



A Critical Examination of Spiritual Lifeworld in the Thought of Karen Armstrong and Tenzin Gyatso¹

Mohammad Hossein Kiani¹

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran.

Email: kiani61@yahoo.com; Orchid: Orcid: 0000-0001-5956-129X

Abstract

Armstrong's and Gyatso's views are based on religious teachings and providing a spiritual idea to solve social crises and achieve happiness. This article aims to evaluate this approach under the title "spiritual lifeworld" and the question is, what are the shortcomings of their analysis of the lifeworld as a comprehensive approach to achieve happiness? Therefore, they pay attention to common issues such as paying attention to global challenges, extracting from religion and not committing to religion. However, Armstrong emphasizes living in the light of "compassion" and Gyatso emphasizes living in the light of "joy". Both of them, regarding spiritual lifeworld, believe that compassion or joy is the purpose of

1 . **Cite this article:** Kiani, M. H. (1402 AP). A Critical Examination of Spiritual Lifeworld in the Thought of Karen Armstrong and Tenzin Gyatso. *Journal of Islamic Spirituality Studies*, 2(4), pp. 135-161. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.67413.2708>.

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 11/01/2024 ● **Revised:** 01/02/2024 ● **Accepted:** 14/02/2024 ● **Published online:** 17/03/2024

© The Authors



happiness. However, their occurrence faces at least two problems. First, in referring to religious beliefs - in proving their thoughts - they misunderstand the truth of religion. Second, their definition of happiness is incomplete, because they do not pay attention to all aspects of happiness. In their thought, happiness is reduced to ideals in worldly life or is limited to presenting positive and hopeful views against difficult life conditions. In fact, they limit happiness to social crises and neglect other human possibilities and goals.

Keywords

New spirituality, global concerns, compassion, joy, happiness, Karen Armstrong, Tenzin Gyatso.

بررسی انتقادی «زیست - جهان معنوی» در اندیشه کارن آرمسترانگ و تنزین گیاتسو^۱

محمدحسین کیانی^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (علیهم‌السلام)، تهران، ایران.
 Email: kiani61@yahoo.com; Orcid: 0000-0001-5956-129X

چکیده

اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو با استناد به تعالیم دینی و به‌منظور ارائه اندیشه معنوی برای حل بحران‌های اجتماعی و تحقق سعادت شکل می‌گیرد؛ هدف این مقاله نیز، سنجش این رهیافت تحت عنوان «زیست - جهان معنوی» است و پرسش اینک، تحلیل آنها از زیست - جهان به‌منزله رهیافتی فراگیر برای وصول به سعادت دربردارنده چه کاستی‌هایی است؟ بدین‌سان، آنها بر مسائل مشترکی نظیر: اعتنا به چالش‌های جهانی، اقتباس از دین و عدم تعهد به دین توجه دارند؛ لکن، آرمسترانگ به زیستن در پرتو «شفقت» و گیاتسو، به زیستن در پرتو «شادی» تأکید دارند. توأمان، ناظر به زیست - جهان معنوی معتقدند که شفقت یا شادی مقصود سعادت است؛ لکن تقریر آنها دست کم با دو اشکال مواجه می‌شود؛ نخست، در استناد به باورهای دینی - در مقام اثبات اندیشه خود - دچار سوء برداشت از حقیقت دین می‌شوند. دوم، استنتاج آنها از خوشبختی ناقص است؛ چراکه به تمام جوانب سعادت توجه ندارند. خوشبختی در اندیشه آنها به آرمان‌هایی مندرج در زندگی دنیوی تنزل می‌یابد و یا به ارائه دیدگاه‌های مثبت و امیدبخشانه در برابر شرایط سخت زندگی محدود می‌شود. در واقع، آنها سعادت را در سروسامان‌دادن به بحران‌های اجتماعی تقلیل می‌دهند و از دیگر امکانات و اهداف انسانی غفلت می‌کنند.

کلیدواژه‌ها

۱. **استاد به این مقاله:** کیانی، محمدحسین. (۱۴۰۲). بررسی انتقادی «زیست - جهان معنوی» در اندیشه کارن آرمسترانگ و تنزین گیاتسو. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۲(۴)، صص ۱۳۵-۱۶۱.

<https://doi.org/10.22081/JSR.2024.68327.1069>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷



معنویت جدید، دغدغه‌های جهانی، شفقت، شادی، خوشبختی، کارن آرمسترانگ، تنزین گیاتسو.

مقدمه

معنویت جدید مشتمل بر مجموعه‌ای از نظریه‌ها و توصیه‌های متنوع فارغ از «تعهد به دین سنتی» و ناظر به رشد شخصی و آرامش درونی است. در واقع، هرچند که معنویت جدید دربردارنده آموزه‌هایی است درباره رابطه شخص با خود، طبیعت و هرآنچه که فرد آن را متعالی می‌داند؛^۱ لکن می‌توان به دسته‌ای از معنویت‌های جدید نیز اشاره کرد که با تعهد به دین/ادیان سنتی در پی تحقق اهداف یادشده هستند. به عبارت دیگر، با آن که برخی از معنویت‌های جدید موافق با مولفه‌های سکولار هستند؛ توامان به نگرش‌های دینی نیز متعهد می‌شوند. البته این توجه به معنای تعهدی تعبدگرایانه و یکسره منطبق با قرائت‌های دینی نیست؛ بلکه برداشتی آزاد و متأثر از دغدغه و ارزش‌های امروزی است. آنها به ارائه خوانش‌های جدید از ادیان سنتی پرداخته و برداشت‌های جدیدی از آن ارائه می‌دهند و یا به گزینش مولفه‌های سنتی می‌پردازند که منطبق بر دغدغه‌های جامعه امروزی است؛ در نتیجه، اغلب قرائتی تحریف‌شده، التقاطی و مردم‌پسند به دست می‌دهند.

این دسته از معنویت‌ها که از آن تحت عنوان «معنویت شبه‌دینی» یاد می‌کنیم اهداف متنوعی را دنبال می‌کنند؛ لکن با اندکی تسامح می‌توان تصریح داشت که «هدف از معنویت جدید شادزیستن یا کمک به دیگران است» (Wilkinson, 2007, p. 47). چنانچه «شادزیستن» و «کمک به دیگران» در آموزه بسیاری از تئوریسین‌های معنویت جدید وجود دارد. بدین گونه که برخی از آنها مبنی بر این هدف و با خوانش سوپژکتیو از باورهای دینی به ارائه مدل‌های متنوعی از معنویت شبه‌دینی اقدام کرده‌اند که از جمله می‌توان به کارن آرمسترانگ^۲ و

۱۳۶

مجله
پژوهش‌های فلسفی

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

1. See: Tony Wilkinson, *The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics*, 2007.

۲. کارن آرمسترانگ Karen Armstrong نویسنده و پژوهش‌گر مطالعات تطبیقی ادیان است که به سال ۱۹۴۴ ←

تنزین گیاتسو^۱ اشاره کرد. در واقع، اندیشه آنها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه آنها ذیل نظریه زیست-جهان معنوی خواهان ارائه توصیه‌هایی اجتماعی برای رسیدن به سعادت و رستگاری هستند.

هدف مقاله حاضر، ارائه تقریری از «زیست-جهان معنوی» در اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو است و اینکه به‌واقع، این رهیافت تا چه اندازه از اتقان و جامعیت برخوردار

→

می‌لادی در ورسترشایر Worcestershire، واقع در انگلستان دیده به جهان گشود. در سال ۱۹۸۲ میلادی، اولین اثر خود را تحت عنوان «از میان دروازه باریک Through the Narrow Gate» منتشر کرد. استقبال از این اثر موجب شد تا کارن آرمسترانگ تمرکز و فرصت بیشتری را صرف نویسندگی کند. ده سال بعد، انتشار کتاب تاریخ خدا توانست پر فروش‌ترین کتاب سال ۱۹۸۳ شود و جوایزی را در آمریکا دریافت کند. چنانچه، کتاب محمد او نیز پر فروش‌ترین کتاب سال آمریکا پس از حادثه یازده سپتامبر شد. آرمسترانگ در سال ۲۰۰۶ میلادی از دانشگاه آستون، در سال ۲۰۱۰ میلادی از دانشگاه کوپینز و در سال ۲۰۱۴ میلادی از دانشگاه مک گیل موفق به اخذ دکترای افتخاری در الهیات شد. همچنین، او موفق به کسب جوایز متعددی از مؤسسات و دانشگاه‌ها است. در این میان، تمرکز آرمسترانگ بر تعالیم مشترک ادیان به‌ویژه در موضوع مهر و محبت است؛ از این رو، منشور شفقت Charter for Compassion را در سال ۲۰۰۹ ارائه داد. این سند بر مبنای پذیرش و اعتراف به ارزش محبت در ادیان است که مورد حمایت افرادی نظیر دالایی لاما Dalai Lama، دزموند توتو Desmond Tutu و ... واقع شده است.

۱. تنزین گیاتسو Tenzin Gyatso به‌عنوان چهاردهمین دالایی لاما به سال ۱۹۳۵ میلادی در تبت به دنیا آمد. از آن‌رو که مردم تبت بر این باورند که هر دالایی لاما، تناسخ دالایی‌های گذشته بوده و همه آنها نیز تجلی «بودیستاوا Bodhisattva» هستند، بلافاصله با مرگ سیزدهمین دالایی لاما، جست‌وجو برای شناسایی دالایی لاما‌ی جدید را آغاز کردند و بعد از گذشت فرایندی، تنزین گیاتسوی دو ساله به سمت چهاردهمین دالایی لاما انتخاب شد. در پنج‌سالگی تاج‌گذاری کرد و در شش‌سالگی تحصیلات اختصاصی خود را آغاز نمود. در سال ۱۹۴۲ به مقام «راهب» رسید و در نهایت، توانست به سال ۱۹۵۹ میلادی به درجه گش لارامپا Geshe Lharampa - معادل تخصص در فلسفه بودایی - نائل شود. او به کشورهای فراوانی سفر کرده و در بسیاری از دانشگاه‌ها و موسسات بین‌المللی به ایراد سخنرانی پرداخته است. موضوع بسیاری از سخنرانی‌های او در باب حقوق بشر، صلح جهانی و ضرورت آشتی بین‌المللی است. ضمن آنکه، تقدیرها و جوایز متعددی از طرف نهادهای علمی و بین‌المللی به او اهدا شده که مهم‌ترین آن نیز جایزه صلح نوبل به سال ۱۹۸۹ است. علاوه بر این، سه مرتبه به سال‌های ۱۹۶۱، ۱۹۶۵ و ۱۹۶۵ در مجمع عمومی سازمان ملل به سخنرانی پرداخت و متاثر از سخنان او نیز قوانینی تصویب شد.

است. به عبارت بهتر، پرسش مقاله این است که، تحلیل معنوی آنها از زیست-جهان به منزله رهیافتی فراگیر برای وصول به سعادت دربردارنده چه کاستی‌هایی است؟ بدین‌سان، در مقام ارائه پاسخ به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی-انتقادی، نخست به زمینه‌های مشترک شکل‌گیری اندیشه در اندیشه آنها اشاره خواهیم کرد؛ سپس توضیح می‌دهیم که چگونه آنها زیستن در پرتو شفقت و شادی را به منزله بنیاد اندیشه خود در نظر می‌گیرند و درنهایت نشان خواهیم داد که اندیشه آنها دست‌کم با دو اشکال اساسی مواجه است: «سوء برداشت از حقیقت دین» و «استنتاج ناقص از خوشبختی». ارزیابی از این دو اشکال نیز به شیوه عقلانی - برون دینی - آغاز می‌شود و در ادامه و برای اثبات دعاوی نیز به برخی شواهد درون دینی - مستندات اسلامی - اشاره می‌کنیم.

۱. زمینه و بایسته‌های نظریه؛ اشتراک دیدگاه‌ها

زیست - جهان در اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو بدین معنا است که آنها با استناد به تعالیم دینی خواهان ارائه خوانشی معنوی برای حل بحران‌های اجتماعی و رسیدن به سعادت و خوشبختی در مرتبه فردی و اجتماعی هستند. اساساً، خوشبختی در اندیشه آنها به نحوه زیست آدمی وابسته است؛ از این‌رو، نحوه زیستن رابطه مستقیمی با خوشبختی یا بدبختی دارد. از سوی دیگر، این رهیافت مبنی بر دغدغه‌های همسویی شکل گرفته است.

۱-۱. بحران و ایده فراگیر

آرمسترانگ و گیاتسو به بحران‌های اجتماعی توجه داشته و می‌کوشند تا نظریه خود را در پرتو دغدغه‌های جمعی بیان کنند. در واقع، طرح دغدغه‌های اجتماعی ناظر به یافتن راه کارهایی فردی است تا در پرتو آن مشکلات جمعی را کاهش دهند. به عبارت دیگر، هر دو بر این باورند که جهان با چالش‌های عمیقی مواجه است و راه‌حل چالش‌ها

نیز در آموزه‌های معنوی است. آرمسترانگ معتقد است که چنین بحران‌هایی در تعارض با زیست معنوی محسوب می‌شوند. این بحران‌ها در ابعاد وسیعی نظیر خشونت، جنگ، مشکلات زیست‌محیطی و چالش‌های ژئوپلیتیک، پیامدهای مخرب پیشرفت‌های اقتصادی و صنعتی، تبعات تکنولوژی، بنیادگرایی دینی و بسیاری مسائل دیگر نمایان می‌شوند. به زعم آرمسترانگ «در طی قرن بیستم شاهد فوران خشونت در سطح بی‌سابقه‌ی بودیم. این غم‌انگیز است که توان ما در آسیب‌رساندن و نابود کردن همدیگر با پیشرفت فوق‌العاده‌ی اقتصادی و عملی‌مان هماهنگ است» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶، ص ۱).

چنان‌چه گیاتسو نیز از محدود معنویت‌گرایان معاصر است که به فعالیت‌های سیاسی پرداخته و دارای هویت سیاسی نیز هست. این مسئله علاوه‌بر اینکه به ساختار سیاسی تبت باز می‌گردد؛ چراکه براساس قانون اساسی تبت، گیاتسو - دالایی لاما - به‌عنوان رئیس دولت نیز شناخته می‌شود^۱. اما موقعیت و عملکرد سیاسی دالایی لاما چهاردم بر حسب شرایط پیش‌آمده ویژه است؛ چراکه فارغ از دغدغه‌های سیاسی مربوط به تبت - هرچند مرتبط با آن - وی به بسیاری از کشورها مسافرت می‌کند و ضمن حمایت از منافع ملت تبت، به سخنرانی‌های متنوع در زمینه مسائلی می‌پردازد، نظیر: آموزه‌های بودیسم تبتی، اهمیت معنویت، شادی و شفقت، راه‌های کاهش درد و رنج، مسائل آموزشی، گفتگوهای بین‌الادیانی، مسئله دموکراسی، عدم خشونت و امنیت،

۱. فعالیت سیاسی-اجتماعی گیاتسو با حمله دولت چین به تبت در سال ۱۹۵۰ میلادی و تصرف تبت آغاز شد. از آن زمان چالش وی با مقامات و خواسته‌های دولت چین شدت گرفت؛ اعتراضات دالایی لاما به ویژه با قیام مردم تبت به سال ۱۹۵۹ افزایش یافت و سرانجام موجب شد تا او به هند نقل مکان کرده و دولت «تبت در

خواستار نابودی فرهنگ بومی آنان است. در مقابل، حاکمیت چین بر تبت نیز کماکان - به‌صورت مسئله‌ای بحث‌برانگیز - باقی ماند و موجب شد تا سازمان‌های مدافع حقوق بشر، مقامات چین را به تلاش برای نابودی فرهنگ بوداییان تبت و سرکوبی وفاداری مردم به رهبر تبعیدی متهم کنند. در مقابل، دولت چین بسیاری از نهادهای بین‌المللی و حتی برخی دولت‌ها را برای پذیرفتن دالایی لاما تشویق، ترغیب و یا تحت فشار قرار می‌داد. اما دالایی لاما توانسته بود تا همدردی و رغبت غربیان نسبت به خود و مردم تبت را به دست آورد.

محیط زیست، اقتصاد، مسئله سقط جنین و تمایل‌های جنسی و غیره. تا حدی که می‌توان مدعی بود که بخش قابل توجهی از شهرت و افتخارات او مرهوم ارائه راه‌کارهایی برای حل بحران‌های اجتماعی بوده است.

۲-۱. اقتباس از دین

نظریه معنوی آرمسترانگ و گیاتسو بر بنیاد تعالیم دینی ارائه می‌شود. این ادعا که مورد توافق و تأکید آنها است با یک ملاحظه نیز همراه است. بدین سان، هر دو تأکید دارد که آموزه‌های دینی منبع مهمی در حل چالش‌های جهانی است. اساساً، رویکرد معنویت‌گرایانه آرمسترانگ را می‌توان در تلاش او در مطالعه تطبیقی ادیان برای یافتن «رهیافت مشترک» پی‌گیری کرد. وی می‌کوشد با بررسی باورهای ادیان بزرگ، به تحلیل مشترکی از دیدگاه‌های آنها نائل شود. در این میان، او به اسطوره‌ها نیز پرداخته است؛ چنان‌چه اندیشه‌های او درباره نسبت اسطوره و معنویت را می‌توان در کتاب تاریخ مختصر اسطوره به وضوح مشاهده کرد.^۱ به زعم آرمسترانگ، اسطوره ماهیتی تعالی‌بخش دارد مشروط به آنکه «اسطوره را به‌عنوان بخشی از یک فرایند تحول شخصی تجربه کنیم» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳). او با متدولوژی که برآمده از عقل‌گرایی مدرن و بینشی دینی برخاسته از مسیحیت است، با تحلیل باورهای انواع ادیان و اسطوره‌ها می‌پردازد. از جمله اهداف مهم او از این تحلیل، یافتن بنیاد یا رهیافت مشترک است. تأکید بر این بنیاد مشترک، علاوه بر اینکه هم‌زبانی میان ادیان و ایجاد فضای

۱. آرمسترانگ می‌گوید: «پرواز روحی، متضمن سفر جسمانی نیست، بلکه خلسه‌ای است که در آن روح حس می‌کند جسم را ترک کرده است. بدون نزول اولیه به اعماق زمین، هیچ‌گونه عروجی به آسمان صورت نخواهد گرفت. بدون مرگ، زندگی جدیدی در کار نخواهد بود. مضمون‌های این معنویت اولیه، در همه فرهنگ‌ها، در سفرهای معنوی عرفا و یوگی‌ها تکرار می‌شود. این نکته بسیار مهم است که این اسطوره‌ها و آیین‌های عروج، به اولین دوره‌ی تاریخ بشر باز می‌گردند؛ به عبارت دیگر، یکی از آرزوهای اساسی بشر، میل به «بالا بردن» وضعیت بشری است. به محض آنکه انسان‌ها فرایند تکامل را به اتمام رسانند، دریافتند که آرزوی بالاترین در شرایط وجودی آنها تعبیه شده است» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص ۱۹).

همدلانه برای گفتگوی متقابل را فراهم می‌سازد، موجب ارائه رهیافتی برای زیست معنوی نیز می‌شود.

تعالیم معنوی گیاتسو را می‌توان ذیل اهمیت او به معنای زندگی و یافتن هدفی برای آن تشریح کرد. او فهم هرگونه معنای زندگی را منوط به یافتن هدف آن دانسته و مکرر در بسیاری از آثارش ادعا می‌کند که هدف زندگی رسیدن به شادی است. سپس کسب شادی که به عنوان یکی از نیازی مهم زیست جهانی محسوب شده و همچون راه‌حلی برای بحران‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی انسان معاصر نیز به شمار می‌آید را با مسئله رنج بودیسمی پیوند می‌زند. بدین سان، دلایی لاما اهمیت دستیابی به شادی را در فضای تعالیم بودایی دنبال می‌کند و به شکل غیرمستقیم، هرگونه معنا و هدف متعالی از زندگی را نهفته در آموزه‌های بودیسم می‌داند.

۱۴۱

پژوهش‌های
میان‌رشته‌ای

پروسی انتقادی «زیست - جهان معنوی» در اندیشه کارن آرمسترانگ و نئزین گیاتسو

۳-۱. عدم تعهد به دین

آرمسترانگ و گیاتسو تأکید دارند که هرچند آموزه‌های دین/ادیان منبع مهمی در حل چالش‌های جهانی است و این که هر دو بر این بینش مشترک به ارائه راه کارهایی برای تحقق «زیست-جهان معنوی» اقدام می‌کنند؛ لکن، توامان هر دو بر این ملاحظه نیز اشتراک نظر دارند که برای رسیدن به هدف - ایده معنوی - تعهد به دین/ادیان لازم نیست.

گیاتسو معتقد است که رسیدن به شادی و خرسندی دارای اهمیت است و بر همین مبنا می‌گوید: «هرگاه دین ویژه‌ای به شما آسودگی بخشید باید آن دین را برگزینید و اگر دلتان نخواست می‌توانید آن را رها کنید» (دلایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۵۵) و یا آنجا که می‌گوید: «هر فردی سنت دیگری را مناسب‌تر و موثرتر تشخیص داد، آن سنت

۱. این باور به اندازه‌ای در تفکر دلایی لاما بنیادین است که براساس آن، ملاک تشخیص کردار مثبت و منفی را نهفته در رابطه آن با تحقق شادی می‌داند: «کردارها یا انگیزه‌هایی که مایه خرسندی و نیک‌بختی ما می‌شود، مثبت و آنهایی که سرانجام برای ما درد و رنج را به بار می‌آورد، منفی هستند» (دلایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

و دین برای او بهتر است؛ مانند این است که شما به رستورانی بروید، دور میزی بنشینید و غذاهای متفاوتی را بنابر سلیقه‌ی خود سفارش بدهید» (دلایی لاما، ۱۳۸۲، ص ۲۱۳) و یا آن‌گاه که می‌گوید: «اینکه از یک مذهب دنباله‌روی کنیم، موضوعی است که به حقوق فردی مربوط می‌شود. این احتمال نیز وجود دارد که کسی مذهبی نداشته باشد و شاید در برخی موارد چنین روشی ساده‌تر به نظر برسد» (دلایی لاما، ۱۳۸۴، ص ۴۶). به عبارت دیگر، گیاتسو معتقد است: «به اعتقاد من مهمترین هدف زندگی رسیدن به شادی است؛ اعم از این که به اصول مذهبی معتقد باشیم و یا اعتقاد نداشته باشیم. تمامی انسان‌ها پیرو هر مذهبی که باشند، لاجرم در جست‌وجوی رسیدن به چیز بهتری در زندگی خواهند بود؛ از این‌رو فکر می‌کنم که حرکت و فعالیت ما به سوی یافتن شادی است» (دلایی لاما، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

آرمسترانگ نیز معتقد است که برای رسیدن به هدف - ایده معنوی - تعهد به ادیان لازم نیست؛ چراکه ادیان خود با چالش‌هایی مواجه هستند. به عبارت دیگر، هرچند که ادیان نقش سنتی در حل چنین بحران‌هایی داشته‌اند؛ لکن خود دچار «چالش» و «بدفهمی» شده است. برای نمونه، بدفهمی از دین در اینکه به اشتباه برداشت می‌شود که دین موظف به ارائه پاسخ به انواعی از پرسش‌های انسان است؛ حال آنکه عقل موظف به ارائه چنین پاسخ‌هایی است. در واقع، وظیفه دین یاری‌رساندن به آدمی برای زیست خلاقانه، صلح‌آمیز و شادمانه با واقعیت‌هایی است که برای آن‌ها توضیح واضح و تبیین روشنی نداریم؛ مواردی نظیر مرگ، درد، غم، ناامیدی، بی‌عدالتی و جنبه‌های بی‌رحمانه زندگی و ... (Armstrong, 2009, p. 241). وانگهی، نمونه تعهد به دین در این که برداشت‌های نابخردانه از آن موجب شده تا دین که قرار بود خشونت و درماندگی زمانه را تسکین دهد، خود در قالب بنیادگرایی به منبعی برای خشونت، نفرت، تروریسم، جنگ و ظلم تبدیل شده است.

۲. مفاد و لوازم نظریه؛ افتراق دیدگاه‌ها

هرچند آرمسترانگ و گیاتسو دغدغه مشترکی درباره بحران‌های اجتماعی داشته و می‌کوشند تا نظریه معنوی خود را با الهام از آموزه‌های دینی ارائه دهند. لکن، تبیین متمایزی از مفاد نظریه زیست-جهان معنوی ارائه داده و راه کار متمایزی ذیل نظریه به منظور رسیدن به سعادت و رستگاری به دست می‌دهند.

۱-۲. زیستن در پرتو شفقت

سعادت در اندیشه آرمسترانگ به منزله زیستن در پرتو شفقت است. او برای برون‌رفت از تنگناها و یافتن رهیافتی به پشتوانه مطالعات تطبیقی ادیان به این جمع‌بندی می‌رسد که با تأسی از دیدگاه کارل یاسپرس^۱ درباره «عصر محوری»^۲ می‌توان به مدلی کارآمد دست یافت. به زعم یاسپرس، عصر محوری به دوره‌ای طلایی اشاره دارد که نبوغ آدمی به واسطه التفات به هستی مطلق، خویش‌شن خویش، مرزهای وجودی خود، آگاهی و آزادی و ... آشکار شد.^۳ این دوره با ظهور آیین کنفوسیوس و آیین دائو در چین، هندوئیسم و آیین بودا در هند، یکتاپرستی در اسرائیل و خردگرایی فلسفی در یونان رقم خورده است. آرمسترانگ بر مبنای بینش یاسپرس و این که چگونه فرزندان عصر محوری قادر به بازگویی وضعیت کنونی ما هستند؟ بر این باور است که مطالعه عصر محوری می‌تواند تمرینی در باستان‌شناسی معنوی برای تطبیق بینش‌های آن با وضعیت زمانه باشد تا بدین‌سان، رهیافت‌های کاربردی برای بهبود وضعیت کنونی به دست آید. چنان‌چه می‌گوید: «یهودیت، مسیحیت و اسلام همه شگفتی‌های امروزی

1. Karl Jaspers

2. Axial Age

۳. کارل یاسپرس در این باره می‌گوید: «آنچه در این دوره تازگی داشت این بود که آدمی به تمام هستی و به خود خویش و به مرزهای خویش آگاه شد. هولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت؛ پرسش‌های اساسی به میان آورد و تلاش کرد تا از ورطه هولناکی که در برابر خود می‌دید به آزادی و رهایی پناه ببرد و در عین حال که به مرزهای خود آگاه می‌گردید، والاترین هدف‌ها را برای خود معین کرد و در ژرفنای خودبودن و در وضوح تعالی، نامشروط را تجربه کرد» (یاسپرس، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

عصر محوری آغازین بودند. این سه سنت، همه آن بینش محوری را از نو کشف کردند و آن را به طرز حیرت‌انگیزی به زبانی برگرداندند که مستقیماً بازگوی اوضاع زمانه‌شان بود» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶، ص ۳)؛ از این رو، وظیفه ما در عصری که مملو از بحران‌های پراکنده است، تتبع در عصر محوری برای وصول به رهیافت نوین معنوی است.

آرمسترانگ این رهیافت را به «شفقت و مهرورزی» تقلیل می‌دهد. بدین معنا که هر چند سلوک بر مدار شفقت و مهرورزی یکسره موافق زیست فرزنانگان عصر محوری است؛ لکن، گویی گوهر آموزه‌های سنتی در شفقت خلاصه می‌شود. به عبارت بهتر، گویی برای رسیدن به هم‌زبانی باید از مجموع و تنوع آموزه‌های سنتی صرف‌نظر کرده و تنها بر شفقت جهت خروج از بحران‌های فردی-اجتماعی زمانه تمرکز کرد. او توضیح می‌دهد که مهم‌ترین خصیصه سلوکی نزد فرزنانگان این عصر، مشی مهرورزانه نسبت به تمامی هم‌نوعان بوده است. این سلوک در قالب معنویتی همدلانه و غم‌خوارانه متبلور می‌شود و تمرکز آن در بعد درونی، بر پاک‌سازی فرد از خودپرستی، خشونت، تکبر و خودخواهی است. این پاک‌سازی درونی در حوزه اجتماعی موجب گسترش شفقت و مهرورزی خواهد شد. او می‌گوید:

رحم و شفقت ویژگی اکثر ایدئولوژی‌هایی بود که طی عصر محوری آفریده شدند. این ایده‌آل رحمت‌آمیز حتی بودائیان را واداشت هنگامی که عنصر عشق و ایثار را به مفهوم بودا و بودی ستوها وارد نمودند، تغییر عمده‌ای در نگرش دینی خود ایجاد نمایند. پیامبران تأکید می‌کردند که دین و عبادت در صورتی که افراد جامعه روحیه‌ای شفقت‌آمیز و عادلانه اختیار نکنند، بی‌فایده است. این بینش توسط عیسی، پل و ربی‌ها بسط و تکامل یافت که همه در ایده‌آل‌های یهود سهیم بودند و به منظور اجرای آن‌ها خواهان تغییرات عمده در یهودیت بودند. قرآن ایجاد جامعه عادلانه و مبتنی بر رأف‌ت را اساس دین اصلاحی پرستش‌الله نمود (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ص ۶۰۴).

به‌زعم آرمسترانگ این رهیافت می‌تواند علاوه بر اعتلای وجودی و تعهد شخصی موجب کاهش آشفتگی و خشونت اجتماعی شده و معنویت برآمده از صلح و قدردانی

را به ارمغان آورد. او تأکید دارد که چنین معنویتی از منابع مثبت، یعنی سنت‌های کهن^۱ و ادیان بزرگ به دست خواهد آمد. «به جای دورریختن آموزه‌های دینی باید به دنبال لب معنوی آن‌ها باشیم. تعلیم دینی هیچ‌گاه، فقط بیان یک واقعیت عینی نیست؛ بلکه برنامه‌ای برای عمل است» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶، ص ۴۵۶).

۲-۲. زیستن در پرتو شادی

سعادت در اندیشه گیاتسو به منزله زیستن در پرتو شادی است. او به پیوند اساسی میان «کسب شادی و خشنودی» و «اقتباس از تعالیم بودایی» تأکید دارد. برای نمونه، او اذعان دارد که درد و رنج به مثابه عامل بنیادین در فقدان شادی را باید در فضای باورهای بودایی فهم کرد. بر این اساس، نخست بیان می‌کند که، تمامی تعالی بودایی بر محور چهار حقیقت سامان پذیرفته‌اند: «نخست، رنج وجود دارد؛ دوم، رنج علت دارد؛ سوم، رنج را می‌توان پایان داد؛ چهارم، راهی برای رهایی از رنج وجود دارد» (دالایی لاما، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶). سپس توضیح می‌دهد که رنج بخشی از موجودیت آدمی است و آن‌چنان در نهاد او ریشه دارد که «معمولاً به هنگام تولد هر فردی می‌گویند تولدت مبارک؛ درحالی‌که روز تولد شما در حقیقت روز تولد درد و رنج است» (دالایی لاما، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸) و در نهایت، به این نکته توجه می‌دهد که درد و رنج را تنها باید در فضای باورهای بودایی فهم کرده و متاثر از آن نیز باید راه کارهایی برای غلبه بر رنج یافت:

وقتی از ماهیت ناخشنودکننده موجودیت صحبت می‌کنم، باید این مطلب را

۱. آرمسترانگ می‌گوید: «امروزه در یک جهان تراژیک زندگی می‌کنیم که در آن، چنان‌که یونانی‌ها می‌دانستند، هیچ جواب ساده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. لازمه ژانر تراژدی این است که یاد بگیریم چیزها را از چشم دیگران ببینیم. اگر دین باید به جهان گسسته‌ی ما روشنایی بدهد. ما چنان‌که منسیوس گفته است، به این احتیاج داریم که به دنبال آن دل‌گمشده و روح‌غم‌خوارگی که در سینه سنت‌های ما هست، بازگردیم» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶، ص ۴۶۴).

درک کرد که این متن، مسیر کلی بودا است. این مطلب باید در متن اصلی آن یعنی در چارچوب مکتب بودایی مطالعه و درک شود که اگر چنین نشود، به حتم خطر برداشت اشتباه یا درک غلط از این دیدگاه به صورت دیدی بدبینانه و منفی وجود خواهد داشت. در نتیجه، درک منظور اصلی بودیسم نسبت به کل موضوع درد و رنج بسیار با اهمیت است. ما دریافته‌ایم که در تعلیمات عمومی خود بودا، اولین چیزی که او تدریس می‌کرد، اصول چهارگانه حقیقت بود که اولین مطلب آن در مورد حقیقت درد و رنج بود. در اینجا تأکید زیادی در مورد درک ماهیت درد و رنج وجودی فرد است (دالایی لاما، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴).

او حتی بر محور این بینش، فلسفه وجودی دیگر ادیان را براساس بودیسم بیان می‌کند. برای نمونه می‌گوید: «مذاهب مختلف با رنج و مسائل اساسی انسان نظیر مرگ، پیری، بیماری و جنگ و غیره سروکار دارند. از آنجا که طبیعت انسان و مسئله رنج یکسان باقی مانده‌اند، مذاهب نیز هنوز موضوعاتی مطرح به حساب می‌آیند» (دالایی لاما، ۱۳۸۴، ص ۸۱). ضمن آن که هدف تمام ادیان را نیز ساخت جهانی بهتر و انسانی شادمان‌تر می‌داند: «دین‌های گوناگون دارای دیدگاه‌ها و اصول زیربنایی متفاوتی هستند، هرچند که این مهم نیست؛ زیرا هدف همه ادیان کمک به ساخت جهانی بهتر و انسانی بهتر و شادمان‌تر است. پس هدف ادیان واحد است» (دالایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). به عبارت دیگر، او معتقد است که «فلسفه و دین بر پایه توانایی انسان در جهت فهم گسترده رنج پدید آمده است» (دالایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸).

از سوی دیگر، گیاتسو به تبیین بی‌ثباتی جهان براساس نظرات بودا و فیزیک کوانتوم می‌پردازد^۱. بدین معنا که ابتدا به شباهت آموزه «بی‌ثباتی» بودیسم و ناپداری ذرات در فیزیک اشاره کرده و دوسطح از بی‌ثباتی بودیسم را اینچنین برمی‌شمارد: «دو

1. See: Dalai Lama, The Universe in a Single Atom: 2013.

رده در شناخت ناپایداری یافت می‌شود. یکی از ناپایداری‌ها به رده زمخت‌تر باز می‌گردد؛ مانند مرگ یا تخلکامی‌های دیگر، یا زمانی که برخی تجربه‌ها دگرگون می‌شوند یا پایان می‌پذیرند. ناپایداری دیگر که رده ظریف‌تری دارد، ناپایداری لحظه‌ای است که فیزیک امروزی نیز آن را به حساب آورده است. برای نمونه، این گل پیش‌روی من، در رده بسیار ضعیف، هر دم به گونه‌ی موجی همچون انرژی در حال دگرگونی است. این یک ناپایداری نهانی و ظریف است» (دالایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۷۰). وی در نهایت، این قرائت را به یک نتیجه یا راه‌کار معنوی متصل می‌کند. در آنجا که می‌گوید:

نظریه بی‌ثباتی در مکتب بودا دارای نقش اصلی است و تفکر درباره بی‌ثباتی نیز یک تمرین کلیدی است. این تفکر دارای دو عمل حیاتی در مکتب بودا است: در مرحله سنتی و یا در احساس روزمره. یک کارآموز مکتب بودا بی‌ثباتی خود را در جلسه تمرین می‌کند. این واقعیت که زندگی فناپذیر است و ما هرگز نمی‌دانیم که لحظه‌ی مرگمان چه زمانی فرا می‌رسد. وقتی این واکنش همراه با عقیده به امکان دست‌یابی به مرحله‌ای از آزادی روحی و معنوی، یا رهایی از درد و رنج و دوره‌ی بی‌انتهای تولد دوباره باشد؛ در این صورت این عبارت، اراده کارآموز را برای استفاده بهینه از زمانی که در اختیار دارد، راسخ‌تر می‌کند. این عمل با تمرین روحی انجام می‌شود، که موجب تحقق آزادی است. مرحله عمیق‌تر نیز تفکر در مورد جنبه‌های خشن‌تر بی‌ثباتی و طبیعت ناپایدار تمام پدیده‌ها است که با تلاش کارآموز برای درک طبیعت حقیقی واقعیت آغاز می‌شود و با این درک که جهالت منبع نهایی تمام دردها و رنج‌های آدمی است، از بین می‌رود (دالایی لاما، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸).

اما برای غلبه بر رنج و رسیدن به شادی و خشنودی چه باید کرد؟ گیاتسو پاسخ می‌دهد

که این مهم با افزایش توانایی درونی و مهار ذهنی موفقیت به دست می‌آید (دالایی لاما، ۱۳۸۱، صص ۱۲۸ و ۷۹؛ دالایی لاما، ۱۳۸۴، ص ۱۲؛ دالایی لاما، ۱۳۸۲، صص ۳۶ و ۳۸) و اینکه راه کار تحقق این شیوه را باید در آموزه‌های بودا جستجو کرد. چنانچه تأکید دارد که بودیسم قادر است تا صلح و آشتی را در جهان محقق سازد و از این‌روست که خود را منادی صلح محسوب می‌کند. براساس باورهای سنتی، بوداییان تبت نیز او را به‌عنوان «یشین نوربو^۱» به‌معنای گوهر برآوردن آرزوها، «کیابگون^۲» به‌معنای نجات‌دهنده و یا «کوندان^۳» به‌معنای حضور می‌شناسند.

۳. بررسی میزان اتقان

اندیشه‌های آرمسترانگ و گیاتسو را می‌توان از جنبه‌های متعددی مورد بررسی قرار داد. فارغ از جنبه اجتماعی-فرهنگی می‌توان مبنی بر الهیات در این‌باره به مذاقه پرداخت. چنانچه از مناظر گوناگونی اندیشه آنها در نسبت با آموزه‌های دینی قابل بررسی است. به هر حال، آرمسترانگ به سنت مسیحیت ایمان دارد و در تایید اندیشه‌اش به ادیان و به‌ویژه ادیان ابراهیمی استناد کرده^۴ و تصریح می‌کند که «به جای دورریختن آموزه‌های دینی باید به دنبال لب معنوی آنها باشیم» (آرمسترانگ، ۱۳۸۶، ص ۴۵۶)؛ همچنین، گیاتسو نیز به‌عنوان چهاردهمین دالایی لاما به ابراز عقیده می‌پردازد و معتقد است که تعالیم بودا قادر به حل معضلات انسان امروزی است.^۵ البته او در بسیاری موارد – چنانچه اشاره شد – همه ادیان را مورد داوری قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، تلقی آنها درباره نسبت «دین» با ساخت زیست – جهان معنوی واحد و کلی است و نسبت بنیادینی با دین شخصی آنها یعنی مسیحیت و بودیسم ندارد. در واقع، آنها برداشتی از کنه و ذات دین در نظر گرفته

1. Yishin Norbu

2. Kyabgon

3. Kundun

۴. برای تفصیل نگاه کنید به: کارن آرمسترانگ، دگرگونی بزرگ: ۳.

5. See: Karen Armstrong, Stages of Meditation, 2003.

و براساس آن به تحلیل نظریه خود می‌پردازند. با این همه، به نظر می‌رسد که آنها از توجه به اهداف کلان دین غفلت کرده و تنها جنبه خاصی را در نظر می‌گیرند و یا این که از جانب کلیت دین سخن می‌گویند؛ لکن از لوازم و جنبه‌های تنوع دینی غفلت می‌کنند.

۱-۳. سوء برداشت از حقیقت دین

دین در تلقی عام مشتمل بر مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات فردی و جمعی است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۲۰). این مجموعه‌های مجزا که هر یک، دینی خاص را شامل می‌شوند نیز قابل بررسی و ارزیابی است؛ چنانچه وظیفه - یا یکی از مهمترین وظایف - فلسفه دین نیز سنجش معناداری، انسجام و معقولیت باورهای دینی است و در پرتو همین سنجش است که دین راستین از نادرست پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، سنجه‌های گوناگونی برای ارزیابی باورهای دینی و شبه‌دینی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به پیامد باورهای دینی جهت رفع نیازهای فردی و جمعی اشاره کرد. همین مسئله یعنی نسبت «پیامد باورها» با «رفع نیازها» است که ضرورت طرح تعالیم از جانب مرجع ایزدی را آشکار می‌سازد؛ چراکه تحقق این مسئله - یعنی پیامد باورها و تعالیم در رفع نیازهای انسانی - مستلزم فهم فراتاریخی از حقیقت آدمی، واقعیت جهان، خصیصه‌های متغیر اجتماعی است:

تنها آنکه انسان و جهان را آفریده است؛ به انسان، جهان و پیوند این دو آگاهی تمام داشته و در نتیجه از توان هدایت و راهبری انسان برخوردار است. چنانکه همان مبدأ وحید، تنها مصدر صالح برای هدایت مجموعه جهان و راهنمایی تمام اجزای آن خواهد بود؛ به گونه‌ای که از هدف محروم نشده و مزاحم رهیایی دیگران به هدف نگردد و آن کس جز ذات اقدس الهی نیست. با این مقدمه دانسته می‌شود که دین حق، دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل، دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲).

مسائل متنوعی در اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو مورد توجه است که جملگی ذیل «شفقت» و «شادی» به منزله حقیقت دین تقلیل می‌یابد. این تقلیل که برگرفته از دغدغه آنها در حل چالش‌های جهانی، رسیدن به سعادت فردی و به زعم خود، مستند به آموزه‌های دینی است در نهایت، به سوء برداشت از حقیقت دین ختم می‌شود. گیاتسو ضمن تأکید بر شادی به منزله هدف زندگی تصریح دارد که این مهم را می‌توان با غلبه بر دلهره، ترس، نومیدی و بهبود روابط، کاهش خسارت و افزایش ثروت به دست آورد^۱. هرچند تسلط بر رنج به منزله هدف بودیسم است؛ لکن، گیاتسو از آن فراتر رفته و تصریح می‌کند که کلیت فلسفه و دین بر پایه توانایی انسان در جهت فهم گسترده رنج پدید آمده است (دلایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸). حال آنکه این تلقی ناقصی از هدف کلان و حقیقت دین است؛ به‌ویژه آن‌گاه که گیاتسو کاهش رنج را در پرتو گسترش دموکراسی، بهبود اقتصادی، مسئله سقط جنین و آزادی در تمایلات جنسی تفسیر می‌کند.

آرمسترانگ نیز معتقد است که وظیفه دین یکسره در یاری‌رساندن به آدمی برای زیست اخلاقانه، صلح‌آمیز و شادمانه با واقعیت‌هایی است که برای آنها توضیح واضح و تبیین روشنی نداریم؛ مواردی نظیر: مرگ، درد، غم، ناامیدی، بی‌عدالتی و جنبه‌های بی‌رحمانه زندگی و ... (Armstrong, 2009, p. 241). چنان‌چه توضیح می‌دهد که سنت کنفوسیوس و سنت دائو در چین، ظهور هندوئیسم و بودیسم در هند، توحید در اسرائیل و عقلانیت فلسفی در یونان یکسره نشان از لحظه‌های بحرانی در تکامل اندیشه مذهبی محسوب شده و جملگی به منزله واکنشی در برابر خشونت زمانه آغاز شده‌اند^۲. هرچند کوشش آرمسترانگ به منظور حل بحران‌های بشری مقبول و حتی ستودنی است؛ اما در عمل، چنین برداشت‌هایی نباید منجر به غفلت از هدف کلان ادیان شده و به تحریف

-
1. See: Dalai Lama, *The Art of Happiness: A Handbook for Living* Jan: Riverhead, 1998. Dalai Lama, *The Book of Joy: Lasting Happiness in a Changing World* Sep, 2016.
 2. See: Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, 2007.

حقیقت دین بیانجامد؛ چراکه با مراجعه با منابع پایه ادیان - به ویژه ادیان توحیدی - می‌یابیم که آنها در وهله نخست، اهداف مهمتری را مدنظر داشته‌اند.

تلقی واحد از دین و حیانی دایرمدار این عقیده است که، آن تنها راه سعادت انسانی و اصلاح‌کننده امور حیاتی است. شیوه‌ای که قوای مختلف آدمی را به‌هنگام طغیان به حال اعتدال باز گردانده و رشته زندگانی دنیوی و اخروی، مادی و معنوی انسان را به نظم در آورد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۵۹). در واقع، انتظار می‌رود که دین موجب تعدیل اجتماع انسان در سیر حیاتی آن باشد و به تبع، تعدیل حیاتی یک فرد انسانی را نیز شامل شود. دین قادر است تا اجتماع انسانی را در راه فطرت و آفرینش وارد ساخته و به آن موهبت آزادی و سعادت فطری ببخشد؛ همچنین به فرد این اختیار را می‌دهد تا از سطوح زندگی برمدار عقل و اراده منفعت برده تا جایی که ضرری به حیات اجتماع نرساند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۹۷).

غفلت از مبانی الهیات و حیانی نیز موجب بروز پیامدهای دیگری در اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو می‌شود که آنها به شرح و حل آن پرداخته‌اند. برای نمونه، اگر کاهش رنج یک فرد در تقابل با کاهش رنج دیگری یا گروهی دیگر قرار گیرد. مسئله ایثار، فداکاری، گذشت و ... بدون در نظر داشتن مبانی به روشنی قابل حل نیست. به عبارت دیگر، اگر به واقع هدف دین کاهش درد و ازدیاد شفقت باشد؛ رهیافت وصول به آن بدون مبانی الهی محقق نمی‌شود؛ برای نمونه، چه بسیار اعمال ناملایمی که در مخالفت با ظلم و به هدف گسترش صلح پایدار و شفقت گسترده معقول به نظر آید. به هر حال، فهم ماهیت جهان و تعاملات انسانی برای فهم شفقت و امکان گسترش آن بایسته است و یا اینکه اساساً می‌توان تقریر جامع‌تری فارغ از جهان مادی و ناظر به جهان اخروی از شادی و موفقیت به دست داد^۱. بدین‌سان، آرمسترانگ و گیاتسو در شرح اندیشه خود

۱ موفقیت را در این جهان و برآمده از نعمت‌های این جهان به حساب آورد. فارغ از اینکه به سرچشمه آنها ←

بیش از آن که به حقیقت مبانی دینی توجه کنند به سلايق زمانه توجه می‌کنند. علامه طباطبایی در شرح ضرورت و حقیقت دین می‌گوید: «آدمی به گونه طبیعی موجودی استخدام‌کننده است و همین ویژگی موجب بروز اختلاف‌های متعدد در شئون زندگی شده است و از همین روست که اقتضای نظام تکوینی کاهش نزاع‌ها به قصد فراهم‌آوری شرایطی است تا آدمی به کمال لایق خویش نائل شود. از سوی دیگر، زدایش این درگیری‌ها و افتراق‌ها تنها به واسطه قوانین انسانی و به قصد اصلاح جامعه و تامین سعادت انسانی ناممکن است. در واقع، طبیعت آدمی امکان چنین امری را ندارد؛ چراکه خود این طبیعت عامل کشمکش‌ها و درگیری‌ها بوده است. بدین سان، ضروری است تا پروردگار از طریق غیرطبیعی مسیر سعادت و خوشبختی را آشکار کند و این نیز همان تحقق دین حقیقی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

۲-۳. استنتاج ناقص از خوشبختی

نظریه زیست - جهان معنوی در اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو بسان ایده‌ای است که آنها برای رسیدن به سعادت و خوشبختی ارائه می‌کنند. در واقع، خوشبختی نزد آرمسترانگ برابر با زیستن در پرتو «شفقت» است؛ چنان‌چه خوشبختی نزد گیاتسو برابر با زیستن در پرتو «شادی». هرچند که آنها اندیشه انحصاری یکدیگر را تایید می‌کنند؛ در نهایت، با تسامح می‌توان اذعان داشت که به بینش واحدی از اهمیت توأمان شفقت و

→

بیاندیشد و یا توجه کند که شادی و موفقیت‌های اخروی منسجم‌تر و پایدارتر هستند: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ (رعد، ۲۶)؛ خدا هر که را خواهد فراخ‌روزی و هر که را خواهد تنگ‌روزی می‌گرداند، و (این مردم کافر) به زندگانی و متاع دنیا دلشادند، در صورتی که دنیا در قبال آخرت متاعی (موقت و ناقابل) بیش نیست». علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌گوید: «مذمت سرور این افراد به این سبب است که آنها رازق اصلی را فراموش نموده، خود را عامل بسط و تنگی روزی و دنیا را هم مقصود بالذات می‌دانند؛ درحالی که این دنیا متاع و وسیله‌ای است برای تدارک زندگی آخرت و در مقایسه با آن، جز لُهو و بازیچه نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۷۶).

شادی می‌رسند. شیوه سیاسی-اجتماعی گیاتسو موید این ادعا است که فارغ از شادی به اهمیت مهربانی، شفقت و عطوفت نیز تأکید دارد؛ چنانچه آرمسترانگ نیز معتقد است که لازمه زندگی خیرخواهانه در اهتمام به مسائلی نظیر عشق به خود، ارتقای آگاهی ذهنی، کاهش درد و رنج، افزایش شادی و دلسوزی، مدیریت محدودیت‌های دانشی ما از دیگران و نگرانی ما نسبت به دیگر انسان‌ها است^۱.

سعادت، نیک‌بختی، خوشبختی، رستگاری و ... که اغلب برای هدفی واحد به کار می‌رود؛ به لحاظ اصطلاحی یکسره متأثر از انواع جهان‌بینی، سیستم معرفتی و نظام ارزشی تعریف می‌شوند؛ از این رو، ضمانت راه کارهای رسیدن به سعادت را نمی‌توان فارغ از سیستم معرفتی و مقدمات نظری درک کرد. سعادت براساس جهان‌بینی و نوع شناخت ما از حقیقت انسان و جهان تبیین می‌شود و از عمده دلایل اختلاف در چیستی سعادت وابسته به تفاوت در جهان‌بینی‌هایی است که در آنها نگاه به ماهیت و نیازهای انسان گوناگون در نظر گرفته می‌شوند. در واقع، نوع نگرش به انسان در مکاتب گوناگون منجر به ایجاد تلقی‌های متفاوت از سعادت شده است. جهان‌بینی صحیح می‌تواند بهترین تبیین و راه کار را برای سعادت ارائه کند. از سوی دیگر، مقیاس سنجش انواع مدل‌های سعادت در گرو درک جهان‌بینی صحیح و فهم کامل از ابعاد وجودی انسان است^۲، برای نمونه مکتبی که انسان را موجودی یکسره مادی محسوب کرده است سعادت آدمی را در تامین نیازهای مادی، پروراندن نیروهای جسمی و برآورده ساختن کمال جسمانی خلاصه می‌کند.

به عبارت دیگر، دیدگاهی که انسان را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد؛ نخست باید تبیین درست و دقیقی از انسان فراهم آورده و بر آن اساس، هدف غایی و

1. See: Karen Armstrong, Twelve Steps to a Compassionate Life, 2010.

۲. ابن مسکویه می‌گوید: برای شناخت سعادت ناگزیر باید به فهم انسان و نفس توجه ویژه داشت؛ زیرا که نفس کلید سعادت و وسیله اکتساب فضائل و منبع ملکات ارجمند بشری است (ابن مسکویه، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷).

باید و نبایدهای مسیر را مشخص کرده و به ارائه‌ی توصیه‌های کارآمد پردازد. در واقع، سعادت با پیروزی در این دنیا و با کسب خیری به دست آمده و موجب کمال و لذت انسانی می‌شود. این مهم نیز جملگی منوط به پیروی فرد از مجموعه باورها و اعمالی است که به منزله نقشه‌راه در اختیار او قرار داده می‌شود. بر این اساس، همه ادیان الهی به‌عنوان آن نقشه‌راه محسوب می‌شوند. در مقابل، نظریه زیست-جهان‌معنوی نزد آرمسترانگ و گیاتسو به تبیین چنین مبانی نمی‌پردازند. تفسیر آنها از مبانی نه تنها ناقص است که ارتباط میان راه کارهای عملی و مبانی مغفول مانده است. از این‌روست که اندیشه آنها در مقابل ارائه راه کارها فاقد جامعیت بوده و نمی‌تواند به پرسش‌های بنیادین آدمی در مقام رسیدن به سعادت پاسخ دهد.

همچنین، سعادت در گرو انجام اعمالی است که منجر به تحقق کمال مطلوب انسانی می‌شود. انسان سعادت‌مند کسی است که به کمال واقعی خویش رسیده است.^۱ البته کمال مطلوب بسته به جهان‌بینی‌ها متفاوت بوده و به دنبال آن تعریف از سعادت مختلف خواهد بود. اگر به وجود خدا معتقد باشیم و بپذیریم که در ورای دنیای مادی، عالم معنا وجود دارد و همچنین به دو ساحت جسم و روح در انسان اعتقاد داشته باشیم، سعادت انسان را می‌توان در شکوفایی استعداد‌های مادی و معنوی و پاسخ مناسب به نیازهای روحی و جسمی خلاصه کرد. چنان‌چه علامه طباطبایی سعادت هر چیزی را در رسیدن به خیر وجودش خلاصه می‌کند، بدین سان سعادت انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، عبارت‌است از رسیدن به انواع خیرهای جسمانی و روحانی و متنعم شدن به آن (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۸). در صورت تحقق این امر، نه تنها «شفقت» و «شادی» به دست می‌آید که مجموعه‌ای از خیرات دنیوی و برکات اخروی نیز فراهم می‌شود.

۱. از نگاه فارابی، خیر همان چیزی خواهد بود که در راستای استکمال وجودی انسان قرار می‌گیرد: «خیر در هر چیزی، آن عاملی است که اسباب انگیزش را در وی فراهم می‌کند و مرتبه و حقیقت وجودی‌اش به واسطه آن به مرحله کمال می‌رسد» (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۶).

بدین سان، آدمی در تقرب به خدا به سامان‌مندی امور این جهانی نیز تشویق می‌شود: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (کَهِف، ۱۱۰)؛ بگو من هم مثل شما بشری هستم ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته پردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش سریت ندارد.»^۱ مرتبه صحت این مسئله به تعبیر مفسران این است که سعادت و خیر هر شیء به آن چیزی است که وجودش را کامل می‌کند؛ به عبارت دیگر، سعادت هر شیئی عبارت است از رسیدن به کمال آن شیء. ضمن آن که درک وجودی کمال موجب لذت، بهجت، سرور و آرامش می‌شود:

اصل وجود و هستی و نیز درک آن خیر و سعادت است، لکن از آنجا که حقیقت وجود، از نظر کمال و نقص دارای درجات و مراتب مختلف است باید گفت هر موجودی که از لحاظ وجودی تمام‌تر و کامل‌تر باشد از عدم خالص‌تر و سعادتمندتر است. در مقابل، هر وجودی که ناقص‌تر باشد، شر و شقاوت هم در آن زیادتر خواهد بود. در این راستا، در مرتبه نخست، کامل‌ترین و اشرف موجودات وجود باری تعالی است و در مرتبه بعدی، موجودات مجردة عقلیه، سپس نفوس انسانی قرار دارند؛ بنابراین، از آنجا که وجودها گوناگون و دارای درجات مختلف هستند، سعادت و لذت نیز که ادراک آن وجود است، مختلف است و همان‌گونه که وجود قوای عقلیه از وجود قوای شهوی و غضبی که نفوس حیوانات را تشکیل می‌دهد، شریف‌تر است؛ سعادت قوای عقلیه برتر و لذت آنها کامل‌تر خواهد بود؛ بنابراین، هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی

۱. لکن به تعبیر امام علی علیه السلام توجه به این واقعیت نیز مهم است: «إِنَّ حَقِيقَةَ السَّعَادَةِ أَنْ يَخْتَمَ لِلْمَرْءِ عَمَلُهُ بِالسَّعَادَةِ وَ إِنَّ حَقِيقَةَ الشَّقَاءِ أَنْ يَخْتَمَ لِلْمَرْءِ عَمَلُهُ بِالشَّقَاءِ؛ براستی که حقیقت خوشبختی آن است که پایان کار انسان خوشبختی باشد و حقیقت بدبختی آن است که کار انسان به بدبختی خاتمه یابد» (صدوق، ۱۳۹۹، ص ۳۴۵).

و نهایی خود برسند، رابطه‌شان با بدن مادی قطع می‌شود و به همان حقیقت وجودی خود رجوع کرده، آنگاه به «قرب الی الله» می‌رسند و سرشار از بهجت و سرور می‌شوند. این سرور قابل مقایسه با هیچ لذات حسی نیست؛ زیرا اسباب این لذت قوی‌تر، کامل‌تر، بیشتر و برای نفس ملازم‌تر است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۹).

فارابی نیز معتقد است: «نفس انسان استعداد‌های بسیاری برای رسیدن به کمال و سعادت خویش دارد و اگر همه این استعداد‌های نهفته به فعلیت برسد و هیچ حالت امکانی در نفس انسان باقی نماند و عقل انسان ارتقا یابد و نفس استعداد تام برای اتصال به موجودات مجرد را پیدا کند، در این حالت است که می‌توان گفت، انسان به برترین مرتبه سعادت دست یافته است» (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۸). در بهترین شرایط فرد با تحصیل آمادگی لازم، به کسب تمام فضیلت‌ها موفق شده و به تعبیر فارابی بر همه انسان‌ها برتری می‌یابد و مصداقی از «انسان الهی» می‌شود. برای رسیدن به این مرحله، نقش تمرین و ریاضت انکارناپذیر است. در واقع، انسان با انجام تمرین‌های لازم استعداد‌های وجودی خود را فعال کرده و با ممارست و تبدیل برخی اعمال و کردار به عادت‌های ثابت و مستحکم خواهد توانست قابلیت‌های درونی خویش را ارتقا دهد.

نتیجه‌گیری

آرمسترانگ به‌عنوان پیرو مسیحیت و گیاتسو به‌عنوان پیرو بودیسم به آموزه دیگر ادیان نیز توجه دارند و توجه آنان نیز برای یافته گوهر دین و نسبت آن با زیست-جهان معنوی است. به عبارت دیگر، هرچند که مسیحیت با بودیسم تفاوت‌های جدی دارد و اساساً، معنا و قلمرو این دو در برخی مسائل متفاوت و متمایز است؛ لکن، تلقی آنها درباره نسبت «دین» با ساخت زیست‌جهانی معنوی واحد و کلی است. چنان‌چه گذشت، آرمسترانگ فارغ از تفاوت‌های ادیان گوناگون یکسره به گوهر دین توجه داشته و با تحلیل آن ذیل عصر محوری می‌کوشد تا درباره زیست-جهان معنوی سخن گوید. چنان‌چه گذشت، گیاتسو نیز وقتی شادی را مهم‌ترین هدف دین می‌داند؛ فارغ از

آموزه‌های بودیسم تأکید می‌کند که کلیت ادیان خواهان زیستن در پرتو شادی بوده‌اند؛ بنابراین، آرمسترانگ مسیحی و گیاتسو بودایی در تحلیل اندیشه‌های خود به گوهر، ذات و کنه دین توجه کرده و از ظواهر و تفاوت‌های ادیان گذر می‌کنند. در واقع، تأکید بر تفاوت‌های ادیان هرگز مبحث آنها در تحلیل نظریه «زیست-جهان معنوی» نبوده است. لکن، مسئله آن است که تقریری که از گوهر یا حقیقت دین به دست می‌دهند دچار سوء برداشت است.

از سوی دیگر، آرمسترانگ و گیاتسو ناظر به زیست - جهان معنوی معتقدند که شفقت یا شادی هدف و مقصود خوشبختی است و می‌کوشند تا مدارک دینی بر این ادعا نیز فراهم کنند. لکن نظریه آنها دست کم با دو اشکال مواجه است؛ نخست این که، در استناد به باورهای دینی - در مقام اثبات اندیشه خود - دچار سوء برداشت از حقیقت دین می‌شوند. دوم آنکه، استنتاج آنها از خوشبختی ناقص است؛ چرا که به تمام جوانب سعادت و خوشبختی توجه ندارند و به نظر می‌رسد که تلقی آنها بیشتر مبتنی بر سلاطین زمانه است. در واقع، خوشبختی در اندیشه آرمسترانگ و گیاتسو به آرمان‌هایی مندرج در زندگی دنیوی تنزل می‌یابد و یا ناظر به ارائه دیدگاه‌های مثبت و امیدبخشانه در برابر شرایط سخت زندگی محدود می‌شود. آنها سعادت را در سر و سامان دادن به مصیبت‌های زندگی و حل بحران‌های اجتماعی تقلیل می‌دهند و از دیگر امکانات و اهداف انسانی غفلت می‌کنند؛ از این رو، نگرش آنها از انسجام کافی برخوردار نیست.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۵). تاریخ خداپاوری (مترجمان: بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۶). دگرگونی بزرگ (مترجمان: ع. پاشایی و نسترن پاشایی). تهران: نشر فرا روان.
۳. آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۰). تاریخ مختصر اسطوره (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
۴. ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۴۱۲ق). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: انتشارات بیدار.
۵. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. دالایی لاما. (۱۳۸۱). زندگی در راهی بهتر (مترجم: فرامرز جواهری‌نیا). تهران: ماهی.
۸. دالایی لاما. (۱۳۸۲). هنر شاد زیستن (مترجم: شهناز انوشیروانی). تهران: رسا.
۹. دالایی لاما. (۱۳۸۴الف). کتاب خرد (مترجم: میترا کیوان‌مهر). تهران: علم.
۱۰. دالایی لاما. (۱۳۸۴ب). عشق و همدردی (مترجم: میترا کیوان‌مهر). تهران: علم.
۱۱. شیخ صدوق. (۱۳۹۹). معانی الاخبار. بیروت: دارالمعرفة.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (ج ۳، ۶ و ۱۱، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). بررسی‌های اسلامی (مترجم: سید هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۱۴. فارابی، ابونصر. (۱۳۴۵). رساله فی اثبات مفارقات. حیدرآباد: مطبوعه مجلس دایره‌المعارف العثمانیه.

۱۵. فارابی، ابونصر. (۱۴۱۳ق). التعليقات در اعمال الفلصفیه (مترجم: جعفر آل یاسین). بیروت: دارالمناهل.

۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). تفسیر قرآن (مترجم: محمد خواجه‌ی). قم: انتشارات بیدار.

۱۷. یاسپرس، کارل. (۱۳۷۳). آغاز و انجام تاریخ (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.

18. Armstrong, Karen. (2007). *Muhammad: A Prophet for Our Time*. California: Harper One.

19. Armstrong, Karen. (2009). *The Case for God*. New York: Alfred A. Knopf.

20. Armstrong, Karen. (2010). *Twelve Steps to a Compassionate Life*. New York: Knopf.

21. Dalai Lama. (1998). *The Art of Happiness: A Handbook for Living*. New York: Riverhead.

22. Dalai Lama, Desmond Tutu, Douglas Carlton Abrams. (2016). *The Book of Joy: Lasting Happiness in a Changing World*. New York: Avery.

23. Wilkinson, Tony. (2007). *The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics*, Finland: Findhorn Press.

References

*Holy Quran

1. Armstrong, K. (2006). *A History of God* (Trans: B. Khorramshahi & B. Saleki). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
2. Armstrong, K. (2007). *Muhammad: A Prophet for Our Time*. California: Harper One.
3. Armstrong, K. (2007). *The Great Transformation* (Trans: A. Pashaei & N. Pashaei). Tehran: Fararoyan. [In Persian]
4. Armstrong, K. (2009). *The Case for God*. New York: Alfred A. Knopf.
5. Armstrong, K. (2010). *Twelve Steps to a Compassionate Life*. New York: Knopf.
6. Armstrong, K. (2011). *A Short History of Myth* (Trans: A. Mokhber). Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
7. Dalai Lama, Tutu, D., & Abrams, D. C. (2016). *The Book of Joy: Lasting Happiness in a Changing World*. New York: Avery.
8. Dalai Lama. (1998). *The Art of Happiness: A Handbook for Living*. New York: Riverhead.
9. Dalai Lama. (2002). *The Art of Living: A Guide to Happiness* (Trans: F. Javahinia). Tehran: Mahi. [In Persian]
10. Dalai Lama. (2003). *The Joy of Living and Dying in Peace* (Trans: Sh. Anushiravani). Tehran: Rasa. [In Persian]
11. Dalai Lama. (2005a). *The Book of Wisdom* (Trans: M. Keyvanmehr). Tehran: Elm. [In Persian]
12. Dalai Lama. (2005b). *The Power of Compassion* (Trans: M. Keyvanmehr). Tehran: Elm. [In Persian]
13. Farabi, A. (1966). *Risalah fi Isbat al-Mofariqat*. Haydrabad: Matba'ah Majlis-e Da'irat al-Ma'arif al-Othmaniyyah. [In Arabic]
14. Farabi, A. (1994). *Al-Tahsilat fi A'mal al-Falsafiyah* (Trans: J. Al-Yasine). Beirut: Dar al-Manahil. [In Persian]

15. Ibn Maskawayh, A. (1993). *Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'araq*. Qom: Bidar. [In Arabic]
16. Jaspers, K. (1994). *The Origin and Goal of History* (Trans: M. Lotfi). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
17. Javadi Amoli, A. (1999). *Sharia in the Mirror of Knowledge*. Qom: Isra. [In Persian]
18. Mulla Sadra, S. M. (1999). *Tafsir-e Quran* (Trans: M. Khajavi). Qom: Bidar. [In Persian]
19. Peterson, M., et al. (2000). *Reason and Religious Belief* (Trans: A. Naraqi & I. Soltani). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
20. Shaykh Saduq. (2020). *Ma'ani al-Akhbar*. Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
21. Tabatabaei, S. M. H. (1999). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 3, 6, & 11, Trans: M. B. Musavi Hamedani). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
22. Tabatabaei, S. M. H. (2008). *Islamic Studies* (Trans: S. H. Khosroshahi). Qom: Bustan Ketab. [In Persian]
23. Wilkinson, T. (2007). *The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics*. Finland: Findhorn Press.