بسم الله الرحمن الرحیم

فصل‌نامه علمی

معرفت ادیان

سال هفدهم، شماره اول، پیاپی۶۵، زمستان ۱۴۰۴

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل‌رسول
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی
استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن
دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

احمدحسین شریفی
استاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

محمدعلی شمالی
دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

ابوالفضل محمودی
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح
دانشیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

حسن نقی‌زاده
استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

حسین حمزه شهید العامری
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفهٔ هنر

ستار جبرحمّود الاعرجی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

رزاق حسین فرهود العرباوی الموسوی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

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

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ ـ دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳(۰۲۵)

صندوق پستی۳۷۱۸۵_۴۳۳۳

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

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر
سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

سردبیر
احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی
سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا
یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ
حمید خانی

چاپ
زمزم

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

اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

معرفت ادیان فصلنامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛

۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدودهٔ جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛

۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به‌دست می‌آورد؛

۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخهٔ مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی(و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی(فردی و جهانی)؛

۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشهٔ شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛

۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأمّلات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: http://nashriyat.ir/SendArticle ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲،۵۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۰،۰۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به https://nashriyat.ir ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله(در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

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

الف ـ ارائه‌کننده نظریه و یافتهٔ جدید علمی؛

ب ـ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبیّن آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

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

فهرست مطالب

تبیین آموزهٔ خلافت الهی در مذهب شیعه به‌مثابهٔ مبنای فکری جامع و تمدن‌ساز در مقایسه با تفکر نیابت الهی در مسیحیت کاتولیک / ۷

سعیده نکونام / محمدرضا کریمی والا

بررسی تطبیقی ماهیت دین در اندیشهٔ اسپینوزا و علامه طباطبایی: از عقل‌گرایی تا فطرت‌گرایی / ۲۹

حسن کرمی محمدآبادی / علی عسگری یزدی / سیدمجتبی میردامادی / حسین رهنمایی

تحلیل انتقادی تجربهٔ دینی در اندیشهٔ راما کریشنا با تأکید بر مبانی اسلامی / ۴۹

الهه مقدم‌منش / حسین رهنمایی

تحلیل و بررسی بومی‌سازی در تبشیر مسیحی / ۶۹

ابوالحسن پورقربانی

بررسی تحلیلی کلیساهای پنطیکاستی موج سوم در آمریکای لاتین: مطالعات موردی و پیامدها /۹۱

سیدمحمدرضا میربوسفی

بازخوانی جایگاه زن در فقه زرتشتی دورهٔ ساسانی / ۱۱۳

سمیه خلیلی

عوامل شکل‌گیری و تقویت دیدگاه‌های افراطی و تفریطی دربارهٔ زنان در آیین هندو/۱۳۱

مهدی هنرجو

آیت سیاهی؛ بررسی نقش اهریمن و دیوان در دادِستان مینوی خرد / ۱۵۱

مرضیه (خورشید) سلیمانی / سیدسعیدرضا منتظری / مصطفی فرهودی

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 1, 7-28

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

Print ISSNL: 2008-8116
10.22034/marefateadyan.2025.5002200
Online ISSN: 2980-809X

An Explication of the Doctrine of Divine Caliphate in Shiism as a Comprehensive and Civilizational Intellectual Foundation in Comparison with the Concept of Divine Vicarship in Catholic Christianity

Saeedeh Nekounam / PhD Candidate in Theoretical Foundations of Islam, University of Qom, Qom, Iran s.nekonam@stu.qom.ac.ir
Mohammad Reza Karimi Vala / Associate Professor, University of Qom, Qom, Iran r.karimivala@qom.ac.ir

Received: 2025/06/08 - **Accepted:** 2025/08/25 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

Despite the pivotal role of theological theories in shaping the identity of religious civilizations, few studies have undertaken a purposeful comparison between Divine Vicarship in Catholic Christianity and Divine Caliphate in Imami Shiism. The absence of a targeted study comparing these two doctrines within the framework of comparative theology, particularly focusing on the capacity for comprehensiveness and civilizational construction within Shiite thought, reveals the necessity of this research. This study, employing a documentary-analytical method and drawing upon authentic religious sources and authoritative theological texts, demonstrates that papal vicarship is primarily founded upon the institutional authority of the Church and the official interpretation of the Bible. In contrast, Divine Caliphate in Shiism holds a status beyond a mere religious institution; as both a constitutive (takwīnī) and legislative (tashrī'ī) vicegerency, it extends from the Prophet to the Infallible Imams and continues in the era of occultation through the theory of the Guardianship of the Jurist (Wilāyat al-Faqīh). The findings indicate that this model, by integrating revelation, rationality, social justice, and popular participation, presents a comprehensive framework for divine governance and the organization of society based on human dignity, possessing a high capacity for civilization-building.

Keywords:Divine Vicarship, Divine Caliphate, Guardianship of the Jurist, Imamate, Church, Pope, Shiite System.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۷ـ۲۸
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5002200

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین آموزهٔ خلافت الهی در مذهب شیعه به‌مثابهٔ مبنای فکری جامع و تمدن‌ساز در مقایسه با تفکر نیابت الهی در مسیحیت کاتولیک

سعیده نکونام دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری دانشگاه قم، قم، ایران s.nekonam@stu.qom.ac.ir
محمدرضا کریمی والا / دانشیار دانشگاه قم، قم، ایران r.karimivala@qom.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ – پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ – انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

با وجود نقش محوری نظریه‌های الهیاتی در شکل‌دهی به هویت و تمدن‌های دینی، پژوهش‌های اندکی به مقایسهٔ هدفمند نیابت الهی در مسیحیت کاتولیک و خلافت الهی در شیعهٔ امامیه پرداخته‌اند. فقدان مطالعه‌ای هدفمند که این دو آموزه را در چهارچوب الهیات تطبیقی مقایسه کند، به‌ویژه با تمرکز بر ظرفیت جامعیت و تمدن‌سازی اندیشهٔ شیعی، ضرورت انجام این تحقیق را آشکار می‌سازد. این پژوهش با روش اسنادی ـ تحلیلی و بر پایهٔ منابع اصیل دینی و متون معتبر الهیاتی انجام شده است و نشان می‌دهد که نیابت پاپی عمدتاً بر اقتدار نهادی کلیسا و تفسیر رسمی کتاب مقدس استوار است؛ درحالی‌که خلافت الهی در شیعه جایگاهی فراتر از نهاد دینی دارد و به‌عنوان نیابت تکوینی و تشریعی، از پیامبر تا امامان معصوم علیهم‌السلام امتداد یافته و در عصر غیبت با نظریهٔ ولایت فقیه استمرار پیدا کرده است. یافته‌ها بیانگر آن است که این الگو با تلفیق وحی، عقلانیت، عدالت اجتماعی و مشارکت مردمی، طرحی جامع برای حاکمیت الهی و سامان‌دهی جامعه بر مبنای کرامت انسانی ارائه می‌دهد و از ظرفیت بالای تمدن‌سازی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: نیابت الهی، خلافت الهی، ولایت فقیه، امامت، کلیسا، پاپ، نظام شیعه.

مقدمه

در گسترهٔ الهیات تطبیقی، یکی از مباحث بنیادین که همواره محل تأمل و منازعه بوده، جایگاه انسان در نسبت با امر الهی و چگونگی تحقق نیابت یا خلافت خداوند بر زمین است. این پرسش، نه‌تنها جنبه‌ای فلسفی و کلامی دارد، بلکه مستقیماً با ساختار قدرت، مشروعیت دینی، و نظام معنایی جوامع دینی پیوند می‌خورد. در مسیحیت کاتولیک، مفهوم نیابت الهی عمدتاً بر پایهٔ الهیات تجسد، تثلیث و استمرار اقتدار کلیسایی از طریق پطرس تا پاپ‌ها استوار است؛ بدین معنا که پاپ به‌عنوان جانشین مسیح، تجلی ارادهٔ خداوند بر زمین شمرده می‌شود. در مقابل، مکتب امامیه در سنت شیعه خلافت الهی را در منظومه‌ای وسیع‌تر تعریف می‌کند که از نبی آغاز می‌شود و به امامت معصومان می‌رسد و در دوران غیبت با نظریهٔ ولایت فقیه تداوم می‌یابد. این تفاوت در تلقی، بازتابی از دو گونه نگرش هستی‌شناختی به رابطهٔ خدا و انسان است: نگرشی که تجسد را تجلی خدا در انسان می‌داند؛ در برابرِ نگاهی که خلافت را امانت الهی در انسان کامل تعریف می‌کند. این مقاله با رویکردی تحلیلی ـ تطبیقی به بررسی مبانی، ساختار و پیامدهای نظریهٔ نیابت در کاتولیسیسم و خلافت در شیعه می‌پردازد و از خلال مقایسهٔ آنها، در پی تبیین دقیق‌تری از مدل‌های دینیِ مدیریت معنویت و قدرت در دو سنت بزرگ الهیاتی است.

به‌رغم پژوهش‌های متعددی که در مقایسهٔ جایگاه پاپ در مسیحیت کاتولیک با نهاد امامت، ولایت فقیه و مرجعیت در شیعه انجام شده است، تا کنون مطالعهٔ تطبیقی مستقلی به بررسی ریشه‌های الهیاتیِ دو مفهوم نیابت الهی در کاتولیک و خلافت الهی در اندیشهٔ شیعی نپرداخته است. این نوشتار می‌کوشد با تمرکز بر مبانی نظری و کارکردهای دینی این دو انگاره، وجوه اشتراک و افتراق آنها را در چهارچوب الهیات مقایسه‌ای تحلیل کند. روش پژوهش این مقاله، اسنادی ـ تحلیلی است که ضمن توجه به شباهت‌های ظاهریِ دو مفهوم، تفاوت‌ها و برتری نظریهٔ خلافت الهی شیعه را در ساحت الهیاتی و کارکرد اجتماعی ـ سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. غیاب چنین پژوهشی، خلأ چشمگیری در درک گفت‌وگوی بنیادینیِ این دو سنت فکری ایجاد کرده است که این مقاله درصدد پرتوافشانی بر آن است.

۱. نیابت الهی در مسیحیت کاتولیک

مفهوم نیابت الهی در الهیات مسیحی، به‌ویژه در چهارچوب آموزه‌های کاتولیک، به‌مثابهٔ محوری‌ترین آموزهٔ الهیاتی، مبتنی بر اتحاد ناگسستنی دو طبیعت الهی و انسانی در شخصیت مسیح است. تحلیل این آموزه مستلزم فهمی عمیق از الوهیت عیسی، تجسد کلمه، جایگاه حواریون و ساختار اقتدار کلیساست؛ جایی که پسر به‌مثابهٔ خدای متجسد نقش واسطه‌ای میان خدا و انسان را ایفا می‌کند. پژوهش حاضر با استناد به متون کتاب مقدس، اسناد شوراهای کلیسایی و آرای متألهان کاتولیک، به واکاوی ابعاد نظری و کارکردیِ نیابت الهی در سنت کاتولیکی می‌پردازد.

۱ـ۱. نیابت الهی حضرت عیسی علیه‌السلام

الوهیت عیسی، به‌عنوان یکی از آموزه‌های بنیادین و پیچیدهٔ مسیحیت، بر اساس اعتقادنامهٔ نیقیه (۳۲۵م) و تعالیم شورای کالسدون (۴۵۱م)، عیسی مسیح را هم‌ذات با پدر و به‌عنوان دومین اقنوم تثلیث (پسر) معرفی می‌کند. بر مبنای این تلقی، عیسی مسیح به‌عنوان خدای کامل و انسان کامل، در چهارچوب تثلیث (پدر، پسر، روح‌القدس) پذیرفته شده است (لین، ۲۰۱۰م، ص۶۷ـ۶۸). با ارجاع به آیاتی مانند «کلمهٔ خدا بود» (یوحنا، ۱: ۱) و «من و پدر یکی هستیم» (یوحنا، ۱۰: ۳۰)، هم‌ذاتی او با پدر تبیین می‌شود. همچنین عیسی می‌گوید: «پدر از من بزرگ‌تر است» (یوحنا، ۱۴: ۲۸) و «به‌سوی پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم» (یوحنا، ۲۰: ۱۷).

در اعتقادنامهٔ نیقیه تأکید شده است:

> **ما به خدایی یگانه ایمان داریم؛ به خدای قادر مطلق؛ آفرینندهٔ همهٔ چیزهای دیدنی و نادیدنی؛ و به یک خداوندگار، عیسی مسیح، پسر خدا، به‌وجودآمده از ذات پدر. تنها اوست که از ذات پدر به‌وجود آمده؛ خدا از خدا، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی، مولود [نه مخلوق به‌وجودآمده و نه آفریده‌شده]، و هم‌ذات با پدر است. به‌واسطهٔ او همهٔ موجودات آفریده شدند؛ همهٔ موجوداتی که روی زمین و در آسمان‌اند. او به‌خاطر ما انسان‌ها و برای نجات و رستگاری ما از آسمان فرود آمد؛ جسم گردید و انسان شد. او رنج کشید و در روز سوم برخاست و به آسمان‌ها صعود کرد. او جهت داوری زندگان و مردگان مجدداً بازخواهد گشت و نیز به روح‌القدس ایمان داریم؛ اما کلیسای مقدس کاتولیک و رسولان، هر باوری را که وجود پسر را مخلوق، حادث، متفاوت از پدر، یا دستخوش تغییر بداند، به‌صراحت محکوم می‌کند (لین، ۲۰۱۰م، ص۵۱؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص۵۷ـ۵۸).**

بر اساس اعتقادنامه‌های تاریخی شورای کلیسا، عیسی مسیح به‌عنوان فرزند یگانهٔ خدا، هم‌زمان دارای دو طبیعت متمایز الهی و انسانی است که بدون اختلاط یا تغییر، در او متحد شده‌اند. الوهیت او ازلی و هم‌ذات با پدر است؛ درحالی‌که انسانیتش از مریم باکره متولد شد. این اتحاد ناگسستنی موجب شده است که او هم‌ذات با پدر از جنبهٔ الوهی، و هم‌ذات با انسان از جنبهٔ بشری باشد. الهی‌دانان کاتولیک میان این دو جنبه تمایز قائل شده‌اند؛ به‌طوری‌که صفات متعالی به الوهیت و صفات عادی به انسانیت او نسبت داده می‌شود. بر اساس این آموزه، عیسی مسیح از لحظهٔ تجسد تا ابد، کاملاً الهی و کاملاً انسانی باقی می‌ماند (لین، ۲۰۱۰م، ص۹۶ـ۹۷) و این جایگاه دوگانه در مأموریت او نیز بازتاب یافته است؛ به‌گونه‌ای‌که در چهارچوب آموزهٔ ملکوت خداوند، عیسی مسیح وضعیت مطلوبی را ترسیم می‌کند و با فراخواندن پیروان خود، آنان را درگیر جریان اصلاحی و انتقادی زمان خویش می‌سازد. او به مخاطبانش فهماند که ملکوت الهی از پیش در زمین آغاز شده است و با دعوت به برابری و عدالت، آنان را به مشارکت فعال در تحقق آن فرامی‌خواند (راد و دیگران، ۱۴۰۲، ص۸۱). در الهیات مسیحی، خاستگاه شایستگی انسان در نزد خدا آن است که خداوند سخاوتمندانه خواسته است او را با فیض

خویش همراه کند؛ به‌گونه‌ای‌که منشأ تمام شایستگی انسان نزد خدا، محبت و ایمان او به مسیح دانسته می‌شود (بهادیوند چگینی و حسنی، ۱۴۰۳، ص۴۹).

۲ـ۱. نیابت الهی حواریون

پس از عروج عیسی، حواریون مأموریت تبشیر انجیل و تأسیس کلیسا را یافتند تا پیام ملکوت را به تمامی اقوام ابلاغ کنند. آیاتی مشروعیت این رسالت را تأیید می‌کنند. در انجیل متی آمده است: «عیسی این دوازده نفر را فرستاد و به آنان دستور داد:... نزد غیریهودیان و سامریان نروید؛ بلکه فقط نزد گوسفندان گمشدهٔ خاندان اسرائیل بروید» (متی، ۱۰: ۵ـ۶). همچنین در انجیل مرقس بیان می‌شود: «عیسی ایشان را به دو گروه فرستاد و به آنان قدرت بر ارواح ناپاک داد» (مرقس، ۶: ۷). در اعمال رسولان نیز ذکر شده است:

> **و چون روز پنطیکاست رسید، همهٔ ایشان به یک‌جا جمع بودند. ناگاه صدایی از آسمان آمد، همچون صدای وزیدن باد شدید و تمام آن خانه را که در آن نشسته بودند، پر کرد و زبانه‌هایی منقسم‌شده همچون زبانهٔ آتش، بر هر یک از ایشان قرار گرفت و همه از روح‌القدس پر شدند. و شروع به سخن گفتن به زبان‌های دیگر کردند (اعمال رسولان، ۲: ۴).**

ایشان در ادامه مأموریت یافتند که رسالت جهانی خود را پی گیرند: «پس بروید و همهٔ امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به‌نام پدر و پسر و روح‌القدس تعمید دهید» (متی، ۲۸: ۱۹). در میان آنان، پطرس به‌عنوان پیشوای حواریون شناخته شد و عیسی به او فرمود: «و من نیز به تو می‌گویم که تو پطرس هستی و بر این صخره، کلیسای خود را بنا خواهم کرد و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت» (متی، ۱۶: ۱۸).

وجود جایگاه رفیع حواریون به میزانی است که بخش اول کتاب اعمال رسولان در هشت باب نخستینش به حواریون و تبلیغات آنها می‌پردازد (بهادیوند چگینی و صانعی، ۱۴۰۲، ص۹۲). بااین‌حال، انجیل‌ها ضعف‌های آنان را نیز بازتاب داده‌اند؛ از جمله: پطرس سه بار عیسی را انکار کرد (متی، ۲۶: ۶۹ـ۷۵)؛ توماس تا زمانی که عیسی را پس از رستاخیز ندید، ایمان نیاورد (یوحنا، ۲۰: ۲۴ـ۲۹)؛ یهودا اسخریوطی با خیانت، عیسی را به سی سکهٔ نقره فروخت (متی، ۲۶: ۱۴ـ۱۶). این وقایع مؤید آن است که به‌رغم انتخاب الهی، آنان فاقد عصمت بوده‌اند.

۳ـ۱. نیابت الهی پاپ

عیسی مسیح که عنوان پادشاه پادشاهان و آقای آقایان را دارد، بنیان‌گذار حقیقی کلیسا محسوب می‌شود (وان وورست، ۱۳۸۴، ص۲۸۹). بر این اساس، کلیسا تنها نهاد ایجادشده توسط خود مسیح است (کونگ، ۱۳۸۴، ص۱۸۷). برای مثال، این سخن معروف عیسی که گفت: «تو پطرس هستی و بر این صخره کلیسای خود را بنا خواهم کرد و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت؛ و کلیدهای ملکوت آسمان را به تو می‌سپارم. و آنچه بر زمین ببندی، در آسمان بسته گردد و آنچه در زمین گشایی، در آسمان گشاده شود» (انجیل متی، ۱۶: ۱۸)،

به سند تأسیس کلیسا توسط عیسی مسیح تعبیر شده است. بر اساس این آیه، اسقفان سه منزلت را برای پطرس با عنوان‌های ولایت تکوینی، زعامت دینی و زعامت دنیوی مشخص کرده‌اند (اگریدی، ۱۳۸۴، ص۱۸).

همچنین کاردینال رابرت بلارمین، از آیات یادشده ایمان پطرس و نیز مصونیت جانشینان او از خطا را استنباط کرده است (صانعی، ۱۳۸۷، ص۱۱۳). وی استدلالی عقلی برای اثبات خطاناپذیری در مقام عمل ارائه می‌دهد و آن اینکه اگر پاپ در احکام ضروری دچار اشتباه شود، نتیجه آن خواهد بود که مسیح شرایط لازم را برای نجات جامعهٔ مسیحی فراهم نیاورده است. بنابراین به‌نظر می‌رسد به کلیسا دستور داده شده باشد که از هدایت پاپ پیروی کند (صانعی، ۱۳۸۷، ص۵۹). این روایت، مبنای نظریهٔ جانشینی پطرس و استمرار منصب پاپ در رم شده است؛ به این ترتیب که پاپ در هر دوره‌ای به‌صورت پیوسته با پطرس و عیسی مسیح در ارتباط است و این زنجیره از پاپ کنونی تا پطرس و عیسی مسیح، بدون هیچ حلقهٔ مفقوده‌ای، از وثاقت و اطمینان برخوردار است (اگریدی، ۱۳۸۴، ص۱۰۱). این جانشینی زمینه‌ساز نظریهٔ خطاناپذیری پاپ شد؛ به این معنا که پاپ دارای اقتدار الهی و نمایندهٔ خدا روی زمین است (تیواری، ۱۳۸۷، ص۱۷۳). بنابراین، کلیسای کاتولیک معتقد است: آموزهٔ خطاناپذیری حقیقتی است که از اول در کلیسا بوده است (The Catholic Church, 1994, p.891).

افزون‌براین، حیات معنوی کلیسا وابسته به پاپ است و نبود این مقام، کلیسا را به نهادی بی‌اثر و راکد تبدیل می‌کند. در واقع، پاپ نه‌تنها جانشین پطرس، بلکه به‌طور مستقیم وارث مقام حضرت عیسی مسیح علیه‌السلام شمرده می‌شود (کونگ، ۱۳۸۴، ص۱۳۶). این امتیازِ مصونیت از خطا، به‌صورت مستقیم از سوی خدا عطا شده است و پاپ در مواضع رسمی خود، نیازی به مشورت با کلیسا، اسقف‌ها و نیز تأیید یا تصدیق آنها ندارد (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص۲۶۷). در نتیجه، این مقام در حدی والاست که به‌گفتهٔ کشیش اسپانیایی، ایگناسیوس لویولا، ما باید همیشه آماده باشیم که اگر مقامات کلیسایی چیزی را که در نظر ما سفید می‌نماید، سیاه بخوانند، باور کنیم که آن چیز سیاه است؛ چراکه روح‌القدس بر کلیسا حکومت می‌کند (Ignatius of Loyola, 1914, p.98). طبق همین دیدگاه‌ها، هرگاه پاپ در موضع فتوا دادن قرار می‌گیرد، با حضور دائمی روح‌القدس در کلیسا، از خطا در امان می‌ماند. به همین ترتیب، کل کلیسا به‌عنوان کل خطاناپذیر است و هرچند خطاپذیری اعضای کلیسا به‌عنوان افراد پذیرفته شده، اما کلیسا در مقام جمعی و از طریق ساختار متشکل از پاپ و اسقفان، خطاناپذیر است (Rahner, 1982, p.713-714). ازهمین‌رو در نگرش کاتولیکی، پاپ تنها مفسر حقیقی کتاب مقدس است و نظر او بر همگان اولویت دارد (کونگ، ۱۳۸۴، ص۱۶۸). به‌علاوه، او نه‌تنها رهبر معنوی کلیسا، بلکه منبع اصلی قانون و اقتدار در نظام دینی است. به‌بیان‌دیگر، جایگاه او فراتر از هر نهاد دیگر در کلیسا و در سطحی الهی قرار دارد. به این ترتیب، وی معیار تشخیص حق از باطل و بنیان هر قانون کلیسایی است. این اقتدار در طول تاریخ،

به‌صورت عملی نیز نمود یافته است؛ برای مثال، نظارت بر تشکیلات قضایی از طریق تأسیس نهادهایی چون دادگاه‌های تفتیش عقاید در دورهٔ میانه و مجمع آموزهٔ ایمان، در اختیار پاپ بوده است (کونگ، ۱۳۸۴، ص۱۹۹ـ۲۰۰). همچنین پاپ نه‌تنها در امور مذهبی، بلکه در روابط سیاسی و اجتماعی نیز اقتدار داشته است و پادشاه‌ساز شده بود (کونگ، ۱۳۸۴، ص۱۲۳)؛ چون به‌عنوان نمایندهٔ پروردگار، قدرت مطلقه به او تعلق گرفته بود (ماله و ایزاک، ۱۳۶۲، ص۳۹۹). بنابراین، پاپ شاخص‌ترین مقام مسیحیت و شخصیت مرکزی، پدر مقدس، ابرمرد، منبع عشق و محبت، نور دنیا، رئیس کل عالم، عالی‌ترین داور، بزرگ‌ترین ارباب و صاحب‌اختیار است (کونگ، ۱۳۸۴، ص۱۳۰ـ۱۴۳).

متن بیانیهٔ شورای واتیکان دربارهٔ خطاناپذیری پاپ چنین است: «پاپ رم، به‌عنوان جانشین پطرس، با مساعدت الهی، هنگام تعریف آموزه‌های ایمانی و اخلاقی، مصون از خطاست» (لین، ۲۰۱۰م، ص۴۸۱).

توماس هابز یکی از تبعات ادعای پاپ دربارهٔ نیابت عمومی مسیح را این‌گونه بیان می‌کند: «پادشاهان مسیحی تنها با تاج‌گذاری توسط اسقف‌ها (نمایندگان پاپ) مشروعیت الهی می‌یابند» (هابز، ۱۳۸۹، ص۵۰۶).

در این فضای عقیدتی، برتری پاپ اعظم بر تمام امور دنیا به‌اندازه‌ای تقویت شد که گرگوریوس هفتم در شورای اسقفان (۱۰۷۶م) خطاب به حاضران گفت: «حل و عقد امور آسمان و زمین به‌دست شماست. می‌توانید حکمرانی بر جهان را تفویض کنید» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص۲۰).

بررسی بنیادهای الهیاتیِ نیابت الهی در مسیحیت کاتولیک نشان می‌دهد که این آموزه بر مبنای دو اصل «اتحاد دو طبیعت الوهی و انسانی در وجود مسیح» و «تداوم تاریخی نیابت از طریق حواریون، به‌ویژه پطرس و سپس نهاد پاپ به‌عنوان جانشین رسمی و خطاناپذیر او»، مشروعیت یافته و استمرار پیدا کرده است. بر پایهٔ منابع مقدس، شوراهای کلیسایی و سنت الهیاتی کاتولیک، پاپ نه‌تنها مفسر نهایی کتاب مقدس، بلکه تجلی ارادهٔ الهی در زمین تلقی می‌شود و اقتدار دینی ـ اجتماعی کلیسا، حول محور این نیابت تعریف می‌گردد.

۲. خلافت الهی در مذهب شیعه

خلافت به‌مفهوم «در پی کسی آمدن و جای او قرار گرفتن» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص۸۳). وجه نام‌گذاری کلمهٔ «خلافت»، جانشینی فرد دوم پس از فرد اول است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ص۲۱۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ص۱۲۰). این نیابت و جانشینی، به‌سبب بزرگی و شرافت اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۹۴). در این پژوهش، خلافت به این معناست که خداوند سبحان اولیای خود را در زمین، خلافت و جانشینی می‌دهد و آنان انسان‌های کاملی هستند که می‌بایست مظهر تمام اوصاف و اسمای حسنای الهی باشند. در ادامه به بررسی این شأن در اندیشهٔ مکتب تشیع می‌پردازیم و آن را در سه بخش اصلی واکاوی خواهیم کرد.

۱ـ۲. خلافت الهی نبی

حاکمیت حقیقی و بالذات از آن حق تعالی است و تنها هموست که بالاصاله حق ولایت و سرپرستی انسان و

جامعهٔ بشری را دارد (آل‌عمران: ۱۸۹؛ مائده: ۱۷ و ۴۰؛ توبه: ۱۱۶؛ ملک: ۱). این بنیان معرفتی هر نظام اسلامی تأکید می‌کند که هر ولایتی در عرض ولایت الهی «طاغوت» شمرده می‌شود.

خلیفةالله بودن انسان کامل مستلزم آن است که وی تجلیگاه کامل صفات و افعال الهی بوده و مرآت و آیت حق باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج۶، ص۱۲۶ـ۱۲۹؛ ۱۳۸۹ب، ص۱۱۷). این معیار، شاخصی روشن برای سنجش مشروعیت ولایت انسانی از منظر الهی است و نشان می‌دهد که خلافت، نه امری قراردادی، بلکه مقامی تکوینی و الهی است.

قرآن کریم با تأکید بر اینکه اطاعت از پیامبرﷺ عین اطاعت از خداست (نساء: ۸۰) و بیعت با پیامبرﷺ در حقیقت بیعت با خداوند است (فتح: ۱۰)، جایگاه پیامبر را نه صرفاً به‌عنوان ناقل وحی، بلکه به‌مثابهٔ مجرای تحقق ولایت الهی و مظهر تامّ ولایت الهی در حوزهٔ تشریع و تدبیر جامعه تثبیت می‌کند. این مفاهیم به‌وضوح به خلافت الهی نبی به‌عنوان واسطهٔ مستقیم بین خدا و خلق اشاره دارند (سبحانی، ۱۳۹۴، ص۲۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۷، ص۶۰). نمونه‌های قرآنی مانند «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» (بقره: ۳۰) و خلافت حضرت داودؑ (ص: ۲۶) و احادیثی چون حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۶، ص۴۰۲) بر نقش مأموریتی پیامبرﷺ در نظام آفرینش و حکومت الهی و در راستای به‌کمال رساندن تمام موجودات نظام هستی تأکید دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص۴۶ـ۴۸؛ ۱۳۸۹ب، ص۳۱۴). به این ترتیب، خلافت الهی دارای دو بُعد علمی و عملی است که شامل «دریافت وحی» و «اجرای حکومت و قضاوت عادلانه» می‌شود.

حکمای متأله با تحلیل عقلی اثبات می‌کنند که موجودات پایین‌مرتبه، تنها از طریق وسایطی می‌توانند فیض الهی دریافت کنند که از جنبهٔ روحانی به حق متصل بوده و از جنبهٔ مادی با خلق مرتبط باشند. پیامبرﷺ در این سلسله‌مراتب وجودی، به‌عنوان واسطهٔ فیض الهی به جهان ممکنات عمل می‌کند. بنابراین، خلافت الهی پیامبرﷺ، هم مسئولیتی تشریعی و حکومتی است و هم ضرورتی وجودشناختی در نظام آفرینش (سبزواری، ۱۳۸۳، ص۴۵۶). این جایگاه ویژه، پیامبرﷺ را به «معلم فرشتگان» و مصون از خطا تبدیل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۹، ص۳۶). عصمت پیامبرﷺ امتیاز شخصی نیست؛ بلکه لازمهٔ ذاتی مقام خلیفةاللهی است. هدف نهایی این نظام، تربیت انسان‌ها برای رسیدن به مقام خلیفةاللهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۱۰۴). بنابراین، نظام اسلامی صرفاً ساختاری حکومتی نیست؛ بلکه الگویی الهی برای تکامل انسان تا مراتب قرب الهی است.

۲ـ۲. خلافت الهی اهل‌بیتؑ

پس از رحلت پیامبر اکرمﷺ، امامان معصومؑ جانشینان آن حضرت، حجت‌های الهی و امتداد ولایت نبوی محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۲، ص۱۲۸ـ۱۳۰). این جانشینی صرفاً تاریخی نیست؛ بلکه حقیقتی متعالی در نظام توحیدی است که مستلزم عصمت، علم لدنی و اتصال به وحی است. امامت، نه‌تنها امتداد نبوت،

بلکه حامل میراث علوم آسمانی و ضامن تحقق عدالت است (احمدی میانجی، بی‌تا، ص۱۳۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ص۲۸). در غیر این صورت، با فقدان امام معصوم، فواید بعثت پیامبر ﷺ با وفات ایشان از میان می‌رفت؛ جامعه دچار تفرقهٔ اعتقادی و عملی می‌شد؛ وحدت اسلامی فرومی‌پاشید و ارکان شریعت سست می‌شد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ص۲۸). از منظر کلامی، عصمت امامان دلیلی بر مشروعیت مطلق ولایت آنان، و حاکمیت ایشان بازتابی از حاکمیت مطلق الهی تلقی می‌شود. در فلسفه، اهل‌بیت ﷺ به‌عنوان صادر نخستین و واسطهٔ فیض الهی معرفی می‌شوند که اراده‌شان از اسباب عالی وجود به‌شمار می‌رود. در عرفان اسلامی، این حقیقت ژرف‌تر می‌شود، که امامان «کَونِ جامع» و مظهر اسما و صفات الهی‌اند و ولایت آنان تنها محدود به انسان نیست؛ بلکه حتی بر ملائکه، عالم برزخ و مراتب وجودی دیگر نیز تأثیر می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۷، ص۵۵ـ۸۲). در این نگاه، امام انسان کاملی است که تمام هستی را در قلب سلیم خود جای داده و مَجلای ظهور صفات ربوبی است. امام صادق ﷺ می‌فرماید: «امامان ابواب الهی‌اند که بدون آنها شناخت خدا ممکن نیست» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۹۳). این جایگاه با نصب الهی به امامان اعطا شده است و تمام ابعاد زندگی بشر را شامل می‌شود. خلافت الهی امامان، نه از سوی مردم، بلکه به‌اذن خداوند است و همهٔ شئون علمی، عملی، سیاسی و اخلاقی آنان را دربرمی‌گیرد. عملکرد امامان تجلی عقل کل، سنت الهی و فطرت پاک است. آنان مظهر «نور السماوات والأرض» (نور: ۳۵) هستند و سیره‌شان نمایشگر جمال، ادب و عقلانیت ناب الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۲، ص۴۸). هدف امامان ﷺ تأسیس مدینهٔ فاضلهٔ مبتنی بر عدالت و کرامت انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص۴۶). این مدینهٔ فاضله تجلی کامل حاکمیت الهی بر زمین است که عدالت، عقلانیت و کرامت انسانی را تأمین می‌کند. قلمرو خلافت امامان ﷺ با وجود حضور مادی در زمین، به فرمان الهی از عرش تا فرش را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص۱۱۷). نقش ائمهٔ اطهار ﷺ در احیای دین، فراتر از حیات دنیوی ایشان است؛ چراکه با جهاد علمی و عملی، سنت نبوی را احیا و از دین پاسداری کرده‌اند. ازاین‌رو امامت به‌عنوان نهادی الهی، جایگاهی بی‌بدیل در تاریخ اسلام دارد (عسکری، ۱۳۸۲، ص۴۶۰).

۳ـ۲. ولایت فقیه، استمرار ولایت امامان

مطابق مطالب پیش‌گفته و از بررسی آموزه‌های توحیدی برمی‌آید که ربوبیت، عبودیت، ولایت و حکومت، همگی به‌طور تام و تمام از آنِ خدای متعال‌اند؛ زیرا او خالق انسان و مالک حقیقی هستی است. ازاین‌رو اگر انبیا و ائمهٔ اطهار ﷺ دارای ولایت تکوینی یا تشریعی بر جامعهٔ بشری‌اند، این ولایت‌ها صرفاً ظهوری از ولایت الهی و با اذن و فرمان خداوندند. ازاین‌رو این ولایت، با اذن الهی، در اختیار معصومین ﷺ قرار داده شده است. بر اساس همین منطق، آموزهٔ خلافت الهی در بالاترین مرتبه‌اش در مرآت انسان کامل، که شامل معصومین می‌شود، تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص۱۰۷).

بااین‌حال در تفاسیر اسلامی دیدگاه‌های متنوعی دربارهٔ کیستی خلیفةالله مطرح شده است: برخی آن را منحصر به حضرت آدم علیه‌السلام دانسته، شخص حقیقی او را نماینده و جانشین خدا در زمین می‌دانند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۷۶)؛ گروهی خلافت را شامل فرزندان آدم نیز می‌دانند و عمومیت آن را از آیهٔ «إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» و مشابه آن استنباط می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج۱، ص۱۱۶)؛ دسته‌ای دیگر پیامبران پس از آدم را نیز شامل خلافت الهی می‌دانند (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج۱، ص۹۲)؛ نهایتاً در تفسیر دیگری خلیفةالله را فراتر از فرد خاصی می‌دانند و آن را به شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت تعمیم می‌دهند؛ به‌گونه‌ای‌که ظهور خلافت با درجات کمال انسانی و علم به اسمای الهی افراد نسبت مستقیم دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص۱۰۱).

در این منظومهٔ فکری، ولی‌فقیه هرگز صاحب این منصب نیست؛ اما بخشی از شئون خلیفةالله، یعنی ولایت در حکومت بر جامعه، با نصب عام در عصر غیبت، به فقیه جامع‌الشرایط واگذار می‌شود. به‌عبارت دقیق‌تر، اگر فقیه جامع‌الشرایط عهده‌دار مدیریت و زعامت در امور اجتماعی ـ دینی می‌شود، این مسئولیت تنها به اذن و نصب الهی است، نه برخاسته از ارادهٔ بشری یا قرارداد اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۱۳۴). در این راستا، بنا بر مذهب شیعه، بر پایهٔ روایاتی مانند نیابت عام و اصل استمرار ولایت، فقهای جامع‌الشرایط به‌عنوان نیابت‌کنندگان امام در حوزهٔ حکومت و اجرای احکام، مشروعیت می‌یابند. بنابراین، ولایت فقیه در زمان غیبت، صورت استمرار خلافت الهی به‌شکل غیرمعصومانه است؛ اما همچنان متکی به نصب و مشروعیت الهی است

شیخ مفید به‌صراحت تصریح می‌کند که اجرای حدود از وظایف حاکم اسلامی است که از سوی خداوند منصوب شده باشد. او می‌نویسد: «اجرای حدود، وظیفهٔ حاکم اسلامی است که از طرف خدا گماشته شده باشد...؛ ائمه این مسئولیت را به فقیهان شیعه تفویض کرده‌اند تا در صورت امکان، آن را اجرا کنند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۸۱۰). از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که فقها به‌نصب عام از سوی معصومان، دارای ولایت در امور حکومتی، از جمله اجرای حدود شرعی‌اند.

این معنا در روایاتی مانند مقبولهٔ عمربن‌حنظله نیز تأیید شده است. در این حدیث، امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْكُمْ حَاكِمًا» که نشان‌دهندهٔ جعل و نصب فقیه به‌عنوان حاکم از سوی امام است. بر همین اساس، محقق کرکی می‌گوید: «به‌مقتضای فرمایش امام صادق علیه‌السلام، فقیه با ویژگی‌های معین، از سوی ائمه گمارده شده است و در همهٔ مواردی که برای نیابت نقشی است، نیابت دارد. این نصب، شمول دارد و همهٔ زمان‌ها را دربرمی‌گیرد» (محقق کرکی، بی‌تا، ص۱۴۲ـ۱۴۳). نتیجه آنکه ولایت فقیه از جنس ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ اما در سطح اجرا و مدیریت اجتماعی؛ نه در مرتبهٔ عصمت و مقام معنوی معصومان (جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۴۵۹).

در این میان، دو ویژگی بنیادین فقاهت و عدالت در ولی‌فقیه موجب اعتماد و پذیرش فرمان او از سوی جامعه می‌شود؛

زیرا او صرفاً بر اساس فرمان الهی و منابع استنباط دینی عمل می‌کند و از هواهای نفسانی تبعیت نمی‌کند. بنابراین در صورت فراهم بودن شرایط، وظیفهٔ ادارهٔ جامعه را بر عهده می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۴۲۵ و ۴۸۶).

از منظر عقلی و دینی، با توجه به ابدی بودن شریعت اسلام و نیز گستردگی احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن، وجود مجری و متولی مشخص برای این احکام، امری ضروری است. عقل سلیم حکم می‌کند که اجرای این نظام پیچیده نمی‌تواند به‌صورت پراکنده توسط آحاد مردم انجام گیرد؛ زیرا در این صورت، اختلال، هرج‌ومرج و فروپاشی نظم اجتماعی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۶ـ۳۶۳؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج۵، ص۳۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۱۶۸).

بر همین اساس، فقیه جامع‌الشرایط به‌عنوان نایب امام زمان؟عج؟ مسئولیت ادارهٔ جامعهٔ اسلامی را بر عهده دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۱۵۳). پس ولایت فقیه نوعی ولایت اجرایی ـ مدیریتی در راستای تحقق احکام الهی، ارزش‌های اسلامی، شکوفاسازی استعدادهای انسانی و رساندن جامعه به کمال مطلوب الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹هـ ص۱۲۹).

امام خمینی؟رح؟ نیز با تأکید بر تفاوت میان مقام معنوی معصومان و وظیفهٔ مدیریتی فقها می‌فرماید: «فقیه از تمام اختیارات امام برخوردار است...؛ ولایت یعنی حکومت و ادارهٔ کشور و اجرای قوانین شرع مقدس» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص۴۹۶) و در جای دیگر برای رفع هر گونه توهم دربارهٔ مقام فقها، تصریح می‌کند: «ولایت فقیه پس از غیبت، به‌معنای انتقال وظیفهٔ حکومت و اجرای قوانین شرعی (نه مقام معنوی) به فقیه عادل است. این به‌هیچ‌وجه برابر با مقام رسول‌الله و ائمه نیست؛ بلکه یک مسئولیت سنگین است که شأن فوق‌بشری به فقیه نمی‌بخشد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص۴۰). بنابراین، ولی‌فقیه نیابت در امور یادشده دارد؛ اما مقام خلافت‌اللّهی ندارد.

۳. تحلیل تطبیقی دو نظریهٔ نیابت الهی در کاتولیک و خلافت الهی در شیعه

مسئلهٔ نیابت و خلافت الهی با حوزهٔ الهیات سیاسی، رهبری دینی و مشروعیت قدرت، ارتباط مستقیم دارد. در سنت مسیحی، به‌ویژه در قرائت کاتولیک، پاپ به‌عنوان جانشین مسیح و نمایندهٔ خداوند بر زمین معرفی می‌شود؛ درحالی‌که در تشیع امامیه، امام معصوم به‌عنوان خلیفه و جانشین خداوند پس از پیامبر اسلامﷺ مطرح است. این دو نظام الهیاتی، هرچند در ظاهر به مفاهیم مشابهی اشاره دارند، در بنیان‌های معرفتی، کارکردهای اجتماعی و ساختارهای اعتقادی دارای تفاوت‌های چشمگیری هستند. در این بخش، با رویکرد تطبیقی، به تبیین شباهت‌ها، تفاوت‌ها و تمایزهای بنیادین میان این دو دیدگاه پرداخته می‌شود تا مفهوم نمایندگی الهی را در بستر تاریخی و کلامی صورت‌بندی کند.

۱ـ۳. شباهت‌ها

۱ـ۱ـ۳. منشأ الهی اقتدار

هر دو نظام فکری معتقدند که جایگاه رهبری دینی مستقیماً از سوی خداوند تعیین شده است: در مسیحیت،

عیسی مسیح [خدای متجسد]، خود، پطرس را منصوب می‌کند و این نیابت در سلسلهٔ پاپ‌ها به‌عنوان نمایندهٔ مسیح بر زمین استمرار می‌یابد؛ در تشیع نیز خداوند از طریق پیامبر امامان را منصوب کرده است و امامت آنها واجد مشروعیت الهی است؛ اما در مورد فقیه در دوران غیبت، مشهور عالمان مذهب شیعه بر این تأکید دارند که مشروعیت الهی ولایت فقیه جامع شرایط، از طریق انتصاب عام از سوی امامان معصوم ـ که خود آنان به‌اذن و ارادهٔ الهی صاحب ولایت‌اند ـ حاصل شده است.

۲ـ۱ـ۳. واسطه بودن در رابطهٔ میان خدا و خلق

در هر دو دیدگاه، نایب الهی واسطه‌ای بین خالق و مخلوق است. در مسیحیت، عیسی مسیح و سپس پاپ به‌عنوان نمایندهٔ او، مجرای فیض الهی بر زمین تلقی می‌شوند. در مذهب شیعه، در همهٔ دوران‌ها، واسطهٔ میان خلق و خالق امام معصوم است؛ حتی اگر در پس پردهٔ غیبت باشد؛ و فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، به‌انتصاب عام امام معصوم، صاحب حکومت یا ولایت تشریعی است و هرگز واسطهٔ میان خالق و خلق نیست.

۳ـ۱ـ۳. برخورداری از نوعی عصمت یا مصونیت از خطا

در الهیات کاتولیک، پاپ در مواضع رسمی و در زمینهٔ مسائل ایمان و اخلاق، از خطا مصون است. در شیعه، پیامبران و امامان دارای نوعی از علم‌اند که سبب ملکهٔ عصمت برای آنان شده است. بنابراین آن حضرات در زمینهٔ علم به دین و وحی، معصوم‌اند و در عمل نیز دارای بازداری دائمی و قطعی از ارتکاب کار زشت و پایبندی دائمی و قطعی به انجام کار نیک‌اند و هرگز از آن تخلفی رخ نمی‌دهد)طباطبایی، ۱۳۵۲، ص۱۶۲ـ۱۶۴).

۴ـ۱ـ۳. نقش تفسیری و تشریعی نایب الهی

پاپ در کاتولیسیسم تنها مفسر رسمی کتاب مقدس و آموزه‌های کلیسا تلقی می‌شود؛ در شیعه نیز امام معصوم تنها مفسر حقیقی قرآن و دین است و در عصر غیبت، ولی‌فقیه وظیفهٔ تفسیر احکام و اجرای شریعت را بر عهده دارد.

۵ـ۱ـ۳. تداوم تاریخی نیابت و خلافت

در هر دو مذهب، نیابت الهی نهادی است که در طول تاریخ استمرار دارد. در کاتولیسیسم، این استمرار از پطرس آغاز می‌شود و تا پاپ فعلی ادامه می‌یابد. در شیعه، از پیامبرﷺ به امام علی‌ؑ و سپس به یازده امام دیگر انتقال یافته و در غیبت امام زمان؟عج؟، ولایت در زمینهٔ حکومت بر جامعه، به ولی‌فقیه سپرده شده است.

۶ـ۱ـ۳. تمرکز اقتدار دینی در رأس نهاد دینی

در هر دو سنت، نیابت و خلافت حائز بالاترین مقام دینی است که در مسیحیت از آنِ پاپ و در مذهب شیعه از آنِ امام است، که هر دو، در رأس سلسله‌مراتب قرار دارند و مرجع نهایی تصمیم‌گیری‌های دینی‌اند.

۷ـ۱ـ۳. پیوند با مشروعیت سیاسی

در هر دو مکتب، مشروعیت سیاسی نایب الهی تنها بر پایهٔ وقایع تاریخی، مانند تاج‌گذاری پادشاهان توسط پاپ و تشکیل حکومت در شیعه، استوار نیست؛ بلکه از مبانی الهیاتی ناشی می‌شود. در کاتولیسیسم، این مشروعیت بر آموزهٔ برتری پطرس و نیابت مسیح بنا شده است که پاپ را به‌عنوان جانشین بلافصل پطرس برخوردار از اقتدار الهی معرفی می‌کند. در شیعه نیز مشروعیت امام بر نص الهی و عصمت استوار است و در عصر غیبت، به‌صورت نیابت عام، به ولی‌فقیه منتقل می‌شود. بدین‌سان، هرچند هر دو نظام مشروعیت خود را الهی می‌دانند، منبع و سازوکار آن متفاوت است.

۸ـ۱ـ۳. پیوند با سنت

هم در کاتولیسیسم و هم در شیعه، نیابت الهی از دل سنت دینی و تاریخی برمی‌خیزد. هر دو برای اثبات اقتدار نایب الهی، به آموزه‌های اولیه، کلمات مؤسس و میراث‌های اولیهٔ دین استناد می‌کنند؛ مانند شورای نیقیه و آیات انجیل در مسیحیت و آیات قرآن و احادیث در تشیع.

۲ـ۳. تفاوت‌ها

۱ـ۲ـ۳. مبدأ تعیین نایب الهی

در الهیات کاتولیک، نیابت پاپی به‌صورت نهادی از طریق رأی کاردینال‌ها و بر پایهٔ سنت کلیسایی تعیین می‌شود؛ درحالی‌که در شیعه، خلافت الهی بر اذن خداوند استوار است و با انتصاب مستقیم از سوی او به‌صورت خاص یا عام صورت می‌گیرد و جایگاه پیامبر و امام، از پیش تعیین‌شده و مشخص است.

۲ـ۲ـ۳. عصمت نایبان الهی

تشیع بعد از حضور امامان معصوم و در زمان غیبت امام زمان؟عج؟، عصمت ولی‌فقیه را لازم نمی‌داند؛ هرچند ایشان به‌دلیل عدالت و فقاهتش از گناهان دوری می‌کند؛ و این با مسیحت که برای پاپ قائل به عصمت‌اند، متفاوت است

۳ـ۲ـ۳. محدودهٔ عصمت

در مسیحیت کاتولیک، عصمت پاپ فقط در مواضع رسمی و در محدودهٔ اعتقادی خاص اعمال می‌شود؛ اما در شیعه، عصمت امام شامل تمامی افعال، اقوال، نیت‌ها و تصمیمات اوست و این عصمت فراگیر، جزء ضروریات مذهب شیعه است.

۴ـ۲ـ۳. چگونگی عصمت

کاتولیک‌ها خود در شوراهایشان صفت عصمت و قدرت مطلقه را برای پاپ وضع کردند و ذاتی شخص پاپ نیست. در مقابل در شیعه، پیامبر و امامان دارای عصمت ذاتی ناشی از موهبت خدایند.

۵ـ۲ـ۳. نقش عقل در تبیین مشروعیت

در مسیحیت، پذیرش اقتدار پاپ عمدتاً بر مبنای ایمان و تسلیم قرار دارد و کمتر تحت تأثیر عقل استدلالی است. در مقابل در تشیع، عقل به‌عنوان یکی از منابع اصلی استنباط احکام دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد و یکی از ادلهٔ عقلی، خالی نبودن زمین از حجت خداوند است. ازسوی‌دیگر، امام معصوم دارای علم و ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که عقل نیز بخشی از آن را درک می‌کند و این امر، ضرورت وجود امام در هر زمان را اثبات می‌نماید.

۶ـ۲ـ۳. نقش مردم در انتخاب نایب الهی

در نظام ولایی پاپ، انتخاب پاپ بدون مشارکت مستقیم مردم صورت می‌گیرد. در مقابل، اگرچه انتصاب پیامبرﷺ و امام معصوم علیه‌السلام به‌طور مستقیم از سوی خدا و انتصاب فقیه از طریق نصب عام صورت می‌گیرد، اما مقبولیت مردمی به‌عنوان شرط تحقق عینی ولایت، اهمیت بی‌بدیلی دارد.

۷ـ۲ـ۳. حوزه و گسترهٔ اقتدار نایب الهی در دو مکتب

در مسیحیت کاتولیک، به‌ویژه پس از قرون وسطی، نقش پاپ بیشتر به حوزه‌های دینی و اخلاقی محدود شده و دخالت او در سیاست به موارد استثنایی اختصاص یافته است. حتی در دورهٔ اوج قدرت پاپ‌ها در قرون وسطی، اقتدار آنان بیشتر بر پایهٔ اتحاد با پادشاهان و ساختارهای موجود سیاسی استوار بود، نه بر تشکیل یک حکومت مستقل دینی. در مقابل در اندیشهٔ شیعی، بر پایهٔ نظریهٔ ولایت نبی و امام و در عصر غیبت، ولایت فقیه، نظامی دینی ـ سیاسی بنیان گذاشته شده است که ادارهٔ مستقیم جامعه را بر عهده دارد. این ولایت و اقتدار در شیعه، تنها به امور عبادی و تفسیر متون دینی محدود نمی‌شود؛ بلکه همهٔ شئون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را دربرمی‌گیرد و بر اساس مشروعیت الهی اعمال می‌شود.

۸ـ۲ـ۳. پیوند خلیفةالله با مفهوم علم لدنی

در شیعه، پیامبر و امام دارای علمی خاص، معجزات و کراماتی فراتر از دسترسی عقل و تجربهٔ بشری‌اند که به آن علم لدنی گفته می‌شود. امام به باطن اعمال، حقایق امور و تأویل آیات قرآن آگاه است. در مسیحیت چنین ویژگی‌ای برای پاپ مطرح نیست. در آموزهٔ کاتولیکی، بر اساس مادهٔ چهارم از Pastor Aeternu، که توسط شورای واتیکان اول در ۱۸ ژوئیهٔ ۱۸۷۰م تصویب شد، پاپ تنها وقتی که از جایگاه رسمی در مقام رهبر و آموزگار مسیحیان حکم می‌دهد، با کمک روح‌القدس، معصوم از خطا عمل می‌کند. این عصمت، در چهارچوب نهاد سنتی و تعلیم کلیسا تعریف می‌شود، نه به‌صورت دانشی ذاتی و آگاهی باطنی، مانند علم لدنی در شیعه. علم پاپ مبتنی بر سنت کلیسا و شوراهای کلیسایی است تا آگاهی باطنی و ذاتی از حقایق.

۹ـ۲ـ۳. کتاب آسمانی

در شیعه، قرآن متنی است تحریف‌ناپذیر و منبع اصلی شریعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص۵۳۲) و امامان

معصوم مفسران حقیقی قرآن‌اند. این رابطهٔ دوسویهٔ قرآن و عترت، در حدیث ثقلین مورد تأکید قرار گرفته است (ابن‌بابویه، بی‌تا، ج۲، ص۶۲)؛ درحالی‌که در کاتولیسیسم، پاپ به‌عنوان مفسر انحصاری کتاب مقدس، گاه بر سنت کلیسایی و شوراها تکیه می‌کند. افزون‌براین، متن انجیل‌های کنونی در مسیحیت به‌عنوان وحی غیرمستقیم پذیرفته شده‌اند (توفیقی، ۱۳۹۰، ص۱۷۰ و ۱۷۴) و تحریف‌پذیری آنها در طول تاریخ مورد بحث است (لین، ۲۰۱۰م، ص۳۸۷)؛ اما در شیعه، وحی مستقیم و تحریف‌ناپذیری قرآن جزء بدیهیات اعتقادی است.

۱۰ـ۲ـ۳. جایگاه معرفتی امام به‌عنوان حجت الهی

در شیعه، امام نه‌فقط یک رهبر دینی، بلکه حجت خدا بر روی زمین است؛ یعنی وجودش همانند قرآن دلیلی بر ادامهٔ ارتباط خدا با خلق است: «اَلْأَوْصِیَاءُ هُمْ أَبْوَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّتِی یُؤْتَی مِنْهَا وَلَوْ لَا هُمْ مَا عُرِفَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَبِهِمُ احْتَجَّ اللَّهُ تَبَارَکَ وَتَعَالَی عَلَی خَلْقِهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۹۳)؛ اوصیای پیغمبر درهای توجه به‌سوی خدای عزوجل باشند؛ و اگر ایشان نبودند، مردم خدای عزوجل را نمی‌شناختند و خدای تبارک و تعالی به‌وسیلهٔ ایشان بر خلقش احتجاج کند. این جایگاه برای پاپ مطرح نیست و پاپ مدیر و رهبر روحانی کلیساست تا تجسم حجت الهی در زمین.

۱۱ـ۲ـ۳. رابطهٔ وجودی امام با نظام آفرینش

در اندیشهٔ شیعی، نبی و امامان واسطهٔ فیض تکوینی‌اند؛ یعنی نه‌تنها هدایت تشریعی، بلکه بقای آفرینش به‌واسطهٔ وجود امام است: «بِهِم یُمسِکُ السَّماءَ أن تَقَعَ عَلَی الأرضِ إلاّ بإذنِهِ وَبِهِم یُنَزِّلُ الغَیثَ وَبِهِم یُنشِرُ الرَّحمَةَ» (زیارت جامعهٔ کبیره)؛ به‌سبب ائمه است که آسمان را نگه می‌دارد تا جز به‌اذن او بر زمین نیفتد؛ و به‌سبب آنان باران را نازل می‌کند و رحمت را می‌گستراند. در مسیحیت چنین نگاهی به پاپ وجود ندارد و نیابت پاپ صرفاً در سطح هدایت معنوی کلیسا قرار دارد.

۱۲ـ۲ـ۳. انتظار موعود و استمرار ولایت الهی در شیعه و کاتولیسیسم

در الهیات شیعه، امام غایب به‌مثابهٔ حجت حاضر الهی، استمرار فعال خلافت الهی را در عصر غیبت تضمین می‌کند. جامعهٔ شیعی با باور به نظارت غیبی امام عصر؟عج؟ و تبیین نظریهٔ نیابت عام فقیه به‌عنوان نایب امام در ادارهٔ جامعه، انتظار ظهور را به کنشی پویا تبدیل می‌کند که مستلزم آماده‌سازی عینیِ زمینهٔ حکومت جهانی اوست. این انگاره، انتظار را در سه سطح تعریف می‌کند: سطح اعتقادی (حضور دائمی امام به‌عنوان حافظ شریعت)؛ سطح اجتماعی (ولایت سیاسی نایبان امام بر جامعه) و سطح تاریخی (مسئولیت مؤمنان در ایجاد شرایط ظهور). در مقابل، کاتولیسیسم بازگشت مسیح (پاروسیا) را بر اساس آموزه‌های شورای دوم واتیکان (سند «شادی و امید»، بند ۳۹) و کتاب آموزش کلیسای کاتولیک (بندهای ۶۷۵ـ۶۷۷)، رویدادی ناگهانی و خارج از حیطهٔ مدیریت نهادی کلیسا تعریف می‌کند، که پاپ و سلسله‌مراتب کلیسایی، نه توان تأثیرگذاری بر فرایند آن را دارند و نه مدعی چنین نقشی هستند؛ بلکه صرفاً

موظف به تفسیر نشانه‌های آخرالزمانی و حفظ آمادگی روحانی جامعه‌اند. این رویکرد، انتظار موعود را به کنشی منفعلانه تقلیل می‌دهد و آن را از هرگونه پیوند با سازوکارهای حکمرانی زمینی جدا می‌سازد.

۱۳ـ۲ـ۳. پیوند فقاهت و نیابت در عصر غیبت

شیعه با طرح نظریهٔ ولایت فقیه توانست نیابت عامهٔ امام را به فقیه جامع شرایط بسپارد؛ ازاین‌رو ولیّ نه‌تنها مسئول حفظ نظم جامعه، بلکه زمینه‌ساز ظهور است. این نگاه، جامعهٔ شیعه را به‌سمت اصلاحگری و مبارزه با ظلم سوق می‌دهد. این نظریه، به‌دلیل پیوند مستقیم با اجتهاد و عقل‌گرایی فقهی، ساختاری متفاوت با سنت کلیسایی دارد. پاپ، نه فقیه است و نه مرجع اجتهاد؛ بلکه سخنگوی اجماع کلیسایی است.

۱۴ـ۲ـ۳. تعامل عقل و وحی در معرفت خلیفةالله

در شیعه، عقل به‌عنوان یکی از منابع چهارگانهٔ استنباط احکام، نقش مهمی در شناخت معارف و خلیفهٔ الهی و نیز در فهم علل و وظایف و اصول آنان دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ص۱۹۷)؛ درحالی‌که در کاتولیک، ایمان به کلیسا و سنت پاپی بر عقل تقدم دارد و تعبد از جایگاهی بالاتر برخوردار است.

۱۵ـ۲ـ۳. الهیات تجسد در برابر الهیات تفویض و ولایت

در مسیحیت، نمایندهٔ خدا تجسد کامل کلمهٔ الهی است؛ اما در شیعه، امام موجودی است که علم، قدرت و ولایت خود را از خدا کسب کرده و هرگز با ذات الهی یگانگی ندارد. این تمایز، وجه افتراق عمیق در نظریهٔ الهیاتی این دو تفکر است.

۱۶ـ۲ـ۳. تجلی عدالت الهی از طریق خلیفةالله

در تشیع، یکی از کارکردهای اساسی نبی و امام، اقامهٔ قسط و عدالت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج۱، ص۲۳)؛ درحالی‌که در الهیات مسیحی، عدالت الهی از طریق فدیهٔ مسیح بر صلیب محقق می‌شود تا از طریق حکومت زمینی (الامیر کانی، ۱۸۸۸م، ص۳۳۱).

۴. خلافت الهی در شیعه؛ نظامی جامع و تمدن‌ساز

۱ـ۴. مسیر احراز خلافت: منطق عقلی در مقابل تعبد نهادی

خلافت الهی در تشیع، نه‌تنها با نص الهی اثبات می‌شود، بلکه مسیر شناسایی و تحقق آن نیز عقل‌محور، شفاف و بر اساس فضایل واقعی است؛ برخلاف نیابت پاپی که مبتنی بر رأی‌گیری کاردینال‌ها و سنت کلیساست. در شیعه، مشروعیت نبی، امام و ولی‌فقیه بر پایهٔ نصب الهی است (مطهری، ۱۴۰۱، ص۶۹)؛ اما احراز آن تابع قواعدی چون افضلیت، اعلمیت، عصمت و عقلانیت در تمامی جهات است (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج۲، ص۲۶؛ ۱۳۸۹الف، ج۱، ص۲۳۷ـ۲۳۹)؛ یعنی مسیر تحقق آن نیز قابل ارزیابی و سنجش است (غلامرضائی، ۱۴۰۳،

ص۱۲۳ـ۱۳۳). در مقابل، در سنت کاتولیکی، مشروعیت پاپ با رأی مجمع کلیسایی ایجاد می‌شود و پس از آن، فرض بر عصمت و اقتدار است؛ بدون آنکه شرط عقل یا علم یا عدالت، معیار تصمیم‌گیری باشد؛ بلکه فقط باید در سلسله‌مراحلی قرار گیرد تا به مقام کاردینالی برسد و پس از آن، از میان کاردینال‌های ارشد، یک نفر به‌عنوان پاپ انتخاب می‌شود (مروارید و جعفریان خیرآبادی، ۱۳۹۸، ص۱۰۱ و ۱۰۲). این تفاوت بنیادین، برتری خلافت شیعه را در منطق تأسیس، مسیر احراز و استمرار مشروعیت نمایان می‌سازد.

۲ـ۴. نقش مردم در تحقق عینی حکومت

مردم در تاریخ اسلام همیشه نقش مهمی در حکومت اسلامی و تغییرات اجتماعی ایفا کرده‌اند. ازاین‌رو اساسی‌ترین مقدمهٔ پیروزی پیامبر اسلامﷺ در ایجاد و گسترش حکومت اسلامی، تصرف الهی در دل‌های مسلمانان و ایجاد محبت و الفت میان آنان بود که به دگرگونی باورهای مردم انجامید و شبکه‌ای منسجم از یاران فداکار پدید آورد. این یاران با حضور آگاهانه و سازمان‌یافته، پایه‌های امنیت و اقتدار حکومت را استحکام بخشیدند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج۱۴، ص۳۵۹). بنابراین، مردم در تحقق و استمرار حکومت آن حضرت تأثیر صددرصدی داشتند؛ به‌نحوی‌که تمام تأثیر، مربوط به کمک مردم بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص۵۷). همچنین در زمان ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام، مردم عامل استقرار و تحقق حکومت و حاکمیت اسلامی در جامعه بودند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص۶۲). در ادامه، شیعه با اصل ولایت فقیه به استمرار هدایت در عصر غیبت به‌نصب عام معتقد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۷۳). این باور زمینه‌ساز حضور و نقش بی‌بدیل مردم در تشکیل، عینیت بخشیدن و پایداری حکومت اسلامی است؛ به‌نحوی‌که تا مردم نخواهند، نظام اسلامی محقق و برقرار نخواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۷).

در مقابل، جایگاه مردم در ولایت پاپ در دورهٔ پیش از قرون وسطی، اطاعت محض از دولت بود؛ چون از دیدگاه کتاب مقدس، حکومت از آنِ خداوند است و حاکمانی که از طرف او انتخاب می‌شوند، مشروعیت دارند (اول سموئیل، ۱۰: ۱؛ اشعیا، ۴۴: ۲۸) و اطاعت از پادشاه، اطاعت از خداوند است (جامعهٔ سلیمان، ۸: ۲ـ۴) و پطرس حواری نیز مردم را به اطاعت از حاکمان فراخوانده بود (رسالهٔ اول پطرس، ۲: ۱۳ـ۱۴). در قرون وسطی، مردم هیچ گونه مشارکتی مستقیم یا غیرمستقیم در گزینش پاپ نداشتند. اگرچه کلیسا برای انتخاب پاپ مراسم انتخاباتی ترتیب می‌داد، اما صاحبان رأی، کاردینال‌ها بودند که نه نمایندهٔ مردم، بلکه از اعضای ارشد کلیسا به‌شمار می‌آمدند و به‌تدریج به این مقام نائل شده بودند. پس از قرون وسطی، حوزهٔ نفوذ پاپ صرفاً به امور دینی محدود شد. وی نه زمامدار جهان، بلکه صرفاً ریاست قلمرو کوچک واتیکان را بر عهده گرفت و در جایگاه معلم اخلاق به فعالیت پرداخت. این تغییرات، مردم را به نقد کتاب مقدس و کلیسا سوق داد، نه اطاعت کورکورانه؛ و زوال قدرت سیاسی کلیسا نیز امکان مقابله با دگراندیشان را از طریق دادگاه‌های تفتیش عقاید منتفی کرد (کریمی والا و دیگران، ۱۴۰۰، ص۸ـ۱۰).

نتیجه اینکه جمهوریت و اسلامیت، هر کدام در حکومت الهی سهم ویژه‌ای دارد که نمی‌توان در آن تغییری ایجاد کرد؛ یعنی دین حقیقتی است که از سوی خدا و به‌دست انبیا ارائه شده و همواره ثابت، تبدیل‌ناشدنی و تغییرناپذیر است؛ چه انسان‌ها تمکین کنند و بپذیرند و چه به مخالفت با آن برخیزند؛ اما تحقق عینی و خارجی و سازمان یافتنِ حاکمیت دین در جامعه، جز با همراهی دست قوی و دل مشتاق انسان‌ها ممکن نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج۱۴، ص۳۶۰). با توجه به اهمیت و سهم تعیین‌کنندهٔ حضور مردم در صحنه‌های اجتماعی، در قرآن کریم نیز به این امر تصریح و تأکید شده است. خداوند سبحان به مؤمنان به خدا و پیامبر می‌فرماید: «إِنَّمَا المُؤمِنونَ الَّذينَ آمَنُوا بِاللهِ ورَسولِهِ وإذا كانوا مَعَهُ عَلى أمرٍ جامِعٍ لَم يَذهَبوا حَتَّى يستَأْذِنُوهُ إنَّ الَّذينَ يَستَأْذِنُونَكَ أُولئِكَ الَّذينَ يُؤمِنونَ بِاللهِ ورَسولِه» (نور: ۶۲). «امر جامع» کارهای مهم اجتماعی است که همکاری و مشارکت عمومی را لازم دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹د، ج۲، ص۵۶۳).

۳ـ۴. هدف بودن کمال وجودی انسان در برابر حفظ نهاد کلیسا

در الهیات شیعی، غایت نهایی خلافت الهی، تربیت انسان به‌سوی کمال نهایی، یعنی تحقق انسان کامل به‌مثابهٔ خلیفةالله و نیل به قرب الهی از طریق تربیت جامعه در چهارچوب حکومت دینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص۲۱۷ـ۲۱۸). این هدف، متکی بر آموزه‌های قرآنی، از جمله آیهٔ «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» (بقره: ۳۰) است که به خلافت الهی انسان در زمین اشاره دارد. بنابراین، خلافت در نگاه شیعی، نه صرفاً یک منصب، بلکه مسیر تکاملی انسان در بستر جامعه برای رسیدن به عدالت، عبودیت جمعی و قرب الهی است. در مقابل، در الهیات کاتولیک، نیابت پاپی بیشتر ماهیتی نهادی دارد و غایت آن، حفظ ساختار کلیسایی و صیانت از آموزه‌های دینی و اخلاقی کلیسا تا پایان تاریخ تلقی می‌شود (بایرناس، ۱۳۵۴، ص۴۶۵). به‌بیان‌دیگر، درحالی‌که خلافت در شیعه حرکت به‌سوی تحقق غایت هستی انسان را دنبال می‌کند، نیابت پاپی بیشتر به ایفای نقش نظارتی و نگهبانی از وضعیت موجود کلیسا می‌پردازد.

۴ـ۴. رابطهٔ خلافت الهی با حضور فعال ولیّ خدا در هستی

در منظومهٔ معرفتی شیعه، خلافت الهی صرفاً مفهومی سیاسی یا نهادی نیست؛ بلکه حقیقتی وجودی و هستی‌شناختی است. خلیفةالله در تشیع، اعم از پیامبر و امام معصوم، نقشی حیاتی در پیوند آسمان و زمین ایفا می‌کند. این خلافت، نه‌فقط در هدایت تشریعی، بلکه در استمرار فیض تکوینی، تعادل عالم و حفظ نظام هستی حضور دارد؛ به‌ویژه بر پایهٔ زیارت جامعهٔ کبیره، امامان معصوم واسطه‌های فیض الهی‌اند که بقای آسمان و زمین به‌واسطهٔ ایشان استمرار می‌یابد: «بِكُم يُمسِكُ السَّماءَ أن تَقَعَ عَلَى الأرضِ إلّا بِإذنِهِ...».

این معنا در کلام حکما و عرفا نیز بازتاب یافته است و ایشان خلافت الهی را حقیقتی فراتر از سیاست شمرده و آن

را معرفتی دانسته‌اند که بدون آن، اتصال خلق به خالق و نظام فیض در هستی مختل خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج۱، ص۳۱۴). در مقابل، نیابت پاپی در پررنگ‌ترین تفسیرها هیچ پیوندی با تکوین عالم یا نظام هستی ندارد؛ و در خوشبینانه‌ترین برداشت، تنها پاسدار سنت دینی و راهنمای اخلاقی مؤمنان است. هانس کونگ به‌صراحت می‌نویسد: «پاپ، نه ضرورتی متافیزیکی برای کلیسا، بلکه نتیجهٔ یک روند تاریخی است» (Küng, 1976, p.340).

همچنین در تعلیمات رسمی کلیسا نیز تأکید شده است که تنها مسیح واسطهٔ نجات است و این نقش به حواریون یا پاپ امتداد نیافته است (Catechism of the Catholic Church, 1997, para.967). بنابراین، درحالی‌که در شیعه خلافت خلیفةالله ضامن بقای هستی و استمرار هدایت در دو ساحت تکوین و تشریع است، نیابت پاپی صرفاً کارکردی سازمانی و محدود به صیانت از سنت کلیسا دارد. این تفاوت بنیادین، برتری نظام خلافت الهی شیعه را در عمق هستی‌شناسی و پیوند با حقیقت وجودی انسان نمایان می‌سازد.

نتیجه‌گیری

مطالعهٔ تطبیقی نیابت الهی در الهیات کاتولیکی و خلافت الهی در الهیات شیعی نشان داد که این دو نظام، با وجود اختلافات در مبانی الهیاتی، ساختار نهادی و گسترهٔ اقتدار، در برخی کارکردهای دینی و اجتماعی نقاط مشترکی دارند. هر دو، نایب الهی را در رأس هرم دینی قرار می‌دهند و برای او اقتدار معنوی و نقش محوری در تفسیر آموزه‌ها و هدایت جامعه قائل‌اند. در سنت تاریخی هر دو، این جایگاه در مقاطعی با اقتدار سیاسی پیوند داشته و نوعی حمایت یا هدایت الهی برای آن فرض شده است. در کاتولیسیسم، این حمایت به‌صورت هدایت روح‌القدس، در قالب عصمت رسمی پاپ و در شرایط خاص جلوه می‌کند؛ و در تشیع به‌صورت علم لدنی و عصمت ذاتی امام. بااین‌حال، تفاوت‌ها اساسی‌تر و تعیین‌کننده‌ترند. در الهیات کاتولیکی، نیابت پاپ ماهیتی نهادی و ساختاری دارد و پس از رنسانس، حوزهٔ اقتدار آن به امور کلیسایی، ایمان و اخلاق محدود شده است. در مقابل، خلافت الهی در شیعه، علاوه بر بُعد معنوی، شامل ابعاد تکوینی و تشریعی نیز می‌شود و پیوندی ذاتی با حاکمیت دینی دارد؛ الگویی که حتی در عصر غیبت، از طریق ولایت فقیه استمرار می‌یابد و همهٔ شئون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را دربرمی‌گیرد. بنابراین، درحالی‌که هر دو مکتب در پی حفظ و گسترش آموزه‌های دینی و هدایت جامعه‌اند، الگوی شیعی با جامعیت نظری، پیوند مستقیم با حکومت و ظرفیت تمدن‌سازی خود، تمایزی ماهوی از الگوی کاتولیکی دارد و می‌تواند پاسخی کارآمد به نیازهای پیچیدهٔ جهان معاصر ارائه دهد.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (بی‌تا). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*. تهران: جهان.

ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم *مقاییس اللغه*. قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

احمدی میانجی، علی (بی‌تا). *مقالات*. قم: دفتر مؤلف.

اگریدی، جوان (۱۳۸۴). *مسیحیت و بدعت‌ها*. ترجمهٔ عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی طه.

الامیر کانی، جیمس انس (۱۸۸۸م). *نظام التعلیم فی علم اللاهوت القویم*. بیروت: المطبعهٔ الامیر کانی.

بایرناس، جان (۱۳۵۴). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. بی‌جا: فرانکلین.

بحرانی، علی (۱۴۰۵ق). *منار الهدی فی النص علی إمامهٔ الأئمهٔ الإثنی عشر*ﷺ. بیروت: دار المنتظر.

بهادیوند چگینی، ابراهیم و حسنی، سیدعلی (۱۴۰۳). بررسی نقش حضرت عیسی در آموزه‌های اصلی مسیحیت. *معرفت ادیان*، ۱۵(۳)، ۳۷ـ۵۲.

بهادیوند چگینی، ابراهیم و صانعی، مرتضی (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی ماهیت عیسی مسیح از منظر فرقه‌های یکتاپرست صدر مسیحیت. *معرفت ادیان*، ۱۵(۴)، ۸۶-۱۰۴.

توفیقی، حسین (۱۳۹۰). *آشنایی با ادیان بزرگ*. تهران: سمت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب). *اسلام و محیط زیست*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). *امام مهدی موجود موعود*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ج). آفاق اندیشه. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹د). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹هـ). *ولایت فقیه*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). *امامت*. قم: اسراء.

خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *منهاج الصالحین*. قم: مدینهٔ العلم.

راد، علی؛ صادق‌نیا، مهراب و قربانی، فاطمه (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی صوفی‌انگاری حضرت عیسی با تأکید بر گزاره‌های عهد جدید. *معرفت ادیان*، ۱۵(۱)، ۷۵ـ۸۸.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.

زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲). *مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای*. تهران: سروش.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۴). *محاضرات فی الهیات*. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق.

سبزواری، هادی (۱۳۸۳). *أسرار الحکم*. قم: مطبوعات دینی.

صانعی، مرتضی (۱۳۸۷). *خطاناپذیری پاپ*. قم: مؤسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۰). *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه*. تهران: نگاه معاصر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان*. بیروت: مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان*. بیروت: دار المعرفه.

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

تیواری، کدارنات (۱۳۸۷). *دین‌شناسی تطبیقی*. ترجمهٔ انشاءالله رحمتی. تهران: دانشگاه تهران.

عسکری، مرتضی (۱۳۸۲). *نقش ائمه در احیای دین*. تهران: مرکز فرهنگی انتشارات منیر.

غلامرضائی، هادی (۱۴۰۳). ارشادی بودن نصوص امامت: واکاوی جانشین بلافصل پیامبر اعظم بر فرض فقدان نص. *فصلنامهٔ مجتمع آموزش عالی حوزوی حضرت قاسم‌بن‌الحسن*، ۲(۸)، ۱۲۳ـ۱۳۳.

کریمی والا، محمدرضا؛ مهدوی فرد، امیرعباس و آقایی میبدی، احمد (۱۴۰۰). مقایسهٔ تطبیقی نقش و جایگاه مردم در نظام اقتدار پاپ در مذهب کاتولیک و نظام ولایت فقیه در مذهب تشیع. *فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی سیاست متعالیه*، ۹(۳۴)، ۸ـ۱۰.

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

کونگ، هانس (۱۳۸۴). *تاریخ کلیسای کاتولیک*. ترجمهٔ حسن قنبری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

لین، تونی (۲۰۱۰م). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمهٔ روبرت آسوریان. ایلام: انتشارات ایلام.

ماله، آلبر و ایزاک، ژول (۱۳۶۲). *تاریخ رم*. ترجمهٔ غلام‌حسین زیرک‌زاده. تهران: دنیای کتاب و علمی.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

محقق کرکی، علی‌بن‌عبدالعالی (بی‌تا). *رسائل المحقق الکرکی*. قم: مکتبهٔ آیهٔ الله المرعشی النجفی.

مروارید، جعفر و جعفریان خیرآبادی، علی (۱۳۹۸). مقایسهٔ پاپ در مسیحیت کاتولیک و مرجعیت در اسلام شیعی. *دوفصلنامهٔ اسلام و ارتباطات میان‌فرهنگی*، ۱(۱)، ۱۰۱ـ۱۰۲.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *نظریهٔ سیاسی اسلام*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *حکیمانه‌ترین حکومت*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *نگاهی گذرا به نظریهٔ ولایت فقیه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیه ـ مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

مطهری، مرتضی (۱۴۰۱). *امامت و رهبری*. تهران: صدرا.

مفید، محمدبن‌محمد (۱۴۱۳ق). *المقنعه*. قم: کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید.

مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درسنامهٔ الهیات مسیحی: شاخصه‌ها، منابع و روش‌ها*. ترجمهٔ بهروز حدادی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۷). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۲ق). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. محقق: عباس قوچانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

وان وورست، رابرت ای (۱۳۸۴). *مسیحیت از لابه‌لای متون*. ترجمهٔ جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.

هابز، توماس (۱۳۸۹). *لویاتان*. ترجمهٔ حسین بشیریه. تهران: نی.

Ignatius of Loyola (1914). *The Spiritual Exercises of St.Ignatius of Loyola* (Father Elder Mullan, S.J, tran.). New York: P.J. KENEDY & SONS.

Rahner, K. (1982). *Encyclopedia of Theology. A concise Sacramentum Mundi*. New York: Crossroad.

The Catholic Church (1994). *Catechism of the Catholic Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Catechism of the Catholic Church (1997). 2nd edition. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Küng, Hans (1976). *On Being a Christian*. Translated by Edward Quinn. New York: Doubleday.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 1, 29-47**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefateadyan.2025.5002203

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

A Comparative Study of the Nature of Religion in the Thought of Spinoza and ʻAllāmah Ṭabāṭabāʾī: From Rationalism to Fitra-based (Primordial Nature) Approach

Hassan Karami Mohammadabadi / PhD Candidate in Theoretical Foundations of Islam, University of Tehran, Tehran, Iran hassankarami@ut.ac.ir
Ali Asgari Yazdi / Professor, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran asgariyazdi@ut.ac.ir
Seyed Mojtaba Mirdamadi / Associate Professor, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran mirdamadi_77@ut.ac.ir
Hossein Rahnamaei / Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran h_rahnamaei@ut.ac.ir

Received: 2025/05/10 **- Accepted:** 2025/09/09 **- Published:** 2026/02/21

Abstract

The main objective of this study is a comparative examination of the nature of religion in the thought of Baruch Spinoza and ʻAllāmah Sayyid Muhammad Husayn Ṭabāṭabāʾī to demonstrate how the differences in their views are rooted in their divergent philosophical foundations. This research addresses this issue using a descriptive-analytical and comparative method, relying on the principal works of both thinkers. The findings show that Spinoza, with a rationalist approach based on an ontology of a single substance, considers religion to be action based on the knowledge of God. He regards the Bible as a historical and ethical text and views revelation as more practical in the realm of action than in the realm of attaining truth. In contrast, ʻAllāmah Ṭabāṭabāʾī, relying on a hierarchical ontology (the principality and gradation of existence) and an approach that recognizes reason alongside revelation and innate nature (fiṭrah) as sources of religious knowledge, considers religion to be a fiṭra-based guide for achieving human felicity (saʻādah). This comparative study reveals that the fundamental difference between Spinoza's rationalist religion and ʻAllāmah's fiṭra-based religion is a direct consequence of their differing ontological foundations. Thus, the present research, while clarifying the points of similarity and difference between these two thinkers, emphasizes the decisive role of metaphysical presuppositions in shaping the philosophy of religion.

Keywords: religion, Spinoza, ʻAllāmah Ṭabāṭabāʾī, comparative study.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۲۹ـ۴۷
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5002203

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی ماهیت دین در اندیشهٔ اسپینوزا و علامه طباطبایی: از عقل‌گرایی تا فطرت‌گرایی

حسن کرمی محمدآبادی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف (مبانی نظری)، دانشگاه تهران، تهران، ایران hassankarami@ut.ac.ir
علی عسگری یزدی استاد دانشکدهٔ معارف و اندیشهٔ اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران asgariyazdi@ut.ac.ir
سیدمجتبی میردامادی / دانشیار دانشکدهٔ معارف و اندیشهٔ اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران mirdamadi_77@ut.ac.ir
حسین رهنمایی / استادیار دانشکدهٔ معارف و اندیشهٔ اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران h_rahnamaei@ut.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸ - انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

هدف اصلی این مطالعه، بررسی تطبیقی ماهیت دین در اندیشهٔ باروخ اسپینوزا و علامه سیدمحمدحسین طباطبایی است تا نشان دهد که چگونه تفاوت در دیدگاه‌های آنان ریشه در مبانی فلسفی متفاوتشان دارد. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و تطبیقی، و با اتکا بر آثار اصلی هر دو متفکر، به این مهم می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند که اسپینوزا با رویکردی عقل‌گرایانه و بر اساس هستی‌شناسی مبتنی بر جوهر واحد، دین را عمل بر اساس شناخت خدا می‌داند. او کتاب مقدس را متنی تاریخی و اخلاقی تلقی می‌کند و وحی را بیشتر در حوزهٔ عمل کاربردی می‌داند تا حوزهٔ شناخت حقیقت. در مقابل، علامه طباطبایی با تکیه بر هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی (اصالت و تشکیک وجود) و با رویکردی که عقل را در کنار وحی و فطرت به‌عنوان منابع معرفت دینی به‌رسمیت می‌شناسد، دین را راهنمایی فطری برای رسیدن به سعادت تلقی می‌کند. این مطالعهٔ تطبیقی آشکار می‌سازد که تفاوت بنیادین میان دین عقل‌گرای اسپینوزا و دین فطرت‌گرای علامه، پیامد مستقیم مبانی هستی‌شناختی متفاوت آنان است. بدین ترتیب، پژوهش حاضر ضمن روشن ساختن نقاط اشتراک و افتراق این دو اندیشمند، بر نقش تعیین‌کنندهٔ پیش‌فرض‌های متافیزیکی در شکل‌دهی به فلسفهٔ دین تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: دین، اسپینوزا، علامه طباطبایی، مطالعهٔ تطبیقی.

مقدمه

باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲ـ۱۶۷۷م) فیلسوف عقل‌گرا و علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ـ۱۳۶۰) فیلسوف و مفسر برجستهٔ شیعه، هر دو از اندیشمندان و متفکران ژرف‌اندیش‌اند. علامه با آثار عمیق خود در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی توانست تأثیر بسزایی در اندیشهٔ اسلامی معاصر داشته باشد. وی علاوه بر تفسیر متون دینی، به ایجاد نظام منسجم فکری برای فهم عمیق دین همت گماشت؛ لذا آرا و اندیشه‌های او همیشه مورد توجه بوده است. اسپینوزا نیز در غرب با نگاهی عقل‌گرایانه و ضرورت در هستی، تفسیری خاص از دین و کتاب مقدس ارائه داد که با تلقی‌های سنتی متفاوت بود.

هر دو اندیشمند با اینکه به سنت‌های فکری و مذهبی کاملاً متفاوتی تعلق داشته‌اند، به مقولهٔ «دین» و مفاهیم کلیدی آن، یعنی خدا، وحی، نبوت، معجزه، کتاب مقدس و... پرداخته‌اند و یک نظام فکری و تصویری عقلانی از دین ارائه کرده‌اند. با وجود وجوه اشتراک در تصویرسازی‌شان از دین، از برخی جهات نیز تفاوت‌های اساسی وجود دارد.

مواجههٔ فکری میان اسپینوزا و علامه طباطبایی، پیش از آنکه تقابل دو دیدگاه الهیاتی باشد، در واقع رویارویی دو رویکرد بنیادین در روش‌شناسی مواجهه با «دین» و «متن مقدس» است. هرگونه پژوهش در این حوزه، ناگزیر با این دوراهی اساسی روبه‌روست: ازیک‌سو رویکرد تاریخی ـ انتقادی (Historicism) که پدیده‌های دینی را به‌مثابهٔ اموری زمینی و تاریخی تحلیل و اعتبارسنجی می‌کند؛ و ازسوی‌دیگر، رویکرد تأویلی ـ باطن‌گرا (Hermeneutic-Esoteric) که در پی کشف معانی فراتاریخی و بطون عمیق متون و تجارب دینی است (قاسمی، ۱۳۹۲، ص۵۱ـ۵۵). اسپینوزا به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران نقد تاریخی کتاب مقدس، نمایندهٔ تام و تمام رویکرد نخست است. در مقابل، علامه طباطبایی با وجود استواری بر عقلانیت، در سنت عظیمی ریشه دارد که حقیقت دین را دارای لایه‌های متعدد معنایی دانسته، فهم آن را مستلزم روش‌های تفسیری و تأویلی خاصی می‌داند. بنابراین، بررسی تطبیقی این دو اندیشمند، در واقع کاوشی در باب نتایج و پیامدهای این دو روش‌شناسی بنیادین در فهم پدیدهٔ دین است.

مسئلهٔ اصلی پژوهش پیش رو این است که این دو متفکر بزرگ چگونه از دو سنت فکری متمایز به فهم و تبیین پدیدهٔ دین نائل آمده‌اند؟ تفاوت‌ها و شباهت‌های اساسی در تصویر اسپینوزا از دین و نظام دین‌پژوهی علامه طباطبایی در مبانی، روش و نتایج چیست؟ بررسی تطبیقی این دو رویکرد چگونه می‌تواند به فهم عمیق‌تر نسبت میان عقل، فلسفه، وحی و دین در سنت‌های فکری غرب و اسلام کمک کند و چه دلالت‌هایی برای مباحث معاصر فلسفهٔ دین دارد؟ این مقاله در پی تحلیل و مقایسهٔ نظام‌مند این دو دیدگاه به‌منظور روشن ساختن این پرسش‌هاست

فرضیهٔ اصلی پژوهش این است که تفاوت در دیدگاه‌های دینی این دو اندیشمند امری سطحی نیست؛ بلکه پیامد ضروری و منطقی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آشتی‌ناپذیر آنهاست. این مقاله با تحلیل نظام‌مند این دو دیدگاه نشان خواهد داد که چگونه جهان‌بینی مبتنی بر «جوهر واحد» اسپینوزا به دینی عقل‌گرا و طبیعت‌محور می‌انجامد؛ درحالی‌که جهان‌بینی مبتنی بر «اصالت و تشکیک وجود» علامه، دینی فطرت‌گرا و وحی‌محور را نتیجه می‌دهد. این بررسی نه‌تنها به فهم دقیق‌تر این دو فیلسوف کمک می‌کند، بلکه دریچه‌ای نو به‌سوی درک پیچیدگی‌های نسبت میان عقل، فلسفه، وحی و دین در دو سنت فکری مهم می‌گشاید و دلالت‌های ارزشمندی برای غنا بخشیدن به مباحث معاصر فلسفهٔ دین ارائه می‌دهد.

پیشینه: با جست‌وجو در پایگاه‌های علمی، پژوهشی در موضوع بررسی تطبیقی رویکرد این دو اندیشمند در حوزهٔ فلسفهٔ دین صورت نگرفته است. تنها در موضوع ذات و فطرت دو مورد بررسی تطبیقی انجام شده است: یکی با عنوان «بررسی تطبیقی آثار و نتایج نظریهٔ صیانت ذات اسپینوزا و نظریهٔ فطرت علامه طباطبایی» (اسفندیاری و همکاران، ۱۳۹۸) و دیگری پژوهشی مشابه با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم ذات در فلسفهٔ اسپینوزا و فطرت از منظر علامه طباطبایی» (کریمی و اسفندیاری، ۱۳۹۸). این دو پژوهش بر بررسی تطبیقی مفهوم ذات و فطرت در حوزهٔ انسان‌شناسی متمرکز بوده‌اند؛ اما پرسش دربارهٔ ماهیت خودِ دین و مقایسهٔ بنیادهای دو نظام دین‌پژوهی، به‌عنوان یک خلأ پژوهشی باقی مانده است. این مقاله دقیقاً برای پر کردن همین خلأ تدوین شده است. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی ماهیت دین از منظر این دو اندیشمند می‌پردازد. در موضوع بررسی ماهیت دین از دیدگاه علامه، مقالات فراوانی منتشر شده است؛ ولی ما در این نوشتار، ضمن بررسی تطبیقی رویکرد علامه طباطبایی به دین با دیدگاه اسپینوزا، با رجوع مستقیم به منابع اصلی ایشان، تفسیری دقیق‌تر و بازبینی‌شده از آرای ایشان ارائه می‌دهیم.

روش تحقیق: این پژوهش بر اساس روش‌شناسی ترکیبیِ توصیفی ـ تحلیلی و تطبیقی بنا شده است. در گام نخست، آرای هر یک از دو اندیشمند با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و با استناد مستقیم به آثار مکتوب و اصلی آنان تبیین شده است تا چهارچوب فکری هر یک به‌دقت ترسیم شود؛ سپس در مرحلهٔ دوم با روش تطبیقی، پژوهش از سطح توصیف فراتر رفته و به تحلیل و کشف پیوندهای منطقی میان مبانی فلسفی هر متفکر و نتایج دین‌شناختی او پرداخته است. برای تعمیق این تحلیل و درک دقیق‌تر ابعاد فکری هر فیلسوف، علاوه بر منابع دست اول، از منابع دست دوم معتبر شامل شروح، تفاسیر و مقالات علمی جدید نیز به‌مثابهٔ ابزار کمکی بهره‌برداری شده است. این رویکرد دومرحله‌ای تضمین می‌کند که مقایسه بر پایه‌ای محکم صورت گیرد و به هدف اصلی پژوهش، یعنی اثبات وابستگی نظام‌مند «ماهیت دین» به «مبانی متافیزیکی»، نائل آید.

۱. ماهیت دین در اندیشهٔ اسپینوزا

۱ـ۱. رویکرد و روش اسپینوزا

جنبهٔ اصیل و نوآورانهٔ اندیشه‌های اسپینوزا به‌اعتراف بسیاری از پژوهشگران، در روشِ دقیق و نظام‌مندی است که برای تبیین مسائل پیچیدهٔ الهیاتی و فلسفی، مانند دکترین خدا، الهیات، دکترین تفسیر کتاب مقدس، انسان‌شناسی، اخلاق، دکترین دولت و... به‌کار گرفته است (Hubbeling, 1967, P.2). مفهوم «خدا» بنیادی‌ترین اندیشهٔ اوست که فهم سایر اندیشه‌های او بر پایهٔ شناخت این اندیشه شکل گرفته است. در واقع، شناخت خدا کلید درک تمامی هستی است.

اسپینوزا تا جایی که عقل بشری می‌تواند راهگشا باشد، از روش «کمّی ـ گسترده» (ریاضی) پیروی کرده و تا جایی که امکان داشته، این روش را در آموزهٔ فلسفی خدا، انسان‌شناسی و... به‌کار گرفته است (Hubbeling, 1967, P.6-7). روش «کمّی ـ گسترده» در فلسفه و الهیات اسپینوزا رویکردی است که بر پایهٔ استدلال منطقی و ساختاری نظام‌مند در تبیین مفاهیم فلسفی و الهیاتی استوار است. وی در کتاب *اخلاق* خود از روش هندسی اقلیدسی بهره برده است؛ روشی که در آن، از اصول و تعاریف مشخص و بدیهی آغاز می‌شود و با استدلال‌های منطقی به نتایج جدیدی می‌رسد. به‌کارگیری این روش نظام‌مند، تلاش اسپینوزا در ارائهٔ فلسفه و به‌تبع آن الهیاتی خالی از خلل و نقص است.

اسپینوزا در بخشی از حیات خود، با دکارت (۱۵۹۴ـ۱۶۵۰م) هم‌عصر بود و قابل انکار نیست که او تحت تأثیر فلسفهٔ دکارت قرار داشت؛ به‌طوری‌که اولین آثار منتشرشدهٔ او شرحی بر *اصول فلسفهٔ* دکارت است. بسیاری از اساسی‌ترین آموزه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی اسپینوزا تابع اندیشه‌های دکارت و برخی دیگر از آرای اسپینوزا ناشی از تأمل در اشکالات آرای اوست؛ با وجود این، در هدف با هم متفاوت‌اند: دکارت در پی ارتقای علوم و تسلط انسان بر طبیعت بود؛ درحالی‌که هدف اسپینوزا بهبود منش انسان از طریق خودفهمی و دستیابی به آرامش ذهن بود (Garrett, 2006, P.267). اما با این توصیفات، هر دو در طیف راسیونالیسم (عقل‌گرایی) قرار می‌گیرند. بعد از اسپینوزا، برخی اندیشمندان مانند کانت در کتاب *نقد عقل محض*، از محدودیت‌های عقل سخن گفتند و هیوم نیز با جملهٔ «عقل بردهٔ احساسات و عواطف است»، در پی شناخت محدودیت‌های عقل بود (دباغ، ۱۴۰۰، ص۳۰ـ۳۲).

دو اثر مهم او، کتاب *اخلاق* و *رسالهٔ الهی ـ سیاسی* است. در کتاب *اخلاق*، نظریهٔ اخلاقی اسپینوزا ـ علاوه بر جنبه‌های نوآوری ـ به‌گونه‌ای نظام‌مند و بر پایهٔ روش هندسی تدوین شده است و یکی از نظریه‌های اخلاقی پیشرو در دوران مدرن به‌حساب می‌آید (Garrett, 2006, P.269).

کتاب *اخلاق* را از دو منظر می‌توان مورد بررسی قرار داد: اول، متن ایستایی آن است که در همهٔ بخش‌های آن وجود دارد و نظام نظری اخلاق را ارائه می‌دهد؛ دوم متن پویای آن است که در حین خواندن، تجربه می‌شود.

این بدان معناست که متن، نه‌تنها نمایشی از واقعیت است، بلکه نوعی کتابچهٔ راهنمای آموزشی است که برای هدایت خواننده از طریق یک فرایند شناختی طراحی شده است. اسپینوزا از طریق ساختار متن خود، خوانندگان را از سطح تخیل به‌سوی تفکر عقلانی هدایت می‌کند (Carlisle, 2021, P.36-37).

رسالهٔ الهی ـ سیاسی او، در واقع آینهٔ تمام‌نمای اندیشه‌های الهیاتی او و مهم‌ترین منبع برای استخراج هندسهٔ دینی اوست. اسپینوزا در نامهٔ شمارهٔ ۳۰ خطاب به اولدنبورگ، انگیزه‌های خود را از نوشتن *رسالهٔ الهی ـ سیاسی*، پیش‌داوری‌ها و تعصبات متکلمان، برائت از اتهام بی‌خدایی و دفاع از آزادی فلسفه‌وزری مطرح کرده است (Spinoza, 2002, P.843-844).

سؤال اصلی در روش‌شناسی اسپینوزا این است که آیا اعتقاد به نظم ریاضی بر فلسفهٔ او غالب بود یا جست‌وجو برای خوشبختی و آرامش. پاسخ به این سؤال تعیین می‌کند که آیا تفسیر فلسفهٔ او باید صرفاً عقلانی باشد یا می‌توان تفسیری عمل‌گرایانه‌تر یا اگزیستانسیالیستی ارائه داد (Hubbeling, 1967, P.28). اگر بر جنبهٔ عقلانی فلسفهٔ اسپینوزا تأکید کنیم، می‌توانیم او را یک فیلسوف نظام‌ساز و منطق‌دان تلقی کنیم و اگر جنبهٔ عمل‌گرایانهٔ او را مقدم کنیم، می‌توانیم او را به‌عنوان یک فیلسوف اخلاق بشناسیم.

می‌توان ادعا کرد که رویکرد و ساختار الهیاتی اندیشه‌های اسپینوزا، مانند ساختار الهیات، سنتی است؛ یعنی دو بخش الهیات نظری و عملی دارد؛ با این تفاوت که «وحی» بیشتر در جنبه‌های الهیات عملی کاربرد دارد و دانش واقعی دربارهٔ ماهیت خدا و جهان از طریق فلسفه و تعقل و نه وحی به‌دست می‌آید (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۲۴۳). اسپینوزا در الهیات خود به‌دنبال جداسازی حوزهٔ دین و ایمان از فلسفه بوده است (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۳۵۸). از نظر او، ایمان مجموعه‌ای از باورهای اخلاقی است که برای بهبود زندگی کاربرد دارد. او معتقد است که هدف فلسفه، جست‌وجوی حقیقت است؛ درحالی‌که هدف ایمان، تنها اطاعت و تقواست (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۳۶۶ـ۳۶۷).

یکی از بحث‌هایی که در رویکرد الهیاتی اسپینوزا تأثیر داشته و در مباحثی مانند عشق به خدا و رستاخیز و حتی انسان‌شناسی او اثرگذار بوده، بحث شناخت و مراتب آن است. اسپینوزا سه نوع شناخت را مطرح می‌کند: نخست شناخت تخیلی، که از طریق حواس حاصل می‌شود؛ دوم شناخت استدلالی، که از درک مفاهیم مشترک و تصورات اشیا به‌دست می‌آید؛ سوم شناخت شهودی، که شناخت تام و کامل ماهیت اشیاست و به‌صورت مستقیم و بدون واسطه ایجاد می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۱۱۹ـ۱۲۰). اسپینوزا معتقد است که دانش واقعی از انتقال نوع اول شناخت به نوع دوم، یعنی از حس به عقل، به‌دست می‌آید (Carlisle, 2021, P.39-40). این تمایز در سطوح شناخت، در بحث رستاخیز نیز اهمیت می‌یابد. اسپینوزا بر این باور است که پس از مرگ، بیشتر چیزها فراموش می‌شود و فقط چیزهایی که با دانش شهودی فهمیده‌ایم، باقی می‌ماند (klever, 2006, P.46-47).

۲ـ۱. مبانی ما بعدالطبیعی اسپینوزا

نگاه فلسفی اسپینوزا در سه حیطهٔ اخلاق، دین و سیاست پیاده شده است. به‌تعبیری فلسفهٔ عملی اسپینوزا در حوزهٔ اخلاق و سیاست جای می‌گیرد و فلسفهٔ نظری او در حوزهٔ دین‌شناسی قابل تبیین است. پایه و اساس فکر و اندیشهٔ او، از نگاه خاص به متافیزیک و مابعدالطبیعی نشئت گرفته است؛ نگاهی که از دوران کودکی در او شکل گرفته بود. آشنایی او با کتاب مقدس و التزام به دین یهودی شاکلهٔ فکری او را در مباحث مابعدالطبیعی شکل می‌دهد. گرچه اسپینوزا معبد و آیین و مراسم‌های یهودی را ترک کرد و متولیان آیین یهود او را مرتد خواندند، اما روی‌گردانی او از دین، در واقع روی‌گردانی از سلسله و نظامات روحانی حاکم بر جامعه بود، نه از خدا و حقیقت دین. خدای اسپینوزا همیشه زنده بوده است و در نوشته‌هایش جریان دارد (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص۹).

مبانی مابعدالطبیعی اسپینوزا به‌خوبی در کتاب *اخلاق* تبیین شده و متشکل از سه رأس جوهر، صفت و حالت است که در ابتدا برای هر کدام تعریفی ارائه می‌دهد و این تعاریف در سراسر کتاب *اخلاق* در جریان است و پایه و اساس استدلال‌های او را تشکیل می‌دهد: «مقصود من از جوهر، شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به‌تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص۴). «جوهر» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم فلسفی است که تقریباً چه در فلسفهٔ یونان و چه در فلسفهٔ اسلامی و نیز در فلسفهٔ غرب معنای مشترک دارد. جوهر در اندیشهٔ اسپینوزا موجود مطلق و نامتناهی، یعنی خداست: «مقصود من از "خدا" موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبیّن ذات سرمدی و نامتناهی است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص۷ـ۸).

اسپینوزا معتقد است که فقط یک جوهر امتدادیافته وجود دارد که در کل هستی امتداد یافته. این جوهرِ واحد تقسیم‌ناپذیر است؛ زیرا در همهٔ جهات بی‌نهایت است و هیچ طرفی ندارد و نمی‌توان جزئی را از آن جدا کرد؛ زیرا جایی برای رفتن آنها وجود ندارد. می‌توانیم تقسیماتی درون آن ایجاد کنیم؛ اما نمی‌توانیم آن را تقسیم کنیم. این ویژگی‌ها در تضاد شدید با بخش‌های جهان مادی‌اند. پاسخ اسپینوزا این است که بخش‌های مادی جهان، همه حالت‌های آن جوهر واحدند. اسپینوزا با مفهوم «حالت» توضیح می‌دهد که چگونه اجسام محدود با وجود محدود و قابل تغییرشان همچنان به جوهر واحدِ امتدادیافته وابسته‌اند و از آن ناشی می‌شوند (Bennett, 2006, P.66-67).

دومین کلیدواژه برای شناخت و رمزگشایی از دیدگاه مابعدالطبیعی اسپینوزا، «صفت» است. گرچه ممکن است در نگاه اول، ربطی بین مفهوم صفت و مابعدالطبیعی به ذهن خطور نکند، اما تعریفی که در کتاب *اخلاق* مطرح می‌کند، ما را به هدف، که شناخت مبانی مابعدالطبیعی اسپینوزاست، نزدیک می‌کند: «مقصود من از "صفت" شیئی است که عقل آن را به‌مثابهٔ مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص۵ـ۶). جوهر

نامتناهی، صفات نامتناهی دارد که هر کدام از این صفات، مبیّن ذات و جوهر است؛ یعنی خداوند از طریق صفاتش تجلی می‌کند و با همین صفات شناخته می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص۸). اندیشمندان مسلمان نیز قائل به همین راه برای شناخت خداوندند. با توجه به ظرفیت‌های وجودی محدود انسان، نمی‌توان به ذات سرمدی و نامحدود خداوند علم یافت؛ اما از طریق صفات، به‌صورت محدود امکان شناخت وجود دارد.

سومین کلیدواژهٔ مابعدالطبیعی اسپینوزا، «حالت» است: «مقصود من از "حالت" احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به‌واسطهٔ آن به‌تصور می‌آید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص۶). یاسپرس در تبیین جوهر، صفت و حالت، به تفاوت آن اشاره می‌کند که حالت برخلاف جوهر و صفت، خاص، جزئی، متناهی و محدود است «و بنابراین، "آنچه هست" را می‌توان در یک جمله بیان کرد: تنها جوهر هست و صفات و حالات صفات. هرچه هست، در خداست. بی‌خدا هیچ چیز ممکن نیست موجود باشد یا دریافته شود» (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص۲۳).

۳ـ۱. ترسیم هندسهٔ دین در اندیشهٔ اسپینوزا

هندسهٔ دین اسپینوزا را می‌توان به‌مثابهٔ پروژه‌ای فلسفی برای «عقلانی‌سازی بنیان‌های دینی» تلقی کرد. او با ارائهٔ یک سیستم متافیزیکی و هستی‌شناسانهٔ ضروری و نظام‌مند، سعی داشته است که فهم ما از خدا، کتاب مقدس و اصول اخلاقی را از سطح باورهای سنتی و تفسیرهای غیرنقادانه به سطح فهم عقلانی و مبتنی بر ضرورت ارتقا دهد. در این رویکرد، فلسفه نقش یک پالایشگر را ایفا می‌کند که با زدودن عناصر غیرعقلانی و متناقض، جوهرهٔ اخلاقی و عملی دین را حفظ می‌کند و آن را در چهارچوبی منسجم و قابل دفاع عقلانی ارائه می‌دهد.

اسپینوزا معتقد است که فهم درست دین، نه از طریق ایمان کورکورانه به متون مقدس، بلکه از طریق به‌کارگیری عقل و فهم ساختار ضروری هستی حاصل می‌شود. در این راستا، کتاب مقدس به‌عنوان یک راهنمای اخلاقی عملی و زبان تمثیلی برای انتقال مفاهیم اخلاقی به عموم در نظر گرفته می‌شود، نه یک منبع مطلق برای حقایق متافیزیکی. هدف نهایی در این هندسهٔ دینی، رسیدن به سعادت و آرامش ذهنی از طریق شناخت عقلانی خدا (یا همان طبیعت ضروری) و زندگی بر اساس فضیلت است که خود ناشی از این شناخت است. بنابراین، فلسفهٔ اسپینوزا نه‌تنها به نقد دین سنتی می‌پردازد، بلکه در پی بنیان‌گذاری یک دین عقلانی است که با فهم نظام‌مند هستی سازگار باشد (Huenemann, 2014, P.10).

هندسهٔ دین اسپینوزا با محوریت خدایی نامتناهی، ضروری و علت درون‌ماندگار هستی شکل می‌گیرد که با تصورات کتاب مقدس از خدای شخصی و خالق، جداً متفاوت است. اسپینوزا در الهیات طبیعی با رد دیدگاه یهودی ـ مسیحی، خدا را جوهر بی‌نهایت و علت درون‌ماندگار جهان می‌داند که انسان و جهان، حالات محدود آن هستند. او معتقد است که تنها یک جوهر وجود دارد و اشیا و تفکرات، صفات یا حالات صفات خدایند. خدا

نمی‌تواند چیزی خارج از خود خلق کند و وجود و ماهیت همه چیز به او وابسته است. با وجود این دیدگاه، اسپینوزا براهینی شبیه دکارت و لایب‌نیتس برای وجود خدا ارائه می‌دهد و صفاتی چون بی‌نهایت بودن، تقسیم‌ناپذیری و یگانگی را برای او استنتاج می‌کند. برخی الهیات طبیعیِ او را پلی از فلسفهٔ مدرسی به ایدئالیسم هگلی می‌دانند (Donagan, 2006, P.345).

مسئلهٔ «خدا و طبیعت» از ایده‌های بحث‌برانگیز اسپینوزاست. او معتقد است که طبیعت مانند خدا از ضرورت عمل می‌کند و صفات ابدی و بی‌نهایت دارد و قدرتی فعال و خلاق است. منظور اسپینوزا از عبارت «خدا یا طبیعت» یکی دانستن طبیعت مخلوق با خدا نیست؛ بلکه او طبیعت خلاق را با خدا برابر می‌داند و تأکید دارد که طبیعت دارای صفات الهی خداست و خدا به مفهوم محدود طبیعت تقلیل داده نمی‌شود. این ایده نباید به کل فلسفهٔ او تعمیم یابد(Carlisle, 2021, P.64-65) .

اسپینوزا معتقد است که ذهن انسان از میان صفات بی‌نهایت خداوند، فقط دو صفت را می‌تواند بشناسد: تفکر (thought) و امتداد (extension). این به‌معنای انحصار صفات خداوند در این دو نیست (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص۲۵). «امتداد» به جهان فیزیکی و مادی اشاره دارد؛ یعنی هر آنچه فضایی را اشغال می‌کند. «تفکر» نیز به جهان ذهن و آگاهی اشاره دارد. این دو صفت، جوهر واحد خدا را از دو دیدگاه متفاوت بیان می‌کنند (Hubbeling, 1967, P.53). تعیین عینیت یا ذهنیت صفات در نگاه اسپینوزا وابسته به نسبت آنها با یکدیگر است؛ اما اظهارات او دربارهٔ این نسبت، ناسازگار است و چالشی اساسی برای فهم فلسفه‌اش ایجاد کرده است (امینی و زالی، ۱۴۰۳، ص۱۹۶).

اسپینوزا منکر دین نیست؛ اما دین سنتی را نقد می‌کند و کتاب مقدس را نه کلام مطلق الهی، بلکه متنی تاریخی ـ فرهنگی می‌داند که باید بر اساس عقل تفسیر شود. او معتقد است که هستهٔ اصلی کتاب مقدس، ارائهٔ یک سبک زندگی اخلاقی ـ ایمانی است؛ هستی متعالی، یگانه و بی‌همتاست. او در همه‌جا حاضر است و بر تمامی امور تسلطی مطلق دارد؛ آمرزندهٔ گناهکاران است و تنها مسیر پرستش او، پیشه کردن عدالت، نیکوکاری و احترام به همسایه است. رستگاری نهایی انسان نیز در همین راه نهفته است (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۳۶۳ـ۳۶۴). اسپینوزا مهم‌ترین و اصلی‌ترین آموزهٔ کتاب مقدس را احترام به همسایه می‌داند: «تمامی شریعت، تنها یک چیز است و آن محبت به همسایگان است» (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۳۵۹).

اسپینوزا با استناد به اشارات تورات به مکان‌های پس از موسی، صحبت نویسنده دربارهٔ موسی به‌صورت سوم‌شخص و ذکر مرگ موسی، نتیجه می‌گیرد که تورات توسط یک نفر و در یک زمان نوشته نشده؛ بلکه حاصل تلاش چندین نویسنده در طول زمان بوده و نویسندهٔ اصلی آن فردی پس از موسی بوده است (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۲۷۲). او معتقد است که کلام جاودانهٔ خدا، نه در قالب کتابی نازل‌شده از آسمان، بلکه در قلب و

ضمیر انسان‌ها ثبت شده است. این همان متن اصلی و حقیقی خداست که با «ایدهٔ خود به‌مثابهٔ تصویر الوهیت خویش» مهر خورده است (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۳۳۳ـ۳۳۴).

در مورد نبوت، اسپینوزا بر جنبه‌های عقلانی و طبیعی آن تمرکز دارد و معتقد است که انبیا برای دریافت وحی، به ذهنی برتر و قوهٔ تخیل قوی نیاز داشته‌اند (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۳۰۴ـ۳۰۵). منظور او از «تخیل»، تخیل صرفاً شخصی و ذهنی نیست؛ بلکه نوعی از شهود و دریافت الهی است (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص۱۱۶). او معجزه را با جهل معادل می‌داند و آن را با قوانین ثابت طبیعت ناسازگار می‌شمارد. اسپینوزا در نامهٔ ۷۳ دربارهٔ معجزه می‌نویسد: «در مورد معجزات، من برعکس متقاعد شده‌ام که یقین وحی الهی فقط می‌تواند بر حکمت آموزه استوار باشد، نه بر معجزات، یعنی جهل» (Spinoza, 2002, P.943).

تعریفی که اسپینوزا از دین ارائه می‌دهد، با همین ساختار طبیعت‌گرایانه و عقلانی از مفاهیم دینی استوار است. اسپینوزا در رسالهٔ مختصر دربارهٔ خدا، انسان و سعادت او، دین راستین را پیروی انسان از قوانین طبیعت می‌داند؛ زیرا انسان جزئی از طبیعت است (اسپینوزا، ۱۳۷۷، ص۱۲۲). اسپینوزا در کتاب *اخلاق*، بخش چهار، قضیهٔ ۳۷ (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص۲۵۰)، تعریف دیگری از دین ارائه می‌دهد: «هر آنچه که آرزو می‌کنیم و انجام می‌دهیم و ما علت آن هستیم، تا آنجا که تصور یا شناختی از خدا داریم، یعنی تا آنجا که خدا را می‌شناسیم، من آن را دین می‌نامم» (Spinoza, 2002, P.339). هستهٔ اصلی دین در نگاه اسپینوزا، در واقع رابطهٔ بین شناخت خدا و اعمال انسان است. از نظر او، هر عملی که از روی شناخت خدا انجام شود، در واقع دین و عملی دینی است.

به‌طور خلاصه، هندسهٔ دین اسپینوزا تلاشی برای زدودن خرافات، تصورات انسان‌وار و تناقضات از دین سنتی و ارائهٔ یک فهم عقلانی و نظام‌مند از دین است که با مبانی متافیزیکی او (جوهر، صفت و حالت)، سازگار باشد و از خرافات و تصورات انسان‌وار فاصله بگیرد.

۲. ماهیت دین در اندیشهٔ علامه طباطبایی

۱ـ۲. جهان‌بینی علامه طباطبایی

ادیان با به‌تصویر کشیدن جهان‌بینی خاص خود در پی معنا بخشیدن به زندگی انسان‌اند (همتی، ۱۳۹۲، ص۱۳). جهان‌بینی علامه طباطبایی بر دو اصل اساسی استوار است: «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود». فهم این دو مفهوم و ارتباط آنها، کلید درک بسیاری از آرای فلسفی و دین‌پژوهی علامه است. اصالت وجود به این معناست که حقیقت عینی و واقعیت خارجی، «وجود» پدیده‌هاست، نه «ماهیت» آنها. به‌عبارت‌دیگر، «وجود» آن چیزی است که متن خارج را پر کرده و بدون واسطه موجود است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۹).

یکی از لوازم اصالت وجود، بسیط بودن وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۱۳). از طرفی، در عالم واقع

با گونه‌های مختلفی مواجهیم. انسان، حیوان، جمادات و... همه کثرت‌هایی‌اند که در ظاهر با وجود اصیل و بسیط در تضادند. علامه برای تبیین این کثرات، آنها را به دو نوع تقسیم می‌کند: کثرات وجودی (عارض بر خود وجود؛ مانند ممکن و واجب، و واحد و کثیر، که مقسم آنها وجود است) و کثرات ماهوی (ناشی از ماهیت متفاوت پدیده‌ها؛ مانند اسب و انسان). با توجه به اینکه ماهیت نزد علامه حد وجود و غیر اصیل است، این تغایر در نهایت به تفاوت در مراتب وجود بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۱۸). یکی از فروعات بحث تشکیک در وجود این است که تمایز در وجود، از خود وجود است؛ یعنی مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است و حیثیت وحدت، عین حیثیت کثرت است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۱۸).

دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ اصالت و تشکیک وجود، تأثیر عمیقی بر هستی‌شناسی او دارد و هستی‌شناسی متمایزی را شکل می‌دهد. اصالت وجود، در حقیقت پاسخی به چیستی واقعیت است و تشکیک در وجود نیز پاسخ به چگونگی ساختار هستی است. این دو اصل، بنیان‌های هستی‌شناسی علامه را تشکیل می‌دهند و با آنها می‌توان خدا، انسان و جهان را تفسیر کرد. از منظر او، هستی به‌معنای واقعی کلمه همان وجود است و تمام موجودات، مظاهر و درجات مختلف آن هستند. علامه با پذیرش تشکیک وجود، به یک ساختار سلسله‌مراتبی برای هستی قائل است که در آن، وجود واجب (خداوند) در بالاترین مرتبه قرار دارد و سایر موجودات در درجات پایین‌تر و با شدت وجودی کمتری قرار می‌گیرند. این تبیین، مشکل صدور کثرات و ماده از وجود واحد و مجرد را ممکن می‌سازد.

علامه طباطبایی با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی اصالت وجود و تشکیک در وجود ـ که در میراث حکمت متعالیه ریشه دارد ـ فهمی عمیق و منسجم از خداوند، جهان و انسان ارائه می‌کند.

۲ـ۲. مبانی معرفت دینی

علامه طباطبایی، با رویکردی روش‌شناختی به دین، معرفت دینی را شناختی درجهٔ دوم و ذهنی می‌داند که در آن احتمال خطا وجود دارد و متمایز از هستهٔ اصلی دین و متون دینی است (طاهری و جلالوند، ۱۳۹۲، ص۴). فهم معرفت‌شناسی علامه، که ریشه در حکمت متعالیه دارد، برای درک دیدگاه او دربارهٔ دین ضروری است. او با تمایز بین شناخت حسی، عقلی و شهودی (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۵، ص۵۵)، معرفت دینی را بر اساس قرآن در سه سطح تبیین می‌کند: ظواهر دینی (سطح عمومی و ابتدایی)، عقل (درک اصول اعتقادات و کلیات) و اخلاص در بندگی (شناخت شهودی و باطنی حقایق) (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۸۱).

از طرفی، علامه طباطبایی با استناد به حدیثی از امیرالمؤمنین علی؟ع؟ شناخت خداوند را بالاترین معرفت و اولین گام برای شناخت حقیقت معرفی می‌کند و سیر آن را در پنج مرحله می‌داند: شناخت نظری خدا؛ تصدیق و ایمان قلبی به او؛ اعتقاد به یکتایی و بی‌همتایی او؛ اخلاص و روی‌گردانی از غیر او؛ و نفی صفات از او، که بالاترین مرتبه است (طباطبایی، ۱۳۸۷الف، ج۱، ص۲۱۰ـ۲۱۳).

نفی صفات که بالاترین مرحلهٔ شناخت است، به این معناست که مفاهیم ذهنی (صفات) نمی‌توانند به‌طور کامل بر ذات بی‌حد و مطلق خداوند منطبق شوند؛ زیرا هر مفهومی ذاتاً محدود است و غیر از مفهوم دیگر است. بنابراین، نسبت دادن صفات به خداوند به‌معنای محدود کردن او و قائل شدن به نوعی مغایرت بین ذات و صفت است. به‌طور خلاصه، مراحل شناخت خدا از یک اعتراف ساده به وجود خالق آغاز می‌گردد و به‌تدریج به ایمان به‌عنوان یک صفت و ملکهٔ نفسانی (سهرابیان پاریزی و حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۷، ص۲۲)، توحید، اخلاص و در نهایت، درک ناتوانی عقل در احاطهٔ کامل بر ذات بی‌نهایت او منتهی می‌شود. این مراحل، مراتب عمیق‌تری از درک و ارتباط با خداوند را نشان می‌دهند.

دیدگاه علامه یک تصویر پویا و البته چندبعدی از فهم دین و شناخت خدا ترسیم کرده، یک منظومهٔ معرفتی منسجم از دین ارائه می‌کند. او نشان می‌دهد که دین صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های ظاهری و لفظی نیست؛ بلکه دین حقیقت عمیقی دارد که در سطوح مختلف توسط انسان قابل درک است. عقل و شهود می‌تواند سطوح عمیق از دین را در دسترس قرار دهد. عقل ابزاری است برای تعمق دربارهٔ فهم و دستیابی به اصول کلی و اخلاص در بندگی برای یافتن حقایق و دسترسی به عمیق‌ترین لایه‌های حقیقت دین.

عقل نیرویی فطری و متمایزکنندهٔ انسان است که با بهره‌گیری از حواس، توانایی تشخیص حق و باطل و خیر و شر را دارد. عملکرد صحیح آن وابسته به فطرت سالم است و غلبهٔ غرایز می‌تواند آن را مختل کند. از دیدگاه قرآن، عقل واقعی ادراکی همراه با سلامت فطرت است که انسان را در مسیر دین و شناخت حقایق راهنمایی می‌کند و علم و آگاهی زمینهٔ شکوفایی آن را فراهم می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۳۷۴ـ۳۷۶). قرآن با تأکید بر احتجاج عقلی آزاد، این نکتهٔ مهم را بیان می‌کند که پذیرش معارف اسلامی نباید کورکورانه و بدون پشتوانهٔ عقلی باشد؛ بلکه انسان‌ها باید با به‌کارگیری عقل خود، حقانیت این معارف را دریابند و سپس به آن ایمان آورند. این بدان معناست که عقلِ ابزاری مقدم بر ایمان نیست؛ بلکه راهی برای رسیدن به ایمان آگاهانه و راسخ است (طباطبایی، ۱۳۸۷ب، ص۱۳۵). در مجموع، علامه با تأکید بر آیات قرآن کریم نقش عقل را به‌مثابهٔ ابزاری اساسی و معتبر در فهم معارف دینی تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۷۹). عقل، ابزاری اساسی در فهم دین است؛ اما برای درک کنه ذات الهی محدود است و جزئیات احکام عملی که مصالح خاص دارند، فراتر از شعاع عمل آن قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۸۱ـ۸۲). علامه طباطبایی با تفکیک دین الهی و فلسفهٔ الهی به‌شدت مخالف است و آن را ظلم می‌داند. او دین را مجموعه‌ای از معارف اعتقادی و اخلاقی نازل‌شده از جانب خدا می‌داند که سعادت انسان در گرو دستیابی به آن از طریق قوای ادراکی و استدلال است. از نظر علامه، دین همان دعوت به کسب حقایق الهی از طریق شعور استدلالی (فلسفهٔ الهی) است و جدایی آنها بی‌معناست. او دیدگاه مخالفان این وحدت را ناشی از محدودیت تفکر در محسوسات می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص۲۸۳ـ۲۸۶).

تأکید فراوان علامه طباطبایی بر نقش عقل در فهم دین، نشان‌دهندهٔ رویکرد عقل‌گرایانهٔ ایشان است که در آن، توجیه و درک عقلانی برای پذیرش و درونی‌سازی باورهای دینی ضروری تلقی می‌شود. این دیدگاه، اهمیت تعامل فکری با متون و آموزه‌های دینی را در چهارچوب اندیشهٔ ایشان برجسته می‌سازد. ایشان عقل را نه در تقابل با ایمان، بلکه مکمل ضروری برای فهم عمیق‌تر و آگاهانه‌تر اصول دینی می‌دانستند.

علامه طباطبایی معتقد است که خرد به‌تنهایی قادر به درک قانون تأمین‌کنندهٔ سعادت جامعهٔ بشری نیست و بر اساس نظریهٔ هدایت عمومی، وجود نوع دیگری از درک که وظایف واقعی زندگی را به همگان بفهماند، ضروری است. این شعورِ غیر از عقل و حس، «وحی» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۱۴۰). وحی، تکلیمی آسمانی و غیرمادی است که از طریق حس و عقل درک نمی‌شود؛ بلکه با شعوری خاص، به‌خواست خدا در برخی افراد پدید می‌آید و دستورهای غیبی را دریافت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص۱۰۲ـ۱۰۳). ازآنجاکه سعادت انسان در زندگی اجتماعی است و به قانون عادلانهٔ مشترکی نیاز است و عقل به‌تنهایی برای هدایت به این قانون کافی نیست، وحی الهی از طریق پیامبران برای این هدایت ضروری است و قرآن آن را تنها راه رفع اختلافات و اتمام حجت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص۱۱۱ـ۱۱۲).

۳ـ۲. چیستی دین در اندیشهٔ علامه

علامه از شارحان مکتب فلسفی ملاصدرا و حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید. تلفیق عقل، وحی و شهود، از خصیصه‌های اصلی این مکتب فکری است. این چهارچوب فلسفی برای تحلیل و فهم مفهوم دین، نظام فکری منسجمی را در اختیار ایشان قرار داده است.

دین از نگاه علامه «یک سلسله عقاید و دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است» (طباطبایی، ۱۳۸۷ب، ص۳۱)؛ اعتقاد به اینکه: خدایی هست؛ او واحد و یگانه است؛ ذات الهی از هر تحدیدی منزه است؛ کمالاتی چون علم، قدرت و حیات برای خدا ثابت است؛ اما این کمالات عین ذات اویند و با صفات مخلوقات متفاوت‌اند. اسلام برای اجتناب از تحدید خداوند، پیروان خود را به اثبات کمالات با قید «نه مانند دیگران» و «نفی صفات نقص»، هدایت می‌کند. صفات به دو قسم «کمال و نقص» و نیز «ذات و فعل» تقسیم می‌شوند. در نهایت، علامه تأکید می‌کند که در عین اثبات کمالات برای خداوند، باید او را از هرگونه نقص و مشابهت با مخلوقات تنزیه کرد و وحدت و بی‌نهایت بودن ذات او را حفظ نمود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۱۲۳ـ۱۲۸). خداوند برای هدایت و راهنمایی بشر پیامبرانی فرستاد و آنها را به کتاب، حکم و نبوت برتری داد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۳۴۹) و آنها را با ابزار معجزه به‌سوی خلق فرستاد. رویکرد عقلانی علامه

به دین، در بحث معجزه نیز خود را نشان می‌دهد. علامه معجزه را خلاف عقل و تحقق امر محال نمی‌داند؛ بلکه آن را صرفاً خرق عادت می‌داند که حتی مرتاض‌ها و کسانی هم که اهل ریاضت‌اند، توانایی انجام آن را دارند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۱۴۶ـ۱۴۷). معجزهٔ پیامبر خاتم ﷺ قرآن است. رویکرد روش‌شناختی علامه طباطبایی تلفیقی هوشمندانه از تحقیق عقلانی، اتکا به وحی الهی و بهره‌گیری از اصول فلسفی، به‌ویژه در روش تفسیر قرآن‌به‌قرآن ایشان است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص۱۵۰). این رویکرد چندوجهی، در پی دستیابی به فهمی جامع و درونی از حقایق دینی است. تأکید ایشان بر هماهنگی عقل و وحی نشان‌دهندهٔ اعتقاد ایشان به سازگاری ذاتی این دو منبع معرفت است.

علامه معتقد است که دین، انسان را به داشتن هدف صحیح، اخلاق نیکو، انجام کارهای نیک و داشتن آرامش درونی هدایت می‌کند و بدون آن، سعادت ممکن نیست. دین شامل سه بخش است: اعتقادات (باور به خدا، نبوت، معاد و...)؛ اخلاق (داشتن صفات پسندیده)؛ و عمل (انجام دستورهای الهی و دوری از محرمات). اعتقادات، انسان را از جهل بازمی‌دارند؛ اخلاق، او را به فضایل می‌آراید و عمل، راه بندگی را نشان می‌دهد. پذیرش و عمل به این سه بخش، تنها راه سعادت واقعی انسان است.

قرآن کریم در آیات متعدد احسان به پدر و مادر را بلافاصله پس از توحید و نهی از شرک ذکر کرده است. علامه معتقد است که این همنشینی و تالیِ توحید بودن نشان می‌دهد که عقوق والدین پس از شرک به خداوند، از بزرگ‌ترین گناهان است. از نظر عقلی نیز جامعهٔ انسانی برای بقا و نظم خود نیازمند محبت نسلی است که ریشه در روابط خانوادگی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۵۱۵ـ۵۱۶).

علامه طباطبایی با تأکید بر فطری بودن خداجویی در انسان (همانند غریزهٔ کودک به مادر) (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۵، ص۳۴)، دین حقیقی را فطرت الهی می‌داند. ادیان، متناسب با هر عصر، بخشی از احکام این فطرت را شامل می‌شوند و اسلام تسلیم در برابر خدا و قوانین تکوینی اوست. دین، تطبیق زندگی با این قوانین برای رسیدن به کمال از طریق خضوع در برابر مبدأ غیبی است و هدف آن، اصلاح زندگی و تأمین مصالح دنیا و آخرت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۸، ص۳۹۰ـ۳۹۱). در مجموع، دین در اندیشهٔ علامه، راهنمایی فطری و الهی برای رسیدن به کمال و سعادت از طریق تطبیق زندگی با قوانین هستی و خضوع در برابر خداست و بیانگر اقتضائات وجودی انسان برای این هدف است.

۳. بررسی تطبیقی

مقایسهٔ اندیشهٔ اسپینوزا و علامه طباطبایی صرفاً در سطح مفاهیم دینی، بدون در نظر گرفتن ریشه‌های فلسفی آنها، ما را به فهرستی از شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری محدود می‌کند. تحلیل عمیق‌تر نشان می‌دهد که هر تفاوت در نگرش آنها به دین، پیامد ضروری و منطقی مبانی بنیادین ایشان در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است.

۱ـ۳. نقش عقل

نقطهٔ عزیمت هر دو متفکر، تأکید بر جایگاه رفیع عقل است؛ اما تفاوت بنیادین از اینجا آغاز می‌شود که این ابزار در نظام فکری هر یک چه جایگاهی دارد. این تفاوت در جایگاه، مستقیماً از مبانی هستی‌شناختی آنها نشئت می‌گیرد.

اسپینوزا با ارائهٔ یک هستی‌شناسی وحدت‌گرا، به یک نظام ضروری، یکپارچه و عقلانی قائل است. در چنین نظامی، عقل انسان که خود حالتی از صفت «تفکر» الهی است، اصولاً توانایی درک این نظم ضروری را دارد. بنابراین، عقل نه‌تنها ابزار اصلی، بلکه ابزار انحصاری برای دستیابی به حقیقت است. در این پارادایم، «وحی» و «کتاب مقدس» نمی‌توانند منبعی برای حقیقت متافیزیکی باشند؛ بلکه به سطح راهنماهای اخلاقی برای توده‌ای که توانایی تعقل فلسفی ندارند، تنزل می‌یابند. جدایی فلسفهٔ حوزهٔ حقیقت از دین و ایمان، نتیجهٔ منطقی همین مبناست.

اما علامه طباطبایی بر پایهٔ هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی مبتنی بر «اصالت و تشکیک وجود» حرکت می‌کند. در این دیدگاه، هستی یک حقیقت واحد، اما دارای درجات متفاوت از شدت و ضعف است. عقل انسان که در مرتبه‌ای از این هستی قرار دارد، می‌تواند کلیات و اصول را درک کند؛ اما به‌دلیل محدودیت وجودی‌اش قادر نیست بر ذات الهی، که در اوج سلسله‌مراتب وجود است، احاطهٔ کامل بیابد و همهٔ جزئیات مسیر سعادت را درک کند. این محدودیت معرفتی، وجود منبعی دیگر از معرفت، یعنی وحی را ضروری می‌سازد. وحی، شعوری از مرتبهٔ بالاتر وجود است که برای هدایت مراتب پایین‌تر نازل می‌شود. لذا در نظام فکری علامه، عقل و وحی دو بال همکار و مکمل برای رسیدن به حقیقت‌اند و «وحدت دین و فلسفه» یک اصل بنیادین است.

۲ـ۳. خدا و جهان: درون‌ماندگاری ضروری در برابر رابطهٔ علّی تشکیکی

تصور هر اندیشمند از رابطهٔ خدا و جهان، مستقیماً از تعریف آنها از حقیقت بنیادین هستی استنتاج می‌شود. برای اسپینوزا، تعریف «جوهر» به‌عنوان امری که قائم به خود است و برای تصور شدن به غیر خود نیاز ندارد، منطقاً به این نتیجه می‌رسد که تنها یک جوهر می‌تواند وجود داشته باشد. اگر چیزی خارج از این جوهر (خدا) وجود داشته باشد، آن‌گاه آن جوهر دیگر نامتناهی و مطلق نخواهد بود. بنابراین، کثرت موجود در جهان، نه به‌عنوان مخلوقاتی جدا از خدا، بلکه به‌مثابهٔ «حالات» یا تعیُّن‌های خود آن جوهر واحد قابل تبیین‌اند. این امر لزوما به یک رابطهٔ «درون‌ماندگار» می‌انجامد: «هرچه هست، در خداست».

برای علامه، اصل «تشکیک در وجود» دقیقاً برای حل همین مسئلهٔ وحدت در عین کثرت طراحی شده است. برخلاف اسپینوزا، «کثرات» حالات یک وجود واحد نیستند؛ بلکه مراتب و شئون مختلف خودِ حقیقت وجودند که در شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت‌اند. در این نگاه، رابطهٔ خدا (به‌عنوان واجب‌الوجود و کامل‌ترین مرتبهٔ هستی) با جهان (به‌عنوان مراتب پایین‌تر و ممکن‌الوجود)، یک رابطهٔ علّی و وجودی است. جهان در وجود

خود و برای بقا، عین ربط و وابستگی به خداست؛ اما این به‌معنای این‌همانی و حلول در ذات الهی نیست. این مبنا، هم توحید و یگانگی مبدأ را حفظ کرده، هم تمایز مراتب را تبیین می‌کند.

۳ـ۳. کتاب مقدس و وحی: متن تاریخی ـ اخلاقی در برابر کلام الهی ـ هدایتی

نگرش هر دو اندیشمند به کتاب مقدس، پیامد مستقیم دو مبنای یادشده است. اسپینوزا با اصالت دادن به عقل و طبیعت به‌عنوان کلام حقیقی خدا، ناگزیر است کتاب مقدس را به‌عنوان یک پدیدهٔ انسانی و تاریخی تحلیل کند. اگر قوانین طبیعت همان ارادهٔ ضروری خدا هستند، «معجزه» به‌معنای نقض این قوانین، امری محال و ناشی از جهل است. بنابراین، کتاب مقدس نه یک منبع متافیزیکی، بلکه متنی تاریخی با هسته‌ای اخلاقی است که هدفش برانگیختن «اطاعت» و «محبت به همسایه» از طریق زبان تخیل است.

علامه با پذیرش وحی به‌عنوان یک منبع معرفتی ضروری و فراتر از عقل، قرآن را کلام الهی و معجزهٔ پیامبر خاتم ﷺ می‌داند. ازآنجاکه هستی دارای مراتب است، «معجزه» در نظر او، نه امری خلاف عقل و قوانین علّی، بلکه «خرق عادت» است؛ یعنی تحقق یک پدیده از طریق علل و اسباب فراطبیعی که بر علل طبیعی غلبه می‌کنند. این تبیین کاملاً با هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی او سازگار است. قرآن در این دیدگاه، منبعی برای هدایت است که هم شامل معارف عقلی و هم شامل دستورالعمل‌های عملی برای رسیدن به کمال است.

۴ـ۳. ماهیت دین: شناخت عقلانی طبیعت در برابر انطباق با فطرت الهی

در نهایت، تعریف هر فیلسوف از «دین»، چکیده و عصارهٔ کل نظام فکری اوست. تعریف اسپینوزا از دین به‌عنوان «هر آنچه که از شناخت خدا نشئت گرفته باشد»، نتیجهٔ مستقیم نظام عقل‌گرایانه و طبیعت‌گرایانهٔ اوست. ازآنجاکه خدا همان طبیعت است و عالی‌ترین خیر و سعادت انسان «شناخت عقلانی» است، دین حقیقی چیزی جز شناختن این نظم ضروری و زندگی بر اساس آن فضیلت نیست. دین در این معنا، یک دستاورد شناختی ـ عملی است که به آرامش ذهن می‌انجامد و از هرگونه امر متعالی و سنتی فاصله می‌گیرد.

تعریف علامه از دین به‌مثابهٔ «راهنمای فطری برای رسیدن به سعادت»، برآمده از انسان‌شناسی و هستی‌شناسی اوست. او انسان را موجودی فطرتاً خداجو می‌داند که کمال او حرکت در مراتب وجود و نزدیکی به مبدأ هستی است. دین در این نگاه، برنامهٔ عملی و نقشهٔ راهی است که خداوند از طریق وحی برای شکوفا کردن این «فطرت الهی» و تطبیق زندگی انسان با قوانین تکوینی هستی ارائه داده است تا او را به سعادت حقیقی برساند. بنابراین، دین در اندیشهٔ علامه یک اقتضای وجودی است که با ساختار آفرینش انسان گره خورده است.

در یک کلام، هر دو اندیشمند، دین را نوعی «هماهنگی» می‌دانند؛ اما برای اسپینوزا این هماهنگی با «نظم عقلانی طبیعت» است که از طریق فلسفه کشف می‌شود و برای علامه، هماهنگی با «فطرت الهی» است که از طریق همراهی عقل و وحی محقق می‌شود. این تفاوت، شکاف عمیق میان یک جهان‌بینی طبیعت‌گرای عقل‌محور و یک جهان‌بینی الهی فطرت‌گرا را به‌نمایش می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی ماهیت دین در اندیشهٔ اسپینوزا و علامه طباطبایی آغاز شد تا ریشه‌های تفاوت‌ها و شباهت‌های دو رویکرد عقل‌گرایانه به دین را آشکار سازد. تحلیل‌های ارائه‌شده در این مقاله، پاسخی روشن به پرسش‌های اصلی پژوهش ارائه می‌دهد.

در پاسخ به پرسش اول مبنی بر چگونگی فهم دین توسط این دو متفکر، آشکار شد که هر دو از یک نقطهٔ عزیمت مشترک، یعنی «اهمیت عقل»، آغاز می‌کنند؛ اما مسیرشان به‌سرعت از هم جدا می‌شود. اسپینوزا با اصالت دادن مطلق به عقل و تعریف آن به‌عنوان تنها ابزار شناخت حقیقت، وحی را به حوزهٔ اخلاق و اطاعت محدود می‌کند و به جدایی کامل حوزهٔ دین از فلسفه حکم می‌دهد. در مقابل، علامه ضمن تأکید بر نقش بنیادین عقل، به محدودیت‌های آن نیز اذعان دارد و وحی را منبعی معرفتی و مکمل ضروری برای هدایت بشر معرفی می‌کند و بر وحدت دین و فلسفه پای می‌فشارد.

در پاسخ به پرسش دوم دربارهٔ مبانی این تفاوت‌ها، پژوهش نشان داد که ریشهٔ این اختلاف در مبانی هستی‌شناختی آنها نهفته است. جهان‌بینی اسپینوزا بر «جوهر واحد» استوار است که منطقاً به خدای درون‌ماندگار، نفی تمایز خالق و مخلوق (جز در سطح جوهر و حالت)، و تفسیر طبیعت‌گرایانه از مفاهیم دینی می‌انجامد. در سوی دیگر، نظام فکری علامه بر «اصالت و تشکیک وجود» بنا شده است که امکان تبیین وحدت در عین کثرت، رابطهٔ عِلّی و وجودی میان خدا و جهان، و حفظ جایگاه متعالی خداوند را فراهم می‌آورد. بر همین اساس، دیدگاه اسپینوزا به کتاب مقدس به‌مثابهٔ متنی تاریخی ـ اخلاقی، و دیدگاه علامه به قرآن به‌عنوان کلام الهی نازل‌شده، نتایج مستقیم و منطقی این دو مبنای متافیزیکی متفاوت است.

اما در پاسخ به پرسش سوم در باب دلالت‌های این مقایسه، این پژوهش دو پارادایم کاملاً متمایز از نسبت «عقل و وحی» را روشن ساخت. اسپینوزا نمایندهٔ یک رویکرد حداکثری و انحصاری به عقل است که دین را در چهارچوب فلسفه بازتعریف می‌کند و علامه نمایندهٔ یک رویکرد تکمیلی و یکپارچه است که در آن، عقل و وحی دو منبع معرفتی همکار برای رسیدن به یک حقیقت واحدند.

بنابراین، نوآوری اصلی این تحقیق صرفاً در فهرست کردن شباهت‌ها و تفاوت‌ها نیست؛ بلکه در نشان دادن این پیوند ضروری میان مبانی متافیزیکی و نتایج دین‌شناختی است. این مطالعه نشان داد که تعریف «دین» در اندیشهٔ هر فیلسوف، نه یک انتخاب سلیقه‌ای، بلکه محصول نهایی و منطقی کل نظام فکری اوست. در نهایت، گرچه هر دو اندیشمند غایت دین را رسیدن به سعادت و زندگی هماهنگ می‌دانند، اما مسیر پیشنهادی آنها به‌شدت متفاوت است: اسپینوزا به هماهنگی با «قوانین طبیعت و شناخت عقلانی» دعوت می‌کند و علامه به هماهنگی با «فطرت الهی» از طریق راهنمایی عقل و وحی. این تقابل به‌روشنی نشان‌دهندهٔ اهمیت بی‌بدیل پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی در شکل‌دهی به هرگونه فلسفهٔ دین است.

منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). *اخلاق*. ترجمهٔ محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۷). *رسالهٔ مختصر دربارهٔ خدا، انسان و سعادت او*. ترجمهٔ جلال‌الدین باقری. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد گروه فلسفه. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۶). *رسالهٔ الهی ـ سیاسی*. ترجمهٔ علی فردوسی. تهران: شرکت سهامی انتشار.

اسفندیاری، حسین؛ کریمی، حمید و محمدزاده بنی‌طرفی، مهدی (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی آثار و نتایج نظریهٔ صیانت ذات اسپینوزا و نظریهٔ فطرت علامه طباطبایی. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۵۱(۲)، ۳۱ـ۵۰. doi: 10.22067/philosophy.v51i2.72345

امینی, زهرا و زالی، مصطفی (۱۴۰۳). تمایز صفات، وحدت حالات: بازنگری مناقشه‌ای تفسیری پیرامون سرشت صفات در فلسفهٔ اسپینوزا. *حکمت و فلسفه*، ۲۰(۷۹)، ۱۷۷ـ۱۹۶. doi: 10.22054/wph.2024.78472.2228

دباغ، سروش (۱۴۰۰). *غربت و غرابت اسپینوزا*. تهران: بنیاد سهروردی.

سهرابیان پاریزی، محمد و حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۷) رشد و تحول ایمانی در پرتو فضایل از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس آکویناس. *معرفت ادیان*، ۹(۳)، ۷ـ۲۵.

طاهری، اسحاق و جلالوند، مهدی (۱۳۹۲). مبناشناسی معرفت دینی علامه طباطبایی. *فلسفهٔ دین*، ۱۰(۳)، ۱ـ۲۴. doi: 10.22059/jpht.2013.36187

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقرموسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). *شیعه در اسلام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷الف). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ب). *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *قرآن در اسلام*. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ق). *الإنسان و العقیده*. قم: باقیات.

قاسمی، اعظم (۱۳۹۲) اسلام و مسیحیت؛ امکان گفت‌وگوی دو مکتب از دیدگاه هانری کربن. *معرفت ادیان*، ۴(۳)، ۳۷ـ۵۶.

کریمی، حمید و اسفندیاری، حسین (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی مفهوم ذات در فلسفهٔ اسپینوزا و فطرت از منظر علامه طباطبایی. *معرفت*، ۲۸(۴)، ۵۳ـ۶۲.

همتی، همایون (۱۳۹۲). تحلیل نقش دین در جامعه. *معرفت ادیان*، ۴(۳)، ۷ـ۱۶.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۵). *اسپینوزا فلسفه، الهیات و سیاست*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

Bennett, Jonathan (2006), Spinoza›s metaphysics. In: *Cambridge companion to Spinoza* (61-88). New York / Cambridge: Cambridge University Press.

Carlisle, Claire (2021), *Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Donagan, Alan (2006), Spinoza›s theology. In: *Cambridge companion to Spinoza* (343-382). New York / Cambridge: Cambridge University Press.

Garrett, Don (2006), Spinoza›s ethical theory. In: *Cambridge companion to Spinoza* (267-314). New York / Cambridge: Cambridge University Press.

Hubbeling, H. G. (1967). *Spinoza's Methodology*. Assen: Van Gorcum.

Huenemann, Charlie (2014). *Spinoza's radical theology The Metaphysics of the Infinite.* New York: Routledge.

Klever, W. N. A. (2006). Spinoza›s life and works. In: *Cambridge companion to Spinoza* (13-60). New York / Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza, Baruch (2002). *Spinoza: Complete works*. translated by Samuel Shirley and others. Indianapolis I Cambridge: Hackett Publishing Company.

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 1, 49-67
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
Print ISSNL: 2008-8116
10.22034/marefateadyan.2025.5001734
Online ISSN: 2980-809X

A Critical Analysis of Religious Experience in the Thought of Ramakrishna with an Emphasis on Islamic Principles

Elaheh Moghadam Manesh / PhD Candidate in Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran emm.moghaddam@ut.ac.ir
Hossein Rahnamaei/ Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran h_rahnamaei@ut.ac.ir
Received: 2025/04/30 - **Accepted:** 2025/08/16 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

Religious experience is one of the significant issues in the philosophy of religion that has been raised in the field of religious studies in the recent century. Although this concept was first considered in modern Europe by Western thinkers, it gradually extended to other religious traditions. Among religious schools, the Ramakrishna school, considered one of the reform movements of Hinduism, has attracted the attention of contemporary thinkers, particularly proponents of spirituality independent of organized religion, by emphasizing the direct experience of divinity and its universal accessibility. Therefore, examining and critiquing Ramakrishna's view on religious experience based on Islamic principles seems necessary. This research, using an analytical-critical method, examines religious experience in the Ramakrishna school and demonstrates that characteristics such as the infallibility of religious experience, functionalist evaluation, the equating of revelation with religious experience, the consideration of religious experience as the criterion for sacred texts and religious claims, and the theory of Manifestationist approach (perennialism) in explaining the diversity of religious experiences face fundamental challenges from an Islamic perspective.

Keywords: Ramakrishna, religious experience, philosophy of religion, Hinduism, Manifestationist approach (Perennialism).

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۴۹ـ۶۷
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X-۲۹۸۰
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5001734

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی تجربهٔ دینی در اندیشهٔ راما کریشنا با تأکید بر مبانی اسلامی

الهه مقدم‌منش دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشکدهٔ معارف و اندیشهٔ اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
emm.moghaddam@ut.ac.ir
حسین رهنمایی / استادیار دانشکدهٔ معارف و اندیشهٔ اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
h_rahnamaei@ut.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ – پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵ – انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

تجربهٔ دینی یکی از مسائل مهم فلسفهٔ دین است که در قرن اخیر در حوزهٔ دین‌پژوهی مطرح شده است. هرچند این مفهوم نخستین‌بار در اروپای مدرن و توسط اندیشمندان غربی مورد توجه قرار گرفت، اما به‌تدریج به سایر سنت‌های دینی نیز تسری یافت. در میان مکاتب دینی، مکتب راما کریشنا که یکی از نهضت‌های اصلاحی هندوئیسم به‌شمار می‌رود، با تأکید بر تجربهٔ مستقیم الوهیت و دسترسی همگانی به آن، مورد توجه متفکران معاصر، به‌ویژه طرفداران معنویت فارغ از مذهب، قرار گرفته است. ازاین‌رو بررسی و نقد دیدگاه راما کریشنا دربارهٔ تجربهٔ دینی بر اساس مبانی اسلامی ضروری به‌نظر می‌رسد. این پژوهش با روش تحلیلی ـ انتقادی به بررسی تجربهٔ دینی در مکتب راما کریشنا می‌پردازد و نشان می‌دهد که ویژگی‌هایی همچون خطاناپذیری تجربهٔ دینی، ارزیابی کارکردگرایانه، تساوی وحی و تجربهٔ دینی، میزان و معیار بودن تجربهٔ دینی برای متون مقدس و ادعاهای ادیان، و نظریهٔ تجلی‌گرایی در تبیین تنوع تجربه‌های دینی، از منظر اسلامی با چالش‌های اساسی مواجه است.

کلیدواژه‌ها: راما کریشنا، تجربهٔ دینی، فلسفهٔ دین، هندوئیسم، تجلی‌گرایی.

مقدمه

امروزه نگاه‌های متفاوت به دین و طرح مباحث نوین دربارهٔ باورهای دینی، تحت عنوان فلسفهٔ دین، اذهان متفکران را به خود مشغول کرده است. یکی از مهم‌ترین مسائل در این حوزه، تجربهٔ دینی است که در قرن اخیر از لحاظ نظری و عملی مورد توجه اندیشمندان و جوامع مختلف قرار گرفته است. بااین‌حال، توجه به تجربهٔ دینی نه‌تنها پدیده‌ای جدید در تاریخ ادیان نیست، بلکه همواره مورد اهتمام دینداران، به‌ویژه عارفان، بوده است.

در سنت‌های هندو نیز تجربهٔ دینی جایگاه برجسته‌ای دارد؛ اما تأکید بر تجربهٔ مستقیم امر الهی در نهضت‌های اصلاحی هندوئیسم، از جمله مکتب راما کریشنا، بیشتر به‌چشم می‌خورد. این مکتب با ترکیب مفاهیمی همچون کثرت‌گرایی دینی و تجربهٔ بی‌واسطهٔ الوهیت، نقش مهمی در شکل‌گیری جریان‌های معنویت‌گرای معاصر ایفا کرده و به‌عنوان الگویی برای خوانش جدید از دین مورد استفاده قرار گرفته است.

در اندیشهٔ اسلامی نیز تجربهٔ دینی به‌عنوان یکی از ابعاد شناخت حقیقت مطرح بوده؛ اما همواره در چهارچوب وحی و عقلانیت دینی ارزیابی شده است. ازاین‌رو بررسی دیدگاه‌های مکاتب گوناگون دربارهٔ تجربهٔ دینی از منظر آموزه‌های اسلامی ضرورت دارد تا مشخص شود که چه معیارهایی برای اعتبارسنجی این تجربه‌ها وجود دارد و آیا تجربهٔ دینی می‌تواند به‌تنهایی حجیت معرفتی داشته باشد یا خیر. همچنین بررسی این مسئله از دیدگاه اسلامی می‌تواند به روشن‌تر شدن تفاوت‌های مبنایی میان معرفت دینی در اسلام و دیدگاه‌هایی همچون نظریهٔ تجلی‌گرایی در مکتب راما کریشنا کمک کند.

با توجه به اینکه بیشتر پژوهش‌های پیشین در این حوزه، تجربهٔ دینی را از منظر متفکران غربی بررسی کرده‌اند، مطالعهٔ تطبیقی آن در سنت‌های شرقی، به‌ویژه هندوئیسم، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بر همین اساس، این پژوهش با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی، تجربهٔ دینی در مکتب راما کریشنا را از منظر آموزه‌های اسلامی بررسی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که این دیدگاه از چه جنبه‌هایی قابل نقد است. بر این اساس، تلاش خواهد شد تا ضمن تبیین مبانی معرفتی و الهیاتی تجربهٔ دینی در مکتب راما کریشنا، میزان سازگاری آن با اصول و مبانی دین اسلام ارزیابی شود.

۱. چیستی تجربهٔ دینی

برای تجربهٔ دینی تعاریف متعددی بیان شده است. گاهی به‌گونه‌ای تعریف می‌شود که تنها سنت دینی خاصی را دربرمی‌گیرد؛ مانند تجربهٔ خدا که به دین اسلام اختصاص دارد یا تجربهٔ پدر در مسیحیت. گاهی نیز گفته می‌شود که تجربهٔ دینی تجربهٔ امر متعالی است که تعریفی وسیع‌تر است و به سنت دینی خاصی تعلق ندارد؛ اما همهٔ تجارب دینی را دربرنمی‌گیرد؛ برای مثال، تجربهٔ اتحاد با طبیعت یا اشیا را شامل نمی‌شود. بر اساس تعریف

سومی که از تجربهٔ دینی مطرح شده است، تجربهٔ دینی تجربه‌ای است که فاعل تجربه در توصیف پدیدارشناختی آن، از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند. توصیف پدیدارشناختی، توصیف تجربه از درون است؛ بدین معنا که فاعل تجربه آن را همان‌گونه‌که ظاهر می‌شود، توصیف می‌کند؛ بدون آنکه ادعایی بر آن بیفزاید. بنابراین، ملاک دینی بودن تجربه، سیاق تجربه نیست. ممکن است تجربه‌ای غیردینی در زمینه‌ای دینی متولد شود و بالعکس، امکان دارد در زمینه‌ای غیردینی تجربه‌ای دینی رخ دهد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص۲۸ـ۳۲).

دربارهٔ سرشت تجربهٔ دینی نیز دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است: برخی آن را نه از جنس معرفت، بلکه از مقولهٔ احساسات می‌دانند؛ بنابراین، دیدگاه تجربهٔ دینی احساس تعلق و وابستگی مطلق به منبعی مجزا از جهان است؛ برخی دیگر معتقدند که تجارب دینی نوعی ادراک حسی‌اند که ساختار مشترکی با تجربهٔ حسی دارند؛ اما نظریهٔ سوم سرشت تجربهٔ دینی را از منظر فاعل آن مطرح می‌کند؛ بدین معنا که فاعل تجربه تبیین طبیعت‌گروانه را نمی‌پذیرد و تبیینی فوق‌طبیعی از تجربه‌اش دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص۳۶ـ۴۶؛ جلالی، ۱۳۸۵، ص۸۰).

بنا بر یک دیدگاه، تجارب دینی به شش دسته تقسیم می‌شوند: ۱. تجارب تفسیری، که دینی بودن آنها بر اساس تفاسیر دینی‌ای است که بر آنها مقدم شده‌اند؛ مانند تفسیر بلاها و مصیبت‌ها به عذاب الهی توسط یک مسلمان؛ ۲. تجارب شبه‌حسی، که نوعی احساس در آنها دخیل است؛ مانند رؤیاهای دینی یا دیدن ملائکه؛ ۳. تجارب وحیانی به‌معنای الهام، بصیرت یا وحی ناگهانی؛ مانند تجارب انبیا؛ ۴. تجارب احیاگر، که متداول‌ترین تجارب دینی‌اند و منشأ ایجاد تحول یا موجب پویایی ایمان فاعل می‌شوند؛ مانند تجارب شفادهنده؛ ۵. تجارب مینوی، به‌معنای درک حقارت انسان مادی و مخلوق در برابر جلال و عظمت الهی؛ ۶. تجارب عرفانی، که طیف وسیعی از تجارب عرفای سنت‌های مختلف دینی را شامل می‌شوند و چهار ویژگی توصیف‌ناپذیری، معرفت‌زایی، زودگذر بودن، و انفعالی و غیراختیاری بودن برای آنها ذکر شده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص۴۶ـ۶۹؛ مایستر، ۱۳۹۷، ص۱۹۰ـ۱۹۳).

۲. هندوئیسم مدرن و نهضت راما کریشنا

هندوئیسم مدرن جریانی از اندیشهٔ هندوست که در قرن نوزدهم توسط رام موهان روی (۱۷۷۲ـ۱۸۳۳م) آغاز شد. روی که به‌عنوان «پدر هند مدرن» شناخته می‌شود (Richards,1985, p.1)، به زبان‌های عربی، فارسی، لاتین، عبری، سانسکریت، انگلیسی و هندی مسلط بود و با اندیشه‌های اسلام، مسیحیت، بودایی و هندو آشنایی داشت. او نخستین فردی است که به انتقادات خردگرایان و مبلغان مسیحی دربارهٔ هندوئیسم پاسخ داد (پروین، ۱۳۹۲، ص۴۰؛ حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص۹۱ـ۹۲).

روی معتقد بود که آموزه‌های اولیهٔ ودانته (Vedānta) که بعداً توسط آیین‌گرایی و کاست‌گرایی هندو (نوعی نظام طبقاتی در هندوئیسم) خراب شد با آموزه‌های اولیهٔ مسیح که بعداً توسط تثلیث‌گرایی مسیحی و آموزهٔ

مسیح به‌عنوان تجسم الهی مخدوش شد، یکی است. به‌عقیدهٔ او، همهٔ ادیان با وجود تفاوت در اعمال و تظاهرات بیرونی، در اصل خود به خدایی واحد باور دارند (Richards,1985, p.9).

میراث ماندگار روی تا حد زیادی به این دلیل است که او علاوه بر ترویج اصول عقایدش از طریق تألیفات، و فعالیت‌هایی مانند ممنوعیت بیوه‌سوزی در حوزهٔ عمل، سازمانی را به‌نام «برهمو سماج» (Brahmo Samāj) یا جامعهٔ روحانیون دینی، برای فعالیت‌های منظم و پیشبرد اهدافش تأسیس کرد. رهبر دوم برهمو سماج، «دبیندرانات تاگور»، پدربزرگ «رابیندرنات تاگور» شاعر معروف هند است (Farquhar,1915, p.34). تاگور، برخلاف روی که یک مصلح دینی و اجتماعی و رهبری سیاسی بود، عارفی بزرگ و رهبری مذهبی بود (Farquhar,1915, p.40). پس از دبیندرانات تاگور، سازمان تضعیف شد و چند انشعاب بزرگ در آن صورت گرفت.

از سال ۱۸۷۵م جنبش اصلاحی دیگری به‌رهبری «دیانند سرسوتی» آغاز شد (خواص، ۱۳۹۰، ص۱۰۱). او معتقد بود که مردم هندو تنها وارث واقعی فرهنگ آریایی‌اند؛ بنابراین، «آریا سماج» (Ārya samāj) یا جامعهٔ آریایی را به‌هدف دفاع از هندوئیسم در برابر ادیان دیگر تشکیل داد (Farquhar,1915, p.109-111).

در اواخر قرن نوزدهم میلادی، نهضت راماکریشنا توسط شاگرد برجستهٔ او، سوامی ویوکانَنده، تشکیل شد. راما کریشنا عارف بزرگ هند است که به اصل وحدت ادیان اعتقاد داشت و این اصل را اشراق کرده بود. او برای اشراق حق، علاوه بر روش‌های موجود در هندوئیسم، روش‌های بودیسم، جینیسم، سیک‌ها، عرفان اسلامی و مسیحیت را نیز پیمود (مبلغی آبادانی، ۱۳۸۳، ص۱۳۱).

راما کریشنا نگرش توحیدی و وحدت وجود را با یکدیگر سازگار می‌دید و معتقد بود که بین شرک و توحید و وحدت وجود اختلافی نیست؛ بلکه این سطوح مختلف اذهان‌اند که خداوند را به‌گونه‌های مختلف درک می‌کنند. خداپرستی عوام، که حواس‌محورند و مجردات را درک نمی‌کنند، بت‌پرستی و شرک است. خداپرستی در سطح عاقلانه به شناخت ذات می‌انجامد و خداپرستی در سطح عارفانه به شناخت ماورای ذات و درک خدا به‌عنوان حق و حقیقت یگانه منجر می‌شود. او معتقد بود که هر سه گروه حقیقت واحدی را می‌پرستند و اگر عبادت آنان خالصانه و همراه با ریاضت باشد، از هر سه راه شرک، توحید و وحدت وجود می‌توان به نجات و سعادت رسید (نقوی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۷۲۶).

پس از مرگ راما کریشنا، «سوامی ویوکانَنده»، از شاگردان برجستهٔ او، جانشین وی شد. در هند، سوامی ویوکانَنده را احیاکنندهٔ دوبارهٔ هندوئیسم می‌شناسند. او فعالیت اجتماعی خود را از سال ۱۸۹۲م آغاز کرد و در سال ۱۸۹۳م در پارلمان جهانی ادیان شرکت کرد و به یک شخصیت جهانی تبدیل شد. پس از آن در شهرهای مختلف آمریکا سخنرانی کرد و انجمن ودانته (Vedantic Society)را در آن شهرها تأسیس کرد؛ سپس به اروپا سفر کرد و به ایراد سخنرانی پرداخت. در بازگشت به هند، انجمن راماکریشنا را توسعه داد و در کنار تعلیم سیر و سلوک معنوی، به فعالیت‌های اجتماعی با تکیه بر اصل خدمت به خلق پرداخت (Farquhar, 1915, p.201-202).

سوامی ویوکانَنده به‌تبعیت از استاد خود، راماکریشنا، دو دیدگاه توحیدی و وحدت وجودی را با هم سازگار دانست و مکتب خود را بر این اساس پایه‌گذاری کرد. به‌عقیدهٔ او، شناخت خداوند از طریق عرفان و بصیرت باطنی میسر می‌شود؛ اما چون تمامی مردم قادر به اشراق خداوند نیستند، اثبات خدا از طریق عقلی ضروری است. بنابراین از برهان علت، برهان نظم و برهان فطرت برای اثبات خدا استفاده کرد (آبسالان و همکاران، ۱۳۹۶، ص۱۸). ویوکانَنده معتقد است که همهٔ ادیان دارای حقیقت‌اند. او می‌گوید:

بررسی ادیان دنیا نشان می‌دهد آنان مکمل و مؤید یکدیگر هستند و با هم نسبت رقابتی و ابطالگری ندارند. حق چنان تودرتو و لایه‌به‌لایه است که نمی‌تواند منجر به دین واحدی باشد. هر دین، برخی از جوانب و لایه‌های حق را کشف می‌کند یا بر آن تأکید می‌کند؛ بدین ترتیب، اگر تمامی ادیان را در کنار هم قرار دهیم، نمودار یا طرح کلی فراورویمان قرار خواهد گرفت؛ پس چرا ادیان را رقیب و دشمن هم فرض کنیم؟ چرا مکمل هم ندانیم؟ بایستی برای تمام ادیان احترام و ارزش قائل شویم. هر دین رخسارهایی از حق را نشان می‌دهد. اسلام تأکید بر اصل توحید و امت می‌کند؛ هندوئیسم تأکید بر عرفان و نجات روح؛ مسیحیت بر اصل محبت. ادیان بدینسان مکمل هم هستند و هر دین جلوه‌ای از حقیقت را نمایانده است (Vivecananda,1963, v.1, p.432).

سوامی ویوکانَنده با پیوند دین و مدرنیته و وحدت ادیان، نه‌تنها در پی اصلاح جامعهٔ هند بود، بلکه کوشید تا نهضتی جهانی را بر اساس گفتارهای ودانته محقق سازد. پس از او، شاگردانش نهضت او را توسعه دانند؛ تاجایی‌که مراکزی در خارج از هند نیز تأسیس کردند.

۳. تجربهٔ دینی در مکتب راما کریشنا

چنان‌که اشاره شد، راما کریشنا از عرفا و شخصیت‌های معنوی هندو بود که از جوانی تجربیات دینی متعددی داشت. اغلب این تجربیات در قلمرو آیین هندو بود؛ اما او تجربه‌های معنوی ساده‌تری نیز در پی عمل به آداب اسلامی و مسیحی داشت.

تمرکز بر تجربه در سنت‌های پیشامدرن هندو نیز سابقه داشته؛ اما در هندوئیسم مدرن، به‌ویژه نهضت راما کریشنا، برجسته شده است. محوریت تجربهٔ مستقیم امر الهی به‌عنوان هدف نهایی عمل دینی، یکی از ویژگی‌های مهم تفکر مدرن هندوست.

۱ـ۳. ارزش معرفت‌شناختی تجربهٔ دینی

تجربهٔ مستقیم یا انوبهوَ (anubhava) در مقابل تجربهٔ غیرمستقیم یا باواسطه قرار می‌گیرد. در فلسفهٔ هند، ابزارهای دستیابی به معرفت را پرَمانه (Pramāṇa)می‌نامند. پرَمانه در لغت به‌معنای «اندازه‌گیری» یا «واحد و وسیلهٔ اندازه‌گیری» است (جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص۷۶۳). آیین سنتی هندو شش پرَمانه را به‌عنوان وسیلهٔ

صحیح شناخت دقیق حقایق معرفی می‌کند که در مکاتب مختلف دربارهٔ اعتبار آنها اختلاف نظر وجود دارد: پراتیاکشه (Pratyakṣa) به‌معنای ادراک حسی مستقیم؛ آنومانه (Anumāna)به‌معنای استنتاج عقلانی؛ اوپامانه (Upamāna) به‌معنای مقایسه و تشبیه؛ آرته‌پَتی (Arthāpatti)به‌معنای فرض مبتنی بر ناسازگاری؛ آنوپلبدی (Anupalabdhi) به‌معنای عدم ادراک؛ و شابده (Śabda) به‌معنای شهادت معتبر یا گفتار موثق (Flood,1996, p.225؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص۲۳۴ـ۲۳۸).

در فلسفهٔ سنتی هند، پرمانه پراتیاکشه یا تجربهٔ حسی چندان بحث‌برانگیز نیست؛ زیرا باور به چیزی دربارهٔ جهان حسی معمولاً موجه است؛ تاجایی‌که برخی از مکاتب فلسفی هند، مانند چارواکه (Cārvāka) که دیدگاه ماتریالیستی دارند، اعتبار هر ادراکی را به‌جز تجربهٔ حسی انکار می‌کنند. من می‌دانم که یک لیوان آب روی میز است؛ زیرا می‌توانم آن را ببینم. اما توجه به این نکته مهم است که پراتیاکشه از انوبهوَ یا تجربهٔ مستقیم متمایز است. پراتیاکشه ادراک غیرمستقیم و باواسطه از طریق اندام‌های حسی است که احتمال نقص در آن وجود دارد. سایر پرمانه‌ها نیز مانند آنومنا یا استدلال استنتاجی، با وجود احتمال خطا، در بسیاری از مکاتب فلسفی هند معتبر شمرده شده‌اند.

اما بحث‌برانگیزترین پرمانهٔ سنتی هندی، شابده یا کلام شخص معتبر است؛ زیرا دربارهٔ مرجع قابل اعتماد، اختلاف نظر وجود دارد. آیا سخنان وداها حجت است یا سخنان بودا یا فراتر از ادیان سنتی هند، سخنان کتاب مقدس یا قرآن؟ آیا مبنایی برای سنجش اعتبار آنها وجود دارد؟ (McDaniel, 2019, p.12)

به‌عقیدهٔ راما کریشنا، راه ارزیابی و قضاوت دربارهٔ ادعاهای ادیان جهان، تجربهٔ مستقیم واقعیت نهایی است. در مکتب او، باوری که بر اساس تجربهٔ مستقیم ماهیت الوهیت به‌وجود می‌آید، در برابر اعتقاد به الوهیت بر اساس دیگر پرمانه‌ها، مانند شهادت معتبر دیگران که در متون مقدس یافت می‌شود، قوی‌ترین مبناست (Vivekananda, 1979, v.1, p.126). ویوکانَنده نیز معتقد است که تجربه بهترین منبع دانش است و همان‌طورکه یک دانشجوی شیمی یا زیست‌شناسی دربارهٔ این موضوعات مطالعه می‌کند، کسی هم که می‌خواهد دربارهٔ دین بیاموزد، باید ذهن و قلب خود را بخواند. به‌عقیدهٔ او، جایگاه تجارب دینی می‌تواند همان جایگاه حقایق علمی مبتنی بر آزمایش و مشاهده باشد. بنابراین، تجارب معنوی واقعی را نباید به‌طور قطعی و به‌عنوان فاقد شواهد عقلانی کنار گذاشت (Frederick, 2012, p.41).

در آموزه‌های راما کریشنا و سوامی ویوکانَنده، برهمن یک واقعیت جهانی است که دست‌کم در اصل برای هر کسی قابل تجربه است و با استفاده از مذهب یا فرهنگ شخص تجربه‌کننده متفاوت می‌شود. الوهیت به همان اندازه که واقعیت فیزیکی وجود دارد، وجود دارد و در دسترس همهٔ جهانیان است. البته در دسترس بودن واقعیت‌های معنوی به‌طور جهانی به این معنا نیست که همهٔ انسان‌ها آنها را به یک میزان و با شدت یکسان

تجربه می‌کنند. همان‌گونه‌که آسمان شب برای همه قابل درک است، اما به آموزش خاصی نیاز است تا بتوان آن را مانند یک ستاره‌شناس دید، تشخیص واقعیت‌های معنوی نیز مستلزم پرورش ویژگی‌های معرفتی خاصی است (McDaniel, 2019, p.9).

سوامی ویوکانَنده اظهار می‌کند که قضاوت دربارهٔ تجارب دینی باید عمل‌گرایانه و بر اساس کارکرد آنها باشد. به‌عبارت‌دیگر، تجارب دینی نیز مانند حقایق علمی بر آزمایش و مشاهده و تأیید مبتنی است (Frederick, 2012, p.41).

به‌عقیدهٔ راما کریشنا، که جهان‌بینی هندویی مشخصی داشت، ادیان از نظر میزان بیان حقیقت متفاوت‌اند؛ اما این تفاوت سبب نمی‌شود که مسیرهای مؤثری برای تجربهٔ مستقیم واقعیت نهایی از طریق یک عمل مجسم نباشند. به‌عبارت‌دیگر، او معتقد است که همهٔ ادیان حقیقت کافی را بیان می‌کنند تا تلاش شخصی برای تجربهٔ مستقیم الوهیت، به‌عنوان قوی‌ترین مبنا برای معرفت، ممکن و موفقیت‌آمیز باشد (Maharaj, 2018, p.101-109).

در دستگاه فکری او، اعتبار متون مقدس هندویی همچون وداها، نه به‌واسطهٔ تقدس صرف الفاظ، بلکه از آن جهت است که این متون بازتاب تجربهٔ مستقیم و شهودی ریشی‌ها و حکیمانی هستند که به ادراک حقایق الهی رسیده‌اند. ویوکانَنده تصریح می‌کند که آنها «خدا، روح خود، آیندهٔ خود و ابدیت خود را دیدند و آنچه را دیدند، موعظه کردند» (Vivekananda, 1979, v.1, p.126). به‌عبارت‌دیگر، راما کریشنا، به‌عنوان مرشد معنوی ویوکانَنده، بر این باور بود که ریشی‌ها و راهبان بزرگ با نوعی مواجههٔ بی‌واسطه با حقیقت الهی روبه‌رو شده‌اند و آن تجربه را در قالب زبان متون مقدس برای دیگران روایت کرده‌اند. از این منظر، وحی در آیین ودانته، نه انتقال الفاظ از جانب خداوند، بلکه انعکاس تجربهٔ معنوی ناب در قالب زبان انسانی است.

۲ـ۳. نظریهٔ تجلی‌گرایی در تجربهٔ دینی

دربارهٔ تفکیک تجربه از تفسیر و چالش وجود و عدم هستهٔ مرکزی در تجربه‌های دینی، دو دیدگاه کلی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی مطرح شده است. ذات‌گرایان معتقدند که تنوع و تباین تجربه‌های دینی ذاتی نیست. آنها بر اساس تمایز تجربه و تفسیر، تنوع تجارب را در امری بیرون از تجربه، مانند تفاوت زمینه‌های فرهنگی، زبان، انتظارات و پیش‌دانسته‌های فاعل تجربه جست‌وجو می‌کنند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص۷۵).

در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند که هیچ تجربهٔ محض و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد و باورها و مفاهیم پیش‌تجربه‌ای فاعل نقش کلیدی در شکل‌دهی یا ساختن تجارب ایفا می‌کنند. به‌عقیدهٔ آنها، تنوع تجربه‌های دینی و عرفانی معلول این امر است که عرفا با مفاهیم و باورهای دینی گوناگون تجارب را می‌آفرینند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص۲۸۰).

یکی از اشکالاتی که به فیلسوفان در بحث پدیدارشناسی تجربه‌های دینی و عرفانی وارد شده، این است که اکثر قریب به اتفاق آنها به تجربه‌های دینی و عرفانی دسترسی اول‌شخص ندارند؛ لذا برای تعیین دقیق

پدیدارشناسی آن، در موقعیت معرفتی ضعیفی هستند. برای نمونه، نینان اسمارت تأکید می‌کند که درک نظری کافی از تجربهٔ عرفانی، بدون داشتن حداقل درجاتی از درک وجودی، ممکن نیست. بر همین اساس، برخی از اندیشمندان با درک محدودیت‌های عمیق رویکرد غیرمستقیم به تجربهٔ دینی، از اعمال و تجربیات معنوی خود به‌عنوان داده‌های ارزشمندی برای رسیدن به یک نظریهٔ کلی استفاده کرده‌اند (Maharaj, 2018, p.169).

سوامی راما کریشنا را می‌توان از پیشگامان این روش تجربی در مطالعهٔ فلسفی تجربهٔ دینی و عرفانی دانست؛ زیرا او علاوه بر اینکه از طیف وسیعی از تجربیات دینی بهره برده، به‌لحاظ فلسفی نیز در مورد تجربیات عرفانی خود تأمل کرده است (Maharaj, 2018, p.170).

راما کریشنا در گزارش‌هایی که از تجربیات عرفانی خود از خدا بیان کرده، دربارهٔ ویژگی‌های تجارب دینی و عرفانی شواهد محکمی ارائه داده است که ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان قادر به توضیح کافی دربارهٔ برخی از آن ویژگی‌ها نیستند. به همین دلیل او برای درک ماهیت تجربهٔ دینی، الگوی مفهومی جدیدی پیشنهاد کرده است.

برای مثال، راما کریشنا شواهد محکمی ارائه می‌دهد که الهام‌های الهی از تجارب عرفانی اصیل به‌حساب می‌آیند و تجلی‌های واقعی خدایند. درحالی‌که ذات‌گرایان الهام‌های الهی را تجربه‌های عرفانی اصیل به‌شمار نمی‌آورند ـ چون آنها را شامل تصویرسازی حسی می‌دانند (Stace, 1961, p.47-49) ـ ساخت‌گرایان نیز رؤیاهای الهی را پیش‌بینی‌های ذهنی از روان خود عارف می‌دانند (Hick, 1989, p.168).

همچنین راما کریشنا به‌وضوح توضیح می‌دهد که چگونه تجربهٔ وحدت وجودی با تجربهٔ خداباوری متفاوت است. در تجربهٔ وحدت وجودی هیچ اثری از «من» وجود ندارد. در مقابل، در تجارب خداباورانه، «من» برای لذت بردن از ارتباط عاشقانه با خدای شخصی باقی می‌ماند. این توصیف دقیق راما کریشنا از تفاوت پدیدارشناختی بین تجربهٔ عرفانی وحدت وجودی و خداباوری، در تضاد با دیدگاه ذات‌گرایان است که منکر تمایز آنهایند. برای ذات‌گرایان، توصیفات خداباورانه از تجربهٔ عرفانی، در واقع تفسیرهای اشتباه خداباورانه از تجربه‌های غیرخداپرستانهٔ وحدت است. از دیدگاه راما کریشنا، ادعای یک عارف خداباور مبنی بر اینکه واقعیت غایی شخصی است و ادعای یک عارف وحدت وجودی مبنی بر اینکه واقعیت غایی غیرشخصی است، متضاد نیستند؛ بلکه مکمل یکدیگرند؛ زیرا جنبه‌های متفاوتی از یک واقعیت نامتناهی غیرشخصی ـ شخصی را به‌تصویر می‌کشند. در اندیشهٔ او، تجارب دینی خداباورانه و وحدت وجودی، ارزش رستگاری یکسانی دارند (Maharaj, 2018, p.178-193).

او پس از پی بردن به برهمن غیرشخصی و نیز اَشکال متعدد خدای شخصی، و درک اینکه واقعیت نامتناهی درعین‌حال شخصی و غیرشخصی، با شکل و بدون شکل، و درون جهان و فراتر از آن است، از نظریهٔ تجلی‌گرایانهٔ تجربهٔ عرفانی دفاع کرد؛ بدین معنا که یک واقعیت نامتناهی وجود دارد که در اشکال و جنبه‌های بی‌شماری

برای عارفان با خصوصیات، ترجیحات و پیشینه‌های متفاوت ظاهر می‌شود؛ مانند آفتاب‌پرست که به رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شود و گاهی اوقات اصلاً رنگی ندارد.

سوامی راما کریشنا توضیح می‌دهد که چرا خداوند برای عارفان مختلف به‌شیوه‌های متفاوتی تجلی می‌کند. به‌عقیدهٔ او، خداوند یک «بهکته وَتسَل» (bhakta-vatsal / به‌معنای محبت به عاشقان) است که عشق بی‌پایانی به عابد خود دارد؛ ازاین‌رو خود را به‌شکلی که عابد بیش از همه دوست دارد، نشان می‌دهد. او برخلاف ساخت‌گرایان که باورهای پیشین فاعل دربارهٔ خدا را علت و شکل‌دهندهٔ تجربهٔ او از خدا می‌دانند، این همبستگی را از جانب خدا توضیح می‌دهد و معتقد است که علت تجربهٔ خاص هر شخص از واقعیت نهایی، خود خداست، نه چهارچوب مفهومی ذهنی فاعل (Maharaj, 2018, p.184).

رویکرد تجلی‌گرای راما کریشنا و اصل بهکته وَتسَل دارای قدرت تبیین خوبی است و انواع متعددی از تجربه‌های دینی را توجیه می‌کند؛ اما این اصل نمی‌تواند تجربیات بدیع و غیرمنتظره را توضیح دهد. به همین دلیل او با توسل به یک اصل تجلی‌گرای دیگر، یعنی اصل خدا به‌عنوان «ایچامَیه» (icchāmayi / به‌معنای کسی که هر کاری را به خشنودی خود انجام می‌دهد)، اصل بهکته وَتسَل را تکمیل می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، ازآنجایی‌که خداوند ایچامایی است، گاهی اوقات به‌شکلی تجلی می‌کند که عارف، نه انتظار دارد و نه شاید حتی مایل به تحقق آن باشد (Maharaj, 2018, p.189).

گزارش‌های متعددی که افراد مختلف از تجارب دینی و عرفانی خود مطرح کرده‌اند، بیانگر آن است که تجارب دینی در سطح پدیدارشناختی متفاوت‌اند و برای فاعل تجربه، از نظر معرفتی و نسبت‌به سایر شناخت‌ها، خاص‌اند و برای او واقعیتی کاملاً عینی دارند. با وجود این، ذات‌گرایان تفاوت تجربیات مختلف را انکار می‌کنند؛ زیرا آنها معتقدند که تفاسیر عرفا از تجربهٔ واحد، متفاوت است. ساخت‌گرایان نیز خاص بودن تجربه‌های دینی در برابر شناخت‌های معمولی و واقعیت عینی داشتن آنها را نمی‌پذیرند. آنها معتقدند که تجارب عرفانی محصول چهارچوب‌های مفهومی خود عرفایند و به همان شیوهٔ تجارب شناختی معمولی حاصل می‌شوند.

اما نظریهٔ تجلی‌گرایی راما کریشنا هر سه ویژگی را توجیه می‌کند. بر این اساس، تفاوت قابل توجهی که در توصیفات مختلف از تجربیات در سطح پدیدارشناسی دیده می‌شود، به این دلیل است که واقعیت نامتناهی در اَشکال و جنبه‌های مختلف ظاهر می‌شود. خاص بودن تجربیات از نظر معرفتی برای فاعل تجربه نیز به این دلیل است که تجربهٔ دینی و عرفانی مستلزم قوهٔ خاصی از دانش معنوی است که با شناخت معمولی تفاوت اساسی دارد. همچنین ازآنجاکه همهٔ مظاهر مختلفِ واقعیتِ نامتناهی دارای واقعیت هستی‌شناختی کامل‌اند، بیشتر عرفا محتوای تجربهٔ خود را دارای واقعیت عینی توصیف می‌کنند (Maharaj, 2018, p.192).

۴. نقد دیدگاه راما کریشنا دربارهٔ تجربهٔ دینی

دیدگاه سوامی راما کریشنا در باب تجربهٔ دینی را می‌توان بر اساس آرا و اندیشه‌های اندیشمندان اسلامی و در محورهای مختلف بررسی و ارزیابی کرد.

۱ـ۴. خطاپذیری تجربهٔ دینی

برخلاف دیدگاه سوامی راما کریشنا که تجربهٔ مستقیم الوهیت را قوی‌ترین مبنا برای معرفت معرفی می‌کند و آن را معیار ارزیابی و قضاوت دربارهٔ ادعاهای ادیان جهان قرار می‌دهد، در اندیشهٔ اسلامی، احتمال خطا در معرفت شهودی مطرح شده است و بر این اساس، تجربهٔ دینی، نه برای فاعل تجربه و نه برای دیگران، یقین‌آور نخواهد بود.

در این زمینه، میان «یقین روان‌شناختی» و «یقین علمی» تفاوت گذاشته شده است. یقین روان‌شناختی ناشی از باور شخصی و تلقین است و ممکن است با شک و تردید همراه باشد؛ درحالی‌که یقین علمی یقینی است که هیچ راهی برای تردید در آن باقی نمی‌ماند و مانند بدیهیات اولیه یا مسائل ریاضی، مستقیماً به معلومات قطعی منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۲۳۹ـ۲۴۰). بر این اساس، حتی اگر تجربهٔ دینی برای فرد تجربه‌کننده به‌لحاظ روان‌شناختی یقین‌آور باشد، از نظر معرفتی نمی‌تواند یقین علمی شمرده شود و ممکن است دچار خطا باشد؛ چراکه ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلفی شکل گرفته باشد.

در سنت فلسفی اسلامی، تجربهٔ دینی از حیث معرفتی تنها در صورتی قابل استناد خواهد بود که بتواند در چهارچوب عقل و برهان تأیید شود. در غیر این صورت، احتمال اثرپذیری آن از حالات روانی، زمینه‌های فکری و حتی شرایط جسمانی فرد، منتفی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۷). همچنین در این دیدگاه، تمایز میان «علم بسیط» و «علم مرکب» می‌تواند به تحلیل تجربهٔ دینی کمک کند. در علم بسیط، فرد چیزی را درک می‌کند، اما به آگاهی خود التفات ندارد؛ ولی در علم مرکب، فرد از دانستهٔ خود نیز آگاه است. این تمایز نشان می‌دهد که ممکن است شخص تجربه‌ای داشته باشد، اما به‌دلیل ضعف در تحلیل آن، دچار خطای ادراکی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۱۱۶).

در این چهارچوب، عرفان نیز به دو بخش عملی و نظری تقسیم شده است. در بخش عملی، فرد با سیر و سلوک عرفانی به وحدت شهود می‌رسد و حقایقی برای او کشف می‌شود؛ اما در بخش نظری، محتوای تجربهٔ عرفانی باید با معیارهای عقلی سنجیده شود تا مشهودات صحیح از مشهودات باطل جدا شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۲۴۸). این امر در آرای فیلسوفانی مانند ملاصدرا نیز دیده می‌شود؛ جایی که بر لزوم انطباق شهودهای عرفانی با معیارهای عقلانی تأکید شده است تا از خطاهای ناشی از تخیلات و اوهام جلوگیری شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ۱۱۶).

اگرچه در مراتب بالای سلوک عرفانی، اتصال به عقل منفصل و مثال منفصل امری خطاناپذیر تلقی شده است، اما در بسیاری از موارد ممکن است که فرد در تشخیص میان مثال متصل و منفصل دچار اشتباه شود. در چنین شرایطی، آنچه تجربه می‌شود، نه حقیقت عینی، بلکه ساختهٔ نفس و محصول خیال خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۳۳). همچنین احتمال تأثیرگذاری گرایش‌های شخصی بر محتوای شهود عرفانی مطرح شده است؛ به‌گونه‌ای‌که ممکن است فرد به‌دلیل باورهای پیشین خود، تجربه‌ای را مطابق با انتظارات و زمینه‌های ذهنی خود تفسیر کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۴، ص۱۷۶).

افزون‌براین، حتی اگر فرض شود که تجربهٔ دینی فرد در ساحت شهود، از خطا مصون باشد، باز هم در مرحلهٔ بیان و انتقال آن به دیگران، محدودیت‌های زبانی و مفهومی می‌توانند موجب تحریف یا سوءبرداشت شوند. به‌بیان‌دیگر، فرد ممکن است حقیقتی را درک کند؛ اما هنگام تلاش برای بیان آن، دچار خطا شود و در نتیجه، دیگران فهم نادرستی از تجربهٔ او داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۳۱۲). این مسئله در دیدگاه‌هایی که بر محدودیت‌های زبان در توصیف حقایق متعالی تأکید دارند، بررسی شده است.

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، صاحب تجربه تنها در برخی از مراتب و مراحل شهود دارای یقین است و برخی از شهودهای جزئی و متزلزل برای او با یقین همراه نیستند. همچنین تجربهٔ دینی برای کسی که از آن محروم است، یقین‌آور نیست و تنها در صورتی می‌تواند به مشهود دیگری علم و یقین پیدا کند که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر آن برهان اقامه کند؛ مانند اینکه وجود خداوند را مستقیماً اثبات کند یا از طریق اثبات عصمت صاحب شهود، به وجود او یقین حاصل کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۲۶۹).

بر این اساس، تجربهٔ دینی تنها در صورتی می‌تواند معیار معرفت قرار گیرد که در مرتبهٔ «حق‌الیقین» باشد؛ یعنی شناختی که در آن هیچ شک و تردیدی راه ندارد. در مقابل، «عین‌الیقین» و «علم‌الیقین» در مراتب پایین‌تری قرار دارند که در آنها امکان خطا و اختلاف درک بیشتر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۲۶۹). در دیدگاه فیلسوفان مسلمان، حقیقت معرفتی یک تجربهٔ عرفانی به میزان انطباق آن با اصول عقلی و وحیانی بستگی دارد و نمی‌توان صرفاً وقوع تجربه را دلیل بر صحت آن دانست (غزالی، ۱۴۱۹ق، ص۳).

در نتیجه، برخلاف دیدگاه راما کریشنا که تجربهٔ مستقیم الوهیت را در دسترس همهٔ انسان‌ها می‌داند و احتمال خطا در آن را منتفی می‌شمارد، در فلسفهٔ اسلامی، امکان خطا در تجربهٔ دینی مورد تأکید قرار گرفته است. بسیاری از مکاشفات و تجارب عرفانی فاقد ارزش معرفتی مستقل‌اند و تنها در صورتی معتبر خواهند بود که از طریق برهان عقلی یا معیارهای وحیانی سنجیده شوند.

۲ـ۴. میزان و راه ارزیابی تجارب دینی

چنان‌که بیان شد، بسیاری از تجارب دینی و مکاشفات عرفانی از دستیابی به حقایق عقلی و رسیدن به یقین

معرفتی محروم‌اند. این امر ناشی از آن است که شهودهای جزئی به‌دلیل ارتباط با مراتب خیالی و طبیعی عالم، متزلزل‌اند و در معرض تغییر و تبدیل قرار دارند. در چنین حالتی، امکان ورود وهم، خیال، خدعه و فریب به آنها وجود دارد. ازاین‌رو هنگامی که فرد در تشخیص صحت تجربهٔ خود دچار تردید می‌شود، باید آن را با معیارهای معتبر سنجید تا از هر گونه خطای احتمالی مصون بماند.

برخلاف دیدگاه سوامی راما کریشنا، که تجربهٔ مستقیم را برای فاعل تجربه یقینی و فاقد نقص و خطا می‌داند، در اندیشهٔ اسلامی، تنها در صورتی که فرد به مرحلهٔ «حق‌الیقین» رسیده باشد می‌توان به محتوای تجربهٔ او یقین پیدا کرد. در غیر این صورت، صحت این تجارب باید به‌کمک برهان و عقل یا از طریق ارجاع به شخصی که عصمت او اثبات شده است، داوری شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۲۷۱ـ۲۷۳). هر تجربه‌ای که بدون پشتوانهٔ عقلی یا وحیانی باشد، نمی‌تواند به‌عنوان یک معرفت یقینی پذیرفته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۷).

تفاوت اساسی در معیارهای ارزیابی تجربهٔ دینی میان این دو نگرش به‌خوبی آشکار است. راما کریشنا تجربهٔ دینی را بر اساس تأثیرات و نتایج آن در زندگی فرد، معتبر می‌داند. اگر تجربه‌ای موجب آرامش، افزایش معنویت یا تغییر مثبت در رفتار شود، آن را قابل قبول می‌شمارد. در مقابل، در سنت اسلامی، تجربهٔ دینی از سنخ سایر تجارب است و برای رسیدن به یقین، نیاز به تکرار و نوعی قیاس منطقی دارد؛ بدین معنا که تنها در صورتی می‌توان به درستی یک تجربهٔ دینی یقین پیدا کرد که آن تجربه بارها تکرار شود و به‌لحاظ عقلی و نقلی مورد تأیید قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۲۴۲).

افزون‌براین، یکی از مهم‌ترین چالش‌های ارزیابی تجربهٔ دینی امکان خطا در مرحلهٔ انتقال و تفسیر آن است. حتی اگر فرض شود که فرد تجربه‌ای حقیقی داشته است، ممکن است که هنگام بیان و انتقال آن دچار محدودیت‌های زبانی و تفسیری شود. در این حالت، دیگران برداشت‌های متفاوتی از آن خواهند داشت و همین امر موجب می‌شود که تجربهٔ دینی نتواند به‌طور مستقل معیار یقینی برای معرفت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۳۱۲).

بر اساس این ملاحظات، برخلاف دیدگاه راما کریشنا که تجربهٔ دینی را ذاتاً معتبر و مستقل از هر گونه سنجش می‌داند و اعتبار آن را بر اساس تأثیرات آن در زندگی فرد تعیین می‌کند، در اندیشهٔ اسلامی، دو معیار اساسی برای سنجش تجربهٔ دینی مطرح شده است: نخست، انطباق با اصول عقلانی و بدیهیات فلسفی؛ چراکه اگر محتوای یک تجربهٔ عرفانی با مبانی عقلی ناسازگار باشد، اعتبار آن زیر سؤال می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۱۱۶)؛ دوم، انطباق با آموزه‌های وحیانی و معارف دینی معتبر؛ چراکه وحی در سنت اسلامی معیاری خطاناپذیر در نظر گرفته شده است و هر گونه تجربه‌ای که با آن در تعارض باشد، فاقد اعتبار خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۹ق، ص۳).

۳ـ۴. نسبت وحی و متون مقدس با تجربهٔ دینی

در اندیشهٔ راما کریشنا، متون مقدس همهٔ ادیان جهان مبتنی بر تجربهٔ دینی و مواجههٔ مستقیم ریشی‌ها با خداوندند و اعتبار آنها نیز از همین جهت تعیین می‌شود. ازاین‌رو وحی تفاوتی بنیادین با سایر تجربه‌های دینی ندارد و در امتداد همان تجارب شخصی قرار می‌گیرد. در مقابل، در تفکر اسلامی، وحی جایگاهی متمایز از تجربهٔ دینی دارد و از جهات مختلف با آن متفاوت است.

در این دیدگاه، ریشی‌ها در دریافت وحی نیازی به تجربهٔ دینی ندارند و شهود وحی توسط آنها یقین‌آور و خطاناپذیر است. همچنین وحی، برخلاف تجربهٔ دینی، با اعجاز و تحدی همراه است که این ویژگی‌ها آن را از سایر تجارب معنوی متمایز می‌سازد. ازآنجاکه تجربهٔ دینی از جنس معجزه نیست، نمی‌توان آن را با وحی برابر دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج۳، ص۳۷). علاوه‌براین، وحی، هم از نظر مبدأ فاعلی و هم از نظر مبدأ قابلی، با تجربهٔ دینی متفاوت است. مبدأ فاعلی وحی، خداوند است؛ درحالی‌که تجربهٔ دینی ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلفی همچون حالات روانی، اجتماعی و فرهنگی فرد قرار گیرد. ازسوی‌دیگر، مبدأ قابلیِ وحی انسان معصوم است که مصون از خطاست و در دریافت و ابلاغ وحی دچار اشتباه نمی‌شود؛ درحالی‌که تجربهٔ دینی برای هر فردی ممکن است رخ دهد و لزوماً با حقیقت مطابقت ندارد.

در تفکر اسلامی، تجربهٔ عرفانی حاصل تلاش عملی، ریاضت روحی و تأمل طولانی فرد است؛ اما وحی نیازی به این فرایندها ندارد و مستقیماً از سوی خداوند نازل می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که تجربهٔ دینی در معرض خطا قرار گیرد؛ چراکه امکان دارد فرد در تمایز میان مثال متصل و مثال منفصل دچار اشتباه شود؛ اما وحی پیامبران همواره از مثال منفصل خبر می‌دهد و به‌طور کامل از خطا و اشتباه مصون می‌ماند (فصیحی و کیاشمشکی، ۱۳۹۰، ص۱۲۴ـ۱۲۶).

افزون‌براین در فلسفهٔ اسلامی، تفاوت معرفت‌شناختی میان وحی و تجربهٔ دینی به‌گونه‌ای تحلیل می‌شود که نشان می‌دهد وحی امری فراتر از کشف و شهود فردی است. ملاصدرا در تحلیل خود از علم حضوری به این نکته اشاره می‌کند که درحالی‌که وحی نوعی حضور حقیقت در نزد پیامبر است، تجربهٔ دینی می‌تواند نوعی ادراک ناقص و متأثر از حالات نفسانی فرد باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۱۱۶). بر این اساس، هرچند تجربه‌های عرفانی ممکن است الهام‌بخش باشند، اما به‌دلیل عدم قطعیت و امکان خطا نمی‌توان آنها را در مرتبهٔ وحی قرار داد.

بنابراین برخلاف مکتب راما کریشنا که تجربهٔ دینی را اساس اعتبار متون مقدس می‌داند، در سنت اسلامی، وحی خود میزان است، نه امری که نیازمند سنجش از طریق تجربهٔ دینی باشد. در این نگاه، تجربهٔ دینی نه‌تنها معیار اعتبار وحی نیست، بلکه خود باید با وحی و معیارهای عقلی سنجیده شود. این تفاوت اساسی نشان می‌دهد،

درحالی‌که راما کریشنا وحی را ادامهٔ تجارب عرفانی معرفی می‌کند، در تفکر اسلامی وحی جایگاهی فراتر از این تجارب دارد و معیاری برای سنجش صحت یا عدم صحت تجربه‌های دینی شمرده می‌شود.

۴ـ۴. تنوع تجربه‌های دینی

چنان‌که گذشت، یکی از مباحث مهم دربارهٔ تجربهٔ دینی، بحث دربارهٔ تنوع این تجارب است. گزارش‌های متعدد از تجربه‌های دینی و عرفانی نشان می‌دهد که این تجارب، در عین شباهت، دارای تفاوت‌هایی اساسی نیز هستند. ذات‌گرایان بر این باورند که گوهر تجربهٔ دینی واحد است و تفاوت‌هایی که میان این تجارب دیده می‌شود، سطحی و مبتنی بر تفسیرهای شخصی و زمینه‌های فرهنگی است (Huxley, 1972, p.65). در مقابل، ساخت‌گرایان معتقدند که تجربهٔ دینی محصول پیش‌زمینه‌های فکری، فرهنگی و چهارچوب‌های ذهنی فرد است و هر تجربه‌ای در قالب این چهارچوب‌ها تفسیر می‌شود؛ به‌گونه‌ای‌که تجربهٔ دینیِ «خالص» ممکن نیست (Katz, 1978, p.27).

در برابر این دو دیدگاه، راما کریشنا نظریهٔ تجلی‌گرایی را مطرح می‌کند و معتقد است که تنوع تجربه‌های دینی و عرفانی، ناشی از نحوهٔ تجلی خداوند است. او بر این باور است که خداوند به‌دلیل عشق بی‌پایان خود به بندگان، خود را به‌شکلی که عابد بیش از همه دوست دارد، نشان می‌دهد. ازسوی‌دیگر، ممکن است خداوند به‌گونه‌ای تجلی کند که عارف انتظار ندارد؛ اما این تجلی نیز ناشی از حکمت الهی و برای هدایت فرد است. بر اساس این نظریه، تمام تجربه‌های دینی، در حقیقت، تجلی‌های گوناگون یک حقیقت واحدند.

در مقابل، در تفکر اسلامی این تنوع به‌جای آنکه ناشی از تجلی‌های متفاوت خداوند باشد، به ساختار وجودی انسان و ظرفیت‌های ادراکی او بازمی‌گردد. در این چهارچوب، انسان دارای فطرت الهی است و هر کس که بتواند پرده‌های غفلت را کنار بزند، می‌تواند وجود خداوند را شهود کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۲۹۸)؛ اما این شهود نیازمند فراهم کردن زمینه‌هایی است و بدون آنها معرفت شهودی حاصل نمی‌شود. در نتیجه، افراد بر اساس ظرفیت و استعداد خود، مراتب متفاوتی از شهود دینی را تجربه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۳۸۷).

افزون‌براین، در فلسفهٔ اسلامی مراتب شهود دینی متفاوت در نظر گرفته شده است. در مرتبهٔ حق‌الیقین، تجربهٔ دینی بی‌واسطه و شهودِ عین واقع است و هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد؛ اما در مرتبهٔ عین‌الیقین، بین تجربهٔ فرد و متن واقع فاصله وجود دارد. در این مرتبه، دو تجربهٔ دینی ممکن است با یکدیگر تفاوت داشته باشند و حتی در برخی موارد، دچار تعارض شوند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص۱۳۱). دلیل این تعارض آن است که تجربهٔ دینی، بسته به ظرفیت شخص، می‌تواند تحت تأثیر گرایش‌های ذهنی و باورهای پیشین فرد قرار گیرد. به‌عبارت‌دیگر، گرایش‌های فکری فرد در نحوهٔ شهود او اثرگذار است و ممکن است چیزی را بر او نمایان سازد

که لزوماً مطابق با واقعیت نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج۴، ص۱۷۶). از این منظر، هرچند تجربه‌های دینی می‌توانند عناصر مشترکی داشته باشند، اما به‌دلیل امکان اثرپذیری از شرایط ذهنی و روحی فرد، نمی‌توان همهٔ آنها را به‌عنوان ادراکات معتبر از حقیقت در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۷).

بر این اساس، در سنت معرفتی اسلامی تجربهٔ دینی در بالاترین مرتبهٔ خود، یعنی حق‌الیقین، مستقیماً واقع را درک می‌کند و امکان تعارض در آن وجود ندارد؛ زیرا حقیقت، واحد است و یک واقعیت نمی‌تواند دو واقعیت متناقض شود؛ اما در مرتبهٔ عین‌الیقین، تفاوتِ تجربه‌های دینی، نه ناشی از تجلی‌های متفاوت خداوند، بلکه به‌دلیل خطای عارف در ادراک یا در بیان تجربه است. بنابراین، نظریهٔ تجلی‌گرایانهٔ راما کریشنا که تنوع تجربه‌های دینی را به تنوع تجلی‌های الهی نسبت می‌دهد و در نهایت به کثرت‌گرایی معرفتی می‌انجامد، در چهارچوب معرفتی اسلامی پذیرفته نیست.

نتیجه‌گیری

نقد دیدگاه راما کریشنا دربارهٔ تجربهٔ دینی از منظر معرفت‌شناسی اسلامی نشان می‌دهد که تفاوت‌هایی اساسی میان این دو رویکرد وجود دارد. راما کریشنا تجربهٔ دینی را بالاترین منبع معرفت تلقی می‌کند و آن را معیاری یقینی برای سنجش ادیان و متون مقدس می‌داند. او معتقد است که تجربهٔ مستقیم الوهیت برای همهٔ انسان‌ها امکان‌پذیر است و هیچ گونه خطایی در آن راه ندارد. در مقابل، در اندیشهٔ اسلامی امکان خطا در تجربهٔ دینی مطرح و بر لزوم ارزیابی این تجارب بر اساس معیارهای عقلی و وحیانی تأکید شده است. بر این اساس، تجربهٔ دینی، حتی اگر برای فرد تجربه‌کننده از حیث روان‌شناختی یقینی باشد، از منظر معرفتی لزوماً یقین‌آور نیست؛ زیرا می‌تواند متأثر از شرایط ذهنی، حالات روانی و زمینه‌های فرهنگی باشد.

در حوزهٔ روش‌شناسی ارزیابی تجارب دینی، تفاوت‌های روشنی میان این دو دیدگاه دیده می‌شود. راما کریشنا اعتبار یک تجربهٔ دینی را بر اساس تأثیرات آن در زندگی فرد می‌سنجد و اگر تجربه‌ای موجب تحول معنوی، آرامش درونی یا ارتقای اخلاقی شود، آن را معتبر می‌داند. در مقابل، در سنت اسلامی تجربهٔ دینی برای آنکه از اعتبار معرفتی برخوردار باشد، باید با اصول عقلی و تعالیم وحیانی سازگار باشد. در این دیدگاه، تجارب دینی همانند سایر ادراکات انسانی نیازمند تحلیل و ارزیابی منطقی هستند و نمی‌توان صرفاً به وقوع یک تجربه، بدون بررسی صحت محتوایی آن، به‌عنوان مبنای معرفت اعتماد کرد.

از نظر نسبت میان وحی و تجربهٔ دینی، راما کریشنا وحی را امتداد تجربه‌های عرفانی می‌داند و تفاوتی ماهوی میان آنها قائل نیست. در مقابل، در معرفت‌شناسی اسلامی، وحی جایگاهی متمایز و برتر از تجربهٔ دینی دارد. وحی از سوی خداوند به پیامبران نازل شده و از هر گونه خطا مصون است؛ درحالی‌که تجربهٔ دینی می‌تواند

متأثر از عوامل ذهنی و روانی فرد باشد. از این منظر، وحی نه‌تنها یک تجربهٔ شخصی نیست، بلکه معیار سنجش صحت سایر تجربه‌های دینی به‌شمار می‌رود.

در باب تنوع تجارب دینی، راما کریشنا این تنوع را ناشی از تجلی‌های مختلف الوهی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که همهٔ این تجارب، در جوهر خود بازتاب یک حقیقت واحدند؛ اما در اندیشهٔ اسلامی این تنوع، نه به‌دلیل تفاوت در تجلی‌های خداوند، بلکه به‌دلیل تفاوت در ظرفیت‌های معرفتی، حالات روانی و پیش‌زمینه‌های فکری تجربه‌کنندگان است. ازاین‌رو هر تجربهٔ دینی لزوماً بازتاب حقیقت مطلق نیست؛ بلکه ممکن است متأثر از عوامل ذهنی و زمینه‌های فرهنگی باشد. به همین دلیل، تنها تجاربی که به مرتبهٔ «حق‌الیقین» رسیده باشند، از اعتبار معرفتی برخوردارند؛ درحالی‌که تجارب در سایر مراتب می‌توانند دچار خطا یا تحریف در ادراک و تفسیر شوند.

بر این اساس، دیدگاه راما کریشنا در باب تجربهٔ دینی، که بر اعتبار ذاتی و خطاناپذیری این تجارب تأکید دارد، با معرفت‌شناسی اسلامی ناسازگار است. در تفکر اسلامی، تجربهٔ دینی نمی‌تواند به‌عنوان یک منبع مستقل و خودبسندهٔ معرفت در نظر گرفته شود؛ بلکه صحت آن باید با معیارهای عقلی و وحیانی سنجیده شود. این تمایز معرفت‌شناختی، در نهایت به تفاوت در مبانی حقیقت‌شناسی، روش ارزیابی تجارب دینی و جایگاه وحی در نظام معرفتی این دو رویکرد می‌انجامد.

منابع

آبسالان، محبعلی؛ توسلی، محمدمهدی و شهابی، محسن (۱۳۹۶). نهضت اصلاحی راما کریشنا و شاگردش ویوکانندا در هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۹(۳۳)، ۹ـ۲۸.

پروین، ناصرالدین (۱۳۹۲). پدر هند نوین و زبان فارسی؛ تحفهٔ الموحدین و روزنامهٔ مرآت الاخبار رام موهن رای. *مجلهٔ شبه‌قاره (ویژه‌نامهٔ فرهنگستان)*، ۱(۱)، ص۳۹ـ۴۹

جلالی نائینی، محمدرضا (۱۳۷۵). *فرهنگ سنسکریت ـ فارسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جلالی، سیداطف‌الله (۱۳۸۵). تجربهٔ دینی. *فصلنامهٔ معرفت*، ۱۵(۱۲)، ۷۷ـ۹۰.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *معرفت‌شناسی در قرآن*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *سرچشمهٔ اندیشه*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *حیات عارفانهٔ امام علی علیه‌السلام*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.

چاترجی، ساتیش چاندرا و داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. ترجمهٔ فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۹۶). تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو. *معرفت ادیان*، ۸(۳)، ۸۱ـ۹۸.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن. *ذهن*، ۴(۱۵ و ۱۶)، ۹۷ـ۱۳۷.

خواص، امیر (۱۳۹۰). ادوار تاریخی آیین هندو و نقش آن در تحول نظام خدایان هندو. *معرفت ادیان*، ۲(۴)، ۹۳ـ۱۱۶.

صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

غزالی، ابوحامد (۱۴۱۹ق). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار المعرفه.

فصیحی، محمدحسین و کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰). وحی و تجربهٔ دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دکتر سروش. *طلوع نور*، ۱۰(۳۶)، ۱۱۱ـ۱۳۲.

قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *تجربهٔ دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب.

مایستر، چاد (۱۳۹۷). *آشنایی با فلسفهٔ دین*. ترجمهٔ حسین رهنمایی. تهران: جهاد دانشگاهی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نقوی، علی‌محمد (۱۳۷۴). *سیری در تاریخ اندیشهٔ دینی هند*. دهلی‌نو: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی، نشر الهدی.

مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۸۳). *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*. تهران: انتشارات حر.

Farquhar, J. N. (1915). *Modern Religious Movements in India*. New York: The Macmillan Company.

Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frederick, N. (2012). William James and Swami Vivekananda: Religious experience and Vedanta/Yoga in America. *William James Studies*, 9(1), 17-55.

Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan.

Huxley, A. (1972). The Perennial Philosophy. In: J. White (Ed.), *The Highest State of Consciousness* (65-84). Garden City, NY: Anchor Books.

Katz, S. T. (1978). Language, Epistemology, and Mysticism. In: S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (22-74). New York: Oxford University Press.

Maharaj, A. (2018). *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

McDaniel, J. (2019). *Religious Experience in the Hindu Tradition*. Basel: MDPI Books.

Richards, Glyn (1985). *A Source-Book of Modern Hinduism*. Richmond: Curzon Press.

Stace, W. T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.

Vivekananda, S (1979). *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Mayavati: Advaita Ashrama.

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 1, 69-89
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
Print ISSNL: 2008-8116
10.22034/marefateadyan.2025.5001634
Online ISSN: 2980-809X

Analysis and Examination of cotextualization in Christian Mission

Abolhasan Pourghorbani / Level Four Graduate of the Seminary and PhD in Christian Theology, Qom, Iran Abolikaka@gmail.com
Received: 2025/03/13 - **Accepted:** 2025/06/16 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

cotextualization is one of the central concepts in Christian mission, employed with the aim of adapting the Christian message to local cultures and conditions. This approach has undergone numerous developments and complexities from the early history of the Church to the present day. This research, using qualitative content analysis and a review of library sources, examines the historical background of this concept, the biblical principles associated with it, the models and approaches of cotextualization, and provides a critical analysis from an Islamic perspective. Furthermore, the practical and cultural challenges related to this approach are investigated, and examples of successful and unsuccessful adaptations in Islamic and non-Islamic countries are presented. The results indicate that cotextualization, despite facilitating the transmission of the message, may lead to changes in the religious and cultural identity of societies; hence, the necessity of vigilance and strengthening religious awareness against this approach is emphasized.

Keywords: contextualization, mission, missiology, missionary models, cultural resistance.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۶۹ ـ ۸۹
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X-۲۹۸۰
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5001634
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و بررسی بومی‌سازی در تبشیر مسیحی

ابوالحسن پورقربانی سطح چهار حوزهٔ علمیه و دکتری الهیات مسیحی، قم، ایران Abolikaka@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ - انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

بومی‌سازی یکی از مفاهیم محوری در تبشیر مسیحی است که با هدف تطبیق پیام این دین با فرهنگ‌ها و شرایط محلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. این رویکرد از ابتدای تاریخ کلیسا تا به امروز تحولات و پیچیدگی‌های فراوانی را پشت سر گذاشته است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و بررسی منابع کتابخانه‌ای به بررسی تاریخی این مفهوم، اصول کتاب مقدس مرتبط با آن، مدل‌ها و رویکردهای بومی‌سازی، و تحلیل انتقادی آن از منظر اسلامی پرداخته است. همچنین چالش‌های عملی و فرهنگی مرتبط با این رویکرد مورد بررسی قرار گرفته و نمونه‌هایی از تطبیق‌های موفق و ناموفق در کشورهای اسلامی و غیراسلامی ارائه شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که بومی‌سازی، به‌رغم تسهیل انتقال پیام، ممکن است به تغییر در هویت دینی و فرهنگی جوامع منجر شود؛ ازاین‌رو بر لزوم هوشیاری و تقویت آگاهی دینی در برابر این رویکرد تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: بومی‌سازی، بافتمندسازی، تبشیر، تبشیرشناسی، مدل‌های تبشیری، مقاومت فرهنگی.

مقدمه

بومی‌سازی، به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در مباحث تبلیغی و فرهنگی، می‌کوشد تا پیام مسیحیت را به‌گونه‌ای ارائه دهد که با شرایط، زبان و فرهنگ جوامع مختلف همخوانی داشته باشد. این رویکرد از همان ابتدای تاریخ کلیسا، به‌ویژه در اقدامات رسولان و شاگردان حضرت عیسی؟ع؟، مطرح بوده و نقش مهمی در گسترش مسیحیت ایفا کرده است. پولس رسول، یکی از برجسته‌ترین مبلغان مسیحی، نمونه‌ای از این تلاش‌ها را در ارائهٔ پیام انجیل به فرهنگ‌های یونانی و رومی به نمایش گذاشته است.

با گذشت زمان و توسعهٔ ارتباطات جهانی، بومی‌سازی پیچیدگی‌های بیشتری پیدا کرد و به یکی از ابزارهای اصلی مبلغان مسیحی برای ورود به جوامع غیربومی تبدیل شد. این فرایند، اگرچه بالقوه باعث پذیرش بیشتر پیام مسیحیت می‌شود، همواره با چالش‌ها و پرسش‌های جدی همراه بوده است. از جملهٔ این چالش‌ها می‌توان به مسئلهٔ تعادل میان اصالت پیام دینی و تطبیق فرهنگی اشاره کرد.

بومی‌سازی در تبشیر مسیحی از موضوعات مهم و پرچالش در تاریخ معاصر مطالعات دینی و بینافرهنگی بوده است. از نیمهٔ دوم قرن بیستم، به‌ویژه پس از کنفرانس میسیونری لوزان، موجی از تأملات نظری دربارهٔ ضرورت انطباق پیام مسیحیت با بسترهای فرهنگی و اجتماعی بومی در جهان غیرغربی شکل گرفت. در این میان، آثار اندیشمندانی چون پل هیبر با مفهوم «بومی‌سازی انتقادی» نقش بنیادینی در تبیین روش‌شناسی تعامل میان ایمان مسیحی و فرهنگ محلی ایفا کرده‌اند. همچنین نویسندگانی همچون چارلز کرافت و لامین سانه با تأکید بر لزوم پذیرش تنوع زبانی و فرهنگی در ارائهٔ پیام انجیل، مباحث گسترده‌ای دربارهٔ انتقال معنا، اجتناب از امپریالیسم فرهنگی، و حفظ هویت دینی در بسترهای محلی ارائه کرده‌اند.

این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و مطالعهٔ منابع کتابخانه‌ای به بررسی ابعاد تاریخی، نظری، و عملی بومی‌سازی در تبشیر مسیحی می‌پردازد. هدف این مطالعه، تحلیل چگونگی تطبیق پیام مسیحیت با فرهنگ‌های مختلف و ارزیابی پیامدهای آن، به‌ویژه از منظر اسلامی است.

۱. مفهوم‌شناسی

بومی‌سازی پیام مسیحیت، نه‌تنها یک مسئلهٔ عملی، بلکه یک مبحث نظری پیچیده است که به چهارچوب‌های فلسفی و الهیاتی خاصی نیاز دارد. استفان بیوانس در کتاب خود دربارهٔ مدل‌های بومی‌سازی به بررسی جنبه‌های نظری این فرایند می‌پردازد و تأکید می‌کند که بومی‌سازی نه‌تنها به‌معنای تطبیق فرهنگی است، بلکه فرایند تفسیری عمیقی است که به درک دقیقی از الهیات، فلسفهٔ زبان و مفهوم حقیقت نیاز دارد (Bevans, 2002, p.68). این ملاحظات نظری به مبلغان و متفکران دینی کمک می‌کند تا از چگونگی انتقال پیام مسیحیت به

فرهنگ‌های مختلف، بدون تحریف یا تضعیف معنای اصلی آن، درک بهتری داشته باشند.

یکی از ملاحظات اصلی در نظریهٔ بومی‌سازی، مفهوم حقیقت در زمینه‌های مختلف فرهنگی است. برخی نظریه‌پردازان معتقدند که حقیقت می‌تواند در زمینه‌های فرهنگی متفاوت به‌صورت‌های مختلف تجلی یابد؛ به این معنا که مفاهیم دینی مسیحیت، در هر فرهنگ به‌شکل خاص خودشان معنا پیدا می‌کنند و این تنوع نباید به‌معنای انحراف از حقیقت مطلق تلقی شود (Hesselgrave & Rommen, 2000, p.118). ازاین‌رو بومی‌سازی به‌عنوان فرایندی در نظر گرفته می‌شود که به‌جای اینکه صرفاً پیام انجیل را تغییر دهد، آن را در قالب‌های فرهنگی مختلف بازتعریف می‌کند تا معنای اصلی آن در هر فرهنگ قابل درک باشد.

در مقابل، برخی منتقدان، این رویکرد را به‌دلیل احتمال نسبیت‌گرایی دینی مورد نقد قرار می‌دهند. آنها معتقدند که اگر پیام مسیحیت به‌طور کامل با هر فرهنگ محلی سازگار شود، این خطر وجود دارد که اصل حقیقت مطلق انجیل از دست برود و به نسبی‌گرایی بینجامد (Gilliland, 1989, p.53). به همین دلیل در برخی مدل‌های بومی‌سازی، مانند بومی‌سازی انتقادی، تأکید بر حفظ تمایزات اساسی بین پیام مسیحیت و باورهای فرهنگی محلی است تا از تفسیرهای نادرست جلوگیری شود.

یکی دیگر از ملاحظات نظری در بومی‌سازی، مفهوم تجسد در الهیات مسیحی است. بسیاری از نظریه‌پردازان معتقدند که بومی‌سازی باید در چهارچوب مفهوم تجسد دیده شود؛ یعنی همان‌طورکه خداوند در قالب انسان (عیسی مسیح) به زمین آمد، پیام مسیحیت نیز باید در قالب فرهنگ‌های مختلف وارد شود (Bevans, 2002, p.71). این رویکرد، بومی‌سازی را فرایندی الهی در نظر می‌گیرد که به‌طور طبیعی با فرهنگ‌ها سازگار می‌شود؛ بدون اینکه جوهرهٔ اصلی خود را از دست دهد.

به‌علاوه، پاول هیبرت در بررسی‌های خود به مسئلهٔ معرفت‌شناسی نیز اشاره می‌کند و می‌گوید که در فرایند بومی‌سازی، باید به چگونگی درک و دریافت معرفت در فرهنگ‌های مختلف توجه کرد. هر فرهنگ ممکن است روش‌های خاص خود را برای شناخت و فهم حقیقت داشته باشد و بومی‌سازیِ موفق باید به این روش‌ها احترام بگذارد و از آنها برای انتقال پیام مسیحیت بهره ببرد (Hiebert, 1994, p.92).

۲. حساسیت فرهنگی

مسئلهٔ دیگری که در بخش نظری بومی‌سازی مطرح است، موضوع حساسیت فرهنگی است. این مفهوم به‌معنای آگاهی و احترام به فرهنگ‌های محلی، ارزش‌ها، باورها و سنت‌های مردمی است که مبلغان با آنها روبه‌رو می‌شوند. حساسیت فرهنگی به مبلغان اجازه می‌دهد که از دیدگاه فرهنگ محلی به پیام مسیحیت بنگرند و درک کنند که چگونه می‌توان این پیام را به‌گونه‌ای ارائه داد که نه‌تنها مخاطب را جذب کند، بلکه با زندگی و

باورهای او نیز در تناسب باشد (Hesselgrave & Rommen, 2000, p.122).

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های حساسیت فرهنگی، توانایی درک تفاوت‌های فرهنگی و پرهیز از تحمیل ارزش‌های فرهنگی خاص خود بر دیگران است. این امر، به‌ویژه در جوامعی که دارای سنت‌های قوی فرهنگی و دینی هستند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. استفان بیوانس در مدل‌های خود به این نکته اشاره می‌کند که بومی‌سازی موفق تنها زمانی رخ می‌دهد که مبلغان بتوانند به‌طور دقیق و با حساسیت به فرهنگ‌های محلی نگاه کنند و از دیدگاه آنان به مفاهیم دینی و معنوی بنگرند (Bevans, 2002, p.74).

پاول هیبرت نیز تأکید می‌کند که بدون حساسیت فرهنگی، مبلغان ممکن است به‌طور ناخودآگاه فرهنگ خود را معیاری برای قضاوت دیگران قرار دهند و از این طریق، نه‌تنها پیام مسیحیت را به‌درستی منتقل نکنند، بلکه ممکن است سبب واکنش‌های منفی فرهنگی شوند. او به این نکته اشاره می‌کند که حساسیت فرهنگی به‌معنای احترام به فرهنگ محلی است، حتی اگر برخی از عناصر آن با مسیحیت همسو نباشند (Hiebert, 1994, p.96).

علاوه‌براین، گلیلیند معتقد است که مبلغان باید به‌شدت از تعمیم دادن ارزش‌های فرهنگی خود به دیگران اجتناب کنند و به‌جای آن به‌دنبال یادگیری و فهم عمیق از فرهنگ میزبان باشند. او بیان می‌کند که در فرایند بومی‌سازی، هر فرهنگ محلی می‌تواند جنبه‌هایی از پیام مسیحیت را به‌گونه‌ای منحصربه‌فرد درک و تجربه کند و این امر نباید تهدیدی برای اصالت پیام مسیحیت تلقی شود (Gilliland, 1989, p.57).

در نهایت، براساس گفتهٔ تبشیرپژوهان، حساسیت فرهنگی نیازمند گوش دادن فعال و گفت‌وگوی دوطرفه است. مبلغان باید به‌جای تمرکز بر آموزش صرف، به‌دنبال ایجاد گفت‌وگو با فرهنگ‌های محلی باشند و با احترام به باورها و ارزش‌های محلی، پیام مسیحیت را به‌گونه‌ای ارائه دهند که هم به اصالت فرهنگی مردم احترام بگذارد و هم پیام انجیل را به‌درستی منتقل کند (Walls, 1996, p.29).

۳. مبانی کتاب مقدسی

از نظر تبشیرشناسان، بومی‌سازی در مسیحیت به‌طور گسترده بر مبنای دستورهای عیسی مسیح و مفاهیم موجود در کتاب مقدس شکل گرفته است. دستور عیسی به شاگردان برای «رفتن به همهٔ ملل» (متی ۲۸: ۱۹)، به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین مبانی بومی‌سازی در نظر گرفته می‌شود (Bevans, 2002, p.15).

۱ـ۳. مثال‌های کلیدی از کتاب مقدس

در اعمال رسولان ۲: ۱ـ۱۲، رسولان با کمک روح‌القدس به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند تا پیام انجیل را به مردمانی از ملیت‌ها و زبان‌های گوناگون منتقل کنند (Hiebert, 1994, p.64). این آیه به‌عنوان یک نمونهٔ اولیه از بومی‌سازی زبانی و فرهنگی در تاریخ مسیحیت شناخته می‌شود.

اول قرنتیان ۹: ۱۹ـ۲۳: پولس رسول به‌طور واضح به بومی‌سازی فرهنگی اشاره می‌کند. او توضیح می‌دهد که چگونه خود را برای یهودیان به‌شکل یهودی و برای غیریهودیان به‌شکل غیریهودی درمی‌آورد تا بتواند پیام انجیل را به همه برساند (Kraft, 2005, p.50).

متی ۹: ۱۰ـ۱۳: عیسی مسیح با گناهکاران و مردم عادی غذا می‌خورد؛ که این رفتار در مخالفت با توقعات رهبران دینی زمانش بود. این عمل نشان می‌دهد که مسیحیت از ابتدا به‌دنبال عبور از مرزهای اجتماعی و فرهنگی برای رساندن پیام خود بود (Schreiter, 1985, p.39).

متی ۱۵: ۲۱ـ۲۸: عیسی با یک زن کنعانی صحبت می‌کند و او را شفا می‌دهد؛ که نشان‌دهندهٔ تعامل او با افرادی خارج از قوم اسرائیل است (Gilliland, 1989, p.226).

رومیان ۱۰: ۱۲ـ۱۳: پولس به‌وضوح بیان می‌کند که «هیچ تفاوتی بین یهودی و یونانی وجود ندارد؛ زیرا همه یک خدا دارند و هر کس که نام خداوند را بخواند، نجات خواهد یافت» (Bevans, 2002, p.16).

این آیات به‌وضوح نشان می‌دهند که از ابتدا مسیحیت به‌دنبال جهانی‌سازی پیام خود بوده و تلاش کرده است تا این پیام را به‌گونه‌ای ارائه دهد که برای تمامی فرهنگ‌ها و زبان‌ها قابل فهم و پذیرش باشد (Sanneh, 1989, p.105). از طریق این بومی‌سازی زبانی و فرهنگی، مسیحیت توانست پیام خود را به گوش ملت‌های مختلف برساند و در فرهنگ‌های مختلف جایگاه پیدا کند (Walls, 1996, p.76).

بااین‌حال، تطبیق فرهنگی در طول تاریخ مسیحیت گاه با مشکلاتی روبه‌رو شده است. برخی از مفسران معتقدند که این بومی‌سازی اگر به‌درستی مدیریت نشود، ممکن است به تغییرات ناخواسته در پیام اصلی دین بینجامد (Bosch, 2011, p.251). برای مثال، تطبیق بیش‌ازحد با یک فرهنگ خاص ممکن است باعث شود که عناصر کلیدی مسیحیت به‌نفع عناصر فرهنگی محلی کنار گذاشته شوند .(Kraft, 2005, p.55)

۴. تاریخچه

بومی‌سازی، به‌عنوان رویکردی برای تطبیق پیام مسیحیت با فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، ریشه‌ای عمیق در تاریخ مسیحیت دارد. این مفهوم از زمان‌های اولیهٔ گسترش مسیحیت مورد توجه قرار گرفت و به‌مرور زمان پیچیده‌تر شد.

۱ـ۴. دوران اولیهٔ کلیسا

در دوران اولیهٔ مسیحیت، بومی‌سازی از طریق تلاش‌های رسولان و شاگردان حضرت عیسی؟ع؟ آغاز شد. یکی از نخستین نمونه‌های این رویکرد، در اقدامات پولس رسول مشاهده می‌شود. او در سفرهای تبلیغی خود به مناطق مختلف، مانند یونان و روم، پیام انجیل را به‌شیوه‌ای ارائه می‌داد که برای فرهنگ‌ها و عقاید مختلف قابل درک و پذیرش باشد (Walls, 1996, p.29). برای مثال، طبق فصل ۱۷ از اعمال رسولان، پولس در آتن از

اصطلاحات و افکار فلسفی یونانیان برای معرفی خدا استفاده می‌کرد که این نشان‌دهندهٔ درک او از نیاز به تطبیق پیام مسیحیت با زمینه‌های فرهنگی مختلف است (Bosch, 2011, p.131).

۲ـ۴. قرون وسطی

در طول قرون وسطی، با گسترش امپراتوری بیزانس و امپراتوری روم مقدس، مسیحیت به بسیاری از مناطق جهان، از جمله اروپا و خاورمیانه، راه یافت. در این دوره، بومی‌سازی به‌طور خاص در مناطق غیرمسیحی مانند قبایل ژرمن و اسلاو مشاهده می‌شود (Sanneh, 1989, p.91). مبلغان مسیحی تلاش می‌کردند که مفاهیم دینی و آموزه‌های مسیحیت را با نمادها، رسوم و آیین‌های محلی تلفیق کنند تا پذیرش بیشتری در میان مردم داشته باشند. برای مثال، برخی از جشن‌های مسیحی، مانند عید کریسمس، در بسیاری از فرهنگ‌ها با جشن‌ها و رسوم محلی ترکیب شد تا این جشن‌ها بیشتر با فرهنگ‌های غیرمسیحی همخوانی داشته باشند (Gilliland, 1989, p.228).

۳ـ۴. دورهٔ استعمار

بومی‌سازی به‌معنای مدرن خود در دوران استعمار شکوفا شد. در قرون شانزده و هفده میلادی، با گسترش قدرت‌های استعماری اروپایی، مانند اسپانیا، پرتغال و بریتانیا، تبشیر مسیحی نیز به نقاط مختلف جهان، به‌ویژه آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین گسترش یافت. مبلغان مسیحی تلاش می‌کردند تا با آموزش زبان‌ها و شناخت فرهنگ‌های محلی، پیام مسیحیت را به زبانی قابل فهم برای مردم آن مناطق ارائه دهند. مبشران این دوره، مانند «ماتئو ریتچی» در چین و «فرانسیس ژاویر» در هند، رویکردهای بومی‌سازی را در کار خود به‌کار گرفتند (Neill, 1990, p.118). بااین‌حال بومی‌سازی در این دوره با چالش‌های زیادی مواجه بود؛ زیرا برخی از مبلغان به حمایت از استعمارگران می‌پرداختند و از بومی‌سازی برای تسهیل نفوذ استعمارگران استفاده می‌کردند (Sanneh, 1989, p.125).

۴ـ۴. دوران معاصر

در دوران معاصر، بومی‌سازی به‌عنوان یکی از مفاهیم محوری در حوزهٔ مطالعات دینی و تبلیغی شناخته شده است. پس از جنگ جهانی دوم و پایان استعمار، جوامع محلی در سراسر جهان شروع به مقاومت در برابر نفوذ فرهنگی غرب کردند و مبلغان مسیحی مجبور به بازنگری در رویکردهای خود شدند (Hiebert, 1994, p.74). کلیساهای غربی و سازمان‌های بین‌المللی مسیحی به‌تدریج به اهمیت احترام به فرهنگ‌های محلی و بومی‌سازی بیشتر پیام مسیحیت پی بردند (Sanneh, 1989, p.125). در این دوره، بومی‌سازی نه‌تنها به‌معنای تطبیق پیام مسیحیت با فرهنگ‌های محلی، بلکه به‌معنای احترام به تنوع فرهنگی و حفظ هویت‌های محلی نیز تلقی می‌شود (Bevans, 2002, p.22). این رویکرد می‌کوشد تا پیام مسیحیت را به‌گونه‌ای ارائه کند که در متن فرهنگی،

اجتماعی و حتی سیاسی جوامع هدف جای بگیرد. یکی از مهم‌ترین رویکردها در این دوره، تأکید بر ایجاد الهیات محلی است که با نیازها و مسائل مردم بومی ارتباط مستقیم دارد (Schreiter, 1985, p.45).

۵ـ۴. بومی‌سازی در تبشیر مسیحی مدرن

در قرن بیستم و بیست و یکم، بومی‌سازی یکی از اصول اساسی تبشیر مسیحی در سراسر جهان شناخته شد. در این دوره سازمان‌های تبشیری معاصر سعی دارند پیام مسیحیت را به‌گونه‌ای ارائه دهند که با نیازهای روز جامعه هماهنگ باشد. این تغییرات با پیدایش «الهیات آزادی‌بخش» در آمریکای لاتین و تلاش برای ارائهٔ مسیحیت به‌عنوان دینی که به مبارزه با ظلم و استثمار کمک می‌کند، هم‌راستا بود. از جمله تحولات دیگر در این دوره، می‌توان به تلاش تبشیرگران برای تلفیق آموزه‌های مسیحیت با تفکر مدرن و مسائل زیست‌محیطی اشاره کرد. این تغییرات در جوامعی همچون آفریقا، آسیا و خاورمیانه، که با چالش‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی روبه‌رویند، نمود بیشتری پیدا کرده است (Bevans, 2002, p.63). مبشران مسیحی در دوران مدرن می‌کوشند که از طریق راهکارها و ابزارهای اقتصادی و اجتماعی در جوامع هدف خود نفوذ کنند و از این طریق مورد پذیرش منطقهٔ هدف خود قرار گیرند.

۵. مدل‌های بومی‌سازی

در میسیولوژی، مدل‌های مختلفی برای بومی‌سازی به‌کار گرفته می‌شود که هدف آنها تطبیق پیام مسیحیت با فرهنگ‌های مختلف است. در اینجا به بررسی این مدل‌ها می‌پردازیم:

۵ـ۱. مدل ترجمه (Translation Model)

مدل ترجمه‌ای یکی از رایج‌ترین و قدیمی‌ترین مدل‌های بومی‌سازی است. در این مدل، تمرکز اصلی بر ترجمهٔ کلمه‌به‌کلمه یا مفهومی آموزه‌های مسیحی به زبان‌های محلی است. هدف این مدل، انتقال پیام مسیحیت به زبانی است که بدون تغییر در محتوای اصلی پیام، برای مخاطب محلی قابل فهم باشد. در این مدل، پیام اصلی مسیحیت دست‌نخورده و ثابت باقی می‌ماند؛ اما زبان و شیوهٔ انتقال آن به‌گونه‌ای تغییر می‌کند که افراد از زمینه‌های فرهنگی مختلف بتوانند آن را درک کنند. این مدل به‌دنبال آن است که پیامی جهانی و الهی را با واژگان و مفاهیم قابل فهم برای مردمی که در یک فرهنگ خاص زندگی می‌کنند، بیان کند.

مدل ترجمه‌ای که توسط آندرو وال توسعه داده شد، تأکید زیادی بر این دارد که پیام مسیحیت باید به زبان و فرهنگ جدیدی «ترجمه» شود، بدون آنکه از معنای اصلی خود فاصله گیرد. این مدل معتقد است که مسیحیت از ابتدا دینی جهانی بوده و از نظر فرهنگی قابل انتقال است؛ به‌شرطی که این انتقال به‌درستی مدیریت شود (Walls, 1996, p.23).

وال معتقد بود که فرهنگ‌های مختلف می‌توانند جنبه‌های خاصی از پیام مسیحیت را بهتر بفهمند و درک و تجربه‌های تازه‌ای از ایمان مسیحی را به کلیساهای جهانی عرضه کنند. این مدل، به‌طور خاص در جوامعی که دارای ساختارهای فرهنگی پیچیده‌اند، مؤثر است و به مبلغان کمک می‌کند تا پیام مسیحیت را به‌گونه‌ای ارائه کنند که هم معنای اصلی پیام حفظ شود و هم مردم آن فرهنگ بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند (Bevans, 2002, p.61).

از نظر مبشران، این مدل بر اساس آموزه‌هایی از کتاب مقدس نیز قابل توجیه است؛ همان‌گونه‌که پولس رسول در رساله‌های خود بارها اشاره کرده است که برای انتقال پیام مسیحیت به یهودیان و غیریهودیان، از زبان و شیوه‌های مختلف استفاده کرده است. او برای یهودیان پیام را با توجه به شریعت و فرهنگ یهودی توضیح می‌داد و برای غیریهودیان از فلسفه و فرهنگ یونانی و رومی بهره می‌برد (Tennent, 2010, p.95).

به‌باور تبشیرشناسان، مدل تطبیقی قادر است پذیرش و فهم پیام مسیحیت را در جوامع مختلف تقویت کند؛ زیرا مخاطبان با استفاده از زبان و مفاهیم فرهنگی خود با پیام ارتباط برقرار می‌کنند. بااین‌حال، این مدل ممکن است به تغییرات جزئی یا تحریف‌های ناخواسته در پیام اصلی دین منجر شود؛ به‌طوری‌که به‌جای انتقال دقیق آموزه‌ها، تفسیری محلی از آن شکل گیرد که ممکن است با اصول اصلی دین در تضاد باشد. در نتیجه، ترجمه‌ای که دقت و وفاداری به آموزه‌ها را حفظ نمی‌کند، می‌تواند موجب ایجاد سردرگمی در میان مخاطبان شود.

یکی از نمونه‌های موفق این مدل در تاریخ تبلیغ مسیحیت، ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان‌های محلی در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین است (Sanneh, 1989, p.44). مبلغان مسیحی با ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان‌های بومی و محلی سعی کردند که پیام مسیحیت را به‌شیوه‌ای مستقیم‌تر و بدون نیاز به واسطهٔ فرهنگی به مردم منتقل کنند. این روش باعث شد که مردم محلی بتوانند به‌طور مستقیم با آموزه‌های مسیحیت ارتباط برقرار کنند؛ اما این مدل، اغلب به‌دلیل تأکید بیش‌ازحد بر ترجمهٔ واژه‌به‌واژه و نادیده گرفتن پیچیدگی‌های فرهنگی، مورد انتقاد قرار گرفته است (Schreiter, 1985, p.76).

۲ـ۵. مدل انطباقی (Adaptation Model)

مدل انطباقی به‌گونه‌ای متفاوت با مدل ترجمه‌ای عمل می‌کند. این مدل به‌دنبال آن است که مسیحیت به‌شکلی اساسی با فرهنگ بومی سازگار شود و نه‌تنها زبان، بلکه ساختار و حتی برخی از آموزه‌ها نیز با توجه به نیازهای خاص جامعهٔ محلی تغییر یابد. در این مدل، عناصر فرهنگی بومی در مسیحیت ادغام می‌شوند تا اطمینان حاصل شود که پیام به‌طور کامل با شرایط محلی همخوانی دارد.

این مدل در جوامع مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است. برای مثال، در مناطق آفریقا یا آسیای جنوبی، عناصر سنتی و فرهنگی این جوامع با مسیحیت ترکیب شده‌اند تا مسیحیت به‌عنوان دینی محلی و نه بیگانه شناخته شود.

یکی از مثال‌های این مدل در قرن بیستم، در آفریقا و آمریکای لاتین رخ داده است که در آن، کلیساها به استفاده از نمادهای بومی و مناسک محلی در عبادت‌ها و جشن‌های مذهبی پرداخته‌اند (Sanneh, 1989, p.204).

این مدل اگرچه ممکن است موجب جذب افراد بومی به مسیحیت شود، اما هم‌زمان احتمال دارد به از دست رفتن خلوص و یکپارچگی پیام اصلی دین بینجامد. مبشران بر این باورند که چنین تغییرات ساختاری در آموزه‌های دینی می‌تواند مسیر را برای انحراف از حقیقت الهی هموار سازد و خطر تبدیل پیام آسمانی به باورهای محلی و غیرالهی را در پی داشته باشد. از این منظر، این مدل نیز مانند مدل ترجمه‌ای حاوی مخاطراتی است که از طرف مبشران به‌دقت بررسی و ارزیابی شده است.

۳ـ۵. مدل معادل‌سازی پویا (Dynamic Equivalence)

مدل معادل‌سازی پویا که توسط یوجین نایدا توسعه داده شد، بیشتر در حوزهٔ ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفت. این مدل بر این اساس است که به‌جای ترجمهٔ لفظ‌به‌لفظ باید به‌دنبال ترجمهٔ مفهومی بود که معنای واقعی متن را در زمینهٔ فرهنگی مخاطب محلی انتقال دهد (Hesselgrave & Rommen, 2000, p.101). این مدل می‌کوشد تا به‌جای تمرکز بر کلمات خاص، مفاهیم کلیدی را در فرهنگ بومی به‌شکلی ارائه دهد که مخاطب بتواند پیام انجیل را به‌خوبی درک کند و به آن پاسخ دهد. نایدا معتقد بود که ترجمه باید به‌گونه‌ای انجام شود که تأثیر آن بر مخاطب مدرن مشابه تأثیری باشد که متن اصلی بر مخاطبان اولیه داشته است (Bevans, 2002, p.44).

این مدل، به‌ویژه در مناطقی با فرهنگ‌های زبانی متفاوت، اهمیت دارد؛ جایی که ترجمهٔ تحت‌اللفظی ممکن است به سوءتفاهم‌های فرهنگی و دینی منجر شود. بااین‌حال یکی از انتقادات به این مدل، احتمال از دست رفتن جزئیات معنایی در فرایند معادل‌سازی است. برخی معتقدند که این روش ممکن است به معنای دقیق متن اصلی آسیب بزند (Walls, 1996, p.29).

این مدل بر این فرضیه بنا شده است که هر فرهنگ معادل‌های خود را برای مفاهیم دینی دارد و باید تلاش کرد تا این مفاهیم به‌شیوه‌ای به مخاطبان محلی ارائه شود که با جهان‌بینی و ارزش‌های فرهنگی آنها همخوانی داشته باشد. برای مثال، تلاش می‌شود مفاهیمی مانند «گناه»، «خلاصی» و «نجات» به‌گونه‌ای بیان شوند که مخاطب بومی به‌خوبی آن را درک کند (Hesselgrave & Rommen, 2000, p.95). این مدل در ترجمهٔ کتاب مقدس و آموزش مذهبی نقش کلیدی دارد.

۴ـ۵. بومی‌سازی انتقادی (Critical Contextualization)

بومی‌سازی انتقادی یکی دیگر از مدل‌های مهم در این حوزه است که توسط پاول هیبرت مطرح شد. این مدل

تأکید زیادی بر دقت و تحلیل انتقادی دارد. مبشر مسیحی در بومی‌سازی انتقادی به‌دنبال یافتن تعادلی بین احترام به فرهنگ محلی و حفظ اصالت پیام انجیل است. در این رویکرد، مبشران و محققان، هم فرهنگ محلی و هم آموزه‌های کتاب مقدس را به‌دقت بررسی می‌کنند تا از خطر هم‌گرایی دینی جلوگیری کنند. هم‌گرایی دینی به‌معنای ترکیب یا مخلوط شدن آموزه‌های مسیحی با باورهای غیرمسیحی است که می‌تواند به تحریف پیام اصلی انجیل منجر شود (Gilliland, 1989, p.41). این مدل تأکید دارد که باید آگاهی از تمایزات بین فرهنگ محلی و پیام مسیحیت را حفظ کرد تا از انحرافات جلوگیری شود.

در مدل بومی‌سازی انتقادی، ابتدا فرهنگ محلی به‌دقت مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ سپس این فرهنگ با آموزه‌های مسیحیت مقایسه می‌شود. هدف از این مقایسه، شناسایی نقاط هم‌پوشانی و تفاوت‌ها بین فرهنگ محلی و پیام انجیل است (Hiebert, 1994, p.81)؛ سپس مبلغان با استفاده از این اطلاعات تصمیم می‌گیرند که چه جنبه‌هایی از فرهنگ محلی باید اصلاح شود یا تغییر کند و چه بخش‌هایی می‌تواند در خدمت مسیحیت باشد (Gilliland, 1989, p.45).

این مدل، به‌ویژه در مناطقی که عناصر دینی و آیینی بومی قوی دارند، کارآمد است؛ زیرا ازیک‌سو به مبلغان اجازه می‌دهد که به فرهنگ محلی احترام بگذارند و ازسوی‌دیگر جلوی انحرافات و ترکیب‌های نامناسب دینی را می‌گیرد (Hesselgrave & Rommen, 2000, p.109). یکی از چالش‌های این مدل، فرایند پیچیده و زمان‌بر تحلیل و تطبیق انتقادی است که به شناخت عمیق از هر دو فرهنگ محلی و آموزه‌های کتاب مقدس نیاز دارد (Shenk, 2005, p.83).

۵ـ۵. مدل سنتزی (Synthetic Model)

یکی دیگر از مدل‌های بومی‌سازی، مدل سنتزی یا ترکیبی است. در این مدل، فرهنگ محلی و مسیحیت در یک رابطهٔ پویا و گفت‌وگومحور قرار می‌گیرند. هر دو، هم انجیل و هم فرهنگ، می‌توانند از یکدیگر یاد بگیرند و تکامل یابند. هدف این مدل، ایجاد یک تعامل مستمر بین فرهنگ و پیام مسیحیت است تا به نوعی معنویت بومی دست یابد که هم اصالت پیام را حفظ کند و هم به ارزش‌ها و باورهای محلی احترام بگذارد (Bevans, 2002, p.51). این مدل، به‌ویژه در جوامعی که دارای سیستم‌های دینی پیچیده‌اند، مؤثر واقع شده است (Shenk, 2005, p.78).

به‌بیان‌دیگر، مدل سنتزی به‌جای تکیه بر رویکرد یک‌طرفه، به‌دنبال ایجاد گفت‌وگوی متقابل بین فرهنگ محلی و پیام مسیحیت است. در این مدل، مبلغان و جوامع مسیحی محلی به‌صورت مداوم در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند و از یکدیگر می‌آموزند. هدف این مدل، ایجاد یک ترکیب سازنده و پویا از فرهنگ محلی و پیام مسیحیت است که به‌تدریج در طول زمان شکل می‌گیرد (Bevans, 2002, p.53).

در این مدل، فرهنگ بومی نه‌تنها پذیرای پیام مسیحیت است، بلکه این پیام را به‌شکلی بازسازی می‌کند که در زندگی روزمرهٔ مردم معنادارتر شود. این مدل، به‌ویژه در جوامع چندفرهنگی که دارای سنت‌های پیچیده و چندلایه‌اند، مؤثر است؛ اما یکی از چالش‌های اصلی این مدل، حفظ اصالت پیام مسیحیت است. این خطر وجود دارد که در فرایند سنتز، عناصر غیرمسیحی وارد باورها شده، باعث هم‌گرایی دینی ناخواسته شوند (Walls, 1996, p.34).

به‌طور کلی، این مدل‌های بومی‌سازی به مبلغان مسیحی کمک می‌کنند تا با درک بهتری از فرهنگ‌های محلی پیام مسیحیت را به‌شیوه‌ای ارائه دهند که نه‌تنها قابل پذیرش باشد، بلکه عمق بیشتری در زندگی روزمرهٔ مردم داشته باشد و با فرهنگ و سنت‌های آنها تعامل سازنده برقرار کند.

۶. نمونه‌هایی از بومی‌سازی در تبشیر مسیحی

در تاریخ مسیحیت نمونه‌های مختلفی از بومی‌سازی در تبشیر مسیحی دیده می‌شود که مبلغان کوشیده‌اند پیام مسیحیت را با فرهنگ‌ها و جوامع محلی تطبیق دهند. این مثال‌ها نشان‌دهندهٔ تنوع در روش‌ها و رویکردهایی است که مبلغان در فرایند بومی‌سازی اتخاذ کرده‌اند.

۱ـ۶. بومی‌سازی در چین: مأموریت متیو ریکسی

یکی از معروف‌ترین نمونه‌های بومی‌سازی در تاریخ مسیحیت، تلاش‌های متیو ریکسی (Matteo Ricci) در چین است. ریکسی که مبلغی یسوعی (Jesuit) بود، به‌شدت بر اهمیت یادگیری زبان، فلسفه و فرهنگ چینی برای انتقال پیام مسیحیت تأکید داشت. او برای جلب اعتماد و احترام مقامات چینی لباس چینی بر تن می‌کرد و می‌کوشید خود را با آداب و رسوم محلی تطبیق دهد. ریکسی همچنین به‌جای رد فرهنگ کنفسیوسی تلاش کرد که آموزه‌های مسیحیت را در چهارچوب فلسفه و اخلاق کنفسیوسی تفسیر کند؛ به‌طوری‌که آموزه‌های مسیحی با باورهای رایج چینی تضاد کمتری داشته باشد (Spence, 1984, p.192).

این رویکرد باعث شد که مسیحیت در میان نخبگان چین، به‌ویژه در دوران سلسلهٔ مینگ، به‌نوعی نفوذ پیدا کند؛ اما ازسوی‌دیگر، این بومی‌سازی باعث شد که برخی از آموزه‌های مسیحی تغییر یابد و انتقادات شدیدی از سوی کلیسای کاتولیک به ریچی وارد شد. برای مثال، برخی از اصول مذهبی کنفسیوس با آموزه‌های مسیحی ناسازگار بودند و تلاش برای ادغام آنها به نوعی تضعیف اصول مسیحیت منجر شد. بااین‌حال، این روش بومی‌سازی ریکسی به‌عنوان یکی از موفق‌ترین تلاش‌ها برای تطبیق مسیحیت با فرهنگ آسیایی شناخته می‌شود.

۲ـ۶. بومی‌سازی در هند: تلاش‌های روبر دو نوبیلی

هند با تاریخچه‌ای غنی از ادیان و باورهای مختلف، یکی از مناطقی است که بومی‌سازی مسیحیت به‌طور گسترده‌ای در آن انجام شده است. یکی از نمونه‌های برجسته، تلاش‌های «رابرت د نوبیلی»، یکی دیگر از

مبلغان یسوعی در قرن هفدهم میلادی، در جنوب هند است. او سعی کرد که مسیحیت را به‌گونه‌ای معرفی کند که با نظام کاستی و سنت‌های هندوئیسم سازگار باشد. د نوبیلی خود را یک برهمن معرفی کرد و از نمادهای هندو، مانند نشان‌گذاری بر پیشانی، استفاده می‌کرد تا بتواند در جامعهٔ هندو نفوذ کند (Frykenberg, 2003, p.182).

او رویکردی رادیکال به بومی‌سازی داشت و سعی کرد که با زندگی مانند یک برهمن و پذیرش آداب و رسوم هندی، پیام مسیحیت را به نخبگان هند معرفی کند. دو نوبیلی بر این باور بود که برای بومی‌سازی موفق، لازم است آموزه‌های مسیحی به‌گونه‌ای ارائه شوند که به باورهای مذهبی و فرهنگی هندی نزدیک باشد. او حتی از اصطلاحات و مفاهیم فلسفی هندو برای توضیح آموزه‌های مسیحی استفاده کرد (Neill, 1990, p.108)

این رویکرد باعث شد که مسیحیت در میان برخی از کاست‌های بالای هند پذیرش بیشتری پیدا کند؛ اما ازسوی‌دیگر، این نوع بومی‌سازی موجب تغییراتی در اصول مسیحیت شد. برای مثال، تفسیرهای نوبیلی از تثلیث و مفهوم خداوند، با باورهای هندو تا حد زیادی سازگار شد و این امر موجب تضعیف آموزه‌های اصلی مسیحیت شد. بااین‌حال، رویکرد او همچنان به‌عنوان یک نمونهٔ قوی از بومی‌سازی در تاریخ مأموریت‌های مسیحی باقی مانده است.

۳ـ۶. بومی‌سازی در امپراتوری عثمانی

در دوران امپراتوری عثمانی، مبلغان و جوامع مسیحی تلاش کردند مسیحیت را به‌گونه‌ای معرفی و بازتعریف کنند که با فرهنگ و الهیات اسلامی سازگار باشد. یکی از راهبردهای اصلی بومی‌سازی در این منطقه، استفاده از زبان‌های محلی و ارائهٔ تفسیرهایی از عقاید مسیحی بود که همپوشانی‌هایی با آموزه‌های اسلامی ایجاد کند. برای نمونه، برخی تلاش کردند شخصیت عیسی مسیح را بیش از آنکه به‌عنوان «پسر خدا» معرفی کنند، به‌عنوان یک «پیامبر بزرگ» یا «کلمةالله» (بر اساس مفهوم اسلامی) عرضه نمایند. این رویکرد، گاه موجب پذیرش محدود مسیحیت در برخی جوامع می‌شد؛ ولی درعین‌حال اغلب به ایجاد شکل‌های «هیبریدی» یا مغایر با اصول کلام رسمی کلیسا منجر می‌شد (Heyberger, 2013, p.85-87).

۴ـ۶. بومی‌سازی در ژاپن: کیبایوشی و آموزه‌های بوشیدو

در ژاپن، تلاش‌های بومی‌سازی با تمرکز بر سازگاری آموزه‌های مسیحیت با آموزه‌های سامورایی و بوشیدو (Bushido) انجام شد. برخی از مبلغان مسیحی در دورهٔ میجی سعی کردند که اصول اخلاقی و معنوی مسیحیت را با آموزه‌های بوشیدو تطبیق دهند. آنها بر مفاهیمی مانند وفاداری، شجاعت و فداکاری، که در فرهنگ سامورایی جایگاه ویژه‌ای داشت، تأکید کردند و کوشیدند که این ارزش‌ها را با تعالیم مسیحی دربارهٔ عشق و فداکاری تطبیق دهند. کیتامورا اشاره می‌کند که این رویکرد بومی‌سازی باعث شد که برخی از سامورایی‌ها و نخبگان ژاپنی به مسیحیت جذب شوند؛ هرچند مقاومت‌های فرهنگی و مذهبی نیز وجود داشت (Kitamura, 1998, p.62).

۶ـ۵. بومی‌سازی در آمریکای لاتین: الهیات رهایی‌بخش

یکی دیگر از نمونه‌های بومی‌سازی مسیحیت، ظهور الهیات رهایی‌بخش (Liberation Theology)در آمریکای لاتین در دهۀ ۱۹۶۰م بود. این جنبش که بیشتر در پاسخ به فقر و نابرابری اجتماعی در کشورهای آمریکای لاتین شکل گرفت، تلاش کرد که آموزه‌های مسیحیت را به‌مثابۀ ابزاری برای مقابله با ظلم و حمایت از حقوق محرومان بومی‌سازی کند. گوستاوو گوتیه‌رز، یکی از بنیان‌گذاران این جنبش، تأکید داشت که انجیل باید در بستر مبارزات اجتماعی و اقتصادی تفسیر شود و از دیدگاه مردم فقیر به آن نگریست (Gutiérrez, 1973, p.37). این رویکرد به یکی از قدرتمندترین نمونه‌های بومی‌سازی در آمریکای لاتین تبدیل شد.

۶ـ۶. هنری مارتین و تلاش‌های او در ایران

ایران به‌دلیل پیوندهای قوی با مذهب تشیع و تاریخچۀ مذهبی غنی، یکی از مناطقی است که مبلغان مسیحی تلاش کرده‌اند که مسیحیت را با فرهنگ اسلامی ـ شیعی تطبیق دهند. در دوران قاجار و پهلوی، برخی از مبلغان مسیحی سعی کردند که آموزه‌های مسیحیت را با اصول عرفانی اسلام تطبیق دهند و از زبان تصوف برای بیان آموزه‌های مسیحی استفاده کنند. برای مثال، مفهوم عشق الهی در تصوف با محبت عیسی مسیح؟ع؟ ترکیب شد تا بتواند پذیرش بیشتری در میان جوامع مسلمان پیدا کند (Bausani, 1981, p.321).

یکی از معروف‌ترین نمونه‌های بومی‌سازی مسیحیت در کشورهای اسلامی، فعالیت‌های هنری مارتین در ایران و هندوستان است. مارتین در اوایل قرن نوزدهم به ایران آمد و تلاش کرد که پیام مسیحیت را از طریق ترجمۀ کتاب مقدس به زبان فارسی و تعامل با علمای اسلامی بومی‌سازی کند. او سعی کرد که آموزه‌های مسیحیت را در چهارچوب مفاهیم و واژگان اسلامی توضیح دهد. مارتین همچنین برای ایجاد گفت‌وگو و تبادل نظر با علما و نخبگان دینی محلی تلاش کرد. البته وی با مقاومت شدید فرهنگی و مذهبی مواجه شد؛ اما کار او در ترجمه و بومی‌سازی کتاب مقدس، یکی از مهم‌ترین تلاش‌های بومی‌سازی در میان مبلغان مسیحی در دنیای اسلام شمرده می‌شود (Brown, 1992, p.67).

۶ـ۷. مبلغان پروتستان در آفریقا و کشورهای عربی

در آفریقا، فرایند بومی‌سازی در قرن بیستم به ظهور کلیساهای آفریقای مستقل منجر شد. این کلیساها در واکنش به کلیساهای استعماری و سنتی اروپایی ایجاد شدند و سعی داشتند مسیحیت را با سنت‌ها و فرهنگ‌های آفریقایی ادغام کنند. بسیاری از این کلیساها بر استفاده از زبان‌های محلی، موسیقی سنتی و آیین‌های بومی در مراسم مذهبی تأکید داشتند. ساندرز اشاره می‌کند که کلیساهای آفریقای مستقل کوشیدند مسیحیت را به‌گونه‌ای ارائه دهند که با مسائل و نیازهای جوامع آفریقایی مرتبط باشد؛ از جمله تأکید بر شفای معنوی و جسمانی (Anderson, 2001, p.87-105).

همچنین در این قرن، مبلغان پروتستان در کشورهای شمال آفریقا، به‌ویژه مراکش و الجزایر، تلاش کردند تا پیام مسیحیت را با فرهنگ اسلامی بومی‌سازی کنند. این مبلغان کوشیدند که از مفاهیم اسلامی، مانند ایمان به خدا، انبیا و عدالت اجتماعی، استفاده کنند تا مسیحیت را به‌عنوان مکملی برای اسلام معرفی کنند. آنها همچنین به ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان‌های عربی و بربری پرداختند و کوشیدند مفاهیم مسیحی را به‌گونه‌ای ارائه دهند که با ارزش‌ها و باورهای اسلامی در تضاد نباشد (Ghazi, 2005, p.102).

در کشورهای عربی نیز تلاش‌هایی برای بومی‌سازی مسیحیت با استفاده از زبان و فرهنگ اسلامی صورت گرفته است. مبلغان مسیحی در کشورهای مانند مصر و لبنان تلاش کردند که از زبان قرآن و تفاسیر اسلامی برای معرفی آموزه‌های مسیحی استفاده کنند. آنها کوشیدند مفاهیمی مانند رحمت و عدالت الهی را که در اسلام بر آنها تأکید شده است، با آموزه‌های مسیحی مرتبط سازند و از این طریق به‌نوعی پل ارتباطی بین دو دین ایجاد کنند (Tieszen, 2011, p.97).

۶ـ۸. تبشیر مسیحی در اندونزی

در اندونزی، که بزرگ‌ترین کشور اسلامی جهان است، مبلغان مسیحی سعی کردند که آموزه‌های مسیحیت را با فرهنگ و سنت‌های محلی اسلامی تطبیق دهند. برای مثال، در میان جوامع مسلمان جاوه‌ای، مبلغان تلاش کردند که از مفاهیم عرفانی اسلامی، مانند تصوف، برای معرفی آموزه‌های معنوی مسیحیت استفاده کنند. همچنین از موسیقی و هنرهای محلی جاوه‌ای که با فرهنگ اسلامی مرتبط بودند، برای انتقال پیام مسیحیت بهره بردند. لامبرت در این زمینه اشاره می‌کند که مبلغان در اندونزی سعی کردند تا بر مشترکات دینی و فرهنگی تمرکز کرده، پیام مسیحیت را یک راه معنوی در کنار اسلام معرفی کنند (Lambert, 1995, p.56).

۶ـ۹. تبشیر مسیحی در کشورهای حوزهٔ خلیج فارس

در دهه‌های اخیر، برخی از مبلغان مسیحی در کشورهای حوزهٔ خلیج فارس نیز تلاش کرده‌اند که از روش‌های بومی‌سازی برای معرفی آموزه‌های مسیحیت استفاده کنند. در این کشورها، که اسلام به‌عنوان دین رسمی شناخته می‌شود، مبلغان بیشتر بر جنبه‌های معنوی و اخلاقی مسیحیت تمرکز کرده‌اند و کوشیده‌اند که از مفاهیم مشترک میان اسلام و مسیحیت، مانند محبت به خدا، بخشش و عدالت، استفاده کنند. این مبلغان اغلب در قالب فعالیت‌های خیریه و آموزشی فعالیت دارند و به‌طور غیرمستقیم پیام مسیحیت را به مخاطبان خود معرفی می‌کنند (Miller, 2010, p.89).

به‌طور کلی، بومی‌سازی مسیحیت در کشورهای اسلامی با چالش‌ها و محدودیت‌های خاصی مواجه بوده است. این چالش‌ها شامل مقاومت فرهنگی و مذهبی، محدودیت‌های قانونی در زمینهٔ تغییر دین، و مخاطرات اجتماعی و سیاسی است. برخلاف مناطق دیگر، مانند چین و هند (جایی که مبلغان توانستند آموزه‌های مسیحیت

را با مفاهیم محلی تطبیق دهند)، در کشورهای اسلامی این فرایند به‌دلیل پیوند عمیق میان دین اسلام و هویت فرهنگی و ملی، بسیار پیچیده‌تر بوده است.

۷. چالش‌های عملی

بر اساس نظر تبشیرپژوهان، بومی‌سازی پیام مسیحیت، علاوه بر مزایا و اهمیت نظری، با چالش‌های عملی متعددی نیز همراه است. این چالش‌ها معمولاً در مراحل مختلف انتقال پیام و تعامل با فرهنگ‌های محلی نمایان می‌شوند. به‌گفتهٔ آنها، برخی از این چالش‌ها به شرح زیر هستند:

۷ـ۱. تعادل بین اصالت و سازگاری

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های عملی بومی‌سازی، حفظ تعادل میان اصالت پیام مسیحیت و سازگاری آن با فرهنگ محلی است. مبلغان باید اطمینان حاصل کنند که در فرایند بومی‌سازی، هستهٔ اصلی پیام مسیحیت تغییر نمی‌کند؛ اما درعین‌حال، پیام باید به‌گونه‌ای باشد که برای مخاطبان محلی قابل فهم و جذاب باشد. هاسل گریو و رومن به این چالش اشاره دارند و بیان می‌کنند که گاهی اوقات فشار برای سازگاری با فرهنگ می‌تواند به تغییراتی در آموزه‌های اصلی مسیحیت بینجامد (Hesselgrave & Rommen, 2000, p.112). این مسئله، به‌ویژه در جوامعی با سنت‌های قوی و عمیق فرهنگی، بیشتر نمود می‌یابد.

۷ـ۲. مقاومت فرهنگی

یکی دیگر از چالش‌های عملی، مقاومت فرهنگی از سوی جامعهٔ میزبان است. در بسیاری از موارد، فرهنگ‌های محلی ممکن است به‌دلایل مختلف، مانند حفظ هویت فرهنگی یا مخالفت با ارزش‌های غربی، در برابر پیام مسیحیت مقاومت نشان دهند. هیبرت اشاره می‌کند که گاهی اوقات فرایند بومی‌سازی با مقاومت شدید از سوی رهبران یا نخبگان فرهنگی روبه‌رو می‌شود که بومی‌سازی را تهدیدی برای یکپارچگی فرهنگی می‌بینند (Hiebert, 1994, p.107).

۷ـ۳. مشکلات زبانی

زبان به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین ابزارهای بومی‌سازی، خود یک چالش عملی بزرگ به‌شمار می‌آید. ترجمهٔ دقیق مفاهیم مسیحیت به زبان‌های محلی و یافتن اصطلاحاتی که به‌درستی منعکس‌کنندهٔ معانی اصلی باشند، می‌تواند دشوار باشد. بیوانس تأکید دارد که گاهی ممکن است معادل‌های دقیق زبانی برای برخی مفاهیم مسیحی در فرهنگ‌های محلی وجود نداشته باشد، که این امر فرایند بومی‌سازی را پیچیده می‌کند (Bevans, 2002, p.91). علاوه‌براین، زبان‌های محلی ممکن است پیچیدگی‌ها و تفاوت‌های ظریفی داشته باشند که فهم پیام مسیحیت را برای مخاطبان دشوارتر می‌کند.

۷ـ۴. تعارض با ساختارهای اجتماعی و سیاسی

ساختارهای اجتماعی و سیاسی جوامع می‌توانند چالش دیگری برای بومی‌سازی باشند. در برخی موارد، نظام‌های حکومتی یا اجتماعی موجود ممکن است با پیام مسیحیت در تعارض باشند. برای مثال، اگر جامعه‌ای دارای نظام طبقاتی شدید باشد، ممکن است پذیرش پیام مسیحیت دربارهٔ برابری انسان‌ها با مقاومت روبه‌رو شود. گیلیلند اشاره می‌کند که مبلغان باید ساختارهای اجتماعی را با دقت تحلیل کنند و دریابند که چگونه این ساختارها می‌توانند بر پذیرش یا رد پیام تأثیر بگذارند (Gilliland, 1989, p.65).

۷ـ۵. چالش‌های هویتی

بومی‌سازی ممکن است بحران‌های هویتی را برای برخی از جوامع محلی به‌وجود آورد. فرایند تطبیق پیام مسیحیت با فرهنگ محلی می‌تواند این احساس را در افراد تقویت کند که بخشی از هویت فرهنگی و تاریخی خود را از دست می‌دهند. جانسون و زاندر در تحقیقات خود به این نکته اشاره می‌کنند که بومی‌سازی اگر به‌طور نادرست انجام شود، ممکن است باعث شود که مردم محلی احساس کنند فرهنگشان در معرض تهدید است یا دچار تضاد هویتی شوند (Johnson & Zander, 2007, p.84).

۷ـ۶. یکپارچگی فرهنگی در مقابل جهانی‌سازی

در دنیای مدرن، فرایند جهانی‌سازی خود به چالشی برای بومی‌سازی تبدیل شده است. فرهنگ‌های محلی به‌طور فزاینده‌ای در معرض نفوذ ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های جهانی قرار دارند. در نتیجه، تلاش برای بومی‌سازی پیام مسیحیت ممکن است با فرهنگ‌های ترکیبی و چندوجهی مواجه شود که در آنها مرزهای فرهنگی کم‌رنگ شده‌اند. شِنک در این زمینه بیان می‌کند که بومی‌سازی در دنیای جهانی‌شده پیچیدگی‌های خاص خود را دارد و نیازمند روش‌های خلاقانه‌تری برای تطبیق با فرهنگ‌های محلی‌ای است که تحت تأثیر جهانی‌سازی قرار گرفته‌اند (Shenk, 2005, p.95).

۸. تحلیل انتقادی بومی‌سازی از منظر اسلامی

از منظر اسلامی، بومی‌سازی در تبشیر مسیحی دارای جنبه‌های مهمی است که می‌تواند برای مسلمانان نگران‌کننده باشد و می‌تواند به‌مثابهٔ چالشی جدی در خصوص حفظ هویت دینی و فرهنگی جوامع اسلامی مطرح شود. اسلام به‌عنوان دینی جامع با تأکید بر توحید، شریعت و هویت امت اسلامی، هرگونه تطبیق دینی را که به تحریف اصول الهی منجر شود، رد می‌کند. بومی‌سازی مسیحی، به‌ویژه در مدل‌های انطباقی و سنتزی، ممکن است با استفاده از مفاهیم مشترک، مانند محبت الهی یا عدالت، به‌گونه‌ای ارائه شود که با ظاهر اسلامی سازگار به‌نظر آید؛ اما در باطن به تضعیف باورهای اسلامی منجر شود. برای مثال، تلاش برای معرفی عیسی مسیح

به‌عنوان پیامبری در چهارچوب اسلامی، بدون اشاره به جایگاه او در الهیات مسیحی (مانند تثلیث)، می‌تواند نوعی تحریف در فهم اسلامی از نبوت باشد. ازسوی‌دیگر، مدل انتقادی که با هدف نقد فرهنگی عمل می‌کند، ممکن است به ایجاد تناقضات و تعارض‌های فرهنگی و حتی تضعیف هویت بومی در جامعهٔ مقصد بینجامد.

از دیدگاه اسلامی، این نوع بومی‌سازی می‌تواند به هم‌گرایی دینی‌ای منجر شود که با اصل حفظ خلوص عقیده در تضاد است. قرآن کریم تأکید می‌کند: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل‌عمران: ۸۵)؛ و هر کس جز اسلام دینی دیگر جوید، هرگز از او پذیرفته نخواهد شد. این آیه نشان‌دهندهٔ لزوم حفظ اصالت دینی در برابر هر گونه تطبیق یا ترکیب با ادیان دیگر است. علاوه‌براین، بومی‌سازی ممکن است با استفاده از نمادها و آیین‌های اسلامی، مانند استفاده از زبان تصوف یا آیین‌های محلی، به ایجاد ابهام در هویت دینی منجر شود.

یکی دیگر از انتقادات اسلامی به بومی‌سازی، خطر تضعیف وحدت امت اسلامی است. هنگامی که مبلغان مسیحی از عناصر فرهنگی و دینی اسلامی برای نفوذ در جوامع استفاده می‌کنند، این امر می‌تواند به تفرقه و تضعیف انسجام فرهنگی و دینی منجر شود. برای مثال، تأکید بیش‌ازحد بر مشترکات دینی بدون توجه به تفاوت‌های بنیادین، ممکن است برخی از افراد را به پذیرش تفسیرهای مخدوش از اسلام یا مسیحیت سوق دهد.

برای مقابله با این چالش‌ها، تقویت آگاهی دینی، آموزش اصول عقیدتی به جوامع اسلامی و آگاهی‌بخشی جامعه دربارهٔ ترفندهای بومی‌سازی ضروری است. نهادهای دینی و علمی می‌توانند با تبیین تفاوت‌های الهیاتی و فرهنگی میان اسلام و مسیحیت، از تأثیرات منفی بومی‌سازی جلوگیری کنند. همچنین تأکید بر هویت اسلامی و ارزش‌های فرهنگی محلی، به‌ویژه در مناطقی که هدف فعالیت‌های تبشیری قرار دارند، می‌تواند به حفظ اصالت دینی کمک کند.

نتیجه‌گیری

بررسی بومی‌سازی در تبشیر مسیحی نشان می‌دهد که این رویکرد از ابتدای تاریخ مسیحیت تا کنون همواره به‌مثابهٔ ابزاری برای تطبیق پیام این دین با فرهنگ‌ها و جوامع مختلف به‌کار گرفته شده است. تحلیل تاریخی روند بومی‌سازی، از اقدامات اولیهٔ پولس رسول گرفته تا تلاش‌های متیو ریچی و هنری مارتین، بیانگر این است که مبلغان مسیحی در پی آن بوده‌اند که پیام انجیل را از طریق ترجمهٔ مفهومی، انطباق فرهنگی یا سنتز با باورهای محلی، به جوامع هدف منتقل کنند. بررسی نمونه‌های میدانی حاکی از آن است که میزان موفقیت این رویکردها به‌شدت وابسته به ساختارهای فرهنگی و دینی جوامع هدف بوده است.

مدل‌های بومی‌سازی در تبشیر، در مواردی توانسته‌اند پیام مسیحیت را به زبان بومی و مفاهیم فرهنگی خاص هر منطقه نزدیک کنند؛ اما درعین‌حال در بسیاری از موارد با تغییر در محتوا، نوعی هم‌گرایی دینی و تضعیف آموزه‌های الهیاتی را به‌همراه داشته‌اند. چالش‌های مربوط به حفظ اصالت دینی، مقاومت فرهنگی بومیان

و خطر نسبیت‌گرایی، از جمله مسائلی است که این پژوهش شناسایی کرده است.

بررسی چالش‌های عملی بومی‌سازی نشان می‌دهد که جوامع با ساختار دینی و فرهنگی مستحکم، به‌ویژه در جهان اسلام، در برابر تلاش‌های تبشیری حساس‌تر بوده‌اند و فرایند بومی‌سازی در این مناطق با موانع بیشتری مواجه شده است. در مقابل، جوامعی که ساختار فرهنگی منعطف‌تر یا کمتر دینی داشتند، پذیرش بیشتری در برابر فرایندهای بومی‌سازی نشان داده‌اند. این مطالعه بر اهمیت بررسی انتقادی بومی‌سازی دینی و لزوم توجه به مرزهای حساس میان احترام به فرهنگ‌های بومی و حفظ اصالت پیام دینی تأکید دارد. پژوهش‌های آینده می‌توانند با تمرکز بر بومی‌سازی در فضای مجازی و جهانی شدن، ابعاد تازه‌ای از این فرایند را آشکار سازند و به درک بهتری از تعامل دین و فرهنگ در جهان معاصر کمک کنند.

منابع

Anderson, A. (2001). *African reformation: African initiated Christianity in the 20th century*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Bausani, A. (1981). *The mystical aspects of Islamic and Christian love*. Leiden: Brill.

Bevans, S. B. (2002). *Models of contextual theology* (Revised ed.). Maryknoll, NY: Orbis Books.

Bosch, D. J. (2011). *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission* (20th anniversary ed.). Maryknoll, NY: Orbis Books.

Brown, D. (1992). *Henry Martyn and the translation of the Bible in Iran*. London: Acumen Publishing.

Frykenberg, R. E. (2003). *Robert de Nobili and the contextualization of Christianity in India*. Oxford: Oxford University Press.

Ghazi, M. (2005). *Biblical translation and contextualization in Morocco and Algeria*. Pasadena, CA: William Carey Library.

Gilliland, D. S. (1989). *The incarnational approach to contextualization*. Dallas, TX: Word Publishing.

Gutiérrez, G. (1973). *A theology of liberation: History, politics and salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Hesselgrave, D. J. & Rommen, E. (2000). *Contextualization: Meanings, methods and models*. Pasadena, CA: William Carey Library.

Heyberger, B. (2013). *Christians of the Middle East: An introduction*. London: I.B. Tauris.

Hiebert, p. G. (1994). *Anthropological reflections on missiological issues*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Johnson, T. & Zander, R. (2007). *The cultures of devotion: Folk practices and Catholicism in Southeast Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Kitamura, K. (1998). *Bushido and the Christian samurai*. Tokyo: East Asia Press.

Kraft, C. H. (2005). *Christianity in culture: A study in dynamic biblical theologizing in cross-cultural perspective* (Revised ed.). Maryknoll, NY: Orbis Books.

Lambert, D. (1995). *Contextualization in Indonesia and Islamic mysticism*. Grand

Rapids, MI: Baker Academic.

Miller, J. (2010). *Christian missions in the Gulf States*, London: Cambridge University Press.

Neill, S. (1990). *A history of Christian missions* (2nd ed.). London: Penguin Books.

Sanneh, L. (1989). *Translating the message: The missionary impact on culture*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Schreiter, R. J. (1985). *Constructing local theologies*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Shenk, W. R. (2005). *Global Gods: Exploring the role of religion in the modern world*. Maryknoll, NY: Fortress Press.

Spence, J. D. (1984). *The memory palace of Matteo Ricci*. New York, NY: Viking Penguin.

Tennent, T. C. (2010). *Invitation to world missions: A trinitarian missiology for the twenty-first century*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications.

Tieszen, J. (2011). *Reaching Muslims in the Arabic-speaking world*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Walls, A. F. (1996). *The missionary movement in Christian history: Studies in the transmission of faith*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Ma'rifat-e Adyān **2026, Vol. 17, No. 1, 91-112**
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
Print ISSNL: 2008-8116
10.22034/marefateadyan.2025.5002669
Online ISSN: 2980-809X

An Analytical Study of Third Wave Pentecostal Churches in Latin America: Case Studies and Implications

Seyed Mohammad Reza Miryousefi / Assistant Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran miryousefi@iki.ac.ir
Received: 2025/09/15 - **Accepted:** 2025/11/09 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

The phenomenon of "Third Wave Churches" in Latin America has grown significantly since the 1980s, ushering global Christianity into a new phase. In this stage, Pentecostal churches have distanced themselves from their classical theological boundaries and introduced new organizational and cultural elements into the religious and social sphere. Investigating the mechanism and consequences of the transition of these churches from small home gatherings to massive urban megachurches is the central question of this research. The aim of this article is a historical-social analysis of this change and transition, examining the factors influencing its expansion, and explaining its impacts on various dimensions of spiritual, social, cultural, and political life in Latin American societies. The research method is qualitative-comparative, involving document analysis, case studies in four countries (Brazil, Guatemala, Colombia, and Mexico), and a review of statistical and media sources. The research findings indicate that Third Wave churches, through the use of mass and digital media, transnational networking, and the promotion of prosperity theology, have become active actors in the political and economic spheres, gaining lasting influence in the public arena. Therefore, these churches are not merely a religious and theological movement but a significant factor in redefining cultural identity and the religious economy in Latin America.

Keywords: Third Wave Churches, Latin America, communities, megachurch, Pentecostalism.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۹۱ـ۱۱۲
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5002669

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی کلیساهای پنطیکاستی موج سوم در آمریکای لاتین: مطالعات موردی و پیامدها

سیدمحمدرضا میریوسفی استادیار گروه عرفان مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ قم، ایران miryousefi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴ – پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸ – انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

پدیدهٔ «کلیساهای موج سوم» در آمریکای لاتین از دههٔ ۱۹۸۰م رشد چشمگیری داشته و مسیحیت جهانی را وارد مرحلهٔ نوینی کرده است. در این مرحله، کلیسای پنطیکاست از مرزهای الهیاتی کلاسیک خود فاصله گرفته و عناصر سازمانی و فرهنگی جدیدی را وارد فضای دینی و اجتماعی کرده است. بررسی سازوکار و پیامدهای گذار این کلیساها از اجتماعات کوچک خانگی تا مگاکلیساهای عظیم شهری، مسئلهٔ اصلی ما در این پژوهش است. هدف این مقاله، تحلیل تاریخی ـ اجتماعی این تغییر و گذار، بررسی عوامل مؤثر در گسترش آن و تبیین تأثیرات آن در ابعاد مختلف حیات معنوی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جوامع لاتین است. روش این تحقیق، کیفی ـ مقایسه‌ای بوده که شامل تحلیل اسناد، مطالعات موردی در چهار کشور (برزیل، گواتمالا، کلمبیا و مکزیک) و بررسی منابع آماری و رسانه‌ای است. از یافته‌های تحقیق این است که کلیساهای موج سوم توانسته‌اند به‌کمک رسانه‌های جمعی و دیجیتال، شبکه‌سازی فراملی، و ترویج الهیات کامیابی، به کنشگران فعال در عرصهٔ سیاست و اقتصاد محلی تبدیل شوند و در عرصهٔ عمومی نفوذ پایداری یابند. بنابراین، این کلیساها نه صرفاً یک جریان مذهبی و الهیاتی، بلکه یک عامل مهم در بازتعریف هویت فرهنگی و اقتصاد دینی در آمریکای لاتین هستند.

کلیدواژه‌ها: کلیساهای موج سوم، آمریکای لاتین، کمون‌ها، مگاکلیسا، پنطیکاستالیسم.

مقدمه

ظهور و گسترش کلیساهای پنطیکاستی موج سوم یکی از تحولات مهم مذهبی و اجتماعی در آمریکای لاتین معاصر شمرده می‌شود. با اینکه منطقهٔ آمریکای لاتین تقریباً به‌صورت انحصاری تحت سلطهٔ کلیسای کاتولیک رومی (۱۵۰۰م تا تقریباً ۱۸۵۰ـ۱۸۹۰م) قرار داشت، از نیمهٔ دوم قرن بیستم شاهد توسعهٔ جریان‌های پروتستان، به‌ویژه اشکال جدید کلیسای پنطیکاستی و کاریزماتیک، بوده است که ساختارهای اجتماعی و مذهبی این جوامع را دگرگون ساخته‌اند. کلیساهای پنطیکاستی در مسیر تکاملی خود سه موج را تجربه کرده‌اند: موج اول که در اوایل قرن بیستم و عمدتاً در قالب جوامع کوچک و غیررسمی شکل گرفت، رویکردی صرفاً الهیاتی داشت و بر تجربهٔ مستقیم روح‌القدس، شفا و سخن گفتن به زبان‌ها تأکید داشت؛ موج دوم در دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م خود را به‌شکل حرکت‌های کاریزماتیک به کلیساهای سنتی کاتولیک ظهور داد که به‌عنوان جنبش نوسازی کاریزماتیکی کلیسای کاتولیک شناخته می‌شود؛ اما موج سوم پنطیکاستی از دههٔ ۱۹۸۰م شکل گرفت و همچنان در حال گسترش است. شاخصه‌های اصلی این موج که توانسته است آن را به مقیاس‌های بزرگ سازمانی و به سطح مگاکلیسا برساند، عبارت‌اند از: پذیرش و تبلیغ الهیات کامیابی؛ عبور از مرزهای فرقه‌ای؛ پیاده‌سازی الگوهای مدیریتی نوین؛ استفادهٔ گسترده از رسانه‌های جمعی؛ و استقلال سازمانی.

پژوهش‌های متعدد پیشین این مسئله را به‌روشنی بیان کرده‌اند که موج سوم کلیسای پنطیکاستی، نه‌تنها یک پدیدهٔ مذهبی، بلکه یک بازیگر اجتماعی ـ سیاسی فعال است که می‌تواند بر سیاست‌های ملی و منطقه‌ای کشورهای آمریکای لاتین اثر بگذارد. برخی از پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، که قابلیت مرجعیت علمی دارند، عبارت‌اند از: اثر مشهور آر. اندرو چِستنات (R. Andrew Chesnut)(۲۰۰۳) به‌نام *قدیسهٔ مرگ* (Santa Muerte: Competitive Religious Markets in Latin America)، که بازارهای رقابتی دین در آمریکای لاتین را مورد بررسی قرار داده است. پژوهش‌های دیوید مارتین (David Martin) (۲۰۰۲) در کتاب *پنطیکاستالیسم: جهان، کلیسای آنان* (Pentecostalism: The World Their Parish) نشان می‌دهد که چگونه پنطیکاستالیسم خود را با فرهنگ‌های محلی تطبیق داده و توانسته است در جوامع شهری (به‌ویژه در جوامع فقیر شهری) چهارچوب‌های اخلاقی ـ اجتماعی نوینی را ایجاد کند. او به مسئلهٔ جهانی‌سازی دینی از پایین نیز می‌پردازد. پژوهش‌های مارتا ای. مارتینز در کتاب(Transformaciones del pentecostalismo en América Latina)(۲۰۱۱) نشان می‌دهد که پنطیکاستالیسم در آمریکای لاتین از یک جریان وارداتی به یک نسخهٔ بومی و فرهنگی تبدیل شده و هویت جمعی و سیاسی مختص این جوامع را شکل داده است. همچنین تحقیقات او زمینهٔ نظری مهمی را در حوزهٔ مطالعهٔ تغییرات و دگردیسی‌های الهیاتی،

سازمانی و فرهنگی پنطیکاستالیسم در این منطقه ایجاد کرده است. مطالعات ژولیو م. سامانگویا (Julio M. Samangoia) در کتاب Iglesias evangélicas y poder político en América Latina (۲۰۱۵) به بررسی تأثیرات کلیسای موج سوم در حوزهٔ سیاست و تشکیل ائتلاف‌های داخلی و فراملی می‌پردازد و همچنین پیوند این قدرت سیاسی با پایگاه اجتماعی طبقات پایین و متوسط را تحلیل می‌کند. مطالعاتی موردی نیز در برزیل، کلمبیا، گواتمالا و مکزیک در زمینهٔ مگاکلیساهای موج سوم انجام شده است که الگوهای متفاوت بازاریابی دینی و کنشگری‌های اجتماعی ـ سیاسی آن را متناسب با بوم آن منطقه بررسی می‌کنند. این پژوهش، برخلاف اغلب پژوهش‌های پیشین که یا به‌صورت کلی پنطیکاستالیسم را بررسی کرده‌اند یا بر یک بعد خاص مانند الهیات، تغییرات فرهنگی یا دگرگونی‌های سیاسی متمرکز بودند، اولاً با رویکردی تاریخی ـ اجتماعی موج سوم را بررسی می‌کند و تفاوت‌های آن را با دو موج پیشین نشان می‌دهد؛ ثانیاً چهار بعد اصلی الهیاتی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را به‌صورت یکپارچه بررسی می‌کند تا نشان دهد که هماهنگی این عوامل در موج سوم پنطیکاستی چگونه شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای‌که هم در بستر محلی و هم در سطح جهانی قابل تحلیل و مقایسه است؛ ثالثاً در چهارچوبی منسجم چهار مطالعهٔ موردی را کنار هم می‌گذارد تا الگوی میان‌فرهنگی این جنبش روشن شود. مسائل محوری ذیل، مبتنی بر همین خلأ پژوهشی طرح شده‌اند:

نخست: چه عوامل تاریخی، اجتماعی و الهیاتی زمینه‌ساز ظهور و گسترش کلیساهای موج سوم در آمریکای لاتین شده‌اند؟

دوم: این کلیساها چگونه از اجتماعات کوچک خانگی به مگاکلیساهای عظیم شهری و فراملی گذار کرده‌اند؟

سوم: پیامدهای این تحول در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، الهیاتی و سیاسی چیست و چه تفاوتی با دو موج پیشین دارد؟

مطالعهٔ موج سوم پنطیکاستی ضرورتی اساسی دارد؛ زیرا دگرگونی‌های عمیق در ساختار و کارکرد کلیساهای این موج، صرفاً یک تحول دینی نیست؛ بلکه رویدادی اجتماعی ـ سیاسی است که قدرت تأثیرگذاری چشمگیری بر هویت جمعی، شبکه‌های اقتصادی و جهت‌گیری‌های سیاسی کشورهای آمریکای لاتین دارد. شناخت این تحول، ازیک‌سو تصویری پویا و معاصر از قدرت دینی به‌مثابهٔ نیروی محرک تحولات اجتماعی فراسوی مرزهای سنتی مسیحیت به ما ارائه می‌دهد؛ و ازسوی‌دیگر، الگویی جامع از تعامل دین، جامعه و سیاست پیش رو می‌گذارد که هم در عرصهٔ مطالعات تطبیقی دین و هم برای سیاست‌گذاران فرهنگی و اجتماعی ارزش راهبردی دارد.

در فضای علوم انسانی اسلامی ایران پرداختن به این موضوع اهمیتی دوچندان می‌یابد؛ زیرا مطالعهٔ موج سوم پنطیکاستی، فراتر از بررسی یک پدیدهٔ مذهبی منطقه‌ای، پنجره‌ای برای فهم چگونگی دگرگونی دین در

بستر مدرنیتهٔ متأخر می‌گشاید. این پژوهش نسبت میان معنویت، سرمایه‌داری، رسانه و کنش اجتماعی را آشکار می‌کند و از این رهگذر می‌تواند به بازخوانی جایگاه نهاد دین در سامان‌دهی اجتماع یاری رساند.

در حقیقت، تحلیل تطبیقی تجربهٔ پنطیکاستی‌های آمریکای لاتین فرصتی است برای بازاندیشی در الگوهای بومی دینداری و سازمان دینی، شناخت جریان‌های نومعنویت، و تبیین مجدد نسبت میان الهیات و اجتماع در بستر جهانی شدن. پرداختن به این مباحث، نه از سر تقلید از تجربهٔ مسیحی، بلکه تلاشی برای درک فراملی فرایندهای دین و معنویت معاصر و بهره‌گیری از روش تطبیقی در جهت تقویت بنیان‌های نظری علوم انسانی اسلامی و تعمیق گفت‌وگوی میان‌فرهنگی ادیان است.

۱. تاریخچهٔ سه موج کلیسای پنطیکاست

۱ـ۱. موج نخست پنطیکاستی

نخستین موج پنطیکاستی در آغاز قرن بیستم شکل گرفت. نقطهٔ اوج آن در کلیسای خیابان آزوسا در لس‌آنجلس بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۵م به‌رهبری ویلیام جوزف سمیور بود. جنبش موج اول بر تجربهٔ «تعمید در روح‌القدس» (ابوزاده و صانعی، ۱۳۹۵، ص۳) همراه با نشانه‌های کاریزماتیک ـ همچون سخن گفتن به زبان‌ها، نبوت، دعا برای شفا و گزارش معجزات ـ تأکید ویژه داشت (Robbins, 2004, p.116-119). آموزه‌ها و دیدگاه الهیاتی آنها از طریق مبلغان و برخی مهاجران که از ایالات متحده به کشورهای دیگر سفر می‌کردند، در آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا گسترش یافت و در نهایت به شکل‌گیری فرقه‌های کلاسیک پنطیکاستی منجر شد (Anderson, 2013, p.55-59).

در سال‌های نخستین، اجتماعات پنطیکاستی غالباً کوچک بودند و در خانه‌ها یا تالارهای ساده برگزار می‌شدند. رهبری این کلیساهای کوچک را افرادی کاریزماتیک بر عهده داشتند که بیشتر آنها آموزش رسمی الهیاتی ندیده بودند؛ ولی خود را پیام‌آوران مستقیم الهام روح‌القدس می‌دانستند (Blumhofer, 1993, p.102-105). این الگو، با وجود محدودیت‌های مالی و ساختاری، توانست شبکه‌ای فراملی از جوامع ایمانی را سامان دهد که از ساختارهای رسمی کلیساهای پروتستان تاریخی متمایز بود. در حوزهٔ آمریکای لاتین، موج نخست پنطیکاستی در طول دو دههٔ آغازین قرن بیستم، از طریق مبلغان و مهاجران پروتستان وارد این سرزمین شد. این موج توانست در میان جوامع کارگری، اقلیت‌های قومی و مهاجران شهری نفوذ یابد و تصویری از «دین محرومان» را شکل دهد؛ دینی که به‌رغم سادگی، سرچشمه‌ای از انرژی فرهنگی و اجتماعی بود و توانست پیوندی مؤثر میان تجربهٔ دینی فردی و امید به دگرگونی در ساختارهای اجتماعی برقرار سازد.

در حقیقت، پنطیکاستالیسم اولیه در آمریکای لاتین توانست با جوامع فرودست، که از حمایت‌های کلیسای کاتولیک سرخورده شده بودند، ارتباطی عمیق برقرار کند و به نیازهای هویتی و اقتصادی آنان پاسخ دهد

(Martínez, 2011, p.67-70). این کلیساها در موج نخست و در دوران شکل‌گیری هویت اجتماعی‌شان، از نفوذ سیاسی اندکی برخوردار بودند؛ اما در دهه‌های بعد، همین اجتماعات کوچک به پایه‌های ورود آنان به عرصهٔ سیاست تبدیل شدند (Samaniego, 2015, p.145-148).

۲ـ۱. موج دوم پنطیکاستی

دومین موج پنطیکاستی، که به‌عنوان «جنبش کاریزماتیک» شناخته می‌شد، از دههٔ ۱۹۶۰م در ایالات متحده آغاز شد. برخلاف موج نخست که غالباً به جدایی نهادی و شکل‌گیری کلیساهای مستقل انجامید، تجارب موج دوم (دعا برای شفا، سخن گفتن به زبان‌ها و پرستش پرشور) به‌صورت رسمی در ساختارهای کلیسایی موجود پذیرفته شد (Burgess & McGee, 1988, p.114-1161).

این جنبش، ساختارهای قدیمی کلیسا را با جلوه‌های کاریزماتیک خود (نبوت، موسیقی پرشور و دعاهای فی‌البداهه) به‌چالش نکشید؛ بلکه با حفظ همان چهارچوب‌های نهادی، جان تازه‌ای به آن بخشید و با افزودن تجربه، شور و احساس، بخش بسیار گسترده‌ای از مسیحیت سنتی را درگیر و جذب خود کرد (Anderson, 2013, p.58-61).

در آمریکای لاتین، این موج عمدتاً سبب تزریق انرژی کاریزماتیک در بدنهٔ کلیساهای تاریخی شد. در کنار آیین‌های رسمی و سنتی، گروه‌های کوچک خانگی، اجتماعات جوانان و مراسم پرستش با موسیقی معاصر و فضای تعاملی به حیات مذهبی روزمره افزوده شد (Martin, 2002, p.87-90).

این جریان با عنوان «جنبش نوسازی کاریزماتیک کاتولیک» در ساختار نهادی کلیسای کاتولیک پذیرفته شد و توانست شبکه‌ای از رهبران و فعالان محلی را پدید آورد که اگرچه به آموزه‌های کاتولیکی وفادار بودند، در شیوه و لحن عبادت‌ها دگرگونی ایجاد کردند. این مرحله از حیات کلیسای پنطیکاستی ـ یعنی ترکیب محافظه‌کاری نهادی با پویایی معنوی ـ نقطهٔ آغاز تعامل کلیسا با فضاهای عمومی و عرصه‌های سیاسی به‌شمار می‌رود. در حقیقت، این موج زمینهٔ پذیرش نوآوری در حوزهٔ عبادت را فراهم ساخت و بستر شکل‌گیری موج سوم را مهیا کرد (Samaniego, 2015, p.45-47).

۳ـ۱. موج سوم کلیسای پنطیکاستی

مفهوم موج سوم برای نخستین‌بار توسط سی. پیتر واگنر در دههٔ ۱۹۸۰م مطرح شد (Wagner, 1998, p.105-108). این موج فراتر از ساختارهای نهادی و آیینی دو موج پیشین عمل کرد؛ به‌گونه‌ای‌که نه محدود به ساختار فرقه‌ای کلاسیک موج نخست بود و نه الزاماً در چهارچوب کلیساهای سنتی موج دوم باقی ماند. در مقابل، شبکه‌ای فراملی، سیال و چندفرهنگی از کلیساها و رهبران شکل گرفت که بر بهره‌گیری گسترده از فناوری‌های رسانه‌ای، نوآوری در الهیات و کارآمدی در حوزهٔ مدیریت تکیه داشت (Anderson, 2013, p.104-109).

در آمریکای لاتین، موج سوم در قالب ویژگی‌های متمایزتری ظهور یافت. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های موج سوم در این منطقه عبارت‌اند از: سازمان‌دهی بر اساس مدل G12 (این مدل با الگوگیری از شیوه‌ای که عیسی مسیح با دوازده حواری خود به‌کار بست، بر این اصل استوار است که هر رهبر اصلی باید دوازده نفر را به‌طور مستقیم تعلیم دهد و این ساختار به‌صورت شبکه‌ای گسترش می‌یابد)؛ استفادهٔ گسترده از تلویزیون و اینترنت؛ رهبری کاریزماتیک در کنار مدیریت مدرن؛ و ایجاد منابع مالی فراتر از عُشر (عُشر به‌معنای «یک‌دهم» است که در بافت دینی، بخشیدن ده درصد از درآمد یا محصولات به‌عنوان وظیفه‌ای عبادی و در حمایت مالی از جماعت کلیسایی به‌کار می‌رود).

این کلیساها به‌سرعت به بازیگران فراملی تبدیل شدند؛ مگاکلیساهایی با ظرفیت صدها هزار عضو، شعبه‌های بین‌المللی و نفوذ گسترده در فرهنگ عمومی و سیاست، که از نمونه‌های موفق آسیایی همچون «کلیسای انجیلِ کاملِ یوییدو» (Yoido Full Gospel Church) در کرهٔ جنوبی (بنیان‌گذاری‌شده در سال ۱۹۵۸م توسط کشیش دیوید یونگ‌گی چو و همسرش چوی جا شیل) الهام می‌گرفتند. در این مرحله، پنطیکاستالیسم توانست از قالب‌های محلی فراتر رود و به الگویی جهانی‌شده با ریشه‌های بومی تبدیل شود. به‌صورت کلی، برای موج سوم می‌توان سه نوآوری مهم برشمرد:

۱ـ۳ـ۱. ساختار غیرمتمرکز، اما شبکه‌ای

یکی از نوآوری‌های کلیدی موج سوم در آمریکای لاتین، جایگزینی ساختارهای غیرمتمرکز اما شبکه‌ای، به‌جای مدل‌های سخت‌گیرانهٔ سلسله‌مراتبی بود. برخلاف فرقه‌های کلاسیک پنطیکاستی که توسط یک مرکز تصمیم‌گیری ثابت هدایت می‌شدند، در این نوع از کلیساها هسته‌ای رهبری‌کننده وجود دارد که به‌جای ایفای نقش فرماندهی، تنها نقش الهام‌بخشی و هماهنگی را بر عهده دارد (Wagner, 1998, p.105-108). ارتباط میان کلیساها بر پایهٔ روابط شخصی رهبران، کنفرانس‌های سالانه و تبادل تجربیات در قالب کارگاه‌های آموزشی و شبکه‌های رسانه‌ای دیجیتال شکل می‌گیرد (Anderson, 2013, p.104-106).

این الگو، با انعطاف‌پذیری خود، ضمن حفظ چهارچوب‌های الهیاتی و راهبردی کلی شبکه، به جماعت‌های محلی این امکان را می‌دهد که برنامه‌های آموزشی و خدماتی و نیز شیوه‌های پرستش خود را متناسب با بافت فرهنگی ـ اجتماعی بومی طراحی کنند (ابوزاده و طاهری آکردی، ۱۳۹۸، ص۴). ازهمین‌رو موج سوم توانسته است، هم در میان طبقهٔ متوسط گواتمالایی و هم در میان حاشیه‌نشینان سائو پائولو، بدون از دست دادن انسجام و هویت خود، توسعه یابد (Chesnut, 2003, p.192-193).

۲ـ۳ـ۱. عبور از مرزهای فرقه‌ای

موج سوم در آمریکای لاتین، برخلاف کلیساهای نخستین که هویتشان بر پایهٔ تمایز از سایر جریان‌ها استوار بود، با رویکردی فراتر از مرزبندی‌های کلاسیک فرقه‌ای عمل می‌کند. آنان با درک پویایی «بازار دینی» و ضرورت جذب گسترده، به استقبال تنوع هویتی و الهیاتی می‌روند. ازاین‌رو اجتماعاتشان متشکل از پروتستان‌های تاریخی، کاتولیک‌های سنتی، و حتی افرادی بدون پیشینهٔ مذهبی است که در قالب تجربهٔ کاریزماتیک مشترکی گرد هم می‌آیند (Martin, 2002, p.87-89).

این انعطاف، فراتر از جذب اعضا عمل کرده و در سطح تعاملات نهادی نیز امتداد یافته است؛ از جمله در همکاری با شبکه‌های مسیحی بین‌قاره‌ای، مشارکت در رویدادهای بین‌فرقه‌ای، و بهره‌گیری گزینشی از منابع و موسیقی‌های عبادی سایر جریان‌ها. بدین ترتیب، موج سوم توانسته بِرند خود را به‌عنوان حرکتی فرافرقه‌ای تثبیت کند (Wagner, 1998, p.152-154).

۳ـ۳ـ۱. فناوری و رسانه به‌عنوان هستهٔ مأموریت

موج سوم در آمریکای لاتین به‌صورت گسترده از فناوری دیجیتال و رسانه برای اجرای مأموریت‌های خود بهره می‌گیرد. این کلیساها با الهام از الگوهای موفق آسیایی و اتکا بر تجربیات بومی، برای پوشش مراسم عبادی، برنامه‌های آموزشی، موسیقی‌های مسیحی، و مشاوره‌های روان‌شناختی و شغلی، به ایجاد ایستگاه‌های رادیویی، شبکه‌های تلویزیونی، وب‌سایت‌های تعاملی و پلتفرم‌های فعال در شبکه‌های اجتماعی اقدام کرده‌اند (Chesnut, 2003, p.197-199).

بدین‌سان، آنان فضای مجازی را به «محیط مقدس دیجیتال» تبدیل کرده‌اند که هم کارکرد تبلیغی دارد و هم نقش هویتی ایفا می‌کند. این راهبرد، هزاران مخاطب محلی و جهانی را به یکدیگر پیوند می‌دهد و در نتیجه، نه‌تنها امکان تعامل مداوم با پیروان خود را فراهم کرده، بلکه نوعی «حضور دائمی» فراتر از مرزهای فیزیکی کلیسا پدید آورده است (Anderson, 2013, p.219-221).

۲. تحول کلیسای موج سوم از کمون‌های کوچک تا مگاکلیساها

۱ـ۲. کمون‌های کوچک آغازین

نخستین اجتماعات کلیسایی موج سوم در آمریکای لاتین، عمدتاً در قالب گروه‌های خانگی کوچک یا «کمون‌های روحانی» شکل گرفت که در دههٔ ۱۹۸۰م و آغاز دههٔ ۱۹۹۰م، به‌ویژه در مناطق شهری مهاجرپذیر، حضور پررنگی داشتند. ظرفیت این اجتماعات اندک بود؛ معمولاً میان ده تا سی نفر به‌میزبانی یکی از اعضا گرد هم می‌آمدند (Chesnut, 2003, p.41-45).

در کمون‌های آغازین، رهبران اغلب فاقد آموزش رسمی در زمینهٔ الهیات مسیحی بودند و از طریق تجربه‌های شخصی و روایت‌های فردی خود با مخاطبان ارتباطی عاطفی برقرار می‌کردند و آنان را مجذوب می‌ساختند (Anderson, 2004, p.132-135). یکی از ارکان کلیدی این کمون‌ها، انعطاف‌پذیری زمانی و مکانی آنها بود.

انعطاف زمانی و مکانی از ارکان اصلی این اجتماعات به‌شمار می‌آمد؛ جلسات در فضاهایی چون خانه‌ها، سالن‌های کوچک محلی یا حتی پارک‌های عمومی برگزار می‌شد و برنامه‌ریزی زمانی متناسب با شرایط شغلی و خانوادگی اعضا انجام می‌گرفت (Brouwer et. al, 1996, p.59-61). این ساختار امکان حضور را برای طبقات کم‌درآمد، حاشیه‌نشینان و گروه‌هایی که اغلب از کلیساهای نهادی احساس بیگانگی می‌کردند، فراهم می‌ساخت (Martínez, 2011, p.102-104). از دیدگاه جامعه‌شناسی دین، این کمون‌های کوچک‌مقیاس قادر به تولید سطح بالایی از سرمایهٔ اجتماعی‌اند؛ سرمایه‌ای که ازیک‌سو وفاداری اعضا را تضمین می‌کند و ازسوی‌دیگر پشتوانه‌ای اساسی برای تبدیل شدن به کلیساهای بزرگ‌تر به‌شمار می‌آید (Putnam, 2000, p.66-69).

۲ـ۲. ساختارهای سازمانی بزرگ

از اواسط دههٔ ۱۹۹۰م به بعد، بسیاری از کلیساهای موج سوم که در آغاز به‌شکل کمون‌های خانگی و اجتماعات کوچک فعالیت می‌کردند، به‌سوی ساختارهای سازمانمند، پایدار و رسمی حرکت کردند. این دگرگونی صرفاً درون‌دینی نبود؛ بلکه چند روند هم‌زمان سبب شد که این اجتماعات به‌سوی سازمان‌های بزرگ‌تر سوق یابند (Martínez, 2011, p.115-118). رشد چشمگیر اعضا از نخستین عواملی بود که رهبران را واداشت تا به ساخت عبادتگاه‌های بزرگ‌تر و جست‌وجوی فضاهای وسیع‌تر بیندیشند. در این دوره، در بسیاری از شهرهای بزرگ برزیل، گواتمالا و کلمبیا نرخ رشد سالانهٔ اعضا به بیش از پانزده درصد رسید (Freston, 2001, p.78-81).

ورود گسترده به عرصهٔ رسانه‌های جمعی در دههٔ ۱۹۹۰م نیز از دیگر عوامل دگرگونی کمون‌های اولیه بود. برخی از محققان این مرحله را ورود پنطیکاستالیسم به بازار ملی ارتباطات می‌دانند؛ مرحله‌ای که در آن، دین با سرمایه و فناوری پیوند خورد. یکی از نمونه‌های شاخص این تحول را می‌توان در خرید شبکهٔ تلویزیونی «رده رکورد» (Rede Record) توسط «کلیسای جهانیِ پادشاهی خدا» (Igreja Universal do Reino de Deus) واقع‌شده در برزیل مشاهده کرد؛ رخدادی که به این کلیسا امکان داد تا پیام‌های مذهبی خود را به میلیون‌ها نفر منتقل کند (Martínez, 2011, p.117).

در کنار این دو عامل، نقش ارتباطات بین‌المللی نیز بسیار کلیدی بود. رهبران کلیساهای لاتین با سفر به کنفرانس‌ها و دوره‌های آموزشی مگاکلیساهای آمریکای شمالی و آسیایی با الگوهای مدیریتی نوین و الگوهای سلولی و شبکه‌ای آشنا شدند؛ امری که موجب شد مفهوم «کلیسای بدون دیوار» و شیوه‌های مدیریتی چندلایه در بافت کلیسایی ـ بومی آمریکای لاتین نهادینه شود (Samaniego, 2015, p.195).

ترکیب این عوامل، ازیک‌سو به پیدایش فضاهای بزرگ با ظرفیت هزاران نفر، بخش‌های اداری ـ اجرایی، مدارس کتاب مقدس، گروه‌های رسانه‌ای و واحدهای خدمات اجتماعی انجامید و ازسوی‌دیگر، جایگاه کشیش را از یک رهبر معنوی اجتماع کوچک به مدیر عامل یک سازمان چندبخشی ارتقا داد (Martin, 2002, p.144-147). از نظر اقتصادی نیز این کلیساها توانستند به درآمدهای پایدار دست یابند؛ درآمدهایی که از محل دَه‌یک‌ها، فروش کالاهای مذهبی، برگزاری رویدادهای بلیت‌دار و سرمایه‌گذاری در بخش رسانه تأمین می‌شد. این توان اقتصادی، زمینهٔ توسعهٔ سریع و حتی فرامرزی آنها را فراهم کرد؛ تاآنجاکه به پیدایش شرکت‌های مذهبی فراملی در بستر جریان پنطیکاستالیسم انجامید (Martínez, 2011, p.118).

۳ـ۲. مگاکلیسا به‌عنوان نقطهٔ اوج ساختاری

با آغاز دههٔ ۲۰۰۰م، برخی از کلیساهای موج سوم در آمریکای لاتین از قالب‌های محلی و منطقه‌ای فراتر رفتند و به مگاکلیساهای پرنفوذ و جهانی تبدیل شدند. در این مرحله، مذهب، فناوری، اقتصاد و روابط اجتماعی در یک ساختار واحد هم‌گرا شده‌اند؛ ازهمین‌رو این مرحله را «نهادینه‌سازی کامل پنطیکاستالیسم کاریزماتیک» نام‌گذاری کرده‌اند.

مگاکلیساها به محلی برای اجتماعات مذهبی عظیم با ده‌ها هزار عضو فعال بدل شده‌اند که حضوری گسترده در عرصه‌های عبادی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دارند (Thumma & Travis, 2007, p.13-15).

برای نمونه، می‌توان به «معبد ایمان» (Templo de la Fe) وابسته به کلیسای جهانی پادشاهی خدا در شهر سائوپائولو، «خانهٔ خدا» (Casa de Dios) در گواتمالا، و «رسالت کاریزماتیک بین‌المللی» (Misión Carismática Internacional) در بوگوتا اشاره کرد. این مراکز، نه‌تنها دارای سالن‌های چندهزارنفری برای برگزاری آیین‌های عبادی‌اند، بلکه استودیوهای تلویزیونی، فروشگاه‌های کتاب و موسیقی مسیحی، رستوران‌ها و فضاهای تفریحی خانوادگی نیز در خود جای داده‌اند (Miller & Yamamori, 2007, p.88-91).

ساختار رهبری کلیسا در چنین ابعادی، شکل شرکتی به‌خود می‌گیرد. در رأس ساختار، کشیش ارشد قرار دارد که با اعضای هیئت‌مدیره و تیم‌های مدیریتی میانی برای ادارهٔ بخش‌های مالی، روابط عمومی و پروژه‌های اجتماعی ـ از جمله ایجاد مدارس، مراکز درمانی و مشاورهٔ خانواده، شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی و کانال‌های یوتیوب ـ همکاری می‌کند (Samaniego, 2015, p.197-199). این کلیساها در عین حفظ ساختارهای ماکروسازمانی، کوشیده‌اند گروه‌های کوچک و خانگی را برای تقویت پیوندهای اجتماعی و فرایند شاگردسازی حفظ کنند.

در این مرحله، رسانه و فناوری نقش محوری دارند. مگاکلیساهای موج سوم می‌کوشند با بهره‌گیری از شبکه‌های ماهواره‌ای، پلتفرم‌های دیجیتال و رسانه‌های اجتماعی، نفوذ خود را فراتر از مرزهای مکانی گسترش

دهند. نکتهٔ قابل توجه این است که آموزش‌های زنده و بایگانی سخنرانی‌ها این امکان را برای مخاطبان بین‌المللی فراهم می‌سازد تا از طریق مشارکت مجازی به این اجتماعات بپیوندند و عملاً بخشی از آنها به‌شمار آیند (Maxwell, 2007, p.18-21).

از نظر اقتصادی، مگاکلیساهای موج سوم ساختاری چندمنبعی و پایدار دارند. درآمدها از محل دَهُم‌ها (عشرها)، نذورات، فروش محتوا و محصولات مذهبی، برگزاری رویدادها و حضور رسانه‌ای تأمین می‌شود. گستردگی این منابع به آنها امکان داده است تا ضمن حفظ ساختارهای کلیسایی موجود، در گسترش شعب فراملی و توسعهٔ پروژه‌های تازه سرمایه‌گذاری کنند.

از بُعد اجتماعی ـ سیاسی، مگاکلیساها به‌مثابهٔ بلوک‌های قدرت مذهبی شناخته می‌شوند؛ به‌گونه‌ای‌که نه‌تنها صدایی مشورتی، بلکه بازیگرانی فعال در حوزه‌های آموزش، حقوق خانواده و سیاست‌های اخلاقی به‌شمار می‌آیند. در برخی کشورها، کشیشان ارشد به بازیگران سیاسی اثرگذار تبدیل شده‌اند؛ تاآنجاکه می‌توانند با بسیج هزاران نفر، بر نتایج انتخابات و سیاست‌گذاری‌های عمومی تأثیرگذار باشند (Freston, 2001, p.145-148).

۳. مطالعات موردی چهار کلیسای پنطیکاستی موج سوم

۱ـ۳. کلیسای جهانی «پادشاهی خدا» در برزیل

کلیسای جهانی «پادشاهی خدا» (Igreja Universal do Reino de Deus) نمونه‌ای برجسته از یک مگاکلیسای موج سوم است که توانسته ترکیبی بی‌سابقه از نفوذ معنوی، قدرت رسانه‌ای، توان سازمانی و مشارکت سیاسی را به‌نمایش بگذارد. این کلیسا در سال ۱۹۷۷م به‌دست پاستور «اِدیر ماسِدو» (Edir Macedo) در شهر ریودوژانیروی برزیل بنیان‌گذاری شد (Oro, 2003, p.47-49).

پیام اصلی این کلیسا ترکیبی از وعده‌های شفا، موفقیت مالی و غلبه بر نیروهای اهریمنی در زندگی روزمرهٔ مؤمنان است. این جریان، از آغاز با تأکید بر موعظهٔ «انجیل کامیابی» (Prosperity Gospel)، آموزهٔ «رهایی روحانی» (Spiritual Deliverance) و قدرت دعا، مسیر خود را از کلیساهای پنطیکاستی کلاسیک جدا کرد (Martínez, 2011, p.124).

این کلیسا در روند رشد خویش، طی سه دههٔ نخست، از یک گاراژ کوچک در حومهٔ ریو به شبکه‌ای جهانی با بیش از پنج هزار شعبه در شش قاره و حدود هفت میلیون عضو فعال رسید. بخش زیادی از پیروان آن در آمریکای جنوبی و قارهٔ آفریقا زندگی می‌کنند (Freston, 2001, p.103-106). پژوهشگران این رشد شتابان را نتیجهٔ ترکیب سه عامل می‌دانند: گردهمایی‌های بزرگ، بهره‌گیری از نظام سلولی برای حفظ پیوندهای اجتماعی، و حضور قدرتمند در حوزهٔ رسانه (Samaniego, 2015, p.202-203).

یکی از نقاط عطف در تاریخ کلیسای جهانی «پادشاهی خدا»، خرید شبکهٔ تلویزیونی «رده رکورد» (Rede Record) در سال ۱۹۸۹م بود؛ اقدامی که سبب شد میلیون‌ها خانوادهٔ برزیلی به پیام‌های این کلیسا دسترسی یابند و جایگاه اجتماعی کلیسا به‌عنوان نهادی ملی تثبیت شود. این شبکه برنامه‌هایی با محتوای دینی، انگیزشی و سرگرمی پخش می‌کند (Martínez, 2011, p.125-126).

ساختار سازمانی IURD سلسله‌مراتبی است. اِدیر ماسِدو، بنیان‌گذار و اسقف ارشد، در رأس کلیسا قرار دارد. کشیشان منطقه‌ای و مدیران اجرایی در سطوح میانی مدیریت مسئول هماهنگی شعب داخل و خارج از کشورند. رهبران کلیسایی، عمدتاً مراحل آموزشی خود (آموزش‌های مرحله‌به‌مرحله و نظام‌مند برای آماده‌سازی خدمتگزاران کلیسا) را در مدارس داخلی کلیسا، به‌ویژه در «مدرسهٔ کارگزاران» (Obreiros' School) می‌گذرانند و در حوزه‌های الهیاتی، همچنین مهارت‌های مدیریتی و رسانه‌ای، آموزش می‌بینند (Campos, 1997, p.88-90).

در بعد اجتماعی ـ سیاسی، کلیسای جهانی «پادشاهی خدا» توانست الگویی از هم‌گرایی نهاد دین با قدرت سیاسی ارائه کند که به‌نوعی دیدگاه سنتی سکولاریسم در برزیل را به‌چالش می‌کشد. این کلیسا به‌شکل مستقیم و غیرمستقیم در عرصهٔ سیاست برزیل نقشی فعال ایفا می‌کند. حزب وابسته به کلیسا، یعنی «حزب جمهوری‌خواه برزیل» (Partido Republicano Brasileiro)، و اعضای برجسته‌اش، در مجلس فدرال و شوراهای شهر حضوری مؤثر دارند. این کلیسا با وجود انتقادات جدی ـ از اتهام سوءاستفادهٔ مالی و تبلیغات فریبنده گرفته تا تبعیض دینی در قبال دیگر سنت‌ها ـ توانسته است از طریق مدیریت بحران و حفظ سرمایهٔ اجتماعی، جایگاه خود را تثبیت کند و گسترش دهد (Freston, 2001, p.149-151).

۲ـ۳. کلیسای «خانهٔ خدا» در گواتمالا

کلیسای «خانهٔ خدا» (Casa de Dios) یکی از پرنفوذترین کلیساهای آمریکای مرکزی و نمونه‌ای برجسته از مگاکلیساهای موج سوم است که با ترکیب رسانه‌ای قدرتمند، پیام الهیاتی جذاب برای مخاطبان و زیرساخت‌های مدرن، توانسته است جایگاه خود را، هم در عرصهٔ ملی و هم در شبکهٔ فراملی کلیساهای کاریزماتیک آمریکای جنوبی تثبیت کند.

کلیسای «خانهٔ خدا» در سال ۱۹۹۴م توسط پاستور «کارلوس کَش لونا» (Carlos Cash Luna) و همسرش «پاستورا سونیا لونا» (Sonia Luna) در کشور گواتمالا و شهر گواتمالاسیتی بنیان‌گذاری شد (Martínez, 2011, p.127). فعالیت این کلیسا در ابتدا به‌صورت جمعی کوچک و محلی آغاز شد که تمرکزش بر پرستش کاریزماتیک و معجزات شفابخش بود؛ اما در کمتر از دو دهه به جامعه‌ای با ده‌ها هزار عضو فعال و پوشش رسانه‌ای فرامنطقه‌ای تبدیل شد (Smith, 2014, p.88-89).

ساختمان کنونی کلیسا که در سال ۲۰۱۳م افتتاح شد، ظرفیتی بیش از یازده هزار نفر در هر آیین عبادی دارد و مجهز به سامانه‌های پیشرفتهٔ صوتی و تصویری و سالن‌های چندمنظوره برای فعالیت‌های خانوادگی و اجتماعی است. مسیر رشد کلیسای «خانهٔ خدا»، تصویری گویا از شتاب تحول موج سوم در این منطقه به‌دست می‌دهد.

الهیات کاریزماتیک کلیسای «خانهٔ خدا» بر آموزهٔ «انجیل کامیابی» (Prosperity Gospel) و ایمان به حضور معجزه در زندگی روزمره استوار است. پاستور کَش لونا با به‌کارگیری زبان ساده، روایت‌های شخصی، و ارجاع مستقیم به متن مقدس، توانسته است با طبقات متوسط جامعه پیوندی عاطفی و هویتی برقرار سازد (Martínez, 2018, p.53). در این فرایند، رسانه نقشی کلیدی دارد. پیام زندهٔ کلیسا از طریق شبکهٔ «اِنلاسه تی‌وی» (Enlace TV) و پلتفرم‌هایی چون «یوتیوب» (YouTube) و «فیس‌بوک» (Facebook) به سراسر آمریکای لاتین و نیز جوامع لاتین‌تبار مهاجر در ایالات متحده منتشر می‌شود (Campbell & Tsuria, 2021).

ساختار سازمانی کلیسای «خانهٔ خدا» ترکیبی است از بخش‌های تخصصی ـ از آموزش جوانان و خانواده‌ها گرفته تا برنامه‌های کمک‌رسانی اجتماعی ـ و نیز گروه‌های کوچک مبتنی بر سیستم سلولی که برای حفظ صمیمیت و تقویت ارتباط میان اعضا طراحی شده‌اند. یکی از فعالیت‌های برجستهٔ این کلیسا، آموزش رهبران محلی و منطقه‌ای است که بر پایهٔ منابع مدیریتی و انگیزشی جهانی، همچون آموزه‌های «جان مکسوِل» (John Maxwell)، سامان یافته است.

در بعد اجتماعی و اقتصادی نیز کلیسای «خانهٔ خدا» پروژه‌های متعددی در مناطق محروم ـ از توزیع غذا و حمایت تحصیلی گرفته تا بهبود وضعیت بهداشت عمومی ـ اجرا کرده است؛ اقداماتی که موجب افزایش اعتماد مردمی و ارتقای اعتبار اجتماعی کلیسا شده‌اند. این مجموعه با تکیه بر دَهم‌ها، فروش محصولات مذهبی و ارائهٔ خدمات آموزشی، توانسته منابع پایدار درآمدی ایجاد کند که استمرار و گسترش زیرساخت‌های بزرگ آن را ممکن ساخته است (Smith, 2014, p.94).

۳ـ۳. کلیسای «مأموریت کاریزماتیک بین‌المللی» در کلمبیا

کلیسای «مأموریت کاریزماتیک بین‌المللی» (Misión Carismática Internacional / MCI)به‌عنوان یکی از نمونه‌های موفق بومی‌سازی مگاکلیساها، در سال ۱۹۸۳م به‌دست پاستور «سزار کاستِیانوس» (César Castellanos) و همسرش پاستورا «کلودیا رودریگِس د کاستیانوس» (Claudia Rodríguez de Castellanos) در شهر بوگوتا تأسیس شد (Martínez, 2011, p.131-133).

این کلیسا با بومی‌سازی مدل سازمانی G12، ساختاری چندسطحی از رهبران و گروه‌های کوچک خانه‌محور ایجاد کرده است و رهبران را از درون همان جامعهٔ مؤمنان می‌پروراند (Castellanos, 2006, p.40-45). الگوی G12 از ساختار شاگردی دوازده‌نفرهٔ حواریون در عهد جدید اقتباس شده است. در این الگو، هر رهبر مسئولیت هدایت

دوازده شاگرد را بر عهده می‌گیرد و هر یک از شاگردان نیز در آینده می‌تواند گروهی تازه تشکیل دهد.

این الگو در دهۀ ۱۹۹۰م از کلمبیا به دیگر کشورها، مانند مکزیک، پرو و حتی فیلیپین، گسترش یافت. یکی از شاخصه‌های اصلی این الگوی تکثیری، ایجاد و حفظ پیوندهای اجتماعی قوی میان اعضاست (Castellanos, 2006, p.21-23).

کلیسای اصلی MCI در بوگوتا قرار دارد و شامل ساختمانی با ظرفیت چند هزار نفر است که به‌صورت منظم خدمات عبادی، کنفرانس‌های بین‌المللی و رویدادهای ویژه برگزار می‌کند. این کلیسا در سطح جهانی نیز حضوری فعال دارد و با برگزاری کنفرانس‌های سالانۀ «ویسیون جی ۱۲» (Visión G12) هزاران رهبر مذهبی از سراسر جهان را گرد هم می‌آورد.

رسانه‌ها در توسعه و نفوذ MCI در سطح ملی و بین‌المللی نقشی بنیادین داشته‌اند. استفاده از رسانه‌های دیجیتال، پخش زندۀ جلسات، و انتشار گستردۀ کتاب‌ها، موسیقی‌ها و منابع آموزشی از این مسیر، موجب گسترش چشمگیر نفوذ کلیسا شده است. پلتفرم‌هایی همچون «یوتیوب» (YouTube) و «فیس‌بوک» (Facebook) ضمن تقویت ارتباط میان اعضای بین‌المللی، نقش مهمی در آموزش رهبران آینده ایفا می‌کنند. در حوزۀ اجتماعی ـ سیاسی نیز MCI کلیسایی کنشگر و اثرگذار به‌شمار می‌آید. پاستورا کلودیا رودریگس، یکی از بنیان‌گذاران آن، سابقۀ نمایندگی در مجلس سنا و همکاری با دولت‌های مختلف کلمبیا را دارد (Freston, 2001, p.162-164). نفوذ سیاسی این کلیسا سبب شده است که دامنۀ فعالیت‌های آن در زمینه‌های سیاست خانواده، آموزش دینی، و مباحث اخلاق عمومی، از حد امور معنوی فراتر رود (Samaniego, 2015, p.211).

۴ـ۳. کلیسای «دوستی مردم» در مکزیک

کلیسای «دوستی مردم» (Amistad de Puebla) به‌عنوان یک اجتماع کوچک انجیلی با گرایش کاریزماتیک، با هدف ایجاد فضایی آزاد برای پرستش و برقراری روابط صمیمی میان اعضا، در اوایل دهۀ ۱۹۷۰م در شهر پوئبلای مکزیک توسط پاستور «ویکتور ریچاردز» (Víctor Richards)پایه‌گذاری شد.

این اجتماع کوچک به‌تدریج به یکی از کانون‌های اصلی شبکۀ «امیستاد کریستیانا» (Amistad Cristiana) در مکزیک و دیگر نقاط آمریکای لاتین تبدیل شد و نقشی محوری در ترویج سبک پرستش مدرن و کاریزماتیک در منطقه ایفا کرد (Martínez, 2011, p.139).

در شرایطی که کاتولیک‌های سنتی در دهۀ ۱۹۷۰م بر فضای دینی مکزیک حاکم بودند، کلیسای «دوستی مردم» توانست روایتی بومی از موج کاریزماتیک جهانی ارائه دهد و خود را به‌عنوان جایگزینی برای ساختارهای سنتی کلیسایی معرفی کند. مدل تازه و جذاب این کلیسا بر سه محور استوار بود: پرستش معاصر، آموزش کتاب مقدس، و روابط داوطلبانه و غیرسلسله‌مراتبی میان اعضا (Samaniego, 2015, p.188).

رشد و گسترش این کلیسا بر پایهٔ الگویی شبکه‌ای و غیرمتمرکز صورت گرفت. فعالیت آن از اجتماعات خانگی در محله‌های مختلف پوئبلا آغاز شد و سپس به شهرهای دیگر گسترش یافت. به‌تدریج کلیسای «دوستی مردم» جایگاه خود را به‌عنوان کلیسای مادر شبکهٔ امیستاد تثبیت کرد. برخلاف مگاکلیساهای کلاسیک که بر یک مرکز بزرگ عبادی متمرکز بودند، این کلیسا رویکرد «مگاشبکه‌ای» را برگزید؛ بدین معنا که به‌جای یک کانون عظیم، مجموعه‌ای از اجتماعات متوسط (پانصد تا ۱۵۰۰ عضو) را در شهرهای مختلف پرورش داد (Martínez, 2011, p.140).

کلیسای «دوستی مردم»، اگرچه پیش از آغاز رسمی موج سوم پنطیکاستالیسم شکل گرفته بود، به‌طور خاص از دههٔ ۱۹۹۰م ویژگی‌های این موج ـ مانند موسیقی پرستشی مدرن، فرهنگ کاریزماتیک، رهبری مشارکتی و ایجاد ارتباطات بین‌المللی ـ را بازتاب داد. رهبران این کلیسا با کلیساهای کاریزماتیک آمریکای شمالی و جنوبی ارتباطات فعالی برقرار کردند. این همکاری‌ها، ازیک‌سو به تقویت آموزش رهبران و ازسوی‌دیگر به تثبیت جایگاه منطقه‌ای آنان از طریق برگزاری کنفرانس‌های بین‌المللی انجامید.

«مدرسهٔ رهبران» این کلیسا به‌عنوان پایگاهی آموزشی برای تربیت کشیشان و رهبران خانگی عمل کرده است؛ مرکزی که زمینهٔ گسترش شبکه را در داخل و حتی خارج از مکزیک فراهم ساخت (Samaniego, 2015, p.189). رسانه نیز در شکل‌دهی به هویت کلیسای «دوستی مردم» نقشی اساسی ایفا کرده است. در نخستین سال‌های فعالیت، تمرکز کلیسا بر رسانه‌های سنتی مانند رادیوی محلی و نشریات چاپی بود؛ اما با گذر زمان، به پخش زندهٔ برنامه‌ها، آموزش‌های برخط و بهره‌گیری از بسترهای دیجیتال روی آورد (Martínez, 2011, p.141).

در بعد اجتماعی، کلیسای «دوستی مردم» با فعالیت‌های جامعه‌محور و خدماتی خود ـ همچون توزیع غذا، اجرای پروژه‌های سوادآموزی و حمایت از خانواده‌های آسیب‌پذیر ـ به الگویی برای هم‌پیوندی خدمات معنوی و اجتماعی تبدیل شده است (Samaniego, 2015, p.190).

۴. پیامدهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و الهیاتی کلیساهای موج سوم در آمریکای لاتین

۴ـ۱. پیامدهای اجتماعی

یکی از فعالیت‌ها و کنشگری‌های برجستهٔ کلیساهای موج سوم در آمریکای لاتین، ایجاد شبکه‌های حمایتی غیررسمی و کارآمد برای گروه‌های آسیب‌پذیر است. این شبکه‌ها ترکیبی از گروه‌های کوچک خانگی، خدمات اجتماعی و خیریه‌ای کلیسا و نیز ابتکارات داوطلبانهٔ اعضا هستند و عموماً در بستری میان‌فرهنگی و شهری شکل می‌گیرند؛ بستری که ضمن مدیریت تنش‌های اجتماعی، نقش بازتولید سرمایهٔ اجتماعی را نیز ایفا می‌کند (Chesnut, 2003, p.117-120).

در بسیاری از شهرهای بزرگ، این شبکه‌ها توانسته‌اند در جهت تأمین نیازهای اولیهٔ فقرا، بی‌سرپرستان و

مهاجران روستایی یا برون‌مرزی عمل کنند؛ به‌گونه‌ای‌که با ایجاد اعتماد متقابل و تقویت روابط همیاری، غالباً جایگزین یا مکمل ساختارهای رسمی رفاهی شده‌اند (Martínez, 2011, p.155-157).

این حمایت‌ها بر زمینه‌ای الهیاتی ـ فرهنگی استوارند؛ به این معنا که کلیسا دیگر صرفاً به‌عنوان مکانی برای عبادت تلقی نمی‌شود؛ بلکه به‌مثابهٔ اجتماعی حمایتی و معنوی درک می‌شود. همین تعریف تازه از کلیسا سبب شده است که شبکه‌های کلیسایی ظرفیتی چشمگیر برای سازگاری با نیازهای فوری ساکنان مناطق حاشیه‌نشین پیدا کنند و تصمیم‌گیری‌ها نیز به‌صورت غیرمتمرکز و برخاسته از دل همان جوامع محلی انجام گیرد.

بااین‌حال، در حوزهٔ تأثیرگذاری اجتماعی، مگاکلیساها همواره مسیر هم‌گرایی را نپیموده‌اند و در کنش‌های اجتماعی خویش، ماهیتی دوگانه داشته‌اند. به‌عبارتی، این کلیساها ازیک‌سو به‌عنوان تسهیلگر پیوندهای حمایتی، کاهش انزوای فردی، و بازآفرینی همبستگی در محیطهای شهریِ ازهم‌گسیخته عمل می‌کنند؛ اما ازسوی‌دیگر، بسته به خط‌مشی الهیاتی و رویکرد گفتمانی خود، ممکن است همین شبکه‌های ارتباطی به ابزاری برای جداسازی و قطبی‌سازی اجتماعی بدل شوند. برای نمونه، مگاکلیساهایی چون «خانهٔ خدا» یا «دوستی مردم» با تأکید بر عناصری همچون همکاری بین‌کلیسایی، رویکرد خدماتی فراگیر و دعوت به همبستگی اجتماعی، فضایی برای تعامل میان اقشار و فرهنگ‌های گوناگون پدید آورده‌اند و در نتیجه، مرزهای ذهنیِ «خودی» و «غیرخودی» را کم‌رنگ کرده‌اند.

در مقابل، بخش‌هایی از کلیسای «پادشاهی خدا» (IURD) یا گاه در حلقه‌های رهبری کلیسای «مأموریت کاریزماتیک بین‌المللی» (MCI)، رویکردهای آموزشی یا سیاسی‌ای اتخاذ شده‌اند که به‌سوی تقویت مرزبندی‌های اجتماعی و فرهنگی گرایش دارند و در نتیجه، شکاف‌های قومی و طبقاتی را تشدید کرده‌اند (Freston, 2001, p.160-162). بنابراین می‌توان گفت که شبکه‌های کلیساهای موج سوم از ظرفیتی عظیم برای ارائهٔ خدمات فوری و حمایتی برخوردارند؛ اما تأثیر نهایی آنها بر پیوند یا گسست اجتماعی، بسته به خط گفتمانی، جهت‌گیری الهیاتی و نوع ائتلاف‌های اجتماعی و سیاسی‌شان متغیر است.

۲ـ۴. پیامدهای فرهنگی

کلیساهای موج سوم در دهه‌های اخیر، علاوه بر کنشگری مذهبی، به بازیگرانی فعال در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی نیز بدل شده‌اند. آنان، چه در مراکز شهری و چه در روستاها، به‌سراغ زبان، موسیقی و هنر بومی مردم رفته و همه را در قالب پیام و سبک انجیلی بازتولید کرده‌اند. به‌عبارتی، این کلیساها برای انتقال پیام خود از ابزارهای فرهنگی آشنا و محبوب نزد مردم بهره گرفته‌اند تا هم پیام انجیل را به مخاطب نزدیک‌تر سازند و هم فرهنگ بومی را در چهارچوبی مسیحی ـ انجیلی بازآفرینی کنند (ابوزاده و حسنی، ۱۳۹۷، ص۵).

نتیجهٔ این رویکرد، پدید آمدن گونه‌هایی تازه از موسیقی‌های سنتی و عامه‌پسند با نسخه‌های مسیحی بود؛

از جمله ژانرهایی چون «موسیقی معاصر مسیحی» (música cristiana contemporánea)، «کومبیای مسیحی» (cumbia cristiana) و «رِگتون انجیلی» (reggaetón evangélico) که متن‌ها و پیام‌های آنها با مضامین کتاب مقدس بازنویسی شده‌اند. این آثار، که آهنگ‌های بومی را با پیام‌های انجیلی ترکیب می‌کنند، از طریق رسانه‌های محلی و شبکه‌های اجتماعی، به‌ویژه در میان جوانان و نوجوانان، به‌سرعت گسترش یافته‌اند (Martínez, 2011, p.188-190). این روند، در اصل نوعی بومی‌سازی معنوی است؛ فرایندی که ازیک‌سو پیام انجیلی را با زبان و سلیقهٔ مردم همان فرهنگ هماهنگ می‌سازد و ازسوی‌دیگر، هویت فرهنگی آنان را بازتعریف می‌کند؛ به‌گونه‌ای‌که مرز میان دین و فرهنگ عامه تا حد زیادی کم‌رنگ می‌شود (Samaniego, 2015, p.210).

یکی از تغییرات بنیادین در این مسیر، دگرگونی ماهیت مراسم پرستش سنتی است که اکنون به رویدادهایی چندرسانه‌ای، پرانرژی و نمایشی تبدیل شده‌اند. در کلیساهایی چون Casa de Dios در گواتمالا و IURD در برزیل، فضای عبادت بیش از هر زمان دیگر به صحنه‌ای بزرگ برای اجرا شباهت دارد؛ با نورپردازی حرفه‌ای، نمایشگرهای عظیم، صدای قدرتمند، موسیقی زنده و جلوه‌های تصویری و حرکتی. این ترکیب، آیین پرستش را از قالبی سنتی به تجربه‌ای همه‌جانبه و احساسی بدل می‌کند؛ تجربه‌ای که هم نسل جوان را جذب می‌کند و هم میزان مشارکت جمعی را افزایش می‌دهد (Campbell & Tsuria, 2021, p.122-124).

از منظر جامعه‌شناسی فرهنگی، موج سوم توانسته است برند فرهنگی بزرگی ایجاد کند که حدود آن فراتر از عبادت و موعظه است؛ برندی که موسیقی، پوشش، زبان روزمره و حتی سلیقهٔ بصری تازه‌ای را دربرمی‌گیرد. این سبک از رهگذر اجراهای زنده، ویدئوکلیپ‌ها و شبکه‌های اجتماعی به‌سرعت در کشورهای مختلف انتشار یافته است (Martínez, 2011, p.189). پژوهش‌ها نشان می‌دهند که این الگوها در بسیاری از شهرهای آمریکای لاتین به بخشی از فرهنگ جوانان بدل شده‌اند و کلیسا را از یک نهاد صرفاً مذهبی به تولیدکننده و صادرکنندهٔ فرهنگ عامه تبدیل کرده‌اند. به این ترتیب، موج سوم نه‌تنها پیام معنوی خود را گسترش داده، بلکه نقش طراح و مدیر فرهنگی بزرگی را نیز بر عهده گرفته است؛ نقشی که بر هنر، شیوهٔ زندگی و ارتباط میان نسل‌ها اثر می‌گذارد. این روند، هم میراث سنتی و بومی را زنده نگه داشته و هم نوآوری‌های رسانه‌ای دینی را پیش رانده است؛ و در نهایت، جایگاه کلیسا را به بازیگری فعال در عرصهٔ فرهنگ عمومی ارتقا داده است.

۳ـ۴. پیامدهای سیاسی

در سه دههٔ اخیر، کلیساهای موج سوم از جایگاه سنتی خویش به‌عنوان راهنمای دینی ـ معنوی فراتر رفته و به بازیگرانی فعال در عرصهٔ سیاست رسمی بدل شده‌اند. این تحول، در کشورهایی چون برزیل، گواتمالا و کلمبیا به‌روشنی آشکار است؛ جایی که رهبران، کشیشان و چهره‌های سرشناس این کلیساها توانسته‌اند به کرسی‌های پارلمان، شوراهای محلی و حتی مناصب اجرایی دست یابند (Freston, 2008, p.57-59).

برای نمونه، در برزیل، نمایندگان وابسته به کلیسای IURD وارد مجلس ملی شده‌اند و در کلمبیا، «کلادیا رودریگس د کاستیانوس»، از رهبران بسیار فعال «کلیسای مأموریت کاریزماتیک بین‌المللی» (Misión Carismática Internacional)، موفق به کسب کرسی در سنای کشور شده است. این حضور، نفوذ کلیسا را از حوزهٔ دینی و معنوی به میدان قدرت سیاسی منتقل کرده و راه دسترسی آن را به فرایندهای قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری ملی هموار ساخته است (Martínez, 2011, p.201-203).

کلیساهای موج سوم تنها به حضور مستقیم در ساختار قدرت بسنده نمی‌کنند؛ بلکه با شیوه‌هایی هدفمند و حساب‌شده بر سیاست‌های حاکم نیز اثر می‌گذارند. آنان از طریق لابیگری سازمان‌یافته، تشکیل ائتلاف با گروه‌های سیاسی فرادینی، و بسیج گستردهٔ رأی‌دهندگان برای حمایت یا مخالفت با لوایح خاص، وارد عمل می‌شوند. بیشتر این فعالیت‌ها حول محورهایی مانند سیاست‌های آموزشی (برای نمونه، مخالفت با آموزش جنسی جامع در مدارس)، قوانین رسانه‌ای، و پشتیبانی از تولیدات فرهنگی همسو با ارزش‌های کتاب مقدس، متمرکز است (Samaniego, 2015, p.220-222).

از دیدگاه سیاست تطبیقی، موج سوم نمونه‌ای روشن از سیاست هویتی دینی به‌شمار می‌رود؛ وضعیتی که در آن وفاداری مذهبی نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌های سیاسی ایفا می‌کند. سمانیه‌گو (Samaniego, 2015) این پدیده را بخشی از روند «سیاسی شدن انجیل‌گرایی» در آمریکای لاتین می‌داند؛ روندی که با تکیه بر رسانه‌های کلیسایی و شبکه‌های اجتماعی نوین، توانسته است نفوذی چشمگیر در فضای عمومی ایجاد کند. بر این اساس، موج سوم نه‌تنها پیوندی تازه میان فرهنگ و سیاست برقرار کرده، بلکه ساختارهای نهادی لازم را برای ماندگاری بلندمدت در عرصهٔ قدرت نیز بنیان نهاده است. ازاین‌رو کلیساهای موج سوم دیگر صرفاً نهادهایی مذهبی یا فرهنگی نیستند؛ بلکه به بازیگران سیاسی ساختاری و ایدئولوژیک تبدیل شده‌اند که می‌توانند جهت‌گیری‌های کلان سیاست عمومی را در حوزه‌های کلیدی بر پایهٔ ارزش‌های خود بازتعریف کنند. چنین جایگاهی سبب شده است که این کلیساها، ازیک‌سو به نیروهایی اثرگذار در سطح قارهٔ آمریکای لاتین و ازسوی‌دیگر به بازیگرانی بحث‌برانگیز در عرصهٔ دموکراسی تبدیل شوند.

۴ـ۴. پیامدهای الهیاتی

در الهیات موج سوم، جابه‌جایی‌ای بنیادین رخ داده است: انتقال تمرکز از رویکرد سنتی «نجات اخروی» به‌سوی «موفقیت این‌جهانی و معنوی». سنت پروتستان تاریخی ـ و بسیاری از کلیساهای موج اول و دوم ـ هدف نهایی مؤمن را آمادگی برای حیات جاوید و رهایی از گناه می‌دانستند؛ اما موج سوم، تحت تأثیر رهبران کاریزماتیک و جریان‌های جهانی، از جمله ایالات متحده و کرهٔ جنوبی، بر «الهیات کامیابی» (Prosperity Theology) تکیه

دارد. این گفتمان وعده می‌دهد که فیض الهی، نه‌تنها در عرصهٔ معنوی، بلکه در رفاه اقتصادی، سلامت جسمی، کامیابی شغلی و پیروزی در چالش‌های روزمرهٔ زندگی نیز تجربه‌پذیر است (Martínez, 2011, p.175-177).

از نگاه پیروان این رویکرد، چنین تفسیری ایمان را از فضای انتزاعی آخرت‌گرایی جدا می‌کند و آن را با نیازهای عینی و ملموس زندگی روزمره پیوند می‌زند. در نتیجه، رابطهٔ عاطفی و عملی میان مؤمن و کلیسا ژرف‌تر می‌شود (Samaniego, 2015, p.195).

این دگرگونی ماهوی، تنها در سطح آموزه‌ها باقی نمانده؛ بلکه در تجربهٔ عبادی نیز نمود یافته است. در کلیساهای موج سوم، مراسم پرستش از قالب‌های سنتی فاصله گرفته و با مجموعه‌ای از نوآوری‌های معنوی و فرهنگی همراه شده است؛ از جمله: اجرای موسیقی با سبک‌های مدرن و تأثیرگذار، مانند راک، رپ، سالسا یا موسیقی مسیحی کومبیا (cumbia cristiana)؛ بهره‌گیری از حرکات هماهنگ بدنی و رقص‌های آیینی برای همراهی دعا؛ و استفاده از نورپردازی و جلوه‌های چندرسانه‌ای برای برانگیختن مشارکت حسی و عاطفی حاضران (Martínez, 2011, p.178-180). این شیوهٔ اجرا، نمونه‌ای از بومی‌سازی دین است که پیام کتاب مقدس را در قالبی امروزی و محلی برای نسل جدید بازگو می‌کند. نوآوری‌های موج سوم، تنها به شکل و محتوای بیرونی مراسم محدود نمی‌ماند؛ بلکه در نحوهٔ فهم و تفسیر کتاب مقدس نیز تحولی اساسی پدید آورده است. برخلاف رویکرد محافظه‌کارانهٔ بسیاری از جریان‌های پیشین، خطابه‌ها و تعالیم رهبران موج سوم غالباً بر قرائت‌هایی موضوع‌محور، انگیزشی و روان‌شناختی از متون مقدس استوار است (Samaniego, 2015, p.197-199). این رویکرد، امکان انطباق پیام الهی با شرایط و واقعیت‌های معاصر را فراهم می‌کند و درعین‌حال زمینهٔ گفت‌وگو با فرهنگ عامه و پاسخ به نیازهای فردی انسان مدرن را نیز به‌وجود می‌آورد. به‌این‌ترتیب، فضای الهیاتی موج سوم، بیش از آنکه در پی بازتولید نظام‌های الهیاتی ثابت باشد، به‌گفتهٔ مارتینز (Martínez, 2011, p.182)، به عرصه‌ای از تجربه‌گرایی و تعامل پویا میان متن مقدس، زیبایی‌شناسی فرهنگی و زیست‌جهان مؤمنان بدل شده است. این دگرگونی‌ها چهره‌ای سیال و انعطاف‌پذیر از الهیات موج سوم ترسیم می‌کند؛ چهره‌ای که می‌تواند به‌طور هم‌زمان در بافت‌های بومی حضور یابد و در بازار جهانی مسیحیت نیز نقش‌آفرینی کند.

نتیجه‌گیری

رشد و تحول کلیساهای موج سوم در آمریکای لاتین طی نیم‌قرن گذشته، نمونه‌ای کم‌نظیر از دگرگونی ساختاری، کارکردی و الهیاتی در یک سنت دینی جهانی است. این کلیساها که مسیر خود را از جوامع کوچک و خانگی به‌سوی مگاکلیساها با زیرساخت‌های گسترده و شبکه‌های فراملی پیموده‌اند، توانسته‌اند با تلفیق رهبری کاریزماتیک، کارآمدی مدیریتی، فناوری رسانه‌ای و نوآوری الهیاتی، جایگاهی ماندگار و اثرگذار در بافت اجتماعی ـ فرهنگی و سیاسی کشورهای منطقه بیابند.

در بعد اجتماعی، این جنبش‌ها با ایجاد شبکه‌های حمایتی و سرمایهٔ اجتماعی قوی، نقش‌آفرینی کرده‌اند؛ هرچند در برخی بافت‌ها به تشدید قطب‌بندی‌های فرهنگی، طبقاتی و حتی مذهبی منجر شده‌اند. در حوزهٔ فرهنگی، کلیساهای موج سوم با بهره‌گیری از موسیقی، هنر و زیبایی‌شناسی معاصر، گونه‌ای از «برندسازی مذهبی» را به‌نمایش گذاشته‌اند که توانسته است در ذائقه و سبک زندگی مردمان اثرگذار باشد. از منظر سیاسی، این کلیساها با حضور مستقیم در ساختار قدرت و اعمال نفوذ از طریق لابیگری و بسیج توده‌ها، خود را به بازیگران جدی سیاست رسمی و غیررسمی بدل کرده‌اند. در سپهر الهیاتی نیز جابه‌جایی از «نجات اخروی» به «کامیابی این‌جهانی» و پذیرش گستردهٔ نوآوری‌های آیینی و تفسیری، انعطاف‌پذیری و بومی‌سازی دین را به‌نمایش گذاشته است.

برای مخاطبان شرقی، تجربهٔ آمریکای لاتین در توسعهٔ موج سوم نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از منابع محلی و ابزارهای مدرن، الگویی از «جهانی‌سازی از پایین» ایجاد کرد که از ریشه‌های فرهنگی برمی‌خیزد، اما ظرفیت حضور و رقابت در عرصهٔ جهانی را دارد. چنین مطالعه‌ای بستر ارزشمندی برای مقایسه و تحلیل دینامیک‌های مشابه در آسیا و خاورمیانه فراهم می‌کند؛ جایی که دین همچنان نقشی فعال در سیاست، فرهنگ و هویت اجتماعی ایفا می‌کند.

منابع

ابوزاده گتابی، یاسر و طاهری آکردی، محمدحسین (۱۳۹۸). آزادی در روح‌القدس از نگاه مسیحیت پنطیکاستی؛ آموزه‌ای اصیل یا ابزاری تبشیری؟». معرفت ادیان، ۱۰(۲)، ۴۱ـ۶۰.

ابوزاده گتابی، یاسر و حسنی، سیدعلی (۱۳۹۷). تأملی بر رویکردهای فرهنگی، اجتماعی پنطیکاستی‌ها در حوزهٔ تبشیر. *معرفت ادیان*، ۹(۴) ۹۳-۱۱۰.

ابوزاده گتابی، یاسر و صانعی، مرتضی (۱۳۹۵). نقد و بررسی آموزهٔ تکلم به زبان‌ها در کلیساهای پنطیکاستی. *معرفت ادیان*، ۷(۴) ۶۷-۸۴.

Anderson, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Anderson, A. (2013). *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*. Oxford, England: Oxford University Press.

Blumhofer, E. L. (1993). *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Urbana, IL, USA: University of Illinois Press.

Brouwer, S.; Gifford, p. & Rose, S. (1996). *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. London, England: Routledge.

Burgess, S. M. & McGee, G. B. (Eds.) (1988). *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI, USA: Zondervan.

Campbell, H. A. & Tsuria, R. (2021). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. London, England: Routledge.

Campos, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, Brazil: Vozes.

Castellanos, C. (2006). *Ganar a través del G12. Miami*, FL, USA: G12 Editores.

Chesnut, R. A. (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford, England: Oxford University Press.

Freston, P. (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Maxwell, J. C. (2007). *The 21 Irrefutable Laws of Leadership: Follow Them and People Will Follow You*. Nashville, TN, USA: Thomas Nelson.

Martin, D. (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford, England: Wiley-Blackwell.

Martínez, M. (2011). *Pentecostalismo y transformación social en América Latina*. Mexico City, Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, M. (2018). *Cash Luna y la Casa de Dios: El poder evangélico en Guatemala*. Guatemala City, Guatemala: Editorial Universitaria.

Miller, D. E. & Yamamori, T. (2007). *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley, CA, USA: University of California Press.

Oro, A. P. (2003). *A Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. Porto Alegre, Brazil: EdiPUCRS.

Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, USA: Simon & Schuster.

Robbins, J. (2004). *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. Annual Review of Anthropology*. Palo Alto, CA, USA: Annual Reviews.

Samaniego, José Luis (2015). *Pentecostalismo y nuevas formas de religiosidad en México: El caso de Casa de Dios*. Ciudad de México, Mexico: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

Smith, C. (2014). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford, England: Oxford University Press.

Thumma, S. & Travis, D. (2007). *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*. San Francisco, CA, USA: Jossey-Bass.

Wagner, C. P. (1998). *The New Apostolic Churches*. Ventura, CA, USA: Regal Books.

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 1, 113-130
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
Print ISSNL: 2008-8116
10.22034/marefateadyan.2025.5002090
Online ISSN: 2980-809X

A Re-examination of the Status of Women in Zoroastrian Jurisprudence of the Sassanid Era

Somayeh Khalili / PhD holder, Instructor and Researcher at the Research Institute of Religions and Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran somayehkhalili31@gmail.com
Received: 2025/05/13 - **Accepted:** 2025/07/19 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

The study of the status of women in Zoroastrian jurisprudence during the Sassanid era contributes to a historical understanding of the interconnection between religion, law, and power structures in ancient Iran. This research, by focusing on the structure of marriage and divorce, seeks to demonstrate how the institution of family in this system was utilized to preserve paternal lineage, maintain the religious-class order, and regulate gender relations. The central issue is the analysis of the legal status of women within the framework of jurisprudential rules and its relation to male guardianship (wilāyah) and authority. This study, employing a descriptive-analytical method and relying on Pahlavi sources, conceptually examines the types of marriage, the mechanism of divorce, and the legal capacities of women. The findings reveal that in most forms of marriage, even as an official wife, women did not possess full legal independence, and the right to divorce was primarily held by men. Furthermore, the institution of guardianship continued even after divorce, defining the woman's status within that framework. Thus, Zoroastrian jurisprudence in the Sassanid era played an effective role in structuring family law and consolidating dominant social patterns.

Keywords: Zoroastrian Jurisprudence, Sassanid Era, marriage, divorce, women's rights.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۱۳ـ۱۳۰
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5002090
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی جایگاه زن در فقه زرتشتی دورۀ ساسانی

سمیه خلیلی دکترای تخصصی، مربی و پژوهشگر پژوهشکدۀ ادیان و مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران
somayehkhalili31@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸ - انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

مطالعۀ جایگاه زن در فقه زرتشتی دورۀ ساسانی به فهم تاریخی پیوند دین، قانون و ساختار قدرت در ایران باستان کمک می‌کند. این پژوهش با تمرکز بر ساختار ازدواج و طلاق می‌کوشد تا نشان دهد که نهاد خانواده در این نظام چگونه در خدمت حفظ نسب پدری، استمرار نظم طبقاتی ـ دینی و تنظیم روابط جنسیتی قرار گرفته است. مسئلۀ اصلی، تحلیل جایگاه حقوقی زن در چهارچوب قواعد فقهی و نسبت آن با ولایت و سرپرستی مردانه است. تحقیق پیش رو با روش توصیفی ـ تحلیلی و با اتکا بر منابع پهلوی، به بررسی مفهومی گونه‌های ازدواج، سازوکار طلاق و اختیارات زنان می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند که زن در اغلب اشکال ازدواج، حتی در مقام همسر رسمی، از استقلال کامل حقوقی برخوردار نبوده و اختیار طلاق عمدتاً در دست مردان قرار داشته است. همچنین نهاد سرپرستی پس از طلاق نیز استمرار می‌یافت و جایگاه زن را در چهارچوب ولایت تعریف می‌کرد. بدین ترتیب، فقه زرتشتی در دورۀ ساسانی نقشی مؤثر در سامان‌دهی حقوق خانواده و تثبیت الگوهای مسلط اجتماعی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: فقه زرتشتی، دورۀ ساسانی، ازدواج، طلاق، حقوق زنان.

مقدمه

ازدواج و طلاق، به‌عنوان دو نهاد بنیادین در نظام‌های حقوقی، همواره در قلب مناسبات قدرت، کنترل اجتماعی و بازتولید ایدئولوژی جای داشته‌اند. در سنت زرتشتی، به‌ویژه در دورهٔ ساسانی، این دو نهاد نه صرفاً مفاهیمی خانوادگی، بلکه ابزارهایی برای تثبیت نظم پدرسالار، حفظ مرزهای طبقاتی و تحکیم ایدئولوژی دینی ـ سیاسی بودند. طلاق، اگرچه در ظاهر تابع رضایت دوطرفه معرفی می‌شد، در عمل تحت سیطرهٔ کامل مردان و در راستای منافع ساختار مردسالار سامان یافته بود.

مسئلهٔ محوری این پژوهش، بررسی نسبت قواعد فقهی حاکم بر ازدواج و طلاق با جایگاه زن در ساختار اجتماعی دورهٔ ساسانی است؛ به‌ویژه اینکه چگونه متون فقهی مانند مادیان هزار دادستان (Mādayān ī Hazār Dādestān / MHD)، با بازتاب دادن روابط قدرت، نقش زن را از سوژهٔ حقوقی به ابژه‌ای تابع تقلیل می‌دهند. با آنکه پژوهش‌هایی پراکنده دربارهٔ برخی جلوه‌های فقه زرتشتی (مانند ازدواج خویشاوندی یا آیین طهارت زنانه) انجام شده، تا کنون تلاش اندکی برای بازخوانی منسجم و انتقادی این نظام حقوقی در کلیت خود، به‌ویژه از منظر جایگاه زن، صورت گرفته است.

ضرورت این تحقیق در آن است که با فراتر رفتن از سطح توصیف، سازوکارهای حقوقی تثبیت سلطهٔ مردانه و طبقاتی را در بستر نهاد خانواده بازشناسد. همچنین با تحلیل مفاهیمی چون ولایت، طلاق نیابتی و ازدواج چکری، زمینه‌ای برای فهم کارکرد ایدئولوژیک فقه زرتشتی فراهم می‌شود که در قالبی تطبیقی، با نظام‌های فقهی متأخر (مانند فقه اسلامی) قابل بررسی است.

در این میان، جهان‌بینی زرتشتی ـ به‌ویژه در قرائت موبدان دورهٔ ساسانی ـ مبتنی بر نوعی دوگانگی هستی‌شناسانه میان خیر و شر است. این تلقی هستی‌شناختی که بر ساختار حقوقی و خانوادگی نیز سایه افکنده است، تفاوتی اساسی با نگرش توحیدی اسلام دارد؛ چنان‌که در نقد نظریهٔ توحید و عرفان زرتشتی آورده‌اند: «این دین در حیطهٔ عرفان عملی نیز فاقد عناصر عرفانی است. همچنین نسبت آن با عرفان و توحید اسلامی نیز از نوع تضاد خواهد بود» (یوسفی و زارع‌حسینی، ۱۴۰۳، ص۶۰). چنین بنیان الهیاتی‌ای می‌تواند زمینه‌ساز نوعی نگاه ابزاری و غیریگانمند به زن باشد که در قالب نهادهایی چون قیمومت، ازدواج تابعانه، و طلاق یک‌جانبه بروز می‌یابد.

همین تمایز در بنیان‌های الهیاتی می‌تواند یکی از دلایل تفاوت‌های بنیادین در جایگاه زن، مفهوم ولایت، و ساختار طلاق در این دو نظام فقهی تلقی شود. از همین منظر، در تحلیل هستی‌شناسی زرتشتی تصریح می‌کنند: «هستی‌شناسی زرتشتی، زن را هم‌زمان نمادی از عشق و دهش و نیز نمودی از نفی و سرکوب می‌داند؛ یعنی زن در این سبک از تفکر، هم محبوب و هم منفور است» (جعفری و همکاران، ۱۳۹۳). این دوگانگی مفهومی، در سطح فقه نیز خود را در قالب نگاه ابزاری و تابعانه به زن بازتاب می‌دهد و در نهادهایی همچون

ازدواج چکری، ولایت مطلقه و طلاق یک‌جانبه تداوم می‌یابد. نوآوری این مطالعه در آن است که با پیوند دادن متن‌های فقهی با تحلیل تاریخی ـ انتقادی از نظم اجتماعی ساسانی، نهاد خانواده را نه به‌مثابهٔ یک ساختار طبیعی، بلکه به‌منزلهٔ میدان قدرت، جنسیت و قانون مورد تحلیل قرار می‌دهد. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین است: ساختار حقوقی ازدواج و طلاق در متون زرتشتی چگونه در راستای بازتولید نظم پدرسالار ساسانی سامان یافته و چه پیامدهایی برای جایگاه زن به‌مثابهٔ سوژهٔ حقوقی ـ اجتماعی به‌دنبال داشته است؟ در راستای پاسخ به این پرسش، سؤالات فرعی زیر نیز بررسی می‌شوند:

چه گونه‌شناسی‌ای از ازدواج در فقه زرتشتی وجود دارد و هر یک چه کارکردی در حفظ نظم اجتماعی داشتند؟

احکام طلاق، در عمل تا چه حد در خدمت مردان و در تقابل با استقلال حقوقی زنان قرار داشت؟

و در نهایت، آیا می‌توان نشانه‌هایی از مقاومت یا شکاف در این نظم پدرسالار فقهی یافت که امکان بازخوانی انتقادی آن را فراهم کند؟

۱. پیشینهٔ تاریخی امپراتوری ساسانی

امپراتوری ساسانی (۲۲۴ـ۶۵۰م) واپسین دولت پادشاهی ایران پیش از اسلام بود که با تثبیت اقتدار سیاسی، ارتش منظم و دستگاه اداری منسجم، توانست برای حدود چهار قرن به‌عنوان یکی از دو ابرقدرت جهان باستان در کنار روم شرقی باقی بماند؛ اما آنچه ساسانیان را از سلسله‌های پیشین متمایز می‌سازد، پیوند نظام‌مند دین و دولت و تکوین نهادهای حقوقی تحت اشراف موبدان زرتشتی است.

ساسانیان با تکیه بر ایدئولوژی دینی ـ سیاسی، حکومتی مبتنی بر «دین دولتی» بنیان نهادند که در آن، نهادهای دینی نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست، قانون‌گذاری و نظم اجتماعی ایفا می‌کردند (کریستنسن، ۱۳۸۹، ص۴۹). چنان‌که گیرشمن و نولدکه تأکید می‌کنند، تمرکز اداری، ارتش منظم و نظم طبقاتی، تنها با اتکا به مشروعیت دینی و مشارکت موبدان در قدرت امکان‌پذیر بود (گیرشمن، ۱۴۰۱، ص۲۸۹؛ نولدکه، ۱۳۷۸، ص۶۷۷).

از منظر این پژوهش، اهمیت پیشینهٔ ساسانی، نه در شکوه سیاسی آن، بلکه در تأثیر ساختار دولت ـ دین آن بر تکوین نظام فقهی زرتشتی و تثبیت جایگاه جنسیتی زن قابل بررسی است. دولت ساسانی نه‌تنها قوانین مدنی را به‌نفع اشراف و مردان تدوین کرد، بلکه با تقدیس دینی، نهاد خانوادهٔ پدرسالار و کنترل بدن زن، نظم جنسیتی را به‌صورت ایدئولوژیک مشروعیت بخشید. این بستر، همان زمینه‌ای است که متون فقهی‌ای چون مادیان هزار دادستان در آن تولید و اعمال شده‌اند.

۱ـ۱. جامعهٔ ساسانی

ساختار اجتماعی ایران در دورهٔ ساسانی مبتنی بر نظمی طبقاتی ـ دینی بود که مشروعیت خود را از آموزه‌های

زرتشتی و نهاد دین رسمی کسب می‌کرد. اگرچه فلات ایران از تنوع قومی و زیستی برخوردار بود، اما ساسانیان با نگاه شهری‌محور کوشیدند که با تمرکز قدرت در میان‌رودان، نظامی کنترل‌شده از روابط اجتماعی و اقتصادی پدید آورند (Daryaee, 2008, p.39-40). این نظم اجتماعی، در قالب طبقات چهارگانهٔ اوستایی (روحانیان، نظامیان، کشاورزان و پیشه‌وران) و سپس در نسخهٔ تغییریافتهٔ آن (روحانیان، نظامیان، دبیران و صنعتگران) تثبیت شد (Shaki, 1992؛ *نامهٔ تنسر به گشنسپ*، ۱۳۵۴، ص۵۷).

اما آنچه این ساختار را در پیوند با موضوع این مقاله برجسته می‌سازد، «جایگاه جنسیتی زن» در درون این سلسله‌مراتب اجتماعی و حقوقی است. در تقسیم‌بندی صریح میان اشراف و توده‌ها، زنان نه‌تنها از دسترسی به ابزارهای قدرت، مالکیت و ارث محروم بودند، بلکه خود بخشی از دارایی طبقهٔ حاکم به‌شمار می‌آمدند. به‌ویژه در طبقات فرودست، زن به‌عنوان منبع تولید نسل، نیروی کار خانگی و ابژه‌ای حقوقی تحت ولایت پدر یا شوهر، در حاشیهٔ نظم قانونی قرار داشت.

اشرافیت زرتشتی با بهره‌گیری از دستگاه فقهی و حمایت دولت، از پرداخت مالیات معاف بود و درعین‌حال چندهمسری، داشتن حرم‌سرا و انتقال تبار پدری را به‌شیوه‌ای نهادینه‌شده تثبیت می‌کرد (کریستنسن، ۱۳۸۹، ص۱۰۵). در مقابل، تودهٔ مردم به‌شدت کنترل می‌شدند: مالکیت محدود، الگوهای رفتاری مشخص و محدودیت در تعداد همسر. این دوگانهٔ طبقاتی، تنها از منظر اقتصادی مهم نیست؛ بلکه پیامد آن در نظام حقوق خانواده کاملاً مشهود است: فقه زرتشتی با تمایز نهادن میان زنان طبقات بالا و پایین، نظامی از حقوق نابرابر را مشروع می‌ساخت؛ به‌گونه‌ای‌که تنها زنان اشراف در موارد معدودی از حق مشارکت قانونی برخوردار بودند و زنان فرودست حتی در طلاق نیز ابژهٔ واگذاری و تبادل بودند.

نظام برده‌داری گسترده نیز نه‌تنها تقویت‌کنندهٔ نظم طبقاتی، بلکه ابزار کنترل جنسی و اقتصادی بر زنان بود. بسیاری از بردگان زن بخشی از ساختار خانوادهٔ پدرسالار بودند و در متون فقهی، مانند مادیان هزار دادستان، از هیچ‌گونه حقوقی برخوردار نبودند(Shaki, 1992) . بدین ترتیب، ساختار اجتماعی ساسانی را باید در پیوندی وثیق با فقه زرتشتی بازخوانی کرد: فقهی که به‌جای تلطیف نابرابری، آن را قاعده‌مند، مشروع و بازتولیدپذیر می‌ساخت.

۲ـ۱. نهاد سرپرستی در ساختار پدرسالار زرتشتی ـ ساسانی

در کانون نظم اجتماعی دورهٔ ساسانی، نهاد خانوادهٔ پدرسالار به‌منزلهٔ سلول بنیادی نظم سیاسی و دینی عمل می‌کرد؛ نظمی که بر نسب پدری، تسلط مردانه و قیمومت دینی استوار بود (Shaki, 1999). در این ساختار، پدر نه‌تنها ولیّ، بلکه مالک معنوی و مادی خانواده به‌شمار می‌رفت و سایر اعضا (زن، فرزندان، بستگان و حتی بردگان) تابع اقتدار مطلق او بودند. قوانین و رسوم، خانواده را یک واحد حقوقی با نماینده‌ای مردانه در رأس آن

تعریف می‌کردند که حق تصمیم‌گیری بر جان، مال و بدن دیگر اعضا را داشت (Perikhanian, 1997, p.95)

این سرپرستی، ازیک‌سو مسئولیتی دینی (حفاظت از آتش مقدس، اجرای مناسک و تعیین جانشین) و ازسوی‌دیگر قدرتی مطلق برای نظارت، تنبیه و حتی واگذاری اعضا را به مرد می‌سپرد. در شرایط خاص، پدر می‌توانست همسر یا فرزند خود را بفروشد، به‌بردگی دهد یا مجازات کند؛ و در صورت تکرار نافرمانی دختر یا پسر، حتی مجازات مرگ، مشروع تلقی می‌شد (Shaki, 1991a).

در این میان، زن در نقش مادر، نه از استقلال حقوقی برخوردار بود و نه از اختیاری در امور خانواده. کارکرد او به باروری، تربیت فرزندان و اطاعت از ولی محدود بود. حتی احترام روزانهٔ دختران به پدر، یک تکلیف دینی تعریف می‌شد (Shaki, 1991b)؛ امری که می‌توان آن را به‌گفتهٔ فوکو، نمونه‌ای از انضباط بدنی و عاطفی در چهارچوب نظم دینی ـ جنسیتی دانست (فوکو، ۱۳۹۵).

نکتهٔ مهم‌تر آن است که نهاد سرپرستی، نه‌تنها سازوکار کنترل درونی خانواده، بلکه بازوی اجرای نظم اجتماعی بیرونی نیز بود. برای نمونه، اگر زنی فاقد ولیّ بود و رابطه‌ای جنسی منجر به فرزندآوری داشت، قانون مرد را موظف به پرداخت هزینهٔ زندگی زن و کودک می‌کرد (مادیان هزار دادستان)؛ اما این حمایت، نه از منظر حق زن، بلکه از منظر ضرورت تداوم ولایت و مشروعیت‌بخشی به نسب بود؛ یعنی حتی حمایت مالی از زن نیز صرفاً در چهارچوب حفظ ساختار پدرسالارانه توجیه می‌شد (Perikhanian,1997, p.27-95).

بنابراین، نهاد قیمومت در فقه زرتشتی، ابزاری حقوقی برای بازتولید سلطهٔ جنسیتی درون خانواده بود. مشروعیت دینی این نهاد از طریق متون حقوقی و تفاسیر دینی به‌گونه‌ای ارائه می‌شد که سلطهٔ مرد را «ضرورت دینی» جلوه دهد و استقلال زن را خلاف نظم مقدس معرفی کند. این الگوی ولایت‌محور، زمینه‌ساز فهم بهتر جایگاه زن در سایر نهادهای فقهی مانند طلاق، ارث و ازدواج نیز خواهد بود.

۲. ازدواج

در جامعهٔ زرتشتی دورهٔ ساسانی، ازدواج نه صرفاً یک رابطهٔ فردی یا مناسبت عاطفی، بلکه نهادی بود که در پیوند مستقیم با تولید نظم اجتماعی، استمرار تبار پدری و تثبیت ساختار پدرسالار عمل می‌کرد. خانواده در نخستین مراحل قدرت‌یابی ساسانیان، واحدی خودکفا در سطح اقتصادی، نظامی و حقوقی بود؛ اما با گسترش دولت و نهاد دین رسمی، بخشی از اختیارات پدر به دستگاه‌های فقهی و دیوانی منتقل شد؛ هرچند اقتدار سرپرست مرد تا پایان عصر ساسانی همچنان محور ساختار خانواده باقی ماند (مظاهری، ۱۳۷۳، ص۱۵).

آنچه ازدواج را در فقه زرتشتی به نهادی فراتر از پیوند زناشویی تبدیل می‌کرد، تمرکز آن بر تولید وارث مذکر بود؛ فرزندی پسر که وظیفهٔ انتقال نسب، حفظ آیین‌های دینی، محافظت از آتش مقدس و تداوم ولایت

خانوادگی را بر عهده گیرد. این هدف‌گذاری آشکار، بدن زن را به ابزاری برای تولید مشروع نسل پدری تقلیل می‌داد. در مواردی که مردی ناتوان از فرزندآوری بود، نظام فقهی راه‌حل‌هایی مانند ازدواج نیابتی یا چکری را پیش‌بینی کرده بود تا این خلأ وارث مذکر برطرف شود (Macuch, 2004, p.231). بنابراین، نسب مردانه نه‌فقط مسئله‌ای زیستی، بلکه یک الزام دینی و سیاسی برای بازتولید ساختار قدرت تلقی می‌شد.

در این نظام، حقوق قانونی به افراد مستقل تعلق نداشت؛ بلکه به واحد خانواده به‌عنوان یک موجودیت پدرسالار داده می‌شد و نمایندهٔ حقوقی این واحد، پدر یا ولیّ بود. این ساختار حقوقی باعث می‌شد که زنان، کودکان و بردگان از جایگاه سوژه‌های مستقل خارج شوند و تنها از طریق سرپرست مرد در تعامل حقوقی با جامعه تعریف شوند (بارتلمه، ۱۳۶۱، ص۳۱).

همچنین در جامعهٔ ساسانی، برخورداری از حقوق، تابعی از طبقه، جنسیت و دین بود. زنان طبقات بالا در مواردی استثنایی می‌توانستند به مناصب دیوانی برسند؛ اما این دسترسی، نه از سر استقلال حقوقی، بلکه به‌عنوان «استثنای طبقه‌محور» مجاز بود. در مقابل، زنان طبقات فرودست غالباً به‌مثابهٔ اموال خانوادگی تلقی می‌شدند و جایگاه آنها در قوانین ازدواج به‌روشنی تابعی از سلسله‌مراتب اجتماعی بود (Shaki, 1991a). این دوگانهٔ طبقاتی ـ جنسیتی، عملاً ساختاری از تبعیض چندلایه را شکل می‌داد که فقه زرتشتی آن را نهادینه می‌کرد.

۱ـ۲. سن ازدواج

در نظام حقوقی و فرهنگی دورهٔ ساسانی، ازدواج نه‌تنها وظیفه‌ای اجتماعی، بلکه الزام دینی و ابزار کنترل بر بدن و نقش اجتماعی زن بود. سن ازدواج برای پسران، پانزده‌سالگی ـ یعنی آغاز بلوغ شرعی و مسئولیت خانوادگی ـ تعیین شده بود؛ اما برای دختران، این سن به‌طور نگران‌کننده‌ای پایین‌تر و در برخی منابع، از نه‌سالگی مجاز شمرده شده است (Daryaee, 2008, p.60). تأکید بر ازدواج تا پیش از دوازده‌سالگی، آشکارا نشان‌دهندهٔ پیوند میان ازدواج، باروری و وظیفهٔ دینی تولید نسل پسرانه است.

این الزام فقهی، که تأخیر در ازدواج دختر را «گناهی بزرگ» می‌خواند، نه‌فقط یک دستور اخلاقی، بلکه سازوکاری برای کنترل اجتماعی زنان از سنین کودکی است. نظام پدرسالار با تعریف «بلوغ» نه بر پایهٔ رشد عقلانی، بلکه بر اساس توان زیستی باروری، دختران را از آغاز نوجوانی در اختیار نهاد خانواده ـ یا در حقیقت، نهاد مرد ـ قرار می‌داد (Shaki, 1999).

نظام زرتشتی ـ ساسانی با تعمیم سن بلوغ به سن ازدواج، بدن زن را در چهارچوبی فقهی ـ دینی قرار می‌داد که هدف نهایی آن، تولید وارث مذکر و تضمین تداوم نسب پدرانه بود. این نگاه ابزاری به زن، نه‌تنها استقلال و رشد عقلانی او را نادیده می‌گرفت، بلکه ساختار حقوقی را به‌گونه‌ای طراحی می‌کرد که ازدواج نکردن دختر

در زمان تعیین‌شده، هم برای خودش گناه‌آلود و هم برای خانواده‌اش ننگ اجتماعی تلقی شود.

از منظر انتقادی، چنین نگاهی را می‌توان نمونه‌ای تاریخی از فراهم‌سازی بستر حقوقی برای ازدواج اجباری و زودهنگام دانست؛ پدیده‌ای که در عصر حاضر نیز با عناوینی مانند «کودک‌همسری» مورد بحث و چالش جدی در نظام‌های حقوق بشری و فمینیستی است.

۲ـ۲. همسر ایده‌آل

در متون فقهی و اخلاقی زرتشتی، همسر ایدئال، نه بر پایهٔ توانمندی عقلانی یا مشارکت اجتماعی، بلکه صرفاً بر اساس ویژگی‌هایی چون زیبایی، خوش‌رفتاری و فرمان‌برداری مطلق تعریف شده است. در کتاب *مینوی خرد*، زن «خوب» کسی است که جوان، وفادار، باحیا و مطیع باشد و حتی از او انتظار می‌رود که شوهر خود را پرستش کند (تفضلی، ۱۳۶۴، ص۵۶ و ۷۸ـ۷۹).

این تصویر، به‌وضوح بازتاب‌دهندهٔ نظامی جنسیتی و مردمحور است که در آن، زن به‌مثابهٔ ابژه‌ای زینتی و تابع تعریف می‌شود؛ ابژه‌ای که نه برای برابری یا مشارکت، بلکه برای پاسخ‌گویی به نیازهای عاطفی، جنسی و آیینی مرد خلق شده است. در چنین چهارچوبی، عشق، اراده یا انتخاب زن جایگاهی ندارد و فضیلت زن با میزان اطاعت او از مرد سنجیده می‌شود. فرمان‌برداری زن از شوهر، نه‌فقط توصیه‌ای اخلاقی، بلکه مبنای مشروعیت حقوقی نیز هست؛ چنان‌که نافرمانی زن می‌تواند باعث محرومیت فرزندان او از ارث شود؛ یعنی حتی بدن زن نیز ابزاری برای سنجش وفاداری و اطاعت تلقی می‌شود. در واقع، زن ایدئال در این نظام، نه یک فرد مستقل، بلکه امتدادی از خواست مرد و نهاد پدرسالار است.

از منظر انتقادی، این نوع بازنمایی را می‌توان مصداق «تثبیت اخلاق جنسیتی» دانست: فرایندی که در آن، اطاعت و فرمان‌برداری زن به هنجار دینی تبدیل شده و هرگونه انحراف از آن، مستوجب مجازات اخلاقی یا فقهی است. به‌عبارت‌دیگر، فقه زرتشتی نه‌تنها وضعیت نابرابر زن را بازتاب می‌دهد، بلکه آن را تولید، بازتولید و مشروع می‌کند.

۳ـ۲. طبقهٔ اجتماعی

در جامعهٔ ساسانی، ازدواج نه‌تنها نهاد خانوادگی، بلکه سازوکاری حقوقی ـ دینی برای حفظ ساختار طبقاتی بود. نظم اجتماعی سخت‌گیرانه‌ای که بر اساس تبار، ثروت و وابستگی دینی شکل گرفته بود، از طریق قوانین ازدواج مشروعیت می‌یافت. بر اساس متون پهلوی، مانند اندرز پُریوتکیشان، هرگونه ازدواج میان طبقات اجتماعی متفاوت، «نامشروع» تلقی می‌شد و تهدیدی برای نظم عمومی و ثبات جامعه به‌شمار می‌آمد (مظاهری، ۱۳۷۳، ص۴۷).

اما آنچه این ممنوعیت را فراتر از مرزهای اقتصادی می‌برد، نقش بدن زن در این نظم بود. زن در این ساختار، نه‌تنها حامل نسب، بلکه مرزبان طبقه نیز بود. ازدواج او با مردی از طبقهٔ پایین‌تر می‌توانست تبار را آلوده

و نظم اجتماعی را مختل کند. از این منظر، بدن زن نه‌فقط وسیله‌ای برای تولید نسل، بلکه «محدودهٔ کنترل‌شده‌ای برای تضمین خلوص اجتماعی» شمرده می‌شد.

فقه زرتشتی با تقدیس نسب، مشروع‌سازی ازدواج درون‌طبقه‌ای، و نامشروع خواندن پیوندهای طبقاتی ناسازگار، در واقع در خدمت بازتولید نظم اشرافی قرار می‌گرفت. چنین نگاهی، زنان را نه‌فقط از نظر جنسیتی، بلکه از نظر اجتماعی نیز ابژه‌هایی فاقد اختیار می‌دانست که باید مطابق با خواست طبقه ازدواج کنند.

از منظر تحلیلی، ازدواج در این دوره را باید نه به‌مثابهٔ پیوند فردی، بلکه به‌منزلهٔ ابزار حقوقی تثبیت قدرت طبقاتی و جنسیتی درک کرد؛ ابزاری که با استفاده از فقه، تقدس یافت و به‌صورت نهادینه‌شده، از طریق سنت و دین بازتولید شد.

۳. ازدواج اصلی

ازدواج اصلی، مشروع‌ترین و درعین‌حال کنترلی‌ترین نوع ازدواج در نظام فقهی زرتشتی ـ ساسانی بود. این شکل از ازدواج، فقط زمانی معتبر تلقی می‌شد که دختر باکره، از طبقه‌ای هم‌رتبه با شوهر آینده‌اش، با رضایت پدر یا ولیّ خود و در قالب قرارداد رسمی ازدواج به خانهٔ شوهر می‌رفت. در ظاهر، رضایت دختر یکی از شروط سه‌گانهٔ این ازدواج بود؛ اما این رضایت در چهارچوبی از ولایت مطلقهٔ پدرانه و اجبار شرعی برای ازدواج پس از بلوغ مطرح می‌شد، نه بر اساس اختیار واقعی زن.

در این قرارداد، مبلغی به‌عنوان «بهای ازدواج» یا مهر تعیین و پرداخت می‌شد که معمولاً معادل ارزش یک برده بود (Shaki, 1971). این مقایسه، خود نشانه‌ای از جایگاه کالایی زن در نظام حقوقی ساسانی است؛ جایی که زن مانند برده، کودک یا مال، تنها از طریق ولیّ قابل واگذاری بود و اختیار تملک یا انتخاب نداشت.

بااین‌حال، زنان در قالب ازدواج اصلی از بیشترین حقوق ممکن برای یک زن ساسانی برخوردار بودند؛ از جمله: شناخته شدن به‌عنوان همسر رسمی، حق ارث، و رسمیت در زندگی پس از مرگ (مزداپور، ۱۳۸۹)؛ اما همین امتیازهای محدود نیز منوط به رعایت دقیق ساختار طبقاتی و اخلاقی بود. عبور از مرزهای طبقاتی یا نافرمانی از شوهر می‌توانست این موقعیت را به‌راحتی سلب کند.

ازدواج اصلی نه‌تنها مشروعیت نسب، انتقال ارث، و استمرار آیین دینی خانواده را تضمین می‌کرد، بلکه ابزاری بود برای نهادینه‌سازی سلطهٔ مرد در سطح حقوقی، اقتصادی و آیینی. در عمل، این نوع ازدواج «نقطهٔ تقاطع قدرت طبقاتی، دینی و جنسیتی» در نظام ساسانی بود. زن در چنین ازدواجی ـ اگرچه نسبت‌به سایر اشکال ازدواج، مانند چکری یا نیابتی، وضعیت بهتری داشت ـ همچنان در مقام فردی تحت قیمومت و تابع ساختار قدرت مردانه باقی می‌ماند.

۱ـ۳. قراردادهای ازدواج

در ساختار حقوقی زرتشتی ـ ساسانی، ازدواج صرفاً یک پیوند خانوادگی نبود؛ بلکه نهادی حقوقی و دینی برای انتقال کنترل و مالکیت بر زن از پدر به شوهر محسوب می‌شد. هرچند ظاهر قرارداد ازدواج، به‌ویژه در متونی چون نسخهٔ

خطی MK، بر مفاهیمی مانند رضایت، تأمین معاش و شأن اجتماعی زن تأکید دارد (Macuch, 2007, p.184)، اما در واقع، این ساختار نه بر برابری حقوقی، بلکه بر نابرابری نهادینه‌شده جنسیتی و طبقاتی استوار بود.

بندهای این قرارداد ـ مانند اعطای عنوان «بانوی خانه» یا وظیفهٔ زن در ورود به ازدواج نیابتی در صورت نازایی شوهر ـ نشان می‌دهند که زن بیش از آنکه سوژه‌ای حقوقی باشد، کارکردی ابزاری برای تولید نسل، استمرار نسب پدری، و اجرای آیین‌های دینی داشت. این قراردادها به‌روشنی بدن زن را تحت مالکیت فقهی و هدف‌گذاری‌شده قرار می‌دادند (Macuch, 2007, p.184).

ادعای «رضایت زن»، که از منظر دینی ضروری تلقی می‌شد، در عمل بی‌معنا بود. ازدواج دختران نابالغ بدون رضایت آنها رایج بود و حتی پس از بلوغ نیز اختیار فسخ برای آنان وجود نداشت. وجود مجازات‌هایی مانند مرگ برای دختری که بدون اجازهٔ ولیّ ازدواج کند و سپس سر باز زند (رضائی باغ‌بیدی، ۱۳۸۴)، نشان می‌دهد که رضایت زن صرفاً پوششی قانونی برای تثبیت ولایت مردانه بوده است.

حتی مهریه نیز ـ اگرچه طبق برخی منابع به زن پرداخت می‌شده است ـ در اصل بیشتر به‌مثابهٔ بهای تملک زن مطرح می‌شود تا ابزاری برای تأمین استقلال مالی او. رقم مهریه، که اغلب معادل ارزش یک برده بود، نشانه‌ای است از جایگاه حقوقی و اقتصادی پایین زن در ساختار فقهی.

در مجموع، قرارداد ازدواج در فقه ساسانی را باید سند انتقال قدرت، مالکیت و ولایت بر زن از یک مرد به مردی دیگر دانست؛ نهادی که دین، قانون و خانواده را به‌منظور بازتولید نظم پدرسالار، به‌گونه‌ای پیچیده و منسجم به‌هم گره زده بود.

۲ـ۳. حقوق و اختیارات همسر اصلی در نظام حقوقی ساسانی

در نظام حقوقی ساسانی، همسر اصلی در ظاهر از جایگاه حقوقی بالاتری نسبت‌به سایر زنان برخوردار بود، اما این جایگاه نه‌تنها با استقلال، بلکه حتی با حق سوژه بودن نیز فاصله داشت. بانوی خانه در مواردی خاص، به‌ویژه در غیاب شوهر، می‌توانست نقش محدودی در ادارهٔ امور داخلی خانواده ایفا کند؛ اما حضور او در صحنهٔ حقوقی و اجتماعی، همواره مشروط به همراهی یک قیّم مردانه بود (Perikhanian, 1997, p.53-59).

حتی زمانی که متون زرتشتی حضور زن را در فرایند قضایی مجاز می‌شمردند، این حضور نه از سر حق، بلکه به‌شرط واسطه‌گری یا تأیید مرد مجاز بود. از منظر نظری، این محدودسازی حقوقی نشان‌دهندهٔ آن است که فقه زرتشتی زن را حتی در بالاترین جایگاه مشروعیت‌یافته (همسر اصلی) نیز فاقد کفایت حقوقی ذاتی می‌دانست.

سؤال مهم‌تر، به وضعیت مالکیت زن بر مهریه بازمی‌گردد. اگرچه در برخی متون از پرداخت مستقیم مهریه به زن سخن رفته است، اما بیشتر منابع و پژوهش‌ها ـ از جمله تحلیل ماتسوخ ـ نشان می‌دهند که مهریه عمدتاً

به خانوادهٔ زن پرداخت می‌شد و زن هیچ‌گونه اختیار مستقلی دربارهٔ آن نداشت (Macuch, 2007). بنابراین، مهریه بیش از آنکه نشانه‌ای از حق زن باشد، تضمینی برای انتقال قیمومت و مالکیت از پدر به شوهر به‌شمار می‌آمد.

حتی در مواردی که زن به‌ظاهر از «درآمد شوهر» بهره می‌برد، این بهره‌مندی بیشتر در چهارچوب تعهد شوهر به تأمین معاش و شأن همسر تعریف می‌شد، نه در قالب حق یا استقلال مالی. این نوع «تأمین»، ماهیتی قیّم‌سالار، مشروط و غیربرابر داشت و با مفهوم مدرن از مالکیت یا اختیار فاصلهٔ بسیار داشت.

در نتیجه، آنچه در برخی متون به‌عنوان «حقوق زن» یا «اختیارات بانوی خانه» مطرح می‌شود، بیش از آنکه نشانه‌ای از تحول یا پیشرفت حقوقی زن باشد، نشان‌دهندهٔ ساختار لایه‌بندی‌شدهٔ سلطهٔ مردانه است؛ ساختاری که حتی در بالاترین جایگاه زنان، مفهوم استقلال حقوقی را برنمی‌تابد. این الگو، نه‌تنها زن را تحت سلطهٔ قانونی، بلکه تحت قیمومت دینی و اخلاقی نیز تعریف می‌کرد و امکان مشارکت او را تنها در قالب کنترل‌شده و با تأیید مردان مجاز می‌دانست.

۳ـ۳. تحول مهریه و بهای عروس در سنت ساسانی و بازتاب آن در ایران معاصر

در سنت فقهی ـ آیینی ساسانی، مهریه نه‌تنها امری قراردادی، بلکه سازوکاری برای تقدیس انتقال زن از یک مرد (پدر) به مردی دیگر (شوهر) بود. اصطلاح pad ahlawdād که توسط ماتسوخ و یاکوبویچ به «در جهت انجام یک عمل نیکوکارانه» ترجمه شده است (Macuch, 2007, p.96)، در نگاه نخست، معنایی اخلاقی دارد؛ اما خوانش مظاهری از این واژه، آن را معادل بهای عروس می‌داند و از آن به بازمانده‌ای از سنت پیشازرتشتی خرید عروس یاد می‌کند (مظاهری، ۱۳۷۳، ص۷۴).

حتی اگر فقه زرتشتی در ظاهر با خرید عروس مخالفت کرده باشد، ساختار حقوقی آن همچنان مهریه را نه حق زن، بلکه پاداشی برای واگذاری زن به خانوادهٔ داماد می‌دید. مهریه، در عمل از سوی داماد به پدر عروس پرداخت می‌شد و زن هیچ مالکیتی بر آن نداشت. به این معنا، مهریه نه نشانگر کرامت زن، بلکه تثبیت اقتصادی سلطهٔ مردانه بود.

آنچه اهمیت مضاعف دارد، تداوم تاریخی این الگوی انتقالی است. در ایران معاصر، به‌رغم استیلای فقه اسلامی، دو الگوی هم‌زمان وجود دارد: ازیک‌سو مهریهٔ شرعی، که باید به زن پرداخت شود؛ و ازسوی‌دیگر، جهیزیه که از سوی خانوادهٔ زن به خانهٔ شوهر برده می‌شود. این دوگانگی ظاهراً متعادل، در عمل به‌نفع تداوم مسئولیت اقتصادی خانوادهٔ دختر و تشریفاتی‌سازی حق زن تمام شده است.

افزون‌براین، سنت‌هایی مانند «شیربها» در مناطق محروم یا در افغانستان، ادامهٔ همان منطق پیشامدرن هستند: زن به‌مثابهٔ هزینه‌ای برای مبادله و تثبیت پیوند خانوادگی. تغییر واژگان ـ از «بهای عروس» به «شیربها» ـ چیزی از ماهیت مبادله‌ای این ساختار نمی‌کاهد؛ بلکه آن را با پوششی ملایم‌تر بازتولید می‌کند (Moghadam, 2013, p, 85).

از منظر تحلیلی، «مهریه»، «بهای عروس» و «جهیزیه»، همگی ابزارهایی‌اند برای تثبیت سه‌گانهٔ جنسیت، اقتصاد و قدرت در نهاد ازدواج. زن در این چهارچوب، نه‌تنها موضوع قرارداد، بلکه موضوع قابل ارزش‌گذاری و انتقال است؛ پدیده‌ای که از سنت ساسانی تا جامعهٔ معاصر، با تغییر شکل و نه محتوا، ادامه یافته است.

۴ـ۳. انواع ازدواج

نظام ازدواج در اواخر دورهٔ ساسانی با هدف حفظ نسب پدری، استمرار دینداری و انتقال میراث طراحی شده بود؛ اما در واقع سازوکاری پیچیده برای کنترل حقوقی و آیینی بر بدن، میل و موقعیت اجتماعی زنان به‌شمار می‌رفت. ساختار پدرسالارانه‌ای که در بطن فقه زرتشتی شکل گرفته بود، با استفاده از ابزارهایی مانند ازدواج نیابتی (āyōgēn) و جایگزین ستور (stur)، زن را به ابزار تضمین استمرار پدرسالارانهٔ نسب تقلیل می‌داد (Macuch, 2006). در این نظام، حتی رضایت زن در ازدواج نیز منوط به چهارچوب ولایت بود و استقلال حقوقی او نه در پیوند با شوهر، بلکه در موارد معدودی حتی به فرزند مذکر آینده سپرده می‌شد (مزداپور، ۱۳۸۹، ص۱۵). این مسئله به‌روشنی نشان می‌دهد که زن حتی در بالاترین جایگاه فقهی، فاقد سوژه بودن مستقل است و همواره در ساختار مردانه‌ای از قیمومت بازتعریف می‌شود.

یکی از جنجالی‌ترین انواع ازدواج، خویدوده (xwēdōdah) یا ازدواج با خویشاوندان نزدیک بود. این رسم، که توسط موبدان زرتشتی توجیه دینی می‌شد، نمودی آشکار از درونی‌سازی پدرسالاری در نهاد خانواده بود؛ جایی که بدن زن، نه‌تنها در مالکیت مرد، بلکه در درون تبار پدرانه حفظ می‌شد تا حتی پیوندهای زناشویی نیز از قلمرو تبار خارج نشوند. این نوع ازدواج، همان‌گونه‌که دریایی و بویس یادآور می‌شوند، ابزار حفظ خلوص دینی، استقلال قومی و کنترل فرهنگی در بستر خانواده بود؛ حتی به‌قیمت نقض گستردهٔ حریم بدن و هویت مستقل زن (Daryaee, 2013, p.91؛ بویس، ۱۳۹۳، ص۷۶).

نوع دیگر، ازدواج چکری (čakarīh)، شکلی نیمه‌رسمی از پیوند زناشویی بود که در آن، زن نه از ارث بهره‌مند می‌شد، نه از حمایت قانونی و نه حتی از شأن اجتماعی همسر اصلی. این نوع ازدواج، به‌روشنی تجسم عینی زن به‌مثابهٔ کالایی در خدمت رفع نیاز جنسی یا تولید وارث بود؛ بدون آنکه شخص زن دارای جایگاه حقوقی یا اجتماعی مستقل باشد (بارتلمه، ۱۳۶۱، ص۲۰).

چندهمسری در میان طبقات بالا رایج بود (shaki, 1971, p.338)؛ اما ازآنجاکه تنها یک زن می‌توانست همسر اصلی تلقی شود، سایر زنان ـ به‌ویژه در ازدواج‌های فرعی یا چکری ـ عملاً به طبقه‌ای «نیمه‌انسانی» در حقوق خانواده سقوط می‌کردند. این چندلایه‌سازی حقوقی زنان در بستر ازدواج، نه‌تنها ابزار تکرار سلطهٔ مردانه، بلکه سامان‌دهی ساختار جنسی و تولید مثل به‌نفع طبقه، تبار و دین حاکم بود.

از منظر تحلیلی می‌توان گفت که فقه زرتشتی با ایجاد گونه‌های متفاوتی از ازدواج، در واقع نظامی از مراتب حقوقی برای استفاده‌های متفاوت از زنان پدید آورده بود. در این نظام، زن نه با اراده و شخصیت، بلکه با کارکرد و نسبتش با مردان تعریف می‌شد: گاه همسر رسمی، گاه ابزاری جنسی، گاه رحم نیابتی و گاه مهر تثبیت‌گر تبار. این چندگانه‌سازی جایگاه زن، نقطهٔ اوج سلطهٔ حقوقی ـ ایدئولوژیک بر بدن و نقش اجتماعی اوست.

۴. طلاق در چهارچوب قوانین زرتشتی

در نظام حقوقی زرتشتی دورهٔ ساسانی، طلاق نه یک فرایند دوجانبه یا حق فردی، بلکه ابزاری حقوقی در اختیار مردان و طبقات خاص برای پایان دادن به رابطه‌ای بود که در اصل نیز با قیمومت مردانه آغاز شده بود. این حق اساساً تنها برای زن رسمی (همسر اصلی) تعریف شده بود و دیگر زنان ـ از جمله همسران نیابتی یا چکری ـ به‌طور کامل از آن محروم بودند. در عمل، زن در نظام زرتشتی از حق درخواست طلاق برخوردار نبود؛ مگر آنکه از طبقات بالای اجتماعی باشد؛ که در آن صورت نیز امکان مطالبهٔ طلاق، نه بر مبنای حق فردی، بلکه به‌عنوان امتیازی طبقاتی قابل دسترسی بود (Shaki, 1995). بنابراین، حق طلاق نه‌تنها جنسیتی، بلکه به‌شدت طبقاتی بود و تابعی از جایگاه زن در ساختار قدرت مردانه به‌شمار می‌رفت.

ازدواج‌های نیابتی، که اساساً با هدف تولید وارث صورت می‌گرفتند، پس از تولد فرزند پسر، به‌صورت خودکار خاتمه می‌یافتند؛ بدون آنکه زن نیابتی کوچک‌ترین نقشی در تصمیم‌گیری یا تداوم رابطه داشته باشد. در چنین مواردی، زن نه شریک، بلکه ابزار موقت برای تحقق یک هدف آیینی و تبارشناختی محسوب می‌شد.

در ازدواج‌های چکری، که فاقد هرگونه اعتبار حقوقی و اقتصادی برای زن بودند، طلاق نه‌تنها بدون رضایت زن، بلکه بدون حتی نیاز به اعلام رسمی ممکن بود. این شکل از «پایان رابطه»، به‌واقع طلاق نبود؛ بلکه قطع یک رابطهٔ نابرابر بدون حقوق برای زن بود. در اینجا، زن حتی از کمترین حقوقی مانند دریافت نفقه یا تأمین معاش نیز محروم بود (Shaki, 1999).

از منظر تحلیلی، می‌توان طلاق را در فقه زرتشتی نمادی از حق خروجِ یک‌طرفهٔ مردانه از رابطه‌ای حقوقی دانست که خود نیز مردانه تعریف شده بود. حق طلاق، نه‌تنها نشانه‌ای از سلطهٔ جنسیتی، بلکه ابزار حفظ نظم پدرسالارانه‌ای بود که بدن و نقش اجتماعی زن را در کنترل کامل ساختار قیم‌سالار قرار می‌داد. زن در چنین نظمی، نه‌فقط فاقد حق ورود آزادانه به ازدواج بود، بلکه در خروج از آن نیز تحت سلطه‌ای مضاعف باقی می‌ماند.

۴ـ۱. طلاق اصلی

۴ـ۱ـ۱. امکان‌پذیری طلاق برای زنان

حق طلاق برای زنان، نه همگانی، بلکه «ویژهٔ اشراف» بود. زنان طبقات پایین، بیوه‌ها یا دختران نوجوان، عملاً

هیچ امکان حقوقی برای خروج از ازدواج نداشتند. نمونه‌ای آشکار از این وضعیت، در روایت آذرفرنبغ آمده است که در آن، دختر نه‌ساله‌ای که پیش از بلوغ ازدواج کرده است، پس از رسیدن به پانزده‌سالگی نیز حق انصراف ندارد و در صورت امتناع، «گناهکار و مستوجب مرگ» تلقی می‌شود (رضائی باغ‌بیدی، ۱۳۸۴، ص۱۰). این حکم، به‌روشنی نشان‌دهندهٔ درهم‌تنیدگی جنسیت، سن، دین و خشونت قانونی در ساختار فقهی زرتشتی است.

۲ـ۱ـ۴. طلاق و مسئلهٔ سرپرستی

نهاد سرپرستی به‌عنوان ستون اصلی نظم حقوقی خانواده در فقه زرتشتی، حتی در طلاق نیز حضور پررنگی دارد. طلاق تنها زمانی معتبر شمرده می‌شود که همراه با تعیین سرپرست جدید برای زن باشد؛ در غیر این صورت، حتی فرزندان ازدواج دوم نیز متعلق به شوهر قبلی محسوب می‌شوند (*مادیان هزار دادستان*، فصل۹ـ۱۰، بند۴). در این ساختار، زن هرگز مالک سرنوشت خود نمی‌شود. طلاق، نه رهایی از قیمومت، بلکه انتقال مالکیت حقوقی از یک مرد به مردی دیگر است.

اگرچه در اواخر دورهٔ ساسانی برخی بیوه‌ها در شرایط خاص توانستند اختیاراتی محدود در حوزه‌هایی مانند ارث یا قضاوت داشته باشند (Perikhanian, 1997, p.33)، اما این موارد استثنا بودند و تغییری در ساختار بنیادین مردسالار نظام طلاق ایجاد نمی‌کردند.

۳ـ۱ـ۴. رضایت زن در فرایند طلاق

در اصول نظری فقه زرتشتی، رضایت زن برای طلاق امری ضروری شمرده شده است؛ اما این شرط، نه‌تنها در عمل بی‌اثر است، بلکه خود تحت کنترل شدید تعریف می‌شود. مرد می‌توانست هرگاه زن را مرتکب گناهی «بزرگ» بداند ـ از جمله نافرمانی، نازایی یا حتی امتناع از آمیزش جنسی ـ به‌صورت یک‌جانبه طلاق را اجرا کند (Williams, 1990, p.61). فهرست این «گناهان»، در روایت امید اشوهیشتان آمده است: روسپیگری، جادوگری، آمیزش در دوران قاعدگی، پنهان‌کاری دربارهٔ قاعدگی و حتی تسلیم بدن به مرد دیگر (صفای اصفهانی، ۱۳۷۶، ص۵۱). این فهرست نشان می‌دهد که تعیین گناه معیار شرعی ندارد و مبتنی بر قضاوت مردانه است؛ یعنی مرد، هم عامل اجرایی، هم شاکی و هم قاضی است. چنین سازوکاری رضایت زن را از یک حق حقوقی به عنصری تعلیقی و لغوپذیر تبدیل می‌کند.

ازسوی‌دیگر، متون حقوقی زرتشتی به‌طور آشکار از ذکر شرایطی که در آن زن بتواند درخواست طلاق دهد، خودداری کرده‌اند. حتی در منابعی که «رضایت زن» را به‌عنوان اصل می‌پذیرند، هیچ‌گونه شروط یا سازوکار حقوقی برای اعمال این رضایت از سوی زن ارائه نمی‌شود (Hjerrild, 1988, p.71). بدین ترتیب، رضایت زن به‌نوعی «پوشش فقهی» برای ساختاری می‌شود که در عمل، حق خروج از ازدواج را از زن سلب و انحصاراً

در اختیار مرد قرار می‌دهد. این وضعیت، مصداق «تناقض نمایان فقه مردسالار» است: ساختاری که ادعای عدالت دارد؛ اما به‌واسطهٔ زبان اخلاقی و گناه‌محور، قدرت مطلق را به مردان واگذار می‌کند و زن را در جایگاه متهم بالقوهٔ دائمی قرار می‌دهد. نتیجه، ساختاری است که زن را در ازدواج وارد می‌کند؛ اما برای خروج از آن، نه سازوکار و نه اختیار حقوقی قائل است.

۴ـ۱ـ۴. طلاق در قالب «هدیه دادن» زن به دیگری

در میان احکام متون فقهی زرتشتی، شاید افراطی‌ترین جلوهٔ سلطهٔ مردانه بر زن را بتوان در سنت «هدیه دادن زن» به مردی دیگر دید؛ سنتی که نه‌تنها در متن‌های حقوقی ثبت شده، بلکه با رنگی از «صدقهٔ دینی» توجیه شده است (Perikhanian, 1997, p.101؛ Darmesteter, 1995, p.32).

در این ساختار، شوهر می‌توانست همسر نازا یا سالخوردهٔ خود را بی‌اجازه و بدون پرداخت حقوق یا مهریه به مردی دیگر ـ مثلاً بیوه‌ای که فرزندانش نیاز به مراقبت داشتند ـ واگذار کند. مظاهری این روند را نوعی جابه‌جایی کارکردی زن در چهارچوب نیازهای خانوادگی و اجتماعی مردان مزداپرست می‌داند (مظاهری، ۱۳۷۳، ص۱۰۳). به‌تعبیر دقیق‌تر، زن در این سنت، نه فردی با حق انتخاب، بلکه دارایی‌ای قابل انتقال با انگیزه‌های دینی ـ اجتماعی است. سنجانا در تفسیر این حکم تصریح می‌کند که زن در چنین مواردی موضوع معامله‌ای بی‌حقوق است؛ فرایندی که در آن، نه طلاق به‌معنای فسخ قرارداد است و نه ازدواج جدید به‌مثابهٔ پیوند دو فرد. اینجا زن حذف‌شدهٔ کامل از چرخهٔ تصمیم‌گیری است، درحالی‌که مرد خودمختارانه تصمیم به «واگذاری» می‌گیرد.

از منظر تحلیلی، این حکم را باید نمونه‌ای از خشونت نرم حقوقی با نقاب خیرخواهی دینی دانست. اهدای زن به دیگری، نوعی مالکیت مضاعف را تثبیت می‌کند: نخست، تملک شوهر بر زن؛ و دوم، حق جابه‌جایی این تملک در قالب صدقه. در این ساختار، نه‌تنها زن از سوژگی تهی می‌شود، بلکه بدن، نقش و حتی حیثیت او به‌صورت دینیِ مشروعیت‌یافته قابل مبادله می‌گردد.

در واقع، فقه زرتشتی با تبدیل زن به موضوع «صدقه»، فرایند طلاق را به نهادی از کنترل مردانه با پوشش دینی ـ خیرخواهانه تبدیل کرده است؛ نهادی که در آن، زن حذف‌شدهٔ کامل از چرخهٔ قانون، حق و اراده است؛ حتی زمانی که در ظاهر، طلاق امری قانونی و دوجانبه معرفی می‌شود.

نتیجه‌گیری

مطالعهٔ ساختار ازدواج و طلاق در فقه زرتشتی دورهٔ ساسانی نشان می‌دهد که این نظام حقوقی، نه بر مبنای حقوق فردی یا برابری جنسیتی، بلکه بر پایهٔ تثبیت نظم پدرسالار، ولایت مطلقهٔ مردان و کنترل ساختاری بر بدن و جایگاه اجتماعی زنان سامان یافته است. در این چهارچوب، نهاد خانواده واحدی حقوقی ـ دینی بود که

نقش اصلی آن تولید وارث مذکر، حفظ نسب پدری و تضمین خلوص طبقاتی و دینی تعریف شده بود؛ و زن در آن، نه یک فرد حقوقمند، بلکه ابژه‌ای تابع در ساختار قیم‌سالار به‌شمار می‌رفت.

تحلیل گونه‌شناسی ازدواج‌ها ـ از ازدواج اصلی تا نیابتی، چکری و خویدوده ـ نشان داد که هر شکل از این نهاد، در خدمت نیازهای متفاوتی از بازتولید قدرت مردانه و طبقاتی بوده است: گاه تولید وارث، گاه پاسخ به نیاز جنسی و گاه تثبیت پیوندهای خویشاوندی درونی برای حفظ تبار. در تمامی این موارد، حقوق زن، یا حذف شده یا به‌شدت محدود به طبقه و وابستگی او به سرپرست مرد بوده است.

در حوزهٔ طلاق نیز اگرچه در سطح نظری از رضایت دوطرفه سخن رفته است، اما در عمل، حق طلاق ابزار انحصاری مردان بود و ساختار فقهی هیچ سازوکار مؤثری برای خروج زنان از ازدواج فراهم نمی‌کرد. نهاد سرپرستی همچنان پس از طلاق نیز بر زن حاکم باقی می‌ماند و حتی فرایندهایی مانند «واگذاری زن به مردی دیگر» بدون رضایت او، با توجیهاتی دینی و خیرخواهانه مشروعیت می‌یافتند.

بر این اساس، فقه زرتشتی نه صرفاً بازتاب نظم اجتماعی مردسالار ساسانی، بلکه خود ابزاری برای تولید، تثبیت و بازتولید این نظم از طریق زبان قانون، دین و اخلاق بوده است. زن در این نظام، از سوژگی حقوقی و اجتماعی تهی می‌شده و تنها در نسبت با مرد معنا و جایگاه می‌یافته است.

این تأثیرگذاری نشان می‌دهد که نظام‌های فکری برخاسته از سنت زرتشتی، حتی در قالب‌های نوین و فرامذهبی، همچنان در بازتعریف نظم دینی و اجتماعی ایران نقش‌آفرین بوده‌اند. این پژوهش نشان داد که بازخوانی انتقادی متون فقهی ـ تاریخی می‌تواند به فهم سازوکارهای پنهان سلطه و تبعیض کمک کند؛ سازوکارهایی که در قالب‌هایی چون «مهریه»، «ازدواج مشروع»، «ولایت»، یا «نظم خانوادگی» ظاهر می‌شوند؛ اما در بنیاد خود، حامل منطق سلطهٔ طبقاتی و جنسیتی‌اند.

منابع

بارتلمه، کریستین (۱۳۶۱). *زن در حقوق ساسانی*. ترجمهٔ نصیرالدین صاحب‌الزمانی. تهران: جنبش مستقل زنان ایرانی در خارج از کشور.

بویس، مری (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت (ج۲: هخامنشیان)*. ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده. تهران: گستره.

تفضلی، احمد (۱۳۶۴). *مینوی خرد*. تهران: توس.

جعفری، ابوالقاسم؛ علیمردی، محمدمهدی و بیدگلی، فائزه (۱۳۹۳). زن در هستی‌شناسی زرتشتی؛ محبوب یا منفور. *معرفت ادیان*، ۶(۱)، ۱۰۵ـ۱۲۲.

عریان، سعید (مترجم) (۱۳۹۱). *مادیان هزار دادستان (هزار رأی حقوقی)*. تهران: علمی.

رضائی باغ‌بیدی، حسن (۱۳۸۴). *روایات آذر فرنبغ فرخزادان*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

صفای اصفهانی، نزهت (مترجم) (۱۳۷۶). *روایت امید اشوهیشتان*. تهران: مرکز.

صفوی، علی‌اکبر و میرزایی، فرهاد (۱۳۹۰). واکاوی نقش و انگیزهٔ پارسیان (زرتشتیان) هند در تثبیت جریان بابیت و بهائیت در ایران. *معرفت ادیان*، ۳(۹)، ۹۵ـ۱۲۰.

فوکو، میشل (۱۳۹۵). *نظارت و تنبیه: تولد زندان*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.

کریستنسن، آرتور (۱۳۸۹). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ رشید یاسمی. تهران: نگاه.

گیرشمن، رومن (۱۴۰۱). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمهٔ محمد معین. تهران: علمی و فرهنگی.

مزداپور، کتایون (۱۳۸۹). بررسی چند اصطلاح پارسی میانه. *زبان‌شناخت*، ۱(۱)، ۱۱ـ۲۲.

مظاهری، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *خانوادهٔ ایرانی در روزگار پیش از اسلام*. ترجمهٔ عبدالله توکل. تهران: قطره.

نامهٔ تنسر به گشنسپ (۱۳۵۴). ترجمهٔ مجتبی مینوی. تهران: خوارزمی.

نولدکه، تئودور (۱۳۷۸). *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*. ترجمهٔ عباس زریاب. تهران: انجمن آثار ملی.

یوسفی، امیر و زارع‌حسینی، سیده‌فاطمه (۱۴۰۳). نقد نظریهٔ توحید و عرفان زرتشتی و نسبت آن با توحید و عرفان اسلامی. *معرفت ادیان*، ۱۵(۳)، ۵۳ـ۶۹.

Darmesteter, James (1995). The Zend-Avesta (Part 1, The Vendidad). *Avesta*. Accessed October 15, 2016. http://www.avesta.org/vendidad/vd_eng. pdf.

Daryaee, Touraj (2008). *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris.

Daryaee, Touraj (2013). Marriage, Property and Conversion Among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran. *Journal of Persianate Studies*. 6(1-2). 91-100.

Hjerrild, Bodil (1988). *Zoroastrian Divorce*. Leiden: Brill.

Macuch, Maria (2004). Inheritance: Sasanian Period. In: *Encyclopedia Iranica*,

Accessed October 15, 2016. http://www.iranicaonline.org/articles/inheritance-i

Macuch, Maria (2006). The Function of Temporary Marriage in the Context of Sasanian Family Law. In: *The Fifth Conference of the Societas Iranologica Europaea. Proc. of Ancient and Middle Iranian Studies*. vol. 1: edited by: A. Panaino and A Piras. Milan: Edizioni Mimesis.

Macuch, Maria (2007). The Pahlavi Model Marriage Contracts in the Light of Sasanian Family Law. In: *Iranian Languages and Texts From Iran and Turan*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Moghadam, Valentine M. (2013). Reforms, Revolutions and the Woman Question. In: *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Perikhanian, Anahit (1997). *The Book of a Thousand Judgments*. Translated by Nina Garsoian. Costa Mesa, CA: Mazda.

Shaki, Mansour (1971). The Sassanian Matrimonial Relations. *Archiv Orientální*, (39), 322-345. https://archive.org/details/TheSassanianMatrimonialRelations.

Shaki, Mansour (1991a). Citizenship ii. In the Sasanian Period. In: *Encyclopedia Iranica*. Accessed October 15, 2016. http://www.iranicaonline.org/articles/citizenship#pt2.

Shaki, Mansour (1991b). Children iii. Legal Rights of Children in the Sasanian Period. In: *Encyclopedia Iranica*. Accessed October 15, 2016. http://www.iranicaonline.org/articles/children-iii.

Shaki, Mansour (1992). Class System iii. In the Parthian and Sasanian Periods. In: *Encyclopedia Iranica*. Accessed October 15, 2016. http://www.iranicaonline.org/articles/class-system-iii.

Shaki, Mansour (1995). Divorce: In the Parthian and Sasanian periods. In: *Encyclopedia Iranica*. Accessed October 15, 2016. http://www.iranicaonline.org/articles/divorce#pt2.

Shaki, Mansour (1999). Family Law i. in Zoroastrianism. In: *Encyclopedia Iranica*. Accessed October 15, 2016. http://www.iranicaonline.org/articles/family-law.

Williams, Alan (1990). *The Pahlavi Rivayat Accompanying the Dadestan- i- Denig*. Copenhagen: Munksgaard.

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 1, 131-150

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefateadyan.2025.5001816

Print ISSNL: 2008-8116

Online ISSN: 2980-809X

Factors in the Formation and Reinforcement of Exaggerated and Negligent Views Concerning Women in Hinduism

Mehdi Honarjoo / PhD Candidate, University of Ma'aref, Qom, Iran

mahdihonarjoo2790@gmail.com

Received: 2025/03/16 - **Accepted:** 2025/06/28 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

Exaggerated and negligent ideas about the status of women in Hinduism have had a profound impact on the cultural and social structure of Hindu societies. These attitudes, rooted in Hindu sacred texts as well as the caste system, have played a pivotal role in determining women's rights and responsibilities. On one hand, exaggerated views have led to the imposition of severe restrictions and the reduction of women's participation in social spheres, while on the other hand, negligent views have resulted in the undermining of their position in society. This research, employing a descriptive-analytical approach and using documentary methods, examines the factors influencing the formation and reinforcement of these perspectives. The necessity of this research lies in investigating and elucidating religious doctrines to remove misconceptions and clarify the status of women in Hinduism, as well as contributing to a better understanding of Hindus' beliefs about women and their impact on women's social lives. The findings indicate that the combination of religious teachings, the social caste system, and traditional interpretations are the most significant factors in consolidating these views, and their potential reformation requires a re-reading of religious texts and extensive socio-cultural changes.

Keywords: Hinduism, Hindu women, exaggeration and negligence in Hinduism, sacred texts of Hinduism, caste system.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۳۱ـ۱۵۰
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۰۹X
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5001816

نوع مقاله: پژوهشی

عوامل شکل‌گیری و تقویت دیدگاه‌های افراطی و تفریطی دربارۀ زنان در آیین هندو

مهدی هنرجو دانشجوی دکتری دانشگاه معارف، قم، ایران mahdihonarjoo2790@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ - انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

اندیشه‌های افراطی و تفریطی دربارۀ جایگاه زن در آیین هندو تأثیر عمیقی بر ساختار فرهنگی و اجتماعی جوامع هندو داشته است. این نگرش‌ها، که در متون مقدس هندو و همچنین در نظام طبقاتی کاست ریشه دارند، در تعیین حقوق و مسئولیت‌های زنان نقشی محوری ایفا کرده‌اند. ازیک‌سو نگرش‌های افراطی، به اِعمال محدودیت‌های سخت‌گیرانه و کاهش مشارکت زنان در حوزه‌های اجتماعی منجر شده‌اند و ازسوی‌دیگر، نگرش‌های تفریطی، به تضعیف جایگاه آنان در جامعه انجامیده‌اند. این پژوهش با رویکرد توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از روش اسنادی، به بررسی عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تقویت این دیدگاه‌ها می‌پردازد. ضرورت انجام این پژوهش، بررسی و تبیین آموزه‌های دینی برای رفع سوءبرداشت‌ها و تبیین جایگاه زن در آیین هندو، همچنین کمک به درک بهتر باورهای هندوان دربارۀ زنان و تأثیر آن بر زندگی اجتماعی آنهاست. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که ترکیب آموزه‌های دینی، نظام اجتماعی کاست و تفسیرهای سنتی، مهم‌ترین عوامل در تثبیت این دیدگاه‌هایند و امکان اصلاح آنها مستلزم بازخوانی متون دینی و تغییرات فرهنگی ـ اجتماعی گسترده است.

کلیدواژه‌ها: هندوئیسم، زنان هندو، افراط و تفریط در آیین هندو، متون مقدس آیین هندو، نظام کاست.

مقدمه

چنانچه اعتدال در اندیشه و رفتارهای دینی لحاظ نشود، افراط و تفریط جای آن را می‌گیرد؛ حال، این دو مقوله ممکن است بر اساس متون باشد یا در گفتار و عمل بزرگان دین بروز یابد. افراط و تفریط از مهم‌ترین مفاهیم در تحلیل رفتارها و نگرش‌های دینی و اجتماعی به‌شمار می‌آیند. این دو اصطلاح به حالاتی اشاره دارند که در آن، فرد یا جامعه از مسیر تعادل و میانه‌روی خارج می‌شوند و به یکی از دو قطب زیاده‌روی یا سهل‌انگاری گرایش می‌یابند.

این دو رویکرد، نه‌تنها در سطح فردی، بلکه در سطح ساختارهای دینی، فرهنگی و تاریخی نیز قابل بررسی‌اند. در بسیاری از جوامع، آنچه به‌نام دین ترویج شده، متأثر از عملکرد رهبران، مفسران و مروجان دینی در طول نسل‌ها و دوره‌های مختلف بوده است؛ افرادی که نقش کلیدی در تفسیر و انتقال مفاهیم دینی به جامعه داشته‌اند. در این فرایند، اگر معیارهای عقلانی، انسانی و متنی به‌درستی رعایت نشود، آموزه‌های دینی ممکن است به ابزار توجیه‌گر افراط یا زمینه‌ساز تفریط تبدیل شوند. به‌بیان‌دیگر، افراط و تفریط می‌توانند نه‌فقط از متن دین، بلکه از قرائت‌ها، روایت‌ها و شیوه‌های ترویج آن توسط نخبگان دینی سرچشمه گیرند (مطهری، ۱۳۷۹، ج۱۴، ص۱۴۰).

در این پژوهش، مراد از افراط و تفریط، فراتر یا فروتر رفتن از حدود متعادل و خردپذیر در نگرش دینی به جایگاه زن در آیین هندوست؛ نگرش‌هایی که در متون دینی، سنت‌های تفسیری و ساختارهای اجتماعی تثبیت شده‌اند. افراط در این زمینه در قالب محدودیت‌های شدید برای زنان، انکار حق مشارکت اجتماعی آنان و نگاه ابزاری یا فرودست به زن بروز می‌یابد. در مقابل، تفریط در این حوزه به‌صورت نادیده گرفتن شأن، توانمندی‌ها و نقش‌های فعال زن در ساختار معنوی و اجتماعی دین نمایان می‌شود.

نگرش‌های افراطی و تفریطی به زن در آیین هندو، در منابعی چون وداها (Vedas)، مهاباراتا (Mahabharata) و رامایانا (Ramayana) ریشه دارند و درهم‌تنیدگی با نظام‌های اجتماعی، مانند کاست، به تثبیت جایگاه خاصی برای زنان انجامیده‌اند؛ جایگاهی که در آن، گاه زن مظهر طهارت و نیرو شناخته شده و گاه به‌مثابهٔ منشأ ناپاکی یا محدودیت مورد قضاوت قرار گرفته است. تحلیل این نگرش‌های دوگانه، زمینه‌ای برای بررسی رابطهٔ دین، فرهنگ و ساختار اجتماعی فراهم می‌آورد و می‌تواند به شناخت دقیق‌تر از عوامل شکل‌گیری و تقویت دیدگاه‌های افراطی و تفریطی دربارهٔ زن در این آیین کمک کند و به یکی از دو قطب زیاده‌روی یا سهل‌انگاری گرایش می‌یابد. افراط، به‌معنای فرارَوی از حد معقول و قابل پذیرش در باور یا رفتار، معمولاً در قالب سخت‌گیری‌های بی‌قاعده، تحمیل‌های اعتقادی یا قداست‌بخشی بی‌ضابطه به متون، اشخاص یا آداب ظاهر می‌شود. در مقابل، تفریط به نادیده گرفتن، بی‌تفاوتی یا سستی در برخورد با آموزه‌ها و ارزش‌های دینی اطلاق می‌شود؛ به‌گونه‌ای‌که جوهر و نقش دین در زندگی فردی و جمعی کم‌رنگ یا حتی حذف می‌شود.

اهمیت نگارش این مقاله در ضرورت شناخت دقیق ادیان و تأثیر عمیق آنها بر شکل‌گیری باورها، ارزش‌ها

و سبک زندگی فردی و اجتماعی نهفته است. ادیان به‌عنوان نظام‌های معنایی جامع، الگوهایی مشخص برای رفتار، روابط اجتماعی و هویت جنسیتی ارائه می‌دهند. ازاین‌رو بررسی محتوای آنها و نحوهٔ تفسیر و اِعمال آموزه‌های دینی، به‌ویژه در آیین‌هایی با سابقهٔ تاریخی و جمعیت پیروان گسترده مانند هندوئیسم، برای تحلیل دقیق ساختارهای اجتماعی و فرهنگی ضروری است. مطالعهٔ افراط و تفریط‌های موجود در نگرش‌های مربوط به زن در آیین هندو، نه‌فقط در فهم جایگاه زن در این دین مؤثر است، بلکه بستری فراهم می‌آورد برای ارزیابی نقادانهٔ نقش دین در بازتولید یا اصلاح نگرش‌های جنسیتی در جامعه. این مقاله می‌کوشد که با تمرکز بر مصادیق افراطی و تفریطی در منابع، سنت‌ها و عملکردهای اجتماعی هندوئیسم، به درکی جامع‌تر از چگونگی شکل‌گیری این دیدگاه‌ها و پیامدهای آنها دست یابد. این شناخت می‌تواند در محیط‌های علمی و پژوهشی که به تحلیل پدیده‌های دینی و اجتماعی می‌پردازند، زمینه‌ساز ارزیابی آگاهانه‌تر دربارهٔ دین، جنسیت و جامعه باشد.

ضرورت انجام این پژوهش در سه محور اصلی قابل توجه است: نخست، بررسی تطبیقی آموزه‌های دینی به‌منظور رفع سوءبرداشت‌ها و ارائهٔ تصویری روشن از جایگاه زن در آیین‌های دینی، به‌ویژه در مقایسه میان دیدگاه‌های سنتی و تفسیری دربارهٔ زنان در آیین هندو؛ دوم، فهم عمیق‌تر از نگرش‌ها و باورهای آیین هندو دربارهٔ زنان و بررسی پیامدهای اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناختی آن بر زندگی زنان در جوامع هندو؛ و سوم، پاسخ به نیازهای پژوهشی در محیط‌های علمی و دانشگاهی، که با توجه به گسترش مطالعات تطبیقی ادیان و تنوع فرهنگی پژوهشگران، نیازمند تحلیل‌های دقیق‌تری دربارهٔ نگاه ادیان مختلف به مسئلهٔ زن هستند. این پژوهش می‌تواند با تبیین ریشه‌های شکل‌گیری دیدگاه‌های افراطی و تفریطی، زمینه‌ای برای ارزیابی انتقادی آموزه‌ها و اصلاح نگرش‌های فرهنگی در بستر دین فراهم آورد.

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل ریشه‌های افراط و تفریط در نگرش به زنان در آیین هندو، با تأکید بر عوامل تاریخی، فرهنگی و اعتقادی است. این مطالعه می‌کوشد تا تأثیر متقابل ساختارهای اجتماعی، تفسیرهای دینی و زمینه‌های فرهنگی را در شکل‌گیری دیدگاه‌های افراطی و تفریطی دربارهٔ زنان شناسایی کند. تمرکز بر منابع اصلی آیین هندو و بازتاب‌های اجتماعی این نگرش‌ها، به درک روشن‌تری از چگونگی تثبیت یا تغییر جایگاه زن در این سنت دینی می‌انجامد. فرضیهٔ محوری پژوهش بر این مبنا استوار است که نظام طبقاتی (کاست / The Caste System / Varna System)، خوانش‌های خاص از متون مقدس، و باورهای تثبیت‌شده در سنت اجتماعی هندوئیسم نقشی برجسته در تولید، تداوم و نهادینه‌سازی نگرش‌های افراطی و تفریطی به زنان داشته‌اند. در این چهارچوب، مقالهٔ پیش رو در پی آن است که با رویکردی تحلیلی، زمینه‌ای برای فهم بهتر رابطهٔ میان دین، فرهنگ و جنسیت در بستر آیین هندو فراهم آورد.

در زمینهٔ پیشینهٔ پژوهش، مطالعات متعددی به بررسی جایگاه زن در آیین هندو پرداخته‌اند. از جمله مقالهٔ

«بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو»، نوشتهٔ موسوی و حسینی، که به مقایسهٔ تطبیقی جایگاه زن در اسلام و هندوئیسم پرداخته و برتری جایگاه زن در اسلام را نشان داده است. همچنین مقالهٔ «جایگاه و حقوق زن در هندوئیسم و قوانین جدید هند»، نوشتهٔ توکلی، بیشتر بر مقایسهٔ جایگاه زن در گذشته و حال در جامعهٔ هندو تمرکز دارد. بااین‌حال، پژوهش حاضر از حیث روش‌شناختی و محتوایی دارای ویژگی‌های نوآورانه‌ای است؛ از جمله اینکه به‌جای رویکرد صرفاً توصیفی، به تحلیل نگرش‌های افراطی در آیین هندو می‌پردازد و با رویکردی مقایسه‌ای، جنبه‌های افراطی و تفریطی نگرش به زن را بررسی می‌کند.

۱. عوامل اجتماعی تقویت نگرش‌های افراطی و تفریطی به زن در آیین هندو

نگرش‌های افراطی و تفریطی به زنان در آیین هندو ریشه در ساختارهای اجتماعی و فرهنگی عمیقاً نهادینه‌شدهٔ این جامعه دارد. در این بخش، عوامل اجتماعی مؤثر بر شکل‌گیری این رویکردهای متضاد به زنان هندو بررسی می‌شود.

۱ـ۱. دیواداسی‌ها (Devadasi)، تقدس آیینی یا استثمار زنانه

سنت دیواداسی یکی از نمونه‌های تاریخی و بحث‌برانگیز در آیین هندوست که جلوه‌ای از نگرش تفریطی به زن را نمایان می‌سازد. این سنت، که ریشه در باورهای دینی و آیینی دارد، زنان را در قالب «خدمتگزاران مقدس معبد» به خدایان وقف می‌کرد؛ اما با گذر زمان، شکل‌هایی از سوءاستفاده و تبعیض ساختاری دربارهٔ آنان پیدا کرد.

۱ـ۱ـ۱. پیشینه و ساختار سنت دیواداسی

قدمت سنت دیواداسی به‌حدی است که منشأ دقیق آن مبهم مانده است؛ اما شواهدی از منابع کتیبه‌ای و معماری معابد، اطلاعاتی مهم دربارهٔ آن در اختیار قرار می‌دهد. در نگاه آیینی، دیواداسی زنی بود که رقص خود را نه برای انسان‌ها، بلکه به‌قصد سرگرم کردن الهگان اجرا می‌کرد؛ اما در عمل، حضور عمومی مردم در مراسم رقص، او را به منبعی برای سرگرمی عمومی بدل کرد. در دوران باستان، دیواداسی‌ها به هفت دسته تقسیم می‌شدند که این دسته‌بندی‌ها نشان‌دهندهٔ منشأ و جایگاه اجتماعی آنها بود:

- دوتا (Dutta): دخترانی که توسط خانواده‌های مقدس وقف معبد می‌شدند؛
- هروتا (Hruta): زنانی که ربوده و در معابد به‌کار گرفته می‌شدند؛
- بیکریتا (Bikrita): زنانی که فروخته می‌شدند و به‌عنوان دیواداسی خدمت می‌کردند؛
- بهروتیا (Bhrutya): داوطلبانی که خود برای خدمت در معابد اعلام آمادگی می‌کردند؛
- باکتا (Bhakta): زنانی که از سر ایمان، خود را وقف معبد می‌کردند؛
- آلانکارا (Alankara): زنانی با مهارت‌های هنری که با زیورآلات خاص به معابد اهدا می‌شدند؛
- گوپیکا یا رودراگانیکا (Gopika / Rudraganika): دیواداسی‌هایی که در ازای اجرای رقص و موسیقی آیینی، حقوق و املاک دریافت می‌کردند (Mishra, 2014).

۲ـ۱ـ۱. سوءتعبیرهای اجتماعی و پیچیدگی ساختار طبقاتی

با اینکه واژهٔ دیوداسی در ابتدا مفهومی آیینی داشت، به‌تدریج با سوءتعبیرهایی مواجه شد. یکی از اشتباهات رایج، تلقی دیوداسی و خانواده‌اش به‌عنوان «طبقه» یا «کاست» مجزا بود؛ درحالی‌که طبق گزارش‌ها، چیزی به‌نام کاست دیوداسی (Jāti) وجود نداشت. آنچه وجود داشت، «حق سنتی» (Murai) یا «شغل موروثی» (Vrtti) بود که با شرایطی خاص قابل انتقال یا اعمال بود. برای نمونه، دختری با وجود دارا بودن تمام شرایط (مهارت، زیبایی و شهرت خوب)، صرفاً به‌دلیل عدم صلاحیت مادرش در تشرف، از ورود به سنت دیوداسی محروم شد. این نشان می‌دهد که این سنت، هرچند ظاهراً آیینی، در عمل تابع داوری‌های اجتماعی پیچیده‌ای نیز بود (Leslie, 1991؛ Soneji, 2010).

۳ـ۱ـ۱. استمرار فرهنگی و تلاش‌های قانونی برای توقف سنت دیوداسی

با وجود تلاش‌های حقوقی و اجتماعی برای از بین بردن این سنت، سیستم دیوداسی تا دهه‌های اخیر نیز پابرجا مانده است. اگرچه این رسم در ۲۶ نوامبر ۱۹۴۷م به‌طور رسمی غیرقانونی اعلام شد، اما شواهد نشان می‌دهند که همچنان در برخی مناطق هند تداوم دارد. در سال ۲۰۱۰م تخمین زده شد که ۲۳ هزار دیوداسی تنها در ایالت کارناتاکا فعال هستند و حدود ۲۵۰ هزار دختر در جنوب هند به‌نوعی وقف خدمت به خدا شده‌اند.

تلاش‌هایی برای توقف این سنت صورت گرفته است که از جمله مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: تصویب قانون دیوداسی بمبئی (۱۹۳۴م) برای جلوگیری از وقف دختران؛ قانون دیوداسی مدرس (۱۹۴۷م) برای پیشگیری از تداوم این عمل؛ و قانون دیوداسی کارناتاکا (۱۹۸۲م) که صراحتاً وقف دختران را ممنوع اعلام کرد (Kaur & Tariq, 2021).

بنابراین، سنت دیوداسی، هرچند در چهارچوب آیینی و دینی شکل گرفت، در عمل به ابزاری برای سلطه، استثمار و نادیده گرفتن شأن زن بدل شد. این سنت نمونه‌ای بارز از تفریط اجتماعی دربارهٔ زن در آیین هندوست که نقش او را نه به‌عنوان انسان مستقل، بلکه به‌عنوان مظهر تقدس ابزاری و تابع قدرت نهادهای مذهبی تعریف می‌کرد. تلاش‌های قانونی و اجتماعی برای توقف آن نشان می‌دهد که این سنت همواره موضوع مناقشه میان تقدس و نقض کرامت انسانی بوده است. بررسی دیوداسی، نه‌تنها به درک بهتر نگاه‌های افراطی یا تفریطی به زن در سنت‌های مذهبی کمک می‌کند، بلکه بستری نیز برای نقد و اصلاح ساختارهای دینی مبتنی بر نابرابری فراهم می‌سازد.

۲ـ۱. تأثیر نظام طبقاتی بر حقوق و محدودیت‌های زنان در آیین هندو

نظام طبقاتی در هند (شامل برهمنان، کشَتریه، ویشیه و شودره) تأثیر بسزایی بر حقوق و محدودیت‌های زنان داشته است. در دوره‌های متأخر تاریخ هند، برخی باورها و آیین‌های مرتبط با نجات روح، جایگاه پسر را برتر از دختر قرار داده بودند. بر این اساس، دختران تنها در صورت نبود پسر حق مالکیت اموال خانوادگی را داشتند.

همچنین انجام آیین‌های تدفین والدین متوفی و اجرای مراسم شراده (shraddha) و پیند دان (pind daan) که برای نجات روح والدین ضروری تلقی می‌شد، تنها به پسران اختصاص داشت. این در حالی است که این آیین‌ها در متون بنیادین هندو، مانند وداها و گیتا (Gita)، ممنوع اعلام شده بودند؛ اما در متون متأخرتر، از جمله پوراناها، مورد تأیید قرار گرفتند. برای نمونه، گارودا پورانا (Garuda Purana) تصریح می‌کند: «برای مردی که پسر نداشته باشد، هیچ نجات و رستگاری وجود ندارد» (Singh, 2004, p.62).

افزون‌براین، باورهای تبعیض‌آمیز مبتنی بر تولد و جنسیت، که تا به امروز نیز در برخی مناطق دیده می‌شود، به تقویت این نابرابری دامن زده‌اند. اساس این نظام طبقاتی بر مفاهیمی مانند پاکی و ناپاکی استوار است. برهمنان که در بالاترین طبقه قرار دارند، مسئول انجام آیین‌های مذهبی‌اند؛ درحالی‌که شودراها (Shudra)، که در پایین‌ترین مرتبهٔ اجتماعی قرار دارند، به‌دلیل انجام کارهای پست، آلوده محسوب می‌شوند. بر این اساس، موادی که از بدن انسان خارج می‌شوند، مانند مو، ناخن، آب دهان، خون، منی، ادرار، مدفوع و حتی اشک‌ها، ناپاک در نظر گرفته می‌شوند(Murray, 1994, p.174) .

به‌طور کلی، نظام طبقاتی هندو، نه‌تنها در تعیین جایگاه اجتماعی افراد نقش داشته، بلکه به‌طور مستقیم بر حقوق و محدودیت‌های زنان نیز تأثیرگذار بوده است. این ساختار، برتری مردان را در امور مذهبی و ارثی تثبیت کرده و زنان را به حاشیه رانده است. درک این تأثیرات، برای شناخت بهتر نابرابری‌های جنسیتی در تاریخ و جامعهٔ هند ضروری است.

۳ـ۱. نقش خانواده و ارتباط خویشاوندی در جایگاه زن هندو

خانواده همواره نقشی اساسی در تعیین جایگاه زن در جوامع مختلف داشته است و این امر در آیین هندو نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. در این سنت، زن نه‌تنها در مقام همسر، بلکه در ساختارهای خویشاوندی نیز جایگاهی تعریف‌شده دارد. مسائلی همچون ازدواج، نوع ارتباط با همسر، وضعیت او پس از درگذشت شوهر و سایر جنبه‌های خانوادگی، مسئولیت‌ها و تبعات متعددی را بر دوش زن هندو می‌گذارد. در طول تاریخ، این موضوع به‌دلیل تأثیر سنت‌ها و آموزه‌های مذهبی، نگرش‌های افراطی و تفریطی به زن را در جامعهٔ هندو شکل داده است. ازیک‌سو، برخی تعالیم او را مظهر تقدس و مادر معنوی معرفی می‌کنند و ازسوی‌دیگر در برخی شرایط، جایگاه او به وابستگی شدید به همسر و خانواده محدود می‌شود.

۱ـ۳ـ۱. ازدواج و جهیزیه در آیین هندو

ازدواج در آیین هندو صرفاً یک پیوند فردی محسوب نمی‌شود؛ بلکه یک قرارداد اجتماعی و خانوادگی تلقی می‌شود که تحت تأثیر سنت‌ها و تصمیمات خانوادگی قرار دارد. برخلاف نگرش‌های مدرن که بر انتخاب آگاهانه

و اختیاری در ازدواج تأکید دارند، در سنت هندو برخی رویکردهای افراطی و تفریطی به مسئلهٔ ازدواج، به‌ویژه در مورد سن و ارادهٔ فردی، مشاهده می‌شود.

الف) ازدواج کودکان و پیامدهای آن

یکی از نمونه‌های تفریط در این سنت، ازدواج کودکان است که به‌ویژه در گذشته رواج زیادی داشت. در برخی جوامع هندو، دختران حتی در سنین بسیار پایین ـ گاهی در شش‌ماهگی ـ به عقد ازدواج درمی‌آمدند و پس از آن، خانوادهٔ داماد مسئولیت پرورش آنها را به‌عنوان عروس آینده بر عهده می‌گرفت. در این شرایط، دختران نه‌تنها از حق انتخاب محروم بودند، بلکه به‌دلیل نداشتن بلوغ فکری و جسمانی هیچ آمادگی برای پذیرش مسئولیت‌های ازدواج نداشتند. این سنت بر این باور استوار بود که ازدواج، بیش از آنکه پیوندی میان دو فرد باشد، یک تعهد میان دو خانواده است. به همین دلیل، رضایت والدین و بستگان بر ارادهٔ شخصی دختر و پسر ارجحیت داشت. در این ساختار سنتی، بلوغ عقلانی و آمادگی روانی برای ازدواج نادیده گرفته می‌شد و همین امر می‌توانست پیامدهای گسترده‌ای بر زندگی فردی و اجتماعی داشته باشد. هرچند در دوران معاصر قوانین و اصلاحات اجتماعی در بسیاری از مناطق هند تلاش کرده‌اند که این سنت‌ها را محدود کنند، اما همچنان در برخی جوامع بقایای این سنت دیده می‌شود (منسکی، ۱۳۹۳، ص۶۶). اگرچه در قرن بیستم، دولت هند اقداماتی برای مقابله با ازدواج کودکان انجام داد و کمترین سن ازدواج را برای دختران پانزده و برای پسران هجده سال تعیین کرد، اما اجرای این قوانین همچنان با چالش‌هایی روبه‌روست. در برخی مناطق، باورهای سنتی همچنان بر قوانین رسمی غلبه دارند و ازدواج کودکان به‌عنوان یک امر پذیرفته‌شده باقی مانده است. این مسئله نشان می‌دهد که برای ریشه‌کن کردن چنین سنت‌هایی، علاوه بر اصلاحات قانونی، تغییرات فرهنگی و اجتماعی عمیق‌تری نیز لازم است.

ب) بیوگی و محدودیت‌های اجتماعی زنان

جوتیبا فوله، از پیشگامان نقد ساختارهای دینی و اجتماعی در ایالت ماهاراشترا، نخستین انتقادات نظام‌مند را به جایگاه زنان در آیین هندو مطرح کرد. وی در اثر خود تحت عنوان «حساس‌ترین موضوع، یعنی بیوگی اجباری زنان برهمن»، پیامدهای چندهمسری، فساد اخلاقی و ستم‌های ساختاری بر زنان، به‌ویژه بیوگان را تحلیل کرد. به‌باور فوله، نهادهای دینی با مشروعیت‌بخشی به چندهمسری، زمینه‌ساز بی‌اخلاقی‌های اجتماعی شده‌اند و بیوگان را به موجوداتی پست‌تر از مجرمان و حیوانات تقلیل داده‌اند (Phule, 2002a, p.195; Phule, 2002b, p.195).

در متون هندو، به‌ویژه منوسمرتی، دیدگاه‌های افراطی به زنان بیوه به‌روشنی دیده می‌شود. بندهای متعددی از فصل نهم این متن، ازدواج مجدد بیوگان را به‌صراحت منع کرده‌اند؛ از جمله بند ۶۴ که آن را نقض قانون ابدی می‌داند؛ و

بند ۶۵ که بر عدم ذکر ازدواج بیوه‌ها در متون مقدس تأکید دارد (Manusmṛti, 1920, v.9, p.64-65)؛ در بند ۶۰ نیز رسم «نیوگا» تشریح می‌شود که در آن، بیوه تنها برای تولید مثل به‌کار گرفته می‌شود و سپس باید به انزوای اجتماعی بازگردد (Manusmṛti 1920, v.9, p.60)؛ بند ۶۲ بر تبدیل رابطهٔ جنسی به رابطه‌ای غیرشهوانی پس از عمل تولید مثل تأکید دارد (Manusmṛti, 1920, v.9, p.62)؛ و بند ۱۷۵، ازدواج مجدد خودسرانهٔ بیوه را موجب تولد فرزندی با جایگاه اجتماعی پست می‌داند (Manusmṛti, 1920, v.9, p.175)؛ همچنین بند ۱۹۰ نشان می‌دهد که بیوه حتی از حق مالکیت بر دارایی شوهر نیز محروم است و باید آن را به فرزند مرد واگذار کند (Manusmṛti, 1920, v.9, p.190).

این آموزه‌ها با تأکید بر زهد، انزوا و اطاعت، بیوگان را از حقوق اجتماعی و انسانی محروم می‌سازند و آنها را در چهارچوبی سخت‌گیرانه و تحقیرآمیز قرار می‌دهند. تخطی از این احکام، نه‌تنها موجب ننگ دنیوی، بلکه باعث محرومیت از پاداش اخروی تلقی می‌شود (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص۷۳).

بررسی آرا و نقدهای جوتیبا فوله در کنار تحلیل متون هندو، به‌ویژه منوسمرتی، نشان می‌دهد که وضعیت زنان بیوه در آیین هندو محصول تلفیق ساختارهای دینی، اجتماعی و فرهنگی است که در طی قرون تثبیت و نهادینه شده‌اند. این ساختارها با رویکردی جنسیت‌محور، نه‌تنها حقوق انسانی و اجتماعی زنان را انکار کرده‌اند، بلکه آنان را به حاشیه رانده و در قالب‌هایی زاهدانه و تحقیرآمیز محصور ساخته‌اند. تحلیل این روندها ضرورت بازنگری در تفاسیر سنتی و مطالعات تطبیقی دربارهٔ جایگاه زن در سنت‌های دینی را برجسته می‌سازد.

ج) آیین ساتی (Sati Pratha)

آیین ساتی، به‌عنوان یکی از رسوم بحث‌برانگیز در تاریخ هند، بازتابی از وضعیت دشوار زنان بیوه در جامعهٔ هندو بوده است. مرگ شوهر برای زنان بیوه همراه با نگاه منفی جامعه و تحمل بار گناهان شوهر (شر کرمه) تلقی می‌شد. این باور وجود داشت که زن بیوه به‌دلیل عمر طولانی‌تر از شوهرش، مسئول مرگ زودهنگام اوست و به همین دلیل مورد بی‌مهری و تحقیر قرار می‌گرفت. برای مواجهه با این شرایط، آیین ساتی به‌عنوان راه‌حلی مذهبی و اجتماعی مطرح شد. در این مراسم، زن بیوه بر تلی از هیزم می‌نشست و همراه جسد شوهرش سوزانده می‌شد تا گناهان شوهر را پاک کند و به او در زندگی بعدی بپیوندد. این عمل، نه‌تنها یک فداکاری مذهبی بود، بلکه راهی برای فرار از ننگ اجتماعی ناشی از بیوگی به‌شمار می‌آمد (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص۷۳)

متون مقدس هندو، از جمله پورانه‌ها، به‌طور گسترده‌ای به تشویق و ترویج آیین ساتی پرداخته‌اند. در پورانهٔ آگنی آمده است: «زنی که همراه با شوهرش وارد آتش می‌شود، به بهشت خواهد رسید» (Agni Purana, 1999, p.19-23). پورانهٔ کورما تأکید می‌کند: «زنی که همراه با شوهرش وارد تودهٔ آتش می‌شود، حتی اگر شوهرش قاتل یک برهمن یا فردی

گناهکار باشد، او را به بهشت می‌برد» (Kurma Purana, 1995, v.2, ch.34, p.108-109). پورانهٔ گارودا نیز به‌تفصیل به این موضوع پرداخته است. در این متن آمده است: «زنی که پس از مرگ شوهرش وارد آتش می‌شود، به‌مدت سه و نیم کرور سال در بهشت خواهد ماند» (Garuda Purana, 2000, v.1, p.107-129). همچنین تأکید شده است: «زنی که پس از مرگ شوهرش خود را در آتش می‌سوزاند، نه‌تنها خود به بهشت می‌رود، بلکه شوهرش را نیز از جهنم نجات می‌دهد و با او در بهشت زندگی می‌کند» (Garuda Purana, 2000, v.2, ch.4, p.88-97).

در پورانهٔ براهمه آمده است که «مرگ بلافاصله پس از شوهر، بزرگ‌ترین وظیفهٔ زن است. این راهی است که در وداها تعیین شده و در جهان مورد احترام است» (Kausiki Books, 2021, v.2, ch.10, p.75).

بااین‌حال برخی متون نیز به زنانی که از این رسم پیروی نکرده‌اند، اشاره کرده‌اند. در پورانهٔ گارودا آمده است: «نمی‌دانستم وظیفه‌ام چیست؛ نه به شوهرم خدمت کردم و نه پس از مرگ او وارد آتش شدم. بیوه شدم و هیچ ریاضتی انجام ندادم. ای ساکن بدن! برای هر کاری که انجام داده‌ای، کفاره بده» (Garuda Purana, 2000, v.2, p.40). این متون نشان‌دهندهٔ تأکید شدید بر وفاداری زن به شوهر و فداکاری نهایی او هستند. بااین‌حال، این رسم در دوران معاصر به‌عنوان نقض حقوق بشر شناخته و در هند ممنوع اعلام شده است.

بررسی متون مقدس هندو نشان می‌دهد که آیین ساتی به‌عنوان یک وظیفهٔ مذهبی و اجتماعی برای زنان بیوه ترویج شده است. این آیین، که بر پایهٔ وفاداری مطلق زن به شوهر و فداکاری نهایی او استوار است، نشان‌دهندهٔ افراط در نقش‌آفرینی زن در جامعهٔ هندوست. ازسوی‌دیگر، تحقیر زنان بیوه‌ای که از این رسم پیروی نمی‌کردند و بی‌مهری به آنان، نشان‌دهندهٔ تفریط در ارزش‌گذاری به زندگی و حقوق زنان است. این دوگانگی در نگرش به زنان، بازتابی از افراط و تفریط آیین هندو دربارهٔ زن است که در متون مقدس آن به‌وضوح دیده می‌شود.

۲ـ۳ـ۱. ساختار خانواده در آیین هندو و تأثیر آن بر جایگاه زنان؛ پرده‌نشینی زنان

در جوامع مختلف، خانواده‌ها به دو شکل اصلی هسته‌ای (والدین و فرزندان) و گسترده (چندین نسل در کنار هم) سازمان‌دهی می‌شوند. در آیین هندو، خانواده‌های گسترده یا مشترک رایج‌ترند که در آنها چندین نسل در یک خانه زندگی می‌کنند و منافع اقتصادی و اجتماعی خود را به‌اشتراک می‌گذارند. بااین‌حال، این ساختار با تفکیک شدید نقش‌های جنسیتی و محدودیت‌های اجتماعی برای زنان همراه است. زنان در خانواده‌های مشترک هندو در محیطی مجزا از مردان زندگی می‌کنند و ارتباط آنها حتی با مردان محرم خانواده نیز محدود است. این محدودیت‌ها بر پایهٔ باورهای مذهبی و فرهنگی استوار است که پاک‌دامنی زنان را در گرو رعایت پرده‌نشینی و دوری از مردان می‌داند. این محدودیت‌ها به‌حدی گسترده است که زنان از معاشرت با مردان غریبه و حتی همنشینی و خلوت با محارم خود پرهیز می‌کنند. حتی اظهار محبت به همسر در محیط عمومی نیز نقض مرزهای پاک‌دامنی تلقی می‌شود. چنین

محدودیت‌هایی موجب انزوای اجتماعی زنان و محرومیت آنها از تعاملات طبیعی و اجتماعی می‌شود. این ساختار خانوادگی، اگرچه مزایایی مانند حمایت جمعی و تقسیم مسئولیت‌ها را به‌همراه دارد، اما به‌دلیل محدودیت‌های شدید اعمال‌شده بر زنان، آنها را از دستیابی به آزادی‌های فردی و اجتماعی بازمی‌دارد (منسکی، ۱۳۹۳، ص۷۴).

در ساختار خانوادهٔ گستردهٔ هندو، زنان با محدودیت‌های شدید فرهنگی و نقش‌های جنسیتی روبه‌رویند که آنها را از حقوق فردی محروم می‌کند و به انزوای اجتماعی سوق می‌دهد؛ وضعیتی که ناشی از نفوذ عمیق باورهای مذهبی و فرهنگی در تعیین جایگاه آنان است.

الف) حذف تدریجی زن در آیین هندو

پدیدهٔ دخترکشی در هند، به‌ویژه در چهارچوب نظام طبقاتی هندو، بازتاب ساختاری مردسالارانه است که دختر را باری اقتصادی و اجتماعی می‌داند. این تبعیض نهادینه، حذف فیزیکی دختران را از بدو تولد ممکن ساخته و حتی در دورهٔ معاصر نیز به‌شکل سقط جنین‌های گزینشی ادامه یافته است. پاندیتا رامابای ساراسوتی (Pandita Ramabai Sarasvati) در قرن نوزدهم با اشاره به آمار در آمریتسار، طنز تلخی از خورده شدن صدها دختر توسط گرگ‌ها ارائه می‌دهد (Chakravarti, 1989, p.69). در گجرات در خاندان راجای پروباندر، طی یک قرن حتی یک دختر زنده نمانده است.

عده‌ای کاهش نسبت جنسی را ناشی از حذف نظام‌مند زنان می‌داند. آگنی‌هوتری (Agnihotri) با تحلیل داده‌ها، از «مثلث برمودا»یی در ۲۴ ناحیه نام می‌برد که نسبت دختران به پسران به ۷۷۴ در هزار رسیده است. در تامیل نادو، دوسوم سقط‌ها و بیش از چهل درصد مرگ نوزادان دختر، ریشهٔ اجتماعی دارد. طبق داده‌های کانابیران (Kannabiran, 2004, p.278-279)، بیش از پنج میلیون سقط جنین دختر به‌دلیل تعیین جنسیت رخ داده است که نشان‌دهندهٔ نهادینه شدن پاک‌سازی جنسیتی است.

در مجموع، دخترکشی از نوزادکشی در قرن نوزدهم تا سقط‌های گزینشی در قرن بیست‌ویکم، روندی اجتماعی و ساختاری با ریشه‌های فرهنگی، اقتصادی و مذهبی است که هنوز با وجود قوانین اصلاحی ادامه دارد. همچنین طلاق برای زنان در آیین هندو پیامدهای شدید دارد. از سال ۱۹۵۵م، قوانینی برای محدودیت ازدواج مجدد مردان وضع شد؛ اما در عمل، زنان طردشده بدون حمایت رها می‌شوند (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص۷۳). ناتوانی زن در زایش پسر می‌تواند به طرد یا طلاق منجر شود، که نشانه‌ای دیگر از ساختار ناعادلانهٔ حاکم است.

ب) اطاعت مطلق از شوهر

در آیین هندو، رابطهٔ زن و شوهر از جایگاهی ویژه و پیچیده برخوردار است که ریشه در آموزه‌های سنتی و متون مقدس این آیین دارد. بر اساس باورهای سنتی، زن موظف است تا پایان عمر از شوهر خود اطاعت کند؛ حتی

اگر شوهر فاقد فضیلت‌های اخلاقی بوده یا رفتاری ناپسند داشته باشد. این اطاعت مطلق، که در متون دینی هندو به‌عنوان «دارمه» (Dharma / وظیفهٔ دینی) زنان تعریف شده است، زن را ملزم می‌کند که شوهر خود را همچون موجودی مقدس، و در برخی موارد حتی به‌مثابهٔ تجسمی از خداوند، پرستش کند. این نگرش، که از متون کهن هندو مانند «منوسمرتی» (Manusmṛti)و «قوانین دارمه» نشئت می‌گیرد، بر فداکاری و اطاعت بی‌چون‌وچرای زن در برابر همسرش تأکید دارد (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص۷۲). بااین‌حال، این دیدگاه سنتی با انتقادات جدی مواجه است. از منظر جامعه‌شناسی و مطالعات جنسیتی، چنین نگرشی نه‌تنها جایگاه زن را به‌عنوان موجودی مستقل و دارای حقوق فردی نادیده می‌گیرد، بلکه او را در موقعیتی فرودست و وابسته قرار می‌دهد. زن در این چهارچوب، فاقد هرگونه استقلال فکری، اجتماعی و اقتصادی تلقی می‌شود و نقش او صرفاً در تبعیت از خواسته‌های شوهر تعریف می‌گردد. این رویکرد، که زن را موجودی وابسته و فاقد قدرت تصمیم‌گیری می‌داند، با اصول برابری جنسیتی و حقوق بشر در تعارض است.

ترابای شیند (Tarabai Shinde) در سال ۱۸۸۲م نقد تاریخی بر این مطلب وارد کرده و چنین نوشته است: درمهٔ زنان (stridharma / women's dharma) به چه معناست؟ «قانون زنان» به چه معناست؟ او در نوشته‌های خود به تصویری تلخ از وضعیت زنان در جامعهٔ هندو اشاره کرد؛ جایی که زن موظف بود حتی در مواجهه با رفتارهای غیراخلاقی و ظالمانهٔ شوهر، همچنان او را به‌عنوان موجودی مقدس بپذیرد و به او خدمت کند. شیند با اشاره به این که مرد می‌تواند مرتکب اعمالی مانند خشونت، خیانت و فساد شود، اما زن همچنان موظف است با لبخند از او استقبال کند، این نگرش را به‌چالش کشید. این توصیف نشان‌دهندهٔ نظامی اجتماعی است که در آن، زنان نه‌تنها از حقوق اولیهٔ خود محروم بودند، بلکه مجبور به پذیرش ظلم و نابرابری به‌عنوان بخشی از وظایف دینی خود بودند؛ ولی با تمام این اعمال، وقتی او به خانه بازمی‌گردد، زن باید بر اساس «قانون زنان» چنین بیندیشد که مردش همانند خدای کریشناست؛ خدایی که تنها خطایش دزدیدن شیر و کشک از دختر شیرفروش بوده است. پس زن باید با لبخند از او استقبال کند؛ برایش دعا کند و با تمام وجود در خدمتش باشد؛ گویی او تجسمی از پاراماتما (Paramatma / روح اعلی) است. این توصیف نشان‌دهندهٔ تصویری تلخ از وضعیت زنان در آن زمان است؛ جایی که جامعه از آنان انتظار داشت تا بی‌چون‌وچرا در برابر ظلم و نابرابری تسلیم باشند و حتی آن را امری مقدس تلقی کنند (Kannabiran, 2004). با این تفسیر، زن در کنار شوهر هیچ جایگاه مستقلی ندارد و ناچار است که بی‌چون‌وچرا از او اطاعت کند. حتی اگر شوهرش دست به اعمال ناپسند بزند، زن حق اعتراض ندارد و باید او را همچون موجودی مقدس بپذیرد و خدمت کند. این نگاه، هرگونه مخالفت و استقلال زن را نفی می‌کند و او را در بند تبعیت مطلق قرار می‌دهد.

۲. عوامل دینی نگرش‌های افراطی و تفریطی به زن در دین هندو

عوامل دینی نگرش‌های افراطی و تفریطی به زنان در دین هندو، ریشه در آموزه‌های مذهبی و متون مقدس این دین دارد که زنان را در جایگاهی متفاوت و گاهی فرودست از مردان قرار می‌دهند. شاید بتوان با بررسی دوره‌های مختلف متون ودایی، به عوامل دینی نگرش افراطی و تفریطی به جایگاه زن ـ که برگرفته از این متون‌اند ـ دست یافت.

۱ـ۲. زنان در دورهٔ ودایی

دورهٔ ودایی، که از حدود ۱۵۰۰ تا ششصد سال پیش از میلاد را دربرمی‌گیرد، به دو دورهٔ اصلی تقسیم می‌شود: دورهٔ ودایی اولیه (۱۵۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد) و دورهٔ ودایی متأخر (۱۰۰۰ تا ۶۰۰ پیش از میلاد). در این دوران، به‌ویژه در دورهٔ اولیه، زنان از جایگاه اجتماعی و حقوقی نسبتاً مشابهی با مردان برخوردار بودند.

۱ـ۱ـ۲. نقش زنان در آیین‌ها و مناسک مذهبی

در دوران ودایی، زنان نه‌تنها به‌عنوان مشارکت‌کنندگان منفعل، بلکه به‌عنوان عناصری فعال و تأثیرگذار در آیین‌ها و مناسک مذهبی ظاهر شدند. در کنار حکیمان و گوروهای مرد، حضور گوروهای زن (اوپادهیایاهای زن / Upādhyāya) نیز که نقش بسزایی در اجرا و هدایت مراسم مذهبی ایفا می‌کردند، مشهود بود. این حضور فعال زنان در عرصه‌های دینی و فلسفی، نشان‌دهندهٔ جایگاه ویژهٔ آنان در جامعهٔ ودایی است. از منظر باورهای ودایی، انرژی نخستینی که منشأ شکل‌گیری کیهان در نظر گرفته می‌شد، دارای ماهیتی زنانه بود. این اصل زنانه، نه‌تنها مورد پرستش قرار می‌گرفت، بلکه به‌دلیل قدرت و عظمت آن، همواره با نوعی هراس و احترام همراه بود. از جمله زنان برجستهٔ این دوره می‌توان به مامتا (Mamata)، رومشا (Romasha)، لوپامودرا (Lopamudra)، آدیتی (Aditi)، آپالا (Apala) و شیکاندینی (Shikhandini) اشاره کرد. این زنان، نه‌تنها در عرصه‌های مذهبی مشارکت داشتند، بلکه به‌عنوان سرایندگان سرودهای ودایی (Rishikas) نیز شناخته می‌شدند. سرودهای آنان در ریگ‌ودا، که قدیمی‌ترین و مهم‌ترین متن ودایی محسوب می‌شود، جایگاه ویژه‌ای دارد. این زنان به‌دلیل دانش عمیق و بینش فلسفی‌شان، به‌عنوان زنان بینا و حکیم مورد احترام بودند و نقش آنان در شکل‌دهی به تفکرات مذهبی و فلسفی دوران ودایی انکارناشدنی است (Das, 1993, v.3, p.58). در دوران ودایی، زنان نقش فعال و تأثیرگذاری در آیین‌ها و مناسک مذهبی داشتند. حضور آنان در جایگاه حکیمان و سرایندگان سرودهای ودایی، همراه با باور به اصل زنانه به‌عنوان منشأ خلقت، جایگاه ویژه‌ای را برای زنان در این دوره رقم زد. این مشارکت، نشان‌دهندهٔ اهمیت نقش زنان در شکل‌گیری و تداوم سنت‌های مذهبی و فلسفی آن دوران است.

۲ـ۱ـ۲. ازدواج و جایگاه زنان در خانواده

در دورهٔ اولیهٔ ودایی، که بر اساس متون ریگ‌ودا مورد بررسی قرار می‌گیرد، شواهدی دال بر وجود پدیده‌ای همچون ازدواج کودکان دیده نمی‌شود. در این دوره، دختران از آزادی نسبی در انتخاب همسر برخوردار بودند و نظام جهیزیه، که در دوره‌های بعدی به‌شکل گسترده‌ای رواج یافت، هنوز پدیدار نشده بود. تنها در موارد خاص، نظیر وجود نقص جسمی در دختر یا پایین بودن صلاحیت داماد، پرداخت نوعی جبران مالی به‌عنوان پول عروس مرسوم بود. این شرایط حاکی از جایگاه نسبتاً برابر زنان در جامعهٔ ودایی اولیه است و نشان می‌دهد که زنان از حقوق اجتماعی و آموزشی مشابه مردان بهره‌مند بودند (Das, 1993, p.58).

۳ـ۱ـ۲. جایگاه بیوه‌زنان و امکان ازدواج مجدد

در دورهٔ ودایی، قوانین و هنجارهای اجتماعی اجازهٔ ازدواج مجدد زنان بیوه را صادر می‌کردند، که نشان‌دهندهٔ سطحی از انعطاف‌پذیری در ساختارهای اجتماعی آن دوران است. بااین‌حال تمایل شدید به داشتن فرزندان پسر در مقایسه با دختران، که در دوره‌های بعدی به‌شکلی پررنگ‌تر ظهور کرد، در این دوره نیز به‌وضوح قابل ردیابی است. این گرایش اجتماعی، از طریق متون مقدس، به‌ویژه سرودهای ریگ‌ودا ـ که خدایانی همچون ایندرا (Indra)، سوما (Soma) و وارونا (Varuna) را در قالب مناسک رایج آن زمان ستایش می‌کردند ـ آشکار می‌شود. این سرودها، که بخشی جدایی‌ناپذیر از آیین‌های مذهبی بودند، نه‌تنها به‌منظور کسب ثروت و برکت، بلکه برای درخواست فرزندان و نوه‌هایی باهوش، شجاع و قدرتمند سروده می‌شدند (Sharma Acharya, 2023, 3:4:9; 3:6:1; 3:10:3 ; 3:13:7; 4:3:5; 4:4:11; 5:61:3). این امر به‌خوبی می‌تواند به تداوم جنگ‌ها و تقاضای زیاد جنگجویان مرد برای محافظت از پادشاهی‌ها، قبیله‌ها و خانواده‌ها نسبت داده شود. از زنان به‌ندرت یاد شده است؛ آن‌هم فقط به‌عنوان مادر (عمدتاً آدیتی، که مادر مردان شجاع است) و به‌عنوان همسر.

باید توجه داشت که در اوایل دورهٔ ودایی، زمانی که جنگ‌ها و درگیری‌ها بین گروه‌ها مکرر بود، نیاز به جنگجو ضروری بود. این نیاز جامعه، توسط زنان برآورده می‌شد و همین امر دلیل احترام به زنان و رضایت به ازدواج مجدد زنان بیوه بود. این موضوع در سرودهایی از آثارواودا مشاهده می‌شود که در آنها، شاعران طبیعت را (در هیئت خدایان) به یاری می‌طلبند تا دشمنانشان را نابود کرده، انبارهای غله‌شان را پر کنند و به آنان ثروت و پسرانی نیرومند عطا نمایند. در این سرودها، زنان تنها در نقش الهه، مادر یا همسران وفادار ذکر شده‌اند (Sec: Atharva, 2014, v.2, p.20:126:6,9,10). در اواخر دورهٔ ودایی، تحولات چشمگیری رخ داد؛ دورانی که آریایی‌ها به‌تدریج در مناطق شمالی شبه‌قارهٔ هند سکونت و استقرار یافتند. این تغییرات، تأثیرات عمیقی بر ساختار اجتماعی، فرهنگی و مذهبی آن دوران گذاشت.

۲ـ۲. زنان در دورهٔ پساودایی

مجموعه‌ای دیگر از متون مذهبی با رویکرد فلسفی که تأثیر عمیقی بر فلسفهٔ هندو گذاشت، اوپانیشادها (Upaniṣads) است. این متون که احتمالاً در فاصلهٔ زمانی بین هشتصد تا پانصد سال قبل از میلاد تدوین شده‌اند، نقطهٔ عطفی در تحول اندیشه‌های فلسفی و معنوی هندو به‌شمار می‌روند. در اوپانیشادها، مفاهیم بنیادینی همچون برهمن (حقیقت مطلق و جهان‌شمول) و آتمن (خویشتن یا نفس فردی) مطرح و به‌عنوان محور اصلی تفکر فلسفی هندو تثبیت شدند. افزون‌براین، مسائل عمیق معنوی از قبیل تولد، کارما، تولد دوباره، رستگاری و مراقبه به‌شکلی جدی و نظام‌مند در این متون مورد بررسی قرار گرفتند.

۱ـ۲ـ۲. افول جایگاه اجتماعی زنان در دورهٔ ودایی پسین

در دورهٔ ودایی پسین، تحولات چشمگیری در جایگاه اجتماعی زنان نسبت‌به دورهٔ ودایی اولیه رخ داد. این دوره شاهد کاهش نسبی نقش زنان در ساختار اجتماعی و فرهنگی هند باستان بود. بر اساس شواهد تاریخی و متون ادبی، زنان ـ اگرچه همچنان از اهمیت برخوردار بودند ـ به‌تدریج به ابزاری برای تحقق اهداف مردان تبدیل شدند. برای مثال، در برخی روایت‌ها، زنان به‌عنوان هدیه از سوی پدرانشان به مردان دیگر بخشیده می‌شدند تا رضایت آنان جلب شود یا موقعیت اجتماعی و قدرت خانواده‌ها ارتقا یابد. این رویّه نشان‌دهندهٔ تغییر نگرش به زنان و کاهش استقلال آنان در تصمیم‌گیری‌های شخصی و اجتماعی است. بااین‌حال، به‌رغم این افول نسبی، شواهدی از حضور زنان برجسته در عرصه‌های معنوی و فلسفی این دوره نیز وجود دارد. زنان فرهیخته‌ای همچون گارگی (Gārgī Vāchaknavī)، میترهیی (Maitreyī)، اوساتی (Usatī) و ساتیاکاما (Satyakāma Jābāla)، نمونه‌هایی از این دست‌اند که نه‌تنها در مباحثات فلسفی و معنوی مشارکت فعال داشتند، بلکه در سرودن سرودهای مذهبی و شکل‌دهی به سنت‌های دینی نیز نقش‌آفرینی کرده‌اند. این افراد نشان‌دهندهٔ آن هستند که اگرچه ساختارهای اجتماعی به‌سمت محدود کردن نقش زنان حرکت می‌کرد، اما برخی زنان توانستند با تکیه بر دانش و توانایی‌های خود، جایگاه قابل توجهی در جامعهٔ آن زمان کسب کنند (Tandon, 2016, p.15). بنابراین دورهٔ ودایی پسین شاهد تغییراتی در جایگاه اجتماعی زنان بود که به کاهش نسبی استقلال و نقش آنان در جامعه منجر شد. بااین‌حال، حضور زنان برجسته در عرصه‌های معنوی و فلسفی نشان می‌دهد که زنان همچنان توانستند در برخی حوزه‌ها تأثیرگذار باشند و میراثی ماندگار از خود بر جای بگذارند. این تناقض بین افول عمومی جایگاه زنان و ظهور شخصیت‌های زنانهٔ برجسته، بازتابی از پیچیدگی تحولات اجتماعی و فرهنگی این دوره است.

۲ـ۲ـ۲. شکل‌گیری و تثبیت نظام کاست

دورهٔ ودایی پسین (۱۰۰۰ تا ۶۰۰ قبل از میلاد)، به‌عنوان مقطعی کلیدی در تاریخ تحول اجتماعی و مذهبی هند،

شاهد شکل‌گیری و تثبیت نظام کاستی به‌عنوان یک ساختار اجتماعی پایدار بود. در این دوره، متون مهمی مانند دارماساستراها (Dharmaśāstra-s)، سمریتی‌ها (Smṛti-s / از جمله پورانه‌ها)، رامایانا (Rāmāyaṇa) و مهاباراتا (Mahābhārata)، که دربرگیرندهٔ فلسفهٔ بهاگاوادگیتا (Bhagavad Gītā) نیز هستند، تدوین شدند. این متون در تبیین و مشروعیت‌بخشی به قواعد اجتماعی، از جمله ساختار کاستی، نقش اساسی ایفا کردند. ساختار اجتماعی در این دوره، از یک نظام مبتنی بر ویژگی‌های فردی و شایستگی‌های شخصی که در دورهٔ ودایی اولیه رواج داشت، به یک سیستم قشربندی وراثتی تغییر یافت. درحالی‌که در دورهٔ ودایی اولیه، مفهوم وارنا (Varṇa / طبقهٔ اجتماعی) بر اساس معیارهایی مانند رنگ پوست، استعدادهای فردی، ارزش‌های اخلاقی و جایگاه اجتماعی شکل می‌گرفت، در دورهٔ ودایی پسین، این مفهوم به نظامی سخت‌گیرانه تبدیل شد که در آن، حقوق و امتیازات افراد بر اساس تولد تعیین می‌شد. در این ساختار، کاست‌های اجتماعی به گروه‌های موروثی تبدیل شدند و امکان تحرک اجتماعی به پایین‌ترین حد رسید (Kane, 1974, p.82-86). نظام کاستی که در این دوره بنیان نهاده شد، نه‌تنها در ساختار اجتماعی و اقتصادی هند تأثیر عمیقی بر جای گذاشت، بلکه تا به امروز نیز در بسیاری از جوامع هندو قابل مشاهده است. تثبیت این نظام به ایجاد سلسله‌مراتبی مبتنی بر تولد منجر شد که در آن، گروه‌های اجتماعی از نظر حقوق، مسئولیت‌ها و جایگاه اجتماعی، از یکدیگر متمایز بودند. این تحول، تأثیرات بلندمدتی بر ساختار فرهنگی، اقتصادی و سیاسی هند بر جای گذاشت و مسیر تحولات اجتماعی آینده را شکل داد.

۳ـ۲ـ۲. مفاهیم گناه و تناسخ دربارهٔ زنان

در متون دینی، مفاهیم گناه و پیامدهای آن با نگاهی به زندگی حال و آینده بررسی می‌شود. یکی از این مفاهیم، «تناسخ» است که به‌عنوان مجازات اعمال ناشایست مطرح می‌شود. برای مثال، زنی که به همسرش خیانت کند، ممکن است در زندگی بعدی به‌شکل موجودی پست (مانند شغال) متولد شود و بیماری‌های سخت را تحمل کند. این عذاب، بازتاب گناه او در چرخه‌های زندگی بعدی است (Buhler, 1886, p.30).

ازسوی‌دیگر، در برخی متون دینی و فلسفی، جایگاه زنان به‌عنوان عاملی کلیدی در تعادل و رضایت جوامع مطرح شده است. در جوامعی که زنان از احترام و جایگاه والا برخوردارند، رضایت خدایان جلب می‌شود و شرایط اجتماعی و معنوی بهبود می‌یابد. در مقابل، در جوامعی که زنان را تحقیر می‌کنند، حتی آیین‌های مقدس نیز بی‌ثمر تلقی می‌شوند. این دیدگاه نشان‌دهندهٔ اهمیت نقش زنان در تعادل اخلاقی و معنوی جوامع است (Buhler, 1886, p.56).

متون دینی و فلسفی هندویی بر پیوند میان اعمال فردی، سرنوشت انسان و جایگاه اجتماعی تأکید دارند. گناهانی چون خیانت، به مجازات‌هایی چون تناسخ در قالب‌های پست می‌انجامند؛ و احترام یا تحقیر زنان، بر مشروعیت آیین‌های دینی و تعادل معنوی جامعه اثرگذار است.

۴ـ۲ـ۲. استریدان (Strīdhana) و تأثیر آن بر استقلال زنان

در اواخر دورهٔ ودایی، مفهوم استریدان (Strīdhana)، که بعدها به جهیزیه تبدیل شد، ظهور کرد. این مفهوم شامل اموال یا هدایایی بود که به زن در هنگام ازدواج داده می‌شد تا آینده‌اش تأمین شود. در این دوره، ازدواج دختران پیش از بلوغ رایج شد و مردان موظف بودند که با دخترانی بسیار جوان‌تر از خود ازدواج کنند. دختران نیز موظف بودند که شوهران خود را بپرستند و نیازهای آنها را برآورده سازند. این تغییرات نشان‌دهندهٔ تحولات عمیق در جایگاه زنان تحت تأثیر عوامل فرهنگی، اجتماعی و مذهبی بود (Roy, 2012, p.128).

متون پورانه‌ها، مانند اسکاند پورانا (Skanda Purāṇa) و گارود پورانا (Garuḍa Purāṇa)، دستورالعمل‌های زیادی برای زنان ارائه می‌دهند. برای مثال، زن نباید نام همسرش را بر زبان بیاورد تا عمر او طولانی شود (رسمی که هنوز رایج است). همچنین به‌دنیا آوردن پسر برای دستیابی به بهشت و رستگاری، ضروری دانسته شده است. این متون نشان‌دهندهٔ فشارهای اجتماعی و مذهبی بر زنان برای ایفای نقش‌های خاص و پیروی از قوانین سختگیرانه‌اند (Garud Purana, 2000, p.136).

در اواخر دورهٔ ودایی، جایگاه زنان تحت تأثیر مفاهیمی مانند استریدان (جهیزیه) و ازدواج زودهنگام تغییر کرد. زنان موظف بودند که شوهران خود را به‌صورت افراطی احترام کنند و نیازهای آنها را برآورده سازند. متون پورانه‌ها نیز دستورالعمل‌های سختگیرانه‌ای برای زنان ارائه می‌دادند؛ مانند اجتناب از بردن نام شوهر و ضرورت به‌دنیا آوردن پسر برای دستیابی به بهشت. این تحولات نشان‌دهندهٔ فشارهای فرهنگی، اجتماعی و مذهبی بر زنان و محدودیت‌های شدید برای آنها در جامعهٔ آن دوران است.

۵ـ۲ـ۲. تثبیت پدرسالاری در دوران پورانه‌ها

در دوران پورانه‌ها (بین سال‌های ۷۵۰ تا ۳۵۰ پیش از میلاد، که در قرون چهارم تا ششم بعد از میلاد در دورهٔ سلسلهٔ گوپتا [Gupta Dynasty] گردآوری شدند)، جامعه به‌طور کامل پدرسالار شد و جایگاه زنان به‌شدت تنزل یافت. زنان همچون اشیا یا حیوانات در نظر گرفته می‌شدند و خریدوفروش یا بخشیدن آنان به‌عنوان هدیه امری رایج بود. این وضعیت تا حدی به استقرار آریایی‌ها در شمال هند و جذب غیرآریایی‌ها (شودراها) در ساختار اجتماعی آنها مربوط می‌شد. شودراها نیروی کار ارزان و منبع وسیعی از زنان را تأمین می‌کردند. ترکیب این عوامل با متون دینی و اعتقادی، جایگاه زنان را تضعیف کرد و استقلال پیشین آنها را از بین برد. این روند به ایجاد دوگانگی جنسیتی و شکاف عمیق بین زنان و مردان انجامید (Tharu & Lalita, 1991, v.1, p.54). ایدئالیسم ودایی، خود در جریان مبارزه با فرهنگ‌های مادی‌گرایانهٔ مادرتباری شکل گرفت و همچنان نشانه‌هایی از این تقابل را در خود حفظ کرده است.

۶ـ۲ـ۲. تِریگاتاها (Trīgatāḥ)

پذیرش تعالیم بودا در حدود ۶۰۰ پیش از میلاد، برای زنان راهی برای رهایی از محدودیت‌های سنتی و رنج‌های اجتماعی بود. این تجربه در تریگاتاها (سروده‌های راهبه‌های کهنسال بودایی) بازتاب یافته است، که در آن، زنان رنج‌ها و اعتراض خود را به ساختارهای سنتی بیان کرده، امکان تعالی معنوی از طریق دارما (تعالیم بودایی) و عضویت در سنگ‌ها (جامعهٔ راهبان) را توصیف می‌کنند. این سروده‌ها آیین‌های سنتی هندوئیسم، مانند رستگاری از طریق غسل در آب را به‌چالش می‌کشند و نشان‌دهندهٔ بیداری فکری زنان بودایی‌اند. همچنین شرایط دشوار زنان بیوه و بی‌پسر، که بدون حمایت اجتماعی در فقر زندگی می‌کردند، در این اشعار به‌تصویر کشیده شده است. این متون بازتابی از جست‌وجوی زنان برای رهایی از محدودیت‌های اجتماعی و معنوی آن دوران است(Bhikkhu, 2013) . تریگاتاها با بازتاب رنج‌ها و کوشش زنان برای رهایی و معنویت، سند ارزشمند ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی دربارهٔ وضعیت و تحولات زنان در دوران اولیهٔ بودیسم به‌شمار می‌آید.

جمع‌بندی

هدف پژوهش: بررسی عوامل شکل‌گیری و تقویت نگرش‌های افراطی و تفریطی به زنان در آیین هندو با تمرکز بر زمینه‌های اجتماعی و دینی.

الف) عوامل اجتماعی مؤثر

نظام دیوه‌داسی: تبدیل زنان از جایگاه تقدس به ابزار استثمار و سوءاستفاده.

نظام طبقاتی: تثبیت ساختاری موقعیت محدودکنندهٔ زنان.

نقش خانواده: تشدید نابرابری جنسیتی از طریق سنت‌هایی چون جهیزیه، پرده‌نشینی و اطاعت از شوهر.

ممنوعیت ازدواج مجدد بیوه‌ها: استمرار تبعیض از طریق تحریم‌های اجتماعی بر زنان بیوه.

ب) عوامل دینی مؤثر

متون ودایی اولیه: مشارکت زنان در آیین‌ها و برخورداری از برخی حقوق اجتماعی و آموزشی.

دورهٔ پساودایی: افول جایگاه زنان با گسترش نظام کاستی، تعالیمی چون منوسمریتی، رسم ساتی، و مفاهیم گناه و تناسخ.

دوران پورانه‌ای: تثبیت پدرسالاری و تشدید نابرابری‌ها تحت تأثیر متون مقدس دوره‌های بعدی.

جمع‌بندی نهایی: نگرش‌های افراطی و تفریطی به زنان در آیین هندو حاصل تعامل پیچیدهٔ عوامل اجتماعی، دینی و تاریخی‌اند. این نگرش‌ها در طول زمان با تحولات فرهنگی و مذهبی تقویت شده و به شکل‌گیری ساختارهای نابرابر برای زنان انجامیده‌اند.

منابع

منسکی، ورنر (۱۳۹۳). *اخلاق در شش دین جهان*. ترجمهٔ محمدحسین وقار. تهران: روزنامه اطلاعات.

موحدیان عطار، علی و رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۶). *درسنامهٔ ادیان شرقی*. قم: نشر طه.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: نشر صدرا.

Agni Purana. (1999). *Agni Purana* (R. K. Ojha, Trans.). Motilal Banarsidass. (Original work composed circa 4th–6th century CE).

Atharva Veda (2014). author PANDIT SHRIRAM SHARMA ACHARYA. Publisher Yug Nirman Yojna Vistaar Trust.

Bhikkhu, Thanissaro (1996). *The Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*. Publisher Dhamma Dana Publications.

Bhikkhu, Thanissaro (2013). *Therigatha: Verses of the elder nuns* (BCBS Edition). Access to Insight.

Buhler, Georg. (Trans.) (1886). *The laws of Manu*. Oxford: Clarendon Press.

Chakravarti, Uma (1989). The word of the Bhaktin in South Indian traditions: The body and beyond. *Manushi*, 10(50-52), 18-29.

Das, Sukla (1993). *Status of women in the Vedic period: Genesis and gender polarity.* In: Dimensions of Indian Womanhood. Ed. C.M. Agrawal. Almora: Almora Book Depot.

Garuda Purana. (2000). Trans. by: G. V. Tagare. Publisher Motilal Banarsidass.

Kane, p. V. (1974). *History of Dharmasastras*. Publisher Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kannabiran, Kalpana (2004). Gender and changing social values in Hinduism. In R. Rinehart (Ed.), *Contemporary Hinduism: Ritual, culture, and practice*. ABC-Clio.

Kaur, G. & Tariq, T. (2021). Devadasi system - The sacred prostitution. *The Journal of Oriental Research Madras*. [no volume & issue]

Kausiki Books (Ed. & Trans.). (2021). *Brahma Purana: Gautami Mahatmya (English translation only without slokas)*. Publisher Kausiki Publications.

Kurma Purana. (1995). *Kurma Purana* (M. N. Dutt, Trans.). Publisher Motilal Banarsidass.

Leslie, J. (Ed.). (1991). The traditional repertoire of the Tiruttani temple dancers. In:

Roles and rituals for Hindu women. London: Pinter (Reprinted by Motilal Banarsidass).

Manusmṛti with the Commentary of Medhātithi (1920). Trans. by: G. Jha. Publisher Wisdom Library. https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/manusmriti-with-the-commentary-of-medhatithi

Mishra, p. C. (2014). Tradition of Devadasi: A conceptual framework in India and abroad. *Odisha Review*. [no volume & issue]

Murray, M. (1994). *Status and sacredness: A general theory of status relations and an analysis of Indian culture*. Oxford: Oxford University Press.

Phule, J. (2002a). *Slavery*. In G. p. Deshpande (Ed.), *Selected writings of Jotirao Phule*. Publisher LeftWord Books.

Phule, J. (2002b). Opinion from Jotteerao Govindrao Phulay on Note No. II, by Mr. B. M. Malabari on enforced widowhood. In: G. p. Deshpande (Ed.). *Selected writings of Jotirao Phule*. Publisher LeftWord Books.

Roy, A. (2012). *Women in Purana tradition*. Publisher Raka Prakashan.

Singh, D. K. S. (2004). *Kutch in festival and custom*. Publisher Har Anand Publications.

Sharma Acharya, Pandit Shriram. (2023) *A Collection of Four Vedas (Rigveda Samhita, Yajurveda Samhita, Samaveda Samhita, Atharva Veda Samhita)*. Publisher Yug Nirman Yojna Vistaar Trust.

Soneji, D. (Ed.) (2010). *Bharata Natyam: A reader*. Oxford: Oxford University Press.

Tharu, S. & Lalita, K. (Eds.) (1991). *Women writing in India: 600 B.C. to the early 20th century*. Oxford: Oxford University Press.

Tandon, N. (2016). *Ikkiswin sadi ke sarokaar aur stri vimarsh ka yatharth* [The realities of 21st-century discourse and women›s issues] [Research project report]. Publisher Kumaun University.

Ma'rifat-e Adyān 2026, Vol. 17, No. 1, 151-172

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefateadyan.2025.5002014

Print ISSNL: 2008-8116

Online ISSN: 2980-809X

The Black Verse: An Examination of the Role of Ahriman and the Demons in the Dādestān ī Mēnōg ī Xrad

Marzieh (Khorshid) Soleimani / PhD Candidate in Iranian Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran marziehsoleimani5050@gmail.com

Seyyed Saeid Reza Montazeri / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran ssmontazery@ut.ac.ir

Mostafa Farhudi / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran m.farhudi@urd.ac.ir

Received: 2025/04/07 - **Accepted:** 2025/06/28 - **Published:** 2026/02/21

Abstract

The Dādestān ī Mēnōg ī Xrad is a religious and ethical text in which Ahriman and the demons (dēws) are frequently mentioned. In this book, the concept of "Ahriman" and the "demons," as his assistants and hosts, is explored through multiple manifestations and forms, with examples provided for each. A close reading of this text, informed by the formation of meaning through other texts (intertextuality) and the understanding of the subtext, unveils the genesis, existence, functions, and destiny of the demons, the offspring of the primordial demon. Accordingly, in Mēnōg ī Xrad, we encounter four categories of demons, and based on this, the methods of following and worshipping them, as well as the ways to be delivered from them, are presented to the audience. This article, drawing on textual evidence and references to contemporaneous and linguistically related texts, endeavors to provide a clear picture of these demons and their functions, and to delineate the connection between Ahriman and his agents with earthly life and the afterlife. The conclusion reached by the researcher is the demonstration of the conceptual and existential reality of four categories of demons, the identification of their means of influencing humanity, and the provision of solutions for liberation from them.

Keywords: Ahriman, Demon Worship, Mēnōg ī Xrad, vicious traits, non-Iranian enemies.

معرفت ادیان ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۵۱ـ۱۷۲
شاپا چاپی: ۸۱۱۶-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X-۲۹۸۰
doi 10.22034/marefateadyan.2025.5002014
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

نوع مقاله: پژوهشی

آیت سیاهی؛ بررسی نقش اهریمن و دیوان در دادِستان مینوی خرد

مرضیه (خورشید) سلیمانی / دانشجوی دکتری رشتهٔ ادیان ایرانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران
marziehsoleimani5050@gmail.com
سیدسعیدرضا منتظری دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران ssmontazery@ut.ac.ir
مصطفی فرهودی / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران m.farhudi@urd.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ – **انتشار:** ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

چکیده

دادِستانِ مینوی خرد متنی است دینی و اخلاقی که در آن بسیار از اهریمن و دیوان یاد شده است. در این کتاب، مفهوم «اهریمن» و «دیوان»، به‌عنوان دستیاران و لشکریان اهریمن، در نمودها و قالب‌های چندگانه واکاوی و برای هر نمود مثال‌هایی ارائه شده است. خوانش دقیق این کتاب در پرتو شکل‌گیری معنای متن توسط متون دیگر (بینامتنیّت) و فهم مطالب بین سطور از شکل‌گیری، زیست، خویش‌کاری‌ها و سرنوشت دیوان‌دیو و فرزندان او پرده برمی‌دارد. بر این اساس، در مینوی خرد با چهار دسته از دیوان مواجه می‌شویم و بر همین بنیاد، شیوه‌های پیروی و پرستش آنها و راه‌های رهایی از آنان در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد. در این مقاله با تکیه بر شواهد متنی و ارجاع به متون هم‌زمان و هم‌زبان، کوشش شده است که تصویر روشنی از این دیوان و خویش‌کاری‌های آنها به‌دست داده شود و در مورد ارتباط اهریمن و عُمالش با زندگی گیتیانه و جهان پس از مرگ، خطوط واضحی ترسیم گردد. آنچه در پایان به‌عنوان نتیجه پیش روی پژوهشگر قرار می‌گیرد، اثبات وجود مفهومی و مصداقی چهار دسته از دیوان، شناخت راه‌های نفوذ آنان در آدمی و به‌دست دادن راهکارهایی برای رهایی از آنان است.

کلیدواژه‌ها: اهریمن، دیوپرستی، مینوی خرد، صفات رذیله، دشمنان ناایرانی.

مقدمه

دادِستان *مینوی خرد* یکی از معروف‌ترین متون اندرزی به زبان پهلوی است که برخی از پژوهشگران آن را مهم‌ترین اثر ادبیات پیش از اسلام دربارهٔ خرد دانسته‌اند (کوورجی کویاجی، ۱۳۸۸، ص۳۱۲). در این متن، که در قالب پرسش و پاسخ تدوین شده است، فردی به‌نام «دانا» پرسش‌هایی را با «*مینوی خرد*» در میان می‌گذارد که شاکلهٔ اصلی دغدغه‌های دینی و اخلاقی آن روزگار را بازتاب می‌دهد و در ضمن، حاوی اطلاعات سودمند دیگری دربارهٔ تاریخ اساطیری، مباحث فرجام‌شناسانه، آفرینش آسمان و زمین و خویش‌کاری‌های طبقات اجتماعی است.

به‌سختی می‌توان گفت دقیقاً چه زمانی کتاب تألیف شده؛ اما با توجه به اشاراتی که به جنگ‌های مداوم ایرانیان با ترک‌ها و بیزانسی‌ها در آن رفته و نیز عدم اشارهٔ مستقیم به اعراب یا اسلام و شباهت مقدمهٔ کتاب با باب برزویهٔ طبیب در کلیله و دمنه و با دقت در سبک نوشتاری، می‌توان آن را محصول اواخر دورهٔ ساسانی و... دوران سلطنت خسرو اول دانست (Tafazzoli, 1993, v. VI/5, p.555).

مینوی خرد از ارزشمندترین منابع فارسی میانه در حوزهٔ دیوشناسی و نمونه‌ای از تحولات مفهومی و مصداقی اهریمن و دیوان در مقایسه با اوستا و به‌ویژه گاهان است که تغییر رویکرد جهان‌بینی زرتشتی در آن قابل پیگیری است. ردپای این استحاله را در مفاهیم اخلاقی مثل «شجاعت» (*مینوی خرد*، ۴۰: ۹ـ۱۱)، مضامین اجتماعی مثل «آداب غذا خوردن» (*مینوی خرد*، ۱: ۳۳) و گزاره‌های علمی مثل «هیئت» و شبه‌علمی مثل «اختربینی» (*مینوی خرد*، ۱۱: ۷ـ۱۰؛ ۴۸: ۱۲ـ۱۵ و ۲۲) نیز می‌توان بازجُست. تغییر کارکرد اهریمن، برجسته شدن برخی از دیوها و کم‌اهمیت شدن یا حذف برخی دیگر، بازتاب رویکرد جامعهٔ ساسانی به شایست‌ها و ناشایست‌هاست؛ ضمن اینکه تکلیف آخرالزمان و بهشتی یا دوزخی بودن افراد را نیز مشخص می‌کند.

بیشتر اندرزهای *مینوی خرد* بر مرحلهٔ دوم آفرینش (آمیختگی خیر و شر) و مرحلهٔ سوم آن (جدایی نهایی و شکست اهریمن) در دین مزدیسنا متمرکز است و به‌کار بردن آنها، به عبور آسان‌تر از مرحلهٔ آمیختگی منجر می‌شود؛ اما در این دو دوره، دیوان به‌عنوان دستیاران اهریمن وارد عمل می‌شوند و در تخریب نظم کیهانی به او یاری می‌دهند. در مقابل، انسان‌های اَهلَو قرار دارند که به‌مدد ایزدان، خرد و دین بر ناهنجاری‌های کیهانی و اخلاقی، دروغ، خشونت، فساد و بی‌عدالتی غلبه می‌کنند.

با عبور از اوستا، در متون پهلوی بر تعداد خویش‌کاری‌های دیوان افزوده می‌شود. آنها منشأ همهٔ فسادهای کیهانی، جسمی، اخلاقی و اجتماعی شمرده می‌شوند (بندهشن، ۶: ۴۸ـ۵۰؛ راشد محصل، ۱۳۸۵الف، ۴: ۶ـ۱۲) و رسماً در زمرهٔ اعوان و انصار اهریمن درمی‌آیند (*مینوی خرد*، ۴۲: ۳). در این متون، اهریمن و دیوان گاه وجود مادی ندارند (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ب۲۷۸؛ ژینیو، ۱۴۰۰، ۵: ۷؛ Shaked, 1967, p.227)؛ گاه پنجه، صورت، مو

و پا دارند (Williams, 1994, v. VII/3, p.333) و در دوزخ نطفهٔ آنها به دهان و بینی زنان گناهکار ریخته می‌شود (ژینیو، ۱۴۰۰، ۷۰: ۲) و حتی با آدمیان آمیزش می‌کنند (*روایت پهلوی*، ۸: ۶ـ۹)؛ گاه «دیوانِ گشاده‌مویِ خشم‌تخمه» و مهاجمینِ ناایرانی هستند که به ایران حمله می‌کنند (راشد محصل، ۱۳۸۵الف، ۱: ۱۱؛ ۳: ۲۹؛ ۴: ۱۰)؛ گاه مانند بلایای طبیعی‌اند (*مینوی خرد*، ۴۳: ۵) و گاه نام و نشانی از صفات نکوهیدهٔ انسانی دارند (*مینوی خرد*، ۱: ۲۳ و ۲۹؛ ۳: ۳۳؛ ۴۴: ۷ـ۱۲، ۵۶: ۲۲ـ۲۹).

بدین ترتیب، اهریمن و دیوان در متون پهلوی و از آن جمله *مینوی خرد* به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

الف) موجودات ماورایی و ترسناک، با ویژگی‌های جسمانی غیرانسانی که دارای اندام‌های عجیب و غیرعادی‌اند؛

ب) صفات رذیلهٔ انسانی که انسان را از درست‌کرداری بازمی‌دارند؛

ج) عناصر طبیعیِ مختل‌کنندهٔ زندگی؛

د) مهاجمین و دشمنان انیرانی.

پیشینهٔ پژوهش

تا امروز پژوهش مستقلی دربارهٔ اهریمن و دیوان در *مینوی خرد* انجام نشده است. هیچ کدام از ترجمه‌های این کتاب، از ترجمهٔ وست (۱۸۷۱م و ۱۸۸۵م در بخش سوم متون پهلوی ذیل مجموعهٔ کتب مقدس شرق)، ترجمهٔ وسترگارد (۱۸۴۳م)، نسخهٔ سنجانا، نسخهٔ هندی کتابخانهٔ ملافیروز (TD)، نسخهٔ انکلساریا (۱۹۱۳م)، برگردانِ بن‌شاهی به فارسی (۱۹۳۸م)، ترجمهٔ نریوسنگ به سنسکریت (احتمالاً قرن پانزدهم میلادی)، ترجمهٔ بائوزانی (۱۹۵۷م) و دیگر ترجمه‌های منثور و منظوم از دوران قدیم (تفضلی، ۱۳۷۶، ص۱۹۹)، مسئلهٔ اهریمن و دیوان را موضوع پژوهش قرار نداده‌اند؛ تا اینکه احمد تفضلی ابتدا در سال ۱۳۴۸ *واژه‌نامهٔ مینوی خرد* و سپس در سال ۱۳۵۴ خود اثر را (به‌استثنای ۲۸ بند مقدمه) به فارسی برگرداند. این ترجمه، علاوه بر روان بودن و اجتناب از لغات مهجور، دارای یک بخش ضمیمه بود که دربارهٔ بعضی از موضوعات کتاب توضیحاتی به‌دست می‌داد (*مینوی خرد*، ف۱۲) و دربارهٔ اهریمن و دیوان نیز نکاتی را به فراخورِ متن ارائه می‌کرد؛ اما این نکات، تحلیلی نبودند و همهٔ فصل‌های کتاب را نیز دربرنمی‌گرفتند. بعدها چرتی ضمن معرفی *مینوی خرد* در کتاب *ادبیات پهلوی*، یادآور شد که فصل هشتم، به‌ویژه بندهای ۸ـ۱۶ شامل شرحی از پیمان نه‌هزارساله و نقش اهریمن در آن است (چرتی، ۱۴۰۳، ص۱۵۶).

دانشنامهٔ ایرانیکا یک مدخل را به دادستان *مینوی خرد* اختصاص داده است که آن هم نوشتهٔ شادروان تفضلی است؛ اما با وجود اطلاعات مفید دربارهٔ نسخه‌ها، سبک نوشتاری و محتوای کلی کتاب، دربارهٔ دیوان و اهریمن سخنی نمی‌گوید (Tafazzoli, 1993, p.555). از میان مقالات کم‌شمار منتشرشده (از جمله: خطیبی، ۱۳۹۲؛

منتظری و نظری، ۱۳۹۳؛ قادری، ۱۳۸۲؛ رادپور و اصفهانی، ۱۴۰۲) نیز هیچ کدام به مبحث دیوان و اهریمن در *مینوی خرد* نپرداخته‌اند. یادآوری می‌شود که تمام ارجاعات به *مینوی خرد* در این مقاله به نسخهٔ ترجمه‌شدهٔ تفضلی (۱۴۰۰) بوده و در ارجاع به یشت‌های فارسی، از متن ترجمه‌شدهٔ استاد پورداود استفاده شده است. همچنین شماره‌گذاری‌ها در ارجاع به متون مختلف زرتشتی، اشاره به شمارهٔ فصل و سپس شمارهٔ بند یا بندهای مربوطه است.

پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی

پرسش اصلی این مقاله این است که در *مینوی خرد*، اهریمن و دیوان در کدام یک از دسته‌های چهارگانهٔ پیش‌گفته جای می‌گیرند. علاوه‌براین، به پرسش‌های فرعی زیر نیز می‌پردازد: آیا دیوان تنها دارای یک خویش‌کاری‌اند یا خویش‌کاری‌های متعدد دارند؟ موجوداتِ نیمه‌انسان و نیمه‌دیو چه کسانی‌اند؟ شخصیت‌های اساطیری در نابودی یا به‌انقیاد کشیدن دیوان چه نقشی داشته‌اند؟

۱. سرچشمه‌ها

نقطهٔ آغاز ماجرای اهریمن در *مینوی خرد*، ابتدای سه هزارهٔ دوم است: اهریمن از جهان تاریکی به مرز روشنی می‌آید و اورمزد برای دور کردن خطر او، با او پیمان می‌بندد که ستیز با یکدیگر را برای نه هزار سال به‌تأخیر اندازند (*مینوی خرد*، ۷: ۱۱؛ ۵۶: ۳۰). این حکایت چکیده‌ای از شرح حال اهریمن در *بندهشن* است که به دعای اهونور و حملهٔ اهریمن به آفرینشِ اورمزد می‌پردازد. در اینجا، اهریمن یک‌سره در مقابل اهوره‌مزدا قرار دارد و دشمن شمارهٔ یک او به‌شمار می‌رود. داستان کاملاً تصویری است؛ اما در مورد سر و شکل اهریمن توضیحی نمی‌بینیم. اورمزد با سرودن دعای اهونور، اهریمن را به‌مدت سه هزار سال بیهوش می‌کند و در این فاصله، آفریدگان را از حالت مینَوی به حالت گیتیانه درمی‌آورَد؛ سپس اهریمن در آغاز هزارهٔ سوم به‌هوش می‌آید؛ به آسمان حمله می‌کند و دوران آمیختگی آغاز می‌شود (*بندهشن*، ۲: ۱۷؛ ۱: ۱۶؛ ۵: ۴۲).

آسودگی اهریمن و دیوان در تباه‌کاری است و هر چیزِ هراسناکی که در بُعد جسمانی و اخلاقی در جهان وجود دارد، به آنها بازمی‌گردد. همان‌گونه‌که اورمزد زندگی را می‌آفریند، اهریمن مرگ را به‌وجود می‌آورَد. «در برابر تندرستی، بیماری، و در برابر زیبایی، زشتی را ایجاد می‌کند» (هینلز، ۱۳۶۸، ص۸۳). در بعد روحی نیز اهریمن با ربودن روان انسان، آن را به تباهی می‌کشد و زمینهٔ گناه‌کاری و گمراهی او را فراهم می‌کند. این مضمون در بندهای ۴ و ۵ از پرسش ۴۵ *مینوی خرد* (همچنین *روایت پهلوی*، ۳۲ و آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ۷: ۲) به‌خوبی مطرح شده است: «اهرمن هنگامی که از مردمان، زن و زندگی و فرزند و همهٔ نیکی‌های گیتی را برباید، نمی‌پندارد که به‌هیچ‌وجه زیانی به آن کس رسانیده؛ ولی هنگامی که روانِ یکتا را برباید و تباه کند، می‌پندارد که زیانی کامل بدو رسانیدم».

گوهر اهریمن فساد و بدی است و قابل تغییر هم نیست. پس ذاتاً نمی‌تواند پذیرای نیکی و راستی باشد (*مینوی خرد*، ۹: ۷ـ۱۰). کار او نابودگری است (*مینوی خرد*، ۶۲: ۳ و ۶؛ راشدمحصل، ۱۳۸۹، ۲: ۴۳؛ راشدمحصل، ۱۳۸۵ب، ۳: ۵) و کامش آزار و بدی و دروغ؛ چنان‌که تنها خشم و کین و قهر از او سر می‌زند (*مینوی خرد*، ۷: ۲۳).

ازسوی‌دیگر، گناهکاری مردم باعث ادامهٔ زندگی اهریمن می‌شود. به همین علت، انسانِ *مینوی خرد*، دائماً مورد حملات اهریمنی است (فرهودی، ۱۳۹۳، ص۱۰۱). او مردم را به افراط و تفریط و دروغ و بدعت و شک و حرص وامی‌دارد و از دشمنی مردم با یکدیگر شاد می‌شود (*مینوی خرد*، ۴۴: ۸ـ۹ ؛ *روایت پهلوی*، ۴۵). تنها آرزوی او این است که مردمان او را نشناسند؛ زیرا: «می‌داند که هر کسی آن بدکار را بشناسد، از پس آن بدکردار نرود و هیچ گونه نیرو و یاری از آن مردم بدو نرسد» (*مینوی خرد*، ۳۹: ۲۷ـ۲۸).

او هرگز به نیکی نمی‌اندیشد (*مینوی خرد*، ۷: ۲۳) و اگر بخواهد، می‌تواند آفریدگانِ اورمزد را دگرگون کند (West, 1871, p.143) و درعین‌حال قدرتِ نهفتن پاداش کار نیک و عقوبت گناه را هم دارد. *مینوی خرد* می‌گوید که انسان‌های گذشته به‌دلیل دانایی و آگاهی، پاداش یا پادافراهِ کارهای نیک و بد خویش را به چشم می‌دیدند؛ به همین دلیل گناهی از آنان سر نمی‌زد؛ اما:

> **اهریمن بدکار پاداش کار نیک و عقوبت گناه را نهفت. ازاین‌رو در دین گفته شده است از هر بدی‌ای که گنّای بدکار ملعون به آفریدگان اورمزد کرد، این چهار چیز گران‌تر است: هنگامی که مزد کار نیک و عقوبت گناه و اندیشهٔ مردمان و فرجام کار را نهفت (*مینوی خرد*، ۱۲: ۷ـ۱۰).**

در این عبارات، یک مسئلهٔ دیگر هم قابل توجه است و آن بزرگ‌ترین گناه اهریمن است که لغو پاداش و پادافراهِ کارها و زدودن فکر فرجام کار در اندیشهٔ انسان‌هاست؛ زیرا علت رواج کیش‌های گوناگون و آشموغی در جهان، همین کار اوست.

دیوان آفریده‌های اهریمن‌اند و تمام آفریدگانِ او «از تنِ وزغ‌گونه و خاکستری و پست، خلقت یافته‌اند. آنها دین جادویی دارند و نیکی اورمزد و رامش آفریدگانِ او را نمی‌پسندند و نمی‌خواهند» (بهار، ۱۳۹۷، ص۱۶۵). تمامی چهار گونهٔ پیش‌گفته، در زمرهٔ فرزندان و آفریدگان اهریمنِ دروَند به‌شمار می‌روند. او و فرزندانش هیچ گونه آشتی و دوستی با اورمزد و امشاسپندان ندارند و نمی‌توانند داشته باشند (*مینوی خرد*، ۹: ۲). در این نبرد ازلی و ابدی، اهریمن و دیوانش در یک سوی میدان قرار دارند و اورمزد و امشاسپندان در سوی دیگر. گوهر ذاتی اهریمن، دروغ و بداندیشی است و کارش خشم و کینه است؛ اما ذات اهوره‌مزدا اندیشهٔ اَهلایی است و کارش نیکی و کرفه. هیچ کدام تاب دیگری را ندارد و هر یک با سرداران جنگی خویش به مبارزه با آن دیگری می‌پردازد؛ اما «پیروزی نهایی از آن اورمزد است» (*مینوی خرد*، ۷: ۲۶) و اهریمن هر قدر که در این جنگ

بجنگد، پیروز نخواهد شد. در اینجا «مینوی خرد» قدرت ناقص، علم ناقص و سرنوشتِ از پیش رقم‌خوردهٔ اهریمن را نزد «دانا» برملا می‌کند.

۱ـ۱. موجودات کالبدیافتهٔ ماورایی

نخستین چهره‌ای که از اهریمن و دیوان در *مینوی خرد* به‌دست داده شده، موجودات ماورایی، ناانسان، پیکرمند و خوفناک است. دلیل عمدهٔ جسم‌مندیِ اهریمن و دیوان، مکانمندیِ آنهاست. در وهلهٔ اول، ماهیت پیمانی که اورمزد و اهریمن در ابتدای خلقت بستند و پس از آن، اهریمن به‌مدت نه هزار سال به آفریدگانِ اورمزد بدی کرد و نحوهٔ ترسیم ماجرا توسط «*مینوی خرد*»، حاکی از کالبدیافتگی اهریمن است (*مینوی خرد*، ۲۷: ۹؛ ۷: ۱۱؛ ۵۶: ۳۰). همچنین در *مینوی خرد* از تاریک‌ترین دوزخ به‌عنوان جایگاه مشخصِ اهریمن و دیوان سخن رفته است (*مینوی خرد*، ۶: ۲۱)؛ اما این تنها نمونه از اختصاص مکانی خاص به اهریمن و دیوان نیست. در یک جا «مینوی خرد» ضمن برشمردنِ زمین‌های ناشاد، از زمینی نام می‌بَرد که «دیو و دروج در آن جلسه تشکیل می‌دهند»: "And the third, in wich a demon and demoness form a congress" (West, 1871, p.139).

اهریمن‌زادگان نیز مکانمندند. برای مثال، از خلال بندهای ۲۸ـ۳۰ پرسش ۶۱ درمی‌یابیم که وزغ و حیوانات موذی دیگر، در ژرف‌ترین جای دریای ورکش درصدد آسیب رساندن و تباه کردن هومِ سپیدند. این وزغ را اهریمنِ گنّامینو در اعماق دریا آفریده است و دو ماهی کَر پیوسته وزغ را از هوم دور می‌کنند (*بندهشن*، ۹: ۱۵۰). شواهدی دالّ بر حضور دیوان و دروجان در دشت پیانسَه نیز هست؛ زیرا در آنجا ۹۹۹۹۹ فروهر پارسایان، ازسوی ایزدان و امشاسپندان به نگاهبانی از تنِ سام گماشته شده‌اند تا اهریمن‌زادگان به او آسیب نرسانند (*مینوی خرد*، ۶۱: ۲۳ـ۲۴).

اما اهریمن و دیوان، علاوه بر اینکه در مسکن و مکان می‌گنجند، قدرت انتقال انسان‌ها به اقالیم گوناگون را هم دارند و این قدرت تنها در یَد اختیار دیوان و ایزدان است. در بند ۶ از پرسش ۸، «مینوی خرد» به «دانا» اطمینان می‌دهد که از کشوری به کشور دیگر، بی به پروانهٔ ایزدان یا پروانهٔ دیوان هرگز نشاید شدن (دالوند، ۱۴۰۲، ص۱۳۰؛ West, 1871, p.143). در این بند، قدرت راهنمایی، الزام یا اجازهٔ دیوان، هم‌پایه با ایزدان دانسته شده و علاوه‌برآن سیطرهٔ آنها بر مکان نشان داده شده است.

دومین دلیلِ جسم‌مندی دیوان و اهریمن، اشارات صریح متون اوستایی و پهلوی به این موضوع است. از آن جمله در زامیادیشت، کردهٔ ۱۲، بندهای ۸۰ـ۸۱ آمده است:

> **Before his time the demons used to rush about visibly, their pleasures of lust used to take place visibly, visibly they used to drag away the women from their men, and the demons used to subject to violence these crying and lamenting (women). But a single Ahu-Vairiia (-Prayer) wich trutful**

zaraUuštra recited, devided four times into sections, the last (section) with louder recitation, drove all demons, wich are unworthy of veneration, unworthy of praise, under the earth (HINTZE,1994, p.36).

پیش از او، دیوان آشکارا بر این زمین در گردش بودند؛ آشکارا کاموا می‌شدند؛ آشکارا زنان را از مردان می‌ربودند و زاری‌کنندگان را می‌آزردند. آن‌گاه از یک اهونور که زردشت چهار بار با درنگی درخور و در دومین نیمه به آوازی بلندتر بسرود، همهٔ دیوان به‌هراس افتادند؛ بدان‌گونه‌که آن نابکارانِ ناشایسته برای ستایش و ناسزاوار برای نیایش، در زیرِ زمین پنهان شدند (دوستخواه، ۱۴۰۰، ص۵۰۰).

و یسنه‌ها، ۹: ۱۵:

تو در زمین پنهان کردی همهٔ دیوها را ای زرتشت، که پیش از آن به‌صورت مردان به روی این زمین می‌گشتند. تو ای کسی که زورمندترین، دلیرترین، تخشاترین، تندترین، پیروزگرترین شدی در میان آفریدگان مینویان (پورداود و دارمستتر، ۱۴۰۱، ج۳، ص۱۴۳).

مینوی خرد نیز از تباه کردن و شکستن کالبد دیوان و دروجان توسط گشتاسب سخن می‌گوید (*مینوی خرد*، ۲۶: ۶۸ـ۷۱) و از زبان زرتشت دربارهٔ شکستن، نابود کردن و سرنگون کردن دیوان و دروجان به‌کمک هوم و برسم و دین بهی، به خواننده اطمینان می‌دهد (*مینوی خرد*، ۵۶: ۲۸).

در *مینوی خرد* با دیوانی مواجه می‌شویم که در هیئت موجودی کریه‌المنظر و زشت‌کار به انجام وظایف خود مشغول‌اند. یکی از این اهریمن‌زادگان، دروجِ افسوسگر است که در دوزخ مسئول مجازاتِ کسی است که به تمسخر کردن دیگران می‌پردازد و در هر عقوبت، او را همان‌گونه استهزا و مسخره می‌کند (*مینوی خرد*، ۲۰: ۱۶ـ۱۷). همچنین دیوِ تحقیر که مسئول عقوبت روان فرد است (*مینوی خرد*، ۲۰: ۴۳ـ۴۴) و استودهات که به‌همراه برخی از دیگر دیوان، روانِ فرد متوفّا را طی سه شب اول درگذشت، عذاب می‌دهد (*مینوی خرد*، ۱: ۱۵۳ یا ویزَرش / wīzarš) که در روز چهارم، پس از درگذشتِ فرد بدکار، به‌سراغ روان او می‌رود و آن را به بدترین طریقه‌ای می‌بندد و به‌رغم مخالفت سروش مقدس، او را تا پل چینود می‌کشد و بی‌آزرمانه او را می‌زند (*مینوی خرد*، ۱: ۱۶۱ـ۱۶۴) تا اینکه در نهایت، او را به‌نزد اهریمن می‌بَرد (*مینوی خرد*، ۱: ۱۸۳). نکته‌ای که هرگونه تردید دربارهٔ جسم‌مندیِ اهریمن و دار و دسته‌اش را از بین می‌برد، نمایی است که اهریمن وارد صحنه می‌شود و به دیوانی که روان فرد بدکار را با پرسش‌های طعنه‌آلود دربارهٔ بهشت می‌آزارند، نهیب می‌زند که رهایش کنید. آن‌گاه ریمن‌ترین خوراک‌های دوزخی را به خوردش می‌دهند (*مینوی خرد*، ۱: ۱۸۷ـ۱۹۱).

و در نهایت اینکه، اهریمن دارای زایش قلمداد می‌شود و به‌ویژه نحوهٔ زاییدن و فرزند آوردن او دلیل محکمی برای جسم‌مندی او و خانوادهٔ بزرگش است. دربارهٔ این دلیل، دست‌کم دو شاهد در *مینوی خرد* وجود دارد: یکی آنجا که از نحوهٔ تولید مثل او سخن می‌گوید: «و اهرمنِ بدکار، دیوان، دروجان و دیگر فرزندانِ اهرمنی را از عملِ لواطِ خود به‌وجود آورد»

(*مینوی خرد*، ۷: ۱۰)؛ و دیگری ماجرای کشته شدن دیو اَرزورِه به‌دست کیومرث: «...از گیومرث این سودها بود: نخست کشتن اَرزور و سپردنِ تنِ خویش به اهرمن از روی مصلحت...» (*مینوی خرد*، ۲۶: ۱۴ـ۱۵).

مسئله‌ای که ما را به زایندگیِ اهریمن رهنمون می‌سازد، همین دیو اَرزوره است که بر طبق برخی از متون پهلوی و اسلامی، فرزند اهریمن بوده است. این نام در دادستان دینی(Jaafari-Dehaghi, 1997, 33: 5) ، وندیداد (دارمستتر، ۱۳۸۴، ۴۴ و ۴۵)، بندهشن (۲۲: ۱۶) و شایست‌نشایست (مزداپور، ۱۳۶۹، ۱۳: ۱۹) نیز آمده است؛ اما رسالهٔ پهلویِ ماه فروردین روز خرداد در بند ۱۹ صراحتاً ارزوره را پسر اهریمن می‌خواند و می‌گوید: در خردادروز از فروردین‌ماه، که روز بسیار مهمی است، کیومرث دیو ارزوره را کشته است.

در متون غیرپهلوی، *شاهنامهٔ* احمد بلخی (کریستن‌سن، ۱۳۷۷، ص۹۶)، *آثار الباقیهٔ* بیرونی (بیرونی، ۱۳۸۶، ص۱۴۱) و *شاهنامهٔ* فردوسی نیز به فرزند اهریمن اشاره کرده‌اند.

۲ـ۱. رذیلت‌های اخلاقی

علاوه بر یشت‌ها و وندیداد، بندهشن منبع خوبی برای دستیابی به نام و نشان دیوهاست؛ زیرا در بندهشن از دیوان دیگری نیز یاد شده است که «بی‌گمان نام آنها برگرفته از یکی از نسک‌های مفقود اوستاست» (مولایی، ۱۳۸۸، ج۳، ص۲۵۷)؛ اما در *مینوی خرد*، پُربسامدترین نام‌های دیوان و گاه خودِ اهریمن، بر خصوصیات زشت انسانی دلالت می‌کنند. این دیوها نمود صفتی نکوهیده یا گناهی بزرگ‌اند؛ انسان‌ها از تشبُّث به آنها منع شده‌اند و راهکاری برای راندن آنها پیش رویشان قرار گرفته است. دلیرترین مرد نزد «مینوی خرد» کسی است که پنج دیوِ آز و خشم و شهوت و ننگ و ناخرسندی را از تن دور کند (*مینوی خرد*، ۴۰: ۱۰ـ۱۱). این مضمون در دینکرد نیز تکرار شده است (راشدمحصل، ۱۳۸۹، ۲۳؛ Shaked, 1979, p.11). ازجملهٔ این دیوها می‌توان به دروغ، ورَن، آز، خشم، کین، بوشاسپ، بددینی، دُش‌یادی، جهی (زن بدکار)، ننگ، نیاز و رشک اشاره کرد.

در نسخهٔ پازند *مینوی خرد* آمده است که اهریمن مردمان را با زیادت و نقصان در معیشت و دروجِ بدعت و شک و آزوَری بیشتر می‌فریبد؛ رامش او از قهر مردمان است؛ خوراکش از نامتعادل‌خوری و توبه نکردن آنهاست و بُنه‌اش در میان غیبت‌کنندگان و کینه‌وران قرار دارد (حاتمی، ۱۴۰۰، ص۴۰). او افراط و تفریط را به مردم القا می‌کند و با خشمگینان دوستی دارد (*مینوی خرد*، ۴۴: ۸ و ۱۲؛ ۳۳: ۳) و کارش «خشم و کین و قهر است» (*مینوی خرد*، ۹: ۵).

۱ـ۲ـ۱. آز

در حقیقت، هرچه بدی و بدکارگی است، خوشآمدِ اهریمن و اهریمن‌زادگان است؛ اما «آز» مهم‌ترین و نزدیک‌ترین خویشاوند به اوست. او ریشهٔ سایر زشت‌کاری‌ها و منهیات اخلاقی است و مردم را از اندیشیدن به گذرا بودنِ گیتی، مرگ تن، حساب روان و بیم دوزخ بازمی‌دارد (*مینوی خرد*، ۱۷: ۲ـ۵). در بندهای ۲ـ۴ از پرسش ۵۷، آز

رهبر گروه دیوان است و این موقعیت ویژه در متون اوستایی و سایر متون پهلوی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در اوستا، او به دشمنی با مقدس‌ترین عناصر در دین زرتشتی، از جمله آتش، فرّ ایرانی، آب و گیاه پرداخته است (یسنه‌ها، هات ۱۶: ۸ و هات ۶۸: ۸). در وندیداد، گرسنه‌ای هست که حتی تمام اموال جهان سیرش نمی‌کند (دارمستتر، ۱۳۸۴، ۱۸: ۱۹ و ۲۱) و مطابق بندهشن، «هر چیز را بیوبارد (فروبَرَد) و چون نیاز را چیزی نرسد، از تنِ [خود] خورَد» (*بندهشن*، ۱۲: ۱۶۸). او نمود افزون‌خواهی و سیری‌ناپذیری است و «...در ستیز با آذر و فرّ و مهر و دیگر ایزدان و مینویان و آفریدگان اهورایی... پدیدار می‌شود» (دوستخواه، ۱۳۷۷، ص۴۱۰). در *مینوی خرد*، فریب و ستمِ آز تا آنجا پیش می‌رود که دانایی و کاردانیِ درویش دانا را به بلاهت و بیهودگی تبدیل می‌کند (*مینوی خرد*، ۵۷: ۵) و به «دانا» یادآوری می‌شود که فریب او را نخورَد (*مینوی خرد*، ۱: ۱۳ـ۱۴).

بر اساس باورهای اساطیری نیز آز تا واپسین لحظات نبرد نهایی در کنار اهریمن می‌مانَد؛ شاید بدان دلیل که اهریمن در حملهٔ آغازین خود به آفرینش اورمزدی (وقتی با سخنان جهی از گیجی بیرون می‌آید)، آز را به‌عنوان سپهسالار خود انتخاب می‌کند (راشدمحصل، ۱۳۸۵ب، ۳۴: ۳۲). آز همچنین با خِرَد در تقابل است و نماد کامل دیوانگی به‌شمار می‌آید؛ زیرا در آخرالزمان به چنان جنونی دچار می‌شود که پس از فروخوردن تمام اهریمن‌زادان (دیوهای خشم، زمستان، زرمان و پیری)، به خود اهریمن حمله می‌کند تا او را نیز ببلعد.

۲ـ۲ـ۱. دروغ

دروغ، نام دیوی (غالباً مادینه) و نیز کاری اهریمنی است. بنابراین شخص دروغگو از یاران اهریمن است. در پرسش ۷ که «*مینوی خرد*» از دگرگون کردن آفرینش اهریمنی توسط اورمزد و تغییر آفریدگان اهورایی به‌دست اهریمن سخن می‌گوید، با اشاره‌ای مختصر به داستان جمشید و فریدون و کاووس، از تغییر آنها به‌دست اهریمن پرده برمی‌دارد. نقطهٔ عزیمت این بند، ماجرای جمشید است. آن‌گونه‌که در بند ۳۳ زامیادیشت آمده، پادشاهی جمشید، پیش از آنکه دهان به دروغ بیالاید، کامل و بی‌نقص بود؛ اما پس از آنکه به سخن نادرست دهان بیالود، فرّه به کالبد مرغی از او به بیرون شتافت (HINTZE, 1994, p.21).

بر این اساس، دروغ قدرتی تخریبگر و هولناک دارد. دروغ گفتن یعنی به راهِ دیوان رفتن؛ و دروغ لقب اهریمن است و نام طبقه‌ای از دیوان، که مشهورترین آنها ضحّاک است (هینلز، ۱۳۶۸، ص۸۴). در اوستا نیز ضحاک دیو دروغ نامیده شده؛ درُوَندِ بسیار زورمندی که به جهان آسیب می‌رساند و اهریمن او را برای تباه کردن جهانِ نیکو آفریده است (گوش یشت ، ۳: ۱۴؛ یسنه‌ها، هات ۹: ۸). در *مینوی خرد* نیز چهارده بار واژهٔ دروج تکرار شده که در نُه مورد همراه با واژهٔ دیو است.

۳ـ۲ـ۱. خشم

خشم دیگر رذیلت اخلاقی است که در *مینوی خرد* چهرهٔ دیوی به خود گرفته و با اهریمن برابر شمرده شده

است (*مینوی خرد*، ۱۹: ۱). مردمانِ خشمگین معاشرانِ اهریمن هستند (*مینوی خرد*، ۴۴: ۱۲). به همین جهت یکی از ۳۳ کار نیک که به بهشت رهنمون می‌شود، راه ندادنِ خشم به تن است (*مینوی خرد*، ۳۶: ۲۴). خشم یکی از سپاهبدانِ آز و یکی از همراهانِ استودهات است و «خشمِ بدکارِ دارندهٔ نیزهٔ خونین» نامیده شده (*مینوی خرد*، ۱: ۱۱۵). او تنها با ضربهٔ سروش مقدس از پای می‌افتد (*مینوی خرد*، ۷: ۱۴). رعب‌انگیزی و ویرانگری خشم بدان پایه است که اگر گنّامینوی ملعون، پادشاهی را به‌جای بیوراسب (ضحاک) و افراسیابِ ملعونِ تورانی به خشم می‌داد، تا رستاخیز و تنِ پسین نمی‌شد، این پادشاهی را از او پس گرفت (*مینوی خرد*، ۲۶: ۳۴ـ۳۶).

با همهٔ این تفاصیل، حقیقتِ خشم که دلیل اصلی جای گرفتن او در دستهٔ دوم دیوان است، در بند ۳۷ از پرسش ۲۶ آمده و آن اینکه «خشم» صورتِ مجسم ندارد: "...that to him is no bodiliness" (West, 1871, p.158).

۴ـ۲ـ۱. خواب

«مینوی خرد» سومین فعل نکوهیده و بیست و سومین نیکی را متعلق به فردی می‌داند که از روی کاهلی اسیرِ دست بوشاسب نشود (*مینوی خرد*، ۳۶: ۲۶). در دادستان دینی (Jaafari-Dehaghi, 1997, 51) بوشاسب ماده‌دیوی است از اعوان و انصار دیو مرگ. اهریمن ضعیف کردنِ نَفَس را به او نسبت می‌دهد. او مسئول ایجاد تنبلی و خواب‌آلودگی در انسان‌هاست (بهار، ۱۳۶۲، ص۱۳۰)؛ به همین علت، «مینوی خرد» به «دانا» هشدار می‌دهد که در دام او نیفتد (*مینوی خرد*، ۱: ۲۹).

در وندیداد، خروس به‌دستور سروش، به آواز بلند می‌گوید: ای انسان! برخیز و نمازت را به‌جای آور و به دیوها نفرین بفرست؛ وگرنه بوشاسبِ درازدست بر تو غالب می‌آید و دوباره تو را به خواب می‌بَرَد (دارمستتر، ۱۳۸۴، ۹: ۱۱؛ ۱۲: ۱۱؛ ۱۶: ۱۸). از او با صفت لاغر و ناتوان (دارمستتر، ۱۳۸۴، ۱۱: ۹) و ناخن‌دراز (دارمستتر، ۱۳۸۴، ۱۲: ۱۱) یاد شده است. او هر شب دو بار به جهان مادی می‌آید (مزداپور، ۱۳۶۹، ۱۳: ۴۳)؛ اما فرّ ایرانی او را شکست می‌دهد (اشتادیشت، ۲) و او در مقابل مهر به‌هراس می‌افتد (مهریشت، ۲۴: ۹۷؛ ۳۱: ۱۳۴).

۵ـ۲ـ۱. سایر رذیلت‌ها

سایر رفتارهای ناشایست یا رذیلت‌های اخلاقی که در *مینوی خرد* جامهٔ دیوی به تن کرده‌اند، عبارت‌اند از:

الف) داوری دروغ و افترا: افترا حتی از جادوگری هم بدتر است؛ چنان‌که «در دوزخ، حرکتِ هر دیوی به پیش است؛ ولی حرکت دیو افترا، به‌سبب گناهِ گران به پس است» (*مینوی خرد*، ۱: ۸ـ۱۲)؛ اما داوری دروغ چنان قبیح است که داور دروغ‌زن، «از نظر پایه، برابر اهرمن و دیوان دانسته شده است» (*مینوی خرد*، ۳۸: ۴۶).

ب) سخن گفتن در هنگام غذا خوردن، که برای آن از واژهٔ اهریمنی «درابیدن» استفاده شده است: «drāyān ǰōyišnīh ma kun"» (دالوند، ۱۴۰۲، ص۹۸).

ج) راه رفتن بدون کُستی و سدره، که برای آن نیز از واژهٔ اهریمنی «دواریدن» استفاده شده و حاکی از دیوی بودن این کار است: «Wišād- dwārišnīh ma" (دالوند، ۱۴۰۲، ص۹۸).

د) شهوترانی: در بند ۲۳ از پرسش ۱، «مینوی خرد» با استفاده از فعل اهریمنیِ waranīgīh، از «دانا» می‌خواهد که شهوترانی نکند. این اندرز به دیوِ وَرَن اشاره دارد. در دینکرد، شهوت «وحشتناک‌ترین دشمن است که با حملهٔ اهریمنی برای آشفتنِ مخلوقات گیتی می‌آید» (Madan, 1911, 117: 10-14). او متضادِ خرد ذاتی است و انسان‌ها را با گناه آشنا می‌کند (Madan, 1911, 68: 15-16).

۳ـ۱. عوارض طبیعی و بیماری

بلایای طبیعی با توجه به دیدگاه دوبُن‌انگارانهٔ مزدیسنان، در زمرهٔ عملکرد اهریمن و دیوان قرار گرفته‌اند (فارست مندوزا، ۱۴۰۰، ص۹۱) و «بیماری‌ها زاییدهٔ افکار اهریمنی و منسوب به دیوها دانسته شده‌اند» (یاحقی، ۱۳۶۹، ص۳۰۱). وندیداد بیماری را به دیوان نسبت می‌دهد و علت اصلیِ بیماریها را اهریمن می‌داند (دارمستتر، ۱۳۸۴، ۲۰: ۳). در *مینوی خرد*، مرگ که سرنوشت محتوم همهٔ جانداران است، در پیکر دیو استودهات ظاهر می‌شود. او همهٔ آفریدگان را می‌بلعد و سیری نمی‌شناسد (*مینوی خرد*، ۱: ۱۱۷). در سه شب اولِ وفات، «مرگ» و همکارانش ـ «خشم»، فرَزیشت (frazīšt) و نزیشت (nizīšt) ـ روان فرد را عذاب می‌کنند (*مینوی خرد*، ۱: ۱۱۵). در بندهشن، «استودهات» با «وای بد» یکی دانسته شده (*بندهشن*، ۶: ۴۸؛ ۱۲: ۱۸۶) و مسئول زدنِ جان از تن است (*بندهشن*، ۱۱: ۱۶۶). در همین ارتباط، «مینوی خرد» می‌گوید که هیچ کس نمی‌تواند از «وای بد» بگریزد: "Vaê, the bad, it is wich anyone cannot escape from..." (West, 1871, p.174). وست در پانوشت این بند متذکر می‌شود که ظاهراً منظور از «وای بد»، دیو مرگ است؛ اما کریستن‌سن با استناد به فقره‌ای از وندیداد نتیجه می‌گیرد که «وای» تنها «استودهات» را در ربودنِ اموات یاری می‌دهد (کریستن‌سن، ۲۵۳۵پ، ص۴۸).

همچنین در *مینوی خرد* با دیو زمستان مواجه می‌شویم که در سرزمین ایرانویج مسلط‌تر است؛ چراکه در آنجا دَه ماه از سال زمستان است و دو ماه تابستان، و در آن دو ماه نیز آب و زمین و گیاه سرد است (*مینوی خرد*، ۴۳: ۱۷ـ۲۰). *مینوی خرد* همسو با *بندهشن* و *روایت پهلوی* که می‌گویند «زمستان آفریدهٔ دیوان است» (*بندهشن*، ۱۶: ۲۰۵؛ *روایت پهلوی*، ۴۸: ۹ و ۹۱)، آورده است که یکی از این زمستان‌های سخت که طی آن بسیاری از مردم و دام‌هایشان مرده‌اند، توسط دیوِ مَلکوس و با جادوگری بر مردم تحمیل می‌شود و ملکوس باران‌های بی‌وقفه و سیل‌آسایی بر سر مردم می‌بارَد (*مینوی خرد*، ۲۶: ۲۸). در اوستا نام ملکوس یا مرکوسان در قطعه‌ای مندرج در قطعات وسترگارد (*مینوی خرد*، ۸: ۲)، که شامل نفرینی بر این دیو است، آمده و به‌گفتهٔ

کریستن‌سن، منظور از آن، دیو سرماست (کریستن‌سن، ۱۳۷۷، ص۳۵۷).

سیارات (اَپاختران) از دیگر عناصر طبیعی‌اند که در باور مزدیسنان در زمرهٔ دیوان و نیروهای اهریمنی قرار می‌گیرند و این باور در *مینوی خرد* نیز بازتاب یافته است. در مقابل، «ثوابت و خصوصاً صور فلکی، موجوداتی نیک‌سرشت و حامیان آفرینش اورمزد محسوب شده‌اند» (کریستن‌سن، ۱۳۷۷، ص۶۶). در اینجا از هفت سیاره به‌منزلهٔ سپاهبدان اهریمن نام برده شده است که همهٔ آفریدگان را شکست می‌دهند و به دستِ مرگ و هر گونه آزار می‌سپارند (*مینوی خرد*، ۷: ۱۹ـ۲۰). نقطهٔ مقابل این هفت سیاره، دوازده بُرج (اختران) است و این هر دو، تعیین‌کنندهٔ سرنوشت و مدبّر جهان‌اند؛ زیرا هر نیکی و بدی که به مردمان و آفریدگان می‌رسد، «از هفتان و دوازدهان است» (*مینوی خرد*، ۷: ۱۷). «مینوی خرد» دربارهٔ دزدی آن هفت سیاره می‌گوید:

> **…because that Aharman, the wicked, through the power of the seven planets, plunder the wealth, and also every remaining advantage of the world, from the good and worthy, and gives more fully to the bad and unworthy (West, 1871, p.156).**

...اهرمنِ بدکار به آن بهانه به نیروی هفت سیاره، خواسته و نیز هر نیکی را از نیکان و شایستگان می‌دزدد و به بدان و ناشایستگان بیشتر می‌بخشد (*مینوی خرد*، ۲۳: ۸).

راهزنیِ اهریمن و دیوزادگان و تقسیمِ کرفه‌های مسروقه بین بدکاران به همین‌جا ختم نمی‌شود. در حقیقت، اهریمن این هفت سرلشکر خود را که می‌تواند نمادی از کمالیگان باشد، به‌قصد آشفتن آفریدگان اهورایی و معاضدت با مهر و ماه خلق کرده است (*مینوی خرد*، ۱۱: ۷ـ۱۰)؛ زیرا به‌گفتهٔ «مینوی خرد»، اورمزد، آفرینش نیکی را به‌عهدهٔ مهر و ماه و دوازده اختر خود گذاشته است و آنها برای تقسیم عادلانهٔ دام و دهشِ مینو و گیتی این مأموریت را پذیرفته‌اند. بر این اساس، در میان اختران و اپاختران نیز ستیزی دائمی در جریان است. اپاختران کرفه‌های اخترانِ دوازده‌گانه را صرف افزایش قدرت دیوان می‌کنند (*مینوی خرد*، ۱۱: ۹). با وجود این، اهوره‌مزدا و سرلشکرانش در جنگ با آنها و در شمارش حساب انسان‌ها عادلانه رفتار می‌کنند (*مینوی خرد*، ۱۱: ۱۲)؛ اما هر چقدر که اپاختران از نیکی‌های اختران می‌دزدند، کرفه‌های اختران کم نمی‌شود و آنها به‌صورت لایزال در حال پراکندن خوبی‌اند. در همین ارتباط، دیوان و پریان از زاویه‌ای دیگر نیز با ستارگان در پیوندند. در یک جا، «مینوی خرد» ضمن برشمردن ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های ستاره‌ها می‌گوید: وظیفهٔ ستارهٔ وَنَند مقابله با دیوان و دروجانِ راهزنی است که می‌خواهند راه و گذرِ خورشید و ماه و ستارگان را بِبُرَند و بشکنند (*مینوی خرد*، ۴۸: ۱۲ـ۱۴) و ستارهٔ هفت اورنگ به‌همراه ۹۹۹۹۹ فروهرِ مقدسان، مسئول بازداشتنِ ۹۹۹۹۹ دیو و دروج و پری است که در مخالفت با سپهر و اختران‌اند (*مینوی خرد*، ۴۸: ۱۵ـ۱۶).

۲. دشمنان انیرانی

در یشت‌ها دیوان حتی زنان را می‌ربایند و به هنگام شکست، به بند کشیده می‌شوند؛ به زیر پا می‌افتند (هرمزدیشت: ب۲۷، خردادیشت: ب۵؛ زامیادیشت، کردهٔ ۱۲: ب۸۰؛ تیریشت: ب۵۵) و خون‌ریز نامیده می‌شوند (بهرام‌یشت: ب۵۴ـ۵۶). در متون پهلوی نیز وضع به همین گونه است. برای مثال، در یادگار زریران، ارجاسپ و یارانش که قصد حمله به ایران را دارند، دیو نام گرفته‌اند (عریان؛ ۱۳۷۱الف، ص۵۰)؛ در زند بهمن یسن، دشمنان مهاجم ایران بارها دیوانِ گشاده‌موی خشم‌تخمه نامیده شده‌اند (راشدمحصل، ۱۳۸۵الف، ۱: ۱۱؛ ۳: ۲۹؛ ۴: ۱۰ و ۴۰) و حتی ایرانیان عهد ساسانی هنگامی که با اعراب مهاجم روبه‌رو شدند، با فریاد «دیوان آمدند، دیوان آمدند»، به یکدیگر خبر می‌دادند (دانش‌پژوه، ۱۳۷۵، ص۴۶۰؛ دینوری، ۱۳۶۴، ص۱۶۱). به همین سیاق، دیویسنان نیز در زمرهٔ لشکریانِ ایران‌ستیز قرار می‌گیرند که تحت فرماندهی یک دیو یا سردیو (پادشاه یا فرماندهٔ مهاجم) به نبرد با ایران می‌پردازند.

در *مینوی خرد* نیز این دشمنانِ روی‌ناشستهٔ خشم‌تخمهٔ چپاولگر با نام دیو حضور می‌یابند. از آن جمله، از بین بردنِ دیوان و دروجان و آزار و راندنِ اهریمن و نیروهایش توسط گشتاسب، بر اساس قراین به همین دشمنان بازمی‌گردد (*مینوی خرد*، ۲۶: ۷۱ـ۷۶):

"The destroying and bruising of the bodies of the demons and demonesses"

(West, 1871, p.159)؛ تباه کردن و شکستن کالبد دیوان و دروجان.

ماجرا حکایتِ جنگ بزرگِ گشتاسب و پسرش اسفندیار است که بر ارجاسب پیروز شدند و آنها را به دین مزدیسنا دعوت کردند. این ماجرا در اوستا روایت شده است؛ از جمله در زامیادیشت: ۸۷ و آبان‌یشت ، ۲۶: ۱۱۳

در جایی دیگر، «مینوی خرد» یکی از سودمندی‌های هوشنگ پیشدادی را کشتنِ دوسوم دیوانِ مازندران دانسته است که نابودکنندهٔ جهان بودند (در مورد دیوان مازندران، پیش‌تر در آبان‌یشت، ۶: ۲۲، زامیادیشت: ۲۶، رام‌یشت: ۷، فروردین‌یشت: ۱۳۷ و اردیشت: ۲۶ سخن رفته است). از میان متون پهلوی، یکی دینکرد ۷ (راشدمحصل، ۱۳۸۹، ۱۸: ۱) است که مختصرداده‌ای در اختیار ما می‌گذارد: «و هوشنگ با آن فرِّه دوسوم دیوان مزن را بزد؛ هفت همزاد دیو خشم را»؛ و دادستان دینی (Jaafari-Dehaghi, 1997, 5: 65) همین داده را تکرار می‌کند؛ و دیگری *روایت پهلوی* (۶: ۴۷) و *بندهشن* (۱۸: ۲۱۱) است که دیوکُشی هوشنگ را با خواننده در میان می‌گذارند؛ اما فقط یادگار جاماسپیگ است که اطلاعات دست اولی دربارهٔ دیوان مازندران به‌دست می‌دهد. در آنجا، گشتاسب از جاماسب می‌پرسد: آیا مردم مازندران دیوند یا آدم؟ و جاماسب تأکید می‌کند که آنها

آدم‌انـد؛ زشـت و شـجاع، بـا فرزنـدان بسیـار و در مزاوجـت حریـص... (لقمـان، ۱۳۹۹، ۱۱: ۲). دیـوان مـزن در بندهـای ۹۳ ـ۹۵ از پرسـش اول *مینـوی خـرد* و در وصـفِ اتفاقـات هـزارهٔ هوشیـدر هـم ظاهـر می‌شـوند: هوشیـدر دیـوان مـزن را سـرکوب می‌کنـد و دیـوِ مرکـوس بـه نفریـن مزدیسـنان می‌میـرد. نکتـهٔ مهـم ایـن اسـت کـه مرکـوس در جـایی دیگـر از *مینـوی خـرد* «دیـو سـرما» نامیـده شـده اسـت؛ امـا آن‌گونه‌کـه در اوسـتا و بندهشـن آمـده، مرکـوس از تخمـهٔ تـورِ بـرادَرُوش بـود کـه زرتشـت را از بیـن بـرد. از ایـن جهـت و ازآنجاکـه کـه بـرخی از شـخصیت‌های دیـوی هماننـد مرکـوس، کارکردهـای چندگانـه دارنـد، دیوان مزن و مرکوس در دستهٔ چهارم دیوان ـ یعنی دشمنان خونریز انیرانی ـ جای می‌گیرند.

در پرسش ۲۶، اژدهای شاخدار و دیو آبیِ گندرِوَ از جمله دیوانی هستند که گرشاسب‌سام با آنها مبارزه کرد و آنها را شکست داد (*مینوی خرد*، ۲۶: ۴۹ـ۵۰). گرشاسب در ادبیات فارسی معروف به اژدهاکُش است. حتی گفته شده است که زمانی یک تورانی به‌نام «نیهاک» او را با تیر زخم زده و دیو بوشاسب را بر او مسلط ساخته است (پورداود و دارمستتر، ۱۴۰۱، ج۳، ص۱۸۷). او در دو جنگ، که اولی به جنگ سلم و تور و دومی به جنگ در جزیرهٔ اژدهایان شهرت دارد، شرکت کرد. این اژدهایان در *گرشاسب‌نامهٔ* اسدی طوسی افرادی هستند با چهره‌های سیاه و دندان‌های گرازمانند، که در کوهی بلند زندگی می‌کنند، در دریاها به شنا می‌پردازند و اموال کشتی‌ها را به‌سرقت می‌برند. از اژدهای شاخدار در یسنه‌ها (۹: ۱۱) و *روایت پهلوی* (۴: ۶۶) سخن رفته است. در *روایت پهلوی* (۱۸: ۸) دربارهٔ گندرو هم توضیحاتی آمده است؛ آبان‌یشت او را «زرین‌پاشنه» نامیده و یادآور شده است که اگر گرشاسب او را نمی‌کُشت، او همهٔ جهان اورمزدی را نابود می‌کرد. این همان گندرو است که در کتاب نهم دینکرد (سوتکرنسک: ۱۵) نیز مورد اشاره قرار گرفته و وجوه مشابهت زیادی با اژدهای شاخدار دارد.

بار دیگر «مینوی خرد» از گنّامینوی بدکار ملعون سخن می‌گوید که تهمورث به‌مدت سی سال بر پشت او سوار می‌شد و او را توسنِ خویش ساخته بود (*مینوی خرد*، ۲۶: ۲۲). تا اینجای حکایت، در مورد اینکه اهریمن می‌تواند مظهری از دشمن باشد، سر نخ چندانی به‌دست داده نمی‌شود؛ اما در بند بعدی می‌خوانیم: «هفت گونه خطِ دبیری که آن بدکار پنهان داشته بود، آشکار کرد» (*مینوی خرد*، ۲۶: ۲۳).

داستان اهریمن‌سواری تهمورث بسیار مشهور است. رام‌یشت، ۳: ۱۱ـ۱۳؛ زامیادیشت، ۱۱: ۲۸ و ۲۹؛ دینکرد ۷، ۱: ۱۹؛ وندیداد، ۱۳: ۱۶ و ۵: ۳۳؛ عریان، ۱۳۷۱ب، ماه فروردین روز خرداد، بند ۸؛ اوگمدیچا، ۹۱ و ۹۲؛ ایادگارجاماسبیگ، ۴: ۱۰ از منابعی هستند که دربارهٔ این موضوع سخن گفته‌اند؛ اما اگر این سواری گرفتن از اهریمن را گره‌افکنیِ ماجرا در نظر بگیریم، آموزش کتابت، بی‌شک اوج داستان و گره‌گشای آن است. اهریمنِ تهمورث به‌احتمال زیاد یکی از دشمنان گردن‌ستبرِ ایران بوده است که وی دست‌کم سی سال او را به‌انقیاد

خویش درآورده بود و علاوه‌برآن، او و اعوان و انصارش را وادار کرده بود که نوشتن را به او بیاموزند.

از دیگر مصادیق انسانیِ دیو در *مینوی خرد*، فرمانروایان و حاکمان بی‌کفایت و کج‌رفتارند:

> **و قدرتِ بد آن باشد که کسی داد و آیین و طریقهٔ راست و درست را بر هم زند و ستم و دزدی و بیداد در کار دارد؛ چیزِ مینو تباه کند و کارِ نیک را خوار دارد و مردم نیک‌کردار را از کردن کار نیک بازدارد و به آنان گزند برساند؛ و همهٔ توجهش به تن خویش و آرایشِ چیزِ گیتی و دارایی و احترامِ بدان و آسیب و سرزنش نیکان و نابودی درویشان باشد** (*مینوی خرد*، **۱۴: ۲۷ـ۳۸**).

و حرف اصلی را در بند ۳۹ بازمی‌گوید: «این گونه حکمرانِ بد، برابر اهرمن و دیوان خوانده شده است».

۱ـ۲. نیم‌دیوان

در یک جا، «دانا» از «مینوی خرد» می‌پرسد: مردم چند نوع‌اند؟ و او پاسخ می‌دهد: «یکی مردم و یکی نیم‌مردم و یکی نیم‌دیو» (*مینوی خرد*، ۴۱: ۵). آن‌گاه در مورد نیم‌دیو می‌گوید: او تنها به‌اسم انسان است؛ اما کردارش به یک دیو دوپا می‌مانَد؛ دنیا و آخرت نمی‌شناسد و خوب و بد و بهشت و دوزخ برایش یکی است. ازسوی‌دیگر، نیم‌مردم نیز به‌لحاظ مفهومی و مصداقی بسیار به نیم‌دیو شبیه است: او «چیز گیتی و مینو را به پسندِ خود کند...؛ گاهی کار نیک به‌کام اورمزد و گاهی به‌کام اهرمن از او سر زند» (*مینوی خرد*، ۴۱: ۱۰ـ۱۱).

گویا «برداشت ایرانی از اهریمن، بایستی به این مخلوقاتِ نیمه‌انسان ـ نیمه‌حیوان بسیار نزدیک بوده باشد» (فون‌گال، ۱۳۸۵، ص۵۷۰)؛ زیرا حضور نیم‌دیوان علاوه بر *مینوی خرد*، در دیگر متون پهلوی نیز بدیل دارد. در *بندهشن* آمده که پیدایش نژاد سیاه، ناشی از نزدیکی کردن یک دیو با یک زن در زیر نگاه ضحّاک بوده است (*بندهشن*، ۹: ۱۰۹). همچنین در دینکرد ۳، افراسیاب با صفت نیم‌دیو مورد اشاره قرار گرفته است: «...افراسیابِ دیومردم [به یوبهٔ همان نیمهٔ دیوی‌اش] حتی با پادافرهِ گناه، روی رستگاری نخواهد دید» (فضیلت، ۱۳۸۱، ۱۱۰: ۲).

۳. دیوپرستی

با اینکه «مینوی خرد» در مواضع متعدد دربارهٔ دیوان سخن گفته و «دانا» را از هم‌نشینی یا تشبّث به آنها منع کرده، فقط در دو جا اصطلاح دیوپرستی را به‌کار برده است. ابتدا در نقل حکایت مربوط به سرانجام روان پس از مرگ، می‌گوید نخستین عملی که دئنا دربارهٔ آن با روان سخن می‌گوید، دیوپرستی است؛ چنان‌که دئنای زیباروی دوشیزه‌سیما به روان پارسا می‌گوید: «...تو چون در گیتی دیدی که کسی دیوپرستی کرد...، نشستی و پرستش ایزدان کردی» (*مینوی خرد*، ۱: ۱۳۱). و دئنای زشت‌روی پلید به روان بدکار می‌گوید: «...چون تو دیدی که کسی پرستش ایزدان کرد...، نشستی و دیوپرستی کردی و دیوان و دروجان را پرستیدی» (*مینوی خرد*، ۱: ۱۷۲ـ۱۷۳).

مشابه این حکایت را *روایت پهلوی*: ۲۳ و *ارداویرافنامه*: ۴، به‌صورت مفصل و وزیدگی‌های زادسپرم: ۳۱، به‌صورت مختصر بازگفته‌اند.

اما دومین اشارهٔ «مینوی خرد» به دیوپرستی، در بند ۱۹ از پرسش ۳۵ صورت گرفته است. «مینوی خرد» در پاسخ به این پرسش که کدام گناه گران‌تر است، سی گناه را برمی‌شمارد که با لواط آغاز و به پشیمان شدن از کار نیک ختم می‌شود. نوزدهمین گناه از این سی بِزه، دیوپرستی است که با توجه به بندهای پیشین و پسین این بند، می‌توان دیو مورد نظر را بر همهٔ انواع دیو ـ که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت ـ اطلاق کرد.

۴. رهایی از اهریمن

اهریمن دشمن شمارهٔ یک آفریدگان اهورایی است و جسم انسان به‌منزلهٔ سدی در برابر تهاجماتِ اهریمنی عمل می‌کند. در دینکرد ۶ آمده است: «...پاسداری این باشد: کسی که تن را مانند دژ کند و بر فراز آن پاسداری کند و ایزد را در آن نگاه دارد و دیو را بدان نهلد» (میرفخرایی، ۱۳۹۲، ص۲۴۴؛ Shaked, 1979, p.203).

در حقیقت در میان مزدیسنان «عقیده بر این بوده که تنِ زرتشتیِ درست‌کار، آسیب‌پذیرترین چیز در برابر حملات مداومِ شر است؛ زیرا دیوان و دروجان خود فاقد تن‌اند؛ بنابراین آرزومندند که صاحب تن شوند» (ویلیامز، ۱۴۰۰، ص۷۷). بدین ترتیب، رعایت آداب طهارت و پاک نگه داشتنِ تن، یکی از راه‌های رهایی از اهریمن و زادگانش است. به‌جز این، دستورالعمل‌های دیگری برای دور کردن دیوان یا ناکام ساختن آنها وجود دارد که از آن جمله می‌توان به خواندن دُرون‌یشت (*روایت پهلوی*، ۵۶: ۸)، تکرار کلام مقدس و یزش ایزدان، ازدواج و فرزندآوری (نوابی، ۱۳۳۹، ۵۰)، نوشیدن هوم (هوم‌یشت، ۱۰: ۶) و دو بار خواندن دعای اهونور (راشدمحصل، ۱۳۸۹، ۰: ۱۲) اشاره کرد.

اما «مینوی خرد» از چند راهکار دیگر نیز نام می‌برد؛ از جمله اینکه بهدین در هر جا و زمان اورمزد را به آفریدگاری و اهریمن را به نابودکنندگی در اندیشه داشته باشد (*مینوی خرد*، ۶۲: ۶؛ ۱: ۸۹؛ ۵۱: ۱۰ و ۱۵) و اهمیت این یادکرد تا حدی است که به‌عنوان یکی از راه‌های منتهی به بهشت از آن سخن می‌گوید (*مینوی خرد*، ۳۶: ۱۰). سرانجام، انجام خویش‌کاریِ فردی یکی دیگر از راه‌های بازداشتن گنّامینوی ملعون از خویشتن است (*مینوی خرد*، ۱: ۷۴).

۵. خرد چشمِ جان است، چون بنگری

نخستین کار اورمزد پس از بر سرِ پیمان آوردنِ اهریمن، سپاسگزاری از خرد خویش بود (*مینوی خرد*، ۵۶: ۳۰) و در *مینوی خرد* به‌دفعات بر اهمیت خرد در مواجهه با اهریمن و دیوان تأکید شده است. آفرینش آفریدگانِ مینو و گیتی و نگاه‌داری و ادارهٔ آنها، به‌واسطهٔ خرد صورت می‌گیرد. سوشیانس، رستاخیز و تنِ پسین هم به یاری خرد انجام می‌پذیرد (*مینوی خرد*، ۵۶: ۵ـ۷)؛ اما نکتهٔ قابل تأمل این است که مجهز شدن به سلاح عقل در برابر تمام گونه‌های دیو کارساز است.

اهریمن به مردم خردمند کمتر آسیب می‌رسانَد (*مینوی خرد*، ۳۳: ۳) و با بهره‌گیری از عقل، در کنار سایر نیروهای حمایتی همچون راستی، پیمان، کوشش و رادی می‌توان اهرمن و دیوان را شکست داد و از دوزخ بی‌بها و تاریک رَست:

and how is it possible to make Aharman, the wicked, and the demons confounded?... that is if they make the spirit of wisdom a support… in this manner, it is possible to…escape from Aharman, the wicked, and hell, the evil-smelling (West, 1871, p.171).

اما مانیفست *مینوی خرد* دربارهٔ اهریمن و نابود کردن او، در پرسش ۵۶ به‌دست داده شده است. در بند ۶: «در فرشگرد، اهرمن و فرزندانش را به نیروی خرد بیشتر می‌توان نابود کرد و از میان برد» و بندهای ۱۴ و ۱۵ و ۲۲: «اهرمن و دیوان، مردی را بیشتر می‌فریبند و به دوزخ می‌کشند که از نظر خرد درویش‌تر... است».

در همین پرسش، علت پیروزی زردشت و تسلیم نشدن او به سخن گُنامینو را پرخِردی او می‌داند و بر کارایی و برّندگی خرد در مواجهه با دسته‌های مختلف دیوان نیز تأکید می‌کند.

در بیشتر متون اوستایی و پهلوی، خرد بزرگ‌ترین بازدارندهٔ دیوان و دروجان نامیده شده است؛ چنان‌که در یادگار بزرگمهر (۴۳) ضمن تأکید بر این موضوع، به انواع خرد (ذاتی و اکتسابی) نیز اشاره می‌شود. دینکرد ۵ نیز از ناتوان کردنِ دیو وَرَن با گوهر خرد سخن گفته و در دینکرد ۳ آمده است که پیش از پادشاهی جمشید، دیوان، ورن را غالب و خرد را ناتوان ساخته بودند.

۶. پایان کار اهریمن

در منابعی همانند وزیدگی‌های زادسپرم (راشدمحصل، ۱۳۸۵ب، ۳۴: ۴۸)، اهریمن کشته می‌شود و این مرگ در متن‌هایی همانند ماه فروردین روز خرداد (عریان، ۱۳۷۱ب، ب۳۸) و جاماسپ‌نامه (لقمان، ۱۳۹۹، ب۱۶) به‌قدری ملموس و صورت‌پذیر است که در آنها، اهوراییان سَرِ اهریمن را می‌بُرند؛ اما در *مینوی خرد* وعده داده شده است که «چون نه هزار سال تمام شد، اهرمن از فعالیت بازداشته شود» (*مینوی خرد*، ۷: ۱۳). مطابق این روایت، پیش از اتمام نه هزار زمستان، که زمان تعیین‌شده در پیمان اورمزد و اهریمن است، هیچ کس نمی‌تواند اهریمن را بگرداند یا تغییر دهد؛ اما در پایان عمر جهان، فرزندان و لشکریان او فرومی‌کاهند و حتی دیو آز هم به‌دست مهر و زروان و مینوی عدالت از بین می‌رود و در نهایت، خود او از کار بازمی‌مانَد (همچنین: زامیادیشت، ۱۵: ۹۶؛ شکیبا، ۱۳۸۰، ۴: ۷۹؛ Jaafari-Dehaghi, ۱۹۹۷, ۲۰: ۳۷؛ *روایت پهلوی*، ۴۸: ۹۲ـ۹۵؛ راشدمحصل، ۱۳۸۵الف، ب۲۶).

نتیجه‌گیری

بر اساس این پژوهش، *مینوی خرد* منبع بسیار ارزشمندی در حوزهٔ دیوشناسیِ مزدیسنا در دوره‌های پسااوستایی محسوب می‌شود. از خلال مطالعهٔ این اثر و تحلیل متن‌شناختی، اسطوره‌شناختی و زبان‌شناختیِ آن می‌توان حضور دست‌کم چهار دسته دیو را در آن شناسایی کرد که عبارت‌اند از: موجودات پیکرمند ماورایی؛ صفات رذیلهٔ

انسانی؛ بلایای طبیعی و دشمنان انیرانی. همچنین راه‌های نفوذ و غلبهٔ این دیوان بر آفریدگان اهورایی، به‌ویژه انسان، و نیز شیوه‌های رهایی از آنها، در این متن پهلوی ارائه شده است. در این کتاب، مبحث دیوپرستی ـ اگرچه به‌اختصار مورد اشاره قرار گرفته ـ حاوی نکات مهمی است که با هر چهار دستهٔ دیوان مطابقت دارد. «خرد» یکی از بنیانهای *مینوی خرد* است و بر خردورزی به‌عنوان بهترین راه دوری از دیوان یا رهایی از آنها تأکید شده است. در نهایت، سرنوشت نهایی اهریمن و دیوان، هم‌راستا با بسیاری از متون اوستایی و پهلوی در بازگشت به تاریکی و دوزخ ترسیم شده است.

منابع

آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (۱۳۸۶). *آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه، متن پهلوی کتاب پنجم دینکرد*. تهران: معین.

بندهشن (۱۳۹۰). گزارنده: مهرداد بهار. گردآورنده: فرنبغ دادگی. تهران: توس.

بهار، مهرداد (۱۳۶۲). *پژوهشی در اساطیر ایران: پارهٔ نخست*. تهران: توس.

بهار، مهرداد (۱۳۹۷). *پژوهشی در اساطیر ایران: پارهٔ نخست و پارهٔ دویم*. تهران: آگه.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶). *آثار الباقیه*. ترجمهٔ ا. داناسرشت. تهران: امیرکبیر.

پورداود، ابراهیم و دارمستتر، جیمز (۱۴۰۱). *اوستا: نامهٔ زرتشت*. ویراست نو: فرید مرادی. تهران: مروارید.

تفضلی، احمد (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.

چرتی، کارلو ج (۱۴۰۳). *ادبیات پهلوی*. ترجمهٔ پانته‌آ ثریا. تهران: فرزان روز.

حاتمی، مریم (۱۴۰۰). *مینوی خرد: پژوهش بر پایهٔ متن پازند*. تهران: برسم.

خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۲). دانای مینوی خرد، شخصیتی خیالی یا تاریخی؟ پیشنهادی برای نام نویسندهٔ اصلی مینوی خرد. *نامهٔ فرهنگستان*، ۱۳(۲)، ۷۳ـ۹۰.

دارمستتر، جیمس (۱۳۸۴). *مجموعه قوانین زردشت: وندیداد اوستا*. ترجمهٔ موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.

دالوند، یاسر (۱۴۰۲). *آوانویسی، ترجمهٔ فارسی و واژه‌نامهٔ مینوی خرد*. تهران: کتاب سده.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۷۵). *تصحیح الارب فی اخبار الفرس و العرب*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دوستخواه، جلیل (۱۳۷۷). آز و نیاز دو دیو گردن‌فراز. در: *جشن‌نامهٔ استاد ذبیح‌الله صفا*. به‌کوشش: سیدمحمد ارابی. تهران: شهاب ثاقب.

دوستخواه، جلیل (گزارش و پژوهش) (۱۴۰۰). *اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*. تهران: ققنوس.

دینوری، ابوحنیفه (۱۳۶۴). *اخبار الطوال*. ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.

رادپور، اسماعیل و اصفهانی، سیده‌مریم (۱۴۰۲). مفهوم خردِ مینوی در حکمت ایران باستان با نظر به دادِستانِ مینوی خرد. *الهیات تطبیقی*، ۱۴(۲۹)، ۱ـ۱۴.

راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۵الف). *تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌های زند بهمن یسن*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۵ب). *نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشت‌ها، واژه‌نامه و تصحیح متن وزیدگی‌های زادسپرم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

راشدمحصل، محمدتقی (۱۳۸۹). *تصحیح متن، آوانویسی، واژه‌نامه و یادداشت‌های دینکرد هفتم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

روایت پهلوی (۱۳۶۷). گزارنده: مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ژینیو، فیلیپ (۱۴۰۰). *ارداویرافنامه*. ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار. تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

شکیبا، پروین (۱۳۸۰). *گزارش گمان‌شکن: شرح و ترجمهٔ متن پازند شکند گمانیک ویچار*. تهران: کتاب کیومرث.

عریان، سعید (۱۳۷۱الف). *ترجمه و آوانوشت متون پهلوی*. گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب آسانا. تهران: کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.

عریان، سعید (۱۳۷۱ب). *ماه فروردین روز خرداد؛ ترجمه و آوانوشت متون پهلوی*. گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب آسانا. تهران: کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.

فارست مندوزا، ساتنام (۱۴۰۰). *جادوگران، بدکاره‌گان و ساحران: انگارهٔ دیو در ایران باستان*. ترجمهٔ انیس صائب. تهران: فرهامه

فرهودی، مصطفی (۱۳۹۳). اخلاق در دین زرتشت از منظر مینوی خرد. *اخلاق وحیانی*، ۲(۵)، ۸۷ـ۱۰۳.

فضیلت، فریدون (۱۳۸۱). *آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمهٔ دینکرد سوم*. تهران: فرهنگ دهخدا.

فون‌گال، هوبرتوس (۱۳۸۵). خدای با سر شیر و سر انسان در دین میترا. *مجموعه مقالات دومین کنگرهٔ بین‌المللی مهرشناسی*. ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر. تهران: توس. ۵۶۵ـ۵۸۱.

قادری، تیمور (۱۳۸۲). اخلاق ایرانی به‌روایت متون پهلوی. *مطالعات ایرانی*، ۲(۳)، ۱۲۵ـ۱۳۷.

کریستن‌سن، آرتور (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

کریستن‌سن، آرتور (۲۵۳۵پ). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمهٔ احمد طباطبایی. تبریز: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.

کوورجی کویاجی، جهانگیر (۱۳۸۸). *بنیادهای اسطوره و حماسهٔ ایران*. گزارش و ویرایش: جلیل دوستخواه. تهران: آگه.

لقمان، بزرگمهر (۱۳۹۹). *جاماسپی: گزارش پارسیگ (پهلوی) یادگار جاماسپ/ جاماسپ‌نامه*. بر پایهٔ گزارش رهام اشه. تهران: شورآفرین.

مزداپور، کتایون (۱۳۶۹). *آوانویسی و ترجمهٔ شایست ناشایست*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

منتظری، سیدسعیدرضا و نظری، محمدرضا (۱۳۹۳). رهیافتی به مفهوم پیمان در اندرزنامه‌های پهلوی. *هفت آسمان*، ۶(۶۳ و ۶۴)، ۵ـ۲۴.

مولایی، چنگیز (۱۳۸۸). *دیو: دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی*. به‌سرپرستی اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی

میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۲). *بررسی دینکرد ششم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مینوی خرد (۱۴۰۰). ترجمهٔ احمد تفضلی. به‌کوشش: ژاله آموزگار. تهران: توس.

نوابی، ماهیار (۱۳۳۹). گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان. *نشریهٔ دانشکدهٔ تبریز*، ۱۲(۵۵)، ۵۱۳ـ۵۳۵.

ویلیامز، آلن (۱۴۰۰). دین زرتشتی متأخر. در: مری بویس و دیگران. *جستاری در فلسفهٔ زرتشتی*. ترجمهٔ سعید زارع و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب. ۴۷ـ۸۴.

هینلز، جان (۱۳۶۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی*. تهران: سروش.

Hintze, A (1994). *Zamyād Yašt: Introduction, Avestan text, Translation, Glossary*. WIESBADEN: Dr LUDWIG REICHERT VERLAG.

Jaafari-Dehaghi, M. (1997). *Transcription, Translation and Commentary of Dādestān ī Dēnīg*. ProQuest LLC.

Madan, D. M. (1911). *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*. Bombay.

Shaked, sh. (1967). Notes on Ahreman, the Evil spirit and his creation. *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. G. Scholem, Jerusalem*, 227-254.

Shaked, sh. (1979). *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*. Colorado: Westerview

Tafazzoli, A. (1993). DĀDESTĀN Ī MĒNŌG Ī XRAD. *Encyclopaedia Iranica*, 554-555, available online at: DĀDESTĀN Ī MĒNŌG Ī XRAD (accessed online at 22 December 2024)

West, E. W. (1871). *The Book of the Mainyō-I Khrad. Pāzend-Sanskrit text with English translation and notes*. Stuttgart and London: APA ORIENTAL PRESS .

Williams, A. V. (1994). DĒW. *Encyclopaedia Iranica*, 333-334, available online at: DĒW (accessed online at 22 December 2024).

Table of Contents

An Explication of the Doctrine of Divine Caliphate in Shiism as a Comprehensive and Civilizational Intellectual Foundation in Comparison with the Concept of Divine Vicarship in Catholic Christianity / 7

✍ *Saeedeh Nekounam / Mohammad Reza Karimi Vala*

A Comparative Study of the Nature of Religion in the Thought of Spinoza and ʻAllāmah Ṭabāṭabāʾī: From Rationalism to Fitra-based (Primordial Nature) Approach / 29

Hasan Karami Mohammadabadi / ✍ *Ali Asgari Yazdi / Seyed Mojtaba Mirdamadi / Hossein Rahnamaei*

A Critical Analysis of Religious Experience in the Thought of Ramakrishna with an Emphasis on Islamic Principles / 49

✍ *Elaheh Moghadam Manesh / Hossein Rahnamaei*

Analysis and Examination of cotextualization in Christian Mission / 69

Abolhasan Pourghorbani

An Analytical Study of Third Wave Pentecostal Churches in Latin America: Case Studies and Implications / 91

Seyed Mohammad Reza Miryousefi

A Re-examination of the Status of Women in Zoroastrian Jurisprudence of the Sassanid Era / 113

Somayeh Khalil

Factors in the Formation and Reinforcement of Exaggerated and Negligent Views Concerning Women in Hinduism / 131

Mehdi Honarjoo

The Black Verse: An Examination of the Role of Ahriman and the Demons in the Dādestān ī Mēnōg ī Xrad / 151

Marzieh (Khorshid) Soleimani / ✍ *Seyyed Saeid Reza Montazer / Mostafa Farhudi*

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān **Vol.17, No.1**

A Quarterly Journal of Religions **Winter 2026**

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

Editorial Board:

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

Address:

IKI، Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd.، Qum، Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3473

Fax: +98 253-293-4483

politicsmag@qabas.net

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

Print ISSNL: 2008-8116

Online ISSN: 2980-809X