاطون به اسم نیست و لزومی ندارد همیشگی باشد؛ درون تو باید منزلی شود برای فلسفه‌ها و ادیانی که در آن سیر و سلوک می‌کنی! وطن ما همان کلیسای درونی ماست (و بی‌آنکه اعلام کنیم می‌توانیم وابسته به آن باشیم) (کربن، ۱۳۸۳، ص ۹۹). بر همین سیاق، از زبان کربن

می‌توانیم بگوییم: پیروی از تشیع به اسم نیست و لزومی ندارد همیشگی باشد؛ درون تو باید منزلی باشد برای مذهب تشیع که در آن سیر و سلوک می‌کنی.

تأکید کربن بر بُعد فلسفی شیعی و انتقادش از تبیین صرفاً سیاسی شیعه، این‌گونه انتقاد منتقدان را برانگیخته که گفته‌اند: رویکرد او به شیعه «باطنی» است و از بعد اجتماعی و کارکرد سیاسی شیعه غفلت ورزیده است.

در پاسخ به این انتقادات، باید گفت: این‌همه تأکید کربن بر امور معنوی، که در فراتاریخ، یا تاریخ قدسی رخ می‌دهد، حاکی از غفلت او از تاریخ تجربی یا حوادث مادی یا مدارک و اسناد ارائه‌شده بر مبنای تاریخ نیست، بلکه در قبال آنچه در عالم ملکوت رخ می‌دهد، وی ارزش چندانی برای حوادث مادی قایل نیست. او واقع‌گراست و اقلیت بودن شیعه را می‌پذیرد. اما این امر موجب نمی‌شود تا «عظمت» (نیروی معنوی) تشیع را از یاد ببرد؛ زیرا معتقد است: نمی‌توان تشیع را به زبان آماری بیان کرد (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۷). به اعتقاد او، این نیروی معنوی چیزی است که دنیای امروز سخت به آن محتاج است. وی در این خصوص می‌گوید: بدون مسائل مشترک و مصطلحات مشترک، هیچ گفت‌وگویی امکان‌پذیر نیست. و این اشتراک در مسائل و مصطلحات دفعتاً تحت فشار حوادث مادی پدید نمی‌آید، بلکه به تدریج، از طریق نوعی مشارکت همگانی در پرسش‌هایی که بشر از خویش پرسیده است، دست می‌دهد. شاید گفته شود: /بن‌عربی و شاگردانش یا حتی تشیع در تمامت آن، فقط اقلیتی کوچک در توده‌های عظیم اسلامی‌اند. این سخن درست است، ولی آیا در این صورت، کارمان به جایی نمی‌رسد که «نیروی معنوی» را فقط بتوان به زبان آماری ارزیابی کرد؟ (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۷).

### نقد و بررسی

با توجه به اینکه رویکرد کربن در بررسی آراء حکیمان مسلمان، پدیدارشناسی است، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا باید نظریات پدیدارشناسانه کربن و ضدیت او با تاریخی‌گری را پذیرفت تا بتوان از فلسفه‌های سنتی امروز نیز بهره برد، یا با پذیرش شیوه تاریخی‌گری هم می‌توان فلسفه‌های سنتی ایرانی و اسلامی را پایان‌یافته تلقی نکرد؟ به نظر می‌رسد به‌کارگیری روش پدیدارشناسی موردنظر کربن می‌تواند مزایای فراوانی داشته باشد، اما نقد مطلق دیدگاه تاریخی‌گری و منحصر کردن روش فلسفی به پدیدارشناسی و محروم کردن فلسفه اسلامی از روش‌ها و رویکردهای دیگر نیز قابل پذیرش نیست.

کربن اهمیتی نمی‌دهد که استدلال‌های مطرح‌شده از لحاظ تاریخی قابل‌خنده باشند. برای مثال، در خصوص سیدقاضی نورالله شوشتری می‌نویسد: او به دلیل گرایش شیعی‌اش، گاهی به استدلال‌هایی متوسل می‌شود که به لحاظ نقد تاریخی، قابل‌خنده‌اند. در مقابل، در پرتو حدس‌های ناشی از حمیت‌اش، به شواهدی دست می‌یابد که به کمک آنها، می‌تواند این استدلال‌ها را به صورتی حقیقی‌تر از آنچه نقدهای تاریخی اثبات‌گرایان در توان دارند، به کار ببندد (کربن، ۱۳۸۷، ص ۴۲۴). بدین‌سان، وی حدس ناشی از روش «پدیدارشناسی» را از قطعیت ناشی از روش «تاریخی‌گری» برتر می‌داند.

انتقاد دیگر آن است که نزد متفکران مسلمان و در تفکر شیعی، حقانیت و درستی اعتقاد نیز مطرح است؛ یعنی با دیدی صرفاً پدیدارشناسانه نمی‌توانیم به مسائل نگاه کنیم. پدیدارشناسی صحت و سقم اطلاعات را معلق نگاه می‌دارد. همچنین نیازی نیست رابطه منطقی با گذشته، حال یا مکان وقوع داشته باشد. به این انتقاد می‌توان چنین پاسخ داد که کربن بین پدیدارشناسی محض و پدیدارشناسی خودتفکیک‌قابل می‌شود. در پدیدارشناسی محض، صدق و کذب و حتی وجود شیء داخل پراتنز قرار می‌گیرد. اما در پدیدارشناسی موضوع‌نظر کربن وقتی اعتبار معرفتی قوه خیال پذیرفته می‌شود، در این صورت، صدق و کذب هم مطرح می‌شود. در واقع، در پدیدارشناسی کربن، پدیده‌ها در عالم «مثال» پژوهش می‌شوند؛ اما در پدیدارشناسی غربی، پدیدارها در همین عالم محسوس بررسی می‌شوند (کربن، ۱۳۸۴ الف، ص ۴۱-۴۲ و ۴۵).

کربن به پیروی از رساله‌های تمثیلی سهروردی، تأویل را حتی در کتاب‌های غیرمقدس نظیر *شاهنامه* نیز معتبر می‌داند و قهرمانان ایرانی *شاهنامه* را در قلمرو نمود کتاب مقدس وارد می‌کند. او *شاهنامه* را به شیوه قرائت عرفا از *قرآن* و *تورات*، قرائت می‌کند. گویا این کتاب را برای وی ساخته‌اند. از این‌رو، در این شکل تمثیلی، تاریخ قدسی روان، شکل می‌گیرد و به تجربه‌های عارفانه می‌انجامد (کربن، ۱۳۸۵، ص ۲۸).

به نظر می‌رسد او گاهی از شیوه پدیدارشناسانه خود عدول کرده است؛ مثلاً، در جایی می‌گوید: از شرح حال شمس‌الدین شهرزوری چیزی نمی‌دانیم. می‌دانیم سهروردی مرید جوانی به نام شمس‌الدین داشته، اما تأیید اینکه این دو شمس‌الدین یک شخص بیش نبوده‌اند امکان‌پذیر نیست. او در بیان شرح حال شهرزوری، به کتاب‌های تاریخی استناد می‌کند و این‌گونه نیست که هیچ التزامی به تاریخ تجربی نداشته باشد (کربن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶).

کربن در بعضی از آثار خود، عباراتی دارد که به نظر می‌رسد با نقد روش «تاریخی‌گری» او سازگار

نیست؛ مثلاً، در تاریخ فلسفه بیان می‌دارد: کسانی در خصوص اصالت برخی از بخش‌های نهج البلاغه تردید کرده‌اند. او در پاسخ این قبیل تردیدها، می‌نویسد: این مجموعه به زمانی دور تعلق دارد و برای فهم مضمون آن، باید به پدیدارشناسی متوسل شد؛ یعنی باید آن را چنانکه نیت آن بوده است، فهمید. اینکه چه کسی آن را نوشته است، اهمیتی ندارد؛ زیرا گوینده سخن امام علیه السلام است و تأثیر آن نیز از همین باب است (کرین، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در اینجا، کلام کرین مفهوم نیست؛ اولاً، می‌گوید اینکه چه کسی آن را نوشته مهم نیست و در ادامه می‌گوید: زیرا گوینده سخن امام علیه السلام است. اگر انتساب بعضی از مطالب به امام علیه السلام مخدوش باشد دیگر گوینده امام علیه السلام نخواهد بود! اگر تأثیر نهج البلاغه آن‌گونه که خود کرین نگاشته به خاطر این باشد که گوینده آن امام علیه السلام است پس اگر گوینده غیر امام باشد تأثیری نخواهد داشت. به هر حال، مطابق این جملات کرین، قاعدتاً باید انتساب مطالب به امام علیه السلام مستند باشد. اگر فقط روش «پدیدارشناختی» کرین در فهم متون - و در اینجا، در فهم نهج البلاغه - به کار گرفته شود در این صورت، می‌توان هر مطلب جعلی را به امام علیه السلام نسبت داد، و علم «رجال» و «روایت‌شناسی» و ... ظاهراً در اینجا، کارایی خود را از دست می‌دهد.

به نظر می‌رسد پاشنه آشیل فلسفه کرین و روش پدیدارشناختی او «خالی شدن فلسفه اسلامی از عقلانیت» است. در واقع، با روش او، می‌توان هر دینی را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که حقیقت داشته باشد! از مجموع آثار کرین و اعتقادات او، از آن جمله اعتقاد به «اسلام باطنی» و یا نظریه‌ای که در خصوص تقریب ادیان دارد، می‌توان تصویب «تکثرگرایی دینی» را از دیدگاه او استنباط کرد. به باور وی، معتقدان به «تاریخ قدسی» به تقریب ادیان نمی‌پردازند؛ زیرا شیوه ادراک آنان با شیوه ادراک تاریخی متفاوت است. آنها با اعتقاد به عالم «مثال»، امور را تأویل می‌کنند؛ یعنی هر محسوسی را به اصل خود ارجاع می‌دهند. بدین سان، حقانیت ادیان زمانی مشخص می‌شود که انسان به ساحت خود آگاهی و دل‌آگاهی می‌رسد. او با آغوش باز، کثرت ادیان را می‌پذیرد و تغییر دین، حتی اگر به سمت دین کامل‌تر باشد، با اظهار تأسف و همراه است. برای مثال، در تاریخ فلسفه اسلامی می‌نویسد: «با کمال تأسف، صابئین فاقد کتابی وحی شده بودند که می‌توانست آنان را در زمره اهل کتاب دریاورد و به تدریج، مجبور شدند اسلام را بپذیرند.» همچنین - همان‌گونه که پیش از این ذکر شد - به اعتقاد کرین، متألّهانی که به دین معنوی معتقدند به تقریب ادیان نمی‌پردازند. او در تخیل خلّاق، در بخشی به مقایسه بحث از حضرت خضر و حضرت موسی می‌پردازد و می‌گوید: «هدایت» حضرت خضر به این نحو نیست که همه مریدانش را به‌صورت یکنواخت به هدف واحد راهنمایی کند؛ یعنی چنین نیست



که همانند یک متکلم، عقیدهٔ تعبدی خویش را تبلیغ کند و همهٔ شاگردانش را به یک تجلی واحد، که برای همه یکسان است، رهنمون شود. او هر مریدی را به تجلی خاص خودش رهبری می‌کند؛ یعنی همان تجلی که او شخصاً شاهد آن است؛ زیرا این تجلی منطبق با «فلک باطنی» آن شاگرد است (کرین، ۱۳۵۸، ص ۱۲۸ و ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۱۷-۱۱۸).

این بیان ناشی از نوعی کثرت‌گرایی (پلورالیسم) است. به نظر می‌رسد کرین خود به این مطلب معتقد بوده و چنین چیزی نیز به تصویب تکثرگرایی در مذهب منتهی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

از دیدگاه هانری کرین، گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت امکان‌پذیر است. برای گفت‌وگوی ادیان، لازم است دیدگاه «تاریخی‌گری» نقد شود. حوادث مادی در تاریخ آفاقی صورت می‌گیرد، درحالی‌که در تاریخ قدسی، با زمان انفسی سروکار داریم. از دیدگاه کرین، حقیقت دین اسلام در واقعیت تاریخی آن نهفته نیست، بلکه به واقعیت ورای تاریخ تعلق دارد. این حادثهٔ آغازین پیش از تاریخ تجربی بوده و همان «پرسش آلت» است.

برای گفت‌وگوی ادیان، باید از روش «پدیدارشناسی» (کشف المحجوب و تأویل) بهره گرفت. هدف کرین از طرح‌ریزی فلسفهٔ تطبیقی، این بود که گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت را امکان‌پذیر سازد. به اعتقاد کرین، تضاد و تخالفی که در ادیان در باب امور صرفاً متعلق به تاریخ دینی وجود دارد و برخی حوادث دینی را متعلق به تاریخ تجربی می‌دانند و عده‌ای دیگر تنها آن را اساطیری می‌دانند، با اعتقاد به عالم مثال و تاریخ قدسی حل می‌شود؛ زیرا بر این مبنا، حوادث دینی به تاریخ قدسی تعلق دارد.

از نظر کرین، اسلام دارای جوهری معنوی است و توجه به باطن، اساس و قوام‌دهندهٔ تشیع است. وظیفهٔ «حکمت نبوی شیعی» تداوم و حفظ معنای باطنی وحی الهی است و با حفظ همین باطن بود که اسلام مثل مسیحیت تبدیل به دینی عرفی نشد.

کرین اسلام باطنی را برتر از اسلام ظاهری می‌داند. به اعتقاد وی، اگر مخاطب نه اسلام رسمی و قانونی، بلکه اسلام معنوی باشد شرایط گفت و شنود مسیحیت و اسلام، اعم از مشرب تصوف یا عرفان شیعی از سر تا پا دگرگون می‌شود. بین ادیان ابراهیمی اسلام، مسیحیت و نیز عرفان اسماعیلی و شیعی و تعلیمات حکمی شیعی با توجه به تأویل، نزدیکی برقرار است.

بدون مسائل و مصطلحات مشترک هیچ گفت‌وگویی امکان‌پذیر نیست، و این اشتراک در مسائل و مصطلحات به تدریج، از طریق نوعی مشارکت همگانی در پرسش‌هایی که بشر از خویش پرسیده است، دست می‌دهد.

از مجموع آثار کربن و اعتقادات او، از آن جمله اعتقاد به «اسلام باطنی» و یا نظریه‌ای که در خصوص تقریب ادیان دارد، می‌توان تصویب تکثرگرایی دینی را از دیدگاه او استنباط کرد. بعضی از آراء کربن در خصوص گفت‌وگوی ادیان قابل دفاع است و برخی دیگر قابل نقد.

## منابع

- اشتاوافر، ریچارد، ۱۳۸۲، «هانری کرین متأله پروتستان»، مترجم ع. روح بخشان، از: *یادی از هانری کرین*، گردآوری و تدوین شهرام پازوکی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.
- جهانبگلو، رامین، ۱۳۷۹، «مدخلی بر اندیشه فلسفی یوهان گئورگ هامان». در: *احوال و اندیشه‌های هانری کرین*.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۵، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، چ چهارم، بی‌جا، فرزانه کرین. هانری، ۱۳۵۸، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، بی‌جا، توس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ الف، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، چ دوم، تهران، گلبان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ ب، *از مایه‌گر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ الف، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ب، *بن مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ج، «زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرای شیرازی»، ترجمه کریم مجتهدی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ح، «پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع»، ترجمه مرسله همدانی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ د، «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن»، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ و، «عالم مثال»، ترجمه سید محمد آوینی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ هـ، «گفتار سوم: حکمت الهی شیعه در عصر صفویه»، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چ پنجم، بی‌جا، کویر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- لوری، پیر، ۱۳۸۲ الف، «هانری کرین، آثار و تأثیرات او»، گردآوری و تدوین: پازوکی، *یادی از هانری کرین*، مجموعه‌ای از مقالات درباره هانری کرین به انضمام دو گفت‌وگو با وی.
- ملروپونتی، ۱۳۸۴، «شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد»، ترجمه عیسی سپهبی، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع آوری و تدوین: محمد امین شاهجویی، بی‌جا، حقیقت.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲ ب، «یادی از هانری کرین و تاملی در اندیشه‌هایش»، گردآوری و تدوین: پازوکی، *یادی از هانری کرین*، تهران، موسسه پژوهشی انجمن فلسفه و حکمت ایران.

## چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس

سیدمصطفی حسینی / کارشناس ارشد دین‌شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ Hseedmostafa@yahoo.com

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ akbar.hosseini37@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۲

### چکیده

یکی از اعتقادات مهم مسیحیان، اعتقاد به گناه ذاتی است. براساس این اعتقاد، حضرت آدم ✉ از میوه شجره معرفت نیک و بد خورد، درحالی‌که خداوند او را از خوردن آن نهی کرده بود. این عمل و گناه، نه‌تنها موجب سقوط آدم ✉ گردید، بلکه همه ذریه او را نیز آلوده کرد. آگوستین و پلاگیوس دو تن از دانشمندان بزرگ مسیحیت و از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در زمینه گناه ذاتی هستند که تقابل دیدگاه‌های آنان در این زمینه می‌تواند بسیار جالب توجه باشد.

این مقاله با رویکرد تحلیل محتوا، بررسی این آموزه را براساس دیدگاه آگوستین و پلاگیوس بر عهده دارد.

**کلیدواژه‌ها:** گناه ذاتی، سقوط، حضرت آدم ✉، آگوستین، پلاگیوس.

اعتقاد به گناه ذاتی، یکی از آموزه‌های مهم مسیحیت است که مبتنی بر بسیاری از باورهای آنان نظیر فیض، تجسد و فدا است. این گناه منسوب به حضرت آدم علیه السلام می‌باشد. همه افراد بشر آن گناه را به ارث برده‌اند. بنابراین، تمام افراد بشر از زمانی که وارد این دنیا می‌شوند، خالص و پاک نیستند، بلکه با سرشت و ذاتی گنهکار متولد می‌شوند. طبیعت انسان بر اثر گناه آدم علیه السلام دچار دگرگونی گردید و آدم علیه السلام بود که گناه را وارد جهان کرد. بدین ترتیب، پاکی ذاتی انسان از دست رفت و گناه میراث ایشان شد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: گناه ذاتی گناهی است که هیچ‌کس به‌طور فردی مرتکب آن نشده، ولی همه فرزندان آدم علیه السلام نیازمند پاک شدن از آن هستند: «وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و موجب شیوع مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه، همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت؛ چون همه انسان‌ها گناه کردند» (رساله به رومیان، ۵:۱۲).

آگوستین نخستین فردی است که اعتقاد به گناه ذاتی را به‌طور رسمی در کلیسا پایه‌گذاری کرد. از این جهت، وی نقشی بی‌بدیل در تثبیت این آموزه دارد. در همان زمان، برخی افراد در مقابل آگوستین، موضع گرفتند که پلاگیوس یکی از مهم‌ترین آنان بود. دفاعیه‌های هر کدام در دیدگاه خویش و رد و ابطالیه‌های متعدد از سوی یکدیگر، منجر شد تا تصمیم‌گیری در خصوص آنها به شورا سپرده شود. سرانجام، عقاید پلاگیوس در دو شورای کارتاژ - ۴۱۸م - و شورای آرانج - ۵۲۹م - محکوم شد و دیدگاه آگوستین، یعنی اعتقاد به گناه ذاتی به رسمیت شناخته شد (مگ‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳). این مقاله به بررسی گناه ذاتی، یکی از اصول اعتقادی مهم در مسیحیت از منظر آگوستین و پلاگیوس می‌پردازد.

### دیدگاه آگوستین از گناه ذاتی

شخصیت آگوستین در جهان مسیحیت به‌گونه‌ای است که شاید بتوان او را بزرگ‌ترین و پرنفوذترین متفکر کلیسای مسیحی در سراسر تاریخ طولانی آن دانست (مگ‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۴۱). سلطه علمی وی در جهان مسیحیت، به حدی است که از آن زمان تاکنون بر اندیشه غربی حاکم بوده است. وی در میان آباء کلیسا، بیشترین آثار را از خود به جای گذاشته است؛ بیش از هشتصد موعظه، سیصد نامه و صد رساله، که در آنها پیرامون مسائل الهیاتی سخن گفته است (Vannier, 2005, V.1, p. 116). هرچند وی مبدع آموزه گناه ذاتی نبوده (ویل دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۸۷)، ولی بی‌تردید، نقش او در تبیین و رسمیت بخشیدن به این آموزه بسیار اساسی و کلیدی بوده است.

آگوستین در موارد گوناگونی به مسئله گناه ذاتی پرداخته است: از جمله در کتاب *در باب اراده آزاد* (Augustine, 1993, Book Three)، که برخی جوانب آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. همچنین در نوشته‌هایی، که از او باقی مانده و حاوی مشاجرات وی با پلاگیوس است نیز به این مسئله پرداخته شده است (آگوستین، ۱۹۹۳، بخش سوم). علاوه بر این، کتاب *شهر خدا* (Augustine, 1610, V.2, Book 13) را نیز باید اضافه کرد. این کتاب نسبت به سایر نوشته‌های آگوستین، اهمیت بیشتری دارد و از مهم‌ترین آثار کلاسیک در تاریخ تفکر سیاسی و مذهبی در غرب شمرده می‌شود. در این کتاب، وی به دفاع از تعالیم مسیحیت و تبیین جوهر معنوی و پایه‌های تفکر مسیحی آن زمان پرداخته است (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۵)؛ طبیعتاً مسئله گناه ذاتی از جمله موضوعاتی است که در این کتاب به آن پرداخته شده است. شناخت بهتر و تبیین کامل‌تر از مسئله گناه ذاتی، از منظر آگوستین متوقف بر فهم مراحل زیر می‌باشد:

مرحله اول (خلقت انسان): از نگاه آگوستین، ذات و ماهیت انسان به گونه‌ای خلق شده که از یک سو، توان دست یافتن به نور حقیقت را دارد و از سوی دیگر، ممکن است به وسیله امیال داخلی و خارجی‌اش، خودش را گم کند و از رسیدن به نور حقیقت باز بماند (Du Roy, 1981, V.1, p. 1048). بنابراین، اگر انسان به فرمان‌برداری از خدا گردن نهد، می‌تواند به مقام فناپذیری و ازلیت سعادت‌آمیز دست یابد. اما اگر نافرمانی کند، نمی‌تواند فناپذیر و ازلی باشد، بلکه مرگ همراه محکومیت عادلانه به سراغش می‌آید:

انسان مادامی که میلش با خدا موافق بود، در فردوس زندگی می‌کرد... او بدون هیچ نیازی زندگی می‌کرد و می‌توانست آن زندگی را تا ابد ادامه دهد... در جسم او هیچ فساد و بذر فساد که در وی احساسی نامطبوع تولید کند، وجود نداشت. او از هیچ بیماری درونی و حادثه بیرونی‌ای بیمناک نبود. بهترین تندرستی جسمش را نوازش می‌داد و نفسش از آرامش مطلق برخوردار بود (آگوستین، ۱۳۹۱، ۱۴: ۲۶، ص ۶۱۴).

وی خلقت سایر انسان‌ها را از انسان نخستین می‌داند. به این معنا که نژاد انسان، از مردی که ابتدا خلق شد، به وجود آمد. حتی زنی که برای همسری به او داده شد، نیز از خود او آفریده شد (همان، ۲۸: ۱۲، ص ۵۳۲). به این ترتیب همه انسان‌ها از یک انسان نشئت می‌گیرند که همان وحدت در عین کثرت است (همان، ۲۸: ۱۲، ص ۵۳۲).

مرحله دوم (گناه انسان و انتقال آن): اولین گام در این مرحله این است که عمل آدم علیه السلام و حوا در باغ عدن، گناه بوده است. بنابراین، آدم علیه السلام و حوا مرتکب گناه شدند. وی عاملی را که منجر به انجام این

تخلف از خداوند شده است، تکبر می‌داند و معتقد است: همین تکبر، منجر به نابودی شیطان که منشأ گناه است، گردید. سپس شیطان، برای فریب انسان که تا آن زمان در مسیر درستی و عدالت گام برمی‌داشت به همین عامل متوسل شد. بنابراین، می‌توان گفت: تکبر آغاز هر گناه است و آغاز تکبر زمانی است که انسان از خدا بریده باشد (Augustine, 1886, p. 273).

پس از اثبات گناه آدم ﷺ و حوا، نوبت به گام بعدی در این مرحله می‌رسد که چگونگی انتقال آن گناه به سایر انسان‌هاست. وی در این زمینه توضیح می‌دهد که کل نژاد انسان که بنا بود از طریق زن به فرزندان منتقل شود، در نخستین انسان وجود داشت. بنابراین، وضعیت جدید انسان، که پس از انجام گناه برای او به وجود آمد، در گناه و مرگ تکثیر شد و سبب شد تا همه نسل انسان گرفتار گناه و مرگ گردند (آگوستین، ۱۳۹۱، ۱۳: ۲ و ۳، ص ۵۳۳-۵۳۶). وی این مجازات را عادلانه توصیف می‌کند (همان، ۱۴: ۱۵، ص ۵۹۹).

آگوستین در فصلی دیگر از کتاب *شهر خدا*، مسئله انتقال گناه به سایر اعقاب آدم ﷺ را این‌گونه بیان می‌کند:

انسان که در اراده خود فاسد و سزاوار محکومیت بود، فرزندان فاسد و محکوم به دنیا آورد؛ زیرا همه ما در آن یک انسان بودیم، چون همه همان انسانی بودیم که به وسیله زنی که قبل از گناه از خود او بنا شده بود، در گناه سقوط کرد؛ زیرا صورت مخصوصی که ما به‌عنوان افراد باید در آن زیست کنیم، هنوز آفریده نشده و به ما داده نشده بود. ولی طبیعت نطفه‌ای که باید از آن منتشر شویم، در آن زمان وجود داشت. مسلماً هنگامی که این طبیعت فاسد شد و با زنجیر مرگ بسته و به‌طور شایسته محکوم شد، هیچ انسانی در وضعی دیگر از انسانی به دنیا نیامد. بدین‌گونه بر اثر سوء استفاده از اختیار، سلسله‌ای از نکبت‌ها پدید آمد که نژاد انسان را از اصل تباه کرد و از ریشه فاسد ساخت و به سوی نابودی مرگ دوم راند؛ مرگی بی‌پایان که فقط کسانی که به فیض خدا آزاد شده‌اند، از آن مصون می‌مانند (همان، ۱۳: ۱۴، ص ۵۴۷).

مرحله سوم (راه بازگشت از این گناه): پس از ثابت شدن گناه نخستین انسان و انتقال آن به نسل‌های بعد، آگوستین به توضیح طریق بازگشت از آن می‌پردازد. در ابتدا از باب مقدمه باید گفت: از جمله ابزاری که انسان برای انجام هر عملی از جمله رهایی از گناه ذاتی، نیازمند آن است، اراده می‌باشد. آگوستین، که به شدت متأثر از سقوط آدم ﷺ است، در همین رابطه بر وجود اراده انسان، یعنی توانایی بر انجام فعلی که می‌داند نباید انجام دهد، تأکید می‌کند (Matther, 1998, V.1, p. 543). ولی از سوی دیگر، قائل به *آکراسیا* (Akrasia) است. «آکراسیا» واژه‌ای یونانی است و غالباً در معنای ضعف و سستی اراده یا نوعی بی‌اختیاری و عدم خویشتن‌داری و به تعبیر دیگر، تمایل به عملی که ممنوع است، استعمال

می‌گردد (Steward, 1998, V.1, p. 139). در توضیح بیشتر این مطلب، می‌توان به رغبت خود او، نسبت به دزدی کردن استناد جست. برای نمونه، وی دزدیدن میوه‌های درختی که در مجاورت آنان قرار داشت، مستند به وجود میل به گناه در خود و ارضاء آن می‌داند، نه به‌دست آوردن میوه‌های آن درخت (Matther, 1998, V.1, p. 554; Augustine, 1961, p. 47).

چنین ضعف و سستی‌هایی، ناشی از ارادهٔ آدم ﷺ و سقوط اوست (Augustin, 1993, p. 107) که منجر به در بند بودن ارادهٔ انسان و فساد و آلودگی آن گردیده و او را متمایل به شر و گریز از خدا کرده است. بنابراین، انسان قادر نیست گام‌های اولیه را در راه رسیدن به رستگاری بردارد. در نتیجه، نمی‌تواند راه نجات از آن گناه را خود تأمین کند: «انسان‌ها خوب نیستند و در توانشان نیز نیست که خوب باشند، چه به خاطر اینکه نمی‌دانند چگونه باید باشند و چه به دلیل اینکه نمی‌توانند آن‌گونه که باید باشند، باشند» (Ibid, p. 103). در این صورت، تنها خداست که می‌تواند این تمایل به گناه را خنثا کند (مگ‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۶۳) و به وسیلهٔ فیض خود، کفارهٔ هریک از انسان‌ها گردد (آگوستین، ۱۳۹۱، ۱۴: ۲۰، ص ۶۰۷). به‌عبارت دیگر، هیچ شخصی مانند لوحی سفید و بدون زمینهٔ قبلی نیست، بلکه میراث انسان گناه‌آلود است که به گناه تمایل دارد. این تمایل به حدی شدید است که اگر فیض و لطف الهی نباشد، انسان نمی‌تواند بر گناه غلبه نماید (Hordem, 1986, p. 21). آگوستین که او را استاد فیض می‌شناسند، معتقد است: فیض یعنی کمکی از سوی خدا به انسان، علاوه بر موهبت‌های طبیعی انسان. برای اینکه بتواند اعمالی را که متناسب با رستگاری و نجات است انجام دهد (Bourke, 1974, p. 175). آگوستین در رابطه با چگونگی فیض، ابتدا قائل بود خدا فیض خود را به کسانی که با ایمان به انجیل پاسخ می‌دهند، عطا می‌کند. اما پس از گذشت چند سال و در طول بحث‌هایی که با پلاگیوس در این زمینه داشت، به درک عمیق‌تری دست یافت و به این نتیجه رسید که حتی ایمان نیز عطایی از خدا بوده و نتیجهٔ فیض خداست. براساس نظر وی، فیض به همه انسان‌ها عطا نمی‌شود. به همین دلیل، همه ایمان نمی‌آورند، بلکه ایمان فقط به کسانی داده می‌شود که خدا آنان را انتخاب کرده است. او به وجود سه نوع فیض معتقد شد: «فیض عمل‌کننده» (operative grace)، که به وجودآورندهٔ هر ارادهٔ نیکو در انسان است. «فیض همکاری‌کننده» (grace cooperative)، که به کمک ارادهٔ انسان می‌شتابد تا سقوط نکند و پایان نیز برای اینکه انسان تا به آخر نجات خود را داشته باشد، به فیض دیگری نیاز دارد (لین، ۱۳۸۰، ص ۸۷-۸۹).

یکی از نکات مهم و قابل توجه در مورد آگوستین، تلقی شهوانی کردن سقوط آدم ﷺ است. (Kung, 1995, p. 86). به اعتقاد وی، قبل از ارتکاب گناه آدم ﷺ و حوا، شهوت جنسی وجود نداشته و



همان طور که انسان به وسیله اراده خویش می‌توانست اندام‌های دیگر نظیر دست و پا را حرکت دهد، می‌توانست با اراده خویش اندام‌های تناسلی را تحت فرمان درآورد و آن را وادار به تولیدنسل کند.

حاشا از ما که گمان کنیم آن زن و شوهر در فردوس، همان شهوتی را که بعداً موجب شرمساری و پنهان کردن برهنگی‌شان شد، احساس می‌کردند و برکتی را که خدا داده و گفته بود: «بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید» (سفر پیدایش، ۱: ۲۸)، از طریق آن شهوت عملی می‌کردند. شهوت مذکور صرفاً پس از گناه آنان پدید آمد. پس از گناه بود که طبیعت آنان این شهوت را احساس و مشاهده کرد و از آن شرمنده شد و آن را پنهان کرد (آگوستین، ۱۳۹۱، ۱۴: ۲۱، ص ۶۰۷).

وی همچنین تصریح به مجازات شدن انسان به شهوت می‌کند:

بنابراین، طبیعت آدمی بی‌شک از شهوت خود شرم دارد، این شرم سزاوار است؛ زیرا شهوت نافرمان که اندام‌های جنسی را در اختیار گرفته و اراده را از آنها سلب کرده است، گواهی روشنی بر مجازات شدن انسان برای نخستین نافرمانی است و کاملاً مناسب بود که این حالت در اندام‌هایی پدید آید که طبیعتی را تولید می‌کند که بر اثر آن نخستین و بزرگ‌ترین گناه بدتر شده است. آن گناه هنگامی واقع شد که همه انسان‌ها در یک انسان بودند. به همین علت، موجب نابودی همه آنان شد (همان، ۱۴: ۱۲، ص ۶۰۷-۶۰۸).

نویسنده‌ای مسیحی دیدگاه آگوستین از گناه ذاتی را در هفت بند ذیل خلاصه کرده است:

خداوند انسان را در ابتدا و اصل به صورت خویش آفرید؛ یعنی او را در شناخت و نیکویی و پاکی و اختیار و جاودانگی مانند خود آفرید و او را سلطان خلائق قرار داد، به همین جهت، او قدرت بر اختیار نیک و یا بد را داشت و می‌توانست مطابق سرشت اخلاقی خویش مشی کند.

آدم علیه السلام چون مختار بود، با اختیار خود و با وسوسه شیطان خدا را عصیان کرد و از حالت اولیه‌ای که در آن خلق شده بود، ساقط گشت. در نتیجه این گناه، صورت الهی او از دست رفت و سرشتش کاملاً فاسد گشت، به گونه‌ای که به لحاظ روحی مُرد و دیگر هیچ تمایلی به خیر روحی نداشت و عاجز از آن ماند. همچنین او به مرگ بدنی نیز دچار شد و در معرض انواع پلیدی‌ها و نیز مرگ ابدی قرار گرفت. از آنجاکه آدم علیه السلام در این گناه از تمام نسل خود نیابت می‌کرد، بنابراین از این جهت با آنان متحد بود. همه این نتایج دامن‌گیر نسل او نیز گردید. به همین علت، همه انسان‌ها با این طبیعت گناه‌آلود و خالی از صورت خدا و فاسد به لحاظ اخلاقی، متولد می‌شوند.

این فساد ذاتی و موروثی در حقیقت از طبیعت خطای آدم علیه السلام است و ارتباطی به خطاهای انسان‌ها ندارد.

از دست رفتن پاکی اولیه و فساد طبیعت، که از سقوط آدم علیه السلام ناشی شده، مجازات این گناه است؛ زیرا آنها قصاص گناه اولیه هستند. حیات مجدد، عمل روح‌القدس است که نفس انسان در آن نقش مفعولی دارد، نه فاعلی و همه چیز در دست خداوند است (امیرکانی، ۱۸۸۸، ص ۸۶-۸۷).

## پلاگیوس و گناه ذاتی

همچنان که بیان شد، موضوع گناه ذاتی توسط آگوستین به رسمیت شناخته شد. در همین زمان بود که شخصی به نام پلاگیوس وارد نزاع با آگوستین گردید و مکاتبات زیادی با وی انجام داد. او از بزرگ‌ترین مخالفان آگوستین به‌شمار می‌آید. نام او با عنوان مخالف آموزه گناه ذاتی و فیض آگوستین پیوند خورده است. اگرچه او از الهی‌دانان بزرگ مسیحیت است، ولی شاید همین مخالفت با آگوستین، سبب شده تا کمتر در جهان مسیحیت مطرح شود و به‌طور مستقل در کتاب‌های الهیاتی مسیحیان به او پرداخته شود. بیشتر مواردی که نامی از پلاگیوس به میان می‌آید، یا ذیل معرفی رقیبش است و یا به‌صورت جسته و گریخته به او اختصاص یافته است.

از عوامل مؤثر در مناقشه پلاگیوس با آگوستین، اوضاع نابسامان اخلاقی رم بود. زمانی که پلاگیوس وارد رم شد، نگران ضعف معنویت در آنجا شد. آنچه او را بیشتر آزار می‌داد، نوع تفکر رایج مسیحیت نسبت به انسان و اراده و اختیارش بود؛ زیرا همین عامل سبب گشت تا فساد و گناه انسان توجیه شود، به این صورت که شرارت بخشی جدانشدنی از انسان است. نمی‌توان از آن رهایی یافت. به این ترتیب، وی تلاش کرد تا چنین آموزه‌هایی را که موجب ناهنجاری‌های اخلاقی در سطح جامعه گردیده، از میان بردارد و تعالیمی را جایگزین آنها کند (Wilken, 1993, V.11, p. 226).

## دیدگاه پلاگیوس از گناه ذاتی

پلاگیوس با رد اندیشه گناه ذاتی و اسارت اراده، به سخنی از حضرت عیسی ﷺ در انجیل متی (۵: ۴۸) متوسل شد: «پس شما کامل باشید، چنان‌که پدر شما که در آسمان است، کامل است» (Brown, 2000, p. 353). هدف پلاگیوس این بود که نشان دهد انسان ناتوان نیست. وی برای اثبات آن بر اراده آزاد انسان هنگام انتخاب کردن، تأکید و بیان کرد که «اگر اراده کاملاً آزاد نباشد، هیچ گناهی در کار نیست». بنابراین، هیچ انسانی نمی‌تواند عذر بیاورد و بگوید که من در انجام گناهم مجبور بودم. انسان می‌تواند همه فرمان‌های خدا را انجام دهد و خود را شایسته دریافت فیض الهی گرداند. به همین دلیل، می‌گفت: «اگر من باید، پس من می‌توانم» (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰).

دیدگاه پلاگیوس مبتنی بر دو امر است: یکی اینکه انسان قدرت کافی برای عمل به آنچه مکلف شده را دارد و دیگری اینکه گنهکاری و نیز قداست انسان با اعمال صالح حاصل می‌شود و جزء سرشت انسان نیست (امیرکافی، ۱۸۸۸، ص ۸۱)، می‌توان این دو را در امور ذیل جمع کرد:

۱. انسان در گناه آدم شریک نیست و بی گناه متولد می شود. انسان گناه آدم ﷺ را به ارث نمی برد. به همین علت، تحت تأثیر مخرب گناه آدم ﷺ نمی باشد. بنابراین، اراده اش به وسیله گناه ذاتی دچار انحطاط نمی شود (کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۵۰). کودکانی که تازه متولد می شوند، نامعقول است که به جرم اینکه هزاران سال قبل، جد آنها گناهی را مرتکب شده، گنهکار وارد این جهان شوند. پس انسان بدون گناه وارد این جهان می شود. بر این اساس، می توان به خوبی دریافت که مطابق نظر پلاگیوس، کودکانی که قبل از انجام غسل تعمید و در کودکی از دنیا می روند، نه تنها سزاوار عذاب و عقاب نیستند، بلکه عذاب چنین کودکانی امری نابخردانه است (Brown, 2000, p. 394).

۲. انسان می تواند پاک و بدون گناه زندگی کند. پلاگیوس، که به توانایی انسان در انتخاب راه صحیح و در نتیجه زندگی کردن بدون گناه را باور داشت، معتقد بود: حتی اگر نتوانیم در طول تاریخ نمونه ای از انسان ها را که عمر خود را بدون گناه سپری کرده اند نشان دهیم، باز برای انسان ممکن است که این گونه زندگی کند (McWilliam, 1998, p. 888). اگر کسی بر خدا اعتراض کند که طبیعت ضعیف انسان، مانع از رعایت فرامین خداست، پس انسان نمی تواند بدون گناه باقی بماند. پاسخ می دهیم: این چه دیوانگی کوری است! چه تکبر آشکاری! ما با گفتن این سخن، خدای دانای مطلق را به جهل مرکب متهم می کنیم، ما او را در مورد آفرینش و دستورهایش نادان می پنداریم... خدا ما را ببخشاید... این کفرگویی است! این مستلزم آن است که خدا محکومیت ما را می خواهد نه نجات ما را... خدا به هیچ غیرممکنی دستور نداده است؛ زیرا خدا عادل است و کسی را به سبب آنچه نمی تواند رعایت کند، محکوم نمی کند؛ زیرا خدا قدوس است (وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹).

۳. اعمال هر شخص بر عهده خودش است؛ پلاگیوس انسان را دارای اراده آزاد و اختیار تام می داند. انسان ذاتاً خوب و آزاد آفریده شده است؛ چنین نیست که طبیعتش دچار ضعفی اسرارآمیز شده و ناتوان گشته باشد. بنابراین، انسان کاملاً مسئول گناهان خویش است و چنین نیست که بار گناه آدم بر دوش دیگران قرار داده شود (مگ گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴).

۴. انسان براساس استحقاق خود نجات پیدا می کند. پلاگیوس معتقد است: منابع نجات بشر در درونش قرار دارد و هریک از انسان ها قادرند خود را رستگار سازند. رستگاری چیزی است که به واسطه انجام اعمال نیک (عمل به شریعت)، حاصل می گردد. خداوند در مقابل، پاداش می دهد (مگ گراث، ۱۳۸۴، ص ۶۵).

هیچ کس خدا را نمی شناسد مگر آن کس که معتقد به او باشد و کسی به خدا باور ندارد مگر کسی که عاشق او باشد، و کسی نمی تواند بگوید: من عاشق خدا هستم مگر آنکه از او بترسد، و کسی

نمی‌تواند بگوید: از خداوند می‌ترسد، مگر کسی که انجام وظیفه کند و تنها کسی انجام وظیفه می‌کند که نافرمانی خداوند را در هیچ امری نکند... پس کسی به خدا معتقد است که از فرامینش پیروی می‌کند» (Brown, 2000, p. 353).

### اختلاف و نزاع با آگوستین

تعالیم و سخنان پلاگیوس، آگوستین را برآشفت؛ چراکه آنها را با اصول بنیادین مسیحیت در تعارض می‌دید. همین امر منجر شد تا وی به دفاع همه‌جانبه‌ای از آن اصول در قالب نزاعی دوجانبه برخیزد و وی را به بررسی دقیق‌تر و کامل‌تر از نظریاتش ملزم کرد، تا جایی که به تغییر برخی از نظریات قبلی‌اش در این زمینه سوق داده شد (Tennant, 2003, V. 9, p. 561). نکته جالب درباره آگوستین و پلاگیوس این است که مسیر زندگی این دو، با یکدیگر کاملاً متفاوت بوده و شاید بتوان گفت: چنین پیشینه زندگی در اندیشه‌های بعدی آنان از تعلیمات دینی مؤثر بوده است. زندگی پلاگیوس، زندگی راهبانه و به دور از فسق و گناه بوده، به طوری که دیگران او را راهب خوانده‌اند (Kung, 1995, p. 82)، اما مسیر زندگی آگوستین به گونه‌ای متفاوت و آمیخته با گناه بوده است. شهوت و تمایل به دنیا، آنچنان در او نفوذ کرده بود که مانع پذیرش مسیحیت در دوران جوانی وی شده بود. خود وی در کتاب *اعترافاتش*، بارها و بارها به آن دوران اشاره کرده و آن را مایه شرمساری دانسته است: «در جوانی از دست حمایت‌گر تو (خدا) دور افتادم و از خود برهوتی بی‌حاصل ساختم» (Augustine, 1961, p. 53).

نکته جالب دیگری که در زندگی آنها وجود دارد، این است که آنها هرگز نتوانستند همدیگر را به‌طور حضوری ملاقات کنند. یک بار پلاگیوس در سال ۴۱۰م به هیپو آمد تا آگوستین را ملاقات کند، با اینکه از پیش دیدارش را به آگوستین اطلاع داده بود، اما آگوستین مصلحتاً در آن ملاقات شرکت نکرد (Thomas Smith, 2005, V.2, p. 627).

برای مجادله و نزاع دوجانبه آگوستین و پلاگیوس و به‌عبارت کامل‌تر آگوستینی‌گری و پلاگیوسی‌گری، می‌توان سه مرحله در نظر گرفت: ۱. در این مرحله، گفت‌وگوی دوجانبه نسبتاً آرام و بی‌سروصدا صورت پذیرفت و تا سال ۴۱۱ میلادی ادامه یافت. ۲. در آن مسئله به صورتی دشوارتر نمود پیدا می‌کند و از سال ۴۱۱ تا ۴۱۸ میلادی را دربر می‌گیرد. ۳. آخرین مرحله هم مربوط به پس از سال ۴۱۸ می‌شود که به‌عنوان نیمه‌پلاگیوسان (Semi-Pelagianism) خوانده می‌شود (Vannier, 1998, V. 3, p. 1215).

در توضیح مرحله اول باید گفت: پلاگیوس پس از مشاهده اوضاع اسفبار رم، دست به کار شد و تلاش کرد تا وجدان‌های به‌خواب‌رفته را بیدار نماید. وی با آموزه‌های باطل به مخالفت پرداخت و تعالیم و ایده‌هایی را که صحیح می‌دانست، تا سال ۴۱۱ میلادی گسترش داد. از جمله مخالفت با آموزه تقدیر ازلی است. پلاگیوس همچنین مفهومی از نجات (رستگاری) را معرفی کرد که در آن شخص از طریق اعمال اختیاریش لایق نجات می‌گردد. ایده‌ها و تعالیمش در این مرحله، در رساله‌ای که منسوب به اوست، نمودار شد (God's Hardening of Pharaoh's Heart). مرحله دوم، زمانی است که تنش انتقادی به اوج خود رسید و رد و ابطالیه‌ها و محکومیت و تکفیرهای گوناگونی به چشم می‌خورد. در سال ۴۱۲م سلستیوس، یکی از شاگردان برجسته پلاگیوس، که غسل تعمید نوزادان را انکار می‌کرد، در شورای کارتاژ محکوم شد. پس از آن آگوستین به بررسی رساله De natura، که گردآورنده آموزه‌های پلاگیوس بود و تصویری خوش‌بینانه از انسان و آزادی طبیعی‌اش ارائه می‌داد، پرداخت و رساله‌ای در پاسخ به آن نوشت (De gestis Pelagii). در سال ۴۱۷م پاپ/ینوسنت اول، پلاگیوس و سلستیوس را محکوم کرد. در مقابل، پلاگیوس رساله‌ای را به‌منظور توجیه خود به نگارش درآورد (On Free Will). پس از مرگ پاپ، جانشینش زاسیموس، محکومیت پلاگیوس و سلستیوس را معلق کرد. همین امر موجب اعتراض اسقفان آفریقایی گردید. از سوی دیگر، هواداران پلاگیوس نیز از مخالفت آنان ناراضی بودند. پاپ جدید در این شرایط مجبور شد تا بار دیگر مسئله را به جریان بیندازد. در سال ۴۱۸م، وی بیانیه‌ای را جابج به این مجادله منتشر کرد که نتیجه آن، تکفیر شدن دوباره پلاگیوس و سلستیوس بود. این آخرین محکومیت پلاگیوسان نبود؛ چراکه شورای افسس (Council of Ephesus)، بار دیگر پلاگیوسی‌گری به تفریر سلستیوس را محکوم کرد و آن را به‌عنوان بدعت معرفی کرد.

مرحله سوم، بعد از سال ۴۱۸م آغاز می‌شود. در اینجا است که نزاع چرخش جدیدی پیدا کرد. درحالی‌که آگوستین بحث را با جولیان، یکی دیگر از شاگردان برجسته پلاگیوس، ادامه می‌داد، گروهی از الهی‌دانان رهبانی، الهیاتی را بسط دادند که نسبت به تعلیمات آگوستین، نقشی گسترده‌تر به اختیار انسان می‌داد (Vannier, 2005, V.3, p. 1215-1216).

از افرادی که چنین تعلیماتی داشتند، شخصی به نام یوحنا کاسیان است. وی سعی کرد راه میانه‌ای بین آگوستین و پلاگیوس پیدا کند. چنین گرایشی نیمه‌پلاگیوسی خوانده می‌شود. درواقع، کاسیان تلاش کرد تا بین دو طرف طیف را جمع کند، به‌گونه‌ای هم فیض الهی و هم اختیار و قدرت انسان در فرایند نجات دخیل باشند. وی از این جهت با پلاگیوس مخالف بود که سرشت آدمی را

بی‌عیب می‌دانست (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹-۱۹۰). وی همه انسان‌ها را گناه‌آلود می‌دانست. اما معتقد بود که اگرچه اراده انسان ضعیف شده، ولی از بین نرفته است. بنابراین، انسان می‌تواند با اراده خودش به سوی خدا حرکت کند و البته به فیض الهی نیز نیازمند است (کرنر، ۲۰۰۸م، ص ۱۵۱). کاسیان در امور ذیل نیز با آگوستین مخالف بود: گناه آدم پای نسل او محاسبه نمی‌شود و فقط موجب ضعف اخلاقی و روحی شده و این گناه نیست.

قدم اول نجات و رستگاری از سوی انسان است. او حرکت به سوی خدا را آغاز می‌کند و خدا به او کمک می‌کند. رجوع نفس به سوی خدا، خود از اعمال صالح است. بنابراین، برای انسان استحقاق ایجاد می‌کند. انسان و خدا در عمل تجدید حیات و تقدیس مشارکت می‌کنند و نصف آن از خدا و نصف دیگر از آن انسان است.

در سال ۵۲۹ میلادی، در شهر ارنج شورایی تشکیل شد که در آن تعالیم پلاگیوس و نیمه‌پلاگیوسی محکوم گردید (امیرکانی، ۱۸۸۸م، ص ۸۴). اگرچه بارها و بارها آموزه‌های پلاگیوسی محکوم شدند، اما این بدان معنا نیست که اثری از آن آموزه‌ها باقی نمانده باشد و کسی به آنها معتقد نباشد، بلکه بر عکس، می‌توان گفت: اکثر مسیحیان امروزی نیمه‌پلاگیوسی هستند تا آگوستینی (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴). شاید بتوان در چرایی این مسئله از تعالیم افراطی آگوستین و مبنای عقلانی نداشتن آنان یاد کرد. آگوستین اگرچه تلاش خود را برای حفظ دستاوردهای پولس انجام داد، اما یکی از نتایج خطرناکی که تعالیمش به آن منتج می‌شوند، جبر و نداشتن اختیار است. این‌گونه باورها اساساً از هر شخصی صادر شود، نوعی دل‌زدگی و بی‌میلی مردم را نسبت به خود در پی دارد و آموزه‌های آگوستین نیز از این قاعده مستثنا نیست.

### موضوعات اختلافی بین آگوستین و پلاگیوس

هرچند از بیانات پیشین می‌توان به نکات اختلافی بین دیدگاه آگوستین و پلاگیوس پی برد، اما به دلیل روشن‌تر شدن آن، نکات محوری آن را در ذیل می‌آوریم:

۱. ماهیت گناه نخستین: آگوستین معتقد است: آدم علیه السلام و حوا در باغ عدن مرتکب گناه شدند. این گناه آنان به تمامی بنای بشر منتقل گردید و موجب شد تا ذهن انسان تیره و تار شود و نتواند به درستی فکر کند. این وضعیت از بدو تولد انسان را آلوده ساخته و راه علاج آن تنها با فیض الهی میسر است. اما پلاگیوس چنین اعتقادی ندارد. وی معتقد است: انسان گناه آدم علیه السلام و حوا را به ارث نمی‌برد. بنابراین، از لوازم آن نیز به دور است.

۲. آزادی اراده: از نظر آگوستین با توجه به کتاب مقدس باید همزمان هم حاکمیت تام خداوند را مورد تأکید قرار دهیم و هم آزادی انتخاب او را. بنابراین، وی آزادی انسان را پذیرفت، ولی محدودیت‌های شدیدی که در نتیجه گناه بر اراده انسان اعمال شده است، نیز مورد تأیید قرار داد. مطابق این نظر، اراده آزاد انسان به علت گناه ضعیف و ناتوان گشته، ولی از بین نرفته و برای اینکه مجدداً احیا گردد و ترمیم شود، نیازمند فیض الهی است.

آگوستین در توضیح این مطلب، تشبیه جالبی بیان می‌کند: دو کفه یک ترازو را در نظر بگیرید که یکی از آن دو کفه، نمایانگر خوبی و دیگری نمود بدی باشد. اگر این دو کفه در حالت تعادل باشند، می‌توان دلایلی را که به نفع انجام دادن خوبی یا بدی است، سنجید و به نتیجه‌ای رسید. در مورد اراده انسان نیز دقیقاً به همین صورت می‌توان دلایلی را که به نفع خوبی یا بدی است، سبک و سنگین کرد و سپس عملی را انجام داد. اما سؤال آگوستین این است که اگر توازن بین دو کفه از بین رفته باشد و یکی از دیگری سنگین‌تر باشد، تکلیف چیست؟ اگر کسی چند وزنه سنگین بر کفه بدی قرار دهد، کفه بدی بر خوبی می‌چربد و به انجام بدی رأی می‌دهد. آگوستین معتقد است: اراده انسان به علت گناه، مانند چنین ترازویی شده که تعادلش بر هم خورده، به طوری که شدیداً به بدی گرایش دارد و منجر شده تا انسان به جای آنکه رأی متعادل صادر کند، شدیداً در تصمیم‌گیری‌ها به جانب بدی گرایش داشته باشد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴).

در مقابل این دیدگاه، پلاگیوس معتقد بود: انسان از اراده آزاد و اختیاری تام برخوردار است و کاملاً مسئول گناهان خویش است. انسان ذاتاً خوب و آزاد آفریده شده است. چنین نیست که طبیعتش دچار ضعفی اسرارآمیز شده و ناتوان گشته باشد. اگر طبیعت انسان را ناقص و معیوب بشماریم، عدالت خداوند را زیر سؤال برده‌ایم. بنابراین، مطابق نظر پلاگیوس در مثال ترازو، دو کفه اراده آزاد انسان در تعادل است و هیچ کدام بر دیگری نمی‌چربد.

۳. ماهیت فیض: به عقیده آگوستین انسان‌ها برای نجات خود از آغاز تا پایان زندگی تماماً به خدا متکی هستند. وی میان توانایی‌های طبیعی انسان، که موهبت‌هایی طبیعی هستند و فیض، که عطایی ویژه و اضافه بود، تفاوت می‌گذارد. آگوستین، فیض را حضور واقعی و نجات‌بخش خدا در مسیح در درون ما می‌داند که می‌تواند ما را دگرگون سازد. بنابراین، فیض امری درونی، فعال و پویا است. در مقابل، پلاگیوس فیض را اولاً، همان توانایی‌های طبیعی انسان می‌داند. به اعتقاد او انسان می‌تواند به کمک عقل و اراده خویش که جزو توانایی‌های طبیعی او هستند، از گناه پرهیز کند. ثانیاً، پلاگیوس

فیض را تنویر بیرونی (مانند ده فرمان و عیسی مسیح به عنوان الگوی اخلاقی) می‌دانست که خدا برای ابنای بشر مقرر داشته است. او فیض را امری می‌داند که کمک‌کننده شناختن وظایفمان است، نه کمک‌کننده در انجام دادن این وظایف. بنابراین، از نظر پلاگیوس خداوند انسان را آفرید و در خصوص شناخت نیک و بد به اندازه کافی به او آگاهی داد و بعد دیگر کاری با او ندارد تا روز داوری نهایی (همان، ص ۴۷۷-۴۷۸).

۴. **مبنای نجات:** با توجه به تعریف متفاوت آگوستین و پلاگیوس از فیض، می‌توان پی به متفاوت بودن دیدگاه آنان در مبنای نجات نیز برد. آگوستین مبنای نجات و رستگاری را همان وعده الهی یعنی فیض می‌داند. اما پلاگیوس، انسان را براساس، استحقاقش شایسته نجات می‌داند که این امر در راستای انجام دادن وظایفی است که خداوند بر عهده‌اش گذاشته است. از دیدگاه او، نقش عیسی مسیح صرفاً این است که با اعمال و تعالیم خود به انسان نشان می‌دهد خداوند چه انتظاراتی از او دارد.

### نتیجه‌گیری

پلاگیوس و آگوستین در نکات کلیدی و اساسی با یکدیگر اختلاف دارند: ماهیت گناه ذاتی از جمله آنهاست. آگوستین گناه آدم علیه السلام را نه تنها موجب سقوط خود می‌داند، بلکه آن را به تمام بشر سرایت کرده می‌داند و نتیجه می‌گیرد که تمام انسان‌ها نیز سقوط کردند. در مقابل، پلاگیوس این گناه را قابل انتقال به غیر ندانسته و معتقد است: چنین بیانی با عدالت خداوند ناسازگار است. یکی از نتایج دیدگاه آگوستین در زمینه ماهیت گناه ذاتی، در اراده انسان مشخص می‌شود؛ به این صورت که اراده انسان سقوط کرده، دیگر نمی‌تواند به امور خیر تعلق بگیرد. همچنین مبانی ایشان در باب فیض و نجات نیز از یکدیگر فاصله می‌گیرد؛ چراکه آگوستین فیض را امری می‌داند که توسط خداوند به شخص تعلق می‌گیرد، زیرا انسان قادر نیست خوب را انتخاب کند. اما پلاگیوس معتقد است: فیض امری است که انسان با توجه به اعمالش شایستگی آن را می‌یابد تا به او تعلق بگیرد.



- آگوستین قدیس، ۱۳۹۱، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- الامیرکانی، القس جیمس انس، ۱۸۸۸م، *نظام التعليم فی علم اللاهوت التویم*، بیروت، مطبعة الامیرکان.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، چ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کرنز، ارل، ۲۰۰۸م، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، ترجمه آرمان رشیدی، بی جا، ایلام.
- گریدی، جوان ا.، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، طه.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- وورست، رابرت ای. وان، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لایه‌های متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- احمدی طباطبایی، محمدرضا، «معرفی و نقد کتاب شهر خدای آگوستین»، بهار و تابستان ۱۳۸۵، *دانش سیاسی*، ش ۳، ص ۱۶۷.
- Augustine, 1961, *Saint Augustine Confessions*, Translated By: R. S. Pine Coffin, New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_, 1886, *Anti-Pelagian Writings*, By: Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co.
- \_\_\_\_\_, 1993, *On Free Choice of the Will*, Translated By: Thomas Williams, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Brown, Peter, 2000, *Augustine of Hippo*, California: University of California Press.
- Du Roy, O. J. -B., 1981, «Augustine St.», In: *New Catholic Encyclopedia*, V. 1, Washington D.C: Catholic University of America.
- Vannier, Marie-Anne, 2005, «Augustine of Hippo», In: *Encyclopedia of Christian Theology*, ed: Jean-Yves Lacoste, V.1, New York: Routledge.
- Vannier, Marie- Anne, «Pelagianism», In: *Encyclopedia of Christian theology*, V. 3.
- Matther, Gareth b., 1998, «Augustine», In: *Routledge encyclopedia of philosophy*, ed: Edward Craig, V. 1, London: Routledge.
- Steward, Helen, «Akrasia», In: *Routledge encyclopedia of philosophy*, V. 1.
- Hordern, William, 1986, *A layman's guide to protestant theology*, New York: Collier Books.
- Bourke, Vernon J. 1974, *The Essential Augustine*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kung, Hans, 1995, *Great Christian Thinkers*, New York: Continuum.
- Wilken, Robert L., 1993, «Pelagianism», In: *The Encyclopedia of Religion*, ed: Mircea Eliade, V. 11, New York: Macmillan Publishing Company.
- McWilliam, Joanne, 1998, «Pelagius, Pelagianism», In: *Encyclopedia of Early Christianity*, ed: Everett Ferguson, Second Edition, New York & London, Garland Publishing, INC.
- Tennant, F. R., 2003, «Original Sin», In: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed: James Hastings V. 9, London: T.&T. CLARK.
- Smith, Warren Thomas, 2005, «Augustine», In: *Encyclopedia of Religion*, ed: Lindsay Jones, V. 2 Farmington Hill: MI: Thomson/Gale.

## بررسی و تحلیل ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی مذهب انگلیکن

مَنْصُورَه نجات‌نیا / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی [parsouya@yahoo.com](mailto:parsouya@yahoo.com)  
بخشعلی قنبری / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی  
دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۳

### چکیده

در اوایل دهه ۱۵۲۰م، افکار اصلاح‌طلبان، بخصوص لوتر در انگلستان مورد بحث قرار گرفت. این بحث، زمینه نارضایتی گسترده مردم این کشور از کلیسای کاتولیک را فراهم آورد. ظهور اصلاح‌طلبان و قدرت گرفتن آنان در برخی مناطق تحت سیطره پاپ، قدرت وی را تا حد زیادی کاهش داد. هرچند انگلستان، نخستین کشوری بود که از سلطنت قوی و مستحکمی برخوردار بود، اما نزاع پادشاه و پاپ منجر به ایجاد یک کلیسای مستقل انگلیکن در مسیحیت شد. انگلیکانیسم، خود فرقه‌ای مجزا و مستقل است و جز هیچ‌یک از فرقه‌های دیگر مسیحیت، مانند کاتولیک و پروتستان و ارتدوکس نیست.

انگلیکن‌ها در بسیاری از نقاط جهان، با کلیساهای لیبرال پروتستان ترکیب شده‌اند. با توجه به شباهت‌های بسیار زیاد از نظر سیاسی، ترکیب شغلی و تحصیلی با پروتستان‌های لیبرال به‌عنوان بخشی از پروتستان‌های لیبرال طبقه‌بندی می‌شوند. الیزابت دوم، ملکه انگلستان هم‌اکنون رئیس تشریفاتی کلیسای انگلستان است.

**کلیدواژه‌ها:** قرون وسطا، کاتولیک، لوتر، پاپ، انگلیکن، پروتستان، ارتدوکس، کانتربری.

به‌طور کلی، مسیحیت پیش از ظهور انگلیکن (Anglican) به سه مذهب کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان تقسیم شده بود. کاتولیک از قدیمی‌ترین شاخه‌های مسیحیت است که تاریخ آن به عصر حواریون می‌رسد. ارتدوکس، یکی از انشعابات کلیسای کاتولیک به‌شمار می‌رود که سال ۱۰۵۴م از آئین کاتولیک جدا شد. مهم‌ترین دلیل جدایی آن مسائل اعتقادی بود. سومین مذهب، پروتستان است که با ظهور *مارتین لوتر* (۱۴۸۳-۱۵۴۶) به وجود آمد. شاخهٔ پروتستان به زودی دارای انشعابات زیادی شد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به فرقه‌های زیر اشاره نمود: لوتریسم، کالونیسم، تسوینگلیانیسم، انگلیکن، باتستیسیسم، پنطیکاستی، پرسبیتی، ادونتیست، کانگری گیشنالیسم، متدیسم، انجیلی‌ها و ... .

از میان شاخه‌های فوق، مذهب انگلیکن جایگاه ویژه‌ای دارد، به‌طوری‌که در سال‌های بعد، از مذهب پروتستان جدا شد. هم‌اکنون به‌عنوان مذهب چهارم مسیحیت شناخته می‌شود. این مذهب، با نهضت اصلاحی *تئودور* (انگلیکن) پایه‌گذاری شد. کلیسای انگلیکن، که معمولاً از آن به جماعت «انگلیکن» یاد می‌شود، عنوان رسمی «کلیسای ملی انگلستان» است؛ یعنی تمام کلیساهایی که سراسقف کنتربری را به‌عنوان رهبر معنوی کلیسا پذیرا باشند و به اصول ایمانی این کلیسا وفادار باشند. کلیسای انگلستان در اواخر قرون وسطا، با مشکل نارضایتی مردم از روحانیان کاتولیک روبه‌رو بود. در اوایل دهه ۱۵۲۰م، افکار اصلاح‌طلبان، بخصوص *لوتر* در کشور انگلستان مورد بحث قرار می‌گرفت. به‌طور کلی، فرهیختگان انگلیسی از جمله شخصیت‌های دانشگاهی، به‌ویژه استادان و دانشجویان دانشگاه کمبریج، به آثار *لوتر* علاقه خاصی نشان می‌دادند. توجه، مطالعه و بررسی آرای اصلاح‌طلبان، زمینه را برای نارضایتی‌های گسترده مردم این کشور از کلیسای کاتولیک فراهم آورد. البته این علل، تنها بستر تأسیس کلیسای انگلیکن را گسترده، اما علت اصلی جدایی این کلیسا، به نزاع پادشاه انگلستان و پاپ بازمی‌گردد و وقایع و تحولات سیاسی قرون وسطا، که زمینه را برای شکل‌گیری این مذهب به‌وجود آورد و سخت‌گیری‌ها و انحرافات اخلاقی، مذهبی شرایط را برای ایجاد مذهب جدید فراهم کرد.

این مقاله روشن خواهد کرد که در قرون وسطا چه تحریف‌ها و تغییراتی در مسیحیت به وقوع پیوسته است و این امر منجر به پدید آمدن فرقه‌های نو گشته است. همچنین سیاست‌هایی که در جریانات تاریخی منجر به پایه‌ریزی و شکل‌گیری مذهب انگلیکن گردیده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

## تاریخچه جنبش‌های اصلاحی

در طول ده قرن پس از میلاد، کلیسا کار خود را با تلاش و کوشش واقعی پطرس حواری و پولس حواری آغاز کرد و به یک نظام باشکوه اخلاقی، انضباطی، خانوادگی، علمی، و بین‌المللی ارتقا یافت. قرن‌ها این جایگاه شکوهمند همچنان مورد توجه دین‌داران دنیای مسیحیت بود؛ زیرا مؤمنان در مناطقی که این آئین توسعه یافته بود، با احترامی که به دستگاه کلیسا قائل بودند، آنجا را ملجأ و پناه خویش در رشد معنوی و توجه به خداوند و کسب کمالات می‌دانستند. این جایگاه، تا قرن یازده میلادی همچنان جریان داشت تا آنکه از فراوانی قدرت کلیسا و دربار پاپ، به مرور رفتارها و دنیاطلبی‌هایی ظاهر شد که مورد انتظار مردم نبود. سرانجام احترام و جایگاه آن تنزل یافته در نظر مردم، به‌ویژه قشر متفکر و اندیشمند دیدگاهی همراه با تنفر و انزجار جایگزین گردید. در این هنگام، کلیسای رومی و واتیکان از اقتدار دنیوی و مادی برخوردار بود، ادعای حکومت بر جهان را داشت و پادشاهان را عزل و نصب می‌کرد. قوای قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی در شخص پاپ خلاصه می‌شد. پاپ در رأس قدرت دنیوی قرار داشت (جان پالارد، ۱۳۶۶، ص ۱۱۳).

کلیسا مدعی بود امپراتور باید مشروعیت خود و حکومت خود را از کلیسا و پاپ کسب کند. امپراتور نیز مانند عموم مردم، یک مسیحی است و باید از پاپ اطاعت کند. بین امپرواز یکی از اسقفان بزرگ قرن چهارم میلادی اعتقاد داشت: کلیسا در امور روحانی، حق قضاوت نسبت به کلیه مسیحیان را دارد حتی نسبت به شخص امپراتور؛ زیرا امپراتور نیز مانند سایر مسیحیان یکی از فرزندان کلیسا محسوب می‌شود (Hans Kung, 2003, p. 43).

در نیمه دوم قرن وسطا (قرن‌های ۱۱ تا ۱۵)، که پاپ دارای قدرت و مقامی هم‌تراز با امپراتور روم باستان بود، سلطه و اقتدار او نه فقط امور روحانی و دینی، بلکه شامل امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بود. حکومت‌های اروپایی نظیر آلمان، فرانسه، اسپانیا و انگلستان مجبور بودند مالیات مذهبی به واتیکان بپردازند. کلیسای کاتولیک در همه کشورها صاحب بهترین زمین‌ها بود. پاپ‌ها حتی در عزل و نصب پادشاهان کشورهای اروپایی مستقیماً دخالت داشتند. آنها به واسطه نفوذ روحانی خود بر مردم، می‌توانستند به اتباع یک کشور دستور دهند که از پادشاه فرمانبرداری نکنند. علاوه بر عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، عامل اخلاقی و مذهبی نیز مطرح بود. مقام مقدس رهبری کلیسا، بیشتر وسیله‌ای برای ارضای حس جاه‌طلبی شده بود. به‌عنوان نمونه، پاپ‌ها مدت شصت و هشت سال چنان آشکارا وسیله مطامع و زندانی شاهان فرانسه بودند که احترام و درآمدشان از سایر ممالک به سرعت کاهش یافت.

آنان وحشت‌زده از این رویداد، خزائن گنجینه‌های خویش را با مضاعف ساختن مالیات‌هایی که برای مناصب کلیسایی، صومعه‌ها و کلیساهای محل، وضع شده بود، پر ساختند (ر.ک: دورانت، ۱۳۸۷، ج ۶). آنان توجه چندانی به زندگی دنیوی و روحانی افراد نداشتند. کافی بود که هزینه‌های سنگین دربار پاپ از طریق مالیات‌های مذهبی تأمین شوند. وضع مردم برای آنان اهمیتی نداشت. گفته می‌شود بسیاری از اسقف‌های عالی‌مقام و حتی پاپ‌ها از طریق روابط نامشروع صاحب فرزندانی شده بودند. در این میان، اسقف‌ها و کشیشان بسیاری، که به‌واقع افرادی مقدس و پرهیزکار بودند، از چنین رفتارهای افراطی رنج می‌بردند. *توماس آکوئیناس*، حامی بزرگ پاپ و مدافع بزرگی برای مقام پاپی مرکزگرا بود و تاکنون به نحو مؤثری در همین جهت از او استفاده شده است. در نگاه او، پاپ نخستین و بزرگ‌ترین اسقف‌ها است که بر کل کلیسای مسیح برتری دارد و اطاعت از پاپ رم برای نجات ضروری است (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱ و ۱۶۲).

*ویل دورانت*، درباره قدرت پاپ‌ها در قرن هشتم میلادی می‌نویسد:

شالوده اختیارات غیرروحانی پاپ‌ها تحکیم یافت. این سیاست درخشان پاپی تا بدانجا رسید که لئوی سوم با دست خویش تاج بر سر شارلمانی نهاد. از آن پس هیچ‌کس را در غرب امپراتور نمی‌شناختند، مگر آنکه پاپ وی را تدهین کرده باشد. به این نحو گرگوریوس اول، که از فرط حملات اقوام مختلف به ستوه آمده بود، یکی از نیرومندترین قدرت‌های اروپا شد. قدرت و نفوذ کلیسا رو به فزونی می‌گذاشت... نیکولایوس در نامه‌های خویش خطاب به پادشاهان و همچنین اسقف‌های اعظم ممالک، همواره چنان لحنی اتخاذ می‌کرد که گویی بر همه آنها نظارت عالیه دارد، پاپ به‌عنوان نایب خدا، حق و وظیفه داشت که سلاطین بد را خلع کند و فرمانروایی را که به حکم مردم یا مقتضیات زمان انتخاب شده بود، تأیید کند یا بپذیرد (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۶۷۸، ۶۸۰ و ۷۰۸).

همزمان با رنسانس، و شروع به ساختن کلیساهای مجلل، پاپ‌ها نمایندگان خود را به نقاط دوردست برای جمع‌آوری پول و اعانه‌های مردمی می‌فرستادند و ضمن جمع‌آوری پول، توصیه می‌کردند که هر کس پول بدهد، گناهان او آمرزیده می‌شود و به بهشت خواهد رفت (لوکاس، ۱۳۸۲، ص ۶۶). همچنین روشن است که با فردی کردن دین، بلافاصله بحث جدایی دین و سیاست امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ زیرا سیاست امری اجتماعی است. درحالی‌که، پیش از این دین در اثر تحریفات آشکار و پنهان و بی‌توجهی روحانیت کلیسا، از دخالت در اجتماع کوتاه گردیده است (همان، ص ۶۶-۶۸). به‌تدریج صدای اعتراض بلند شد. این اعتراض‌ها به دو شکل ابراز می‌شد: یکی به‌صورت تشکیل گروه‌های رهبانی برای دوری گزیدن از انحطاط‌ها و حفظ تقدس خویشتن و جامعه‌شان (اینها در لباس راهب‌ها و

راهبه‌ها به صومعه پناه می‌بردند و به خدمات فرهنگی و آموزشی و اجتماعی و رسیدگی به نیازمندان می‌پرداختند. دیگری، اعتراض و مخالفت علنی علیه اقتدار و استیلای پاپ. از این‌رو، در قرون وسطا شاهد تشکیل نظام‌های مختلف رهبانیت هستیم که خدمات خیریه، فرهنگی، و اجتماعی بسیاری داشته‌اند. اما نوع دوم اعتراض، همیشه با قاطعیت پاسخ داده می‌شد که اسقف یا کشیش معترض یا مجبور به توبه می‌شد، یا اعدام می‌گردید. مایکل ب. فاستر دربارهٔ قدرت قائد اعظم کلیسا می‌گوید:

پاپ به‌عنوان قائد اعظم کلیسا، صاحب این حق مسلم و بی‌چون و چرا بود که با داشتن علت و دلیل کافی، هر کدام از مسیحیان را مضرّ و طاغی تشخیص می‌داد حتی امپراطوران و شاهان مسیحی را از حلقه مسیحیت طرد و آنها را رسماً تکفیر کند. تکفیر یک شه‌ریار مسیحی در حکم این بود که پاپ اعظم اتباع وی را از قید سوگند وفاداری معاف و نوعی اجازه ضمنی برای خلع همان پادشاه به آنها عطا کرده باشد. حال اگر حق تکفیر مسیحیان، بی‌قید و شرط اعمال می‌شد، پاپ‌ها قدرتی فوق‌العاده به دست می‌آوردند و پادشاهان وقت را کاملاً زیر نفوذ و سلطه خود قرار می‌دادند (ب.فاستر، ۱۳۶۸، ص ۴۰۸).

همهٔ این عوامل دست به دست هم دادند و زمینه را برای تحولی عمیق مستعد ساختند. پادشاهان و حکام محلی، مایل بودند از سلطه سیاسی و اقتصادی پاپ خارج شوند. کشیشان ناراضی نیز که می‌دیدند اعتراضشان به جایی نمی‌رسد، آماده پذیرش هر نوع تحولی در امور کلیسایی و روحانی بودند. در عمل، هم پاپ‌ها در درگیری با امپراطوران زمان خویش از قدرت دینی برای کنار گذاشتن آنان استفاده کردند (همان، ص ۷۰۹ و ۷۱۰؛ مری جووور، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

در این دوران، پاپ‌ها پادشاه‌ساز شده بودند و تدهین پادشاهان توسط پاپ‌ها بنیانی شد برای این تصور مسیحی، که پادشاه در غرب تنها با «فیض خدا» یعنی «پاپ» می‌تواند پادشاه گردد (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

مردم، بخصوص طبقه روشنفکر، که تحت تأثیر رنسانس، خواستار آزادی اندیشه بودند، از هرگونه تحولی که این آزادی را تأمین می‌کرد، حمایت می‌کردند. در سال ۱۵۱۷، یک کشیش آلمانی به نام مارتین لوتر، که فردی تحصیل کرده بود، اعتراضات خود را بر سر در کلیسای شهر ویتنبرگ در آلمان نصب کرد. در آنجا به ۹۵ مورد از افراط‌های واتیکان اعتراض شده بود. واکنش واتیکان احضار لوتر به قصد اعدام او بود. زمانی که نمایندگان پاپ و کلیسا به‌منظور جمع‌آوری پول و اعانه به آلمان رهسپار شدند، در کمال تعجب با مقاومت او مواجه گردیدند که همه چیز را انکار می‌کرد و می‌گفت: آمرزش گناهان اصولاً براساس توبه و صرفاً در نزد وجدان امکان‌پذیر است. مارتین لوتر، وجدان را در حد خدا برای انسان ارزش داد. بدین‌وسیله، به فروش بهشت و بخشیدن گناهان، که یکی از کارهای معمول پر درآمد کلیسا بود، حمله کرد (لوکاس، ۱۳۶۶، ص ۶۶).

اما در اثر تحولات سیاسی - اجتماعی، که بیان شد، لوتر این شانس را یافت که مورد حمایت حاکم آلمانی منطقه قرار گیرد. چیزی نگذشت که بسیاری از کشیشان و مسیحیان به نهضت لوتر پیوستند. گرچه خود او مایل نبود کلیسا یا فرقه‌ای جدید ایجاد کند، بلکه می‌خواست کلیسای کاتولیک از درون خود را اصلاح کند. اما پیروان خسته و دلزده او، نهضت لوتر را تبدیل به فرقه‌ای جدید در مسیحیت کردند. در طی چند دهه، اعتراض لوتر سراسر دنیای مسیحی غرب را فراگرفت. این نهضت، به دلیل اعتراض به پاپ و دربار او «پروتستان» نامیده شد. به تعبیر دیگر «نهضت اصلاحات کلیسا» نیز می‌نامند. اعتراض و نهضت پروتستان از همان آغاز بسیار سریع به شاخه‌های مختلف تقسیم شد. تشریح نحوه شکل‌گیری گروه‌های مختلف پروتستان، نیازمند بررسی دیدگاه‌ها و نقطه‌نظرات بسیار است که هریک فلسفه وجودی و رشد مختلفی را تجربه کرده‌اند. گرچه نهضت اصلاحات کلیسای معمولاً به مارتین لوتر آلمانی نسبت داده می‌شود، اما چهره‌های برجسته‌ای همچون ژان کالوین فرانسوی، اولریخ زوئیگیلی سوئیسی، و فیلیپ ملانکتون آلمانی نقش بسیار مهمی را در این نهضت ایفا کردند. این افراد بنیان‌گذاران نهضت اصلاحات بودند. ریشه‌های جنبش اصلاح‌طلبی و اعتراض در رفرم دینی را می‌توان در اقدامات این مصلحان دانست.

پروتستان نهضتی علیه انحراف مذهب کاتولیک بود. فلیسین شاله می‌گوید:

در قرون وسطا و پس از جنگ‌های صلیبی، در اثر پیدایش افکار نوین در اروپا، گروهی دریافتند که کلیسای روم از کلیسای اولیه دین عیسی دور شده است. از طرفی، بعضی از پادشاهان اروپا از استیلاء روحانی پاپ در روم رنج می‌بردند و درصدد رهایی از بند پاپ بودند. فشار بیش از اندازه کلیسای کاتولیک، وجود دستورات بسیار سختگیرانه آن، گرفتن باج‌های کلان از عوام بیچاره مسیحی موجب تحریک مردم علیه دستگاه روحانی شد (شاله، ۱۸۷۵، بخش هفتم مسیحیت).

اما رشد تجارت عمدتاً در شهرهایی متمرکز بود که تحت کنترل انجمن‌های صنفی بازرگانان قرار داشت و تاحدودی مستقل از مالکان اشرافی و حکومت پادشاهی بود. از این رو، این حرکت به جریاناتی کمک کرد که نظام موجود را مورد تردید قرار داده بود، هرچند که انفجار و شورش تا زمان نهضت اصلاح دینی روی نداد (اسمارت، ۱۳۸۳، ص ۱۸۶).

این علل اخلاقی، سیاسی و اقتصادی در قرن شانزده میلادی، اصلاحات جدیدی را در دین مسیحیت ایجاد کرد. گروهی از روشن‌فکران، از کلیسای رم فاصله گرفتند و راهی جدا از مذاهب کاتولیک و ارتدوکس در پیش گرفتند. مارتین لوتر از این فرصت مناسب استفاده کرده، به مخالفت با

دستگاه روحانی کلیسای رم قیام کرد و سازمان کلیسای پروتستان را به وجود آورد. نهضت اصلاح پروتستان، بر موضوعات دینی و سیاسی در کلیسا تأثیر داشت (میشل، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸-۱۱۱). البته نقطه اشتراک نهضت‌های لوتری، تسوینگلی، کالوینی، انگلیکن و آناباتیست در مخالفت با عقاید سستی کلیسای کاتولیک رومی درباره ماهیت نجات و کلیسا و مرجعیت دینی بود (جوویور، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷).

### رهبران نهضت اصلاحات

رهبرانی در این عصر بودند که در زندگی اصلاح‌گرانی مانند الکتور فردریک، توانست دانشگاهی در قلمرو خود تأسیس کند که مرکز مطالعات آزاد در مخالفت با مکتب مدرسی (اسکولاستیک) کلیسا تبدیل شد. *مارتین لوتر* به هیئت علمی این دانشگاه پیوست. شاهزادگان و خاندان سلطنتی از مصلحان حمایت می‌کردند و این مصلحان با تأیید و حمایت قدرت‌های سیاسی توانستند اقداماتی را انجام دهند که زمینه‌های تأسیس مذهب انگلیکن را پایه‌ریزی کردند. این شخصیت‌ها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد (برنتل، ۱۳۸۲، ص ۷۰-۷۹).

### ۱. ظهور مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)

*مارتین لوتر* اولین رهبر انقلابی بود که توانست پرچم اصلاح دین را برافرازد. وی نامه‌ای علیه فساد کلیسای کاتولیک و فروش غفران‌نامه نوشت که در روز سی ام اکتبر ۱۵۱۷ چاپ شد. این روز، روز آغاز نهضت اصلاح دینی نام گرفت (لین، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶).

*لوتر* دیدگاه کلیسای کاتولیک را که روحانیان برگزیده کاهنان الهی محسوب می‌شوند، مردود خواند و این اعتقاد را که تنها روحانیان، کلیسا خوانده می‌شوند، انکار کرد. در دیدگاه او، تمام مسیحیان از نظر روحانی در یک مرتبه قرار داشتند و همگی روحانی محسوب می‌شدند. تنها تفاوت آنها در اختلاف وظایف و عملکرد آنان بود. *مارتین لوتر*، که خود مسیحی کاتولیک بود، از وجود برخی کژی‌ها و ناراستی‌ها در افکار و رفتار کلیسای کاتولیک رنج می‌برد. از جمله عمده‌ترین این انحراف‌ها، عبارت بودند از: روحانیان از امتیازات ویژه‌ای برخوردار بودند و منصب روحانی بیش از آنکه رسالتی آسمانی و مسئولیتی معنوی محسوب شود، منصبی اجتماعی و امتیازی دنیوی محسوب می‌شد. این مناصب و امتیازات کم‌کم مورد خرید و فروش قرار می‌گرفت. مناصب مذهبی و مراسم عبادی در انحصار روحانیان کلیسا قرار داشت و سایر مسیحیان فاقد نقش مؤثری بودند. در پی اختلاط و هم‌آوایی



روحانیان کلیسا با اربابان قدرت و ثروت، درآمدهای سرشاری نصیب آنان می‌شد. از این‌رو، فسادهای اخلاقی و مالی در آنان بروز می‌کرد. این امر موجب گرایش آنان به تشریفات شاهانه و فاصله گرفتن از عموم مسیحیان شده بود. کشیشان و واعظان، در بین مردم آمرزش‌نامه‌هایی توزیع می‌کردند که هرکس می‌توانست با خرید آنها، خود را از عذاب و مجازات الهی برهاند. گناهکاران با اعتراف به گناه خود در نزد کشیشان و بخشوده شدن توسط آنان، بهشتی می‌شدند. به دلیل همین شیوه‌های مرسوم بود که مسیحیان بیش از آنکه خود را در برابر خداوند مسئول ببینند، در مقابل کشیشان مسئول می‌دانستند. بعدها عقاید *مارتین لوتر* و اندیشه‌های او در سنه ۳۹ ماده‌ای که انگلیکن‌ها ثبت کردند لحاظ شد (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۸).

## ۲. ظهور اولریش تسونگلی (۱۴۸۴-۱۵۳۱)

او نیز مؤسس جنبش اصلاحات دینی در سوئیس بود. همزمان با *لوتر* در مورد اصلاح دینی شروع به موعظه کرد. مواضع او عبارت بود از کفایت کلام الهی. وی معتقد بود: فقط کلام خدا کافی است و نیازی به انبوه تفسیرهای کلیسا و محققان نیست. این شخصیت سیاسی از تشریفات کلیسایی نیز دوری می‌جست و اهمیت کتاب مقدس را، رأس امور می‌دانستند (ناس، ۱۳۴۵، ص ۶۷۲).

## اندیشه‌های تسوینگلی

تسوینگلی به مکتب انسان‌گرایی / *راسموس* تمایل داشت. این امر موجب شد برای عقل بهای زیادی قائل شود. او بر این باور بود که هیچ آموزه‌ای نباید با عقل تضاد داشته باشد. درحالی‌که *لوتر* نقش مهمی برای عقل در الهیات قائل نبود. اندیشه‌های تسوینگلی در زمان حیات خود او در نواحی مرکزی اروپا گسترش زیادی یافت. این امر موجب جنگ بین پیروان او و کاتولیک‌ها شد و خود نیز در سال ۱۵۳۱م در یکی از این جنگ‌ها به قتل رسید. *جان کالوین* فرانسوی (۱۵۰۹-۱۵۶۴)، به دعوت *فارل*، که در شهر ژنو اصلاحات دینی را آغاز کرده بود، به این شهر آمد. وی در سن ۲۶ سالگی، کتابی به نام *مبادی دین مسیحی* نگاشت و اصول اصلاحات را در آن به‌صراحت بیان کرد. همین کتاب پایه و اساس کلیسای کالوینی را تشکیل می‌دهد (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۴ و ۳۳۳).

## ۳. ظهور جان کالوین (۱۵۰۹-۱۵۶۴)

به اعتقاد بسیاری، تکمیل‌کننده و تثبیت‌کننده جنبش «اصلاح‌شده» کالوین می‌باشد. اعتقادات کالوین

حول دو محور می‌چرخد: الهیات و حکومت دینی. در الهیات کالوین، مشیت خدا حاکم بر همه امور است، سرنوشت هر چیز و هر کس در جهان، در دست خداست؛ چون خدا به هر چیزی عالم و قادر مطلق است. از این رو، می‌داند چه کسی سعید و چه کسی شقی خواهد بود. خدا مقدر کرده که گناهکاران در مسیر شقاوت و نیکان در مسیر سعادت حرکت کنند (جوویو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴).

کالوین برخلاف لوتر و تسوینگلی، به کلیسا بهای بیشتری می‌داد و آن را واسطه فیض الهی می‌دانست. او اعتقاد داشت که کتاب مقدس در کلیسا خوانده و فهمیده می‌شود. کلیسا اجتماعی است تحت حاکمیت و فیض خدا. بنابراین، کلیسا برای نجات، ضروری است. کلیسا محل پیمان فیض خداست؛ چون مؤید به شخص و کار مسیح است (همان، ص ۲۷۲).

در مسیحیت عنوان هر فرقه و مذهب با عنوان کلیسای آن مشخص می‌شود. برای مثال، فرقه لوتری با عنوان کلیسای لوتری شناخته می‌شود. مذهب پروتستان نیز به نوبه خود، براساس افکار و عقاید رهبران خود، لوتر و کالوین و تسوینگلی به مرور زمان دچار انشعاب‌هایی گردید. این انشعاب‌ها شامل پنج فرقه اصلی است که از هریک چند فرقه دیگر منشعب می‌شوند:

## ۱. کلیسای لوتری یا انجیلی

هواداران مارتین لوتر، کلیساهای پروتستان آلمان و اسکاندیناوی را در قرن شانزدهم تأسیس کردند. آنها معتقدند کلیسا و حکومت از یکدیگر جداست. اینها فلسفه ارسطو را نادرست می‌دانستند، از این رو، در نامه‌ای مشتمل بر ۹۵ اصل، فروش غفران‌نامه را رد نموده، کتاب مقدس را به آلمانی ترجمه کرده، تعمیم کودکان را الزامی دانستند. آنها تبدیل نان و شراب در مراسم عشای ربانی را نمادین و معنوی می‌دانستند. باید یادآوری نمود که پاپ لوتر را تکفیر نمود.

از مارتین لوتر نظرات مهمی به‌جای مانده که چند مورد آن تأثیر شگرفی بر تاریخ کلیسا گذاشت:

۱. آمرزیدگی به وسیله ایمان؛ لوتر در ابتدا این‌گونه تصور می‌کرد که خداوند عادل است، اما انسان‌ها گناه‌کارند و پیش شرط نجات یافتن از گناهان، عادل شدن و پاک شدن است، اما چون انسان گناه‌کار است و خدا عادل، بنابراین به جهنم می‌رود.

۲. آیین‌های مقدس؛ با آنکه کلیسای کاتولیک، رسماً هفت آیین را مقدس می‌شناخت، اما لوتر در ابتدا سه آیین (غسل تعمید، عشای ربانی و توبه) را به رسمیت شناخت. دیری نپایید که تنها دو آیین (غسل تعمید و عشای ربانی) را معتبر دانست.

۳. کلیسا؛ لوتر کلیسا را جایی می‌داند که کلام خدا در آن پیروز گشته و بشارت حقیقی برقرار باشد، تا موجب اطاعت از خدا شود.

۴. آموزه دو پادشاهی؛ این آموزه را کلیسا در نبرد قدرت با پادشاهان مطرح کرد و مدعی شد دو نشئه وجود دارد: یکی، نشئه معنوی که مخصوص کشیشان است و دیگری، نشئه دنیوی که برای مردم عادی است. بنابراین، کشیشان و پاپ‌ها می‌توانند در امور دنیایی و معنوی دخالت کنند، ولی مردم فقط می‌توانند در امور دنیایی دخالت کنند. لوتر با این آموزه نیز مخالفت کرد و همه مردم را دارای شأنی یکسان دانست (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹).

## ۲. کلیسای پرسبیتری، کالوینی یا اصلاح‌شده

جان کالوین و اولریش تسوینگلی، کلیساهای اصلاح‌گرا را در سوئیس تأسیس کردند. آن دو معتقدند: براساس کتاب مقدس وجود عیسی مسیح، حقیقی است. بازگشت به عهد جدید را پایه و اساس ایمان مسیحی قرار داده و اعلام نمودند که موعظه‌ها باید براساس کتاب مقدس باشد. باید تمام صور و تماثیل را از کلیسا بردارند و سرودها را بدون ارغنون بخوانند. راه صحیح مراسم عشای ربانی این است که هر فرد کردار و گفتار خود را مطابق مسیحیان اولیه قرار دهد و از تشریفات به حداقل اکتفا کند.

کالوین رابطه کلیسا و دولت را به‌گونه‌ای غیر از آنچه لوتر می‌نگریست، ارزیابی می‌کرد. هرچند وی همچون لوتر عقیده داشت که دولت توسط خداوند بنیانگذاری شده است و مسیحیان باید از دولت فرمانبرداری کنند. کالوین برخلاف لوتر بر این مطلب تأکید نداشت که اطاعت از دولت در همه امور لازم است، بلکه بر این نکته اصرار می‌ورزید که دولت در ارتباط با دین و امور مذهبی هیچ‌گونه مرجعیتی ندارد، اما باید براساس کلام خداوند عمل کند. بدین ترتیب، معتقد بود: «اگر حکومت پرستش مسیحی را امکان‌ناپذیر سازد، مسیحیان حق دارند با توسل به زور حکومت را تغییر دهند (لوکاس، ۱۳۸۲، ص ۷۴).

## ۳. کلیسای انگلیکن یا اسقفی

تمامی این رشته تغییرات در انگلستان هم دیده می‌شد. اصلاح دینی در انگلستان بیشتر نتیجه حوادث سیاسی بود که البته مردم هم آن را پذیرفتند. به این ترتیب، هنری هشتم، پادشاه انگلستان، تصمیم به طلاق همسر خود و ازدواج مجدد گرفت، ولی پاپ این عمل را تأیید نکرد. در مقابل، پادشاه، کلیسای

انگلستان را از حاکمیت پاپ خارج ساخت و آن را مستقل کرد. پس از این تصمیم، تحولاتی در کلیسا رخ داد که تا سال ۱۵۳۴ انگلستان کشوری بود پیرو آیین کاتولیک رومی. در سال ۱۵۳۴ هنری هشتم خود را پاپ انگلستان و «عالی‌ترین مرجع رهبری کلیسای انگلستان بر روی زمین» اعلام کرد. اما هنری، با وجود منسوخ کردن مرجعیت پاپ، بسیاری از تعالیم کاتولیکی را در کلیسای انگلستان حفظ کرد. این کلیسا در قرن شانزدهم، یک کلیسای «آنگلو-کاتولیک» محسوب می‌شد. در سال ۱۵۴۹، نخستین کتاب دعای دوران زمامداری پادشاه/دوارد منتشر شد. این کتاب، براساس اصول آیین پروتستان و به زبان انگلیسی و با دقت فراوان به‌ونه‌ای تدوین شده بود که تا حد امکان موجب آزرده‌گی خاطر کاتولیک‌های رومی نگردد. در سال ۱۵۵۲، دومین کتاب دعای دوران زمامداری پادشاه/دوارد منتشر شد. این کتاب دعا، به شکلی صریح و بدون هیچ ملاحظه‌ای، براساس اصول آیین پروتستان تدوین شده بود. در زمان زمامداری مری (۱۵۵۳-۱۵۵۸)، بار دیگر بازگشتی جزمی از کاتولیسیسم رومی صورت گرفت. در زمان آغاز زمامداری الیزابت در سال ۱۵۵۹، کتاب دعایی شبیه به آنچه در سال ۱۵۵۲ منتشر شده بود، تدوین شد. دوران زمامداری الیزابت، دوران مناقشات و مناظره‌هایی بود که پاک‌دینان به وجود آورده بودند. این گروه، خواهان شکلی تندروتر از پروتستانیسم بودند و در سال ۱۶۶۲، عقاید آنان به آیین رسمی و پذیرفته‌شده کشور تبدیل شد. پاک‌ینان، یا «طریق میانی» نامیده می‌شدند. در آن زمان، الیزابت خواهان برقراری شکلی محافظه‌کارانه از پروتستانیسم بود. گروهی دیگر نیز خواهان برقراری اصلاحات دینی تندروتر بودند و پاک‌دینان حد وسط این دو گروه محسوب می‌شدند. در واقع، پاک‌دینان، را می‌توان حد فاصلی بین کالونیسم و لوتریسم دانست. بیانیه الهیاتی سی و نه اصل، شکلی اعتدال‌افته از کالونیسم محسوب می‌شد، اما حفظ سلسله‌مراتب اسقفی، برگزاری آیین‌ها، و سایر اشکال مراسم کاتولیکی، منطبق با رویه محافظه‌کارانه لوتری‌ها بود. سرانجام، جنبش اصلاح دینی در انگلستان منجر به شکل‌گیری انگلیکانیسم شد که شاخه‌ای خاص از پروتستانیسم محسوب می‌شود که در مقایسه با کلیساهای اصلاح‌شده یا کالونیستی و حتی کلیساهای لوتری، پذیرش بیشتری نسبت به تعالیم کاتولیکی دارد و با تسامح بیشتری با این تعالیم برخورد می‌کند. کلیساهای اسکاتلند در مقابل، به کلیساهای اصلاح‌شده و پرسبیتی (مشایخی) تبدیل شدند و سرسختانه بر مواضع الهیاتی خود پافشاری کردند. تلاش‌های به‌عمل‌آمده از سوی کلیسای انگلستان، برای تحمیل اسقف‌هایی به این کلیساها، یا تحمیل «کتاب دعای جمعی» به اسکاتلندی‌ها، تنها موجب تقویت اعتقادات پرسبیتی یا کالونیستی کلیساهای اسکاتلند شد (ناس، ۱۳۷۲، ص ۶۶۸-۶۷۳). در این

مذهب، نسبت به سایر شاخه‌های پروتستان، با تسامح بیشتری با مذهب کاتولیک برخورد می‌شود. به طوری که آنها در همه موارد شبیه کلیسای رم هستند، جز اینکه پاپ را خطا پذیر نمی‌دانند. کلیسای انگلیکان در انگلستان به وجود آمد که در آن عالی‌ترین مقام دینی، سراسقف بود! از آن پس، کلیسای انگلیکان مذهب ملی انگلیس شد و تحت نظارت پادشاه قرار گرفت (لوکاس، ۱۳۸۲، ص ۷۲ و ۷۴).

کلیسای انگلیکن، مسلکی در دین مسیحیت است که شامل کلیساهایی است با ارتباط تاریخی به کلیسای انگلیس با اعتقادات، پرستش و نیایش و ساختارهای کلیسای مشابه آن می‌شود (Griffith, 2009, p. 99).

واژه «انگلیکن» (Anglican)، ریشه در لغت اسلسیا انگلیکنا (Acclesia Anglicana) دارد که عبارت لاتی‌نی در قرون وسطا بوده است و به معنای کلیسای انگلیس است که قدمت آن لااقل به سال ۱۲۴۶ بازمی‌گردد. طرفداران این مسلک، به این نام خوانده می‌شوند. افراد معتقد به کلیسای انگلیس، اعضای کلیسا هستند که بخشی از جامعه بین‌المللی آن را تشکیل می‌دهند (Irish American, 2009, p. 16). با این حال، شماری از کلیساها در خارج از این اجتماع قرار دارند که خودشان را در این جامعه می‌دانند و اغلب ادامه‌دهنده راه کلیساهای انگلیس هستند. اساس ایمان و اعتقادات طرفداران کلیسای انگلستان، کتاب‌های مقدس، راه و رسم کلیسای وابسته به پاپ و جانشینی حواریون است که رتبه اسقفی کشیشان اولیه این کلیسا را نشان می‌دهد (W.H Griffith, 2009, p. 99).

آنان از یک‌سو، شعایر هفت‌گانه کلیسای کاتولیک را می‌پذیرند و سلسله‌مراتب روحانی این کلیسا را حفظ کرده‌اند و از سوی دیگر، مرجعیت پاپ را انکار می‌کنند (روستن، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

کلیسای انگلستان از دو حوزه اصلی تشکیل شده است که عبارت است از: کانتربری و یورک. هریک از این دو حوزه، دارای یک سراسقف مجزاست. سراسقف یورک دارای عنوان سراسقف انگلستان و سراسقف کانتربری، سراسقف سراسر انگلستان خوانده می‌شود و بر اسقف یورک تقدم دارد. در این کلیسا، اسقف‌ها معمولاً از جانب مقام سلطنت، که عملاً نخست‌وزیر است، نصب می‌شوند. در این کلیسا، سه رتبه روحانی وجود دارد: اسقف، کشیش و شماس. اسقف، که بالاترین درجه روحانی به‌شمار می‌آید، وظیفه تقدیس و نصب مقامات روحانی را بر عهده دارد. کشیش عهده‌دار تعمیر، بخشش گناهان و برگزار کردن مراسم عشای ربانی است. شماس نیز دستیار کشیش به‌شمار می‌آید، یکی از تفاوت‌های این کلیسا با کلیسای کاتولیک این است که روحانیان انگلیکن در امر ازدواج آزاد هستند و در صورت تمایل می‌توانند ازدواج نمایند. کلیسای انگلیکن، با خوی مردم

انگلستان، که محافظه کار و محتاط هستند، کاملاً سازگار بوده و به همین دلیل این کلیسا را هم می‌توان کاتولیک نامید و هم پروتستان (مولند، ۱۳۳۸، ص ۲۱۲).

از نگاه انگلیکن‌ها، کلیسای کاتولیک با زواید قرون وسطایی خویش، میراث کلیسای اولیه و اصلی را تحریف کرده است و کلیسای پروتستان نیز با از دست دادن یا رد برخی اصول، ابعاد حقیقی خود را کاهش داده است (همان، ص ۲۱۱). انگلیکن‌ها، مانند کاتولیک‌ها، ساختار کلیسا را که مرجعیت در آن از بالا به پایین اعمال می‌شود، قبول دارند و عبادات تغییر بنیادی نکرده است. کلیسای انگلیکان، محافظه‌کارترین جریانی بود که در مذهب پروتستان پدید آمد.

#### ۴. کلیسای آنا‌بابتیس‌م

آنها به شدت مورد تحریم و تعقیب و آزار همه گروه‌های دیگر مسیحی، نظیر کاتولیک‌ها، پیروان لوتر، پیروان تسوینگلی و کالوینیست‌ها قرار داشتند. معنای لغوی نام ایشان «دوباره غسل تعمیدی»‌ها است. این نام جامع و فراگیری برای همه گروه‌هایی است که غسل تعمید را برای کودکان و خردسالان اجازه نداده و معتقد بودند تنها افراد بالغ و رشید می‌باید غسل تعمید به جای آورند. در نظر ایشان، مراسم غسل تعمید، بیانگر مهر و نشانه‌ای از تجربه درآمدن به دین مسیح و تعهد نسبت به شخص حضرت عیسی علیه السلام است. برخی از این گروه‌ها، به شدت اهل مکاشفه و الهام و یا معتقد به دوره هزاره ظهور مجدد حضرت عیسی علیه السلام بودند. برخی دیگر معتقد به زندگی گروهی و کمونیستی بوده، همه اموال و مایملک خویش را مورد استفاده مشارکتی قرار می‌دادند. بعضی از آنها نیز به شدت حالت انفعالی داشته، به شدت مسالمت و عدم مقاومت را توصیه می‌کردند. آنها معتقد بودند که تنها افراد متدین و باتقوایی که غسل تعمید را به جای آورده و یا در سن بلوغ دو مرتبه انجام می‌دهند، اعضای کلیسا را تشکیل می‌دهند. آنها همچنین مراعات اصول و آداب اخلاقی را به شدت توصیه می‌کردند. متمایل بودند تا خود را به‌عنوان یک جامعه سالم و صالح مسیحی از سایر جوامع جدا کنند. بنابراین، حتی تعداد زیادی از ایشان طرفدار جدایی کامل کلیسا از حکومت بودند. اینان غالباً اظهار می‌داشتند که قوانین جامعه مادی و غیرمذهبی برای مسیحیان لازم‌الاتباع نیست. بنابراین، بسیاری از این گروه‌ها اعضا و پیروان خود را از تصدی مناصب دنیوی برحذر داشته، حتی انجام خدمت وظیفه را نیز تحریم می‌کردند. مرجع اعتبار و حجیت ایشان کتاب مقدس بود که در نظر آنان، با وحی کامل و عصمت در الفاظ از سوی خداوند اعطا شده بود (لین، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲-۲۶۷ و ۲۷۶ و ۲۴۴-۲۴۶).

## ۵. کلیسای اونیتریانیسم یا موحدان

در جریان نزاع برای اصلاح دین و بازگشت به کتاب مقدس، گروه‌هایی ظهور کردند که «تثلیث» را با «توحید» و «کتاب مقدس» مغایر می‌شمردند: از جمله این جماعات، فرقه نوینی بود که آنها را پیروان «اونیتریانیسم» گویند. پیشوای این جماعت، مردی اسپانیایی موسوم به میکائیل سروتوس بود که او را در شهر ژنو، که مرکز فرقه کالوینی بود، به جزای کفر و الحاد زنده سوزاندند. وی ملاحظه کرد که پس از مطالعه دقیق صحف عهد جدید، مسئله تثلیث، که برحسب اعتقادنامه نیقیه برای عموم مسیحیان امری مسجل شده بود، در آن صحف وجود ندارد و معتقد شد که این عقیده کفر محض و باطل است. پس رساله‌ای به نام درباره خطاهای تثلیث در سال ۱۵۳۱ منتشر ساخت. در ابتدا تصور می‌کرد که اصلاح‌طلبان پروتستان، همه جا این عقیده را فوراً قبول خواهند کرد. ولی برخلاف انتظار، افکار او به سردی تلقی شد. وی می‌گفت: مبدأ تثلیث، یعنی ایمان به اب و ابن و روح‌القدس، یکی از ابداعات کلیسای کاتولیک است و مسیحی واقعی که به نص انجیل عمل می‌کند، به این مبدأ هرگز نمی‌تواند به الوهیت بشری به اسم عیسی صلی الله علیه و آله اذعان نماید و عقلاً محال است که از اجزای ثلاثه سه شخصیت، خدای واحدی ترکیب شود، بلکه می‌گفت: ذات حقیقت الهی در کلمه یا عیسی تجلی کرد و این رابطه بین او و کلمه، به وسیله روح‌القدس انجام گرفت. همچنین گفت: چون دلیلی بر مسئله دوشیزگی مریم عذرا در دست نیست، آن عقیده هم باطل است. همچنین وقوع معجزات عیسی را نیز انکار نمود. مدتی این مرد، با اسم مبدل در فرانسه پیشه طبابت پیش گرفت و موضوع جریان خون را در ریه‌ها کشف نمود، ولی اندکی برنیامد که پیروان کالوین هويت او را کشف کردند و او را تعقیب نمودند. وی به ژنو آمد، او را گرفته، محکوم ساختند و در سال ۱۵۵۳ زنده طعمه آتش ساختند. هرچند او از میان رفت و نابود شد، ولی مبادی فکری او باقی ماند. جماعات مسیحی مخالفان تثلیث به وجود آمدند که در اطراف ممالک اروپا به شدت مورد حمله و تکفیر و عقاب پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها با هم قرار گرفتند. تنها در ممالک دوردست، مانند لهستان و ترانسیلوانی، نسبتاً محفوظ ماندند و تا عصر حاضر پیروان آن عقیده در جهان باقی‌اند (مولند، ۱۳۶۸، ص ۱۹۸-۲۰۱).

## تاریخ اصلاحات

دیدگاه اصلاح‌گران، که مبتنی بر آزادی اندیشه مسیحیان و حق آنها در تفسیر کتاب مقدس بود، سبب شد که در زمان حیات ایشان، نهضتشان به شاخه‌های جدیدی منشعب شود. این فرایند انشعاب هنوز

نیز ادامه دارد و گاه موجب اغتشاش فکری بسیاری می‌گردد. با وجود حوادثی که در قرن شانزدهم برای کلیسا رخ داد، از پیش انتظار می‌رفت که قرن هفدهم برای کلیسای مسیحی به قرنی آشفته و پرنزاع تبدیل شود؛ زیرا در سده پیش، گروه‌های معترض زیر فشار بودند و هنوز به آزادی عملی که می‌خواستند دست نیافته بودند. قرن هفدهم، نه‌تنها به اصلاح‌گران فرصت عرض اندام بیشتری داد، بلکه اندیشمندان تجربی را نیز در ارائه نظریاتشان جسورتر کرد. ایشان دیگر مانند کوپرنیک، پس از دستیابی به مسئله‌ای جدید، که مخالف نظر کلیسا بود، سکوت نمی‌کردند، بلکه مانند نیوتن آزادانه به نشر عقاید خود می‌پرداختند، هرچند کلیسا از این امر ناراضی به نظر می‌رسید. در میان گروه‌های مذهبی معترض به کلیسا نیز اندیشه‌های جدیدی بسط و توسعه یافت و گرایش‌های جدید به گرایش‌های گذشته افزوده شد. البته همیشه این‌گونه نبود که باورهای کلیسایی محدود شود، بلکه در مواردی در همین گیرودار اندیشه‌هایی توسعه می‌یافت که در خدمت کلیسای کاتولیک بود.

اما در قرن هفدهم موقعیت اجتماعی و دینی مسیحیان پیچیده‌تر از گذشته شد. حرکت اصلاح دینی در این قرن استمرار یافت. ولی نه به صورتی که بتوان به آسانی گروه‌هایی که ظهور می‌کردند را به‌عنوان لوتری یا کالوینی دسته‌بندی کرد. گاهی گروه‌های دینی داخل یک کلیسای خاص، منسوب به نهضت اصلاح شکل می‌گرفتند و گاهی با واکنشی عمومی‌تر به‌صورت گروهی مجزا و یا غیردینی ظاهر می‌شدند. اما مهم‌ترین گروه‌هایی که در قرن هفدهم در کلیسا ظهور کردند، کواکرها، پیوریتن‌ها، نهضت پیتیزم و ناموافقان بودند. قرن هفدهم در تاریخ کلیسا، یک نقطه عطف مهم به‌شمار می‌رود؛ زیرا در این قرن اندک اندک، شاخه‌های خردورزی در آسمان مسیحی دیده می‌شد و الهیات و ایمان مسیحی را با رویکرد نوینی مواجه کرد. روشنگری شعار اصلی خود را این جمله قرار داده بود که «شجاع باش و عقل خود را به‌کار اندازد» (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۲۹).

در انگلستان نیز کلیسای ملی انگلیکن، که ریاستش با ملکه یا پادشاه بود و طبیعتاً رابطه خوبی با سیاست داشت، برخلاف گرایش‌های دیگر مسیحی که جایی در انگلیس نداشتند، جز موارد معدودی، که این گروه‌ها موفق به تسلط بر حکومت می‌شدند، رابطه سیاست با ایشان منفی بود. از میان این گروه‌های معترض، که دارای رابطه منفی با سیاست بودند، می‌توان از کواکرها و پیوریتن‌ها نام برد.

البته انگلستان در این زمان، مرکز یک سلسله جنگ‌های داخلی نیز شده بود که بین سلطنت‌طلب‌ها و طرف‌داران پارلمان درگرفته بود و در نهایت منجر به بریده شدن سر امپراتور و پیروزی پارلمانی‌ها



شده بود. مدتی نیز رهبری این گروه، به دست *الیور کرامول* پیوریتین افتاد. اما با جنگ‌های بعدی و پس از مرگ *کرامول*، بار دیگر سلطنت طلب‌ها سرکار آمدند (ناس، ۱۳۸۲، ص ۶۸۱).

در این سرزمین، چند قرن بود که جریان‌های اصلاح طلب خواهان تغییراتی در ساختار عقیدتی و تشکیلاتی کلیسای کاتولیک بودند، اما همگی یا اعدام شدند یا مجبور به سکوت گردیدند (جوویو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۰۷). البته اصلاح طلبی انگلستان تحت نفوذ نهضت‌های مشابهی در این قاره از قبیل لوتریسم، کالوینیسم و تسوینگلی قرار گرفته بود. بنابراین، آمادگی کلیسای انگلستان برای توافق و سازش و تلاش‌های سخت آن در این راه بیش از هر کلیسای دیگر در میان مسیحیت بود (مولند، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۵۹).

اسکاتلند مستقیماً از نهضت اصلاحی، به‌ویژه، مذهب *کالوین* تأثیر پذیرفت. این مذهب ساختار اسقفی را با نظام دیگری جایگزین ساخت. بعدها این نگرش به انگلستان سرایت کرد و در قرن هفدهم یک جنبش اصلاحی تندرو در درون کلیسای انگلیکن پدید آورد. این گروه تازه، که پیوریتین‌ها یا پیرایشگران نام گرفتند، سعی کردند که کلیسای انگلیکن را وادار به پذیرش اصلاحات اساسی‌تر به پیروی از *کالوین* سازند. عاقبت به این نتیجه نرسیدند، اما عناصری از پیرایشگری به‌طور مستقل از کلیسای انگلیکن به جای ماند. خاصه در آمریکا، که نهضت به جنبش دیگری استحاله یافت که خواستار استقلال کامل برای تشکل‌های مذهبی بود (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۸۱ و ۸۲).

علت اصلاح کلیسا در انگلستان، همانند بخش‌های دیگر اروپا بود. تا زمانی که هنری هشتم بر تخت سلطنت جای داشت، دین رسمی انگلستان کاتولیک بدون پاپ بود. اشخاصی نظیر *کرانمر*، *ریدلی*، و *لایتمر* پیوسته درصدد بودند که زندگی و تفکر مردم را طبق کلام خود اصلاح نمایند (کالین، ۱۳۷۵، ص ۳۵ و ۱۰۶).

اما در قرن هفدهم با انشعاب‌هایی که همزمان در کلیسا و امپراتوری‌ها رخ داد. تصویر این رابطه به کلی متفاوت از قبل شده بود، در هر منطقه‌ای با توجه به حکومت محلی آن منطقه و گروه مذهبی موجود در آن، رابطه بین حکومت و مسیحیت قابل تعریف بود. از این‌رو، در قرن اصلاحات مرجعیت اعتقادنامه‌ها، اصول و کتاب دعا قطعی و الزام‌آور بود؛ زیرا اعتقاد بر این بود که عقاید آنها با کتاب مقدس موافق است (مولند، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵، ۲۱۷ و ۲۱۹). در نیمه قرن هجدهم، گروهی از اندیشمندان با توجه به تغییرات اقتصادی جدید، اعتراض خود را نسبت به ظلم جوامع مبنی بر امتیازات موروثی پادشاه، کلیسا و اشراف آغاز کردند. اینان، که بیان‌کننده نارضایتی‌های

طبقه متوسط جدید و رو به رشد بودند، حقوق انسان را در برابر حقوق مقدس پادشان قرار دادند (واتکیز و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۲).

### تاریخ زندگی پادشاه انگلستان هنری هشتم

هنری هشتم در ۲۸ ژوئن ۱۴۹۱ در گرینویچ به دنیا آمد. او در تاریخ رنسانس چهره شاخص و فردی درس خوانده و ادیب و فرزانه بود. همسر اول هنری هشتم (۱۴۹۱-۱۵۴۷م)، پادشاه انگلستان و سکان دار قدرت در این کشور، فرزندان متعددی را برای پادشاه آورد. اما همگی از دنیا رفتند. نداشتن فرزند پسر برای هنری بسیار سخت بود؛ چراکه نداشتن پسر به معنای رخت بستن مقام سلطنت از نسل هنری بود. به این سبب، براساس قوانین مسیحیت، مجاز به ازدواج مجدد نبود و به فکر آن افتاد تا همسرش کاترین را طلاق دهد و همسر دیگری را به ازدواج خویش درآورد تا شاید بتواند صاحب فرزند پسر گردد (کرنز و فلاورز، ۱۳۸۴، ص ۴۷). از سوی دیگر، طلاق همسر برای هنری، که کاتولیک بود، مجاز نبود. بنابراین، او در سال ۱۵۳۳م، مخفیانه با زن دیگری به نام آن بولین ازدواج کرد. ازدواج مخفیانه هنری، مدت طولانی‌ای در پشت پرده نماند و علنی شدن این ازدواج، واکنش شدید پاپ را به دنبال داشت. پاپ، که خود را یگانه قدرت مسیحیت جهان می‌پنداشت، هنری را تکفیر کرد و اعلام داشت که ازدواج هنری باطل و فرزندان وی نامشروع خواهند بود (فلاورز، ۱۳۸۴، ص ۵۸). بنابراین هنری، که مردم کشورش نیز چندان دل خوشی از کلیسای کاتولیک نداشتند، بر آن شد که راه خود را از کلیسای کاتولیک جدا کرده، خود را رهبر معنوی مسیحیان انگلستان بخواند. وی اظهار داشت که از این پس، پادشاه انگلستان، رهبر کلیسا خواهد بود و هرگونه قدرت پاپ بر کلیسای این کشور را مردود خواند (McGrath, 2004, p. 97).

مجلس انگلستان نیز به یاری هنری آمد و در سال ۱۵۳۴م، لایحه‌ای را گذراند که پادشاه را رئیس عالی کلیسای انگلستان می‌ساخت. مجلس، حق تعلیم و اجرای عقیده درست در اصلاح کلیسا را به هنری و جانشینان او داد (وان وورست، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱). مجلس، همچنین انکار تفوق هنری را مرادف خیانت دانسته و برای آن مجازات اعدام را مقرر داشت. این قانون با جدیت تمام به اجرا گذاشته شد و هیچ‌گونه مخالفتی پذیرفته نبود و حتی موجب اعدام دو تن از شخصیت‌های برجسته کاتولیک به نام‌های تامس مور و جان فیشر گردید (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۴۷۲). پس از وی، فرزندش ادوارد ششم به تخت سلطنت نشست که دارای تفکر پروتستانی بود. البته علی‌رغم آنکه کلیسای انگلستان از کلیسای

کاتولیک جدا شده بود، اما هنوز بسیاری از آداب و رسوم دینی و آموزه‌های اعتقادی این کلیسا در کلیسای انگلیکن وجود داشت و همین مسئله برای برخی از موافقان تندروی اصلاحات خوشایند نبود. آنان ادعا می‌کردند که هنوز تکه کهنه‌های پاپی فراوانی در کلیسای انگلستان وجود دارد. آنان به دنبال این بودند که کلیسا را براساس کتاب مقدس پاکسازی کنند؛ چراکه کتاب مقدس را قانون خطاناپذیر ایمان و زندگی می‌دانستند (کرنز، ۲۰۰۸، ص ۸۱).

هنری هشتم به دنبال احساس خطر از هجوم کشورهای کاتولیک همسایه، دست به اقداماتی زد؛ از جمله آنها مذاکرات بالوتری‌ها جهت برقراری پیوندهای نظامی بود. در همین زمان، اندیشه‌های لوتر به تدریج، در دستورالعمل‌های دینی رسمی، مانند اصول ده‌گانه راه یافت (مک‌گراث، ۱۳۸۷، ص ۴۷۳).

این گرایش شدید به آیین لوتری تقریباً نوعی نمایش سیاسی گذرا بود. گرچه بعداً از ترس مخالفت‌ها از موضع خود عقب‌نشینی کرد. هنری هرچند تا حدی به آیین لوتری رغبت نشان می‌داد، اما همچنان پاره‌ای عقاید و مناسک سنتی کاتولیک را ترجیح می‌داد. هنری پس از ۳۸ سال سلطنت در لندن درگذشت. پس از مرگ وی در دوره ادوارد ششم، کلیسای انگلستان قدم در راهی کاملاً پروتستانی گذاشت. برخی اصلاحات در این دوران صورت گرفت. کرانمر اسقف اعظم انگلستان با درک ضعف‌ها و نارسایی‌های اصلاحات به لحاظ الهیاتی، دانشمندان برجسته الهیات را از سراسر قاره اروپا برای اقامت به انگلستان دعوت کرد و به نهضت اصلاح دینی، سمت‌وسو و الهیاتی داد. اما با مرگ زودهنگام ادوارد در سال ۱۵۳۳، مری تئودور دختر هنری هشتم از همسر اولش کاترین، به تخت و سلطنت دست یافت و هدف او بازگشت به آیین کاتولیک بود. او، که کاتولیکی متعصب بود، دوباره آیین کاتولیک را در انگلستان تثبیت نمود و به آزار مخالفان پرداخت. خونریزی‌های وی سبب آن شد که مردم به وی لقب «ماری خون‌آشام» دادند. وی حتی کرانمر را در آتش سوزاند. بسیاری از پروتستان‌ها از کشور گریختند و به ژنو و زوریخ رفتند و همین، موجب تماس مستقیم آنها با نمایندگان برجسته آیین پروتستان شد. پس از مرگ مری، دختر دیگر هنری به نام الیزابت اول جانشین وی شد. الیزابت مجدداً آیین پروتستانی را احیا نمود و با برگشت تبعیدی‌ها، این امر تقویت شد. وی پروتستان انگلیکان را در انگلستان تثبیت کرد. از مهم‌ترین حوادث، شکل گرفتن اصول سی و نه‌گانه در سال ۱۵۶۳ بود که هویتی کاملاً الهیاتی به کلیسای انگلستان بخشید.

الیزابت دختر هنری هشتم، توانست سال‌ها بعد با شکست اسپانیایی‌ها ابرقدرت آن دوران شود. در سال ۱۵۵۹ کلیسای انگلستان را دوباره احیا کند. این مسئله، اختلاف با کلیسای کاتولیک رم را که از زمان پدر هنری هشتم آغاز شده بود، تشدید می‌کند (مولند، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷-۲۱۹).

الیزابت اول به مدت ۴۵ سال، از سال ۱۵۵۸ تا ۱۶۰۳م ملکه انگلستان بود. او در طول سلطنت طولانی و پایدار خود، توانست بر اختلافات عمیق مذهبی و خطر تهاجم اسپانیا فائق آید. وقتی که او درگذشت، انگلیس یک کشور ثروتمند تجاری و پایگاه مستحکم پروتستان‌ها بود. عصر الیزابت، عصر شکسپیر، دریک و رالی بود. در این عصر، هنر و به‌ویژه موسیقی و تئاتر به اوج شکوفایی خود رسید. از زمان او بود که انگلستان خود را به تدریج از قرون وسطا خارج کرد. دوران زمامداری وی، یکی از ادوار درخشان تاریخ انگلستان است؛ به طوری که، او توانست انگلستان را به قدرتمندترین کشور جهان مبدل نماید. در زمینه مذهبی، مشی الیزابت در داخل کشور، مبتنی بر تقویت کلیسای انگلیکان بود (همان، ۱۳۸۷، ص ۴۷۶).

### اعتقادات

اساس ایمان و اعتقادات مذهب انگلیکن، بر پایه کتاب‌های مقدس و انجیل و کلیسای منصوب به پاپ می‌باشد. در واقع، پیروان کلیسای انگلیس، عهد جدید و عهد عتیق را باور دارند که لازمه رسیدن به رستگاری و سعادت ابدی بود و هم عیار نهایی ایمان است. پیروان کلیسای انگلیس، عقیده به پاپ (عالی‌ترین مرجع روحانی در کلیسا)، را نماد غسل تعمید و کشیش را گواهی بر ایمان مسیحی می‌دانند. پیروان کلیسای انگلیس، مذهب کاتولیک و ایمان به حواریون را که در کتاب مقدس بیان شده، قبول داشته به آن اعتقاد دارند.

کتاب دعا‌های مشترک، منحصر به پیروان کلیسای انگلیس است که مجموعه دعاها و عباداتی است که پرستش‌کنندگان و عابدان در اکثر کلیساهای انگلیس قرن‌هاست که از آن استفاده می‌کنند و چون در بین تمام کلیساهای انگلیس مشترک است، به این نام خوانده می‌شود. حتی وقتی که این مسلک بین‌المللی شد نیز همچنان پیروان کلیسای انگلیس از این نام استفاده می‌کردند؛ زیرا در سراسر نقاط جهان از این کتاب دعا استفاده می‌شد. در سال ۱۵۴۹ اولین کتاب دعا‌های مشترک توسط توماس کرانمر تألیف شده به چاپ رسید. این شخص بعدها اسقف اعظم کلیسای جامع کانتربری شد. گرچه اصلاحات زیادی روی این کتاب صورت گرفته و کتاب‌های دعا و عبادات گوناگونی در کشورهای مختلف به چاپ رسیده است. این کتاب هنوز هم عامل پیوند و اشتراک بین جامعه پیروان کلیسای انگلیس است. به طور کلی در این کلیسا، چهار منبع مکتوب به‌عنوان مرجع الهیاتی و ایمانی انگلیکن‌ها معرفی می‌شوند. این منابع عبارتند از:

۱. کتاب مقدس: این کلیسا، همانند سایر کلیساهای مسیحی، کتاب مقدس را به‌عنوان مرجع ایمانی خویش می‌پذیرد، اما باور انگلیکن‌ها در مورد کتاب مقدس، با دیدگاه بسیاری از کلیساهای متفاوت است؛ زیرا از نگاه آنان، کتاب مقدس، مصون از خطا تلقی نمی‌شود. آنان بر این عقیده‌اند که کتاب مقدس، تنها گزارشی از وحی است. بنابراین، ممکن است مشتمل بر خطا نیز باشد.

۲. سه اعتقادنامه کاتولیکی: اعتقادنامه‌های نیقیه، رسولان و آتاناسیوس.

۳. اصول سی‌ونه‌گانه: این مجموعه سندی مهم در تبیین اعتقادات کلیسای انگلیکن به‌شمار می‌آید.

اولین بار در سال ۱۵۳۶م، اصول ده‌گانه به دستور پادشاه وقت انگلستان منتشر گردید. این مجموعه در نهایت در سال ۱۵۶۳م به اصول سی‌ونه‌گانه تبدیل شد که تا به امروز در این کلیسا معتبر شناخته می‌شود.

۴. کتاب دعای عمومی: این کتاب، اگرچه به‌ظاهر تنها یک کتاب دعاست، اما از نگاه انگلیکن‌ها، دارای جایگاه ویژه‌ای است. اهمیت این کتاب از آن‌روست که این مجموعه مشتمل بر اصول اعتقادی این کلیسا می‌باشد. این کتاب، اولین بار در سال ۱۵۴۹م منتشر شد. اما در طی سال‌های متمادی، همواره دستخوش تغییرات بود و با توجه به تغییراتی که در اصول ایمانی این کلیسا روی می‌داد، ویرایش و تجدیدچاپ می‌شد. نسخه نهایی این کتاب در سال ۱۶۶۲ چاپ و منتشر گردید (مولند، ۱۳۶۸، ص ۲۱۹ و ۲۲۹).

با مرجعیت کلیسای انگلیس، تعداد پیروان کلیساهای انگلیکن بیش از هفتاد میلیون نفر برآورد شده است، انگلیکانیسم خود مذهبی مجزا و مستقل در مسیحیت است و کلیسای انگلیس، یک کلیسای مستقل مسیحیت است که در انگلستان واقع است و مادر کلیساهای انگلیکانیسم به‌شمار می‌رود که با سایر کلیسای بزرگ دنیا، مانند کلیسای ارتدوکس شرقی و کلیسای کاتولیک رم بزرگ‌ترین کلیساهای مسیحیت را می‌سازند. *الیزابت دوم*، ملکهٔ بریتانیا هم‌اکنون رئیس تشریفاتی کلیسای انگلستان است در پایان سدهٔ ششم، که مسیحیت به بریتانیا راه یافت، کنتربری از سوی پاپ مرکز مسیحی انگلستان گشت.

## نتیجه‌گیری

در برهه‌ای از تاریخ تمدن (قرن پانزدهم میلادی)، اعتراض روشن‌فکران و برخی روحانیان سالم به دستگاه فاسد کلیسا به سبب دنیاطلبی‌ها، ثروت‌اندوزی‌ها، تفتیش عقاید و به استعمار کشیدن مسیحیان و...، که در سراسر دستگاه کلیسا رسوخ یافته بود، زمینه‌ای شد تا بدون آنکه فرد یا گروهی در فکر

ایجاد مذهب باشند، فرقه‌ها و مذاهب جدید آشکار گردند. این تغییرات، نه تنها در قلمرو کشور انگلستان، بلکه به تدریج به سایر کشورهای اروپایی نیز کشیده شد. در دنیای مسیحیت کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها و ارتدوکس‌ها با شاخه‌ها و گرایش‌های گوناگون مقابل یکدیگر صف‌آرایی نمودند.

به راحتی می‌توان دریافت که چگونه اصول اعتقادی در هر مذهب و فرقه‌ای دستخوش تغییر شده، کتب مقدس، تعدد یافته، روش‌های عبادی و آیینی گوناگون گردیده، در نهایت دین و آیین الهی در مذبح سلاویق و اندیشه‌های مختلف قرار می‌گیرد.

این مقاله، که تاریخ شکل‌گیری و پدید آمدن مذهب انگلیکن را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد، این حقیقت را بیان می‌کند که انگلیکن، یک مذهب برخاسته از الزامات روزگار سختی‌ها و تلخی‌هاست. روزگاری که قرن‌ها رهبران دینی در سایه تقدس لباس دین، اعتقاد مردم را مضحکه انگاشته، به بازی با شریعت الهی می‌پردازند. آنها اصول اعتقادات را همان‌گونه که خود می‌پسندیدند، تبیین و تفسیر می‌نمودند. با روابط پنهانی ضد اخلاق، با آمرزش به جای خالق آن هم با فروش غفران‌نامه و در نهایت، مسابقه دنیاداری و دنیاپرستی با حاکمان و سلاطین موجبات انزجار مردم از دین و دستگاه کلیسا را فراهم نمودند. در نهایت، با جریان یافتن اصلاحات در وضع موجود، باز هم دین و مذهب دستخوش تحریف و پدیده‌های نوین ایمان و اعتقاد گردیدند.

## منابع

- ب.فاستر، مایکل، ۱۳۳۸، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ، بی‌جا، فرهنگ اسلامی.
- باغبانی، جواد و عباس رسول‌زاده، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، انتشارات آموزشی و پرورشی امام خمینی علیه السلام.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۲، *آئین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تبلیغات ادیان و مذاهب.
- پالارد، جان فرانسیس، ۱۳۶۶، *واتیکان و فاشیسم ایتالیا*، مجتبی عبدخدایی، واتیکان (کلیسای جهان کاتولیک)، بی‌جا، بی‌نا.
- پالارد، جان، ۱۳۶۶، *واتیکان و فاشیسم ایتالیا*، ترجمه مهدی سحابی، تهران، مرکز.
- جوویوو، مری، ۱۳۸۱، *درآمدی بر مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، ناشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
- دورانت، اریل، ویل، ۱۳۸۷، *تاریخ تمدن*، ترجمه فریدون بورهای، ویراستار محمود مصاحب و نادر هدی و پرویز مرزبان، بی‌جا، بی‌نا.
- روستن، لئو، ۱۳۳۶، *فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکایی*، ترجمه محمد بقائی، تهران، حکمت.
- شاله، فلیسین، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه منوچهر خدایار محبی، بی‌جا، بی‌نا.
- فلاورز، سارا، ۱۳۸۴، *اصلاحات*، ترجمه رضا یاسائی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- کالین، براون، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، طایفه وس میکالیان، تهران، شرکت انتشارات علمی.
- کرنز، ازل ای، ۲۰۰۸، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، ترجمه آرمان رشدی انگلستان، بی‌جا، انتشارات ایلام.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۶، *متفکران بزرگ مسیحی*، ترجمه گروه مترجمان، قم مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لوکاس، ۱۳۸۲، *تاریخ تمدن*، ج ۲، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سخن.
- لین، تونی، ۱۳۸۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت اسریان، چ سوم، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
- مک‌کراث الیستر، ۱۳۸۷، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولند، اینار، ۱۳۸۱، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیر کبیر.
- میشل توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ناس، جان بایر، ۱۳۸۲، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ سیزدهم، تهران، علمی فرهنگی.
- نینیان، اسمارت، ۱۳۸۳، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و دکتر ابوالفضل محمودی، تهران، بی‌نا.
- واتینگز، سوزان الیس، ۱۳۸۰، *تاریخ قرن هجدهم*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، بی‌جا، بی‌نا.
- وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لابلای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، موسسه امام خمینی علیه السلام.
- ویلسون، بریان، ۱۳۸۱، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز کتابخانه ملی ایران.

هابسبام، اریک، ۱۳۸۷، *صنعت و امپراتوری: تاریخ اقتصادی و اجتماعی بریتانیا از انقلاب صنعتی تا دهه ۱۹۶۰*، ترجمه عبدالله کوثری، بی جا، نشر ماهی.

Britannica Encyclopedia of World Religions, *Encyclopedia Britannica INC*, 2006, p.891

Hans Kung, 2003, *The Catholic Church A Short History*, New York, A MODERN LIBRARY CHRONIES BOOK, 2003, p. 43.

McGrath, Alister E. and Marks, Darren C, 2004, *The Blackwell Companion to Protestantism*, Blackwell, 1st ed.

P16 By Irish America staff February, March 2009. Recommended. 2009\*3, Irish American

W.H. Griffith Thomas, 2009, V3, *Was A Minister, Scholar, And Teacher Born In Oswestry* Published by Church Book Room.





## نأملی در کیهان‌شناسی بودایی

ابوالفضل محمودی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران amahmoodi5364@gmail.com  
محسن شرفایی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران sharfa3700@yahoo.com  
دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۸

### چکیده

با آنکه بودا پیروان خود را از پرداختن به مباحثی همچون آغاز و انجام جهان برحذر می‌داشت، اما بعدها متون دینی مکاتب اصلی بودایی، تصویری از جهان‌شناسی بودایی ارائه می‌کنند. کیهان‌شناسی بودایی به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: کیهان‌شناسی فضایی یا مکانی که آرایش عوالم مختلف را توصیف می‌کند و کیهان‌شناسی زمانی که چگونگی پیدایش و نابودی کائنات را بیان می‌کند. کیهان‌شناسی فضایی بر دو نوع کیهان‌شناسی عمودی یا چکروآده یا چکرواله و کیهان‌شناسی افقی یا شاهسره واده تقسیم می‌شود. لازم به یادآوری است که در دین بودا یک نظام جهان‌شناختی واحد وجود ندارد و این نشان از ناهماهنگی در این آیین است.

**کلیدواژه‌ها:** کیهان‌شناسی، بودا، آئین بودا، چکره واده، شاهسره واده.

بحث آغاز و فرجام جهان و مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده و موجودات آن، همواره از مهم‌ترین نکات مورد توجه صاحبان ادیان بوده و در متون مقدس کم‌وبیش به آنها توجه شده است. از جمله ادیان شرقی، به‌ویژه آیین‌های هندو و بودا نیز به‌طور مبهم به این مباحث پرداخته‌اند. دغدغه‌رهایی انسان از چرخه زندگی این دنیا و توجه به مسئله نجات یکی از دلایل اصلی پرداختن به این‌گونه مباحث بوده است. با ظهور آئین بودا، که خود جریانی اعتراضی بر ضد برهمنان بود، دغدغه اصلی این آئین بر رهایی از زندگی پررنج این جهانی قرار گرفت. از این‌رو، بنیانگذار آن یعنی سیدارته گئومه بودا در جوانی از دنیا روی‌گردان و راه ریاضت را در پیش گرفت. بعدها دریافت که از این جهان چیزی عایدش نمی‌شود، همین امر او را به توجه به درون کشاند. به همین سبب، هرگاه از وی درباره جهان و آغاز و انجام آن سؤال می‌شد، از پاسخ به آنها سر باز می‌زد و پرداختن به چنین اموری را امری عبث تلقی می‌کرد. مدت‌ها پس از او با پدید آمدن مکاتب مختلف فلسفی بودایی، کم‌وبیش مباحث جهان‌شناختی مطرح شد. فرضیه‌های کیهان‌شناختی مطرح‌شده با توجه به مبانی اصلی این آئین، یعنی چرخه «شدن» و چرخ آیین مورد توجه قرار گرفتند. این مقاله این مبحث را نخست از منظر آئین بودا و متون اصلی دو جریان مه‌ایانه و هینه‌یانه مورد توجه قرار می‌دهد. از آنجا که بودیسم در بستر اندیشه هندویی پدید آمده و در برخی موارد میراث‌دار آن محسوب می‌شود، به مهم‌ترین شباهت‌ها و تفاوت‌های اصلی آنها اشاره خواهد شد. یادآوری این نکته لازم است که یکی از ویژگی‌های جهان‌شناسی بودایی، ارائه ملال‌آور اعداد و ارقام درباره طول و عرض جغرافیایی اجزای مختلف جهان و طول دوره‌های کیهانی است که تا حد امکان از ورود به چنین مباحثی خودداری کرده و در این‌باره خوانندگان را به منابع اصلی ارجاع داده‌ایم.

### معنای لغوی و اصطلاحی جهان‌شناسی

واژه «Cosmology» در لفظ به معنای جهان‌شناسی و از ریشه یونانی «kosmos» و در اصطلاح، به مطالعه دیدگاه‌های کیهانی و همچنین دیدگاه خاص یا تصویری راجع به جهان در یک دین یا سنت فرهنگی اطلاق می‌شود. برخی بر این باورند که این واژه دارای معنایی دوگانه و یادآور واژه اسطوره‌شناسی است؛ بدین‌گونه که اسطوره‌شناسی، در عین حال که مطالعه اساطیر است، به گردآوری اسطوره‌های غالب و شاخص یک سنت نیز می‌پردازد. اما واژه «Cosmology» با توجه به کاربرد دوگانه‌ای که دارد، از یک جنبه بیشتر مورد توجه است و آن پیوند با مجموعه‌ای از علوم طبیعی مانند

نجوم، علم فیزیک و زمین‌شناسی است (Bolte, 1987, V.4, p. 100-101). این اصطلاح، تفاوت ظریفی هم با اصطلاح «Cosmogony» یا همان کیهان‌زایی دارد. کیهان‌زایی به اساطیر، داستان‌ها و یا نظریات راجع به تولد و خلقت عالم، یا تئوری منشأ جهان اشاره دارد. به گفته بهتاجاریه، وجود موجودات زنده، بخصوص نسل بشری، بیانگر مسئله خلقت است که حتی انسان ابتدایی نیز به دنبال راه‌حلی برای آن بوده است. فرضیه‌های کیهان‌زایی در صدد یافتن منشأ مشترک پدیده‌های متکثر عالم طبیعت بوده است (1) (Bhattacharyyah, 1971, p. 1). با آنکه واژه «جهان‌شناسی» با جهان‌بینی نیز مرتبط است، نمی‌توان آن دو را به جای یکدیگر به کار برد. «جهان‌بینی» واژه‌ای است که به مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مشترک و کلی درباره حیات و جهان اطلاق می‌شود. اما جهان‌شناسی پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که موجب رسیدن به بهترین جهان‌بینی غالب می‌شود. برخی بر این باورند که می‌توان کیهان را از دو منظر متمایز بررسی کرد: ۱. موقعیت جغرافیایی؛ ۲. درون‌مایه‌های فرهنگی. در منظر اول، می‌توان دیدگاه‌های راجع به کیهان را بر طبق قاره‌های زمین، نواحی متفاوت آنها و تقسیمات زبانی و قومی (نژادی) بررسی کرد. در منظر دوم، باید عواملی چون سطوح مختلف فرهنگی را که دیدگاه‌ها در آن توسعه یافته‌اند، مورد کنکاش قرار داد. به عبارت دیگر، باید تأثیر عوامل فرهنگی و نظام‌های قبیله‌ای را بر دیدگاه‌های کیهانی مورد توجه قرار داد (Ibid, p. 101-102).

### واژه «جهان‌شناسی» و «جهان» در دین بودا

واژه «Cosmology» در دین بودا ترجمه دقیق واژه سنسکریت «لُکه پرَجَناپَتی» (Lokaprajanapti) به معنای «تعلیم جهان» است و برای واژه «جهان» در زبان سنسکریت «لُکه دھتو» (Loka-dhatu) به کار می‌رود و بر مکانی دلالت دارد که از رهگذر کرمه و نتایج طولانی آن به وجود می‌آید. در دین بودا، در قرون ۲ و ۳ میلادی عقیده بر این بود که جهان دارای وجود ذهنی است و این واژه دلالت ضمنی بر حیات انسان داشت و مانع می‌شد که جهان را به منزله یک امر عینی در نظر بگیرند (Sadakata, 1997, p. 25-26). از سوی دیگر، جهان‌شناسی به آن دسته از تعالیم ابهیدهمه و متون سرواستی‌واده اشاره دارد که با مسائلی از جمله منشأ جهان، مراتب موجودات جهان و نابودی جهان مرتبط است. به‌طور کلی، بودایی‌ها (دست‌کم سرواستی‌وادین‌ها) به دو جهان بهاجنه لُکه (Bhājanaloka) یعنی ظرف جهان (مکان) و سَتوَه لُکه (Sattvaloka) یعنی جهان موجودات زنده قائل بودند. از منظر آنها، دو نوع جهان‌شناسی وجود دارد: یکی به شناخت جهان و دیگری به شناخت جانوران و موجودات جهان مربوط است. همچنین باید

گفت: ارتباط نزدیکی میان دو جهان مزبور وجود دارد؛ زیرا خلق اولی برای دومی به‌مثابه یک پناهگاه است (Poussin, 1911, v. 4, p. 130).

### اندیشه‌های کیهان‌شناختی از منظر بودا

به گفتهٔ محققان، موضع بودا دربارهٔ آغاز خلقت موضعی لادری‌گرایانه بود. او در بره‌مه جاله (Brahmajāla) به تفصیل از برهمنان و راهبانی که نظریه‌هایی دربارهٔ آغاز چرخه جهان و سرانجام آن ارائه می‌کردند، انتقاد می‌کرد (Alan James, 1990, p. 50-51). معمولاً در آموزه‌های بودا پاسخی برای سؤال‌های کیهان‌شناسی وجود ندارد؛ زیرا چهارده سؤال معروف وجود دارد که بودا از پاسخ به آنها طفره می‌رفت که هشت سؤال از آنها به کیهان‌شناسی مربوط بود. چهار سؤال اول عبارتند از: آیا «جهان» و «خود» ابدی هستند؟ یا ابدی نیستند؟ یا اینکه هم ابدی هستند و هم ابدی نیستند؟ یا اینکه نه ابدی هستند، نه غیر ابدی؟ سایر سؤالات عبارتند از: آیا «جهان» و «خود» به لحاظ حجم، کرانمند و منتهای‌اند؟ یا نامتهای؟ یا اینکه هم منتهای و هم نامتهای‌اند؟ یا اینکه نه منتهای و نه نامتهای‌اند؟ اساساً بودا پرداختن به این سؤال‌ها را باطل می‌دانست؛ زیرا بر آن بود که تأثیری در نجات فردی ندارند. از سوی دیگر، سنت بودایی نیز پیوسته طرح این سؤالات را نوعی ارتداد می‌دانست. بعدها گرچه برخی دانشمندان پاسخ‌هایی به بعضی از آنها دادند، اما جنبه‌هایی از این پرسش‌ها بی‌پاسخ ماند (Kloetzli, 1983, p. 1-2). بودا خود همواره می‌کوشید که معنایی اخلاقی و روان‌شناسانه به جهان بدهد. او در پاسخ راهبی که در پی دانستن عناصر مادی عالم بود، توضیح می‌داد که آنها از میل به وجود صادر می‌شوند. از این رو، جهان بیرونی تا زمانی که شخص آگاه است، وجود دارد. برخی بر این باورند که اگرچه فرضیه‌پردازی در سخنان بودا به شدت سرزنش شده است، اما در متون مکاتب مختلف بودایی، به‌ویژه مکتب مه‌ایانه، این تعالیم به وفور یافت می‌شود. این امر نشانگر تناقضی شدید و بیانگر ضعف آدمی است که همواره در پی اتخاذ دیدگاه‌های نظری دربارهٔ موضوعات مختلف بوده است (Alan James, 1990, p. 52).

### پیشینهٔ کیهان‌شناختی بودایی و معتبرترین منابع آن

دیدگاه‌های کیهان‌شناختی پیش از دین بودا، در سنت‌ها و تفکرهای مختلف هندوی نیز مطرح شده است. به‌طوری‌که بسیاری از مضامین مطرح‌شده در ابهیده‌مه پیش از هر چیز با اندکی تفاوت از مفاهیم مشترک جهان‌شناسی متون ودایی، از اوپنیشدها و پورانه‌ها اخذ شده که به مهم‌ترین شباهت‌های آنها اشاره خواهیم کرد. از سوی دیگر، اگرچه در متون متقدم مکتب بودایی یعنی نیکایه‌ها و آگمه‌ها (Agmas) (۳ تا ۴ ق.م)

جهان‌شناسی نظام‌مندی ارائه نشده، اما بسیاری از دیدگاه‌های پیشرفته سنت‌های بعدی در زمینه جهان‌شناسی در این متون آمده است (Kloetzli, 1987, v.4, p. 116; Gethin, 2004, v.1, p. 183; Alan James, 1990, p. 52).

بعدها مضامین کیهان‌شناختی در دین بودا براساس محتوای سوته‌ها، وینیه و آبهیدهمه تنظیم شده است. از سوی دیگر، هیچ سوتره بودایی به تنهایی ساختاری کامل از جهان هستی به دست نمی‌دهد، بلکه با توجه به مجموع سوتره‌ها و تفاسیر می‌توان به نوعی کیهان‌شناسی دست یافت. البته برخی معتقدند تصویری که از کیهان در دین بودا ترسیم می‌شود، محصول اندیشه‌های نجومی نیست، بلکه شرحی از جهان براساس مشاهدات ملکوتی مراقبه‌گران کاملی همانند بوداها و ارهت‌ها بوده است (Kloetzli, 1983, p p. 4-10; جعفری، ۱۳۹۰، ص ۳۹-۴۰). در دوره‌های بعد، سه سنت بودایی ترواده، سرواستی‌واده و یوگه‌چاره، که آموزه‌های جهان‌شناسی‌شان تقریباً شبیه یکدیگر است، در مناطق مختلف آسیای شرقی از جمله سریلانکا و جنوب آسیا گسترش می‌یابند (Gethin, 2004, v.1, p. 183).

### مبانی جهان‌شناختی بودایی

اساس تصورات کیهان‌شناختی دو جریان هینه‌یانه و مهاییانه متفاوت است. در متون معتبر سنت جنوبی یا همان هینه‌یانه، از جمله نیکایه‌ها و آگمه‌ها، چهار اصل برای جهان‌شناسی بودایی در نظر گرفته شده که عبارتند از: ۱. جهان خالقی ندارد و علت اصلی پیدایی موجودات در زنجیره علی قرار دارد. ۲. از نظر زمانی و مکانی حد و حدود تعریف‌شده‌ای برای جهان وجود ندارد. ۳. جهان متشکل از نواحی مختلف است که با یکدیگر سلسله طبقاتی را تشکیل می‌دهند. ۴. همه موجودات دائماً در قلمروهای مختلف و مطابق با کرمه عمل گذشته‌شان متولد می‌شوند. رهایی از این تولد دوباره، از راه معرفتی است که نیل به نیروانه را ممکن می‌سازد (Ibid, v.1, p. 183).

اما تصورات کیهان‌شناختی مهاییانه، به اواخر دوره کوشانی (۶۰-۳۷۵م) برمی‌گردد که مکتب مهاییانه‌ای یوگه‌چاره مطرح است و در آن بر اتحاد درونی نیروانه و سنساره تأکید می‌شود. این اصل موجب شکل‌گیری نظام روانی-کیهانی بودایی شده است. مدل کیهان‌شناسی بودایی براساس منده‌ها یعنی کیهان‌نگاری روانی بنا شده که تصویری نمادین و عینی از جریانات کیهانی و روانی ارائه می‌دهد که دو اصل بودایی اساس آن را تشکیل می‌دهند. ۱. مفهوم چرخه «شدن» یا تبدلات (Bharacarka) که بر محور پایان‌ناپذیری تولد و مرگ می‌چرخد (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱-۲۷۴). ۲. چرخ آیین که شخص با پیروی از آن قادر به رهایی خواهد بود. بدین ترتیب عوالم دهیانه‌ای (یا مراقبه‌ای، چهار دهیانه) به‌گونه‌ای

با مدل کیهان‌شناسی با یکدیگر ممزوج هستند که بحث تطابق عالم کبیر و عالم صغیر را به یاد می‌آورند؛ یعنی شناخت انسان به منزلهٔ عالم صغیر و تطبیق مراحل روان‌شناختی آن با جهان بیرون به منزلهٔ عالم کبیر است. به عبارت دیگر، سنساره به محدودیت انسان و عالم صغیر و نیروانه به بی‌انتهایی جهان بیرون و عالم کبیر اشاره دارد (C.F: Singh, 2004, p. 1-7).

## عناصر سازندهٔ جهان

بحث دربارهٔ عناصر سازندهٔ جهان، پیش از هر چیز در متون متقدم بودایی از جمله ابهیدهمه‌گوشه و ویسودئی مگه آمده است. در این متون، از جمله ابهیدهمه‌گوشه، اتم یا پَرمانو (Paramānu)، ریزترین عنصر سازندهٔ عالم معرفی می‌شود. به عقیدهٔ وسویندو، اتم‌ها کوچک‌ترین بخش عالم ماده، جدانشدنی، تجزیه‌ناشدنی و نابودناشدنی و... هستند. کوتاه، بلند، مدور و چهارگوش نیستند، گو اینکه قابل دیدن و شنیدن و لمس کردن هم نیستند.

واژهٔ «Paramānu» از دو قسمت «paramā» به معنی «بی‌نهایت» و «Anu» به معنای «ریز» مشتق شده است و به‌طور کلی به معنای «موجود بی‌نهایت ریز» است (Radhakrishnan, 1998, v.1, p. 616-617; Sadakata, 1997, p. 22-25). از نظر برخی، با توجه به اینکه نظریات اتمی در فلسفهٔ یونان نیز مطرح بوده، این فلسفه بر نظریات اتمی هند تأثیر گذاشته و بعدها متفکران هندو آن را گسترش داده‌اند (Ibid, p. 22-25). در اندیشهٔ بودایی، اتم‌ها زمانی سبب پدید آمدن موجودات می‌شوند که با یکدیگر جمع شوند. بر طبق ویسودئی مگه، یک ذره ریز در حکم هسته است. سایر ذرات دور آن جمع می‌شوند و سبب به وجود آمدن ملکول و درنهایت، پدید آمدن موجودات خواهند شد. در اندیشه مکاتب بودایی، از جمله ویبهاشیکه و سوترانتیکه، آنچه عامل اصلی پدید آمدن موجودات می‌شود، چهار عنصر آب، آتش، خاک، هوا است. در واقع، آنها انرژی‌هایی هستند که موجب جمع شدن اتم‌ها بر اساس ظرفیتشان می‌شوند. از آنجاکه عناصر چهارگانه خواص مختلفی مانند سخت بودن خاک، سرد بودن آب، گرم بودن آتش و سیال بودن هوا دارند، این امر سبب شده که موجودات به اشکال مختلفی وجود داشته باشند (Ibid, p. 20-22). باید به این نکته تأکید کرد که عناصر چهارگانه در اندیشه‌های بودایی اهمیت فراوانی دارند، به‌گونه‌ای که در تعالیم خود بودا و برخی بزرگان مکتب بودایی بر آنها تأکید شده است. از جمله زمانی که آنده از بودا علت‌های زلزله را فرا می‌گرفت، بودا گفت: «آنده این زمین پهناور بر روی آب ساخته شده، آب بر روی باد، باد بر روی فضا، با وزیدن باد نیرومند آب‌ها تکان خوردند و

سرازیر شدند و با تکان خوردن آب‌ها زمین تکان خورد». در سوره دیگری، کاسیبِ براهمن سؤالاتی از بودا دربارهٔ خلقت می‌پرسد و بودا این‌گونه به او پاسخ می‌دهد: «زمین روی چیزی قرار دارد؟ بر چرخه آب، و چرخه آب؟ بر باد و چرخه باد؟ بر هوا». سرانجام بودا می‌گوید: «ای براهمن فراتر نرو هوا بر چیزی قرار ندارد، بلکه بدون تکیه‌گاه است» (Poussin, 1911, v.4, p. 131).

### انواع کیهان‌شناسی بودایی

از منظر محققان، کیهان‌شناسی بودایی به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: ۱. کیهان‌شناسی فضایی یا مکانی که آرایش عوالم مختلف را توصیف می‌کند. ۲. کیهان‌شناسی زمانی که چگونگی پیدایش و نابودی کائنات را بحث می‌کند. البته خود کیهان‌شناسی فضایی بر دو نوع کیهان‌شناسی عمودی یا چکرَواده (Cakravada) یا چکرَواله (Cakravala) و کیهان‌شناسی افقی یا شاهسره‌واده (Sahasravada) تقسیم می‌شود (Kloetzli, 1983, p. 3-6).

کیهان‌شناسی بودایی از منظری دیگر، با توجه به دو جریان مه‌ایانه و ابهیدهمه قابل تقسیم است. که مراد از ابهیدهمه همان هینه‌یانه می‌باشد. در سنت هینه‌یانه، بیش از همه بر کوه مرو، تعالیم بودا (دهرمه) و شخصیت تاریخی شاکیه مونی تأکید می‌شود. حال آنکه در مه‌ایانه، قلمروهای مختلف بودا مهمتر از کوه مرو هستند. بودا و بوداها بر دهرمه‌ها تقدم دارند و شخصیت بودا وجودی فرانسانی تلقی می‌شود. همین مه‌ایانه است که دین بودا را از یک فلسفه به یک دین مبدل می‌کند (Sadakata, 1997, p. 19-20).

### الف. کیهان‌شناسی فضایی یا مکانی

همان‌طور که گفته شد، کیهان‌شناسی مکانی بودایی به دو شاخهٔ کیهان‌شناسی عمودی یا چکره‌واله و کیهان‌شناسی افقی یا شاهسره واده قابل تقسیم است.

۱. چکره‌واده یا چکره‌واله، که به نظام «تک‌جهانی» نیز مشهور است، بیانگر جهان‌شناسی اولیه بودایی است (Kloetzli, 1983, p. 3). به گفته برخی محققان، دورنمای اصلی نظام تک‌جهانی در سراسر دین بودا مورد پذیرش است و ویژگی غالب متون پالی و سنسکریت بودایی محسوب می‌شود (Kloetzli, 1987, v.4, p.113). جهان‌شناسی عمودی، جهان‌هایی را توصیف می‌کند که به‌صورت دایره‌های تودرتو و در طول یکدیگر قرار دارند. بر طبق این نوع جهان‌شناسی، دنیا سی و یک طبقه دارد. در این نوع کیهان، کائنات از چندین عالم یا طبقه (لکه) تشکیل شده که هر طبقه بالای طبقه دیگر قرار دارد. هریک از این عالم‌ها، با یکی از درجه‌ها و باطن‌های موجودات که در حالات دهیانه یا مراقبه توصیف



شده، همخوانی دارند. جهان بیشتر عبارت از موجوداتی است که آن را تشکیل داده‌اند. در این نظام، هریک از عالم‌ها از کره‌ها یا آثار وضعی رفتار آنها درست شده‌اند. به‌طورکلی، موجودات در محیط زیستی خود شریک‌اند، اما در این نظام به جهان‌های مختلف تعلق دارند؛ زیرا واکنش آنها به دلیل ادراکی که از جهان پیرامونشان دارند، متفاوت است (Kloetzli, 1983, p. 25-30). براساس اسطوره‌های بودایی، چکره‌واله از سه بخش فراز، پیرامون و زیر کوه مرو تشکیل شده است (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۲۶۲). درواقع، چکره‌واله در پایین‌ترین سطح قلمرو حس قرار دارد. در مرکز آن، بزرگ‌ترین کوه جهان یعنی کوه مرو (Meru) یا سومرو (Sumeru) (کوه اسطوره‌ای که معمولاً در تفکر هندویی و بودایی، به‌عنوان مرکز عالم تصور می‌شود) وجود دارد که با هفت رشته کوه و دریا احاطه شده است. ورای این کوه، دریاهایی در چهار جهت اصلی، چهار شبه‌قاره در اقیانوس بزرگ قرار دارد. جنوبی‌ترین قاره، جمبودویپه (Jambudvipa) محل سکونت انسان‌های عادی است و در جنوبی‌ترین بخش آن، که در زیر رشته کوه هیمالیا واقع شده، جهان و سرزمین بوداها شناخته می‌شود. در حاشیه بیرونی آن، حلقه‌ای از کوه آهن در اقیانوس وجود دارد که مانع از نفوذ آب‌ها به جزیره می‌شوند (Kloetzli, 1987, V.4, p. 114; Sadakata, 1997, p. 25-27; Gethin, 2004, v.1, p. 184).

از نظر برخی نظام چکره‌واله، مرکب از تعدادی تصاویر محدود است که از جمله آنها می‌توان به تعدادی جزیره، انواع کوه‌ها، انواع مختلف آب‌ها، فضا و باد، درختان و دیگر نباتات و غیره اشاره کرد که می‌شود نظایر آنها را می‌توان در کیهان پورانه‌ای و جینی و اندیشه‌های دائوئیستی نیز یافت (Kloetzli, 1983, p. 40-42; Kloetzli, 1987, V.4, p.113).

۲. شاهسره‌واده یا کیهان‌شناسی افقی: در متون کهنی همچون مجیمه نیکایه و انگوتره نیکایه، جاتکه‌ها و همچنین به‌گونه‌ای مختصر و نظام‌مند در بوداگهوشه، از جهان‌های هزارتایی سخن به میان آمده است (Kloetzli, 1987, V.4, p. 113, 115-116). در این مدل، کیهان به عوالم افقی و در دسته‌های هزاران، میلیون‌ها و میلیاردها توصیف می‌شوند. به‌عبارت دیگر، بر طبق شاهسره، هزاران عدد از این عوالم سی و یک طبقه‌ای وجود دارد (Kloetzli, 1983, p. 25-30) که به ترتیب، هزارگان‌های کوچک، هزارگان‌های میانه و هزارگان‌های بزرگ نامیده می‌شوند (Poussin, 1911, V.4, p.137؛ پاشایی، ۱۳۸۶، ص ۶۴، ۴۰۰-۴۰۱). بر طبق سنت شمالی، آخرین این عوالم، یک میلیون جهان را دربر می‌گیرد. درحالی‌که سنت‌های جنوبی از یک تریلیون جهان سخن می‌گویند. با وجود این، با چنین اعدادی نمی‌توان اندازه وسعت جهان را تعریف کرد و هیچ محدوده مکانی برای اندازه‌گیری نظام‌های جهان وجود ندارد (Gethin, 2004, V.1, p. 184).

## ب. کیهان‌شناسی زمانی

کیهان‌شناسی زمانی، زمان و چگونگی پدید آمدن و از بین رفتن جهان را توصیف می‌کند. به‌طور کلی، زمان در دین بودا چرخه‌ای است. البته این بدان معنا نیست که عین اتفاقاتی که در یک دوره روی می‌دهد، در دوره‌های دیگر تکرار خواهد شد، بلکه صرفاً به این معناست که با گردش روز و شب، تابستان و زمستان، حوادث طبیعی مشخصی رخ می‌دهد که ساختار ثابتی به زمان می‌بخشد.

واحد اندازه‌گیری زمان مهاکلپه (Mahākālpā) یا «دوره بزرگ» است. هر مهاکلپه، از چهار کلپه تشکیل شده که هر کدام از آنها نیز بیست انتره کلپه (Antrakālpā) را شامل می‌شود. اساساً هر کدام از کلپه‌ها، با کلپه‌های دیگر، با توجه به مرحله‌ای از تکامل جهان که در طی آن کلپه اتفاق می‌افتد، قابل تمییز است. این کلپه‌ها عبارتند از:

۱. ویورتَه کلپه (Vivartakālpā) یا دوره خلقت: این دوره از زمان به وجود آمدن باد ازلی تا خلقت اولین موجود که ساکن دوزخ می‌شود، ادامه دارد. ۲. ویورتَستایی کلپه (Vivartasthāyikalpā) یا عصر تداوم حیات: این دوره شامل طول دوران خلقت است و با ظهور اولین موجود در دوزخ آشکار می‌شود. ۳. سَمورتَه کلپه (Samvartakālpā) یا دوره نابودی: این دوره از زمان توقف بازپیدایی موجودات تا زمانی که جهان مادی نابود می‌شود، ادامه دارد. ۴. سَمورتَستایی کلپه (Samvartasthāyikalpā) یا عصر تداوم نیستی: در این دوره جهان به‌طور کامل محو و در حالت تهی قرار می‌گیرد (Kloetzli, 1983, p. 74-75; Kloetzli, 1987, V.4, p. 116).

## پیدایی و نابودی موجودات

هریک از کلپه‌های چهارگانه، خود به بیست انتره کلپه یا کلپه کوچک تقسیم می‌شوند. در دوره خلقت، جهان مادی در طول اولین انتره کلپه ایجاد می‌شود و موجودات در نوزده انتره کلپه دیگر به وجود می‌آیند. در پایان دوره خلقت، که دوره‌ای نامحدود است، انسان‌ها دارای حیات‌اند. طول دوره حیات انسان از ۱۰ سال شروع می‌شود و تا ۸۰۰۰۰ سال افزایش می‌یابد و دوباره به ۱۰ سال تقلیل می‌یابد و مدت زمانی که این فرایند رخ می‌دهد، هجده انتره کلپه میانی است.

گفته شده است که کلپه‌های میانی در اثر جنگ، بیماری و فقر، که به ترتیب هر کدام هفت روز، هفت ماه و هفت سال طول می‌کشند، از بین می‌روند. هنگامی که موجودات از ساحت‌های فروتر محو می‌شوند، دوباره در آسمان دهیانه (مراقبه) به هم می‌پیوندند که قاعداً از طریق مراقبه و نیل به نیروانه حاصل می‌شود، و در نتیجه نابودی‌ها رخ می‌دهد. براساس منابع بودایی، نابودی‌ها سه نوع‌اند: نابودی‌هایی

که به وسیله آتش، آب و باد رخ می‌دهند. اولین دهیانه محدوده نابودی با آتش است که در نتیجه، همه چیزهای دون‌پایه را می‌سوزاند. دومین دهیانه محدوده نابودی با آب، و دهیانه سوم محدوده نابودی با باد است که همه چیزهای دون پایه را می‌پراکند. دهیانه چهارمی وجود دارد که «ساحت‌های لطیف» نامیده می‌شود و هرگز در معرض نابودی جهانی قرار نمی‌گیرد. این نابودی‌ها یکی پس از دیگری رخ می‌دهند، به گونه‌ای که هفت مورد از آنها با آتش و یکی با آب واقع می‌شود. این چرخ نابودی‌های هشت‌گانه، در هفت زمان تکرار می‌شوند. در این صورت ۵۶ نابودی با آتش، هفت نابودی با آب و آخرین نابودی (شصت و چهارمین) به وسیله باد است (Kloetzli, 1983, pp.73-75; Gethin, 2004, Vol.1, p. 185).

### ساحت‌های وجود و آموزه سه جهان

از آنجاکه در کیهان‌شناسی مکانی بودایی، موجودات نقش عمده‌ای دارند، نخست باید مراتب وجودی آنها را از منظر این دین بررسی کنیم. براساس تعالیم ابهیدهمّه، هر موجودی ممکن است براساس سنساره در یکی از سی و یک طبقه جهان زاده شوند که اصلی‌ترین تقسیم‌بندی موجودات در این سطوح سی و یک‌گانه در سه مرتبه اصلی است: ۱. کامه دهتو لکه (Kamadhatu-Loka) یا قلمرو جسم؛ جایگاه موجوداتی است که از ماده پایین‌تری برخوردار و در معرض شهوات قرار دارند؛ ۲. مرتبه روپه دهتو لکه (Rūpadhatu-Loka) یا جسم ناب یا ماده ظریف؛ ۳. مرتبه آروپیه دهتو لکه (Ārūpyadhatu-Loka) یا ساحت بی‌جسمی که در بالاترین مرتبه قرار دارد (Poussin, 1911, V. 4, p.130; Gethin, 2004, V.1, p. 183-184).

براساس تفکر بودایی، موجودات در قلمرو لذات دارای حواس پنج‌گانه و ذهنی ساکن هستند. موجودات در این ساحت، خود به دو گونه موجودات خوش‌بخت و نگون‌بخت تقسیم می‌گردند. موجودات نگون‌بخت، شامل شکل‌های ناخوشایند وجود از جمله دوزخ بدبو، گرسنگی، حیوانیت و خدایان حسود هستند و بازپیدایی در این قلمروها، پیامد اعمال ناسالم حاصل از جسم و گفتار و تفکر بوده است. اما موجودات خوش‌بخت، از اشکال خوشایند وجود برخوردارند، به طوری که هم دارای وجودهای الهی و انسانی هستند و هم در یکی از بهشت‌های شش‌گانه عالم حس ساکن‌اند. بازپیدایی در این ساحت، نتیجه اعمال سودمند بدن، زبان و ذهن بوده است.

مرتبه دوم، که عالمی ظریف‌تر است، جایگاه خدایان بالاتر است که برهماها نامیده می‌شوند. آنها دارای خودآگاهی و دارای دو حس بینایی و شنوایی‌اند. بازپیدایی در این قلمرو، در نتیجه چهار دهیانه بوده که با تمرکز کامل ذهن بر موضوع مراقبه حاصل می‌شود. در نتیجه، فرد به روشنی و

پاکی می‌رسد. این قلمروها محل خدایانی می‌باشد که دیگر بازگشتی ندارند. آنها به خرد بالایی دست یافته و در آخرین بازپیدایی‌شان قرار دارند. آنها پیش از مرگشان به روشنایی دست می‌یابند و به‌طور کلی، در مسیر آخرین بازپیدایی خود از طریق نیل به نیروانه هستند. ظریف‌ترین و خالص‌ترین سطوح جهان، چهار سطح هستند که قلمرو بی‌شکلی را تشکیل می‌دهند. در این مرتبه جهان، بدن و حس کاملاً غایب‌اند و وجود با اشکال ناب و ظریف آگاهی مشخص می‌شود و مطابق دهیانه‌های بالاتر است (Gethin, 2004, V.1, p. 183-184; William, 2002, p. 75-76).

موجودات در ساحت‌های سه‌گانه، دارای پنج حس، دو حس و فاقد حس هستند. در واقع، عوالم سی و یک‌گانه در واقع جایگاهی برای آنهاست که طبقات آنها براساس تقسیم‌بندی خاصی به موجودات مربوط به این قلمروها اختصاص دارد (Gethin, 2004, V.1, p. 185-187).

## طبقات موجودات

براساس تقسیم‌بندی که موجودات را شامل دو دسته خوش‌بخت و نگون‌بخت می‌داند، موجودات به پنج دسته تقسیم می‌شوند که هریک از آنها نیز دارای اعضای بی‌شماری هستند.

۱. اسوره‌ها یا دیوه‌ها: آنها در غارهای کوه مرو و در زیر سطح دریا ساکن‌اند و اغلب مکان خود را ترک کرده و برای فتح کوه مرو با خدایان و محافظان آنها می‌جنگند. از منظر نیکایه‌ها، سه طبقه از خدایان وجود دارد: الف) خدایانی که دارای شکل و میل شهوانی هستند و با غذا تقویت می‌شوند و از چهار عنصر تشکیل شده‌اند. ب) خدایانی که دارای شکل، اما ساخته ذهن‌اند. ج) الوهیت غیرمادی که برساخته شعور یا تفکر است. همچنین گفته شده که فراسوی جهان محسوس، عالم برهما قرار دارد که در آن برهماها ساکنند؛ جهانی که لطیف و عاری از جسم و ذهن است. برهماها در این جهان، هرچند در ظاهر شبیه انسان‌ها هستند، اما در واقع نه مؤنث‌اند و نه مذکر و مراتب مختلفی دارند. برهماهای، پایین‌تر بر ۱۰۰۰ جهان حکومت می‌کنند. حال آنکه برهماهای بزرگ‌تر بر ۱۰۰ هزار جهان حاکم‌اند. با وجود این، نمی‌توان در آنجا برهای عظیم یا خدای خالق را تصور کرد (Gethin, 2004, V.1, p. 184).

۲. انسان‌ها: چهار مکان یعنی چهار شبه‌جزیره به آنها اختصاص دارد.

۳. حیوانات: بالاتر از طبقه موجودات نفرین‌شده قرار دارند. آنها در طبقات مختلفی تقسیم‌بندی می‌شوند و بیشتر با جهان انسان‌ها در ارتباط‌اند، نه جهان خدایان.

۴. اشباح یا ارواح (پرت‌ها) (Pretas): آنها در سراسر جهان انسان‌ها و در همه‌جا ساکن‌اند، به‌ویژه در قلمرو یمه، که به ۳۶ ایالت تقسیم می‌شود و در محدوده ۵۰۰ پایی زیر جمبودویپه قرار دارد و یک روز آنها برابر با یک ماه انسان‌هاست.

۵. دوزخیان: آنها در هشت طبقه بزرگ ساکن‌اند که در آن عذاب‌های بی‌شماری وجود دارد. علاوه بر دوزخ داغ و هفت دوزخی که در بالای آن قرار دارد، بر طبق منابع سنت شمالی، هشت بهشت سرد نیز وجود دارد که آنها نیز همانند دوزخ‌های بودایی، اقامتگاه‌هایی با انواع نعیم‌های مختلف دارند (Poussin, 1911, V. 4, p. 130, 134-135؛ هینلز، ۱۳۸۹، ص ۳۳۹-۳۴۰).

در یک تقسیم‌بندی دیگر، عوالم مربوط به موجودات، دارای حواس پنج‌گانه را علاوه بر جهان انسان‌ها، شش جهان اصلی دانسته‌اند: ۱. آسمان چهار پادشاه بزرگ که بر جهات اصلی حکم می‌رانند و در طبقه چهارم کوه مرو ساکن‌اند. ۲. آسمان ایزدان سی و سه‌گانه که در قله کوه مرو ساکن‌اند. ۳. آسمان خدایان یمه. ۴. آسمان توشیته (Tusita) که سکونت‌گاه بودای آینده است؛ جایی که بودای منجی میتریه (Maitreya) چشم به راه است تا زاده شود. ۵. آسمان خدایانی که در جهان مخلوق خودشان غرق خوشی هستند. ۶. آسمان خدایانی که بر قلمرو عمارت خدایان دیگر حکومت می‌کنند (Poussin, 1911, V. 4, p. 134-135؛ جعفری، ۱۳۹۰، ص ۴۲-۴۳).

### واقعی یا غیرواقعی بودن جهان

یکی از مهم‌ترین اندیشه‌هایی که کم‌وبیش در مباحث جهان‌شناختی ادیان مطرح می‌شود، واقعی بودن جهان و ارتباط آن با تجربه فردی است. گرچه در سنت بودایی و سخنان خود بودا، مطالب اندکی درباره آن آمده، اما برخی فقرات متون بودایی، بیش از هر چیز بر غیرواقعی بودن عالم تأکید می‌کنند. از جمله در ده‌م‌پده آمده است: «جهان را چون حباب و سراب در نظر بگیر، کسی که این‌گونه به جهان بنگرد، سلطان مرگ او را نخواهد دید». در ادامه، آن را به گردونه پر نقش و نگار شاهانه توصیف می‌کند که نباید دل به آن بست (Dhammapada, 1982, Lokavaggo: 4-5). رادهاکریشنان با توجه به غیرواقعی دانستن جهان از سوی بودا، بر آن است که بر طبق اندیشه بودا، تجربه فردی نیز دائمی نیست و هر دوی آنها دستخوش تغییرند، و تحت سیطره این قانون قرار دارند که وظیفه فرد را گذر از جهان توالی و زمان و رسیدن او به نیروانه می‌دانند (Radhakrishnan, 1982, p.29). بوداییان می‌کوشند تا دیدگاه خود را درباره گذرا بودن امور با استفاده از تمثیل شعله چراغ بیان کنند. بدین‌گونه که انسان گمان

می‌کند آنچه می‌سوزد، همان شعله است. درحالی‌که شعله چیزی جز تداوم شعله‌های مشابه نیست. با توجه به اینکه هویت شعله چیزی جز تداوم شعله‌ها نیست، هویت هر چیزی در دنیا، چیزی بیشتر از استمرار و صیورت نیست. آنها همچنین برای ماهیت زودگذر و ناپایدار موجودات عالم، تمثیل جریان آب رودخانه را مثال می‌زنند. بوداییان برآنند که اعتقاد به گذرا بودن امور جهان از دو عقیده افراطی اعتقاد به ابدی بودن و نیست‌انگاری جلوگیری می‌کند؛ نه ماده بدون تغییری در عالم وجود دارد و نه اینکه عالم خلأ یا عدم محض است، بلکه چیزی بین آن دو است و راه میانه‌ای است که بودا بر آن تأکید داشت (Tiwari, 1983, p. 51-52).

در دوره‌های بعدی با شکل‌گیری مکاتب بودایی، به‌ویژه چهار مکتب اصلی ماده‌میکه، یوگه‌چاره، سوترانتیکه و ویبهاشیکه، بحث‌های مفصلی دربارهٔ واقعیت عینی یا ذهنی اشیا و یا غیرواقعی بودن آنها به‌وجود آمد. از نظر مکتب ماده‌میکه، هیچ چیز واقعیت ندارد؛ نه اشیا ذهنی و نه اشیا عینی، هیچ‌کدام واقعی نیستند. هر دو تهی هستند. به همین دلیل آنها را هیچ‌انگار یا نیهلیست (Sunya-vadins) می‌دانند. پیروان مکتب یوگه‌چاره، بر آنند که اشیا عینی یا جهان مادی عاری از واقعیت و تهی است، ولی اشیا ذهنی واقعی‌اند. از این‌رو، آنها را ایده‌آلیست‌های ذهنی یا ویجنانه وادین‌ها می‌گویند. دو مکتب فوق متعلق به شاخه مهاییانه بودایی هستند.

اما دو فرقه بعدی، که متعلق به شاخه هینه‌یانه هستند، معتقدند: هم اشیا عینی و هم اشیا ذهنی هر دو واقعیت دارند. بر این اساس، آنها را واقع‌گرایان یا سرواستی‌وادین‌ها نامیده‌اند. آنچه موجب تفاوت این دو فرقه شده، شیوهٔ شناخت واقعیت بیرونی است؛ پیروان مکتب سوترانتیکه معتقدند که اشیا خارجی را نمی‌توان با ادراک حسی شناخت، بلکه باید از راه استنتاج شناخته شوند. درحالی‌که ویبهاشیکه‌ها معتقدند: جهان خارجی را می‌توان به‌طور مستقیم و بی‌واسطه و با حواس ادراک کرد (Radhakrishnan, 1998, V. 1, p. 612-669؛ چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۶-۳۰۷).

### شباهت‌های مفاهیم جهان‌شناختی بودایی با دیدگاه‌های تفکر هندویی

نظام‌های بودایی نه تنها با نظام‌های هندویی، بلکه با مکتب‌های جین و اجیوکه‌ها و همچنین تأملات هلنیستی مرتبط بوده‌اند (Kloetzli, 1987, V.4, p.113). با توجه به اینکه تفکر بودایی پیش از همه، از مضامین اوپنیشدی و پورانه‌ای تأثیر پذیرفته و برخی قائل به شباهت‌های تعالیم بودا و آنها شده‌اند، به بررسی و مقایسه مهم‌ترین مضامین آنها می‌پردازیم.

الف: شباهت‌ها با مضامین اوپنیشدی: در دین بودا نیز مانند مفسران اوپنیشدی، عقیده بر این بود که اگر همه چیز به عناصر سازنده‌شان تجزیه شوند، می‌توان آنها را شناخت؛ چراکه عناصر سازنده جهان در تفکر بودایی بسیار شبیه تفکر اوپنیشدی است.

– همانند اوپنیشدها، در دین بودا نیز اعتقاد بر این است که جهان با قانون یا نظم طبیعی جهانی اداره می‌شود.

– اعتقاد به نیروهای فراطبیعی در پس پرده وجود و آثار قانون کرمه و بی‌ارزشی جهان از

ویژگی‌های هر دو تفکر است.

– این مفهوم اوپنیشدی، که هر موجودی سازنده و کنترل‌کننده جهان است، با این آموزه بودایی که

در بدن اصل و منشأ جهان یافت می‌شود، قابل مقایسه است.

– مسئله واقعی و غیرواقعی دانستن همزمان عالم در برخی متون و جریان‌ها، از دیگر موارد مشابه

این دو تفکر است. ناگارجونه، فیلسوف معروف بودایی در قرن دوم و سوم میلادی، قائل به نظریه دو

سطح از حقیقت یعنی سَمورَتی سَتیه (Samvarti satya)؛ یعنی حقیقت پدیداری و پرمارتهه ستیه

(Pramātha satya)؛ یعنی حقیقت مطلق بوده است. از دیدگاه او، سنساره از این نظر که هر موجودی

گرفتار آن می‌شود، واقعی است. اما از لحاظ مطلق بودن نیروانه واقعیتی ندارد. این اندیشه سبب می‌شود

که بخش‌هایی از اوپنیشدها را از قبیل میتیه اوپنیشد (6. 17) (The Thirteen Principal Upanishad, 1921)

بهتر بفهمیم؛ چراکه در آنجا آمده اگر برهمن در همه جهات نامحدود است، پس دیگر جهت شرق و

سایر جهات وجود ندارند، اما آنها از منظر عالم مخلوق واقعیت دارند (Alan James, 1990, p. 55-58).

– یکی دیگر از مشترکات آنها، واقعی ندانستن جهان بیرونی و درونی است. گفته شده بودا این

اندیشه را از اوپنیشدها اخذ کرده است، با این تفاوت که بودا آتمن یا خود را نفی می‌کرد. حال آنکه در

تفکر اوپنیشدی حقیقت ذاتی متعلق به «آتمن» است، که آن نیز با برهمن یکی است و دانستن این امر

متعالی سبب نجات می‌شود.

این اندیشه در قالب تمایز نهادن میان جهان پدیداری با حقیقت مطلق در دین بودا مطرح شده

است. در آموزه‌های بودایی نیروانه هیچ‌گاه با سنساره مرتبط دانسته نشده، بلکه چیزی غیر از سنساره

است. اما در دوران بعد، برخی مکاتب بودایی از جمله ویجانه واده (یوگه‌چاره)، تمایز واقعی میان آن

دو قائل نبودند. از منظر آنها، نیروانه در واقع انتقال از جهان ماده به واقعیت است. در این فرایند، سنساره

به معنای واقعی پشت سر گذاشته نمی‌شود، بلکه شخص بصیرت‌یافته آن را محدود می‌کند و طولی

نمی‌کشد که فرق امور عینی و ذهنی را درمی‌یابد و سنساره و نیروانه را یکی می‌یابد (Ibid, p. 58).

ب: شباهت با مضامین پورانه‌ای: ابعاد زمان در هزاره‌های بودایی و پورانه‌ای بسیار مساوی‌اند؛ زیرا جهان‌های هزارگانه معادل تقسیم‌بندی دوره پورانه‌ای هستند. در تفکر پورانه‌ای، دوره‌ها متشکل از ده سال الهی هستند که هر کدام معادل ده‌هزار سال بشری و هر ده هزار سال یک مهاییوگه است. هزار مهاییوگه، معادل یک کلبه که آن نیز معادل یک روز برهمنی است. هر صد سال چنین روزهایی معادل حیات برهما یا یک مهاکلیه است (Kloetzli, 1987, V.4, p. 116).

### جهان‌شناسی بودایی و ارتباط آن با روان‌شناسی

یکی از اصول مهم جهان‌شناسی بودایی، همترازی آن با روان‌شناسی است که در آن قلمروهای وجود تقریباً با حالات ذهنی تجربی مربوط هستند. از منظر روان‌شناسی بودایی، جهان به‌طور همزمان طرح و نقشه قلمروهای وجود و شرح تجربیات مختلف است که از طریق مفهوم کرمه قابل ادراک می‌باشد؛ چراکه جهانی که در آن ساکنیم، تحت تأثیر کرمه اعمال و گفتار و اندیشه‌های ما، اعم از پندارهای برخاسته از حرص و تنفر و فریب و نوع‌دوستی و عشق و شفقت قرار دارد (Conze, 1964, p. 66-67). در واقع، جهان انعکاس اعمالی است که مولود قلب و ذهن ماست. حالات ناسالم و غیرسودمند منجر به بازپیدایی و سرنوشتی مصیبت‌بار در قلمروهای بدبختی می‌شود که دوزخ یکی از قلمروهای آن است. از سوی دیگر، سخاوت و دوستی، که سبب اعمال سودمند می‌شوند، منجر به بازپیدایی در قلمروهای سعادت، یا به‌عنوان انسان و یا یکی از شش ساحت خدایان می‌شود. اما با توسعه حالات عمیق صلح و ریاضت، از طریق عمل مراقبه آرام و توسعه حکمت ژرف و مراقبه روشن، شخص در ساحتی ناب و بی‌شکل به‌عنوان برهما بازپیدا می‌شود. این ساحت انعکاسی از مراقبه‌های اوست (Gethin, 2004, V.1, p. 185-186). این امر تا بدانجاست که *راه‌هاکریشان* بر آن است که جهان، نه به دست خداوند و فرشتگان، بلکه با انتخاب‌های آزادانه و از سر اختیار بشر ایجاد شده و تاریخ زندگی بشر محصول زنجیره‌ای از تصمیم‌ها و تجربیاتش است (Radhakrishnan, 1982, p. 33).

جالب اینکه با توجه به تجربه روزآمد فردی، شخص نمی‌تواند شرایط ذهنی و فیزیکی ثابتی پیدا کند. اگر به مرتبه برهما برسد، که در آن ۸۴ هزار سال زندگی خواهد کرد. این حالت آرامش به دلیل چرخه‌ای بودن عوالم دائمی نیست (Gethin, 2004, V.1, p. 186).

از دیدگاه سنتی نیز میان جهان‌های آسمانی و حالات آگاهی، نوعی تناظر برقرار است؛ زیرا آنها معتقدند بسیاری از گزاره‌های جهان‌شناسی بودایی را می‌توان ناظر به حالات معنوی شخص تحلیل



کرد. چنان‌که برخی از نوگرایان بودایی جهان‌شناسی سنتی را نمادپردازی محض دانسته‌اند. برای نمونه، عالم دوزخ را نماد حالات گناه و خودآزاری می‌دانند که این امر با توجه به متون باستانی که نشان می‌دهد بودا از همان آغاز به روان‌شناسی علاقه داشته، تأیید می‌شود (هینلز، ۱۳۸۹، ص ۳۴۰).

## نتیجه‌گیری

حاصل سخن درباره مفاهیم کیهان‌شناختی بودایی را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. خود بودا در مقام بنیانگذار و مبلغ این آئین اساساً از پرداختن به این مباحث خودداری می‌کرد و این امر شاید به دلیل دغدغه‌های اصلی او، یعنی نجات از گردونه جهان پر رنج و یافتن راهی برای رهایی از آن بوده است. پس از سپری شدن دوران خود بودا، با ایجاد انشعاب در جوامع بودایی به دو شاخه اصلی هینه‌یانه و مه‌یانه، به ترتیب در متون اصلی این جریان‌ها، به‌ویژه نیکایه‌ها و شروح برخی آثار بودایی و سوتره‌های مه‌یانه‌ای، نظریه‌هایی درباره جهان مطرح گردید.
۲. با توجه به اینکه نظریه‌های جهان‌شناختی بودایی در دو بخش مکانی و زمانی مطرح‌اند، اما همچنان دارای ابهام‌اند. به‌گونه‌ای که این ابهام را می‌توان به‌روشنی در مباحث مربوط به نابودی جهان ملاحظه کرد. همچنین باید گفت: در بودیسم یک نظام جهان‌شناختی یکدست و واحد وجود ندارد، نظام‌های کیهانی مطرح‌شده صرفاً به دلیل توجه و گرایش بوداییان به مسئله رهایی بوده است؛ چراکه حد و حدودی که برای جهان و طبقات آن قائل‌اند، شاهد خوبی بر این مدعاست. از سوی دیگر، با نظر به این تعالیم، ردپای اندیشه‌های بشری در این نظریه‌ها مشهود است.
۳. وجود جهان‌شناسی‌های متعارض، به‌ویژه در زمینه کیهان‌شناسی مکانی از دیگر ویژگی‌های تفکر بودایی است. جهان‌های مطرح‌شده به شکلی خاص، بیانگر رویکرد دو شاخه اصلی بودایی در توجه به تعالیم نجات‌شناسانه بوده است.
۴. آموزه اصلی و بنیادین آئین بودایی کهن درباره جهان‌شناسی این است که اساساً جهان با تفکر و اعمال فردی و آثار کرمه‌ای پدید می‌آید و به خودی خود واقعیتی ندارد و با از بین رفتن اعمال نیز هر آینه جهان از بین می‌رود.
۵. دین بودا در مبانی و اصول خویش با تفکر هندویی در ادوار مختلف، به‌ویژه آموزه‌های اپنیشدها و پورانه‌ها اشتراک نظر دارد. اما این دین، از جریانات فکری پیش از خود از جمله اجیوکه‌ها، دین چین و تفکر یونانی نیز تأثیر پذیرفته است.

## منابع

- ایونس، ورونیکا، ۱۳۷۳، *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- پاشایی، عسکری، ۱۳۸۶، *پژوهشی در سوره نیلوفر*، تهران، فرا روان.
- جعفری، ابوالقاسم، ۱۳۹۰، *منجی در آیین بودا*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و درینداموهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، انتشارت مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۸۹، *ادیان زنده شرق*، ترجمه جمعی از مترجمان، ویراسته جان آر هینلز، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Alan James, Davies, 1990, *Cosmogony In The Vedas, Brahmanas and Upanishads With Reference to Early Buddhism*, University of Durham.
- Bolle, Kees W, 1987, "Cosmology", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By: Mircea Eliade, New York, Macmillan, v.4, p. 100-101.
- Conze, Edward, 1964, *Buddhists Texts Trough The Ages*, America, Happer & Row Publishers.
- Dhammapada, 1982, Tr. And Notes by: Servapalli Radhakrishnan, London, Oxford University Press.
- Gethin, Rupert, 2004, "Cosmology", *Encyclopedia of Buddhism*, Ed. By: Robert E. Buswell, United States of America, Macmillan Refrence USA, V.1, p. 183-187.
- Kloetzli, W. Randolph, 1987, "Buddhist Cosmology", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By: Mirca Eliade, New York, Macmillan, V.4, p. 113-119.
- \_\_\_\_\_, 1983, *Buddhist Cosmology*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Poussin, L. Delavallee, 1911, "Cosmogony and Cosmology(Buddhist)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By: James Hastings, Edinburgh, T & T Clark, V.4, p. 129-137.
- Radhakrishnan, Servapalli, 1998, *Indian Philosophy*, Delhi, Oxford University Press, vol. 1.
- \_\_\_\_\_, 1982, *Introduction to Dhammapada*, London, Oxford University Press.
- Sadakata, Akira, 1997, *Buddhist Cosmology*, Tr. By: Gaynor Sekimori, Tokyo, Kosei Publishing Co.
- Singh, N.K, 2004, *Buddhist Cosmology*, Delhi, Global Vision Publishing House.
- The Thirteen Principal Upanishads*, 1921, Tr. By: Robert Ernest Hume, Oxford University Press.
- Tiwari, Kedarnath, 1983, *Comparative Religion*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- William, Paul With Anthony Tribe, 2002, *Buddhist Thought*, London and New York, Routledge.

## راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

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

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یکساله (ریال)	تک شماره (ریال)	از شماره تا شماره
۱	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۲	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۳	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۴	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۵	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۶	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۷	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۸	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۹	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۰	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۱	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۲	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۳	دوفصل نامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۴	دوفصل نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۵	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۶	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۷	دوفصل نامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
۱۸	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	

نام نشریه:..... و..... و.....

مدت اشتراک:..... و..... و.....

مبلغ واریزی:..... و..... و.....

### فرم درخواست اشتراک

ایتجانسب:.....	استان:.....	شهرستان:.....
خیابان / کوچه / پلاک:.....		
کد پستی:..... صندوق پستی:..... تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....		
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می باشم.		
لطفاً از شماره های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره:..... مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می گردد.		
امضا		

## ملخص المقالات

### دراسة تحليلية لدور الدين فى المجتمع

drhemati@yahoo.com

همايون همتى / أستاذ فى فرع الأديان والعرفان التطبيقى بكلية العلاقات الدولية

الوصول: ٢١ ذى الحجة ١٤٣٤ - القبول: ٨ جمادى الاولى ١٤٣٥

#### الملخص

إنّ طرح تعريف واضح ودقيق للدين، يعدّ أمراً ضرورياً لدراسة ماهيته ووظيفته. الباحثون المعاصرون فى مجال الدين فقد طرحوا له تعاريف مختلفة الجوانب وذلك بعد التعاريف أحادية الجانب التى طرحت حوله، إلا أنّ تعريف سمارت ذى الجوانب السبعة قد حظى بقبول أكثر من سائر تلك التعاريف. أمّا علماء الاجتماع فى مجال الدين فقد اعترفوا بفشل وعمق النظريات التى تزعم بأنّ الدين أمر عرفى وبالتالي أكدوا على وجوب بيان وظائفه المختلفة فى نطاق الوظائف الاجتماعية والسياسية الخاصة به. فضلاً عن المعنوية، فإنّ الدين، له وظائف لمنح الهوية والشرعية؛ كما من شأنه أن يلعب دوراً فى مجال نظم شؤون المجتمع والصحة النفسية والتعليم والتربية والعلاقات الدولية، فقابلية الأديان فى أداء جميع هذه الأدوار ليست واحدة إذ من الواضح وجود اختلافات بينها. يتطرق الباحث فى هذه المقالة إلى دراسة وتحليل مختلف أنواع وظائف الدين فى إطار رؤية فلسفية - علم اجتماعية.

كلمات مفتاحية: الدين، تعاريف الدين، وظائف الدين، الهوية، المعنى، الشرعية، المجتمع

## دراسة تطبيقية لمكانة الزواج وأهميته وتأسيس الأسرة فى الديانتين الإسلامية واليهودية

soheilabojari541@gmail.com

سهيلابوجارى / حائزة على شهادة ماجستير فى علوم القرآن والحديث – جامعة أصفهان

azamparcham@gmail.com

أعظم برتشم / أستاذة فى فرع علوم القرآن والحديث – جامعة أصفهان

الوصول: ٢٥ ذى القعدة ١٤٣٤ – القبول: ١٤ ربيع الثانى ١٤٣٥

### الملخص

الأسرة بصفتها، إحدى أهم أركان المجتمعات البشرية دائماً ما تحظى باهتمام جميع المدارس الفكرية سواء كانت دينية أم غير دينية وذلك نظراً للدور الذى تفيه فى مجال سعادة المجتمع أو شقائه وفى مجال الكمال الإنسانى، أمّا الإسلام واليهودية اللذان هما من الديانات الإبراهيمية فقد جعلتا للنظام الأسرى منزلة رفيعة وقدسية، وبالرغم من وجود بعض الاختلافات فيما بينهما حول موضوع الأسرة وشروط تأسيسها إلا أنّهما يطرحان تعاليم مشتركة بالنسبة إلى الزواج وتأسيس الأسرة. تهدف الباحثتان فى هذه المقالة إلى بيان منزلة الأسرة وأهميتها فأجريا دراسة تطبيقية على هذا الصعيد اعتماداً على المصادر الأساسية للإسلام واليهودية من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليه السلام والتورات وتفسيرها المعتمدة. هناك أهمية بالغة للزواج وتأسيس الأسرة فى الديانتين الإسلامية واليهودية حيث أكدّا على التعجيل فى الزواج ودماً العزوبية ولم يجوزا الأعمال الجنسية إلا فى نطاق الزواج الشرعى تحت ظل الأسرة.

الكلمات المفتاحية: الأسرة، القرآن الكريم، الكتاب المقدس، الزواج، الزوجان

## إمكانية الحوار بين المدرستين الإسلامية والمسيحية من وجهة نظر هنرى كوربون

azam\_ghasemi@yahoo.com

أعظم قاسمى / أستاذة مساعدة فى مركز دراسات العلوم الإنسانية والبحوث الثقافية

الوصول: ٢٠ ذى القعدة ١٤٣٤ - القبول: ٣ ربيع الثانى ١٤٣٥

### الملخص

الإسلام والمسيحية هما الديانتان اللتان يعتنقهما أكثر الناس فى العالم، فالمسلمون يعتقدون بأن الإسلام هو طريق النجاة بينما المسيحيون يرون أن المسيحية هى الطريق لذلك، وعلى هذا الأساس قد لا تكون الدعوة الإسلامية لاستقطاب المسيح إلى الإسلام موفقة دائماً. أمّا السؤال الذى يطرحه المفكرون فى هذا الصدد فهو: فى هكذا شروط، كيف يمكن لمعتنقى هاتين الديانتين من العيش معاً بسلام؟ وبالتأكيد فإن أفضل طريقة للحوار بين الأديان هو الحوار بين معتنقيها، فمن خلال هذا الحوار تتضح نقاط الاتفاق والاختلاف بين الديانتين وبالتالي يزاح النقاب عن الكثير من الموارد التى أسىء فهمها، وفى عصرنا الراهن فإن أهمية هذا البحث قد تجلت أكثر مما مضى ومن المفكرين الذين كان يتتابهم هذا الهاجس هو الفيلسوف الفرنسى هنرى كوربون الذى اعتقد بإمكانية الحوار بين الإسلام والمسيحية. قامت الباحثة فى هذه المقالة بدراسة هذا الموضوع ونقد آراء هنرى كوربون وتحليلها.

الكلمات المفتاحية: الحوار، الإسلام، المسيحية، كوربون، الدين

## تحدُّ الخطيئة الأصلية (الذاتية) برؤية أوغسطين وبلاجيوس

السيد مصطفى الحسيني / حائز على شهادة ماجستير في الأديان، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث Hseedmostafa@yahoo.com  
السيد أكبر الحسيني قلعة بهممن / أستاذ مساعد في فرع الأديان، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث akbar.hosseini37@yahoo.com  
الوصول: ١١ ذى الحجة ١٤٣٤ - القبول: ١٠ ربيع الثاني ١٤٣٥

### الملخص

الاعتقاد بالخطيئة الأصلية، يعتبر من المعتقدات الأساسية لدى المسيحيين، وذلك بمعنى أن آدم (عليه السلام) قد أكل الخير والشر من شجرة المعرفة رغم أن الله تعالى كان قد نهاه عن ذلك، ففعلت آدم هذه لم تكن سبباً لخروجه من الجنة فحسب، بل كانت سبباً لتدنيس جميع ذريته. أوغسطين وبلاجيوس هما من أكبر علماء الديانة النصرانية ومن أهم المنظرين في مجال الخطيئة الأصلية وبالطبع فإن التعارض بين آرائهما في هذا المضمار هو أمر مثير للغاية.

الكلمات المفتاحية: الخطيئة الأصلية، السقوط، سيدنا آدم ﷺ، أوغسطين، بلاجيوس.

## دراسة وتحليل جذور مذهب الإنجلوسكسون وخلفياته التاريخية

parsouya@yahoo.com

✍ منصوره نجات نيا / طالبة ماجستير فى الأديان والعرافان – جامعة آزاد الإسلامية بطهران  
بخشعلی قنبرى / أستاذ مساعد فى فرع الأديان والعرافان – جامعة آزاد الإسلامية بطهران  
الوصول: ٣٠ ذى الحجه ١٤٣٤- القبول: ١١ ربيع الثانى ١٤٣٥

### الملخص

فى أوائل القرن السادس عشر، شهدت أفكار الإصلاحيين جدلاً ولا سيما أفكار لوثر فى بريطانيا، وهذا الجدل قد كان سبباً لاستياء شعبي عام فى هذا البلد بين أتباع الكنيسة الكاثوليكية، وبالتالي فإن ظهور التيار الإصلاحى وتوليهم زمام الأمور فى بعض المناطق الخاضعة لسيطرة البابا، قد نجم عنه انحسار سلطته إلى حد كبير فى بعض المناطق التى كانت تحت سيطرته. رغم أن بريطانيا هى أول بلد تأسست فيه حكومة مقتدرة و متماسكة إلا أن النزاع بين الملك والبابا قد تسبب فى نشوء كنيسة إنجلوسكسونية المستقلة فى الديانة المسيحية. الفكر الإنجلوسكسونية هى مذهب مستقل وليست تابعة لأى من المذاهب النصرانية الأخرى كالكاثوليكية والبروتستانتية والأرتودوكسية.

الإنجلوسكسونيون قد امتزجوا مع سائر الكنائس البروتستانتية الليبرالية فى مختلف أنحاء العالم، فنظراً للتشابه الكبير بين الإنجلوسكسونيين وبين البروتستانتين الليبراليين من الناحية السياسية والوظائف والتعليم فقد اعتبروا فئة منهم وصفوا معهم. الملكة البريطانية إليزابيث الثانية هى اليوم مسؤولة الشرف فى الكنيسة البريطانية.

الكلمات المفتاحية: القرون الوسطى، الكاثوليكية، لوثر، البابا، الإنجلوسكسونية، البروتستانتية، الأرتودوكسية، كاتربرى



## نظرة على المعرفة الكونية البوذية

أبو الفضل محمودى / أستاذ مساعد فى جامعة آزاد الإسلامية بطهران – فرع العلوم والبحوث  
محسن شرفائى / طالب دكتوراه فى الأديان والعرافان فى جامعة آزاد الإسلامية بطهران – فرع العلوم والبحوث  
amahmoodi5364@gmail.com  
sharfa3700@yahoo.com  
الوصول: ٣٠ ذى الحجة ١٤٣٤ - القبول: ١١ ربيع الثانى ١٤٣٥

### الملخص

على الرغم من أن البوذا يحذر أتباعه من التطرق إلى بعض البحوث، كبداية العالم ومصيره لكن بعد ذلك قامت المدارس البوذية الأصلية بطرح صورة للمعرفة الكونية البوذية. هذا النوع من المعرفة يقسم إلى صنفين أساسيين؛ فإحدهما المعرفة الكونية المكانية (الفضائية) التى تصف صورة مختلف العوالم، والأخرى هى المعرفة الزمانية التى توضح كيفية نشأة الكائنات وهلاكها. المعرفة الكونية الفضائية هى الأخرى تنقسم إلى صنفين، الصنف الأول يتمثل بالمعرفة الكونية العمودية (تشاكر واده أو تشاكر واله)، والصنف الثانى يتجسد فى المعرفة الكونية الأفقية (شاهسر وهاده). ومن الجدير بالذكر أن الديانة البوذية لا تتضمن نظاماً موحداً للمعرفة الكونية وهذا الأمر يدل على عدم وجود انسجام فى هذه الديانة.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الكونية، بوذا، الديانة البوذية، تشاكر واده، شاهسر وهاده.

## A Reflection on Buddhist Cosmology

**Abulfazl Mahmudi** / Associate professor of Tehran Azad Islamic University, the sciences and research unit  
amahmoodi5364@gmail.com

✉ **Muhsen Sharfaii** / PhD student of religions and mysticism, Tehran Azad Islamic University, the sciences and research unit  
sharfa3700@yahoo.com

**Received:** 2013-11-5 - **Accepted:** 2014-2-12

### Abstract

Although Buddha forewarned his followers against discussing such issues as the beginning and end of the universe, the religious texts of main Buddhist schools, later, provide a picture of Buddhist cosmology, which is divided into two main types: spatial or spacial which describes the arrangement of different worlds and temporal cosmology which explains how creatures are created and destroyed. Spatial cosmology is divided into vertical or cakravada (or cakravada) cosmology and horizontal or sahasravada cosmology. It should be noted that there is no single cosmological system in Buddhism, which shows its disharmony.

**Key words:** cosmology, Buddha, Buddhism, cakravada, sahasravada.

## **A Review and Analysis of Historical Roots and Grounds of Anglican Sect**

✦ **Mansoorah Nejatnia** / MA student of religions and mysticism, Tehran Azad Islamic University, central unit parsouya@yahoo.com

**Bakhshali Qanbari** / Assistant professor of department of religions and mysticism, Tehran Azad Islamic University, central unit

**Received:** 2013-11-5 - **Accepted:** 2014-2-12

### **Abstract**

In the early years of 1520s, reformists' thoughts and views were discussed in England, which paved the ground for its people's massive dissatisfaction at Catholic Church. The rise of reformists and their gaining power in some regions which were under the domination of Pope decreased Pope's power to a large extent. Although England was the first country which had a strong and stable kingship, the conflict between king and Pope resulted in the establishment of an independent Anglican Church. Anglicanism is an independent and separate sect and belongs to no other Christian sects like Catholic, Protestant and Orthodox. In many parts of the world, Anglicans are combined with liberal Protestant churches. Given the many political, educational and occupational similarities between Anglicans and liberal Protestants, the former is classified as a part of the latter. Today, Elizabeth II is the formal leader of Church of England.

**Key words:** medieval age, Catholic, Luther, Pope, Anglican, Protestant, Orthodox, Canterbury.

## The Challenge of Inherent Sin in Pelagius and Agustin's View

✍ **Seyyed Mustafa Husseini** / MA of religions, IKI

Hseedmostafa@yahoo.com

**Seyyed Akbar Husseini Qal'eh Bahman** / Assistant professor of department of religions, IKI

**Received:** 2013-10-17 - **Accepted:** 2014-2-11

akbar.hosseini37@yahoo.com

### Abstract

The belief in inherent sin is one of the important beliefs in Christianity, according to which, Adam ate the fruit of the tree of knowledge on good and bad while God had forbidden him. This act and sin not only descended Adam but also polluted all his offspring. Agustin and Pelagius are two great Christian thinkers and the most important theorists of inherent sin, and confrontation between their views about inherent sin can be very noteworthy. Using content analysis approach, the present paper reviews this doctrine based on Pelagius and Agustin's views.

**Key words:** inherent sin, falling, Adam, Agustin, Pelagius.

## **Islam and Christianity; the Possibility of Dialogue between Them in Henry Corbin's View**

**A'zam Qasemi** / Assistant professor of the research center of human sciences and cultural studies

**Received:** 2013-9-27 - **Accepted:** 2014-2-4

azam\_ghasemi@yahoo.com

### **Abstract**

Islam and Christianity have the most followers in the world. Most followers of these religions consider their own religion as the only way of salvation. So, inviting Christians to accept Islam may not be always successful. The question which thinkers face is how peaceful coexistence can be achieved in these conditions. The best method of dialogue between religions is the dialogue between their followers. The difference and similarities of religions are discussed in dialogue between them and most of misunderstanding clears up. The necessity of dealing with this issue is increasingly evident. Henry Corbin, French philosopher, is one of the thinkers who concerns about this issue. He believes that dialogue between Islam and Christianity is possible. The present paper criticizes and analyzes his views in this regard.

**Key words:** dialogue, Islam, Christianity, Corbin, religion.

## **A Comparative Study of the Status and Importance of Marriage and Family Formation in Islam and Judaism**

✉ **Soheila Booajari** / MA of tradition and Quranic sciences, Isfahan University

soheilaboajari541@gmail.com

**A'zam Parcham** / Associate professor of department of tradition and Quranic sciences, Isfahan University

azamparcham@gmail.com

**Received:** 2013-10-2 - **Accepted:** 2014-2-15

### **Abstract**

The institution of family, as one of the most basic pillars of human society, has always been taken into consideration in all divine and secular schools due to its role in man's perfection and felicity or affliction of society. Two Abrahamic religions, Islam and Judaism, attach high status and holiness to family system and issue common injunctions about marriage and family formation although they have some differences in terms of its limits and conditions of formation. The present paper seeks to extract the status and importance of family from authentic sources of these two religions-the Holy Quran, infallible Imams' hadiths, Torah and its valid interpretations- and compare them. Both Islam and Judaism put special importance on the formation of family, emphasize on accelerating the marriage, reproach singleness, and believe that meeting sexual needs is possible only through marriage and within family.

**Key words:** family, the Quran, the bible, marriage, couples.

# Abstracts

## **An Analysis of the Role of Religion in Society**

**Humayoon Hemmati** / Associate professor of department of religions and comparative mysticism, the college of international relations      drhemati@yahoo.com

**Received:** 2013-10-27 - **Accepted:** 2013-3-11

### **Abstract**

It is necessary to offer a clear and exact definition of religion in discussing its nature and function. After a period in which one-dimensional definitions of religion were common, researchers of religion resort to multidimensional definition of religion now. Among these definitions, Smart's seven-dimension definition is more acceptable. Sociologists of religion also admit the inefficiency and failure of theories of conventionality of religion and clearly emphasize on sociopolitical function of religion as they elaborate on its various functions. Religion not only gives meaning but also identity and legitimacy, and can play a role in ordering and disciplining the society and even in mental health, education and international relations. The capacity of religions to play each of these roles is not the same and there are clear differences between them. The present paper discusses and analyzes the types of these functions through a philosophical-sociological view.

**Key words:** religion, definitions of religion, functions of religion, identity, meaning, legitimacy, society.

# Table of Contents

<b>An Analysis of the Role of Religion in Society / Humayoon Hemmati.....</b>	<b>7</b>
<b>A Comparative Study of the Status and Importance of Marriage and Family Formation in Islam and Judaism / ﷺ Soheila Boojari / A'zam Parcham .....</b>	<b>19</b>
<b>Islam and Christianity; the Possibility of Dialogue between Them in Henry Corbin's View / A'zam Qasemi .....</b>	<b>39</b>
<b>The Challenge of Inherent Sin in Pelagius and Agustin's View / ﷺ Seyyed Mustafa Husseini / Seyyed Akbar Husseini Qal'eh Bahman .....</b>	<b>59</b>
<b>A Review and Analysis of Historical Roots and Grounds of Anglican Sect / ﷺ Mansooreh Nejatnia / Bakhshali Qanbari .....</b>	<b>73</b>
<b>A Reflection on Buddhist Cosmology / Abulfazl Mahmudi / ﷺ Muhsen Sharfaii ...</b>	<b>97</b>



## In the Name of Allah

**Ma'rifat-i Adyān**

A Quarterly Journal of Religions

Vol.4, No.3

Summer 2013

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

**Manager:** *Sayyid Akbar Husseini*

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

### Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate professor, of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor, Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Ghorban Elmi:** *Associate Professor, Tehran University*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor, Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor, IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor, College of Theology, Firdausi University, Mashhad*
- ☐ **Homayoun Hemmati:** *Associate professor, Faculty of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs*

---

### Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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

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

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

---