

بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی و لائوتسه

s.rafierad@yahoo.com

کسوسن رفیعی‌راد / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت‌الله آملی

محمدعلی یوسفی / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت‌الله آملی

رضا اسدی‌پور / استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۶

چکیده

اخلاق عرفانی سلبی مهم‌ترین بخش اندیشه‌های مولوی و لائوتسه به شمار می‌رود. این دو عارف، پیروان خود را به جنبه سلبی اخلاق و رعایت مؤلفه‌های آن نیز دعوت می‌کنند. از نگاه مولوی و لائوتسه، با تهذیب نفس و ریشه‌کن‌سازی انانیت و ترک ردایل، راه برای تخلُّق به اخلاق الهی و کسب فضایل فراهم‌تر می‌گردد. سؤال این است که اخلاق عرفانی سلبی به چه معنا و بر چه مؤلفه‌هایی استوار است؟ وجوه شباهت و تفاوت میان اخلاق سلبی عرفانی مولوی و لائوتسه چیست؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی مفهوم اخلاق سلبی عرفانی و مؤلفه‌های آن و تطبیق میان آرای مولوی و لائوتسه از این منظر می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که میان این دو اندیشه وجوه تشابه و تمایز وجود دارد؛ چنان‌که هر دو در نظام اخلاقی و تنزیهی‌شان بر دو عنصر «سکوت و نیستی» و «ریاضت و کف نفس» به‌عنوان دو امر زمینه‌ساز ورود به سلوک عرفانی خویش تأکید کردند؛ اما به‌رغم شباهت‌های ظاهری، اساس تهذیب و ریاضت از نگاه مولوی بر مبنای عشق فطری و جبلی انسان به خدا استوار است و در این مسیر، از پشتوانه متابعت از شریعت و بهره‌گیری از عقل نیز برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: تهذیب نفس، سکوت، ریاضت، سلوک عرفانی، نظام اخلاقی.

اخلاق و عرفان با یکدیگر پیوند روشنی دارند. عشق عمیق به حق و مظاهر الهی، موجب وسعت نظر عارف و محبت او به کائنات و موجودات می‌گردد. شادمانی کامل و سرشار به حق نیز منشأ کرامت نفس و منش عالی انسانی است. لذا علم اخلاق می‌تواند یکی از مقدمات عرفان محسوب گردد. سلوک معنوی و اخلاقی اساساً در بردارنده دو جنبه «سلبی» و «ایجابی» است. دستیابی به حیات معنوی، مستلزم ترک تعلقات دنیوی است که به دنبال خود تولد تازه‌ای را در پی می‌آورد (الیاده، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷) که در طریقت‌های عرفانی و مکاتب مختلف دینی، به‌ویژه اسلام و داتوئیسم، مورد توجه قرار گرفته‌اند. از میان عرفای این مکاتب می‌توان از جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق / ۱۲۰۷-۱۲۷۳ م) و لائوتسه (۶۰۴ ق.م) نام برد که در آثار عرفانی خود به موضوعات اخلاقی پرداخته‌اند. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این پرسش است که عارفان یادشده درباره اخلاق عرفانی سلبی چه دیدگاه‌هایی دارند و وجوه اشتراک و افتراق آنها چیست؟ البته دیدگاه‌های این دو عارف در مواردی با هم تفاوت دارند و در برخی از موارد نیز مشابهت وجود دارد؛ زیرا هر دو بر مشرب عرفان وحدت وجودی هستند و میان متون دینی اسلام و داتوئیسم در زمینه عرفانی تشابهاتی وجود دارد.

۱. معناشناسی اخلاق عرفانی سلبی

اخلاق در لغت، جمع واژه «خُلُق» است. خُلُق، صفتی را گویند که در نفس انسان رسوخ دارد و موجب آن می‌شود که افعالی متناسب با آن بدون نیاز به تفکر و تأمل از او صادر شود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱). اخلاق در اصطلاح علمای اخلاق، به ملکات و صفات راسخ نفسانی اطلاق می‌شود که افعال متناسب با آنها بی‌درک و باسرعت انجام می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۵۱). با توجه به اینکه ملکات به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌شوند، اخلاق با ساحات سه‌گانه وجودی انسان (ادراکات، احساسات و اعمال) پیوند می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که پیامد اصلاح درون، اصلاح رفتارهای بیرونی خواهد بود. بر این اساس، اخلاق بخشی از حکمت عملی است که به شناخت فضایل و رذایل و چگونگی آراستن نفس به فضایل و زدودن رذایل از آن و نیز رساندن انسان از پایین‌ترین مراتب به بالاترین مدارج انسانی می‌پردازد (ابن مسکویه، ۱۳۷۱، ص ۹۰-۸۹). ابن‌سینا در مورد عرفان، در نمط نهم اشارات می‌گوید: «عرفان با جداسازی ذات از شواغل آغاز شده و با دست شستن از خویش و با فدا و فنا کردن خود، به مقام جمع - که جمع صفات حق است - ناآل گشته و آن‌گاه با تخلُّق به اخلاق ربوبی، به حقیقت واحد و با وقوف به کمال می‌رسد». بنابراین، عرفان دانشی است به مراتب بالاتر از اخلاق. به این معنا، هر عالم اخلاقی عارف نیست؛ اما هر عارفی قطعاً عالم اخلاقی است؛ یعنی عارف در آغاز سلوک، به پایان اخلاق می‌رسد و انتهای اخلاق، آغاز سلوک عرفانی است (صفوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم).

بنابراین، عرفان به معنای اعم کلمه، فراتر از یک نظام اخلاقی است. عارف اخلاق را زیربنای کار خود می‌داند؛ ولی آن را پایان و غایت کار خود نمی‌شمارد؛ بلکه از آن نقبی به باطن فضیلت اخلاقی می‌زند که با تجربه بیشتر و سلوک کسب می‌شود. بنابراین، سالک پس از طی مقامات و مراحل سلوک، صبغه عرفانی پیدا می‌کند؛ زیرا نه به ظاهر اخلاق، بلکه به باطن آن می‌نگرد. اینجاست که اخلاق عرفانی با منازل، مقامات و حالات سلوک مرتبط می‌شود؛ زیرا غایت سلوک عرفانی نیز مانند اخلاق، نیل به کمال انسانی است (قانعی، ۱۳۸۸، ص ۲۴).

«مراد از اخلاق عرفانی سلبی آن دسته از موضوعات اخلاقی هستند که تحقق آنها نیازمند عمل ایجابی نیست؛ بلکه سبب تحقق آن، پرهیز یا کف نفس است. این دسته از اخلاقیات، اعمالی هستند که سالک در سیر و سلوک خویش باید از آنها بپرهیزد و از انجام آنها خودداری کند. به‌عنوان مثال، سالک به خطای اخلاقی مرتکب نشود یا در برابر ردایل کف نفس کند» (قنبری، ۱۳۸۸، ص ۹۰). نظام اخلاقی در اسلام و دائوئیسم، همواره بر راه «دل و درون» و «دریافت قلبی و شهودی» تأکید داشته‌اند و آن را مبنای گزاره‌های اخلاقی خود می‌دانند. «بنابراین، در اخلاق عرفانی، عارف به مرحله‌ای می‌رسد که بعد از تجلی ذات حق و فنای ذات بشری در ذات الهی، در پی استکمال نفس و خودسازی، نفس او مظهر تمام صفات الهی گشته و تجلی‌گاه صفات حق تعالی می‌گردد و به خُلق الهی که خُلقی فراتر از آن نیست، متّصف می‌گردد. کمال عارف به این نقطه ختم نمی‌گردد؛ بلکه تا رسیدن به وصال یا اتحاد ادامه می‌یابد» (همان، ص ۹۲).

مولوی و لائوتسه عارفانی از مشرب وحدت وجودی هستند که در طریقت عرفانی خویش به نظام اخلاقی خاصی نیز اهتمام ورزیده‌اند. اخلاق، در ساختار سلوکی این دو عارف اهمیت بسیار بالایی دارد؛ چنان‌که بدون اخلاق، آگاهی از نظام عرفانی آنها قابل تصور نیست و این بیانگر ارتباط نظام اخلاقی با عرفان می‌باشد. «مولوی معتقد است که اخلاق مقدمه عرفان است و رویکرد او در مباحث اخلاقی، رویکردی کاملاً عرفانی است» (صفوی، ۱۳۸۶، ص ۲۱). اثر گران قدر او، *مثنوی معنوی* است که آموزه‌های اخلاقی یکی از مهم‌ترین اضلاع معرفتی آن است. بیت نوزدهم *مثنوی*، سرآغاز تعلیم اخلاقی مولوی است:

بند بگسل، باش آزاد ای پسر
چند باشی بند سیم و بند زر (۱۹/۱)

اندیشه‌های مولانا از جهت بعد عملی سیر و سلوک اخلاقی و مقامات، گستردگی زیادی دارد. مولوی با ذکر تفصیلی مقامات از تبتّل تا فنا، معتقد است که برای رسیدن به این مقامات باید از ردایل و مهلکات، همچون طمع، تکبر، غرور، بخل، آرزومندی، حسد و... دوری جست. او «خداشناسی، زهدشناسی، رهبانیت و انقطاع از دنیا و امثال آن را موروث انبیا می‌داند» (مولوی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸) و سالکان را ابتدا به ترک ردایل اخلاقی و سپس به صفات نیک اخلاقی دعوت می‌نماید. نکته مهم این است که توجه مولوی به ترک ردایل اخلاقی بسیار محسوس‌تر است

از کسب فضایل اخلاقی؛ زیرا مثنوی دکان ترک‌ها و نهی‌هاست؛ نهی از مادیات، شهرت، ریا، ... و هر آنچه که انسان را از معبود و محبوب واقعی دور می‌کند:

هر دکانی راست سودایی دگر مثنوی دکان فقر است ای پسر (۴۷/۶)

لائوتسه نیز بر لزوم اخلاقیات تأکید زیادی کرده است. کتاب او، *دائودجینگ*، دربردارندهٔ تعلیمات اخلاقی فراوانی است. «مهم‌ترین واژهٔ کلیدی در زمینهٔ بار مفهومی سلبيت «وو - وی» (wu-wei) یا بی‌کنشی است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۴۸۱). مهم‌ترین وجه این مفهوم از بعد اخلاقی، معنای سلبی آن است که در آن انسان به دنبال رفعت و جلال و شکوه نیست و از هر نام و آوازه‌ای پرهیز دارد؛ اما در عین حال عالی‌ترین مرتبه از آن اوست. «فروتی، نگاهداشت کمال است. تهی بودن، از نو شاداب بودن است. نداشتن، آراسته بودن است. بسیار داشتن، محروم بودن است» (دائودجینگ / ۲۲). هم‌نوابی با اصل وو - وی و تأثیر آن در همهٔ ابعاد وجود انسان، موجب شده است که از بیشتر دستورها و تعالیم اخلاقی به‌طور ایجابی خودداری گردد. او با بهره‌گیری از واژهٔ وو - وی، بر قواعد اخلاق، مانند سکوت، تسلیم، عزلت، فروتنی، ساده‌زیستی و زهد تأکید نمود. آنچه در ملازمت این اندیشه روی می‌دهد، این است که تعلقات جهان را رها سازد و در مقابل جلوه‌گری آن، هیچ واکنشی نشان ندهد تا به معرفت دائو و درک نیروی جهانی برسد. او می‌گوید: «انسان از وو - وی (بی‌کنشی) این جهان را می‌یابد؛ ولی آن‌گاه که می‌گیرد، جهان آن سوی یافت اوست».

هر دو عارف، فضایل اخلاقی را از آن جهت که زمینه‌ساز بروز حالات عرفانی‌اند و رذایل اخلاقی را هم از آن جهت که موانع جدی در سلوک عرفانی به شمار می‌آیند، مورد توجه قرار می‌دهند. اساس فلسفهٔ لائوتسه بر نهایت تناسب و کمال اشیا در مسیر طبیعی حرکت خود است، انسان نیز باید زندگانی خود را با دائو به توازن برساند تا به عالی‌ترین مراتب سعادت هستی برسد. لذا تعالیم اخلاقی لائوتسه از اعتدال و هماهنگی برخوردار است؛ اما او بیش از حد بر عزلت و خلوت اصرار می‌ورزد. «سوماچیان در شرح شخصیت عرفانی لائوتسه از او به‌عنوان حکیم پنهانی یاد کرده که به‌خاطر محافظت از خلوص و طهارت درونی و باطنی‌اش از جهان فاسد، جلای وطن کرده است» (الیاده، ۱۹۸۱، ص ۲۹۶). مولوی نیز در نظام اخلاقی خود طرفدار نظریهٔ اعتدال و میانه‌روی است و در خصوص اینکه آیا برای تکمیل و تهذیب نفس باید به کنج انزوا و عزلت رفت و از حشر و نشر مردمان تن زد، به‌نظر می‌رسد هرچند که خلوت و انزوا را در پیراستن نفس مفید می‌داند، اما صحبت را بر خلوت ترجیح می‌دهد و هم‌مشین و مصاحب را سازندهٔ شاکلهٔ هر فرد می‌داند؛ به‌شرطی که مصاحبت با صالحان باشد:

خلوت از اغیار باید نه ز یار پوستین بهر دی آمد نه بهار (۳۴/۲)

۲. مؤلفه‌های اخلاق عرفانی سلیمی

۲-۱. دیدگاه مولانا

نفس، اصل جامعی است که سرمنشأ صفات مذمومه است و همان است که به مجاهده با آن امر شده است و درباره‌اش فرموده‌اند: «أَعَدَى عَدُوکَ نَفْسِكَ أَلْتَى بَيْنَ جَنَبِيکَ» (غزالی، ۱۳۵۲، ص ۶). مولوی در مثنوی نفس را مبدأ همه شرور و بدی‌ها می‌داند. او انسان را موجودی دوسرشتی می‌داند که «ذاتاً هم به سوی امر گذرا گرایش دارد و هم به سوی امر باقی. داعیه‌ای ذاتی و درونی است که آدمی را به نیکی‌ها می‌خواند» (هجوی، ۱۳۷۶، ص ۲۴).

نور باقی پهلوی دنیای دون شیر صافی پهلوی جوی‌های خون (۱۳/۱)

مولوی به‌خصوص در دفتر اول مثنوی به بررسی مهملکات و مراتب نفس (اماره - لواحه و مطمئنه) می‌پردازد و ردایل نفسانی را به‌عنوان اسباب بازدارنده سالک در تخلُّق به اخلاق الهی تبیین می‌کند. او نفس را دوزخ (۱۳۸۷/۱)، ظلمانی (۲۵۵۷/۳)، منکر (۲۹۰۸/۱)، پلید (۲۴۴۷/۲)، دشمن و مانع عقل و جان و دین (۴۰۵۴/۳)، مادر بت‌ها (۷۷۵/۱)، خرصفت (۲۷۴/۲)، کل شرِّ مکاره (۲۲۷۶/۲)، ظلوم (۲۴۳۵/۳)، اژدرها (۱۰۵۳/۳) و لثیم (۲۷۲۳/۲) معرفی می‌کند. آنچه که مولوی در جای‌جای مثنوی آن را دشمن سرسخت عقل می‌نامد، مرتبه‌ای از نفس است که منبع تشویش و اضطراب و اماره به بدی و هر عمل غیراخلاقی است و غرض از نفس‌کُشی، مقابله با این جنبه از وجود آدمی است:

نفس خود را کُش جهان را زنده کن خواجه را کشته است او را بنده کن (۲۵۰۴/۳)

زیباترین توصیف مولانا از کشتن نفس، اشاره به آیه ۲۶۰ سوره بقره قرآن است که در دفتر پنجم مثنوی بیت سی‌ام به بعد به تفسیر آیه پرداخته است. داستان چهار پرنده، یعنی طاووس، زاغ، خروس و مرغابی، بیانگر چهار صفت نفس‌اند که مولوی آن را «تکبر و جاه‌طلبی، حرص، شهوت و آرزوی محال» می‌داند. با دور کردن این چهار صفت نفس، نه تنها عقل آزاد و رها می‌گردد، بلکه شخص به یک انسان اخلاقی که از دام نفس و امیال ناپسند رهایی یافته، مبدل می‌شود و به فضایل اخلاقی آراسته می‌گردد. «مولوی هر یک از این پرندگان را نماینده یک صفت ردیلهٔ انسانی می‌داند که باید ابراهیم‌گونه آنها را قربانی کرد» (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴).

چهار مرغ معنوی راهزن کرده‌اند اندر دل خلقان وطن

سر بیر این چار مرغ زنده را سرمدی کن خُلق ناپاینده را (۳۲-۳۰/۵)

کشتن نفس، در واقع احیای آن در مرتبه‌ای از حیات کامل‌تر و تبدیل هواهای آن از راه طریقت و شریعت به عشق و شوق روحانی است؛ بنابراین، مبارزه با نفس اماره نزد مولوی، منجر به ترک جامعه و مردم‌گریزی نمی‌گردد.

مولانا معنای باطنی و سرّ جهاد با نفس را که صوفیه آن را جهاد اکبر خوانده‌اند، بر مبنای حدیث پیامبر ﷺ می‌داند: «رَجَعْنَا مِنَ جِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى جِهَادِ الْأَكْبَرِ» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۴).

قَدْ رَجَعْنَا مِنَ جِهَادِ الْأَصْغَرِ بِإِنْدَرِ جِهَادِ الْأَكْبَرِ (۱۳۸۸/۱)

عقل و نفس دو قدرت متباین در وجود آدمی است که یکی وجود نوری دارد و دیگری وجود ناری. مولوی به زبان تشبیه و تمثیل، حقیقت تنازع عقل ایمانی و نفس را به گربه‌ای تشبیه می‌کند که موشان را فراری می‌دهد و از پهنه دل می‌راند:

همچو گربه باشد و بیدار هوش دزد در سوراخ ماند همچو موش (۱۹۸۷/۴)

در دفتر چهارم در حکایت مجنون و لیلی، مقصود از مجنون، عقل لطیف نورانی و مراد از لیلی، حقیقت الهی است. منظور از ناقه، نفس اماره و منظور از کره ناقه، شهوات و حظوظ نفسانی است:

همچو مجنون اند چون ناقه‌اش یقین می‌کشد آن پیش و این واپس به کین (۱۵۳۳/۴)

عقل نورانی همواره مست و شیدای حقیقت الهی است و می‌کوشد بدان مقام واصل شود. به اعتقاد مولوی، تنها راه نجات و بیداری و رهایی عقل از زندان نفس، پرهیزگاری است و با تقوا که عنایت الهی است، دو دست نفس بسته خواهد شد.

چون که تقوا بست دو دست هوی حق گشاید هر دو دست عقل را (۱۸۳۳/۳)

مولوی تصفیة باطن و تحصیل فضایل را اساس بندگی خداوند می‌داند و می‌گوید: «احوال عالم، همه بندگی حق است» (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۵۸). تهذیب نفس از نگاه مولانا دارای چهار مرحله اساسی است:

۱. تخلیه: در مرحله نخست، سالک باید موانع سیر الی الله را برطرف نماید، که مهم‌ترین این موانع، «خودبینی و دنیا پرستی» است که مانع کسب فضایل و توفیق در طریق سیر و سلوک الی الله است. او می‌گوید:

نردبان خلق این ما و منی است عاقبت این نردبان افتادنی است (۲۷۶۲/۲)

۲. تخلیه: در این مرحله، پستی‌ها و بلندی‌های نفس برطرف می‌گردد تا پس از صاف و صیقل شدن، آمادگی تجلی انوار الهی را پیدا نماید. مولوی جلای باطن و طهارت نفس را شرط لازم امر فوق می‌داند. وی در قصه جدال رومیان و چینیان در دفتر اول مثنوی در مورد مسابقه نقاشی، مطلب را به تصویر می‌کشد. چینیان اوج هنر خود را در نقاشی به کار بستند و رومیان تنها به صیقل دادن دیوار مقابل نقاشی نشستند:

چینیان گفتند ما نقاش‌تر رومیان گفتند ما را کر و فر (۳۴۷۴/۱)

مولوی در این داستان بر تبیین اهمیت تهذیب نفس تأکید می‌کند؛ بدین سان که با زدودن روح از تیرگی‌های ناشی از ردایب اخلاقی و شهوات حیوانی، و شفاف کردن و صفا دادن باطن وجود به نور ایمان، و با مدد عشق دل، مهبیای نقش‌پذیری از معارف ربّانی می‌گردد (همایی، ۱۳۸۵، ص ۵۶۲-۵۷۳).

۳. تجلیه: با مراتب نفس و تسلیم در برابر شریعت و احکام نورانی اسلام، آثار بندگی را در خویشتن متجلی سازد و نورانیت و لطافت و طهارت در وجودش متجلی گردد.

۴. فناء فی الله و بقاء بالله: جنبه سلبی اخلاق، همان تجرید از صفات نفسانی و وانهادن خواسته‌های خودی است و جنبه ایجابی، اتصاف به صفات الهی است. عبدالرزاق کاشانی در کتاب *تأویلات قرآن*، اصطلاح «فنا یا موت ارادی» را برای جنبه سلبی و «بقا یا تولد ثانی» را برای جنبه ایجابی سلوک معنوی به کار برده است. عرفا معتقدند انسان جهت رسیدن به وحدت، باید از خود فانی گردد. لذا «فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله؛ و سیر فی الله آن‌گاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربّانی ترقی کند» (عزالدین محمود، ۱۳۸۱، ص ۴۲۶). به عقیده مولوی فنای از خودیت مقدمه بقای به معشوق است و تا فنا و رهایی از خود حاصل نشود، بقا صورت نمی‌گیرد؛ از این رو می‌گوید:

این بقاها از فناها یافتی / از فنایش رو چرا برتافتی؟ (۷۹۶/۵)

و:

صورت کون تویی، آینه کون تویی / داد آینه به تصویر بقا اولاتر (۱۱۴۴۳/۳)

مولوی این مقام را مختص به «ولی» می‌داند. از نگاه او ابتدای ولایت، تخلیه و تحلیه، و انتهایش مقام قرب نوافل است که در این مقام، حق تعالی چشم و گوش و زبان بنده خویش می‌شود و سالک به مقام «حق الیقین» می‌رسد (صفوی، ۱۳۸۸، ص ۱۹). ولایت، اختصاص به ارباب قلوب و کاملان - که فانی در حق و باقی به سلطان وجودند - می‌باشد که پایان آن نهایت مقام «قاب قوسین» است. حال به بررسی برخی از مؤلفه‌ها و مصادیق اخلاق عرفانی سلبی از دیدگاه مولوی که در مقایسه با دیگر آموزه‌ها اهمیت بیشتری دارند - می‌پردازیم:

۱-۲. سکوت

از نظر مولوی، آدمی در مسیر نیل به حقیقت ناب نیازمند سکوت سالکانه و عارفانه است؛ زیرا سالک در مسیر سیر و سلوک گاه به مراتبی می‌رسد که نمی‌تواند از آن سخن براند؛ از این رو به‌ناچار حرکت در ساحل آرام خاموشی را برمی‌گزیند. مولوی سرآغاز راه را سکوت می‌شمرد؛ چنان که تنها راه برای ورود به محضر حضرت حق را نیز «مرکب

خاموشی» می‌داند. از نگاه عرفان، حقایق معنوی را تنها از رهگذر سکوت می‌توان یافت؛ از این رو مولانا مثنوی خویش را با نی آغاز می‌کند و ما را به نیستان دعوت می‌نماید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جدایی‌ها شکایت می‌کند (۱/۱)

نی نیست است؛ از خود هیچ ندارد و صرفاً آن را می‌گوید که معشوق در وی دمیده است؛ معشوقی که در نیستان منزل و مأوا دارد؛ آنجا که دیار نیستی و سادگی است:

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها / صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها (۵۹/۶)

خدای هستی محض که با نیستی متحد بود، در نیستی تجلی کرد و نیستی رنگ هستی گرفت و بی‌رنگی اسیر رنگ شد و خود در میان رنگ‌ها پنهان گشت:

از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی است / رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مهیست (۳۴۷۶/۱)

همین نیستی در هستی و فناء فی الله آیین و دین مولویست و وی را به هستی در نیستی و بقاء بالله می‌رساند:

گم‌شدن در گم‌شدن دین من است / نیستی در هست آیین من است (دیوان غزلیات/۴۳۰)

بنابراین از دیدگاه مولوی، تا کسی به نیستی نرسد، آیینۀ وجودش خالی از زنگار نخواهد شد و هستی حقیقی را در وجود خود مشاهده نخواهد کرد:

هیچ کس را تا نگردد او فنا / نیست ره در بارگاه کبریا

چیست معراج ملک؟ این نیستی / عاشقان را مذهب و دین نیستی (۲۳۳-۲۳۲/۶)

مولانا معتقد است همان‌گونه که کاسه‌های خالی در آب غرق می‌گردند، انسان نیز وقتی از دم رحمانی پر می‌شود، به مقام فنا می‌رسد و در دریای وجود، دیگر خودی احساس نمی‌کند:

صورت ما اندرین بحر عذاب / می‌دود چون خواسته‌ها بر روی آب

تا نشد پر بر سر دریا چو طشت / چون که پر شد طشت، در وی غرق گشت (۱۱۱۲-۱۱۱/۱)

«از نگاه مولوی حدود و تعینات انسانی مانند کاسه‌ای بر روی دریاست؛ از آن جهت که ظرفیت و وسعت آن نسبت به دریا بسیار اندک است؛ و مادام که انسان به کمال حقیقت نرسد و از خود فانی نگردد، حرکت و جنبشی دارد و افعال را به خود نسبت می‌دهد و دعوی معرفت می‌کند و لاف علم و دانش می‌زند؛ ولی چون به کمال معرفت نایل آید، در آن بحر ژرف غرق می‌شود و زبانش کند و لال می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۸، ص ۴۲۶)

برای نزدیکی به خداوند باید از هستی موهوم جدا شد؛ زیرا عارفی که می‌خواهد به مرحله وحدت و فنای ذات خود برسد، از آغاز حرکت باید در این مسیر قدم بر دارد:

قرب، نه بالا نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است
گاه‌گاه و گنج حق در نیستی است غره هستی چه دانی نیست چیست؟ (۴۵۱۶/۳ - ۴۵۱۴)

از این‌رو، یکی از دلایل دعوت مولوی به سکوت، حفظ وحدت با حق تعالی است. انسانی که در حق فانی یا عدم شده است، همچون نیستی، هماهنگ با آن و بی‌زبان است. در مقابل، سخن گفتن از مصادیق، دویی و هستی است: خاموشی که گفت نیز هستی است باش از پی آنستو باش آلکن (ک/ ۲۳۶۶)

از نظرگاه مولوی، خاموشی ثمره فَنای عارف در حق است و سخن گفتن موجب بازگشتن از نیستی به هستی است:

خمش از فانی راهی که فنا خامش آرد چون رهیدیم ز هستی تو مکش باز به هشتم (ک/ ۱۶۸۱۵)

علت سکوت آن است که در وحدت، اساساً خدا و نفس «بی من و تو» واحدند و از این‌رو سخن گفتن محملی ندارد:

ما همه چون یکیم بی من و تو پس خمش باش این سخن با کیست؟ (دیوان غزلیات/ ۴۹۸)

مولوی در موضعی از مثنوی به برخی دلایل اخلاقی - روانی دعوت به سکوت اشاره می‌کند (کاکایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰):

۱. رابطه معکوس عقل و سخن گفتن:

مرد کم‌گوینده را فکرست زفت قشر گفتن چون فزون شد مغز رفت (۱۱۷۷/۵)

۲. خاموشی و نجات:

خמוש کن خبر من صُمت بجا بشنو اگر رقیب سخن جوی ما روا دارد (ک/ ۹۸۲۴)

۳. سکوت و جمعیت خاطر:

ناطقه را بند کن و جمع باش گر نه ضمیر تو پریشان شود (ک/ ۱۰۶۲۰)

۴. سکوت و رازپوشی:

من ز شیری نی نشستم روترش من ز بسیاری گفتارم خموش (۱/ ۱۷۶۰)

۵. خاموشی و پرهیز از کبر:

گفت زبان کبر آورد کبرت نیازت را خورد شو تو ز کبر خود جدا در کبریا آویخته (ک/۲۴۱۶۶)

مردان کامل **مثنوی**، سکوت را بر سخن ترجیح می‌دهند؛ مگر آنکه کلامشان راهگشا و لازم باشد:

ما چون واقف گشته‌ایم از چند و چون مهر بر لب‌های ما بنهاده‌اند (۳/۲۶۲۶)

انسان کامل نباید حرفی را بر زبان براند و می‌بایست ضرورت سخن را رعایت نماید و در پنهان داشتن سر و راز

بندگان خدا بکوشد:

صبر و خاموشی جذوب رحمت است وین نشان دادن نشان علت است (۳/۲۷۲۵)

۲-۱-۲. ریاضت

ریاضت در لغت به معنای رام کردن و پرورش ستوران است. «مجاهده، وارد کردن نفس است در کارهای سخت و شاق بدنی و مخالفت هوا و هوس به‌طور دائم و همیشگی» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۵۱).

در میانی اصول اخلاقی مولانا، ریاضت یکی از راه‌های تأدیب نفس است؛ زیرا که نفسِ سوفسطایی است و استدلال و برهان نمی‌فهمد و در برابر هیچ کرامت و معجزه‌ای سر تسلیم فرود نمی‌آورد؛ پس زدن و ریاضت، چاره‌اوست:

نفس سوفسطایی آمد می‌زنش کش زدن سازد، نه حجت گفتنش (۲/۳۵۰۰)

بنابراین باید نفس را در سختی‌ها و آتش ریاضت گذاشت و با ریاضت جوع، در پی درمان و ادبش بود:

بی‌تف آتش نگردهد نفس خوب تا نشد آهن چو اخگر هین مکوب (۴/۳۶۲۶)

لذا تا به‌واسطه ریاضت، نفس امّاره ذبح نشود، قلب زنده نمی‌گردد. بنابراین، مولوی در برنامه‌های اخلاقی‌اش به ترک و دوری از لذایل، چون شکم‌بارگی، شهوت‌طلبی و پرگویی، و نیز به خلوت‌نشینی و عزلت دستور می‌دهد و با رویکرد عرفانی می‌گوید که کام گرفتن و توجه به لذات حیوانی سبب بسته شدن چشم باطنی و عدم درک حقایق معنوی است:

چشم‌بند این جهان خلق و دهان این دهان بر بند تا بینی عیان (۲/۱۱)

پس از پلایش دل از اوصاف نفسانی، نخستین چیزی که درمی‌یابی، ذات پاک و صاف خودت است:

همچو آهن، ز آهنی بی‌رنگ شو در ریاضت، آینه بی‌رنگ شو

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا ببینی ذات پاک صاف خود (۳۴۶۱/۱-۶۲)

سالکین الی الله با ریاضت جسم و پالایش روح، عاشقانه در تسبیح حق شتاب می‌کنند. انسان تا از پلیدی پاک نشود، نمی‌تواند تسبیح حق گوید؛ پس، از اغیار پاک می‌شود و عشق - که فصل ممیز انسان است - ظهور می‌کند:

ذره‌ذره عاشقان آن کمال

می‌شتابد در علو همچون نهان (۳۸۵۸/۵)

مولوی معتقد است انسانی که در تهذیب نفس و ریاضت آن کوشش کند، عشق فطری نهفته در وجودش - که به خداوند تمایل دارد - کم‌کم آشکار می‌شود. تأکید مولوی بر عشق همه موجودات، به‌ویژه عشق فطری و جبلی در انسان، تأثیر زیادی بر گزاره‌های اخلاقی می‌گذارد. او از بین تمام راه‌های تهذیب نفس، عشق را توصیه می‌کند؛ زیرا عشق نخوت و ناموس را که اساس ردایل است، از بین می‌برد و انسانی که از نفسانیت رها شده است، به‌یکباره به صفات الهی آراسته می‌گردد.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد (۱۸/۱)

در حقیقت، تخریب ردایل فقط در پرتو آتش عشق صورت‌پذیر است؛ که برای ادراک آتش عشق باید به نیستی یا بی‌هستی نائل شد:

آتش است این بانگ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد نیست باد (۱۰۹/۱)

عشق و دوری از اصل خویش سبب حرکت و تلاش می‌شود، انسان باید برای رسیدن به آن، رنج سفر را تحمل کند؛ زیرا مسافری است که در سیر نزولی منازل را پشت سر می‌گذارد و در سیر استکمالی و صعودی منازل را طی می‌کند تا به عالم وحدت (وصال معشوق) برسد. بنابراین می‌توان گفت: «که اینها به سبب انتقال از اعلی مرتبه حقیقت وجود به ادنی مرتبه نالان‌اند» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ص ۲۰). با ویرانی کالبد، یعنی ترک هواهای نفسانی و حظوظ جسمانی، صحت حس دینی و عرفانی - که همان عشق و محبت الهی است - آشکار می‌گردد:

صحت این حس ز معموری تن

صحت آن حس ز ویرانی بدن

۳-۲-۱. ساده زیستن و فقر

فقر در نظر مولوی همانند سایر عرفا، به معنای نداری و عدم برخورداری است که در دو مرحله قابل طرح است: ابتدا بی‌بهره ماندن از امور دنیوی تا ترک دنیا، و نهایتاً دست شستن از وجود و فانی شدن در خداوند؛ به‌گونه‌ای که حتی اراده‌ای هم برای سالک باقی نماند. بنابراین فقیر کسی است که گرد و غبار عالم امکان بر دل او نشیند و مرحله نهایی آن عبارت است از: فقدان میل و آویزش به هرگونه غنا و ثروت و رهایی از تمام تعلقات دنیوی (زمانی،

۱۳۸۳، ص ۵۸۳). از نگاه مولوی، فقر موجب آشکار شدن کمالات باطنی انسان است و مال و دارایی مانند حجابی است که مانع شکوفایی ضمیر آدمی می‌گردد:

مال و زر سر را بود همچون کلاه کل بود او کز کلاه سازد پناه (۲۳۴۳/۱)

هدف نهایی فقر از نگاه مولانا برخورداری از نور ذوالجلال است:

صبر کن با فقر و بگذار این مال زانکه که در فقر است نور ذوالجلال (۲۷۷۳/۱)

۴-۱-۲. پرهیز از طمع

در مثنوی، بیش از هر صفت اخلاقی دیگر، به حرص و طمع پرداخته شده است. مولوی انسانی را که دل در گرو قوت گذرای این جهانی دارد، به جنینی تشبیه می‌کند که خون، چنان گوش و چشم او را پر کرده که از دیدن جهان خارج محروم شده است:

گوش را بندد طمع از استماع چشم را بندد غرض از اطلاع

همچنانک آن جنین را طمع خون کان غذای اوست در اوطان دون (۶۶/۳-۶۷)

مولوی با مهار این صفت زشت، قناعت را برای خود برمی‌گزیند؛ زیرا زیاده‌خواهی مانع بریدن تعلقات و رسیدن به عالم فنا و بقا می‌گردد و بصیرت معنوی را از انسان می‌گیرد و راه حقایق را بر او می‌بندد و موجب غم و اندوه می‌گردد:

آدمی را عجز و فخر آمد امان از بالای نفس پر حرص و غمان (۵۶۲/۳)

۴-۱-۵. دوری از تظاهر و ریا

مولوی تزویر و ریای اهل سالوس را به صاعقه تشبیه می‌کند؛ زیرا صاعقه تند است و خاطف، و وفای آن نیز زودگذر است و قابل اعتماد نیست و هیچ کس نمی‌تواند به اعتماد نور صاعقه راهی ببیماید:

زرق چو برق است و اندر نور آن راه نتوانند دید آن ره‌روان

۴-۱-۶. پرهیز از تکبر

مولانا در جای جای مثنوی و دیگر آثار خود انسان را از نزدیکی به غرور و گرفتار آمدن به آن آگاه می‌کند و می‌فرماید:

این تکبر زهر قاتل دان که هست از می پر زهر شد آن گیج مست (۲۷۴۷/۴)

او همچنین درمان خودبزرگ‌بینی و غرور را در تواضع می‌داند و چنین می‌گوید:

آب از بالا به پستی در رود
آنگه از پستی به بالا در رود
از تواضع چون ز گردون شد به زیر
گشت جزو آدمی حی دلیر (۴۵۶/۳)

۷-۱-۲. ترک آرزو

مولوی پیروی از نفس و آرزوهای طولانی را موجب دوری و انحراف از حق و تباه شدن زندگی می‌داند:

با هوی و آرزو کم باش دوست
چون یضک عن سیبل الله اوست (۲۹۵۵/۱)
از نگاه وی، رهایی از چنبره غم و اندوه، در گرو دوری گزیدن از هوا و آرزوهاست.
این همه غم که اندر سینه هاست
از بخار و گرد بود و باد ماست (۲۲۹۷/۱)

۲-۲. دیدگاه لائوتسه

دائو، راه رسیدن به حقیقت نهایی است؛ متعالی و به‌دور از دسترس حواس است؛ سرچشمه هستی است و تنها از راه شهود و بصیرت عرفانی می‌توان آن را یافت (اسمیت، ۱۹۶۵، ص ۱۹۹). از نگاه لائوتسه، دائو به معنای راه اخلاق برای انسان است که بشر ملزم به تبعیت و پیروی از آن می‌باشد و شیوه عمل است که از طریق آسمان به پیروان آن امر می‌شود (هستینگز، ۱۹۵۸، ص ۱۹۶). دائو راهی است که از طریق ریاضت نفس و ارتباط با طبیعت به پیوندی عارفانه با نیروی ازلی منتهی خواهد گشت و برای رسیدن به آرامش و ایجاد هماهنگی و تعادل در زندگی می‌بایست از رفتارهای افراطی و آزمندانه پرهیز کرد.

در دیدگاه لائوتسه، وجود انسان از دو جنبه ترکیب شده است. جنبه مادی یا انسانی همان شخصیت یا خود است که از تصور و خیال شکل یافته و آغشته به ترس و خشم و در بند سود و زیان و شکست و پیروزی و بزرگی و حقارت است. لائوتسه عنصر روحانی انسان را آسمانی و عنصر مادی او را زمینی می‌داند. «او جسم را مانعی برای آزادی انسان دانسته و معتقد است وقتی انسان از حالت جسمانی خلاص گردد، دیگر هیچ مصیبتی وجود نخواهد داشت» (لیگ، ۱۹۱۹، ص ۱۲). جنبه وجودی انسان مانع ورود او به حریم دائو است و باید محو شود تا جنبه آسمانی مالک مطلق وجود گردد. محو گشتن جنبه انسانی به خلسه و نشئه‌ای منجر می‌شود که در نهایت به وحدت با دائو می‌انجامد. «لائوتسه شناخت نفس را بیداری و غلبه بر آن را توانایی می‌داند» (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۳۳) و با عنایت به این موضوع، شهود دائو برای انسان ممکن می‌گردد. از نگاه لائوتسه، تحقق این هدف از طریق سیر و سلوک و بستن همه نوافذ و درها، به معنای متوقف ساختن عمل همه اعضای ادراک حسی در درجه اول و آن‌گاه تهذیب

ضمیر از خواهش‌های جسمی و بدنی است؛ لذا «انسان مقدس تمرکز خود را بر باطن قرار می‌دهد؛ یعنی می‌کوشد تا مرکز درون وجود خود را متحول سازد» (دائودجینگ/۷) و «برای تطهیر درون باید تن را رها کرد» (دائودجینگ/۱۳).

«تهذیب ضمیر»، محور مرکزی تحول انسان از یک انسان عادی به انسان فرزانه را شکل می‌دهد. «تهذیب ضمیر» دقیقاً به معنای از میان برداشتن عادت تعظیم ضمیر و دور انداختن نفس از سوی انسان است. این اولین گام در جهت تبدیل یافتن به انسان والا است. «روزه گرفتن از ضمیر» به مفهوم «تهذیب و تهی کردن ضمیر» است. در نتیجه، انسان کاملاً بی‌نفس می‌شود و آن‌گاه با ده هزار چیز (کائنات) یکی می‌گردد و در معرض تبدیل قرار می‌گیرد و توازنی کامل و تام در اینجا میان باطن و ظاهر او تحقق می‌یابد و دیگر تفاوتی میان آنها نیست. در آخرین مرحله، انسان با راز رازها و سرّ‌الاسرار که غایی‌ترین حالت متافیزیکی حق است و حق در آن هنوز به قلمرو و تبدیل جهانی پایین نیامده، یکی است (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۳۶۷). این روند سلوکی، طی سه مرحله انجام می‌پذیرد:

۱. دنیا را خارج از ضمیر گذاشتن به معنای فراموش کردن دنیا؛

۲. نهادن اشیا در خارج از ضمیر؛

۳. فراموش کردن حیات از سوی انسان، که جهان به صورت باطنی و ظاهری از ضمیر او غایب شود.

این مرحله بلافاصله مرحله‌ای دیگر را در پس خود دارد که ظهور ناگهانی فجر اشراق است. پس از آنکه او حیات را در خارج از ضمیر خود نهاد، چشم باطن او گشوده می‌شود و درست همان‌گونه که اولین نور فجر تاریکی شب را می‌شکافد، انسان در این مرحله تنها مشاهده‌گر آرام چیزهاست. به‌طور خلاصه، او در ورای خوب و بد و درست و غلط قرار دارد. در این سیر و سلوک و مسیر عرفانی مبتنی بر کشف و شهود، انسان مقدس یا «سنگ ژن» با رعایت «وو - وی» قرار دارد که به عالی‌ترین مرتبه شهود حق نائل می‌شود؛ تا حدی که با آن کاملاً وحدت می‌یابد. این وحدت وجود نزد لائوتسه به «تی بین چون Tien-Chun» معروف است که به معنای مساوی و برابر کردن ملکوتی است. بر همین اساس، «انسان مقدس تجسم انسانی حق است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۳۶۲)؛ لذا انسان کامل می‌گوید: «من در عدم انجام باقی می‌مانم و مردم به لحاظ اخلاقی، خود متبذل می‌شوند. من از سکینه، آرامش و سکون متمتع می‌شوم و مردم خود صالح می‌شوند. من از بند علایق رها می‌مانم و مردم خود مانند چوب پرداخت‌نشده می‌گردند» (دائودجینگ/۶۲).

۱-۲-۲. سکوت

از دیدگاه لائوتسه، کسی که از آیین دائو پیروی می‌کند، با دوری از سخنان و ظواهر مادی و کنار گذاشتن عقل و اصرار بر سکوت، سعی در مکاشفه قلبی برای رسیدن به اصل دائو دارد. او انسان آرمانی را نیز کسی می‌داند که به آغوش سادگی و سکوت پناه برد. او می‌گوید: «سکوت آغاز خرد است. خردمند حتی از دائو یا خرد سخن نمی‌گوید؛

زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان خرد را با الفاظ ابلاغ کرد. کسی که راه را می‌شناسد، درباره آن دم نمی‌زند؛ کسی که درباره آن زبان می‌گشاید، آن را نمی‌شناسد؛ او که آن را می‌شناسد، دهان خود را فرو می‌بندد و سوراخ‌های بینی را جمع می‌کند» (دائودجینگ / ۱۱). از نگاه جوانگ‌زه، بزرگ‌ترین مفسر اندیشه‌های لائوتسه، خردمند کسی است که سکون و سکوت جنگل‌ها را بجوید. در سخن کوتاه باشد؛ زیرا سخن بیش از آنچه راهبر است، گمراه می‌کند؛ و دائو یعنی راه و ذات طبیعت را هرگز نمی‌توان به لفظ درآورد یا صورت ذهنی بخشید.

یکی از دلایل دعوت لائوتسه به سکوت، هماهنگی انسان با نیستی و تهی بودن دائوتسه است. «همه چیز در دنیا از هستی پدید آمده است؛ هستی اما خود از نیستی سرچشمه گرفته است» (واتسون، ۲۰۱۳، ص ۴۰). دائو چون برگرفته از نیستی بوده و به‌عنوان عنصر ابتدایی حیات نیستی و سادگی است، در ذات خود به هیچ شکل و حدودی در نمی‌آید؛ بنابراین با الگو گرفتن از دائو، «اخلاقیات سمت و سوی نفی و نیستی به خود می‌گیرند و مفاهیمی همچون عمل و کمال و فضیلت، به مفاهیمی همچون نادان، بی‌عملی، کودک‌واره زیستن و عدم فضیلت منقلب خواهند شد» (لیو، ۲۰۰۶، ص ۱۴۴). دائو با بی‌نامی و بی‌شکلی خود نمایانگر تهی بودن، اخلاص، سکوت، انزوا و زلالیت است.

از منظر لائوتسه، ارتباط مفهوم سلبی اخلاق عرفانی با تهی بودن (Pu) دائو، در کف نفس و پرهیز نهفته است. خلأ یا تهی و خالی بودن از تمنیات با آزادی از تمنیات درونی متناظر است. رعایت اصل وو - وی نیز در زندگی بیرونی لازم است. حکیم فرزانه با دوری و غلبه بر خواسته‌ها و تمایلات نفسانی خود، به حالت کودکانه از صداقت طبع، نازکی و مهربانی یا معصومیت می‌رسد؛ لذا: «دائو مثل دمۀ آهنگران است؛ خالی است؛ با این وجود، بی‌نهایت تواناست» (دائودجینگ / ۵). پس اگر کسی می‌خواست مانند دائو شود، باید ساکت بماند و از مسائل دنیایی دوری کند و خود را از هر خواست شخصی خالی سازد.

۲-۲-۲. ریاضت

ریاضت، تهذیب نفس و روح برای رسیدن به کمال حقیقی و نیز نوعی آمادگی برای سلوک معنوی است. ریاضت‌طلبی نوعی سبک زندگی بر مبنای پرهیز از لذایذ برای تزکیه و تطهیر نفس است. لائوتسه شهوات را عامل تحلیل رفتن زندگی و درعین حال به معنای از دست دادن جان می‌داند. بنابراین، اصل «وو - وی» می‌آموزد که با دوری از هیجان و حفظ اعتدال در زمینه خواسته‌های درونی و پرهیز از دخالت در جریان حوادث، امکان توسعه شخصیت واقعی هر موجودی به خود او و گذاشته می‌شود. «پس فرزانه مردمان را به واهستن دل‌ها و سفت نگاه داشتن شکم‌هاشان هدایت می‌کند و نیز با کاستن از خواسته‌هایشان و هشتن تن‌هاشان به نیرو گرفتن» (دائودجینگ / ۳). از نگاه لائوتسه، پی بردن به راز دائو، در گرو گذشتن از خواسته‌هاست. «در بند خواسته‌ها فقط جلوه‌هایش را می‌بیند؛ در حالی که راز و جلوه‌ها از یک خاستگاه نشئت می‌گیرند» (دائودجینگ / ۱).

دائو دل بستن به نعمت‌ها را جایز نمی‌داند و فرزانه در نهایت سادگی و پیراستگی به سر می‌برد. لائوتسه می‌گوید: «چسبیدن به چیزها و به آن غره بودن، همان مایه خوب نیست؛ زیرا آدمی اگر بر کرانه پا بفشرد، آن کرانه دیری نخواهد پایید؛ از خانه انباشته از زر و سیم هرگز حراست نمی‌کند؛ چون او توانگر و عالی‌جاه باشد؛ به خود غره باشد؛ شومی به خود فرمای خواند» (دائودجینگ/۹). «لائوتسه بر ژنده‌پوشی نیز تأکید می‌کند؛ زیرا از این طریق بسیاری از فضایل به دست خواهد آمد» (یولان، ۱۹۶۶، ص ۱۰۰). لذا دارایی و ثروت را باید بخشید و به دنبال زندگی ساده بود؛ زیرا چنین روشی در زندگی به دائو نزدیک‌تر است.

۲-۴. پرهیز از طمع

از نگاه لائوتسه، مال‌اندوزی و حرص بلاهتی بزرگ است؛ پس قناعت، خود از پیش توانگری است. لائوتسه می‌گوید: «مصیبتی بالاتر از آن نیست که شخص به آنچه دارد قناعت نکند و گناهی هم بالاتر از آن نیست که شخص آرزوی مال‌اندوزی داشته باشد» (دائودجینگ/۴۶).

لائوتسه راه رسیدن به قناعت را پیروی از اصل «وو - وی» معرفی می‌کند. تعلیم لائوتسه اندیشه بی‌اندیشگی را دنبال می‌کند. رسیدن به بی‌عملی یا بی‌اندیشگی سلب هرگونه آرزو یا هوس و خواهش را در پی دارد که همان بی‌قصدی یا نخواستن است و به قناعت می‌انجامد (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۴۱۶).

۲-۵. دوری از نظاهر و ریا

لائوتسه بر دوری از نظاهر و خودنمایی تأکید می‌کند و می‌گوید: «نه بالا بردن پاشنه، ایستادن است؛ نه گام‌های بلند برداشتن، راه رفتن؛ نه خودنمایی درخشیدن است و نه پا فشردن به محق بودن، متمایز بودن است؛ نه دعوی نامداری است و نه به خود بالیدن، نیکوتر بودن است» (دائودجینگ/۲۴). بلند کردن پاشنه و برداشتن گام‌های بلند، نشانه خودنمایی است. کسی که بر روی نوک پنجه راه می‌رود، مدت زیادی نمی‌تواند پا برجا بماند؛ آن کسی که با پای گشاده و گام‌های بلند برمی‌دارد، نمی‌تواند راه برود؛ متعصب نمی‌تواند روشن شود؛ خودنما نمی‌تواند ممتاز شود؛ خودستا را دیگران اعتباری قائل نیستند؛ به خود غره دیری نخواهد توانست ایمنی و آوازه‌اش را حفظ کند (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۶). کسی که به دائو رسیده است، هرگز چنین خصال خودپرستانه‌ای از خود نشان نمی‌دهد. بلاکسی، از مفسران دائودجینگ، می‌گوید: پرهیز از ایستادن بر روی نوک پنجه، یعنی دوری از جاه‌طلبی، منافع خاص، خودنمایی، لاف‌وگراف و جباریت و غرورست.

۶-۲-۲. پرهیز از تکبر

در دائوتیسیم، از کبر و غرور، بسیار نهی شده و بر فروتنی و خضوع بسیار تأکید شده است. دفتر ۷۸/دائودجینگ بر تعلیم فروتنی و خاکساری متمرکز گردیده است. لائوتسه می‌گوید: «آب، نرم‌ترین و ملایم‌ترین در عالم است؛ با این همه، از هر چیزی نیکوتر می‌تواند بر سخت و سفت غالب آید». مفسران *دائودجینگ* نرمی و ملایمت را به فرایند وو - وی یا بی‌کنشی مرتبط می‌دانند: «فرزانه باید سر خم کند تا غلبه یابد؛ باید خود را کوچک کند تا بزرگ شود؛ باید پیش از برکشیدن فرو افکنده شود؛ باید چون ماهی در ته آب باقی بماند» (دائودجینگ/۳۶). بنابراین، بزرگ‌ترین تعالی آن است که انسان مانند آب به همه چیز نفع رساند و دست آخر نیز پایین‌ترین مکان‌ها را که همه از آن بدشان می‌آید، اشغال کند.

۷-۲-۲. ترک آرزو

لائوتسه معتقد است که انسان هر چه بیشتر به دائو عمل کند، بیشتر از آرزوها و اندیشه‌هایش کاسته خواهد شد. «ستن از آرزو، آرزوی فرزانه است» (دائودجینگ/۶۳). او می‌نویسد: «کنده ناتراشیده، رمز حالت آغازین (فطری) انسان است، پیش از آنکه دستاویزهای ساختگی در او آرزویی پدید آورده باشد. لذا توصیه می‌کند که برای دستیابی به بالاترین سطح کمال، که همان هماهنگی با دائوست، علاوه بر سکوت مطلق، باید از امیال و آرزوها نیز دست کشید؛ زیرا دائو به‌عنوان نیروی ناشناخته عالم، بدون آرزو و میل و اندیشه است» (هرلی، ۱۹۸۳، ص ۳۱۲). فرزانه با اصل وو - وی - که دائو عرضه می‌دارد - می‌گوید: «من اگر دامن از آرزو فروچیده، آرام بمانم، در آرامش خواهم بود» (دائودجینگ/۳۷).

۳. مقایسه و ارزیابی

درباره اخلاق عرفانی سلبی و مؤلفه‌های آن، میان دیدگاه مولوی و لائوتسه مشابهت‌هایی وجود دارد. آغاز سلوک اخلاقی و عرفانی از نگاه هر دو، «سکوت و نیستی و ریاضت و تهذیب نفس (ضمیر)» از راه دل و درون است. از نگاه مولانا منشأ شرور و رذایل اخلاقی، نفس است. لائوتسه نیز «شناخت نفس را بیداری و غلبه بر آن را توانایی و فضیلتی بزرگ می‌داند» (لائوتسه، ۱۳۹۱، ص ۳۳۳). غایت اخلاق عرفانی نیز رسیدن به «فنا» است. به عقیده مولوی فنای از نفسانیت، مقدمه بقای به معشوق و مختص به «ولی» و انسان کامل است که با وحدت با حق، به خلق و اوصاف الهی متخلق می‌گردد. انسان کامل لائوتسه (شگ ژن) نیز با پیروی از وو - وی و تهذیب ضمیر، به شهود دائو نایل می‌شود و با وحدت با او به اخلاق دائو آراسته می‌گردد. علی‌رغم همانندی‌های ظاهری، مبانی اخلاقی مولوی به دلیل آنکه برگرفته از مفاهیم اصیل شریعت و تأثیر عشق و عقل بر گزاره‌های اخلاقی و گستردگی معارف اخلاقی است، بر اندیشه‌های لائوتسه برتری دارد:

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد (۱۸/۱)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

رسیدن به بی‌عملی «وو - وی» سلب هرگونه آرزو و هوس و طمع و دور شدن از رذیلت اخلاقی را در پی دارد که همان بی‌قصدی و نخواستن است (پاشایی، ۱۳۹۴، ص ۴۱۶)؛ اما تأکید فراوان بر وو - وی موجب عدم فعالیت و سکون شده و نوعی روحیه تسلیم در برابر دنیا و مظاهر آن را به وجود آورده است. بنابراین، اگرچه اخلاق با عزت نفس و فقر و عزلت و درویشی و بی‌توجهی به ظواهر و شئونات دنیوی همراه است، اما چون فاقد روحیه انسان‌دوستی است، با نوعی بدبینی به جامعه، به فردگرایی و ترک جامعه و مردم‌گریزی منجر شده است.

مؤلفه‌های مشترک اخلاق سلبی	مولوی	لائوتسه
سکوت	۱. لزوم سکوت جهت حفظ وحدت با حق تعالی؛ ۲. اشاره به دلایل و علل اخلاقی - روانی دعوت به سکوت؛ ۳. پنهان داشتن سر و راز بندگان	۱. لزوم سکوت جهت هم‌نویایی و هماهنگی انسان با نیستی و تهی‌بود داتو؛ ۲. رابطه سکوت و نیستی با کف نفس و پرهیز.
ریاضت	۱. راه تأدیب نفس اماره؛ ۲. پاک‌سازی پلیدی‌ها و دوری از رذایل؛ ۳. صحت دینی و عرفانی؛ ۴. بازگشت به خود.	۱. تهذیب نفس و آمادگی برای سلوک معنوی و پرهیز از لذایذ جهت تزکیه و تطهیر نفس.
ساده‌زیستی و فقر	۱. ترک دنیا و فانی شدن در خلوند؛ ۲. رهایی از تعلقات دنیوی؛ ۳. برخورداری از نور ذوالجلال؛ ۴. آشکار شدن کمالات باطنی.	۱. سادگی و پیراستگی انسان؛ ۲. مذمت وابستگی به دنیا؛ ۳. فقر، روش داتو.
طمع	۱. عامل غم‌ها و رنج‌ها؛ ۲. مانع رسیدن به فنا و بقا؛ ۳. از بین رفتن بصیرت معنوی؛ ۴. قناعت، درمان طمع.	۱. بزرگ‌ترین بلاهت و مصیبت و گناه؛ ۲. قناعت و پیروی از وو - وی (بی‌عملی)؛ درمان حرص و طمع.
دوری از ریا	تزویر و ریا قابل اعتماد نیست و نمی‌توان به آن دل بست.	هیچ کدام از امور ریاکارانه انسان اعتباری ندارد و موفقیتی در آن نیست.
پرهیز از تکبر	۱. نهی از غرور؛ ۲. تواضع و فروتنی، درمان تکبر.	۱. نهی از کبر و غرور؛ ۲. تأکید بر فروتنی و ارتباط آن با فرایند وو - وی.
ترک آرزو	۱. آرزو موجب دوری و انحراف از حق و تباه شدن زندگی می‌گردد؛ ۲. هوا موجب غم و اندوه در زندگی است.	۱. ترک آرزو همان هماهنگی با داتو و فطرت آغازین انسان است؛ ۲. آرامش زیستن در بی‌آرزویی است.

نتیجه‌گیری

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های مولوی و لائوتسه در زمینه اخلاق، بیانگر این امر است که در سیر و سلوک عرفانی، توجه به اخلاق امری ضروری است؛ زیرا اخلاق و عرفان با یکدیگر ارتباط نزدیکی دارند. نکته قابل توجه این است

که توصیه‌ها و تجربیات عرفانی این دو عارف، به یکدیگر نزدیک است. البته دریای معارف اخلاقی و عرفانی مولوی بسیار عمیق‌تر و مبسوط‌تر از آن است که در این مقاله اندک بررسی شود؛ از این رو تنها به بررسی مؤلفه‌های مشترک بین دو عارف پرداخته شده است. نتیجه، نشان از آن دارد که هم مولوی و هم لائوتسه در مؤلفه‌های اخلاقی خود، به معانی عرفانی نیز نظر داشته‌اند. در زمینه مؤلفه‌های دوری از تظاهر و ریا و ترک آرزو، کم و بیش به هم نزدیک‌اند. در مؤلفه‌های سکوت، ساده‌زیستی و پرهیز از حرص و طمع، توجه مولوی عمیق‌تر و مبسوط‌تر است. مولوی به ضرورت ریاضت و نقش آن در بروز عشق جبلی در انسان‌ها تأکید کرده است که سبب حرکت در انسان می‌گردد؛ اما عنصر عشق در ریاضت لائوتسه مشاهده نمی‌گردد. همچنین در پرهیز از تکبر، هر دو عارف تواضع و فروتنی را به آب و ملایمت و نرمی آن تشبیه کرده‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۲۱ق، *مجموعه رسائل، رساله اصطلاحات و صوفیه*، بیروت، المحجة البيضاء.
- ابن مسکویه، ابوعلی، بی‌تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، با مقدمه شیخ حسن تمیم قاضی شرعی، بیروت، دار مکتب الحیات.
- ایزنسو، توشهیکو، ۱۳۹۲، *صوفیسم و دانوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
- پاشایی، عین‌الله، ۱۳۹۴، *دائو راهی برای تفکر*، تهران، نشر چشمه.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۶، *جستجو در تصوف*، تهران، امیر کبیر.
- زمانی، کریم، ۱۳۸۳، *میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی)*، ج ۲، تهران، نشر نی.
- شیمیل، آنه ماری، ۱۳۸۶، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صفوی، سیدسلیمان، ۱۳۸۶، «ساختار کلی دفتر سوم مثنوی»، *آینه میراث*، ش ۳۸، ص ۱۵۶-۱۸۰.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۹، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ چهارم، تهران، خوارزمی.
- غزالی، امام محمد، ۱۳۹۶، *کیمیای سعادت*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نگاه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۸، *دیوان کبیر غزلیات شمس تبریزی*، تهران، امیر کبیر.
- قانع، مهناز، ۱۳۸۸، *اخلاق در نگاه مولوی، چیستی و هستی*، تهران، نشر نگاه معاصر.
- قنبری، بخشعلی، ۱۳۸۸، «اخلاق عرفانی سلبی ترزا و مولوی»، *نیمسال تخصصی پژوهشنامه ادیان*، ش ۶ ص ۸۱-۱۰۱.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۱، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، گردآورنده احمد رنجبر، تهران، امیر کبیر.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۸، «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۸۸ ص ۱۲۹-۱۵۰.
- لاوتسه، ۱۳۹۱، *دانودجینگ*، ترجمه سودابه فضل‌ی، قم، ادیان.
- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۱، *مکتوبات*، توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۴، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
- نیکلسون، رینولد الین، ۱۳۷۴، *شرح مثنوی معنوی*، ترجمه حسن لاهوتی، ج ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی، ۱۳۷۶، *کشف‌المحجوب*، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.

Farzeen BALdrin, 1987, "Taoism: an overview", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Mircea Eliade, New York, vol.14, P.288-306.

Fung- yu- lan, 1966, *a short history of Chinese philosophy*, new York, mac Millan.

Hastings James, 1958, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed., Esinburgh, vol.12. P.1963.

Herrlee, G., 1983, "On the opening words of the liehtzu", *Journal of chinese philosophy*, 10, P.299-329.

Legge. J& D Russel, 1979, *Chung tzu and freeman*, university of Hawaii press. 29 (1), P.11-20.

Liu, Jeelo, 2006, *an introduction to Chinees philosophy from ancient philosophy to chinese Buddhism*, usa & uk: black well.

Smith, Huston, 1965, *The religions of man*, Harper and Row, London, p.198.

Watson, B, 2013, *the complete Worksof Chuang Tzu New York*, Columbia university press.

کمال نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن

Ismailalikhani@gmail.com

اسماعیل علی‌خانی / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۱

چکیده

از موضوعات مهم در همه ادیان و مکاتب، کمال و سعادت نهایی انسان و رهاورد آن است. در مسیحیت نیز - که یکی از ادیان آسمانی است - موضوع کمال نهایی انسان مطرح است. در ادیان الهی، کمال انسان نزدیک شدن به خداوند و اتحاد با اوست. این نوشتار به کمال نهایی یک مؤمن مسیحی و رهاوردهای این کمال، از منظر کتاب مقدس و مفسران آن، به‌ویژه الهیات رسمی کلیسا، پرداخته است. در مسیحیت، کمال و سعادت انسان - که «اتحاد با خدا و مسیح» است - بیشتر اعطایی و به‌واسطه فیض خدا و فدیة مسیح است تا توسط خود شخص و اعمال او. برخی از رهاوردهای دنیوی و اخروی کمال نهایی مسیحی، امور ذیل هستند: نورانیت؛ جانشینی مسیح و ولایت بر امور؛ دریافت روح‌القدس؛ و رؤیت سعیده. آگاهی از دستاوردهای سالکان طریق الی‌الله در مسیحیت، و بدین ترتیب آشنایی با دیگر ادیان الهی، ورود به گفت‌وگوی ادیان، و نزدیک ساختن ادیان الهی در برابر جبهه الحاد، مدّ نظر این نوشتار بوده است. این پژوهش با رویکرد بیشتر الهیاتی، نه عرفانی، به بررسی کمال نهایی در مسیحیت و رهاوردهای آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تقرب به خدا، اتحاد با خدا، اتحاد با مسیح، جانشینی مسیح، رؤیت سعیده.

از مباحث مهم در همه ادیان و مکاتب، موضوع سعادت و کمال نهایی انسان است. همه ادیان و مکاتب، با مصادیقی متفاوت، هدف و مطلوبی نهایی برای انسان لحاظ می‌کنند. در نظام اخلاقی و معنوی مسیحیت، آن مطلوب نهایی، نیل به مقام قرب به خدا و هم‌نشینی در جوار حضرت حق و اتحاد با خدا و مسیح است.

به بیان دیگر، آنچه درباره رابطه ویژه میان انسان و خدا با درجات متفاوت مطرح است، همان چیزی است که از آن به «قرب به خدا» تعبیر می‌شود (دوپیر، ۲۰۰۴، ص ۴). این قرب دارای درجات متفاوت است و بالاترین حد آن، لقای حق است؛ یعنی عروج به سوی خداوند یا تجلی حق بر خلق، که اوج آن را در معراج رسول‌الله ﷺ در اسلام، و ظهور خدا در عیسی ﷺ در مسیحیت، و درجاتی از آن را در مکاشفات اولیاء‌الله می‌بینیم (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶).

مطابق الهیات رسمی کلیسا، خداوند آدم را بر صورت خود و شبیه خود (پیدایش، ۱: ۲۷) و فرزند خود آفرید. در عهد جدید، «آدم» نیز به «ابن‌الله» متصف شده است؛ در بیان نسب حضرت عیسی ﷺ هنگامی که به آدم منتهی می‌شود، به دنبال آن، واژه «ابن‌الله» می‌آید (لوقا، ۳: ۳۸) (چاپمن، ۲۰۰۰، ص ۸۵۳)؛ اما آدم با گناه نخستین، از خالقش دور و بیگانه شد. او دعوت شده است تا با بازگشت مجدد، مقدس شود (رومیان، ۱: ۷). او باید بیاموزد که دوباره به جانب خداوند گام بردارد و تصویر الهی را با تمام شکوه و جلالش، در روحش بازگرداند. انسان فقط هنگامی انسان است که مانند خدا شود و با خدا در دوستی و محبت سلوک کند (موورر، ۱۹۶۵، ص ۱۴۰).

ما در این نوشتار درصددیم تا با تأکید بر رویکرد کتاب مقدس و ناظر به دیدگاه مفسران آن، و در رأس آنها کلیسا، کمال نهایی در مسیحیت را در دو بخش تبیین کنیم: نخست به تبیین چیستی این کمال بپردازیم و عناوین متفاوتی را که برای کمال نهایی یک مؤمن مسیحی به کار رفته است، بیان کنیم؛ و در بخش دوم، با تبیین رهاوردهای این کمال، این بحث را پیش ببریم. بنابراین، موضوع اصلی این نوشتار، بررسی چیستی کمال نهایی یک مؤمن مسیحی و رهاورد این کمال است. رویکرد این نوشتار، بیشتر الهیاتی است تا عرفانی؛ به همین دلیل، بیشتر به سخنان الهی‌دانان و نیز به متن کتاب مقدس ارجاع داده می‌شود تا سخنان عارفان و کتب آنها. آگاهی از دستاوردهای سالکان طریق الی‌الله در مسیحیت و بدین ترتیب، آشنایی با دیگر ادیان الهی، ورود به گفت‌وگوی ادیان و نزدیک ساختن ادیان الهی در برابر جبهه الحاد، از اهداف این پژوهش است.

۱. کمال نهایی ایمان مسیحی

در همه ادیان و مکاتب عرفانی، تعبیر متفاوتی از کمال یک مؤمن به یک آیین مطرح است؛ نظیر آنچه در الهیات و عرفان اسلامی تحت عنوان «کمال»، «فنا»، «بقا»، «وصال»، «اتحاد» و... البته با درجات متفاوت هر یک، مطرح است. در مسیحیت نیز تعبیر متفاوتی برای نیل به خداوند و اتحاد با حضرت حق یا کمال نهایی یک مؤمن مسیحی بیان شده است. برخی از این تعبیر عبارت‌اند از: «اتحاد با خدا»، «اتحاد با مسیح» و «مقدس شدن یا تقدیس». بنابراین، این تعبیر، سه بیان مختلف از یک حقیقت‌اند و چنین نیست که ترتبی بین آنان برقرار باشد.

نکته قابل توجه در اینجا این است که کمال نهایی انسان در مسیحیت، همچون سایر ادیان توحیدی، تحولی وجودی و حقیقی است و مقرب کسی است که استعدادها و نیروهای بالقوه‌اش برای ملکوتی شدن و پیوند با خدا و مسیح، بالفعل شده است.

۱-۱. اتحاد با خدا و مسیح

از تعابیر مهم مطرح در مسیحیت، که بیانگر جایگاه آرمانی انسان است، از خود به‌درآمدن و «اتحاد» با خدا است. مطابق اصل وحدت عاشق و معشوق، هرگاه کسی محبوب خدا شود، خدا در او سکنی می‌گزیند و با او یکی می‌شود.

هرچند بحث «اتحاد» از همان نخست در *انجیل یوحنا* و نوشته‌های پولس مطرح بوده است، لیکن تا پیش از قرن دوازدهم در غرب، مفهوم اتحاد مقوله‌ای اساسی برای توصیف تجربه حضور خدا در حیات دنیا نبود (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸ به نقل از: مک‌گین و آیدل، ۱۹۹۶، ص ۶۱). «گریگوری کبیر (Gregory of Nyssa) بر عرفان شخصی تأکید داشت و اگرچه مفهوم «احد» فوق وجود را از سنت نوافلاطونی اخذ کرد، لیکن خدای پدر را غیرقابل ادراک می‌دانست و به بیش از نوعی ارتباط عاشقانه با پدر، از طریق عیسی قائل نبود. جان کاسین (John Cassian) سنت وحدت‌انگاران و عرفان غیرشخصی را گسترش داد. آگوستین بر سنت وحدت‌انگاری بیشتر تأکید کرد و به‌رغم سخن به میان آوردن از حضور هر سه اقنوم اب و ابن و روح‌القدس در نفس، واژه اتحاد را به‌عنوان مبنای اساسی الهیات عرفانی خود قرار می‌دهد (همان، ص ۶۱).

در قرن دوازدهم، موضوع اتحاد با خدا بیشتر مورد توجه و تجزیه و تحلیل قرار گرفت. قدیس برنارد (Saint Bernard of Clairvaux) نقطه عطفی در بحث اتحاد با خداست. وی در کتاب *در باب معرفت خدا* (Dediligendo Deo) از چهار مرحله عروج انسان به سوی خدا سخن راند و اتحاد با خدا را غایت قصوای این سفر دانست (همان، ص ۶۲).

مطابق تصویر *بوناویتورا* (Bonaventure) بزرگ‌ترین الهی‌دان عرفانی قرن سیزدهم، که برگرفته از آگوستین است، خدا در نفس انسان حضور دارد؛ از این روست که حقایق را به انسان اشراق می‌کند (حبیب‌اللهی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). خدا همواره در نفس انسان دست‌اندرکار بوده و است. بنابراین، معرفت بیشتر به‌واسطه وحی معلوم می‌شود و باعث مراحل بالاتری از حیات روحانی می‌شود و امکان وحدت و نزدیکی بیشتر نفس با خدا را فراهم می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۳۸).

آکوئیناس اتحاد با خدا را به‌واسطه فیض امکان‌پذیر دانست. او می‌گوید: «نفس مخلوق نمی‌تواند ذات خدا را ببیند، مگر آنکه خدا با فیض خود را با آن نفس متحد سازد» (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۵۴).

عارفان مسیحی نیز در سیر تاریخی تعابیر خود، از بالاترین مرتبه حضور خداوند، به اتحاد با خدا (Union with God) و سرانجام به اتحاد عرفانی (mystical union) یاد کرده‌اند (دوپیر، ۲۰۰۴، ص ۴).

پیش از تبیین این تعبیر، در اینجا توجه به یک نکته بایسته است و آن اینک، در مسیحیت دو جریان متمایز و درعین حال مکمل معنوی و عبادی وجود دارد: رویکردی که مقصد و مقصودش وجود مطلق خدا و اتحاد با اوست و رویکردی که معطوف به وحی متجسد، یعنی عیسی مسیح است. همان گونه که گذشت، رویکرد اول، یعنی گروه «خداحور» (Theocentric) - که نمایندگانش کسانی همچون آگوستین و قدیسه کاترین جنوایی (Katrine of Geneva) هستند - بر این باور است که خداوند با نمادهای نانسان وار و به ویژه به مثابه نور و محبت، دریافت می شود. محور تجارب و تعبیرات عرفانی این گروه، خداست. اینان بیش از آنکه از مسیح سخن بگویند، از خدا حرف می زنند. آنها شبیه عارفان مسلمان اند. در این نگاه، عیسی راه و دروازه ورود به ساحت قدس الهی و مسیر و ولی الهی است.

پیروان رویکرد دوم، که بسیاری از عارفان پرشور مسیحی اند، با نوعی ارتباط مستقیم شخصی با خدای متجسد، عیسی مسیح زندگی باطنی خود را به پیش می برند. آنان «مسیح محورند» (Christocentric). کسانی همچون پوکس و عارفانی نظیر کاترین سینیایی (Katrine of Sinai) و ریچارد رول (Richard Rolle) نماینده این رویکردند. می توان گفت برای آنان، «خدا فیض و عیسی، هر سه یکی هستند». آنان مسیح زنده شده و عروج کرده را به مثابه مراد، مصاحب و یاور جان تلقی می کنند (آندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۳۱).

البته باید توجه داشت، این گونه نیست که این دو رویکرد کاملاً از هم متمایز باشند. عارفان مسیحی در تأملات خود درباره امر جاودانه، خدای نامتناهی را به مثابه واحد و وصف ناپذیر، نور بی حد و حصر و خیر مطلق احساس و ادراک می کنند؛ چنان که می توانند با نوعی دل بستگی پرشور شخصی به خدا در حالت تجسدش، به مثابه مسیح جاودانه و محبت خدمت کنند (همان، ص ۳۳-۳۵).

به هر روی، در رویکرد دوم، با توجه به زبان وحدت انگارانه اناجیل در باب رابطه خدا و مسیح، در مسیحیت باور بر این است کسانی که به عیسی ایمان آورند و به او محبت ورزند، با خدا یکی خواهند شد یا به بیان کتاب مقدس، خدا و مسیح در آنان سکنی خواهند گزید و آنان در مرگ، قیامت، حیات و مسکن گزیدن مسیح در آسمان سهیم می شوند (مسکین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۸۵۵).

در الهیات مسیحی، اتحاد با مسیح بسیار مهم است؛ زیرا او پسر خدا، خود خدا و خدای متجسد است. کتاب مقدس اتحاد مؤمن با مسیح را با تمثیل های گوناگون بیان می کند؛ نظیر «اتحاد ساختمان و پایه آن» (افسیسیان، ۲: ۲۰-۲۲)، «اتحاد زن و شوهر» (افسیسیان، ۵: ۳۱؛ مکاشفه، ۱۹: ۷)، «اتحاد تاک و شاخه هایش» (یوحنا، ۱۵: ۱-۶)، «اتحاد سر و بدن» (اول قرتیان، ۶: ۱۵ و ۱۲: ۱۲) و ...

کتاب مقدس این اتحاد را در تعبیر مختلف بیان کرده است: «مؤمنان در مسیح هستند» (یوحنا، ۱: ۱۹-۲۰)، «مسیح در مؤمنان است» (رومیان، ۸: ۱۰؛ غلاطیان، ۲: ۲۰)؛ «مسیح و خدا در مؤمنان ساکن هستند»

(اول یوحنا، ۱۶: ۴؛ ۱۲-۱۵؛ یوحنا، ۱۴: ۲۳)؛ «مؤمن در مسیح مشارکت دارد» و سهیم است (غلاطیان، ۳: ۲۷؛ کولسیان، ۲: ۱۳).

الهیات اصلاحی نیز بر این امر تصریح دارد که ایمان میان روح و مسیح اتحاد برقرار می‌کند؛ همان‌گونه که عروس با داماد پیوند برقرار می‌کند؛ و چنان که پولس گفته است، به‌واسطه همین سر، مسیح و روح یک جسم می‌شوند (افسیسیان ۵: ۳۱-۳۲). اگر آنها یک جسم‌اند و ازدواج نیز امری واقعی است، پس این کامل‌ترین ازدواج‌هاست (مک‌گین، ۱۹۹۳، ص ۹۹).

۳-۱. تقدیس

بیان دیگر تحول کمالی یک مؤمن مسیحی، «تقدیس» (Sanctification) است. «تقدیس» بیان تحولی است که برای یک مسیحی در ایمان به خدا و مسیح رخ می‌دهد (پترسون، ۱۹۹۵، ص ۱۳۶). این تحول، که وصف ایمان کامل و برگزیدگی است، تنها از آن مؤمنانی است که به اتحاد با خدا رسیده‌اند. تقدیس بدان معناست که مؤمن با فیض الهی و فدیة مسیح، برای خدا جدا می‌شود؛ مسیح را به‌عنوان قدوسیت خود محسوب می‌کند؛ از فساد اخلاقی طاهر شده، پر از روح‌القدس می‌شود (اعمال، ۱: ۲۴)؛ کامل می‌گردد (افسیسیان، ۴: ۱۳)؛ شبیه به مسیح می‌شود (تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۳)؛ محبوب خدا شده، وارث شکوه و جلال خدا می‌شود (افسیسیان، ۱: ۱۸)؛ و هدف نهایی مسیح را که نیل انسان‌ها به حیات ابدی آسمانی است، تحقق می‌بخشد (انس امیرکانی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۴۱۲).

به بیان دیگر، تقدیس به معنای تحول اخلاقی و معنوی، و فراخوان انسان‌ها از سوی خدا برای حیاتی با کیفیت کاملاً متفاوت (رومیان، ۱: ۷؛ اول قرتیان، ۱: ۲؛ اول تسالونیکیان، ۴: ۳-۷)، و جدایی و وقف پیوسته برای بندگی خداست (مک‌پارتلن، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۷۱۲).

این کمال، کمال اخلاقی نیست؛ بلکه مقصود، ترسیم نزدیکی به خداست که بیانگر این امر است که انسان‌ها همچون پرستندگان، از طریق مأموریت مسیح کامل می‌شوند: «از آن‌رو که به یک قربانی مقدسان را کامل گردانیده است تا ابدالاباد» (عبرانیان، ۱۰: ۱۴).

در باور الهیات مسیحی، مقدس یعنی بی‌عیب و ملامت (کولسیان، ۱: ۲۲)؛ یعنی مؤمن حقیقی، که مخصوص خدا شده و همچون پسر محبوب خدا به کمال دست یافته است (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۴۱۷). چنین شخصی، از حیات کامل مسیحی برخوردار است و زندگی مسیح در او جلوه دارد (عزیز، ۱۹۸۰، ص ۳۸۲). یکی از الهی‌دانان در تعریف قدیس می‌گوید: «قدیس کسی است که تا حد ممکن به مسیح، به‌رغم صعودش به آسمان، همانند شده است. او در خدا مشارکت دارد و به میزان مشارکتش در الوهیت، از نور الهی برخوردار می‌شود (بوپرنکسیوی، ۱۹۹۹، ص ۷۴-۷۵).

قداست، که به معنای پاکی فکر و عمل از هر نقص و طهارت باطن است، همچون کمالات دیگر مؤمن مسیحی، توسط فدیۀ مسیح محقق می‌شود (بارتون و مودی‌من، ۲۰۰۱، ص ۱۲۵۰)؛ انس امیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۱، ص ۱۹۰). اینجاست که خداوند انسان دارای چنین وصفی را برای کار خود به خدمت می‌گیرد. بنابراین، همه مؤمنان تا حدی از قداست برخوردارند؛ زیرا در خدمت خدا و تحت فرمان اویند؛ اما کسانی که تسلیم محض خداوندند، از مراتب بالای قداست برخوردارند (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۲۰۱).

اینکه تقدیس شامل چه چیز است، اغلب الهی‌دانان آن را شامل «تشبه به خدا» (Likeness to God)، «تحول» (Transformation)، «با شکوه شدن» (Glorification) و «رشد» (Growth) می‌دانند. به بیان دیگر، این امور را تحت عنوان تقدیس بیان می‌کنند. البته تازه شدن، تحول و تقدیس، همه بیانگر یک چیز و آن هم همانند مسیح شدن است؛ هرچند کتاب مقدس جایگاه ویژه‌ای برای تقدیس قائل است.

نکته قابل توجه دربارهٔ تقدیس این است که تقدیس کامل و نهایی در دنیا به دست نمی‌آید (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۲۱۵). این امر هنگامی تحقق می‌یابد که مؤمن مسیح را ملاقات کند (تیسن، بی‌تا، ص ۲۷۸)؛ هنگامی که «کامل آید» و «جزئی نیست» شود و این هنگام رجعت مسیح است، که دیگر امکان گناه وجود ندارد و مؤمنان پر از شکوه و جلال خواهند شد. البته این تقدیس، غیر از تقدیس در دنیا نیست؛ هرچند بعد آخرتی و آیندهٔ آن است (همان، ص ۶۶-۶۷).

۲. نجات و کمال از بیرون یا توسط خود شخص

در الهیات رسمی کلیسای کاتولیک، مراحلی برای نزدیک ساختن انسان دور شده از خدا به خدا مطرح می‌شود. مسیح برای انسان ساقط شده بر اثر گناه نخستین دو کار انجام داد: نخست اینکه با فدیۀ و صلیب، مانع فرزند خدا شدن را از سر راه انسان‌ها برداشت و آنان را از گناه نخستین و پیامدهای آن و هلاکت ابدی رهایی بخشید و آنان را عادل شمرد، با خدا آشتی داد و طبیعت نو و حیات جدید به آنان بخشید؛ تعبیری که لزوماً تقابلی با هم ندارند و بیان متفاوت از یک واقعیت‌اند و هم‌زمان نیز محقق می‌شوند. به مجموعهٔ این امور، «نجات» (salvation) گویند که یکی از موضوعات بسیار مهم در سنت مسیحی است و مقدمهٔ نیل به جایگاه آرمانی انسان است. نجات، آغاز فرایند کمال است که به تدریج دوام می‌یابد؛ تا هنگامی که روح القدس بر همهٔ قوای انسان مسلط شود و او را همانند مسیح سازد (انس امیرکائی، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۳۷۱).

دیگر اینکه، مسیح با تجسد در قالب انسان، با ارائهٔ الگویی آرمانی، به‌مثابهٔ فرزند محبوب خدا، مقتضی لازم برای فرزند خدا و نیز فرزند کامل و محبوب خدا شدن را برای انسان‌ها مهیا نمود و بدین ترتیب، مؤمنان به خود را تقدیس می‌کند؛ با خود و خدا متحد می‌سازد؛ آنان را به کمال مطلوب و جایگاه آرمانی‌شان می‌رساند و آنان به صورت «پسر خدا» متشکل می‌گردند (رومیان ۸: ۲۹)؛ تا همیشه در حضور خدا «مقدس» و بی‌عیب باشند

(افسیان ۱: ۴) و با خدای پدر و پسر «یکی» شوند؛ چنان که آنان یکی هستند (یوحنا ۱۷: ۱۲)، آن گاه «شبه خدا» و فرزندان کامل خدا خواهند شد (افسیان ۲: ۲-۳).

به بیان دیگر، کار مسیح دارای دو جنبه است: نخست اینکه خدا به مؤمنان اعتبار می‌بخشد و منزلت راستی و صداقت می‌دهد؛ دیگر اینکه به آنان قدرت می‌بخشد تا درست کارانه زندگی کنند؛ اینکه آنان مطابق تصویر پسر خدا شوند و در شکوه آینده او سهیم گردند و در خانواده الهی حضور یابند و با خانواده الهی یکی شوند (بارتون و مودی من، ۲۰۰۷، ص ۱۰۹۹): چنان که کتاب مقدس می‌گوید: «نقشه غیر قابل تغییر خدا همواره این بوده است که ما را در خانواده الهی خود به فرزندی بپذیرد؛ و برای این منظور، عیسی مسیح را فرستاد تا جانش را در راه ما فدا کند» (افسیان، ۱: ۵).

در مسیحیت، قرب تحولی وجودی و حقیقی است و مقرب کسی است که استعدادها و نیروهای بالقوه‌اش برای انسان ملکوتی شدن و پیوند با خدا و مسیح بالفعل شده است؛ هر چند این فرایند، حداقل در مسیحیت رسمی کلیسای کاتولیک، بیشتر، از بیرون است تا از ناحیه خود شخص؛ زیرا در نظام آگوستینی، چندان جایی برای اختیار انسان نیست. نجات و رستگاری، تنها به واسطه فیض الهی، بدون استحقاق بشر، تحقق می‌یابد (هیگ، ۱۹۹۷، ص ۶۱۰).

خلاصه باورهای مهم مسیحی «فیض»، «برگردگی» و «فدیه» این است که انسان‌ها خود نمی‌توانند از آلودگی گناه ذاتی نجات یابند و به کمال و تقرب به خدا دست یابند؛ بنابراین خداوند خود باید مداخله کند و به فیض رایگان خود، با فدیة مسیح، انسان‌ها را نجات بخشد و در مرحله بعد به کمال برساند. همچنین مطابق آموزه برگردگی، خداوند عده‌ای را برای نجات و کمال برمی‌گزیند. بنابراین، این نجات‌بخشی و کمال و تقدیس، بیرون از خود مؤمن قرار دارد و او فقط مهمان این سفره است.

مطابق تفسیر آگوستین و نامه‌های پولس، فیض به همگان بخشیده نمی‌شود و فقط «برگردگان» به فیض نجات دست می‌یابند (لین، ۱۳۸۰، ص ۸۷). هر چند تأثیر کار مسیح در دسترس همگان قرار دارد، ولی برای برگردگان مؤثر است (تیسن، بی تا، ص ۲۲۸-۲۲۹). در نتیجه، آنها که برگزیده نشده‌اند، نمی‌توانند کاری بکنند (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۷-۱۸۸).

به بیان دیگر، مطابق الهیات پولسی، خدا خود انسان‌ها را برای خدمت به خود مهیا ساخته و فضایی خاص را فراهم کرده است تا بتوانند در آن خدمت کنند (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۱۰، ص ۶۴۷). خدا درخواست‌های اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند و روح خدا آنچه را که خواسته شده است، محقق می‌سازد. انسان از خود هیچ ندارد؛ حتی ایمان، هدیه خدا به انسان است (همان، ج ۹، ص ۵۲۶) و سهم انسان پذیرش این هدیه است (یوحنا، ۳: ۱۵-۱۸؛ اعمال، ۱۶: ۳۱). مردم نمی‌توانند فیض را دریاف دارند؛ تنها کاری که می‌توانند بکنند، تشکر در مقابل فیض اعطایی است

(همان، ج ۱۱، ص ۵۵). درجات یک مسیحی نیز تنها به فیض خدا وابسته است، نه به تلاش خود شخص (پترسون، ۱۹۹۵، ص ۴۸). بنابراین، جایگاه آرمانی انسان در مسیحیت، اعطایی و هدیه الهی است.

۳. رهاورد قرب به خدا

برای یک مؤمن مسیحی، با توجه به مراتب و درجاتش، این کمال دستاوردهایی دارد که به برخی از آنها می‌پردازیم. البته توجه به این نکته بایسته است که همه آثار این کمال نهایی، برای بسیاری در دنیا مشهود نیست و بلکه برای دنیا نیست. این کمال، آثاری دارد که در ابعاد دنیوی نمی‌گنجد؛ همچون همنشینی با اولیاءالله در بهشت، جنات نعیم و... به تعبیر دقیق‌تر، اوج رهاورد کمال مؤمن، در آخرت جلوه‌گر است که ظرفیت تحقق خواسته‌های نامحدود او را دارد؛ هرچند زمینه تحقق آنها باید در دنیا مهیا شود.

۱-۳. نورانی شدن

نور، یکی از واژگان کلیدی و محوری در ادیان است و نقشی مهم در تعبیر دینی ایفا می‌کند. انواع متعدد نورهای مادی و معنوی، نظیر نور خورشید و ماه، نور خدای متعال، نور ایمان و... وجود دارد. با توجه به مواجهه‌ای که ادیان توحیدی با «نور» دارند و تعبیری که درباره نور مطرح می‌کنند، می‌توان به این نکته اذعان داشت که همه مصادیق نور، حقیقی اند و الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند؛ بدون اینکه آن معانی مشروط به هیئت و صورت خاص یا مصداق محسوس یا معقول باشند.

بنابراین، با توجه به طولی بودن معنا و دیدگاه وضع الفاظ برای روح معانی، نه تنها نور بودن خداوند حقیقی است و نه استعاری، بلکه نور مؤمنان مقرب نیز حقیقی است؛ از این رو دارای اثر است و راهنمای سیر آنان به سوی خدای متعال و بهشت خواهد بود. در نقطه مقابل نیز ظلمت انسان‌های دور از خدا حقیقی است، که نمی‌توانند به سوی حق تعالی حرکت کنند.

در ادیان الهی، نفس انسانی مدام در حال تحول است و در هر آنی، شأنی جدید بر او عارض می‌شود و در اثر اکتساب به اخلاق، به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی تبدیل می‌شود.

همان‌گونه که یک شیء هر چه به منبع نور حسی نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر و روشن‌تر از اشیای دورتر است، انسان نیز هرچه به منبع نور حقیقی (خدای متعال) نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر است.

در مسیحیت با نورانی شدن انسان مقرب مواجهیم. یکی از واژگانی که در مسیحیت برای خداوند به کار می‌رود، نور است (اول یوحنا، ۱: ۵). بنابراین، هر کس به خدا نزدیک‌تر و شبیه‌تر شود، نورانی می‌شود. در الهیات مسیحی، «خدا نوری نامتناهی و درک‌ناپذیر است. پدر، پسر و روح‌القدس نورند. این سه، نوری یگانه، بسیط، سرمدی، قدیم و دارای احترام و شکوهی برابرند» (الفی‌یر، ۲۰۰۰، ص ۱۷۰-۱۷۲).

راه نیل به خداوند، در هر یک از دو شاخه کاتولیک و ارتدکس شرقی متفاوت است. کلیسای شرقی راهی را در پیش گرفت که راه خدا به عنوان نور بود. این راه در مواعظ قرن چهارم و پنجم منسوب به ماکاریوس، مرشد صحرای مصر، آشکار شد.

قدیس سیمون درباره نور و قدرت آن برای تحول انسان می گوید:

این نور بر ما می تابد، بدون غروب کردن؛ بدون تغییر و تحول و بدون شکل و صورت. این نور سخن می گوید؛ فعالیت می کند. زندگی می کند؛ حیات می بخشد و بر کسانی که بتابد، آنان را نورانی می کند. ما گواهی می دهیم که «خدا نور است» و به کسانی که رؤیت الهی عطا شده است، او را همچون نور مشاهده می کنند. کسانی که او را دیده اند، او را همچون نور درک کرده اند؛ زیرا نور شکوه و جلال خدا پیشاپیش در حرکت است و بدون نور جلوه گر شدن او محال است. کسانی که نور او را ندیده اند، او را ندیده اند؛ زیرا او نور است؛ و کسانی که این نور را دریافت نکرده اند، هنوز فیض را دریافت نکرده اند» (همان، ص ۲۴۵).

روح القدس، شهود این نور الهی را مطابق ظرفیت و شایستگی افراد در حیات کنونی، به آنان می بخشد؛ هر چند شهود کامل این نور، در آخرت تحقق می یابد (لاسکی، ۱۹۷۳، ص ۲۲۰، پالاماس، ۱۹۸۳، ص ۳۳-۳۴).

از سوی دیگر، مطابق دیدگاه مسیحیت، انسان ها هنگام تولد، همگی در تاریکی به سر می برند؛ به ویژه کفار، که در تاریکی افکارشان (افسسیان، ۴: ۱۸) به سر می برند. خداست که انسان ها را از تاریکی به نور خود فرامی خواند و از ظلمت خارج می کند و به ملکوت پسرش در نور وارد می سازد (کولسیان، ۱: ۱۲).

کسانی که در نور گام می نهند، می توانند به تحول وعده داده شده خداوند در ملکوت او امید داشته باشند (متی، ۱۳: ۴۳) و در آنجا با آن نور، چهره منور خدا را ببینند (مکاشفه، ۲۲: ۴). به همین دلیل است که پولس به مردمان توصیه می کند که در دستان نور قرار گیرند و در نور قدم زنند و سلاح و سپر نور بر تن کنند (رومیان، ۱۳: ۱۲؛ اول تسالونیکیان، ۵: ۴-۸) تا با خدا، که نور است، متحد شوند (اول یوحنا، ۱: ۵-۷)؛ و کسانی که همچون پسر حقیقی نور زندگی کنند، نور الهی را متجلی می سازند (متی، ۵: ۱۴-۱۶).

یک نکته قابل توجه در مسیحیت این است که با توجه به خدا بودن مسیح در این آیین، در بسیاری از تعبیرها ما با خدای متجسد نورانی مواجهیم و سالک با این نور منور می شود. بنابراین، نفسی که از زیبایی ناگفتنی جلال نور چهره مسیح کاملاً روشن شود، به اشتراک کامل در روح القدس نائل می آید و قابلیت می یابد محل عرش خدا باشد (پیترز، ۱۳۸۴، ص ۳۳۶-۳۳۷، به نقل از ماکاریوس، مواعظ ۱: ۲).

اگر موسی روی کوه سینا نماد ورود عارف به ابر ناشناختنی (Cloud of Unknowing) است، عیسی که روی کوه تabor در ایالت جلیل تغییر هیئت یافت، نیرومندترین نماد عرفان نور است. کتاب مقدس در این باره می گوید: «گفت: من نور عالم هستم. کسی که مرا متابعت کند، در ظلمت سالک نشود؛ بلکه نور حیات را یابد» (یوحنا، ۸: ۱۲).

بدین سان، مؤمنان به مسیح در نور او وارد می شوند و همچون پسران نور زندگی می کنند (افسسیان، ۵: ۸).

این نور، نه یک نور صرفاً محسوس است و نه صرفاً یک نماد. این نور همان است که برای موسی هنگام پایین آمدن از طور سینا (خروج، ۳۴: ۲۹) پدیدار شد (همان، ص ۳۳۸، به نقل از گریگوری پالماس، مثلثات، ۲: ۳. ص ۸-۹).

۲-۳. جانشینی مسیح

در مسیحیت، دارندگان مراتب بالای قرب، دارای نوعی جانشینی مسیح و ولایت بر اموری نظیر کارهای خود مسیح‌اند؛ همچون هدایت دیگران و تبلیغ آیین او. همچنین از نوعی توانایی فوق‌العاده تکوینی، نظیر شفا دادن به مریض، تکلم به چند زبان و... برخوردارند. در نسخه یونانی عهد جدید، گاه واژه «اپیتروپوس» (Epitropos) به معنای «پیشکاری یا نظارت بر اموال» به کار رفته است که به مؤمنان حقیقی اختصاص دارد و از آن همه نیست (متی، ۲۰: ۸). در یکی از مثل‌های حضرت عیسی ﷺ واژه یونانی دیگر، «ایکونوس» (Oikonomos) - که به لحاظ معنا نزدیک به واژه پیشین، و به معنای خانه‌دار یا مسئول امور خانه است - در معنایی مجازی به کار رفته و حاکی از شأن معنوی رفیع برای کسی است که بتواند به آن جایگاه دست یابد. در اینجا کسی که از طرف حضرت به کار هدایت دیگران گماشته شده، به ناظر اموال مولای خود (ایکنوس) تشبیه شده است: «خداوند گفت: پس کیست آن ناظر (ایکنوس) امین و دانا، که مولای او وی را بر خدام خود گماشته باشد...؟ خوشا به حال آن غلام (دولس) (Doulos) که آفایش چون آید، او را در چنین کار مشغول یابد. هرآینه به شما می‌گویم که او را بر همه مایملک خود خواهد گماشت» (لوقا، ۱۲: ۴۲-۴۴).

در بعضی از نامه‌های پولس نیز واژه «ایکنوس» به مثابه تعبیری مجازی و حاکی از نوعی شأن خاص برای خادمان مسیح و رسولان ایشان به کار رفته است: «هر کس ما را چون خدام مسیح و وکلای اسرار خدا (ایکنوس مُستیر یون ثئو) (Oikonomos Mysterion Theou) بشمارد» (اول قرنتیان، ۴: ۱).

پولس در جاهای دیگر نیز از نوعی مسئولیت و مأموریت خاصی که به وی واگذار شده، سخن گفته است: مأموریتی (ایکنومیا) (Oikonomia) به من سپرده شده است (اول قرنتیان، ۹: ۱۷): «که من خادم آن گشته‌ام بر حسب تدبیر (ایکنومیا) خدا که به من برای شما سپرده شد تا کلام خدا را به کمال برسانم...» (کولسیان، ۱: ۲۵-۲۷). بنابراین، واژه یونانی ایکنومیا - که معادل stewardship را در بعضی ترجمه‌های انگلیسی، و معادل «پیشکاری یا نظارت بر اموال یا وکالت» را در ترجمه فارسی برای آن به کار برده‌اند - در دیدگاه عهد جدید حاکی از نوعی شأن خاص، نه برای همگان، بلکه برای کسانی است که وظیفه شاگردی حضرت مسیح و دعوت به ایمان به او و ابلاغ پیام ایشان را دارند (لوقا، ۱۲: ۴۲).

جایگاه این شاگردان یا رسولان و مقربان چنان است که به گفته برخی از مفسران کتاب مقدس، در امر خلقت و باز خرید با خدا و مسیح سهیم می‌شوند (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۱۰، ص ۵۱۸) و به آنان اسرار ملکوت آسمان داده می‌شود که دیگران از آن خیر ندارند (متی، ۱۳: ۱۱).

بنا بر بخش‌هایی از کتاب اعمال رسولان، آنان علاوه بر آگاهی از اسرار و وظیفه هدایت، پس از صعود عیسی به آسمان، از نوعی توانایی فوق‌العاده تکوینی نیز برخوردار بودند؛ کاری که عیسی بر آن توانا بود؛ نظیر شفا دادن مریضان، تکلم به چند زبان و...: «آیات و معجزات عظیمه از دست‌های رسولان در میان قوم به ظهور می‌رسید» (اعمال، ۵: ۱۲)؛ «و چون روز پنطیکاست رسید... همه از روح‌القدس پرگشته به زبان‌های مختلف، به نوعی که روح بدیشان قدرت تلقظ بخشیده، به سخن گفتن شروع کردند» (اعمال، ۲: ۱-۴).

کارهای خارق عادت مسیح، ناشی از اتحاد او با خدا بود و به همین‌سان، از آنجا که روح مسیح در مقربان حضور دارد، آنان نیز می‌توانند کار مسیح را انجام دهند (همان، ج ۸، ص ۷۰۴): «هرکه به من ایمان آرد، کارهایی را که من می‌کنم او نیز خواهد کرد و بزرگ‌تر از اینها نیز خواهد کرد» (یوحنا، ۱۴: ۱۲).

اینکه عیسی ﷺ به شاگردان وعده می‌دهد که می‌توانند کارهای فوق‌عادت انجام دهند، نشانگر این امر است که این امور اختصاص به انبیا ندارد و مؤمنان نیز با نیل به مراتب بالای کمال، قادر به انجام آنها هستند (ادی، ۱۹۷۳، ج ۲، ص ۱۲۶) و حتی این امر به شاگردان مسیح نیز اختصاص نداشت و سایر مؤمنان نیز اگر با مراتبی از ایمان، شایسته نزول روح‌القدس بر خویش باشند، می‌توانند از این کرامات برخوردار شوند (همان، ج ۹، ص ۳۷): «ایمان داران... به نام من دیوها را بیرون کنند و به زبان‌های تازه حرف زنند و مارها را بردارند؛ و اگر زهر قاتلی بخورند، ضرری بدیشان نرساند و هرگاه دست‌ها بر مریضان گذارند، شفا خواهند یافت» (مرقس، ۱۶: ۱۵-۱۸؛ نیز، یوحنا، ۱۴: ۱۲)؛ چنان‌که دربارهٔ *سِتِفَان* - که در زمرهٔ شاگردان مسیح نبود - گفته شد: «آیات و معجزات عظیمه در میان مردم از او ظاهر می‌شد» (اعمال، ۶: ۳، ۵، ۸).

۳-۳. لقاءالله و رؤیت سعیده

سیر کمالی برخی از سالکان الی الله در مرحلهٔ اوج کمال، به «لقاءالله» و «وصال» و «رؤیت الهی» منجر می‌شود. رؤیت الهی رهاورد نهایی و برترین مرتبهٔ قرب است. در اینجا، سالک به ذات اقدس الهی رهنمون می‌شود و در جوار رحمت الهی استقرار می‌یابد.

رؤیت الهی حقیقتی است دارای مراتب، که رتبه‌ای از آن در این عالم برای اولیاءالله حاصل می‌شود و مرتبهٔ عالی آن در قیامت برای اولیای خدای با توجه به مراتب کمال و گسترهٔ معرفتشان رخ می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵).

در الهیات مسیحی، «رؤیت سعیده» (Beatific vision) ثمرهٔ فرجامین کمال و نزدیک شدن یک مسیحی به خدای متعال است که در آخرت محقق می‌شود؛ زمانی که مسیح ظهور کند و مؤمن مسیحی شبیه او شود (اول یوحنا، ۳: ۲).

شهود چهره به چهره خدا برای قیامت است که مرحله نهایی کمال مسیحی است. انسان ها در این دنیا جلال او را در آینه می بینند. در واقع آنچه آنان دریافت می دارند، شناخت جلال خدا در چهره عیسی مسیح است. این شناخت در رؤیت خداوند کامل می شود (مالدم، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۶۵۸-۱۶۸۴). به بیان دیگر، نتیجه طبیعی کمال، که تشبه به مسیح است، رؤیت سعیده است؛ و تشبه کامل به مسیح، در آخرت محقق می شود. سعادت کامل، از طریق اتحاد درونی با خدا در رؤیت سعیده حاصل می شود؛ اما در این دنیا مشارکت محدود در خیر کامل، از طریق فعالیت انسان، گونه ای از سعادت طبیعی یا مافوق طبیعی را تدارک می بیند، که به رغم نقصان، آغاز سعادت کامل است (مک موهان، ۲۰۰۳، ج ۶ ص ۹۱۸).

رؤیت سعیده، شناخت حقیقی خداوند به صورت واضح و مستقیم چهره به چهره (مالدم، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۶۸۶-۱۶۸۷). است که باعث سعادت ابدی و برتر از اجزای دیگر سعادت است. به بیان دیگر، رؤیت سعیده از آن کسانی است که به حیات ابدی دست یابند (اکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۵۴، ص ۱۸۲؛ ردل، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۱۸۹). پاک دلان و آنان که با خدا صادق اند (متی، ۵: ۸) و آنان که با خلوص دل می کوشند تا خواست خدا را محقق سازند (کولسیان، ۳: ۱۰)، خدا را خواهند دید. این رؤیت، صرفاً یک معنای استعاری یا عرفانی محض نیست؛ بلکه خدا پادشاه مقربان را اجازه رؤیت خود در هنگامه بازگشت مسیح قرار داده است (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۷، ص ۲۸۵). البته اکوئیناس معتقد است که رؤیت سعیده، در این دنیا نیز، برای برخی همچون موسی در طور سینا (خروج، ۳۴: ۲۸-۳۵؛ دوم قرتیان، ۱۲: ۴-۲) تحقق یافته است (کراس، ۱۹۵۷، ص ۱۴۰).

مطابق دیدگاه پولس و نیز انجیل یوحنا، شناخت خداوند عنصر حیاتی در درک سعادت وعده داده شده و تبیین این امید فرجام شناختی است (اول قرتیان، ۱۳: ۱۲؛ یوحنا، ۱۷: ۳). پیداست که مقصود از شهود خداوند (ردل، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۱۸۶) شهود ذات خدا یا شهود مادی نیست؛ بلکه مراد درک کامل حضور و حقیقت خداوند است (مالدم، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲).

قداست و تبرک انسان ها در خدا، که ارتباط شخصی مستقیم و مستمر با خداوند است، بخشی از فرایند کمال فرجام شناختی است که از طریق کامل شدن مسیح به دست می آید (پترسون، ۱۹۹۵، ص ۳۷). کسانی که به صورت فراطبیعی به فیض خدا تولد تازه یافته اند، پس از مرگ خدا را می بینند. این رؤیت سعیده هدیه الهی است به انسان، به مثابه غایت نهایی سفر او. تنها کسانی که به عمل تقدیس مسیح بر صلیب اعتماد می کنند و هشدار به دنبال تقدیس رفتن را جدی می گیرند، خدا را خواهند دید.

پولس میان دو مرحله رستگاری در مسیحیت تمایز قائل می شود: اکنون و آینده (ر.ک: اول قرتیان، ۱۳: ۱۲). در طی این حیات دنیوی، که نظیر دوران کودکی است (ر.ک: اول قرتیان، ۱۳: ۱۱)، یک مسیحی خدا را تنها تاحدی می شناسد؛ همچون در آینه؛ اما هنگامی که به دوران بلوغ و بزرگی می رسد و فرزند کامل خدا می شود، خدا را آن

گونه می‌شناسد و می‌بیند که خدا او و خود را می‌شناسد و می‌بیند. در اینجا، شناخت و شهود چهره به چهره خدا با شکوه و جلالش است، نه از طریق آئینه (همان، ص ۳۶).

برخی از الهی‌دانان درباره نحوه رؤیت خداوند بر این باورند که خدا چهره به چهره دیده می‌شود و برخی نیز معتقدند که قوای انسانی تعالی می‌یابد و بدین‌سان رؤیت فراطبیعی است.

تطهیر قلب، پیش شرط رؤیت چهره به چهره خدا و شبیه خدا شدن است (رک: اول یوحنا، ۳: ۲-۳؛ کنکیزم، ۱۹۹۹، ص ۲۵۱۹).

مطابق تفسیری دیگر از رؤیت، آگوستین، با توجه به برخی از فقرات عهد جدید، نظیر «من در پدر هستم و پدر در من» (یوحنا، ۱۴: ۱۰)، رؤیت مسیح را رؤیت خدا می‌داند و می‌گوید: «رؤیت عیسی رؤیت خداست؛ زیرا بر اساس تثلیث، هنگامی که یک خدا دیده شود، تثلیث دیده شده است... میان دیدن پسر و دیدن پدر تفاوتی نیست» (ردل، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۱۸۸).

چنان که الهی‌دانی دیگر می‌گوید: اوست که در بالای نردبان سلوک ایستاده است و سالک پس از طی طریق و رسیدن به آخرین پله، مسیح را مشاهده می‌کند و ملکوت آسمان را از دستش دریافت می‌دارد. رؤیت مسیح اوج سعادت سالک است (الفی‌یر، ۲۰۰۰، ص ۵۸).

از زبان خود مسیح نیز در کتاب مقدس این تعبیر وجود دارد: هر که مرا دوست بدارد، پدرم او را دوست می‌دارد؛ و من او را دوست می‌دارم و خود را برای او آشکار می‌سازم (یوحنا، ۱۴: ۲۱). در اینجا، تجلی و ظهور پسر، تجلی و ظهور پدر است؛ زیرا او آئینه و تجلی کامل پدر است؛ چنان که در پاسخ کسی که از او درخواست کرد که «ای سرور! پدر را به ما نشان ده» (یوحنا، ۱۴: ۸)، گفت: «ای فیلیپس! در این مدت با شما بوده‌ام. آیا مرا نشناخته‌ای؟ کسی که مرا دیده، پدر را دیده است. پس چگونه تو می‌گویی پدر را به ما نشان ده؟ آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است؟» (یوحنا، ۱۴: ۹-۱۰).

۳-۴. دریافت روح القدس

از آثار تقرب به خداوند و مسیح، تأیید و تعمید با روح القدس و سکونت روح القدس در مقدسان است. آنچه در اینجا مدنظر است، تأیید و تعمید به عنوان دو آیین کلیسایی تشریف به مسیحیت نیست، که برای ورود به مسیحیت ضروری است؛ بلکه مقصود، دریافت روح القدس است که گاه از آن به تعمید به روح القدس یا تعمید در روح القدس هم تعبیر می‌شود.

به هر روی، دریافت روح القدس نشانه یافتن قدرت بر امور فراطبیعی، همچون تکلم به زبان‌های دیگر است. به بیان دیگر، تأیید و تعمید روح القدس پاداش کسانی است که به کمال مسیحی دست یافته‌اند. سکونت روح القدس تضمین‌کننده کمال مؤمنان و رستخیز آنان است (رومیان، ۸: ۱۱).

نخستین اشاره‌ها به تعمید به روح‌القدس در عهد جدید، مربوط به یحیای تعمیددهنده است، که گفت: تعمید من به آب است؛ اما مسیح موعود مؤمنان را به روح‌القدس و آتش تعمید خواهد داد (متی، ۳: ۱۱؛ نیز مرقس، ۱: ۸؛ لوقا، ۳: ۱۶). عیسی دربارهٔ حضور روح‌القدس در خود می‌گوید: «روح خداوند بر من است؛ زیرا که مرا مسح کرد تا فقیران را بشارت دهم و...» (لوقا، ۴: ۱۸-۱۹).

عیسی خود اصطلاح تعمید به روح‌القدس را به کار می‌برد و آن را تجربه‌ای می‌داند که به هنگام آن، روح‌القدس بر حواریون نازل می‌شود و به آنان قدرت می‌بخشد (اعمال، ۱: ۴-۸). در اینجا، روح‌القدس نه تنها با مؤمنان، که در مؤمنان است: «و من از پدر سؤال می‌کنم و تسلی‌دهنده‌ای دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند... و در شما خواهد بود» (یوحنا، ۱۴: ۱۷).

یوحنا شرح داده است که عیسی هنگامهٔ رفتن، شاگردان را تشویق کرد و گفت که چگونه باید از او پیروی کنند. او وعده داد که یک تسلی‌دهنده و مدافع برای آنان بفرستد؛ کسی که برایشان دعا کند، آن‌گاه که ندانند با چه کلماتی دعا کنند؛ کلمات لازم را برای دفاع از خود به ایشان عطا کند، آن‌گاه که در راه او مورد اتهام و تحت آزار قرار گیرند؛ او روح‌القدس را به ایشان وعده داد (یوحنا، ۱۴: ۲۶).

پس از شکوه و جلال یافتن مسیح، روح‌القدس به شاگردان مسیح و مقربان او داده شد (بارتون و مودی‌من، ۲۰۰۷، ص ۹۸۸) و شاگردان در روز پنطیکاست (Pentecost) تعمید روح‌القدس را یافتند و با قدرت ناشی از روح‌القدس، به زبان‌های دیگر سخن گفتند (اعمال، ۱: ۱-۴).

اینکه مدتی پس از رستاخیز مسیح، حواریون روح‌القدس را دریافت داشتند، در نوشته‌های عهد جدید امری ثابت است (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۹، ص ۳۶). هدیهٔ روح‌القدس شاهی بود بر حیات جدید جامعهٔ مسیحی و مسیحیان (همان، ص ۳۶).

واژگان بسیاری برای توصیف تجربهٔ حضور روح‌القدس در مقربان به کار رفته است که برخی از آنها عبارت‌اند از: «تعمید با روح‌القدس» (اعمال، ۱: ۵-۴؛ ۱۱: ۱۶)، «نازل شدن روح‌القدس» (اعمال ۱: ۸؛ ۱۵: ۸؛ ۴۴: ۱۰؛ ۱۵: ۱۱؛ ۱۹: ۶)، «پیر شدن از روح‌القدس» (اعمال ۴: ۲؛ ۳۱: ۱۷؛ ۹)، «افاضه شدن روح‌القدس» (اعمال ۱۰: ۴۵)، «سکونت روح‌القدس» (رومیان، ۸: ۹) و «یافتن روح‌القدس» (اعمال ۱۰: ۴۷؛ ۱۹: ۲).

اعطای روح‌القدس اختصاص به شاگردان ندارد (اعمال، ۲: ۴-۱). خداوند به آنانی که به مسیح ایمان آورند و به مراتب کمال برسند، روح خود را عطا می‌کند. کسی که روح‌القدس در او سکنی نگزیند، شاگرد حقیقی مسیح نیست و با او متحد نیست (ادی، ۱۹۷۳: ۵، ۱۱۹؛ رومیان، ۸: ۹).

حضور روح القدس در مؤمنان کامل، امری حقیقی است، نه شاعرانه و تشریفاتی (بوتریک، ۱۹۵۲، ج ۱۱، ص ۵۵ و ج ۸، ص ۷۰۹). مؤمنان با دریافت روح القدس از خداوند، فرزند خدا می شوند (همان، ج ۱۰، ص ۵۲۷).

در اینجا توجه به یک نکته بایسته است و آن اینکه بین تقرب به خداوند و دریافت روح القدس، رابطه متقابل برقرار است؛ بدین معنا که هم تقرب به خداوند باعث دریافت روح القدس می شود - چنان که بدان اشاره شد - و هم دریافت روح القدس؛ و بدین سان، فعالیت آن باعث تولد تازه می شود (یوحنا، ۳: ۳-۸)؛ زیرا روح است که حیات می بخشد (یوحنا، ۶: ۶۳). پوس درباره تازگی ناشی از روح القدس سخن می گوید (تیطس، ۳: ۵). با سکونت روح القدس و کار او در مؤمن، مسیح در مؤمن حضور می یابد و باعث حیات جدید برای او می شود (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۷۴۷).

در نهایت اینکه، روح القدس در عهد قدیم گاهی بر برخی از اشخاص حلول می کرد و وارد می شد؛ اما باز از آنها جدا می شد؛ لکن در عهد جدید، روح القدس تا ابد در مؤمنان خالص ساکن خواهد بود (یوحنا، ۱۴: ۱۷) و در آنان عمل خواهد کرد (مکدونلد، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۵۲۰).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، نقطه اوج ایمان و ثمره فرجامین باور به آسمان و انجام کارهای شایسته در مسیحیت، نزدیک شدن به ساحت ربوبی حضرت حق و کمال مطلق است. اوج این نزدیک شدن - که تحولی حقیقی و وجودی است، نه اعتباری و تشریفی - به اتحاد و یگانگی با خداوند، و مقدس و پاک شدن می انجامد و دستاورهای بسیاری برای یک مؤمن مسیحی دارد؛ نظیر منور شدن به نور الهی، دستیابی به لقای الهی و رؤیت سعیده، جانشینی خدا و مسیح، و دریافت روح القدس.

اما نکته مهم در مسیحیت این است که این نزدیک شدن، رابطه ملازمی مهمی با عیسی مسیح دارد؛ به گونه ای که تقرب به خدا با اتحاد با مسیح در هم می آمیزد.

نکته مهم دیگر این است که در الهیات رسمی کلیسای کاتولیک، این کمال بیشتر، از بیرون و به واسطه فیض الهی و برگزیدگی و فدیۀ مسیح است. به بیان دیگر، در مسیحیت، نجات و کمال، از جانب خدا و تضمین شده است. انسان با عمل خود هرگز نمی تواند شایسته نجات و رستگاری شود؛ هرچند در برخی از فرقه ها، نظیر ارتدکس ها یا در رویکردهای عرفانی، عملکرد خود انسان نیز در نیل به کمال دخیل است.

نکته دیگر در باب این کمال انسانی این است که این سعادت برای همگان مشترک است و به گروهی خاص، نظیر انبیا و اولیا اختصاص ندارد. البته واضح است که همگان در این وادی گام نمی‌نهند و در عمل، اندکی به مراتب بالای آن راه می‌یابند.

جمله‌های مختلف رهاوردهای کمال مسیحی، با توجه به مراتب کمال سالکان است و چنین نیست که همه این دستاوردها از آن همگان باشد. این نتایج، از آن دارندگان متفاوت مراتب کمال است؛ هرچند امکان جمع آنها در یک نفر نیز ناممکن نیست.

چنان که پیداست، برخی از رهاوردهای تقرب به خدا و اتحاد با مسیح در آیین مسیحیت، به همین آیین اختصاص دارد و در دیگر ادیان توحیدی شاهد آن نیستیم؛ نظیر دریافت روح‌القدس.

به هر روی، این نزدیک شدن به خدای متعال دارای دستاوردهای عظیمی است و با وجود تحقق بسیاری از آنها در آخرت، برخی از آنها و بلکه بالاترین آنها نیز در دنیا برای مقربان رخ می‌نماید.



- آندرهیل، اولین، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ادی، ولیم، ۱۹۷۳م، *الکنز الجلیل فی تفسیر الانجیل*، بیروت، مجمع الكنائس.
- انس امیرکائی، جیمس، ۱۸۹۰م، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، قاهره، مطبعة الامیرکان.
- بوبرینکسیوی، بوریس، ۱۹۹۹م، *معجم اللاهوت الارثوڈکسی*، طرابلس، المنشورات الارثوڈکسیة مكتبة السائح.
- پیترز، اف تی، ۱۳۸۴، *یهودیت، اسلام و مسیحیت*، حسین توفیقی، قم، ادیان و مذاهب.
- تیسن، هنری، بی تا، *الاهیات مسیحی*، طاهووس میکائیلان، تهران، حیات ابدی.
- حبیب‌اللهی، اکبر، ۱۳۸۸، *فلسفه بوناوتورا*، تهران، حکمت.
- عزیز، فهیم، ۱۹۸۰م، *المدخل الی العهد الجدید*، قاهره، دار الثقافة.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- کتاب مقدس*، ۱۹۹۵م، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- گریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، طه.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- مسکین، الاب متی، ۱۹۹۲م، *شرح رساله القديس بولس الرسول الی اهل رومیة*، قاهره، دیر القديس انبا.
- ، ۱۹۹۰م، *شرح انجیل القديس یوحنا*، قاهره، دیر القديس انبا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- مکدونلد، ولیم، ۱۹۹۸م، *تفسیر الكتاب المقدس للمؤمن*، بیروت، دار الثقافة.

Alfeyev, Hilarion, St. ,2000, *Symeon, the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford.

Aquinas, Thomas, 2000, *Summa Theologia*, Translated by Fathers of English Domain Province

Kevin Knight, <http://www.newadvent.org>.

Barton, John and Muddiman, John, 2007, *The Oxford Bible Commentary*, OUP Oxford.

Buttrick, George Arthur, 1952, *The Interpreter's Bible: the holy scriptures*, New York: Abingdon Press.

Catechism of the Catholic Church, 1999, *Catholic Church*, Rev. ed.- London: Geoffrey Chapman.

Chapman, Geoffrey, 2000, *The New Jerome Biblical Commentary*, London, oxford.

Cross, F. L. , 1957, *The oxford Dictionary of the Christian Church*, London, Oxford University Press, New York, Toronto.

- Duper, Louis, 2004, *Unio Mystica, The State and the Experience*, New York, Oxford University press.
- Hick, John, 1997, "Religious Pluralism", *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn, (ed.), Cambridge, Black Well, P.610.
- Lossky, Vladimir, 1973, *the Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London.
- Maldame, Jean Michel, 2005, "Vision Beatific" in: *Encyclopedia of Christian Theology*, Lacoste, Jean-Yves (ed.), New York, Routledge.
- Maurer, Armand A., 1965, *Medieval philosophy*, New York, Random house.
- McGinn, Bernard & Idel, Moshe, 1996, *Mystical union in Judaism*, Christian and Islam, New York, Continuum.
- McGrath, Alister E., 1993, *Reformation Thought*, Massachusetts, Blackwell, 1993.
- McMahon, T. F., 2003, "Happiness" in: *Gale*, Thomson, New Catholic Encyclopedia, Washington, The Catholic university of American.
- McPartlan, Paul, "Holiness" in *Jean-Yves* (ed.), 2005, *Encyclopedia of Christian Theology*, Lacoste, New York, Routledge, VOL. 2, P. 712.
- Palamas, Gregory, 1983, *The Triads*, *Nicholas Gendle* (trans.), John Meyendorff (ed.), New Jersey, Paulist Press.
- Peterson. David, 1995, *Possessed by God*, Michigan, W. B. Eerdmans.
- Redle, M. J., 2003, "Beatific vision" in: *Gale*, Thomson, New Catholic Encyclopedia, Washington, The Catholic university of American.

بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنا مورتی

kiani61@yahoo.com

محمدحسین کیانی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۹

چکیده

یکی از دیدگاه‌های بنیادین کریشنا مورتی - به‌مثابه اندیشه‌ای که می‌توان باورهای او را بر مبنای آن سامان داد - در این عبارت خلاصه می‌شود که حقیقت، نامتناهی و بی‌حد است؛ ناگزیر نمی‌توان آن را در قالب معین و به‌گونه ایدئولوژیک تبلیغ کرد. بر همین اساس، مسئله این مقاله بررسی و تحلیل انتقادی این ادعا خواهد بود و به این منظور نخست در مقام بررسی محتوا، این ادعا را در قالب دو گزاره بررسی خواهیم کرد: ۱. اگر حقیقت، ماهیتی یکسره نامتناهی دارد، ناگزیر هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد؛ ۲. از آن‌روی که مسیر معینی برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد، ناگزیر نمی‌توان حقیقت را در قالب توصیه استاد و به‌گونه ایدئولوژیک تبلیغ کرد. سپس در مقام تحلیل انتقادی این دیدگاه، از دو منظر سخن خواهیم گفت: نخست در مقام بررسی ماهیت سعادت‌گرایی؛ به این معنا که لایتناهی بودن حقیقت و تأکید بر کسب سوپرکتیو آن، مستلزم انکار نقش استاد نیست؛ و دیگری بیان پارادوکس نهفته در ادعای مورتی؛ بدین عبارت که این ایده جامع نفی و اثبات بوده و تشبه امر (خَلَط مبحث) نیز در آن رخ داده است.

کلیدواژه‌ها: حقیقت، تعالی، خدا، معلم، تکنیک معنوی، سازمان‌های دینی.

کریشنا مورتی (murti Krishna) یک تئوریسین معنوی - فلسفی و از فعالان انجمن بین‌المللی تئوسوفی (international theosophy society) در زمان مدیریت آنی بیزانت (Annie Besant) است. بیزانت در سال ۱۹۱۱م کریشنا مورتی شانزده‌ساله را به‌عنوان رهبر مذهبیان انجمن انتخاب کرد و او را مسیحی جدید و بودائی تازه لقب داد. این عمل با تأسیس تشکیلات «نظم ستاره» (Order of the Star) در بنارس هندوستان توسط انجمن تئوسوفی مصادف بود. هدف «نظم ستاره» مهیاسازی جهان برای ظهور معلم جهانی (World Teacher) تعیین شده بود؛ اما بنیان‌گذاران مؤسسه به سال ۱۹۲۷م تشخیص دادند که روزهای انتظار به سر آمده و کریشنا مورتی همان معلم موعود جهانی است. بدین‌سان، نقش معلمی و رهبریت معنوی کریشنا مورتی آغاز شد؛ اما مورتی چند سال بعد، یعنی به سال ۱۹۲۹م مؤسسه نظم ستاره را طی یک سخنرانی غیرمنتظره منحل کرد و فاز جدیدی از باورهای خویش را ارائه داد. وی به‌صراحت، وابستگی خود به هرگونه مذهب، دین، فلسفه و ملیتی را نفی کرد (میشل، ۱۳۷۶، ص ۳۷). این دوره که با تحول اساسی در اندیشه‌های کریشنا مورتی همراه است، همانی است که اکنون به‌مثابه تعالیم و باورهای اساسی او معروف شده و شهرت جهانی یافته است.

مورتی درباره موضوعات گوناگونی بحث کرده است؛ مسائلی نظیر حقیقت، ایمان، آزادی، مرگ، زندگی معنوی، ماهیت تفکر و محتویات ذهن، ماهیت ادیان و مذاهب و سازمان‌های دینی، خودشناسی، مسئله رابطه و ارتباط، ترس و لذت، مدیتیشن، ماهیت آموزش و پرورش و غیره. با بررسی تفکرات او نیز می‌توان ادعا کرد که بنیادی‌ترین اندیشه او - یا دست‌کم یکی از باورهای مبنایی او - که بر دیگر اندیشه‌هایش پرتو افکنده، این ادعاست که حقیقت نامتناهی و بی‌حد است و نمی‌توان آن را در قالب معین و به‌گونه ایدئولوژیک تبلیغ کرد (مورتی، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۲). به دیگر سخن، این همان ادعای مبنایی‌ای است که مورتی فصل جدیدی از تعالیم خود را بر اساس آن آغاز کرد.

بر همین اساس، مسئله این مقاله بررسی و تحلیل انتقادی این ادعا خواهد بود و به این منظور، نخست در مقام بررسی محتوا، این دیدگاه را در قالب دو ادعا بررسی خواهیم کرد: ۱. اگر حقیقت، ماهیتی یکسره نامتناهی، بی‌حد و غیرمقید دارد، ناگزیر هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد؛ ۲. از آن‌رو که مسیر معین‌شده‌ای برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد، ناگزیر نمی‌توان حقیقت را متشکل و متعین نمود و آن را در قالب ایدئولوژی تبلیغ کرد. سپس در مقام بررسی این دیدگاه - به روش تحلیل و انتقادی - از دو منظر سخن خواهیم گفت: نخست در مقام بررسی ماهیت سعادت‌گرایی؛ و دیگری بیان پارادوکس نهفته در ادعای مورتی.

۱. تحلیل دیدگاه مورتی

۱-۱. مناظرتعالی و سعادت

تحول اساسی در اندیشه‌های مورتی، ناظر به این دیدگاه بنیادین و در قالب یک جمله شرطی است: اگر حقیقت ماهیتی یکسره نامتناهی، بی‌حد و مرز و غیرمقید دارد، ناگزیر هیچ‌گونه راهی به سوی آن نیست. او می‌گوید: «از آنجاکه حقیقت نامتناهی است، بی‌حد و مرز است؛ غیر مقید است؛ هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد؛ نمی‌توان آن را متشکل و متعین نمود؛ در چهارچوب هیچ مشکلاتی نمی‌گنجد. هیچ گروهی مجاز نیست تشکیلات بسازد و انسان را مجبور کند به راهی برود که آن تشکیلات پیش پایشان قرار داده‌اند تا کورکورانه از به اصطلاح هدایت‌های آن تشکیلات پیروی کنند» (مورتی، ۱۳۸۳، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۲).

کریشنا مورتی حقیقت را دارای ماهیتی سیال و نامتعین فرض می‌کند. تحصیل این حقیقت، در قالب تعالی‌گروی به دست می‌آید و کسب آن نیز به منزله تحصیل سعادت شخصی قلمداد می‌شود؛ اما آنچه به‌گونه‌ی مبنایی پراهمیت است و قبل از هر چیز باید به آن پرداخت، این است که حقیقت ماهیتی نامتعین دارد؛ در نتیجه، مسیر مشخص شده‌ای برای آن موجود نیست. کریشنا مورتی درباره این ادعا که «حقیقت، سرزمینی است بدون معبر و راهی به سوی آن نیست» (همان، ص ۱۳)؛ ذیل دو مسئله سخن گفته است: یکی خدا و دیگری ماهیت تعالیم خویش.

خدا به چه معناست؟ مورتی معتقد است که قبل از پاسخ به این پرسش، نخست باید به این مسئله توجه داشت: آیا آنچه را که دیگران درباره خدا می‌پندارند، قبول دارید؟ به عبارت دیگر، پرسش اخیر به‌مثابه پیش‌فرض پرسش درباره معنای خداست. در این باره، او معتقد است که باورهای هر انسانی موجب اختلال در درک شما از خداوند می‌شود. اینکه آن شخص چه کسی باشد نیز مهم نیست؛ حتی باورهای مسیح یا بودا نیز برای درک صحیح شما از خدا مخرب قلمداد می‌شود. باید ذهن را از هر عقیده‌ای رها کرد تا بتوان خداوند را یافت. لازمه درک خداوند، رهایی ذهن از تمام باورهاست. او معتقد است:

بنابراین برای شناخت خدا ذهن باید کاملاً آزاد باشد. در این حالت است که شما می‌توانید حقیقت را کشف کنید؛ نه به‌وسیله قبول خرافاتی که دیگران مطرح می‌کنند و یا کتاب‌هایی که در این زمینه می‌نویسند و یا رهنمودهایی که مرشدهای هندی می‌دهند. فقط وقتی که صاحب آزادی درونی و ذهنی بوده و از القائات خارجی فارغ هستید و از آرزوها و تمنیات خود خلاص شده‌اید و ذهنی روشن و شفاف دارید، در این صورت است که می‌توانید حقیقت و خدا را کشف کنید (مورتی، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۲).

مسئله دیگر، در باب تعالیم شخص مورتی است. او می‌گوید: «می‌پرسید تعالیم من چیست؟ خودم هم نمی‌دانم. نمی‌توانم آن را در چند کلمه بگنجانم» (مورتی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳). سپس پاسخ تفصیلی به این پرسش می‌دهد. او نخست، ایده «تعلیم و تعلم» را مردود می‌داند و از ایده «سهیم بودن و همکاری» سخن می‌گوید. به دیگر عبارت،

به جای تعلیم دادن باید از شرکت دادن سخن گفت؛ به جای ارائه و دریافت کردن باید از سهیم کردن و همکاری سخن گفت؛ اما در نهایت، این ایده را مورد شکاکی قرار می‌دهد و می‌گوید: «آیا ما می‌توانیم در چیزی سهیم و شریک باشیم که در حیطه‌مان نیست؟! که در حیطه فکر نیست؛ که جهت و هدف ندارد؟! آیا می‌توانیم شریک باشیم؟ یا همه ما چنان سخت شرطی شده‌ایم که به هیچ وجه نمی‌دانیم معنای شریک بودن چیست؟» (همان، ص ۲۲۳). سپس به فاز جدیدی از بیان ماهیت تعلیم خویش می‌پردازد. مورتی می‌گوید: «می‌پرسید تعلیمات من چیست؟ پاسخ این است: تعلیمات این است که نه تعلیم‌دهنده‌ای است و نه تعلیم‌گیرنده‌ای. خود این، بخشی از تعلیمات است» (همان، ص ۲۲۷).

بدین سان مناط تعالی و سعادت چیست؟ او بر اساس اندیشه‌هایش چنین پاسخ خواهد داد: «تعلیمات مهم نیستند. آنچه ضرورت دارد، شناخت هستی و خویشتن خویش است. سعی نکنید آنچه را که من می‌گویم، درک کنید. این را درک کنید که آنچه من می‌گویم می‌تواند به عنوان آینده‌ای عمل کند که شما خود را در آن می‌بینید. وقتی شما از نزدیک و با دقت به خود نگاه کردید، آینه دیگر اهمیتی نخواهد داشت. شما می‌توانید آن را دور بیندازید» (همان، ص ۲۲۷). بنابراین، حال که حقیقت سرزمینی بدون راه معین است، «شخص باید حقیقت را در آینه روابط کشف کند؛ رابطه با خویشتن خود و با مجموعه قضایا و پدیده‌های زندگی» (همان، ص ۱۳؛ مورتی، ۱۹۹۵، ص ۱۵۴). بر همین اساس، مورتی برای مراقبه ارزش زیادی قائل است. دلیل این امر نیز نهفته در معنایی است که از مراقبه به دست می‌دهد. وی معتقد است: «مدیتیشن یعنی فاصله داشتن از این جهان بدون قصد و غرض» (مورتی، ۱۳۸۲، ص ۲۶). بنابراین، مراقبه ارزش خود را به عنوان روشی برای گسستن از تمام باورها و تعلیم معنوی به دست می‌آورد و اینکه فرد با اتکا به ویژگی‌های درونی و با درون‌نگری به کشف حقیقت درونی دست یابد.

۱-۲. آثار مترتب بر ایده

حال که هیچ‌گونه مسیر مشخصی به حقیقت وجود ندارد - چراکه حقیقت ماهیتی یکسره غیرمقید دارد - ناگزیر نمی‌توان حقیقت را متشکل و متعین نمود؛ آن را در چهارچوب تشکیلاتی گنجانده و آن را در قالب ایدئولوژی تبلیغ کرد. کریشنا مورتی اذعان می‌کند:

انسان نمی‌تواند از طریق تشکیلات مبتنی بر تشریفات، از طریق مسلک‌ها و ایدئولوژی‌ها، از طریق مرشد‌ها، کشیش‌ها، ادوار و شعایرشان و نیز از طریق دانش‌های فلسفی یا تکنیک‌های روان‌شناسی، به حقیقت رسد و از طریق آن به سوی حقیقت راه برد... باور، صرفاً یک امر فردی است و شما نمی‌توانید و نباید یک موضوع فردی را به صورت تشکیلات درآورید... بار دیگر این عقیده خود را تکرار می‌کنم که هیچ تشکیلاتی نمی‌تواند انسان را به سوی تعالی معنوی هدایت کند. اگر تشکیلات بدین منظور برقرار گردد، موجب تضعیف و وهم عزت و آزادگی آدمیان می‌شود و به طور اجتناب‌ناپذیری فرد را دچار فلج روحی و روانی می‌کند (مورتی، ۱۳۸۳، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۴۲).

مورتی با تبیینی که از ماهیت حقیقت ارائه می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که «حقیقت هیچ جاده‌ای ندارد؛ هیچ قرارگاهی ندارد؛ نه معبدی، نه مسجدی، نه کلیسایی، نه مذهبی و نه معلمی و نه فیلسوفی؛ و در نتیجه، هیچ کس نمی‌تواند شما را به سوی آن هدایت کند» (مورتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۲). بدین سان، می‌توان آثار مترتبه بر تبیین او از حقیقت را ذیل دو مورد بررسی کرد:

نخست، انکار نقش استاد و معلم در تعالی‌گرایی و کسب سعادت؛ چنانکه می‌گوید: «منی‌توان به هیچ رهبر یا هیچ کتابی که پیرامون معنویت نوشته شده، تکیه کنیم...؛ زیرا هیچ‌یک از آنان یارای حل مسائل انسانی‌مان را نداشته‌اند» (میشل، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵؛ مورتی، ۱۹۹۱، ص ۶۰-۶۳) یا اینکه می‌گوید:

در طول تاریخ، راهنمایان مذهبی این اطمینان را داده‌اند که اگر تشریفات مذهبی خاص را اجرا و ماترها Mantra (mahn- trah) و دعاهای معینی را نیز تکرار و از گوه‌های خاص پیروی نمایید و تمایلات خود را سرکوب کرده و افکار را کنترل کنید یا احساسات خویش را منزّه نگه داشته و خواست‌ها و آرزوها را محدود سازید و از زیاده‌روی در مسائل جنسی اجتناب بورزید، پس از تحمل کلیه ریاضت‌های ذهنی و بدنی به چیزی ماورای این زندگی کوچک دست خواهیم یافت...؛ اما یک ذهن شکنجه‌شده، یک ذهن شکسته و تقسیم‌شده، ذهنی که می‌خواهد از همه آشفتنگی‌ها فرار کند، ذهنی که جهان بیرون را انکار کرده و به وسیله اجرای دیسیپلین و تطبیق دادن‌های خود سنگ شده است، چنین ذهنی، هرچند هم که طلب و تلاش کند، باز همه چیز را بر طبق تجربیات خود می‌بیند (مورتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۵).

بر همین مبنا، کریشنا مورتی در پاسخ به این پرسش که «آیا به خدا ایمان دارید؟» می‌گوید:

شما ممکن است به دو دلیل این سؤال را مطرح سازید: یا از روی کنجکاوی می‌پرسید تا بفهمید من چه فکر می‌کنم، یا آنکه می‌خواهید دریابید که خدا وجود دارد یا نه. اگر تنها کنجکاو باشید، طبیعتاً پاسخی وجود ندارد؛ اما اگر می‌خواهید برای خود کشف کنید که آیا خدا وجود دارد، باید بدون تعصب در این باره تحقیق کنید. باید با ذهنی تازه و باز و بدون باور یا عدم باور به آن رسید. اگر من بگویم خدا وجود دارد، شما آن را به عنوان باوری می‌پذیرید و به باورهای دیگری که دارید و مرده‌اند، می‌افزایید؛ و اگر بگویم خدا وجود ندارد، در واقع حامی بی‌ایمانان گشته‌ام (بلاو، ۱۳۷۶، ص ۷۹).

دوم، نقد تمامی ادیان و مذاهب، سازمان‌های دینی، تشکیلات مذهبی و ایدئولوژی‌های رسمی. مورتی با ایده‌ای که به دست می‌دهد، ناگزیر اذعان می‌کند که «دیگر نمی‌توان به هیچ سنتی وابسته بود» (مورتی، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۲) و بر همین اساس نیز به نقد ادیان و مذاهب می‌پردازد. از آن رو که: اولاً ادیان و مذاهب، جملگی ساختگی‌اند: «تمامی باورها از مسیح‌گرایی، هندویسم و آیین بودا و... پوشش اندیشه‌اند، که در راستای زمان، نوشتارها، نمادها و فرآورده‌های دست و ذهن تداوم یافته‌اند و همه آنها در جهان مدرن کنونی نیز دین خوانده می‌شوند. آنها به راستی دین نبوده، بلکه پنداری رمانتیک، احساساتی، تسکین‌دهنده و خرسندکننده هستند» (مورتی، ۱۳۷۶ ب، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۶ الف، ص ۲۲۰)؛ ثانیاً دین و مذهب مانع آزاداندیشی و آزادی کردار بوده و موجب نابودی خلاقیت و ابتکار می‌شود: «دین و مذهب نمی‌تواند آزادی بدهد؛ زیرا چنین کاری نقض غرض است. آنان برده ستایشگر می‌خواهند؛

آن وقت بیایند به برده خود آزادی بدهند؟ آزادی در هیچ خانقاه و گوشه‌ای یافت نمی‌شود. از طریق هیچ سیستم و الگوی نظری یافت نمی‌شود» (مورتی، ۱۳۷۸ب، ص ۱۵۳)؛ یا اینکه:

مرشدها که همه به انسان می‌گویند چنین و چنان کن و در ازای اطاعت از آنها، به پیروان خود وعده مدینه فاضله می‌دهند، ما را تبدیل به یک ماشین کور و مطیع می‌کنند. ریشه کلمه اطاعت به معنای گوش کردن و شنیدن است. وقتی دیگری چیزی را به طور مستمر به شخص می‌گوید، آن شخص رفته‌رفته میل به اطاعت پیدا می‌کند. وقتی من از درون آزاد باشم و از خودم چیزی بیاموزم، درباره دیگران نیز می‌آموزم. یک ذهن آزاد، اطاعت کننده نیست (مورتی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲).

سوم، ادیان و مذاهب، موجب اختلاف‌ها و جنگ‌های بسیار شده‌اند: «مذاهب سعی کرده‌اند تا عامل وحدت و یگانگی باشند؛ ولی موجب گسیختگی و پراکندگی بیشتری شدند و جنگ‌ها و عذاب‌ها را به همراه داشته‌اند» (مورتی، ۱۳۷۸الف، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۲ج، ص ۶۵).

۲. تحلیل انتقادی دیدگاه مورتی

۲-۱. سعادت‌گرایی (نسبت تعالی و استاد)

کریشنا مورتی در مقام تبیین سعادت‌گرایی، نخست معتقد است که حقیقت وجود دارد و آدمی به فهم حقیقت نیز تواناست؛ بنابراین رسیدن به سعادت امکان‌پذیر است؛ دوم آنکه، به دلیل بی‌حد و لایتناهی بودن حقیقت، دستیابی به حقیقت، مستلزم تبعیت از روش فرمایشی و از پیش تعیین شده نیست. در واقع، هر فرد انسانی بدون وساطت هر غیری، خود به تنهایی باید به حقیقت نائل شود. او نیز همانند اغلب رهبران جنبش‌های دینی، برای رسیدن به سعادت، به انجام مراقبه تأکید می‌کند؛ چرا که مراقبه موجب درون‌نگری می‌شود و درون‌نگری قادر است تا حقیقت و سعادت را - بدون تبعیت از هر سیستم یا معلمی - برای انسان فراهم آورد؛ به عبارت دیگر، مورتی رابطه وثیقی میان حقیقت و سعادت ترسیم می‌کند؛ گویی رسیدن به حقیقت، به‌مثابه تحصیل سعادت است. در این میان، مسئله مورتی پیرامون نحوه رسیدن به حقیقت است؛ به اینکه فرد برای دستیابی به حقیقت، چگونه و بر اساس چه روشی عمل خواهد کرد.

مورتی در مقام تبیین نحوه رسیدن به حقیقت، نقش هر سیستم و معلم را یکسره انکار می‌کند؛ چرا که - اگر به دید خوش‌بینانه عقیده مورتی را تقریر کنیم - هر معلم درک منحصر به فرد خود از حقیقت را اشاعه می‌دهد و سیستم‌ها نیز یکسره بر اساس چنین درک‌های منحصر به فردی شکل می‌گیرند؛ حال آنکه به زعم او، حقیقت و سعادت‌گرایی، مبتنی بر فردگرایی محض و فارغ از هر باور سیستمی و به دور از توصیه هر معلمی به ارمغان می‌آید.

کریشنا مورتی معتقد است که شخص باید حقیقت را در آئینه روابط کشف کند؛ رابطه با «خویشتن خود» و با مجموعه قضایا و پدیده‌های زندگی. البته هر انسانی حقیقت و مسیر سعادت را در رابطه با خویشتن و در برخورد با مجموعه قضایا و پدیده‌های زندگی کشف می‌کند؛ چنان‌که علامه طباطبایی سعادت هر چیزی را در رسیدن به خیر

وجودش خلاصه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸) و بر مبنای رسیدن به خیر وجودی است که روابط خود با پدیده‌ها را سامان می‌دهد؛ اما این طریقه کشف حقیقت نیز به معنای انکار نقش معلم و سیستم تلقی نمی‌شود؛ چرا که شخص همواره با تصور و تصدیق عقل خویش حقیقت را کشف و از آن پیروی می‌کند. تصور و تصدیق نیز در برخورد با مجموعه پدیده‌ها و قضایای زندگی رقم می‌خورد. به‌هرحال، آنچه حقیقت قلمداد می‌شود، مستلزم تصدیق فرد است؛ و تصور اولیه، اگر توسط هر فردی - اعم از معلم - پیشنهاد شود، در نهایت با تصدیق شخص، به‌مثابه حقیقت تلقی می‌شود.

از امام کاظم علیه السلام چنین نقل شده است: «يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ ای هشام! خدا بر مردم دو حجت دارد: یکی حجت ظاهری و یکی حجت باطنی؛ حجت ظاهری رسولان و انبیا و امامان هستند و حجت باطنی، عقل‌هاست» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶). در توضیح این حدیث باید اشاره کرد که نبی (معلم) و عقل نیز هر دو اعتبار یکسان دارند و هر دو مکمل یکدیگر قلمداد می‌شوند؛ به نحوی که هر یک بدون دیگری، انسان را به سعادت واقعی رهنمون نمی‌سازد؛ اما اگر پیامبری به تبیین راه رسیدن به سعادت پرداخت، فرد با درک عقلی، پیام را تأیید یا انکار کرده، مبتنی بر آن نیز عمل می‌کند. اگر فردی تبیین پیامبر را تأیید نمود و مبتنی بر آن نیز عمل کرد، پیامبر می‌تواند آن فرد را مورد خطاب قرار دهد که عقل تو نیز اکنون گفته مرا تصدیق کرد. در واقع، گویی من همانی می‌گویم که عقل تو می‌گوید. از این عبارت، روشن می‌شود که در مسیر سعادت‌گرایی، در نهایت فرد با رجوع به درون و با تصدیق عقل است که راه سعادت را می‌پیماید؛ چرا که حجت بیرونی (پیامبر) زنگار حجت درونی را می‌زداید و فرد به تصدیق حجت درونی در مسیر سعادت‌گرایی گام برمی‌دارد. از همین روست که امام می‌فرماید: «... أَكْمَلَهُمْ عَقْلًا أَرْفَعَهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ؛ هر کس عقلش کامل‌تر باشد، درجه‌اش در دنیا و آخرت بالاتر است» (همان، ص ۱۶).

از سوی دیگر، راه رسیدن به سعادت، مسئله‌ای بدیهی نیست که تنها با کنکاش درونی دریافت شود؛ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «گاهی انسان به علمی اشتیاق پیدا می‌کند که تأثیری در تکامل وی و نقشی در سعادت واقعی‌اش ندارند؛ بلکه چه‌بسا مانع او از کمالش می‌شوند؛ به همین دلیل، نیاز به طبیعی روحانی، اعم از پیامبر یا شیخ مرشد یا استادی معلم پیدا می‌کند که او را هدایت کند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۳۴۹). به عبارت دیگر، بسیاری از انسان‌ها همواره در طول حیات با این پرسش مواجه بوده‌اند که راه رسیدن به سعادت کدام است؟ با اینکه در مدت حیات خود نیز همواره این پرسش را در ذهن دارند و همواره نیز به کنکاش ذهنی - درونی آن نیز پرداخته‌اند. حال اگر فهم راه سعادت، مسئله‌ای بدیهی و روشن نیست، ناگزیر بسیاری از انسان‌ها درباره چستی، چرایی و چگونگی راه سعادت سؤال دارند. از این رو، هر انسانی که در مقام پاسخ به این پرسش آدمی سخن بگوید، به‌منزله یک معلم در حال ارائه دیدگاه است. مورتی ممکن است چنین پاسخ دهد که اگر کسی از منبع خارجی به دنبال یافتن سعادت باشد، از اساس، راه اشتباه را در پیش گرفته است؛ چرا که او باید با کنکاش درونی، خود به احداث

طریق پرداخته و حقیقت منحصر به فرد خود را بیابد. بنابراین، این ادعا که بگویم بسیاری از انسان‌ها در طول حیات، راه سعادت را نیافته‌اند، در نتیجه باید معلمی وجود داشته باشد، باطل و نارواست؟ اما می‌توان به مورتی چنین پاسخ گفت که اگر شخصی یکسره منطبق بر توصیه مورتی عمل کند و بعد از مدت‌ها در یافتن راه سعادت و فهم حقیقت موفق نشود و ناگزیر درباره این روش مورتی خواهان توضیحات مبسوط شود، وظیفه چیست؟ بدون شک، مورتی به توضیح بیشتر روش خود می‌پردازد و ادعای اصلی خود را به تفصیل بیان می‌کند. حال اگر شخص دومرتبه موفق نشد و خواهان کمک مورتی شد، وظیفه چیست؟ بدون شک، مورتی به توضیح بیشتری می‌پردازد و این توضیحات را همواره تبیین می‌کند؛ چنان که فلسفه کتاب‌ها و سخنرانی‌های بسیار مورتی نیز همین بوده است؛ اما به راستی، توضیحات مبسوط مورتی به چنین شخص و پرسشگران دیگر، به مثابه ارائه یک طریق کلی قلمداد نمی‌شود؟ آیا کریشنا مورتی خود در قامت یک معلم ظاهر نشده است؟ آیا ارائه این توضیحات به منزله بیان یک راه از پیش تعیین شده نیست؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤالات، یکسره مثبت است.

۲-۲. وجود پارادوکس و تشبه امر

می‌توان از منظر منطقی نیز به تحلیل این ادعای مورتی پرداخت. وی معتقد است که حقیقت، فاقد حد و مرز است و از هیچ راه و مسیر تعیین شده‌ای نیز نمی‌توان به آن دست یافت. به همان نسبت، هیچ سازمان، سیستم و معلمی نیز نباید در خصوص هدایت و راهنمایی مردم ارائه طریق کند. این ادعا متضمن این معناست که هر انسانی برای رسیدن به حقیقت و سعادت، خود باید - مبتنی بر روش خویش - حقیقت را درک کند؛ به عبارت دیگر، برای دستیابی به حقیقت، هر انسانی باید به شکل یکسره فردی و با توجه به توانایی‌ها و ادراک منحصر به فرد اقدام کند. در واقع، هیچ روش ثابت و کلی برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد؛ اما به راستی، آیا این ادعا خود یک روش کلی و از پیش تعیین شده برای دستیابی به حقیقت قلمداد نشده است؟ به دیگر سخن، تأکید مدام بر عدم پابندی به هر گونه باور و تعلیم سعادت‌گرا، خود به مثابه یک باور فراگیر تلقی نمی‌شود؟

در واقع، ادعای کریشنا مورتی متضمن این معناست که «من به کسی توصیه نمی‌کنم که برای رسیدن به حقیقت و سعادت، از چه طریقی پیروی کند؛ چنانچه هیچ معلم، سیستم، مذهب، دین، فلسفه و... نباید چنین کند؛ بلکه هر انسانی خود باید به ارائه و طی طریق پرداخته و به حقیقت و سعادت دست یابد». این ادعا حاوی دو جمله است: «هیچ شخص و سازمانی نباید برای فهم حقیقت ارائه طریق کند»؛ به این معنا که من نمی‌گویم - و هر انسان دیگری نیز نباید بگوید - که برای رسیدن به حقیقت، از چه راهی باید رفت؛ دوم اینکه «هر کسی باید طریق خود را برای رسیدن به حقیقت بییامد»؛ به این معنا که من می‌گویم برای رسیدن به حقیقت، باید خود بشخصه و بدون توصیه دیگران اقدام کنی. در واقع، جمله نخست مورتی متضمن این معناست که «من نمی‌گویم» و جمله دوم مورتی متضمن این معناست که «من می‌گویم»؛ حال آنکه این ادعا جامع بین نفی و اثبات بوده و از اساس،

باطل و لغو است؛ چرا که به تعبیر ارسطو، تناقض در قضایا عبارت است از اتفاق دو قضیه در موضوع و محمول و لواقع این دو و اختلاف در سلب و ایجاب، به نحوی که صدق هر یک، بذاته مستلزم کذب دیگری، و کذب هر یک مستلزم صدق دیگری باشد (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۱۰۶). این نکته نیز جای تأکید دارد که مبنای نظری تمام باورها و تعالیم مورتی بر اساس این ادعا قوام یافته بود؛ حال آنکه این ادعا خود مستلزم تناقض است.

چنان که گذشت، ما نیز معتقدیم سعادت‌گرایی نتیجهٔ بیش‌تری برآمده از حقیقت است و بر مبنای همان نیز مجموعه‌ای از تعالیم و دستورالعمل‌ها متصور می‌شود. انسان سعادت‌گرا توأمان به ارتقای کیفی بینش و روش - دستورالعمل‌ها - مبادرت می‌ورزد و پیوسته به لحاظ وجودی صیوریت می‌یابد، نقص‌ها و کاستی‌های وجودی خود را برطرف می‌کند و وجود خویش را کمال می‌بخشد تا در نهایت، سعادت برای او به ارمغان آید. حال در این رویکرد سعادت‌گرایانه، نقش معلم در تبیین راه و دستگیری سالک چگونه است؟ و آیا حضور یا فقدان استاد، یکسان قلمداد می‌شود؟

واقع امر این است که رسیدن به سعادت بدون وجود استاد و معلم، غیرممکن است؛ چنان که سرسپردگان تعالیم کریشنا مورتی نیز معتقدند که بدون باورها، تعالیم و دستگیری مورتی، دریافتی از حقیقت و سعادت نداشتند. اما فلسفهٔ نیازمندی انسان به معلم برای نیل به سعادت چیست؟ پاسخ این است که انسان نقص دارد و طبق آیهٔ کریمه، فقیر محض است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵)؛ ای مردم! شما به خدا نیازمندید و تنها خداست که بی‌نیاز و ستوده است». از این رو، اولاً تنها معلم واقعی خداست و هر معلم دیگری تنها به اعتبار و تفویض خداوند، معلم دانسته می‌شود؛ ثانیاً تمامی انسان‌ها حتی پیامبران الهی نیز دارای معلم‌اند، بلکه به معلم محتاج بوده‌اند؛ چنان که جبرئیل در مواردی برای پیامبر ﷺ به منزلهٔ معلم بود. البته این معلمی به معنای واسطه فیض بودن است و چنان که گذشت، تنها معلم حقیقی، خداست. ملاصدرا نیز می‌گوید:

اصل وجود و هستی و نیز درک آن، خیر و سعادت است؛ لکن از آنجا که حقیقت وجود، از نظر کمال و نقص دارای درجات و مراتب مختلف است، باید گفت هر موجودی که از لحاظ وجودی تمام‌تر و کامل‌تر باشد، از عدم خالص‌تر و سعادت‌مندتر است؛ در مقابل، هر موجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آن زیاده‌تر خواهد بود. در این راستا، در مرتبهٔ نخست، کامل‌ترین و اشرف موجودات، وجود باری تعالی است و در مرتبهٔ بعدی، موجودات مجردة عقلیه، سپس نفوس انسانی قرار دارند. بنابراین، از آنجا که وجودها گوناگون و دارای درجات مختلف هستند، سعادت و لذت نیز که ادراک آن وجود است، مختلف است؛ و همان‌گونه که وجود قوای عقلیه از وجود قوای شهوی و غضبی - که نفوس حیوانات را تشکیل می‌دهد - شریف‌تر است، سعادت قوای عقلیه برتر و لذت آنها کامل‌تر خواهد بود. بنابراین، هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی و نهایی خود برسند، رابطه‌شان با بدن مادی قطع می‌شود و به همان حقیقت وجودی خود رجوع کرده، آن‌گاه به «قرب الی الله» می‌رسند و سرشار از بهجت و سرور می‌شوند. این سرور، قابل مقایسه با هیچ لذات حسی نیست؛ زیرا اسباب این لذت، قوی‌تر، کامل‌تر، بیش‌تر و برای نفس ملازم‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۹).

در خطبه نخست نهج البلاغه از امام علی علیه السلام نقل شده است که انبیا برای شکوفاسازی عقول دفینه انسان‌ها آمده‌اند: «و یثیروا لهم دفائن العقول»؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۱۷۷). این حدیث، متضمن این معناست که وجود هر انسانی مملو از استعداد‌های متنوع است؛ و بر همین اساس نیز سعادت راه به تعبیر ملاحظه‌شده، به معنای هر آنچه می‌دانیم که وجود انسان را کامل می‌کند و استعداد‌های او را به فعلیت می‌رساند (ملاحظه‌شده، ۱۳۷۰، ص ۳۹۷). از این رو، انبیا به‌منزله بزرگ‌ترین معلمان تاریخ، برای شکوفاسازی عقول انسان‌ها آمده‌اند تا معدن وجودی انسان را استخراج کنند و آدمی را برای نیل به کمال و فعلیت یافتن استعدادها یاری دهند.

بنابراین، لزوم وجود معلم برای تبیین حقیقت و ارائه طریق سعادت، ضروری است؛ اما معلم واقعی در نحوه ارشاد انسان‌ها، به تمایز در توانایی‌ها، استعدادها، ویژگی ذاتی و نقایص اختصاصی افراد نظر دارد؛ چرا که هر فردی دارای ویژگی‌ها و استعداد‌های منحصر به فردی است و سعادت نیز مسیری برای استكمال وجود انسان و شکوفایی استعداد‌های اوست؛ چرا که «هرگاه ماده مستعد قبول فیض متفاوت باشد، دریافت و عطیه، برحسب اختلاف افراد، متفاوت خواهد بود. خداوند، دائم فیض و واجب‌الوجود من تمام جهات است؛ لکن ماده کثیف، طلب فیض و عطا را جز به اندازه استعداد خود نمی‌پذیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۲). بنابراین، این نکته که هر انسانی برای استكمال استعدادها و فعلیت بخشیدن به آنها محتاج روشی منحصر به فرد است، موجب ابطال ضرورت معلم - به این معنا که معلمین همواره مسیر کلی و تعیین شده را ارائه می‌دهد - نیست؛ به عبارت دیگر، اینکه هر انسانی برای رسیدن به حقیقت و سعادت، مسیر منحصر به فردی دارد و خود او نیز باید در مسیر اختصاصی حرکت کند و اینکه حتی حقیقت هر فردی می‌تواند متفاوت و اختصاصی باشد، مستلزم نفی استاد و راهبر واحد نیست. در واقع، کریشنا مورتی به اشتباه این نکته را پیش‌فرض انگاشته است که همواره هر استاد، مسیر واحدی را برای رسیدن به کمال توصیه می‌کند. در حالی که اگر استاد به‌راستی استاد باشد و به معرفت حقیقی و سعادت واقعی دست یافته باشد، با نظر به نفوس متعدده، برای هر یک نسخه جداگانه می‌پیچد. حال آنکه به‌نظر می‌رسد، مورتی از این مهم، غفلت کرده و در این باره دچار خلط شده است.

در واقع، معلمین بزرگ طبق رویکردی واحد به ارائه باورها و تعالیم واحد می‌پردازند؛ اما در مقام پرورش سالکین، به ویژگی‌های ذاتی و نقایص درونی آنها توجه کرده، برای هر شخصی دستورالعمل منحصر به فرد صادر می‌کنند؛ چنان که در کلام معصومین علیهم السلام با توصیه‌هایی مواجه می‌شویم؛ نظیر اینکه افضل عبادات صدق است؛ افضل عبادات نماز است؛ افضل عبادات نیکی به والدین است؛ افضل عبادات روزه است؛ افضل عبادات ذکر خدا و استغفار است و... در میان انبوهی از این توصیه‌ها، به راستی افضل عبادات کدام است؟ بنا به ویژگی‌های ذاتی، افضل عبادات برای هر سالکی متفاوت است؛ هرچند که تمامی توصیه‌های یادشده عبادت‌های ارزشمندی‌اند. در واقع، امامان معصوم با توجه به احاطه وجودی که بر ویژگی‌های نفسانی سالکین داشته‌اند، افضل عبادات را به آنها

توصیه کرده‌اند. از این‌رو، افضل عبادات برای شخص، نیکی به والدین است؛ چرا که عدم نیکی به والدین برای آن شخص - طبق شرایط اختصاصی‌ای که داشته است - به‌منزله‌مانعی در برابر سلوکش قلمداد می‌شود؛ و برای شخص دیگر، افضل عبادات ذکر خدا و استغفار.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در باورهای مورتی تضاد و دوگانگی وجود دارد؛ یعنی تضادی آشکار میان تئوری‌های او و آنچه در عمل و در قالب گردهمایی‌ها، سخنرانی‌ها و کلاس‌هایی که برگزار کرده است. نکته‌جالب، آخرین اظهارات مورتی درباره‌ی خود و تعلیم به‌جامانده از خویش است. وی در نه روز باقی‌مانده از حیات خود می‌گوید:

دیگر چنین کالبدی یافت نخواهد شد. در ضمن، هیچ شعور و خردی این‌چنین والا و برین، در کالبد جسمانی شروع به فعالیت نخواهد کرد... مردم همه وانمود خواهند کرد که دوباره قادر هستند با این «آگاهی و شعور خردمندانه» وارد ارتباط شوند؛ اما بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ مگر آنکه شاید بر اساس تعلیمات و آموزش‌های به‌جا مانده عمل کنند؛ اما هیچ‌کس موفق به این کار نمی‌شود. هیچ‌کس! هیچ‌کس نتوانست بر اساس این تعلیم زندگی کند. بنابراین، دیگر حرفی باقی نمانده (میشل، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵).

با توجه به اشکالات وارده بر ایده‌ی مورتی، دیگر ادعاهای او که بر بنیاد آن ایده قوام یافته‌اند نیز دچار تزلزل می‌شود. وانگهی، دیدگاه کریشنا مورتی در نقد باورهای معنوی، ادیان و مذاهب نیز کلی است و تعلیم و آموزه‌های خود او را نیز دربر می‌گیرد؛ چرا که مجموعه‌ی باورها، تعلیم، کتاب‌ها و سخنرانی‌های او نیز در قالب یک سیستم فهم می‌شوند و سیستم او نیز مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها را توصیه می‌کند. از این‌رو، سیستم او نیز مجموعه‌ای در کنار مجموعه‌های دیگر است؛ چنان‌که مؤسسه و تعلیم او نیز جنبش دینی قلمداد می‌شود؛ در کنار صدها جنبش نوپدید دینی دیگر. البته می‌توان جهان‌بینی و به‌ویژه ایدئولوژی‌های هر سیستم دینی یا غیردینی را به‌شکل جزئی طرح کرد و به بررسی و نقد آن پرداخت. البته این روش منطقی است که کریشنا مورتی به آن تن نداده است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، حضور.

ارسطو، ۱۹۸۰م، منطق ارسطو، ترجمه عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالقلم.

بلاو اوپلین، ۱۳۷۶، یادمان یکصدمین سالروز تولد کریشنامورتی، ترجمه مهدی قراچه‌داغی و زهره فتوحی، تهران، البرز.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۲، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۳۷۰، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.

_____، ۱۳۷۸، تفسیر قرآن، ترجمه محمد خواجوی، قم، بیدار.

_____، ۱۴۱۰ق، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

مورتی، کریشنا، ۱۳۷۶الف، زندگی پیش‌رو، ترجمه پیمان آزاد، تهران، صدای معاصر.

_____، ۱۳۷۶ب، تار و بود اندیشه، ترجمه رضا ملک‌زاده، تهران، میترا.

_____، ۱۳۷۸الف، حقیقت و واقعیت، ترجمه حبیب‌الله صیقلی، تهران، میترا.

_____، ۱۳۷۸ب، شادمانی خلاق، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران، صفی‌علیشاه.

_____، ۱۳۸۲الف، رهایی از دانستگی، ترجمه مرصده لسانی، تهران، بهنام.

_____، ۱۳۸۲ب، مدیتیشن، ترجمه حبیب‌الله صیقلی، تهران، میترا.

_____، ۱۳۸۲ج، ضرورت تغییر، ترجمه رضا ملک‌زاده، تهران، میترا.

_____، ۱۳۸۳، تعالیم کریشنا مورتی، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران، قطره.

_____، ۱۳۸۴، فراسوی خشونت، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران، قطره.

موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۰، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

میشل، پیتر، ۱۳۷۶، کریشنا مورتی راز سر به مهر، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران، تیر.

Murti, Krishna, 1995, *The Book of Life: Daily Meditations with Krishnamurti*, New York: harper Collins.

_____ , 1992, *On God*, New York: harper Collins.

_____ , 1991, *Meeting Life: Writings and Talks on Finding Your Path Without Retreating from Society*, New York: harper Collins.

A Critical Analysis of the Relation of Eudaemonism and Master Seeking in Krishnamurti's Viewpoint

Mohammad Husain Kiani / PhD Student of Comparative Philosophy, Qom University

kiani61@yahoo.com

Received: 2018/05/13 - **Accepted:** 2018/11/10

Abstract

One of the Krishnamurti's fundamental views is summarized in this statement, "The truth is infinite and unlimited; inevitably, it cannot be propagated in the form of a definite and ideological form. Accordingly, the critical analysis of this claim is the main issue of this paper, which has examined this claim in two propositions, 1. If the truth is of an infinite nature, there is no way to be comprehended. 2. Because, there is no definite way to reach the truth, it cannot be propagated in the form of a teacher's advice or ideology. Analyzing this view, we refer to two points, first, given the nature of happiness, the infinite nature of the truth and its subjectivity do negate the role of master. The second point is that, there is a paradox in Murti's claim, because his idea contained the negation and proof and a kind of confusion.

Keywords: truth, transcendence, God, Master, spiritual technique, religious organizations.

The Ultimate Perfection of the Christian Faith and its Outcomes

Ismail Alikhani / Assistant Professor, The Iran Research Institute of Philosophy

Ismailalikhani@gmail.com

Received: 2018/11/27 - **Accepted:** 2019/05/11

Abstract

An important theme of all religions and schools, is the ultimate perfection and happiness of man and its outcomes. This issue has also been raised in Christianity, as one of the heavenly religions. Getting close to God and uniting with Him is the ultimate perfection of man in the Divine religions. This paper studies the final perfection of a Christian believer and its outcomes in the Bible and its commentaries, especially the official theology of the Church. The perfection and happiness of man in Christianity, which is unity with God and Christ, are granted [by God] through the atonement of Jesus, not the people themselves or their deeds. Some of the worldly and otherworldly outcomes of the Christian ultimate perfection are, lightning, succession of Christ, the authority over the affairs, receiving the Holy Spirit, and a blessed sight. Recognizing the achievements of God seekers, familiarity with the other Divine religions, realizing the dialogue between religions, and uniting the Divine religions against atheism have been considered in this research. This paper, studies the final perfection in Christianity and its outcomes through a theological approach than a mystical one.

Keywords: proximity to God, union with God, union with Christ, succession of Christ, blessed sight.

A Survey into the Negative Gnostic Ethics from the Viewpoint of Rumi and Laozi

✉ **Susan Rafiee Rad** / PhD Student of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch s.rafierad@yahoo.com

Mohammad Ali Yousefi / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch

Reza Asadpour / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Islamic Azad University, Qaemshahr Branch

Received: 2018/12/08 - **Accepted:** 2019/05/16

Abstract

The negative gnostic morality is the most important part of the Rumi and Laozi's thoughts. These two mystics invite their followers to the negative gnostic aspect of ethics, and encourage them to observe its components. From the viewpoint of Rumi and Laozi, through refining the soul, eradicating the selfishness and avoiding the vices, one can achieve the Divine ethics and the moral virtues. The question is, what is the negative gnostic morality and what are its components? What are the similarities and differences between Rumi and Laozi's negative gnostic morality? Using a descriptive-analytical approach and desk-research method, this paper studies the concept of negative gnostic morality and its components from the viewpoint of Rumi and Laozi, through a comparative study. The findings show that, there are some similarities and differences between the two views; both ethical systems are based on two elements of "silence and nothingness" and "austerity and self-control", as the two gates for entering the mystical path, but despite the apparent similarities, the foundations of refinement and austerity according to Rumi is the natural love of man to God, which also has the support of the law and reason.

Keywords: refinement of the soul, silence, austerity, mystical conduct, moral system.

A Comparative Study of the Ethical System of "Islam" and "Tao"

Husain Rahnamie / Assistant Professor, Tehran University, Faculty of Education and Islamic Thought

✉ **Hasan Karami Mohammad Abadi** / M.A., Tehran University

hassankarami@ut.ac.ir

Received: 2019/03/17 - **Accepted:** 2019/08/11

Abstract

A comparative study between the principles and ethical teachings of Islam and Tao initiates a new perspective on the dialogue between the heavenly and non-heavenly religions. Using a desk-research method, and focusing on the main Islamic and Taoist texts through a comparative perspective, this paper studies the similarities and differences between Islamic and Taoist ethical foundations; the foundations such as, the criterion of good and evil, the necessity of having a moral life, the cause of the good and evil, and also, the relativity of moral teachings. The comprehensiveness of the moral system of Islam in all worldly and other worldly aspects besides its social perspective, and the passive and one-dimensional and worldly Taoist perspective on the moral teachings are among the main differences between these two religions. The existence of an ethical ideal man who is the embodiment of good morals and the founder of utopia, are among the most important similarities between Islam and Taoism.

Keywords: Islam, Taoism, ethics, Taoisthecing, Tao Te Ching.

A Critical Typology of the Human Rights by Analyzing the basic Concept of the Human Dignity based on Islam and Christianity

Mohammad Javad Arasta / Assistant Professor, Farabi University Campus

 **Mohammad Reza Barteh** / PhD Student, Baqir al-Olum University

mbarteh@Yahoo.com

Received: 2019/01/12 - **Accepted:** 2019/04/28

Abstract

The issue of the human rights is considered as a means of assessing and valuing man in the 21st century to the extent that due to the expansion of its legal dimensions towards politics, security and sovereignty is about to become a norm and standard in governing— an unjust standard that isolates all types of criterion and understanding, even religious and civilized understandings. The most basic concept behind the contemporary human rights is the human dignity. Conceptual analysis of the human rights based on dignity leads to hidden challenges that have so far not been discussed. While analyzing the identity of human dignity, its status, and the implications of the human rights, this paper examines the critical human rights studies that historically criticize the theoretical foundations, methodology, value creation, legal normalization, functions and the human rights in the current world. The function of the conceptual analysis, is recognizing the network of knowledge and making a functional alignment between the common human rights literature of Islam and Christianity.

Keywords: dignity, the human rights, Islam, Christianity, critical typology.

Abstract

A Comparative Study of Logos in Christianity and the Word in the Quran

✉ **Alireza Farhang Qahfarkhi** / PhD Student of Comparative Studies of Religions, URD

al.re.farhang@gmail.com

Saeed Binaee Motlagh / Associate Professor, Tehran University

Received: 2018/10/21 - **Accepted:** 2019/03/04

Abstract

There are similar Biblical and theological concepts and terms in Islam and Christianity, whose semantic coincidence needs an in-depth analysis. Logos in Christianity and the Word in the Quran are among these terms that considering the philosophical background and theological application of Logos, appear to have no common meaning, while the original texts of both religions reveal a semantic relationship, although they may not be exactly the same. This comparative study provides a deeper understanding of the sacred texts of both religions. Both in the Quran and in the New Testament, there is a tangible relationship between the Word and the "Holy Spirit" or the "Sprit". The Holy Spirit establishes an interconnected relationship between the world of Divine Command and the world of creation. All the destinies of creation are documented in the Divine world, all of which are in the form of the Word, and the "Sprit" is able to pass through a cosmic domain and act in the other cosmic dominion through the heavenly brokers (angels and other means).

Keywords: Logos, Word, Quran, Christ, Holy Spirit.

Table of Contents

A Comparative Study of Logos in Christianity and the Word in the Quran <i>/Alireza Farhang Qahfarkhi / Saeed Binaee Motlagh</i>	7
A Critical Typology of the Human Rights by Analyzing the basic Concept of the Human Dignity based on Islam and Christianity / <i>Mohammad Javad Arasta / Mohammad Reza Barteh</i>	25
A Comparative Study of the Ethical System of "Islam" and "Tao" / <i>Husain Rahnamie / Hasan Karami Mohammad Abadi</i>	45
A Survey into the Negative Gnostic Ethics from the Viewpoint of Rumi and Laozi / <i>Susan Rafiee Rad / Mohammad Ali Yousefi / Reza Asadpour</i>	63
The Ultimate Perfection of the Christian Faith and its Outcomes / <i>Ismail Alikhani</i>	83
A Critical Analysis of the Relation of Eudaemonism and Master Seeking in Krishnamurti's Viewpoint / <i>Mohammad Husain Kiani</i>	101
Abstract / <i>Mohammad javad noroozi</i>	118

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.10, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2019

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager&Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net