

معرفت‌آدیان

سال شانزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۴، پاییز ۱۴۰۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

سردبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

www.nashriyat.ir

شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل‌رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی‌زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دفتر: ۳۲۱۱۳۴۷۳ (۰۲۵)

www.iki.ac.ir

نمایه در:

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

معرفت ادیان فصلنامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون 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 مبداءشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۳۰۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

تحلیل تطبیقی آموزه الوهیت عیسی ﷺ در قرآن کریم و... / ۷

کے جعفر رضائی مجیدپور / جواد باغبانی آرائی / حسین نقوی

واکاوی تطبیقی راه رهایی از رنج از منظر آیین بودا و اسلام / ۲۷

مجتبی نوری کوهبنانی

انسان‌شناسی مسیحی، دو گانه‌گرا یا سه‌گانه‌گرا؟ / ۴۳

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

بررسی نظریه «توسعه آموزه مسیحی» هنری نیومن / ۵۹

کے محمدحسن عبداللہی / احمدرضا مفتاح / مہراب صادق‌نیا

نقد و بررسی خاستگاه برون‌دینی الہیات پولسی / ۷۹

سیدمحمدحسن صالح

بررسی مسئله نشر از دیدگاه مانی و استحاق لوریا / ۹۷

امینہ رحمانی / کے طاہرہ حاج ابراہیمی / فاطمہ لاجوردی

ہنجارشناسی ہرمونوتیک متون مقدس در بودیسم مہایانہ / ۱۱۷

کے محسن ساربان نژاد / زہرا رضایتی

بازنمایی تشبیہ و تنزیہ در علم‌الاساطیر یونانی: عوامل و آثار / ۱۳۳

کے سجاد دھقان‌زادہ / ندا شیرمحمدپور گرجانی



A Comparative Analysis of the Doctrine on the Divinity of Jesus in the Holy Quran and the Views of Those Deemed Heretical in Early Christianity

✉ **Jafar Rezaei Majidpour**  PhD in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute
rezaei.majidpour@gmail.com

Javad Baghbani Arani / Assistant Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Education and Research Institute
baghbani@iki.ac.ir

Hossein Naqavi / Associate Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Education and Research Institute
Received: 2025/02/02 - Accepted: 2025/05/18 - Published: 2025/11/26
naqavi@iki.ac.ir

Abstract

The Holy Quran considers the belief in the divinity of Jesus as a deviation in Christianity and refutes it with various arguments. Although official Christianity presents the divinity of Jesus within the framework of the doctrine of the Trinity as its theological basis, the history of Christian theology shows that in early Christianity, there were individuals and groups who opposed the divinity of Jesus. These groups are considered heretical by official Christianity. This paper, using an analytical-descriptive method, comparatively examines the perspective of the Holy Quran on the rejection of Jesus's divinity and the positions of the groups deemed heretical in early Christianity. By focusing on sects such as the Arians, Ebionites, Elcesaites, and Monarchians, it becomes clear that these groups also regarded Jesus merely as a chosen human and a divine prophet, not as God. The result is that the views of these groups show significant alignment with the Quranic teachings on authentic Christianity, and their condemnation as heretics appears unjust; rather, their views seem closer to authentic Christianity.

Keywords: Quran, Christianity, Divinity, Trinity, Heretics Early Christianity.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل تطبیقی آموزه الوهیت عیسی[ؑ] در قرآن کریم و دیدگاه‌های بدعت‌انگاشته‌شدگان صدر مسیحیت

rezaei.majidpour@gmail.com

baghbani@iki.ac.ir

naqavi@iki.ac.ir

جعفر رضائی مجیدپور  / دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی[ؑ]

جواد باغبانی آرانی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی[ؑ]

حسین نقوی / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی[ؑ]

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

قرآن کریم باور به الوهیت عیسی[ؑ] را انحرافی در دین مسیحیت می‌داند و با دلایل مختلف، آن را رد می‌کند. هرچند مسیحیت رسمی الوهیت عیسی[ؑ] را در قالب آموزه تثلیث به‌عنوان مبنای الهیاتی خود معرفی می‌کند، اما تاریخ الهیات مسیحی نشان می‌دهد که در صدر مسیحیت، افراد و گروه‌هایی مخالف الوهیت عیسی[ؑ] وجود داشته‌اند. این گروه‌ها در مسیحیت رسمی بدعت‌گذار شناخته می‌شوند. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن کریم درباره رد الوهیت عیسی[ؑ] و مواضع گروه‌های بدعت‌انگاشته‌شده در اوایل مسیحیت می‌پردازد. از این رو با تمرکز بر فرقه‌هایی مانند آریوسی‌ها، ایبونی‌ها، الکسائی‌ها و مونارشیست‌ها روشن می‌شود که این گروه‌ها نیز حضرت عیسی[ؑ] را صرفاً انسانی برگزیده و پیامبری الهی می‌دانستند، نه خدا. حاصل اینکه دیدگاه این گروه‌ها با آموزه‌های قرآن در باب مسیحیت اصیل همخوانی قابل توجهی دارد و محکومیت آنها به‌عنوان بدعت‌گذار، ناعادلانه بوده است، بلکه دیدگاه‌های آنان به مسیحیت اصیل نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، مسیحیت، الوهیت، تثلیث، بدعت‌انگاشته‌شدگان صدر مسیحیت.

مقدمه

قرآن کریم مسیحیت اصیل را دینی توحیدی معرفی می‌کند که به‌وسیله یکی از پیامبران بزرگ الهی به نام عیسی بن مریم^ﷺ برای هدایت مردم زمان خود نازل شده است. باین‌حال آنچه امروزه به‌عنوان مسیحیت رسمی شناخته می‌شود، بر پایه اعتقاد به آموزه تثلیث و الوهیت حضرت عیسی^ﷺ شکل گرفته است.

مسیحیت اولیه شاهد طیف وسیعی از برداشت‌ها درباره طبیعت عیسی^ﷺ بود؛ درحالی‌که آموزه تثلیث و الوهیت مسیح به‌تدریج به‌عنوان دیدگاه غالب تثبیت شد، گروه‌های متعددی مانند آریوسی‌ها، ایبونی‌ها، الکسائی‌ها و شاخه‌های مختلف مونارشیسم دیدگاه متفاوتی داشتند و عیسی^ﷺ را تنها یک انسان و پیامبری الهی می‌شناختند. دیدگاه این گروه‌ها، که بعدها به‌عنوان بدعت‌گذار محکوم شدند، درباره ماهیت مسیح، با برداشت قرآن از مسیحیت اصیل همخوانی دارد. این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوا و تطبیقی، به بررسی این همخوانی می‌پردازد.

با جست‌وجوی صورت‌گرفته، اثری که به بررسی دیدگاه‌های بدعت‌انگاشته‌شدگان صدر مسیحیت پرداخته باشد، یافت نشد؛ ازاین‌رو پرداختن به این موضوع، به دلیل تأثیر آن بر درک ما از مسیحیت اولیه و جایگاه آن در گفت‌وگوی ادیان، ضروری به نظر می‌رسد.

بنابراین هدف این نوشتار نشان دادن مطابقت آموزه‌های برخی از بدعت‌انگاشته‌شدگان صدر مسیحیت با قرآن است. همچنین تأکید بر این نکته ضروری است که اگر کسی قصد دارد مسیحیت اصیل را از میان منابع خود مسیحیان بشناسد، باید به تعالیم این افراد و گروه‌ها مراجعه کند. البته این بدان معنا نیست که همه دیدگاه‌های این افراد و گروه‌ها صددرصد صحیح است، بلکه دیدگاه آنان به مسیحیت اصیل نزدیک‌تر است.

این نوشتار ابتدا دیدگاه قرآن کریم در رد الوهیت حضرت عیسی^ﷺ را تبیین می‌کند؛ سپس به بیان دیدگاه آن دسته از مسیحیانی که در صدر مسیحیت با الوهیت عیسی مسیح^ﷺ مخالف بوده‌اند، ولی بدعت‌گذار قلمداد شده‌اند، می‌پردازد. در پایان با مقایسه دیدگاه این دسته از مسیحیان با دیدگاه قرآن کریم، مطابقت دیدگاه بدعت‌انگاشته‌شدگان صدر مسیحیت با دیدگاه قرآن بررسی می‌شود.

۱. دیدگاه قرآن در رد الوهیت حضرت عیسی^ﷺ

یکی از اعتقادات باطلی که قرآن کریم برای مسیحیت پس از حضرت عیسی^ﷺ ذکر کرده و به شدت مسیحیان را از این‌گونه باورهای شرک‌آلود برحذر داشته، اعتقاد به تثلیث و الوهیت حضرت عیسی^ﷺ است. البته قرآن کریم از اضلاع تثلیث، یعنی پدر، پسر و روح‌القدس سخنی به میان نیاورده، اما در آیات متعددی فرزند داشتن خدا، الوهیت عیسی مسیح^ﷺ و نیز این‌همانی مسیح با خدا را رد کرده است (مریم: ۸۸؛ مائده: ۷۲)؛ همچنین در دو جا به مفهوم تثلیث تصریح کرده و قائلان به آن را کافر دانسته و به آنان وعده عذاب داده است (مائده: ۷۳؛ نساء: ۱۷۱).

با دسته‌بندی آیات مرتبط با عقیده مسیحیان به الوهیت عیسی^ﷺ، می‌توان دیدگاه قرآن را در این زمینه تحت سه عنوان بیان کرد.

۱-۱. غلو بودن اعتقاد به تثلیث

قرآن اعتقاد به تثلیث را باوری غلوآمیز می‌داند که به موجب آن، مسیحیان از صراط مستقیم الهی و مسیر اعتدال در دین منحرف شده و از حقیقت دور افتاده‌اند. از این رو در آیه زیر، مسیحیان را با عنوان اهل کتاب نکوهش کرده است که چرا با داشتن کتاب آسمانی، درباره خدا گفتار باطل می‌گویند؛ سپس مسیح را در جایگاه واقعی خودش به عنوان پسر مریم، رسول خدا، کلمه خدا و روحی از جانب خدا معرفی می‌کند:

يَا هَٰؤُلَاءِ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَنفَثَهَا إِلَيَّ مَرْيَمُ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (نساء: ۱۷۱).

این آیه، با اینکه خطاب به اهل کتاب است، با توجه به قرینه «مسیح»، نصارا را مدنظر دارد و آنان را از غلو در دین و گفتار ناحق درباره خدا نهی کرده و به معرفی واقعی مسیح پرداخته است و او را کلمه‌ای دانسته که به مریم علیها السلام القا شده است: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَيَّ مَرْيَمُ». آیه با تأکید بر اینکه «لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ» (در دین خود افراط نکنید)، به خطرات اعتقادات افراطی اشاره می‌کند و آن، افراط در زمینه الهیت عیسی علیه السلام و تثلیث است که در مسیحیت رایج شده است. قرآن در ادامه می‌فرماید: «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ یعنی وقتی که عیسی کلمه‌الله و روح خداست، بر شما لازم است که او را به همین عنوان بشناسید و ایمانتان به او مصداق ایمان به رسول خدا باشد و هرگز از سه‌خدایی سخنی به میان نیاورید، که خیر شما نیز در همین است. مقصود از «ثلاثة» در این آیه، اشاره به سه اقنوم تثلیث، یعنی پدر، پسر و روح القدس است. عبارت «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ» (خدوند تنها یک خداست)، به وضوح بر توحید تأکید دارد و مفهوم تثلیث را رد می‌کند. این تأکید بر یکتایی خدا، در تضاد با اعتقاد مسیحی به الهیت عیسی علیه السلام و روح القدس قرار دارد.

۱-۲. کفرآمیز بودن تثلیث

قرآن اعتقاد به الهیت مسیح را مساوی با کفر دانسته و قائلان به آن را کافر نامیده است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (مائده: ۷۲). این آیه قول به این‌همانی مسیح با خدا - یعنی الهیت مسیح - را کفر شمرده است. همچنین توصیف مسیح علیه السلام به پسر مریم علیها السلام بیانگر این است که آنها الهیت را به شخصی نسبت داده‌اند که خودش از انسان متولد شده است. در ادامه، آیه به کلام خود مسیح که خطاب به بنی اسرائیل بیان کرده است، اشاره می‌کند که فرمود: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ...». خداوند در این آیه به سخن خود مسیح درباره بطلان عقیده آنها استدلال می‌کند؛ چراکه این سخن مسیح که می‌گوید: «الله را، که هم پروردگار من و هم پروردگار شماست، بپرستید»، دلالت می‌کند بر اینکه خود مسیح مربوط است و موجود دیگری رب اوست و بین او و دیگران در این زمینه فرقی نیست. این سخن که فرمود: «إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» دلالت می‌کند بر اینکه قائل شدن الهیت برای غیر خدا شرک است و قائل به آن کافر شده و بهشت بر کفار حرام است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۶۹).

قرآن کریم هشدار می‌دهد که قائلان به تثلیث، در صورت دست نکشیدن از این گفتار کفرآمیز، گرفتار عذابی دردناک خواهند شد؛ از این رو آنان را به توبه و استغفار از این گناه بزرگ امر می‌کند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهِ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۷۴).

۱-۳. نفی مبانی الوهیت عیسی مسیح[ؑ]

مبنای مسیحیانِ قائل به الوهیت عیسی مسیح[ؑ]، شامل مواردی مانند آفرینش غیرعادی حضرت عیسی[ؑ]، برخاستن او از میان مردگان پس از تصلیب، و کارهای خارق‌العاده آن حضرت مانند زنده کردن مردگان است. قرآن این مبانی و زمینه‌های پیدایش عقیده الوهیت مسیح[ؑ] را از اساس باطل می‌داند و این موارد را دلیلی برای خدا دانستن عیسی[ؑ] نمی‌داند. بیان قرآن را در این زمینه می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد.

۱-۳-۱. مخلوق بودن عیسی مسیح[ؑ]

قرآن کریم بر مخلوق بودن مسیح[ؑ] تصریح می‌کند و آفرینش او را همانند خلقت آدم[ؑ] می‌داند: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹). در این آیه دو حجت برای نفی الوهیت عیسی[ؑ] بیان شده است: اول اینکه، عیسی[ؑ] مخلوق خداست و خدا بهتر از هر کسی از کیفیت خلقت او آگاهی دارد. همین خدا خبر داده است که عیسی[ؑ] مخلوق من است؛ هرچند مانند سایر انسان‌ها از پدر متولد نشده باشد. بنابراین کسی که مخلوق دیگری باشد، عبد است، نه رب؛ دوم اینکه، خلقت او تفاوتی با خلقت حضرت آدم[ؑ] ندارد که باعث شود شما او را معبود بدانید؛ چراکه اگر کیفیت خلقت او مقتضای الوهیتش باشد، باید این اقتضا را در خصوص حضرت آدم[ؑ] نیز قائل باشید؛ درحالی‌که شما مسیحیان حضرت آدم[ؑ] را معبود نمی‌دانید؛ پس باید عیسی[ؑ] را نیز معبود ندانید؛ چون اقتضای مماثلت این دو همین است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۱۲).

۱-۳-۲. ویژگی‌های بشری عیسی[ؑ]

آیات دیگر، ویژگی‌های بشری عیسی[ؑ]، همچون نیازمندی‌ها و ناتوانی‌های او را یادآور می‌شود. این آیات با بیان تعریفی دقیق از معنای الوهیت، شخصیت بشری مسیح[ؑ] را برجسته می‌کنند که هرگز با الوهیت او سازگار نیست. رسول بودن مسیح همانند سایر رسولان، نیاز او و مادرش به خوردن غذا، و فقدان هرگونه مالکیتی بر سود و زیان مردم، مواردی از این قبیل است: «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَاكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نَبِّئُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ قُلْ اتَّبِعُونِ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (مائده: ۷۵ و ۷۶).

این آیه، هم سخن قائلین به تثلیث را که می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» و هم قائلین به الوهیت مسیح را که می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» نفی می‌کند؛ به این صورت که با ذکر ویژگی‌های بشری مسیح و مادرش،

مثل نیاز به خوردن، نشان می‌دهد که آن دو نیز همانند سایر انسان‌ها محتاج‌اند و همین احتیاج، نخستین دلیل بر امکان و مخلوق بودن است. درنتیجه، اولاً مسیح ممکن‌الوجود است، نه واجب‌الوجود؛ ثانیاً وی مخلوقی است که از مخلوق دیگری به نام مریم متولد شده است، نه خالق؛ ثالثاً رسولی است که خداوند به‌سوی مردم فرستاده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۲۳).

تأکید بر غذا خوردن مسیح و مادرش در این آیه، از میان همه ویژگی‌های بشری، به این دلیل است که احتیاج به خوردن غذا بیش از هر ویژگی دیگر بر نیازمندی و جسمانی بودن انسان دلالت دارد؛ چراکه لازمه آن دارا بودن حالاتی مثل گرسنگی و سیری، تشنگی و سیرابی، نیازمندی به هضم و جذب و دفع غذا و برخورداری از دستگاه گوارش و تناسل و... است. قطعاً موجودی که دارای این ویژگی‌های جسمانی باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند خدا باشد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۴۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۸۹).

۳-۳-۱. ناتوانی مسیح در برابر خداوند

قرآن تذکر می‌دهد که اگر خداوند اراده کند که مسیح ﷺ و مادرش، بلکه همه ساکنان روی زمین را نابود کند، احدی توانایی مقاومت در برابر اراده الهی را ندارد و نمی‌تواند از آن جلوگیری کند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۷). این آیه با چنین اوصافی عقیده مسیحیان مبنی بر این‌همانی بودن الله با مسیح ﷺ را نفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۴۷). همچنین قرآن با بیان «فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ» بر قدرت مطلق و بی‌نهایت خداوند تأکید می‌کند. این بیان نشان می‌دهد که هیچ موجودی نمی‌تواند در برابر اراده و قدرت خداوند ایستادگی کند.

۴-۳-۱. آوردن معجزه با اذن خدا

تأکید قرآن بر این است که همه معجزات مسیح ﷺ، مثل خلق پرند، شفای بیماری لاعلاج و زنده کردن مردگان، با اذن و قدرت الهی صورت گرفته است؛ از این رو عبارت «يا ذن الله» یا «يا ذن» پیوسته پس از ذکر هر معجزه‌ای تکرار می‌شود: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ» (مائده: ۱۱۰).

بنابراین مسیحیانی که با استناد به این امور خارق‌العاده برای مسیح ﷺ الوهیت قائل می‌شوند، باید توجه داشته باشند که این امور نمی‌تواند دلیل بر الوهیت او باشد؛ بلکه صرفاً نشانه روشنی از بندگی و سرسپردگی مسیح به خداوند و دلیل بر صدق رسالت او از جانب خداست. این آیه به‌خوبی معجزات حضرت عیسی ﷺ و قدرت خداوند را در آفرینش و شفا دادن بیماران نشان می‌دهد. همچنین آیه به انکار و کفر برخی از بنی‌اسرائیل در خصوص این معجزات اشاره می‌کند، که به‌نوعی بیانگر چالش‌هایی است که پیامبران در برابر بی‌ایمانی و انکار مردم با آن مواجه بودند. این آیه به‌وضوح بر اهمیت ایمان به خدا و نشانه‌های او تأکید دارد و نشان می‌دهد که هر معجزه‌ای از جانب پیامبران، تنها به اذن و اراده خداوند است.

۵-۳-۱. توحیدی بودن دعوت مسیح

قرآن کریم ضمن گزارش دعوت حضرت عیسی مسیح علیه السلام به توحید، تأکید می‌کند که شخص آن حضرت مخاطبان خود را از هرگونه شریک قائل شدن برای خدا بازداشته است: «وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (مائده: ۷۲). در این آیه، حضرت عیسی مسیح علیه السلام ضمن دعوت بنی اسرائیل - به عنوان مخاطبان مستقیم آن حضرت - به توحید و یکتاپرستی، آنان را از هرگونه شرک نهی کرده و درباره پیمدهای ناگوار آن هشدار داده است.

«عَبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» (خدا را بپرستید که پروردگار من و پروردگار شماست) نشان‌دهنده دعوت به توحید و پرستش خالصانه خداوند است. این جمله تأکید می‌کند که عیسی علیه السلام خود را مخلوق و بنده خدا می‌داند، نه خدا. «مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» نیز بیانگر عواقب جدی و خطرناک شرک به خداوند است.

۶-۳-۱. عدم استنکاف مسیح و ملائکه از عبودیت خدا

آیه «لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (نساء: ۱۷۲)، احتجاج دیگری بر فرزند نداشتن خدای متعال و در نتیجه، معبود بودن مسیح علیه السلام است؛ زیرا اگر مسیح پسر خداست و دارای مقام الوهی است، پس عبادت او به درگاه خدای دیگر چه معنایی دارد؟ آیه نشان‌دهنده این است که عیسی علیه السلام خود را بنده و مخلوق خدا می‌داند و هیچ‌گونه ادعایی در زمینه الوهیت یا خدایی ندارد. این بیان به شدت با عقاید مسیحیان، که عیسی علیه السلام را فرزند خدا می‌دانند، در تضاد است.

۷-۳-۱. عدم استقلال مسیح در رساندن نفع و ضرر

آیه شریفه «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (مائده: ۷۶) استدلال دیگر قرآن بر ابطال اعتقاد به تثلیث و الوهیت در مسیحیت است. این آیه که به دنبال معرفی مسیح به عنوان پسر مریم و فرستاده خدا آمده است، مسیحیانی را که قائل به الوهیت مسیح شده‌اند، به این نکته توجه می‌دهد که آنان کسی را به عنوان معبود می‌پرستند که از جانب خودش، نه مالک نفعی برای پرستندگان خویش است و نه قادر به دفع ضرری. بنابراین اعتقاد آنان به چنین شخصی به عنوان خدا، امری غیرعقلانه است. در تفسیر *المیزان*، این آیه به عنوان یک دعوت به تفکر و تأمل در اعتقادات نادرست مشرکان تفسیر می‌شود. علامه طباطبائی بر این نکته تأکید می‌کند که پرستش موجوداتی که هیچ‌گونه قدرتی ندارند، نه تنها بی‌معناست، بلکه موجب گمراهی انسان‌ها می‌شود. همچنین تأکید بر صفات الهی نشان‌دهنده این است که تنها خداوند شایسته پرستش است و هیچ موجود دیگری نمی‌تواند در برابر او قرار گیرد. این آیه به خوبی بر اهمیت توحید و ضرورت پرستش خداوند تأکید می‌کند و به انسان‌ها یادآور می‌شود که تنها اوست که قدرت و علم بی‌نهایت دارد و شایسته عبادت است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۷۵).

۲. دیدگاه بدعت‌انگاشته‌شدگان صدر مسیحیت درباره رد الوهیت مسیح و آموزه تثلیث

در صدر مسیحیت، افراد و گروه‌هایی با الوهیت حضرت عیسی علیه السلام و آموزه تثلیث مخالف بودند و آن را رد می‌کردند.

این افراد در نگاه مسیحیت به اصطلاح راست‌گیش آن زمان و مسیحیت رسمی امروزی، که ادامه همان جریان است، به عنوان بدعت‌گذاران صدر مسیحیت شناخته می‌شوند. در ادامه به دیدگاه برخی از این افراد و گروه‌ها در رد الوهیت عیسی مسیح ﷺ می‌پردازیم.

۲-۱. آریوس

آریوس (۲۵۶-۳۳۶م)، اهل لیبی، آموزش الهیات را در انطاکیه فراگرفت؛ سپس به اسکندریه رفت و در آنجا ابتدا «شماس» (خدمتگزار کلیسا) شد و بعدها به مقام کشیشی کلیسای سنت بوکالیس (Baucalis)، مهم‌ترین کلیسای اسکندریه، رسید. آریوس یکی از واعظان عمومی اسکندریه بود. او در حدود سال ۳۱۸م به طرح مباحث الهیاتی در موعظه‌های خود با عنوان «ایمان کلیسا» پرداخت (Rev, 1888, p. 42).

الهیات آریوس متأثر از الهیات ارسطویی بود؛ از این‌رو خدا نزد او موجودی متعالی بود (Rufus, 1925, p. 88). آریوس بر تبعیت از تعلیم عیسی مسیح ﷺ تأکید داشت. او می‌گفت: «از همان تعالیمی که خود عیسی به مردم تعلیم می‌داد، پیروی کنید» (Ataur-Rahim and Thomson, 1995, p. 82).

۲-۱-۱. دیدگاه آریوس در رد الوهیت حضرت عیسی ﷺ

آریوس برای ترویج عقاید خود، از ابزار فراگیر شعر به‌خوبی استفاده کرد. به همین دلیل عقاید وی به سرعت انتشار یافت (میلر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱). وی دیدگاه الهیاتی خود را در قالب شعری مفصل با عنوان «تالیا» (به معنای بزم) سروده بود که در شهرهای بندری سرتاسر شرق مدیترانه رواج یافته بود (روبنستاین، ۱۳۹۶، ص ۶۹). آتاناسیوس، منتقد اصلی عقاید آریوس، محتوای بخشی‌هایی از تالیا را این‌گونه نقل می‌کند:

خدای بی‌آغاز پسر را آغازی بخشید که به دیگر مخلوقات عطا کرده بود و او را به مقام فرزندخواندگی خود رساند. بدان که او واحد بود، اما ثانی نبود؛ تا آنکه بعد به وجود آمد. بدین ترتیب، تثلیث وجود دارد، اما نه با شأن یکسان و نه با جوهرهایی که در هم آمیخته شده باشند. به اراده خداست اینکه پسر چه هست و چه نیست. خدا نزد پسر قابل درک نیست. او آن چیزی است که نزد خویش است (یعنی تنها خود خدا به ذات خود علم دارد) و ذات او قابل بیان نیست. پدر پسر را می‌شناسد، اما پسر او را نمی‌شناسد (Quasten, 1960, p. 12).

آریوس اعتقاد مسیحیان آن زمان به تجسد عیسی مسیح ﷺ را رد می‌کرد؛ چراکه در این صورت، قدوسیت خدا از بین می‌رفت، اما مخالفان او معتقد بودند که خداوند برای نجات انسان‌ها مجسم شده است. پذیرش این مطلب برای آریوس و پیروانش دشوار بود؛ بلکه آنان تأکید داشتند که عیسی مسیح ﷺ مخلوق خداست (Ignat, 2012, p. 117). تفکر آریوس در میان مسیحیان آن زمان مورد توجه بسیاری قرار گرفت؛ به گونه‌ای که وی را بنیان‌گذار مکتب آریانیسم نام نهاده‌اند. ویژگی اصلی آریانیسم این بود که پسر دارای جایگاه و مقام یکی از خدایان دارای جوهر الوهی نیست؛ پسر، ابدی یا تغییرناپذیر نیست؛ او درک و شناخت دقیقی از ذات پدر ندارد؛ او مخلوقی است که از هیچ به‌وجود آمده است؛ بنابراین خود پدر همواره پدر نبوده است (Wiles, 1996, p. 7).

بنابراین آریوس بر قائم بالذات بودن خدا تأکید می‌کرد و خدا را تنها منشأ تمام موجودات می‌دانست. از نگاه وی، هیچ چیزی در این عالم وجود ندارد که حیات و هستی خود را از خدا نگرفته باشد (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۴۳). آریوس با نفی خدا بودن عیسی[ؑ] معتقد بود که خدا کامل مطلق است و از این جهت نمی‌تواند الگوی انسان باشد؛ ولی از آنجاکه عیسی[ؑ] یک انسان است و کمالات والای او با اعمال ارادی به‌دست آمده، برای سایر انسان‌ها دست‌یافتنی است. غلبهٔ او بر هوای نفس به ما نشان می‌دهد که چگونه ما نیز می‌توانیم پسران و دختران خداوند شویم؛ اگرچه ممکن است به مراتب کمال او نرسیم (روبنستاین، ۱۳۹۶، ص ۱۹).

منظور آریوس از پسران و دختران خداوند معنای مجازی آن، یعنی مورد لطف و ویژهٔ خدا قرار گرفتن مردان و زنان به‌سبب کارهای خدایندانه است؛ چراکه چنین تعابیری در عرف آن زمان میان یهودیان و مسیحیان رایج بود (Harnack, 1976, p. 42).

یکی از اهداف آریوس اثبات یگانگی و بساطت خدایی بود که به علت روح محض بودن نمی‌تواند به‌طور مستقیم با عالم مادی ارتباط داشته باشد. در این میان، یک واسطه ضروری بود. این واسطه کسی نبود، جز پسر، که هرچند قبل از شروع زمان وجود داشت، اما درعین حال یک مخلوق بود. از این‌رو مسیح تنها با شرکت در الوهیت پدر، الهی است. به‌خلاف اریجن، که الوهیت پسر را به وجود در الوهیت پدر می‌دانست، آریوس وی را یک واسطه (موجودی جدا از پدر) می‌دانست (اُگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰).

آریوس معتقد بود که خدا غیرمادی است؛ بنابراین هیچ‌گونه کثرت یا ترکیبی ندارد. فرایند آفرینش را با به وجود آوردن آزادانهٔ پسر، به‌عنوان موجودی که واقعاً از خودش متمایز است، آغاز می‌کند. او این کار را پیش از همهٔ اعصار انجام می‌دهد. پس پدر قبل از پسر وجود دارد؛ زیرا پسر ابدی نیست. با ارادهٔ خدا، پسر یک مخلوق کامل است. او وارث تمام عطایا و جلال‌هایی است که خدا می‌تواند به او بدهد، اما از آنجاکه تمام این امور ناشی از ارادهٔ مقتدر خداست، جلال و منزلت پدر به‌هیچ‌وجه با چنین اعطایی کاهش نمی‌یابد (Williams, 2002, p. 98).

بر اساس دیدگاه فلسفی آریوس، پسر فقط به‌لحاظ برخی ویژگی‌های تبعی و ثانوی شبیه خدا بود. این نوع نگاه به عیسی مسیح[ؑ]، از ارزش‌های عملی واقعی برخوردار بود؛ زیرا هنگامی که عنوان خدا برای حضرت عیسی[ؑ]، کاربردی مجازی و ثانوی داشت، در این صورت شکنجه و آزارهای جسمی، ناراحتی‌های عاطفی و جهل و نادانی‌ای که در فقرات گوناگون عهد جدید دربارهٔ وی بیان شده است، بهتر فهم و درک می‌شود (بوش، ۱۳۸۶، ص ۷۲۹؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۳۶۶). بدین ترتیب، در نگاه آریوس، عیسی مسیح[ؑ] به‌واسطهٔ عمل به دستورهای خدا توانسته است یک انسان الهی شود، نه اینکه خودش ذاتاً دارای مقام الوهیت باشد. با توجه به قرائن دیگر، منظور آریوس از مشارکت عیسی[ؑ] در الوهیت خدا نیز همین است.

به نظر آریوس، لقب پسر برای عیسی، لقبی احترام‌آمیز است. بنابراین هرچند عیسی در کتاب مقدس پسر خوانده می‌شود، ولی این لحن استعاری را باید در پرتو اصلی حاکم در خصوص خدایی معنا کرد که ذاتاً با همهٔ مخلوقات، از جمله با پسر، متفاوت است (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۴۵).

از نظر آریوسی‌ها، عیسی شخصی بود که چنان فضایل والای اخلاقی داشت که خداوند او را پسر خود خواند. او به دلیل کمالاتش الگوی رفتار درستکارانه برای ما شد و از آنجاکه شایستگی او پاداش جاودانگی دریافت کرده، همین پاداش برای دیگر انسان‌ها نیز فراهم است؛ به شرط آنکه از او پیروی کنند.

بنابراین آنچه از دیدگاه آریوس درباره شخصیت حضرت عیسی[ؑ] گزارش شده، بیانگر این است که آریوس به عنوان یک الهی‌دان بزرگ در صدر مسیحیت، حضرت عیسی[ؑ] را انسانی می‌شناخت که به دلیل عمل به دستورهای الهی و تسلیم خدا بودن به مقام والایی نزد خدا دست یافته است. وی نه تنها برای عیسی مسیح[ؑ] مقام الوهی قائل نیست، بلکه دستیابی به مقام و منزلت عیسی مسیح[ؑ] نزد خدا را که از روی اختیار حاصل شده است، برای سایر انسان‌ها نیز ممکن می‌داند و راه آن را عمل به دستورهای الهی می‌داند.

۲-۱-۲. دیدگاه آریوس در رد الوهیت روح القدس

آریوس الوهیت روح القدس را هم رد می‌کند و معتقد است که روح القدس در متون مقدس «خدا» نامیده نشده است. در واقع او به خدا تعلق دارد، اما دارای جوهر الهی نیست. روح القدس اولین صاحب عقلی است که توسط کلمه به هستی فراخوانده شد؛ بنابراین در جایگاه بسیار بالاتری از فرشتگان و ملائکه مقرب قرار دارد؛ با وجود این، از جلال و عظمت حیات الهی فاصله بی‌نهایتی دارد (مک‌گراث، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۹۶).

همچنین آریوس معتقد بود که جوهرهای پدر، پسر و روح القدس از هم جدا، بیگانه و بریده از یکدیگر و بدون مشارکت با یکدیگرند. «کلمه» کاملاً غیر از پدر و روح القدس است. پس خود خدا برای همه موجودات غیرقابل بیان است. هیچ کس مانند خدا نیست و هیچ جلالی مانند او نیست (Williams, 2002, p. 101).

بنابراین آریوس روح القدس را از مقرب‌ترین ملائکه الهی می‌داند و هیچ‌گونه الوهیتی برای او قائل نیست. این دیدگاه مطابق با دیدگاهی است که قرآن کریم مسیحیت حقیقی را بر اساس آن توصیف می‌کند.

دیدگاه آریوس در رد الوهیت عیسی و روح القدس، با اینکه مطابق با تعالیم واقعی عیسی مسیح[ؑ] بود، با مخالفت طرفداران تثلیث مواجه و به مناقشه‌ای فراگیر در صدر مسیحیت تبدیل شد؛ به گونه‌ای که کشیش شناخته شده‌ای به نام گریگوری نوسایی (Gregory of Nyssa) در موعظه‌ای که در کلیسای خود در قسطنطنیه ایراد کرد، از ستیزه‌جویی هم‌کیشان مسیحی‌اش اظهار تأسف می‌کند. او می‌گوید:

در این شهر اگر از دکان‌داری پول خرد بخواهی، با تو بحث خواهد کرد که آیا پسر، مولود است یا نامولود؛ اگر درباره کیفیت نان پیرسی، نانوا جواب خواهد داد؛ پدر بالاتر است و پسر پایین تر است؛ اگر از خادم گرمابه بخواهی حمام را برایت آماده کند، به تو خواهد گفت که پسر از عدم خلق شده است (روبنستاین، ۱۳۹۶، ص ۱۷).

روبنستاین می‌گوید: این سخن گریگوری نشان می‌دهد که مناقشات میان مسیحیان، به ویژه درباره نسبت عیسی مسیح با خدا، به اندازه درگیری‌های میان مسیحیان و غیرمومحدان شدت یافته بوده است. این حاکی از آن است که آریوس‌گرایی، که اکنون مسیحیان راست‌کیش آن را بزرگ‌ترین بدعت می‌دانند، زمانی دست‌کم به اندازه آموزه خدا بودن عیسی عمومیت داشته است (روبنستاین، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

نزاع بین طرفداران دیدگاه آریوس و مخالفان ادامه داشت تا اینکه در نهایت با دخالت امپراتور، تفکر آریوسی یک بدعت معرفی شد و آریوس و آریوسیان بدعت‌گذار خوانده شدند و به دنبال تشکیل شورای نقیه و محکومیت آریوس، سرانجام اعتقادنامه نقیه که در سال ۳۸۱م تصویب شد، اعلام کرد که مسیح و پدر دارای جوهر واحدی هستند. این سخن از آن زمان تا کنون در مسیحیت به‌عنوان تنها معیار راست‌کیشی شناخته می‌شود (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۴۷).

۲-۲. ناصریان

یکی از فرقه‌هایی که در صدر مسیحیت در جامعه مسیحی وجود داشته است، ولی از جانب فرقه راست‌کیش بدعت‌گذار معرفی می‌شود، فرقه ناصریان (Nazareens) است. در هیچ اثری پیش از ایپانیوس، از ناصری‌ها نام برده نشده است (Pritz, 1988, p. 30).

ایپانیوس درباره نام‌گذاری این فرقه می‌گوید: این افراد نام مسیح یا نام خود عیسی[ؑ] را برای خود انتخاب نکردند، بلکه نام «ناصریان» را به خود اختصاص دادند؛ اما در آن زمان، همه مسیحیان به‌طور یکسان ناصری نامیده می‌شدند. آنها همچنین قبل از اینکه همانند شاگردان در انطاکیه مسیحی خوانده شوند، برای مدت کوتاهی «عیسائیان» نامیده شدند. به‌نظر ایپانیوس، به‌سبب «یسی»، آنها را یسایایی نامیدند؛ زیرا داوود[ؑ] از نسل یسی، و مریم[ؑ] از نسل داوود[ؑ] بود (Wilson, 2009, p. 123).

پریتز می‌گوید: ویژگی‌های کلی ناصری‌ها در اثر ایپانیوس، یعنی پاناریون، از این قرار است: ۱. استفاده از عهدین؛ ۲. آشنایی با زبان عبری، که دست‌کم یک انجیل به آن زبان داشتند؛ ۳. اعتقاد به زنده شدن مردگان؛ ۴. باور به خالقیت خداوند؛ ۵. ایمان به خدای واحد و پسرش عیسی مسیح[ؑ]؛ ۶. پایبندی به شریعت موسی[ؑ] (Pritz, 1988, p. 36-37).

آگوستین نیز ناصریان را با این ویژگی‌ها معرفی می‌کند: ۱. آنها اعتراف می‌کنند که مسیحی‌اند و مسیح پسر خداست؛ ۲. تعمیم را انجام می‌دهند؛ ۳. به شریعت یهودی پایبندند، که از باب نمونه شامل اموری مانند ختنه، روز شنبه، و محدودیت‌های غذایی مانند پرهیز از گوشت خوک و... می‌شود (Pritz, 1988, p. 78).

با اینکه الکسای‌ها نیز در هنگام تعمید، حضرت عیسی[ؑ] را «پسر خدا» خطاب می‌کنند، اما او را پسر واقعی خدا نمی‌دانند؛ بلکه او را یک انسان می‌دانند (Hippolytos, 1868, p. 348) و از آنجا که الکسای‌ها به ناصری‌ها ملحق شدند، می‌توان نتیجه گرفت که استفاده ناصریان از لقب «پسر خدا» دلیلی بر اعتقاد آنها به الوهیت حضرت عیسی[ؑ] نبوده، بلکه عنوان «پسر خدا» لقبی رایج برای حضرت عیسی[ؑ] در آن زمان بوده است.

دلیل دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که در مسیحیت کسی که حضرت عیسی[ؑ] را پسر خدا می‌داند، نمی‌تواند ملتزم به شریعت یهود باشد؛ چون حضرت عیسی[ؑ] با فدا کردن جان خود بر روی صلیب، گناهان بشر را پاک کرد و پس از آن، مسیحیان به‌سبب ایمان آمرزیده خواهند شد، نه به‌سبب عمل به شریعت. بنابراین هرچند ناصریان عیسی[ؑ] را پسر خدا خطاب می‌کنند، ولی مقصود آنان از این اصطلاح، معنای مجازی آن بوده است (بهادیوند چگینی و صانعی، ۱۴۰۳، ص ۹۴).

از نظر اپیفانوس، تفاوت ناصری‌ها با یهودیان در این است که ناصری‌ها به مسیح اعتقاد دارند و علت تفاوتشان با مسیحیان نیز در این است که آنها به شریعت یهود، مانند ختنه، حرمت روز شنبه و امور دیگر پایبندند و نیز معتقدند که عیسی علیه السلام صرفاً انسانی است که به واسطه روح القدس و از مریم علیها السلام متولد شده است (Wilson, 2009, p. 128). تئودورت، اسقف کورهوس (حدود ۳۹۳م - حدود ۴۶۶م)، در کتابی که حدوداً در سال ۴۵۳م نوشته است، درباره ناصری‌ها می‌نویسد: ناصری‌ها مسیح را به‌عنوان انسانی عادل گرامی می‌دارند و از انجیل استفاده می‌کنند (Pritz, 1988, p. 79).

با توجه به گزارش‌های مختلفی که از فرقه ناصریان بیان شد، مشخص می‌شود که این فرقه عیسی علیه السلام را انسانی پارسا و برگزیده خدا برای هدایت انسان‌ها می‌شناختند و خود را پایبند به شریعت موسی علیه السلام می‌دانستند؛ از این رو می‌توان گفت که فرقه ناصریان در زمینه باورهای اساسی مسیحیت، تابع مسیحیت حقیقی بوده‌اند. با این حال این گروه از مسیحیان، از سوی فرقه موسوم به «مسیحیت راست‌کیش» بدعت‌گذار در مسیحیت قلمداد شده است.

۲-۳. ایونیان

فرقه دیگری که در صدر مسیحیت مورد اتهام بدعت قرار گرفته، فرقه «ایونیان» (Ebionites) است. «ایونی» واژه‌ای برگرفته از لغتی عبری به معنای «فقرا» است که به فرقه‌ای از مسیحیان اولیه اشاره دارد. ایونیان پولس را قبول نداشتند و او را مرتد از شریعت می‌دانستند. آنان الوهیت مسیح را قبول نداشتند و به شیوه یهودیان زندگی می‌کردند و بر آداب شریعت اصرار می‌ورزیدند (هاروی، ۱۳۹۰، ص ۷۲).

ایونی‌ها بین قرن اول تا چهارم میلادی در مناطقی مانند روم، مصر و آسیای صغیر زندگی می‌کردند. آنها گروهی تارک دنیا بودند که از فلسطین به آن سوی رود اردن و سوریه مهاجرت کردند (Murphy, 1996, v. 5, p. 29). آنها معتقد بودند که مسیح بزرگ‌ترین پیامبر خدا و همان «مسیح منتظر» و انسانی مانند دیگر انسان‌هاست و بر انجام مراسمات یهودی اهتمام داشتند (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۴۳). با این حال این گروه به دلیل ابراز چنین دیدگاه‌هایی که مخالف با آموزه تثلیث و الوهیت عیسی علیه السلام مسیح بود، از طرف سردمداران کلیسای آن روز متهم به بدعت‌گذاری در مسیحیت شدند.

در قرن دوم، کلیسا به‌زعم خود در سه جهت با بدعت‌گذاران به نبرد پرداخت: برضد گرایش «یهودی - مسیحی»، برضد «مونتانیست‌ها» و برضد عرفان. فرقه‌های یهودی - مسیحی عبارت بودند از: «ایونی‌ها»، «ناصری‌ها»، «الکسائی‌ها» و... که همه آنها به اتحاد یهودیت و مسیحیت معتقد بودند (آکادمی علوم اتحاد شوروی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۷). ایونی‌ها همانند اسنی‌ها مخالف قربانی بودند و از مصرف شراب و گوشت خودداری می‌کردند (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷)؛ به‌خصوص به مسئله «ختنه» و «تعطیلی شنبه» اهمیت ویژه‌ای می‌دادند؛ آنها همچنین مانند اسنی‌ها غسل روزانه را واجب می‌دانستند؛ برای تشریف به دین، مراسم غسل تعمید داشتند و غذای مقدس آنها عبارت بود از نان

فطیر و آب (دانیلو، ۱۳۸۳، ص ۴۳). یوسیبوس می‌گوید: ایونی‌ها معتقد بودند که تنها با ایمان به مسیح نجات حاصل نمی‌شود؛ بلکه عمل به تعالیم مسیح نیز لازم است (Pritz, 1988, p. 24).

این امر بیانگر تقید این گروه از مسیحیان در عمل به شریعت است. این دیدگاه در مقابل تفکر پولسی بود که مسیح را کلمه تجسد یافته خدا می‌دانست و ایمان به تصلیب و فداي مسیح برای کفاره گناهان انسان را برای نجات کافی می‌دانست و لزوم عمل به شریعت را نفی می‌کرد (رومیان ۳: ۲۸؛ غلاطیان ۲: ۱۶).

هپولیتوس در مورد ایونی‌ها می‌گوید: آنها معتقد بودند جهان توسط کسی آفریده شده است که خداست. آنها مطابق با آداب و رسوم یهودیان زندگی می‌کنند و مدعی‌اند که طبق شریعت، عادل شمرده می‌شوند و معتقدند عیسی^ﷺ با اجرای شریعت، عادل شد. از این رو نجات‌دهنده، «مسیح خدا و عیسی» نامیده شد؛ زیرا هیچ‌یک از انسان‌های دیگر شریعت را همانند او به‌طور کامل رعایت نکرده بودند. ایونی‌ها ادعا می‌کنند که دیگران نیز چنانچه به‌طور کامل مقید به انجام شریعت باشند، می‌توانند مسیح شوند؛ زیرا آنها ادعا می‌کنند که عیسی مسیح هم انسانی همانند دیگر انسان‌ها بود (Hippolytos, 1868, p. 303).

آنان مانند ناصریان و صدوقیان سنتی قمران، با یهودیت رسمی مخالفت کردند و عیسی مسیح^ﷺ را به‌عنوان مسیح موعود و پیامبر واقعی پذیرفتند؛ اما برگزیده شدن او به‌عنوان مسیح را به‌دلیل فضیلت بالای او دانستند که تحت هدایت روح القدس غسل تعمید را از یحیی^ﷺ دریافت کرد. ایونی‌ها به‌شدت با الهیات پولس مخالف بودند و ادعای وی درباره تجربه مکاشفه با مسیح را یک توهم شیطانی می‌دانستند (Murphy, 1996, V. 5, p. 31).

به گفته مک‌گراث، در میان مسیحیان فلسطینی قرن اول میلادی نوعی اعتقاد قوی به ظهور عن‌قریب منجی آخرالزمان، که حامل روح القدس خواهد بود، وجود داشت. در این نگاه، عیسی^ﷺ حتی در رسالت زمینی خود کسی دانسته می‌شود که روح خدا بر او قرار دارد. یکی از نخستین رهیافت‌ها به این مسئله، معروف به «فرزندخواندگی» است که مخصوصاً با مذهب ایونی قرین است و عیسی^ﷺ را یک انسان معمولی می‌داند که بعد از تعمید، مواهب الهی خاصی به او عطا شد (مک‌گراث، ۱۳۹۳، الف، ص ۵۷۰).

هنری تیسن نیز به یکی از همین فرقه‌های ایونی اشاره می‌کند و می‌گوید: آنها معتقد بودند که عیسی^ﷺ پسر مریم و یوسف بود. وی شریعت موسی^ﷺ را به‌قدری خوب اجرا کرد که خدا او را به‌عنوان مسیح برگزید. انتخاب او هنگام تعمید و نزول روح القدس روشن شد. بدین ترتیب این گروه از ایونی‌ها الوهیت مسیح را قبول ندارند؛ زیرا بر این باورند که الوهیت وی با اصل یکتاپرستی مخالف است (تیسن، بی‌تا، ص ۲۱۹).

بنابراین بر اساس گزارش‌هایی که از فرقه ایونیان به‌دست آمد، روشن می‌شود که عقاید این گروه از مسیحیان در انکار الوهیت حضرت عیسی^ﷺ با دیدگاه قرآن درباره مسیحیت حقیقی مطابق است. آنان عیسی مسیح^ﷺ را پیامبر خدا و عمل به شریعت یهود را ادامه برنامه عملی حضرت عیسی^ﷺ برای دین جدید می‌دانستند. آنان پولس و افکار او

را بدعت در مسیحیت می‌شمردند و با آن به شدت مخالفت می‌کردند. بنابراین دیدگاه‌های آنان در این موارد کاملاً مطابق با مسیحیت اصیل مورد تأیید قرآن است.

۴-۲. الکسایان

گروه دیگری که نام آنان جزء گروه‌های بدعت‌گذار صدر مسیحیت ثبت شده، گروهی است با عنوان «الکسایان» (Elcesaites). فعالیت این فرقه در اوایل قرن دوم میلادی، در زمان سلطنت تراژان، آغاز شد. کتاب الکسای به زبان آرامی نوشته شده و به یونانی ترجمه شده است (Pritz, 1988, p. 37).

الکسای به فرقه ایبونی شباهت داشته است. اوزب درباره الکسایان می‌گوید: آنان نیز مانند ایبونی‌ها رساله‌های منسوب به پولس را قبول نداشتند؛ اما به همه کتب تورات و بعضی از اناجیل معتقد بودند. بنا بر قول دیگر، «الکسای» آثاری مرکب از افکار یهودی و مسیحی را تدوین کرده است (آکادمی علوم اتحاد شوروی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۹).

به گفته ایپانیوس، الکسایان به ایبونی‌ها ملحق شدند. بنابراین، ایپانیوس سه فرقه مسیحی بدعت‌گذار را مرتبط با هم می‌داند: ناصری‌ها، ایبونی‌ها و الکسای‌ها (Simon J, 2017, p. 101). هیپولیتوس می‌گوید: الکسای منظومه فکری خود را از فیثاغورث وام گرفته و معتقد است که مؤمنان باید ختنه شوند و بر اساس شریعت زندگی کنند. او ادعا می‌کند که مسیح در قالب یک انسان به دنیا آمده است؛ به همان شیوه‌ای که برای همه انسان‌ها مشترک است (Hippolitos. 1868, p. 347).

بنابراین الکسایان نیز همانند دو گروه قبلی، یعنی ناصریان و ایبونیان، منکر الوهیت عیسی مسیح ﷺ بودند و او را انسانی برگزیده می‌دانستند. آنان عمل به شریعت را برای نجات لازم می‌دانستند و با آموزه‌های پولسی، از قبیل اعتقاد به تثلیث و الوهیت عیسی ﷺ و نفی شریعت، مخالف بودند.

روشن است که دیدگاه این گروه در زمینه‌های یادشده نیز مطابق با دیدگاه قرآن در توصیف مسیحیت اصیل است. هرچند عاقبت این مسیحیان نیز به دلیل مخالفت با مسیحیت پولسی حاکم بر آن روز، چیزی جز طرد از جامعه مسیحی به اتهام بدعت نبوده است.

۵-۲. مونارشیسیمیان

گروه دیگری که نامش در میان بدعت‌گذاران صدر مسیحیت ثبت شده، فرقه «مونارشیسیمیان» (Monarchim) است. تأکید بر یگانگی خدا و پرهیز از هر قرائتی که به نفی توحید منجر شود، موجب ایجاد مکتبی به نام «مونارشیسیم» شد (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳).

در زبان لاتینی، کلمه Monarchy به معنای سلطنت مطلق یا سلطنت انفرادی است. این گروه به لحاظ تأکیدشان بر یگانگی خدا و نفی شخصیت‌های مستقل در تثلیث، پیروان مونارش نامیده شده‌اند (کرنر، ۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۷۷). این اصطلاح ابتدا توسط «رتولیان» در اواخر قرن دوم به کار رفت. او کسانی را مونارشیسیت می‌نامید که برای آنها اندیشه

حکومت فردی خدا چنان مهم بود که هر قرائتی در باب ماهیت مسیح می‌بایست در پرتو آن عرضه شود (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳). مونارشسیسم تأکید می‌کند که تنها یک اصل غایی وجود دارد (Mcmanners, 1992, p. 48). این گروه در تبیین یگانگی خدا به دو شاخه منشعب شدند: ۱. «فرزندخواندگی یا پویا»؛ ۲. مونارشسیسم «کیفی یا مقامی» یا به عبارت دیگر، مونارشسیسم «وجهی و مدالیسم» (Modal Monarchianism).

۱-۵-۲. فرزندخواندگی (فرزندانگاری)

یکی از نهضت‌هایی که در اواخر قرن دوم میلادی و اوایل قرن سوم شکل گرفت، نهضت «فرزندانگاری» (Adoptionism) بود. تئودتوس، رهبر فرزندانگاران، در سال ۱۹۰ میلادی به رم آمد. او این گونه تعلیم می‌داد که عیسی^ﷺ صرفاً یک انسان بود که به هنگام تعمید، نیروی الهی به او عطا شد و به دلیل جایگاه والای او نزد خدا، تا مقام دست راست خداوند تعالی یافت (چارلز، ۱۳۸۹، ص ۹۷). در این نگاه، الوهیتی برای عیسی مسیح^ﷺ در نظر گرفته نمی‌شود و آن حضرت انسانی معرفی می‌شود که نزد خدا جایگاه والایی یافته است.

ارل کرنر، نویسنده کتاب سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، درباره مونارشسیست‌ها می‌گوید: آنان در بیان وحدت عددی شخصیت الهی در مقابل اعتقاد به سه شخصیت مستقل در ذات خدا، افراط کرده‌اند؛ زیرا ایشان در ابتدا وحدانیت خدا را تعلیم می‌دادند، اما به تدریج به سمت گونه‌ای از یگانه‌انگاری قدیمی متمایل شدند که در واقع، الوهیت حقیقی مسیح را نفی می‌کند؛ از این رو مشکل آنان این بود که چگونه مسیح را به خدا مرتبط کنند. در قرن سوم میلادی شخصی به نام پل اهل ساموساتا (Saosata) که اسقف کلیسای انطاکیه بود، تفکر مونارشسیست‌ها را گسترش داد. یکی از مهم‌ترین تعلیمات او نفی الوهیت عیسی مسیح^ﷺ بود؛ از همین رو می‌گفت: عیسی تنها انسانی نیکو بود که به دلیل عدالت، درست‌کاری و نیز حلول کلمه الهی در وجودش در هنگام تعمید، قادر به انجام امور الهی و ایفای نقش منجی شد. آموزه پل اهل ساموساتا به «مونارشسیسم پویا» یا «فرزندخواندگی» معروف شد (کرنر، ۱۹۹۴م، ص ۷۷-۷۸).

پل ساموساتایی که در پایان قرن سوم در پاتریارک انطاکیه بود، اجازه خواندن دعای عبادت عیسی و سرود به افتخار مسیح در کلیسا را نمی‌داد. از نظر او، تنها باید خدا عبادت شود و دعاها از طریق مسیح، صرفاً به عنوان واسطه بین خدا و انسان باشند. سرانجام، پل ساموساتایی که در مقابل پاپ قرار گرفته بود، محکوم به بدعت و تبعید شد (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵). بنابراین از دیدگاه ساموساتایی، عیسی مسیح^ﷺ را باید انسان والایی دانست که به دلیل جایگاهش نزد خدا می‌تواند واسطه میان خدا و انسان‌های دیگر باشد.

یکی از دلایل مونارشسیست‌ها مبنی بر انسان بودن حضرت عیسی^ﷺ، تمسک به فقراتی از اعمال رسولان بود: «ای مردان اسرائیلی! این سخنان را بشنوید. عیسی ناصری مردی (انسانی) که نزد شما از جانب خدا مبرهن گشت به قوأت و عجایب و آیاتی که خدا در میان شما از او صادر گردانید» (اعمال رسولان ۲: ۲۲).

مونارشیست‌ها خدا نامیدن عیسی را دروغی کفرآمیز می‌دانستند؛ زیرا می‌گفتند که در این صورت، دو خدا خواهیم داشت (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۳۲)؛ درحالی که کتاب مقدس بر وحدانیت خدا تأکید می‌کند: «ای اسرائیل! بشنو: یهوه خدای ما یهوه واحد است» (تثنیه ۶: ۴).

بنابراین استفاده از عبارت «پسرخواندگی» برای عیسی مسیح^ﷺ در تعبیر این مسیحیان، همانند گروه‌های مشابه خود تعبیری مجازی و به‌معنای انسان مورد توجه و لطف پروردگار بود. مونارشیست‌های طرفدار نظریه «پسرخواندگی» بر این باور بودند که با چنین درکی از مسیح، هیچ مشکلی در فهم یگانگی خدا به‌وجود نمی‌آید (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴).

۲-۵-۲. مونارشیسم کیفی، مقامی یا مداليسم

بنیان‌گذار مونارشیسم کیفی یا مقامی، شخصی به نام سابلوس (Sabellius) بود که تلاش او پرهیز از خطر سه‌خدایی یا همان تثلیث بود. در اوایل قرن سوم میلادی، وی این آموزه را اعلام کرد و بعدها معروف به «سابلانیسم» شد. او بر این باور بود که تثلیث، در واقع تجلی در آشکال است، نه تثلیث در ذات الهی. بر این اساس، خدا در عهد عتیق به‌شکل پدر تجلی یافت؛ سپس برای نجات انسان به‌صورت پسر ظاهر شد و پس از رستاخیز مسیح، به‌شکل روح‌القدس جلوه‌گر شد (کرنر، ۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۷۸).

طبق این دیدگاه، در ذات خدا سه شخصیت مستقل وجود ندارد، بلکه در واقع، خدا به سه شکل تجلی کرده است. دیدگاه سابلوس را می‌توان چنین تبیین کرد: همان‌گونه که یک فرد می‌تواند با فرد دیگر رابطهٔ فرزندی داشته باشد، با دیگری برادر باشد و درعین‌حال پدر شخص دیگری نیز باشد که در تمام این روابط، تنها یک شخصیت واقعی وجود دارد، رابطهٔ خدا با مسیح و روح‌القدس نیز به همین صورت است. نتیجهٔ این دیدگاه، نفی الوهیت عیسی مسیح^ﷺ است. چنین نگرشی در دوران معاصر به شکل نهضت Jesus Only پنطیکاستی احیا شد (کرنر، ۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۷۸).

به گفتهٔ مک‌گراث، اصطلاح مداليسم را آدولف فون هارناک (Adolf von Harnack)، مورخ آلمانی اصول اعتقادات جزمی، برای توصیف عنصر مشترک گروهی از بدعت‌های مربوط به تثلیث به‌کار برد که غالباً به نوئتوس (Noetus) و پراکسیس (Praxeas) در اواخر قرن دوم و سابلوس (Sabellius) در قرن سوم میلادی نسبت داده می‌شود. دغدغهٔ مهم این سه نویسنده، حفظ یگانگی خدا بود. آنها نگران این بودند که آموزهٔ تثلیث به گرفتار شدن به‌گونه‌ای از سه‌خدایی منجر شود. این دفاع شدید از یگانگی مطلق خدا - که غالباً با اقتباس از واژهٔ یونانی monarchia به‌معنای «مبدأ اقتدار واحد»، «مونارشیسم» یاد می‌شود - باعث شد که این نویسندگان بر این نکته تأکید ورزند که در زمان‌های متفاوت و به‌صورت‌های مختلف، خودانکشافی فقط یک خدا رخ داده است؛ از این‌رو الوهیت مسیح و روح‌القدس را باید بر اساس سه راه یا سه روش خودانکشافی الهی تبیین کرد (مک‌گراث، ۱۳۹۳ الف، ص ۴۹۲).

بنابراین هر دو گروه از مونارشیست‌ها در خصوص اعتقاد به وحدانیت خدا و انکار الوهیت عیسی مسیح^ﷺ و روح القدس، که به آموزهٔ تثلیث منجر می‌شد، اتفاق نظر داشتند؛ دیدگاهی که مطابق آموزه‌های مسیحیت اصیل مورد تأکید قرآن است.

نتیجه‌گیری

قرآن اعتقاد به الوهیت مسیح و آموزهٔ تثلیث را باوری غلوآمیز در مسیحیت دانسته است که با این اعتقاد، مسیحیان از صراط مستقیم الهی و مسیر اعتدال در دین منحرف شده و از حقیقت دور افتاده‌اند. قرآن، هم باور کسانی را که خدا را همان مسیح دانسته، یعنی به الوهیت مسیح قائل شده‌اند و هم باور به تثلیث را که در آن، مسیح یکی از سه اقنوم تلقی شده است، کفرآمیز دانسته و قائلان به آن را کافر خوانده است.

قرآن با نفی مبانی تثلیث، عیسی^ﷺ و مادرش مریم^ﷺ را مخلوق و دارای ویژگی‌های بشری معرفی می‌کند که مانند همهٔ مخلوقات دیگر در برابر خداوند ناتوان‌اند. از نظر قرآن، معجزات حضرت عیسی^ﷺ تنها با اذن و ارادهٔ الهی محقق می‌شوند و آن حضرت در ارائهٔ این معجزات هیچ استقلالی ندارد. همچنین ایشان همواره مردم را به توحید دعوت کرده و هرگز از عبادت خدا استنکاف نورزیده است.

اعتقاد به توحید و نفی الوهیت حضرت عیسی مسیح^ﷺ، از سوی افراد سرشناس و گروه‌هایی در صدر مسیحیت نیز وجود داشته است. از معروف‌ترین این افراد که در مسیحیت رسمی از او به‌عنوان یک بدعت‌گذار یاد شده، «آریوس» است. وی با رد الوهیت عیسی مسیح^ﷺ و روح القدس، هر دو را مخلوق خدا می‌دانست. دیدگاه وی در شورای نیقیه توسط جریان حاکم، محکوم و خود او به‌عنوان بدعت‌گذار معرفی شد.

گروه‌های دیگری همچون ناصریان، ایونیان، الکسائی‌ان و مونارشیسمیان در صدر مسیحیت، مخالف الوهیت مسیح و آموزهٔ تثلیث بوده‌اند. آنان عیسی مسیح^ﷺ را انسانی برگزیده از سوی خدا به دلیل کمالات برتر می‌دانستند. با وجود این، همهٔ این گروه‌ها با اتهام بدعت توسط مسیحیت کلیسایی از جامعهٔ مسیحیت طرد شدند و به‌مرور از بین رفتند یا به حاشیه رانده شدند.

بنابراین تحلیل تطبیقی آموزه‌های گروه‌های بدعت‌انگاشته‌شده در اوایل مسیحیت با دیدگاه قرآن کریم نشان می‌دهد که این گروه‌ها، به‌رغم محکومیت تاریخی، دیدگاه‌هایشان دربارهٔ طبیعت انسانی عیسی^ﷺ و رد الوهیت او، با آموزه‌های قرآن همسوست. این همخوانی بر اهمیت بررسی دقیق و بی‌طرفانهٔ تاریخ مسیحیت اولیه و بازبینی قضاوت‌های تاریخی دربارهٔ این گروه‌ها تأکید می‌کند. درک این تطابق می‌تواند شناخت ما را از مسیحیت اصیل و همچنین جایگاه آن در گفت‌وگوی بین‌ادیانی غنی‌تر و دقیق‌تر سازد.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس، ترجمه قدیم.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۸). تحقیقی در دین مسیح. تهران: نگارش.

آکادمی علوم اتحاد شوروی (۱۳۶۶). مبانی مسیحیت. ترجمه اسدالله مبشری. بی‌جا: کتاب‌سرای بابل.

ارمان. بارت دی (۱۴۰۲). عهد جدید: مقدمه‌ای تاریخی بر نوشته‌های مسیحی قدیم. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

اُگریدی، جَوَّان (۱۳۸۴). مسیحیت و بدعت‌ها. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: طه.

وان اوستین، هاروی (۱۳۹۰). فرهنگ الهیات مسیحی. ترجمه جواد طاهری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بوش، ریچارد و دیگران (۱۳۸۶). ادیان در جهان امروز (جهان مذهبی). ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بهادیوند چگینی، ابراهیم و صانعی، مرتضی (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی ماهیت عیسی مسیح از منظر فرقه‌های یکتاپرست صدر مسیحیت.

معرفت ادیان، ۱۵ (۴)، ۸۵-۱۰۴.

تیسن، هنری (بی‌تا). الهیات مسیحی. ترجمه ط. میکائیلیان. بی‌جا: حیات ابدی.

چارلز زینر، رابرت (۱۳۸۹). دانشنامه فشرده ادیان زنده جهان. ترجمه زهت صفای اصفهانی. تهران: مرکز.

دانیلو، ژان (۱۳۸۳). ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمت. ترجمه علی مهدی‌زاده. قم: ادیان.

روبنستاین، ریچارد ای (۱۳۹۶). وقتی عیسا خدا شد. ترجمه راضیه سلیم‌زاده. تهران: مرکز.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.

کرنز، ارل (۱۹۹۴م). سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ. ترجمه رشدی. بی‌جا: شورای جماعت کلیساهای ربانی.

مک‌گراث، آلستر (۱۳۸۵). درآمدی بر الهیات مسیحی. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن.

مک‌گراث، آلستر (۱۳۹۳الف). درسنامه الهیات مسیحی. ترجمه بهروز حدادی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

مک‌گراث، آلستر (۱۳۹۳ب). درسنامه الهیات مسیحی. ترجمه محمدرضا بیات و دیگران. قم: ادیان و مذاهب.

میلر، دی. ام (۱۳۸۹). تاریخ کلیسای قدیم روم و ایران. ترجمه علی نخستین. تهران: اساطیر.

The Holy Quran.

Holy Bible (Old Translation).

Ashtiani, Jalal al-Din (1989). Research on Christianity. Tehran: Negarsh.

Academy of Sciences of the USSR (1987). Fundamentals of Christianity. Translated by Asadollah Mobasheri. Publisher: Ketabsara-ye Babel.

Erman, Bart D. (2023). New Testament: A Historical Introduction to Ancient Christian Writings. Translated by Hussein Tavafi. Qom: University of Religions and Denominations.

Ugridi, Juan (2005). Christianity and Heresies. Translated by Abdulrahim Sulaymani Ardestani. Qom: Toha.

Van Oosten, Harvey (2011). Dictionary of Christian Theology. Translated by Javad Taheri. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

- Bush, Richard et al. (2007). *Religions in Today's World (Religious World)*. Translated by Abdulrahim Gavahi. Tehran: Office of Islamic Culture Publications.
- Bahadvand Chegini, Ibrahim & Saneei, Mortaza (2024). *Analysis and Investigation of Jesus Christ's Nature from the Perspective of Monotheistic Sects of Early Christianity*. *Knowledge of Religions*, 15(4), 85-104.
- Thiessen, Henry (No date). *Christian Theology*. Translated by T. Mikaelian. Publisher: Eternal Life.
- Zinner, Robert Charles (2010). *Compressed Encyclopedia of Living World Religions*. Translated by Nezhat Safai Esfahani. Tehran: Center.
- Daniélou, Jean (2004). *Roots of Christianity in Red Sea Documents*. Translated by Ali Mahdizadeh. Qom: Religions.
- Rubenstein, Richard E. (2017). *When Jesus Became God*. Translated by Radia Saleemzadeh. Tehran: Center.
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar (1986 CE). *Al-Kashshaaf About the Realities of the Obscurities of Revelation and the Sources of Sayings in Interpretation Aspects*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hussein (1969 CE). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Al-Aalami Institute for Publications.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1991 CE). *Jame' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefa.
- Kerns, Earl (1994 CE). *History of Christianity Throughout History*. Translated by Rashidi. Publisher: Council of Evangelical Churches Assembly.
- McGrath, Alister (2006). *Introduction to Christian Theology*. Translated by Issa Dibaj. Tehran: Ketab-e Roshan.
- McGrath, Alister (2014a). *Christian Theology Textbook*. Translated by Behrouz Haddadi. Qom: University of Religions and Denominations.
- McGrath, Alister (2014b). *Christian Theology Textbook*. Translated by Mohammad Reza Bayat et al. Qom: Religions and Denominations.
- Miller, D.M. (2010). *History of Ancient Roman and Iranian Church*. Translated by Ali Nakhustin. Tehran: Asatir.

English

- Ataur-Rahim, Muhammad and Thomson, Ahmad (1995). *Jesus Prophet of Islam*. Revised Edition. London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- Harnack, Adolf von (1976). *History of Dogma*. United States: Peter Smith.
- Hippolytos, (1868). *The Refutation of All Heresies*. Translated by the Rev. J.H. Macmahon, M.A, with fragments from his commentaries on various Books of Scripture; T. & T. Clark.
- Ignat, Adrian (2012). *The spread out of Arianism. A critical analysis of the Arian heresy*. *International Journal of Orthodox Theology*, 3(105-128).
- Joseph, Simon J. (2017). 'I Have Come to Abolish Sacrifices' (Epiphanius, Pan. 30. 16. 5): Reexamining a Jewish Christian Text and Tradition. *New Testament Studies*, 63(1), 92-110.
- McManners, John (Ed), (1992). *The Oxford Illustrated History of Christianity*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Murphy, F.X (1996). "Ebionites". In: The New Catholic Encyclopedia. The Catholic University of America.
- Pritz, Ray (1988). *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*. Brill Archive.
- Quasten, Johannes (1960). "Patrology, Vol. III, The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utreth/Antwerp: Spectrum Publishers.
- Rev. R. Wheler Bush, (1888). *Athanasius: his life and times*, New York: E. & J. B. Young & Co.
- Rufus M. Jones, (1925). *The Church 's debt to heretics*, London: James Clarke & Co., Limited.
- Wiles, Maurice (1996). *Archetypal heresy: Arianism through the centuries*. OUP Oxford.
- Williams, Rowan (2002). *Arius: Heresy and tradition*. Wm. B. Eerdmans Publishing, .
- Wilson, R. McL (2009). *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book 1 (Sects 1–46)*. Translated by Frank.



A Comparative Analysis of the Path to Liberation from Suffering from the Perspectives of Buddhism and Islam

Mojtaba Nouri Kouhbanani  / PhD in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran

mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

Received: 2025/05/19 - **Accepted:** 2025/07/07 - **Published:** 2025/11/26

Abstract

The problem of suffering and the quest for liberation from it is one of humanity's fundamental concerns, addressed by the world's major religions and schools of thought. This article provides a comparative and analytical examination of the solutions offered for confronting suffering within the two intellectual traditions of Buddhism and Islam. In the first part, the view of the Buddha, based on the Four Noble Truths, is elaborated. These consist of understanding the truth of suffering, its origin in craving and desire, the possibility of its cessation, and the practical path to liberation, namely the Noble Eightfold Path. The Eightfold Path, as a path comprising ethical, meditative, and wisdom components, is introduced as Buddhism's primary method for overcoming suffering and attaining enlightenment. In the second part, the approach of Islam is examined, focusing on the factors that reduce and eliminate suffering. These factors are divided into two categories: Doctrinal factors, including faith and piety, worship, hope and trust in God, and belief in the afterlife; and Ethical factors, encompassing virtues such as chastity and purity, honesty and trustworthiness, humility and modesty, humanity (including justice, benevolence, and forgiveness), and individual and social responsibility. By elucidating these two perspectives, this research provides a deeper understanding of the spiritual and ethical strategies for alleviating and transcending suffering within these two religious traditions.

Keywords: Islam, Buddhism, Suffering, Path to Liberation, Faith.



نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی تطبیقی راه‌رهای از رنج از منظر آیین بودا و اسلام

mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

مجتبی نوری کوهبنانی  / دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

مسئله رنج و جست‌وجوی راه‌رهای از آن، یکی از دغدغه‌های بنیادین بشری است که در ادیان و مکاتب بزرگ جهان مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله به بررسی تطبیقی و تحلیلی راهکارهای ارائه‌شده برای مواجهه با رنج در دو سنت فکری بودیسم و اسلام می‌پردازد. در بخش نخست، دیدگاه بودا مبتنی بر چهار حقیقت شریف تشریح می‌شود که شامل شناخت حقیقت رنج، خاستگاه آن در عطش و میل، امکان‌رهای از آن، و مسیر عملی‌رهای، یعنی راه هشت‌گانه است. راه هشت‌گانه به‌عنوان مسیری متشکل از مؤلفه‌های اخلاقی، مراقبه و خرد، راهکار اصلی بودیسم برای غلبه بر رنج و رسیدن به روشنائی معرفی می‌شود. در بخش دوم، رویکرد اسلام با تمرکز بر عوامل کاهنده و زایل‌کننده رنج بررسی می‌شود. این عوامل به دو دسته تقسیم می‌شود: عوامل اعتقادی شامل ایمان و تقوا، عبادت، امید و توکل به خدا و اعتقاد به حیات پس از مرگ؛ و عوامل اخلاقی دربرگیرنده فضایی چون عفت و پاک‌دامنی، صداقت و امانت‌داری، فروتنی و تواضع، انسانیت (شامل عدالت، احسان و عفو) و مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی. این پژوهش با تبیین این دو دیدگاه، درک عمیق‌تری از راهکارهای معنوی و اخلاقی برای تسکین رنج و فراروی از آن در این دو سنت دینی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، آیین بودا، رنج، راه‌رهای، ایمان.

مقدمه

پدیده رنج، به‌عنوان یکی از تجربیات بنیادین و گریزناپذیر بشری، همواره در کانون تأملات فلسفی و معنوی قرار داشته است. تلاش برای فهم ماهیت، خاستگاه و به‌ویژه راهکارهای فراروی از آن یا تسکین آن، هسته مرکزی بسیاری از سنت‌های فکری و دینی جهان را شکل داده است. در این میان، دو سنت بزرگ آیین بودا و دین مبین اسلام، هریک با ارائه جهان‌بینی و نظام عملی منسجم خود، پاسخ‌هایی عمیق و قابل تأمل به این دغدغه دیرینه ارائه کرده‌اند.

آیین بودا با محوریت آموزه چهار حقیقت شریف و راه هشت‌گانه، مسیری مبتنی بر معرفت نفس، پالایش ذهن و تمرین عملی را برای رهایی از چرخه رنج (Dukkha) و نیل به نیروانا پیشنهاد می‌کند. باین‌حال، بودیسم در دو فرقه اصلی خود، یعنی تراوادا و مهاییانه، رویکردهای متفاوتی را درباره نجات از رنج نشان می‌دهد. در تراوادا بودیسم، راه رهایی از رنج بر تلاش فردی از طریق خودسازی، تمرین مراقبه، پالایش اخلاقی و فکری، و رسیدن به نیروانا متمرکز است. در مقابل، مهاییانه بودیسم با تأکید بر عمل بودی‌ستوه‌ها، مسیر شفقت و ایثار را برای رهایی از رنج ترسیم می‌کند. در این دیدگاه، علاوه بر آموزه‌های هشت راه بودایی، شباهت به بودی‌ستوه‌ها و عمل بر اساس اصول آنان نیز راهی برای فراروی از رنج تلقی می‌شود.

در مقابل، اسلام با تأکید بر محوریت ایمان به خداوند، تسلیم در برابر اراده الهی (توکل و رضا)، پابندی به اصول اخلاقی و انجام عبادات، راه سعادت دنیوی و اخروی و مواجهه سازنده با سختی‌ها را تبیین می‌کند.

مقاله حاضر با هدف بررسی و تحلیل تطبیقی مفهوم رنج و راهکارهای مواجهه با آن در این دو سنت، به واکاوی آموزه‌های محوری هریک می‌پردازد. در این راستا، ابتدا به تبیین چهار حقیقت شریف و عناصر راه هشت‌گانه در بودیسم پرداخته خواهد شد و سپس عوامل اعتقادی و اخلاقی مؤثر بر کاهش و زوال رنج از منظر اسلام مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. هدف این پژوهش، ارائه درکی روشن‌تر از اشتراکات و افتراقات این دو رویکرد در قبال یکی از اساسی‌ترین مسائل وجودی انسان و روشن ساختن ظرفیت‌های هریک برای ارتقای معنوی و روانی بشر است.

در این راستا می‌توان به چندین اثر که در این زمینه به رشته تحریر درآمده است، اشاره کرد که مباحثی را نزدیک به بحث پیش رو ارائه کرده‌اند:

۱. پایان‌نامه جایگاه رنج در زندگی انسان بر اساس قرآن و حدیث، نوشته صادق دوستکام: در این اثر، هدف و غایت خلقت انسان در گرو مفهومی به نام رنج دانسته شده و به دنبال برقراری رابطه‌ای دقیق و منطقی بین انسان، رنج و غایت آفرینش انسان است. این اثر با توجه به اینکه فقط به آیات و روایات این باب پرداخته، از این جهت مورد استفاده است؛ لکن از جهت اینکه به‌صورت مقایسه‌ای انجام نشده است، با پژوهش حاضر تفاوت دارد. لذا از این حیث، این تحقیق لازم و ضروری است.

۲. پایان نامه رنج در اسلام و بودا، نوشته جعفر شکوهی راد: این تحقیق به تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌پردازد. از جمله شباهت‌ها، پذیرش رنج و سختی در زندگی انسان‌هاست و اینکه جهل را مهم‌ترین منشأ رنج بشر معرفی می‌کند؛ و از جمله تفاوت‌ها می‌توان به این نکته اشاره کرد که در نگاه بودا، رنج سراسر زندگی را دربرگرفته است؛ اما در نگاه اسلامی، زندگی دنیوی آمیخته‌ای از عسر و یسر است. همچنین متعلق‌رهای در آیین بودا، خارج شدن از چرخه زاد و مرگ است؛ اما در اسلام، رسیدن به خدا و رها شدن از عذاب اخروی است. این تحقیق، اگرچه به صورت مقایسه‌ای به بحث پرداخته است، لکن به پژوهش پیش رو که به بررسی کامل راه‌رهای از رنج با نگاهی متفاوت در ابعاد مختلف می‌پردازد، شباهتی ندارد.

بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها می‌تواند به غنای مباحث در حوزه دین‌پژوهی و مطالعات معنوی کمک شایانی کند. چنان‌که بیان شد، نخست به مباحثی که در آیین بودا مطرح شده است و پس از آن به مسائل اسلام پرداخته می‌شود.

۱. راه‌رهای از رنج در آیین بودا

بودا قبل از اینکه به راه‌رهای از رنج اشاره کند، ابتدا چهار حقیقت شریف را بیان می‌کند (ر.ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳) و به دنبال آن، به بیان راه‌رهای از رنج، که مشتمل بر هشت گام است، می‌پردازد. در ذیل به ترتیب این چهار حقیقت و در نهایت، راه میانه بیان می‌شود.

۱-۱. حقیقت رنج (Dukkha(p) / Duhkka(s)

زندگی پر از رنج است. در متون بودایی، «رنج» نه تنها به درد و ناراحتی از برآورده نشدن آرزوها و ماهیت توهمی آنها، بلکه به تنش، اضطراب و مصائب ناشی از مسائل عاطفی نیز اشاره دارد. دلبستگی به دارایی‌های دنیوی نیز این‌گونه است. بنابراین پیامدهای آموزه‌های بودایی درباره رنج را باید در ناراحتی کلی و نیز روان‌رنجوری‌ها و مشکلات روانی گسترده‌ای که جامعه مدرن را آزار می‌دهد، یافت. باید توجه داشت که اگر فردی برای دستیابی به منفعتی در آینده عمل خوب انجام دهد، انگیزه آن عمل همچنان دلبستگی به خود است. بنابراین گذشتن از دلبستگی، عمل را به کمال می‌رساند و در نتیجه، پیشرفت بیشتر در مسیر را امکان‌پذیر می‌سازد (Bhikkhu, 1996, p. 251;) (Edelglass, 2013, p. 487).

۱-۲. حقیقت ظهور رنج (tanha(p)/ trsna(s)

تشنگی باعث رنج می‌شود و همان‌طور که آتش چوب را می‌خورد، تشنگی نیز وجود انسان را به تباهی می‌کشد و نابود می‌کند. در استعاره‌ای واضح، بودا تجربیات بشری را ناشی از میل و آرزو می‌داند. در اینجا، «آتش» استعاره‌ای مناسب برای آرزوست؛ زیرا آنچه را از آن تغذیه می‌کند و می‌سوزاند، بدون اینکه بهره‌ای از آن به دست آورد، از بین می‌برد. آرزو همانند آتش به سرعت گسترش می‌یابد و همه وسایل اطراف خودش را دربر می‌گیرد و این آرزوی مهارنشده، با درد

می‌سوزد. لازم به ذکر است که تشنگی همیشه همراه با ضد خود (بیزاری) یک سازوکار روانی دفاع را تشکیل می‌دهد. وقتی به چیزی میل پیدا می‌کنیم، مانند احساسات خوشایند، تمایل به رد مخالف آن داریم که احساسات ناخوشایند باشد. این سازوکار دفاعی تشنگی و بیزاری، که مسئول رنج است، ناشی از ناآگاهی اولیه از حقیقت وجود انسان است. بنابراین وقتی آیین بودا درباره تشنگی (یا طمع) و بیزاری (یا نفرت) صحبت می‌کند، درباره جهل (یا توهم) نیز صحبت می‌کند. تشنگی کسی که غافلانه زندگی می‌کند، مانند خرنده رشد می‌کند. این تشنگی درهم‌تنیده بر هر که در دنیا غلبه کند، غم‌هایش را زیاد می‌کند (Bhikkhu, 1996, p. 260; Paliawadana & Carter, 2000, p. 59). لازم به ذکر است، وقتی بودا تعلیم می‌دهد که تشنگی ریشه رنج انسان است، او فقط پیشنهاد می‌کند که انسان باید خود را از تشنگی‌هایش بخشد؛ نه اینکه از او فارغ شود و کاری مطلقاً انجام ندهد (Dash, 2005, v.4, p. 102).

۱-۳. حقیقت‌های رنج Nirvana(s)/ Nibbana(p)

ما می‌توانیم با تغییر تشنگی و بیزاری خود یا به همان نسبت، با از بین بردن ابرهای تاریک جهل و سردرگمی با نور خرد‌های بخش، از رنج‌هایی پیدا کنیم. حالت روانی حاصل از آرامش کامل و شفقت، «نیروانه» نامیده می‌شود. کسی که به نیروانه می‌رسد، پس از مرگ نیز از تولد دوباره و چرخه سمساره آزاد می‌شود (Bhikkhu, 1996, p. 260; Bucknell & Stuart-Fox, 1983, p. 99). باید توجه داشت که آنچه خاموش می‌شود، در واقع آتش سه‌گانه حرص، نفرت و توهم است که به تولد دوباره می‌انجامد (Chen, 2006, p. 76). در واقع، ساده‌ترین تعریف نیروانه در این زندگی، «پایان حرص، نفرت و توهم» است.

تعاریفی مانند حرص، نفرت و توهم، در قالب فعالیت‌های ناسالم جسمی و گفتاری، افکار ناسالم و گرایش‌های نهفته که ریشه همه اینها در ذهن است، وجود دارد. آنچه سبب مهار آلودگی‌ها می‌شود، فضیلت اخلاقی است و مراقبه یا تفکر، آلودگی‌های فعال در ذهن را تضعیف می‌کند و درک آن‌ها را در قالب تمایلات نهفته از بین می‌برد. این سه سطح رشد را شاید بتوان در این فراز مشهور مشاهده کرد: «تعلیم بودا این است: پاک‌سازی ذهن، انجام ندادن هر کار زشتی، خود زمینه پرورش آنچه سالم است را مهیا می‌کند» (Harvey, 2000, p. 42).

۱-۴. حقیقت راه هشت گانه Magga (P) / Mārga (S)

راهی از رنج را می‌توان با پرورش و تمرین هشت راه به‌دست آورد؛ یعنی گفتار درست (Sammavaca)، عمل درست (sammakammanta)، زندگی درست (samma-ajiva)، تلاش درست (sammavayama)، بینش درست (samma-sankappa)، مراقبه درست (samma-samadhi)، فکر درست (samma-sankappa) و فهم درست (samma-sati). این هشت عامل به سه دسته تقسیم می‌شوند (Bhikkhu Bodhi, n.d., p. 257-58; Bhikkhu, 1996, p. 292): اخلاق (sīlakhandha)، مراقبه (saṁdhikkhandha) و خرد

(paññākkhandha). گفتار درست، عمل درست و درست زندگی کردن، اصول اخلاقی اساسی مورد نیاز برای تحول معنوی هستند. در این زمینه، مهم‌ترین نکته‌ای که باید به خاطر داشت، این است که حرف نزنید؛ عمل نکنید و به‌گونه‌ای امرار معاش کنید که به دیگران و خود آسیب نرسانید. دسته دوم (مراقبه یا مدیتیشن)، نیازمند تلاش‌های جدی برای تمرین بیش در زندگی روزمره و همچنین مدیتیشن رسمی است. این تمرین به سطوح بالایی از تمرکز ذهنی و آگاهی منجر می‌شود که باعث پیدایش «عقل و معرفت» (Wisdom) از دسته سوم رشته‌ها می‌شود. خردِ رهایی‌بخش شامل افکار غیرخودخواهانه و دلسوزانه و بینش شهودی به حقیقت زندگی (درک درست) است. خرد در این زمینه مستلزم ظرفیت ذهنی برای رها کردن سازوکار واکنشی تشنگی (طمع) و بیزاری (نفرت) و همچنین تمام آلودگی‌ها و منفی‌بافی‌های ذهنی است که از آن سازوکار ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، خرد در معنای بودایی، همیشه حکمت رهایی معنوی است. باید توجه داشت که برای از بین بردن احساسات و بیدار کردن خرد عالی، که به روشن‌شدگی می‌انجامد، باید چهار حقیقت شریف را درک کرد (Numata center, 2003, p. 413). اگر کسی چهار حقیقت شریف را نداند، در آنها سقوط می‌کند (Li Rongxi, 1993, p. 159). بودا گفت:

رنج چهار حقیقت شریف، رنج واقعی است. چه کسی می‌تواند آن را خوشایند کند؟ علت رنج، علت واقعی است. چه کسی می‌تواند آن را غیر علت کند؟ خاموشی رنج، خاموشی واقعی است. چه کسی می‌تواند آن را خاموش نکند؟ مسیر منتهی به خاموشی، مسیر واقعی است. چه کسی می‌تواند آن را غیر مسیر کند؟ ممکن است خورشید سرد شود، ماه داغ شود و باد غیرقابل حرکت شود، اما این چهار حقیقت اصیل هرگز نمی‌توانند به‌طور دیگری ساخته شوند (Yamabe, 2009, p. 76).

بعد از شناخت چهار حقیقت شریف باید هشت راه را پیماید. برخلاف یک فرض رایج، این هشت راه مرحله‌ای نیستند که باید پشت‌سرهم دنبال شوند؛ بلکه آنها بیشتر به‌عنوان اجزا توصیف می‌شوند که هر هشت راه باید به‌طور هم‌زمان وجود داشته و هر کدام سهم متمایز خود را دارا باشند؛ مانند هشت رشته درهم‌تنیده یک کابل، که حداکثر استحکام را به کابل می‌دهد. باین حال، این اجتناب‌ناپذیر است که عوامل راه و کسانی که در این وادی قدم نهاده‌اند، تا رسیدن به آن مرحله، برخی از درجات نتایج پیشرفتشان را نمایش دهند (Bhikkhu Bodhi, n.d., p. 257).

۲. عوامل کاهنده و زایل‌کننده رنج در اسلام

از منظر اسلام، عواملی وجود دارند که می‌توانند به کاهش و زوال رنج انسان کمک کنند. برخی از این عوامل اعتقادی و برخی اخلاقی‌اند. در اینجا شایسته است که پیش از بیان عوامل کاهنده رنج، نسبت میان رنج و شر نیز بیان شود. در اسلام، نسبت مسئله شر با رنج این‌گونه بیان می‌شود: هر شر و بدی‌ای که در جهان رخ می‌دهد، در واقع به رنج و آزمونی برای انسان تبدیل می‌شود و چه‌بسا شروری که منشأ خیرات کثیری هستند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۰۳). به عبارت دیگر، شرور و بدی‌ها به‌عنوان نشانه‌ای از عدالت الهی برای آزمودن برخی از صفات و رفتارها و ارزیابی عملکرد انسان‌ها و جوامع در نظام آفرینش ایجاد شده است. شرور از لوازم عالم ماده، که عالم تراحم و تنازع

است، به‌شمار می‌رود (حسینی قلعه‌بهمن و سام‌دلیری، ۱۴۰۰، ص ۴۴) و تنها در عالم مجرد تام است که شر وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۷). رنج، انسان را به‌چالش می‌کشد و وی را وادار می‌کند تا تلاش کند که نیروهای درونی خود را توسعه دهد و از لحاظ روحانی و اخلاقی پیشرفت کند. در این راه، ممکن است شخص با مشکلات و سختی‌ها درگیر باشد و این ممکن است به تجربه رنج و درد شخصی بینجامد؛ اما همه رنج‌ها و دردها نشانه شر بودن آنها نیست. اغلب رنج‌ها می‌توانند برای یادگیری و تکامل ما به‌عنوان انسان، مفید و ضروری باشند؛ مثلاً رنج و دردی که در پی بیماری‌ها می‌آید، می‌تواند ما را به ارزش و نعمت سلامت بیشتر قلدردان کند یا رنجی که انسان برای انجام برخی امور روزانه زندگی با میل خودش پذیرای آن می‌شود، از این قبیل‌اند.

به‌طور خلاصه، رنج و شر در اسلام به‌عنوان یکی از جوانب طبیعی و چهارچوبی برای زندگی انسان‌ها پذیرفته شده است. از این نکته نباید غافل شد که هر شری رنج است؛ اما هر رنجی شر نیست؛ چراکه رنج و سختی به‌واسطه وجود بدی و شر در جهان نیست؛ بلکه می‌تواند به‌اختیار انسان انتخاب شود و این هم نشان از پویایی و قدرت خداوند برای تربیت و سنجش بندگانش است. نسبت مسئله شر با رنج در اینجا به این معناست که هر شری که در زندگی روزمره با آن مواجه می‌شویم، به وجود رنج می‌انجامد؛ اما همه رنج‌ها به معنای شر نیستند. اگرچه رنج در بسیاری از موارد ناخوشایند می‌آید، اما می‌تواند به‌منزله فرصتی برای رشد، تحول و یادگیری در زندگی ما نیز در نظر گرفته شود؛ یعنی رنج می‌تواند ما را به تحمل و پذیرش وضعیت‌های نامطلوب و تغییرات ناگهانی ترغیب کند و در نتیجه باعث پیشرفت و رشد شخصی ما شود. هرچند برخی از رنج‌ها ممکن است به‌واسطه شر ایجاد شوند، اما برخی دیگر از رنج‌ها به‌عنوان مسائل روزمره طبیعی قابل قبول‌اند و در زندگی همه ما به‌وجود می‌آیند. بنابراین در برخی از رنج‌ها قابلیت بهره‌برداری و یادگیری از آنها نیز وجود دارد و به معنایی این رنج‌ها می‌توانند به ما کمک کنند که در بهترین شرایط قرار گیریم. اگرچه از زوایای مختلف می‌توان به این موضوع نظر داشت، لکن به‌طور خلاصه می‌توان به این صورت بیان کرد که نسبت رنج و شر، عموم و خصوص من وجه است. تفاوت میان شر و رنج در این است که رنج یک مفهوم کلی‌تر است که ممکن است شاخصه بعضی از مسائل شر را نیز شامل شود؛ اما تمام رنج‌ها، در واقع شر نیستند و می‌توانند به‌منزله یک فرصت برای رشد و یادگیری استفاده شوند.

لازم به ذکر است که رنج، هم در بعد اعتقادی و تصحیح اعتقادات انسان تأثیر دارد و هم در رفتار اخلاقی او مؤثر است. رنج برخی مشکلات اعتقادی را برطرف می‌کند؛ از جمله اینکه سازوکار حاکم بر عالم را غیرظالمانه و خداوند را عادل معرفی می‌کند و.... پس رنج، هم مصحح اعتقادات است و هم رفتارهای اخلاقی را سامان می‌دهد؛ یعنی رنج موجب نمی‌شود که انسان به خدا باور پیدا کند؛ بلکه باعث می‌شود یک سلسله از باورهای انسان به خدایی که به او باور پیدا کرده است، اصلاح شود. به‌منظور رعایت انسجام، بحث را به ترتیب ذیل بیان می‌کنیم.

۲-۱. اعتقادی

از منظر اسلام، عوامل اعتقادی که می‌توانند به کاهش و کمتر شدن رنج‌ها کمک کنند، عبارت‌اند از:

۱-۲. ایمان و تقوا

اسلام تأکید می‌کند که ایمان و تقوا مهم‌ترین حالتی است که انسان می‌تواند در آن قرار گیرد: «...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...» (حجرات: ۱۳). ایمان به خداوند و تقوا در اجرای وظایف دینی و اجتناب از معصیت، زندگی را بهبود می‌بخشد و بعد روحانی انسان را ارتقا می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۲۵). «بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۷۶)؛ آری، کسی که به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری پیشه سازد [خدا او را دوست می‌دارد؛ زیرا] خداوند پرهیزگاران را دوست دارد. از منظر اسلام، ایمان به خدا و تقوا در برابر دستورهای اسلامی می‌تواند به تحمل بهتر رنج و سختی‌ها منجر شود؛ به این صورت که هر شخصی که می‌خواهد تقوا داشته باشد، باید مجموعه‌ای از محدودیت‌ها - اعم از خوردن، گفتن، رفتن، نگاه کردن، گوش کردن و... - را بپذیرد و این امر با میل نفسانی انسان که می‌خواهد آزاد باشد، در تعارض است. این تعارض سبب رنج خواهد بود؛ اما وقتی انسان به این ملکه رسید - که حاصل مجموعه‌ای از محدودیت‌هاست - این رنج او را به کمالی می‌رساند که موجب می‌شود برای دیگران ایجاد رنج به اقسام مختلفش نکند. بنابراین می‌توان چنین گفت که در اینجا یک حالت دوسویه حاکم است. همچنین تقوا و پرهیزگاری انسان می‌تواند انگیزه و توانایی او را برای مقابله با رنج و برطرف کردن آن افزایش دهد (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۳).

۲-۲. عبادت

اسلام به انسان توصیه می‌کند که با عبادت و نماز بعد روحانیت و ارتباط خود با خداوند را تقویت کند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۸۴): «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ من جن و انس را نیافریدم، مگر برای اینکه مرا (به یکتایی) پرستش کنند. عبادت می‌تواند تمام جوانب را شامل شود؛ به عبارت دیگر، صرفاً انجام نماز و روزه و... عبادت نیست؛ بلکه عبادت تمام شاخه‌های آن را دربرمی‌گیرد. برای نمونه، امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: «لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵)؛ عبادت به بسیاری نماز و روزه نیست؛ بلکه عبادت اندیشیدن در کار خداست. عبادت می‌تواند اعمال مختلفی را دربرگیرد که شامل تلاش و تحمل رنج در امور زندگی در راستای اطاعت از دستورهای الهی است. این اقدامات به عنوان نشانه‌ای از وابستگی و تعلق به خداوند، به‌ویژه در زمان‌هایی که انسان با مشکلات و رنج‌های زندگی مواجه می‌شود، معنا و ارزش بیشتری پیدا می‌کند.

۳-۲. امید و توکل به خدا

از منظر اسلام، انسان باید با امید و توکل به خداوند سختی‌ها را به‌درستی پشت سر بگذارد و به هدف‌های خود

در جهت قرب الهی برسد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۲۵۵): «الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل: ۴۲)؛ همان‌ها که (در برابر مشکلات) صبر (و استقامت) کردند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند. امید و توکل به خداوند، انسان را در مواجهه با رنج‌ها و دشواری‌های زندگی تقویت می‌کند. ایمان به اینکه همه اتفاقات زندگی با اراده الهی رخ می‌دهد، افراد را قادر به مقابله با رنج‌ها و حوادث غیرمنتظره می‌سازد. این امید و اعتماد به خداوند، به‌عنوان یک منبع نیروزا، باعث آرامش روحی می‌شود و انسان را از نگرانی‌های زیادی که ممکن است باعث رنج و درد شود، رهایی می‌دهد.

۴-۱-۲. اعتقاد به حیات پس از مرگ و قیامت

از منظر اسلام، انسان باید به حیات پس از مرگ، قیامت و حساب و کتاب پایانی اعتقاد داشته باشد (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۳۵۷): «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبا: ۳)؛ کافران گفتند: قیامت هرگز به سراغ ما نخواهد آمد! بگو: آری، به پروردگارم سوگند که به سراغ شما خواهد آمد؛ خداوندی که از غیب آگاه است و به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر؛ مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است!

اعتقاد به حیات پس از مرگ و قیامت در اسلام، به انسان امید به پاداش و عدالت در آخرت را عطا می‌کند و این امید و ایمان، در مواجهه با رنج‌ها و سختی‌های زندگی، تسلی‌بخش و قوت‌دهنده است. در این دیدگاه، وقوع رنج‌ها و مشکلات در زندگی، آزمون و امتحانی تلقی می‌شود که انسان را به‌سوی پیوند بیشتر با خداوند و امید به پاداش و رحمت او سوق می‌دهد. همچنین اعتقاد به وجود آخرت و پاداش الهی باعث می‌شود که انسان در مواجهه با رنج‌ها، صبر و تحمل داشته و به آینده امیدوار باشد.

۲-۲. اخلاقی

از منظر اسلام، عوامل اخلاقی‌ای که می‌توانند به کاهش و کمتر شدن رنج‌ها کمک کنند، به قرار ذیل است:

۱-۲-۲. عفت و پاک‌دامنی

حفظ عفت و پاک‌دامنی در رفتار و روابط جنسی، یکی از ارزش‌های مهم اخلاقی در اسلام است. مسلمانان باید از هرگونه رفتار نامناسب دوری کنند و حفظ عفت را به‌عنوان یک ارزش اسلامی جدی بدانند (مغنیه، ۱۴۲۵، ص ۴۶۱). خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» (نور: ۳۰)؛ به مؤمنان بگو که چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرم‌ان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند. این برای آنان پاکیزه‌تر است. خداوند از آنچه انجام می‌دهید، آگاه است. همچنین به کسانی که قصد ازدواج دارند، اما

شرایط فراهم نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۲۰)، چنین دستور می‌دهد: «وَلَيْسَتَعْفِ الْذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نور: ۳۳)؛ و کسانی که امکانی برای ازدواج نمی‌یابند، باید پاک‌دامنی پیشه کنند تا خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز کند.

عفت و پاک‌دامنی به معنای حفظ خود از اعمال نامناسب و ناپسند است. با رعایت این اصل اخلاقی می‌توان از بروز رنج و درد در جامعه جلوگیری کرد. البته خود این پاک‌دامنی نیز مجموعه‌ای از رنج‌ها را دارد که رنج‌های مثبت‌اند؛ برای مثال، با پاک‌دامنی و عفت می‌توان از بروز بیماری‌های جنسی، افترا، طلاق ناشی از مشکلات خانوادگی و سایر مسائل رنج‌زا و رفتارهای خلاف شرع و قوانین جامعه که باعث رنج و درد شخصی و اجتماعی می‌شوند، جلوگیری کرد.

۲-۲-۲. صداقت و امانت‌داری

صداقت و امانت‌داری از اصول اخلاقی مهم در اسلام‌اند. مسلمانان باید در گفتار و رفتار خود صادق بوده و به تعهدات و وعده‌های خود پایبند باشند. این امر تا آن اندازه مهم است که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلَّا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ» (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۴)؛ خداوند متعال هرگز پیغمبری را مبعوث نفرمود، مگر به‌راستی در گفتار و ادای امانت؛ زیرا امانت را باید به نیکوکار و بدکار برگرداند. از این رو صداقت و امانت‌داری یکی از ویژگی‌های مهم انسان به‌شمار می‌آید. وقتی افراد در کارهای خود صادقانه و امانت‌دارانه عمل کنند، جو اعتماد در جوامع ایجاد می‌شود. اعتماد نیز به‌نوبه خود به تقویت ارتباطات می‌انجامد و از ایجاد تنش‌ها و ناهماهنگی‌ها در جوامع جلوگیری می‌کند. همچنین رعایت اصول اخلاقی می‌تواند از بروز ناامیدی و نارضایتی در جامعه پیشگیری کند. چنانچه افراد به انجام وظایف خود پایبند باشند، احتمال ناکامی کاهش می‌یابد و این می‌تواند به افزایش رضایت شخصی و اجتماعی منجر شود.

از منظر اسلام، امانت‌داری و صداقت در گفتار و رفتار، اساسی‌ترین عواملی هستند که می‌توانند به کاهش رنج و درد در جوامع کمک کنند. وقتی که افراد در انجام وظایف خود صادقانه و امانت‌دارانه عمل می‌کنند، اعتماد در جوامع افزایش می‌یابد و این می‌تواند به ایجاد روابط مثبت و کاهش تنش‌ها، و در نتیجه کاهش رنج و درد در جوامع منجر شود. به عبارت دیگر در دیدگاه اسلام، امانت‌داری و صداقت راهکارهایی برای ایجاد آرامش و سلامت در جوامع هستند و می‌توانند به کاهش رنج‌های مردم کمک کنند.

۲-۲-۳. فروتنی و تواضع

فروتنی و تواضع یکی از ارزش‌هایی است که در اسلام بر آن تأکید می‌شود. مسلمانان باید در برابر خداوند متعال و در برخورد با دیگران فروتن و متواضع باشند و خود را از تکبر و خودبینی دور نگه دارند (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵،

ص ۲۳۹): «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳)؛ بندگان (خاص خداوند) رحمان کسانی‌اند که با آرامش و بی‌تکبر بر زمین راه می‌روند؛ و هنگامی که جاهلان آنها را مخاطب سازند [و سخنان نابخردانه گویند]، به آنها سلام می‌گویند [و با بی‌اعتنایی و بزرگواری می‌گذرند]. از دیدگاه اسلام، فروتنی به معنای عدم تکبر و خودنمایی در برابر دیگران است. این اصل اخلاقی، فرد را به سمت احترام به دیگران هدایت می‌کند. انسان فروتن و متواضع، احتمالاً در مواجهه با رنج‌ها و دشواری‌ها، با دیگران نیز مهربان‌تر و همدل‌تر عمل می‌کند. همچنین فهم این نکته که زندگی ممکن است با چالش‌ها و رنج‌ها همراه باشد، باعث می‌شود که افراد - فراتر از تواضع و فروتنی - به مسائل روحی و اجتماعی دیگران نیز حساس شوند. این حساسیت می‌تواند انگیزه‌ای برای اقدامات خیرخواهانه و کمک به کسانی که با رنج مواجه‌اند، فراهم آورد.

۴-۲-۲. انسانیت

اسلام به انسان امر می‌کند که از ویژگی‌های اخلاقی خوب، مانند عدالت، صداقت، بخشش، شجاعت، عفو و... پیروی کند. این حالت‌ها اهمیت بسیاری در اسلام دارند و به ارتقای قلمرو اخلاقی انسان کمک می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۳۳۰): «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)؛ خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستم نهی می‌کند. خداوند به شما اندرز می‌دهد؛ شاید متذکر شوید.

در اسلام، انسان بر اساس اخلاقیات و انسانیت در قبال هموعانش مسئولیت دارد و باید با توجه به ارزش‌های اخلاقی و انسانی، رفتارهایی انجام دهد که گرچه دربردارنده رنجی برای خود اوست، به تحقق بهترین حالت انسانی کمک می‌کند. از این روست که در اسلام بر محبت و مودت به دیگران به‌عنوان یک ارزش اختصاصی تأکید می‌شود (طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۰): «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۴)؛ همان‌ها که در توانگری و تنگدستی اتفاق می‌کنند و خشم خود را فرومی‌برند و از خطای مردم درمی‌گذرند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد».

در مواجهه با رنج، انسان باید به دیگران مهربانی و محبت نشان دهد. در این زمینه، امام صادق (ع) به فرزند جندب چنین می‌فرماید:

يَا ابْنَ جَنْدَبٍ صَلِّ مِنْ قِطْعِكَ وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ وَأَحْسِنْ إِلَيَّ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَسَلِّمْ عَلَيَّ مَنْ سَبَّكَ وَأَنْصِفْ مَنْ خَاصَمَكَ وَأَعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ كَمَا أَنْتَ تُحِبُّ أَنْ يُعْفَى عَنْكَ فَأَعْتَبِرْ بِعَفْوِ اللَّهِ عَنْكَ أَلَا تَرَىٰ أَنَّ شَمْسَهُ أَشْرَقَتْ عَلَيَّ الْأَبْرَارِ وَالْفَجَّارِ وَأَنَّ مَطَرَهُ يَنْزِلُ عَلَيَّ الصَّالِحِينَ وَالْخَاطِئِينَ (ابن شعبه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۱)؛

ای پسر جندب! ببیوند با کسی که از تو بریده؛ و بده به آنکه از تو دریغ کرده؛ و احسان کن بدان که با تو بدی کرده؛ و سلام کن بر کسی که به تو دشنام داده؛ و انصاف بده به کسی که با تو خصومت کرده؛ و بگذر از کسی که به تو ستم کرده است؛ چنان که دوست داری که از تو گذشت شود. به عفو خدا از خودت توجه کن. نمی‌بینی که آفتابش بر نیکان و بدان، هر دو، می‌تابد و بارانش بر صالح و خطاکار می‌بارد؟

انسان باید در مواجهه با رنج به اصول اخلاق اسلامی، مانند دادگری، شفقت، حسن نیت و کمک به دیگران پایبند باشد.

۲-۲. مسئولیت‌پذیری

در دیدگاه اسلام، انسانی که به‌عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین معرفی شده است (حویزی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸)، مسئولیت‌های فراوانی دارد. او باید در بهترین شکل ممکن به حفظ محیط زیست، اجتماع و جامعه خود بپردازد و به نیکوکاری مشغول شود (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵): «...هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...» (هود: ۶۱)؛ اوست که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت. رابطه این مسائل با مسئله رنج، از دو جهت قابل بررسی است: اولاً حفظ محیط زیست، بخشی از مسئولیت انسان در زمینه تداوم عمر زمین و بهره‌مندی انسان‌های آینده از منابع طبیعی به‌شمار می‌آید (ر.ک: حسینی قلعه‌بهمن و احمدی، ۱۴۰۱، ص ۵۶). از این منظر، رنج می‌تواند ناشی از نادیده گرفتن و آسیب زدن به محیط زیست باشد که در نهایت باعث بروز مشکلات و رنج‌های مختلفی برای انسان و دیگر موجودات می‌شود. ثانیاً مسئولیت انسان به‌عنوان خلیفه خداوند در اجتماع و جامعه نیز باعث می‌شود که توجه به رفاه و رنج دیگران نیز مدنظر قرار گیرد.

اسلام به انسان دستور داده است که در راه حق و عدالت فعالیت کند و به کمک نیازمندان و آسیب‌دیدگان بشتابد. بنابراین می‌توان گفت که توجه به مسئولیت‌های انسان به‌عنوان خلیفه خداوند در زمین، به حفظ محیط زیست و رفاه اجتماعی متصل است و نقش مهمی در کاهش رنج و ارتقای زندگی مردم ایفا می‌کند.

مقایسه دیدگاه اسلام و آیین بودا

بودا پیش از بحث درباره راه‌های رهایی از رنج، چهار حقیقت اساسی را مطرح می‌کند و سپس به معرفی هشت گام برای رهایی از رنج می‌پردازد. این چهار حقیقت عبارت‌اند از: حقیقت رنج، ظهور رنج، رهایی از رنج، و راه‌های هشت‌گانه که هشت عامل اصلی برای زندگی درست‌اند که به سه دسته اخلاق، مراقبه و خرد تقسیم می‌شوند. «اخلاق» اصول اساسی، از جمله گفتار، عمل و زندگی درست را برای تحول روانی مورد نیاز می‌داند. «مراقبه» نیازمند تمرین بینش درست و مدیتیشن است که به عقل و معرفت منجر می‌شود. در نهایت، «خرد» به‌عنوان درک درست از حقایق زندگی، شامل افکار غیرخودخواهانه و دلسوزانه و بینش شهودی است. اینها همه رشته‌هایی از یک ریسمان محکم به نام راه رهایی از رنج هستند که باید هم‌زمان وجود داشته باشند تا شخص به پیشرفت و روشنایی برسد.

در اسلام، عواملی وجود دارند که به کاهش و زوال رنج انسان کمک می‌کنند. برخی از این عوامل، اعتقادی و برخی اخلاقی‌اند. رنج، هم در بُعد اعتقادی و هم در رفتار اخلاقی انسان تأثیر دارد.

یکی از عوامل اعتقادی که می‌تواند به کاهش رنج کمک کند، ایمان و تقواست. ایمان به خداوند و تقوا در اجرای وظایف دینی و اجتناب از معصیت، زندگی را بهبود می‌بخشد و بعد روحانی انسان را ارتقا می‌دهد؛ عبادت و نماز نیز از

عواملی است که بعد روحانی انسان و ارتباط او با خداوند را تقویت می‌کند؛ امید و توکل به خداوند نیز انسان را در مواجهه با رنج‌ها توانمند می‌سازد؛ اعتقاد به حیات پس از مرگ و قیامت هم باعث می‌شود که انسان در مواجهه با رنج‌ها صبر و تحمل داشته و به آینده امیدوار باشد.

در بُعد اخلاقی هم می‌توان به این موارد اشاره کرد: عفت و پاک‌دامنی، که با رعایت آن می‌توان از بروز رنج و درد در جامعه جلوگیری کرد؛ صداقت و امانت‌داری، که با رعایت این اصول، اعتماد در جوامع افزایش می‌یابد و این امر می‌تواند به کاهش رنج و درد در جوامع منجر شود؛ فروتنی و تواضع نیز فرد را به سمت احترام به دیگران هدایت می‌کند و باعث می‌شود که او در برابر رنج‌ها و دشواری‌ها مهربان‌تر و همدل‌تر عمل کند؛ انسانیت نیز مانند عدالت، صداقت، بخشش، شجاعت و عفو و نیز مهربانی، مودت و شفقت از اصول مهم اخلاقی‌اند که در مواجهه با رنج، به دیگران نشان داده می‌شوند. در اسلام، انسان که به‌عنوان خلیفه خداوند معرفی شده، دارای مسئولیت‌های زیادی است. او باید به حفظ محیط زیست و رفاه جامعه توجه کند. این مسئولیت‌ها با کاهش رنج و ارتقای زندگی مردم مرتبط است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی و تحلیل تطبیقی مفهوم رنج و راهکارهای مواجهه با آن در دو سنت فکری بودیسم و اسلام پرداخت. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو مکتب، رنج را به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از حیات انسانی به رسمیت می‌شناسند و مسیرهایی برای کاهش و مدیریت آن ارائه می‌دهند؛ اگرچه مبانی فلسفی، اهداف غایی و روش‌های عملی آنها تفاوت‌های قابل توجهی دارد.

در آیین بودا، رنج (Dukkha) محصول مستقیم عطش و وابستگی (Tanha) ناشی از ناآگاهی از ماهیت واقعی هستی است. راه‌هایی، که در چهار حقیقت شریف تبیین و در راه هشت‌گانه تفصیل یافته، مسیری عملی و معرفتی است که بر پالایش ذهن، تزکیه اخلاقی (Sīla)، تمرکز و مراقبه (Samādhi) و کسب خرد (Paññā) استوار است. هدف نهایی، خاموشی کامل رنج و رسیدن به نیروانا از طریق قطع چرخه تولد دوباره (سَمساره) است که عمده‌تاً بر تلاش و ینش فردی تأکید دارد.

در مقابل، اسلام رنج را در چهارچوب جهان‌بینی توحیدی تفسیر می‌کند و آن را لزوماً امری منفی نمی‌داند؛ بلکه می‌تواند آزمونی الهی، زمینه‌ای برای رشد معنوی یا کفاره گناهان باشد. راهکار اسلام برای مواجهه با رنج، ترکیبی از مؤلفه‌های اعتقادی و اخلاقی است. ایمان به خدا، امید و توکل، صبر، پذیرش قضا و قدر الهی و باور به معاد، پشتوانه‌های اعتقادی فرد در تحمل سختی‌ها هستند. در کنار آن، فضایل اخلاقی همچون تقوا، عفت، صداقت، امانت‌داری، فروتنی، احسان و مسئولیت‌پذیری، هم به پیشگیری از ایجاد رنج برای خود و دیگران کمک می‌کنند و

هم تحمل‌پذیری فرد را در برابر ناملايمات افزايش می‌دهند. هدف غایی در اسلام، کسب رضایت الهی و سعادت ابدی در آخرت است که از طریق تسلیم شدن در برابر اراده خداوند و پیروی از دستورهای او حاصل می‌شود.

با وجود تفاوت در خاستگاه متافیزیکی (بینش شخصی بودا در مقابل وحی الهی در اسلام) و هدف نهایی (نیروانا در مقابل قرب الهی و بهشت)، هر دو سنت بر اهمیت نقش اخلاق، مهار نفس، پرورش فضایل درونی (مانند شفقت و عدم وابستگی/توکل) و نوعی زیست آگاهانه برای مدیریت رنج، تأکید می‌ورزند. این مطالعه نشان می‌دهد که هر دو مکتب منابعی را برای فهم و مواجهه با یکی از اساسی‌ترین چالش‌های بشری در اختیار پیروان خود و علاقه‌مندان قرار می‌دهند و مطالعه تطبیقی آنها می‌تواند به درک عمیق‌تر ظرفیت‌های معنوی انسان در برابر مصائب یاری رساند. این پژوهش می‌تواند زمینه‌ساز تحقیقات بعدی در خصوص کاربردهای عملی این آموزه‌ها در روان‌درمانی‌های معنوی یا بررسی تطبیقی جزئی‌تر مفاهیم کلیدی مانند «ذهن آگاهی» بودایی و «حضور قلب» یا «مراقبه» اسلامی باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۷). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. ترجمه احمد جنتی. قم: امیر کبیر.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۸۸). حقیقت غایی در آیین بودا. معرفت/ادیان، ۱(۱)، ۹۹-۱۱۶.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر و سام‌دلیری، امیر (۱۴۰۰). هستی‌شناسی مسئله شر در هندو و اسلام و مواجهه آنان با استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر. معرفت/ادیان، ۱۳(۴۹)، ۳۳-۴۸.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر و احمدی، مهدی (۱۴۰۱). شأن اخلاقی محیط زیست از نگاه اسلام و مسیحیت. معرفت/ادیان، ۱۳(۵۱)، ۴۷-۶۴.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۷۳). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۶). نه‌ایه الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران و سمت.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۷). مجمع البیان. بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قمی مشه‌دی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۶). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا). اصول کافی. ترجمه هاشم رسولی و جواد مصطفوی. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). آشنایی با قرآن. تهران: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵). التفسیر المبین. قم: دار الکتاب الإسلامی.

The Holy Quran.

- Ibn Shu'ba, Hasan bin Ali (2008). Tuhaf al-Uqool 'An Al al-Rasool. Translated by Ahmad Jannati. Qom: Amir Kabir.
- Hussaini Qala'behmani, Seyyed Akbar (2009). Ultimate Truth in Buddhism. Knowledge of Religions, 1(1), 99-116.
- Hussaini Qala'behmani, Seyyed Akbar & Sam Daliri, Amir (2021). Ontology of the Problem of Evil in Hinduism and Islam and Their Confrontation with Cosmological Implications of the Problem of Evil. Knowledge of Religions, 13(49), 33-48.
- Hussaini Qala'behmani, Seyyed Akbar & Ahmadi, Mehdi (2022). Environmental Ethics from Islamic and Christian Perspectives. Knowledge of Religions, 13(51), 47-64.
- Huwayzi, Abdul Ali bin Jam'a (1994). Tafsir Nur al-Thaqalayn. Qom: Ismailiyan.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hussein (1982 CE). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Al-Aalami Institute for Publications.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hussein (1997). Nihaya al-Hikma. Qom: Society of Teachers.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1998). Tafsir Jawame' al-Jame'. Tehran: University of Tehran and Samt.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1988). Majma' al-Bayan. Beirut: Dar al-Marefa.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan (No date). Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Qomi Mashhadi, Muhammad ibn Mohammad Reza (1987). Tafsir Kanz al-Daqayiq wa Bahr al-Gharayeb. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Publication Organization.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (No date). Usul al-Kafi. Translated by Hashim Rasuli and Jawad Mustafawi. Tehran: Scientific Islamic Bookstore.

Motahhari, Mortaza (2001). Familiarity with the Quran. Tehran: Sadra.

Maghnieh, Muhammad Jawad (2004). Al-Tafsir al-Mubeen. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.

English

Bhikkhu Bodhi (n.d.) *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses From the Pali Canon*. Wisconsin.

Bhikkhu, Thanissaro (1996). *The WINGS to AWAKENING*, Massachusetts: Dhamma Dana Publications.

Bucknell, Roderick S. and Stuart-Fox, Martin (1983). *The 'Three Knowledges' of Buddhism: Implications of Buddhadasa's Interpretation of Rebirth*. Religion, 13(2), 99-112.

Chen, Yu-Hsi (2006). *Coping with Suffering: The Buddhist Perspective*. In: *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping*, 73-89. Boston, MA: Springer US.

Dash, Narendra Kumar (2005). *Concept of Suffering in Buddhism*. : India, Kaveri Books.

Edelglass, William (2013). *Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy. A Companion to Buddhist Philosophy*. Wiley, 476-90.

Harvey, Peter (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Li Rongxi (1993). *THE BIOGRAPHICAL SCRIPTURE OF KING ASOKA*. BDK English Tripitaka 76-11. Printed in the United States of America: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Numata center (2003). *BUDDHA-DHARMA*. Revised Second Edition. printed in United America, BDK America.

Palihawadana, Mahinda and Carter, John Ross (2000). *The Dhammapada (Oxford World's Classics)*. Oxford: Oxford University Press.

Yamabe, Nobuyoshi (2009). *The Sutra on the Concentration of Sitting Meditation*. printed in United America: Numata Center for Buddhist Translation and Research.



Christian Anthropology: Dichotomous or Trichotomous?

Seyed Akbar Hosseini Ghaleh Bahman  / Associate Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran
ghalebahman@iki.ac.ir

Received: 2025/04/26 - **Accepted:** 2025/06/28 - **Published:** 2025/11/26

Abstract

In one of his theological views, the Apostle Paul believes that Adam, through his transgression and eating of the forbidden fruit, brought death upon himself and all of humanity. Although this death is sometimes interpreted as physical demise and the separation of the soul from the body, the reality is that this death occurs while a person is physically still alive; thus, a human is dead while alive. To resolve this issue, a viewpoint emerged proposing that a human consists of three dimensions: body, soul, and spirit, and the death Paul refers to is the death of the spirit, presenting a form of trichotomism. However, opposing this view, there exists a dichotomous perspective which considers a human as having only a body and a soul/spirit. This paper, by referring to the Bible and its interpretations, seeks to examine these two viewpoints. Ultimately, after evaluating the arguments from both sides, we conclude that the trichotomous interpretation regarding the existential dimensions of humanity is not sufficiently justified from the perspective of the Bible, and Christian thinkers cannot rely on it to explain Paul's view.

Keywords: Dichotomous, Trinitarianism, Soul, Spirit, Paul.

نوع مقاله: پژوهشی

انسان‌شناسی مسیحی، دوگانه‌گرا یا سه‌گانه‌گرا؟

ghalebahman@iki.ac.ir

سیداکبر حسینی قلعه بهمن  / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

پولس رسول در یکی از دیدگاه‌های الهیاتی‌اش معتقد است که آدم ابوالبشر با عصیان خود و خوردن میوه ممنوعه، مرگ را برای خود و همهٔ انبای بشر به ارمغان آورد. اگرچه گاه این مرگ به معنای موت و انفکاک نفس از جسم تفسیر می‌شود، اما واقعیت این است که این مرگ در همان حالی که انسان از نظر جسمانی زنده است، رخ می‌دهد و آدمی درحالی که زنده است، مرده است. در باب حل این مسئله دیدگاهی مطرح شد که در آن انسان دارای سه ساحت جسم، نفس و روح است و مرگی که پولس در نظر گرفته، مرگ روح است و به‌نوعی سه‌گانه‌انگاری ارائه شد. البته در برابر این دیدگاه، نگرش دوگانه‌انگار نیز وجود دارد که آدمی را تنها دارای جسم و روح در نظر گرفته است. اکنون در این نوشتار، با مراجعه به کتاب مقدس و تفاسیر آن، در پی بررسی این دو دیدگاهیم و البته در نهایت با بررسی ادلهٔ دو طرف به این نتیجه می‌رسیم که برداشت سه‌گانه‌انگار دربارهٔ ساحت‌های وجودی انسان، از منظر کتاب مقدس چندان موجه نیست و اندیشمندان مسیحی نمی‌توانند برای تبیین دیدگاه پولس به آن تکیه کنند.

کلیدواژه‌ها: دوگانه‌انگار، سه‌گانه‌انگار، نفس، روح، پولس.

مقدمه

پولس رسول بر اساس آرا و افکاری که با خود داشت، مسیح را فرزند خدا معرفی کرد که برای کفاره گناه آدم ابوالبشر به زمین آمد؛ متجسد شد و مصلوب گردید؛ و البته در روز سوم با رستاخیز خود، نزد پدر آسمانی خود بازگشت. پولس در نگاه خود به عصیان آدم ابوالبشر، مدعی است که با نافرمانی آدم، گناه و مرگ به جهان و آدمیان راه یافت (رومیان، ۵: ۱۲) و با آمدن آدم ثانی، حضرت عیسی علیه السلام، نجات از گناه و مرگ حاصل شد و انسان‌ها در او زندگی یافتند: «و چنان‌که در آدم همه می‌میرند، در مسیح نیز همه زنده خواهند گشت» (اول قرنتیان، ۱۵: ۲۲).

نکته مهم و قابل توجه اینجاست که آیا به کار گرفتن اصطلاح مرگ و موت در عبارات پولس، اشاره به یک واقعیت در مسیر مرگ و موت است یا صرفاً بیان اهمیت صدمه‌ای است که به حیات انسان وارد می‌شود؟ اگر منظور از مرگ، حقیقتی است که با پایان حیات نمود می‌یابد، شواهد نشان می‌دهد که آدم ابوالبشر نیز بعد از عصیان زنده بود و آدمیان بعد از ایشان نیز زنده‌اند و به حیات خود ادامه می‌دهند؛ اما اگر منظور از مرگ و موت صدمه مهم و جدی است که بر آدمی وارد می‌شود، به چه دلیل همان صدمه به حیات و وجود انسان، به‌صراحت بیان نشده است؟

این نکته در بیانات پولس، به‌عنوان اصلی‌ترین بنیان‌گذار باورهای مسیحی، الهی‌دانان را به تکاپو انداخت تا تفسیری مناسب بیابند و ارائه دهند. یکی از جدی‌ترین این تلاش‌ها، در عرصه ساحت‌های وجودی انسان شکل گرفت. در این مسیر، عده‌ای برخلاف نگرش اصلی و برگرفته از سنت یهودی که انسان را دارای دو ساحت جسم و روح (نفس) تلقی می‌کرد، آدمی را دارای سه ساحت جسم، نفس و روح دانسته‌اند و مرگ در عبارات پولس را به مرگ روح ارجاع داده‌اند؛ درحالی‌که هنوز نفس زنده است و حیات این‌جهانی آدمی با وجود گناه آدم باقی مانده است. اکنون و در این نوشتار، با بهره گرفتن از کتاب مقدس و تحلیل فرازهای آن، و بررسی دو دیدگاه دوگانه‌انگار و سه‌گانه‌انگار در ساحت وجودی انسان، این تلاش را به بررسی می‌نشینیم و می‌کوشیم نشان دهیم که آیا می‌توان برای کمک به نظر پولس و یاری رساندن به وی، از دیدگاه سه‌گانه‌انگار یاری گرفت یا خیر.

در سفر پیدایش، باب دوم، فراز هفتم، آمده است: «پیهوه خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم، نفس زنده شد» (پیدایش، ۲: ۷). این فراز نقطه آغازی برای جدالی مهم و اثرگذار در طول تاریخ مسیحی شده است. آیا انسان موجودی دوساحتی است یا مخلوقی سه‌ساحتی؟ عده‌ای در این باب رویکرد دوساحتی را برگزیده‌اند و عنوان دوگانه‌انگار (Dichotomist) را برای خود تحقق بخشیده‌اند و گروهی نگرش سه‌ساحتی را به دوش کشیده و شایسته عنوان سه‌گانه‌انگار (Trichotomist) شده‌اند. در الهیات مسیحی، دیدگاه سه‌گانه‌انگار معتقد است که آدمی ترکیبی از سه جزء متمایز است: بدن، نفس (جان) و روح. این نگرش با دیدگاه دوگانه‌انگار متفاوت است که در آن، نفس (جان) و روح دو اصطلاح و واژه مختلف برای اشاره به یک موجود، یعنی روح انسان، در نظر گرفته شده است.

روشن است که اتخاذ هریک از این دو منظر، آثار و نتایج قابل توجهی در ساختار الهیات مسیحی دارد؛ چه در عرصه جهان‌بینی، از جمله تبیین مقوله مرگ به‌واسطه عصیان آدم ابوالبشر در اندیشه پولس و چه در عرصه نظام‌های

ارزشی. البته روشن است که برای تثبیت هریک از آنها مسیر استدلالی متفاوتی باید طی شود و تبیین‌های متفاوتی ارائه شده است. اکنون این نوشتار بر آن است که این دو منظر را به تحلیل بنشیند و مسیر رسیدن به هر کدام را به صورت مشخص ارزیابی کند.

۱. تفسیر دوگانه‌انگار از ساحت‌های وجودی انسان

دربارهٔ ابعاد وجودی انسان در مسیحیت، ممکن است به دو دیدگاه دست یابیم: دیدگاهی که آدمی را دارای دو ساحت جسم مادی و روح غیرمادی معرفی می‌کند که با عنوان «دوگانه‌گرا» شناخته می‌شوند؛ و دیدگاهی که آدمی را دارای سه بخش و ساحت، اعم از جسم مادی، جان غیرمادی و روح غیرمادی می‌داند که «سه‌گانه‌گرا» خوانده می‌شوند (خاچیکی، ۱۹۸۲م، ص ۷۵). در کتاب مقدس شواهدی برای هر دو دیدگاه قابل دریافت است. در فقراتی دیدگاه دوگانه‌گرا و در فقراتی نیز نگاه سه‌گانه‌گرا به دست می‌آید. شواهد زیادی مبنی بر دوساحتی بودن انسان به چشم می‌خورد و در بخش‌های دیگری از نظر اندیشمندان مسیحی و نیز کتاب مقدس، سه‌ساحتی بودن به نظر می‌آید.

در سفر پیدایش آمده است: «یهوه خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم، نفس زنده شد» (پیدایش، ۲: ۷). این قسمت کاملاً آشکار می‌کند که انسان دارای دو ساحت است: جسم و روح. نه جسم به تنهایی انسان است و نه روح؛ بلکه ترکیب این دو عنصر، انسان را شکل می‌دهد. روشن است با مرکب دانستن انسان از روح و جسم، پذیرش حیات پس از مرگ مقداری دشوار می‌نماید؛ چراکه با مرگ، ارتباط میان جسم و روح قطع می‌شود و ترکیب یادشده برهم می‌خورد و حتی ممکن است که با مرگ، بدن انسان تجزیه شود و دیگر شکل بدن برای انسان نداشته باشد. بر این اساس، ادیان و مکتب‌هایی که چنین تفسیری از انسان دارند، به‌طور قطع لازم است توجیهی برای چگونگی حیات پس از مرگ در نظر بگیرند. همچنین همین مطلب در کتاب جامعه آورده شده است: «و خاک به زمین برگردد، به‌طوری که بود؛ و روح نزد خدا که آن را بخشیده بود، رجوع نماید» (جامعه، ۱۲: ۷). در عهد جدید و در انجیل متی نیز همین مضمون که دال بر دوگانه بودن وجود انسان است، دیده می‌شود؛ آنجا که می‌گوید: «و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نی‌اند، بیم نکنید؛ بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم» (متی، ۱۰: ۲۸).

به دیگر سخن، انسان موجودی دوساحتی و مرکب از جسم و جان است. هم جسم و هم روح قابل کشتن است. قتل جسم، از بین بردن حیات مادی، و قتل روح، به جهنم فرستادن آدمی است. در تفسیر این فراز از انجیل متی گفته شده است که شاگردان و پیروان حضرت عیسی علیه السلام نباید از هیچ انسانی و نه حتی از شیطان بترسند. آنها باید تنها از خدا بترسند. انسان‌ها و ارواح شریر تنها می‌توانند جسم را نابود کنند؛ لیکن تنها خدا می‌تواند جان را نابود کند؛ تنها خداست که می‌تواند حیات ابدی ببخشد و تنها اوست که می‌تواند آن را برگیرد. جان انسان هنگامی نابود می‌شود که به جهنم فرستاده شود؛ زیرا که در آنجا تا به ابد از خدا دور خواهد بود (هیل و تورسون، ۲۰۰۱، ص ۲۲۱).

پولس نیز در رسالهٔ خود به قرن‌تیان می‌نویسد:

پس دائماً خاطر جمع هستیم و می‌دانیم که مادامی که در بدن متوطنیم، از سرور غریب می‌باشیم (زیرا که به ایمان رفتار می‌کنیم، نه به دیدار). پس خاطر جمع هستیم و این را بیشتر می‌پسندیم که از بدن غربت کنیم و به نزد سرور متوطن شویم. لهذا حریص هستیم بر اینکه خواه متوطن و خواه غریب پسندیدهٔ او باشیم؛ زیرا لازم است که همهٔ ما پیش مسند مسیح حاضر شویم تا هر کس اعمال بدنی خود را بیابد؛ به‌حسب آنچه کرده باشد، چه نیک، چه بد (دوم قرن‌تیان، ۵: ۱۰۶). این بخش، هم به وجود جسم و روح و هم به هدف آفرینش انسان اشاره دارد. آدمی باید زندگی کند تا در نهایت نزد سرور خود، یعنی عیسی، سرفراز و پسندیده باشد.

در کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک* آمده است: «آدمی موجود واحدی از بدن و نفس است. آموزهٔ ایمان تصریح می‌کند که خدا نفس روحانی و فناپذیر را بدون واسطه می‌آفریند» (بی‌نام، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، فراز ۳۸۲، ص ۱۳۹). اما به چه دلیل این گروه از مسیحیان انسان را موجودی دوساحتی در نظر می‌گیرند؟ چرا همانند معتقدان به سه‌ساحتی بودن بشر، آدمی را دارای سه عرصهٔ جسم، جان و نفس نمی‌دانند؟ به‌باور این جماعت، دو واژه و اصطلاح نفس (جان) و روح، از یک معنا برخوردارند و این دو مترادف همدیگر هستند.

۱-۱. پنج دلیل برای ترادف نفس و روح و دوساحتی بودن انسان

معتقدان به دوساحتی بودن انسان مهم‌ترین دلیل بر باور خود را در کتاب مقدس یافته‌اند و در پاسخ به اینکه در این منبع معرفت دینی، انسان دارای سه ساحت نفس، روح و جسم است، آورده‌اند که کتاب مقدس از «نفس» و «روح» به‌جای یکدیگر استفاده می‌کند و این دو اصطلاح به یک معنا اشاره دارند. آنان بر این مطلب شواهد و دلایلی اقامه کرده‌اند که در ادامه بدان‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۱-۱. کاربرد «نفس» و «روح» به‌جای یکدیگر در کتاب مقدس

وقتی به کاربرد کلمات ترجمه‌شدهٔ «نفس» (عبری «nephesh» و یونانی «psychē») و «روح» (عبری «rûach» و یونانی «pneuma») در کتاب مقدس نگاه می‌کنیم، به نظر می‌رسد که این واژگان گاه به‌جای یکدیگر استفاده می‌شوند. در یوحنا ۱۲: ۲۷، عیسی می‌گوید: «الآن جان من مضطرب است و چه بگویم؟ ای پدر! مرا از این ساعت رستگار کن. لکن به‌جهت همین امر تا این ساعت رسیده‌ام»؛ درحالی که در موردی بسیار مشابه در فصل بعدی، یوحنا می‌گوید: «چون عیسی این را گفت، در روح مضطرب گشت و شهادت داده، گفت: آمین، آمین. به شما می‌گویم که یکی از شما مرا تسلیم خواهد کرد» (یوحنا ۱۳: ۲۱). این دو فراز واژهٔ «جان» و «روح» را در یک معنا استفاده کرده‌اند. همچنین در عبارات مریم ؑ در انجیل لوقا ۴۶: ۴۷ می‌خوانیم: «جان من خداوند را بزرگ می‌کند و روح من در خدای نجات‌دهندهٔ من شادی می‌کند». ظاهراً استفاده از دو واژهٔ «جان» و «روح» در این فراز، تفنن در عبارت است و هر دو به یک معنا استفاده شده‌اند.

در ضمن، کسانی که از این دنیا رفته و مرده‌اند و به بهشت یا جهنم رفته‌اند، «ارواح» (مانند عبرانیان ۱۲: ۲۳ و اول پطرس ۳: ۱۹) یا «نفس» (مانند مکاشفه ۶: ۹ و مکاشفه ۲۰: ۴) نامیده می‌شوند.

۱-۱-۲. اطلاق رفتن «نفس» و «روح» هنگام مرگ آدمیان در کتاب مقدس

هنگامی که راحیل درگذشت، کتاب مقدس آورد: «جان او از بین رفت (زیرا او مرد)» (پیدایش ۳۵: ۱۸). ایلیا دعا می‌کند که «جان» کودک مرده دوباره به درون او بیاید (اول پادشاهان ۱۷: ۲۱-۲۴) و اشعیا پیش‌بینی می‌کند که خادم خداوند «جان خود را [به‌عبری «نفس»] تا مرگ خواهد ریخت» (اشعیا ۵۳: ۱۲). در عهد جدید، خدا به احمق ثروتمند می‌گوید: «این شب جان شما [روان یونانی] از شما خواسته می‌شود» (لوقا ۱۲: ۲۰).

در طرف مقابل، گاه مرگ به‌عنوان بازگشت روح به خدا در نظر گرفته می‌شود؛ بنابراین داوود می‌تواند با کلماتی که بعداً توسط عیسی بر روی صلیب نقل شد، دعا کند: «روح خود را به دست تو می‌سپارم» (مزمور ۳۱: ۵، همچنین ر.ک: لوقا ۲۳: ۴۶). هنگام مرگ، «روح به خدایی که آن را داده است، بازمی‌گردد» (جامعه ۱۲: ۷). هنگامی که عیسی در حال مرگ بود، «سر خود را خم کرد و روح خود را تسلیم کرد» (یوحنا ۱۹: ۳۰) و به همین ترتیب، استیفان قبل از مرگش دعا کرد: «خداوند عیسی، روح مرا بپذیر» (اعمال رسولان ۷: ۵۹).

۱-۱-۳. تبیین انسان به عنوان، «جسم و نفس» یا «جسم و روح»

در عبارتی از حضرت عیسی علیه السلام نقل شده است: «و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نی‌اند، بیم نکنید؛ بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم» (متی ۱۰: ۲۸). در این فراز، روشن است که انسان دارای دو ساحت جسم و روح است که برای هرکدام مرگ و حیات در نظر گرفته شده (ر.ک: مک‌آرتور، ۲۰۰۷م، ص ۹). جسم ساحت مادی انسان و روح ساحت غیرمادی آدمی است.

همچنین گاه دوگانه «جسم و روح» برای آدمی در نظر گرفته می‌شود. پولس از کلیسای قرنتی می‌خواهد که یک برادر گناهکار را به شیطان تحویل دهد: «برای نابودی جسم؛ تا روح او در روز خداوند عیسی نجات یابد» (اول قرنتیان، ۵: ۵). پولس به سادگی از کلمه «روح» برای اشاره به کل وجود غیرمادی آن فرد استفاده می‌کند و ساحتی به‌عنوان نفس و جان را جدا از روح در نظر نمی‌گیرد.

۱-۱-۴. نسبت دادن ارتکاب گناه، هم به «نفس» هم به «روح»

عبارات کتاب مقدس حاکی از آن است که نفس و روح، هر دو می‌توانند گناه کنند و این موضوع شاهی است بر اینکه اساساً این دو اصطلاح از یک واقعیت حکایت می‌کنند. آیاتی مانند اول پطرس، ۱: ۲۲ و مکاشفه ۱۸: ۱۴ بر امکان صدور گناه از جانب «نفس» دلالت دارند؛ چراکه «نفس» می‌تواند فکر کند و شامل عقل، احساسات و اراده می‌شود. همچنین وقتی پولس قرنتیان را تشویق می‌کند که خود را «از هرگونه آلودگی جسم و روح» پاک کنند (دوم قرنتیان ۷: ۱)، او به وضوح به این نکته اشاره می‌کند که ممکن است در روح ما آلودگی (یا گناه) وجود داشته باشد. همچنین او درباره زن مجردی صحبت می‌کند که نگران است چگونه «در جسم و روح» مقدس باشد (اول قرنتیان، ۷: ۳۴).

در موردی مشابه، در عهد عتیق آمده است که خداوند «روح» سیحون، پادشاه حبشون، را سخت کرد: «اما سیحون، ملک حبشون، نخواست که ما را از سرحد خود راه بدهد؛ زیرا که یهوه خدای تو روح او را به قساوت و دل او را به

سختی واگذاری است تا او را چنان که امروز شده است، به دست تو تسلیم نماید» (تثنیه، ۳۰: ۲) یا مواردی دیگر که حکایت از امکان صدور گناه از «روح» دارد.

با توجه به مطالب ذکرشده می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه کتاب مقدس، «نفس» و «روح» هر دو می‌توانند گناه کنند و این موضوع حاکی از یکی بودن این دو حقیقت است.

۱-۵. شباهت تام نفس و روح در فعالیت و عملکرد

«نفس» قادر است هر کاری را که «روح» توان انجام آن را داراست، انجام دهد و بالعکس. پیروان سه‌گانه‌انگاری با این مشکل بزرگ مواجه‌اند که دقیقاً بر مبنای کتاب مقدس، «نفس» و «روح» در کجا با هم تفاوت دارند و از هم متمایز می‌شوند؟ اگر آنان می‌توانستند نشان دهند که تنها «روح» آن ساحت از آدمی است که با وساطت دعا و عبادت، ارتباط با خدا را برقرار می‌کند و «نفس» تنها ساحتی است که منشأ تفکر، احساس و تصمیم‌گیری است، آن‌گاه آنان می‌توانستند مدعی شوند که انسان دارای سه ساحت جسم، نفس و روح است؛ اما داستان از این قرار نیست و در کتاب مقدس هر فعالیتی که به روح نسبت داده می‌شود، به نفس نیز نسبت داده می‌شود و بالعکس.

فعالیت‌های تفکر، احساس کردن و تصمیم‌گیری در زندگی، صرفاً توسط «نفس» ما انجام نمی‌شود؛ روح ما نیز می‌تواند احساسات را تجربه کند: «روح او (پولس) در اندرونش مضطرب گشت» (اعمال رسولان، ۱۷: ۱۶) و عیسی «در روح پریشان شد» (یوحنا، ۱۳: ۲۱) (رک: هیل و تورسون، ۲۰۰۱م، ص ۴۹۸). همچنین ممکن است «روح افسرده» داشته باشیم که مخالف «قلب شاد» است: «دل شادمان شفای نیکو می‌بخشد؛ اما روح شکسته استخوان‌ها را خشک می‌کند» (امثال، ۱۷: ۲۲).

همچنین گفته می‌شود که کارکردهای دانستن، درک و تفکر، توسط روح ما انجام می‌شود. برای مثال، مرقس از عیسی صحبت می‌کند که «در ساعت عیسی در روح خود ادراک [یونانی «epiginōskō»، «دانستن»] نمود» (مرقس، ۲: ۸). هنگامی که روح‌القدس «به روح ما شهادت می‌دهد که ما فرزندان خدا هستیم» (رومیان، ۸: ۱۶)، ارواح ما آن شهادت را دریافت و درک می‌کنند. در واقع، ارواح ما افکار ما را کاملاً عمیق می‌دانند؛ زیرا پولس می‌پرسد: «چه کسی افکار یک انسان را می‌شناسد، جز روح انسانی که در اوست؟» (اول قرنتیان، ۲: ۱۱)

اکنون با توجه به استدلال‌های گفته‌شده، «نفس» و «روح» - هر دو اصطلاح - برای توصیف جنبه غیرمادی آدمیان هستند و یافتن تمایز واقعی بین آنها در کتاب مقدس بسیار دشوار است.

۲. تحلیل و تبیین دیدگاه سه‌گانه‌انگاری

سه‌گانه‌انگاران در تبیین و تحلیل دیدگاه خود مسیری مشخص را طی کرده‌اند. آنان نخست شواهدی را از کتاب مقدس برای دیدگاه خود آورده‌اند؛ سپس ادلهٔ خویش بر این موضوع را اقامه کرده‌اند که در ادامه بدان‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱. سه‌گانه‌انگاری در عهد عتیق

به باور سه‌گانه‌انگاران، عهد عتیق به‌طور مداوم از سه کلمهٔ اصلی برای توصیف اجزای انسان استفاده می‌کند: بسار (جسم / basar)، که به جنبهٔ بیرونی و مادی انسان (بیشتر در تأکید بر ضعف انسان) اشاره دارد؛ نفش (nephesh)

که به نفس و همچنین کل شخص یا زندگی اشاره دارد؛ و رواح (ruach) که برای اشاره به روح انسان به کار می‌رود. البته رواح، بسته به زمینه مورد کاربرد، می‌تواند به معنای «باد»، «نفس» یا «روح» باشد. برای مثال، در کتاب حزقیال نبی، باب ۳۷ از فراز اول تا چهاردهم، هر سه معنا برای رواح دیده شده است. در عهد عتیق، بسار ۲۶۶ بار و نفس ۷۵۴ بار به کار رفته‌اند و رواح ۳۷۸ بار استفاده شده است که با حداقل صد بار کاربرد در معنای مورد نظر، اشاره به روح انسان دارد (Good, 1997, p. 47).

به عقیدهٔ تریکوتومیست‌ها، انسان‌شناسی کامل و تناسب کامل میان ساحت‌ها و اجزای درونی وی، گرچه در عهد عتیق نهفته است، در عهد جدید به خوبی خود را نشان داده است (Heard, 1868, p. 40) و حقیقت پنهان در عهد عتیق، ضرورتاً باید به دست وحی الهی در عهد جدید آشکار شود تا اهمیت خود را نشان دهد (Boardman, 1867, v. 1, p. 327).

جان بکفورد هیرد دربارهٔ این تفسیر آورده است:

اگر وحی جلوه‌ای مترقی از حقیقت خداوند است، باید کشف ماهیت انسان توسط وحی نیز مترقی باشد همان‌طور که کثرت اشخاص در الوهیت (تثلیث) و رابطهٔ اقانیم ثلاثه با یکدیگر به تدریج در کتاب مقدس و عهد جدید آشکار گردید، بنابراین انتظار تبیین دیدگاه سه‌گانگی ماهیت انسان از جسم، جان و روح، بیهوده نخواهد بود (Heard, 1868, p. 39).

طرفداران سه‌گانگی ماهیت آدمی اعتقاد دارند که رابطهٔ جسم و روح برای مردمان پیش از عهد جدید نامشخص بود، چه رسد به رابطهٔ میان جان و روح. شاهد بر این مطلب تبیین‌های عجیب و ناصواب از کارکردهای جسم و روح در عهد عتیق است. برای مثال، قلب که درون سینهٔ انسان می‌تپد، محل تفکر و احساس، کلیه محل تأمل و اندیشه (مزامیر، ۷:۱۶) و روده‌ها جایگاه محبت (رساله به فیلیپیان، ۱: ۸) تلقی می‌شدند (see: Heard, 1868, p. 50-56).

با گذر زمان، تفاسیر بهتری از این امور در کتاب مقدس ارائه و نگرش علما در این باب اصلاح شد.

۲-۲. دورهٔ بین عهدین

به باور سه‌گانه‌انگاران، در دوران بین تدوین و حاکمیت عهد عتیق و ظهور و شکل‌گیری عهد جدید، دو عامل زمینه را برای فهم درک ساحت‌های وجودی انسان مهیا ساخت:

عامل نخست، فلسفه و فیلسوفان یونانی بود. فیلسوفان یونان، برخلاف شاعران یونانی، ساحت مادی و جسمانی را به وضوح از بخش غیرمادی انسان متمایز کرده، کارکردهای روح را با عبارات دقیق‌تری تعریف می‌کردند و به‌طور کلی دایرهٔ واژگانی را برای تبیین اجزای مختلف انسان گسترش می‌دادند (Heard, 1868, p. 27-36). مفاهیم و واژگانی همچون nous، noëma، di-anoia و phronema از این قبیل‌اند (Good, 1998, p. 50).

عامل دوم، ترجمهٔ هفتادهٔ عهد عتیق از زبان عبری به یونان بود. مترجمان هفتاده‌ای تحولات زبانی فیلسوفان یونانی را با ترجمهٔ تنخ از عبری به یونانی، در ترجمهٔ کتاب مقدس وارد کردند. به دیگر سخن، برای ترجمهٔ تنخ از زبان عبری به زبان یونانی، از واژگان، اصطلاحات و مفاهیم زبان مقصد، یعنی یونانی، بهره بردند و همین نکته باعث شد که تفکیک میان جسم، نفس و روح، معنایی بهتر به خود بگیرد.

۲-۳. سه‌گانه‌انگاری در عهد جدید

سه‌گانه‌انگاران معتقدند که منظر آنان به وضوح در سراسر عهد جدید توسعه داده شده است. نویسندگان عهد جدید، مانند نویسندگان عهد عتیق، پیوسته از سه کلمه اصلی برای توصیف اجزای طبیعت انسان استفاده می‌کنند: سارکس (sarx / جسم و بدن)، که ۱۵۱ بار استفاده شده است، همانند: «کلمه جسم گردید و در میان ما ساکن شد» (یوحنا، ۱: ۱۴) و نیز سوما (soma)، که حدود ۱۲۹ بار در کتاب مقدس و عهد جدید استفاده شده است، به جنبه فیزیکی انسان اشاره دارند؛ سایک (psyche) که ۱۰۵ بار استفاده شده است، به جنبه روانی - منطقی انسانی اشاره دارد و پنوما (pneuma)، که ۳۸ بار در عهد جدید به کار رفته است و تقریباً در هشتاد مورد از این موارد به روح انسان اشاره دارد (Good, 1997, p. 47).

پیروان دیدگاه سه‌گانه‌انگار، به بخش‌های مختلف عهد جدید برای بیان دیدگاه خود استدلال کرده‌اند. برای مثال، در فراز ۲۳ از باب پنجم تسالونیکیان اول آمده است: «اما خودِ خدای سلامتی شما را بالکل مقدس گرداناد و روح و نفس و بدن شما تماماً بی‌عیب محفوظ باشد در وقت آمدن سرور ما عیسی مسیح» (ر.ک: هاکس، ۱۳۷۷، ص ۸۸۵). همچنین در رساله به عبرانیان، باب چهارم، فراز دوازدهم، آمده است: «زیرا کلام خدا زنده و مقتدر و برنده‌تر است از هر شمشیر دودم و فرورونده، تا جدا کند نفس و روح و مفاصل و مغز را؛ و ممیز افکار و نیت‌های قلب است». در این فراز نیز سه ساحت نفس، روح و جسم قابل تفکیک دیده می‌شود.

البته منتقدان و دوگانه‌انگاران مدعی‌اند که اگر از این فرازها سه‌گانه روح، نفس و بدن به‌دست می‌آید، باید از فراز ۳۰ مرقس باب ۱۲ نیز چهارگانه‌انگاری دل، جان، خاطر و قوت به‌دست آید: «و یهوه خدای خود را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی خاطر و تمامی قوت خود محبت نما که اول از احکام این است». وجود چنین چالشی سه‌گانه‌انگاران را به ارجاع برخی ساحت‌ها به برخی دیگر و شکل دادن دیدگاه خود ترغیب کرده است. برای مثال، دل و قلب را جزئی از نفس و جان در نظر گرفته‌اند و بدین‌سان از این فراز هم به‌نفع خود بهره برده‌اند (Lee, 1988, p. 117).

۲-۴. سه‌گانه‌انگاری در سه قرن اول میلادی

به ادعای طرف‌داران سه‌گانه‌انگاری، این دیدگاه در سه قرن اول کلیسا، تفسیری ارتدوکس محسوب می‌شد و بسیاری از پدران اولیه کلیسا معتقد بودند که انسان از بدن، نفس و روح تشکیل شده است. ایرنائوس، تاتیان، ملیتو، دیدیموس اسکندریه، یوستینیوس شهید، کلمنت اسکندریه، اوریگن، گرگوری نسا و باسیل چزاره، همگی طبق گفته حامیان این تمایز، قاطعانه به آن پایبند بودند (Berkhof, 1996, p. 191).

همچنین به باور این عده، آنچه گرایش به این نگرش را تضعیف کرد و حتی موجب به کرسی نشستن دیدگاه دوگانه‌انگار شد، اتفاقات و خطاهایی بود که برخی از جریان‌های الهیاتی از خود بر جای گذاشتند؛ همانند دیدگاه شبه‌گنوسی (pseudo-Gnostic view)، خطای آپولیناری (Apollinarian) و خطای نیمه‌پلاگیوسی (semi-Pelagian) (Delitzsch, 1885, p. 106).

در قرن چهارم میلادی، آپولیناریس لائودیسیا در تفسیر الوهیت مسیح، در کمال وجودی مسیح و هم‌ذات بودن او با خدا تردید کرد و با دیدگاه آریوسی همراه شد. وی لوگوس و کلمه الهی را که در اعتقادنامه نیکیه برجسته شده بود، به جای روح انسانی مسیح در نظر می‌گرفت (Schaff, 1979, v. 3, p. 711). آپولیناریس با این تفسیر در مسیح‌شناسی خود، به انسانیت کامل حضرت عیسی ﷺ لطمه می‌زد و البته نگرش سه‌گانه‌انگار را نیز به مخاطره می‌انداخت.

تفسیر وی از مسیح، در شورای اول قسطنطنیه در سال ۳۸۱م محکوم شد و آپولیناریس هم جایگاه خود را از دست داد. در واقع، آپولینارس با خلط پنوما (رواه) با نوس (در منظر افلاطون)، سه‌گانه پولس را با سه‌گانه افلاطونی اشتباه گرفته بود و بدین سبب، مسیر سه‌گانه‌انگاری را با مشکل مواجه ساخته بود (Heard, 1868, p. 65). به دیگر سخن، پدران یونانی به‌طور کلی انسان‌شناسی کتاب مقدس را به‌درستی درک می‌کردند؛ اما با اشتباه گرفتن لوگوس یا نوس افلاطونی با پنوما (روح) عهد جدید، ساحت روحانی به‌عنوان انسان عقلانی و ساحت روانی آدمی به‌عنوان انسان نفسانی را از هم متمایز کردند (که اشتباه اصلی از گنوسی‌ها بود)، یا به‌شیوه‌ای نیمه‌پننتیستی، پنوما (روح انسانی) را با الهی اشتباه گرفتند که در مورد اورینگن و آپولیناریس، منجر به بدعت‌های خاصی شد که کلیسا بعدها رسماً آنها را محکوم کرد. نتیجه این امر این بود که در واکنش به این اشتباهات، کلیسای لاتین به‌طور کلی، به راهنمایی آگوستین و جروم، تمایز بین روان و پنوما را به‌طور کامل رد کرد و بنابراین دوگانگی معمول انسان در قالب بدن و روح، به تنها دیدگاه غالب در سراسر غرب تبدیل شد (Heard, 1868, p. ix).

پس از محکومیت آپولیناریسم در شورای قسطنطنیه، با یک تفسیر خطای دیگر - که از سوی دیدگاه‌های شبه‌پلاگیانسیسم مطرح شده است - نگرش‌های سه‌گانه‌انگار با مشکل مواجه شدند و به انزوا افتادند. این جماعت معتقد بودند که روح از گناه نخستین، که بر جسم و روان آدمی تأثیر می‌گذارد، به سلامت گذشته است (Delitzsch, 1885, p. 106) و بر این اساس، طبیعت انسان اساساً خوب است و با اراده و اختیار خود انسان می‌تواند مسیر نجات و رستگاری را به‌سلامت طی کند؛ اما در برابر دیدگاه پلاگیوس، آگوستین معتقد است که به سبب گناه اولیه، طبیعت انسان در همان آغاز تولد آسیب دیده و نابود شده است (Pelikan, 1971, v. 1, p. 300) و بنابراین انسان جدا از حاکمیت فیض الهی قادر به انجام خوبی یا تمایل به تحقق دادن به نیکی نیست. آگوستین برای مقابله با اندیشه‌های پلاگیوسی راهی نداشت، جز اینکه به دوگانگی ساحت انسان کشیده شود و بدین‌سان، از ناحیه سه‌گانه‌انگاران خارج شود و تمایز میان روح و روان را بی‌فایده در نظر بگیرد (Heard, 1868, p. 6).

به‌هرحال، نگرش سه‌گانه‌انگار در قرون وسطی و حتی در دوران‌های پس از اصلاحات و ظهور پروتستانتیسم، از اقبال کمتری نسبت به دیدگاه‌های دوگانه‌انگار برخوردار شد و به رده دوم سقوط کرد.

اکنون و در این فراز به بررسی استدلال‌های ارائه‌شده بر سه‌گانه‌انگاری می‌پردازیم و قوت آنها را با تکیه بر کتاب مقدس به ارزیابی می‌نشینیم.

۲-۵. بررسی استدلال‌ها بر سه‌گانه‌انگاری

در این بخش پس از بیان شواهدی که در کتاب مقدس دربارهٔ این نگرش وجود دارد، به مهم‌ترین استدلال‌های سه‌گانه‌انگاران توجه می‌کنیم و البته در جهت استفاده از فرصت، اندکی نیز به بررسی آنها توجه خواهیم کرد. در نهایت، بیایید به دلایل برخی از محققان که معتقدند افراد دارای نفس و روح متمایزند، نگاهی بیندازیم. درحالی‌که بسیاری از این دلایل با کتاب مقدس شروع می‌شوند، اکثر محققان آنها را به چالش می‌کشند. ما به استدلال‌های متقابل نیز نظر خواهیم کرد.

۲-۵-۱. دلیل اول: اشارهٔ کتاب مقدس به سه ساحت وجود انسان

پولس در عبارات متعددی بدن، نفس و روح را با هم نام می‌برد؛ به‌گونه‌ای که خوانندهٔ این فرازاها به سه‌گانه بودن ساحت وجودی انسان متمایل می‌شود. برای مثال، او در رسالهٔ اول خود به تسالونیکیان آورده است: «اما خودِ خدای سلامتی شما را بالکل مقدس گرداناد و روح و نفس و بدن شما تماماً بی‌عیب محفوظ باشد، در وقت آمدن سرور ما عیسی مسیح» (اول تسالونیکیان، ۵: ۲۳).

نقد

صرف استفادهٔ پولس از عبارت سه‌گانه، دلیل بر درستی سه‌گانه‌انگاری نیست؛ چراکه در فرازهای دیگر کتاب مقدس، گاه سه‌گانه دیگری مورد عنایت قرار گرفته است. برای مثال: «عیسی وی را گفت: اینکه یهوه خدای خود را به همهٔ دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما» (متی، ۲۳: ۳۷). در این فراز، «دل»، «نفس» و «فکر» سه‌گانهٔ وجود انسان معرفی شده‌اند. بنابراین اگر استدلال بالا دقیق باشد، باید در این مورد نیز کارآمدی خود را نشان دهد.

همچنین گاه ادبیات کتاب مقدس با همان لحن، ساحت چهارگانه برای وجود آدمی در نظر گرفته است. بنابراین باید گفت که به‌دلیلی مشابه، ساحت وجودی انسان چهارگانه است. برای مثال، در فراز سی‌ام فصل دوازده از انجیل مرقس آمده است: «و یهوه خدای خود را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی خاطر و تمامی قوت خود محبت نما که اول از احکام این است» (مرقس، ۱۲: ۳۰).

اکنون به نظر می‌رسد که انسان را دوساحتی بدانیم و بیانات دیگر را یا عبارت‌پردازی در بیان آن ساحت‌ها تلقی کنیم و یا ذکر عناصر آن دو ساحت تلقی کنیم، کار به نتیجهٔ بهتری می‌رسد تا اینکه بخواهیم با این فرازاها انسان را موجودی سه‌ساحتی لحاظ کنیم. عبارت حضرت عیسی علیه السلام در انجیل مرقس یا متی، اشاره به اهمیت توجه به خداست که آدمی باید با تمام وجودش به خدا محبت داشته باشد؛ و عبارت پولس نیز درصدد است بگوید که ساحت فرامادی انسان را هرچه بنامیم، تا روز ملاقات حضرت عیسی علیه السلام بی‌عیب باقی بماند؛ و تلاشی در جهت سه‌ساحتی بودن ندارد.

۲-۵-۲. دلیل دوم: تقسیم نفس و روح با کلام خدا

پولس در رساله به عبرانیان آورده است: «زیرا کلام خدا زنده و مقتدر و برنده‌تر است از هر شمشیر دودم و فرورونده تا جدا کند نفس و روح و مفاصل و مغز را؛ و ممیز افکار و نیت‌های قلب است» (عبرانیان، ۴: ۱۲). در این عبارت،

کلام خدا ساحت‌ها و اجزای وجودی انسان را از هم جدا می‌کند؛ یعنی جسم، نفس و روح. این جدا ساختن، حاکی از وجود سه ساحت در انسان است.

نقد

نکته مهم در این عبارت آنجاست که در این فراز از رساله به عبرانیان، از بخش‌های عمیق وجود آدمی سخن به میان می‌آید که در منظر و توجه خداوند قرار دارد. در این فراز، غرض آن نیست که به دو ساحت جداگانه «نفس» و «روح» اشاره کند؛ بلکه درصدد است از دو زاویه مختلف، روح را مورد دقت قرار دهد؛ چنان‌که از مفاصل، مغز، افکار و نیت‌ها هم سخن گفته است. اگر قرار باشد که با این تفکیک، ما دو ساحت نفس و روح داشته باشیم، باید چهار ساحت دیگر بدان‌ها بیفزاییم و انسان را شش‌ساحتی بدانیم و در کنار جسم، مفاصل و مغز را قرار دهیم و در کنار نفس هم افکار و نیت‌ها را در نظر بگیریم. بنابراین، «نفس» و «روح» اصطلاحاتی هستند که به بعد غیرمادی ما اشاره دارند و ساحت فراجسمانی ما هستند.

۳-۵-۲. دلیل سوم: تفکیک آدمیان به «غیرروحانی» و «روحانی»

پولس در رساله اول به قرنتیان، سه گروه از آدمیان را از هم تفکیک کرده است: الف) کسانی که از جسم‌اند و جسمانی‌اند (sarkinos) (اول قرنتیان، ۳: ۱)؛ ب) کسانی که تابع نفس‌اند و نفسانی و غیرمعنوی‌اند (psychikos) (اول قرنتیان، ۲: ۱۴)؛ ج) کسانی که روحانی (pneumatikos) برشمرده می‌شوند (اول قرنتیان، ۲: ۱۵). این تفکیک حاکی از آن است که آدمی دارای سه ساحت جسم، نفس و روح است و به تبع این سه ساحت، در عالم سه گروه پیش‌گفته از مردم یافت می‌شوند.

نقد

پولس مطمئناً فردی را که «جسمانی» است یا به نفس خود توجه بیشتر دارد، از فرد «روحانی» متمایز می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد که سخن گفتن درباره فرد «روحانی» در عبارات و ادبیات پولس، به معنای «اثر پذیرفتن از روح‌القدس» است؛ چراکه در زبان پولس، کار روح‌القدس آشکار ساختن حقایق مسیحیت پولسی است، برای مؤمنان به مسیح.

۳-۵-۲. دلیل چهارم: تمایز پولس بین روح و عقل

وقتی پولس می‌گوید: «زیرا اگر به زبانی دعا کنیم، روح من دعا می‌کند؛ لکن عقل من برخوردار نمی‌شود» (اول قرنتیان، ۱۴: ۱۴)، آیا به این معنا نیست که عقل آدمی کاری متفاوت با روحش انجام می‌دهد؟ و آیا این استدلال، سه‌گانه‌انگارها را تأیید نمی‌کند که عقل و تفکر ما بخشی از نفس ماست، نه روح ما؟

نقد

وقتی پولس می‌گوید: «روح من دعا می‌کند؛ اما عقل من برخوردار نمی‌شود»، منظورش این است که آنچه آدمی دعا می‌کند، عقلش آن را درک نمی‌کند. عبارت پولس حاکی از آن است که در آدمی جزئی غیرجسمانی وجود دارد که

می‌تواند با خدا ارتباط برقرار کند و او را بخواند؛ و البته این مطلب به‌هیچ‌وجه اشاره ندارد به اینکه این جزء غیرجسمانی از دو بخش مختلف، یعنی روح و نفس، تشکیل شده است. این عبارت، در واقع می‌تواند حاکی از ابعاد و بخش‌های مختلف نفس و روح باشد، نه تفکیک نفس از روح.

۵-۲. دلیل پنجم: وجود ادراکات روحانی متمایز از افکار و عواطف

سه‌گانه‌انگاران مدعی‌اند که آنان از حضور خداوند آگاهی و ادراکی دارند که در قالب احساسات، عواطف و ادراکات نفسانی واقع نمی‌شوند. اکنون آنها این سؤال را مطرح می‌کنند که اگر ساحتی به نام روح که متمایز از نفس است، وجود نداشته باشد، این ادراکات و احساسات از حضور خداوند را باید به چه بخشی از انسان نسبت داد؟

نقد

سؤال جدی این است که آیا ادراک و احساس حضور خداوند یا ادراک حالتی که در هنگام دعا برای مسیحیان حاصل می‌شود، پدیده‌ای است خارج از مقام و حیطه روح و نفس به‌عنوان یک حقیقت واحد؟ آیا این احساس و ادراک، لایه‌ای عمیق‌تر از همان احساس و ادراکی نیست که در نفس انسان واقع شده است؟ به دیگر سخن، برخی از ادراکات و احساسات انسان سطحی‌اند و با ساده‌ترین توجهات و تعلقات حاصل می‌آیند؛ اما برخی دیگر پیچیده و عمیق‌اند که گاه عقل هم بدان راه ندارد و به‌نوعی یافت غیرعقلانی است. این تمایز و تفکیک، نیازی به جدا کردن ساحت نفس از ساحت روح ندارد و در واقع حاکی از فعالیت‌های متفاوت ساحت فرامادی انسان است: «زیرا اگر به زبانی دعا کنیم، روح من دعا می‌کند؛ لکن عقل من برخوردار نمی‌شود» (اول قرنیتان، ۱۴: ۱۴).

ازسوی دیگر، گاه آدمی احساسات و ادراکاتی دارد که فراتر از تعقل، احساس و عاطفه‌اند؛ ولی در جهت عکس و خلاف ارتباط با خداوند قرار دارند؛ مانند آنجایی که انسان نیروهای اهریمنی را ادراک و احساس می‌کند. سؤال این است که این ادراکات و احساسات را باید به کدامین ساحت نسبت دهیم؟ ساحت روح که برای ارتباط با خدا تفسیر شد؛ پس این امور به کجا ارجاع داده می‌شوند؟ آیا راهی جز قرار دادن این امور ذیل ادراکات نفسانی و به تعبیر بهتر، ادراکات روح، وجود دارد؟ اگر چنین است، ادراکات در ناحیه حضور خدا نیز به همین بخش ارجاع داده می‌شود و تفکیکی جدید میان نفس و روح انجام نمی‌گیرد.

عباراتی که در کتاب مقدس وجود دارد، احساس حضور خدا را به نفس و روح نسبت می‌دهد و ساحت متمایزی از نفس را که روح باشد، معرفی نمی‌کند. برای مثال، مریم می‌گوید: «جان من یهوه را تمجید می‌کند» (لوقا، ۱: ۴۶) یا داوود در مزامیر می‌آورد: «ای جان من! یهوه را متبارک بخوان و هرچه در درون من است، نام قدوس او را متبارک خواند» (مزامیر، ۱۰۳: ۱) یا حضرت عیسی علیه السلام گفته است: «و یهوه خدای خود را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی خاطر و قوت خود محبت نما» (مرقس، ۱۲: ۳۰). تمام این موارد، درحقیقت اشاره به ساحت غیرمادی انسان دارند و آن را با نام‌های مختلفی همچون «جان» خوانده‌اند.

بنابراین اگر پولس از کلمه «روح» استفاده می‌کند، صرفاً یک تفاوت در اصطلاح است و به بخش متفاوتی از انسان اشاره نمی‌کند. ما می‌توانیم دربارهٔ نفس و روح سخن بگوییم؛ درحالی‌که از هر دو اصطلاح یک معنای واحد اراده کنیم.

۵۶-۲. دلیل ششم: زنده بودن ارواح در مسیح بنا بر کتاب مقدس

همچنین سه‌گانه‌انگاران استدلال می‌کنند که وقتی ما مسیحی می‌شویم، ارواح ما زنده می‌شوند: «و اگر مسیح در شماس، جسم به‌سبب گناه مرده است و اما روح به‌سبب عدالت حیات است» (رومیان، ۸: ۱۰). آنان معتقدند که اگر همهٔ مردم نفس دارند، فقط مسیحیان ارواح «زنده» دارند. آیا این به معنای تمایز بین نفس و روح نیست؟

نقد

بنا بر یافته‌های کتاب مقدس، این مسیحیان نیستند که واجد روح معرفی می‌شوند؛ تاآنجا که حتی کتاب مقدس دربارهٔ کافرانی صحبت می‌کند که در وضعیت طغیان در برابر خدا هستند؛ باین حال واجد روح دانسته شده‌اند که آشکارا زنده‌اند. یکی از موارد این کفار «سیحون»، پادشاه حبشون، است که خداوند روح او را سخت کرد (تثنیه، ۲: ۳۰) یا «بوکدنصر» است که کتاب مقدس دربارهٔ او می‌گوید: «لیکن چون دلش مغرور و روحش سخت گردیده، تکبر نمود؛ آن‌گاه از کرسی سلطنت خویش به زیر افکنده شد و حشمت او را از او گرفتند» (دانیال، ۵: ۲۰). واضح است که مسیحیان تنها کسانی نیستند که دارای روح تلقی می‌شوند.

با این نگاه، وقتی پولس می‌گوید: «ارواح شما به خاطر عدالت حیات هستند» (رومیان، ۸: ۱۰)، منظور این است که ارواح «زنده برای خدا» هستند؛ و البته باید دانست که «ارواح ما مرده بود» به این معنا نیست که ارواح ما قبلاً کاملاً «مرده» بودند؛ بلکه فقط به این معناست که آنها دور از خدا زندگی می‌کردند و به این معنا «مرده» تفسیر شده بودند. به همین ترتیب، ما به‌عنوان کل افراد، در «خطاها و گناهان» «مرده» بودیم (افسیان ۲: ۱)؛ اما برای خدا زنده شدیم، و اکنون باید خود را «مرده برای گناه و زنده برای خدا» بدانیم (رومیان، ۶: ۱۱).

به‌هرحال، در نهایت به نظر می‌رسد که دیدگاه سه‌گانه‌انگار در مقایسه با دیدگاه دوگانه‌انگار دلیل قابل توجهی از کتاب مقدس ندارد تا بتواند از آن دفاع کند و بر این اساس، دیدگاه دوگانه‌انگار قابل قبول است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با در نظر گرفتن مطالبی که دربارهٔ ساخت‌های وجودی آدمی در کتاب مقدس مطرح شد، نتایج ذیل به‌دست آمد:

۱. انسان دارای ساختی مادی و دنیوی به نام «جسم» است و دراین‌باره دیدگاه مخالفی دیده نشده است.
۲. در مسیحیت و مبتنی بر کتاب مقدس، عده‌ای انسان را موجودی دوساختی دانسته‌اند؛ یعنی واجد ساخت جسم و ساخت روح. آنان در مواجهه با دو اصطلاح «نفس» و «روح»، آن دو را دارای معنای واحد و ناظر به یک حقیقت دانسته و بر این مهم پنج دلیل اقامه کرده‌اند: کاربرد نفس و روح به‌جای هم؛ اطلاق فرایند رفتن نفس و روح در

هنگام مرگ؛ تبیین انسان به‌عنوان موجودی دارای نفس و جسم و روح یا جسم؛ نسبت دادن ارتکاب گناه، هم به نفس و هم به روح؛ و شباهت تام و تمام نفس و روح در کارکرد و فعالیت.

۳. در طرف مقابل، عده‌ای با توجه به فرازهایی از کتاب مقدس و مخصوصاً عبارت‌های پولس، انسان را دارای سه ساحت جسم، نفس و روح دانسته‌اند. آنان بر مطلب خود از کتاب مقدس دلایل‌هایی آورده‌اند که دوگانه‌انگاران قادر به رد آنها بوده‌اند: اشارهٔ کتاب مقدس به سه ساحت انسان؛ امکان جدا شدن روح و نفس با اراده و کلام خدا؛ جدا کردن انسان‌های «روحانی» از «غیرروحانی» در کتاب مقدس؛ تمایزی که پولس میان روح و عقل قائل شده است؛ وجود ادراکات روحانی متمایز از افکار و عواطف که کار نفس است؛ و زنده بودن ارواح انسان‌ها در مسیح.

۴. تا پیش از سه قرن اول میلادی، دیدگاه سه‌گانه‌انگار از اقبال بیشتری برخوردار بود. به ادعای طرفداران سه‌گانه‌انگاری، این دیدگاه در سه قرن اول کلیسا تفسیری ارتدوکس محسوب می‌شد و بسیاری از پدران اولیهٔ کلیسا معتقد بودند که انسان از بدن، نفس و روح تشکیل شده است. ایرنائوس، تاتیان، ملیتو، دیدیموس اسکندریه، یوستینیوس شهید، کلمنت اسکندریه، اورینگن، گرگوری نیسا و باسیل چزاره، همگی طبق گفتهٔ حامیان این تمایز، قاطعانه به آن پایبند بودند.

۵. همچنین به باور این عده، آنچه گرایش به این نگرش را تضعیف کرد و حتی موجب به کرسی نشستن دیدگاه دوگانه‌انگار شد، اتفاقات و خطاهایی بود که برخی از جریان‌های الهیاتی قرن چهارم به بعد از خود بر جای گذاشتند؛ همانند دیدگاه شبه‌گنوسی، خطای آپولیناری و خطای نیمه‌پلاگیوسی.

۶. تفاوت مهم و جدی این دو نگاه، در تبیین دیدگاه پولس دربارهٔ مرگ انسان با گناه و عصیان آدم و زنده شدن او با نجات عیسی ﷺ است. در این حالت، با عصیان آدم ابوالبشر، روح انسان که ارتباط او با خدا را شکل می‌دهد، دچار مرگ شد و با آمدن عیسی یا آدم ثانی، با فدیهِ و کفاره شدنش، این ارتباط دوباره برقرار شد و روح او دوباره زنده و متولد شد.

۷. دوگانه‌انگاران و سه‌گانه‌انگاران برای تبیین دیدگاه خود، به استدلال‌های متعددی که مبتنی بر کتاب مقدس

هستند، تمسک جسته‌اند که در این نوشتار در حد فرصت و امکان به آنها پرداخته شد.

۸. در نهایت به نظر می‌رسد که دوگانه‌انگاری قدرت بیشتری از کتاب مقدس به‌دست می‌آورد و مورد پذیرش قرار می‌گیرد. به عبارتی دیگر، سه‌گانگی و دوگانگی ساحت‌های انسان، دو قالب و چارچوب‌اند که در پی تبیین نگاه کتاب مقدس به ماهیت انسان و ساحت وجودی او دیده می‌شوند. سه‌گانه‌انگاری، بدن، نفس و روح را متمایز می‌کند؛ درحالی‌که دوگانگی، نفس و روح را یک جوهر غیرمادی در نظر می‌گیرد که با بدن مادی شریک است. روشن است که هر دو دیدگاه با عبارات مختلف کتاب مقدس پشتیبانی می‌شوند که باید با بررسی دقیق، نظر نهایی را به‌دست آورد.

۹. نتیجهٔ نهایی اینکه تبیین سه‌گانه‌انگار، با دریافت نکردن دلیل محکم برای خود، قدرت حمایت از دیدگاه پولس در باب مرگ و حیات انسان با گناه اصلی را ندارد.

منابع

کتاب مقدس.

خاچیکی، سارو (۱۹۸۲م). اصول مسیحیت. بی‌جا: حیات ابدی.

مک‌آرتور، جان (۲۰۰۷م). تفسیر عهد جدید. بی‌جا: Arrangement with Grace to You.

هاکس، مستر (۱۳۷۷). قاموس کتاب مقدس. تهران: اساطیر.

هیل، توماس و تورسون، استیفان، (۲۰۰۱). تفسیر کاربردی عهد جدید. ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندانی. بی‌جا: بی‌نا.

تعالیم کلیسای کاتولیک. (۱۳۹۳). ترجمه احمدرضا مفتاح، حسن قنبری و حسین سلیمانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

The Holy Bible.

Khachikyan, Saru (1982 CE). Principles of Christianity. Publisher: Eternal Life.

MacArthur, John (2007 CE). New Testament Commentary. Publisher: Arrangement with Grace to You.

Hox, Mr. (1998 CE). Bible Dictionary. Tehran: Asatir.

Hill, Thomas & Thorson, Stephen (2001 CE). Applied New Testament Commentary. Translated by Arman Rashidi and Fariborz Khodani. Publisher: Unknown.

Catechism of the Catholic Church (2014 CE). Translated by Ahmadreza Meftah, Hasan Ghanbari, and Hussein Soleimani. Qom: University of Religions and Denominations.

English

Berkhof, Louis (1996). *Systematic Theology*. Michigan: Eerdmans.

Boardman, George D. (1867). The Scriptural Anthropology. *Baptist Quarterly*. US: American Baptist Publication Society.

Delitzsch, Franz (1885). *A System of Biblical Psychology*. Trans: Robert E. Wallis. 2nd English ed. Edinburgh: T. & T. Clark.

Good, Roger (1997). The Parts of Man in Translation. *Affirmation and Critique, A journal of christian thought*, II, 47-50.

Good, Roger (1998). The Progressive Revelation of Man. *Affirmation and Critique, A journal of christian thought*, III, 49-51.

Heard, John Bickford (1868). *The Tripartite Nature of Man*, 2nd ed. Edinburgh: T. & T. Clark.

Lee, Witness (1988). *The Knowledge of Life*. 2nd ed. USA Anaheim: Living Stream Ministry.

Pelikan, Jaroslav (1971). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). Chicago: University of Chicago.

Schaff, Philip (1979). *History of the Christian Church*. Vol 3,: Eerdmans. Michigan: Grand Rapids.



An Examination of Henry Newman's Theory of the "Development of Christian Doctrine"

✉ **Mohammad Hasan Abdollahi**  / PhD Candidate in Comparative Religion (Christian Theology), University of Religions and Denominations, Qom, Iran
mh.abdollahi@urd.ac.ir

Ahmadreza Meftah / Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
meftah@urd.ac.ir

Mehrab Sadeghnia / Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
sadeghnia@urd.ac.ir

Received: 2025/02/06 - **Accepted:** 2025/04/27 - **Published:** 2025/11/26

Abstract

Christianity has consistently faced the challenge of the evolution of its doctrines. However, the term "evolution" is not particularly favored by the Catholic Church. The central question is: to what extent is the evolution of religious doctrines acceptable? From Newman's perspective, the evolution of doctrine is justifiable, and the correct solution for the Catholic Church in this regard is the theory of the "Development of Christian Doctrine." He considers development to be an inevitable process for any living idea. According to him, understanding a profound idea is impossible without a long period of time and deep reflection. Divine revelation remains alive only through genuine development. The Apostles only partially comprehended the divine revelation. In the process of subsequent development, with the realization of new revelations, novel aspects of it have been understood and guaranteed by the infallible authority of the Church. Based on the characteristics of early Christianity, Newman considered doctrinal evolution to be both expected and necessary and sought to prove that current doctrines are the expected developments and that adhering to them is a logical duty. He proposed seven criteria to distinguish true development from corruption: preservation of type; continuity of principles; power of assimilation; logical sequence; anticipation of the future of ideas; conservative action upon the past; and chronic vigor. This theory is not without fundamental flaws, such as reliance on weak evidence and overlooking counter-evidence, and it remains inadequate for resolving the issue. The authors of this article have endeavored to analyze this theory using a documentary research method.

Keywords: development, doctrine, evolution, Catholic Church, John Henry Newman.

بررسی نظریه «توسعه آموزه مسیحی» هنری نیومن

محمدحسن عبداللہی  / دانشجوی دکتری رشته مطالعات تطبیقی ادیان گرایش الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

mh.abdollahi@urd.ac.ir

meftah@urd.ac.ir

sadeghnia@urd.ac.ir

احمدرضا مفتاح/ دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

مهراب صادق‌نیا/ دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

مسیحیت همواره با چالش تحول آموزه‌ها مواجه بوده است. با وجود این، تعبیر «تحول» چندان خوشایند کلیسای کاتولیک نیست. مسئله این است که تحول آموزه‌های دینی تا چه حدی پذیرفتنی است؟ از نظر نیومن، تحول آموزه‌های قابل توجیه است و راه‌حل صحیح کلیسای کاتولیک در این زمینه، نظریه «توسعه آموزه مسیحی» است. او توسعه را امری گریزناپذیر برای هر اندیشه زنده می‌داند. از نظر وی، فهم یک ایده عمیق بدون طی زمانی طولانی و تفکری عمیق امکان‌پذیر نیست. مکاشفه الهی تنها با یک توسعه راستین زنده است. رسولان فقط تا حدی مکاشفه الهی را درک کرده‌اند. در فرایند توسعه بعدی، با تحقق مکاشفه‌های جدید، جنبه‌های بدیعی از آن توسط مرجعیت خطاناپذیر کلیسا درک و تضمین شده است. نیومن بر اساس ویژگی‌های مسیحیت اولیه، تحول آموزه‌های را مورد انتظار و ضروری می‌داند و کوشیده است که ثابت کند آموزه‌های کنونی همان توسعه‌های مورد انتظارند و عمل به آنان وظیفه‌ای منطقی است. او معیارهای هفت‌گانه‌ای را جهت تمایز توسعه راستین از فساد ارائه داده است. این معیارها عبارت‌اند از: حفظ نوع، تداوم و پیوستگی اصول؛ قدرت جذب و یکسان‌سازی؛ توالی منطقی؛ پیش‌بینی آینده یک ایده؛ کنشی استوار بر پیشینه خود؛ و قدرت مستمر. این نظریه خالی از اشکالاتی اساسی همچون استواری بر شواهد ضعیف و ندیدن شواهد مخالف نبوده و در زمینه حل مسئله ناتوان است. نویسندگان این مقاله تلاش کرده‌اند که با استفاده از روش مطالعات اسنادی به تحلیل این نظریه بپردازند.

کلیدواژه‌ها: توسعه، آموزه، تحول، کلیسای کاتولیک، جان هنری نیومن.

مقدمه

مسئله امکان تغییر آموزه‌های دینی همواره در ادیان مختلف مطرح بوده و در طول تاریخ، ذهن اندیشه‌پردازان این حوزه را به خود مشغول و آنان را به یافتن پاسخ واداشته است. اهمیت این مسئله از آنجاست که تداوم واقعی و این‌همانی آموزه‌ها با سرمنشأ خود، مهم‌ترین معیار خلوص و اعتبار آیین و تمایز از دیگران بوده است. در آیین مسیحیت نیز تحولات گسترده‌ای در تعالیم مسیح و پدران اولیه به چشم می‌خورد و همین مسئله همواره اعتبار و خلوص این آیین را زیر سؤال برده است. الهی‌دانان مسیحی پاسخ‌های گوناگونی را به چرایی این امر ارائه داده‌اند. برجسته‌ترین پاسخ در این زمینه، نظریه «توسعه آموزه مسیحی» است که از سوی جان هنری نیومن تدوین شده است. مسئله اصلی این نوشتار آن است که هنری نیومن دقیقاً چه پاسخی به چرایی و چگونگی تحولات گسترده آموزه‌های مسیحی و تفاوت آنان ارائه کرده است. اهمیت این مسئله از آنجاست که نظریه «توسعه آموزه مسیحی» از سوی کلیسای کاتولیک به‌عنوان دیدگاه رسمی پذیرفته شده است. بر اساس این نظریه، تحول آموزه‌ها نه تنها ممکن، بلکه لازمه ضروری حیات آنهاست. تحولات ضابطه‌مند و مورد تأیید مرجعیت کلیسا، درحقیقت توسعه‌های راستین آموزه‌های اولیه و کشف معانی و اسرار جدید مکاشفه مسیح به‌واسطه مکاشفه‌های الهی بعدی است.

نیومن، استاد دانشگاه آکسفورد، الهی‌دان و کشیش نامدار کلیسای اصلاح‌شده انگلستان بود (Martin, 2001, p. 17-30) که بعدها در جرگه رهبران جنبش آکسفورد به دنبال بازگشت سنت‌های راست‌گیشی به این کلیسا برآمد (Church, 1891, p. 27). پس از مناقشاتی که به دنبال انتشار ایده‌هایش پیش آمد، از مقام کشیشی کناره‌گیری کرد (Newman, 1994, p. 125-126) و به کلیسای کاتولیک پیوست و به سرعت به‌عنوان کشیش و سپس کاردینال منصوب شد (Martin, 2001, p. 130). او در سال ۲۰۱۹م به‌عنوان قدیس معرفی گشت (Bordoni, 2019). نیومن با داشتن تألیفات بسیار، یکی از تأثیرگذارترین الهی‌دانان مسیحی است. با اینکه نیومن به شورای واتیکانی دو نرسید، اندیشه‌هایش تأثیر بسیاری بر این شورا داشته است.

نیومن در کتاب‌ها و سخنرانی‌های متعدد خود، از جمله در کتاب *دفاع از زندگی خود* (Apologia pro Vita Sua) به تشریح مبانی اندیشه توسعه آموزه مسیحی پرداخته است. با وجود این، کتاب وی با عنوان *مقالاتی در باب توسعه آموزه مسیحی* (An Essay on Development of Christian Doctrine) مهم‌ترین منبع در باب نظریه «توسعه آموزه مسیحی» است. در دوران بعدی، پژوهش‌ها و تألیفات بسیار زیادی در این زمینه به زبان‌های گوناگون، از جمله انگلیسی و آلمانی، انجام شده است. بسیاری از دایرةالمعارف‌های مسیحی ذیل عنوان «توسعه آموزه» به این نظریه پرداخته‌اند؛ همچنین پایگاه‌های اینترنتی متعددی در این زمینه به وجود آمده‌اند. درعین حال هیچ اثر مستقلی به زبان فارسی در این زمینه وجود ندارد.

۱. تحول آموزه‌های مسیحی و راه‌حل‌های ارائه‌شده

شکل‌گیری بسیاری از آموزه‌های مسیحی، در فرایندی تاریخی و پس از دوران اولیه مسیحیت بوده است. آموزه الوهیت مسیح (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۳۴۸-۳۳۹ و ۶۱۷-۵۹۷)، آموزه تثلیث (تیسن، ۱۳۷۵، ص ۹۵-۹۶)، آموزه کتاب مقدس

(Timothy, 2011, p. 25)، آموزهٔ تکریم مریم مقدس (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴-۴۰۹)، آموزهٔ برتری پاپی (Kung, 2003, p. 67-78)، آموزهٔ تبدیل جوهری (الین، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵)، آموزهٔ تعمید کودکان (Vatican, 1980)، آموزهٔ تکریم تمائیل (وان و وورست، ۱۳۹۳، ص ۲۳۶؛ Schonborn, 1994, p. 57)، آموزهٔ رهبانیت (ا. گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳-۱۴۴؛ میشل، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳؛ Betz, 2009, p. 489) و آموزهٔ برزخ (Doniger, 2006, p. 891) از مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی‌اند که در فرایندی تاریخی شکل گرفته و رسمیت یافته‌اند.

به‌طور کلی می‌توان از سه رویکرد متفاوت در تبیین چرایی تحولات آموزه‌ای در میان اندیشمندان الهیاتی مسیحی نام برد: نظریه‌های منطقی (logical theories)، نظریه‌های دگرگون‌گرا (Transformistic theories) و نظریه‌های الهیاتی (Theological theories).

نظریه‌های منطقی مفهومی منحصراً گزاره‌ای از توسعهٔ آموزه‌ای ارائه می‌دهد. خداوند از طریق پیامبران خود مجموعه‌ای از حقایق را در مورد خود و رستگاری به انسان‌ها ابلاغ کرده است و منطقی راه و آزمون توسعهٔ واقعی آنان را فراهم می‌کند. آنان سرّ قابل پذیرش بودن نتیجه‌گیری‌های الهیاتی را ویژگی منطقی بودن آنان می‌دانستند. گزاره‌ها زمانی رسماً آشکار می‌شوند که در گفتار لفظی ایمان اولیه، به‌طور صریح یا ضمنی، گنجانده شده باشند. گزاره‌های مکشوف ضمنی از مقدمه‌ای عقلی در کنار گزارهٔ صریح و مکاشفه‌شده به‌دست می‌آیند. کلیسای کاتولیک چنین رویکردی را به جهت نگاه صرفاً عقلی و نادیده گرفتن نقش مرجعیت کلیسا نمی‌پذیرد (Walgrave, 1981-1989). توسعه در نظریه‌های دگرگون‌گرا به‌عنوان تغییری تاریخی دیده می‌شد. این رویکرد، مفهومی منحصراً تجربی از وحی و ایمان را ارائه داده است. مکاشفهٔ الهی همواره در تجربهٔ انسان عمل می‌کند و معرفتی از ارتباط با خدا را در انسان پدید می‌آورد. ایمان آن قابلیت درونی برای مکاشفهٔ الهی است که به اعتقاد صمیمی به خداوند و تسلیم در برابر او منجر می‌شود. آموزه‌های گزاره‌ای جز آفریده‌هایی ذهنی نیستند که از ایمان الهام گرفته‌اند، اما به‌هیچ‌وجه حاوی حقیقت وحی نیستند و با تحول کلی فرهنگ تغییر می‌کنند.

فیلیپ اسپنر (Philipp Jakob Spener)، یوهان سولومون سملر (Johann Salomo Semler)، شلایرماخر (Schleiermacher)، آلبرشت ریچل (Albrecht Ritschl) و هارناک (A. von harnack) از مهم‌ترین نظریه‌پردازان این رویکردند. هارناک دین واقعی را به تجربهٔ درونی تقلیل می‌داد و آن را امری قلبی و بنابراین مسیحیت را فراتر از تاریخ یا توسعه می‌دانست. از دیدگاه او، هنجارهای اجتماعی پیکرهٔ ظاهری دین هستند و با تغییر و تحول آن، هرگز جوهر مسیحیت به‌خطر نمی‌افتد. این رویکرد، از دیدگاه رسمی دیدگاه راست‌کیشانه نیست و همهٔ کلیساها آن را رد کردند (Walgrave, 2024).

نظریه‌های الهیاتی به این جهت الهیاتی نامیده شده‌اند که در روند توسعه و تضمین اعتبار آن، عاملی ماورایی معرفی می‌شود که تنها با ایمان و تلاش الهیاتی قابل پذیرش است. آنان مفهومی از مکاشفه را ارائه می‌دهند که دربردارندهٔ اجزای

گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای است. خدا به کلیسای خود، نه تنها آموزه نجاتی را، که با کلمات انسانی بیان می‌شود، بلکه همچنین نوری درونی را عطا کرده است که با آن بتوان وارد ارتباطی زنده با او شد و به رازهای جدیدی (و نه مستقل) از آن مکاشفه پیشین دست یافت. مکاشفه، تنها آن مکاشفات زمانی معین نیست، بلکه همچنین آشکارسازی درونی حقیقت آن در پرتو ایمان نیز مکاشفه است. بنابراین ودیعه الهی مجموعه‌ای از گزاره‌های الهی همراه با سرّ الهی است که به ذهن کلیسا منتقل شده است. توسعه آموزه‌ای فرایندی تبیینی - تاریخی و تحت هدایت الهی است که جنبه‌های جدیدی از سرّ الهی را برای فهم کلیسا پدیدار می‌سازد. کلیسا با رجوع به این فهم درحال رشد اعلام می‌کند: مطلبی خاص که قبلاً به‌صراحت مورد باور قرار نگرفته بود، به گنجینه اصلی مکاشفه تعلق دارد. این فرایند، فرایندی رازآلود است و اغلب با استفاده از تاریخ و با استدلال به شیوه‌ای قانع‌کننده نمی‌توان شیوه استنتاج آن را نشان داد. اولین رد پای نظریه الهیاتی، در آثار دو الهی‌دان کاتولیک دانشگاه توبینگن (University of Tübingen)، یوهان سباستین دری (Johann Sebastian von Drey) و یوهان آدام مولر (Johann Adam Möhler) دیده می‌شود، اما بدون شک، هنری نیومن بالاترین جایگاه را در این رویکرد داشته است (Walgrave, 2024) و با نظریه «توسعه آموزه مسیحی» آن را به مقبولیت عام در کلیسای کاتولیک رساند.

۲. نظریه توسعه آموزه مسیحی

قبل از پرداختن به ایده نیومن در باب توسعه آموزه، شایسته است اشاره‌ای به مبانی معرفت‌شناسی نیومن شود. مهم‌ترین مفاهیم معرفت‌شناسی نیومن سه مفهوم وجدان (Conscience)، ایمان (fifth) و عقل (Reason) است. وجدان گرایشی درونی به‌سوی مکاشفه الهی ایجاد می‌کند (Newman, 1856). عقل قدرت درک غیرمستقیم حقایق غیرحسی را به انسان عطا می‌کند. با وجود این، هیچ استدلال انسانی خالی از مفروضات و پیش‌فرض‌های ذهنی نیست. دستیابی انسان به یقین مطلق، ممکن نیست. پیچیدگی فرایند استدلال‌های دینی، آنان را برای بسیاری از افراد غیرقابل فهم کرده و خطرپذیری در دین را ضروری ساخته است (Newman, 1839 b, p. 5-27). نیومن بر اصل عمل و عقلانی بودن ایمان تأکید می‌کند. عقلانی بودن ایمان به‌معنای حاصل آمدن آن از طریق یک فرایند استدلالی و برهانی نیست، بلکه مراد، حاصل آمدن از یک فرایند ذهنی هرچند احتمالی و مبتنی بر پیش‌فرض‌هاست. گرایش وجدانی، پیش‌فرض محکمی برای فرایند عقلانی ایمان است و انسان را حتی با اعتماد به شواهد غیرقطعی، به‌سوی ایمان سوق می‌دهد (Newman, 1839 a).

از دیدگاه نیومن، ساختار و فرایند توسعه آموزه‌ای امری متفاوت با توسعه فکر انسانی نیست. نه تنها توسعه راستین آموزه‌ها با اعتبار و خلوص آنان منافاتی ندارد، بلکه برای زنده بودن آنان نیز ضروری است. فهم ایده توسعه آموزه‌ای مسیحی او، بدون درک مفهوم «ایده زنده» ممکن نیست.

نیومن تأکید می‌کند که ذهن بشری همواره درگیر یک داور ناپایدار درباره امور پیرامونی است. ایده‌ای که بتواند توجه افراد را به خود جلب کند، زنده است. ابتدا انسان به دلیل عدم درک درست یک پدیده، تبیین ناصوابی از آن ارائه

می‌دهد. داوری‌های جدید و مختلف، تعلیم مشخصی را پدیدار می‌آورد. در طی زمان، یک دیدگاه توسط دیدگاه دیگر اصلاح می‌شود یا بسط می‌یابد؛ سپس با دیدگاه سومی ترکیب می‌شود؛ تا آنکه ایده اولیه واحد در ذهن تک‌تک افراد به گونه‌ای متفاوت شکل خواهد گرفت. در این سیر توسعه، ارتباط این ایده با دیگر باورها، با اوضاع مختلف زمانی و مکانی و با دیگر ادیان، حکومت‌ها و فلسفه‌ها بررسی می‌شود؛ میزان تأثیرگذاری یا اثرپذیری و امکان ترکیب یا مقابله آنان، بررسی شده، انبوهی از دیدگاه‌ها به دست می‌آید و برخی انتخاب و دسته‌ای رد می‌شود. این ایده، با حفظ تعلق خود به ایده آغازین، متناسب با قدرت و دقتش، عقیده عمومی را تغییر می‌دهد (Newman, 1909, p. 34-38).

کامل شدن فهم ما از یک امر، در گرو داوری درباره جنبه‌های مختلف آن است (Newman, 1909, p. 33-34). یک اندیشه، متناسب با مجموع ابعاد و جنبه‌های موضوع آن است. یک جنبه، روش خاصی است که یک ایده در ذهن یک فرد مشاهده می‌شود (Teson, 2023). قوت، عمق و برهانی بودن یک اندیشه، متناسب با تنوع این ابعاد در اذهان مختلف است. ناسازگاری این ابعاد با ملاحظه نقطه دید یا سطح نگاه هریک، از بین می‌رود. هر اندازه که یک ایده زنده‌تر باشد، دارای جنبه‌هایی متنوع‌تر، ذاتی اجتماعی و مدنی‌تر، موضوعی دقیق‌تر و پیچیده‌تر و دوره‌ای طولانی‌تر و پرمجراتر است. فهم عمیق و غنای کامل چنین ایده‌هایی به یک‌باره ممکن نیست. هیچ جنبه، واژه یا گزاره واحدی نشانگر محتوای کامل یک ایده نیست. با وجود این، ممکن است یکی دقیق‌تر باشد و برای راحتی از آن استفاده شود. سازوکار توسعه حتماً در صحنه شلوغ حیات انسانی است. رشد و هویت یافتن ایده جدید، در تنهایی صورت نمی‌گیرد (Newman, 1909, p. 34-39).

ایده جدید، نه تنها تغییر ایجاد می‌کند، بلکه به واسطه اطراف خود تغییر می‌کند یا از آنها اثر می‌پذیرد. پیشرفت ممکن است به کندی یا به سرعت باشد یا به واسطه یک فشار بیرونی منقطع یا ناقص یا فاسد شود. با وجود این، اگر فهم یک ایده مهم ضرورت دارد، چاره‌ای جز پذیرش این مخاطرات نیست. چنین نیست که اگر ایده‌ای از تحول مصون مانده باشد، واقعی‌تر باشد یا بتوان مدعی یکسانی و وحدت آن شد (Newman, 1909, p. 39-40).

از دیدگاه نیومن، مکاشفه الهی همچون دیگر ایده‌ها، تنها با یک توسعه راستین می‌تواند زنده بماند. درک مکاشفه الهی که عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین است، هرگز به یک‌باره و کامل امکان‌پذیر نیست. رسولان کل این ودیعه را فقط تا حدی درک کرده بودند. درک کامل آن باید در قالب سنت محقق می‌شد. «سنت» انتقال یک عقیده همراه با موهبت الهی، فهم معنای درست و کامل آن است؛ موهبتی که به کلیسا اعطا شده است. در فرایند تداوم تاریخی پیام الهی، فیض الهی معنایی بنیادین و درکی واقعی از آن را پروراند است و با انکشاف الهی جدید، جنبه‌های بدیعی از آن درک می‌شود. این گذر، یک عمل استنتاج منطق نیست، بلکه درک اتصال و هماهنگی نقطه جدید با الگوی کلی مکاشفه الهی است. آموزه‌های برآمده از این فرایند توسعه، بخش‌هایی اصیل از ودیعه الهی است که توسط عضو ماورایی کلیسا، یعنی مرجعیت خطانپذیر، موجه شده‌اند. باین حال می‌توان از قوام و درستی آنها دفاع عقلانی کرد (Walgrave, 2024).

۲-۱. دلایل هنری نیومن برای توسعه آموزه

نیومن در تأیید ادعای خود دلایل سه گانه پیشینی، پسینی و منطقی را عرضه کرده است. او در خصوص دلیل پیشینی به دنبال اثبات امکان و مورد انتظار بودن توسعه آموزه‌ای با نگاهی پیشینی به ماهیت مکاشفه مسیحی است؛ در خصوص دلیل پسینی در پی استوار کردن این باور است که آموزه‌های کنونی همان توسعه‌های مورد انتظارند؛ و در خصوص دلیل منطقی، پذیرش و معتبر دانستن آموزه‌های کنونی را وظیفه منطقی افراد می‌داند.

۲-۱-۱. استدلال پیشینی

مراد نیومن از پیشینی این است که وقتی پیش از هر چیز ماهیت، طبیعت و ویژگی‌های مکاشفه مسیحی بررسی شود، توسعه آموزه‌ای مورد انتظار می‌شود و ضرورت آن و همچنین ضرورت وجود مرجعیتی خطاناپذیر، به عنوان یک ویژگی گریزناپذیر توسعه، اثبات می‌گردد. او ابتدا به بیان برخی از ویژگی‌های مکاشفه مسیحی پرداخته است:

ویژگی اول: فرایندی بودن فهم کامل مکاشفه الهی: ایده‌ها در دل نویسنده و خواننده مکاشفه قرار دارند، نه در خود متن الهام شده. چنین نیست که ایده‌هایی که متن مقدس از نویسنده به خواننده منتقل می‌کند، بر اساس درک اولیه خواننده به یک باره و به تمامیت و درستی به او رسیده باشد، بلکه آنها در ذهن خواننده بسط یافته و در دوره‌ای از زمان به سوی کمال رشد یافته‌اند. دریافت کنندگان الهام، در ابتدا به گونه‌ای مبهم و کلی با حقایق منکشف شده مواجه شدند و پس از آن، این حقایق در یک سیر تکاملی توسعه پیدا کرده‌اند.

ویژگی دوم: نگارش کل کتاب مقدس بر اساس توسعه عیسی: از کامل کردن - و نه از میان برداشتن - سخن گفته است. آیین قربانی از فرمان موسی علیه السلام آغاز و در زمان انبیا کامل تر شد و عیسی علیه السلام آن را به کمال رساند و از پرستش «در روح و حقیقت» سخن به میان آورد (یوحنا ۴: ۲۴). آموزه‌های عیسی علیه السلام و رسولان دارای ساختاری همانند بیان‌های نبوی است و لذا دارای همان رشدی هستند که آنان با مکاشفات و حوادث مستمر داشته‌اند. بیان‌هایی چون «این خون من است» (لوقا ۲۲: ۱۹) یا «تو صخره هستی و به روی این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم» (متی ۱۶: ۱۸) می‌توانند توسعه‌های جدیدی را بپذیرند.

ویژگی سوم: ساختار غیر نظام‌مند و مبهم متن مقدس: عدم امکان فهم کامل کتاب مقدس نویدبخش توسعه‌های ضروری بعدی است. ساختار و سبک متن مقدس به گونه‌ای است که هیچ کس در اولین نگاه نمی‌تواند به طور قطع اظهار کند که چه مطالبی در آن هست و چه مطالبی در آن نیست.

ویژگی چهارم: وجود آموزه‌های فرا کتاب مقدسی: بررسی آموزه‌های خاصی که متن مقدس بیشترین تأکیدها را بر روی آنان دارد، نشانگر این است که آنان بیش از کلمات محض متن مقدس‌اند و ایده‌ای دقیق را به گیرنده منتقل می‌کنند و بر همین اساس هرگز نمی‌توانند صرفاً در عبارات متن مقدس جای گیرند. به راستی مراد از «کلمه»، «گوشت» و «شدن» در «کلمه گوشت شد» چیست؟ در پاسخ به این سؤالات، آموزه شکل می‌گیرد و توسعه می‌یابد.

ویژگی پنجم: ابهام موضوعات کتاب مقدس: پاسخ به سؤالات مهم دربارهٔ بسیاری از موضوعات متن مقدس راهی جز مکاشفهٔ جدید، که همان توسعه است، ندارد. ابهام دربارهٔ متن، تفسیر و جایگاه کتاب مقدس، ابهام دربارهٔ آیین غسل تعمید و ارتباطش با بخشش گناهان، یا اجرای آن برای کودکان، ابهام دربارهٔ مسئلهٔ برزخ و...، از مدنظر بودن توسعهٔ آموزه‌های نزد نویسندهٔ الهی خبر می‌دهد.

ویژگی ششم: استناد کلیسای اولیه و قرون وسطا به متن مقدس: استواری تمامی داوری‌های کلیساهای این دوران بر واقعیات قطعی کتاب مقدس، توسعه‌های دیگر بر مبنای متن مقدس را قابل انتظار می‌کند.

ویژگی هفتم: روش استنباطی کلیسای اولیه: همهٔ گروه‌های مسیحیت اولیه پس از رجوع و تمسک به کتاب مقدس، با روشی استنباطی آموزه‌ها را اثبات و از آنها نتیجه‌گیری می‌کردند؛ و این یعنی توسعه.

ویژگی هشتم: جهان‌شمولی مکانی و زمانی مسیحیت: ضوابط اخلاقی مستلزم کاربردهای بسیار متنوعی برحسب تنوع اشخاص و شرایط است و باید خود را با جامعهٔ خود وفق دهد. این امر توسعهٔ مسیحیت را قابل پیش‌بینی ساخته است.

ویژگی نهم: استمرار توسعه از عهد عتیق تا دوران پاپی: چنان‌که توسعهٔ مکاشفه در سرتاسر دورهٔ عهد عتیق تا پایان رسالت عیسی علیه السلام ادامه داشت، در دورهٔ پس از صعود او و آغاز تعلیم پاپی نیز نمی‌توان زمانی را یافت که در آن رشد آموزه متوقف شده باشد.

ویژگی دهم: توسعهٔ مدنی بخش‌های تاریخی کتاب مقدس: حوادث تاریخی بنی‌اسرائیل توسعهٔ مدنی وعدهٔ خداوند به موسی علیه السلام در کوه طور مبنی بر خروج از مصر بود و این نشانگر توسعه‌های آموزه‌ای پیشرو است.

ویژگی یازدهم: پیش‌بینی توسعه توسط متن مقدس: تمثیل «پادشاهی ملکوت» به دانهٔ خردل کوچک (متی ۱۳: ۳۱ و ۳۲) یا تمثیل خمیرمایه (متی ۱۳: ۳۳)، از توسعه خبر می‌دهد.

ویژگی دوازدهم: وجود توسعه در کل جهان فیزیکی: مشیت خدا به بقای تمامی جهان خلقت بر مبنای توسعه، نویدبخش وجود توسعه در نظام اخلاقی و معنوی است (Newman, 1909, p. 56-57).

نیومن نتیجه می‌گیرد که تحقق توسعهٔ آموزه‌ای مقتضای ضروری و قابل پیش‌بینی ماهیت مکاشفهٔ مسیحی است. از دیدگاه نیومن، همان دلایل پیشینی وجود توسعه، وجود مرجعیت خطاناپذیر را برای حفاظت از مکاشفهٔ الهی و ضمانت توسعه‌ها ضروری می‌سازد. پیش‌داوری‌ها و تعصبات افراد عادی و عدم توان کافی آنان برای شناخت و انتقال درست و کامل توسعهٔ مسیحی، وجود مرجعیت خطاناپذیر را ضروری می‌سازد. گستردگی و ابهام سنت رسولان، آن را در معرض فساد قرار می‌دهد و وجود مرجعیتی برای حفظ و تمایز اصول اصلی آن ضروری است (Newman, 1909, p. 75-91).

۲-۱-۲. استدلال پسینی

استدلال پسینی نیومن به دنبال آن است که اثبات کند آموزه‌های کنونی مسیحیت همان توسعه‌های مورد انتظارند. او در این استدلال مؤیداتی را به‌منظور استحکام ایدهٔ خود ارائه داده است:

مؤید اول: درک اولیه انسان: اگر توسعه گسترده واقعاً وجود داشته و ادعا شده است که چنین توسعه‌هایی نتایج معتبر مسیحیت اولیه‌اند، به‌طور طبیعی درک اولیه آن است که آنها ضرورتاً همان توسعه‌های مورد انتظار باشند.

مؤید دوم: ویژگی‌های توسعه‌های موجود: ویژگی‌هایی چون معیار دقیق رشد توسعه‌ها، قدمت بسیار در کنار وعده کنونی، ساختار تدریجی در کنار دقت، نظم سازگار، سازگاری درونی و تعادل بسیار بالا، جوانی و عدم کهنگی همراه با قدمت بسیار، و شور و حرارت و نیرومندی آنها، این اطمینان را ایجاد می‌کند که آنها همان توسعه واقعی‌اند که در طرح الهی در نظر گرفته شده است.

مؤید سوم: هم‌خانواده بودن، مبین، ملازم یا تأییدکننده یکدیگر بودن آموزه‌های کنونی: یک آموزه شواهدی را برای دیگری ارائه می‌دهد و اثبات یکی اثبات دیگری است و احتمال یکی بر احتمال دیگری می‌افزاید. «تجسم» مقدمه آموزه مراقبه (Mediation) و الگوی اولیه اصل مقدس بودن (Sacramental principle) و شایستگی‌های مقدسین (Merits of Saints) است. از آموزه «مراقبه»، کفاره، عشای ربانی، شایستگی‌های شهیدان و قدیسان، توسل و عبادت (Cultus) نسبت به آنان حاصل می‌آید. از آموزه «آیین‌های مقدس» (Sacraments)، وحدت کلیسا و منصب پاپی (Holy See)، مرجعیت شوراها، حرمت مناسک، احترام به اماکن متبرکه، معابد، تصاویر، ظروف، وسایل و لباس‌های مختلف نشئت گرفته‌اند. «عشای ربانی» به حضور واقعی عیسی مسیح (Real Presence)، ستایش نان (The Host) و رستاخیز بدن (Resurrection) توسعه یافته است. آنان دارای روابطی متقابل‌اند و از یک سرمنشأ رشد کرده‌اند. یا باید این کل را پذیرفت یا آن را رد کرد. تضعیف یکی تضعیف دیگری و کنار نهادن یکی کنار گذاشتن دیگری است.

مؤید چهارم: انحصار توسعه واقعی در عالم مسیحیت: در هیچ جا توسعه‌ای وجود ندارد، مگر آنکه متعلق به جهان مسیحیت باشد. بدعت‌های دوران اولیه، آموزه‌هایی بی‌ثمر و کوتاه بودند. در قرون وسطا یونانیان صرفاً به ارائه مخالفتی منفی در برابر لاتین‌ها بسنده می‌کردند. هیچ توسعه رقیبی در برابر عقیده تثلیث وجود ندارد. نمی‌توان تلاش منسجم و بدون تناقضی از سوی مکاتب مخالف به‌منظور اثبات آموزه‌هایشان یافت.

مؤید پنجم: اذعان همه گروه‌ها به کاتولیک بودن کلیسای رم: همه بخش‌های مسیحی، حتی مخالفین، درک می‌کنند که تمامی آموزه‌های کلیسای رم توسعه امر واحدی است و با سازگاری، یک کل را تشکیل می‌دهند. آنان خود را در مقابل همه مسیحیت می‌بینند، نه در مقابل یکی از گروه‌های مسیحی در کنار دیگر گروه‌ها. آنان فوق بشری بودن آن کلیسا را درک می‌کنند؛ هرچند به الهی بودن آن اعتراف ندارند. این شهادت عام به یگانگی آیین کاتولیک، شامل همه تعالیم گذشته و کنونی آن و همچنین همه اجزای تعالیم کنونی‌اش می‌شود. هیچ کس تردید ندارد که کلیسای کاتولیک رم جانشین کلیسای قرون وسطاست و کلیسای قرون وسطا وارث قانونی کلیسای نبقیه است. همه توافق دارند که از میان همه نظام‌های موجود، کلیسای کاتولیک رم موجود، دارای بیشترین شباهت با کلیسای پدران است؛ هرچند ممکن است برخی فکر کنند که این نزدیکی صرفاً بر روی کاغذ است (Newman, 1909, p. 93-98).

۳-۲. استدلال منطقی

سومین استدلال نیومن که آن را «استدلال منطقی» می‌توان نامید، در سه بخش ارائه شده است. او در بخش اول به توصیف برخی از ویژگی‌های توسعه‌های آموزه‌ای موجود پرداخته؛ سپس وظیفه منطقی برخورد با چنین واقعیاتی را تبیین کرده است. بخش دوم به جایگاه شاهد، به‌عنوان یکی از مقومات استدلال منطقی، اختصاص یافته و در بخش سوم شواهد برخی از عقاید مسیحی بررسی شده است. ویژگی‌هایی که نیومن برای آموزه‌های کاتولیک موجود برشمرده، عبارت است از:

ویژگی اول: آموزه‌های کاتولیکی به کلیسای اولیه نسبت داده و درباره آن‌ها ادعای رسولی شده است. تعیین رسمی آن‌ها، در قرن چهارم، پنجم، هشتم یا سیزدهم صورت گرفته است؛ با وجود این، قدمت محتوای آن‌ها به زمان رسولان بازمی‌گردد. محتوای آن‌ها در کتاب مقدس بیان شده یا مورد اشاره قرار گرفته است. آن‌ها عموماً، حتی اگر نقطه اتصال نهایی‌شان با عقاید رسولی خارج ناشناخته باشد، در هر عصری به‌عنوان بازتابی از آموزه‌های زمان‌های بلافاصله پیش از آن‌ها تلقی شده است و بنابراین دائماً به زمان مبهم اولیه به عقب بازگردانده می‌شوند.

ویژگی دوم: آموزه‌های کاتولیکی مجموعه واحدی است؛ به‌گونه‌ای که رد یکی نادیده گرفتن بقیه است. آن‌ها اصول ابتدایی ایمان، همچون آموزه تجسم را که مورد پذیرش بسیاری از معترضین است، در خود جای داده‌اند.

ویژگی سوم: آموزه‌های موجود تمام فضای الهیات را اشغال کرده‌اند و هیچ چیزی، مگر اموری جزئی را برای عرضه توسط نظام دیگری باقی نگذاشته‌اند. در واقع، هیچ نظام واقعی دیگری برای انتخاب وجود ندارد.

ویژگی چهارم: آموزه‌های کاتولیکی نزدیک‌ترین رویکرد به احساس دینی و عادات و رسوم مسیحیت اولیه و حتی رسولان و پیامبران هستند.

ویژگی پنجم: مشیت الهی به حفظ و هدایت مکاشفات خود و توسعه‌های آموزه‌ای اجتناب‌ناپذیر تعلق گرفته است (Newman, 1909, p. 99-100).

به باور نیومن، وظیفه منطقی انسان عمل به آموزه‌های کاتولیکی دارای چنین ویژگی‌ها و همچنین عمل به دیگر حقایق و واقعیاتی است که احتمال منطقی به‌نفع آن‌ها وجود دارد. از دیدگاه او، مواجهه انسان مؤمن با چنین واقعیاتی دارای مراحل است: پذیرش و اعتماد کامل؛ استفاده و کاربرد؛ آزمون غیرهدفمند و اثبات یا رد.

در اولین مواجهه، این آموزه‌ها با اعتمادی کامل و بر اساس ایمان، و نه بر اساس استدلال بر عقاید پیشین، پذیرفته و عمل می‌شوند. در این مرحله، از هرگونه شک و انتقاد به آن‌ها اجتناب می‌شود. آزمونی که در خصوص این آموزه‌ها صورت می‌گیرد نیز آزمونی غیرهدفمند است؛ به این معنا که به‌منظور بررسی صحت آن‌ها انجام نمی‌شود؛ چراکه اساساً شک و تردید درباره آن‌ها کنار گذاشته شده و بر اساس ایمان، به آن‌ها اعتماد کامل شده است. این آزمون به‌طور ناخودآگاه محقق می‌شود. انسان بدون آنکه هدف خود را آزمون آن‌ها قرار داده باشد، بر اساس آن عمل می‌کند. در چنین موقعیتی، یا آن‌ها می‌توانند با موفقیت تبیینی از پدیده‌ها ارائه دهند؛ به‌طوری که با نظام آگاهی ما از دیگر واقعیات کاملاً هماهنگ باشد و مورد تأیید مجموعه‌ای از شواهد قرار گیرد، که در این صورت، آن‌ها نیز به‌اثبات می‌رسند؛ و در غیر این صورت،

خطای آنها آشکار می‌شود و آنها رد می‌شوند. البته آنان با کوچک‌ترین مانع کنار گذاشته نمی‌شوند؛ بلکه باید - به‌شروط قابل توجه بودن ادعاهای آنها - به میزان قدرت احتمال پیشینی که در حمایت از این آموزه‌ها وجود دارد، به آنها پایبند بود و در برابر مشکلات کاربردی آنها، و ازسویی دیگر در برابر مخالفت‌های آشکاری که از سوی دیگر واقعیات با آنان می‌شود و همچنین در خصوص نقض‌های آنها در جامعیت یا انعطاف‌پذیری، شکبیا بود (Newman, 1909, p. 101).

از دیدگاه نیومن، همین شیوه تعامل در مورد دیگر قوانین علمی نیز اجرا می‌شود. بیشتر افراد در ابتدا نظریه جاذبه نیوتن (Isaac Newton) را به دلیل مقبولیت عام آن مسلم می‌دانستند و بدون آزمودن از آن استفاده می‌کردند و اگر پدیده‌هایی پیدا شود که این نظریه نتواند به‌درستی آنان را تبیین کند، این امر اختلالی در استفاده از این قانون ایجاد نمی‌کند؛ زیرا باید راهی برای توضیح آنها موافق با نظریه جاذبه وجود داشته باشد؛ هرچند به ذهن افراد نرسد (Newman, 1909, p. 102).

از دیدگاه نیومن، همین شیوه تعامل با آموزه‌ها، در تعامل با متن مقدس نیز دیده می‌شود. عبارت‌های نبوی بر اساس همین قاعده تفسیر می‌شود. واقع‌ای که توسعه است، تفسیری از یک پیشگویی است که با تحمیل یک معنا، وقوع آن را تحقق بخشیده است و با وجود بسیاری از مشکلات جزئی، چنین حوادث خاصی، به دلیل ارتباط وسیعی که با یکدیگر دارند، به‌عنوان تحقق پیشگویی‌ها پذیرفته شده‌اند. برخی از وقایع معین، بر اساس مرجعیت صالحه به‌عنوان تحقق پیشگویی‌ها - که بسیار متمایز از آنان به نظر می‌آیند - پذیرفته شده‌اند. درحقیقت، به ندرت تفسیری از یک متن به‌جهت کامل نبودن یا عدم صراحت یا غریب بودن رد می‌شود. خواننده‌ای که فارغ از معنای سنتی با متن مقدس مواجه شود، از تفسیر سنتی این کلام نبوی که «اینک باکره حامله شده» (اشعیا ۲: ۱۴) یا «جميع فرشتگان خدا او را پرستش کنند» (عبرانیان ۱: ۶)، به عیسی علیه السلام شگفت‌زده خواهد شد. با وجود این، چنین معنایی بدون هیچ تردیدی پذیرفته می‌شود (Newman, 1909, p. 102-104).

نیومن در انتها این اصل کاربردی را ارائه داده است که وقتی یک آموزه با احتمال قوی حقیقت داشتن به ما عرضه می‌شود، فارغ از اینکه دآوری احتمالی ما چه باشد، ما ملزم هستیم که آن را با خوش‌بینی دریافت کنیم (Newman, 1909, p. 109-110).

به باور نیومن، برخلاف علوم حسی، در علوم تاریخ، اخلاق و دین، خود واقعیات در برابر پژوهشگر حاضر نیستند. پدیده‌های اخلاقی نامحسوس‌تر و شخصی‌ترند و به هیچ‌یک از معیارهای عام تصمیم‌گیری قابل ارجاع نیستند. بر همین اساس در این علوم باید از هرگونه شاهی بهره گرفت؛ نظرات دیگران، سنت‌های دوره‌های مختلف، فرمان‌های مرجعیت، پیشگویی‌های گذشته، مقایسه‌ها و... مسلماً در کشف واقعیت اهمیت بسیاری دارند (Newman, 1909, p. 111).

نیومن سه وجه برای اعتبار و الزام‌آوری شواهد ظنی ارائه داده است:

وجه اول: مشیت رحمانی خداوند (Merciful Providence) به این تعلق گرفته است که شواهد ظنی راهی برای دستیابی به واقع باشند و در این صورت، آنها - هرچه باشند - ما را به حقیقت می‌رسانند. روش‌های استدلالی‌ای

که از دقت کمتری برخوردارند، چنانچه شامل فیض الهی شوند، همچون روش‌های استدلالی دقیق عمل می‌کنند و میزان اطمینان‌سازی آنان اهمیتی ندارد.

وجه دوم: در حوزهٔ علمی که به برهان قیاسی تعلق دارد و به‌خصوص در اخلاق و الهیات، احتمال پیشین‌داری وزان و قدرتی واقعی است که در علم تجربی نمی‌توان آن را ملاحظه کرد.

وجه سوم: در تمام امور زندگی بشر، فرض مورد تأیید شواهد، راه اثبات معمولی برای افراد است؛ و اگر احتمال پیشین بزرگ باشد، آن جانشین شواهد می‌شود. در ساختار مکاشفهٔ الهی، احتمالات پیشین که متعاقباً به‌وسیلهٔ واقعیات خارجی تقویت می‌شوند، می‌توانند ما را با اطمینان به محتوای مکاشفه یا دست‌کم به ابزارهای معتبر آن مکاشفه برسانند (Newman, 1909, p. 111-116).

به باور نیومن، احتمال پیشین - حتی اگر هیچ شاهد بعدی آن را تأیید نکند - همچنان دارای اعتبار است. در بسیاری از موارد، نبود شاهد در اثر عواملی ناشناخته است. واقعیات تاریخی و مسلم متعددی، چه مسیحی و چه غیر آن، در آثار نویسندگان مشهور مغفول مانده است و هیچ شهادتی دربارهٔ آنها وجود ندارد. کتاب مقدس نیز دارای از قلم افتادگی‌های غیرقابل توضیحی است. اصول و کاربردهای هیچ مکتب دینی را نمی‌توان در ظاهر کتاب مقدس آن دین یافت.

فشارهای خارجی، خشم، نفرت، تحقیر، حیرت، انگیزه‌های سیاسی، آداب و رسوم و شرایط زمانی و مکانی از جمله عواملی هستند که می‌توانند موجب عدم نقل یک واقعیت تاریخی در منابع و در نتیجه فقدان شاهد شده باشند. ارادهٔ مدافعان اولیه بر مبارزه با نیروی سحرآمیز دوران خود موجب عدم نقل برخی از معجزات عیسی علیه السلام توسط آنان شده بود. با وجود موهومات و مفاسد واقعی کافران در برابر چشم مسیحیان در دوران اولیه، شرایط برای بیان شواهد جواز استفاده از تصاویر مساعد نبود. قبل از آنکه عظمت، برتری و پرستش خداوند و عیسی علیه السلام مستحکم شود، مجالی برای سخن از تقدیس مریم مقدس علیه السلام نبود.

نیومن وجود شواهد متناقض بر یک باور کلیسایی را هم تنها در صورتی مضر می‌داند که اختلاف میان نهاد رسمی تعلیم کلیسا وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، اختلاف اسقفان یا حتی پدران کلیسا شهادتی بر باطل بودن یک باور نیست. نیومن برای دفاع از مصوبات مرجعیت کلیسا و نشان دادن توسعهٔ معتبر بودن آموزه‌هایی چون اعتبار عهد جدید، گناه اولیه، غسل تعمید کودکان، دریافت تقدیس عشای ربانی از طریق یک نوع (از راه نان یا شراب)، تقدس مریم باکره به‌عنوان «مادر خدا»، و برتری پاپی، به تفصیل به بررسی شواهد آنها پرداخته است (Newman, 1909, p. 120-164).

۲-۲. معیارهای هنری نیومن برای توسعهٔ معتبر

نیومن معیارهای هفت‌گانه را برای تشخیص توسعهٔ معتبر از توسعهٔ غیر واقعی یا فساد ارائه داده و با تطبیق آنها با آموزه‌های کاتولیکی، آنها را آموزه‌هایی معتبر دانسته است (Newman, 1909, p. 169-171; Fernando, 2013, p. 9). پیش از پرداختن به این معیارها باید به این نکته توجه شود که هنری نیومن پیش‌تر دربارهٔ ضرورت مرجعیتی روشنگر و

اعتباربخش سخن گفته است که شناخت آموزه مسیحی و توسعه راستین، به آن بستگی دارد. باین حال معیارهای هفت گانه‌ای را برای تمیز توسعه راستین از توسعه‌های غیر راستین و فساد بیان داشته و آنها را به تفصیل تبیین کرده است. او در تبیین نسبت این دو، به تفاوت نقش آنها در تمیز توسعه واقعی از توسعه غیر واقعی پرداخته و ویژگی هریک را بیان کرده است. از دیدگاه او، معیارهای هفت گانه آزمون‌های صحیحی هستند که برای سنجش توسعه‌ها به‌طور عام استخراج شده‌اند. با وجود این، آنها برای راهنمایی افراد در مورد مسائل خیلی بزرگ و پیچیده مسیحیت ناکافی‌اند. این آزمون‌ها می‌توانند کمک کار تحقیقات انجام‌شده و مؤید نتایج به‌دست‌آمده در موضوعات خاص باشند. آنها ویژگی‌هایی علمی و مناقشه‌آمیزند، نه ویژگی‌هایی کاربردی. آنها به‌جای آنکه تضمین‌هایی برای تصمیمات صحیح باشند، ابزارهایی برای تحلیل‌های علمی‌اند. این آزمون‌ها می‌توانند تا حدی به‌عنوان پاسخ به اعتراض‌هایی که در برابر تصمیمات واقعی مرجعیت شده‌اند، به کار آیند. بنابراین آنها مستنداتی برای صحت این تصمیمات مرجعیت‌اند؛ و از همین‌رو نسبت به خود مکاشفات، ابزارهایی بیرونی‌اند (Newman, 1909, p. 78). در مجموع می‌توان گفت که آزمون‌های هفت گانه مستنداتی علمی هستند که بیشتر برای معلمان مسیحی کاربرد دارند و مورد استناد مرجعیت دینی‌اند؛ درحالی که معیار شناخت آموزه مسیحی و توسعه راستین آن برای عموم مردم، همان مرجعیت خطانپذیر کلیساست.

معیار اول: حفظ نوع: توسعه معتبر، همچون پدیده‌های فیزیکی، باید دارای وحدت نوعی با سرآغاز خود بوده و در میان همه تغییرات، نوع اصلی خود را حفظ کرده باشد. به باور نیومن، آموزه تثلیث، وحدت نوعی خود را حفظ کرده است و منافاتی با وحدت و بساطت خداوند ندارد؛ بلکه مؤید آن است. البته تفاوت بیان نمی‌تواند نشان از تغییر وحدت نوعی باشد. برخلاف دیگر فرقه‌ها، ویژگی‌های سلبی و ایجابی کلیسای کاتولیک نشان از حفظ نوع اولیه آن دارد (Newman, 1909, p. 247-324).

معیار دوم: «تداوم و پیوستگی اصول»: توسعه‌های مسیحیت بر اساس اصولی مشخص و مستمر حاصل آمده‌اند و همین امر موجب شده است که نوع آنها از ابتدا تا انتها غیرقابل تغییر باشد. تجسد، آن حقیقت اصلی و مستمر انجیل است که همه اصول مسیحیت از آن استخراج شده است (Newman, 1909, p. 179-186 & 324-327).

معیار سوم: قدرت جذب و یکسان‌سازی: عقیده‌های انسانی، همچون موجودات مادی، به‌واسطه جذب رشد می‌کنند. ایده‌ای که هیچ چیزی را از منابع خارجی در درون خود متحد نکرده است، هرگز ایده‌ای موفق و بادوام نیست. در کلیسا فیض انجیل ماهیت هر چیزی را که با او ترکیب می‌شوند، تغییر می‌دهد و آنها را، درحالی که پیش از این آلوده به شر بوده یا سایه‌هایی از حقیقت بودند یا حتی مورد نهی رسولان و پدران بوده‌اند، معتبر می‌سازد. نیومن موارد متعددی از این امر را بازگو کرده است (Newman, 1909, p. 186-188 & 355-382).

معیار چهارم: توالی منطقی توسعه: در کل فرایند توسعه، نباید از قواعد منطقی تخطی شده باشد. آنچه یک توسعه را توسعه‌ای منطقی می‌کند، وجود التزام میان آموزه توسعه‌یافته و آموزه ابتدایی است. چنین التزامی ممکن است ناشی از التزام عقلی و نتیجه‌گیری از مقدمات یا ناشی از شایستگی اخلاقی باشد. نیومن آموزه‌های کاتولیکی را

دارای این ویژگی دانسته و مسئله گناه پس از تعمید و آموزهٔ برزخ را دو نمونهٔ آشکار آن معرفی کرده است (Newman, 1909, p. 189-195 & 385-399).

معیار پنجم: پیش‌بینی آیندهٔ یک ایده: یک ایدهٔ زنده بر اساس طبیعت و استعدادهای خود رشد می‌کند. توسعه‌ها صرفاً جنبه‌ها و نتایج طبیعی ایده‌های آغازین‌اند. اگر نتوان بر اساس طبیعت و استعدادهای اولیهٔ آن آموزه، مفاهیم ظاهرشدهٔ متأخر را پیش‌بینی کرد، در حقیقت، توسعه‌ای واقعی رخ نداده است. نیومن با بررسی تفصیلی ریشهٔ آموزه‌های رستاخیز عیسی علیه السلام و آثار مقدس، زندگی تجردی، مناسک مقدسین و فرشتگان و مقام باکرهٔ مقدسه، توسعهٔ آنان را قابل پیش‌بینی می‌داند (Newman, 1909, p. 195-199 & 401-407).

معیار ششم: کنشی استوار بر پیشینه: توسعهٔ واقعی همچون نتیجه‌ای برای ساختار تفکر پیشین خود است و انحراف در تضاد و تخالف با مسیر پیشین آن است. آموزهٔ عشق، آموزهٔ تجسد عیسی علیه السلام، آموزهٔ صلیب، آموزهٔ شمایل و آموزهٔ پرستش باکرهٔ مقدسه، با وجود ظاهری متناقض با گذشتهٔ خود، دارای پیشینهٔ یکسانی هستند (Newman, 1909, p. 199-203 & 419-436).

معیار هفتم: قدرت مستمر: توسعهٔ معتبر دارای بقا و حیات است و در مقابل، فساد پروسه‌ای است کوتاه و سریع و بدون ثبات. فساد، ممکن است که پرتوان و شدید باشد، ولی دارای دورهٔ کوتاهی است و به‌زودی به‌پایان می‌رسد یا تحلیل می‌رود و رو به زوال می‌نهد. البته وجود میزانی از نابسامانی و بی‌نظمی مقتضای ساختار انسانی و قابل تحمل است (Newman, 1909, p. 203-204 & 438-443).

نتیجه‌گیری

نظریهٔ نیومن دربارهٔ فرایند رشد اندیشهٔ بشری و همچنین استدلال پیشینی او عمدتاً دارای نکات برجسته‌ای است. با وجود این، مبانی معرفت‌شناسی و دلایل پسینی و منطقی او قابل مناقشه است. برخلاف باور هنری نیومن و عموم فیلسوفان غربی هم‌عصر او، نه‌تنها اثبات یقینی و استدلال برهانی باورها ممکن است، بلکه اثبات یقینی باورهای دینی ضروری است. برای دستیابی به این مهم و توجیه علم و معرفت می‌توان از نظریهٔ مبناگرایی حداکثری و عقل‌محور بهره گرفت.

مبانی معرفت‌شناختی نیومن، دست‌کم در برخی جنبه‌ها، او را به رویکرد ایمان‌گرایانه سوق داده است. اینکه دستیابی به یقین و جست‌وجوی دلایلی استدلالی برای باورهای دینی، فرصت دین‌داری را از افراد می‌گیرد و همین امر خطرپذیری را لازمهٔ ایمان می‌کند، اینکه استدلال‌های ایمانی آن‌قدر پیچیده‌اند که برای عموم افراد دست‌نیافتنی است، اینکه خطرپذیری و شورمندی را لازمهٔ ایمان دانسته و انتخاب ایمان با وجود شک را آزمونی الهی خوانده است و... از جمله باورهای نیومن است که دارای رویکردی ایمان‌گرایانه است و بر همین اساس، اشکالاتی که به ایمان‌گرایان وارد می‌شود، به او نیز وارد است.

نیومن ناامید از ثبوت قطعی و برهانی، به‌منظور تقویت اندیشه‌های خود رو به سوی حساب احتمالات آورده و تلاش کرده است که آنان را به روش استقرایی و بر اساس اجتماع دلایل و شواهد ظنی تقویت کند و از هر شاهدهی برای افزون کردن احتمال آنان بهره گیرد. این امر را می‌توان در جای‌جای مباحث نیومن یافت.

استفاده از دلایل ظنی در میان الهی‌دانان مسیحی غرب، از دیرباز وجود داشته است؛ حتی چنین رویکردی را به آتاناسیوس نسبت داده‌اند. استفاده از روش‌های عقلی در غرب، تا زمان کانت رواج داشت. با زیر سؤال رفتن توانایی عقل در مسئله شناخت، به مرور روش‌های علمی استقرایی در مباحث الهیاتی اهمیت بیشتری پیدا کرد. چالش‌هایی که خدا‌باوران برای این ادله ظنی استقرایی ایجاد کردند، موجب شد که آنان نتوانند باورهای دینی را موجه کنند. در دوران اخیر، برای رفع این مشکل، برخی از الهی‌دانان غرب، همچون بازیل میچل و سپس سوین برن، به سوی «دلیل انباشتی» که خود نوعی از دلیل علمی و استقرایی است، گرایش پیدا کردند. آنان بر این باور بودند که این ادله، هرچند به تنهایی نمی‌توانند توجیه‌گر باورها باشند، در کنار هم و به صورت انباشتی دارای چنین قدرتی هستند و احتمال صحت این باورها را بالا می‌برد. استفاده از دلیل انباشتی شباهت بسیاری با شیوه نیومن در استناد به دلایل ظنی دارد.

صرف‌نظر از مباحثی که در زمینه حجیت و اعتبار اطمینان وجود دارد، آنچه نیومن از آن به عنوان اطمینان یاد می‌کند، مبتنی بر شواهدی است که نه تنها اطمینان‌آور نیستند، بلکه با توجه به شواهد بسیار بر خلاف آنها، اطمینان، بلکه یقین به نادرستی آنها وجود دارد. یکی از شرایط مفید بودن دلایل ظنی آن است که در مقابل، دلایل ظنی دیگری وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، به میزان احتمالی که در شواهد یک طرف وجود دارد، از قدرت توجیه‌گری طرف مقابل کاسته می‌شود. بنابراین صرف جمع‌آوری دلایل ظنی موافق توجیه‌گر یک ایده نیست. افزایش احتمال یک باور به واسطه اجتماع شواهد ظنی در صورتی است که هریک از این ادله، خود از درصدی از احتمال برخوردار باشند. در غیر این صورت، اجتماع شواهد باطل نمی‌تواند احتمال یک باور را افزایش دهد.

نیومن به منظور اعتباربخشی به ادله ظنی، به مشیت رحمانی خداوند تمسک جسته و اظهار کرده که خواست خدا بر این تعلق گرفته است که ما از طریق ابزار ظنی به حقیقت دست یابیم و در این صورت، آنها فارغ از میزان اطمینان‌زایی‌شان حتماً ما را به حقیقت می‌رسانند. نیومن در اینجا علاوه بر اینکه از موضوع بحث خارج شده (چراکه بحث بر اساس اثبات اعتبار توسعه‌های آموزه‌ای فارغ از مصوبات مرجعیت کلیساست)، دلیلی بر وجود چنین اراده الهی ارائه نداده است.

نیومن تناقض در شواهد را تنها در صورتی مضر می‌داند که تناقض میان تصمیمات و اعلام‌های ارگان رسمی کلیسا باشد، نه نویسندگان فردی. این پاسخ نیومن به نظر نادرست و خارج شدن از موضوع بحث است؛ چراکه او بر آن بود که فارغ از اعتبار مرجعیت کلیسایی، با ارائه شواهد مختلف، احتمال بالای باورهای کاتولیکی را نشان دهد و عمل به آنان را وظیفه‌ای منطقی و بر اساس شیوه مرسوم بشری معرفی کند.

همچنین اعتبار احتمال پیشین برخی از واقعیات، بدون اینکه دارای هیچ شواهدی باشد نیز از جمله ادعاهای بی‌اساسی است که نیومن از آن سخن به میان آورده و نظریات خود را بر آن استوار ساخته است.

نیومن در تبیین نظریه توسعه آموزه مسیحی، از یک سو توسعه را حاصل موهبت‌های الهی به مرجعیت کلیسا و دارای فرایندی رازآلود توصیف کرده است که اغلب نمی‌توان با استفاده از تاریخ و با استدلال به شیوای قانع‌کننده شیوه استنتاج آن را نشان داد و از سوی دیگر از کامل شدن فهم مکاشفه الهی و توسعه آن در طول زمان و با تلاش بشری سخن گفته

است. به نظر می‌رسد که یکی از نکات ابهام مهم در اندیشه نیومن، همین جاست. اگر کمال و توسعه مکاشفه الهی نتیجه فیض الهی مستمر، رازآلود و غیراستدلالی است، سهم اندیشه‌ورزی‌های بشری در طول زمان در این امر چیست؟ بسیاری از شواهدی که نیومن در استدلال پسینی خود ارائه داده، مخدوش و قابل مناقشه است. او مدعی است که درک اولیه انسان آن است که آموزه‌های کنونی مسیحیت توسعه آموزه‌های پیشین است. این دلیل، مصادره به مطلوب است. اندیشه‌ورزی غیرمتعصبانه حکایت از آن دارد که بسیاری از باورهای کنونی مسیحیت ارتباطی با تعالیم عیسی علیه السلام ندارد. نیومن سازگاری و پیوند اجزای آموزه‌های مسیحیت کنونی را نشان دیگری بر توسعه معتبر بودن آنان دانسته است. برخلاف ادعای نیومن، مهم‌ترین باورهای مسیحی، همچون آموزه تثلیث و آموزه توحید، کاملاً ناسازگارند. ادعای انحصاری بودن آموزه‌های کاتولیکی نیز ادعایی برخلاف وجدان و مصادره به مطلوب است. وجود برداشت‌های مختلف از مسیحیت در طول تاریخ، آشکارا این ادعای نیومن را باطل می‌کند. نیومن اذعان همه گروه‌ها به کاتولیک بودن کلیسای رم را مؤید اعتبار آموزه‌های کاتولیکی دانسته است. این ادعای نیومن مغالطه لفظ است. کاتولیک نامیدن کلیسای رم از سوی دیگر کلیساها به معنای راست‌کیش دانستن باورهای آن کلیسا نیست.

شواهد ارائه‌شده در استدلال منطقی نیز نمی‌تواند بنیان محکمی برای هدف نیومن از این استدلال باشد. درباره اولین شاهد نیومن، باید این مطلب مورد توجه قرار گیرد که صرف ادعای رسولی بودن و انتساب آموزه‌ها به کلیسای اولیه مؤیدی بر اعتبار یک آموزه نیست. همچنین هم‌زمانی این آموزه‌ها با دوران رسولان و بیان آشکار آنان در متون مقدس پذیرفتنی نیست. اشارات متون مقدس در تأیید آنها در تعارض با فرازهایی دیگر از متون مقدس است. بسیاری از آموزه‌ها در طول تاریخ شکل گرفته‌اند و اختلافات شدید و حتی جنگ‌هایی طولانی میان موافقان و مخالفان وجود داشته است. این واقعیات، ادعای انتساب همیشگی این آموزه‌ها به دوران پیشین را باطل می‌کند. به‌رغم ادعای نیومن مبنی بر نزدیک‌ترین رویکرد موجود بودن آموزه‌های کنونی به اخلاقیات و احساس دینی کلیسای اولیه، مطالعه مسیحیت اولیه حاکی از ناهماهنگی و اختلاف بین این دو امر است. همچنین ادعای نیومن درباره تعلق اراده و مشیت الهی بر حفظ مکاشفات خود، ادعایی است که از سوی هر مدعی می‌تواند صورت بگیرد.

یکی از تناقض‌های اندیشه نیومن هنگامی آشکار می‌شود که وی در استدلال پیشینی خود، غیرقابل فهم بودن کتاب مقدس و منابع تاریخی را دلیلی بر ضرورت توسعه آموزه مسیحی دانسته است؛ و از سوی دیگر در استدلال منطقی، کتاب مقدس و منابع تاریخی را شاهد آشکاری بر آموزه‌های کاتولیک دانسته و پیوسته به آنها استناد کرده است. ویلیام ویت (William G. Witt)، دانشیار الهیات و اخلاق سیستماتیک و یکی از منتقدان نیومن، در مقاله‌ای با عنوان «عدم انسجام نیومن» به تفصیل به تبیین این تناقض پرداخته است. از دیدگاه او، اظهارات نیومن درباره کتاب مقدس نشان از آن دارد که او معرفت‌شناسی واقع‌گرایانه را پیش‌فرض گرفته و بر این باور است که کتاب مقدس دارای یک فهم ذاتی است و خوانندگان عادی می‌توانند آن را به‌طور مستقل درک کنند. از سوی دیگر، نیومن در نقد قضاوت خصوصی افراد،

درباره عدم وضوح و ناکافی بودن کتاب مقدس و اینکه جدا از یک داورى خطاناپذیر، هیچ تفسیر قابل اعتمادی از کتاب مقدس و هیچ معیاری برای صدق آن نمی‌توان داشت، سخن گفته است (Witt, 2010).

نیومن به‌رغم ارائه مطالب و شواهد بسیار مفصل نتوانسته است معیارهایی عینی و روشن برای تشخیص توسعه واقعی از توسعه غیرواقعی ارائه دهد و همین امر می‌تواند به تفسیرهای ذهنی و سوءاستفاده از این نظریه برای توجیه تغییرات ناسازگار با سنت اولیه رسولی منجر شود.

نیومن در اولین معیار، به‌جای نشان دادن استمرار نوع اصلی هریک از آموزه‌های کاتولیک، با برشمردن ویژگی‌هایی کلی برای کلیساهای مختلف مسیحی، مدعی حفظ نوع کلیسای کاتولیک و فقدان این امر در دیگر کلیساهای شده است؛ ویژگی‌هایی که خود محل نزاع و مصادره به مطلوب‌اند. ادعاهایی همچون غیرعقلانی بودن، برآمده از ادیان غیرالهی و اسرارآمیز، رواج بدعت در آنها، ناسازگاری با ایمان مسیحی و متن مقدس، فساد و... می‌تواند از طرف دیگر کلیساهای خصوص کلیسای کاتولیک نیز طرح شود. او برگرفته‌های دیگر کلیساهای را نشان از فقدان نوع اولیه در آنان و برگرفته‌های کلیسای کاتولیک از ادیان را ناشی از قدرت جذب و متبرک‌شده فیض الهی کلیسای کاتولیک دانسته است.

ازسوی دیگر، شواهدی که نیومن برای حفظ نوع کلیسای کاتولیک ارائه داده است؛ همچون برخورداری از ویژگی‌های متمایز و تفاوت‌هایی اساسی با دیگر ادیان رقیب، مقصود همه حقیقت‌طلبان بودن، وحدت همیشگی و عملکرد جهانی و در مقابل تفرقه و جدایی همیشگی دیگر کلیساهای کاتولیک نامیده شدن همیشگی کلیسای رم از سوی دیگر کلیساهای و...، مصادر به مطلوب و مغالطه است.

نیومن ناسازگاری فلسفی و اعتقادی و احساس تناقض افراد را معیار از بین رفتن وحدت نوعی نمی‌داند. در حقیقت، او بدون ارائه جایگزینی، نقش معرفتی عقل را در تشخیص ناسازگاری‌ها منکر شده است. به نظر می‌رسد که این باور نیومن برآمده از همان مبانی معرفت‌شناختی او در زمینه ناتوانی عقل در دستیابی به علم یقینی است. در واقع، چنین باوری به‌معنای تعطیلی عقل و روی آوردن به ایمان‌گرایی است.

نیومن از میان آموزه‌های مسیحی به آموزه تثلیث اشاره کرده است و بدون آنکه نوع اصلی این آموزه را مشخص کند، صرفاً به ادعای حفظ نوع این آموزه بسنده کرده است و این در حالی است که تغییر بنیادین آموزه توحید به تثلیث، امری آشکار است. نیومن در تبیین اصل «تداوم و پیوستگی اصول» در فرایند توسعه به‌عنوان دومین معیار توسعه راستین، تجسد را آن حقیقت اصلی و مستمر انجیل دانسته که همه اصول مسیحیت از آن استخراج شده است. به‌رغم ادعای نیومن، آموزه‌های تثلیث و تجسد عیسی علیه السلام از ویژگی تداوم و پیوستگی اصول در تاریخ توسعه خود برخوردار نیستند؛ چراکه نه‌تنها در دوران خود عیسی علیه السلام خبری از این دو آموزه نبود، بلکه قرائن متعددی بر خلاف آنان وجود دارد.

به باور نیومن، قدرت جذب و یکسان‌سازی کلیسای کاتولیک، به‌عنوان سومین معیار توسعه راستین، ناشی از موهبت و فیض انجیلی است که صرفاً به این کلیسا اعطا شده است و این در حالی است که دیگر کلیساهای مسیحی نیز می‌توانند چنین ادعایی را داشته باشند. شاید بتوان گفت که قدرت جذب برخی از آنان بیش از کلیسای کاتولیک است.

نیومن در مقام تبیین ویژگی توالی منطقی آموزه‌های کاتولیکی، به عنوان چهارمین معیار توسعه راستین، مدعی وجود نوعی از التزام عقلی، اخلاقی یا... میان آموزه‌های توسعه یافته و آموزه‌های ابتدایی شده است. به رغم ادعای نیومن، هیچ گونه التزام و توالی منطقی میان پذیرش آموزه‌های بنیادینی چون توحید و تثلیث وجود ندارد. التزام‌های اخلاقی ادعا شده نیز در مقابل اشکالات برهانی این آموزه‌ها ارزش خود را از دست خواهند داد.

نیومن با بررسی تفصیلی ریشه آموزه‌های رستائیز عیسی علیه السلام و آثار مقدس، زندگی تجردی، مناسک مقدسین و فرشتگان و مقام باکره مقدسه، آنان را قابل پیش‌بینی و برخوردار از پنج‌مین معیار توسعه معتبر دانسته است؛ و این در حالی است که پیش از این، ابهام و فهم‌ناپذیر بودن منابع اولیه را دلیل بر ضرورت توسعه مسیحی دانسته بود. صرف نظر از این امر، او نتوانسته است قابل پیش‌بینی بودن استنتاج آموزه تثلیث از آموزه توحید و آموزه الوهیت مسیح از باور مسیحیان اولیه به انسان بودن عیسی علیه السلام را نشان دهد.

نیومن در مقام اثبات وجود ششمین معیار در آموزه‌های کاتولیک، ادعا کرده است که آموزه‌هایی همچون آموزه عشق، آموزه تجسد عیسی، آموزه صلیب، آموزه شمایل و آموزه پرستش باکره مقدسه، با وجود ظاهری متناقض با گذشته خود، دارای پیشینه یکسانی هستند. او در این زمینه نیز به کلی گویی و تکرار ادعا بسنده کرده و نتوانسته است این معیار را - از باب مثال - در دو آموزه تثلیث و الوهیت عیسی علیه السلام نشان دهد.

نیومن در هفتمین معیار توسعه معتبر (قدرت مستمر) نیز به طور علمی و دقیق بحث نکرده است. او از نابسامانی و دوران ضعف کلیسای کاتولیک به راحتی گذشته و آنها را مقتضای ساختار انسانی و قابل تحمل دانسته، ولی از قدرت مستمر برخی کلیساهای دیگر سخنی به میان نیاورده است. ناقدان اندیشه نیومن در مخالفت با این معیار، نمونه‌هایی از نحله‌های ضدپایی را ذکر کرده‌اند که در طول تاریخ کلیسا استمرار داشته و دارند.

در مجموع، به باور نگارنده رساله حاضر، ایده توسعه آموزه مسیحی نیومن، به رغم برخورداری از ملاحظات ارزشمند، صحیح و قابل استفاده، دارای اشکالات اساسی و مطالب قابل خدشه فراوانی است. نیومن این ایده را برای دفاع از آموزه‌های کاتولیک و توجیه تحولات گسترده آنان ارائه داده است. نگاه جانب‌دارانه او را از دوری منصفانه باز داشته است. اشکالات مبانی اندیشه نیومن او را به ادعاهای فراوان و بدون دلیل و تکیه بر احتمالات ضعیف سوق داده است. می‌توان رهاورد ایده نیومن برای الهیات مسیحی را توجیه شکاف عمیق میان کلیسای رسولان و کلیسای کنونی با عنوان زیبای توسعه، اما مبهم و سست بنیان، دانست.

منابع

- کتاب مقدس، ترجمه قدیم.
 ا. گریدی، جوان (۱۳۷۷). مسیحیت و بدعت‌ها. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
 تیسن، هنری (۱۳۷۵). الهیات مسیحی. ترجمه ط. میکائلیان. بی‌جا: حیات ابدی.
 لین، تونی (۱۳۸۰). تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه روبرت آسریان. تهران: فرزانه روز.
 محمدیان، بهرام و دیگران (۱۳۸۱). دایره‌المعارف کتاب مقدس. تهران: روز نو.
 میشل، توماس (۱۳۷۷). کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 وان وورسته رابرت ای (۱۳۹۳). مسیحیت از لایه‌های متون. ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۹). فلسفه آبی کلیسا. ترجمه علی شهبازی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
 Holy Bible, Old Translation.
 O. Griddy, Juan (1998). Christianity and Heresies. Translated by Abdulrahim Suleimani. Qom: Toha Cultural Foundation.
 Thiessen, Henry (1996). Christian Theology. Translated by T. Mikaelian. Publisher: Eternal Life.
 Lane, Tony (2001). History of Christian Thought. Translated by Robert Asaryan. Tehran: Farzan Rooz.
 Mohammadian, Bahram et al. (2002). Bible Encyclopedia. Tehran: Rozaneh Publishing.
 Michel, Thomas (1998). Christian Doctrine. Translated by Hussein Tavafi. Qom: Center for Studies and Research on Religions and Denominations.
 Van Voorst, Robert E. (2014). Reading the Bible in the 21st Century. Translated by Javad Baghbani and Abbas Rasoulzadeh. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
 Wolsen, Harry Osterin (2010). Philosophy of Church Fathers. Translated by Ali Shahbazi. Qom: University of Religions and Denominations.

English

- Betz, H. D (2009). *Religion Past & Present: encyclopedia of theology and religion*. Leiden. Boston: Koninklijke Brill.
 Bordoni, Linda (2019). *Vatican News*. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2019-07/canonizaion-newman-13-october.html>.
 Church, R. W. (1891). *The Oxford Movement; Twelve Years 1833-1845*. London: Macmillan and Co.
 Doniger, W. (2006). *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, Inc.
 Fernando, W. R. (2013). John Henry Newman's Theory of Doctrinal Development. From: www.researchgate.net.
 Kung, H. (2003). *The Catholic Church: A Short History*. Translated By: John Bowden. New York: A Modern Library Chronicles Book.
 Martin, B. (2001). *John Henry Newman: His Life and Work*. London: Bloomsbury Academic.
 Newman, J. H. (1839 a). Oxford University Sermons: Sermon 10. Faith and Reason, contrasted as Habits of Mind. From: <https://www.newmanreader.org/works/oxford/sermon10.html>.
 Newman, J. H. (1839 b). Oxford University Sermons: Sermon 11. The Nature of Faith in Relation to Reason. From: <https://www.newmanreader.org/works/oxford/sermon11.html>.
 Newman, J. H. (1909). *An Essay On Development of Christian Doctrine*. London: Longmans, Green & Co.
 Newman, J. H. (1994). *Apologia Pro Vita Sua*. New York: Penguin Books.

- Newman, J. H. (1856). Sermons Preached on Various Occasions: Sermon 5. Dispositions for Faith. From: <https://www.newmanreader.org/works/occasions/sermon5.html>.
- Schonborn, Christoph (1994). *God's Human Face the Christ-Icon*. Translated by Lothar Krauth. San Francisco: Ignatius Press.
- Teson, J. (2023). Understanding St John Henry Newman's Development of Doctrine: An introduction to his influential wor. In: <https://catholicismcoffee.org>.
- Timothy J. L. (2011). The New Testament. In: The Blackwell Companion to Catholicism. Oxford, UK: Malden, MA. Wiley- Blackwell.
- Vatican (1980). *Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith*. Instruction for Sacraments Infant Baptism.
- Walgrave, J. H.] (1981-1989) Doctrine, Development of, in J. McDonald William & others. *New Catholic Encyclopedia*. Palatine, IL: Jack Heraty & Associates, Inc.
- Witt William (2010). *Newman's Incoherence*. from: <https://willgwitt.org/anglicanism/newmans-incoherence>.



A Critical Examination of the Extra-Religious Origins of Pauline Theology

Seyed Mohammad Hasan Saleh  / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
m.hasansaleh@alzahra.ac.ir

Received: 2025/02/26 - **Accepted:** 2025/04/15 - **Published:** 2025/11/26

Abstract

Christian theology is influenced more than anything else by the specific ideas of Paul concerning Jesus Christ and his salvation. Pauline theology differs significantly from what Christ and his official successor, Peter, insisted upon. In Paul's theology, Christ, the Son, is the power and wisdom of God and possesses complete divinity, albeit at a level subordinate to the divinity of the Father. Christ is the image of the invisible God, and he created all things. Pauline theology does not have an intra-religious origin because Jesus never presented himself as God. Furthermore, the Synoptic Gospels emphasize the historical Jesus and his human aspect. This article seeks to investigate the origins of Paul's thought and theology using a descriptive-analytical method. Based on the findings of this research, historical evidence indicates Paul's significant familiarity with Greek thought and Platonic philosophy, particularly the ideas of Philo of Alexandria. Additionally, Gnostic theology influenced Pauline theology, and some of its concepts were borrowed from it. However, the degree of influence from these two sources is not equal. Although Paul was capable of using philosophical concepts, he made minimal use of them; instead, he was influenced primarily by Gnostic literature and content and utilized them extensively.

Keywords: Paul, Gnosticism, Plato, Philo, Logos.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی خاستگاه برون دینی الهیات پولسی

m.hasansaleh@alzahra.ac.ir

سیدمحمدحسن صالح  / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

الهیات مسیحیت بیش از همه متأثر از اندیشه‌های خاص پولس در باب عیسی مسیح و نجات‌بخشی اوست. خدانشناسی پولسی با آنچه مسیح و جانشین رسمی او، پطرس، بدان پافشاری می‌کرد، تفاوت چشمگیری دارد. در الهیات پولس، مسیح، پسر، قدرت و حکمت خداوند است و الوهیت کامل دارد. البته الوهیت او در مرتبه‌ای پایین‌تر از الوهیت پدر قرار دارد. مسیح صورت خدای نادیدنی است و او همه چیز را آفریده است. الهیات پولسی خاستگاه برون دینی ندارد؛ چراکه حضرت عیسی علیه السلام هیچ‌گاه خود را به‌عنوان خدا مطرح نکرد. همچنین اناجیل همدید بر عیسای تاریخی و جنبه بشری او تأکید می‌ورزند. این مقاله کوشیده است که با روش توصیفی - تحلیلی خاستگاه اندیشه و الهیات پولس را واکاوی کند. بر اساس یافته‌های این تحقیق، شواهد تاریخی نشان از آشنایی قابل توجه پولس با اندیشه یونانی و فلسفه افلاطونی، به‌ویژه افکار فیلون اسکندرانی، دارد. همچنین الهیات گنوسی تأثیراتی بر خدانشناسی پولسی داشته و برخی از مفاهیم از آن وام گرفته شده است. باین‌حال نسبت این دو در تأثیرگذاری یکسان نیست. پولس، اگرچه قادر به استفاده از مفاهیم فلسفی بود، از آن بهره‌ی حداقلی برده است؛ در عوض، وی بیش از همه از ادبیات و محتوای گنوسی متأثر بوده و از آنها استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: پولس، گنوستیک، افلاطون، فیلون، لوگوس.

مقدمه

آیین مسیحیت کنونی متضمن آموزه‌هایی است که پولس مبدع آن بوده است؛ تا آنجا که برخی او را معمار این دین می‌دانند و برخی دیگر پس از حضرت عیسیؑ از او به عنوان مؤسس دوم مسیحیت یاد می‌کنند (ناس، ۱۳۸۱، ص ۶۳۱). در سراسر مسیحیت، تفکر غالب همان مسیح‌شناسی پولسی بوده است. به تعبیر بارت دی ارمان، اگرچه پولس در میان معاصرانش چهره‌ای مورد اختلاف بوده است و از نامه‌های خود وی مشخص می‌شود که وی به یک اندازه دوست و دشمن داشته است، با این وصف در سراسر تاریخ مسیحیت، هیچ چهره‌ای جز عیسیؑ نتوانست از او مهم‌تر باشد (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۴۶۲). تجربه راه دمشق او برای افراد نسل‌های بعدی این امکان را فراهم کرد که واقعیت داشتن ملاقات شخصی و گاه سری او با عیسی مسیحؑ را بپذیرند که نه بر ملاقات جسمانی او مبتنی است و نه بر گزارش‌های موثق که درباره او به وسیله نسل‌های متعددی کلیسای فراهم آمده است (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۴۸). تفکر خاص پولس در سده‌های نخست میلادی به تدریج غلبه یافت و در قرن پنجم میلادی به تنها قرائت مسیحیت تبدیل شد.

پولس صنعتگری یهودی از فرقه فریسیان بود که در حوالی سال ۳۰ میلادی به مسیحیت تغییر دین داد. از اشارات پولس به خودش در مواردی مانند رساله غلاطیان (۱: ۱۱-۲: ۱۴) و رساله به فیلیپیان (۳: ۴-۱۰) معلوم می‌شود که او گذشته خود را در سه مرحله ترسیم کرده است: زندگی او به عنوان یک فریسی پیش از ایمان به مسیح؛ تجربه ایمان آوردن او؛ و فعالیت‌های بعدی‌اش به عنوان یک رسول (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۴۷۳). او تا زمان درگذشتش در سال ۶۰ میلادی سال‌های عمر خود را صرف ترویج الهیاتی کرد که لزوماً بر تعلیم و سخنان عیسیؑ متمرکز نیست و با آن تفاوت‌های جدی دارد. با وجود قرابت زمانی پولس و عیسیؑ، در سراسر نوشته‌های پولس تنها در دو جا آشکارا به عیسی تاریخی اشاره شده است (Carpenter, 1980, p. 36): یکی در مورد این است که زن نباید شوهر خود را ترک کند و می‌افزاید که این دستور خودم نیست؛ بلکه از جانب خداوند، یعنی عیسی است (اول قرن‌تین ۷: ۱۰)؛ و دیگری زمانی است که به قرن‌تین گرامی‌داشت شام خداوند را یادآوری می‌کند. او در این نامه که قدیمی‌ترین سند در مورد شام آخر به شمار می‌رود، یادآوری می‌کند که اصل این برنامه از داستان شب دستگیری عیسی است (اول قرن‌تین ۱۱: ۲۳-۶).

مهم‌ترین پیام پولس به مخاطبان خود، اعتقاد داشتن به یک خدای برخاسته از قبر است، نه صرفاً اعتقاد به فردی به نام عیسی که مسیحای موعود و مورد انتظار یهودیان است (بوش، ۱۳۷۴، ص ۷۰۵). پولس، از آنجا که سخنانش بیشتر متوجه ادیان رمزی و فلسفه یونان بود، کوشید تا رابطه خدا، انسان و جهان، همچنین ماهیت مسیح و وظیفه او را با تلفیق آموزه‌های یاد شده تبیین کند. اطلاعات ما درباره پولس مستند به «اعمال رسولان» و همچنین نامه‌های منسوب به او در عهد جدید است. اگرچه پولس در مواضع متعددی از نامه‌های خود می‌نویسد که ما یک خدا داریم و آن همان خدای واحد است (اول تیموتائوس ۱: ۱۷، و ۲: ۱۷، اول قرن‌تین ۸: ۶، ۸: ۵-۲۰)، اما تعابیر دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد وی عیسی را پسر واقعی خدا می‌داند و برای او شأن خدایی قائل است (دوم قرن‌تین ۴: ۴؛ کولسیان ۲: ۹). او صراحتاً در نامه به رومیان، الوهیت عیسی را با عنوان خدا (God) مطرح کرده است (رومیان ۹: ۵). با توجه به تقدم

تاریخی رساله‌های پولس بر دیگر نوشته‌های عهد جدید، می‌توان گفت که الوهیت مسیح ابتدا در نامه‌های پولس مطرح شد و پس از آن بود که این اندیشه در انجیل یوحنا شکل جدی‌تری به خود گرفت و به‌عنوان کلمه الهی مطرح شد. خدانشناسی پولسی با آنچه مسیح و جانشین رسمی او، پطرس، بدان پافشاری می‌کرد، تفاوت چشمگیری دارد. در الهیات پولس، مسیح، پسر، قدرت و حکمت خداوند است و الوهیت کامل دارد. البته الوهیت او در مرتبه‌ای پایین‌تر از الوهیت پدر قرار دارد. مسیح صورت خدای نادیدنی است و او همه چیز را آفریده است (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۴۵). آنچه برای مورخان و الهی‌دانان مسجل و قطعی است، این است که الهیات پولسی قطعاً خاستگاهی درون‌دینی (به معنای اخذ از کلمات و گفتار حضرت عیسی علیه السلام) ندارد؛ چراکه آن حضرت هیچ‌گاه خود را به‌عنوان خدا مطرح نکرد. به‌علاوه، اناجیل همدید و سیره جامعه نخستین مسیحیت و وجود گروه‌هایی مانند ایونی‌ها که بر بشر بودن عیسی علیه السلام تأکید می‌کردند، این امر را تأیید نمی‌کند. پس دیدگاه خاص پولس درباره الوهیت مسیح باید خاستگاهی غیر از خود مسیح و مسیحیان نخستین داشته باشد.

گفتنی است، برخی معتقدند که خاستگاه الهیات پولس لزوماً جغرافیا و وراثت یا اندیشه خاصی مانند معرفت‌های فلسفی و رمزی نیست؛ بلکه بیش از همه متأثر از مکاشفه و تغییر دین اوست. به دیگر سخن، هیچ تأثیری در تاریخ زندگی پولس قابل مقایسه با تغییر آیین او نیست (Kennedy, 1920, p. 8). او تصویری از خدا را تجربه کرد که نه بنی‌اسرائیل آن را دریافته بود و نه در اندیشه‌های یونانی و گنوسی و مانند آن یافت می‌شد. به تعبیر یکی از دانشمندان، تجربه تغییر آیین، حیاتی‌ترین بخش زندگی پولس بود و چیزهای دیگر از قبیل امور وراثتی و تعلیم‌وتربیت خاص و هر عامل دیگر، امری ثانوی به‌شمار می‌رود (Stewart, 1993, p. 82). باین حال، پیش‌فرض این مقاله آن است که الهیات پولس متأثر از اندیشه‌های موجود در زمان او (و نه صرفاً الهام‌گرفته از یک مکاشفه) است. بر این اساس، مهم‌ترین فرضیات درباره خاستگاه برون‌دینی الهیات پولسی اخذ آنها از دو منبع است: فلسفه افلاطونی و معرفت گنوسی. از لحاظ تاریخی، گسترش مسیحیت به نواحی یونانی‌زبان به کاوش این امر منجر شد که مسیحیت به چه طریق با فلسفه یونانی پیوند دارد؛ چه اینکه بسیاری از نویسندگان مسیحی در تلاش بودند تا ثابت کنند که مسیحیت درون‌مایه‌های افلاطونی را عملی کرده است (پارتریچ، ۱۳۹۸، ص ۳۳۱). همچنین گنوسیگری و الهیات ثنوی نیز به‌طور محسوسی با محافل مسیحی پیوند خورده و درصد اثرپذیری از آن بالا بود. به‌طور خلاصه چستی خاستگاه الهیات پولسی پرسش اصلی این مقاله است. در این نوشته در پی پاسخ به این پرسش‌هاییم: خاستگاه این الهیات کجاست؟ آیا می‌توان رگه‌هایی پررنگ از فلسفه افلاطونی را در افکار پولس ردیابی کرد؟ الهیات پولسی چه ارتباطی با مفاهیم گنوسی دارد؟

در منابع فارسی موجود، اگرچه مقالاتی در قالب الهیات مسیحی یا الهیات پولسی به اختلاف اعتقاد پولس با اناجیل هم‌نوا اشاره کرده‌اند، اما در آنها به‌طور مجزا و مفصل خاستگاه این الهیات با فلسفه یونان و نیز اعتقادات گنوسی بررسی و مقایسه نشده است. البته در کتاب *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*، تألیف محبوبه هادی‌نا اشارات قابل توجهی به اثرپذیری الهیات مسیحیت از منابع فلسفی و عرفانی صورت گرفته است.

بالین‌حال، کتاب یادشده، اولاً اختصاص به پولس ندارد و شامل کل الهیات مسیحی است؛ ثانیاً فراتر از گزارش‌های مستند کمتر به مقایسه و نتیجه‌گیری پرداخته است.

۱. پولس و فلسفه افلاطونی

آشنایی پولس با افکار فلسفی را بیش از همه باید در دوران قبل از تغییر دینش واکاوی کرد. این بررسی نشان می‌دهد که پولس در مراحل مختلف، ابتدا با فرهنگ و ادبیات یونان و در ادامه با فلسفه یونان آشنا شده است. در شهر طرطوس که زادگاه پولس است، یونانی‌مآبی موج می‌زد (جینیبر، ۲۰۲۲م، ص ۸۸). این شهر مقر اصلی مدرسه‌ای معروف برای علوم بلاغی یونانی بوده و مدرسه تعلیم عالی برای نخبگان اجتماعی و فکری به‌شمار می‌رفته است. نوشته‌های پولس در سطح نسبتاً بالایی هستند و این نشان می‌دهد که وی دست‌کم مقداری علم خطابه، که در آن زمان اهمیت زیادی هم داشت، آموخته است (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۴۷۳). وی که در خانواده‌ای اشرافی متولد شده بود، به‌واسطه پدرش توانست تابعیت روم را به‌دست آورد و در عین یهودی بودن، شهروند روم نیز محسوب می‌شد (Schroeder, 2001, v. 11, p. 3).

پولس در جوانی مدتی را در اورشلیم ساکن بود و با کتاب مقدس و اعتقادات یهودی آشنا شد. آشنایی با دو فرهنگ یونانی و یهودی، در شکل دادن به عقاید پولس نقشی اساسی داشته است. او بسیاری از قطعات ترجمه سبعینیه را حفظ بود و بسیاری از عبارات او، بدون آنکه به متن عبری ارجاع داده شود، درحقیقت همان متن ترجمه یونانی کتاب مقدس است (Sanders, 2009, p. 74-90 & 80-81). تعداد نقل‌قول‌هایی که پولس در نامه‌هایش از ترجمه سبعینیه آورده، به‌مراتب بیشتر از شواهدی است که از سایر منابع برگرفته شده است (Swete, 2003, p. 381).

با توجه به تسلط پولس بر زبان یونانی، به نظر می‌رسد که وی از نوشته‌های یونانی بی‌اطلاع نبوده است؛ چنان‌که با فیلسوفان ایشان مباحثاتی داشت و از شعرای آنها نیز مانند اریتس (اعمال رسولان ۱۷: ۲۸)، مناندرس (اول قرنتیان ۱۵: ۳۳) و اپیمیندس (تیطوس ۱: ۱۳) اقتباساتی داشته است (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۳۳۰). با توجه به اینکه از بهترین منابع برای کشف منابع تفکر، توجه به آموزش‌ها و مطالعات افراد است، برخی از پولس‌شناسان با تمرکز بر آموزش و پرورش یونانی در زمان پولس و ارائه شواهدی درباره آن، معتقدند که وی با ادبیات و دستور زبان یونانی آشنایی کامل داشته است و بسیاری از فرم‌های زبانی یونان در نامه‌های او دیده می‌شود (Sanders, 2009, p. 78). او حتی از ضرب‌المثل‌های یونانی هم در نامه‌هایش استفاده می‌کند (اول قرنتیان ۱۵: ۳۳).

باید توجه داشت که فریسی بودن پولس مانعی برای اخذ مفاهیم یونانی به‌حساب نمی‌آمد؛ چراکه مهم‌ترین وجه فریسی نامیدن پولس، اعتقاد به قیامت بود و به‌جز این اعتقاد، هیچ تفاوتی میان او و صدوقیان، که یونانی‌مآب بودند، وجود نداشت (Sanders, 2009, p. 77). گرچه شواهدی مبنی بر اینکه پولس یک فیلسوف تعلیم‌یافته است، وجود ندارد، اما او با برخی اصطلاحات تخصصی فلسفی آشنایی داشته و گاه آنها را چاشنی رساله‌های خود کرده است. به تعبیر اتین ژیلسون، وقتی پولس قدیس از مسیح تحت عنوان «قدرت» (energeia) یا «حکمت» (sophia) خدا (اول قرنتیان ۱: ۲۴) نام می‌برد، قطعاً از دو مفهوم فلسفی یونانی استفاده کرده است (ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۵). وی منابع پرشماری از

آثار فلسفی یهودیت یونانی مآب را می‌شناخت و بسیاری از آنها را در اختیار داشت (ولسفن، ۱۳۸۹، ص ۳۱). رگه‌های پررنگی از تفکر یونانی را می‌توان در سبک و محتوای رساله‌های پولس یافت که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اول، نجات‌شناسی پولس مقدمه‌ای مهم برای مسیح‌شناسی اوست. در جهان یونانی مآب، افراد بیش از آنکه مجذوب ویژگی‌های الهی شوند، مجذوب قدرت خدا بودند. به دیگر سخن، شخص مؤمن بیشتر به میزان موفقیت خدا یا پیامبرش اهمیت می‌داد تا هویت یا شخصیت دقیق او. از این رو پولس ابتدا از نجات‌شناسی و ضرورت آن آغاز کرد و در ادامه، تصویر جدیدی از مسیح عرضه نمود (یانگ، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹)؛

دوم، برخی از مفاهیمی که پولس در تبیین نجات‌شناسی خود به کار برده، ذاتاً یونانی است که می‌توان مفهوم فرزندخواندگی یا پسرخواندگی (adoption) را نمونه شاخص آن دانست که در فرایند تقدس و اتحاد با مسیح ایجاد می‌شود. این تعبیر پنج بار در عهد جدید آمده که همگی مربوط به نامه‌های پولس است (رومیان ۸: ۱۵ و ۲۳، رومیان ۹: ۴، غلاطیان ۴: ۵، افسسیان ۱: ۵). سایر نویسندگان عهد جدید برکات و آثاری را که پولس درباره فرزندخواندگی ذکر می‌کند، به عنوان اثر عادل شمردگی برمی‌شمرند و از این مفهوم استفاده نمی‌کنند (تیسن، بی تا، ص ۲۷۲). اصطلاح دیگری که پولس از آن استفاده می‌کند، مفهوم رهایی (redemption) است. این اصطلاح بیشتر دربردارنده مفهوم اطمینان از آزادی شخص از طریق پرداخت مبلغی پول است که برگرفته از رسمی یونانی است و آن آزادی اسیران جنگی یا تأمین آزادی آن دسته از افرادی است که برای پرداخت بدهی خانواده تن به بردگی می‌دادند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۵۸). همچنین کاربرد کلمه «دونامیس» (dynamis) به معنای قدرت و قوه در عبارات پولس (اول قرنتیان ۲: ۴) برخی را واداشته است که ارتباط احتمالی آن با معادل ارسطویی اش را واکاوی کنند (Kearney, 2009, p. 142-159)؛

سوم، به نظر می‌رسد که پولس نخستین فرد مسیحی باشد که به طور جدی مسیحیت را کاملاً بر اساس عام‌گرایی، که میراثی یونانی است، تبلیغ کرده و تمایزی میان یهود و غیریهود قائل نشده است. او با اینکه در زمره رسولان عیسی ﷺ نبوده و اصلاً آن حضرت را ندیده، مدعی است طی مکاشفه‌ای که در مسیر دمشق برای او رخ داده، عیسی مسیح ﷺ بر او متجلی شده و وی را به دین خودش دعوت کرده است (اعمال رسولان ۹: ۱-۶). پس از این حادثه و تا پایان مرگش در سال ۶۴ میلادی، پولس به مسافرت‌های تبلیغی بین مسیحیان پرداخت و در ترویج برداشت‌های خود از مسیحیت تلاش زیادی به کار گرفت. برخی ادعا کرده‌اند که همین فعالیت تبشیری پولس، یعنی به جانب کفار رفتن و دعوت آنها، مشخصه خاص فلسفه یونان در دوران یونانی مآبی است. مکاتب مختلف می‌کوشیدند که به واسطه سخنان امیدوارکننده طرف‌دارانی را پیدا کنند و در این سخنان تأکید می‌کردند که معرفت فلسفی یا اصل جزمی (Dogma) تنها راه رسیدن به خوشبختی است. حتی واژه «نوکیشی» (Conversion) ریشه در آرای افلاطون دارد؛ چراکه روی آوردن به فلسفه، در وهله اول به معنای تغییر نحوه زندگی است. در بشارت مسیحی نیز از جهل انسان‌ها سخن به میان می‌آید و کسب معرفت بالاتر نوید داده می‌شد. همچنین این بشارت مانند تمامی فلسفه‌ها به مربی و استادی اشاره دارد که حامل حقیقت است و آن را آشکار می‌کند (یگر، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

با توجه به همین قرائن و شواهد است که برخی از الهی دانان مسیحی تصریح کرده اند که در آثار پولس مفاهیم و فضای یونانی مآبی موج می زند (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵). آگوستین در کتاب *اعترافات* خود اذعان می کند که کلام پولس، در حقیقت منعکس کننده افکار افلاطونیان است. او می نویسد:

با اشتیاق بسیار به مطالعه الهامات مکتوب، به خصوص نوشته های پولس حواری، پرداختم. به نظرم رسید که این نوشته ها گاهی با هم در تعارض اند و با شواهد شریعت و پیامبران نیز ناسازگارند؛ اما اکنون آن معضلات برایم نابود شده اند. شروع به مطالعه کردم و در کلام پولس همان حقایق افلاطونیان را یافتیم که به مدح رحمت و عنایت تو مزین گشته بود (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳).

ارتباط پولس با تفکرات فلسفی یونان را به صورت دقیق تر و جزئی تر باید در مواجهه او با فلسفه افلاطونی میانه رصد کرد. یکی از مهم ترین شاخصه های مکتب افلاطونی تأکید آن بر دوساحتی بودن وجود انسان و نهادینه شدن مفهوم نجات در آن است. در مکتب افلاطونی میانه، خدا رابطه مستقیم و بخصوصی با انسان ندارد. نه تنها نظام جهان برای انسان ایجاد نشده است و انسان غایت آن را تشکیل نمی دهد، بلکه او می بایست روح خود را از این جهان که برای او مانند زندان است، نجات دهد و با گذشتن از واسطه های بسیار، به عالم لاهوت برسد. به نحوی باید گفت که نیاز به نجات، جزء ذاتی مکتب افلاطونی میانه است که پولس هم همین ترتیب را در آن رعایت کرد و انسان شناسی خود را مرتبط و بلکه مقدمه خداشناسی قرار داد. او با طرح مفهوم گناه ذاتی و عمومیت دادن به آن، عملاً نیاز به منجی و مسیحایی از جنس خدا را تئوریزه کرد.

مهم ترین دانشمند مکتب افلاطونی میانه در این دوران، فیلون اسکندرانی است؛ از این رو نوع ارتباط و تأثیر گذاری فیلون بر عهد جدید و به خصوص پولس مورد توجه دانشمندان زیادی در قرن اخیر بوده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹-۱۴۶). یکی از شخصیت هایی که واسطه میان فیلون و عهد جدید به شمار می رود، شخصیتی است به نام «آپلوس» (Apollon) که یهودی و اهل اسکندریه بوده است و برخی منابع شاگردی او از مکتب فیلون را تأیید کرده اند. او شاگرد یحییای تعمید دهنده و متبحر در نوشته های مقدس بود که بعدها تبدیل به واعظ مسیحی شهیری شد که بارها نام او در عهد جدید آمده است (اعمال رسولان ۱۸: ۲۴، ۱۹: ۱؛ اول قرنتیان ۱: ۱۲، ۳: ۴-۶ و ۲۲: ۴؛ ۶: ۱۶؛ ۱۲: تیطس ۳: ۱۳). برخی از مفسران، رساله عبرانیان را به او نسبت می دهند (لئون دوفور، بی تا، ص ۷۵). با این حال مسئله ای که بیش از همه ذهن الهی دانان را به خود مشغول کرده، ارتباط نظام الهیاتی پولس و عقاید فیلون است (Runia, 1993, p. 64-86). برخی مانند برونو بارو به صراحت معتقدند که خاستگاه مسیحیت، نه یهودیه، بلکه حوزه اسکندریه است و به همین علت بود که زمینه طرح آن به منزله دین عام و جهان شمول فراهم آمد. به دیگر سخن، مسیحیت را باید در افکار فیلون ردیابی کرد که خود برگرفته از افلاطونیان و رواقیان است؛ لذا اوفیولون را پدر مسیحیت و سنکاری رواقی را عموی آن معرفی می کند (Engels, 2015, p. 72). چدویک (Chadwick) در مقاله ای با عنوان «پولس و فیلون اسکندرانی» فهرست بلندی از وجوه تشابه این دو متفکر را ارائه کرده است. از دیدگاه او،

شناخت خدا از طریق خلقت، نشانه کفر بودن عبادت مخلوق به جای خالق، تأثیر بت پرستی بر ضعف اخلاقی، و تأکید بر باطنی و درونی بودن دین حقیقی از مواردی است که فیلون و پولس در آن همداستانند. همچنین هر دو درباره لطف و فیض سخن گفته‌اند (اول قرن‌تین، باب ۱۳). به علاوه پولس در رساله کولسیان بسیار از الفاظ و واژگان فیلون بهره برده است (Chadwick, 1967, p. 286-307). سَندمل (Sandmel)، دانشمند آمریکایی، ارتباط پولس و فیلون را در چهار محور ذیل خلاصه کرده است:

الف) تعالی خدا: هر دو درصدد حل مسئله ارتباط خدا با مخلوقات بوده‌اند. پولس از واژه «مسیح» و فیلون از «لوگوس» استفاده کرده است. هر دو به دنبال ارائه سازوکاری هستند که با آن خدای متعالی را به خدای درون ذات و حاضر در جهان فیزیکی تبدیل کنند. لوگوس فیلون هیچ ارتباطی با زمان و مکان ندارد؛ اما در پولس یک رویداد سرنوشت‌سازی وجود دارد و آن هنگامی است که عیسی به مسیح تبدیل شد؛ همو که زندگی می‌کرد و بعد مصلوب شد و در آخرالزمان دوباره بر خواهد گشت؛

ب) شریعت: هر دو به نوعی با مسائل مشابه در شریعت موسی دست‌به‌گریبان‌اند؛ اما فیلون معتقد است که انسان می‌تواند و باید شریعت را مراعات کند؛ درحالی‌که پولس بر ناتوانی انسان تأکید دارد؛

ج) رستگاری: فیلون و پولس هر دو از زبان عرفانی استفاده کرده‌اند و رهایی را رهایی از تن و قید و بندهای این جهان می‌دانند؛ اما در تفکر فیلون هیچ اثری از رهایی فقط به وسیله ایمان، که در تفکر پولس نقش اساسی ایفا می‌کند، وجود ندارد؛ د) انسان‌شناسی: هر دو بر دوساحتی بودن انسان و تمایلات دوگانه آدمی تأکید کرده‌اند: انسان از جسم، که حسب فرض شر است، و از بخش غیرمادی، یعنی روح، تشکیل شده است. انسان در تلاش است که از ماده فراتر رود و به تعبیر فیلون، در «جهان معقول» و به تعبیر پولس، در «روح» زندگی کند (غلاطیان ۱۶: ۲۵۵). پولس نیز میان انسان زمینی و آسمانی فرق گذاشت. پولس همچون فیلون می‌پذیرد که انسان می‌تواند زندگی‌اش را در سطوح و مراتب معنوی و روحانی متنوعی بگذراند (Sandmel, 1979, p. 150).

در الهیات فیلون مفهوم لوگوس و همچنین جایگاهی که در هستی دارد، بسیار مهم است. فیلون معتقد بود که خدا متعالی و خارج از زمان و مکان است. این خدای متعالی برای ارتباط با جهان، واسطه‌ای دارد که نامش «لوگوس» است و ازلی است و نقش خالقیت را بر عهده دارد. توحید یهودی هیچ‌گاه اجازه نداد که او لوگوس را هم‌عرض خدا معرفی کند. گرچه پولس صریحاً کلمه «لوگوس» را به کار نبرده است، اما می‌توان معنا و بن‌مایه آن را در عباراتش یافت که البته بعداً با صراحت بیشتری در انجیل چهارم و توسط یوحنا بدان اشاره شد. پولس مسیح را کسی معرفی می‌کند که چهار یکشنبه قبل از میلاد در آسمان با خدا زندگی می‌کرد (غلاطیان ۴: ۴). او موجود زمینی (اول قرن‌تین، ۷: ۱۵؛ ۴۹: ۴۵) و حتی شریک خدا در خلقت پنداشته شده است (اول قرن‌تین ۸: ۶). او را به سبب تمایزش از خدا، «پسر خدا» نامیده‌اند (رومیان ۸: ۳۲). بر اساس این عبارات، «لوگوس» وجودی است ازلی که در جهان دخالت دارد و حتی شریک خدا پنداشته می‌شود؛ ولی سعی می‌شود که نوعی تمایز با خدای اصلی هم داشته باشد.

اینکه پولس با آثار فیلون آشنا بوده یا نه، مورد بحث است؛ اما برخی از الهی دانان مسیحی این ارتباط را تأیید می کنند. پولس همانند فیلون به تفسیر تمثیلی از واقعه خروج روی می آورد و آن را در نامه به قرنطیان منعکس می کند: زیرا ای برادران! نمی خواهم شما بی خبر باشید از اینکه پدران ما همه زیر ابر بودند و همه از دریا عبور نمودند × و همه به موسی تعمید یافتند در ابر و در دریا × و همه همان خوراک روحانی را خوردند × و همه همان شراب روحانی را نوشیدند؛ زیرا که می آشامیدند از صخره روحانی که از عقب ایشان می آمد و آن صخره، مسیح بود (اول قرنطیان ۱۰: ۵۱).

او به دو آدم اشاره می کند (اول قرنطیان ۱۵: ۴۷-۴۹) و عیسی را همان صورت خدا و نخست زاده او می داند (کولسیان ۱: ۱۵). این تعبیر، احتمال اثرپذیری او از فیلون و دسترسی به آثار او را شدت می بخشد (لئون دوفور، بی تا، ص ۲۹۸). همچنین در رساله به عبرانیان به صراحت و حتی کامل تر از آنچه در رساله های پیش گفته شد، درباره الوهیت ازلی مسیح سخن گفته شده است. در اینکه نویسنده این رساله کیست، اطلاع دقیقی نداریم؛ اما برخی آن را به پولس نسبت داده اند. دیدگاه فیلونی حاکم بر رساله از این حکایت دارد که نویسنده باید یک یهودی اهل اسکندریه و احتمالاً شاگرد فیلون بوده باشد. تعبیر پسر خدا، نخست زاده، فوق فرشتگان، صورت خدا، عامل در خلقت، میانجی، کاهن اعظم، پوشاندن لباس خدایی به آن و حتی خدا دانستن (عبرانیان ۱: ۳)، در این رساله ذکر شده است. فیلون سه واژه خدا، پسر خدا و نخست زاده خدا را برای اولین بار درباره لوگوس به کار برد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۱۴). در عهد جدید، این واژگان بر «کلمه» و «عیسی مسیح» اطلاق شدند که نقش پولس در این امر انکارناپذیر است.

بر اساس آنچه گذشت، پولس بدون اینکه کلمه لوگوس را به کار ببرد، صفات و ویژگی هایی را که فیلون برای لوگوس مطرح کرده بود، دقیقاً بر عیسی منطبق کرد و از این رو بسیار مدیون این نظریه است (Dodd, 1971, p. 45). البته پولس به این بسنده نکرده و الوهیت لوگوس را به نحو برجسته ای مطرح کرده است. اگرچه رابطه خدا با لوگوس، چه در اندیشه فیلون و چه در مسیحیت، با واژه «پدر» نشان داده شده است، باید توجه داشت که نزد فیلون، خدا به واسطه اینکه علت فاعلی لوگوس است، «پدر» نامیده می شود؛ در حالی که در مسیحیت پولسی خدا علت مادی لوگوس یا همان مسیح است و این نخستین گام اعتقاد به تجسد در مسیحیت است (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷). مسیحیان همچنان بر این باورند که خدا نسبت به جهان علت فاعلی است و نسبت به لوگوس علت مادی؛ یعنی آن را از خودش به وجود آورده است.

بنا بر آنچه گذشت، در رساله های پولس نخستین گام مهم در راستای تعدد الوهیت در مسیحیت برداشته شد و عیسی ﷺ از مقام بشری تهی شد و به مقام خدایی رسید. باید توجه داشت که اثرپذیری پولس تنها در باب لوگوس و خدای دوم نبود؛ بلکه در اعتقاد به خدای متعالی یا همان خدای مورد نظر عهد عتیق نیز تغییراتی ایجاد شد و آن آوردن استدلال برای اثبات خداست. در عهد عتیق و اناجیل، وجود خدا بدیهی است و اگر استدلالی هم ذکر می شود، بیش از همه برای اثبات توحید است. این در حالی است که سنت یونانی وجود خدا را بدیهی نمی داند و سعی دارد آن را با استدلال عقلی به اثبات رساند. این جریان، اگرچه در دوره قرون وسطی به اوج می رسد، در رساله های پولس اجمالاً قابل مشاهده است. او در رساله عبرانیان می نویسد: «زیرا کسی که نزد خداوند می آید، باید معتقد باشد که او

وجود دارد و اینکه وی کسانی را که با جدیت در جست‌وجوی او برمی‌آیند، پاداش می‌دهد». برخی معتقدند که همین دو کلمه کوچک (وجود دارد)، همواره - بیش از هر مطلب دیگری در عهد جدید - یونانی جلوه می‌کند. دکتر موفات (Moffatt) ابراز می‌کند که این واژه‌ها، به‌خصوص برای خوانندگانی که بیرون از دین یهود متولد شده‌اند، جاذبه دارد (Baillie, 1939, p. 125). همچنین پولس در رساله رومیان، باب ۱ آیه ۲۰، می‌گوید: «از همان ابتدای خلقت جهان، اوصاف نادیده خداوندی، یعنی قوت سرمدی و الوهیتش، آشکارا در آنچه وی آفریده است، دیده می‌شود». قرن‌ها بعد، آکویناس این مطلب را به برهان نظم و تدبیر عالم تعبیر کرد (Baillie, 1939, p. 110).

۲. پولس و معرفت گنوسی

برخی از اندیشمندان متأخر، مانند بولتمان، کوشیده‌اند نشان دهند که چگونه پولس صلیب مسیح را با بهره‌گیری از مضامین عاریتی همچون فدیة، قربانی کفاره‌ای و دیگر مفاهیم گنوسی توضیح می‌دهد (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴). در رساله‌های پولس مواجهه وی و مکاتب گنوسی بیش از همه به‌چشم می‌آید؛ به‌گونه‌ای که می‌توان او را مهم‌ترین چهره در توسعه گنوسیگری در مسیحیت نام برد. گوردن ریلندز، از نقادان کتاب مقدس، یک اثر جداگانه را به بررسی نقادانه رساله‌های مهم پولس اختصاص داد و دریافت که رساله‌های یادشده دارای هسته‌هایی گنوسی از قرن اول میلادی‌اند (Rylands, 1940, p. 25). درحقیقت، پولس یک رسالت گنوسی داشته است که عیسای او یک موجود کاملاً متفاوت است؛ یک منجی الهی که مؤمنان از طریق تمعید با وی متحد می‌شوند. از این‌رو وی هیچ اشاره‌ای به تعالیم عیسی علیه السلام نمی‌کند و هرگز عنوان ناصری را به کار نمی‌برد.

حضور نمادهای گنوسی، در برخی نامه‌های پولس دیده می‌شود؛ مثلاً پولس عیسی مسیح را انسانی کیهانی تلقی می‌کند که سر او کلیساست و او نجات‌دهنده بدن است (افسیسیان ۵: ۲۲-۲۴). قابل توجه‌ترین اشاراتی که شعار اصلی گنوسی‌هاست، یعنی تعبیر «پُری خدا» یا «ملاً الهی»، در نامه به افسسیان به کار رفته است: «و عارف شوید به محبت مسیح که فوق از معرفت است تا پُر شوید تا تمامی پُری خدا» (افسیسیان ۳: ۱۹). بر این اساس، فاصله میان خدای متعال و جهان ماده با واسطه‌ای به نام لوگوس یا خالق جهان پر می‌شود. همچنین در کولسیان می‌گوید: «در مسیح تمام گنجینه‌های حکمت و معرفت نهفته است» (کولسیان ۲: ۳). پولس ثابت می‌کند تمام چیزهایی که گنوسیان در نظریه پُری به دنبال آن هستند، به‌واقع در مسیح ارائه شده است. هدف اصلی وی در این رساله‌ها این بود که از بزرگی بی‌نظیر و قدرت مطلق شخص مسیح دفاع کند. مسیح یکی از ائون‌ها (Eons) است که پُری را می‌سازد و فقط یک کارگزارِ دون‌مرتبه نیست که برای استاد و ارباب بالاتر افتخار و عظمت بیافریند. او غایت و نیز منشأ تمام اشیای مخلوق است (کولسیان ۱: ۱۵-۲۰).

گرچه پولس در سراسر این رساله کلمه لوگوس را به کار نبرده، اما روشن است که کلام وی در رتبه و کارکرد معادل لوگوس یوحناست. درحالی که پولس خدا را واحد متعال می‌داند و او را پدر ازلی می‌خواند، عیسی را واسطه او

در خلق جهان می‌داند و او را خداوندگار یا خداوند می‌نامد: «لکن ما را یک خداست؛ یعنی پدر، که همه چیز از اوست و ما برای او هستیم؛ و یک خداوند، یعنی عیسی مسیح، که همه چیز از اوست و ما از او هستیم» (اول قرتیان ۸: ۶). او در سخن دیگری در توصیف شخصیت مسیح خطاب به کولسیان می‌نویسد:

و او صورت خدای نادیده است؛ نخست‌زادهٔ تمام آفریدگان × زیرا که در او همه چیز آفریده شد؛ آنچه در آسمان و آنچه بر زمین است، از چیزهای دیدنی و نادیدنی و تخت‌ها و سلطنت‌ها و ریاسات و قوأت؛ همه به وسیلهٔ او و برای او آفریده شد × و او قبل از همه است و همه چیز در او قیام دارد (کولسیان ۱: ۱۵-۱۸).

این عبارات صراحتاً نشان از آن دارد که پولس عیسی مسیح را اولین صادر از خدا می‌داند. کسی که خلقت از او و به وسیلهٔ او آغاز می‌شود. پولس تصریح می‌کند که این صادر نخستین دارای صفت قیومیت است؛ یعنی قیام دیگر موجودات، وابسته به اوست. این نگاه پولس به عیسی، با حکمت، لوگوس، خدای صانع یا دمیورژی که در مکاتب گنوسی از آن سخن به میان می‌آید، قابل مقایسه و تطبیق است. کسانی مانند گوردن ریلندز معتقدند که نخستین مسیحیان، گنوسی‌ها بودند که مسیح را نه یک انسان معاصر خود، بلکه روحی می‌دانستند که خدا برای نجات انسان‌ها از بندگی خدایان دروغین و آشنا کردن با معرفت خودش او را فرستاد. این روح همان حکمت بود که در کتاب امثال سلیمان، عامل خدا برای خلقت جهان و هدایت مردم معرفی شده و همان لوگوس (به معنای کلمه یا عقل) بود که فیلون اسکندرانی آن را از فلسفهٔ یونانی گرفته و به عنوان معلم و تسلی‌بخش انسان مجسم کرده است (رابرتسون، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲).

ثنویت دیگری نیز در رسائل پولس به چشم می‌خورد که به ثنویت الوهی در مکاتب گنوسی نزدیک است؛ به گونه‌ای که او خدای پدر را خدای آسمان‌ها و شیطان را حاکم جهان می‌داند که در بی‌ایمانان نفوذ کرده است: «که در ایشان خدای این جهان فهم‌های بی‌ایمانشان را کور گردانیده است که مبدا تجلی بشارت جلال مسیح که صورت خداست، ایشان را روشن سازد» (دوم قرتیان ۴: ۴). دوگانگی جسم / روح و همچنین نور / ظلمت، در آثار پولس کاملاً به چشم می‌خورد. او روح و نور را از خدا و جسم و ظلمت را از شیطان می‌داند. البته پولس دامنهٔ این ثنویت را به الوهیت نمی‌رساند (و از این حیث، متأثر از گنوسی‌ان نیست)؛ اما با این حال چنان از شیطان و تاریکی و جسم سخن می‌گوید که گویی به عنوان یک اصل فعال مستقل که با روح، خدا و نور در تضاد است، عمل می‌کند: «لیکن شما ای برادران! در ظلمت نیستید تا آن روز چون دزد بر شما آید * زیرا جمیع شما پسران نور و پسران روز هستید؛ از شب و ظلمت نیستیم» (اول تسالونیکیان ۵: ۵ و ۴). او بیش از همه، در رسالهٔ رومیان تقابل جسم و روح را یادآور می‌شود:

بنابر این، ای برادران من، شما نیز به واسطهٔ جسد مسیح برای شریعت مرده شدید تا خود را به دیگری ببیونید، یعنی با او که از مردگان برخاست، تا به جهت خدا ثمر آوریم × زیرا وقتی که در جسم بودیم، هوس‌های گناهانی که از شریعت بود در اعضای ما عمل می‌کرد تا به جهت موت ثمر آوریم × اما اکنون چون برای آن چیزی که در آن بسته بودیم مردیم، از شریعت آزاد شدیم، به حدی که در تازگی روح بندگی می‌کنیم نه در کهنگی حرف (رومیان ۷: ۴-۶)

او تصریح می‌کند که به روح رفتار کنید و شهوات جسم را به‌جا نیاورید؛ چراکه خواهش جسم به خلاف روح است و خواهش روح به خلاف جسم و این دو با هم منازعه می‌کنند؛ به‌طوری‌که آنچه می‌خواهید، نمی‌کنید؛ اما اگر از روح هدایت شدید، زیر شریعت نیستید (غلاطیان ۵: ۱۸-۱۶).

برخی از محققان عهد جدید معتقدند که از اعتقاد پولس به دخالت نیروهای شر در عالم هستی می‌توان الگوی الهیاتی‌ای را استخراج کرد که از آن با عنوان «الگوی شراکتی» یاد شده است (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۶۹). طبق این الگو، پولس هرگاه از مفهوم گناه یاد می‌کند، لزوماً به معنای تخلف از شریعت نیست؛ بلکه گاهی مراد او اشاره به قدرت یافتن نیروهای شر کیهانی است که می‌توانند انسان‌ها را برده و غلام خود سازند و مرگ مسیح آن نیروهای شرور را درهم می‌شکند. ایمان‌داران مسیحی برای شریک شدن با مسیح و نجات از دست این نیروها باید عمل تعمید را انجام دهند. پولس معتقد بود که شخص ایمان‌دار از طریق تعمید، در مسیح می‌میرد و در عمل نجات او شریک می‌شود (ارمان، ۱۴۰۲، ص ۵۷۱).

مورد دیگری که پولس متأثر از گنوسیان است، نفی شریعت و عدم تأثیر آن در نجات انسان است. گنوسی‌ها معتقد بودند که قوانین اخلاقی ساخته و پرداختهٔ صانع جهان است و اگر کسی پی به اسرار الهی ببرد، از یوغ قوانین شریعت آزاد بوده و همه چیز برای او مباح است (Jones, 1963, p. 46). از نامه‌های پولس می‌توان چنین استنباط کرد که شریعت، قوانین زندگی در دنیاست و به‌سبب گناه آدم و حوا گریبان‌گیر انسان شده است تا او کمتر دست به گناه بزند؛ اما چون نجات امری آسمانی است، با آمدن مسیح دیگر شریعت کاربردی ندارد و عمل به آن زمینه‌ساز نجات نمی‌شود. نمونه‌هایی از شریعت‌گریزی پولس را می‌توان در عباراتی چون تجویز شراب‌خواری (اول تیمائوس ۵: ۲۳)، هیچ چیز نجس و ناپاک نیست (اول قرنتیان ۷: ۱۰)، احکام الهی را گردن ننهید (کولسیان ۲: ۱۶-۱۷) و نگهداری ایام و آداب عبث است (غلاطیان ۴: ۱۱-۹)، یافت.

دیدگاه پولس دربارهٔ شریعت، با نظریهٔ وی در مورد الوهیت مسیح کاملاً مرتبط است. او مدعی است که پیش از آمدن حضرت عیسیؑ، نجات از طریق ایمان و عمل به شریعت حاصل می‌شد؛ اما با ظهور حضرت عیسیؑ عمل به شریعت باطل شده و جای خود را به ایمان به حضرت عیسیؑ داده است. باید توجه داشت که پولس با لفظ شریعت مشکلی ندارد؛ بلکه او معتقد است به‌جای شریعت بیرونی و عمل‌گرا باید به دنبال شریعتی درونی و قلبی بود. برخی از نویسندگان، شریعت مورد نظر پولس را «وجدان» نام نهاده‌اند. منظور از وجدان، مشیت الهی است که از راه عقل بیان شده است (Carpenter, 1980, p115).

تأکید بسیار زیاد فرقه‌های گنوسی، به‌ویژه مرقیون، بر رساله‌های پولس، می‌تواند شاهی بر هم‌ذات‌پنداری آنها و پولس در آموزه‌های مشترک باشد که نظریهٔ اثرپذیری پولس از گنوسیان را تقویت می‌کند. مرقیون یکی از مهم‌ترین متکلمان گنوسی قرون اولیهٔ مسیحیت است. مرقیون در انجیلی که نگاشت، منتخبی از انجیل لوقا و ده رسالهٔ پولس

گردآوری کرد. اصولاً کتاب آنها به دو بخش انجیل و پولس تقسیم شده بود. در واکنش به این عمل بود که کلیسا در سال ۱۸۰ میلادی متون شرعی و قانونی مسیحی را جمع‌آوری و کتاب مقدس مسیحی را که دربرگیرنده اکثر متون عهد جدید و کتاب عهد عتیق بود، تدوین کرد و مرجعیت رسولان دوازده‌گانه را بیش‌ازپیش مطرح ساخت. استناد بی‌پروای مرقیون به پولس باعث نگرانی کلیسائیان شد (Harnack, 2015, p. 27). باین‌حال، قرائت عمومی رساله‌های پولس بسیار رواج یافته و وجهه رسول عادل، نیک و ظرف برگزیده بودن او (اعمال رسولان ۹: ۱۵) کاملاً تثبیت شده بود و هیچ چیز آن را متزلزل نمی‌کرد (Harnack, 2010, p. 164-174).

احترام به پولس در محافل گنوسی حد و مرز نداشت. طبق گفته اوریجن، مرقیونی‌ها معتقد بودند که پولس در آسمان، در دست راست مسیح نشسته است؛ همان‌گونه که مسیح در دست راست پدر می‌نشیند. از این گذشته، طبق نظر اسنیک (Esnik)، خود مرقیون تعلیم می‌داد که مسیح دو بار از آسمان نزول کرده است: بار اول برای آنکه رنج بکشد و بمیرد؛ بار دوم برای آنکه پولس را دعوت کند و معنای مرگش را ابتدا برای وی منکشف سازد. به دیگر سخن، پولس اولین کسی بود که راز بازخريد و فديه را آشکار کرد، نه عیسی (Harnack, 2010, p. 164-174). هارناک معتقد است این کلیساها بودند که در احترام به پولس از مرقیون اثر پذیرفتند، نه بالعکس. او تصریح می‌کند:

از مدت‌ها پیش می‌دانستیم که قرائت‌های مرقیونی به متن کلیسایی رساله‌های پولس راه یافته است؛ اما هفت سال است که پی برده‌ایم کلیساها در واقع مقدمه‌های مرقیونی بر رساله‌های پولس را پذیرفته‌اند. دبروین (De Bruyn) یکی از بهترین کشفیات اخیر را در این زمینه انجام داده است. بر اساس یافته‌های وی، مقدمه‌هایی که ابتدا در نسخه فولدنسیس و سپس در بسیاری از نسخه‌های بعدی با آنها مواجه می‌شویم، متعلق به مرقیون بوده است و کلیساها متوجه آن نشده‌اند. این امر تأثیر مجموعه رساله‌های مرقیونی را بر شکل‌گیری مجموعه کلیسایی نشان می‌دهد (Harnack, 2015, p. 27). نفوذ محسوس افکار گنوسی در نامه‌های پولس دلیل خوبی بود بر اینکه برخی از کلیساهای کوچک، اگرچه رساله‌های پولس را مقدس می‌دانستند، آن را جزء کتاب مقدس برنشمزند. تمایز بین کتاب مقدس و پولس را حتی در اثر جنجالی کایوس رومی (حدود ۲۰۰م) می‌توان مشاهده کرد (Harnack, 2015, p. 28). همین اثرپذیری‌ها بود که مدت‌ها طول کشید تا این رساله‌ها در کنار متون رسمی قرار گیرند. هارناک از این بالاتر می‌رود و معتقد است که حتی داخل کردن کتاب اعمال رسولان به‌عنوان جزئی از متن رسمی کلیسا، آن‌هم قبل از متن نامه‌های پولس، به‌منظور معرفی او (کسی که اصلاً عیسی را ندیده بود) به‌عنوان رسول بوده است. این امر از آنجا اهمیت می‌یابد که یکی از مهم‌ترین معیارها برای رسمی شدن مکاتبات از سوی بزرگان مسیحی، صدور آن از ناحیه رسولان مسیح بود. این کتاب به پولس در حد یک رسول کامل مشروعیت می‌بخشد؛ هم به شخص خودش و هم به محتوای تعالیمش. این در حالی است که شاهی وجود ندارد مبنی بر اینکه پیش از ایرنائوس این کتاب در قرائت عمومی به کار رفته باشد. جای دادن این کتاب، انتخابی آگاهانه و دستی نیرومند است که با اقتدار عمل کرده! (Harnack, 2015, p. 35)

۳. نقد و بررسی

بر اساس آنچه گذشت، پولس به عنوان یک یهودی یونانی مآب فلسفه و فرهنگ یونانی را به عنوان تفکر غالب تحصیل کرد و در چهارچوب عقلانیتش به اندیشیدن پرداخت. او در عصری می زیست که تدریس فلسفه در نظام تعلیم و تربیت گنجانیده شده بود. باین حال در رساله های او دو نظر مختلف درباره فلسفه و فکر یونانی می بینیم و نگرش او در این زمینه قاطع نیست. او گاهی نگاه خوشبینانه به فلسفه دارد و کلیات آن را تأیید می کند؛ مثلاً هنگامی که برای تبلیغ تفسیر خود از مسیحیت به آتن رفت و برای متفکران آنجا درباره خدای ناشناخته موعظه کرد، از مفاهیم فلسفی (عمدتاً رواقی) بهره برد و همانند فیلسوفان یونانی سخن گفت. این سخنرانی چندان موفقیت آمیز نبود و به جز دو تن، بقیه او را مسخره کردند (اعمال رسولان ۱۷: ۱۶-۳۴).

باین حال، برخی مواقع نیز در برابر فکر و فلسفه یونان جبهه می گرفت و آن را حکمت ظلمت و کفر می نامید. شدیدترین موضع گیری ها در برابر فلسفه را در نامه به قرنتیان شاهدیم. او در این نامه تصریح می کند که جهالت موعظه تنها راه نجات است؛ زیرا که چون برحسب حکمت خدا، جهان از حکمت خود به شناخت خدا نرسید، خدا بدین رضا داد که به وسیله جهالت موعظه ایمان داران را نجات بخشد (اول قرنتیان ۱: ۲۱). در این آیه، جهالت موعظه در برابر حکمت این جهانی قرار گرفته است. در این آیه منظور از موعظه، همان موعظه صلیب است؛ یعنی همان اعتقاد پولس به اینکه قیام مسیح قدرت بخشودگی گناهان و زندگی جاودانه را دارد (اول قرنتیان ۲: ۱؛ ۴: ۵-۱۳).

اما چرا جهالت؟ او خود می دانست که چنین آموزه ای، نه مطلوب شریعت یهود است و نه حکمت یونانیان آن را داراست؛ چراکه در یهود، اگرچه صحبت از منجی شده، اما این منجی یک انسان است، نه خدا. همچنین در حکمت یونان، اگرچه صحبت از وسایط خلاق و ازلی می شد، اما آنها در عرض خدا نبودند؛ بلکه در طول او قرار داشتند. لذا فیلسوفان یونان که به خاستگاه سرمدی معتقد بودند، الوهیت مسیح را بی معنا و هولناک می دانستند (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۴۰-۵۰). در حقیقت، پولس برای به کرسی نشاندن حرف خود باید حکمت این جهانی را ابطال می کرد. او برای این کار به عهد قدیم و پیشگویی اشیا استناد کرد: «حکمت حکما را باطل می سازم و فهم فهیمان را نابود می سازم» (اشعیا ۲۹: ۱۴). به دیگر سخن، او به دو نوع حکمت قائل بود: یک حکمت ازلی که از سوی خداوند بر آدمیان منکشف شده و صحیح است؛ و یک حکمت انسانی که انسان ها با سعی و کوشش خود و به مدد الهی کسب می کنند. حکمت انسانی از دیدگاه او همان فلسفه یونانی است که در تضاد با حکمت الهی است.

باین حال او در مقام رد کامل فلسفه نیست و مانند بسیاری از نویسندگان یونانی مآب تصدیق می کند که فلسفه یونانی حاوی نکات و مطالبی درباره اعتقاد به خدای واحد است. از همین رو بعدها برخی آباء کلیسا تصریح کردند که هشدار او به کولسیان مبنی بر اینکه فلسفه و مکر باطل دل های شما را نرباید (کولسیان ۲: ۸)، در مقام رد کامل فلسفه نیست؛ بلکه به معنای مردود شمردن فلسفه ای است که بر مکر باطل استوار است (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۳۱). او معتقد

بود که یونانیان دست کم از عقل طبیعی برخوردارند و همین عقل درباره آنها داوری می کند و آنان را برای دریافت مسیحیت آماده می سازد (رومیان ۲: ۱۴-۱۵).

با این مقدمه باید گفت که برای پولس فلسفه یونان در موضوعات مختلف، از جمله در مورد خالق و غایت جهان، موضوعیت ندارد؛ اما گاه برای مقصود خویش از آن استفاده کرده است و فلسفه را صرفاً به نحو آلی می پذیرد. مهم ترین هدف برای پولس، اثبات عیسی به عنوان مسیحا و راه نجات بود. برای اینکه این مسیحا از دیگر مسیحیهای ادعایی بالاتر باشد، گاه چاره ای جز استفاده از مفاهیم فلسفه یونان، که در آثار فیلون و نیز مکاتب گنوسی یافت می شد، نبود. با تکیه بر این مفاهیم عقلانی، مسیحیهای مورد نظر پولس با بقیه فرق داشت و به مقام خدایی رسید.

او از فحواى یکی از مهم ترین مفاهیم مکتب افلاطونی میانه، یعنی لوگوس، بهره برد و آن را متجسد کرد و بر عیسی تطبیق داد. از این رو می توان اثرپذیری پولس از فلسفه یونان در بحث خداشناسی را به نحو آلی پذیرفت. درباره اینکه خداشناسی پولس بیشتر متأثر از گنوسیان است یا افلاطونیان میانه، باید میان محتوا و ادبیات پولس تفاوت قائل شد. اگرچه پولس با ادبیات یونانی و فلسفی آشنایی داشت، اما کمتر از آن بهره برد و سعی کرد که سخن فلسفی خود را در قالبی عرفانی و شهودی عرضه کند تا حوادثی نظیر آتن برایش پیش نیاید. از این رو او خداشناسی اش را که متأثر از افلاطونیان بود، در ظرفی گنوسی عرضه کرد. مخاطبان غیریهودی پولس قاعداً با مفهوم مسیح آشنایی چندانی نداشتند؛ اما به واسطه ارتباطی که با ادیان رمزی داشتند، با مفهوم نجات بسیار آشنا بودند و پولس نیز همین مسیر را در پیش گرفت (Dodd, 1971, p. 75). اصولاً بسیاری از نودینان، نه به دنبال یک نظام عقلانی جدید دینی، بلکه به دنبال بسط یک تجربه دینی بودند؛ چه اینکه خود پولس هم نجات خود را در یک مکاشفه یافت، نه تعلیم نظری. پولس مسیحیت را نه یک فلسفه، بلکه یک دین می دانست. او خود تصریح می کند که دین جدید را اکثراً افرادی پذیرفتند که حکیم، بانفوذ و نجیب زاده نبودند (اول قرن تیان ۱: ۲۶-۲۷). از این رو، اگرچه در معنای کلام پولس تثویت امر ازیلی (که مشترک میان گنوسیان و افلاطونیان میانه بود) مشاهده می شود، اما ادبیات آن غالباً گنوسی است. به دیگر سخن، با خوانش دقیق رساله های پولس می توان اذعان کرد که اگرچه پولس آشنا به فلسفه بوده و گاه از آن هم استفاده کرده است، ولی اصلاً تمایلی ندارد که در بشارت خود به مسیحا بودن عیسی، براهین فلسفی را پشتوانه قرار دهد. او در پی سخنان اقناعگر حکمت نبود؛ بلکه در پی ایمان بود. از این رو تأثیر مستقیم فلسفه افلاطونی بر ادبیات پولس، در کمترین حد و تنها در مواجهه با نخبگان و اشراف است و میزان این تأثیرگذاری بیشتر باید از طریق غیرمستقیم، یعنی تأثیرات گنوسی، دنبال شود.

نتیجه گیری

آموزه های مسیحی بیش از آنکه برگرفته از سخنان عیسی مسیح ﷺ باشد، متأثر از رسول خودخوانده، پولس طرطوسی، است. الهیات پولس با محوریت نجات، بر الوهیت عیسی متمرکز شده است. با توجه به اینکه حضرت عیسی ﷺ در سخنانش همواره خود را بشر معرفی می کرد و در اناجیل همدید نیز بر عیسای تاریخی تأکید می شود، منشأ اصلی عبارات پولس را باید در جای دیگری جست.

از لحاظ تاریخی، پولس حداقل با دو بستر اندیشه مرتبط بوده است: از یک سو فلسفه افلاطونی در اسکندریه با محوریت فیلون؛ و از سوی دیگر مکاتب رمزی و سرّی گنوسی. شواهد متعددی از اثرپذیری پولس از فیلون اسکندرانی در بحث لوگوس وجود دارد. به علاوه او از روش فلاسفه استفاده کرده و برای اثبات برخی مفاهیم، از استدلال منطقی بهره برده است. از سوی دیگر، نوعی ثنویت گنوسی در آثار پولس به چشم می خورد. همچنین به نظر می رسد که او در بحث شریعت گریزی متأثر از گنوسیان است.

اگرچه پولس، هم از فلسفه یونان و هم از مباحث رمزی گنوستیک بهره برده است، اما میزان اثرپذیری او از آنها یکسان نیست. پولس با اینکه با ادبیات یونانی و فلسفی آشنایی داشت، از آنها کمتر بهره برد و سعی کرد مفاهیم فلسفی خود را در قالبی عرفانی و شهودی عرضه کند. لذا تأثیر مستقیم فلسفه افلاطونی در ادبیات پولس در کمترین حد و تنها در مواجهه با نخبگان و اشراف است. در مقابل، او بیشتر، از ادبیات گنوسی بهره برده و سعی کرده است مسیح شناسی خود را بر آن بنا کند.

منابع

- آگوستین (۱۳۸۱). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ارمان، بارت دی (۱۴۰۲). *عهد جدید مقدمه‌های تاریخی بر نوشته‌های مسیحی قدیم*. ترجمه حسین توفیقی. قم: ادیان و مذاهب.
- اگریدی، جوآن (۱۳۸۴). *مسیحیت و بدعت‌ها*. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: کتاب طه.
- بوش، ریچارد و دیگران (۱۳۷۴). *ادیان در جهان امروز*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: فرهنگ اسلامی.
- پارتریج، کریستوفر (۱۳۹۸). *سیری در ادیان جهان*. ترجمه عبدالعلی براتی. تهران: ققنوس.
- تیسن، هنری (بی‌تا). *الاهیات مسیحی*. تهران: ترجمه ط. میکائیلیان. تهران: حیات ابدی.
- جینیبر، شارل (۲۰۲۲م). *المسیحیه نشأتها و تطورها*. ترجمه عبدالحلیم محمود. قاهره: دار المعارف.
- رابرتسون، آرچیبالد (۱۳۷۸). *عیسی اسطوره یا تاریخ*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. تهران و قم: سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فرگوسن، دیوید (۱۳۸۲). *رودولف بولتمان*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: گام نو.
- کاکس، هاروی (۱۳۷۸). *مسیحیت*. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۸۶). *تأثیر فیلون بر عهد جدید فصلنامه قیسات*، ۱۲، (۴۳)، ۱۴۶-۱۲۹.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲). *فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- لئون دوفور، گزابه (بی‌تا). *فرهنگ الهیات کتاب مقدس*. تهران: کانون یوحنا رسول.
- مک‌گراث، آلستر (۱۳۹۲). *درس‌نامه الهیات مسیحی*. ترجمه محمدرضا بیات و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ناس، جان بایر (۱۳۸۱). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۹). *فلسفه آباء کلیسا*. ترجمه علی شهبازی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هاکس، جیمز (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
- یانگ، فرانسیس (۱۳۸۶). *دو منشأ یا کلافی درهم‌پیچیده در: اسطوره تجسد خدا*. ویراسته جان هیک. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و حسن محمدی مظفر. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یگر، ورنر (۱۳۸۹). *صدر مسیحیت و پایدایی یونانی*. ترجمه فریده فردرف و امیر نصری. تهران: حکمت.
- Augustine (2002). *Confessions*. Translated by Sayeh Meysami. Tehran: Sohravardi Research and Publication Office.
- Erman, Bart D. (2023). *New Testament: A Historical Introduction to Ancient Christian Writings*. Translated by Hussein Tavafi. Qom: Religions and Denominations.
- Ugridi, Joan (2005). *Christianity and Heresies*. Translated by Abdulrahim Sulaymani Ardastani. Qom: Toha Publishers.
- Bush, Richard et al. (1995). *Religions in Today's World*. Translated by Abdulrahim Gavahi. Tehran: Islamic Culture.
- Partridge, Christopher (2019). *Exploring World Religions*. Translated by Abdolali Barati. Tehran: Ghoghnu.
- Thiessen, Henry (No date). *Christian Theology*. Translated by T. Mikaelian. Tehran: Eternal Life.
- Gueniber, Charles (2022 CE). *Christianity: Its Origins and Evolution*. Translated by Abdelhalim Mahmoud. Cairo: Dar al-Maarif.
- Robertson, Archibald (1999). *Jesus: Myth or History?* Translated by Hussein Tavafi. Qom: Center for Studies and Research on Religions and Denominations.
- Gilson, Etienne (2016). *History of Medieval Christian Philosophy*. Translated by Reza Gandmi Nasrabadi. Tehran and Qom: SAMT and University of Religions and Denominations.

- Ferguson, David (2003). Rudolf Bultmann. Translated by Enshallah Rahmati. Tehran: Gam-e Now.
- Cox, Harvey (1999). Christianity. Translated by Abdulrahim Sulaymani Ardastani. Qom: Center for Studies and Research on Religions and Denominations.
- Gandmi Nasrabadi, Reza (2007). Philo's Influence on the New Testament. Qabasat Quarterly, 12(43), 129-146.
- Gandmi Nasrabadi, Reza (2013). Philo of Alexandria: Founder of Religious Philosophy. Qom: University of Religions and Denominations.
- Leon-Dufour, Xavier (No date). Dictionary of Biblical Theology. Tehran: John the Apostle Center.
- McGrath, Alister (2013). Christian Theology Textbook. Translated by Mohammad Reza Bayat et al. Qom: University of Religions and Denominations.
- Noss, John B. (2002). Comprehensive History of Religions. Translated by Ali Asghar Hekmat. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Wolfson, Harry Austryn (2010). Philosophy of Church Fathers. Translated by Ali Shahbazi. Qom: University of Religions and Denominations.
- Hox, James (1998). Bible Dictionary. Tehran: Asatir.
- Young, Frances (2007). Two Roots or Intermingled Stems. In: The Myth of God Incarnate. Edited by John Hick. Translated by Abdulrahim Sulaymani Ardastani and Hasan Mohammadi Muzaffar. Qom: University of Religions and Denominations.
- Jaeger, Werner (2010). Early Christianity and Greek Paideia. Translated by Farideh Ferdafar and Amir Nasri. Tehran: Hikmat.

English

- Dodd, C. Harold (1971). *The Meaning of Paul for today*. Oxford: Fontana Book.
- Baillie, John (1939). *Our Knowledge of God*. London: Oxford University Press.
- Carpenter, Humphrey (1980). *Jesus*. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, Henry (1967). *the Early Church*. London: Penguin Books.
- Engels, Frederick (2015). *On the History of Early Christianity*. U.S.A.: CreateSpace Publishing.
- Hamack, Adolf (2010). *History of Dogma*. translated by Nell Buchanan. the United States: Nabu press.
- Hamack, Adolf (2015). *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation*. translated by J. R. Wilkinson. the United States: Wipf & Stock Publishers.
- Jones, Hans (1963). *The Gnostic Religion: The Massage of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Germany: Beacon Press.
- Kearney, Richard (2009). Paul's Notion of Dunamis: Between the Possible and Impossible. in: S T. *Paul Among the Philosophers*. edited by John D. caputo and Linda Martin Alcoff. the United States of America: Indiana University press.
- Kennedy, H. A. (1920). *the theology of the Epistle*. London: Puckworth.
- Runia, David T (1993). *philo in Early Christion literature: A survey, van Gorcum*. Minneapolis: Assen Fortress press.
- Rylands, L. Goordon (1940). *the Beginnings of Gnostic Christianity*. London: Watt & Co.
- Sanders, E. P. (2009). Paul between Judaism and Hellenism. in: S T. *Paul Among the Philosophers*. edited, by John D. caputo and Linda Martin Alcoff. the United States of America: Indiana University press.
- Sandmel, Samuel (1979). *Philo of Alexandria: an Introduction*. Axford: Oxford University Press.
- Schroeder (2001). Paul Apostle St. in: Berard L, Marthaler. *New Catholic Encyclopedia*. U.S.A: The Catholic University of America.
- Stewart, James (1993). *A Man in Christ*. Vancouver: Regent college Publishing.
- Swete, H. B. (2003). *Introduction to the Old Tastament in Greek*. U.S.A: Wipf & Stock Pub.



An Examination of the Problem of Evil from the Perspectives of Mani and Isaac Luria

Amineh Rahmani / PhD Candidate in Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
amineh.rahmani@iau.ac.ir

✉ **Tahereh Hajebrahimi**  / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
hajebrahimi@iau.ac.ir

Fatemeh Lajevardi / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
f.lajevardi@iau.ac.ir

Received: 2025/02/03 - **Accepted:** 2025/08/18 - **Published:** 2025/11/26

Abstract

This article provides a comparative analysis of the views of Mani and Isaac Luria on the problem of evil. Mani, the founder of Manichaeism in the 3rd century CE, viewed the world as the arena for the confrontation between the forces of light and darkness, considering evil to be a consequence of the dominance of darkness over light. In this system, liberation depends on the active participation of humans in strengthening the luminous forces and resisting darkness. In contrast, Isaac Luria, one of the most important Kabbalistic thinkers of the 16th century, proposed the theory of "Shevirat HaKelim" (the Breaking of the Vessels) and "Tikkun" (Restoration). Based on this view, cosmic disorder and instability result from an initial catastrophe, and humanity's mission is to reconstruct and repair the world through ethical acts and spiritual rituals. This research, while examining the fundamental commonalities and distinctions between the two approaches, demonstrates that each provides a coherent effort to explain the reason for the existence of evil and offers strategies to confront it. Their differences reflect their distinct historical, cultural, and social contexts. The results of the study indicate that the teachings of these two systems can inspire novel approaches for an ethical and spiritual confrontation with contemporary challenges at the individual, social, and environmental levels.

Keywords: Kabbalah, Isaac Luria, Mani, evil, Divine sparks.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مسئله شر از دیدگاه مانی و اسحاق لوریا

امینه رحمانی / دانشجوی دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
amineh.rahmani@iau.ac.ir

طاهره حاج ابراهیمی  / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
hajebrahami@iau.ac.ir

فاطمه لاجوردی / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
f.lajevardi@iau.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

این مقاله به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های «مانی» و «اسحاق لوریا» درباره مسئله شر می‌پردازد. مانی بنیان‌گذار مانویت در قرن سوم میلادی، جهان را عرصه تقابل نیروهای نور و تاریکی می‌دانست و شر را پیامد غلبه تاریکی بر نور تلقی می‌کرد. در این نظام، رهایی در گرو مشارکت فعال انسان در تقویت نیروهای نورانی و مقابله با تاریکی است. در مقابل، اسحاق لوریا از مهم‌ترین اندیشمندان قبالای قرن شانزدهم، نظریه «شکست ظروف» و «تیقون» را مطرح نمود. بر مبنای این دیدگاه، اختلال و ناپایداری کیهانی حاصل فاجعه آغازین است و مأموریت انسان، بازسازی و ترمیم جهان از طریق اعمال اخلاقی و مناسک معنوی است. این پژوهش، ضمن بررسی اشتراکات و تمایزهای بنیادین دو رویکرد، نشان می‌دهد که هریک تلاشی منسجم برای تبیین چرایی وجود شر و ارائه راهکارهای مقابله با آن ارائه داده‌اند. تفاوت‌های آنان بازتاب بسترهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی متفاوت‌شان است. نتیجه بررسی حاکی از آن است که آموزه‌های این دو نظام می‌توانند الهام‌بخش رویکردهایی نوین برای مواجهه اخلاقی و معنوی با چالش‌های معاصر، در سطوح فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی باشند.

کلیدواژه‌ها: قبالا، اسحاق لوریا، مانی، شر، بارقه‌های الهی.

مقدمه

مکاتب بسیاری مسئله شر را به‌عنوان یکی از مباحث مهم که ارتباط تنگاتنگی با اثبات خدا دارد، مطرح می‌کنند. هریک از این مکاتب دیدگاه‌های متفاوتی را از شر بیان می‌کنند که درخور بحث و گفت‌وگوست. چالش بزرگ درباره شر برای کسانی به‌وجود می‌آید که به خدای بی‌نهایت خوب اعتقاد دارند و کسانی که به وجود خدا به‌عنوان موجود برتر و خوب مطلق باور ندارند، مسئله شر آزارشان نمی‌دهد. در این میان، آنچه ذهن انسان را درگیر خود می‌کند، این است که چرا با وجود عادل و خیرخواه بودن خداوند، این‌همه شر در جهان وجود دارد؟ چگونه از خداوندی که خیر مطلق است، شر به وجود می‌آید؟

مکتب‌ها و ادیان مختلف به این سؤالات پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. اپیکور شاید اولین کسی است که «مسئله شر» را توضیح داده باشد:

یا خدا می‌خواهد شر را از بین ببرد و نمی‌تواند یا می‌تواند و نمی‌خواهد. اگر بخواهد و نتواند، پس ناتوان است؛ و اگر می‌تواند و نمی‌خواهد، پس ستمکار است؛ و اگر خدا، هم می‌خواهد و هم می‌تواند، پس چرا در جهان شر وجود دارد؟ (پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷).

در برخی از تفکرات هندی، مکتب ادوایت و دانته شنکره تنها یک واقعیت وجود دارد و آن «برهمن» است و هر چیزی غیر از برهمن، «مایا» یا «توهم» است. به نظر ایشان، همه تفاوت‌های میان اشیا تنها ناشی از وهمی است که مایا ایجاد کرده است (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۲۰) و معتقدند که مسئله شر چیزی جز خیال و پندار نیست. برخی ادیان، مثل دین زرتشت، منشأ جداگانه‌ای برای خیر و شر قائل‌اند. ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، برخلاف برخی دیدگاه‌های شرقی مانند ودانته، وجود شر را در جهان به‌طور کامل انکار نمی‌کنند؛ درعین‌حال به جهان‌بینی دوگانه (dualism) نیز معتقد نیستند؛ یعنی شر را نیرویی مستقل از خدا یا خدای دیگری در کنار خدای خیر قلمداد نمی‌کنند. همه این ادیان، با وجود اعتقاد به یک خدا که علیم، قادر مطلق و خیرخواه است، به وجود شر نیز اعتراف کرده‌اند. متکلمان هریک از این ادیان راه‌های متفاوتی را برای حل این مسئله و توجیه وجود شر ارائه کرده‌اند (صادقی، ۱۳۷۳، ص ۶۰). دو دیدگاه برجسته در این زمینه، توسط مانی، مؤسس دین مانویت، و اسحاق لوریا، یکی از عارفان یهودی، ارائه شده است.

مانویت به‌عنوان یک دین قائل به ثنویت، جهان را عرصه نبردی میان نیروهای نور و تاریکی می‌بیند؛ دیدگاهی که در آن، شر نتیجه نبرد میان این دو قطب تلقی می‌شود. در مقابل، اسحاق لوریا با قبلائی لوریایی، نگرشی متفاوت، اما به همان اندازه پیچیده، به مفهوم شر ارائه می‌دهد. او از نظریه «شکست ظروف» (Shevirat ha-Kelim) و «ترمیم» (Tikkun) برای توضیح وجود شر استفاده می‌کند که بر تعامل پیچیده میان خیر و شر و اهمیت نقش انسان در فرایند رستگاری و اصلاح تأکید دارد.

با توجه به اینکه بحث درباره مفهوم «مانی» در زبان فارسی به‌طور گسترده‌ای مورد بررسی قرار گرفته و مباحث مربوط به آن در منابع مختلف به تفصیل آورده شده است، در اینجا برای جلوگیری از تکرار، به‌طور مختصر به آن پرداخته می‌شود. در عوض، تمرکز اصلی در این بخش بر روی مفهوم «شر» در اندیشه‌های اسحاق لوریا قرار دارد؛ مفهومی که در زبان فارسی کمتر مورد توجه قرار گرفته و نیازمند تحلیل دقیق‌تری است. این مقاله به بررسی این دو نگاه به موضوع شر می‌پردازد و سعی دارد که شباهت‌ها و تفاوت‌های بنیادین مفاهیم شر را در این دو نظام معرفتی روشن سازد. هدف، ارائه چشم‌اندازی نو از چگونگی درک شر و تأثیرات متافیزیکی آن در این دو سنت بزرگ است. مطالعه تطبیقی این دیدگاه‌ها، نه تنها به درک عمیق‌تری از فلسفه آنها کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به گفت‌وگوهای میان‌دینی و میان‌فرهنگی در جهان معاصر نیز غنایی تازه ببخشد.

پیشینه پژوهش

در خصوص دو نظام فکری قبایل لوریایی و مانویت بررسی‌های متعددی به‌طور جداگانه انجام شده، اما مطالعات تطبیقی میان این دو صورت نگرفته است. آثار گرشوم شولم، یکی از پژوهشگران برجسته در زمینه عرفان یهودی، تحلیل‌های عمیقی از سنت‌های قبائلی ارائه داده است. او در کتاب مشهور خود، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، به بررسی جنبه‌های عرفانی قبایل لوریایی پرداخته است. کتاب *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship* نوشته لارنس فاین، به بررسی زندگی و آموزه‌های خاخام اسحاق لوریا و حلقه عرفانی او می‌پردازد. فاین در این کتاب می‌کوشد تا نقش اسحاق لوریا را در تدوین و تحول قبایل لوریایی تحلیل و تأثیرات آن را بر عرفان یهودی بررسی کند. وی با پرداختن به زندگی اسحاق لوریا، زمینه تاریخی او، و محیط مذهبی و فرهنگی‌ای را که وی در آن زندگی می‌کرد، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ سپس به تشریح اصول مکتب لوریایی، از جمله نظریات مربوط به شکست ظروف و تیقون، که اساس عرفان لوریایی را تشکیل می‌دهد، می‌پردازد. فاین به نحوه نقل و انتقال آموزه‌های لوریا توسط پیروان و شاگردان او، نظیر حاییم ویتال، اشاره می‌کند و به تحلیل روایت‌های عرفانی و آثار مکتوب آنها پرداخته است.

درباره آیین مانی هم می‌توان به کتاب *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، از ابوالقاسم اسماعیل‌پور، اشاره کرد. وی نخست در دیباچه‌ای به شرح آموزه‌های مانی و اسطوره نور و ظلمت و آفرینش او پرداخته، آن‌گاه به بررسی آثار مانی و پژوهش‌هایی در این حوزه اقدام کرده است. کتاب *آیین گنوسی و مانوی*، به ویراستاری الیاده که ابوالقاسم اسماعیل‌پور آن را ترجمه کرده، شامل یازده مقاله درباره آیین مانی و گنوسی است که در هر مقاله به موضوع خاصی درباره آیین مانی می‌پردازد. با توجه به بررسی ادبیات موجود، این مقاله تلاش دارد تا با تحلیل تطبیقی این دو نظام فکری، درک عمیق‌تری از روش‌های متفاوت آنها در مواجهه با مفهوم شر و نجات جهان ارائه دهد. بدین منظور، مفاهیم کلیدی دو مکتب شامل ظهور شر و نقش انسان در فرایند رستگاری مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

۱. وجود شر در عقاید مانی

مانی در آغاز سده سوم میلادی در سرزمین بابل متولد شد؛ سرزمینی که در آنجا مذاهب و گروه‌هایی مثل نسطوری و گنوسی، و عقاید متفاوتی همچون زرتشتی و یهودی را در خود جای داده بود. مانی دوران جوانی خود را در میان آنها گذراند (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۳، ص ۵۸۶-۵۸۷).

برای بررسی شر از دیدگاه مانی باید به جهان‌شناسی وی رجوع کرد. جهان‌شناسی دین مانی در شاکله کلی‌اش همان نگرش گنوسی به جهان هستی است. در جهان‌شناسی مانی دو عقیده «دو بن» و «سه زمان» از اهمیت فراوانی برخوردار است. ساندرومن (sundermann) معتقد است که ثنویت مانی برگرفته از ثنویت جامعه یهودی - مسیحی است (Fine, 2008, p. 88). تقی‌زاده عقیده ثنوی مانی را به عقیده صابئین مشابه می‌داند (تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸) و برخی دیگر از پژوهشگران، ثنویت مانی را شکل تعدیل‌یافته تفکرات افلاطون می‌دانند و برخی دیگر بر این باورند که ثنویت مانی، نه ایرانی است و نه یونانی (شکری فومشی، ۱۳۸۲)، بلکه نشئت‌گرفته از باورهای کهن است؛ یعنی ماده و روح یا نور و ظلمت از ازل جدا بوده و در مقابل هم قرار دارند. به عقیده کلیم کایت، ثنویت مانوی، هم مادی و هم معنوی است؛ به این معنا که دوگانگی مطلق میان روح و ماده وجود دارد: روح نیکوست و سرچشمه‌اش قلمرو جاودانی نور است؛ و ماده کارکردهای جسمانی شر بوده و به عالم ظلمت مربوط است (کایت، ۱۳۹۶، ص ۴۷).

مانی دوران پیش از تکوین عالم را چنین شرح می‌دهد: در ابتدا تنها نور و تاریکی وجود داشتند و این دو نیرو به‌طور کامل از هم جدا و مستقل هستند و هرکدام به‌طور جداگانه‌ای قلمرو و جایگاهی مختص به خود را دارند. میان دو قلمرو نور و تاریکی مانعی وجود ندارد. قلمرو نور نامتناهی است و رو به بالا امتداد می‌یابد و قلمرو تاریکی نامتناهی است و رو به پایین است. هرکدام از آنها مستقل و جدا هستند. فرمانروای سرزمین روشنایی، «پدر بزرگی» است (تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۹۲-۱۲۴). قلمرو تاریکی نقطه مقابل قلمرو روشنایی است و از هر سو بی‌کرانه است؛ جز از سوی شمال که با بهشت نور هم‌مرز است. فرمانروای قلمرو تاریکی شاهزاده تاریکی یا شیطان در مسیحیت یا اهریمن زرتشتی است (تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۱۲۴). این قلمرو، ضد هرآنچه در بهشت روشنایی هست، و ظلمانی آن را دارد (تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶). شیطان در ذات، ازلی نیست، بلکه جوهرهایی که به او هستی بخشیده‌اند، ازلی‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۸۵). در قلمرو ظلمت، علاوه بر اهریمن، آرخن‌ها یا دیوان با او همکاری می‌کنند.

در دوره پیشین، نور بدون هیچ تماسی تمایل به درخشیدن دارد و با آنچه ذاتاً از آن تهی است، کاری ندارد. اهریمن که اشتهایی بی‌حد در بلعیدن و تباه کردن دارد، در حال جوش‌و‌خروش متوجه درخشانی عالم نور می‌شود؛ سپس به تسخیر عالم نور میل می‌کند. در زمان میانی، تاریکی بر روشنایی چیره می‌شود و به خود اجازه مطلق می‌دهد که روشنی را براند. سپس مهر ایزد به جهان تاریکی وارد می‌شود و نیروهای اهریمنی را شکست می‌دهد. در این دوره، آفرینش جهان آغاز می‌شود. مهر ایزد با تن دیوان کشته‌شده هشت زمین، و با پوست آنها ده آسمان را ساخت؛ از

بارقه‌های الهی که فرزندان دیوان بلعیده بودند، از آنهایی که هنوز آلوده نشده بودند، خورشید و ماه، و از آن بارقه‌هایی که اندکی آلوده شده بودند، ستارگان را آفرید؛ اما هنوز جهان ثابت بود (تقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۹۲-۱۲۴). همچنین در اندیشهٔ مانی، انسان از منبع ظلمت و اهریمنی است. شهریار تاریکی با زندانی کردن ابدی نور می‌خواهد از ایزدان نور انتقام بگیرد و انسان ایزاری است در دست نیروهای شر برای ادامهٔ جنگ با ایزدان نور. ظلمت دوست دارد که نور برای همیشه در چنگ او محبوس باشد و دوران آمیختگی ادامه داشته باشد (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸).

۱-۱. سرانجام شر در عقاید مانی

نهایت آرزوی سالک و عارف مانوی رسیدن به بهشت روشنایی و خداگونه شدن و جهانی عاری از بدی، تیرگی و ظلمت است:

تو را بدان سرزمین برم

[سرزمین] آرامش ازلی

و [به تو] نمایانم پدران [تو را]

ذات خدایی خود[ت] را

و خوشحال باشی به شادی

به ستایش خویش

و بی‌اندوه باشی

و... فراموش [کنی] دژگند را (وامقی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۰).

نخستین شرط رهایی، معرفت است؛ معرفت به خود و آگاهی از خدای نور، خدای متعالی که ورای این کیهان مادی زیست می‌کند و با عارف مانوی هم‌گوهر است. در دوران آمیختگی، بهانهٔ جنگ، انسان است. ایزدان نور برای آگاهی و هدایت انسان تلاش می‌کنند. آگاه کردن انسان، رسالت عیسای درخشان است. او در عرفان مانوی سرچشمهٔ همهٔ مکاشفات بشری است. او به انسان بهشت روشنی، ایزدان، دوزخ، اهریمن و دیوان را می‌آموزد تا انسان به گنوس یا معرفت دست یابد که این زایشی دوباره در اقلیم نور و حقیقت است.

معرفت بزرگ‌ترین موهبت خداوند به انسان است:

با ارادهٔ پدرت ای محبوب!

این دهش بزرگ معرفت را بر ما پراکندی

دور کن ما را از شرارت! (آلبری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰)

در جای دیگری نیز به اهمیت معرفت و دانش اشاره کرده است:

...بگذار از نابکاری شر بگریزم!

از گناهان کسانی که به رازت پی بردند در گذر
 که دانش رازآمیز آن برزوارترین بر آنان فاش گردیده است
 به واسطه خرد مقدس، که در آن خطایی نبود
 از سوی آیین پاک فارقلیط، پدر ما.
 گنج سرشار از شادی آن روح بشکوه را
 چون هدایتی به ما ببخش! و آن را در ما بگستران!
 و ما را در شادی و [نشاط] بشوی! (آلبری، ۱۳۸۸، ص ۳۹)

رسالت انسان در دروان آمیختگی، آزاد کردن نور محبوس از کالبد مادی است. در مانویت، همان اندازه که «روح» والا و نیک گوهر است، «تن» فاسد و اهریمنی است. ریاضت و خوار کردن «تن» یکی از ضروری ترین وظایف مانویان است. جامعه پیروان مانی به دو دسته «برگزیدگان» و «نیوشان» تقسیم می شود. برگزیده مانوی نباید چیزی را به مالکیت خود درآورد و نباید ازدواج کند؛ چون تولد باعث زندانی شدن انوار بیشتری در تن فرزندان می شود. عارف مانوی تن را چنان خوار می شمارد که در روز تنها یک بار باید غذا بخورد؛ آن هم خوراک گیاهی؛ سالی یک بار جامعه نو به تن کند؛ حیوانی را نباید بکشد یا آن را بیازارد؛ حتی شاخه گیاهی را نشکند و باید روزه های طولانی بگیرد. همه این سختی ها برای دوری گزیدن از جهان مادی است. کاشتن، درو کردن، خمیر کردن و پختن، همگی بر عهده نیوشان است (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴).

این سروده به خوبی بیانگر این دیدگاه است:

تن پلید دشمن را از خویش سترده ام؛

خانه گاه ظلمت که سرشار از ترس است!

زنجیر چندلایه را از خویش سترده ام!

زنجیرهایی که همواره روحم را به بند کرده بود!

شبهوت شیرین را نچشیده ام، که برای من تلخ است؛

آتش خوردن و نوشیدن را چنان تاب آورده ام که بر من چیره نگردد.

دهش های ماده را به دور افکندم

و یوغ شیرین را به پرهیزگاری پذیرا شدم! (آلبری، ۱۳۸۸، ص ۹۹)

درباره رهایی نور ازلی از «روح» دو دیدگاه وجود دارد: جمعی از مانویان معتقدند که تمام اجزای نور الهی و همه جواهری که در روح انسان قدیم ازلی محبوس اند، در آخر به طور کامل آزاد می شوند؛ گروه دیگری می گویند که نتیجه مبارزه (غلبه کامل نور بر تاریکی)، بدون تلفات نیست، بلکه برخی از ارواح به واسطه گناهی که مرتکب شده اند، چنان

با تاریکی درهم آمیخته‌اند که قابل جدا شدن نیستند. این انوار هیچ‌گاه به نزد پدر بزرگی بر نمی‌گردند؛ در حبسی ابدی با ماده خواهند بود. نورهای جامانده، در واقع با نورهای ره‌اشده هم‌گوهر نیستند و از ازل سرنوشتی دیگر دارند؛ «اما آن نور روشنی که با تاریکی چنان آمیخته شود، که دیگر بار از آن جدا نشود، پس او با روشنی هم‌گوهر نیست. بدان سبب از آغاز پیش‌بینی کرده بود. آفرینش وجود من برای چیست؟ بدین‌روی هم‌گوهر او فراخواهنده نشد».

در متن پارتی، علاوه بر بیان صریح جا ماندن برخی از پاره‌های نور در آتش، این نکته را هم که ایزدان از این انوار جامانده هیچ غمی به دل راه نمی‌دهند، بیان می‌کند: «خدایان به‌سبب آن روشنی اندک که با تاریکی آمیخت و جدا شدن نتواند، انده‌گین نبود...؛ به چه اندوه از آن ایشان نیست، بلکه به رامش و شادی‌اند که بن از آن ایشان است». در یک سند پارتی تورفانی، ناامیدی عامل اصلی جدا نشدن گوهر روشنایی است. در زمان اسارت نور در ماده، بخشی از نور، امیدش را حفظ می‌کند و به همین علت رها می‌شود و آن بخش که خودش را می‌بازد و امیدش را از دست می‌دهد، هرگز رها نمی‌شود و در اسارت ماده می‌ماند (اسماعیل‌پور مطلق و مصطفوی کاشانی، ۱۳۹۵).

سرانجام، بهشت نو به بهشت روشنی می‌پیوندد. ایزدان و همه روان‌ها و پاره‌های روشنی رستگار شده به پدر بزرگی می‌رسند. در این هنگام، همه نور، یکپارچه و جاودانه می‌شود و آن دوران زرین نخستین دوباره آغاز می‌گردد (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۸، ص ۲۲۲).

۲. مفهوم شر پیش از لوریا

کتاب مقدس وجود شر در عالم را منکر نمی‌شود و برای آن چهار دلیل گوناگون مطرح می‌کند: نخست، گناه باعث بروز شر شده است؛ مانند داستان حضرت نوح^ع؛ دوم، در کتاب مقدس گاهی شر وسیله‌ای برای امتحان بندگان خدا خوانده شده است؛ مانند ذبح کردن فرزند در داستان حضرت ابراهیم^ع؛ سوم، درخواست شیطان برای اتمام حجت، که نتیجه خوبی را در پی دارد؛ تا زمانی انسان بندگی خدا را می‌کند که در رفاه و آرامش است و همین‌که این رفاه از او گرفته شود، از راه بندگی خارج می‌شود، اما در نتیجه بنده مؤمن خدا با صبر، از پس آفاتی که شیطان برای او فرستاده است، برمی‌آید؛ مانند داستان صبر حضرت ایوب^ع؛ چهارم، برخی از شرها در ظاهر شر هستند، اما خیر فراوان در آنها نهفته است؛ مانند داستان حضرت یوسف^ع که با حیلۀ برادرانش و اسارت، به حکومت رسید (صادقی، ۱۳۷۳، ص ۶۲). در رساله‌های دوره باستان که با عنوان ادبیات هخالوت (Hekhalot / کاخ‌های آسمانی) شناخته می‌شوند، تصویری قوی از مسئله شر وجود ندارد. اولین شورش شیطان در برابر خداوند، در ادبیات حاخامی و در میدارش (Midrash / کتاب‌های تفسیر عهد عتیق) قرن هشتم ربی الیعازر دیده می‌شود.

کتاب باهیر (Bahir) یکی از آثار مهم عرفان یهودی در اروپا و یکی از نخستین آثار رمزی و مؤثر در شکل‌گیری عرفان قبالاست. از ویژگی‌های مهم این کتاب، استفاده از فرهنگ شرقی و آموزه‌های گنوسی است. در این کتاب، سفیراها با تعابیر نمادین به‌عنوان قوای الهی و به‌شکل درخت ترسیم می‌شوند که آسمان و زمین را به یکدیگر وصل

می‌کنند. پایین‌ترین مرتبهٔ سفیراها «شخینا»ست که جایگاه الهی خدا در زمین را نشان می‌دهد. نشانه‌هایی از وجود قدرتمند شر را در کتاب‌های باهیر و دیگر نوشته‌های قبلا بیان پروانس می‌توان مشاهده کرد. در این کتاب توصیفی شورانگیز از عالم شر وجود دارد که معمولاً در منابع قدیمی‌تر موجود نیست. باین‌حال هیچ تمایزی میان خدا و شیطان وجود ندارد (دان، ۱۳۹۸، ص ۴۵) و سفیرای دین یا قضاوت را با شر یکی می‌داند و نشان می‌دهد که شر بخشی از ساختار الهی است و خارج از آن نیست (آترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲).

یکی از برجسته‌ترین تحولات عرفانی در تاریخ یهود قرون وسطی پیدایش مکتب قبلا بود. خاستگاه این جنبش مبهم است؛ اما نشانه‌هایی از آن در متون مکاشفه‌ای و آموزه‌ها و تجربه‌های اسنپان وجود دارد. قبلا از ریشهٔ عبری «قبل»، به معنای «دریافت کردن» و «پذیرفتن» است؛ مکتبی عرفانی که تعالیم آن به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه و با استفاده از زبان استعاری درصدد تفسیر کتاب تورات است که مراقبه و رهبانیت و ریاضت از ویژگی‌های اصلی آن به‌شمار می‌آید. در سدهٔ دوازدهم میلادی، اسحاق نابینا «پدر قبلا» نامیده شد. او آموزش‌های خود را بر مبنای کتاب باهیر قرار داد، اما نظریهٔ سفیراها را بسط و شرح بیشتری داد. توصیف الوهیت ناشناخته با وصف «ان - سوف» از کارهای اوست. او به این نتیجه می‌رسد که شر و مرگ باید ریشه‌ای مثبت در ایجاد تعادل جهان داشته باشند و براساس این دیدگاه، شر از سفیرای عدل سراریز می‌شود و این رویداد تحت تأثیر بقایای رابطهٔ سفیرای عشق و مهربانی (حسد) است. در واقع، عدل ناب که با ناخالصی‌ها تعادل خود را از دست داده است، سرریز می‌شود و به آن سو فرومی‌افتد و «سترا احرا» (Sitra ahra) یا بعد دیگر را پدید می‌آورد (دقیقیان، ۱۳۷۹، ص ۳۷۴).

کتاب زوهر، به معنای روشنایی، بنیادین‌ترین کتاب تفکر عرفان قبلاست. این کتاب مجموعه‌ای از تفاسیر عرفانی بر کتاب تورات است و با تفسیر عرفانی بر کتاب مقدس افراد را با معانی باطنی تورات آشنا می‌کند. هیچ اثر عرفانی در قرون وسطی همچون زوهر تأثیرگذار نبود. شکل‌گیری این کتاب در مدت زمان طولانی صورت گرفته و توانسته است در محافل اساسی یهودی جای خود را باز کند. این کتاب به مدت سه سده از حدود سال ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی با تلمود و کتاب مقدس برابری می‌کرده است. روش زوهر در تفسیر تورات، رمزی و استعاری است. در این روش به «ان - سوف» و «ده سفیروت» (جمع سفیرا) اشاره می‌شود. «ان - سوف» کلمه‌ای به معنای لایتنهای است و آفرینش سفیروت از «ان - سوف» آغاز می‌شود (شولم، ۱۳۹۲، ص هفت). عزرائیل بن مناحیم (۱۱۶۰-۱۲۳۸م)، که شاگرد اسحاق نابینا و تثبیت‌کنندهٔ مکتب قبلا ی پروانس بود، «ده سفیروت» را تفسیر کرده است. بنا به کتاب زوهر، سفیراها نشان‌دهندهٔ جنبهٔ الهی او و توانایی آفرینشگری هستند. تمامی ده سفیروت «درخت سفیروت» (Sefirot tree) را تشکیل می‌دهند. این ده سفیروت عبارت‌اند از: کِتر (Keter، تاج)، حُخما (Hokhmah، حکمت)، بینا (Binah، دانایی)، حِسَد (Hesed، رحمت)، دین (Din، عدالت)، تیْفُثَر (Tiphereth، جمال)، نِضَاح (Netzach، پیروزی)، هد (Hod، شکوه)، یسَد (Yesod، اساس) و ملکوت (Malkuth) که همان تجلی شخینا (Shekhinah) است. این ده

سفیروت باید در توازن باشند؛ زیرا توازن اینها توازن کل آفرینش را نشان می‌دهد (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۰). در این کتاب، سفیراها به مذکر و مؤنث تقسیم می‌شوند. این دو اصل، تشکیل‌دهنده همه واقعیت‌اند. موضوعات اصلی که زوهر بدان‌ها می‌پردازد، عبارت‌اند از: ماهیت خداوند، طریقه ظهور او در عالم، اسرار اسماء الهی، روح انسان، طبیعت و سرشت او، و ماهیت خیر و شر. دو عنصر خیر و شر از نمادهای گنوسی‌اند که زوهر با کمک تمثیل آنها را شرح داده است. در این کتاب به این دو عنصر جان بخشیده شده است (آنترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰). در دید قبالیان، شخینا آخرین سفیرا و رابط میان الوهیت و انسان است. دوری شخینا از سفیرای تیغثرت باعث ایجاد بُعد تاریکی و شر می‌شود (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۲). نیروهای شر به رهبری شخینا (سموئل) و ملکه‌اش لیلیت، در مقابل سفیراهای دیگر قد علم می‌کنند. با توجه به این اسطوره، در توصیفات زوهر تقابل شر با پاکی، نه تنها در قلمرو مادی و انسان‌ها، بلکه در قلمرو الهی نیز وجود دارد. در زوهر، قلمرو شر «سترا احرا» - یا عبارت آرامی آن «بُعد دیگر» - نامیده می‌شود. سفیراهای شر همانند دیگر سفیراها از خدا صادر شده‌اند و نیروی ناپاکی خوانده می‌شوند (آنترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱). هرچند از یکی از صفات خداوند پدید آمده است، جزء ذاتی آن نیست (Sholem, 1987, v. 11, p. 634). «سترا احرا» از جنس چیزهای زاید و بی‌ارزش است: «پوسته‌ای (قلیبا) بر گرد مغز و جان زنده اشیا و یا بر گرد نور الهی موجود در هریک از واقعیات». کار آدمی نقش حیاتی در عمل سترا احرا بازی می‌کند؛ زیرا وی به واسطه گناه می‌تواند برای نیروهای ناپاک خوراک تولید کند و آنها را زنده نگه دارد. در نظرگاه زوهر، یهودیان می‌توانند با مراعات قوانین و توصیه‌های تورات، سیترا احرا را مهار کرده، توازن را در عالم حفظ کنند. این توازن یا هماهنگی گاهی موجب می‌شود که برخی کارها به سود نیروهای ناپاکی انجام شود. به‌طور کلی، گناهان اسرائیل نه تنها زندگی و نشاط را به سیترا احرا می‌بخشد، بلکه برای سموئل (جنبه مذکر امور ناشایست) امکان تسلط یافتن بر شخینا، که جنبه مؤنث سفیراهای پاکی و قداست است، را فراهم می‌آورد (آنترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰). بنا به گفته زوهر، جرقه‌ای از قداست، حتی در «شر» هم وجود دارد. در نتیجه، بنا به گفته زوهر، شر می‌تواند هم از آخرین سفیرا و هم نتیجه غیرمستقیم گناه انسان باشد (Sholem, 1987, v. 11, p. 640).

دوگانه‌انگاری میان خیر و شر، در رساله‌های ربی اسحاق هاکوهن (Isaac Ben Jacob Ha-Kohen)، اهل کاستیل، در سده سیزدهم یافت می‌شود. قبالی اوایل قرن سیزدهم میان تفکرات گنوسی و فلسفه نوافلاطونی اتحاد ایجاد کرده است. ربی اسحاق هاکوهن شاید تحت تأثیر تفکرات گنوسی بوده باشد که در فیضان‌ات در جانب چپ (Treatise on the Emanations on the Left)، نظام دو بُنی را در قبلا مطرح می‌کند و در اثر آن، زوج ساموئل و لیلیت برای اولین بار به‌عنوان زوج الهی بیان می‌شوند که برای سیطره بر جهان با نیروهای خیر (فیضان‌ها در جانب راست) به جنگ می‌پردازند؛ همچنین او اولین نفری است که برای نیروهای شر و پدیدارهای شر سلسله‌مراتبی را در نظر می‌گیرد (دان، ۱۳۹۸، ص ۸۷). واقعه اخراج یهودیان از اسپانیا و سرگردانی آنها، با اینکه اتفاقی ناگوار برای یهودیان بود، موجب گسترش شکل‌های جدیدی از قبلا شد.

۳. مفهوم شر در قبلائی لوریایی

اسحاق لوریا عارف یهودی سده شانزدهم میلادی بود. او تحصیلاتش را تحت تعلیم ابن‌زیمرا و بیتزال اشکنازی فراگرفت. خانواده ابن‌زیمرا از تبعیدیان سال ۱۴۹۰م بود و دور از تصور نیست که لوریا نزد او مبانی قبلائی را آموخته و به‌ویژه در زمینه عقیده به تناسخ ارواح تحت تأثیر او بوده باشد. با توجه به اسناد بازرگانی‌ای که در قاهره وجود دارد، لوریا تقریباً در دهه ۱۵۵۰م به فعالیت‌های بازرگانی مشغول بود و به‌دلیل تجارت، به اسکندریه و راشد رفت‌وآمد داشته و با تجار محلی در مصر، ترکیه و ایتالیا در ارتباط بوده است. وجود برخی از نویسندگان قبلائی در مصر و چاپ کتاب‌های قبلائی در اواسط سده شانزدهم در ایتالیا شاید موجب علاقه لوریا به قبلا شده باشد (Fine, 2008, p. 28-39). او در قرن شانزدهم از مصر به صدف مهاجرت کرد؛ شهری که در سده شانزدهم مرکز پیشرفت تاریخ قبلا و سکونت گروهی از عارفان اسپانیایی‌الاصل در آنجا بود. شهر صدف از دو دیدگاه دنیوی و معنوی برای یهودیان اهمیت داشت: از منظر دنیوی، این شهر در موقعیت مسیرهای اصلی تجاری قرار داشت و در صنعت پشم زبازند آن دوران بود؛ و از نظر معنوی، این شهر به‌سبب مجاورت با آرامگاه شمعون باریوحای، زائران زیادی جذب می‌کرد. شهر صدف عارفان بزرگی همچون ربی یوسف ساراگوسی، کوردورو و همچنین استاد لوریا ابن‌زمر را در خود داشت (Fine, 2008, p. 78-81). اسحاق لوریا وارد جامعه‌ای شد که از قبل با عرفان آشنا بود؛ از این‌رو پس از ورود به صدف، گروهی از مشتاقان جذب عرفان او شدند و او توانست حلقه شاگردان خود را تشکیل دهد. تعلیم و آموزه‌های لوریا توسط شاگردانش نوشته شد. اسحاق لوریا در سال ۱۵۷۲م و در سن ۳۸سالگی درگذشت و پس از مرگش تعلیم و آموزه‌های او پراکنده شد.

لوریا با مسئله‌ای روبه‌رو شد که مدت‌ها مایه دردسر خداپرستان بود. چگونه خدایی کامل و بی‌کرانه می‌تواند عالمی محدود و پر از شر بیافریند؟ ریشه شر کجاست؟ در آثار قبلا دو تعبیر اصلی درباره شر وجود دارد که به موازت هم پیش می‌روند. این دو دیدگاه در مکتب لوریا دیده می‌شود: دیدگاه اول، قلمرو خیر و شر را تداخل یافته می‌داند و رسالت آدمی را جدا کردن آن بیان می‌کند؛ در دیدگاه دوم، هر عمل خدا وقتی در مکان مناسب آن در خلقت قرار گیرد، خیر و وقتی جایگاه خود را ترک کند، شر است (دقیقیان، ۱۳۷۹، ص ۳۷۶-۳۷۵). لوریا برای شرح بهتر شر، دو دیدگاه مهم «صیمصوم» و «شویراها - کلیم» را در باب خداشناسی مطرح می‌کند.

قبلائی لوریایی - اگرچه خود را دنباله زوهر می‌دانست - برای تبیین رابطه خدا با جهان، مجموعه‌ای از نمادها را پیشنهاد می‌کند که این کار به الهیات عرفانی یهود مسیری جدید می‌بخشد. در دیدگاه لوریا، حرکت اول خدا برای آفرینش، عمل آشکارسازی نیست؛ بلکه عمل محدودسازی است. پس به‌جای فیضان، نقطه مقابل آن، یعنی «صیمصوم» به معنای انقباض یا تمرکز وجود دارد که در اصطلاح قبلائی به کناره‌گیری یا عقب‌نشینی ترجمه می‌شود (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۵۹-۵۶۰). صیمصوم، هرچند با آموزه لوریا شناخته می‌شود، دارای پیشینه‌ای طولانی است که برای اولین بار در میدارش آمده است: «خداوند حضورش را در قدس‌الاقדس متمرکز کرده است». شِم‌تو بن شِم‌تو (Shem Tov ben Shem Tov / 1390-1440) در یکی از کتاب‌هایش درباره خلقت جهان چنین

آورده است: «خداوند چگونه جهان را خلق کرده است؟ مثل شخصی که نفسش را فرومی‌برد، خداوند نیز نورش را فرومی‌برد و جهان در تاریکی می‌ماند و در این تاریکی، خداوند جهان را خلق می‌کند». همچنین این دیدگاه را می‌توان در نوشته‌های گنوسیان مشاهده کرد. در آغاز، فضای خالی وجود نداشت که ذات الوهیت در آن نباشد. بنابراین با ایجاد فضا، ایده خلق جهان‌ها را مطرح می‌کند که این فضای باز شده «تهیرو» (Tehiru) نامیده می‌شود که در زوهر نیز به آن اشاره شده است. ابن طابول (Ibn Tabul / 1545) این دیدگاه را چنین بیان می‌کند: «زمانی که یگانه (خدا) تصمیم به بیرون‌ریزی گرفت، چهار جهان تجلی (Olam ha-'Atsilut)، آفرینش (Ben'ah)، شکل‌دهی (Yetsirah) و واقعیت (Assiyah) شکل گرفت. خدا نورش را عقب کشید و محلی را برای همه تجلیات باز کرد» (fine, 2008, p. 130؛ شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۶۲). ویتال نیز داستان پیش از حرکت اول خداوند را چنین بیان کرده است:

پیش از تجلی، به‌طور کامل نور الهی همه وجود را پر کرده بود و هیچ فضای خالی وجود نداشت. بنابراین همه چیز پر از نور ان – سوف بود. آغاز و پایانی نداشت و با این وجود، همه چیز شامل نور یگانه ان – سوف بود. همچنین ابن طابول گزارش داده است: «پیش از آفرینش جهان، یگانه مقدس تنها بود» (Fine, 2008, p. 126). لوریا این حرکت خدا را انقباض و به عبری «صیمصوم» تجسم می‌کند (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۶۲). از آنجایی که صیمصوم از همه طرف به‌صورت مساوی قرار دارد، خلأ حاصل نیز به‌شکل کروی است. نور الهی که وارد این فضای خالی می‌شود، هم به شکل دایره‌های متحد‌المرکز و هم یک ساختار تک‌خطی است (Sholem, 1987, v. 11, p. 642) که متشکل از مجموعه نیروهای جزا و داوری است؛ مانند کوزه‌گری که به خاک رُس شکل می‌دهد؛ چنان که در کتاب ارمیا، خداوند خود را کوزه‌گر معرفی می‌کند: «ای خاندان بنی‌اسرائیل! آیا من مثل این کوزه‌گر با شما عمل نتوانم نمود؟ زیرا چنان که گِل در دست کوزه‌گر است، شما ای خاندان بنی‌اسرائیل! در دست من می‌باشید» (ارمیا ۱۸: ۶) (Fine, 2008, p. 133). در هر مرحله‌ای از فرایند آفرینش جهان، عمل دوگانه انقباض و تجلی تکرار می‌شود و در عالم الوهیت، همیشه فرایند فرورفتن و برآمدن، مانند دم و بازدم، در جریان است (اسپنسر، ۱۳۹۹، ص ۲۵۳). در نظرگاه لوریا، ده ظرف وجود دارد که از درهم‌آمیختگی رشیمو و گولم ایجاد شده است و وظیفه این ظروف دربرداشتن و حمل کردن ده سفیروت است که دارای ظرفیت‌های متفاوتی‌اند. ظروف پایینی که تحمل نور را ندارند، می‌شکنند و نابود می‌شوند: «همان‌طور که این نور از [ان – سوف] به آشتنگی [گولم] وارد شد. [ده] ظرف از خالص‌ترین نور، کتر سپس حکمت، بیناه و همه ده سفیروت شکل گرفتند». پوسته‌ها و تکه‌های شکسته را در اصطلاح قبلائی، «کلیپوت» (Qelippot) می‌نامند که اساس و بنیاد جهان مادی را تشکیل می‌دهند.

بل شم‌طوو و پیروانش جمع‌شدگی خدا را به‌معنای آن می‌دانند که خدا خود را در جهان خلقت پنهان کرده است. حسیدهای حبد (Chabad) آن اصطلاح را در برهه‌ای از زمان بدین معنا می‌دانند که خدا به آدمی تنها امکان درک و تصور جهانی را داده که در دیدگاه خدا هرگز وجود نداشته است؛ درحالی‌که شاخه حسید براسلاوی (Braslav) بر

این عقیده‌اند که تعلیم صیمصوم را نمی‌توان با تفکر عقلی درک کرد و تنها با ایمان به آن می‌رسیم (آنترمن، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶). همان‌طور که در نوشته‌های شولم و شاگردش تیشبای درباره صیمصوم آمده است: پس از عقب‌نشینی و صیمصوم ذات آن - سوف برخی از بارقه‌های نور الهی در فضای خالی تهیرو باقی می‌مانند. به این باقی‌مانده نور الهی، در اصطلاح لوریایی و به زبان آرامی، ریشیمو (Reshimu) می‌گویند؛ مانند باقی‌مانده روغن یا شراب در یک بطری که محتویات آن بیرون ریخته شده است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۶۷). تصور نور الهی را که در جهان مادی و در بدن فروافتاده‌اند، در بسیاری از متون گنوسی، مانند نوشته‌های بازلیدیس و مانویت، می‌توان مشاهده کرد. شاید اسطوره لوریا را نتوان نتیجه مستقیم این تأثیرات دانست، اما عناصر باستانی گنوسی با منابع گوناگون قرون وسطی، به‌خصوص زوهر، وارد تفکر لوریایی شده است (Fine, 2008, p. 148-149). هدف واقعی صیمصوم، متمرکز کردن و آزاد ساختن این ماهیت‌های متفاوت - که بالقوه از ذات الهی جدا شده‌اند - و رسیدن به وحدت است (دان، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰).

۳-۱. ایجاد شر در قبلائی لوریایی

در دیدگاه قبلائی لوریایی، انوار الهی ابتدا یکپارچه و بدون هیچ تمایزی در هم آمیخته بودند. از آنجاکه هدف خداوند آفرینش صور متناهی بود، پس انوار در سلسله‌مراتب مجزا قرار گرفتند و در ظروف خاصی حفظ شدند (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۶۹). طبق گزارش ویتال، در جریان انقباض و درهم‌آمیختگی ریشیمو (نور رحمت که باقی مانده است) و گولم (golem / توده بی‌شکل)، ده ظرف شکل گرفت که باعث جدایی عظیمی در قبلائی لوریایی شد. طبق نوشته‌های به‌جامانده، «همان‌طور که این نور از [ان - سوف] به آشفستگی [گولم] وارد شد، [ده] ظرف از خالص‌ترین نور، کتر سپس حکمت، بیناه و همه ده سفیروت شکل گرفتند». ظرف حامل انوار سفیروت، ظرفیت تحمل نور را نداشت؛ بنابراین این ظرف می‌شکند و نابود می‌شود؛ مانند پادشاهانی که در سرزمین ادوم حکمرانی می‌کردند.

شویرا ها - کلیم (Shevira ha-kelim) یا ظروف شکسته: از لحاظ لغوی، «کلیم» به‌معنای ظرف، و «شویرا» به‌معنای شکسته است (Sholem, 1987, v. 11, p. 645). شویرا یا شکستن ظروف نتیجه شورش عناصر ریشیمو است که باعث شکستن ظروف شد و قلمرو متفاوتی را در قسمت پایینی فضای تهی ایجاد کرد. نورهای باقی‌مانده کلیپوت را به وجود می‌آورند؛ عالمی که با ساختارشکنی و شورش و طغیان مشخص می‌شود و تفاوتش را بالفعل می‌کند و به‌عنوان قلمرو شر شناخته می‌شود (دان، ۱۳۹۸، ص ۱۲۱). کلیپوت از انوار به‌هدررفته تغذیه کرده، به درون تمام سلسله‌مراتب دنیاها نفوذ می‌کند. به‌طور کلی، از نظر لوریا نیروهای شر پیش از شکستن ظروف، با جوهر دین (Din / سخت‌گیری) آمیخته می‌شوند و در واقع شکستن ظروف باعث می‌شود که شر و نیروهای اهریمنی وجودی واقعی و جداگانه پیدا کنند. برخی معتقدند که نیروهای شر از تکه‌پاره‌های پراکنده این ظروف به وجود آمده‌اند که در اعماق پایین‌تر فضای آغازین فرورفته‌اند و در آنجا «عمق ژرفنای عظیم» را تشکیل داده‌اند که روح شر در آنجا سکنا گزیده است. عوالم زیرین اهریمنی شر، که تأثیر آن در تمام مراحل فرایند کیهانی نفوذ کرده، از بارقه‌هایی به‌وجود

آمده که هنوز اندکی از بارقه‌های نور الهی را در خود حفظ کرده است. بدین ترتیب، عناصر نیک نظام الهی با عناصر پلید نظام الهی در هم آمیخته می‌شوند (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۷۳). با ارتکاب گناه، چرخه شکستن ظروف امتداد می‌یابد. خداوند بعد از این فاجعه کیهانی، به تصحیح آن اقدام می‌کند.

۳-۲. سرانجام شر در قبالای لوریایی

درباره سرنوشت و سرانجام نیروهای شر، نگرش‌های متفاوتی وجود دارد. گروهی معتقدند که شر ممکن است به‌طور کامل از بین نرود، اما تأثیری بر جهان آرمانی ندارد. گروهی اعتقاد دارند که شر یک‌باره به خیر تبدیل می‌شود و ادعا می‌کنند که سموئل (نماد شرارت) توبه می‌کند و به فرشته قدوس تبدیل می‌شود، که این امر موجب ناپدید شدن پادشاهی سترا احرا می‌شود. باین‌حال گروهی بر این عقیده‌اند که قلمرو شیطان مکانی برای مجازات شربران باقی خواهد ماند، اما استدلال کلی قبالیان درباره سرنوشت شر این است که دیگر هیچ توجیهی برای ادامه شر در زمان رستگاری و روز داوری وجود ندارد.

بنا به نوشته کتاب مقدس، مرگ کیفر گناه آدم است. «خداوند گفت: انسان را که آفریده‌ام، از روی زمین محو سازم انسان و بهایم و حشرات و پرندگان هوا را؛ چون که متأسف شدم از ساختن آنها» (سفر پیدایش ۶: ۷). قبالیان بر این باورند که همه ارواح، به‌جز ارواح شریر، وارد بهشت می‌شوند؛ به‌خصوص کسانی که دچار گناه جنسی شده باشند. این افراد محکوم به تولد دوباره و تناسخ‌اند. تناسخ مفهومی مرتبط با ادیان هندو و بودایی است؛ اما تناسخ مورد بحث در یهودیت، با آن دو متفاوت است. قبالیان به تناسخ روح اعتقاد دارند. این مسئله شاید به‌سبب زندگی یهودیان در عراق از سده هشتم تا دهم میلادی باشد و احتمالاً تحت تأثیر مسلمانان معتزله و اسماعیلیان بودند.

در یهودیت، عنان بن داوود نویسنده سده هشتم میلادی و سعدیا گائون در سده دهم میلادی تناسخ را مطرح کردند. در سده شانزدهم در پی خروج از اسپانیا، باور به انتقال ارواح به شیوه جدیدی مطرح شد (Fine, 2008, p. 304-305). در این دوران، تناسخ شیوه‌ای قانع‌کننده برای بیان واقعیت تبعید بود. تبعید و مهاجرت از جسم به سطح بالاتر، نمادی برای تبعید نفس بود. تبعید درونی به سبب هبوط به وجود می‌آید. در اندیشه قبالای لوریایی، گیلگول یا تناسخ، بخشی از فرایند تیقون است. باور به تناسخ در قبالای جدید فرصتی برای انجام فرامین الهی است که پیش از این نفس نتوانسته است آنها را انجام دهد. به عبارت دیگر، نوعی مأموریت با هدف بالا بردن بارقه‌های فروافتاده و ادامه روند ترمیم یا تیقون است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۹۹).

در تفکر زوهری و قبالای پیش از لوریا، آنها در انتظار ظهور مسیحایی بودند که با آمدنش به تبعید شخینا پایان می‌بخشد و باعث وحدت میان موجودات آسمان و زمین می‌شود. مسیحا در دید لوریا یک شخصیت نمادین است و چیزی جز نقطه اوج و کمال فرایند دائمی تیقون نیست؛ بنابراین عالم تیقون عالم عمل مسیحایی است. آمدن مسیحا به این معناست که عالم تیقون شکل نهایی خود را به‌دست آورده است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۸۵). رستگاری مسیحایی

بازگرداندن نظم و هماهنگی توسط قوم یهود است. یهودیان به چهار گوشه دنیا فرستاده شدند تا بتوانند با انجام اعمال مذهبی بارقه‌های الهی را از سراسر دنیا جمع کنند و به مکان اصلی خود بازگردانند (Scholem, 1976, p. 8-13). لوریا در مورد سرنوشت و سرانجام شر، «تیقون» را که کارش بازگرداندن انوار پراکنده خدا به جایگاه اصلی و درست آنهاست، مطرح می‌کند. تیقون در قبایل لوریایی غایت خلقت، وجود انسان، تورات و قوم اسرائیل است. او معتقد است که برای اصلاح و جبران فاجعه شکستن ظروف، که موجب جدا شدن و اقامت شر می‌شود، رسیدن به تیقون نجات نهایی است. پس از فاجعه شکستن ظروف، بسیاری از بارقه‌های الهی در بند نیروهای شر می‌افتند و نیروهای شر با تغذیه از خوراک الهی تقویت می‌شوند و برحسب جهان‌بینی قبلائی، هستی تنها از نور خیر الهی سرچشمه می‌گیرد. هیچ چیزی حتی برای لحظه‌ای نمی‌تواند بدون منبع الهی خیر وجود داشته باشد. بنابراین اگر تمام بارقه‌ها تصفیه شوند و به جایگاه اصلی خود بازگردند، شر هیچ منبعی از نور الهی نخواهد داشت و وجودش پایان می‌یابد (دان، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳-۱۲۴).

دیدگاه دیگر لوریا برای از میان بردن ثنویت خیر و شر، خلقت آدم هاریشون (Adam Ha-Rashon) است. انسان هاریشون با آدم قدمون در سطح انسان‌شناسانه مطابقت دارد. ویتال می‌گوید: «یکی جامه و پوشش دیگری است» (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۹۳-۴۹۴). بدین ترتیب، اگر آدم تخطی نکند، ثنویت خیر و شر به وجود نمی‌آید، ولی اگر آدم مرتکب گناه شود، شویرا بار دیگر رخ می‌دهد و نیروهای شر و شیطانی نیروی بیشتری پیدا می‌کنند. فیلون قبل از لوریا درباره آفرینش انسان معتقد بود که آدمی آمیخته‌ای از خیر و شر است و خلقت بخش بی‌ارزش و شر انسان با عظمت و رحمانیت خداوند ناسازگار است و هدف خلق انسان نشان دادن مطابقت عالم تکوین و عالم تشریع است. انسانی که از شریعت پیامبران پیروی کند، در حقیقت با جریان تکوینی عالم در هماهنگی به‌سر می‌برد و سعادتمند می‌شود. همان‌طور، اگر انسانی از قوانین تخطی کند، با حوادث طبیعی کیفر و مجازات می‌شود. ازاین‌رو موسی علیه السلام می‌گوید: خداوند تنها در خلقت انسان فرمود: «بیاپید انسان را بیافرینیم»؛ زیرا اعمال خوب بشر را به خدا و اعمال شر را به کسانی دیگر منسوب می‌کند (حاج‌ابراهیمی، ۱۳۹۸، ص ۳۰۸).

دیدگاه دیگر لوریا برای از بین بردن شر، وجود عاملی به‌نام «کونا» (Kawwanah) است که جایگاه مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. از نظر او، دعا و نیایش تنها بیرون ریختن احساسات دینی نیست؛ بلکه در برخی شرایط وسیله عروج عرفانی روح به سمت خداست. واژگان دعا به‌شکل ریسمانی ابریشمی درمی‌آیند و ذهن را از میان تاریکی‌ها به‌سوی خدا هدایت می‌کنند. کونا ماهیتی معنوی و روحانی دارد که اگر توسط انسانی شایسته و در مکانی درست انجام شود، به‌صورت نیرومندترین عامل درمی‌آید (شولم، ۱۳۹۲، ص ۴۸۷-۴۸۸). در این دیدگاه، هدف دعا و نیایش، خالی کردن جهان کلیوت از انوار الهی است. به عبارت دیگر، دعا بخشی از فرایند پاک‌سازی است و نجات و پاک‌سازی زمانی اتفاق می‌افتد که انوار الهی از شر جدا شوند. این زمانی اتفاق می‌افتد که همه قوم فرامین و هنجارهای اخلاقی را رعایت کرده،

از هرگونه تخطی و بی‌عدالتی دوری کنند. این یک مسئولیت جمعی است و بدون مشارکت همه، بی‌شک تیغون شکست خواهد خورد (دان، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵). برای مثال، لوریا به انجام اعمال روز شبات بسیار اهمیت می‌دهد؛ زیرا معتقد است، همان‌طور که کیهان در شبات اولیه به شرایط خود نزدیک می‌شود، پس هر شبیه در زمان حاضر فرصتی برای تسهیل فرایند تیغون است (Fine, 2008, p. 143)، اما انجام برخی از آداب دیگر، در زمان او قابل انجام نبود؛ مانند آیین قربانی که باید در معبد انجام می‌شد و این کار یعنی قربانی تا زمانی که معبد پابرجا بود، انجام می‌شد (fine, 2008, p. 192). لوریا برای رسیدن به هدفش، آداب و شعائر پیشین قبالایی را، چه از صدف و چه از هر جای دیگر، اتخاذ می‌کرد و به شاگردانش اعمالی مانند شب‌زنده‌داری برای مطالعه کتاب مقدس و دعا، صدقه دادن، انفاق کردن، عبادت در روز سبت با تمام جزئیات، ورود با خشوع به کنیسه و پوشیدن تقیین در تمام روز را تعلیم می‌داد. ویتال گزارش می‌دهد که لوریا غوطه‌ور شدن در آیین را برای دستیابی به امر مقدس الزامی می‌دانسته است.

لوریا با مطالعه و تلاش و شب‌زنده‌داری‌های بسیار، حکمت باطنی را به‌دست آورده است. ویتال به مدت شش شب، تنها برای درک یک بخش از زوهر شب‌زنده‌داری کرده بود. به‌طور کلی، او در این مدت از خوابیدن امتناع می‌کرد (fine, 2008, p. 209). ساموئل اوچیدا، یکی دیگر از شاگردان لوریا، گزارش می‌دهد که هر کس چهل روز متوالی را صرف آیات تورات کند، خود را برای دریافت معرفت عرفانی آماده کرده است (Fine, 2008, p. 263). همچنین لوریا نظام مراقبه‌ای خاصی به نام یهودیم (Yehudim) را ابداع کرد. یهودیم آیین ارتباط با درگذشتگان است و تنها افرادی که روح پاک دارند، می‌توانند آن را انجام دهند. این مراسم در دو مکان برگزار می‌شود: یکی در آرامگاه فرد صدیق و دیگری در خانه او. هدف از این مراسم، یکی شدن با روح صدیق است (fine, 2008, p. 260-263). این مراسمی که در بالا ذکر شد، شاید نشان از اثرپذیری قبالاییان از الگوهای صوفیان باشد. در این مورد، گزارش‌هایی آمده است. از باب نمونه، اولیا چلبی، سیاح ترک، گواهی می‌دهد که در سده شانزدهم - که زمان شکوفایی مکتب لوریایی است - شهر صدف کانون تصوف بوده و خانقاه‌هایی هم در آنجا وجود داشته است (فتنن، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۷). قبالای لوریایی مانند دیگر مکاتب قبالایی تصویری از رهبری دینی یا عرفانی بیان نکرده است، بلکه به تعبیر دقیق کلمه، قبالای لوریایی مسیح‌گرایانه نیست و مسیحا نقش ویژه‌ای در تحقق نجات ندارد. او هم مانند دیگران تا زمانی که بارقه‌های الهی پاک‌سازی شوند و به مبدأ خود برگردند، در این روند نجات تلاش می‌کند (دان، ۱۳۹۸، ص ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

قبالای لوریا و مانویت دو نظام دینی و فلسفی‌اند که هرچند از نظر تاریخی و فرهنگی متفاوت‌اند، در خصوص مفهوم شر و روند رستگاری شباهت‌هایی دارند که می‌تواند جالب توجه باشد. هر دو نظام به‌نوعی به وجود شر و نیاز به رستگاری از وضعیت‌های انحرافی می‌پردازند، اما رویکردهای آنها در تحلیل این مسائل کاملاً متفاوت است.

۱. دوگانگی در مقابل وحدت

– مانویت یک نظام دوگانه‌گراست که بین دو نیروی مستقل، یعنی نور و تاریکی، تضاد اساسی می‌بیند. این دو نیرو همیشه در حال مبارزه با یکدیگرند و جهان مادی نتیجه این تضاد است.

– در قبلائی لوریا، شر البته وجود دارد، اما نتیجه نقص در آفرینش و شکست ظروف است، نه یک نیروی مستقل و دشمن خداوند. هدف در قبلائی لوریا «ترمیم» است؛ جایی که نیروهای شر به نور الهی بازمی‌گردند؛ و در نهایت، همه چیز به وحدت اولیه با خداوند بازمی‌گردند.

۲. نبرد کیهانی

– در مانویت، نبرد بین خیر و شر دائمی و شدید است. این نبرد باید در سطح جهانی و شخصی با تلاش‌های سخت برای آزادی جرقه‌های الهی از دنیای مادی صورت گیرد.

– در قبلائی لوریا، نبرد بین خیر و شر بیشتر به شکل یک فرایند بازسازی دیده می‌شود؛ جایی که از طریق اقدامات انسان، جرقه‌های الهی از کلیپوت آزاد می‌شوند و در نهایت، همه چیز به خداوند بازخواهند گشت.

۳. نقش انسان

– در مانویت، انسان باید از طریق زندگی زاهدانه و پرهیز از دنیای مادی، جرقه‌های الهی درونی خود را از قید تاریکی آزاد کند. در این نظام، تلاش فردی برای رهایی از دنیای مادی و رستگاری بسیار حائز اهمیت است.

– در قبلائی لوریا، انسان مسئولیت دارد تا از طریق اعمال اخلاقی و معنوی، جرقه‌های الهی را از کلیپوت آزاد کند. این فرایند ترمیم یک تلاش جمعی است که به بازگرداندن تعادل و وحدت کیهانی منجر می‌شود.

۴. شر و منبع آن

– در مانویت، شر از نیروی تاریکی سرچشمه می‌گیرد و جهان مادی نتیجه این تضاد کیهانی است. تاریکی همواره در حال تقابل با نور است.

– در قبلائی لوریا، شر به عنوان نتیجه نقص آفرینش و شکستن ظروف شناخته می‌شود. شر نیروی مستقلی نیست، بلکه یک شرایط گذراست که در نهایت با ترمیم، به نور الهی تبدیل می‌شود.

۵. رستگاری

– در مانویت، رستگاری یعنی رهایی از دنیای مادی و پیوستن جرقه‌های الهی به دنیای نور. این رستگاری، از طریق مبارزه با دنیای مادی و تاریکی به دست می‌آید.

– در قبلائی لوریا، رستگاری از طریق بازگرداندن جرقه‌های الهی – که در کلیپوت‌ها گرفتار شده‌اند – به نور الهی است. این یک فرایند ترمیمی است که در نهایت به بازگشت همه چیز به وحدت با خداوند منجر می‌شود.

هر دو نظام قبایل لوریا و مانویت به‌طور عمیق به وجود شر و فرایند رستگاری پرداخته‌اند، اما از منظرهایی متفاوت. مانویت به‌طور آشکار دوگانگی بین نور و تاریکی را می‌بیند؛ درحالی‌که قبایل لوریا به‌عنوان یک فرایند ترمیمی و به‌واسطه شکست آفرینش، شر را توضیح می‌دهد. در نهایت، درحالی‌که مانویت جهان مادی را به‌مثابه یک زندان برای روح انسان می‌بیند، قبایل لوریا بر این باور است که از طریق اعمال اخلاقی و معنوی انسان، همه چیز می‌تواند به نور الهی بازگردد و در نهایت به یک وحدت کیهانی دست یابد.

در کنار مقایسه این دو مکتب با یکدیگر می‌توان به این نکته توجه کرد که دو مکتب لوریایی و مانویت می‌توانند در حل چالش‌های جامعه امروزی نیز مؤثر باشند. شر در قبایل لوریایی فرصتی مجدد برای رشد و تحول است که این دیدگاه می‌تواند به افراد جامعه کمک کند تا در مواجهه با مشکلات و چالش‌ها از آن به‌عنوان انگیزه‌ای برای شد شخصی و جمعی استفاده کنند؛ به‌جای اینکه دچار ناامیدی شوند. در مکتب مانویت نیز به بحث امیدواری به نجات بسیار توجه شده است و «امیدواری» است که جهان را نجات می‌دهد و هر ذره‌ای که ناامید از نجات باشد، به اصل خود برنمی‌گردد و در جهان ظلمت باقی می‌ماند.

همچنین نظریه تیقون در قبایل لوریایی به‌معنای بازسازی یا ترمیم عالم با انجام اعمال نیک است و جامعه امروزی را با پذیرش مسئولیت فردی و جمعی به سمت بهبود جامعه و محیط زیست سوق می‌دهد. در مانویت، به‌نوعی به رابطه میان انسان و کیهان و طبیعت اشاره شده است. این دیدگاه به ما در یافتن رویکردهای هماهنگ با طبیعت کمک می‌کند.

به‌طور کلی، اصول و مفاهیم این دو مکتب می‌تواند به ارتقای آگاهی، تقویت مسئولیت‌پذیری و ایجاد تعادل میان انسان و طبیعت کمک کند. رسیدن به این اهداف موجب توسعه جامعه اخلاقی‌تر می‌شود.

منابع

کتاب مقدس.

- آلبری، چلز رابرت سسیل (مترجم) (۱۳۸۸). *زبور مانوی*. برگردان قطبی با همکاری هگو ایشر. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- آنرمن، الن (۱۳۹۱). *باورها و آیین‌های یهودی*. ترجمه رضا فرزین. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). *الفهرست*. ترجمه رضا تجدد ابن‌علی بن‌زین العابدین مازندرانی. تهران: اساطیر.
- اسپنسر، سیدنی (۱۳۹۹). *عرفان در ادیان جهان*. ترجمه محمد رضا عدلی. تهران: هرمس.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *اسطوره آفرینش در کیش مانی*. تهران: چشمه.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۳). مانی و دین او. *تاریخ جامع ایران*. تهران: مرکز نشر دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم و مصطفوی کاشانی، حسین (۱۳۹۵). رستاخیز مانوی در کفالایای قطبی و تطبیق آن با متون پارسی میانه و پارتی تورفانی، بر اساس تاریخ ادبیات مانوی. *تاریخ ادبیات*، ۱(۷۹)، ۱۳۷-۱۵۳.
- پیلین، دیوید ای (۱۳۸۷). *مبانی فلسفه دین*. ویراستار: سید محمود موسوی. قم: بوستان کتاب.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۸۸). *مانی‌شناسی*. زیر نظر ایرج افشار. تهران: توس.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و موهان داتا دریندرا (۱۳۹۳). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حاج‌ابراهیمی، طاهره (۱۳۹۸). خدا، جهان و انسان در اندیشه فیلون و ابن‌عربی. تهران: علمی و فرهنگی.
- دان، جوزف (۱۳۹۸). *قبالا*. ترجمه مصطفی مرشدلو. تهران: حکمت.
- دانیلو، ژان. (۱۳۸۷). ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمیت. ترجمه علی مهدی‌زاده. قم: ادیان.
- دقیقیان، شیرین‌دخت (۱۳۷۹). *نردبانی به آسمان*. تهران: ویدا.
- شکری فومشی، محمد (۱۳۸۲). *مبانی عقاید گنوسی در کیش مانوی*. نامه ایران باستان، ۳(۱)، ۳۵-۶۶.
- شولم، گرشوم (۱۳۹۲). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*. ترجمه علیرضا فهیم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صادقی، هادی (۱۳۷۳). *مسئله شر از دیدگاه یهودیت*. معرفت، ۱۱(۱)، ۶۷-۶۰.
- فتن، ب. پال (۱۳۷۷). *دین یهود و تصوف*. نامه فرهنگ، ترجمه منصور معتمدی، ۱۲(۲۹)، ۱۱۸-۱۲۷.
- کایت، هانس یواخیم کلیم (۱۳۹۶). *هنر مانوی*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق. تهران: هیرمند.
- لاجوردی، فاطمه (۱۳۸۸). *تئویت دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز نشر دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- واقعی، ایرج (۱۳۷۸). *نوشته‌های مانی و مانویان*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

Holy Bible.

Allberry, Charles Robert Cecil (translator) (2009). *Manichaean Psalter*. Translated from Coptic with collaboration of Hugo Ibscher. Persian translation by Abolghasem Esmailpour. Tehran: Asatir.

Antelman, Allan (2012). *Jewish Beliefs and Practices*. Translated by Reza Farzin. Qom: University of Religions and Denominations.

Ibn al-Nadim, Muhammad ibn Ishaq (2002). *Al-Fihrist*. Translated by Reza Tajaddod Ibn Ali ibn Zein al-Abedin Mazandarani. Tehran: Asatir.

Spencer, Sydney (2020). *Mysticism in World Religions*. Translated by Mohammadreza Adeli. Tehran: Hermes.

Esmailpour Motlagh, Abolghasem (2009). *Creation Myth in Manichaeism*. Tehran: Cheshmeh.

Esmailpour Motlagh, Abolghasem (2014). *Mani and His Religion*. Comprehensive History of Iran. Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia Publication.

- Esmailpour Motlagh, Abolghasem & Mostafavi Kashani, Hossein (2016). Manichaeen Resurrection in Coptic Kefalaia and Its Comparison with Middle Persian and Parthian Turfan Texts, Based on History of Manichaeen Literature. *Literary History*, 1(79), 137-153.
- Pelín, David A. (2008). *Foundations of Philosophy of Religion*. Editor: Seyyed Mahmoud Musavi. Qom: Boostan-e Ketab.
- Taghi-Zadeh, Seyyed Hassan (2009). *Manichaeology*. Under supervision of Iraj Afshar. Tehran: Tus.
- Chatterjee, Satish Chandra & Datta, Mohan (2014). *Introduction to Indian Philosophical Schools*. Translated by Farnaz Nazarzadeh Kermani. Qom: University of Religions and Denominations.
- Haj-Abrahami, Tahereh (2019). *God, World and Man in Philo's and Ibn Arabi's Thought*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Dan, Joseph (2019). *Kabbalah*. Translated by Mostafa Morshedlou. Tehran: Hikmat.
- Daniélou, Jean (2008). *Roots of Christianity in Red Sea Documents*. Translated by Ali Mahdizadeh. Qom: Religions.
- Dehqeyan, Shirindokht (2000). *A Ladder to Heaven*. Tehran: Vida.
- Shakri Foomeshi, Mohammad (2003). *Foundations of Gnostic Beliefs in Manichaeism*. Name-ye Iran-e Bastan, 3(1), 35-66.
- Scholem, Gershom (2013). *Main Trends in Jewish Mysticism*. Translated by Alireza Fahim. Qom: University of Religions and Denominations.
- Sadeghi, Hadi (1994). The Problem of Evil from Judaism's Perspective. *Ma'refat*, (11), 60-67.
- Fenton, B. Paul (1998). *Judaism and Mysticism*. Name-ye Farhang, translated by Mansour Motamedi, 12(29), 118-127.
- Klimkeit, Hans Joachim (2017). *Manichaeen Art*. Translated by Abolghasem Esmailpour Motlagh. Tehran: Hirmand.
- Lajevardi, Fatemeh (2009). *Dualism*. Great Islamic Encyclopedia. Under supervision of Kazem Musavi Bojnordi. Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia Publication.
- Vameghi, Iraj (1999). *Mani's Writings and Manichean Works*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Art.

English

- Fine, Lawrence (2008). *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*. Stanford: Stanford press.
- Scholem, Gershom. (1976). Issac Luria: A Central Figure in Jewish Mysticism. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 8-13.
- Sholem, Gershom (1987). *Kabbalah*. *Encyclopedia Judaica* (2nd ed., 11 vols.). Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 586-671.



The Normative Hermeneutics of Sacred Texts in Mahāyāna Buddhism

✉ **Mohsen Sarebannejad**  / PhD Candidate in Art Studies, Faculty of Visual Arts, College of Fine Arts, University of Tehran sarebannejad@ut.ac.ir

Zahra Rezayati / PhD Candidate in Art Studies, Kish International Campus, University of Tehran

Received: 2025/02/12 - **Accepted:** 2025/05/28 - **Published:** 2025/11/26

zahra.rezayati@ut.ac.ir

Abstract

This article investigates the patterns and approaches employed or devised by Buddhist interpreters to ascertain the definitive intent of their master. Unlike the orthodox Theravādins, who rejected any attempt at interpreting the Buddha's words, Mahāyāna Buddhists, arguing that the Buddha taught according to the capacity of his audience, divided Buddhist literature into two categories: texts bearing definitive meaning and those with interpretable meanings. The primary research question concerns the methodological criteria for establishing standards of correct interpretation and preventing interpreters from falling into arbitrary interpretation. The results of the study indicate that, on the one hand, the theoretical framework for monks in Buddhism regarding the interpretation of texts was the discovery of the "author's intent"; and on the other hand, the criteria for the validity of subsequent interpretations were considered to be the "consensus" of the great masters and wise followers, as well as their conformity with the interpretations of the predecessors, which represents a "normative" view of interpretation. The research data were collected using library resources and analyzed through an analytical-interpretive method. Its aim developmental. Initially, the explicit guidelines for the correct understanding of the Buddha's sermons in the Pali Canon were studied, and then reference was made to the efforts of great Mahāyāna figures such as Nāgārjuna and Candrakīrti, and later, Tsongkhapa in Tibetan Buddhism.

Keywords: Buddhism, author's intent, hermeneutics, Mahāyāna, Tibetan Buddhism.

نوع مقاله: پژوهشی

هنجارشناسی هرمنوتیک متون مقدس در بودیسم مَهایانه

محسن ساریان نژاد  / دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران

sarebannejad@ut.ac.ir

zahra.rezayati@ut.ac.ir

زهرا رضایتی / دانشجوی دکتری پژوهش هنر، پردیس کیش، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

الگوها و رویکردهایی که مفسران بودایی برای دستیابی به قصد و نیت قطعی پیشوای خود به کار گرفته یا ابداع کرده‌اند، در این مقاله مورد تحقیق قرار گرفته است. برخلاف راست‌گیشان تِرواده که تلاش برای هرگونه تأویل و تفسیر کلام بودا را مردود می‌دانستند، بوداییان مَهایانه با این استدلال که بودا برای هر مخاطب تعلیمی متناسب را ارائه می‌کرده است، ادبیات بودایی را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: دسته اول متونی که حامل معنای قطعی بودند و دسته دوم متونی با معانی تفسیرپذیر. پرسش اصلی تحقیق چیستی ملاک‌های روش‌شناختی برای وضع معیارهای تفسیر صحیح و جلوگیری از فروغلتیدن مفسران به ورطه تفسیر به رأی است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که از یک سو چهارچوب نظری راهبان بودیسم برای تأویل متون، کشف «نیت مؤلف» بود؛ و از سوی دیگر، ملاک صحت تفاسیر متأخر، «اجماع» بزرگان و اصحاب خرد و نیز تطابق با تفاسیر اسلاف دانسته شد که همانا نگاهی «هنجاری» به تفسیر بود. داده‌های پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده و با روش تحلیلی - تأویلی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند. هدف آن نیز توسعه‌ای است. در ابتدا دلالت‌های صریحی که برای فهم درست مواظ بودا در کُنْ پالی آمده است، مورد مطالعه شد و سپس به تلاش‌های بزرگان مکتب مَهایانه، همچون ناگارجون و چَندِرَکِرتی و پس از آن سونگ خاپا در بودیسم تبتی، اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: بودیسم، قصد مؤلف، هرمنوتیک، مَهایانه، بودیسم تبتی.

مقدمه

اصطلاح هرمنوتیک (hermeneutics) از نام ایزد یونانی هرمس (Hermes)، که پیام‌آور ایزدان و ایزدبانوان بود، مشتق شده است (Palmer, 1969, p. 13). او موظف بود که اوامر خدایان را به زبان آدمیان برگرداند و به ایشان ابلاغ کند و نیز پاسخ ابنای بشر به این فرامین را به اطلاع اریکه‌نشینان کوه المپ برساند. تفاوت زبان تکلم خدایان و انسان‌ها، در نوع نگرش عمیقاً متفاوت ایشان به هستی و سازوکار آن ریشه داشت و در این میان برگردان یا - به بیان دقیق‌تر - «ترجمه» اصطلاحات از یک بافتار زبانی به بافتاری دیگر، رسالتی بسیار مهم بود که هرمس بر عهده داشت. به فهم درآوردن زبان خدایان برای انسان‌ها مستلزم عمل «تفسیر» (interpretation) بود و این همان برداشتی است که امروزه نیز به‌عنوان یکی از دلالت‌های هرمنوتیک شناخته می‌شود.

سنن فلسفی غیرغربی الگوهای تفسیری متفاوتی را ابداع و دنبال کرده‌اند. بخش قابل توجهی از تمدن‌هایی که در نوعی سنت معنوی ریشه دارند، دارای الگوهای نسبتاً پیچیده‌ای از تفسیر هنجاری و ادبیات تفسیری‌اند که ریشه‌های تاریخی آنها بعضاً به نخستین ادوار تاریخ مکتوب این فرهنگ‌ها بازمی‌گردد. در هند، محققان زبان سانسکریت از اوایل قرن چهارم پیش از میلاد به ساخت پیکره‌ای نظری از ادبیات همت گماشتند که نه تنها شامل مطالعات گسترده در دستور زبان و فرهنگ لغت می‌شد، بلکه گستره آن، بلاغت و هرمنوتیک را نیز دربر می‌گرفت.

چند سده پیش از مسیحیان قرون وسطا، که برای نخستین بار روش‌هایی را برای درک کتاب مقدس و سایر مکتوبات قدیسان مسیحی ایجاد کردند، راهبان بودایی تلاش‌های گسترده‌ای برای درک مراد قطعی پیشوای خود به کار گرفته بودند. اکثر قریب به اتفاق رسالات هرمنوتیکی بودایی بر نیات (abhiprāya) مستتر در پس‌گزاره‌های کتاب مقدس، به‌ویژه در مواردی که به‌ظاهر تضادی میان متون یا آموزه‌ها وجود دارد، متمرکز شده‌اند (Tzohar, 2018, p. 15). تا آنجا که به موضوع و محتوای این پژوهش مرتبط می‌شود، تاریخ بودیسم همواره راوی مهم‌ترین دغدغه راهبان بودایی برای تمیز آموزه‌ها و «کلام معتبر بودا» (Buddhavacana) از اسرائیلیات و مجعولاتی است که در طول زمان ساخته و به وی نسبت داده شده‌اند. مفهوم «بوداوکنه» (کلمه بودا) برای پیروان آیین بودا در درک چگونگی دسته‌بندی و فهم متون اهمیت زیادی دارد. در میان رسالات مقدس بودایی، مجموعه متون بوداوکنه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به‌طور کلی در جایگاه آموزه‌های بودای تاریخی که «درمه» نامیده می‌شود، جای داده شده‌اند. تا جایی که شواهد و مدارک تاریخی گواهی می‌دهند، پیشینه تعیین معیارهای صحت و تمایز این متون، از همان نخستین دهه‌های پس از درگذشت بودا وضع شدند و همین معیارها بودند که مفهوم «دارما» را به آموزه‌های قطعی‌الصدر بودا محدود کردند. بر اساس سنت بودایی، اندک زمانی پس از مرگ آن «سرور»، برخی از پیروان نزدیک و وفادار او از بیم ظهور متون جعلی، به‌سرعت به فکر جمع‌آوری کُنن بودایی افتادند تا از یک سو مانع گسترش رساله‌های مجعول شوند و از سوی دیگر میزانی قابل اعتماد برای ترسیم حدود ایمان و وظایف مؤمنان فراهم آورند.

پیشینه پژوهش

در میان منابع فارسی، مقاله «هرمنوتیک بودایی: فهم معنای نهایی متن در سنت‌های بودایی» (۱۳۹۷)، تنها پژوهشی است که تا حدودی به موضوع این مقاله نزدیک است، اما در میان پژوهش‌های بودیسم‌پژوهان شناخته‌شده بین‌المللی، تحقیقات قابل توجهی اعم از کتاب و مقاله منتشر شده است. دونالد لوپز در کتاب هرمنوتیک بودایی، مجموعه مقالاتی که توسط محققان بودیسم در زمینه تفسیر متن در بودیسم نوشته شده را جمع‌آوری کرده است. جان پورز، محقق استرالیایی دانشگاه کانبرا، در کتاب هرمنوتیک و سنت در سوتره سم‌هی‌نیرموچیه، که متنی متعلق به مکتب یوگاچاره است، فهم صحیح از مواظ بودا در این متن خاص را کاویده است. رابرت ثرمن که یکی از نامدارترین اندیشمندان در حوزه بودیسم تبتی است، علاوه بر تصحیح و ترجمه آثار برجای‌مانده از سونگ خابا، راهب تبتی سده‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی، در آثاری مانند فلسفه مرکزی تبت و زندگی و تعالیم سونگ خابا، تا حدودی به موضوع این تحقیق توجه نشان داده است. نویسندگان مقالات «راهنمای بودیسم شرق دور» که از سوی انتشارات ویلی بلکول و با ویرایش ماریو پوجسکی در سال ۲۰۱۴م منتشر شده است، به شکلی ضمنی به تلاش‌هایی که برای حفظ میراث بودا از طریق ابداع ملاک‌های تفسیری صورت گرفته، پرداخته‌اند.

۱. دلالت‌های تفسیری در کُنن پالی (Pāli canon)

نخستین شورای بودایی به سال ۴۸۳ قبل از میلاد در راجگه (Skt. Rājagha; P. Rājagaha) / به معنای شهر پادشاهان) و به ریاست مهاکاشیپه (Mahākāśyapa) با حضور پانصد ارهت (arhat) که آموزه‌های بودا را مستقیماً از زبان خود او شنیده بودند و در شورا مطرح می‌کردند، تشکیل شد. ارهت‌ها راهبانی بودند که بر همه آرایش‌های روحی (kleśa) فائق آمده‌اند و روایات یا برداشت‌هایشان به تعصب یا فرقه‌گرایی آلوده نبود. آئنده که خادم شخصی و از محبوب‌ترین شاگردان بودا بود، مواظ (S. sūtra; P. sutta) استاد را قرائت کرد و اوپالی (Upāli) نیز آموزه‌های مرتبط با نظم و سازمان رهبانیت بودایی را که سبد وینیه (Vinaya Piaka) را شکل دادند، بیان کرد (In the Buddha's Words, 2005, p. 112). بر اساس آنچه در روایات متأخرتر آمده، آنوروده در شورای راجگه آموزه عالی را که با نام سبد آبی‌درمه (Abhidhamma Piaka) شناخته می‌شود، بازگو کرد؛ مجموعه‌ای از رسالات مدرسی که تعالیم دو مجموعه اول را نظام‌مند کرده و گویا توسط بودا در طول اقامتی سه‌ماهه در بهشت [Trāyastriśa] به مادرش بانو مهامایا (Mahāmāyā) تعلیم شده است (McLean, 2008, p. 425). سرانجام پس از تلاوت هر متن، شورای ارهت‌ها متن یادشده را عیناً تأیید کردند یا با انجام اصلاحاتی به تصویب رساندند و در نهایت، مجموعه «کُنن پالی» شکل گرفت و از سوی شورا رسماً اعلام شد که از این پس هیچ متنی به‌عنوان «کلام بودا» مورد تأیید نخواهد بود. این قانون یا مصوبه تا چندین قرن به‌صورت شفاهی از نسلی به نسل دیگر منتقل شد و سرانجام به شکل مکتوب درآمد. از آنجاکه زبان پالی برای نگارش آن به کار گرفته شده، این متن معیار و مقدس در آیین بودا به «کُنن پالی» معروف شده است. کُنن پالی که متن معیار در فرقه راست‌کیش و سنتی بودایی، ترواده (Theravāda) است، به سه بخش اصلی یا سه سبد تقسیم می‌شود: «وینیه»، که متن معتبر برای

سازمان رهبانیت بودایی و دستورالعمل عبادی راهبان و راهبه‌ها بود؛ «سوْتَرَه»، مجموعه‌ای مدون از کلمات قصار که به شکل کتابی راهنما جمع‌آوری شده است؛ و «آبی‌دَرَمَه»، که ساختاری نظام‌مند و مدرسی دارد. البته لازم به ذکر است که اولاً هر سه آیین مهم سرزمین شبه‌قاره (هندوئیسم، بودیسم و جینیسم) سوْتَرَه‌هایی مختص به خود را دارند و این متون منحصرأ به کیش بودایی محدود نیستند؛ ثانیاً در هند باستان بسیاری از نُسخ کُننی تقسیم‌بندی سه‌گانه یادشده را به رسمیت می‌شناخته‌اند (Von Hinüber, 2004, v. 2, p. 626).

برخی از بیانات سیدارتا گوْتَمَه در کُنن پالی در حکم دستورالعمل‌هایی است که راهنمای هرمنوتیسین‌های بودایی برای کشف لب تعالیم آن سرور بوده‌اند. بودا در آموزهٔ گفتار شریف (Mahāpadesa - sutta)، که به شکلی عُرُفی به او منسوب بوده، لکن به‌احتمال قوی پس از مرگ وی به نگارش درآمده است، به رهروان توصیه می‌کند که تعالیم جدید را با آموزه‌هایی که پیش‌تر فراگرفته‌اند، مقایسه کنند (Noble Truths, Noble Path, 2023, p. 183). در چنین شرایطی ملاک و مناط اعتبار سخن جدید، تطابق و عدم تناقض آن با اصول و مبانی انضباط رُهبانی‌ای است که رهروان قبلاً فراگرفته‌اند. چنین سازوکاری فهم متن را به قواعدی مشخص منوط و محدود می‌کند و راه را بر ورود هرگونه بدعت، جعل و انحراف می‌بندد. البته ناگفته نماند، صلاحیت چنین تشخیصی که تنها از مسیر تحصیل و تهذیب حاصل می‌شود، در جای خود بسیار حائز اهمیت است. به‌بیان دیگر، در مورد رهروان عادی، دستورالعملی به‌جز مراجعه به راهبان و راهبه‌های عالم به علم تفسیر تعریف نشده است. این بدان معناست که درست به‌مانند مسیحیت سده‌های میانه، صلاحیت فهم و تفسیر کتاب مقدس تنها در انحصار سازمان کلیسا و کشیشان مسیحی بود.

بودا در میان پیروان خود، به آنَدَه (Ānanda) که گویا بیش از دیگران نگران بروز بدعت‌های خطرناک در آینده بود، دستورالعمل دیگری را نیز آموخت و دغدغهٔ شاگرد محبوب خود را چنین پاسخ داد: «هر آنچه که خوب گفته شود، کلام بوداست» (Anguttara Nikāya, 2012, p. 1120). می‌توان از این آموزه چنین برداشت کرد که هر تعلیم و آموزشی را که به کاهش رنج، ازدیاد شُعب، زدودن آلائش‌های جسمی و روحی، و رهایی از گردونهٔ باززایش‌های مکرر (sasāra) - که همگی از مهم‌ترین غایات جامعه‌شناختی بودایی‌اند - بینجامد، صرف‌نظر از اینکه چه کسی واقعاً مُبدع آموزه‌هایی از این دست بوده است، می‌توان با اطمینان به سنت اصیل بودایی منتسب دانست. این نگرش، راه را برای بالندگی و شکوفایی سنت مکتوب بودایی در فِرَق غیر - راست‌کیش باز و هموار می‌کند و این در حالی است که رُهبانیت صُلب و نص‌گرایی متعصبانهٔ تِرَواده در طول تاریخ پذیرای هیچ گونه انعطافی در جهت ابداع روش‌های جدید برای تفسیر متن نبوده است (Gethin, 1998, p. 42). به‌بیان روشن‌تر، منعی برای مطالعه و تحقیق در متون متأخر وجود ندارد؛ لکن تنها رسالاتی که در مجموعهٔ سه سبد گرد آمده‌اند، به‌طور قطع «کلام بودا» دانسته شده‌اند.

سومین دستورالعملی که به شکل خاص برای تمیز سره از ناسره در سنت مکتوب بودایی و از سوی شخص بودا تعلیم داده شده، سوره‌ای با عنوان کَالَمَه - سوتَه (Kālāma Sutta) در کُنن پالی است که امروزه در قالب مجموعهٔ اَنگُوْتَرَه نیکایه (Aguttara Nikāya) در دسترس قرار دارد. فرازهای آغازین این سوره، شرح عبور بودا از روستایی با

نام کسَریه (Kesariya) در منطقه چامپاران شرقی (East Champaran) در ایالت بیهار (Bihar) است. اهالی روستا از تضاد و تناقض تعلیم آموزگاران رهگذر، که هریک تنها روش خود را صحیح می‌دانستند و شیوه دیگر زاهدان را نقد و نفی و انکار می‌کردند، به بودا شکوه می‌کنند و برای تشخیص آموزه صحیح، از وی راهنمایی و اندرز می‌طلبند. این آموزگاران، شش برهمن معاصر بودا بودند که پایه‌گذاری شش مکتب معاصر بودیسم به ایشان منسوب است. در کُن پالی، چند بار از «شش استاد» یا «شش آموزگار» نامدار عصر بودا سخن به میان آمده است.

بودا در پاسخ معیارهایی را مطرح می‌کند که از یک سو هر عقل سلیمی با اتکا بر آنها می‌تواند به قدرت تشخیص اندیشه درست برسد و از سوی دیگر، آن را به عنوان مدخل ورد به درمه لحاظ کند. او به کالمه‌ها سفارش می‌کند که کور کورانه از هیچ اندیشه‌ای به صرف اینکه ادعای حقانیت دارند یا از روش‌های متفاوت سلوک استفاده می‌کنند، پیروی نکنند. در مقابل، به دانش و بینش متکی بر تجربه خود اتکا کنند و سخنان خردمندان را سرلوحه حیات خویش قرار دهند. بودا بر پرسشگری و سنجش مداوم و فعالانه به جای پذیرش منفعلانه تأکید می‌کند؛ شیوه‌ای که به شکل مؤثر به کاهش رنج و بدبختی (Dukha) انسان‌ها منجر خواهد شد (Giraldi, 2019, p. 42). رؤس مواظ بودا در کالمه - سوته چنین روایت شده است:

۱. از تفکراتی که در اثر تکرار مکررات روایح یافته‌اند، تبعیت نکن (anussava)؛
۲. و نیز از سنت‌هایی که مبنای عقلانی ندارند (paramparā)؛
۳. و نه از شایعات (itikirā)؛
۴. و نه از چیزی که ممکن است در قالب متنی مقدس مکتوب شده باشد (piaka-sampadāna)؛
۵. از ظن و گمان پیروی نکن (takka-hetu)؛
۶. و از چیزهایی که بدیهی انگاشته می‌شوند (naya-hetu)؛
۷. مکاشفات شخصی دیگران و حتی خودتان، تکلیفی برای شما ایجاد نمی‌کند (ākāra-parivitakka)؛
۸. از روی تعصب از چیزی پیروی نکنید؛ حتی اگر محصول تأمل (dihi-nijjān-akkh-antiya) یا توانایی ظاهری (bhabba-rūpatāya) دیگری باشد؛
۹. و نه بدین دلیل که راهبی ممکن است آموزگار شما باشد (samao no garū) (Āṅguttara Nikāya, 2012, p. 682).

بودا سرانجام مواظ خود را چنین خاتمه می‌دهد: «ای کالمه‌ها! آن‌گاه که دانستید این توصیه‌ها خوب است، سرزنش‌پذیر نیست و راه و رسم خردمندان است و خوشی و خوشبختی به ارمغان می‌آورند، آنها را بپذیرید و بدان پایند باشید» (Āṅguttara Nikāya, 2012, p. 190). سیدارتا به جای تلاش برای نفی و انکار دیگر آموزگاران و ادعای برتری تعلیم خود نسبت به ایشان، در خلال این اندرزها می‌کوشد تا به کالمه‌ها بیاموزد که خود باید به قبول یا طرد دعوی حقانیت دیگران دست یابند. آن قسم از تعلیم که با شواهد تجربی مطابقت دارند و نتایج حاصل از کاربرست آنها عیناً قابل مشاهده است، می‌توانند قابل اعتماد باشند.

بودیسم معاصر غالباً به این قطعات از سوْتَره کالمه در مقام شاهدهی که به رویکرد تجربی و پراگماتیستی بودا برای تفسیر کتاب مقدس گواهی می‌دهد، استناد می‌کند (Powers, 2017, p. 57). رویکردی که پیروان وی را ملزم می‌کرد تا تنها از طریق استدلال و خردورزی درباره دیدگاه‌های دیگر قضاوت کنند و بر بنیاد تجربه‌ای درونی به راه و روش سلوک شخصی خود دست یابند. بودا به کالمه‌ها توصیه‌ای می‌کند که بسیار به روش «اجماع» در استنباط احکام دینی و نیز «نظریه نهادی هنر» که توسط جرج دیکی ارائه شد، شباهت دارد. وی از ایشان می‌خواهد که در پذیرش یا طرد تعلیم آموزگاران عصر خود، این مهم را مدنظر داشته باشند که آیا میان خردمندان در باب دیدگاه یادشده اجماعی وجود دارد یا خیر؛ و سپس درباره آن دیدگاه تصمیم‌گیری کنند (Aṅguttara Nikāya, 2012, p. 190). با وجود این، به نظر می‌رسد که در پس این موعظه‌ها رگه‌هایی از اقتدارگرایی پنهان شده است. تاریخ و همچنین منابع معتبر بودایی از موضع‌گیری‌های تند بودا در برابر هندوئیسم و نیز سایر مکاتب رقیب بودیسم حکایت می‌کنند و به همین قرینه بعید به نظر می‌رسد که مراد بودا از خردمندان، آموزگاران سایر مکاتب و مشارب باشد. در نهایت، مواظ مندرج در سوْتَره کالمه در کنار دو روشی که ذکر شد، روش‌شناسی تفسیر و تأویل متن را در کُن پالی تکمیل می‌کند: تطابق با آموزه‌هایی که قداست آنها پیش‌تر محرز شده است؛ و نیز اجماع منتهی به «داوری» از سوی نهاد خردمندان.

۲. مه‌ایانیست‌های متقدم و تفسیر متن

محافظه‌کاری افراطی راهبان ترَواده مانع از آن نشد که متونی جدید تألیف شود و مدارس و مکاتب دیگر آنها را به رسمیت بشناسند. ظهور نُسخ و متون جدید بیش از هر مکتب دیگری با سنت مه‌ایانه (Mahāyāna) یا گردونه بزرگ مرتبط بود. این تحول در قرن اول پس از میلاد آغاز شد و در طول دهه‌ها و سده‌های بعدی نیز سوْتَره‌هایی تألیف و به بودای تاریخی نسبت داده می‌شد و این در حالی بود که دست‌کم پنج سده از زمان مرگ بودا گذشته بود (Conze, 2003, p. 28). بعد زمانی میان تدوین و تألیف این متون در سنت مه‌ایانه بدین صورت توجیه شد که آنها به برخی از پیروان خاص بودا تعلیم داده شده‌اند و تا زمان مناسب برای افشا و انتشار در اعماق ظلمانی دریای ناگه‌ها (nāgas) محفوظ و مستور بوده‌اند (Fieser, 2003, p. 74). در سنن مختلف مذهبی آسیا، ناگه‌ها نژادی الهی یا نیمه‌الهی از موجودات نیمه‌انسان و نیمه‌مارند که در جهان زیرین (Patala / پاتالا) زندگی می‌کنند و گه‌گاه می‌توانند صورت انسانی یا نیمه‌انسانی به خود بگیرند و در آثار هنری نیز به همین شکل بازنمایی شده‌اند. تأویل این متون به وجود راهبان و حکیمانی دانا و با بینش نیاز داشت که بدون شک مهم‌ترین ایشان ناگارجوَنه (Nāgārjuna) بود که حدوداً در بازهٔ بین سال‌های ۱۵۰ تا ۲۵۰ میلادی در جنوب هند می‌زیست. وی مهم‌ترین اثر دوران حیات خود، یعنی رسالهٔ موْلَه‌مدِیمْکه‌کاریکا (Mūlamadhyamakakārikā) را در راستای انجام همین رسالت به نگارش درآورد. رسالهٔ یادشده شرحی است که ناگارجوَنه در جهت تأویل و تفسیر یکی از متون کهن بودایی با نام سوْرَه کْچانه‌گوْتَه (Kaccānagotta Sutta) و تبیین آموزهٔ «راه میانه» نگاشته است. شرح و تفسیر آموزهٔ راه میانه در رسالهٔ ناگارجوَنه، به معنای انتخاب بینشی است که در میانهٔ دو دیدگاه اصالت یا واقعیت (Pāli: atthitā, Skt. astitva) و

عدمیت یا توهم (Pāli: n'atthitā, Skt. nāstitva) جهان خارج قرار دارد. در ادامه، این «راه میانه» به عنوان دوازده اصل (dvādaśāga) منشأ وابسته تشریح و تبیین می شود (Nāgārjuna, 2015, p. 10).

سنت مَهایانَه گفتارهای موجود در کُنن پالی را به عنوان آموزه‌هایی معتبر و قطعی‌الصدور پذیرفته؛ لکن برخلاف راست‌کیشان ترواده قداست و حُجیتی ثانویه برای آنها قائل شده است. در فلسفه مَهایانَه، آموزه‌های مندرج در سوْتَره‌های کُنن پالی حکم دستورالعمل‌هایی مقدماتی برای رهروان نوآموز را دارد و جماعتی که بدون چون‌وچرا به ظاهر این متون مقیدند، پیروان هیئَه‌یانَه (Hīnayāna) یا «گردونه کوچک» خوانده می‌شوند و در مقابل، آموزه‌های سنت مَهایانَه مختص رهروانی است که برای سالیان متمادی پا در مسیر سلوک معنوی گذاشته‌اند. در برخی از سوْتَره‌های مَهایانَه، بودا در قامت طبیعی تصویر شده است که برای درمان هریک از امراض درونی و معنوی، دستورالعملی را تجویز کرده است. درست مانند طبیعی که برای هر نوع بیماری داروی خاصی را تجویز می‌کند، بودا نیز تعلیم جداگانه‌ای را به افراد با ظرفیت‌های گوناگون عرضه کرد و پیام خود را با آنچه ایشان نیازمند شنیدن آن بودند و آنچه در شرایط مختلف سودمندتر بود، تطبیق داد.

هرچند ممکن است که چنین روشی را نوعی جامعه‌شناسی منطقی دانست، لکن این رویکرد برای مفسران تعلیم بودا و متون مقدس بودایی چالش‌های فراوانی را به دنبال داشت و این پرسش را بدون پاسخ بر جای می‌گذاشت که اگر هریک از مواعظ وی سالکی خاص با سطحی از دانش و معنویت منحصر به فرد را مخاطب قرار می‌داد، فهم مراد قطعی استاد چگونه می‌توانست ممکن باشد؟ آموزگاران و مفسران مَهایانَه با هدف اثبات برتری و حقانیت خود، متون این سنت را با به‌کارگیری طیف وسیعی از «تمائیل» به نگارش درآوردند. عام‌ترین و فراگیرترین صورت کاریست این تمائیل، استفاده از گزاره‌هایی است که نشان می‌دهد برخی از متون و نسخ بودایی حامل «معنای قطعی» (nītārtha) و برخی دیگر حاوی «معنای تفسیرپذیر» (neyārtha) هستند (Tsong Khapa, 2016, p. 189). این نوع نگاه به متن مقدس و اصرار بر تفسیرپذیر بودن آن از یک سو و تلاش برای ابداع روش‌هایی برای فهم هرچه دقیق‌تر و عمیق‌تر کلام بودا از سوی دیگر، در هیچ‌یک از مکاتب بودایی به اندازه «بودیسم تبتی»، دست‌کم از پنج تا هفت سده پیش تا کنون، با جدیت هرچه تمام‌تر دنبال نشده است.

۳. رویکردهای تفسیری در بودیسم تبتی

با اینکه ساختار تعلیم و تربیت رهروان در بودیسم مَهایانَه برای سده‌های متوالی بر قرائت متون کُنن پالی در مقام آموزش‌های اولیه و سپس کنار نهادن آن استوار بود، سوَنگ خاپا (Tsong Khapa / 1357-1419)، راهب بلندآوازه تبتی که در سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی می‌زیست، سخت بر این عقیده پای می‌فشرد که اکتفا به نص ظاهری کتاب مقدس، ولو در سطوح مقدماتی، برای تربیت سالکان نوپا وافی به مقصود نخواهد بود (Thurman, 1991, p. 167). امروزه طیف گسترده‌ای از متون کهن بودایی در دسترس قرار دارند که همگی مدعی قطعیت معنایی‌اند و این در حالی است که در میان همین متون، گاهی آموزه‌ای خاص دیده می‌شود که انتساب آن به بودا قطعی و در برخی دیگر محل تردید قرار گرفته است.

از همین رو سوَنگ خاپا معتقد بود که بر رهروان بودا لازم است تا با هدف کشف مقصود و مراد اصلی پیشوای خود، دست به بازنگری در اصول اعتقادی بزنند (Robinson, 2004, p. 76).

نظریه‌ای که سوَنگ خاپا به‌عنوان روشی کارآمد برای تفسیر تعالیم بودا ارائه کرد، «برهان ضد زنگ» نام داشت. مراد از ضد زنگ بودن برهان سوَنگ خاپا، خدشه‌ناپذیری و کارآمدی آن است. او فرایند «از مبادی تا مراد» در برهان خویش را با بُرش دادن، صیقل زدن و سنجش فیزیکی «طلا»، که توسط یه زرگر و به‌منظور سنجش عیار آن انجام می‌شود، مقایسه کرد. هدف سوَنگ خاپا از ارائه این شیوه، طرح نوعی روش‌شناسی «تفسیر» بود که به مفسران بودایی این امکان را می‌داد تا آموزه‌های منسوب به رهبر خود را با استدلال مبتنی بر اصول تحلیل صحیح، با دقت ارزیابی کنند. با وجود این، سوَنگ خاپا با الگوبرداری از کالمه سوَتَره همچنان بر این مهم پای می‌فشرد که برای درک مواعظ آن سرور باید به دیدگاه‌های خردمندانی همچون ناگارجوَنه (بنیان‌گذار مکتب «راه میانه») و آسَنگَه (Asaga / مؤسس مکتب یوگاچاره / Yogācāra) که در بودیسم تبتی به «گشاینندگان راه گردونه‌ها» (shing rta) شهره‌اند، تکیه کرد (Lopez, 2016a: 14). این بدان معناست که در بودیسم تبتی، عمل تأویل و فهم هرگز صورت شخصی و مستقل به خود نمی‌گیرد و همواره باید در تطابق با هنجارهای سنتی از اصول تفسیری تبعیت کند (Williams, 2004, p. 117). به بیان دیگر، سنت مه‌ایانه به‌طور عام و بودیسم تبتی به شکل خاص، همواره رویکردی هنجاری به تفسیر و تأویل کلام بودا داشته‌اند.

سوَنگ خاپا در مهم‌ترین اثر دوران حیات خود، یعنی رساله «جوهر تفاسیر نیک» (Essence of the Good Explanations)، پی‌رنگ‌های هرمنوتیکی در دو متن مه‌ایانیستی را به رشته تفصیل کشیده و بر این باور است که آنها رویکردهای مربوط به تفسیر کتاب مقدس در مکاتب «راه میانه» و «یوگاچاره» را نشان می‌دهند. مکتب «راه میانه» بر شالوده مباحث منطقی دیالکتیکی استوار است و گفتارهای «فراسوی فرزاندگی» (Prajñāpāramitā) را مبنای اصلی نگارش متون مقدس خود قرار می‌دهد. آموزه بنیادی مکتب راه میانه، «تُهیگی» یا «خلاء» (Śūnyatā) است که بر اساس آن، تمامی پدیده‌ها فاقد «جوهر»، «ذات» یا «خود» (svabhāva) هستند (Williams, 2008, p. 112). این پدیده‌ها صرفاً مجموعه‌ای از اجزایند که توسط علل و شرایطی که پیوسته در معرض تغییر و دگرگونی‌اند، به‌وجود آمده‌اند (Tsering, 2005, p. 16). به بیان دیگر، تمامی آنچه هست، تابع اصل «پدیدآیی وابسته» (Pratītyasamutpāda) هستند و در کل، هیچ چیز - اعم از افراد یا پدیده‌ها - دارای خود یا ماهیت ذاتی پایدار نیست (Tsong Khapa, 2006, p. VII). مکتب راه میانه این منطق را به آموزه‌ها و مفاهیم فلسفی نیز تعمیم داد؛ تا جایی که حتی مدعی شد آموزه‌های بودا نیز کلماتی هستند که به‌دلایل اکتشافی بیان شده و تُهی از وجود ذاتی‌اند.

چنین رویکردی، به فیلسوفان مکتب راه میانه این امکان را داد تا نقدهای نافذی به نظام‌های فلسفی رقیب وارد کنند. این فیلسوفان به موشکافی سنت‌های غیربودایی و مکاتب بودایی رقیب پرداختند و آنها را در معرض تحلیلی

تقلیل‌آمیز قرار دادند. این شیوه این امکان را فراهم ساخت تا تنگناهای مفهومی نظام‌های فکری رقیب را آشکار کنند و در عین حال از ارائه دیدگاهی بدیل که به‌نوبه خود «حقیقت» در نظر گرفته شود، خودداری کردند؛ چراکه از دید ایشان، اساساً چیزی به‌نام حقیقت وجود نداشت. در مقابل، فیلسوفان مکتب راه میانه تلاش خود را برای بسط نظریه «شوئیتَه» به کار بستند تا اعلام کنند که تمامی دیدگاه‌های فلسفی مبتنی بر فرضیات پیشینی غیرقابل قبول‌اند و در معرض تضادهای درونی هستند. به باور آنان، این روش، غایت تمامی آموزه‌های بوداست و همه تعالیمی که او برای راهنمایی پیروانش به کار گرفت، در جهت تحقق بدون شرط و غیرمفهومی همین دیدگاه بود.

هرمنوتیک در مکتب راه میانه اساساً بر سوتره اکشیمتی (Akayamatinirdeśa Sūtra) استوار است که رسالت فهم مراد نهایی بودا را از میان انبوه آموزه‌های رقیب و تعداد زیادی از متون متعارف بودایی بر عهده داشت. این گفتار، روشی سهل و ممتنع را برای فراچنگ آوردن مراد نهایی بودا پیش می‌نهد؛ بدین ترتیب که هر آنچه مربوط به شوئیتَه – که ماهیت غایی همه پدیده‌هاست – باشد، آموزه قطعی‌الصدور بودا نیز خواهد بود (Chandrakīrti, 2005, p. 195). البته ناگفته نماند که از دیدگاه فیلسوفان راه میانه، بودا آموزه شوئیتَه را تنها به پیروان نزدیک خود تعلیم داد و معنای قطعی آن را نیز تنها برای ایشان آشکار ساخت. البته این رویکرد با چالش‌هایی نیز مواجه بود؛ از جمله آنکه زبان و بیان متون مکتب راه میانه با کلیت ادبیات مہایانَه در هند چندان سازگاری نداشت و به‌علاوه در منابع همین مکتب نیز دیده می‌شود که بودا بحث در باب نظریه شوئیتَه را از طرق مختلفی طرح کرده و پیش برده است. به همین دلیل است که در عمل، مفسران عموماً بر متن یا گروهی از متون خاص تأکید می‌کنند. در سنن متبوع ایشان، قطعیت انتساب آنها به بودا مورد اجماع است و به‌لحاظ هنجاری با زنجیره تفاسیر مورد وثوق سنت پیوند دارند (Shantarakshita, 2010, p. 37). برای پیروان مَدیمکَه، سوتره‌های فراسوی فرزانیگی و آثار ناگارجونه و چَندُرکیرتی (Candrakīrti) (حدود قرن هفتم میلادی)، معتبرترین تفاسیر کلام بودایند.

رویکرد هرمنوتیکی دیگری که توسط سوَنگ خاپا نظریه‌پردازی شد، از «گفتار تبیین اندیشه» (Ārya sadhinirmocana sūtra) به‌دست آمده است. این سوره که به «شرح اسرار عمیق» نیز شهره است، متنی مہایانیستی است و مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین سوره‌های مکتب یوگاچارَه دانسته شده است (Harvey, 2012, p. 104). در واقع، سوره «گفتار تبیین اندیشه» که در حدود قرن سوم پس از میلاد نوشته شده، متن مقدس مکتب یوگاچارَه است. این متن در زمان نگارش، رویکردی جدید برای فهم اندیشه‌های بودا ارائه کرد. بودا شاکيامونی در باب آموزه‌های قبلی خود تأمل کرده، اعلام می‌کند که می‌توان آنها را به سه «گردونه دَرَمَه» (Three Turnings of the Wheel of Dharma) تقسیم کرد و هریک از این گردونه‌ها نشان‌دهنده دوره‌ای از گفتارهای مرتبط با هم است که به گروه خاصی از رهروان ارائه می‌شود (Powers, 1995, p. 139). آموزه‌های بنیادی مرتبط با کُن پالی، از جمله چهار حقیقت شریف و پیدایی وابسته، در کانون گردونه اول قرار دارند. چهار حقیقت شریف عبارت‌اند از: رنج، خاستگاه رنج (Samudāya)، توقف رنج (Nirodha) و راه توقف رنج (Magga). آموزه‌های این گردونه به رهروان مبتدی تعلیم داده می‌شد و آنان نیز تمام کوشش خود را برای علم

به این تعلیم و عمل به آنها به کار می‌بستند. در واقع، رهروان تازه‌وارد گروهی بودند که در نخستین منازل سلوک می‌بایست به ظاهر کلام بودا مقید باشند. پرواضح است که نوآموزان از درک حقیقت کلام بودا عاجز بودند.

بودا برای آنکه پیروانش در سطوح ابتدایی باقی نمانند، گردونهٔ دوم را تعلیم داد که هستهٔ اصلی آن، آموزهٔ شونیتیه یا تهیگی بود. در این گردونه، مفاهیم تثبیت‌شده در اندیشهٔ فیلسوفان مدرسی مورد بحث و تأمل قرار گرفت تا مشخص شود که آنها کلمات و مفاهیم صرف فاقد اعتبارند و در یک کلام، تهی‌اند (Powers, 1995, p. 140). به بیان دیگر، این تفاسیر بر اساس رهیافت آئی فیلسوفان به نگارش درآمده و در دستیابی به جان کلام بودا عقیم مانده‌اند. متون اصلی گردونهٔ دوم، گفتارهای فراسوی فرزاندگی است، که برخی از آنها حاوی انتقادات تند و تیز به آموزهٔ بودایی‌اند و صریحاً اعلام می‌کنند که مراد واقعی بودا هرگز نمی‌تواند در قالب کلمات ریخته شود و صرفاً از طریق فهم خودانگیزخته ماهیت نهایی واقعیت، قابل درک است (Sparham, 2024, p. 176).

گردونهٔ سوم، تعلیم قطعی و مراد نهایی بودا را شامل می‌شود. در «گفتار تبیین اندیشه» به‌صراحت آمده است که وقتی بودا آموزه‌های گردونهٔ نخست را عرضه کرد، می‌دانست که به دلیل ظرفیت‌های محدود، مخاطبانش ظاهر سخنان او را تجسم می‌کنند و به سطح تحت‌اللفظی تفسیر پایند می‌مانند (Powers, 1995, p. 141). او برای رهروانی که از ذکاوت بالاتری برخوردار بودند، آموزه‌های گردونهٔ دوم را تعلیم داد تا آنان را از اسارت تمثیات جزئی رها سازد و زمینهٔ درک و فهم تهیگی نهایی کلمات خود بودا را فراهم کرد. با تمام این تفاسیر، همچنان برخی از مریدان او گرایش شدیدی به یک نیهیلیسم افراطی از خود نشان می‌دادند و به سمت‌وسویی در حرکت بودند که نه صرفاً جوهر و ذات پدیده‌ها، بلکه وجود را در کل انکار می‌کردند (Tsong Khapa, 2005, p. 71). به همین دلیل و به‌منظور فائق آمدن بر تمامی چالش‌های مفهومی‌ای که از تعلیم دو گردونهٔ قبلی ناشی می‌شد، او گردونهٔ سوم را که در قالب «گفتار تبیین اندیشه» تبیین شده و حاوی آموزهٔ قطعی و نهایی خود بود، پیش نهاد.

با این همه، جای هیچ شک و تردیدی نیست که تمامی آموزه‌های بودیسم، در طرح‌وارهٔ سه گردونه قابل طبقه‌بندی نیستند. برای مثال، دستورالعمل‌های مربوط به انضباط رهبانی، مانند نحوهٔ پوشیدن جامه یا زمان غذا خوردن، نمی‌تواند به شکلی منطقی در هیچ‌یک از سه گردونه جای داده شود. هرچند «گفتار تبیین اندیشه» می‌کوشد تا الگویی برای طبقه‌بندی تمامی تعلیم بودا در قالب یکی از سه گردونه ارائه کند، باین‌حال تنها بخشی از آموزه‌های مورد مناقشه، پیکرهٔ سه گردونه را تشکیل می‌دهند. «گفتار تبیین اندیشه» برای نخستین‌بار ایده‌ای را پیش نهاد که بر بنیاد آن، ارزش متون منسوب به بودا از ساختاری مُشکک و نه متواطی تبعیت می‌کند. بر این اساس، هریک از متون جایگاهی مختص به خود در سلسله‌مراتب ارزش دارد و هر کدام حاوی دستورالعملی برای آموزگاران است تا بتوانند بهترین تکالیف را به رهروان عرضه کنند.

از دیدگاه رابرت ثرمن (Robert Thurman) پارادایم سه گردونه بازتابی از گاه‌شماری زمان ارائهٔ آموزه‌های خاص در طول زندگی بودا بوده است (Thurman, 2018, p. 180). جالب آن است که این نظریه در قرن چهاردهم میلادی از سوی سونگ خاپا به دلیل وجود تناقضات آشکار با متن «گفتار تبیین اندیشه» پیش‌بینی شده و مورد نقد

و واکاوی قرار گرفته و در نهایت مردود شده بود و در مقابل، بر این نکته تأکید شده بود که هر گردونه به‌خودی‌خود یک دوره آموزش است. در این متن، هر آموزه بستگی تام و تمامی با آموزه‌های پیش از خود دارد و به‌علاوه گاه‌شماری زندگی بودا نشان می‌دهد که او در طول دوره حیات معنوی خود با طیف گسترده‌ای از مخاطبان در ارتباط بوده و تعالیم خود را متناسب با شرایط هریک از ایشان ارائه کرده است. افزون بر آن در میان طیف گسترده متون بودایی نیز هیچ گواهی قابل اعتمادی مبنی بر اینکه بودا ابتدا آموزه‌های گردونه اول، سپس دوم و در نهایت سوم را به‌ترتیب عرضه کرده باشد، تا کنون به‌دست نیامده است. تنها نکته قابل اطمینانی که می‌توان به صحت آن یقین داشت، این است که سطح آموزه‌های هر گردونه متناسب با مخاطبان آن بوده است و تا آنجا که «گفتار تبیین اندیشه» گواهی می‌دهد، هریک از این سه گردونه بخشی از دوران حیات بودا را به خود اختصاص داده‌اند.

۴. نگرش تفسیری در بودیسم شرق دور

با تضعیف روزافزون بودیسم در هند، که هیچ دلیلی جز تزویر برهمنیسم هندو نداشت، بودیسم گسترش خود را به سمت خارج از حدود شبه‌قاره آغاز کرد. دیری نگذشت که راهبان غیرهندی بودایی خود را با همان چالش‌هایی روبه‌رو دیدند که مفسران بودیسم هندی نیز با آن دست‌به‌گریبان بودند. کُنن چینی بودیسم حاوی حجم وسیعی از ادبیات بودایی هندی بود که بسیاری از آنها ادعای ارائه مراد قطعی و نهایی بودا را داشتند. راهبان بودایی شرق دور نیز مانند اسلاف هندی خود، کُنن پالی را به‌عنوان متن معیار پذیرفتند و اعتبار سایر متون و آموزه‌ها را بر اساس میزان تطابق با متن معیار طبقه‌بندی کردند. مکاتب مختلف بودیسم چینی نیز مانند هندیان با کاربرد هنجاری، الگوهای گوناگونی را تدوین کردند که هریک از این الگوها متنی را به‌عنوان میزان پذیرفتند و سایر متون را بر اساس ساختاری سلسله‌مراتبی در طبقات گوناگونی از نظر اعتبار قرار دادند (Wu, 2014, p. 364). یکی از مهم‌ترین طرح‌واره‌های یادشده، توسط راهب بودایی چینی، «ژی‌یی» (Zhiyi / 238-597) ابداع شد که نیلوفر آبی آموزه راستین (Saddharma Puarika Sūtra / به‌اختصار سُوْتَرَه نیلوفر) را ملاک قرار داد و سایر متون را ذیل آن طبقه‌بندی کرد (Lopez, 2016b, p. 47).

در شرق دور نیز همچون هند، مفسران بودایی تمام تلاش خود را در راه کشف مراد مؤلف به‌کار گرفتند؛ یعنی همان رویکردی که گادامر آن را «کوشش رومانتیک» (Romantic Endeavor) نامیده بود (Lopez, 1993, p. VII). راهبان شرق دور، با توجه به حجم وسیعی از متون که به بودا نسبت داده می‌شد، کشف مراد قطعی و نهایی او را رسالت اصلی خود می‌دانستند. در این میان، تنها تعدادی کمی از مفسران تلاش کردند که تمامی متون منسوب به بودا را از نظر بگذرانند و دیگران بر اساس همان الگوی هنجاری «حاضر و آماده» که ژیبی پیشنهاد کرده بود، بر اعتبار و سندیت قطعی یک متن اجماع کردند و سایر متون را بر اساس میزان تطابق با متن معیار مورد مطالعه قرار دادند. برای مثال، به پیروان مکتب یوگاچاره چنین آموزش داده می‌شود که «گفتار تبیین اندیشه»، قصد قطعی بودا و ملاک تفسیر معتبر است و پی‌رنگ آن (در پیوند با متون فلسفی نوشته‌شده به‌دست بزرگان سنت) در دسته‌بندی و خوانش آثار دیگر باید به‌کار گرفته شود. این دیدگاه به این دلیل اتخاذ شده که «در طول تاریخ بودیسم فرض بر این بوده است که مفسران ذی‌صلاح

قادر به تشخیص صحیح اندیشه بودا و بازتولید آن هستند؛ راهبانی که می‌توان آنها را پیشگامان پدیدارشناسی بودایی نامید» (Lusthaus, 2003, p. 117). چنین صلاحیتی در صورت ایدئال آن، از معبر مطالعه، حضور در جلسات درس چهره‌های معتبر، و از همه مهم‌تر، تجربه شخصی حاصل می‌شود و در اثر مراقبه به‌دست می‌آید. عزیمت‌گاه چنین بینشی باور به این قول است که حجم انبوه متون بودایی هریک، بخشی از یک کل منسجم است که از نظرگاه دورنی سازگار و محصول یک آگاهی کلی هستند. بر بنیاد چنین نگرشی، هیچ‌گونه تضادی میان آموزه‌های مندرج در متون مختلف وجود ندارد و هرگونه تناقض ظاهری، بازتاب محدودیت‌های فردی یک مفسر است؛ چراکه تنها حقیقت بر زبان بودا جاری شده است و بر پیروان اوست که با تلاش خود، شیوه‌های رفع یا توجیه تناقضات ظاهری را بیابند.

۵. فراز و فرودهای هرمنوتیک بودایی

از دوره روشننگری به بعد و با رواج پوزیتیویسم تاریخی، صحت انتساب تمامی متون به بودا، که ادعا می‌شد کلام شخص بوداست یا آموزه‌ای است که وی به شکل شفاهی به پیروان راست‌گفتار خود تعلیم داده است، مورد انکار قرار گرفت و در مقابل بر این ایده پافشاری شد که متون یادشده در طول تاریخ به‌دست افراد گوناگون و با نیت فرقه‌ای مختلف نوشته یا تصحیح شده‌اند (Makransky, 2000, p. 378).

برای جوامع مذهبی که نخست کُنن پالی؛ دوم، صد‌ها متن مقدس در مکتب مه‌ایانه که کُنن‌های مختلف و متنوعی را به وجود آوردند و سوم، ادبیات وینیه و متون آموزه عالی را به‌عنوان متن معتبر پذیرفته بودند، و نیز حجم انبوه آثار مختلف دیگری که در مجموعه‌های کتاب مقدس هندی موجود است، فرضیه انسجام درونی متون را عملاً غیرممکن می‌سازد. سه مجموعه وینیه پیتکه (سید انضباط)، سوته پیتکه (Sutta Piaka / سید گفتارها) و آبی‌درمه پیتکه (Abhidhamma Piaka / سید فلسفه ذهن)، در کنار هم کُنن پالی را تشکیل می‌دهند. در چنین شرایطی، تنها راه حل موجود، بازگشت به الگوی سونگ خاپا بود که بر اساس آن، مجموعه ادبیات بودایی به دو دسته تقسیم می‌شدند: متونی که معنای قطعی دارند و متونی که تفسیرپذیر دانسته می‌شدند؛ و ملاک این دسته‌بندی نیز اجماع خردمندان بود. بر اساس این دیدگاه، هیچ متنی کنار گذاشته نمی‌شود و تمامی متون در طبقه خاصی از اعتبار قرار می‌گیرند. حتی سنت ترواده که مکتبی نص‌گرا بود و تلاش برای هرگونه تأویل کلام بودا از سوی مه‌ایانه را مردود می‌دانست نیز به دلیل کنار گذاشتن تفسیر، با تناقضات منطقی و مفهومی گسترده‌ای مواجه شد. با وجود این، برای فیلسوفان مه‌ایانه، با توجه به ادبیات گسترده‌ای که به ارث برده بودند، مواجهه با هزاران متنی بود که همگی دعوی قطعیت صدور داشتند، به‌مراتب از کنار گذاشتن تفسیر سخت‌تر بود؛ لکن با وجود همه این چالش‌ها، هیچ متنی در مه‌ایانه با این توجیه که «قطعاً بر اساس حکمتی تعلیم شده و بخشی از کُنن را تشکیل می‌دهد» (Buswell, 1993, p. 231)، کنار گذاشته نشد.

اساساً نگرش تفسیری به متون بودایی بر شالوده این دیدگاه بنا شده است که تمامی متون معنادارند و محصول یک بیداری آگاهانه‌اند. راهبان متأخر بودایی ناگزیر از تفسیر تمامی متون بودند؛ چراکه فرض تمامی ایشان این بود که بودا برای هر مخاطب آموزه‌ای را تعلیم می‌داد که بیشترین منفعت را برای وی داشته باشد. با این همه، مساعی

تمامی مفسران در نهایت باید بر بنیاد اجتهاد شخصی به‌بار بنشینند؛ هم از آن روی که اندیشه بودایی تنها یک انتزاع مفهومی نیست؛ بلکه کلتی متشکل از علم و عمل است که برای بازآفرینی تجربهٔ تنویر آن سرور بنیان نهاده شد. باری فهم متن دغدغهٔ سالکانی است که همچنان در مسیر تنویرند. بر اساس یک تمثیل معروف، بودا تعلیم خود را با قایقی که برای عبور از رودخانه ساخته شده، قیاس کرده است. زمانی که سالک به ساحل می‌رسد، قایق را بر پشت خود به خشکی حمل نمی‌کند (Olson, 2005, p. 36)؛ لکن برای نیل به چنین مقصودی، سالک می‌بایست به تعلیم پیران طریقت گوش جان بسپرد و مواعظ ایشان را در باب اعتبار متون نصب‌العین قرار دهد و تکالیف معنوی آنها را سرلوحهٔ کار خود سازد. کسی را که به جوهر بدهی (Buddhahood) رسیده است، دیگر چه نیاز به تفسیر و تأویل؟ علم معنای قطعی هر متن مقدس و مراد نهایی بودا اینک نزد اوست. به‌علاوه سالکان در مسیر رشد معنوی به‌تدریج به توانایی سامان دادن به عبارات قابل تفسیر و نیز درک قصد غالباً پنهان بودا در ادای آن عبارات نایل می‌شوند. در نهایت، هرچند ممکن است که روش‌شناسی فهم بر بنیاد اصول یک نظام فلسفی یا هنجارهای یک جامعهٔ ایمانی خاص بنا شود، لکن نباید از نظر دور داشت که تنها نخستین گام در راه بیداری است. برای یک بدهی‌ستوه (Bodhisattva) تمامی تضادهای ظاهری از میان می‌رود و فهمی بر پایهٔ شهود به‌دست می‌آید. در تفکر بودایی، به موجوداتی که به همهٔ موجودات ذی‌شعور دیگر کمک می‌کنند تا به مرحلهٔ بیداری و تنویر روحانی (بدهی) برسند، بوداسف (بیداروجود) یا بدهی‌ستوه گفته می‌شود. در آیین مه‌ایانه، بدهی‌ستوه سالکی است که تمامی کمالات لازم برای ورود به نیروآنه را تحصیل کرده است؛ اما تصمیم می‌گیرد که پاداش خود را برای کمک به سایر انسان‌ها به تعویق اندازد تا آنان نیز بتوانند به نیروآنه برسند. به همین دلیل هرمنوتیک در بودیسم، در بهترین حالت خود، تلاش برای تقریب یا تلقی تعلیم یک «بیداروجود» است.

نتیجه‌گیری

اصرار بر وجود معانی پنهان در پشت ظاهر کلمات و موعظه‌های بودا، راهبان مکتب مه‌ایانه را ناگزیر از وضع هنجارهایی کرد که از یک سو بتواند حافظ میراث بودا باشد و از سوی دیگر، مرز مفارق فهم صحیح از تفسیر به رأی را مشخص کند. در ابتدا چنین ملاک‌هایی که به‌صورتی ضمنی و غیرصریح در غالب مواعظ بودا طرح شده بودند، از کُنن پالی استخراج شد. مه‌ایانیست‌های متقدم با فاصله گرفتن از نص‌گرایی افراطی تروادین‌ها و با این استدلال که بودا نصایح مختلفی متناسب با ظرفیت درونی هر سالک ارائه می‌کرده است، تلاش برای صورت‌بندی راهنمای فهم درست را در غالب نگاهی هنجاری آغاز کردند. نهایتاً در قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی میراث متقدمین به تبت رسید و این سونگ خا‌پا بود که تلاش‌های اسلاف خود را در غالب مفهوم سه گردونه، کاملاً نظام‌مند و تنویریزه کرد.

منابع

شجاعی، علیرضا (۱۳۹۷). هرمنوتیک بودایی: فهم معنای نهایی متن در سنت‌های بودایی. *مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس*، ۱۰۷-۱۳۲، (۱)۱.

Shuja'i, Alireza (2018). *Buddhist Hermeneutics: Understanding the Ultimate Meaning of Text in Buddhist Traditions. Comparative Studies of the Holy Quran and Sacred Texts*, 1(1), 107-132.

English

Buswell, Robert E (1993). *Ch'an Hermeneutics: A Korean View in Buddhist Hermeneutics*. Ed. Donald Lopez. New Delhi: Motilal Banarsidass. 231-256.

Chandrakirti (2005). *Introduction to the Middle Way*. Trans. Padmakara Translation Group. Colorado: Shambhala Publications.

Conze, Edward (2003), *Buddhism: Its Essence and Development*. New York: Dover Publication.

Fieser, James (2003). *Scriptures of the East*. New York: McGraw Hill.

Gethin, Rupert (1998), *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.

Giraldi, Tullio (2019). *Psychotherapy, Mindfulness and Buddhist Meditation*. London: Palgrave Macmillan.

Harvey, Peter (2012). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.

In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon. (2005), Trans. Bodhi Bhikkhu. Massachusetts: Wisdom Publications.

Lopez, Donald (2016a), *A Study of Svātantrika*. New York: Snow Lion Publications.

Lopez, Donald (Ed.) (1993). *Buddhist Hermeneutics*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Lopez, Donald (2016b). *The Lotus Sutra: A Biography*. New Jersey: Princeton University Press.

Lusthaus, Dan (2003). *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. London: Routledge.

Makransky, John (Ed.) (2000). *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. London: Routledge.

McLean, George (2008). *Paths to The Divine: Ancient and Indian*. New York: RVP Publishers.

Nāgārjuna (2015). *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Trans. David J. Kalupahana. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Noble Truths, Noble Path: The Heart Essence of the Buddha's Original Teachings. (2023), Trans. Bodhi Bhikkhu. Massachusetts: Wisdom Publications.

Olson, Carl (2005). *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction*. New Jersey: Rutgers University Press.

Palmer, Richard E (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Chicago: Northwestern University Press.

Powers, John (2017), *The Buddhist World*, London: Routledge.

Powers, John (1995), *Wisdom of Buddha: The Sadhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. California: Dharma Publishing.

Robinson, Richard H (2004). *Buddhist Religions: A Historical Introduction*. California: Wadsworth Publishing.

Shantarakshita (2010). *The Adornment of the Middle Way*. Trans. Padmakara Translation Group. Colorado: Shambhala Publications.

- Sparham, Gareth (2024), Tsong Khapa's Hermeneutics of the Perfection of Wisdom. In: Tsong Khapa, *The Legacy of Tibet's Great Philosopher-Saint*. Ed. David Gray. Massachusetts: Wisdom Publications, 167-198.
- The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Aguttara Nikāya*. (2012). Trans. Bodhi Bhikkhu. Massachusetts: Wisdom Publications.
- Thurman, Robert (1991). *The Central Philosophy of Tibet*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thurman, Robert (2018). *The Life and Teachings of Tsong Khapa*. Massachusetts: Wisdom Publications.
- Tsering, Geshe Tashi (2005). *The Four Noble Truths: The Foundation of Buddhist Thought*. Massachusetts: Wisdom Publications.
- Tsong Khapa (2006). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Trans. Jay L. Garfield & Geshe Ngawang Samten. Oxford: Oxford University Press.
- Tsong Khapa (2005). *The Harmony of Emptiness and Dependent Arising*. Trans. Ven Lopsang Gyatso. Dharamsala: Library of Tibetan Works.
- Tsong Khapa (2016). *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*. Trans. Robert Thurman. New Jersey: Princeton University Press.
- Tzohar Roy (2018). *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*. Oxford: Oxford University. Press.
- Von Hinüber. Oskar (2004). Tripiaka (Threefold Basket). In: *The Encyclopedia of Buddhism* (2 Volumes). Ed. Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan.
- Williams, Paul (2004). *Buddhism, Critical Concepts in Religious Studies*. Vol 5: Yogācāra, the epistemological tradition and Tathāgatagarbha. London: Routledge.
- Williams, Paul (2008). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.
- Wu, Jiang (2014). The Chinese Buddhist Canon. In: *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. Ed. Mario Poceski. London: Wiley Blackwell, 363-382.



The Representation of Anthropomorphism and Transcendence in Greek Mythology: Factors and Effects

✉ **Sajjad Dehghan Zadeh**  / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan shahid madani university, Tabriz, Iran
sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir
Neda Shir Mohammad Pour Gorjani / MA Student of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan shahid madani university, Tabriz, Iran
needa.mohamadpor@gmail.com

Received: 2025/03/07 - **Accepted:** 2025/06/16 - **Published:** 2025/11/26

Abstract

"Anthropomorphism" (Tashbīh) and "Transcendence" (Tanzīh), as two technical theological terms, possess intra-religious applications and extra-religious implications and are conceptually considered as Antithesis. Greek mythological culture is perceived as a unique arena for the religious applications of these two terms. In theory, the Greek gods are assumed to be beyond the realm of pure anthropomorphism; however, in practice, it is not easy to distinctly identify the dividing line between anthropomorphism and transcendence in their description. Since the investigation of the origin and dimensions of this issue appears to be somewhat neglected in research, the present study is formed based on the following question: What are the semantic domains, relationships, and outcomes of anthropomorphism and transcendence according to the narratives of Greek myths? The findings indicate that in Greek mythology, anthropomorphism is equivalent to the anthropomorphic conception of the gods in terms of iconography, emotions, and behavior. In contrast, transcendence refers to the otherness of the gods only in terms of their immortality and possession of superhuman powers. Here, anthropomorphism fosters a more empathetic understanding of the gods' actions, while transcendence paves the way for the emergence of faith in the efficacy of an absolutely powerful and praiseworthy Creator. Although the Greek gods may seem purely anthropomorphic, they are fundamentally transcendent and sublime.

Keywords: Anthropomorphism, Analogy and Purification, Mythology, Ancient Greece, Religious Art.

نوع مقاله: پژوهشی

بازنمایی تشبیه و تنزیه در علم الاساطیر یونانی: عوامل و آثار

سجاد دهقان زاده  / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران
sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

ندا شیرمحمدپور گرجانی / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران
needa.mohamadpor@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ - انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

چکیده

«تشبیه» و «تنزیه» به عنوان دو اصطلاح فنی و الهیاتی، از کاربردهای درون دینی و دلالت های برون دینی برخوردارند و به لحاظ مفهومی، برابر نهاد فرض می شوند. فرهنگ اساطیری یونان به اسلوبی ویژه محمل و مجای کاربردهای دینی این دو اصطلاح تصور می شود؛ به طوری که ایزدان یونانی در مقام نظر، فراتر از ساحت تشبیه محض فرض شده اند؛ حال آنکه در مقام عمل، فصل الخطاب تشبیه و تنزیه را نمی توان در وصف ایشان به سادگی باز شناخت. از آنجاکه ظاهراً واکاوی اصل و ابعاد این مسئله به لحاظ پژوهشی تا حدی مغفول مانده، پژوهش فراروی بر بنیاد این مسئله شکل می گیرد که قلمروهای معنایی، نسبت ها و پیامدهای تشبیه و تنزیه بر اساس گزارش های اساطیر یونانی کدام اند؟ یافته ها نشان می دهند که تشبیه در اساطیر یونانی معادل انسان شکل انگاری ایزدان به لحاظ شمایی، احساسات و رفتار است؛ حال آنکه مقصود از تنزیه، غیریت ایزدان تنها از نظر نامیرایی و برخورداری از قوای فرا انسانی است. تشبیه در اینجا موجب درک همدلانه تر کنش های ایزدان می شود و تنزیه موجب طلوع ایمان به اثربخشی دادراری مطلقاً توانا و ستودنی را فراهم می کند. گرچه شاید ایزدان یونانی مطلقاً تشبیهی در نظر آیند، لیکن اصالتاً تنزیهی و متعالی اند.

کلیدواژه ها: انسان شکل انگاری، تشبیه و تنزیه، اسطوره شناسی، یونان باستان، هنر دینی.

مقدمه

اصطلاحات «به کلی دیگر» (the wholly otherness)، «انسان‌شکل‌انگاری» (anthropomorphism)، «تعالی» (transcendence) و «حضور مطلق» (immanence)، آن‌گاه که در ارتباط با خدای یگانه یا ایزدان متکثر بیان شوند، از مسائل اصلی خداشناسی و ناظر به چگونگی رابطه خدا و انسان هستند و به‌طور فنی ذیل عنوان «تشبیه و تنزیه» شایستگی بررسی پیدا می‌کنند. ردپای این مسئله مهم الهیاتی و دین‌شناختی را به وضوح می‌توان در خیلی از فرهنگ‌های دینی مشاهده کرد (ر.ک: شمس، ۱۳۴۰، ص ۱۷). از جمله فرهنگ‌های دینی کهن که در چهارچوب اساطیر گسترده‌ای، مشحون از مبحث «تعالی» ایزدان به‌رغم «حضور مطلق» ایشان است، سنت اساطیری یونان باستان است. با وجود این، بررسی‌های اولیه نشان می‌دهند که ظاهراً وجوه تشبیهی رب‌النوع‌های یونانی به‌مراتب بیش از وجوه تنزیهی ایشان است؛ چنان‌که زئوفانس (Xenophanes)، منتقد دین و یک فیلسوف یونانی، اظهار می‌کند: «یونانیان باستان ایزدانشان را به‌شکل خود می‌ساختند» (Ellwood and Alles, 1998, P. 177). همچنین ایزدان و ایزدبانوان یونانی به لحاظ شمایی و نیز از نظر احساسات به‌حدی انسان‌وار تلقی شده‌اند که می‌توانند مشاجره و مبارزه کنند؛ عشق بورزند و در پایکوبی‌ها مشارکت داشته باشند (کاوندیش، ۱۳۸۷، ص ۱۹۵). در اینجا پرسش درباره چرایی غلبه میزان کاربرد تشبیه بر استعمال تنزیه در اساطیر یونانی، یک پرسش کلیدی است که به‌طور طبیعی به ذهن متبادر می‌شود و بارآورده تأمل هرچه بیشتر درباره آن، صورت‌بندی سازه یک مسئله پژوهشی جدید است که پرسش‌های بنیادین مضاعفی را به همراه خود دارد. بنابراین پژوهش فراییش بر بنیاد این مسئله صورت‌بندی می‌شود که قلمروهای معنایی، نسبت‌ها و پیامدهای استعمال تشبیه و تنزیه در علم‌الاساطیر یونانی چیست؟

فقدان اثری مستقل در زمینه خداشناسی اسطوره‌های یونانی که از منظری دین‌شناختی به مسئله تشبیه و تنزیه نظر کرده باشد، ضرورت اصلی پژوهش فراروی است. افزون‌براین، با پذیرش این اصل مسلم که اساطیر، در واقع دین انسان ابتدایی است، پژوهش حاضر بر آن است تا با بررسی موقعیت‌های گزارش‌شده در اساطیر یونانی، به فهمی روشن‌تر درباره آرای یونانیان عصر کهن درباره خدا، انسان و جهان دست یابد. پژوهش فراروی همچنین به لحاظ روش‌شناسی می‌کوشد با استناد به منابع برجسته در زمینه اساطیر یونانی و مخصوصاً به‌واسطه مطالعه داده‌های حاصل از *ایلیاد* و *ودیس* به‌قلم هومر و *نسب‌نامه ایزدان* اثر هزبود، ضمن واکاوی کاربردهای معناشناختی تشبیه و تنزیه در اسطوره‌شناسی یونانی، به تحلیل دین‌شناختی کیفیت و پیامدهای به‌کارگیری این دو تکنیک در علم‌الاساطیر یونان بپردازد.

ادبیات پژوهش

سمانه خوش‌طینت (۱۳۸۹) در پژوهشی تحت عنوان «بررسی دراماتیک داستان‌های آفرینش در اساطیر و افسانه‌ها» به بررسی دراماتیک اسطوره‌های آفرینش با توجه به آیین‌ها، افسانه‌ها و نمادهایی که در ارتباط با آنها قرار دارد، پرداخته است. غلامرضا پرتوی عمارلویی (۱۳۹۰) در اثری به نام «اسفندیار و آشیل؛ برابرنهادی اسطوره‌ای دو جهان‌شناختی (بررسی مؤلفه‌های نایکتای جهان‌شناسی ایران و یونان باستان بر پایه اسطوره‌شناسی تحلیلی با نگاه موردی به دو اسطوره اسفندیار و آشیل)»، به بررسی تفاوت‌های جهان‌شناختی دو فرهنگ ایرانی و یونانی بر اساس

اساطیر اسفندیار و آشیل پرداخته است و می‌کوشد با رویکرد مطالعه فرهنگی، به بررسی معرفت‌شناختی «آسیب‌پذیری انسان» به‌عنوان مقوله‌ای مفهومی بپردازد. همچنین نرجس ابوالقاسمی (۱۳۹۰) در تحقیقی تحت عنوان «اساطیر آفرینش در یونان باستان» به کیهان‌شناسی اسطوره‌ای و بیان مهم‌ترین اساطیر آفرینش در یونان باستان پرداخته و در آن، نقطه عزیمت و نحوه آفرینش جهان و انسان‌ها را به‌اجمال بازگو کرده است.

بنابراین پژوهش حاضر بر بنیاد مسئله‌ای متمایز از آنچه پیشینه تحقیق نشان می‌دهد، استوار است. به‌رغم آنکه بر ادبیات تحقیق حاضر فواید متنوعی مترتب است، لیکن هیچ‌یک از موارد آن، مسئله تشبیه و تنزیه ایزدان را در نظام اساطیری و خداآوری یونان باستان به‌طور مستقل و از سر شکیبایی مورد بحث قرار نداده‌اند، که پژوهش حاضر عهده‌دار انجام آن است.

۱. قلمروهای معنایی تشبیه و تنزیه

«تشبیه» در لغت به معنای «مانند کردن چیزی به چیزی» و در اصطلاح علم کلام به معنای «مانند کردن خالق به خلق» است. حسب آنکه مراد از خالق «خدا» و مقصود از خلق «انسان» است، بنابراین تشبیه را می‌توان «انسان‌شکل‌انگاری خدا» معنا کرد (شمس، ۱۳۴۰، ص ۱۷-۱۸). این معنا از تشبیه در ساحت ادبیات اساطیری، اثربخشی بسزایی در انتقال معنایی عمیق‌تر ایفا می‌کند. این صنعت، به‌ویژه در هنگام بازنامایی شخصیت‌های اساطیری، به مؤلف امکان می‌دهد که ویژگی‌های انسانی را به ایزدان و ایزدانوان نسبت دهد و امکان تداعی آنها را در کسوتی قابل فهم‌تر برای مخاطب فراهم کند (Campbell, 1968, p. 200). واژه انگلیسی Immanence شاید معادل مناسبی برای تشبیه در علم کلام و عرفان باشد؛ زیرا بر «حضور مطلق»، «مقام کثرت» و «جهان‌روایی فراگیر» خداوند دلالت دارد. حضور مطلق الهی - گرچه هم از دلالت کیهان‌شناختی برخوردار است، هم از وجه اخلاقی - وانگهی باری‌تعالی بیشتر در شخص حضور دارد تا غیرشخص و در خیر بیشتر حاضر است تا شر. (Ellwood and Alles, 1998, p. 25).

در مقابل، تنزیه که خود اعتبار دیگری از لاهوت لایشرط مفسمی است، در لغت به معنای «مبرا کردن چیزی از نواقص چیزی دیگر» است و در علم کلام عبارت است از «جدا کردن خالق از خلق» و «غیریت خدا از انسان». تنزیه به‌تعبیر عرفانی، به مقام اطلاق خدا مربوط می‌شود (شمس، ۱۳۴۰، ص ۱۷) و ضمن تأکید بر قداس عالم الهی، مرزهای تصورات انسان‌وار از ایزدان را تحدید می‌کند (البرجانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۶۵). واژه انگلیسی Transcendence را شاید بتوان معادل مناسبی برای تنزیه در علم کلام و عرفان در نظر گرفت؛ زیرا بر «وجودی فراتر از مرزهای تصور»، «غیریت ذات ایزدی» و «مقام وحدت الهی» دلالت دارد (Ellwood and Alles, 1998, p. 25).

۱-۱. فلسفه تشبیه در اساطیر یونانی

ترسیم صورت‌های انسان‌وار از ایزدان در اساطیر یونانی، اثربخشی زایدالوصفی در انتقال احساسات و معانی، و نقشی کلیدی در فهم همدلانه مفاهیم دینی و ارزش‌های فرهنگی ایفا کرده است. تشبیه در علم‌الاساطیر یونانی، افزون بر مساعدت در زمینه انتقال معانی، مقوم دین بوده و از طریق روایت داستان‌ها و توضیح ویژگی‌های شخصیت‌ها و موقعیت‌های الهی، تمهیدات ژرف‌اندیشی را در بستر معرفت دینی فراهم کرده است (Geertz, 1974, p. 93) در اصل، این یکی از

اثربخشی‌های مثبت و خاصیت‌های تردیدناپذیر صنعت تشبیه دینی است که به موجب همانندسازی دو شیء یا دو مفهوم، به تنویر و تعمیق درک مخاطب کمک می‌کند و مفاهیم انتزاعی / مجرد را به مفاهیم ملموس و درک‌پذیر تبدیل می‌کند. بنابراین در اساطیر یونانی، آن‌گاه که احوال ایزدان با مقیاس احساسات انسانی مقایسه می‌شوند، به مخاطب اجازه داده می‌شود که درک عمیق‌تری از احوال، رفتار و واکنش‌های آنها داشته باشد (George & Lakoff, 1980, p. 3).

جوزف کمبل (۱۹۰۴-۱۹۸۷م) در بیان فلسفه اصلی انتساب وجوه انسان‌وار به ایزدان، افزون‌براین به دو انگیزه نیرومندتر دیگر نیز اشاره می‌کند: «رهایی از سردرگمی» و «نبیل به رستگاری» (کمبل، ۱۳۸۳، ص ۲۳). به باور او، صورت‌بندی شمایل تشبیهی از ایزدان، همچنین به ژرفای فرهنگ دینی یونان باستان افزوده و درک آموزه‌های دینی را برای توده‌ها آسان کرده است. برای مثال، تشبیه عشق آفرودیت به آتش، نه تنها او را الهه‌ای آکنده از زیبایی‌های عشق معرفی می‌کند، بلکه همچنین به خطرات احتمالی ناشی از آن اشاره دارد (Campbell, 1988, p. 78-80). ازسوی دیگر، ظاهراً بشر با موجوداتی می‌تواند گفت‌وگو داشته باشد که هم‌راز او باشند یا دست‌کم چنین فرض شوند؛ چنان‌که «تشخص» یک صنعت ادبی است که شاعر به‌واسطه آن می‌تواند با نباتات و جمادات هم سخن بگوید. یونانیان باستان نیز به‌واسطه انسان‌وار دانستن ایزدان به‌راحتی می‌توانستند به ایزدان تشبیه جویند و کردار ایشان را به‌عنوان مبنای رفتار نیک و صحیح در زندگی خود به‌کار بندند. برای نمونه، پیشگوی معبد دلفی که اغلب یک زن بود، همواره با آپولوی (Apollo) سیمین‌کمان رایزنی می‌کرد و شاهان در امور کشورداری، و مردم عادی در امور روزمره، از کهنات و پیشگویی‌های وی بهره می‌بردند (Hay, 2007, p. 27).

متون باستانی مرتبط با اساطیر یونانی نشان می‌دهند که اندیشه دینی یونانیان رب‌النوع‌های یونانی را همواره در کسوت و موقعیت‌های انسانی به تصویر می‌کشد؛ برای نمونه، خدای جنگ، آرس (Ares)، نه تنها مسلط و مقتدر، بلکه به همان اندازه به‌سان انسان‌ها پرخروش و متخاصم است و زئوس (Zeus) به‌عنوان رب‌الارباب ایزدان، دارای احساسات انسانی نظیر حسادت، رقابت و عشق تصور می‌شود و همه این اوصاف در مناسباتش با دیگر ایزدان و حتی انسان‌ها به‌خوبی تظاهر دارد (Carey, 2003, p. 110). ایزدان یونانی همچنین از لحاظ شمایل‌شناسی نیز انسان‌وار ترسیم شده‌اند و توسط شاعران و شمایل‌نگاران یونانی در قالب‌های هنری، صورتی حتی عینی‌تر به‌خود گرفته‌اند. برای مثال، زئوس در/ودیس به بدنی سترگ و جثه‌ای عظیم توصیف می‌شود. مختصات جسمی او به‌گونه‌ای است که هیبت و اقتدار او را به‌خوبی نمایان می‌سازد (Homer, 2006, p. 234-235). هِرا (Hera)، همسر زئوس و ملکه ایزدان، در/لیلیاد صراحتاً زنی با زیبایی منحصربه‌فرد و وقاری بی‌نظیر معرفی می‌شود. او در صحنه‌هایی از جنگ و توطئه، به‌صورت انسانی با جامگانی مجلل و پرطمطراق به‌تصویر درآمده است (گرین، ۱۳۶۶، ص ۳۰). همچنین آتنه (Athena)، الهه حکمت، در/ودیس به ظاهری شجاع و قوی توصیف می‌شود. او به دلیل قدرت‌هایش و تأثیرش در میدان جنگ، مورد احترام و تحسین قرار می‌گیرد. او همچنین برای ارتباط با دنیای زمینی، به شکل افراد انسانی درمی‌آید و با آنان مراوده می‌کند. از باب مثال، در سروۀ دوم/ودیس آمده است: آتنه برای ترغیب تلماک (Telemac)، پسر اولیس (Ulysses)، برای یافتن پدرش، سیمای انسانی خاکی را به خود می‌گیرد

و نزد تلماک می‌رود؛ درحالی که می‌گوید: «ای تلماک! اگر شور مردانه پدر پاکزادت در تو باشد، در آینده از دلاوری و فرزاندگی چیزی کم نخواهی داشت. اگر همانند پدرت باشی، سفر ت بی‌په‌وده نخواهد بود» (هومر، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

۱-۲. فلسفه تنزیه در اساطیر یونانی

پیش از پرداختن به فلسفه تنزیه در اساطیر یونانی، نخست باید اصل موضوع تثبیت شود؛ به این معنا که حضور اصل تنزیه در علم‌الاساطیر یونانی معلوم گردد. به‌زعم نگارنده، ایزدان یونان باستان، گرچه از وجوه انسان‌وار چشمگیری برخوردار بودند و شاید از نظرگاهی عجولانه مطلقاً تشبیهی در نظر آیند، لیکن از منظر ژرف‌اندیشانه می‌توان گفت که خاصیت‌های تشبیهی ایزدان یونانی نه ذاتی، همه‌جانبه و مطلق، بلکه پدیداری و نسبی بوده است و ایشان را تا اندازه‌ای می‌توان صاحب مراتب تنزیهی فرض کرد. در مقام بازنمایی وجوه تنزیهی ایزدان یونانی، مستندات نسبتاً یقین‌آور وجود دارد که در ادامه به مواردی اشاره می‌شود:

الف) در آثار دینی کلاسیک یونانی، از جمله *تئوگونی* یا *نسب‌نامه ایزدان* اثر هزیود، تنزیه ایزدان از ویژگی‌های انسانی، تظاهر نسبی دارد. هزیود در این اثر به شجره‌نامه ایزدان و اوصاف ایشان می‌پردازد و اعلام می‌کند که برخی از ویژگی‌های انسانی نمی‌توانند به ایزدان نسبت داده شوند. افزون‌براین او توضیح می‌دهد که هریک از ایزدان، خویش‌کاری‌هایی فراتر از انسان و منحصر به فرد دارند که انسان‌ها فاقد توان لازم برای انجام آنها هستند. ایزدان یونانی همچنین به لحاظ اخلاقی و رفتاری نیز به مراتب فراتر از انسان‌ها هستند. هزیود مثال می‌زند، ایزدان در اتخاذ تصمیم‌های خود درگیر احساسات انسانی نمی‌شوند و گرچه برخی از ایزدان همچون زئوس رفتارهای ظاهراً انسان‌وار بسیاری دارند، اما در نهایت، همه ایزدان بر اساس قوانین و اصولی فراتر از شاخص درد و لذت انسانی عمل می‌کنند و هیچ‌گاه تحت تأثیر احساسات انسانی قرار نمی‌گیرند؛ هرچند به ظاهر چنان به‌نظر می‌رسد (Hesiod, 1914, p. 10)؛

ب) ایزدان یونانی با وجود شباهت ظاهری با انسان‌ها و به‌رغم امکان برقراری روابط انسانی با دیگران، در نفس الامر برخوردار از نیروهای فرابشری‌اند و در قوای الهی / انسانی خود، «مطلق» تصور می‌شوند. برای نمونه، ایزدانی چون زئوس همه مقدرات انسانی را رقم می‌زنند (هومر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴) و ایزدی چون هرمس به‌عنوان پیام‌آور ایزدان و راهنمای ارواح، از قابلیت تغییر شکل در موقعیت‌های مختلف و از سرعت فوق‌العاده‌ای برای سفر به دنیای ایزدان و انسان‌ها برخوردار است (Mills, 1925, p. 50). افزون‌براین، ایزدان یونانی برخلاف انسان‌ها نامیرا و جاودان فرض می‌شوند. نامیرایی ایشان که به‌اعتبار دیگری غیریت ذاتی آنها را از انسان‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد، به جریان نوعی مایع طلایی‌رنگ، درخشان و یخارگونه به نام «ایکور» (Ichor) در رگ‌هایشان نسبت داده می‌شود. این مایع، برخلاف خون انسان، ماهیتی اثیری و مقدس داشت و نمادی از جاودانگی، قدرت و برتری ایزدان نسبت به انسان‌ها محسوب می‌شد. وجود ایکور در کالبد ایزدان نشان می‌داد که آنها از جنس دیگری هستند و مאלاً مرگ در آنها راه ندارد. در *ایلیاد* و *ودیس* به این مایع جاودانگی بسیار اشاره شده است؛ برای نمونه، در سرود پنجم *ایلیاد* آمده است: وقتی آفرودیت (Aphrodite) به کمک پهلوانی به نام *انه* (Enee) می‌شتابد، دست او زخم برمی‌دارد و همان دم خون جاودانی الهه، که بخار پاکیزه‌ای

بود، فرومی‌ریزد؛ «همان‌طور که خون ایزدان نیک‌بخت می‌ریزد، ایزدانی که میوهٔ دیمتر (Demeter) نمی‌خورند و نوشابهٔ آتش‌آسای نمی‌آشامند؛ همین است که خونشان تبه‌ناشدنی است و خود نیز جاودانی‌اند» (هومر، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳)؛

ج) ایزدی چون پوزئیدون (Poseidon) کنترل کامل بر عناصر طبیعی دارد. پوزئیدون پادشاه دریاهاست و توانایی ایجاد طوفان یا آرام کردن دریا را دارد (Mills, 1925, p. 46). تسلط مطلق بر عناصر طبیعی و توان تسکین یا تهییج آب دریاها به‌هیچ‌وجه قابل انتساب به موجودات بشری نیست و وجود چنین قدرت‌های متعالی‌ای از «به کلی دیگر بودن» و تنزیه او از ویژگی‌های انسانی پشتیبانی می‌کند؛ زیرا او به‌عنوان یک موجود اساطیری، نه‌تنها مهارت، بلکه اقتدار بسیار بیشتری نسبت به انسان‌ها دارد. همچنین زئوس، به‌عنوان پادشاه ایزدان، نه‌تنها قدرتی بی‌نظیر دارد، بلکه جاودانه است و هرگز دچار ضعف نمی‌شود. هومر با مثال‌های بسیاری نشان می‌دهد که زئوس یا هریک از ایزدان، از لحاظ مرگ یا تحول انسانی فراترند (Homer, 2023, p. 315). همچنین زیبایی مطلق آفرودیت به‌عنوان الههٔ عشق به‌گونه‌ای توصیف می‌شود که نشانگر زیبایی غیرقابل دسترس و ایدئال برای انسان است. در ادبیات اساطیری، احساسات آفرودیت از قبیل عشق‌ورزی پایان‌ناپذیر او، خبر از وجودی متعالی و وجهی تنزیهی دارد و او را عاری از کمبودهای انسانی نشان می‌دهد (Mills, 1925, p. 51).

به‌سیاقی مشابه، هِرا به‌عنوان ایزدبانوی خانواده و ازدواج، با وجود شخصیت حسودانه‌اش، مدافع ارزش‌های خانوادگی و نظم در زندگی شناخته می‌شود؛ چنان‌که در سرود چهارم/ودیه، هِرا با تکیه بر رابطه‌اش با زئوس سعی دارد که نبردی را میان ایزدان به‌منظور تثبیت موقعیت خود ایجاد کند که این اراده به وضوح نشان‌دهندهٔ توانایی او در تنظیم روابط میان خاندان ایزدان است؛ چیزی که از توان انسانی خارج است (Benjamin, 2010, p. 124)؛

د) ایزدان یونانی حتی در صورت وصلت و آمیزش واقعی با انسان‌ها، غیریت ذاتی‌شان همچنان حفظ می‌شود. به استناد شواهد کافی از اساطیر یونانی، ایزدان یونانی می‌توانستند در صورت لزوم، کسوت انسانی به خود گیرند و با انسان‌های عادی وصلت کنند و حتی صاحب فرزندان شوند. فرزندان بارآمده از چنین وصلتی، نیمه‌خدا بودند. این نیمه‌خدایان، به‌رغم برخورداری از قدرت‌های فراگیری، به لحاظ نیمه‌انسانی بودن، میرا بودند. برای مثال، آشیل (Achilles) به‌عنوان نمونه‌ای از این شبه‌ایزدان، یکی از قهرمانان جنگ‌آور باستانی به‌شمار می‌رفت و شهرت خود را مدیون پاشنهٔ پای خود بود. آشیل از وصلت پادشاهی فانی به نام پلئوس (Peleus) و الهه‌ای نامیرا به نام تتیس (Thetis) به دنیا آمد و از این‌رو یک نیمه‌خدا شمرده می‌شد. این قهرمان همواره از پاشنهٔ پای خود آسیب‌پذیر بود و سرانجام هم با اصابت تیر به ناحیهٔ پاشنهٔ پایش کشته شد (صبح، ۱۳۸۷، ص ۸).

حال پس از تثبیت اصل تنزیه و چگونگی ظهور آن در اساطیر یونانی، اکنون می‌توان به فلسفهٔ تنزیه یا دلایل وجود تصورات تنزیهی از ایزدان پرداخت. همان‌گونه که پیش‌تر گفته آمد، «تنزیه» نوعی مواجههٔ فکری و نیز شکلی از بیان دربارهٔ الوهیت و مناسبات آن با انسان است. از این نظرگاه، ایزدان و الهه‌ها از صفات انسانی و به‌طور خاص از نقص‌های اخلاقی پاک و دور نگه داشته می‌شوند. این روش، یقیناً به تقویت حرمت و قداست شخصیت‌های الهی و اساطیری کمک شایانی می‌کند و نشان‌دهندهٔ عظمت و تعالی وجودی ایزدان از انسان‌هاست (مک‌دونالد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

افزون براین، «تنزیه» حدود و ثغور خالق و مخلوق را پررنگ‌تر می‌کند و سیمای فراسویی و تجسمی متعالی از ایزدان را به ارمغان می‌آورد تا از قِبل آن، ایزدان به‌عنوان موجوداتی ذاتاً فراسویی، شایسته پرستش و قابل اتکا در نظر آورده شوند. برداشت‌های تنزیه‌ی، از آن روی اهمیت دارند که ایزدان را موجودات بی‌ظنیر و فاقد نقص توصیف می‌کند. این ویژگی، نه تنها بر بنیاد دلایل فطری، تربیت فرهنگی و اعتقاد به وجود نیروی برتر استوار است، بلکه باعث می‌شود افراد احساس کنند که این موجودات الهی از لحاظ شخصیتی و اخلاقی از انسان‌ها متعالی‌ترند. در اساطیر یونان باستان نیز «تنزیه» در ابعاد اندکی از بعد اخلاقی و اجتماعی، فرهنگی و هنری، و فلسفی نمود پیدا کرده است. هرچند همین برخورداری اندک از ابعاد تنزیه‌ی و بیش‌ازحد انسان‌وار بودن، به‌ویژه در نقص‌های اخلاقی، به انتقاد فلاسفه از ایزدان آنان منجر شده است. افلاطون انتقاد می‌کند: «اگر ایزدان خود به‌نادرستی رفتار کنند، چگونه می‌توان انتظار داشت که انسان‌ها به عدالت عمل کنند؟» (Plato, 2008, p. 595-600)

همچنین ایزدان یونانی از منظر اخلاقی و اجتماعی، نمادی از عدالت و حکمت توصیف می‌شوند تا از این طریق مردم به آنان احترام گذارند و این احترام، به ترویج نظام اجتماعی و اخلاقی در جامعه کمک کند؛ همچون زئوس که به‌منزله داور نهایی در میان ایزدان و انسان‌ها عمل می‌کند یا آتنه که به‌عنوان نماد حکمت و عقلانیت شناخته می‌شود (هومر، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳). برخورداری ایزدان یونانی از این ویژگی‌ها، خاستگاه الهی اخلاق فرض می‌شود و افراد را تهییج می‌کند تا رفتارهای عادلانه، عاقلانه و اخلاق‌مدارانه را دنبال کنند. تنزیه، از این منظر الگویی از کمال و جاودانگی الهی به‌دست می‌دهد تا با تمسک به آن، راه برای توسعه اخلاق انسانی و درکی عمیق‌تر از مفاهیم کمال اخلاقی و خیر اعلی فراهم آید (Aristotle, 1984, V. 2, p. 125).

افزون براین، تنزیه از لحاظ فرهنگی به رشد آیین‌های دینی کمک می‌کند؛ به این صورت که از رهگذر شعائر دینی، ایزدان به‌عنوان پذیرندگان آیین‌های سرسپارانه، همچنین به‌مثابه موجوداتی مقدس، قابل پرستش و بی‌نقص شناخته می‌شوند. تصورات تنزیه‌ی از ایزدان، در حوزه هنر نیز به خلق آثار بی‌ظنیری دامن می‌زند که به‌واسطه آن، ایزدان در شمایل مهیب و پرابهت به‌تصویر کشیده می‌شوند. این نکته، در حوزه یونان باستان بیشتر در شمایل‌نگاری‌ها و هنر معماری و به‌طور ویژه در بنای معابد و قربانگاه‌ها تظاهر دارد. بنابراین خداپاوران یونانی با فرض ذات منزهی که خود را از ورای انواع نمادهای دینی - از شعائر گرفته تا هنر - متجلی می‌سازد، راهنمای روشنی را برای زندگی خداپاورانه و دینی می‌یابند (Homer, 1990, p. 153).

۲. عوامل و پیامدهای استعمال تشبیه در مورد ایزدان یونانی

سرنوشت عوامل و پیامدهای انسان‌شکل‌انگاری ایزدان یونانی درهم‌تنیده است و برخی از پیامدهای آن را از وجهی دیگر می‌توان در زمره عوامل آن ذکر کرد. به‌نظر می‌رسد که انسان‌شکل‌انگاری ایزدان یونانی متضمن پیامدهای اثربخش وجودشناختی، ارزش‌های معرفت‌شناختی و فواید نجات‌شناسانه است که از خیل عظیم آنها ذیلاً به مواردی اشاره می‌شود.

۲-۱. برقراری گفتمان سازنده میان خدا و انسان

استعمال تشبیه در اساطیر یونانی، آکنده از آثار مثبت در بهبود گفتمان ایزدان و انسان‌ها بود. این تکنیک موجبات تعین و تجلی ویژگی‌های مجرد و فراسویی ایزدان را در محدوده تصورات ملموس انسانی فراهم می‌ساخت و این امر، درک الوهیت را برای توده مردم تسهیل می‌کرد (Campbell, 1988, p. 78-80). برای نمونه، تشبیه زئوس به آذرخش یا طوفان، تجسمی عامه‌فهم از خشم و قدرت مخرب او به‌شمار می‌رود. در *ایلیاد*، آن‌گاه که زئوس تصمیم می‌گیرد سرنوشت جنگ تروا (Troy) را به‌نفع پاریس (Paris) تغییر دهد، طوفانی سهمگین جاری می‌کند. آن‌گاه زئوس از جانب کوه «آیدا» به‌سان آذرخشی می‌گردد و هکتور (Hector) این نشانه را درمی‌یابد و به لشکریان نوید می‌دهد که زئوس پیروزی بزرگی را برای ما و مصیبت بزرگی را برای دشمنان رقم زده است (واتسون، ۱۳۶۹، ص ۳۷). همچنین آتنه، به‌عنوان ایزدبانوی حکمت، دارای ویژگی‌هایی انسانی مانند عقلانیت، خونسردی و شجاعت بود که باعث می‌شد انسان‌ها او را به‌راحتی درک کنند و با شناخت این خصوصیات، بیش‌ازپیش به او نزدیک شوند. در بیشتر سرودهای هومر آمده است: آتنه با دقت به حوادث اطرافش توجه می‌کند و راهبردهای جنگی را به قهرمانان می‌آموزد. دیالوگ او با قهرمانان یونانی نشان‌دهنده نوعی گفتمان صمیمی میان خدا و انسان است؛ زیرا آتنه نه‌تنها به جنگ در میدان نبرد توجه دارد، بلکه احساسات و نیازهای انسان‌ها را نیز درک می‌کند (Homer, 2006, p. 597). برخورداری آتنه از این ویژگی‌های انسانی باعث می‌شد که یونانیان خطاب به او استغاثه کنند و همواره به او ایمان داشته باشند.

جنبه دیگر اثربخشی تشبیه بر تقویت گفتمان خدا با انسان، مربوط به رهایی انسان‌ها از شرایط سردرگمی به کمک ایزدان یونانی، و در واقع یافتن معنا در زندگی بود. توانایی ایزدان در مواجهه درست با چالش‌ها و مسائلی نظیر جنگ، عشق و خیانت، الگویی عینی و عامه‌فهم از رفتار صحیح در مواقع مشابه را فراهم می‌کرد و این به‌نوبه خود، انسان‌ها را از سردرگمی به‌هنگام تصمیم‌گیری‌ها نجات می‌داد. برای نمونه، هرا نماینده محبت و حمایت از خانواده است. استعمال تشبیه در مورد ایزدبانوی هرا با ویژگی‌های انسانی مانند محبت و سخت‌کوشی باعث می‌شود که دین‌داران بتوانند به‌راحتی با او ارتباط بگیرند و در شدايد زندگی از او مدد بخواهند. در سرود سوم *ایلیاد*، هرا به آشیل قهرمان و سایر رزم‌یاران یونانی می‌پیوندد و با نیت تقویت روحیه آنها، در تلاش است تا به‌واسطه تقویت همبستگی آنها، پیروزی را برای آنها به ارمغان آورد (Homer, 1990, p. 20). همچنین در سرود اول *ایلیاد*، هرا در بحبوحه جنگ آگاممنون (Agamemnon) و آشیل ظاهر می‌شود و خطاب به آشیل می‌گوید: «من از آسمان فرود آمده‌ام تا خشم تو را فرونشانم. می‌خواهی فرمان مرا ببری؟ ...روزی فراخواهد رسید که هدایای باشکوهی به تو خواهند داد» (هومر، ۱۳۸۸، ص ۴۲). فرض این شکل از ارتباط میان انسان‌ها و ایزدان، موجد احساس انگیزه، معناداری و هدفمندی زندگی در انسان یونانی بود و یونانیان را به‌طور فزاینده به تلاش در میدان نبرد معنادار زندگی ترغیب می‌کرد.

افزون‌براین، بر اساس علم‌الاساطیر یونانی، در پی ارتباط بین انسان‌ها با ایزدان، گفتمانی دوطرفه و بر بنیاد آموزه خاریس (Charis) برقرار می‌شد. اصطلاح «خاریس» مفاهیم عمیق و گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد و بلکه چندین جنبه مهم را به‌طور

هم‌زمان شامل می‌شود؛ از جمله بخشندگی و مهربانی، زیبایی و جاذبه، فرهنگ تقدیر و شکرگزاری، رابطه دوسویه و تبادلات میان ایزدان و انسان‌ها، و تقویت روابط اجتماعی. یونانی‌ها با درک این مفهوم تلاش می‌کردند که با برگزاری مناسک، قربانی‌ها، تقدیم هدایا، دعا و اعمال نیک در کنار شکرگزاری، در حق ایزدان بخشی انجام دهند و در مقابل انتظار داشتند که ایزدان در مقام جبران، برای آنان برکت و ثروت ارزانی بدارند (Hesiod, 1970, p. 55). در سرود دوم/یلیاد آمده است: پیش از آنکه سپاهیان یونانی به تروا حمله کنند، هر کس برای خدایی که می‌پرستید، قربانی می‌کرد. آگاممنون نیز برای زئوس، زاده کروئوس و فرمانروای ایزدان، گاو فربه پنج‌ساله‌ای را قربانی می‌کند و از او درخواست می‌کند که وی را از خطرات جنگ حفظ کند. او به همراه سپاهیان، درحالی که گرداگرد گاو ایستاده بود، این‌گونه لب به سخن گشود: «ای زئوس بسیار پیروزمند و بزرگ که بر فراز آسمان جای داری! مرا یاری ده تا کاخ پرپایم را سرنگون کرده و با خاک یکسان کنم و درهای آن را طعمه آتش سازم؛ سینه پسرش هکتور را فرو درم و همراهانش را ببینم که خاک را به دندان می‌کشند» (هومر، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

۲-۲. شکل‌گیری و رشد نمادگرایی دینی

نمادهای مرتبط با کوه المپ به‌عنوان منزلگاه ایزدان انسان‌وار یونانی، نه‌تنها در ادبیات و اساطیر یونانی، بلکه در تفکر و فرهنگ عمومی آن دوران نیز نقش مهمی را ایفا می‌کرد و به‌طور ویژه، در نشان دادن موقعیت ایزدان و تعاملات آنها با بشر اثربخش بود. نمادهای گوناگون - از ظاهر آراسته با طلا و جواهرات کوه المپ و آتش مقدس گرفته تا گیاهان مقدس و برهنگی ایزدان - در *یلیاد* به‌خوبی به‌تصویر کشیده شده و تأثیر آنها بر فرهنگ یونانی همواره ملموس بوده است. نمادهای به‌کاربرده‌شده از کوه المپ در اساطیر نیز به خوانندگان آن کمک می‌کنند که درک بهتری از باورها و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی آن زمان داشته باشند. در ادامه نمونه‌هایی از این نمادهای الهی بررسی می‌شوند:

الف) آتش: آتش به‌مثابه نوعی پل ارتباطی میان دنیای انسانی و الوهیت عمل می‌کند. آتش به‌رغم زمینی بودن، بالارونده است و میل به تعالی را می‌رساند. آتش ذاتاً، هم پاک است و هم طهارت‌بخش، و این ویژگی، آن را به نماد قداست تبدیل می‌کند. افزون‌براین، آتش مستمراً نو می‌شود و این نیز تجدید حیات و نامیرایی آن را القا می‌کند. به نظر می‌رسد که آتش به‌عنوان نمادی از الوهیت و قدرت ایزدان در اساطیر یونان، به‌ویژه در *یلیاد* هومر، نیز نقش بسزایی ایفا می‌کند و نشان از منزلت قدسی ایزدان دارد. در این اثر، آتش نه‌تنها یک عنصر طبیعی، بلکه نمادی از نیروی خالق و ویرانگر ایزدان محسوب می‌شود. ایزدان یونانی مانند زئوس و هفایستوس بر این عنصر تسلط دارند و از آن برای ابراز قدرت و تأثیرگذاری بر سرنوشت انسان‌ها استفاده می‌کنند. برای مثال، در جنگ تروا، وقتی زئوس از آتش برای بروز خشم و قهر خود استفاده می‌کند، نشان‌دهنده این است که آتش نه‌تنها قدرت تخریب دارد، بلکه قدرت الهی و نظارت ایزدان بر زندگی بشری را نیز به‌تصویر می‌کشد (Hamilton, 1942, p. 61) و تشبیه عشق آفرودیت به آتش، نه‌تنها او را الهه‌ای آکنده از عشق معرفی می‌کند، بلکه نشان‌دهنده خطرات این احساس است (Campbell, 1988, p. 78)؛

ب) برهنگی ایزدان: در ادبیات و هنرهای باستانی، ایزدان غالباً برهنه تصویر می‌شوند که این امر، نمادی از زیبایی و کمال در نظر گرفته می‌شود. تصویرگری ایزدان یونانی در آثار هنری، نماد استغنا و بی‌نیازی آنها از انسان‌ها

و همچنین نمایانگر آزادی آنها از قید و بندهای دنیوی است. برخلاف انسان‌ها، برهنگی ایزدان همچنین نمادی برای اشاره به بی‌گناهی و خلوص آنهاست. شرم و گناه انسانی در حق ایشان صدق نمی‌کند و به همین دلیل، برهنگی آنها هیچ نشانه‌ای از فساد یا نقص ایشان نیست؛ بلکه این امر به‌نوعی نشان‌دهنده جایگاه ویژه آنها در نظام هستی است؛ جایی که زیبایی و قدرت درهم آمیخته است (Catania, 1994, p. 77). در سرود پنجم از /یلیاد، آرس، به‌عنوان یکی از تجسم‌های جنگ و خشونت، برهنه به میدان جنگ می‌آید و وصف کمال و زیبایی قامت او دل و روان حریفان را مجذوب خود می‌کند. تصویری که از او ارائه می‌شود، بیانگر این معناست که او هیچ نیازی به زره یا پوشش برای نمایش قدرت خود ندارد (Homer, 1990, p. 150). این قاعده، به‌خصوص درباره ایزدانوانی مانند آتیه و آفرودیت، حتی بیشتر دیده می‌شود. در زمانی که آتیه به میدان جنگ می‌آید و با حضور خود نظم و زیبایی را به جنگ تحمیل می‌کند، برهنگی‌اش نمادی از قدرت، شجاعت و عزم راستین او در نبرد است. او به‌عنوان الهه‌ای که نه‌تنها به جنگ، بلکه به راهبرد و عقلانیت نیز مربوط می‌شود، برهنه به میدان می‌آید تا نشان دهد که در جنگ، ویژگی‌های خارق‌العاده‌اش و عدم ترس او از دشمنان، باعث برتری او می‌شود. برهنگی آتیه نمایانگر قدرت خالص و عدم وابستگی به زینت‌های ظاهری است و نشان‌دهنده اراده و عزم راسخ او در طول نبردهاست (Homer, 1990, p. 185)؛

ج) طلا و جواهرات: کوه المپ و قصر ایزدان، اغلب با طلا و جواهرات تزیین شده است که از تمکن، قدرت و مقام والای ایزدان حکایت دارد. در توصیف قصر زئوس، به درخشندگی و زینت‌های طلایی اشاره می‌شود که فضای آن را زیباتر کرده و نشان‌دهنده عظمت و جاودانگی ایزدان است (مک‌دونالد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲). در داستان‌های مربوط به جنگ تروا نیز طلا و جواهرات همواره نماد ثروت و مقام ایزدان و قهرمانان بوده است. در /یلیاد، وصف زینت‌آلات و جواهرات باشکوهی که بر تن و دستان ایزدان و قهرمانان قرار دارد، به‌وضوح نشان‌دهنده ثروت و موقعیت ایزدان در هِرم قدرت اساطیری است (Rousseau, 2020, p. 94). در /یلیاد، هرا به‌عنوان ملکه ایزدان و همسر زئوس، در بسیاری از صحنه‌ها با زیورآلات زیبا به‌تصویر کشیده می‌شود. یکی از نمونه‌های واضح از آویختن زیورآلات توسط هرا، در سرود چهارم ذکر شده است. در این سرود، هرا برای جلب توجه و تأثیرگذاری بر زئوس، زیورآلاتی به خود می‌آویزد (Homer, 1990, p. 125).

۳-۲. رشد شعائرگرایی دینی و دستاوردهای آن

الف) افزایش بسامد حس یکپارچگی: انسان شکل‌انگاری ایزدان به‌مثابه ابزاری برای تفسیر پدیده‌های طبیعی، به مردم کمک می‌کرد تا تجربیات خود را از طبیعت به‌عنوان ناموس اشیا تحلیل کنند و آنها را در راستای بهبود زندگی اجتماعی خود به کار بندند. با باور به ایزدان مشترک که بر همه پدیده‌ها نظارت دارند، اعضای یک جامعه می‌توانستند احساس اتحاد و همبستگی بیشتری پیدا کنند و در شرایطی همساز به ایفای نقش بپردازند. این امر همچنین به تقویت ساختار اجتماعی و ایجاد نظم در جامعه کمک می‌کرد. برای مثال، در اسطوره‌های یونان باستان، ایزدان به‌عنوان کنترل‌کنندگان عناصر طبیعی مطرح می‌شدند؛ مانند زئوس که به‌عنوان خداوند آسمان و طوفان شناخته می‌شد. این روایت‌ها به جوامع کمک می‌کردند تا نه‌تنها پدیده‌ها را بنا بر منطق اساطیری خود بهتر درک کنند، بلکه به‌مثابه ابزاری برای فهم و واکنش انسان‌ها درباره پدیده‌های طبیعی و اجتماعی عمل کنند (Hirschman, 2012, p. 45)؛

ب) دستیابی آسان تر به خواسته‌ها: تصور ایزدان با ویژگی‌ها و احساسات و رفتار انسانی باعث می‌شد که انسان‌ها نه‌تنها ایزدان را به‌عنوان موجودات قدرتمند، بلکه به‌عنوان موجوداتی قابل فهم و نزدیک به خود احساس کنند؛ زیرا برقراری ارتباط با موجوداتی که هم‌ارز انسان فرض می‌شوند یا به‌رغم شأن برترشان، در حد انسان تنزل می‌یابند، منطقی‌تر و عملی‌تر است و مردم بیشتر تمایل دارند با ایزدانی ارتباط برقرار کنند که بتوانند احساسات و تجربیات انسانی را ادراک کنند تا انتظارات و درخواست‌های خود را به‌راحتی خطاب به آنها مطرح کنند. از جمله درخواست‌های کلان آنان، برخورداری از حمایت الهی در مواقع بفرنج و بحرانی زندگی یا انتظار رفتارهای منصفانه و عادلانه بود. مثلاً مردم یونان با نسبت دادن جنگ‌ها، قحطی‌ها و بیماری‌ها به اراده ایزدان، می‌توانستند مفاهیم اخلاقی و اجتماعی خود را تعریف کنند؛ به این صورت که اگر یک جامعه بر این باور بود که جنگ به دلیل ناراضی‌های ایزدی خاص رخ داده است، مردم می‌کوشیدند تا با انجام شعائر دینی و ادای قربانی‌ها، رضایت آن خدا را جلب کنند (Eliade, 1954, p. 75).

این حس نزدیکی به ایزدان منجر به برقراری پیوندهای عاطفی با آنها نیز می‌شد که خود را به‌شکل دعا، نیایش و شعائر دینی متجلی می‌ساخت. دعا به درگاه ایزدی که در موقعیتی شبیه به پرستندگان قرار داشت، به تسهیل در نیایش‌ها و امیدواری در حل مشکلاتشان می‌انجامید. انسان‌ها از طریق اماکن مقدسی که متعلق به ایزدان بود، به پرستش و راز و نیاز می‌پرداختند. نمونه بارز آن، کوه المپ است که به‌منزله معبد و مکان نیایش در منطقه مهم جغرافیایی و به‌مثابه نقطه اتصال بین انسان و دنیای ایزدان عمل می‌کرد و انسان‌ها از طریق عبادت و برگزاری مراسم می‌توانستند احساس نزدیکی به ایزدان داشته باشند و در نتیجه، به معنای زندگی خود عمق ببخشند (Clower, 1995, p. 219). این مورد، از وجهی دیگر دوباره به ایجاد نوعی همسازی و همبستگی در جامعه کمک زیادی می‌کرد و پیروان می‌توانستند با دوستی و احساس نزدیکی بیشتری به ایزدان خود روی آورند و آیین‌ها و مراسم مذهبی به‌شکل زنده‌تری برگزار شود؛

ج) ترقی سطح دینداری از طریق تشبیه به ایزدان: در ادبیات و فرهنگ یونان باستان، ایزدان به‌گونه‌ای انسان‌وار به تصویر کشیده شده‌اند که از نظر فیزیکی و روانی، کاملاً شبیه انسان‌اند. تجسم ایزدان، چه از لحاظ فیزیکی و چه از لحاظ روانی، به‌طور قابل توجهی بر زندگی انسان‌ها، باورها و رفتارهای اجتماعی آنها تأثیر می‌گذاشت. پیامد این سازوکار آن بود که انسان‌ها در ارتباط با ایزدان نشان‌نقشی زنده، پویا و فعال‌تری را ایفا کنند. بسیاری از متون باستانی، ایزدان یونانی را در حال تعامل با انسان‌ها و شکل دادن به سرنوشت آنها توصیف می‌کنند.

۴-۲. فلسفه حیات و صورت‌بندی هویت فرهنگی

الف) معنای زندگی: انسان‌شکل‌انگاری ایزدان در یونان باستان، به‌عنوان سازوکاری فلسفی و نوعی فرایند فرهنگی، به انسان‌ها این امکان را می‌داد که از طریق الگوهای خاص رفتاری و ارزشی، معنای وجودی خود را بهتر درک کرده، از آنها به‌مثابه راهنمایی اصیل برای رفتارهای مناسب نیز الگوبرداری و بهره‌برداری کنند. افزون‌براین، تلقی‌های تشبیهی از ایزدان این امکان را برای یونانیان باستان میسر می‌ساخت که از طریق تفکر، ارزیابی و استنتاج بر مبنای تجربیات خود، آگاهی بیشتری از معنای وجودی خود بیابند. این تعامل، به‌کمک نمادهای دینی، داستان‌ها و الگوهای

موجود در فرهنگ‌های دینی، راهی برای درک عمیق‌تر معنای زندگی به‌شمار می‌رفت. انسان یونانی با انتساب صورت و سیرت انسانی به ایزدان این امکان را می‌یافت که با قهرمانان شبه‌الهی ارتباط برقرار کند. قهرمانانی مانند هراکلس و آشیل، نه تنها ویژگی‌های انسانی دارند، بلکه با چالش‌ها و مشکلات مشابهی که انسان‌ها در زندگی روزمره تجربه می‌کنند، مواجه‌اند. این داستان‌ها به انسان‌ها کمک می‌کرد تا از تجربیات و درس‌هایی که از این قهرمانان می‌آموزند، برای درک بهتر زندگی و معنای آن بهره ببرند (Graves, 1955, p. 63)؛

ب) تقویت اخلاق و ارزش‌های اجتماعی / فرهنگی: ایزدانی که دارای رفتارها و احساسات انسانی‌اند، می‌توانند سرمشق‌های مناسبی را برای انسان‌ها فراهم کنند؛ ارزش و هنجارهای اجتماعی را شکل دهند و انسان‌ها را به این نکته آگاه سازند که چگونه باید در جامعه رفتار کنند. در آثار هومر، ایزدان به‌عنوان مروج ارزش‌هایی چون مهمان‌نوازی، انصاف، عدالت و وفاداری شناخته می‌شوند. این ارزش‌ها از طریق سازوکار «تشبیه» به‌گونه‌ای عمیق در شاکله رفتار انسانی رسوخ می‌کند و موجب پایداری ساختارهای اجتماعی می‌شوند. برای مثال، انسان‌های یونانی انصاف و عدالت زئوس، پادشاه ایزدان، را به‌عنوان الگویی برای رفتارهای خود برمی‌گزیدند و آن را در خود نهادینه می‌کردند؛ یا آتیه، الهه حکمت و جنگ، نمایانگر ارزش‌هایی مانند خرد و شجاعت بود که کاربست آنها در زندگی روزمره بسیار حیاتی بود. بنابراین انسان‌ها می‌توانستند از این الگوها بهره گیرند و راهنمای روشنی برای زندگی خود بیابند (Homer, 1990, p. 153). این تعامل میان ایزدان و انسان‌ها، در نهایت به شکل‌گیری جامعه‌ای با اصول اخلاقی مشخص و الگوهای رفتاری سازنده می‌انجامید؛ زیرا اخلاق در جامعه یونانی ارتباط نزدیکی با اراده ایزدان داشت؛ بدین معنا که باور به مداخله ایزدان در امور انسانی، مردم را تشویق می‌کرد که به قوانین اخلاقی و اجتماعی پایبند باشند. توجیه این مداخله‌ها به‌عنوان شاخص عدل و حاکمیت الهی، اصولی از قبیل صداقت، وفاداری، عشق و شجاعت را در جامعه رواج می‌داد؛ زیرا این مداخله‌ها معمولاً به‌صورت پاداش یا مجازات، بر اساس رفتار انسان‌ها به‌سوی آنان بازمی‌گشت. از این‌رو انسان‌ها می‌کوشیدند که بیشتر به رفتارهای خود توجه داشته و بر آن باشند که مطابق آرمان‌های ایزدان زندگی کنند (لویدیوس، ۱۳۸۹، ص ۳۹۲)؛

ج) توسعه هنر: انسان‌شکل‌انگاری ایزدان با تأثیر بر هنرهای تجسمی، ادبیات و مراسم فرهنگی، نقش بنیادی در توسعه فرهنگ و هنر ایفا می‌کند. این تأثیرات در متون باستانی مانند *لیلیاد* به وضوح قابل مشاهده است و پیوند عمیق میان هنر و دین را در جوامع باستانی نشان می‌دهد. انسان‌شکل‌انگاری ایزدان به هنرمندان الهام می‌بخشید تا آثار خود را بر مبنای ویژگی‌ها و افکار ایزدان خلق کنند. در *لیلیاد*، هومر به زیبایی و قدرت ایزدان اشاره می‌کند و هنرمندان با استفاده از این تجسم‌ها، آثار هنری خود را خلق می‌کنند. استعمال تشبیه در باب ایزدان، همچنین به توسعه هنرهای نمایشی، موسیقی و رقص می‌انجامید و معابدی که به ایزدان اختصاص داده می‌شد، به‌عنوان نمادهایی از قدرت و زیبایی انسانی و الهی تعریف می‌شدند. نمونه‌ای از تلفیق هنر و دین، مجسمه‌سازی دینی است. مجسمه‌سازان، حالت مجسمه‌ها و تندیس‌های خود را طبق اشعار هومر می‌ساختند و بیشتر تلاششان بر این بود که قهرمان دلخواه خود را به‌نمایش درآورند. برای نمونه، ماجراهای هراکلس قهرمان، بر روی کوزه‌ای منقوش شده است که در آن، هراکلس در حال به‌زنجیر کشیدن

کربروس، سگ سه کله هادس، است (کاوندیش، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). مثال دیگر از عرصه تلاقی دین و هنر، مربوط به معماری دینی می‌شود. معماران واقف به ابعاد اساطیری و محتوای دینی یونان باستان، معابد را به‌عنوان خانه‌ای برای ایزدان بنا می‌کردند و به‌منظور خشنودسازی ایزدان، این خانه‌ها را بسیار باشکوه و زیبا می‌ساختند. افزون‌براین، بیرون معبد مجسمه‌های زیبا، ستون‌های بلند و کتیبه‌ها را قرار می‌دادند (مک‌دونالد، ۱۳۸۹، ص ۱۶).

نتیجه‌گیری

یکی از فرهنگ‌های باستانی که در قالب اساطیر مفصلی، دیالکتیک تشبیه و تنزیه را در خصوص ایزدان مطرح کرده، فرهنگ اساطیری یونان است. بر مبنای نظام یزدان‌شناسی هومری، مقصود از «تشبیه»، یکسان‌انگاری ایزدان با انسان به لحاظ شمایی، احساسات و رفتار است؛ حال آنکه مقصود از «تنزیه»، تعالی و مغایرت ایزدان صرفاً از نظر نامیرایی، برخورداری از قوای فرانسائی و حکمت است.

ایزدان یونان باستان، گرچه از وجوه انسان‌وار چشمگیری برخوردار بودند و شاید از نظرگاهی عجولانه، مطلقاً تشبیهی در نظر آیند، لیکن از منظری ژرف‌اندیشانه می‌توان گفت که خاصیت‌های تشبیهی ایزدان یونانی، نه ذاتی، همه‌جانبه و مطلق، بلکه پدیداری و نسبی بود و ایشان را تا اندازه‌ای می‌توان صاحب مراتب تنزیهی فرض کرد. در واقع، ایزدان یونانی با وجود شباهت ظاهری با انسان‌ها و به‌رغم امکان برقراری روابط انسانی با دیگران، در نفس الامر برخوردار از نیروهای فرا بشری بودند و در قوای الهی / انسانی خود مطلق تصور می‌شدند.

تشبیه ایزدان یونانی، مستعد تبدیل شدن به ایزاری لازم برای برقراری یا تسهیل مناسبات انسان‌ها و ایزدان است. به‌علاوه، اساطیر یونانی از رهگنر تعیین جایگاه واقعی امور و مآلاً به‌واسطهٔ رهاندن انسان از وضعیت سردرگمی، می‌توانستند به زندگی انسان یونانی جهت و معنا ببخشند و از قبل تقرب انسان به ایزدان، موجبات معاش مطلوب‌تر را رقم زنند. از این‌رو می‌توان گفت که برقراری گفتمان سازنده میان خدا و انسان، شکل‌گیری و رشد نمادگرایی دینی، رشد شعائرگرایی دینی و شکل‌گیری فلسفهٔ حیات و صورت‌بندی هویت فرهنگی، در زمرهٔ پیامدهای اصلی رهیافت‌های تشبیهی و تنزیهی به ایزدان یونانی هستند.

قواعد وابسته به اصل تشبیه و اصل تنزیه ایزدان، در هنر دینی یونان به‌خوبی متجلی است و مجسمه‌ها، نقاشی‌ها و سایر اشکال هنری یونانی معمولاً نمایانگر ایزدانی هستند که با حفظ جنبهٔ تنزیهی خود، به‌شکل انسان‌ها نمایش داده می‌شوند. شاخه‌های مختلف هنر دینی یونانی نه تنها زیبایی و کمال ظاهری، بلکه احساسات ایزدان را نیز به‌تصویر می‌کشند و به مخاطب امکان می‌دهند که احساسات و ارزش‌های انسانی ایزدان را درک کنند.

منابع

- اویدیوس نسو، پوبلیوس (۱۳۸۹). *افسانه‌های دگردیسی*. ترجمه میرجلال‌الدین کزازی. تهران: معین.
- جرجانی، علی بن محمد بن علی الزین الشریف (۱۴۰۳). *التعريفات*. بیروت: دار الکتب العلمیه، کتابخانه مدرسه فقهات.
- شمس، محمدجواد (۱۳۴۰). *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن‌عربی*. تهران: ادیان.
- صباح، هلن (۱۳۸۷). *کلیدواژه‌های اساطیر یونان و روم*. ترجمه بنفشه (منیره) حجتی سعیدی. رشت: فرهنگ.
- کاوندیش، ریچارد (۱۳۸۷). *اسطوره‌شناسی دایرةالمعارف مصور اساطیر و ادیان مشهور جهان*. ترجمه دکتر رقیه بهزادی. تهران: علم.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۳). *اساطیر مشرق‌زمین*. ترجمه علی اصغر بهرامی. تهران: جوائه رشد.
- گرین، راجر لنسلین (۱۳۶۶). *اساطیر یونان از آغاز آفرینش تا عروج هراکلس*. ترجمه عباس آقاجانی. تهران: سروش.
- مک‌دونالد، فیونا (۱۳۸۹). *فکر می‌کنید چرا؟ (فکر می‌کنید چرا یونانی‌ها معبد می‌ساختند و سؤال‌های دیگری درباره یونان باستان)*. ترجمه ناهید بروزی نیت. تهران: چاپ دقت.
- هومر، (۱۳۸۸). *اودیسه*. ترجمه سعید نفیسی. تهران: نیک‌فرجام.
- وانسون، جین ورنر (۱۳۶۹). *داستان‌های ایلید و اودیسه*. ترجمه محمدرضا خاکپانی. تهران: فکر روز.
- Ovidius Naso, Publius (2010). *Metamorphoses*. Translated by Mirjalaleddin Kazzazi. Tehran: Mo'in.
- Jurjani, Ali ibn Muhammad ibn Ali al-Zein al-Sharif (2024). *Al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Library of Faqahat School.
- Shams, Mohammad Javad (1961). *Tanzih and Tashbih in the Vedanta School and Ibn Arabi's School*. Tehran: Adyan.
- Sabah, Helen (2008). *Keywords of Greek and Roman Myths*. Translated by Banafsheh (Minireh) Hejti Sa'idi. Rasht: Farhang.
- Cavendish, Richard (2008). *Encyclopedia of Mythology: Illustrated Encyclopedia of Myths and Famous Religions of the World*. Translated by Dr. Roghayeh Behzadi. Tehran: Elm.
- Campbell, Joseph (2004). *Eastern Myths*. Translated by Ali Asghar Bahrami. Tehran: Javaneh Roshd.
- Green, Roger Lancelyn (1987). *Greek Myths from Creation to Hercules' Ascension*. Translated by Abbas Aqa Jani. Tehran: Soroush.
- MacDonald, Fiona (2010). *Do You Know Why? (Why Did Greeks Build Temples and Other Questions About Ancient Greece)*. Translated by Nahid Boroozi Niyyat. Tehran: Chap-e Daghigh.
- Homer (2009). *The Odyssey*. Translated by Saeed Nafisi. Tehran: Nikfarjam.
- Watson, Jane Werner (1990). *Stories of Iliad and Odyssey*. Translated by Mohammad Reza Khakiyani. Tehran: Fekr-e Rouz.

English

- Aristotle (1984). *the Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press Publisher. Vol. 2.
- Benjamin, K. M. (2010). *the Homeric Epics and the Gospel of Mark*. New York: Cambridge University Press.
- Campbell, Joseph (1968). *the Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press.
- Campbell, Joseph (1988). *The Power of Myth*. New York: Doubleday, Broadway Publisher.
- Carey, Christopher (2003). *Herodotus: Histories Book IX*. Edited by Michael. A. Flower and John Marincola. New York: Cambridge University Press.
- Catania, Frank J. (1994). *the Gods and Goddesses of Olympus*. USA: Rosen Publishing Group

- Clower, W. H. (1995). *Gods and Heroes: The Role of Deity in Greek Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (1954). *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ellwood, Robert S. and Alles, Gregory D. (1998). *The Encyclopedia of World Religions*. New York: Infobase Publisher.
- Geertz, Clifford (1974). *Myth, symbol and culture*. New York: Norton Publisher.
- George, Johnson & Lakoff, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. London: The University of Chicago Press.
- Graves, Robert (1955). *The Gods of Ancient Greece*. New York: Penguin Random House.
- Hamilton, Edith (1942). *Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes, Little*. USA: Brown and Company Publisher.
- Hay, Jeff (2007). *World Religions. Linda Holler*. Consulting Editor. New York: Greenhaven Press Publisher.
- Hesiod (1914). *Works and Days*. translated by Hugh G. Evelyn-White. United States: Medgord: Provided via the Perseus Project at Tufts University.
- Hesiod (1970). *Theogony, Works and Days, Shield*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hirschman, Albert O. (2012). *Causal Powers: The Birth of Religious Imaginations*. New Jersey: Princeton University Press.
- Homer (1990). *The Iliad*. Translated and Edited by Richard Lattimore. Cambridge: Harvard University Press Publisher.
- Homer (2006). *The Iliad of Homer*. Translated by Alexander Pope. <http://www.gutenberg.org/license>.
- Homer (2023). *The Iliad*. Translated by Alexander Pope. globalgreypebooks.com.
- Mills, Dorothy M. A. (1925). *The Book of the Ancient Greeks*. <https://books.google.com>
- Plato (2008). *The Republic of Plato. Book X*. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Rousseau, Charles (2020). *Greek Mythology: Gods and Goddesses*. New York: Greenhaven Press Publisher.

Table of Contents

A Comparative Analysis of the Doctrine on the Divinity of Jesus in the Holy Quran and the Views of Those Deemed Heretical in Early Christianity / 7

✎ Jafar Rezaei Majidpour / Javad Baghbani Arani / Hossein Naqavi

A Comparative Analysis of the Path to Liberation from Suffering from the Perspectives of Buddhism and Islam / 27

Mojtaba Nouri Kouhbanani

Christian Anthropology: Dichotomous or Trichotomous? / 43

Seyed Akbar Hosseini Ghaleh Bahman

An Examination of Henry Newman's Theory of the "Development of Christian Doctrine" / 59

✎ Mohammad Hasan Abdollahi / Ahmadreza Meftah / Mehrab Sadeghnia

A Critical Examination of the Extra-Religious Origins of Pauline Theology / 79

Seyed Mohammad Hasan Saleh

An Examination of the Problem of Evil from the Perspectives of Mani and Isaac Luria / 97

Amineh Rahmani / ✎ Tahereh Hajebrahimi / Fatemeh Lajevardi

The Normative Hermeneutics of Sacred Texts in Mahāyāna Buddhism / 117

✎ Mohsen Sarebannejad / Zahra Rezayati

The Representation of Anthropomorphism and Transcendence in Greek Mythology: Factors and Effects / 133

✎ Sajjad Dehghan Zadeh / Neda Shir Mohammad Pour Gorjani

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Hussein*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

Editorial Board:

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

Address:

IKI
Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd, Qum, Iran
PO Box: 37185-186
Fax: +9825-32934483

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir
nashrieh@qabas.net

Print ISSN: 2008-8116

Online ISSN: 2980-809X