


پژوهشنامه ادیان
دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هجدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۳۴

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
سرمدبیر: ابوالفضل محمودی
مدیر مسئول: طاهره حاج ابراهیمی
مدیر داخلی: محمدرضا عدلی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

غلامعلی آریا	استاد واحد تهران شمال دانشگاه آزاد اسلامی
ژاله آموزگار	استاد دانشگاه تهران
ابوالقاسم اسماعیل پور	استاد دانشگاه شهید بهشتی
غلامرضا اعوانی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
شهرام پازوکی	استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
طاهره حاج ابراهیمی	دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
هادی عالم زاده	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
محمدرضا عدلی	دانشیار واحد تهران مرکز دانشگاه آزاد اسلامی
قربان علمی	دانشیار دانشگاه تهران
فتح الله مجتبائی	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
ابوالفضل محمودی	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

ویراستاران: طاهره حاج ابراهیمی، محمدرضا عدلی و مهران رهبری

این مجله بر اساس مجوز شماره ۹۰/۳۳۲۶ مورخ ۹۰/۷/۱۲ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی پنجاه و سومین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۸۷/۹/۲۵، و نیز بر اساس مجوز شماره ۳/۲۷۰۹۷۶ مورخ ۹۰/۱۲/۲۴ وزارت علوم و تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه جهاد دانشگاهی (SID) نمایه شده است.

نشانی: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات، ساختمان علوم پایه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی

آدرس الکترونیکی: adyanjournal@gmail.com و jrs@srbiau.ac.ir

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

فهرست مقالات

سال هجدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- ۱ بررسی انطباق‌پذیری و افتراق‌پذیری نظرگاه ناتان سودبلوم در باب هسته مرکزی دین با نظریات روان‌شناختی
قربان علمی، نیلوفرسلمانی
- ۲۵ بررسی مؤلفه‌های انعطاف‌پذیری و قاطعیت هوش هیجانی بار – اون در عهد جدید
ستاره طهرانی، ارسط میرانی
- ۵۱ خیر عمومی و احسان در الهیات مسیحی؛ با تأکید بر نظر دیوید هولنباخ
مهین جعفری، حسین مرادی زنجانی، مژگان سرشار
- ۷۱ بازخوانی ادیان عربستان پیشااسلامی بر پایه شواهد مادی
محمدعلی خوانین زاده
- ۱۰۱ بررسی تأثیر الهیات کارل بارت از طریق دیتریش بونهوفر بر الهیات رادیکال مسیحی
جعفر فلاحی
- ۱۲۷ بررسی مقایسه‌ای مقولات الهیاتی، شناختی و آئینی گاهان با یسنا
زهرا شهبازی، مجتبی زروانی
- ۱۵۱ طریقت رهبانی دومینیکی و کارکردهای اجتماعی و فرهنگی آن در قرون وسطا
اکرم ارجح، شهرام بازوکی، طاهره حاج ابراهیمی
- ۱۷۵ هستی‌شناسی در عرفان حلقه و مشابهت‌های آن با هستی‌شناسی در عرفان ابن عربی
علیرضا خواجه‌گیر، محسن فهیم، مجید جلالی جلیل آبادی
- ۱۹۹ پربسامدی آموزه‌های بنیادین ادیان به مثابه روشی در کشف اصالت آموزه‌ها
بهروز حدادی
- ۲۲۳ آثار مترتبه بر شمایل‌شکنی در یهودیت، مسیحیت و اسلام
محمد شفیق اسکی، فاطمه قربانی لاکترانشانی
- ۲۴۷ زبان در عرفان اسلامی با نظر به آیات قرآن
محسن آسترکی
- ۲۶۹ اندیشه صلح کل در دیوان فیضی دکنی
محمدرضا موحدی، زهره رحیمی زارع

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مقاله‌های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:

۱- صفحه‌ عنوان، که شامل نام مقاله، نام و نام خانوادگی، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن و پست الکترونیکی نویسنده است. در صورتی که مقاله‌ای برگرفته از رساله یا طرحی پژوهشی باشد، ذکر نام رساله یا طرح، و نام استادان راهنما و مشاور ضروری است. نام مقاله باید کوتاه، روشن و بیانگر محتوای آن باشد.

۲- صفحه اول مقاله، که در بردارنده نام مقاله (بدون ذکر نام نویسنده)، چکیده فارسی و کلید واژه‌ها است. چکیده فارسی و انگلیسی باید مسأله، موضوع و حاصل پژوهش را به شکلی موجز و حداکثر در ۲۰۰ کلمه بیان کرده باشد، چنان‌که با خواندن آن بتوان به محتوای مقاله پی برد. کلید واژه‌ها نیز باید چنان انتخاب شوند که امکان جستجوی رایانه‌ای در مجله را فراهم آورد و در بردارنده مهم‌ترین مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در مقاله باشند.

۳- متن مقاله

۴- نتیجه

۵- فهرست منابع که در آن مشخصات کتابشناسی بدون شماره‌گذاری و به ترتیب الفبایی و به شرح زیر آمده باشد:

❖ کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، سال انتشار.

❖ مقاله چاپ شده در کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، عنوان کتاب، نام خانوادگی نویسنده، محل نشر، ناشر، سال انتشار

❖ مقاله چاپ شده در نشریه: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، عنوان نشریه، جلد و شماره مجله، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

۶- چکیده انگلیسی که ترجمه صفحه اول مقاله است.

- معادل لاتین نام‌های خاص و اصطلاحات، ارجاعات، توضیحات و دیگر مواردی که نویسنده لازم می‌داند، در پانوشته‌های مقاله آورده شود.

- آوانگاری اصطلاحات علمی موجود در مقاله و صورت لاتین آنها باید مطابق با صورت چاپ‌شده در

Encyclopedia of Religion & Ethics ویراسته J. Hastings، یا *Encyclopedia of*

Religion ویراسته M. Eliade باشد.

- حجم مقاله بر روی هم (شامل چکیده فارسی، متن مقاله، پانویس‌ها، منابع و چکیده انگلیسی) متجاوز از ۸۰۰۰ کلمه نباشد.

- شیوه ارجاعات: به صورت پاورقی (در پایین هر صفحه)، برای بار اول مشخصات کامل به صورت زیر:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، چ، سال انتشار، ج. ص.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Delhi, Oxford University Press, Second edition, 1998, vol. 1, p. 63.

مقاله چاپ شده در کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، «عنوان مقاله»، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، سال انتشار، ج. ص.

Lorenzen, David, "Śaivism", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, vol. 13, p. 9.

در صورت تکرار بلافاصله: همان یا Ibid، شماره صفحه، مثال: همان، ص ۲۵ یا Ibid, p. 66
در صورت تکرار با فاصله: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، شماره صفحه، مثال:

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 66.

برخی نکات مهم ویرایشی:

- مقاله‌ها باید با حاشیه بالا و پایین ۴، چپ و راست ۳، و فاصله بین خطوط ۱ سانتی‌متر، در محیط نرم‌افزار Word، با قلم Bnazanin و اندازه ۱۴ تایپ شوند و چکیده، پانویس، و منابع با همان قلم و اندازه ۱۲ باشد. قلم انگلیسی نیز با فونت Times New Roman و با سایز ۱۳ تایپ گردد.
- در پایان تمام ارجاعات نقطه‌گذاری انجام شود.
- تمامی کلمات منفصل مانند می‌کند، می‌گردد و اسامی جمع مانند خانه‌ها، و کتاب‌ها به صورت نیم فاصله نوشته شود، بدین منظور در محیط نرم‌افزار Word از کلیدهای 2 +Ctrl+Shift استفاده شود.
- در ابتدای هر پارگراف یک سانتی‌متر تورفتگی در نظر گرفته شود.
- بین پارگراف‌ها فاصله نباشد.

※ مسئولیت درستی یا نادرستی مطالب ذکر شده در مقاله بر عهده نویسنده است.

Examining the adaptability and differentiation of Nathan Söderblom's point of view about the central core of religion with psychological theories

Ghorban Elmi

Professor of the Department of Religions and Comparative Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author), ghelmi@ut.ac.ir

Nilufar Salmani

PhD student of comparative religions and mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran, salmani.niloofer@ut.ac.ir

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In the opinion of many theologians, the basis of religion is the revelation that humans communicate with the Holy by being present in it. Nathan Söderblom, who calls revelation mysticism, introduces it as the central core of religion. The distinguishing feature of his interpretation from the interpretation of the commentators of revelation is that this concept is considered in terms of meaning as genius that goes beyond ordinary talents and potentially exists in all human beings. According to Söderblom, there is revelation not only in great religions, but also in primitive religions. Hence, the task of the scientific study of religion is to examine this key element, without which a religion cannot be properly understood. On the other hand, Söderblom assumes that the history of religions manifests itself in two levels of consciousness: the level of common people, which is related to religiousness, and the level of uncommon people, which is related to religious genius. The topics discussed in this research are the central core of religion, the origin of revelation, genius, its connection with aesthetics and consecration of life, and prayer and worship.

Keywords: Revelation, mysticism, genius, experience of the sacred

بررسی انطباق‌پذیری و افتراق‌پذیری نظرگاه ناتان سودبلوم در باب هسته مرکزی دین با نظریات روان‌شناختی^۱

قربان علمی^۲ نیلوفر سلمانی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف پاسخ به این پرسش که ناتان سودبلوم، مورخ و پدیدارشناس برجسته دین چه تفسیری از هسته مرکزی دین ارائه داده و تا چه حد دیدگاه‌های وی با دیدگاه‌های روان‌شناسان همسویی دارد، نگاشته شده است. تاکنون پژوهش‌هایی در غرب با موضوع نگرش ناتان سودبلوم صورت گرفته است لیکن وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های دیگر، جامعیت و نظرگاه متفاوت تحلیلگران این پژوهش است. آنچه در پژوهش حاضر محور بحث قرار گرفته است، انطباق و افتراق نظام اندیشه‌گانی وی در باب مکاشفه با دیدگاه‌های روان‌شناسان است. نگارنده‌گان این پژوهش با به‌کارگیری روش توصیفی-تحلیلی به این نتیجه نائل شده‌اند که در روان‌شناسی علی‌رغم رویکردهای مادی‌گرا و لادری، نظراتی وجود دارد که تأییدکننده‌ی برخی از ابعاد تئوری سودبلوم است. وجوه انطباق و افتراق نگرش سودبلوم با روان‌شناسان در مباحثی نظیر نبوغ، خاستگاه مکاشفه، ارتباط زیبایی‌شناسی با نبوغ، و اهمیت دعا و عبادت قابلیت توضیح و تحلیل دارد.

کلید واژه: مکاشفه، عرفان، نبوغ، تجربه امر قدسی

۲
پژوهشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

ghelmi@ut.ac.ir

۲. استاد گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

salmani.niloofar@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

بیان مسئله

یکی از مسائل اساسی و گسترده در حوزه دین‌پژوهی مسئله گوهر و هسته مرکزی دین است که دین پژوهان کلاسیک غالباً با نگرشی واگشت‌گرایانه به دین و دین پژوهان جدید معمولاً با کناره‌گیری از این نگرش، هریک مرکز دین را چیزی متفاوت تعریف کرده‌اند. حلقه واسط این دو نگرش، دیدگاه دین‌پژوهانی است که با وجود تعلق به مکاتب کلاسیک دین‌پژوهی، در خط فکری دین‌پژوهان جدید قرار می‌گیرند. این گروه از دین‌پژوهان در فضای فکری واگشت‌گرایی و فرگشت‌گرایی در دین‌شناسی از ساحتی دیگر سخن رانده و فراتر از حوزه تبیین طبیعت‌گرایانه سیر می‌کردند (Kraemer, 1956, 54-60, 78-83). ناتان سودبلم^۱ (۱۹۳۱-۱۸۶۶) - پدیدارشناس، مورخ ادیان، و استاد دین تطبیقی - یکی از مصادیق این گروه است که واخ درباره وی اظهار می‌کند «سودبلم نماینده برجسته دگرگشت فکری گذر از قرن نوزدهم به قرن بیستم است.» (Wach, 1962, 12-17). سودبلم نه فقط از حیث مزبور که دلالت بر رویکرد و روش‌شناختی متفاوت وی در دین‌شناسی دارد، حائز اهمیت است بلکه از این جهت که در بررسی خاستگاه دین و سنخ‌شناسی ادیان منظر روانشناختی را اتخاذ کرده (Waardenburge, 1999, 60) و نیز اثربخشی قابل توجهی در روانشناسی دین داشته، اهمیت بسزایی دارد. فان درلیو در کتاب گندری بر برخی از دستاوردهای اخیر تحقیقات روانشناختی و کاربرد آنها در تاریخ، به ویژه تاریخ دین بر نقش مهم سودبلم در روانشناسی دین تاکید کرده و ادراک وی از دین را به مثابه جهت‌گیری جدید در روان‌شناسی اعلام می‌کند. وی در اینباره بیان می‌کند که روانشناسان پساکلاسیک به این نقطه از آگاهی دست یافته‌اند که واقعیت آنقدر غنی و متنوع است که نمی‌توان آن را از یک اصل واحد دانست و یا با یک روش واحد تفسیر کرد. در نظرگاه فان درلیو روانشناسی جدید و تاریخ دین این ادراک را مرهون سودبلم و اندیشمندانی نظیر رودلف آتو^۲، فغیدغیش هایلا^۳، و تا حدی لوی برول^۴ است؛ باین حال، وی از تاثیر علوم انسانی به‌ویژه ادبیات و فلسفه تطبیقی در این امر تغافل نمی‌کند (Leeuw, 1926, 1-12). سودبلم علاوه بر اثربخشی مزبور در روانشناسی دین قرن بیستم، تئوری‌هایی را در باب گوهر دین مطرح می‌سازد که وی را با

۳
پژوهشنامه ادیان

بررسی تطبیقی‌پندیری و اقتضای‌پندیری نظرگاه ناتان سودبلم در باب هسته مرکزی دین با نظریات روان‌شناختی

1. Nathan Söderblom
2. Rudolf Otto
3. Friedrich Heiler
4. Lucien Lévy-Bruhl

ساحت روانشناسی پیوند می‌دهد. از این رو، ضرورت پرداختن به نظام اندیشه‌گانی وی که تا به امروز و به‌طور خاص در فضای آکادمیک ایران شخصیتی ناشناخته مانده است، همچنان ادراک می‌شود.

هسته مرکزی دین در نظام اندیشه‌گانی این شخصیت کاریزماتیک تاریخ تفکر پروتستان^۱، سنخیت بارزی با هدف وی در زمان حیاتش از جمله دغدغه‌ی تحقق وحدت پایدار میان کلیساها، مقابله با جزم‌گرایی و ایجاد احترام به سنت‌های دیگر دارد.^۲ نمونه‌ی تاکید سودبلوم بر احترام به ادیان و مقابله‌ی وی با جزم‌گرایی را می‌توان در بسیاری از گزاره‌های وی ملاحظه کرد؛ از جمله در گزاره‌ای که در کتاب جاکلن و وایرن مورد اشاره قرار گرفته است: «ساختن پادشاهی خدا وظیفه‌ای است که بسیاری از افراد از جمله غیر کلیسایان به آن فراخوانده می‌شوند (Jackelén, 376, 379, 2015, Wirén)» و یا در گزاره‌ای که در کتاب خودش تقریر شده است: «اشتیاق به خدا امری عمیقاً انسانی است و هر فرد غیر مسیحی‌ای می‌تواند به پادشاهی خدا تعلق داشته باشد.» (Söderblom, 1932, 469). از سوی دیگر، دغدغه‌ی سودبلوم برای ایجاد وحدت کلیسا در حمایتش از نهضت وحدت کلیساها^۳ و هدف غایی وی برای ایجاد وحدت میان ادیان، در اقداماتش برای صلح جهانی^۴ که موجب دریافت جایزه نوبل توسط وی شد، قابل ملاحظه است (Dick, 1992, 319). تمام دلالت‌های فوق بیانگر این مهم است که هسته‌ی مرکزی دین در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم که وی آنرا مکاشفه مفروض می‌گیرد، با اهداف کاربردی وی همبستگی دارد و موجب می‌شود ادیان در یک پدیدار واحد و کمتر مورد نزاع، اتحاد یابند. تصور مکاشفه و یا تجربه دینی به مثابه‌ی گوهر دین پیشتر توسط شلاپر ماخر -بنیانگذار این ایده- در واکنش به عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری مطرح شد؛ لیکن این موضوع در تقریر سودبلوم که تابع اهدافی نظیر پایان بخشیدن به نزاع‌های دینی و بین‌المللی عصر خود نظیر جنگ جهانی اول است، وجهی دیگر می‌یابد. این مسئله در پژوهش حاضر در ساحتی متفاوت خواهد بود و آن پاسخ به این پرسش است که آیا هسته‌ی مرکزی دین در نظرگاه سودبلوم با تئوری‌های روانشناختی

1. See Sundkler, 1968.

2. Lange Dietz. (2011). Nathan Söderblom und seine Zeit. Germany. Vandenhoeck & Ruprecht, 464ff.

3. ecumenism

۴. کلیساها در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم نقش بسزایی در کار برقراری و حمایت از صلح دارند. وی امیدوار بود که شبکه کلیساها بتواند میلیون‌ها نفر را برای حمایت از پیام عشق و صلح بسیج کند. رجوع شود به Jackelén, Wirén, 2015, 378

همسویی دارد یا خیر. فرضیه نخست این پژوهش وجود تناظر دیدگاهی میان سودبلم و برخی روان‌شناسان است. دلیل این فرضیه آنست که مکاتب روانشناسی هر یک نگرشی متفاوت نسبت به دین را نمایندگی می‌کنند. فرضیه دیگر این پژوهش وجود انطباق تنها در نقطه‌ی غایی دین‌شناسی سودبلم و روانشناسان است؛ با این پیش‌انگاشت که به دلیل افتراق در رویکرد و روش‌شناسی، انطباق در فرآیند دو پژوهش امتناع عقلی دارد و صرفاً در پایان فرآیند اندیشه‌گانی‌شان تلاقی رخ خواهد داد. نگارندگان این پژوهش اهمیت پژوهش حاضر را در تقدم زمانی سودبلم بر روانشناسانی که تئوریهایشان بازگوکننده‌ی تئوری سودبلم است، دانسته و این فرضیه را زمینه‌ساز پژوهش‌های دیگر با موضوع سودبلم و روانشناسان می‌دانند.

نظر به اینکه نوشتار حاضر تلاش دارد تا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی انطباق و افتراق دیدگاه روان‌شناختی سودبلم در باب هسته مرکزی دین بپردازد؛ شایسته است ضمن تحلیل نگرش وی در باب این مسئله، نظریات روان‌شناختی‌ای که با مباحث مطرح شده‌ی وی هم‌پوشانی دارد، مطرح شوند. شایان ذکر است که این پژوهش به دلیل محدودیت در حجم نگارش مقاله، تنها به نظریات روان‌شناختی مرتبط با تئوری سودبلم خواهد پرداخت؛ ضمن آنکه ذکر تئوری‌های روان‌شناختی در ضمن تقریر تئوری سودبلم در این نوشتار، با هدف بررسی انطباق و افتراق نگرش وی در باب دین با دیدگاه‌های روان‌شناختی صورت گرفته است؛ نه آنکه نگارندگان این پژوهش سودبلم را دارای نظریات روان‌شناختی بدانند که نیازمند بیان چگونگی ورود وی به گفتگو با روانشناسان در بحث دین باشد. پرسش‌های این پژوهش که محورهای طرح بحث این مقاله را شاکله‌بندی می‌سازند، عبارتند از: آیا نگرش سودبلم مبنی بر وجود نبوغ دینی، دارای انطباق با تحقیقات روان‌شناختی است؟ در نظام فکری سودبلم نبوغ چه نسبتی با زیبایی‌شناسی دارد و آیا در روان‌شناسی نیز می‌توان چنین ایده‌ای را ملاحظه کرد؟ آیا امر ماوراءطبیعی به مثابه‌ی خاستگاه مکاشفه، دارای حجیت در ساحت روان‌شناختی است؟ در بحث اعتبار تجربه‌ی امر قدسی، با چند دسته از روان‌شناسان مواجه خواهیم بود؟ و دعا و عبادت که سودبلم بر آنها تاکید دارد، چه جایگاهی برای روانشناسان دارد؟

نظریه سودبلم در باب هسته مرکزی دین و ابعاد مطرح در آن

در نظریه سودبلم مکاشفه جزء لاینفک ادیان و فرهنگها است که وی از آن با عنوان تجربه امر قدسی و عرفان که پدیداری در جستجوی وحدت انسان با واقعیت الوهی^۱ و تکمیل کننده‌ی انسان است، یاد می‌کند.^۲ وی آثار متعددی دارد که دلالت بر رویت ادیان در چشم‌انداز مکاشفه و وجهت تجارب قدسی در دین دارد. وی در این ارتباط بیان می‌کند: «مکاشفه فراتر از همه بحث‌ها است و آن در هر دینی وجود دارد؛ قدرت یک دین، نه به سروده‌های ستایش بلکه به تجربه است.» (Karlström, 1931, 41; Söderblom, 1903, 81; Söderblom, 1914, 70) در واقع، در الگوی تفسیری وحدت محور سودبلم از دین که دایره‌ای گسترده از ادیان شخصی را شامل می‌شود، مکاشفه نقطه‌ی اتصال ادیان است. مکاشفه نه به‌عنوان یک مولفه‌ی دینی در کنار مولفه‌های دیگر بلکه به‌مثابه‌ی دال مرکزی گفتمان دینی مطرح است که وجود آن در هر شکل از دینداری، سطح بالای آگاهی دینی را نمایان می‌سازد.^۳ به نظر می‌رسد، معیار ارزشی سودبلم برای دین، در داشتن یا نداشتن مکاشفه تعریف می‌شود. بدین معنا که مولفه‌های دینی با وجود مکاشفه معنا می‌یابند و عرضی بودن خود را دلالت می‌سازند چراکه امر قدسی که جوهره‌ی یک دین است خود را در بافت مکاشفه برای انسان آشکار می‌سازد. از این رو، نبود مکاشفه به معنای تهی بودن ظرف دین و دیندار است. پرسشی که در اینجا ضرورت پاسخ به آن وجود دارد، آنست که سودبلم چه دیدگاهی نسبت به مکاشفه دارد؟ در انگاره‌ی سودبلم مکاشفه نه یک مفهوم انتزاعی، بلکه واقعیتی از سنخ تجربه است.^۴ بدین معنا که قابل تحویل به مفاهیم منطقی و قابل ادراک برای آنانی که هیچ تجربه‌ای از آن ندارند، نیست؛ از این رو، لازم است که بدون پیش‌داوری و به درستی مورد تحلیل قرار گیرد. از سوی دیگر، مکاشفه در انگاشت وی پیوند نزدیکی با دینی بودن و ایمان دارد. ارلند انمارک در این ارتباط بیان می‌کند: «برای سودبلم مکاشفه نه امری افزون از ایمان و نه امری کمتر از ایمان بلکه با آن درهم تنیده است. این رخداد در اندیشه وی امری ایمانی است و عیسی عالی‌ترین نوع مکاشفه را در میان انسانها داشته است.» (Ehnmark, 1955, p. 218) نظر به اینکه سودبلم یکی از الهیدانان مسیحی است، زمینه‌ی فکری مسیحی را در

1. the Unio mystica

2. See Sharpe, 1981, 20, 25, 27

3. See Sharpe, 1975, 271; En levnadsteckning, 1931, 103;

4. See Ehnmark, 1955, p. 222.

این امر با خود حمل کرده است. باین حال تفسیر وی در تفارق با ایمان مسیحی نیز هست که آن را می‌توان در مهمترین بعد نگرش وی در باب هسته مرکزی دین یعنی نبوغ یافت.

یکی از ابعاد مهم نگرش سودبلوم در باب هسته مرکزی دین مسئله نبوغ است. در نگرش سودبلوم نبوغ که شکلی از مکاشفه است در هر انسانی به‌طور بالقوه و پنهان وجود دارد که فعلیت یافتن آن موجب می‌شود بشر خودارتباطی خدا را در تاریخ ادراک کرده و جهان را در یک وحدت زیبایی‌شناختی رویت کند. این نگرش دلالتگر آن است که سودبلوم هستی را جلوه‌ای از وجود خداوند مفروض می‌گیرد، و آنرا به‌عنوان یک وحدت شهودی مطمح نظر قرار می‌دهد. از سوی دیگر، وجود نبوغ در دیدگاه سودبلوم موجبات آشکار ساختن زیبایی خلقت برای دیگران را فراهم می‌سازد، همچنانکه در نگرش وی پیامبران و هنرمندانی نظیر باخ و موتزارت آنرا محقق ساخته‌اند (Nelson, 2007, 366). باین حال مهمترین وجه که نبوغ را به هسته مرکزی دین مرتبط می‌سازد آنست که نبوغ انسان را به مکاشفه نائل می‌سازد. به‌عبارتی قریب‌تر، نبوغ طریق، بستر و یا به تعبیر شارپ کانالی برای ادراک مکاشفه می‌شود (Sharpe, 1975, 271). این موضوع به تفصیل در پیکره مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بعد دیگر نگرش سودبلوم در باب هسته مرکزی دین، مسئله خاستگاه مکاشفه است. سودبلوم عامل مکاشفه را نه بشر بلکه لطف خدا قلمداد می‌کند. اگرچه وی مکاشفه را از طریق نبوغ انسان ممکن می‌داند لیکن آن را عطائی از جانب خدا قلمداد می‌کند. وی حتی هنگام سخن از تمرین‌های معنوی برای تحقق مکاشفه آنها را به مثابه عناصر تامه مطمح نظر قرار نمی‌دهد (Söderblom, 1926). همبستگی نبوغ و زیبایی‌شناسی بعد دیگری است که در نظام اندیشه‌گانی وی مطرح است. این بحث در نگرش سودبلوم در دو بعد قابلیت ارائه دارد: در بعد نخست، انسان می‌تواند بواسطه‌ی نبوغ، زیبایی خدا را رویت کند و در بعد دوم انسان می‌تواند زیبایی خلقت را برای دیگران آشکار سازد. نلسون در توضیح دیدگاه سودبلوم در اینباره بیان می‌کند هر دو این ابعاد در نبوغ پیامبران و هنرمندان ملاحظه می‌شود. این گروه نه تنها زیبایی خدا را ادراک کرده بلکه آنرا برای دیگران نیز آشکار می‌سازند (Nelson, 2007, 366). نظر به اینکه سودبلوم به نگرستن به خلقت و پی بردن به وجود خداوند از طریق آن نظاره تاکید دارد؛ به نظر می‌رسد بحث «زیبایی» را مقدمه‌ای برای اثبات خدا که چیزی مشابه برهان نظم است، قرار می‌دهد. همچنین، وی بحث زیبایی را عاملی موثر برای تقدس بخشیدن به زندگی و داشتن هدف مقدس می‌داند؛ باین

ادعا که داشتن نگرش مثبت به جهانی که جلوه‌ای از خداست، همه چیز را مقدس می‌سازد و خدمت به مردم را لذت بخش و پربسامد خواهد ساخت.

دعا و عبادت بعد دیگری است که می‌توان از آن سخن گفت. سودبلوم دعا و عبادت را قرین مکاشفه دانسته و آنرا برای انسان و تاریخ ادیان حائز اهمیت می‌داند. وی بیان می‌کند مکاشفه الهی و تمرین انسانی همچون دعا، عبادت و آن حالت هوشیاری معنوی^۱ هر دو برای کل تاریخ دین مفید و ضروری است (Ehnmark, 1956, 3, 4). به نظر می‌رسد، اگرچه مکاشفه در نظام اندیشه گانی سودبلوم سنجه ادیان است و نبود آن به معنای تهی بودن ظرف دین و دیندار است؛ لیکن، آیین و مناسک عبادی و جاهت خود را در اندیشه وی حفظ کرده و در کنار مکاشفه، برای انسان و تاریخ ادیان دارای ضرورت است. سودبلوم حتی در زمان حیاتش بر الزام پوشیدن لباس اسقفی که براساس نمادهای دینی طراحی شده بود، تاکید دارد و برای همه‌ی سنت‌های دینی حتی در شکل سطحی و آیین‌گرایی آن ارزش قائل است.

خاستگاه مکاشفه

همانطور که پیشتر بیان شد یکی از ابعاد نگرش سودبلوم خاستگاه مکاشفه است. در نظام اندیشه گانی سودبلوم هرچند مکاشفه توسط انسان رخ می‌دهد؛ لیکن درحقیقت از جانب خداوند است. وی این فعل خدا را در طول تاریخ دارای تداوم دانسته و با مفهوم خدای زنده و فراتر بودن مکاشفه از محدوده‌ی کتاب مقدس مستدل می‌سازد. (Söderblom, 1926) مکاشفه یا تجربه‌ی امر قدسی عنوان پرتکراری است که دارای حجیت و اعتبار وجودی در نظرگاه سودبلوم است و تعلق به ساحتی فراتر از ساحت مادی دارد. پیش‌انگاشت سودبلوم در این زمینه وجود قدرتی الهی و فوق طبیعی یعنی امر قدسی است که وی آنرا جوهر دین می‌خواند. (Söderblom, 1908, 731,) (740) پرسش مهم در این مقال آنست که آیا روانشناسان نیز همانند وی خاستگاه مکاشفه را امری ماورائی و قدسی می‌دانند. امر مسلم آنست که پرسش حاضر پاسخ واحدی ندارد چراکه در ساحت روان‌شناسی با سه دسته از روان‌شناسان مواجه خواهیم بود. دسته اول روان‌شناسانی هستند که با رویکرد واگشت‌گرایانه و متأثر از جهان‌بینی دکارتی - نیوتنی و ماتریالیستی، خاستگاه مکاشفه و تجارب عرفانی را اختلالات فیزیکی-روانی اعلام می‌کنند (Grof, Bennett, 2012,)

1. a spiritual vigilance

263). فروید نماینده این گروه از روان‌شناسان است. وی بر این انگاره است که خاستگاه مکاشفه غده‌ی ادیپ است و باور به چنین اموری دلالت بر روان رنجوری و سواسی دارد (Strachey, 1918, p.118). تلقی فروید از خاستگاه مکاشفه مربوط به آغاز حیات انسان و متناظر با دوران جنینی است. دلیل وی برای این مدعا عدم توانایی در ادراک چنین احساسی است. این دلیل در گزاره‌ی «من نمی‌توانم این احساسات اقیانوس‌گونه یا بیکران را در خود کشف کنم»، ذکر شده است (Freud, 1963, 13; Wulff, 2014, 406). در نظر نگارنده‌گان این پژوهش اتکای فروید بر شواهد حاصل از جامعه آماری‌ای که صرفاً بیماران روانی را پوشش می‌دهد، طبیعتاً همبستگی مثبت میان بیماری روانی و حالات عرفانی را نتیجه می‌دهد؛ لیکن این برون داد صادق نخواهد بود چراکه افراد دارای سلامت روان در این امر مورد تغافل واقع شده‌اند. نظر به اینکه یافته‌های فروید ناقص، دارای اشکال و محل بحث هستند؛ وی دچار مغالطه‌ی تعمیم ناروا شده است. دسته دوم، روانشناسانی هستند که هرچند رویکرد همدلانه و مثبتی به مکاشفه دارند؛ لیکن اثبات وجود خدا در مکاشفه را از طریق روانشناسی امکان‌پذیر نمی‌دانند. یکی از مصادیق این گروه یونگ است. وی با وجود تجارب متعدد خود که از خدا در خاطراتش ثبت کرده، اعلام می‌کند خدا به جهت آنکه فوق طبیعی و شهودی است، در ورای مرتبه و معرفت انسان قرار دارد که بتوان در مورد اثبات وجودش سخن گفت. (Jung, 2007, 71; Poshtdar, Abbas, 2012, 121) وی خاستگاه مکاشفه را نه بیماری‌های روانی بلکه ضمیر ناخودآگاه جمعی می‌داند و معتقد است مکاشفه بیش از هرچیز، حجاب برگرفتن از ژرفنای روح بشر و عیان کردن ماهیت آن است و بنابراین رویدادی اساساً روان‌شناختی است که طی آن، رازهای نهفته در ناخودآگاه فرد مکشوف می‌شود. (Jung, 1991, 6; Bagheripour, 2011, 166) در نظر نگارنده‌گان این پژوهش، اگرچه یونگ به‌طور مشخص خاستگاه مکاشفه را امر مافوق طبیعی معرفی نمی‌کند؛ لیکن ذکر عدم توانایی روانشناس در تحلیل این مسئله توسط وی به‌طور ضمنی دلالت بر تایید وجود خدا یا امر مافوق طبیعی دارد. دسته‌ی سومی که در اینجا می‌توان از آن سخن گفت، روانشناسانی نظیر ویلیام جیمز، ویکتور فرانکل و نیز استانیسلاو گراف هستند که خاستگاه مکاشفه را امر فوق طبیعی می‌دانند. گراف با رجوع به فیزیک کوانتومی و مدل‌های هولوگرافیک ادعا می‌کند خاستگاه آگاهی در مکاشفه یا تجارب عرفانی، نفس کیهانی یا منابع فراطبیعی است. (Grof, 2011, 18-20) وی بیان می‌کند در چنین تجاربی مغز همانند تلویزیون

(دستگاه گیرنده‌ی امواج و پردازش) به عنوان گیرنده و پردازشگر آگاهی از ناحیه‌ی عوامل ماورایی یا نفس کیهانی آن‌ها تحت تاثیر قرار می‌گیرد (Ingersoll & Zeitler, 2010, 31) و به تبع آن، فرد از خود فراتر رفته و در یک کل بزرگتر بی‌زمان و لامکان جایگاه راستین‌اش را درمی‌یابد. (Valle, 1989, 262) از سوی دیگر، ویکتور فرانکل ضمن انتقاد از تحلیل‌های روانکاوانه و رفتارگرایانه در باب مکاشفه و عرفان، بر امر مافوق طبیعه در مکاشفه اذعان می‌کند و بیان می‌کند که در تجارب قدسی نه غریزه، نه سائقه‌های نهادی و نه سائقه‌های من^۱ بلکه خود^۲ است که به آگاهی درمی‌آید. به عبارتی دیگر، من از نهاد^۳ آگاه نمی‌شود؛ بلکه خود است که بر خود آگاه می‌شود (Poshtdar, Abbas Pour Xhormalu, 2012, 142).

نظر به تعدد آراء در میان روانشناسان، ذکر یک حکم کلی و قطعی در باب خاستگاه مکاشفه به لحاظ روانشناختی معقول به نظر نمی‌رسد. از این رو بحث انطباق و افتراق نظام اندیشه‌گانی سودبلم با نگرش روانشناسان صورتهای متفاوتی به خود می‌گیرد. انگاره‌ی گروه نخست به دلیل آنکه دارای نسبت تباین و تعارض با نگرش سودبلم است، در تفارق با نظام اندیشه‌گانی سودبلم قرار دارد. همچنین، نظرگاه گروه دوم به دلیل رویکرد لادری، هیچیک از وجوه انطباق و افتراق را با سودبلم در بحث خاستگاه مکاشفه نشان نمی‌دهند. سرانجام، نگرش گروه سوم که تنها نگرش متناظر است، در برون‌داد خود دارای نسبت تساوی منطقی با نظام اندیشه‌گانی سودبلم است. این نوع نگرش برای تئوری مافوق طبیعی بودن خاستگاه مکاشفه اعتبار و حجیت قائل است. باین حال، میان این دو نظام اندیشه‌گانی تفارقی عمیق وجود دارد. سودبلم تفسیری تاریخی-پدیدارشناختی از مکاشفه ارائه داده؛ لیکن گروه مزبور تفسیری روانشناختی از آن مطرح می‌سازد که منطقی‌تر است. این تفارق با گروه دوم نیز وجود دارد. باین حال، در گروه نخست افتراق عمیق‌تر است چراکه تعارض میان باور به ماده و فراماده نیز مطرح است.

برخی گزاره‌های مطرح در روانشناسی درباب مکاشفه و عرفان نظیر «تجربه‌ی معنوی و روحی جنبه‌های بالقوه سالم و سلامت روانی انسان‌اند»^۴ «فرد دارای تجارب عمیق عرفانی انسانی کامل و

1. Ego

2. Self

3. Id

4. See West, 1999; Azhdarfard, Ghazi, Nouranipour 2010, 170

خودشکوکفا است»؛^۱ «حالات مکاشفه، اشراق و الهام سرشار از معنا و اهمیت‌اند و آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایق دست می‌یابد»؛^۲ و گزاره‌ی «عرفان و حالات مربوط به آن موجب ایجاد تغییرات عمده در ساختار شخصیت انسان می‌شود»؛^۳ به‌نوعی به ساحت مکاشفه و تجارب قدسی اعتبار و حجیت می‌بخشند؛ لیکن همانطور که در آغاز بحث نمایان است، گره مسئله اینجا است که گاه روانشناسی نه به‌لحاظ وجودی بلکه صرفاً به‌لحاظ کارکردی برای چنین تجاربی اعتبار قائلند. بدین معنا که با وجود الحاق ویژگی‌های مثبت به تجارب قدسی؛ اعتبار وجودی آنها را انکار می‌سازند. امر مسلم آنست که هنگام ارزیابی دقیق اظهارنظرها در باب هستی‌شناسی چنین عوالمی باید حیث التفاتی ذهن را مشخص ساخت تا محل نزاع آشکار شود. به بیانی دقیق‌تر باید پرسید که مقصود کدام تجربه است که فرد روانشناس یا پدیدارشناسی نظیر سودبلوم در رد یا تایید آن سخن می‌راند. آنچه از آثار سودبلوم به نظر می‌رسد آنست که مقصود وی از تجربه دینی، تجاربی است که فرد بدون مصرف مواد به آن نائل شده و از سوی امری مافوق طبیعی اعطا شده است. مهتر از همه آنکه او خود این را تجربه کرده است؛ این درحالیست که بخش اعظم روانشناسان برای اظهارنظر راجع به تجربه عرفانی بیشتر تجارب عرفانی حاصل از مصرف دارو را که ایجادکننده حالات شبه عرفانی است، مورد آزمایش قرار می‌دهند^۴ و کمتر افراد تجربه‌گر

1. See Sappington, 1989, 46; Asali, 2011, 177

2. See James, 2012, 423

3. See Hay, 1982, 152

۴. طرفداران روان‌شناسی مثبت براین باورند که برنامه‌ریزی درمانگر برای ایجاد تغییرات اصلی در ساختار شخصیت مراجعه‌کنندگان از جنبه‌های متعددی وابسته به حالات عرفانی و دینی است. آنها به این نتیجه نائل شده‌اند که تجارب دینی و به‌ویژه عرفانی تاثیر بسزایی در روان‌درمانی دارد. (West, 2009, 13). همچنین لینلی و ژوزف ضمن بیان انطباق روان‌شناسی مثبت با عرفان، نقطه ثقلشان را فضایل انسانی و شخصیت خوب و متعالی می‌دانند. نگاه کنید به Linley, Joseph, 2009,44; Khoshhal, Abbasi, 2017, 42

۵. برخی از متفکران تجارب قدسی را با بیان ویژگی خاصی از تجارب غیرحقیقی متمایز ساخته و تجربه قدسی را با انکشاف وجود، معنا و حقیقت در جهان ناشناخته مرتبط می‌دانند (Idem, 1975, I-II). ویلیام جیمز یکی از مصادیق این سنخ تفکر است که هنگام سخن گفتن از تجارب قدسی، یک حکم کلی نمی‌دهد؛ بلکه تجارب حقیقی را از تجارب ساخته‌گی تفکیک می‌کند. در نظر وی صرفاً تجارب حقیقی رهیافتی به اعماق حقیقت و گوهر دین هستند و عقل استدلالی به آن راه ندارد. این ویژگی معرفت‌بخشی که توسط جیمز برای چنین تجاربی اعطا شده، امکان وجود امر ماوراء طبیعی را اذعان می‌سازد (James 1902,381-387). همچنین استیسی اعلام می‌کند حالات ایجاد شده بر اثر تجارب عرفانی اساساً مقدس نیستند. این حالات مزبور که برون داد مصرف مواد مخدر و مشروبات الکلی هستند، و نیز اشراق عرفانی یاکوب بومه که بر اثر خیره شدن به صفحه‌ای صاف و صیقلی حادث

حقیقی را به دلیل آنکه تجاربشان ناگهانی و زودگذر است، مورد بررسی قرار می‌دهند؛ ضمن آنکه خود چنین ساحت‌هایی را شخصاً تجربه نکرده‌اند. نظر به این دو حیث التفاتی گوناگون و نظر به اینکه مکاشفه به لحاظ فلسفی ممکن الوقوع است و محال ذاتی نیست؛ و با توجه به آنکه ابزار پژوهش در روانشناسی با جنس ابژه‌ی حاضر یعنی تجارب قدسی که از عوالمی دیگر سخن می‌رانند، در تفارق است؛ می‌توان گفت، اظهارنظرهای روانشناسان راجع به هستی‌شناسی چنین عوالمی که داده‌های عرفانی را محصور در روان انسان تحلیل می‌سازند، اظهارنظرهایی دقیق و صحیحی نیستند. از این رو، در بحث اعتبار تجارب قدسی، نظریات هستی‌شناختی روانشناسان که متأثر از پیش‌انگاشت‌های فرگشت‌گرایی و فیزیکالیستی و دربرگیرنده تئوری‌های گوناگون است، محقق را به نتیجه درست و قطعی نخواهند رساند و وجود افتراق نظام اندیشه‌گانی سودبلم با روانشناسان را نیز در این امر مسلم می‌سازد.

نبوغ

مسئله نبوغ یکی از ابعاد مهم نگرش سودبلم در باب هسته مرکزی دین و طریقی برای ادراک کامل آن است. همانطور که بسیاری از محققان از جمله واردنبورگ بیان می‌کنند، سودبلم علاوه بر تاریخ و شخصیت معنوی، نبوغ را از اشکال مکاشفه می‌داند (Waardenburg, 1999, 55). وی بر این فرض است که در تاریخ بشر دو سطح آگاهی دینی وجود دارد: سطح عوام و سطح خواص. سطح عوام بیانگر مذهب‌گرایی است و نگرشی پارسامحورانه و با احترام به زندگی را نمایش می‌دهد؛ لیکن، سطح خواص بازگوکننده‌ی نبوغ دینی است که به واسطه‌ی آن یک تجربه دینی

می‌شود، اعتباری ندارند. (استیس، ۱۳۷۵، ۲: 3، Mohammadi, 2009). نقطه مقابل دیدگاه مزبور برای همه انواع تجارب اعتبار و حجیت قائل است و مصرف دارو را به معنای انکار حقیقت این تجارب نمی‌داند. گراف از جمله‌ی این روان‌شناسان است. دلیل وی برای این تئوری آنست که داروهایی که تجربه‌گران برای دستیابی به تجربه استفاده می‌کنند، موجب ایجاد تجارب شبه عرفانی نمی‌شود بلکه فرایندهای از قبل موجود را فعال می‌سازند. بدین معنا که نقش تسهیل‌گر را دارند. (Crownfield, 1976, 309, 310). گراف داروها را عامل اصلی تجارب عرفانی نمی‌داند و نسبت دادن اختلالات روانی به افراد دارای تجارب عرفانی را خطای روانشناسی می‌داند. وی همچنین تجویز داروهای سرکوبگر برای صاحبان تجربه‌ی معنوی با این پیش‌فرض که این حالات بیماری روانی‌اند، خطای بزرگ روان‌شناسان معاصر قلمداد می‌سازد. (Grof, Bennett, 2012, 219; Sanaee, Salmani, Elmi, 2021, 74). نیوبرگ عصب‌شناس معاصر نیز که انقلابی در علوم اعصاب انجام داده است، این مواد را صرفاً زمینه‌ساز تأثیرپذیری مغز از قلمرو معنوی می‌داند. رجوع شوده به Newberg, 2010, 128.

خاص، متمایز و شخصی رخ می‌دهد. (Sharpe, 1975, 271) از نظر سودبلم در سطحی که نبوغ وجود دارد، آگاهی بالاتری شکل می‌گیرد. وی دلیل این امر را در گزاره دویبخشی «وجود، همواره در «شدن» قابل ادراک است و معنای زندگی تنها برای اراده پرنرزی و شهود^۱ قلب مشتاق خواهد بود.» می‌داند (En levnadsteckning, 1931, 103). نکته حائز اهمیت در نظام اندیشه‌گانی سودبلم آنست که نبوغ صرفاً بستری برای مکاشفه و آگاهی بالاتر توسط افرادی خاص نیست بلکه در همه افراد به طور بالقوه وجود دارد. پرسشی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود آنست که آیا می‌توان نبوغ را معادلی برای استعداد دانست؟ در نظرگاه سودبلم این نبوغ، استعداد صرف نیست. مرزی که وی در این موضوع تعیین می‌کند آنست که فرد با استعداد، خلقت را تولید و دستکاری می‌کند؛ لیکن نابغه با ایجاد چیزهایی کاملاً جدید آن را ادامه می‌دهد. (Nelson, 2007, 365, 366) سودبلم در اینباره بیان می‌کند، «در نبوغ موج نیرومندی از قدرت خلاق ایجاد می‌شود و روحیه‌های خلاق موجب این اندیشه در انسان می‌شود که زندگی در واقعیت خود صرفاً یک هیئت حاکمه نیست؛ بلکه آفرینشی دائمی می‌باشد». در واقع، تلقی سودبلم از نبوغ، آفرینشگری در جامعه و عالی‌ترین آفرینشگری^۲ در سطح معنوی است (Sharpe, 1975, 271) که چیزی را برای فرد آشکار کرده، و در برون‌داد آن، آفرینش به‌روشی کاملاً جدید تفسیر می‌شود (Söderblom, 1932, 358). از این‌رو، انگاره‌ی سودبلم از نبوغ فراتر از استعداد طبیعی‌ای است که دانشمندان علوم تجربی بر آن صحنه می‌گذارند. باین حال نشانه‌هایی وجود دارد که نبوغ موردنظر سودبلم را با وجود افتراق مزبور، با تئوریهای روانشناختی پس از وی دارای انطباق می‌سازد.

در پژوهش‌های روانشناسی علاوه بر آنکه تئوریهای مبنی بر وجود خلاقیت در کنار تجارب عرفانی به‌مثابه‌ی ویژگی افراد خودشکופا مشهود می‌افتد (Maslow, 1990, 216-238; Khayatian, Fadavi, 2018, 13, 12) و خلاقیت و نبوغ دارای همبستگی مثبت با معنویت قلمداد می‌شوند، (Pirani, 2020, 27) محقق با واژه‌ای نظیر هوش معنوی مواجه می‌شود که تناظر بالایی با نبوغ ذکر شده در تئوری سودبلم دارد. در واپسین سال‌های سده‌ی ۲۰ شواهد روان‌شناسی، عصب‌شناسی، انسان‌شناسی و علوم شناختی نشان داد که در انسان هوشی باعنوان هوش معنوی واقع

1. vision
2. creator par excellence

است (Samadi, 2006, 102; Emmons, 2000, pp. 3-26) که انسان نیازمند آن و نیازمند تقویت آن در زندگی است؛ ضمن آنکه IQ و EQ ناتوان در پاسخگویی به این حوزه هستند. (Cherian, 65, 2004; Sohrabi, 2009) و یگلزورث با طرح چهار هوش «بدنی»، «شناختی»، «هیجانی» و «معنوی» براساس ترتیب رشد آن‌ها به شکل هرمی، هوش معنوی را در بالاترین نقطه‌ی شخصیت انسان قرار می‌دهد.^۱ (wigglesworth, 2004; Ghobari Bonab; Salimi; Nouri Moghadam, 2007, 141, 142) همچنین، ایمنز فرد با هوش معنوی بالا را مستعد الهام، شهود، نگرش کل‌نگر به جهان هستی و خودآگاهی اعلام می‌کند. (Emmons, 2000, pp. 3-26; Samadi, 2006, 102) نظر به نشانه‌های مزبور و نیز تئوری راماجاندران، بلکسلی و دیگران راجع به منطقی‌ی خدا^۲ می‌توان گفت، وجود نبوغ در صاحبان تجربه دینی در اندیشه سودبوم توسط برخی از روان‌شناسان مورد اذعان قرار گرفته است.

نظر به مستندات مزبور، انطباق این بعد از نگرش سودبوم در باب هسته مرکزی دین با یافته‌های روانشناختی نه در جزئیات مسئله بلکه در کلیت آن وجود دارد. یکی از دلایل این امر ماهیت چند دقیقه‌ای آزمایشات روانشناسی و ماهیت زودگذر و غیرمنتظره مکاشفه و تجارب قدسی است که امکان بررسی دقیق و تفصیلی را به روانشناس نمی‌دهد. سودبوم و روانشناسان حوزه هوش معنوی هردو بر وجود نبوغ به مثابه‌ی بستری در انسان برای پدیدار شدن مکاشفه و تجارب قدسی یعنی وجود نسبت ظرف و مظروف اظهار دارند. باین حال، بخش اعظم این بررسی را بیشتر فضای غیر همپوشان احاطه کرده است که تابع افتراق این دو نظرگاه در بحث رویکرد و نگرش است. وجه افتراق سودبوم و روانشناسان در اینجا است که سودبوم نگرش خلق مدام را بخش جدایی‌ناپذیر نبوغ دانسته؛ لیکن روانشناسان چنین قیدی را در تعریف نبوغ بیان نمی‌کنند. از سوی دیگر، سودبوم بیشتر ازوجهی پدیدارشناسانه و تاریخی و با نگرشی همدلانه به بحث ورود

۱. بررسی‌های نشان داده است که فعالیت‌های لوب‌های گیجگاهی مغز انسان با تجارب معنوی او پیوستگی بسیار دارد. زوهار و مارشال برآنند که حتی اگر اثر تجارب معنوی بر لوب‌های گیجگاهی چند ثانیه بیشتر نباشد، کارکرد نیمه‌ی پیشین مغز اثر هیجانی ماندگاری در سراسر زندگی فرد می‌گذارد. رجوع شود به: Zohar, Marshall, 2000; Samadi, 2006, 106, 107.

۲. راماجاندران، بلکسلی و پرسینگر بخشی از لوب‌های گیجگاهی را که با تجارب معنوی یا دین همراه است، منطقه یا نقطه‌ی خدا می‌نامند. نگاه کنید به 1107-1121; Persinger, 1996; Ramachandran, Blakeslee, 1998.

پیدا می‌کند؛ لیکن روانشناسان حیطه هوش معنوی از وجهی روانشناختی و با نگرشی فرگشت‌گرایانه و فیزیکیالیستی به موضوع نظر می‌کنند. همچنین، ابزار سودبلم قرارگیری در تجربه و به عبارتی ادراک بی‌واسطه تجربه است؛ لیکن ابزار روانشناسان ابزارهای مادی علوم تجربی است. برون‌داد این افتراق آنست که سودبلم نبوغ را بستری برای ورود به حقایق عالی‌تر در هستی می‌داند؛ لیکن روانشناسان تفسیری مادی از نبوغ داشته و آنرا صرفاً کارکردی از مغز و روان دانسته‌اند. بااین حال همواره استثنائاتی نظیر ویلیام جیمز، مزلو و فرانکل در میان روانشناسان وجود دارد که حجیت ماوای طبیعی این ساحت‌ها را اذعان می‌کنند. به نظر می‌رسد، ریشه اصلی افتراق سودبلم با برخی روانشناسان و روانشناسان با یکدیگر در بحث ماهیت ماوراء طبیعی نبوغ، و داشتن و نداشتن تجربه شخصی است.

۱۵

پژوهشنامه ادیان

ارتباط نبوغ با زیبایی‌شناسی و تقدس بخشیدن به زندگی

یکی از وجوه بحث نبوغ که بعد دیگری از نگرش سودبلم را در باب هسته مرکزی دین نمایان می‌سازد، ارتباط نبوغ با زیبایی‌شناسی است. این ارتباط از یک وجه در رویت زیبایی خلقت و از وجهی دیگر در آشکارکردن زیبایی خلقت برای دیگران ملاحظه می‌شود. سودبلم بر این باور است که نبوغ واقعی قدردانی از زیبایی و قدرت آفرینش است که می‌تواند چشمان انسان را به تداوم قداست و حقیقت خدا بگشاید. این نبوغ، آن بصیرت ذهنی و کاری است که تقدس و زیبایی خدا را برای جهان آشکار می‌سازد. به اعتقاد سودبلم این را هنرمندان و پیامبران می‌توانند در تاریخ محقق سازند. سودبلم می‌گوید پیامبرانی که صدای خدا را می‌شنوند نابغه هستند، همینطور نقاشانی که تصاویرشان ترک می‌خورد و ذوق و خیال دینی کسانی را که شاهد کار هستند، می‌گشایند و یا حتی موسیقی‌دانانی نظیر باخ و موتزارت که ابعاد جدید زیبایی خدا را می‌گشایند، همگی نوابغ تاریخ‌اند. وی به مخاطبین خود اعلام می‌کند: «همانطور که باخ در صدای موسیقی‌اش دیده شده و اثبات می‌شود؛ خدا نیز بخشی از آفرینش‌اش است. پس در وجود باخ و خالق شک نکنید.... وظیفه شما نه انتزاعی بودن بلکه عینی بودن است. وظیفه شما این است که به مردم خدمت کنید. در این صورت اعمال شما اعمال خدا خواهد بود.» (Nelson, 2007, 366) عبارات حاضر داللتگر آنست که سودبلم وجه زیبایی‌شناختی را در پیوند با نبوغ دینی دانسته و آنرا عاملی موثر برای خدمت به مردم، تقدس بخشیدن به زندگی و داشتن هدف مقدس قلمداد

می‌سازد. در واقع، انگاره‌ی وی آنست که داشتن نگرش مثبت به جهانی که جلوه‌ای از خداست، همه چیز را مقدس می‌سازد و خدمت به مردم را لذت بخش خواهد ساخت.

ارتباط زیبایی شناسی با نبوغ که سودبلوم آن را شکلی از مکاشفه یا تجربه دینی می‌انگارد، بر اساس برخی شواهد دارای حجیت و اعتبار روانشناختی است. آبراهام مزلو روان‌شناس انسان‌گرا، شعر، زیبایی شناسی و دین عارفانه را در کنار یکدیگر ویژگی افراد خودشکوفای معرفی می‌کند و آنها را با کل هستی مرتبط می‌داند. (Maslow, 1988, 40; Jalili, Faqih Malekmarzabān, 2019, 61, 62) شایان ذکر است، وی هنری را که به لایه‌های عمیق‌تر خود مجال ظهور و پرورش می‌دهد، نوعی شیوه‌ی درمان و رشد اعلام می‌کند. (Maslow, 1988, 144-146; Shamshiri, 2014, 1393, 80) این دیدگاه مزلو که دین عارفانه را در ساحت خودشکوفایی انسان قرار می‌دهد و هنر را که در لایه‌های عمیق‌تر خود درمانگر می‌داند، مرتبط با تجربه معنوی ذکر می‌کند، به طور ضمنی دارای انطباق با نگرش سودبلوم است. مزلو تجربه معنوی را در کنار هنر که زیبایی را ادراک کرده و آن را به تصویر می‌کشد، ویژگی افراد خود شکوفای قلمداد می‌سازد و سودبلوم نبوغ را که کانالی برای مکاشفه مفروض می‌گیرد، کانونی برای رویت زیبایی‌های خلقت و آشکار کردن آن برای دیگران می‌داند. در بیانی جامع، در هر دو دیدگاه، زیبایی شناسی مرتبط با نبوغ، تجربه معنوی و سطح بالای آگاهی است. باین حال، افتراق‌هایی نیز در نظام اندیشه‌گانی این دو اندیشمند دیده می‌شود. سودبلوم از نبوغ سخن می‌گوید لیکن مزلو بر خودشکوفایی تأکید دارد؛ سودبلوم نگرش آفرینش مدام را که مرتبط با نبوغ می‌داند، به زیبایی شناسی پیوند می‌زند؛ لیکن نظام اندیشه‌گانی مزلو فارق از این فرض است. همچنین، سودبلوم بیشتر پدیدارشناسانه و تاریخی به بحث ورود می‌یابد؛ اما مزلو روانشناسانه این کار را انجام می‌دهد.

همانطور که اشاره شد، یکی از وجوه بحث نبوغ در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم، ارتباط آن با تقدس بخشیدن به زندگی و داشتن هدف مقدس است. این وجه چندین دهه پس از درگذشت سودبلوم در ساحت روانشناسی و به طور مشخص در بیان ایمنز -روانشناس معاصر- تکرار شده است. ایمنز علاوه بر طرح تئوری همبستگی مثبت میان معنویت و سلامت روانی^۱ و جسمی، به این نتیجه نائل شده است که تقدس بخشیدن به امور روزانه یکی از مولفه‌های مطرح در هوش معنوی

^۱ پژوهش‌های بسیاری نظیر پژوهش آلپورت و مزلو ناظر بر ارتباط میان تجارب دینی و سلامت روانی هستند.

است. وی در توضیح آن بیان می‌کند تاثیر چنین مولفه‌ای در زندگی انسان آنست که تمام اموری که فرد در زندگی انجام می‌دهد؛ علاوه بر یک هدف اختصاصی، یک هدف کلی و مقدس نیز دارد. از این رو، هنگامی که یک عمل با یک هدف مقدس صورت می‌پذیرد، کیفیتی متفاوت می‌یابد (Emmons, 2000, pp. 3-26; Rajaei, 2015, 35). امر مسلم آنست که خدمت کردن به مردم در این حالت، و همانطور که هدفی بر آن صحنه می‌گذارد، توأم با احساس لذت خواهد بود؛ بدین معنا که خدمت کردن به مردم برای فرد نه یک هنجار زحمت‌آور، بلکه فعل اختیاری لذت‌بخش قلمداد می‌شود (Hadfield, 1993, 37). در نظر نگارندگان این پژوهش این همان نقطه‌ی ثقلی است که سودبلم را در انطباق با ایمنز قرار می‌دهد. سلیگمن، بنیانگذار روانشناسی مثبت‌گرا نیز به نتایجی نائل شده است که متناظر با یافته‌های مزبور است و آنها را متقن می‌سازد. وی بر همبستگی بالای مهربانی و گذشت با عرفان تاکید دارد (Seligman, 2010, 197) و بیان می‌کند که نیکی‌های اخلاقی ویژگی‌های مثبتی هستند که به لحاظ روانی موجب خوشنودی و احساسات خوب می‌شوند. (Ibid, 19; Khoshhal, Abbasi, 2017, 43) همچنین، برون داد آزمایشات و پژوهشهای روان‌شناختی روانشناس مثبت‌گرای دیگر، هدفی است که انسان دوستی و نیکی کردن به دیگران بهترین طریق برای رسیدن به شادی پایدار است (Hadfield, 1993, 668). نظر به یافته‌های مطرح، خدمت به دیگران دارای نسبت با لذت و احساسات مثبت روانی است. بر این اساس، نظریه سودبلم نه تنها با مزلو در محصل بحث ارتباط نبوغ و زیبایی‌شناسی دارای انطباق است، بلکه با ایمنز در نسبت میان نبوغ (هوش معنوی) و تقدس بخشیدن به زندگی و با روانشناسانی نظیر سلیگمن و هدفیلد در نسبت میان خدمت به مردم و لذت مطابقت دارد. همانطور که پیشتر بیان شد، وجه انطباق صرفاً در نتیجه بدست آمده است و افتراق روش، رویکرد و ابزار همچنان ملاحظه می‌شود.

دعا^۱ و عبادت^۲

دعا و عبادت ابعاد پایانی‌ای هستند که در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. سودبلم دعا و عبادت را که به معنای ارتباط با حقیقتی ماورائی تعریف می‌کند، در کنار تجربه دینی و یا

1. praying
2. worshipping

مکاشفه برای انسان و تاریخ ادیان حائز اهمیت می‌پندارد. وی بیان می‌کند مکاشفه الهی و تمرین انسانی همچون دعا، عبادت و آن حالت هوشیاری معنوی هر دو برای کل تاریخ دین مفید و مورد نیاز است (Ehnmark, 1956, 3, 4). به نظر می‌رسد، سودبلوم در مقام یک متاله، مورخ و پدیدارشناس بر دعا و عبادت از وجه آیین‌گرایی و مزایای آن در تاریخ تاکید دارد؛ بدین معنا که حیث التفاتی ذهن وی، اتحاد میان مومنان و پایداری دین در تاریخ است. متاسفانه عدم دسترسی پژوهشگران جهان به آثار این نویسنده سوئدی، اظهار نظر قطعی راجع به اینکه آیا مقصود سودبلوم ناظر به دلایل روانشناختی بوده است یا خیر، دشوار می‌سازد. باین حال، آنچه در اینجا محوریت دارد آنست که اهمیت بحث ارتباط با خدا در نگرش سودبلوم که در مولفه‌هایی نظیر دعا، عبادت و... قابل ردیابی است، قابل انطباق با یافته‌های روان‌شناسی است. به‌طورمثال، در روان‌شناسی ارتباط با خدا یکی از عوامل جلوگیری از بروز افسردگی و افزایش لذت و رضایت از زندگی است. (Pasandideh, 2015; Karimifar, Rouholamini, Dinparvar, Sohrabi esmrood,)

تاکنون، آزمایشات روان‌شناختی زیادی با بنیان معنوی و مذهبی از جمله دعا و عبادت به منظور تلاش برای بهبود نتایج درمان‌های افسردگی در پژوهش‌های بالینی به کار گرفته شده است که بیانگر نقش مثبت دعا بر ساختار ذهنی و روانی انسان است؛ ضمن آنکه یافته‌ها بیانگر ایجاد آرامش و رضایت در انسان در اثر عبادت است (Boelens, Reeves, Replogle, & Koenig, 2012, 85-98; Hodge, 2006, 157-166). هرچند یافته‌های مزبور به دلیل محدودیت در ابزارهای روانشناختی دلالت بر انطباق با اندیشه سودبلوم در باب ماهیت و حقیقت وجود ماورائی در دعا ندارد؛ لیکن در این نقطه که انسان نیازمند دعا و عبادت است، روانشناسان حوزه‌ی پژوهش‌های مربوط به دعا را با سودبلوم متحد می‌سازد. از این رو می‌توان گفت، اگرچه جهت فکری سودبلوم در بحث دعا متفاوت از روانشناسان است؛ لیکن تاکید هر دو نظام اندیشه‌گانی بر اهمیت دعا و عبادت دلالت بر انطباق نگرش سودبلوم با روانشناسان دین دارد. به عبارت دیگر، انطباق نه در فرایند بحث بلکه در غایت آن رخ می‌نماید. در بیانی جامع، سودبلوم و روانشناسان با وجود تضاد در روش و رویکرد به یک نتیجه واحد نائل می‌شوند و آن نقش مثبت دعا و عبادت است.

نتیجه‌گیری

نگارنده‌گان این پژوهش با بررسی مهم‌ترین نظریات مطرح در روان‌شناسی کلاسیک و معاصر به این نتیجه نائل شده‌اند که تئوری سودبلوم در باب هسته مرکزی دین و محورهای مطرح در آن نظیر تجربه‌ی امر قدسی و نبوغ دارای انطباق با برخی یافته‌های روان‌شناختی است. وجه فرافردی و الهی امر قدسی در بحث خاستگاه مکاشفه در تئوری سودبلوم از سوی روان‌شناسان فرافردی و به‌طور مشخص ویکتور فرانکل، استانیسلاو گراف، کریستینا، و ویلیام جیمز و دیگران مورد اذعان واقع شده است. به‌طورمثال، گراف دریافت آگاهی توسط فرد دارای تجارب دینی و عرفانی را از منبعی فراطبیعی می‌داند و با این گزاره که مصرف دارو تسهیل‌گر و فعال‌کننده فرآیندهای از قبل موجود است، برای تجارب عرفانی اعتبار وجودی قائل می‌شود. این در حالی است که گزاره مزبور سودبلوم در تفارق با رویکرد فرویدیان که به‌جهت تاثیرپذیری از جهان‌بینی دکارتی-نیوتنی و رویکرد واگشت‌گرایانه آنها نمودی از اختلال روانی قلمداد می‌کنند، قرار دارد. همچنین این گزاره دارای افتراق با رویکرد لادری روان‌شناسان هم‌عقیده با یونگ است که اثبات خدا به مثابه امری ماوراء طبیعی را فراتر از تخصص خود دانسته و خاستگاه مکاشفه را محصور در روان انسان یعنی در ضمیر ناخودآگاه جمعی مفروض می‌گیرند.

نبوغ که بیانگر سطح بالای آگاهی و یکی از اشکال مکاشفه در نظرگاه سودبلوم است با خلاقیت در تئوری مزلو که وی آنها در کنار تجربه عرفانی ویژگی افراد خودشکوفای اعلام می‌کند و یا هوش معنوی که زوهر و مارشال و بسیاری از روان‌شناسان دیگر از آن سخن می‌گویند، دارای تناظر است؛ همان هوشی که دارای ظرفیت برای الهام و شهود است و از نظر روان‌شناسانی نظیر ویگلزورث در بالاترین نقطه‌ی شخصیت انسان قرار دارد. در عین حال، تلقی سودبلوم از نبوغ با ساحت خدا در بیان رامانچاندران، بکسلی، پرسینگر و روان‌شناسان و عصب‌شناسان فرگشت‌گرا که آنها محصور در ذهن مادی می‌دانند، دارای افتراق جوهری است. در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم پیامبرانی که صدای خدا را می‌شنوند، نقاشانی که خیال مذهبی نظاره‌کنندگان را برمی‌انگیزانند و باخ و موتزارت که ابعاد جدید زیبایی خداوند را آشکار می‌سازند، نوابغ تاریخ‌اند. همچنین تمام کسانی که زیبایی آفرینش را ادراک می‌کنند، در قلمرو نوابغ تاریخ قرار می‌گیرند. این پیوند میان نبوغ دینی و زیبایی‌شناسی قابل انطباق با تئوری مزلو مبنی بر ارتباط میان زیبایی‌شناسی و دین عارفانه که به‌نظر وی ویژگی افراد خودشکوفای است، می‌باشد. از سوی دیگر، ابعاد نظریه سودبلوم

در باب تاثیر نبوغ در زندگی انسان که عبارتند از تقدس بخشیدن به زندگی، داشتن هدف مقدس و لذت از خدمت به مردم، در نتایج یافته‌های روانشناسانی نظیر ایمنز، هدفیلد و سلیگمن قابل ملاحظه است. ایمنز تقدس بخشیدن به امور روزانه را یکی از مولفه‌های مطرح در هوش معنوی ذکر می‌کند و عمل توأم با هدف مقدس را دارای کیفیتی متفاوت اعلام می‌کند؛ اینگونه که فرد برای خدمت به دیگران به جای حس زحمت، احساس لذت می‌کند. همچنین سلیگمن از ارتباط میان مهربانی و عرفان سخن می‌گوید و به همراه هدفیلد خدمت به انسان‌ها را بهترین راه برای کسب شادمانی پایدار در مقابل شادی گذرا معرفی می‌کند. علاوه بر موارد مزبور، دعا و عبادت که ابعاد دیگر نظریه سودبلوم را تشکیل می‌دهند، در ساحت روانشناسی حائز اهمیت است و آورنده‌ی آثاری نظیر آرامش و شادی برای انسان‌ها است. نظر به دلالت‌های مطرح می‌توان گفت، علیرغم افتراق اندیشه‌گانی میان سودبلوم و برخی روانشناسان مادی‌گرا و فیزیکالیستی، یافته‌های مزبور در این پژوهش دلالتگر وجود تناظر و انطباق میان دیدگاه سودبلوم و یافته‌های برخی از روانشناسان است.

منابع

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۴)، خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودائی ذن، ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. پسندیده، عباس (۱۳۹۴). الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روانشناسی مثبت گرا. قم: انتشارات موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳. پشت‌دار، علی محمد؛ عباسپور خرمالو، محمدرضا (۱۳۹۱). مفهوم معرفت در عرفان اسلامی و مکاتب روان‌شناختی. فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی. شماره ۱۱.
۴. پیرانی منصور (۱۳۹۹). بازخوانی حکایت‌های عرفانی اسرارالتوحید با رویکرد روانشناسی مثبت گرا. ادبیات عرفانی (علوم انسانی الزهرا). دوره ۱۲. شماره ۲۲.
۵. جلیلی، رضا؛ فقیه ملک مرزبان، نسرين (۱۳۹۸). بررسی شاخصه‌های تجربه اوج عرفانی در غزل‌های بیدل دهلوی براساس نظریه‌ی خودشکوفایی آبراهام مزلو. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۱۵. شماره ۵۶.
۶. جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. ج ۱. تهران: حکمت.
۷. خوشحال، طاهره؛ عباسی، زهرا (۱۳۹۶). مردم‌گرایی و نوع دوستی در عرفان اسلامی و مقایسه آن با روان‌شناسی مثبت. فصلنامه پژوهش‌های ادب عرفانی.
۸. رجایی، علیرضا (۱۳۸۹). هوش معنوی: دیدگاه‌ها و چالش‌ها، پژوهشنامه تربیتی، شماره ۲۲.
۹. سایینگتون، آندرو. آ. (۱۳۸۲). بهداشت روانی. ترجمه: حمیدرضا حسین شاهی برواتی. تهران: انتشارات روان.
۱۰. سنایی، علی؛ سلمانی، یاسمن؛ علمی، قربان (۱۳۹۹). بررسی تحلیلی تجربه عرفانی در روان‌شناسی فرافردی استانیسلاو گراف. فصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۸۳.
۱۱. سلیگمن، مارتین (۱۳۸۹). شادمانی درونی. ترجمه مصطفی تبریزی و دیگران. تران: دانژه.
۱۲. سهرابی، فرامرز (۱۳۸۸). هوش معنوی، هوش انسانی، فصلنامه روانشناسی نظامی، سال اول، شماره اول.
۱۳. شمشیری، بابک؛ فریدونی، زهرا (۱۳۹۳). مفهوم خود از دیدگاه روانشناسی انسان‌گرا و عرفان اسلامی با تأکید بر روش تطبیقی. نشریه روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی. دوره ۴، شماره ۱۶.
۱۴. صمدی، پروین (۱۳۸۵). هوش معنوی، اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ۲، شماره ۳ و ۴.

۱۶. عسلی، مژگان (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی انسان کامل در روان شناسی و عرفان. نشریه عرفان اسلامی. دوره ۷، شماره ۲۶.
۱۷. غباری بناب، باقر؛ سلیمی، محمد؛ سلیمانی، لیلا؛ نوری مقدم، ثنا (۱۳۸۶). هوش معنوی، اندیشه نوین دینی، سال ۳، شماره ۱۰.
۱۸. کریمی فر، مسعود؛ روح الامینی، مرضیه سادات؛ دین پرور، احسان؛ سهرابی اسمرود، فرامرز (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش مولفه های معنوی بر مولفه های روانشناسی مثبت در نوجوانان. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده. دوره ۴، شماره ۷.
۱۹. گراف، استانیسلاو؛ هال، زینا بنت (۱۳۹۰). ذهن هولوگرافیک. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران. هرمس.
۲۰. لینلی، آلكس؛ ژوزف، استفن (۱۳۸۸). روان شناسی مثبت در عمل. ترجمه: احمد برجعلی و سعید عبدالمالکی. تهران: پنجره.
۲۱. محمدی، حسین (۱۳۸۸). مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی، اندیشه نوین دینی، سال ۵، شماره ۱۸.
۲۲. مزلو، آبراهام (۱۳۶۹). انگیزش و شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس خراسان رضوی.
۲۳. مزلو، آبراهام (۱۳۶۷). روان شناسی شخصیت سالم. ترجمه شیوا رویگریان. تهران: هدف.
۲۴. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰). روان شناسی و دین. ترجمه فواد روحانی. تهران: شرکت سهامی.
۲۵. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۶). ضمیر پنهان (نفس نامکشوف). ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: انتشارات کاروان.
۲۶. وولف، دیوید (۱۳۹۳). روان شناسی دین؛ کلاسیک و معاصر. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
۲۷. وست، ویلیام (۱۳۸۸). روان درمانی و معنویت. ترجمه: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن. انتشارات رشد.
۲۸. هدفیلد، ژ. آ (۱۳۷۲). اخلاق و روان. ترجمه علی پریور. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
29. Azhdarifard Parisima, Ghazi Ghasem, Nouranipour Rahmatollah. 2010. The Impact of Teaching Gnosticism and Spirituality on Students' Mental Health. Journal of Modern Thoughts in Education. 5(2).
30. Bagheripour, Ashraf. 2011. Jung and Psychology of Religion. Analytic Philosophy. 7 (18).

31. Boelens, P.A., Reeves, R.R., Replogle, W.H., & Koenig, H.G (2012). The effect of prayer on depression and anxiety: maintenance of positive influence one year after prayer intervention. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 43 (1).
32. Cherian. P. (2004). Now Its SQ, retrieved from internet: www. Life and work meaning and purpose.
33. Crownfield, David. R (1976). Religion in the Cartography of the Unconscious: a discussion of Stansilav Grof s Realms of the Human Unconscious, *JAAR* 44/2.
34. Dick. John A, *The Catholic Historical Review*, Vol. 78, No. 2 (Apr., 1992).
35. Jackelén, Antje and Wirén, Jakob, (2015), Nathan Söderbloms and Our Own Time1, was translated by the Reverend Sr. Gerd Swensson, *Dialog: A Journal of Theology* 54(4).
36. Jung, c, g. (1991). *psychology and religion*. London: Routledge and Kegan paul.
37. EHNMARK, Erland. (1956), "Religion and Magic – Frazer, Söderblom, and Hägerström", *Lund Ethnos*.
38. Emmons, R. A. (2000). Is Spirituality an intelligence? Motivation, cognition and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1).
39. En levnadsteckning, (1931), Nathan Söderblom: A life, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
40. Freud, Sigmund. (1963). *Civilization and its Discontents*. New York: Basic Books.
41. Grof, Stanislav (2010). *The Consciousness Revolution: New Perspectives in Psychiatry, Psychology and Psychotherapy*, International Transpersonal Conference, Moscow, June 24.
42. Hay, david. (1982). *Exploring inner space: scientists and Religious Experience*. Harmonds worth: penguin.
43. Hodge, D.R (2006). Spiritually modified cognitive therapy: a review of the literature. *Social Work& Society*, 51(2).
44. Idem, (1975). *Rites and Symbols of Initiation*, W.R. Trask (trans.), New York.
45. Ingersoll, R. Elliot, Zeitler, David. M (2010), *Integral Psychotherapy: Inside out/ Outside in*, Albany: State University of New York Press.
46. James, William. (1902). *The Varieties of Religious Experience*, New York, London: Green.
47. Karlström, Nils, ed, (1931), Nathan Söderblom in memoriam, Stockholm, (quoted NSIM).
48. Kraemer, Hendrik (1956). *Religion and the Christian Faith*. London, Lutterworth Press.
49. Lange Dietz. (2011). *Nathan Söderblom und seine Zeit*. Germany. Vandenhoeck & Ruprecht, 464ff.
50. Leeuw, Gerardus van der (1926), *Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte*, Gwrmany. *Studia e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 2.
51. Nelson.Derek R, (2007), "Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation," *Dialog*.
52. Newberg, Andrew (2010). *Principles of Neurotheolog*. Burlington: Ashgate publishing.

53. Pals, Daniel. (2010). "Seven Theories of Religion". translated by Mohammad Aziz Bakhtiari. Qom, Educational Institute Publications and Imam Khomeini Research Publications.
54. Persinger, M. A. (1996). Feelings of past lives as expected perturbations within the neurocognitive processes that generate the sense of self: Contributions from limbic lability and vectorial hemisphericity. *Perceptual and Motor Skills*, 83 (3pt 2). 1107-1121
55. Ramachandran, V., & Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the brain: probing the mysteries of the human mind*. London, UK: Fourth Estate.
56. Sharpe ERIC.J. (1981), *Christian Mysticism in Theory and Practice: Nathan Söderblom And Sadhu Sundar Sing*, vol 4, no 1.
57. Sharpe ERIC.J. (1975), *Nathan Söderblom and The Study Of Religion*, Lecturer in Comparativ Religion in the University of Manchester.
58. Söderblom, Nathan (1932), *Den levande guden [The living God]*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokfo rlag.
59. Söderblom, Nathan,(1908), "Holiness," in James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T & T Clark.
60. Söderblom, Nathan, (1926), *Memories from the Eighties and Nineties*. Unpublished translation by Carl Axel Aurelius of an extract from Nathan Söderblom's article in *Uppsala Kristliga Studentförbund 1901-1926*, Uppsala.
61. Söderblom, Nathan (1966), *The Nature of Revelation*, ed. Edgar Carlson (Philadelphia: Fortress).
62. Söderblom, Nathan, (1914), *Naturlig religion och religionshistoria. En historik och ett program (Natural religion and history of religions. A historical account and a programme)*, Stockholm.
63. Söderblom, Nathan (1903), *Uppenbarelsereligion, Religion of Revelation*, Stockholm.
64. Stace, Walter Terence. (2014). *Mysticism and philosophy*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Soroush Publication.
65. Strachey, James with Freud, Anna (1961). *The Future of an Illusion (Complete Psychological Works of Sigmund Freud)*. London: Hogarth Press. 21:43.
66. Sundkler, Bengt. (1968), *Nathan Söderblom, His Life and Work*, Uppsala: Almqvist and Wiksells Boktryckeri AB.
67. Waardenburg, J. (1999), *Classical Approaches to the Study of Religion*, New York & Berlin.
68. Wach, Joachim (1962), *Sociology of Religion*. Chicago, University of Chicago Press.
69. West, W. S. (1999). *Counseling as a spiritual space in counseling and space creation*. Proceedings of the 6th Annual International Counseling Conference, School of Education, Durham University.
70. Wigglesworth, C., 2004, *Spiritual intelligence and why it matters*. www. Conscious pursuits. Com.
71. Valle, R (1989). *The Emergence of Transpersonal Psychology*. In R. Valle & S. Halling (Eds). *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology*. New York. Plenum.
72. Zohar, D., & Marshall, I. (2000). *SQ: Spiritual intelligence: The ultimate intelligence*. New York, NY, USA: Bloomsbury.

Examining the components of flexibility and decisiveness of emotional intelligence Bar-On in the New Testament

Setareh Tehrani

PhD student in Religions and Mysticism, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), tehrani_s89@ymail.com

Arsat Mirani

Assistant Professor, Department of Psychology, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran

۲۵

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Today, the importance of knowing and developing emotional intelligence is not hidden from researchers in the field of psychology, and there is no doubt that the results of applying this intelligence in people's personal and professional lives are significant. But there is no place for research on the effect of this intelligence on the spiritual affairs of people. It seems that religious leaders as models for the community of believers and to be more effective should have the ability of emotional intelligence. The current research is a documentary case, a library that first deals with the concept of emotional intelligence taken from Bar-On's point of view and then selected two components of flexibility and assertiveness among the fifteen introduced components to be used in the text of the New Testament. be investigated The results of this research show that Jesus (pbuh) as the first person of the New Testament has the ability to be bold and decisive and recommends flexibility to his follower.

Keywords: Emotional intelligence, New Testament, Jesus, Paul, decisiveness, flexibility

بررسی مؤلفه‌های انعطاف‌پذیری و قاطعیت هوش هیجانی بار - اون در عهد جدید^۱

ستاره طهرانی^۲ ارسط میرانی^۳

۲۶

پژوهشنامه ادیان

چکیده
امروزه اهمیت شناخت و پرورش هوش هیجانی بر محققان حوزه روانشناسی پوشیده نیست و بدون شک نتایج به کارگیری این هوش در زندگی شخصی و شغلی افراد قابل توجه است. اما جای پژوهشی مبنی بر تأثیر این هوش در امور معنوی افراد، در میان تحقیقات صورت گرفته خالی است. به نظر می‌رسد رهبران دینی به‌عنوان الگوی جامعه مومنان و برای تأثیرگذاری بیشتر باید دارای توانایی هوش هیجانی باشند. پژوهش حاضر یک مورد اسنادی، کتابخانه‌ای است که در ابتدا به مفهوم هوش هیجانی برگرفته از نظر بار-اون می‌پردازد و سپس از میان پانزده مؤلفه معرفی شده دو مؤلفه انعطاف‌پذیری و قاطعیت را به صورت موردی انتخاب کرده تا در متن کتاب عهدجدید مورد بررسی قرار گیرد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عیسی (ع) به‌عنوان شخص اول عهدجدید دارای توانایی جرات‌ورزی و قاطعیت می‌باشد و انعطاف‌پذیری را به پیروان خود توصیه می‌کند.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلید واژه: هوش هیجانی، عهدجدید، حضرت عیسی، پولس، قاطعیت، انعطاف‌پذیری

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷
۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
tehrani_s89@ymail.com
۳. استادیار گروه روانشناسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران
arastoomirani@gmail.com

مقدمه

عموما هوش هیجانی، توانایی درک، بیان و فهم هیجان‌ها و استفاده از آنها توصیف شده است که به مدیریت هیجان‌ها و پرورش رشد شخصی می‌انجامد.^۱ امروزه شاهد آن هستیم که تحقیقات گسترده‌ای اعم از کتاب، مقاله و پایان نامه در حوزه تاثیر مؤلفه های هوش هیجانی در رشد و ارتقا زندگی فردی، اجتماعی و بالاخص شغلی افراد صورت گرفته است. اهمیت هوش هیجانی بدان جهت است که این هوش در توانایی بازشناسی معنای عواطف و ارتباطات تعریف می‌شود و فرد را قادر می‌سازد تا مشکلاتش را حل کند. در واقع قابلیت‌های هیجانی برای هوش اجتماعی، بنیادی و اساسی شمرده می‌شود. جان مایر و پیترو سالووی^۲ بر این باورند که مسائل و موقعیت‌های اجتماعی با داده‌های هیجانی و عاطفی در ارتباطند، بنابراین قابلیت‌های هیجانی نه تنها در شکل‌گیری تجارب اجتماعی دخیلند، بلکه بر تجارب درون فردی نیز موثرند.^۳ از نظر گلمن^۴ اثر بخش‌ترین رهبران در یک ویژگی بسیار مهم شبیه یکدیگرند، آنها همگی دارای هوش هیجانی هستند.^۵ لذا پیامبران در جایگاه رهبران دینی و به‌عنوان فردی تأثیرگذار در اجتماع می‌بایست از این هوش برخوردار بوده و از طرفی توصیه‌ها و اهداف تربیتی آنها این مؤلفه‌ها را نیز شامل گردد. شایان ذکر است یکی از اهداف مشترک ادیان بزرگ، معنویت بخشی به زندگی پیروانشان است و تحقیقات به عمل آمده در این ارتباط نشان می‌دهد که بهره‌مندی از هوش هیجانی یک ضرورت برای بلوغ معنوی، خود آگاهی و ارتقاء هوش معنوی (SQ) است. براساس نظریه ویگلنس ورث^۶ رشد هوش هیجانی به رشد هوش معنوی کمک می‌کند، از اینرو مؤلفه‌های هوش هیجانی با هر تعریفی از هوش معنوی در ارتباط هستند؛ به‌عنوان مثال آگاهی و تنظیم حالت‌های هیجانی فرد باید در خودشناسی^۷ و بصیرت نسبت به خود^۸ که دو بعد مهم از هوش معنوی هستند حضور داشته باشند.^۱ اما در میان این

1. Lewis, Jeanne tte, M & Haviland, Jones, M. (2000) *Handbook of Emotion*, New York. London, the Guilford press, p 155

2. John D. Mayer & Peter Salovey ایده هوش هیجانی را برای نخستین بار در سال ۱۹۹۰ مطرح کردند

۳. گلمن، دانیل، هوش هیجانی، ترجمه نسرين پارسا، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۰، ص ۳۷

4. Goleman

۵. هاروارد بیزینس ریویو، درباره هوش هیجانی ۱۰ مقاله که باید خواند، مترجم سید محمد تقی مطلق، تهران،

انتشارات هنوز، ۱۳۹۶، ص ۹

6. Wigglesworth

7. Self-Understanding

8. Self-Insight

پژوهش‌های انجام گرفته تأثیر وجود مؤلفه‌های هوش هیجانی در زندگی معنوی اشخاص با بررسی نسخ متون دینی خالی است. لذا مقاله حاضر به بررسی دو مؤلفه قاطعیت^۲ و انعطاف‌پذیری^۳ دو ویژگی خاص و به ظاهر متعارض هوش هیجانی در متن عهدجدید می‌پردازد. عهدجدید شامل اناجیل چهارگانه و نامه‌های رسولان است که قاطعیت و انعطاف‌پذیری را از دو منظر در آن بررسی خواهیم کرد. اول رفتار شخص عیسی و اشخاصی که در متن عهد از آنها یاد شده است و دوم توصیه‌های حضرت عیسی و رسولانش که منجر به نامه‌های متعدد گردیده است. در واقع می‌خواهیم براساس نسخ اصلی کتاب مقدس بدانیم عیسی در رفتار و کلامش چقدر رفتار جرأت‌ورزانه و چقدر در شرایط ناسازگار واکنش منعطفانه داشته است؟ آیا اشخاصی که خود را رسولان او معرفی می‌کنند، در این خصوص توصیه‌ای داشته‌اند؟ چقدر این اشخاص به‌عنوان الگوی دینی از این توانایی‌ها برخوردار بودند؟ آیا در کتاب مقدس عهدجدید هوش هیجانی و بالاخص قاطعیت و انعطاف‌پذیری آموزش داده شده است؟

هوش هیجانی^۴ چیست؟

هوش «توانایی یکپارچه فرد در عمل کردن عامدانه، تفکر منطقی و توانایی کنار آمدن با محیط به نحو موثر»^۵ است و به‌عنوان سازه‌ای که تفاوت‌های فردی را موجب می‌شود در طول تاریخ همواره مورد توجه بوده است؛ به طوری که پژوهشگران و دانشمندان به جنبه‌های شناختی آن نظیر حافظه، حل مساله و تفکر پرداخته‌اند؛ این درحالی است که امروزه جنبه‌های غیرشناختی هوش، یعنی توانایی عاطفی، هیجانی، اخلاقی، شخصی و اجتماعی آن هم مورد توجه قرار گرفته است و پژوهشگران از این جنبه‌ها به‌عنوان معیار پیش‌بینی توانایی فرد برای موفقیت، سازگاری و انطباق محیط استفاده می‌کنند.^۶ و اما هوش هیجانی در واقع هوش عاطفی است که روانشناسان زیادی در

۱. سهرابی، فرامرز، هوش هیجانی و مقیاس‌های سنجش آن، تهران، نشر آواری نور، چاپ سوم، ۱۳۹۵، ص ۸۱

2. assertiveness

3. Flexibility

1 Emotional Intelligence

۵. برونو، فرانک، فرهنگ توصیفی روانشناسی، ترجمه فرزانه طاهری و مهشید یاسائی، تهران، انتشارات ناهید، چ

سوم، ۱۳۸۴، ص ۴۹۶

6. Wong, C. S., & Law, K. S., *The effects of leader and Follower Emotional Intelligence on Performance and Attitude: An Exploratory Study*. The leadership quarterly, 13(3), ۲۰۰۲, pp 243-274.

طی سالها برای شناخت آن تلاش نمودند. تاریخچه بررسی این هوش بیان میکند که اردوارد تورندایک^۱ اولین کسی بود که اهمیت هوش اجتماعی را در سال 1936 مطرح کرد در حالیکه بررسی هوش هیجانی به طور جدی با تحقیق علمی بار-اون^۲ در سال ۱۹۸۰ شروع شد؛ اما اولین بار در سال ۱۹۹۰، روانشناسی به نام سالووی^۳، به همراه همکارش اصطلاح هوش هیجانی را برای بیان کیفیت و درک احساسات دیگران و توانایی اداره مطلوب خلق و خو بکار بردند.^۴ اصطلاح هوش هیجانی را دنیل گلن^۵ بر سر زبانها انداخت. از نظر او این هوش عبارتست از: «قابلیت شناخت احساسات خود و دیگران به منظور ایجاد انگیزش در خود و مدیریت صحیح هیجانها در خود و روابط با دیگران».^۶

به عبارتی هوش عاطفی (هیجانی) شکلی از هوش است که به تفاوت‌های افراد در شناخت احساسات، انگیزش و کنترل هیجانها هم در زمینه فردی و هم در روابط اجتماعی اشاره دارد.^۷ با وجود تعاریف مختلف از قول اندیشمندان در رابطه با این هوش، ملاک بررسی در این پژوهش تعریف شاخص‌های بار-اون به جهت شفافیت و جامعیت مؤلفه‌ها می‌باشد. هوش هیجانی از نظر بار-اون «یک دسته از مهارت‌ها، استعدادها و توانایی‌های غیر شناختیست که توانایی موفقیت فرد را در مقابله با فشارها و اقتضاهای محیطی افزایش می‌دهد».^۸ او معتقد بود هوش هیجانی نقطه تلاقی بین شایستگی‌های عاطفی و اجتماعی است که در آن افراد از مهارت‌های توسعه یافته برای مدیریت موثر استفاده می‌کنند، بر اساس مفهوم رویکرد ترکیبی، مدل او پنج عامل مهارت‌های درون فردی، مهارت‌های بین فردی، سازگاری، مدیریت استرس و خلق و خوی عمومی را شامل می‌شود.^۹ این پنج مؤلفه شامل پانزده عامل به شرح ذیل می‌باشد:

1. Edward Thorndike

2. Bar-on

3. Salovey

۴. حسن زاده، رمضان، ساداتی کبادهی، سید مرتضی، هوش هیجانی (مدیریت احساس، عاطفه و هیجان)، تهران، انتشارات روان، ۱۴۰۰، ص ۲

5. Daniel Goleman

6. Goleman, D, *Working with Emotional Intelligence*. New York, 1998, p 45

7. Petrides, K. V. & Furnham, A. (2001). *Trait Emotional Intelligence: Psychometric Investigation with Reference to Established Trait Taxonomies*. *European Journal of Personality*, 15, 425-448

۸. حسن زاده، هوش هیجانی، ص ۷

9. Bar-On, R. (1997), *The Emotional Quotient Inventory (EQ-I)*: Technical manual. Multi-Health Systems and Cartwright, S., & Pappas, C. (2008). *Emotional Intelligence, its Measurement and Implications for the Workplace*, *International Journal of Management Reviews: IJMR*, 10(2), 149-171.

۱. مهارت های درون فردی^۱ شامل خودآگاهی عاطفی، جرأت‌ورزی، عزت نفس، خودشکوفایی، خودتنظیمی و استقلال
۲. مهارت های بین فردی^۲ شامل ارتباطات میان فردی، مسئولیت پذیری اجتماعی، همدلی
۳. انطباق پذیری و سازگاری^۳ شامل حل مسئله، واقعیت سنجی و انعطاف پذیری
۴. مدیریت فشار روانی،^۴ شامل تعادل روانی، تحمل فشارها، تحمل استرس و کنترل تکانه
۵. خلق و خوی عمومی^۵ روانی، شامل شادی و خوش بینی^۶

پس از تعاریف مطرح شده از هوش هیجانی آنچه حائز اهمیت است؛ ارتباط مابین هوش هیجانی و هوش معنوی است؛ چرا که در واقع فحوای کتب دینی در بردارنده آن چیزی است که به زندگی مخاطبین خود ارزش و معنا می‌بخشد و این بخشی از تعریف هوش معنوی است؛ به بیانی هوش معنوی مجموعه‌ای از فعالیت‌ها است که علاوه بر لطافت و انعطاف‌پذیری در رفتار سبب خودآگاهی و بینش عمیق فرد نسبت به زندگی و هدفدار نمودن آن می‌شود؛ به گونه‌ای که اهداف، فراتر از دنیای مادی ترسیم می‌گردد و همین فرآیند موجب سازگاری فرد با محیط به خاطر خشنودی و رضایت دیگران شده است، زیرا با این سازگاری درصدد جلب رضایت خداوند متعال است؛ بنابراین ارتباط مستقیمی بین هوش هیجانی و هوش معنوی وجود دارد. تحقیقات موسسه آگاهی سنجی پرودیو نشان می‌دهد هوش معنوی به رشد غنا و تقویت هوش هیجانی کمک می‌کند و همچنین هوش هیجانی، یاری دهنده فرد به یک هوش هیجانی بالاست؛ بنابراین برای رسیدن به یک زندگی شاد و همراه با سلامتی جسمی و روانی هوش معنوی و هوش هیجانی لازم و ملزوم یکدیگر هستند.^۷

-
1. Intrapersonal
 2. Interpersonal
 3. Adaptability
 4. Stress management
 5. General mood

۶. سیاروچی ژوزف، ژوزف فورگاس و جان مایر، هوش عاطفی در زندگی روزمره، ترجمه اصغر نوری امامزاده و حبیب الله نصیری اصفهان، انتشارت نوشته، چ دوم، ۱۳۸۳، ص ۲۷
۷. فرامرزی، سالار و دیگران، بررسی رابطه هوش معنوی و هوش هیجانی دانشجویان، دو فصلنامه علمی و تخصصی مطالعات اسلام و روانشناسی، شماره ۵، ۱۳۸۸، ص ۱۱

قاطعیت^۱

اصطلاح جرات‌ورزی (قاطعیت) در ابتدا توسط ولپه^۲ در سال ۱۹۸۵ مطرح شد به اعتقاد وی میان پاسخ‌های جرات‌ورزانه با اضطراب تضاد جمع‌ناپذیری وجود دارد و افراد با یادگیری این رفتار می‌توانند تا حدود زیادی بر ترس غلبه کنند.^۳ ولپه در توصیف و تبیین این مفهوم به تضاد میان بارز ساختن هیجان خشم و بازداری از اضطراب، توجه خاصی نشان می‌داد. وی اولین دانشمند بود که کلمه قاطعیت را به کار برد و آموزش آن را مد نظر قرار داد.^۴

قاطعیت عبارت است از گرفتن حق خود و ابراز افکار، احساسات و اعتقادات خویش به نحوی مناسب، مستقیم و صادقانه به صورتی که حقوق دیگران زیر پا گذاشته نشود.^۵ ربر در کتاب فرهنگ توصیفی روانشناسی نداشتن جرئت را به نوعی اختلال در زندگی برمی‌شمارد و چنین می‌نویسد: «جرات‌آموزی اصطلاحی کلی برای انواع مختلفی از فنون درمانی که به طور معمول در معالجه اختلال‌های مختلفی که با فقدان جرئت و جسارت مشخص می‌شوند به کار می‌روند و به‌عنوان یک برنامه کلی آموزشی که برای آموزش جرئت دادن به خود، در جهان هراس‌انگیز کنونی مورد استفاده قرار می‌گیرد.^۶ در تعریفی دیگر قاطعیت، به‌عنوان تشخیص منافع خود و عمل بر اساس آن و مطالبه‌ی حق خود بدون تعرض به حقوق دیگران تعریف شده است.^۷ در واقع به نوعی قاطعیت در میان مؤلفه‌های هوش هیجانی ابراز وجود تعریف می‌گردد، که اصطلاح ابراز وجود نیز به معنی احترام گذاشتن به خود و دیگران می‌باشد به این معنی که اهمیت عقاید، افکار،

1. Assertiveness

2. Wolpe

۳. گلپور چمرکوهی، رضا، امینی، محمد، اثربخشی کاهش استرس مبتنی بر ذهن آگاهی بر ذهن بهبود ذهن

آگاهی و افزایش ابراز وجود در دانش آموزان، مجله روانشناسی مدرسه، دوره ۱، شماره ۳، ۱۳۹۱، صص ۸۲-۱۰۰

۴. رحیم پور، ناصر، پایان‌نامه بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی پرسشنامه قاطعیت و رابطه آن با رضایت از زندگی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۱، ص ۹

۵. هارجی، اول، ساندرس، کریستین، ریکسون، دیوید (۱۹۹۰)، مهارت‌های اجتماعی در ارتباط‌های میان فردی، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۷۷

۶. ربر، آرتور اس، فرهنگ توصیفی روانشناسی، مترجمان یوسف کریمی و دیگران، تهران، انتشارات رشد، چاپ دوم، ۱۳۹۳، ص ۷۰

۷. پیرزاده، الهه، پایان‌نامه بررسی تأثیر درجات قاطعیت و رضایت و استرس شغلی کارکنان بیمارستان، دانشگاه

آزاد واحد ارسنجان، ۱۳۹۵، ص ۶

باورها و احساسات ما و دیگر افراد برابرند.^۱

این عامل بسیار مهم در هوش هیجانی به عنوان توانایی ما برای بیان موثر و سازنده احساسات و به طور کلی از خودمان تعریف می‌شود که مبتنی بر خودآگاهی مؤثر است. این توانایی بیان احساسات، باورها و افکار و همچنین توانایی ما برای دفاع از حقوق خود به شیوه‌ای غیر مخرب است که مبتنی بر اعتماد به نفس، صراحت و جسارت می‌باشد. قاطعیت، یا همان‌طور که اغلب از آن به عنوان «خود ابرازی احساسات» یاد می‌شود، از سه عنصر کلیدی تشکیل شده است: ۱. توانایی بیان احساسات خود در سطح عاطفی ۲. توانایی بیان عقاید خود در سطح شناختی و ۳. توانایی دفاع از حقوق خود و اجازه ندادن دیگران که ما را اذیت یا از ما سوء استفاده کنند.^۲

ابراز وجود یا جرئت‌مندی به شرح زیر تقسیم کرده‌اند:

۱. رد قاطعانه: در این شیوه فرد به صورتی که جامعه‌پسندانه باشد درخواست‌های تحمیلی دیگران را رد می‌کند.

۲. بیان قاطعانه: در این شیوه فرد توانایی بیان احساسات مثبت مثل قدردانی از دیگران، ابراز محبت، علاقه، بیان تمجید و ستایش را دارد.

۳. درخواست قاطعانه: در این شیوه فرد توانایی بیان و مطرح کردن درخواست‌هایی را از دیگران به منظور تسهیل تامین نیازهای فردی یا رسیدن به اهداف خود دارد. وجود قاطعیت در فرد توانایی لازم برای رویاروی واقع‌بینانه با موقعیت‌های بیرونی که میتواند تنش‌آفرین و فشارزا باشند ایجاد کند و از این رهگذر به بهبود عزت‌نفس و خشنودی فردی در زندگی کمک کند.^۳

انعطاف‌پذیری^۴

انعطاف‌پذیری در فرهنگ لغات به معنای «تمایل به سازگاری و هماهنگ شدن با محیط و افراد است»^۱ و در بیانی ساده یعنی توانایی مقابله با ناسازگاری و فشار چالش‌ها برای دستیابی به

۱. همان، ص ۱۹

2. <https://www.reuvenbaron.com/the-5-meta-factors-and-15-sub-factors-of-the-bar-on-model/>

۳. لیندن فیلد، گیل، اسرار قاطعیت، ترجمه مهرنوش طلایی، تهران، انتشارات پل، چاپ سوم، ۱۳۸۴

4. Flexibility

فرصت‌ها^۲ که در تعریف علم روانشناسی عبارت است از موفقیت در کنار آمدن با شرایط پر استرس موجود که در بُعد هیجانی و رفتاری معنی پیدا می‌کند.^۳ کانر و همکارش نیز انعطاف‌پذیری را به‌عنوان توانمندی فرد در برقراری تعادل زیستی- روانی در شرایط خطرناک در نظر می‌گیرند^۴ به عبارتی میتوان گفت انعطاف‌پذیری به‌عنوان توانایی به دست آوردن نیرو بعد از مواجه شدن با شرایط ناگوار و غلبه بر شرایط دشوار است.^۵ این توانایی فرد را برای ارتباط کامل با زمان حال به‌عنوان یک انسان هوشیار و آگاه و توانایی او برای تغییر یا ادامه رفتار در جهت ارزش‌هایش مجهز می‌کند.^۶ چنانچه این قابلیت در میزان بروز آسیب‌ها و سطح عملکرد اجتماعی افراد بسیار تعیین کننده است. بطور کلی توانایی تغییر آمایه‌های شناختی به منظور سازگاری با محرک‌های در حال تغییر، عنصر اصلی در تعاریف عملیاتی انعطاف‌پذیری شناختی می‌باشد.^۷ و به معنی بازگشت به تعادل اولیه یا رسیدن به سطح بالاتر است که باعث سازگاری موفقیت‌آمیز در زندگی می‌شود و لذا میتوان بطوری گفت انعطاف‌پذیری صرفاً پایداری در برابر آسیب‌ها یا شرایط تهدیدآمیز نیست، بلکه شرکت فعال و سازنده فرد در محیط است.^۸ انعطاف‌پذیری یک فرآیند پویا تعریف می‌شود که مسئول ایجاد یک انطباق مثبت، علیرغم وجود تجارب مخالف در فرد هست. نظریه‌های جدید به انعطاف‌پذیری به‌عنوان ساختار چند بعدی نگاه می‌کنند که شامل متغیرهای بنیادی چون شخصیت و مهارت خاص چون حل مساله می‌باشد. این مهارت‌ها به افراد

۳۳

پژوهشنامه ادیان

۱. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ لغت، ناشر وزارت ارشاد اسلامی، تهران، جلد دوم، ۱۳۷۳، ص ۳۰۶۲/ عمید، حسن، فرهنگ عمید، نشر امیر کبیر، جلد اول، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶ / انوری، حسن، اخپانی، جمیله، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، نشر سخن، جلد اول، ۱۳۸۱، ص ۶۲۳

۲. هانسون، ریک، *انعطاف‌پذیری (پرورش استقامت، آرامش و شادی)* ترجمه ناهید ملکی، تهران، نشر نوین، ۱۳۹۷، ص ۱۴

3. Luthar, S. S. (1991). *Vulnerability and Resilience: A study of High-Risk Adolescents*. Child Development, p 600

4. Conner, K. M., & Davidson, J. R. T. (2003). *Development of a New Resilience Scale: The Conner-Davidson Resilience Scale (CD-RISC)*. Depression and Anxiety, p 76

5. McAllister, M., McKinnon, J. (2008). *The Importance of Teaching and Learning Resilience in the Health Disciplines: A Critical Review of the Literature*, Nurse Education Today. in press

۶. موسوی لیر، سمیه، پایان نامه «بررسی رابطه بین انعطاف‌پذیری روانشناختی و ذهن آگاهی با کیفیت زندگی مادران دارای کودک کم توان»، دانشگاه علوم تربیتی چمران اهواز، ۱۳۹۶، ص ۶

7. Dennis J, Vander Wal J. (2010) *The cognitive Flexibility Inventory: Instrument Development and Estimate of Reliability and Validity*. Cognther Res, p 23

8. Hayes, S. C; & Strosahl, K. D. (2010). *A practical Guide to Acceptance and Commitment Therapy*. New York: Springer Science and Business Media Inc, p 59

اجازه می‌دهند تا با وقایع ناگهانی زندگی، سازگاری مطلوبی ایجاد کنند. انعطاف‌پذیری شناختی در اقدام به رفتارهای مرتبط با سلامت نقش مهمی دارد.^۱ و اما تعریف شخص باراون درباره مفهوم انعطاف‌پذیری چنین می‌نویسد: این عامل به‌عنوان توانایی ما برای انطباق و تنظیم احساسات، تفکر و رفتارمان با موقعیت‌ها و شرایط جدید تعریف می‌شود. این جزء از هوش هیجانی-اجتماعی به توانایی کلی ما برای سازگاری با شرایط ناآشنا، غیرقابل پیش‌بینی و پویا اشاره دارد. افراد منعطف چابک، هم‌افزایی و قادر به واکنش به تغییرات بدون استحکام هستند^۲ وجه مشترک در تمامی تعاریف مطرح شده به این مطلب اشاره دارد که، انعطاف‌پذیری دستیابی به سازگاری مثبت در شرایط آسیب‌پذیر و خطر آفرین است.^۳

معرفی عهد جدید

عهد جدید بخشی از کتاب مقدس است که تقریباً در همه فرقه‌های مسیحی معاصر شامل ۲۷ کتاب و رساله می‌باشد. این مجموعه با چهار انجیل آغاز می‌شود که منسوب به شاگردان و پیروان اولیه او به نام‌های لوقا، متی، مرقس و یوحنا است و الباقی رساله‌های منسوب به حواریون مسیح است که شامل اعمال رسولان، مجموعه رساله‌ها، نامه‌های حواریون و مکاشفات یوحنا می‌باشد. «مسیحیان با آنکه درباره تعداد کتاب‌های رسمی عهد عتیق اختلاف دارند، در باب کتاب‌های عهد جدید متفق‌القول‌اند و همگی ۲۷ کتاب نام برده، از جمله انجیل‌های چهارگانه را، عهد جدید رسمی می‌دانند. این مجموعه کتب نزد مسیحیان دارای جایگاهی بالا و یکسان است و در طول زمان مرجع اساسی ایمان مسیحی به شمار می‌رفته‌اند؛ چرا که به اعتقاد آنان همه نویسندگان عهد جدید در تمام آنچه نوشته‌اند با الهام الهی عمل کرده‌اند و مسیحیان نخستین با راهنمایی روح القدس، از میان نوشته‌های مسیحی بی‌شمار تنها به این ۲۷ کتاب اقرار کرده‌اند و پذیرفته‌اند که آنها با الهام

۱. صدری دمیرچی، اسماعیل و دیگران، مقاله «پیش‌بینی سلامت روان براساس هوش اخلاقی و انعطاف‌پذیری شناختی در دانشجویان پرستاری»، مجله اخلاق پزشکی، دوره دوازدهم، شماره ۴۳، ۱۳۹۷، ص ۱۴۰

2. <https://www.reuvenbaron.com/the-5-meta-factors-and-15-sub-factors-of-the-bar-on-model/>

۳. خشوعی، مهدیه سادات، مقاله «انعطاف‌پذیری از دیدگاه روانشناسی تحولی، پژوهشنامه دانشگاه تربیتی آزاد اسلامی واحد بجنورد»، شماره ۱۹، ۱۳۸۸، ص ۶۴

الاهی نگارش یافته اند.^۱ درباره جایگاه، اعتبار و مرجعیت کتاب مقدس، از جمله عهد جدید، باید گفت: ایمان مسیحیان به صدق، صحت، قداست، اعتبار و الاهی بودن آن، عینا مانند ایمان مسلمانان به صدق، صحت، قداست، اعتبار و الاهی بودن قرآن کریم است و هیچ فرقی و تفاوتی در این اعتقاد یافت نمی‌شود.^۲ آنان کتاب مقدس را «کلام خدا و تنها معیار واقعی ایمان و عمل مسیحی»^۳ میدانند و ادعایشان این است که این کتاب، کتابی بدون تناقض است؛^۴ و از طرفی یکی از آموزه های کلیدی مسیحیت این است که می‌گویند استاد و الگوی ما (مسیحیان)، عیسی مسیح است و ما باید مطابق تصویر او باشیم و از همه جهات شبیه او باشیم.^۵ دکتر لیترل در کتابش می‌نویسد کتاب مقدس می‌تواند هم ابزار ارزیابی و هم یک برنامه توسعه باشد، که در آن افراد می‌توانند افکار، اعمال و رفتارهای خود را با تأمل در کلام خدا ارزیابی کنند؛^۶ و افکار خود را تجدید کنند؛ می‌تواند «... اراده نیک، پسندیده و کامل»^۷ خدا را تشخیص دهد.^۸

بررسی مؤلفه قاطعیت در عهد جدید

براساس مطالبی که ذکر گردید عهد جدید برای مسیحیان باورمند دارای حجت است و از طرفی شخص حضرت عیسی را به عنوان الگو و راهنما می‌توان از متون کتابهای عهد جدید شناخت. در تعاریف متغیرها بیان نمودیم که بخشی از واکنش‌های جرات‌مندان یعنی توانایی بیان احساسات، افکار و عقاید در برابر دیگران. عیسی در مقابل علمای فریسی که دارای عزت و شان اجتماعی بودند بی محابا می‌ایستد و آنها را به خاطر ریاکاری‌هایشان سرزنش می‌کند و این نوع رفتار قاطعانه عیسی را می‌توان به کرات در روایت‌های اناجیل مشاهده کرد. به عنوان مثال در انجیل متی، عیسی

۱. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، چ ۲، ۱۳۸۱، ص ۴۸-

۵۱

۲. توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳

۳. *دایره المعارف کتاب مقدس*، ترجمه بهرام محمدیان، تهران، انتشارات سرخدار، ۱۳۸۲، ص ۵۳

۴. همان، ص ۳۷

این باور را به آیات (رومیان ۸: ۲۹) و (افسیسیان ۴: ۱۵) 14 p, 2001, *Biblical EQ*, copyright, John Edmiston 5 استناد می‌کنند.

۶. تیموتائوس دوم ۳: ۱۶-۱۷

۷. رومیان ۱۲: ۲

8. Littrell, Brittany, *A Biblical Model of Emotional Intelligence*, Liberty University, 2022, p 16

در مقابل علمای فریسی با قاطعیت خطاکار بودن آنها را گوشزد می‌کند. داستان از این قرار است که «گروهی از فریسیان و علمای دین از اورشلیم نزد عیسی آمدند و گفتند: چرا شاگردان تو سنت مشایخ را زیر پا می‌گذارند؟ آنها دست‌های خود را پیش از غذا خوردن نمی‌شویند! او در پاسخ گفت: و شما چرا برای حفظ سنت خویش، حکم خدا را زیر پا می‌گذارید؟»^۱ صراحت در کلام عیسی به اندازه‌ای است که «شاگردان نزدش آمدند و گفتند: آیا می‌دانی که سخن تو فریسیان را ناپسند آمده است؟ عیسی در پاسخ گفت: هر نهالی که پدر آسمانی من نکاشته باشد، ریشه کن خواهد شد آنها را به حال خود واگذارید. آنها راهنمایانی کورند.»^۲

برای عیسی بیان باورهای دینی مهم‌تر از آن است که برای خوشایند دیگران سکوت کند یا به مصلحت چیزی خلاف اعتقاداتش بگوید؛ لذا خطاب به علمای ریاکار با جسارت می‌گوید: «وای بر شما ای علمای دین و فریسیان ریاکار! شما در پادشاهی آسمان را به روی مردم میندید؛ نه خود داخل میشوید و نه میگذارید کسانی که در راهند، داخل شوند.»^۳

عیسی در اناجیل شخصیتی قاطع و بسیار با اقتدار است. او برای تعلیم اعتقادات و باورهایش جرات‌مندانه آنچه را درست بود، بیان میکرد. بطوریکه براساس متن صریح انجیل «مردم از تعلیم او در شگفت بودند زیرا با اقتدار تعلیم می‌داد نه همچون علمای دین»^۴ و حتی در رفتار برای خوشایند کسی محافظه کاری نمیکرد چنانچه نقل شده است: «چون عیسی سخنان خود را به پایان رسانید، یکی از فریسیان او را به صرف غذا دعوت کرد. پس به خانه او رفت و بنشست. اما فریسی چون دید که عیسی دست‌هایش را پیش از غذا نشست، تعجب کرد. آنگاه خداوند خطاب به او گفت: شما فریسیان بیرون پیاله و بشقاب را پاک میکنید اما از درون آکنده از طمع و خبثت هستید! ای نادانان، آیا آن که بیرون را آفرید، درون را نیز نیافرید؟ پس از آنچه در درون است صدقه دهید تا همه چیز برایتان پاک باشد. یکی از فقیهان در پاسخ گفت: استاد، تو با این سخنان به ما نیز اهانت

۱. متی ۱۵: ۳-۱

۲. متی ۱۵: ۱۲-۱۳

۳. قسمتی از آیات مربوط به متی ۲۳: ۱۳-۳۶

۴. مرقس ۱: ۲۲

میکنی. عیسی فرمود: وای بر شما نیز، ای فقیهان، که بارهایی توانفرسا بر دوش مردم می‌نهدید، اما خود حاضر نیستید حتی انگشتی برای کمک بجنبانید.^۱

براساس متن اناجیل عیسی علاوه بر تعلیم برای کمک به بیماران و شفای آنها آمده بود و باور داشت که باید به علیلان و دیوزدگان و مریضان در هر زمان کمک کرد، از اینرو حتی در روز شبات که برخلاف عرف جامعه آن زمان نباید کاری انجام داد؛ جرات‌ورزانه به رسالت خود عمل میکرد و هرگونه اعتراضی را نیز پاسخ می‌داد چنانچه در بخشی از کتاب لوقا می‌خوانیم که عیسی در روز شبات برای تعلیم به کنیسه رفته بود و هنگامی که با پشت خمیده یک زن علیل مواجه می‌شود او را شفا می‌دهد. رئیس کنیسه از انجام این عمل خشمگین می‌شود و رو به مردم اعتراض می‌کند و عیسی در جواب به او می‌گوید: «ای ریاکاران! آیا هیچیک از شما در روز شبات گاو یا الاغ خود را از طویله باز نمیکنند تا برای آب دادن بیرون برد؟ پس آیا نمی‌بایست این زن را که دختر ابراهیم است و شیطان هجده سال اسیرش کرده در روز شبات از این بند رها کرد؟ چون این را گفت، مخالفانش همه شرمسار شدند، اما جمعیت همگی از آن همه کارهای شگفت آور او شادمان بودند.»^۲

قاطعیت عیسی تنها برای فریسی‌ها نبود او حتی در برخورد با حواریون نزدیک خود رفتار قاطعانه داشت و خطاهای آنها را مستقیماً گوشزد میکرد: «عیسی بر آن یازده تن در حالی که به غذا نشسته بودند ظاهر شد و آنها را به سبب بی‌ایمانی و سخت دلیشان توبیخ کرد، زیرا سخن کسانی را که او را پس از رستاخیزش دیده بودند باور نکردند.»^۳

عیسی همانطور که خود کلام و رفتار جرات‌مندانه داشت و برای خوشایند علمای فریسی محافظه کاری نمیکرد، همان طور نیز به مردم آموزش می‌داد که این گونه باشند: «پس در تعلیم خود فرمود: از علمای دین بر حذر باشید که دوست دارند در قبای بلند راه بروند و مردم در کوچه و بازار آنها را سلام گویند، و در کنیسه‌ها بهترین جای را داشته باشند و در ضیافت‌ها بر صدر مجلس بنشینند. از سویی خانه‌های بیوه زنان را غارت میکنند و از دیگر سو، برای تظاهر، دعای

۱. قسمتی از آیات مربوط لوقا ۱۱: ۳۷-۴۷

۲. لوقا ۱۳: ۱۵-۱۷

۳. مرقس ۱۶: ۱۴

خود را طول میدهند. مکافات اینان بسی سختتر خواهد بود.^۱ و در انجیل متی می‌خوانیم که می‌فرماید: «پس بله شما همان بله باشد و نه شما همان نه.»^۲

به طور معمول در هر چهار کتاب انجیل، بیانات عیسی همراه با تمثیل است. او با مثال تعلیم می‌داد تا مردم از داستان‌های او درس بگیرند و غیر مستقیم از نتایج نقل قول‌های او بیاموزند. علاوه بر نتیجه، ادبیات داستان‌های او نیز قابل توجه است چنانچه در یکی از داستان‌هایش می‌خوانیم: «شخصی مباشر خود را فراخواند و گفت: این چیست که درباره تو می‌شنوم؟ حساب خود باز پس ده که دیگر مباشر من نتوانی بود؟»^۳ عیسی با جسارت موعظه می‌کند و می‌گوید «شما احکام خدا را کنار گذاشته‌اید و سنت‌های بشری را نگاه میدارید. شما زیرکانه حکم خدا را کنار گذاشته‌اید و سنت‌های بشری را نگاه می‌دارید.»^۴ تا آنجایی پیش می‌رود که «برخی از اورشلیمیان گفتند: آیا این همان نیست که قصد کشتنش دارند؟ ببینید چگونه آشکارا سخن می‌گویند و بدو هیچ نمی‌گویند!»^۵ او گرچه با صراحت اصول دین خود را تبیین و تشریح می‌کند اما به طور واضح این موضوع را نیز بیان می‌کند که «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات و نوشته‌های پیامبران را نسخ کنم؛ نیامده‌ام تا آنها را نسخ کنم، بلکه آمده‌ام تا تحققشان بخشم زیرا آمین به شما می‌گویم، تا آسمان و زمین زایل نشود، نقطه یا همزه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد، تا اینکه همه به انجام رسد.»^۶ در واقع عیسی رفتار ریاکارانه و خطاهای علمای دین یهود را توییح می‌کند نه آیین یهودیت را. در جامعه‌ای که کاهنان یهودی نسبت به او سخت موضع گرفته و به دنبال محاکمه او بودند او با اقتدار، شریعت را تفسیر می‌کند و بدون ترس می‌گوید که «کسی که از خداست کلام خدا را می‌پذیرد اما شما نمی‌پذیرید، از آن رو که خدا نیستید.»^۷ و از مردم می‌خواهد که «اگر مرا دوست بدارید، احکام مرا نگاه خواهید داشت»^۸ و به قدرت و اقتدار خودش چنان ایمان دارد که خطاب به

۱. مرقس ۱۲: ۳۸-۴۰.

۲. متی ۵: ۳۷.

۳. لوقا ۲: ۱۶.

۴. متی ۷: ۸-۹.

۵. یوحنا ۷: ۲۵-۲۶.

۶. متی ۵: ۱۸-۱۹.

۷. یوحنا ۸: ۴۷.

۸. یوحنا ۱۴: ۱۵.

مردم بی‌ایمان می‌گویند: «برای کسی که مرا رد کند و سخنانم را نپذیرد داوری دیگر هست همان سخنانی که گفتم در روز واپسین او را محکوم خواهد کرد.»^۱

بعد از عیسی به سراغ شخصیت‌های عهدجدید می‌رویم و متوجه می‌شویم که علیرغم اینکه عیسی جسورانه و جرات‌ورزانه موعظه می‌کند و رفتار می‌نماید؛ اما شاگردان او، چون پطرس آنجایی که باید گفتار جرات‌ورزانه نداشته و با انکار عیسی، در واقع اعتقادات خود را انکار می‌کند. در روزی که عیسی دستگیر می‌شود و برای محاکمه نزد شورای یهود می‌رود «پطرس بیرون خانه نشسته بود که خادمه‌ای نزد او آمد و گفت: تو هم با عیسی جلیلی بودی! اما او در حضور همه انکار کرد و گفت: نمیدانم چه می‌گوی!»^۲ و این انکار سه بار تکرار می‌شود تا بدان جا که پطرس قسم می‌خورد و لعن می‌کند که جز شاگردان او نبوده و او را نمی‌شناسد و با این کار عدم قاطعیت و جرات‌ورزی او محرز است. از طرف دیگر ترسیم شخصیت پولس در عهدجدید با قاطعیت و جرات‌ورزی همراه است. او در شرایط مشابه پطرس قرار می‌گیرد و خطر از دست دادن جان او را تهدید می‌کند، در شرایطی که «فتوس که می‌خواست منی بر یهودیان بنهد، به پولس گفت: آیا میخواهی به اورشلیم بروی تا در آنجا برای این اتهامات در حضور من محاکمه شوی؟ پولس پاسخ داد: هم اکنون در محکمه قیصر ایستاده‌ام که در آن می‌باید محاکمه شوم. شما خود به خوبی آگاهید که من هیچ جرمی نسبت به یهود مرتکب نشده‌ام. حال اگر خطایی کرده‌ام یا عملی مستوجب مرگ از من سر زده است، از مردن ابایی ندارم.»^۳ او این چنین پاسخ می‌دهد و بر سر آنچه اقرار و عمل کرده می‌ایستند و ابایی از بیان باورهایش ندارد و یا آنها را انکار نمی‌کند.

در جایی دیگر درباره پولس می‌خوانیم که او با پطرس که مغایر با اصول اعتقادی او رفتار می‌کند آشکارا مخالفت می‌کند. او در نامه‌ای خطاب به کلیسای غلاطیه چنین می‌نویسد «اما چون پطرس به انطاکیه آمد، با او رویاروی مخالفت کردم چه آشکارا تقصیر کار بود. زیرا پیش از آنکه کسانی از جانب یعقوب درآیند، با غیر یهودیان همسفره میشد، اما همین که آنها آمدند، پا پس کشید و خود را جدا کرد.»^۴ و در ادامه نامه اش علت مخالفتش را بیان می‌کند و می‌گوید که «در

۱. یوحنا ۱۲: ۴۸

۲. متی ۲۶: ۶۹-۷۴

۳. اعمال رسولان ۹: ۱۱-۹

۴. غلاطیان ۲: ۱۱-۱۲

حضور همه پطرس را گفتم: اگر تو با اینکه یهودی هستی همچون غیر یهودیان زندگی می کنی نه چون یهودیان، چگونه است که غیر یهودیان را وامی داری که از رسوم یهودیان پیروی کنند؟^۱ پولس در عهد جدید شخصیتی قاطع است و با وجود همه مخالفتها و تهدیدها باورهای شخصیش را بیان می کند و حتی برای حفظ اعتقاداتش چارچوب های سختی را بر خود متحمل می شود چنانچه در یکی از رساله هایش می خوانیم: «اگر، خوراک (تقدیمی به بتها) سبب لغزش برادرم میشود، تا ابد گوشت نخواهم خورد تا باعث لغزش او نشوم.»^۲

او در نامه هایش تلاش می کند قاطعیت را به همکاران، دوستان و جامعه مسیحیان نیز آموزش دهد به عنوان مثال نامه ای به دوستش به نام تیتوس، که وظیفه نظارت بر کلیسای جزیره کرت را به عهده داشت می نویسد و به او خصوصیات لازم برای رهبری یک کلیسا را توضیح می دهد و در انتها چنین می گوید که «اینها را بگو و با کمال اقتدار تشویق و توبیخ کن و نگذار کسی تو را حقیر شمارد.»^۳ اقتدار که به معنای بیان صریح باورها و اعتقادات است در کلام او موج می زند؛ و آن را می توان بارها در نامه هایش دید و خواند. او با بیانی واضح می گوید که مسیحیان به چه باور دارند: «زیرا ما بر این اعتقادیم که انسان از راه ایمان و بدون انجام اعمال شریعت پارسا شمرده می شود.»^۴ و بر این باور چنان مصمم و قاطع است که چنین می گوید «اگر کسی این را نپذیرد، خودش پذیرفته نخواهد شد.»^۵ و دیگران را نیز تشویق می کند که در راه ایمانشان قاطعیت داشته باشند: «باری، در خداوند، و به پشتوانه قدرت مقتدر او، نیرومند باشید.»^۶ و خطاب به کلیسای قرنتیان مینویسد: «پس برادران عزیزم ثابت و استوار بوده همواره با تمام وجود به کار خدا مشغول باشید، زیرا می دانید زحمت شما در خداوند بیهوده نیست.»^۷

پولس به دوستش تیموتائوس نامه پایداری می نویسد و او را اندرز می دهد که باید به عنوان یک مبشر و معلم با وجود سختی ها و مخالفت ها همواره به آن چه اعتقاد دارد با قاطعیت بایستد او

۱. غلاطیان ۲:۱۴

۲. قرنتیان اول ۸: ۱۳

۳. تیتوس ۲: ۱۵

۴. رومیان ۳: ۲۸

۵. قرنتیان اول ۱۴: ۳۸

۶. افسس ۶: ۱۰

۷. قرنتیان اول ۱۵: ۵۸

می‌گوید «با ایمان و محبتی که در مسیح عیسی یافت میشود، به آنچه از من شنیده‌ای چون الگوی تعلیم صحیح سخت بچسب.»^۱ او در مقابل خشم و حسادت یهودیان ساکن تسالونیکي - مرکز ایالت مقدونیه - نامه‌ای خطاب به مسیحیان آن منطقه می‌نویسد و به صراحت می‌گوید: «ما در پی خشنود ساختن مردم نیستیم، بلکه خشنودی خدایی را طالبیم که دل‌های ما را می‌آزماید»^۲ و در انتهای نامه اش از مردم می‌خواهد که «همه چیز را بیازمایید؛ به آنچه نیکوست، محکم بچسبید.»^۳ لازم به توضیح است جرات‌ورزی و قاطعیت در ارتباط با دیگران بروز پیدا می‌کند و در آیاتی که بررسی شد ما این گونه رفتار را در حضرت عیسی مشاهده نمودیم. در شخص پولس هم در رفتار خودش دیده شد و هم توصیه‌هایش را خطاب به مسیحیان نوپا بیان کردیم؛ توصیه‌هایی که مبنی بر داشتن ثبات عقیده است و لولاینکه این عقیده برخلاف اکثریت جامعه باشد و این پرورش اندیشه جرات‌مندانه است تا یک مسیحی با یادگیری اینگونه تفکر، رفتار جرات‌مندانه از خود نشان دهد.

لذا بررسی‌ها نشان می‌دهد که شخصیت‌های اصلی عهدجدید دارای ویژگی قاطعیت و جرات‌ورزی هستند. عیسی و پولس - برخلاف پطرس - برای آنکه شخصیتی تأثیرگذار باشند؛ اعتقادات باورها و خواسته‌های خود را بدون ترس و ملاحظه کاری بیان می‌کنند و دیگران را نیز به اقتدار داشتن تشویق می‌کنند. در ادامه مؤلفه انعطاف‌پذیری را در عهدجدید بررسی خواهیم نمود و در رفتار و گفتار همین اشخاص بررسی می‌کنیم تا بدانیم این دو ویژگی هوش هیجانی آیا در رهبران دینی وجود دارد؟ در واقع می‌خواهیم بدانیم آیا آنها به‌عنوان رهبران جامعه مسیحی خود الگویی از انعطاف‌پذیری بوده‌اند؟ آیا مردم را به داشتن این ویژگی تشویق می‌کردند؟

بررسی مؤلفه انعطاف‌پذیری در عهدجدید

اگر انعطاف‌پذیری در بیان ساده یعنی توانایی سازگاری و هماهنگ شدن با محیط و افراد است باید این قابلیت را در اشخاصی چون عیسی، پولس یا پطرس ببینیم و یا به توصیه‌های آنها توجه کنیم. براساس متون اناجیل، و روایت‌های مطرح شده از زندگی عیسی مؤلفه انعطاف‌پذیری در

۱. تیموتائوس دوم ۱: ۱۳

۲. تسالوکنیان اول ۲: ۴

۳. تسالوکنیان اول ۵: ۲۱

رفتار او ندیده نمی‌شود و تنها به توصیه‌هایی مبنی بر سازگاری با دیگران برمی‌خوریم که گاه خطاب به شاگردانش و گاه به مردم جامعه از زبان او جاری شده است.

پطرس سوالی درباره چگونه رفتار نمودن با برادر خطاکار، از عیسی می‌پرسد: «سرور من، تا چند بار اگر برادرم به من گناه ورزد، باید او را ببخشم؟ آیا تا هفت بار. عیسی پاسخ داد به تو می‌گویم نه هفت بار، بلکه هفتاد و هفت بار»^۱ و در ادامه همین سوال برای پطرس مثالی می‌زند تا او بفهمد قرض دیگری را بخشیدن و گذشت نکردن همانند به بی‌رحمی و سنگدلی است. در انجیل لوقا نیز به شاگردانش سفارش میکند تا از گناه یک خاطی که در واقع به نوعی سازگاری با فرد خطاکار است، بگذرند. اما این توصیه در وهله اول با قاطعیت همراه است و سپس گذشت و بخشش. چنانچه می‌خوانیم: «اگر برادرت گناه کند، او را توبیخ کن، و اگر توبه کرد، ببخشایش. اگر هفت بار در روز به تو گناه ورزد، و هفت بار نزد تو باز آید و گوید: توبه میکنم، او را ببخشا»^۲ عیسی می‌خواست به فریسیانی که مخالف فعالیت او و شاگردانش در روز شبات بودند بفهماند که می‌توان علیرغم رسوم نادرست عمل کرد که این همانطور که بیان کردیم حاکی از توانایی جراتمندی او دارد و از طرفی او به معترضین می‌گوید: «شبات برای انسان مقرر شده، نه انسان برای شبات»^۳ و این کلام او نشان می‌دهد که انسان باید در موقعیت‌های مختلف انطباق پذیر بوده و خود را محدود به چارچوب‌های نادرست نکند.

عیسی در موعظه‌ای خطاب به جماعتی که مشتاق پیوستن به آیین او بودند در نقش یک معلم، صفاتی چون صبر کردن، حلم داشتن و صلح‌جویی را ستایش می‌کند و افرادی را که این ویژگی‌ها را دارند وعده سرانجام نیکو می‌دهد:

«خوشا به حال حلیمان، زیرا آنان زمین را به میراث خواهند برد.»^۴

«خوشا به حال صلح‌جویان، زیرا آنان فرزندان خدا خوانده خواهند شد.»^۵

۱. متی ۱۸: ۲۱-۲۲

۲. لوقا ۱۷: ۳-۴

۳. مرقس ۲: ۲۷

۴. متی ۵: ۵

۵. متی ۹: ۵

«خوشا به حال شما، آنگاه که مردم به خاطر من، شما را دشنام دهند و آزار رسانند و هر سخن بدی به دروغ علیه‌تان بگویند. خوش باشید و شادی کنید زیرا پاداشتان در آسمان عظیم است. چرا که همینگونه پیامبرانی را که پیش از شما بودند، آزار رسانیدند.»^۱

درواقع حلیم بودن در شرایط سخت یا صلح جویی با دیگران به نوعی توانایی سازگاری با محیط، شرایط ناآشنا و افراد است که به طور غیر مستقیم عیسی مردم را به داشتن این صفات تشویق می‌کند.

پطرس رسول خطاب به مسیحیان ساکن در بخش شمالی آسیای صغیر، نامه‌ای می‌نویسد و از آنها می‌خواهد با وجود سختی‌ها امیدوار بوده و درد و رنجی را که متحمل می‌شوند پذیرا باشند و آنها را بهانه‌ای برای آزمایش ایمان خود در نظر گیرند و در میان توصیه‌هایش به مردم از آنها می‌خواهد که منصب و جایگاه خود را بپذیرند و این دروابع انعطاف نسبت به شرایطیست که در آن قرار دارند. «به خاطر خداوند، تسلیم هر منصبی باشید که در میان انسانها مقرر گشته است.»^۲

«ای غلامان، با کمال احترام تسلیم اربابان خود باشید، نه فقط تسلیم نیکان و مهربانان، بلکه کج خلقان نیز. زیرا پسندیده است که کسی از آن رو که چشم بر خدا دارد، چون به ناحق رنج کشد، دردها را تحمل کند. اما اگر به سبب کار خلاف تنبیه شوید و تحمل کنید، چه جای فخر است؟ حال آنکه اگر نیکویی کنید و در عوض رنج ببینید و تحمل کنید، نزد خدا پسندیده است.»^۳

رساله یعقوب مجموعه‌ای از تعالیم عملی خطاب به مسیحیان یهودی نژاد است که در سرزمین‌های اطراف فلسطین پراکنده شده‌اند. در این رساله برای دستیابی به سازگاری مثبت در شرایط آسیب پذیر که عملاً با نام آزمایش بیان می‌شود، توصیه می‌شود که پایدار بوده تا نتیجه مطلوب حاصل شود: «خوشا به حال آن که در آزمایش‌ها پایداری نشان می‌دهد، زیرا چون از بوته آزمایش سربلند بیرون آید، آن تاج حیات را خواهد یافت که خدا به دوستداران خویش وعده فرموده است.»^۴

جملاتی از قول پولس در رساله‌هایش نقل شده است که بیانگر شخصیت انعطاف‌پذیری او در کنار قاطعیتش است. او نامه‌ای خطاب به یکی از شهرهای مهم یونان به نام کُرتس که در

۱. متی ۵: ۱۱-۱۲

۲. پطرس اول ۲: ۱۳

۳. پطرس اول ۲: ۱۸-۲۰

۴. یعقوب ۱: ۱۲

مرکز آیالت اخائیه واقع بود؛ می‌نویسد. گفته شده است که این شهر دارای اقتصادی شکوفا بود و مردمانش به فرهنگ خود می‌بالیدند. ولی فساد اخلاقی آنها زیانزد بود. از اینرو پولس برای کلیسای آن شهر نامه‌ای می‌نویسد تا جوابگوی سوالات آنها باشد در قسمتی از این نامه این چنین گزارش شده است:

«زیرا با اینکه از همه آزادم، خود را غلام همه ساختم تا عده‌ای بیشتر را دریابم. نزد یهودیان چون یهودی رفتار کردم، تا یهودیان را دریابم. با آنان که زیر شریعتند همچون کسی که زیر شریعت است رفتار کردم تا آنان را که زیر شریعتند دریابم - هر چند خود زیر شریعت نیستم. نزد بی شریعتان همچون بی شریعت رفتار کردم تا بی شریعتان را دریابم، هر چند خود بدون شریعت خدا نیستم، بلکه مطیع شریعت مسیحم. با ضعیفان، ضعیف شدم تا ضعیفان را دریابم. همه کس را همه چیز گشتم تا به هر نحو بعضی را نجات بخشم.^۱ این توصیفات پولس از خود، نشان از این دارد که او در رویارویی با افراد مختلف جامعه انعطاف‌پذیر بوده تا بتواند با سازش و همراهی با اقشار مختلف آنها را دریابد و همراهی کند.

همان طور که بیان کردیم؛ انعطاف‌پذیری علاوه بر سازش با افراد، سازگاری با محیط نیز تعریف می‌شود. کلیسای فیلیپی نخستین کلیسایی است که پولس آن را بنیان کرد. او زمانی که در روم زندانی می‌شود خطاب به فیلیپیان نامه‌ای می‌نویسد تا از مسیحیان آنجا به‌خاطر هدیه‌ای که برای رفع نیازهایش فرستاده بودند تشکر کند و همچنین در ادامه نامه‌اش آنها را تشویق می‌کند تا در سختی‌ها استوار بمانند یکی از بندهایی این نامه که در واقع شرح حال او در زندان است، حاکی از ویژگی انعطاف‌پذیری او در شرایط غیر قابل پیش‌بینی و ناسازگار است. پولس چنین می‌نویسد: «این را از سر نیاز نمی‌گویم، زیرا آموخته‌ام که در هر حال قانع باشم. معنی نیازمند بودن را می‌دانم نیز معنی زندگی در وفور نعمت را، در هر وضع و حالی، رمز زیستن در سیری و گرسنگی و بی‌نیازی و نیازمندی را فرا گفته‌ام. با این حال لطف کردید که در زحمات من شریک شدید.»^۲

در نامه‌های پولس به کلیساهای مختلف بارها به جملاتی بر می‌خوریم که مسیحیان را به صبر و گذشت نسبت به یکدیگر تشویق می‌کند. او در تعالیمش تلاش می‌کند به مردم سازش را بیاموزاند، لذا این چنین توصیه می‌کند:

۱. قرن‌تین اول ۹: ۱۹-۲۲

۲. فیلیپیان ۴: ۱۱-۱۴

«ای برادران، اگر کسی به گناهی گرفتار شود، شما که روحانی هستید او را با ملایمت به راه راست بازگردانید. در عین حال، به هوش باش که خود نیز در وسوسه نیفتی.»^۱

«پس همچون قوم برگزیده خدا که مقدس و بسیار محبوب است، خویشن را به شفقت، مهربانی، فروتنی، ملایمت و صبر ملبس سازید. نسبت به یکدیگر بردبار باشید چنانچه کسی نسبت به دیگری کدورتی دارد، او را بیخشاید. چنانکه خداوند شما را بخشود، شما نیز یکدیگر را بیخشاید.»^۲

«در کمال فروتنی و ملایمت؛ و با بردباری و محبت یکدیگر را تحمل کنید.»^۳

یکی از مواردی که به ایجاد تعادل اجتماعی و فردی در زندگی کمک می کند عفو و بخشش است که موجب بهبود روابط با دیگران می شود بررسی ها نشان می دهد که عوامل متعددی بخشش را تحت تأثیر قرار می دهند و عامل های شخصیتی یکی از مهم ترین آنها است که بهتر قادر به پیش بینی بخشیدن منتهی گردد؛ ویژگی هایی که افراد در موقعیت های زندگی با خود دارند؛ به طور مثال سطح تحمل، انعطاف پذیری و . . . این ویژگی ها از رشد شخصیت ناشی می شوند که در حقیقت تحت تأثیر روابط اجتماعی و محیط است.^۴ انعطاف پذیری یکی از همین عوامل رشد شخصیت است تا در موقعیت های تنش زایی که دیگران در حق مان بدی میکند بتوانیم با حلم و صبر- که از نتایج سازگاری مثبت در شرایط آسیب پذیر است- واکنش نشان دهیم.

گفتیم که انعطاف پذیری توانایی انطباق و تنظیم احساسات و تفکرمان با موقعیت هاست؛ به بهبود حال ما کمک میکند و باعث افزایش خوشبختی، احساس واقعی خوشحالی، و عشق و صلح می شود. پولس در قالب یک مُبَلَّغ و یک معلم دینی از مردم می خواهد که برای کسب فیض خداوند که در واقع کسب احساس خوشبختیست با رنجهای گذاری زندگی کنار بیایند و با این جمله که «پس دل سرد نمیشویم. هرچند انسان ظاهری ما فرسوده میشود، انسان باطنی روزبه روز تازه تر می گردد. زیرا رنج های جزئی و گذاری ما جلالی ابدی برایمان به ارمغان می آورد»^۵

۱. غلاطیان ۶: ۱

۲. کلوسیان ۳: ۱۲-۱۳

۳. افسسیان ۲: ۴

۴. پور اسمعیلی، اصغر، رابطه عامل های شخصیتی و زیر مؤلفه های بخشش (تندر پایا، حساسیت به مقتضیات و

تمایل بر بخشش)، در بین دانشجویان دانشگاه تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۹

۵. قرنطیان دوم ۴: ۱۶-۱۷

می‌خواهد طرز تفکر مسیحیان را نسبت به سختی‌ها منعطف سازد و شرط تطبیق‌پذیری در آن‌ها ایجاد کند. او در نامه اش خطاب به کلیسای روم به درک خود از ایمان مسیحی و چگونگی کاربرد این ایمان در زندگی عملی و روزمره می‌پردازد و می‌گوید: «دیگر همشکل این عصر مشوید، بلکه با نوشدن ذهن خود دگرگون شوید. آنگاه قادر به تشخیص اراده خدا خواهید بود؛ اراده نیکو، پسندیده و کامل او.»^۱ باید این موضوع را مجدد یادآوری کنیم که کتاب عهدجدید یک متن دینی است و این پیام‌ها در بستر مفاهیم دین مطرح شده و گوینده با ادبیات دینی می‌خواهد فضایل اخلاقی چون صبر، گذشت و پایداری که از نتایج عملی انعطاف‌پذیری محسوب می‌شود را فرد ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

هوش هیجانی به‌عنوان یکی از هوش‌های بسیار موثر در رشد شخصیت و موفقیت افراد شناخته شده است؛ هوشی که در علوم مدیریت و روانشناسی مورد توجه قرار گرفته و تحقیقات بسیار زیادی در حوزه، تأثیر این هوش به روی جوامع آماری مختلف انجام گردیده است. اما براساس مطالعات محققان بین هوش معنوی، هوش هیجانی، صلاحیت‌های شخصی و سلامت ذهن، هم بستگی بالایی وجود دارد.^۲ لذا پژوهش حاضر با نگاهی نوین به دنبال وجود دو مؤلفه از هوش هیجانی در عهدجدید گردیده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که عیسی (ع) به‌عنوان پیامبر و انسان منتخب الهی بنا به شرح داستان زندگیش در اناجیل شخصیتی قاطع دارد. او که الگویی برای مومنان مسیحی می‌باشد، جراتمندانه باورها و افکارش را بیان می‌کند و براساس اعتقادات خودش رفتار می‌کرده است، ولو اینکه این گفتار و رفتار خلاف رسوم جامعه باشد و یا به مذاق عده‌ای از مخالفین او خوش نیاید. عیسی در کلام خود شاگردان و مردم را نیز به رفتار قاطعانه توصیه می‌کند. انعطاف‌پذیری در شخص عیسی کمتر به چشم می‌خورد، گرچه در توصیه‌هایی کوتاه، پیروان خود را به داشتن این ویژگی تشویق می‌نماید. بعد از عیسی (ع)، پولس تأثیرگذارترین شخص به روی جامعه مسیحی نوپاست او که خودش را رسول معرفی می‌کند، برای بسط و تشریح باورهای مسیحی به کلیساهای مختلف، نامه می‌نویسد و جزئیات این نامه‌ها بیانگر شخصیت او و شیوه

۱. رومیان ۱۲: ۲

۲. فرامرزی، بررسی رابطه هوش معنوی و هوش هیجانی دانشجویان، ص ۱۱

نگرش اوست. شرح داستان زندگی پولس در کتاب اعمال رسولان حاکی از این است که او نیز همانند عیسی شخصیتی جراتمند است؛ و صراحتاً اعتقاداتش را بیان می‌کند و با انعطاف نسبت به افراد جامعه و شرایط سخت برخورد می‌نماید. پولس به باورمندان و مخاطبین خود توصیه می‌کند که مقتدرانه به باورهای دینی خود بچسبند و بر آنچه ایمان دارند پایدار بمانند. انعطاف را با صفاتی چون بخشش و ملایمت، صبر و گذشت در حق دیگران سفارش می‌کند. از طرفی پطرس به‌عنوان یکی از حواریون عیسی در مهم‌ترین لحظه زندگی خود نمی‌تواند جراتمندانانه رفتار کند و بنیان باورهایش را انکار می‌کند. از این رو میتوان نتیجه گرفت این توانایی‌ها در رهبران دین مسیحیت به‌عنوان افراد شاخص دیده می‌شود و آنها برای پیروان خود الگویی مناسب از لحاظ این دو مؤلفه هوش هیجانی بوده‌اند و همچنین در آموزه‌های خود مومنان را به داشتن این ویژگی‌ها، توصیه و تشویق می‌کردند.

فهرست منابع

عهد جدید

انوری، حسن، اخیانی، جمیله، فرهنگ بزرگ سخن، جلد اول، نشر سخن، تهران، ۱۳۸۱
برونو، فرانک، فرهنگ توصیفی روانشناسی، مترجم فرزانه طاهری و مهشید یاسائی، چاپ سوم،
تهران، ۱۳۸۴

پور اسمعیلی، اصغر، رساله رابطه عامل های شخصیتی و زیر مؤلفه های بخشش (تنفر پایا، حساسیت
به مقتضیات و تمایل بر بخشش)، در بین دانشجویان دانشگاه تبریز، استاد راهنما منصور پیرامی،
دانشگاه تبریز، ۱۳۸۹

پیرزاده، الهه، پایان نامه بررسی تأثیر درجات قاطعیت و رضایت و استرس شغلی کارکنان
بیمارستان، استاد راهنما لادن هاشمی، دانشگاه آزاد واحد ارسنجان، ۱۳۹۵

توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹
حسن زاده، رمضان، ساداتی کیادهی، سید مرتضی، هوش هیجانی (مدیریت احساس، عاطفه و
هیجان)، انتشارات روان، تهران، ۱۴۰۰

خشوعی، مهدیه سادات، مقاله انعطاف پذیری از دیدگاه روانشناسی تحولی، پژوهشنامه
دانشگاه تربیتی آزاد اسلامی واحد بجنورد، شماره ۱۹، ۱۳۸۸

دایره المعارف کتاب مقدس، ترجمه بهرام محمدیان و دیگران، ویراستار آلیس علیایی، انتشارات
سرخدار، ۱۳۸۲

ربر، آرتور اس، فرهنگ توصیفی روانشناسی، مترجمان یوسف کریمی و دیگران، چاپ دوم،
انتشارات رشد، تهران، ۱۳۹۳

رحیم پور، ناصر، پایان نامه بررسی ویژگی های روان سنجی پرسشنامه قاطعیت و رابطه آن با
رضایت از زندگی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۱

سیاروچی ژوزف، ژوزف فورگاس و جان مایر، هوش عاطفی در زندگی روزمره، مترجمان: اصغر
نوری امامزاده و حبیب الله نصیری، چاپ دوم، انتشارات نوشته، اصفهان، ۱۳۸۳

سهرابی، فرامرز، ناصری، اسماعیل، هوش معنوی و مقیاس های سنجش آن، چاپ سوم، نشر آوای
نور، ۱۳۹۵

۴۸

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صدری دمیرچی، اسماعیل و دیگران، مقاله پیش بینی سلامت روان براساس هوش اخلاقی و انعطاف پذیری شناختی در دانشجویان پرستاری، مجله اخلاق پزشکی، دوره دوازدهم، شماره ۴۳، ۱۳۹۷

فرامرزی، سالار و دیگران، بررسی رابطه هوش معنوی و هوش هیجانی دانشجویان، دو فصلنامه علمی و تخصصی مطالعات اسلام و روانشناسی، شماره ۵، ۱۳۸۸

فرهنگ لغت دهخدا، جلد دوم، ناشر وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳

عمید، حسن، فرهنگ عمید، جلد اول، نشرامیر کبیر، جلد اول، ۱۳۹۰

گلپور چمرکوهی، رضا، امینی، محمد، اثربخشی کاهش استرس مبتنی بر ذهن آگاهی بر ذهن بهبود ذهن آگاهی و افزایش ابراز وجود در دانش‌آموزان، مجله روانشناسی مدرسه، دوره ۱، شماره ۳، ۱۳۹۱

گلمن، دانیل، هوش هیجانی، ترجمه نسرین پارسا، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۰

لیندن فیلد، گیل، اسرار قاطعیت، ترجمه مهرنوش طلائی، چاپ سوم، انتشارات پل، ۱۳۸۴

موسوی لیر، سمیه، پایان نامه بررسی رابطه بین انعطاف پذیری روانشناختی و ذهن آگاهی با کیفیت زندگی مادران دارای کودک کم توان، راهنما خالد اصلانی، دانشگاه علوم تربیتی چمران اهواز، ۱۳۹۶

میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، چ ۲، ۱۳۸۱

هارجی، اول، ساندرس، کریستین، ریکسون، دیوید (۱۹۹۰)، مهارت های اجتماعی در ارتباط های

میان فردی، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، انتشارات رشد، تهران ۱۳۷۷

هاروارد بیزینس ریویو، درباره هوش هیجانی ۱۰ مقاله که باید خواند، مترجم سید محمد تقی مطلق، تهران، انتشارات هنوز، ۱۳۹۶

هانسون، ریک، انعطاف پذیری (پرورش استقامت، آرامش و شادی)، ترجمه ناهید ملکی، نشر نوین، تهران ۱۳۹۷

Bar-On, R. (1997), *The Emotional Quotient Inventory (EQ-I): Technical Manual*, Multi-Health Systems

Cartwright, S., & Pappas, C. (2008), *Emotional intelligence, its measurement and Implications for the Workplace*, International Journal of Management Reviews: IJMR, 10(2)

- Conner, K. M., & Davidson, J. R. T. (2003), *Development of a New Resilience Scale: The Conner-Davidson Resilience Scale (CD-RISC)*, Depression and Anxiety
- Dennis J, Vander Wal J. (2010), *The cognitive Flexibility Inventory: Instrument Development and Estimate of Reliability and Validity*, Cognther Res Edmiston, John, (2001), *Biblical EQ*, copyright
- Goleman, D., (1998), *Working with Emotional Intelligence*. New York
- Hayes, S. C; & Strosahl, K. D. (2010), *A Practical Guide to Acceptance and Commitment Therapy*. New York: Springer Science and Business Media Inc
- Lewis, Jeanne tte, M & Haviland, Jones, M. (2000), *Handbook of Emotion*, New York, London, the Guilford press
- Littrell, Brittany, (2022), *A Biblical Model of Emotional Intelligence*, Liberty University
- Luthar, S. S. (1991), *Vulnerability and Resilience: A Study of High_Risk Adolescents*, Child Development
- McAllister, M., McKinnon, J. (2008), *The Importance of Teaching and Learning Resilience in the Health Disciplines: A critical review of the literature*, Nurse Education Today. in press
- Petrides, K. V. & Furnham, A. (2001), *Trait Emotional Intelligence: Psychometric Investigation with Reference to Established Trait taxonomies*. European Journal of Personality, 15, 425-448
- Wong, C. S., & Law, K. S. (2002), *The Effects of Leader and Follower Emotional Intelligence on Performance and Attitude: An exploratory study*, The leadership quarterly, 13(3), 243-274.
- [https://www. reuvenbaron. com/the-5-meta-factors-and-15-sub-factors-of-the-bar-on-model/](https://www.reuvenbaron.com/the-5-meta-factors-and-15-sub-factors-of-the-bar-on-model/)

Examining the components of flexibility and decisiveness of emotional intelligence Bar-On in the New Testament

Sakineh al-Shahir Beh Mahin Jafari

Doctoral student of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Hosein Moradi Zanjani

Assistant Professor, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran (corresponding author) hmoradiz@yahoo.com

Mozhgan Sarshar

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Iran sarshar2008@gmail.com

۵۱

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In an era where religious groups are accused of having religious interests and motivations that may hinder their participation in countering other religious groups, theologians strive to demonstrate that the religious tradition they belong to is conducive to benevolence, assistance, participation in the public sphere, and charity. The present study aims to focus on the thoughts of David Hollenbach in his book "Public Goods and Christian Ethics" to examine the efforts of Christian scholars in showcasing the compatibility between participation in public goods and Christian ethics. To this aim a descriptive –analytical, with data obtained through document analysis and examined using qualitative content analysis methods was used. The results indicate that in modern Christian theology, efforts are made to focus on solving the problems of individuals and human societies. Christian theologians have tried to present a somewhat accommodating interpretation of Christian theology by understanding the importance of religious participation in the public sphere and providing public goods and charity, based on a somewhat conciliatory and accepting approach towards other religious traditions.

Keywords: benevolence, public good, David Hollenbach, new Christian theology

خیر عمومی و احسان در الهیات مسیحی؛ با تأکید بر نظر دیوید هولنباخ^۱

سکینه الشهیر به مهین جعفری^۲ حسین مرادی زنجانی^۳ مژگان سرشار^۴

چکیده

احسان، نیکوکاری، و مشارکت در خیر عمومی از نمونه‌های آشکار اخلاق در حوزه‌ی اجتماع به شمار می‌آیند. با این حال، گروه‌های مدافع سکولاریزاسیون، به دلیل شواهد تاریخی و نیز شواهدی که به ماهیت الهیات بر می‌گردد، نگاه خوش‌بینانه‌ای به مداخله و مشارکت گروه‌های دینی در حوزه‌ی عمومی ندارند. بر این اساس، الهیدان‌های مسیحی تلاش می‌کنند تا این اتهام را از خود برداشته و تصویری از خود ارائه دهند که سکولارها را قانع کند مسیحیان نیز می‌توانند درکی فراگیر از نیکوکاری و خیر عمومی داشته باشند. مسئله‌ی این مقاله بررسی این تلاش الهیاتی است. محقق در این مقاله، کوشیده است تا با تمرکز بر اندیشه‌های الهیاتی دیوید هولنباخ در کتاب "خیر عمومی و اخلاق مسیحی" به بررسی تلاش عالمان مسیحی در نمایش سازگاری میان مشارکت در تأمین خیر عمومی و اخلاق مسیحی بپردازد. روش این مقاله توصیفی و تحلیلی است و داده‌ها به روش مطالعه اسنادی به دست آمده و با استفاده از روش‌های تحلیل محتوای کیفی بررسی شده‌اند. از نتایج تحقیق این که در الهیات جدید مسیحی تلاش می‌شود تا بر حل مشکلات انسان‌ها و جوامع بشری تمرکز شود. این مقاله نشان می‌دهد که الهیدان‌های مسیحی کوشیده‌اند تا با درک اهمیت مشارکت دین‌داران در حوزه‌ی عمومی و تأمین خیر عمومی و احسان، از الهیات مسیحی خوانشی مداراجویانه و مبتنی بر "دیگرپذیری" دینی ارائه دهند؛ و البته آن‌گونه که هولنباخ می‌گوید این تفسیر از الهیات مسیحی ممکن است مخالفت گروه‌های محافظه‌کار مسیحی و خوانش‌های ارتدکسی از آن را به همراه داشته باشد.

۵۲

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴/۱۷

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
jafary.mahin@gmail.com

۳. استادیار، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران (نویسنده مسئول)
hmoradiz@yahoo.com

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران
sarshar2008@gmail.com

مقدمه

جامعه جهانی امروز با رنج‌هایی نظیر شکاف طبقاتی، بحران‌های هویتی، فقر، خشونت و افراطی‌گری و جنگ‌های داخلی و اختلافات فرقه‌ای دست‌به‌گریبان است؛ جهان امروز تشنه‌ی عدالت و در جستجوی راه‌حلی است که کرامت آدمیان را پاس داشته و زندگی‌شان را با دین‌باوری و معنویت معنا بخشد، این امر نیازمند تلاش در بکارگیری ارزش‌های مشترک انسانی چون: نیکوکاری، صلح، احسان، مدارا، احترام به فرهنگ و حقوق ملت‌ها و پرهیز از خشونت است تا جهان را به مکانی ایمن برای همه تبدیل کند. خیر عمومی به مثابه نمونه‌ی آشکار احسان در حوزه‌ی اجتماع سویه‌های مختلفی از اهمیت را دارد. از طرفی نیکی و احسان، غلبه بر شر و بدی بر نفس همه انسانها نقش بسته و ادیان الهی همواره انسان را به انجام اعمال خیر و نیک دعوت می‌کنند، تا پاسخی از احسان خداوند، به بندگان باشد و این خیر و احسان تنها به انفاق مالی محدود نگشته، بلکه، بعد عاطفی، روانی، فرهنگی و اجتماعی آن از گستره وسیع‌تری برخوردار است. مسأله‌ی نویسندگان این مقاله "امکان مشارکت مسیحیان، در تأمین خیر عمومی و احسان از دیدگاه دیوید هولنباخ است." شماری از دین‌پژوهان سکولار مستند به برخی تجربه‌های تلخ تاریخی در گروه‌های مذهبی و نیز خوانش‌های غیرروادارانه از دین، ممکن است گروه‌های مذهبی را متهم کنند امکان مشارکت در خیر عمومی را ندارند. این در حالی است که به گمان برخی الهیدان‌های مسیحی تعلیمات عیسی و پیام‌های او که اناجیل رسمی آن‌ها را گزارش کرده‌اند، تأثیری نیرومند بر ذهن بشر دارد و می‌توانند مسیحیان را به مشارکت در خیر عمومی تشویق کنند. برای نمونه می‌توان به تلاش‌های کارپنتر^۱ اشاره کرد. از نظر او عیسی درحالی که با محبت و رافت موعظه می‌کرد، در کفه دیگر ترازو خواسته‌های کلان اخلاقی می‌نهاد و قواعد اخلاقی را هم منکر نبود، بلکه آن‌ها را کافی نمی‌دانست. او در طرز تعلیم‌اش حد وسط را گرفته و تأکید او بر جهان‌شمولی، کلیت، و نامحدودیت خواسته‌های اخلاقی از بشر بود، نیرویی که از تمام سدهای مذهبی می‌گذرد تا عقاید دینی او به دل خیلی‌ها بنشیند، بطوری که حس کنند با مسائل اخلاقی باید این چنین روبرو شد. عیسی نه تنها معلم اخلاق بود، بلکه جاذبه‌هایی فرهمندانه و خردورزانه

داشت، توانمندی او در زمینه اخلاقی مثال نداشت. از ابتدای مسیحیت و در قرون وسطی کثیری از متفکران و هنرمندان اخلاقی اروپا به نحوی از عقاید مسیحی مایه گرفته‌اند. (H. Carpenter, 2010, p: 158-161)

دیوید هولنباخ^۱ فیلسوف و الهیدان مسیحی امریکایی و استاد الهیات اخلاقی در دانشگاه کمبریج در کتاب خیر عمومی و اخلاق مسیحی^۲ تلاش دارد تا نشان دهد که الهیات مسیحی چگونه می‌تواند به تحقق خیر عمومی کمک کند. هولنباخ در این کتاب از تحلیل اجتماعی، فلسفه‌ی اخلاق و الاهیات اخلاقی استفاده می‌کند تا مسیرهای جدیدی را در زندگی شهری و جامعه جهانی ترسیم کند که بر اساس آن‌ها مسیحیان بتوانند در تأمین احسان در حوزه‌ی عمومی مشارکت کنند. او استدلال می‌کند که تقسیم‌بندی بین طبقه‌ی متوسط و فقیر در شهرهای بزرگ و چالش‌های جهانی شدن نیازمند تعهدی جدید به خیر عمومی است و هم معتقدان و هم افراد سکولار باید به سمت اشکال جدیدی از همبستگی حرکت کنند تا بتوانند زندگی خوبی با هم داشته باشند و هم ایمان‌داران مسیحی باید در مواجهه با گروه‌های غیرمذهبی نوعی از رواداری را پیشه کنند. او پیشنهاد می‌کند که با کمک نوعی از بازاندیشی، اخلاق مسیحی می‌تواند به مثابه یک عامل محرک در فراخوان مسیحیان در مشارکت در احسان و خیر عمومی باشد. چیزی شبیه پیشنهادی که ایان ماتئوس^۳ مددکار اجتماعی دارد. او هم معتقد است که قواعد مددکاری با قطب نمای اخلاقی فهمیده می‌شوند، این موقعیت‌ها ممکن است توسط عقاید مذهبی بیان شوند. بعنوان مثال تاکید به ارزش‌هایی به عنوان انتخاب، توانمندی، اقتدار، احترام، تمرین ضد تعدی و غیره مورد تاکید می‌باشد، بطوری که می‌تواند به عنوان پایه‌ی روحی فعالیت اجتماعی تلقی شود (I. Mathews, 2016, p. 29).

مسئله‌ی نویسندگان این مقاله آن است که با تمرکز بر نگاه الیهاتی دیوید هولنباخ بررسی کنند که الاهیات مسیحی بر اساس چه انعطاف و خوانشی می‌تواند به مثابه یک عامل اثرگذار بر انگیزه‌ی ایمان‌داران در تأمین خیر عمومی نقش بازی کند.

مفهوم‌شناسی

1. David Hollenbach.

2. common good and Christian ethics.

3. Ian Mathews.

در ابتدای مقاله و به رسم ادبیات آکادمیک، تلاش می‌کنیم تا چارچوب مفهومی مقاله را به روشنی توضیح دهیم:

احسان^۱

در ادبیات دینی مسلمانان، احسان معمولاً نقطه‌ی مقابل بدی معنا می‌شود: الإِحْسَانُ ضِدُّ الإِسَاءَةِ؛ یعنی "احسان ضد بدی کردن است. (این منظور، ۱۴۱۴) گاهی نیز احسان را از ماده‌ی حَسَن گرفته و به معنی زیبایی و نیکویی معنا می‌کنند. در این صورت احسان را می‌توان به نیکوکاری معنا کرد. (قریشی، ۱۳۷۷، ج. ۲، ص. ۱۳۴) راغب اصفهانی در کتاب مفردات خود، احسان را از واژه حَسَن دانسته و معتقد است که حَسَن و مشتقات آن، در توصف آن دسته از امور دینی و یا دنیایی به کار می‌روند که به سبب داشتن سویه‌هایی از زیبایی عقلی، عاطفی، حسّی و مانند آن می‌تواند با برانگیختن احساس خوشی، رضایت، زیبایی و تحسین در انسان، او را به سمت خود بکشاند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲). در این معنا احسان پیش‌تر به معنای نیکوکاری است. این معنای از احسان می‌تواند با واژه Kindness گفته شود زیرا در آن جا نیز نوعی رفتار است که با اعمال سخاوتمندی، توجه، کمک کردن یا توجه به دیگران، بدون انتظار گرفتن تمجید یا پاداش معینی در مقابل، انجام می‌شود. (Kalchuri, 1986, p. 3918) ارسطو در کتاب دوم بلاغت این تعریف را برای کلمه‌ی مهربانی به کار می‌برد. او در تعریف مهربانی می‌گوید: «کمک به کسی که نیازمند است، نه در ازای هیچ چیز، و نه به نفع خود یاور، بلکه به نفع کسی که کمک می‌کند». (Aristotle, 2005T p. 11) از نگاه توماس آکوئیناس، احسان یکی از فضیلت‌های کلیدی و موضوعات اصلی کتاب مقدس است که در آموزه‌های کتاب مقدس، خداوند مترادف با نیکوکاری است: «خداوند آن‌قدر مهربان است که نمی‌توان مهربانی بی‌حد او را تصور کرد!» (Aquinas, 1920, p. 78)

در حالی که در رویکردهای سنتی، احسان بیش‌تر به مثابه یک ویژگی شخصی به کار گرفته می‌شود و ناظر به روابط میان انسان‌ها تعریف می‌شود؛ در مطالعات جامعه‌شناختی و مددکاری جامعه‌ای^۲ احسان سویه‌های عمومی‌تری یافته است. و معمولاً به مسائل کلان‌تری از جامعه اشاره دارد. (Brownlie, 2016, p 87-86).

1. Kindness.
2. social work.

خیر عمومی^۱

اصطلاح "خیر عمومی" را کم‌تر تعریف کرده‌اند. به همین دلیل بهتر است این مفهوم را از طریق کاربردهای آن شناخت. خیر عمومی به شیوه‌های مختلفی به کار رفته است و از تعریف واحدی برخوردار نیست. بیشتر تعاریفی که از خیر عمومی ارائه شده است، در یکی از دو خانواده قرار می‌گیرند: "ماهوی" و "رویه ای". بر اساس تصورات ماهوی، خیر عمومی آن چیزی است که برای همه یا اکثر اعضای یک جامعه مشترک و فراگیر است و برای همه‌ی آنها سودمند است. البته مفاهیم ماهوی خاص دقیقاً مشخص می‌کند که چه عوامل یا ارزش‌هایی سودمند و مشترک هستند. بر اساس برساخت‌های رویه‌ای، خیر عمومی چیزی است که از طریق مشارکت جمعی و شکل‌گیری اراده عمومی حاصل می‌شود. یعنی زمانی که انسانها به حیثیت و حقوق دیگران احترام بگذارند. (Hollenbach, 2002, p. 7).

مفهوم خیر عمومی از طریق مطالعات نظریه‌پردازان سیاسی، فیلسوفان اخلاق و اقتصاددانان عمومی از جمله توماس آکوئیناس^۲، نیکولو ماکیاولی^۳، جان لاک^۴، ژان ژاک روسو^۵، جیمز مدیسون^۶، آدام اسمیت^۷، کارل مارکس^۸، جان استوارت میل^۹، جان مینارد^{۱۰} کینز، جان رالز^{۱۱} و بسیاری از متفکران دیگر توسعه یافت. در تئوری اقتصادی معاصر، خیر عمومی عبارت است از کالایی (موقعیتی) است که مردم اگر چه در باره‌ی استفاده از آن رقیب هم هستند، ولی در عین حال غیرقابل انحصار باشد. شاید نزدیک‌ترین مفهوم به خیر عمومی، کالای عمومی^{۱۲} باشد، با این تفاوت که در فهمی که از این اصطلاح وجود دارد و مصادیقی که برای آن بر شمرده می‌شود، کالای عمومی بر خلاف خیر عمومی از روابط افراد مستقل است. به این معنا که کالای عمومی غیر رقابتی و تخصیص‌ناپذیر است؛ این در حالی است که خیر عمومی ناظر به روابط افراد با

-
1. common good.
 2. Thomas Aquinas
 3. Niccolò di Bernardo dei Machiavelli
 4. John Locke
 5. Jean-Jacques Rousseau
 6. James Madison
 7. Adam Smith
 8. Karl Marx
 9. John Stuart Mill
 10. John Maynard Keynes
 11. John Bordley Rawls
 12. public good.

یکدیگر است. برای نمونه، روابط محترمانه در یک جامعه، صلح، امنیت، نیکوکاری و احسان، امنیت، و اعتماد عمومی خیرهایی هستند که به روابط میان انسان‌ها ربطی وثیق دارند. (Hollenbach, 2002, p. 7)

بر اساس تعریفی که هولنباخ از خیر عمومی ارائه می‌دهد و مصادیقی که برای آن بر می‌شمرد، احسان و نیکوکاری یکی از نمونه‌های آشکار خیر عمومی است؛ البته مشروط به آن که معطوف به صورت‌های کلان و ساختاری جامعه به کار گرفته شود. احتمالاً به همین دلیل است که او برای این که نشان دهد این مفهوم در اندیشه مسیحی ریشه‌های تاریخی و عمیقی دارد به سراغ ایگناتیوس لویولا^۱، بنیان‌گذار فرقه یسوعیان می‌رود. هولنباخ مستند به فرازهایی از سخنان ایگناتیوس می‌گوید روح حاکم بر این سلسله‌ی ایمانی مسیحی خیراتی است که فراگیرند. او این خیرات را تجلی شکوه خداوند دانسته و معتقد است در نگاه یسوعیان خیر جهان‌شمول‌تر الهی‌تر است. بر اساس همین تعالیم است که پیروان ایگناتیوس برای فعالیت‌های خود به سراغ مکان‌ها و افرادی می‌روند که نه فقط خودشان بهره‌مند شوند، بلکه موجب شوند، خیر به بسیاری دیگر نیز گسترش یابد. (Jesuits; Ignatius, 1996, p. 67)

خیر عمومی، احسان و جهان امروز

اگر از زاویه دید جان رالز به وضعیّت خیر عمومی در جهان جدید بنگریم، باید بزرگترین مشکل را مسئله‌ای معرفت‌شناسی بدانیم. به نظر او در جهان امروز غرب، هیچ خیری نیست که همه در باره‌ی آن توافق نظر داشته باشند. به بیان دیگر بزرگترین مشکل خیر عمومی در جهان غرب این است که تنوع و تکثر دیدگاه‌ها در باره خیر به اندازه‌ی زیاد است که به دشواری می‌توان بر یک نظر توافق کرد. (Rawls, 1993, p. 210) در حقیقت تنوع و تکثر در جهان جدید مفهوم خیر عمومی و احسان را به چالش کشیده است. جهان امروز بیش از آن که به فکر وحدت جامعه باشد به فکر خودآئینی و انتخاب‌های خصوصی افراد است. تأکید انسان معاصر بر بهروزی فردی و تساهل شخصی، و تلاش برای به چنگ آوردن سود و منافع شخصی چنان رقابت تنگاتنگی بین افراد ایجاد کرده است که احسان و نیکوکاری را به حاشیه رانده است. (Dworkin, 1985, p. 191)

1. Ignatius Loyola.

با این حال، وضعیت خیر عمومی در جهان امروز تنها به این چالش معرفت‌شناسانه بر نمی‌گردد. تنوع فرهنگی و مذهبی نیز چالش عمیقی بر سر راه تحقق خیر عمومی است. تجربه‌های تاریخی تلخی که جهان و بویژه اروپا در قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی تجربه کرده، سبب شده است که هرگونه تلاش برای ایجاد توافق بر چیزی به نام نیکوکاری و یا خیر عمومی و یا اساساً زندگی خوب با ترس و احتیاط همراه باشد. زیرا همین کار ممکن است در نهایت به ایجاد ستیزه و درگیری بیانجامد. جامعه‌ی امروزی که تنوع و تکثر فرهنگی و مذهبی را به مثابه یک ارزش و نشانه‌ی غنای فرهنگی خود می‌داند، تلاش برای ایجاد هم‌داستانی در تعریف خیر عمومی را خطرناک می‌داند؛ چون ممکن است به این تنوع آسیب برساند. به بیان ساده، ارزش‌های مسلط جوامع جدید با توافق بر معنای واحدی از خیر عمومی و تحقق آن سازگاری ندارند.

چالش ناسازگاری میان ارزش‌های فرهنگی جهان جدید با ارزش‌های اخلاقی که بیشتر در سنت دینی ریشه دارند، در نهایت به سود فرهنگ خاتمه پیدا می‌کند. برای نمونه، سنت مسیحی در تأکید بر احسان می‌گوید که نیکوکاری به دوستان و هم‌کیشان کافی نیست و هر مسیحی، همان‌گونه که عیسی مسیح به گناه کاران هم احسان کرد، باید به همه‌ی انسان‌ها احسان کند: «به شما می‌گویم، دشمنان خود را دوست بدارید... زیرا اگر کسانی را که شما را دوست دارند دوست بدارید، چه پاداشی دارید؟ آیا حتی باجگیران هم همین کار را نمی‌کنند؟» (متی ۵: ۴۴-۴۶) این در حالی است که ارزش‌های جهان جدید با این تعلیم ناسازگارند و امکان تحقق آن را نمی‌دهند. برای روشن‌تر شدن بحث می‌توان به نمونه‌ای از سنت دینی اسلام اشاره کرد. برای مثال در این سنت دینی بر سرکشی و کمک به همسایه (بویژه) تأکید شده است. از جمله این روایت: "هر کس با شکم سیر بخوابد و در نزدیکی‌اش مومنی گرسنه و بی‌طعام باشد، خدای عزوجل به فرشتگان گوید: من شما را بر این بنده شاهد می‌گیرم که او را امر کردم و نافرمانی کرد و از غیر من اطاعت کرد. این شخص را به عملش واگذاردم و به عزت و جلالم سوگند هرگز او را نمی‌بخشم." (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۲۵۰) حالا اگر کسی بخواهد بر اساس این تعلیم مذهبی رفتار کند با مشکل ناسازگاری با یکی از ارزش‌های فرهنگی در جهان امروز روبرو می‌شود با عنوان "تغافل مدنی". جهان جدید به بهانه حفظ حریم خصوصی، شهروندان خود را به کنجکاوئی نکردن در احوال دیگران دعوت می‌کند. در حالی که این تعلیم مذهبی دین‌داران را به کنکاش برای فهم مشکلات دیگران به منظور کمک به آنها دعوت می‌کند.

مسئله‌ی چالش میان جهان جدید با نظام ارزشی‌اش از یک سو و فضیلت احسان و خیر عمومی از سوی دیگر در نظر برخی چنان عمیق است که گویی امکان فضیلت‌مندی را از انسان‌ها گرفته است. برای نمونه مک‌اینتایر، از فیلسوفان برجسته‌ی روزگار معاصر معتقد است تنها صورتکی از اخلاق برای ما شهروندان جهان جدید باقی مانده است و اصل آن را، یعنی فضایی که برای تحقق احسان و خیر عمومی لازم هستند را از دست داده‌ایم. (MacIntyer, 1981, p. 28)

هولنباخ معتقد است که چالش‌هایی از این دست سبب می‌شوند که ما (به مثابه الاهدان‌ها) نتوانیم به داشته‌ها و چارچوب‌های متداولی که امروزه با کمک آن‌ها می‌خواهد مشکلات جامعه را حل کنند، اعتماد کنیم. او می‌گوید در بسیاری از شهرهای بزرگ دنیا مشکلات ویرانگری چون فقر، بیکاری، بی‌خانمانی، خشونت، فقدان روابط گرم و اعتماد بین شهروندان جامعه وجود دارد. به نظر می‌رسد دست کم یکی از عواملی که به این وضع دامن می‌زند، تقدم یافتن رواداری، خودآئینی، و تأکیدهای ناموجه بر چیزی است که حریم خصوصی افراد خوانده می‌شود. (Hollenbach, 2002, p. 21) به همین دلیل او پیشنهاد می‌کند برای برون رفت از این وضعیت باید چاره‌ای اندیشید و در برخی از باورهای خود تجدید نظر کرده و به دنبال فلسفه‌ای دیگر باشیم. این پیشنهاد در حقیقت مدّعی اصلی الاهیات اوست. او معتقد است که الاهیات و دین می‌تواند به از بین بردن این چالش کمک کرده و فهم مشترکی از زندگی خوب را پدید آورد و در ادامه تعهد مشترکی میان دینداران برای تحقق آن ایجاد کند.

خیر عمومی، احسان، و الاهیات مسیحی

در اناجیل حدود ۱۸۷ آیه در پیوند با خیر و احسان وجود دارد که از جمله می‌توان از احسان به والدین، به سالمندان، بیوه زنان، یتیمان، مستمندان، کارگران و بردگان، معلولین و ناتوانان جسمی، همنوع، همسایه، بیگانگان، غریبان، یتیمان، مستمندان، کارگران و بردگان نام برد. این حجم از آیات از اهمیت نیکوکاری و احسان در الاهیات مسیحی حکایت دارد. (متی ۱۳: ۴۴-۵۱) کتاب مقدس مسیحی تعلیم می‌دهد: به خویشاوندان احسان و نیکی کنید، به مستمندان نیکی کنید، به همسایه خویشاوند خود نیکی کنید، به همنشین خود نیکی کنید، یار یکدیگر باشید، معاشرت بد نداشته باشید، خود را از بت پرستان جدا سازید، با بی‌ایمانان پیوند و همبستگی ایجاد نکنید. بیماران را عیادت کنید، به دیدن زندانیان بروید. همیشه مهمان نواز باشید. در غم و رنج مظلومان شریک

باشید. بیوه زنان را در مصیبت مهربانی و کمک کنید، نسبت به دیگران دلسوز باشید. (متی ۲۶: ۱۱؛ مرقس ۱۴: ۷؛ مرقس ۱۰: ۱۷-۲۲؛ رساله اول به تیموتائوس ۱۰: ۶؛ رومیان ۳: ۱۰-۱۲)

با این حال، مفهوم نیکوکاری مفهومی سهل و ممتنع است. از یک سوی اصالت را در هدف و باطن می‌داند نه در ظاهر اعمال، و از سوی دیگر امروزه در قرن بیستم به معنی دست و دل باز بودن و بخشیدن پول و متعلقات مادی به دیگران است. (Eliade, 1908, v. 4, p. 177) با این حال، امروزه مسیحیان نیکوکاری را در اجرای طرحهای دراز مدت مانند: حفرچاه، ساختن بیمارستان، تربیت پزشک، مروج کشاورزی و آموزگاری می‌دانند این‌ها همه تلاشهایی است برای کمک به کشورهای محروم جهان سوم که آنها بتوانند با مسائل خود روبرو شده و راه حل دائمی پیدا کنند (H.Menky, 1999, p. 394).

در الهیات مسیحی، احسان و نیکوکاری یک عمل صرف که مستوجب پاداش‌های آخرت‌شناسانه باشد نیست؛ بلکه یک کیفیت وجودی است. کیفیتی که بر اساس میزان تشبه به مسیح سنجیده می‌شود. مارتین لوتر، یکی از رهبران نهضت اصلاح دینی در توصیف این کیفیت می‌گوید «خدا اراده کرده هر یک از مخلوقات مختلف با تمام وجود پرتوی از خیر خواهی و حکمت خدا را منعکس کنند، بنا بر این انسان باید خیر بودن خاص هر مخلوقی را محترم بشمارد و اینکه مخلوقات به یکدیگر وابسته باشند، زیرا هیچ مخلوقی خود کفا نیست و با خدمت به یکدیگر می‌توانند دیگری را تکمیل کنند.» (M.Luther, 2021, p.131) از همین سبب است که کتاب مقدس از ایمان‌داران می‌خواهد نیکوکار باشند، چون خدا نیکوکار است: «ما محبت می‌کنیم زیرا او نخست ما را محبت کرد. اگر کسی ادعا کند که خدا را محبت می‌نماید، اما از برادر خود نفرت داشته باشد، دروغ‌گوست. زیرا کسی که برادر خود را که می‌بیند، محبت نکند، نمی‌تواند خدایی را که ندیده، محبت نماید.» (اول یوحنا ۴: ۲۰-۲۱)

کلیسای مسیحی تعلیم می‌دهد که شخصیت خداوند در کتاب مقدس به احسان، نیکی، رحمت، عدالت و قضاوت و راستی در آسمان‌ها و زمین می‌درخشد. خدا بعنوان خدای کثیر الاحسان و وفاست و در تمام کارهایش مهربانی، خیر خواهی، لطف، رحمت و محبتش را بروز می‌دهد. هستی خدا محبت است خدا با فرستادن فرزند یگانه و روح محبتش در وقت مقرر سر نهانش را آشکار ساخته پدر و پسر و روح القدس را برای ما مقدر کرده است. (تعالیم کلیسای کاتولیک: ۱۰۱ - ۱۰۳) وقتی روح القدس در زندگی شخص کار کند شخصیت فرد از خود

خواهی، ظلم، سرکشی، کینه و..... به عشق، شادی، آرامش، صبر، مهربانی، نیکی، وفاداری، نرمی و خویشتن‌داری بر می‌گردد و اینها همه در شخصیت خداوند است. پس نیک‌اندیشی عمل خوبی است که مستقیماً به اخلاق مربوط می‌شود. نیکی فضیلت و قداستی در عمل است، که منجر به زندگی بانگیزه صداقت و مایل به برکت و خیراست، که این ویژگی اخلاقی یکفرد با روح سالم است. کلمه یونانی آگا توسون به معنی خیری به نفع دیگران است نه صرفاً به خاطر فضیلت داشتن. بلکه کسی که از گناه دوری کرده و به فقیر کمک می‌کند، از کودکان بی‌سرپرست نگهداری کرده، به عیادت بیمار می‌رود و حتی برای دشمن خود دعا می‌کند و همه‌ی اینها از طرف پدر نور است، همان‌طور که دیگران خوبی‌ها را می‌بینند در بهشت هم پدرمان آن‌ها را ستایش خواهد کرد.

۶۱

پژوهشنامه ادیان

احسان به مثابه مسئله‌ای اجتماعی

احسان را اگر به مثابه یک فضیلت شخصی تصور کنیم، چیزی که در تعریف سنتی و قدیمی از آن فهم می‌شود، مسئله تا اندازه‌ی زیادی ساده است؛ ولی مسئله دقیقاً از جایی شروع می‌شود که در جهان جدید که سرشار است از تنوع فرهنگی و مذهبی تن دادن به تعالیم کتاب مقدس در زمینه‌ی نیکوکاری به سادگی جهان سنت نیست. از این رو است که هولنباخ بیشتر به سویه‌های اجتماعی احسان می‌پردازد. حوزه‌ی عمومی در جهان مدرن به اندازه‌ی جهان سنت ساده و یک‌دست نیست. به همین دلیل الاهیات مسیحی در این روزگار به سادگی روزگار سنت نمی‌تواند از نیکوکاری و مشارکت در خیر عمومی سخن بگوید. مسئله‌ی مهم این است که آیا الاهیات مسیحی می‌تواند به خیر عمومی و نیکوکاری در جهان جدید کمک کند.

برای سخن و تأکید بر ایده‌ی خیر عمومی و احسان در جهان جدید، باید ابتدا بر حضور دین در عرصه‌ی عمومی تأکید داشت. چیزی که به دلیل تجربه‌های ناخوشایند جهان غرب از قرن‌ها تسلط کلیسا بر این عرصه، تا اندازه‌ی دشوار است. ترس از تکرار پیامدهای منفی گذشته سبب شده است تا خیلی‌ها از گشودن پای دین، الاهیات و دین‌داران به عرصه‌ی عمومی استقبال نکنند. مخالفان حضور دین در عرصه‌ی عمومی معمولاً استدلال می‌کنند که چشم‌انداز دینی به خیر عمومی و احسان لزوماً به تمامیت‌خواهی گروه‌های مذهبی خواهد انجامید. چیزی که در نهایت، به مانعی بزرگ بر سر راه احسان و خیر عمومی تبدیل خواهد شد.

هولنباخ معتقد است که الاهیات مسیحی برای آن که مشارکتی مؤثر در تحقق خیر عمومی داشته باشد، لازم است دو اتفاق مهم را رقم بزند:

نخست این که خوانشی از خود ارائه دهد که ایمان‌داران مسیحی را به حضور خیرخواهانه و نیکوکاری در عرصه‌ی عمومی، حتی در جهانی که غیر مسیحیان نیز حضور دارند فرا بکشاند. بر این اساس، هر گونه خوانشی از الاهیات مسیحی که دوگانه‌ی مسیحی و غیرمسیحی را پررنگ کند و نیکوکاری را در انحصار گروه مسیحیان منجمد سازد مانعی بزرگ به شمار خواهد آمد. (Hollenbach, 2002, p. 22) او در حقیقت، الاهیات مسیحی را به گفتگوی فعالانه با جهان جدید دعوت می‌کند. گفتگویی که انتظار می‌رود به نوعی از همبستگی فکری^۱ بین الاهیات و حوزه‌ی عمومی یا جهان متنوع فرهنگی بیانجامد. هولنباخ در این ایده آشکارا از "روش پرهیز^۲ جان رالز بهره می‌گیرد. روشی که در آن توصیه می‌شود "بکشیم تا حد امکان، هیچ دیدگاه دینی، فلسفی، و یا اخلاقی را تأیید و یا رد نکنیم. (Rawls, 1987, p. 12- 13) این شیوه شاید به صورت موقتی و کوتاه‌مدت بتواند از تنش جلوگیری کرده و صلحی را پدید بیاورد که زمینه‌ی مشارکت فعالانه ایمان‌داران در عرصه‌ی عمومی و اعمال نیکوکارانه باشد. زیرا در این رویکرد نوعی از پرهیزگاری نهفته است که نه ممکن است و نه فعالانه. پرهیزگاری شکننده‌ای که پیشرفت اخلاقی جمعی را سخت می‌کند. (Thompson and Gutmann, 1996, pp. 62- 63)

دوم این که الاهیات مسیحی لازم است به جهان سکولار بقبولاند که ایمان‌داران مسیحی می‌توانند بدون آن که تهدیدی برای جامعه‌ی متکثر باشند در عرصه عمومی حضور مؤثر داشته و نیکوکاری و خیر عمومی را دنبال کنند. این پرسش که آیا مسیحیان با توجه به عقاید و آموزه‌های خود در باره انسان، نجات، خیر، زندگی خوب، و نیکوکاری می‌توانند با غیر مسیحیان هم‌کاری و همبستگی فکری داشته باشند؛ پرسشی بنیادی است که پاسخ به آن چندان ساده به نظر نمی‌رسد. تجربه‌ی تاریخی جهان غرب آنها را به یک پاسخ منفی می‌کشاند. ضمن این که تلاش کلیسا برای قانع کردن جهان سکولار می‌تواند نگرانی‌هایی را در بین گروه‌های ایمانی فراهم آورد. هر چه کلیسا تلاش کند تا نشان دهد یک ایمان‌دار مسیحی در درک نیکوکاری می‌تواند شبیه غیر خود عمل کند، گروه‌هایی از ایمان‌داران بیشتر نگران خواهند شد که حرکت به سمت همبستگی فکری

1. Intellectual Solidarity.

2. avoidance.

میان مسیحیان و غیر مسیحیان در نهایت، به غلبه‌ی ذهنیت لیبرال دموکراسی بر مسیحیت خواهد انجامید و مسیحیت را از معنای اصیل خود تهی خواهد کرد.

با این همه، گویی چاره نیست و الاهیات مسیحی باید از پس این دو چالش بریاید و نشان دهد که می‌تواند میان سنت مسیحی و غیر مسیحی پل بزند. پیشنهاد مشخص هولنباخ این است که برای این که امکان مشارکت گروه ایمان‌داران مسیحی در خیر عمومی فراهم آید، بهتر است بر این ایده‌ی اساسی تمرکز کرد که مسیحیان و غیر مسیحیان هر دو امکان دست‌یابی به بعضی از حقایق اساسی را دارند. چیزی که می‌توان از آن به عقلانیت طبیعی نام برد، هم در مسیحیان وجود دارد و هم در غیر آنان. این عقلانیت طبیعی در مقام نظر، این امکان را فراهم می‌آورد که هر دو گروه بتوانند بر مفهوم خیر عمومی توافق کنند. این همان چیزی است که پولس در رساله خود به رومیان بر آن تأکید دارد. (رومیان ۳ و ۴) اتوماس آکوئیناس نیز بر این نکته اشاره دارد که چون خدای واحدی مسیحیان و غیر مسیحیان را آفریده است، و انسان‌ها همه مبدأ و منشأ یکسانی دارند، پس می‌توانند در فهم بعضی از حقایق با هم توافق کنند و این می‌تواند مبدأ مشترکی برای یافتن مبنای مشترکی برای نیکوکاری و زندگی خوب باشد. از آن‌جا که عقل میان مسیحیان و غیر مسیحیان مشترک است، پس هم مسیحیان و هم غیر مسیحیان می‌توانند با این عطیه‌ی خدادادی به درک هم‌سانی از خیر، زندگی خوب، و نیکوکاری برسند. (Aquinas, I, II, p. 94)

هنری تیسن^۲، الاهیات‌دان شناخته شده مسیحی نیز اخلاق و نیکوکاری را به عقل طبیعی مشروط می‌داند. او در کتاب *الهیات مسیحی* توجه خاصی به وجدان دارد و معتقد است ارتباط تنگاتنگی بین نیکوکاری و وجدان وجود دارد. او می‌گوید: وجدان عبارت است از خودشناسی در رابطه با قانون تشخیص خوب و بد و بدون آن انجام عمل اخلاقی امکان پذیر نیست. وجدان عقل انسان را قادر می‌سازد که تفاوت بین خوب و بد را تشخیص دهد. احساس باعث می‌گردد که یکی از آن دو را انتخاب کند و با اراده تصمیم نهایی را اتخاذ نماید. وجدان ضوابط اخلاقی مربوط به هر موردی (خیر و احسان) را اجرا می‌کند (H.C. Thiessen, 1945, p:156-157).

کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک*، به عنوان متن رسمی تعالیم کلیسا، نیز این نکته را این‌گونه تعلیم می‌دهد: "در دل آدمی قانونی است که خدا آن را درج کرده، که باید از آن اطاعت کند که

اورا به محبت و به انجام نیکی و پرهیز از بدی می خواند و این صدای وجدان است که انتخاب‌های نیک را تایید می کند، وجدان داوری عقل در باره خیر اخلاقی است که با شهود نفس می توان ندای وجدانی که درست و صادق است را شنید و از آن پیروی کرد." (تعالیم کلیسای کاتولیک: ۴۹۲ و ۴۹۳، ۱۳۹۴)

این درک از منشأ اخلاق به معنای آن است که نیکوکاری نتیجه‌ی خصلت خدایی و نیکویی درون انسان است. چیزی که هم در رساله‌های پولس به آن اشاره شده است و هم مارتین لوتر^۱ آن اشاره دارد. او در این زمینه بیان می کند که اعمال نیک، انسان نیک را پدید نمی آورد؛ بلکه این انسان نیک است که اعمال نیک را پدید می آورد. در نتیجه پیش از آنکه هر عمل نیکی بتواند وجود داشته باشد ذات یا خود انسان باید نیک باشد زیرا اعمال نیک از انسان نیک بر می آید. هر کدام از ما در زندگی خود نمی تواند برای ممنوع خود بی فایده باشد و کاری نکند زیرا ناگزیر با دیگر انسان‌ها سخن می گوید، ارتباط برقرار می کند و هم اندیشی می کند مانند مسیح که همانند انسان‌ها گشت و به هیئت انسانی در آمد و با انسان‌ها گفتگو کرد. از این رو شخص مسیحی باید در تمام کارهایش به دیگران خدمت کرده و منفعت برساند و به هیچ چیز جز نیاز و فایده ممنوعش فکر نکند برای همین. پولس حکم می کرد با دستان خود کار کنیم تا به حاجت‌مندان یاری برسانیم. پولس این قاعده را برای حیات مسیحی تعیین می کند که مسیحیان باید تمام اعمال خود را وقف خیر و سعادت دیگران بکنند همان گونه که مسیح خود را تقدیم کرد. زیرا هر مؤمنی می تواند با احسان ارادی به ممنوع خویش خدمت کند و برای او کارهای خیری انجام دهد که می داند، برای ممنوع ضروری، سودمند و مفید است. (M. Luther, 2021, p:40-48)

اخلاق برای همه

هولنباخ بر یک تعمیم دیگر که بیش تر، سوبه‌های علمی و رفتاری دارد نیز تأکید می کند. او معتقد است که اخلاق مسیحی تنها اخلاقی برای مسیحیان نیست. این رویکرد الاهیاتی که در حقیقت پاسخی است به چالش نخستی که کمی پیش به آن اشاره شد، تلاش دارد تا اخلاق را به حقیقت انسان معطوف و مشروط کند و نه باورداشت‌های مذهبی او. به این معنا که هر انسانی از آن جهت که انسان است باید با او اخلاقی رفتار شود نه از آن جهت که مسیحی است. این همان چیزی است

1. Martin Luther

که جهان جدید از گروه‌های مذهبی طلب می‌کند: نیکوکاری به همه، بدون توجه به نژاد و مذهب و چیزهای دیگری که خارج از حقیقت انسان هستند. جهان جدید، خیر و مواجهه با احسان را از حقوق اساسی و غیرقابل انکار همه انسانها را می‌شمارد و برای توسعه آن تلاش می‌کند. احسان بر پایه احترام به ارزش ذاتی، کرامت همه انسانها و حقوق مدنی/اجتماعی و فردی ناشی از آن استوار شده است. و نه باورداشتهای مذهبی آنان. از همین روست که مددکاران اجتماعی برای نمونه، غالباً با افرادی کار می‌کنند که می‌توانند بین حقوق انسانی متعارض {و چندگانه}، تعادلی قابل قبول ایجاد کنند. (Gilligan, 2006, p. 617- 637)

انعطافی که هولنباخ در الاهیات مسیحی ایجاد می‌کند، اگر بتواند همراهی و همدلی همه‌ی گروه‌های مسیحی را به همراه داشته باشد، می‌تواند بسیار کارگشا باشد. این انعطاف از چیزی که رالز با عنوان "پرهیز" از آن یاد می‌کرد پویاتر است و می‌تواند کمک بیشتری به کنش‌های اخلاقی اجتماعی بکند. البته یافته‌های علمی نیز به اندازه‌ی کافی می‌توانند موافق هولنباخ باشند. برای نمونه، رابی گیلیگان^۱، استاد بازنشسته مددکاری اجتماعی و سیاست اجتماعی از کالج ترینیتی دویلین، در بیمارستان‌های شهر لندن انجام داده است نشان می‌دهند که عقاید مذهبی کسانی که وارد فعالیت‌های مددکاری اجتماعی می‌شوند نقش معناداری در فرآیند عملیات و نتایج کار آنها دارد. این مطالعات بویژه نشان می‌دهد که مددکاران مسلمان برای باورداشتهای دینی و معنوی خود نقشی اساسی در آموزش و فعالیت حرفه‌ای‌شان دارد. اگر چه آنها خدمات خود را به غیرهم‌کشیان نیز ارائه می‌دهند؛ ولی باورداشتهای دینی‌شان آنها را کمک می‌کند تا جدی‌تر به مددکاری بپردازند. (Gilligan, 2006, p. 617- 637)

بر اساس همین خوانش منعطف از الاهیات مسیحی است که هولنباخ ادعا می‌کند روحانیون مسئول کلیساها می‌توانند در رفع موانع و پوشش دادن مشکلاتی که افراد طبقه‌ی فقیر ساکن در مناطق شهری با آن مواجه هستند، نقش مستقیم و موثری ایفا کنند. انجمن‌های مذهبی می‌توانند با ایجاد نیروی معنوی برای قشر فقیر جامعه به آنها در غلبه بر ناامیدی در تلاش برای یافتن شغل مناسب یا ترک اعتیاد کمک کنند. و این منبع معنوی همچنین در حفظ ثبات خانواده کمک می‌کند. همچنین انجمن‌های مذهبی قادرند به افرادی که با وسوسه و اغوا در دام اعتیاد، باندهای مسلح و ارتکاب جنایت افتاده‌اند کمک کنند تا راهی بیابند که هم به خود و هم جامعه در تجربه‌ی

زندگی بهتر کمک کنند. به این ترتیب، پیاده‌سازی رویکردهای دینی «مبتنی بر ایمان» و دعوت به مشارکت از طریق توانمندسازی افراد فقیر برای کمک به خودشان، کلیساها هم‌چنین می‌توانند با ایفای نقش یک نهاد عامل تحول در اندیشه‌ی و عمل مردم در خیر عمومی مهم و سودمند باشند. ارتباط نزدیک با قشر فقیر شهر از طریق فعالیت‌ها و خدمات داوطلبانه و گردهمایی‌های مذهبی شهر و حومه، انجام آن در حال حاضر به خوبی در سطح بعضی از کلان‌شهرها، سازماندهی شده است و اگر به طور گسترده دنبال شود، می‌تواند تأثیر بسیار بیشتری داشته باشد. با این حال، از منظر تامین ضرورت‌های برقراری عدالت اجتماعی، نیازمند حمایت دولت می‌باشد. اسقف کاتولیک راجرمانی^۱ گفت: گروه‌های مذهبی اجتماعی می‌توانند قلب‌ها را لمس کنند و زندگی‌ها را تغییر دهند، اما این تلاش‌ها به تنهایی بدون حمایت دولت نمی‌تواند کافی باشد. (Holenbach, 2002, p. 27- 28)

نتیجه

مسئله‌ای که ذهن هولنباخ را به خود مشغول کرده است، ممکن است تا اندازه‌ای قدیمی و یا تکراری به ذهن برسد؛ ولی جهان جدید، مسائل تازه‌ای را پیش روی الهیات‌ها قرار داده است. هولنباخ، الهیدان مسیحی که بیشتر به سویه‌های اجتماعی دین‌داری و اخلاق مسیحی در مواجهه با چالش‌های اجتماعی جدید می‌پردازد، می‌کوشد تا نشان دهد الهیات مسیحی در روزگار جدید، که برخی‌ها اصرار دارند آن را روزگار گوشه‌نشینی دین بدانند، می‌تواند به اندازه‌ای سودمند و کارگشا باشد که در جهان سنت بود. هولنباخ در بررسی خیر عمومی و پیوند با آن با اخلاق، جهانی را به تصویر می‌کشد که در سطح منطقه‌ای، ملی و بین‌المللی که به خیر عمومی نیاز دارد. در تصویری که او ارائه می‌دهد، دین‌داران مسیحی در نقش شهروندان وفادار و میهن‌پرست می‌توانند در جامعه نقشی کلیدی داشته باشند.

هولنباخ به درستی از دو چالش عمده و اساسی یاد می‌کند که الهیات مسیحی برای مشارکت در خیر عمومی با آن روبرو است. یک چالش بیرونی که عبارت است از قانع کردن گروه‌های غیر دینی و سکولاری که مستند به تجربه‌های تاریخی، گروه‌های دینی را به انحصارطلبی و نیز تحمیل اندیشه خود بر دیگران متهم می‌کنند و چالش درونی که عبارت است از انعطاف‌ناپذیری

1. Roger Mahoney

گروه‌های دینی‌ای معتقدند مشارکت در خیر عمومی به معنای چیزی که جهان جدید به دنبال آن است در نهایت به نوعی از تسلط لیبرالیسم بر الاهیات خواهد انجامید. با این حال، از نگاه هولنباخ، اخلاق و الهیات مسیحی می‌تواند مردم را مراقب خود قرار داده تا از وسوسه‌های خطرناک دنیایی که در حال ظهور است حفظ کند و نیز مشارکت و ارتباطات متقابل مسیحیان با غیرمسیحیان در جوامع شهری و جهانی را بشارت دهد. هولنباخ معتقد است که این ارتباطات نباید در مرزهای ملی متوقف شود زیرا باید ایده‌ها خود را به گونه‌ای به اشتراک گذاشت که باعث ایجاد همبستگی جهت تأمین جنبه‌های خیر عمومی شود.

ایده‌ی هولنباخ مبتنی بر مشروط کردن اخلاق مسیحی به عقلانیت طبیعی و نیز تعمیم اخلاق به مسیحی و غیر مسیحی، در نوع پیشنهاد ستایش‌برانگیزی است. به هر حال، او با این دو پیشنهاد برای دو مشکل مداخله‌ی دین در خیر عمومی و احسان در معنای اجتماعی‌اش راه‌حلهایی پیشنهاد می‌دهد. تکیه بر عقلانیت طبیعی زمینه را برای توافق بر معنای احسان و نیکوکاری و نیز خیر فراهم می‌آورد و تعمیم اخلاق مسیحیان را از انحصارطلبی در زمینه خیر باز می‌دارد. با این همه، ایده‌ی هولنباخ حرف تازه‌ای برای دین‌داران در روزگار جدید ندارد. جهان جدید چنان پیچیده است که احتمالاً این دو پیشنهاد در مقام عمل نتوانند همه این پیچیدگی‌ها را پاسخ دهند.

۶۷
پژوهشنامه ادیان

منابع

بی نا، تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۴، مترجمان: احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی، حسن قنبری، قم: دانشگاه ادیان.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق.). لسان العرب. بیروت: نشر دار صادر. ماده "حسن".

تیسن، هنری، بی تا، الاهیات مسیحی، ترجمه طاهائوس میکائیلیان، تهران: حیات ابدی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم و الدار الشامیه.

سیار، پیروز، ۱۳۸۷، عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۷.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر أحسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت. ج. ۲.

کارپنتر، هامفری، ۱۳۸۹، مسیح، مترجم، حسن کامشاد، طرحی نو.

لوتر، مارتین، ۱۴۰۰، آزادی مومن مسیحی، مترجم: محمد ضیایی، ص ۱۳۱، نشر کردن، ۱۴۰۰.

ما تنوس، آیان، ۱۳۹۵، مدد کاری اجتماعی و معنویت، ترجمه، نوابخش، مهرداد، خاقانی فرد، میترا، ناشر، بهمن برنا، تهران، ۱۳۹۵.

محسنیان راد، مهدی، ۱۳۹۳، هنجارها در سه کتاب مقدس، ناشر، دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.

محمد بن علی بن الحسین للشیخ الصدوق، ۱۴۰۶ ه. ق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، دار الرضی. ورنر منسکی، پگی مورگان، النورنسیت، کلایولاتون، ترورشانون، معشوق ابن علی، ۱۳۷۸، اخلاق

در شش دین جهان، مترجم: وقار محمد حسین، ناشر: اطلاعات، ایران، تهران، چاپ سوم.

Aquinas, Thomas. 1920, *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas* (revised ed.), translated by Fathers of the English Dominican Province. – via New Advent.— Summa Theologica, (Complete American edition) at Project Gutenberg.

Aristotle, (2005), *Rhetoric*, Translated by Roberts, W. Rhys. Book 2, chapter 7. Archived from the original on December 13, 2005.

Brownlie, Julie & Simon Anderson, *Thinking Sociologically About Kindness: Puncturing the Blase in the Ordinary City*, First published online October 26, 2016.

Buss, David M., et al. (1992). "Sex differences in jealousy: Evolution, physiology, and psychology". *Psychological Science*. 3 (4): 251–255.

Dworkin, Ronald, 1985, *A Matter of Principle*, Harvard University.

Eliade, Mircha, (1908) *The Encyclopaedia of Religion*, Amazon.

- Gilligan, Robbie, 2006, *Educational issues for children and young people in families living in emergency accommodation—An Irish perspective*, Blackwell Publishing Ltd
- Gutmann, Amy, and Thompson, 1996, Dennis, Democracy and Disagreement, Harvard University.
- Hollenbach, S. J., David, 2002, *Common Good and Christian Ethics*, Cambridge university.
- Ignatius, Jesuits, 1996, *Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*, Amazon.
- Kalchuri, Bhau (1986). *Meher Prabhu: Lord Meher*. Vol. 11. Myrtle Beach: Manifestation, Inc.
- MacIntyer, Alasdair, 1981, *After Virtue: A Study in moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame.
- Rawls, John, 1987, *The Idea of an Overlapping Consensus*, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7. 1- 25.
- Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University.
- MacIntyre, Alasdair, The Nature of the Virtues, in *The Hastings Center Report*, Published By: The Hastings Center, Vol. 11, No. 2 (Apr., 1981), <https://doi.org/10.2307/3561072>. pp. 27-34 (8 pages)
- <https://doi.org/10.2307/3561072>

Reviewing the Religions of Pre-Islamic Arabia Based on Material Evidence

Mohammad Ali Khaninzadeh

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Khwarazmi University, Tehran, Iran (corresponding author)
alikhavanin@khu.ac.ir

۷۱

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Archaeological explorations in Arabia have led to the discovery of abundant evidence that changes our perception of pre-Islamic Arabia. The traditional notion is manifested in calling it the “Jāhiliyya” era, which comprises two important ideas: First, there was no central government in Arabia and tribal chaos was widespread, and secondly, many idols were generally worshiped, until the eve of Islam. In contrary, the epigraphic texts contain much information that provide a clearer picture of the political situation and religious tendencies of pre-Islamic Arabia. In this article, firstly, the political situation of Pre-Islamic Arabia following the gradual domination of the kingdom of Ḥimyar over the Arabian Peninsula will be briefly reviewed, and then, by examining examples of the material evidence from about three centuries before Islam, the belief in One God is reviewed as well as the name of One God among Jewish and Christian Arabs. As a result, it can be seen that from about two centuries before Islam, not only evidence of worshiping multiple gods is missing in the inscriptions found in different regions of Arabia, but much evidence of Judaism and Christianity has been found, in which only One God, with different names and phrases, is called.

Keywords: Pre-Islamic Arabia, Religions, Judaism, Christianity, Names of God, Raḥmānān (al-Raḥmān), al-ʿIlāh

بازخوانی ادیان عربستان پیشااسلامی بر پایه شواهد مادی^۱

محمدعلی خوانین زاده^۲

چکیده

۷۲

پژوهشنامه ادیان

از کاوش‌های باستان‌شناختی که در شبه‌جزیره عربستان انجام شده، شواهدی فراوان کشف شده‌اند که تصور ما از عربستان پیشااسلامی را دگرگون می‌کنند. تصور سنتی در نامیدن آن به دوران «جاهلیت» تجلی یافته، که در آن دست کم دو انگاره مهم هست: نخست، این که در عربستان حکومتی مرکزی وجود نداشته و هرج و مرج قبیلگی تا ظهور اسلام فراگیر بوده است و دیگر، این که بت‌های متعدد به‌طور فراگیر تا ظهور اسلام پرستش می‌شدند. در مقابل، در متون کتیبه‌شناختی داده‌هایی فراوان یافت می‌شوند که تصویری روشن‌تر از وضعیت سیاسی و گرایش‌های دینی عربستان پیشااسلامی ارائه می‌کنند. در این نوشتار، ابتدا به‌اجمال وضعیت سیاسی عربستان در دوران پیشااسلامی در پی سلطه تدریجی پادشاهی حمیر بر سراسر شبه‌جزیره مرور می‌شود و سپس، با بررسی نمونه‌هایی از شواهد فراوان مادی از حدود سه قرن پیش از اسلام پیشینه باور به خدای یگانه مرور و نام خدای یگانه در میان اعراب یهودی و مسیحی بررسی می‌شود. در نتیجه این بررسی، مشاهده می‌شود که از حدود دو قرن پیش از اسلام نه تنها شواهدی بر پرستش خدایان چندگانه در کتیبه‌های یافت شده از مناطق مختلف شبه‌جزیره دیده نمی‌شود بلکه شواهدی فراوان بر یهودیت و مسیحیت یافت شده‌اند که در آنها تنها خدای یگانه، با نام‌ها و تعابیر مختلف، یاد شده است.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلیدواژه: عربستان پیشااسلامی، ادیان، یهودیت، مسیحیت، نام‌های خدا، رحمانان (الرحمن)، الإله

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده
مشغول)
alikhavanin@khu.ac.ir

درآمد

بازخوانی تاریخ بر پایه شواهد مادی بینش‌هایی تازه از شرایط فرهنگی، سیاسی و دینی عربستان پیشااسلامی فراهم می‌کند. هرچند از کاوش‌های باستان‌شناختی، که در میانه قرن نوزدهم م. در شبه‌جزیره عربستان انجام و از دهه ۱۹۷۰ م. از سر گرفته شد، شواهدی ناچیز از یک قرن آغازین اسلامی به دست آمده، درباره قرن‌های پیش‌تر چنین نیست و بقایای فراوان کشف شده می‌توانند تصور ما از عربستان پیشااسلامی را دگرگون کنند. این بقایا می‌توانند بناهای ویران شده، همچون عبادتگاه بزرگ مأرب، باشند یا به‌ویژه هزاران متن کتیبه‌ای که بر موادی بادوام همچون تخته‌سنگ، فلز یا دیواره‌های صخره‌ای حک شده‌اند. در مقایسه با منابع سنتی، شواهد مادی دست‌کم دو برتری دارند: نخست اینکه منابع سنتی، معمولاً در دوره‌ای متأخرتر از آنچه گزارش می‌کنند، از نگاه جریان غالب نوشته شده‌اند و به‌ندرت نگاه جریان مغلوب را نسبت به رویدادها دربردارند حال آنکه در شواهد مادی بازتاب نگاه هر دو جریان را تا حدی می‌توان دید؛ دیگر اینکه اصل متون سنتی در اختیار نیست و رونوشت‌های آنها در فرآیند نسخه‌برداری می‌توانند دچار حذف یا اضافه، درج یا تلخیص، و مانند آن شده باشند حال آنکه شواهد مادی غالباً بی‌هیچ تغییری از زمان ساختشان به دست ما رسیده‌اند و از درون بافت تاریخی خود اطلاعاتی، هرچند مختصر، در اختیار می‌گذارند.

تصور سنتی از عربستان پیش از اسلام در نامیدنش به دوران «جاهلیت» تجلی می‌یابد، که در آن دست‌کم دو انگاره مهم هست که در آنها باید تأمل کرد؛ نخست، این که در عربستان حکومتی مرکزی وجود نداشته و هرچ‌ومرج قبیله‌ای تا ظهور اسلام فراگیر بوده است و دیگر، این که بت‌های متعدد به‌ویژه بت‌هایی که قرآن آنها را یاد کرده به‌طور فراگیر تا ظهور اسلام پرستش می‌شدند و با ظهور اسلام بود که حکومتی مرکزی در شبه‌جزیره پدید آمد و بت‌پرستی به یکباره ریشه‌کن و یگانه‌پرستی فراگیر شد.

در مقابل، در متون کتیبه‌شناختی، داده‌های فراوان اما موجزی هستند که گرایش‌های دینی عربستان را بازمی‌نمایانند. در این میان، مهم‌ترین شواهد نام‌های خدایانی است که در متون تدفینی و دعائی، یا حتی در عبارات ساده‌ای که افراد بر دیواره‌های صخره‌ای حک کرده‌اند، یاد شده است؛ چراکه نشانگر کنش دینی افراد نسبت به آن خدایان است. در این نوشتار با بررسی شواهد مادی موجود از حدود سه قرن پیش از اسلام بر پیشینه ایده خدای یگانه، که در نتیجه گرایش

پادشاهی حمیر به یهودیت (۳۸۰-۵۳۰ م.) و سپس مسیحیت (۵۳۰-۵۷۰ م.) فراگیر شد، مروری کوتاه شده و همچنین نام خدای یگانه در میان اعراب یهودی و مسیحی پیش از اسلام بررسی شده است.^۱

پادشاهی حمیر در دوران پیشااسلامی

در برابر دیدگاه سنتی که عربستان پیشااسلامی را بی هیچ حکومت مرکزی تصویر می‌کند، شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهند که پادشاهی حمیر، که در سال ۱۱۰ پ.م. پدید آمده بود، از اواخر قرن سوم م. به تدریج بر سراسر شبه‌جزیره سلطه یافت و تبدیل به قدرت اصلی عربستان شد. پس از راندن اکسومیان از غرب یمن در سال ۲۷۰ م.، حمیر پادشاهی سبأ، نماد تمدن یمن با پیشینه‌ای هزارساله، را در سال ۲۷۵ م. فتح کرد که در لقب رسمی پادشاه حمیر بازتاب یافت:

ملک سبأ و ذریدان: پادشاه سبأ و زیدان (کاخ پادشاهان حمیر در پایتختشان ظفار)

اندکی بعد، با فتح پادشاهی حضرموت، سراسر عربستان جنوبی یکپارچه و لقب رسمی پادشاه شَمْرُ یَهْرَعِش (حک.ح. ۲۸۶-۳۱۱ م.) چنین شد:

ملک سبأ و ذریدان و حضرموت و یمن: پادشاه سبأ و زیدان (حمیر) و حضرموت و جنوب

در طی قرن چهارم م. پادشاهان حمیر به عربستان بیابانی^۲ لشکرکشی و تلاش می‌کردند حوزه نفوذ خود را در برابر پادشاهی عربی تنوخ (در وادی فرات)، که تحت‌الحمایه ساسانیان بودند، گسترش دهند و سرانجام در ۴۲۰-۴۴۰ م. مرکز و غرب عربستان را ضمیمه خود کردند، چنان‌که در لقب رسمی پادشاه دیده می‌شود:

ملک سبأ و ذریدان و حضرموت و یمن و اعربهمو طودم و تهمت: پادشاه سبأ و زیدان (حمیر) و

حضر موت و جنوب و اعرابشان در طود (مناطق مرتفع نجد) و تهامه (کرانه ساحلی دریای سرخ)

در اوائل قرن ششم م. و در پی ناآرامی‌های داخلی، حمیر خراجگزار همسایه آفریقایی‌اش پادشاهی اکسوم شد. در پی قتل عام مسیحیان نجران به دست پادشاه یهودی حمیر یوسف اَسَّارِ یَثَّار

۱. در این مقاله مهم‌ترین یافته‌های کتیبه‌شناختی بر پایه دیدگاه‌های صاحب‌نظران تاریخ و باستان‌شناسی به‌ویژه کریستین روبن و لیلان نمه (مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه، CNRS)، اجمالاً بررسی می‌شود. تفصیل این مباحث در جای دیگری خواهد آمد.

(که در منابع اسلامی ذُو نُواس نامیده شده) در ۵۲۳ م.، پادشاهی مسیحی اکسوم با حمایت بیزانس به حمیر حمله کرد و پادشاه را کشت و از آن پس، حمیر به سلطهٔ اکسوم درآمد، هرچند تخت پادشاهی حمیر حفظ شد. پس از شورش فرمانده لشکر اکسومیان در عربستان، ابرهه، وی خود را به عنوان پادشاهی حمیری معرفی کرد؛ کتیبه‌هایش را به زبان سبئی نوشت و القاب سنتی شاهانه را برگزید. در میان هشت کتیبهٔ منسوب به وی، که تاکنون کشف شده‌اند، در یک کتیبه به تاریخ ۵۵۲ م. (ر.ک. روبن، ۱۴۰۱: ۳۰۴) ابرهه لشکرکشی به مرکز عربستان و سرکوب شورش معدّ و کنده و تسلیم شدن عمرو بن منذر، پادشاه تنوخ، را بر شمرده^۱ و در کتیبه‌ای دیگر (ر.ک. روبن، ۱۴۰۱: ۳۰۴-۳۰۶) سلطه بر اعراب معدّ و شهرهای مهم در شرق عربستان (هَگَر/الهفوف و خطّ/العُقَیر)، مرکز عربستان (طیء) و غرب و شمال‌غرب عربستان (یثرب و جُدَام) را یاد کرده است.^۲ این بدان معناست که در میانهٔ قرن ششم م. سراسر عربستان تحت حکومتی واحد درآمده بود.^۳

-
۱. کتیبهٔ Ry 506 = Murayghān. این کتیبه که به سال ۵۵۲ م. تاریخ‌گذاری شده بر صخره‌ای بسیار بلند بر فراز چاه‌های مُریغان (در ۲۳۰ کیلومتری شمال نجران) نوشته شده است. در این کتیبه ابرهه، چهارسال پس‌از سرکوب ناآرامی‌های داخلی و نبرد با اکسومیان و تثبیت حکومت خود، لشکرکشی پیروزمندانه‌ای را با هدف فتح دوبارهٔ عربستان بیابانی یاد کرده است.
 ۲. کتیبهٔ Murayghān. این کتیبه بر صخره‌ای در سمت چپ ورودی دره‌ای منتهی به چاه‌های مُریغان حک شده و در آن، مناطقی یاد شده‌اند که پس از لشکرکشی به عربستان بیابانی متعهد به وفاداری به ابرهه شده بودند.
 ۳. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ گسترش پادشاهی حمیر، ر.ک. روبن، ۱۴۰۱: ۲۳۷ به بعد، به‌ویژه ۲۳۷-۲۳۹ (قرن سوم م.)، ۲۵۲-۲۵۵ (قرن‌های چهارم و پنجم م.)، ۲۶۵-۲۷۷ (قرن ششم م.).



نقشه ۱. عربستان و حبشه در دوران پادشاهی حمیر. نقشه از استرید امری و کریستین روبن؛ ویرایش فارسی از محمدعلی خوانین زاده و منیر غفوری.

بحران چندگانه پرستی و نخستین یادکرد خدای یگانه در قرن چهارم م.

پادشاهی حمیر در حدود سال ۳۸۰ م. به یهودیت گرایش یافت. این گرایش، که به نفی خدایان گذشته انجامید، نتیجه بحرانی دراز بود که نشانه‌هایش را می‌توان از اواخر قرن سوم م. دید. بین سال‌های ۳۰۰ تا ۳۸۰ م. پادشاهان پیاپی دستور به نوشتن هیچ کتیبه‌ای ندادند، حال آنکه پیش و پس از این دوره کتیبه‌های شاهانه فراوانی هست. یکی از توضیحات ممکن درباره ناپدید شدن کتیبه‌های شاهانه در این دوره می‌تواند اختلاف نظر طبقه حاکم درباره جهت‌گیری دینی حکومت باشد. دیگر نشانه بحران دینی را می‌توان در دعاهایی دید که در کتیبه‌هایی که ساخت بناها یا کارهای

عمومی را یاد می‌کنند آمده است: تنها در نیمی از این متون دعا به خدایان چندگانه دیده می‌شود؛ در یک چهارم از متون خدایان چندگانه با یک خدا جایگزین شده‌اند و در یک چهارم دیگر، نویسنده کتیبه ترجیح داده که هیچ خدایی را یاد نکند؛ امری که سابقه نداشته است (ر.ک. Robin, 2020: 70-71).

تقریباً در همین دوره، زیارت عبادتگاه‌های چندخدایی به شدت کاهش یافت. با بررسی فهرستی از کتیبه‌های عبادتگاه‌ها، دیده می‌شود که در قرن‌های سوم و چهارم م. قربانی و وقف در این عبادتگاه‌ها رو به توقف نهاد. در عبادتگاه بزرگ مأرب، که مهم‌ترین عبادتگاه و حرم مشترک همه کمون‌های^۱ سبئی بوده و متونی فراوان آنجا کشف شده، نزدیک به هشتصد کتیبه از چهار قرن نخست دوران مسیحی یافت شده است. در قرن چهارم، وقف و پیشکش به این عبادتگاه کاهش یافت و آخرین کتیبه‌ای که در آن خدایی چندگانه یاد شده، متعلق به سال ۳۷۹-۳۸۰ م. است. می‌توان نتیجه گرفت که اشراف سبئی در حوالی این سال از زیارت این عبادتگاه دست کشیدند (روبن، ۱۴۰۱: ۲۳۹-۲۴۱).

گذار از چندگانه‌پرستی را می‌توان با نوآوری‌هایی که در متون این دوره پدید آمده نشان داد: در دعاها، به جای خدایان چندگانه تنها یک خدا یاد می‌شود؛ این خدای یگانه با نام‌ها و تعبیری یاد می‌شود که پیش‌تر به کار نمی‌رفتند؛ بر عبادتگاه‌های خدای یگانه نامی تازه، «مِکْرَاب» (محل برکت)، نهاده می‌شود و نام‌های قدیمی «مَحْرَم» (حرم) و «بَيْت» (معبد) دیگر به کار نمی‌روند؛ و اصطلاحات دینی تازه‌ای - همچون شألوم، آمین، صلوات، زکات، عالم و مانند آن - از زبان‌های آرامی و عبری وام گرفته می‌شوند. این تغییرات در سال‌های پیش از ژانویه ۳۸۴ م. آغاز شده است. در این تاریخ، مَلْکِی کَرِبِ یُهْأَمِن (حک ح. ۳۷۵-۴۰۰ م.) پادشاه حمیر و دو ولیعهدش ساخت کاخی را یاد کرده، متن کتیبه را با دعا به خدای یگانه با تعبیر «مرا سمین، مرء سَمایان» پایان داده‌اند^۲ (تصویر ۱):

مَلْکِی کَرِبِ یُهْأَمِن و پسرانش اَسْعَد و ذَرَأَمْرَ اَیْمَن، پادشاهان سبأ و ذُو رَیْدان و^(۲) حَضْرَموت و یمن، ساختند و پایه گذاشتند و تمام کردند کاخ کلن^(۳) را، از پایه‌اش تا ستیغش، با پشتیبانی

۱. commune. اصطلاحی که نخستین بار آلفرد بیستن (۱۹۱۱-۱۹۹۵) برابر «شَعْب» سبئی نهاده و به قبیله‌های یکجانشین عربستان جنوبی اشاره دارد. ر.ک. Beeston, 1976: 2-3.

۲. رقم‌های بالانویشت درون پرانتز شماره سطر کتیبه را نشان می‌دهند.

اربابشان، ارباب آسمان^(۴) در ماه ذُو دِئاوان {ژانویه} از سال چهارصد و نود و سه (روبن، ۱۴۰۱: ۲۴۶).



تصویر ۱. کتیبه ۲ Gar Bayt al-Ashwal. تصویر از DASI. خاستگاه این کتیبه ظفار بوده و در بیت الأشول، روستای مجاور ظفار، دوباره استفاده شده است.

۷۸

پژوهشنامه ادیان

تعبیر «مرا سمین، مرء سَمایان: ارباب آسمان» در کتیبه‌های حمیری، چه پیش از اعلام رسمی پادشاه ملکی کرب یه‌امن و چه پس از آن، فراوان به کاررفته است. باید گفت نخست، واژه *مرا* در سبئی خویشاوند *بامرا/مریا* در آرامی و سریانی است که به ترتیب در ترگوم‌ها^۱ و آپوکریفای یهودی^۲ در وصف یهوه و در پشیتتا^۳ در وصف یهوه و مسیح به کاررفته است. در ترجمه‌های متقدم بایبل به عربی (قرن نهم م. به بعد) «رب» را برابر این واژه نهاده‌اند (ر.ک. خوانین‌زاده، ۱۳۹۴:

۱. Targum. در ادبیات ربانی به متون مقدس آرامی اطلاق می‌شود، خواه ترجمه آرامی تنخ (کتاب مقدس یهودیان، عمده به زبان عبری) باشد خواه بخش‌های دراصل آرامی آن (دانیال و عذرا). ر.ک. *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, s.v. "Targum"

۲. Jewish Apocrypha. مجموعه‌ای از کتاب‌هایی که از بخش‌های رسمی تنخ به حساب نمی‌آیند هرچند برخی از آنها در هفتادگانی (Septuagint)، ترجمه یونانی تنخ به دست حدود هفتاد دانشمند یهودی در اسکندریه مصر درمیانه سده سوم پ.م. به دستور بطلمیوس دوم فیلادفوس) و سپس در عهد قدیم از بایبل (کتاب مقدس مسیحیان) از سوی کلیساهای کاتولیک رومی و ارتدکس یونانی به رسمیت شناخته شده‌اند. ر.ک. *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, s.v. "Apocrypha and Pseudepigrapha" (Joseph Dan)

۳. Peshitta. ترجمه سریانی بخش‌های رسمی بایبل (شامل عهد قدیم و عهد جدید) و بعضی بخش‌های غیررسمی آن، که کتاب مقدس مسیحیان نسطوری، یعقوبی و مارونی بوده و مستقیماً از متن عبری عهد قدیم (بی واسطه ترگوم‌ها) و متن یونانی عهد جدید احتمالاً در قرن سوم م. ترجمه شده است. ر.ک. *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, s.v. "Bible, Translations; Ancient Versions; Syriac Aramaic: Peshitta and Other Versions" (S. David Sperling)

۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۵). دوم، پسوند -ن در سبئی حرف تعریف و معادل ال عربی است. بدین ترتیب، عبارت «مر/سمین» سبئی را می‌توان برابر با «رب السماء» عربی دانست. تعبیر «مر/شمیا، ماری شمیا»: سرور آسمان^۱ در کتاب دانیال (۵: ۲۳) در وصف یهوه آمده است. شمیا از واژه آرامی شمی (سماء، آسمان) و پسوند L (حرف تعریف آرامی) ترکیب یافته است و در نتیجه، مر/شمیا در آرامی را می‌توان برابر با مر/سمین در سبئی دانست.^۲

همین پادشاه در کتیبه‌ای دیگر^۳ ساخت یک عبادتگاه تازه، مکراب «بریک»، را یاد کرده است. ساخت عبادتگاه تازه در مأرب، که بزرگ‌ترین عبادتگاه سبئی آنجا بوده، گویای پذیرش دین تازه و متروک شدن عبادتگاه‌های خدایان پیشین است. همچنین از این پس عبادتگاه‌ها دیگر به نام‌های قدیمی، که مخصوص خدایان چندگانه بود، خوانده نمی‌شوند و بر عبادتگاه‌های خدای یگانه نامی تازه نهاده می‌شود:

مَلْکِی کَرِبِ یُهَامِنِ و پسرش [أَبِی کَرِبِ اَسْعَدِ، پادشاهان]^(۲) سَبَأ و دُو رَیْدَانِ و حَضْرَمَوْتِ و یَمَنْتِ، ساختند از پایه‌ها تا [سَتِیغِ مِکْرَابِ خُودِ بَرِیکِ رَا بَرای رَسْتِگَارِیْشانِ و]. (روبن، ۱۴۰۱: ۲۵۰).

تحول مهم دیگری که همزمان با گرایش به دین تازه شایان توجه است، پدیداری جامعه‌ای تازه به نام «اسرائیل» است. در کتیبه‌های مقدم بر یگانه‌پرستی کمون‌ها، که بر پایه روابط منطقه‌ای و قبیلگی بودند، دعا می‌شدند اما در دوران تازه، یهودیان حمیر و هواداران‌شان ذیل جامعه‌ای تازه به نام «اسرائیل» متحد شده، آن را، حتی پیش از یادکرد نام پادشاه، دعا می‌کردند و خدای یگانه خدای همه افراد این جامعه نوپا بود. برای نمونه (تصویر ۲):

[باشد که] برکت دهد و متبرک شود نام رحمانانِ هَمُو که در آسمان است و اسرائیل و خدایشان، رَبِّ یَهُودِیَانِ، هَمُو که بنده خود شَهْرُ را یاری کرد،^(۳) و مادرش بدم را، و زَنَشِ شَمْسِ^(۴) را، و فرزندانشان [از هر دوی آنان] ضَمَمِ و اَبِی شَعْرِ و مِصْرُ^(۵) را، و همه خویشانان [ش ... (روبن، ۱۴۰۱: ۲۴۵-۲۴۶)].

۱. מַרְאָה שְׁמִיָּה

۲. از آنجاکه در سبئی واژه رب نیز در اشاره به خدا به کاررفته (ن.ک. ادامه مقاله)، مر/را به «رباب» (که در فارسی معنای مفرد دارد) و رب را به همان «رب» (که در فارسی متداول است) ترجمه کرده‌ام.

۳. کتیبه Ja 856 = Fa 60. این کتیبه در مأرب یافت شده و به سال‌های ۳۷۵ تا ۳۸۴ م. تاریخ‌گذاری شده است.



تصویر ۲. کتیبهٔ CIH 543 = ZM 772 A + B. تصویر از یوسف عبدالله (Abdallāh, 1987: pl. I). این کتیبهٔ مقطع^۱ متعلق به ظفار است و به سال‌های ۳۷۵ تا ۵۳۰ م. تاریخ‌گذاری شده است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، رد چندگانه‌پرستی و گرایش حکومت به یگانه‌پرستی در پادشاهی حمیر (و همچنین در پادشاهی اکسوم در آن سوی دریای سرخ^۲) همزمان با تحولاتی است که در قرن چهارم م. در جهان مدیترانه‌ای روی داده است: آزادشدن مسیحیت در آغاز قرن، پذیرش مسیحیت از سوی امپراتور کنستانتیوس دوم (حک ۳۳۷-۳۶۱ م.) در میانهٔ قرن، و اعلام مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراتوری روم در پایان قرن (ر.ک. آقایی، خوانین‌زاده و مارکس، ۱۴۰۱: ۱۷-۱۸). بر همین پایه، می‌توان گفت عربستان سرزمینی دورافتاده و عقب‌مانده، چنان‌که اغلب تصور می‌شده، نبوده بلکه پیوندی نزدیک با جهان مدیترانه‌ای داشته است.

نام خدا در نخستین کتیبه‌های یگانه‌پرستانهٔ حمیری (۳۲۰-۳۸۰ م.)

خدایان چندگانه عموماً نام خاص داشتند، همچون عَشْتَر (خدای برتر سراسر عربستان جنوبی)، *أَلْمَقَه^۳ (خدای بزرگ سبأ) و سَیْن (خدای بزرگ حضرموت)؛ گاهی هم با واژه‌ای برای خویشاوندی (عَمّ: عمو) یا ویژگی (العَزْی: قدرتمند) وصف می‌شدند. این خدایان در متون چندخدایی معمولاً در کنار هم یاد می‌شدند. در متقدم‌ترین کتیبه‌های یگانه‌پرستانه، خدای یگانه نامی خاص نداشت و هرکس به شیوهٔ خود او را وصف می‌کرد. در پنج کتیبهٔ مقدم بر اعلام رسمی

1. fragmentary.

۲. پادشاهی اکسوم در حدود سال ۳۶۰ م. در دوران حکومت نجاشی عَزَنا (حک ح. ۳۲۰-۳۶۰ م.) مسیحی شد. ر.ک. روبن، ۱۴۰۱: ۲۶۶.

۳. ستاره پیش از یک اسم خاص نشانهٔ حرکت‌گذاری قراردادی است.

گرایش به یگانه‌پرستی در حدود ۳۸۰ م. چهار تعبیر مختلف به کار رفته است: «الزن، ایلان: خدا» در یک کتیبه؛ «الزن بعل سمین، ایلان بعل سمایان: خدا، سرور آسمان» در سه کتیبه؛ «بعل سمین، بعل سمایان: سرور آسمان» در یک کتیبه؛ «مرا سمین، مرء سمایان: ارباب آسمان» در یک کتیبه (Robin, 2020: p. 73). گفتنی است نخست، واژه مفرد الزن سبئی مرکب از اسم ال و پسوند زن، یعنی حرف تعریف، است؛ ال متداول‌ترین واژه سامی مشترک^۱ در مفهوم «خدا» است که صورت تحول‌یافته سه حرفی آن در زبان‌هایی همچون عبری، سبئی و عربی اله است.^۲ بدین ترتیب، الزن را می‌توان نامی عام برای یک خدای خاص دانست. دوم، واژه‌های سبئی بعل و مرا (که پیش‌تر نیز آمد) اکنون به آسمان اضافه شده‌اند. در کتیبه‌های یگانه‌پرستانه جایگاه خدا در آسمان است که جنبه فراطبیعی وی را نشان می‌دهد و این که سلطه‌اش همه زمین را فرامی‌گیرد؛ او خدای منطقه یا قبیله خاصی نیست بلکه خدای همگان و همه‌جاست.

این تعابیر تازه در وصف خدا و جایگاه آسمانی وی و همچنین واژه‌پردازی آنها را می‌توان با یهودیت مقایسه کرد: مفهوم «خدای آسمان» در وصف خدای یگانه در یهودیت سابقه دارد و در تنخ با تعبیری همچون «اله شمیا، إلاه شمیا: خدای آسمان»^۳ (عزرا ۵: ۱۲؛ ۶: ۹، ۱۰؛ ۷: ۱۲، ۲۱، ۲۳؛ دانیال ۲: ۱۸، ۱۹، ۳۷، ۴۴) به آرامی و «ال هشمیم، إله هشمایم: خدای آسمان‌ها»^۴ (تهلیم مزامیر ۱۳۶: ۲۶)، «الهی هشمیم، ألوهی هشمایم: خدای آسمان‌ها» (برشیت (پیدایش) ۲۴: ۳، ۷؛ دوم تواریخ ۳۶: ۲۳؛ عزرا ۱: ۲؛ نحیا ۱: ۴، ۵؛ ۲: ۲، ۴، ۲۰؛ یونس ۱: ۹) و «الهییم بشمیم، ألوهیم بشمایم: خدا که در آسمان‌هاست» (دوم تواریخ ۲۰: ۶) به عبری - در کنار «مرا شمیا، ماری شمیا: سرور آسمان» (دانیال ۵: ۲۳) که پیش‌تر آمد - به کار رفته است.^۵

کتیبه زیر قدیمی‌ترین کتیبه یگانه‌پرستانه در عربستان جنوبی است که بین سال‌های ۳۲۰ تا ۳۳۰ م. تاریخ‌گذاری شده و در آن تعبیر «الزن بعل سمین: ایلان سرور آسمان» آمده است (تصویر ۳). این تعبیر پیش از این در هیچ کتیبه‌ای یافت نشده و نام هیچ خدایی نیز همراه با آن در هیچ کتیبه‌ای

1. Common Semitic.

۲. برای بحث بیشتر درباره ال و اله در زبان‌های سامی، ر. ک. Kiltz, 2012: 34-35.

3. אֱלֹהֵי שָׁמַיָא

4. אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם

۵. واژه بعل سبئی را به «سرور» ترجمه کرده‌ام که تفاوتش با مرا (ارباب) و رب (رب)، که پیش‌تر آمدند، آشکارتر باشد.

یاد نشده است:

أَبِي يَدْعُ يُوشَعُ، از خاندان ضَرَّان و گَمْلان^(۲) و أَحْرَم، فرماندار دَتِيَّت، نظارت کرد بر پوشاندن^(۳) با سنگ‌های صیقلی برای نمای^(۴) حوضچه‌ها برای خشنودی اربابانشان سَعْدُم^(۵) يَهْسَكِر و پسرانش از خاندان دُو هَصْ^(۶) سِيح، و **إِيلان سرور آسمان** باشد که آنان را یاری کند (الأغبری، ۲۰۱۳: ۱۷۴. قس Robin, 2005-2006: 57).



تصویر ۳. کتیبه 2 Bura' 3 = Ag. تصویر از فهمی الأغبری (۲۰۱۳: ۱۷۹، تصویر ۲). این کتیبه متعلق به وادی بُرَع در منطقه البیضاء (جنوب یمن) است.

نام خدا در کتیبه‌های پس از گرایش حمیر به یهودیت (ح. ۳۸۰ م.)

پس از گرایش پادشاهی حمیر به یهودیت، خدا با شیوه‌های مختلفی یاد می‌شد که معمولاً ترکیبی از دو بخش بود، یک نام و یک عبارت توصیفی. در آغاز، خدا نامی خاص نداشت و در کتیبه‌ها با یک نام عام یاد می‌شد. این نام‌های عام عبارتند از: «الن، إیلان»، که بیشتر به کار می‌رفت و «الهین، إلاهان»، که به ندرت به کار می‌رفت. الن والهین، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، معادل «الإله» عربی‌اند. این نام‌های عام در دوره‌های بعد که خدا با نام خاص یاد می‌شود نیز به کار می‌رفتند. بخش دوم عبارتی کوتاه در وصف خداست، همچون: «بعل سمین، بعل سَمایان: سرور آسمان»؛ «مرا سمین، مَرء سَمایان: ارباب آسمان»؛ «مرا سمین وارضن، مَرء سَمایان و ارضان: ارباب آسمان و زمین»؛

«ذلهو سمین واررضن، دُو کَهو سَمایان و آرضان: او که آسمان و زمین از آن اوست»؛ «الله ی پسرِ رال، الاله ی پسرِ رایل: خدای اسرائیل»؛ «رب (یه)ه(سو)د، رب یهود: رب یهودیان» (Robin, 2020: 73-74).

از حدود سال ۴۲۰ م. نام خاص «رَحمانان» جایگزین نام عام خدا شد. این نام، که ترکیب رحمن با حرف تعریف (پسونند ن) سبئی و معادل الرحمن در عربی قرآنی است، برگرفته از ریشهٔ رح-م سامی و بیانگر ویژگی «رحمت» خداست. این ویژگی را به سختی می‌توان در یهودیت آغازین دید و تنها در دوران پایانی باستان است که نام «هارَحمان»^۱ عبری، که مرکب از پیشوند ه (حرف تعریف عبری) و رحمن است، در توستا^۲ و در نیایش‌ها به‌ویژه برکت هَمارون^۳ (دعای روزانهٔ پس از غذا) یاد می‌شود (Greenfield, 2000: 384-385)، و نام «رَحمانا»^۴ که مرکب از رحمن و پسوند L (حرف تعریف آرامی) است، فراوان در تلمود بابلی و گاه در تلمود اورشلمی آمده^۵ و در ترگوم‌های آرامی نیز به‌کاررفته است (Robin, 2021a: 298).

«رحمانان» در حدود ۴۰ کتیبهٔ یگانه‌پرستانهٔ حمیری (یهودی و مسیحی) به‌کاررفته و نخستین کاربردش در کتیبه‌ای مقطع است که بنای یک ساختمان را یاد می‌کند و بر پایهٔ نام‌های پادشاهانی که در متن آمده، به سال‌های ۴۰۰-۴۲۰ م. تاریخ‌گذاری می‌شود^۶ (تصویر ۴):

[... .. آبی کرب] [اسعد (و)] (۲) و حُگَر آئِفَع پاد[شاهان] پ[ادشاه سبأ و دُو رِئِیلدان و حَضْرَمَوْت و یَمَنَت] (۴) ... از پایه تا س[تیبغ] (۵) [..] باشد که ر[حمانان] به آنان ببخشاید [... ..]. (Robin, 2015: 270).

۱. هارَحمان.

۲. Tosefta. مجموعه‌ای از قوانین شفاهی یهودی است که در اواخر قرن دوم م. به ترتیب می‌شنا سامان یافته و ضمیمهٔ آن دانسته می‌شود. ر.ک. «Tosefta» (Stephen Wald) *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, s.v.

۳. בְּרַכַּת הַמָּזוֹן.

۴. רַחֲמָנָא.

۵. ر.ک. Louis. «God, Names of (Rabbinical Names of God)» *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, s.v. (Isaac Rabinowitz).

۶. برای کاربردهای رحمانان و اوصاف گوناگونی که در کنارش آمده، ر.ک. Robin and Rijziger, 2018: 280-283.



تصویر ۴. کتیبه YM 327 = Ja 520. تصویر از ژاکلین پیرن (ر.ک. (Robin, 2015: 270, Fig. 3). این کتیبه مقطع متعلق به وادی ظَهْر (۱۴ کیلومتری شمال غرب صنعاء) است و به سال‌های ۴۰۰-۴۲۰ م. تاریخ گذاری شده است.

نام خدا در میان یهودیان حجاز پیش از اسلام

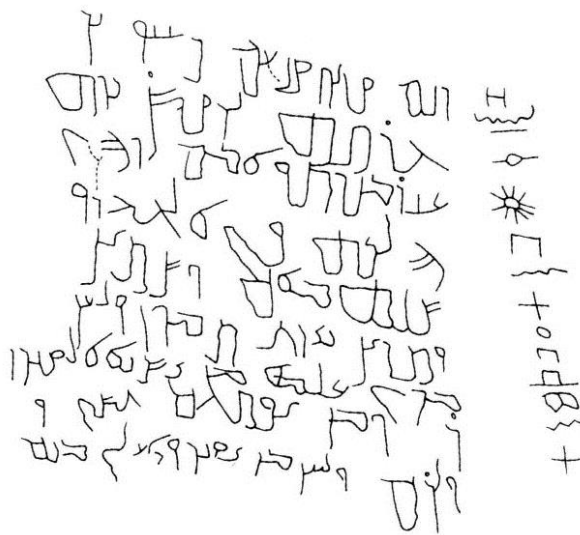
هرچند منابع بیزانسی و اسلامی بر حضور یهودیان در شمال غرب شبه جزیره و شمال حجاز اشاره دارند و شواهدی بر پایه نام‌شناسی، به ویژه دیوارنوشته‌هایی از جاده بازرگانی میان مدائن صالح و تبوک (دَرْبِ الْبَكْرَةِ)، نیز این امر را تأیید می‌کند (ر.ک. (Robin, 2015: 161 ff.))، تا کنون دو کتیبه یافت شده که در آنها نامی که یهودیان حجاز بر خدا نهاده بودند آمده است: مری علما. مری شیوه نوشتاری بومی واژه مرا است که در زبان آرامی و دیگر زبان‌های سامی و عربستانی به کاررفته، هرچند در عربی قرآنی واژه «رب» در همان معنا آمده است. علما وام‌واژه‌ای از آرامی است که در عربی قرآنی به صورت «العالمین» آمده است. از شیوه نوشتاری علما نمی‌توان فهمید که این واژه مفرد است یا جمع. بنابراین، عبارت مری علما به معنای «ارباب جهان (یا جهان‌ها)» است. در کهن‌ترین متون مقدس یهودی (اعم از ترگوم‌ها و آپوکریفای یهودی) که تاکنون در غارهای قُمران (در شمال غرب دریای مرده و جنوب اریحا) کشف شده‌اند، مشابه این ترکیب در وصف یهوه آمده است. برای نمونه، در آیه ۱۳ باب ۲۰ سفر برشیت (پیدایش) غیررسمی (QapGen 1) عبارت مری لکول علمیم^۱ (معادل «رب لکل العالمین» عربی) آمده است (برای بحث بیشتر، ر.ک. خوانین‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

۱. مری لکول علمیم.

کتیبه نخست گورنوشته‌ای از مدائن صالح (جِگراء کهن، الحجر عربی) به خط نبطی اما زبانی آمیخته (آرامی و عربی) و متعلق به ژوئیه-اوت ۲۶۷ م. است (تصویر ۵):

دنه قبر و صنعه کعبو بر^(۲) حررت لرقوش برت^(۳) عبدمنوتو امه وهی^(۴) هلکت پی الحجرو^(۵) شنت ماه وشتین^(۶) وترین بیرح تموز ولعن^(۷) مری علما من یشنا القبرو^(۸) د[[و من یشحه حشی و^(۹) ولده ولعن من یقبر وری علی منه

این قبری است که آن را ساخت کعب بن^(۲) حارثه برای رقوش بنت^(۳) عبید منات، مادرش؛ و او^(۴) درگذشت در الحجر در سال صد و شصت^(۶) و دو در ماه تموز. لعنت کند^(۷) ارباب جهان^(۸) هر آنکس را که آسیب بزند به این قبر یا^(۸) آن را بگشاید، جز^(۹) فرزندش. لعنت شود هر آنکس که دفن شود یا [جنازه را] از آن درآورد (-Nehmé, 2010: 68; Robin, 2006: 325). (69).



تصویر ۵. کتیبه نبطی JSNab 17 (و کتیبه ثمودی JSTham 1 در حاشیه راست آن). فاکسیمیله از لیلانعمه (Nehmé, 2010: 69, Fig. 24)

به نظر می‌رسد نویسنده این کتیبه یگانه پرست و یهودی بوده چرا که تنها یک خدا را، متفاوت از شیوه رایج یادکرد خدایان چندگانه (ر.ک. Nehmé, 2018: 88 ff.)، دعا کرده است. کتیبه‌ای به زبان آرامی و خط نبطی از اُم جَدایذ (درب البکرة) متعلق به سال ۳۰۳ م.، که اخیراً منتشر شده،

این دیدگاه را تأیید می‌کند (تصویر ۶):

بلی دکیر شلی بر اوشو^(۲) بطب وشلم من قدم^(۳) مری علما وکتبا دنه^(۴) کتب یوم حگ^(۵) الپطیر شنت مات^(۶) وتشعین وشبع
بله! باشد که شلی بن اوسو^(۲) در عافیت یاد شود و در امنیت باشد در پیشگاه^(۳) ارباب
جهان(ها) و این نوشته را او نوشت^(۴) در روز عید^(۵) فطیر سال صد و^(۶) نود و هفت (Nehmé, 2018: 185).

عبارت حگ الپطیر که در این کتیبه آمده به عید پسخ یهودیان اشاره دارد؛ چراکه واژه حگ برگرفته از عبری و به معنای عید است و واژه الپطیر همان فطیر عربی به معنای نان تخمیر نشده است و در نتیجه، این عبارت معادل «عید الفطیر» عربی است. تنها در عید پسخ است که سالانه به طور آیینی نان فطیر خورده می‌شود. عبارت حگ الپطیر بر گردان «حگ هامصوت»^۱ عبری است که در بایبل و تلمود در اشاره به عید پسخ آمده است. بنا بر آنچه آمد، نویسنده این کتیبه را می‌توان یهودی دانست و نام مری علما که در هر دو کتیبه بالا آمده، نام (یا یکی از نام‌های) خدا در میان یهودیان حجاز بوده است (Nehmé, 2018: 185-186; Robin, 2021a: 325-327).



تصویر ۶. کتیبه UjadhNab 538. تصویر از فریق الصحراء ۲۰۱۷ (<https://alsahra.org>). ر.ک. (Nehmé, 2018: 185).

در پایان بحث نام‌های خدا در متون یهودی عربستان، مشاهده می‌شود که یهودیان حمیر خدا را با تعبیر «ارباب آسمان و زمین» و یهودیان حجاز با تعبیر «ارباب جهان‌ها» وصف می‌کردند. از آنجا که زبان آرامی پایان باستان صیغهٔ مثنی نداشت، چنانچه علما به صیغهٔ جمع باشد، مری علما در کتیبه‌های حجاز می‌تواند به ارباب دو جهان (یعنی آسمان و زمین) اشاره داشته باشد، همان‌گونه که *مراسمین وارضن* در متون یهودی حمیری دیده می‌شود (Robin, 2020: 77).

نام خدا در کتیبه‌های پس از گرایش حمیر به مسیحیت (۵۳۰-۵۷۰ م.)

نام «رحمانان» که در کتیبه‌های یهودی حمیری به کار می‌رفت، در کتیبه‌های مسیحی نیز در اشاره به خدای پدر/ شخص نخست تثلیث به کار رفته است. این نام در آغاز و پایان کتیبهٔ *سُمُوَيْفَعِ اشْوَع*^۱ نخستین پادشاه مسیحی حمیر (حک. ۵۳۰-۵۳۵ م.) که دست‌نشاندهٔ اکسومیان بود، یاد شده است:

[با نام] و حفاظت رحمانان، پسرش مسیح پیروز و روح مقدس ...

(۱۶) ... [به نام رحمانان، پسرش مسیح پیروز] و روح مقدس ... (روبن، ۱۴۰۱: ۲۹۳-۲۹۴)

در کتیبه‌های منسوب به ابرهه (حک. ۵۳۵-۵۶۵ م.)، که در پی شورش بر سمویفع اشوع به پادشاهی رسید، نیز خدا همواره با نام «رحمانان» یاد شده است. برای نمونه:

با قدرت و یا [ری]^(۲) و پشتیبانی رحمانان،^(۳) ارباب آسمان،^(۴) و مسیح وی ... (Nebes, 2004: 224).

با قدرت و یاری و رحمت رحمانان و مسیح وی و روح مقدس ... (روبن، ۱۴۰۱: ۲۹۵-۲۹۹).

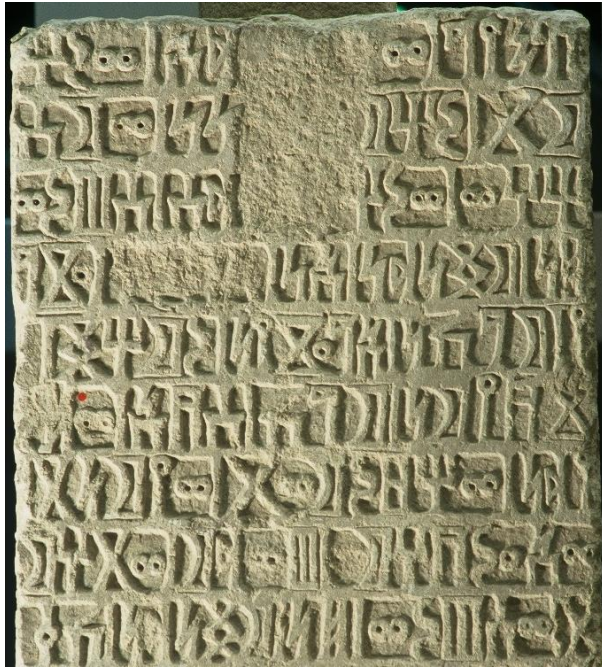
با قدرت رحمانان و مسیح وی ... (روبن، ۱۴۰۱: ۳۰۴).

۱. کتیبهٔ Ist. 7608 bis. این کتیبه، که قطعهٔ دیگرش Wellcome A103664 است، بنای یک ساختمان (احتمالاً کلیسا) را یاد می‌کند و به ۵۳۰-۵۳۱ م. تاریخ‌گذاری شده است.

۲. کتیبهٔ DAI GDN 2002-20 = Sadd Ma'rib 4 (ر.ک. Nebes, 2004). این کتیبه بر چهار رویهٔ ایستاسنگی نزدیک سد مأرب نوشته شده و به فوریه-مارس ۵۴۸ م. تاریخ‌گذاری شده است.

۳. کتیبهٔ CIH 541 = Sadd Ma'rib 5. این کتیبهٔ مشهور که بر چهار رویهٔ ستونی بزرگ حک و نزدیک سد مأرب نصب شده بوده، به مارس-آوریل ۵۴۸ م. تاریخ‌گذاری شده است.

۴. کتیبهٔ Ry. 506 = Murayghān 1. این کتیبه بر صخره‌ای بسیار بلند بر فراز چاه‌های مُریغان (در ۲۳۰ کیلومتری شمال نجران) حک و به سپتامبر ۵۵۲ م. تاریخ‌گذاری شده است.



تصویر ۷. کتیبه بزرگ ابرهه (CIH 541)، بخشی از رویه الف. تصویر از کریستین روبن. نماد محوشده در سطرهای یکم تا سوم به احتمال زیاد صلیب بوده است.

نامیدن شخص نخست تثلیث به یک نام خاص نامتعارف بود و عموماً، به‌ویژه در کتیبه‌های مسیحی اکسوم، وی را «پدر» می‌نامیدند. اهمیت این نکته در آن است که سمویفیع اشوع از تعبیر گعز (زبان حبشی کلاسیک) پیروی کرده و شخص سوم را «مُنْفَسِ قِدّوس» خوانده، یا به شخص دوم وصف «غالبان» (پیروز) داده، که همگی در کتیبه‌های اکسومی به‌کار می‌رفتند؛ اما در حمیر خدا را با نام خاص «رحمانان» یاد کرده است. این امر می‌تواند نشانگر تمایل سیاسی پادشاه باشد که می‌خواست به مردمانی که مدتی دراز متأثر از یهودیت بودند نشان دهد که خدای دین تازه (مسیحیت) همان خدای کهن (یهودی) است شاید با این روش آهسته و پیوسته تغییرات در جامعه شکل بگیرند (روبن، ۲۷۸-۲۷۹: ۱۴۰۱).

شیوه نامیدن شخص دوم تثلیث نیز جالب توجه است: سمویفیع اشوع از آموزه‌های کلیسای میافیزیت اکسوم پیروی کرده و با تأکید بر ذات الهی عیسی (ع)، وی را «پسر» خدا خوانده و از

واژه «کری‌پس‌توپس، کری‌پس‌ت‌پس»، که وام‌واژه از «کریستوس»^۱ یونانی است، بهره گرفته است؛ اما ابرهه وی را پسر خدا ندانسته و تنها «مسیح» خدا، یعنی انسان برگزیده وی، خوانده، آن هم با واژه «مسیح، مسح» سبئی که وام‌واژه از «مشیحو»^۲ ی سریانی است. حذف هدفمند «پسر» و کاربرد «مسیح» به جای «کری‌پس‌توپس» حاکی از این باور است که شخص دوم ذات الهی ندارد و بیش از «انسان برگزیده خدا» (که مسح الهی را دریافت کرده) نیست. تفاوت در مسیح‌شناسی ابرهه و پیروی نکردن از شیوه رایج یادکرد تثلیث مقدس، بیانگر این است که در دوران ابرهه کلیسای حمیر از کلیسای اکسوم فاصله گرفته و به انطاکیه و سوریه نزدیک‌تر شده بود و این امکان را به پادشاه می‌داد که پیوندش را با نسطوریان نجران و خلیج فارس و دیگر مسیحیان سریانی‌زبان استوارتر سازد. ابرهه با این روش نه تنها از طرد طیف گسترده‌ای از جامعه زیرسلطه‌اش، یعنی یهودیان که باور به پسر خدا برایشان پذیرفتنی نبود، پرهیز می‌کرد بلکه می‌توانست حمایت یهودیانی که چشم‌انتظار آمدن مسیحا بودند را جلب کند به گونه‌ای که با پادشاه جدید بیعت کنند. با این سیاست ابرهه اسباب پراکندگی را رفع و جامعه را متحد می‌ساخت (Robin, 2020: 77-78; Robin, 2021b: 232-234).

نام خدا در میان اعراب مسیحی قرن‌های پنجم و ششم م.

منطقه نجران - محدوده مثلی شکل بزرگی در جنوب عربستان سعودی کنونی که از جنوب به واحه نجران، از شمال به تثلیث، و از شمال غرب به سایت قریه الفاو می‌رسد - تنها منطقه‌ای است که از دو قرن پیش از اسلام داده‌های فراوان کتیبه‌شناختی آنجا یافت شده و چند منبع کهن درباره آن (به‌ویژه سرکوب و قتل عام مسیحیان نجران به دست پادشاهان یهودی حمیر در اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم م.) به زبان‌های سریانی، یونانی و گعز (حبشی کلاسیک) در دسترس است. در کاوش‌هایی که از سال ۲۰۱۰ م. در این منطقه انجام شده، حدود ۲۴ متن نوشته بر دیواره‌های صخره‌ای پیرامون چاه‌های حمی^۳ کشف شده‌اند که کنار آنها نقش صلیب حک و نام‌های بابیلی

1. Christos

۲. حَمِیحْ به سریانی، برگرفته از כְּרִיסְטוֹس آرامی.

۳. واقع در ۱۰۰ کیلومتری شمال شرق نجران، که گذرگاه کاروان‌هایی بود که از نجران به سوی شمال و شمال شرق عربستان راه می‌پیمودند. ده‌ها هزار دیوارنوشته و دیوارنگاره پیرامون این منطقه یافت شده است. پیش از اسلام، ساکنان این منطقه به خطی که «ثمودی حمائی» نامیده شده می‌نوشتند؛ حال آنکه رهگذرانی که از

در آنها یاد شده است و از همین روی، این کتیبه‌ها را مسیحی می‌دانند (Robin, 2020-2021: 66-67). متون مسیحی حمی^۱، که همگی بسیار کوتاهند، عمدتاً مشتمل بر نام‌های اشخاصند؛ بیشترشان به خطی شبیه عربی نوشته شده‌اند و در یکی از آنها، که به حدود ۴۷۰ م. تاریخ‌گذاری شده، نام خدا آمده است (تصویر ۸):

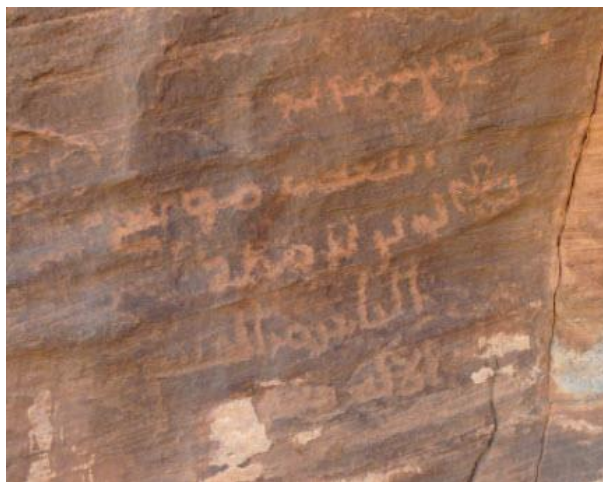
۱	ثوین بر مرثد	ثُوَانِ بِنِ مَرْتَدِ
۲	ربیعہ بر موسی	رَبِيعَةُ بِنِ مَوْسَى
۳	صلیب ثوین بر مرثد	صَلِيبُ ثُوَانِ بِنِ مَرْتَدِ
۴	الیا بر مرالقیس بر تی(م)و	إِلْيَا بِنِ مَرِّ الْقَيْسِ بَر تِي(م)و
۵	الإله (ین)ع(م) الإله بر کت دهد (؟) (Robin et al., 2014: 1087-1092).	إِلَهَا بِنِ مَرِّ الْقَيْسِ بِنِ تَيْم

با توجه به نقش صلیب و دو نام بایلی که در متن آمده (الیا و موسی)، این کتیبه را مسیحی می‌دانند.^۲

واحه‌های اطراف یا یمن آمده بودند به خط عربستانی جنوبی می‌نوشتند. کاربرد خط سوم، که شبیه عربی است، از ربع سوم قرن پنجم م. در این منطقه دیده شده که بالغ بر ۳۰ متن است. ر.ک. Robin, 2020-2021: 66-67.

1. Himà-Sud PalAr 8.

۲. با توجه به همزمانی تاریخ این کتیبه (و دیگر کتیبه‌های مسیحی حمی^۱ که متعلق به همین دوره‌اند) با دوران پادشاهی شرح‌بایل یگف (حک.ح. ۴۶۸-۴۸۰ م.) پادشاه یهودی حمیر، همو که متن قدیس‌نگاری شهادت ازقیر به زبان گعز در دوران وی نوشته شده و به نخستین سرکوب مسیحیان نجران اشاره دارد، روبن احتمال داده در منطقه حمی^۱، که با فاصله از نجران در بیابان و کنار جاده اصلی است، گورستانی بوده که روحانیان مسیحی آنجا دفن و تکریم می‌شدند. ر.ک. Robin, 2020-2021: 67-70.



نوویس‌سود
 ، بلخه سو بیع
 نوویس‌سود
 الکیرمه‌المسیر
 الاله

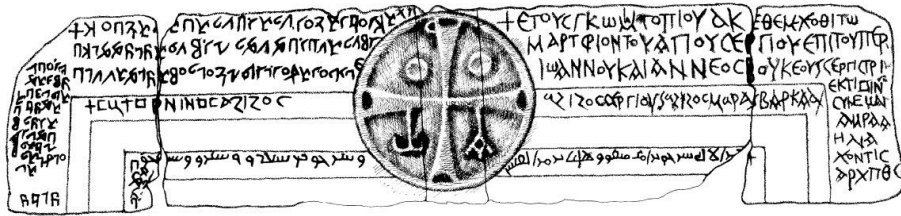
تصویر ۸. کتیبه 8 Himà-Sud PalAr. تصویر از کریستین روبین (MAFSN). فاکسیمیله از لیلا نعمه (Robin et al., 2014: 1100, Fig. 42)

یادکرد نام «الاله» در کتیبه حمی^۱ بسیار مهم است؛ «الاله» نام خدا در همه کتیبه‌های تاکنون یافت شده اعراب مسیحی پیشااسلامی از شمال تا جنوب شبه‌جزیره است. این کتیبه‌ها، به ترتیب جغرافیایی، بدین قرارند:

۱. کتیبه زَبد در شمال سوریه (حدود ۵۱۲ م.). این کتیبه، که در میانه آن نقش صلیب دیده می‌شود، متعلق به مشهد^۱ (حرم مسیحی) سرگیوس قدیس به سه زبان یونانی، سریانی و عربی است (تصویر ۹). بخش عربی آن چنین است:

[ذ] [ک] سـ الاله سرجو بر اتمنفو وهـ [سـ/سـ] نـ [یا بر مرالقیس [هلال] و سرجو بر سعدو و سیرو

باشد که الإله یاد کند سیرجو بن اَمت مَناف و هـ[لـد/نـا]یء بن مرء القیس و سرجو بن سعَدو و شه/سیرو و شه/س {--} سيجو را (Macdonald in Fiema et al., 2015: 410-411).



تصویر ۹. کتیبهٔ زید (IGLS 2.310). فاکسیمیله از ماریا گوریا (Fisher (ed.), 2015: 349, Fig. 6.18)

۲. کتیبهٔ یزید در نزدیکی قصر بُرقَع در شمال شرق اردن (قرن ششم یا هفتم م.). در آغاز سطر

نخست این کتیبه نقش صلیب دیده می‌شود (تصویر ۱۰):

- | | | |
|---|----------------|--|
| ۱ | صلیب ذکر الاله | صلیب باشد که الإله یاد کند |
| ۲ | یزیدو الملک | پادشاه یزیدو را (al-Shdaifat et al., 2017: 315). |

۱. با توجه به اینکه نخست، خط تکامل یافتهٔ این کتیبه از یک سو با خط حجازی که در متقدم‌ترین شواهد موجود از آغاز دوران اسلامی دیده می‌شود و از سوی دیگر با خط عربی قرن ششمی تفاوت‌هایی دارد و دوم، پادشاه یزید یاد شده در متن کتیبه را نمی‌توان به طور قطعی با یکی از چند شخصیت تاریخی شناخته (از جمله یزید بن معاویه) تطبیق داد، تاریخی دقیق برای این کتیبه نمی‌توان در نظر گرفت. برای بحث تفصیلی در این باره، ر.ک.



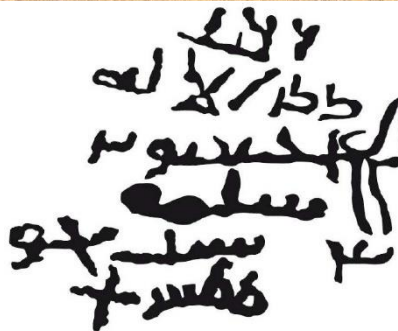
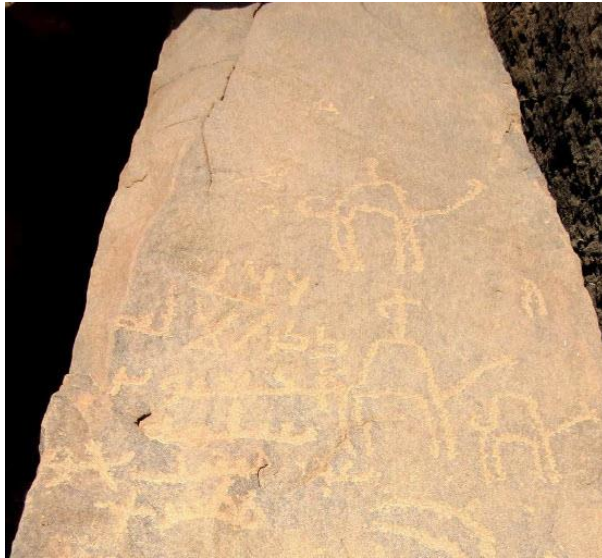
تصویر ۱۰. کتیبه یزید. تصویر از زیاد السلاّمین (al-Shdaifat et al., 2017: 316, Fig. 1)

۳. کتیبه DAJ 144PAr1 در دومه الجندل (۵۴۸-۵۴۹ م.). این کتیبه نخستین کتیبه تاریخ‌دار^۱ عربی پیشاسلامی از قرن ششم م. در شمال غرب عربستان است و خط آن به آخرین مرحله تطوّر نبطی به عربی تعلق دارد و می‌توان آن را عربی دانست، جز دکر (یا احتمالاً دکیر) در سطر نخست که به خط عربی نبطی است و چنین می‌نماید که نویسنده به عنوان یک سنت نوشتاری (یا لوگوگرام) آن را در نظر داشته است^۲ (تصویر ۱۱):

یاد باد	دکر	۱
باشد که الإله یاد کند	دکر الإله	۲
حگعلب/ن/وین	حگعلب/ن/و بر	۳
سکمه / سلامه / سلّمه	شلمه	۴
{در} م[ه] [فاصله] سال چهارصد	{رب} - {س} / {ح} / شنت ۴ × ۱۰۰	۵
و چهل و سه صلیب (Nehmé, 2017: 126-127).	۳ + ۲۰ + ۲۰ + صلیب	۶

۱. تاریخ این کتیبه به تنها تقویم موجود در آن منطقه، یعنی تقویم نبطی است، که مبدأ آن سال ۱۰۶ م. است که پادشاهی نبطی به دست امپراتوری روم فتح شد.

۲. Nehmé, 2017: 122-130. درباره احتمال خوانش دکیر در سطر نخست، ر.ک. ibid: 129, n. 9.



تصویر ۱۱. کتیبهٔ DAJ 144PAr1. تصویر از گیوم شارلو. فاکسیمیله از لیلانعمه (and Figs. 6 and Nehmé, 2017: 126-127).

(7).

۴. کتیبهٔ DAJ000NabAr1 در دومه الجندل (تاریخ گذاری نشده)^۱:

۱	[د]اگر الاله	باشد که الاله یاد کند
۲	ملکوبیر {..}	مالکوبن
۳	حیه {ره} و	حیه و

۱ تاریخ دقیق این کتیبه معلوم نیست. با توجه به مراحل تطور نبطی به عربی، نعمه احتمال داده این کتیبه متعلق به قرن پنجم م، یا کمی زودتر در نیمهٔ دوم قرن چهارم، باشد. ر.ک. Nehmé, 2016: 233.



طُرُوبِ نَبِيٍّ حَه
 مَلِكُو مَنَاتِ
 وَاِلَهِةِ
 كَثَرَةٍ

تصویر ۱۲. کتیبه DAJ000NabAr1. تصویر از گیوم شارلو (Nehmé, 2017: 130-131, Fig. 9). فاکسیمیله از لیلا نعمه.

نکته شایان توجه در هر چهار کتیبه یادشده، عبارت دعائی «ذکر الاله» در آغاز همه آنهاست. این عبارت از دو جزء ترکیب یافته است: «ذکر + الاله».

در کتیبه‌های به خط نبطی (متعلق به قرن یکم تا نیمه قرن سوم م.) خدایان چندگانه‌ای همچون دوشیرا (ذوالشری)، منتور/منوتو (منات) و الت (اللوات) یاد شده‌اند حال آنکه در کتیبه‌های به خط عربی نبطی (متعلق به اواخر قرن سوم تا نیمه قرن پنجم م.) و عربی پیشاسلامی (متعلق به اواخر قرن پنجم و قرن ششم م.) تنها دو خدا یاد شده‌اند: العزى و الاله. عبارت دعائی که در کتیبه‌های به

۹۵
 پژوهشنامه ادیان

خط عربیِ نبطی یافت می‌شود، مرکب است از «ذکیر (صیغه مجهول به زبان آرامی نبطی) + نام شخص»، و در ادامه متن نام یا وصف خدا یاد می‌شود.^۱ تحولی که در کتیبه‌های قرن ششم (به خط عربی پیشاسلامی) دیده می‌شود این است که فعل «ذکر» (صیغه معلوم به زبان عربی) پیش از نام خدای یگانه (الإله) آمده است نه پیش از نام شخص. این عبارت پردازی، یعنی «فعل دعائی + نام خدا»، با عبارت دعائی «سَمِعَتِ الْعُرَى^۱ (± ل + نام شخص)» که در چهار کتیبه از امّ جَدایذ (ر.ک. Nehmé, 2022: 74-78) به کاررفته مقایسه‌پذیر است.^۲ شایان توجه است در کتیبه‌های به خط عربی پیشاسلامی (اواخر قرن پنجم م. و قرن ششم) دیگر هیچ یک از خدایان چندگانه، نه «العُرَى» و نه دیگر خدایان پیشین، دیده نمی‌شوند و تنها «الإله» به عنوان خدای مسیحیان یاد شده است. بدین ترتیب می‌توان در شمال غرب عربستان نیز گذار از چندگانه‌پرستی به پرستش یک خدای برتر (قرن‌های سوم تا پنجم م.) و سپس یگانه‌پرستی (اواخر قرن پنجم و در طی قرن ششم م.) را مشاهده کرد.

بر کاربرد «الإله» به عنوان نام خدا در میان اعراب مسیحی پیشاسلامی، کتیبه صومعه هند در حیره (حدود ۵۶۰ م.) را نیز به شواهد مادی پیش گفته می‌افزایند. هرچند اصل کتیبه موجود نیست، متن آن را أبو عبید بکری (د. ۴۸۷ ق.) و یاقوت حموی (د. ۶۲۶ ق.) با اندکی تفاوت گزارش کرده‌اند:

«بنت هذه البيعة هند بنت الحارث بن عمرو بن حجر الملكة بنت الأملاك وأم الملك عمرو بن المنذر أمه المسيح وأم عبده وأم عبده (وبنت عبده) في زمن (/ ملك) ملك الأملاك خسرو أنو شروان وفي زمن (مار) أفرایم الأسقف. فالإله الذي بنت له هذا البيت (/ الدير) يغفر خطيتها ويترحم عليها وعلى ولدها ويقبل بهما (/ بها) ويقومهما (/ يقومها) إلى إقامة الحق ويكون الإله (/ الله) معها ومع ولدها الدهر الدهر.» (Robin, 2008:185-186; Nehmé, 2017: 131).

شواهدی تازه بر کاربرد نام «الإله/ الله» در چند کتیبه از منطقه حجاز یافت شده‌اند که با توجه

۱. برای نمونه، کتیبه DaJ29Nab13: ذکیر حررت (۲) من قدم الت: باشد که حارثت در پیشگاه اللات یاد شود (Nehmé, 2022: 64); همچنین کتیبه یهودی UJadhNab 538 (تصویر ۶)، که پیش‌تر آمد.

۲. برای آگاهی تفصیلی درباره پراکندگی و تحول کاربرد نام خدایان در کتیبه‌های شمال غرب عربستان در قرن‌های یکم تا ششم م. (به خط نبطی، نبطی عربی، و عربی پیشاسلامی)، ر.ک. Nehmé, 2022.

به نوع خط و همچنین تعبیر دینی به کاررفته در آنها، می‌توان آنها را نیز یگانه‌پرستانه دانست. برای نمونه (تصویرهای ۱۳ و ۱۴):

انا ثبت بر ... ^(۲) لبني الخزرج سلم انتم ^(۳) فلا اوصکم ببر یله ^(۴) واطعم اضعف وقتل العبد [و] ^(۵) وحمل الغزه والنجد ^(۶) وحيکم ریکم والله خير ذا

من ثابت بن ... از بنی الخزرج، در امان باشید و شما را توصیه می‌کنم که خدا (الله؟) را اطاعت کنید و میهمان را طعام دهید و با دشمن بجنگید و نبرد و کمک جنگی کنید، باشد که ربّ شما حفظتان کند (/ به شما سلام دهد) که خدا (إله) در این کار بهترین است (Al-Jallad and Sidky, 2021: 9-10; Al-Jallad, 2022: 17, n. 66).

۹۷

پژوهشنامه ادیان



تصویر ۲۰. کتیبه‌ای نویافته از تبوک. تصویر از سلمان العطوی (فريق الصحراء) <https://alsahra.org/2017/09/> نقوش -

عربیة - بلکنة - نبطیة / (بسمک اللهم انا عبد شمس بر المغیره یستغفر ربه

به نام تو، ای **خدا (الله)**، من عبد شمس بن المغیره هستم که از ربّ خود آمرزش می‌خواهد (Al-Jallad, 2022: 18, n. 68)؛ **قس** (Alhatlani and Al-Otibi, 2023: 184 and ff. 186).



تصویر ۲۱. کتیبهٔ أم بُریرة (شمال غرب تبوک). تصویر از عبدالإله فارس (هيئة التراث ۰۷۰۱۰۰۸۹۴۵) (Alhatlani and Al-
(Otibi, 2023: 185, Fig. 2).

با توجه به اینکه برای «پسر» نه از بن که از کهن واژه آرامی (لوگوگرام) بر استفاده شده است، و همچنین حرف تعریف طبق قواعد کهن املایی نوشته شده (برای نمونه، اضعیف به جای الضیف آمده است و می‌توان املای یله یا الله را مطابق دیدگاه مشهور مبنی بر ادغام حرف تعریف ال در لام اله دانست)، خط این کتیبه‌ها به احتمال زیاد عربی پیشاسلامی است. عبارت پردازی متن کتیبه‌ها نیز از یک سو با تعبیر چندخدایی کاملاً متفاوت است و تنها یک خدا یاد شده که همان الإله (یا الله) است، و از سوی دیگر با تعبیر اسلامی نیز همسان نیست (برای نمونه، مشهور است که تعبیر «باسمک اللهم» در آغاز مکاتبات قریش به کار می‌رفت). بر پایهٔ این شواهد، این کتیبه‌ها را نیز یگانه‌پرستانه دانسته‌اند، هر چند نوع یگانه‌پرستی آنها روشن نیست و می‌توانند مسیحی یا یهودی باشند (Al-Jallad, 2022: 17, 18 and notes 66, 68; Al-Jallad, 2023).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با مروری بر مهم‌ترین شواهد مادی یافت‌شده از شبه‌جزیرهٔ عربستان، تصویری روشن‌تر از گرایش‌های دینی عربستان پیشاسلامی ارائه شد. این تصویر با آنچه در منابع سنتی همچون کتاب الأضنام ابن کلبی (د. ۲۰۴ق.) مبنی بر بت‌پرستی فراگیر در عربستان تا ظهور اسلام آمده، آشکارا تفاوت دارد. در کتیبه‌های کشف‌شده از عربستان، شواهدی فراوان بر پرستش خدایان چندگانه یافت می‌شود اما از سه قرن پیش از ظهور اسلام رفته‌رفته نشانه‌های چندگانه‌پرستی در مناطق مختلف عربستان ناپدید شده‌اند و از حدود دو قرن پیش از اسلام، نه تنها هیچ شاهدی بر چندگانه‌پرستی دیده نمی‌شود بلکه در طی قرن چهارم م. شواهد گذار از چندگانه‌پرستی به یگانه‌پرستی و از آغاز قرن پنجم به بعد، شواهد فراوانی از گرایش به یگانه‌پرستی، اعم از یهودیت

و مسیحیت، یافت می‌شوند.

نام خدای یگانه که در عربستان جنوبی پرستش می‌شد، هم در دورهٔ گرایش به یهودیت و هم پس از گرایش به مسیحیت، «رحمانان» سبئی، معادل «الرحمن» عربی، بود. یهودیان حجاز خدا را مری علما می‌خواندند، که می‌توان آن را با «ربّ العالمین» عربی قرآنی مقایسه کرد. در دیگر مناطق عربستان، از نجران در مرز شمالی یمن گرفته تا شمال حجاز در منتهاالیه شمال‌غرب شبه‌جزیره، مسیحیان خدای خود را «الإله» می‌نامیدند.

با توجه به آنچه آمد، برای شناخت بهتر باورها و آیین‌های دینی مردمانی که مخاطب قرآن بوده‌اند باید شواهد مادی برآمده از بافت تاریخی آن دوران را در کانون تحقیق قرار داد و با تکیه بر آنها منابع سنتی را با نگاهی نقادانه بازخوانی کرد.

اختصارات منابع کتیبه‌شناختی

Ag: al-Aġbarī (Fahmī)

CIH: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*

DAI GDN: Deutsches Archäologisches Institut, Grosser Damm Nord

DAJ: Dūmat al-Jandal

DASI: Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions (dasi.cnr.it)

Garb: Garbini (Giovanni)

IGLS: *Inscriptions grecques et latines de la Syre*

Ist: Istanbul

Ja: Jamme (Albert)

JS: Jaussen and Savignac

MAFSN: Mission archéologique franco-sa'ūdienne de Najrân

Ry: Ryckmans (Gonzague)

UJadh: Umm Jadhāyidh

YM: Yemen Museum

ZM: Zafār Museum

کتابنامه

آقایی، علی، خوانین زاده، محمدعلی و مارکس، میثائیل (۱۴۰۱). «مقدمه: باستان متأخر و اسلام.» در روبن، ۱۴۰۱، صص. ۱۵-۷۲.

الأغبري، فهمي (۲۰۱۳). «نقوش سبئیة جدیدة تحتوی علی أقدم نقش توحیدی مؤرخ.» *ریدان*، ۸: ۱۶۷-۱۸۳.

خوانین زاده، محمدعلی (۱۳۹۴). «معناشناسی تاریخی واژه رب.» *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۷۷-۱۲۰.

روبین، کریستین ژولین (۱۴۰۱). ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام. گزینش، ترجمه و تحقیق محمدعلی خوانین زاده. تهران.

Abdallāh, Yūsuf M (1987). "The Inscription *CIH* 543. A New Reading Based on the Newly-found Original." In Christian J. Robin and Muḥammad 'A. Bāfaqīh (eds), *Ṣayhadica. Recherches sur les inscriptions de l'Arabie préislamique offertes par ses collègues au professeur A.F. L. Beeston*. (Arabie préislamique, 1), pp. 3-9. Paris.

Alhatlani, Abdullah Saad and Al-Otibi, Ajab Mohammad (2023). "A Palaeo-Arabic Inscription from the Ḥismā Desert (Tabūk Region)." *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 34: 183-193.

Al-Jallad, Ahmad (2022). "A Pre-Islamic Basmala: Reflections on Its First Epigraphic Attestation and Its Original Significance." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 52: 1-28.

Al-Jallad, Ahmad (2023). "The Religious Landscape of the Late Pre-Islamic Hijaz: A View from the Epigraphy." Online presentation in the conference *New Directions in the Study of Early Islam: A Conference in Honor of Fred Donner* held at Chicago University, 15th April, 2023.

Al-Jallad, Ahmad and Sidky, Hythem (2021). "A Paleo-Arabic Inscription on a Route North of Tā'if." *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 00: 1-14.

Beeston, Alfred. F. L. (1976). *Warfare in Ancient South Arabia (2nd-3rd Centuries A.D.)*. London.

Dan, Joseph (2007). "Apocrypha and Pseudepigrapha." In Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 2. New York.

Fiema, Zbigniew T., Al-Jallad, Ahmad, Macdonald, Michael C. A. and Nehmé, Laïla (2015). "Provincia Arabia: Nabataea, the Emergence of Arabic as a Written Language, and Graeco-Arabica." In Greg Fisher (ed.), 2015, pp. 373-433.

Fisher, Greg (ed.) (2015). *Arabs and Empires before Islam*. Oxford.

Greenfield, Jonas C (2000). "From 'Ih Rḥm̄n to Al-Raḥmān. The Source of a Divine Epithet." In Benjamin Hary, John Hayes and Fred Astren (eds.), *Judaism and*

- Islam: Boundaries, Communication and Interaction*, pp. 381-393. Leiden.
- Kiltz, David (2012). "The Relationship between Arabic *Allāh* and Syriac *Allāhā*." *Der Islam*, 88/1: 33-50.
- Nebes, Norbert (2004). "A New 'Abraha Inscription from the Great Dam of Mārib." *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34: 221-230.
- Nehmé, Laïla (2010). "A Glimpse of the Development of the Nabataean Script into Arabic Based on Old and New Epigraphic Material." In Michael C. A. Macdonald (ed.), *The Development of Arabic as a Written Language*. (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40), pp. 47-88. Oxford.
- Nehmé, Laïla (2016). "A 'Transitional' Inscription from Dūmat al-Jandal." In Guillaume Charloux and Romolo Loreto (eds.), *Dūma 2: The 2011 Report of the Saudi-Italian-French Archaeological Project at Dūmat al-Jandal, Saudi Arabia*, pp. 231-233. Riyadh.
- Nehmé, Laïla (2017). "New Dated Inscriptions (Nabataean and Pre-Islamic Arabic) from a Site Near al-Jawf, Ancient Dūmah, Saudi Arabia." *Arabian Epigraphic Notes*, 3: 121-164.
- Nehmé, Laïla (2018). *The Darb al-Bakrah: A Caravan Route in North-West Arabia Discovered by Ali I. al-Ghabban. Catalogue of the Inscriptions*. Riyadh.
- Nehmé, Laïla (2022). "The Religious Landscape of Northwest Arabia as Reflected in the Nabataean, Nabataeo-Arabic, and Pre-Islamic Inscriptions." In Fred M. Donner and Rebecca Hasselbach-Andee (eds.), *Scripts and Scripture. Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*, pp. 43-86. Chicago.
- Rabinowitz, Louis Isaac (2007). "God, Names of (Rabbinical Names of God)." In Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 7. New York.
- Robin, Christian J. (2005-2006). "Les banū Haṣḥaḥ, princes de la commune de Maḏḥā^m." *Arabia*, 3: 31-110.
- Robin, Christian J. (2006). "La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 59: 319-364.
- Robin, Christian J. (2008). "Les Arabes de Ḥimyar, des 'Romains' et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne)." *Semitica et Classica*, 1: 167-202.
- Robin, Christian J. (2015). "Quel judaïsme en Arabie ?" In Christian J. Robin (ed.), *Le judaïsme de l'Arabie antique. Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006), Judaïsme ancien et origines du christianisme 3*, pp. 15-295. Turnhout.
- Robin, Christian J. (2020). "Les noms du Dieu unique dans les religions de l'Arabie préislamique." *Communio* 45, 3-4: 67-86.
- Robin, Christian J. (2020-2021). "*al-ʾIlāh* et *Allāh* : les deux noms de Dieu chez les Arabes chrétiens de Najrān au 6e siècle de l'ère chrétienne." *Hawliyat* 19: 55-109.
- Robin, Christian J. (2021a). "Judaism in Pre-Islamic Arabia." In Phillip I. Lieberman (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, pp. 294-331. Cambridge.
- Robin, Christian J. (2021b). "The Judaism of the Ancient Kingdom of Ḥimyar in Arabia: A Discreet Conversion." In Gavin McDowell, Ron Naiweld and Daniel Stökl Ben Ezra (eds.), *Diversity and Rabbination. Jewish Texts and Societies*

- between 400 and 1000 CE*, pp. 165-270. Cambridge.
- Robin, Christian J., al-Ghabbān, ‘Alī I. and al-Sa‘īd, Sa‘īd F. (2014). “Inscriptions antiques récemment découvertes à Najran (Arabie séoudite méridionale) : Nouveaux jalons pour l’histoire de l’oasis et celle de l’écriture et de la langue arabes.” *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 158, 3: 1033-1128.
- Robin, Christian J. and Rijziger, Sarah (2018). “‘The Owner of the Sky, God of Israel’ in a New Jewish Ḥimyaritic Inscription Dating from the Fifth Century CE.” *Der Islam*, 95/2: 271-290.
- al-Shdaifat, Younis, Al-Jallad, Ahmad, al-Salameen, Zeyad and Harahsheh, Rafe (2017). “An Early Christian Arabic Graffito Mentioning ‘Yazīd the King’.” *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 28: 315-324.
- Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.) (2007). *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 19, s.v. “Targum”. New York.
- Sperling, S. David (2007). “Bible, Translations; Ancient Versions; Syriac Aramaic: Peshitta and Other Versions.” In Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 3. New York.
- Wald, Stephen G. (2007). “Tosefta.” In Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 20. New York.

Influence of Karl Barth's Theology on Christian Radical Theology through Dietrich Bonhoeffer

Jafar Falahi

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan,
Iran, fallahjafar@gmail.com

۱۰۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Radical theology became so famous in the 1960s. A large part of the Christian Community didn't accept its view, especially on the death of God. Karl Barth, the origin of neo-orthodox theology, did not take its views. This article tries to show that despite this opposition, radical theology was influenced by Barth's theology. In the early twentieth century, Barth distinguished between religion and revelation in opposition to liberal theology. Dietrich Bonhoeffer was sympathetic to Barth in this and developed the distinction between these two. In addition to that, he was interested in his contemporary secular come-of-age world, his question especially in the later period of his life was who Christ is and what is Christianity in this world. So he got the concept of religionless Christianity from this distinction, in addition, presented arcane discipline, the weak God, and being-for-others on the same ground. He developed an interesting framework for radical theologians after his death and they benefited from it in developing their views. So radical theologians utilized Barth's thoughts through Bonhoeffer, despite Barth's opposition to their production.

Keywords: Karl Bath, Christian Radical Theology, Dietrich Bonhoeffer, Modern Christian Theology, Religion and Revelation

بررسی تاثیر الهیات کارل بارت از طریق دیتریش بونهوفر بر الهیات رادیکال مسیحی^۱

جعفر فلاحی^۲

۱۰۴

پژوهشنامه ادیان

چکیده

از کاوش‌های باستان‌شناختی که در شبه‌جزیره عربستان انجام شده، شواهدی فراوان کشف شده‌اند که تصور ما از عربستان پیشااسلامی را دگرگون می‌کنند. تصور سنتی در نامیدن آن به دوران «جاهلیت» تجلی یافته، که در آن دست‌کم دو انگاره مهم هست؛ نخست، این که در عربستان حکومتی مرکزی وجود نداشته و هرج و مرج قبیلگی تا ظهور اسلام فراگیر بوده است و دیگر، این که بت‌های متعدد به‌طور فراگیر تا ظهور اسلام پرستش می‌شدند. در مقابل، در متون کتیبه‌شناختی داده‌هایی فراوان یافت می‌شوند که تصویری روشن‌تر از وضعیت سیاسی و گرایش‌های دینی عربستان پیشااسلامی ارائه می‌کنند. در این نوشتار، ابتدا به‌اجمال وضعیت سیاسی عربستان در دوران پیشااسلامی در پی سلطه تدریجی پادشاهی حمیر بر سراسر شبه‌جزیره مرور می‌شود و سپس، با بررسی نمونه‌هایی از شواهد فراوان مادی از حدود سه قرن پیش از اسلام پیشینه باور به خدای یگانه مرور و نام خدای یگانه در میان اعراب یهودی و مسیحی بررسی می‌شود. در نتیجه این بررسی، مشاهده می‌شود که از حدود دو قرن پیش از اسلام نه‌تنها شواهدی بر پرستش خدایان چندگانه در کتیبه‌های یافت‌شده از مناطق مختلف شبه‌جزیره دیده نمی‌شود بلکه شواهدی فراوان بر یهودیت و مسیحیت یافت شده‌اند که در آنها تنها خدای یگانه، با نام‌ها و تعابیر مختلف، یاد شده است.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلید واژه: عربستان پیشااسلامی، ادیان، یهودیت، مسیحیت، نام‌های خدا، رحمانان (الرحمن)، الإله

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

fallahijafar@gmail.com

۲. استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول)

۱- بیان مسئله

دهه ۱۹۶۰ شاهد ظهور جنبش الهیاتی موسوم به الهیاتِ رادیکال^۱، خصوصاً در آمریکا و انگلستان است. در این دوره شاهدِ ثمردهیِ الهیاتِ نوارتدوکس^۲ مسیحی با تکیه بر تفکراتِ کارل بارت^۳ هستیم که آراءِ خود را از اواخر دهه ۱۹۱۰ در تقابل با الهیاتِ لیبرال^۴ مطرح کرده بود. اکنون الهیاتِ رادیکال چالشی برای الهیاتِ نوارتدوکس بود. الهیاتِ رادیکال در دورهٔ پس از جنگ به جهان سکولار توجه کرد و مفهوم «مرگِ خدا»^۵ را مطرح کرد. این دهه مقارن با دهه‌های آخرِ حیاتِ بارت است. بارت با این جریان همسو نیست و مدعیاتِ آن‌ها را به دیدهٔ تردید و انکار می‌نگرد.

در این مقاله کوشش شده است با تکیه بر روش توصیفی و تحلیلی نشان داده شود که مهم‌ترین بنیان‌های فکریِ متالهانِ رادیکال به نوعی متأثر از خودِ بارت بوده است. این تاثیر هم مستقیم و هم غیرمستقیم بوده است. مقاله حاضر می‌کوشد این نکتهٔ به‌ظاهر عجیب را نشان بدهد که اگرچه آراءِ متالهانِ رادیکال با آنچه الهیاتِ نوارتدوکس می‌نامیم تفاوت بسیار دارد و خودِ بارت هم با متالهانِ رادیکال اختلاف اساسی دارد با این حال یکی از ریشه‌های تفکراتِ متالهانِ رادیکال افکارِ خودِ بارت است. آنچه در اینجا نشان داده می‌شود خطوطی است که از بارت آغاز می‌شود و از طریقِ دیتریش بونهوفر^۶ به متالهانِ رادیکال می‌رسد. در اینجا نقشِ بونهوفر فرآوری مفاهیمی است که ریشه در افکارِ بارت دارند.

بونهوفر از افکارِ بارت تاثیر پذیرفت و تحتِ تاثیرِ او، از متالهانِ لیبرالِ زمانه‌اش روی گرداند. اما الهیاتِ او همواره با الهیاتِ بارت تمایزهایی داشت و علاوه بر این، آنچه را که از بارت وام گرفته بود بسط داد و پرورد تا جایی که بارت نتوانست نارضایتی‌اش را از بخشی از آنچه او در زندانِ تقریر کرده بود پنهان کند. بعدتر (زمانی که دیگر بونهوفر زنده نبود) افکارِ او بر متالهانِ رادیکال تاثیر گذاشت و نزدِ آن‌ها زاویهٔ تندتری با افکارِ بارت پیدا کرد به طوری که بارت مخالف و ناخرسندیِ خود را از این تفکرات هم ابراز کرد. بنابراین مقاله حاضر پس از معرفی

۱۰۵

پژوهشنامهٔ ادیان

1. radical theology
2. neo-orthodox theology
3. Karl Barth (1886-1968)
4. liberal theology
5. death of God
6. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)

جنبشی مهم در الهیاتِ رادیکال می‌کوشد نشان بدهد بخشی از افکارِ متقدمِ بارت و خصوصاً تمایزی که او بین دین و مکاشفه قائل شد، طیِ مراحلِ تحول یافتند تا با جامه‌ای کاملاً مبدلِ نزدِ متالهانِ رادیکال دوباره نمایان شوند. به بیانِ دیگر بخشی از آنچه بارت در افکارِ متالهانِ رادیکال نفی می‌کند به نوعی ثمرهٔ غیرمستقیمِ افکارِ خودِ او است. این مقاله می‌کوشد فرایندِ دست به دست شدنِ افکارِ بارت نزدِ بونهوفر را با بررسی مفاهیمی مهم در الهیاتِ بونهوفر بررسی کند.

۲- پیشینهٔ پژوهش

تعداد زیادی مقاله و کتاب دربارهٔ بارت و بونهوفر به زبان‌های غربی نگاشته شده‌اند. همچنین دربارهٔ الهیاتِ رادیکال آثاری به انگلیسی در آمده است که مهم‌ترین‌شان کتابی راهنما است که به وجوه مختلفِ این الهیات پرداخته است (Rodkey and Miller, 2018b). در مقاله‌های مختلفِ این کتاب دربارهٔ بارت و بونهوفر هم سخن به میان آمده است.

در زبانِ فارسی دربارهٔ وجوهی از اندیشهٔ کارل بارت مقالاتی نوشته شده‌اند، مثلاً مقالاتی نوشته شده‌اند دربارهٔ کلیتِ الهیاتِ بارت یا نگرشِ او به علم یا به کثرتِ ادیان. مقالهٔ وحدتی‌پور و حقی برای آشنایی با دیدگاه‌های کلیِ الهیاتِ بارت دربارهٔ رابطهٔ انسان و خدا سودمند است. این مقاله به دو دورهٔ متقدم و متاخر اندیشهٔ بارت پرداخته است و کوشیده است نشان بدهد که در الهیاتِ متأخر او تأکیدِ کیرکگوری^۱ بر شکافِ بین انسان و خدا کم‌رنگ شده است و یگانگی آن دو در مسیح بیشتر موردِ تأکید است (وحدتی‌پور و حقی، ۱۳۹۱). در مقاله‌ای دیگر رویکردِ بارت به شلایرماخر و الهیاتِ لیبرالِ زمانه‌اش بررسی شده است و این رویارویی با مواجههٔ شلایرماخر با الهیاتِ خردباورِ زمانه‌اش مقایسه شده است (فلاحی، ۱۴۰۲). این مقاله برای درکِ واکنشِ متقدم بارت به الهیاتِ زمانه‌اش و متمایل شدن به جهتی که در آنجا بر بونهوفر تأثیر گذاشت - و در نوشتار حاضر به آن پرداخته می‌شود - مفید است.

دربارهٔ بونهوفر مقالاتِ چندانی کار نشده است در مقاله‌ای به آنچه بین کلیساهای پروتستانِ آلمان و رژیم نازی اتفاق افتاد پرداخته شده است که در این ماجرا بارت و بونهوفر نقشِ مهمی داشتند (فلاحی، ۱۳۹۴). این مقاله برای درکِ زمینه و زمانهٔ سیاسی و اجتماعی این دو متاله سودمند است. در یادداشتی مختصر اما خواندنی به سه شعر از بونهوفر در دورهٔ زندان پرداخته شده است

1. Soren Kierkegaard (1813-1855)

که در آن سخن از مفاهیم بونهورفری مهم مسیحیت فارغ از دین و ارتباط کلیسا و جامعه هم به میان آمده است (عیوضی، ۱۳۹۷). این یادداشت به رغم آن که خواندنی و سودمند است مختصر است. درباره الهیات رادیکال مسیحی مقاله یا نوشتاری دیده نشد. نوشتار حاضر می‌کوشد با توجه به زمینه‌ای که این آثار پدید آورده‌اند تاثیر بارت بر الهیات رادیکال از خلال بونهورفر را بررسی کند.

۳- الهیات رادیکال

اندیشه مغرب‌زمین در اروپا و آمریکا پس از نیمه سده بیستم انبوهی از تجربیات را به دست آورده بود که در مقایسه با قبل نسبتش را با گزاره‌ها و آموزه‌های الهیاتی تغییر داد. از سویی پیشرفت‌های شگرفی در علوم و فناوری‌ها پدید آمده بود و شرایط و امکانات زندگی به کلی متفاوت از سده‌های پیش بود. بسیاری از جهل‌ها و ناتوانی‌های بشر رفع شده بود و اکنون با تکیه بر عقل و تجربه اموری را تبیین می‌کرد که پیشتر برای تبیین‌شان بر ماورای طبیعت تکیه می‌کرد. اما تجربیات انباشته بشر در این دوره سویه دیگری هم داشت. اروپا در حالی به نیمه سده بیستم رسید که دو جنگ بزرگ را پشت سر گذاشته بود و در نتیجه بسیاری از باورهای غربی‌ها درباره آینده روشن بشر، تضمین توانایی‌های بشر در رقم زدن حیاتی سعادت‌مندان و تصور او از خدایی توانمند و خیرخواه به لرزه در آمد. بنابراین در عرصه الهیات پرسش‌های جدید و پاسخ‌های متهورانه‌ای پدید آمدند.

سابقه انتقادهای الحادی در عرصه الهیات در دوره جدید به نقدهای لودویگ فوئرباخ^۱، کارل مارکس^۲، زیگموند فروید^۳ و فریدریش نیچه^۴ می‌رسید. این اندیشمندان از چهره‌های بارز گذشته در طرح چنین انتقادهایی بودند. نکته مشترک در نقدهای آن‌ها این بود که دین برابر است با آگاهی‌ای نادرست. فوئرباخ معتقد بود صفاتی که انسان برای خدا قایل است بیشینه آن چیزی است که برای برای خود می‌پسندند و در واقع پیش‌افکنده^۵ آن است. به واسطه این پیش‌افکنند است که انسان از خود بیگانه می‌شود و تصویری بازگونه از خود می‌یابد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۴۰). مارکس

1. Ludwig Feuerbach (1804-1872)
2. Karl Marx (1818-1883)
3. Sigmund Freud (1856-1939)
4. Friedrich Nietzsche (1844-1900)
5. projection

سررشته همین بحث را از فویرباخ گرفت و آن را تا این موضع برد که این تصور بازگونه باید اصلاح شود چرا که موبد شرایطی ظالمانه است. او دین را نشانه شرایطی غیر عادلانه می‌دانت (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۴۰-۱۴۱). فروید هم دین را خرافه و محصول دوره بلوغ نیافتگی نوع بشر می‌دانت (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۰۰-۱۰۱). نیچه مرگ خدا را اعلام کرد. این سخن او نه به معنای نبود خدا، بلکه به این معنا است که ارزش‌های متعالی از سکه افتاده‌اند.

در دهه ۱۹۶۰ اندیشه‌هایی الهیاتی در جهان انگلیسی‌زبان پدید آمدند که به‌رغم تفاوت‌هایی که داشتند در دسته کلی «الهیات رادیکال» قرار گرفتند. آن‌ها از آن زمینه انتقادی به باورهای الهیاتی تأثیر پذیرفتند، با این حال عقیده نداشتند که بیرون از دایره الهیات مسیحی ایستاده‌اند. این عقیده وجود دارد که نیچه و پل تیلیش^۱ بیشترین تأثیر را بر متالهان رادیکال داشته‌اند (Crocket and Robins, 2018: 27). بارزترین مشابهت بین متالهان رادیکال آن بود که دغدغه‌های جهان‌محور داشتند نه کلیسامحور. بنابراین مفهوم سکولار^۲ یا دنیویت^۳ نزد آن‌ها اهمیت ویژه‌ای داشت و به الهیات آن‌ها الهیات سکولار هم گفته می‌شود. در یک نگاه کلی می‌توان گفت ویژگی مشترک مکاتب و نگرش‌هایی که در محدوده الهیات رادیکال قرار می‌گیرند آن است که در باب آموزه‌های مسیحی از دیدگاه‌های سنتی فاصله می‌گیرند و موضعی رادیکال اتخاذ می‌کنند. همچنین بسیاری از جریان‌های رادیکال به مسایل مهم روز مثل مسایل سیاسی یا تبعیض نژادی و جنسیتی یا محیط‌زیستی اهمیتی ویژه می‌دهند.

جنبش «مرگ خدا»^۴ نخستین جریان فکری الهیات رادیکال در دهه ۱۹۶۰ بود که در آن زمان جنجال رسانه‌ای بسیاری حول آن شکل گرفت. مهم‌ترین شخصیت‌های این جریان ویلیام همیلتن^۵ و تامس جی. جی. آلتیزر^۶ بودند و البته گابریل وهانیان^۱ و مری دالی^۲ هم پس از آن‌ها دو تن از

1. Paul Tillich (1886-1965)

2. secular

3. worldliness

4. death of God

۵. William Hamilton (1924-2012) (متاله آمریکایی و شاگرد تیلیش و راینهولد نیبور بود. در کتاب جوهر نوین مسیحیت (۱۹۶۱) مفهوم مرگ خدا را بر اساس نظریات نیچه و تیلیش مطرح کرد. همراه با آلتیزر کتاب الهیات رادیکال و مرگ خدا (۱۹۶۶) را تألیف کرد که اثری مهم و کلاسیک در الهیات رادیکال به حساب می‌آید (گرنز و السون، ۱۳۸۶: ۲۳۲).

۶. Thomas J. J. Altizer (1927-2018) (او متالهی آمریکایی عموماً پیشگام و مدافع اصلی الهیات مرگ خدا در دهه ۱۹۶۰ به حساب می‌آید. کتاب انجیل خدا/ناپاوری مسیحی (۱۹۶۶) اثر او است که آن را مانیفست الهیات

متالهان مهم این جریان بودند (Rodkey and Miller, 2018a: 4). آن‌ها مفهوم مرگِ خدا را مطرح کردند. این مفهوم به‌نوعی در واکنش به دعوت بونهوفر برای اراییه تفسیری سکولار از انجیل در جهانی بلوغ‌یافته - که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت - مطرح شد. بسیاری تصور می‌کنند که این جنبش می‌گوید خدا مرده است و دیگر نیست، اما نگرش الهیاتِ رادیکال را باید بیشتر معطوف به رادیکالیزه شدن الهیات دانست. در واقع این الهیات به این معنا رادیکال است که مرزهای معمول و مرسوم الهیاتِ سنتی را در می‌نوردد و ارزش‌ها و هنجارهای الهیاتِ سنتی را به چالش می‌کشد. در این الهیات خصوصاً تأکید بر پرسش‌پذیری الهیات و ارتباط آن با جهان امروز است. اگر چه طرح مباحث از سوی متالهان رادیکال در دهه ۶۰ چندان روشن و منسجم نبود و فهمیدن دیدگاه‌های آن‌ها خصوصاً در آموزه خدا کار راحتی نیست، با این حال می‌توان گفت که آن‌ها می‌خواستند عنصری آن‌جهانی را که در الهیاتِ سنتی بر آن تأکید می‌شد بزدايند و به آن چیزی دست بیابند که در ایمان مسیحی مولفه‌ای بنیادین به حساب می‌آمد. از نظر آن‌ها خدای متعال در خداباوریِ سنتی از عواملی است که انسان را از انسان بودنش تهی می‌کند. آن‌ها در عوض بر مسیح به‌مثابه مأمی برای انسانیت رنج کشیده تأکید داشتند.

از نظر دو شخصیت اصلی و مهم الهیاتِ مرگِ خدا الحادِ مسیحی اهمیت بسیاری دارد. همیلتن جوهره حقیقی مسیحیت را در پیش گرفتن حیاتِ دنیوی و عاری از خدا در جهانی که عیسی آن را تعریف کرده است می‌داند، یعنی زندگی در کنار سایر انسان‌ها و شریک شدن در تلاش‌ها و رنج‌های آن‌ها (گرنز و السون، ۱۳۸۶: ۲۳۲). همیلتن اگرچه عقیده به خدا را ناسودمند بلکه خطرناک می‌داند اما به‌واسطه باوری که به مسیح دارد خود را همچنان مسیحی به حساب می‌آورد. آلتیزر نیز به درون‌ماندگاری^۳ مطلق خدا در بشر عقیده دارد و معتقد است که این درون‌ماندگاری خاطره تعالی خدا را مستحیل و محو می‌کند. ضرورت این تأکید از آنجا است که انسان معاصر

مرگ خدا می‌داند. او بیش از همه متأثر از هگل، نیچه و ویلیام بلیک شاعر است (گرنز و السون، ۱۳۸۶: ۲۳۳).

۱. Gabriel Vahanian (1927-2012) (متاله معروف آمریکایی زاده فرانسه از پدر و مادر ارمنی. شخصیت معروف در الهیات رادیکال و نویسنده کتاب مرگِ خدا: فرهنگ دوره پسامسیحی ما (۱۹۶۱) که در الهیات رادیکال نقش مهمی داشت (Crockett and Robbins, 2018: 28)).

۲. Mary Daly (1928-2010) (متاله و فیلسوف فمینیست آمریکایی. صاحب چندین اثر که بیش از همه برای فراتر از خدای پدر (۱۹۳۷) شناخته می‌شود)

باید از اسارت‌های گوناگون رها شود و پذیرش مسئولیت را درک کند. به بیان دیگر تصویری درون‌ماندگار از الوهیت - در برابر تصویری بیرونی و متعالی از آن - منجر به تاکید بیشتر بر مولفه‌ها و مسئولیت‌های بشر می‌شود. آلتیزر در تبیین مرگ خدا به مفهوم کنوسیسی^۱ تکیه می‌کند و آن را مرتبط با مفهوم بیرونی‌سازی^۲ و خودآشکارسازی^۳ روح نزد هگل می‌داند (Altizer, 2002: 52). او می‌گوید مسیحیان خدایی را اعلام می‌کنند که خود را در مسیح کاملاً نفی و قربانی کرده است، یعنی او از جایگاه رفیع خود به زمین آمده است دشنام شنیده است و سرانجام بر صلیب رفته است. این عمل برای مخلوقات انجام شده است و خدا با وجود مخلوق هم‌هویت می‌شود در نتیجه کسی که مرگ خدا را تصدیق می‌کند می‌تواند بر همه امور نفی‌کننده زندگی غالب شود و به این جهان آری بگوید. به بیان دیگر همین که الوهیت در هیئت انسانی عیسی متجسد و زمینی شده است و نهایتاً بر صلیب رفته است دروازه‌ای است برای دیندار مسیحی تا به زمین و جهان معاصر و مسائل آن آری بگوید و خود را و رای آن نداند و زندگی را در شکل‌های مختلفش نفی نکند. بنابراین متالهان جنبش مرگ خدا بر رابطه انسان دیندار با جهان معاصر و در پیش گرفتن زندگی‌ای مسئولانه در این جهان تاکید داشتند و یکی از عوامل بازدارنده برای چنین زندگی‌ای را باور سنتی به خدایی متعالی می‌دانستند. پس عقیده داشتند که برای هموار کردن راه ارتباط مسئولانه فرد دیندار با زندگی در جهان معاصر باید تقریری نو از آموزه خدا ارائه داد که این تقریر در حیطه الهیات رادیکال به الهیات مرگ خدا و الحاد مسیحی موسوم شد. خواهیم دید که زمینه بسیاری از این مفاهیم در افکار بونهوفر خصوصاً در دوره زندان آماده شده بود. اما پیش از بررسی بونهوفر سراغ ریشه‌های این افکار در الهیات بارت می‌رویم.

۴- بارت و الهیات دیالکتیکی

بارت چنان که مشهور است الهیات خود را در بستر تقابل با الهیات لیبرال مسلط بر زمانه‌اش مطرح کرد. او در دهه ۱۹۱۰ و در هنگامه آغاز و انجام جنگ جهانی اول نگرشی را در الهیات مسیحی مطرح کرد که به الهیات نوارتدوکس و گاه به الهیات دیالکتیکی^۳ معروف است. الهیات لیبرال و

۱. Kenosis (به معنای تهی شدن خدا از جوهر الهی که در آموزه‌های سنتی مسیحی درباره تجسد و تصلیب مطرح می‌شود).

2. externalization

3. dialectical theology

آغازگر آن، فریدریش شلایرماخر^۱، کوشیده بودند سرخ‌های تجربه امر الوهی را در احساس بشری و شهود بیابند و نشان امر بی کران الهی را در امر کرانمند ببینند (شلایرماخر، ۱۳۹۹: ۱۱۶-۱۱۷)، اما بارت بر خلاف الهیات لیبرال وجود هر گونه امر دینی پیشینی و فطری در انسان را مردود می‌دانست و معتقد بود نگاه از پایین و انسان‌شناختی الهیات طبیعی و از جمله الهیات لیبرال موجب دم‌دستی شدن و ابتدال خدا و کلمه خدا می‌شود.

به عقیده بارت کلمه خدا از دسترس تجربه و عقل بشر بیرون است. بین انسان و خدا شکافی وجود دارد اما الهیات لیبرال انجیل را بدل به این کرده است که انسان‌ها الوهیت خودشان را اعلام کنند. بارت می‌گوید خدا «چیزی در میان سایر امور نیست، بلکه امری به کلی دیگر است، مجموع نامتناهی همه دیگرهای نسبی است. او شکلی از تاریخ دینی نیست بلکه ارباب ازلی حیات ما و جهان ما است» (Barth, 1957: 73-74). بنابراین از نظر بارت خدا کاملاً متفاوت و متمایز از انسان و جهان طبیعی و «امری به کلی دیگر» است.

از نظر بارت انکشاف از خداوند انکشاف از چیزی است که به کلی از امور این جهانی متمایز است. بنابراین از طریق طبیعت، فرهنگ و فلسفه نمی‌توان به امر الوهی دست یافت و هر گونه تلاشی در این راستا مکاشفه را بدل به چیزی می‌کند که دیگر مکاشفه نیست. بارت پس از این «نه» گویی و به اصطلاح سلب امکان الهیات طبیعی، به نحو ثبوتی از مکاشفه سخن می‌گوید و بر یگانه مکاشفه خدا در جهان در قالب مسیح تاکید می‌کند. از نظر بارت این واقعیت واقعی بنیادین است و بر سایر امور متکی نیست. بارت متکی بر آراء کیرکگور معتقد است که «تمايز کیفی نامحدودی» بین خدا و انسان وجود دارد (براون، ۱۳۸۴: ۲۵۶). بنابراین بارت با تاکید بر یگانگی مکاشفه الهی و آن‌سویی بودن مطلق آن راه خودش را از الهیات لیبرال مطرح و معروف در زمانه‌اش جدا می‌کند و طرحی در الهیات ابتدای سده بیستم در می‌اندازد که متالهانی را به خود جذب می‌کند و متالهانی دیگر را علیه خود بر می‌انگیزد.

تمايز بين مکاشفه و دین از محورهای الهیات بارت است. او به تبیین شلایرماخر از مفهوم دین و ابتای دین بر مفهوم «احساس» نقد دارد. در واقع مفهوم دین نزد بارت نمایانگر همان چیزی است که شلایرماخر می‌کوشید تفسیری انسان‌شناختی و طبیعی از آن ارایه بدهد. پس با طرح مفهوم مکاشفه در برابر دین به نقد مفهوم دین می‌پردازد (Greggs, 2011: 20). بارت دیدگاه شلایرماخر

1. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

را این گونه تقریر می کند که دین واقعیتی کلی است و مشتمل بر مصادیقی است که یگانه پرستی در رأس آن است و مسیحیت برترین شکل این یگانه پرستی است (Barth, 1982: 226). بارت نمی پسندد که مسیحیت بر مبنای احساس درونی اتکای مطلق نگریده شود به طوری که مکاشفه به تجربه ای سوپراکتیو فرو کاسته شود و مسیحیت در عداد سایر ادیان ولو برتر از همه آنها قرار بگیرد و مدعیات یگانه مکاشفه مسیحی و عیسی مسیح نادیده گرفته بشوند. دین گفتاری الهیاتی است و مکاشفه یگانه راه کسب شناخت انسان از خدا است. ابراز این سخن به آن معنا بود که برای آنکه بدانیم انسان درباره خدا چه می اندیشد می توانیم به دین رجوع کنیم، اما شناخت راستین از خداوند را فقط از طریق مکاشفه می توان به دست آورد. بارت در اصول عقاید کلیسا^۱ ۲/۱ قسمت ۱۷ مکاشفه خدا را فسخ^۲ دین اعلام می کند (به نقل از Greggs, 2011: 24). با این حال مواجهه ای دیالکتیکی با مسئله وجود مکاشفه در دین دارد. او از سویی حضور امر الوهی در دین را انکار می کند چرا که دین از گفتن چیزی بیش از آنچه مردم درباره خدا می گویند ناتوان است؛ از سوی دیگر بله ای می گوید ناظر بر این که مکاشفه عینی خدا در عیسی مسیح را می پذیرد و به این معنا رویکردی دیالکتیکی دارد. در ادامه باز بر سر این دیدگاه خواهیم آمد.

۵- بونهوفر و پرورش بذره های الهیاتی بارت

۵-۱- مسیحیت در جهان بلوغ یافته

بونهوفر گرچه در فضایی لیبرال به تحصیل الهیات پرداخت اما بیشترین تاثیر را از بارت پذیرفت. این متاله لوتری آلمانی در دانشگاه های توینگن و سپس برلین، زیر نظر استادهایی مثل آدولف فن هارناک^۳، کارل هل^۴ و راینهولد زیبرگ^۵ که همه از متالهان برجسته لیبرال بودند به تحصیل الهیات پرداخت. گرچه بارت در مذهب پروتستانی اصلاح شده^۶ و بنابراین پیرو جان کالون بود و بونهوفر در مذهب لوتری و از این باب زوایه ای بین بعضی از نظرات آنها مشهود است، اما به نظر می رسد این اختلاف نظرها در مقایسه با همگرایی آنها در مسائل الهیاتی مهم چندان چشم گیر نبود

1. Church Dogmatics

2. Aufhebung

3. Adolf von Harnack (1851-1930)

4. Karl Holl (1866-1926)

5. Reinhold Seeberg (1859-1935)

6. reformed (منظور شاخه کالونی مذهب پروتستان است).

(DeGruchy, 2020: 566). بونهوفر در دانشگاه شاگردِ مستقیمِ بارت نبود با این حال متأثر از آثارِ بارت بود که صدایی نو در فضای الهیاتِ جامعهٔ آلمانی‌زبانِ اوایلِ سدهٔ بیستم بود و حتی رسالهٔ دکتریِ بونهوفر نشان از این تأثیر دارد (رابرتسن، ۱۳۸۸: ۱۷). او چند سال پس از فارغ‌التحصیلی در آغاز دههٔ ۱۹۳۰ ملاقاتی با بارت داشت که آن را بسیار موثر قلمداد کرد. پس از آن هم دیدارها و مکاتباتی مهم با بارت داشت. همچنین در طول این دهه که مقارن با قدرت گرفتن حزب نازی بود بونهوفر در قالبِ کلیسای معترف^۱ (فلاحی، ۱۳۹۴: ۱۱۱) و بیرون از این کلیسا با بارت همفکری و همراهی کرد.

مهم‌ترین مشخصه در همدلیِ بونهوفر و بارت دربارهٔ نقدِ آن‌ها بر الهیاتِ لیبرال بود. بونهوفر هم مثل بارت با دیدگاهِ پیشینیِ متالهانِ لیبرال دربارهٔ مکاشفهٔ الهی و نگاهِ از پایین و انسان‌شناختیِ آن‌ها در قالبِ تجربهٔ بشری از خدا موافق نبود. همچنین معتقد بود که چنین نگاهی اخلاقِ مسیحی را به تباهی کشانده است و نوعی بورژوازیِ موجود در جامعهٔ دینیِ آلمان که راه را برای موافقت با رژیمِ غیرعقلانی و سفاکِ نازی هموار کرده است ناشی از همین نگرش‌های لیبرال است.

بونهوفر از تأکیدِ بارت بر مفهومِ مکاشفه که در تقابل با مفهومِ دین مطرح می‌شد تأثیر می‌پذیرد و البته نگاهِ مستقلِ خودش را هم حفظ می‌کند. او هم به مفهومِ دین نگاهی انتقادی دارد. بونهوفر در سخنرانی‌ای در دانشگاه برلین در اوایل دههٔ ۱۹۳۰ بارت را نقطهٔ عطفی در الهیاتِ سدهٔ بیستم معرفی می‌کند چون بارت مرزی بین دین و خدا می‌گذارد و دربارهٔ خدا سخن نمی‌گوید، بلکه به کلامی گوش می‌سپارد که آن را از جانبِ خدا می‌داند (Bonhoeffer, 2012: 226-227). این نکتهٔ بونهوفر در واقع به جایگاهِ مهمِ «کلمهٔ خدا» در تفکرِ بارت، در تقابل با دلالتِ انسان‌شناختی و پیشینیِ دین در الهیاتِ لیبرال، ارجاع دارد. بونهوفر با خاص بودنِ مکاشفه و کلمهٔ الهی موافق است و بر آن تأکید دارد. البته او در این باره تفاوت‌هایی با بارت دارد. بارت مکاشفه را واقعه‌ای می‌داند که رعدآسا و دیگرگونه است اما بونهوفر خصوصاً در آثارِ نخستینِ خود تأکید دارد که مسیح در قالبِ انسانیِ جدید و در واقع در قالبِ جماعتِ دینداران یا کلیسا وجودی انضمامی دارد. به بیانِ دیگر بونهوفر بیش از آن که بر مشخصهٔ دیگربودگیِ مکاشفه تأکید داشته باشد بر مشخصهٔ جمعیِ مسیحیت و درکِ مسیح و کلیسای مسیحی در میانِ جماعتِ مومنان تأکید دارد.

سوال مهم بونهوفر در کلیه آثارش این است که مسیح برای امروز ما کیست و این سوال در آثار متاخرش یعنی اخلاق^۱ و نامه‌ها و اوراق زندان^۲ به این شکل در می‌آید که مسیح در جهان بلوغ یافته^۳ معاصر ما کیست. منظور بونهوفر از جهان بلوغ یافته چیست؟ اصطلاح جهان بلوغ یافته به این معنا نیست که جهان بشری اخلاقی تر شده است و همچنین به این معنا نیست که دین در جهان ما دیگر طرفداری ندارد. این عبارت به آن معنا است که در اروپای سکولار شده برای تبیین واقعیت و پاسخگویی به نیازهای بشر دیگر نیازی به «انگاره خدا»^۴ نیست. بونهوفر معتقد است که بشر در عصر حاضر آموخته است که بدون ارجاع به خداوند بسیاری از پرسش‌ها را پاسخ بدهد و آموزش را مدیریت کند و پیش ببرد (Bonhoeffer, 2010: 426-7). بیشتر دین در بسیاری از حوزه‌ها مداخله و سیطره داشت. دین و اسطوره پاسخ بسیاری از پرسش‌های انسان درباره چگونگی رخدادهای و پیدایش امور در این عالم را می‌دادند، قوانین را تدوین می‌کردند و در مدیریت نهادها مداخله داشتند. اما اکنون پیشرفت علم بشر را از خدای رخنه‌ها^۵ بی‌نیاز کرده است (Bonhoeffer, 2010: 425).

بونهوفر معتقد است بی‌نیازی بشر به انگاره خدا نه فقط در حوزه علم، سیاست و قانون بلکه گسترده‌تر از این‌ها در کلیت زندگی روزمره مشهود است. حتی تراژدی‌ها و شکست‌ها هم از این اعتماد به نفس بشر نمی‌کاهد. بونهوفر می‌گوید پس از آن که بشر در امور مادی و دنیوی رشد کرد، اموری باقی ماندند که به پرسش‌های نهایی معروف هستند، مثل مرگ و گناه که از نظر کلیسا فقط خدا می‌تواند پاسخگوی این پرسش‌ها باشد و مردم برای پاسخ دادن به آن‌ها نیازمند خدا و کلیسا و کشیشان هستند. اما اگر در جهان بلوغ یافته دیگر چنین پرسش‌هایی مطرح نباشند یا «بدون خدا» پاسخ داده شوند چه؟ (Bonhoeffer, 2010: 427). بونهوفر معتقد است طرح این مسائل از جانب مسیحیت و کلیسا در جهان امروز بیهوده، حقیر و غیرمسیحی است؛ بیهوده است به این دلیل که تلاشی است برای متکی کردن شخص به اموری که او دیگر اتکایی به آن‌ها ندارد و طرح مشکلاتی برای شخص که دیگر برای او مشکل نیستند. همچنین چنین کنشی حقیر است به این دلیل که می‌خواهد از ضعف افراد برای سوق دادن آن‌ها به سوی اهدافی استفاده کند که

1. Ethics
2. Letters and Papers from Prison
3. World come of age (Mündigkeit Ger.)
4. God Hypothesis
5. God of the Gaps

آزادانه راضی بدان نیستند. از همه مهم‌تر، این عمل غیرمسیحی است به این دلیل که مسیح را با مرحله‌ای خاص از دینداری بشر می‌آمیزد و مسیح را در آن مرحله متوقف می‌کند. بنابراین از نظر بونهوفر در زمانه بلوغ یافته نباید برای پوشاندن رخنه‌های شناختی بشر یا برای پاسخ به پرسش‌های نهایی او به انگاره خدا آویخت و به بیان دیگر کلیسا باید دست از این اهرم‌های کهن خود بردارد.

۵-۲- مسیحیت فارغ از دین

بونهوفر در ادامه تمایزی که بارت بین مکاشفه و دین قائل است و نقدی که خودش بر رویکردهای مسیحی و کلیسایی برای مطرح کردن مفهوم خدا در جهان بلوغ یافته دارد، مفهوم «مسیحیت فارغ از دین»^۱ را مطرح می‌کند. در واقع نقد او به وجه فرهنگی دین است. نقدهای بونهوفر به دین، مشابه با آنچه نزد بارت دیدیم، در تایید نگرشی است که تقابل با دین و به نفع الهیات است. با توجه به این نکته است که می‌توان دریافت منظور او از مسیحیت فارغ از دین چیست. بونهوفر، مثل بارت، معتقد است مسیحیت حول مسیح می‌گردد و به قول پولس مسیح نیامد تا «دین» جدیدی بیاورد بلکه او به واقعیت جدیدی در خودش یعنی در مسیح متذکر می‌شود.^۲ بونهوفر ختنه را مثال می‌زند که بعد از آمدن عیسی مسیح لغو شد (Bonhoeffer, 2010: 366). در واقع همان طور که دیگر شرط یهودی مهم ختنه در زمانه پولس و پس از آمدن مسیح برای داشتن ایمان و رستگاری لازم نیست، دین هم دیگر در زمانه بلوغ یافته شرط لازم ایمان مسیحی نیست.

دو نکته مهم را باید درباره دیدگاه بونهوفر در باب دین متذکر شد. یکی این که این دیدگاه را باید غیرنهایی و قوام نیافته تلقی کرد. با توجه به این که او این مفهوم را در نامه‌های زندان مطرح کرد و به سبب مرگ زود هنگام فرصت پرداخت بیشتر به آن را نیافت باید آن را مفهومی در فرایند شکل گیری به حساب آورد. نکته دوم این که این دیدگاه را نباید گسسته از نظرات پیشین بونهوفر به حساب آورد و ریشه و سابقه این دیدگاه را می‌توان در آثار پیشین و متقدم او یافت که البته تاثیر بارت هم در آنجا مشهود است. بونهوفر در *امت قدسیان*^۳ که رساله دکتری و از اولین آثار او است می‌گوید که مسیح نه موسس کلیسا است و نه موسس دین و این جمع رسولان او بودند که این

1. religionless Christianity

۲. «پس اگر کسی در مسیح باشد، خلقت تازه‌ای است؛ چیزهای کهنه درگذشت، اینک، همه چیز تازه شده است» (دوم قرن‌تیاں ۵: ۱۷).

3. Sanctorum Communio

امور را تاسیس کردند. او در آنجا هم می‌گوید آنچه در مسیح تاسیس شد نه دین جدیدی در پی پیروان، بلکه واقعیت کلیسا و انسان آمرزیده شده بود، نه دین بلکه مکاشفه بود (Greggs, 2011: 43). بنابراین آنچه در آثار آخری بونهوفر در قالب مفهوم مسیحیت فارغ از دین مطرح شد ریشه در تفکراتی مطرح شده در آثار متقدم و تاثیرپذیرفته از بارت داشت و فکری ناگهانی و عاری از پیشینه نبود. همچنین این دیدگاه هنوز نیازمند قوام بیشتر بود.

۵-۳- ناتوانی خدای مسیحی و بودن برای دیگران

بونهوفر در ادامه نظراتش درباره جهان بلوغ یافته و مسیحیت فارغ از دین دیدگاهی نسبتاً نامتعارف را درباره خدا مطرح می‌کند. او معتقد است در جهان معاصر بلوغ یافته باید خدا را موجودی ضعیف و ناتوان به حساب آوریم، به این معنی که او موجودی است که اجازه می‌دهد از جهان بیرون افکنده بشود و مصلوب گردد. بونهوفر می‌گوید «صادق نخواهیم بود مگر این که تصدیق کنیم که مجبوریم در جهانی زندگی کنیم که گویی در آن خدایی نیست^۱ و این دقیقاً احساسی است که نزد خدا داریم! خدا خودش ما را مجبور به تصدیق آن کرده است. خدا ما را بر آن داشته است که دریابیم که همچون کسانی زندگی کنیم که زندگی‌هایشان را بدون او پیش می‌برند. همان خدایی که با ما است خدایی است که ما را ترک کرده است (مرقس ۱۵: ۳۴)» (Bonhoeffer, 2010: 478-9). ارجاع فوق به انجیل در واقع ارجاع به همان عبارت معروف «ایلوئی ایلوئی لما سبقتنی»^۲ است که مسیح بر فراز صلیب بر زبان آورد. بونهوفر معتقد است که ما نزد خدا و همراه با خدا بدون خدا زندگی می‌کنیم. در واقع خدا به این امر رضایت داده است که از جهان به فراز صلیب بیرون رانده بشود.

خدا با همین ضعف و ناتوانی‌اش در جانب ما است و ما را یاری می‌کند. بونهوفر به این آیه از انجیل متی ارجاع می‌دهد (Bonhoeffer, 2010: 479) که «او ضعف‌های ما را گرفت و مرض‌های ما را برداشت» (متی ۸: ۱۷). بنابراین او خدایی است که برخلاف تصور پیشین که قادر مطلق بود

1. estis deus non daretur

(عبارتی لاتین که بونهوفر نقل کرده است و ریشه در سنت مسیحی دارد و او تفسیری نو از آن عرضه می‌کند. رجوع شود به پاورقی ویراستار در همان صفحه از اثر بونهوفر).

^۲ «خدای من، خدای من، چرا ترکم کردی؟»

ضعف‌هایی دارد و ما را نه با آن قدرتِ مطلقه‌ی که پیشتر می‌پنداشتیم بلکه با ضعف و رنجی که در دوره‌ی جدید از او تصور داریم و کتاب مقدس هم موید آن است یاری می‌کند. معمولاً دینداری بشر او را به سمتِ خدایی که قدرتِ مطلق دارد و در تنگناها به او کمک می‌کند سوق داده است، اما بونهوفر معتقد است که کتاب مقدس راه به سوی خدایی می‌برد که ضعیف و ناتوان است و فقط چنین خدایی است که می‌تواند یاری کند. به‌واقع در جهانِ بلوغ‌یافته تصورِ خدای بی‌نقص و قدرتمند زدوده می‌شود و جا برای خدای کتاب مقدس باز می‌شود که ضعیف است و با همین ضعف در جهان عمل می‌کند.

بونهوفر در این نگاه متفاوت به مفهوم خدا دلالت‌های سیاسی هم می‌بیند. او معتقد است از دل تصورِ پیشین درباره‌ی خدا، یعنی خدای قاهر و قدرتمند و مطلق است که فاشیسم و نازیسم سیاسی و همچنین کلیسایی و الهیاتی بیرون آمده‌اند (Saler, 2018: 89). در واقع تصورِ خدای قدرتمند و ضامنِ نظم خلقت با چنان چشم‌داشتی از حوزه‌های سیاسی و کلیسایی پیوند دارد، حال آن که نتیجه‌ی تصورِ خدای ناتوان و شکسته در قالبِ عیسی مسیح چنین چیزی نخواهد بود.

از نظرِ بونهوفر سهیم شدنِ فردِ مسیحی در زندگیِ این جهانی شریک شدن در رنج‌های مسیح برای دیگران و به بیان دیگر به معنای شرکت در حیاتِ دنیوی و خدمت کردن به خدا در جهان است. بونهوفر از سویی دغدغه‌ی «خداوار زیستن»^۱ را دارد و این البته همسو با مهم‌ترین پرسش او در نامه‌های زندانش است که مسیح برای امروز ما کیست. او از سوی دیگر می‌پرسد که چنین زیستی در جهانِ بلوغ‌یافته‌ی امروزی به چه معنا است. بونهوفر زیستِ مسیحی را معطوف به جهانِ بهتر پس از مرگ نمی‌داند بلکه معتقد است که زندگیِ مسیحی باید در جهان و البته در شراکت در رنج و محنتِ خدا سپری شود. او ما را به پرسشِ مسیح در باغِ جتسیمانی، یعنی باغی که شبِ آخر را با یارانش در آن سپری کرد، ارجاع می‌دهد که «توانستی ساعتی با من بیدار بمانی؟» (Bonhoeffer, 2010: 480) که این البته ممکن است برای دینداری که مسیحیت را از منظرِ دینِ مسیحیت متعارف می‌بیند قدری عجیب بنماید و توقعش خدایی باشد که تسلا بخش و حلالِ مشکلاتِ شخصی او باشد. حال آن که با توجه به خدای ضعیف و ناتوانِ مسیحی، خداوار زیستن امری متفاوت از آن توقع است.

بونهور معتقد است فرد مسیحی باید در این دنیا و برای دیگران زندگی کند. او در یکی از سخنرانی‌های متقدمش در ۱۹۳۲ دربارهٔ مسیح‌شناسی مفهوم «برای-من-بودگی مسیح»^۱ را مطرح می‌کند. برای-من-بودگی مفهومی است که ماهیت مسیح را از این وجه توضیح می‌دهد که او وجودی مستقل و مجزای از ما ندارد، بلکه برای ما و معطوف به ما است. بونهور معتقد است مسیح‌بودگی عیسی، یعنی اصل ماهیت او به‌عنوان مسیح، برابر با برای-من-بودگی او است (Greggs, 2011: 48) که این مضمون زمینه‌ساز پرسش مهم او در نامه‌ها است که پیش‌تر ذکر شد. بونهور در آنجا می‌گوید «مسیح‌بودگی او برای-من-بودگی او است» و از سوی دیگر می‌گوید که خداوار یا مسیح‌وار زیستن به معنای پا گذاشتن در جای پای او است یعنی «انسانی برای دیگران» بودن. انسان دعوت شده است تا در جهانی عاری از خدا در رنج‌های خدا شریک شود. بونهور می‌گوید وظیفه ما این نیست که چهره این جهان عاری از خدا را با تکیه بر «دین» تغییر بدهیم و نقش خود را در قالب یک گونه خاص دینی (قدیس، گناه‌کار، توبه‌کار) بفهمیم بلکه به ما اجازه داده شده است که «دنیوی» زندگی کنیم و انسان باشیم البته انسانی که مسیح در ما پدید آورده است. پس آنچه فرد را مسیحی می‌کند نه انجام عمل دینی خاص بلکه مشارکت در رنج خدا در حیاتی دنیوی و برای دیگران است با تأکید بر این نکته که مسیح خداوند این جهان است. در واقع زندگی مسیحی در جهان به شراکت در رویارویی مسیح با جهان تبدیل می‌شود.

بونهور در نامه‌های زندان از همین موضع تحصیل‌گرایی مکاشفه^۲ بارت را نقد می‌کند و آن را به شکل اتهامی بر بارت مطرح می‌کند (Bonhoeffer, 2010: 373). آن‌چنان‌که پیشتر گفته شد بارت مفهوم دین را نقد می‌کند اما از نظر بونهور او پس از آن به جای دین آموزه و برداشتی تحصیلی از مکاشفه را قرار می‌دهد و می‌گوید یا همه آن را بپذیر یا رها کن. تحصیل‌گرایی مکاشفه که اتهام بونهور بر بارت است به این معنا است که بارت مکاشفه را به کلام مشهود در متون مقدس و تفسیر این متون در فضای کلیسا محدود می‌کند. به بیان دیگر بونهور این نگاه به مکاشفه را پوزیتیویستی یا تحصیل‌گرایانه تلقی می‌کند. از نظر بارت تولد از باکره، تثلیث و مواردی از این دست همه در یک سطح از اهمیت هستند و لازمه کلیت مکاشفه به حساب می‌آیند حال آن که از

1. promise of Christ

(این مفهوم در برابر aseity قرار می‌گیرد که به معنای استقلال و خودآیینی خدا از بندگان است)

2. positivism of revelation

نظر بونهوفر می‌توان برای آن‌ها درجاتی از اهمیت قائل شد. در واقع این دیدگاه بارت منجر به جدایی کلیسا از جهان می‌شود. تحصیل‌گرایی مکاشفه از نظر بونهوفر ساده‌انگارانه است چون بارت دین را به واسطه مکاشفه منسوخ اعلام می‌کند، اما در گام بعد آموزه‌های مسیحی را راستین و دین فیض خدا اعلام می‌کند و قواعدی و چارچوبی برای ایمان تنظیم می‌کند. بونهوفر می‌گوید پرسشی که در این جا مطرح می‌شود آن است که کلیسا، جماعت کلیسایی، موعظه، مراسم عبادی و حیات مسیحی برای جهان‌عاری از دین چه معنایی خواهند داشت؟ (Bonhoeffer, 2010: 364). دین حاوی مفروضات متافیزیکی خاصی است که مشروط به زمان هستند و پرسش این است که ما بدون آن‌ها چگونه می‌توانیم از خدا سخن بگوییم؟ چگونه می‌توانیم به نحوی دنیوی از خدا سخن بگوییم. اگر ما مسیحیان متعلق به جهان‌عاری از دین باشیم چه باید بکنیم؟ چگونه می‌توانیم مسیحیانی باشیم که فراخوانده شده‌اند اما خودشان را به واسطه تعلق به کلیسا و دین متمایز و ویژه نمی‌دانند بلکه به کلی متعلق به دنیا می‌دانند؟ مسیحیانی که مسیح را نه صرفاً ابژه دین بلکه سرور کل جهان می‌دانند. در چنین بستری است که بونهوفر دیدگاه خود درباره برای-من-بودگی مسیح را مطرح می‌کند و الگوبرداری مسیحی از این نحوه بودن مسیح را پاسخی به آن پرسش می‌داند و این البته راهی است که او در زندگی عملی‌اش و مرگش آن را تا انتها پیمود.

بونهوفر در بستر نقد تحصیل‌گرایی مکاشفه مفهوم قواعد پنهان^۱ یا محرمانه، یا به بیانی تقیه^۲، را مطرح می‌کند. اصطلاح مورد استفاده بونهوفر در دوم قرنیتان ۱۲: ۴ آمده است و اشاره به سخنانی دارد که از نظر پولس محرمانه، «نگفتنی» یا «مگو» هستند. بونهوفر ابتدا این اصطلاح را در سخنرانی‌های ترم دانشگاهی ۱۹۳۲ که قبلاً به آن اشاره شد و در باب مراسم مسیحی اعتراف استفاده می‌کند (Bonhoeffer, 2012: 285). همچنین او بعدتر مفهوم شاگردی پنهان^۳ را مطرح می‌کند که به زمینه بحث ما در اینجا نزدیک‌تر است و به معنای شاگردی مسیح به دور از نمایان ساختن آن در انظار این جهان است. فرد به این واسطه به خدا توکل می‌کند و اجازه می‌دهد خدا پارسایی را در او پیورود (گرنز و السون، ۱۳۸۶: ۲۲۶). منظور بونهوفر از قواعد پنهان آن است که شخص مسیحی باید قواعد و رسوم کلیسایی را در قلب زندگی کلیسایی‌اش پنهان بدارد و آن را

1. arcane discipline (Arkandisziplin Ger./ disciplina arcane La.)

۲. جالب این است که نویسندگان Encyclopedia of Islam برای «تقیه» همین معادل را در زبان انگلیسی به کار برده‌اند (به نقل از خداپرستی).

3. arcane discipleship

در زندگی دنیوی‌اش فاتحانه ظاهر نکند. با این حال کلیسا به واسطه خدمات و کنش‌های عدالت‌محور و صلح‌جویانه‌اش در جهان شناخته بشود. از نظر او فرد باید از به‌کارگیری زبان و اصطلاحات سنتی مسیحی خودداری کند چون این زبان به دلایلی که تا اینجا مطرح شد معنای خودش را از دست داده است. در واقع باید امیدوار بود که از بطن دعای مسیحیان برای یکدیگر و عمل و خدمت‌شان برای دیگران زبان جدیدی پدید آید که توان انتقال مفاهیم را داشته باشد.

بنابراین بونهوفر همسو با بارت دین را نقد و بر مکاشفه تاکید کرد و از دل این تفکر مفاهیمی همچون مسیحیت فارغ از دین در جهان بلوغ یافته و سپس خدای ضعیف و بودن برای دیگران و قواعد پنهان حیات مسیح را مطرح کرد. خواهیم دید که این مفاهیم که ریشه در بارت دارند بر الهیات رادیکال تاثیر گذاشتند.

۶- تاثیر بارت از طریق بونهوفر بر الهیات رادیکال

دیدگاه‌های بونهوفر در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بر متالهان رادیکال تاثیر گذاشت. بونهوفر در سال ۱۹۴۴ در زندان نازی‌ها اعدام شد. او در دوره‌ای منتهی به مرگ که در زندان نازی‌ها گرفتار بود نامه‌هایی از جمله به دوستش ابرهارد بتگه^۱ نوشت که همراه با یادداشت‌هایی دیگر به‌نحوی غیررسمی از زندان بیرون آورده شدند. این نوشته‌ها سرانجام پس از مرگ او با کوشش بتگه چاپ شدند و در سال ۱۹۵۳ به انگلیسی ترجمه شدند. مرگ تراژیک بونهوفر، صلح‌طلبی و مبارزه سیاسی او و دیدگاه‌های بنیادی‌اش درباره مسیحی بودن در جهان سکولار مورد توجه متالهان رادیکال قرار گرفت و بر آن‌ها تاثیر گذاشت. در نظر داشته باشیم که الهیات رادیکال علاوه بر دیدگاه‌های نظری معطوف به مرگ خدا علایق قابل توجهی به حوزه الهیات سیاسی و کنش اجتماعی داشته است. در تاثیر مستقیم متالهانی مثل بارت و پل تیلش بر افکار متالهان رادیکال تردیدی نیست و در منابع مربوط به الهیات رادیکال درباره آن بحث شده است اما آنچه نوشتار حاضر می‌کوشد نشان بدهد تاثیری است که بارت از خلال بونهوفر بر این مکتب الهیاتی گذاشته است.

الهیات دیالکتیکی بارت بین دین و مکاشفه تمایز می‌گذارد. در واقع به الهیات او به این دلیل دیالکتیکی گفته می‌شود که همزمان بر «بله» و «نه» تاکید دارد. تاکید او بر «نه» به این معنا است که نقطه شروع بارت «انکار انتقادی» خدا درباره همه تلاش‌های بشر برای دینی بودن است. خداوند

1. Eberhard Bethge (1909-2000)

حتی در مکاشفه‌اش بر بشر امری به کلی دیگر است. او وارد تاریخ نمی‌شود بلکه عمل او در تاریخ نجات چنان بشر را لمس می‌کند که خطی مماس دایره را لمس می‌کند (Schepers, 2002: 721). این تأکید بر سلب بیشتر متعلق به بارت متقدم، یعنی بارت مفسر نامه به رومیان است. او در سال ۱۹۲۷ در اثر عظیم خود، اصول اعتقادی کلیسا، این دیدگاه را تعدیل کرد و به الهیات خود بیشتر وجه ثبوتی داد و به همین دلیل این بخش از الهیات او کمتر مستحق نام دیالکتیکی است.

بونهورف مجذوب تمایز بارت بین دین و مکاشفه شد، اما بین «نه» و «بله» الهیاتی بارت شکافی دید که نتوانست آن را بپذیرد. در واقع بارت در فرایند فاصله گرفتن از الهیات لیبرال و دیدگاه‌های شلایرماخر تأکید را از مسیحیت به مثابه دین برداشت و بر مکاشفه مسیحی در مسیح و خصوصاً بر دیگربودگی کلمه خدا گذاشت. بونهورف تا اینجا کاملاً با او همراه است. نقطه شروع بونهورف هم در آثار متاخرش خدا و جهانی است که در مسیح به آشتی رسیده‌اند. از نظر بارت و بونهورف یک واقعیت وجود دارد و آن خدا است که در مسیح و در واقعیت جهان مکشوف شده است. بونهورف بارت را به واسطه مشروط نکردن امر الهی به برساخته‌های بشری می‌ستاید اما آنجا که بارت تلاش می‌کند به نحو ثبوتی اصول عقاید مسیحی را تبیین کند و به این واسطه مکاشفه یا مسیح را به شکلی خاص از عقاید و اعمال کلیسایی پیوند بزند بونهورف دیدگاه‌های او را متهم به تحصیل‌گرایی مکاشفه می‌کند چرا که این دیدگاه‌ها مرزی بین کلیسا و جهان ایجاد می‌کند.

با این وصف کاری که بونهورف کرد در ادامه الهیات دیالکتیکی بارت خصوصاً بارت متقدم بود. بونهورف از ابتدا احساس همدلی با بارت داشت و البته از وجوهی دیدگاهی متمایز از او داشت، با این حال پروژه بونهورف درباره مسیحیت فارغ از دین و مسیح در جهان بلوغ یافته را که بر الهیات رادیکال تأثیر گذاشت در ادامه الهیات دیالکتیکی بارت است و نه عدول از الهیات او. در واقع بونهورف ظرفیت‌هایی از دیدگاه بارت را به تحقق رساند و آن را تا ثمراتی پیگیری کرد که اگرچه بارت نپسندید اما به هر حال در ادامه دیدگاه بارت به حساب می‌آیند نه در دیدگاه بارت. بارت زمانی که کتاب نامه‌ها و یادداشت‌های زندان و نقدهای درباره تحصیل‌گرایی مکاشفه را خواند چندان خوشحال نشد. او در ۱۹۶۷ نامه‌ای به بتگه نوشت و حیرت خود را از اصطلاحاتی مثل تفسیر غیردینی، جهان بلوغ یافته و قواعد محرمانه و خصوصاً ناراحتی‌اش از اتهام تحصیل‌گرایی مکاشفه اعلام کرد (Barth, 1981: 252). بارت می‌گوید که منظور بونهورف از این اصطلاح آخر را نمی‌فهمد و ابراز امیدواری می‌کند که بونهورف با آثار دیگری جز نامه‌های زندان به یاد آورده شود.

و این نامه بارت البته در زمانی به بتگه نوشته شده است که متالهان رادیکال نامه‌های بونهوفر را خوانده‌اند و از دیدگاه‌های او درباره مسیحیت در جهان بلوغ یافته و سکولار تاثیر پذیرفته‌اند. زبان بونهوفر درباره مسیحیت بی‌دین و جهان بلوغ یافته بر متالهان رادیکال تاثیر گذاشت. ادبیات الهیات رادیکال چنان که در بخش ابتدایی این نوشتار گفته شد مملو است از تاکید بر جهان بلوغ یافته سکولار و مسیحیت بی‌دین و خدای ناتوان و خاموش در زمانه ما و البته تاکید بر مسیح. همچنین بونهوفر خودش را در آستانه گسلی درباره خدا، جهان، کلیسا و اخلاق مسیحی می‌دید که این‌ها بدل به تکیه‌گاهی برای متالهان رادیکال شد و همچنین بر الهیات پروتستان این دوره هم تاثیر گذاشت. آثار بونهوفر الهام بخش جنبش‌های رهایی بخش مسیحی، خصوصاً در آفریقای جنوبی شد. تجربه بونهوفر از مسائل نژادی در سفرش به آمریکا در ابتدای جوانی و توجه به کلیسای سیاهان بر آن‌ها تاثیر بسیاری گذاشت. همچنین دیدگاه‌های او در حوزه کلیسایی و الهیاتی زمینه را برای الهیات نوظهور رادیکال در آن دوره آماده کرد.

بونهوفر بر شکل‌گیری الهیات مرگ خدا تاثیر داشته است. کسانی مثل ویلیام همیلتن از فاصله گرفتن او از «دین» به سوی «الهیات» استفاده کردند (Saler, 2018: 91). مفاهیمی مثل جهان بلوغ یافته، کلیسا به مثابه اجتماع مبتنی بر ایمان به رخداد مسیح، مسیحیت عاری از دین و از این قبیل بر متالهان رادیکال تاثیر گذاشت و این تاثیرگذاری حتی بعد از دهه شصت، یعنی دوره اوج توجه به الهیات رادیکال، ادامه داشت؛ مثلاً اسلاوی ژیزک^۱ فیلسوف چپ معاصر، که در بخشی از تفکراتش با الهیات رادیکال هم‌سنخی دارد، در رویارویی با سرمایه‌داری نولیبرال و نقد فرهنگی آن از مفهوم «مرگ خدا» استفاده می‌کند و مفهوم مسیحیت عاری از دین بونهوفر از مفاهیم موثر برای فهم دیدگاه ژیزک است (کوتسکو، ۱۴۰۱: ۲۴۲-۲۵۰). همچنین باید به تاثیر بونهوفر بر الهیات رادیکال دورتی زئله^۲ اشاره کرد (Pinnock, 2018: 371). بنابراین مفاهیم اصلی الهیات بونهوفر در بازه‌ای طولانی و در سطوح مختلف بر افکار متالهان رادیکال تاثیر گذاشته است. البته این نکته ضمنی را هم باید متذکر شد که بعضی از خوانش‌ها از تفکر بونهوفر تا حدی آزاد بوده است اما این بدان معنا نیست که تفکر خود او نسبتی با خوانش‌های رادیکال نداشته است.

1. Slavoj Zizek (1949-)

2. Dorothee Soelle (1929-2003)

بونهورفر از دل الهیات دیالکتیکی بارت و تمایز او بین دین و مکاشفه، دیدگاهی را پدید آورد که ریشه در همین تمایز داشت و می‌کوشید با هدف پل زدن بین الهیات و کلیسا از یک سو و جهان سکولار و بلوغ‌یافته معاصر از سوی دیگر به مسیحیت همان قوت و ظرفیتی را ببخشد که عیسی مسیح در زمانه خود با تفسیر نامتعارفش از یهودیت ارائه داد. دیدگاه‌های او بر الهیات مرگ خدا و جنبش‌های رهایی‌بخش متأثر از الهیات رادیکال تأثیر گذاشت و نتیجه این فرایند چیزی شد که بارت آن را نپسندید.

۷- نتیجه‌گیری

بارت در نیمه نخست سده بیستم آغازگر راهی شد که به کلی مجزای از الهیات لیبرال بود. او قهرمان ایمان به مسیح و مکاشفه الهی در مسیح است و احوال دینی بشری، و حتی کلیسا و کتاب مقدس را در مقایسه با آن مکاشفه الهی کم‌ارزش به حساب می‌آورد. او سپس اصول اعتقادی کلیسا را نوشت و نوعی الهیات نوارتدوکسی عرضه کرد، با این حال در زمانه خود شاهد شکل‌گیری الهیات رادیکال و ابراز توجه به آن در دهه ۱۹۶۰ بود. بارت دیدگاه‌های الهیات رادیکال و شعبه مرگ خدا از این الهیات را نپسندید. با این حال چنان که توضیح داده شد این بونهورفر بود که ظرفیت‌های بعضی از اندیشه‌های بنیادین بارت را تا ثمراتی پیش برد و مفاهیم و دیدگاه‌هایی پدید آورد که بارت از آن‌ها ابراز شگفتی کرد و سپس همین افکار را متالهان رادیکال پسندیدند و در الهیات خود وارد کردند.

بونهورفر همسو با بارت، الهیات لیبرال را نمی‌پسندید و در تقابل با مفهوم دین بر مفهوم مکاشفه تأکید کرد. از نظر او در جهان بلوغ‌یافته معاصر دیگر خدا نه می‌تواند برای بشر نقش رخنه‌پوشی را ایفا کند و نه پسندیده است که کلیسا برای ترغیب مردم به سوی او بر مرگ و گناه تأکید کند. بونهورفر تأکید داشت که خدا ضعیف و ناتوان است و ما نزد خدا و بدون خدا زندگی می‌کنیم. آنچه در مسیح به چشم می‌آید برای من - بودگی مسیح است، پس مسیح وار زیستن به معنای برای - دیگران - بودن است. بنابراین بونهورفر به مسیحیان توصیه می‌کند که به جای تأکید بر مشخصه‌های کلیسایی و دینی و متمایز کردن خود از جهان سکولار معاصر، به مسیحیتی عاری از دین رو بیاورند و قواعد دینی محرمانه‌ای داشته باشند و در خدمت به دیگران در دنیا بکوشند. او از

همین منظر بر رویکردِ ثبوتی بارت اتهامِ تحصیل‌گراییِ مکاشفه را وارد می‌کند چون این رویکرد موجب جداییِ کلیسا از جهان می‌شود.

الهیاتِ رادیکال در سال‌های بعد از جنگ از بونهور تأثیر پذیرفت. مفاهیمی مثل مسیحیتِ عاری از دین در جهانِ بلوغ‌یافته، خدای ضعیف و ناتوان، قواعد محرمانه و عدم تأکید بر شکلِ حیاتِ دینی بر متالهانِ رادیکال و خصوصاً بر مفهومِ مرگِ خدا در این مکتب تأثیر گذاشتند. بونهور بدر این دیدگاه‌ها را از بارت گرفته بود و ظرفیت‌های محقق‌نشده‌ای از آن‌ها را محقق کرد و آن‌ها را نزدِ متالهانِ رادیکال مورد استفاده قرار گرفت که بارت محصولِ نهایی را پذیرفت و از آن‌ها تبری جست. با این حال ریشه‌ی این دیدگاه‌ها به بارت برمی‌گردد. شروع این نگرش از بارت و در مواجهه با الهیاتِ لیبرال بود اما ثمراتی که از آن پرورده شد و به ظهور رسید موردِ انتظارِ بارت نبود. گویی آن اندیشه مستقل از بارت سرنوشتی دیگر یافته بود حال آن که بونهور هم در همان مسیرِ بارت، اما با شدت و حدّتی بیشتر، گام برداشته بود. شاید بتوانیم بگویم روزی که شلایرماخر برای گریز از دامِ خردباوری مبتنی بر روشنگری و فروکاسته شدنِ دین به اخلاق و برای حلِ بحرانِ دین در مواجهه‌اش با علم دیدگاهِ الهیاتیِ مبتنی بر «احساس» را مطرح کرد نمی‌توانست به وضوح تصور کند که تحققِ ظرفیت‌های اندیشه‌های او ممکن است الهیاتِ مسیحی را به وضعیتی دچار کند که در لفافهٔ فرهنگیِ عمومی و بورژوازش از خلق و خوی مسیحی اصیل فاصله بگیرد. به همین ترتیب بارت هم تصور نمی‌کرد که تحققِ ظرفیت‌هایی از اندیشهٔ او راه به سوی برد که خود از آن تبری جست اما به هر حال باید اذعان کرد که مفاهیمِ موردِ نظرِ بونهور در ادامهٔ همان مسیرِ اصلیِ بارت بود.

منابع

- ۱- کتاب مقدس؛ ترجمهٔ قدیم، نشر ایلام.
- ۲- براون، کالین (۱۳۸۴). *فلسفه و ایمان مسیحی*؛ ترجمهٔ طاطه‌وس میکائلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳- خداپرستی، فرج‌الله (۱۳۸۵). *فرهنگ معارف انگلیسی - فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- ۴- رابرتسن، ای. ه. (۱۳۸۸)، *دیتیریش بونهورفر*، ترجمهٔ منصور معتمدی، تهران: حقیقت.

۵- شلايرماخر، فريدريش (۱۳۹۹). درباره دين، ترجمه محمدابراهيم باسط، تهران: نى.

۶- عيوضى، حيدر (۱۳۹۷). دريچه‌اى به الهياتِ ديتريش بونهوفر. *اطلاعاتِ حكمت و معرفت*، ۱۳ (۲)، ۴۴-۴۸.

۷- فلاحى، جعفر (۱۳۹۴). بررسى مواجهه بين كليساهائى پروتستان آلمان و رژيم نازى. *اديان و عرفان*، ۴۸ (۱)، ۱۰۱-۱۲۱.

۸- فلاحى، جعفر (۱۴۰۲). فردريش شلايرماخر و كارل بارت: بررسى دو مواجهه با فسردگى الهياتِ طبيعى. *اديان و عرفان* ۵۶ (۱)، ۷۳-۵۵.

۹- كوتسكو، آدام (۱۴۰۱). *ثريژك و الهيات*؛ ترجمه على قاسمى، تهران: نگاه.

۱۰- گرنز، استنلى جى.، و السون، راجر اى. (۱۳۸۶). *الهياتِ مسيحي در سده بيستم*؛ ترجمه روبرت آسريان و ميشل آقاماليان، تهران: كتاب روشن.

۱۱- وحدتى پور، محبوبه؛ حقى، سيد على (۱۳۹۱). بررسى ديدگاه كارل بارت در باب الهياتِ نوارتدوكسى. *اندیشه دينى* ۱۲ (۴)، ۱۹-۳۸.

۱۲- هميلتون، ملكلم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسى دين*. ترجمه محسن ثلاثى، تهران: موسسه فرهنگى انتشاراتى تبیان.

13- Altizer, Thomas J. J. (2002), *The new gospel of Christian Atheism*, The Davies Group Publishers.

14- Barth, Karl (1981), *Letters: 1961-1968*, Fangmeier and H. Stoevesandt (eds.), Geoffrey W. Bromiley (trans.), Grand Rapids, MI: Erdmans.

15- Barth, Karl (1957), *The Word of God and the Word of Man*; trans. by D. Horton, New York: Harper.

16- Barth, Karl (1982), *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, Winter Semester of 1923/24*, Translated by Geoffrey W. Bromiley. Edited by Dietrich Ritschl. Edinburgh: T & T Clark.

17- Bonhoeffer, Dietrich (2012), *Ecumenical, Academic and Pastoral Works*, M. B. Lukens, V. J. Barnett and M. S. Brocker (eds.), Minneapolis: Fortress Press.

18- Bonhoeffer, Dietrich (2010), *Letters and Papers from Prison*, Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge, and Ilse Tödt (eds.), Minneapolis: Fortress Press.

19- Crockett, Clayton and Robbins, Jeffrey W. (2018), "Background", in *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller (eds.), Palgrave Macmillan, pp. 15-37.

20- DeGruchy, John w. (2020), "Barth and Bonhoeffer", in *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth; Barth in Dialogue*, Vol. II, George Hunsinger and Keith L. Johnson (eds.), John Wiley and Sons

- 21- Greggs, Tom (2011), *Theology against Religion, Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth*, T&T Clark International.
- 22- Pinnock, Sara K. (2018), "Dorothee Soelle", in *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller (eds.), Palgrave Macmillan, pp. 637-380.
- 23- Rodkey, Christopher D. and Miller, Jordan E. (2018a), "Introduction", in *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Christopher D. Rodkey and Jordan E. Miller (eds.), Palgrave Macmillan, pp. 3-14.
- 24- Rodkey, Christopher D. and Miller, Jordan E. (eds.) (2018b), *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Palgrave Macmillan.
- 25- Saler, Robert (2018), "Dietrich Bonhoeffer", in C. D. Rodkey and J. E. Miller (eds.), *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Palgrave Macmillan.
- 26- Schepers, M. B. (2002), "Dialectical Theology", in *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed. (vol. 4), Gale.

Comparative study of theological, cognitive and ritual categories of Gahan with Yesna

Zahra Shahbazi

Doctoral student of religions and mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran
(corresponding author) shahbazi.zahra@ut.ac.ir

Mojtaba Zarvani

Professor, Educational Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran zurvani@ut.ac.ir

۱۲۷

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Theological structure of Gahan has special features, the most important of which are monotheism, human rationalism under the banner of divine wisdom, and the internalization of rituals. One of the most prominent features of Gahan is the emphasis on the attainment of knowledge to the extent that the attribute of wisdom or Mazda is seen as the main divinity worshiped in Gahan, and an enlightened person with Ahura's wisdom combines with divinity to preserve the world of creation. Emphasis on wisdom is sometimes to the extent that any act that blurs the consciousness, such as drinking Houm and emotional stimulation that leads to bloodshed and sacrifice, is considered reprehensible. The new Avesta, especially the non-Gahanic part of the Yasna, shows changes in the religious and theological system, which reflects the desire to return to the ancient traditions. Investigations show that the issue of rituals is of considerable importance in non-Gahanic Yasna, and from the theological point of view, the worship of distinct and multiple divinity, unlike the abstract concepts and monotheistic approach of Gahan, has found its way into it and in some cases, it is contradicted by borrowing from the heritage of rituals and beliefs of the ancient Zoroastrianism.

Keywords: Gahan, Yesna, ritual, theology, wisdom

بررسی مقایسه‌ای مقولات الهیاتی، شناختی و آئینی گاهان با یسنا^۱

مجتبی زروانی^۳

زهرا شهبازی^۲

چکیده

۱۲۸

پژوهشنامه ادیان

ساختار دینی و الهیاتی گاهان دارای مختصاتی ویژه است که از مهمترین آن‌ها می‌توان به یکتاپرستی، خردگرایی انسانی تحت لوای خرد الهی و درونی شدن آیین و مناسک اشاره کرد. یکی از بارزترین ویژگی‌های گاهان، تاکید بر احراز دانایی است تا جایی که صفت خردمند یا مزدا، بعنوان اصلی‌ترین صفت الوهیت مورد پرستش در گاهان ملاحظه می‌گردد و انسان تنویر یافته با خرد اهورایی به انبازی با الوهیت برای حفظ جهان آفرینش و گسترش احکام و نوامیس الهی بر زمین (اشه) مجاهده می‌کند. تاکید بر خرد و خودآگاهی اشرافی در گاهان تا به آنجاست که هر گونه عمل کدر کننده آگاهی همچون نوشیدن هوم و تهییج‌های نفسانی که منجر به خونریزی و قربانی می‌شود مذموم تلقی می‌گردد. اوستای جدید بویژه بخش غیر گاهانی یسنا، نشان از تغییراتی در نظام دینی و الهیاتی دارد که میل بازگشت به سنن و معتقدات پیشازردشتی در آن منعکس است. بررسی‌ها نشان می‌دهد مسئله آئین و مناسک در یسنای غیرگاهانی اهمیت قابل توجهی پیدا می‌کند و از منظر الهیاتی نیز پرستش الوهیت مشخص و متعدد بر خلاف مفاهیم تجریدی و رویکرد توحیدی گاهان، به آن راه یافته است. هر چند یسنا بعنوان یکی از متون آئینی دین زرتشت سعی دارد تا شکل زندگی فردی و جمعی مزدیسنان را مطابق با آموزه‌های گاهان قوام دهد، لیکن در پاره‌ای موارد با وامگیری از مرده ریگ مناسک و باورهای پیشازردشتی در تضاد با آن قرار می‌گیرد.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلید واژه: گاهان، یسنا، آئین، الهیات، خرد

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) shahbazi.zahra@ut.ac.ir

۳. استاد، گروه آموزشی ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران zurvani@ut.ac.ir

مقدمه:

اوستای گاهانی، کهن‌ترین سند زبان و دین ایران قدیم، مشتمل بر هفده سرود از مجموع ۷۲ سرود یسنه است و یسن‌های ۲۸ تا ۵۳ را به جز هفت‌هات (۳۵-۴۲) و یسن ۵۲ شامل می‌شود. در عصر سرایش گاهان، نهشته‌های سرشار از مس و قلع در استپ‌های آسیای میانه، برخی از استپ‌نشینان را به جنگاورانی بدل کرده بود که به شیوه‌ای از زندگی مخاطره‌آمیز روی آورده و در طلب ثروت و افتخار، مهیای چپاول یکجا نشینان بودند (بویس، ۱۳۸۶: ۲۴). در چنین روزگاری، زرتشت، اصول الهیاتی و اعتقادی جدیدی را بنیان نهاد که تفاوت‌های بنیادینی با معتقدات مرسوم آن دوران داشت؛ لیکن رسوم دیرپای عبادی که آنرا یسنه^۱ می‌نامیدند و با نثار بر آب و آتش نمایان می‌شد (بویس، ۱۳۸۶: ۲۶)، در آیین زرتشت به حیات خود ادامه داد و یزش‌ها^۲ تحت لوای یکتاپرستی زرتشتی تداوم پیدا کرد.

مستشرقین متعددی برای تبیین الهیات گاهان، مبادرت به ترجمه و تحلیل آن کرده و به جهت قربات زبان اوستا با زبان سنسکریت و نیز شباهات معتقدات ایرانیان باستان با آموزه‌های ودایی هند، از این مستندات و متون بهره جسته‌اند. گاهان شعر یکدست آریایی باستانی است که از نظر فنی به ریگ‌ودا نزدیک است و زبانی هنری با واژگان هنرمندانه و قواعدی معین دارد. با این حال، یگانه الوهیت مورد تحمید گاهان و فروزه‌های آن به آسانی با مولفه‌های مورد ستایش و پرستش در کتب ودایی قابل انطباق نمی‌باشد. بزرگترین دشواری‌های فهم گاهان متعلق به نام‌هایی الوهی است که صورت مجرد دارند و به نظر می‌رسد بخش‌هایی از روان، فضائل و حالاتی را مجسم می‌کنند که در یزدان شناسی بعدی صاحب شخصیت شده و با پاره‌ای از پدیده‌های طبیعی ظهور می‌یابند (نیرگ، ۱۳۹۳: ۹۰). می‌توان بارزترین ویژگی اوستای قدیم را لحن فکری پیشرفته بسیاری از اصطلاحات فنی آن دانست که ناظر به کیفیات حیات جسمانی و روحانی است (Mills, 1989: 272). اینک، مقاله ضمن تحلیل مختصر وجوه شناختی گاهان به برخی باورهای آئینی و معتقدات باستانی پیشازردشتی که در اوستای جدید نمودار گردیده می‌پردازد و به این پرسش با روش توصیفی-تحلیلی پاسخ می‌دهد که ساختار الهیاتی و دینی گاهان و یسنا در مقولات الهیاتی، شناختی و آئینی نشان از چه تغییراتی دارد.

۱. از ریشه فعلی yaz به معنای قربانی‌گزاری و پرستش.

۲. پرستش ایزدان.

۱- بررسی محتوای الهیاتی و عقیدتی گاهان

۱-۱ خدانشناسی در گاهان

سراسر گاهان گفتگو با الوهیتی یگانه به نام اهوره مزدا^۱ است. نام دو وجهی او (اهوره/ مزدا) بر دو عملکرد مدنی و قدسی او دلالت دارد و در اندیشه زرتشت، اهوره مزدا هم از اندیشه نیک و هم از جهان نظم حمایت می‌کند (Skjærvø, 2002: 400). خرد^۲ در الهیات گاهانی از حیث غایی ولایتناهی بودن نه به اشه^۳ یا وهومنه^۴، بلکه منسوب به اهوره مزداست و اشه و وهومنه نه همچون لوگوس که واسط خدا و ماده بلکه مخلوق اهوره مزدا هستند (Mills, 1901: 434). از اصلی‌ترین مشخصه‌های این سروده طرح دو مینوی متضاد است (۳:۳۰) که به اعتقاد بسیاری از محققین به مونوتئیسم زرتشتی خللی وارد نمی‌کند و در واقع زرتشت با پی‌افکنی این طرح نوین، پیروانش را در کارزاری اخلاقی جهت انتخاب مینوی راستی قرار می‌دهد. اهورامزدا که ورای نیک و بد است، خود، خالق سپنتمه‌مینوی^۵ و انگره مینوی^۶ است.

برخی محققین خلق دو گانه خیر و شر را به مقام توحیدی اهوره مزدا نسبت داده و وجود مفهومی شر را برای درک خیر ضروری می‌بینند^۷. گرشویچ می‌گوید که فکر^۸ در گاهان همچون هسته‌ای منقسم به دو است که دو ماهیت متضاد را فرامی‌آورد. به نظر می‌رسد که وی دو گانه گاهانی را امری معرفت‌شناختی معرفی می‌کند و معتقد است که زرتشت این فهم را از تعمق در هجای Maz و دو معنای dā صرفاً در مسیر توحیدی حاصل کرده است. برای الوهیت هیچ امری سهل‌تر از این نبود که شرور را به منصف ظهور نرساند اما چنین خدایی مزدا نام نمی‌گرفت و انسان‌ها در اندیشه، مشابه با سایر جانداران می‌مانند: اگر انگره مینوی در شاکله معرفت‌شناسی انسان فهم نمی‌شد، هیچ سپنتمه مینویی نمی‌توانست وجود داشته باشد (Greshevitch, 1995: 6). در حالی که به نظر می‌رسد گرشویچ از وحدت قاهر توحیدی و خلق مفاهیم ذهنی متضاد برای درک نیکی و شر سخن می‌گوید، ناناوتی^۹ سخن زرتشت در یسن ۴۴ که عبارت از درخواست ذهن

1. Ahura Mazda
2. logos
3. Asha
4. Vohu Manah
5. Sepanta Mainyu
6. Angara Mainyu

۷. بطور مثال رجوع کنید به: (Mills, 1989: 274)

8. mainyo
9. Pилоo Nanavutty

نیکو و سخن مقدس از اهوره مزدا برای غلبه بر شرور است را این گونه درک می کند که شر صورتی مجسم و حقیقی نیست بلکه فقدان خیر است (Merchant, 2002: 151) و از این رو شرور را عدمی مفروض می دارد.

الهیات گاهان نه ثنوی و پاگانیک، و نه از سنخ هنوئیسیم^۱ اواخر دوره ودایی است که خدایی را بر فراز دیگر خدایان بنشانند. ذکر الوهیت‌هایی نظیر امشاسپندان در گاهان، اشاره به صفات اهوره مزدا دارد. وجود این فروزه‌ها الوهیت مستقل ولی فرودست‌تر از اهوره مزدا را نمایندگی نمی کند، بلکه الوهیت پیرامون اهوره مزدا صفات متوطن در او و فروزه‌های انتزاعی او هستند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۰۲). این می‌نواند ششگانه که با خود اهوره مزدا یک کل هفتگانه را تشکیل می‌دهند دست به کار آفرینش هستی شده‌اند (بویس، ۱۳۸۶: ۴۵). در مجموع چنین به نظر می‌رسد که آموزه ثنویت گاهانی امری معرفت‌شناختی و اخلاقی است و اشاره به دو مینوی متضاد، وحدت الهیاتی گاهان را مخدوش نمی کند.

۲-۱ جایگاه خرد در گاهان

تعداد زیادی از کلمات اوستای قدیم از فعل Man (فکر کردن) مشتق شده و فعالیت ذهنی یکی از بارزترین ویژگی‌های اوستای قدیم است. وهومنه یا اندیشه نیک یکی از رایج‌ترین واژگان در گات‌ها در مقام سوم از اهورامزداست (Skjærvø, 2006: 10). وهومنه موجودیتی الوهی است که در دو جهت فعالیت دارد؛ با سخنان اندیشه نیک مردم با خدا ارتباط پیدا می کند و با سخنان اندیشه نیک خدا با مردم مرتبط می شود (موله، ۱۳۶۳: ۵۱). بنابراین درخواست "پندار نیک" یا همان خرد و حکمت در گاهان، درخواست دانش از منبعی الوهی است و تنویر خرد انسان با بخشش دانای مطلق از فروزه خود یعنی وهومنه به آدمی صورت می گیرد.

در اشتودگاه^۲، زرتشت بر مفاهیم تا کنون نشنیده (وحی) اشاره دارد که از مزدای خردمند دریافت می کند و او را از اهداف غایی و مسیری که باید پیماید آگاه می گرداند. هومباخ در تشریح هات ۴۳ به دو صفت متضاد اهوره مزدا اشاره می کند که او توأمأ "پیر و جوان" است (Humbach, 1991: 134)؛ او پدر اندیشه نیک است و البته از ترجمه هومباخ چنین درک می شود

۱. Henotheism پرستش خدای اعلی در عین باور به دیگر خدایان است.

۲. اشتودگاه (Ushtavaiti) دومین سروده گاهانی است و متن آن در یسن‌های ۴۶-۴۳ گاهان واقع است.

که اهوره‌مزدای قدیم و ازلی به توسط اندیشه نیک یا وهومنه برای زرتشت به نحو نو و بدیعی قابل ادراک می‌گردد. در این بند، زرتشت که به ظاهر طی تأمل در منسک آئینی متعلق به آذر به هویت اهوره‌مزدا راه می‌یابد، با فروزه اندیشه نیک، سخنان او را درک می‌کند و اهوره‌مزدا با فروزه اندیشه نیک به پیامبر توجه دارد (Humbach, 1991: 141). در ۴۳: ۱۱ بیانات وحیانی، عبارت از شناخت خدا به وساطت وهومنه است و زرتشت در این سروده استفهامات خود را با اهوره‌مزدا مطرح میکند و از آن منبع و ذات دانایی در پرتو این شهود، حکمت الهی و تکوین آگاهی و هویت راستین طلب می‌گردد:

«از تو می‌پرسم ای مزدا، براستی بگو بدانم چگونه آئین تو را با همه حواس به خوبی دریابم و کلام وهومنه را فهم کنم؟ چگونه می‌توانم خیر و شر را درک کنم؟ ۴۴: ۸» (دارمستر، ۱۳۴۸: ۲۸۰)

بی‌گمان این سنخ از معرفت با دانش تحصیلی تفاوتی دارد و زرتشت آن را مستقیماً از اهوره‌مزدا و بواسطه فروزه‌اش وهومنه تقاضا می‌کند. ارتباط تنگاتنگ دو فروزه گاهانی، وهومنه و سپنته آرمیتی^۱، ما را به این حقیقت می‌رساند که شرط قابلیت برای احراز این خرد متعالی، اخلاص و ایمان است. تقدس آرمیتی نه همچون تقدسی اعتباری است که جامعه انسانی به کاهنان می‌بخشد، بلکه تقدسی الوهی و ذاتی است که با تطهیر قلب و ایمان، عقل منور را فرا می‌آورد. امر مقدس در دین زرتشت به مفهوم خلوص نزدیک‌تر است تا به مفهوم ذهنی تقدس در سلسله مراتب اجتماعی. در گاهان، زمین که متعلق آرمیتی است، ذاتاً پاک است، حال آن که در مناسک آئینی و به نحو ذهنی، شائبه تفکیک محل آیین‌گزاری و غیر آن به سبب مقدس یا نامقدس بودن وجود دارد (Choksy, 2003: 26). فهم تقدس در اینجا نه به معنای درک خشیت یا وحشت از امر متعال، بلکه مبتنی بر خلوص و یکپارچگی مفهومی بنیادین به دلیل کارکرد بهم پیوسته آن است و آنچه بعنوان خلوص در انسان رخ می‌دهد را می‌توان بعنوان شناختی از اشیاء و فرآیندهای زندگی در رابطه با ثباتی کلی توصیف کرد که بعنوان نظم درک می‌شود (Ibid: 38).

به گفته شروو واژه آرمیتی از فعل arəmman به معنای صحیح و متعادل اندیشیدن است و در مقابل taromaiti بمعنای تفکر به دور از قاعده خصوصاً در مقوله دست کم گرفتن و تحقیر قرار دارد (Skjærvø, 2002: 403)؛ به نحو مشابهی، جکسن اش (ارته) را از ریشه ar به معنای "به اندازه

1. Sepanta Armaiti

بودن" و مطابق با قاعده بودن تعریف می‌کند که دلالت بر هماهنگی ازلی اشیاء مطابق با دستور الهی دارد (Jackson, 1913: 200). آرمیتی و اشه نزدیکی بسیاری بهم دارند؛ آرمیتی، اشه را با کار نگاهداری می‌کند و به همراهی اشه، نیروی طبیعی و نیروی نامیرایی را تولید می‌کند (نیرگ، ۱۳۸۳: ۱۱۶). نیرگ منظور از "رایزنی آرمیتی با وهومنه" را در نسبت دادن کنش به آرمیتی و سخن به وهومنه تعریف می‌کند و مستند او یسن ۴۷: ۲ می‌باشد:

«این اثربخش‌ترین مینیو، بهترین کار را، باشد که او مزدا پدر اشه، واقعیت بخشد با همداستانی سخنانی که از زبان وهومنه است، با همداستانی کار دست‌های آرمیتی، با همداستانی این چستی» (نیرگ، ۱۳۸۳: ۱۷۳).

در احکام عملی گاهان برای زندگی مومنان، لزوم هوشیاری در عبودیت و اخلاص برای دریافت خرد الهی منعکس است؛ به نحوی که در فحوای سروده سپنتمدگاه که متعلق آن آرمیتی است، هوم، سکر و غفلت تقبیح شده است (۴۸: ۱۰). این سخن از خرد مبتنی بر ایمان و خلوص، خودبارور و فزاینده است و گویی احکام و نوامیس الهی را با گسترش معرفت انسانی بسط می‌دهد، چنان که گاهان معیت وهومنه با آرمیتی را منجر به گسترش و بسط اشه می‌داند (۴۹: ۵). ویژگی بیرونی احراز چنین خردی، تجلی فضایل اخلاقی است و پیروان اهورامزدا در یسن ۴۸: ۷ از خشم و غضب که مغایر با احراز آگاهی و خرد مقدس است تحذیر می‌شوند:

«خشم را فروگذارید... در این آیین طناب ارابه‌ها گشوده و سلاح‌ها بر زمین گذاشته می‌شود» (Humbach, 1991: 201).

برخلاف وهومنه، سپننه آرمیتی فعالیت یک‌جانبه دارد و اخلاص انسان به خدا به دلیل انتخاب انسان است. آرمیتی با وهومنه خویشی دارد و دین راستین را به انتخابگر خود هدیه می‌کند. عمل آرمیتی که پیش درآمد کسب خرد الهی است، همانا انقیاد و اطاعت است (موله، ۱۳۶۳: ۵۱). بنابراین، کسب بصیرت و خرد در گاهان به طوری از زندگی منوط می‌شود که در آن انسان به دور از لهو و غفلت در حضور امر الوهی و نظم جهانی‌اش پاسخگو باشد.

۳-۱ آیین‌گزاری و اجتماع دینی در گاهان

اجتماع دینی بستر نموداری اعمال مناسکی و آیینی است و این اعمال بخصوص در متن اوستای متأخر قابل ردیابی است. در گاهان اشاره مستقیمی به نحوه آیین‌گزاری صورت نگرفته است و هر

چند ردپای عنصر آئینی پیشازرتشتی آذر در این متن دیده می‌شود (۳۱: ۱۹) اما فضای گفتگوی زرتشت با اهوره مزدا، حکایت از تعمقی باطنی و فهمی حضوری از حقیقت دارد و در آن نقلی از اجرای مناسکی ویژه به چشم نمی‌خورد. هر چند پژوهشگرانی چون موله، کلنز و هومباخ، گفتگوی گاهانی زرتشت با اهوره مزدا را در دل عملکرد آئینی او تلقی کرده‌اند، لیکن قربانی در گاهان مشابه با عبور اوپه‌نیشادها از فرمالیسم ودایی به سمت باطن‌گرایی، درونی می‌شود و مستند این ادعا یسن ۳۳: ۱۴ است:

« زرتشت، برای سپاسگزاری جان خویش و برگزیده‌ترین اندیشه و کردار و گفتار نیک خود را با آنچه او راست از تواضع و برتری تقدیم آستان مزدا می‌نماید» (پورداود، ۱۳۸۳: ۴۹).
باطنی شدن مناسک در گاهان، علی‌الاطلاق به معنای فردگرایی نیست و باید اذعان داشت که همه ادیان و مذاهب با اتخاذ رویه مشخص آئینی، وجه همت خود را مصروف به گسترش جامعه دین‌ورز و حفظ و حراست از این تجمع مومنانه نموده‌اند. در گاهان نیز بخصوص در آخرین سروده یعنی وهیشتوایشته گاه^۱، بر اجتماع دینی و وحدت پیروان برای انعکاس قوت دین تأکید شده است. زرتشت در این سروده به روابط و تعاملات انسانی و همبستگی آئینی اشونان با یکدیگر در راستای جاری سازی دین و فرامین اهورامزدا اشاره کرده و بر اجتماع آنها (مگه) تأکید می‌ورزد:

« و شما را مزد، این آیین مغ (مگه) خواهد بود، تا چند که کوششی دلداده‌تر در بن و ریشه شماست، در آنجا که روان دروغ‌پرست برکنار و دوتا گشته نابود خواهد شد. اگر این آیین مغ فروهلید بانگ دریغ در انجام گفتار شما خواهد بود» (پورداود، ۱۳۸۴: ۵۸۷؛ یسن ۵۳: ۷).
هومباخ اصطلاح مگه^۲ در گاهان را مشابه با مراسم هندوایرانی، عمل تقدیم آئینی از آیین گزار به روحانی و از روحانی به الوهیت ضمن اجرای مراسم قربانی قلمداد می‌کند. به اعتقاد او یسن ۴۶ و ۵۱ به دو پیش‌نیاز مهم برای داد و ستد موفق - مگه - اشاره دارد: اول این که زرتشت به وسیله آیین گزار پذیرفته شده و مورد احسان واقع شود و دوم آن که آیین گزار افکار خود را به سمت پندار نیک هدایت کند و این به معنای پذیرفتن آموزه‌های زرتشت است. این واژه با magha در هند به معنای بخشش هم‌ریشه است و maghavan همان بخشنده یا آیین گزار است که به موبدان

1. Vahishtë isht gāh

2. Maga

مزد می‌پردازد (Hintze, 2004: 40-42) و نیبرگ این واژه را در قرابت با "مغه" در اوستای متاخر قلمداد می‌کند که عبارت از سوراخ‌هایی در زمین در آیین‌های پادیابی (طهارت) است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

به نظر می‌رسد که تعبیر مگه به آیین پادیابی و اجتماع مناسکی متکی بر موبدان، مرتبط به اعمال متأخر از گاهان است. این حقیقت در اندیشه زرتشت متبلور است که نه تنها موبدان و آیین‌گزاران، بلکه تمام انسان‌ها در ارتباط دوسویه با الوهیت قرار دارند (Hintze, 2004: 43-44) و می‌باید اهداف معنوی و متعالی فراتر از اهداف مناسک پیشازرتشتی را دنبال کنند. مگه در گاهان جایگاه برخورد آسمان و زمین و میدان برخورد نیروهای آرمیتی و نیروهای خدایی آسمانی است که در آن روشنایی خدایی انسان به روشنای خدایی خداوند برخورد کرده و ایزدان با بخشش‌های آسمانی به سوی انسان می‌آیند و به او معرفت می‌بخشند و این همان "رایزنی آرمیتی با وهومنه" است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

اجتماع دینی گاهانی به نوبه خود نیاز به برقراری حاکمیتی راستین بر زمین دارد و شعائر دین زرتشت در قلمروی جاری می‌شود که سایه حاکمیت الهی بر زمین است. شهریاری الهی یا خستره وئیریه^۱، که منجر به تجلی کردار نیک می‌گردد، فروزه‌ای مینوی است که ضامن جاری سازی فضایل اخلاقی و کنش مطلوب دینی و انسانی است. اهوره‌مزدا به واسطه خستره می‌آفریند و خستره در نزدیک‌ترین پیوند با وهومنه دیده می‌شود. شاید بتوان خستره را در آغاز، ظهور نیرومند مَنه در نظر گرفت و مزدا آدمی را با این نیرو بواسطه وهومنه می‌بالاند. نیبرگ مفهوم خستره در گاهان را بیش از وجه سیاسی با جنبه معنوی آن در نظر می‌گیرد و استناد او به یسن ۴۳: ۱۳ و ۴۹: ۸ می‌باشد که توصیفی برای قلمروی بهشت و اصطلاحی برای جهان مینوی است. صفت وئیریه از ستاک وِر (VI) مشتق از آزمون آتش است و نشان‌دهنده نیرومندترین و آشکارترین اعلام قدرت خداوند است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۱۴۰-۱۴۲). در سروده وهوخشترگاه، زرتشت اشاره به جلوه ملکوت الهی گرزمان بر زمین می‌کند که به یاری او کردارهای مومنانه هم سو با اشه متجلی خواهند شد:

«پاداشی که زرتشت برای پاک نشان وعده داده دیدار گروتمان (یا عرش خداوند) است. اهورامزدا از آغاز در این مکان جای داشته است. این دیدار به یاری وهومنه و از برکات اشه است»

1. Xshathra Vairia

(یسن ۵۱: ۱۵؛ دارمستتر، ۱۳۴۸: ۳۱۲).

همگرایی دو عالم گیتی و مینوی در گاهان موجب می‌شود تا ظهور این شهریاری را صرفاً وعده‌ای فرجام شناختی ندانیم. انسان با جاری سازی کنش مقدس معطوف به منش و خرد نیک، سازه‌ای متعادل از دنیا و مینو را از خدا دریافت می‌کند. بنابراین در گاهان، آیین‌گزاری و اجتماع دینی ارزشی عینی را در متن زندگی مومنانه دنبال می‌کند که آن تحقق عدل و راستی الهی بر زمین است. آیین‌گزاری در گاهان، بیش از آن که نمودی طبیعت‌گرایانه و جادو و ورزانه را منعکس کند، اتحادی از کنش‌های ارادی و آگاهانه دین‌ورزان را برای گسترش راستی و اشه می‌نمایاند. بر خلاف باورهای آیینی هندوایرانیان که مبتنی بر مناسک و تقدیم پیشکش به آلهه برای احراز سعادت انسان است، زرتشت، نجات و رهایی اخروی را در اراده و انتخاب آزاد انسانی محقق می‌بیند. او در یسن ۴۰: ۴۳ واضح اصطلاح اش^۱ است و این واژه به پادافره اهورامزدا به هر دو گروه راستکاران و فریبکاران اطلاق می‌شود. هر انسانی به طور جبری چیزی را دریافت می‌کند که با اراده خود آن را به زبان و یا کنش آورده است (Hintze, 2004: 41).

۲- تطبیق مؤلفه‌های شناختی، الهیاتی و آئینی گاهان با اوستای متأخر

روشن شدن این حقیقت که تا چه حد عناصر اعتقادی مندرج در گاهان با باورهای آئینی یسنا همسویی یا مابینت دارد مستلزم بررسی همه جانبه کلامی، تاریخی و فرهنگی متون مزبور می‌باشد. اینک لازم است تا به ایجاز، ملاحظات هر دو وجه آئینی و الهیاتی مندرج در یسنا مورد بررسی قرار گیرد و از این رهگذر، میزان انطباق آن با گاهان روشن شود.

۲-۱: مقایسه معتقدات گاهان با بخش مرکزی یسنا (هفت‌هات)

یسنا مرکب از سه بخش است و هفت‌هات در قلب یسنا، متن کانونی و پررنگ آیین‌های زرتشتی است که الگویی برای دعاها و ستایش اوستای جدید با مشخصه فعل «می‌ستایم: yazamaide» محسوب می‌شود. هر کدام از هات‌های این متن با دعای ینگه‌هاتام^۲ به پایان می‌رسد. این نوع ادبیات ستایشی، با ینگه‌هاتام که طیف گسترده‌ای از ذوات نرینه و مادینه را در کنار اهوره‌مزدا

1. Ashi

2. Yenghe hatam

توجه و ستایش می‌کند همخوانی دارد (هینتزه، ۱۳۹۳: ۱۷۰-۱۷۴).

در خصوص توافق گاهان با هفت‌هاست نظرات مختلفی وجود دارد. بویس، سرایش یسن هفت‌هاست را مجموعه‌ای از متره‌های باستانی دوران زرتشت می‌داند که در نثارهای روزانه بر آب و آتش خوانده می‌شد، لیکن دعای ینگه‌هاستام را متعلق به زمانی توصیف می‌کند که گویش گاهانی در حال از میان رفتن بود (بویس، ۱۳۸۶: ۶۲). وی مجدانه بر قابل قبول و انطباق بودن مراسم آیینی هفت‌هاست بر آموزه‌های اصیل زرتشتی تاکید می‌ورزد و یسن هفت‌هاست و گاهان را هم به لحاظ محتوا و هم اسلوب یکسو می‌پندارد. به اعتقاد او در دین قدیم ایرانیان گرایش به ارتباط دادن ایزدان تجریدی با پدیده‌های مادی وجود داشت و ارتباط هفت‌آفرینش با امشاسپندان نمونه‌ای از این دست تلقی می‌گردد. ایرانیان در همه ابعاد مادی، به الوهیتی پنهان و غیر مادی قائل بودند، بطوری که هر چند در مراسم آیینی در وهله اول نظر به طبیعت و اجزای آن داشتند لیکن با گرایشی عمیق‌تر طالب اتحاد با امشاسپندان و مقولات معنوی بودند و به این ترتیب با آموزه‌های گاهانی، بعد تازه‌ای به این مراسم دیرینه راه یافت (بویس، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

در تطبیق این متن با گاهان به عنوان سند اصیل الهیات زرتشتی به مباحثات و شباهاتی برمی‌خوریم که برای تبیین آنها از دیدگاه نارتن استفاده می‌کنم. او اهم تفاوت هفت‌هاست با گاهان را بدین قرار برمی‌شمرد:

- * در گاهان آب‌ها و زمین صرفاً به عنوان مخلوقات مزدا هستند و ستایش نمی‌شوند.
 - * موجودات ایزدی مثل پارتندی حتی به طور انتزاعی در گاهان نیست.
 - * بر خلاف، برخی مفاهیم گاهانی مثل هورواتات و امرتات در هفت‌هاست وجود ندارد.
 - * جز یک مورد منفی در هفت‌هاست (۳۶: ۱)، هیچ سخن تحذیری در آن وجود ندارد؛ حال آن‌که در گاهان نبرد خیر و شر به کرات به چشم می‌خورد.
 - * مفاهیم در یسن هفت‌هاست انسانی می‌شوند و تشخیص می‌یابند (نارتن، ۱۳۸۳: ۱۳۷).
- اما از دیدگاه نارتن شباهات عمده‌ای هم بین گاهان و هفت‌هاست موجود است که عبارتند از: جایگاه والای اهورامزدا، باور به اشته به عنوان وجود قدسی در کنار اهوره‌مزدا، وجود مفاهیم مجرد و انتزاعی که در قالب شخصیت ارائه می‌شوند، طرح تحقق نیکی بعنوان خواسته اخلاقی از وجود

ایزدی، عدم سخن از میثره و اپام نیات و نیز عدم اشاره به هومه و قربانی در هر دو متن (نارتن، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

در حالی که برخی محققین بر یکی بودن منبع سرایش گاهان و هفت هات ابرام می‌ورزند و مضامین ستایش و نیایش در این دو متن را همسو می‌بینند، تقریباً این حقیقت روشن شده که دعای ینگه‌هاتم که مربوط به ستایش تمام ایزدان است بعدها توسط زرتشتیان خلق شد و این احتمال می‌رود که متن هفت‌ها که به لحاظ زبانی نزدیک به گاهان است متعلق به پیش از زرتشت باشد (هینتزه، ۱۳۹۳: ۱۶۷). به هر حال، آنچه در متن یسن هفت‌ها به وضوح قابل درک است ادبیات نیایشی متفاوت آن با گاهان است. اوستای پساگهانی با متنی آئینی نمایان می‌شود که بازگشت دین‌یاران و مناسک‌گزاران را اعلان می‌نماید.

۲-۲: مقایسه معتقدات گاهان با بخش اول و سوم یسنا

یسنا در ساختار کلی خود منعکس‌کننده مصادیق ستایش گاهانی به همراهی مولفه‌های مورد پرستش پیشازردشتی است. بخش اول یسنا، شامل یسن‌های یک تا بیست و هفت است که در آغاز هات اول، اهوره‌مزدا را در فرازین ستایش خود قرار داده و سپس به تحمید امشاسپندان روی آورده است. در این قسمت از یسنا گاه‌های نماز و نیایش (۱: ۳؛ ۱: ۴ و غیره) مورد ستایش واقع شده که در گاهان بطور مشخص مورد اشاره نمی‌باشد. به نظر می‌آید که گاه‌های نماز و نیایش قدیمی‌تر از احکام زرتشتی باشد. سه گاه از پنج گاه نیایش زرتشتی، یعنی هاوتی^۱ (صبحگاه) که تحت حمایت میثره^۲ بود، اوزیره^۳ (عصر) که تحت حمایت اپام نیات قرار داشت و اویسروثره^۴ (شامگاه) که متعلق به فروشی مردگان بود همگی از باورهای پیش از زرتشت بودند (بویس، ۱۳۸۶: ۵۷). همچنین در این متن، پای ایزدانی باز می‌شود که در گاهان اثری از آنها نیست (۱: ۶، ۱: ۸، ۱: ۹ و غیره). ستایش هوم و پراهوم^۵ که از یسن سوم بارز می‌شود، در سراسر یسنا تداوم می‌یابد. گویی در پایان یسن چهارم ستایش عملی به اتمام رسیده و دعای ینگه‌هاتم قرائت می‌گردد و از آن پس تمام ستایش‌های یسنا بطور دوری به همان مصادیق مذکور بازمی‌گردد.

1. Hāvani
2. Mithra
3. Ozira
4. Aiwisruthra

۵. آمیزه‌ای از افشره گیاه هوم و آب و شیر - م

در سراسر یسنا، اشاره مؤکدی بر التزام به اشه و اشون بودن به چشم می‌خورد و این تأکید در یسن هفتم بارزتر است. در حالی که اشونی در گاهان بیشتر ناظر به یکسری خصوصیات انفسی و اخلاقی است، به نظر می‌رسد که در یسنا با التزام به آیین‌گری پیوند می‌خورد و به معنایی مشابه با نظام ودایی منتقل می‌شود که امری مشخص و بیرونی است: در آیین‌های عبادی، سخنان طبق آنچه اشه می‌نامند تلفظ می‌شود و خداوند پرستندگان را مطابق با نظر اشه پاداش می‌دهد و در دنیای محسوس اشه به شکل آتش حضور می‌یابد (موله، ۱۳۶۳: ۵۱). اوج عبور اوستای متأخر از مفاهیم سترگ انفسی و انضمامی به سمت انتزاعیات آیینی، در توکرسی ساسانی متبلور می‌شود که قوانین بسیط و اخلاقی زرتشت را مورد تفسیر و تأویل قرار می‌دهد (Thillyavel, 1989: 31).

تقابل واضحی هم در دو موضع از گاهان با یسنا دیده می‌شود: در هات نهم مکالمه‌ای بین مینوی هوم و زرتشت واقع می‌شود و در آن از هوم به «دور دارنده مرگ» تعبیر می‌شود (۹: ۲) و "جمشید خوب رمه" بعنوان اولین نوشنده هوم مورد تحسین واقع می‌گردد (۹: ۴) که بوضوح در تضاد با متن گاهانی است^۱. همچنین از دیگر مصادیق تحمید در این متن، بی‌درنگ و لغزش خواندن و از برخواندن ادعیه است^۲ که این تأکید از سنت پیشازردشتی هندوایرانی به میراث مانده است^۳. اشاره به طبقه‌بندی مراتب مزدا^۴ و مراتب پیشه و رد در بندهای ۱۶ تا ۱۸ از هات ۱۹ با رویکرد سه‌گانه انگار باورهای هندوایرانی توافق دارد^۵.

در قسمت سوم یسنا همین مضامین ستایشی با نمود پر جلوه‌تر برای برخی از ایزدان از جمله سروش به چشم می‌خورد و تشخیص یافتگی حالات و کیفیات نفسانی همچون کخوارذ، کید، اشموغ و غیر آن، در هات ۶۱ ظاهر می‌شود. پر رنگ شدن مقام سروش که در هات ۵۶ و ۵۷ با

۱. رجوع کنید به یسن ۳۲: ۸

۲. به طور مثال یسن‌های ۱۹: ۵-۶ و غیره.

۳. Chawdhri در کتاب Secrets of Yantra, Mantra and Tantra صفحه ۷۵ به ضرورت درست‌خوانی و تکرار اذکار جهت نتیجه بخشی مطلوب آن اشاره می‌کند.

۴. سه‌گانه اندیشه، گفتار و کردار نیک

۵. مطابق تحقیقات ژرژ دومزیل، اقوام هندوایرانی جهان شناسی و ایزد شناسی خود را مشابه با صنوف و کاست‌های اجتماعی سه‌گانه خود بنا نهادند. ر. ک: Littleton, C.Scott, 1999, " Gods, Myths and Structures: DUMEZIL", In Glendinning, Simon (ed), The Edinburgh Encyclopaedia of Contintal Philoepia, Psychology Press, pp. 564-565.

ستایش آب‌ها گره خورده، ریشه در باورهای هندوایرانی درباره گاه نیایش عصر دارد که متعلق به اپام نیات (پسر آب‌ها) است.

هر چند این دو قسمت از یسنا به مقولات مورد ستایش گاهان می‌پردازد ولی تفاوت‌هایی بارز در مولفه‌های ستایشی آن به چشم می‌خورد. نام برخی ایزدان شامخ و پرتکرار نظیر مهر و رام در گاهان به نحو محسوسی غایب است و پاره‌ای از محققین اعتقاد به تحول آنها به عناوین و ماهیت جدید در متن گاهان دارند. دوشن‌گیمن در جستجوی میثره در گاهان، میثره/ ورونه را متناظر با اشه/ وهومنه ذکر می‌کند و همان‌گونه که ورونه و اشه غیرمتشخصند، وهومنه یا محافظ گاو، خویشکاری میثره را به نمایش می‌گذارد. دو همکار میثره، ایریمن^۱ و بگه^۲ نیز در گاهان بعنوان ایریمن ایشیو^۳ و اشی معرفی می‌شوند (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۲۹-۲۳۱). ایریمن همان ایزد اریه‌من^۴ در سنسکریت و تشخیص نیروی دوستی است که او را نخستین طیب مینوی برشمرده‌اند. ایریمن در روز واپسین به کمک آذر شتافته و آلودگی‌ها را پالایش می‌کند و آئینه صفت او و به معنی گرمی و آرمانی است و به سوشیانت و شکوه ملازم با او در روز قضاوت مرتبط است (Jackson, 1893:428). در اوستای گاهانی واژه ایریمن نه بعنوان ایزد، بلکه اسم عامی است که به طبقه اجتماعی دلالت می‌کند و برخی آن را طبقه نخستین جامعه که روحانیان است در نظر گرفته‌اند (Bartholomae, 1961: 198). مقایسه و تطبیق اجمالی اوستای قدیم و متأخر این حقیقت را روشن می‌کند که مفاهیم الهیاتی و عناصر آئینی مندرج در گاهان، نسبت به عصر پیشین و پسین خود متفاوت و حاصل درون‌نگری و بینشی اشراقی است. اینک دو متن مزبور به نحو مبسوط‌تری در دو محور الهیاتی و آئینی مورد بررسی و تحلیل واقع خواهند شد.

۲-۳: مقایسه وجه الهیاتی گاهان با اوستای متأخر

در حالی که امروزه نزد محققین، یکتاپرستی در متن گاهان مسلم فرض شده و ذوات پیرامون اهوره مزدا را وجوه معینی از فعل اهوره‌مزدا می‌دانند (کلنز، ۱۳۹۴: ۲۹)، ایزدان تجسم یافته در لابلائی متون یسن‌ها از رویش گرایش به پلی‌تئیسم پیشازردشتی پس از وحدت گاهانی در

1. Airyaman
2. bagah
3. Airyama išyo
4. Aryaman

مزدیسنان حکایت می‌کنند. با این حال، شایان توجه است که علیرغم شباهت بسیاری از عناصر فکری هندوان و ایرانیان، سیر تطور هندوئیسم به سمت تجرید و درونگرایی رفت و با انکار نفس و جهان مادی و انقطاع از وقایع تاریخی و پرداختن به تصعید نفس، شکلی متفاوت به خود گرفت. چه بسا دلیل تفاوت در این تطور به وضعیت اقلیمی ایران باز می‌گشت که در شرایط سخت، سرما و گرمای طاقت‌فرسا و اضطراب‌رایی که زندگی در محیط خشک ایجاد می‌کرد و حضور نیروهایی که محارب حیات بودند، اشتیاق به حفظ و محارست از حیات، فضیلت محسوب می‌شد و بر خلاف ذهن متافیزیکی هندوان، ایرانیان را افرادی عملگرا و عقلانی می‌کرد (Foot Moore, 1912: 183).

رستگاری انسانی نه در رهایی از جهان بلکه در غلبه بر نیروهای اهریمنی جهان معنا می‌شد و این ویژگی نه منحصر به دین زرتشت بلکه در جوهره دین قوم ایرانی بود و زرتشت آن را با اعتقاد موحدانه اصلاح کرد (Ibid: 184). با این حال، از خردگرایی و وحدانی زرتشت طی سده‌های پس از او چیزی نماند و مردم به سمت اسطوره و عناصر آیینی متمایل شدند و امشاسپندان از مقام صفات متوطن در اهوره مزدا به تشخص ایزدی رسیدند (مولتون، ۱۳۸۸: ۱۲۸). دین زرتشت در طی زمان و سیری به لحاظ تئولوژیک، قهقرایی متمایل به خلق شخصیت و تعدد ایزدان و عناصر الوهی گشت که هر چند حول محور یگانه اهورامزدا گرد آمده بودند اما به لحاظ عملکردی آنقدر صاحب اقتدار فردی شدند که بتوانند انبوهی از مراسم عبادی را در متن دین به خود اختصاص دهند. آن با تبدیل شدن به دین فرمانروایان و مردم، بسیاری از مختصات قدیمی دینی را که بنیانگذار او زردشت، طرد کرده بود دوباره به خود گرفت. هر چند در ابتدا تنها خدای واحد، اهورامزدا و صفات او بود اما بعدها دیگر الهه‌گانی چون آناهیتا و میترا در پایتخت‌های فرمانروایی یعنی بابل و شوش و اکباتانا دوشادوش اهورا و شاید برتر مورد پرستش واقع شدند (Foot Moore, 1912: 196).

دلیل رجعت قدرتمند مناسک آیینی و عبادی دوران پیش از زرتشت و نفوذ آن در پیکره دین زرتشتی را می‌توان انس و الفت قلوب عوام با وجه آیینی دین و نیز مطالبه بقا و دوام در قدرت از سوی جامعه کهناتی در سازمان اندیشه دینی نوین دانست. با رجعت دوباره این مؤلفه‌های طرد شده به دین زرتشتی، تطابق آنها با مبانی اخلاقی و الهیاتی این دین امری ضروری می‌نمود، لذا چنانچه ایرانیان پیش از زرتشت کمال را در همیاری آیینی با طبیعت می‌دیدند و انتظار داشتند تا از برکت

اشه و نظم کار خدایان و آدمیان، صرفاً به هستی خود ادامه دهند، پس از ظهور زرتشت، زمین جایگاه آمیزش نیکی و پلیدی شد و بر هر اشون دیندار واجب آمد که جهت زدایش پلیدی‌ها هم با اصول اخلاقی و هم با مناسک آیینی با عناصر شر مقابله کند.

شایان توجه است که علیرغم متشخص شدن مفاهیم اخلاقی و فلسفی گاهان در اوستای متأخر، مزدیسنان از منظر درون دینی خود را پرستندهٔ یک خدا می‌دانند و به عنوان حامیان طرح کیهانی او به ویژه با پرستش مخلوقات مادی و معنوی او و طرد نیروهای نابودگر ایشان، خود را در چارچوب توحید زردشتی قرار می‌دهند. برخی خدایان قدیم و جدید در این پانتئون نه رقبای اهورامزدا که مخلوق اویند و در مجموع الهیاتی منسجم خلق کرده‌اند که در آن مفاهیم توحید، ثنویت و شرک بهم به نحوی گره خورده که جداکردنشان دشوار است (Hintze, 2014: 245).

۴-۲: مقایسه آیین‌های ستایش و قربانی در یسنا با گاهان

بازگشت امور آیینی و مناسکی در متن اوستای جدید به خواست و کوشش مغان، از جمله نوآوری‌ها و بدعت‌های مغان نیست، بلکه آنان کوشیدند تا سنت پیشازردشت را که همانند سنت های ودایی متکی بر آئین و منسک بود احیاء کنند و از آن جمله به نظر می‌آید متن آیینی یسنا در غالب مصادیق مورد ستایش، سنت پیش از زرتشت را با معتقدات گاهانی پیوند زده باشد. آداب و رسوم قربانی و تلاوت منترها برای تقدیس پیشکش توسط روحانیونی که هومه را می‌ساییدند و گاو نر را قربانی می‌کردند (Foltz, 2004: 15)، همه از مناسک پیشازرتشتی بود که در سنت آیینی زرتشت دوام آورد. محققین، عمل آیینی و مناسک نثار در گاهان را گاه به منصفه حالات باطنی و استعلایی نفس تعبیر کرده‌اند و به عبارتی عمل آیینی را ساحت تعامل بین نفس و الوهیت دانسته‌اند، گاه از ظاهر مناسک آیینی درصدد تبیین تمثیلی الهیات گاهانی برآمده و در پاره‌ای دیگر از نظرات، به وجوه مغایرت بین آموزه‌های گاهان و آیین‌گذاری زرتشتی اشاره نموده‌اند.

بسیاری از پژوهشگران سعی دارند بین الهیات گاهان با وجوه آیینی یسنا ملازمه‌ای منطقی برقرار کنند. بویس در عین اعتقاد به این که در لایه‌های گفتار زرتشت، معانی مضمر و مفاهیم مستتر وجود دارد و تنها کسانی می‌توانند به حاق آن مطالب برسند که خود تجربه‌ی شهودی و تزکیه‌ی باطن داشته باشند (بویس، ۱۳۷۷: ۹۶)، در همان حال برای فهم محققانهٔ گاهان، فهم سنت را امری ضروری می‌بیند و معتقد است که نیرومندی قدرت تعالیم زرتشت نه تنها از منبع غنی

کیش باستان مایه می‌گیرد، بلکه نیازهای عاطفی جامعه را برآورده می‌کند. هر چند زرتشت از کودکی با مبانی دینی برهمنی آشنا بود و خود را زئوتر معرف می‌کرد لذا انبوهی از منتره‌های مقدس را در سینه مضبوط داشت، اما او صرفاً یک منترن^۱ نبود و سروده‌های خود را نه منتره‌ای برآمده از خود بلکه حقیقتی الوهی می‌دانست. کلنز در ترجمه‌ای از گاهان به سال ۱۹۹۱، بر خلاف اینسler که گاهان را اثری عرفانی و الهیاتی می‌دانست، مدعی می‌شود که این متن سروده‌ای آیینی است که بر خلق تمام متون دینی از جمله یسن هفت‌هات موثر واقع شده و در واقع یسن هفت‌هات متعلق به مکتب فکری جدیدی است که پس از زرتشت بوجود آمده است (کلنز، ۱۳۷۴: ۲۲۳). موله نیز به همسویی گاهان با مناسک متاخر آیین زرتشتی معتقد است و در قسمتی از تفسیر و تلفیق گاهان با آیین هومه چنین می‌گوید:

۱۴۳

پژوهشنامه ادیان

«تهیه ثانوی هوم در مراسم مذهبی فعلی یسنا دقیقاً هنگام برخواندن اولین گاه تمام می‌شود، زمانی که ظهور آینده زرتشت به روان گاو اعلام می‌گردد، زرتشت از هوم که تهیه آن پایان پذیرفته زاده می‌شود. این نخستین گاه بر مراسم مذهبی جهت می‌بخشد و برای خشنودی روان گاو برگزار می‌گردد.... در این گاه از زرتشت فقط با سوم شخص نام برده شده است، برای اوتقاضای رحمت می‌شود، بعثت او را اعلام شده می‌بینیم و متوجه می‌شویم که زرتشت برای قربانی، جان خود را عرضه می‌کند: این در لحظه‌ایست که هوم آماده شده است. پس از الحاق یسن هفت‌هات گاه دوم آغاز می‌شود و اجابت در حرکت و عمل را می‌بینیم» (موله، ۱۳۶۳: ۸۳).

شروو نیز با تعمق در ۳۳: ۱۴، بدون اشاره خاصی به ماهیت فدیه، استقرار حاکمیت الوهی را در نتیجه این قربانی حاصل می‌داند که با آن اهوره‌مزدا جهان الوهی را برای احیاء زمین و آسمان شکل می‌دهد (Skjærvø, 2002: 403). وی مایل به همگرایی گاهان و آیین یسنه است و اسطوره‌های متعددی را که پیشینه اساطیر این آیین را شکل داده‌اند، چنین برمی‌شمرد:

- اسطوره نظم بخشی به جهان با تلاوت اهون ویریه.
- خلق زرتشت به منظور تکرار قربانی کیهانی برای ترمیم نظم اولیه که توسط انگره مینیو مخدوش شده بود.

- کمک فروشی‌ها به اهورامزدا در فرآیند آفرینش جهان و نضح بافت‌های خرد و کلان جهانی که از طریق آن، آب‌های احیاء کیهان منظم را هدایت می‌کنند.
- نبرد سرنوشه با خشم، تاریکی و بی‌نظمی (Cantra, 2016: 150).

تفسیر طبیعت‌گرایانه شروو از یسنا، به بازگرداندن نظم اهوره‌مزدا در قربانی کیهانی اشاره دارد که بازگشت نور را پس از تاریکی، روز را پس از شب و تابستان را پس از زمستان تضمین می‌کند و مکانیسم اجرای آن همان تبادل هدایاست که انسان، خدا را تقویت می‌کند و در نتیجه بر شروو غالب می‌شود. برای رسیدن به این هدف، فشردن هومه و قرائت فرورانه و نوشیدن هومه منجر به باززایی زرتشت می‌گردد (Cantra, 2016: 144). به نظر می‌رسد این تفسیر بیش از آن که مبتنی بر معتقدات اوستای قدیم باشد، با آیین متأخر زرتشت وفاق دارد. دین غیر گاهانی که زیربنای آن را یسن‌های پسازرتشتی بنا نهاد، متأثر از کیهان‌شناسی اوپانیسادهاست که دوالیسم را به اجزاء و عناصر عالم تسری می‌دهد و در این باب با ارتودکس زرتشتی شباهت ندارد (Duchesne- Guillemain, 203: 1964). به نظر بسیاری از محققین، آیین یسنا لزوماً مأخوذ از اوستای قدیم نیست و تخمین تاریخ خلق محتوای آیینی یسنا مورد وثوق نمی‌باشد. کلنز بر این باور است که ساختار یسنا مأخوذ از متون قدیمی‌تر از اوستاست که برای تأمل در ماهیت آیین و قربانی به وجود آمده است. به گمان وی مابین یسنا و سایر آیین‌های مربوط به آن، با شکل آیینی زمانی که زبان اوستایی زنده بود شباهت وجود دارد (Cantra, 2016: 145).

اساطیر جهان‌شناختی زرتشتی بدان نحو که کتب پهلوی به آن پرداخته‌اند، تفسیر مجددی از سنت پیشازرتشتی است که در کتب ودایی یافت می‌شود. اصلی‌ترین تفاوت ساختاری جهان‌شناسی هندوایرانیان با زرتشتیان اولیه زمانی ظاهر می‌شود که جهان از مرحله جنینی به مرحله توسعه عبور می‌کند^۱ و در گاهان، این دیگر قربانی اولیه نیست که خلقت جهان را پیش می‌برد بلکه پویایی ناشی از تصادم خیر و شر است (Kreyenbroek, 1993: 97-100). یجنه هندوایرانیان

۱. آفرینش جنینی، به آفرینش اولیه جهان اطلاق می‌شود که در نظام فکری هندوایرانی آفرینشی تاریک و ایستا بود و با قربانی مقدس پویا گردید. در معتقدات مأخوذ از اوستای قدیم به نظر می‌رسد که آفرینش اولیه، ایده‌آل و مخلوق کامل اهوره مزداست که با ستیزه‌نیک و شر مختل می‌شود و در اثر همیاری امت اشون و دیندار در مرحله فرجامین، به موقعیتی گسترده‌تر و بایسته‌تر از آفرینش اولیه نخستین دست می‌یابد. ر.ک: Kreyenbroek, 1993:103

علیرغم شباهت‌هایی احتمالی با مناسک پس از زرتشت، تفاوتی اساسی با نگاه فلسفی گاهان داشت: هندوایرانیان باستان معتقد به آفرینش کثرات و خلق جهان پیرو نخستین قربانی انسان و حیوان و گیاه بودند و آنرا پدیده‌ای مقدس تلقی می‌کردند، لذا در مناسک قربانی دست به تکرار آیینی این پدیده می‌زدند و با معاضدت روحانیان خود در یجنه، آن را بازآفرینی می‌کردند. دیدگاه ایستایی که سنت هندوایرانی از زمان داشت موجب می‌شد تا اشته و دروج در حبس یک تعارض پایان‌ناپذیر باقی بمانند و آفرینش را برای خود و بدون صرف مساعی انسانی و اخلاقی طلب کنند؛ این در حالی است که زرتشت با قربانی نخوت و مجاهده در راه اشته، درک جدیدی از تاریخ خطی و چشم انداز رستگاری برای بشریت به ارمغان آورد (Cohn, 1993: 83). هر چند اوستای متأخر مشابه با اوستای گاهانی تضاد دو مینوی خیر و شر و رخنه شرارت به کمال اولیه هستی را می‌پذیرد، لیکن روح مناسکی حاکم بر آن اقتضاء می‌کند که اصلاح عالم را به جای نبرد اخلاقی گاهانی در یزش‌های آئینی جستجو کند.

بنابراین به نظر می‌رسد تفسیر محققینی چون موله و شروو که ناظر بر همسویی مناسک قربانی با گاهان می‌باشد قابل نقد است. بر خلاف آن که موله عمل آیینی را زبان عملی الهیات اصیل زرتشتی می‌یابد، هینتزه اجرای آیین واقعی زرتشت را در ساحت گفتار، عمل و تفکر انسان‌ها در عرصه زندگی توصیف می‌کند:

«پس آغاز نحوه زندگی و پایان دریافت جزا همچون یک مراسم آیین‌گزاری عمل می‌کند. در بین این ابتدا و انتها، تمام انبای بشر با گفتار و کردار خود پاداش خود را رقم می‌زنند» (Hintze, 2004: 42). احمدی نیز می‌گوید که آفرینش اهورامزدا از قربانی که بر اساس تفاسیر موله، اسکیرو و کانترتا تقریر شده و شروو نیز از آن تبعیت نموده بر اساس اوستای متأخر و متکی بر دعای اهورنور^۱ است؛ چنان که قربانی پیشنهادی کلنز نیز قربانی کلمه یا اهورنور بود و اندیشه این قربانی در گاهان وجود ندارد (Ahmadi, 2017: 7-11).

مراسم قربانی که در گاهان امری تقبیح شده بود، در ازمنه بعد مجدداً در مراسم عبادی ایرانیان جایگاه خود را احراز کرد. در یسنه زمین‌پای مظهر زمین و مینوی آسمان در هاون سنگی جای گرفت^۲ و با دسته سنگی، گیاه هوم را که نماد گیاه اولیه بود می‌کوبیدند و حیوان مذبوح هم نماد

1. Ahuna vairiia

۲. هندوایرانیان باستان جنس آسمان را از سنگ می‌پنداشتند - م

آفرینش جانوران را بر عهده داشت. آب در جام نوشابه تقدیس می‌شد و آتش در منقلی از نذورات حضور داشت. فرد روحانی می‌بایست مراسم تطهیر و تقدیس شش آفرینش دیگر را انجام می‌داد. در متن گاهان چنین مراسم آیینی متمایز و مشخصی وجود ندارد و چنین به نظر می‌آید که مولفه‌های عبادی آن به سمت مفهومی شدن پیش رفته است.

آیین هومه نیز یکی دیگر از مناسک پیشازردشتی بود که به یسنه راه یافت. هینلز سرود هومه و بسیاری از سروده‌های یسنا را متعلق به دوران پیش از زرتشت می‌داند (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۹). در گاهان، زرتشت به نحو روشن از آیین‌های دین و آداب قربانی و اعیاد گفت‌وگو نمی‌کند و اعمال قربانی و باده نوشی‌های دینی و بکار بردن هوم را مردود دانسته است. بواقع تضادهایی مابین آراء اصیل زردشت با معتقدات پیشین او در این باره وجود دارد: هر گونه سکر و غفلت در نگاه این پیامبر مذموم است و متن گاهان گواه بر شوق و جذبه‌ای آگاهانه و سرشار از هشیاری و معیت خرد با نفس انسانی است که در پیشگاه باری تعالی ایستاده و از او استمداد می‌جوید. به اعتقاد کلنز یسنه که در طول آداب آماده سازی هوم از بر خوانده می‌شد، مجموعه‌ای از نیایش‌های غالباً بی‌معنا و به لحاظ دستوری نادرست بود که احتمالاً در ادوار بعد تدوین شده بود تا همچون جایگاهی برای مقدس‌ترین متون یعنی اوستای قدیم باشد (کلنز، ۱۳۹۴: ۲۵).

چنین پیداست که در یسنا تلاشی برای وفاق و انطباق معتقدات هندوایرانیان پیش از زرتشت با الهیات و معتقدات زرتشتی صورت گرفته و حقایق تجریدی گاهانی متنزل به آیین‌های باستانی شده‌اند و حتی گاهی در این ادغام و اندک‌اک رنگ می‌بازند. مفاهیم بلندی چون منش نیک، خلوص و ایمان، شهریاری آرمانی، کمال و جاودانگی در آئینه آیین تشخیص یافته و هومه و قربانی علیرغم انذار گاهان کماکان به حیات و بقای خود ادامه می‌دهند. شیردر درباره تصور دین زرتشتی می‌گوید:

«پارسایی زرتشت و دعوی او، که جلوه‌ی کاملاً فردی و واقعاً بی‌نظیر نبوغ دینی او بود، پس از او باقی نماند و ادامه نیافت. تعالیم او به دست اسلاف ناشی وی به شکل اجزاء پراکنده‌ای درآمد که او یکبار توانسته بود آنها را در مجموعه‌ای فراهم آورد. اندیشه او در باب قدرت‌های نجات بخش، چه ایزدی و چه انسانی، به نوعی از قیل و قال کلامی درباره امشاسپندان بدل شد..... ایزدانی که او طرد کرده بود از نو در اجرای آداب مذهبی رخنه کردند و پرستش آنها کمابیش با پیام

پیامبر وفق داده شد، احکام روشن و آشکار اخلاقی زرتشت زیر بار سنگین دستورات و مراسم آیینی محو شد» (دوشن گیمن، ۱۳۸۳: ۱۵).

هر چند سخنان شیدر حکایت از حقیقتی یأس آور دارد، اما باید اذعان داشت که رسوخ باورهای زرتشت در شاکله سنت موروثی، آن میراث را به آدابی متفاوت نزد مزدیسنان متحول کرد. احترام به طبیعت و تمام مظاهر پاک آن، صلح جویی و مدارا و لزوم مقابله با پلیدی و شرور، التزام به پاکی، آراستگی، راستگویی و ترویج جامعه مولد کشاورز و دامدار به جای الگوی کوچ نشینی همه از برکات آموزه‌های گاهانی بود که با رسوخ به بدنه سنت، در تمام ابعاد و جوانب زندگی ایرانیان پیاده گشت و تا حدود قابل توجهی محقق شد.

۱۴۷

پژوهشنامه ادیان

۳- نتیجه‌گیری

مقایسه دو متن اوستای قدیم (گاهان) و بخشی از اوستای جدید (یسنا) غیر گاهانی نشان از آن دارد که با آمدن مغان یا دین یاران رسمی سنت دینی پیشین، مسیر دین زرتشت به سمت و سوی تازه‌ای کشیده شد که متمرکز بر اجرای آئین و مناسک بود. این سنت، هرگز مطلوب زردشت نبود و او دست دینیاران زمان خود را از دین کوتاه کرده و سنتی از دین را بر محوریت اهوره‌مزدا و انسان خردمند بنا نهاده بود. خرد گاهانی که هم‌تنگ دریافت شهودی از امر غایی است، خود، پایه‌گذار اخلاق زرتشتی می‌باشد که انسان را به فرمانبری از دستورات اهوره‌مزدا در همسویی با آفرینش او و پایبندی به الزامات اخلاقی فرا می‌خواند. در حالی که به نظر می‌رسد آگاهی در سنت پیشازرتشتی مبتنی بر جادو و منسک‌گرایی و منفعت‌طلبی می‌باشد، خرد گاهانی، برابر با تنویر منش نیک انسانی است که با فروزه و هومنه مزدا محقق می‌شود و تحصیل این سنخ از فهم متعالی را ایمان و اخلاص (آرمیتی) وساطت می‌کند. با این حال، مطابق با انتظار آئین باوری در قاطبه مردم و نیز تلاش دین‌یاران در احیاء سنت پیشین، تغییراتی در محتوای الهیاتی یسنه‌ها پدید آمد که منطبق با توحید و معتقدات گاهانی نبود و مولفه‌های اعتقادی پیشازرتشتی ملبس به جامه معتقدات گاهانی در زندگی عبادی مزدیسنان به حیات خود ادامه داد.

منابع

- بویس، مری، ۱۳۷۷، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ اول
- بویس، مری، ۱۳۸۶، زرتشتیان، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ نهم
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۸۴، گات‌ها، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۹۹، اوستا، ویراست فرید مرادی، جلد اول، تهران: موسسه انتشارات نگاه، چاپ دوم
- دارمستتر، جیمس، ۱۳۴۸، تفسیر اوستا و ترجمه گاتاها، ترجمه موسی جوان، تهران: چاپخانه رنگین، چاپ اول
- ۱۴۸
پژوهشنامه‌ایان
- دوشن‌گیمن، ژاک، ۱۳۸۳، آراء گوناگون درباره زرتشت، ترجمه آرزو رسولی، تهران: نامه فرهنگستان، شماره ۱۶
- دوشن‌گیمن، ژاک، ۱۳۸۵، دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران: نشر علم، چاپ دوم
- کلنز، ژان، ۱۳۷۴، زرتشت و اوستای باستانی، ترجمه تورج دریایی، مجله ایران‌شناسی، سال هفتم
- کلنز، ژان، ۱۳۹۴، مقالاتی درباره زرتشت و دین زرتشتی، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: نشر فرزاد، چاپ سوم
- مولتون، جیمز هوب، ۱۳۸۸، گنجینه مغان، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات مهتاب، چاپ اول
- موله. م، ۱۳۶۳، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، انتشارات توس، چاپ دوم
- نارتن، یوهانا، ۱۳۸۳، مضمون یسن هفت‌ها و تقابل آن با گاهان، ترجمه پریسا درخشان مقدم، فرهنگ ۴۹ و ۵۰، صص ۱۲۹-۱۴۵
- نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، دین‌های ایران باستان، ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، چاپ اول
- هینتزه، الموت، ۱۳۹۳، اهمیت آیینی یسن هفت‌ها، ترجمه عباس آذرانداز، مزدک نامه، صص ۱۹۳-۱۶۶
- هینلز، جان، ۱۳۶۸، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: نشر چشمه، چاپ اول

- Ahmadi, Amir. 2017. Cosmogonic Sacrifice. Indo-Iranian Journal. Brill. Vol 60. No1. pp. 1-16
- Bartholomae, Christian. 1961. Altiranisches, Wörterbuch
- Boyce, Mary. 1979. Zoroastrians, New York: Routledge
- Cantra, Alberto. 2016. A substantial change in the approach to the Zoroastrian long liturgy. Indo Iranian journal. Vol 59. No 2, pp. 139-185.
- Chawdhri, L. R. 1992. Secrets of Yantra, Mantra and Tantra. Sterling Publishers Pvt. Ltd
- Choksy, Jamsheed. 2003. To cut off, purify and make whole: Historiographical and ecclesiastical conceptions of ritual space. American oriental society. Vol 123. No1, pp. 21-41.
- Cohn, Norman. 1993. Cosmos, chaos and the world to come. New Haven: Yale Nota Bene
- Duchesne-Guillemin, J. 1964. The Dawn and Twilight of Zoroasterianism by R. C. Zaehner. Indo-Iranian Journal. Brill. Vol 7. No 213. Pp. 196-207
- Foltz, Richard. 2004. Spirituality in land of Noble. Oxford: One world
- Foot Moore, George. 1912. Zoroastrianism. The Harvard theological review. Cambridge university press. Vol 5. No 2, pp. 180-226.
- Greshevitch, Llya. 1995. Approaches to Zoroaster's Gathas. Journal of the British Institute of Persian Studies. Taylor & Francis Ltd. Vol 33. issue 1, pp. 1-29.
- Hintze, Almut. 2004. Pattern of exchange in Zoroastrianism. Royal Asiatic Society. Third series. Vol 14. No 1, pp. 27-45.
- Hintze, Almut. 2014. Monotheism Zoroastrian Way. Journal of Royal Asiatic Society. Third series. vol 24. No 2, pp. 225-249.
- Humbach, Helmut. 1991. The Gāthās of Zarathushtra and the other old Avestan texts. Part II. Heidelberg
- Jackson, A.V.W. 1893. Avesta The Bible of Zoroaster. The biblical world. The University Chicago Press. Vol 1. No 6, pp. 420-431.
- Jackson, A.V. Williams. 1913. The ancient Persian conception of salvation according to the Avesta. The American journal of theology. University of Chicago Press. Vol 17. No 2, pp. 195-205.
- Kreynbroek, Philip G. 1993. On Sepanta Mainyu's Role in Zoroastrian Cosmogony. Bulletin of the Asia Institute. Vol 7. pp. 97-103
- Merchant, A. K. 2002. Zoroaster accessible. Indaia international center Quarterly. Vol 29. No1, pp. 149-152.
- Mills, Lawrence. 1901. Zarathushtra and logos. The American journal of philosophy. The John Hopkins university. Vol 22. No 4, pp. 432-437.
- Mills, Lawrence. 1989. The Initiative of the Avesta. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Cambridge University Press. pp. 271-294
- Skjærvø, Prods Oktor. 2002. Ahura Mazda and Armaiti in the old Avesta. American oriental society. Vol 122. No 2, pp. 399-410.
- Skjærvø, P.O. 2006. Introduction to Zoroasterianism. ElrCiv 102a

- Thillayvel, Naidoo. 1989. Human Rights: A Zoroasterian Perspective. Journal the study of religion. ASRSA. Vol 2. No 2. pp. 27-36

۱۵۰

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

The Dominican monastic order and its social and cultural functions in the Middle Ages

Akram Arjah

PhD student of Comparative Religions and Mysticism, Department of Science and Research, Islamic Azad University, Tehran, Iran, arjah132@yahoo.com

Shahram Pazouki

Professor, Wisdom and Philosophy Research Institute, Tehran, Iran (corresponding author), shpazouki@hotmail.com

Taherh Haj Ebrahimi

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran, thajebrahimi@yahoo.com

Abstract:

The Dominican order or the Order of preachers in the Middle Ages, in addition to the common social activism, such as charity and writing religious manuscripts, had a serious presence in the field of education and training of prominent theologians and mystics, gaining professorships in European universities. And in the field of spiritualism, connected mysticism and theosophy. The existence of mystical women and nuns in this Order had a great impact on the flow of Christian monasticism with the creation of mystical works and political and social activism. The efforts of the monks and artists to create works of art have also been done by benefiting from the symbols and elements related to the Dominican Order. Another action has been participation in political-religious affairs, including the fight against heretics, participation in inquisitions, crusades, and preaching and evangelism, including in Islamic lands. All these efforts were to protect the faith which was done with the focus of preaching in different communities, so that even famous theologians and mystics came to the people and preached. Totally, the Dominicans have had a multifaceted presence in the religious-social life of Catholic Christianity and the history of monasticism and Europe in the Middle Ages.

Keywords: Dominicans; the way of preachers; Christian mystical women; the French; Christian monasticism; inquisition; Crusades

طریقت رهبانی دومینیکی و کارکردهای اجتماعی و فرهنگی آن در قرون وسطا^۱

طاهره حاج ابراهیمی^۲

شهرام پازوکی^۳

اکرم ارجح^۴

چکیده

۱۵۲

پژوهشنامه ادیان

طریقت دومینیکی^۵ یا طریقت واعظان^۶ یک حرکت اصلاح طلبانه در بستر رهبانیت مسیحی در قرون وسطا با شعار فقر، موعظه، آموختن، و تبلیغ انجیل بود. این طریقت افزون بر کنشگری اجتماعی رایج راهبان، مانند انجام امور خیریه و یاری رساندن به فرودستان و کتابت نسخه‌های آثار دینی، در زمینه علم‌آموزی و پرورش متکلمان و عارفان برجسته، کسب کرسی‌های استادی در دانشگاه‌های اروپا حضور جدی داشت و میان عرفان و علم پیوند برقرار کرد. همچنین وجود شاخه زنان عارف و راهبه در این طریقت با تالیف آثار عرفانی و کنشگری سیاسی و اجتماعی بر رهبانیت مسیحی بسیار تاثیرگذار بود. اهتمام هنرمندان پیرو این طریقت به خلق آثار هنری نیز با بهره‌مندی از نمادها و عناصر وابسته به طریقت دومینیکی انجام می‌شد. کنش در خور توجه دیگر این طریقت مشارکت در امور سیاسی-دینی از جمله مبارزه با بدعت‌گذاران، شرکت در جریان تفتیش عقاید و جنگ‌های صلیبی و تبلیغ و تبشیر از جمله در سرزمین‌های اسلامی بود. همه این تلاش‌ها برای پاسداری از ایمان در جامعه مسیحی با محوریت موعظه بود، چنان‌که حتی متکلمان و عارفان مشهور نیز به میان مردم می‌آمدند و موعظه می‌کردند. در مجموع دومینیکی‌ها در حیات دینی-اجتماعی مسیحیت کاتولیک و تاریخ رهبانیت و اروپای قرون وسطا حضوری چند جانبه داشته و جریان‌ساز بر اساس انگاره وعظ بوده‌اند.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلید واژه: دومینیکی‌ها؛ طریقت واعظان؛ زنان عارف مسیحی؛ فرانسیسی‌ها؛ رهبانیت مسیحی؛ تفتیش عقاید؛ جنگ‌های صلیبی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

arjah132@yahoo.com

shpazouki@hotmail.com

۳. استاد، پژوهشگاه حکمت و فلسفه، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

thajebrahimi@yahoo.com

5. Dominican order

6. The way of the preachers

۱. مقدمه

پرسش از چگونگی شکل‌گیری کارکردهای اجتماعی و فرهنگی در طریقت‌های رهبانی مسیحیت کاتولیک از جمله طریقت دومینیکی است. بویژه مشارکت این طریقت‌ها با وجود گرایش انزواطلبانه در صومعه‌ها.

در این مقاله با اشاره به پیشینه رهبانیت که در مسیحیت تا پایان قرون وسطا، حضوری چند جانبه داشته، کارکردهای اجتماعی و فرهنگی طریقت دومینیکی با محوریت مفهوم «موعظه» در چهار محور علم و آموزش، زنان، سیاست و هنر مورد مطالعه قرار می‌گیرد. برای دستیابی به اهداف این پژوهش پرسش‌هایی را می‌توان مطرح کرد:

- شیوه علم‌آموزی درون و برون صومعه‌ای دومینیکی‌ها چیست و متکلمان و عارفان وابسته

به این طریقت در نظام فکری-فلسفی مسیحیت کاتولیک چه تاثیری داشته‌اند؟

- طریقت دومینیکی تا چه اندازه زنان را به صحنه اجتماع آورد و شیوه آموزش و کنشگری

اجتماعی و عرفانی زنان وابسته به این طریقت چگونه بوده است؟

- در اروپای کاتولیک که دستگاه پایی از سیطره و قدرت بسیاری برخوردار بود، آیا صومعه‌ها

و راهبان وابسته به طریقت دومینیکی، در سیاست به لحاظ نظری و عملی مشارکت

داشته‌اند؟

- رابطه هنر و رهبانیت به طور عام و هنر و دومینیکی‌ها بطور خاص چگونه ارزیابی می‌شود؟

گرچه الهی‌دانان، فیلسوفان و عارفان برجسته‌ای به طریقت دومینیکی وابسته‌اند، اما به سبب

تمرکز مقاله بر کارکردهای اجتماعی و فرهنگی، تنها به برخی از آرا و نظریات آنان به اختصار

اشاره خواهد شد.

۲. پیشینه رهبانیت

مسیحیت دینی عرفان محور است. جنبه فردی آن در ارتباط بی‌واسطه با خداوند یا اتحاد با خدا و

جنبه اجتماعی آن در حیات‌بخشیدن به جامعه مسیحی، تعریف می‌شود. نخستین گرایش در منش

راهبانی از پیروان مسیح در اورشلیم مشاهده شد که مانند واعظی مجرد، خود را وقف خداوند

کرده بودند. در حرکت آنان انگاره وعظ به ظهور رسیده بود. کارکرد دیگر، حیات بخشی با

خدمت‌رسانی عملی شکل می‌پذیرد. این شیوه نیز از ابتدا در میان گروهی از زنان پرهیزکار که

خود را وقف عبادت و خدمت به مردم می‌کردند و از پیشگامان حرکت رهبانی به شمار می‌آمدند، آغاز شده بود.

با آغاز سده چهارم، رهبانیت ابتدا در شرق با گروهی موسوم به «پدران صحرا»^۱، به سامان‌یافتگی نزدیکتر می‌شد. آنان احساس اتحاد با خدا را در مکانی مقدس مانند صحرا تجربه کردند و به آموزش نوعی زندگی آگاهانه در جامعه مسیحی پرداختند (Rubenson, 2015:41). تاثیر این «عرفان عزلت‌گزین» را در حیات معنوی بزرگان مسیحی مانند آگوستین^۲ و جذب او به این شیوه سلوک می‌توان مشاهده کرد. آگوستین با کتاب *اعترافات* و تاکید بر حیات درونی انسان، پژوهش متهورانه‌ای درباره «خود» و خودکاوی را ارائه و افزون بر آن اندیشه یونانی را به عرفان مسیحی وارد کرد (آگوستین، ۱۳۸۰: ۲۴۳).

حیات فردی و اجتماعی مسیحیان از اواخر سده ششم که شمار عزلت‌گزیدگان رو به فزونی نهاد، و دیرنشینی در هر دو بخش شرقی و غربی کلیسا ریشه دوانید، دستخوش تحولاتی گردید. در این دوره با تدوین *قاعده‌نامه پیشوای رهبانیت غرب*، بندیکت^۳ (۴۸۰-۵۴۲م) اهل نورسیا^۴ از ایتالیا، الگوی زندگی رهبانی اجتماعی نوینی به جامعه مسیحی ارائه شد (بندیکتوس قدیس ۱۳۹۶، ۵۹-۶۱).

رهبانیت ساختاریافته در پایان سده یازدهم، با شکوفایی اقتصادی و افزایش جمعیت شهرهای اروپا و نیز آغاز جنگ‌های صلیبی روبرو شد. پس از آن جریان‌های اصلاح‌طلبانه رهبانی مانند طریقت کلونی^۵ یا کارتوزیان^۶ و طریقت اصلاح‌گر سیسترسی^۷ به گرایش‌های دنیاگرانه در جامعه و میان طریقت‌های رهبانی، واکنش نشان دادند. از تاثیرگذارترین عارفان، برنارد کلروویی^۸ (۱۰۹۱-۱۱۵۳م)، دومین بنیانگذار طریقت سیسترسی، بود که حرکتش بر تجدید حیات باطنی جامعه مسیحی مبتنی بود. او با عشق خدا و زندگی زاهدانه و کنشگری اجتماعی، نمونه عارفی با سلوک فردی و اجتماعی بود و حتی بر بیان ارزش‌ها در هنرهایی مانند موسیقی و معماری و

۱. Desert Fathers

۲. Augustino

۳. Benedict

۴. Nursia

۵. Cluniac Order

۶. Carthusian

۷. Cistercians Order

۸. Bernard of Clairvaux

تذهیب اصرار می‌ورزید (اندرهیل، ۱۰۸-۱۱۱؛ Casey, 2015: 147).

در سده یازدهم، اروپای غربی با انگیزه‌های گوناگونی به توسعه طلبی و ستیزه‌جویی با ملت‌های غیرمسیحی در اسپانیا و خاورمیانه پرداخت و در جریان آنها نخستین فرقه‌های شهبواری، با جنبه‌های دوگانه دینی- نظامی، شکل گرفت. از معروف‌ترین آنها فرقه راهبان صلیبی^۱ و فرقه پرستاران^۲ که از قواعد زاهدانه پیروی می‌کردند، این حرکت به این معنی است که نظامیگری، جنبه رهبانی یافته بود (ولد، ۱۳۸۹: ۱۳).

۱-۲. طریقت‌های سائل یا مندیکنت

طریقت‌های سائل یا گدا^۳ در سده سیزدهم در واکنش به آنچه آنان سستی در رهبانیت می‌دانستند، پدید آمدند و به سبب ایجاد تمایز با کشیشان، اعضای آنها برادر خوانده می‌شدند و شامل چهار طریقت فرانسیسی^۴، دومینیکی، کارملیتی^۵ و آگوستینی^۶ بودند. این طریقت‌ها در واقع حرکت انتقادی در جریان رهبانیت با پیام و انگیزه متفاوت موعظه و خدمت به مردم بودند.

اصل فقر و خودداری از پذیرش موقوفات، برای فرایرها بسیار مهم بود و آنان تملک را مانع رهبانیت می‌دانستند. این راهبان با درخواست و گدایی کردن به میان مردم می‌رفتند و برای تحصیل و موعظه، در حرکت بودند. از نظر آنها یک راهب مسیحی می‌تواند میان مردم زندگی کند، اما از آن جهان آنان نباشد.

از طرفی پیش‌زمینه اجتماعی این نوع گرایش پس از تجربه یک دوره توسعه اقتصادی و ظهور نخستین بارقه‌های سرمایه‌داری در اروپا و دانشگاه‌های در حال شکل‌گیری، گرایش به رهایی از انزوا برای جامعه‌ای پویاتر با زمینه‌های دگراندیشی دینی بر ضد روحانیت بود و جریان رهبانیت آن را بر نمی‌تافت (Lawrence, 2015: 220).

از این میان، دو طریقت فرانسیسی و دومینیکی به صورت موازی و با شباهت بسیار در انتشار رهبانیت اجتماعی و مردم‌گرا و بنیانگذاری صومعه‌های پرشمار، پس از طریقت بندیکتی و گذشت

۱. Crusader monk

۲. Hospitalers

۳. Mendicante

۴. friar

۵. Franciscan

۶. Carmelites

۷. Augustinian

هفت صد سال، دو جریان تحول‌ساز رهبانی به شمار می‌آمدند.

فرانسیس آسیزی^۱ (۱۱۸۲-۱۲۲۶م)، بنیانگذار طریقت فرانسیسی، به عنوان محبوب‌ترین قدیس قرون وسطا و نوآورنده عرفانی شاعرانه و مسیح‌محور شناخته می‌شود. انگیزه او که در برخی طریقت‌های دیگر این دوره نیز مطرح شده است؛ بازگشت به اناجیل بود که نشان از نوعی رویگردانی از زمان خود دارد (آندر هیل، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۲۵).

فرانسیسی‌ها خود را برادران کوچک‌تر یا کهنتر می‌خواندند زیرا خود را کوچک‌ترین خدمتگزاران مسیح می‌شمردند. آنان مردم‌گرا بودند و در گروه‌های مختلف جامعه نفوذ بسیار داشتند. وجود شاخه زنان راهبه به نام «کلاراهای فقیر» و نیز گروه سوم برای مردان و زنان غیر کلیسایی که نمی‌توانستند به سبب وابستگی‌های خانوادگی یا شغلی، زندگی خود را رها کنند، بیانگر حضور اجتماعی استوار آنان است. پیروان فرانسیس واعظان توانایی بودند و با جریان تفتیش عقاید نیز همکاری می‌کردند و برخی از آنان به مقام اسقفی و پاپی رسیدند (Powell, 2015: 506).

۳. طریقت دومینیکی

طریقت دومینیکی یا فرقه واعظان را دومینیک د گوزمان^۲ (۱۱۷۰-۱۲۲۱م) بنیان نهاد. شعار این جنبش رهبانی، فقر، موعظه، آموختن و حرکت بیش از سکون بود. دومینیک در ۱۱۷۰م در کالارونگا^۳، در اسپانیا در خانواده‌ای اشرافی متولد شد. پس از تحصیل علوم مقدماتی به کلیسای جامع اُسما^۴ پیوست و به طریقت آگوستینی گرایش پیدا کرد. دومینیک در مأموریتی به شمال اروپا، از عقاید آلبیونی‌ها^۵ آگاه شد. آلبیونی‌ها یا کاتارها^۶ فرقه‌ای منسوب به آلبی^۷، ناحیه‌ای در جنوب فرانسه، بودند و به دوگانه‌انگاری برگرفته از تعالیم مانی باور داشتند. دومینیک نه سال در میان آنان به موعظه پرداخت، و با بدعت‌آمیز دانستن عقاید آنان از سوی کلیسای کاتولیک، راه مبارزه با کژآیینی آنان را زندگی فقیرانه و تبلیغ انجیل و آموختن الهیات مسیحی می‌دانست. در

۱. Francis of Assisi

2. Dominic de Guzman

3. Caleruega

4. Osma

5. Albigensian

7. Albi

۶. Cathars

این مرحله و با ایمان به ضرورت موعظه کردن و برای دستیابی به آن دانایی که پیش شرط موعظه‌ای موثر بود، نقطه عطفی در شکل‌گیری طریقت دومینیکی پدید آمد (Flinn, 2007: 236)؛ (Izbicki, 2015:412).

دومینیک با الگویی از مسیحیت نخستین در میان مردم سفر و موعظه می‌کرد و در پی بنیان نهادن تشکیلات جدیدی بود تا راهبان بتوانند با شناخت عمیق، مشکلات دینی مردم را پاسخگو باشند و هم موعظه‌گری فعال و هم مراقبه‌گری اهل مطالعه باشند.

دومینیک در ۱۲۱۷-۱۲۲۱م به سازماندهی طریقت دومینیکی و گسترش آن در تولوز^۱، پاریس، بولونیا^۲، مادرید و رم ادامه داد؛ به طوری که دانشگاه‌های پاریس و بولونیا مراکز اصلی تکوین و توسعه آموزه‌های آنان بود. دومینیک تشکیلات رهبانی خود را بر اساس نظام استانی طراحی کرد که الگوی مناسبی برای اداره امور کشور نیز بود. در این دوره کنشگری راهبان دومینیکی افزون بر صومعه‌نشینی، انجام موعظه‌های تبلیغی و تربیت نمایندگان برای پاسخگویی به مسائل اعتقادی مردم در شهرها بود. گرایش مردمی و نیاز به موعظه، این طریقت را به طبقات مختلف جامعه وابسته می‌کرد (Vicaire, 2003: 828).

در ۱۲۲۱م دومینیک در پنجاه سالگی به بولونیا بازگشت و در صومعه‌ای کوچک بدون هیچ دارایی از دنیا رفت. او بر اساس زندگی مسیح‌گونه‌اش که در فقر و ریاضت، نیایش و کوشش برای نجات دیگران سپری شده بود، در ۱۲۲۴م قدیس شناخته شد و آرامگاهی در کلیسای بولونیا با تصویری برگرفته از نمادهای دومینیکی، با جامه‌ای سیاه و سفید و ستاره‌ای برپیشانی، بر اساس رویای مادرش، برایش ساختند. او در این تصویر به مثابه سگ پروردگار است که از گله‌اش در مقابل گرگ‌های بدعت‌گذار حمایت می‌کند. دومینیکی‌ها که روی لباس سفید خود ردای مشکی می‌پوشیدند به برادران سیاه یا سیاهپوش، شهرت داشتند (Timko, 2015:410; Izbicki, 2015:412).

شناخت شخصیت عرفانی دومینیک تنها به چند نامه از او محدود می‌شود. گفته شده دومینیک برای موعظه کلام خدا تایید الهی داشت و زمانی که در سنت پیتر رم در حال دعا بود، پطرس و پولس بر او ظاهر شدند و به او گفتند: «برو موعظه کن، زیرا تو از سوی خدا برای این خدمت

برگزیده شده‌ای». این روایت به مفهوم «موعظه» که با ندایی از آسمان آغاز شده، قداست می‌بخشد (Fanning, 2001: 92).

۴. کارکردهای اجتماعی و فرهنگی طریقت دومینیکی

کارکردهای اجتماعی و فرهنگی طریقت دومینیکی را در چهار محور علم و آموزش و عرفان؛ زنان؛ سیاست و هنر می‌توان بررسی کرد که همه ناظر به موعظه هستند:

۴-۱. علم و آموزش و عرفان

در زمینه علمی و آموزشی، دومینیکی‌ها هم از نظریه پردازان کلام و عرفان به شمار می‌آیند و هم در طریقت خود برای آموزش برنامه‌ریزی و سازماندهی ویژه‌ای داشتند که شامل آموزش درون‌صومعه‌ای و تعلیم راهبان، و ارتباط برون‌صومعه‌ای با دانشگاه‌ها و مدیریت و سازماندهی کتابخانه صومعه‌ها می‌شود.

۴-۱-۱. آموزش راهبان

برنامه آموزشی دومینیکی‌ها شامل سخنرانی‌های روزانه و کتاب لمبارد^۱ (جملات چهارگانه پیتر لمبارد) منسوب به پیتر لمبارد^۲، و یک بحث هفتگی به زبان لاتین و آموزش زبان لاتین بود. راهبان پس از دو سال از مدارس عمومی به مدرسه استانی فرستاده می‌شدند. در سده چهاردهم شمار مدارس عمومی وابسته به دومینیکی‌ها به بیست مدرسه، در سراسر اروپا رسید که بیانگر توسعه علمی-آموزشی در این طریقت است.

مدارس استانی در صومعه‌های استان‌ها برپا می‌شد و معمولاً ده‌ها و گاه صدها صومعه را زیر نظر داشت. در این مدارس منطق ارسطو تدریس می‌شد و راهبان پس از دو یا سه سال فراگیری منطق، دو سال در مدارس استانی، فلسفه به ویژه متون فلسفی ارسطو و مباحث فیزیک و روح را مطالعه می‌کردند. تاکید بر منطق و فلسفه ارسطو در مدارس مردان به پیروی از برنامه درسی

۱. پیتر لمبارد، فیلسوف، منطقی‌دان و پژوهشگر فرانسوی و اسقف شهر پاریس، نویسنده کتابی است که به نام خودش شهرت یافت. این کتاب مشهور به «کتاب‌های چهارگانه جملات» به یکی از منابع اصلی الهیات تبدیل شد. او در این کتاب به شکل منظم مباحث اصلی الهیات را مطرح کرد، که مجموعه‌ای از تعالیم گوناگون برگرفته از کتاب مقدس و آثار پدران کلیسا به ویژه آگوستین است.

2. Peter Lombard

دانشگاه بود، زیرا که در سده سیزدهم آرای ارسطو در تمام زمینه‌های آموزش عالی نفوذ کرده بود (Grendler, 2015: 430).

کتابخانه برای پشتیبانی آموزش و عبادت، بخش جدایی‌ناپذیر صومعه بود و داده‌ها نشان از آن دارد که اتاق تحریر صومعه‌ها بسیار پرکار بود. این کتابخانه‌ها مرجع مهمی برای جمع‌آوری کتاب‌های علمی و حتی منابع اومانیستی (انسان‌مدار) در سده‌های بعد بودند (Stewart, 2015: 765؛ گرین‌بلت، ۱۳۹۷: ۲۲۶-۲۳۰). کتابخانه‌های صومعه‌های دومینیکی در این زمینه شاخص بودند، چنان‌که گاه نسخ خطی کتب اسلامی نیز در آنها یافت شده است، مانند نسخه‌ای از کتاب /اخلاق محسنی، از حسین واعظ کاشفی در کتابخانه صومعه ماریا روتاندا در وین اتریش (هالف آپ، ۱۳۹۲: ۷۴).

۱۵۹

پژوهشنامه ادیان

۲-۱-۴. دومینیکی‌ها، الهیات مسیحی، دانشگاه

نقش دومینیکی‌ها، در نظریه‌پردازی در کلام و عرفان مسیحی و حضور در مراکز علمی درخور توجه است. از طرفی با وجود متکلمان بزرگی مانند آلبرت کیبر^۱ (مرگ ۱۲۸۰م)، الهی‌دان و محقق نوآور در بسیاری زمینه‌ها از جمله جانورشناسی، و توماس آکوئینی^۲ (حدود ۱۲۲۵-۱۲۴۷م) به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحی قرون وسطا، نخستین طریقتی بود که در دانشگاه پاریس و شماری دیگر از مراکز علمی در اروپای قرون وسطا صاحب کرسی الهیات شد. در این دوره، دانشگاه‌ها در آموزش، جایگزین صومعه‌ها شده بودند. در پایان سده پانزدهم و شانزدهم، بیشتر دانشگاه‌های ایتالیا دو راهب برای تدریس الهیات به دانشگاه‌های خود افزودند، یک راهب دومینیکی برای تدریس الهیات تومایی^۳ و یک راهب فرانسیسی برای تدریس الهیات دانس اسکوتوس^۴ (Grendler, 2015: 431).

1. Saint Albertus Magnus

2. Saint Thomas Aquinas

۳. توماس آکوئینی که تحت‌تأثیر فیلسوفان مسلمانی مانند ابن‌سینا بود، برای سازگاری فلسفه ارسطویی و الهیات مسیحی، به جمع این دو نظر پرداخت که به فلسفه تومایی یا فلسفه جاوید شناخته می‌شود. چنان‌که در سده نوزدهم کلیسای کاتولیک برای پاسخگویی به منتقدان جدید، احیای آثار او را موثرترین روش می‌دانست.

۴. Duns Scotus، فیلسوف فرانسیسی او به همراه توماس آکوئینی، بوناونتور و ویلیام اوکهام یکی از چهار فیلسوف-الهی‌دان مسیحی مهم اروپای غربی در قرون وسطا است. آموزه‌ای که او بیشتر به آن‌ها شهرت دارد «وحدت وجود» است، اینکه هستی انتزاعی‌ترین مفهومی است که ما داریم و قابل اعمال بر هر چیزی است که وجود دارد.

در این زمان تفسیر دانش مسیحی در رویارویی با اندیشه‌های یونانی و تفسیر آرای ارسطو مشکل داشت و کلیسا به آرای ارسطو روی خوش نداشت. از طرفی الهیات اسلامی توسعه بسیاری یافته بود و مکتب آگوستینی که بر الهیات مسیحی سیطره داشت، دچار بحران بود و ضرورت بینش تحلیلی و عقلی را می‌طلبد و متالهان دومینیکی در این زمینه حضور جدی داشتند (کونگ ۱۳۸۴، ۱۶۰؛ Boland, 2015: 22).

از عارفان وابسته به دومینیکی‌ها، مایستر اکهارت^۱ (۱۲۶۰-۱۳۲۷م) است که در واقع متکلم بود. آموزه‌های عرفانی او به تدریج در منابع اصلی عرفان مسیحی جای گرفت. در ۱۳۲۳م اسقف اعظم کلن او را به سبب شماری از عقایدش به اتهام بدعت احضار کرد. اکهارت در ۱۳۲۷م از دنیا رفت و پاپ در ۱۳۲۹م بخشی از تعالیم وی را مردود اعلام کرد (Woods, 2015: 422). اکهارت که مانند توماس آکوئینی از دانشمندان مسلمان مانند ابن رشد و ابن سینا تاثیر پذیرفته بود، الهیات عرفانی پیچیده‌ای را مطرح کرد. چنان‌که درباره رابطه عمل و نظر خوانشی متفاوت را بازگو کرد؛ که نکته‌اش تاکید بر باطن را به فعل در آوردن و فعل را به ساحت باطن کشاندن است (ردلر، ۱۳۹۷: ۸۶). او همچنین تفسیری متفاوت از تثلیث داشت، از نظر او میان خدا و جهان گونه‌ای پیوستگی وجود دارد و خدا در مقام ذات، نیستی محض و برهوت^۲ و عاری از هر گونه تعیین و به تعبیر او «تاریکی الوهیت ازلی» است و در آن جایگاه انسان به خدا می‌رسد. همچنین خدا در مقام خالقیت در اشخاص ثلاثه، پدر و پسر و روح القدس، تجلی می‌کند (پازوکی، ۱۳۹۵: ۱۷۹).

نکته درخور توجه دیگر درباره وجوه زبانی است. با اینکه دومینیکی‌ها به زبان لاتین وابستگی داشتند، اکهارت موعظه‌هایش را به زبان آلمانی تنظیم می‌کرد. این کار سبب تقویت این زبان شده بود و این نکته بیانگر پیوند عرفان و زبان و سهمی است که عارفان در تکوین زبان، به ویژه زبان آلمانی داشتند (کورت، ۱۴۰۰: ۲۱۲).

شاگردان اکهارت، هاینریش سوسو^۳ (۱۲۹۶-۱۳۶۶م)، با قلم شاعرانه‌اش و یوهانس تاوئر^۴ (۱۳۰۰-۱۳۶۱م) با تشکیل حلقه «دوستان خدا» راه اکهارت را پاس داشتند.

1. Meister Eckhart
2. DESERT
3. Heinrich Seuse
4. Johannes Tauler

نخبگان دومینیکی مانند آلبرت کیبر و توماس آکوئینی و مایستر اکهارت، به مفهوم واقعی کلمه واعظ بودند و افزون بر اندیشه‌ورزی و استادی دانشگاه، وظیفه سازماندهی جامعه دینی را بر عهده داشتند و حتی بسیار با پای پیاده سفر می‌کردند و برای دانشگاهیان و مردم عادی موعظه می‌کردند (کورت، ۱۴۰۰: ۴۹).

۲-۴. زنان راهبه و عارف

رهبانیت و عرفان قرون وسطا را بدون حضور زنان نمی‌توان شناخت. بسیاری از آنان به عنوان عارف، هنرمند، کنشگر اجتماعی و سیاسی و معلم شناخته می‌شدند و در قرون وسطا نقش اجتماعی مهمی داشتند. ورود زنان به طریقت‌ها و صومعه‌ها از آنجا که آنان موقعیت‌های اندکی برای پیشرفت داشتند، یک نقطه حیاتی به شمار می‌آمد (English, 2005: 529).

طریقت دومینیکی در پیوستن و آموزش زنان به سلوک رهبانی از اهمیت بسیاری برخوردار است و آثار آن را در اعتلای حیات معنوی سه گروه از زنان می‌توان بررسی نمود. نخست زنان نام‌آوری که در صومعه‌های دومینیکی آموزش دیدند ولی به طریقت‌های دیگر پیوستند؛ گروه دوم راهبه‌ها و زنان کنشگر دومینیکی و گروه سوم زنانی در اجتماع که مورد حمایت صومعه‌های دومینیکی بودند.

دومینیک بر اساس نگرش اجتماعی خود برای نجات جامعه مسیحی، به جمعیت زنان توجه ویژه داشت. او در ۱۲۰۷م وقتی زنان به سبب فقر، جذب فرقه آلبیژنی می‌شدند، صومعه‌ای در پروئیل برای آنان بنا نهاد و حتی مسئولیت صومعه زنان در سن‌سیستو^۱ در رم را خود برعهده گرفت. شاخه زنان دومینیکی آلمان نیز مهم‌ترین گروه زنان این طریقت به شمار می‌آید (Timko, 2015: 410; Fanning, 2001: 180)

هیلدگارد بینگنی^۲، نویسنده، عارف، شاعر و موسیقی‌دان و مشتیلد ماگدبورگی^۳، نویسنده کتاب شش جلدی نور فیض پروردگار، دو شخصیت نام‌آور عرفان مسیحی، از آموزش در صومعه‌ها و تعالیم دومینیکی برخوردار شده‌اند. تاثیر نویسندگان دومینیکی بر آثار مشتیلد ماگدبورگی که با اشعار عاشقانه و مناجات هایش شناخته می‌شود، روشن است. او احتمالاً با آرای

1. San Sisto
2. Hildegard of Bingen
3. Mechthild of Mgdeburg

توماس آکوئینی آشنا بوده، اما عمیق‌ترین تأثیر و به‌ویژه عناصر نوافلاطونی، آگوستینی، را از آلبرت کیبر گرفته است (Dickens, 2009: 73).

زنان مجاز به موعظه نبودند و بیشتر به کنشگری فکری تشویق می‌شدند؛ از این رو شماری از آنان به نوشتن سرگذشت خود و وضعیت جامعه و گروهی از زنان عارف به شرح مکاشفات خود پرداختند و از حمایت و آموزش بزرگان دومینیکی مانند مایستر اکهارت و جان تاولر وهنری سوسو برخوردار گردیدند. از مهم‌ترین عارفان زن تأثیرگذار در این طریقت علاوه بر کاترین سی‌ینایی^۱ (۱۳۴۷-۱۳۸۰م)، مارگارت اِبنر^۲ (۱۲۹۱-۱۳۵۱م)، کریستین اِبنر^۳ (۱۲۷۷-۱۳۵۶م)، آدلهاید لانگمن^۴ (۱۳۶۰-۱۳۷۵م) و الیزابت استاگل^۵ (مرگ ۱۳۵۱م) بودند. اینان به نوشتن سرگذشت خود و دیگر خواهران در این اجتماع و نیز نامه‌هایی که عرفان عمیق‌شان را روشن می‌کرد، می‌پرداختند.

دیگر کارهای عملی هم در این مراکز کتابت و تذهیب نسخ خطی بود. بسیاری از صومعه‌های زنان، آموزش دختران را بر عهده داشتند و بر زنان جامعه تأثیر می‌گذاشتند؛ برای نمونه در سده چهاردهم بسیاری از خانواده‌های شهری در اروپا، دخترانشان را برای تحصیل به صومعه‌ها می‌فرستادند. کتب آموزشی این صومعه‌ها مانند دفتر کوچک بانوی ما، کتاب ساعات و تسیح به لاتین و مجموعه‌ای از مزامیر، سرودها و نیایش‌ها، اغلب در ستایش حضرت مریم، بود. راهبه‌ها اجازه نداشتند صومعه را ترک کنند، فقط مریدان مرد وابسته به طریقت‌های سائل (فرایرها) که برخی از آنان آموزش دانشگاهی دیده بودند، اجازه داشتند برای آموزش به صومعه بیایند (Stoudt, 2015:430; Grendler, 2015:411).

کاترین سی‌ینایی، تأثیرگذارترین راهبه دومینیکی نیز برای بیان و مفهوم حیات عرفانی و حس عاشقانه‌اش که از نوع تشبه به مسیح بود، تلاش بسیار کرد. او همچنین، خود را وقف اصلاحات اجتماعی و رفع رنج‌های مردم و خدمت به فقیران بیمار شهر سی‌ینا کرد. او با تقدیم مفهوم خوشحالی می‌خواست همه آلام و مصائب عالم را تحمل کند تا به رستگاری برسد. شعار جامعه‌گرایی او این بود: «هیچ فضیلت کاملی وجود ندارد مگر این که در مورد همسایه ما انجام

1. Catherina of Siena
2. Margaret Ebner
3. Christina Ebner
4. Adelhehd Langman
5. Elisbet Stigel

شود». به تدریج معنویت او مورد توجه قرار گرفت و نه تنها زنان با ایمان بلکه راهبان فرهیخته و کشیشان و اشراف‌زادگان جوان نیز جذب او شدند و او را مادر مقدس خواندند (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۲۰۵).

از نظر سیاسی، کاترین تحقق آرمان‌های الهی را وابسته به ایجاد صلح در شهرهای ناآرام ایتالیا و بازگرداندن مقام پاپی به رم و اعاده انضباط دینی می‌دانست. او بیش از چهارصد نامه به شخصیت‌های مختلف نوشت و به عنوان دیپلمات غیر رسمی به شهرهای ایتالیا و شهر آوینیون^۱ در فرانسه سفر کرد. تنها آرزوی او این بود که صلح برقرار شود تا در سایه آن حیات مسیحی شکوفا گردد. کاترین را می‌توان از زنانی دانست که به مفهوم موعظه دست یافته‌اند (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۲۱۰؛ Flinn, 2007: 235).

۱۶۳

پژوهشنامهٔ اوبان

۳-۴. سیاست

در تاریخ اندیشه اروپا، الهیات سیاسی مفهومی مبهم بود، یکی از شخصیت‌هایی که در فلسفه سیاسی قرون وسطا تاثیرگذار بود، آگوستین است. او با کتاب شهر خدا، ورود جهان غرب به فلسفه سیاسی را تسهیل کرد و به کلیسا نقشی سیاسی و اجتماعی داد. آگوستین با اصطلاح‌های شهر خدا و شهر زمینی، تصویری از شهر زمینی از آشور تا روم که در آنها صلح وجود نداشت و از محبت که منشا آن خداوند است روی گردانده بودند، ارائه کرد. بر اساس دیدگاه او، مسیحیان خوب تا زمانی که ساکن قلمرو دنیا هستند به حکومت شهر زمینی و صلح و امنیت ناشی از آن نیاز دارند و باید مطیع دولت باشند. او در مسیحیت، تبعیت از حاکم عادل دنیوی را که قدرتش برگرفته از خداوند است را توجیه کرد (آگوستین، ۱۳۹۳: ۴۵۰؛ علی‌خانی، ۱۳۹۷: ۵۸، ۱۳۸).

الهی‌دان دیگری که بر فلسفه سیاسی در قرون وسطا تاثیرگذار بود، توماس آکوئینی از بزرگان طریقت دومینیکی است. به باور او، همه مسیحیان در زمینه امور اجتماعی و کارهای عمومی باید از اوامر فرمانروایان دنیوی خود که دستورات غیر الهی ندارند، اطاعت کنند. او با پیروی از ارسطو، وظیفه آموزشی برای دولت قائل شد و همچنین، وظیفه پادشاه و حکومت را افزون بر تامین امنیت و رفاه و عدالت، هدایت جامعه به سوی زندگی شرافتمندانه برای رسیدن به خدا می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۹۸: ۱۴۹؛ علی‌خانی، ۱۳۹۷: ۱۴۰). ترکیب اندیشه سیاسی و اخلاقی

ارسطویی و الهیات مسیحی، به گونه‌ای که توماس آکوئینی مطرح کرد، اندکی پس از مرگ او در سده چهاردهم میلادی، شالوده نظری سیاست، اخلاق، حقوق و الهیات، بویژه در مبانی نظری جدید آن، در اندیشه سیاسی بود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۸۲).

از نظر عملی، طریقت‌های رهبانی در سده‌های میانه از آن جهت که زیر نظر کلیسا بودند، کنشگری آنان در زمینه سیاسی-دینی با شرکت در اموری مانند تبشیر و تبلیغ، تفتیش عقاید و جنگ‌های صلیبی، با هماهنگی با دستگاه پاپی انجام می‌شد. طریقت دومینیکی در این سه زمینه با توجه به اصل موعظه‌گری، کنشگری پرکار بوده است.

۴-۳-۱. تبشیر

دومینیکی‌ها در کنار فرانسیسی‌ها از نخستین کنشگران تبشیر مسیحی در نقاط مختلف جهان، از جمله کشورهای اسلامی بودند و این کار را ناظر بر اصل موعظه می‌دانستند. این جریان با ظهور مغولان در شرق هم‌زمان بود. برای نمونه ژولین دی هونگری^۱، از راهبان دومینیکی با نفوذ در میان تاتارها، گزارش‌های ارزشمندی از موقعیت خان مغول و برنامه‌های نظامی او تهیه کرد (Dienes, 1937: 226-233).

راهبان دومینیکی در دوره ایلخانی در ایران نیز پایگاه داشتند و موفق به جمع‌آوری اطلاعات زیادی از کشورهای شرقی شدند. در ۱۳۲۴م راهب دومینیکی، گیوم آدام^۲ گزارش‌هایی از امپراطوری مغول و دیگر کشورها به پاپ ارائه کرد. او پاپ را تشویق کرد که سلطانیه را پایگاه سراسقفی دومینیکی‌ها قرار دهد. پس از آن، شهرهای دیگری از جمله تبریز، مراغه و نخجوان، راهبان دومینیکی را پذیرا شدند و نخجوان اسقف‌نشین اصلی آنها در ایران شد.

دومینیکی‌ها برای تبشیر آموزش‌های خاصی داشتند به طوری که رامون لول^۳ از دومینیکی‌ها در ۱۲۳۸م برای تبلیغ مسیحیت به مطالعه احکام شرعی مسلمانان پرداخت و برای توانمندی در امر تبلیغ، به راهبان زبان عربی آموزش می‌داد (Damian, 2010:189; Lockhart, 1986: 374).

۴-۳-۲. تفتیش عقاید

1. Julien de Hungri
2. Guillaume Adam
3. Ramon Lull

ظاهرا دومینیکی‌ها در عرصه تفتیش عقاید کنشگرانی پایدار و از پشتیبانان پاپ شمرده می‌شدند و آنان را مفتشان پاپ می‌نامیدند. ظاهرا دادگاه‌های تفتیش عقاید، پیش از فعالیت آلبیژنی‌ها که دومینیک با آن روبه‌رو شده بود، وجود داشت. تفتیش عقاید نخست در فرانسه شکل گرفت. در ۱۱۱۹م آلبیژنی‌ها، ملحد شناخته شدند و در ۱۱۴۵م برنارد کلروویی و پس از آن در ۱۲۰۶م دومینیک و اسقف اُسما برای موعظه آنان به لانگدوک^۱ اعزام شدند. دومینیک و همراهانش از نخستین واعظانی بودند که پاپ اوربوس سوم^۲ آنها را رسماً پذیرفت. در ۱۲۲۱م پاپ گرگوری نهم^۳، نوه پاپ اوربوس، نیز ادامه کار را به دومینیکی‌ها سپرد. در این دوره فرانسیسی‌ها هم به آنها پیوستند (تستا، ۱۳۷۹: ۱۱-۲۴).

دومینیکی‌ها به سبب همراهی با تفتیش عقاید به سگ‌های پروردگار^۴ مشهور شدند و برای تبیین جنبه حقوقی آن، برناردگی^۵ و نیکلاس ایریک^۶ مقرراتی تدوین کردند. ظاهرا دومینیکی‌ها احکام خشنی صادر می‌کردند که سبب شورش مردم می‌شد. چنان‌که در ۱۲۷۹م در پارما^۷ در فرانسه دوزن را در آتش سوزاندند؛ در پی آن، مردم به صومعه آنها حمله کردند و یکی از راهبان را کشتند و تا هشت سال کشیش‌ها نتوانستند وارد پارما شوند. نام دومینیکی‌ها در کارهای خشن دیگری مانند بیرون آوردن مردگان از قبر و سوزاندن آنها نیز به چشم می‌خورد. تفتیش عقاید امری توده‌پسند نبود و نماد آن تصویر پیترو شهید^۸ است که با چاقوی تیز سرش را باز کرده‌اند (تستا، ۱۳۷۹: ۳۰، ۳۹؛ Izbiccki, 2015: 414). شرکت دومینیکی‌ها در تفتیش عقاید به حمایت از کلیسای کاتولیک و در تقابل با آزادی اندیشه و تمایل به ایجاد دینی یک‌دست، را می‌توان نقطه تاریک طریقت دومینیکی دانست.

۴-۳-۳. جنگ‌های صلیبی

جنگ‌های صلیبی، مشهور به جنگ‌های مذهبی ظاهرا به دعوت پاپ برای بازپس‌گیری سرزمین‌های مقدس از مسلمانان آغاز گردید. این جنگ‌ها از ۱۰۵۹م تا ۱۵۰۰م در حدود ۴۰۰ سال

1. Lengadoc
2. Pope Honorius III
3. Pope Gregory IX
4. the Lord's dogs
5. Bernard Gui
6. Nicholas Eyeric
7. Parma
8. Peter the Hermit

به طول انجامید. صلیبیان ابتدا پیروزی‌هایی داشتند اما سرانجام از سرزمین‌های مقدس بیرون رانده شدند. این جنگ‌ها تاثیر زیادی بر سیاست، اقتصاد و فرهنگ اروپا گذاشت. در این دوران، دستگاه پاپی، جنبه‌های دینی و سیاسی را به هم آمیخته بود و این که پاپ جهادگر، اوربان دوم^۱، از قضا راهبی وابسته به صومعه کلونی بود، اتفاقی نبود (لوگوف، ۱۳۹۵: ۱۴۰-۱۴؛ Tyerman, 2004: 102).

گاه راهبانی مانند برنارد قدیس (برنارد کلروویی) مستقیماً در جنگ شرکت می‌کردند. او خود بانی دومین جنگ صلیبی بود و در پی سخنرانی تحریک‌کننده‌اش، بسیاری در جنگ شرکت کردند. این جنگ به شکست مصیبت‌باری انجامید و مخالفان به نكوهش برنارد پرداختند. در مقابل او مدعی شد که مشیت قادر متعال بالاتر از فهم انسان است و این حادثه مجازاتی برای گناهان مسیحیان بوده است (دورانت، ۱۳۸۲: ۷۹۵-۷۹۷).

در سده سیزدهم که شور نخستین کاهش یافت، راهبان دومینیکی با تسلط بر کتاب مقدس و الهیات، واعظان مناسبی بودند و جنگجویان را موعظه و مالیات، نذر و پول برای حمایت از جنگ، جمع‌آوری می‌کردند. رهبران دومینیکی مانند هامبرت رومی^۲، پیترو شهید، آلبرت کبیر، نیز در دفاع از جنگ‌های صلیبی موعظه می‌کردند. حتی کاترین سیه‌نایی یک از پرشورترین مروجان جنگ‌های صلیبی در سده چهاردهم بود. از این میان هامبرت رومی به سبب نوشتن یک موعظه صلیبی به عنوان کتاب راهنما، شهرت داشت. این کتاب پس از صنعت چاپ، از نخستین کتاب‌هایی بود که به چاپ رسید. از طرف دیگر، آنان مانند فرانسیسی‌ها دست کم با توجه بعد معنوی جنگ، جذابیت مسیح‌گونه و جنبه توبه‌آمیز جنگ را پذیرفته بودند و آن را با دیگر اهداف خود مانند مبارزه با بدعت و تبلیغ، ترکیب کرده و به عنوان یک هدف واحد می‌نگریستند (Maier, 2006: 362).

۴-۴. هنر

هرچند هنر رهبانی مفهومی مستقل ندارد، اما معمولاً راهبان و از جمله دومینیکی‌ها به هنر گرایش داشتند و از مفهوم موعظه و دیگر نمادهای وابسته به طریقت‌شان در هنر و معماری بهره می‌بردند.

1. Urbanus II

2. Humbert of Romans

در زمینه معماری، کلیساها و صومعه‌هایی مانند کلیسای سنت ماریا نوللا^۱ در فلورانس ساختند که نمونه یک بنای گوتیک ایتالیایی به شمار می‌آید. کلیسای ژاکوبین‌ها^۲ در تولوز (۱۲۳۰-۱۲۹۲م) نیز طرحی متفاوتی دارد (McWilliams, 2015:78)

هنرمندان دومینیکی هم روحانی و هم غیر روحانی بودند. راهبان دومینیکی در زمینه آراستن صومعه‌ها حضور جدی داشتند، برای نمونه فرادامیانو زامبلی^۳ (۱۴۸۰-۱۵۴۹م) تزئینات چشمگیری برای صومعه برگامو^۴ انجام داد. خواهران دومینیکی نیز راهبه-هنرمند بودند مانند پراتیلائی^۵ (۱۵۲۳-۱۵۸۸م) که در فلورانس محراب‌هایی را نقاشی کرد.

نام‌آورترین هنرمند دومینیکی فرا آنجلیکو^۶، نمونه یک هنرمند روحانی است که حجره‌ها و اتاق اجتماعات صومعه سن مارکو^۷ در فلورانس را نقاشی کرد. شهرت او به واتیکان رسید و پاپ اوژن چهارم^۸ از او خواست تا کلیساهای واتیکان را تزئین کند. هنر فرا آنجلیکو را نتیجه ایمان عمیق او به طریقت دومینیکی می‌دانند. یکی از آثار او تصویر دومینیک قدیس در حال مراقبه در صومعه فلورانس است (Aruould, 2015:1379; Kruger, 2012:294).

نگاره‌های سرپرستان صومعه‌های زنان و مردان نیز بسیار مورد توجه بود. این چهره‌پردازی‌ها ابتدا بر روی چوب و بعدها بر روی بوم اجرا می‌شد. تزئین صومعه‌ها اهمیت بسیاری داشت و اغلب به هنرمندان بیرون از صومعه سفارش می‌شد، مانند نقاشی شام آخر در صومعه دومینیکی در سانتاماریادله^۹ در میلان که لئوناردو داوینچی آن را نقاشی کرد (Aruould, 2015: 1379).

نقاشی «راه نجات»^{۱۰} بر روی گچ، اثر آندریا بناتی^{۱۱} در کلیسای سنت ماریا نوللا^۱ در اسپانیا، تصویر روشنی از طریقت دومینیکی را نشان می‌دهد. در بالاترین نقطه این نقاشی قدیسی جای گرفته که نماد نیروی هدایت‌کننده برتر است. در قسمتی دروازه بهشت و در قسمتی دیگر کلیسایی و گروهی پیشاپیش آن دیده می‌شود که تمثیل مومنان‌اند. بر روی سکویی سه نفر

1. St. Maria Novella
2. Jacobins
3. Fra damiano Zambelli
4. Bergamo
5. Fra Angelico
6. San Marco
7. Eugene iv
8. Santa Maria dell Grazie
9. The path to salvation
10. Andrea Bonaiuti
11. S. Maria Novella

نشسته‌اند، در وسط پادشاه و در جانب راست پاپ و در جانب چپ کاردینالی در جامه دومینیکی با کتابی در دست که نماد تعالیم دومینیکی است. تفتیش عقاید با سگ‌هایی به رنگ سفید و سیاه نمایش داده شده است. دو سگ از چهار گوسفندِ جلوی پای پاپ و پادشاه که نماد مسیحیان‌اند حمایت می‌کنند. معانی نمادین این نقاشی موضوعی برای موعظه‌کنندگان دومینیکی بوده است (Kruger, 2012: 296).

۵. طریقت دومینیکی پس از سده چهاردهم

این طریقت مانند دیگر طریقت‌ها، بسیاری از اعضای خود را در جریان مرگ سیاه (طاعون) از دست داد. در سده چهاردهم و پانزدهم اصلاحاتی انجام شد. دومینیکی‌های سده شانزدهم نیز برای بازگشت به مفهوم ایمان پیشین تلاش کردند. از سده هفدهم دومینیکی‌ها کمتر در خط مقدم اندیشه اروپا و از جمله تبشیر و تبلیغ جای داشتند. این شرایط تا سده هجدهم ادامه داشت. در این دوره حکومت‌های سکولار با طریقت‌های رهبانی مخالف بودند و صومعه‌های بسیاری تعطیل شد. با انقلاب فرانسه همه طریقت‌های رهبانی سرکوب شدند. شاخه دومینیکی اسپانیا نیز از جنگ‌های ناپلئون به شدت آسیب دید. در آمریکا دولت‌های سکولار به راهبان به عنوان عناصر ارتجاعی حمله می‌کردند، حتی دولت‌های اسپانیا و پرتغال نیز در دهه ۱۸۳۰م با دومینیکی‌ها مخالف بودند، اما پس از سقوط ناپلئون، ثروت دومینیکی‌ها برگشت. از پیدایش دومینیکی‌ها هجده مرد و زن به مرتبه قدیس نائل شدند و چهار پاپ و ۶۹ کاردینال و چند هزار اسقف از میان دومینیکی‌ها برگزیده شدند (Izbicki, 2015:415).

نتیجه‌گیری:

دومینیکی‌ها از طریقت‌های رهبانی بسیار تاثیرگذار در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و علمی در قرون وسطا بودند. آنان از نظر طریقتی با طرح نظام سامان‌یافته استانی، تشکیلات سازمانی رهبانیت مسیحی را ارتقا بخشیدند و با اینکه مفهوم «موعظه» در مسیحیت همیشه مورد توجه بود؛ آن را محور تمام کارهای خود قرار دادند. نخست در جریان‌های بدعت‌آمیز مانند آلبیژنی‌ها، دومینیکی‌های سائل و دانش‌گرا در جایگاه واعظ به هدایت و مهار آنان پرداختند. موعظه کردن به اندازه‌ای اهمیت داشت که اندیشمندان دومینیکی نیز برای انجام آن به میان مردم می‌رفتند.

خاستگاه طریقت دومینیکی از آغاز متکی بر علم‌آموزی و دانش‌افزایی بود و در این زمینه دومینیک قدیس پای می‌فشرد. از این‌رو حضور اندیشمندان و عارفان نام‌آور دومینیکی در فلسفه و عرفان مسیحی در قرون وسطا بسیار برجسته است. از متکلمان مشهور آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و مایستر اکهارت‌اند که در تکوین و تحول الهیات و عرفان مسیحی و پیوند عرفان و علم جریان‌ساز بوده‌اند. از جنبه نظری الهی‌دانانی مانند توماس آکوئینی در فلسفه خود به برطرف کردن تقابل اندیشه‌های یونانی و اسلامی با آموزه‌های مسیحی پرداختند. همچنین در زمینه عرفان، شخصیت‌هایی مانند مایستر اکهارت مباحث پیچیده‌ای مانند «عمل و نظر» و برداشت جدیدی از «تثلیث» را به عرفان مسیحی افزودند. حضور در دانشگاه‌ها که تازه شکل گرفته بود و کمک به ارتقای سطح آموزش در مدارس صومعه‌ها از دیگر کارهای شاخص آنان است.

رهبانیت مسیحی در قرون وسطا بدون حضور زنان، تصور نمی‌شود. دومینیکی‌ها به ویژه دومینیک قدیس و جانشینانش در حمایت، جذب و آموزش زنان راهبه، اهتمام ویژه داشتند. هرچند صومعه‌های زنان زیر نظر صومعه‌های مردان اداره می‌شد، زنان راهبه در این مکتب شیوه سیر و سلوک خاص داشته و برخی مانند کاترین سیه‌نایی هم عارف و هم کنشگری اجتماعی-سیاسی بودند. او از نمونه زنانی بود که مفهوم موعظه را به فعلیت رساند. راهبه‌ها با پشتیبانی بزرگان دومینیکی در زمینه القای جریان شهودی به عرفان مسیحی نیز تاثیرگذار بودند. زنان راهبه از نظر کارکرد اجتماعی، با آموزش زنان و دختران، مشارکت در امور خیریه و نیز کتابت نسخ خطی، سرمشاخده‌ها بسیاری بودند و گام به گام به مسیر عرفان روشنی و حیات بخشیدند.

دومینیکی‌ها در مسائل سیاسی برای تبیین الگوهای نیک برای جامعه مسیحی به موعظه می‌پرداختند و علم‌آموزی و کسب دانش، تبلیغ و تبشیر و همکاری در تفتیش عقاید را مجموعه‌ای واحد برای حرمت نهادن و دفاع از مفهوم ایمان می‌دانستند، با این حال تفتیش عقاید و صدور احکام خشن نقطه تاریکی در سرگذشت آنان و مسئله‌ای تاسف‌آور به حساب می‌آید.

درباره رابطه راهبان دومینیکی و هنر به نظر می‌رسد که آنان افزون بر ساخت صومعه، در دیگر هنرها نخست از مفاهیم و نمادهای دومینیکی مانند موعظه و بدعت، بهره می‌جستند و در عمل به هنر نقاشی و چهره‌پردازی قدیسان گرایش بیشتری داشتند.

در مجموع آن‌چه دومینیکی‌ها را در زمینه‌های علم، زنان، سیاست و هنر به پویایی می‌رساند، انگاره وعظ است که برای پاسداری از ایمان در جهان‌زیسته مسیحیت شکل گرفته بود و دومینیکی‌ها آن را محور کارهای خود ساختند.

جامعه و رهبانیت مسیحی و نیز طریقت دومینیکی در قرون وسطا در سه مقوله تبادل علمی و فلسفی به ویژه درباره بهره‌مندی توماس آکوئینی و اکهارت از آرای فلاسفه اسلامی، جنگ‌های صلیبی و حضور مبشران مسیحی و دومینیکی در سرزمین‌های اسلامی با مسلمانان رویارویی داشتند که همه از جانب مسلمانان واکنش‌هایی داشته، و ضرورت دارد در پژوهشی دیگر به آن پرداخته شود.

۱۷۰

پژوهشنامه ادیان

منابع:

- آگوستین، قدیس (۱۳۸۰). *اعترافات قدیس آگوستین*، مترجم سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- آگوستین، قدیس (۱۳۹۳). *شهر خدا*، ترجمه حسن توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اندرهیل، اولین (۱۳۹۲). *عارفان مسیحی*، مترجمان حمید محمودیان و احمدرضا مویدی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۳). «توماس آکوئینی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
- بندیکتوس قدیس (۱۳۹۶). *قواعد بندیکت قدیس عارف و راهب قرن ششم*، ترجمه و نقد سی محمدرضاموسوی‌فراز، ترجمه به انگلیسی میسل آنتونی، ماسترو ام‌ال، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۵). *حکمت مسیحی (مطالعه‌ای تطبیقی با حکمت اسلامی)*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- تستا، گی و ژان تستا (۱۳۷۹). *تفتیش عقاید*، مترجم غلامرضا افشار نادری، تهران: جامعه ایرانیان.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۲). *عصر ایمان (بخش دوم، جلد چهارم تاریخ و تمدن ویل ردلر)*، مترجم ابوالقاسم طاهری، ویراستار هرمز عبدالهی تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ردلر، شارلوت (۱۳۹۷). «عمل و نظر»، در *درباره عرفان مسیحی: مقالاتی از برنارد مک‌گین و دیگران*، گردآوری و ترجمه محمد صبائی، تهران، ققنوس..
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران: سمت.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲). *تاریخ سیاسی جدید در اروپا*، تهران: نشر نگاه معاصر، ج ۱.
- علی‌خانی (۱۳۹۷). *الاهیات اجتماعی مسیحیت*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۸). *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: سروش، ج ۲.
- کونگ، هانس (۱۳۸۴). *تاریخ کلیسای کاتولیک*، مترجم حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

کورت، فلاش (۱۴۰۰). مایستر اکهارت: تولد عرفان آلمانی از روح فلسفه اسلامی، برگردان محمد اخگری، ویراستار حسن رحمانی، تهران، شب قلم.

گرین‌بلت، استیون (۱۳۹۷). جهان چگونه مدرن شد؟: داستان یک «پیچ»، یک کاتب، یک کتاب، مترجم مهدی نصراله‌زاده، تهران: بیدگل.

لوگوف، ژاک (۱۳۹۵). تولد اروپا، ترجمه احمد علیقلیان، تهران: انتشارات مینوی خرد.

لین، تونی (۱۳۸۶). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه رولرت آسریان، تهران: نشر فرزانه روز.

ولد، فرانسیس (۱۳۸۹). «شهبازی»، مترجم مرضیه سلیمانی، اطلاعات حکمت و معرفت، اسفند، سال ۵، ش ۱۲.

هالف آپ، دنیس (۱۳۹۲). نسخه ناشناخته از حسین واعظ کاشفی، ترجمه محمد جواد احمدی‌نیا، کتاب ماه کلیات، شهریور، ش ۱۸۹.

- Aruould, Alain O.P, (2015).” Visual arts Christian: painting”, *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Boland, Vivian. O.P (2015).”Albert Magnus, st”, *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York: Routledge. 2015
- Casey, Micheal O.C.S.O, (2015). “Theology of Saint Bernard”, ", *Encyclopedia of monasticism*, ed. William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Damian,J.Smitt(2010). *Crusade, Heresy and Inquisition in the land of Crown of Aragon(c1167-1270)*, Leiden, Boston.
- Dickens, Andrea Janelle (2009). *The Female Mystic Great Women Thinkers of the Middle Ages*, London, I.B.Tauris.
- Dienes, Mary (1937). “Eastern missions of the Hungarian Dominicans in the first half of the thirteenth century”, *Isis*. XXVII, no2(Aug).
- English, Edward. D(2005). *Encyclopedia of the medieval world*, New York, Facts on file.
- Grendler, Paul F. (2015). “Education of Christian monastics”, *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Dunn, Marilyn (2003). *The emergence of monasticism: from the desert father to the early middle ages*, Malden, Black Well.
- Fanning, Steven (2001). *Mystics of Christian tradition*, London, Routledge.
- Feiss, Hugh (2015). ”Monasticism, definitions: Christian perspectives”, *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Flinn, Frank (2007). *Encyclopedia of Catholicism*, New York, Facts on file.
- Gonigle, Tomas,Mc(2005). “Dominicans”, *Encyclopedia of Relion*, second edition, editor Lindsay Jones, Michigan, Thomas Corporation.

- Kerr, Fergus (2009). *Thomas Aquinas, a very short introduction*, New York: Oxford university press.
- Kruger, Kristin (2012). *Monasteries and monastic orders: 2000 years of Christian art and culture*, ed Rolf Toman. Postdam, H.F. Fullmann.
- Izbicki, Tomas (2015). "Dominicans: General or Mail" *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Lockhart, Laurence (1986). "European contact with persian, 1350-1736" in *The Cambridge history of Iran*, vol.6, ed Peter Jackson and Lockhart, Laurence, Cambridge.
- Lawrence C.H. (2015). *Medieval monasticism*, New York, Routledge.
- Maier, Christoph T. (2006). "Dominican order", *The crusades: An Encyclopedia*, ed Alan V. Murray, USA, vol.2.
- McWilliams, Philip (2015). "Western Christian monasteries", *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Powell, James (2015). "Franciscans", *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Rubenson, Samuel (2015). "Antony, st", *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York. Routledge.
- Stoudt, Debral L. (2015). "Dominican: female" *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Stuart, Davidm (2015). "Libraries: Western Christian", *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Timko, Philip. Osb (2015). "Dominic, st", *Encyclopedia of Monasticism*, ed William. M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.
- Tyerman, Christopher (2004). *Fighting for Christendom: holy war and the cruades*, New York, Oxford university press.
- Vicaire, M. H. (2003). "Dominic, st". *New Catholic encyclopedia*, Washington D.C, Gale. vol 4.
- Woods, Richard O.P, (2015). "Eckhart, Meister" *Encyclopedia of Monasticism*, ed William M. Johnston and Christopher Kleinhenz, New York, Routledge.

Ontology in the mysticism of the ring and its similarities with ontology in the mysticism of Ibn Arabi

Alireza Khajegir

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahrekord University, Shahrekord, Iran, (corresponding author). A.khajegir1350@gmail.com

Mohsen Fahim

Assistant Professor, Department of Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. Fahimmohsen54@gmail.com

Majid Jalali Jalilabadi

PhD in Religions and Mysticism, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran, benamebinameou@gmail.comTaherh Haj Ebrahimi

Abstract:

The issue of ontology is important in all mystical schools and there are few mystical schools that have not paid attention to this issue in their teachings. This issue is very important in the school of cosmic mysticism and many issues in this school have been extracted from this principle. The main question in this study is to examine the extent of the effectiveness and adaptation of ontology theory, including the interpretation of the levels of existence and the nature of existence in the school of cosmic mysticism, a circle of teachings of Islamic mysticism. The method used in this research was descriptive study and content analysis method was based on library resources. The findings of the research indicate that the Nasut, in cosmic mysticism are taken from the words of no polarity (non), unipolar and bipolar, which is indebted to Islamic mysticism, and thus, from the manifestation. Therefore, it is possible to consider the approach of the Islamic school of mysticism to this issue, apart from inventing new terms, and the differences in their foundations and applications are influenced by the ontology of Islamic mysticism.

Keywords: oneness, divinity, predestination, non-polar world, bipolar world, manifestation

هستی‌شناسی در عرفان حلقه و مشابهت‌های آن با هستی‌شناسی در عرفان ابن عربی^۱

علیرضا خواجه‌گیر^۲ محسن فهیم^۳ مجید جلالی جلیل آبادی^۴

۱۷۶

پژوهشنامه ادیان

چکیده

هستی‌شناسی در همه مکاتب عرفانی دارای اهمیت زیادی است و کمتر مکتب عرفانی را می‌توان پیدا کرد که به این مسئله در آموزه‌های خویش توجه نکرده باشد. این مسئله در مکتب عرفان کیهانی حلقه و عرفان اسلامی بویژه مکتب ابن عربی نیز دارای اهمیت بسیاری است و مسائل زیادی در این دو مکتب به این اصل مرتبط است. مسئله اصلی در این پژوهش بررسی مشابهت‌های هستی‌شناسی در مکتب عرفان کیهانی حلقه با هستی‌شناسی در عرفان اسلامی و بویژه ابن عربی است. روش بکار گرفته شده، در این تحقیق مطالعه توصیفی و روش تحلیل محتوا با استناد به منابع کتابخانه‌ای بوده است. یافته‌های پژوهش حاکی است که شباهت میان اصطلاحات عرفانی مانند: هاهوت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت، با اصطلاحات عرفان کیهانی مانند: هیچ قطبی (عدم)، تک قطبی و دوقطبی که حکایت از اقتباس این مکتب از عرفان اسلامی است، کاملاً مشهود است.

کلیدواژه: احدیت، لاهوت، جبروت، جهان هیچ قطبی، جهان دوقطبی، تجلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲
۲. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، (نویسنده مسئول).
A.khajegir1350@gmail.com
۳. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Fahimmohsen54@gmail.com
۴. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران
benamebinameou@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله جهان‌شناسی و مراتب و ساحت‌های هستی در همه مکاتب و ادیان مطرح است، زیرا این مسئله با مبحث انسان‌شناسی و خداشناسی نیز ارتباط دو سویه دارد. در جهان‌بینی عرفانی عالم هستی دارای مراتبی است و این مراتب و سطوح هر یک دارای عناوین خاصی است که می‌توان نتیجه گرفت که این موضوع تنها مختص به یک دین و آیین نیست، بلکه در بسیاری از مکاتب و ادیان وجود دارد. در ادیان و مکاتب عرفانی مختلف چنین اشتراکاتی علی‌رغم وجود اختلاف در زبان فراوان است. مفهوم هستی‌شناسی و حضرات خمس در عرفان کیهانی و عرفان ابن عربی نیز یکی از بسترهای مطالعه تطبیقی این دو تفکر است.

یکی از مکاتب عرفانی دوران معاصر که به مسئله هستی‌شناسی بسیار توجه داشته، عرفان حلقه است. عرفان حلقه جزء عرفان‌های نوظهوری بشمار می‌رود که نزدیک به چهار دهه است که در ایران مطرح شده است و از دو بعد نظری و عملی به شناخت مراتب هستی می‌پردازد. در عرفان حلقه مسئله هستی‌شناسی و مراتب آن در قالب اصطلاحاتی بیان شده است که با مراتب هستی در عرفان اسلامی و بویژه مکتب عرفانی ابن عربی بسیار مشابهت و همخوانی دارد. در عرفان اسلامی مفهوم حضرات خمس برای بیان مراتب هستی و جهان‌شناسی عرفانی مطرح می‌شود که با اصطلاحات بیان شده در عرفان حلقه مانند؛ جهان هیچ قطبی، جهان تک قطبی، جهان دو قطبی بسیار شباهت دارد.

هدف اصلی در این مقاله بررسی شباهت‌های هستی‌شناسی و مراتب آن در عرفان حلقه و عرفان اسلامی بویژه مکتب عرفانی ابن عربی است. بر این اساس ابتدا به تبیین دو مفهوم اساسی حضرات خمس در عرفان ابن عربی و هستی‌شناسی در عرفان کیهانی پرداخته شده و سپس به میزان اقتباس و شباهت‌های این مسئله در دو مکتب پرداخته شده است.

روش تحقیق در این پژوهش توصیفی تحلیلی است و ابزار گردآوری اطلاعات مورد نیاز تحقیق به صورت کتابخانه‌ای است، بدین صورت که داده‌های مورد نیاز پس از جمع‌آوری از طریق مطالعه و فیش‌برداری از کتب و مقالات مربوطه با توجه به سر فصل‌های تعیین شده مورد بررسی، تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه نقد و بررسی عرفان کیهانی با توجه به نو ظهور بودن آن در سال‌های اخیر کتب و مقاله‌هایی به چاپ رسیده است که بعضی از آن‌ها موضوع اصلی شان بررسی کلی عرفان‌های نوظهور است که به عرفان کیهانی نیز پرداخته‌اند که در زیر به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم: در سال ۱۳۹۰، کتاب افسون حلقه^۱؛ اساس نامه عرفان کیهانی بصورت عقلی و نقلی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است که اساس نامه عرفان کیهانی را مبتنی بر عقل و نقل نمی‌داند و نتیجه می‌گیرد که عرفان کیهانی مکتبی است که آیین‌های شرقی را با نظریه‌های غربی آمیخته و این ترکیب را با زبان عرفان اسلامی و تصوف ایرانی بیان می‌کند. مقاله عرفان حلقه تهدیدی جدی برای بهداشت معنوی جامعه، در این مقاله درمان‌های عرفان کیهانی را درمان‌گری شیطانی می‌داند و می‌نویسد در اساس نامه عرفان حلقه نوشته شده؛ همه‌ی کسانی که بر رحمت الهی چیزی می‌افزایند متقلب اعلام می‌کند و اثبات این تقلب و بدعت‌گذاری به این است که با حذف آن عامل حلقه وحدت که همان حلقه‌های شعور کیهانی یا رحمانیت است، همچنان عمل می‌کند. (طاهری، ۱۳۸۷: ۲۰ تا ۱۸)

۳. سلسله مراتب هستی در عرفان کیهانی

در عرفان کیهانی مفهوم هستی و هست به دو عنوان مطرح است، اول هستی که غیر قابل تعریف است که آن خدای حقیقی است و دوم هستی که قابل تعریف است که به آن تجلیات گفته شده است.

(نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۷) از دیدگاه عرفان کیهانی برای هر چیزی که وجود دارد، می‌توان واژه هست یا هستی بکار برد، لذا هستی شامل دو بخش است:

الف) هست غیر قابل تعریف یا عدم یا جهان هیچ قطبی، که همان خدای حقیقی است.

ب) هست قابل تعریف یا تجلیات که همان وجود و هستی است و شامل عوالم اول، دوم، سوم، چهارم یا جهان‌های n قطبی، پنجم و ... می‌شود (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

۳-۱. هست غیر قابل تعریف؛ خدای حقیقی یا هیچ قطبی

مهم‌ترین مبحث خداشناسی در عرفان کیهانی، بیان این مطلب است که ذات خداوند یا هست غیر

۱. ناصری راد، علی، افسون حلقه، تهران: سایان، ۱۳۹۰.

قابل تعریف تنها وجود حقیقی یا هست حقیقی است و هر چیزی و هر کسی، نسبت به او وجود مجازی دارد. از این رو، لازم است که ابتدا منظور از وجود حقیقی و مجازی معلوم شود. در عرفان کیهانی سایه هر چیزی نسبت به خود آن، مجازی است. در عین حال، اگر همان سایه هم سایه‌ای داشته باشد، نسبت به آن، حقیقی محسوب می‌شود.^۱

در همه‌ی جهان هستی، همین رابطه برقرار است. در هستی، جهان‌های زیادی وجود دارد که هر کدام از آن‌ها از دیگری متجلی شده است و خود نیز جهان دیگری را متجلی کرده است^۲، یعنی هر جهان، سایه‌ی جهان دیگر بوده، که خود آن سایه نیز یک جهان است به نوعی مجازی بودن جهان‌ها را بیان می‌کند (طاهری، نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۶۰-۴۷)

در حقیقت، یک مبدأ و منشأ برای همه‌ی این جهان‌ها وجود دارد که ذات مقدس خداوند است و به این ترتیب، از یک طرف، هر یک از این جهان‌ها نسبت به جهان قبل از خودش که آن را متجلی کرده است، مجازی و نسبت به جهان پس از خودش حقیقی محسوب می‌شود و از طرف دیگر، همه‌ی جهان‌ها در نسبت با حقیقت مطلق مجازی هستند. پس، به بیان دیگر می‌توان گفت که فقط یک حقیقت مطلق وجود دارد و هر موجود دیگری، حقیقت نسبی دارد. اما از منظری دیگر، هر جزئی از جهان هستی، حقیقت دارد. چون در هر چیزی، اثری از حقیقت مطلق وجود دارد. پس هیچ شیئی، خالی از حقیقت نیست.

از این جهت که درک ذات مقدس خداوند، ممکن نیست و ذات الهی، فراتر از تعریف و توصیف بشری است، نمی‌توان گفت که او هستی و وجودی دارد که ما می‌توانیم آن را بشناسیم؛ اما از آن جهت که تجلیات او وجود دارند و وجود آن‌ها سایه‌ای از اوست، تأکید می‌شود که او هست و وجود دارد. بنابراین، ذات مقدس خداوند، وجود دارد؛ اما بودن او با بودنی که انسان می‌شناسد، به کلی متفاوت است. پس برای اشاره به خداوند می‌توان به طور قراردادی از واژه‌های

۱. برای فهم بهتر وجود حقیقی و مجازی از مثال آینه نیز می‌توان استفاده کرد. تصویر هر چیزی در آینه، نسبت به خود آن مجازی محسوب می‌شود، یعنی هر دو وجود دارند. اما وجود آن چیز حقیقی است و وجود تصویرش، مجازی.

۲. برای مثال، جهانی که هم اکنون در آن زندگی می‌کنید. بخشی از جهان دوقطبی است. این جهان دوقطبی، از جهان دیگری به وجود آمده است که به اصطلاح، بالاتر از آن قرار دارد و از همین جهان دوقطبی، جهان‌های دیگری شکل می‌گیرد که به اصطلاح، از آن پایین تر است.

عدم^۱ و هیچ قطبی استفاده نمود، تا هیچ صفتی را در ذهن تداعی نکند. به این ترتیب، منظور از هیچ قطبی، یک هستی است که نام و نشان ندارد و قابل ادراک و فهم و تعریف نیست.^۲

۲-۳. هست قابل تعریف یا وجود یا هستی

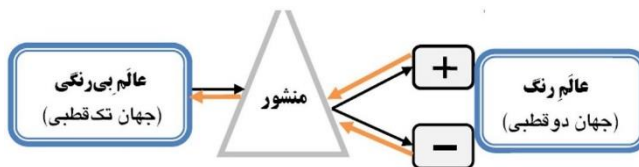
منظور از هست قابل تعریف، جهان تک قطبی و جهان‌های پایین‌تر است. در عالم هستی، جهان‌های بسیاری وجود دارد که هر کدام از آن‌ها از دیگری تجلی شده است و خود آن جهان دیگری را تجلی کرده است. به علت وسعت بیکران و بی‌نهایت تجلیات الهی، بی‌نهایت جهان و عوالمی با مشخصات متفاوت در هستی وجود دارد که فقط یکی از آن‌ها جهان ناسوت یا دو قطبی است. شناخت این جهان، مقدمه‌ای است که با آن، می‌توان به وحدت موجود در هستی و به جایگاه جهان‌های دیگر اشاره کرد. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۹)

۱۸۰

پژوهشنامه ادیان

۱-۲-۳. جهان دو قطبی یا عالم ناسوت

در جهان دو قطبی، قابلیت‌ها و امکانات دو گانه‌ای وجود دارد که انسان با آن مواجه است که هر کدام، با ضد خودش شناخته می‌شود. برای مثال، در این جهان، هر کدام از ویژگی‌های متضاد خوبی با بدی، روز و شب، هدایت با گمراهی، عدل و ظلم با وجود یکدیگر، معنی و مفهوم پیدا می‌کند و در یک کلام، اساس این جهان، بر تضاد و دو قطبی بودن است. علت این خصوصیات دو گانه، وجود خیر یا مثبت و شر یا منفی است که تضاد در جهان دو قطبی را شکل می‌دهد که از آن‌ها تحت عنوان شبکه‌ی مثبت و شبکه‌ی منفی نام برده می‌شود.



شکل منشور جهان دو قطبی

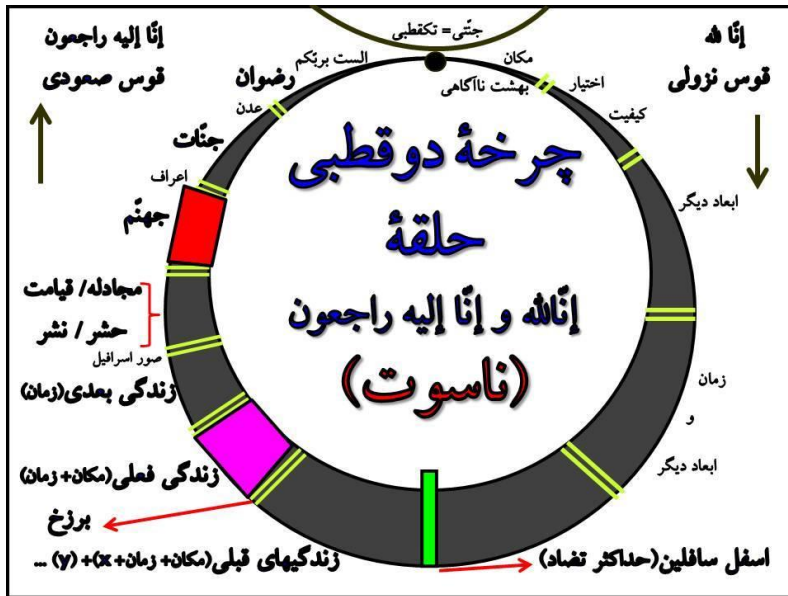
۱. توجه شود که در این جا عدم به معنای نیستی به کار نمی‌رود.

۲. از تجلی هیچ قطبی، جهان تک قطبی به ظهور می‌رسد که قابل ادراک است.

جهانی که هم اکنون ما در آن زندگی می‌کنیم، مقطعی از این جهان دو قطبی است در حقیقت، جهان دو قطبی، مراتب و مقاطع مختلفی دارد که زندگی در آن‌ها یکی پس از دیگری تجربه می‌شود. ورود ما به جهان دو قطبی، از یک نقطه شروع شده است و چون قرار نیست که همواره از مبدأ دور شویم و به قهقرا برویم، به همان مبدأ نیز خاتمه می‌یابد. (نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۴۹)

در واقع، خداوند از طرح جهان دو قطبی، باید هدفی داشته باشد و اگر قرار بود این جهان، پیوسته رو به تنزل رود و مسیر بازگشتی نداشته باشد، به آن هدف نمی‌رسید. به این ترتیب، جهان دو قطبی، در مسیر رفت و بازگشت قرار می‌گیرند و به علت این که مسیر رفت، عین مسیر بازگشت نیست، کل مسیر را می‌توان به یک چرخه (مانند شکل ۱) تشبیه کرد. از این جهت، جهان دو قطبی، چرخه‌ای است که از عوالم مختلفی با خصوصیت دو قطبی تشکیل شده است شروع تجربه در این چرخه، با تنزل از جهانی است که به آن جهان تک قطبی گفته می‌شود (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

۱۸۱
پژوهشنامه ادیان



شکل (۱) چرخه جهان دو قطبی

در جهان تک قطبی، وحدت حاکم است و ویژگی های دو قطبی وجود ندارد. مسیر حرکت ما در جهان دو قطبی، از یک نقطه بنام مبدأ جهان تک قطبی آغاز می شود و به همان مبدأ خاتمه پیدا می کند. البته مسیر حرکت ما در مقاطع این چرخه، دارای زمان نیست. بنابراین ابتدا و انتها داشتن جهان تک قطبی نیز به معنای اول و آخر بودن از نظر زمانی نیست، بلکه در مراتب پایین، زمان معنی دارد. عبور از مقاطع جهان دو قطبی، از نقطه‌ی آغاز تا نقطه‌ی پایان ترین نقطه جهان تک قطبی، مسیر نزولی چرخه‌ی دو قطبی را نشان می دهد و برگشت از این نقطه تا بالای جهان تک قطبی، مسیر صعودی این چرخه را به تصویر می کشد. از انجایی که اساس چرخه‌ی جهان دو قطبی، تضاد و دوگانگی است، این تضاد، در هیچ بخشی از آن، حذف نمی شود. در مسیر نزولی چرخه، رفته رفته وحدت کمتر و بر کثرت ابعاد و تنوع تجلیات، افزوده می شود و همچنین، به دلیل افزوده شدن این کثرت، کثرت ناشی از تضاد نیز افزایش می یابد اما در مسیر صعودی، هم کثرت ابعاد و کثرت انواع و هم کثرت ناشی از تضاد، کاهش می یابد. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

۲-۲-۳. جهان تک قطبی یا عالم وحدت

از منظر عرفان کیهانی، در جهان تک قطبی وحدت حاکم است و خصوصیات دو یا چند قطبی نیست، بلکه جهان تک قطبی بر فراز مکان، زمان، تضاد و هر بعد دیگری قرار گرفته است، وجود مستقلی ندارد و به منزله‌ی تصویری از حقیقتی نامحدود و غیر قابل تصور و تعریف است. بنوعی، جهان هستی، تجلی هیچ قطبی یا عدم است. وقتی جهان هستی را تجلی و عکس «او»^۱ می توان دانست، می توان گفت که جهان نه تنها وجود مستقلی ندارد، بلکه با عظمتش، عظمت خالق خود را معرفی می کند. همچنین، از سویی وحدت و یگانگی خالق را به نمایش می گذارد و از سوی دیگر، بیکرانی و نامحدودیت او را نشان می دهد (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

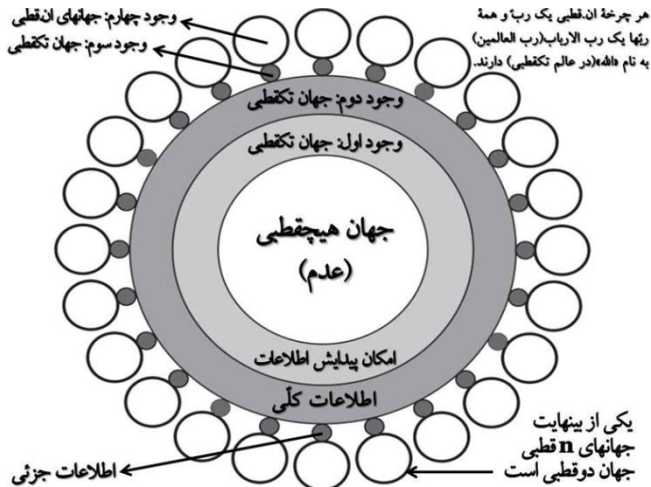
بنابراین امکان ندارد که هیچ قطبی، بی کران و بی نهایت باشد؛ اما تجلیات «او» محدود باشد. به همین دلیل، ممکن نیست که تجلیات او فقط شامل جهان دو قطبی و اجزای آن باشد، بلکه بی نهایت جهان موجود است. جهان‌های بیشمار و وجود دارد که به نوعی چرخه‌های n قطبی، عظمت خداوند را به تصویر می کشند. هریک از این بی نهایت چرخه، از طریق سه جهان تک قطبی که تجلی جهان هیچ قطبی هستند، به وجود آمده‌اند. (شکل ۲)

۱. ذات خداوند: هیچ قطبی

هر چرخه‌ای، سایه‌ی جهان تک قطبی مربوط به آن چرخه است. در این جهان تک قطبی، اطلاعات جزئیات همان چرخه وجود دارد. جهان تک قطبی دیگری که مجموعه‌ی این جهان‌های تک قطبی، تجلی و سایه‌ی آن هستند، دارای امکان طرح جزئیات جهان‌های n قطبی بوده، خودش نیز سایه‌ی جهان تک قطبی دیگری است.

از تجلی جهان هیچ قطبی، جهان تک قطبی یک پارچه‌ای پدیدار شده است. به این عالم، وجود اول گویند. از تجلی وجود اول، جهان تک قطبی دیگری به وجود آمده است که معلومات و ایده‌ی مربوط به خلق جهان‌های تک قطبی چرخه‌های n قطبی را در خود دارد. این عالم وجود دوم نام می‌گیرد. وجود دوم جهان تک قطبی هر یک از چرخه‌ها یا حلقه‌ها را متجلی می‌کند. هر کدام از این جهان‌های تک قطبی که در آن، جزئیات مربوط به هر چرخه یا حلقه معلوم است، وجود سوم نامیده می‌شود. به این ترتیب، از هیچ قطبی تا هر جهان «n قطبی» سه مرتبه‌ی وجودی هست که هر کدام، جهان تک قطبی محسوب می‌شوند و در آن‌ها تضادی وجود ندارد. بنابراین در هستی جهان‌هایی طولی وجود دارد که به شکل عالم یک، عالم دو، عالم سه، عالم چهار، پنج، شش و ... نامگذاری می‌شود. عوالم اول و دوم و سوم، تک قطبی هستند و جهان‌های n قطبی عظمت حق را به تصویر می‌کشند. هر یک از این بی‌نهایت چرخه از طریق سه جهان تک قطبی عوالم یک تا سه که تجلی هیچ قطبی یا عدم هستند، به وجود آمده‌اند (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

شکل (۲)



شکل (۲) پیدایش از عدم تا جهان N قطبی

۳-۲-۳. مراتب وجود و عقل در پیدایش هستی

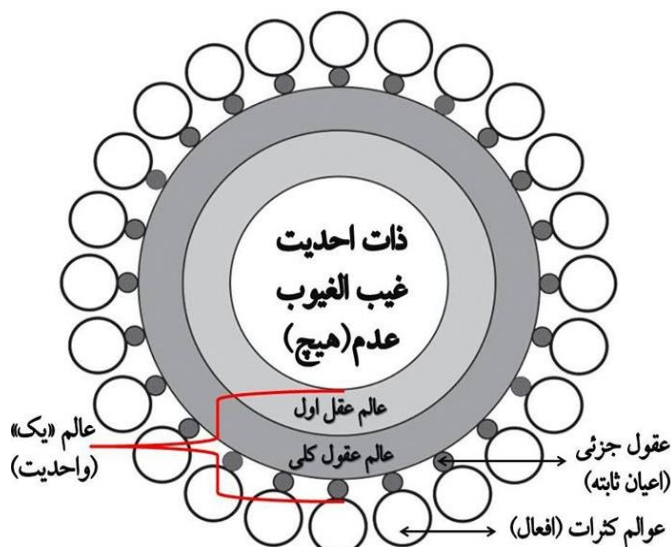
در عرفان کیهانی هریک از سه جهان تک قطبی عالم علم الهی هستند و وجود هر کدام از آن‌ها نسبت به وجود حلقه‌های n قطبی که بالفعل هستند، بالقوه است. به دلیل این که طراحی اجزای هر حلقه‌ی n قطبی، محصول این سه جهان یا عالم تک قطبی است، می‌توان هریک از عوالم را عالم عقل نامید. بنابراین، اولین عالم تجلی یافته از هیچ قطبی، وجود اول بوده، که عقل اول نامیده می‌شود (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۹).

۳-۲-۳-۱. وجود عقل اول، عقل دوم، عقل سوم یا لاهوت، جبروت، ملکوت

در سلسله مراتب هستی شناسی مکتب عرفان حلقه، وجود اول یا لاهوت، علم کلی است که در آن ایده‌ی آفرینش نقش بسته است. مخلوق وجود اول، وجود دوم یا جبروت یا طرح کلی عوالم n قطبی است. وجود دوم، عقل دوم نام دارد. مخلوق وجود دوم، وجود سوم است. هر کدام از اجزای وجود سوم یا ملکوت، عالم علم و اطلاعات یکی از بی نهایت عوالمی می‌شود که به آنها عوالم n قطبی یا عوالم چهارم می‌گویند. اگر چه در شکل به منظور رعایت سادگی در تصویر سازی، هر یک از این اجزا به صورت مجزا به نمایش در آمده است، پیوستگی آن‌ها یکپارچگی این عالم را حفظ می‌کند. همچنین، در هر یک از این اجزا، همه‌ی اجزای حلقه‌ی n قطبی مربوط به آن وجود دارد. وجود سوم، عقل سوم نیز نامیده می‌شود و جهان مخلوق آن، بالفعل است. برای مثال، از آن بخش از عقل سوم که مربوط به جهان دوقطبی است، جهان دوقطبی پدیدار می‌شود. بنابراین مفهوم خلقت از عالم چهار به پایین معنا می‌گردد. همه‌ی اجزای جهان دوقطبی و هر یک از جهان‌های n قطبی، مخلوق چهارم محسوب می‌شوند. البته، با توضیحات بخش بعد معلوم می‌شود که همه چیز فقط محصول عقل نیست و برای مثال، خود تجلیات موجود در جهان دو قطبی، به دو بخش تقسیم می‌شوند. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۰)

یک دسته از این تجلیات فقط محصول عقل هستند و دسته‌ی دیگر یا انسان‌ها که دو بعد ظاهری و باطنی دارند. بخش ظاهری وجود آنها از تجلی عوالم بالاتر عقل به وجود آمده است و حقیقت اصلی وجود آن‌ها منشأ دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد. اما برای سادگی فهم می‌توان گفت که همه‌ی مخلوقات جهان دوقطبی مخلوق چهارم هستند. انسان نیز خود در مرتبه خود خالق است. برای مثال، انسان دارای خیالات، احساسات و آثار دیگری است که به طور

مستقیم یا غیر مستقیم مخلوق او به شمار می‌رود. خیالات و احساسات هر کسی ساخته و پرداخته‌ی خود او است؛ زمینه‌سازی‌ها و برنامه‌ریزی‌های درونی و نحوه‌ی زندگی و تفکر هر انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در خواب او دارد و اشتیاق و طلب او به صورت انواع دعا و نفرین به ظهور می‌رسد. به این ترتیب، همه‌ی آثار افکار و اعمال انسان، مخلوق او هستند و مخلوق پنجم عالم هیروت نامیده می‌شود. آنچه که توسط انسان خلق می‌شود، خود خلق می‌کند و عالم شش را به وجود می‌آورد و این ماجرا تا منفی بی‌نهایت ادامه دارد. یعنی خود مخلوق پنجم نیز در جهان هستی اثرگذار است و به همین لحاظ، خالق محسوب می‌شود.



شکل (۳) ذات احدیت تا کثرت

انسان با هر اندیشه، کلام و رفتار خود، تشعشعاتی شعوری، مثبت یا منفی، به هستی القا می‌کند و این شعور القا شده، بازتابی برای عالم هستی مادی خواهد داشت. یعنی برآیند شعوری که همه‌ی انسان‌ها به عالم هستی القا می‌کنند، روح صلح و وحدت و یا روح ظلم و کثرت را بر آن حکمفرما می‌کند. بنابراین، اثر شعور القا شده از سوی هر انسانی، مخلوق ششم است و این تا منفی بی‌نهایت ادامه خواهد داشت (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

۳-۳-۲. وجود و عشق در پیدایش هستی

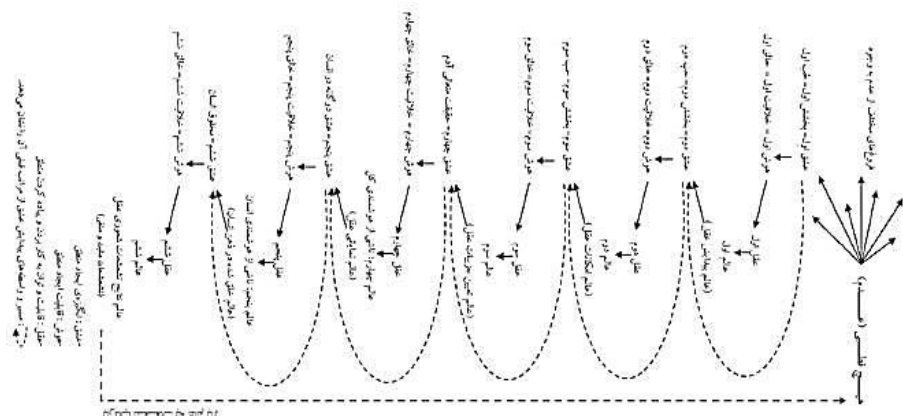
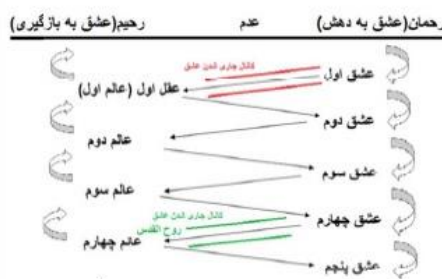
ذات مقدس خداوند، هستی را با عشق متجلی کرده است؛ یعنی در نظام آفرینش، هر حرکتی که موجب ظهور یک جهان و اجزای آن می‌شود، بر مبنای عشق است و آفرینش بر مبنای عشق نیازمند هیچ دلیلی نیست. با توجه به این که عامل تجلی، چیزی جز عشق و رحمت خداوند نیست، عشق اول، از عالم هیچ قطبی جاری شده و وجود اول را هستی بخشیده است؛ عشق دوم، از وجود اول سرچشمه گرفته و وجود دوم را متجلی کرده است و عشق و محبت سوم، از وجود دوم نشأت یافته و وجود سوم را خلق کرده است. اما از این سه وجود در وجود چهارم یا جهان های n قطبی پرده برداری شده است. یعنی این سه وجود پنهان، در وجود چهارم جلوه‌گری می‌کنند. در جهان دوقطبی^۱، عشق و محبت چهارم، چیزی جز حقیقت خلقت و وجود آدم نیست. نظام سلسله مراتبی عقل و عشق، همچنان ادامه می‌یابد و دو ستون مختلف از انواع عشق و عقل ایجاد می‌کند که در کنار هم، بنای هستی را استوار می‌کنند (طاهری، نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۵۵). (شکل ۴) برای بررسی بیشتر ارتباط میان عقل و عشق در عوالم توجه به این نکات نیز ضروری است (شکل ۴):

در مرتبه اول این که برپایی ساختار و نظام وجود چهارم به عهده‌ی کارگزارانی است که از عشق چهارم پدیدار شده‌اند. در جهان دوقطبی، هوشمندی حاکم بر آن، وظیفه‌ی ایجاد را به عهده دارد. یعنی حقیقت متعالی پیدایش آدم عامل پیدایش این هوشمندی کل است و این هوشمندی عالمی را به وجود می‌آورد که سایه‌ی عقل و از جنس عقل است. با فراهم شدن این بستر، کثرات آدم عشق پنجم را در این عالم جاری می‌کنند.

از جهت دیگر هر عالمی از عشق پدید می‌آید، اما در عین حال، خود از عشق بی‌خبر است. از طرف دیگر، وجود اول تا سوم فقط طرح پدیدار شدن هستی را در خود دارند و این پدیداری، با به صحنه آمدن عشق چهارم انجام می‌شود. یعنی، چهره‌ی عوالم تک قطبی در آیینی وجود چهارم آشکار می‌شود و این، در اثر جاری شدن عشق چهارم است؛ در حالی که خود عالم چهارم از جنس عشق نیست. به بیان دیگر، عقل، وجود خود را مدیون عشق است و عشق تجلی خود را مدیون عقل است. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۲)

۱. یکی از جهان‌های n قطبی در عالم ناسوت.

همچنین در آفرینش، عشق پنهان و راز آلود است و نتیجه‌ی آن که عوالم عقل است، از وجود آن خبر می‌دهد. به بیان دیگر، مراتب هستی و اجزای آن بخش پیدای خلقت هستند که به آن‌ها شاهد بازاری می‌گویند و مراتب مختلف تجلی عشق از جمله انسان بخش پر رمز و راز خلقت هستند که پرده نشین محسوب می‌شوند. عشق علاوه بر تجلی گری و هستی بخشی، در بازستاندن هستی هم ایفای نقش می‌کند. از این جهت، عشق خداوند شامل دمش به هستی یا رحمانیت و بازدمش یا رحیمیت است (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۳).



شکل (۴) دو ستون تشکیل دهنده خلقت

در هر یک از عوالم n قطبی، عشق متناسب با این عوالم است. برای مثال، در عالم دوقطبی، عشق دو گانه می‌شود. یعنی، به دو قطب مخالف تجزیه و به صورت دو گانه محبت و نفرت متجلی می‌گردد. اگرچه عظمت عشق، همه‌ی هستی را فرا گرفته است، این نور هستی بخش، تنها فروغ تابیده از عالم هیچ قطبی نیست و ذات مقدس حق، عوامل دیگری نیز برای ظهور دارد که شناخته

نشده است. دانستن این موضوع فقط به ما یادآوری می‌کند که عظمت خلقت فراتر از آن است که به تصور در آید (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

۴. هستی‌شناسی در عرفان اسلامی

مسئله هستی‌شناسی در عرفان اسلامی بطور عام و در عرفان ابن عربی بطور خاص نیز دارای اهمیت بسیار زیادی است و با اصطلاح حضرات خمس تفسیر و تبیین می‌شود. این مفهوم از جمله مباحث بنیادین عرفان اسلامی است که ناظر بر مقامات وجود مطلق بوده و محل ظهور و بروز تجلیات حق است. بر اساس توحید عرفانی، در سرای هستی تنها وجود حقیقی خداوند سبحان است و در ماسوای او، همه موجودات تجلیات الهی و جلوه‌های از آن حقیقت ناب بوده و وجود همه چیز وابسته به اوست. از جهت دیگر ذات حق تعالی دارای قید و بند و هیچ حدی نیست و به تعبیر شارحان ابن عربی، مطلق است و تمام مراتب هستی را محیط کرده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵). شارحان مکتب ابن عربی هنگام سخن گفتن از سلسله مراتب ظهورات هستی، این بحث را که از مباحث بنیادین عرفان اسلامی است، در دستگاه هستی‌شناسی مکتب ابن عربی حضرات خمس نامیده‌اند.

حضرت در لغت به معنای نزدیکی و قرب است (ابن منظور، ۱۴۰۴: ۱۹۷). در عرفان به معنای مظهر، یعنی محل یا جایگاه ظهور یا حضور خداوند است و در معنای خاص‌تر به معنی هر یک از مراتب نزولی تعینات، از وحدت ذات تا کثرت عالم شهود است (لاجوردی، ۱۳۹۳: ۶۵) بنابراین حضرات خمس بیانگر تبیین مراتب هستی و کثرت ظهورات حق تعالی است. منشأ رایج اصطلاح حضرات خمس در آثار صدرالدین قونوی یافت می‌شود؛ او اولین کسی است که این اصطلاح را در تبیین مراتب هستی و وجود به کار برده است (قونوی، ۱۴۰۴: ۹۶). از این رو، عرفا پنج حضرت یا حضرات خمس را در تجلیات حق قائل شده‌اند.

از آن جایی که حق وجود محض است و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی می‌شود و آن حضرت منتهای همه موجودات است و مانند نور، در ذات خود اقتضای ظهور می‌کند و چون ذات حق مجهول مطلق است، بشر از درک آن عاجز می‌ماند، بدین جهت شناخت حق فقط از طریق شناخت ظهورات او ممکن می‌شود؛ بر این اساس، هستی محل تجلی حق به جهت ذات یا به اعتبار صفتی از صفات اوست که این ظهورات مراتب هستی و حضرات نامیده شده‌اند (جامی،

۱۳۷۰: ۴۶). به این ترتیب موجودات عالم هر یک تجلی‌ای از تجلیات حق و مظهری از اسماء و صفات اویند. در عرفان اسلامی و به ویژه ابن عربی اساساً «حق» به دو معنی به کار رفته است: اول: «حق فی ذاته» که وجود صرف و خالص و مطلق است که مطلق از تمام قیدها و لا بشرط از جمیع شروط حتی از قید و شرط گفته شده است؛ بنابراین فراتر از خیال و گمان انسان است و در نتیجه معرفتش امکان پذیر نیست و در حقیقت میان او و عوالم، اثبات قدر مشترک و وجه جامع محال است.

دوم: «حق متجلی» بر خلاف «حق فی ذاته» تجلی در تمام مظاهر، مرادف با خلق و متصف به اوصاف آن، بلکه عین کون و عین اشیاء است و عباراتی هم چون «عین الکون حق» و «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» و امثال آن ناظر به این مقام است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۷).
حق فی ذاته به وجه متعال الهی ناظر است و حق متجلی عالم ماسوی الله را می‌شناساند. ابن عربی واژه‌ی عالم را مأخوذ از علامت می‌داند. عالم هستی صور ظاهری حق تعالی است و او روح عالم هستی است که آن را تدبیر می‌کند. و از آن جایی که تمام امور عالم، علامتی و مظهری از اسمای الهی است و هر اسمی هم از حیث اشمالش بر ذات که جامع جمیع اسماء است، مشتمل بر جمیع آن‌هاست، بنابراین هر فردی از افراد عالم، خود عالمی است که علامت و نشانه‌ی جمیع اسماء است (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹).

۴-۱. سلسله مراتب هستی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی مراتب کلی هستی که محل ظهورات و تجلیات حق است، پنج عالم را شکل می‌دهد که در لسان عرفا «حضرات» نامیده شده است. تعداد عوالم هستی به نظر مؤلفان مختلف، متغیر است. ابن عربی و بسیاری دیگر مانند قیصری و لاهیجی به «پنج حضرت الهی» قائل هستند. اگرچه اسماء حق غیر منتهای است، ولی مجموعه عالم و موجودات کثیر با آن که تنهایی ندارند، به طور کلی در پنج «حضرت» محصور است که جامع همه عوالم است و در واقع عوالم وجودی را منحصر در پنج عالم می‌نماید.

بنا بر نظر ابن عربی، حقیقت در اطلاق خود رازی کاملاً نشناختنی و غیر قابل دسترس و بسیار فراتر از معرفت انسانی است و پیدایش هستی نیز از طریق تجلی صورت می‌گیرد (izutsu, 1984: 27). برای تشریح و تبیین حضرات خمس نخست می‌توان بین مرتبه‌ی اصل الهی و عالم تجلی

تمایز قائل شد. اصل الهی شامل دو مرتبه است: مرتبه‌ی ورای هر گونه تعین و مرتبه‌ی خدای آفریننده. عالم تجلی نیز خود شامل سه مرتبه است: نخست عالم روحانی یا عقلانی به معنای عمیق و ازه‌ی «عقل» که عالم فوق‌صوری است و بهشت و فرشتگان به آن تعلق دارند. سپس عالم صورت که شامل عالم نفسانی از جمله اندیشه و ذهن و فکر بشری و نیز عالم جسمانی و مادی است (شوان، ۱۳۸۴: ۷). اگرچه آموزه‌ی مراتب هستی را می‌توان به چندین تفسیر عرضه کرد، اما بنا بر تفسیر مشهور آن این مراتب (حضرات) را شامل عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل می‌دانند.

۱-۱-۴. مرتبه لاهوت (غیب مطلق)

خداوند دارای دو سطح وجودی ذات و صفات است. ابن عربی برای ذات خداوند هیچ اسمی را شایسته نمی‌داند و از روی تسامح آن مرتبه را «حق» می‌نامد و مرتبه دوم را با کلماتی از قبیل، الله و الرحمن می‌نامد. به بیانی دیگر وی، دو مرتبه‌ی وجودی خداوند را تحت عناوین تعین اول «احدیت» و تعین دوم «واحدیت» نام می‌برد.

۱-۱-۴-۱. مرتبه ذات احدیت

این مرتبه، اولین تنزل از ذات خداوند تعالی است که ذات حق در آن، به خود از حیث وحدت حقیقیه و احدیت علم دارد. در این تعین کمالات وجودی به صورت بسیط تحقق دارند که از آن به کمال ذاتی تعبیر می‌شود؛ برای مثال صفات کمالی حی، قادر، علم و غیره همه به نحو اندماج و اجمال وجودی بدون این که متمایز و مستقل از یکدیگر باشند، در مرتبه‌ی ذات احدیت وجود دارند (فرغانی، ۱۳۸۶: ۵۱).

۱-۱-۴-۲. مرتبه‌ی ذات واحدیت

این مرتبه اولین حضرت الهی بوده که وجود به صورت صفات واسما و اعیان ثابت می‌باشد. اسماء و صفات، تجلیات ذات حق‌اند؛ به این معنا که هر ذات هر لحظه خودش را با صفات علم، قدرت، سمع، بصر و ... نشان می‌دهد؛ و مقام واحدیت زمانی تحقق می‌یابد که ذات الهی از طریق اسماء و صفات و اعیان اعتبار شود (قیصری، ۱۳۷۴: ۲۴۶). واحدیت موطن تحقق اسمای الهی اسم در

اصطلاح عرفانی است؛ زیرا اسم در اصطلاح عرفانی عبارت است از ذات حق به اضافه‌ی صفتی خاص؛ برای مثال ذات به علاوه‌ی صفت رحمت اسم رحمان را می‌سازد. بنابراین ذات حق از طریق تجلی یافتن، و آشکار شدن به مرتبه‌ی از اسماء و صفات نزول می‌کند که اصطلاحاً به این مرحله «اعیان ثابته» گفته می‌شود. هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد که در آن ظهور و جلوه می‌کند و طبق آن شکل می‌گیرد. ارتباط اسماء با اعیان ثابته به نحو رابطه‌ی ظاهر (اسم) و مظهر (عین ثابت) است. اعیان ثابته دارای دو سطح و مرتبه است که تحت عنوان «فیض اقدس» و «فیض مقدس» نام برده می‌شود و فیض اقدس همان اسماء و صفات الهی و عوالم مجردات است و فیض مقدس عوالم روحانی و مثالی می‌باشد و عالم محسوسات و جسم نیز از فیض مقدس صادر می‌شود (خمینی، ۱۴۰۴: ۲۷۶).

۱۹۱

پژوهشنامه ادیان

۴-۱-۱-۳. ظهور در کسوت اسماء و صفات

واحدیت، نخستین کثرتی است که از ناحیه‌ی حق تعالی تجلی پیدا می‌کند و به فیض اقدس معروف است یعنی «خلیفه کبری و ولی مطلق» در عالم وجود پدیدار می‌شود و خود را در کسوت اسماء و صفات نمایان می‌کند. البته این گونه کثرت، مفهومی است نه مصداقی. کثرت دوم در مرتبه‌ی خارج از آن واقع می‌شود که هم مفهومی و هم مصداقی است؛ بدین ترتیب به تعبیر قیصری «عرفا مرتبه ظهور تفضیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت و مقام ظهور تفضیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصله را مقام خلق می‌نامند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

مقام واحدیت، اولین عینت عقلی ذات الهی است که تعینات در آن، صورت تفصیل می‌یابند. اعیان ثابته کثرت از وحدت مقام واحدیت است. متعلق واحدیت، ظهور ذات و اعتبار نسبت‌های مندرج در احدیت است. ذات به اعتبار، ظهور، منشأ اسماء و صفات گردید. که می‌توان گفت که حضرت واحدیت، تعین اول است و نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعین اول است (فناری، ۱۳۷۴: ۱۷۸).

اسم الله، اولین تجلی کثرت در عالم اسماء و حضرت واحدیت است و سایر اسماء نیز به واسطه‌ی آن، جامع عمل می‌پوشند. لذا همه‌ی اسماء، مظاهر و تجلیات آن هستند. اسم الله در همه مراحل ظهور، ظاهر و در همه مراتب بطون، باطن است. صورت آن عین ثابته انسان کامل است،

اولین صورتی است که به نحو ثبوت، صورت‌های بقیه‌ی اسماء که مظاهر و تعینات اسم الله هستند، به واسطه‌ی آن ایجاد می‌شوند (خمینی، بی تا: ۴۸).

۴-۲-۲. مرتبه جبروت

دومین حضرت از مراتب هستی حضرت غیب مطلق، حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق است که نمی‌توان با حس ادراک کرد. عالم جبروت، عالمی است که مجرد از ماده و صور می‌باشد. یک دسته از موجودات عالم جبروت کروبیان هستند، این موجودات به هیچ عنوان به عالم اجسام متعلق نیستند، یعنی که نمی‌توانند در عالم، تدبر و تصرفی داشته باشند که به دو قسمت تقسیم شده:

دسته اول: موجوداتی که در بحر جمال و جلال الاهی‌اند غرق‌اند و از عالم هستی و اهل عالم هیچ خبر ندارند؛ که «ملائکه مهیمه» گفته می‌شود. آن‌ها موجوداتی هستند که سر شار از عشق و محبت‌اند و عشق به خدای سراسر وجودشان را در بر گرفته و برای قبول فیض از حق تعالی نیازی به هیچ گونه واسطه‌ای ندارند. دسته دوم: روحانیان هستند: آنها موجوداتی هستند که در عین تجرد به عالم اجسام تعلق داشته و در آن تدبیر و تصرف می‌کنند. روحانیان به دو قسمت تقسیم می‌شوند: «اهل ملکوت اعلی» که قدرت تصرف در امور آسمانی دارند و «اهل ملکوت اسفال» که در امور زمینی قدرت تصرف دارند. (جامی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۷) بنابراین عالم مُلک مظهر عالم جبروت، عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته، عالم اعیان ثابته مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت و احدیت مظهر حضرت احدیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

۴-۲-۳. مرتبه ملکوت

مرتبه سوم عالم ملکوت یا عالم مثال است که گاهی به آن «عالم مثالی» نیز گویند. وجه تسمیه‌ی عالم مثال این است که این مرتبه شامل آن چه در عالم اجسام تحقق دارد، نمود و نمونه‌ی مرتبه‌ی بالاتر خود، یعنی عالم ارواح است (همان: ۹۸). این عالم، واسط میان دو جهان است، زیرا به دلیل جدایی و نبود ماده با عالم مجردات محض مرتبط است و از آن جا که پوشیده در وسعت و صورت است به عالم مجردات شباهت دارد. خصوصیات این عالم این است که واسط بین ملکوت

ارواح مجرد از ماده و عالم مرئی پدیده‌های محسوس است و صور مدرکه با تخیل در این عالم با تصاویر منعکس شده در آینه قیاس پذیر است (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۹۹).

مرتبه‌ی عالم مثال به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود، یکی مثال متصل که وابسته به ادراکات بشری است و به آن «مثال مقید» (در مقابل مثال مطلق) و «خیال متصل» هم گفته می‌شود. خواب‌ها و رویاها و عجایب آن به این عالم مربوط می‌شوند. اما در «مثال منفصل» قوای ادراکی انسان شرط نیست؛ چرا که جدا و مستقل از انسان تحقق دارد و یکی از عوالم ثلاثه‌ی تعینات خلقی است. تجسد ارواح، تروّح اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهده‌ی مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲).

۴-۲-۴. مرتبه ناسوت

بعد از عالم ملکوت، از مجموعه‌ی عوالم خارج، عالم مُلک است که عرفا بدان «ناسوت» می‌گویند. عالم ملک، چهارمین عالم از حضرات پنج گانه؛ یعنی عالم شهادت مطلق می‌باشد. عالم شهادت مطلق نقطه‌ی مقابل غیب الغیوب و عالم اعیان ثابت می‌باشد. این عالم، عالم ماده است و دارای اوصافی از قبیل؛ زمان، مکان، و غیره است. عرفا این مرتبه از عالم وجود را «عالم طبیعت»، «عالم ماده»، «عالم خلق» و «مرتبه مشاهده» می‌نامند. تجلی حق در این عالم که همان عالم مادی است، به نحو کاملی صورت می‌پذیرد؛ بدین صورت ظهور و بروز آثار وجود حق در این عالم به مرحله‌ی کمال می‌رسد. این فرآیند را «کامل شدن ظهور تجلی وجودی» می‌نامند که ویژگی منحصر به فرد عالم ماده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵).

۴-۲-۵. مرتبه انسان کامل

آخرین حضرت از حضرات پنج گانه‌ی انسان کامل است که به گفته عرفا این حضرت تحت عنوان «کون جامع» و «حضرت جامع حضرات» که عالم آن، عالم انسانی بوده و جامع تمام عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ملک است، نام برده می‌شود؛ این بدان معنی است که، جمیع صورت‌های الهی در نشئه‌ی انسانی ظاهر می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). جامع مراتب الهی و کونی در انسان به نحو حق الیقین ظهور کرده و به همین دلیل انسان نسبت به ما سوی الله از رتبه‌ی احاطه و جمیع اسما برخوردار است. بنابراین، انسان کامل است که خداوند به طور کامل در آن تجلی کرده و

حضور دارد، از این روی این حضرت را «حضرت جامع» می‌گویند. در عرفان نظری انسان، جایگاه خاصی دارد و مرتبه‌ی او به لحاظ وجودی از تمام موجودات برتر است، تا آنجایی که عرفا هدف اصلی از ایجاد عوالم را عالم انسانی و نشئه‌ی حق می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۵).

با توجه به مراتب گفته شده حضرات خمس، آنچه در این مبحث حائز اهمیت است، اینکه وجود هر مرتبه، از مرتبه‌ی بالاتر صدور و ظهور تجلی یافته است و کلیه‌ی آن‌ها از مرتبه‌ی اول یعنی از ذات حق تجلی نموده‌اند. در واقع، تمام مراتب وجود، تجلی و ظهور وجود حق هستند. بنابراین، عوالم هستی نه تنها اموری گسسته نیستند، بلکه با یکدیگر پیوند ژرف و محکم دارند؛ زیرا فقط یک وجود است که تجلیات بی‌نهایت دارد. پس هر چه در عالم هست مثال و صورت چیزی است که در عالم بالا است. بدین ترتیب آنچه در عالم مادی محسوس هست مثال و ظاهر چیزی است که در عالم خیال نیز هست و هر آنچه در عالم خیال هست مثال و ظاهر چیزی است که در عالم ارواح مجرده هست و هر آنچه در آن جا هست مثال و صور ظاهری چیزی است که در عالم اعیان ثابت می‌باشد.

۵. جمع بندی نهایی

اگر چه در تحلیل و ریشه یابی مبانی فکری مکتب عرفان حلقه می‌توان شاهد تاثیرپذیری این مکتب از منابع و مکاتب متعددی بود که هر کدام بنوعی در این مکتب تاثیر گذار بوده اند، اما در بحث تفسیر هستی شناسی و تحلیل مراتب هستی و چگونگی نظامندی عوالم گوناگون هستی و ارتباط آنها با یکدیگر شباهت و همسان سازی این مکتب از رویکرد و تحلیل هستی شناسی در عرفان اسلامی کاملاً مشهود و آشکار است. بطوریکه بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم ابداعی در این مسئله در مکتب عرفان حلقه با مفاهیم اصلی در هستی شناسی عرفان اسلامی قابل تطبیق و متناظر با آنهاست.

بعنوان نمونه مفاهیمی مانند: حضرات خمس ذکر شده در عرفان اسلامی با مراتب هستی در عرفان کیهانی تطابق دارد. چنان که هاهوت یعنی ذات مقدس و پاک حق تعالی در عرفان اسلامی با مفهوم هیچ قطبی یا عدم در عرفان کیهانی شباهت دارد و مرتبه لاهوت در عرفان اسلامی با وجود اول یا عقل اول در عرفان کیهانی از جهت این که هر دو نخستین حقیقت، هم چون برترین وجودی اند که دربردارنده‌ی دیگران هستند، شباهت دارند. علاوه بر این مرتبه جبروت و عالم

ارواح مجرد در عرفان اسلامی با طرح کلی عوالم n قطبی تشابه دارند و عالم ملکوت یا عالم مثالی در عرفان اسلامی که این عالم واسطه‌ی عالم ارواح و عالم جسم و ماده است و حد فاصل میان ارواح و اجسام است، از این نظر با عقل سوم یا وجود سوم و مُلک و ارکان هستی، مطابقت دارند. این مرتبه همچون کارگزارانی هستند که در شکل گرفتن و تداوم عوالم، نقش دارند و این ارکان، عوامل شکل‌گیری تجلیات در هر عالم هستند؛ زیرا از هر جزء کوچک گرفته تا هر یک از عوالم تک قطبی، همه چیز به واسطه‌ی آن‌ها به وجود می‌آید، در همه‌ی مراتب هستی، این ارکان، ملک نام می‌گیرند. در آخر عالم ناسوت در عرفان اسلامی با مخلوقات جهان دوقطبی در عرفان کیهانی که مخلوق چهارم هستند، مشابهت دارد؛ زیرا تجلی خاکی و مادی است که پا به عرصه هستی گذاشته و در عالم ناسوت و ماده که عالم اجسام و مرتبه حسی و محسوسات است، حضور دارد.

با توجه به این تاثیرپذیری و شباهت بین این مفاهیم در این دو مکتب می‌توان به چند نکته اساسی توجه کرد. اولاً اینکه فارغ از طرح مسائل دیگر در مکتب عرفان حلقه که محل بحث این پژوهش نیست، در مسئله هستی‌شناسی این مکتب کاملاً از مبانی عرفان اسلامی متأثر است و اگر چه اصطلاحات جدیدی برای بیان مبانی فکری این مکتب ابداع شده است، اما در این مسئله مستقل از عرفان اسلامی نیست و کاملاً وابسته به مبانی فکری عرفان اسلامی است. ثانیاً این مکتب با خوانش و قرائت جدیدی از هستی‌شناسی عرفان اسلامی و ابداع اصطلاحات جدیدی از هستی‌شناسی سعی کرده این رویکرد جدید را با مبانی دیگر خود در این مکتب مانند، سایمتولوژی و علم‌شناسی، فرادرمانی هماهنگ کرده و در جهت کاربردی کردن مفاهیم و مبانی خود گام بردارد.

منابع

۱. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴). *لسان العرب*، جلد ۱۴، بیروت، دار صادر.
۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش النصوص: تصحیح ویلیام چتیک*، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). *محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۵. خمینی، روح اللّه (۱۴۰۴). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. خمینی، روح اللّه (بی تا). *التعلیقه علی الفوائد الرضویه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. دارا شکوه، محمد (۱۳۸۰). *مجمع البحرین، تصحیح و تحقیق: محمد رضا نائینی*، چاپ دوم، تهران، سخن.
۸. شووان، فریتهیوف (۱۳۸۴). *حضرات پنج گانه الهی*، ترجمه محمود بینای مطلق، ماهنامه آفتاب، ۱(۵)، ۷-۸.
۹. شایگان، داریوش (۱۳۸۲). *آئین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران، فرزانه روز.
۱۰. طاهری، محمد علی (۱۳۸۷). *انسان و معرفت*، عرفان کیهانی.
۱۱. طاهری، محمد علی (۱۳۹۰). *بینش و انسان*، عرفان کیهانی.
۱۲. طاهری، محمد علی (۱۳۸۸). *عرفان کیهانی*، عرفان کیهانی.
۱۳. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶). *منتهی المدارک (شرح تائیه ابن فارض)*، تصحیح: وسام خطاوی، قم، اشراق.
۱۴. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.
۱۵. قونوی، صدر الدین محمد ابن اسحاق (۱۴۰۴). *اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن*، قم، بوستان کتاب.

۱۶. قونوی، صدر الدین محمد ابن اسحاق (۱۳۷۱). الفکوک، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی.

۱۷. قیصری، داوودبن محمد (۱۳۷۴). شرح الثائیه، ضمیمه کتاب عرفان نظری نوشته یحیی یثربی، قم، تبلیغات اسلامی.

۱۸. قیصری، داوودبن محمد (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۹. مولانا، جلالالدین محمدبلخی (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی.

۲۰. ناصری راد، علی (۱۳۹۰). افسون حلقه، تهران: سایان.

۲۱. نظاره تا نظر، ضمیمه ماهنامه گزارش، بهمن ۸۹، تهران، ۱۳۸۹، صفحات ۶۰-۴۷.

۲۲. لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۳). حضرات خمس. دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۱، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

23. Izutsu, toshihiko (1984). Sufism and Taoism, London.

The Frequency of Fundamental Doctrines in Religions as a Method for Discovering the Authenticity of Doctrines

Behrouz Hadadi

Assistant Professor, Department of Ebrahimi Religions, University of Religions and Religions, Qom, Iran, (corresponding author). behrooz.haddadi@gmail.com

۱۹۹

Abstract:

Abstract: Today, various religions assert different claims on diverse theological issues, the belief in which requires proof of authenticity or justification through specific means. Determining authoritative sources within each religion is precisely for this reason. However, a problem contemporary believers face regarding some of their doctrines is that certain beliefs, currently viewed as vital and essential, are not easily proven through conventional methods. This creates doubt about the authenticity of some doctrines—how can certain teachings hold a foundational status in the modern structure of a religion if they were not sufficiently addressed in the primary sources, making it challenging today to establish their authenticity or verify their truth or falsehood? One approach to resolving this issue is examining the frequency (or lack thereof) of a doctrine in the core of a particular religion. The claim of this paper is that if a doctrine is fundamental to a religion, it should be sufficiently emphasized in the initial core of that religion; its absence suggests that this doctrine is the result of an evolutionary process rather than a foundational, intrinsic, and deep-rooted belief. Moreover, it is untenable to claim that evidence might have existed but has not reached us for some reason, as eliminating all direct and indirect evidence is implausible. This paper examines the primary issue by comparing two doctrines—Trinity in Christianity and Monotheism in Islam—to critique the Trinity from this perspective, noting that while the Trinity, which is crucial in the structure of Christian theology today, is not addressed in the early layers of this religion, the equivalent in Islamic tradition, i.e., Monotheism, does not face such an issue. This difference is crucial in assessing the validity and authenticity of these concepts.

Keywords: Islam, Christianity, authority of evidence, development of doctrines, Monotheism, Trinity

پژوهشنامه ادیان

پرسشنامه ادیان به مثابه روشی در کشف اصالت آموزه‌ها

پرسامدی آموزه‌های بنیادین ادیان به مثابه روشی در کشف اصالت آموزه‌ها^۱

بهروز حدادی^۲

۲۰۰

پژوهشنامه ادیان

چکیده

امروزه ادیان مختلف دعاوی گوناگونی در موضوع مختلف دارند که باور به آنها و پذیرش‌شان مستلزم اثبات حقیقت یا موجه بودن اعتقاد به آنها به طرق خاصی است. تعیین منابع آئوریه در هر دین خاص دقیقاً به همین دلیل است. اما مشکلی که دینداران امروزی در مورد بعضی از آموزه‌های خود دارند آن است که بعضی از این باورها که در زمان حاضر بسیار مهم و ضروری‌اند، چندان قابل اثبات به طرق عادی نیستند و همین موجب شک و تردید در اصالت بعضی از آموزه‌ها می‌شود که چگونه بعضی آموزه‌ها در ساختار امروزی یک دین جنبه بنیادین دارند ولی، چنانکه باید، در منابع اصلی بدان پرداخته نشده و امروزه اثبات اصالت و صدق و کذب آن امری دشوار است. یکی از راه‌هایی که به حل مشکل کمک می‌کند موضوع پرسامدی یا عدم آن در هسته اولیه دین خاص است. مدعای این نوشته آن است که اگر آموزه‌ای، آموزه‌ای اساسی در یک دین باشد باید به اندازه کافی در هسته اولیه آن دین، بدان بها داده شده باشد و فقدان آن نشان می‌دهد که این آموزه، محصول فرآیندی تکاملی بوده نه اعتقادی بنیادین و زیرین و ریشه‌دار، و این ادعا ناپذیرفتنی است که شاید دلیلی وجود داشته ولی به دلایلی به دست ما نرسیده است، چون حذف همه شواهد مستقیم و غیرمستقیم امر ناشدنی است. در این نوشته با بررسی اصل موضوع و مقایسه دو موضوع تثلیث در مسیحیت و توحید در اسلام، به نقد تثلیث از این منظر پرداخته می‌شود که تثلیث که امروزه بسیار در ساختار الهیات مسیحیت اهمیت دارد، در لایه‌های اولیه دین یادشده بدان پرداخته نشده است، در حالی که مشابه آن در سنت اسلامی یعنی توحید چنین نیست و همین در اعتبار و اصالت و عدم موضوعی حساس است.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلید واژه: اسلام، مسیحیت، ادله حجیت، تحول آموزه‌ها، توحید و تثلیث

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶
۲. استادیار، گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
behrooz.haddadi@gmail.com

مقدمه و بیان مساله

ادیان مختلف به خصوص ادیان سه گانه ابراهیمی با آنکه آموزه‌های مختلفی دارند ولی به طور کلی می‌توان این آموزه‌ها را به دو دسته کلی آموزه‌های اساسی و آموزه‌های فرعی تقسیم‌بندی کرد. برای مثال، در اسلام سه اصل توحید، نبوت و معاد اصول دین حساب می‌شود. در نگاه شیعه، دو اصل امامت و عدالت هم اهمیت کانونی دارد. در یهودیت نیز اعتقاد به خدای یگانه، اصلی اساسی است؛ گر چه یهودیت، به خصوص یهودیت قدیم، با تمرکز و تاکیدى که بر شریعت و عرفان داشته کمتر در وادی الهیات وارد شده و، بیش از هر کس، موسی بن‌میمون بود که اعتقادات سیزده گانه یهودیت را تنظیم کرد و گرنه یهودیت در گذشته و حال چندان در قید و بند این موضوع نبوده است. در مسیحیت نیز اعتقاد به خدا و تثلیث و عیسی مسیح و نجات‌شناسی و آخرت‌شناسی اهمیت زیادی دارد. به همین سان در سایر ادیان می‌توان شبیه این را تبیین و تقریر کرد. البته اعتقادات درجه دوم، در بسیاری موارد مبتنی و برآمده از اعتقادات دسته اول است. اما کم نیست اعتقادی که چنین ترتب و ابتدایی ندارد. امروزه در تحلیل تفکر و اندیشه متفکران و شخصیت‌های تاثیرگذار اجتماعی و سیاسی یکی از موضوعات و کلیدهای اساسی، تمرکز بر پربسامدترین واژه در اندیشه یک متفکر است و این کار با بررسی‌های آماری به خصوص انجام می‌شود و برای مثال، واژه یا واژه‌هایی که بیشترین تکرار را داشته باشد، به طور خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد و واژه‌هایی که کم استفاده شده یا اصلاً استفاده نشده، نشان آن است که اندیشه خاص از مولفه‌های اصلی آن متفکر نیست و البته به همین پربسامدی یا کم‌بسامدی قناعت نمی‌شود بلکه از قراین و شواهد دیگری نیز در کنار آن برای اثبات یک نظریه خاص استفاده می‌شود.

صرف نظر از اینکه اعتقاد خاصی جزو اصول بنیادین دینی خاص باشد یا از اعتقادات نوع دوم، رهبران ادیان پیوسته کوشیده‌اند مدعیات خود را به شکلی قابل قبول، مستند کرده و برای آن حجت و دلیل کافی ارائه کنند و خود را از اتهام جعل و وضع و دَسّ به دور دارند و آن را خردپسند و توجیه‌پذیر معرفی کنند. لذا عناوینی چون ادله حجیت یا منابع آتوریته دینی در ادبیات دینی و کتب کلامی و الهیاتی بسیار مورد توجه است و حتی در دانش اصول فقه در شیعه و اهل سنت، بحث‌های زیاد و پر دامنه‌ای در باب ادله حجیت کرده‌اند. دلیل این امر اهمیت گزاره‌های اساسی در الهیات ادیان است که سنگ زیرین بنا و کاخ الهیات است و رفته رفته جنبه قدسی یافته و زندگی بسیاری از متدینان بر پایه آن استوار گشته و مرزهای دینی را تشکیل می‌دهد. از این

گذشته، آنان کوشیده‌اند تا هم مدعیات دینی را به شکلی خردپذیر تبیین کنند و در برابر بدعت‌گذاری در جبهه درونی، و کفر و انکار در جبهه بیرونی، ایستادگی کنند و نقش حامی و پاسدار هم داشته باشند. الهیات در اصل چنین رسالتی داشته و نقش دفاع و تبیین، از مهم‌ترین نقش‌های آن در طول تاریخ بوده است.

مفهوم سه اصطلاح دگما، آموزه و الهیات و تفاوت میان آنها

در اینجا ضرورت دارد سه اصطلاح را توضیح و فرق میان آنها را بیان کنیم. اصطلاح مهم «دگما»^۱ به معنای امور قطعی و جزمی است که دیگر جای سوال و تردید و پرسش ندارد.^۲ اما «آموزه»^۳ در مرحله‌ای پایین‌تر قرار دارد و به معنای اموری است که در کلیسا تحت هدایت روح القدس پذیرفته شده است و با آنکه امکان تغییر و نوسان در آن تا حدی هست، باید مقبولیت عام هم داشته باشد. مفهوم این دو اصطلاح از مفهوم اصطلاح «الهیات» متفاوت است. الهیات تلاش و سخن فردی در فهم و تبیین دین و مفهوم خداست که تابع شرایط محدودکننده بینش‌های موجود در یک سنت یا جامعه نیست و لذا محتوای آن از نظر قطعیت نداشتن، به آموزه نزدیک‌تر است ولی فرقی با آموزه آن است که ممکن است الهیات خاصی که به الهیدان شاخصی منسوب است، مقبولیت عام نداشته باشد و با گذشت زمان نیز دچار تطور و تغییر شود. لذا می‌توان گفت که الهیات، دیدگاه‌های شخصی یک فرد در باب مفهوم خدا و امور مرتبط با آن است و در این صورت، این اصطلاح ارتباطی با تعهد به فرقه‌ای در مسیحیت ندارد و سنت و جامعه نمی‌تواند آن را محدود کند. اما واژه آموزه و دکترین به یک سنت و جامعه اشاره دارد، و برآیند خرد جمعی آن است و بر عکس الهیات، معرف جوامع گفتمانی است و می‌کوشد تا به توصیف و تجویز باورهای یک جامعه بپردازد. لذا می‌توان دکترین را تعالیم توافق‌شده و پذیرفته‌شده کلیسای دانست که حد وسط میان دگما (آموزه خاص ثابت و غیرقابل انکار) و الهیات (تبیین کمتر رسمی باورهای مسیحی در جایی که ابراز حس و گمان و تغییر مورد انتظار است) دانست. آموزه صرف مجموعه باورها نیست، بلکه از مقوله عمل و فعالیت است و فرآیند انتقال از خرد جمعی یک جامعه. بنابراین، دیدگاه‌های الهیدان تا جایی در آموزه مهم است که مقبولیت جمعی پیدا کرده باشد. لذا مفهوم

1. dogma

2. Walter, Petter, "Dogma" Encyclopedia of Christian Theology, p. 447.

3. doctrine

پذیرش و نمایندگی در «آموزه» شرط است و در کل می‌توان گفت که آموزه، به تعالیم پذیرفته‌شده در جمع گفته می‌شود که در هویت یک مجموعه مسیحی ضروری است. در هر صورت، گاهی مشکل در این است که مرزهای این سه همیشه به روشنی شناخته و تبیین نشده است. لذا جای شگفتی ندارد و این نظر را باید محتاطانه پذیرفت که آموزه‌ها باید در معرض ارزیابی نقدی باشند و دگرگون شوند و نه به سادگی پذیرفته شوند و نه یکسره کنار گذاشته شوند. البته در این میان، اصطلاح دگما به دلایل تاریخی، مفهوم و فحوایی منفی پیدا کرده است ولی در دو سنت کلیسای کاتولیک و کلیسای پروتستان جایگاه مهمی دارد و به آموزه‌های خاصی اطلاق می‌شود که کل مسیحیت بر ضروری بودنش صحنه گذاشته و عناصر و مولفه‌های آن قابل گفتگو و مذاکره نیست. لذا تنها مسیح‌شناسی و تثلیث طبق تعریف دگما حساب می‌شوند که شوراها جهانی آن را تایید کرده‌اند و اتفاقی نیست که عصر روشنگری در نقد مسیحیت و نفی آتوریته کلیسا به نقد این دو آموزه پرداخت. نقد آموزه‌ها و دگماها سلاح کوبنده‌ای بود برای مبارزه با آتوریته موروثی گذشته (McGrath, "Doctrine and Dogma", 112).

ریشه‌های مسیحیت و شکل‌گیری آموزه‌ها

شکل‌گیری تفکر مسیحی از دهه سوم و چهارم قرن اول میلادی شروع می‌شود که نقطه آغاز آن رسالت مسیحیت است اما توجه به بافت اندیشه مسیحی مهم است. افکار مسیح و بارانش در بافت خاصی نضج گرفت که شامل جغرافیایی سیاسی فرهنگی و فکری می‌شد. سه تمدن و فرهنگ مهم و زنده در عصر مسیح وجود داشتند که از نقطه جغرافیایی، سواحل دریای مدیترانه باراندازشان بود و عبارت بودند از:

- الف. تمدن یهودی که زادگاه و خاستگاه مسیحیت بوده و بر موضوع «برگزیدگی و انتخاب» خداوند تأکید داشت،
- ب. تمدن یونانی با تأکید بر عقلانیت،
- ج. تفکر رومی که بر نظم و عمل‌گرایی تأکید داشت.^۱

محققان بر این باورند که از همان سده‌های اولیه، باورها و یافته‌های فرهنگ یونانی رومی به مسیحیت راه پیدا کرد، به خصوص که مسیحیت در مواجهه با بدعتگذاران داخلی و منکران بیرونی، خود را نیازمند به ابزاری برای توجیه و تبیین آموزه‌ها می‌دید. لذا به طور کلی می‌توان گفت تفکر مسیحی سه آبخشور مهم داشته است که عبارتند از: تفکر یهودی، تفکر یونانی و تفکر رومی. این موضوع اساساً در سایر ادیان و مذاهب نیز صدق می‌کند و شاخه «الهیات تاریخی» نیز به بررسی تاریخ تحولات و ریشه‌های اندیشه‌های دینی می‌پردازد. لذا در بررسی وجاهت آموزه‌ها و شعایر باید آنها را با منابع آتوریتیه و ادله حجیت سنجد.

انگاره‌های نادرست

این تصور ابتدایی در ذهن باورمندان به آموزه‌های مسیحیت و بیشتر سنت‌های دینی هست که آموزه‌های مسیحی و غیره به شکل بسته‌ای از قبل آماده بود که در این آیین جدید، رونمایی شد. اما این تصور کاملاً دور از واقعیت است و ناشی از غفلت از روند شکل‌گیری و اعتباریافتن آموزه‌ها در ادیان مختلف است. به طور کلی، شکل‌گیری بسیاری از آموزه‌ها در ادیان طی فرآیندی تدریجی شکل گرفته و عوامل محیطی مختلفی در آن تأثیرگذار بوده است و این تصور خطاست که بنیان ادیان، در کل موارد، معماران آموزه‌ها و پدیدآورنده آن بوده‌اند. از همین روست که امروزه دانشی به نام الهیات تاریخی شکل گرفته که هدفش بررسی ریشه‌های تاریخی آموزه‌ها در سایر سنن یا فرهنگ‌هاست یا الهیات بافت‌محور که هدفش بررسی دادوستدهای الهیات و بافت است. الهیات تاریخی مطالعه تاریخ آموزه‌های مسیحی است. گرنز، گورتزکی و نوردلینگ آن را اینگونه توصیف می‌کنند: «شاخه‌ای از الهیات که به دنبال درک چگونگی تفسیر کتاب مقدس در کلیسا و بسط آموزه‌ها در طول تاریخ خود، از زمان رسولان تا امروز است و کارکرد دوگانه‌اش نشان‌دادن منشأ و شکوفایی باورهای است که در عصر حاضر وجود دارد و به متکلمان معاصر کمک می‌کند تا خطاهای الهیات گذشته را شناسایی، و در حال حاضر از آنها اجتناب کنند.»^۱ الهیات تاریخی رشته‌ای است که تفسیر کتاب مقدس و صورت‌بندی الهیات کلیسا در گذشته را مطالعه می‌کند و می‌پرسد: کلیسا در گذشته چگونه کتاب مقدس را تفسیر و الهیات خود

1. Grenz, Guretzki, and Nordling (1999). *Pocket Dictionary of Theological Terms*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press. p. 59.

را تدوین و بیان کرده است؟ لذا در اینجا سه انگاره نادرست هست که باید از آن اجتناب کرد:

۱. آموزه‌های بنیادینِ امروزی در ادیان، از اول هم به همین شکل بوده و در همین درجه اهمیت قرار داشته‌اند و محال و ناشدنی است که آموزه‌ای، امروزه ستونِ خیمه دین و الهیاتِ خاصی باشد ولی در هسته مرکزی دین چنین جایگاه را نداشته باشد و محصول و فرآورده زمان خود باشد.

۲. این آموزه‌ها بی دلیل به چنین جایگاهی دست نیافته‌اند و دلایل و شواهد کافی برای اثبات اهمیت و اصالت آنها هست. لذا در هر دینی تلاش می‌شود که دلیل اعتبار آنها را هسته اولیه منابع معرفی کنند و اگر امروزه مشکلی در کشف آنها هست این نه به دلیل فقدان بله تأثیر عوامل بیرونی است.

۳. درون‌مایه اصلی آموزه‌ها همان عناصر اصیل هر دین است و نه عناصر فکری و دینی بیرونی که چه بسا تطور یافته و نه ترکیبی از عنصر درونی و بیرون.

اما واقعیت‌ها و شواهد مختلف با چنین نگرشی سازگار نیست، تا جایی که امروزه در دانش الهیات و تحقیقات دین‌پژوهانه با رویکرد بی طرفانه نیز روشن شده است که به رغم ادعاهای سنتی، بسیاری از آموزه‌ها سیری تحولی داشته و محصول و دست‌پخت فرایندی گاه طولانی بوده نه یک حادثه ناگهانی یا مصوبه‌ای در گذشته. از این گذشته بعضی از این گام فراتر نهاده‌اند و بعضی ادیان یا مکتب‌ها را محصول فرایندی مستمر و طولانی دانسته‌اند و اینکه در طول زمان، الهیات‌ها ادیان شکل گرفته، و نظام‌ها و مکتب‌های فکری اعتقادی خاصی نضج یافته و گاه افراط و تفریط و غلو رخ داده و گاه آموزه‌هایی آرام‌آرام جایگاه خود را از دست داده و از این مهم‌تر، عناصر بیرونی آرام‌آرام به درون یک سنت دینی راه یافته و روند بومی‌شدگی را طی کرده است.

ادله حجیت و منابع آتورپته دینی

در اسلام، اعم از شیعی و سنی، با اندکی تسامح این چهار منبع، واجد حجیت و آتورپته دینی است: کتاب خدا، سنت، عقل و اجماع. در آیین یهود، توراتِ مکتوب (تنخ)، میدراش، تورات شفاهی (که در نهایت به تلمود ختم می‌شود)^۱ و سنت، واجد آتورپته دینی است. در مسیحیت نیز

1. Cohen, Abraham, *Everyman's Talmud*. (New York: Schocken Books Inc.; 1975), pages 134-135

چهار منبع کتاب مقدس، سنت، عقل و تجربه دینی واجد حجیت است،^۱ اگر چه همه و آنهم به طور یکسان آن را قبول ندارند. واضح است که در سه سنت بعضی امور مشترکند، مثل آتوریته و حجیت کتاب مقدس و اهمیت سنت.

رهبران ادیان و واکنش به ادعای فرآیند تکاملی آموزه‌ها و باورها

نظر به اهمیت آموزه‌ها در تعیین مرزهای میان هر دین و پاسداری از کلیت آن، اصالت و ثبات آموزه‌ها نزد مومنان و متولیان دین امری ضروری و حیاتی است و لذا آنان تلاش می‌کنند ریشه‌های آموزه‌ها را به اعماق دین و نسل اول بنیانگذاران و متون مقدس اولیه نسبت دهند.

از این رو، این ادعا که آموزه‌ها محصول فرآیند تکاملی است، قاعداً با مخالفت و واکنش خشم‌آلود رهبران و هواداران ادیان مواجه می‌شود؛ زیرا چنین تلقیاتی، اصالت و ثبات و پایداری آموزه‌های کهن را زیر سوال می‌برد، مخصوصاً با توجه به این نکته که آموزه‌ها در واقع مرزهای جغرافیای هر دین هستند. ولی از سوی دیگر، واقعیت‌ها و کدهای تاریخی و انکارناپذیری هست که خلاف آن را ثابت می‌کند. این داستان در ماجرای نقادی کتاب مقدس در دویست سال گذشته تجربه شده است. چیزی که در این میان مهم است، تلاش متولیان ادیان برای درجه اول جلوه دادن مدعیات امروزی و حساس است. ولی این تلاش‌ها بعضی اوقات برای قانع کردن افراد پژوهشگر و نازک‌اندیش بی‌طرف کافی نیست که نمونه آن بحث تثلیث در الوهیت و تاریخی بودن عیسی مسیح است که در راس انتقادات دوره روشنگری به الهیات سنتی مسیحی قرار دارد.

نکته دیگر آنکه به همان اندازه که اثبات اصالت بعضی باورهای کهن دشوار است نفی و انکار اصالت آن هم مشکل است. شاید ادله‌ای بوده و به دست ما نرسیده است و پیشینیان به استناد آن ادله، دیدگاه خاصی در موضوع داشته‌اند و بی‌دلیل به باوری خاص نرسیدند و طبق سخن و حکمتی عامیانه، چیز کی بوده که مردم چیزها گفته‌اند.

اما این پاسخ با این مشکل روبروست که بله، گاهی چنین است ولی از سوی دیگر، اظهارات آموزه‌ای کلیسا، تاریخ دارد مثل متن کتاب مقدس. اگر متن مقدس در معرض نقد و مطالعه انتقادی است چرا مشابه آن در مورد آموزه‌ها صدق نکند؟ پروتستان‌ها اولین گروه‌هایی بودند که با معیار قرار دادن وفاداری به متن مقدس، و ضمن نقد سنت، به نقد آموزه‌ها نیز پرداختند و معیار معرفی

1. McGrath, Christian Theology

کردند. از این رو، در دو سوی داستان باید احتیاط پیشه کرد ولی یک مساله مهم در اینجا هست و آن اینکه اگر آموزه‌ای از آموزه‌های اصلی و بنیادین دینی باشد نمی‌تواند بازتاب ضعیفی در هسته اول دین و منابع واجدِ آتوریته آن داشته باشد؛ بلکه به عکس باید انعکاسی عمیق و پربسامد در سنت دینی خاص، چه به طور صریح یا به شکل ضمنی یا ترکیبی از این دو داشته باشد. از همین رو، می‌توان در اصالت بعضی آموزه‌های دینی ادیان و تاثیرناپذیری آن از محیط و نگاه‌های بشری شک کرد. واقعیت این است که بسیاری از آموزه‌های بنیادین در کلیسا مثل تجسد و تثلیث در کلیسای اولیه بعد از مناقشات شدید پذیرفته شد و چیزهایی نفی شد که بعداً به آن بدعت گفتند. البته منابع معدودی از آن هنگام بقای مانده است. لذا اینکه چقدر آنها قابل اعتمادند محل سوال است. آثار این مبدعان عمدتاً و عمداً نبود شدند و آگاهی‌های ما از آنها از آثار بسیار جدلی مخالفان ارتدوکس آنهاست. این نشان می‌دهد که منابع معرفت ما از تثلیث که بسیار حساسند چقدر ناقص است و به شدت یکطرفه. تاریخ آنها به دست فاتحان نوشته شده است. از حربه‌های فاتحان اینکه تفسیرشان را تنها تفسیر مجاز و محتمل از رخدادهای اساسی تاریخ مسیحیت می‌دانستند. و افراد در هر سنت دینی چون با این ذهنیت بزرگ شده‌اند که اینها مصداق راست‌کیشی تثبیت شده‌اند، قویا مستعدند که به آنها باور داشته باشند. این استعداد نه تنها باورمندان بلکه مورخان فرهنگی را نیز فرا می‌گیرد و لذا برای موضع انتقادی لازم است بتوان داستان تحولات آموزه را به مثابه داستان احتمالات باز اصیل خواند آنگونه که داستان برای باورمندان است و کسانی که با آن زندگی کرده‌اند. در پرتو تحلیل فوق از مشکل، نقد آموزه شامل ابعاد تاریخی و تحلیل فلسفی می‌شود و البته مثل نقادی کتاب مقدس به شاخه‌های فرعی تقسیم شده است. در دوران جدید از عصر اصلاحات دینی در قرن شانزدهم، نقد آموزه‌ها در کانون توجه مصلحان دینی پروتستان بوده است و شاید این جنبش را بتوان موج اول در نقد آموزه از ابتدای دوره نو دانست که در ذیل بدان می‌پردازیم.

اهمیت پربسامدی در فروع دین

آنچه تا اینجا مذکور افتاد در خصوص باورها و آموزه‌های اعتقادی است ولی نظیر این سخن در مورد فروع دین و شعائر نیز صدق میکند. برای مثال، علمای علم اصول فقه معتقدند که اگر حکمی نزد شارع مقدس اهمیت داشته باشد باید به طریق مقتضی به مومنان اعلام شود و بیان قبل از

حاجت ارایه شود و گرنه نقض غرض رخ می‌دهد و اگر در ادله و منابع دلیل و بیان کافی در اثبات لزوم امری یافت نشد، این کاشف از آن است که شارع در این خصوص اهمیتی نداشته است. با این تفصیل، گاهی در بیان احکام از احکام، شارع حکمی را به طور مطلق بیان می‌کند، مثل «اقم الصلوه» و در این مقام قید نمی‌زند که از همین برداشت می‌شود که نماز در هر حال واجب است. گاهی قیدی به آن می‌زند که به آن مقید گفته می‌شود. حال اگر در مقام بیان و به خصوص در مواردی که بسیار مبتلابه است، شارع حکمی را بدون قید بیان کرد، از همین عدم بیان، برداشت می‌کنیم که همین شکل منظورش بوده است. یا اگر در موردی که مبتلابه بود، امری یا نهی نکرد، برداشت می‌کنیم که شارع دستوری در این خصوص ندارد زیرا اگر داشت بیان می‌کرد، چون در مقام بیان قرار داشت و به خصوص اگر مورد از مواردی باشد که بسیاری بدان مبتلا هستند. در نتیجه حکم به مباح بودن می‌شود و این یک مرحله بالاتر از قاعده براءت است. در قاعده براءت، در مقام شک و عمل، حکم به عدم دستور می‌شود ولی در اینجا اماره و ظن قوی هست که دستوری در کار نیست. این موضوع را مرحوم آخوند خراسانی در کتاب کفایه الاصول تحت عنوان «لو کان لبان» مطرح نموده و هم اکنون یکی از قواعد مهم اصولی است. ۱ در مورد احکامی مثل نماز و صدقه و ترک بعضی محرمات و منهیات که از فروع دین است، باز هم این مطلب صادق و حاکم است. البته میزان و کمیت بسامد هم به اهمیت موضوع متفاوت بستگی دارد. لذا در خصوص آموزه‌هایی مثل توحید و احکامی چون نماز و ترک فواحش که از مسلمات است، به کرات بیان شده است و اگر نوساناتی هم در نصوص و روایات هست، به اصل موضوع آسیب نمی‌زند.

مسئله خبر واحد در موارد کثیرالابتلاء

یکی از موضوعات مرتبط در این خصوص، این بحث میان صاحب‌نظران علم اصول فقه است که آیا خبر واحد حجیت دارد یا نه؟ در اینجا منظور گزاره‌ای است که فقط یک بار در منابع روایی آمده و سند قابل قبولی دارد ولی تردید از آنجاست که چگونه دیگر روایان و ناقلان اخبار، آن را

۱. استدلال غیر واحد من الفقهاء فی جمله من المسائل التي یعم بها الابتلاء بقاعده حاصلها «ان عدم اشتهار شیء و عدم ظهوره دلیل علی عدم ذلك الشی فیما اذا كان بحیث لو ثبت لبان و ظهر» (الفائز فی الاصول، جلد ۱).

نقل نکرده‌اند و این موضوع کثیرالابتلاء از چشم آنان مخفی مانده است؟ اصولیان در این مقام دیدگاه‌های متفاوتی دارند. عده‌ای خبر واحد را به همین دلیل و به خصوص در موارد مهم و محل ابتلا و نیز در اصول عقاید قبول ندارند. البته دیگرانی هستند که در فروع فقهیه با تحفظاتی آن را می‌پذیرند و البته آسان‌تر از همه مسائل اخلاقی است که چون سنجه‌ها و معیارهای فطری در کار هست، معمولاً با مسامحه در این خصوص رفتار می‌شود. ولی یک نکته مهم در فهم عالمان اسلامی ارزشی است که به کثرت و فراوانی و پربسامدی یک مضمون و موضوع در ادله و منابع معتبر می‌دهند و همین را نشانه اهتمام شارع به موضوع تلقی می‌کنند و ذکرش به طور مکرر، اعم از صریح و ضمنی، را نشانه درستی و اصالت می‌دانند.

پیشینه و زمینه تاریخی نقد آموزه

نقد آموزه در تاریخ تحولات الهیات مسیحی ریشه‌ای طولانی دارد ولی گام اولیه در نقد بنیادین و امروزی آموزه‌های اساسی مسیحیت، در قرن شانزدهم و در عصر اصلاحات دینی برداشته شد. در این زمان، رهبران اصلاحات دینی مانند مارتین لوتر و ژان کالون بر این باور بودند که در کلیسای کاتولیک اموری پذیرفته شده و اهمیت زیادی یافته که در کتاب مقدس ریشه و اساسی ندارد و لذا با شعار «بازگشت به کتاب مقدس» و معیار قرار دادن وفاداری به آن، بر این تأکید داشتند که آموزه‌های قابل قبول تنها مواردی است که به صراحت در کتاب مقدس بیان شده باشد و به همین سبب، آنان شعایر هفتگانه کاتولیکی را به دو مورد تقلیل دادند، زیرا پنج مورد آن فاقد منبعی کتاب مقدسی بودند. البته این نگرش در جریان غالب جنبش بود که از قضا، در سیاست و الهیات، نگرشی محافظه کارانه داشتند ولی در همین جنبش اصلاحات دینی کسانی بودند که جریان اقلیت به حساب می‌آمدند و نگرش منفی‌تری به آموزه‌های موجود و کنش‌های اصلاحی مصلحان پروتستان داشتند. محور قرار دادن کتاب مقدس شاید در ابتدا آسان و کافی به نظر می‌آمد ولی در عمل با مشکلات و مخاطراتی مواجه شد و از همین جا بود که ضابطه‌مند کردن برداشته‌ها از کتاب مقدس ضرورت یافت که به شکل‌گیری دانش هرمنوتیک کتاب مقدس انجامید.

موج دوم نقد در عصر روشنگری به راه افتاد. البته در مناطقی چون آلمان به دلیل قوت سنت لوتری و سنت اصلاح شده، این جریان نتوانست چندان تغییری ایجاد کند ولی در جهان انگلیسی یا فرانسوی‌زبان، دوره روشنگری با قدرت بیشتری وارد نقد آموزه‌ها شد. اما بر خلاف موج اول که

نقد را بر میزان وفاداری به کتاب مقدس پیش می‌برد، جنبش روشنگری عقل را معیار جهان‌شمول داوری در خصوص آموزه‌ها، و مقدم بر کتاب مقدس دانست.

فهم متفاوت از تحولات جنبش اصلاحات و تفسیر متفاوت آن نیز خودش نقطه عطف دیگری در موضوع بوده است. جی. اف. لیسینگ با این تفسیر که عصر روشنگری میراث طبیعی برنامه الهیاتی مصلحان دینی بوده، معتقد است که دغدغه اصلی لوتر حق داوری شخصی بوده است و اصلاً اشتیاق دوره مدرن به عقل، با دغدغه لوتر همساز بوده و در نتیجه نقد عقلانی آموزه در عصر جدید، بسط طبیعی و ضروری عصر اصلاحات بوده است. البته جایگاه عقل در الهیات تطوراتی داشته است. از نگاه کسانی مثل توماس آکویناس، اساساً مسیحیت دینی عقلانی است و راه‌های پنجگانه وی شاهدی است بر این مدعا که عقل می‌تواند موید خوبی برای ایمان باشد. البته ایشان ایمان را بالاتر می‌دانست، از این جهت که به افقی بلندتر می‌نگرد. در گام بعد گفته شد که ایمان و عقل هر دو مهمند ولی ایمان باید مطابق عقلانیت باشد. در گام سوم با ادعای عقلانی نبودن بعضی آموزه‌ها گفته شد که بعضی اصول مسیحی به دلیل خردستیز بودن باید کنار گذاشته شود و در این نگاه عقل تنها معیار حقیقت و راستی دانسته شد و در اینجا چهار حوزه الهیات مسیحی در معرض نقد عقلانی قرار گرفت:

۱. رستاخیز جسمانی عیسی مسیح با این توجیه که این موضوع، الان نمونه‌ای ندارد و چیزی که الان رخ ندهد، چه بسا در گذشته هم رخ نداده است.
۲. مسیح‌شناسی که قول به دو طبیعت انسانی و الوهی را امری پوچ و بیهوده می‌دانست.
۳. عمل مسیح یا نجات‌شناسی با تردید در آموزه گناه اولیه و تفسیر شخصیت مسیح به عنوان معلم و آموزگار اخلاق که هدفش تربیت انسان‌ها بر پایه دین عقلانی بود یا تفسیر به اینکه او یک انقلابی و مصلح اجتماعی بود که علیه ستم رومیان و فساد سران یهود شورید.
۴. موضوع تثلیث، ضمن پذیرش توحید و اعتقاد به خداوند خالق غیرمداخله‌گر (دئیسم)، و اینکه این آموزه غیرعقلانی است و در واقع پیچیده‌سازی یک تصویر ساده است.

موج سوم، شکل‌گیری دانش جدید دین‌پژوهی^۱ در غرب و به خصوص با تمرکز بر موضوع کتاب مقدس و تردید در اصالت و اعتبار کلی کتاب در دو سده اخیر که تحت عنوان نقادی کتاب

مقدس^۱ شناخته می‌شود، زمینه مناسبی را برای موضوع نقادی آموزه‌ها فراهم کرد. بی‌تردید آنگاه که بتوان در اصالت کلی کتاب به عنوان مکاشفه و کلام خدا و نیز درستی تمامی گزاره‌های آن تردید کرد، دیگر سوال و تردید در مورد آموزه‌ها بس ساده‌تر است.

لذا در این دوره، جنبش‌های مهمی شکل گرفت که به نقد آموزه‌های مسیحیت پرداخت. جنبش «نقد عقلانی دگما»^۲ یکی از این جنبش‌هاست. بعدها جنبش «دانش تاریخی دگما»^۳ جانشین آن شد. فرض اصلی این جنبش آن است که صورت‌بندی آموزه‌ای باورهای کلیسا، به خصوص در دوره آباء، تحت تاثیر شرایط اجتماعی فرهنگی آن عصر و به خصوص اندیشه‌های یونانی رومی بود و صورت‌بندی‌های آن زمان، برای کلیسای این زمان دیگر نامناسب است و باید آموزه‌ها دوباره تبیین و تقریر شوند. با همین نگرش جی. اس. اشتاینبار در ۱۷۷۸ در کتاب *Clickesligkeitslehre* اعلام کرد که آموزه گناه اولیه آگوستین برگرفته از اندیشه‌های مانوی و مشرکانه وی بوده و نوعی التقاط است و در الهیات مسیحی جایگاه شایسته‌ای ندارد. همین مصداقی از نقد دگما به وسیله مطالعه انتقادی ریشه‌های آموزه است. کسانی چون اف سی. بور^۴ و ریچل^۵ این نگرش را توسعه دادند. این مصداقی کلاسیک از نقد دگما با مطالعه ریشه‌های آن بود. جی اف. لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹) به موازات درک جدیدی از نهضت اصلاحات دینی قرن شانزدهم معتقد بود که روشنگری وارث ماهیت برنامه الهیاتی مصلحان پروتستان است و می‌گفت دغدغه اصلی لوتر این بود که افراد می‌توانند در امر دین داوری شخصی داشته باشند. اقبال دوره مدرن به عقل با دغدغه‌های لوتر کاملاً سازگار است و اصلاً برنامه نقد عقلی آموزه‌ها، بسط طبیعی و ضروری نهضت اصلاحات است.

آدولف هارناک (۱۸۵۱-۱۹۳۰)، الهیدان بزرگ آلمانی و پدر علم تاریخ ادیان، در کتاب مبسوط و هفت جلدی *تاریخ عقاید* (۱۸۸۹) بیان داشت که اندیشه‌های یونانی کلاسیک و متافیزیک، بر الهیات و به خصوص آموزه مهم تجسد سایه افکند و الهیات مسیحی گرفتار میهمانان ناخوانده‌ای شد که بعدها به مزاحمانی تبدیل شدند که گوش شنوایی هم نداشتند و اصلاً نمی‌بایست به متافیزیک اجازه داده می‌شد که به الهیات راه یابد و برای مثال، معتقد بود تجسد بر

1. Biblical Studies or biblical criticism
2. Rational criticism of dogma
3. Science of History of dogma (Dogmneschichte)
4. F. C. Baur
5. A. B. Ritschl

مبانی متافیزیکی، نه انجیلی، مبتنی است. وی اعلام کرد که این دگمای مسیحی نیست بلکه ریشه در بسط تفکر فلسطینی تا حوزه یونانی دارد و نویسندگان هلنی برای مفهوم‌پردازی و به کارگیری چارچوبی متافیزیکی در تبیین انجیل از آن استفاده کردند. هارناک تجسد را مصداق بارز نفوذ تفکر یونانی می‌دانست و نقد تاریخی را قاتل آن می‌گفت انجیل درباره خود مسیح و تاثیرش بر مردم بود. چرخش از نجات‌شناسی^۱ به نظریه‌ای متافیزیکی در باب مسیح‌شناسی مصداق توسعه‌ای الهیاتی برگشت‌پذیر^۲ بود. او لوتر را چهره بارزی می‌دانست که کوشید الهیات را از دست متافیزیک یونانی نجات دهد.

هارناک بر اساس این اندیشه بنیادی خود، در کتاب مسیحیت چیست؟ (۱۹۰۱) ضمن اینکه درون‌مایه اصلی مسیحیت را ایمان به خدای پدر و نیکویی او و فرزند خدا بودن عیسی مسیح و ارزش بی‌نهایت روح انسان می‌داند، منکر معجزات عیساست و با بررسی تحول تاریخی در آموزه‌های مسیحی و تحریف در آموزه‌ها می‌گوید مسیح ادعا نکرد که الوهیت دارد و موعود آسمانی است بلکه این پولس و عقاید یونانی بود که انجیل ساده عیسی مسیح را به الهیات پیچیده‌ای در باب او تبدیل کرد و همان‌ها در اعتقادنامه‌ها منعکس شده است. می‌گفت ما باید دنبال آیین مسیح باشیم نه دینی که درباره مسیح است (هوردن، ص ۴۴). دعوی مسیحیت لیبرال هم با مسیحیت سنتی در خصوص مسیح بر سر این بود که عیسی که بود و چه رسالتی داشت: عیسای تاریخی و واقعی یا مسیحای کلیسایی؟ شعارهای مختلف «نه به مسیح، آری به عیسی»، «مسیح اعتقادات کلیسایی در برابر عیسی یا همان پیامبر ساده‌زیست اهل الجلیل»، «دین عیسی، نه الهیات پولس». پولس مقصر مخفی کردن عیسی در پشت پرده الهیات است. مسیح در واقع تعلیم‌دهنده دینی اخلاقی و ساده بر مبنای پدر و مهربان بودن خدا و برادری انسان‌ها بود (هوردن، ص ۷۰).

شاید بسیاری با نمونه‌هایی که هارناک می‌گفت موافق نبودند ولی اصل سخن او، یعنی یونانی شدن بشارت، سخن پخته و متین و مقبولی بود و هنوز هم مورخ دگما می‌تواند بخش‌هایی از الهیات را نشان دهد که برخی از فرضیه‌های اساسی آن، برآمده از متافیزیک یونانی است. لذا در نگرش لیبرالی که به الهیات بی‌علاقه، و به امور اخلاقی اهتمام داشت، با موضوعات مختلفی در

1. soteriology

2. reversible

الهیات سنتی مسیحیت مخالفت می‌شد، از جمله در موضوع گناه اولیه با این بیان که بشر ذاتاً نقص اصولی ندارد و شکاف عمیقی میان انسان و خدا نیست زیرا انسان شبیه و بر صورت خدا آفریده شده و با تعالیم نجات‌بخش مسیح از گناه رهایی می‌یابد. نیز در موضوع تولد از باکره می‌گفتند این آموزه، نه تنها مهم نیست بلکه غیرضروری و ناراحت‌کننده است (ص ۱۰۸ هوردن). از نگاه بعضی از الهیدانان، حتی مباحثی مثل نفی تغییرپذیری و رنج کشی خداوند از تأثیرات همین فلسفه و متافیزیک است نه بر آمده از کتاب مقدس عبری و مسیحی.

جرج وودز در ۱۹۶۹ معتقد بود که در الهیات اکادمیک نیاز مبرمی به مطالعه نقادانه آموزه‌ها و بررسی صحت و درستی آنها هست؛ همان گونه که در مطالعات کتاب مقدس مطالعه نقادانه ضرورت داشت و لذا نقد آموزه به همان اندازه نقد کتاب مقدس ضروری و لازم است و اصلاً اهمیت نقادی آموزه، ناشی از موفقیت‌های عمل نقادی کتاب مقدس بود.

جورج لیندبک، الهیدان برجسته در دانشگاه ییل، در کتاب ماهیت آموزه^۱ (۱۹۸۴) مهم‌ترین تحول را در این خصوص در روزگار معاصر در ضمن آرای خود و تحلیل ماهیت آموزه مسیحی ارایه کرد و نظریات درباره آموزه را به سه دسته: نظریه شناختی گزاره‌ای، نظریه تجربی‌بیانی و نظریه فرهنگی زبان‌شناختی تقسیم کرد و خود، اهمیت آموزه‌ها را در نوع سوم دید و بیش از همه از نظریه اول گریزان بود.

آلیستر مک‌گراث در درس‌گفتار مهمی در سال ۱۹۹۰ در پمپتون در دانشگاه اکسفورد زیر عنوان پیدایش آموزه‌ها، مطالعه موردی در بیان ماهیت آموزه و نقد آن، ضمن رویکردی تاریخی به آموزه، به بیان این مسأله پرداخت که چگونه آموزه‌ها معرف جوامع دین‌باورند و به توجیه نظری برای خنثی کردن تقسیمات آموزه‌ای در دیالوگ جهانی پرداخت. وی در نقد دیدگاه‌های لیندبک، الهیدان برجسته در دانشگاه ییل، تحلیل مهمی در مورد ماهیت آموزه در مسیحیت ارایه کرد. ماهیت و عملکرد آموزه‌ها، مرز بین جوامع دینی است و نقش مهمی در پایداری و ماندگاری سنت‌های دینی دارد، راه میانه ایست در برابر تأکید و تکرار سنت گذشته و انکار و رود صورت‌بندی‌های اعتقادی گذشته.

تطورات اندیشه‌های کلامی در اسلام و نگرش تاریخی

در شکل‌گیری کلام اسلامی نیز می‌توان شبیه این داستان را مشاهده کرد. درست است که اصول اولیه اسلام توسط قرآن کریم و رسول گرامی اسلام (ص) از اول تعیین شد و به تکرار در قرآن و کلمات معصومین ذکر شده ولی نظام کلامی و الهیاتی ما در طول زمان شکل گرفته و ابایی هم نداشته که از عناصر سازنده بیرونی نیز استفاده کرده و علاوه بر این عناصر جدیدی را نیز ابداع کرده ولی در هر دو حال، این عناصر روندی توسعه‌ای و تکاملی در تنور الهیات و کلام اسلامی داشته‌اند.^۱ این موضوع مورد توجه محققان کلام اسلامی در دهه‌های اخیر بوده است از جمله، سید حسین مدرسی طباطبایی. وی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل (۱۳۸۶) با استفاده از رویکرد تاریخی در تبیین آموزه‌ها معتقد است که اصول اعتقادی شیعه در فرآیندی تدریجی طی سه قرن شکل گرفته و شیعه به منزل یک مکتب فکری از ابتدا به صورت کامل تحقق نیافته و متولد نشده است. لذا نگرش‌ها و اولویت‌های دینی در ادوار مختلف شیعه، تا حدی ممکن است متفاوت باشد. این دیدگاه‌های وی مورد نقد فضلالی حوزه و محققان کلام اسلامی قرار گرفته که در کتابچه‌ای تحت عنوان نقد و بررسی تطوّر تاریخی تشیع (۱۳۸۹) و نیز کتاب مکتب در فرآیند هدایت نوشته غلام‌حسن محرمی (۱۴۰۱) منتشر شده است.

یوزف فان اس، محقق شهیر آلمانی، نیز در مجموعه عظیم و شش جلدی کلام و جامعه و نیز در کتاب خلاصه شکوفایی علم کلام به فرآیند شکل‌گیری تفکر کلامی در اسلام در قرن‌های نخست پرداخته است. هاینس هالم نیز در کتاب تشیع نیز به سیر تاریخی اندیشه اعتقادی شیعه پرداخته است.

بررسی مقایسه‌ای دو اندیشه توحید و تثلیث در دو سنت اسلامی مسیحی

امروزه از جمله پرسش‌هایی که متولیان ادیان با آن مواجهند، پرسش از اعتبار و اصالت آموزه‌هاست. این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که گاهی برخی از باورهای ریشه‌دار، مستند قابل قبولی در دوره متاخر ندارند و همین موجب تردید در اصالت آن باورها یا شعائر می‌شود. اما

۱. استاد مطهری شبیه این مطلب را در تطوّر اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام قایل است و بیان داشته که فیلسوفان مسلمان صرفاً حاملان اندیشه‌های فلسفی یونان نبودند بلکه علاوه بر حفظ این میراث ارزشمند هم آن را بسط و گسترش دادند و هم مسایل جدیدی به مسایل و موضوعات موجود افزودند. (مجموعه آثار، ج ۵)

موضوعی که می‌تواند این مشکل را در مواردی حل کند این است که هر گاه اندیشه یا آموزه‌ای در نظر دین خاصی اهمیت داشته باشد، بسته به میزان اهمیت در ادبیات دینی باید بسامد و تکرار داشته باشد و وجود یا فقدان این امر خودش نشانه‌ای برای اصالت است و چنانکه بیان شد، امروزه نیز در تحلیل تفکر شخصیت‌های مهم یکی از موضوعات اساسی کلمات پرتکرار در ادبیات گفتاری نوشتاری آنهاست و در خصوص آموزه‌ها می‌توان گفت به طور طبیعی اگر آموزه‌ای برای صاحب دین و پایه‌گذار آن اهمیت اساسی و بنیادین داشته باشد، باید در هسته اولیه دین به قدر کافی بدان پرداخته شود و اگر امروزه مشاهده می‌شود که اعتقاد یا آموزه‌ای یا هر امر لازم و ضروری دیگر، در نصوص اولیه به شکلی پررنگ و قوی و قاطع بیان نشده، می‌توانیم تردید کنیم شاید چنین آموزه‌ای جزو آموزه‌های اولیه نبوده و در طول زمان شکل گرفته و حتی در مواردی خاستگاهی بیرونی داشته و ضمن تغییر در ظاهر و حتی در محتوا، به دین خاصی وارد شده و از عناصر اصلی و ضروری آن شده است.

از این رو، ما در این مقاله به بررسی مقایسه‌ای دو آموزه در اسلام و مسیحیت می‌پردازیم که یکی ایمان به خدا و نفی شرک در اسلام است و دیگری تثلیث در مسیحیت که اولی ستون خیمه کلام اسلامی و دومی، ستون خیمه الهیات مسیحی است.

این مطلب به خصوص از آن جهت ضرورت دارد که آیین مسیحیت در کل، پرتعدادترین و پرطرفدارترین دین در سراسر جهان امروزی است و سابقه تفکر آن به بیش از دو هزار سال قبل برمی‌گردد. شاید توقع این باشد که مسیحیت با این وجاهت و مقبولیت، واجد اصولی اعتقادی و متونی مقدس از روزگار نخست بوده باشد. اما واقعیت امر به این سادگی نیست. مشکل از آنجا شروع می‌شود که در خصوص تعالیم مسیح، متاسفانه منبع معتبر و شناخته‌شده‌ای در دست نیست و آنچه هست، گزارش‌هایی تحت عنوان اناجیل چهارگانه یا رساله‌هایی است که نویسندگان کمابیش نامعلومند و وثاقت آنها و انتسابش به نویسندگان ادعایی، چندان معتبر نیست. با این حال، اگر مدعای سنت مسیحی را در این خصوص چشم بسته بپذیریم، بیشترین تأکید مسیح در اناجیل همدید، بر اخلاقی زیستن و پرهیز از ریاکاری و شعایزدگی و اهتمام به خلق خدا و محبت به آنهاست که شاید ناشی از شیوع این شیوه نادرست زندگی و دینداری میان بزرگان و مردم عادی یهودی بود. بر خلاف پیامبر اسلام (ص) که از روز نخست بر کلمه شریفه «لا اله الا الله» تأکید داشت و توحید کلیدواژه اصلی در سخنان آن حضرت بود، در تعالیم برجای‌مانده و منسوب به

مسیح، دستور به آموزه‌ای خاص یا حکمی خاص دیده نمی‌شود و لذا آنچه در مسیحیت، به قول اتین ژیلسون، کاخ عظیم الهیات شناخته می‌شود، از اندیشه‌های پولس شروع می‌شود و سپس طی چند قرن و پس از کشمکش‌های شدید الهیاتی و برگزاری شوراها محلی و جهانی، اصولی پذیرفته شد که شاید بتوان گفت روح مسیح از آنها خبر نداشت و از همین روست که بعضی بر این باورند که مسیحیت نامی بی‌مسماست و باید بر آن نام آیین پولس نهاد.

امروزه اصولی چون الوهیت مسیح و تثلیث و تجسد از ارکان مهم الهیات مسیحی است که بدون آن، این بنا فروخواهد ریخت. حال جای سوال هست و این توقع وجود دارد که اعتقاد به چنین آموزه‌ای در این سطح باید ریشه‌های عمیقی در کتاب مقدس و کلمات عیسی مسیح داشته باشد، اما با ملاحظه توجهات الهیدانان مسیحی در باب این آموزه با این واقعیت شگفت‌انگیز مواجه می‌شویم که الهیدانان تلاش زیادی به عمل می‌آورند تا اصالت و ریشه‌دار بودن این آموزه‌ها در کتاب مقدس عبری و مسیحی را نشان دهند ولی شواهد و نشانه‌ها، بسیار کم‌رنگ و قاصر از توجیه و تبیین این باورها بنیادین است، زیرا اناجیل هم‌دید بیشتر بر جنبه انسانی مسیح تأکید دارند که مسیح بر اساس آنها شخصی در حد یک پیامبر یا معلم اخلاق است و حتی اگر قدیس پولس به عنوان پایه‌گذار الهیات مسیحی، از الوهیت مسیح سخن گفته، جایی به تثلیث اشاره نکرده است.

نهایت استدلال الهیدان به کتاب مقدس در اثبات تثلیث، به آیاتی از عهد عتیق است که از سه اصل و مبدا «حکمت»، «کلمه خدا»، و «روح خدا» سخن به میان آورده است (امثال سلیمان ۱:۲۰ و ۱:۶:۹ و ایوب ۲۸ و جامعه ۲:۱۲-۱۷ و مزامیر ۱۱۹:۸۹ و اشعیا ۵۵:۱۰ و حزقیال ۲۶:۳۶) ولی این اشارات مبهم است و تطبیق آن بر تثلیث مسیحی با تکلفات فراوانی صورت می‌گیرد و در واقع به آن ربط چندانی ندارد. نیز در عهد جدید که فقط به دو آیه آن استناد شده است: انجیل متی ۱۹:۲۸ با مضمون: «بروید و همه امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح‌القدس تعمیم دهید» و رساله دوم قرنتیان ۱۳:۱۳ «فیض عیسی خدا و محبت خدا و شرکت روح‌القدس با جمع شما باد» ولی به تصریح محققان، برای اثبات این آموزه نمی‌توان به این آیات بسنده کرد؛ زیرا «نمی‌توان تصور کرد که این دو آیه اعم از اینکه با هم باشند یا جداگانه، آموزه تثلیث را پدید آورند»، بلکه برای یافتن مبانی این آموزه باید در الگوی فراگیر فعالیت و عمل الهی که در عهد جدید شاهد بر آن هست، جستجو کرد (مک‌گراث، الهیات مسیحی، ص ۴۷۴). به علاوه، مشکل دیگری در اینجا هست و آن شکل‌گیری دیر هنگام ادبیات این آموزه و اصطلاحات خاص آن

توسط کسانی چون ترتولیان و پدران کاپادوکیه در زمان‌های متاخر است. فقدان مفاهیم و اصطلاحات فنی در عهد جدید و کتب اولیه خود نشانه مهمی از بر ساخته بودن این اندیشه و آموزه است. از این رو، هم در مسیحیت اولیه و هم در مسیحیت دوره اصلاحات دینی (به خصوص در شاخه رادیکال آن) و نیز در دوره مدرن، جریان‌های نیرومند ضد تثلیثی شکل گرفته است و کسانی از خطاهای تثلیث سخن گفتند و شخصیت‌هایی مهمی چون میشل سروتوس^۱ به فتوای ژان کالون به دلیل انکار تثلیث سوزانده شدند (مگ گراث انگلیسی، ص ۳۰۲).

صرف نظر از این که این سازوکار می‌تواند دلیل محکمی بر آموزه تثلیث باشد همین کافی و گواه است که این آموزه در مسیحیت اولیه و در نگاه بنیان و مدافعان اولیه مسیحیت از اصول مسیحیت نبوده و چه بسا بتوان گفت که آموزه‌ای دست‌ساخته دوره‌های متاخر و فاقد اصالت و جاهت اولیه در هسته اولیه مسیحیت است، مخصوصاً اگر پژواک گسترده و عمیقی در سنت آباء اولیه مسیحی نداشته باشد تا جایی که نویسنده محقق کتاب *الهیات مسیحی* هم بیان می‌دارد در خصوص آموزه‌ای که بر همه ابعاد ایمان مسیحی اعم از الهیات به خصوص در مسیح‌شناسی و روح القدس‌شناسی و نیز تورع تأثیری عمیقی داشته، مفسران و الهیدانان همدستانند که کتاب مقدس عبری حاوی آموزه تثلیث نیست، گرچه نشانه‌هایی از نوعی کثرت در خداوند در بعضی آیات دیده می‌شود. نیز هر دو معتقدند عهد جدید آموزه صریحی در باب تثلیث ندارد و در کلیسای اولیه هم اتفاق نظری در این باب دیده نمی‌شود و برای اولین بار الهیدانان کاپادوکیه بودند که در قرن چهارم آن را پیشنهاد، و در شورای قسطنطنیه در ۳۸۱ تصویب کردند.^۲

اینجاست که برای ناظر بی‌طرف تردیدی نمی‌ماند که اولاً شواهد ارایه‌شده، قاصر از اثبات ادعایی به این بزرگی است و ثانیاً اگر در این حد از اهمیت می‌بود باید در نصوص و متون اولیه مسیحی به شکلی پررنگ بدان پرداخته می‌شد. تازه همه این بحث‌ها با صرف نظر از مناقشه دیگری است که در دو بیست سال اخیر در محافل علمی در خصوص اصل تاریخی بودن شخصیت عیسی مسیح و اینکه او شخصیتی اسطوره‌ای صرف نیست، در گرفته است؛ زیرا کلیسا ناتوان از ارایه دلایل قوی و قابل قبول برای اثبات تاریخی بودن آن حضرت است و عمده وجه اعتقادش به مسیح صفات و کارکرد او به دلایل کلامی و محتویات کتاب‌های مقدس است، نه مستندات از افراد

1. Mishael Servetus (1531)

2. Catherine Mowary Lacugna, "trinity" in *Encyclopedia of Religion*, p. 53

بی‌طرف یا مخالف؛ همچنان که باور به مسیح و اعتقاد به سیره و سخنان او نزد مسلمانان نیز به دلایل کلامی است که در قرآن و روایات ذکر شده است.

در موضوع تثلیث بسیاری در مقام مناظره و مباحثه، به نقد ادله یکدیگر آن هم با رویکردی جدلی می‌پردازند که به هیچ وجه سودمند نبوده و نیست، زیرا وقتی به منابع الهیاتی مراجعه می‌کنیم و ریشه‌های اعتقاد به آموزه تثلیث را می‌کاویم و ادله آن را جستجو می‌کنیم، با نتیجه‌ای نسبتاً حیرت‌انگیز مواجه می‌شویم و آن اینکه برای اثبات اصالت این باور، با شواهدی نه چندان قوی و توجیهاتی نه چندان مطبوع و مقبول مواجه می‌شویم و آنگاه این سوال در ذهن پژوهشگر خلیجان می‌کند که چگونه است که آموزه‌ای امروزه رکن رکن و ستون خیمه الهیات مسیحی باشد ولی نه در کتاب عهد عتیق و نه در کتاب عهد جدید و نه در سخنان عیسی مسیح و نه در آثار به جای مانده از آباء اولیه کلیسا چندان مورد توجه و تأکید بوده است.^۱

همین کافی است که با مقایسه آن با آموزه‌هایی که در ادیان چنین نقشی دارند یا در خود مسیحیت، مقایسه کنیم و دریابیم که آموزه‌ای خاص در بستر زمان شکل گرفته و عوامل بیرونی بوده‌اند که یک آموزه را به صدر آموزه‌ها نشانده‌اند و شاید همین آموزه در سنت‌های دیگری بوده که بعضی آن را چنان یافته‌اند که در این دستگاه الهیاتی بهتر است گنجانده شود.

در مورد شخصیت تاریخی عیسی مسیح همین مشکل وجود دارد که چگونه شخصیتی اینقدر می‌تواند اهمیت داشته باشد که نقطه عطف تاریخ باشد و تاریخ به بعد و قبل او تقسیم شود ولی در منابع و متون معاصر اعم از مخالف و یا بیطرف به او اشاره‌ای نشده است. این موضوع زمانی شکل جدی‌تری به خود می‌گیرد که آن را با سیره و جزئیات حیات پیامبر اکرم (ص) مقایسه کنیم.

اما از سوی دیگر، مشاهده می‌شود آموزه توحید به عنوان یک آموزه بنیانی که دیگر آموزه‌ها از آن ریشه گرفته، در قرآن کریم به کرات مورد توجه قرار گرفته و آیات زیادی در این کتاب مقدس آن را به شکل صریح و ضمنی بیان کرده و بر اهمیتش اصرار ورزیده تا جایی که به

۱. آلیستر مک‌گراث، الهیدان برجسته معاصر، در ضمن بحث درباره تثلیث می‌گوید در نگاه اول، دو آیه در کتاب مقدس ناظر به این آموزه است ولی این دو باهم یا جدای از هم، به سختی می‌تواند پدیدآورنده این آموزه باشد ولی اصول آموزه نه در این دو آیه بلکه در الگوی کلی عمل الهی است: خدا در مسیح به وسیله روح‌القدس مکشوف شده است (Christian Theology, p. 104)

نظر بعضی از محققان، در هزار آیه از آیات قرآن کریم بدان پرداخته شده^۱ و برای مثال، در کتاب *تفصیل آیات القرآن الکریم*، صص ۲۴۲ تا ۳۴۶ به ذکر آیات مرتبط با آن آموزه به شکل صریح و غیر صریح اختصاص یافته است^۲ و همگان پذیرفته‌اند که توحید، هسته اصلی ایمان به خدای واحد است گرچه قرآن کریم ضمن مفروض دانستن درستی این باور، بیشتر بر صفات و افعال خداوند مانند خالقیت، یگانگی، نفی شرک و بت‌پرستی تمرکز دارد تا خود این اصل ولی مسلم است که توحید و نفی شرک هم در قرآن کریم به شکلی پررنگ بدان توجه شده است و هم در ادبیات عالمان و مومنان صدر اول. به کتاب‌های کلامی و اعتقادی هم اگر نیک نگریسته شود، مشاهده می‌شود که شروع بحث‌ها با مباحثی از این دست است. در مورد اصل فریضه نماز نیز بسامد آن در قرآن کریم و روایات گواه آن است که این فریضه جایگاهی قطعی در این سنت دینی دارد.

خاتمه و نتیجه

امروزه اهمیت اصالت و مستند بودن دعاوی دینی دست کم بر پایه ادله درونی دینی بسیار مورد توجه است و منتقدان نیز گاهی به جای نقد برون دینی به سوی نقد درون دینی رفته‌اند تا نشان دهند که پاره‌ای از آموزه‌ها و سنن و شعایر حتی فاقد جایگاهی درون دینی است. از سوی دیگر، این اهتمام هم بوده که نسبت به کشف و بازسازی و بازبایی منابع اولیه اقدام لازم صورت گیرد که نگرشی منصفانه و علمی است. کشفیات باستان‌شناسی به خصوص در قرن بیستم به بعد و تحلیل دقیق آنها، پرده از بعضی ابهامات برداشته است. با این حال تردیدی نیست که دسترسی کامل به منابع اندیشه پیشینیان و دلایل احکام و آموزه‌ها در نزد گذشتگان امری ناشدنی است ولی یکی از اموری که می‌تواند به ما در درستی یا نادرستی و اصالت و عدم اصالت کمک کند موضوع بسامد داشتن و تکرار مضمون در آثار پیشینیان در ادوار مختلف است که تا حدی الان هم در دسترس ماست و با توجه به این اصل که به موازات و هم‌سنگ اهمیت مضمونی چه به شکل صریح و چه به شکل ضمنی، تکرار در بیان به طور طبیعی رخ می‌دهد می‌توان نتیجه گرفته که بعضی آموزه‌ها و بایدها و نبایدها به شکلی که امروزه بعضی از متدینان ادیان تصور می‌کنند، یا اصلاً مدنظر نبوده و یا آنچنان اهمیت نداشته یا راهکارهای دیگری برای عملی شدن داشته و دارد.

۱. رک مدخل «توحید» نوشته مسعود انصاری در *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*

۲. لا بوم، ژول و ادوارد مونتیه، *تفصیل آیات القرآن الکریم*، انتشارات اسلامیة

در موضوع تثلیث امروزه حامیان و نظریه پردازان این آموزه سعی کرده‌اند آن را در قالب‌ها و مدل‌های تازه‌ای معرفی و تفسیر کنند و بکوشند از نقدها عبور کرده و بر درستی آن تاکید کنند ولی آیا این آموزه چنین قابلیت‌هایی برای تفسیر و دلایلی برای توجیه دینی و عقلانی دارد؟ بر فرض که چنین است، چرا به این موضوع و نیز موضوعاتی چون الوهیت مسیح در لایه و هسته اولیه مسیحیت چندان بدان پرداخته نشده است؟ البته با این معیار امروزه می‌توان در خصوص اصالت دیگر آموزه یا شعایی که در روزگار جدید امروزه بسیار اهمیت یافته‌اند، اظهار نظر کرد، به خصوص با فقدان ادله اثبات‌کننده به اندازه کافی از ناحیه مدافعان و موافقان، و نگرانی از رد آموزه‌ها و شعایر اصیلی که چه بسا در طول زمان، ادله آنها مفقود شده است ولی واجد اصالت و اعتبار بوده‌اند.

۲۲۰

پژوهشنامه ادیان

منابع

- “Doctrine and Dogma” in McGrath, Alister (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Blackwell Publication: 1993.
- “Liturgy and Doctrine” in McGrath, Alister (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Blackwell Publication: 1993.
- Meister, Chad, *Christian Thought: A Historical Introduction*. London: Routledge, 2010.
- “Trinity” in Elyadeh, Mircha, Grenz, Guretzki, and Nordling, *Pocket Dictionary of Theological Terms*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.
- Walter, Petter, “Dogma” *Encyclopedia of Christian Theology*, (ed. By Jean-Yves Lacoste). London: Routledge, 2005.
- McGrath, Alister, *Christian Theology*, 6th ed. USA: Wiley & Sons Ltd, 2017.
- Evans, G. R. (ed.), *The First Christian Theologians*, Blackwell, 2004.
- Lindbeck, George, *The Nature of Doctrine*, Gonzalez, Justo L. *The Story of Christianity, Vol. 1: The Early Church to the Dawn of the Reformation*. HarperOne: 2010.
- هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- مجمع عالی حکمت اسلامی، *نقد و بررسی تطور تاریخی تشیع*، (جمعی از فضلالی حوزه علمیه قم). قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (ویراستار)، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. تهران: نشر دوستان، ۱۳۷۷.
- لابوم، ژول و ادوارد موتیه، *تفصیل آیات القرآن الکریم* (با ترجمه محمدفواد الباقی از فرانسه). تهران: انتشارات اسلامیة
- فان اس، یوزف، *شکوفایی کلام اسلامی*، ترجمه سارا مسگر. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۹.
- همان، کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری، ویراسته محمدرضا بهشتی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان، ۱۴۰۰.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد ۵. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرآیند تکامل*. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۹۳
- دایره المعارف بزرگ اسلامی ج ۷*. تهران: انتشارات حیان.
- محرمی، غلام حسن، *مکتب در فرآیند هدایت*. قم: نشر حقایق اسلامی، ۱۴۰۲.
- لجنة الفقه المعاصر، *الفائق فی الاصول*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۴۱

آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول. تهران، انتشارات اسلامیہ.

۲۲۲

پژشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

Consequences of iconoclasm in Christianity and Islam

Mohammad Shafiq Eski

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Mazandaran, Iran (corresponding author), m.shafiqh@cfu.ac.ir

Fatemeh Ghorbani Lactarashani

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Mazandaran, Iran fateme_ghorbani2002@yahoo.com

۲۲۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Each of the religions have used different fields of art, such as painting, to advance their goals and present their ideas in expressing their principles and manifesting spiritual truths; However, some others have avoided visual expression. Therefore, the religious attitude towards painting can be presented in three categories: symbolic, non-symbolic, and iconoclastic. In a non-symbolic perspective, such as geometric processing in Islamic holy places, art is often mixed with symbolism and the depiction of human and animal bodies is avoided. In the iconoclastic view, the role of sacred images is negation and any artwork with this theme is condemned and condemned to destruction. The victory of the iconoclasm movement in Byzantium against the iconoclasts caused different results among the supporters of Abrahamic religions and marked the beginning of remarkable and remarkable events in theological and artistic fields. This research, using a descriptive-analytical method, examines the consequences of the iconoclasm movement in the two religions of Christianity and Islam. In the end, it was found that the religious attitude towards iconography among the Jews limited the visual arts and neglected the representational arts, and in Christianity, it caused the expansion of geometrical decorations in the church and holy places. This category among Muslims caused the spread of Islamic art, especially abstract art.

Keywords: religious art, iconoclasm, image ban, Islamic art

آثار مترتبه بر شمایل‌شکنی در یهودیت، مسیحیت و اسلام^۱

محمد شفیق اسکی^۲ فاطمه قربانی لاکتراشانی^۳

۲۲۴

پژوهشنامه ادیان

چکیده

هریک از ادیان در بیان اصول و تجلی بخشی به حقایق معنوی از زمینه‌های مختلف هنر چون تصویرگری، جهت پیشبرد اهداف و ارائه عقاید خود استفاده نموده‌اند؛ حال آنکه برخی دیگر، از بیان تصویری پرهیز داشته‌اند. ازین رو نگرش دینی به تصویرگری بر سه قسم شمایی و غیرشمایی، و شمایل‌شکنانه قابل ارائه می‌باشد. در دیدگاه غیرشمایی، مانند پردازش هندسی در اماکن مقدس اسلامی، غالباً هنر با نمادگرایی درآمیخته و از تصویرگری پیکر انسان و حیوان پرهیز می‌گردد. در نگاه شمایل‌شکنانه، نقش تصاویر مقدس، نفی و هرگونه اثر هنری با این مضمون، برخورد و محکوم به نابودی است. پیروزی نهضت شمایل‌شکنی در بیزنس نیز در برابر شمایل‌دوستان، سبب نتایج متفاوتی در میان طرفداران ادیان ابراهیمی گشته و سرآغاز اتفاقات قابل توجه و معتابهی در حوزه‌های کلامی و هنری گردید. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی آثار مترتبه بر نهضت شمایل‌شکنی در ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌پردازد. در پایان مشخص گردید که موضع‌گیری مذهبی نسبت به شمایل‌شکنی در میان یهودیان، سبب محدودشدن هنرهای تجسمی و مغفول ماندن هنرهای بازنمودی و در مسیحیت موجبات گسترش تزئینات هندسی در کلیسا و اماکن مقدس را فراهم آورد. این مقوله در میان مسلمانان، سبب گسترش هنر اسلامی، به ویژه هنرهای انتزاعی گردید.

کلیدواژه: هنردینی، شمایل‌شکنی، تحریم تصویری، هنر اسلامی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

۲. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، مازندران، ایران (نویسنده مسئول)
m.shafiqh@cfu.ac.ir

۳. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، مازندران، ایران
fateme_ghorbani2002@yahoo.com

۱. بیان مساله

در ادیان ابراهیمی، علیرغم اشتراکات آموزه‌ای، که منبعث از کلام توحیدی بوده و در تمامی تعالیم انبیاء عظام، در طول تاریخ، جریان و سریان داشته است، می‌توان در برخی از مسائل، خاصه در رویکردها، شاهد برخی از وجوه افتراقی بود که ناشی از تفاوت‌ها در مبانی الهیاتی ادیان است. ادیان بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام، قطع نظر از آموزه‌های توحیدی مشترک، در مقولاتی چون تصویرنگاری یا همان شمایل‌نگاری دارای اختلاف می‌باشند. از تحریم و تحذیر، تا پذیرش مشروط، جملگی از مصادیق وجوه متمایز رویکردهای این ادیان، به مسأله مورد نظر می‌باشد. حال این سوالات مطرح می‌گردد که چه رابطه‌ای میان تصویر و تحریم وجود داشته و تفاوت ریشه‌ای در ادیان الهی نسبت به کاربست هنر تصویرگری در ارائه مضامین مقدس چه بوده است؟ باورهای مختلف در این حوزه سبب ساز چه نتایج هنری در این ادیان گردیده است؟ جهت درک علت و چرایی تفاوت‌ها در موضع‌گیری‌های ادیان نسبت به مسأله شمایل‌شکنی، در ابتدا به بررسی سیر تاریخی این مقوله در ادیان ابراهیمی پرداخته و آثار و نتایج مترتب بر آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱ پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در حوزه بررسی فرآیند کاربست شمایل‌انگاری^۱ در دین اسلام، مسیحیت و یهود صورت گرفته است. از سری کتاب‌هایی که نویسنده در آثار خود به این مفاهیم و سیر تاریخی آن پرداخته است، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- کتاب «ارزش‌های جاویدان هنر اسلامی» اثر (تیتوس بورکهارت) (۱۳۹۶ش)؛
- کتاب «تاریخ تفکر مسیحی» اثر «تونی لین» (۱۳۸۶ش)؛
- کتاب «هنر اسلامی» اثر «دیوید تالبوت رایس» (۱۳۸۴ش)؛
- کتاب «نگارگری اسلامی» اثر «ثروت عکاشه» (۱۳۸۰ش)؛
- کتاب «شکل‌گیری هنر اسلامی» اثر «الگ گرابار» (۱۳۷۹ش)؛

همچنین از سری مقالاتی که به این موضوع پرداخته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- مقاله «اسلام و تمثال ستیزی» اثر «صالح طباطبایی» (۱۳۸۵ش)؛
- مقاله «سابقه تاریخی حرمت تصویرگری در اسلام» اثر (نصرالله پورجوادی) (۱۳۸۰ش)؛

اگرچه آثار فارسی فوق، در حوزه هنر اسلامی و مسیحی و نیز در بررسی تفاوت‌های الهیاتی در ادیان ابراهیمی صورت پذیرفته‌است، اما پژوهشی که به شکل مستقل آثار مترتب از شمایل‌نگاری بر ادیان ابراهیمی را مورد بررسی قرار دهد، صورت پذیرفته است. با عنایت به این مساله، رویکرد هر یک از ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام، در خصوص شمایل‌نگاری مورد تفصیل و توجه قرار خواهد گرفت.

۲۲۶

پژوهشنامه ادیان

۲-۱ مفاهیم نظری

الف- شمایل‌نگاری:

شمایل‌نگاری چگونگی ترسیم یک موضوع بر حسب محتوای تصویر است (میرشکاری: ذیل واژه شمایل‌نگاری). اصطلاح یونانی «Eikon» در معنای تصویر است. دایره المعارف‌های هنر و ادیان به واژه شمایل‌نگاری پرداخته‌اند. از لحاظ واژه شناسی، واژه «Graphy» در معنای حک کردن و تصویر کردن آمده است. تقدیس تصاویر در قالب شمایل‌نگاری بوده و این موضوع در هر قومی زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، مذهبی و اجتماعی دارد. شمایل‌نگاری در سنت‌ها و ادیان مختلف، فارغ از مولفه‌های هنری شخص یا هنرمند بوده و فرد حق دخالت توهمات و تخیلات را ندارد (رک: غلامیان، ۱۳۹۶ش: ۲۵-۳۶).

همچنین تحقیقاتی از تاریخ هنر که به استعمال مدرن، به معنای توصیف و یا تفسیر محتوایی آثار هنری و ارتباط آن با اندیشه‌ها و جهان بینی بشری می‌پردازد، صورت پذیرفته و در این میان شمایل‌نگاری در توجیه امور مافوق طبیعی و ماورایی مورد کاربرد قرار گرفته است (نصری، ۱۳۹۷ش: ۲۵-۲۶).

در سراسر دوره حاکمیت بیزانس، هنر معماری از رشد تقریباً خوبی برخوردار بود. در حالی که هنرهای تجسمی (نقاشی و پیکرتراشی) در سده‌های هشتم و نهم میلادی، شدیداً صدمه دیدند و موضوع مشاجرات قرار گرفتند. این مشاجرات، منجر به جنبشی تحت عنوان «شمایل شکنی» شد که محور آن استفاده از شمایل‌ها و تصاویر در کلیساها بود. از این رو در سال ۷۲۶ م (بنا به روایت

دیگر سال ۷۳۰ م) امپراتور «لئوی سوم» فرمانی صادر کرد و نصب تصاویر را در کلیساها قدغن اعلام کرد. هنرمندان مجبور شدند یا به روم غربی که این فرمان در آن جاری نبود، مهاجرت کنند و یا اگر می‌خواستند در بیزانس بمانند، استعدادشان را در جهت موضوعاتی که فرمان مزبور شامل آن نمی‌شد، به کار گیرند. قوانین شمایل‌شکنانه امپراتور لئو، نخستین بار به صورت منع پرستش تصاویر جلوه‌گر شد (عباسی، ۱۳۸۸ش: ۷۵).

بنابر توضیحات ارائه شده، آنچه که تحت عنوان شمایل‌شکنی در پژوهش پیش رو مورد نظر می‌باشد، همان تصویرگری در حوزه مسائل الهیاتی است و رویکرد ادیان با این پدیده، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲۲۷

پژوهشنامه ادیان

۲- سیر تاریخی شمایل‌انگاری در ادیان ابراهیمی

کاربست هنر در تجلی بخشی به مفاهیم اعتقادی، پدیده‌ای است که در طول تاریخ صورت پذیرفته و کاربرد هنر در میان طرفداران ادیان مختلف کاملاً مشهود است. ازین رو در ادامه سیر تاریخی کاربربست هنر تجسیم و تصویر در خدمت مسائل الهیاتی و موضوعات ماوراءالطبیعی ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام، به تفکیک مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۱- یهودیت

بررسی سیر شمایل‌انگاری را باید با نگاهی بر دوران یهود و فرازهای کتاب تورات مورد بررسی قرار داد. برای نمونه در عهد عتیق، از تقدیس و تکریم تصاویر، با عنوان بت‌پرستی بنی‌اسرائیل در پرستش‌گاه‌ها یاد شده است: «پس داخل شدم و دیدم که بر روی دیوارها، تصاویر مار و حیوانات زشت و ناپاک و بت‌های اسرائیل نقش شده است. هفتاد نفر از بزرگان اسرائیل با یازنیا (پسر شافان) آنجا ایستاده بودند و آن تصاویر را پرستش می‌کردند. هر یک از ایشان، آتشدانی پر از بخور در دست داشت و ابر غلیظی از دود بخور، بالای سرشان تشکیل شده بود (حزقیال ۸/۱۱). باید گفت که ابتدایی‌ترین ممنوعیت‌ها و مقاومت‌ها در برابر تصاویر و مقدس شمردن شمایل‌ها به احکام ده‌گانه حضرت موسی و به دین یهود بر می‌گردد. بنابر فرمان‌های ده‌گانه حضرت موسی، تصاویر و شمایل، مورد تحریم قرار گرفته (سفر خروج، باب ۲۰)، به این دلیل که موجب رواج بت‌پرستی می‌شود. شریعت موسی، به رغم صور خیال و توصیف‌های تجسمی موجود در کتاب مقدس، به

طور قاطعانه‌ای به نفی و ممنوعیت بازنمایی خدا و مخلوقات حکم داد. این ممنوعیت را می‌توان در آیات ذیل نیز ملاحظه نمود. برای نمونه در پاک سازی ذهن انتزاعی از تصویرسازی خداوند آمده است:

«صورتی تراشیده و هیچ تمثالی از آن چه بالا در آسمان است و آن چه پایین در زمین است و از آن چه آب زیرزمین است، برای خود مساز» (سفر خروج، ۴:۲۰) و «پس احتیاط نمائید مبدا عهد یهوه، خدای خود را که با شما بسته است فراموش ننمائید و صورت تراشیده یا شبیه هر چیزی که یهوه خدایت به تو نهی کرده است، برای خود بسازی» (سفر تثنیه ۴:۲۳)

همچنین در فرازی از تورات به ممنوعیت بت‌سازی و تمثال پروری برای پرستش اشاره شده و آمده است:

«با من خدایان نقره مسازید و خدایان طلا برای خود مسازید» (سفر خروج ۳۲:۲۰) و یا «برای خود بت‌ها مسازید و تمثال تراشیده و ستونی به جهت خود برپا نمائید و سنگی مصور در زمین خود مگذارید تا به آن سجده کنید زیرا که من یهوه خدای شما هستم» (سفر لاویان ۱:۲۶) این عبارات در تورات به عنوان یک حکم دینی مورد توجه یهودیان قرار گرفته و با سرسختی به مقابله با آن پرداخته می‌شد. در علت این ممنوعیت آمده است:

حکم به چنین ممنوعیتی، در درجه نخست به ادله شرعی باز می‌گردد و اینکه بتوان جامعه مؤمنان را در برابر بت‌پرستی مصون نگاه داشت. دلیل قلت آثار هنری در میان یهودیان نیز به دلیل این ممنوعیت بوده که می‌توان آثار آن را در افعال و افکار مسیحیان اولیه مشاهده نمود (نصری، ۱۳۹۷ش: ۱۰۵-۱۰۴). بنابراین جریان غالب یهود، شمایل‌ستیزی بوده است، به نحوی که بسیاری از محققان، شمایل‌ستیزی سامی را تحت تاثیر این دین می‌دانند. بعدها این سنت یهودی که با تکیه بر کتاب مقدس، کاربرد تصاویر و شمایل‌های مقدس را در عبادات و آداب نیایش ممنوع اعلام کرده بود، در منطقه شرقی مدیترانه، با سنت یونانی روبرو شد. این نظریه نوافلاطونی، که نماد مادی حاکی از واقعیتهای معنوی است و تصاویر و شمایل‌های مقدس کارکرد تعلیمی دارند، در برخی جوامع یهودی، منتهی به رشد و شکوفایی هنر شمایل‌نگاری شد. نقاشی‌های دیواری از شخصیت‌های کتاب مقدس، بر روی دیوارهای کنیسه دورا-اروپوس، از این نمونه است (رک: نصری، ۱۳۹۷، ۶۰-۶۲) یهودیان در احکام خود بسیار سختگیرانه عمل نموده و در موضوع

شمایلینگاری، نیز سیاست نابودی و تحریم را در پیش گرفتند. «فیلون اسکندرانی» در این خصوص معتقد است:

شمایلیشکنی، اولین بار در میان یهودیان رایج شد؛ چرا که در تورات، ساختن هر چیزی شبیه خداوند یا هر موجود زنده‌ای منع شده و سازنده آن مورد لعن خدا قرار گرفته است. موسی، بدین سبب نقاشی و مجسمه‌سازی را تحریم کرد که آن‌ها به قلب حقیقت می‌پرداختند. حضرت موسی، هنرهای نقاشی و مجسمه‌سازی را مطرود می‌دانست؛ زیرا سبب می‌شد حقیقت با خطا مخدوش شود. منعی که در یهود، نسبت به شمایل‌نگاری مطرح است، به همه موجودات زنده تسری می‌یابد. یهودیان، قرن‌ها با وسواس زیاد، حکم شریعت را درباره تصاویر رعایت می‌کردند. البته یهودیان در قرن دوم میلادی، آن حکم را نادیده گرفتند، اما در قرن پنجم، دوباره آن را اجرا کردند و تصاویر را نابود ساختند (تاتار کیویچ، ۱۳۹۶ش: ۷۴-۷۵). بنابراین مقوله شمایل‌نگاری، محدود به تصویرسازی در موضوعات مقدس نبوده و شامل هر گونه تصویر بوده است. با این وجود هریک از ادیان ابراهیمی مظاهر تبرک و تقدسی برای ایشان وجود داشته و تلاقی حفظ روحانیت و معنویت در هر دین آسمانی، همراه با ذکر نام و یاد اماکن و یادمان‌های مقدس بوده است:

به رغم آیات عهد عتیق که رویکرد مساعدی نسبت به تصویر ندارد، اما به امور تجسمی نظیر «تابوت عهد»، «هیکل سلیمان» و سایر اماکن مقدس اشاره دارد. علاوه بر این، در عهد عتیق، معبد، همچون مکان تجلی و ظهور خداوند است که چنین نگرشی با دیدگاه تنزیهی یهودیان در تعارض است (نصری، ۱۳۹۷ش: ۱۰۰).

همچنین در هنرهای کنیسه‌ای می‌توان صحنه‌های تاریخی کتاب مقدس را به صورت نقاشی‌های روی دیوار و موزاییک به شکل نقوش و نگاره‌های انسانی و حیوانی، مشاهده نمود. البته این بدان معنا نیست که هنر تصویری هیچ ابزار بیان و ظهوری در میان یهودیان نداشته است؛ بلکه منظور شدت محدودیت آن است. «بورکهارت» در این باره آورده است:

در خصوص دیدگاه تنزیهی یهودیان، ذکر این نکته هم حائز اهمیت است که بسیاری از محققان، شمایل‌ستیزی مسلمانان را در راستای تحریم‌های عهد عتیق می‌دانند، از این منظر، رویکرد تنزیهی اسلام به یهودیت نزدیک است. البته اسلام، با تسامح بیشتری نسبت به یهودیت با تصویر برخورد می‌کند، بدین خاطر در مورد دین اسلام، از اصطلاح منع شمایل‌نگری، به جای شمایل‌شکنی استفاده می‌شود (بورکهارت، ۱۳۸۶ش: ۷۱).

بنابراین دین یهود در اجرای احکام خود به ویژه در این مقوله بسیار با حساسیت برخورد می‌نموده است.

۲-۲. مسیحیت

مقوله شمایل‌نگاری را در عهد جدید می‌توان از تمام آیاتی که به نحوی با تجسد مسیح مرتبط است، استنباط نمود. این آیات به ویژه در انجیل یوحنا بروز و نمود بیشتری دارد: «عیسی به عنوان «کلمه» از آغاز با خدا و در واقع خود خدا بوده است. او آن کلام آفریننده ای است که همه چیز به واسطه او به وجود آمد، آن کلام روشنگری که دنیای تاریک را منور ساخت تا مکاشفه خدا را بر آدمیان مکشوف سازد: «او همان نوری است که در تاریکی می‌درخشد و تاریکی هرگز نمی‌تواند آن را خاموش کند.» (یوحنا: ۱-۵) این آیات ذات اله و تجسد او را در قاعده پدر و پسر (کلمه) توجیه می‌نماید. این تجسد و تصویرسازی آن، نقطه آغاز مناقشات مساله شمایل‌شکنی بوده است. اوسپنسکی در این باره آورده است:

«کلمه» در فرهنگ مسیحیت نزدیک ترین مخلوقات خدا به خداست. او ابزار خلقت است. گاه خود خداست و گاه تجلی اندیشه خدا در جهت خلقت است و در کتاب مقدس خود مسیح است و مسیح نیز خداست. از این رو شمایل، از آنجا که در ذات خود، مانند کلمه است، یک هنر دینی است، بنابراین بمانند کلمه، همواره جزء درونی دین بوده و هست، و لذا به منزله وسیله‌ای برای شناخت خدا و وسیله‌ای برای ارتباط با او عمل می‌کند. بر اساس برخی روایت‌ها و افسانه‌ها، نخستین شمایل مریم، بواسطه لوقای انجیل‌نگار ترسیم شده است. منتهی وی نتوانست به ترسیم چهره مریم پردازد. بنابراین فرشتگان بدون مداخله هیچ نیروی انسانها به ترسیم چهره مریم پرداختند (اوسپنسکی، ۱۳۸۸ش: ۳۹ و ۴۳).

مسیحیت در قرون اولیه، آثار هنری مستقلی نداشت. فقدان هنر مذهبی در طول دو قرن اول کلیسایی، مبتنی بر این حقیقت است که مسیحیان اولیه تحت تاثیر جامعه یهودیان، به سختی به فرمان‌های ده‌گانه موسی (ع) پایبند بوده و این احکام را رعایت می‌کردند. علیرغم فقدان آثار باستانی مربوط به این دوره زمانی، وجود برخی منابع مکتوب، گویای مخالفت با ساخت تصاویر هنری به شیوه ای کفر آمیز و بت پرستانه است (مک فارلند، ۲۰۱۱م: ۲۳۱).

شواهد بسیاری دال بر تاثیر پذیری هنر مسیحی، از نفوذ فرهنگ جامعه رومی آن زمان موجود است. در حقیقت تاثیر پذیری جامعه مسیحیان از این سنت‌های هنری بدین واسطه بود که نه جامعه یهود و نه جامعه صدر مسیحی، از میراث هنری مشخص و مختص به خود بهره‌ای نداشتند (جنسن، ۲۰۱۱م: ۱۰۵: ۹).

مسیحیت با تکیه بر اندیشه‌های یهودی و با نفوذ و اقتدار در دستگاه سیاسی و دینی رشد چشمگیری یافت و موضوع هنر دینی مقتبس از آموزه‌های کتاب مقدس در این مسیر مورد توجه قرار گرفت.

در مسیحیت «اصطلاح شمایل، برای اشاره به تصاویر مقدسی بکار می‌رود که مسیحیان شرق اروپا و خاورمیانه، بدون عطف توجه به ماده و تکنیک آنها مورد پرسش قرار می‌دادند (نصری، ۱۳۹۷ش: ۳۵). بنابراین شمایل به معنای خاص، به کلیسای شرق (ارتدوکس) تعلق دارد. از نظر کلیسای ارتدوکس، شمایل، بازنمایی نمادین و مشخصی است که ما را به فراتر رفتن از نماد و ارتباط با فرد بازنمایی شده، دعوت می‌کند و همچنین به امر نامحسوس و غیرقابل توصیف می‌پردازد. متألهان ارتدوکس در دفاع از شمایل، بر این عقیده‌اند که مسیحیت، انسان را از بند بازنمایی اسطوره‌شناختی و بت‌پرستانه در کل تاریخ هنر رها ساخت و با طرد این رویکرد منفی و ارائه شمایل‌ها که بازتاب انسانیت مسیح بودند، رویکرد مثبتی را نسبت به جسم انسان طرح کرد. از این منظر، رواج و گسترش شمایل‌ها بدون دلیل صورت پذیرفت که انسانیت مسیح، شمایل الوهیت وی بوده است (رک: همان).

بقایای هنر اولیه مسیحی، از نیمه اول قرن سوم میلادی، نشانگر بسترهای گوناگون یونانی و رومی و تاثیرات آنها بر هنر مسیحی است. برخی از تصاویر و شمایل‌های موجود در شمایل‌نگاری کلیساهای اولیه، شباهه دقیقی به آثار نقاشی رومیان غیر مسیحی هم عصر خود دارد، تا آنجا که اولین نمونه‌های شمایل‌نگاری مسیحی، از شمایل‌نگاری اواخر دوران باستان وام گرفته شده است که با تغییراتی در آن و با بکارگیری طلا و جواهرات و هنرهای دیگر، همچون هنر موزاییک‌کاری، به حیات خود ادامه می‌دهد (کوک، ۲۰۰۵: ۴۳۴۴). در باره تاثیر و تاثرات فرهنگ‌های رومی و یهودی بر هنر مسیحی، برخی باستان‌شناسان و مورخان معتقدند، شمایل مسیح، مریم عذرا و مردان خدا، چنین می‌نماید که شمایل‌نگاری، به سنت شرک باز می‌گردد، همچون تصویرگری تمثال امپراطوران و چهره‌سازی مردگان و به احتمال زیاد، در میان نسل‌های

اولیه مسیحیان وجود داشته است (بیالوستوکی، ۱۳۸۵ش: ۱۶۹۷). با توجه به وجود بسترهای گوناگون فرهنگی، همچون فرهنگ یونانی - رومی، کم کم شمایل‌ها در مسیحیت رواج یافت. پرده‌های فراوانی از مصیبت‌های مسیح و حواریون و مریم عذرا و نیز از شمایل عیسی مسیح فراهم شد و حتی دست‌هایی کوشیدند شمایل پروردگار را به تصویر بکشند. بنابراین در غرب، پیکره سازی و در شرق، نقاشی رواج یافت. این شمایل‌ها و پیکره‌ها به زودی پرستندگانی یافت؛ آنچنان که مسیحیان ارتدوکس در برابر آنها زانو می‌زدند و بر آن بودند که این شمایل‌ها، نیروهای فوق العاده ای دارند (گتر، ۱۳۸۶: ۲۴۹-۲۵۰). پایه‌های اعتقادی شمایل‌ها، رسماً در شورای ترولان (بین سال‌های ۶۹۱ و ۶۹۲ م.) در ارتباط با تغییر نمادگرایی بنیان گذارده شد. در جریان گسترش شمایل‌نگاری، قانون شورای ترولان، مرحله مهمی را رقم زد. زیرا برای اولین بار به طور اصولی برای هنر کلیسایی، مسیر مشخصی تعیین شد (اوسپنسکی، ۱۳۸۸: ۳۰). در این شورا که در سال ۶۹۲ م. در قسطنطنیه، تحت نظارت امپراتور ژوستین دوم برگزار شد، ۸۲ حکم به تصویب رسید؛ از جمله اینکه تصاویر و شمایل‌های مسیحی مشروع هستند و از طرف کلیسا پذیرفته می‌شوند و حتی در آیین‌های نیایشی کلیسا، ضروری و حیاتی در نظر گرفته می‌شوند؛ چرا که رستگاری و نجات به واسطه شمایل عیسی مسیح برای مومنان مسیحی تداعی خواهد شد. شورای کلیسایی حتی تصمیم به منع بازنمایی مسیح در قالب نمادهایی همچون بره که در هنر غرب محبوب واقع شده بود، گرفت و هنرمندان را بیشتر ترغیب و تشویق به ترسیم شمایل‌های مقدس با صورت و اندام انسانی نمود (مگگ گاکین، ۲۰۱۱: ۳۳۱). توام با هنر نقاشی که برای تزئین کلیسا بکار می‌رفته است، هنرهای دیگری نیز وجود دارد که در خدمت کلیسا بوده اند؛ مانند هاله‌های گرد سر مقدسان، ترصیع شمایل‌ها، ساختن شمعدان‌ها و چلچراغ‌ها، خامه دوزیهای گران بهای جامه‌ها و طیلسان‌ها، صلیب سازی، ساختن ظروف مقدس جواهر نشان، تهیه بیرق‌ها و علم‌های کلیسا و نیز کنده کاری‌های روی عاج (وزیری، ۱۳۷۳ش: ۲۷۹). سنت ارتدوکس مدعی است شمایل‌های مقدس به هنر صدر مسیحیت باز می‌گردد و از همان ابتدا در کلیسا حضور داشته است. آنها این مسأله را با استناد به صورت اولیه یا صورت حقیقی و نیز تصویری از مریم مقدس ثابت می‌کنند که به قدیس لوقا نسبت داده شده است. با وجود این، هیچ اثر تاریخی مربوط به شمایل‌نگاری مسیحی از قرون اولیه مسیحی خصوصاً از قرن اول و دوم میلادی باقی نمانده است (فورتونو، ۲۰۰۹: ۱۳۷). شمایل‌های مسیحی، پس از قرن چهارم میلادی و در عصر بیزانس، رشد و شکوفایی بسیاری

داشتند. موضوعات این شمایل‌ها بیشتر مربوط به ادوار تاریخی رسالت مسیح، معجزه و صحنه‌هایی از زندگی او و پس از آن معرفی وقایع زندگی قدیسان و تاریخ کلیسای مسیحی بود (پری، ۲۰۰۷: ۳۶۹) در نقاشی‌های دیواری در کلیساهای بزرگی همانند کلیسای جامع، موضوعات اصلی حاوی مسیح و مریم مقدس بود که به واسطه پیوند الهی بین کلیسا و مسیح، سبب اجتماع قدیسان و ارتباط معنوی ایشان با خدا می‌گردید (براندون، ۱۳۸۵ش: ۱۲۹). دوران امپراتوری ژوستینین، نخستین عصر طلایی هنر بیزانسی خوانده شده است (اسکندری، ۱۳۷۸ش: ۲۰۱) برایین اساس، دوران رونق و شکوه امپراتوری بیزانس، بین قرون چهارم تا ششم میلادی در نظر گرفته می‌شود. در مقابل این دوران، عصر تاریک، بین قرون هفتم تا نهم میلادی به وقوع پیوست؛ خصوصاً زمانی که مجادلات شمایل‌شکنان و شمایل‌گرایان شدت یافت (پری، ۲۰۰۷: ۷۳).

جریان جدال با شمایل و تصاویر مقدس، که از سال «۷۲۵» میلادی، در دوره امپراتور، «لئوی سوم، ایسوریایی»، و به دستور و فرمان او شروع شد، در دوره «گنستانتین پنجم» به اوج خود رسید، بگونه‌ای که در دوران او، بیشترین تخریب آثار هنری صورت گرفت (تاتار کیویچ، ۱۳۹۶ ش: ۶۷/۲). در طول این دوره‌ها، جریان شمایل‌شکنی، برای فتره‌ای متوقف، از شمایل دوست حمایت (در دوره امپراتریس ایرنه (۷۸۰-۸۰۲))، و سپس در دوره‌ای بعد؛ یعنی از سال «۸۱۳» زمان حکومت «لئوی پنجم ارمنی، (۸۱۳)» موج دوم آن آغاز، و تا پایان مرگ امپراتور، «تئوفیلوس (۸۲۹-۸۴۲)» ادامه یافت. پس از مرگ وی، جریان شمایل‌شکنی، که بیش از صد سال بطول انجامید، به پایان رسید و شمایل دوستان، قاطعانه پیروز شدند (همان: ۶۸). هفتمین شورای کلیسا در تأیید پیروزی ستایشگران تصویرهای مقدس، تصمیم خود را با کلمات زیر موجه ساخت:

«خداوند، در ذات خویش، و رای هر گونه توصیف و تصویر ممکن است، ولی از آنجا که کلمه الهی، طبیعت انسانی به خود گرفت و آن را با آمیختن با جمال الهی به صورت اصلی خود بازگردانید و با آن وحدت یافت. خداوند را می‌توان و باید از طریق صورت انسانی عیسی مسیح، ستایش کرد.» (اعوانی، ۱۳۷۵ش: ۳۰۳).

غلبه قطعی شمایل‌گرایان در تقدیس شمایل‌ها، در یکشنبه مقدس سال ۸۴۳ م، اتفاق افتاد. در این سال، شورای عام کلیسایی در شهر قسطنطنیه برگزار شد و با حضور کثیری از مردم در کلیسای ایاصوفیه، شمایل‌ها برای همیشه اعاده شد و جشنی به مناسبت این پیروزی و رویداد مهم، در کلیسای ارتدکس برپا گشت (غلامیان، ۱۳۹۶ش: ۸۵). نتیجه آنکه شورای عالی کلیسا در نیقیه،

تقدس شمایل‌های مسیحی را به رسمیت شناخت و اعلام کرد همانگونه که کلام الهی، منبعث از منشأ فیض و راهبر و برانگیزاننده مؤمنان با سواد است. شمایل‌ها هم همان نقش را در تحکیم ایمان مؤمنان عامی و بی‌سواد دارد و همانند کتاب مقدس، از اهمیت و جایگاه رفیعی برخوردار است و باید به آنها به دیده تکریم نگریست. اعتقاد قطعی به تجسد عیسی مسیح، در نان و شراب مقدس، ترسیم عیسی و قدیسان را نه تنها میسر، بلکه ضروری می‌کند. تکریم و اعزاز شمایل‌ها فی‌نفسه برای خود شمایل‌ها نبوده، بلکه بدین جهت است که نمادی از تکریم حضرت عیسی است. نزاع و مجادله با شمایل و تصاویر مقدس، از طرفی با رویکردی اعتقادی صورت پذیرفت؛ یعنی تضاد میان دو آموزه الهیاتی و دو دیدگاه هنری الهام گرفته از الهیات، و از طرفی دیگر، به داعی و انگیزه سیاسی؛ چرا که بسیاری از امپراتوران شمایل‌شکن، به ویژه «لئوی پنجم». سرباز و دولتمرد بودند، نه متکلم، به همین خاطر می‌خواستند اولاً شاهد آشتی میان مسیحیان و گروه‌های بی‌شماری، از جمله مسلمانان، یهودیان و مانویان باشند که تصاویر، مورد تأییدشان نبود، و ثانیاً قصدشان تضعیف روحانیت بود؛ چرا که این کار را شرط لازم حفظ قدرت مطلق خود می‌دانستند (رومبلد، ۱۳۷۴ ش: ۲۸۷).

هنر در مسیحیت همواره در این تضاد قرار گرفته که از یک سو، طبق منابع عبری و منعی که بر آن تاکید داشته، عادت به رسم تصاویر داشته و در مقابل طبق آموزه‌های دینی، عیسی (ع)، به عنوان موجودی الهی و قدسی در قامت بشر ظهور داشته است.

سنت کلیسا، رد پای اولین شمایل‌ها را به دوره خود مسیح و دوره بلافاصله پس از و دنبال می‌کند (اوسپنسکی، ۱۳۸۸ ش: ۳۳). اعتقاد رایج در کلیسای شرقی بر این است که نخستین شمایل در زمان حیات عیسی مسیح پدید آمد. از این شمایل با عنوان صورت مقدس یا صورت حقیقی نام می‌برند که بدون دخالت انسان پدید آمده است (نصری، ۱۳۸۸ ش: ۳۹).

به طور کلی، شمایل‌نگاری در مسیحیت از بُعدی قدسی برخوردار است. این قدسی بودن در باور مسیحیان، به استناد روایتی، منتسب به حضرت عیسی است، زیرا وجه تشبیهی حق، عیسی مسیح بوده و شمایل‌نگاری یک هنر کاملاً دینی و قدسی به حساب می‌آمده است (رک: پازوکی، ۱۳۹۶ ش: ۸۴).

اینطور بنظر می‌رسد که با وجود حکم شرعی حرام دانستن تندیس و تصویر در یهود، مسیحیت نظر متفاوتی درباره نقاشی داشته و آن را مفید ایمان مومنان در یادآوری تعالیم کلیسا می‌دانسته‌اند:

«هنر بیزانس، آن چنان با دین آمیخته بود که یوحنا دمشقی چنین نوشته: «اگر کافری نزد شما آمد و گفت: دین خود را نشانم دهید، ... او را به کلیسا ببرید و در مقابل تصاویر مقدس بنشانید» (تاتاریکیویچ، ۱۳۹۶ش: ۶۶) ابن عربی، در «فتوحات مکیه» درباره هنر شمایل‌نگاری به عنوان یک هنر دینی برخاسته از مسیحیت آورده است:

«اصول آنها (عیسویان ثوانی یا عیسویان متأخر) توحید تجرید از طریق مثال است. چون وجود عیسی (ع) از ذکوریت (نکاح) بشری نبود، بلکه از جهت تمثیل روح در صورت بشر بود. پس آنان در کلیساهایشان، مثال‌هایی را تصویر می‌کردند و با توجه به آنها بود که در جان خویش عبادت می‌نمودند؛ زیرا که اصل پیامبرشان (ع) از تمثیل بود. پس این حقیقت تاکنون در امت او سریان دارد و چون شرع محمد (ص) آمد، از صورت نهی نمود؛ در حالی که او حاوی حقیقت عیسی بود و شرع او شرع عیسی (ع) را در برداشت. از این رو وی برای ما تشریح کرد که خدا را چنان بپرستیم که گویی او را می‌بینیم و (با این کار) او را در خیال ما وارد نمود و این همان معنای تصویر است (ابن عربی، ۱۴۰۶ ق: ۳۶۰-۳۶۱).

بنابراین شمایل‌نگاری در صدر مسیحیت، غالباً در صدد بیان آموزه‌های دینی مسیحیان بوده و تنها نمود هنری نداشته است. این اقدام در صدد بازنمایی امور محسوس و بیشتر نامحسوس با محتوایی معنوی و مقدس در بازتاب ملکوت الهی بوده است:

«پانتوکراتور» واژه‌ای است در انجیل، که به قدرت و عظمت خداوند خالق (حاکمیت مسیح) اشاره دارد. برخی از شمایل‌های مسیح، خصوصاً در کلیساهایی ارتدوکس، معرف عیسی پانتوکراتور هستند؛ یعنی مسیح را در پجه‌ای می‌دانند که از آن نور خداوند ساطع می‌شود (کوماراسوآمی، ۱۳۹۳ش: ۳۷). شمایل‌ها همانند کتاب مقدس، بیان امور غیرقابل بیان بوده و به خاطر وحی خداوند که در تجسم پسر نمود می‌یابد، ممکن شده‌اند (اوسپنسکی، ۱۳۸۸ش: ۱۷).

نکته جالب توجه آنکه در غالب شمایل‌ها، مقام الوهیت پروردگار پیوندی با تصویر حضرت عیسی (ع) داشته و بُعد انسانی ایشان را تحت الشعاع بُعد الهی قرار داده است:

برجسته‌ترین محتوای شمایل‌ها، ارائه آموزه‌های مسیح شناختی یا (Christological) است؛ چرا که مطابق مبانی مسیح‌شناختی، مسیح، شمایل خدای نامحسوس است. «دیونوسیوس مجعول» و سپس «یوحنا دمشقی» هم اذعان دارند که مسیح، صورت محسوس امر نامحسوس است و شمایل وی در عین حال هم تصویر خدا و هم تصویر انسان است. انسانیت مسیح از آن جهت در

شمایل‌های مسیحی مورد تأکید قرار می‌گیرد که واسطه‌ای برای انتقال وحی و بیانگر حقیقت آسمانی وی است (نصری، ۱۳۹۷ش: ۴۲).

نقاشی در حقیقت ناب‌ترین فرانمود زیبایی‌شناسی دینی و معنوی بی‌زانس محسوب می‌شود که استفاده از آن نه صرفاً برای عبادت خداوند، و بلکه برای بازنمایی او و قدیسان نیز بکار می‌رفته است (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶، ص ۶۵). اگرچه نهضت شمایل‌شکنی توسط شورای مرکب از اسقف‌های کلیسای شرقی، تمثال‌پرستی را به عنوان عملی شنیع برشمرده و آن را وسیله شیطان در بت‌پرستی مجدد دانست و امر بر محوسازی تمثال‌ها از کلیسا نمود. (بازارگاد، ۱۳۶۵ش: ۱۲۱).

نکته مهم آنکه هدف اصلی در این آثار هنری، نمایش و تصویرگری روح انسان بوده است. در این تصاویر به آشکارسازی ذات انسان پرداخته و با نمایش آن پیش‌نمون‌ها، نگاه آدمی را به امور جاودان و پروردگار معطوف می‌سازد. از این رو حاصل کار، تابلویی صرفاً تماشایی نبوده، بلکه توجه دادن انسان به محتوای نهفته‌ای است که با تأمل و تفکر عمیق حاصل می‌گردد. در مجموع می‌توان گفت، مسیحیت شرقی «شمایل‌ها» را بازتاب سنت موجود در کلیسا می‌داند و با ترویج شمایل‌ها به انتقال آموزه‌های مسیحیت به نسل‌های بعدی پرداخته است.

۲-۳ اسلام

طبق دیدگاه توحیدی اسلام، خداوند از هرگونه تشبیه و تجسیم و محدودیت مبراً بوده و با فلسفه پرهیز از آداب بت و تمثال‌پرستی، دیدگاه تنزیهی خود را در تصاویر اسلامی اعمال نمود:

«پرهیز از خلق تصاویر و یا ساخت پیکره‌های انسانی و جانوری در اسلام نیز بر پایه شأن تنزیهی شکل پذیرفت. شاید یکی از دلایلی که مجسمه‌سازی و نقاشی، به وجهی در اسلام نهی شده این است که تشبیه، به جایی نرسد که چیزی از تنزیه حق باقی نماند» (پازوکی، ۱۳۹۶ش: ۸۷).

طبق اخبار آیات و گزارشات تاریخی، ظهور اسلام در میان عرب جاهلی، همراه با انواعی از آئین‌های مشرکانه و سرشار از پرستش اصنام و بت‌های خودساخته بوده و در مقابل آموزه‌های قرآن، تأکید بر نفی نمادهایی دال بر تجسیم و شرک داشته است:

پیامبر اکرم (ص) در فتح مکه و بعد از طواف، کمربندی از سیصد و شصت بت در اطراف کعبه را که هر یک، به یک روز سال قمری اختصاص داشت، یکی را پس از دیگری واژگون نموده و در عین حال این آیه قرآنی را تلاوت می‌فرمود: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ

كَانَ زُهَوًّا بَگُو ای پیامبر که حق آمده و باطل نابود شده است، همانا باطل نابود شدنی است.» (اسراء/ ۸۱) رسول خدا (ص) دستور دادند تا تمام بت‌ها و تصاویری از آداب و رسوم مشرکان به غیر از نقاشی‌هایی از حضرت مریم (س) و عیسی (ع) که یک هنرمند بیزانسی رسم نموده بود، نابود گردد. این حکایت نمایشگر معنا و مفهوم آن چیزی است که شمایل‌شکنی اسلامی نامیده می‌شود و بهتر است آن را عدم گرایش به شمایل‌نگاری نامید (اعوانی، ۱۳۷۵ ش: ۲۹۸ و ۳۰۰). بنابراین در نظر اسلام، ویران ساختن بت‌ها و کنار نهادن هر تمثیلی نشان از احیای یک امر واجب است که سبب تطهیر قلب، برای وصال به توحید و شهادت به یکتایی خداوند است (بورکهارت، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵-۱۵۴).

می‌توان نتیجه گرفت که دو رفتار متفاوت رسول خدا (ص) در قبال تمثال حضرت مریم (س) و عیسی (ع) و بت‌ها و سایر تماثیل، در حقیقت تصویرسازی مرتبط با ذات اله بوده و تجسیم پروردگار در هر قالبی، برابر با شرک مطلق است. همچنین تصویر نمودن انبیاء الهی و رسولان و اهل بیت (ع) نیز در معنای نفی پرستش نبوده و در جهت حرمت نمودن به اولیائی است که جانشین خداوند بر روی زمین هستند. ازین رو هنر تصویر می‌تواند با رعایت حدود اسلامی در این حوزه با آموزه‌های دین تلفیق شود و هر چیزی که به شکل موقت و یا پایدار تصور ایجاد بت داشته و میان فرد خداوند مانعی ایجاد نماید، مردود و به شدت مورد نهی است. همچنین قالب تصاویر از چهره اهل بیت (ع) نیز همراه با هاله‌ای از نور و با پرده و نقابی بر چهره ارائه می‌گردید. علاوه بر مقوله تنزیه الهی، شواهد بسیاری دالّ بر استفاده از صورتگری به عنوان ابزاری برای ساحران و طلسم سازان وجود دارد:

«در سده‌های نخستین و میانه اسلامی یکی از راه‌های رایج در نوشتن سحر و طلسم، صورتگری بوده و احکام متعلق به حرمت تصویرگری، در حمایت و تسری و تعمیم احکام حرمت سحر و طلسمات بوده است. آنجا که سحر و طلسم حرام بوده، لوازم و ابزارهای سحر و طلسم هم که تصویر و تمثال بوده، حرام اعلام شده است» (ذیلابی، ۱۳۹۵ ش: ۱۱).

در آموزه‌های دینی اسلام نیز در باب نهی از مراجعه و استفاده از سحر و جادو تاکید بسیار شده است. یوع سحر در جامعه، امنیت روانی مردم را سلب، و از گناهان کبیره (رک: نهج البلاغه، خطبه ۷۹) و ساحر از جمله کافران شمرده می‌شود: «الْمُنْجِمُ كَالْكَاهِنِ وَالْكَاهِنُ كَالسَّاحِرِ وَالسَّاحِرُ كَالْكَافِرِ وَالْكَافِرُ فِي النَّارِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۷/۱۴۳). همچنین از روایاتی که ساحران و

تصویرنگاران را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد: «مَنْ سَحَرَ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ صَوَّرَ التَّصَاوِيرَ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۳/۴۵۴) نیز می‌توان به این رابطه پی برد. ازین رو این مقوله نیز از جمله موضوعاتی است که شمایل‌نگاری را در اسلام تحریم نموده‌است.

۳- آثار و نتایج شمایل‌شکنی

در عنوان گذشته، موضوع شمایل‌شکنی در ادیان الهی به شکل موجز و خلاصه مورد بررسی قرار گرفته‌است. در ادامه آثار و نتایج حاصل از این مقوله به تفصیل و بحث گذاشته خواهد شد.

۳-۱- یهودیت

همانطور که مطرح شد، شمایل‌شکنی در یهود، سبب محدود شدن هنرهای تجسمی گشته و عهد عتیق رویکرد مساعدی نسبت به تصویر نداشته با این وجود، به امور تجسمی نظیر تابوت عهد، هیکل سلیمان و سایر امکان مقدس، اشاره شده‌است. تورات، به مانند اسلام معتقد است که ایمان به خداوند باید در غیاب تصویرسازی او صورت پذیرد. از این رو هنرهای تجسمی و بازنمودی از جمله تصویرنگاری، مجسمه‌سازی و... در دوره‌های پس از نهضت شمایل‌شکنی، مورد وقع و توجه قرار نگرفت و یهودیان، کمتر به این ساحت از هنر گرایش پیدا کردند. شاید بتوان ادعا کرد، تنها و بلکه مهم‌ترین اتفاق، پس از تحریم شمایل‌نگاری در یهودیت، گسترش و شکوفایی هنر خوشنویسی و خطاطی است. خوشنویسان یهودی، به تأسی از هنرمندان خوشنویسی اسلامی، کوشیدند تا بُعدی از اعجاز نهفته در کلام الهی را در قالب زیبایی و تناسب حروف و کلمات خوشنویسی، بر مخاطب آشکار سازند. «در دین یهود، هنر دینی، غالباً از طریق خوشنویسی بیان می‌شود. خوشنویسی در دین یهود، برای خویشتن‌شناسی، مورد امعان نظر قرار گرفته‌است:

«بنابرا ندیشه‌های عرفان یهودی، خداوند الفبای عبری را در روز ششم خلقت و پیش از خلقت آدم آفرید (سفر خروج: ۵/۲۰) علاوه بر این تقدس، ممنوعیت هنرهای بصری به جهت تمثیل به بت پرستی نیز سبب رونق بازار خوشنویسی گردید. اگرچه خوشنویسی کاتبان یهودی جنوب اندلس در اروپا تحت نفوذ و ارتباط با اعراب ماهر در خوشنویسی پدید آمد. درنگاه ایشان حروف و کلمات عبری همان کلام الهی است و با خوشنویسی می‌توان حضور خداوند در کلمات را به

مخاطب القاء نمود و کاتب همانند حامل وحی الهی است» (رک: ابراهیم، خادمی نژاد، ۱۳۹۵ ش: ۴۸-۵۰).

ازین رو مهم ترین اثر شمایل شکنی در دین یهود، یکی ممنوعیت رشد تصویرگری و هنر بصری گشته و این ممنوعیت بستر بالندگی خوشنویسی کتاب مقدس را فراهم نموده است.

۲-۳ مسیحیت

بعد از یهودیت، طرفداران مسیحی مهم ترین بخش از حامیان شمایل انگاری را تشکیل داده و تاریخ اصلی را در این حوزه رقم زده اند. شمایل در انگاره مسیحی معنای قدسی و الهی داشته و فرد مسیحی اعتقادات خود را با طرحواره های تصویری که همواره در کلیساها در معرض دید او بوده است، ادغام نموده است.

نهضت شمایل شکنی که به دلایل مهمی از جمله: خطر پیدایش بت پرستی، نارسایی تصویر، نسبت به اصل، عدم امکان بازنمایی مسیح، و تحریم های کتاب مقدس، شکل گرفت، و دوره ای از تاریخ هنر بیزانسی را بخود، اختصاص داده بود (یاسینی، ۱۳۹۵ ش: ۷۸)، بعد از خود، آثار و نتایج قابل توجهی را به دنبال داشته است.

آثار مترتبه شمایل انگاری بر آثار هنری و کاربرد آن را می توان با پیگیری وقایعی که در ادامه رخ داده است، پی جویی نمود:

درست پس از درگذشت امپراتور «تئوفیلوس» (۸۲۴-۸۴۲ م)، همسرش، تئودورا، به شمائل گرایی توجه و آن را احیاء نمود. او به مقام اسقفی کلیسای متدیست منصوب شد و در سال ۸۴۳ م شورای کلیسایی در قسطنطنیه برگزار کرد که در آن، شمایل ها اعاده شد و به عنوان نمادهای دینی، حیاتی و بخش مهمی از آئین های عبادی کلیسا ارتدوکس در نظر گرفته شد. تقریباً از اواسط سده نهم میلادی به بعد که مقارن با غلبه قطعی شمایل گرایان است، مجدداً شمایل نگاری در بیزانس و اروپای غربی شکوفا گردید و عصر طلایی هنر بیزانس شکل گرفت. در این دوره، طبیعت گرایی و اسطوره گرایی هنر باستانی یونان (دوره کلاسیک)، همراه با جنبه های نمایشی عاطفی و ایجاد حس رنج و همدردی در تماشاگر در نقاشی های موزائیک و نقاشی های دیواری مورد توجه قرار گرفت (درودی، ۱۳۷۲ ش: ۲۰۵).

نفی بازنمایی طبیعت‌گرایانه، از ویژگی‌های مهم هنر صدر مسیحی بود. در حقیقت، تحریم طبیعت‌گرایی، از شاخصه‌های بارز هنر مقدس محسوب می‌شد؛ چرا که هنر مقدس، بهره‌مندی از چنین بازنمایی را نوعی دخالت در امر الهی می‌دانست. اما پس از جریان شمایل‌شکنی، و در دوره‌های بعد، خاصه در دوران رنسانس، و دوران یونانی مآبی، «ناتورالیسم» بصورت خیلی قوی در هنر مسیحی نمایان شد، و به تعبیری در چارچوب طبیعت‌گرایی گرفتار شد، بطوری که از آن دوران، بعنوان زوال یا انحطاط هنر مسیحی نام برده می‌شود (نصری، ۱۳۹۷ش: ۶۶).

بنابراین می‌توان دوران رنسانس را تحول و بازگشتی بر شمایل‌انگاری دانست. اگرچه ایجاد شمایل و تمایل دوباره از سر گرفته شد، اما این آثار هنری از روح قدسی برخوردار نبوده و تحت تاثیر جریانات مختلفی قرار گرفته بودند. هنر طبیعت‌گرایانه، تحت تاثیر تمدن روم، و یونانی مآبی بود، در تلاش بود تا در مظاهر مختلف هنری‌اش، به تحول و تجدد و همراهی با تغییرات پیرامون خود در این حوزه بپردازد.

آثار ادبی مربوط به قرن نهم میلادی به بعد، گواهی بر شکوه و جلال تزئینات صورت‌وار جدید بوده است. قطعه‌ای در میان گزیده‌های یونانی، در تقدیس و تکریم شکوه چهره مسیح در کاخ امپراطوری وجود دارد، که چنین است:

«پرتو حقیقت، بار دیگر تابانیده شده است. بار دیگر مسیح در آسمان‌ها، در حالی که بر تخت حکمرانی تکیه زده، دور از تاریکی‌های ارتداد نورافشانی می‌کند.» پس از تثبیت جایگاه شمایل‌ها در مسیحیت ارتدوکس، آنها ایمان خود را با عناصر کلامی، همچون مناجات‌نامه‌ها و نیز عناصر غیرکلامی و بصری، همانند شمایل‌نگاری، قوام بخشیدند و از طریق متون مقدس خود، سعی در ایجاد اتحاد و یکپارچگی در جهان مسیحیت کردند؛ آنچنان که تا به امروز و با گذشت بیش از هزار سال، به حیات دینی خود ادامه داده‌اند (غلامیان، ۱۳۹۶ش: ۸۸-۸۷).

از دیگر آثار شکست شمایل‌شکنان، تقویت «رهبانیت» بود، زیرا که اصحاب صومعه‌ها و راهبان آن از طرفداران سرسخت شمایل بودند:

«راهبان از فشارها و آزارها رها شدند و با تجدید سازمان خود، نقش هر چه بزرگ‌تر و مهمتری را در جامعه بیزانسی بر عهده گرفتند. به همین سبب، بتدریج، به تعداد گروندگان به نظام رهبانی افزوده شد. قوانین رهبانی اصلاح شد، صومعه‌ها سامان جدیدی یافتند و به یکی از جلوه‌های مهم حیات دینی در مسیحیت ارتدوکس تبدیل شدند. نکته دیگر اینکه، شمایل‌شکنی، از

جهتی تأثیر سازنده‌ای بر هنر و نیز نظریه هنر بر جای گذاشت. این فعالیت‌ها به شکل‌گیری نظریه عرفانی هنر شمالی دوستان انجامید و سبب شد تا خود شمالی‌شکنان، به هنر رئالیستی روی آورند. تا آن زمان، فقط هنر ایدئالیستی دینی در جامعه دینی بیزانس وجود داشت، اما امپراتورانی که با هنر دینی مخالف بودند و آن را نابود می‌کردند، از هنر غیر دینی حمایت، و آن را وارد کلیسا کردند (تاتار کیویچ، ۱۳۹۶ش: ۷۲).

۳-۳ اسلام

تأثیرات شمالی‌شکنی و اتفاقات پس از آن، صرفاً به مسیحیت منتهی و محدود نشد، و بلکه نتایج حاصل از آن متوجه اسلام، بویژه در عرصه هنر و پیشرفت و گسترش قابل توجه در این ساحت گردید.

اگرچه علت یهودیان در جنبش شمالی‌شکنی، جلوگیری از بت‌پرستی و در مسیحیت، پرهیز از رویت‌پذیری خداوند بود، و مسلمانان نیز در این حیطة با ترکیب هنر و اسلام، از هرگونه شمالی‌نگاری که با روح قدسی دین در تضاد باشد، پرهیز نمودند:

«عدم‌گرایی به شمالی‌نگاری، به نحوی، به صورت جزء لاینفک هنر مقدس درآمد، و می‌توان گفت که یکی از اصول و مبادی، اگرچه نه اصل عمده هنر مقدس اسلام است. این امر، ممکن است در بادی امر، مغایر با موازین عرفی جلوه کند؛ زیرا پایه و اساس هر هنر مقدسی، تمثیل‌گرایی است و در دینی که برخی از مفاهیم آن در خصوص خداوند، در قالب تمثیل‌های انسانی بیان شده است. (مثلاً در قرآن از «وجه» خداوند و دست‌های او گفتگو شده است و خداوند بر عرش نشسته است) نفی تمثیل‌ها در ظاهر، به منزل تیشه زدن به ریشه هنرهای بصری است که با امور الهی سر و کار دارد» (اعوانی، ۱۳۷۵ش: ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۳).

می‌توان گفت که پس از شکست شمالی‌شکنان، هنر اسلامی در غالب هنرهای انتزاعی و تزئینی، مملو از طرح‌های اسلیمی گسترش یافت که از مهم‌ترین و بارزترین آن، پویایی هنر خطاطی است و توانسته است، جای شمالی‌نگاری را جبران نماید.

خوشنویسی متون مقدس و معتبر، یکی از مهم‌ترین و بلکه معدود هنرهایی است که در غیاب نقاشی و صورت‌نگری و پس از تحریم شمالی‌نگاری، به یهودیت، مسیحیت و اسلام راه یافته است. خوشنویسان یهودی و اسلامی کوشیده‌اند تا بعدی از اعجاز نهفته در کلام الهی را در قالب زیبایی

و تناسب حروف و کلمات خوشنویسی، بر مخاطب آشکار سازند. در این راستا، خطوط عبری و عربی که پیوند تاریخی عمیقی با یکدیگر داشتند، به عنوان دستمایه خوشنویسان یهودی و اسلامی برای نگارش کتاب مقدس عبری، قرآن و سایر متون معتبر، مورد استفاده قرار گرفتند تا باعث افزایش اعتبار این امور، در چشم دین‌داران و جلب توجه آنان باشند. البته اشاره به فضیلت کتابت، که در خود این متون نهفته است نیز در پرورش هنر خوشنویسی مؤثر بود و سبب شد تا هنر خوشنویسی به چنان مرتبه‌ای از تکامل و تعالی برسد که از زیانگاری و زیبانیسی محض، به نوعی هنر قدسی ارتقاء یابد. عشق و علاقه و صف‌ناپذیر هنرمندان به کلام وحی، موجب گردید تا آنان تمام توان خود را در هر چه زیبا نوشتن قرآن و تورات به کار گیرند. در هندسه روحانی هنر خوشنویسی، زیبایی، هماهنگی و استواری در حد کمال به هم آمیخت و هنری نمادین از نگاه عارفانه تفسیری که برآمده از مکاشفه معنوی خوشنویس از عالم قدس است. علاوه بر آن، هنرمندان مسلمان و یهودی برای پدید آوردن آثار فاخر خود، دارای اعتقاد، ابزار، قوانین و آداب مشترک هنر خوشنویسی هستند و می‌کوشند پرتوی از اثر جمال الهی را در اثرشان نشان دهند. بر این مبنا می‌توان مدعی بود که هیچ هنر بصری به اندازه خوشنویسی در یهود و اسلام دارای صراحت در انتقال تقدس و در ایجاد و تحکیم خداباوری، مؤثر نبوده است.

پس از شکست جریان شمایل‌شکنی، هنر اسلامی، از جمله نقاشی و بطور اخص، مینیاتور به هنر انتزاعی بدل شد. تلقی مسلمانان در مورد نقاشی، نفی ناتورالیسم، یا رئالیسم به معنای جدید آن است که در آن موجودات طبیعی به همان صورت طبیعی نمایش داده می‌شوند. از این رو در نقاشی‌های موجود در تمدن اسلامی مثل مینیاتورها، ابعاد مادی موجودات و چشم‌انداز دیده نمی‌شود؛ چنانکه در شمایل‌نگاری مسیحیان تا قبل از دوره مدرن هم چنین چیزی دیده نمی‌شود. به همین دلیل، محققان غربی نقاشی‌های موجود در تمدن اسلامی را انتزاعی یا تجربیدی می‌دانند (پازوکی، ۱۳۹۶ش: ۶۷). وجه تخیلی هنر اسلامی، بعنوان یک شاخص، که بعد از جریان شمایل‌شکنی در هنر اسلامی، مکان و منزلت یافته، مبتنی بر این نظریه عرفانی اسلامیت که هنرمند از طریق صفای باطن خویش، به عالم خیال متصل می‌شود، و لذا می‌توان گفت که هنرمند اسلامی اهل تخیل است. بنابراین اگر تقلید او ناظر به موجودات محسوس خارجی باشد. حتی می‌توان هنر «مینیاتور» را به جهت لطافتی که در آن وجود دارد، حاصل انعکاس فضائل و یا یک شهود عرفانی دانست.

بنابراین پژوهش، دو علت عمده در کارکرد تصاویر را در اسلام منع نموده است، یکی در تقابل با پرستش آنها به مثابه بت، و دیگری استفاده از آن به عنوان ابزاری بر سحر و طلسم. در اولی درصدد مبارزه با عقاید شرک آمیز و در دومی در نفی فضایی غیر عقلانی و مبتنی بر موهومات و سلب امنیت از افراد جامعه، به تحریم صورتگری اقدام شده است. ازین رو هنر نگارگری و هنر مینیاتور با مضامینی که حاوی مباحث عرفانی و شهودی و حماسی بوده است، گسترش یافته است. ازین رو این دست از هنروری‌ها در نگاه هنرمندان، هرگز در دایره فعالیت‌هایی که طبق آموزه‌های دینی مستحق عذاب الهی شمرده شده است، تلقی نمی‌گردیده و اصولاً خارج از دو حیطه تحریمی که مطرح شد، دارای مفسده و پیامدی سوء نخواهد بود.

۲۴۳

پژوهشنامه ادیان

نتیجه‌گیری:

- جنبش شمایل‌شکنی با طرح این دلیل مهم که نقاشی کردن تصاویری که خداوند را بازنمایی می‌کند، بت‌پرستی و کفر است، شکل گرفت. استدلال شمایل‌شکنان، اینگونه بود که بازنمایی تصویری از خداوند، امکان ندارد، هیچ تصویری نمی‌تواند ذات خداوند را تصویر کند. بازنمایی تصویری از خداوند، نه فقط غیر ممکن، بلکه ناشایست نیز می‌باشد.
- جنبش شمایل‌شکنی، شروع تحولات و تغییرات قابل توجهی در مباحث کلامی و حوزه‌های هنری بود. ادیان بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام، هر کدام پس از شکست جریان شمایل‌شکنی در بیزانس، متأثر از اتفاقات بعد از آن شدند و این جریان، بر هر یک از ادیان، در حوزه‌های کلامی و هنری، تأثیرات مهم، قابل توجه و متفاوتی، به همراه داشته است.
- شاید مهم‌ترین و بارزترین اتفاق، پس از تحریم شمایل در میان یهودیان، محدودشدن هنرهای تجسمی و مغفول ماندن هنرهای بازنمود است. قطع نظر از این تأثیرات سلبی ناشی از تحریم شمایل‌نگاری، یک تأثیر ایجابی هم در هنر یهودی، قابل توجه است و آن، پیشرفت و گسترش هنر خوشنویسی و خطاطی پس از شکست جریان شمایل‌شکنی است که به موازات پیشرفت این هنر در میان هنرمندان مسلمان، از تقدم قابل قبولی برخوردار بوده است.
- طبیعت‌گرایی، اسطوره‌گرایی هنر باستانی یونان، همراه با جنبه‌های نمایشی و عاطفی و ایجاد حس رنج و همدردی در تماشاگر، در نقاشی‌های موزائیک و نقاشی‌های دیواری، گسترش

تزئینات هندسی در کلیساها و اماکن مقدس، ساخت کلیساها، گسترش رهبانیت را می‌توان از آثار و نتایج شمایل‌شکنی در مسیحیت، برشمرد.

- گسترش هنر خوشنویسی و خطاطی در اماکن مقدس، خاصه در مساجد، به همراه هنر تذهیب و پیشرفت معماری اسلامی، و همراهی آن با هنرهای تزئینی و طرح‌های اسلیمی رواج و بسط سبکی از نقاشی «میناتور»، برای بیان شهود عرفانی، و موارد دیگر، از جمله آثار و نتایج بعد از تحریم تصویرنگاری در اسلام می‌باشد.

۲۴۴

پژوهشنامه ادیان

کتابنامه

- قرآن کریم، (۱۴۱۵ق)، ترجمه: محمدمهدی فولادوند، قم: دارالقرآن الکریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۹ش)، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر مشهور.
- کتاب مقدس، (۱۳۸۳ش)، انتشارات اساطیر.
- عهد عتیق، (۱۳۸۰ش)، کتاب‌های قانونی ثانی بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نشر نی.
۱. اعوانی، غلامرضا، (۱۳۷۵ش)، حکمت هنر معنوی، (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات گروس.
 ۲. ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد، (۱۴۰۶ق)، فتوحات مکیه، تحقیق و تقدیم، عثمان یحیی، مصر، الیهئه المصریه العامه للکتاب.
 ۳. ابراهیم، علی رضا؛ خادمی نژاد، محمدتقی، (۱۳۹۵ش)، جایگاه هنر خوش‌نویسی در نگارش متون مقدس اسلامی و یهودی، دوفصلنامه هفت آسمان، دوره ۱۸، شماره ۷۱، صص ۴۱-۶۲.
 ۴. اسکندری، ایرج، (۱۳۷۸ش)، بررسی و تحلیل نقاشی دیواری از ماقبل تاریخ تا عصر حاضر، فصلنامه هنرهای تجسمی، شماره ۵، صص ۱۹۸-۲۱۳.
 ۵. اوسپنسکی، لئونید، (۱۳۸۸ش)، معنای شمایل‌ها، ترجمه محمد داودی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
 ۶. براندون، اس. جی. اف. (۱۳۸۵ش)، انسان و تمثیل مفاهیم، ترجمه: حمیدرضا قربانی، کتاب ماه هنر، شماره ۹۷، صص ۱۲۲-۱۲۹.
 ۷. بورکهارت، تیتوس، (۱۳۸۶ش)، مبانی هنر اسلامی، ترجمه امیر نصری، انتشارات حقیقت.
 ۸. بورکهارت، تیتوس، (۱۳۹۶ش)، هنر مقدس، ترجمه جلال ستاری، انتشارات، سروش، چاپ هشتم.
 ۹. بیالوستوکی، یان، (۱۳۸۵ش)، شمایل‌نگاری، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه: صالح حسینی، تهران: انتشارات سعادت.
 ۱۰. بازارگاد، بهاء‌الدین، (۱۳۵۶ش)، تاریخ نوین فلسفه، تهران، نشر فروغی.
 ۱۱. پازوکی، شهرام، (۱۳۹۶ش)، حکمت هنر و زیبایی در اسلام، تهران، فرهنگستان هنر.
 ۱۲. تاتار کیویچ، ولادیسلاف، (۱۳۹۶ش)، تاریخ زیبایی‌شناسی، ترجمه هادی ربیعی، تهران، انتشارات مینوی خرد.
 ۱۳. سعید درودی، (۱۳۷۲ش)، اطلاعات عمومی سخن، تهران: انتشارات سخن.

۱۴. ذیلابی، نگار، (۱۳۹۵ش)، پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام، نشریه تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۳، صص ۳-۲۸.
۱۵. رومبلد، گونتر، (۱۳۷۴ش)، چالش‌های مقدس، فصلنامه هنر، ترجمه محمد فرمانی، شماره ۲۸، صص ۲۸۱-۲۹۶.
۱۶. عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل‌البت علیهم السلام.
۱۷. عباسی، مژگان، (۱۳۸۸ش)، پایان نامه بررسی تطبیقی شمایل‌شکنی بیزانس و تحریم تصویری در اسلام (۳ قرن اول)، دانشگاه هنر.
۱۸. غلامیان، ریحانه، (۱۳۹۶ش)، شمایل‌نگاری در کلیسای ارتدوکس، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۹. کومارا سوآمی، (۱۳۹۳ش)، آنداتا، فلسفه هنر مسیحی و شرقی، ترجمه: امیرحسین ذکرگو، تهران: فرهنگستان هنر، چاپ سوم.
۲۰. گتر، جوزف، (۱۳۸۶ش)، سرگذشت دین‌های بزرگ، ترجمه: ایرج پزشک‌نیا، تهران: انتشارات جامی.
۲۱. میرشکاری، جواد، (۱۳۹۲ش)، فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان، تهران: نشر فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۲۲. نصری، امیر، (۱۳۹۷ش)، حکمت شمایل‌های مسیحی، نشر چشمه، چاپ دوم.
۲۳. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، موسسه آل‌البت علیهم السلام.
۲۴. وزیری، علی نقی، (۱۳۷۳ش)، تاریخ عمومی هنرهای مصور، تهران: انتشارات هیرمند.
۲۵. یاسینی، سیده‌راضیه، (۱۳۹۵ش)، شمایل‌نگاری دینی در ایران و غرب از آغاز تا دوره معاصر، پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
26. Cook, John, w. (2005), iconography, Christian iconography encyclopedia of religion, second education, USA: Thomson gale, Vol 7.
27. Fortountto, Marianna, Cunningham, Mary b. (2009). Theology of the icon, the Cambridge companion to orthodox Christian theology new York; the Cambridge university press .
28. Jensen, Robin m. (2011). Living water, Boston; brilliant, Vol: 105.
29. McFarland, John a. (2011). Thr Cambridge dictionary of Christian theology, New York: Cambridge.
30. McGuckin, John Anthony (2011), The Blackwell encyclopedia of eastern orthodox Christianity, Vol .1. USA: Blackwell.
31. Parry, Ken (2007), The Blackwell companion to eastern Christianity USA: Blackwell.

Language in Islamic mysticism with regard to the verses of the Qur'an

Mohsen Astaraki

Ph.D. in Philosophy, Science and Research Department, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), m7astaraki@yahoo.com

۲۴۷

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In Islamic philosophy discussion of nature of language has not been independently investigated. But according to the “manifestation”, we can think of the nature of language in mysticism. In Islamic mysticism all creatures are God,s appearance. Therefore, the language is linked the manifested of God. In mystical texts degrees of language come with various expressions, such as discourse, word, book, the Pen, station of “Be” and Breath of clemency. All this degrees show appearance of God. The world seems to emerge through divine language. All creatures are word and show God. On the other hand, God as the author of the book world. In the philosophical interpretation of Man, speaking is interpreted to Reason. But in mysticism speaking return to manifestation of God. Speaking (discourse) is the ontological reality that will exist in various degrees. It causes all creatures to talk. To describe precisely, language only belong to God and other thing are degrees of divine.

Keywords: Existence, manifestation, language, word and word, book and pen, status, compassionate soul

زبان در عرفان اسلامی با نظر به آیات قرآن^۱

محسن آسترکی^۲

۲۴۸

پژوهشنامه ادیان

چکیده

در حکمت عرفانی بحث از ماهیت زبان به نحو مستقل طرح نشده؛ اما با نظر به مباحث اصلی عرفان همچون تجلی و ظهور و اسماء و صفات می توان پرسش از حقیقت زبان را به میان آورد. تمامی عوالم و موجودات و به طور کلی هر آنچه هست تجلی خدایند؛ از این رو پدیدار زبان نیز ظهور او و شأنی از شئون اوست. زبان شأنی «ایجاد» دارد که حقیقت آن با نظر به مراتب و اعتبارات گوناگونی همچون کلام و کلمه، کتاب و قلم، مقام کن و نفس رحمانی، و با توجه به تأویل آیات قرآن در عرفان نظری شرح و تأویل شده است. هر کدام از این اعتبارات جلوه ای از جلوات خداوند و مرتبه ای از کلام اویند. و ظهور وجود را در مراتب گوناگون نشان می دهند. کلام اولاً و بالذات متعلق به خداست و ثانیاً و بالعرض موجودات دیگر بهره ای از آن دارند. نطق نیز حقیقتی وجودی در عالم است که به تجلی حق بازمی گردد. حقیقت زبان صورت فعلی «به ظهور آوری» است که موجودات را به پیدایی می آورد.

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

کلید واژه: وجود، تجلی، زبان، کلام و کلمه، کتاب و قلم، مقام کن، نفس رحمانی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

۲. دانش آموخته دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

مقدمه

در عرفان نظری «تجلی» محور اصلی و مبنای همه‌ی مسائل و مباحث است. علم و معرفت و پیدایش عالم، همه بر اساس تجلی حضرت حق تبیین می‌گردند. پرسش اینجاست که مقام زبان بر اساس نظام تجلی در کجاست و چه نسبتی است میان ظهور خداوند و حقیقت زبان؟ بر اساس حکمت عرفانی، ذات واحد خدای سبحان در لباس اسماء و صفات تجلی می‌کند و نخستین کثرت را آشکار می‌سازد. اسماء و صفات حقایقی وجودی‌اند، که هرچه را در عالم هست، پدیدار و تدبیر می‌کنند. در میان امهات اسماء و صفات آخرین اسم، اسم «المتکلم» و صفت «کلام» است. تأمل در این اسم و صفت، مقام بحث درباب حقیقت زبان را از حیث هستی‌شناختی فراهم می‌سازد. نکته دیگر بحث خلقت است که در کلام‌الله با اصطلاح «کن فیکون» آمده؛ عبارتی که دلالتی زبان‌شناختی دارد. عرفا بر اساس ظهور حضرت حق مقام «کن» را تأویل می‌کنند. سخن گفتن از «نفس رحمانی» در قیاس با نفس انسان نیز از دیگر مباحثی است که می‌تواند راه به حقیقت زبان بگشاید. و در نهایت تأمل در حقیقت نطق از منظر عرفانی حائز اهمیت است؛ منظری که تفاوتی اساسی با نگرش فلسفی در این باب دارد. در این مقاله با نظری اجمالی به موضوعاتی که ذکر شد، برآینم تا راهی به حقیقت زبان از منظر عرفانی بیایم.

کلام و کلمه

بر اساس اسم المتکلم هر کلامی در عالم، کلام خداوند می‌شود و از جانب اوست. ابن عربی بر اساس آیه ما یأتیهم من ذکرٍ من ربهم مُحدَث...^۱ (هیچ پند و یاد تازه‌ای از پروردگارشان نیامد)، اصل هر کلام در عالم را به کلام الهی بازمی‌گرداند. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۰) در دار هستی جز الله سخنگو و قائلی نیست؛ در فتوحات می‌نویسد: «فکما انه لیس فی الوجود الا الله لذلك ماثم قائل و لا سامع الا الله». (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۲) کلام از آن حیث که کلام است، امر واحد و یگانه‌ایست اما نسبتی که در مخاطب تکلم حاصل می‌شود، باعث تعدد می‌گردد. به بیان دیگر، کلام حضرت حق واحد است و کلام متکلمین متعدد؛ که این تعدد به متکلمین بازمی‌گردد و نه به کلام. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۳) خدای سبحان محل برای صداها و حروف نیست؛ بلکه به کلامی قدیمی و ازلی،

متکلم است. کلام او منزّه است از صوت و حروف و تقدّم و تأخّر؛ هر کلام که در عالم هستی پدیدار گردد، حادث و مخلوق اوست. خداوند ما را با کلام خویش مخاطب قرار می‌دهد و خودش نیز با کلامی که برایمان آفریده، پاسخ می‌گوید. کلام، فعل الهی است که در قلب بشر آفریده شده و تعبیر زبانی‌اش در لسان می‌آید. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۲۹)

نسبت میان اسم المتکلم و صفت کلام با دیگر اسما و صفات هفت‌گانه، حقیقت زبان را روشن‌تر می‌نماید. در میان این ائمه سبعة (حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام) حیات، «ام‌الائمه» و یا «امام‌الائمه» است. شش صفت دیگر به حیات بستگی دارند؛ بدین نحو که علم به حیات، قدرت و اراده به علم و حیات، باقی نیز به این چهار صفت متکی‌اند. اراده و قدرت ذاتی خواستار آنند که هر چه را در غیب است، اظهار و ایجاد کنند. در این مقام، تجلی ذات لذات واقع می‌شود که آن را «کلام ذاتی» می‌خوانند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵) خداوند در این مرتبه متکلم است و هم او در این مقام سمیع است که این کلام ذاتی را می‌شنود. به بیانی دیگر، کلام الهی تجلی خدای سبحان است که از آن به کلام تکوینی یاد شده و در کنار کلام تشریحی، آن را از اقسام کلام خداوند برشمرده‌اند. ابن عربی در فتوحات بیان می‌کند که از کلام، جهان به شکل عالم به نحو اتم و احسن ظهور می‌کند؛ (شعرانی، ۱۳۹۰: ۴۶۷) در بینش عرفانی ظهور عالم به اعتباری با کلام «کن» وقوع می‌یابد و به اعتبار دیگر با نام الله؛ «ظهر العالم بسم الله الرحمن الرحيم». (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱۷) بر این اساس ذات زبان حقیقتی وجودی است و تمامی اقسام و صور آن، به کلام تکوینی خداوند باز می‌گردد؛ چه در پیدایش و چه در دوام.

در کلام، «کلمه» به ظهور می‌رسد. به گفته ابن عربی «فالموجودات کلها کلمات الله التي لا تنفد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۴۲) تمامی موجودات کلمات الهی‌اند که پایانی ندارند. اعیان ممکنات موجود (ماهیت موجودات) نیز کلمات حق متعال‌اند. کلمه نامیدن شدن موجودات بر اساس قول الهی است؛ در قرآن کریم همه‌ی موجودات در مقام مظهریت حق «کلمات» نامیده شده‌اند: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا». ^۱ بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد، پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم. «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ

يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَيْحُرِّ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ^۱. اگر آنچه در زمین درخت هست، قلم باشد، و دریا، به کمک آن دریا، هفت دریای دیگر مرکب، کلمات خدا تمام نشود، که خدا نیرومند و حکیم است.

ابن عربی در وجه تسمیه کلام و کلمه گفته است که این دو از ریشه «کلم» به معنای «جرح» و «اثر گذاری» گرفته شده‌اند؛ «الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم و هو الجرح فلها قلنا مؤثرة كما أثر الكلم في جسم المجروح...» (ابن عربی، د.تا: ۱۸۱/۲) الفاظ را کلمه می‌نامند چون اثر می‌گذارند؛ موجودات خارجی، اعم از مادی و غیرمادی را نیز از آنجا که اثر گذارند به اصطلاح کلمه یاد می‌کنند. به اعتبار دیگر، کلمه یعنی «نشانه»؛ نشانه‌ای که آشکار می‌کند. سخنان آدمی را بدین جهت کلمه گویند که آشکارکننده «ما فی الضمیر» است. موجودات نیز از آنجا که نشانه حضرت حق‌اند و و غیب را آشکار می‌کنند، کلمه نامیده می‌شوند. لازم به تذکر است که در حکمت عرفانی «کلمه» نه آن چیزی است که ذاتا دارای صوت و لفظ و بیان باشد، بلکه حقیقتی وجودی و نحوه وجود فیض خداست. این فیض، گاه شنیده می‌شود و گاه به چشم می‌آید، گاهی هم وجودی کتبی می‌گیرد. همه این امور کلمه نامیده می‌شوند چرا که نشان از تجلی خداوند دارند. همان گونه که موجودات بر اساس نقص و کمال تقسیم می‌شوند، کلمات الهی نیز ذومراتب و مقول به تشکیک‌اند. در اعلی مرتبه، متکلم کلمات یعنی خداوند قرار دارد و در مرتبه بعدی، انبیا و اولیای الهی به عنوان کلمات تامه و یا اتم قرار دارند. ایشان را کلمات تامات نامیده‌اند چرا که در مقام قرب حق، نشان بیشتری از خداوند داشته و بهتر از دیگر موجودات از او خبر می‌دهند.

کتاب و قلم

مراتب تجلی و تعیین حضرت حق در زبان عرفا گاه به کتاب و یا کتاب تکوینی تعبیر شده است. در بحث از کلام گفتیم که خداوند در موطن تجلی ذات به ذات، کلام ذاتی را پدید می‌آورد. در همین موطن، حضرت حق اوصاف جمال خویش را به تجلی علمی خود قرائت می‌کند و می‌شوند. از این رو ظهور خداوند که دار هستی را پدیدار می‌سازد، کتاب تکوینی ذات حق متعال است.

قیصری مراتب کتب تکوینی الهی را با الفاظ «ام الکتاب» و «کتاب مبین» و «کتاب محو و اثبات» بیان کرده؛ ام الکتاب مرتبه‌ای عالی است در نزد حضرت حق که لفظ و کلمه و حرف در آن نیست. «عقل اول» ام الکتاب است چرا که اجمالاً احاطه به اشیاء دارد و «نفس کلیه» را کتاب مبین گویند، زیرا تفصیلاً حاوی حقایق است. به «نفس مطمئنه» که تدبیر حوادث را بر عهده دارد، کتاب محو و اثبات اطلاق می‌شود. و در آخر، انسان کامل از آنجا که نسخه‌ای از عالم کبیر است، جامع این کتب است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰) از حیث روح و عقلش کتابی عقلی مسمی به «ام الکتاب» است، از جهت قلبش کتاب «لوح محفوظ»، و به اعتبار نفسش کتاب «محو و الإثبات» نام دارد. (قیصری، ۱۳۹۰: ۹۱)

بنا به تفسیر دیگر ترتیب کتب الهی از این قرار است: نخست همان ام الکتاب که بسیطة الحقیقه است و همه حقایق و کمالات را دارد. دوم کتاب مبین که نفس کلیه است و به آن لوح محفوظ نیز می‌گویند. سومین کتاب با نظر آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»،^۱ کتاب محو و اثبات نام گرفته است. این کتاب همان نفس منطبعه^۲ است و لوح قدر نیز نامیده شده است. کتاب مبین نیز که شامل کتاب اول و سوم است با توجه به این آیه: «...وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۳ نام یافته است. چهارمین کتاب، کتاب مسطور است که بر رَقّ منشور (طومار گسترده) نگارش یافته؛ این کتاب همان هیولی است که آن را سجل وجود نیز نام نهاده‌اند. در کلام الهی به این کتاب اشاره شده: «وَ الطُّورِ* وَ كِتَابِ مَسْطُورِ* فِي رَقِّ مَنشُورِ»^۴ و در مرتبه پنجم کتاب جامع یا انسان کامل قرار دارد که فراگیر تمامی کتب قبلی بوده و آیه‌ی «...وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»^۵ خیر از آن می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۱۲۶)

از منظری دیگر، کتب الهی سه قسم است: قرآنی و آفاقی و انفسی؛ در کتاب مکتوب قرآنی خدای متعال در چهره الفاظ و عبارات و آیات تجلی کرده هر کس آن را آنچنان که شایسته است بخواند، تجلی خداوند را می‌یابد. امیر مؤمنان علی (ع) در باره‌ی تجلی حق در خطبه صد و چهل

۱. رعد/ ۳۹.

۲. نفسی که جاری در تمام اجزاء فلک است و مانند روح بخاری است در انسان و حیوان.

۳. انعام/ ۵۹.

۴. طور/ تا ۳

۵. یس/ ۱۲.

و هفتم از نهج البلاغه چنین می‌فرماید: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونوا رأوه بما اراهم من قدرته». خدای سبحان که کاتب قرآن حکیم و کتاب کریم است در مکتوب خود تجلی کرده است و مردم آن کتاب یعنی قرآن را می‌نگرند بدون آن که خدای را که متجلی در آن است ببینند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱) در کتاب آفاقی حق تعالی در چهره اسمائی و جامه‌های فعلی پدیداری مشهور به حروف و کلمات و آیات (که همان آفریده‌های روحانی و جسمانی‌اند) ظهور کرده است. خواننده حقیقی این کتاب مشاهده می‌کند که در وجود، جز خداوند و صفات و افعال او چیز دیگری نیست. و کتاب سوم کتاب انفسی است که برآمده از تجلی خدای سبحان در چهره‌ی انسان کامل است و حقیقت حروف و کلمات این کتاب، همان اعضاء و جوارح اویند. انسان خواننده این کتاب، نفس مجرد خود و بساطت و یکتایی و احاطه‌ی خدا بر عالم را مشاهده می‌کند. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۳۸۵)

در زبان عرفانی گاه از تعینات خداوند به «قلم» نیز یاد می‌شود. به عنوان مثال از احدیت که تعیین اول است، از آن روی که واسطه‌ی صدور موجودات است به عنوان «قلم» تعبیر کرده‌اند. (یثربی، ۱۳۸۷: ۵۵۹) این قلم اعلی همان عقل نخستین است؛ عقل اول را به اعتبار مقام جمع حقیقت بودن، ام‌الکتاب و به اعتبار فاعلیت و صورت بخشیدن‌اش، قلم نامیده‌اند. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۱۲۶) به گفته ابن عربی، عقل جوهری است بسیط و غیر مادی و خودآگاه. نیازمندی ذاتی است که نیاز به آفرینش خود دارد و اضافات و نسب متعددی نیز از او سرچشمه می‌گیرند. این عقل از آن جهت که تدوین و تسطیر عالم می‌کند، قلم نامیده شده است. (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۵۰) فرشته تدوین و نوشتن نیز قلم نخستین نام گذارده شده؛ فرشته‌ای که پس از فرشتگان مهیمن (مراقب و نگاهبان) بر آفرینش عرش تقدم دارد. (شعرانی، ۱۳۹۰: ۴۵) اصطلاح قلم، برآمده از قرآن و روایات است؛ در قرآن، عقل اول که آفریده اشرف و اقرب به خداست، قلم نامیده شده: «ن والقلم و ما یسطرون». پیامبر اکرم نیز فرموده: «اول ما خلق الله قلم».

حروف

در آثار عرفا، تعینات حضرت حق و ظهور خداوند در عالم، به مدد بحث از «حروف» نیز تبیین

۱. قلم/ ۱. توضیح آنکه حقیقت قرآن، فراتر از کلمات حک شده بر روی کاغذ(قرآن صامت) است. همه‌ی آفاق و انفس تجلی کلام حق‌اند. در اعلا مرتبه، قرآن ناطق است که در مرتبه «وجودانفسی»، انسان کامل نام دارد.

می‌گردد در دو وجه؛ اول در مقام تمثیل از نسبت حق با عالم و دوم در مقام حقیقت حروف. در وجه اول آمده است که ظهور خدای سبحان در عالم به مانند ظهور حرف الف در دیگر صور حروف است. توضیح آنکه الف ملفوظ، صوتی است ممتد و مطلق که مقید به چیزی نیست، نه به خروج از مخرجی خاص مقید است و نه به عدم خروج از آن. الف مکتوب نیز که خطی ممتد است، نه به شکلی از اشکال حروف مقید گشته و نه به عدم آن. الف لفظی بواسطه برخورد صدا با مخارج مختلف در دهان، حقیقت و ذات تمامی حروف ملفوظ شده و مقید به حروف و الفاظ و معانی جدید می‌گردد. الف مکتوب نیز در هیئت و کسوت اشکال گوناگون، باعث پیدایش حروف جدید می‌شود. به عقیده ابن عربی چنین الفی که خود منشأ پیدایش حروف گوناگون شده، حرف نیست و به اصطلاح تمثیلی از «مقام جمع»^۱ است؛ در این مقام، الف منزله از هر شکل و صورتی است و با تنزل، ملبس به اشکال و صور حروف می‌گردد. در اصطلاحات عرفا الف یا مقام جمع اشاره به ذات احدیت دارد؛ یعنی حق از آن حیث که آغاز و مبدأ اشیاست. بنابراین این تمثیل بیان می‌دارد که وجود مطلق حق که مبدأ ظهور و وجود جمیع اشیاست، به منزله الف است که در ذات خود مطلق و عاری از هرگونه قیدی است. به همان نحو که الف مبدأ ظهور صور و اشکال حروف می‌شود، وجود مطلق نیز با نازل شدن به تعینات، موجودات خارجی را ظاهر می‌گرداند. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۸۸) اما فراتر از تمثیل ظهور الف در تمام حروف، عرفا معتقدند که اصل تمام حروف، حضرت حق است و اوست که در آنها تجلی کرده؛ ابن عربی از زبان خداوند خطاب به بنده می‌گوید: «هر سخنی که در بیان گنجد، منش آفریده و حروف را من خلق کرده و به هم انسجام داده‌ام»^۲ (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۸۹)

در حکمت عرفانی تأویل الفاظ و عبارات به دو گانه‌ی «لفظ و معنا»، بر اساس حجاب و تجلی صورت می‌پذیرد. بر این اساس، ظاهر الفاظ و حروف، حجاب بر حقایق معانی‌اند. به جهت رسیدن به حقیقت الفاظ و اذکار می‌بایست از حجاب ظاهرشان گذر کرد، تا معانی که نشان از حضرت حق دارند و بلکه ظهور خود اویند، هویدا و آشکار گردند. در اقوال عرفا به حجاب بودن ظاهر

۱. مرتبه‌ی شهود جمیع مظاهر در وجود واحد حق را، «مقام جمع» مینامند. (نک: یثربی، ۱۳۸۷: ۲۵۴)

۲. لازم به تذکر است که در نگرش عرفانی مقصود از خلق همان تجلی حق است.

الفاظ، نگنجیدن معانی حقیقی در زبان و مقام بی لفظ و سخن زبان فراوان اشاره شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

شمس تبریزی در مقالات می‌گوید: «عبارت سخت تنگ است. زبان تنگست. اینهمه مجاهده‌ها از بهر آنست که تا از زبان برهند که تنگست». (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲/۱) و یا در جای دیگر گفته است: «سنایی به وقت مرگ چیزی می‌گفت زیر زبان. گوش چون به دهانش بردند این می‌گفت:

باز گشتم ز آنچه گفتم زآنکه نیست
در سخن معنی و در معنی سخن».

(شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۹۵/۱)

۲۵۵

پژوهشنامه ادبیان

عرفا گاه به مقام‌های مرتبه‌های زبان نیز اشارت داشته‌اند؛ با عبارات کلام و سخن بی حرف و لفظ و یا سخن بی سخن: «در این عالم جهت نظاره آمده بودم. و هر سخنی می‌شنیدم بی سین و خا و نون. کلامی بی کاف و لام و الف و میم، و ازین جانب سخن‌ها می‌شنیدم. می‌گفتم ای سخن بی حرف؛ اگر تو سخنی پس اینها چیست؟ گفت: نزد من بازیچه. گفتم: پس مرا به بازیچه فرستادی؟ گفت: نی تو خواستی. خواست تو، که ترا خانه‌ای باشد در آب و گل، و من ندانم و نیبم». (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۰۵/۱)

سخن‌ها و الفاظ درجاتی از وجودند و هرکس بسته به استعداد و امکانات خویش، آنها را درمی‌یابد. در بالاترین مرتبه، حقایق معنا به الفاظ و حروف مقید نمی‌گردند.

معانی هرگز اندر ظرف ناید
که بحر قلزم اندر ظرف ناید^۱

زین‌رو عارف خواهان آن است که از ظاهر عبور کرده و معانی باطنی را با کلام و زبان بی حرف و لفظ و صوت بشنود و مشاهده کند.

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن
حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زخم
تا که بی این هر سه با تو دم زخم^۲

۱. شبستری، گلشن راز

۲. مولانا، منوی

الفاظ و حروف گرچه خود تجلی حضرت حق‌اند، اما حجاب می‌شوند بر معانی؛ حقیقت و ماهیتشان چیزی جز «نشان دادن» و یا به تعبیر عارفانه «اشارت» نیست. انسان سالک از اشارتِ الفاظ راهی به عالم معانی می‌یابد و به زبان بی‌زبانی می‌رسد.

اگر هستی ز ارباب اشارت	میبچ اندر سر و پای عبارت
گذر از پوست من تا مغز بینی	نظر را نغز کن تا نغز بینی
به زیر هریک از اینها جهانی ست ^۱	چو هر یک را از این الفاظ جانی ست
بی‌زبانی همه زبان‌دانی است ^۲	در جهانی که عالم ثانی است
کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام ^۳	ای خدا بنما تو جان را آن مقام

مقام «کن»

در قرآن کریم، آفرینش موجودات از جانب حضرت حق، با اشاره به دو عبارت «کن فیکون» تبیین گردیده است. خداوند می‌گوید: باش، و موجودات می‌شوند. خداوند می‌فرماید: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.^۴ «کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که بدو بگوید: باش پس وجود یابد». در این آیه پدیدار گشتن موجودات با عبارتی بیان شده که دلالتی زبانی دارد؛ کن: فیکون. تأمل بر این خطاب الهی، کیفیت به انجام رسیدن آن و نسبتش با وجود از جمله اموری است که رهنمون به حقیقت زبان می‌گردد. بر سیاق آنچه گفته شد، کلام الهی تجلی حضرت حق است که با آن، موجودات در مقام کلمه ظهور می‌یابند. ظهور موجودات بواسطه همین خطاب الهی است که از آن به مقام «کن» نیز یاد می‌شود. حضرت امیرالمؤمنین (ع) کن فیکون را فعل خداوند تفسیر کرده‌اند؛ يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَمْرُغُ وَلَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَإِنَّمَا كَلَامُهُ - سُبْحَانَهُ - فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًُا ثَانِيًا. «هر چه را که بخواهد که ایجاد شود، می‌گوید: موجود شو و آن موجود می‌شود. ولی نه به آوازی که به گوش خورد و نه به بانگی که شنیده آید. کلام خدای سبحان، فعلی است

۱. شمس مغربی

۲. سنایی، طریق التحقیق

۳. مولانا، مثنوی

۴. یس/۸۲

که از او ایجاد شده و تمثیل یافته و حال آنکه، زان پیش موجود نبوده است که اگر قدیم می‌بود خدای دیگر می‌بود». (سید رضی، ۱۳۷۸: ۵۴۵) ابن عربی در فص صالحی فصوص الحکم، کن فیکون را بر اساس نوعی تثلیث، تأویل می‌کند. بنابر قول او، امر خلق و ایجاد بر اساس نوعی فردیت است: «فردیتِ تثلیث». عالم از این فردیت سه‌گانه پدید می‌آید. توضیح آنکه بر اساس کلام خداوند که فرمود: *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*؛ ذات حضرت حق دارای قول و اراده است. اگر ذات و اراده او به نحو مخصوص برای تکوین امور نباشند و سپس قول کن نیز در هنگام توجه به شیء برقرار نگردد، شیئی حاصل نمی‌شود. پس «ثلاثه» یا همان فردیت سه‌گانه متشکل از «ذات و اراده و قول» است. این فردیت سه‌گانه در شیء نیز پدیدار می‌گردد. و آن عبارت است از: شیئیت یا ثبوت شیء، شنوایی، و امثال امر و قبول فرمان حق برای ایجاد. پس سه امر با سه امر دیگر مقابل و یکسان گشته‌اند (سه چیز از جانب حق و سه چیز از جانب مخلوق): ذات ثابت شیء در حال عدم با ذات ایجادکننده‌اش، شنوایی شیء مخلوق با اراده پدیدار کننده‌اش، و قبول شیء به امثال و تکوین در مقابل با امر «کن» از جانب خداوند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۵/۱)

ابن عربی در فصوص الحکم «کن» را کلمه خدا می‌نامد و دیگر موجودات را نیز به سبب آن که از این کلمه پدید آمده‌اند، کلمات الله نام می‌نهد؛ «فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد، فإنها عن "کن" و کن کلمة الله». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۲/۱)

در جای دیگر «کن» را یک «کلمه وجودی» می‌داند؛ (جیتیک، ۱۳۹۱: ۱۳۶) کلمه‌ای که ظهور اراده‌ی الهی است، هر موجودی را فراگرفته، و معنای آن اظهار است. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۰) کلمه کن اصل تکوین کلمات دیگر است و فرقی با آنها در این است که «کن» کلمه‌ایست «قولیه» صادره از ذات الهی بنا به اعتبار اسم «المتکلم» (سخنی است که بواسطه اسم متکلم از خداوند صادر می‌شود)، و دیگر کلمات ظهور همین کلام الهی‌اند. تنها «کن» کلمه حقیقی است و اطلاق کلمه بر موجودات دیگر به نحو مجازی است.^۱ به اعتباری دیگر کلمه و کلام، مشتق از «کلم» به معنای زخم است. نخستین کلام که گوش ممکنات معدوم را میشکافد، فرمان «کن» است: «فأول

۱. مجاز در عرفان با امر مجازی در ادبیات و یا کاربرد عرفی متفاوت است. مجاز عرفانی ظهور حقیقت است و همواره امر حقیقی را نشان می‌دهد و از این حیث مرتبه‌ای از واقعیت را داراست.

کلام شق إسماع الممکنات کلمه کن فما ظهر العالم إلا عن صفة الکلام». (ابن عربی، د.تا: ۱۸۱/۲)
از این فرمان عالم به ظهور می‌رسد؛ از این رو «کن» کلمه حقیقی است.

کاف و نون چون به یکدگر پیوست
شده پدید آنچه بود و باشد و هست^۱
ای از خم کاف و حلقه نون
صد نقش بدیع داده بیرون

اعیان ثابته مخاطب کلمه «کن» می‌گردند و با قبول امر الهی، «فیکون» واقع می‌شود.
حق تعالی چو بی‌عبارت و حرف
با عدم گفت نکته‌های شگرف
عدم آمد زدوق آن سخنان
به فضای وجود رقص کنان^۲

اگر ثبوت اعیان ثابته در حضرت علمی نبود، چیزی از ازل مشهود خداوند واقع نگشته و مخاطبی برای فرمان او نمی‌بود. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۲) و اگر کلمه «کن» نبود، موجودات ممکن نیز برای خارج شدن از عالم اعیان ثابته اطاعت نمی‌کردند. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۶۲)

ظهور توبه من است و وجود من از تو
فلسط تظهر لولای لم اکن لولاک^۳
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد
ما به او محتاج بودیم او به مشتاق بود^۴

صدرالمتألهین بر اساس مبانی ابن عربی کلام را به سه قسم تقسیم کرده است: برتر، میانی، پایینی یا فروتر. کلام برتر از جهت هدف نخستینش عین کلام است و مقصود دیگری ندارد. این قسم از کلام همچون فعل خداوند در ابداع «عالم امر» است که به امر «کن» موجود می‌گردد. عالم امر کلمات تامات الهی است که نه پایان می‌پذیرد و نه نابود می‌گردد؛ چرا که غرض از ایجاد آن نفوذ فرمان الهی به واسطه فرمان «کن» است. بر کلام میانی آثاری لازم بدون هیچ‌گونه سرپیچی مترتب می‌گردد. مانند فرمان الهی بر فرشتگانی که بر اداره طبقات افلاک و یا طبایع زمین گذاشته شده‌اند که در ذات ایشان عمل نمودن به فرمان الهی واجب و ضروری است. زیرا امر الهی یا بدون

۱. سنایی

۲. جامی

۳. شمس مغربی

۴. حافظ

واسطه و یا با واسطه امری غیر خلقی به ایشان رسیده و بر آن امکان عصیان نیست. برای کلام فروتر و یا پایینی مقصود و مرادی است که امکان سرپیچی و یا اطاعت از آن وجود دارد؛ مانند خطابات و فرامین الهی به متکلفین. پس بالاترین مراتب کلام امر ابداعی و یا مرتبه قضاء حتمی است، کلام میانی امر تکوینی و یا عالم قدر زمانی است و کلام پایینی نیز همان مرتبه امر تشریحی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۵)

نَفَسِ رَحْمَانِ

در فصِ هودی فصوص‌الحکم از نَفَسِ خداوند، موسوم به نَفَسِ رحمانی سخن به میان آورده می‌شود. ابن عربی بیان می‌دارد: «به سبب کرب و اندوه [از جانب اعیان که خواستار ظهورند]، حضرت حق دم زد [تنفس نمود] و این دم را به اسم «الرحمن» نسبت داد. زیرا او با این دم، هر صورتی را که نسب الهی خواستار آن بودند، به آن نسبت‌ها بخشید...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۲/۱)

قیصری این بیان را بدین نحو شرح می‌کند که از آنجا که ذات حضرت حق مشتمل بر جمیع صور و حقایق عالم است، و به سبب طلبِ اعیان برای ظهور و واقع شدن کرب و اندوه اعیان در باطن، خداوند برای زدودن غم و اندوه اعیان متنفس گشت و یا دم زد؛ یعنی برای اظهار آنچه از جانب اعیان در باطن موجود است، تجلی نمود. این نَفَسِ خداوند عبارت است از: وجود منبسط بر اعیان و همچنین هیولای حامل برای صور موجودات، که اولی مترتب بر دومی است. وجود منبسط به منزله صورت است که بر هیولا و یا ماده موجودات قرار می‌گیرد که البته هر دو توسط نفس رحمانی فراهم می‌آیند.^۱ نَفَسِ از آن جهت به اسم «رحمن» نامیده شده، که خداوند به این اسم بر موجودات رحم می‌آورد. به اعتبار دیگر، نفس رحمانی که عبارت است از تمامی هیولای عالم چه روحانی و چه جسمانی، به سبب تشابه‌اش با نَفَسِ انسانی به این نام درآمده است. چرا که نَفَسِ انسانی هوایی است که از درون به بیرون (یا ظاهر به باطن) خارج می‌گردد و با برخورد به عضلات حلق، صوت در آن به ظهور می‌رسد. سپس بر اثر برخورد با مقاطع و مراتب حلق و زبان، حروف از آن ظاهر می‌گردد و از ترکیب حروف نیز کلمات حاصل می‌آیند. مشابه با این نَفَسِ انسانی، نَفَسِ رحمانی نیز هنگامی که در خارج ظهور یافته و متعین می‌گردد، در ابتدا جوهر نام می‌گیرد و سپس

۱. امام خمینی در حاشیه خود بر شرح قیصری می‌نویسد: هیولای کلی مقام «قابلیت» است که با فیض اقدس حاصل می‌گردد. و وجود منبسط مترتب بر آن است. (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۶)

بر اساس مراتبش در ظهور، حروف و کلمات (که همان اشیاء عالم باشند) را ظاهر می‌گرداند؛ و یا به بیان دقیق‌تر، حروف و کلمات همان تعینات نفس رحمانی‌اند. پس صور همه اعیان موجود در عالم، در نفس رحمانی ظاهر است و نفس رحمانی برای آنها مانند ماده برای صور جسمانی است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۵)

در حکمت ابن عربی، طبیعت عین نفس رحمانی است؛ یعنی آنکه بر اساس کشف و ذوق، طبیعت غیر از نفس رحمانی و مغایر با آن نیست. هر کس به چنین کشف و مشاهده‌ای برسد، به کمال رسیده و در حقیقت، خدا را می‌بیند؛ چرا که او عین و اصلِ نفس رحمانی و طبیعت است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۸۷) این نفس به این اعتبار عینِ طبیعت است که فعل و انفعال در فواعل و قوایل را حاصل می‌کند. طبیعت به مانند صورت نوعیه است برای نفس رحمانی؛ چرا که اول تعینی است که عارض بر آن می‌گردد و به وساطتش حروف و کلمات وجودیه متعین می‌شوند. به اعتبار دیگر این طبیعت معنایی روحانی است که ساری است در جمیع موجودات از قبیل عقول و نفوس مجرده و غیر مجرده و اجسام. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۷۷) با نظر به آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، فَفَعَلُوا لَكُمُ سَاجِدِينَ»^۱ دمیدن روح در آدمی که بدان انسان، انسان می‌گردد نیز از نفس رحمانی است. در فصوص آمده: «فبطن نفس الرحمن فیما کان به الانسان انسانا...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۲۱۶) یعنی نفس رحمانی حضرت حق در آنچه انسان به آن انسان می‌شود، پنهان است.

خداوند بواسطه نفس رحمانی‌اش، از اسماء الهی، آنچه را از عدم ظهورشان می‌یابد، ظاهر می‌کند؛ که این ظاهرسازی را «دم زدن» نام گذارده‌اند. با این دم زدن احکام اعیان ثابت ظهور می‌یابند و رفع غم و اندوه از اعیان و اسماء می‌شود که این غم‌زدایی را «تنفیس کرب» می‌گویند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۴۵) اولین تنفیس برای اسم الله است و سپس باقی اسماءِ کلیه همانند رحمن و رحیم و دیگر اسماء، تا به اسماءِ جزئیه برسد که اعیان موجودات شخصیه را ظاهر می‌سازند. کلام ابن عربی اشاره به این دارد که آنچه از ماهیات و اعیان در علم خداوند، اول‌بار متعین می‌گردد، انسان کامل است در مقام مظهریت اسم «الله». از آنجا که الله جامع همه‌ی اسماء است، کرب حاصل از آن شدیدتر از دیگران می‌شود. پس واجب است که اول تنفیس از آن و مظهرش و سپس از دیگر اسماء و مظاهر انجام پذیرد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۸) توضیح آنکه اسم «الله» که اسم

جامع خداوند است، رنج و غم و اندوه بیشتری برای عدم ظهور احکام و آثار عین ثابت خود دارد. اولین رفع غم از جانب خداوند، با تجلی حضرت حق در هیئت اسم «الله»، احکام عین ثابت انسان را به ظهور می‌رساند و اسم «الله» و مظهرش یعنی انسان کامل متعین می‌گردند.

ابن عربی در فتوحات مشابَهت کلام الهی و نطق انسانی را بر مبنای «نفس» بیان می‌کند. در باب یکصد و نود و هشتم می‌نویسد «نطق» را خداوند در آدمی قرار داده است. بدین طریق که در زبان آدمی بیست و هشت مقطع از برای نفس قرار داده شده است که در اثر برخورد نفس با این مقاطع حروف معینی که هر کدام غیر از دیگری است، به وجود می‌آیند. تعداد این مقاطع در تناظر با مقاطع عالم است؛ منازل عالم نیز بیست و هشت عدد است که سیارات در آنها حرکت می‌کنند. (ابن عربی، د.تا: ۲/ ۳۹۰) این منازل بیست و هشت گانه متعلق به نفس رحمانی، بنا بر قولی مشهور عبارت‌اند از: جهان‌های هجده گانه (یعنی عقل و نفس و آسمان‌های نه گانه و ارکان چهار گانه و موالید سه گانه) و عالم مثال از جواهر و مقولات نه گانه عرض. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۵۶۲) همان گونه که نطق انسان از برخورد میان نفس و مقاطع به وجود می‌آید عالم نیز تجلی نفس رحمانی است بر اعیان ثابت.

با این توضیحات، حال برآنیم تا مقام «نفس رحمانی» را در میان تعینات حق بیابیم. در فیض اقدس که همان حضرت علمیه است، تعینات مجال ظهور ندارند و اصطلاحاً مندمج در فیض اقدس‌اند. چون هویت غیبیه حضرت حق اقتضای ظهور به لحاظ اسماء و صفات دارد، قابلیت موجود در فیض اقدس با فیضی دیگر که فیض مقدس نام دارد، ظهور عینی می‌یابند. در زبان عرفاء، این تجلی فیض مقدس «نفس رحمانی» نامیده می‌شود. وجه تسمیه فیض مقدس به نفس رحمانی را به دو صورت گفته‌اند؛ اول این که نفس رحمانی مشابَهتی با خروج نفس آدمی و ظهور حروف و کلمات دارد. تحلیل این مشابَهت بدین نحو است که از برای نفس آدمی سه مرحله است:

۱. مبدأ صدور که هنگام حبس نفس در قفسه سینه است. در این مرحله امتیاز حروف و کلمات از یکدیگر در میان نیست.
۲. هنگام خروج نفس به عنوان دم از قفسه سینه و قبل از برخورد با مقاطع دهان و زبان، که صوت ایجاد می‌گردد.
۳. مرتبه برخورد دم با مقاطع دهان که موجب ظهور حروف و کلمات و امتیاز آنها از یکدیگر می‌شود.

مشابه با این مراحل، نفس رحمانی نیز در ابتدا مبدأ صدور در فیض اقدس دارد، در مرتبه دوم امری بسیط است که استعداد اعیان ثابته را مشاهده نموده و به اظهارشان مبادرت می‌ورزد و در نهایت در اثر برخورد با اعیان ثابته موجب ظهور و بروز احکام آنها می‌گردد. وجه دیگر برای این تسمیه، «تنفیسِ کرب» است؛ حضرت حق به نفس رحمانی یا فیض مقدس از اسمای ذاتی که در مکنن غیب به دلیل نداشتن مظهر اظهار اندوه می‌کنند، رفع غم می‌کند. زیرا با فیض خود اسماء را ظاهر ساخته و اندوهشان را برطرف می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۳۱۲) البته ذکر این نکته ضروری است که تشبیه نَفَسِ رحمانی به نَفَسِ انسانی از باب تمثیل معقول به محسوس و تأنیس برای ذهن است. وگرنه در نفس رحمانی بحث از مراحل، اعتباری است. نفس رحمانی حقیقت واحدی است که مشمول زمان و مراتب نگردیده و عالم را پدیدار می‌کند چراکه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ»^۱.

نطق و ناطق

در فلسفه انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. این تعریف به لحاظ منطقی حد تام است؛ حیوان جنس و ناطق فصل به شمار می‌روند. فصل، مقوم و در عین حال ممیز است. قوام انسان به صاحب نطق بودن است و تمییز او از دیگر موجودات نیز به نطق بازمی‌گردد. حکما از نطق و ناطق، عقل و عاقل مراد کرده‌اند. از منظر عرفانی، تعریف انسان به حیوان ناطق تعریف غلطی نیست و مرتبه‌ای از ساحت انسانی را بازگو می‌کند، اما تمامی حقیقت آدمی را نمایان نمی‌سازد. در نظر ابن عربی «آفرینش بر صورت خداوند» هویت و حقیقت آدمی است و به جای حیوان ناطق، فصل مقوم اوست. حد انسان، صورت الهی است و آن کس که این حد را نداشته نباشد، حیوانی است که در صورت، شبیه ظاهر انسان است.^۲ (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۸۴) صورت الهی همان معرفت به اسماء الهی و مظهریت تام برای آنهاست؛ چرا که «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^۳ صاحب نطق بودن آدمی فرع بر همین حقیقت است. تبیین عرفا از ناطق بودن انسان نیز با آنچه فلاسفه در این باب می‌گویند، متفاوت است. بنا بر نگاه فلسفی، آدمی موجودی است که «ناطقیت» مقوم و ممیز اوست. ناطق اسم

۱. قمر/ ۵۰.

۲. در احادیث آمده است که: إِنْ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

۳. بقره/ ۳۱.

فاعل است که از نطق به معنای مصدری مشتق شده. در تحلیل ذهنی، ناطق غیر از نطق است و یا به عبارت بهتر، نطق مبدأ اشتقاق است برای ناطق. پس سه امر داریم: انسان و نطق و ناطق. انسان چیزی است که ناطق بودن برای او برقرار است (شیء له ثبت نطق). در نگاه عرفا، امر مشتق و مبدأ اشتقاق دو چیز جدای از یکدیگر نیستند، بلکه مشتق همواره ذات یا مبدأ خود را نشان می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر مشتق مبدئی است که به هیئتی مصور شده. از سوی دیگر در بینش عرفانی، حقیقت نطق به تجلی خداوند در هیئت اسم «المتکلم» باز می‌گردد. خداوند نطق را برای آدمی قرار داده. انسان ناطق است؛ ناطق که اسم فاعل از نطق است، امری است که ذات و مبدأ اشتقاق خود یعنی نطق را نشان می‌دهد. فاصله‌ای میان ناطق و مصدرش نیست. ناطق یک هیئت فاعلی است که می‌بایست به مانند یک معنای حرفی به جایی تکیه کند؛ یعنی متکی بر نطق باشد. به بیان بهتر این خود نطق است که به هیئت ناطق درآمده و انسان را ناطق می‌کند و اصلاً این خود نطق است که سخن می‌گوید. نطق یک حقیقت فراتر از انسان است که به هیئت فاعلی انسان درمی‌آید؛ به این اعتبار نطق و ناطق عین هم‌اند. هنگامی که ناطق را تحلیل عقلی می‌کنیم، از باب زیادی حد بر محدود، یک «شیء» در معنای آن ذکر می‌گردد؛ شیء له ثبت نطق. اما در حقیقت در امر مشتق، شیئی مستقل از مبدأ خود وجود ندارد و تمامی صور مشتق به مانند «معنای حرفی» به مبدأ خودشان تکیه کرده و او را نشان می‌دهند. در هر مبدأ اشتقاق نیز ضمیر «هو» مستتر است، که صور مشتق، نشان از این ضمیر دارند. در حقیقت، ضمیر «هو» که در نطق مستتر است به هیئت فاعلی ناطق درآمده و سخن می‌گوید.

مطلب دوم آنکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا». هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می‌دارد، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است. بر اساس این آیه همه موجودات ناطق‌اند و تسبیح خداوند می‌گویند. بنابراین از انضمام مبدأ نطق به حیوان، انسان حاصل نمی‌شود؛ زیرا مبدأ نطق ضمیمه‌ی همه موجودات است. ابن عربی در فض نوحی فصوص الحکم می‌نویسد خداوند چنین قرار داده که صورت عالم با حمد تسبیح او می‌گویند. ولی ما تسبیحشان را نمی‌فهمیم، چرا که به صور موجود در عالم احاطه نداریم. همه موجودات زبان‌حق‌اند و ثنای او

۲۶۳

پژوهشنامه ادیان

زبان در عرفان اسلامی با نظر به آیات قرآن

می‌گویند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۶۹) هم او در فص هودی چنین سروده است: فما فی الـکون موجود/ تراه ماله نطق. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۰۷) در عالم گون موجودی را نمی‌بینی که از برای او «نطق» برقرار نشده است. همه موجودات بدین نطق، ناطق‌اند و تسبیح خداوند می‌گویند. اما نطق اشیا بدون الهام صورت نمی‌پذیرد؛ (زنوزی، ۱۳۵۴: ۱۴۰) چرا که: «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»^۱ و این حقیقت در عالم خیال و الهام مشاهده شده و حاصل می‌شود.

همان‌گونه که در بحث مشتق و مبدأ اشتقاق آمد، مشتق امری است که ذات را نشان می‌دهد و مبدأ اشتقاق خود به هیئت امر مشتق تجلی می‌کند. از این رو نطق و ناطق نیز تنها یک امر بیانی نیستند، بلکه حقیقتی وجودی‌اند و در نهایت به تجلی و ظهور حضرت در اسم «المتکلم» باز می‌گردند. بر این اساس، تسبیح و تقدیس موجودات دلالت بر تجلی خداوند دارد. حق متعال بر همه چیزهای مخلوق، بر حسب ظرفیت و محدودیتشان تجلی می‌کند که این مخلوقات، کمال الهی را در صور متنوع و محدود خویش نشان می‌دهند. این ظهور الهی و نشان او از سوی موجودات، با عنوان تسبیح و تقدیس ذکر می‌شود. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۴۳)

نطق موجودات فرع حیات ساری و جاری در آنهاست؛ ابن عربی از کلام خداوند: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»^۲ دلیل بر جاری بودن حیات در عالم می‌آورد. آب اصل همه موجودات و «عرش الحیات» است. خداوند همه را از آب خلق کرده و بدان‌ها حیات بخشیده. و به سبب همین حیات است که او را تسبیح و تحمید می‌گویند؛ که اگر زنده نبودند، نمی‌توانستند چنین کنند. (شعرانی، ۱۳۹۰: ۲۹۶) علاوه بر حیات، علم نیز مبنای نطق است. بنا بر قول محیی‌الدین، خداوند متعال راز حیات را در موجودات سریان داده و آنها را از نطق بهره‌مند گردانیده، و موجودات ناطق بر اساس سریان علم خداوند در میان خود، ثنا و تسبیح او می‌گویند. (چیتیک، ۱۳۹۱: ۴۱) با نظر به مقام «کُن» نطق موجودات را به اعتباری دیگر می‌توان بیان نمود. اعیان در علم خداوند کلام او را می‌شنوند و کلمه او را موجود گردانیده، و بلکه خودشان کلمه می‌شوند. ممکنات و یا اعیان همواره در حال عدم (در حال ثبوت) به حضرت حق معرفت داشته و به تسبیح ازلی او مشغول‌اند. از آنجا که در این حال سمع و نطق ثبوتی داشته و تسبیح و تقدیس خداوند می‌کنند، در مقام ظهور نیز بر همین حال‌اند. هیچ جماد و گیاهی ظهور نمی‌یابد مگر آنکه ناطق باشد و همراه با تحمید،

۱. فصلت/ ۲۱

۲. هود/ ۷

تسبیح حق کند. اما نه با هر زبانی، بلکه با زبانی که اهل کشف آن را می‌شنوند و می‌یابند. اهل عقل، بندگان فکرنده و در حد اعتبار توقف کرده‌اند؛ از ظاهر به باطن رفته، خود را از ظاهر جدا ساخته و باطن را تفسیر می‌کنند؛ چشمشان از مشاهده‌ی حقیقت موجودات محجوب است و از ایمان در قلب محروم‌اند. اما به گفته ابن عربی صاحبان کشف، مؤمنان صادق و صاحب عزم و اولیای الهی‌اند که از ظاهر به باطن امور عبور کرده، اما ظاهر را رها نمی‌سازند و به نور ایمان نطق موجودات را حتی پیش از ظهورشان می‌شنوند. (چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۲۳) در فصوص آمده تسبیحی که اهل کشف از جماد و نبات و حیوان می‌شنوند، به زبان حال نیست، بلکه به زبان فصیح قال است، اما آن کس که اهل کشف نیست، تسبیح آنان را به زبان حال می‌داند. (شیرازی رکن الدین، ۱۳۵۹: ۲۷۰)

زبان؛ تجلی وجود

در عرفان از چیستی توحید و کیستی موحد سخن به میان آورده می‌شود. در مباحث توحیدی و یا همان عرفان نظری، «وجود» مختص به خداوند است و دیگر موجودات ظهور اویند. رکن اصلی حکمت عرفانی تجلی و یا «ظهور» وجود است. تحلیل و تبیین هر پدیدار در عالم مبتنی است بر همین اصل ظهور. در آثار عرفا با آنکه بحثی مستقل در باب ماهیت زبان وجود ندارد، با نظر به ظهور حق در هیئت اسماء و صفات، حقیقت زبان را نیز می‌توان پیش چشم آورد. هر آنچه هست ظهور خداوند است در صورت اسماء و صفات. بنا به اسم المتکلم و صفت کلام هر آنچه در غیب است ظاهر می‌شود؛ که این مقام را کلام ذاتی حضرت حق می‌خوانند. کلام الهی در دیگر مراتب ظهور نیز شأنی ایجاد دارد.

در مباحث عرفا این شأن ایجاد به اعتبارات گوناگون بررسی شده و ظهورات آن اصطلاحات گوناگون پذیرفته است. به اعتباری هر آنچه در مراتب ظهور قرار دارد کلمه‌ای است از کلمات حق متعال. به اعتبار دیگر الفاظ و حروف کتبی نیز همه تجلی وجود خدای سبحان‌اند. نطق نیز حقیقتی است وجودی که نه تنها انسان بل همه اکوان و موجودات نیز از آن بهره دارند. همگان در مقام مظهریت حضرت حق بهره‌ای از نطق الهی دارند و آینه و محل ظهور کلام الهی‌اند. درحقیقت، خود نطق که تجلی خداست، در صورت موجودات سخن می‌گوید. در آیات وحی تجلی حق متعال و به پیدایی آمدن موجودات با اصطلاح «کن فیکون» آمده که دلالتی

زبان شناختی دارد. امرِ ایجادی خداوند موجودات را خلق می‌کند. خلقِ موجودات، ظهور حق است به کسوت اسماء و صفات. «کن فیکون» فعل به ظهور آوردن است که پرده از حقیقت کلام الهی برمی‌دارد.

متفکران عارف در قیاس با نَفَس انسانی به هنگام سخن گفتن، سخن از نَفَسِ رحمانی به میان آورده‌اند. نفسِ رحمانی نیز در مقام ظهور اشاره به کیفیتِ پیدایش موجودات نموده و پیدایش آنها و ربط و نسبت حضرت حق با مخلوقات را تبیین می‌نماید. با نظر به تمامی این مباحث می‌توان گفت که حقیقت زبان صورتی «فعلی» و شأنی «ایجادی» دارد. زبان تنها ابزار و وسیله به جهت انتقال مفاهیم و بیان مافی‌الضمیر نیست؛ بلکه حقیقت آن «به ظهورآوری» است. زبان همچون فعلی است که هر آنچه هست را از نیستی به هستی می‌آورد. از این رو زبانِ انسان کامل نیز شأنی ایجادی دارد. از جانب حضرت حق به انسان کاملِ صاحب ولایت، مقام «کُن» عطا می‌گردد. بنا به حکمت عرفانی کلمه ایجادی «کن» نهفته در باطن هر کسی است، اما تنها گروهی از مردان الهی (رجال الله) این قدرت را در دنیا بدست می‌آورند. به بیان دقیق‌تر امر تکوینی کُن تنها از آن حق تعالی است و از برای بنده و اصل چیزی جز «سکوت» نیست؛ آن کس که گوشش برای شنیدن سخن حق گشوده شده باشد، این امر تکوینی را در حالات و هیئات گوناگون می‌شنود و می‌بیند؛ به نحوی که عالم و آدم یک لحظه خالی از این امر نیستند و قول الهی همواره در کار است. عبد الهی همواره شنوا و ساکت است. اگر دیدیم که چنین بنده‌ای سخن می‌گوید، سخن او همان امر ایجادی حق تعالی است. سخنی که با آن قدرت ظاهر سازی و ایجاد امور فراهم می‌آید.

منابع

۱. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۳۶). *انشاءالدوائر*. چاپ اول. لیدن: مطبعه بریل.
۲. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۹۱). *دفتر دانایی*. ترجمه: سعید رحیمیان. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
۳. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (د.تا). *فتوحات مکیه (۴ جلدی)*. چاپ اول. بیروت: دار صادر.
۴. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۵. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل عرفانی*. ترجمه: محمد مهدی فولادوند. تهران: جامی.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه: محمد جواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *عین نضاخ (شرح تمهید القواعد ابن ترکه)*. چاپ اول. قم: نشر اسراء.
۸. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
۹. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۱). *معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*. ترجمه: پیروز فطورچی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. زرنوزی، ملا عبدالله (۱۳۵۴). *انوار جلیه*. تهران: دانشگاه مک گیل.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۱). *شرح اسماء الحسنی*. ترجمه: علی شیخ الاسلامی. چاپ اول. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۱۲. سید رضی (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. شعرانی، عبدالوهاب (۱۳۹۰). *طلای سرخ*. ترجمه: احمد خالدی. چاپ دوم. تهران: سروش.
۱۴. شمس تبریزی (۱۳۷۵). *گزیده مقالات شمس تبریزی*. انتخاب و توضیح: محمدعلی موحد. تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.

۱۵. شیرازی، رکن‌الدین مسعود (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص* (شرح فصوص الحکم ابن عربی). چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران و مک گیل.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. کاکایی، قاسم (۱۳۸۹). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. چاپ چهارم. تهران: هرمس.
۱۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. یشربی، سید یحیی (۱۳۸۷). *عرفان نظری*. قم: بوستان کتاب.

The idea of total peace in Diwan Faizi of Deccan

Mohammadreza Movahdi

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author): omidmovahedii76@gmail.com

Zohre Rahimi Zare

PhD student in Persian literature, University of Qom, Qom, Iran
zrahimizare@gmail.com

۲۶۹

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Akbar Shah, peace of the whole, Faizi Deccani, Faizi's poems, unity of existence. Faizi is one of the great Persian poets of India and the famous poet of the court of Akbar Shah Gorkani in the 10th century Hijri. Belief in total peace and establishing an atmosphere of reconciliation and religious tolerance between the followers of religions and religions is one of the most important beliefs of Akbar Shah. The formation of the theory of "total peace" and the radical reforms of Akbar Shah's period, simultaneously with Faizi's service in the court, can be considered as the basis of the spread of critical and pessimistic opinions towards Faizi. , with the theme of total peace and the vastness of Mashreb, should be examined in the divan of his poems. The result of the research: the view of the unity of existence from which the unity of religions can be deduced, believers and Hindus call God. Faizi believes in this and his poetry is full of themes of existential unity and the sameness of religions. Contrary to the view of those who considered him an atheist and his religion full of blasphemy, he has a deep view of religion and was very familiar with mystical teach.

Keywords: Unity of religions, total peace, Faizi Decani, Faizi's poems, unity of existence

اندیشه صلح کل در دیوان فیضی دکنی^۱

زهرة رحیمی زارع^۳

محمد رضا موحدی^۲

چکیده

فیضی از فارسی سرایان بزرگ هندوستان است. او که ملک الشعراء دربار اکبر شاه گورکانی در قرن دهم هجری بود، تأثیری شگرف بر رواج اندیشه کثرت گرایی دینی داشته است. دوران حکومت اکبرشاه، سومین فرمانروای تیموری هند، به دلیل دیدگاه‌های خاص سیاسی و دینی وی، یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین دولت‌ها در تاریخ هند شناخته شده است. اعتقاد به صلح کل و برقراری فضای آشتی و مدارای دینی بین پیروان ادیان و مذاهب از مهمترین اعتقادات اکبرشاه است. شکل‌گیری نظریه "صلح کل" و اصلاحات سنت شکنانه دوره اکبرشاه همزمان با خدمت فیضی در دربار را می‌توان اساس گسترش آرا انتقادی و بدبینانه نسبت به فیضی به شمار آورد. عقیده غالب آن است که فیضی برانگیزاننده اندیشه صلح کل و اغواکننده اکبر شاه برای تغییر دین حاکم بوده است. هرچند عوامل دیگری همچون تساهل‌گرایی اکبرشاه و شرایط اجتماعی هند در روند شکل‌گیری صلح کل نقش بنیادی تری داشتند. در این پژوهش تلاش شده خط مشی فکری و باورهای ایدئولوژیک این سخنور بنام، با مضمون صلح کل و وسعت مشرب در دیوان اشعارش بررسی شود. نتیجه پژوهش حاکی از آن است که در بینش وحدت وجودی که وحدت ادیان می‌تواند از آن استنباط شود، مومن و هندو، یک خدا را می‌خوانند و فیضی هم بر همین باورست. شعرش آغشته به مضامین وحدت وجودی و یکسانی ادیان است. برخلاف دیدگاه کسانی که او را ملحد و دیوانش را سرشار از کفریات دانسته‌اند، او درباره دین‌نگاهی ژرف دارد و با آموزه‌های عرفانی آشنایی بسیار داشته، و در عین حال از تنگ نظری و تعصب به دور بوده است.

کلید واژه: وحدت ادیان، صلح کل، فیضی دکنی، اشعار فیضی، وحدت وجود

۲۷۰

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول): omidmovahedi76@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران zrahimizare@gmail.com

مقدمه

صلح و امنیت از جمله نیازهای فطری بشری است و تنها در سایه این موهبت الهی است که می توان به رشد و تعالی در جامعه دست یافت. در طول سال ها جنگ، دستیابی به صلح و امنیت گویی به آرزویی دست نیافتنی مبدل شده است و ضرورت وجود صلح به خوبی نمایان است. دین اسلام که خود منادی صلح در جهان است در آموزه های خود به خوبی اهمیت این اصل را مشخص می سازد. جهانی سرشار از صلح و عدالت و امنیت، آرزوی بشر در همه ادوار بوده و جهان امروز نیز بیشتر از همیشه، بدان محتاج است.

امروزه جامعه جهانی درگیر تعصبات نژادی، دینی و فرهنگی بسیاری است و مشی مدارا از بین نهادهای قدرت رخت بر بسته است. این در حالی است که جامعه ایرانی در تاریخ دیرین خود همواره با این تعصبات درگیر بوده و آنها را حل و فصل کرده است. تاریخ ایران پر است از اندیشه های مدارا طلب که درک دقیق آنها، در فهم بسیاری از مسائل کنونی راهگشا است. یکی از این اندیشه ها، باور به "وسعت مشرب" است که در دربار تیموریان هند شکل گرفته و محل مناقشات سیاسی و ایدئولوژیک بوده است. وسعت مشرب نام مفهوم و تفکری در گفتمان ادبی دوره صفویه و تیموریان گورکانی است که دارای جهان بینی، واژگان و اصطلاحات و ساختار زیبایی شناسی مشخصی است، و به زمینه های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی مشخصی ارجاع داده است. اگرچه قبل از دوره صفوی هم شاعران و نویسندگان، مشرب را در معنی شیوه و مسلک به کار برده اند، اما تنها در این دوره، مشرب به عنوان یک اصطلاح فکری و مرامی متمایز کاربرد یافته است.

ابوالفیض فیضی دکنی یا فیاضی در ناگور متولد شد. هر چند اجداد فیضی اصالتاً یمنی بودند، اما خود را هندی می دانست و با فرهنگ هندی به خوبی آشنا بود. او جلوه هایی از این بومی گرایی را در شعر خود بازتاب داده است:

فیضی به جهان، مشکل جز هند کند منزل طوطی نبود خوش دل، جز در شکرستانها

(فیضی، ۱۳۶۲: ۲۲۱)

فیضی هر جا مجال یافته خویش و شعر و هنر خویش را ستوده است چنان که بارها خود را

طوطی شیرین سخن هند خوانده است:

که شور عشق به شیرینی ادای من است

به هند، طوطی شیرین سخن منم فیضی

(فیضی، ۱۳۶۲: ۲۵۹)

او بعد از غزالی مشهدی در سال ۹۹۶ ق. به مرتبه ملک الشعرائی اکبرشاه رسیده است (واله داغستانی ۱۳۸۴: ج ۱۶۵۳، ۳). شبلی درباره نام و نسب فیضی دکنی می‌نویسد که اصالتاً عرب بوده و اجدادش در یمن می‌زیستند که به ناگور هند مهاجرت کردند. فیضی دکنی و پدر شیخ مبارک در هند متولد شده اند. با اینکه خاندان فیضی شاعر نبودند، ولی او به شاعری علاقه داشت و در شعر عربی هم ید طولانی داشته است. در حقیقت اختلاطش با فارسی‌زبانان باعث شده بود که در شعر فارسی نیز طبع آزمایی کند. از جمله اینکه به ملک قمی و ظهوری ارادت خاصی داشته و آنها را با نام شاعر صافی مشرب خطاب می‌کرده است. او به طب، انشا، تاریخ و... نیز علاقه فراوان داشت، اما تمایلی به فقه و مناظره و... نداشت (واله داغستانی ۱۳۸۴: ج ۱۶۵۶، ۳). خواجه حسین مروی از خاندان علاءالدوله سمنانی استاد او در شعر و این علوم بوده است (آهی، ۱۳۶۲: ۱۳).

فیضی دکنی در اصل حنفی مذهب بوده، اما از وسعت نظر با نمایندگان همه ادیان نشست و برخاست داشته و حتی با مهدویان که در آن زمان مطعون بودند، نیز ملاقات داشته است. فیضی دکنی در قرن دهم در هندوستان مشرب را در قالب اصطلاح در معنای یکرنگی و یکی بودن ذات همه ادیان به کار برده و آن را با زهد و مذهب در تضاد قرار داده است:

شیخ باشد به وادی مشرب چون به مشرب نهاده ایم قدم

از کرامات شیخ ما چه عجب الوداع الوداع ای مذهب

(فیضی دکنی، ۱۳۶۲: ۲۲۳)

شعر وسعت مشرب فیضی دکنی آکنده از مضامین وحدت وجودی و یکسانی ادیان است. تقابل مشرب و مذهب و تاکید بر پالایندگی شراب در دیدگاه وسعت مشربی وی دیده می‌شود. فیضی با عرفان و تصوف به خوبی آشنا بوده و فراوان به این مقولات توجه نشان داده، و با زبان و بیان هنری و ادبی به بسیاری از مباحث چون وحدت، عشق الهی، اندیشه های ملامتی و قلندری چون بیزاری از خرقه، زهد ستیزی، شکستن تابوهای شرعی و عرفی، تعصب گریزی و تسامح و تساهل دینی، یکسان دیدن کفر و دین، و حقیقت را از این‌ها فراتر دانستن، تصریح کرده است:

از سجود بت چرا آرم سوی محراب رو من که از یک سنگ دانم کعبه و بتخانه را

(فیضی دکنی، ۱۳۶۲: ۲۰۱)

نیستم فیضی امام و شیخ و دانشمند شهر عاشق و رند و نظربازم، تکلف بر طرف
(همان، ۴۲۶)

صلح کل و وسعت مشرب دو اصطلاح پر بسامد در شعر سبک هندی است. ریشه این کلمات که برگرفته از اندیشه های دین الهی اکبر شاه گورکانی است، ما را به برخی سرچشمه های این اندیشه رهنمون می کند.

بیان مسئله

دوران حکومت اکبرشاه، سومین فرمانروای تیموری هند، به دلیل دیدگاه های خاص سیاسی و دینی وی، یکی از مهم ترین و برجسته ترین دولت ها در تاریخ هند شناخته شده است. اعتقاد به صلح کل و برقراری فضای آشتی و مدارای دینی بین پیروان ادیان و مذاهب از مهمترین اعتقادات اکبرشاه است. با توجه به دوره حکومت اکبرشاه، انعکاس " صلح کل" در دیوان فیضی دکنی به محققان در درک بهتر اندیشه وحدت ادیان چه کمکی خواهد کرد؟

پیشینه پژوهش

درباره فیضی که از جمله سرآمدان سخن فارسی در شبه قاره هند است، در بسیاری از تذکره ها و کتب تاریخی و ادبی، شرح حال و آثار می توان یافت. تذکره هفت اقلیم رازی، ریاض شعرای داغستانی، خزانه عامره آزاد بلگرامی، مآثرالامرای شاهنواز خان، تاریخ بدائونی، شعر العجم نعمانی، تاریخ ادبیات در ایران صفا از جمله آثاری هستند که درباره فیضی سخن رانده اند. در دهه های اخیر نیز مقالاتی علمی در باب این اندیشمند فراروی پژوهشگران قرار گرفته اند که برخی از آنها، عبارتند از:

مقاله ابوالفیض فیضی و میزان تاثیر او بر نظریه صلح کل اکبرشاه گورکانی از رحیمیان و مشرف الملک (۱۴۰۰).

رویکرد اکبرشاه گورکانی به شعر فارسی و شاعران فارسی سرای شبه قاره هند از صادقی و امامی (۱۳۹۷).

اوضاع شبه قاره در دوران تیموریان هند از محمد صابر (۱۳۸۱).

مطالعه سبک شناختی دیوان فیضی فیاضی از محمد مصطفی رسالت پناهی و مژگان محمدی (۱۳۹۸).

رویکردهای عرفانی فیضی فیاضی از روحانی، راستگو، فولادی، شجری (۱۴۰۰).
و رسالت پناهی، صلح کل و وسعت مشرب در آیینۀ شعر سبک هندی از نرگس اشکویی (۱۳۹۴).

لازم به ذکر است که هیچ کدام از این مقالات، تخصصاً به اشعار فیضی از منظر اعتقاد به صلح کل، نپرداخته و مسائل کلی تری را مد نظر داشته اند.

بحث

آدمی برای رسیدن به اخلاقی انسانی که ضامن برپایی تمدنی برتر و تحقق صلح و عدالت در جهان باشد، لازم بود در بیشتر موارد بر روی غرایز حیوانی و گاه منطقی که آن را می‌توان «منطق حیوانی» یا منطق زور و قانون جنگل نامید، پای بگذارد و در فضایی عاطفی قرار گیرد، فضایی که جز با آن نمی‌توان به عمق دعوت پیامبران و مفهوم پیام الهی و کتاب مقدس آسمانی پی برد. تنها در این شیوه بود که برقراری صلح و صفا و مهر و عدالت ممکن می‌شد. گورکانیان در پی کشورگشایی و سرازیر شدن فرهنگ‌های مختلف به این سرزمین، جهان بینی متفاوتی نسبت به دیگر شاهان سرزمین‌های اسلامی اتخاذ کرده بودند. این جهان بینی باور به کثرت اندیشی و سیاست چند فرهنگی بود که در نگاه شاعرانۀ وسعت مشرب در هند تبلور یافته بود.

آرمان فرادینی مشرب مرادف با "صلح کل" است. صلح کل یعنی صلح مطلق بین اعتقادات. این باور توسط اکبر شاه گورکانی در دربار تیموریان رواج یافت. وی اندیشه صلح کل را به عنوان یک سیاست کلان در مواجهه و نظم بخشیدن به باورها و اعتقادات مختلف در گستره حکومتش به کار برده است.

۱. صلح کل

صلح کل، بنیاد جهان‌بینی گورکانیان
"یکی از دلایل عمده نفوذ و گسترش عرفان اسلامی و اندیشه وحدت وجودی در هندوستان، نگرش توأم با تسامح و تساهل این مکتب با هندوان و ادیان هندی بود، و با توجه به اینکه سرزمین

هفتاد و دو ملت هندوستان نیاز به وحدت ملی داشت، عرفان و به طور اخص مکتب وحدت وجود با نظریه وحدت ادیان می توانست حلقه اتصال نگرش های رنگارنگ هندوستان باشد. زمانی که هندوستان گرفتار جنگ و دشواری های آن بود، شیوخ صوفیه و خانقاه های آنها پناهگاه هم مسلمانان و هم هندوانی بود که خواستار یاری مشایخ یا جلب حمایت و پشتیبانی آنان بودند. عامل این تسامح و تساهل شباهت اندیشه های هندی و مکتب وحدت وجود بوده است" (شوبکلاپی، ۱۳۹۸: ۴۹).

صلح کل یعنی برقراری آشتی در میان پیروان همه ادیان و مذاهب، اصل و اساس تعلیم و آموزه ای است که آن را به عنوان دین الهی می شناسیم و به اکبر شاه منسوب است. سیاست صلح کل اکبرشاه به بهترین وجه تحمل دینی و پذیرش تنوع و تفاوت ها را نشان می دهد. اکبر شاه با توسل به اندیشه های وحدت وجودی صوفیانه، دیدگاه صلح کل و کثرت اندیشی دینی خود را بارور ساخته است. صلح کل و مدارای اعتقادی دقیقاً همان باورهایی است که وسعت مشرب نیز آنها را بر ساخته است. همین سیاست ها، دربار اکبر شاه را به مدینه فاضله شاعران وسیع مشرب تبدیل کرد. "سیاست" صلح کل "صراحتاً به گفتمان اکبرشاه اختصاص دارد. او با اعتقاد به این باور صوفیانه که تمام وجود، تجلی یک واقعیت اساسی الهی است، مفهوم صلح کل را گسترش داد و دین الهی خود را ابداع کرد. از نظر او عشق به خدا و بشریت، مهمتر از وابستگی های باریک مذهبی بوده است." (رضوی، ۱۴۰۱: ۲۰۶).

اصل اساسی وسعت مشرب، مدارا و نادیده گرفتن تفاوت هاست و به تکرار اعتقادی و وحدت وجودی صوفیانه باور دارد. "ابن عربی همواره به صورت یکی از طرفداران تسامح و تساهل مذهبی مورد تحسین قرار گرفته است. در نظر او شکل خدا به شکل این یا آن مذهب خاص نیست که دیگر مذاهب را استثنا کرده باشد." (شیمل، ۱۳۸۴).

فیضی دکنی ملک الشعرا دربار اکبرشاه نیز دیدگاه تعامل گرایی خود را با سیر در همه ادیان و تفاوت ها بیان می کند و سعی در تخریب عادات و عبادات و هنجارشکنی دارد به گونه ای که می گوید:

دیدیم که از کعبه به جایی نرسیدیم

رو سوی بت و پشت به محراب نشستیم

(فیضی دکنی، ۱۳۶۲: ۴۶۰)

۲. تساهل مذهبی

تساهل مذهبی شیوه رایج در تاریخ دینی سرزمین پهناور و پر جمعیت هندوستان بوده است، اما آموزه ای چنین مدون که همه ادیان و مذاهب را به رسمیت بشناسد، و برای آنها جایگاه و مشروعیت الهی قائل باشد، و حق انتخاب دین و ساخت بتخانه و کنیسه و آتشکده و دخمه و مسجد را آزاد بگذارد، در تاریخ ادیان و حکومت ها بی سابقه است.

تظاهر به فسق:

وز بهر پرستش صنمی چند بسازیم	کو عشق که زنجیر در کعبه گدازیم
بر چنگک بیندیم و به مسجد بنوازیم	از پرده در کعبه بریشم بستانیم
انداخته، چون دیر اساسی بفرازیم	وین کعبه که حجاج برافراخته آن را
نقشی بنگاریم و بساطی بطرازیم	از باده گلرنگ به سجاده ی طاعت
با مغیچگان شعبده ای چند بیازیم	وز سنگ سیه مهره بسازیم و به محراب
بر قافله کعبه روان مست بتازیم	پی کردن جمازه در این راه ثواب است
سرمست حقیقت، نه ریا کار مجازیم	بر گفته ی ما خرده مگیرید حریفان

(فیضی، ۱۳۶۲: ۴۶۸)

فیضی همه مظاهر مجازی شریعت را خوار می شمارد. او کعبه و بتخانه را یکسان می داند:
از سجود بت چرا آرم سوی محراب رو من که از یک سنگ دانم کعبه و بتخانه را
(همان: ۴۰۱)

او در بسیاری موارد، تسبیح و سجاده را ابزار فریب و ریا می خواند:
سبحه و سجاده را نیست در این قبله راه این همه ریا است و رنگ و آن همه روی و ریا
(همان: ۹)

کوی خرابات را همچون کعبه باصفا می داند:
کعبه کوی خرابات صفایی دارد خاک میخانه عجب آب و هوایی دارد
(همان: ۳۰۴)

شاعر برای مقابله با زهد ریایی، سعی در بزرگداشت مظاهر فسق همچون می و خرابات و... دارد:

بیا تا فروشیم دین را به می که بازار تقوا ندارد رواج (همان، ۲۸۲)

آنها که رو به کعبه ی حاجات کرده‌اند روی امید سوی خرابات کرده‌اند (همان، ۳۳۹)
فدای گردش چشمی شوم که مستانه کند به پیش در کعبه قبله گردانی (همان، ۵۲۲)

۳. وحدت وجود

در اینکه وحدت ادیان چگونه از آبشخور وحدت وجود، مایه می گیرد، سخن ها بسیار گفته شده است. اما مناسب تر آن است که ابتدا اندکی مضمون این وحدت گرایی را با خود تحلیل کنیم: "خداوند در مرتبه باطن و پنهانی، وحدت محض دارد و در مرتبه ظهور و تجلی در اعیان، متکثر نمایان می شود. وحدت و کثرتی که در این عالم می بینیم تجلی وحدت و کثرتی است که در ساحت ربوبی وجود دارد. وحدت ذات و کثرت اسما و صفات. به قول ابن عربی در وجود غیر از واحد کثیر چیزی نیست. وجود حقیقی از جهت باطن و ذات وحدت دارد و جهت اسماء و ظاهر کثرت. وجود یک حقیقت است که در آن تکثری نیست و کثرت ظهور است و صور آن اشکالی در وحدت ذاتش وارد نمی آورد. ابن عربی معتقد است که این وجود واحد است و کثرت، در ظهور اسماء است." (شوبکلابی، ۱۳۹۸: ۱۹۵).

عبدالرحمان جامی یکی از بزرگترین مفسرین اندیشه وحدت وجودی، در لوائح می نویسد: "هم محب حق است و هم محبوب او، هم طالب حق است و هم مطلوب او. مطلوب و محبوب است در مقام جمع احدیت، و طالب و محب است در مرتبه تفصیل و کثرت." این یک نظام دایره ای است که حرکت از خدا به سوی خدا و در خداست. این نظام، الگوی مکتب وحدت وجود است، و موضوعات مطرح در آثار ابن عربی بر همین ساختار مدون شده است:

یک نقطه ی وحدت بود بر تخته ی هستی عیان نقاش معنی بوده‌ام خط مسلسل دیده ام
(همان، ۴۳۶)

معبود فقط خداست:

ای که به هر جا ظهور کرده به نام دگر هم عربی را الاله، هم عجمی را خدا
(فیضی، ۱۳۶۲: ۹)

نیست به جز آفتاب آنکه همی خوانمش نیر و بیضا و یوح، شارق و شمس و ذکا
(همان، ۹)

ابن عربی معتقد بود: قرآن تعلیم می‌دهد که خدا تنها باطن نیست، بلکه ظاهر نیز هست. به این معنا، خدا با همه چیز همانند است، زیرا با اسمای خود، ویژگی اوصاف خود را در جهان متجلی می‌کند. عالم چیزی جز ظهور خارجی ویژگی‌های ذاتی وجود نیست، درست همان‌طور که رنگ‌ها، صور و اشکال، چیزی جز ظهور خارجی نور نیستند. خداوند در آن واحد هم منزّه و بی نظیر است و هم شبیه و همانند همه اشیا است. از آن جهت که مطلقاً غیرظاهر است، منزّه و بی نظیر است، به این دلیل که از طریق وجود اشیا، اسما و صفات خود را ظاهر می‌سازد، همانند و شبیه آنهاست (فتوحات، ۱۳۸۹: ج ۳، ۴۲۰).

بنابراین، وجود تنها یکی است. اصطلاح وحدت وجود در معنای ظاهری و تحت اللفظی خود تبیین و توصیف رضایت بخشی از ماهیت حقیقت ارائه نمی‌دهد. وجود فی نفسه در جنبه باطنی و یا تنزیه خود واحد و به واسطه ظهور و تشبیه خود کثیر است؛ خدا در ذات خود واحد و به لحاظ اسمای خود کثیر است. از این رو، ابن عربی گاهی از خداوند با عنوان الواحد الکثیر یاد می‌کند. (فما فی الوجود الا الواحد الکثیر). (همان، ۴۲۰) بنابراین وقتی از "مظاهر پرستیده شوند در حقیقت ظاهر پرستیده شده و این قضا و تقدیر خداست که در ساختار وجود خدا جز او پرستیده نشود. اساساً سازمان هندسی وار وجود به گونه ای است که نمی‌تواند چنین باشد؛ یعنی غیر خدا پرستیده شود. این آیه قرآن ناظر بر همین معنی است: و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه (۲۳/اسراء) پروردگارت مقرر داشته که جز او را نپرستید. یعنی اینکه دیگری پرستیده شود در قضای الهی و حکم او نیامده است، پس این اتفاق رخ نخواهد داد" (شوبیکلایی، ۱۳۹۸: ۸۱).

هم کعبه و هم بتکده سنگ ره ما بود رفتیم و صنم بر سر محراب شکستیم
(فیضی، ۱۳۶۲: ۴۶۰)

و یا:

از بتکده و کعبه مگوئید به عاشق در حلقه ی ما سبحه و زنار ننگجد
(همان، ۲۹۵)

وحدت؛ یعنی یکی بودن و یگانگی عالم هستی؛ اینکه هرچه در جهان هست وحدت محض است، و هیچ دویی و دوگانگی بین موجودات عالم نیست:

ما به دل ساده ایم حُسن پرست آمده ای
آینه وحدتیم دست به دست آمده
ای که به معراج عقل، آمده ای سربلند
رو که در ایوان عشق، جای تو پست آمده

(فیضی، ۱۳۶۲:۴۹۶)

در نگاه وحدت وجود که وحدت ادیان می تواند از آن استنباط ی شود، مومن و هندو خدا را می خوانند. ادیان و مذاهب یکسان اند و هیچ یک ترجیحی بر دیگری ندارد.

۴. وحدت ادیان

وحدت ادیان می تواند از اعتقاد به وحدت وجود نشأت گیرد. وقتی به این موضوع معتقد شویم، که در هستی جز حق کسی نیست. در اندیشه های متنوع هم یگانگی و یکتایی باطنی می یابیم و این احساس یگانگی با هستی تا جایی است که هم من با تو یکی ام و هم کعبه با دیر یک سو است. پس چه در کعبه سر در سجده بگذاری، و چه در دیر، در برابر حضرت حق سجده کرده ای. ابن عربی در توجیه نگرش وحدت وجودی به ادیان، از خدایی سخن می گوید که هیچ صورتی او را در انحصار خود ندارد، بلکه در همه صورت ها ظاهر است. هیچ درک و دریافتی نمی تواند او را به تمامی بفهمد یعنی؛ محدود به هیچ حدی نیست، بلکه او خدایی است که در همه جا و هر چه که مورد پرستش واقع می شود، پرستیده می شود، و اگر کسی چیزی را دوست دارد در حقیقت او را دوست دارد و جستجویش می کند. از اینجاست که انسان عارف، خدا را در همه ی مجالی می بیند و می شناسد در هر معبودی او را می یابد، و هر معتقدی را معتقد به او می داند (شوبکلایی، ۱۳۹۸:۷۱؛ به نقل از شیمل، ابعاد عرفانی اسلام).

کعبه و بتکده یکرنگ و حریفان دو بین خود مسلمانی و خود برهمنی ساخته اند

(فیضی، ۱۳۶۲:۳۳۴)

اختلاف میان اقوام و ادیان و تفاوت های آنها امری تازه نیست؛ بسیاری از اندیشمندان نیز کوشش کرده اند تا نشان دهند که ادیان به رغم تفاوت های ظاهری، در حقیقت یک هدف را دنبال می کنند. در ساختار هندسی و دایره وار وحدت وجود، ابن عربی به کشف بزرگ خود در موضوع تفاوت و اختلاف ادیان دست می یابد. از نظر او هر اعتقادی در جای خود قابل قبول است؛ چون اختلاف موجود در ظاهر ادیان به تفاوت و تمایز باطنی منجر نمی شود. گوهر همه دینها یکی است. ابن عربی این موضوع را بر اساس آیات قرآن کریم توجیه می کند. قرآن به جای ادیان به دین معتقد است و آن را هم اسلام می داند که در صورت های متفاوت ظهور کرده

است: ان الدین عندالله الاسلام(۱۹/عمران) و میان انبیا و رسولان الهی هیچ فرقی و تمایز نیست
لأنفرق بین احد من رسله (۲۸۵/بقره)"(شوبکلائی، ۱۳۹۸:۷۰).

تسیح زاهد را به کف، زنا کافر را ببر سر رشته می باید به هم، در مسجد و بتخانه هم
(فیضی، ۱۳۶۲:۴۵۳)

۵. کفر و دین

از موضوعات مهم مطرح در وحدت ادیان، موضوع کفر دین و تعیین حیطة آنهاست. تسامح و
تساهل تصوف آن گونه است که کفر و دین را در یک مسیر می بینند، که مبدا و مقصد آنها یکی
است. هر کس تجلی اسمی از اسماء است. هر فرد تصویری از خداوند دارد که در حقیقت این
تصور مطابق همان اسمی است، که در مشیت الهی، آن فرد بر صورت آن اسم خلق شده است
خدایی که او به آن ایمان آورده جز آنچه تصور کرده نیست. خدا در تصور او وجود دارد همان
گونه که عینا در خلاف آن تصور نیز وجود دارد. پس ربی که هر فردی می پرستد، با رب فرد
دیگر متفاوت است." هر عقیده مبین جنبه ذهنی که حالت وجودی است. پس همه عقاید حق اند؛
حال محتوایشان هر چه می خواهد باشد. هیچ خطایی در عالم وجود در کار نیست. چرا که هر
آنچه موجود است، حق تعالی، یعنی وجود، آن را طلب کرده است."(چیتیک، ۱۳۸۸).

سنایی نیز با همین نگاه تسامهی به کفر و دین می گوید:

کفر و دین در رهت پویان وحده لا شریک له گویان

" ابن عربی گاه از " مسئله اختلاف عقاید " (مساله الخلاف) سخن می گوید، ولی معمولاً
اختلاف مکاتب اسلامی را در ذهن دارد، و نوعاً می خواهد اثبات کند، که حکمت و رحمت خدا
باعث ایجاد این اختلاف شده است. در یک فقره، با اشاره به اینکه خود خدا منشا همه ی تنوعات
عالم است، این موضوع را به سبک خاص خود، مورد بحث قرار می دهد. بنابراین اختلاف عقاید
از خدا ناشی می شود. خود حق تعالی اولین مسئله مورد خلافتی است، که در عالم ظاهر شده است
اولین چیزی که هر موجودی به آن نظر می کند، همانا علت وجود خودش است. هر چیزی در
خویش می فهمد که نبوده سپس از طریق حدوث ذاتی، پیدا شده است. اما در این پیدایش سرشت
موجودات متفاوت است. در نتیجه در باب ماهیت علتی که آنان را ایجاد کرده است، دیدگاه های

متفاوتی دارند . بنابراین خود حق تعالی اولین مسئله مورد خلاف در عالم است." (کاکایی، ۱۳۸۲: ۶).

کفر و دین جلوه‌های یک حقیقت ذاتی است ؛ یعنی از ذات لم یزل بر می‌آید و به همانجا برمی‌گردد:

گر چه سر تا به قدم آمده ای نسخه ی کفر
کعبه را مردمک دیده اسلام تویی
(فیضی، ۱۳۶۲: ۵۲۷)

و یا :

مست در صومعه آمد صنمی
کافری کشور اسلام گرفت
(همان، ۲۷۷)

۲۸۱

پژوهشنامه ادیان

" اختلاف کلام الهی و کلام انسانی ناشی از قابلیت های بی نهایت وجود در اطوار ظهورش است. اسماء الهی مبین اطوار مختلفی هستند، که وجود مطلق هنگام به وجود آوردن عالم، خود را به آنها مقید می سازد. خدا با تجلی خویش در عالم، یعنی با تکلم کلمات نَفَس الرحمن، قلمروی کامل اسما را ظاهر می سازد. ولی در هیچ زمان و مکان معینی، هیچ عین موجود منفردی نمی تواند همه اوصاف ممکن وجود را به نحو کامل ظاهر سازد. هر موجودی نشان دهنده تقیدی از وجود مطلق است، و در نتیجه اوصاف وجود را صرفاً در درجه محدود ظاهر می سازد. خود وجود مطلق، از ازل به قابلیت های های بی نهایت خویش برای تجلی علم دارد، چرا که خداوند بر همه چیز احاطه علمی دارد." (چیتیک، ۱۹۹۴: ۲۲۲)

"در مکتب ابن عربی خداوند هم ظاهر است، و هم باطن. ظاهر صورت جهان متکثر و گوناگون است، و باطن، معنای وجود و دارای وحدت. بر همین اساس دین هم ظاهر دارد، و هم باطن . ظاهر دین شاید متکثر باشد، اما این موضوع با وحدت باطنی و نهانی ادیان تعارضی ندارد. از نظر او کثرت ادیان، نتیجه کثرت ارتباطات الهی است نه نتیجه کثرت ارتباطات بشری. کثرت ظاهری ادیان نشانه کثرت وجود است، در صورت مقید آن. تکثر نبوت و اختلاف مراتب انبیا همه نشانه جلوه اسمای الهی است. به همین دلیل ابن عربی امر نبوت را ناشی از حقیقت الهی می داند. پس همان طور که هر وجودی در عالم مظهر و تجلی یکی از اسماء خداوند است، هر دینی نیز

جلوه ای از اسما و صفات خداوند باشد و کثرت ادیان نتیجه مستقیم غنای بی پایان ذات الهی است." (شوبکلایی، ۱۳۹۸:۷۲)

وحدت ادیان از اعتقاد به وحدت وجود نشأت می گیرد. وقتی به این موضوع معتقد شویم، که در هستی جز حق کسی نیست، در اندیشه های متنوع هم یگانگی و یکتایی باطنی می یابیم، و این احساس یگانگی با هستی تا جایی است که هم من با تو یکی ام و هم کعبه با دیر یک سو است:

گاه در مسجدیم و گه در دیر
به تمنای دوست در به دریم
(فیضی، ۱۳۶۲:۴۶۶)

پس چه در کعبه سر به سجده بگذاری و چه در دیر، در برابر حضرت حق سجده کرده ای:
من بتی را قبله ی خود کرده ام کز شوق آن
ساکنان کعبه را باشد سر آوارگی
(فیضی، ۱۳۶۲:۵۱۹)

هیچ عقیده ای نمی تواند خدا را فی نفسه مقید و محدود سازد. او درست به خاطر آنکه از هر عقیده ای منزله است می تواند شکل هر عقیده ای را بپذیرد:
کافر به بت درست، مسلمان به کعبه راست
تو از همه جدا، نه مسلمان نه کافری (فیضی،
۱۳۶۲:۱۳۵)

رنگارنگی ظاهر صداها بی است، که از یک ندا برمی خیزد. هرچه هست بیان خداست که دعوت به حقیقت و توحید است، و این دعوت را روح همه انسانها از هر نژاد و قومی و با هر رنگ و زبانی دریافت می کنند. ایما و اشاره خداوند به مقصد هستی است، و ادیان مختلف با زبان خویش از آن تعبیر می کنند:

بر نطح خرابات مغان سر به سجودیم
سجاده ی محراب دعا را نشناسیم
(فیضی، ۱۳۶۲:۱۸)

هر کلمه ای که بندگان گویند، و هر نوعی که اظهار بندگی کنند، در حقیقت یک چیز است، و یک هدف را دنبال می کند:

مسجد صفای میکده دارد به چشم ما
تا از خوی جبین که به محراب شسته اند
(فیضی، ۱۳۶۲:۳۳۵)

اختلاف ظاهری را کنار می گذارد و حقیقت را فراتر از کفر و ایمان، مسجد و میکده می داند.

۶. وحدت جوهری ادیان

اگرچه پیشینه اعتقاد به وحدت ادیان را در حوزه اسلام معمولاً به حلاج نیشابوری نسبت می دهند، اما بسیاری از عبارات و اشعار ابن عربی آن قدر مشهور شده است که بتوان گفت، این ایده نیز به نام ابن عربی کمال یافته است بخصوص آنجا که قلب خود را چراگاه همه ادیان می داند. گرچه ادیان با عبارات و بیانات مختلف آمده و بیان شده اما چون همه پیامبران از طرف خدا جهت رساندن حقیقت و برای هدایت انسان ها آمده اند و حقیقت هم یکی بیش نیست، پس ادیان، وحدت دارند. در اصل همه ادیان، وجود خدا، توحید، صفات و افعال خدا، نبوت، امور مربوط به صلح و صفا و برادری مشترک است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۷۲).

صوفیه برای آن که روشها و مذاهب را به رسمیت بشناسند، به حدیثی استناد می کنند، که راه‌های وصول به حقیقت را متنوع و متکثر می خواند. الطرق الی الله بعدد انفاس خلایق. کمتر کسی در این امر شک دارد که برداشت‌ها از حقیقت از بعضی جهات با هم متفاوت اند. حتی کسانی که زمینه فرهنگی یکسانی دارند ممکن است دارای تفاوت‌هایی در ساختار روانی، استعداد عقلی و ذوق هنری باشند، که این موضوع سبب تفاوت در برداشت و ادراک از یک حقیقت در بین افراد می شود. موضوع وحدت ادیان که امروزه از آن با اصطلاح پلورالیسم دینی نام می برند، در آرا و اعتقادات بسیاری از اندیشمندان جدید وجود دارد.

احترام به مذاهب و مکاتب فکری دیگر و پذیرش این مفهوم که هر یک از مکاتب، بهره ای از هدایت روشنگری در خود دارند و به حقیقت واحد منجر می شوند، یکی از ایده های مهم مطرح شده در اندیشه های کثرت گرایانه است:

ای حلقه زن کعبه ز دست تو چه نالم
دستم ز در بتکده بیهوده کشیدی
(فیضی، ۱۳۶۲: ۵۱۰)

ویلیام چیتیک که مسئله اختلاف ادیان را در نظریات وحدت وجودی ابن عربی بررسی کرده معتقد است، که مطابق اندیشه‌های ابن عربی شرایع مختلف، برخاسته از تجلیات متفاوت حق اند. (چیتیک، ۱۹۹۴: ۲۵۲)

تا نشستیم در آتش ز تبی روشن شد
که در آتشکده هم نور مسلمانی بود
(فیضی، ۱۳۶۲: ۳۶۹)

۷. دل

دل مورد توجه حق و قادر به کشف حقیقت است. این توانایی دل، حاصل لطف و رحمت دیگری از سوی خداوند به انسان است، عطا کردن عشق و استقرار آن در دل انسان. قدما معمولاً میان تعریق قلب میان عرفا و فلاسفه فرق نهاده اند. عارفان برای قلب، هفت مرتبه مرتبه قایل بودند از این قرار: ۱. طبع. ۲. نفس. ۳. قلب. ۴. روح. ۵. سر. ۶. خفی. ۷. اخفی. یعنی: عارفان، نفس ناطقه انسانی را از آن جهت که مبدأ حرکت و سکون است به آن «طبع» می گویند؛ و به اعتبار این که مبدأ برای ادراکات جزئی است «نفس» می نامند؛ و به لحاظ این که مبدأ برای ادراکات کلی تفصیلی است «قلب» نامیده اند؛ و به اعتبار این که دارای ملکه ای بسیط است که ادراکات کلی تفصیلی را خلق می کند به آن «روح» می گویند؛ و به اعتبار فنای آن در عقل فعال «سر» می نامند؛ و به اعتبار فنای آن در مقام واحدیت «خفی» گفته اند؛ و به اعتبار فنای آن در مرتبه احدیت آن را «اخفی» نامیده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۵۶۹). فیضی نیز بر آن است که زبان مستقیماً از دل پیام می گیرد چه این دل در قالب مردی مسلمان باشد یا کافر:

مرد باید که زبان آینه دل سازد
خواه کافر بود خواه مسلمان گردد
(فیضی، ۱۳۶۲: ۳۲)

او معتقد است باید مناسبات دینی را کنار گذاشت، و به مناسبات انسانی توجه کرد. مسجد واقعی قلب صاف و پاک است و خدا را فقط باید در قلب پاک پرستش کرد.

۸. همگرایی مذاهب

خود را مطلقاً حق ندیدن و بهره ای از حق را برای دیگران دیدن، از لوازم نگرش وحدت ادیانی بود که در شعر وسعت مشربی به وضوح دیده می شود و فیضی نیز به عنوان داعیه دار چنین مشربی، همواره از همگرایی میان مذاهب و حتی ادیان سخن می گفته است.

همه ادیان اگر از نظر شکل ظاهری به آنها نگریسته شود، مجموعه های متناقض و متضادی را در قیاس با یکدیگر شکل می دهند که در ظاهر شاید به هیچ وجه با هم جمع نگردند، ولی اگر به غایت و هدف تمامی این ادیان عمده و بزرگ جهانی نگریسته شود، هدفی مشابه در تمامی آنان به چشم می خورد که این هدف عبارت است از خروج از خود محوری و وصول به حقیقت محوری،

هدف بیشتر این ادیان بزرگ جهانی به غیر از معنا بخشیدن و ارزش دادن به زندگی در مفهوم عام، در مفهوم خاص همان وصول به حقیقت است که در هر دینی با نامی خاص جلوه می کند:
از سجود بت چرا آرم سوی محراب رو من که از یک سنگ دایم کعبه و بتخانه را
(فیضی، ۲۰۱:۱۳۶۲)

و اگر چه در ظاهر اسامی گوناگون است ولی هدف عقاید یکسان است:
چون مقدس قدمان نیت احرام کنند کعبه را در حرم دل، بت آزر گیرند
(فیضی، ۲۰:۱۳۶۲)

۲۸۵
پژوهشنامه ادیان

قبله فقط یکی است. حقیقت وقتی از ذات به صورت خارجی می رسد، متکثر می شود. این کثرت نتیجه ی حدود است. در این تکثر، نام ها تعیین کننده نیستند، بلکه حقیقت باطنی، اصل و وجه مشترک همه ادیان است. صورت ظاهر اعتقادات در حالت حادث به افراد وابسته است، اما باطن هر اعتقادی خداست:

محمل دوست گذارند و ره کعبه روند هرزه گردان که ندانند ره راست ز کج
(فیضی، ۲۸۳:۱۳۶۲)

پس چه گبر، چه مسلمان، چه مسیحی، چه یهودی و... همه نامهای یک حقیقت اند: و آن اسلام است در معنایی عام:

قبله عالم توحید برون از جهت است صنم کعبه بود از نظر افتاده ی ما
(فیضی، ۲۱۵:۱۳۶۲)

۹. عبادت

هدف غایی در اندیشه وسعت مشرب رسیدن به وارستگی و نجات است:

سحر به میکده مقبول شد عبادت ما دمید صبح سعادت زهی سعادت ما
(فیضی، ۲۰۸:۱۳۶۲)

با این مبانی، عبادت در همه جا پذیرفتنی است:

با کعبه رو بگویی که از کوی دیر هم راهی به کارخانه تقدیر می رود
(فیضی، ۳۷۳:۱۳۶۲)

۱۰. عشق

گسترده ترین موضوع مطرح در متون عرفانی، عشق است. حضور عشق در عرفان حضور نشاط آفرین و هیجان انگیز است، در نظر عارف، مبنای و آغاز هستی با استناد به حدیث قدسی "کنز مخفی" حب الهی است، و جلوه‌ی حبی حق، موجد وجود در تمامی مراتب و ظهورات آنهاست. عشق در بند هستی سریان دارد. در این تفسیر عشق همان نفس رحمانی است، که حرکت و جنبش دایره وجود در قوس نزولی و صعودی بر آن تکیه دارد، پس عشق در ذات و سرشت وجود نهاده شده است. حب و عشق و سیر به طرف کمال و شهود حق فطری و جبلی همه موجودات است:

فیضی و مدام مشرب عشق بیچاره فقیه و لاف و مذهب

(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۲۲۷)

بدیهی است که نگرش وحدت گرا بر عشق تکیه دارد:

فیضی خبر از طاعت زهاد نداریم در مشرب عشقیم چه دانیم ز مذهب

(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۲۲۷)

در آن دل قندیل سوز کعبه آتش در زخم عشق اگر آتش فروز دیر رهبانم کند

(همان، ۳۵۷)

هیچ یک از اجزای وجود، دویی را نمی پذیرد؛ در مفهوم عشق هم این دوگانگی نیست. همان گونه که همه هستی خداست، عشق و عاشق و معشوق هم خداست. ابن عربی می گوید: نظریات درباره تعریف عشق، گوناگون است. از عشق هیچ تعریف ذاتی که بدان شناخته شود، ممکن نیست و تصورناپذیر است، اما با حدود رسمی و لفظی می توان آن را تعریف کرد، همین و بس. هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است و هر کس که آن را ننوشیده و نچشیده باشد، عشق را نشناخته است. آن کس که بگوید من از عشق سیراب شدم، آن را نشناخته است. عشق، نوشیدن بی سیراب شدن است. بایزید بسطامی گوید: مرد آن کسی است که دریاها را جرعه جرعه بنوشد، در حالی که زبانش هنوز از تشنگی از دهان بیرون و بر سینه اش افتاده باشد (ابن عربی، همان، ج ۲: ۱۱۱).

بیا به میکده فیضی رموز عشق آموز چرا به مدرسه اوقات می کنی ضایع

(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۴۲۱)

با زهد راه به جایی نمی بری، شاعر ارزش های دینی و اجتماعی را نکوهش می کند، و عشق را بالاترین مرتبه می داند:

زهد خشک از خردت گرد برآرد آخر
همدم عشق شو و مشرب عشاق بگیر
(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۴۰۱)

۱۱. شادزیستی و هنجارشکنی

عمده شاعران حلقه اکبرشاه و بویژه معتقدان به صلح کل، برای تقابل با تنگناهای مذهبی، گاه هنجارشکنی کرده و به عمد تزاوت طلبی ها سخن گفته اند. فیضی نیز بدور از این اندیشه ها نبوده و وسعت مشرب خود را با شادخواری ها پیوند می داده است:

حریف آن مسیحا مشربم کز ساغر عشرت
به ترسازاده ای نوشد شراب پرتگالی را
(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۲۰۲)

عاشق در عشرت است و زاهد در محنت:

عشاق به میخانه و زهاد به مسجد
در عشرت آنان نگر و محنت اینان
(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۴۷۷)

اندیشه های وی دنیا گرایی محسوب می گردد. آنها از مرزهای شرعی عبور می کنند:

حطیم کعبه شکست و اساس قبله بریخت
به تازه طرح یکی قصر بی قصور نهم
(فیضی، ۱۳۶۲:۴۵۳)

و شاهد بازی و میخوارگی را از وسعت مشرب می دانند:

سجده می آریم بر روی بتان
کافران عشق را این است کیش
(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۴۱۶)

منع فیضی مکن ای ساده دل از عشق بتان
کافر بتکده ی هند مسلمان نشود
(همان، ۳۷۱)

و یا:

مشتاق حرم گر نگرد چون تو بتی را
در نیمه ره کعبه ز احرام بر آید
(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۳۷۸)

بیخود شده نعره ی مستان صبحوحیم

تکبیر کش حی علی را نشناسیم

(همان، ۱۸)

به نظر می‌رسد، شاعران وسعت مشرب از تاکید بر خوش باشی و لذت طلبی دو هدف مهم را دنبال می‌کردند: بیان انتقادهای اجتماعی و تصفیه ی باطن (رضوی، ۱۴۰۰: ۵۴). فیضی نیز حاضر می‌شود که خود را به میخانه آلوده سازد اما دچار سالوس نگردد:

بام در میخانه به از صد عرفات است

ما با همه سازیم و به سالوس نسازیم

(فیضی، ۱۳۶۲: ۴۶۸)

و مثل همه همگنان خود، از ریاکاری و تظاهر دوری می‌جوید:

تو به سهو سجده تاکی بری ای امام مسجد

به خدا که بت پرستی به از این نماز باشد

(فیضی، ۱۳۶۲: ۳۲۳)

بر مستقیم مگیر که بس پاکدامنان

سجاده حرم به می ناب شسته‌اند

(همان، ۳۳۵)

۱۲. صلح و مدارا

مداراطلبی عارفان از آن روست که همواره چشم بر صفت ستاری و عفو الهی دارند و خود نیز برخطایای دیگران چشم می‌پوشند. از لوازم عارفانه زیستن این است که شخص صلح‌جو و آشتی‌جو باشد. عشق به خداوند مستلزم عشق به همه است، چرا که در عرفان اسلامی، هرچیزی جلوه ای از اوست. اوست که به صور مختلف تجلی کرده و در مظاهر مختلف ظهور نموده است. هر جمالی که در جهان هست جلوه ای محدود از جمال نامحدود اوست. پس عارف به همه چیز عشق می‌ورزد، چون در هر چیزی اثری از خدا می‌بیند. از این رو عشق به حق، به خلق نیز سرایت می‌کند. چون وجود جهان ظل وجود حق تعالی است، عشق به آن نیز ظل عشق به خداست. پس عارف چون به خدا عشق می‌ورزد و عالم نیز متعلق به خداست به عالم نیز عشق می‌ورزد. سعدی نیز از این خاستگاه می‌گوید: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که عالم از اوست عبد در آینه مخلوقات خدا را می‌بیند. زیبایی مخلوقات پرتوی از جمال الهی است، چنانکه مولانا می‌گوید:

خلق را چون آب دان، صاف و زلال
 اندر آن تابان صفات ذوالجلال
 در تمام آموزه های عرفانی این مضمون تکرار می شود که: کسی که محب خداست به خلق
 خدا نیز توجه دارد و در قبال خلق بی تفاوت نیست، چه رسد به اینکه به خلق خدا تعرض و ستم
 کند و چه رسد به اینکه با او بجنگد و او را بکشد. اساسا دین چیزی غیر از محبت نیست وقتی
 معتقد باشیم که: هر کجا باشید، او با شماست: و هو معکم اینما کنتم (۴/حدید) پس همه جا هست
 و در همه ادیان حضور دارد، بنابراین دوستی با هر دین و پیروان آن دوستی با خداست. بر اساس
 چنین آموزه هایی فیضی دکنی، به اطرافیان خود می گوید:

با خلق جهان بر سر صلحیم و مدارا
 سر بازی مردان و غا را نشناسیم
 (فیضی، ۱۷:۱۳۶۲)

۲۸۹

پژوهشنامه ادیان

۱۳. کثرت اندیشی دینی

باورهای کثرت گرا بر عدم ترجیح یک دین و باور مشخص بر سایر ادیان و باورها تاکید می کند.
 کثرت گرایی در بهترین شکل آن در شعر فیضی دکنی ملک الشعرا دربار اکبر شاه چنین بیان
 شده است:

گاه در دیر عاکف حریمیم	گاه فانوس زن به حلقه ذکر
گاه ناقوس زن به دیر مغان	ما و رندی و سیر مشرب ها
گاه در کعبه عابد و ثنیم	شیخ صد زاهد فرشته فنیم
پیشوای هزار برهمنیم	تا بگیرد قرار مذهب ها
	(فیضی دکنی، ۱۳۶۲:۱۶۵)

حقیقت و رستگاری منحصر به دین خاصی نیست، همه ادیان بزرگ با درک و دریافت های
 گوناگون از حقیقت الهی برخوردارند و پیروی از حقیقت نهفته در همه ادیان باعث رستگاری
 می شود.

نتیجه

شیخ ابوالفیض بن مبارک (۹۵۴-۱۰۰۴ه.ق) متخلص به فیضی از بزرگ ترین شاعران قرن دهم

هجری و ملک الشعراى دربار اکبر شاه بوده است. دوره اکبر که از بزرگترین پادشاهان مسلمان مغول بود و حدود ۵۰ سال (۱۵۵۶-۱۵۴۲) بر هندوستان حکم فرمائی کرد، از جمله پرشکوهترین و برجسته ترین دوره های تاریخ هند به شمار می آید و دستاوردهای بسیار مهمی در همه زمینه های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، از جمله وحدت پیروان ادیان مختلف این سرزمین به خصوص مسلمانان و هندوها را در برداشته است. دستیابی به چنین وحدت و انسجامی در قلمرویی گسترده با تعدد ادیان، زبان ها و نژادها، ایده آلی دست نیافتنی تلقی می شد. اما به مدد شخصیت استثنائی و درایت فوق العاده اکبر در امر حکومت و برقراری سیاست دینی خاص مبتنی بر اندیشه صوفیانه صلح کل این آرمان رویایی جامه عمل پوشیده است.

ارتباط بین وحدت ادیان و وحدت وجود از این باور نشأت می گیرد که اگر همه موجودات تجلیات یک حقیقت مطلق (وحدت وجود) هستند، در نتیجه تمامی ادیان نیز به نحوی از همان حقیقت واحد سرچشمه می گیرند. بنابراین، تفاوت های ظاهری بین ادیان نباید مانعی برای پذیرش حقیقت مشترک آن ها باشد. از این دیدگاه، دین های مختلف، همچون صدف های رنگارنگ، تنها راه های متفاوتی برای درک و تجربه آن گوهر یگانه اند.

در اشعار عرفانی عارفان ما، همچنان که در اشعار فیضی می بینیم، این دو مفهوم به هم پیوند می خورند؛ او با تاکید بر وحدت وجود، به این نتیجه می رسد که دین ها و باورهای مختلف نیز به سوی یک حقیقت واحد حرکت می کنند. بنابراین، وحدت ادیان از طریق پذیرش وحدت وجود قابل فهم و تبیین است.

بر خلاف دیدگاه کسانی که فیضی را ملحد و دیوانش را سرشار از کفریات دانسته اند، او از تنگ نظری و تعصب به دور بوده و دیوان او بیانگر بسیاری از اندیشه های عرفانی و اصلاحات اجتماعی است. او در باره دین نگاهی ژرف دارد و با آموزه های وحدت وجودی و قول به وحدت ادیان، آشنایی بسیار داشته است. برای این شاعر، یکی از مهم ترین امکانات خلق مضمون تازه، به کارگیری فرهنگ عرفانی از درون معارف اسلامی و معارف هندی بود. فرهنگ عرفانی رایج در این دوره، مکتب وحدت وجود ابن عربی بود که به گونه ای گسترده، ایران و هندوستان و دیگر مناطق جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داده بود. آنچه در میان همه عارفان با رویکرد عاشقانه به هستی (در برابر رویکرد زاهدانه)، مشترک است، حتی اگر پیش از پیدایش ابن عربی اظهار نظر کرده باشند و یا پس از ابن عربی، تمایلی به مکتب و نظریه وحدت وجود ابن عربی درمیان نشان

نباشد، اعتقاد به وحدت ادیان یا تسامح در مواجهه با ادیان و مذاهب است. البته باید یادآور شد که این گرایش به وحدت ادیان، از جنس وحدت باطنی است و منافاتی با کثرت ظاهری و طولی در ادیان ندارد. از همین رو در زندگی طاهری عارفان بزرگی که پیش از ابن عربی و چه پس از او، همچنان تصلب بر مذهب موروثی هم دیده می شود و در عین حال لباس طاهری کفر و دین را گاه به کناری وامی نهند. نکته مهم این است که در زمان فیضی دکنی، این اندیشمند بزرگ، در ضمن تنفس در فضای وسعت مشرب، از مراحل میاخذ نظری در گذشته و به بسیاری از لوازم این وحدت، التزام نشان داده اند. خود را مطلقاً حق ندیدن و بهره ای از حق را برای دیگران دیدن، از لوازم نگرش وحدت ادیانی بود که در شعر وسعت مشربی به وضوح دیده می شود و فیضی نیز به عنوان داعیه دار چنین مشربی، همواره از همگرایی میان مذاهب و حتی ادیان سخن می گفته است. ابن عربی که خود از جایگاه عارفی کامل به جریان تکثر ادیان می نگرده، و حقیقت آن را در می یابد، در باطن همه ادیان گوهری یگانه می یابد و آن را به دین الحب تعبیر می کند. اینکه او همه ادیان را از آدم تا خاتم یک دین تلقی می کند، با اینکه بر اشعریت خود در کلام و ظاهری بودن در فقه پای می فشارد، نشان از آن دارد که این اعتقاد ذهنی او بوده، ولی تکثر ظاهری ادیان را پذیرفته بوده است. گرچه به نظر می رسد که در حلقه یاران اکبر شاه به لحاظ تاریخی و موقعیت اجتماعی مناسبی که آنان تشخیص داده بودند، کسانی چون فیضی و برادرش ابوالفضل علامی، پای از این اعتقاد ذهنی فراتر نهاده و به مرحله عینی و اجرایی نیز نزدیک شده بودند. بویژه در بیان ادبی و شعر که گریزگاه های مناسبی هم داشته اند تا آشکارا از سرچشمه یکسان همه ادیان با تمثیلات و تشبیهات فراوان سخن بگویند.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۹)، فتوحات مکیه، دوره ۱۷ جلدی، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مولا
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران. انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۹۹۴)، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، مترجم قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، سرح العیون فی شرح العیون، قم. بوستان کتاب.
- رحیمیان و مشرف الملک (۱۴۰۰) مقاله ابوالفیض فیضی و میزان تاثیر او بر نظریه صلح کل اکبرشاه گورکانی، مجله تاریخ ادبیات، دوره ۱۴، شماره پیاپی ۸۵.
- روحانی، راستگو، فولادی، شجری، (۱۴۰۰)، رویکردهای عرفانی فیضی فیاضی، مطالعات شبه قاره سال سیزدهم، شماره ۴۰
- رضوی، فاطمه (۱۴۰۱)، آزادگی و صلح کل، چاپ اول، نشر خاموش
- شوبکلائی، علی اکبر (۱۳۹۸)، صلح کل جایگاه عرفان ابن عربی در شعر بیدل دهلوی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۴) ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ پنجم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- فاطمه صادقی، نقدعلی علیا و نصرالله امامی (۱۳۹۷)، رویکرد اکبرشاه گورکانی به شعر فارسی و شاعران فارسی سرای شبه قاره هند (با تکیه بر غزالی مشهدی، فیضی فیاضی، عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری و قاسم کاهی)، مطالعات شبه قاره سال دهم، شماره ۳۵.
- فیضی دکنی، ابوالفیض (۱۳۶۲) دیوان فیضی دکنی، مقابله و مقدمه حسین آهی، تصحیح و تحقیق ای -دی- ارشد، اداره تحقیقات پاکستان - دانشگاه پنجاب، انتشارات فروغی،
- عبدالسبحان (۱۳۵۵) فیضی و شعر او، انتشارات یغما، تهران.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۲) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چاپ دوم، تهران، هرمس.

- واله داغستانی، علی قلی بن محمدعلی، (۱۳۸۴)، ریاض الشعراء، تصحیح و تحقیق محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر.
- محمد صابر (۱۳۸۱)، اوضاع شبه قاره در دوران تیموریان هند، نامه پارسی، شماره ۲۶
- محمد مصطفی رسالت پناهی و مژگان محمدی، (۱۳۹۸)، مطالعه سبک شناختی دیوان فیضی فیاضی، نشریه پژوهش های نقد ادبی و سبک شناسی، شماره ۳۸.
- نرگس اشکویی (۱۳۹۴)، صلح کل و وسعت مشرب در آیینۀ شعر سبک هندی، فصل نامه عرفانیات در ادب فارسی، دوره ۶، شماره ۲۲.

۲۹۳

پژوهشنامه ادیان