

بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهدین

ندا خوشقانی**

دکتر مجتبی زروانی*

چکیده

رنج به عنوان ادراکی انفسی و برخاسته از شرایطی نامطلوب، در مکاتب دینی، به ویژه از جهت خاستگاه و غایت آن، موضوع توجه قرار گرفته است. از این میان، دین انسان‌محوری چون بودیسم در همه‌ی شاخه‌هایش به واقعیت و علت رنج پرداخته، خاستگاه آن را در خود انسان می‌یابد و در صدد ارائه‌ی راه‌کاری است که نجات از همه‌ی رنج‌ها فراهم آید؛ اما از غایت و هدف رنج در جهان چیزی نمی‌گوید، چراکه به موجودی غایتمند در هستی‌شناسی خود باور ندارد که بخواهد برای فعلش نیز هدف و غایتی فرض نماید. اما در عهدین، به عنوان متنی خدا‌باور، خاستگاه رنج از سه علت خارج نیست: یا متوجه فعل انسان است، که برای مثال، ناشی از سوء استفاده از اختیار و ارتکاب گناه اوست، یا به فعل خدایی غایتمند و اخلاق‌مند برمی‌گردد یا از فعل خدایی بی‌غایت و اراده‌محور ناشی می‌شود. در این صورت، غایتمند بودن یا نبودن خداوند در رنجور ساختن بندگان، رابطه‌ی تنگاتنگی با صفات وی دارد. از این‌رو برای رنج، در عهدین، هم علت فاعلی مشهود است و هم علت غایی؛ هم خاستگاه وجود دارد و هم غایت، به خلاف بودیسم، که فقط از خاستگاه رنج و راه نجات از آن سخن می‌راند و با مابعدالطبیعه کاری نداشته و در صدد تبیین غایتمندی جهان و رنج‌های موجود در آن نیست.

واژه‌های کلیدی: ۱- علت و غایت رنج، ۲- بودا، ۳- عهدین.

۱. مقدمه

غالباً اندیشمندان رنج^۱ را به منزله‌ی امری انفسی^۲ و البته بخشی تفکیک‌ناپذیر از

* e-mail: zurvani@ut.ac.ir

** e-mail: khoshaghani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۱۶

* دانشیار دانشگاه تهران

** دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۵

زندگی موجودات زنده، آشکارتر و آشنا تر از آن می‌دانند که نیاز به تعریف و توضیح داشته باشد (۲۳، ج: ۷، ص: ۱). رنج فقط به صورت انفسی ادراک می‌گردد و در واقع، واقعیتی است که نمود و عینیتی در خارج ندارد و تنها نوعی از احساس و ادراک موجود زنده است که در وضعیتی نامطلوب برای وی به وقوع می‌پیوندد.

تعریف جک‌بمپارد از رنج نیز ناظر به همین معناست: «رنج می‌تواند به تجربه‌ی موجودات زنده در وضعیتی تعبیر شود که شامل درد جسمی و روحی گشته و معمولاً در بردارنده‌ی احساسی از لطمه، ناکامی، شکست با اثراتی نامطلوب است. درد، به عنوان واقعیتی از زندگی موجودی ذی‌شعور، پدیده‌ای ملازم با خود وجود است و لااقل در سطح زندگی بشری، به نحو تفکیک‌ناپذیری به ادراک خود فرد وابسته است. به معنای دقیق کلمه درد تنها می‌تواند به صورت انفسی تعریف گردد» (۱۶، ج: ۱۴، ص: ۹۹).

البته متعلق رنج می‌تواند روحی یا جسمی باشد؛ متعلق روحی رنج مانند رنج ناشی از تنهایی، پوچی و بی‌معنایی زندگی و متعلق جسمی رنج نیز مانند بیماری‌های جسمی که علاوه بر انسان، حیوانات نیز بدان دچار می‌گردند که برخی فیلسوفان دین مانند جان هیک در این خصوص، به جای واژه‌ی رنج، واژه‌ی درد^۳ را به کار برده‌اند و درد را جدای از رنج می‌دانند. در واقع، درد متعلق به ساحت جسمانی ماست که با سیستم عصبی مرتبط است و حیوانات نیز بدان دچار می‌شوند، اما رنج متعلق به ساحت روحانی یا فراروانی^۴ فرد است که مقولاتی هم‌چون ناآرامی، نگرانی، اندوه و از این دست نیز تحت مفهوم آن بوده و نقطه‌ی مقابل آن‌ها مفهوم لذت^۵ است (۲۰، ص: ۳۲۷).

اما آدمی همیشه به دنبال پاسخ به این پرسش بوده است که چه عامل یا عواملی باعث رنجوری موجودات (به خصوص انسان) می‌گردد و اساساً چرا رنج وجود دارد؟ یعنی انسان به گونه‌ای در پی علت و غایت یا هدف رنج بوده است. از میان آموزه‌های دینی مکاتب نیز آموزه‌های بودا و عهدین، که گسترده‌ترین آموزه‌ها را در باب رنج بیان کرده‌اند، در صدد پاسخ به این مسأله برآمده‌اند. از این‌رو بررسی حاضر نگرشی تطبیقی را از علت و غایت رنج در تعالیم اصلی بودا و عهدین فراهم آورده، گویای شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نگرش متفاوت انسان‌گرا و خدا‌باور خواهد بود.

۲. خاستگاه رنج

مراد از خاستگاه یا علت فاعلی رنج آن است که چه عامل یا عواملی موجب پیدایش درد و رنج شده‌اند. خاستگاه رنج بسته به نوع مکاتب دینی، متفاوت است. از جمله پاسخ‌هایی که برای علت و خاستگاه رنج در نظر گرفته شده، عبارت‌اند از: گناه، جدایی از

امر قدسی، تعلق خاطر، ناهماهنگی با قانون و نظم طبیعت در مکاتب دینی شرق و غرب، نابسامانی ذهنی - روانی، محرومیت از حقوق بشر، محرومیت از منابع طبیعی و این جایی و اکنونی زیستن در روی کردهای انسان‌گرایانه‌ی جدید (۱۱).

اما گذشته از این علل، در نگاهی کلان و جامع‌تر به رنج، در مکاتب دینی ملاحظه می‌گردد که خاستگاه رنج از دو علت کلی خارج نیست؛ علت اصلی آن یا انسان است یا خدا. در مکاتب دینی انسان‌گرا مسلماً خاستگاه رنج فقط خود انسان است. اما در مکاتب خداگرا خاستگاه رنج چه انسان باشد چه خود خدا، علت رنج رابطه‌ی تنگاتنگی با صفات و ویژگی‌های خداوند دارد، به نحوی که در ذیل خواهد آمد.

در مکاتب خداگرا، اگر خدا موجودی متشخص، انسان‌وار و اخلاقمند (اخلاقی معطوف به بایدها و نبایدهای بشری) باشد، بر کسی رنج نمی‌رساند، چون در غیر این صورت، عملی متعارض با صفاتش، از قبیل علم، قدرت، عدل، حکمت و مهربانی مطلق، انجام داده است. در این صورت، خود انسان علت اصلی رنج‌هایش است، چراکه به اختیار، نسبت به خدا عصبان و ورزیده، از اوامر و نواهی وی اطاعت نکرده و مرتکب گناه شده است. از این‌رو رنج‌ها و دردهای انسان تناسب و رابطه‌ی مستقیمی با اعمال بد او دارد. در این روی‌کرد، گاه نیز اراده‌ی خداوند در شکل‌گیری رنج دخیل است، اما در این صورت، حتماً غایت و هدفی از دادن رنج به فرد داشته است، چراکه غایت‌مندی خداوند در افعالش مفروض چنین دیدگاهی است. این دیدگاه به خدای موجود در عهد جدید، گات‌ها (با قبول نظریه‌ی توحیدی بودن آن) و قرائت معتزله و شیعه در اسلام، بسیار نزدیک است. همه‌ی این مکاتب دارای خدایی غایت‌مند و خیرخواه‌اند که به بندگان جز به غایت و خیریت، رنج نمی‌رسانند.

در کنار تصویر خدای خیرخواه و اخلاقمند، خدای دیگری نیز در ادیان و مکاتب آن مشهود است و آن این‌که اگر خدا خدایی متشخص باشد، ولی تابع نظام اخلاقی انسان‌ها و قوانین طبیعی نباشد، اراده‌محور باشد و اراده‌اش حتی رنج دادن بندگان را در بر بگیرد و در واقع، قدرت انجام دادن هر کاری را به آسانی هرچه تمام‌تر داشته و افعالش قیاس‌ناپذیر و محاسبه‌ناشدنی باشد، در آن صورت خاستگاه و علت فاعلی رنج‌های بشری می‌تواند خداوند باشد، هرچند هدف و غایتی نیز از رنجور ساختن انسان‌ها نداشته باشد، به‌رغم آن‌که خدا مانند انسان‌ها در این‌جا غرضمند و غایت‌مند نیست و همه‌ی افعالش عین حکمت و عدل است. این نگاه به رنج در نگرش‌های حکمی و کلامی‌ای چون نگرش ایوب در عهد عتیق و اشاعره در اسلام مشهود است. در واقع، در این دیدگاه، افعال خداوند مانند انسان‌ها غرضمند نیست و هیچ قبیحی در افعال وی وجود ندارد که با رساندن شرور و رنج به بندگان مؤاخذه شود. برای مثال، اشعری چنین می‌گوید: «خدا فاعل بی‌واسطه‌ی همه‌ی

پدیده‌هاست، حتی پیدایش شر نیز معلول اراده‌ی الهی است و کسانی که شرور را مخلوق آدمیان می‌دانند بدعت‌گذارند. اگر فرض این باشد که در عالم، چیزی بر خلاف اراده‌ی خداوند اتفاق افتد، در این صورت، این تفکر به این‌جا منتهی می‌گردد که خداوند چه بخواهد و چه نخواهد مردم گناه می‌کنند و این وضعیت یک موجود ضعیف و مقهور است و خداوند شایسته‌ی این اوصاف نیست» (۲، صص: ۴۸ - ۴۹).

اما در میان ادیان انسان‌محوری چون بودیسم و تائویسم، مسلماً یگانه علت رنج‌های بشری خود انسان است. انسان ضمن این‌که می‌تواند در کنه وجودش قدسی مرتبت بوده و در مرکز هستی باشد، در عین حال، می‌تواند باعث رنج خویش گردد، به دلایل مختلفی مانند دل‌بستگی‌ها، خواهش‌ها، نادانی (در بودیسم)، ذهن دوبین (در ذن)، ناهماهنگی با قانون و نظم طبیعت (در تائویسم) و

مقدمه‌ی بیان‌شده را به خوبی می‌توان در آموزه‌های اصلی بودا (به عنوان روی‌کردی انسان‌گرا) و تعالیم مبتنی بر عهدین (به عنوان روی‌کردی خدامحورانه) به نحو تطبیقی بررسی کرد و نتایج شایان توجهی از آن به دست آورد، به ویژه آن‌که هر دوی این تعالیم نقطه‌ی عطف مکاتب و اندیشه‌های بودایی و مسیحی بوده و تأثیر زیادی بر دیدگاه ایشان داشته‌اند.

۲.۱. رنج و خاستگاه آن در آموزه‌های بودا

رنج در آموزه‌های بودا فقط به انسان‌شناسی وی مربوط نمی‌گردد. رنج دامنه‌ای وسیع‌تر از آن دارد که تنها گریبان‌گیر انسان شود، دامنه‌ای به وسعت هستی و مرادف با هستی. هستی اساساً رنج یا دوکه است. دوکه در برابر سوکھے^۶ به معنای شادی است. بودا در نیکایه^۷ لیستی از انواع مختلف شادی را نیز بیان کرده است و در نمه پده، خواسته شده است تا در زندگی خانوادگی و روزمره، با شادکامی زندگی کنیم: «بیایید با شادکامی زندگی کنیم، ما که چیزی نداریم. بیایید شادی خوراک ما باشد هم‌چون خدایان نورانی... سلامتی بزرگ‌ترین موهبت است؛ رضایت‌بخشی بزرگ‌ترین سرمایه است؛ اعتماد بهترین نوع رابطه است؛ و نیروانه بزرگ‌ترین شادی است». اما همین‌که انسان‌ها از ناپایداری شاد بودن و شادی آگاه‌اند خود منبعی از غصه و رنج را فراهم می‌آورد. در واقع، ماهیت نپاینده‌ی شادی، خود، عامل رنج است و چنان‌چه در حقیقت دوم خواهد گفت: «نوشی با نیش همراه است» (۱۷، ص: ۲۵۰).

بودا واقعیت رنج را در هستی‌شناسی خود، در سه نشانه‌ای که برای هستی قائل است بیان می‌کند: هستی انیکه^۸ (ناپایدار)، دوکه^۹ (رنج) و آنا^{۱۰} (نه خود). تمام ساختارها و اشیای ترکیبی انیکه هستند، یعنی دست‌خوش تغییر و تحول‌اند؛ هم‌چنین دوکه هستند،

یعنی به هیچ‌وجه از رنج رهایی ندارند و سوم این‌که همه‌ی امور مرکب و نیز انسان خود و عنصر دائمی که بتواند هر یک را از دیگران متمایز کند وجود ندارد. متون پالی رابطه‌ی این سه را چنین بیان می‌کند: «شکل ماده ناپایدار است و هر چیز که ناپایدار باشد دوکه است. هر چیز که دوکه باشد نمی‌تواند خود باشد. آن چه خود من نیست من نیز نخواهد بود» (۱۴، ص: ۴۴). اما افزون بر این، انسان می‌تواند با دل‌بستگی‌ها و امیال‌اش به این رنج دامن زند و اسباب سختی خویش را بیش از پیش فراهم آورد. این‌جاست که دوکه وارد انسان‌شناسی و نجات‌شناسی بودا می‌گردد و تحت عنوان چهار حقیقت شریف^{۱۱} بسط می‌یابد. در واقع، رنج در آموزه‌های بودا در دو سطح مطرح است: یکی سطح هستی‌شناسانه در سه نشانه‌ی هستی و دیگر سطح انسان‌شناسی در آموزه‌ی چهار حقیقت شریف که بدان خواهیم پرداخت و علت رنج نیز در یکی از آن چهار حقیقت بحث شده است.

اما دیدگاه خاص بودا به واقعیت خاستگاه و نجات از رنج، بسیار تحت تأثیر نظام کرمه‌ای و زادمرگی است که در اندیشه‌ی هندو وجود دارد. از این‌رو شایسته است ابتدا مختصری درباره‌ی این نسبت توضیح داده شود و سپس خاستگاه رنج در ارتباط با چهار حقیقت شریف تبیین گردد.

۲.۱.۱. کرمه و رنج: جهان‌بینی دینی هندی در زمان بودا مبتنی بر سه اصل مرتبط با هم بود: بازتولد، کرمه و رهایی. این مفاهیم به ترتیب، جهان‌شناسی، آخرت‌شناسی و نجات‌شناسی سنت‌هایی را شکل می‌داد که فکر می‌کردند موجودات ذی‌شعور مکرراً در اشکال مختلف زندگی و در مکان‌هایی از جهنم‌های مختلف گرفته تا بالاترین نوع از بهشت‌ها متولد می‌گردند. این فرآیند بازتولد حاصل چیزی جز کردار (کرمه) فرد نیست که به نحو اجتناب‌ناپذیری عواقب و نتایج دارد. از این‌رو اعمال ما در حال حاضر، ثمره‌اش را در زندگی کنونی یا آینده به بار خواهد آورد و وضعیت کنونی فرد، اعم از شکل وجودی، مدت زندگی، موقعیت اجتماعی و ویژگی‌های ظاهری وی، همه برخاسته از کردارهایی است که در گذشته شکل گرفته است. گستره و مدت زندگی فرد از طریق زنجیره‌های زادمرگ تا بی‌نهایت در گذشته امتداد یافته و تا بی‌نهایت بدون هیچ وقفه‌ای در آینده استمرار خواهد داشت، مگر آن‌که در این اثنا، نجات و رهایی حاصل آید.

مفهوم کرمه به معنای عملی در دایره‌ای علی (که توضیح خواهیم داد) اغلب به عنوان سنگ‌بنای فلسفه‌ی بودا و مبنایی برای تفسیر وجود آدمی و موجودات مادی در آن خوانده می‌شود. سنت اولیه‌ی بودایی بیان می‌کند که بودا سه بصیرت را در سه پاس از شب به دست آورد: ابتدا او زندگی‌های پیشین خود و چگونگی توالی آن‌ها را دید؛ سپس بازتولد مکرر موجودات و نتایج اعمالی را دید که در گذشته انجام داده بودند؛ و در نهایت، وی

دریافت که امیال و دل‌بستگی‌هاست که فرد را به چرخه‌ی رنج‌آور بازتولد وابسته می‌گرداند، از این‌رو چگونگی از بین بردن آن‌ها را نیز دریافت. اما چپستی علت اصلی دل‌بستگی‌های انسان که باعث بازتولد شده و کرمه‌ای دیگر را ایجاد می‌کند و آدمی را به رنج مبتلا می‌سازد در نظریه‌ی دوازده زنجیر علی^{۱۲} به نحو ذیل بیان گردیده است:

۱. در آغاز، نادانی است؛ ۲. از نادانی صورت‌ها برمی‌خیزد؛ ۳. از صورت، دانستگی برمی‌خیزد؛ ۴. از دانستگی، نام و شکل؛ ۵. از نام و شکل، شش بنیاد حس؛ ۶. از شش بنیاد حس، تماس؛ ۷. از تماس، احساس؛ ۸. از احساس، تشنگی؛ ۹. از تشنگی، دل‌بستگی؛ ۱۰. از دل‌بستگی، وجود یا شدن؛ ۱۱. از وجود، تولد؛ ۱۲. از تولد، پیری و مرگ و رنج برمی‌خیزد (۲۱، ج: ۸، صص: ۲۶۶ - ۲۶۸) و این زنجیره مکرراً تکرار می‌گردد. با نادانی آغاز شده و با رنج همراه می‌شود و دوباره کرمه‌ای جدید و تولدی دوباره می‌سازد. مجموع این فرآیند بازتولد و تکرار سمساره^{۱۳} خوانده می‌شود. سمساره ماهیتی جز بی‌ثباتی و تدویر ندارد و جهانی است در تقابل با نیروانه که وضعیتی ثابت، جاودانه و متعال دارد (۲۶، ج: ۱۳، ص: ۲۴۷).

به راستی، این بزرگ‌ترین رنج خواهد بود که بدانی حتی با مرگ نیز رهایی نیافته و در چرخه‌ی زادمگ، مکرراً با کرمه‌ای جدید، متولد می‌شوی. «نه در آسمان‌ها، نه در فضا، نه در شکاف کوه‌ها، جایی نیست که خطاکار بر آن ایستد و رهایی یابد از ثمر کردار خویش. نه در آسمان‌ها، نه در فضا، نه در شکاف کوه‌ها، جایی نیست که بر آن ایستد و مرگ بر او چیره نشود» (۱۹، ص: ۳۲). در این نظام گریز از مرگ ناممکن است و مجازات و رنج فرد نه به خاطر گناهان، که به وسیله‌ی گناهان است: «خطاکار اندوه خورد در این جهان؛ اندوه خورد پس از مرگ؛ اندوه خورد در هر دو جا؛ اندوه خورد، زیان برد و رنج کردار خویش کشد» (۱۹، ص: ۱۸).

در این نظام است که بودا با دیدن بیماری و پیری و مرگ و از همه بدتر تکرار مکرر آن‌ها، به دنبال نجات و رهایی می‌رود و فلسفه‌ی خود را بر پایه‌ی رنج بنا می‌کند. به گونه‌ای می‌توان گفت که بودا نقطه‌ی مقابل اسطوره‌ی سیزیف^{۱۴} است (برای تحلیل اسطوره‌ی سیزیف نک: ۹، صص: ۳۰۷ - ۳۱۱). اگر سیزیف قهرمان داستان تکرار و پوچی زندگی است، بودا قهرمانی است که آرمانش رهایی از تکرار (بازتولد) و نادانی‌ای است که آدمی را گرفتار زنجیره‌ی زادمگ نموده است. اگر سیزیف شهوت بی‌مرگی و زیستن داشت و به سبب آن مجازات شد، بودا به دنبال راهی ورای هر مرگ و زیستن بود؛ مسیری که او را از هر زادمگی رهایی بخشد و برایش مأمنی از هر تغیر و تولدی فراهم آورد. این‌جاست

که بودا در چهار حقیقت شریف، هم‌چون یک طبیب، بیماری را تشخیص می‌دهد و سعی دارد با شناخت درست آن علت را یافته و بیماری را با رفع علت آن درمان کند.

۲. ۱. ۲. چهار حقیقت شریف: حقیقت نخست واقعیت رنج است؛ این که رنج

وجود دارد و امری واقعی است. به طور کلی، حقیقت نخست نمونه‌هایی از رنج مطرح می‌کند که هر انسانی در زندگی، آن را تجربه می‌کند و گویای رنج‌های وجودی هر انسانی است، مانند بیماری، پیری و مرگ. ابتدای بودیسم بر واقعیت رنج، باعث شده تا برخی آن را مکتبی بدبینانه بخوانند، اما شایسته است بودیسم را نه مکتبی بدبینانه که مکتبی واقع‌گرا^{۱۵} بخوانیم. چه رسد که بودیسم با واقعیتی آغاز کرده است که مبتنی بر تجربه‌ای مشترک و جهانی است. در واقع، ممکن است همه‌ی موجودات ذی‌شعور موجودات متفکری نباشند، اما همه‌ی آن‌ها رنج را درک کرده‌اند یا می‌کنند، چراکه همگی با پیری، فساد و مرگ مواجه‌اند (۱۷، ص: ۲۳۷).

حقیقت دوم درباره‌ی خاستگاه رنج است. رنج ریشه در دل‌بستگی‌های انسان

دارد. علت رنج تشنگی و اشتیاق است. مراد از دل‌بستگی^{۱۶} در متون بودایی، چیزی است که سبب تولد دوباره شده و به میلی سیری‌ناپذیر می‌انجامد. سه نوع دل‌بستگی وجود دارد: اشتیاق کام، اشتیاق به هستی و اشتیاق به نیستی. اشتیاق کام یا اشتیاق حسی، کام طلبیدن از حواس به معنی میل به لذت بردن از پنج حس است. دل‌بستگی و اشتیاق به هستی در واقع، میل به زندگانی مستمر یا جاوید است و به‌ویژه اشاره به زندگانی در آن جهان‌های بالاتر دارد که وجود مادی لطیف و وجود نامادی خوانده شده‌اند. دیگر این که میل و دل‌بستگی به نیستی، خود، نتیجه‌ی عقیده به نیستی است، یعنی نظریه‌ی فریبنده‌ی ماده‌اندیشانه درباره‌ی خود یا من، مبنی بر این که انسان به هنگام مرگ، نیست و نابود می‌شود و بین زمان پیش از مرگ و زمان پس از مرگ، وی هیچ رابطه‌ی علی وجود ندارد (۱۰، صص: ۳۹ - ۴۵؛ ۱۷، ص: ۲۵۵). این‌ها همه سبب دل‌بستگی‌هایی‌اند که نتیجه‌ای جز دوک‌ندارند. انسان مکلف است که نه دل‌بسته به لذات زودگذر باشد، نه میل به جاودانه زیستن و نه بی‌انجامی و فنای بعد از مرگ داشته باشد، چه در این صورت، در چرخه‌ی زادمرگ، گرفتار می‌آید.

اما خود این اشتیاق از کجا برخاسته است. بنا بر آموزه‌ی بودا، تمام این رنج‌ها در ابتدا زاییده‌ی نادانی فرد از طبیعت اشیا است که در دوازده زنجیره‌ی علی در فوق بیان گردید، با نادانی ناشی از نه‌خود آغاز شده و به رنج و دوک‌ه ختم می‌شود. در نظر بودا، تمام چیزهایی که در جهان وجود دارند نه‌خود یا آنا‌ها هستند، بدین معنا که خودها تنها تجلیات ذهن‌اند و بنابراین واهی و ناپایدارند و واقعیتی خارج از ذهن نخواهند داشت. نادانی فرد

آن‌جاست که آن‌ها را واقعی فرض می‌کند و از روی نادانی در آرزوی آن‌هاست و بدان‌ها دل‌بستگی دارد، حال آن‌که چیزی جدای از ذهن در جهان وجود ندارد. همه‌چیز آناتا یا نه‌خود است و رنج آن‌جا پیش می‌آید که آتمن و خودبودی مستقل برای آن فرض کنیم و به آن‌ها دل‌بسته شویم. «آن‌چه هست پدیدآمده از ذهن است، زاده‌ی ذهن، آفریده‌ی ذهن» (۱۹، ص: ۱۸).

این نادانی اساسی آویدیا خوانده می‌شود که در زبان چینی، به وو-مینگ یا عدم بصیرت ترجمه شده است. این نادانی، که میل و دل‌بستگی به اشیا و اشتیاق به زیستن دارد بازکره‌ای را خواهد ساخت که به چرخه‌ی زایش و مرگ ابدی بسته می‌شود و هرگز نخواهد توانست از آن رهایی یابد و این بزرگ‌ترین رنج است (۶، ص: ۳۲۴).

حقیقت سوم رفع علت و ترک دل‌بستگی‌ها و خواسته‌ها است. بعد از تشخیص علت، نوبت رفع و ترک علت می‌گردد تا راه درمان و مداوا حاصل گردد؛ برای رهایی از رنج، بایستی علت آن، که دل‌بستگی یا *tanha* بود، کنار نهاده شود. اگر اشتیاق و تشنگی نسبت به امور نباشد، اموری که خودبود و جوهری ندارند و پنداری بیش نیستند، رنجی نیز با خود به همراه ندارند. در این‌جا رهایی از دوکه در نیروانه اتفاق خواهد افتاد. «وقتی که نفس از تشنگی، شهوات و مقید بودن رهایی یابد» این‌جاست که از هر رنجی فارغ شده و به نیروانه^{۱۷} محل استقرار و ایمنی می‌رسد (۱۷، ص: ۲۵۰).

حقیقت چهارم راه رهایی از رنج است. بودا در حقیقت چهارم، راه درمان و مداوای دوکه را پیش می‌گیرد. اگر رنج در جهان وجود دارد و علت آن نیز اشتیاق و دل‌بستگی است، پس برای از میان برداشتن رنج، باید اول اشتیاق را ریشه‌کن کنیم؛ اما چگونه؟ از طریق راه هشت‌گانه. این حقیقت را راه میانه نیز می‌نامند که جملگی به نیروانه ختم می‌شود، به این دلیل که از افراط‌های احساسی و ریاضت‌های سخت‌گیرانه اجتناب کرده، به جای آن‌ها طریق هشت‌گانه را نشان می‌دهد (۱۷، ص: ۲۵۵). هر یک از راه‌ها با وصف «۱. شناخت کامل/ بی نقص؛ ۲. نیت کامل؛ ۳. گفتار کامل؛ ۴. کردار کامل؛ ۵. زیست کامل؛ ۶. کوشش کامل؛ ۷. مراقبت کامل و ۸. تمرکز کامل». در واقع، اگر در راه رهایی رفتار یک سالک در این هشت گوهر کامل و بی‌نقص باشد، به مطلوب و مقصود خواهد رسید و نیروانه‌ی بی‌رنج برای وی حاصل می‌آید (۱۸، ص: ۱۰۱).

واقعیت رنج برای همه‌ی نحله‌های بودیسم در دیدگاهی تحلیلی از هستی، نگرشی واقعی و اثبات‌پذیر است. اما چنان‌که خواهید دید، این نگرش در مقامی تجربی، به خصوص

در سنت مه‌ایانه با اصطلاح تهیگی یا سونیاتا^{۱۸}، به سوی ناواقع‌گرایی و تهی بودن واقعیت رنج پیش می‌رود و رنج در هستی بی‌رنگ می‌شود.

۲. ۱. ۳. بی‌رنگی رنج در مه‌ایانه: مفهوم تهیگی به ویژه در فلسفه‌ی مه‌ایانه بیش‌ترین دامنه و بالاترین بازتاب را از آن خود ساخته است و بسیاری از مفاهیم و آموزه‌ها را تحت تأثیر خود قرار داده و تعبیر جدیدی برای آن‌ها بیان نموده که از جمله واقعیت رنج است. تهیگی بسط آموزه‌ی آاناتا یا نه‌خودی است که بودا برای همه‌ی اشیا قائل بود. مفهوم تهیگی در سوره‌های مه‌ایانه، همه چیز را زیر سؤال می‌برد:

«ای شاری‌پوتره! این‌جا کالبد تهیگی است، ... ای شاری‌پوتره! این‌جا همه‌چیز نشان تهیگی دارند: زاده نشده‌اند، نابود نیستند، آلوده نیستند، نیالوده نیستند؛ افزون نمی‌شوند، کاسته نمی‌گردند. پس ای شاری‌پوتره! در تهیگی نه کالبد هست، نه احساس، نه ادراک، نه حالات دل، و نه دانستگی. نه چشم، نه گوش، نه بینی، نه زبان، نه تن، نه دل، نه شکل، نه صدا، نه بو، نه مزه، نه لمس، نه شناسه‌ها یا موضوعات، نه اندامی برای دیدن، تا می‌رسیم به عنصر آگاهی بدون دانستگی؛ نه دانش هست، نه نادانی، نه خاموشی دانش، نه خاموشی نادانی، تا می‌رسیم به این‌که نه پیری هست، نه مرگ، نه فقدان پیری و مرگ، نه رنج هست، نه اندوختن، نه نیستی، نه راه؛ نه دانش هست نه دستاوردی و نه فقدان آن‌ها...» (۲۷، ص: ۶۳). در این سوره می‌بینیم که همه‌چیز و همه‌ی درمه‌ها تهی و ناخود هستند؛ از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی وجود انسان، حواس و متعلقات آن‌ها گرفته تا مفاهیمی چون آگاهی، نادانی، پیری، مرگ، رنج و ...

در این سوره، نادانی که علت اصلی رنج آدمی در دوازده حلقه‌ی علی است، و رنج که ویژگی لاینفک چرخه‌ی زادمرگ است، تهی خوانده شده‌اند. تهیگی بدین معنا که هیچ خودبود و جوهر مستقلی ندارند و همگی آاناتا هستند. از این میان، رنج مانند هر مقوله‌ای زمانی مشخص برای هویت و جوهر بنیادینش فرض می‌شود. اما هنگامی که بودی‌ستوه (سالک مه‌ایانه) به کمال فراشناخت و رهایی کامل از جهان اطراف می‌رسد، به حقیقت ناخود همه‌چیز (درمه‌ها) از جمله رنج دست می‌یابد و به تهیگی آن‌ها پی می‌برد.

در این‌جا واقعیت رنج چهار حقیقت شریف، سمساره، کرمه، نیروانه و هر آن‌چه به رنج مربوط است رنگ می‌بازد. مفهوم تهیگی بعدها از سوی ناگار جونه (معروف به اولین فیلسوف مه‌ایانه در هند و بنیان‌گذار مکتب مادیمیکه^{۱۹}) بسیاری از مفاهیم و آموزه‌های دیگر را مانند کرمه، سمساره و نیروانه که با واقعیت رنج و امکان نجات از آن رابطه‌ی تنگاتنگی داشتند، تحت‌الشعاع قرار داده و واقعیت همه‌ی آن‌ها را نیز تهی دانسته است. مفهوم تهیگی در ابتدا فقط درباره‌ی پنج عنصر سازنده‌ی موجودات (سکنده) به کار می‌رفت، مبنی بر

این که آن‌ها از داشتن خود و ماهیت مستقل تهی‌اند. اما ناگارجونه این مفهوم را بیش از پیش بسط داده و عملاً هر مفهوم ذات‌گرایانه‌ای^{۲۰} را از بین برده و هر تفکری درباره‌ی خود یا ماهیت و جوهر یک چیز را نافی آموزه‌ی بودا درباره‌ی آنا/انه خود معرفی نمود؛ بدین ترتیب، ماهیت همه‌ی پدیده‌ها خالی و تهی از هرگونه خودبودی فرض شد (۱۸، ص: ۹۲۹). وی تحلیل پرنفوذ و قاطعانه‌ای از چهار حقیقت شریف بیان می‌دارد؛ مبنی بر این که دوکه و رنج که خود وابسته به عناصر بی‌بنیاد است، نمی‌تواند حتی در سمساره (چرخه‌ی بی‌ثبات و مکرر زادمرگ) دارای وضعیت هستی‌شناسانه‌ی بنیادین باشد. متعاقباً سمساره و نیروانه نیز همگی تهی بوده و هیچ خودبودی ندارند (۲۵، ص: ۴۰۴).

۲.۲. خاستگاه رنج در عهدین

از آن جا که مهم‌ترین مفهوم در ادیان الهی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام مفهوم «خدا» است، از این رو سایر مفاهیم و آموزه‌ها تحت‌الشعاع صفات و ویژگی‌هایی است که برای خدا در نظر گرفته می‌شود. از این میان، آموزه‌ی عهدین نیز در باب واقعیت رنج‌های بشری، خاستگاه، غایت و نجات‌شناسی آن رابطه‌ی تنگاتنگی با صفات و ویژگی‌های خداوند دارد.

خداوند در سراسر کتاب مقدس، دارای صفات بسیاری است، هم‌چون بی‌نیازی (ایوب ۱۱:۴۱؛ اعمال ۱۷:۲۵)؛ ثبات (مزامیر ۱۱:۳۳)؛ علم (اول سموئیل ۲۳: ۱۱-۲۲؛ اول پطرس ۱:۲)؛ حکمت (تثنیه ۴: ۶-۸)؛ خیر (مزامیر ۱: ۳۱؛ مرقس ۱۰: ۱۸) عدالت (تثنیه ۳۲: ۴؛ رومیان ۱: ۱۷)؛ اراده (امثال ۲۱: ۱؛ مرقس ۳: ۳۵)؛ قدرت (ارمیا ۳۲: ۲۷؛ مرقس ۱۰: ۲۷)؛ مهربانی (دوم تواریخ ۳۰: ۹؛ خروج ۳۴: ۶)؛ آمرزندگی (اعداد ۱۴: ۱۸؛ لوقا ۵: ۲۱) و...^{۲۱}

اما ماهیت وجودی شرور هستی و رنج‌های بشری برخی از این صفات خداوند را به چالش می‌کشد. برای مثال، اگر خدا می‌خواهد از شرور و رنج جلوگیری کند ولی نمی‌تواند، از این رو او قادر مطلق نیست. اگر قادر است اما نمی‌خواهد، او خیرخواه و مهربان مطلق نیست. اگر از وجود شرور و رنج‌ها بی‌خبر است، از این رو عالم مطلق نیست. صرف‌نظر از این چالش میان رنج و صفات خدا که درباره‌ی تعارض شرور (به خصوص شرور بی‌وجه) با این صفات نیز در مباحث مربوط به عدل الهی^{۲۲} مطرح است، بدترین خصیصه‌ی رنج آدمی ماهیت بی‌قاعده‌ی توزیع آن است، بدین معنا که اگر فقط انسان‌های قوی رنجوران عالم بودند، شاید می‌توانستیم با اشاره به شادی کودکان آن را توجیه کنیم، یا اگر فقط گناه‌کاران رنج می‌کشیدند، می‌توانستیم به نوعی عدل قائل شویم؛ اما ملاحظه می‌کنیم که کودکان نیز با جسمی ضعیف و به نحو تحمل‌ناپذیری رنج می‌کشند. از سوی دیگر، بی‌گناهان بسیاری نیز در این جهان وجود دارند که رنج می‌کشند. در واقع، ما با رنج‌های

بی‌وجهی نیز در جهان مواجهیم. از این‌رو مسأله‌ی دیگر درباره‌ی رنج این است که بسیاری از رنج‌ها بی‌معنایند؛ و اگر رنج بی‌معنایی در این جهان وجود داشته باشد، مطمئناً این جهان نمی‌تواند بهترین جهان ممکن باشد. بنابراین همواره این مسأله با خداپرستی در چالش بوده است و هم کتب مقدس و هم الهی‌دانان همواره در صدد بوده‌اند پاسخی برای حل آن بیابند (۲۳، ج: ۷، ص: ۱). این چالش در عهد عتیق، به خصوص در کتب حکمی‌ای چون کتاب ایوب، به اوج خود می‌رسد و البته در حد یک راز باقی می‌ماند و پاسخی جز تسلیم در برابر حکمت خداوند برای آن ارائه نمی‌گردد.

در این‌جا تنها به راه‌حلهایی که عهدین برای علت و خاستگاه رنج بیان کرده و بر آرای اندیشمندان یهودی و مسیحی نیز تأثیر بسیاری داشته است خواهیم پرداخت.

۲.۱. عهد عتیق: الف - خدا به مثابه‌ی خاستگاه رنج: ملموس‌ترین تصویر از خداوند به عنوان علت فاعلی رنج‌ها در کتاب ایوب به نمایش گذارده می‌شود. گرچه در صحت انتساب کتاب ایوب (مانند کتب جامعه، امثال و غزل غزل‌های منسوب به سلیمان) تردید است و غالباً آن را مربوط به دوران یونانی‌مآبی و افزوده‌ی نویسندگان مربوط به آن دوره دانسته‌اند، نوع خاص دیدگاه این کتاب به مسأله‌ی شر و رنج، بسی متفاوت از سایر بخش‌های عهدین بوده و شایان توجه است. پرسش ایوب در عهد عتیق از خداوند، در مقام یک بنده‌ی بی‌گناه رنجور، که از رنج‌های سخت و تحمل‌ناپذیر به ستوه آمده، این‌گونه است: «از زندگی سیر شده‌ام، پس بگذارید زبان به شکایت گشوده، از تلخی جانم سخن بگویم. ای خدا مرا محکوم نکن؛ فقط به من بگو چه کرده‌ام که با من چنین می‌کنی؟ آیا به نظر تو این درست است که به من ظلم بکنی و انسانی را که خود آفریده‌ای ذلیل سازی و شادی و خوش‌بختی را نصیب بدکاران بگردانی؟» (ایوب ۱۰: ۱ - ۳).

او تنها می‌خواهد بداند که اگر به خاطر گناهانش رنج می‌کشد، گناه و خطای او چه بوده است: «تنها چیزی که من از شما می‌خواهم یک جواب منطقی است، آن وقت ساکت خواهم شد. به من بگویید که چه خطایی کرده‌ام؟» (ایوب، ۶: ۲۴).

این پرسش و شکایت وی از خدای اراده‌محوری است که چرایی در مورد او صادق نیست و راهی در افعال وی ندارد. ایوب خدای خود را چنین توصیف می‌کند:

«ولی انسان چطور می‌تواند از دیدگاه خدا واقعاً خوب باشد؟ اگر بخواهد با او بحث کند نمی‌تواند حتی به یکی از هزار سؤال که می‌کند پاسخ دهد؛ زیرا خدا دانا و تواناست و کسی را یارای مقاومت با او نیست... او اعمال حیرت‌آور می‌کند و کارهای عجیب او را حد و مرزی نیست. از کنار من می‌گذرد و او را نمی‌بینم، عبور می‌نماید و او را احساس نمی‌کنم. هرچه را که بخواهد می‌برد و هیچ‌کس نمی‌تواند به او اعتراض کرده، بگوید که چه می‌کنی؟»

خدا خشم خود را فرو نمی‌نشانند و دشمنان قدرتمند خویش را زیر پا له می‌کند. پس من کیستم که با او مجادله کنم؟ حتی اگر بی‌گناه هم می‌بودم، کلامی به زبان نمی‌آوردم و تنها از او تقاضای رحمت می‌کردم. حتی اگر او را بخوانم و او حاضر شود، می‌دانم که به حرف‌هایم گوش نخواهد داد. گردبادی می‌فرستد و مرا در هم می‌کوبد و بی‌جهت زخم‌هایم را زیاد می‌کند... چه کسی می‌تواند بر خدای قادر غالب شود؟ چه کسی می‌تواند خدای عادل را به دادگاه احضار کند؟ اگر بی‌گناه هم باشم حرف‌هایم مرا محکوم خواهد کرد... . خدا گناه‌کار و بی‌گناه را از بین می‌برد. وقتی بلایی دامن‌گیر بی‌گناهی شده، او را می‌کشد، خدا می‌خندد. خدا دنیا را به دست گناهکاران سپرده است. او چشمان قضات را کور کرده تا عدالت را بجا نیاورند. اگر این کار خدا نیست، پس کار کیست؟...» (ایوب، ۹: ۲ - ۳۵).

تلقی ایوب از این خدای اراده‌محور، باعث شده تا در برابر رنج‌هایی که تحمل‌ناپذیر گشته است زبان به شکایت بگذارد. او در عین ایمان‌مندی، شکایت خدا را به خود خداوند عرضه می‌دارد و معمایی را مطرح می‌کند که در حل آن عاجز مانده است: «چرا بی‌گناهان رنج می‌کشند».

در این میان، خدای او لب به سخن می‌گشاید و این مسأله را با تبیین ماهیت وصف‌ناپذیر و ناشناخته‌ی صفات و افعال خود توجیه می‌کند. او در ابتدا خطای ایوب را به او گوش‌زد می‌کند، سپس به بیان قدرت مطلق خویش با اشاره به پدیده‌های شگفت طبیعی می‌پردازد تا عجز ایوب را در برابر قدرت و علم و حکمت خویش تذکر دهد:

«حال مثل یک مرد بایست و به پرسش من پاسخ بده. وقتی زمین را بنیاد نهادم تو کجا بودی؟ اگر می‌دانی به من بگو. آیا می‌دانی اندازه‌های زمین چگونه تعیین شد و چه کسی آن را با شاقول اندازه گرفت؟ آیا می‌دانی وقتی در میان غریو شادی ستارگان صبح و فرشتگان آسمان، زمین بنیاد نهاده می‌شد، پایه‌های آن بر چه چیز قرار گرفت و سنگ زاویه آن را چه کسی کار گذاشت؟...» (ایوب، ۳۸ و ۳۹).

خداوند در خاتمه، ناتوانی ایوب را در برابر ذات وصف‌ناپذیر خویش که خدا را به محکمه کشیده بود گوش‌زد می‌کند:

«آیا هنوز هم می‌خواهی با من که خدای قادر مطلق هستم مباحثه کنی؟ تو که از من

انتقاد می‌کنی آیا می‌توانی جوابم را بدهی؟» (ایوب، ۴۰: ۱)

در این‌جا خداوند پاسخ قانع‌کننده‌ای به ایوب نمی‌دهد و فقط با تذکار قدرت و اراده‌ی بی‌حد خود و عجز و ضعف آدمی بیان می‌دارد که بشر راهی به حکمت، علم و اراده و ذات خداوند نداشته و عقل نارسای او ناتوان‌تر از آن است که قادر به درک کنه ماهیت و ذات الاهی باشد. ایوب نیز در نهایت در برابر این راز سر تسلیم فرود آورده، توبه کرده و چنین

پاسخ می‌دهد: «... من نمی‌دانستم چه می‌گفتم. درباره‌ی چیزهایی سخن می‌گفتم که فوق از عقل من بود...» (ایوب، ۲:۴۲).

از این‌رو در این کتاب، خاستگاه فاعلی رنج بی‌گناهان خداوند است و علت غایی‌ای برای آن بیان نشده است، جز آن‌که از حکمت درک‌ناپذیر و ذات اسرارآمیز خداوند و افعالش سخن به میان آمده است. این تصویر را در دفاع از عدل الاهی، در سایه‌ی اعتقاد به مشیت محتوم و حکمت درک‌نیافتنی خداوند، در کتبی چون *مزامیر* و *جامعه* نیز می‌یابیم. اما در کنار این تصویر از رنج‌های بی‌وجه، پاره‌ای از رنج‌های آدمی وجود دارد که دیگر بی‌وجه نبوده و وجوه و عللی برای آن بیان گردیده است.

ب- انسان به مثابه‌ی خاستگاه رنج: خود انسان نیز به واسطه‌ی گناهان (که بالقوه و بالفعل در وجودش قرار دارد) موجبات رنج خویش و دیگران را فراهم می‌آورد. در واقع، آدمی به واسطه‌ی اختیار و تمایل فطری به ارتکاب گناه، شرور و رنج‌هایی را برای خود و دیگران به وجود می‌آورد.

تعدادی از متون در سراسر ادبیات کتاب مقدسی و ربانی به هم‌بستگی بین رنج و عمل اختیاری فرد اشاره دارد. در واقع، رنج نتیجه‌ی اختیار و فعل شر است و در واقع، تنبیه و مجازاتی برای گناه است. در کتاب *امثال* (۸:۲۲) چنین آمده است: «هر که ظلم بکارد مصیبت درو خواهد کرد و قدرتش در هم خواهد شکست».

از سوی دیگر، صرف‌نظر از این گناه بالقوه‌ای که از سوء استفاده‌ی انسان از اختیار خود ناشی می‌شود و باعث رنج و مصیبت وی می‌گردد، ارتکاب گناه از هنگام تولد در درون انسان‌ها وجود دارد و آدمیان بالفعل آلوده به گناه‌اند:

«ای خدای رحیم و کریم! بر من رحم فرما و گناهانم را محو کن. مرا از عصیانم کاملاً شست‌وشو ده و مرا از گناه پاک ساز. به عمل زشتی که مرتکب شده‌ام اعتراف می‌کنم؛ گناهم همیشه در نظر من است. به تو ای خداوند، بلی، تنها به تو گناه کرده‌ام و آن‌چه را که در نظر تو بد است انجام داده‌ام. حکم تو علیه من عادلانه است و در این داوری، تو مصون از خطا هستی. من از بدو تولد گناهکار بوده‌ام، بلی، از لحظه‌ای که نطفه‌ی من در رحم مادرم بسته شد آلوده به گناه بوده‌ام» (مزامیر، ۵۱: ۱ - ۵. و نیز قس: ارمیا ۱۷:۹؛ امثال ۹:۲۰؛ اول پادشاهان ۸:۴۶).

اما این گناهکاری فقط یک وجه انسان است. در سفر پیدایش (۱:۲۶) آمده است که انسان‌ها شبیه و به صورت خداوند آفریده شده‌اند. چیزی شبیه این در آموزه‌های بین‌النهرین وجود دارد که پادشاه شبیه خداوند و در تقابل با سایر انسان‌ها آفریده شده است. یهودیت این معنا را اسطوره‌زدایی کرده و به عموم انسان‌ها نسبت می‌دهد. دیگر فقط

این پادشاه نیست که به صورت خداوند آفریده شده، بلکه همه‌ی انسان‌ها این گونه‌اند. خداوند به آدمیان توانایی‌هایی چون تکلم، آمیزش و وجدان را داده است. وجدان ویژگی ذاتی انسان نیست، بلکه موهبتی از جانب خداوند است؛ و همان چیزی است که فرد را موجودی اخلاقی می‌سازد (برای مثال نک: خروج ۳۵: ۲۱ - ۲۲ و ۲۹) و او را از انجام خیر و شر آگاه می‌سازد.

اما انسانی که به صورت خداوند آفریده شده است گناه او نیز در رابطه‌ای با خداوند شکل می‌گیرد. در این‌جا دیگر گناه به معنای اشتباهی اخلاقی یا جرمی قضایی نیست. بلکه انسان مؤمن در عهدی با خداوند است که وجهی از قداست را داشته و گناه وی به منزله‌ی انحراف و دوری از مرزها و معیارهای این قداست است. در عهد آدمی با خداوند گناه وی به معنای جرمی علیه حرمت و تقدس خداوند است که در این حالت، دوری از صورت خداوند نتیجه‌ای جز رنج و فلاکت و مصیبت برای او نخواهد داشت.

در عهد عتیق، گناه و انحراف انسان هم نتیجه‌ی قلب و جان آدمی است که به انحراف از خداوند گراییده و هم نتیجه‌ی قدرتی بیرونی است که در باب سوم سفر پیدایش، در چهره‌ی مار نمایان می‌گردد که انسان‌ها را وسوسه می‌کند، چراکه آدمی نیز به انجام شرور تمایل دارد. در این‌جا همان‌گونه که شر بنیادینی لحاظ نیست و شر فقط به معنای وسوسه‌ای دائمی است، گناه ازلی نیز که به معنای امری موروثی و فاسد در طبیعت آدمی باشد منظور نیست. گناه وجه دوم طبیعت آدمی است؛ در کنار وجه قدسی‌ای که به صورت خداوند آفریده شده است (۲۴، ج: ۱۲، صص: ۳۲۵ - ۳۳۱).

۲.۲.۲. عهد جدید: الف - انسان به مثابه‌ی خاستگاه رنج: از آن‌جا که تصویر غالب خداوند در عهد جدید تصویر خدایی اخلاقی، مهربان، آمرزنده، دل‌سوز و نجات‌دهنده است، سخن از خاستگاه رنج حول مفهوم گناه بشر می‌چرخد، نه حول اراده‌ی بی‌حصر خداوند در رنجور ساختن انسان‌ها. البته اگر این خدا موجبات رنج بشر را فراهم کند، حتماً و قطعاً غایت و هدفی داشته است.

در عهد جدید، مانند عهد عتیق، گناه‌کاری انسان‌ها غالباً باعث رنج ایشان می‌گردد؛ برای مثال، این جمله از امثال (۸:۲۲): «هر که ظلم بکارد بلا خواهد دروید، و عصای غضبش زایل خواهد شد» با این جمله از انجیل متی (۵۲:۲۶) برابری می‌کند: «آن‌گاه عیسی وی را گفت: شمشیر خود را غلاف کن، زیرا هر که شمشیر گیرد، به شمشیر هلاک گردد». یا پولس در نامه‌اش به غلاطیان (۷:۶) چنین می‌گوید: «خود را فریب مدهید، خدا را استهزا نمی‌توان کرد. زیرا آن‌چه آدمی بکارد، همان را درو خواهد کرد».

در عهد جدید، این خود انسان است که با گناه موجبات رنج خویش را فراهم می‌آورد. از دیدگاه انجیلی، رنج نتیجه‌ی آفرینش خداوند نیست، بلکه نتیجه‌ی استفاده‌ی نادرست از اختیار آدمی است. خدایی که در قالب عیسی تجسد یافته است موجب رنج ما نمی‌شود، بلکه خود به همراه ما رنج می‌کشد (۵، صص: ۶۹ - ۷۰). «من آمده‌ام تا به شما حیات واقعی را به فراوانی عطا نمایم» (یوحنا ۱۰: ۱۰).

در کنار این گناه بالقوه‌ای که باعث رنج آدمی می‌گردد، گناه بالفعلی نیز در ذات انسان‌ها قرار دارد که از گناه نخستین آدم ابوالبشر ناشی می‌گردد. مهم‌ترین پیامد این گناه که گریبان‌گیر همه‌ی انسان‌ها شد مرگ بود. این معنا از گناه در آموزه‌های پولس بسط یافته است و طرح نجات‌شناسی مسیحت بر اساس آن بنیان نهاده شده است.

ب- رنج و آموزه‌ی گناه اولیه: مفهوم گناه نقطه‌ی ثقل انسان‌شناسی پولس است و ریشه‌ی آن در استغنا جستن و عجب و کبر در برابر اراده‌ی خداوند است (۱۳، ص: ۱۶۱). «خود را به دور از خدا، دانا و خردمند می‌پندارند، اما همگی نادان و بی‌خرد شده‌اند» (رومیان، ۲۲: ۱).

تمام انسان‌ها چه یهودی و چه غیر یهودی گناه‌کارند. هیچ‌کس از گناه فرار نکرده و نخواهد کرد. انسان برده‌ی گناه است و گناه اساس و بنیان زندگی انسان را تشکیل می‌دهد (رومیان، ۷: ۲۵، ۸: ۲).

اما نتیجه‌ی این نوع گناه بدتر از آن است که تاوان آن رنج باشد؛ این گناه همراه خود مرگ را آورده است و چون همه گناه‌کار هستند، پس مرگ همه را در بر گرفت: «وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و باعث شیوع مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه، همه‌چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت، چون انسان‌ها همه گناه کردند» (رومیان، ۵: ۱۲).

در واقع، همان‌طور که گناه روح آدمی را متلاشی می‌کند، زندگی را نیز منقطع می‌سازد و او را به سوی مرگ می‌کشاند «هر که گناه کند، تنها دست‌مزدی که خواهد یافت مرگ است» (رومیان، ۶: ۲۳).

نظر پولس این است که گناه امری است که در جهان وارد شده است. انسان در ابتدا و هنگام خلقت، گناه‌کار نبود، ولیکن با ورود گناه، ذات او گناه‌کار شد و چون گناه امری ذاتی گشت، انجام ندادن آن برای انسان ناممکن شد. عامل ورود گناه به این جهان، آدم ابوالبشر بود. اما گناه آدم گناه شخصی نبود و تنها نزد او باقی نماند و به همه سرایت کرد، چراکه او با گناه خود، جوهر انسان را فاسد کرد و بدین ترتیب، انسان تحت سلطه‌ی گناه درآمد.

گرچه انسان به سبب سرپیچی آدم، گناه‌کار شده است، می‌تواند با ایمان و تبعیت از آدم ثانی (عیسی مسیح) از گناه پاک شود و جلال خود را درک کند:

«و چه فرق بزرگی است میان گناه آدم و بخشش خدا! آدم با گناه خود باعث مرگ عده‌ی بسیاری شد، اما عیسی مسیح از روی لطف خدا، سبب بخشش گناهان بسیاری گشت» (رومیان، ۵:۱۵) (در این‌باره نک: ۴، ش ۵ و ۶، صص: ۳۹۹-۴۰۰؛ ۲۴، ج: ۱۳، صص: ۳۳۱-۳۲۵). این‌جاست که پولس طرح نجات‌شناسی خود را از عیسی مسیح برای نجات انسان‌ها از شرور رنج‌ها ارائه می‌کند.

ج- آموزه‌ی نجات‌بخشی: بنا بر آموزه‌های پولس، بعد از گناه نخستین آدم، خداوند انسان را رها نکرد. طبق مشیت محبت‌آمیزش، خدا انسان را مرحله به مرحله به طرف نجات، یعنی ظهور مسیح و مصلوب شدنش، راه‌نمایی نمود. خداوند به ابراهیم و فرزندان‌ش، که از نسل ایشان یهودیان بودند، به دلیل ایمانمندی قول داد که جهان از آن ایشان خواهد بود. خدا به موسی شریعت داد و هرچند فقط عمل به شریعت نمی‌تواند ما مؤمنان را نجات دهد و در این میان، فیض خداوند لازم است، شریعت می‌تواند ما را به مسیح هدایت کند (غلاطیان، ۴: ۱-۵)؛ مسیحی که منجی است و بشارت آمدنش در تورات، به ویژه در کتاب دانیال، آمده است. اگر ذات انسان‌ها پاک بود و گناه ریشه‌ی آن را به فساد نکشانیده بود، دیگر نیازی به نجات و منجی نبود. اما هنگامی که ذات انسان فاسد و گناه‌کار در نظر گرفته می‌شود و دنیا مملو از فساد و تحت نفوذ نیروهای شیطانی قرار گرفته باشد، این‌جا انسان نیازمند نجات و منجی‌ای است که به عالم دیگری غیر از این عالم فاسد و گناه‌آلود وابسته باشد.

در اندیشه‌ی پولس، مسیح موجودی است الهی و پسر خدا. او به زمین آمد، در شخص عیسی تجسد یافت، شکل انسان به خود گرفت، قبول مصائب کرد و رنج بسیار برد، و خود را قربانی و کفاره‌ی گناه ذاتی نوع بشر کرد. قربانی شدن مسیح تظاهر عدالت و عشق الهی است و انسان را با خدا آشتی می‌دهد. در واقع، دو آموزه‌ی اصلی عیسی، که عشق به خداوند و عشق به هم‌نوع بود، هر دو بر روی صلیب نمودار شد. از نظر مسیحیان، تصلیب عیسی مبین اوج عشق الهی و رضامندی خداوند برای تحمل مرگ به خاطر انسان‌ها است. در حالی که نافرمانی آدم، انسان را محکوم به مرگ کرده بود، عشق مسیح حیات و جاودانگی و برخوردارگی از رحمت الهی را برای او به ارمغان آورد. از این‌جا به بعد انسان با ایمان به مسیح، به وسیله‌ی مسیح و در مسیح، نجات خواهد یافت و هم‌چون مسیح می‌تواند با رستاخیز از جاودانگی برخوردار گردد.

«هدیه‌ی رایگان خدا که همانا نجات واقعی است، اکنون در دسترس همه‌ی مردم قرار دارد. با پذیرفتن این هدیه‌ی الهی، متوجه می‌شویم که خواست خدا از ما این است که از زندگی بی‌بندوبار و خوش‌گذرانی‌های گناه‌آلود دست بکشیم و زندگی پاک و خدایسندانه‌ای در این دنیا داشته باشیم. اگر چنین زندگی کنیم، می‌توانیم با امید و اشتیاق، منتظر روز مبارکی باشیم که در آن، خدای بزرگ و نجات‌دهنده‌مان عیسی مسیح باشکوه و جلال ظاهر خواهد شد. او جان خود را در راه گناهان ما فدا کرد تا ما را از آن وضع گناه‌آلودمان آزاد سازد و از ما قومی خاص برای خود به‌وجود آورد، قومی که دلی پاک داشته، مشتاق خدمت به مردم باشند» (تیطس ۲: ۱۱-۱۴).

درباره‌ی قربانی شدن مسیح و ریخته شدن خورش باید گفت که نزد قوم یهود با انجام قربانی و ریختن خون گناهان بخشیده می‌شدند. اما گناه در این‌جا به قدری عظیم است که قربانی‌ای در حد آن گناه می‌خواهد تا این گناه عظیم را از ساحت انسانیت پاک کند. پولس اولین رسولی است که در نوشته‌هایش این طرح نجات‌شناسی عیسی را به منزله‌ی کفاره‌ی گناه بشر در قالب تصاویر و نمادها و آموزه‌هایی از عیسی مسیح ارائه می‌دهد (در این‌باره نک: ۴، ش: ۵ و ۶، صص: ۴۰۲ - ۴۰۴؛ ۸، ش: ۵ و ۶، صص: ۱۷ - ۱۹؛ ۲۸، ج: ۱، ص: ۵۹۳).

بنابراین در عهد جدید، در هر حال، این آدمی است که موجبات رنج خویش را خواه با گناه بالقوه و خواه با گناه ذاتی فراهم آورده است و تنها با ایمان به مسیح است که نجات برای او از رنج و مرگ فراهم می‌آید و او را در مسیح، جاودانه می‌سازد، چنان‌که شرط کامیابی مسیح در شفای بیماران نیز ایمان آنان بود: «دخترم! ایمانت تو را شفا داده!» (مرقس ۵: ۳۴). ایمان همان چیزی است که الگرا^{۲۳} در مقدمه‌ی کتاب *درد جاودانگی* از قول اونامونو نقل می‌کند: «ایمان اعتماد است؛ معرفت نیست». و به تبع، قدیس پولس رسول ایمان را نه کرامت می‌داند، نه حکمت، بلکه ابتلا می‌داند و خاطر نشان می‌سازد که این ابتلا مبتلای امید است. «امید، زیرا ایمان عبارت است از امید و انتظار» و عبارت است از اعتماد به ناممکن و نامحتمل و بدین‌سان نمی‌تواند از امکان یا احتمال تحقق یافتن محتوای خود دفاع کند (۳، ص: ۲۱).

۳. غایت رنج

منظور از غایت رنج آن است که وجود درد و رنج در زندگی بشر چه غایت یا غیایاتی داشته است، یا وجود درد و رنج وسیله‌ی حصول چه هدف یا اهدافی است. آیا رنج در

همه‌ی ادیان، ناظر به غایت و هدفی است یا نه، وجود رنج در زندگی آدمی، بی‌هدف و بی‌غایت بوده و صرفاً واقعیتی است که علت فاعلی برایش بیان شده است؟ این پرسش از رنج در بحث معنای زندگی نیز جایگاه خاصی را از آن خود کرده است. آموزه‌ی ادیان مبتنی بر هدف‌داری، ارزشمندی و دلیل‌مند بودن زندگی است؛ از این‌رو رنج نیز در آن به نحوی معنا می‌یابد، چنان‌که گوردون و آلپورت در مقدمه‌ی کتاب ویکتور فرانکل با عنوان *انسان در جست‌وجوی معنی* بیان می‌کنند: «اگر زندگی کردن رنج بردن است، برای زنده ماندن باید ناگزیر معنایی در رنج بردن یافت. اگر اصلاً زندگی، خود، هدفی داشته باشد، رنج و میرندگی نیز معنا خواهد داشت» (۷، ص: ۳).

جان هیک در بررسی تطبیقی خویش به خوبی نشان می‌دهد نوعی خوش‌بینی کیهانی در ادیان، در کنار واقعیات بدبینانه‌ی موجود در هستی وجود دارد؛ بدین معنا که بدبینی‌ساحتی از زندگی متعارف بشری است؛ مثلاً آن را زندگی‌ای می‌داند که در دامان گناه و خطا سقوط کرده، یا در نافرمانی خدا و بیگانگی با او سپری می‌شود، یا به دام فضای موهوم و غیرواقعی ناشی از کوری معنوی یا نادانی^{۲۴} افتاده و در نتیجه در چرخه‌ی زندگی توأم با مرگ گرفتار آمده است. اما در کنار این بدبینی‌های هرچند واقعی، شق خوش‌بینانه‌ای نیز در ادیان وجود دارد: این‌که با وجود همه‌ی این محرومیت‌ها و رنج‌ها، ما می‌توانیم از طریق لطف یا رحمت الهی (در ادیان الهی) یا فراتررفتن از دیدگاه خودپرستانه و تحقق بخشیدن به عمیق‌ترین لایه‌های سرشت خود (در بودیسم)، به بالاترین خیر دست یابیم؛ خیری که به اشکال گوناگونی چون ملکوت، بهشت، وحدت با خداوند، هماهنگی با تائو، فنای در برهمن یا نیروانه تصویر می‌شود (۱۵، ص: ۳ و ۴، ص: ۲۵۲). اما این خوش‌بینی کیهانی‌ای که هیک از آن سخن رانده است فقط با آخرت‌شناسی یا نجات‌شناسی ادیان مرتبط است. باید دید این خوش‌بینی در جهان‌شناسی ادیانی چون بودیسم هم وجود دارد یا خیر. به عبارتی آیا خوش‌بینی و معناداری هستی و رنج‌های آن (به منزله‌ی واقعیتی نامطلوب) در ادیانی مانند بودیسم نیز وجود دارد، یا این خوش‌بینی تنها در ساحت نجات‌شناسی ملاحظه می‌گردد. آن‌چه در آموزه‌های بودا مشهود است این است که غایت و هدفی برای رنج در آن ملحوظ نیست.

۱.۳. بی‌غایتی رنج در بودیسم

درباره‌ی علت غایی رنج و این‌که هدف از وجود رنج در این عالم چه بوده است، خود بودا سخنی به میان نمی‌آورد. او، خود، می‌گوید که با مابعدالطبیعه کاری ندارد و بحث درباره‌ی این امور را بی‌فایده می‌داند، زیرا انسان را از آلام و رنج‌ها باز نمی‌دارد. به عبارتی، بودا بر این باور است که مشکل حقیقی انسان در مباحث فلسفی نیست، بلکه در ادراکات و

احساسات اوست (۱۲، ص: ۱۸۸). از این‌رو در بودیسم، از این‌که چرا چنین نظامی مبتنی بر زادمرگ در هستی به وجود آمده که جز رنج، چیزی برای آدمی به ارمغان نمی‌آورد سخنی یافت نمی‌شود. اما می‌توان گفت که گرچه بودا به رنج واقع‌بینانه نگریسته، در عین حال، نمی‌توان در آموزه‌های وی، نگرشی خوش‌بینانه و معنادار به جهان و رنج‌هایی یافت که انسان و سایر موجودات آن‌ها را ادراک می‌کنند. رنج‌های آدمی فقط از ساحت وجودش برخاسته، معنایی جز کردارهای ناپسند آدمی ندارد که او را با کرمه‌ای دیگر در بازتولد قرار می‌دهد.

در واقع، فعلِ غایتمند نیازمند فاعلی غایتمند مانند خدای ادیان ابراهیمی است. از آن‌جا که بودا سخنی در باب این فاعل ندارد، لذا از غایتمندی و معناداری رنج‌های هستی نیز سخن نمی‌راند. این‌که فرض شود هدفی از وجود رنج در عالم بوده است، نیازمند فاعلی است که این هدفمندی به او نسبت داده شود. اما بودیسم سخنی در این باب ندارد.

۲.۳. غایت و هدف رنج در عهدین

۲.۳.۱. عهد عتیق: از موضوعاتی که در عهد عتیق به منزله‌ی غایت رنج بیان گردیده است، آن است که خداوند با مبتلا ساختن، مصیبت‌دادن و رنجوری یک فرد یا یک قوم، در صدد است تا قدرت و بزرگی خویش را به نمایش بگذارد، چنان‌که در داستان موسی و فرعون مشهود است:

«آن‌گاه خداوند به موسی فرمود: صبح زود برخیز و در برابر فرعون بایست و بگو که خداوند، خدای عبرانی‌ها، می‌فرماید: قوم مرا رها کن تا بروند و مرا عبادت کنند، وگرنه این بار چنان بلایی بر سر تو و درباریان و قومت خواهم آورد تا بدانید در تمامی جهان خدایی مانند من نیست. من می‌توانستم تو و قومت را با بلاهایی که نازل کردم نابود کنم. ولی این کار را نکردم، زیرا می‌خواستم قدرت خود را به تو نشان دهم تا نام من در میان تمامی مردم جهان شناخته شود» (خروج ۹: ۱۳ - ۱۶).

دلیل دیگر این است که رنج همیشه عقوبت و مجازات گناهان آدمی نیست، بلکه گاه هدف و کارکردی تربیتی دارد، چنان‌که در سفر تثنیه ۴: ۲۰ ملاحظه می‌گردد: «خداوند شما را از مصر، از آن کوره‌ی آتش، بیرون آورد تا قوم خاص او و میراث او باشید» (قس: ارمیا ۱۱: ۴؛ اشعیا: ۴۸: ۱۰).

راشی شلمون بن یتشاق^{۲۵} (۱۰۴۰ - ۱۱۰۵) این جمله را چنین تفسیر می‌کند که کوره‌ی آتش به منظور ساختن و صیقل دادن فلزی ذی‌قیمت مثل نقره یا طلا است (که این‌جا استعاره از قوم بنی‌اسرائیل است). یا ساموئل دیوید لاززاتو^{۲۶} این آیه را چنین تفسیر

می‌کند که کوره به منظور گداختن آتش است که در این آیه به هدف و کارکرد تهذیب‌کننده‌ی رنج اشاره دارد.

رنج به انسان احساس تعالی می‌دهد و او را از بی‌احساسی، خودشیفتگی و خودمحوری در رابطه با سایر انسان‌ها باز می‌دارد: «به اشخاص غریب ظلم نکن، چون خود تو در مصر غریب بودی و از حال غریبان آگاهی» (خروج ۲۳:۹).

از آن‌جا که خود رنج غربت را کشیده، این رنج را نیز در دیگران درک خواهد کرد. رنج دادن گاه به ویژگی مجازات‌کننده و امتحان‌کننده‌ی عشق اشاره می‌کند؛ خداوند گاه مشقت‌های خاصی به کسانی که ظرفیت‌های منحصر به فردی برای تحمل آن‌ها دارند می‌دهد: «خداوند مرد عادل را امتحان می‌کند» (مزامیر ۱:۵). انسان پرهیزکار مشقت کمال را تحمل می‌کند (۱۶، ج: ۱۴، ص: ۱۰۰).

۲.۲.۳. عهد جدید: در عهد جدید، خدای اخلاقمند، دل‌سوز و نجات‌بخش، خود، هم علت فاعلی رنج است و هم علت غایی رنج. اگر قرار است خاستگاه و علت فاعلی همه‌ی رنج‌ها یا حداقل بخشی از رنج‌های آدمی خداوند باشد، بنابراین می‌توان از خدا انتظار غایت و هدفی در ایجاد رنج نیز داشت، چراکه خدا در عهد جدید، خدایی اخلاقمند است و فعل بی‌غایت در افعال وی ملاحظه نمی‌گردد، برخلاف خدای اراده‌محور ایوب در عهد عتیق.

از آن‌جا که در ادیان، نوعی خوش‌بینی و خیرخواهی به فاعل غایت‌مند، یعنی خدا، متصور است، از این‌رو، نگرشی خوش‌بینانه به فعل او، حتی اگر موجب رنج موجودات گردد، متصور است. در این صورت، رنج می‌تواند هم غایت‌مند فرض شود و هم کارکرد متعالی برای انسان داشته باشد. به قول کیل پاتریک، نوعی خوش‌بینی^{۲۷} در فرد مؤمن وجود دارد که هرگز شکی در او درباره‌ی اراده‌ی خیر خداوند و عشق دوجانبه‌ی انسان به خدا و خدا به انسان راه نمی‌یابد؛ همان‌گونه که عیسی به پدر و اراده‌ی خیر وی به بنده‌اش یقین داشت. در واقع، انسان ایمانمند در جایگاه نظریه‌پرداز قرار نگرفته است که رنج را مسأله‌دار دیده و در صدد تبیین، تفسیر و توجیه آن برآید (۲۳، ج: ۷، ص: ۲). خوش‌بینی او به مشیت خیر خداوند، او را از هر شک و شبهه‌ای در امان ساخته است و متعاقباً تحلیلی خوش‌بینانه و غایت‌مندانه نیز از رنج‌ها به دست خواهد داد. این غایت‌مندی و کارکرد مثبت رنج‌های آدمی در عهدین، به خصوص در عهد جدید، نیز مشهود است، چنان‌که در ادامه خواهیم دید.

در عهد جدید، رنج‌های انسان همیشه به دلیل گناه وی یا والدینش نیست، بلکه گاه رنج او مجرای تجلی صفتی از خداوند است:

«وقتی عیسی از محلی می‌گذشت، کور مادرزادی را دید. شاگردان از او پرسیدند: استاد! این شخص چرا نابینا به دنیا آمده است؟ آیا در اثر گناهان خود او بوده است یا در

نتیجه‌ی گناهان پدر و مادرش؟ عیسی جواب داد: هیچ کدام. علت آن است که خدا می‌خواهد قدرت شفا بخش خود را اکنون از طریق او نشان دهد» (یوحنا ۹: ۱ - ۳).

در این‌جا خداوند از طریق آن نابینا می‌خواهد قدرت شفا بخش خود را نشان دهد.

رنج کارکرد مفیدی در بالا بردن صبر و تحمل برای بنده‌ی مؤمن دارد:

«اما نه تنها از این بابت شادیم، بلکه وقتی با مشکلات زندگی و سختی‌های روزگار نیز روبه‌رو می‌شویم، باز خوشحال هستیم، زیرا می‌دانیم این سختی‌ها به خیر و صلاح ما هستند، چون به ما می‌آموزند که صبر و تحمل داشته باشیم. صبر و تحمل نیز باعث رشد و استحکام شخصیت ما می‌شود و به ما یاری می‌کند تا ایمانمان به خدا روزبه‌روز قوی‌تر گردد. چنین ایمانی سرانجام امید ما را نیز نیرومند و پایدار می‌سازد تا بتوانیم در برابر هر مشکلی بایستیم و اطمینان داشته باشیم که هر پیش‌آمدی به خیر و صلاح ماست، زیرا می‌دانیم که خدا چه قدر نسبت به ما مهربان است. ما این محبت گرم او را در سراسر وجود خود احساس می‌کنیم، زیرا او روح القدس را به ما عطا فرموده تا دل‌های ما را از عشق و محبتش لبریز سازد» (رومیان ۵: ۳ - ۵).

هم‌چنین رنج می‌تواند جنبه‌ی تأدیبی و تربیتی داشته باشد؛ خداوند هر که را دوست داشته باشد توبیخ و تأدیب می‌کند، نه این‌که او مرتکب گناهی شده باشد، چنان‌که مسیح را به رنج مبتلا ساخت؛ این معنا را به خصوص در رساله‌ی پولس به عبرانیان می‌توان مشاهده کرد:

«پس اگر می‌خواهید در این مسابقه خسته و دل‌سرد نشوید، به صبر و پایداری مسیح بیندیشید، به او که از سوی گناه‌کاران مصیبت‌ها کشید. از این گذشته، شما تاکنون در مقابل گناه و وسوسه‌های شیطان تا پای جان مقاومت نکرده‌اید. گویا به کلی از یاد برده‌اید که کلام خدا برای تشویق شما فرزندان خدا چه می‌گوید. کلام خدا می‌فرماید: پسر! هرگاه خداوند تو را تنبیه کند، دل‌گیر نشو، و هرگاه اشتباهات تو را خاطر نشان سازد، دل‌سرد نشو. زیرا اگر تو را تأدیب می‌کند، به این علت است که دوستت دارد، و اگر تو را تنبیه می‌نماید، به این دلیل است که فرزند او هستی. کدام پسر است که پدرش او را تنبیه نکند؟ در واقع، خدا همان رفتاری را با شما می‌کند که هر پدر مهربانی با فرزندش می‌کند. پس بگذارید خدا شما را تأدیب نماید. اما اگر خدا هرگز شما را تأدیب و تنبیه نکند، معلوم می‌شود که اصلاً فرزند او نیستید، زیرا هر پدری فرزندش را تنبیه می‌کند... اما تأدیب خدا برای خیر و صلاح ماست، تا مانند او پاک و مقدس گردیم. تنبیه شدن خوشایند نیست، بلکه دردناک است. اما نتیجه‌ی آن زندگی پاک و صفات پسندیده است که بعد از آن ظاهر خواهد شد» (عبرانیان ۱۲: ۳).

اما رنج هم در مسیحیت و هم در سنت یهودی، معنای دیگری را نیز از آن خود می‌کند و آن این‌که اوج پذیرش و استقبال از رنج آن هنگام است که فرد یا افرادی ترجیح می‌دهند که زندگی خود را بدهند ولی از دستورات الهی و ایمان به خدا دست برندارند. بسیاری از متون ادبی یهودی به مقوله‌ی شهادت اختصاص یافته است. عیسی نیز در راه همین آزادگی بود که رنج صلیب را بر تسلیم در برابر گناه‌کاری و ذلت مجرمان ترجیح داد (۱۶، ج: ۱۴، صص: ۱۰۱ - ۱۰۳).

اما رنج عیسی غایت و معنایی متفاوت از رنج سایر آدمیان در عهد جدید پیدا می‌کند. غایت رنج عیسی نجات انسان‌ها بود. او رنج کشید تا سایرین را از رنج گناه‌آلودگی نجات دهد و حیات واقعی را نصیب ایشان کند (یوحنا ۱۰:۱۰).

به همین دلیل بود که مسیح محکوم به مرگ شد. او رنج کشید تا حیات را تقسیم کند، عدالت را محقق سازد، حقیقت را معرفی کند، گرسنگان را غذا بدهد و به هدایت کسانی که از دوستان و خانواده بریده‌اند، شغل و ثروت و سلامت خود را از دست داده‌اند بپردازد و عادلان را به صلیب فراخواند. تحمل شکنجه و آزار به خاطر حقیقت و برپایی ملکوت خدا، در بسیاری از مقاطع تاریخ، تنها ابزار کلیسا بوده است (۵، ص: ۷۱). آنان که عمیق‌ترین معنای رنج بشری را احساس می‌کنند، همراه با مسیح وارثان خدا می‌شوند و رنج‌های ایشان این‌گونه غایتمند و معنادار می‌شود:

«و اگر فرزندان خدا هستیم، وارثان او نیز خواهیم بود. به عبارت دیگر، خدا تمام آن جلال و شکوهی را که به فرزند خود عیسی مسیح خواهد داد، به ما نیز عطا خواهد فرمود. اما اگر می‌خواهیم در آینده در جلال او شریک شویم، باید اکنون در دردها و رنج‌های او نیز شریک گردیم» (رومیان ۸: ۱۷).

به راستی این اوج معناداری، خوش‌بینی، و غایتمندی یک نگاه به رنج می‌تواند باشد که در سراسر عهد جدید طنین‌انداز است. خدا خود با آدمی رنج می‌کشد «و چون در رنج است عشق ما را می‌طلبد و چون ما در رنجیم عشقش را به ما تفویض می‌کند». اما همه‌ی این معناداری و خوش‌بینی به رنج در خیرخواهی‌ای ریشه دارد که مؤمن به معبود و معشوق خویش به کار می‌بندد. و به قول اوانمونو، خیرخواهی ریشه در عشق خدا دارد که آدمی به واسطه‌ی آن، متعلق و محبوب خود را جاودانه ساخته، زیبایی پنهان او را آشکار می‌سازد (۳، ص: ۲۶۴). از آن‌جا که این خیرخواهی، عشق و شفقت به خداوند در همه‌چیز حتی در رنج‌های عالم نیز حضور دارد، مؤمن معنایی متعالی از آن ارائه می‌دهد و دیگر آن را محکوم نمی‌کند. این آن چیزی است که سراسر در آموزه‌ی نجات‌شناسی عیسی مشهود است و رنج خواه عیسی و خواه آدمی در پس آن معنادار می‌گردد.

۴. نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی تطبیقی دو مکتب بودیسم و مسیحیت (با ابتدا بر آموزه‌های اصلی بودا و عهدین) در باب علت و غایت رنج بر می‌آید به شرح ذیل است:

علت اصلی رنج در بودیسم، خود انسان است. رنج از نادانی و دل‌بستگی انسان نسبت به هستی و امور برمی‌خیزد. در عهدین نیز انسان با سوءاستفاده از اختیارش یا ارتکاب گناه موجبات رنج خویش را فراهم می‌آورد. اما مشاهده می‌شود که آموزه‌ی بودا در باب علت رنج، به سطحی روان‌شناسانه در انسان اشاره دارد، ولی دیدگاه عهدین به سطحی دین‌دارانه و اخلاقی از علت رنج‌های انسان باز می‌گردد.

در عهدین، علاوه بر انسان، خدا نیز می‌تواند موجب رنج بشر شود. در عهد جدید، خدای اخلاقمند حتماً از دادن رنج غایت و هدفی دارد. ولی در بودیسم، از آن‌جا که سخن از موجودی غایی که آفریننده باشد نیست، در باب غایت و هدف از وجود رنج در هستی نیز بیانی مشهود نیست.

رنج در عهدین، دارای کارکرد، معنا و غایت مثبتی است و کارکردهایی مانند جنبه‌ی نشان دادن قدرت یا صفتی در خداوند، جنبه‌ی تأدیبی، بالا بردن صبر و استقامت، نزدیکی به مسیح و از این دست دارد. اما در آموزه‌های بودا بزرگ‌ترین هدف و آموزه نجات و رهایی از رنج است.

نگاه بودیسم به رنج واقع‌بینانه است، ولی نگاه عهدین به رنج بیش از آن که واقع‌بینانه باشد، نگاهی خوش‌بینانه و معنادار است، به‌گونه‌ای که در عهد جدید، فعل خداوند از رنج بنده غایتمند و بسی معنادار می‌گردد.

بودیسم بیشتر آموزه‌های خود را صرف تحلیل علت و خاستگاه رنج و راه‌هایی از آن نموده است، ولی عهدین علاوه بر این، به غایتمندی رنج و معناداری و کارکرد آن نیز پرداخته است.

هدف از طرح مبحث رنج در آموزه‌های بودا، تنها نجات انسان و آرامش اوست، ولی در عهدین، هدف از پرداختن به رنج، تنها نجات انسان نیست، بلکه نجات و تبرئه‌ی خداوند از همه‌ی شرور و رنج‌هایی است که گریبان‌گیر برخی صفات او مانند علم، قدرت و خیرخواهی شده است و البته با غایتمند بودن رنج، این تعارض به‌گونه‌ای حل شده است.

یادداشت‌ها

- | | | |
|--------------|---------------|------------|
| 1. Suffering | 2. Subjective | 3. Pain |
| 4. Psychic | 5. Pleasure | 6. Sukhani |

۷. «nikaya»: مجموعه‌ای از آثار در سه سبد قانون پالی بودا.

8. Anicca 9. Dukkha 10. Anatta
11. Catvari-arya-satyani (skt) 12. Paticca-samuppada 13. Samsara
۱۴. در اساطیر، خدایان سیزیف را به خاطر خردانگاری خدایان، بیزاری از مرگ و شهوت وی برای زیستن محکوم می‌کنند که بدون توقف تخته‌سنگی را تا ستیغ کوهستان بغلتانند و از آنجا تخته‌سنگ با سنگینی خود فرو افتد. این نوع مجازات گویای تلاشی بیهوده و ناامیدانه است.
15. Realistic 16. Tanha
۱۷. در اکثر موارد نیروانه با اصطلاحات سلبی توصیف شده است نظیر «توقف»، «خاموشی اشتیاق»، «تجرد»، «خاموشی توهم» و «مطلق/لامشروط». گرچه در متونی مانند نیکایه صفات ایجابی نیز مانند «شادی»، «صلح»، «بهجت» نیز در توصیف آن به کار رفته است. اما نیروانه خود به معنای «خاموشی» است و مفاهیمی مانند موکشه و موکتی به معنای رهایی هم‌معنای آن به کار رفته‌اند (۲۲، ج: ۱۰، ص: ۴۴۸).
18. Sunyata 19. Madyamaka 20. Substantialist
۲۱. در اینجا تنها به برخی از آیات اشاره نموده‌ایم.
22. Theodicy 23. Amalia Elguera 24. Avidya
25. Rashi, Shelmon ben Yitshaq
26. Samuel David Luzzatto 27. Optimism

منابع

۱. کتاب مقدس.
۲. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۵۳م)، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، بیروت المطبعة الكاثولیکیه.
۳. اونامونو، میگل د. (۱۳۸۵)، *درد جاودانگی*، ترجمه‌ی بهالدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
۴. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۳)، «پولس»، *الاهیات جدید*، مجموعه مقالات ارغنون، ش ۵ و ۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، صص ۳۹۹-۴۰۰.
۵. دروثی، سله، (۱۳۷۹)، «مسأله رنج»، *مقدمه‌ای بر شناخت مسیحیت*، ترجمه و تدوین همایون همتی، تهران: نقش جهان.
۶. فانگ یولان، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه‌ی چین*، ترجمه‌ی فرید جواهر کلام، تهران: فرزانه.

بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهدین ۱۰۵

۷. فرانکل، ویکتور، (۱۳۸۰)، *انسان در جستجوی معنی*، ترجمه‌ی نهضت فرنودی، مهین میلانی. تهران: درسا.
۸. کارمدی، دل، کارمدی، ج.ت.، (۱۳۸۳)، «مسیحیت از عیسی تا یوحنا»، *الهیات جدید*، مجموعه مقالات/ارغنون، ترجمه‌ی حسین پاینده، ش ۵ و ۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۱ - ۳۵.
۹. کامو، آلبر، (۱۳۸۸)، «اسطوره‌ی سیزیف»، مرگ، مجموعه مقالات/ارغنون، ترجمه‌ی محمدعلی شهرکی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، صص ۳۰۷-۳۱۱.
۱۰. لوکا، نیانه تی، (۱۳۸۸)، *سخن بودا*، ترجمه‌ی ع.پاشایی، تهران: میترا.
۱۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۳)، «درد از کجا، رنج از کجا»، *هفت آسمان*، ش ۲۴، صص ۵۱ - ۷۲.
۱۲. ناس، جان بایر، (۱۳۸۳)، *تاریخ جامع ادیان*، تهران: حکمت.
۱۳. وستفال، مرالد، (۱۳۸۶)، «پولس قدیس را جدی بگیریم: گناه به منزله‌ی مقوله‌ای معرفت‌شناختی»، *سیری در سپهر جان*، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر، ۱۶۱ - ۲۱۱.
۱۴. همفریز، کریسمس، (۱۳۸۶)، *ذن*، ترجمه‌ی منوچهر شادان، تهران: ققنوس.
۱۵. هیک، جان، (۱۳۸۲)، «معنای زندگی»، *نقد و نظر*، ترجمه‌ی اعظم پویا، سال هشتم، شماره‌ی سوم و چهارم، صص ۲۴۵ - ۲۶۸.
16. Bemporad, Jack, (1987), "Suffering", *Encyclopedia of Religion*, Vol.14, Mircea Eliade ed., New York: Macmillan, pp: 99-104.
17. Bowker, John, (1970), *Problems of Suffering in Religions of the World*, London: Cambridge University Press.
18. Bowker, John, (1999), *the Oxford Dictionary of World Religions*, New York: Oxford University Press.
19. *Dhammapad*, (1985), translated by Acharya Buddhakkhita, Introduction by Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, Kandy.
20. Hick, John, (2007), *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan.
21. Hirota, Denis, (1987), "Karman: Buddhist Concepts", *Encyclopedia of Religion*, Vol.8, Mircea Eliade ed., New York: Macmillan, pp: 266-68.
22. Kasulis, Thomas P. (1987), "Nirvana", *Encyclopedia of Religion*, Vol.10, Mircea Eliade ed., New York: Macmillan, pp: 448-455.
23. Kilpatrick, T.B. (1980), "Suffering", *Encyclopedia Religion and Ethic*, James Hastings ED, v:xii, Edinburgh: T&T. Clark, pp: 1-9.

24. LaCocque, Andre, (1987), "Sin and Guilt", *Encyclopedia of Religion*, Vol.13, Mircea Eliade ed., New York: Macmillan, 325-31.
25. Ross Carter, John, (1987), "Four Noble Truths", *Encyclopedia of Religion*, Vol.5, Mircea Eliade, ed., New York: Macmillan, pp: 402-4.
26. Smith, Brian k., (1987), "Samsara", *Encyclopedia of Religion*, Vol.12, Mircea Eliade ed., New York: Macmillan, pp: 56-57.
27. *The Prajnaparamita Heart Sutra*, (2000), Translated Trip taka Master Hsuan Tsang, Commentary Grand Master T'an Hsu, English translation Ven. Master Lok, New York: Bronx.
28. Wolf, William J., (1987), "Atonement: Christian Concept", *Encyclopedia of Religion*, Vol.1, Mircea Eliade ed., New York: Macmillan, pp: 495-8.

