بسم الله الرحمن الرحیم

فصل‌نامه علمی

معرفت ادیان

شماره هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل‌رسول
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی
استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن
دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

احمدحسین شریفی
استاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

محمدعلی شمالی
دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

ابوالفضل محمودی
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح
دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

حسن نقی‌زاده
استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

حسین حمزه شهید العامری
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفهٔ هنر

ستار جبرحمّود الاعرجی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

رزاق حسین فرهود العرباوی الموسوی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی وپژوهشی امام خمینی ﷺ ــ طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ ـ دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳(۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۸۵_۴۳۳۳

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

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

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
یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ
حمید خانی

چاپ
زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:
www.nashriyat.ir
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

اهداف و رویکردهای نشریه

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 محدودهٔ 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 به‌دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخهٔ مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی(و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی(فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشهٔ 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 تأمّلات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: http://nashriyat.ir/SendArticle ارسال فرمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ 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 این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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. بدنهٔ اصلی: در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف ـ ارائه‌کننده نظریه و یافتهٔ جدید علمی؛

ب ـ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

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

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

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

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش 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 مبیّن آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

پارادایم‌های متفاوت آمرزش با واکاوی تطبیقی نقش عمل صالح و فدا در اسلام و مسیحیت / ۷

داود خوش‌باور / حمید اسفندیاری / محمدحسین توکلیان

بررسی عرفان‌های نوظهور از نگاه علامه مصباح یزدی / ۳۱

حسن قره‌باغی / امیر پژوهنده / حمیدرضا گودرزی

خوانش رفتاری آیهٔ «تمنای موت» یهود در چارچوب نظریهٔ اقدام جمعی اولسون / ۵۷

نعمت‌الله فیروزی / حورا بدری

آیین نثار به ایزدبانوی زمین و خاستگاه قربانی انسانی در دورهٔ هخامنشیان / ۸۱

سیدتوفیق حسینی

ردیه‌نویسی و بنیان‌های نظری علم‌الادیان اسلامی؛ مطالعهٔ موردی در ردیه‌های بر مسیحیت / ۱۰۵

سیدمحمدحسن صالح

نقد و بررسی انسان‌شناسی علم مدرن در سایهٔ پیامدها و نتایج آن / ۱۲۹

سیدعلی حسنی آملی

تقابل یا پیوند «دیانت» و «معنویت» در غرب: بازخوانی انتقادی بر اساس رویکرد «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزلک / ۱۵۵

احمد شاکرنژاد

الهیات آخرالزمانی و انضباط جمعی: بازتولید هویت دینی متمایز در میان شاهدان یهوه در آمریکای لاتین / ۱۷۷

سیدمحمدرضا میریوسفی / سیدحسن حسینی امینی

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 7-29**
Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

Divergent Paradigms of Forgiveness: A Comparative Analysis of the Role of Righteous Deeds and Redemption in Islam and Christianity

✍ **Davoud Khoshbavar** / Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran d.basirat@cfu.ac.ir
Hamid Esfandiari / Lecturer, Department of Islamic Education, Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran h.sfandiari@cfu.ac.ir
Mohammad Hossein Tavaklian / Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran m.tavaklian@cfu.ac.ir
Received: 2025/10/18 - **Accepted:** 2026/01/26 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

This study adopts a comparative approach to investigate the concept of "expiation of sins" (takfīr al-kabāʾir)—a theological concept denoting the erasure and nullification of the deleterious effects of transgressions through righteous deeds. In Islamic theology, takfīr is a concept rooted in scriptural texts that emphasizes the role of devotional acts and ethical commitment in eliminating the consequences of sin. Accordingly, good deeds (ḥasanāt) can, under certain conditions, bring about the remission of evil deeds (sayyiʾāt). Correspondingly, in Christian theology, although the terminology of takfīr in its Islamic sense is not employed, concepts such as "redemption" (fidā), "salvation" (najāt), and "atonement" (kaffāra) occupy a central position. These doctrines rest upon the presupposition that Christ's death on the cross is the cause of divine forgiveness and the sole means of deliverance from the consequences of original sin and individual transgressions. The present study, employing a descriptive-analytical method, undertakes a comparison of these two paradigms. The findings indicate that while in Christian theology the human role in the process of salvation is marginalized, Islamic theology, by emphasizing individual agency and responsibility, delineates a dynamic mechanism for forgiveness. Consequently, the necessity of rethinking Christian perspectives and the superiority of the Islamic model in establishing a nexus between human free will and divine forgiveness will be emphasized..

Keywords: Forgiveness, Expiation, Redemption, Islam, Christianity.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)
10.22034/marefateadyan.2026.5002882

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۷ـ۲۹
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

پارادایم‌های متفاوت آمرزش با واکاوی تطبیقی نقش عمل صالح و فدا در اسلام و مسیحیت

داود خوش‌باور / استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران d.basirat@cfu.ac.ir
حمید اسفندیاری / مدرس گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران h.sfandiari@cfu.ac.ir
محمدحسین توکلیان / استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران m.tavaklian@cfu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

این پژوهش با رویکردی تطبیقی به واکاوی مفهوم «تکفیر گناهان» می‌پردازد؛ مفهومی الهیاتی که بر محو و ابطال آثار سوء معاصی از طریق اعمال صالحه دلالت دارد. در الهیات اسلامی، «تکفیر» مفهومی ریشه‌دار در نصوص است که بر نقش کنش‌های عبادی و التزام اخلاقی در زدودن پیامدهای گناه تأکید می‌ورزد. بر این اساس، حسنات می‌توانند به‌نحو مشروط موجب زوال سیئات شوند. متقابلاً در الهیات مسیحی هرچند ترمینولوژی «تکفیر» به‌معنای اسلامی آن به‌کار نرفته است، اما مفاهیمی چون «فدا»، «نجات» و «کفاره» جایگاهی محوری دارند. این آموزه‌ها بر این پیش‌فرض استوارند که مرگ مسیح بر صلیب، عامل آمرزش الهی و تنها راه رهایی از پیامدهای گناه نخستین و خطاهای فردی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی، به مقایسهٔ این دو پارادایم می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند درحالی‌که در الهیات مسیحی نقش انسان در فرایند رستگاری به‌حاشیه رانده می‌شود، الهیات اسلامی با تأکید بر عاملیت و مسئولیت فردی، سازوکاری پویا برای آمرزش ترسیم می‌کند. در نتیجه، ضرورت بازاندیشی در دیدگاه‌های مسیحیت و برتری مدل اسلامی در ایجاد پیوند میان اختیار انسانی و آمرزش الهی، مورد تأکید خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: آمرزش، تکفیر، فدا، اسلام، مسیحیت.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

doi 10.22034/marefateadyan.2026.5002882

مقدمه

یکی از مسائل بنیادین در الهیات ادیان، نسبت ایمان و عمل صالح با سعادت اخروی، و در مقابل، نقش گناه و معصیت در شقاوت ابدی انسان است. پرسش اساسی این است که: آیا اعمال نیک انسان می‌تواند آثار گناهان پیشین او را بپوشاند و نابود کند؟ و اگر پاسخ مثبت است، سازوکار تحقق این امر چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین کرد؟ در اسلام، این پرسش در قالب مفهوم «تکفیر» مطرح می‌شود؛ مفهومی که قرآن کریم در آیات متعددی بدان تصریح کرده است؛ اما در مسیحیت، اصطلاح «تکفیر» وجود ندارد و به‌جای آن، آموزه‌هایی چون «کفاره»، «فدا» و «نجات» جایگزین شده‌اند.

اهمیت این مسئله در آن است که تبیین صحیح آن می‌تواند به شکل‌گیری نگرشی متوازن در دینداران بینجامد؛ نگرشی که انسان را میان خوف و رجا قرار دهد: خوف از کیفر گناهان مانع از غرور و غفلت اخلاقی می‌شود؛ و امید به آمرزش، از یأس و ناامیدی جلوگیری می‌کند. ازهمین‌رو آموزهٔ «تکفیر» نه‌تنها نقش اخلاقی و روان‌شناختی دارد، بلکه بر اساس عدل و رحمت الهی نیز معنا می‌یابد و از مباحث کلیدی در الهیات اسلامی به‌شمار می‌آید (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ص۳۶۳). در مقابل، آموزهٔ «فدا» در مسیحیت با تأکید بر نقش مرگ عیسی مسیح ﷺ به‌عنوان قربانی، انسان را صرفاً دریافت‌کنندهٔ فیض الهی می‌داند و برای اعمال نیک او نقشی در آمرزش قائل نیست (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص۴۵۰).

ضرورت و اهمیت بحث

بررسی تطبیقی «تکفیر» در اسلام و «فدا» در مسیحیت، از چند جهت اهمیت دارد: نخست آنکه آموزهٔ تکفیر در اسلام، ازیک‌سو امید به رحمت الهی را در دل مؤمنان زنده نگه می‌دارد؛ و ازسوی‌دیگر آنان را به پرهیز از گناه و انجام اعمال صالح ترغیب می‌کند. اگر این آموزه به‌درستی فهم نشود، می‌تواند زمینهٔ سوءبرداشت‌هایی را فراهم آورد؛ برای مثال، ممکن است برخی گمان کنند که انجام اعمال صالح به‌تنهایی کفایت می‌کند و نیازی به ایمان و توبه نیست یا بالعکس، تصور کنند که آمرزش تنها در گرو رحمت الهی است و عمل انسان هیچ نقشی ندارد.

دوم آنکه آموزهٔ فدا در مسیحیت نیز پیامدهای گسترده‌ای در عرصهٔ اخلاق دینی دارد. اگر آمرزش صرفاً به‌واسطهٔ مرگ مسیح تحقق یابد، جایگاه عمل اخلاقی انسان در چه سطحی قرار می‌گیرد؟ آیا چنین نگاهی می‌تواند انگیزهٔ کافی برای پایبندی به اخلاق دینی ایجاد کند؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهند که مقایسهٔ این دو رویکرد می‌تواند ابعاد تازه‌ای از رابطهٔ ایمان، عمل و رحمت الهی را روشن سازد.

سوم آنکه مطالعهٔ تطبیقی این دو پارادایم، علاوه بر غنای علمی، می‌تواند به گفت‌وگوی میان‌دینی نیز یاری

رساند. فهم درست تفاوت‌ها و شباهت‌ها امکان گفت‌وگوی سازنده میان پیروان اسلام و مسیحیت را فراهم می‌آورد و زمینهٔ درک عمیق‌تر از آموزه‌های الهی را مهیا می‌سازد.

پیشینهٔ تحقیق

بررسی تطبیقی مفهوم «تکفیر» در اسلام و مسیحیت تا کنون به‌صورت یک پژوهش مستقل، جامع و نظام‌مند مورد توجه جدی قرار نگرفته است. بااین‌حال شماری از مطالعات مرتبط از زوایای دیگر به موضوعاتی نزدیک با این حوزه پرداخته‌اند و می‌توان آنها را به‌منزلهٔ زمینه‌های مقدماتی یا بسترهای مفهومی این پژوهش در نظر گرفت.

از جمله آثار قابل توجه در این زمینه، کتاب *نجات‌شناسی در اسلام و مسیحیت*، نوشتهٔ حجت‌الاسلام محمد کاشانی است که به تحلیل مسئلهٔ نجات از منظر این دو دین پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق این آموزه را بررسی کرده است. همچنین کتاب *نجات‌شناسی اسلام و مسیحیت: بررسی تطبیقی قرآن و کتاب مقدس*، اثر مجتبی امامی نیز کوشیده است تا با تکیه بر منابع اصلی دو دین، تصویری تطبیقی از مسئلهٔ نجات و رستگاری ارائه دهد.

همچنین در پایان‌نامه‌ای (۱۳۹۵) با عنوان *بررسی مسئلهٔ نجات و رستگاری از دیدگاه اسلام، مسیحیت و یهودیت با محوریت قرآن*، نوشتهٔ سیدیحیی هاشمی، به مسئلهٔ فیض خداوند و مرگ عیسی مسیح ﷺ به‌عنوان فدیه و کفارهٔ گناه موروثی انسان‌ها و نقش اساسی آن در امر نجات پرداخته شده است. نویسنده از میان شاخصه‌ها و ملاک‌ها در دیدگاه اسلامی، ایمان و عمل صالح را دارای اهمیت بیشتری می‌داند و درعین‌حال برای حصول به رستگاری مطلوب، وجود شاخصه‌های دیگری چون تقوا، نماز، زکات و... را شرط لازم شمرده است. این پایان‌نامه، گرچه تا حدودی با عنوان مقالهٔ پیش رو تطابق دارد، ولی به مسئلهٔ تکفیر و آثار آن در اسلام و تطبیق آن با مسیحیت اشاره‌ای نکرده است.

افزون بر پژوهش‌های یادشده، مقالهٔ «نجات‌شناسی از دیدگاه مسیحیت و اسلام»، نوشتهٔ حسن طالبی در شمارهٔ ۱۰ و ۱۱ نشریهٔ *طلوع* (تابستان و پاییز ۱۳۸۳)، به واکاوی تطبیقی مفاهیم نجات، فلاح و رستگاری و نیز عوامل و موانع دستیابی به آنها از منظر اسلام و مسیحیت می‌پردازد. هرچند این پژوهش به‌طور مستقیم به مسئلهٔ تکفیر وارد نشده است، اما مباحث آن در حوزهٔ مبانی رستگاری و کفر، بستری نظری برای تحلیل‌های مرتبط با تکفیر فراهم می‌آورد. مقالهٔ دیگر، «نجات در اسلام و مسیحیت (با تأکید بر قرآن کریم و کتاب مقدس)»، نوشتهٔ مصطفی آزادیان در شمارهٔ ۴ مجلهٔ *نقد و نظر* (زمستان ۱۳۹۰) است که مهم‌ترین مسائل مربوط به آموزهٔ نجات را بر اساس قرآن کریم و کتاب مقدس بررسی می‌کند.

پژوهش دیگر، مقالهٔ «نجات در قرآن و مقایسهٔ آن با آموزهٔ نجات مسیحی»، نوشتهٔ مجتبی امامی، در شمارهٔ ۴۳ مجلهٔ *قبسات* (بهار ۱۳۸۶) است که به تفاوت‌های اساسی میان نجات اسلامی و مسیحی

پرداخته است. نجات در مفهوم اسلامی معنای عدمی و سلبی دارد و به‌معنای خلاصی یا دور شدن از مصیبت، سختی، درد و رنج و مهلکهٔ گناه است و در مفهوم مسیحی به‌معنای اسارت انسان در گناه و مرگ است که از ناحیهٔ خود قابلیت نجات ندارد. خداوند با حضور مستقیم خود در کالبد عیسای ناصری و با فدیه یا قربانی شدنش، تاوان گناه انسان را می‌پردازد و او را از اسارت گناه نجات می‌دهد. این مقاله به بررسی مسئلهٔ نجات پرداخته است؛ اما بخشی از آنچه در این مقاله به آن پرداخته شده، خصوصاً پیرامون از بین رفتن گناه سابق با ایمان لاحق، مورد غفلت واقع شده است.

از دیگر پژوهش‌های مرتبط می‌توان به مقالهٔ «مطالعهٔ تطبیقی انگاره‌های دووجهی گناه و توبه در قرآن کریم و انجیل»، نوشتهٔ سیده صفورا رزاق‌پور رضایی و همکاران اشاره کرد که در نشریهٔ پژوهش‌های قرآنی، دورهٔ ۲۸، شمارهٔ ۱۰۸ (آذر ۱۴۰۲) منتشر شده است. این مقاله به تحلیل تطبیقی مفاهیم گناه و توبه در قرآن و انجیل پرداخته و ابعاد لغوی و اصطلاحی آن را واکاویده است. افزون بر این، مجازات گناه و نیز شرایط و مراحل تحقق توبه و آثار دنیوی و اخروی آن در دو کتاب مقدس مورد بررسی قرار گرفته است. اگرچه محور اصلی این مقاله تمرکز بر گناه و انواع آن در دو دین است، اما با توجه به پیوند وثیق تکفیر با مقولات گناه و خروج از ایمان، نتایج این پژوهش می‌تواند در تبیین برخی ابعاد نظری تکفیر، به‌ویژه در زمینهٔ تعریف و کارکرد آن، راهگشا باشد.

در مجموع با وجود این تلاش‌ها، خلأ پژوهش‌های مستقیم در خصوص بررسی تطبیقی تکفیر در اسلام و مسیحیت همچنان محسوس است. بر این اساس، پژوهش حاضر در پی آن است که با رویکردی مستقل و جامع، به تبیین، تحلیل و مقایسهٔ این مفهوم در دو سنت دینی بپردازد و بدین وسیله خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را جبران کند.

۱. مفهوم‌شناسی تکفیر

«تکفیر» یک اصطلاح کلامی در مقابل «احباط» است (انصاریان، ۱۴۰۲، ص۶۲) که از ریشهٔ «کفر» به‌معنای پوشاندن و محو کردن مشتق شده. زبیدی در *تاج العروس* آن را به‌معنای پوشاندن و زایل کردن دانسته (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۷، ص۴۵۱) و طریحی نیز در *مجمع البحرین* همین معنا را تأیید کرده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۴۷۵). در اصطلاح اسلامی، تکفیر به‌معنای محو آثار گناهان گذشته از طریق اعمال صالح است. قرآن کریم در آیات متعددی این معنا را بیان کرده؛ از جمله در سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۴: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» و در سورهٔ فرقان، آیهٔ ۷۰: «فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ».

مفسران اسلامی نیز به تبیین این مفهوم پرداخته‌اند. شیخ طوسی در *الاقتصاد* بیان می‌کند که اعمال نیک می‌توانند عقوبت گناهان را از میان بردارند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۲۰۵). طبرسی در *مجمع البیان* و علامه طباطبائی

در *المیزان* نیز تأکید دارند که تکفیر، هم جنبهٔ قرآنی دارد و هم جنبهٔ عقلانی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۴). در مقابل، در مسیحیت چنین اصطلاحی وجود ندارد و آمرزش به فدای عیسی مسیح تبیین می‌شود. رساله به افسسیان (۱: ۷) می‌گوید: «در او فدیه داریم؛ یعنی آمرزش گناهان به‌حسب دولت فیض او یافته‌ایم». همچنین رساله به تیطوس (۲: ۱۴) تأکید می‌کند که مسیح خود را فدا کرد تا ما را از هر عصیان برهاند.

۱ـ۱. حقیقت تکفیر و چگونگی عملکرد آن در اسلام و مسیحیت

یکی از مهم‌ترین مباحث در الهیات تطبیقی میان اسلام و مسیحیت، موضوع آمرزش گناهان و سازوکار تحقق آن است. در متون اسلامی این سازوکار با عنوان «تکفیر» شناخته می‌شود؛ درحالی‌که در مسیحیت آموزهٔ «فدا» محور اصلی آمرزش تلقی می‌گردد. پرسش اساسی این است که حقیقت تکفیر چیست؛ چگونه عمل می‌کند و چه مستنداتی در منابع دو دین بزرگ برای آن وجود دارد. پاسخ به این پرسش، نه‌تنها در شناخت تفاوت‌های کلامی میان اسلام و مسیحیت اهمیت دارد، بلکه بر نحوهٔ تلقی پیروان این ادیان از رابطهٔ خدا و انسان و نیز مسئولیت اخلاقی بشر تأثیر مستقیم می‌گذارد.

۱ـ۱ـ۱. حقیقت و سازوکار تکفیر در اسلام

در منابع اسلامی، تکفیر از موضوعاتی است که هم در قرآن و هم در روایات به آن تصریح شده است. متکلمان دربارهٔ ماهیت و نحوهٔ اثرگذاری آن مباحث فراوانی مطرح کرده‌اند. مرحوم شیخ حر عاملی در *الفصول المهمه* می‌نویسد: تکفیر در قبال کفر و گناهان پیش از ایمان، حتمی و فراگیر است؛ اما نسبت‌به گناهان پس از ایمان عمومیت ندارد و تحقق آن منوط به شرایط خاصی است. او تأکید می‌کند، قول صحیح آن است که وقتی مؤمن طاعتی انجام می‌دهد، مستحق ثواب می‌شود و گاه ثواب او چنان است که عقاب پیشین را از بین می‌برد (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ص۲۸۴).

علامه مجلسی نیز در *بحار الانوار* معتقد است که عقاب کفر به‌وسیلهٔ ایمانی که تا پایان عمر باقی بماند، ساقط می‌شود. وی افزوده است: روایات بسیاری وجود دارد که ثواب فراوان برخی طاعات موجب تکفیر بسیاری از سیئات می‌شود و افزون بر این، آیات متعددی نیز بر این معنا دلالت دارند. به‌باور او، دلیل معتبری که این قول را نقض کند، وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵، ص۳۳۳ـ۳۳۴؛ ج۶۸، ص۱۹۸).

از جمله شواهد قرآنی، آیهٔ ۲۷۱ سورهٔ بقره است: «إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاء فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ». شماری از مفسران شیعه، مانند طوسی در *التبیان*، طبرسی در مجمع *البیان* و مغنیه در *تفسیر کاشف*، این آیه را بیانگر آن دانسته‌اند که صدقه، به‌ویژه اگر با نیت خالص برای رضای خدا باشد، گناهان صغیره را تکفیر می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج۲، ص۳۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۳۸۵؛ مغنیه، بی‌تا، ج۱، ص۴۲۴).

طوسی در ذیل آیهٔ ۳۱ سورهٔ نساء نیز آورده است که بر اساس دیدگاه معتزله، خداوند گناهان صغیرهٔ کسی را که از کبایر اجتناب کند، می‌پوشاند و مؤاخذه بر آن، ظلم خواهد بود. البته به‌باور امامیه، خداوند از باب تفضل چنین وعده‌ای داده و اگر بخواهد عقاب کند، هیچ ظلمی صورت نگرفته است. وی همچنین در تفسیر آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده معتقد است که علاوه بر توبه و اجتناب از کبایر، برخی اعمال خیر نیز می‌توانند موجب تکفیر شوند و خداوند از سر فضل، عقوبت گناه را ساقط می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۱۸۳ و ۵۳۲).

طبرسی در *جوامع الجامع* می‌نویسد: تکفیر سیئات، گاه به‌وسیلهٔ توبه و مغفرت صورت می‌گیرد و گاه بدون توبه نیز ممکن است. او در *مجمع البیان* تصریح می‌کند که اجتناب از گناهان بزرگ سبب تکفیر گناهان کوچک است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۲۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۳۸).

علامه طباطبائی در *المیزان* بر این باور است که تکفیر به‌طور اجمالی در قرآن تثبیت شده است و پاره‌ای از طاعات، مانند نماز و حج و نیز اجتناب از کبایر، می‌توانند برخی سیئات را بپوشانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۲؛ ج۴، ص۳۲۲). وی در تفسیر آیهٔ ۳۱ سورهٔ نساء می‌افزاید: آنچه از آیات قرآن می‌توان دریافت، این است که حسنات و سیئات تا حدی یکدیگر را خنثی می‌کنند؛ اما دلیلی بر این وجود ندارد که هر حسنه‌ای هر سیئه‌ای را به‌طور مطلق از بین ببرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۳۱).

آیت‌الله سبحانی نیز در *منشور جاوید* توضیح می‌دهد که مقصود از تکفیر، بخشش گناهان از سوی خداوند به‌سبب عواملی خاص است. او این پدیده را در کنار «احباط» می‌نشاند و می‌گوید: همان‌گونه‌که گاهی گناهان مانع تأثیر اعمال نیک می‌شوند، گاه حسنات نیز آثار گناهان را می‌زدایند. از دیدگاه او، تکفیر نه‌تنها عقلاً ممکن، بلکه با عفو الهی سازگار است؛ زیرا عقوبت حق خداست و گذشت از آن، نه ظلم است و نه مخالف عدل؛ مشروط به اینکه مصلحتی در کار باشد. او درعین‌حال یادآور می‌شود که اطلاق آیات نباید به‌معنای بخشش همهٔ گناهان بدون قید و شرط تلقی شود؛ بلکه هر مورد تابع شرایطی است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج۸، ص۲۶۸ـ۲۶۹؛ سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج۳، ص۵۷۶؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ص۲۳۴؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۷۷). همین مضمون را شیخ صدوق نیز در *اعتقادات* مطرح کرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۸۹، ص۱۷۴).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در *آموزش عقاید* می‌نویسد: رابطهٔ میان کارهای نیک و بد شبیه رابطهٔ ایمان و کفر است؛ اما نه به‌طور مطلق. برخی اعمال نیک آثار گناهان را از بین می‌برند؛ مانند توبهٔ حقیقی؛ لذا مؤمن در صورت ارتکاب گناه به‌سرعت توبه می‌کند تا به ایمانش لطمه‌ای وارد نشود و سعی می‌کند که دیگر آن را تکرار نکند (مصباح یزدی، ۱۴۰۲، ص۷)؛ اما هر عمل نیکی اثر هر گناهی را محو نمی‌کند. تعیین دقیق این تأثیرات نیز تنها از طریق وحی و سخنان معصومان ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج۳، ص۱۵۴ـ۱۵۵).

در نتیجه می‌توان گفت که در الهیات اسلامی، تکفیر سازوکاری پویا و مشروط است که هم در نصوص و هم در عقلانیت دینی جایگاهی روشن دارد.

۲ـ۱ـ۱. حقیقت و سازوکار تکفیر در مسیحیت

در مسیحیت، مقولهٔ آمرزش گناهان با آموزهٔ فدا گره خورده است. اساس این آموزه بر «سقوط بشر» به‌واسطهٔ گناه آدم استوار است. به‌باور الهیات مسیحی، انسان به‌سبب گناه نخستین در معرض غضب الهی قرار گرفت و صرف توبه کافی نبود؛ ازاین‌رو همان‌گونه‌که در عبرانیان ۹: ۲۲ آمده است، «بدون ریختن خون، آمرزش نیست».

در عهد عتیق، قربانی‌های حیوانی برای جبران گناهان پیش‌بینی شده بود؛ اما نویسندهٔ عبرانیان تأکید می‌کند که این قربانی‌ها هرگز قادر به محو کامل گناه نبودند (عبرانیان ۱۰: ۱ـ۱۲). ازآنجاکه انسان‌ها خود گناهکار بودند، نمی‌توانستند قربانی کامل و بی‌عیب به خدا عرضه کنند. بنابراین نیاز به منجی‌ای بود که هم انسان باشد و هم مبرا از گناه، تا بتواند به‌جای انسان قربانی شود. این منجی کسی جز عیسی مسیح نبود که به صلیب کشیده شد و خون او به‌عنوان بهای آزادی بشر از گناه ریخته شد (تیطس ۲: ۱۴).

رسالهٔ اول پطرس این معنا را چنین بیان می‌کند: «شما نه با چیزهای فانی چون زر و سیم، بلکه با خون گران‌بهای مسیح، همچون بره‌ای بی‌عیب و بی‌لکه، فدیه شدید» (اول پطرس ۱: ۱۸ـ۱۹). همچنین پولس رسول در افسسیان ۱: ۷ می‌نویسد: «به‌وسیلهٔ خون او رهایی داریم؛ یعنی آمرزش گناهان، برحسب دولت فیض او».

مک‌گراث در تبیین الهیات مسیحی می‌نویسد: در این نظام، مرگ مسیح نخست بر خدا تأثیر گذاشت و غضب او را فرونشاند. به‌بیان‌دیگر، صلیب نقطه‌ای است که در آن، «نه»ی خدا به «آری» بدل می‌شود و راه نجات برای بشر گشوده می‌گردد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص۴۵۰). در این دیدگاه، صلیب، نه فقط یک رویداد تاریخی، بلکه قلب الهیات مسیحی است. اگر جنبهٔ فدیه‌ای مرگ مسیح حذف شود، مسیحیت به مجموعه‌ای از تعالیم اخلاقی فروکاسته می‌شود و از محتوای نجات‌بخش تهی می‌گردد.

محورهای اصلی این آموزه سه رکن دارد:

۱. کفاره (Atonement): به‌معنای یکی شدن با خدا و ترمیم رابطهٔ شکسته‌شده میان او و انسان از طریق مرگ مسیح؛

۲. نجات‌شناسی (Soteriology): شاخه‌ای از الهیات که نجات و رستگاری را بررسی می‌کند و اساس آن، مرگ فدیه‌ای مسیح است؛

۳. تصلیب (Crucifixion): رویداد مصلوب شدن عیسی، که هم جنبهٔ تاریخی دارد و هم بار الهیاتی عمیق (تیسن، بی‌تا، ص۲۱۹).

به‌طور خلاصه، سازوکار بخشش در مسیحیت این‌گونه ترسیم می‌شود: نخست، مسیح به‌عنوان «جانشین» بشر، بار گناه او را بر دوش کشید و مجازات او را متحمل شد؛ دوم، مرگ او بر صلیب نشانهٔ کامل‌ترین فداکاری جانشینانه بود و سبب آشتی خدا و انسان شد. سوم، این مرگ غضب الهی را فرونشاند و رضایت خدا را جلب کرد؛ به‌گونه‌ای‌که دیگر نیاز به کسب رضایت او از طریق اعمال انسانی باقی نماند.

بنابراین در مسیحیت، تکفیر و آمرزش تنها از مسیر ایمان به مرگ و فدا شدن عیسی مسیح امکان‌پذیر است و اعمال انسانی در آن نقشی مستقل ندارند.

۲. ادله و مستندات تکفیر در اسلام و مسیحیت

۲ـ۱. ادلهٔ قرآنی و روایی در اسلام

قرآن کریم در موارد متعددی بر امکان آمرزش و پوشانده شدن گناهان به‌واسطهٔ اعمال صالح و ایمان تأکید کرده است. این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آیاتی که تکفیر را مشروط به اجتناب از کبایر می‌دانند و آیاتی که عمل صالح را عامل مستقیم زوال گناهان معرفی می‌کنند.

در سورهٔ نساء، آیهٔ ۳۱ می‌خوانیم: «إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا». این آیه به‌صراحت اجتناب از کبایر را شرط اصلی تکفیر معرفی می‌کند. مفسران اسلامی مانند شیخ طوسی در *التبیان* (طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۱۸۳) و طبرسی در *مجمع البیان* (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۳۸) بر این نکته تأکید دارند که اگر انسان از گناهان بزرگ دوری کند، خداوند گناهان کوچک او را خواهد پوشاند و بدین‌سان آمرزش تحقق می‌یابد. فخرالدین رازی نیز در *التفسیر الکبیر* تصریح می‌کند که تکفیر در این آیه به‌معنای رفع عقاب صغایر است؛ زیرا اجتناب از کبایر ثواب عظیمی دارد که عقوبت خطاهای کوچک را جبران می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج۱۰، ص۹۱).

ازسوی‌دیگر آیاتی وجود دارند که عمل صالح را عامل مستقیم زوال گناهان می‌دانند. در سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۴، خداوند خطاب به پیامبرﷺ می‌فرماید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ». بسیاری از مفسران، از جمله طبری، زمخشری و علامه طباطبائی، این آیه را دلیل قرآنی بر نقش اعمال صالح در محو گناهان دانسته‌اند. زمخشری در *الکشاف* (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۵۰۳) تصریح می‌کند که نمازها و طاعات مداوم، همانند نوری هستند که ظلمت گناه را از دل انسان می‌زدایند. علامه طباطبائی نیز در *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۲۳) توضیح می‌دهد که حسنات تأثیر روانی و اخلاقی گناه را محو می‌کنند و انسان را به مسیر صحیح بازمی‌گردانند.

آیهٔ دیگری که در این زمینه اهمیت ویژه دارد، آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان است: «إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا

صَالِحًا فَأُوْلَئِکَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ». این آیه نه‌تنها به محو گناه، بلکه به تبدیل سیئات به حسنات اشاره می‌کند. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌نویسد: این وعدهٔ الهی نشان‌دهندهٔ فضل گستردهٔ خداوند است که حتی گناهان گذشته را می‌تواند به سرمایهٔ معنوی جدید بدل سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۲۹۷).

افزون بر قرآن، روایات متعددی نیز بر نقش اعمال صالح در تکفیر گناهان تأکید دارند. برای مثال در روایتی از پیامبر اکرمﷺ آمده است: «الصلوات الخمس والجمعة إلی الجمعة ورمضان إلی رمضان کفارات لما بینهن إذا اجتنب الکبائر»؛ یعنی نمازهای پنج‌گانه، نماز جمعه تا جمعهٔ دیگر و ماه رمضان تا رمضان آینده، کفارهٔ گناهان میان آنها هستند؛ به‌شرط آنکه از گناهان کبیره اجتناب شود (قشیری نیسابوری، ۱۳۷۴ق، ص۲۰۳). این روایت نشان می‌دهد که عبادات دینی، با شرایطی، می‌توانند اثر گناه را بزدایند.

۲ـ۲. استدلال‌های عقلی در اسلام

متکلمان اسلامی برای پذیرش تکفیر، تنها به نصوص قرآنی و روایی بسنده نکرده‌اند؛ بلکه از ادلهٔ عقلی نیز بهره برده‌اند. قاضی عبدالجبار، متکلم بزرگ معتزلی، در *شرح الاصول الخمسه* (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق، ص۶۲۵) چنین استدلال می‌کند: اگر میزان ثواب عملی نیک بیشتر از عقاب عملی بد باشد، عقل حکم می‌کند که ثواب بر عقاب غلبه کند. او این امر را به عدالت عرفی تشبیه می‌کند؛ همان‌گونه‌که اگر فردی بارها به کسی نیکی کند و تنها یک بار خطایی کوچک مرتکب شود، عرف آن خطا را در برابر احسان‌های بزرگ نادیده می‌گیرد.

برخی از متکلمان شیعه، مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص۹۹؛ حلی، ۱۳۸۸، ص۱۲۵) نیز همین استدلال را تأیید کرده‌اند. علامه طباطبائی در *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۳۱) اضافه می‌کند که تکفیر نه به‌معنای نابودی ماهوی گناه، بلکه به‌معنای رفع استحقاق عقوبت آن است. آیت‌الله سبحانی نیز در *منشور جاوید* (سبحانی، ۱۳۸۳، ج۸، ص۲۶۸) بر این نکته تأکید دارد که تکفیر تجلی فضل الهی است و هیچ منافاتی با عدل خداوند ندارد؛ زیرا عقوبت گناه از حقوق خداوند است و او می‌تواند از حق خود در مقام مجازات چشم‌پوشی کند.

۳ـ۲. آموزهٔ فدا در مسیحیت

در الهیات مسیحی، ادلهٔ اصلی بر فدا و آمرزش مبتنی بر عهد جدید است. در عبرانیان ۹: ۲۲ آمده است: «بدون ریختن خون، آمرزش نیست». این عبارت اساس الهیات فدا را تشکیل می‌دهد. همچنین در عبرانیان ۱۰: ۱ــ۱۲، قربانی‌های عهد عتیق ناتوان از کفارهٔ نهایی معرفی می‌شوند و مرگ مسیح به‌عنوان قربانی کامل و نهایی توصیف می‌شود.

پولس رسول در رساله به رومیان می‌نویسد: «همه به‌طور رایگان به‌واسطهٔ فیض خداوند و به‌وسیلهٔ فدیه‌ای

که در مسیح عیسی است، عادل شمرده می‌شوند. خدا او را وسیلهٔ کفاره ساخت تا به‌واسطهٔ ایمان در خون او، عدالت خویش را نشان دهد» (رساله به رومیان ۳: ۲۴ـ۲۵). این آیات به‌وضوح نشان می‌دهند که بخشش گناهان در الهیات پولسی، نه نتیجهٔ اعمال انسان، بلکه ثمرهٔ ایمان به مرگ و خون مسیح است.

در رسالهٔ اول پطرس نیز آمده است: «می‌دانید که از سیرت باطل خود که از پدران به شما رسیده بود، فدیه شدید؛ نه به چیزهای فانی چون نقره و طلا؛ بلکه به خون گران‌بهای مسیح، همچون بره‌ای بی‌عیب و بی‌لکه» (رسالهٔ اول پطرس ۱: ۱۸ـ۱۹). این آیه نشان‌دهندهٔ جایگزینی کامل آموزهٔ فدا به‌جای هر نوع کفارهٔ انسانی یا حیوانی است.

۴ـ۲. تفاوت دیدگاه‌های مسیحی

هرچند آموزهٔ فدا در همهٔ شاخه‌های مسیحیت بر محور نجات است، اما تفسیر آن میان کاتولیک‌ها، ارتدوکس‌ها و پروتستان‌ها متفاوت است. در الهیات کاتولیک، ایمان به مسیح شرط اصلی نجات است؛ اما این ایمان باید در عمل با مشارکت در آیین‌های مقدس، مانند تعمید، عشای ربانی و اعتراف، تثبیت شود. به‌باور توماس آکویناس، فیض الهی از طریق این آیین‌ها جاری می‌شود و بدون آنها نجات کامل تحقق نمی‌یابد (Aquinas, 1952, part.III, Q.62 & 69).

در الهیات ارتدوکس، بیشتر بر بُعد آشتی‌بخش فدا تأکید می‌شود. مسیح با مرگ و رستاخیز خود، رابطهٔ گسسته میان خدا و انسان را ترمیم کرد و انسان را به حیات تازه فراخواند. آیین‌های کلیسایی در این سنت نیز نقشی محوری در انتقال فیض دارند (Lossky, 1976, p.133-139; Meyendorff, 1974, p.144-150; Schmemann, 1973, p.28-334)؛ اما در سنت پروتستانی، به‌ویژه پس از مارتین لوتر، آموزهٔ «تبرئه تنها از طریق ایمان» (sola fide) مطرح شد. بر اساس این دیدگاه، انسان صرفاً با ایمان قلبی به فدای مسیح نجات می‌یابد و اعمال یا آیین‌های کلیسایی هیچ نقشی در آمرزش ندارند. لوتر صریحاً اعلام کرد که «انسان به‌وسیلهٔ ایمان عادل شمرده می‌شود، نه به‌واسطهٔ اعمال شریعت» (رومیان ۳: ۲۸؛Luther,1960). این تفاوت نشان می‌دهد که اگرچه فدا محور مشترک است، اما شرایط بهره‌مندی از آن در سنت‌های مسیحی متفاوت فهم شده است.

۵ـ۲. تحلیل تطبیقی

مقایسهٔ ادلهٔ اسلامی و مسیحی روشن می‌سازد که اسلام تکفیر را بر پایهٔ ایمان، توبه و عمل صالح قرار داده و برای انسان نقشی فعال در فرایند آمرزش قائل است. قرآن کریم بارها بر این نکته تأکید کرده که انسان با اجتناب از کبایر و انجام عبادات می‌تواند به بخشش الهی امید داشته باشد. این نگرش، علاوه بر آنکه با عدالت الهی هماهنگ است، انگیزهٔ اخلاقی و مسئولیت فردی را نیز تقویت می‌کند.

در مقابل، الهیات مسیحی آمرزش را صرفاً بر مرگ مسیح استوار می‌سازد و اعمال انسان را در این فرایند بی‌اثر می‌داند. هرچند این آموزه بر محبت و فیض رایگان خداوند تأکید دارد، اما پرسش‌های جدی در باب عدالت الهی و نقش اخلاقی انسان برمی‌انگیزد؛ به‌ویژه اینکه اگر آمرزش تنها به‌واسطهٔ ایمان به فدای مسیح تحقق یابد، جایگاه عمل اخلاقی چه خواهد بود؟ آیا چنین دیدگاهی نمی‌تواند انگیزهٔ عمل صالح را تضعیف کند؟

۳. شرایط تحقق تکفیر در اسلام و مقایسهٔ آن با دیدگاه مسیحیت

۱ـ۳. شرایط، قوانین و محدودیت‌های تکفیر در الهیات اسلامی

مفهوم تکفیر در اسلام، هرچند از نظر آیات و روایات اصل مسلمی است، اما تحقق آن مطلق و بدون قید نیست. مفسران و متکلمان اسلامی کوشیده‌اند شرایط و قوانین این فرایند را تبیین کنند تا ازیک‌سو امید به آمرزش در مؤمنان باقی بماند و ازسوی‌دیگر زمینهٔ سوءبرداشت و سستی اخلاقی فراهم نشود.

یکی از مهم‌ترین شرایط تحقق تکفیر، اجتناب از گناهان کبیره است. قرآن کریم در آیهٔ ۳۱ سورهٔ نساء می‌فرماید: «إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ». مفسران، از جمله شیخ طوسی در *التبیان* (طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۱۸۳) و طبرسی در *مجمع البیان* (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۳۸) تصریح کرده‌اند که اجتناب از گناهان بزرگ شرط اساسی برای پوشانده شدن گناهان صغیره است. زمخشری در *الکشاف* (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۰۳) نیز با همین استدلال می‌گوید که ثواب حاصل از اجتناب کبایر چنان فراوان است که عقاب صغایر را زایل می‌کند.

در مقابل، برخی مفسران به نقش اعمال صالح در تحقق تکفیر تأکید بیشتری داشته‌اند. آنان معتقدند که حتی اگر انسان گرفتار برخی گناهان باشد، استمرار در اعمال صالح می‌تواند آثار آنها را کاهش دهد یا بزداید. آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ هود: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» شاهدی روشن بر این معناست. علامه طباطبائی در *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۲۳) این آیه را ناظر به آن دانسته است که حسنات همچون نوری در دل انسان آثار تاریک گناه را محو می‌کنند و او را به مسیر فطرت بازمی‌گردانند.

دیدگاه سوم که برخی متکلمان معاصر بر آن تأکید دارند، ترکیب اجتناب و عمل صالح است. به‌باور آنان، هیچ یک از این دو شرط به‌تنهایی برای تحقق تکفیر کافی نیست؛ بلکه اجتناب از گناهان بزرگ در کنار استمرار در طاعات، زمینهٔ واقعی محو گناهان را فراهم می‌کند. صاحب *تفسیر المنار*، محمد عبده، در تفسیر آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ هود همین معنا را بیان می‌کند و می‌گوید: حسنات آثار سوء گناهان را از میان می‌برد؛ اما شرط آن اجتناب از گناهان کبیره و توبهٔ حقیقی است (عبده، بی‌تا، ج۵، ص۵۳).

شرط دیگر که در روایات و مباحث کلامی مطرح شده، توبهٔ صادقانه است. تکفیر بدون توبه معنایی ناقص

خواهد داشت؛ زیرا گناهکار باید از کردهٔ خویش پشیمان باشد و تصمیم به ترک آن بگیرد. روایات متعددی در این زمینه وجود دارد. در روایتی از امام باقر علیه‌السلام آمده است: «التائب من الذنب کمن لا ذنب له»؛ یعنی کسی که از گناه توبه کند، مانند کسی است که هرگز گناه نکرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۳۵). این حدیث نشان می‌دهد که توبه زمینهٔ اصلی برای محو گناه است و اعمال صالح نقش تکمیل‌کننده دارند.

برخی متکلمان نیز به مسئلهٔ اخلاص اشاره کرده‌اند. به‌باور آنان، اعمال صالح زمانی قدرت تکفیر دارند که با نیت خالص انجام شوند. اگر عمل نیک برای ریا یا انگیزه‌های دنیوی انجام گیرد، نه‌تنها تکفیر حاصل نمی‌شود، بلکه خود می‌تواند موجب عقوبت شود. آیت‌الله سبحانی در *منشور جاوید* (سبحانی، ۱۳۸۳، ج۸، ص۲۶۸) تأکید می‌کند که شرط اساسی در تکفیر، خلوص نیت و جهت‌گیری عمل به‌سوی خداوند است.

نکتهٔ دیگر، تفاوت میان سیئات صغیره و کبیره است. بسیاری از مفسران معتقدند که تکفیر ناظر به صغایر است و گناهان کبیره تنها با توبهٔ صریح بخشوده می‌شوند. برای نمونه، فخرالدین رازی در *التفسیر الکبیر* (فخر رازی، ۱۴۰۱ق، ج۱۸، ص۷۴) معتقد است که نمازهای پنج‌گانه تنها گناهان صغیره را می‌پوشانند؛ اما گناهان بزرگ مانند قتل یا زنا تنها با توبهٔ صادقانه ممکن است بخشوده شوند.

همچنین تکفیر در الهیات اسلامی مطلق و بی‌قید نیست. گرچه قرآن کریم وعدهٔ آمرزش داده است، اما این آمرزش در چهارچوب عدل و حکمت الهی تحقق می‌یابد. علامه طباطبائی در *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۳۱) می‌نویسد: «تکفیر به‌معنای محو آثار گناه است، نه نابودی ماهوی آن. خداوند به‌واسطهٔ فضل خود، از عقوبت بندگان می‌گذرد؛ اما این گذشت مشروط به شرایطی است که در آیات و روایات ذکر شده است».

متکلمان همچنین به این نکته توجه داده‌اند که تکفیر تنها مربوط به حقوق الهی است، نه حقوق‌الناس. اگر گناه انسان متوجه حقوق دیگران باشد، مانند ظلم یا غصب مال، این گناه تنها زمانی بخشوده می‌شود که حق صاحبان آن ادا شود یا رضایت آنان جلب گردد. در غیر این صورت، هیچ عمل صالحی نمی‌تواند کفارهٔ چنین گناهی باشد. این شرط مهم، در فقه و کلام اسلامی به‌صراحت بیان شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج۳، ص۱۵۴).

۲ـ۳. شرایط آمرزش در مسیحیت

در الهیات مسیحی، تحقق آمرزش ساختار کاملاً متفاوتی دارد. آموزهٔ فدا اساس نجات در مسیحیت است و در نتیجه، شرایط آمرزش، نه به اجتناب از گناه یا انجام اعمال صالح، بلکه به ایمان به مسیح و پذیرش مرگ او به‌عنوان فدیهٔ گناهان وابسته است.

کتاب مقدس در عبرانیان ۹: ۲۲ تصریح می‌کند که «بدون ریختن خون، آمرزش نیست» و این خون همان

خون مسیح است؛ بنابراین، شرط اصلی بخشش در مسیحیت، ایمان به این واقعه است. پولس رسول در رساله به رومیان می‌نویسد: «اگر به زبان خود عیسی خداوند را اعتراف کنی و در دل خود ایمان بیاوری که خدا او را از مردگان برخیزانید، نجات خواهی یافت» (رساله به رومیان ۱۰: ۹). این آیه نشان می‌دهد که شرط اصلی نجات، ایمان قلبی به مرگ و رستاخیز مسیح است. طبق دیدگاه پولس، مرگ انسان با گناه و عصیان آدم، و زنده شدن او با نجات عیسی 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 فدیه و کفاره شدنش، این ارتباط دوباره برقرار گشت و روح او دوباره زنده و متولد شد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۴۰۴، ص۵۷).

در سنت کاتولیک و ارتدوکس، ایمان باید با مشارکت در آیین‌های مقدس همچون تعمید، اعتراف و عشای ربانی تثبیت شود. این آیین‌ها مسیر انتقال فیض الهی‌اند و بدون آنها نجات کامل تحقق نمی‌یابد (براون، ۱۳۸۲، ص۱۲۳)؛ اما در سنت پروتستان، به‌ویژه در الهیات لوتر و کالون، تنها ایمان کافی است و هیچ عمل یا آیینی شرط نجات نیست.

۳ـ۳. مقایسهٔ تطبیقی

با مقایسهٔ این دو دیدگاه می‌توان گفت که اسلام تکفیر را فرایندی مشروط و اخلاق‌محور می‌داند که در آن، انسان نقشی فعال دارد. اجتناب از کبایر، انجام اعمال صالح، توبهٔ صادقانه، اخلاص نیت و جبران حقوق دیگران، همگی از شرایط اساسی آمرزش‌اند. این نگرش، نظامی پویا به‌دست می‌دهد که هم امید به رحمت الهی را زنده نگه می‌دارد و هم مسئولیت فردی را تقویت می‌کند.

در مقابل، مسیحیت بخشش را صرفاً در گرو ایمان به فدای مسیح می‌داند و عمل انسانی را در این زمینه بی‌تأثیر می‌شمارد. هرچند این دیدگاه بر محبت و فیض رایگان خداوند تأکید می‌کند، اما از منظر عقلانی و اخلاقی با چالش‌هایی مواجه است؛ از جمله تضعیف نقش عمل صالح و ایجاد این تصور که انسان بدون تلاش فردی نیز می‌تواند نجات یابد.

۴. اشکالات وارد بر آموزهٔ فدا و نقد الهیات مسیحی

همان‌طورکه گذشت، آموزهٔ فدا یکی از ارکان بنیادین الهیات مسیحی است و محور اصلی نجات در این سنت دینی به‌شمار می‌رود. بر اساس این آموزه، انسان به‌سبب گناه نخستین در وضعیتی سقوط‌کرده قرار دارد و توان رهایی از این وضعیت را ندارد. تنها راه آمرزش، مرگ عیسی مسیح بر صلیب و ریخته شدن خون اوست که به‌عنوان قربانی کامل و بی‌عیب، کفاره‌ای برای گناهان بشر محسوب می‌شود (عبرانیان ۹: ۲۲). این عقیده، با اینکه جایگاهی محوری در الهیات مسیحی دارد، همواره در معرض نقدهای جدی، چه از سوی متفکران مسلمان و چه مسیحی، بوده است. در این بخش به مهم‌ترین اشکالاتی که برآموزهٔ فدا وارد شده، می‌پردازیم.

۱ـ۴. سرنوشت انسان‌ها پیش از فدا

اگر کفارهٔ گناهان بشریت تنها از طریق مرگ عیسی مسیح محقق شده باشد، این سؤال مطرح می‌شود که وضعیت رستگاری یا عدم رستگاری انسان‌ها و جوامع پیش از عصر مسیحیت، به‌ویژه انبیا و افراد صالح در ادیان ابراهیمی، نظیر حضرت ابراهیم و حضرت موسی ﷺ چگونه تبیین می‌شود؟ آیا آنان از رستگاری محروم بوده‌اند یا راه دیگری برای نجات برای ایشان وجود داشته است؟ این پرسش به مسئلهٔ «رستگاری برون از مسیحیت» و ابعاد تاریخی آن می‌پردازد.

۲ـ۴. ناسازگاری با عدالت الهی

یکی از مهم‌ترین نقدهایی که متکلمان مسلمان مطرح کرده‌اند، ناسازگاری آموزهٔ فدا با عدالت الهی است. عدالت اقتضا دارد که هر فرد تنها مسئول اعمال خویش باشد. قرآن کریم در آیات متعددی بر این اصل تأکید دارد: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴). بر اساس این اصل، محال است که بار گناه یک فرد بر دوش دیگری نهاده شود. اگر عیسی مسیح بی‌گناه است، چگونه می‌تواند مجازات گناهان دیگران را بر عهده گیرد؟ متکلمان اسلامی این آموزه را نه‌تنها مخالف عدالت، بلکه مخالف عقل سلیم دانسته‌اند.

برخی الهی‌دانان مسیحی نیز این نقد را جدی گرفته‌اند. برای مثال، هیوم، فیلسوف انگلیسی در قرن هجدهم، تصریح می‌کند که عقیده به کفارهٔ نیابتی با اصول عدالت انسانی ناسازگار است؛ زیرا هیچ دادگاه عادلانه‌ای فرد بی‌گناه را به‌جای مجرم مجازات نمی‌کند (هیوم، ۱۳۹۷، ص۹۵).

۳ـ۴. ابهام در معنای گناه نخستین

آموزهٔ فدا بر پیش‌فرضی استوار است به‌نام «گناه نخستین» که به‌روایت عهد عتیق، به‌سبب نافرمانی آدم و حوا در خوردن میوهٔ ممنوعه بر تمام نسل بشر تحمیل شده است (پیدایش ۳). بر اساس این دیدگاه، همهٔ انسان‌ها وارث این گناه هستند و نیازمند نجاتی بیرونی‌اند. متکلمان مسلمان این پیش‌فرض را مردود می‌دانند. قرآن کریم به‌صراحت اعلام می‌کند که آدم پس از لغزش توبه کرد و خداوند توبهٔ او را پذیرفت: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (بقره: ۳۷)؛ بنابراین، گناه آدم، نه موروثی است و نه دامن‌گیر نسل بشر. هر فرد تنها مسئول اعمال خویش است.

از منظر عقلی نیز سرایت گناه والدین به فرزندان امری غیرقابل دفاع است. اگر عدالت الهی را بپذیریم، نمی‌توان گفت که کودکی تازه‌متولدشده به‌سبب عملی که هزاران سال پیش رخ داده، ذاتاً گناهکار است. این اشکال بنیادین، مبنای آموزهٔ فدا را سست می‌کند؛ زیرا اگر گناه نخستین وجود نداشته باشد، نیازی به فدا هم باقی نمی‌ماند.

۴ـ۴. بی‌اثر شدن مسئولیت اخلاقی

یکی دیگر از نقدهای جدی، پیامدهای اخلاقی آموزهٔ فداست. اگر مرگ مسیح کفارهٔ همهٔ گناهان است و انسان تنها با ایمان به او نجات می‌یابد، چه ضرورتی برای عمل صالح باقی می‌ماند؟ این نگرانی از همان قرون اولیه در مسیحیت وجود داشته است. در رسالهٔ یعقوب ۲: ۱۴ آمده است: «ای برادران من! چه سود دارد اگر کسی گوید ایمان دارم و عمل ندارد؟ آیا ایمان می‌تواند او را نجات دهد؟» این نشان می‌دهد که حتی در عهد جدید نیز این پرسش جدی بوده است.

در سنت پروتستانی که بر «تبرئه تنها به‌واسطهٔ ایمان» (sola fide) تأکید دارد، این اشکال بیشتر برجسته است. منتقدان معتقدند که چنین دیدگاهی می‌تواند به بی‌تفاوتی اخلاقی بینجامد؛ زیرا فرد گمان می‌کند صرفاً با ایمان قلبی، بدون نیاز به تلاش اخلاقی، نجات یافته است. متکلمان مسلمان این پیامد را با آموزهٔ اسلامی مقایسه کرده و بر برتری نظام تکفیر تأکید نموده‌اند؛ زیرا در اسلام، عمل صالح و اجتناب از گناه نقشی محوری در آمرزش دارند.

۵ـ۴. ناسازگاری با مفهوم رحمت الهی

آموزهٔ فدا همچنین با مفهوم رحمت مطلق الهی ناسازگار دانسته شده است. اگر خداوند رحیم و غفور است، چرا باید برای بخشودن گناهان بشر نیازمند قربانی کردن پسر خود باشد؟ در قرآن بارها آمده است که خداوند «يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳)؛ یعنی آمرزش الهی بی‌نیاز از فدا و خون‌ریزی است. متکلمان مسلمان این موضوع را شاهدی بر فضل و کرم خدا می‌دانند و آموزهٔ فدا را نوعی محدودسازی رحمت الهی تلقی می‌کنند.

حتی برخی الهی‌دانان مسیحی معاصر نیز این پرسش را مطرح کرده‌اند. هانس کونگ، الهی‌دان کاتولیک، می‌نویسد: «اگر خداوند قادر مطلق است، چرا تنها راه آمرزش را در مرگ خشونت‌بار پسر خویش می‌بیند؟ آیا نمی‌توانست بدون خون‌ریزی ببخشد؟» (Küng, Hans, 1976, p.340).

۶ـ۴. تنوع و تعارض نظریه‌های فدا

یکی دیگر از اشکالات اساسی، تنوع و گاه تعارض نظریه‌های مسیحی دربارهٔ فداست. در طول تاریخ کلیسا، نظریه‌های متعددی دربارهٔ معنای مرگ مسیح ارائه شده است:

– نظریهٔ فدیه به شیطان (Ransom Theory)، که در الهیات اولیه مطرح بود و می‌گفت: مرگ مسیح بهایی است که به شیطان پرداخت شد تا بشر آزاد شود.

– نظریهٔ کفارهٔ جانشینی (Substitutionary Atonement)، که در الهیات آگوستین و آنسلم برجسته شد و تأکید داشت که مسیح به‌جای بشر مجازات شد.

– نظریهٔ الگو و الهام اخلاقی (Moral Influence Theory)، که آبلارد مطرح کرد و مرگ مسیح را نمونه‌ای برای بیداری اخلاقی بشر دانست.

– نظریهٔ پیروزی بر نیروهای شر (Christus Victor)، که در الهیات معاصر برجسته شده است و مرگ و رستاخیز مسیح را پیروزی بر گناه و مرگ تفسیر می‌کند.

این تنوع نظریه‌ها، خود نشان‌دهندهٔ دشواری دفاع عقلانی از آموزهٔ فداست. اگر مرگ مسیح حقیقتی قطعی و تردیدناپذیر بود، چرا باید چنین تفسیرهای متعارضی از آن وجود داشته باشد؟ (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص۴۶۲).

۷ـ۴. نقد قرآنی

قرآن کریم صریحاً روایت مرگ عیسی بر صلیب را رد می‌کند: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء: ۱۵۷). این آیه اساس تاریخی آموزهٔ فدا را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا اگر مسیح مصلوب نشده باشد، کل بنیان این آموزه فرومی‌ریزد. مفسران اسلامی، از جمله طبری و علامه طباطبائی، این آیه را دلیلی قطعی بر بطلان صلیب می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۶، ص۲۴).

جمع‌بندی

بر اساس آنچه گفته شد، آموزهٔ فدا با مجموعه‌ای از اشکالات روبه‌روست: مخالفت با عدالت الهی؛ تزلزل مبنای گناه نخستین؛ تضعیف مسئولیت اخلاقی؛ ناسازگاری با رحمت خداوند؛ تنوع و تعارض نظریه‌ها؛ و مخالفت صریح قرآن با صلیب. این اشکالات موجب شده‌اند که آموزهٔ فدا از منظر متکلمان مسلمان، نه‌تنها ناکافی، بلکه نادرست تلقی شود. در مقابل، آموزهٔ تکفیر در اسلام با تکیه بر ایمان، توبه و عمل صالح، هم با عقل سازگار است، هم با عدالت و رحمت الهی هماهنگی دارد و هم مسئولیت اخلاقی انسان را تقویت می‌کند.

نتیجه‌گیری تطبیقی و دستاوردهای پژوهش

۱. جمع‌بندی مباحث اسلامی

بررسی آموزهٔ تکفیر در متون اسلامی نشان داد که قرآن و روایات اساس این مفهوم را به‌وضوح تثبیت کرده‌اند. آیات متعددی همچون هود: ۱۱۴، نساء: ۳۱ و فرقان: ۷۰ بر این معنا دلالت دارند که حسنات می‌توانند سیئات را بزدایند یا حتی به حسنات تبدیل کنند. روایات نبوی و احادیث ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام نیز همین مضمون را تأیید کرده‌اند؛ مانند حدیث «الصَّلواتُ الخَمسُ... كفَّاراتٌ لِما بينَهنَّ ما لَمْ يَغْشَ الكبائرَ»، که نشان می‌دهد عبادات دینی می‌توانند کارکرد کفاره داشته باشند.

از منظر کلامی و تفسیری، متکلمان و مفسران شیعه و سنی کوشیده‌اند تا ابعاد این مفهوم را تبیین کنند. برخی بر نقش اجتناب از کبایر تأکید کرده‌اند؛ برخی دیگر عمل صالح را محور دانسته‌اند و گروهی ترکیب این

دو را شرط تحقق تکفیر شمرده‌اند. افزون بر این، شرایطی چون توبهٔ صادقانه، اخلاص نیت و جبران حقوق دیگران نیز در کلام اسلامی جایگاه محوری دارند. از نظر عقلی نیز متکلمان معتزلی و شیعی بر این نکته پافشاری کرده‌اند که اگر میزان ثواب عملی نیک بیشتر از عقاب گناهی باشد، عدالت اقتضا دارد که ثواب غالب شود و عقاب را بپوشاند. در این چهارچوب، تکفیر به‌منزلهٔ تجلی فضل و رحمت الهی فهمیده می‌شود که با عدل الهی منافاتی ندارد؛ زیرا عقوبت گناه از حقوق خداست و او می‌تواند از حق خویش در مقام مجازات چشم بپوشد.

بنابراین، آموزهٔ تکفیر در اسلام سه ویژگی مهم دارد: نخست، تطابق با عقل و عدالت؛ زیرا مسئولیت فردی حفظ می‌شود و هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد؛ دوم، پیوند با رحمت الهی؛ چراکه خداوند با فضل خویش زمینهٔ بازگشت انسان را فراهم می‌سازد؛ سوم، تقویت مسئولیت اخلاقی؛ چون آمرزش در گرو ایمان، توبه و عمل صالح است و انسان همواره باید در مسیر اصلاح خویش گام بردارد.

۲. جمع‌بندی مباحث مسیحی

در سوی دیگر، آموزهٔ فدا در مسیحیت بر این ایده استوار است که انسان به‌سبب گناه نخستین ناتوان از نجات خویش است و تنها مرگ عیسی مسیح به‌عنوان قربانی کامل می‌تواند کفارهٔ گناهان او باشد. آیات عهد جدید، مانند عبرانیان ۹: ۲۲ و رومیان ۳: ۲۴ـ۲۵، این باور را تقویت می‌کنند. در این چهارچوب، آمرزش تنها از طریق ایمان به مسیح ممکن است و اعمال صالح نقش شرطی در آن ندارند؛ بلکه به‌عنوان ثمرهٔ ایمان تفسیر می‌شوند.

بااین‌حال در درون مسیحیت نیز تفاسیر متفاوتی از معنای فدا ارائه شده است: کاتولیک‌ها بر آیین‌های مقدس تأکید دارند؛ ارتدوکس‌ها بر بُعد آشتی‌بخش و پروتستان‌ها بر ایمان صرف. این تنوع نشان می‌دهد که آموزهٔ فدا در تبیین عقلانی خود با دشواری روبه‌رو بوده است.

از منظر نقد، چند اشکال اساسی متوجه این آموزه است: ناسازگاری با عدالت الهی؛ مبنای سست گناه نخستین؛ تضعیف مسئولیت اخلاقی؛ ناسازگاری با رحمت خداوند؛ تعارض نظریه‌های متعدد فدا؛ و مخالفت قرآن با ماجرای صلیب. این اشکالات موجب شده‌اند که آموزهٔ فدا از دیدگاه متفکران مسلمان، نه‌تنها ناکافی، بلکه متناقض تلقی شود.

۳. مقایسهٔ تطبیقی

مقایسهٔ نهایی نشان می‌دهد که دو سنت دینی در رویکرد به مسئلهٔ آمرزش تفاوت‌های بنیادین دارند. اسلام بر تعامل انسان و خدا در فرایند آمرزش تأکید می‌کند. انسان با ایمان، توبه و عمل صالح نقش فعالی دارد و خداوند نیز با رحمت و فضل خویش گناهان او را می‌پوشاند. این نگرش، هم عدالت را حفظ می‌کند و هم رحمت را متجلی می‌سازد. در مقابل، مسیحیت آمرزش را به‌طور کامل به عمل تاریخی فدا وابسته می‌داند و نقش انسان را به ایمان منفعلانه محدود می‌کند.

تفاوت دوم در پیامدهای اخلاقی است. نظام اسلامی با تأکید بر مسئولیت فردی، انگیزهٔ عمل صالح و پرهیز از گناه را تقویت می‌کند؛ اما آموزهٔ فدا، به‌ویژه در سنت پروتستان، خطر بی‌اثر شدن انگیزهٔ اخلاقی را در پی دارد؛ زیرا «نجات» مستقل از اعمال انسان دانسته می‌شود.

تفاوت سوم در تصویر از خداوند است. در اسلام، خداوند، هم عادل است و هم رحیم؛ او می‌تواند بدون نیاز به قربانی انسانی، گناهان را ببخشد؛ اما در مسیحیت، خداوند به‌گونه‌ای تصویر می‌شود که گویی برای آمرزش نیازمند قربانی خونین است؛ و این با رحمت مطلق و قدرت بی‌کران او سازگار به‌نظر نمی‌رسد.

۴. دستاوردهای پژوهش

این پژوهش با مقایسهٔ آموزهٔ تکفیر و فدا، چند دستاورد مهم به‌همراه داشت:

نخست، نشان داد که آموزهٔ تکفیر در اسلام نظامی عقلانی، اخلاقی و عادلانه است که به‌خوبی با آموزه‌های قرآنی و روایی سازگار است؛ دوم، آشکار کرد که آموزهٔ فدا در مسیحیت با چالش‌های جدی روبه‌روست و در دفاع عقلانی دچار ضعف است؛ سوم، روشن کرد که رویکرد اسلامی به آمرزش، امید و مسئولیت را توأمان تقویت می‌کند؛ درحالی‌که رویکرد مسیحی بیشتر بر ایمان منفعلانه تأکید دارد؛ چهارم، از منظر تطبیقی می‌توان نتیجه گرفت که آموزهٔ اسلامی در ایجاد تعادل میان خوف و رجا، عدل و رحمت، و عقل و نقل، توفیق بیشتری دارد.

۵. نتیجهٔ نهایی

بنابراین می‌توان گفت که آموزهٔ تکفیر در اسلام با تکیه بر قرآن، سنت و عقل، سازوکاری پویا برای آمرزش ارائه می‌دهد که در آن، انسان همواره فرصت بازگشت دارد و خداوند با رحمت بی‌پایان خود او را می‌پذیرد. در مقابل، آموزهٔ فدا در مسیحیت، هرچند ناظر به بیان محبت خداوند است، به‌سبب مبانی سست و پیامدهای اخلاقی و کلامی، کمتر توانسته است دفاع عقلانی و جامع بیابد. این مقایسه نشان می‌دهد که اسلام تصویری کامل‌تر و متوازن‌تر از رابطهٔ میان خدا، انسان و آمرزش ارائه می‌دهد.

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.

کتاب مقدس (عهدین). ترجمهٔ قدیم و جدید.

ابن‌بابویه، شیخ صدوق ابی‌جعفر محمد (۱۳۸۹). *اعتقادات شیخ صدوق*. تصحیح: مؤسسهٔ الامام الهادی علیه‌السلام. قم: مؤسسهٔ الامام الهادی علیه‌السلام.

قشیری نیسابوری، ابوالحسین مسلم‌بن‌حجاج (۱۳۷۴ق). *صحیح مسلم*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی. قاهره: مطبعهٔ عیسی البابی الحلبی.

اسدآبادی، قاضی ابی‌الحسن عبدالجبار (۱۴۰۸ق). *شرح اصول الخمسه*. تعلیق: احمدبن‌حسین‌بن‌ابی‌هاشم. تحقیق: عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبهٔ وهبهٔ.

انصاریان، حمید (۱۴۰۲). بازکاوی تاریخی پیدایش و تطور تکفیر در غیر امامیه. *فصلنامهٔ معرفت*، ۳۲(۸)، ۶۱ـ۶۹.

براون، رابرت مک‌آفی (۱۳۸۲). *روح آیین پروتستان*. ترجمهٔ فریبرز مجیدی. تهران: نگاه معاصر.

تیسن، هنری (بی‌تا). *الهیات مسیحی*. ترجمهٔ ط. میکائیلیان. تهران: حیات ابدی.

حر عاملی، محمدبن‌الحسن (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمّهٔ فی اصول الائمّهٔ*. تحقیق و اشراف: محمدبن‌محمد الحسین القائینی. قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام.

حسینی زبیدی، سیدمحمدمرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. قم: دار الفکر.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۴۰۴). انسان‌شناسی مسیحی، دوگانه‌گرا یا سه‌گانه‌گرا. *فصلنامهٔ معرفت ادیان*، ۱۶(۴)، ۴۳ـ۵۸.

حلی، ابی‌منصور حسن‌بن‌یوسف (۱۳۸۸). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی. تهران: هرمس.

زمخشری، ابی‌القاسم جارالله محمودبن‌عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۳۷۰). *معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل*. ترجمهٔ علی شیروانی. تهران: الزهراء.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). *منشور جاوید: عدل، امامت، شفاعت، توبه، احباط و تکفیر*. قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۳ق). *الإلهیات علی هدی الکتاب والسنهٔ والعقل*. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه‌السلام.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق). *بحوث فی الملل والنحل*. قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و مقدمه: محمدجواد بلاغی. تهران: ناصرخسرو.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم.

طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.

طوسی، ابوجعفر محمد (۱۴۰۰ق). *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*. تهران: مکتبهٔ جامع چهلستون.

طوسی، ابوجعفر محمد (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و مقدمه: شیخ‌آغابزرگ تهرانی و احمد قصیر عاملی. بیروت: دار

احیاء التراث العربی.
طوسی، خواجه نصیرالدین محمدبن‌محمد (۱۴۱۶ق). *قواعد العقائد*. تحقیق: علی ربانی گلپایگانی. قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم.
عبده، محمد و رشید رضا، سیدمحمد (بی‌تا). *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*. بیروت: دار الکفر.
فخر رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن‌عمر (۱۴۰۱ق). *تفسیر الکبیر ومفاتیح الغیب (تفسیر الفخر الرازی)*. بیروت: دار الفکر.
کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعهٔ لدرر أخبار الأئمهٔ الأطهار*. بیروت: مؤسسهٔ وفاء.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *آموزش عقاید*. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۲). درجات ایمان و کفر. *فصلنامهٔ معرفت*، ۳۲(۹)، ۵ـ۷.
مغنیه، محمدجواد (بی‌تا). *التفسیر الکاشف*. بیروت: دار الأنوار للطباعهٔ والنشر.
مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۵). *درآمدی بر الهیات مسیحی*. ترجمهٔ مسیح دیباج. تهران: کتاب روشن.
هیوم، دیوید (۱۳۹۷). *گفت‌وگوهایی دربارهٔ دین طبیعی*. ترجمهٔ رسول رسولی‌پور و سوده مهتاب‌پور. تهران: حکمت.
Aquinas, T. (1952). *Summa theologiae*. (Original work published 1265–1274). Part III, Question 69: The effects of baptism.
Küng, Hans (1976). *On Being a Christian*. New York: Doubleday & Company.
Lossky, V. (1976). *The mystical theology of the Eastern Church*. : St. Vladimir's Seminary Press.
Luther, M. (1960). The freedom of a Christian. In: J. Dillenberger (Ed.). *Martin Luther: Selections from his writings* (p.43–85). Doubleday. (Original work published 1520).
Meyendorff, J. (1974). *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes* (2nd ed). Fordham University Press.
Schmemann, A. (1973). *For the life of the world: Sacraments and Orthodoxy*. St. Vladimir's Seminary Press.

References

The Holy Qur'an. Trans. Ayatollah Naser Makarem Shirazi.
The Bible (Old and New Testaments). Old and New Translations.
Ibn Babawayh, Sheikh Saduq Abu Ja'far Muhammad (2010). Iʿtiqādāt-e Sheikh Saduq. Ed. Imam al-Hadi Institute. Qom: Imam al-Hadi Institute.
Qushayri Nishapuri, Abu al-Hussein Muslim ibn Hajjaj (1955 CE). Ṣaḥīḥ Muslim. Ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi. Cairo: Matba'at Isa al-Babi al-Halabi.
Asadabadi, Qadi Abu al-Hasan Abd al-Jabbar (1988 CE). Sharḥ Uṣūl al-Khamsa. Annot. Ahmad ibn Hussein ibn Abi Hashim. Ed. Abd al-Karim Uthman. Cairo:

Maktabat Wahba.
Ansarian, Hamid (2023). "A Historical Reexamination of the Emergence and Evolution of Takfir in Non-Imami Islam." Faslnāmeh-ye Ma'rifat, 32(8), 61–69.
Brown, Robert McAfee (2003). The Spirit of Protestantism. Trans. Fariborz Majidi. Tehran: Negah-e Mo'aser.
Thiessen, Henry (n.d.). Christian Theology. Trans. T. Mikailian. Tehran: Hayat-e Abadi.
Hurr Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1997 CE). Al-Fuṣūl al-Muhimma fī Uṣūl al-Aʾimma. Ed. Muhammad ibn Muhammad al-Hussein al-Qa'ini. Qom: Imam Reza Islamic Studies Institute.
Husseini Zubaydi, Seyyed Muhammad Murtada (1993 CE). Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs. Qom: Dar al-Fikr.
Husseini Qaleh-Bahman, Seyyed Akbar (2025). "Christian Anthropology: Dualist or Trinitarian." Faslnāmeh-ye Ma'rifat-e Adyan, 16(4), 43–58.
Hilli, Abi Mansur Hasan ibn Yusuf (2009). Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād. Trans. and Comm. Abul Hassan Sha'rani. Tehran: Hermes.
Zamakhshari, Abi al-Qasim Jarallah Mahmoud ibn Umar (1987 CE). Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
Sobhani, Ja'far (1991). Maʿād-shenāsī dar Partow-e Ketāb, Sonnat va ʿAql. Trans. Ali Shirvani. Tehran: Al-Zahra.
Sobhani, Ja'far (2004). Manshūr-e Jāvīd: ʿAdl, Imāmat, Shafāʿat, Tawba, Iḥbāṭ va Takfīr. Qom: Imam Sadiq Institute.
Sobhani, Ja'far (1992 CE). Al-Ilāhiyyāt ʿalā Hudā al-Kitāb wa al-Sunna wa al-ʿAql. Qom: Imam al-Sadiq Institute.
Sobhani, Ja'far (2006 CE). Buḥūth fī al-Milal wa al-Niḥal. Qom: Imam Sadiq Institute.
Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1996 CE). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.
Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1993). Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān. Res. and Intro. Mohammad Javad Balaghi. Tehran: Naser Khosrow.
Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1998). Tafsīr Jawāmiʿ al-Jāmiʿ. Tehran: University of Tehran and Management of the Qom Seminary.
Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir (1991 CE). Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān. Beirut: Dar al-Ma'rifa.

Tarihi, Fakhr al-Din (1996). Majmaʿ al-Baḥrayn. Tehran: Mortazavi.

Tusi, Abu Ja'far Muhammad (1979 CE). Al-Iqtiṣād al-Hādī ilā Ṭarīq al-Rashād. Tehran: Maktabat Jami' Chehelsotoun.

Tusi, Abu Ja'far Muhammad (n.d.). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān. Res. and Intro. Sheikh Agha Bozorg Tehrani and Ahmad Qasir Ameli. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Tusi, Khwaja Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad (1995 CE). Qawāʿid al-ʿAqāʾid. Ed. Ali Rabbani Golpayegani. Qom: Center for the Management of the Qom Seminary.

Abduh, Muhammad, and Rashid Rida, Seyyed Muhammad (n.d.). Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Al-Manār). Beirut: Dar al-Kufr.

Fakhr al-Razi, Fakhr al-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Umar (1981 CE). Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr.

Kulini, Muhammad ibn Yaqub (1986 CE). Al-Kāfī. Ed. Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Majlisi, Muhammad Baqir (1983 CE). Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār al-Aʾimma al-Aṭhār. Beirut: Mu'assasat al-Wafa.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1998). Āmūzesh-e ʿAqāʾid. Qom: Islamic Propagation Organization.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2023). "Degrees of Faith and Disbelief." Faslnāmeh-ye Ma'rifat, 32(9), 5–7.

Mughniyeh, Muhammad Jawad (n.d.). Al-Tafsīr al-Kāshif. Beirut: Dar al-Anwar lil-Tiba'a wa al-Nashr.

McGrath, Alister (2006). An Introduction to Christian Theology. Trans. Masih Dibaj. Tehran: Ketab-e Roshan.

Hume, David (2018). Dialogues Concerning Natural Religion. Trans. Rasoul Rasoulipour and Soudeh Mahtabpour. Tehran: Hekmat.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 31-55**

Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

An Examination of Emerging Spiritualities from the Perspective of Allameh Mesbah Yazdi*

Hassan Qarehbaghi / PhD Graduate in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran qarehbaghi@chmail.ir
Amir Pazhuhandeh / PhD Candidate in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran Apn.m1372@gmail.com
Hamidreza Goudarzi / PhD Graduate in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran Goudarzi5579980124@gmail.com
Received: 2025/10/14 - **Accepted:** 2026/02/02 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

This study examines Allameh Mesbah Yazdi's perspective on emerging spiritualities in a descriptive-analytical manner. Through an analysis of his works, the article endeavors to investigate the origins of emerging spiritualities, elucidate their differences from the Islamic approach, and analyze their consequences. Allameh holds that emerging spiritualities are rooted in Western civilization and spiritual disillusionment, and that by promising easier access to tranquility and spiritual power, they lead the youth astray. In contrast to authentic Islamic spirituality, which emphasizes servitude and proximity to God, emerging spiritualities predominantly pursue the acquisition of a state of spiritual superiority. He explicitly asserts that false spiritualities cannot serve as a substitute for religion or guide humanity to true perfection; rather, he regards them as snares of Satan that endanger religious doctrines and lead human life astray. This research demonstrates that, in his view, countering the cultural-educational influences of these spiritualities is realized through several categories: 1. Elucidation of the epistemological foundations of religion; 2. Role-modeling and encouragement of the youth; 3. Attention to authentic sources; 4. Constructive engagement with the youth; 5. Attention to supplication and religious devotions.

Keywords: Spirituality, False Mysticism, Religion, Allameh Mesbah Yazdi, Emerging Spirituality, Western Culture, Shahid Motahhari.

*This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2026.5002845

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۳۱ـ ۵۵
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی عرفان‌های نوظهور از نگاه علامه مصباح یزدی*

حسن قره‌باغی / دانش‌آموختهٔ دکتری کلام اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ قم، ایران qarehbaghi@chmail.ir
امیر پژوهنده / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ایران Apn.m1372@gmail.com
حمیدرضا گودرزی / دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفهٔ دین، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ایران Goudarzi5579980124@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

این پژوهش دیدگاه علامه مصباح یزدی دربارهٔ عرفان‌های نوظهور را به‌صورت توصیفی ـ تحلیلی بررسی می‌کند. مقاله با تحلیل آثار ایشان تلاش دارد خاستگاه عرفان‌های نوظهور را واکاوی کرده، تفاوت آنها را با رویکرد اسلامی تبیین و پیامدهای آنان را تحلیل کند. علامه بر این باور است که عرفان‌های نوظهور ریشه در تمدن غرب و سرخوردگی معنوی دارند و با وعدهٔ دستیابی آسان‌تر به آرامش و قدرت روحی، جوانان را منحرف می‌کنند؛ برخلاف معنویت اصیل اسلامی که بر بندگی و تقرب به خدا تأکید دارد، عرفان‌های نوظهور عمدتاً در پی کسب حالت روحی برتری هستند. ایشان با تصریح به اینکه عرفان‌های کاذب نمی‌توانند جایگزین دین شوند و انسان را به کمال حقیقی برسانند، آنها را دام شیطان می‌دانند که آموزه‌های دینی را به مخاطره می‌اندازند و زندگی انسانی را به انحراف می‌کشانند. این تحقیق نشان می‌دهد که ایشان معتقدند مقابله با تأثیرات فرهنگی ـ تربیتی این عرفان‌ها در چند مقوله تحقق می‌یابد؛ ۱. تبیین مبانی معرفتی دین؛ ۲. الگوسازی و تشویق جوانان؛ ۳. توجه به منابع اصیل؛ ۴. تعامل سازنده با جوانان؛ ۵. توجه به دعا و عبادات دینی.

کلیدواژه‌ها: معنویت، عرفان کاذب، دین، علامه مصباح یزدی، عرفان نوظهور، فرهنگ غرب، شهید مطهری.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی ﷺ» ارائه شده است

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions
of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)
doi 10.22034/marefateadyan.2026.5002845

مقدمه

در دهه‌های اخیر، جهان شاهد رشد چشمگیر جریان‌هایی با عنوان معنویت‌های نوین یا عرفان‌های نوظهور بوده است؛ جریان‌هایی که با بهره‌گیری از مفاهیم روان‌شناختی، تمرین‌های ذهنی، و شعارهای جذاب معنوی درصددند تا جایگزینی برای دین و معنویت حقیقی ارائه دهند. این جریان‌ها عمدتاً توسعه‌یافتهٔ فرهنگ غربی و فلسفه‌های سکولار هستند که با وعده‌هایی چون آرامش درونی، قدرت ذهنی و تجربه‌های عرفانی فردی (ر.ک: هان، ۱۴۰۴؛ آندرسن، ۱۳۹۳) توانسته‌اند مخاطبان بسیاری را جذب کنند. این جریان‌ها که ابتدا در جوامع غربی گسترش یافتند، به‌تدریج در کشورهای دیگر از جمله ایران نیز نفوذ کردند. در ایران، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، برخی از این عرفان‌ها و آموزه‌ها با عناوین مختلف وارد فضای فرهنگی و اجتماعی شده‌اند. با توجه به بافت دینی و اعتقادی جامعهٔ ایران، نفوذ این جریان‌ها می‌تواند پیامدهای جدی در حوزه‌های تربیتی، اخلاقی و اجتماعی به‌همراه داشته باشد؛ به‌ویژه با توجه به نشر گستردهٔ کتب و آثار آنان از ابتدای دههٔ هشتاد. ازاین‌رو شناخت دقیق این جریان‌ها و تحلیل مبانی و آسیب‌های آنها ضرورتی انکارناپذیر است.

«معنویت‌های نوظهور» (New spirituality) یا «جنبش‌های نوپدید دینی» (New religious mowments)، جریان‌هایی مانند اُشو، کریشنامورتی، پائولو کوئلیو، دالایی لاما، یوگاناندا و تی‌ام، مورمون‌ها و... هستند که به‌طور گسترده از قرن نوزدهم میلادی به بعد در جهان رواج پیدا کردند و غالباً خارج از روال متعارف ادیان، خصوصاً مسیحی ـ کلیسایی، هستند (شلدراک، ۱۳۸۰، ص۲۴۳ـ۲۴۷؛ باقری، ۱۳۹۱، ص۵۹ـ۶۵). بسیاری از این جنبش‌ها ادیان رایج را کارآمد و پویا نمی‌دانند و لذا بدون ارائه دادن مناسک و راه‌های اخلاقی صحیح یا حتی رفع مشکلاتی که برای ادیان قائل‌اند، درصدد برآمده‌اند تا با ارائه و آموزش تفکرات برآمده از درون و تجربهٔ خود یا مخلوط‌شده با برخی ادیان و مکاتب، پیروان خود را برای برون‌رفت از مشکلات و رنج‌های زندگی مهیا سازند. این معنویت‌ها دارای شاخصه‌هایی اساسی‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: نادیده گرفتن خدا به‌عنوان حقیقت غایی؛ شادکامگی به‌عنوان هدف؛ خردستیزی و منطق‌گریزی؛ شریعت‌ستیزی و فقه‌گریزی؛ انکار معاد و طرح مسئلهٔ تناسخ؛ فقدان مبانی عملی و نظری صحیح؛ انسان‌محوری و... (شریفی، ۱۳۸۸، ص۱۴۵ـ۲۴۰؛ باقری، ۱۳۹۱، ص۶۸ـ۷۹).

لذا با توجه به تأثیرات گستردهٔ عرفان‌های نوظهور بر سبک زندگی، باورهای دینی و هویت فرهنگی افراد، بررسی آسیب‌شناسانهٔ این جریان‌ها از منظر دینی و معرفتی ضرورتی علمی و اجتماعی دارد. این جریان‌ها نه‌تنها با آموزه‌های اصیل اسلامی در تعارض‌اند، بلکه با ترویج نوعی معنویت فردگرایانه، غیرتعهدی و گاه ضددینی، زمینه‌ساز انحرافات فکری و معنوی در جامعه می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).

در زمینهٔ ارزیابی و بررسی عرفان‌ها و معنویت‌های نوظهور کتب و مقالات زیادی با رویکردهای مختلف و

از منظرهای متعددی نگاشته شده است. برای نمونه، محمدتقی فعالی در کتاب *آفتاب و سایه‌ها*، حمیدرضا مظاهری سیف در کتاب *جریان‌شناسی عرفان‌های نوظهور*، حمزه شریفی‌دوست در کتاب *عرفان‌های کاذب، راه‌های نفوذ و راهکارهای مقابله*، احمدحسین شریفی در کتاب *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، و... به بررسی این جریانات معنوی پرداخته‌اند. در این میان جای پژوهشی که دیدگاه علامه مصباح یزدی را در این زمینه بیان کرده باشد، خالی است که پژوهش حاضر به آن می‌پردازد.

در میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی از جمله چهره‌هایی است که با توجه به نگاه فلسفی، معرفتی، تربیتی و نیز سلوک معرفتی ایشان، می‌توان به نقد و تحلیل عرفان‌های نوظهور پرداخت. دیدگاه‌های ایشان بر مبانی عمیق قرآنی، فلسفهٔ اسلامی و عرفان ناب شیعی مبتنی است و از انسجام نظری و دقت علمی برخوردار است. از نگاه علامه مصباح یزدی، مقابله با این جریان‌ها صرفاً در سطح هشدار اخلاقی کافی نیست؛ بلکه باید بر پایهٔ تحلیل فلسفی و معرفتی عمیق به نقد عرفان‌های نوظهور پرداخت. ایشان با تأکید بر فطرت خداجوی انسان و جایگاه دین در تحقق کمال انسانی، عرفان‌های نوظهور را جریاناتی منحرف و خطرناک می‌دانند که با ظاهر معنوی، اما بدون جهت‌گیری الهی، انسان را از مسیر بندگی و معرفت دور می‌سازند.

ازاین‌رو بررسی دیدگاه ایشان می‌تواند چهارچوبی نظری برای تحلیل عرفان‌های نوظهور فراهم آورد و راهکارهایی برای مواجههٔ صحیح با این پدیده ارائه دهد. امری که در این مقاله تلاش می‌شود تا با تکیه بر نظام اندیشه‌ای ایشان انجام گیرد.

۱. عوامل گرایش به معنویت‌های نوظهور

علامه مصباح یزدی در تبیین عوامل گرایش به عرفان‌های نوظهور به سه عامل اشاره می‌کند که در ادامه به تحلیل آنها می‌پردازیم.

۱ـ۱. بحران‌های روانی و فرهنگی تمدن غرب

چنان‌که در ادامه خواهد آمد، فطرت خداگرای انسان هستهٔ مرکزی هویت اوست. از دیدگاه علامه مصباح، انسان تنها در صورتی به آرامش اصیل دست می‌یابد که به این ندای درونی پاسخ مثبت دهد و با تمسک به ایمان و عمل صالح، بر تمنیات نفسانی غلبه کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ب، ج۱، ص۳۰۴). قرآن کریم به‌روشنی این حقیقت را تبیین می‌نماید: «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). در نقطهٔ مقابل، رویگردانی از یاد خدا و فاصله گرفتن از کمالات اخلاقی و معنوی، فرد و جامعه را از حالت تعادل خارج می‌کند و به بحران هویت و معنا دچار می‌سازد. این بحران، اضطرابی دائمی را به‌ارمغان می‌آورد که زندگی دنیوی را با دشواری‌های مضاعف روبه‌رو می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص۱۴۳). ایشان در این زمینه می‌فرماید:

امروزه جهان غرب با مشکلات بسیاری مواجه است... بیش از یک قرن است مشکلات فرهنگی‌شان آنها را در وضعی ناآرام قرار داده است. امروز نسل جدیدشان برای رسیدن به آرامش هر کاری می‌کنند؛ ولی هیچ راهی برای رسیدن به آرامش نمی‌یابند. در نهایت هم از فشار، اضطراب‌ها، دلهره‌ها، نگرانی‌ها و فشارهای روحی به مخدرات، مسکرات و داروهای روان‌گردان روی می‌آورند تا شاید لحظه‌ای آرامش پیدا کنند... همهٔ این مشکلات به این دلیل است که از مسیر خدادادی منحرف شده‌اند و خواه‌ناخواه دودش هم به چشمشان خواهد رفت و آنها را به آفت‌هایی مبتلا خواهد کرد. اگر در کشور ما هم مشکلات فرهنگی، روانی، اخلاقی، اجتماعی و خانوادگی وجود دارد، بر اثر موجی است که از آن توفان به ما سرایت کرده است؛ موجی که بر اثر پیشرفت رسانه‌ها و ماهواره‌ها در بین جوانان ما گسترش یافته است. بنابراین اگر آفت‌هایی هست، آثار فرهنگ آن سرزمین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).

چنان‌که مشخص است، علامه مصباح با تحلیل فلسفه‌های حاکم بر تمدن غرب، علت اصلی این بحران را در انحراف از مسیر حق و سلطهٔ فلسفه‌های مادی‌گرایانه می‌داند. به‌باور ایشان، غرب مدرن با محور قرار دادن اومانیسم (انسان‌محوری)، سکولاریسم و عقلانیت ابزاری، خدا را از صحنهٔ زندگی فردی و اجتماعی بیرون راند و در مقابل فرهنگ اسلامی قرار گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۳۴۷). غرب وعده داد که در پرتو پیشرفت علمی و اقتصادی می‌تواند رفاه و آسایش بیشتری تأمین کند؛ اما این تظاهر آرمان‌شهری، به کابوسی از پوچی، اضطراب و بی‌هنجاری تبدیل شد. جوامع غربی با وجود دستیابی به رفاه مادی، با معضلات عمیق روحی همچون افزایش بی‌سابقهٔ افسردگی، خودکشی، اعتیاد به مواد مخدر و داروهای روان‌گردان، فروپاشی نهاد خانواده و بی‌معنایی مواجه شدند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص۲۰۶).

ایشان بیان می‌کنند که این بحران نتیجهٔ مستقیم یک سرخوردگی معنوی است. زمانی که بشر غربی از وعده‌های دروغین مادیگری خسته شد و دریافت که مسائل مادی نه‌تنها نیازهای اصیل او را برآورده نکرده، بلکه بر عمق مشکلاتش افزوده است، ناگزیر به‌سوی معنویت بازگشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵)؛ اما ازآنجاکه هنوز تحت تأثیر همان پیش‌فرض‌های سکولار و مادی بود، در این بازگشت، به‌جای روی آوردن به دین اصیل، به‌سمت معنویت‌های خودساخته، زمینی و بی‌تکلیف سوق یافت. این عرفان‌های نوظهور، محصول التقاط بحران‌زدهٔ غرب و عطش فطری بشر برای معنایند.

برخی افراد و گروه‌ها در غرب، به‌ویژه در ایالات متحدهٔ آمریکا، با هدف دستیابی به آرامش روحی و رهایی از فشارهای تمدن صنعتی به زندگی در مناطق دورافتاده مانند جزایر اقیانوسیه، جنگل‌ها و روستاهای دور از شهرهای بزرگ روی آورده‌اند. این گرایش نوعی تلاش برای بازگشت به سادگی و فاصله‌گیری از پیچیدگی‌های زندگی مدرن تلقی می‌شود. از جمله نمونه‌های بارز چنین جریان‌هایی، فرقه‌های مذهبی مسیحی‌ای هستند که

به‌طور آگاهانه خود را از دستاوردهای تمدن امروزی کنار کشیده‌اند. گروه منونایت‌ها (Mennonites) و آمیش‌ها (Amish) از جملهٔ این جوامع‌اند که با انتخاب سبک زندگی ساده و سنتی، در مناطق روستایی و جنگلی سکونت دارند و تا حد امکان از فناوری‌های نوین پرهیز می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵). برخی از اعضای این گروه، حتی از وسایل حمل‌ونقل مدرن، مانند هواپیما، استفاده نمی‌کنند و در امور کشاورزی نیز همچنان از ابزارهای سنتی مانند گاوآهن بهره می‌گیرند (The Mennonites, n. d.).

یکی دیگر از واکنش‌هایی که انسان‌های بحران‌زده انجام دادند، روی آوردن به اموری بود که نام عرفان بر آن می‌گذاشتند و بر روش‌هایی چون ریاضت، مراقبه و تمرکز درونی تکیه داشتند. علامه مصباح در این زمینه می‌گوید:

> **افرادی نیز درصدد برآمدند دنبال روش‌هایی که اسم آن را عرفانی گذاشتند، بروند؛ گرایش‌هایی که به نوعی ریاضت و مراقبت و مانند آنها نیاز دارد. این روش‌ها در مشرق‌زمین سابقهٔ طولانی دارد و حتی بودیست‌ها و هندویست‌ها نیز این روش‌ها را دارند؛ مانند یوگا، ذن و روش‌های دیگر که می‌کوشند از طریق آنها خودشان را از گرفتاری‌های دنیا برهانند و لااقل ساعاتی به آرامش برسند. اصلاً هدف از تأسیس برخی از مذاهب، وجود آرامش است؛ برای نمونه، مذهب بودا برای همین منظور تأسیس شده است؛ در مذاهب هندو هم گرایش‌های زیادی به این سبک وجود دارد. یوگا یکی از نمونه‌هاست. مشابه این در ژاپن و چین هم وجود دارد. به‌تازگی اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها گرایش پیدا کرده‌اند که این روش‌ها را یاد بگیرند و از آنها استفاده کنند تا به آرامشی برسند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).**

به‌باور علامه، این نوع واکنش، هرچند در ظاهر نوعی اعتراض به تمدن مدرن و جست‌وجوی آرامش است، اما نمی‌تواند جایگزین معنویت اصیل و الهی شود. ایشان با تمایز میان عرفان دینی و عرفان‌های غیرالهی تأکید می‌کنند که عرفان اسلامی مبتنی بر بندگی خدا و تقرب قلبی به ذات حق است؛ لذا آرامش حقیقی تنها از طریق بندگی خدا (مصباح یزدی، ۱۳۹۶الف، ج۲، ص۲۰۸) و اتصال به منبع هستی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴هـ ص۱۶۴) حاصل می‌شود، نه از طریق کناره‌گیری از تمدن یا تمرین‌های روانی و ریاضت‌های بدنی یا تجربه‌های ذهنی. این جریان‌ها، گرچه ممکن است به تمرکز، آرامش یا قدرت‌های روحی منجر شوند، فاقد جهت‌گیری الهی‌اند و نمی‌توانند انسان را به کمال حقیقی برسانند. از نظر علامه مصباح، تمرین‌هایی مانند هیپنوتیسم، تمرکز ذهنی یا ریاضت‌های شدید، اگرچه آثار روانی دارند، عرفان حقیقی محسوب نمی‌شوند؛ زیرا فاقد عنصر معرفت الهی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ج، ج۱، ص۱۷۱).

۲ـ۱. انتقال بحران از غرب و جهانی‌سازی پوچی و معنویت‌های بدلی

علامه مصباح یزدی هشدار می‌دهد که جوامع اسلامی در دوران معاصر از این طوفان بحران‌زا در امان نمانده‌اند.

ایشان با در نظر گرفتن نقش شگرف رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی تأکید می‌کنند، طوفانی که در غرب سکولار آغاز شد، به‌سرعت مرزها را درنوردید و مشکلات فرهنگی، روانی، اخلاقی و اجتماعی را به دامان جوامع اسلامی نیز کشاند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).

ایشان در تحلیل این وضعیت، نگاهی دقیق و دووجهی دارند: ازیک‌سو مشکلات جوامع اسلامی را در قیاس با بدبختی‌های گریبانگیر جوامع غربی ناچیز می‌شمارند؛ و ازسوی‌دیگر، ریشهٔ اصلی نابسامانی‌ها در جهان اسلام را نه در ساختارهای بیرونی، بلکه در ضعف ایمان و عمل نکردن دقیق به دستورهای دینی می‌دانند. به بیان ایشان، «نابسامانی‌های جوامع اسلامی نیز از ضعف ایمان و درست و دقیق عمل نکردن به دستورات خدا به‌وجود آمده و به‌میزانی که این نقاط ضعف برطرف و دقت در عمل بیشتر شود، آن نابسامانی‌ها نیز برطرف خواهد شد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۱، ص۲۶۶).

لذا می‌توان به یک واکنش نامناسب از سوی مسلمانان اشاره کرد: به‌جای اینکه با بازگشت به دامان اصیل اسلام و تقویت بنیان‌های ایمانی و عملی، خود را در برابر این طوفان واکسینه کنند، گروهی از آنان، فریفتهٔ جاذبه‌های سطحی و فریبندهٔ عرفان‌های وارداتی می‌شوند. این امر نشان می‌دهد که ضعف ایمان، زمینه‌ساز پذیرش معنویت‌های بدلی شده است.

۳ـ۱. جاذبه‌های ظاهری عرفان‌های نوظهور

یکی دیگر از مهم‌ترین عوامل گرایش مردم به عرفان‌های نوظهور، جاذبه‌های ظاهری این جریان‌هاست. علامه مصباح با تحلیل روان‌شناختی انسان بیان می‌کند که «غریزهٔ اصیل در انسان، گرایش به آسایش و راحت‌طلبی دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۳، ص۱۲۵) و دوست دارد که «همیشه شاد باشد و به خوشی زندگی خود را بگذراند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۲، ص۴۲)؛ لذا عرفان‌های نوظهور با بهره‌گیری از این گرایش طبیعی، راه‌هایی را پیشنهاد می‌کنند که در ظاهر آسان، لذت‌بخش و بدون الزام به ریاضت‌های شرعی و اخلاقی‌اند؛ مانند موسیقی، رقص، مدیتیشن‌های مختلف، مانند پیاده‌روی و چای خوردن و اموری از این قبیل (ر.ک: قرەباغی، ۱۴۰۳، ص۹۳ـ۱۵۴؛ باقری، ۱۳۹۱).

این جریان‌ها با تأکید بر تجربه‌های عرفانی فردی، آزادی از قیود دینی، و لذت‌جویی معنوی (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۹۳) توانسته‌اند جوانانی را که در جست‌وجوی معنایند، اما آمادگی پذیرش سختی‌هایی را در جهت رسیدن به کمال ندارند، به خود جذب کنند؛ درحالی‌که در معنویت اسلامی، در کنار لذت‌های حلال، بر تهذیب نفس (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ب، ص۹۱) برای رسیدن به کمال انسانی تأکید شده است. عرفان‌های نوظهور عمدتاً به‌دنبال ایجاد حالات روحی خاص و احساساتی‌اند که نه ریشه در معرفت دارند و نه به کمال انسانی منتهی می‌شوند.

علامه مصباح این گرایش‌ها را «دام بزرگ شیطان» می‌نامد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵)؛ دام‌هایی که با رنگ و لعاب معنویت، انسان را از مسیر حق منحرف می‌کنند و نه‌تنها به کمال نمی‌رسانند، بلکه زمینه‌ساز انحرافات فکری، اخلاقی و اجتماعی می‌شوند.

با توجه به مطالب یادشده، از نگاه علامه مصباح یزدی، گرایش به معنویت‌های نوظهور یک علت بیرونی دارد و یک علت درونی. بحران معنوی غرب (علت بیرونی)، از طریق کتب و رسانه‌ها به جوامع اسلامی سرایت کرده و در بستری از ضعف ایمان و عمل در میان برخی مسلمانان (علت درونی)، با بهره‌گیری از جاذبه‌های تجربه‌محور، لذت‌گرا و آزادی بخش ظاهری خود، توانسته است گروهی از مردم را به‌سوی خود جلب کند. این تحلیل، هم به ریشه‌های جهانی این پدیده می‌پردازد و هم به آسیب‌پذیری‌های داخلی، که مقابله با آن را ضروری می‌سازد، اشاره می‌کند.

۲. آسیب‌های فرقه‌های نوظهور

از نگاه علامه مصباح یزدی، عرفان‌های نوظهور صرفاً دارای ضعف‌های نظری نیستند؛ بلکه با مجموعهٔ به‌هم‌تنیده‌ای از آسیب‌های عملی نیز همراه‌اند که حیات فردی و اجتماعی دینداران را تهدید می‌کند. مهم‌ترین این آسیب‌ها را می‌توان در محورهای ذیل تبیین کرد.

۱ـ۲. خطر منافقان و رهبران فریبندهٔ این جریان‌ها

اولین آسیب از آسیب‌های جدی و نگران‌کننده در زمینهٔ عرفان‌های نوظهور، ظهور رهبران فریبنده و جریان‌هایی است که با چهره‌ای دینی و معنوی، اما با اهدافی غیرالهی، به جذب افراد ـ به‌ویژه جوانان ـ می‌پردازند. علامه مصباح یزدی با تأکید بر خطر این گروه‌ها، آنها را مصداق بارز منافقان می‌داند؛ کسانی که برخلاف کفار آشکار، با نقاب دین‌داری، از درون به تخریب باورهای دینی و انحراف معنوی جامعه می‌پردازند.

از منظر ایشان، خطر منافقان از دشمنان آشکار بیشتر است؛ زیرا «کافری که از رو شمشیر می‌کشد و می‌گوید من دشمن شما هستم، ترس ندارد. ترس از منافق است که می‌گوید من با شما هستم؛ اما از پشت خنجر می‌زند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵). این گروه‌ها با استفاده از احساسات پاک جوانان مسیرهایی را پیشنهاد می‌کنند که به‌ظاهر دینی و معنوی‌اند، اما در باطن، از مسیر بندگی و شریعت اسلامی انحراف دارند.

علامه مصباح یزدی همچنین به شگردهای سازمان‌یافتهٔ این جریان‌ها اشاره می‌کند. یکی از روش‌های رایج، جذب افراد ثروتمند و سرمایه‌دار برای تأمین منابع مالی و گسترش تشکیلات است. وی توضیح می‌دهد که دین‌سازان و فرقه‌پردازان با سوءاستفاده از گرایش فطری انسان به خداجویی و معنویت، احساسات دینی افراد را به خدمت اهداف شخصی و سیاسی خود درمی‌آورند. این افراد با تأسیس مذاهب

ساختگی، ارضای بدلی تمایلات عرفانی را جایگزین سلوک حقیقی می‌کنند و افراد را به‌سمتی سوق می‌دهند که در نهایت، منافع رهبران فرقه تأمین شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۹۲).

بنابراین، خطر اصلی عرفان‌های نوظهور در رهبران فریبنده‌ای نهفته است که با چهره‌ای معنوی، اما با اهدافی غیرالهی، به جذب افراد می‌پردازند. این جریان‌ها با بهره‌گیری از احساسات دینی، تبلیغات گسترده، و ادعاهای ارتباط با مقام‌های مقدس، مسیر حقیقی بندگی را تحریف می‌کنند و جوانان پاک‌دل را به دام می‌کشانند.

۲ـ۲. جایگزینی تمرین و دستورالعمل‌های انسانی با احکام شرعی

دومین آسیبی که می‌توان به آن اشاره کرد، جایگزینی ریاضت‌های فردی و تمرین‌های ذهنی و جسمی با مسیر بندگی و التزام به احکام شرعی است. علامه مصباح یزدی بر این نکته تأکید دارد که کمال و تقرب به خداوند، تنها در سایهٔ بندگی حاصل می‌شود؛ بندگی‌ای که باید در تمام ابعاد وجود انسان، از دل و نیت گرفته تا رفتار و عمل، تجلی یابد. عرفان‌هایی که تنها بر توجه قلبی یا حالات درونی تأکید دارند، بدون التزام به احکام شرعی و وظایف اجتماعی، از منظر اسلام ناقص و گمراه‌کننده‌اند. برخی از این جریان‌ها با ادعای وصول به مقام «انسان کامل»، خود را از تکلیف شرعی بی‌نیاز می‌دانند؛ امری که با روح بندگی و سلوک اسلامی در تضاد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۸۰).

لذا علامه تأکید می‌کند که عرفان حقیقی همان شناخت و معرفتی است که در سایهٔ عبادت خالصانه حاصل می‌شود؛ عرفانی که در پرتو آن، همه چیز در برابر عظمت الهی رنگ می‌بازد و بی‌اعتبار می‌شود؛ اما همان‌گونه‌که هر کالای ارزشمند نمونه‌های تقلبی فراوانی دارد، عرفان نیز از این آسیب مصون نمانده است و بدل‌های فراوانی از آن در قالب عرفان‌های نوظهور عرضه شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ب، ج۲، ص۱۹۳).

ویژگی مشترک بسیاری از جریان‌های عرفانی، تلاش برای دستیابی به معرفت از طریق ریاضت‌های باطنی است. این روش‌ها، به‌ویژه برای جوانانی که از فرهنگ مادی خسته شده‌اند، جذابیت دارد و آنان را به‌سوی تمرین‌های روحی و معنوی سوق می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص۲۲۶). بااین‌حال این گرایش‌ها، اگر بدون التزام به وحی و مسیر بندگی باشند، نمی‌توانند انسان را به معرفت حقیقی و قرب الهی برسانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۸۰).

بنابراین از دیدگاه علامه مصباح یزدی، جایگزینی احکام شرعی با ریاضت‌های فردی و دستورالعمل‌های برآمده از اندیشهٔ انسانی، یکی از آسیب‌های جدی عرفان‌های نوظهور است. این جریان‌ها با تمرکز بر تمرین‌های ذهنی و جسمی، مسیر بندگی را به حاشیه رانده و عرفان را از حقیقت الهی آن تهی کرده‌اند؛ درحالی‌که عرفان اسلامی در جوهرهٔ خود چیزی جز بندگی خالصانه و سلوک شرعی نیست و نتیجهٔ این بندگی خالصانه، رسیدن انسان به تقرب الهی می‌شود.

۳ـ۲. انحراف از مسیر دین و تقلیل معنویت به قدرت‌های روحی و تجربه‌های شخصی

پس از آنکه مشخص شد عرفان‌های نوظهور مسیر بندگی و عبادت خالصانهٔ الهی را به انحراف می‌کشانند، آسیب دیگری از این جریان‌ها دامن انسان‌ها را می‌گیرد. بنابراین یکی از آسیب‌های بنیادین در عرفان‌های نوظهور را می‌توان تقلیل معنویت به تجربه‌های فردی و قدرت‌های روحی دانست؛ امری که از منظر علامه مصباح یزدی، انحرافی جدی از مسیر دین و عرفان به‌شمار می‌رود. ازهمین‌رو ایشان تأکید می‌کنند که عرفان حقیقی بر معرفت خداوند و بندگی خالصانه مبتنی است که نتیجهٔ آن، شهود جلوه‌های الهی و درک بهتر خداوند است. در مقابل، «روش‌های عملی و ریاضت‌های روحی و بدنی ـ که عرفان عملی می‌خوانند ـ هیچ یک عرفان به‌شمار نمی‌آید» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ج، ج۱، ص۱۷۱) و «همهٔ آنها باعث انحراف و فساد جامعه می‌شوند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ب، ج۲، ص۱۹۴).

علامه با اشاره به شباهت‌های ظاهری میان کرامات عرفای الهی و توانایی‌های مرتاضان، هشدار می‌دهد که این شباهت‌ها نباید موجب خلط مفاهیم شوند. وی تفاوت میان این دو را همانند تفاوت میان معجزه و سحر می‌داند؛ معجزه، عطیه‌ای الهی است که بدون تلاش شخصی و از جانب خداوند به پیامبران و اولیای الهی اعطا می‌شود؛ درحالی‌که سحر نتیجهٔ تمرین و ریاضت ساحران است. این تمایز، در عرفان نیز صادق است: «یکی قدرت روحی است که بر اثر ریاضت به‌دست آمده است و دیگری لطفی است که خدا به عارف عطا کرده است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵). ایشان دراین‌باره بیان کرده‌اند:

> **در عرفان‌هایی که امروزه در اروپا و آمریکا مطرح می‌شود، عرفان... یعنی روشی که انسان با اجرای برنامه‌ها و ریاضت‌هایی به درک و آرامش روحی‌ای فراتر از آنچه در سایهٔ عوامل مادی پیدا می‌شود، نائل شود؛ غالباً هم امروزه در اروپا و آمریکا، این هندوئیست‌ها و بودیست‌ها هستند که آنها را با استفاده از برنامه‌های ورزشی یوگا و مانند آن آرامش می‌دهند؛ یعنی عرفان آنها برگرفته از عرفان شرقی چین و هندوستان است. محور فکر آنها شناخت خدا نیست؛ بلکه حالت روحی برتری است که خودشان انتظار دارند و این حالت دو ویژگی دارد: اول اینکه چیزهایی را درک می‌کنند که دیگران درک نمی‌کنند؛ و دیگر اینکه توان کارهایی را پیدا می‌کنند که دیگران نمی‌توانند آنها را انجام دهند. نمونهٔ آن، مرتاضان هندی‌اند که چیزهایی از آنها شنیده‌اید و اگر کسانی هم به هندوستان مسافرت کرده‌اند، نمونه‌های آن را دیده‌اند؛ افرادی که ریاضت‌های خیلی سخت و عجیبی می‌کشند و قدرت‌هایی پیدا می‌کنند و به اطلاعاتی دست می‌یابند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).**

در عرفان‌های نوظهور، تمرکز بر تقویت روح از طریق ریاضت‌های جسمی و ذهنی، جایگزین بندگی و سلوک شرعی شده است. علامه با اشاره به آیین‌های مرتاضان هندی، از جمله جوکی‌ها، توضیح می‌دهد که این افراد

با تحمیل ریاضت‌هایی چون کاهش شدید تغذیه یا کنترل تنفس، در پی افزایش قدرت روحی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۱۲۳). این روش‌ها، گرچه ممکن است به نتایجی منجر شوند، از منظر اسلامی فاقد ارزش معنوی‌اند؛ زیرا هدف آنها تقرب به خدا نیست؛ بلکه دستیابی به توانایی‌های خارق‌العاده است.

ازسوی‌دیگر، ایشان به تحریف تاریخی عرفان نیز اشاره می‌کنند. عرفان، در اصل از سوی انبیا برای هدایت بشر و ارضای حس فطری معنویت عرضه شده است؛ اما در طول تاریخ، به‌ویژه در بستر تحریف ادیان، دچار انحراف‌های جدی شده و آموزه‌های خرافی و متناقض در آن راه یافته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۶۸).

این تحلیل نشان می‌دهد که یکی از آسیب‌های جدی عرفان‌های نوظهور، تقلیل معنویت و عرفان به تجربه‌های فردی و قدرت‌های روحی است؛ رویکردی که نه‌تنها از مسیر دین فاصله دارد، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز انحرافات فکری و عملی گسترده‌ای در جامعه شود.

به‌باور علامه مصباح یزدی، در عرفان‌های کاذب تأکید می‌شود که راه رسیدن به کمالات معنوی، صرفاً دین نیست و نباید مسیر را در این امر خلاصه کرد. این تفکر به‌شدت آسیب‌زاست و باعث فساد فکر و عمل جوانان می‌شود:

> **یک فکر ریشه‌ای تبلیغ می‌شود که در دنیا تازگی ندارد؛ اما در کشور ما تقریباً عمر زیادی ندارد. اساس این فکر آن است که راه رسیدن به کمالات معنوی، تنها دین نیست. اصل مفروض و پیش‌فرض آنها این است که انسان یک ارزش‌های معنوی دارد که باید به آن نائل شود؛ به کمالاتی می‌تواند برسد که از راه علوم مادی مانند صنعت و تکنولوژی به آن نمی‌رسد؛ اما غیر از دین، راه دیگری هم برای رسیدن به این کمالات هست که احیاناً از دین هم آسان‌تر است؛ لااقل در بعضی بخش‌ها از لحاظ زمان کوتاه‌تر است و با گذراندن دورهٔ محدودی انسان می‌تواند به آن نتایج برسد. آنها واژه‌ای را به‌کار می‌برند که در فرهنگ ما به «عرفان» ترجمه شده است؛ می‌گویند راه رسیدن به حقیقت، فقط دین نیست. اگر در سایهٔ دین به حقیقت یا آن کمالاتی که انسان برای آن آفریده شده است ـ یعنی کمالات فرامادی ـ می‌رسیم، راه دیگری هم وجود دارد که راه عرفان است؛ اگر انسان‌ها هیچ دینی هم نداشته باشند، حتی خدا را هم قبول نداشته باشند، راهی به‌نام عرفان وجود دارد که می‌توانند آن راه را بپیمایند و به حقیقت و آرامش کامل برسند و مطالبی را درک کنند که دیگران از درک آن عاجزند؛ چیزهایی را ببینند که دیگران نمی‌بینند؛ کارهایی را انجام دهند که دیگران نمی‌توانند از عهدهٔ آن برآیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).**

عرفان الهی ریشه در ادیان آسمانی دارد و مبتنی بر عبادت خالصانه و بندگی خداوند است؛ درحالی‌که عرفان غیرالهی ـ که در میان بت‌پرستان، بودایی‌ها و هندوها رایج است ـ بر تمرین‌های بدنی و روحی خاصی استوار است؛ به‌هدف افزایش قدرت‌های فردی، نه تقرب به خداوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ج، ج۱، ص۱۷۱). حتی تربیت اخلاقی نیز در سایهٔ عبادت خداوند شکل می‌گیرد (دهقان کلور، ۱۴۰۲، ص۴۱ـ۴۳).

در نتیجه، مقابله با این خطرات، نیازمند آگاهی‌بخشی، تحلیل علمی، و تقویت آموزه‌های دینی در جامعه است که در ادامه پس از بیان مبانی نظری علامه مصباح یزدی به این نکات پرداخته می‌شود.

۳. مبانی نظری مرتبط با دیدگاه علامه مصباح یزدی

در تحلیل آسیب‌شناسانهٔ معنویت‌های نوظهور از منظر علامه مصباح یزدی، شناخت برخی مبانی نظری ایشان امری ضروری است. این مبانی، چهارچوب معرفتی و هستی‌شناختی ایشان را در مواجهه با عرفان‌های نوظهور روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که نقد ایشان بر این جریان‌ها، صرفاً واکنشی سطحی نیست؛ بلکه مبتنی بر اصولی عمیق در انسان‌شناسی و دین‌شناسی اسلامی است.

۱ـ۳. فطرت خداجوی انسان

علامه مصباح یزدی با استناد به آیات قرآن کریم انسان را موجودی فطرت‌مدار می‌داند که گرایش به خداوند در ضمیر او نهاده شده است. آیهٔ «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها» (روم: ۳۰) به‌روشنی بر این حقیقت تأکید دارد. این فطرت همان گرایش ذاتی به توحید، حق‌طلبی و حقیقت‌جویی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵) که در روایات متعدد مورد تأیید قرار گرفته است؛ از جمله روایت زراره از امام صادق علیه‌السلام که در آن، وی از حضرت دربارهٔ این آیهٔ شریفه سؤال می‌پرسد و حضرت پاسخ می‌فرمایند: «همه را بر فطرت یگانه‌پرستی آفریده است» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۳۵).

بر اساس این دیدگاه، انسان به‌طور طبیعی در مسیر خداوند و راه راست حرکت می‌کند؛ اما عوامل بیرونی و درونی، از جمله وسوسه‌های شیطانی و جاذبه‌های دنیوی، می‌توانند او را از مسیر فطرت منحرف کنند. علامه مصباح با توجه به این نکته می‌فرماید: «اما گاهی عوامل شیطانی انسان را از مسیر خداوند و راهی که فطرت خداداد برای انسان ترسیم کرده، منحرف می‌سازند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ب، ج۱، ص۶۴). همچنین مفسران، از جمله علامه طباطبائی نیز در *تفسیر المیزان*، فطرت ذکرشده در آیه را فطرت توحیدی می‌داند و آن را اساس دین قیّم معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۱۷۸). این دیدگاه، مبنای نظری مهمی برای نقد معنویت‌های نوظهور فراهم می‌آورد؛ چراکه هر گونه معنویتی که از این فطرت الهی فاصله بگیرد، نمی‌تواند انسان را به مقصد نهایی، یعنی کمال و قرب الهی، رهنمون سازد. «بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان طوری آفریده شده که وجودش بُرداری است و جهتی را نشان می‌دهد. این‌گونه نیست که انسان رها باشد و سمت‌وسویی نداشته باشد. در درون او عاملی وجود دارد که او را به‌سمت خاصی [خدا] سوق می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۰۸/۰۵).

بر این اساس، برای حفظ جهت‌گیری فطری انسان و جلوگیری از انحراف، نیاز به راهی روشن و مطمئن وجود دارد؛ راهی که بتواند فطرت الهی را شکوفا سازد و انسان را به مقصد نهایی (قرب الهی یا بی‌نهایت شدن) برساند.

۲ـ۳. دین، تنها مسیر آرامش

انسان بر پایهٔ فطرت خداجوی خود، برای یافتن مسیر صحیح نیازمند نقشهٔ راهی روشن و مطمئن است. این نقشهٔ راه همان دین الهی است که از سوی خداوند متعال برای هدایت بشر نازل شده است. دین، نه‌تنها پاسخ‌گوی نیازهای فطری انسان است، بلکه تنها مسیر تحقق کمال انسانی و آرامش حقیقی به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۳، ص۱۷۰). دین الهی با تبیین تأثیر پدیده‌های مختلف در سعادت یا شقاوت انسان، مسیر صحیح را به انسان نشان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص۲۱۳).

از این منظر، کمال انسانی تنها در گرو حرکت در مسیر فطرت توحیدی و قرب الهی است؛ چنان‌که علامه مصباح یزدی تصریح می‌کند: «کمال انسان مسیر مشخصی دارد که اگر انسان از آن مسیر تخلف و تخطی کند، به کمال نمی‌رسد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰الف، ص۲۶). بنابراین، معنویت‌هایی که از مسیر دین الهی و فطرت توحیدی منحرف شده‌اند، نه‌تنها از هدایت واقعی بی‌بهره‌اند، بلکه ممکن است انسان را از حقیقت دور سازند و آرامش حقیقی را از او سلب کنند. ازاین‌رو انسان برای آنکه بتواند مسیر دین الهی را به‌درستی بشناسد و در آن مسیر گام بردارد، نیازمند هدایت مستقیم الهی از طریق پیام‌آوران وحی است؛ مسیری که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۳ـ۳. معصومین تنها مسیر دین

با توجه به جایگاه دین در پاسخ‌گویی به نیازهای فطری انسان، پرسش اساسی آن است که: این مسیر الهی چگونه به انسان عرضه می‌شود و چه سازوکارهایی برای تحقق آن در زندگی بشر وجود دارد؟ پاسخ این پرسش، در بحث ضرورت نبوت نهفته است. انسان با وجود بهره‌مندی از عقل و تجربه، در بسیاری از مسائل بنیادین زندگی، همچون هدف آفرینش، مسیر کمال و حقیقت سعادت، دچار حیرت و سردرگمی است. عقل بشر، هرچند در تشخیص برخی مصالح و مفاسد توانمند است، در برابر مسائل غیبی، ابدی و فرامادی، به «نمی‌دانم» می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ب، ج۲، ص۱۷۲). ازاین‌رو برای دستیابی به کمال مطلوب، نیازمند راهنمایی فراتر از عقل بشری است؛ راهی که از سوی خالق انسان برای هدایت او مقرر شده باشد. این راه، همان وحی الهی است که بر اساس حکمت خداوند، به‌مثابهٔ نقشهٔ راه سعادت انسان نازل شده است.

وحی الهی، برای آنکه در دسترس بشر قرار گیرد، نیازمند واسطه‌ای است که بتواند آن را دریافت و به انسان‌ها منتقل کند. این واسطه، پیامبران الهی‌اند که از سوی خداوند برگزیده شده‌اند تا راه هدایت را به بشر نشان دهند. ضرورت نبوت، از همین نیاز انسان به هدایت الهی ناشی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ب، ص۱۰۳). اگر خداوند پاسخ مسائل حیاتی بشر را از طریق وحی و نبوت ارائه ندهد، نقض غرض لازم می‌آید و هدف خلقت انسان، که همان قرب الهی و کمال معنوی است، تحقق نخواهد یافت (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ب، ج۲، ص۱۷۲).

مهم‌ترین جلوهٔ وحی الهی، قرآن کریم است که به‌عنوان کتاب هدایت، از سوی خداوند بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است. قرآن، نه‌تنها مجموعه‌ای از احکام حقوقی و اخلاقی است، بلکه هدف اصلی آن، هدایت انسان به‌سوی کمال معنوی و قرب الهی است. احکام حقوقی قرآن در خدمت اهداف اخلاقی و تربیتی آن قرار دارند و این آمیختگی، نشان‌دهندهٔ آن است که دین الهی تنها به تنظیم روابط اجتماعی بسنده نمی‌کند؛ بلکه به‌دنبال تعالی روح انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۳، ص۶۵ و ۱۷۰).

قابل ذکر است که پس از پیامبر اکرم ﷺ ، استمرار هدایت الهی نیازمند جانشینانی است که بتوانند مسیر وحی را برای انسان‌ها تبیین و تفسیر کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳الف، ص۹۳).

۴. راهکارهای مقابله و پیشگیری

با توجه به آسیب‌های متعدد عرفان‌های نوظهور و تأثیر آنها بر باورهای دینی و تربیت معنوی، علامه بر ضرورت مقابله‌ای علمی، فرهنگی و تربیتی تأکید دارد. ایشان معتقدند که پیشگیری از نفوذ این جریان‌ها نیازمند بازسازی معرفتی، الگوسازی رفتاری و تعامل هوشمندانه با نسل جوان است. در این قسمت، پنج محور اصلی از راهکارهای پیشنهادی ایشان بحث می‌شود.

۴ـ۱. تبیین مبانی معرفتی دین در خانواده، مدرسه و رسانه

از منظر علامه مصباح یزدی، نخستین و بنیادی‌ترین گام در مقابله با نفوذ معنویت‌های نوظهور، تقویت مبانی معرفتی دین در نهادهای اصلی تربیتی جامعه است. این فرایند باید با خانواده آغاز شود؛ در نظام آموزش و پرورش نهادینه گردد و از طریق رسانه‌ها به سطح عمومی جامعه گسترش یابد.

خانواده به‌عنوان نخستین نهاد اجتماعی و تربیتی، نقش محوری در شکل‌گیری باورهای دینی و معنوی فرزندان دارد. والدین باید با تقویت پیوند عاطفی با فرزندان، زمینهٔ تربیت دینی آنان را فراهم سازند. تربیت دینی مؤثر نیازمند محبت، منطق و گفت‌وگوی صمیمانه است، نه تحکم و تهدید. به‌باور علامه مصباح یزدی، برخوردهای خشک و تحکم‌آمیز نه‌تنها مؤثر نیستند، بلکه ممکن است موجب دلزدگی و انحراف شوند؛ ازهمین‌رو می‌فرمایند: «باید با مهربانی و با صمیمیت اعتماد جوان را جلب کنیم تا بفهمد ما خیرخواهش هستیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳د). در نتیجه، والدین می‌توانند روی فرزند تأثیر داشته باشند و او را به‌سمت تربیت دینی سوق دهند. لذا تربیت دینی بدون رابطهٔ عاطفیِ سالم با فرزندان ثمربخش نیست. اگر نوجوان احساس کند که والدین او را درک می‌کنند و خیرخواه اویند، پذیرای گفت‌وگوی دینی خواهد شد. در غیر این صورت، حتی سخن درست هم اثر نمی‌گذارد. لذا ایشان بر این نکته اصرار داشتند که والدین از تهدید و تحکم بپرهیزند و با زبانی محبت‌آمیز فرزندان را به فهم تدریجی باورهای دینی راهنمایی کنند.

ایشان همچنین بر ضرورت آموزش تدریجی و متناسب با سنین مختلف در کنار برخورد مهربانانه با فرزندان تأکید دارند و پیشنهاد می‌کنند که والدین برای کودکان، نوجوانان و جوانان، سلسله‌ای از دروس دینی طراحی کنند که با زبان ساده و قابل فهم به تبیین مبانی اعتقادی بپردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳د).

پس از خانواده، نهاد آموزش و پرورش نقش کلیدی در تثبیت و تعمیق باورهای دینی و مصون‌سازی جوانان در برابر جریان‌های انحرافی ایفا می‌کند. هیچ اصلاح اجتماعیِ پایدار بدون اصلاح فرهنگ و آموزش امکان‌پذیر نیست. در تحلیل تاریخی ایشان، انحطاط جوامع اسلامی همچون اندلس، نتیجهٔ نفوذ دشمنان در نظام فرهنگی و آموزشی آن جوامع بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱د، ص۳۵۳). لذا بیان می‌کنند که دولت اسلامی باید نظام آموزشی را از دبستان تا دانشگاه تحت نظارت دقیق قرار دهد تا دشمنان نتوانند با مشوش کردن فضای فرهنگی، جوانان را گمراه کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۱۱۵)؛ همچنین باید به رفع نیازهای معنوی آنان اقدام کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۳، ص۹).

بر همین اساس، ایشان خواهان تدوین متون آموزشی دینی متناسب با سنین مختلف بودند تا نوجوانان به‌تدریج و با استدلال‌های ساده و روشن، به مبانی اعتقادی مجهز شوند و شبهاتشان پاسخ داده شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ج۳، ص۱۹۴)؛ چراکه این شیوه، هم عقلانیت را تقویت می‌کند و هم از گرایش به معنویت‌های سطحی و احساسی جلوگیری خواهد کرد.

علامه مصباح تأکید دارد که بیان مطالب دینی باید با توجه به سطح فهم مخاطب، به زبان ساده و با استدلال منطقی صورت گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳د)؛ چراکه استفاده از بیان پیچیدهٔ فلسفی در مرحلهٔ آغازین تربیت دینی، جوانان را دلزده می‌کند و حتی ممکن است آنان را به‌سوی معنویت‌های جایگزین سوق دهد. ایشان معتقدند که اگر جوانان پاسخ شبهات خود را نیابند، این شبهات مانند موریانه در ذهن آنان نفوذ می‌کند و موجب سستی در باورهای دینی می‌شود. ازاین‌رو حضور دین‌شناسان متخصص و متعهد در جامعه ضروری است تا بتوانند با ارائهٔ ادلهٔ محکم، از ارزش‌های دینی دفاع کنند و تدین مردم را تعمیق بخشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۲۴۲).

بنابراین شرط لازم برای هدایت، علم و آگاهی است؛ لذا ایشان بر مسئولیت همگانی در افزایش آگاهی دینی تأکید می‌ورزند و معتقدند که باید از خانواده آغاز کرد و سپس این آگاهی را به سطح جامعه و حتی جهان گسترش داد؛ چراکه همهٔ انسان‌ها بندگان خداوندند و شایستهٔ بهره‌مندی از معارف الهی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷الف).

۲ـ۴. الگوسازی و تشویق جوانان دیندار

در فرایند تربیت دینی و مقابله با گرایش‌های انحرافی معنوی، از جمله عرفان‌های نوظهور، یکی از مؤثرترین راهبردها، الگوسازی صحیح و تشویق جوانان به دینداری آگاهانه و فعال است. علامه مصباح

یزدی با تأکید بر نقش الگو در تربیت انسان، به‌ویژه در دوران جوانی، معتقد است که ارائهٔ الگوهای دینی و معنوی زمینه‌ساز هدایت فکری و رفتاری نسل نو است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ب، ص۶۲) و می‌تواند آنان را از افتادن در دام معنویت‌های کاذب بازدارد.

جوانان در مرحلهٔ شکل‌گیری شخصیت، بیش از هر چیز نیازمند الگوهایی زنده و قابل اقتدایند. لذا علامه مصباح با هشدار به اینکه تهاجم فرهنگی و تبلیغات گستردهٔ رسانه‌های معاند به ترویج الگوهای فاسد و گمراه‌کننده در میان نوجوانان می‌پردازد، بیان می‌کند که اگر جامعهٔ اسلامی نتواند الگوهای برتر و حقیقی را به جوانان عرضه کند، آنها به‌ناچار به الگوهای بدلی روی خواهند آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ب، ص۶۲). ازاین‌رو «الگوسازی» یکی از سازوکارهای بنیادین تربیت و مقابله با جنگ نرم فرهنگی است که در روان‌شناسی نیز مطرح است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱هـ ص۱۰۲).

به‌باور علامه مصباح یزدی، الگوگیری باید با تشویق به مشارکت در فعالیت‌های دینی و معرفتی همراه باشد؛ زیرا این فضاها زمینهٔ آشنایی آنان را با سیرهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام و اسوه‌های ایمانی فراهم می‌سازد و می‌تواند علاقهٔ آنها را به دین تقویت کند. ایشان در *نظریهٔ حقوقی اسلام* می‌نویسد: «باید جوان‌ها را تشویق کنیم که در جلسات بحث از معارف اسلام شرکت کنند تا مبانی دینی را فرا بگیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ب، ج۲، ص۱۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۸۱).

با توجه به آثار ایشان می‌توان سه دسته از الگوهای تربیتی را برای جوانان معرفی کرد که هر یک نقش ویژه‌ای در هدایت معنوی و فکری نسل نو دارند. تاریخ اسلام سرشار از نمونه‌های الگویی برای جوانان است که زندگانی آنان می‌تواند برای نسل امروز الهام‌بخش باشد. در رأس الگوهای تربیتی، شخصیت‌های معصوم قرار دارند که از نظر معرفت، اخلاق، عبودیت و مسئولیت‌پذیری، کامل‌ترین الگوهای انسانی‌اند. علامه مصباح یزدی با تأکید بر نقش اهل‌بیت علیهم‌السلام در تربیت دینی، مجالس ذکر ایشان را بستری برای ترسیم چهره‌های ماندگار و ارائهٔ الگوهای رفتاری صحیح می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ب، ص۶۲). برای نمونه، از حضرت فاطمهٔ زهر علیهاالسلام یاد می‌کند که در شش‌هفت‌سالگی همچون «ام‌ابیها» از پدر بزرگوارش پرستاری و حمایت می‌کردند و با نشاط و احساس مسئولیت، غبار خستگی را از چهرهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌زدودند. این رفتار برای نوجوانان امروز می‌تواند نمونه‌ای از مسئولیت‌پذیری زودهنگام و به‌کارگیری توان و نیروی جوانی در خدمت ارزش‌های الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ب، ص۱۲۳).

علامه مصباح یزدی، سپس با توجه به عدم دسترسی مستقیم به معصومان در عصر غیبت، بر ضرورت الگوگیری از شخصیت‌هایی تأکید می‌کند که از نظر علم، تقوا و معنویت، شباهت بیشتری به اهل‌بیت علیهم‌السلام دارند.

ایشان در کتاب *نقش تقلید در زندگی انسان* می‌نویسد: «وقتی نمی‌توانیم مستقیماً به معصوم تأسّی کنیم، باید بکوشیم به کسی تأسّی کنیم که به معصوم نزدیک‌تر و شبیه‌تر است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ه، ص۱۰۲) و می‌توان مصداق بارز این الگوها را علمای دین دانست. در این زمینه، ایشان از شهید مطهری به‌عنوان الگویی برجسته یاد می‌کنند که با دانش و بصیرت توانست به نیازهای فکری جامعه پاسخ دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۲۴۲).

در آخر، ایشان به نقش جوانان مؤمن و فداکار در جامعهٔ اسلامی اشاره می‌کنند و آنان را نمونه‌هایی از الگوهای تربیت‌یافته در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی می‌نمایند؛ اینان همان کسانی‌اند که تابع مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند و الگوی خودشان را از ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام گرفته‌اند و برای تحقق آرمان‌های اسلامی از جان و مالشان می‌گذرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ه، ص۲۷۰). مصداق بارز این نوع الگوها، شهدای هشت سال دفاع مقدس و شهدای مدافع حرم‌اند. این نوع الگوها، به‌ویژه در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و جهادی، می‌توانند انگیزه‌ای برای جوانان باشند تا دینداری را نه‌فقط در سطح فردی، بلکه در سطح اجتماعی و تمدنی تجربه کنند.

در نتیجه از دیدگاه علامه مصباح یزدی، معرفی الگوهای مناسب برای جوانان یکی از ارکان اساسی در مقابله با عرفان‌های نوظهور و تربیت معنوی نسل نو است. این الگوها باید هم از نظر معرفتی و اخلاقی غنی باشند و هم در زندگی عملی قابل مشاهده و اقتدا.

۳ـ۴. توجه به منابع و شخصیت‌های اصیل دینی

یکی دیگر از مهم‌ترین راهکارهای مقابله با نفوذ عرفان‌های نوظهور، تقویت بنیهٔ معرفتی و فکری نسل جوان از طریق مطالعهٔ منابع اصیل اسلامی است. علامه مصباح یزدی با تأکید بر نقش مطالعه در رشد ایمان و مصونیت از شبهات، آن را نه‌تنها یک توصیهٔ تربیتی، بلکه وظیفه‌ای دینی و فرهنگی می‌داند. از منظر ایشان، در عصر تهاجم فرهنگی و گسترش ابزارهای رسانه‌ای، مطالعه و مباحثهٔ دینی باید به‌عنوان فعالیتی مستمر در زندگی افراد جای گیرد تا زمینه‌ساز رشد معرفت و تثبیت هویت دینی باشد. ایشان با هشدار دربارهٔ غفلت از مطالعه و تفکر، تصریح می‌کنند که بی‌توجهی به معارف دینی زمینه‌ساز نفوذ تبلیغات ضددینی و عرفان‌های انحرافی است و مطالعه راهی برای مقابله با این بمباران فرهنگی و حفظ هویت دینی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۱۸). لذا بدون آن، ایمان به‌تدریج تضعیف می‌شود و زمینه برای نفوذ عرفان‌های نوظهور فراهم می‌آید.

اما این مطالعه باید بر پایهٔ منابع اصیل و شخصیت‌های مورد اعتماد دینی استوار باشد. در این میان، سخنان و نوشته‌های امام خمینی رحمه‌الله و امام شهید خامنه‌ای رحمه‌الله از جمله منابعی هستند که با زبان ساده و درعین‌حال عمیق، مفاهیم دینی و اجتماعی را برای عموم مردم، به‌ویژه جوانان، تبیین کرده‌اند. این آثار برای کسانی که سطح مطالعاتی کمتری دارند، بسیار مفیدترند و می‌توانند زمینه‌ساز رشد فکری و تقویت روحیهٔ دینی باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲الف).

همچنین آثار شهید مطهری جایگاه ویژه‌ای دارند. علامه مصباح یزدی این آثار را منابعی عمیق، قابل فهم و دارای بیانی شیوا معرفی می‌کند که می‌توانند نیازهای فکری نسل جوان را پاسخ دهند و لذا آنان را در برابر شبهات عرفان‌ها و معنویت‌های نوظهور مصون سازند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲الف)؛ چراکه ایشان با اخلاص و تعهدی مثال‌زدنی، در برابر جریان‌هایی که می‌کوشیدند نسل جوان را بر پایهٔ فرهنگ غربی تربیت کنند، سکوت نکردند و با وجود اشتغالات فراوان، با قلم خود به میدان آمدند. این حرکت، نمونه‌ای از فداکاری و فروتنی ایشان در میدان معرفت و معنویت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۹۵). آثار شهید مطهری نه‌تنها در حوزه‌های نظری، بلکه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز راهگشا بوده‌اند.

بااین‌حال متأسفانه با گسترش ابزارهای نوین، مانند اینترنت، تلویزیون و رایانه، بسیاری از جوانان فرصت مطالعه و حضور در جلسات علمی را از دست داده‌اند. علامه مصباح با اشاره به این وضعیت، با ارائهٔ راهکارهای عملی، توصیه می‌کند که افراد برای خود برنامهٔ مطالعاتی منظم تعریف کنند و بخشی از وقت روزانه یا هفتگی را به مطالعهٔ معارف دینی اختصاص دهند. این مطالعه باید همراه با تفکر، تحلیل و گفت‌وگو باشد؛ نه صرفاً مرور سطحی. ایشان تأکید می‌کنند که مطالب کتاب‌ها باید مورد گفت‌وگو قرار گیرند و نقد و بررسی شوند تا مسئله به‌طور کامل حل شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ج).

در این راستا، تشکیل جلسات گروهی با محوریت مطالعه و فعالیت علمی، راهکاری مؤثر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۱۸). این جلسات، اگر با تعهد جمعی، تقسیم وظایف و مدیریت علمی همراه باشند، می‌توانند موجب انگیزهٔ بیشتر، هضم بهتر مطالب و رشد فکری عمیق‌تر شوند. در صورت بروز ابهام، می‌توان به‌صورت دوره‌ای از یک استاد یا فرد آگاه دعوت کرد تا به سؤالات پاسخ دهد. این روش، نه‌تنها موجب رشد فردی، بلکه زمینه‌ساز اصلاح اجتماعی و فرهنگی نیز خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ج).

در نهایت، برای کسانی که در سطح تخصصی‌تری قرار دارند، مراجعهٔ مستقیم به منابع اصلی، مانند قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ضروری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲الف). این منابع سرچشمه‌های ناب معرفت دینی‌اند و در پرتو آنها می‌توان به فهم عمیق‌تری از حقیقت دین و عرفان اصیل اسلامی دست یافت. لذا علامه مصباح تصریح می‌کند که اگر زندگی انسان رنگ خدایی داشته باشد، دین اسلام در آن تجسم یافته است؛ و برای دستیابی به این صبغهٔ الهی، باید منابع دین را شناخت و آنها چیزی جز قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام نیستند که همهٔ حوزه‌های عبادی، سیاسی، اجتماعی و فردی را دربرمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ج، ج۱، ص۴۳).

بنابراین، مسیر رشد معرفتی از مطالعهٔ عمومی آغاز می‌شود؛ با آثار نخبگان فکری، مانند شهید مطهری، تعمیق می‌یابد و در نهایت با رجوع به منابع اصلی دین به کمال می‌رسد. این سیر مطالعاتی، نه‌تنها فرد را در برابر شبهات

عرفان‌های نوظهور مصون می‌سازد، بلکه او را به کنشگری فعال در عرصهٔ فرهنگی و دینی جامعه تبدیل می‌کند.

۴ـ۴. گفت‌وگو و تعامل سازنده با جوانان به‌جای طرد سریع

یکی از مهم‌ترین الزامات تربیتی در مواجهه با گرایش جوانان به عرفان‌های نوظهور، ایجاد فضای گفت‌وگو و تعامل سازنده به‌جای طرد و برخوردهای تند و قهری است. با توجه به پیچیدگی تربیت نسل جوان، برخوردهای تحکمی و مستقیم نه‌تنها مؤثر نیست، بلکه موجب دلسردی، انزوا و گاه گرایش به مسیرهای انحرافی می‌شود. ایشان با توجه به این نکته تصریح می‌کنند: «برخورد تند و کوبنده با نوجوان صحیح نیست...؛ باید به‌آرامی و با نصیحت و به‌صورت غیرمستقیم آنها را متوجه کنیم... اگر نصیحت توأم با تندی و تحمیل باشد، کاری پیش نمی‌رود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۱۳۰).

از منظر علامه مصباح یزدی، تربیت مؤثر زمانی حاصل می‌شود که مربی با درک شرایط روحی و سطح معرفتی مخاطب، گفت‌وگویی متناسب با فهم و ظرفیت او ترتیب دهد. وی دراین‌باره می‌نویسد: «راه تربیت انسان‌ها همین است که متناسب با فهم افراد و مراتب معرفت و ایمانشان با آنها گفت‌وگو شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). این اصل تربیتی، به‌ویژه در سنین بلوغ و رشد عقلانی، اهمیت بیشتری می‌یابد؛ چراکه نوجوان در این مرحله نیازمند برانگیختن نیروی تعقل و مشارکت در فرایند شناخت است، نه صرفاً تقلید و اطاعت (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ج، ج۱، ص۳۶۵). در این مسیر، توجه به جنبه‌های عاطفی و ایجاد حس اعتماد و محبت نقش کلیدی دارد. علامه مصباح یزدی با الهام از سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ تأکید می‌کند که تأثیرگذاری تربیتی زمانی حاصل می‌شود که مخاطب احساس کند گوینده خیرخواه اوست: «اگر بخواهیم در دیگران اثرگذار باشیم، باید طرف مقابل حس کند که خیر او را می‌خواهیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷الف). این اصل، نه‌تنها در تربیت کودکان، بلکه در تعامل با جوانان و حتی بزرگسالان نیز صادق است.

ازسوی‌دیگر، ایشان با اشاره به سیرهٔ تربیتی امام علی‌ؑ در وصیت‌نامهٔ خود به امام حسن‌ؑ، بیان می‌کنند که چگونه یک معصوم برای تأثیرگذاری بیشتر، خود را در جایگاه پدری پیر و دلسوز قرار می‌دهد تا جوانان بتوانند با او هم‌ذات‌پنداری کنند و از توصیه‌هایش بهره‌مند شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴د، ج۱، ص۲۶). این شیوه، الگویی برای مربیان و مبلغان دینی است تا در مواجهه با نسل جوان، از زبان محبت، همدلی و گفت‌وگوی مؤثر بهره گیرند. در نهایت، آیت‌الله مصباح بر ضرورت تقویت مبانی فکری جوانان از طریق مشارکت در جلسات معرفتی و گفت‌وگوهای آزاد تأکید دارند: «باید جوان‌ها را تشویق کنیم که در جلسات بحث از معارف اسلام شرکت کنند تا مبانی دینی را فرا بگیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ب، ج۲، ص۱۶۵). این مشارکت، نه‌تنها موجب رشد معرفتی، بلکه زمینه‌ساز تحکیم ایمان و مصونیت در برابر شبهات عرفان‌های نوظهور خواهد بود.

۵ـ۴. دعا و عبادات دینی

علامه مصباح یزدی در آخرین مرحله، بهترین جایگزین برای عرفان‌ها و معنویت‌های نوظهور و مؤثرترین راه مقابله با چنین اندیشه‌هایی را عبادات دین اسلام می‌دانند که تأثیرات فراوانی در زندگی دنیوی و اخروی انسان به‌همراه دارد و کمترین تأثیر آن، جنبهٔ روان‌شناختی عبادت است؛ یعنی آرامش انسان در دنیا؛ چراکه عبادت در روح و روان انسان تأثیر دارد. از این روست که خداوند می‌فرماید: «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) و ما این آرامش را می‌توانیم در خود تجربه کنیم. «اگر زمانی نگرانی شدیدی برای ما پیش آید و از پیشامدی در اضطراب باشیم، وقتی به نماز و مناجات با خدا بپردازیم، احساس‌آرامش‌و آسودگی می‌کنیم». حتی اثر آن را می‌توان در دیگران نیز مشاهده کرد؛ به این صورت که «نمازگزاران کمتر مبتلا به اضطراب و افسردگی می‌شوند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص۱۸۶)؛ اما در مقابل، اگر انسان گمان کند که «مال، ثروت و جاه و مقام بدو آرامش می‌بخشد، سخت در اشتباه است»؛ زیرا قرآن آرامش انسان را منحصر در ذکر خداوند دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶الف، ج۱، ص۱۳۹).

ازاین‌رو علامه مصباح با تأکید بر این مسئله که خداوند زمینه‌های رشد و سعادت انسان را فراهم کرده است تا به کمال خود برسد، به این نکته توجه می‌دهند که انسان اگر راهی را که خداوند تعیین کرده است، بپیماید، هم آرامش و شیرینی زندگی دنیا را خواهد چشید و هم از سعادت و لذت‌های آخرت بهرمند خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰الف، ص۹۸). ایشان با توجه به این نکته، حکمت چنین امری را در این می‌دانند که دلهره، اضطراب و فقدان‌آرامش‌و آسایش به این دلیل است که ارتباطمان با منبع هستی ضعیف شده است؛ لذا ارتباط با خداوند را موجب آرامش انسان می‌دانند و هرچه این ارتباط قوی‌تر باشد، آرامش انسان فزونی می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱و، ص۲۲۲).

نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی نشان می‌دهد که عرفان‌های نوظهور، اگرچه در پاسخ به نیاز فطری انسان به معنویت و در واکنش به بحران‌های روحی و فرهنگی جهان معاصر شکل گرفته‌اند، به‌دلیل انحراف از مبانی وحیانی و الهی، نه‌تنها قادر به تأمین آرامش حقیقی انسان نیستند، بلکه با ایجاد جایگزین‌های کاذب، جوانان و حتی اقشار مؤمن جامعه را از مسیر کمال بازمی‌دارند. ایشان با تفکیک میان عرفان اصیل اسلامی، که غایت آن معرفت و قرب الهی است، و عرفان‌های شرقی یا غربی، که بیشتر معطوف به تجربه‌های ذهنی و توانایی‌های فردی‌اند، بر این نکته تأکید می‌کنند که هر گونه عرفان و معنویتِ فاقد پیوند با دین، نهایتاً به بن‌بست معرفتی و اخلاقی خواهد رسید.

راهکار اساسی علامه مصباح یزدی در مقابله با این جریان‌ها، بازگشت به منابع اصیل دینی، تبیین عقلانی مبانی معرفت دینی، تقویت آموزش‌های الهی در خانواده و نظام آموزشی، و بهره‌گیری از آثار متفکرانی چون شهید مطهری است.

منابع

قرآن کریم.

آندرسن، یوئیل استانلی (۱۳۹۳). *سه کلمهٔ جادویی: کلید قدرت، آرامش و فراوانی*. تهران: لیوسا.

باقری، حسین (۱۳۹۱). *مدل آرامش در اخلاق اسلامی و معنویت‌های جدید*. رسالهٔ دکتری اخلاق اسلامی. قم: دانشگاه معارف اسلامی.

دهقان کلور، محمدصادق (۱۴۰۲). روش‌های عام تربیت اخلاقی در بعد عاطفی براساس آثار آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت*، ۳۲(۳)، ۳۵ـ۴۵.

شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸). *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*. قم: صهبای یقین.

شلدراک، فیلیپ (۱۳۸۰). معنویت و الهیات. ترجمهٔ حسن قنبری. *هفت آسمان*، ۳(۹)، ۲۴۳ـ۲۷۲.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.

قره‌باغی، حسن (۱۴۰۳). *رؤیای آرامش*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۳۰ق). *الکافی*. قم: دار الحدیث.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *تهاجم فرهنگی*. پدیدآور: عبدالجواد ابراهیمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲الف). *آذرخشی دیگر از آسمان کربلا*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ب). *کاوش‌ها و چالش‌ها*. پدیدآور: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ج). *نظریهٔ سیاسی اسلام*. پدیدآور: کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *به‌سوی او*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *سیمای شیعیان در کلام امیر مؤمنان* ﷺ. (جلسه ۲۶). درس اخلاق، نرم‌افزار مشکات .

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹/۰۸/۰۵). *آسیب‌شناسی فرقه‌های نوظهور*، نرم‌افزار مشکات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *قرآن در آیینهٔ نهج البلاغه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰الف). *آیین پرواز*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ب). *سجاده‌های سلوک، شرح مناجات‌های امام سجاد* ﷺ. پدیدآور: کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *آفتاب مطهر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *به‌پیشواز خورشید غرب. گزارش سفر آیت‌الله مصباح یزدی به اسپانیا و آمریکای لاتین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱د). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱و). *راهیان کوی دوست؛ شرح حدیث معراج*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱هـ). *نقش تقلید در زندگی انسان*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲الف). *تشکیل جامعهٔ اسلامی؛ موانع و راهکارها*. (مصاحبه)، نرم‌افزار مشکات.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲ب). *جامی از زلال کوثر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲ج). *سیمای سرافرازان*. پدیدآور: کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳الف). *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی؛ مجموعه سخنرانی‌های آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در کشور لبنان*. پدیدآور: محمدمهدی نادری قمی. ترجمهٔ حسین‌علی عربی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ب). *معارف قرآن (۳) خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳د). *روش آشنا کردن نوجوانان با مسائل بنیادی (سخنرانی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی (دامت برکاته) در مراسم عزاداری به‌مناسبت شهادت امام جواد* ﷺ. نرم‌افزار مشکات.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). اولویت‌بندی علوم مورد نیاز انسان و یادگیری اصلی‌ترین آنها. [سخنرانی]. نرم‌افزار مشکات
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین علی* ﷺ *به فرزندش امام حسن مجتبی* ﷺ. پدیدآور: علی زینتی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴هـ). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *رابطهٔ علم و دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶الف). *ره‌توشه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ب). *نظریهٔ حقوقی اسلام*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷الف). *علم، لازمهٔ ترقی و کمال انسان (سخنرانی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی در جلسه با جمعی از مسئولین اتحادیهٔ انجمن‌های اسلامی دانش‌آموزان قم در تاریخ ۱۳۹۷/۰۷/۰۷)*. [سخنرانی]. نرم‌افزار مشکات.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷ب). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *در جست‌وجوی عرفان اسلامی*. پدیدآور: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۳). مهمترین وظیفهٔ حکومت اسلامی، رفع نیازهای معنوی. *معرفت*، ۳۳(۴)، ۵ـ۱۰.
هان، تیک نات (۱۴۰۴). *هنر زندگی کردن*. ترجمهٔ حسین اُرا. تهران: نشرمون.
The Mennonites (n. d.). Retrieved July 19, 1404, from: https://sites.ualberta.ca/~german/AlbertaHistory/Mennonites.htm.

References

The Holy Qur'an.

Andersen, Uell Stanley (2014). Three Magic Words: The Key to Power, Peace, and Plenty. Tehran: Liusa.
Bagheri, Hossein (2012). Model of Tranquility in Islamic Ethics and New Spiritualities. PhD Dissertation in Islamic Ethics. Qom: University of Islamic Studies.
Dehghan Kalour, Mohammad Sadeq (2023). "General Methods of Moral Education in the Emotional Dimension Based on the Works of Ayatollah Mesbah Yazdi." Ma'rifat, 32(3), 35–45.
Sharifi, Ahmad Hossein (2009). ʿIrfān-e Ḥaqīqī va ʿIrfānhā-ye Kāzeb. Qom: Sahbay-e Yaqin.
Sheldrake, Philip (2001). "Spirituality and Theology." Trans. Hassan Qanbari. Haft Aseman, 3(9), 243–272.
Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (2011). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
Qarehbaghi, Hassan (2024). Ro'yā-ye Ārāmesh. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Kulini, Muhammad ibn Yaqub (2009 CE). Al-Kāfī. Qom: Dar al-Hadith.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2002). Tahājom-e Farhangī. Ed. Abd al-Javad Ebrahimi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2003a). Āzārkhashī Dīgar az Āsmān-e Karbalā. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2003b). Kāvoshhā va Chālesh-hā. Ed. Mohammad Mahdi Naderi Qomi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2003c). Naẓariyyeh-ye Sīyāsī-ye Islām. Ed. Karim Sobhani. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2004). Beh Sū-ye Ū. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2009). Sīmā-ye Shīʿayān dar Kalām-e Amīr al-Muʾminīn (Session 26). Ethics Lesson, Meshkat Software.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2010/08/05). Āsīb-shenāsī-ye Ferqehā-ye Nowzohūr. Meshkat Software.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2010). Qurʾān dar Āyīneh-ye Nahj al-Balāgha. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2011a). Āyīn-e Parvāz. Qom: Imam Khomeini

Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2011b). Sajjādehā-ye Sulūk: Sharḥ-e Munājāthā-ye Imam Sajjād. Ed. Karim Sobhani. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012a). Āftāb-e Moṭahhar. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012b). Beh Pīshvāz-e Khorshīd-e Gharb. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012c). Porsesh-hā va Pāsokh-hā. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012d). Jāmeʿe va Tārīkh az Negāh-e Qurʾān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012e). Rāhiyān-e Kūy-e Dūst: Sharḥ-e Hadīth-e Miʿrāj. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012f). Naqsh-e Taqlīd dar Zendegī-ye Insān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2013a). Tashkīl-e Jāmeʿe-ye Islāmī: Mavāneʿ va Rāhkar-hā. (Interview), Meshkat Software.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2013b). Jāmī az Zolāl-e Kowsar. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2013c). Sīmā-ye Sarafrāzān. Ed. Karim Sobhani. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2014a). Chakīdeh-ī az Andīshehā-ye Bunyādīn-e Islāmī. Ed. Mohammad Mahdi Naderi Qomi. Trans. Hossein Ali Arabi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2014b). Maʿārif-e Qurʾān (1–3): Khodā-shenāsī, Keyhān-shenāsī, Insān-shenāsī. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2014d). Ravesh-e Āshnā Kardan-e Nowjavānān bā Masāʾel-e Bunyādī. [Lecture]. Meshkat Software.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2015a). Akhlāq dar Qurʾān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2015b). Pāsokh-e Ostād beh Javānān-e Porseshgar.

Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2015c). Olaviyyat-bandī-ye ʿUlūm-e Mored-e Nīyāz-e Insān. [Lecture]. Meshkat Software.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2015d). Pand-e Jāvīd: Sharḥ-e Vasiyyat-e Amīr al-Muʾminīn beh Farzandash Imam Hasan Mojtabā. Ed. Ali Zeinati. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2015e). Naqd va Barrasī-ye Maktab-hā-ye Akhlāqī. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2016). Rābeṭe-ye ʿElm va Dīn. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2017a). Rah-Tūsheh. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2017b). Naẓariyyeh-ye Ḥoqūqī-ye Islām. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2018a). ʿElm, Lāzemeh-ye Taraqqī va Kamāl-e Insān. [Lecture]. Meshkat Software.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2018b). Rāh va Rāhnemā-shenāsī. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2019). Dar Jostojū-ye ʿIrfān-e Islāmī. Ed. Mohammad Mahdi Naderi Qomi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2024). “The Most Important Duty of the Islamic Government: Meeting Spiritual Needs.” Ma’rifat, 33(4), 5–10.
Hanh, Thich Nhat (2025). The Art of Living. Trans. Hossein Ora. Tehran: Nashr-e Moon.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 57-80**
Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

A Behavioral Reading of the Verse of "the Wish for Death" (Q 62:6) Concerning the Jews within the Theoretical Framework of Olson's Collective Action Theory*

✍ **Nematollah Firoozi** / Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran firoozi@imamreza.ac.ir
Houra Badri / MA Student in Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran hoora.badri@imamreza.ac.ir

Received: 2025/12/04 - **Accepted:** 2026/01/27 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

This study analyzes the concept of "the wish for death" (tamannā al-mawt) in verse 6 of Sūrat al-Jumuʿa and elucidates the reasons for the Jews' refusal to accept this Qur'anic challenge. The aim is to re-read the verse within an interdisciplinary framework utilizing Olson's theory of "collective action." The central problem is why the Jews defied this demand despite their claim to "exclusive guardianship" (wilāya). The research employs an analytical-comparative approach with a combined method (exegetical, historical, and theory-driven). The findings indicate that "the wish for death" can be formulated along four axes: 1. An instrument for measuring attachment to the world and purity of intention; 2. A divine test for evaluating true faith and its connection to righteous action; 3. A critical approach in confronting claims of superiority and exclusivism; 4. A manifestation of mubāhala for exposing unfounded claims. In Olson's theory, the Jews' refusal to wish for death is an instance of "free-riding" and "individual rational calculation" vis-à-vis collective costs; the Qur'an, by raising the cost of the claim to guardianship to the level of life itself, reveals the hidden logic of their collective behavior. "The wish for death," beyond theological challenges, serves as an analytical tool for examining the behavior of religious groups—a novel and interdisciplinary reading of the Qur'an in conjunction with modern social science theories.

Keywords: Wish for Death, Q 62:6, Collective Action Theory, Free-Riding, Public Good, Exegeses of the Two Sects.

*This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2026.5003358

معرفت ادیان ـــ

شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X-۲۹۸۰

سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص۵۷ـ۸۰

نوع مقاله: پژوهشی

خوانش رفتاری آیهٔ «تمنای موت» یهود در چارچوب نظریهٔ اقدام جمعی اولسون*

نعمت‌الله فیروزی / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام مشهد مقدس، ایران
firoozi@imamreza.ac.ir

حورا بدری / دانشجوی کارشناسی ارشد پیوستهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام، مشهد مقدس، ایران
hoora.badri@imamreza.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳ - **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ -**انتشار:** ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

این پژوهش به تحلیل مفهوم «تمنّای موت» در آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه و تبیین علل امتناع یهود از پذیرش این چالش قرآنی می‌پردازد. هدف، بازخوانی آیه در چهارچوبی میان‌رشته‌ای با بهره‌گیری از نظریهٔ «اقدام جمعی» اولسون است. مسئلهٔ اصلی، چرایی سرپیچی یهودیان از این خواست با وجود ادعای «ولایت انحصاری» است. پژوهش با رویکردی تحلیلی ـ تطبیقی با روش ترکیبی (تفسیری، تاریخی و نظریه‌محور) انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند «تمنای موت» در چهار محور قابل صورت‌بندی است: ۱. ابزاری برای سنجش وابستگی به دنیا و خلوص نیت؛ ۲. آزمونی الهی برای ارزیابی ایمان واقعی و پیوند آن با عمل صالح؛ ۳. رویکردی انتقادی در مواجهه با ادعاهای برتری‌جویانه و انحصارطلبی؛ ۴. تجلی مباهله برای افشای ادعاهای فاقد پشتوانه. در نظریهٔ اولسون، امتناع یهود از تمنای مرگ، مصداق «سواری مجانی» و «محاسبهٔ عقلانی فردی» در برابر هزینه‌های جمعی است؛ قرآن با افزایش هزینهٔ ادعای ولایت تا حد جان، منطق پنهان رفتار جمعی آنان را آشکار می‌کند. «تمنای موت»، فراتر از چالش‌های کلامی، به‌مثابهٔ ابزاری تحلیلی برای بررسی رفتار گروه‌های دینی، خوانشی نوین و میان‌رشته‌ای از قرآن در پیوند با نظریه‌های مدرن علوم اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: تمنای موت، آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه، نظریهٔ اقدام جمعی، سواری مجانی، کالای عمومی، تفاسیر فریقین.

---

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمه‌الله» ارائه شده است

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions
of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

doi 10.22034/marefateadyan.2026.5003358

مقدمه

مطالعهٔ رفتار جمعی گروه‌های دینی در قرآن کریم عرصه‌ای پربار برای به‌کارگیری چهارچوب‌های نظری علوم اجتماعی نوین است. یکی از موارد شاخص، مواجههٔ قرآن با «ادعای دوستی انحصاری» قوم یهود و واکنش آنان در برابر چالش «تمنای موت» در آیهٔ «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (جمعه: ۶) است. منطبق بر نظریهٔ «اقدام جمعی» مانکور اولسون، رفتار گروه‌ها نه بر اساس منافع جمعی محض، که بر پایهٔ محاسبهٔ عقلانی فردی برای حداکثرسازی سود شخصی و حداقل‌سازی هزینه‌ها تبیین می‌شود. اولسون با معرفی مفهوم «سواری مجانی» استدلال می‌کند که در پیگیری «کالای عمومی» (مانند منزلت اجتماعی یا پاداش اخروی)، افراد ترجیح می‌دهند که بدون پرداخت هزینه‌ای (مانند ایثار، فداکاری یا خطر کردن)، از منافع آن بهره‌مند شوند.

این پژوهش با الهام از این نظریه، مسئلهٔ اصلی خود را واکاوی علل امتناع یهود از «تمنای موت» قرار داده است. یهودیان مدینه با ادعای بهره‌مندی از «ولایت الهی» به‌عنوان یک «کالای عمومی انحصاری» برای قوم خود، در پی کسب منزلت و امتیازات اجتماعی بودند. قرآن با طرح چالش «تمنای موت»، آنان را در معرض یک «آزمون هزینه ـ فایدهٔ» عینی قرار می‌دهد. مبتنی بر این، مهم‌ترین اهداف تحقیق عبارت‌اند از: ۱. تبیین ادعای یهود مبنی بر «ولایت» به‌مثابهٔ یک «کالای عمومی» از منظر اولسون؛ ۲. تحلیل «تمنای موت» به‌عنوان یک «آزمون هزینه ـ فایده» برای افشای تضاد بین منافع جمعی ادعاشده و محاسبات عقلانی فردی. پاسخ به این مسئله، علاوه بر درک عمیق سازوکارهای قرآنی در مواجهه با ادعاهای کاذب، الگویی برای تحلیل رفتار جمعی گروه‌های دینی در تاریخ صدر اسلام با ابزارهای علم اقتصاد سیاسی ارائه می‌دهد.

در همین زمینه، پیشینهٔ پژوهش در دو دستهٔ کلی قابل بررسی است:

۱. مطالعات قرآنی و تفسیری با موضوع «تمنای موت»: پژوهش‌های شاخصی مانند *تفسیر نمونه* (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴) و *المیزان* (طباطبائی، ۱۳۷۸) با تمرکز بر جنبه‌های کلامی و اخلاقی آیه، «تمنای موت» را به‌عنوان آزمونی برای سنجش خلوص نیت و وابستگی به دنیا تحلیل کرده‌اند. همچنین پژوهش‌هایی چون «نقد و بررسی ادعای برتری یهود» (فخاری و ابراهیمی، ۱۳۹۴) به ابعاد تاریخی این مواجهه پرداخته‌اند. با وجود غنای تحلیلی این آثار، رویکرد آنها عمدتاً در چهارچوب سنتی تفسیر باقی مانده و فاقد چهارچوب نظری نظام‌مند برای تبیین علل ساختاری رفتار جمعی یهود است. این پژوهش‌ها به «چرایی» امتناع یهود در سطح فردی پاسخ می‌دهند؛ اما «چگونگی» عملکرد آنان را در قالب یک گروه با محاسبات عقلانی توضیح نمی‌دهند. مطالعاتی همچون «تحلیل قرآن‌شناختی خودبرتربینی یهود» (فراتی و لطفی، ۱۳۹۷) به مقایسهٔ

دیدگاه‌های مفسران فریقین پرداخته و وجوه اشتراک آنان در نقد انحصارگرایی دینی را نشان داده‌اند. این تحقیقات، با اینکه به تطبیق آرا پرداخته‌اند، از ابزارهای تحلیلی علوم اجتماعی برای فهم سازوکارهای جامعه‌شناختی این رفتار بهره نجسته‌اند.

۲. مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم اجتماعی: این حوزه شاهد ظهور آثاری نوآورانه بوده است. برخی پژوهش‌های جدید با بهره‌گیری از چهارچوب‌های اقتصاد سیاسی و نهادگرایی تاریخی، به بازخوانی تحولات جوامع اسلامی پرداخته‌اند؛ از جمله مقالهٔ «دین و فراز و فرود علم در جهان اسلام» (Religion and the Rise and Fall of Islamic Science)، اثر اریک چانوی (۲۰۱۶)، که به تحلیل داده‌های اجتماعی در دوره‌ای از تاریخ اسلام در پیوند با تحولات نهادی پرداخته است. بااین‌حال هیچ یک از این پژوهش‌ها به‌صورت خاص و نظام‌مند نظریهٔ اقدام جمعی اولسون را برای تحلیل آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه و تبیین منطق رفتاری یهود به‌کار نگرفته‌اند. بر این اساس، تلفیق روش‌های کیفی تفسیری با چهارچوب کمّی‌نگر اقتصاد سیاسی برای دستیابی به تحلیلی جامع‌تر و ارائهٔ خوانشی عقلانی ـ اقتصادی از یک واقعهٔ قرآنی فراتر از تحلیل‌های تاریخی یا کلامی متداول، از وجوه تمایز اصلی پژوهش حاضر است. نظریهٔ اولسون علل ساختاری امتناع یهود (مانند معضل سواری مجانی در گروه‌های بزرگ) را توضیح می‌دهد که مکمل تبیین‌های مفسران بر اساس «دنیاخواهی» و «نفاق» است. ازسوی‌دیگر، مفهومی کردن «ولایت انحصاری» به‌مثابهٔ یک «کالای عمومی» و «تمنای موت» به‌عنوان یک «آزمون هزینه ـ فایده» است که منطق درونی ادعای یهود را آشکار می‌سازد.

۱. چهارچوب نظری و روش پژوهش

چهارچوب اصلی پژوهش، تلفیق نظریهٔ اقدام جمعی اولسون و الهیات قرآنی در تحلیل رفتار دینی، با مطالعهٔ موردی «تمنای موت» در آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه است. در این پژوهش، ابتدا با تتبع جامع تفاسیر معتبر فریقین، یافته‌های تفسیری استخراج و تحلیل شد؛ سپس این یافته‌ها با گزاره‌ها و ساختارهای نظریهٔ اقدام جمعی اولسون تطبیق داده شدند و از خلال فرایند تخلیقی، مفاهیمی نو (مانند «ادعای ولایت» به‌مثابهٔ «کالای عمومی انحصاری» و «چالش تمنای موت» به‌عنوان لوازم منطقی ادعا) بازتعریف و منطبق گردید؛ و سرانجام یک الگوی مفهومی یکپارچه ارائه شد.

این مطالعه در چهارچوب کلان‌نظریهٔ انتخاب عقلانی قرار می‌گیرد. این نظریه فرض می‌کند که کنشگران اجتماعی (اعم از فرد یا گروه)، موجوداتی‌اند که در پی حداکثر کردن مطلوبیت و تقلیل هزینه‌های عمل خود هستند. تصمیمات آنان بر اساس محاسبهٔ سود و زیان و با در نظر گرفتن ترجیحات شخصی صورت می‌پذیرد (Olson, 1965, p.1-2 & 13; Coleman, 1990, p.309-310). از این منظر، حتی اگر تمام اعضای گروه

از تحقق یک هدف مشترک (مانند یک سیاست بهتر، دستمزد بالاتر، یا یک باور دینی انحصاری) نفع ببرند، بازهم هر فرد انگیزه دارد که از پرداخت هزینه‌های دستیابی به آن هدف شانه خالی کند؛ چراکه در صورت موفقیت گروه، او به‌هرحال ـ حتی بدون پرداخت هزینه ـ از منافع آن بهره‌مند خواهد شد. این پدیده، که هستهٔ مرکزی نظریهٔ اوست، «معضل سواری مجانی» نامیده می‌شود (Olson, 1965, p.21).

اولسون برای تبیین این معضل، به تشریح مفهوم «کالای عمومی» می‌پردازد. برای مثال، «هوای پاک» یک کالای عمومی است. اولسون استدلال می‌کند که در گروه‌های بزرگ، افراد انگیزه‌ای برای مشارکت داوطلبانه در تولید چنین کالایی ندارند؛ زیرا می‌توانند بدون هیچ هزینه‌ای از نتایج تلاش دیگران «سواری مجانی» بگیرند. در نتیجه، کالاهای عمومی در گروه‌های بزرگ، ذاتاً با کم‌تأمینی مواجه می‌شوند (Olson, 1965, p.35). راه‌حل اولسون برای غلبه بر معضل اقدام جمعی، معرفی مفهوم «انگیزه‌های انتخابی» است (Olson, 1965, p.51). این انگیزه‌ها می‌توانند ملموس باشند، مانند پول، کالا یا خدمات؛ یا ناملموس باشند، مانند منزلت اجتماعی، احترام یا تنبیه (Olson, 1965, p.60). اولسون نتیجه می‌گیرد که اقدام جمعی موفقیت‌آمیز، بر پایهٔ وجود نهادها یا سازوکارهایی است که بتوانند این انگیزه‌های انتخابی را به‌طور مؤثر ارائه یا اعمال کنند. این چهارچوب تحلیلی، ابزاری قدرتمند برای فهم رفتار گروه‌ها در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و حتی دینی فراهم می‌آورد (Olson, 1965, p.133-134).

۱ـ۱. پیوند چهارچوب نظری با موضوع پژوهش (الگوی تحلیلی تلفیقی)

این پژوهش با تلفیق نظریهٔ اولسون (از علوم اجتماعی) با مفاهیم کلامی و تفسیری قرآن، یک الگوی تحلیلی نوین ارائه می‌دهد. در همین راستا، نحوهٔ تطبیق نظریه بر آیهٔ شریفه بدین نحو است:

الف) ادعای یهود (أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ): ادعای دسترسی به یک کالای عمومی انحصاری (برگزیدگی، پاداش اخروی قطعی، منزلت اجتماعی).

ب) چالش قرآن (فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ): تبدیل این ادعا به یک آزمون هزینه ـ فایدهٔ عینی. این چالش، هزینهٔ عضویت در گروه «ادعایی» برگزیدگان را تا حد نهایی (جان) افزایش می‌دهد.

ج) هزینه: از دست دادن زندگی دنیوی (قطعی و فوری).

د) نتیجهٔ محاسبه: ظاهراً هیچ فرد عقلانی حاضر به پرداخت چنین هزینهٔ سنگینی برای یک منفعت جمعیِ نامطمئن نیست. بنابراین ترجیح می‌دهد که سواری مجانی بگیرد؛ یعنی بدون پرداخت هزینهٔ «مرگ»، همچنان از مزایای اجتماعی ادعای «ولایت» بهره‌مند بماند.

۲. مفهوم‌شناسی

علاوه بر مباحث یادشده، برخی مفاهیم کلیدی که ستون فقرات تحلیلی پژوهش را تشکیل می‌دهند، عبارت‌اند از:

۲ـ۱. کالای عمومی

کالا یا منفعتی است که استفادهٔ یک فرد از آن استفادهٔ دیگران را کاهش نمی‌دهد (غیررقابتی) و نمی‌توان افراد را از استفاده از آن منع کرد (غیرقابل استثنا) (Olson, 1965, p.14-15). در این پژوهش، ادعای «دوستی انحصاری» و «پاداش اخروی ویژه» توسط یهودیان مدینه، به‌مثابهٔ یک «کالای عمومی انحصاری ادعاشده» است (Olson, 1965, p.36).

۲ـ۲. معضل سواری مجانی

به تمایل افراد به بهره‌مندی از منافع یک کالای عمومی بدون پرداخت هزینه‌های تولید یا حفظ آن، معضل «سواری مجانی» گفته می‌شود (Olson, 1965, p.21-22).

۲ـ۳. انگیزه‌های انتخابی

مشوق‌ها یا جریمه‌های انفرادی (مثبت یا منفی) است، که برای ترغیب افراد به مشارکت در عمل جمعی طراحی می‌شوند (Olson, 1965, p.51). قرآن با طرح «تمنای موت»، یک «انگیزهٔ انتخابی منفی» بسیار قوی (هزینهٔ جان) را ایجاد می‌کند تا ادعای جمعی را بیازماید.

۲ـ۴. تمنّی

«تمنّی» از ریشهٔ «م ن ی» است و لغت‌شناسان معتقدند که در چند معنا قابل بررسی است. به‌گفتهٔ ابن‌منظور، به‌صورت استعاری و به‌معنای تلاوت قرآن به‌کار رفته که بر اساس شباهت میان عمل تلاوت و عمل آرزو کردن ساخته شده است؛ یعنی آرزوهای خود را با تلاوت پیوند زده و دنبال تحقق آن است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج۱۵، ص۲۹۴). از سویی، «تَمَنِّی» تعیین و تقدیر چیزی است که اگر بیشتر از تخمین و گمان باشد، کذب و دروغ در آن بیشتر غلبه دارد؛ پس بیشتر آرزوها تصوری هستند که حقیقتی برای آنها نیست (راغب، ۱۳۷۴، ج۳، ص۲۵۹)؛ همچنین به‌معنای آرزو کردن یا خواستن چیزی است که وجود ندارد یا در گذشته بوده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۳۹۹). برخی تمنّی را به‌معنای آرزو کردن می‌دانند؛ زیرا آرزوشده، در ذهن اندازه‌گیری و مصوّر می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج۶، ص۲۶۹).

به‌نظر می‌رسد که معنای «آرزوی قلبی و جدی» با سیاق و فضای آیه هماهنگی بیشتری دارد. قرآن از یهود می‌خواهد که نه یک گفتار، بلکه خواسته‌ای اصیل و ناشی از ایمان را بیان کنند. بنابراین، «تَمَنَّوُا» در اینجا به‌معنای «آرزوی راستین و مبتنی بر اعتقاد» است، نه صرف

تمنای زبانی یا تخیل محض. این معنا با مفهوم «مباهله» و «آزمون عملی ایمان» که در تفاسیر آمده است، همسوست و به‌عنوان مبنا در تحلیل حاضر پذیرفته می‌شود.

۵ـ۲. موت

لغت‌شناسان معتقدند که «مَوْت» برحسب نوع زندگی متفاوت است: اول، مرگی که نیروی نامیه، یعنی رشددهندگی (در گیاه و حیوان و انسان) از بین برود؛ دوم، مرگ با از بین رفتن نیروی حواس؛ سوم، مرگی که نیروی عاقله به‌وسیلهٔ آن از بین برود و همان جهالت است؛ چهارم، اندوه و حزن مرگ‌آفرینی که زندگی را مکدر و محزون سازد؛ پنجم، خواب، که مرگ سبک و خفیف است و مرگ خواب سنگین است (راغب، ۱۳۷۴، ج۳، ص۲۶۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۲۲۱؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج۹، ص۵۴۳). در آیهٔ مورد بحث، «مَوْت» به‌معنای «مرگ طبیعی و انتقال از دنیا به آخرت» است که با فضای آزمون ایمانی و اشتیاق به لقای الهی تناسب کامل دارد.

۳. بررسی شأن نزول و آیات همسو

سورهٔ مبارکهٔ جمعه صد و نهمین سوره در ترتیب نزول (معرفت، ۱۳۸۸، ج۱، ص۱۳۷) و شصت و دومین سورهٔ قرآن کریم است که در مدینه نازل شده (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج۹، ص۳۰) و دارای یازده آیه است. علت نام‌گذاری این سوره، اجتماع مردم در روز جمعه برای برگزاری نماز جمعه و اهمیت و عظمت این نماز است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص۲۰۱). محتوای این سوره را می‌توان در چند بخش اصلی طبقه‌بندی کرد: ۱. تسبیح همگانی تمام موجودات؛ ۲. تبیین هدف بعثت پیامبرﷺ و هشدار به مؤمنان برای اجتناب از انحراف از مبانی دین؛ چنان‌که یهود گرفتار شد؛ ۳. اشاره به قانون فراگیر مرگ، که راهی به‌سوی حیات ابدی است؛ ۴. سفارش مؤکد به نماز جمعه و ترک تجارت برای حضور در آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۴، ص۱۰۱). آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه در توصیف یهودیان است؛ اما ضرورت آمادگی همهٔ انسان‌ها برای مرگ را بیان می‌کند و وسیله‌ای برای سنجش مدعیان ایمان و ولایت الهی است و انحصارطلبی در امور معنوی و دینی را ممنوع اعلام می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج۱۰، ص۳۳ـ۳۶).

در همین زمینه، بررسی مشتقات واژهٔ «فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ» در قرآن کریم به فهم بهتر شبکهٔ معنایی، جایگاه کلمه و معنای آن کمک ویژه می‌کند که شرح آن در جدول ذیل آمده است.

جدول واژگان و آیات همسو

۱	تقاضای مرگ، معیار و سنجشِ خلوص در عبادت و اطاعت از خدا	«قُل إِن كَانَت لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلأَخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَة مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلمَوتَ إِن كُنتُم صَدِقِينَ» (بقره: ۹۴). اگر واقعاً آخرت خاص شماست، نه سایر مردم، و شما خود راست‌گوی این میدان هستید، پس تمنای مرگ کنید تا زودتر به آن خانه برسید (سیوطی، ۱٤۰٤ق، ج۱، ص۸۹؛ طبری، ۱٤۲۲ق، ج۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۳٤۲).
۲	ارادهٔ مطلق الهی دربارهٔ زمان و کیفیت مرگ	«ٱلَّذِينَ قَالُواْ لِإِخوَنِهِم وَقَعَدُواْ لَو أَطَاعُونَا مَا قُتِلُواْ قُل فادرَءُواْ عَن أَنفُسِكُمُ ٱلمَوتَ إِن كُنتُم صَدِقِينَ» (آل‌عمران: ۱۶۸). نظر و عقیدهٔ افرادی که در جنگ احد حضور نیافتند، این بود که اگر کسانی که در جنگ کشته شدند، در جنگ شرکت نمی‌کردند، الآن زنده بودند. خداوند فرمود: ای پیامبر! به ایشان بگو: اگر می‌توانید، مرگ را از خود دور کنید؛ و لازم نیست به فکر چارهٔ مرگ دیگران باشید (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۴۴؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ج۵، ص۱۴۱؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۹۳).
۳	عناد و لجاجت قوم یهود و تصور برتری‌جویی	«ٱلَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَينَا أَلَّا نُؤمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأتِيَنَا بِقُربَان تَأكُلُهُ ٱلنَّارُ قُل قَد جَاءَكُم رُسُل مِّن قَبلِى بِالبَيِّنَاتِ وَبِالذِى قُلتُم فَلِمَ قَتَلتُمُوهُم إِن كُنتُم صَدِقِينَ» (آل‌عمران: ۱۸۳). ای پیامبر! به افرادی که گفتند خدا از ما پیمان گرفته است که به هیچ پیامبری ایمان نیاورید تا او قربانی آورد و در آتش بسوزد، بگو: ای یهودیان! پیش از من نیز پیامبران الهی را با اینکه معجزاتی آورده بودند، از بین بردید (مانند زکریا و یحیی ﷺ). پس چرا آنان را کشتید؟ (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج۲، ص۳۵۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج۴، ص۲۹۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۱۳۰).
۴	عدم قدرت انسان در دفع مرگ یا بازگشت از آن	«فَلَوْلَآ إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرجِعُونَهَا إِن كُنتُم صَدِقِينَ» (واقعه: ۸۷). قرآن به‌صراحت اشاره می‌کند که انسان ضعیف است و مرگ به‌دست خداوند است. بنابراین می‌فرماید: چنانچه می‌توانید، کسی را که مرده است، برگردانید (زنده کنید) (مراغی، بی‌تا، ج۲۷، ص۱۵۴؛ حویزی، ۱۳۷۳، ج۵، ص۲۲۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۱۹، ص۲۴۱).

۴. تحلیل و بررسی دیدگاه‌های مفسران

در فرایند فهم دقیق آیات قرآن کریم، بررسی آرای مفسران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این بررسی علاوه بر روشن‌تر شدن ابعاد مختلف آیه، با ارائهٔ قرائت‌های متعدد، امکان دستیابی به تحلیل جامع‌تری را فراهم می‌سازد. در این راستا، بخش حاضر به تحلیل و واکاوی دیدگاه‌های مفسران فریقین دربارهٔ آیهٔ شریفهٔ «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ

أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» می‌پردازد. هدف از این تحلیل، استخراج و طبقه‌بندی رویکردهای تفسیری مختلف، شناسایی وجوه اشتراک و افتراق، و همچنین تبیین مبانی استدلالی هر دیدگاه در پرتو چهارچوب نظری پژوهش حاضر ــ یعنی نظریهٔ اقدام جمعی اولسون ــ است. در ادامه، مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح‌شده در تفاسیر شیعه و سنی در چهار محور اصلی دسته‌بندی و مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۱ـ۴. مبارزه با تعلقات و دلبستگی‌های مادی

به‌اعتقاد برخی مفسران، کسانی که محبت واقعی خداوند متعال را در دل دارند، همواره در مسیر رهایی از تعلقات و دلبستگی‌های مادی گام برمی‌دارند و مشتاق دیدار محبوب خویش هستند. آنان برای رسیدن به مقام قرب الهی، از لذت‌های دنیوی و غرایز فاصله می‌گیرند؛ چراکه این وابستگی‌ها، حجاب‌هایی در مسیر تقرب به خداوند محسوب می‌شوند. یهودیان با وجود ادعای «ما پسران خدا و برگزیدگان خاص اوییم»، در عمل به کتاب آسمانی خود پایبند نبودند. ازهمین‌رو قرآن آنان را به آزمون «تمنای مرگ» فرامی‌خواند تا نشان دهد که دلبستگی‌های دنیوی مانع راست‌گویی آنان در ادعای دوستی با خداوند است؛ زیرا کسی که حقیقتاً خدا را دوست دارد، مشتاق دیدار اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۴، ص۱۱۷).

از منظر اولسون، ادعای یهود مبنی بر «برگزیدگی» و «قرب انحصاری»، ادعای دستیابی به یک «کالای عمومی» بود؛ یعنی عضویتی که منافع معنوی و اجتماعی (احترام، قدرت، و پاداش اخروی) را برای اعضای خود (قوم یهود) به‌ارمغان می‌آورد؛ درحالی‌که دیگران را مستثنا می‌کرد. این دقیقاً نوعی «انگیزهٔ انتخابی» مبتنی بر منزلت اجتماعی بود که هدف آن ایجاد انگیزه برای حفظ هویت گروهی بود. قرآن با دعوت به «تمنای مرگ»، هزینهٔ این عضویت را به‌طور نامتعارفی افزایش داد. از نظر اولسون، یک «عضو عقلانی» حاضر است برای حفظ عضویت در یک اجتماع پرمنفعت، هزینه‌های متعارف (مانند انجام مناسک یا پرداخت مالیات) را بپردازد؛ اما زمانی که هزینهٔ عضویت به حداکثر ممکن (جان فرد) می‌رسد، محاسبهٔ عقلانی به‌کلی تغییر می‌کند. ترس از مرگ، که مفسران به‌درستی به آن اشاره کرده‌اند، یک هزینهٔ شخصی و جبران‌ناشدنی است. هیچ نگرش عقلانی حاضر نیست این هزینهٔ نهایی را برای حفظ یک «کالای عمومی» بپردازد؛ مگر آنکه انگیزه‌های انتخابی بسیار قوی‌تر (مانند یک باور عمیق و بی‌چون‌وچرا) وجود داشته باشد که در مورد یهود مدینه وجود نداشت. بنابراین، امتناع آنها نه لزوماً یک ریاکاری محض، بلکه نتیجهٔ یک محاسبهٔ عقلانی ناخودآگاه بود: «حفظ جان (به‌عنوان بالاترین نفع شخصی) بر حفظ ادعای جمعی (برگزیدگی) اولویت دارد».

در آموزه‌های تفسیری، دیدار معنوی پروردگار پاداش کسانی دانسته شده است که با رهایی از وابستگی‌های

دنیوی، تمام اندیشه و نیروی خود را صرف رسیدن به خدا کرده‌اند. این دیدار در روز قیامت اتفاق می‌افتد؛ آن‌گاه که پرده‌های مادی کنار می‌روند و حقیقت بندگی جلوه‌گر می‌شود. دلبستگان به دنیا که تمام همت خود را صرف دنیای فانی کرده‌اند، از مرگ وحشت دارند؛ چراکه مرگ پایان دنیایی است که برای آن زحمت کشیده‌اند؛ بی‌آنکه توشه‌ای برای آخرت اندوخته باشند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج۹، ص۲۳۰). ازاین‌رو شدت وابستگی به دنیا را می‌توان نشانه‌ای از ناتوانی در راست‌گویی دربارهٔ ادعای محبت به خدا دانست.

این بخش از کلام مفسران، به‌زیبایی به مفهوم «هزینه ـ فرصت» در نظریهٔ انتخاب عقلانی اشاره دارد. یهودیان تمام «سرمایه‌گذاری» خود را در دنیای مادی انجام داده بودند و ظلم، سرکشی، هواپرستی و پیروی از نفس از خصایص بارز آنها به‌شمار می‌رفت (حکمت و همکاران، ۱۴۰۲). از منظر آنان، مرگ به‌معنای از دست دادن کل این سرمایه و ورود به عرصه‌ای ناشناخته (آخرت) بود که برای آن «توشه‌ای» اندوخته نبوده‌اند. یک بازیگر عقلانی ترجیح می‌دهد که بر روی دارایی قطعی خود (دنیا) متمرکز بماند تا اینکه آن را برای یک دارایی نامطمئن (آخرتی که ادعای آن را دارند، اما به آن یقین ندارند) به‌خطر اندازد. این همان «ناتوانی در راست‌گویی» است که مفسران اشاره می‌کنند؛ زیرا عمل (تمنای مرگ) آشکار می‌کند که اولویت واقعی آنها (نفع شخصی مادی) با اولویت ادعایی آنها (قرب الهی) در تضاد است.

در نگاه مفسرانی چون علامه طباطبائی و بیضاوی، آیهٔ مورد بحث مبارزه‌ای صریح با ادعای توخالی یهودیان است؛ زیرا آنان با اینکه مدعی ارتباط خاص با خداوند بودند، حاضر به پذیرفتن مرگ به‌عنوان دروازهٔ وصال نبودند. این تضاد، نشانه‌ای از وابستگی شدید آنان به دنیا و نبود اخلاص در باور آنها بود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۱۹، ص۴۵۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۵، ص۲۱۲). فرد صادق در ایمان، نه‌تنها به دنیا دل نمی‌بندد، بلکه با نیت پاک، در مسیر بندگی حرکت می‌کند و مشتاق لقاءالله است. این صداقت، پاداشی الهی به‌دنبال دارد و او را به مقام قرب می‌رساند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج۶، ص۳۱۸؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج۱۰، ص۳۳). ازهمین‌رو قوم یهود در آزمون تمنای مرگ ناکام ماندند و ناتوانی‌شان در رهایی از دلبستگی‌های مادی، پرده از دروغ بودن ادعای قرب آنان برداشت.

تحلیل این دیدگاه با چهارچوب اولسون نشان می‌دهد که تبیین مفسران از «دلبستگی مادی» به‌عنوان مانع اصلی، با منطق «حفظ نفع شخصی» در نظریهٔ اقدام جمعی همخوانی کامل دارد (Olson, 1965, p.2). آنچه مفسران به‌عنوان «نفاق» یا «دروغ بودن ادعا» توصیف می‌کنند، از منظر اولسون «ترجیح عقلانی نفع شخصی قطعی (زندگی دنیوی) بر نفع جمعی نامطمئن (ادعای قرب)» است. قرآن کریم با این چالش، «هزینهٔ» ادعای عضویت در گروه برگزیدگان را تا حد بسیار بالایی افزایش داد. این تحلیل نشان می‌دهد که رویکرد قرآن، یک

موعظهٔ اخلاقی نبوده است؛ بلکه یک اقدام راهبردی برای افشای تناقض درونی موجود در ساختار انگیزشی گروهی بود که منافعش بر پایهٔ ادعاهای انحصاری بنا شده بود.

۲ـ۴. امتحان الهی برای سنجش ایمان واقعی

مطابق با این دیدگاه، مفسران معتقدند که تمنای مرگ آزمونی الهی برای سنجش صداقت ایمان و عمق باورهای دینی است. بعضی بر این عقیده‌اند که این آزمون‌خواهی بر سه معنا دلالت دارد: نخست، یهودیانی که در آن زمان پیامبر خدا ﷺ آنان را به آزمایش فراخواند و با ایشان مباهله کرد، که اگر تمنای مرگ می‌کردند، همان دم جان می‌سپردند. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «اگر آرزوی مرگ می‌کردند، بی‌شک همگی تا آخرین نفر می‌مردند». دوم، دوستان حقیقی خدا اگر از او بخواهند که با مرگ به لقای او برسند، به‌دلیل ارزش دعای آنان نزد پروردگار، خواهند مرد. سوم، مقصود از آرزو کردن در اینجا سنجشی وجدانی است، نه صرف گفتار؛ یعنی خواسته‌ای منبعث از عمق جان و دل؛ درحالی‌که یهودیان دل‌هایشان را سرشار از حب بقا کرده بودند؛ تاآنجاکه حتی یک نفر از آنان تمنای مرگ نکرد؛ زیرا به آخرت کافر بودند و می‌دانستند که در آن جهان بهره‌ای ندارند؛ معیاری که دوستان خدا را از دیگران جدا می‌کند. در روایت *کافی* آمده است که مردی از ابوذر پرسید: چرا ما انسان‌ها مرگ را خوش نمی‌داریم؟ گفت: چون دنیا را آباد و آخرت را ویران کرده‌اید؛ پس کراهت دارید از آبادانی به ویرانی بروید (حویزی، ۱۳۷۳، ج۵، ص۳۲۴؛ مدرسی، ۱۳۷۷، ج۵، ص۴۱۸).

همین پیوند میان خلوص در عمل و آمادگی برای مرگ، نشان می‌دهد که معیار ایمان واقعی چیزی فراتر از ادعاهای ظاهری است و تنها در صورتی پذیرفته است که با عمل همراه باشد. به همین دلیل، خداوند متعال در قرآن ایمان را بارها در کنار عمل صالح می‌آورد تا این حقیقت را تثبیت کند. مفسران تأکید دارند که قوم یهود می‌گوید: اگر ما هیچ عملی انجام ندهیم، باز هم مورد بخشش خداوند قرار خواهیم گرفت و بهشت تنها برای ماست و لزومی به عمل به فرامین الهی نداریم: «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كانَ هُوداً أَوْ نَصارى» (بقره: ۱۱۱). همین باور انحرافی، آنان را به وادی غرور و بی‌عملی کشاند؛ به‌گونه‌ای‌که به‌دلیل جدایی ایمان از عمل، نزد خداوند به عدم صداقت قضاوت شدند و محکوم گشتند (قرشی، ۱۳۷۷، ج۱۱، ص۱۶۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۷، ص۳۲۵).

برای رسیدن به قرب الهی، خلوص در عمل مورد نیاز است؛ چراکه دوست واقعی برای رسیدن به رضایت دوستش، حتی آرزوی مرگ می‌کند. این نوعی امتحان الهی است و میزان خلوص فرد را بیان می‌کند که در مسیر پروردگار تا چه حد از خود توجه و استقامت نشان می‌دهد (امین، بی‌تا، ج۱۳، ص۲۹۹). چنین اشخاصی در تمام عمر آرزوی ملاقات حق را دارند و محبت او را چون جان شیرین در دل خود می‌پرورانند و غیر از ملاقات

محبوبشان آرزوی دیگری ندارند؛ چراکه می‌دانند با مرگ، موانع طبیعی رفع می‌شود و در دنیا همین امور طبیعی جلوگیر آنهاست؛ ازهمین‌رو به مرگ اشتیاق دارند.

در این دیدگاه، «تمنای مرگ» به‌عنوان یک آزمون هزینه ـ فایدهٔ الهی طراحی شده است تا راستینی ادعای ایمان را محک بزند. یهودیان مدینه ادعا می‌کردند که خودشان تنها دوستان و اولیای خدایند و بدون نیاز به عمل صالح مستحق بهشت‌اند. این ادعا، در واقع ادعای دسترسی به یک «کالای عمومی انحصاری» بود که بدون هزینهٔ فردی (عمل صالح، فداکاری یا آمادگی برای مرگ) به‌دست می‌آمد (Olson, 1965, p.2; Iannaccone, 1992).

قرآن کریم با طرح «تمنای موت»، این ادعا را در معرض یک آزمون عینی قرار داد؛ اما ازآنجاکه محاسبهٔ عقلانی فردی حکم می‌کند که هیچ کس داوطلبانه حاضر به پرداخت چنین هزینهٔ سنگینی برای یک منفعت جمعی نامطمئن نیست، یهودیان از این آزمون سر باز زدند. این امتناع، علاوه بر آشکارسازی ضعف ایمان، نمونهٔ بارزی از معضل سواری مجانی است؛ زیرا آنان می‌خواستند بدون پرداخت هزینهٔ عملی یا وجودی، از مزایای «ولایت الهی» بهره‌مند شوند. بر این اساس، یکی از ابعاد مهم این دستور قرآنی، ترسیم آزمونی مهم در برابر این نوع ادعاهاست که نمی‌توان هم ادعا داشت و هم اقدامی انجام نداد.

۳ـ۴. مواجههٔ سخت با ادعاهای برتری‌جویانه

یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های برتری‌طلبی قوم یهود در نگاه قرآن و مفسران، ادعای «فرزندخواندگی» و «دوستی اختصاصی با خداوند» است؛ ادعایی که بر طبق آن، خود را در مقام «برگزیدگان الهی» و برخورداران از نوعی مصونیت و امتیاز انحصاری می‌پنداشتند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۸۵؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج۱۰، ص۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۴). این ادعا، در منطق قرآن ادامهٔ همان گرایش جاهلیِ برتری‌خواهی است که نخستین‌بار در سخن ابلیس ظهور یافت: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ...» (ص: ۷۶)؛ تاآنجاکه بر اساس تلمود، خداوند به‌دلیل برگزیده بودن یهود، با آنان مانند ملت‌های دیگر برخورد نخواهد کرد (نیک‌دل، ۱۳۹۷). چنین منطقی در رفتار فرعونیان، اَشراف مشرکان و سپس در ادعاهای قومیِ یهود و نصاری، به‌صورت الگویی تکرارشونده استمرار یافت (فقیهی، ۲۰۱۹م).

قرآن کریم دو محور اصلی این برتری‌طلبی را گزارش می‌کند: نخست، ادعای انتساب ویژه به خداوند: «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (مائده: ۱۸) که به‌گفتهٔ مفسران، نوعی «حق موروث» برای نجات و ولایت الهی به‌شمار می‌رفت؛ اما قرآن با استدلالی روشن این باور را رد می‌کند: «فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ». گزارهٔ دوم، توجیه رفتاری این برتری‌جویی در عرصهٔ اجتماعی است: «لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» (آل‌عمران: ۷۵). طبرسی و دیگر

مفسران یادآور شده‌اند که برخی یهودیان تعدی به حقوق غیر یهود را مجاز می‌شمردند و مسئولیت اخلاقی را تنها محدود به درون جامعهٔ خود می‌دانستند (طبرسی، بی‌تا، ج۴، ص۱۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲). قاسمی این نگرش را «نظام حقوق دوگانه» می‌نامد که پیامد آن، شکل‌گیری شخصیتی جمعی و برتری‌خواه بر پایهٔ نفی دیگران است (قاسمی، ۱۳۸۹). همین روحیه سبب شد که آنان دیگر اقوام را «امّی»، «جاهل» و بدون ارزش دینی تلقی کنند و از رعایت احکام الهی در برابر آنان سر باز زنند (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ج۶، ص۳۵۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج۵، ص۱۷۳).

قرآن این منطق را نه‌تنها در سطح رفتار، بلکه در سطح تاریخی نیز نقد می‌کند. در سورهٔ اسراء از «فساد» و «علوّ کبیر» بنی‌اسرائیل سخن می‌گوید (اسراء: ۴) و در آل‌عمران، کفر به آیات الهی و قتل پیامبران را خصیصهٔ پایدار آنان معرفی می‌کند (آل‌عمران: ۲۱). شواهد عهد عتیق، مانند اعتراف دانیال نبی به سرکشی عمومی بنی‌اسرائیل نیز این تحلیل را تأیید می‌کند (کتاب دانیال، ۲۰۱۹م، باب ۹). افزون بر آن، برتری‌جویی یهود در حوزهٔ فرهنگی ـ هویتی نیز به‌صورت انزواطلبی شدید، شکل‌گیری محله‌های بسته و تمایز تند «ما / دیگران» ظهور یافته و در برخی گفتمان‌های درون‌دینی، غیر یهود در جایگاهی تحقیرآمیز تصویر شده است (قاسمی، ۱۳۸۹). قرآن نیز این نزاع فرقه‌ای را نقد می‌کند: «لَیْسَتِ النَّصاری عَلی شَیْءٍ...» و «لَیْسَتِ الْیَهُودُ عَلی شَیْءٍ» (بقره: ۱۱۳).

در منابع اسلامی، این خوی برتری‌طلبی ریشه در بیماری اخلاقی و روانی دارد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبهٔ قاصعه پیروی از سران متکبر و سالاران تعصب را نکوهش می‌کند و آنان را ستون‌های فتنه می‌خواند (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۲ و ۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج۷، ص۳۹۱ـ۳۹۸). امام صادق علیه‌السلام نیز اساس تکبر را «احساس پستی درونی» معرفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۱۲؛ مطهری، ۱۴۴۵ق، ص۱۸۴). برخی این نکته را به تاریخ طولانی آوارگی و تحقیر یهود پیوند می‌زنند و آن را زمینه‌ساز پیدایش «عقدهٔ حقارت جمعی» می‌دانند که در قالب «قوم برگزیده» بازتولید شده است (قاسمی، ۱۳۸۹).

در چنین بستری، آیهٔ شریفه یک خطاب ساده قلمداد نمی‌شود؛ بلکه مواجههٔ سخت و راهبردی قرآن با ادعای برتری‌جویانهٔ آنان به‌شمار می‌آید. مبتنی بر نظریهٔ «اقدام جمعی» مانکور اولسون، یهودیان مدینه مانند یک «گروه ذی‌نفع خاص» عمل می‌کردند که مدعی دسترسی انحصاری به کالایی عمومی چون «ولایت الهی» و «نجات» بودند؛ اما هزینه‌های اخلاقی و معنوی آن را نمی‌پذیرفتند (Olson, 1965, p.14-15). قرآن با دعوت آنان به تمنای موت، این ادعا را در برابر یک آزمون «هزینه ـ فایده» قرار داد و نشان داد که ادعای آنان فاقد پشتوانهٔ عملی و ایمانی است. به‌تعبیر اولسون، وقتی هزینهٔ دفاع از یک ادعا بالا می‌رود، «نفاق ساختاری» آشکار

می‌شود (Olson, 1965, p.21 & 133-134).

مفسران نیز تصریح کرده‌اند که امتناع یهود از این تمنا ناشی از وابستگی عمیق آنان به دنیا و بی‌اعتمادی به دعوی خویش بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۱۹). آیت‌الله خامنه‌ای ـ رضوان‌الله‌تعالی‌علیه ـ نیز نشان می‌دهد که همین امتناع، فروپاشی ادعای دوستی اختصاصی آنان با خدا را اثبات می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص۱۰۲ـ۱۰۳). در نتیجه مبتنی بر دیدگاه اولسون، مواجههٔ قرآنی با یهود، افشای ساختاری بود که بر پایهٔ امتیازطلبی بدون مسئولیت، توهم خودبرتربینی و محاسبه‌گری سودجویانه شکل گرفته بود. قرآن با بالا بردن هزینهٔ این ادعا تا مرتبهٔ جان، درونی‌ترین لایه‌های این برتری‌جویی را آشکار کرد و نشان داد که گزارهٔ «أَوْلِياءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ» چیزی جز یک ادعای بی‌پشتوانه و ابزاری برای کسب امتیازات اجتماعی و اقتصادی نبوده است.

۴ـ۴. تجلی مباهله با یهود

در زمان پیامبر اکرمﷺ، اگر فرد یا افرادی برخلاف دستور آن حضرت حرف یا عملی را در بین مردم رواج می‌دادند، آن حضرت آنها را به مباهله فرامی‌خواندند تا دروغ‌گویی آنان را اثبات کنند و بنا به وعدهٔ الهی، حق را از باطل جدا سازند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۱۶۷). مباهله به‌معنای ایستادن دو گروه مقابل یکدیگر و دعا کردن به درگاه خدا برای عذاب گروه دروغ‌گوست. اگر پیامبر اسلامﷺ فردی را به مباهله دعوت می‌کرد، وی از ترس عواقب آن امتناع می‌جست و این نشان می‌دهد که آنها در دل به حقانیت پیامبرﷺ و دین اسلام معترف بودند.

لذا در این ماجرا، فرمان داده می‌شود: ای یهود! اگر ادعا می‌کنید که شما بر حقی از سوی پروردگارتان هستید و محمدﷺ و یارانش بر باطل‌اند، پس مرگ را بر باطل‌کاران از هر دو گروه بخواهید. پیش از این نیز در سورهٔ بقره دربارهٔ مباهله (لعن) با یهود چنین آمده است: «بگو: اگر شما دارای آخرتی نزد خدا هستید که از همهٔ مردم جدای شماست، پس اگر راست گویید، مرگ را بخواهید». همچنین در سورهٔ آل‌عمران مباهله با نصارا ذکر شده است: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكاذِبِينَ» (آل‌عمران: ۶۱). مباهله با مشرکان نیز در آیه‌ای دیگر آمده است: «بگو: هر که بر باطل است، خداوند بر او بلا بیفزاید» (مراغی، بی‌تا، ج۲۸، ص۹۹).

نتیجهٔ مباهله با یهودیان این شد که آنان از مباهله انصراف دادند. در روایتی که از ابن‌عباس نقل شده، آمده است: اگر یهودیان به آرزوی مرگ خود عمل می‌کردند، بی‌درنگ می‌مردند و جایگاه خویش را در آتش می‌دیدند. همچنین نقل است که اگر مخالفان پا در عرصهٔ مباهله با رسول خداﷺ می‌نهادند، با عذابی الهی روبه‌رو می‌شدند که هیچ خانواده و مالی برایشان باقی نمی‌گذاشت. از نگاه برخی مفسران، این آیه دربارهٔ یهودیان و مسیحیان

و مشرکان و همچنین دربارهٔ مباهله و ملاعنهٔ بین آنهاست (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج۲۸، ص۱۹۱). به این ترتیب، تجلی مباهله با یهود، نه‌تنها یک واقعهٔ تاریخی، بلکه ابزاری الهی برای افشای باطل‌گویان و اثبات حقانیت نبوت بود. یهودیان با وجود ادعای نزدیکی به خداوند، از چنین مقابله‌ای روی گرداندند و همین امتناع، نشان‌دهندهٔ پوچی باورهای ظاهری آنان و ناتوانی‌شان در اثبات ادعاهای برتری‌جویانه‌شان بود.

در تحلیل رفتارشناسی قرآنی، «مباهله» به‌عنوان یک سازوکار الهی برای جداسازی حق از باطل و افشای ادعاهای بی‌پایه به‌کار رفته است. مباهله در اصل، دعوت متقابل دو گروه به درخواست لعن و عذاب الهی برای طرف دروغ‌گوست که در آیاتی همچون آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل‌عمران به‌روشنی تبیین شده است. در مواجهه با یهود مدینه، قرآن با طرح «تمنای موت» ـ که در حکم نوعی مباهلهٔ فردی است ـ آنان را در معرض آزمونی عینی قرار می‌دهد تا راستینی ادعای «ولایت انحصاری»شان محک زده شود. بنابراین، امتناع یهود از مباهله یا تمنای مرگ، نه یک شکست اعتقادی، بلکه یک «شکست عقلانی در آزمون هزینه ـ فایده» بود که قرآن با هوشمندی آن را طراحی کرده بود. این تحلیل، علاوه بر غنابخشی به فهم تاریخی ـ تفسیری آیه، نشان می‌دهد که چگونه قرآن با به‌کارگیری سازوکارهای عینی و قابل سنجش همچون مباهله، ساختارهای پنهان رفتار جمعی را آشکار می‌سازد. اینجاست که معضل اقدام جمعی آشکار می‌شود: هیچ کس حاضر نیست هزینهٔ شخصی مرگ را برای حفظ یک ادعای جمعی بپردازد؛ مگر آنکه به‌طور قطعی بداند که حق با اوست (Olson, 1965, p.2, 21 & 35). یهودیان برخلاف ادعایشان به این قطعیت نرسیده بودند؛ لذا ترجیح دادند که از مباهله سر باز زنند.

۵. خوانش تطبیقی آیه و نظریه

خوانش آیه مبتنی بر بررسی نظریهٔ «اقدام جمعی» مانکور اولسون اجازه می‌دهد که رفتار یهود را در وضعیت تمنای مرگ به‌عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی با سازوکار انگیزشی خاص توضیح دهیم.

۱ـ۵. چهارچوب نظری پایه: معضل اقدام جمعی و آزمون هزینه ـ فایده

در این چهارچوب، هر ادعای جمعی زمانی در بوتهٔ آزمون قرار می‌گیرد که افراد ناچار شوند برای اثبات آن، هزینه‌ای کاملاً شخصی بپردازند. درخواست قرآن برای تمنای مرگ، لحظه‌ای را ایجاد می‌کند که هر فرد باید میزان تعهد واقعی خود را در قبال ادعای گروهی آشکار کند. نظریهٔ اولسون پیش‌بینی می‌کند در شرایطی که هزینهٔ فردی قطعی و سنگین باشد و منفعت ادعایی در سطح گروهی قرار گیرد، افراد معمولاً انگیزه‌ای برای پرداخت هزینه پیدا نمی‌کنند.

این محاسبهٔ فردی شرط اصلی شکست اقدام جمعی است؛ زیرا «حتی اگر همهٔ اعضای یک گروه، عقلایی و هدفمند باشند و حتی اگر همهٔ آنان بدانند که کسب یک هدف به‌سود همه است، بازهم الزاماً برای کسب آن

هدف دست به اقدام جمعی نخواهند زد» (Olson, 1965, p.2). این همان منطق حاکم بر تصمیم هر فرد یهودی بود. واکنش یهود با همین الگوی رفتاری قابل توضیح است. تمنای مرگ را می‌توان یک «آزمون عملی ادعا» دانست. این آزمون امکان پنهان شدن پشت شعارهای جمعی را از بین می‌برد و نشان می‌دهد که ادعای برگزیدگی زمانی اعتبار دارد که افراد آمادگی داشته باشند مسئولیت و پیامدهای شخصی آن را بپذیرند.

به‌کارگیری هزینه‌ای حداکثری مانند مرگ، لایهٔ پنهان ادعا را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که ساختار انگیزشی گروه تا چه اندازه توان الزام اعضا را دارد. خوانش اولسونی نشان می‌دهد که تمنای مرگ به‌نوعی افشای شکاف میان گفتار جمعی و کنش فردی است. در هر ساختاری که امتیاز گروهی مطرح می‌شود، اگر سازوکار مشارکت اجباری وجود نداشته باشد، افراد از اعتبار ادعا بهره می‌برند؛ اما توقعی برای هزینه‌پذیری شخصی شکل نمی‌گیرد. در چنین وضعی، ادعای جمعی تا زمانی پایدار می‌ماند که به مرحلهٔ عمل نرسد.

۲ـ۵. توسعهٔ تحلیل با نظریهٔ انتخاب عمومی: مطلوبیت، کالاهای عمومی و نهادها

در تکمیل این تحلیل و با بهره‌گیری از چهارچوب نظریهٔ انتخاب عمومی (Public Choice Theory) به‌عنوان نظریه‌ای مقارن و مکمل، می‌توان ابعاد دیگری از این واقعه را روشن کرد.

نظریهٔ انتخاب عمومی که ریشه در آثار اقتصاددانانی مانند جیمز بوکانن دارد، اصول اقتصاد خرد (عقلانیت فردی، و حداکثرسازی مطلوبیت) را به حوزه‌های تصمیم‌گیری سیاسی و جمعی تعمیم می‌دهد (Buchanan & Tullock, 1962, p.11-13). در این چهارچوب، ادعای یهود مبنی بر «أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ» بودن، ادعای دسترسی به یک «بستهٔ مطلوبیت انحصاری» است که هم منافع این‌جهانی (منزلت، قدرت اجتماعی، تمایز) و هم منافع ورادنیایی (نجات قطعی) را شامل می‌شود. کنشگران در حوزهٔ دین و باورهای جمعی نیز به‌دنبال حداکثر کردن مطلوبیت شخصی خود هستند؛ حتی اگر این مطلوبیت شامل منافع نمادین، هویتی یا اخروی باشد (Buchanan, 1975. p.1-4).

یکی از توسعه‌های نظریهٔ انتخاب عمومی، تحلیل ایده‌ها و باورها به‌عنوان «کالای عمومی» است (North, 1990, p.36-37). ادعای انحصاری یهود، یک ایده‌کالای عمومی بود که مصرف آن توسط یک فرد، از مصرف دیگران کم نمی‌کرد؛ اما قرآن با چالش تمنای موت، آن را به یک «کالای عمومی با هزینهٔ اثباتِ خصوصی و حداکثری» تبدیل کرد. برای اعتبار عملی این باور، دست‌کم باید هزینهٔ خصوصی و نهایی مرگ پرداخت می‌شد. اینجاست که مسئلهٔ اصلی از مصرف باور، به تأمین دلیل عینی برای صحت آن تغییر می‌یابد. اولسون تأکید می‌کند که مشکل اصلی، تأمین کالای عمومی است: «مسئله این است که اگر کالای عمومی تولید شود، همهٔ اعضای گروه می‌توانند از آن بهره‌مند شوند؛ چه در تولیدش مشارکت کرده باشند،

چه نه» (Olson, 1965, p.14). قرآن با الزام به پرداخت هزینهٔ اثبات (مرگ)، عملاً «تولید» این کالای عمومی (اعتبار ادعا) را منوط به مشارکتی پرهزینه کرد که هیچ کس حاضر به انجام آن نبود.

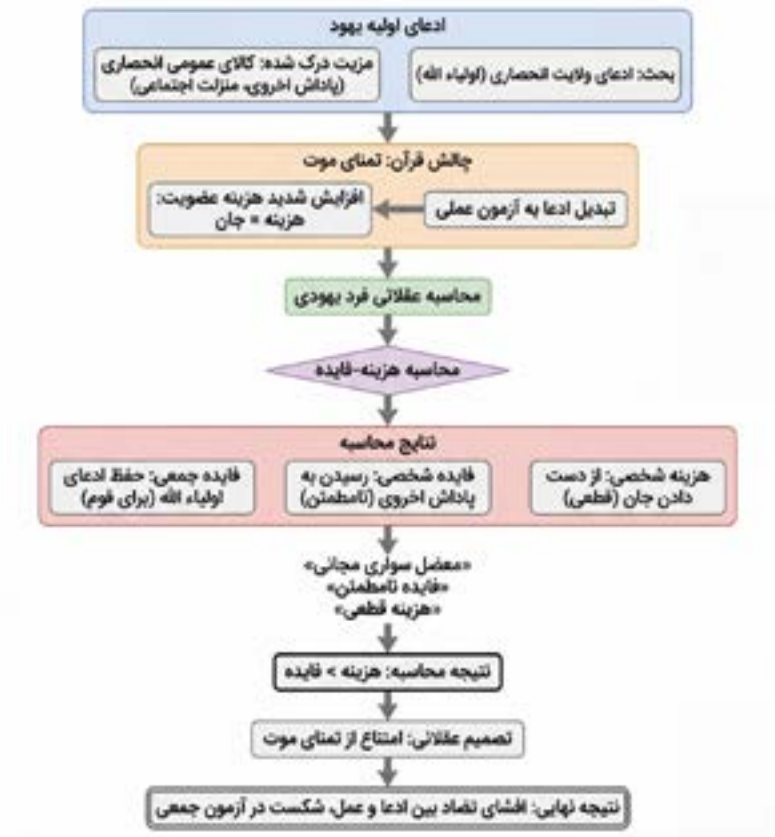
نظریهٔ انتخاب عمومی همچنین به تحلیل نقش رهبران و نخبگان در بسیج گروه می‌پردازد (Buchanan & Tullock, 1962, p.286-288). رهبران مذهبی یهود که از منافع ویژهٔ ناشی از هدایت این گفتمان انحصاری برخوردار بودند، در شرایط عادی می‌توانستند با ارائهٔ انگیزه‌های انتخابی درون‌گروهی، همبستگی ظاهری گروه را حفظ کنند. اولسون برای رهبران نقشی محوری قائل است و معتقد است که آنان گاهی می‌توانند با بهره‌گیری از انگیزه‌های انتخابی، اقدام جمعی را ممکن سازند (Olson, 1965, p.133-134)؛ اما آزمون قرآن کارایی این نهادهای درون‌گروهی و رهبری را به‌چالش کشید. وقتی هزینهٔ اثبات ادعا به سطح «جان» ارتقا یافت، هیچ یک از سازوکارهای انگیزشی درون‌گروهی یهود نتوانست بر محاسبهٔ عقلانی غریزهٔ بقا غلبه کند. دستگاه‌های نهادی درون گروه توان هماهنگ‌سازی منافع فردی و جمعی را در مواجهه با چنین هزینهٔ وجودی از دست دادند.

۳ـ۵. نتیجه‌گیری تحلیلی: قرآن به‌مثابهٔ مهندس اجتماعی هوشمند

این بازخوانی، ظرفیت آیه را برای تحلیل رفتار اجتماعی نمایان می‌کند. در این تحلیل، مفهوم هزینه و منفعت، نقش انگیزه‌های فردی، شکست نهادهای هماهنگ‌کنندهٔ جمعی، و نحوهٔ فروپاشی ادعاهای جمعی در شرایط مشارکت واقعی برجسته می‌شود. این سطح از تبیین امکان می‌دهد که واقعهٔ یادشده فراتر از یک گزارش تاریخی فهم شود و در جایگاه نمونه‌ای از سازوکارهای رایج در رفتار گروه‌های صاحب ادعای انحصاری قرار گیرد.

چنین برداشتی زمینهٔ گفت‌وگوی دقیق‌تر میان مطالعات تفسیری و نظریه‌های علوم اجتماعی را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که متن قرآن در مواردی قابلیت تبیین پدیده‌های جمعی را در قالب الگوهای قابل تحلیل داراست. خوانش حاضر با تلفیق هستهٔ مرکزی نظریهٔ اولسون (معضل سواری مجانی و هزینه ــ فایدهٔ فردی) و بینش‌های نظریهٔ انتخاب عمومی (تحلیل مطلوبیت چندلایه، نقش نهادها و تغییر قواعد بازی)، نشان می‌دهد که رویکرد قرآن، یک مهندسی اجتماعی هوشمندانه برای افشای تناقض ذاتی در هر نظام باور انحصاری‌ای است که سعی دارد منافع جمعی نمادین را بدون تکالیف فردی سنگین و وجودی تأمین کند.

نمودار مفهومی و تطبیقی تمنای موت



نتیجه‌گیری

بررسی آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه نشان داد که «تمنای مرگ» در این آیه، یک تعبیر خطابی یا اخلاقی ساده نیست و نقش یک محک جدی برای سنجش صداقت ادعای یهود را ایفا می‌کند. مطالعهٔ تفاسیر شیعه و سنی نشان داد که مفسران، آیه را در چند محور اصلی توضیح داده‌اند: سنجش دلبستگی‌های دنیوی؛ آزمون ایمان؛ نقد برتری‌خواهی دینی؛ و پیوند آیه با سنت مباهله. تحلیل این محورها در کنار نظریهٔ اقدام جمعی اولسون نشان داد که ساختار رفتاری قوم یهود در برابر این چالش، با الگوی «محاسبهٔ

شخصی» و «گریز از هزینه» قابل تبیین و بررسی است.

پژوهش نشان داد که به‌کارگیری نظریهٔ اقدام جمعی می‌تواند مفاهیم تفسیری را روشن‌تر کند و لایه‌های رفتاری نهفته در آیه را برجسته سازد. در این خوانش، ادعای یهود دربارهٔ «ولایت الهی» در قالب دسترسی به نوعی منفعت جمعی توضیح داده می‌شود؛ منفعتی که بدون پذیرش مسئولیت عملی و بدون تقبل هزینه دنبال می‌شد. دعوت به تمنای مرگ، این ادعا را به یک آزمون عملی تبدیل کرد و نشان داد که میان گفته و خواستهٔ یهود، شکافی جدی وجود دارد. این برخورد قرآن الگویی کارآمد برای بررسی ادعاهای دینی و اجتماعی است که ظاهر پررنگ دارند، اما پشتیبان عملی ندارند. به این ترتیب، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تفسیر سنتی و نظریه‌های علوم اجتماعی، هر یک بخشی از تصویر و معنا را کامل می‌کنند و ترکیب آن دو، امکان فهم دقیق‌تری از منطق رفتاری گروه‌های دینی در منظومهٔ قرآنی را فراهم می‌آورد.

پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آینده:

۱. بررسی آیات دیگری که در آنها ادعای دینی با یک آزمون عینی مواجه می‌شود، با استفاده از نظریه‌های انتخاب عقلانی، نظریهٔ بازی‌ها یا الگوهای هویت اجتماعی.

۲. مطالعهٔ رفتار جمعی دیگر گروه‌های دینی در قرآن از منظر جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی.

۳. تدوین چهارچوبی برای تحلیل کنش جمعی در قرآن که بتوان آن را در مواردی مانند نفاق، انفاق یا رفتار قبیله‌ای نیز به‌کار برد.

۴. مقایسهٔ واکنش گروه‌های دینی در قرآن با نمونه‌های مشابه در متون یهودی و مسیحی برای روشن‌تر شدن موقعیت این آیه در مطالعات تطبیقی ادیان.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم والمحیط الاعظم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر.

امین، نصرت‌بیگم (بی‌تا). *مخزن العرفان*. تهران: نهضت زنان مسلمان.

بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل واسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ثعلبی، احمدبن‌محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف والبیان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱). *تفسیر سورهٔ جمعه*. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

حکمت، مهری؛ کهساری، رضا و طاهری آکردی، محمدحسین (۱۴۰۲). ریشه‌ها و عوامل انحطاط اخلاقی یهود از منظر قرآن کریم. *معرفت ادیان*، ۱۴(۳)، ۳۹ـ۵۸.

حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه (۱۳۷۳). *تفسیر نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۳۷۴). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*. تهران: مرتضوی.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیه.

زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ق). *التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج*. بیروت: دار الفکر المعاصر.

سید قطب (۱۴۰۸ق). *فی ضلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: مکتبهٔ آیهٔ الله العظمی المرعشی النجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۷). *جوامع الجامع*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (بی‌تا). *ترجمهٔ تفسیر مجمع البیان*. تهران: فراهانی.

طبری، محمدبن‌جریربن‌یزید (۱۴۲۲ق). *تفسیر طبری*. بیروت: دار المعرفه.

طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.

طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. قاهره: نهضهٔ مصر.

طوسی، محمدبن‌حسن (۱۴۱۳ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عبده، محمد (۱۴۲۷ق). *الاعمال الکامله*. مصر: دار الشروق.

فخاری، علیرضا و ابراهیمی، لیلا (۱۳۹۴). نقد و بررسی ادعای برتری یهود بر سایر ملل از منظر قرآن کریم. *آموزه‌های قرآنی*، ۱۲(۲۱)، ۷۹ـ۹۸.

فراتی، معصومه و لطفی، محمدمهدی (۱۳۹۷). تحلیل قرآن‌شناختی خودبرتربینی یهود. *مفتاح (مطالعات تفسیری و*

معناشناختی قرآنی)، ۲(۴)، ۱۰۱ـ۱۱۹.

فقیهی، فضل‌الرحمن (۲۰۱۹م). برتری‌جویی قومی؛ در آیینهٔ تاریخ و قرآن کریم. *سایت المفلحون*. (۱۵ نوامبر). قابل دسترس در: https:// almoflihun.com/bartare-qawme/amp/?utm_source=chatgpt.com. تاریخ دسترسی: آذرماه ۱۴۰۴.

فیض کاشانی، محمدبن‌شاه‌مرتضی (۱۳۷۳). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبهٔ الصدر.

قاسمی، جمال‌الدین (۱۴۱۸ق). *محاسن التأویل*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

قاسمی، سلمان (۱۳۸۹). *ردپای سامری: انحرافات اجتماعی در شخصیت قومی یهود*. اصفهان: کیاراد.

قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب اسلامیه.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.

قرطبی، محمدبن‌احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: ناصرخسرو.

کتاب مقدس (عهد عتیق) (۲۰۱۹م). *کتاب دانیال نبی*. ترجمهٔ قدیم فارسی. تهران: انتشارات ایلام.

کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار الفکر.

مطهری، مرتضی (۱۴۴۵ق). *فلسفهٔ اخلاق*. تهران: صدرا.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسهٔ فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتاب الاسلامی.

مفید، محمدبن‌محمد (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفهٔ حجج الله علی العباد*. قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمؤمنین* علیه‌السلام. قم: مدرسهٔ الامام علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام.

نیک‌دل، محمدجواد (۱۳۹۷). *اخلاق یهودی: قوم‌محور یا بشریت‌محور؟*. *معرفت ادیان*، ۹(۲)، ۵۷ـ۷۲.

Buchanan, James M. & Tullock, Gordon (1962). *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Indianapolis: Liberty fund.

Buchanan, James M. (1975). *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press.

Chaney, E. (2016). *Religion and the rise and fall of Islamic science* [Working paper]. Department of Economics. Cambridge MA: Harvard University.

Coleman, James S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.

Iannaccone, L. R. (1992). Sacrifice and stigma: Reducing free-riding in cults, communes,

and other collectives. *Journal of Political Economy*, 100(2), 271-291.

North, Douglass C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge. UK: Cambridge University Press.

Olson, Mancur (1965). *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balāgha.

Ibn Sidah, Ali ibn Ismail (2000 CE). Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-Aʿẓam. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (n.d.). Lisān al-ʿArab. Beirut: Dar al-Fikr.

Amin, Nusrat Begum (n.d.). Makhzan al-ʿIrfān. Tehran: Nahżat-e Zanān-e Mosalmān.

Baydawi, Abdullah ibn Umar (1997 CE). Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad (2001 CE). Al-Kashf wa al-Bayān. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Hosseini Khamenei, Seyyed Ali (2022). Tafsīr-e Sūrat-e Jumuʿa. Tehran: Entesharat-e Enqelab-e Eslami.

Hekmat, Mehri; Kahsari, Reza; and Taheri Akordi, Mohammad Hossein (2023). "The Roots and Factors of the Moral Degeneration of the Jews from the Perspective of the Holy Qur'an." Ma'rifat-e Adyan, 14(3), 39–58.

Huwayzi, Abd Ali ibn Jum'a (1994). Tafsīr Nūr al-Thaqalayn. Qom: Ismailian.

Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad (1995). Tarjomeh va Taḥqīq-e Mofradāt-e Alfāẓ-e Qurʾān. Tehran: Mortazavi.

Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad (1991 CE). Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān. Beirut: Dar al-Shamiyya.

Zuhayli, Wahba (1997 CE). Al-Tafsīr al-Munīr fī al-ʿAqīda wa al-Sharīʿa wa al-Manhaj. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.

Sayyid Qutb (1987 CE). Fī Ẓilāl al-Qurʾān. Beirut: Dar al-Shuruq.

Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1983 CE). Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Maʾthūr. Qom: Maktabat Ayatollah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi.

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1999). Tafsīr al-Mīzān. Trans. Seyyed

Mohammad Baqer Mousavi Hamadani. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Islamic Publications Office.

Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1998). Jawāmiʿ al-Jāmiʿ. Mashhad: Islamic Research Foundation.

Tabarsi, Fazl ibn Hasan (n.d.). Tarjomeh-ye Tafsīr-e Majmaʿ al-Bayān. Tehran: Farahani.

Tabari, Muhammad ibn Jarir ibn Yazid (2001 CE). Tafsīr al-Ṭabarī. Beirut: Dar al-Ma'rifa.

Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1996). Majmaʿ al-Baḥrayn. Tehran: Mortazavi.

Tantawi, Muhammad Sayyid (1997 CE). Al-Tafsīr al-Wasīṭ lil-Qurʾān al-Karīm. Cairo: Nahdat Misr.

Tusi, Muhammad ibn Hasan (1992 CE). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Abduh, Muhammad (2006 CE). Al-Aʿmāl al-Kāmila. Egypt: Dar al-Shuruq.

Fakhari, Alireza, and Ebrahimi, Leila (2015). "A Critique and Examination of the Claim of Jewish Superiority over Other Nations from the Perspective of the Holy Qur'an." Āmūzeh-hā-ye Qurʾānī, 12(21), 79–98.

Farati, Masoumeh, and Lotfi, Mohammad Mahdi (2018). "A Qur'anic Analysis of Jewish Self-Superiority." Miftāḥ (Qur'anic Exegetical and Semantic Studies), 2(4), 101–119.

Faqihi, Fazl al-Rahman (2019 CE). "Ethnic Supremacism in the Mirror of History and the Holy Qur'an." Al-Muflihun Website. (November 15). Available at: https://almoflihun.com/bartare-qawme/amp/. Accessed: December 2025.

Feyz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada (1994). Tafsīr al-Ṣāfī. Tehran: Maktabat al-Sadr.

Qasimi, Jamal al-Din (1997 CE). Maḥāsin al-Taʾwīl. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Qasimi, Salman (2010). Radd-e Pāy-e Sāmerī: Enḥerāfāt-e Ejtemāʿī dar Shakhṣiyyat-e Qowmī-ye Yahūd. Isfahan: Kiarad.

Qara'ati, Mohsen (2009). Tafsīr-e Nūr. Tehran: Cultural Center for Lessons from the Qur'an.

Qurashi, Ali Akbar (1992). Qāmūs-e Qurʾān. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Qurashi, Ali Akbar (1998). Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Bi'that Foundation.

Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1985). Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān. Tehran: Naser

Khosrow.
The Bible (Old Testament) (2019 CE). The Book of Daniel the Prophet. Old Persian Translation. Tehran: Ilam Publications.
Kulini, Muhammad ibn Yaqub (1987 CE). Al-Kāfī. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
Modarresi, Mohammad Taqi (1998). Tafsīr-e Hedāyat. Mashhad: Islamic Research Foundation.
Maraghi, Ahmad Mustafa (n.d.). Tafsīr al-Marāghī. Beirut: Dar al-Fikr.
Motahhari, Morteza (2023 CE). Falsafeh-ye Akhlāq. Tehran: Sadra.
Ma'rifat, Mohammad Hadi (2009). Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurʾān. Qom: Al-Tamhid Cultural and Publishing Institute.
Mughniyeh, Muhammad Jawad (2003 CE). Al-Tafsīr al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kitab al-Islami.
Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992 CE). Al-Irshād fī Maʿrifat Ḥujaj Allāh ʿalā al-ʿIbād. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
Makarem Shirazi, Naser (1995). Tafsīr-e Nemūneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
Makarem Shirazi, Naser (2011). Payām-e Imam Amīr al-Muʾminīn. Qom: Madrasat al-Imam Ali ibn Abi Talib.
Nikdel, Mohammad Jawad (2018). "Jewish Ethics: Ethnocentric or Humanity-Centered?" Ma'rifat-e Adyan, 9(2), 57–72.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 81-103**

Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

The Ritual of Offering to the Earth Goddess and the Origin of Human Sacrifice in the Achaemenid Period

Seyyed Tawfiq Hosseini / Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran T.hosseini@Alzahra.ac.ir

Received: 2025/08/27 - **Accepted:** 2026/01/19 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

The narrative of the ritual of human sacrifice by the Achaemenid magi has always provoked extensive debate. Although ambiguous documentation of this ritual remains in ancient Iranian evidence and Greek sources, an examination of various sources pertaining to Indo-Iranian peoples demonstrates that this ritual was a customary practice among them, and that there existed a profound and striking similarity in its features. It is noteworthy that among other Indo-European peoples as well, we find this ritual with the same identical characteristics. Accordingly, the problem of this research is to investigate the origin and nature of the human sacrifice ritual in the Achaemenid period and its connection with the beliefs of Indo-European peoples relating to the Earth Goddess. This research, based on a qualitative method of data analysis with a comparative approach and on a documentary or library-based method of collection, concludes that the origin of the human sacrifice ritual in the Achaemenid period is rooted in the beliefs of Indo-European peoples, in which, upon entering a new land or initiating a new war, a human sacrifice was offered to the Earth Goddess. Extensive evidence from mythological, ritual, linguistic, and archaeological documentation confirms its Indo-European origin.

Keywords: Human Sacrifice Ritual, Earth Goddess, Indo-European Beliefs, Indo-Iranian Beliefs, Earth Worship.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2026.5002533

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۸۱ ـ ۱۰۳
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

آیین نثار به ایزدبانوی زمین و خاستگاه قربانی انسانی در دورهٔ هخامنشیان

سیدتوفیق حسینی / استادیار گروه تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه الزهرا علیها السلام تهران، ایران T.hosseini@Alzahra.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

روایت آیین قربانی انسانی به‌وسیلهٔ مغان هخامنشی همواره موجب بحث‌های بسیار بوده است. هرچند از این آیین مستندات مبهمی در شواهد ایران باستان و منابع یونانی باقی مانده، اما بررسی منابع گوناگون مردمان هندوایرانی نشان می‌دهد که این آیین در میان ایشان رسمی مرسوم بوده و حتی در ویژگی‌های آن نیز همسانی عمیق و چشمگیری وجود داشته است. جالب توجه آنکه در میان دیگر اقوام هندواروپایی نیز این آیین را با همان ویژگی‌های همسان بازمی‌یابیم. بر این اساس، مسئلهٔ این پژوهش بررسی خاستگاه و ماهیت آیین قربانی انسانی در دورهٔ هخامنشی و ارتباط آن با باورهای اقوام هندواروپایی مرتبط با ایزدبانوی زمین است. این پژوهش بر اساس شیوهٔ بررسی داده‌ها به‌روش کیفی و با رویکرد تطبیقی و نیز بر اساس شیوهٔ گردآوری اسنادی یا کتابخانه‌ای به این نتیجه دست می‌یابد که خاستگاه آیین قربانی انسانی در دورهٔ هخامنشی ریشه در باورهای اقوام هندواروپایی دارد که در آن پس از ورود به سرزمینی نو یا جنگی تازه، به ایزدبانوی زمین قربانی انسانی تقدیم می‌شد. شواهد گسترده از مستندات اسطوره‌ای، آیینی، زبان‌شناسی و باستان‌شناسی خاستگاه هندواروپایی آن را تأیید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آیین قربانی انسانی، ایزدبانوی زمین، باورهای هندواروپایی، باورهای هندوایرانی، پرستش زمین.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions
of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

doi 10.22034/marefateadyan.2026.5002533

مقدمه

قربانی انسانی به‌عنوان آیین کشتار انسانی در مقاصد دینی به‌صورتی گسترده در اقوام گذشته رایج بوده است. به‌باور بسیاری از پژوهشگران حوزهٔ دین، از جمله مهم‌ترین خویش‌کاری‌های آیین قربانی انسانی در اندیشهٔ انسان بدوی، کسب پشتیبانی ایزدان به‌وسیلهٔ نثار این قربانی است که به‌نوعی کفارهٔ تجاوز به حدود ایشان محسوب می‌شد (Henninger, 2005, v.12, p.7999). در این کفاره که به‌نوعی پیمان معاوضه با ایزدان نیز بود، گاه مهم‌ترین توتم‌های ایشان نثار می‌شد. ارجمندترین این توتم‌ها نزد بسیاری از قبایل، موجودات انسانی، به‌ویژه کودکانی از طبقهٔ بزرگان و نجبا بودند که دارای ویژگی‌های خاص روحی پنداشته می‌شدند و می‌توانستند به‌عنوان میانجی به سرزمین ایزدان وارد شوند.

از جمله مهم‌ترین این آیین‌ها، نثار قربانی انسانی به ایزدبانوی زمین بود که در آن، همچون دیگر آیین نثارها که به جایگاه ایزدان نثار می‌شد، قربانی در زمین تدفین می‌شد که خویش‌کاری آن حصول حاصلخیزی زمین و نیز گاه طول عمر و سلامت بود. جنبهٔ دیگری از خویش‌کاری آیین نثار به ایزد زمین، دلجویی از این ایزد برای اجازهٔ حضور در سرزمینی نو یا برافراشتن بنایی تازه بود. بر اساس شواهد باستان‌شناسانه و متون تاریخی، وجود این آیین قربانی انسانی در اقوام هندوایرانی و نیز دیگر اقوام هندواروپایی به اثبات رسیده است. نکتهٔ قابل توجه آنکه در برگزاری این آیین‌ها همسانی‌های شکلی و مفهومی عمیقی قابل مشاهده است. در بررسی منابع تاریخ جنگ‌های ایران و یونان نیز روایاتی از برگزاری چنین آیینی توسط مغان هخامنشی داریم.

هرچند ماهیت و چگونگی اجرای این آیین بر ما پوشیده است، اما ویژگی‌های توصیف‌شده از این آیین شباهت شکلی و مفهومی قابل توجهی از این آیین را نمودار می‌سازد. بر این مبنا، مسئلهٔ این پژوهش نیز بررسی خاستگاه آیین قربانی انسانی در دورهٔ هخامنشی و آیین نثار به ایزدبانوی زمین است. این پژوهش بر اساس شیوهٔ بررسی داده‌ها به‌روش کیفی و با رویکرد تطبیقی به بررسی منابع و شواهد زبان‌شناسی و باستان‌شناسی آیین‌ها و باورهای اقوام هندواروپایی می‌پردازد و به این نتیجه دست می‌یابد که آیین قربانی انسانی مغان دورهٔ هخامنشی میراث آیینی کهن از اقوام هندواروپایی است که در ادوار و زمان‌های گوناگون نمونه‌های آن را می‌توانیم بازیابیم. در این آیین، باور بر این بود که ورود به سرزمینی تازه یا پی افکندن بنایی نو نیازمند دلجویی از ایزدبانوی زمین به‌وسیلهٔ نثار قربانی بود.

بر اساس شواهدی که از متون باستانی و مستندات باستان‌شناسی بازیافته‌ایم، در خویش‌کاری و حتی در ساخت زبان‌شناسانهٔ نام‌های ایزدبانوی زمین در این آیین‌ها همسانی معناداری وجود دارد که مؤیدی استوار بر خاستگاه همسان این آیین‌ها در اقوام گوناگون هندواروپایی است.

پیشینهٔ پژوهش

بررسی آیین قربانی انسانی مغان هخامنشی و روایت آن در منابع یونانی را می‌توانیم در پژوهش‌های نوین برای نخستین بار در *دایرةالمعارف دین و اخلاق* (Edwards, 1919, v.6, p.853) بازیابیم. در این اثر، دربارهٔ آیین قربانی انسانی در دیگر اقوام ایرانی نیز مطالبی به شرح درآمده است. ماهیت مدخل‌نگارانه و دایرةالمعارفی این اثر اجازهٔ تعمق و تأمل بیشتر دربارهٔ این موضوع را نمی‌دهد و صرفاً به بررسی و معرفی شواهد دانشنامه‌ای پرداخته می‌شود.

اثر بعدی که به بررسی ماهیت آیین قربانی انسانی پرداخته، اثر مولتون به‌نام *زرتشتی‌گری کهن* (Moulton, 1926, p.129) است. در این اثر، وی به خاستگاه قربانی زیرزمینی میترایی اشاره می‌کند و آن را با آیین قربانی مغانی مرتبط می‌داند. او بر این باور است که همسانی‌های قابل توجهی در میان آیین‌های قربانی انسانی هندواروپاییان وجود دارد؛ هرچند برای این نظر شواهد چندان مشخصی ارائه نمی‌دهد (Moulton, 1926, p.129). مولتون همچنین در اثر خود، این آیین را با کیش پرستش اهریمن مرتبط می‌داند و بر این باور است که آیین پرستش ایزد زمین بر اساس اشارهٔ یونانیان، همان آیین پرستش هادس یا اهریمن است (Moulton, 1926, p.128 & 132).

نظر بنونیست در اثر خود به‌نام *دین ایرانی بر اساس متون یونانی* (Benveniste, 1929, p.38) دربارهٔ آیین قربانی انسانی در دین پارسیان، که توسط هرودوت ارائه شده، بر این است که این توصیفات با مضامین یشت‌ها که خود مطابق با دین کهن هندوایرانی و نیز باورهای هندواروپایی است، همسانی فراوان دارد (Benveniste, 1929, p.48). تأکید و تأیید بیدز و کومون بر نظریهٔ مولتون مبنی بر همسانی اهریمن با هادس یا ایزد زمین بی‌تردید ناشی از چیرگی اندیشهٔ یونانی بر اثر و باور این نویسندگان است (Bidez & Cumont, 1938, p.59). بیوار نیز در اثر خود با نام *میترا و میان‌رودان* بر این باور است که ماهیت ایزد شیرسر به‌عنوان نقش اهریمن یا هادس یونانی که کودکان به او نثار می‌شدند، باید باوری عاریتی از تصویر ایزد میان‌رودانی نرگال یا ایزد کنعانی مُلوخ باشد که در زمان خشایارشا باززنده شده است (Bivar, 1971, v.2, p.285-287).

مری بویس در اثر خود، *تاریخ کیش زرتشت*، جلد اول، با بررسی روایت قربانی انسانی به خاستگاه ودایی آیین اشاره می‌کند و بر این باور است، ایزدی که قربانی انسانی نثار او شده، باید ایزد یمه باشد که در وداها ایزد جهان مردگان یا ایزد جهان زیرین است (Boyce, 1975, v.1, p.78-79). نیولی نیز در اثر خود به‌نام *زمان و زادگاه زرتشت*، با تأیید نظریهٔ کومن بر این باور است که ایزد زمین همان اهریمن یا هادس متون یونانی است

(Gnoli, 1980, p.151). نیولی با پذیرش نظریهٔ میتراییسم به‌عنوان آیین اهریمن‌پرستی هخامنشی، که پذیرش آن تحت تأثیر باورهای میان‌رودانی رخ داده، بر این باور است که آیین نثار انسانی احتمالاً برای ایزد اهریمن یا خدای جهان زیرین رخ داده است. ازاین‌رو تا حدی با پیروی از نظریهٔ کومن، به آن نظریه همچون بیوار چهره‌ای ایرانی ـ میان‌رودانی داده است.

نوآوری این پژوهش از پژوهش‌های پیشین، مطرح کردن نظریه‌ای دیگر در خاستگاه و ویژگی باورهای هخامنشیان، با توجه به منابع هندوایرانی و نیز هندواروپایی است که در آن، ایزدبانوی زمین پیش از دگرگونی آیینی‌ای که در ادیان ایرانیان رخ می‌دهد، هنوز جایگاه آیینی ایزدبانوان اقوام هندوایرانی و حتی عناصر هندواروپایی را حفظ کرده بود. مؤید این بازسازی ادیانی، مستندات دیگر اقوام ایرانی و نیز شواهد آیینی و شواهد زبان‌شناسی و باستان‌شناسی اقوام هندوایرانی و حتی هندواروپایی است.

۱. هخامنشیان و آیین قربانی انسانی

روایت آیین قربانی انسانی توسط هرودوت و برخی نویسندگان بعدی همچون پلوتارک، کتزیاس و کسنفون، به شاهان هخامنشی به‌عنوان آیینی پارسی منتسب شده است (Herodotus, 1975, 1-86; Ctesias, 2010, 16-17-44; Plutarch, 1928, E171; Xenophon, 1918, 7-3-24). هرچند در همهٔ این موارد نمی‌توان برگزاری آیینی دینی را به‌صورت مشخص بازیافت. برای نمونه، زنده‌به‌گور کردن دوازده نفر از فرزندان نجبا توسط کمبوجیه (Herodotus, 1975, 3-35) یا زنده‌به‌گور کردن آپولونیدوس توسط آمستریس (Ctesias, 2010, 16-17-44)، مشخصاً ممکن است حکمی شاهانه یا تنبیهی قضایی باشد.

با وجود این، در برخی از این روایت‌ها، به‌ویژه در روایاتی همچون پلوتارک و کسنفون و نیز خبر هرودوت از لشکرکشی خشایارشا به یونان، با آیینی دینی مواجه می‌شویم که طی آن، انسان‌ها به‌عنوان قربانی به درگاه ایزدی نثار شده‌اند. هرودوت ضمن روایت این مطلب خاطرنشان می‌سازد که چنین آیینی رسم مرسوم پارسیان بوده است؛ چراکه آمستریس همسر خشایارشا نیز دستور داده بود که هفت تن از فرزندان نجبا را به ایزدی که مأوایش زمین است، نثار کنند (Herodotus, 1975, 7-114؛ همچنین بسنجید با: Plutarch, 1928, E171). هرچند راوی در اثر خویش سخنی از اینکه این ایزد کیست، بر زبان نمی‌آورد، اما دو مسئله از این روایت کاملاً آشکار است: نخست آنکه این ایزد، جایگاهش در زیر زمین است و با ایزد جهان زیرین در باورهای یونانیان همسان تلقی می‌شده است؛ دیگر آنکه برگزاری آیین قربانی انسانی برای این ایزد نزد پارسیان به‌عنوان رسمی مرسوم چندان ناآشنا نبوده است و همان‌گونه‌که گفته شد، شواهد دیگری آن را تأیید می‌کنند؛ به‌ویژه آنکه نثار قربانی برای ایزد زمین میان پارسیان مرسوم بوده است (بسنجید با: Xenophon, 1918, 8-3-24).

البتـه چنان‌کـه نشـان خواهیـم داد، شـواهدی چنـد از دیگـر اقـوام هندوایـرانی نیز برگـزاری ایـن آیین را تأییـد می‌کننـد؛ امـا آنچـه قابـل توجـه اسـت، ابهامی اسـت که دربارهٔ چیسـتی یـا نام ایـزد نثارشـونده در این روایـات وجـود دارد. یونانیـان احتمـالاً در تـأملات خـود، ایزد سـاکن زمیـن را با «هـادس» که به‌زعم ایشـان همـان آری‌مانـوس یـا اهریمن اسـت، برابر می‌دانسـتند؛ چنان‌کـه پلوتارک در اثـر خود به‌نام *ایزیـس و اوزیرس* چنیـن شـرح می‌دهـد کـه به‌گفتـهٔ تئوپومپـوس، آری‌مانوس یا هـادس به‌باور پارسیـان در نبردی سه‌هزارسـاله شکست خواهد خورد (Plutarch, 1970, 47؛ همچنین بسنجید با:Plutarch, 1928, 5-E369).

دیوگنوس لاتریوس چنین بیان می‌کند که ارسطو در اثر خود دربارهٔ فلسفه بر این باور بوده است که مغان روح بدی را هادس (جهنم زیر زمین) یا آری‌مانوس می‌خواندند. بر این مبنا، ایزد ساکن زمین که نزد یونانیان هادس بود، با اهریمن برابر دانسته شده بود. پس احتمالاً ایشان چنین فرض می‌کردند که نثار انسانی نیز به اهریمن تقدیم می‌شده است (در شواهد اعراب پیش از اسلام نیز مفهوم شیطان با زمین یا چاه عمیق ارتباط معنایی داشته است. بسنجید با: طیب‌حسینی، ۱۳۹۵، ص۶۰). پلوتارک در اثری دیگر، شواهدی از باور برخی شاهان هخامنشی به اهریمن را بیان می‌کند و تردید را از اینکه این باور در میان پارسیان هخامنشی آیینی مرسوم بوده است، رفع می‌کند (Plutarch, 1959, 28-2). برخی پژوهشگران (Gnoli, 1980, p.196; Bidez & Cumont, 1938, p.59) بر این اساس، اهریمن را ایزدی می‌دانند که قربانی انسانی به او نثار می‌شده است.

البته همان‌گونه‌که از باورهای نخستین مزدیسنان پیداست، زمین برابر با جایگاه اهریمن یا اکومنه نیست؛ بلکه خود ایزدی است که با زنانگی و باروری در ارتباط بوده است (*یسنا*، هات ۱۶، بند ۶؛ *گاهان*، هات ۴۲، بند ۳؛ *یسنا*، هات ۱، بند ۱۶؛ Von Wesendonk, 1929, p.65). جهنم، نخست پیش از آنکه در زیر زمین بوده باشد، باید جایی در شمال زمین که مأوای دیوان بوده است، باشد (Dādestān ī. Dēnīg, 1998, 32-6, Boyce, 1975, v.1, p.78). البته به‌نظر می‌رسد، اندیشهٔ مأوای مردگان در زیر زمین مدت‌ها پیش در باورهای هندوایرانی وجود داشته است. در وداها نیز زمین مأوای نیاکان بود. احتمالاً در این دوره یا حتی پیش‌تر از آن، زمین سرزمین تاریک مردگان بوده است (Boyce, 1975, v.1, p.175).

بویس بر این اساس باور دارد که این ایزد ساکن جهان زیرین باید «یمه» بوده باشد؛ اندیشه‌ای که در دورهٔ هندوایرانی پس از دگرگونی زرتشتی نشانی از آن بازنمی‌یابیم (Boyce, 1975, v.1, p.84). هرچند مستنداتی پسینی از دین زرتشت در متون پهلوی نشان می‌دهد که زیر زمین در جریان دگرگونی‌های بعدیِ دین زرتشت به جایگاه گناهکاران تبدیل شده است (Dādestān ī. Dēnīg, 1998, 26-2; Vichitakiha-i Zatsparam, 1965, 205)، اما شواهد و مستندات فراوانی از متون اوستایی و دیگر اقوام ایرانی نشان می‌دهد که ماهیت مقدس زمین و موکل آن تا

دورهٔ هخامنشی هنوز به قوت خود باقی بوده است؛ تا جایی که در یسناها (*یسنا*، هات ۱۶، بند ۶؛ *یسنا*، هات ۴۲، بند ۳؛ *یسنا*، هات۱، بند ۱۶) نیز زمین جایگاهی والا داشته و به‌عنوان ایزدی ویژه پرستیده می‌شده است.

شواهد وجود چنین جایگاه مقدس ایزد زمین حتی تا دورهٔ ودایی می‌رسد (Rigveda, 2014, X, 64, 15). در سروده‌های ودایی، ایزد آرامیتی (Arámati) با ایزدبانوی زمین همسان پنداشته می‌شده است (Von Wesendonk, 1929, p.67)؛ اما در گاهان، نام آرمئیتی (Āramiti)، نه به‌عنوان اسم عام برای زمین، بلکه به‌عنوان جلوه‌ای از اهورامزدا و نیز اشارهٔ غیرمستقیم برای زمین بازگفته شده است (Narten, 1982, p.110). علت تحول این نام را می‌توان روند مجردسازی ایزدان دانست که از دورهٔ ودایی شروع شده بود و هرچند در دوران گاهان، این ایزدبانو به مفهومی مجرد به‌عنوان جلوه‌ای از اهورامزدا تبدیل شده بود، اما همچنان دربردارندهٔ معنای زمین بود (Von Wesendonk, 1929, p.67؛ بسنجید با: Nyberg, 1966, p.115؛ در مورد تداوم اندیشهٔ باور به زمین در جلوهٔ فرشتگان زمین و مفاهیم مجرد، بسنجید با: کهنسال و راستین، ۱۳۹۵، ص۵۰).

پس از دورهٔ گاهانی، در متن یسنای هپتن‌هائتی، آرمیئتی مجدداً با زمین مرتبط شده است (Narten, 1982, p.110). همچنین در متن وندیداد فرگرد دوم، بندهای ۱۴ و ۱۸، زمین با سپنت آرمیئتی تطبیق داده شده است (دارمستتر، ۱۳۴۲، ص۷۷). فارغ از نمونه‌های دیگر اوستایی که ایزدبانو سپنت آرمیئتی با زمین تطبیق یافته، شواهدی از وجود نام این ایزد را همچنین در منابع بعدی در غرب ایران بازمی‌یابیم. برای نمونه، در متنی ارمنی از ترجمهٔ کتاب *عهد عتیق* بخش دوم مکابیان، بند ۶ و ۷، نام سپندارمت را با ویژگی‌های زبانی جنوب‌غربی ایرانی بازمی‌یابیم که در آن با خدای باروری یونانی، یعنی دیونوسوس، برابر دانسته شده است. در متن تقویمی ایرانی در کاپادوکیه بازمانده از دورهٔ هخامنشی نیز همین نام را بازمی‌یابیم که تا دورهٔ بیزانسی به‌شکل سوندارا باقی مانده است. زمان ورود این نام به حوزهٔ واژگانی زبان‌های ارمنی و کاپادوکیه‌ای، احتمالاً به دورهٔ فتح لیدیه توسط کوروش بازمی‌گردد (Von Wesendonk, 1929, p.66).

نکتهٔ قابل توجه این شواهد، برابر قرار دادن نام سپندارمت با دیونوسوس یا ایزد باروری و شراب در اساطیر یونانی است که ظاهراً خود خاستگاهش ریشه در ایزدبانوان زمین است؛ همسان‌انگاری‌ای که به‌نظر می‌رسد از سر تصادف نیست و شباهت‌های بسیاری را در آیین‌ها و خویش‌کاری‌های این ایزدان می‌توان یافت؛ و دیگر آنکه نام این ایزدبانوی زمین در این متون به همان معنای زیر زمین یا دوزخ بوده است. ویژگی‌ها و ساخت واژگانی این نام در این شواهد، همچنین نشان می‌دهد که خاستگاه آن باید بی‌تردید زبان فارسی باستان بوده باشد و نیز اینکه این نام باید نام ایزدبانوی ویژهٔ زمین در میان ایشان بوده باشد (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص۹۵ـ۹۶).

بیلی به‌خوبی نشان داده است که در متن‌نوشته‌ای سکایی، نام این ایزدبانو به‌شکل yasma-śśandai باقی

مانده است. این نام در اساس به‌معنای زمین نیک در ایران غربی به‌شکل Svanta Aramati است که با ارجاع به متن ارمنی به‌شکل sandrametaian xaixthovios یا به‌شکل بانوی زیر زمین ترجمه شده است (Bailey, 1967, p.137؛ و بسنجید با: Hubschman, 1897, p.73-74 هم چنین بسنجید با Boyce, 1975, v.1, p.78-79). این شکل خاص از واژه در زبان کاپادوکیه‌ای ـ همان‌گونه‌که گفته شد ـ نشان از ویژگی‌های زبان‌شناختی زبان فارسی باستان دارد (Bailey, 1967, p.139). به همین علت می‌توان چنین استنباط کرد که نام این ایزدبانوی زمین در زبان فارسی باستان نیز به همان معناست که خویش‌کاری‌اش همان خویش‌کاری‌ها و آیین‌های ایزدبانوی زمین در ادوار پیشازرتشتی بوده است (Schwartz, 1985, p.693). ویژگی این آیین‌های قربانی انسانی، فارغ از آنکه با شکل آیینی قربانی برای ایزدان زمین مرتبط است (Henninger, 2005, v.12, p.7999)، با روایت هرودوت در مورد ایزد جهان زیرین نیز که قربانی انسانی به او نثار می‌شده، منطبق است.

نکتهٔ قابل توجه دیگر اینکه این ایزدبانو با دیونوسوس ایزد باروری در یونان باستان همسان شده است؛ ایزدی که برای او نیز قربانی‌های انسانی نثار می‌شد (Hughes, 1991, p.119 ؛ بسنجید با: Plutarch, 1959, 2-13-2)؛ و آن‌گونه‌که منابع یونان باستان بیان می‌کنند، دو ویژگی اساسی آیین‌های دیونوسوسی، ارتباط با ایزدان باروری گیاهان، زمین و نیز ارتباط با جهان زیرین یا هادس است که برای او نیز قربانی انسانی نثار می‌شد (Eliade, 1978, p.363-365; Otto, 1965, p.191)؛ به‌ویژه آنکه خاستگاه اسطورهٔ دیونوسوس، در اساس مرتبط با ایزدبانوی سمله است که هم از معنای نام و هم از نظر خویش‌کاری‌اش ایزدبانوی زمین است و نیز با آیین‌ها و ایزدان جهان مرگ مرتبط است (Otto, 1965, p.191; Mallory, 1997, p.174; Kretschmer, 1890, p.17؛ بسنجید با: Eliade, 1958, p.421).

دیگر نکتهٔ قابل توجه در آیین قربانی انسانی توصیف‌شده توسط هرودوت، ویژگی‌های آیینی آن است. همسانی این ویژگی‌های آیینی شامل نمادپردازی عدد نُه و نیز شیوهٔ تدفین به‌شکل زنده‌به‌گور کردن کودکان در خاک با آیین‌های قربانی انسانی در میان اقوام ژرمنی (Moulton, 1926, p.57؛ همچنین بسنجید با: Chadwick, 1899, p.3) و همچنین اقوام هندی (Collins, 2014, p.30)، یونانی (Hughes, 1991, p.53 & 16) و اتروسکی (Grummond, 2016, p.146) بسیار قابل تأمل است؛ به‌ویژه اینکه این آیین‌های قربانی انسانی، آن‌گونه‌که خواهیم دید، به ایزدبانوی زمین نثار می‌شده‌اند (Chadwick, 1899, p.64; Schlingloff, 1969, p.181-184; Hughes, 1991, p.88- 89; Grummond, 2016, p.146). پیرار میان آیین‌های نه‌گانهٔ قربانی انسانی و مُثله کردن اعضای بدن اسیران هخامنشیان و نمادپردازی در اندیشه‌های هندوایرانی، همسانی و نزدیکی مفهومیِ قابل توجهی بازیافته است. او بر این باور است که جلوه‌های اجرای این آیین کاملاً با مفهوم دیگرجهانی

رهایی روح و نثار به ایزدان در ارتباط است (Pirart, 1996, p.25). بر مبنای این شواهد، سنت‌های کهن نثار نه‌گانهٔ انسانی هخامنشی با آیین‌های مقدس اقوام هندواروپایی ارتباط بسیار عمیقی دارد (Pirart, 1996, p.25)

۲. ایزدبانوی زمین و نثار انسانی در دیگر اقوام ایرانی

هرچند شواهد اندکی از آیین‌ها و باورهای اقوام ایرانی دوران باستان باقی مانده است، اما در همان شواهد اندک که عمدتاً منابع یونانی آن را تشکیل می‌دهند، نمونه‌های قابل توجهی از نثار انسانی را در میان این اقوام بازمی‌یابیم. بر اساس این منابع، مهم‌ترین مستندات باقی‌مانده در مورد سکاها نشانگر گستردگی برگزاری آیین قربانی انسانی برای ایزدان گوناگون است (Edwards, 1919, p.855). ظاهراً مرسوم‌ترین این آیین‌ها برای ایزد آسمان یا آرس و نیز ایزدبانوی زمین و ایزد دریا برگزار می‌شد.

در هر کدام از این آیین‌های قربانی، بنا به خاستگاه و جایگاه ایزد نثارشونده، شکل و گونهٔ برگزاری آیین قربانی متفاوت بود. برای نمونه، در قربانی برای ایزد آسمان، خون و بخشی از بدن قربانی به‌سوی آسمان پرتاب می‌شد (Herodotus, 1975, 4-69؛ برای گونه‌های قربانی متناسب با ایزدان بسنجید با: Henninger, 2005, v.12, p.7999). همچنین در قربانی‌هایی که در آیین تدفین شاهان سکایی برای ایزدان جهان زیرین انجام می‌شد، قربانیان به‌صورت فدیه به‌همراه شاه تدفین‌شده در زمین زنده‌به‌گور می‌شدند (Fraser, 1911, v.6, p.402). این رسم را نیز در میان دیگر اقوام هندواروپایی بازمی‌یابیم؛ از جمله در میان هندیان باستان (Leslie, 2005, v.12, p.8129) و نیز اقوام ژرمنی (Chadwick, 1899, p.61) و همچنین یونانیان باستان (Hughes, 1991, p.8) آیین‌هایی به همین گونه برگزار می‌شده است.

هرودوت همچنین شرحی از آیین پرستش ایزدبانوی زمین را با نام ایفی‌گنیا و نیز آیین نثار انسانی به او را در میان سکاییان تائوری بازگو می‌کند که طی آن، هر دریانوردی را که این قوم به اسارت بگیرند، به این ایزدبانو تقدیم کرده، برای این کار، قربانی را در زمین زنده‌به‌گور می‌کنند (Herodotus, 1975, 4-103). این ایزدبانو که نزد سکاهای پونتوس و نیز دربیک‌های شمال‌شرقی ایران با دنیای زیر زمین در ارتباط بود، بی‌تردید همان سپندارمت هخامنشی بوده است (Colpe, 1983, 3/2-829؛ بسنجید با: Herodotus, 1975, 4-59 و نیز Strabo, 2014, XI-11-8). طبق سندی که پیش از این توسط بیلی تشریح شده بود، نام این ایزدبانوی زمین تا ادوار بعدی در میان سکاها باقی مانده بود (Bailey, 1967, p.137). البته قابل ذکر است که خاستگاه این ایزدبانو را در ادوار هندوایرانی بازمی‌یابیم؛ تا جایی که در متون ودایی نام این ایزدبانو به‌شکل arámati باز گفته شده است (Rigveda, 2014, VII, 42, 3).

۳. ایزدبانوی زمین و آیین قربانی انسانی در آیین‌های پیشاودایی

بر اساس شواهد متعددی که از هندیان باستان به‌عنوان نزدیک‌ترین اقوام ایرانی باقی مانده، آیین قربانی انسانی در ادوار پیشاودایی در میان ایشان بسیار رواج داشته است (Athravaveda, 1917, XI-2-9) و نیز در متن یاجورودا (YajurVeda, 1899, 30-31) بازیابیم. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که آیین قربانی انسانی تا دورهٔ وداها شکلی تمثیلی یافته و به‌جای قربانی انسانی برای ایزدان در این دوره، از قربانی‌های دیگر استفاده می‌شده است (Collins, 2014, 39-41). البته نکتهٔ قابل توجه آنکه بر اساس متون آثراوادا و یاجورودا در کنار اجرای قربانی انسانی، به انواع نثار حیوانات نیز اشاره شده است. به‌نظر می‌رسد همراهی آیین قربانی حیوانی همچون قربانی اسب (Asvamedha) با آیین قربانی انسانی، بخشی از سنت‌های قربانی هندواروپایی بوده است که نمونه‌های این آیین را همچنین نزد مغان هخامنشی (Herodotus, 1975, 7-113) و نیز نزد اقوام ژرمن‌تبار و یونانی‌تبار بازمی‌یابیم (Chadwick, 1899, p.29؛ به‌ویژه در آیین قربانی برای ایزدجهان زیرین در روایت کتاب هومر به‌نام ایلیاد، کتاب سیزدهم، ص۱۷۵ که در کنار قربانی دوازده انسان، شاهد قربانی اسب و سگ برای ایزدجهان زیرین هستیم).

نکتهٔ دیگر آنکه این آیین‌های نثار انسانی و اسب به ایزدان زمین را به‌عنوان بخشی از آیین مرسوم جنگاوران در متون هندی باستان بازمی‌یابیم (Parpola, 1983, p.51) که نشانهٔ دیگری از همسانی آیین قربانی انسانی و اسب مغان هخامنشی با آیین‌های یادشده است. فارغ از اشارات دیگر متعدد متون هندی بسنجید با: Colebrooke, 1977, p.61-62)، شواهد باستان‌شناسی بسیاری نیز به وجود این آیین‌ها نزد اقوام هندی باستان گواهی می‌دهند (Weber, 1868, v.1, p.54). در بسیاری از این شواهد باستان‌شناسی، قربانی انسانی به ایزدبانوی زمین تقدیم می‌شده است.

از جمله مرسوم‌ترین شواهد باستان‌شناسی این آیین، نثار انسانی کودکان برای برپاداشتن بنای معبدی تازه با ورود به سرزمینی نو است (Jordaan & Wessing, 1999, p.219-222). این آیین قربانی انسانی می‌تواند مفهوم و خاستگاه آیینی قربانی مُغان هخامنشی را روشن سازد. برای این آیین نیز در دیگر اقوام هندواروپایی با نام مشهور به قربانی بنا شواهد فراوانی را بازمی‌یابیم (Grimm, 1875, v.1, p.40؛ همچنین بسنجید با: Oldenberg, 1894, p.364 و Weber, 1868, v.1, p.58). نزد این اقوام نیز باور بر بوده این است که با ورود به سرزمین تازه یا برافراشتن بنای نو باید از ایزدبانوی زمین با قربانی انسانی دلجویی کرد (Bakker, 1987, p.196; James, 1921, v.12, p.6). شواهد بسیاری از این نوع آیین قربانی انسانی را برای ایزدبانوی زمین، که عموماً قربانیان آن را کودکان تشکیل می‌دادند، بازمی‌یابیم (Collins, 2014, p.30;

(Jordaan & Wessing, 1999, p.219-222; Schlingloff, 1969, p.181-184). همچنین منابع نشان می‌دهند که ویژگی مشخص این آیین قربانی به زمین ارتباط نزدیکی با قربانی‌های شبانگاهی‌ای دارد که ظاهراً بخشی از آیین ایزدان آسوره‌ها بوده است (Jorddan & Wessing, 1999, p.215).

نکتهٔ قابل توجه دیگر آنکه این آیین همسانی بسیاری با روایت قربانی انسانی در کیش دیونوسوسی در یونان باستان دارد. در روایتی که ائوریپیدس در اثر خود به‌نام *باکای‌ها* به شرح درآورده، چنین روال بوده که قربانی انسانی طی مراسمی شبانه به این ایزد نثار می‌شده است (Eliade, 1978, v.1, p.363-365). ممکن است این همسانی‌های آیینی و مفهومی میان ادیان هندی و یونانی، مگاستننس ـ جغرافی‌نگار یونانی باستانی ـ را متقاعد کرده باشد که آیین مرسوم در شمال هند نیز همان آیین دیونوسوسی است (Dahlquist, 1962, p.47-۹). چنان‌که می‌دانیم، آیین دیونوسوسی نیز در زمینهٔ خاستگاه و ویژگی‌های خود، ریشه در آیین‌های ایزدبانوان زمین دارد (Mallory, 1997, p.174; Hughes, 1991, p.88-90; Otto, 1965, p.131;).

شواهدی از این آیین قربانی انسانی برای ایزدان زمین در شب را نیز در آیین‌های ایران باستان بازمی‌یابیم که پس از اصلاحات زرتشتی در دین مزدیسنی ممنوع و اهریمنی اعلام شد. به‌باور بارتولومه، زرتشت در گاهان این آیین‌های شبانه را که به‌زعم او نیز مشابهت بسیاری با آیین دیونوسوسی دارد، تقبیح کرده است (یسنا، هات ۳۲، (اهنودگات) هات ۱۰؛ بسنجید با: Bartholomae, 1905, p.33). در یشت پنجم کردهٔ ۹۴، همچنین از نثار دیوپرستان برای ایزدبانو آناهیتا در شب سخن رفته است که این ایزدبانو این نثارها را مخصوص دیوان می‌داند (یشت‌ها، یشت پنجم، کردهٔ ۹۴؛ بسنجید با: مولایی، ۱۳۹۲، ص۱۱۸). در وندیداد، فرگرد هفتم، بند ۷۹ نیز فرمان ممنوعیت نثار پس از تاریکی هوا را بازمی‌یابیم (دارمستتر، ۱۳۴۲، ص۱۵۷). همچنین در نیرنگستان، بخش ۳۰، بند ۸ نیز نثار شبانهٔ زوهر برای ایزدبانو آناهیتا ممنوع اعلام شده است (Nerangestan, 2003, p.131). بی‌تردید در این آیین‌ها شواهدی از همان آیین کهن قربانی انسانی برای ایزدبانوی زمین را می‌توان دید که نخست توسط زرتشت و سپس نخستین آموزگاران دین زرتشتی ممنوع اعلام شد و سرانجام در متون بعدی دین زرتشت بازنمود یافته است. در این آیین‌ها، چنان‌که پیداست، نثار آیینی به ایزدبانوان تقدیم می‌شده است که شواهد همسان آن را در آیین هندیان باستان می‌بینیم و بارتولومه به‌روشنی اشاره می‌کند که یادآور آیین دیونوسوسی است (Bartholomae, 1905, p.33). نمونه‌های این نثار آیینی را در میان دیگر اقوام هندواروپایی نیز بازمی‌یابیم.

۴. آیین‌های قربانی انسانی در اقوام سلتی و ژرمنی

بر اساس کهن‌ترین مستندات یونانی و رومی، گسترهٔ متنوعی از آیین‌های گوناگون قربانی انسانی را در میان اقوام سلتی بازمی‌یابیم که به‌وسیلهٔ کاهنان این قوم، مشهور به دروئیدها، اجرا می‌شده است. از جمله مهم‌ترین

آیین قربانی انسانی اقوام سلتی، نثار قربانی انسانی به ایزدان گوناگون در هنگامهٔ نبردها و جنگ‌های بزرگ است (Caesar, 2013, VI-16; Diodorus Siculus, 1939, V-32; Tacitus, 1942, XIV- 80; Atheneaus, 2017, II- 51; Pliny, 1967, XXX- 2-18). لوکان در اثر خود به‌نام *فارسالیا* از سه ایزد مهم با نام‌های Taranis، Hesus و Teutates که سلت‌ها قربانیان انسانی خود را به او نثار می‌کردند، نام می‌برد (Lucan, 2018, v.I, p.444).

تشریح انواع قربانی انسانی در منابع یونانی و لاتینی، همسانی‌های بسیاری میان آیین قربانی انسانی در اقوام سلتی‌زبان و دیگر اقوام هندواروپایی و همچنین هندوایرانی از جمله اقوام سکایی را آشکار می‌سازد (بسنجید با: Procopius, 1924, II-15). از جملهٔ این آیین‌ها می‌توان به آیین قربانی انسانی برای ایزدبانوی زمین اشاره کرد که بر اساس آن، سلت‌ها نخستین فرزند خویش را به ایزد زمین نثار می‌کردند (MacCulloch, 1912, v.5, p.12). در آیین نثار کودکان نیز همچون آیین مرسوم در اقوام هندوایرانی و یونانی، دیدیم که نثار شبانه بخشی از آیین نثار به ایزدبانوی زمین بوده است (Jorddan & Wessing, 1999, p.215 ؛ همچنین بسنجید با: Eliade, 1978, v.1, p.215). از دیگر همسان‌های آیین قربانی انسانی مرسوم در میان سلت‌ها و دیگر اقوام هندواروپایی را می‌توانیم در آیین نثار به ایزدبانوی زمین به هنگام برافراشتن بنایی تازه یا ورود به سرزمینی نو بازیابیم. اقوام سلتی در این آیین کودکان را به‌عنوان نثاری برای ورود به زمین تازه برای ایزدبانوی زمین قربانی می‌کردند (MacCulloch, 1912, v.5, p.12).

به‌جز اقوام سلتی، نثار فرزندان به ایزد زمین را همچنین در میان اقوام ژرمن‌تبار نیز بازمی‌یابیم. بر اساس منبع ساگای ینکلینگا، پادشاه سوئد به‌نام آنون، نُه تن از فرزندان خود را برای نثار به ایزد اودین زنده در خاک تدفین کرد (Chadwick, 1899, p.3). شواهد و قراین این گونه‌های قربانی انسانی نثار به ایزد زمین، مؤید این امر است که اودین در خویش‌کاری خود در این آیین‌ها جایگزین ایزدبانوی زمین «نیورد» شده است (Davidson, 1993, p.111؛ بسنجید با: Chadwick, 1899, p.64). بر این اساس، اودین به‌عنوان ایزد جهان زیرین، ایزد زمین و نیز ایزد آسمان دریافت‌کنندهٔ انواع قربانی‌های نثار شده بود. ازاین‌رو به‌جز نثار قربانی انسانی، که معمولاً از کودکان نجبا و اسیران انتخاب می‌شدند، جنگاوران نیز زندگی و جان خود را نیز نثار اودین می‌کردند (Mogk, 1919, p.865).

نکتهٔ قابل توجه آنکه رسم قربانی انسانی به‌شکلی آیینی ارتباط عمیقی با نمادپردازی عدد نُه دارد. در آیین‌های ژرمنی، هر نه سال قربانی‌های آیینی گسترده‌ای متشکل از ۹۹ انسان و تعدادی حیوانات دیگر، از جمله اسب و سگ را در مهم‌ترین معبد اقوام شمالی در اوپسالا به ایزد زمین نثار می‌کرده‌اند (Mogk, 1919, p.865؛ بسنجید با: The Chronicon of Thietmar of Merseburg, 2001, I-17؛ برای شیوه‌های همسانی قربانی انسانی در اقوام ژرمنی و هندوایرانی، بسنجید با: Sauvé, 1970, p.173).

۵. آیین قربانی انسانی در باورهای یونانی، رومی و اتروسکی

کهن‌ترین شواهد قربانی انسانی برای ایزدان زمین را در منابع یونانی در اثر هومر بازمی‌یابیم. همچون دیگر اقوام هندواروپایی، در متن حماسی آیین نبرد جنگاوران در اثر *ایلیاد*، در کنار روایت قربانی اسب به ایزد رود (Homer, 1978, 21, p.130-132)، روایتی از آیین قربانی انسانی و نیز حیوانات همچون اسب و سگ را به ایزد جهان زیرین بازمی‌یابیم. بر اساس این روایت، دوازده اسیر تروایی، چهار اسب و نیز دو سگ را به‌عنوان نثاری برای پاتروکلس در جهان زیرین زنده‌به‌گور می‌کنند (Homer, 1978, 23, p.17؛ همچنین بسنجید با Hughes, 1991, p.51). چنان‌که پیش از این در شواهدی از اقوام هندوایرانی، سلتی و ژرمنی دیدیم، وجود همسان‌های فراوان از این گونه آیین نثار انسانی و حیوانی در این اقوام هندواروپایی نشان می‌دهد که سنت دیرینهٔ نثار به ایزدبانوی زمین ریشهٔ کهنی در اقوام هندواروپایی دارد (برای دیدن شواهدی در فرهنگ هندوایرانی و نیز هندواروپایی، ن.ک: Ara, 2008, p.24).

قابل توجه آنکه در نمونهٔ اقوام یونانی نیز آیین قربانی انسانی به ایزدبانوی زمین، همچون دیگر اقوام هندواروپایی، با آیین نثار کودکان در ارتباط است (Euripides, 1916, 109- 1267). از منابع باستانی، به‌ویژه بر اساس روایتی از پوسانیاس، درمی‌یابیم که بخشی از آیین کهن کاهنان معبد دلف، دستور به قربانی کردن کودکان برای ایزدبانوی زمین بوده است (Pausanias, 1965, VII-19-7). همچنین در زندگی‌نامهٔ پلوپدیاس، اثر پلوتارک، نیز روایت‌های متعددی از آیین‌های قربانی کودکان برای ایزدان زمین توسط جنگاوران به شرح آمده است که از آن جمله می‌توان به رؤیای آگسیلائوس اشاره کرد که در ابتدای اقدام به شروع جنگ، در رؤیای خود ایزدبانوی زمین را می‌بیند که از او طلب قربانی شدن دخترش را دارد (Plutarch, 1965, 12-21). شواهد طرح‌شده در این روایت، شباهت تامی به رؤیای آگاممنون دارد که در آن وی برای دلجویی از ایزدبانوی بادها، دختر خود را قربانی می‌کند (Aeschylus, 2010, 156).

البته آیین نثار کودکان در منابع یونانی را مختص به ایزدبانوان بازنمی‌یابیم و نمونه‌های متعددی از این آیین را همچنین در آیین نثار به ایزدان جهان مرگ نیز بازمی‌یابیم. برای نمونه، شواهدی در دست است که کودکان همچنین به ایزد زئوس (Hughes, 1991, p.51) نثار می‌شده‌اند. به‌نظر می‌رسد که نثار آیینی برای زئوس به‌عنوان ایزد جهان مرگ باید ناشی از تحول و دگرگونی در نقش و خویش‌کاری‌های زئوس و پذیرفتن خویش‌کاری‌های ایزدبانوی زمین به‌عنوان ایزد جهان مرگ باشد (Eliade, 1958, p.92)؛ همان‌گونه‌که اودین نیز در آیین‌های ژرمنی جایگزین آیین ایزدبانوی زمین شده بود (Davidson, 1993, p.111؛ بسنجید با: Chadwick, 1899, p.64).

فارغ از مستندات متون و منابع باستانی، شواهد باستان‌شناسی نیز وجود آیین قربانی کودکان برای ایزدبانوی زمین را در میان اقوام یونانی (Hughes, 1991, p.16)، اتروسکی و رومی تأیید می‌کند (Grummond, 2016, p.146). بقایای باستان‌شناسی این آیین‌ها، به‌ویژه آیین قربانی انسانی، در میان اقوام اتروسکی و نیز یونانیان و رومیان با باورهای ایشان دربارهٔ نثار انسانی برای ایزدبانوان زمین ارتباط نزدیکی دارد. برای نمونه، شواهدی باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در کنار آیین زنده‌به‌گور کردن قربانیان در زمین، گاه قربانیان را نیز از بلندی به زمین پرتاب می‌کردند (Hughes, 1991, p.16). این‌گونه نثار آیینی را همچنین در مورد آیین قربانی برخی حیوانات، از جمله قربانی اسب، برای ایزد رودها نیز بازمی‌یابیم (بسنجید با آیین مرسوم قربانی انسانی برای ایزدبانوان کور و دمتر، در: Farnell, 1921, v.11, p.12؛ همچنین نثار اسب برای ایزد دریا که طی آن، اسب به دریا پرتاب می‌شد، در: Burkert, 1987, p.175).

مشابه این شیوهٔ آیینی را همچنین در شواهد باقی‌مانده از اقوام اتروسکی بازمی‌یابیم که بر اساس مستندات باقی‌مانده از این اقوام، نشان‌دهندهٔ آیین قربانی مرتبط با ایزدبانوی زمین است که در آن، قربانیان به‌طور خاص کودکان هستند (Grummond, 2016, p.146). نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ این شواهد باستان‌شناسی این است که متون رومی باستان نیز روایت‌های همسانی از شیوهٔ برگزاری آیین قربانی انسانی برای ایزدبانوی زمین را بازگو می‌کنند که می‌تواند مؤید درستی شواهد باستان‌شناسی باشد. در این روایت‌ها نیز آیین قربانی کودکان با ایزدبانوی جهان زیرین در ارتباط است (Grummond, 2016, p.146؛ بسنجید با: Ammianus Marcellinus, 2016, 29-2-17؛ و نیز Historia Augusta, 1991, 8؛ همچنین بسنجید با: Offit, 2015, p.121).

۶. ایزدبانوی زمین در اندیشهٔ پیش‌هندواروپاییان

بر اساس شواهد باقی‌مانده از اقوام پیش‌هندواروپایی، پس از آنکه زمین جایگاهی ویژه در پیدایش زندگی، تأمین خوراک و مرگ پیدا کرد و ازآنجایی‌که زنان نیز نقشی مهم در ترویج و کشت گیاهان و برداشت از زمین یافتند، نه فقط حاصلخیزی زمین به باروری زنان وابسته شد، بلکه کارکردهای زمین نیز در پیدایش زندگی، تأمین خوراک و مرگ نیز با زنان ارتباط یافت و زمین خود نیز با جلوه‌ای از ایزدبانوی مادر زندگی مرتبط شد (Eliade, 1978, v.1, p.40). در این اندیشه، زمین نخست مادر آسمان و نیز همسر او پنداشته می‌شده و به‌روشنی با خاستگاه زندگی در ارتباط بوده است (Eliade, 1958, p.239).

اینکه در اساطیر یونانی این ایزدبانو با واژهٔ Ge یا گایا (به‌معنای گاه یا مکان یا زمین) خطاب می‌شده، نمونه‌ای دیگر از ارتباط آشکار این ایزدبانو با خویش‌کاری‌های زمین است که می‌توان در ریشه‌شناسی این نام، آن را به‌خوبی بازیافت. آن‌گونه‌که از شواهد زبان‌شناسی تاریخی آشکار است، ریشهٔ این نام از بن‌ریشهٔ هندواروپایی

(dhéĝhom –ĝhðem) است (Pokorny, 1951, v.1, p.414-۴۱۵) که در زبان هندی باستان از همان ریشه‌واژهٔ –kṣam و نیز نام‌واژهٔ kṣā́ma (به‌معنای زمین، لقب ایزد بانوی دورگا، ایزدبانویی که قربانی انسانی در شب نثار او می‌شده. بسنجید با: Gonda, 1960, p.173) اشتقاق یافته است (Pokorny, 1951, v.1, p.414-415). همین بن‌ریشه در زبان اوستایی پس از حذف K و نیز تبدیل S به Z به Zama یا زمین اشتقاق یافته است (Von Wesndonk, 1929, p.69-۷۰).

همچنین از همین بن‌ریشه در زبان یونانی باستان، با تبدیل ĝh به χ و تبدیل ð به θ در واژهٔ χθονός به‌معنای زیر زمین و نیز ایزد جهان زیرین در متون یونانی باقی مانده است (Buck, 1988, p.16-17). همچنین از همین ریشه در زبان فریژی واژگان (Semelo ζεμελω) را بازمی‌یابیم که به معنای ایزدبانوی زمین و خاستگاه ایزد دیونوسوس (Mallory, 1997, p.174) تبدیل شده است، که به این ایزدبانو هم در یونان باستان قربانی‌های انسانی نثار می‌شده. این بن‌ریشه همچنین بر اساس قاعدهٔ مرسوم در زبان الیریایی، ĝh– > d–dh به «زمین» در زبان ایلیریایی یا «دمتر» (Δημή-τηρ; Demé-ter) یا همچنین «ایزد زمین» تبدیل شده است (Buck, 1988, p.16; Pokorny, 1951, v.1, p.414-415; Kretschmer, 1890, p.17)؛ ایزدی که برای او و دخترش پرسفونه نیز در آیین‌های الئوسیسی قربان‌های انسانی نثار می‌شده است (Hanson, 2002, p.215). از همین بن‌ریشه همچنین نام ایزد زمین در زبان اسلاوی کهن یا zemlja و نیز واژهٔ لیتوانی (زمینا) zemyna اشتقاق یافته که در میان اسلاوها نیز با ایزدبانوی زمین در ارتباط بوده است (Mallory, 1997, p.174؛ همچنین بسنجید با: Kretschmer, 1890, p.17).

همهٔ این شواهد ریشه‌شناسی نشان می‌دهد که خاستگاه این ایزدبانوان، در حقیقت همان ایزدبانوی زمین هندواروپایی است که در میان اقوام گوناگون آیین‌های همسان قربانی انسانی برای او برگزار می‌شده است. این ایزدبانو در عموم توصیفات این اقوام با آیین‌های زمین و باروری در ارتباط است. ازاین‌رو آیین‌های او در فصول مربوط به کشاورزی برگزار می‌شده و نیز در جشن‌های باروری اواخر سال یا فصل بهار به‌وسیلهٔ کاهنه‌های وقف او نثارهای خونینی به او انجام می‌شد (MacCulloch, 1912, v.5, p.129). این ایزدبانو از آن روی که با زمین در ارتباط بود، با جهان زیرین زمین یا جهان مرگ نیز مرتبط بوده و آیین‌های بزرگداشتش در اقوام هنداروپایی نیز با جشن‌های یادبود مردگان در ارتباط بوده است.

برای نمونه، اقوام ژرمن‌تبار در روزهای کبیسهٔ سال، جشن یادبود مردگان خود را برگزار می‌کنند. در میان رومیان نیز آیین پارنتالیا از ۱۳ فوریه تا ۲۱ فوریه در نزدیکی آخر سال رومی جشنی برای بزرگداشت مردگان برگزار می‌شد. در یونان باستان نیز جشنی به‌نام آنتستریا (Anthesteria) برپا می‌شد که با آیین مردگان و

بزرگداشت کشاورزی مرتبط بود (Schrader, 1910, p.25). این جشن‌ها به‌افتخار گایا به‌عنوان ایزدبانوی جهان مردگان و بعدها نیز به‌افتخار دمتر، ایزدبانوی زمین، برگزار می‌شد (MacCulloch, 1912, v.5, p.131). شواهد این جشن در ایران باستان را با جشن بزرگداشت فرَوَشی‌ها بازمی‌یابیم. در دین زرتشتی، به‌ویژه در انجمن گاهان، شواهد نشان می‌دهد که آیین فرَوَشی در نقطه‌ای ویژه از تاریخ دین، جایگزین آیین آرمیئتی به‌عنوان ایزدبانوی جهان مردگان و نیز آیین‌های بزرگداشت مردگان شده و این پذیریش با انتخاب شیوهٔ تدفین مردگان در ارتباط بوده است (Nyberg, 1966, p.112-113 & 311).

نگاهی کلی به ویژگی و جلوه‌های متعدد، اما تا حدودی همسان، از ایزدبانوان در اقوام هندواروپایی، این حقیقت را نمایان می‌کند که این ایزدبانوان، در حقیقت جلوه‌ای از ایزدبانوی زمین در اندیشهٔ هندواروپاییان است که به‌تدریج تحت تأثیر فرهنگ‌های اقوام جانبی تکامل یافته است (برای نمونه، بسنجید با توسعهٔ ایزدبانوان در یونان باستان، در: MacCulloch, 1912, v.5, p.129-30). بی‌تردید تحول مفهوم سپنت آرمیئتی نیز در حوزهٔ فرهنگ‌های هندوایرانی نیز جلوه‌ای از همین توسعهٔ مفهومی انتزاعی اندیشهٔ مربوط به ایزدبانوی زمین در دورهٔ هندوایرانی است (Von Wesendonk, 1929, p.67)؛ با توجه به این نکتهٔ مهم که شواهد بازمانده از آیین‌ها و مفاهیم مشترک میان اقوام گوناگون هندوایرانی پدیدارگر جلوهٔ اصلی ایزدبانوی هندواروپایی زمین است که نثار انسان از جمله مهم‌ترین آیین‌های مرتبط با او بوده است (Von Wesendonk, 1929, p.74).

نتیجه‌گیری

مباحث فراوانی دربارهٔ ویژگی و چگونگی روایت متون یونانی از نثار انسانی مغان پارسی به ایزد زمین انجام شده است. ابهام در ویژگی‌های آیین به‌اجرادرآمده و نیز خدای مورد خطاب در این روایت، بر ابهام آن افزوده است. این پژوهش نیز با هدف بررسی خاستگاه و ماهیت این آیین بر اساس شواهد اقوام هندوایرانی و همچنین مستندات هنداروپایی به نگارش درآمده است.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که هرچند شواهد ایرانی چشم‌انداز روشنی از این آیین در دورهٔ هخامنشی نمایان نمی‌کنند، اما بر اساس شواهد باستانی می‌توان جلوه‌هایی از آیین را دیگر اقوام هندوایرانی، از جمله در میان سکاها و نیز اقوام هندی باستان، بازیافت که در آن نثارهای انسانی به ایزدبانویی که در خویش‌کاری‌اش با زمین در ارتباط بوده است، تقدیم می‌کرده‌اند. همچنین بر اساس مستندات باستانی، این اقوام پس از ورود به سرزمینی تازه یا برافراشتن بنایی نو باید کودکانی را برای ایزدبانوی جهان زیرین نثار می‌کردند.

نکتهٔ قابل توجه آنکه در همهٔ شواهد هندوایرانی، از وداها گرفته تا متون سکایی و اوستایی، این ایزدبانو که سپندارمذ نامیده می‌شده، با زمین مرتبط بوده است. شواهدی غیرایرانی از متون مرتبط با دین ایرانیان نیز نشان

می‌دهد که این ایزدبانو آرمئیتی، که معنای نامش به دوزخ تفسیر شده، با جهان زیرین زمین در ارتباط بوده است. گاه نیز در متون یونانی در برابر نامی که برای این ایزد در نظر گرفته شده، نام دیونوسیس به‌کار می‌رفته که ظاهراً برای او نیز آیین‌های قربانی‌های انسانی شبانه برگزار می‌شده است. به همین گونه، در اقوام هندوایرانی آیین نثار انسانی به ایزدبانوی زمین انجام می‌شده. در دیگر اقوام هندواروپایی نیز چون اقوام ژرمنی، یونانی، لاتینی و سلتی نیز نثارهای انسانی مشابه با نمونهٔ هندوایرانی به ایزدبانویی انجام می‌شده که نامش با واژهٔ زمین مرتبط بوده است. در کنار این نثار انسانی، در این اقوام حیواناتی چون اسب و سگ نیز به این ایزد تقدیم می‌شده‌اند؛ آیینی که متون یونانی در روایت خود دربارهٔ آیین قربانی انسانی به آن اشاره می‌کنند و شواهدی از آن آیین نیز در مستندات باستان‌شناسی هندوایرانی بازمی‌یابیم.

همچنین دیگر شواهد هندواروپایی نشان می‌دهد که ایزدبانوی زمین به‌عنوان مادر زمین دربردارندهٔ خویش‌کاری‌های نگه‌دارندگی زمین، کشاورزی و نیز حاصلخیزی و باروری بوده و از آن روی که با زمین در ارتباط بوده، با جهان زیرین زمین یا جهان مرگ و حتی طول عمر نیز مرتبط بوده است. جلوه‌های این ارتباط با جهان زیرین را هم می‌توان در روایات اساطیری سفر این ایزدبانوان به جهان زیرین و نیز در آیین‌های اقوام هندواروپایی مرتبط با جشنواره‌های مردگان در اواخر سال و بزرگداشت این ایزدبانوان بازیافت. از جمله این آیین‌ها را می‌توان در جشنوارهٔ ایزدبانوان یونانی گایا، دمتر و نیز ایزدبانوی رومی تِلوس و همچنین ایزدبانوی نیورد یا نرتوس در جهان ژرمنی، ایزدبانوی دورگا در هند باستان و نیز جشنوارهٔ بازگشت فروشی‌ها در ماه اسفندارمذ که احتمالاً به‌افتخار ایزدبانوی زمین سپندارمذ برگزار می‌شده است، بازیافت.

همسانی‌های همهٔ این شواهد در مفاهیم، شکل آیینی و خویش‌کاری نشان می‌دهد که آیین نثار انسانی مغان هخامنشی اساساً آیین کهن هندواروپایی بوده که برای ایزدبانوی زمین انجام می‌شده است.

منابع

دارمستتر، جمیز (۱۳۴۲). *وندیداد*. ترجمهٔ موسی جوان. تهران: ابن‌سینا.

حسینی، سیدتوفیق (۱۴۰۳). خاستگاه هندواروپایی آموزهٔ رواقی آتش‌سوزی سرانجام. *معرفت ادیان*، ۱۵(۴)، ۱۰۵ـ۱۲۰.

کهنسال، علیرضا و راستین، امیر (۱۳۹۵). تطبیق فرشتگان بر مجردات در فلسفهٔ اسلامی. *معرفت فلسفی*، ۱۴(۱)، ۳۳ـ۵۶.

طیب‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۵). پژوهشی در معنای شیطان در قرآن کریم بر اساس فرهنگ عرب عصر نزول. *معرفت*، ۲۵(۳)، ۵۷ـ۷۰.

گاهان (۱۳۹۴). به‌گزارش ابراهیم پورداوود. به‌تصحیح فرید مرادی. تهران: نگاه.

مولایی، چنگیز (۱۳۹۲). *آبان‌یشت (سرود اوستایی در ستایش اردویسور آناهیتا)*. تهران: مرکز بزرگ دایرةالمعارف اسلامی.

نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمهٔ نجم‌الدین سیف‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

یسنا (۱۳۹۴). به‌گزارش ابراهیم پورداوود. به‌تصحیح فرید مرادی. تهران: نگاه.

یشت‌ها (۱۳۹۴). به‌گزارش ابراهیم پورداوود. به‌تصحیح فرید مرادی. تهران: نگاه.

Aeschylus, (2010). *The Complete Aeschylus*. Volume I. Peter Burian & Alan Shapiro. OUP Premium.

Ammianus Marcellinus, (2016). *The Complete Works of Ammianus Marcellinus*. USA: Delphi Classics.

Ara, Mitra., (2008). *Eschatology in the Indo-Iranian Traditions*. New York: Peter Lang.

Athravaveda (1917). Vol. 2, Griffith, R. T. H., Benares: E. J. Lazarus & Co.

Athenaeus (2017). *Delphi Complete Works of Athenaeus*. USA: Delphi Classics.

Bailey, W. H. (1967). "Saka SSANDRAMATA". In: Wiessner Gernot. *Festschrift für Wilhelm Eilers*. Berlin: O. Harrassowitz.

Bakker, H. T. (1987). " Human Sacrifice (Purusamedha), Construction Sacrifice and the Origin of the Idea of the ‹Man of the Homestead› ". (Vastupurusa) In: Jan Bremmer. *The Strange World of Human Sacrifice*. Amsterdam: Peeters Publishers.

Bartholomae, Christian (1905). *Die Gāθā's und heiligen Gebete des altiranischen Volkes*. Halle: Max Niemeyer.

Benveniste, Emile (1929). *The Persian religion according to the chief Greek texts*. Paris: University of Paris. Ratanbai Katrak Lectures.

Bidez, Joseph & Cumont, Franz (1938). *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Les Belles Lettres.

Bivar, A. D. H. (1971). "Mithra and Mesopotamia". In: Hinnelles, J. R. *Mithraic studies; proceedings of International Congress of Mithraic Studies II*. London: Manchester University.

Boyce, M. (1975). *history of Zoroastrianism;The early period*. Vol.I. Leiden-Köln: Brill.

Buck, Carl Darling (1988) *A Dictionary of Selected Synonyms in Principal Indo-European Languages*. USA: The University of Chicago Press.

Burkert, W. (1987) *Greek Religion: Archaic and Classical*. USA: Wiley, Blackwell.

Caesar, Gaius Julius (2013). *Delphi Complete Works of Julius Caesar*. W. A. MacDevitt. USA: Delphi Classics.

Chadwick. H. M. (1899). *The Cult of Othin*. London: C. J. Clay & sons.

Colebrooke, H. T. (1977). *Essays on History, Literature and Religions of Ancient India*. New Delhi: Cosmo Publications.

Collins, Brian (2014). *The Head Beneath the Altar*. USA: Michigan State University Press.

Colpe, C. (1983). "Devolopment of Religious Thought" In: Yarshater (ed.). *The Cambridge History of Iran;The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*. Vol. III. Sec. 2. London: Cambridge Uni Press.

Ctesias (2010). *Persian History*. Jan P. Stronk. Dusseldorf: Wellem Verlag.

Dādestān ī. Dēnīg (1998). Mahmoud Jaafari Dehaghi. Paris: Etude Iranians.

Dahlquist, Allan (1962). *Megasthenes and Indian religion*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Davidson, Hilda Ellis (1993). *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London: Routledge.

Diodorus Siculus (1939). *The Library of History*. Vol. 3. C. H. Oldfather. Cambridge: Harvard university Press.

Edwards, E. (1919) "Human Sacrifice (Iranian)". In: James Hastings. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 6. New York: C. Scribner›s Sons; Edinburgh: T. & T. Clark.

Eliade, Mircea (1958). *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed & Ward

Eliade, Mircea (1978). *A History of Religious Ideas*. Vol.1. Willard R. Trask. USA:

The University of Chicago Press.

Euripides (1916). *Hecuba*. Vol 1. Arthur S. D. London: William Heinemann, Loeb Classical Library.

Farnell, L. R. (1921). "Sacrifice (Greek)" in James Hastings. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 11. New York: C. Scribner›s Sons.

Fraser J. G. (1911) *The Golden Bough: The Scapegoat*. Vol. 6. London: Macmillan and Co.

Gnoli, G. (1980). *Zoroaster's time and homeland*. Naples: Istituto Universitario Orientale.

Gonda, J. (1960). *Die Religionen Indiens*. Stuttgart: W. Kohlhammer verlag.

Grimm, Jacob (1875). *Deutsche Mythologie*. Bd.1. Elard Hugo Meyer. Berlin: Dümmler Verlagbuchhanlung.

Grummond, N. T. (2016). "Etruscan Human Sacrifice: The Case of Tarquinia". In: Murray Carrie Ann. *Diversity of Sacrifice*. NewYork: NewYork University Press.

Hanson, Victor Davis (2002). *Hoplites;The Classical Greek Battle Experience*. London: Taylor and Francis.

Henninger, J. (2005). "Sacrifice". In: Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 12. USA: Macmillan.

Herodotus (1975). *Histories*. trans by A. D. Godley. London: Harvard University press, Loeb Classical Library.

Historia Augusta (1991). *David Magie. Volume II*. Elagabalus. Severus Alexander. London: Harvard University press, Loeb Classical Library.

Homer (1978). *Iliad*. Volume 2. A. T. Murray. W. F. Wyatt, Books 13-24. London: Loeb Classical Library.

Hubschmann, H. (1897). *Armenische Grammatik*. Theil. I, Leipzig: Druck und Verlag Breitkopf & Härtel.

Hughes, D. D. (1991). *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London: Routledge.

James, E. O. (1921). "Sacrifice (Introductory and Primitive)". In: James Hastings. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 11. New York: C. Scribner›s Sons.

Jordaan, R. & Wessing, R. (1999). "Construction Sacrifice". In: Jan E. M. Houben, Karel R. Van Kooij. *Violence Denied, Violence, Non-Violence and the Rationalization*

of Violence in South Asian Cultural History. Leiden: Brill.

Kretschmer, Paul (1890). "Semele und Dionysos". In: Carl Robert. *Aus der Anomia*. Berlin: Carl Robert (17-158).

Leslie, J. (2005). "Sati". In: Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Vol I2. USA: Macmillan Reference and Thomson Gale.

Lucan (2018). *Pharsalia*. Jane Wilson Joyce. London: Cornell University Press.

Macculloch, John Arnott (1912) "Earth; Earth Gods". In: James Hastings. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 5. New York: C. Scribner›s Sons; Edinburgh: T. & T. Clark.

Mallory J., Adams D. Q. (1997). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London: Fitzroy Dearborn Publishers.

Mogk, E. (1919). "Human Sacrifice (Teutonic)". In: James Hastings. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 6. New York: C. Scribner›s Sons; Edinburgh: T. & T. Clark.

Moulton, J. H. (1926). *Early Zoroastrianism*. London: Constable & Company Ltd.

Narten, j. (1982). *Die Ameša Spenţas im Avesta*. Weisbaden: Otto Harrassowitz.

Nerangestan (2003). Kotwal, Firoze & Philip Kreyenbroek. Paris: Association Pour L'Avancement de Etude Iranienns.

Nyberg, Henrik S. (1966). *Die Religionen des alten Iran*. [2.ed.]. Osnabruck: Otto Zeller.

Offit, Paul (2015). *Bad Faith; When Religious Belief Undermines Modern Medicine.* USA: Basic Books.

Oldenberg, Hermann (1894). *Die Religion des Veda*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.

Otto, Walter F. (1965). *Dionysus; Myth and Cult*. Robert B. Palmer. (trans.). USA: Indiana University Press.

Parpola, Asko (1983). "The Pre-Vedic Indian Background of Sartua Rituals". In: Frits Staal. *The Vedic Ritual of Fire Altar*. Vol 2. USA: Berkeley Calif.

Pausanias (1965). *Description of Greek*. Vol 3. London: William Heinemann, Loeb Classical Library.

Pirart, E. (1996). "Le sacrifice humain reflexions sur la philosophie religieuse Indo-Iranienne ancienne". *Journal Asiatique*, 284(1), 1-35.

Pliny, the Elder (1967). *Natural History*. Vol 1. M. Rackham. Cambridge: Harvard university Press.

Plutarch (1928). *Moralia*. Frank Cole Babbitt Vol. II. 2. London: Loeb Classical Library.

Plutarch (1959). *Lives*. Bernadotte Perrin (trans.) London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Plutarch (1970). *De Iside et Osiride*. Griffiths J. Gwyn [ed.]. London: University of Wales Press.

Pokorny, J. (1951). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I, München: Francke Verlag.

Procopius (1924). *History of the Wars; Gothic War*. Books 6. 16-7. 35. H. B. Dewing. Vol. 4. London: Loeb Classical Library.

Rigveda (2014). Stephanie W. Jamison, Joel P. Brereton. 3-Volume Set. Oxford: Oxford University Press.

Sauvé, James L. (1970). "The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India". In: Puhvel, Jaan (ed.). *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. USA: University of California.

Schlingloff, Dieter (1969). "Menschenopfer in Kausambi". *Indo-Iranian Journal*. Vol. 11. 175-189.

Schrader, O. (1910). "Aryan Religion". In: James Hastings. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 2. New York: C. Scribner›s Sons; Edinburgh: T. & T. Clark.

Schwartz, M. (1985). "The Religion of Achaemenian Iran". In: Gershevitch (ed.). *The Cambridge History of Iran II, The Median and Achaemenian Periods*. London: Cambridge Uni Press.

Strabo (2014). *The Geography*. Duane W. Roller. London: Cambridge University Press.

Tacitus (1942). *Complete Works*. New York: The Modern Library.

The Chronicon of Thietmar of Merseburg (2001). David Warner. London: Manchester University Press.

Vichitakiha-i Zatsparam (1965). Anklesaria, Behramgore Tehmurasp. Bombay: The Trustees of Parsi.

von Wesendonk, O. G. (1929). ” Aremati; als arische Erdgottheit”. *AFRW*. Bd. 72. Berlin: Archiv fr Religionswissenschaft.

Weber, Albrecht (1868). *Indische Streifen*. Bd. 1, Berlin: Nicolaische Verlagbuchhanlung.

Xenophon (1918). *Cyropaedia*. Translated by Carleton L. Bownson. Cambridge: Harvard University press.

YajurVeda (1899). Griffith, Ralph Thomas Hotchkin. Banares; E. J. Lazarus & Co.

References

Darmesteter, James (1963). *Vendidad*. Trans. Musa Javan. Tehran: Ibn Sina.

Hosseini, Seyyed Tawfiq (2024). “The Indo-European Origin of the Stoic Doctrine of the Final Conflagration.” *Ma’rifat-e Adyan*, 15(4), 105–120.

Kohansal, Alireza, and Rastin, Amir (2016). “The Application of Angels to Immaterial Beings in Islamic Philosophy.” *Ma’rifat-e Falsafī*, 14(1), 33–56.

Tayeb Hosseini, Seyyed Mahmoud (2016). “A Study of the Meaning of Satan in the Holy Qur’an Based on the Arab Culture of the Age of Revelation.” *Ma’rifat*, 25(3), 57–70.

Gāthās (2015). Reported by Ebrahim Pourdavoud. Ed. Farid Moradi. Tehran: Negah.

Mollaei, Changiz (2013). *Ābān Yasht (Avestan Hymn in Praise of Ardvisur Anahita)*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.

Nyberg, Henrik Samuel (2004). *Religions of Ancient Iran*. Trans. Najm al-Din Seif-Abadi. Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman.

Yasna (2015). Reported by Ebrahim Pourdavoud. Ed. Farid Moradi. Tehran: Negah.

Yashts (2015). Reported by Ebrahim Pourdavoud. Ed. Farid Moradi. Tehran: Negah.

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 3, 105-127
Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

Refutation Writing and the Theoretical Foundations of Islamic Religious Studies: A Case Study of Refutations against Christianity*

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

Received: 2025/10/19 - **Accepted:** 2026/02/02 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

Mutual refutation writing between Muslims and Christians has been the most significant form of interreligious encounter in the Islamic realm since the early centuries of the Hijra. This style of writing constitutes a component of the science of milal wa niḥal (religions and sects), which sought to comprehend various religions and denominations. Despite this remarkable precedent among Muslims, the study of religions in contemporary academic circles is regarded as a purely empirical discipline with non-religious origins. In this article, employing a descriptive-analytical method and direct consultation of extant refutations by Muslim authors—particularly those against Christianity—we endeavor to highlight certain foundations and presuppositions of Muslim authors that could serve as a preamble to the formulation of an Islamic science of religions. Matters such as the possibility of certain knowledge, the validity of transmitted and rational knowledge, human free will and servitude, the common nature shared among human beings, divine unity (tawḥīd), the authority and incorruptibility of the Qur'an, and belief in the prophethood and infallibility of the divine prophets are among the most important presuppositions and foundations upon which Muslim refutation writers have relied and which could pave the way for presenting a desirable model in the Islamic science of religions vis-à-vis the Western science of religions.

Keywords: Islam, Milal wa Niḥal, Refutation, Christianity, Religious Studies, Tawḥīd.

*This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2026.5002892

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۰۵ـ۱۲۷

شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

ردیه‌نویسی و بنیان‌های نظری علم‌الادیان اسلامی؛ مطالعهٔ موردی در ردیه‌های بر مسیحیت*

سیدمحمدحسن صالح / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه الزهرا علیها السلام تهران، ایران m.hasansaleh@alzahra.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

ردیه‌نویسی متقابل میان مسلمانان و مسیحیان از قرون نخستین هجری مهم‌ترین قالب مواجههٔ ادیان با یکدیگر در قلمرو اسلامی بوده است. این سبک نگارش جزئی از علم ملل و نحل است که درصدد شناخت ادیان و مذاهب مختلف بود. با وجود این سابقهٔ شگرف در میان مسلمانان، امروزه دانش ادیان در محافل دانشگاهی، دانشی صرفاً تجربی همراه با خاستگاهی غیردینی شناخته می‌شود. در این مقاله کوشیده‌ایم با روش توصیفی ـ تحلیلی و مراجعهٔ مستقیم به ردیه‌های موجود نویسندگان مسلمان، به‌ویژه ردیه‌های بر مسیحیت، برخی مبانی و پیش‌فرض‌های نویسندگان مسلمان را که می‌توانند مقدمه‌ساز تدوین دانش ادیان اسلامی باشند، برجسته سازیم. مواردی مانند امکان شناخت یقینی، حجیت معرفت نقلی و عقلی، اختیار و بندگی انسان، سرشت مشترک میان آدمیان، توحید، حجیت و تحریف‌ناپذیری قرآن، و نیز اعتقاد به نبوت و عصمت انبیای الهی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای هستند که ردیه‌نویسان مسلمان بر آنها تکیه کرده‌اند و می‌توانند زمینه‌ساز ارائهٔ الگوی مطلوب در دانش ادیان اسلامی در برابر دانش ادیان غربی باشد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، ملل و نحل، ردیه، مسیحیت، علم‌الادیان، توحید.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمه الله» ارائه شده است

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

doi 10.22034/marefateadyan.2026.5002892

مقدمه

در طول تاریخ، به‌ویژه دوران جدید، آشنایی با افکار و نحله‌های رقیب مورد توجه دانشمندان بوده است. در دورهٔ مدرن در غرب رشتهٔ مطالعات ادیان با استفاده از ابزار رسانه و محافل علمی به‌طور گسترده زمام آشنایی و گزارش ادیان و مکاتب و همچنین معنویت‌های نوظهور را بر عهده گرفته است. رشتهٔ مطالعات تطبیقی ادیان یا دین‌شناسی جدید که تأسیس آن به دانشمند آلمانی، مارکس مولر، نسبت داده می‌شود، با تکیه بر مبانی مختلف معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی در تلاش است خاستگاه معنویت عالم را متشتت و غیرتوحیدی و دین را دارای خاستگاهی بشری و غیرالهی معرفی کند. همچنین در این دانش با وجود ادعای بی‌طرفی، انبیا با پیرایش از خصوصیات قدسی و فراطبیعی مانند عصمت و دریافت وحی، صرفاً مصلحان اجتماعی معرفی می‌شوند و سویهٔ بدبینی به آنها به‌طور واضح به‌چشم می‌خورد. این جریان صرف‌نظر از انگیزهٔ پدیدآورندگان آن، به‌طور ذاتی دارای خصوصیاتی است که آن را ناهمگون با اندیشه‌های معرفتی اسلام قرار داده است. ویژگی‌هایی همچون تکثرگرایی، نسبیت و عدم تعهد به توحید و یکتاپرستی مواردی نیستند که بتوان به‌راحتی از کنار آن گذشت یا آن را توجیه کرد. ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد که ادیان و مذاهب رقیب را باید در چهارچوبی دینی و عاری از زوایدی همچون شرک و تکثر مورد مطالعه قرار داد و اصطلاحاً باید الگوی اسلامی مطالعات اسلامی را تدوین کرد.

ازسوی‌دیگر با رصدی مختصر در میراث عظیم اسلامی، با علمی با عنوان «ملل و نحل» مواجه می‌شویم که وظیفهٔ آشنایی و معرفی ادیان و مذاهب را برای مخاطب مسلمان و حق‌طلب بر عهده داشته است. این علم ازیک‌سو مذاهب اسلامی و درون‌دینی را معرفی می‌کند (نحل) و ازسوی‌دیگر در پی بازخوانی ادیانی بوده است که آثار و پیروانشان در قلمرو اسلامی حضور داشته‌اند (ملل). این دانش در درازنای تمدن اسلامی ذاتی دفاعی داشته است و بیش از آنکه در پی آشنایی ابتدایی با افکار رقیب باشد، در پی دفع شبهات واردشده از سوی آنان بوده است. به بیان دیگر، غالباً زیرمجموعه‌ای از علم کلام به‌شمار می‌رفته که درصدد تبیین معارف و نقد شبهات بوده است.

در غالب تعریف‌های کلام، در کنار وجه ایجابی، یعنی استدلال بر درستی عقاید ایمانی، از وجهی سلبی نیز سخن گفته شده که همان رد اهل بدعت و انحراف است. از دید اهل کلام، اثبات و حفظ عقاید حق، بستگی مستقیم به رد آرای باطل و دفع شبهات دارد. لازمهٔ معنای حفظ، چه در جدل و چه در غایتی که برای علم کلام تصور می‌شود، زدودن موانع و شوائب عقیدهٔ صحیح است. این کار، افزون بر رویارویی و پاسخگویی، مایهٔ تثبیت و تقویت ایمان می‌شود؛ چون می‌تواند از طریق یافتن و برجسته ساختن وجوه معارض با عقیدهٔ صحیح و سپس رفع آنها به یقین‌آوری کمک کند. اهتمام به شناساندن و رد کردن عقاید خلاف، در حوزهٔ عقیده و کلام، بر دو

باور غالب متکی بوده‌است: نخست وقوع شکاف در امت اسلام به‌علت انحراف از آنچه اصل و سابقه‌ای در «سنت» دارد؛ و دوم لزوم مرزبندی فرقهٔ ناجیه با فرقه‌های دیگر. از این دیدگاه، برای رد آنچه به‌غلط به دین نسبت داده شده‌است، مفهوم عام «بدعت»، در برابر سنت، به‌کار گرفته می‌شود. علاوه بر آنچه گذشت، توجه به علم ملل معمولاً به حوزه‌ای محدود می‌شده که در کتاب و سنت به آن اشاره شده است یا در جغرافیای اسلامی حضور داشته‌اند و به‌دنبال کشف موارد جدید غیر مذکور نبوده است. از این روست که در بیشتر موارد، این علم به ادیان ابراهیمی محدود شده است.

یکی از مهم‌ترین مصادیق پرداخت به ادیان رقیب، ردیه‌هایی است که از سوی دانشمندان مسلمان نگاشته شده است. این ردیه‌ها منبع مهمی برای شناخت مبانی و روش‌های اندیشمندان مسلمان در مواجهه با افکار رقیب است که از آنها می‌توان در تدوین علم‌الادیان اسلامی بهره برد. در این مقاله کوشیده‌ایم تا با مراجعهٔ مستقیم به مهم‌ترین ردیه‌های مسلمانان بر مسیحیان، برخی مبانی مهم و مشترک میان آنها را در حوزه‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی استخراج کنیم. پرسش اصلی این نوشتار آن است که مبانی و پیش‌فرض‌های ردیه‌نویسان مسلمان که می‌توان از آنها در تدوین علم‌الادیان اسلامی بهره برد، چیست؟ بر این اساس پرسش‌های فرعی از این قرار است: به‌ترتیب مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی ردیه‌نویسان چیست؟ در همین راستا در تدوین مقاله، ابتدا به بحث ردیه‌نویسی و همچنین تاریخچهٔ مختصر ردیه‌های بر مسیحیت اشاره کرده‌ایم. در ادامه، در سه بخش مجزا به مبانی اصلی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی ردیه‌های بر مسیحیت اشاره کرده و در پایان به نتیجه‌گیری پرداخته‌ایم.

۱. ردیه‌نویسی

ردیه یا ردیه‌نویسی گونه‌ای نوشتار است که مضمون اصلی آن اثبات بطلان عقیده یا مدعایی خاص با تکیه بر مبانی مفروض است (انواری، ۱۳۷۵، ج۱۹، ص۶۶۷). در تمدن اسلامی، ردیه‌نویسی سنتی رایج در مواجهه با ادیان و مذاهب دیگر و همچنین در مناقشه با افراد و افکار رقیب بوده‌است. روند ردیه‌نویسی فراز و فرودهایی داشته که اوج آن بین سده‌های دوم تا پنجم هجری بوده است. غالب ردیه‌ها برضد ثنویت و الحاد، یهودیت، مسیحیت و همچنین فلسفهٔ مشائی و منطق بوده است (انواری، ۱۳۷۵، ج۱۹، ص۶۶۷).

در بیشتر ردیه‌های اسلامی، ترکیب «الردُّ علی...» یا عنوان «کتاب علی...» به‌چشم می‌خورد. ردیه‌نویسی از حیث شکل و صورت، مصداقی از جدل به‌شمار می‌رفته؛ لذا در برخی از فنون، بحث با مناظرهٔ شفاهی اشتراک داشته‌است؛ مثلاً در آثاری که به رد متن معینی اختصاص دارند، مؤلف غالباً فقراتی از متن را با عنوان «قالَ» (گفت) نقل کرده و در دنبالهٔ هر یک از آنها، ذیل «اَقولُ» (می‌گویم)، به پاسخگویی یا نقض آنها پرداخته‌است.

در بسیاری از ردیه‌هایی هم که ناظر به متن نیستند، همین الگو در مجادله با رقیب فرضی با عبارت‌های آغازینی نظیر «اِن قال‌قائلٌ» (اگر کسی بگوید) و «قیلَ له» (به او گفته می‌شود) به‌کار رفته‌است (Ess, 1977, p.23-24).

از حیث محتوا و طبقه‌بندی علوم، ردیه‌نویسی غالباً ذیل علم کلام قرار می‌گیرد. در بیشتر تعریف‌های کلام، در کنار وجه ایجابی، یعنی استدلال بر درستی عقاید ایمانی، از وجهی سلبی نیز سخن گفته شده که همان رد اهل بدعت و انحراف است. به دیگر سخن، اثبات حق مستلزم مراجعه به آرای باطل و ازالهٔ شبهات است. این کار، افزون بر رویارویی و پاسخگویی، مایهٔ تثبیت و تقویت ایمان می‌شود؛ چون می‌تواند از طریق یافتن و برجسته کردن وجوه معارض با عقیدهٔ صحیح و سپس رفع آنها، به یقین‌آوری کمک کند (جوینی، ۱۴۰۹ق، ص۲۰ و ۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۲۷). اهتمام به شناساندن و رد کردن عقاید خلاف، در حوزهٔ عقیده و کلام، غالباً بر چند باور متکی بوده‌است: نخست وقوع شکاف در امت اسلام به‌علت انحراف از آنچه اصل و سابقه‌ای در «سنت» دارد؛ و دوم لزوم مرزبندی فرقهٔ ناجیه با فرقه‌های دیگر بر اساس حدیث مشهور پیامبرﷺ در این زمینه، که فرمودند: امت اسلام به ۷۳ فرقه تقسیم می‌شود و جز یک فرقه، بقیهٔ اهل نجات نیستند.

سنت ردیه‌نویسی بیش از همه در میان معتزله به‌چشم می‌خورد. علت این امر آن است که یکی از اصول اعتقادی معتزله، نهی از منکر به‌شمار می‌رود که مصداق بارز آن، رد بدعت‌های دیگر (اعم از فرقه‌های رقیب یا ادیان دیگر) است.

۲. ردیه‌های بر مسیحیت

۱ـ۲. خاستگاه‌ها و زمینه‌های تاریخی ردیه‌های ضد مسیحیت

مجادلات اعتقادی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر، موضوع بخش مهمی از ردیه‌هاست. سابقهٔ ردیه‌نویسی در این حوزه به‌قدمت نخستین نگارش‌های کلامی است؛ اما زمینهٔ تاریخی این مجادلات به دورهٔ آغازین اسلام بازمی‌گردد که مسلمانان با جمعیت یهودی و مسیحی ساکن شبه‌جزیره مواجههٔ مستقیم داشتند. همچنین حضور عالمان فرقه‌های مختلف مسیحی در مناطق شام، بیت‌المقدس و مصر زمینهٔ مشترکی در زبان و مفاهیم مجادلات اسلامی ـ مسیحی پدید آورد. انتقادها و نکوهش‌های قرآن دربارهٔ باورها و اعمال یهودی و مسیحی عصر نزول، از جمله تحریف و تثلیث، حاوی موضوعات اصلی ردیه‌هایی است که متکلمان در دوره‌های بعد در این زمینه نوشته‌اند.

در متون حدیث شیعه نیز اخبار متعددی از گفت‌وگو و مناظرهٔ پیامبر اکرمﷺ و امامان علیهم‌السلام با عالمان و مؤمنان اهل کتاب روایت شده‌است (طبرِسی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۳ـ۴۴، ۱۰۸ـ۱۱۵ و ۴۹۴ـ۵۳۹؛ ج۲، ص۴۰۱ـ۴۲۲). در سیر بعدی این مجادلات، ردیه‌نویسی بر عقاید اهل کتاب مرتبط با نوشته‌هایی از آنان، بعضاً به‌زبان عربی، در رد اسلام بود. ادبیات جدلی میان اسلام و مسیحیت با ردیه‌نویسی مسیحیان بر اسلام در اواخر دورهٔ اموی آغاز

شد و به‌این ترتیب، نخستین ردیه‌های مسلمانان پس از ردیه‌های ابتدایی بر اسلام پدید آمد.

گفتنی است در ردیه‌های مسلمانان، به‌طور خاص از سه گروه از مسیحیان با عناوین یعقوبیان، ملکائیان و نسطوریان یاده شده و عقاید آنها به‌چالش کشیده شده است. یعقوبیان که دیدگاه منوفیزیستی و تک‌ذات‌انگارانه داشتند، عملاً معتقد بودند که جنبهٔ بشری در جنبهٔ الوهی عیسی حل شده است و عیسی تنها یک طبیعت دارد. در مقابلِ یعقوبیه، گروهی از مسیحیان به مفاد شورای کالسدون و اعتقادنامهٔ آن پایبند ماندند که اصطلاحاً مَلکائیه یا رومیه خوانده می‌شوند. آنها معتقد شدند که در مسیح دو طبیعت نامتغیر الوهی و انسانی وجود دارد که هر دو کامل‌اند و بدون آنکه به یکدیگر تبدیل شوند، باقی می‌مانند (هوشنگی، ۱۳۸۹، ص۲۶۲ـ۲۶۳). نسطوریان هم مانند ملکائیان با نظریهٔ تک‌ذات‌انگاری مسیح مخالف بودند و اعتقاد داشتند که عیسی، هم طبیعت انسانی دارد و هم طبیعت الهی. بااین‌حال تفاوت میان نسطوریان و ملکائیان، نه در مفهوم طبیعت، بلکه در مفهوم شخص بود. بنا بر اعتقادنامهٔ کالسدون، عیسی مسیح دارای دو طبیعت و یک شخصیت است؛ اما نسطوریان معتقد بودند که عیسی مسیح علاوه بر اینکه دارای دو طبیعت است، دارای دو شخصیت هم هست (هوشنگی، ۱۳۸۹، ص۲۳۱).

۲ـ۲. ردیه‌های مستقل مسلمانان بر مسیحیت

به‌صورت کلی، ردیه‌های بر مسیحیت را می‌توان به دو قسم مستقل و ضمنی تقسیم کرد. منظور از ردیه‌های مستقل نگاشته‌هایی‌اند که به‌صورت مستقل به رد مسیحیت و آموزه‌های آن پرداخته‌اند و غالباً در عنوان کتاب هم به این امر اشاره کرده‌اند؛ اما ردیه‌های ضمنی نگاشته‌هایی‌اند که در خلال بحث‌های کلامی، به‌خصوص بحث توحید، به رد عقاید مسیحیت پرداخته‌اند و مباحث آن منحصر به مسیحیت نیست.

برخی ادعا کرده‌اند که در قرن دوم و سوم هجری تقریباً همهٔ متکلمان مسلمان یک اثر برضد مسیحیت نگاشته‌اند؛ اما تعداد کمی از آنها به‌جا مانده است (توماس و روگما، ۱۳۹۹، ص۳۵). ابن‌ندیم از شش شخص به‌نام‌های بشربن‌معتمر، عیسی‌بن‌مردار، جاحظ، ضراربن‌عمرو، ابوعیسی وراق و حفص الفرد نام می‌برد که تألیفاتی با عنوان «الرد علی النصاری» داشته‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶، ص۳۳۶، ۳۱۶، ۳۱۴ و ۳۰۸). بعدها در جریان جنگ‌های صلیبی، مجادلات متقابل با مسیحیت شدت گرفت. از قرن دهم هجری، ردیه‌های مسلمانان عمدتاً واکنش به حرکت تازهٔ تبشیری و ردیه‌نویسی متأخر مسیحیان بود.

از قدیمی‌ترین ردیه‌های مستقل بازمانده در باب مسیحیت، *الرد علی النصاری*، نوشتهٔ قاسم‌بن‌ابراهیم رسّی از بزرگان زیدیه است. اگر نظر کسانی مانند مادلونگ را بپذیریم که معتقد است این کتاب در سال ۲۱۰ق تألیف شده است (Madelung, 1965, p.89-90)، می‌توان آن را کهن‌ترین ردیهٔ موجود به‌شمار آورد. قاسم رسی در ابطال تثلیث و الوهیت مسیح به فقرات متعددی از اناجیل استناد کرده است. در این

کتاب، تقریر عقاید مسیحی و ادلهٔ‌ابطال آنها مبتنی بر تعبیرهای قرآنی است؛ اما در پاسخ مؤلف به توجیه‌های دفاعیه‌نویسانی که مدعی اتحاد اقانیم در ذات و طبیعت بوده‌اند، بارقه‌هایی از احتجاج فلسفی را می‌توان مشاهده کرد (رسّی، ۱۴۲۰ق، ص۳۳ـ۳۵ و ۴۰ـ۴۱).

ردیه‌ای دیگر از همین دوره، کتابی است از علی‌بن‌رَبَّن طبری، طبیب مسیحی نومسلمان، با عنوان *الرد علی اصناف‌النصاری*، که تاریخ تألیف آن را حدود ۲۲۵ق برآورد کرده‌اند. او کوشید با استفاده از ناسازگاری‌های عقیده به الوهیت مسیح، با عقل به ابطال مسیحیت بپردازد (طبری، ۲۰۰۵م، ص۴۶ و ۸۷). او در کتاب دیگری با عنوان *الدین و الدوله*، کوشید با استفاده از فرازهایی از عهدین (مانند اشعیا ۴۶: ۷ـ۱۳؛ مزامیر۴۵: ۴۸؛ متی۲۴: ۲؛ لوقا ۲۲: ۵۰ـ۵۱)، به اثبات نبوت پیامبر اسلام ﷺ بپردازد. او می‌نویسد: با این اثر درصدد تکمیل کار نویسندگانی بوده‌است که به رد اهل کتاب پرداخته‌اند (طبری، ۱۳۹۳ق، ص۳۵). این سخن بر وجود جریان متقدمی از ردیه‌نویسی در این زمینه دلالت دارد. ابن‌ربّن به نسخه‌های مختلف سریانی، عبرانی و یونانی عهدین دسترسی داشته و به آنها مراجعه کرده است؛ چنان‌که برخی فقرات نقل‌شده در این دو کتاب را در متون موجود کتاب مقدس نمی‌توان یافت. کار او، علاوه بر اینکه آغازگر سلسله‌ای از ردیه‌های مسیحیانی شد که اسلام آورده‌بودند، منبع مهمی برای ردیه‌های بعدی مسلمانان فراهم کرد.

اثر دیگر در همین دوره، رسالهٔ *الرد علی النصاری*، نوشتهٔ جاحظ ادیب و متکلم معتزلی، است. این ردیه بیشتر ناظر به ایرادهای مسیحیان بر تصویر قرآنی عیسی است. از دیگر ردیه‌های بر مسیحیت می‌توان به ردیهٔ نگاشته‌شده توسط نخستین فیلسوف مسلمان، یعقوب‌بن‌اسحاق کندی، با عنوان *مقالهٔ فی الرد علی النصاری* اشاره کرد. کندی در این ردیه، از دیدگاه فلسفی و منطقی بر امتناع تثلیث استدلال کرده‌است. همچنین ابوعیسی وراق ردیه‌ای بر مسیحیت نگاشت. یحیی‌بن‌عدی فقراتی از کتاب ورّاق را با عنوان *فی الرد علی الثلاث فرق من النصاری*در رسالهٔ خود به‌نام *تبیین غلط محمدبن‌هارون*... نقل کرده‌است. کتاب ورّاق از حیث قوت نظر و وسعت آگاهی مؤلف از مسیحیت اثری متمایز به‌شمار می‌رود و تأثیر آن بر ردیه‌های بعدی و مباحث مربوط به مسیحیت در متون کلامی، از قبیل *التمهید*باقلانی و *المغنی*قاضی عبدالجبار مشهود است.

در سدهٔ پنجم، امام‌الحرمین جوینی تحریف لفظی و معنوی تورات و انجیل را موضوع اصلی ردیهٔ خود با عنوان *شفاء الغلیل فی بیان ما وقع فی التوراة والانجیل من التبدیل*قرار داد. به‌عقیدهٔ او، اختلاف‌ها و خطاهایی که در روایت‌های متفاوت این دو کتاب دیده می‌شود، نشانهٔ تصرفاتی است که در جریان آنها بشارت عهدین به ظهور پیامبر اسلام ﷺ از نصوص اصلی حذف شده‌است (جوینی، ۱۴۰۹ق، ص۳۴).

کتاب دیگری که در اواخر قرن پنجم با تکیه بر نص موجود انجیل نوشته شده، *الردّ الجمیل لإلهیهٔ عیسی*

بصریح الإنجیل، اثر امام‌محمد غزالی است. غزالی در این ردیه صحت متن اناجیل را مفروض گرفته و مواضعی از همین متن را نشان داده‌است که بر بشری‌بودن عیسی دلالت دارند و موارد خلاف آنها را باید بنا به قواعد عام تفسیری تأویل کرد. از دید او، اینکه علمای مسیحی تناقض‌های عقلی اتحاد عیسی با خدا را موجه می‌شمارند، ناشی از تقلید از اهل فلسفه است (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص۹۲ـ۹۴). فخر رازی هم در تفسیر *مفاتیح‌الغیب* گزارشی از مناظره‌اش با عالمی نصرانی در خوارزم آورده است (فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج۲۱، ص۱۸۱). این ردیه در سال‌های اخیر به‌واسطهٔ یافت شدن نسخه‌ای از متن کامل آن، به‌صورت مستقل چاپ شده است (فخر رازی، ۱۹۸۶م ب، ص۲). از دیگر ردیه‌های مستقل می‌توان به کتاب ابن‌تیمه با عنوان *الجواب الصحیح لمن بدّل دین‌المسیح* اشاره کرد. نویسنده در اوایل این کتاب گفته که آن را در رد نامه‌ای از قبرس منسوب به پولس نوشته‌است که مسیحیان در احتجاجات خود به آن متکی بوده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۳۹۹ق، ج۱، ص۱۹ـ۲۰).

از اواخر قرن دهم هجری، هم‌زمان با حکومت تیموریان در هند و صفویان در ایران، فعالیت‌های تبشیری غرب مسیحی در سرزمین‌های اسلامی جریان تازه‌ای از مجادلات اسلامی ـ مسیحی را پدید آورد. در این دوره، مبلغان مسیحی به انتشار وسیع شبهه‌هایی برضد اسلام می‌پرداختند که کتاب *آیینهٔ حق‌نما*، نوشتهٔ ژرونیمو خاویر، مبلغ یسوعی پرتغالی، از معروف‌ترین آنها به‌شمار می‌رود. این کتاب به‌دستور جهانگیر به اصفهان فرستاده شد و علمای شیعه ردیه‌های متعددی بر آن نوشتند که مهم‌ترین آنها کتاب فارسی *مِصقل صفا*، نوشتهٔ میرسیداحمد علوی عاملی، از فیلسوفان عصر صفوی است. مؤلف در فصل اول به‌شیوهٔ فلسفی بر ابطال تثلیث استدلال کرده و در فصل دوم بحثی طولانی دربارهٔ وجود تناقض میان عهد قدیم و عهد جدید و میان فقرات هر یک از آنها آورده‌است. فصل سوم به نقد مفاهیم و احکام اعتقادی انجیل و سپس حقانیت پیامبر اسلام ﷺ اختصاص یافته‌است.

۳ـ۲. ردیه‌های ضمنی مسلمانان بر مسیحیت

از اواخر قرن سوم با عمیق‌تر شدن بحث‌های کلامی، گزارش انتقادی از اصول مسیحیت به‌تدریج به غالب متون کلامی و فرقه‌شناختی راه یافت. گسترده شدن این مباحث باعث شد که علاوه بر نگاشته شدن ردیه‌های مستقل ـ که به مهم‌ترین آنها اشاره کردیم ـ ردیه‌های ضمنی نیز در خلال بحث‌های کلامی و اعتقادی توسط نویسندگان نگاشته شود. برخی از این متون با روش‌های استدلالی جدیدتر و اطلاعات گسترده‌تر در باب مسیحیت، مواد مهمی برای ردیه‌نویسی مستقل دوره‌های بعد فراهم آوردند. یکی از نخستین نمونه‌ها، *الکتاب الاوسط فی المقالات*، اثر عبدالله‌بن‌محمد ناشئ اکبر است که حاوی فقراتی دربارهٔ فرقه‌های مسیحیت و مناقشهٔ عقلی در ابطال تثلیث و تجسد است. فصل‌های مستقلی را هم که در *التوحید* ابومنصور ماتریدی و *التمهید* باقلانی به نصارا اختصاص دارند، می‌توان ردیه‌های ضمنی به‌حساب آورد.

اوج این نوع ردیه‌های ضمنی در دو اثر از متکلم معتزلی، قاضی عبدالجبار، یافت می‌شود که در «الفرق غیر الاسلامیه» از *المغنی* (قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۸م، ج۵، ص۸۰ـ۱۵۱) و همچنین در *تثبیت دلائل‌النبوة* (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۶ق، ج۱، ص۹۱ـ۲۰۹)، با نقل قطعاتی از تورات و اناجیل به نقد مسیحیت پرداخته است. ویژگی کار قاضی عبدالجبار پرداختن به نقد شعائر مسیحیت است. وی از تحولات تاریخی مسیحیت در زمینهٔ احکام و عبادات و نهاد کلیسا سخن می‌گوید و آنها را نتیجهٔ انحراف از سنت یهود و مسیحیت اولیه به‌شمار می‌آورد.

به‌واسطهٔ مواجههٔ مستقیم اسلام و مسیحیت در حوزهٔ اندلس، ردیه‌نویسی در این منطقه از جغرافیای اسلام هم حضور داشت. معروف‌ترین اثر در این زمینه از آنِ ابن‌حزم اندلسی است که در ضمن کتاب خود، *الفِصَل*، معرفی نسبتاً غنی خود از مسیحیت را با ملاحظاتی عقلی در رد آموزه‌های آن همراه کرد (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۱۰۹ـ۱۳۲).

۳. مبانی و پیش‌فرض‌های ردیه‌نویسان مسلمان

چنان‌که اشاره شد، ردیه‌نویسی در واقع اثری کلامی و در راستای دفاع از حیثیت اسلام است. این آثار، اگرچه غالباً در رد تألیفات مسیحیان در رد اسلام نگاشته شده‌اند، دارای پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای هستند که بسیاری از آنها مشترک‌اند و خط سیر آنها را می‌توان در غالب آثار ردیه مشاهده کرد. این پیش‌فرض‌ها و مبانی را می‌توان در سه حوزهٔ معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی جای داد.

۱ـ۳. مبانی معرفت‌شناختی

از محتوای ردیه‌نویسان مسلمان می‌توان مبانی متعدد معرفت‌شناختی را استخراج کرد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۱ـ۱ـ۳. امکان و معیار شناخت یقینی

در تاریخ معرفت، هرچند به‌صورت نادر، ادعای شکاکیت مطلق از سوی گروه‌هایی مانند سوفیست‌ها یا شک‌گرایان ابراز شده است. بر این اساس، آنها یا مطلقاً منکر علم بوده‌اند یا در امکان وجود علم یقینی تردید داشته‌اند. ادعای عدم امکان شناخت یقینی، خودزن و خودمتناقض است؛ زیرا حتی مدعیان شک مطلق نیز نمی‌توانند در وجود خود یا در وجود شکی که ادعای آن را دارند، شک کنند؛ همچنین اگر با کسی در این زمینه بحث کنند، ضمن اینکه نشانگر اعتقاد به وجود طرف مقابل است، به این معناست که قبول دارند او نیز می‌تواند معرفت یقینی به مدعای ایشان پیدا کند (مطهری، ۱۳۷۱، ص۲۳).

یقین حالتی روانی دربارهٔ درک چیزی است؛ به‌گونه‌ای‌که شخص واجد آن هیچ گونه تردیدی در درستی درک و فهم خود از آن چیز ندارد. این نوع از یقین، اصطلاحاً یقین بالمعنی الاعم یا یقین روان‌شناختی نامیده می‌شود. برخی معرفت‌های یقینی از این سطح بالاتر می‌روند و ویژگی‌هایی دارند که نادرستی آنها را ناممکن می‌سازد. مطابق

این اصطلاح، مقصود از یقین، صرف وجود حالت روانی جزم در صاحب معرفت نیست؛ بلکه مقصود از آن، اعتقادی جزمی است که مطابق با واقع، ثابت و زوال‌ناپذیر نیز باشد. این نوع یقین، اصطلاحاً یقین بالمعنی الاخص خوانده می‌شود که در منطق و معرفت‌شناسی به همین معنا به‌کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص۳۴).

اصل اقدام ردیه‌نویسان در قلم‌زنی به این سبک نگارش، نشان از آن دارد که رسیدن به یقین در اعتقاد را ممکن می‌دانند. امکان و وجود شناخت یقینی، علاوه بر اینکه به‌لحاظ عقلی مورد قبول فیلسوفان و معرفت‌شناسان مسلمان است (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج۱، ص۶۷ـ۶۸)، مورد تأیید اسلام بوده و در قرآن هم به آن اشاره شده است؛ به‌گونه‌ای‌که در موارد متعدد، انسان‌ها را به تحصیل یقین فراخوانده: «...لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد: ۲) و از کسانی که به آخرت یقین دارند، تمجید شده است: «...بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (بقره: ۴). دعوت به یقین، از سویی مؤید امکان شناخت یقینی است و ازسوی‌دیگر نشانهٔ آن است که همهٔ معرفت‌های ما بالفعل یقینی نیستند و تحصیل یقین در مواردی لازم است. دربارهٔ اینکه چگونه می‌توان به یقین مورد نظر دست یافت، قطعاً معارف وحیانی کارایی دارد.

۲ـ۱ـ۳. مرجعیت معرفت نقلی در شناخت حقیقت دینی

ابزارهای معرفت حصولی شامل عقل، حس و تجربه، و نقل می‌شود. بر این اساس، روش‌های دستیابی به معرفت نیز شامل روش‌های عقلی، حسی و تجربی، و همچنین نقلی می‌شود. معرفت حسی و تجربی، اگرچه در مواجهه با معجزهٔ انبیا قابل استفاده است، اما در مواجهه با مدعیات دین‌های مختلف کارایی ندارد. معرفت نقلی نیز ازآنجاکه برآمده از وحی الهی و اعتقاد به قرآن کریم است، تنها در همین قلمرو حجیت دارد و مورد پذیرش دانشمندان مسلمان است. البته اگرچه استناد به قرآن کریم برای غیرمسلمانان حجیت ندارد، اما می‌توان از کتب خود آنها و در قالب جدل، حقیقت را روشن کرد. حجیت روش نقلی، دست‌کم در سه موضوع در بین ردیه‌نویسان نمود یافته است:

الف) اشاره به تناقضات متنی: در برخی از ردیه‌ها کوشیده شده است که تناقضات عهد جدید برجسته شود. این رویکرد، بیش از همه با نام محدثین و مخصوصاً ابن‌حزم اندلسی و *کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل* گره خورده است. او معتقد است که تمام آنچه در اناجیل آمده، به سه نفر برمی‌گردد: پولس، مرقس و لوقا. لازم به ذکر است، پولس که بزرگ‌ترین شخصیت این گروه است، هیچ‌گاه به‌عنوان حواری زیست نداشته است. جدا از این، باید گفت که این سه نفر نیز کلامشان را از پنج نفر نقل کرده‌اند که عبارت‌اند از: پطرس، متی، یوحنا، یعقوب و یهودا. این تعداد کافی نیست و متن را به تواتر نمی‌رساند (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۳). محدثین در رویکرد نقد حجیت، علاوه بر تلاش برای اثبات غیرمتواتر بودن عهدین، به تناقضات

موجود در این متون نیز به‌طور مفصل استناد کرده‌اند. وجود این تناقضات باعث شده است که حجیت متن بیش‌ازپیش خدشه‌دار شود (قرافی، ۱۴۰۷ق، ص۳۳). برای نمونه، ابن‌حزم یک فصل از کتابش را به تناقضات عهد جدید اختصاص می‌دهد و می‌گوید: در اناجیل، عیسی گاه فرزند خدا، گاه فرزند یوسف نجار، گاه فرزند داوود، گاه فرزند بشر خوانده می‌شود و گاه خود خداست که خلق می‌کند و رزق می‌دهد (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۲۱۶). هم‌زمان با ابن‌حزم اندلسی، ابوالمعالی جوینی نیز در بغداد به‌سراغ تناقضات تورات و اناجیل چهارگانه می‌رود و در رسالهٔ کوتاه خود مواردی محدود از آنها را ذکر می‌کند (جوینی، ۱۴۰۹ق، ص۳۳ـ۵۵). محدثین با استناد به عدم تواتر عهدین ازیک‌سو و برجسته کردن تناقضات آن ازسوی‌دیگر، نتیجه می‌گیرند که برای شناخت درست و واقعی عیسی باید به‌سراغ منبعی متواتر و غیرمتناقض رفت که همانا قرآن کریم است. در واقع نتیجهٔ این رویکرد، ارجاع به مسیح‌شناسی قرآنی است.

ب) استناد به مسیح‌شناسی عهد جدید: قسمت مهمی از محتوای ردیه‌های مسلمانان بر مسیحیان شامل استفاده از آیات عهدین در اثبات بشریت حضرت عیسی و رد الوهیت اوست. بر همین مبنا، اناجیل هم‌نوا مورد استناد بسیاری از ردیه‌نویسان قرار گرفته است. بر اساس بسیاری از آیات عهد جدید، حضرت عیسی علیه‌السلام، با اینکه دارای تولدی متمایز و غیرمتعارف بود، فراتر از یک نبی نبود و هیچ‌گاه ادعای الوهیت یا عناوین مشابه را نداشت. حتی در انجیل یوحنا نیز از واژهٔ «نبی» برای حضرت عیسی علیه‌السلام استفاده شده است (یوحنا ۴: ۴۴؛ ۶: ۱۴). از همین روست که قاسم رسّی در ردیهٔ خود تصریح می‌کند که مسیحیان آیات کتاب مقدس را برخلاف ظاهرشان و طبق میل خودشان تأویل کردند تا بتوانند الوهیت عیسی مسیح را اثبات کنند (رسی، ۱۴۲۰ق، ص۱۹). استفادهٔ نقضی از عهدین مستلزم شناخت عهدین و آشنایی با نسخه‌های مختلف آن به زبان‌های عبری، سریانی و عربی بوده، که این امر مورد اعتراف برخی مستشرقین هم قرار گرفته است (مادلونگ، ۱۴۰۰، ص۱۵۷ـ۱۵۸).

ج) ذکر بشارات عهدین: ازسوی‌دیگر، ازآنجاکه مهم‌ترین انتقاد مسیحیان در سده‌های نخستین به دین اسلام، مربوط به نبوت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده است، لذا کسانی مانند علی‌بن‌ربن طبری که تازه‌مسلمان بود و همچنین ابوالحسن عامری، کوشیدند در آثار خود با استناد به کتاب مقدس بشارت‌های عهدین را دربارهٔ رسالت نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله استخراج کنند که این امر مبتنی بر حجیت معرفت نقلی است (طبری، ۱۳۹۳ق، ص۵۰؛ العامری، ۱۹۸۸م، ص۶۸ـ۷۰). آنها معتقد بودند که پیشگویی‌های انبیای بنی‌اسرائیل و برخی از آیات اناجیل (از جمله: اشعیا ۴۶: ۷ـ۱۳؛ ۴۹: ۲۲ـ۲۳؛ ۶۳: ۱ـ۶؛ مزامیر ۴۵: ۴۸؛ متی ۲۴: ۲؛ لوقا ۲۲: ۵۰ـ۵۱؛ یوحنا ۱۴: ۱۶)، در مورد نبوت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله است. ابوالحسن عامری باور داشت که راهبان مسیحی با تحریف عمدی واژگان اناجیل سعی کردند صراحت و روشنی بشارات عهد جدید را از بین ببرند و اگر این عمل آنها نبود، آیات بیشتری

دربارهٔ پیامبرﷺ قابل استخراج بود (العامری، ۱۹۸۸م، ص۲۰۲). مسلمانان به‌جد می‌کوشیدند تا نشان دهند که اگر مسیحیان کتاب مقدس خود را درست قرائت کنند، متوجه می‌شوند که عهدین آمدن پیامبر اسلامﷺ و امت او را پیشگویی کرده است (توماس و روگما، ۱۳۹۹، ص۳۶).

۳ـ۱ـ۳. حجیت معرفت عقلی در ردیه‌نویسی

در آثار ردیه‌نویسان مسلمان، به‌خصوص معتزلیان، روش عقلی مکرر به‌چشم می‌آید. در همین راستا نخستین فیلسوف مسلمان، ابویوسف یعقوب‌بن‌اسحاق کندی، در ردیهٔ خود صرفاً به دلایل عقلی بسنده کرد و کوشید با استفاده از براهین منطقی، تثلیث را رد کند. او با طرح استدلال‌هایی به این نتیجه رسید که تثلیث در هر صورتی که فرض شود، نشان‌دهندهٔ کثرت در ذات الهی است و امری متناقض است (Perier, 1920, p.4-5). ناشئ اکبر هم بعد از آوردن استدلال‌های مختلف، همین نتیجه را گرفته است (Thomas, 2008, p.64-66). ردیه‌نویسان مسلمان، علاوه بر تثلیث، در به‌چالش کشیدن اعتقاد نصاری دربارهٔ اتحاد لاهوت و ناسوت در شخص عیسی نیز از استدلال عقلی استفاده کرده‌اند. مسیحیان چرایی این اتحاد را تا حدی توصیف کرده و معتقد بودند که خداوند از روی لطف و رحمت، خود را متجسد کرده است؛ اما مسلمانان چگونگی آن را به‌چالش کشیدند (عبدی، ۱۳۹۷، ص۱۳۴). استفادهٔ ردیه‌نویسان مسلمان از استدلالات عقلی در حالی بود که آثار نویسندگان مسیحی در همان دوران تقریباً خالی از استدلال عقلی بود و آنها در اثبات عقاید خود بیشتر به ادلهٔ نقلی و تا حدی هم تمثیل استناد می‌کردند (عبدی، ۱۳۹۷، ص۲۹۰).

حجیت شناخت عقلی را می‌توان از منظری دیگر نیز در میان ردیه‌نویسان مسلمان پیگیری کرد و آن لزوم تأویل و توجیه در مواجهه با برخی از فرازهای کتاب مقدس است. به دیگر سخن، در کنار خردگرایی فلسفی، با نوعی عقل‌گرایی تأویلی هم در ردیه‌ها مواجهیم. برای نمونه، جاحظ بر این باور است، آیاتی که دربارهٔ الوهیت عیسی مسیح در کتاب مقدس ذکر شده‌اند، صرفاً معنای مجازی دارند و برای احترام به‌کار رفته شده‌اند (جاحظ، ۱۴۲۱ق، ص۲۶۷). لزوم تأویل، حتی از سوی شخصیت‌هایی مانند غزالی هم ابراز شده است. مشی ضدمشائی او، در ردیه‌اش بر اعتقادات مسیحی نیز ادامه یافت؛ به‌گونه‌ای‌که تصریح می‌کند: اینکه علمای مسیحی تناقض‌های عقلی اتحاد عیسی با خدا را موجه می‌شمارند، ناشی از تقلید از اهل فلسفه است (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص۲۶). ازسوی‌دیگر، غزالی برخلاف فلسفه، علم منطق را موجه می‌داند و در این کتاب می‌کوشد که از قواعد و اصطلاحات منطقی در اثبات مقصود خود بهره ببرد. او در این کتاب از مفهوم تأویل ـ به‌معنای عبور روشمند از ظاهر متن به معنای مجازی لفظ بر اساس قرینهٔ عقلی ــ بهره‌های زیادی می‌برد. او تصریح می‌کند که عبارات و نصوص تا

زمانی که محذور عقلی پیدا نکرده‌اند، باید به همان معنای لغوی اخذ شوند؛ اما اگر متعارض با عقل بودند، ناگزیر باید توجیه شوند (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص۳۲-۳۳). به دیگر سخن، اصل در باورهای دینی، وجوب تصدیق معنای ظاهر و پرهیز از تأویل است؛ مگر آنکه برهان عقلی بر استحاله یا بطلان ظاهر اقامه شود و حمل معنای ظاهری بر وجود ذاتی دشوار باشد. او بر همین اساس عباراتی را که صراحتاً عیسی را انسان معرفی می‌کند، مانند نسب‌نامه‌های بشری یادشده در ابتدای برخی اناجیل یا بر افعال انسانی مانند خوردن و آشامیدن دلالت دارد، اخذ به ظاهر می‌کند؛ و ازسوی‌دیگر، عبارات و عناوینی را که مسیحیان آن را دال بر الوهیت عیسی می‌دانند (مانند کلمه و پسر خدا بودن عیسی)، به‌علت متعارض بودن و عدم امکان جمع با نصوص دال بر انسان بودن مسیح، تفسیر موحدانه می‌کند (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص۷۲-۷۵) ازآنجاکه مسیحیان در اثبات الوهیت عیسی غالباً به انجیل یوحنا استناد می‌کنند، او نیز به آیات متعددی از همین انجیل استناد می‌کند تا مدعای آنها را به‌چالش بکشد.

۲ـ۳. مبانی انسان‌شناختی

ردیه‌های اسلامی بر مسیحیت، مبتنی بر برخی مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی است که باید از آنها در تدوین الگوی اسلامی مطالعات ادیان بهره جست. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این مبانی پرداخته می‌شود.

۱ـ۲ـ۳. اختیار انسان

مقصود از اختیار انسان، توانایی انتخاب یک گزینه از میان گزینه‌های پیش رو، پس از سنجش میان آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۹۶)؛ حتی اگر انتخاب یکی از گزینه‌ها دشوارتر از گزینه‌های دیگر باشد. بنابراین، اشخاص مضطر و مکره نیز طبق این تعریف، مختار به‌شمار می‌روند؛ چراکه آنها نیز بر انتخاب دو گزینهٔ پیش رو (هرچند یکی از آنها به مرگ منتهی شود) توانایی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج۲، ص۹۶).

بر این اساس، نگاشتن ردیه‌ها زمانی موجه و منطقی به‌شمار می‌رود که مبنای نگارنده، مختار بودن انسان باشد. ردیه‌نویس در پی آن است که با کشف حقیقت و نمایاندن آن برای مخاطب، او را به راه درست هدایت کند. از همین روست که با دقت در مذهب و اعتقاد ردیه‌نویسان مسلمان متوجه می‌شویم که غالب آنها معتزلی‌مسلک و مبرا از مکاتبی‌اند که در آنها ترویج جبر نهادینه شده است. با اعتقاد به اختیار انسان، او حقیقت را کشف می‌کند و در صورت توجه به اشتباهش، مستبصر شده، به دین و مذهب درست و حق رهنمون می‌شود.

۲ـ۲ـ۳. عبودیت و بندگی انسان

منظور از بندگی در اینجا بندگی تکوینی است. بر اساس اعتقادات اسلامی، تنها خداوند است که آفرینندهٔ موجودات دیگر و مالک حقیقی آنهاست. بر این اساس، انسان نیز با همهٔ دارایی‌های مادی و معنوی‌اش مملوک خداوند و

به‌معنای واقعی بندهٔ اوست. یکی از مهم‌ترین مبانی ردیه‌نویسان مسلمان در مواجهه با مسیحیت، توجه به این نکتهٔ اساسی بوده است. بندگی و عبودیت انسان، به‌طور ویژه از صفاتی است که طبق تصریح قرآن کریم، عیسی علیه‌السلام خود را بر اساس آن معرفی کرد: «إِنِّی عَبْدُ اللَّهِ آتانِیَ الْکِتابَ وَجَعَلَنِی نَبِیًّا» (مریم: ۳۰). همین آیهٔ قرآنی مبنای مهم و انگیزه‌ای اساسی برای دانشمندان اسلامی در مواجهه با آموزه‌های مسیحی‌ای بود که عیسی را موجودی فرابشری و الوهی معرفی می‌کردند.

در همین راستا، معجزات حضرت عیسی علیه‌السلام هم مورد توجه ردیه‌نویسان قرار گرفته است. در عهد جدید در کنار تعالیم حضرت عیسی علیه‌السلام معجزات متعددی نیز به او نسبت داده شده است؛ همچون شفا دادن بیماران (مانند متی ۸: ۲ـ۳)؛ برکت دادن به غذا و تبدیل آن به تعداد زیاد (مانند لوقا ۹: ۱۲ـ۱۸)؛ زنده کردن مردگان (مانند یوحنا ۵: ۱۱ـ۴۵) و راه رفتن روی آب (مرقس ۶: ۴۵ـ۵۱). حضرت عیسی علیه‌السلام در ضمن انجام این معجزات شگرف، هرگز سخنی مبنی بر اینکه این معجزات نشانگر خروج او از دایرهٔ عبودیت‌اند، بیان نکرده است. این امر، برخلاف ادعای برخی از مسیحیان است که این معجزات را نشانهٔ معبود بودن عیسی می‌دانستند؛ مثلاً ابوقراح، از متکلمان ملکائی، پس از مقایسهٔ معجزات عیسی با دیگر انبیا نتیجه می‌گیرد که عیسی معجزات را فقط با قدرت خود انجام می‌دهد؛ درحالی‌که دیگر انبیا از طریق اراده و قدرت خدا عمل می‌کردند (Newman, 1993, p.306).

از دیدگاه غزالی، این معجزات فرابشری بودن عیسی را اثبات نمی‌کنند؛ زیرا اولاً بنا بر گفتهٔ عهد عتیق، ایلیا و الیشع هم مرده زنده کرده‌اند (اول پادشاهان ۱۷: ۱۷ـ۱۹؛ دوم پادشاهان ۴: ۱۸ـ۳۷)؛ حتی یوشع جلوی خورشید را گرفت (یوشع ۱۰: ۱۳)؛ ولی کسی ادعای گزافی دربارهٔ آنها نکرده است؛ ثانیاً در مقایسهٔ عیسی با دیگر انبیا، آنها هم معجزات مختلفی انجام داده‌اند؛ اما کسی آنها را موجودات الهی حساب نکرده است؛ به‌ویژه آنکه می‌توان معجزات آنها را قوی‌تر از معجزهٔ عیسی دانست؛ مثلاً حضرت موسی علیه‌السلام عصا را تبدیل به مار کرد (خروج ۴: ۳؛ ۷: ۱۰). این کار به‌نوعی از احیای اموات هم بالاتر است؛ چون در واقع به جسم جامد و جسم بی‌جان حیات بخشیده است. بر این اساس، کثرت یا شدت معجزات نه‌تنها نشانهٔ الوهیت نیست، بلکه در چهارچوب نبوت و عبودیت قابل تبیین است (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص۲۸).

آنچه گفته شد، به‌اضافهٔ شهادت‌های متعدد کتاب مقدس که به انسانیت عیسی اشاره می‌کند (مانند متی ۲۴: ۳۶؛ مرقس ۱۳: ۳۲؛ یوحنا ۸: ۴۰؛ اعمال رسولان ۲: ۲۲). نشان از آن دارد که عیسی این معجزات را صرفاً برای اثبات رسالت خویش با اذن الهی انجام می‌داده است (غزالی، ۱۴۱۰ق، ص۲۹؛ ماتریدی، ۱۹۸۶م، ص۲۱۰)

۳ـ۲ـ۳. وجود سرشت مشترک در میان انسان‌ها

بر اساس مبانی انسان‌شناختی اسلامی، آدمیان با وجود تفاوت‌هایشان با یکدیگر، سرشتی مشترک دارند که

اصطلاحاً «فطرت» نامیده می‌شود. از شواهد وجود چنین سرشتی این است که همهٔ انسان‌ها در احکام اولیهٔ عقل نظری (مثل محال بودن اجتماع نقیضین) و عقل عملی (مثل لزوم عدالت‌ورزی) با یکدیگر اتفاق‌نظر دارند و از تمایلاتی فراحیوانی، مانند حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی بهره می‌برند (رجبی، ۱۳۸۰، ص۱۲۴). همچنین با مراجعه به آیات و روایات این نکته به‌دست می‌آید که درجاتی از شناخت شهودی خداوند و گرایش به او از آغاز آفرینش در وجود همهٔ انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم: ۳۰).

یکی از مبانی ردیه‌نویسان مسلمان توجه به همین سرشت مشترک انسانی بوده است. بیشترین توجه به این اصل، در مورد تنبه به اصل توحید است. ازآنجاکه فطریات را می‌توان به سه قسم بینش، گرایش و توانش تقسیم کرد، یکی از مصادیق بینش و همچنین گرایش فطری، توحید است؛ یعنی انسان‌ها یک خدا را می‌شناسند و همچنین به یک معبود تمایل و گرایش دارند. کوشش ردیه‌نویسان این بوده است که با به‌چالش کشاندن آموزه‌هایی مثل تثلیث و تجسد، در واقع انسان‌ها را به شناخت فطری خود رهنمون کنند. آنها بیش از آنکه بر توانش فطری مخاطب تأکید کنند، بر بینش‌ها و گرایش‌های فطری او، به‌ویژه توحید، تمرکز کرده‌اند. گفتنی است که برخی از روایات، آیهٔ پیش‌گفته (روم: ۳۰) را به‌طور خاص به‌معنای فطری بودن توحید دانسته‌اند: «... فطرهم جمیعاً علی التوحید» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۲).

۳ـ۳. مبانی الهیاتی

در محتوای ردیه‌های اسلامی بر مسیحیت، مبانی و پیش‌فرض‌های متعدد الهیاتی قابل استخراج است. البته این مبانی از حیث اهمیت و همچنین قابلیت الگوبرداری برای تدوین علم‌الادیان اسلامی یکسان نیست؛ ازاین‌رو به مهم‌ترین آنها از این حیث اشاره می‌کنیم.

۱ـ۳ـ۳. توحید در الوهیت و نقد تثلیث

اعتقاد به یکتایی خدا در دین اسلام محوری‌ترین عقیده است. اهمیت توحید را می‌توان به‌وضوح در آیات قرآن و همچنین میراث مکتوب و سیرهٔ بزرگان دین یافت. توحید در کتب اعتقادی به مراتب مختلفی تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید در خالقیت، توحید در مالکیت، توحید در ربوبیت تکوینی، توحید در ربوبیت تشریعی، توحید در الوهیت و عبادت، و توحید افعالی (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص۹۳ـ۱۰۶). اگرچه از لحاظ ایمانی، اعتقاد به همهٔ این مراتب لازم است، اما در مواجهه با افکار رقیب و با توجه به اقتضائات زمانه، تأکید بر این مراتب به‌صورت یکسان نبوده است. از باب نمونه می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد که تمرکز و تفصیلی که در گذشته بر توحید صفاتی در کتب کلامی وجود داشت، امروزه دیده نمی‌شود؛ و بالعکس، امروزه

برخلاف صدر اسلام، در مورد توحید افعالی بیشتر قلم‌فرسایی می‌شود. ازهمین‌رو باید توجه داشت که ردیه‌نویسان بر مسیحیت، اگرچه به‌عنوان یک مسلمان قاعدتاً تمام مراتب توحید را قبول داشتند، اما آن مرتبه‌ای که بیشترین کارکرد جدلی را داشت، توحید در الوهیت و عبادت بود؛ زیرا مستقیماً با آموزهٔ تثلیث مسیحی تعارض داشت.

در قرآن کریم از زبان نصارا نقل شده است که مسیح را ابن‌الله می‌دانند (توبه: ۳۰). قرآن کریم این اعتقاد را رد کرده و قائل به آن را کافر خوانده است (مائده: ۱۷). همچنین در آیهٔ ۷۳ سورهٔ مائده به‌صراحت می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ...». مفسران غالباً این آیه را به عقیدهٔ تثلیث نصاری مربوط دانسته و ذیل آن به سه گروه موجود مسیحیان در بین مسلمانان، یعنی ملکائیان، یعقوبیان و نسطوریان، اشاراتی داشته‌اند (ابن‌عباس، بی‌تا، ص۸۶ـ۹۸؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۶۰۳ـ۶۰۵). وجود چنین تصریحات قرآنی سبب شد که ردیه‌نویسی بر مسیحیت، بیش از هر چیز بر نفی الوهیت مسیح و تثلیث متمرکز شود.

به‌جز بحث مشرکانه بودن این آموزه، اختلاف گروه‌های مسیحی در مورد طبیعت عیسی مسیح هم به‌شدت مورد توجه ردیه‌نویسان مسلمان قرار گرفت. جاحظ می‌گوید: اگر شخصی عزم خود را جزم کند و تمام نیروی عقل خود را به‌کار گیرد تا عقیدهٔ نصارا دربارهٔ مسیح را بفهمد، نخواهد توانست: اگر با نصرانی نسطوری خلوت کنی و از او دربارهٔ مسیح بپرسی، پاسخی خواهد داد که اگر همان پرسش را از برادر و خواهر وی بپرسی، پاسخی دیگر خواهند داد. همهٔ ملکائیه و یعقوبیه نیز چنین‌اند (جاحظ، ۱۴۲۱ق، ص۲۶۷). همچنین حسن‌بن‌ایوب از بزرگان معتزلی می‌گوید: پیروان هیچ دینی به‌اندازهٔ نصاری در معبود خود اختلاف‌نظر ندارند (عبدی، ۱۳۹۹، ص۲۳۲).

جنبهٔ مهمی از محتوای ردیه‌ها بر تثلیث، به اشکالات عقلی آن برمی‌گردد. علاوه بر قاسم رسی که در ردیهٔ خود اجمالاً به این اشکالات اشاره کرده است، به‌طور خاص نخستین فیلسوف مسلمان، کندی، کوشید آموزهٔ تثلیث را فقط با تکیه بر دلایل عقلی رد کند. او دست‌کم با سه استدلال به این نتیجه می‌رسد که تثلیث نشانهٔ ترکیب و کثرت در ذات الهی است و تناقض درونی دارد و در نتیجه وحدانیت خداوند را خدشه‌دار می‌کند (Perier, 1920, p.8-12) چنین استدلال‌هایی نشان می‌دهند که نقد عقلانی مسلمانان بر تثلیث، از درون نگرش توحیدی برمی‌خاست و نه صرفاً از بیرون آموزهٔ مسیحی؛ زیرا هر گونه تعدد در ذات را ناسازگار با بساطت الهی می‌دانستند.

با وجود صراحت بیان قرآن کریم در نفی الوهیت عیسی، مسیحیان حاضر در قلمرو اسلامی کوشیدند در رد اشکالات عقلی بر تثلیث، آن را در چهارچوب کلام معتزله برای مسلمانان توضیح دهند. بر این اساس، آنها در کتاب‌های مختلفی پسر و روح را به‌ترتیب صفات علم و حیات خداوند تلقی کردند (عبدی، ۱۳۹۹، ص۲۱۵). در جواب این ادعا، ردیه‌نویسان در آثار خود این‌همانی اقانیم و صفات را به‌سختی به‌چالش کشیده‌اند. ازآنجاکه متکلمان معتزلی صفات را عین ذات خدا می‌دانستند، انتظار داشتند که مسیحیان نیز اقانیم را عین ذات بدانند.

در کلام اسلامی، خداوند صفات متعدد و فراوانی دارد. ایراد مسلمانان این بود که اگر اقانیم صفات الهی‌اند، پس چرا وی فقط دو صفت دارد؟ سپس این اعتراض را مطرح کردند که اگر اقانیم عین ذات‌اند، پس لزومی ندارد که هر کدام از آنها غیر یکدیگر و غیر جوهر باشد؛ اما اگر غیر ذات باشند، پس مسیحیان به وجود چند خدا باور دارند. به دیگر سخن، ردیه‌نویسان معتقد بودند که چون خداوند صفات دیگری هم دارد، بنابراین اگر اقانیم صفات خدا هستند، پس تعداد آنها باید بیشتر از سه باشد. برای نمونه، ناشئ اکبر، یکی از بزرگان معتزله، در همین زمینه معتقد است: اگر اقانیم سه‌گانه هم جوهرند، پس چرا ابوت فقط مختص اب است؟ و اگر در بین اقانیم، از نظر جوهر هیچ تفاوتی وجود ندارد، پس از چه طریقی می‌توان یکی را پدر و دودیگر را پسر و روح‌القدس نامید (Thomas, 2008, p.36).

به‌جز اشکالات عقلی بر تثلیث و رد توجیه دانشمندان مسیحی، ردیه‌نویسان مسلمان کوشیدند که از جنبهٔ درون‌متنی و با استناد به خود کتاب مقدس نیز ادعای مسیحیان را به‌چالش بکشند. در همین زمینه به آیات مختلفی استناد شد که البته میزان استناد و توجه به آنها متفاوت است. یوحنا ۲۰: ۱۷ یکی از آیاتی است که هم امام رضا علیه‌السلام در مناظرهٔ خود و هم متکلمان مسلمان به‌طور پیوسته به آن ارجاع داده‌اند تا انسان بودن عیسی را اثبات کنند. بر اساس این آیه، عیسی به مریم مجدلیه می‌گوید: «...مرا لمس نکن؛ چه هنوز به‌سوی پدر بَر نشده‌ام. لیک نزد برادرانم برو و ایشان را بگوی به‌سوی پدر خویش و پدر شما بَر می‌شوم؛ به‌سوی خدای خویش و خدای شما» (ابن‌بابویه، بی‌تا، ص۴۲۰ـ۴۲۲).

۲ـ۳ـ۳. حجیت و تحریف‌ناپذیری قرآن کریم

قرآن معجزهٔ جاوید پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و متن اصلی دین اسلام است که الفاظ آن عیناً بر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله وحی شده است. برخلاف کتاب‌های مقدسی که از منظر مسلمانان دچار تحریف شده‌اند، قرآن کریم بدون زیاده و نقصان حفظ شده است. اعتقاد به این کتاب آسمانی و حجیت متن آن یکی از پیش‌فرض‌ها و مبانی مهم ردیه‌نویسان مسلمان است. مبنا بودن قرآن کریم در ردیه‌های مسلمانان بر آموزه‌های مسیحیت دست‌کم به دو صورت مصداق پیدا می‌کند:

الف) هدایت به مسیح‌شناسی قرآنی: عیسی مسیح بر اساس آیات قرآنی از پیامبران اولوالعزم خداست که دارای تولدی خارق‌العاده و همچنین معجزات متعدد بوده است. او همهٔ کرامات خویش را ذیل «اذن خدا» تعریف می‌کرد و هیچ‌گاه ادعای خدایی نکرد. در واقع، تمام تلاش ردیه‌نویسان به‌کرسی نشاندن مسیح‌شناسی قرآن به‌وسیلهٔ زدون و رد کردن پیرایه‌های غالیانهٔ مسیحی است.

ب) پیراستن ساحت قرآن از مدعیات مسیحی: از میان سه فرقهٔ مسیحی موجود در شبه‌جزیرهٔ عربستان، ملکائیه نخستین گروهی بودند که زبان عربی را به‌عنوان زبان دوم خود برگزیدند و توانستند در تأیید تعالیم خود،

از تعالیم قرآن استفاده کنند. در ادامه، بزرگان یعقوبیه و نسطوریه هم زبان عربی را به‌عنوان زبان دوم برگزیدند. بزرگان مسیحی کوشیدند که از آیات قرآن در راستای اثبات عقاید خود، به‌ویژه تثلیث، بهره ببرند. برای نمونه، ابوقره که یکی از بزرگان ملکائیان است، در مجادلهٔ خود با متکلمان مسلمان، بیش از شصت بار به قرآن اشاره کرد تا نشان دهد که آموزه‌های مسیحیت، از جمله بنوت عیسی، تثلیث، تجسد و... مورد تأیید قرآن است (دیک، ۲۰۰۷م، ص۶۷ـ۸۰). البته این به‌معنای قبول آسمانی بودن قرآن از سوی آنان نبود. آیهٔ ۱۷۱ سورهٔ نساء بیش از آیات دیگر مورد استناد قرار گرفته است. استناد به قرآن پیامد مهمی داشت؛ چراکه به‌عنوان روشی برای متقاعد کردن مخالفان به‌کار رفت. به دیگر سخن، این پدیده موقعیتی پارادوکسیکال ایجاد کرد: ازیک‌سو قرآن به متن مورد استناد مسیحیان تبدیل شد؛ و ازسوی‌دیگر همین استناد امکان نقد آنان را برای متکلمان مسلمان فراهم ساخت. ازآنجاکه اعتقاد مسلمانان به تحریف عهدین باعث شده بود که زمینهٔ مشترکی برای گفت‌وگو حاصل نشود، استناد مسیحیان به قرآن باعث شد که مسلمانان بتوانند با آنها بحث کنند و تفسیر آنها از آیات قرآن را با سؤال مواجه کنند. لذا قسمتی از ردیه‌ها به رد استناد مسیحیان به این آیات اختصاص یافت.

۳ـ۳ـ۳. نبوت و عصمت پیامبران الهی

بر اساس آیات قرآن، یک مسلمان باید به تک‌تک انبیای الهی ایمان داشته باشد (بقره: ۲۸۶). آنها همچنین معصوم و مبرا از گناه‌اند. حتی اگر کسی پیامبر اسلام ﷺ را قبول داشته باشد و در نبوت یک پیامبر، از جمله حضرت عیسی ؑ، تشکیک کند، یکی از ضروریات دین را انکار کرده است. یکی از مهم‌ترین مبانی ردیه‌نویسان، برخلاف دیگر رقبای مسیحیت، مانند یهودیان و ملحدان، اعتقاد به نبوت و عصمت حضرت عیسی ؑ و همچنین احترام فوق‌العاده برای حضرت مریم ؑ است. مسلمانان تولد غیرعادی عیسی و همچنین اکثر معجزات یادشده در عهدین را که منسوب به حضرت عیسی ؑ است، می‌پذیرند؛ اما در جای خود، اعتقادات کلیسایی حول محور او، از جمله الوهیت، را رد می‌کنند.

نتیجه‌گیری

اگرچه رویکرد مسلط به مطالعات ادیان در فضای آکادمیک معاصر بیشتر متأثر از سنت غربی علم ادیان است، اما این رویکرد، غالباً بر مبنای توصیف‌های ارزش نسبی‌گرا و تجربه‌گرایانه شکل گرفته است و در بسیاری از موارد، ساحت وحی، فطرت توحیدی انسان و مقام انبیای الهی را به‌عنوان مؤلفه‌های بنیادین معرفت دینی در حاشیه قرار می‌دهد. این وضعیت، ضرورت تأمل در امکان و چگونگی تدوین الگویی اسلامی برای مطالعات ادیان را به‌طور جدی مطرح می‌سازد. در این میان، میراث علمی مسلمانان در قالب آثار ملل و نحل و به‌ویژه ردیه‌های نگاشته‌شده بر ادیان رقیب، ظرفیتی مهم برای بازسازی مبانی نظری علم ادیان اسلامی فراهم می‌کند. مقالهٔ حاضر با تمرکز بر ردیه‌های مسلمانان بر مسیحیت کوشید تا بخشی از این میراث را واکاوی کند و مبانی

معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی نهفته در آن را استخراج و صورت‌بندی نماید. دستاورد اصلی این پژوهش، ارائهٔ مجموعه‌ای منسجم از پیش‌فرض‌های نظری است که می‌تواند به‌عنوان شالودهٔ مفهومی الگوی اسلامی مطالعات ادیان مورد استفاده قرار گیرد.

از منظر معرفت‌شناختی، مبانی استخراج‌شده نشان می‌دهد که ردیه‌نویسی اسلامی بر امکان دستیابی به یقین و حجیت هم‌زمان معرفت عقلی و نقلی استوار است. این در حالی است که الگوی رایج غربی علم ادیان، عموماً بر معرفت حسی و تجربه‌گرایانه تکیه دارد. تأکید ردیه‌نویسان مسلمان بر عقل برهانی و نقل معتبر، چهارچوب معرفتی متفاوتی را رقم می‌زند که امکان داوری انتقادی دربارهٔ آموزه‌های دینی را از منظر درون‌وحیانی و عقلانی توأمان فراهم می‌سازد.

در سطح انسان‌شناختی، توجه به اختیار انسان، عبودیت در برابر خداوند و اعتقاد به فطرت مشترک و توحیدگرای بشری، از پیش‌فرض‌های اساسی ردیه‌نویسی اسلامی به‌شمار می‌رود. این مؤلفه‌ها، اگرچه در ردیه‌های مورد بررسی بیش از همه در راستای اثبات بشریت حضرت عیسی علیه‌السلام و نقد الوهیت او به‌کار رفته‌اند، اما ظرفیت آن را دارند که در مواجهه با انسان مدرن و جریان‌های معنوی نوپدید نیز به‌عنوان مبانی تحلیلی و راهبردی مورد استفاده قرار گیرند.

از حیث الهیاتی، ردیه‌های اسلامی بر مجموعه‌ای از مبانی کلامی استوارند که در میان آنها، توحید جایگاهی محوری و بنیادین دارد. تأکید غالب ردیه‌نویسان مسلمان بر توحید در الوهیت، پاسخی مستقیم به آموزهٔ تثلیث در مسیحیت بوده است. بااین‌حال در الگوی جامع علم ادیان اسلامی، همهٔ مراتب توحید، از جمله توحید در ربوبیت و عبادت، متناسب با نوع و منش رقیب فکری باید مورد توجه قرار گیرد. اعتقاد به قرآن کریم و حجیت و تحریف‌ناپذیری آن نیز یکی دیگر از مبانی اصلی ردیه‌نویسی اسلامی است که هم در تثبیت مسیح‌شناسی قرآنی و هم در دفاع از مرجعیت تفسیری قرآن در برابر استنادهای گزینشی و تفسیر به رأی مسیحیان نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده است. افزون بر این، باور به نبوت و عصمت حضرت عیسی علیه‌السلام موجب تمایز اساسی ردیه‌نویسی اسلامی از نقدهای یهودی یا الحادی شده است و نشان می‌دهد که نقد اسلامی مسیحیت، نه نفی مقام عیسی علیه‌السلام، بلکه مخالفت با ارتقای او از مرتبهٔ نبوت به الوهیت است.

در نهایت، هرچند الگوی اسلامی مطالعات ادیان، علاوه بر مبانی مستخرج از ردیه‌ها، نیازمند مؤلفه‌های روش‌شناختی و تمدنی گسترده‌تری است، اما یافته‌های این پژوهش به‌روشنی نشان می‌دهد که ردیه‌نویسی اسلامی صرفاً واکنشی تاریخی و جدلی به مسیحیت نیست؛ بلکه واجد ظرفیت نظری قابل توجهی برای بنیان‌گذاری و تقویت الگوی اسلامی علم ادیان در روزگار معاصر است.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن‌بابویه، ابوجعفر محمدبن‌علی (بی‌تا). *التوحید*. بیروت: دار المعرفه.

ابن‌تیمیه (۱۳۹۹ق). *دَرءُ تعارض العقل والنقل*. ریاض: چاپ محمد رشاد سالم.

ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد (۱۴۱۶ق). *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌عباس، عبدالله (بی‌تا). *تفسیر ابن‌عباس*. بی‌جا: مطبع محمدی.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر (۱۴۰۶ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌ندیم، محمد (۱۳۶۶). *الفهرست*. ترجمهٔ محمدرضا تجدد. تهران: امیرکبیر.

انواری، محمدجواد (۱۳۷۵). ردیه / ردیه‌نویسی. در: *دانشنامهٔ جهان اسلام*. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

توماس، دیوید و روگما، باربارا (۱۳۹۹). *مسیحیت و مسیحیان در متون اسلامی: مجموعه مقالاتی از تاریخ روابط مسیحیان و مسلمانان*. ترجمهٔ محمدحسین محمدپور. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

جاحظ (۱۴۲۱ق). الرد علی النصاری. در: *رسائل الجاحظ: الرسائل الکلامیه ـ کشاف آثار الجاحظ*. تحقیق: ابوملحم. بیروت: مکتبهٔ الهلال.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

جوینی، عبدالملک‌بن‌عبدالله (۱۴۰۹ق). *شفاء الغلیل فی بیان ما وقع فی التوراة والانجیل من التبدیل*. قاهره: چاپ احمد حجازی‌سقا.

دیک، اغناطیوس (۲۰۰۷م). *مجادلة ابی‌قرة مع المتکلمین المسلمین فی مجلس الخلیفة المأمون*. حلب: . مطبعهٔ الاحسان.

رجبی، محمود (۱۳۸۰). *انسان‌شناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

رسّی، قاسم‌بن‌ابراهیم (۱۴۲۰ق). *الرد علی النصاری*. قاهره: چاپ امام حنفی عبدالله.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.

طبرسی، احمدبن‌علی (۱۴۲۵ق). *الاحتجاج*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

طبری، علی‌بن‌ربَّن (۱۳۹۳ق). *الدین والدولة فی اثبات نبوة النبی محمد* ﷺ. تحقیق: عادل نویهض. بیروت: دار الافاق الجدیدهٔ.

طبری، علی‌بن‌ربَّن (۲۰۰۵م). *الرد علی اصناف النصاری*. مصر: چاپ خالد محمد عبده.

العامری، محمدبن‌یوسف (۱۹۸۸م). *رسائل ابی‌الحسن العامری وشذراته الفلسفیه*. عمان: الجامعهٔ الاردنیهٔ.

عبدی، ولی (۱۳۹۷). نگاه ابوعیسی وراق به مسیحیت. *پژوهشنامهٔ ادیان*، ۱۲(۲۳)، ۱۲۱ـ۱۴۵.

عبدی، ولی (۱۳۹۹). *مباحثات کلامی مسیحیان و مسلمانان دربارهٔ تثلیث در سده‌های نخست هجری*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

غزالی، محمدبن‌احمد (۱۴۱۰ق). *الردّ الجمیل لالهیة عیسی بصریح الانجیل*. بیروت: چاپ محمد عبدالله شرقاوی.

فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۹۸۶م ب). *مناظرة فی الرد علی النَّصاری*. بیروت: چاپ عبدالمجید نجار.

فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۱ق). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

قاضی عبدالجبار، ابن‌احمد (۱۳۸۶ق). *تثبیت دلائل النبوه*. بیروت: چاپ عبدالکریم عثمان.

قاضی عبدالجبار، ابن‌احمد (۱۹۵۸م). *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*. بی‌جا: چاپ محمود محمد قاسم.

قرافی، محمدبن‌یحیی (۱۴۰۷ق). *الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة*. تصحیح: عوض بکرزکی. بی‌جا: بی‌نا.

کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

ماتریدی، ابومنصور (۱۹۸۶م). *کتاب التوحید*. تصحیح: فتح‌الله خلیف. بیروت: دار المشرق.

مادلونگ، ویلفرد (۱۴۰۰). *امام قاسم‌بن‌ابراهیم و اصول اعتقادی زیدیه*. ترجمهٔ شیرین شادفر. تهران: نامک.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *شرح برهان شفا (۱ـ۲)*. تحقیق و نگارش: محسن غرویان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *مسألهٔ شناخت*. تهران: صدرا.

هوشنگی، لیلا (۱۳۸۹). *تاریخ و عقاید نسطوریان*. تهران: حکمت سینا.

Ess, Josef van (1977). *A nfänge muslimischer Theologie*. Beirut: kommission bei Franz Steiner Verlag.

Madelung, Wilferd (1965). *Der Imam al-Q¦asim ibn Ibrah¦im und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: de Gruyter.

Newman, N.A. (1993). *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection ofDocuments from the First Islamic Centuries (632-900 A.D)*. Gloucester, MA: Interdisciplinary Biblical Research Institute.

Perier, Augustin (1920). Un Traite de Yahya ben Adi,Defence Du dogma dela Trinite confer Les Objections d'AL-Kindi. *Revuede L'orient Chretien*, Tome III (XXII), (1), 20-50.

Thomas, David (2008). *Christian Doctrines in Islamic Theology. Leiden*: Brill.

References

The Holy Qur'an.

The Bible.

Ibn Babawayh, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali (n.d.). Al-Tawḥīd. Beirut: Dar al-Ma'rifa.

Ibn Taymiyya (1979 CE). Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql. Riyadh: Ed. Muhammad Rashad Salim.

Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad (1995 CE). Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwāʾ wa al-Niḥal. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Ibn Abbas, Abdullah (n.d.). Tafsīr Ibn Abbas. N.p.: Matba'a Muhammadi.

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar (1985 CE). Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Ibn al-Nadim, Muhammad (1987). Al-Fihrist. Trans. Mohammad Reza Tajaddod. Tehran: Amir Kabir.

Anvari, Mohammad Javad (1996). "Radiyya / Refutation Writing." In: Dāneshnāmeh-ye Jahān-e Eslām. Tehran: Foundation of the Islamic Encyclopedia.

Thomas, David, and Roggema, Barbara (2020). Christianity and Christians in Islamic Texts: A Collection of Articles on the History of Christian-Muslim Relations. Trans. Mohammad Hossein Mohammadpour. Mashhad: Islamic Research Foundation.

Al-Jahiz (2000 CE). Al-Radd ʿalā al-Naṣārā. In: Rasāʾil al-Jāḥiẓ: Al-Rasāʾil al-Kalāmiyya. Ed. Abu Mulham. Beirut: Maktabat al-Hilal.

A Group of Authors (2018). Foundations of Islamic Human Sciences from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abdullah (1988 CE). Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān mā Waqaʿa fī al-Tawrāt wa al-Injīl min al-Tabdīl. Cairo: Ed. Ahmad Hijazi al-Saqqa.

Dick, Ignatius (2007 CE). Mujādalat Abī Qurra maʿa al-Mutakallimīn al-Muslimīn fī Majlis al-Khalīfa al-Maʾmūn. Aleppo: Matba'at al-Ihsan.

Rajabi, Mahmoud (2001). Insān-shenāsī. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Al-Rassi, Qasim ibn Ibrahim (1999 CE). Al-Radd ʿalā al-Naṣārā. Cairo: Ed. Imam Hanafi Abdullah.

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (2018). Uṣūl-e Falsafeh va Ravesh-e Realism. Tehran: Sadra.

Al-Tabarsi, Ahmad ibn Ali (2004 CE). Al-Iḥtijāj. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Al-Tabari, Ali ibn Rabban (1973 CE). Al-Dīn wa al-Dawla fī Ithbāt Nubuwwat al-Nabī Muḥammad. Ed. Adel Nuwaihid. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida.

Al-Tabari, Ali ibn Rabban (2005 CE). Al-Radd ʿalā Aṣnāf al-Naṣārā. Egypt: Ed. Khalid Muhammad Abdu.

Al-Amiri, Muhammad ibn Yusuf (1988 CE). Rasāʾil Abī al-Ḥasan al-ʿĀmirī wa Shadharātuhu al-Falsafiyya. Amman: University of Jordan.

Abdi, Vali (2018). "Abu Isa al-Warraq's View of Christianity." Pazhuheshnameh-ye Adyan, 12(23), 121–145.

Abdi, Vali (2020). Mubāḥathāt-e Kalāmī-ye Masīḥiyān va Mosalmānān darbāreh-ye Tathlīth dar Sadehā-ye Nakhust-e Hijrī. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi.

Al-Ghazali, Muhammad ibn Ahmad (1989 CE). Al-Radd al-Jamīl li-Ilāhiyyat ʿĪsā bi-Ṣarīḥ al-Injīl. Beirut: Ed. Muhammad Abdullah Sharqawi.

Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1986 CE b). Munāẓara fī al-Radd ʿalā al-Naṣārā. Beirut: Ed. Abd al-Majid Najjar.

Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (2000 CE). Al-Tafsīr al-Kabīr. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Qadi Abd al-Jabbar, Ibn Ahmad (1956 CE). Tathbīt Dalāʾil al-Nubuwwa. Beirut: Ed. Abd al-Karim Uthman.

Qadi Abd al-Jabbar, Ibn Ahmad (1958 CE). Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʿAdl. N.p.: Ed. Mahmoud Muhammad Qasim.

Al-Qarafi, Muhammad ibn Yahya (1986 CE). Al-Ajwiba al-Fākhira ʿan al-Asʾila al-Fājira. Ed. Awad Bakrzaki. N.p.: n.p.

Al-Kulini, Muhammad ibn Yaqub (1984). Al-Kāfī. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Al-Maturidi, Abu Mansur (1986 CE). Kitāb al-Tawḥīd. Ed. Fathallah Khalif. Beirut: Dar al-Mashriq.

Madelung, Wilferd (2021). Imam Qasim ibn Ibrahim and the Doctrinal Foundations of Zaydism. Trans. Shirin Shadfar. Tehran: Namak.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2005). Sharḥ-e Burhān-e Shifā (1–2). Res. and Writ. Mohsen Gharavian. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2011). Āmūzesh-e Falsafeh. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Motahhari, Morteza (1992). Masʾaleh-ye Shenākht. Tehran: Sadra.

Houshanghi, Leila (2010). Tārīkh va ʿAqāʾid-e Nestoriān. Tehran: Hekmat Sina.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 129-153**

Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

A Critique and Examination of the Anthropology of Modern Science in Light of Its Consequences and Implications*.

Seyyed Ali Hasani Amoli / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran sa.hasani@iki.ac.ir

Received: 2025/09/28 - **Accepted:** 2025/12/28 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

One of the principal elements of modern Western civilization that has encompassed both the world and humanity is modern Western science. Modern science, including the human sciences, possesses its own specific epistemological, ontological, anthropological, and axiological foundations and is rooted in them. The acceptance of these sciences necessitates submission to these foundations and presuppositions. This study, employing a descriptive-analytical method, seeks first to identify the anthropological foundations of modern science and subsequently to critique them in light of an exposition of their consequences and implications. Based on the findings, the anthropological foundations of modern science—which include naturalism, the negation of ultimate purposes and ends, anthropocentrism, individualism, mechanomorphism, and the reification of the human being—entail consequences such as alienation, spiritual crisis, nihilism, lifestyle transformation, the destabilization of the family institution, and the projection of a dangerous future.

Keywords: Anthropology of Modern Science, Foundations and Presuppositions, Results and Consequences.

*This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2025.5002738

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۲۹ـ۱۵۳
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی انسان‌شناسی علم مدرن در سایهٔ پیامدها و نتایج آن*

سیدعلی حسنی آملی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ قم، ایران sa.hasani@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ -**انتشار:** ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی که عالم و آدم را فراگرفته، علم مدرن غربی است. علم مدرن که از جملهٔ آن علوم انسانی است، دارای بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص خود است و در آنها ریشه دارد. لازمهٔ پذیرش این علوم، تن دادن به این مبانی و پیش‌فرض‌هاست. این تحقیق با روش توصیفی ـ تحلیلی درصدد است تا در مرحلهٔ نخست به شناسایی مبانی انسان‌شناختی علم مدرن و در مرحلهٔ بعد به نقد آن در سایهٔ بیان پیامدها و نتایج آن بپردازد. بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، مبانی انسان‌شناختی علم مدرن که شامل طبیعت‌گرایی، نفی اهداف و غایت عالی، انسان‌محوری، فردمحوری، ماشین‌انگاری و شیءوارگی انسان است، پیامدهایی چون ازخودبیگانگی، بحران معنوی، پوچ‌گرایی، تغییر سبک زندگی، تزلزل نهاد خانواده و ترسیم آینده‌ای خطرناک به‌همراه دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی علم مدرن، مبانی و پیش‌فرض‌ها، نتایج و پیامدها.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی ﷺ» ارائه شده است

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions
of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2025.5002738

مقدمه

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی، علم مدرن (از جمله علوم انسانی جدید) است. در میان فیلسوفان علم معمول است که بگویند علم بر پیش‌فرض‌های معینی بنا شده است و این پیش‌فرض‌ها کل مشغلهٔ علمی را شکل می‌دهند و در کنار یکدیگر تصویری از خصایص اساسی جهان به‌دست می‌دهند که علم در چهارچوب آن تصویر عمل می‌کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص۳۸۳). بر این اساس، علم مدرن نیز دارای جهان‌بینی خاص خود است و دارای دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌هایی در زمینهٔ معرفت، هستی، انسان و ارزش‌هاست.

ازسوی‌دیگر، برای ایجاد تمدن نوین اسلامی لازم است به تولید علوم انسانی اسلامی دست بیابیم؛ اما پرسش مهمی در این زمینه مطرح می‌شود و آن اینکه چرا باید به تولید علوم انسانی بپردازیم و چرا نباید علم مدرن را با همهٔ اقتضائات و پیامدهایش بپذیریم. در پاسخ به این پرسش به‌صورت کلی گفته می‌شود که علم مدرن غربی علاوه بر نقص و اشکالات روبنایی، دارای بنیان‌های ناپذیرفتنی است؛ یعنی علم مدرن (از جمله علوم انسانی) دارای پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص خود است که از نظر علمی قابلیت پذیرش ندارند؛ اما کمتر نویسندگان به‌صورت مستقل به بررسی این مبانی و پیش‌فرض‌ها پرداخته‌اند. در این تحقیق به‌روش توصیفی ـ تحلیلی به نقد و بررسی مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن در سایهٔ پیامدهای آن پرداخته می‌شود. بر این اساس، سؤال اصلی این تحقیق چنین است: نتایج و پیامدهای علم مدرن در حوزهٔ انسان‌شناسی چیست؟ برای دستیابی به پاسخ، لازم است ابتدا به مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن بپردازیم.

در خصوص پیشینهٔ خاص این تحقیق دو مقاله با عناوین «ویژگی‌های علم مدرن با تأکید بر علوم انسانی» و «صورت‌بندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی» در دسترس است. در مقالهٔ نخست، نویسنده بدون مشخص کردن حوزهٔ ویژگی‌ها، عناصری چون عقل‌گرایی افراطی، سلطهٔ شناخت حسی و تجربی، ماده‌گرایی و دنیاگرایی، بی‌توجهی به غایت هستی، مهمل خواندن گزاره‌های دینی و فلسفی و جدایی دانش از ارزش را به‌عنوان ویژگی‌های علم مدرن برمی‌شمارد. چنان‌که پیداست، نویسنده درصدد بیان مستقیم مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن نیست. در مقالهٔ دوم نیز نویسندهٔ محترم با تأکید بر ویژگی‌هایی چون خودمختاری، فاعلیت و سوژگی و امثال آن به دیدگاه‌هایی در انسان‌شناسی مدرن اشاره می‌کند، بدون اینکه به مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی علم مدرن بپردازد.

۱. علم مدرن

کلمهٔ «مدرن» و مشتقات آن از کلمهٔ لاتین Modus به‌معنای «اندازه‌گیری» و در مقام ارزیابی زمان به‌معنای

«هم‌اینک» گرفته شده است. همهٔ صورت‌های بعدی واژهٔ «مدرن» از همین کلمه و کلمهٔ متأخر و مشتقِ لاتین Mondernus گرفته شده‌اند (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص۴۴؛ کهون، ۱۳۸۱، ص۱۱).

کاسیدوروس (Cassidorus) این واژه را در قرن ششم به‌کار گرفت تا دوران خود را از دوران نویسندگان متقدم رومی یا دوران متألهان دورهٔ آبا تمیز دهد. واژهٔ Modernitas در قرن دوازدهم برای متمایز کردن آن دوران از دوران‌های گذشته استفاده شد. کمی بعد این کلمه رفته‌رفته به گفتار عمومی راه یافت. دانته کلمهٔ ایتالیایی Modern را در حدود سال ۱۳۰۰م به‌کار گرفت و نیکولاس اهل اُرِشم (Nicolas of Oreme) به سال ۱۳۶۱م از واژهٔ فرانسوی Moderne استفاده کرد؛ اما این کلمه تا پیش از سال ۱۴۶۰م برای متمایز کردن «دوران باستان» از «دوران مدرن» به‌کار گرفته نمی‌شد و تا پیش از قرن شانزدهم آن را در معنای معاصر کلمه، یعنی برای متمایز کردن قسمتی از دورهٔ تاریخی مشخص به‌کار نمی‌بردند. کلمهٔ انگلیسی Modern در ارجاع به دوران‌های مدرن، اولین‌بار در سال ۱۵۸۵م استفاده شد و واژهٔ مدرنیته تا پیش از سال ۱۶۲۷م به‌کار برده نمی‌شد (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص۴۴).

چنان‌که بیان شد، کلمهٔ «مدرن» در معنای امروزی عملاً تا پیش از قرن شانزدهم کاربردی نداشت و از آن زمان به بعد صرفاً نوعی سبک هنری بود. درواقع تنها در قرن هفدهم بود که اولین‌بار گئورگ هورن (/ George Horn 1666م) و سپس مهم‌تر از او کریستوفوس سلاریوس (Christophus callarius / 1696م)، تاریخ جهانی را در قالب سه‌بخشی توصیف کردند که بر طبق آن، دوران باستان تا زمان کنستانتین، و قرون وسطا تا زمان امپراتوری روم شرقی ادامه یافت و تاریخ جدید (Historia Nova) در قرن شانزدهم آغاز می‌شد (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص۴۷).

مدرن خواندن علم به این سبب است که هنگام تکوّن علم مدرن، در علوم رایج قرون وسطا و پیش از آن، به‌لحاظ روش، غایت و شاخصه‌های مهم، تغییراتی رخ داد که ماهیت این علم را از آنچه در گذشته بود، متمایز کرد. به همین جهت، علمی که تفاوت اساسی با علوم پیش از خود داشت، علم مدرن نامیده شد. در غرب از این علم با اصطلاح Science یا Modern Science یاد می‌شود.

بر این اساس، علم مدرن را می‌توان چنین تعریف کرد: «معرفت در مورد ساختار و رفتار جهان طبیعی و فیزیکی بر اساس حقایقی که می‌توانید اثبات کنید» (Oxford, 2002, p.1142). مراد از اثبات کردن، اثبات در بوتهٔ آزمایش است. شناخت علمی شناختی است که از بوتهٔ آزمایش گذشته است و نظریه‌های علمی از واقعیت‌هایی به‌دست می‌آیند که از مشاهده و تجربه حاصل شده‌اند (چالمرز، ۱۳۷۴، ص۹).

بدون شک تبلور علم مدرن، از قرن هفدهم میلادی همراه با انقلاب علمی گالیله، هاروی، هابز، دکارت، بویل، لایبنیتس و نیوتن بوده است (کهون، ۱۳۸۱، ص۱۳).

۲. انسان‌شناسی علم مدرن

فهم علم مدرن از انسان در چهارچوب جهان‌بینی جدید معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ یعنی دیدگاه علم مدرن از انسان، فارغ نبوده و جدا از هستی‌شناسی و جهان‌شناسی علم جدید نیست؛ بلکه تابعی از آن است. برخی از مبانی هستی‌شناختی علم مدرن عبارت‌اند از طبیعت‌گرایی، تلقی مکانیکی از طبیعت و جهان، و نفی غایت و حکمت از جهان (حسنی آملی، ۱۴۰۲، ص۴۱ـ۵۰). فهم علم مدرن از انسان نیز بر اساس همین مبانی صورت می‌گیرد و در چهارچوب همین معانی و مبانی معنا و مفهوم می‌یابد. با این مقدمه به بیان اصول انسان‌شناسی علم جدید می‌پردازیم.

۲ـ۱. طبیعت‌گرایی در انسان

با توجه به دیدگاه هستی‌شناسانهٔ علم جدید که همهٔ هستی را در طبیعت و ماده خلاصه می‌کند (Dawes, 2009, p.4-5)، در خصوص انسان نیز علم جدید چنین اصلی را جاری می‌داند و این امر در عصر جدید محور بحث فلسفی شده و سنت فکری و انسان‌شناختی خاصی را پدید آورده است که تا به امروز پابرجاست.

این گرایش به جانب طبیعت، یک رأی ضد مابعدالطبیعی و به عبارت دقیق‌تر، «ماده‌انگارانهٔ» قائل به خودگرایی طبیعی و خداناگرایی انسان و عالم است. مقصود از طبیعت در اینجا طبیعت پیراسته از خدا و پیراسته از ارواح است؛ یعنی عالمی ماشینی و خودکار که طبق قوانین معینی کار می‌کند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۷۱؛ شلدریک، ۱۴۰۱، ص۴۷ـ۴۸).

بر همین اساس، فویرباخ متافیزیک را به‌جای اینکه حقیقتی دربارهٔ جهان بداند، بازتاب احساسات درونی انسان می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۸۵). نیچه نیز خدا را مرده می‌پندارد (نیچه، ۱۳۸۱، ص۳۰۱) و درصدد است بنیادهای زندگی را از نو درافکند و هدف زندگی را صرفاً بر محور انسانیت تنظیم کند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۳۲ـ۱۳۳). راسل نیز تأکید داشت که خدا وجود ندارد و تصور خدا را فی‌نفسه متناقض می‌دانست (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۳۵). اسکنیر نیز برای اعتقاد به خدا مبنای علمی سراغ ندارد (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۵۴). به همین دلیل است که مخلوقیت انسان نفی می‌شود؛ چنان‌که فروید انسان را محصول تکامل طبیعی و تابع قوانین فیزیک و شیمی می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۱۰). پل تیری دهولباخ نیز انسان را محصول قانونمندی‌های طبیعی «ماده و حرکت» می‌خواند و این اصل را، هم در مورد احساس‌ها و تجربه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان و هم در مورد اندیشه، ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی صادق می‌داند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۷۲). او تأکید می‌کند که انسان باید خود را از قید همهٔ بت‌ها و اوهام مربوط به علت اولیهٔ امور آزاد کند؛ زیرا فقط با این کار می‌تواند امور جهان را مطابق اندیشه‌های خودش نظم و ترتیب دهد. تا کنون اعتقاد به روح که منشأ دینی دارد،

مانع از آن بوده است که انسان با آزادی حقیقی به تنظیم دستگاه سیاسی بپردازد. مفاهیم خدا، آزادی و جاودانگی باید یک بار برای همیشه از بیخ کنده شوند (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص۱۱۵). نظیر همین خط استدلال را در *انسانِ ماشین*، اثر لامتری، هم می‌توان دید: «جهان روز خوش نخواهد دید، مگر وقتی که از خداپرستی دست بردارد» (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص۱۱۵). فویرباخ نه‌تنها مخلوقیت انسان و خالقیت خدا را نفی می‌کند، بلکه با معکوس کردن این قاعده اعلام می‌نماید: این خدا نیست که انسان را به‌صورت خود خلق کرده؛ بلکه این انسان است که خدا را به‌صورت خود خلق می‌کند؛ یعنی خدای متناسب با خود را می‌آفریند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۱۵۹).

با فرض طبیعت‌گرایی و ماده‌انگاری انسان، دیگر جایی برای دوگانه‌گرایی (روح ـ بدن) در انسان باقی نمی‌ماند و همهٔ هستی انسان در بدن مادی خلاصه می‌شود (تورن، ۱۳۸۰، ص۳۳). همان‌گونه‌که فروید هر گونه طرحی دربارهٔ دوگانه‌گرایی در انسان را رد می‌کند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۱۱ـ۱۱۲)، اسکینر نیز هر گونه ثنویت متافیزیکی را دربارهٔ ماهیت انسان رد می‌کند و تنها راه رسیدن به نظریه‌ای دربارهٔ ماهیت انسان را مطالعهٔ تجربی رفتار آدمی می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۵۴). نیچه نیز بر نفی روح تأکید دارد و آن را «اصل به‌خطراندازندهٔ زندگی، بدنام‌کنندهٔ زندگی و انکار زندگی» می‌داند (نیچه، ۱۳۷۸، ص۴۶۷). آگوست کنت نیز وجود هر گونه نفس مجرد را نفی می‌کند و از نظر او کارکردهایی که به نفس نسبت داده می‌شوند، در واقع کارکردهای مختلف مغزند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص۳۹). توماس هابز نیز از تصور روح غیرمادی که بتواند جدا از جسم وجود داشته باشد، انتقاد می‌کرد. او فرض وجود روح را فریبی بیش نمی‌دانست (راسل، ۱۳۷۳، ص۷۵۸). برای او، انسان جسمی زنده است. «جسم» و «انسان» نام یک چیزند (تریک، ۱۳۸۹، ص۶۹). جان لاک نیز تأکید می‌کرد: ازآنجایی‌که تمامی تصورات یا مفاهیم ما باید از تجربه برآیند، موضوعات مربوط به ماهیت روح، ناگزیر ورای شناخت ماست. او معتقد بود که این امور، اعتقادی و احتمالی‌اند (تریک، ۱۳۸۹، ص۸۸).

خلاصه آنکه در انسان‌شناسی علمی، طبیعت‌گرایی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در ادامه نیز این پیش‌فرض در مطالعات انسان‌شناسی پی گرفته شده است.

۲ـ۲. نفی اهداف و غایت عالی (غایات الهی) از انسان و تعیین اهداف پست برای او

با توجه به سریان طبیعت‌گرایی در انسان، دیگر اهداف عالی و الهی، همچون دستیابی به سعادت و خوشبختی در سایهٔ ورود به بهشت و امثال آن در جهان دیگر، معنایی نخواهد داشت؛ در نتیجه، اعتقاد به جهانی دیگر به‌نام معاد و قیامت در کار نخواهد بود (آرتور، ۱۳۶۹، ص ـ۱۵). بر همین اساس نیز افرادی چون توماس هابز (تریک، ۱۳۸۹، ص۷۲)، مارکس (استیونس، ۱۳۶۸، ص۹۲)، نیچه (نیچه، ۱۳۷۶، ص۵۸ـ۵۹، ۶۴ و ۶۷ـ۶۸) و دیگران بر نفی آن تأکید می‌کنند.

حتی بالاتر از این، در تفکر جدید، تصویر هدف نهایی هم مورد انکار است. راسل دراین‌باره معتقد است: جهانی که علم امروز بر فاهمهٔ ما عرضه می‌کند، از این‌هم بی‌هدف‌تر و بی‌معناتر است. از این پس اگر برای آرمان‌های خود جایی می‌جوییم، باید در همین جهان باشد (آرتور، ۱۳۶۹، ص۱۳). آدمی فرزند علل کوری است که دربارهٔ غایت خویش هیچ آگاهی ندارد. تکوّن آدمی، رشدهایش، امیدها و هراس‌هایش، عشق و اعتقاداتش، همه محصول برخورد اتفاقی اتم‌هایند (آرتور، ۱۳۶۹، ص۱۳ـ۱۴). بر همین اساس، او معتقد است که آخرتی در کار نیست (آرتور، ۱۳۶۹، ص۱۴ـ۱۵). سارتر دراین‌باره معتقد است که وجود انسان بدون دلیل است و سببی برای وجود او در دست نیست (سارتر، ۱۳۴۸، ص۱۹۱). زندگی انسان معنا و هدف نهایی ندارد. به این اعتبار، زندگی چیز مسخره‌ای است و ما آدم‌ها اسیر و سرگردانیم که باید به‌طور کامل مراقب خود باشیم. به تعبیر دیگر، از نظر سارتر، وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست. ما برای هیچ هدفی خلق نشده‌ایم؛ نه به‌وسیلهٔ خدا و نه تکامل و نه چیز دیگر. ما فقط متوجه می‌شویم که وجود داریم و در این صورت باید تصمیم بگیریم که از خود چه چیزی بسازیم (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۳۵). نیچه نیز در این خصوص تأکید می‌کند که هیچ خالق مهربانی که منشأ معنا باشد، نمی‌تواند به اندیشه درآید و هیچ هدف کیهانی نیز وجود ندارد (تریک، ۱۳۸۹، ص۱۸۴).

با نفی اهداف متعالی و آن‌جهانی از انسان، علم جدید برای انسان اهداف این‌جهانی در نظر می‌گیرد؛ ولی این اهداف از اندیشمند تا اندیشمندی دیگر و از مکتبی تا مکتبی دیگر متفاوت است. نیچه قدرت‌خواهی را هدف انسان قرار می‌دهد و معتقد است: «زندگی چیزی نیست که ارزش داشته باشد، جز مراتب قدرت و پایه‌های نیرو» (نیچه، ۱۳۷۶، ص۸۶). برخی نیز به نیهیلیسم و پوچ‌گرایی روی آورده‌اند و هدف و معنای خاصی برای زندگی قائل نیستند. از دیدگاه فلاسفهٔ پست‌مدرن، هدف زندگی انسانی شکستن ارزش‌های گذشته و ارزش‌آفرینی دوباره است؛ به‌طوری‌که فرد خود را ملاک و مبنای ارزش‌ها بداند و بر همین مبنا هدف غایی زندگی انسان، رسیدن به مقام انسان برتر است که با بهبود بخشیدن به نوع انسان و بهسازی بشریت به‌دست می‌آید (جاویدی و عالی، ۱۳۸۹، ص۱۸۱).

۳ـ۲. انسان‌محوری

انسان در فضای علم جدید از حاشیه به مرکز کشیده و همچون عنصری مرکزی شناخته شد و از عمل‌شونده به عمل‌کننده و از مفعول به فاعل شناسنده (سوژه) بدل گردید. بر این اساس، انسان دیگر جزئی از کائنات نیست؛ بلکه محور کائنات است و هویت خود را خودش تعین می‌کند. برخلاف گذشته که تصور می‌شد زندگی راستین نوعی فعالیت برتر به‌قصد آماده شدن برای دنیای دیگر است، برای انسان مدرن، مرکز و معنای زندگی و آرمان آن را باید در خود زندگی معمولی و عادی انسان در این جهان جست. انسان مرکز و محور هستی است

و موجودی خودسامان است. انسان مدرن این توان را دارد که خود بر زمین حکم براند؛ از نابالغی به‌درآید و بدون هدایت هیچ عنصری زمینی یا فرازمینی، صلاح و غایت خویش را بیابد و برای رسیدن به آن برنامه‌ریزی کند.

علم مدرن بر خودمختاری، فاعلیت و سوژگی انسان به‌عنوان موجودی خودشناس و جهان‌شناس تأکید دارد. بر این اساس، انسان از عقلی مستقل برخوردار است و بر فراز جهان و طبیعت ایستاده و بدان می‌نگرد. دیگر، ملاک ارزیابی انسان‌ها در بیرون از او قرار ندارد؛ بلکه در درون وی قرار دارد و همهٔ ملاک‌ها به یک سوژه (انسان فاعل شناسا) تقلیل می‌یابند. «انسان ملاک همه چیز» است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص۲۴). در تعبیر دکارتیِ «می‌اندیشم؛ پس هستم» (دکارت، ۱۳۶۴، ص۴۱)، «من» ظهور همین سوژهٔ یکّه و فاعلی است که در سرتاسر دوران جدید دیده می‌شود. در ادامه، این اندیشه در کانت و در تعریف او از روشنگری کاملاً نمود می‌یابد:

> **«روشنگری» خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود، و «نابالغی» ناتوانی در به‌کار گرفتن فهم خویشتن است، بدون هدایت دیگری. این نابالغی به تقصیر خویشتن است؛ وقتی که آن، نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به‌کار گرفتن آن باشد، بدون هدایت دیگری. دلیر باش در به‌کار گرفتن فهم خویش. این است شعار روشنگری (کانت، ۱۳۷۶، ص۱۸).**

بر این اساس، کانت خروج انسان از قیومیت و نابالغی را شعار روشنگری و ویژگی انسان مدرن می‌داند. از نظر او، انسان به‌عنوان شخص، یعنی به‌عنوان فاعل عقل عملی اخلاقی، خود را موجودی آزاد از هر گونه قانونمندی طبیعی و «خودقانون‌گذار» می‌یابد. به همین دلیل این موجود باید «غایت نفسی» (اصالی) باشد، نه در موضوع؛ یعنی وسیله‌ای برای غایتی ازپیش تعیین‌شده (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۱۳۲ـ۱۳۳).

در اندیشهٔ کانت، انسان غایت همه چیز خلقت است و بدون انسان، کل خلقت پوچ و بی‌حاصل خواهد بود. انسان منشأ قانون، نظم و الزام اخلاقی است. ازاین‌رو انسان ملاک و معیار همه چیز است؛ حتی معیار الوهیت هم هست و تمامی طبیعت مطیع ارادهٔ انسان است (حسنی آملی، ۱۳۹۳، ص۲۵۳ و ۲۵۷).

خلاصه آنکه بر اساس اصل انسان‌محوری، انسان معیار همه چیز است. انسان ملاک نهایی و اصلی است که بر اساس آن، تمامی زندگی سنجش و ارزیابی می‌شود. اموری چون قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درست و نادرست، همه بر اساس قواعد بشری، بدون اعتقاد به خدا و متون مقدس ارزیابی می‌شود (جوش و استیورات، ص۷۶).

این دیدگاه را می‌توان در آثار شخصیت‌هایی چون مارکس و آگوست کنت پی گرفت و در ادامه در مکاتبی چون اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم، فلسفهٔ تحلیلی، مارکسیسم و امثال آن جست. همچنین در مانیفست اومانیست‌ها نیز این اصل به‌صورت کاملاً آشکار بیان شده است (Josh & Stewart, 1982, p.100; Hichcock, 1982, p.11-15).

۲ـ۴. فردمحوری

یکی دیگر از اصول انسان‌شناسی مدرن، فردمحوری است؛ یعنی مراد از محوریت انسان که در اصل قبلی بیان شد، محوریت تک‌تک انسان‌هاست؛ به تعبیری دیگر، توجه به «من» و محوریت آن در همهٔ امور؛ از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی گرفته تا نظام ارزشی و ادبیات. در دوران مدرن، درک بی‌سابقه‌ای از انسان به‌مثابهٔ یک فرد، و اعتقاد به عظمت و توانایی او به‌وجود آمده است. انسان سوژه است، فاعل است و سایر پدیده‌ها ابژه، که باید با دستان آدمی مورد شناخت و رمزگشایی قرار گیرند تا انسان بتواند بر آنها حکم براند. انسان باید بر همه چیز حاکم شود و حتی بر خویشتن، و خود را همچون ابژه‌ای مورد بررسی قرار دهد. همه چیز می‌باید مورد بررسی و شناخت قرار گیرند. بنابراین، انسان همچون فاعلی مایشاء که قوانین خود را بر جهان تحمیل می‌کند، رخ می‌نماید. او منتظر نیست تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصویر خود را به وی بازنمایاند؛ بلکه خود دست‌به‌کار می‌شود و برای خود و برای طبیعت و دنیا تصمیم می‌گیرد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص۲۷).

انسان با خودمدار شدنش، از همهٔ افراد انسانی دیگر نیز همانند تمامی موجودات دیگر، فاصله می‌گیرد. در این حال، او دیگر تنها یک موجود آزاد نیست؛ بلکه موجودی «یگانه» است؛ زیرا مادام که انسان به‌شکلی از اشکال هنوز ملتزم به چیز دیگری جز «من» تجربی و خودرأیی آن است، هنوز به تعیین واقعی خویش نرسیده است. اگر قرار باشد که «تک‌فرد» انسانی، «فرد متناهی» و «فرد یگانه» به خویشتن خویش برسد، ضرورتاً باید خدا، طبیعت، آزادی‌خواهی، خیر، برابری، وجدان، و نظایر اینها، حتی شأن و منزلت انسانی، آزادی سیاسی و روح فلسفی، کاملاً اعتبارشان را به‌عنوان یک عامل تعیین‌کنندهٔ ارزش‌ها برای او از دست بدهند. آن «من» که مجاز است در همهٔ امور قاضی خود باشد، در معصومیت جدید کمالی غوطه‌ور می‌شود که «فراسوی نیک و بد» است. این «من» با یک نتیجه‌گیری درست به جمعیت هرج‌ومرج‌طلب خودمدارانگار می‌پیوندد که در آن، نابرابری و حقِ قوی‌تر جایگزین برابری و حاکمیت قانون می‌شود. «من» باید در این بی‌پروایی و لجام‌گسیختگی فردی مطلق در برابر جهان و جامعه، سرگذشت تاکنون موهوم روح انسان، سرانجام محتوم و کمال‌ناپذیر، خود را پیدا کند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۱۳۳ـ۱۳۵).

۲ـ۵. ماشین‌انگاری

چنان‌که گذشت، بر اساس اصل طبیعت‌گرایی، انسان موجودی طبیعی لحاظ می‌شود و این گرایش به جانب طبیعت، یک رأی ضدمابعدالطبیعی و به عبارت دقیق‌تر «ماده‌انگارانه» شمرده می‌شود که قائل به خودگردانی طبیعی و خداناگرایی انسان و عالم است. مقصود از طبیعت در اینجا، طبیعت پیراسته از خدا و پیراسته از ارواح است؛ یعنی عالمی ماشینی و عالمی خودکار، که طبق قوانین معینی کار می‌کند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۷۱).

در این معنا از طبیعت، فرق کیفی میان انسان و حیوان از میان برداشته می‌شود و انسان چیزی جز محصول قانونمندی‌های طبیعی «ماده و حرکت» نیست و این اصل، هم در مورد احساس‌ها و تجربه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان صادق است و هم در مورد اندیشه، ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی او (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۷۲؛ آرتور، ۱۳۶۹، ص۲۹۹). ازهمین‌رو نام اثر ژولین افری دو لامتری، ماده‌گرای فرانسوی عصر روشنگری، *ماشین انسان* است که متعاقب آن، انسان‌شناسی مدرنِ علمیِ مکانیکیِ فراخور آن را نیل پل تیری دهولباخ به‌طور نظام‌یافته‌ای در کتاب *نظام طبیعت* بیان کرد؛ کتابی که «انجیل ماده‌انگاری» نام گرفت (دیرکس، ۱۳۸۰، ص۷۲).

این ایده در نظریهٔ تکامل، انتشاری عام یافت و همه بر آن گردن نهادند که انسان محصول فعل و انفعالات طبیعی است. نیچه دراین‌باره گوید: «از میان تعابیری که تا کنون از جهان ارائه شده است، به‌نظر می‌رسد که امروزه تعبیر ماشین‌گرایانهٔ پیروزمندانه در پیش‌زمینه ایستاده است... . هیچ علمی تصور نمی‌کند که بتواند جز به‌کمک رویّه‌های ماشین‌گرایانه به رشد و پیروزی دست یابد» (نیچه، ۱۳۷۸، ص۴۵۳).

بر این اساس، هابز در مقدمهٔ *لویاتان* به‌صراحت بیان می‌کند که «حیات جز جنبش اندام‌ها نیست» و ادامه می‌دهد: «زیرا قلب چیزی نیست، جز فنری؛ و اعصاب چیزی نیست، جز بندهایی؛ و مفصل‌ها چیزی نیستند، جز چرخ‌هایی که به کل بدن ـ چنان‌که خداوند خواسته است ـ حرکت می‌بخشد» (هابز، ۱۳۸۰، ص۷۱). ظاهراً انسان‌ها هم نمونه‌هایی از انواع «موتور»ند. آنها به‌خصوص موتورهایی هستند که به‌نحوی در جهت سود و صلاح خویش و نگهداری و پاسداری از خویش‌اند (تریک، ۱۳۸۹، ص۷۰ـ۷۱).

فرد در جامعهٔ امروز حکم شیئی در ردیف سایر اشیا پیدا کرده است. او باید یک عمر همانند یک ماشین کار کند و همان‌طورکه ماشین با نظام خاصی حرکت ویژه‌ای را پی‌درپی تکرار می‌کند، انسان نیز باید مرتباً سر ساعت معین در محل معین حاضر شود و کار معینی انجام دهد و این عمل را پیوسته تکرار کند و همان‌طورکه ماشین از کار می‌افتد و یکی دیگر که نوتر است، جای آن را می‌گیرد، انسان نیز در موقع ازکارافتادگی از گردونه خارج می‌شود و البته برای دلخوشی او، مخارج او را تا آخر عمر تأمین می‌کنند. البته در همین مورد هم به‌نام‌های بازنشستگی و بیمه، در حقیقت، فعالیت‌های او را در دوران فعال از عمر به‌کرایه می‌گیرند و نیروهای او را می‌خرند (غفوری، بی‌تا، ص۶۴ـ۶۵).

چنان‌که نمایان است، این اصل انسان‌ها را به ماشین‌های پیچیده بدل می‌کند و کمال ماشین، کمال انسان تلقی می‌شود؛ چنان‌که کمال انسان امروز مصرف بی‌امان، تولید بی‌امان، حرص بی‌امان و تخریب روزافزون شده است.

۶ـ۲. شیءوارگی انسان

وقتی به انسان جدید به‌نام علم گفته شود که چیزی جز میمون لخت یا حتی یک ترکیب تصادفی اتم‌ها نیست، در این صورت انسان آدمیت خود را از دست می‌دهد و به یک «شیء» یا «چیز» تبدیل می‌گردد (فروم، ۱۳۷۴، ص۶۸) و تعریف انسان آن چیزی می‌شود که جوشوآ لیدبرگ بیان می‌کند: «اکنون می‌توانیم دست‌کم به‌لحاظ نوعی از موجودات، انسان را تعریف کنیم: او یک متر و هشتاد سانتی‌متر از تسلسل ویژه‌ای از اتم‌های کربن، هیدروژن، اکسیژن، ازت و فسفر را تشکیل می‌دهد» (شوماخر، ۱۳۷۸، ص۸۳ـ۸۴).

آدمی با تبدیل موضوعات به اشیا، ساختارها و نسبت‌های طبیعی آنها را نابود می‌کند. در این میان، خود آدمی نیز همچون موضوعاتی که آنها را دگرگون می‌کند، دستخوش حوادث می‌گردد. او به شیئی در میان اشیا بدل می‌شود و نقش خویش را در انبوه موضوعاتی گم می‌کند که ارتباط با آنها دیگر برایش میسر نیست (وتشتاین، ۱۳۷۳، ص۱۰۳).

در نوشته‌های تایلور این فکر بیان می‌شود که صلاح و منفعت جامعه در صورتی به بهترین وجه تأمین می‌شود که انسان‌ها خود را در خدمت تکنولوژی قرار دهند. معنای دیگر آن این است که چه‌بسا ارزش یک انسان از ارزش وجودی یک ماشین کمتر باشد یا کمتر شود (پستمن، ۱۳۸۱، ص۹۱).

در چنین وضعی، انسان از این هم سقوط می‌کند و به زایدهٔ ماشینی که منطق و خواست‌های آن معلوم است، تنزل می‌کند. در چنین شرایطی، فرد به یک انسان مصرف‌کنندهٔ کامل، که هدفی جز بیشتر داشتن و بیشتر مصرف کردن ندارد، تبدیل می‌شود (فروم، ۱۳۷۴، ص۶۸).

۳. نتایج و پیامدهای انسان‌شناسی علم مدرن

فهم علم جدید از انسان، پیامدها و نتایجی را برای انسان‌ها و جوامع بشری به‌همراه آورده است. در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۱ـ۳. ازخودبیگانگی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای انسان‌شناسی علم مدرن، ازخودبیگانگی است. امروزه نگرانی دربارهٔ بیگانگی انسان در محافل زیادی ابراز می‌شود: الهی‌دانان و فلاسفه اخطار می‌کنند که پیشرفت بشر در دانش علمی، نه‌تنها وی را قادر به دریافت اسرار هستی نمی‌کند و میان او و جهان هستی پلی نمی‌زند، بلکه ورطهٔ بین شناسنده و واقعیتی را که او تلاش می‌کند آن را بشناسد، عمیق‌تر می‌کند؛ روان‌کاوان می‌کوشند بیماران خود را از عالم توهم به دنیای واقعی بازگردانند؛ منتقدین ماشینی شدن فزایندهٔ زندگی به چالش با این توقع خوشبینانه برخاسته‌اند که پیشرفت تکنولوژی خودبه‌خود به باروری و پرمایگی انسان منجر خواهد شد؛ و اندیشمندان علم سیاست

متوجه شده‌اند که حتی نهادهای دمکراتیک نیز موفق نشده‌اند مشارکت واقعی و راستین توده‌ها را در مسائل دوران ما تضمین کنند (پاپنهام، ۱۳۸۷، ص۳۱). همهٔ این گروه‌ها بر ازخودبیگانگی انسان تأکید دارند.

همان‌طورکه برخی اندیشمندان معترف‌اند، انسان از قرن نوزدهم میلادی به‌تدریج وارد یک نظام و شبکهٔ جدیدی شد؛ صنایع به‌وجود آمدند و انسان‌ها صاحب ابزار جدید شدند و دارای قدرت؛ اما همواره با این قدرتمند شدن، احساس پنهان هم با او رشد کرد و این حساس پنهان، احساس بیگانگی است. این خصوصیت ذاتی تکنیک است که به‌تدریج و هرچه بیشتر انسان را قدرتمند می‌سازد؛ او را مضطرب‌تر می‌کند و احساس بیگانگی را در او افزایش می‌دهد (امی و طائی، ۱۳۹۲، ص۶۳).

حالت انفعالی و کنش‌پذیری در جامعهٔ صنعتی امروز یکی از وجوه بسیار مشخص بیماری انسان امروزی است. حالت انفعالی و کنش‌پذیری انسان یکی از نشانه‌های کلی آن بیماری‌ای است که محتملاً می‌توان آن را «نشانه‌های ازخودبیگانگی» نامید. انسان کنش‌پذیر پیوستگی و رابطهٔ خود را با جهان به‌صورت فعال از دست می‌دهد و در برابر بت‌ها و خواست‌های بت‌ها به تسلیم دچار می‌شود و در نتیجه فاقد قدرت شده، تنها و مضطرب می‌شود و احساس همسازی و یگانگی و خودشناسی در او کاهش می‌یابد (فروم، ۱۳۷۴، ص۶۹).

آنچه بیان شد، علت ازخودبیگانگی انسان مدرن بر اساس دیدگاه‌های اندیشمندان غربی بود؛ اما از دیدگاه اسلامی، این ازخودبیگانگی انسان مدرن، برآمده از غفلتی است که در جامعهٔ صنعتی بر انسان عارض شده است. انسان مجموعه‌ای از دارایی‌ها و توانایی‌هاست که مجموعهٔ آن، شخصیت و هویت او را تشکیل می‌دهد. ازخودبیگانگی زمانی اتفاق می‌افتد که انسان هویت خویش را از یاد ببرد و از آن غفلت کند و به‌تعبیری به مجموعهٔ ظرفیت‌ها و داشته‌هایش توجه نکند. در این صورت، از خود فاصله خواهد گرفت و با خویشتن خویش بیگانه خواهد شد و حتی ممکن است هویت و شخصیت موجود دیگری یا پدیدهٔ دیگری را به‌جای این هویت به خود بگیرد.

کلیهٔ ابعاد انسان سهم و نقش و جایگاهایی در ساختار شخصیت انسان بر عهده دارند. بنابراین نمی‌توان هویت کامل انسانی را جست‌وجو کرد، بی‌آنکه به همهٔ این اجزا توجه تام و کافی داشت. تکیه بر جنبهٔ خاصی از وجود انسان و تغافل از سایر جنبه‌ها عین کنار گذاشتن هویت کامل انسانی و ازخودبیگانگی است. انسان‌ها با حقایقی چون «روح و بدن» و «دنیا و آخرت» روبه‌رویند و ازسوی‌دیگر، رابطه‌ای ناگسستنی بین «روح و بدن» و «دنیا و آخرت» وجود دارد؛ به‌گونه‌ای‌که نزدیک شدن به هر یک موجب دوری از دیگری می‌شود. توجه تام و تمام به بدن موجب اعراض از روح و اقتضائات آن می‌شود. همچنین گرایش به دنیا و درگیر شدن به آن، موجب فراموشی آخرت و لوازم آن می‌شود. چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه* می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ

عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ وَسَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَتَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَعَادَاهَا وَهُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَاشٍ بَيْنَهُمَا كُلَّمَا قَرُبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ» (*نهج‌البلاغه*، ح۱۰۳).

انس با هر یک از آنها موجب می‌شود که احکام آن بر انسان غلبه یابد. انس با امور بدنی دنیوی، انسان را متوجه عالم ماده می‌کند و تداوم این حالت سبب غرق شدن در نشئهٔ دنیا با بعد مادی و نیازها و اقتضائات آن می‌شود (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص۱۵۶ ـ۱۵۷). نفی بعد روحانی انسان در انسان‌شناسی مدرن و خلاصه شدن او در طبیعت مادی، به‌معنای نادیده گرفتن بخشی اساسی از هستی و وجود انسان است و این خود موجب ازخودبیگانگی می‌شود.

خلاصه آنکه اهتمام به امور دنیوی سبب حضور دنیا در ساحت وجود انسان و غفلت از ابعاد بالاتر هستی است. در اثر دنیاگروی، در نظام تکنیکی یک نظام متکثر مادی به‌وجود می‌آید که این کثرات هر روز انسان را در ویل دنیا گرفتار می‌کند. این کثرات، ازآنجاکه در ارتباط با انسان است، او را در اشتغال به دنیا و اعراض از ماورا فرومی‌برد. ثمرهٔ این اشتغال دائمی به دنیا و اعراض از ماورای طبیعت، ایجاد غفلت عمیق و مستمر در انسان مدرن است (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص۱۵۷ـ۱۵۹).

در نتیجه، انسان با اصالت دادن به ارزش‌های مادی و توجه انحصاری به نیازهای جسمانی و تن دادن به مقتضیات ماشینیسم، تنها توانست نیمی، و به‌تعبیر دقیق‌تر، بخشی از وجود خویش ـ یعنی بخش ابزاری خود ـ را به‌شدت تأیید و تقویت کند، به‌قیمت فراموشی بخش‌های دیگر؛ و این یعنی ازخودبیگانگی.

۲ـ۳. بحران معنوی

یکی دیگر از پیامدهای انسان‌شناسی مدرن، بحران معنویت است که جوامع تکنیک‌زده به آن گرفتار شده‌اند. امروزه باریک‌بینان جهان به این نکته توجه دارند که امروزه بزرگ‌ترین بحران حاکم بر جامعهٔ بشری، به‌ویژه بر کشورهای به‌اصطلاح پیشرفته و صنعتی، بحران معنویت است، نه بحران سیاسی یا بحران اقتصادی (مطهری، ۱۳۷۸، ص۲۲۹).

در نظام تکنیکی، شئونات حیات دنیوی بسیار گسترده می‌شود؛ به‌طوری‌که توسعهٔ نامتوازن حیات دنیوی سبب به‌حاشیه رفتن آخرت و کم‌رنگ شدن گرایش به امور معنوی می‌شود. چنان‌که گذشت، انسان هرچه بیشتر به امور دنیوی بپردازد، به همان میزان از آخرت دورتر می‌شود و ساختارها و روابط دنیا گسترش بیشتری می‌یابد و معنویت و امور مربوط به آن به‌فراموشی سپرده می‌شود و در محاق قرار می‌گیرد.

این ظلمت روحانی و معنوی ریشه در نگرش علمی به جهان و انسان دارد (استیس، ۱۳۹۰، ص۲۶۱). با خلاصه شدن هستی در عالم طبیعت و به‌دنبال آن خلاصه شدن انسان در بدن مادی و در نتیجه نفی خدا، قیامت

و همهٔ عوامل دیگری که ارکان معنویت را تشکیل می‌دهند، دیگر نمی‌توان جایگاهی برای معنویت قائل بود. در نتیجه، شاهد نفی دین و عقاید مذهبی هستیم. جهان مدرن، خود را در قالب تلاش برای سرکوب خرافه و اقتدار دینی فهمیده؛ فهمی که در جملهٔ مشهور ولتر دربارهٔ کلیسای کاتولیک تجسم یافته است: «این بنای نفرت‌انگیز را نابود کنید» (گلیسپی، ۱۳۹۸، ص۳۷). با نگارش کتاب‌هایی چون *ساده‌دل*، به همهٔ مقدسات بی‌احترامی شد و در ادامه، افرادی چون لامتری علم الهیات الحاد را به‌نگارش درآورند و هلوسیوس به نوشتن اخلاق کفر و الحاد مبادرت ورزید. دنی دیدرو عقیده داشت: «مردم هرگز آزاد نخواهند شد، مگر آن‌گاه که سلاطین و کشیشان هر دو به دار آویخته شوند... . زمین وقتی حق خود را به‌دست خواهد آورد که آسمان نابود شود» (دورانت، ۱۳۷۵، ص۳۱۹). بارون هولباخ نیز دربارهٔ خدا می‌گوید: «اگر به مبدأ برگردیم، خواهیم دید که جهل و ترس، خدایان را به‌وجود آورده است» (دورانت، ۱۳۷۵، ص۳۱۹)؛ چنان‌که فویرباخ نیز تأکید داشت که عقاید مذهبی ساخته و پرداختهٔ خود انسان است و بیان می‌کرد: ازآنجاکه انسان ازخودبیگانه می‌شود و از زندگی واقعی ناراضی می‌گردد، نیاز پیدا می‌کند که به عقاید واهی پایبند شود. بنابراین متافیزیک به‌جای اینکه حقیقتی دربارهٔ جهان باشد، روان‌شناسی باطنی و بازتاب احساسات درونی خود ماست. مذهب بیان ازخودبیگانگی انسان است و انسان باید از طریق شناخت تقدیر صرفاً انسانی خویش در این دنیا، خود را از قید آن برهاند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۸۵).

گسترش این دیدگاه‌ها در اروپا به‌معنای کاهش مستمر اهمیت دین بوده است، که در نهایت برای اینکه جانش را بگیرند و کارش را تمام کنند، نیچه اعلام کرد که «خدا مرده است» (نیچه، ۱۳۸۱، ص۳۰۱).

شواهد و نشانه‌های متعددی بر وجود بحران معنوی در جوامع به‌ظاهر پیشرفته وجود دارد که از جملهٔ آنها، افزایش خودکشی‌های ناشی از احساس بیهودگی، ازدیاد بیماری‌های عصبی و اختلالات روانی، عصیانگری و شالوده‌شکنی نسل جوان، کمبود عواطف و احساسات عالی انسانی، قتل و خشونت اجتماعی، اباحه‌گری ارزشی و تزلزل اخلاق است (مطهری، ۱۳۷۸، ص۲۲۹ـ۲۳۵).

معنویت و امور معنوی، دیگر برای انسان غفلت‌زده و ازخودبیگانهٔ امروزی معنا و مفهومی ندارد؛ مگر اینکه در جهت خودپرستی و ارضای شهوات لجام‌گسیختهٔ او بوده و در مفهوم سکولار آن قابلیت پذیرش برای او را داشته باشد.

۳ـ۳. پوچ‌گرایی

یکی دیگر از پیامدهای بسیار مهم انسان‌شناسی مدرن، پوچ‌گرایی و نیهیلیسم است. در مورد پوچ‌گرایی، سخن بسیار گفته شده است. یکی از دستاوردها و ویژگی‌های دنیای مدرن، پوچ‌گرایی است که مورد تأیید دانشمندان مختلف قرار گرفته و نوشته‌های مختلفی در این زمینه نگاشته

شده است و افرادی چون فرانتس کافکا، آلبر کامو، ساموئل بکت، آرتور آدامـوف، ژان پل سارتر، اوژون یونسکو، نیچه و... نیز به‌عنوان نظریه‌پردازان این مسئله شناخته می‌شوند.

نیچهٔ منکر خدا و آخرت (نیچه، ۱۳۷۶، ص۵۸ـ۵۹، ۶۴ و ۶۶ـ۶۸؛ نیچه، ۱۳۸۱، ص۴۲ـ۴۳) بر پوچ‌گرایی تأکید می‌کند. وی در آخرین جملهٔ کتاب *تبارشناسی اخلاق* چنین می‌گوید: در این حال، یک خواست معطوف به هیچ وجود دارد که بیزاری از زندگی را به‌دنبال دارد؛ ولی به‌هرحال یک خواست است و آدمی ترجیح می‌دهد که هیچ را بخواهد تا آنکه هیچ نخواهد (نیچه، ۱۳۷۷، ص۲۱۴). سارتر نیز با نفی هدف نهایی از زندگی انسان، زندگی را چیز مسخره‌ای می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص۱۳۵).

پوچ‌گرایی یکی از مختصات عصر جدید است. در گذشته، هرچه بود، بدبینی بود، نه پوچی؛ اما در عصر جدید، بدبینی به اوج خود رسیده و سر از پوچی و پوچ‌گرایی درآورده است. خودکشی‌ها، فرار از خود، به‌شوخی گرفتن زندگی، پایمال‌سازی ارزش‌های انسانی و سرخوردگی‌ها، نشانه‌هایی از پوچ‌گرایی انسان امروزند (نصری، ۱۳۸۶، ص۱۹).

برای این پوچ‌گرایی زمینه‌ها و عوامل متعددی برشمرده‌اند که مهم‌ترین آنها از این قرارند:

الف) ماده‌انگاری و ماده‌گرایی علم مدرن و جهان مدرن: این ماده‌گرایی که جهان و انسان را در ماده و طبیعت مادی خلاصه می‌کند، به فقدان معرفت لازم برای تبیین کامل زندگی منجر می‌شود. فرد ماده‌گرا تمام پدیده‌های جهان هستی را ناشی از تصادف و طبیعت کور و کر می‌داند و عقیده دارد که آدمی چند روزی در این جهان به‌سر می‌برد و با فرارسیدن مرگ، پروندهٔ حیاتش برای همیشه بسته خواهد شد.

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، بر اساس طبیعت‌گرایی، دیگر اعتقاد به خدا و معاد معنایی نخواهد داشت. در نتیجه، زندگی انسان به هدفی عالی توجیه نخواهد شد و زندگی دنیوی هدف واقعی آدمی بوده و خوشبختی و سعادت در بهتر زیستن و رفاه بیشتر خواهد بود. برای چنین انسانی، زندگی چیزی جز یک سلسله تکرار مکررات خسته‌کننده و ملال‌آور نیست؛ در نتیجه، کوشش‌های آدمی نیز عبث و بیهوده تلقی می‌شود.

ب) تکنولوژی و ابزارهای مدرن: انسان امروز موفق به ساختن چیزهایی شده است که خودش نیز در برابر آنها مات و مبهوت مانده و مقهور آن شده. نتیجهٔ این تسلط آن شده است که انسان‌ها به‌صورت جنس و متاع و شیء درآمده‌اند و دیگر از خود اراده‌ای ندارند و هم‌تراز دیگر اشیا تلقی می‌شوند. همین امر موجب بی‌معنایی و پوچی زندگی انسان نیز شده است.

۴ـ۳. تغییر سبک زندگی

یکی دیگر از پیامدهای انسان‌شناسی مدرن، تغییر نامطلوب در سبک زندگی است که تنوع‌طلبی و فزون‌خواهی، رفاه‌زدگی، مصرف‌گرایی، اشتغال حداکثری، انزواطلبی و تضعیف روابط اقتصادی از ویژگی‌ها و نشانه‌های آن است.

۱ـ۴ـ۳. فزون‌طلبی و تنوع‌طلبی

بر اساس انسان‌شناسی مدرن، چنان‌که گذشت، انسان محور همه چیز است و بر همه چیز حاکمیت دارد؛ و ازآنجاکه کمال‌طلب است و این کمال‌طلبی در دنیای جدید به‌علت طبیعت‌گرایی تنها می‌تواند در امور مادی تبلور پیدا کند، نتیجه آن شده است که فزون‌طلبی و تنوع‌طلبی سرلوحهٔ زندگی او قرار گیرد. این امر نیز به‌خوبی خودش را در تکنولوژی نشان داده است.

فزون‌طلبی، آدمی را در مسیر سبقت‌گیری‌های بی‌هدف و کور می‌اندازد و نفس برنده شدن در رقابت را هدف او می‌سازد. در نتیجه، ساختن ماشین‌های پرشتاب‌تر، مولدتر و مؤثرتر چنان محوریت می‌یابد که آدمی را به‌دنبال خود می‌کشد و جادهٔ بی‌پایانی را که از میان رقابت‌ها و خصومت‌ها و حسادت‌ها می‌گذرد، در برابر وی می‌نهد؛ و همین امر، دینامیسم درونی رشد تکنولوژی دانسته شده است. هر ماشینی علامت می‌دهد که تکمیل من و افزودن بازدهی من در گرو گشودن کدام گره است و آدمی ناآرام و ملتهب است تا قدم بعدی را بردارد و آن راز را هم بگشاید و ماشینی کامل‌تر بسازد و برای این ناآرامی حدی نیست.

آدمی همیشه در پی توسعهٔ بیشتر است: دقت بیشتر، سرعت بیشتر، محصول بیشتر، نفوذ بیشتر، قدرت بیشتر و...؛ و ماشین‌ها دقیقاً همین شهوت «بیشترطلبی» را شکوفاتر می‌کنند. پس تکنیکی‌تر شدن، زیادت‌طلب‌تر شدن است و معیار تکامل تکنیک، اینک همین فزون‌طلبی بیشتر است (سروش، ۱۳۷۰، ص۲۹۸). در این دنیای صنعت‌زده، آنها که پیش‌اند، پیش‌تر می‌تازند و آنها که مانده‌اند، می‌دوند تا به قافله‌سالاران برسند یا اگر بتوانند، از آنها هم جلو بزنند. عرصه، عرصهٔ رقابت است و هیچ کس به هیچ حدی قانع نیست و اصولاً مجال قناعتی باقی نمانده است. هیچ کس نمی‌پرسد که «می‌رویم تا به کجا برسیم؟» همه می‌گویند: «اگر نرویم و ندویم، نمی‌مانیم». ظهور ماشین و تولید انبوه، آتشی در خرمن جهانیان انداخته و در دشت هموار حیات چنان ناهمواری‌ای پدید آورده است که همه سوخته‌جان و ملتهب می‌دوند تا از پستی‌ها به بلندی‌ها برسند؛ بلندی‌هایی که سقفی و نهایتی ندارند و آدمیان را به نفس زدن‌های حیات‌سوز افکنده است (سروش، ۱۳۷۰، ص۳۰۱) و آنها را در میان رقابتی گردآورده است که بر سر همهٔ عناصر میدان، رقابت بی‌امان و نامحدود در جریان است.

۲ـ۴ـ۳. رفاه‌زدگی

یکی دیگر از ویژگی‌های سبک زندگی مدرن، که برآمده از انسان‌شناسی مدرن است و خودش را در زندگی تکنیکی کاملاً نمایان می‌کند، رفاه‌زدگی افراطی است. وقتی کمال و سعادت انسان، محدود به این دنیا شود و انسان جز در این دنیای مادی نتواند غایتی عالی برای زندگی خود بجوید و همهٔ آمال و آرزوهایش در این دنیا خلاصه شود، طبیعی است که رفاه‌طلبی افراطی هدف زندگی او قرار گیرد و انسان سعادتمند انسانی خواهد بود که در رفاه بیشتر غوطه‌ور باشد. تکنولوژی نیز برآورندهٔ این هدف است. بر همین اساس سرتاسر زندگی را

تکنولوژی دربرمی‌گیرد و همگان تصور زندگی بدون آن را بسیار سخت و به‌ظاهر ناممکن می‌پندارند.

با ورود تکنولوژی‌های نوبه‌نو در زندگی انسان مدرن، انسان دچار یک تن‌آسایی و راحت‌طلبی افراطی شده است. این وضعیت که در آن انسان در آسایش و رفاه به‌سر می‌برد، موجب پیدایش برخی از حالت‌ها و اندیشه‌ها در انسان مدرن شده است. گسترش رفاه‌طلبی سبب رسوخ ملکهٔ نفسانی تن‌آسایی در انسان می‌شود؛ چراکه حالات نفسانی با تکرار، به ملکات نفسانی تبدیل می‌شوند. وقتی تن‌پروری خصیصهٔ رفتاری انسان شد، به‌دنبال آن، لذت‌طلبی و کام‌جویی هرچه بیشتر از دنیا به یک وجه غالب درمی‌آید. به‌دنبال راحت‌طلبی و تن‌پروری، که هر دو اشتغال به امور مادی را فراهم می‌کنند، لذت‌جویی و محور قرار گرفتن لذت، هدف عالی انسان می‌شود.

در این میان، تکنولوژی زمینهٔ لذت‌طلبی افراطی را برای بشر فراهم کرده است. گسترش تکنولوژی راهی به‌سوی رفاه مادی و التذاذ بیشتر از حیات دنیوی را فراهم می‌کند (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص۱۶۰ـ۱۶۱).

با پیشرفت‌های علمی‌ای که در غرب حاصل شد و تکنولوژی‌هایی که در نتیجهٔ این پیشرفت‌ها در اختیار بشر قرار گرفت، زمینهٔ برخورداری هرچه بیشتر از لذت‌های مادی و دنیایی روزبه‌روز گسترش یافت و توجه به ارزش‌های معنوی و اخلاقی رو به کاهش و افول نهاد. این سیر نزولی همچنان نیز ادامه دارد و تا بدان‌جا رسیده که امروز گرایش مسلط فرهنگ غربی این است که اصولاً هیچ ارزش اخلاقی ثابت و مشخصی وجود ندارد و همهٔ ارزش‌های اخلاقی تابع خواست و سلیقه و پسند جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۳۱۷).

۳ـ۴ـ۳. مصرف‌گرایی و اسراف

یکی دیگر از ویژگی‌های سبک زندگی جدید، ابتلا به اسراف و تبذیر است که یکی از مشکلات و معایب جامعهٔ مدرن شمرده می‌شود. در حقیقت، ابتلا به اسراف و تبذیر، پیامد مصرف‌گرایی است. امروزه مصرف‌گرایی بر تمامی زوایای زندگی ما سایه افکنده است. فراگیر بودن پدیدهٔ اسراف موجب شده است برخی چنین تصور کنند که از بین بردن اسراف در تمدن جدید امری محال است (بودریار، ۱۳۹۰، ص۵۱).

تکنولوژی مدرن با ایجاد بسترهای خاص، به اسراف و تبذیر بیشتر رونق بخشیده است. تکنولوژی، از سویی با ایجاد فراوانی در کالا و خدمات، و ازسوی‌دیگر با فراهم کردن زمینه‌های دسترسی آسان به کالا و خدمات و همچنین با تبلیغات گسترده در جامعه و ایجاد نیاز کاذب، شرایط را برای اسراف و تبذیر در جامعه فراهم کرده است (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص۶۲). افزون بر این، ایدهٔ «تولید بیشتر برای مصرف بیشتر» حاصل تکنولوژی مدرن است که با پشتیبانی رسانه‌های مدرن انسان را به مصرف بیشتر دعوت می‌کند (بودریار، ۱۳۹۰، ص۹۲).

۴ـ۴ـ۳. اشتغال حداکثری

ازآنجایی‌که هدف زندگی انسان‌ها در دنیای مدرن دستیابی هرچه بیشتر به رفاه در زندگی است، ناگزیر انسان

برای دستیابی به آن، تن به فراهم کردن این تکنولوژی‌ها می‌دهد؛ و ازسوی‌دیگر، چون این تکنولوژی‌ها نوبه‌نو به بازار مصرف وارد می‌شوند، فراهم کردن آنها ملازم با اشتغال حداکثری انسان‌هاست.

نظام تکنولوژیک ملازم با گسترش فرهنگ دنیامداری و توسعهٔ مناسبات دنیوی انسان است. در این نظام، ابتدا با ایجاد نیاز کاذب و ضروری کردن این نیازها، انواع بیشماری از تکنولوژی‌های جدید بر انسان تحمیل می‌شود. هر تکنولوژی نیاز جدیدی را ایجاد می‌کند. تکنیک با ایجاد نیاز ازیک‌سو و مصرفی بار آوردن جامعه ازسوی‌دیگر، همواره انسان را مشغول امو دنیوی می‌کند؛ و انسان مجبور است برای دستیابی به آن و فراهم کردن آن تکنولوژی‌ها به اشتغال فراوان تن دهد تا بتواند برآورندهٔ خواسته‌های کاذب خود و اطرافیان باشد.

۵ـ۴ـ۳. انزواطلبی و تضعیف روابط اجتماعی

یکی از نمودهای بارز سبک زندگی مدرن، تضعیف روابط اجتماعی، و در نتیجه، انزواطلبی انسان‌هاست که این امر برآمده از فردگرایی در انسان‌شناسی مدرن است.

بر اساس فردگرایی، که در انسان‌شناسی علمی مطرح است، جوّ عدم تفاهم و کاهش ارتباطات اجتماعی به کمترین حد خود، ناگزیر خواهد بود و تکنولوژی نیز به این امر دامن می‌زند. تکنولوژی درست برعکس آنچه در فرهنگ‌های سنتی در جریان است، حرکت می‌کند؛ به این معنا که روابط اجتماعی را تضعیف کرده، فضایی را به‌وجود می‌آورد که روابط در آن سخت است؛ چون اولاً ـ چنان‌که گذشت ـ موجب اشتغال فراوان انسان‌ها می‌شود و همین اشتغال فراوان موجب آن شده است که انسان‌ها دیگر فرصت برقراری ارتباطات اجتماعی را نداشته باشند. تکنولوژی به‌وجود آمد که زمان بیشتری برای افراد حفظ شود؛ اما عکس آن اتفاق افتاده است. در حقیقت، تکنولوژی بلعندهٔ زمان شده است؛ در زمان حاضر هیچ کس وقت کافی ندارد. در نتیجه، فرصت برای برقراری ارتباط اجتماعی فراهم نیست.

ثانیاً تکنولوژی ماهیت تقلیل‌گرا دارد. هر تکنولوژی‌ای که وارد نسبت میان انسان و جهان می‌شود، مجموعه‌ای از عوامل را حذف می‌کند و ماهیتی تقلیل‌گرا دارد؛ به این معنا که در ابتدا نقش تقویت‌کننده را بازی می‌کند؛ یعنی توان ما را افزایش می‌دهد؛ ولی ما را از برخی چیزهای دیگر محروم می‌کند؛ مثلاً گفت‌وگوی اینترنتی ارتباط با کل جهان را تسهیل می‌کند؛ اما تماس نزدیک و حسی را حذف می‌کند. تکنولوژی‌ها معمولاً موجب از بین رفتن تماس‌های انسانی و شخصی افراد با یکدیگر می‌شوند (فروم، ۱۳۷۴، ص۸۰).

ثالثاً تکنولوژی موجب تشدید فردگرایی و انزواطلبی می‌شود و موجب می‌گردد که انسان‌ها برای تأمین نیازهای خود، هرچه کمتر با یکدیگر تعامل و ارتباط مستقیم داشته باشند. انسان‌های مدرن در عین آنکه پیشرفته‌ترین ابزارهای ارتباط جمعی را دارند، تنهاترین انسان‌هایند. در حقیقت، ماشین و تکنولوژی واسطهٔ میان

انسان‌ها و مانع ارتباط مستقیم آنها با یکدیگر شده است؛ اما باید توجه داشت که این فردگرایی و انزواطلبی انسان مدرن به‌هیچ‌وجه به‌معنای ایجاد خلوت و توجه به خود و خدا نیست؛ بلکه این فردگرایی در عین کثرت‌گرایی و توجه به غیر و فراموشی خویشتن است.

۵ـ۳. تزلزل خانواده

تغییر و تحول در خانواده و تزلزل و ازهم‌پاشیدگی آن، که یک مسئلهٔ جهانی است، از دیگر پیامدهای انسان‌شناسی مدرن است.

با توجه با انسان‌محوری، و در ادامه، فردمحوری حاکم بر علم مدرن، بنیان خانواده که بر اساس محبت، ایثار و امثال آن شکل می‌گیرد، مورد تعرض جدی قرار گرفته است؛ چون بر اساس خودمحوری، دیگر به‌سختی می‌توان دو انسان را در کنار هم نگه داشت تا بنیاد خانواده شکل بگیرد. افزون بر این، با ورود تکنولوژی‌های جدید و گسترش آن در جامعه، تحول عظیمی در بسیاری از مفاهیم ارزشی، نگرشی و رفتاری در انسان‌ها در همهٔ حوزه‌ها، از جمله خانواده، رخ داده است. ویلیام گود با مطرح کردن ایدهٔ «انقلاب جهانی در الگوهای خانواده» معتقد است که فرایند تجدد و تکنولوژی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی، نهاد خانواده و ابعاد آن را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص۹۱).

چنان‌که گذشت، نگاه کالایی و بینش ابزاری به انسان و تقلیل وجود او به «شیء»، از لوازم انسان‌شناسی علمی و دنیای تکنیک‌زده است. مدرنیته با نگاه ابزاری و حاکم کردن روابط کالایی میان آدمیان تلازم ذاتی دارد؛ ازهمین‌رو غالب شدن نگاه ابزاری در روابط بین انسان‌ها امری عمومی و شایع است و همین امر نیز در روابط بین اجزای خانواده حاکم شده که نتیجهٔ آن، تضعیف ارکان پیوندآمیز در خانواده است. شهید مطهری دربارهٔ کاهش یکی از این ارکان (یعنی عاطفه) در جوامع امروزی می‌گوید: «انسان‌ها هرچه از تمدن دورتر بوده‌اند، احساسات و عواطفشان بیشتر بوده و هرچه که به تمدن نزدیک‌تر شده‌اند و لذت‌های فردی و شخصی را بیشتر چشیده‌اند، از عواطف آنها کاسته شده است. این یک اصلی است که مورد قبول همه است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج۱۵، ص۵۷۳).

تکنولوژی با اتمیزه کردن افراد و تقلیل صمیمت بین افراد و کم کردن حضور افراد در اجتماعات، از جمله در جمع خانواده، موجبات تضعیف عاطفه را فراهم کرده و در ادامه، طلاق را به‌همراه داشته است.

شواهد و قرائن فراوانی بر تزلزل و از بین رفتن خانواده وجود دارد؛ از جملهٔ آنها، آمار بالای طلاق در کشورهاست و هرچه جوامع به‌اصطلاح مدرن‌تر می‌شوند، آمار طلاق در آنها بیشتر می‌شود.

۶ـ۳. ترسیم آینده‌ای خطرناک برای انسان

انسان‌شناسیِ علمی، از سویی با تأکید بر محوریت تک‌تک انسان‌ها، آزادی‌های فراوانی به انسان عرضه داشته؛

و ازسوی‌دیگر، غریزهٔ قدرت‌طلبی انسان‌ها را نیز شعله‌ورتر کرده است. کنار هم آمدن آزادی‌های بی‌قیدوشرط و قدرت‌طلبی به طغیان انسان انجامیده است. افزون بر این، تکنولوژی‌های نوبه‌نو هر لحظه بر این طغیان می‌دمند و آن را شعله‌ورتر می‌کنند، که نتیجهٔ آن، علاوه بر ایجاد مشکلات و بحران‌های متعدد در حیطه‌های مختلف، از جمله زیست‌محیطی، ترسیم آینده‌ای خطرناک برای جوامع بشری و تک‌تک انسان‌هاست.

بلایی که تکنولوژی بر سر محیط زیست آورده است ـ از آلودگی‌های صوتی گرفته تا آلودگی‌های آبی، هوایی، تخریب لایهٔ ازن، تخریب جنگل‌ها، آلودگی‌های غذایی و امثال آن ـ و ازسوی‌دیگر، تولید محصولات تراریخته و شبیه‌سازی انسان و سلاح‌های کشتار جمعی وحشتناک که تولید شده‌اند، همه و همه نشانه‌های آینده‌ای بسیار هولناک برای بشر است.

نتیجه‌گیری

علم مدرن در حوزهٔ انسان‌شناسی با داشتن مبانی و پیش‌فرض‌هایی چون طبیعت‌گرایی، نفی اهداف عالی از زندگی انسان، انسان‌محوری، فردمحوری، ماشین‌انگاری و شیءوارگی انسان، پیامدهایی چون ازخودبیگانگی، بحران معنوی، پوچ‌گرایی، تغییر سبک زندگی، تزلزل خانواده و ترسیم آینده‌ای خطرناک برای انسان به‌همراه داشته است.

باید توجه داشت که آنچه بیان شد، تنها ناظر به پیامدهای انسان‌شناسی علم مدرن بوده است؛ بدون اینکه به درستی یا نادرستی خود این مبانی پرداخته باشیم.

با توجه به این پیامدها، خرد انسانی اجازهٔ پذیرش بی‌قیدوشرط دیدگاه انسان‌شناختی علم مدرن را نمی‌دهد.

منابع

نهج‌البلاغه. ترجمهٔ دشتی.

آرتور، ادوین (۱۳۶۹). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمهٔ عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰). *دین و نگرش نوین*. ترجمهٔ احمدرضا جلیلی. تهران: حکمت.

استیونس، لسلی (۱۳۶۸). *هفت نظریه دربارهٔ طبیعت انسان*. ترجمهٔ بهرام محسن‌پور. تهران: رشد.

امّی، زهرا و طائی، خسرو (۱۳۹۲). شناخت تکنولوژی و چگونگی مواجهه با تهدیدات آن. *دوفصلنامهٔ توسعهٔ تکنولوژی صنعتی*، (۲۲)، ۵۷ـ۶۶.

بودریار، ژان (۱۳۹۰). *جامعهٔ مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها*. ترجمهٔ پیروز ایزدی. تهران: نشر ثالث.

پاپنهام، فریتس (۱۳۸۷). *ازخودبیگانگی انسان مدرن*. ترجمهٔ مجید ملایی. تهران: آگه.

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

پستمن، نیل (۱۳۸۱). *تکنوپولی تسلیم فرهنگ به تکنولوژی*. ترجمهٔ صادق طباطبایی. تهران: اطلاعات.

تریک، راجر (۱۳۸۹). *دیدگاه‌هایی دربارهٔ سرشت آدمی*. ترجمهٔ جمعی از مترجمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تورن، الن (۱۳۸۰). *نقد مدرنیته*. ترجمهٔ مرتضی مردیها. تهران: گام نو.

جاویدی، طاهر و عالی، مرضیه (۱۳۸۹). مبانی انسان‌شناسی پست‌مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن. *فصلنامهٔ کلام و آینهٔ معرفت*، (۲۳)، ۱۶۵ـ۱۸۴.

چالمرز، آلن ف (۱۳۷۴). *چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: علمی و فرهنگی.

حسنی آملی، سیدعلی (۱۳۹۳). *تأثیر اومانیسم بر بزرگان نهضت پروتستان و پیشگامان الهیات*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

حسنی آملی، سیدعلی (۱۴۰۲). نقد نگاه هستی‌شناختی علم مدرن از منظر علامه مصباح یزدی. *معرفت فلسفی*، ۲۰(۷۹)، ۴۱ـ۶۲

حسنی، سیدحمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۲). تبیین و تحلیل مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت در پارادایم اثباتی. *روش‌شناسی علوم انسانی*، (۷۴ـ۷۵)، ۲۹ـ۶۸.

دکارت، رنه (۱۳۶۴). *اصول فلسفه*. ترجمهٔ منوچهر صانعی. تهران: آگاه.

دورانت، ویل (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ عباس زریاب. تهران: نشر کتاب جیبی.

دیرکس، هانس (۱۳۸۰). *انسان‌شناسی فلسفی*. ترجمهٔ محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس.

راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفهٔ غرب*. ترجمهٔ نجف دریابندری. تهران: کتاب پرواز.

سارتر، ژان پل (۱۳۴۸). *اگزیستانسیالیزم*. ترجمهٔ جواهرچی. تهران: مؤسسهٔ مطبوعاتی فرخی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). *تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*. تهران: سروش.

شلدریک، روپرت (۱۴۰۱). *ده باور بی‌اساس علم مدرن*. ترجمهٔ علیرضا شفیعی‌نسب. تهران: ترجمان علوم انسانی.

شوماخر، ای اف (۱۳۷۸). *کوچک زیباست؛ اقتصاد با ابعاد انسانی*. ترجمهٔ علی رامین. تهران: سروش.

شه‌گلی، احمد (۱۳۹۵). *تحلیل مبانی فلسفی تکنولوژی و رابطهٔ آن با انسان (با تأکید بر فلسفهٔ اسلامی)*. رسالهٔ دکتری فلسفه و کلام اسلامی. قم: دانشگاه قم.

غفوری، علی (بی‌تا). *یادداشت‌هایی دربارهٔ نیهلیسم*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

فروم، اریک (۱۳۷۴). *انقلاب امید*. ترجمهٔ مجید روشنگر. تهران: فیروز.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲). *فلسفهٔ روشن‌اندیشی*. ترجمهٔ نجف دریابندی. تهران: خوارزمی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶). در پاسخ به پرسش روشنگری چیست. در: *روشنگری چیست (نظریه‌ها و تعریف‌ها)*. گردآورنده: ارهارد بار. ترجمهٔ سیروس آرین‌پور. تهران: آگه.

کهون، لارنس (۱۳۸۱). *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*. ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

گروهی از نویسندگان (۱۳۸۱). *جامعهٔ سنتی، جامعهٔ مدرن (مدرنیته، مفاهیم انتقادی)*. ترجمهٔ منصور انصاری. تهران: نقش جهان.

گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸). *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*. ترجمهٔ زانیار ابراهیمی. تهران: پگاه روزگار نو.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *مشکات؛ نظریهٔ حقوقی اسلام*. تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *فلسفهٔ اخلاق*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

نصری، عبدالله (۱۳۸۶). *فلسفهٔ خلقت انسان*. تهران: کانون اندیشهٔ جوان.

نیچه، فردریک (۱۳۷۶). *ارادهٔ معطوف به قدرت*. ترجمهٔ محمدباقر هوشیار. تهران: فرزان روز.

نیچه، فردریک (۱۳۷۷). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمهٔ داریوش آشوری. تهران: آگه.

نیچه، فردریک (۱۳۷۸). *خواست و ارادهٔ معطوف به قدرت*. ترجمهٔ رؤیا منجم. تهران: نشر مس.

نیچه، فردریک (۱۳۸۱). *چنین گفت زرتشت*. ترجمهٔ داریوش آشوری. تهران: آگه.

وتشتاین، آرنولد (۱۳۷۳). الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک؛ مروری بر آرای پل تیلش. در: *فرهنگ و تکنولوژی (مجموعه مقالات)*، ارغنون، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

هابز، توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمهٔ حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

Dawes, Gergory W. (2009). *Theism and Explanation*. New york & London: Routledge.

Hichcock, James (1982), *What is Secular Humanism?* Michigan: Servant Book.

Josh, McDowell & Don Stewart (1982). *Handbook of Today: Understanding Secular Religion*. Published by here›s Life Publishers. INC, San Bernadino, California.

Oxford Advanced Learners Dictionary (2002). New York: Oxford University Press.

References

Nahj al-Balāgha. Trans. Dashti.

Arthur, Edwin (1990). Metaphysical Foundations of Modern Science. Trans. Abdolkarim Soroush. Tehran: Scientific and Cultural Publications and Institute for Cultural Studies and Research.

Stace, Walter Terence (2011). Religion and the Modern Mind. Trans. Ahmad Reza Jalili. Tehran: Hekmat.

Stevenson, Leslie (1989). Seven Theories of Human Nature. Trans. Bahram Mohsenpour. Tehran: Roshd.

Ommi, Zahra, and Ta'i, Khosrow (2013). "Understanding Technology and How to Confront Its Threats." Dofaslnāmeh-ye Toseʿeh-ye Teknolozhī-ye Sanʿatī, (22), 57–66.

Baudrillard, Jean (2011). The Consumer Society: Myths and Structures. Trans. Pirouz Izadi. Tehran: Nashr-e Sales.

Pappenheim, Fritz (2008). The Alienation of Modern Man. Trans. Majid Mollaei. Tehran: Agah.

Peterson, Michael, et al. (2000). Reason and Religious Belief. Trans. Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e No.

Postman, Neil (2002). Technopoly: The Surrender of Culture to Technology. Trans. Sadeq Tabatabai. Tehran: Ettela'at.

Trigg, Roger (2010). Perspectives on Human Nature. Trans. A Group of Translators. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Touraine, Alain (2001). Critique of Modernity. Trans. Morteza Mardiha. Tehran: Gam-e No.

Javidi, Taher, and Aali, Marzieh (2010). "Anthropological Foundations of Postmodernism and Its Educational Implications." Faslnāmeh-ye Kalām va Āyīneh-ye Ma'rifat, (23), 165–184.

Chalmers, Alan F. (1995). What Is This Thing Called Science? An Introduction to the Schools of Philosophical Epistemology. Trans. Saeed Zibakalam. Tehran: Scientific and Cultural.

Hasani Amoli, Seyyed Ali (2014). Taʾthīr-e Umanism bar Bozorgān-e Nahżat-e Protestān va Pīshgāmān-e Ilāhiyyāt. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Hasani Amoli, Seyyed Ali (2023). "A Critique of the Ontological Perspective of Modern Science from the Perspective of Allameh Mesbah Yazdi." Ma'rifat-e Falsafī,

20(79), 41–62.
Hasani, Seyyed Hamidreza, and Mousavi, Hadi (2013). "An Explanation and Analysis of the Anthropological Foundations of Auguste Comte in the Positivist Paradigm." Ravesh-shenāsī-ye ʿUlūm-e Insānī, (74–75), 29–68.
Descartes, René (1985). Principles of Philosophy. Trans. Manouchehr Sanei. Tehran: Agah.
Durant, Will (1996). The History of Philosophy. Trans. Abbas Zaryab. Tehran: Nashr-e Ketab-e Jibi.
Dierkes, Hans (2001). Philosophical Anthropology. Trans. Mohammad Reza Beheshti. Tehran: Hermes.
Russell, Bertrand (1994). A History of Western Philosophy. Trans. Najaf Daryabandari. Tehran: Ketab-e Parvaz.
Sartre, Jean-Paul (1969). Existentialism. Trans. Javaherchi. Tehran: Mo'asseseh-ye Matbu'ati-ye Farrokhi.
Soroush, Abdolkarim (1991). Tafarroj-e Sanʿ: Goftārhā-ī dar Akhlāq va Sanʿat va ʿElm-e Insānī. Tehran: Soroush.
Sheldrake, Rupert (2022). Ten Unfounded Beliefs of Modern Science. Trans. Alireza Shafiei-Nasab. Tehran: Tarjoman-e Olum-e Ensani.
Schumacher, E. F. (1999). Small Is Beautiful: Economics as If People Mattered. Trans. Ali Ramin. Tehran: Soroush.
Shahgoli, Ahmad (2016). *Taḥlīl-e Mabānī-ye Falsafī-ye Teknolozhī va Rābeṭe-ye Ān bā Insān*. PhD Dissertation in Philosophy and Islamic Theology. Qom: University of Qom.
Ghafouri, Ali (n.d.). *Yāddāshthā-ī darbāreh-ye Nihilism*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī.
Fromm, Erich (1995). *The Revolution of Hope*. Trans. Majid Roshangar. Tehran: Firouz.
Cassirer, Ernst (1993). *The Philosophy of the Enlightenment*. Trans. Najaf Daryabandari. Tehran: Kharazmi.
Kant, Immanuel (1997). "In Answer to the Question: What Is Enlightenment?" In: *What Is Enlightenment? (Theories and Definitions)*. Ed. Ehrhard Bahr. Trans. Sirus Aryanpour. Tehran: Agah.
Cahoone, Lawrence (2002). *From Modernism to Postmodernism*. Persian Ed. Abdolkarim

Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney.
A Group of Authors (2002). *Traditional Society, Modern Society (Modernity, Critical Concepts)*. Trans. Mansour Ansari. Tehran: Naghsh-e Jahan.
Gillespie, Michael Allen (2019). *The Theological Origins of Modernity*. Trans. Zaniar Ebrahimi. Tehran: Pegah-e Rouzgar-e No.
Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2009). *Meshkat: Naẓariyyeh-ye Ḥoqūqī-ye Islām*. Res. and Writ. Mohammad Mahdi Naderi Qomi and Mohammad Mahdi Karimi-Nia. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Motahhari, Morteza (1999). *Falsafeh-ye Akhlāq*. Tehran: Sadra.
Motahhari, Morteza (2009). *Majmūʿeh-ye Āthār*. Tehran: Sadra.
Nasri, Abdullah (2007). *Falsafeh-ye Khelqat-e Insān*. Tehran: Kanoon-e Andisheh-ye Javan.
Nietzsche, Friedrich (1997). *The Will to Power*. Trans. Mohammad Baqer Houshyar. Tehran: Farzan Rouz.
Nietzsche, Friedrich (1998). *On the Genealogy of Morality*. Trans. Dariush Ashouri. Tehran: Agah.
Nietzsche, Friedrich (1999). *The Will to Power*. Trans. Rouya Monajjem. Tehran: Nashr-e Mas.
Nietzsche, Friedrich (2002). *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. Dariush Ashouri. Tehran: Agah.
Wechtstein, Arnold (1994). "Theology in the Age of Technological Culture: A Review of Paul Tillich's Views." In: *Culture and Technology* (Collection of Articles), *Arghanoon*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
Hobbes, Thomas (2001). *Leviathan*. Trans. Hossein Bashirieh. Tehran: Nashr-e Ney.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 155-176**
Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

The Opposition or Nexus of "Religiosity" and "Spirituality" in the West: A Critical Reappraisal Based on Reinhart Koselleck's Approach to "Conceptual History"

Ahmad Shakernejad / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran a_shakernejad@sbu.ac.ir
Received: 2026/01/17 - **Accepted:** 2026/04/09 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

Despite the prevailing claim in psychological and sociological studies concerning the separation or antagonism between spirituality and religiosity, it remains unclear to what extent this dichotomy reflects the lived experience of religiosity in the West and to what degree it constitutes a theoretical construct. This article aims to investigate the origin, evolution, and consequences of this dichotomy. It employs a "systematic critical review" method for the collection, refinement, and analysis of key sources, and at the level of interpretation, draws upon Reinhart Koselleck's approach to "conceptual history" (Begriffsgeschichte) in order to reconstruct the trajectory of the semantic transformation of "spirituality" in relation to "religiosity" within Anglophone-American societies. The research data comprise contemporary texts from three domains—psychology, sociology, and religious studies—spanning the period from 1950 to 2020 CE. A critical examination of these works indicates that the dichotomization of religion/spirituality is predominantly a product of humanistic psychological theorizing and post-secular sociological discourse, and that it has acquired conceptual utility for explaining transformations in modern religiosity. Conversely, contemporary religious studies have moved toward a continuum-based and non-antagonistic understanding, emphasizing the overlap between spiritual and religious strata. The study concludes that the opposition between religion and spirituality is, rather than a social reality, an analytical construct within the discourse of modern human sciences.

Keywords: Spirituality, Religiosity, Conceptual History, Conceptual Construction, Religious Studies.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2026.5003192

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۵۵ ـ ۱۷۶
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل یا پیوند «دیانت» و «معنویت» در غرب: بازخوانی انتقادی بر اساس رویکرد «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزلک

احمد شاکرنژاد / عضو هیئت‌علمی گروه ادیان و عرفان، دانشکدهٔ الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
a_shakernejad@sbu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۰ -انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

با وجود ادعای رایج در مطالعات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مبنی بر جدایی یا تقابل میان معنویت و دیانت، روشن نیست که این دوگانه تا چه اندازه بازتاب تجربهٔ زیستهٔ دین‌داری در غرب است و تا چه حد برساخته‌ای نظری محسوب می‌شود. این مقاله با هدف واکاوی منشأ، تحول و پیامدهای این دوگانه، از روش «مرور انتقادی نظام‌مند» برای گردآوری، پالایش و تحلیل منابع کلیدی استفاده می‌کند و در سطح تفسیر از رویکرد «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزلک بهره می‌گیرد تا مسیر دگردیسی معنایی «معنویت» در نسبت با «دیانت» در جوامع انگلوامریکن را بازسازی کند. داده‌های پژوهش شامل متون معاصر سه حوزهٔ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی در بازهٔ زمانی ۱۹۵۰ تا ۲۰۲۰م است. بررسی انتقادی این آثار نشان می‌دهد که دوگانه‌سازی دین/معنویت عمدتاً محصولِ نظریه‌پردازی‌های روان‌شناسی انسان‌گرا و جامعه‌شناسی پساسکولار بوده و برای تبیین تحولات دین‌داری مدرن، کارکرد مفهومی یافته است. در مقابل، دین‌شناسی معاصر به‌سوی فهم پیوستاری و غیرتقابلی حرکت کرده و بر همپوشانی لایه‌های معنوی و دینی تأکید می‌کند. نتیجهٔ مطالعه آن است که تقابل دین و معنویت بیش از آنکه واقعیتی اجتماعی باشد، سازه‌ای تحلیلی در گفتمان علوم انسانی مدرن است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، دیانت، تاریخ مفاهیم، برساخت مفهومی، دین‌شناسی.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

doi 10.22034/marefateadyan.2026.5003192

مقدمه

جنبش نیوایج (New Age) به مجموعه‌ای ناهمگون از گرایش‌های معنوی اطلاق می‌شود که از نیمهٔ دوم قرن بیستم در غرب پدید آمد؛ گرایش‌هایی که بر تجربهٔ فردی، خودتحققی و تلفیق سنت‌های شرقی و غربی تأکید دارد. این پدیده را در معنای عام آن، «معنویت جدید» نیز می‌نامند. در واقع، معنویت جدید صورت‌بندی‌ای از تجربهٔ معنوی است که خود را از نهاد دین مستقل می‌انگارد؛ هرچند بسیار وامدار دیانت است. با مطرح شدن این نوع معنویت در جهان غرب است که پرسش دربارهٔ نسبت آن با دیانت سر برمی‌آورد.

می‌توان چنین گفت که پرسش دربارهٔ نسبت معنویت و دیانت، از مهم‌ترین مباحث معاصر در دین‌پژوهی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین به‌شمار می‌آید. پاسخ‌ها به این پرسش، از نسبت تباین تا تساوی میان این دو مفهوم گسترده است و همین تنوع دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که مسئله صرفاً اختلاف در محتوا نیست؛ بلکه ناظر به تحول تاریخی ارتباط این دو مفهوم در بستر علوم انسانی مدرن است. مقالهٔ پیش رو بر آن است تا با روش «مرور انتقادی نظام‌مند» و با الهام از رویکرد «تاریخ مفاهیم» (Begriffsgeschichte) رینهارت کوزیلیک، ریشه‌های این تقابل مفهومی را در رشته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی بررسی کند و نشان دهد که چگونه این رشته‌ها در دوره‌های مختلف به‌گونه‌ای متفاوت، معنویت را از دین جدا یا به آن بازپیوند داده‌اند.

پس هدف اصلی این پژوهش آن است که به‌جای بررسی تجربی دین یا معنویت، به تحلیل سیر تحول دو مفهوم religion و spirituality در ادبیات علمی بپردازد و تبیین کند که چگونه در گفتمان‌های مدرن، معنویت از دل دین بیرون کشیده و به‌عنوان جایگزینی فرهنگی برای آن بازتعریف شده است. در این مسیر، دربارهٔ سه مرحلهٔ تاریخی بحث خواهیم کرد: نخست، مرحلهٔ روان‌شناختی که در آن، معنویت به‌عنوان سازه‌ای برای سلامت و خودشکوفایی تعریف شد؛ دوم، مرحلهٔ جامعه‌شناختی که طی آن، تقابل «دین نهادینه» و «معنویت شخصی» تثبیت گردید؛ و سوم، مرحلهٔ دین‌شناختی متأخر که در آن تلاش شده است تا این دو مفهوم به پیوندی مجدد برسند.

پژوهشگران ایرانی البته متوجه این امر شده‌اند که برخی از پدیده‌هایی را که در عرصهٔ دینداری ظاهر می‌شوند، نمی‌توان به‌راحتی «ادیان جدید» نامید و باید تعابیر دیگری مانند معنویت جدید یا معنویت عصر جدید را برای آنها برگزید (یوسفی و سلیمانی، ۱۴۰۱، ص۱۲۵). البته برخی دیگر از پژوهشگران ایرانی توجه داشته‌اند که این تقابل، ریشه در فرهنگ غرب داشته (مروتی و یعقوبی، ۱۳۹۲، ص۷) و تناسب کمی با جریان دینداری در ایران دارد؛ هرچند این جداسازی به‌معنای تقابل مفهومی نباشد. در بافت غرب مدرن نیز پژوهش‌های متعددی به نقد و ارزیابی تقابل مفهومی بین دیانت و معنویت پرداخته‌اند. برای نمونه، ایساکو تورینا با تحلیل مفهوم «چرخش معنوی» (spiritual turn) در آثار جامعه‌شناسان معنویت نشان می‌دهد که در بسیاری از این پژوهش‌ها

بیش از اندازه بر جنبه‌های دمکراتیک معنویت تأکید شده و در مقابل، دین به‌گونه‌ای فروکاهنده با ساختارهای غیردمکراتیک پیوند خورده است. به‌تعبیر او، این نگاه یک‌جانبه، قدرت‌یابی نهادهای دینی در عصر معاصر را نادیده می‌گیرد و تنها بر رشد «معنویت فارغ از دین» تأکید می‌کند (Turina, 2011, p.181).

به همین ترتیب، گریگوری جنسن در مقالهٔ خود با عنوان «مطالعهٔ معنویت: تأملاتی از سوی کلیسای شرق» (Studying Spirituality: Reflections from the Eastern Church) نشان می‌دهد که دیدگاه‌های رایج جامعه‌شناسان، که به جدایی دین از معنویت انجامیده، مبتنی بر رویکردی فروکاهشی است. او تأکید می‌کند که این تقابل بیش از آنکه بازتاب واقعیت‌های فرهنگی باشد، حاصل مشاهدهٔ رفتار گروه محدودی از جوامع غربی است؛ درحالی‌که معنویت ویژگی بنیادی و ذاتی انسان است و در هر دو صورتِ نهادینه و غیرنهادینهٔ دین حضور دارد. به‌باور جنسن، این تقسیم‌بندی میان دین و معنویت، در نهایت به تقلیل هر دو مفهوم می‌انجامد و درک انسان‌شناختی از دین را مخدوش می‌کند (Jensen, 2005, p.1-10).

با توجه به این پیشینه، هنوز نیاز است که به‌جای نقد صرف دیدگاه‌ها، تاریخچه و روند شکل‌گیری این دوگانهٔ مفهومی بازسازی شود. ازاین‌رو پژوهش حاضر می‌کوشد تا با مرور نظام‌مند متون نظری در سه رشتهٔ یادشده و تحلیل تحول واژگانی و گفتمانی آنها، نشان دهد که تقابل دین و معنویت، نه یک واقعیت بیرونی، بلکه محصول تغییرات زبانی و معرفتی در علم مدرن است. در نهایت نیز تلاشی خواهد شد تا پیوند دوبارهٔ این دو مفهوم در دین‌شناسی معاصر توضیح داده شود تا بتوان تصویری دقیق‌تر از نسبت دیانت و معنویت، چه در سطح نظریه‌پردازی و چه در سطح واقعیت اجتماعی به‌دست داد.

البته نکته‌ای که در سراسر این مقاله باید مورد توجه قرار گیرد، این است که مقصود از «دین/دیانت» در اغلب پژوهش‌های مورد بررسی، به‌طور خاص سنت مسیحی غربی و تجربهٔ تاریخی دینداری در بستر مدرنیتهٔ غربی است. ازاین‌رو نتایج این مطالعات را نمی‌توان بدون واسطه به سایر سنت‌های دینی، به‌ویژه اسلام، تعمیم داد. تمایز میان دین در معنای مسیحی آن و دین در سنت اسلامی، یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین این پژوهش است؛ اما چون ربط مستقیمی به مسئلهٔ اصلی نداشت، به‌طور مستقل بدان پرداخته نشده است.

۱. چهارچوب نظری و روش پژوهش

پژوهش حاضر از رویکرد «تاریخ مفاهیم» بهره می‌گیرد؛ رویکردی که رینهارت کوزلک در نیمهٔ دوم قرن بیستم برای فهم تحول مفاهیم بنیادین در علوم انسانی و اجتماعی ارائه کرد. از منظر کوزیلیک، مفاهیم نه صرفاً واژه‌هایی برای نام‌گذاری واقعیت‌ها، بلکه واسطه‌هایی میان تجربهٔ تاریخی و افق انتظار فرهنگی هستند (Koselleck, 2004, p.9). بدین‌سان، هر مفهوم حامل نوعی «تجربهٔ گذشته» (Erfahrungsraum)

و «انتظار آینده» (Erwartungshorizont) است و تغییر معنای آن، بازتابی از دگرگونی در نسبت میان این دو ساحت محسوب می‌شود.

در این چهارچوب، مفهوم معنویت در نسبت با مفهوم دیانت بررسی می‌شود تا روشن شود که این دو چگونه در گذر زمان و تحت تأثیر گفتمان‌های علمی و فرهنگی مدرن از یکدیگر تفکیک شده یا دوباره به‌هم پیوند خورده‌اند. از این منظر، گسست میان دین و معنویت را نباید صرفاً نتیجهٔ تحولات اجتماعی دانست؛ بلکه باید آن را تحول مفهومی‌ای تلقی کرد که در سطح زبان و معنا، به‌ویژه در میان پژوهشگران، رخ داده است. بدین ترتیب، مقاله از چهارچوب نظری کوزلک برای درک تحول مفهومی استفاده می‌کند؛ اما برای گردآوری داده‌ها از روش مرور انتقادی نظام‌مند (Critical Systematic Review) بهره می‌برد.

پس این پژوهش از نوع مطالعات نظری ـ کیفی است و با به‌کارگیری روش «مرور انتقادی نظام‌مند» انجام شده است. هدف این روش، صرفاً گردآوری متون موجود نیست؛ بلکه بازسازی انتقادی چهارچوب‌های مفهومی و آشکار کردن لایه‌های پنهان در سیر شکل‌گیری یک مسئلهٔ علمی است (Snyder, 2019, p.334). در این مطالعه، مرور نظام‌مند منابع با الهام از منطق تحلیلی «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزیلیک، به‌گونه‌ای طراحی شده است که هم تحول معنایی معنویت در نسبت با دیانت و هم تغییر جایگاه آن در گفتمان‌های علمی بررسی شود.

گام‌های پژوهش پیش رو بدین شرح است: در مرحلهٔ نخست، مسئله و سؤال پژوهش تعریف شد. پرسش اصلی این است که مفهوم «معنویت» در نسبت با «دیانت» از دههٔ ۱۹۵۰ تا ۲۰۲۰ میلادی چگونه تحول یافته و این تحول چه پیامدهای نظری برای فهم نسبت دین و معنویت به‌همراه داشته است. تأکید ویژه بر این بازهٔ زمانی به‌دلیل نقش‌آفرینی روان‌شناسی انسان‌گرا در دهه‌های میانی قرن بیستم و گسترش مطالعات جامعه‌شناسی معنویت در دهه‌های پایانی آن است (Pargament, 1999, p.4; Heelas & Woodhead, 2005, p.3).

در مرحلهٔ دوم، منابع بر اساس معیارهای تعریف‌شده انتخاب شدند. بدنهٔ داده‌ها شامل کتاب‌ها و مقالات اثرگذار در سه حوزهٔ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی معنویت است که واجد سه شرط بوده‌اند: الف) نقش مرجع یا استنادات قابل توجه در ادبیات موضوع؛ ب) نمایندگی یک رویکرد مشخص (روان‌شناختی، جامعه‌شناختی یا دین‌شناختی)؛ ج) انتشار در بازهٔ زمانی مورد مطالعه. این انتخاب هدفمند امکان می‌دهد که مسیر تحول مفهومی به‌صورت بلندمدت و بین‌رشته‌ای بازسازی شود.

در مرحلهٔ سوم، تحلیل مفهومی با بهره‌گیری از رویکرد نظری کوزلک انجام شد. به این شکل، مفاهیم کلیدی هر اثر استخراج و کدگذاری گردید و سپس مضامین مشترک و متمایز بر اساس سه دورهٔ تاریخی شناسایی شد: دورهٔ روان‌شناختی (۱۹۵۰ـ۱۹۹۰م)؛ دورهٔ جامعه‌شناختی (۱۹۹۰ـ۲۰۱۰م) و دورهٔ دین‌شناختی (۲۰۱۰م به بعد).

در مرحلهٔ پایانی، یافته‌ها با رویکردی انتقادی ترکیب شدند. در این ترکیب، تأکید بر «افق انتظار» در تحلیل کوزلک است؛ یعنی پیوند میان تجارب تاریخی و مفاهیم تحلیلی دین و معنویت. این سطح از تحلیل نشان می‌دهد که چگونه «معنویت» از معنای ضمنی و وابسته به دین، به یک مفهوم مستقل و سپس مجدداً به مفهومی پیوسته به دیانت در دین‌شناسی معاصر تبدیل شده است.

۲. داده‌ها و تحلیل یافته‌ها

بر اساس آنچه دربارهٔ روش تحقیق بیان شد، پژوهش حاضر بر پیوند دو سطح استوار است: سطح گردآوری نظام‌مند منابع و سطح تحلیل تاریخی ـ مفهومی. ترکیب این دو سطح سبب می‌شود که پژوهش، نه صرفاً توصیفی، بلکه مبتنی بر تبیین چرایی و چگونگی تغییرات مفهومی باشد و نشان دهد که دوگانه‌سازی دین/ معنویت محصول فرایندهای گفتمانی و تحولات معرفتی است، نه بازتاب مستقیم واقعیت اجتماعی. حال به ارائهٔ یافته‌ها و تحلیل آنها بر اساس سه مرحلهٔ یادشده می‌پردازیم.

۱ـ۲. مرحلهٔ روان‌شناختی (دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰م): جداسازی دین و معنویت

در مرحلهٔ نخست از تحول مفهومیِ معنویت، روان‌شناسی انسان‌گرا و سپس روان‌شناسی دین نقشی اساسی در جداسازی مفهومی میان دین و معنویت ایفا کردند. از دههٔ ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰م، این جدایی در بستر گفتمان علمی‌ای شکل گرفت که دین را ساختاری نهادمند، جزم‌اندیش و وابسته به سنت تلقی می‌کرد و در مقابل، معنویت را تجلی اصالت فرد، سلامت روانی و تجربهٔ آزاد از نهادها می‌دانست. در این دوره، تحول زبانی از religion به spirituality نه صرفاً تغییر واژه، بلکه نشانهٔ تغییر در افق انتظار فرهنگی مدرن بود؛ زیرا روان‌شناسی مدرن در پی آن بود که تجربهٔ امر متعالی را به زبان علم و فردگرایی ترجمه کند (Pargament, 1999, p.6). بر پایهٔ منطق تاریخ مفاهیم، این دوران را می‌توان «مرحلهٔ انفصال مفهومی» نامید؛ دوره‌ای که در آن، دلالت‌های ارزشی مثبت به معنویت و دلالت‌های منفی به دین منتقل شد و از این طریق زمینهٔ زبانی برای تقابل این دو مفهوم پدید آمد. برای فهم بهتر این انفصال مفهومی، به بررسی آثار شاخص این دوره می‌پردازیم.

هرچند قبل از زینبوئر، در روان‌شناسی مفاهیمی چون دین بالغ و دین نابالغ (الپورت) در تمایز دو نوع دین‌داری شایع بود، اما این تمایز با پژوهش وی به‌شکل تقابل دو مفهوم «دین» و «معنویت» درآمد. زینبوئر و همکارانش در مقاله‌ای با نام «دیانت و معنویت: رفع ابهامات» (Religion and spirituality: Unfuzzying the fuzzy) تلاش کردند به‌عنوان روان‌شناس نشان دهند که مردم این دو واژه را چگونه می‌فهمند. نتیجهٔ این تحقیق آن است که مردم دلالت‌های منفی معنایی را به دیانت نسبت می‌دهند و دلالت‌های مثبت معنایی را به معنویت؛ یعنی جامعهٔ آماری مورد بررسی، آنچه را مصداق معنویت در اواخر قرن بیستم بود، امری مثبت می‌دانست که در تقابل با دیانت با دلالت‌های منفی قرار داشت.

زینبوئر در کتاب *دستنامهٔ روان‌شناسی دین و معنویت* (Handbook of the psychology of religions and spirituality)، اثر پالوتزیان، مقالهٔ دیگری با نام «تدین و معنویت» (Religiousness and Spirituality) دارد که با همکاری پارگامنت، سیر مطالعات روان‌شناسی معنویت را نگاشته‌اند. زینبوئر و پارگامنت در این مقاله نیز نشان می‌دهند که روان‌شناسان معنویت را در تقابل با دین تعریف می‌کنند و معانی مثبت را به معنویت و معانی منفی را به دین حمل می‌کنند. نویسندگان این مقاله نشان می‌دهند که چگونه روان‌شناسان معنویت، البته تحت تأثیر جنبش عصر جدید، این تقابل را به‌ویژه هنگام تعریف معنویت، ایجاد کرده‌اند. هرچند در این مقاله زینبوئر و پارگامنت بر این تقابل صحه می‌گذراند و فوایدی را برای آن برمی‌شمارند، اما به‌طور ضمنی اشاره می‌کنند که این دوقطبی‌سازی نباید چشم ما را بر روی حوزه‌های متداخل ببندد (Zinnbauer & Pargament, 2005, p.26-27).

ماجرای این دوقطبی‌سازی روان‌شناسان به حوزه‌های دیگری همچون بهداشت و درمان نیز کشیده شده است. پاتریشیا کیسی در مقالهٔ خود با نام «من معنوی هستم، نه مذهبی»، پس از معرفی تحقیقات مربوط به سلامت معنوی نشان می‌دهد که چگونه در فعالیت‌های کلینیکال، این دوقطبی‌سازی به‌عنوان راهکاری برای توسعهٔ سلامت و بهزیستی معنوی به‌کار گرفته می‌شود. وی نشان می‌دهد که در ادبیات سلامت معنوی، دلالت‌هایی چون مناسک‌محوری، قیم‌مآبی، جزم‌اندیشی و... به دیانت، و دلالت‌هایی مانند وثاقت، اخلاق‌مداری، تجربه‌گرایی و اصالت به معنویت حمل می‌شود (Casey, 2013, p.35-41).

همچنین در بحث مراقبت‌های بهداشتی ـ درمانی (Healthcare) و پرستاری، این دوقطبی‌سازی به‌شکل پررنگ وجود دارد و معنویت عصر جدید به‌عنوان موردی از معنویت بدون دین نگریسته شده و منشأ الهام و استفادهٔ متخصصان مراقبت‌های معنوی قرار گرفته است. مثلاً جین دیسون و مارک‌کوب در مقالهٔ «معنای معنویت: ادبیات مروری» تلاش می‌کنند با نشان دادن معنویت جدید به‌عنوان مصداق معنویت فارغ از دین و تمرکز بر خود/نفس به‌جای خدا، زمینه را برای ایجاد تقابل بین دین و معنویت باز کنند. مدعای این مقاله آن است که برای دستیابی به پرستاری جامع‌نگر و شمول‌گرا باید به‌سراغ مدل‌هایی برویم که معنویت را فارغ از دیانت تعریف می‌کنند. در واقع، این ادبیات مروری، معرفی تعاریف و معناسازی‌هایی از معنویت است که آن را فارغ از دیانت تعریف می‌کند (Dyson et al., 1977, p.1184-1185). این خط سیر را می‌توان در مقالات دیگری مانند مقالهٔ «مفهوم‌سازی معنویت و دین برای مراقبت‌های درمانی» (Conceptualising spirituality and religion for healthcare) یا مقالهٔ «مباحثه بر سر مفهوم معنویت» (A Discussion of the concept of spirituality) نیز مشاهده کرد.

اما این تقابل، یعنی تقابل دیانت و معنویت در روان‌شناسی، که به مراقبت‌های درمانی نیز راه یافت، از جانب دین‌شناسان نقد شده است؛ مثلاً جان تسترمن (John Testerman) در مقالهٔ خود با نام «دیانت در تقابل با

معنویت» (Spirituality vs. religion: Implications for healthcare)، ابتدا به تقابل موجود بین معنویت و دین نهادینه می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه تقبیح دیانت دستمایهٔ برخی روان‌شناسان و فعالان حوزهٔ بهداشت و درمان قرار گرفته است تا مدلی فردی از دیانت با عنوان «معنویت» ارائه کنند. وی همچنین نشان می‌دهد که اولاً این تفکیک، در واقعیت‌های متداول دین‌داری چندان موجه نیست؛ ثانیاً همان مناسک‌گرایی که در این نوع مطالعات تحت عنوان ظاهرگرایی و فرمالیسم دینی یا به‌گفتهٔ روان‌شناسان، با عنوان «دین بیرونی» (در مقابل دین درونی) نفی می‌شود، چه میزان در سلامت روانی نقش ایفا می‌کند و می‌تواند به‌عنوان ساختاری، ضامن حفظ و امتداد سلامت معنوی باشد (Testerman, 1997).

به این شکل، آنچه را در روان‌شناسی و به‌تبع آن ذیل بحث سلامت و بهبودگی در قرن بیستم رخ داد، می‌توان نخستین مرحله از تغییر میدان معنایی واژهٔ معنویت دانست؛ تحولی که در آن، spirituality از یک واژهٔ دینی و الهیاتی به مفهومی روان‌شناختی و تجربی تبدیل شد. از دیدگاه تاریخ مفاهیم، این انتقال معنایی نشان‌دهندهٔ جابه‌جایی مرکز تجربهٔ امر مقدس از نهاد دین به درون فرد است؛ یعنی همان تغییری که کوزلک آن را نشانهٔ دگرگونی در «نسبت میان تجربه و انتظار» می‌دانست (Koselleck, 2004, p.9). به این ترتیب، روان‌شناسی مدرن نه‌تنها به جدایی میان دین و معنویت دامن زد، بلکه با علمی‌سازی زبان معنویت، بنیان مفهومیِ مرحلهٔ بعد، یعنی جامعه‌شناسی معنویت را فراهم کرد.

۲ـ۲. مرحلهٔ جامعه‌شناختی (دهه‌های ۱۹۹۰ تا ۲۰۱۰م): تثبیت دوگانهٔ دین و معنویت

در گام دوم از تحلیل تاریخی، نقطهٔ تمرکز از روان‌شناسی به جامعه‌شناسی انتقال می‌یابد. این گذار، از منظر تاریخ مفاهیم، به‌معنای انتقال بحث از سطح «فردی و درونی» به سطح «اجتماعی و فرهنگی» است؛ جایی که معنویت از تجربهٔ شخصی به شاخصی برای توصیف تحولات کلان دینی و فرهنگی بدل می‌شود. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰م، جامعه‌شناسان در جست‌وجوی مفهومی جایگزین برای تبیین دین‌داری‌های غیرنهادینه، واژهٔ spirituality را از سنت دینی بیرون کشیدند و آن را به‌مثابهٔ «نظام معنابخشیِ سیال و فردی» بازتعریف کردند (Heelas & Woodhead, 2005, p.3). از منظر تاریخ مفاهیم کوزیلیک، این دوره مرحلهٔ نهادینه‌سازی تقابل دین و معنویت است؛ زیرا برای نخستین‌بار، معنویت نه‌فقط در سطح تجربهٔ فردی، بلکه در سطح اجتماعی به‌عنوان مفهومی مستقل به‌کار رفت و در قالب «گفتمان مدرن معنویت» یا «انقلاب معنویت» در مقابل نظریهٔ روبه‌افول سکولاریزاسیون تثبیت شد.

هرچند جامعه‌شناسان مدعی‌اند که چیستی مفهوم «معنویت» را از متن جامعه استخراج می‌کنند، اما وقتی آنان صحبت از جامعه‌شناسی معنویت به‌میان می‌آورند، نظر آنها، هم دربارهٔ چیستی پدیده و هم دغدغه‌هایی که

در مطالعهٔ آن پدیده پیگیری می‌کنند، گران‌بار از پیش‌فرض است. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسان هرچند مدعی آن هستند که فرزند زمان خود هستند و با جامعه حرکت می‌کنند، اما ناگزیر در چهارچوب نظریه‌ها و مفاهیم علم خود می‌اندیشند (Singleton, 2016, p.42). پیدایش مفاهیمی در جامعهٔ غرب، مانند «معنویت بدون مذهب» (spiritual but not religious)، «جست‌وجوگر معنوی یا سالک معنوی» (spiritual seeker) و «معنویت سکولار» (secular spirituality) در دههٔ هشتاد میلادی، باعث شد که در جامعه‌شناسی حوزهٔ مطالعاتی جدیدی به‌نام «مطالعات معنویت» شکل گیرد.

هرچند تحقیقات کلاسیکی مانند کتاب *سایبان مقدس*، اثر پیتر برگر (۱۹۶۷م)، یا کتاب *دین نامرئی*، اثر توماس لاکمن (۱۹۶۷م)، به پیدایش پدیده‌ای سیال در کنار دین رسمی اشاره داشت، اما همچنان برای نامیدن آن از تعبیر «دین» استفاده می‌شد؛ اما از دههٔ هشتاد میلادی، تحقیقاتی مستقل در میان جامعه‌شناسان شکل گرفت که این پدیده را معنویت یا معنویت جدید می‌نامیدند و آن را چیزی بیش از یا غیر از دین می‌فهمیدند و می‌کوشیدند آن را به‌طور مستقل از دینداری تبیین کنند. به‌گفتهٔ اندرو سینگلتون، اولین‌بار جیمز بکفورد بود که در سال ۱۹۸۹م برای اشاره به پیدایش این پدیدهٔ جدید در جامعه تعبیر «معنویت جدید» را به‌کار برد. این پدیده، از دید وی معنویتی غیراعتقادی و نامتداول بود که رویکردی گزینشی به دین‌داری‌های رسمی داشت (Singleton, 2016, p.42).

به عبارت دیگر، با اوج‌گیری اصطلاح «معنویت» در دههٔ هشتاد، جیمز بکفورد (James Beckford) در میان جامعه‌شناسان، پیشتاز استفاده از اصطلاح «معنویت جدید» برای نامیدن دینداری فردی شد. بکفورد معنویت جدید را معنویتی بی‌توجه به نظام اعتقادی و سنت دینداری می‌دانست که به‌شکل گزینشی عناصری را از ادیان انتخاب و تلفیق می‌کند (Singleton, 2016, p.42). بعد از بکفورد و با شروع دههٔ نود میلادی، پژوهشگران دیگری مانند رابرت واثنو، وود کلارک روف، پاول هیلاس و لیندا وودهد نیز به بررسی پدیده با این عنوان، یعنی «معنویت جدید» پرداختند.

به‌گفتهٔ فلاناکان، جامعه‌شناسان از دههٔ ۹۰ میلادی وقتی معنویت را در کنار دیانت به‌کار می‌برند، اولی را هویتی زنده و پویا معرفی می‌کنند و دومی را هویتی مرده و ایستا (Giuseppe, 2007, p.1). در این نگاه، جامعه‌شناسان معنویت را انفسی، تجربی، سیال، نامتعین، اتفاقی و انگیزشی می‌دانند (Giuseppe, 2007, p.2) و ازآنجاکه هویت مدرنیتهٔ متأخر نیز از دیدگاه جامعه‌شناسان مبتنی بر پویایی و سیالیت فرهنگ است، پس معنویت را جلوهٔ معاصر و جدید دین‌داری به‌حساب می‌آورند.

بر این اساس بود که اصطلاح معنویت در اواسط دههٔ ۹۰ میلادی به‌مثابهٔ مفهومی تبیین‌گر در میان جامعه‌شناسان (خصوصاً جامعه‌شناسان آمریکایی) رواج یافت و چنان‌که گفته شد، افرادی چون وودکلارک رف،

روبرت واثنو، زینبوئر و بعداً وودهد وهیلاس (در پروژهٔ تحقیقاتی کندال) از آن استفاده کردند تا به چرخش مفهومی از دین‌داری نهادینه به معنویت مبتنی بر بهبود و توسعهٔ فردی دامن زنند.

البته اوا هامبرگ معتقد است که اصطلاح معنویت در ادبیات جامعه‌شناسان از دههٔ ۹۰ میلادی صرفاً با این تفسیر به‌کار نمی‌رفت که دین‌داری تحت فرایندهای مدرنیته و پست‌مدرنیته تبدیل به چیزی در تقابل با دین‌داری نهادینه به‌نام معنویت شده است؛ بلکه برخی از جامعه‌شناسان (مثل مک گوئر) با مشابهت‌سازی میان جریان معنویت‌گرایی و دین‌داری ابتدایی و عامیانه صرفاً می‌خواستند نشان دهند که آنچه از قبل همیشه بوده و در موازات (و نه در تقابل) دین‌داری نهادینه حرکت می‌کرده، دین‌داری عامیانه و دین‌داری ابتدایی است که می‌توان آن را معنویت نامید (Hamberg, 2009, p.746). به عبارت دیگر، معنویت همان دین‌داری عامیانه و فولک است که همیشه به‌موازات دین‌داری نهادینه حرکت کرده است و این تقابل، امری جدید نیست؛ اما به‌هرحال او نیز مانند فلاناگان این اصطلاح را جعل جامعه‌شناسان برای نامیدن دین‌داری خارج از کلیسا می‌داند و تقابلی را میان معنویت و دیانت برقرار می‌کند (Eva, 2009, p.744).

چنان‌که بیان شد، هرچند به‌طور ضمنی این تقابل میان دین و معنویت در برخی از لایه‌های جامعهٔ غربی ایجاد شده بود، اما چندان شایع و ریشه‌ای نبود که مطالعاتی تحت عنوان جامعه‌شناسی معنویت در کنار جامعه‌شناسی دین شکل گیرد. به عبارت دیگر، هرچند جامعه‌شناسان می‌گویند که تعابیر خود را از بطن جامعه می‌گیرند (singleton, 2016, p.41)، اما در بطن جامعه این پدیده چندان متمایز از دین یا در تقابل با دین نبوده است. پس چرا باید در جامعه‌شناسی این دوقطبی ساخته شود؟

به‌گفتهٔ گاسپه جوردانو، جامعه‌شناسان تعبیر منسوخ معنویت را از لابه‌لای ادبیات مسیحیت بیرون کشیدند و برای چرخشی جدید در حوزهٔ دین‌داری به‌کار بردند تا تأکید بیشتری بر این امر داشته باشند که نظریهٔ سکولاریزایسون شکست خورده است و چیزی در حال رشد است که هم دین است و هم دین نیست؛ یعنی دین رسمی، هرچند کاهش یافته، اما جست‌وجوی امر مقدس کاهش نیافته است و هرچند مشروعیت نهادهای رسمی دینی کاهش یافته، اما مرجعیت‌های جدیدی به‌نام معنویت برای برقراری ارتباط با امر مقدس شکل گرفته است (Giuseppe, 2007, p.163-164).

برای مثال، توجه به تحقیقات پاول هیلاس نمونهٔ خوبی در تبیین این امر به‌دست می‌دهد که چگونه و چرا جامعه‌شناسان عنوان معنویت را برای این پدیدهٔ سیال در حوزهٔ دین‌داری برمی‌گزینند و میان دین و معنویت جدایی می‌افکنند. هیلاس در مقالهٔ خود با نام «معنویت‌های زندگی» که در دستنامهٔ جامعه‌شناسی دین آکسفورد چاپ شده است، این ایده را مطرح می‌کند که رشتهٔ جامعه‌شناسی دین باید به رشتهٔ

جامعه‌شناسی دین و معنویت تغییر نام یابد. بر اساس این ایده، وی می‌کوشد نشان دهد که در جامعه، معنویت از دین متمایز است؛ پس در تحقیقات هم باید متمایز قلمداد شود.

به‌گفتهٔ وی، جامعه‌شناسی دین در وضعیت فعلی این سه ویژگی را دارد: ۱. متمرکز بر دین‌داری نهادینه و عقلانی و با تعریفی محدود است و می‌کوشد برای اینکه حدود و دامنهٔ تحقیقش مشخص باشد، به اَشکال نهادینهٔ دین بپردازد؛ ۲. سنت جامعه‌شناسی دین بر اساس بررسی اشکال و صورت‌های غربی دین‌داری شکل گرفته و هنوز به آن ساختارهای مطالعاتی پایبند است؛ ۳. بعد از جنگ جهانی دوم ساختارهای فرهنگی غرب و به‌تبع آن اشکال دین‌داری نیز تغییر کرده است و مفاهیم و مدل‌های تحلیل جامعه‌شناسی متناسب با این انقلاب فرهنگی باید به‌روز شود. تحت این شرایط است که هیلاس ادعا می‌کند: اگر به‌شکل افراطی نگوییم که جامعه‌شناسی دین باید به جامعه‌شناسی معنویت تغییر نام یابد، دست‌کم باید عنوان آن جامعه‌شناسی دین و معنویت باشد تا هم بتواند اَشکال غیرغربی و غیرنهادینهٔ دین‌داری را ببیند و هم بتواند تحولات بسیار عمیق دین‌داری در دهه‌های اخیر را درک کند (Heeals, 2011, p.758-759).

البته هیلاس برای این ادعا که «در جامعه پدیده‌ای به‌نام معنویت مستقل از دین وجود دارد؛ پس جامعه‌شناسی هم باید به‌شکل مستقل به آن بپردازد»، هم پژوهش‌های کمّی ارائه می‌کند و هم پژوهش‌های کیفی. برای مثال، داده‌های تحقیق معروف پاول هیلاس و لیندا وودهد در ناحیهٔ کندال انگلستان، که در سال ۲۰۰۰م تحقیق آن شروع و در سال ۲۰۰۵م منتشر شد، شاهدی است که نشان می‌دهد با کاهش دین کلیسایی در آن ناحیه، معنویت هولستیک و معنویت انفسی در حال رشد است. این پژوهش مدعی است که زندگی معنوی به‌عنوان life-as، یعنی زندگی به‌تبع نهادی که آن زندگی را تعریف می‌کند، در این منطقه رو به کاهش است و زندگی سابژکتیو/ انفسی (Subjective-life)، چنان‌که فرد خودش آن را تعریف می‌کند، رو به افزایش است (Heelas, 2008, v.3. p.23-24). این پژوهش به پروژهٔ کندال معروف است و در کتاب *انقلاب معنوی* چاپ شده و مدعای اصلی آن این است که دین نهادینه و کلیسایی به‌نفع معنویت‌های زندگی‌محور و معنویت‌گرایی درونی در حال کنار رفتن است (Heelas, 2011, p.760).

نقدهای زیادی به پروژهٔ کندال وارد شده است. برای مثال، برخی گفته‌اند که شاید افراد مورد مطالعه از اتوریتهٔ دینی دوگانه بهره می‌برند؛ یعنی هرچند به معنویت‌های زندگی اقبال کرده‌اند یا اینکه به کلیسا نمی‌روند، اما این بدان معنا نیست که به‌کلی دین را کنار گذاشته‌اند؛ یا اینکه ممکن است شیوع معنویت بدون مذهب در آن ناحیه، نشانهٔ افول کلی دین در آن ناحیه باشد و مانند شمعی که کمی قبل از خاموش شدن شعلهٔ مضاعف می‌گیرد، این اقبال نشانهٔ رواج تام یا انقلاب معنوی در همهٔ سطوح نیست. همچنین برخی نیز از این زاویه پروژهٔ

کندال را نقد کرده‌اند که شیوع این نوع معنویت در ناحیهٔ کندال، اولاً قابل تعمیم به همهٔ دنیا و حتی همهٔ جوامع غربی نیست؛ ثانیاً ممکن است یک موج بازاری و تحت تأثیر بازار کالاهای فرهنگی باشد و با تغییر مد یا منافع بازار فروکش کند. هیلاس خود به برخی از این نقدها در همان مقاله اشاره می‌کند؛ اما همچنان مدافع تفکیک و طرفدار دوقطبی‌سازی دین و معنویت است.

جمع‌بندی این مرحله نشان می‌دهد که جامعه‌شناسی معنویت، هرچند در ظاهر برآمده از مشاهدهٔ واقعیت‌های اجتماعی است، در عمل، خود به عامل گفتمانیِ تولید معنویت مدرن تبدیل شد. در این مرحله، همان‌گونه‌که کوزلک یادآور می‌شود، زبان علمی از صرفِ بازتاب واقعیت فراتر می‌رود و به «نهاد مولّد معنا» بدل می‌شود (Koselleck, 2002, p.24). بدین‌سان، مفاهیم «معنویت جدید»، «زندگی سابژکتیو»، و «دین زیسته» صرفاً واژه‌هایی توصیفی نبودند؛ بلکه به‌تدریج افق انتظار پژوهشگران را دربارهٔ دین بازتعریف کردند. نتیجه آنکه در جامعه‌شناسی متأخر، معنویت به‌منزلهٔ زبانی برای سخن گفتن از بازمانده‌های دین در مدرنیته به‌کار رفت؛ زبانی که ضمن حفظ دلالت‌های مثبت، مرز خود را با «دین نهادینه» پررنگ ساخت و بدین‌گونه، دوگانهٔ دین/معنویت را به‌صورت یک برساخت نظری مسلط در علوم اجتماعی تثبیت کرد.

۳ـ۲. مرحلهٔ دین‌شناختی (۲۰۱۰م تا امروز): پیوند دوبارهٔ دین و معنویت

در گام سوم، مفاهیم «دین» و «معنویت» وارد مرحلهٔ بازاندیشی دین‌شناختی می‌شوند؛ مرحله‌ای که در آن، پس از دورهٔ جداسازی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، تلاش می‌شود معنویت بار دیگر در نسبت با سنت‌های دینی بازفهم شود. از منظر کوزیلیک، این دگرگونی را می‌توان نشانهٔ تغییر در افق انتظار دانست؛ زیرا اکنون پژوهشگر، دیگر به‌دنبال تفکیک دین و معنویت نیست؛ بلکه در پی درک پیوندها و همپوشانی‌های آنهاست. در این دوران، پژوهشگران مطالعات ادیان با بهره‌گیری از ابزارهای پدیدارشناسی، قوم‌نگاری و تبارشناسی، کوشیده‌اند معنویت را نه به‌مثابهٔ جایگزین دین، بلکه به‌منزلهٔ صورت تازه‌ای از تجربهٔ دینی بازخوانی کنند. به بیان دیگر، این مرحله نقطهٔ بازگشت مفهوم معنویت از حوزهٔ روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به حوزهٔ دین‌شناسی است؛ بازگشتی که زبان علمی را از دوقطبی‌سازی دین و معنویت به گفت‌وگو و پیوستگی سوق می‌دهد.

هرچند بر اساس شواهد تاریخی، دین‌پژوهان نیز از همان دههٔ ۹۰ میلادی به این پدیده توجه نشان دادند (Lewis & Tollefsen, 2004, p.4)، اما به‌گفتهٔ فرانز جزپر، این پژوهش‌ها در ایجاد یا تغییر جریان مطالعاتیِ موجود کم‌تأثیر بودند. حتی در ویراست جدید *دایرةالمعارف دین* میرچا الیاده (معروف‌ترین دایرةالمعارف در میان دین‌پژوهان که در سال ۲۰۰۵م منتشر شد)، خبری از مدخل معنویت یا مطالعات معنویت جدید نیست (Jespers, 2014, p.203). این امر نشان می‌دهد که دین‌پژوهان توجه چندانی به

کاربـرد اصـطلاح معنویـت بـرای مفهوم‌سـازی جریان‌هـای معنـوی غیروابسـته به نهاد کلیسـا یا ایجـاد تقابل بین دین و معنویت نداشته‌اند و معنویت را در لابه‌لای دیانت می‌دیدند، نه امری جدا از آن.

بااین‌حال مطالعهٔ جنبش‌های معنوی جدید به‌مثابهٔ سازهٔ اجتماعی ـ علمی (مانند معنویت عصر جدید) یا سازهٔ قومیتی (معنویت عامیانه و ابتدایی)، برای دین‌پژوهان جذابیت داشت؛ زیرا این جریان‌ها برای شروع کار دین‌پژوهی مناسب‌اند؛ تاریخ کوتاهی دارند و چنان تحولات آنها در پیش چشم است که می‌توان به‌راحتی آنها را در آزمایشگاه دین‌پژوهی مورد بررسی قرار داد (لوئیس و پترسون، ۱۳۹۶، ص۲۵). پس دین‌پژوهان به‌طور طبیعی در خود کششی را به‌سمت مطالعهٔ پدیدهٔ یادشده حس کردند.

در سال‌های اخیر، رشتهٔ مطالعات ادیان مدعی آن است که این نوع مطالعات، یعنی پژوهش دربارهٔ اشکال جدید دین‌داری، در اصل باید ذیل دین‌شناسی یا مطالعات ادیان تعریف شود، نه روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی. برای مثال، نانسی آمرمن (Nancy Ammerman) تحقیق زینبوئر در ۱۹۹۹م را (که مدعی وجود تقابل بین دین و معنویت بود)، دوباره در سال ۲۰۱۳م تکرار می‌کند و نشان می‌دهد که یافته‌های زینبوئر عمومیت نداشته‌اند و هنوز در میان مردم این تمایزگذاری قاطع نیست و با واقعیت‌های موجود در ذهن مردم آمریکا سازگاری ندارد. به‌نظر آمرمن، این تمایزگذاری، در واقع القای ذهنیت‌های روان‌شناسان و جامعه‌شناسان و ترجیحاتشان به خوانندگان بود (Ammerman, 2013, p.2-4).

همچنین گرگوری جنسن (Gregory Jensen) در مقالهٔ خود نشان می‌دهد که مطالعات روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معنویت فروکاهشی است و آنان در حین بررسی، صرفاً به رفتار انسان‌ها توجه دارند؛ حال یا رفتار فردی یا رفتار اجتماعی؛ اما معنویت وجوه دیگری نیز دارد که مربوط به باور، ایمان یا تعاملات نادیدنی افراد با امور غیبی و ماورایی است که در این نوع تحقیقات به پیش چشم نمی‌آید (Jensen, 2005, p.1-2). پس برای داشتن درکی درست از پدیده باید به‌سراغ رشتهٔ دیگری رفت که هرچند به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی توجه دارد، اما خود را محصور در رویکرد فروکاهشی آنها نمی‌کند. این رشته، «دین‌شناسی» است که ظرفیت علمی بیشتری برای بررسی معنویت بدون فروکاهش آن یا ایجاد تقابل با دیانت را دارد.

پس هرچند دین‌شناسی معنویت (Religious studies of spirituality)، هم از لحاظ حجم مطالعات و هم از لحاظ تاریخچهٔ مطالعاتی در رتبهٔ بعد از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معنویت قرار می‌گیرد، اما می‌کوشد ضعف‌ها و چالش‌های آنها را بشناسد و مرتفع کند. همان‌طورکه دانستیم، مطالعهٔ معنویت در رشتهٔ جامعه‌شناسی با نقدهایی روبه‌رو شد. از دههٔ هشتاد و نود میلادی که مطالعات معنویت شکل گرفت، مشکل اصلی همان دوقطبی‌سازی معنویت و دین در این مطالعات بود؛ اما آنچه باعث شد که مطالعات معنویت از انحصار جامعه‌شناسی

و روان‌شناسی خارج شود و دین‌شناسان به این عرصه ورود کنند، بیش از همه، وجوه زنده، باطنی، فطری و احساس نیاز ذاتی انسان بود که سبب‌ساز اقبال به معنویت می‌شد؛ اما در پژوهش‌های پیشین به آن توجه نشده بود (Salazar & Nicholls, 2018, v.322, p.1-3). پژوهش‌های موجود در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به‌جای نگاه پدیدارشناسانه به معنویت جدید، آن را در حد یک جنبش یا جریان اجتماعی یا سازهٔ روانی فرومی‌کاستند؛ اما دین‌شناسی به‌دنبال آن بود که ریشه‌های عمیق‌تر پیدایش پدیده و اشتراکات آن با دین‌داری و دیگر اشکال معنویت‌خواهی و همچنین تعاملات و ارتباطات معنویت جدید با اشکال نهادینه معنویت‌گرایی را بیشتر بکاود.

همچنین دین‌شناسی معنویت می‌خواست چهارچوب‌های متفاوتی برای مطالعهٔ معنویت عرضه کند تا بتواند مواردی را تبیین کند که دین و معنویت با یکدیگر همپوشانی دارند و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان به‌دلیل دوقطبی‌سازی، در تبیین آن موارد عاجزند؛ همچنین برای برخی چالش‌های نظری با مطالعات دین‌شناختی جواب بهتری ارائه کند؛ برای مثال، این چالش در روان‌شناسی که: «آیا معنویت‌گرایان جدید دچار اغوا و فریب شده‌اند یا اینکه آزادانه این آموزه‌ها را می‌پذیرند؟» و این چالش در جامعه‌شناسی که: «اگر معنویت‌گرایی فردی و شخصی است و به‌عنوان خوددین در تقابل با دیگردین یا دین نهادینه است، پس چرا شاهد برخی اشکال گروهی و سازمان‌یافته و شبکه‌ای در همین معنویت جدید هستیم؟»

۳. ارتباط دیانت و معنویت در دین‌پژوهی

در این قسمت برای ارائهٔ درک بهتر موضوع از دریچهٔ دین‌شناسی، به معرفی دیدگاه‌های سه متفکر این حوزه، یعنی هوریی، ساتکلیف و آمرمن، می‌پردازیم.

۱ـ۳. نوریچیکا هوریی

نوریچیکا هوریی، دین‌شناس ژاپنی، در مقالهٔ خود با نام «عصر جدید مضیق و معنویت موسع» می‌کوشد با کمک گرفتن از رویکرد دین‌پژوهی نشان دهد که این پدیده چه میزان تنوع و تکثر دارد و برای فهم آن، دوقطبی‌هایی چون دوقطبی دین و معنویت، نه‌تنها راهگشا نیست، بلکه چشم محقق را بر گونه‌های متنوع و جلوه‌های متکثر آن می‌بندد. وی نشان می‌دهد که مصداق اصطلاح معنویت در بریتانیا و آمریکایی شمالی متفاوت است. علاوه بر این، تفاوت‌هایی جدی بین فضای انگلوامریکن و فضای فرهنگی ژاپن وجود دارد. برای مثال، هرچند در معنویت عصر جدید بریتانیایی رگه‌های شرک نوین و مسیحیت لیبرال پررنگ است، اما در ژاپن به‌جای این رگه‌ها، برداشت‌هایی جدید از شینتوییسم دیده می‌شود؛ یا در معنویت عصر جدید در کشورهای انگلوامریکن، ذن بودیسم رگه‌ای پررنگ به‌حساب می‌آید؛ اما در ژاپن ذن بودیسم ذیل دین‌داری سنتی است، نه معنویت عصر جدید (Horie, 2013, p.101-102).

اما تفاوت اصلی بر سر این مسئله است که چه نسبتی بین دین نهادینه، به‌ویژه دین‌داری تئیستی با معنویت عصر جدید برقرار است. هوریی بعد از تحلیل دیدگاه‌های مختلف دین‌شناسان به این نتیجه می‌رسد که همه‌جا تقابل یا تمایز کامل بین دین و معنویت وجود ندارد. به‌گفتهٔ وی، به‌میزان سکولاریزه شدن یک جامعه، این تقابل پررنگ‌تر می‌شود؛ اما در جوامع دینی و کمتر سکولار، این دوقطبی چندان به‌چشم نمی‌آید. از این روست که در کشورهای اسکاندیناوی، بریتانیا و ژاپن عمق سکولاریزاسیون باعث می‌شود تمایزگذاری بین دین و معنویت مقبولیت یابد؛ اما مثلاً در صربستان و پرتغال این تقابل نقش کلیدی ندارد. عامل دیگری که در برجسته شدن این دوقطبی نقش ایفا می‌کند، نوع دین‌داری مردم است. هوریی از باب مثال نشان می‌دهد که در کشور بوسنی، مسلمانان بیشتر به جریان نیوایج گرایش دارند و تقابلی نیز بین آن و دین‌داری احساس نمی‌کنند؛ زیرا پس‌زمینهٔ اصلی دین‌داری در این نواحی، دینداری صوفیانه است (Horie, 2013, p.105-108)؛ یعنی هرچند معنویت جدید عمیقاً و قویاً وجود دارد، اما تقابلی با دیانت نداشته و دوقطبی معنویت و دیانت شکل نگرفته است.

هوریی به این شکل نشان می‌دهد که دوقطبی‌سازی دین و معنویت نگاهی سطحی است و برای درک بهتر معنویت جدید و عناصر جدایی‌ناپذیر آن باید نگاهی دقیق‌تر به پدیده انداخت و با کمک روش‌های مطالعات ادیان، هم عوامل جغرافیایی، هم عوامل فرهنگی و هم شکل خاص معنویت جدید و سبک خاص دین‌داری نهادیه در یک منطقهٔ مشخص را در تحلیل لحاظ کرد. همچنین وی نشان می‌دهد که چگونه اصطلاحات و تعابیری که برای نامیدن پدیده به‌کار می‌رود، خود گران‌بار از معانی و مفروضاتی است که در یک منطقه دربارهٔ ارتباط دین و دنیا و همچنین ارتباط دین با دگماتیسم و قیم‌مآبی دینی وجود دارد.

۲ـ۳. استیون ساتکلیف

استیون ساتکلیف، عضو هیئت‌علمی گروه دین‌شناسی در دانشگاه ادینبورگ انگلستان و یکی از محققان برجسته و تأثیرگذار در رشتهٔ مطالعات معنویت جدید (Wood & Possession, 2007, p.23-24) به‌دنبال آن است تا با استفاده از روش امیک در مطالعات ادیان نشان دهد که معنویت عصر جدید یک معنویت بدیل برای دین‌داری نیست و دوقطبی‌سازی دین و معنویت، برخاسته از روش اتیک است و واقعیت‌های موجود را به‌درستی مفهوم‌سازی نمی‌کند. ساتکلیف با بررسی چیزی که خود آن را فرهنگ جست‌وجوگری می‌نامد و با کمک روش قوم‌نگاری، می‌کوشد نشان دهد که معنویت عصر جدید، اولاً یک پدیدهٔ واحد نیست و از تکثر و تنوع درونی برخوردار است و ثانیاً نشان می‌دهد که این پدیده در ادامهٔ «دین زنده و پویا» قابل فهم است و برای مطالعهٔ آن نیاز نیست تقابلی بین دین و معنویت قائل باشیم؛ بلکه با گسترده کردن مفهوم دین و دربرگرفتن اَشکال پویای دین‌داری می‌توان این پدیده را در رشتهٔ دین‌شناسی مطالعه کرد؛ همان‌طورکه دین ابتدایی و دین عامیانه در این رشته بررسی می‌شوند.

چنان‌که گفته شد، ساتکلیف در مقالاتی که به تبارشناسی مفهوم جنبش نیوایج (On the genealogy of New Age: a field note) و بررسی موج‌های مطالعات نیوایج (Sutcliffe & Gilhus, 2014, p.6-10) می‌پردازد، می‌کوشد نشان دهد که جنبش خواندن پدیدهٔ نیوایج، ناشی از فهم اتیک و بیرونی جامعه‌شناسان است؛ اما با نگاهی تبارشناسانه به نحوهٔ شکل‌گیری این اصطلاح و البته با کمک رویکرد امیک و نگاه از درون، خواهیم یافت که این پدیده حتی از دید پیروان آن، بیش از آنکه یک جنبش باشد، یک ردهٔ (Taxon) فرهنگی است.

ساتکلیف دو نوع نیوایج را از هم تفکیک می‌کند: جریان اول، «نیوایج» جوانه‌ای بود برخاسته از جنبش‌ها و فرقه‌هایی مانند تئوسوفی، فرقه‌های سرّی، جنبش‌های آخرالزمانی، و هزاره‌گرا. این بخش از پدیده مربوط به دوران جنگ سرد (۱۹۴۷ـ۱۹۹۱م) است؛ اما بعد از آن، نیوایج به مجموعه‌ای از خصیصه‌ها و ویژگی‌ها حول خودتحققی، خودشکوفایی و کل‌گرایی اشاره داشت که به‌مرور نام آن معنویت‌گرایی شد. این یافتهٔ ساتکلیف مبتنی بر نحوهٔ استفاده از تعابیر در میان مردم است، نه حمل کردن مقوله‌ها یا قالب‌های ازپیش‌ساخته‌شدهٔ جامعه‌شناسان و روان‌شناسان برای درک واقعیتی بیرونی.

تأکید ساتکلیف بر روش امیک و توجه وی به تنوع و تکثر معنویت‌های عصر جدید باعث شد که راه برای تحقیقات موردی که در آنها ویژگی‌های محلی یا اقتضائات فرهنگی را نیز لحاظ می‌کردند، هموار شود و دین‌شناسان به این دست تحقیقات روی آورند؛ اما خدمت دیگری که ساتکلیف به این نوع مطالعات داشت، این بود که از نظریه‌ها و مفاهیم مطالعات ادیان برای فهم بهتر پدیدهٔ نیوایج بهره گرفت و نشان داد که نظریه‌های مطالعات ادیان چه میزان می‌تواند در فهم این پدیده گره‌گشا باشد. برای مثال، ساتکلیف برای نشان دادن اینکه چگونه معنویت جدید می‌تواند مروج دین باشد، درحالی‌که مخالف ساختارهای رسمی دین است، از سازه‌های مفهومی و ابزارهایی که دین‌شناسان برای فهم و تبیین دین ابتدایی و همچنین دین عامیانه در اختیار دارند، استفاده کرد.

ساتکلیف البته به این نکته نیز می‌پردازد که چرا دین‌شناسان اقبال کمی به این مسئلهٔ پژوهشی داشته‌اند. نخستین دلیلی که وی بیان می‌کند، غلبهٔ پارادایم دین جهانی (World religion) در دین‌شناسی است. پارادایم دین جهانی که بسیار متأثر از الگوی فهم مسیحی دربارهٔ چیستی دین است، دین را پدیده‌ای می‌داند که دارای تاریخ متمایز و مشخص و دارای نهادهای رسمی یا مراجع تعریف‌شده است. معنویت جدید، چون با این پارادایم غالب سازگار نیست، معمولاً به‌چشم نمی‌آید و در تور دین‌شناسان نمی‌افتد. ساتکلیف این رخداد را ناشی از پذیرش استریوتایپ‌هایی می‌داند که دربارهٔ چیستی دین و عرفان در دوران ویکتوریا (۱۸۳۷ـ۱۹۰۱م) رواج یافت (Sutcliffe, 2011, p.249). دلیل دیگری که ساتکلیف بیان می‌کند، این است که درک دین‌شناسان از دین

معمولاً چنین است که دین امری ساختارمند و مقدس است و نمی‌توانند بپذیرند که دینی فاقد ساختار باشد و در قالب ساختارها و نهادهای جهان مدرن حرکت کند؛ پس چون معنویت جدید پدیده‌ای سیال، متکثر و دنیوی است، کمتر به‌عنوان دین مورد پژوهش دین‌شناسان قرار گرفته است (Sutcliffe & Gilhus, 2014, p.6-10).

اما همان‌طورکه گفته شد، رشتهٔ دین‌شناسی به مطالعات ادیان ابتدایی و فهم و تحلیل دین‌داری مردمی یا به‌تعبیری دین‌داری زنده نیز پرداخته است و تجارب این نوع مطالعات برای تحلیل این پدیده (که مانند دین ابتدایی و دین مردمی بدون ساختار و نهاد بوده و جنبهٔ دنیوی آن پررنگ است) مناسب به‌شمار می‌آید. علاوه بر این، دین‌شناسی از دوقطبی‌سازی‌های موجود در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پرهیز می‌کند و می‌کوشد معنویت را با توجه به نسبت عمیق آن با دیانت درک کند.

۳ـ۳. نانسی آمرمن

نانسی آمرمن، دین‌شناس و عضو هیئت‌علمی مدرسهٔ الهیات دانشگاه بوستن در آمریکا، هرچند پس‌زمینهٔ مطالعاتش جامعه‌شناسی دین است، اما نگاهی متفاوت با دیگر جامعه‌شناسان به معنویت داشته و به‌جهت زمینه‌های الهیاتی خود، به رویکرد دین‌شناسان تعلق دارد. وی در مقاله‌ای با نام «معنوی، اما نه دینی؟ رفتن به فراسوی دوگانهٔ دین و معنویت در دین‌پژوهی» می‌کوشد با تحقیقی تجربی یافته‌های یکی از تأثیرگذارترین پژوهش‌ها در ایجاد این دوگانه، یعنی تحقیق زینبوئر را با سؤال مواجه کند و نشان دهد که شواهد تجربی در همان جامعهٔ آمریکا از دوقطبی دین و معنویت حمایت نمی‌کند. پس روان‌شناسان، هرچند مدعی‌اند که این تقابل را از شبکهٔ مفاهیم موجود در میان مردم گرفته‌اند، در واقع به‌اشتباه رفته و تمایل خود به دین‌داری فردی و شخصی را در نتیجهٔ تحقیقات خود دخالت داده‌اند و یک نمونهٔ محدود از دین‌داری شخصی، یعنی معنویت عصر جدید را مطالعه کرده و آن را نشانه‌ای از تقابل بین دین‌داری و معنویت‌گرایی دانسته‌اند (Ammerman, 2013, 2-10).

وی با انجام تحقیقی کیفی در جامعهٔ متنوع آمریکا نشان می‌دهد «معنویت» آن‌گونه‌که ادعا می‌شود، تنها در تقابل با دین‌داری نهادینه و به‌معنای دین‌داری شخصی نیست؛ بلکه امروزه دست‌کم در چهار معنای دیگر به‌کار می‌رود: ۱. تعالی در ارتباط با خدای یگانه؛ ۲. تعالی در ارتباط با خدایی فرایکتا (Extra-theistic) یا ارتباط با طبیعت؛ ۳. تعالی اخلاقی از طریق شفقت در زندگی روزمره؛ ۴. تعالی از طریق ارتباط وثیق با دین‌داری نهادینه. همهٔ این معانی نیز معتبرند و کاربست آنها فراوانی بالایی دارد (Ammerman, 2013, p.1).

آمرمن علت جا افتادن این تقابل در جامعه‌شناسی و به‌تبع آن در دیگر تحقیقات را نارضایتی از دین نهادینه می‌داند. به‌گفتهٔ آمرمن، وقتی جامعه‌شناسان در فرضیهٔ سکولاریزاسیون شکست خوردند و شاهد رشد دین‌داری در اواخر قرن بیستم شدند، به‌جای پذیرش شکست، با جعل مفهوم معنویت تلاش کردند نشان دهند که آنچه

رشد کرده است، دین نیست؛ بلکه چیز دیگری به‌نام معنویت است. جامعه‌شناسان برای این مدعای خود سعی کردند رشد پدیدهٔ دین‌داری غیروابسته به نهاد دین را برجسته کنند؛ غافل از آنکه وجوه دیگر دین‌داری و به‌ویژه دین‌داری نهادینه نیز رشد کرده است و رشد دین‌داریِ غیروابسته به دین چنان نیست که تقابلی میان دو مفهوم دین و معنویت را شکل دهد.

آمرمن بعد از نقد یافته‌های پروژهٔ کندال به‌عنوان تأثیرگذارترین تحقیق تجربی جامعه‌شناسان در القای این تصور، می‌کوشد با پژوهش تجربی خود نشان دهد که به‌کارگیری مفهوم معنویت و به‌دنبال آن ایجاد تقابل میان دین و معنویت، مطابق واقع نیست. در این تقابل ساختگی، دین امری سنتی و جمعی و نهادی است و معنویت امری غنی‌شده، بهبودیافته و فردی. البته با نگاهی دقیق‌تر به مسئله، موارد زیادی از همپوشانی میان معنویت و دین قابل رؤیت است. بر اساس یافته‌های تحقیق آمرمن، در آمریکا هنوز هشتاد درصد مردم خود را هم معنوی و هم دینی می‌دانند و افراد معنوی، در عمل و در زندگی روزمره به‌طور کامل از تدین جدا نیستند (Ammerman, 2013, p.1-4). پس به‌روایت وی، با نگاه دقیق‌تر مشخص می‌شود که در میان اکثریت مردم، همپوشانی بین امر معنوی و امر دینی وجود دارد. پس دوقطبی‌سازی دین (بد) و معنویت (خوب) با شواهد تجربی ناسازگار است (Ammerman, 2013, p.3).

البته هرچند از یافته‌های آمرمن چنین برمی‌آید که تقابل بین دین و معنویت تقابلی غیر مبتنی بر واقع است، اما این نکته نیز در آثار وی تأیید می‌شود که اصطلاح معنویت در میان مردم رواج یافته و جامعه‌شناسان به‌سبب همین رواج است که از این اصطلاح برای نامیدن جریان‌های دینی غیروابسته به دین نهادینه استفاده می‌کنند. پس هرچند نمی‌توان در واقع امر این تقابل را اثبات کرد، اما در ساحت مفهوم‌شناسی و اصطلاح‌پردازی، این تقابل در میان جامعه‌شناسان وجود دارد و برای آنها کارآمد است.

نتیجهٔ این بازاندیشی در دین‌شناسی آن است که «معنویت»، دیگر نه در مقام بدیل یا ضد دین، بلکه در مقام افق گسترش‌یافتهٔ تجربهٔ دینی ظاهر می‌شود. از منظر تاریخ مفاهیم، این تحول را می‌توان نوعی «تغییر معنا در تداوم واژه» دانست؛ زیرا «معنویت» همان واژه‌ای است که در قرن بیستم معنای سابژکتیو و غیردینی یافت؛ اما در قرن بیست‌ویکم دوباره به درون زبان دین بازگشت. در این بازگشت، مفهوم معنویت با حفظ عناصر فردی و تجربی خود، به عرصهٔ الهیات و دین‌پژوهی پیوند خورد و بدل به مفهومی میان‌رشته‌ای شد. چنین دگردیسی‌ای نشان می‌دهد که سیر تاریخی واژهٔ «معنویت»، از یک «مفهوم جداساز» به یک «مفهوم پیونددهنده» حرکت کرده است؛ حرکتی که به‌تعبیر کوزیلیک، نشانهٔ بلوغ زبان مدرن در مواجهه با تنوع دین و تجربهٔ قدسی است.

نتیجه‌گیری

مطالعهٔ حاضر با بهره‌گیری از رویکرد تاریخ مفاهیم نشان داد که دوگانگی میان دین و معنویت، برخلاف آنچه در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین رواج یافته، نه یک واقعیت هستی‌شناختی، بلکه برساختی مفهومی و تاریخی است. بررسی پیشینهٔ این مفهوم نشان داد که در نیمهٔ دوم قرن بیستم، روان‌شناسی انسان‌گرا و جامعه‌شناسی دین با تغییر در افق انتظار خود از دین، معنویت را به‌مثابهٔ امری شخصی، تجربی و غیردینی صورت‌بندی کردند. این تحول در سطح زبان علمی باعث شد که واژهٔ «معنویت» از میدان دین جدا شود و معنای تازه‌ای یابد که بر استقلال از نهاد دین و تمرکز بر خود فرد تأکید داشت.

اما در ادامه، با ورود دین‌پژوهان به این عرصه، مفهوم معنویت دوباره به درون میدان دین بازگشت. دین‌شناسی معاصر با روش‌های پدیدارشناختی، قوم‌نگارانه و فراتحلیلی نشان داد که معنویت در عمل و در تجربهٔ زیستهٔ مؤمنان، همچنان پیوندی عمیق با دیانت دارد. آثار نوریچیکا هوریی، استیون ساتکلیف و نانسی آمرمن به‌خوبی بیانگر این بازگشت مفهومی‌اند؛ زیرا هر سه در مسیرهایی متفاوت کوشیدند نشان دهند که تقابل میان دین و معنویت محصول تحلیل‌های انتزاعی و اصطلاح‌سازی‌های ثانویه در علوم اجتماعی است، نه بازتاب واقعیت زیستهٔ انسان‌ها.

از منظر کوزیلیک، این روند را می‌توان تحول معنایی «معنویت» در نسبت با دین دانست: واژه‌ای که در قرن بیستم به‌تدریج از معناهای دینی فاصله گرفت؛ اما در قرن بیست‌ویکم بار دیگر در پیوند با دین بازتعریف شد. بدین‌سان، معنویت از «مفهوم تقابلی» به «مفهوم پیوندی» تبدیل شد؛ مفهومی که می‌تواند هم‌زمان تجربهٔ فردی و جمعی، درونی و آیینی، و شخصی و نهادینه را دربرگیرد.

در نتیجه، آنچه در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به‌عنوان جدایی دین و معنویت معرفی شده بود، در واقع نوعی ابزار مفهومی برای تبیین تحولات معنوی مدرن بود، نه شاهدی از گسست واقعی میان دین و معنویت. ازسوی‌دیگر، دین‌شناسی با ارائهٔ چهارچوب‌های مفهومیِ تازه توانسته است این دو ساحت را در پیوندی پویا بازفهم کند. بنابراین می‌توان گفت که تاریخ مفاهیم دین و معنویت در بافت غرب مدرن نشان می‌دهد که تقابل میان آن دو، نه نشانهٔ جدایی دو پدیده در سطح اجتماع، بلکه مرحله‌ای گذرا در مسیر بازاندیشی تجربهٔ دینی در جهان معاصر است.

البته هر گونه تعمیم تقابل دین و معنویت به سنت‌های دینی غیرمسیحی، به‌ویژه اسلام، نیازمند بازاندیشی جدی است؛ زیرا در سنت اسلامی، مفاهیمی چون ایمان، عمل، سلوک، باطن و ظاهر، همواره در پیوندی درونی تعریف شده‌اند و تجربهٔ معنوی غالباً در دل شریعت و نه در تقابل با آن شکل گرفته است. پیوند دوبارهٔ این دو مفهوم نیز در همان زمینهٔ تاریخی و الهیاتی مسیحی ـ غربی و بر اساس مفروضات محققان انگلوامریکن رخ داده است و نمی‌توان در چهارچوب آن، تجربهٔ ایرانی «معنویت» را فهمید.

منابع

لوئیس، جیمز و پترسون، یسپر اویور (۱۳۹۶). *ادیان چالش‌انگیز نوظهور*. ترجمهٔ زهره سعیدی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

مروتی، سهراب و یعقوبی، مینا (۱۳۹۲). بررسی تأثیر مناسک اسلامی بر فرایند معنویت‌یابی دینی. *معرفت ادیان*، ۴(۴)، ۷ـ۲۰.

یوسفی، امیر و سلیمانی، اسماعیل (۱۴۰۱). عوامل ظهور و شیوع معنویت‌های نوپدید. *معرفت ادیان*، ۱۳(۴)، ۱۲۳ـ۱۴۰.

Ammerman, N. T. (2013). Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278.

Casey, P. R. (2013). I'm spiritual but not religious: Implications for research and practice. In: C. Cook (Ed.), *Spirituality, theology and mental health: Interdisciplinary perspectives* (p.30-61). London: SCM Press.

Dyson, J.; Cobb, M. & Forman, D. (1997). The meaning of spirituality: A literature review. *Journal of Advanced Nursing*, 26(6), 1183-1188.

Giuseppe, Giordan (2007). Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory. In: *A Sociology of Spirituality*, 161-180. Aldershot: Ashgate.

Hamberg, E. (2009). Unchurched spirituality. In: P. Clarke (Ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*, Oxford: Oxford University Press.

Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell.

Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. Malden: Wiley-Blackwell.

Heelas, P. (2011). Spiritualities of life. In: P. B. Clarke (Ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion* (p.758-782). Oxford: Oxford University Press.

Horie, N. (2013). Narrow New Age and broad spirituality: A comprehensive schema and a comparative analysis. In: S. J. Sutcliffe & I. S. Gilhus (Eds.), *New Age spirituality* (p.99-117). London: Routledge.

Jensen, F. G. (2005). The study of spirituality: Thoughts from the Christian East. *Orthodox Christian Association of Medicine and Religion*, 3(1), 1-20.

Jespers, F. (2014). Explorations in the border region of religious and secular spiritualities from the perspective of religious studies. In: A. W. Sæther (Ed.). *Present-day spiritualities* (p.197-218). Leiden: Brill.

Koselleck, R. (2002). *The practice of conceptual history: Timing history, spacing*

concepts. Stanford: Stanford University Press.

Koselleck, R. (2004). *Futures past: On the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press.

Lewis, J. R. & Tollefsen, I. B. (Eds.) (2004). *The Oxford handbook of new religious movements*. New York: Oxford University Press.

Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Response to the commentaries. *International Journal for the Psychology of Religio*n, 9(1), 3-16.

Salazar, H. & Nicholls, R. (Eds.) (2018). *The philosophy of spirituality: Analytic, continental and multicultural approaches*. Leiden: Brill.

Singleton, A. (2016). Contemporary sociological approaches to spirituality. In: *Spirituality across disciplines: Research and practice* (p.39-50). Cham: Springer International Publishing.

Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, (104), 333-339.

Sutcliffe, S. (2011). From "comparative mysticism" to "New Age spirituality": Teaching New Age as the raw materials of religion. In: C. W. Trollinger (Ed.). *Teaching mysticism* (p.249-267). Oxford: Oxford University Press.

Sutcliffe, S. J. & Gilhus, I. S. (2014). Introduction: "All mixed up"—Thinking about religion in relation to New Age spiritualities. In: S. J. Sutcliffe & I. S. Gilhus (Eds.). *New Age spirituality* (p.7-22). London: Routledge.

Testerman, J. K. (1997). *Spirituality vs. religion: Implications for healthcare. Paper presented at the Twentieth Annual Faith and Learning Seminar*. California: Loma Linda.

Turina, I. (2011). From institution to spirituality and back: Or, why we should be cautious about the "spiritual turn" in the sociology of religion. In: *Religion, spirituality and everyday practice* (p.181-189). Springer.

Wood, M. & Possamai, A. (2007). The New Age: Ambiguities of authority in neoliberal societies. In: R. A. Lynch (Ed.). *Religion and postmodernism* (p.xx-xx). London: Routledge.

Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (p.54-66). New York: Guilford Press.

References

Lewis, James, and Petersen, Jesper Aagaard (2017). Controversial New Religions. Trans. Zohreh Saeidi. Tehran: Research Institute for Culture, Art, and Communication.

Moravveji, Sohrab, and Yaqubi, Mina (2013). "An Examination of the Impact of Islamic Rituals on the Process of Religious Spiritualization." Ma'rifat-e Adyan, 4(4), 7–20.

Yousefi, Amir, and Soleimani, Esmail (2022). "Factors in the Emergence and Prevalence of New Religious Spiritualities." Ma'rifat-e Adyan, 13(4), 123–140.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 3, 177-192**

Print ISSNL: 2008-8116 **Online ISSN: 2980-809X**

Apocalyptic Theology and Collective Discipline: The Reproduction of Distinct Religious Identity among Jehovah's Witnesses in Latin America

Seyyed Mohammad Reza Miryousefi / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran miryousefi@iki.ac.ir

Seyyed Hassan Hosseini Amini / Graduate of the Qom Seminary, Qom, Iran hasan.hosainiamini@gmail.com

Received: 2026/04/09 - **Accepted:** 2026/06/07 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

The "Jehovah's Witnesses" movement is one of the contemporary Christian currents that has experienced significant growth in Latin America in recent decades. This research examines how apocalyptic beliefs and group discipline work in tandem to construct a distinct religious identity for the members of this movement. The present study, employing a qualitative and analytical method, examines the organizational texts of Jehovah's Witnesses and sociological sources on religion in order to elucidate the manner in which identity boundaries are formed and in-group cohesion is maintained. The findings indicate that belief in the imminence of the end of the world generates a sense of urgency and deep commitment that leads to the acceptance of internal discipline. This collective discipline, through the observance of behavioral rules, peer monitoring, and regular participation in proselytizing activities, draws a pronounced social boundary between members and the surrounding society. Ultimately, the combination of these apocalyptic beliefs with organizational discipline plays a key role in maintaining the stability and reproduction of the distinct identity of Jehovah's Witnesses in the social context of Latin America.

Keywords: Jehovah's Witnesses, Apocalyptic Theology, Collective Discipline, Religious Identity, Identity Boundary-Making, Latin America.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

10.22034/marefateadyan.2026.5003738

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره سوم، پیاپی ۶۷، تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۷۷ـ ۱۹۲
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X

نوع مقاله: پژوهشی

الهیات آخرالزمانی و انضباط جمعی: بازتولید هویت دینی متمایز در میان شاهدان یهوه در آمریکای لاتین

سیدمحمدرضا میریوسفی / استادیار گروه ادیان و عرفان مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم، ایران
miryousefi@iki.ac.ir
سیدحسن حسینی امینی / دانش‌آموختهٔ حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ایران
hasan.hosainiamini@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

جنبش «شاهدان یهوه» یکی از جریان‌های مسیحی معاصر است که در دهه‌های اخیر رشد قابل توجهی در آمریکای لاتین داشته است. این پژوهش بررسی می‌کند که چگونه باورهای آخرالزمانی و انضباط گروهی دست به دست هم می‌دهند تا هویت دینیِ متمایزی برای اعضای این جنبش بسازند. مطالعهٔ حاضر با روش کیفی و تحلیلی، متون سازمانی شاهدان یهوه و منابع جامعه‌شناسی دین را بررسی کرده است تا نحوهٔ شکل‌گیری مرزهای هویتی و حفظ انسجام درون‌گروهی را روشن کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که باور به نزدیک بودن پایان جهان، نوعی احساس فوریت و تعهد عمیق ایجاد می‌کند که باعث پذیرش انضباط درونی می‌شود. این انضباط جمعی از طریق رعایت قواعد رفتاری، نظارت هم‌قطاران و حضور منظم در فعالیت‌های تبلیغی، مرز اجتماعی پررنگی میان اعضا و جامعهٔ پیرامون می‌کشد. در نهایت، ترکیب این باورهای آخرالزمانی با انضباط سازمانی، نقشی کلیدی در حفظ پایداری و بازتولید هویت متمایز شاهدان یهوه در بافت اجتماعی آمریکای لاتین ایفا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شاهدان یهوه، الهیات آخرالزمانی، انضباط جمعی، هویت دینی، مرزبندی هویتی، آمریکای لاتین.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions
of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

doi 10.22034/marefateadyan.2026.5003738

مقدمه

در دهه‌های اخیر، مطالعهٔ جنبش‌های دینی نوظهور و اقلیت‌های مذهبی به یکی از حوزه‌های مهم در جامعه‌شناسی دین تبدیل شده است. این توجه فزاینده تا حد زیادی ناشی از گسترش گروه‌هایی است که با ارائهٔ قرائت‌های خاص از متون مقدس و ایجاد ساختارهای سازمانی منسجم توانسته‌اند در بسترهای فرهنگی و اجتماعی متنوع پیروان قابل توجهی جذب کنند. این جنبش‌ها، اغلب نه‌تنها الگوهای جدیدی از دینداری را عرضه می‌کنند، بلکه از طریق سازوکارهای هویتی و سازمانی خاص، شیوه‌های متمایزی از کنش اجتماعی و روابط درون‌گروهی را نیز شکل می‌دهند. در این میان، «شاهدان یهوه» (Testigos de Jehová) یکی از برجسته‌ترین جنبش‌های مسیحی معاصر به‌شمار می‌آید که از اواخر قرن نوزدهم در ایالات متحده شکل گرفت و به‌تدریج به یک سازمان دینی جهانی تبدیل شد (Chryssides, 2016, p.8). امروزه این جنبش در بسیاری از مناطق جهان حضور فعال دارد و آمریکای لاتین یکی از مهم‌ترین حوزه‌های گسترش آن محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای‌که در برخی کشورهای این منطقه «شاهدان یهوه» از نظر تعداد پیروان و میزان فعالیت تبلیغی جایگاه قابل توجهی یافته است (Pew Research Center, 2014).

«شاهدان یهوه» با وجود ریشه داشتن در بستر تاریخی پروتستانتیسم آمریکایی قرن نوزدهم، از نظر الهیاتی و سازمانی تفاوت‌های مهمی با شاخه‌های اصلی مسیحیت دارد. این جنبش در سنت جنبش‌های «بازگشت به مسیحیت اولیه» و نیز جریان‌های آخرالزمانی آن دوره شکل گرفت و بر تفسیر خاصی از کتاب مقدس، به‌ویژه پیشگویی‌های کتاب دانیال و مکاشفهٔ یوحنا، تأکید دارد. از نظر ساختار دینی، شاهدان یهوه برخلاف کلیسای کاتولیک که بر اقتدار سلسله‌مراتبی و سنت کلیسایی تأکید می‌کند و نیز برخلاف بسیاری از کلیساهای پروتستان که ساختارهای نسبتاً متکثر و محلی دارند، دارای سازمانی متمرکز و جهانی است که آموزه‌ها و فعالیت‌های تبلیغی را به‌صورت هماهنگ هدایت می‌کند.

همچنین، اگرچه این جنبش در محیطی شکل گرفت که جنبش‌های اونجلیک (Evangelical) در آن فعال بودند، اما از نظر الهیات مسیح‌شناختی، نگرش به تثلیث، برداشت از نجات و نیز موضع‌گیری در زمینهٔ سیاست و ملی‌گرایی تفاوت‌های قابل توجهی با اونجلیک‌ها دارد. برای مثال، شاهدان یهوه آموزهٔ تثلیث را نمی‌پذیرند؛ خود را بی‌طرف در امور سیاسی می‌دانند و بر فعالیت تبلیغی خانه‌به‌خانه به‌عنوان وظیفهٔ دینی تأکید ویژه‌ای دارند. مجموعهٔ این ویژگی‌ها موجب شده است که بسیاری از پژوهشگران در مطالعات جامعه‌شناسی دین، این جنبش را در زمرهٔ «جنبش‌های دینی نوظهور» یا «جریان‌های مسیحی حاشیه‌ای» طبقه‌بندی کنند (Beckford, 1975, p.2-5; Holden, 2002, p.1-4).

«شاهدان یهوه» به‌واسطهٔ مجموعه‌ای از آموزه‌های الهیاتی خاص و ساختار سازمانی منسجم، جایگاهی متمایز در میان جنبش‌های مسیحی معاصر دارد. یکی از عناصر محوری در نظام اعتقادی این جنبش، تأکید بر الهیات آخرالزمانی و انتظار برای دگرگونی قریب‌الوقوع نظم کنونی جهان است. این باور، نه‌تنها چهارچوبی تفسیری برای فهم تاریخ و تحولات جهانی فراهم می‌سازد، بلکه نقش مهمی در شکل‌دهی به نگرش‌ها، کنش‌ها و سبک زندگی پیروان نیز ایفا می‌کند (Holden, 2002, p.69-72). در کنار این بعد الهیاتی، ساختار سازمانی این جنبش نیز مبتنی بر مجموعه‌ای از قواعد رفتاری و هنجارهای دینی است که از طریق آن، نوعی انضباط جمعی در میان اعضا برقرار می‌شود. این سازوکارها شامل نظارت درون‌گروهی، تأکید بر فعالیت‌های تبلیغی سازمان‌یافته و تنظیم روابط اجتماعی اعضا با جامعهٔ پیرامون است (Beckford, 1975, p.120-135). ترکیب این دو بعد ـ یعنی الهیات آخرالزمانی و انضباط سازمانی ـ به شکل‌گیری نوعی هویت دینی متمایز در میان اعضای این جنبش انجامیده است.

در ادبیات جامعه‌شناسی دین، رابطهٔ میان باورهای دینی و شکل‌گیری هویت جمعی از موضوعات مهم پژوهشی به‌شمار می‌رود (McGuire, 2008, p.45-48). پژوهشگران متعددی نشان داده‌اند که نظام‌های اعتقادی می‌توانند در ایجاد مرزهای نمادین میان گروه‌های دینی و جامعهٔ پیرامون نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند (Casanova, 1994, p.19-25). در مورد شاهدان یهوه نیز مجموعه‌ای از باورهای الهیاتی و قواعد رفتاری به شکل‌گیری نوعی مرزبندی هویتی منجر شده است که اعضای این جنبش را از بسیاری از الگوهای رایج اجتماعی و فرهنگی متمایز می‌سازد. این تمایز، در عرصه‌های مختلفی از زندگی اجتماعی نمود می‌یابد؛ از جمله در نگرش به سیاست و ملی‌گرایی؛ در نحوهٔ مشارکت در مناسک عمومی و نیز در سبک زندگی روزمره.

با وجود گسترش مطالعات دربارهٔ «شاهدان یهوه»، بخش قابل توجهی از این پژوهش‌ها بر تاریخ شکل‌گیری این جنبش، ساختار سازمانی آن یا تجربهٔ زیستهٔ اعضا تمرکز داشته‌اند. برای مثال، پژوهش‌های جیمز بکفورد (James A. Beckford) و برایان ویلسون (Bryan R. Wilson) بیشتر بر ویژگی‌های فرقه‌ای و ساختار نهادی این جنبش تأکید داشته‌اند (Beckford, 1975, p.1-10)؛ درحالی‌که مطالعات دیگری به تحلیل آموزه‌های الهیاتی و جهان‌بینی دینی آن پرداخته‌اند (Chryssides, 2016, p.3-8). بااین‌حال بررسی هم‌زمان رابطهٔ میان الهیات آخرالزمانی، سازوکارهای انضباط جمعی و فرایند بازتولید هویت دینی در زمینه‌های منطقه‌ای خاص، به‌ویژه در آمریکای لاتین، در ادبیات موجود کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ازاین‌رو می‌توان گفت که هنوز خلأ پژوهشی قابل توجهی در خصوص پیوند میان این سه مؤلفه در بسترهای اجتماعی غیرغربی وجود دارد.

اهمیت پرداختن به این موضوع تنها به شناخت بهتر یک جنبش دینی مسیحی محدود نمی‌شود؛ بلکه از

منظر مطالعات دین و نیز در چهارچوب گسترش تولید علوم انسانی و اسلامی نیز قابل توجه است. بررسی تجربه‌های متنوع دینداری در سنت‌های مختلف دینی می‌تواند به غنای مطالعات تطبیقی دین کمک کند و امکان تحلیل دقیق‌تر سازوکارهای شکل‌گیری هویت دینی، نظم اجتماعی و مرزبندی‌های فرهنگی را فراهم آورد. از این منظر، مطالعهٔ موردی «شاهدان یهوه» در آمریکای لاتین می‌تواند زمینه‌ای برای تأمل نظری دربارهٔ نحوهٔ پیوند میان باورهای الهیاتی و سازمان اجتماعی دین فراهم کند؛ امری که در مطالعات اسلامی نیز برای فهم بهتر فرایندهای هویت‌سازی دینی، انسجام جمعی و مرزبندی‌های اعتقادی در جوامع دینی اهمیت دارد.

بر این اساس، هدف اصلی مقالهٔ حاضر بررسی این پرسش است که چگونه الهیات آخرالزمانی و سازوکارهای انضباط جمعی در جنبش «شاهدان یهوه» به بازتولید هویت دینی متمایز در میان پیروان این جنبش در آمریکای لاتین کمک می‌کنند. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که چگونه باور به پایان قریب‌الوقوع نظم کنونی جهان، در کنار ساختارهای سازمانی منسجم و قواعد رفتاری مشخص، به ایجاد مرزهای نمادین و اجتماعی میان اعضای این جنبش و جامعهٔ پیرامون می‌انجامد. نوآوری اصلی این مقاله در آن است که با تلفیق تحلیل الهیاتی و جامعه‌شناختی، رابطهٔ میان آموزه‌های آخرالزمانی، نظم سازمانی و فرایند هویت‌سازی دینی را به‌صورت یکپارچه بررسی می‌کند؛ رویکردی که در بسیاری از مطالعات پیشین دربارهٔ «شاهدان یهوه» کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

از نظر روش‌شناسی، این پژوهش با رویکردی کیفی و تحلیلی انجام شده است. داده‌های پژوهش عمدتاً از طریق تحلیل متون دینی و سازمانی «شاهدان یهوه» ـ از جمله نشریات رسمی این جنبش ـ و نیز بررسی مطالعات جامعه‌شناختی و تاریخی مرتبط گردآوری شده‌اند. تحلیل این داده‌ها با بهره‌گیری از مفاهیم نظری در جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه نظریه‌های مربوط به مرزبندی هویتی، جنبش‌های آخرالزمانی و نظم اجتماعی در سازمان‌های دینی انجام شده است.

مقالهٔ حاضر در ادامه، ابتدا چهارچوب نظری و پیشینهٔ پژوهش را بررسی می‌کند؛ سپس با تکیه بر داده‌های موجود، به تحلیل نقش الهیات آخرالزمانی و سازوکارهای انضباط جمعی در شکل‌گیری و بازتولید هویت دینی متمایز در میان شاهدان یهوه در آمریکای لاتین می‌پردازد. در پایان نیز نتایج پژوهش در پرتو مباحث نظری جامعه‌شناسی دین مورد بحث قرار می‌گیرد و جمع‌بندی می‌شود.

۱. مبانی نظری و مروری انتقادی بر ادبیات پژوهش

مطالعهٔ جنبش‌های دینی معاصر در دهه‌های اخیر به یکی از حوزه‌های مهم پژوهش در جامعه‌شناسی دین تبدیل شده است. افزایش تنوع دینی، گسترش گروه‌های مذهبی فراملی و ظهور اشکال جدید دینداری سبب شده است

که پژوهشگران توجه بیشتری به بررسی ساختارهای سازمانی، نظام‌های اعتقادی و الگوهای هویت‌سازی در این جنبش‌ها معطوف کنند. در این میان، «شاهدان یهوه» به‌عنوان یکی از شناخته‌شده‌ترین جنبش‌های مسیحی معاصر جایگاه ویژه‌ای در ادبیات پژوهشی یافته است. این جنبش که در اواخر قرن نوزدهم توسط چارلز تیز راسل (Charles Taze Russell/ ۱۸۵۲ـ۱۹۱۶م) در ایالات متحده شکل گرفت، به‌تدریج به یک سازمان دینی جهانی با شبکه‌ای گسترده از پیروان تبدیل شد و امروزه در بسیاری از مناطق جهان، از جمله آمریکای لاتین، حضور چشمگیری دارد (Chryssides, 2016, p.15).

پژوهش‌های موجود دربارهٔ «شاهدان یهوه» را می‌توان در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد. نخست، مطالعات تاریخی که به بررسی خاستگاه‌ها، تحولات سازمانی و گسترش جهانی این جنبش پرداخته‌اند. این مطالعات نشان می‌دهند که چگونه این جنبش از یک گروه کوچک مطالعات کتاب مقدس در ایالات متحده به یک سازمان دینی جهانی با ساختار مدیریتی متمرکز تبدیل شد (Chryssides, 2016, p.42).

محور دوم پژوهش‌ها به تحلیل جامعه‌شناختی ساختار سازمانی و تجربهٔ زیستهٔ اعضای این جنبش اختصاص دارد. در این زمینه، آثار جیمز بکفورد از نخستین و تأثیرگذارترین مطالعات به‌شمار می‌روند. بکفورد با تحلیل ساختار سازمانی شاهدان یهوه نشان می‌دهد که این جنبش دارای نظامی نسبتاً منسجم از اقتدار سازمانی و کنترل اجتماعی است که از طریق آن، رفتار و هویت اعضا در چهارچوب هنجارهای مشخصی هدایت می‌شود (Beckford, 1975, p.78).

در ادامهٔ این رویکرد جامعه‌شناختی، برایان ویلسون نیز در مطالعات خود دربارهٔ فرقه‌ها و جنبش‌های دینی جدید، «شاهدان یهوه» را نمونه‌ای از یک جنبش دینی با مرزبندی هویتی قوی معرفی کرده است. ویلسون معتقد است که چنین جنبش‌هایی با تأکید بر مجموعه‌ای از قواعد اعتقادی و رفتاری خاص، نوعی تمایز آشکار میان اعضای خود و جامعهٔ پیرامون ایجاد می‌کنند؛ تمایزی که به حفظ انسجام درونی و تداوم هویت جمعی کمک می‌کند (Wilson, 1990, p.112). از این منظر، شاهدان یهوه را می‌توان نمونه‌ای از گروه‌های دینی دانست که از طریق سازوکارهای نهادی و هنجاری، نوعی هویت دینی منسجم و متمایز ایجاد کرده‌اند.

در کنار این مطالعات جامعه‌شناختی، پژوهش‌های دیگری نیز بر نظام اعتقادی و الهیات خاص این جنبش تمرکز داشته‌اند. برای مثال، اندرو هولدن در مطالعهٔ قوم‌نگارانهٔ خود دربارهٔ زندگی روزمرهٔ شاهدان یهوه نشان می‌دهد که آموزه‌های الهیاتی این جنبش، به‌ویژه باور به پایان قریب‌الوقوع جهان و وقوع نبرد آرماگدون، چهارچوبی معنایی برای تفسیر واقعیت اجتماعی در اختیار اعضا قرار می‌دهد. به‌تعبیر هولدن، این نوع الهیات آخرالزمانی، نه‌تنها یک مجموعه از باورهای اعتقادی، بلکه نوعی جهان‌بینی جامع است که در آن، تاریخ انسانی

به‌سوی یک دگرگونی نهایی و الهی در حرکت تلقی می‌شود (Holden, 2002, p.56). چنین چهارچوبی می‌تواند رفتارهای فردی و جمعی پیروان را به‌گونه‌ای سازمان دهد که با اهداف دینی جنبش همسو باشد.

در سال‌های اخیر، برخی پژوهش‌ها نیز به بررسی گسترش جغرافیایی «شاهدان یهوه» در مناطق مختلف جهان پرداخته‌اند. داده‌های آماری و مطالعات میدانی نشان می‌دهد که آمریکای لاتین به یکی از مهم‌ترین مناطق رشد این جنبش تبدیل شده است. عواملی مانند فعالیت‌های تبلیغی سازمان‌یافته، شبکه‌های ارتباطی درون‌گروهی و شرایط اجتماعی خاص برخی کشورهای این منطقه، زمینهٔ مناسبی برای گسترش این جنبش فراهم کرده است (Pew Research Center, 2014). بااین‌حال، بخش قابل توجهی از این پژوهش‌ها بر روندهای جمعیتی یا ساختارهای سازمانی تمرکز داشته‌اند و کمتر به بررسی پیوند میان نظام اعتقادی این جنبش و سازوکارهای اجتماعی آن پرداخته‌اند.

چهارچوب نظری این پژوهش، علاوه بر ادبیات خاص مربوط به «شاهدان یهوه»، از برخی مفاهیم کلیدی در جامعه‌شناسی دین نیز بهره می‌گیرد. یکی از این مفاهیم، نظریه‌های مربوط به جنبش‌های آخرالزمانی یا میلی‌ناریستی است. جنبش‌های میلی‌ناریستی (Millenarian movements) معمولاً بر این باور استوارند که نظم کنونی جهان در آستانهٔ پایان قرار دارد و به‌زودی با یک نظم الهی جدید جایگزین خواهد شد. چنین باورهایی اغلب به ایجاد نوعی احساس فوریت تاریخی در میان پیروان منجر می‌شود و می‌تواند تعهد دینی و مشارکت فعال در فعالیت‌های مذهبی را تقویت کند (Wessinger, 2011, p.9). در مورد «شاهدان یهوه» نیز انتظار برای وقوع نبرد آرماگدون و برقراری حکومت الهی، یکی از عناصر مرکزی در نظام اعتقادی آنان است و نقش مهمی در جهت‌دهی به کنش‌های اجتماعی اعضا ایفا می‌کند.

مفهوم نظری مهم دیگر در این پژوهش، مسئلهٔ «انضباط اجتماعی» در سازمان‌های دینی است. بسیاری از جنبش‌های دینی برای حفظ انسجام و هویت جمعی خود به مجموعه‌ای از قواعد رفتاری، نظام‌های نظارتی و سازوکارهای سازمانی متکی هستند. از منظر جامعه‌شناختی، این سازوکارها را می‌توان نوعی نظام کنترل اجتماعی دانست که از طریق آن، رفتار اعضا در چهارچوب هنجارهای گروهی تنظیم می‌شود. در این زمینه، تحلیل‌های میشل فوکو دربارهٔ رابطهٔ میان قدرت و انضباط اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه نهادها می‌توانند از طریق مجموعه‌ای از قواعد، نظارت‌ها و فرایندهای اجتماعی نوعی نظم درونی ایجاد کنند که به بازتولید ساختارهای نهادی کمک می‌کند (Foucault, 1977, p.170). در مورد «شاهدان یهوه» نیز ساختار سازمانی متمرکز و مجموعه قواعد رفتاری مشخص، به شکل‌گیری نوعی انضباط جمعی انجامیده است که در حفظ انسجام این جنبش نقش اساسی دارد.

مفهوم نظری سوم در این پژوهش، «مرزبندی هویتی» است. نظریهٔ مرزبندی اجتماعی که توسط پژوهشگرانی مانند میشل لامونت (Michèle Lamont) و ویرگ مولنار (Virág Molnár) توسعه یافته است، بر این نکته تأکید می‌کند که گروه‌های اجتماعی برای حفظ هویت و انسجام خود، مرزهایی نمادین میان خود و دیگران ایجاد می‌کنند (Lamont & Molnár, 2002, P.168). این مرزها می‌توانند در قالب باورها، ارزش‌ها، هنجارهای رفتاری یا شیوه‌های زندگی شکل بگیرند و نقش مهمی در تعریف هویت جمعی ایفا کنند. در مورد گروه‌های دینی، چنین مرزبندی‌هایی اغلب از طریق آموزه‌های اعتقادی، مناسک دینی و الگوهای خاص تعامل با جامعهٔ پیرامون ایجاد می‌شوند.

در جنبش شاهدان یهوه، مرزبندی هویتی در سطوح مختلف قابل مشاهده است. برای نمونه، موضع‌گیری خاص این جنبش در قبال سیاست و ملی‌گرایی، پرهیز از مشارکت در برخی مراسم ملی و اجتماعی، و تأکید بر فعالیت‌های تبلیغی خانه‌به‌خانه، همگی به‌نوعی مرز نمادین میان اعضای این جنبش و جامعهٔ گسترده‌تر ایجاد می‌کنند. این مرزها علاوه بر حفظ تمایز گروهی، به تقویت احساس تعلق جمعی در میان اعضا نیز کمک می‌کنند.

بر اساس این مبانی نظری، پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که چگونه در جنبش «شاهدان یهوه»، الهیات آخرالزمانی، سازوکارهای انضباط جمعی و فرایندهای مرزبندی هویتی به‌صورت متقابل با یکدیگر پیوند می‌یابند. در این رویکرد، باورهای دینی صرفاً به‌عنوان مجموعه‌ای از عقاید فردی در نظر گرفته نمی‌شوند؛ بلکه به‌مثابهٔ عناصری اجتماعی و سازمانی تحلیل می‌شوند که در تعامل با ساختارهای نهادی و کنش‌های جمعی، هویت گروهی را شکل می‌دهند و بازتولید می‌کنند. از این منظر، بررسی تجربهٔ «شاهدان یهوه» در آمریکای لاتین می‌تواند نمونه‌ای مهم برای فهم چگونگی پیوند میان الهیات، سازمان اجتماعی و هویت دینی در جنبش‌های مذهبی معاصر فراهم آورد.

۲. تبیین جامعه‌شناختی الگوهای هویت‌سازی در میان شاهدان یهوه

در این بخش تلاش می‌شود با تکیه بر چهارچوب نظری ارائه‌شده، رابطهٔ میان سه محور اصلی پژوهش، یعنی الهیات آخرالزمانی، سازوکارهای انضباط جمعی و فرایند مرزبندی هویتی در میان شاهدان یهوه مورد تحلیل قرار گیرد. بررسی این سه محور نشان می‌دهد که در این جنبش دینی، باورهای الهیاتی، ساختارهای سازمانی و الگوهای کنش اجتماعی به‌گونه‌ای درهم‌تنیده عمل می‌کنند که در نهایت به شکل‌گیری و بازتولید هویت دینی متمایز در میان اعضا می‌انجامند. در بستر اجتماعی آمریکای لاتین نیز این سازوکارها در تعامل با شرایط فرهنگی و اجتماعی منطقه الگوهای خاصی از انسجام گروهی و تمایز اجتماعی را ایجاد کرده‌اند.

۲ـ۱. الهیات آخرالزمانی و شکل‌گیری جهان‌بینی دینی

یکی از محوری‌ترین عناصر در نظام اعتقادی «شاهدان یهوه» تأکید گسترده بر الهیات آخرالزمانی است. این جنبش

از همان مراحل اولیهٔ شکل‌گیری خود در اواخر قرن نوزدهم تفسیر خاصی از تاریخ مقدس و آیندهٔ جهان ارائه کرده است که در آن، جهان کنونی مرحله‌ای موقتی در طرح نجات الهی در نظر گرفته می‌شود. در این چهارچوب تفسیری، تاریخ بشر نه مجموعه‌ای از رخدادهای تصادفی، بلکه فرایندی هدفمند تلقی می‌شود که در نهایت به تحقق کامل ارادهٔ الهی و استقرار «پادشاهی خداوند» منتهی خواهد شد (Chryssides, 2016, p.87).

در آموزه‌های شاهدان یهوه، جهان کنونی تحت سلطهٔ نیروهای شر و فساد قرار دارد و نظام‌های سیاسی و اجتماعی موجود به‌عنوان بخشی از «نظام جهانی شیطان» توصیف می‌شوند. از این منظر، ساختارهای اجتماعی و سیاسی معاصر نه‌تنها ناپایدار و موقتی‌اند، بلکه در نهایت در جریان دگرگونی نهایی جهان از میان خواهند رفت. چنین برداشتی از وضعیت کنونی جهان، چهارچوبی تفسیری برای فهم تحولات تاریخی و اجتماعی فراهم می‌کند و به اعضای این جنبش امکان می‌دهد تا رویدادهای جهانی را در قالب روایت دینی گسترده‌تری معنا کنند (Holden, 2002, p.64).

در این نظام اعتقادی، رویدادهایی مانند نبرد آرماگدون و استقرار حکومت الهی از عناصر اساسی در تفسیر آیندهٔ جهان به‌شمار می‌روند. نبرد آرماگدون در آموزه‌های این جنبش لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ بشر معرفی می‌شود که طی آن، نظم کنونی جهان پایان خواهد یافت و پادشاهی الهی جایگزین آن خواهد شد. چنین تصوری از آینده، نه‌تنها بیانگر انتظار مذهبی برای دگرگونی جهان است، بلکه چهارچوبی معنایی برای درک وضعیت کنونی جهان نیز فراهم می‌آورد. بسیاری از اعضای این جنبش تحولات سیاسی، بحران‌های اجتماعی و حتی تغییرات فرهنگی معاصر را در پرتو این روایت آخرالزمانی تفسیر می‌کنند (Wessinger, 2011, p.22).

در نتیجه، جهان‌بینی آخرالزمانی در میان شاهدان یهوه به نوعی «لنز تفسیری» برای فهم واقعیت اجتماعی تبدیل می‌شود. این جهان‌بینی به اعضا کمک می‌کند تا رویدادهای جهانی را در چهارچوب یک روایت دینی گسترده‌تر درک کنند و جایگاه خود را در تاریخ مقدس تعریف نمایند. پژوهش‌های قوم‌نگارانه نشان می‌دهد که بسیاری از پیروان این جنبش تحولات سیاسی و اقتصادی جهان را نشانه‌هایی از نزدیک شدن پایان نظم کنونی تلقی کرده، آنها را در چهارچوب پیشگویی‌های کتاب مقدس تفسیر می‌کنند (Holden, 2002, p.70-72).

یکی از پیامدهای مهم چنین جهان‌بینی‌ای، شکل‌گیری نوعی احساس فوریت دینی در میان اعضای این جنبش است. باور به نزدیک بودن پایان نظم کنونی جهان و تحقق قریب‌الوقوع پادشاهی الهی، نوعی احساس مسئولیت و تعهد مذهبی در میان پیروان ایجاد می‌کند. این احساس فوریت سبب می‌شود که بسیاری از اعضا مشارکت فعال در فعالیت‌های دینی و تبلیغی را بخشی از وظیفهٔ مذهبی خود تلقی کنند. در این چهارچوب، فعالیت‌های تبلیغی ــ به‌ویژه تبلیغ خانه‌به‌خانه،

کـه یـکی از شناخته‌شـده‌ترین ویژگی‌هـای شـاهدان یهـوه اسـت ــ صرفـاً یـک فعالیـت مذهـبی معمـولی نیسـت؛ بلکـه بخـشی از مأموریـتی الـهی بـرای آگاه سـاختن دیگران پیـش از تحقـق رویدادهـای آخرالزمانی در نظر گرفته می‌شود (Beckford, 1975, p.103).

این احساس مأموریت تاریخی، به‌نوبۀخود به تقویت مشارکت فعال اعضا در ساختار سازمانی جنبش کمک می‌کند. بسیاری از پیروان این جنبش، زمان قابل توجهی را صرف مطالعۀ متون دینی، شرکت در گردهمایی‌های مذهبی و مشارکت در فعالیت‌های تبلیغی می‌کنند. این مشارکت گسترده، نه‌تنها تعهد دینی اعضا را تقویت می‌کند، بلکه به شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی درون‌گروهی که نقش مهمی در حفظ انسجام جنبش دارند نیز کمک می‌کند (Chryssides, 2016, p.111-113).

در بستر اجتماعی آمریکای لاتین، این جهان‌بینی آخرالزمانی در شرایط فرهنگی و اجتماعی خاصی قرار می‌گیرد. بسیاری از کشورهای این منطقه در دهه‌های اخیر با چالش‌هایی مانند نابرابری اقتصادی، بحران‌های سیاسی، خشونت اجتماعی و تغییرات سریع فرهنگی مواجه بوده‌اند. در چنین شرایطی، روایت‌های دینی که جهان را در آستانۀ یک دگرگونی بنیادین تصور می‌کنند، می‌توانند برای برخی افراد جذابیت ویژه‌ای داشته باشند. وعدۀ برقراری نظمی عادلانه‌تر در آینده و پایان یافتن رنج‌ها و نابرابری‌های موجود، برای بسیاری از افراد معنایی امیدبخش ایجاد می‌کند و می‌تواند زمینه‌ساز پذیرش چنین جهان‌بینی‌ای شود (Pew Research Center, 2014).

از منظر جامعه‌شناسی دین، چنین وضعیتی نشان می‌دهد که چگونه نظام‌های اعتقادی دینی می‌توانند در تعامل با شرایط اجتماعی خاص معنا و کارکرد پیدا کنند. در واقع، الهیات آخرالزمانی «شاهدان یهوه»، نه‌تنها یک نظام الهیاتی انتزاعی، بلکه چهارچوبی اجتماعی برای تفسیر تجربه‌های فردی و جمعی نیز فراهم می‌کند. این چهارچوب تفسیری به اعضا امکان می‌دهد که رنج‌ها، نابرابری‌ها و بی‌ثباتی‌های اجتماعی را در قالب یک روایت دینی گسترده‌تر معنا کرده، درعین‌حال امید به آینده‌ای متفاوت را حفظ کنند (McGuire, 2008, p.214).

در مجموع می‌توان گفت که الهیات آخرالزمانی در جنبش «شاهدان یهوه» نقش مهمی در شکل‌دهی به جهان‌بینی دینی اعضا ایفا می‌کند. این جهان‌بینی با ارائۀ تفسیری خاص از تاریخ و آیندۀ جهان، نه‌تنها چهارچوبی معنایی برای درک واقعیت اجتماعی فراهم می‌آورد، بلکه نوعی احساس مأموریت و تعهد دینی در میان پیروان ایجاد می‌کند. این احساس تعهد به‌نوبۀخود زمینه را برای مشارکت فعال اعضا در فعالیت‌های سازمانی و تبلیغی فراهم می‌سازد و در نهایت به تقویت انسجام درون‌گروهی و بازتولید هویت دینی متمایز در میان اعضای این جنبش کمک می‌کند.

۲ـ۲. انضباط جمعی و سازوکارهای سازمانی در بازتولید هویت دینی

یکی از ویژگی‌های مهم جنبش «شاهدان یهوه»، در کنار نظام اعتقادی خاص، وجود ساختار سازمانی منسجم

و مجموعه‌ای از قواعد رفتاری و اخلاقی است که به شکل‌گیری نوعی انضباط جمعی در میان اعضا منجر می‌شود. این انضباط صرفاً به‌معنای رعایت برخی قواعد دینی فردی نیست؛ بلکه بخشی از یک سازوکار نهادی گسترده‌تر است که از طریق آن، نظم درونی سازمان حفظ و هویت جمعی اعضا بازتولید می‌شود. از منظر جامعه‌شناسی دین، چنین سازوکارهایی را می‌توان نوعی نظام کنترل اجتماعی دانست که از طریق آن، رفتار اعضا در چهارچوب هنجارهای مشخص گروهی هدایت و تنظیم می‌شود (Beckford, 1975, p.92).

ساختار سازمانی «شاهدان یهوه» به‌صورت سلسله‌مراتبی سازمان‌دهی می‌شود و شبکه‌ای از اجتماعات محلی، نهادهای منطقه‌ای و ساختارهای مدیریتی گسترده‌تر را دربرمی‌گیرد. در رأس این ساختار، نهاد مرکزی اداره‌کننده قرار دارد که مسئول تدوین آموزه‌های دینی، تنظیم برنامه‌های آموزشی و هماهنگی فعالیت‌های جهانی این جنبش است. این ساختار سازمانی امکان نوعی هماهنگی گسترده در فعالیت‌های دینی، آموزشی و تبلیغی را در مقیاس فراملی فراهم می‌کند؛ به‌گونه‌ای‌که اجتماعات محلی در کشورهای مختلف جهان در چهارچوب دستورالعمل‌ها و برنامه‌های مشترکی فعالیت می‌کنند (Chryssides, 2016, p.57-59).

در سطح محلی، اجتماعات «شاهدان یهوه» به‌مثابهٔ واحدهای اصلی سازمانی عمل می‌کنند و نقش مهمی در زندگی دینی روزمرهٔ اعضا دارند. این اجتماعات معمولاً جلسات منظم هفتگی برگزار می‌کنند که در آنها مطالعهٔ متون دینی، آموزش آموزه‌های اعتقادی و بحث‌های گروهی انجام می‌شود. چنین گردهمایی‌هایی علاوه بر کارکرد آموزشی، به تقویت پیوندهای اجتماعی میان اعضا نیز کمک می‌کنند و فضایی برای بازتولید ارزش‌ها و هنجارهای مشترک فراهم می‌آورند (Holden, 2002, p.88-90).

یکی از عناصر مهم در این نظام سازمانی، تأکید بر نظم رفتاری و رعایت مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی و اجتماعی است. اعضای این جنبش تشویق می‌شوند که در زندگی روزمرهٔ خود از الگوهای رفتاری خاصی پیروی کنند که با آموزه‌های دینی آنان سازگار باشد. این قواعد حوزه‌های متعددی از زندگی فردی و اجتماعی را دربرمی‌گیرند؛ از شیوه‌های تعامل اجتماعی و روابط خانوادگی گرفته تا انتخاب‌های مربوط به سبک زندگی و مشارکت در برخی فعالیت‌های اجتماعی. چنین نظامی از هنجارهای رفتاری به شکل‌گیری نوعی سبک زندگی دینی متمایز در میان اعضا منجر می‌شود (Wilson, 1990, p.133-135).

در این چهارچوب، نظارت درون‌گروهی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند. اجتماعات محلی، نه‌تنها فضایی برای عبادت و آموزش دینی فراهم می‌سازند، بلکه به‌منزلهٔ بستری برای شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی درون‌گروهی نیز عمل می‌کنند. این شبکه‌ها به نوعی سازوکار غیررسمی نظارت اجتماعی تبدیل می‌شوند که از طریق آن، هنجارهای گروهی تقویت و بازتولید می‌گردند. اعضا در تعاملات روزمرهٔ خود، ارزش‌ها و انتظارات رفتاری گروه

را بازتاب می‌دهند و از این طریق، نوعی نظم اجتماعی درون‌گروهی شکل می‌گیرد. این فرایند را می‌توان در پرتو تحلیل‌های فوکو دربارهٔ رابطهٔ میان قدرت، نظم و انضباط در نهادهای اجتماعی نیز فهم کرد؛ جایی که انضباط، نه صرفاً از طریق اجبار مستقیم، بلکه از طریق شبکه‌ای از روابط اجتماعی و هنجارهای درونی‌شده اعمال می‌شود (Foucault, 1977, p.177).

فعالیت‌های تبلیغی سازمان‌یافته نیز بخشی مهم از این نظام انضباطی به‌شمار می‌روند. یکی از شناخته‌شده‌ترین ویژگی‌های «شاهدان یهوه»، فعالیت‌های تبلیغی خانه‌به‌خانه است که در بسیاری از کشورهای جهان انجام می‌شود. این فعالیت‌ها، نه‌تنها به گسترش پیام دینی این جنبش کمک می‌کنند، بلکه نقش مهمی در تقویت هویت جمعی اعضا نیز دارند. مشارکت در این فعالیت‌ها اغلب نشانه‌ای از تعهد دینی تلقی می‌شود و می‌تواند احساس تعلق به جامعهٔ دینی را در میان اعضا تقویت کند (Beckford, 1975, p.118).

در آمریکای لاتین، این فعالیت‌های تبلیغی معمولاً در قالب برنامه‌های سازمان‌یافته و گروهی انجام می‌شوند. اعضا به‌صورت منظم در این برنامه‌ها شرکت می‌کنند و از طریق تعامل با یکدیگر در جریان این فعالیت‌ها، نوعی تجربهٔ مشترک دینی و اجتماعی را شکل می‌دهند. چنین تجربه‌هایی می‌تواند به تقویت همبستگی اجتماعی میان اعضا کمک کند و شبکه‌های درون‌گروهی را گسترش دهد. مطالعات میدانی نشان می‌دهد که در بسیاری از اجتماعات محلی در این منطقه، فعالیت‌های تبلیغی، نه‌تنها ابزاری برای جذب اعضای جدید، بلکه فضایی برای تقویت روابط درون‌گروهی و تجربهٔ نوعی همبستگی دینی نیز به‌شمار می‌رود (Chryssides, 2016, p.141).

در مجموع می‌توان گفت که انضباط جمعی در جنبش «شاهدان یهوه» از طریق ترکیبی از ساختارهای سازمانی، قواعد رفتاری و شبکه‌های اجتماعی درون‌گروهی شکل می‌گیرد. این سازوکارها به حفظ نظم درونی جنبش کمک می‌کنند و درعین‌حال زمینه‌ساز تقویت تعهد دینی و انسجام اجتماعی در میان اعضا می‌شوند. در چنین چهارچوبی، انضباط جمعی نه صرفاً ابزاری برای کنترل رفتار اعضا، بلکه یکی از عناصر کلیدی در بازتولید هویت دینی متمایز در این جنبش به‌شمار می‌آید.

۳ـ۲. مرزبندی هویتی و تمایز اجتماعی

سومین محور تحلیل در این پژوهش به فرایند مرزبندی هویتی در میان شاهدان یهوه مربوط می‌شود. همان‌گونه‌که در چهارچوب نظری اشاره شد، گروه‌های اجتماعی برای حفظ انسجام درونی و تداوم هویت جمعی خود، معمولاً مرزهایی نمادین میان خود و دیگران ایجاد می‌کنند. این مرزها از طریق مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و الگوهای کنش اجتماعی شکل می‌گیرند و به اعضای گروه کمک می‌کنند تا جایگاه خود را در نسبت با جامعهٔ پیرامون تعریف کنند (Lamont & Molnár, 2002, p.20-25). در مورد «شاهدان یهوه» چنین مرزبندی‌هایی از

طریق ترکیبی از آموزه‌های دینی، شیوه‌های خاص کنش اجتماعی و الگوهای تعامل درون‌گروهی شکل می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین ابعاد این مرزبندی هویتی، موضع‌گیری خاص این جنبش در قبال سیاست و ملی‌گرایی است. شاهدان یهوه به‌طور سنتی بر نوعی بی‌طرفی سیاسی تأکید دارند و از مشارکت مستقیم در فعالیت‌های سیاسی یا نمادهای ملی‌گرایانه پرهیز می‌کنند. این رویکرد ریشه در تفسیر دینی آنان از مفهوم «پادشاهی خداوند» دارد. بر اساس این تفسیر، حکومت واقعی متعلق به خداوند است و نظام‌های سیاسی موجود بخشی از نظم موقتی جهان کنونی محسوب می‌شوند. در نتیجه، بسیاری از اعضای این جنبش از مشارکت در برخی فعالیت‌های سیاسی یا ملی خودداری می‌کنند و می‌کوشند هویت دینی خود را مستقل از ساختارهای سیاسی تعریف کنند (Chryssides, 2016, p.173).

چنین موضع‌گیری‌ای به ایجاد فاصله‌ای نمادین میان اعضای این جنبش و برخی از نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه منجر می‌شود. در بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین، این ویژگی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های متمایز شاهدان یهوه شناخته می‌شود و گاه حتی زمینه‌ساز تنش‌هایی میان این گروه و دولت‌ها یا نهادهای اجتماعی شده است. بااین‌حال، از منظر جامعه‌شناسی دین، چنین فاصله‌ای می‌تواند به تقویت انسجام درونی گروه نیز کمک کند؛ زیرا مرزهای مشخص میان «درون گروه» و «بیرون گروه» را برجسته‌تر می‌سازد (Beckford, 1975, p.156).

علاوه بر این، برخی الگوهای رفتاری و فرهنگی نیز در تقویت مرزهای هویتی نقش دارند. مشارکت منظم در اجتماعات دینی، حضور فعال در برنامه‌های آموزشی و تبلیغی، و تعاملات گستردهٔ درون‌گروهی باعث می‌شود که بخش قابل توجهی از شبکه‌های اجتماعی اعضا در درون جامعهٔ دینی شکل بگیرد. این شبکه‌های اجتماعی درون‌گروهی می‌توانند احساس تعلق و همبستگی میان اعضا را تقویت کنند و درعین‌حال فاصلهٔ اجتماعی با جامعهٔ گسترده‌تر را افزایش دهند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در بسیاری از جنبش‌های دینی اقلیت، چنین شبکه‌های اجتماعی فشرده‌ای نقش مهمی در حفظ هویت جمعی ایفا می‌کنند (Holden, 2002, p.102).

در آمریکای لاتین، این فرایند مرزبندی هویتی در بستر فرهنگی و تاریخی خاصی شکل می‌گیرد. بسیاری از کشورهای این منطقه دارای سنت‌های مذهبی ریشه‌دار، به‌ویژه در چهارچوب مسیحیت کاتولیک هستند که قرن‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت فرهنگی و اجتماعی جوامع ایفا کرده‌اند. در چنین فضایی، حضور یک جنبش دینی با آموزه‌ها، شیوه‌های سازمانی و الگوهای کنش متفاوت می‌تواند به شکل‌گیری نوعی تمایز فرهنگی و دینی منجر شود. شاهدان یهوه از طریق مجموعه‌ای از آموزه‌ها و شیوه‌های عمل دینی، هویتی متمایز از سنت‌های مذهبی غالب ایجاد می‌کنند و همین امر به برجسته شدن مرزهای نمادین میان آنان و سایر گروه‌های مذهبی می‌انجامد (Pew Research Center, 2014).

در این میان، فعالیت‌های تبلیغی خانه‌به‌خانه نیز نقش مهمی در فرایند مرزبندی هویتی ایفا می‌کنند. این فعالیت‌ها، نه‌تنها ابزاری برای گسترش پیام دینی این جنبش‌اند، بلکه نوعی کنش نمادین محسوب می‌شوند که هویت دینی اعضا را در فضای عمومی آشکار می‌سازند. حضور فعال اعضا در این فعالیت‌ها باعث می‌شود که آنان به‌طور مستقیم با جامعهٔ پیرامون در تعامل قرار گیرند؛ درحالی‌که هم‌زمان هویت دینی متمایز خود را نیز بازنمایی می‌کنند. چنین تجربه‌های مشترکی می‌تواند احساس تعلق به جامعهٔ دینی را در میان اعضا تقویت کند و به بازتولید مرزهای نمادین میان گروه و محیط اجتماعی پیرامون کمک نماید (Chryssides, 2016, p.188).

در مجموع، تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که در جنبش شاهدان یهوه، سه عنصر الهیات آخرالزمانی، انضباط جمعی و مرزبندی هویتی به‌صورت متقابل با یکدیگر در تعامل هستند. باورهای آخرالزمانی چهارچوبی معنایی برای تفسیر جهان و تاریخ فراهم می‌سازند و احساس مأموریت دینی را در میان اعضا تقویت می‌کنند. این احساس مأموریت در قالب فعالیت‌های سازمانی و تبلیغی متجلی می‌شود که خود بخشی از نظام انضباط جمعی جنبش به‌شمار می‌روند. در نهایت، این سازوکارها به ایجاد مرزهای نمادین و اجتماعی میان اعضای جنبش و جامعهٔ پیرامون می‌انجامند و از این طریق هویت دینی متمایز آنان را بازتولید می‌کنند.

بنابراین می‌توان گفت که تداوم و گسترش جنبش شاهدان یهوه در آمریکای لاتین تا حد زیادی به تعامل میان این سه عنصر وابسته است. «نظام اعتقادی آخرالزمانی»، «ساختارهای سازمانی منسجم» و «فرایندهای مرزبندی هویتی» در کنار یکدیگر سازوکاری اجتماعی ایجاد می‌کنند که از طریق آن، هویت جمعی این جنبش حفظ و بازتولید می‌شود. این تعامل میان باور، سازمان و هویت، یکی از عوامل مهم در پایداری و انسجام این جنبش دینی در بسترهای اجتماعی مختلف به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی سازوکارهای شکل‌گیری و تداوم مرزبندی هویتی در میان شاهدان یهوه، به تحلیل پیوند میان باورهای الهیاتی، ساختار سازمانی و الگوهای کنش اجتماعی این جنبش دینی پرداخت. تمرکز مطالعه بر این پرسش بود که چگونه مجموعه‌ای از باورهای اعتقادی و سازوکارهای نهادی می‌توانند به تولید و بازتولید مرزهای نمادین میان اعضای یک جنبش دینی و جامعهٔ پیرامونی منجر شوند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هویت جمعی شاهدان یهوه، نه صرفاً محصول اعتقادات مذهبی، بلکه نتیجهٔ تعامل پیچیده میان الهیات آخرالزمانی، نظم سازمانی منسجم و الگوهای خاصی از کنش اجتماعی است.

نخست، الهیات آخرالزمانی یا میلی‌ناریستی (Millenarian) نقش مهمی در شکل‌دهی به جهان‌بینی اعضای این جنبش ایفا می‌کند. در این چهارچوب، جهان معاصر نظامی موقتی و فاسد تلقی می‌شود که

در آینده‌ای نزدیک جای خود را به نظم الهی خواهد داد. چنین برداشتی از تاریخ و جامعه، نوعی فاصله‌گذاری نمادین با ساختارهای اجتماعی و سیاسی موجود ایجاد می‌کند و به تقویت مرزهای هویتی میان اعضای گروه و جامعهٔ پیرامونی می‌انجامد.

دوم، ساختار سازمانی متمرکز و سلسله‌مراتبی این جنبش نقش مهمی در تثبیت هویت جمعی ایفا می‌کند. از طریق شبکه‌ای از اجتماعات محلی، آموزش‌های منظم و نظارت درون‌گروهی، هنجارهای رفتاری مشخصی در میان اعضا بازتولید می‌شود. این سازوکارها نوعی نظم انضباطی ایجاد می‌کنند که به کنترل اجتماعی درون‌گروهی و حفظ انسجام هویتی کمک می‌کند. در این چهارچوب، فعالیت‌های تبلیغی، مانند تبلیغ خانه‌به‌خانه، نه‌تنها ابزاری برای گسترش پیام دینی محسوب می‌شود، بلکه کارکرد مهمی در بازتولید هویت جمعی و تقویت احساس تعلق گروهی دارد.

در نهایت، ترکیب الهیات آخرالزمانی، نظم سازمانی و الگوهای خاص تعامل اجتماعی موجب شکل‌گیری نوعی مرزبندی هویتی پایدار می‌شود که اعضای جنبش را از جامعهٔ گسترده‌تر متمایز می‌کند. این مرزبندی، نه‌تنها در سطح اعتقادی، بلکه در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی و فرهنگی نیز نمود می‌یابد. در نتیجه، مطالعهٔ جنبش شاهدان یهوه نشان می‌دهد که جنبش‌های دینی نوظهور چگونه از طریق ترکیب عناصر الهیاتی، نهادی و اجتماعی قادرند هویت‌های جمعی منسجم و نسبتاً پایدار ایجاد کنند. چنین تحلیلی می‌تواند به درک بهتر پویایی‌های هویتی در جنبش‌های دینی معاصر، به‌ویژه در بسترهای اجتماعی متکثر مانند آمریکای لاتین، کمک کند.

منابع

Beckford, J. A. (1975). *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*. Oxford: Basil Blackwell.

Chryssides, G. D. (2016). *Jehovah's Witnesses: Continuity and Change*. London: Routledge.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.

Holden, A. (2002). *Jehovah's Witnesses: Portrait of a Contemporary Religious Movement*. London: Routledge.

Lamont, M. & Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 167-195.

McGuire, M. B. (2008). *Religion: The Social Context* (5th ed.). Belmont, CA: Wadsworth.

Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington, DC: Pew Research Center: https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/

Wessinger, C. (2011). *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, B. R. (1990). *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Oxford University Press.

Table of Contents

Divergent Paradigms of Forgiveness: A Comparative Analysis of the Role of Righteous Deeds and Redemption in Islam and Christianity / 7

✍ *Davoud Khoshbavar / Hamid Esfandiari / Mohammad Hossein Tavaklian*

An Examination of Emerging Spiritualities from the Perspective of Allameh Mesbah Yazdi / 31

✍ *Hassan Qarehbaghi / Amir Pazhuhandeh / Hamidreza Goudarzi*

A Behavioral Reading of the Verse of "the Wish for Death" (Q 62:6) Concerning the Jews within the Theoretical Framework of Olson's Collective Action Theory / 57

✍ *Nematollah Firoozi / Houra Badri*

The Ritual of Offering to the Earth Goddess and the Origin of Human Sacrifice in the Achaemenid Period / 81

Seyyed Tawfiq Hosseini

Refutation Writing and the Theoretical Foundations of Islamic Religious Studies: A Case Study of Refutations against Christianity / 105

Seyyed Mohammad Hassan Saleh

A Critique and Examination of the Anthropology of Modern Science in Light of Its Consequences and Implications / 129

Seyyed Ali Hasani Amoli

The Opposition or Nexus of "Religiosity" and "Spirituality" in the West: A Critical Reappraisal Based on Reinhart Koselleck's Approach to "Conceptual History" / 155

Ahmad Shakernejad

Apocalyptic Theology and Collective Discipline: The Reproduction of Distinct Religious Identity among Jehovah's Witnesses in Latin America / 177

✍ *Seyyed Mohammad Reza Miryousefi / Seyyed Hassan Hosseini Amini*

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān **Vol.17, No.3**

A Quarterly Journal of Religions **Summer 2026**

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

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 Husseini***: Associate Professor, **IKI**.*
- **Hasan Naghizadeh***: Professor of College of Theology, Firdausi University, Mashhad*
- **Sattar Jabr Hammud al-Araji***: Professor at the University of, Kufa*
- **Husayn Hamzah Shahid al-Amiri***: Professor, University of, Kufa*
- **Razzaq Hussein Farhoud al-Arabawi al-Musawi***: Professor at the University of,*

Address:
IKI، Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd.، Qum، Iran
PO Box: 37185-186
Tel: +98 253-211-3473
Fax: +98 253-293-4483
politicsmag@qabas.net
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

Print ISSNL: 2008-8116

Online ISSN: 2980-809X