

پژوهشنامه ادیان
دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال نوزدهم، شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۳۵

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

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

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

ویراستاران: طاهره حاج ابراهیمی، محمدرضا عدلی و مهران رهبری

این مجله بر اساس مجوز شماره ۹۰/۳۳۲۶ مورخ ۹۰/۷/۱۲ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی پنجاه و سومین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۸۷/۹/۲۵، و نیز بر اساس مجوز شماره ۹۷۶/۳/۲۷۰ مورخ ۹۰/۱۲/۲۴ وزارت علوم و تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

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

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

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

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

فهرست مقالات

سال نوزدهم، شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

- ۱ نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی
ایمان پورنصیر، فاطمه لاجوردی
- ۲۳ نسبت میان "تورات" و "الأواح" بر اساس آیاتی از قرآن و تورات
محبوبه موسائی پور
- ۴۱ آموزه "پنج اسکنده" در انسان‌شناسی بودایی (با محوریت متون مقدس پالی)
حسین صابری ورزنه
- ۶۳ امر قدسی پاسخی به خلأ تربیتی مدرن
حمید آرمانی، علی سلمانی
- ۸۳ تحلیل تبیین آموزه‌های نظری و مراحل سلوک در سنت معنوی کاله چکره
سعید گراوند، لیلا مفاخری، نسیم فرهنگ
- ۱۰۳ جایگاه معنوی امام علی (ع) در طریقت علوی بکتاشی؛ باورها و رسوم
فهیمه مخبر دزفولی
- ۱۱۹ بررسی خاستگاه اقتدار سیاسی پیشوایان مسیحی و موضع مسیحیت کاتولیک
محمدرضا کریمی والا، احمد آقایی میبیدی
- ۱۴۳ زن از نگاه اکهارت و زوجیت در هستی‌شناسی و نجات‌شناسی وی
فاطمه میررحیمی، محمدرسول ایمانی خوشخو
- ۱۶۳ نقش پارسیان هند در تحولات داخلی جامعه زرتشتیان ایران در دوره قاجار
مسعود دادبخش
- ۱۸۷ بازخوانی شخصیت و رسالت حضرت ابراهیم در قرآن و تلمود: تطبیق مفاهیم و اختلافات الهیاتی
قاسم باباجانی پور، محراب صادق نیا، علی فارسیمدان
- ۲۰۳ رویکرد مقایسه‌ای مفهوم دوگانه پسر انسان در اناجیل با نگاهی به روایات امامیه
هدایت الله تقی زاده، راحیل امیرسیاحی
- ۲۱۹ ظلمت شب نفس و شب روح در اندیشه عرفانی خوان دلاکروز (با تکیه بر کتاب صعود بر کوه کرمل)
بهمن زاهدی، نیلوفر داودی

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مقاله‌های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:

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

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

۳- متن مقاله

۴- نتیجه

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

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

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

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

۶- چکیده انگلیسی که ترجمه صفحه اول مقاله است.

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

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

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

Religion ویراسته M. Eliade باشد.

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

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

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

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

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

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

در صورت تکرار بلافاصله: همان یا Ibid، شماره صفحه، مثال: همان، ص ۲۵ یا Ibid, p. 66

در صورت تکرار با فاصله: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، شماره صفحه، مثال:

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 66.

برخی نکات مهم ویرایشی:

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

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

Prayer and Worship in the Yasna-Hafthati

Iman Pournasir

PhD Student in Religions and Mysticism, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran, imanp88@yahoo.com

Fatemeh Lajevardi

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), flajevardi@srbiau.ac.ir

۱

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

The Yasna Haft-Hati is a part of the ancient Avesta that is located in the middle of the Gatha, and its language is very close to the Gatha as the poems attributed to Zoroaster. In this part of the Avesta, concepts and instances of yazish (prayer, worship, praise) are mentioned that are not mentioned (at least explicitly) in the Gathas. like the Gatha, Since some scholars consider this Yasna, like the Gathas, to be the hymns of Zoroaster himself, while others attribute it to his disciples, examining Yazish in the Yasna Haft-Hati Yasna can clarify the early Zoroastrian' view of this concept. This issue is of particular importance because Yaz, as the root of the word Yazish/Yasna and its derivatives, has multiple and harmonious but different meanings, and replacing each of them as the meaning of the word can have a different theological aspect. In this research, by Rereading this ancient part of the Avesta and various perspectives on it, the theme of prayer and worship in the Yasna Haft-Hati will be examined.

Keywords: Yasna Hafthati, Gathas, Avesta, Yazish, prayer, worship, praise

نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی^۱

ایمان پورنصیر^۲ فاطمه لاجوردی^۳

چکیده

یسنه‌ی هفت‌هاتی بخشی از اوستای کهن است که در میانه‌ی گاهان جای گرفته و زبان آن بسیار نزدیک به گاهان به عنوان سروده‌های منسوب به زرتشت است. در این بخش از اوستا مفاهیم و مواردی یزش (نیایش، پرستش، ستایش) شده‌اند که در گاهان دست‌کم آشکارا یزش نشده‌اند. از آنجایی که برخی از پژوهشگران این یسنه را مانند گاهان سروده‌ی خود زرتشت می‌دانند و برخی دیگر نیز آن را به شاگردان وی نسبت می‌دهند، بررسی یزش در یسنه‌ی هفت‌هاتی می‌تواند دیدگاه نخستین آیین مزدیسنا درباره‌ی این مفهوم را روشن سازد. این مسئله از این رو دارای اهمیت ویژه است که یز به عنوان ریشه‌ی واژه‌ی یزش/یسنه و مشتقات آن، معانی چندگانه و هماهنگ اما متفاوتی دارد و جایگزینی هرکدام از آنها به عنوان معنی واژه، می‌تواند سویی‌ی الهیاتی دیگرگونی داشته باشد. در این پژوهش، با بازخوانی این بخش کهن از اوستا و دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی آن، موضوع نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی بررسی خواهد شد

کلیدواژه: یسنه‌ی هفت‌هاتی، گاهان، اوستا، یزش، نیایش، پرستش، ستایش

۲
پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
imanp88@yahoo.com

۳. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
flajevardi@srbiau.ac.ir

مقدمه

اوستا نام مجموعه متون دینی و مقدس مزدیسناست. اوستا تنها اثری است که امروزه از زبان اوستایی در دست است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳: ۲۰). برپایه‌ی سنت، اوستای اصلی ۲۱ نسک بود که بیشتر آن، به دست اسکندر مقدونی از میان رفت، و بقایای آن تا یک‌هزاره به صورت شفاهی نگهداری شد (Darrow, 2006: I/556). اوستای امروزی دربردارنده‌ی پنج بخش است: یسنه، یشت‌ها، ویسپرد، وندیداد، خرده اوستا.

تحلیل زبان‌شناختی نشان می‌دهد که بخش‌های اوستا در دوره‌های مختلف زمانی به نگارش درآمده‌اند. گاهان، یسنه‌ی هفت‌هاتی و چهار نیایش کوتاه، از جمله کهن‌ترین بخش‌های اوستا به شمار می‌آیند (Hintze, 2015: 32). پژوهشگران این بخش‌ها را «اوستای کهن» می‌نامند و براین‌باورند که احتمالاً دیرینگی آن‌ها به چندین سده پیش از دیگر بخش‌ها که «اوستای نو یا جوان» خوانده می‌شوند، می‌رسد (Kellens, 1987, III/35-44).

گاهان/گات‌ها (اوستایی گاٲا/Gāθā) به معنی «سرود»، به عنوان کهن‌ترین اثر ادبی ایرانی، دربردارنده‌ی ۱۷ سرود است که در اوستای کنونی میان یسنه‌ها جای گرفته است. برپایه‌ی سنت، زرتشت سراینده‌ی گاهان است؛ بنابراین تنها میراث دینی معتبری است که از او به یادگار مانده است (Humbach, 2000: X/321-327). برخلاف زرتشتیان راست‌کیش که همه‌ی بخش‌های اوستا را سخن اهوره‌مزدا می‌دانند (Boyce, 1984: I/684-687)، بسیاری از زرتشتیان متأخر، براین‌باورند که آموزه‌های دست‌نخورده‌ی زرتشت را تنها باید از بخش‌های کهن‌تر، به ویژه گاهان، آموخت (Rose, 2009). البته برخی از جمله کلنز هرچند گاهان را کهن‌ترین بخش می‌دانند، اما در انتساب آن به زرتشت نیز تردید کرده‌اند (Kellens, 2015: 48).

یکی از پرسامدترین واژه‌ها برای رساندن مفهوم نیایش و پرستش در اوستا، یَز (yaz) و مشتقات آن است. واژه‌های یَزَت، ایزد، یزدان، یَزَد، یسنه، یشت، یَزَش (یزشن)، جشن و ترکیبات ساخته‌شده از این‌ها همگی از یَز مشتق شده‌اند (اوشیدری، ۱۳۹۴: ۵۰۷). یَز به عنوان یک واژه‌ی هندواروپایی، در زبان سنسکریت نیز معادلی مشابه دارد. واژه‌ی یسنه که یَزَشَه صورت متأخر آن است، از ریشه‌ی اوستایی یَز و سنسکریت یَج (yaj) و به معنی نیایش و پرستش و ستایش است. این واژه همان یَجنه (yajna) به معنی قربانی یا پیشکش است (Modi, 1937: 212). به گفته‌ی بارتولومه «یسنیه» (yasnya) یعنی شایسته‌ی پرستش و قربانی که همواره با «وهمیه» (نیایش، نماز)

در پیوند است (Bartholomae, 1904: 1273). با توجه به معانی چندگانه‌ی یز و مشتقات آن که در کنار هماهنگی، تفاوت‌های مهمی نیز دارند، در این پژوهش به بررسی معنا و کاربرد یز در هفت‌هاتی می‌پردازیم. گفتنی است که یکی از منابع مهم درباره‌ی هفت‌هاتی اثر یوهانا نارتن با عنوان *یسنه‌ی هپتنهاتی* (به زبان آلمانی) است که بسیاری از پژوهشگران مطالعات زرتشتی بدان اشاره کرده‌اند. در میان آثار فارسی نیز می‌توان از *هفت‌هات* اثر علی‌اکبر جعفری نام برد که مولف در آن به ترجمه و توضیح این بخش از اوستا پرداخته است. مهشید میرفخرایی نیز در کتاب *بررسی هفت‌ها* در کنار متن اوستایی، برای آن ترجمه، یادداشت و واژه‌نامه ارائه داده است.

یسنه‌ی هفت‌هاتی

یسنه‌ی هپتنهاتی (Haptanhāiti) یا هفت‌هاتی یا هفت‌ن‌شت (مزدپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۸)، دربردارنده‌ی هفت‌هات (یسنه ۳۵ تا ۴۱) است و پس از گاهان، کهن‌ترین بخش اوستاست (تفضلی، ۱۳۸۷: ۳۸). البته هات ۴۲ به عنوان هات هشتم، متمم آن شمرده می‌شود و از دید نگارش و مفهوم با هفت‌هاتی بسیار متفاوت است (پورداد، ۱۳۸۰: ۲۵۳). هفت‌هاتی در میانه‌ی گاهان جای گرفته و با پایان آهونودگاه (یسنه ۲۸ تا ۳۴) و آغاز اُشتودگاه (یسنه ۴۳ تا ۴۶) دربرگرفته شده است (Malandra, 2006). به گفته‌ی بویس (۱۳۷۷: ۱۰۰-۱۰۱)، احتمالاً هفت‌هاتی پس از آن که انجمن زرتشتی در سایه‌ی پشتیبانی گشتاسب پایه‌گذاری شد، شکل گرفته است. بویس در جای دیگر نوشته است که بسیاری از متخصصین درون‌مایه‌ی هفت‌هاتی را به خود زرتشت منتسب کرده‌اند و ممکن است که زرتشت آن را برای به‌جا آوردن یک یزش گروهی در جشن بهاری تدوین کرده باشد؛ چراکه برخلاف گاهان، در هفت‌هاتی، هیچ اشاره‌ای به شر نشده است (بویس، ۱۴۰۰: ۱۷). اشاره وی به یزش گروهی برای این است که در هفت‌هاتی سخنگویان یا گویندگان با ضمیر اول شخص جمع یزش می‌کنند و تنها در سه مورد یک نفر رشته‌ی سخن را در دست دارد. واژگان به کار رفته در ساختار اصلی هفت‌هاتی با زبان گاهان نزدیکی بسیاری دارد و بیش از نیمی از واژه‌های هفت‌هاتی در گاهان نیز آمده است (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۸-۹). به بیان شروؤو، گاهان و هفت‌هاتی بیشترین پیوند را با سرودهای ریگ‌ودا دارند (Skjaervo, 2015: 62). البته به گفته‌ی نیبرگ (۱۳۸۳: ۲۹۱) به نظر می‌آید که صورت زبانی هفت‌هاتی کمی نوتر از گاهان باشد ولی بسیار کهن است. بسیاری از جمله نارتن آن دو را بر اساس زبانشان وابسته به یک دوره

می‌دانند و هینتسه (۱۳۹۳: ۳۹/۱۷) بر این باور است هیچ دلیلی بر رد این فرضیه که گاهان و هفت‌هاتی در یک زمان و احتمالاً به دست یک نفر تألیف شده‌اند، وجود ندارد. دیدگاه کلنز (Kellens, 2015: 50) نیز این است که هیچ مدرکی در دست نداریم که نشان دهد زبان هفت‌هاتی کهن‌تر یا نوتر از زبان گاهان است و از این رو باید این متن را بخشی از اوستای کهن به شمار آورد. به نظر می‌رسد که افزون بر زبان، آموزه‌ی دینی هفت‌هاتی نیز با گاهان یکسان است. البته هفت‌هاتی برخی مفاهیمی را تأیید می‌کند که در اوستای نو برجستگی بیشتری یافته است و در گاهان دیده نمی‌شود. اما نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۵) این یکسانی را نمی‌پذیرد. وی تأکید می‌کند که هرچند تردیدی نیست که هفت‌هاتی از نظر زبانی همان گویش گاهان را دارد اما بدون شک هر دو متن از نظر درون‌مایه با هم به شدت اختلاف دارند. بویس (۱۳۷۷: ۱۳۶-۱۳۷) نیز برخی از تفاوت‌های این دو بخش را چنین برشمرده است: ۱. برخلاف هفت‌هاتی، در گاهان بارها نام زرتشت آمده است. گویی سراینده، سرودهایش را امضا کرده است. ۲. گاهان عمیقاً فردی است؛ حال آن‌که کاربرد بنیادین هفت‌هاتی، در آیین‌های پرستش است. ۳. هفت‌هاتی برخلاف گاهان به نثر است، البته نثری شاعرانه و درخور خواندن آهنگین. ۴. برخلاف گاهان، در هفت‌هاتی سویه‌هایی یافت می‌شود که بی‌گمان پیشازرتشتی است. ۵. هرچند هفت‌هاتی نیز ابهامات بسیاری دارد، اما در مقایسه با گاهان از شفافیت بیشتری برخوردار است. در توضیح مورد پنجم باید گفت که هرچند هفت‌هاتی به نثر است، اما نثر آن ساده و بی‌پیرایه نیست و در آن انواع صنایع و آرایه‌های ادبی به کار رفته است (میرفخرایی، ۱۳۹۶: ۱۵).

بویس (۱۳۹۵: ۱۶-۱۷) با تأیید این که هفت‌هاتی سروده‌ی خود زرتشت است، کشف این موضوع را بی‌اندازه ارزشمند می‌داند، چرا که نه تنها آن را به گنجینه‌ی سخن پیامبر می‌افزاید، بلکه از این رو که فهم آن از گاهان آسان‌تر است. فهم این متن نشان می‌دهد که زرتشت در تکمیل آموزه‌های خود، از باورهای دینی کهن برداشت کرده است. البته عناصر پیشازرتشتی در گاهان، دست‌کم به اندازه‌ای که آشکارا در هفت‌هاتی دیده می‌شود، نمایان نیست. نارتن اختلاف این دو بخش را از این رو می‌داند که گاهان سخنان زرتشت با اهوره‌مزداست، درحالی که هفت‌هاتی، نیایشی گروهی برای زرتشتیان نخستین است. عالیخانی با تأیید دیدگاه نارتن نوشته است که گاهان مانند متون عرفانی، بسیاری از موضوعات را به طور رازآمیز و سر بسته بیان کرده است، درحالی که هفت‌هاتی برخی از رازهای گاهان را آشکار کرده است؛ از این رو هفت‌هاتی را می‌توان چکیده‌ی

آموزه‌های گاهانی دانست که به برخی از اشارات آن تصریح کرده است (عالیخانی، ۱۴۰۰: ۱۲-۱۵). به نقل از: (Narten, 1986: 28-35).

هفت‌هاتی ساختاری هم‌مرکز دارد. پرستش اهوره‌مزدا و آفریده‌های مینوی و گیتایی وی درون‌مایه‌ی اصلی هات‌های مرکزی (۳۷-۳۹) است، که البته آغاز و انجام آن پرستش اهوره‌مزدا است. هات ۳۸ که مرکز کل هفت‌هاتی است، ویژه به پرستش آب‌ها و نیروهایی است که در برگزاری یسنه فعال‌اند (هینتسه، ۱۳۹۳: ۵۵/۱۷-۵۶). مشخصه‌ی بخش‌های مرکزی هفت‌هاتی به کار رفتن چندین باره‌ی گزاره‌ی «ما می‌پرستیم [می‌ستاییم]» (اوستایی: yazamaide/یَزَمَیدِی) است که جمعاً هفده بار تکرار شده است. درواقع، در اوستای کهن، این شکل ویژه به این بخش محدود می‌شود (Hintze, 2004: 295).

یکی از تفاوت‌های گاهان و هفت‌هاتی به بیان کلنز این است که در گاهان پیش نمی‌آید که فعل یَزَمَیدِی به صراحت برای غیر از اهوره‌مزدا به کار رود و چنین پرستشی مصداق یابد. اما در هفت‌هاتی آشکارا بر آن تأکید شده است. برای نمونه، از سویی امشاسپندان را تبع اهوره‌مزدا و آفریده‌ی او آورده است و از سویی چون یسنه [در اینجا پرستش] شامل حالشان می‌شود، به مقام خدایی رسیده‌اند. براین پایه، روشن است که این‌ها کاملاً پرستیدنی‌اند، هرچند که فروتر از اهوره‌مزدایند. البته کلنز تأکید می‌کند که ما نمی‌دانیم این تفاوت‌ها واقعی‌اند یا غیرواقعی؛ چراکه شاید آموزه‌های اصلی گاهان و هفت‌هاتی درباره‌ی امشاسپندان یکسان باشد، اما به دلایلی در گاهان چندان گسترش نیافته باشد. به نظر وی، اگر یکی از تفاوت‌های محتوایی گاهان و هفت‌هاتی واقعی باشد، ناگزیر خواهیم بود که بپذیریم نظام هفت‌هاتی به اوستای نو نزدیک‌تر و اندکی جدیدتر از گاهان و متعلق به مکتب دیگری است (کلنز، ۱۴۰۱: ۷۹). از این رو برخی برخلاف دیدگاه بویس، احتمال داده‌اند که هفت‌هاتی کار حلقه‌ای از پیروان زرتشت است و نه خود او (وکیللی، ۱۳۹۴: ۳۹). تفاوت‌های برشمرده، رایشت را بر آن داشت که احتمال دهد یکی از نخستین پیروان زرتشت هفت‌هاتی را نگاشته باشد. البته وی اذعان کرده است که شمار پرستیدگان در این بخش، بسیار کمتر از اوستای نو است (رایشت، ۱۳۹۶: ۳۳۲). به گفته‌ی چوکسی نیز هفت‌هاتی احتمالاً بر ساخته‌ی نیایش سرایان انجمن زرتشتیان نخستین است (Choksy, 2005: 14/9992). سرایش هفت‌هاتی همچنین به «پوریوتکیشان» یعنی نزدیک‌ترین پیروان زرتشت نسبت داده شده است (مزداپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۸). مولتون نیز گرچه گویش این دو را یکسان

می‌داند، اما براین‌باور است که گستره‌ی اندیشه‌هایی که در هفت‌هاتی دیده می‌شود به گونه‌ی شگفت‌انگیزی با گاهان متفاوت است؛ چرا که برجسته‌ترین دریافت‌های زرتشت، در هفت‌هاتی با «طبیعت پرستی کهن آریایی»، بیرون رانده شده است (Moulton, 1913: 20). به بیان دوشن گیمن (۱۳۹۳: ۸۰) نیز چندگانه پرستی در اوستا، از هفت‌هاتی به بعد آشکار شده است. شوارتس (۱۳۸۴: ۵۶۵) نیز براین‌باور است که گرچه هفت‌هاتی مشابه گاهان و تأثیرپذیرفته از زرتشت است، اما دیدگاه کلی دینی آن با گاهان متفاوت است و مفاهیم پیشازرتشتی در آن بازتاب یافته است. او همچنین تدوین هفت‌هاتی را به پس از مرگ زرتشت نسبت می‌دهد. اما جعفری (۱۳۵۴: ۱۷) بارد نظریه‌ی طبیعت پرستی هفت‌هاتی فعل یزمیدی را «گرامی می‌داریم» برگردان کرده و براین‌باور است که هفت‌هاتی با این واژه «یک خدا و همه‌ی خدادادها را گرامی می‌دارد». میرفخرایی (۱۳۸۲: ۱۳-۱۴) اما مانند بیشتر پژوهشگران، از تفاوت ماهوی درون‌مایه‌ی گاهان و هفت‌هاتی سخن گفته و هفت‌هاتی را بیشتر با آموزه‌ها و باورهای پیشازرتشتی هم‌خوان دانسته است. برای روشن شدن موضوع در ادامه به نمونه‌های نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی پرداخته خواهد شد:

نمونه‌های نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی

هات ۳۵

بند ۱: اهوره‌مزدا، امشاسپندان، شهریاران نیک‌خواه و سراسر هستی آشون مینوی و گیتایی یزش می‌شوند. این یزش با واژه‌ی یزَمیدی (yazamaidē) از ریشه‌ی یز انجام می‌شود که معانی گوناگونی دارد؛ میلز یزمیدی را sacrifice (قربانی/پیشکش) ترجمه کرده است (Mills, 1965: 282)، ولف واژه‌ی آلمانی verehren (بزرگداشت، پرستش، ستایش) را برای آن برگزیده است (Wolff, 1910) که معانی گسترده‌ای دارد. ترجمه‌ی هومباخ برای این واژه celebrate (جشن گرفتن، بزرگداشت، تقدیس) بوده است (Humbach & Faiss, 2010: 104). برخی همچون هیتسه آن را معادل worship (پرستش) دانسته‌اند (Hintze, 2004: 295) و برخی نیز آن را «می‌ستایم» (پورداد، ۱۳۸۰: ۳۰/۲؛ اوستا، ۱۳۹۳: ۱۹۹/۱؛ میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۹) برگردان کرده‌اند. بهتر است در ادامه برای آن که معنای این واژه در یه مفهوم خاص حصر نشود و برای پرهیز از

پیش‌داوری، واژه‌ی یزش جایگزین آن شود. بدین سان نتیجه‌گیری درباره‌ی معنای آن را به فرجام سخن وامی‌گذاریم. در ادامه‌ی این بند گفته می‌شود این یزش‌ها به فرمان اشه و دین مزدیسناست. بند ۲: سه آموزه‌ی بنیادین مزدیسنا یعنی «اندیشه، گفتار، و کردار نیک» یاد و بدان‌ها درود گفته می‌شود.

بند ۳: همزمان به اهوره‌مزدا و اردیبهشت گفته می‌شود که آن اندیشه و گفتار و کرداری را می‌ورزم که بهترین کنش‌های هر دو جهان است.

بند ۵: همزمان اهوره‌مزدا و اردیبهشت، بهترین شهریار نامیده می‌شوند. به گفته‌ی نیبرگ (۱۳۸۳: ۲۹۳)، اشه نیز مانند اهوره‌مزدا تقریباً همان وضع مرکزی را دارد. در هفت‌هاتی اشه چکیده‌ی همه‌ی آن چیزی است که زندگی‌خدایی نام دارد.

بند ۶: ستایش و نیایش اهوره‌مزدا و آبادانی جهان، بهتر شمرده و در یک تراز نهاده می‌شوند.

بند ۸: در این بند پاداش دو جهان به سالاری و همسایگی اشه پیوند داده می‌شود.

بند ۱۰: به اهوره گفته می‌شود که اردیبهشت و بهمن و شهریور را بیش از پیش سرود بر سرودها و درود بر درودها و ستایش بر ستایش‌ها می‌افزاییم. در این جا برای سه امشاسپند، واژه‌ی یسنا (yasnā) به کار رفته است که آن نیز از ریشه‌ی یز است. این هات و همه‌ی هات‌های هفتگانه، با نیایش «ینگه‌هاتم» پایان می‌گیرد که یکی از نیایش‌های کهن زرتشتی است.

هات ۳۶

بند ۱: آشکارا آتش میانجی اهوره‌مزدا دانسته می‌شود که می‌تواند دلیلی بر نیایش زرتشتیان نزد آتش و به دنبال آن ساخت و گسترش آتشکده‌ها باشد. گفتنی است که میانجی بودن آتش از نوآوری‌های سراینده‌ی هفت‌هاتی نیست، بلکه در دین هندوایرانی نیز ایزد آتش در آیین پرستش، میانجی زمین و آسمان، و آدمیان و خدایان بود. در ریگ‌ودا نیز اگنی میانجی پیشکش‌های آیین پرستش و خدایان است (مالاندرا، ۱۳۹۱: ۲۰۶). البته به گفته‌ی نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۷) نقشی که آتش در هفت‌هاتی دارد قابل مقایسه با جایگاه آن در گاهان نیست. در واقع جایگاه آتش در هفت‌هاتی بسیار برجسته‌تر شده است. سخن از گزند آتش به خواست اهوره‌مزدا در این بند نیز آشکارا مربوط به «ور گرم» یا آزمون آتش است (Boyce, 1987: III/1-5).

بند ۲: نیاشگران به آذرِ مزدا، می گویند: «به خوش ترین رَوش به سوی ما آی. با رامش دهنده ترین شادمانی، با شایسته ترین درود، به هنگام دادستان بزرگ به ما روی آور». برپایه ی این بند هر باورمند به دین، در پیشگاه آذر نیایش می گزارد که در روز واپسین، او را نه با رنج و شکنج، بلکه با خوشی دیدار کند (رایشلت، ۱۳۹۶: ۳۲۸).

بند ۳: به آذر گفته می شود تویی مایه ی خوشی اهوره مزدا، چونان سپندمینو. در ادامه گفته می شود: «ای آذرِ مزدا اهوره! به تو نزدیک می شویم». بدین سان، آذر در پیوند تنگاتنگی با سپندمینو قرار می گیرد. در این جا که هنگامه ی اوج پرستش است، ظاهراً تفاوت میان دو مینو از میان برمی خیزد (بویس، ۱۳۸۸: ۱۴۰). نیرگ علت را آن می داند که این جا سخن از نزدیک شدن به اهوره مزدا است و در میان مینوان، این سپندمینو است که از همه به او نزدیک تر است، پس در پیکر آتش پدیدار می شود (نیرگ، ۱۳۸۳: ۲۹۴).

بند ۴: با اندیشه و گفتار و کردار نیک (سه آموزه ی بنیادین مزدیسنا) می شود به اهوره مزدا نزدیک شد.

بند ۵: ضمن تکرار سه آموزه ی بنیادین، به اهوره مزدا گفته می شود: «تو را نماز می بریم و سپاس می گزاریم».

بند ۶: به اهوره مزدا گفته می شود که زیباترین پیکر یعنی «خورشید» را از آن تو می دانیم. به گفته ی هیتسه، در همان نخستین لحظه های برگزاری آیین، پرستشگران خود را در پیشگاه اهوره مزدا می پندارند که به پیکر آتش نمایان گشته و در برابرشان ایستاده است (Hintze, 2004: 294-295). اما رایشلت این سرود را گریزی می داند به پرستش باستانی سپهر که با فروغ و آتش پیوستگی دارد (رایشلت، ۱۳۹۶: ۳۲۸).

هات ۳۷^۱

بند ۱: اهوره مزدا و شهریاری و بزرگواری و آفرینش زیبای او یزش می شود. همچنین گفته می شود که گیتی و اشه و آب ها و گیاهان نیک و روشنایی و همه ی چیزهای نیک آفریده ی اهوره مزدایند. این جا یکی از موارد تفاوت گاهان و هفت هاتی است؛ چراکه برخلاف گاهان که اهوره مزدا را «آفریدگار همه چیز» می داند، هفت هاتی او را آفریدگار همه ی چیزهای خوب دانسته است و نه

۱. همه ی بندهای هات ۳۷ برابر با بندهای هات ۵ پسنه ها است.

چیزهای بد (عالیخانی، ۱۴۰۰: ۱۱). گفتنی است که این بند در میان زرتشتیان، نیایش «یتا اهو یزمدی» خوانده می‌شود که پیش از خوردن و نوشیدن به زبان می‌آورند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

بند ۲: اهوره‌مزدا با ستایش برگزیده‌ی کسانی که گیتی را نگهدارند، ستایش می‌شود (اوستا، ۱۳۹۳: ۱/۲۰). در زبان اوستایی گیتی و گاو از یک ریشه‌اند؛ ازاین‌رو هومباخ (Humbach & Faiss, 2010: 108) و برخی دیگر (پورداد، ۱۳۸۰، ۱/۱۴۵) این واژه را گاو برگردان کرده‌اند.

بند ۳: اهوره‌مزدا به نام‌های پاک اهورایی و پسندیده‌ی مزدایی و با دل و جان یزش می‌شود. نکته مهم آن‌که در این بند اهوره‌مزدا همزمان با فروشی‌های مردان و زنان آشون یزش می‌شود. نیبرگ برپایه‌ی این بند، بیان کرده است که در هفت‌هاتی نیروی خدایان اجتماعی (آشونان/درستکاران) با خدایان طبیعت، در کنار اهوره‌مزدا آشکار می‌شوند. این خدایان/یزدان اجزای سازنده‌ی او و نام‌هایی برای هستی اهوره‌مزدا می‌گردند (نیبرگ، ۱۳۹۳: ۲۹۳). عالیخانی (۱۴۰۰: ۴۸-۴۹) این بند را با دیدی عرفانی، چنین تحلیل کرده است «اسماء اهورایی یعنی اسمایی که ربوبیت حق تعالی را ظاهر می‌کند و حق تعالی به این اسما در عالم کار می‌کند و گزیده‌ی مزدا یعنی این اسما را حق از منبع علم ازلی خویش در کتاب آسمانی بر بندگان آشکار کرده است».

در این بند برای نخستین بار از فروشی‌ها نام برده می‌شود که اثری از آنان در گاهان نیست. فروشی (Fravaši، ریخت‌های دیگر: فرورتی، فروهر، فروهر) واژه‌ای اوستایی است برای موجودی فراطبیعی و نیرومند که مفهومش در مراحل آغازین در آیین زرتشتی با مفهوم رُوان آمیخته شد (Boyce, 2000: X/195-199). فروشی‌ها رُوان‌های سودمند و نگهدارنده به شمار می‌رفتند که یاری رساندن به آن‌ها با پیشکش‌های آیینی انجام می‌شد. آن‌ها در ساختار دین زرتشتی عنصری اساسی‌اند و نقش مهمی در فراوانی باران، پشتیبانی از کامیابی و نگهداری از خانواده دارند. فروشی‌ها همچنین هستی‌هایی ازلی و جاودان به‌شمار می‌روند (Gnoli, 2005: 5/3190). به نظر می‌رسد که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فروشی به عنوان روان نیاکان می‌نگریستند و سپس روان و فروشی از یکدیگر جدا و دو چیز مستقل شدند (بهار، ۱۳۹۷: ۷۶). براین‌پایه، همه‌ی آفرینش روان دارند، اما فروشی تنها از آن آفرینش نیک اهوره‌مزداست و بدکاران و آفرینش اهریمنی از فروشی بی‌بهره‌اند (مزدآپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۸۰). در فروردین‌یشت که به فروشی‌ها ویژه است، کارکردهای گوناگونی برای آنان برشمرده شده است. باور بر این است که جایگاه اصلی فروشی‌ها پیش از آمدن به پیکر گیتی نزد اهوره‌مزدا بوده است و در پایان باز به سوی او

بازمی‌گردند (دهالا، ۱۳۷۷: ۱۷۴-۱۷۵). درواقع فروشی بر خلاف روان، با مرگ فرد نیز پاک و بی‌آلایش می‌ماند. روان برپایه‌ی کارهای نیک یا بدش در بهشت یا دوزخ جای می‌گیرد، و دستش از کارهای گیتایی کوتاه می‌شود؛ اما فروشی‌ها کاملاً می‌توانند در کارهای جهان دخالت کنند (مالاندرا، ۱۳۹۱: ۱۳۹ و ۱۴۲). اما درباره‌ی یزش آن‌ها در این بند، نظرات گوناگونی مطرح شده است. بویس ضمن ترجمه‌ی یزَمیدی در این بند به پرستش، بیان کرده است که در این هات، بند ۱-۳ به اهوره‌مزدا اختصاص دارد و ناگهان نام بردن از فروشی‌ها در آن نابه‌جاست. وی سپس نظریه‌ی نارتن را که مورد تأیید کلنز نیز قرار گرفته است، مطرح می‌کند: «و» در گزاره‌ی «او و فروشی‌ها...» در یک کاربرد نادر در زبان اوستایی معنای ابزاری می‌دهد. این موضوع به مترجم این اجازه می‌دهد که گزاره را چنین برگردان کند: «او را از با [به‌وسیله‌ی] فروشی‌ها... می‌پرستیم». اما خودِ بویس با این برداشت همدل نیست. به نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم زرتشت که از چندین سو محافظه‌کار بود، از بزرگداشتِ روان در گذشتگان روی برتافته باشد (Boyce, 2000: X/195-199).

بند ۴: اردیبهشت به عنوان زیباترین امشاسپند، روشنی و سراسر نیکی، یزش می‌شود.
 بند ۵: بهمن، شهرپور سپندارمذ، دینِ نیک و پاداش نیک یزش می‌شوند. هیتسه نام‌های اهورایی اشاره شده در بند ۳ را، فهرست شده در بند ۴ و ۵ دانسته است. یعنی اردیبهشت و بهمن و شهرپور و دین و پاداش نیک را نام‌های اهوره‌مزدا به‌شمار آورده است (Hintze, 2004: 296). اگر این برداشت درست باشد، هر یک از این‌ها که یزش شوند، اهوره‌مزدا یزش شده است. اما به‌جز امشاسپندان، دینِ نیک و پاداشِ نیک نیز یزش شده‌اند. در متن اوستایی به جای «پاداش» فِسرَتو (fseratu) آمده است که در زند پهلوی آن را امشاسپندانِ امرداد و خرداد دانسته‌اند، ولی پوردادو (۱۳۸۰: ۱۴۵/۱) این احتمال را رد کرده است. «دین» نیز در متن اوستایی در اصل دَئنا (daēnā) بوده است که جایگاه مهمی در فرجام‌شناسی مزدیسنا دارد. برای دَئنا معانی گوناگونی برشمرده‌اند؛ از جمله: مجموعه ویژگی‌های روانی و شخصیت آدمی، بینش، باطن، وجدان و دین. در گاهان دَئنا به بینش، وجدان و شخصیت اشاره دارد (Shaki, VII/279-281). دَئنا همچنین یکی از بخش‌های مینوی سازنده‌ی آدمی به شمار آمده است. این پنج بخش به ترتیب چنین‌اند: ۱. اَهو (ahu) یا جان، ۲. دَئنا ۳. بَؤده (baoða) یا بوی به عنوان نیروی ادراک، ۴. رُوان، ۵. فروشی. در سنت زرتشتی چنین پنداشته می‌شود که پس از مرگ، به‌جز تن که از میان می‌رود، اَهو یا جان نیز نابود می‌شود،

ولی چهار بخش دیگر به جا می‌مانند (مزدآپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷۷-۱۷۹). برپایه‌ی نوشته‌های پسینی زرتشتیان، پس از مرگ، پندار و گفتار و کردارِ مردمان سنجیده می‌شود. اگر نیکی‌های آدمی بیش از بدی‌هایش باشد، دثنا به عنوان تشخصِ وجدان مانند دوشیزه‌ای زیبا، رُوان را تا بهشت رهنمایی می‌کند. اما اگر بدی‌های او بیش از نیکی‌هایش باشد، مانند پیرزنی نفرت‌انگیز او را تا دوزخ همراهی می‌کند (بویس، ۱۳۹۵: ۵۲).

هات ۳۸

بند ۱: زمین و زنانی که از بهترین اشته برخوردار باشند، یزش می‌شوند. این که زمین و زنان در یک بند نام‌برده و یزش می‌شوند، نشان از پیوند آن‌ها دارد. از این روست که امشاسپندِ آرمیتی، هم نگهبان زمین است و هم پشتیبان زنان (همان، ۴۸).

بند ۲: چالاکی، هشیاری، دین پاک، پاداش و آرزو و فراوانی و بخشایش و نام نیک یزش می‌شود. اگر این بند را همین گونه که هومباخ (Humbach & Faiss, 2010: 109) و برخی دیگر برگردان کرده‌اند (اوستا، ۱۳۹۳: ۲۰۴/۱) بپذیریم، یزش معنایی جز ستایش نخواهد داشت، چرا که برای نمونه پرستشِ چالاکی یا هشیاری بی‌معنا به نظر می‌رسد. البته باید توجه داشت که این واژه‌ها در اوستا همگی به صورت مؤنث به کار رفته‌اند و از این رو زن خوانده شده‌اند (میرفخرایی: ۱۳۸۲: ۴۸). نیرگ نیز بر همین پایه این واژه‌ها را گروهی از ایزدبانوان می‌داند که نماینده‌ی خدایان اجتماعی‌اند. برای نمونه او «اشی» (aši) را که پاداش نیک نیز معنا می‌دهد، ایزدبانوی باروری می‌داند که با سروش، پیوند نزدیکی دارد. نیرگ (۱۳۹۳: ۲۹۸-۲۹۹) این بند از هفت‌هاتی را نمونه‌ی خوبی از این می‌داند که ایرانیان باستان، به آسانی خدایانی را پدید می‌آوردند بدون آن که هیچ گونه واقعیت خارجی داشته باشند. گفتنی است در گاهان نیز از اشی (هفده بار) سخن به میان آمده که در هیچ کدامشان اثری از تجسم دیده نمی‌شود (Schlerath & Skjaervo, 1987: II/750-751). مالاندر (۱۳۹۱: ۱۷۳) نه تنها در اوستای کهن بلکه در اغلب موارد اوستا نیز منظور از اشی را تنها پاداش نیک دانسته است. به گفته‌ی کلنز (۱۴۰۱: ۱۷)، اشی امری است انتزاعی که گاه به مرتبه‌ی ذاتِ موجود ارتقا می‌یابد و در اوستای نو نام ایزدبانوی فراوانی است. یشت هفدهم که اشی یشت نیز خوانده می‌شود، به او ویژه است.

بند ۳-۵: این بندها به آب‌ها ویژه‌اند و در آن آب‌های فروچکیده، گردآمده، روان‌شده‌ی خوب‌گُش و اهورایی یزش می‌شوند. سپس آب‌ها سزاوار شستشو و بخشایش دو جهان خوانده می‌شوند. همچنین گفته می‌شود شما را با نام‌هایی که اهوره‌مزدا داده است، یزش می‌کنیم و با آن‌ها دوستی خواهانیم و با آن‌ها نمازگزار و سپاسگزاریم. در بند پایانی نیز از آب‌های بارور یاری خواسته می‌شود. آب‌ها همچون مادر خوانده می‌شوند که مانند گاو شیرده پرستار بینویانند و از همه‌ی آشامیدنی‌ها بهترند. همچنین آب‌ها با نام مادران زنده فراخوانی می‌شوند تا در تنگنا پاداش‌دهنده و یاری‌گر باشند. به نظر می‌رسد که این بخش به گونه‌ای نیایش درخواست باران در تنگنای خشکسالی باشد. به گفته‌ی نیبرگ (۱۳۹۳: ۳۰۰)، در پشت این توصیف باشکوه آب‌ها به خوبی می‌توان خدای مادینه‌ی اناهیتا یا اردوی‌سوره را انگار کرد. بویس (۱۳۷۷: ۱۴۲) نیز درون‌مایه‌ی این بخش ازجمله گاو شیرده خواندن آب‌ها را مانند بخش‌هایی از ودا می‌داند و براین‌باور است که این نشان می‌دهد که زرتشت به عناصر دین کهنی که در آن پرورش یافته بود، احترام می‌گذاشت و آن‌ها را تا جایی که برخلاف آموزه‌هایش نبود، دگرگون نمی‌ساخت.

هات ۳۹

بند ۱: گوش‌ورون و گوش‌تَشَن و روان‌های خود و روان‌های چهارپایان که مایه‌ی زندگی‌اند، یزش می‌شوند. گوش‌ورون یا گئوش‌اُرون یا رُوان گاو نام کهن‌الگوی گاو است و گلایه‌اش موضوع اصلی هات ۲۹ گاهان است. برخی او را نمادی از رنج انجمن زرتشت و آیین او می‌دانند (Malandra, 2001b: X/577). برخی نیز او را یک اهوره و نگهبان گاو دانسته‌اند (رایشلت، ۱۳۹۶: ۲۹۱). البته گئوش تنها گاو معنا نمی‌دهد، بلکه منظور از آن همه‌ی جانوران به ویژه جاوران سودمند است. دیگر آنکه گئو معنی گیتی یا آفرینش هم می‌دهد و ازاین‌رو می‌توان گوش‌ورون را رُوان آفرینش نیز دانست (اوشیدری، ۱۳۹۴: ۴۰۴). گئوش/گئوش‌تَشَن نیز آفریننده‌ی گاو یا جهان است که هم به عنوان اهوره‌مزدا و هم به عنوان سویه‌ی آفرینشگری او یعنی سپندمینیو شناخته می‌شود (Malandra, 2001a: X/576). همچنین در این بند، آشکارا روان‌های آدمیان در کنار روان‌های چهارپایان یزش شده است. این موضوع ریشه در این نکته دارد که زندگی هندوایرانیان به چهارپایان، به ویژه گاو، وابسته بود و براین‌باور بودند که آنان نیز مانند آدمی، روان دارند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۸۹-۱۹۰).

بند ۳: امشاسپندان آشکارا به دو گروه نرینگان و مادینگان دسته‌بندی و یزش می‌شوند. گروه نخست جاودان زنده و پاداش‌بخش خوانده می‌شوند که با منش نیک به سر می‌برند و گروه دیگر «امشاسپند بانوان» خوانده می‌شوند. تاراپوروالا نرینگی و مادینگی امشاسپندان را نماد سوبه‌های پدری و مادریِ اهوره‌مزدا دانسته است (Taraporewala, 1948: 256). از آنجایی که امشاسپندان (نه با این عنوان، بلکه با نام بردن از تک‌تک آنان) در گاهان نیز یزش شده‌اند و یزش آنان از ویژگی‌های هفت‌هاتی نیست، از پرداختن بدان‌ها گذر می‌کنیم. اما گفتنی است که واژه‌ی «امشاسپندان» (جاودانانِ سودرسان) نخستین بار در اوستا، در این بند به کار رفته است. با توجه به این که بسیاری هفت‌هاتی را نیز سروده‌ی زرتشت می‌دانند، احتمالاً جدای از مفهوم امشاسپندان، خود این واژه نیز از نوآوری‌های او باشد (Boyce, 1989: 933-936). در این بند پس از نام امشاسپند دو صفت دیگر یعنی «همیشه زنده» و «همیشه سورسانده» نیز به آنان داده شده است که در واقع معنی و تفسیر همان اصلاح امشاسپند است (میرفخرایی: ۱۳۸۲: ۵۰). همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، در هفت‌هاتی امشاسپندان با صراحت بیشتری پرستش می‌شوند، اما در گاهان این صراحت وجود ندارد. همچنین به نظر می‌رسد، بر خلاف گاهان که امشاسپندان در آن اغلب بی‌تشخص و انتزاعی‌اند، در اینجا به شکل موجوداتی دارای تشخص معرفی می‌شوند.

بند ۴: به اهوره‌مزدا گفته می‌شود ما اندیشه و گفتار و کردار خود را نزد تو می‌آوریم. در دنباله چنین نیایش می‌شود: «ای مزدا اهوره! همچنان تو را می‌ستایم و نیایش می‌کنیم. همچنان تو را نماز می‌بریم و سپاس می‌گزاریم». براین پایه، هم از ستایش اهوره‌مزدا سخن گفته می‌شود هم از نیایش و نماز و سپاس او. در دنباله نیز گفته می‌شود که با پیوند نیک با اِشه، پاداش نیک و پرهیزگاریِ نیک به سوی تو می‌آیم.

هات ۴۰

دو بخش پایانی هفت‌هاتی یعنی هات ۴۰ و ۴۱ از آغاز تا انجام به اهوره‌مزدا ویژه شده است و درواقع بخش مرکزی نیایش باری دیگر اهوره‌مزدا را مستقیماً خطاب می‌کند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۴).

بند ۱: نیایشگران از اهوره‌مزدا می‌خواهند: «اینک این پاداش را به یاد آر و آرزوی ما را برآور... آنچه را تو فرمان داده‌ای که پاداش دینداری چون من است».

بند ۲: نیایشگران پاداش دینداری را همنشینیِ جاودانه با اهوره مزدا و اشه در دو جهان می‌خواند.
 بند ۳: نیایشگران از اهوره مزدا می‌خواهند که کاری کند تا ارتشتاران و برزیگران همگام شوند.
 ظاهراً، منظور از این بند، همگامی با آترپانان/آتش‌بانان یا همان پیشوایان دینی است (اوستا، ۱۳۹۳: ۲۰۸/۱). در واقع این بند به سه گروه طبقاتی در ایران باستان اشاره دارد.
 بند ۴: از اهوره مزدا چنین درخواستی می‌شود: ما و خویشاوندان و همکاران و یاوران ما از پاکان و اشونان باشیم و آنچه آرزو داریم به ما ارزانی شود.

هات ۴۱

بند ۱: سرودها و درودها و نیایش‌ها همزمان به پیشگاه اهوره مزدا و اردیبهشت پیشکش می‌شود و آنان سزاوار و شایسته‌ی این ستایش خوانده می‌شوند.
 بند ۲: اهوره مزدا در میان باشندگان خوب کنش‌ترین خواننده و بهره‌وری از شهریاری نیک او در دو جهان آرزو می‌شود.

بند ۳: به اهوره مزدا گفته می‌شود: «تو را فرخنده و کامیاب و ایزد از اشه برخوردار دانیم. بشود که در هر دو جهان [نگاهبان] تن و جان ما باشی». نکته‌ی مهم این بند به کار رفتن واژه‌ی «ایزد» (اوستایی: yazat) است. به گفته‌ی نیولی، این نخستین و تنها جایی از اوستای کهن است که در آن واژه‌ی ایزد به کار رفته است و معنای آن در این متن «شایسته‌ی پرستش/قربانی» است (Gnoli, 2005: 14/9874). به نظر می‌رسد واژه‌ی ایزد ساخته‌ی خود زرتشت است تا موجودات نیک از دیوان بازشناخته شوند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۴۵). به کار نرفتن این واژه در گاهان یکی از وجوه افتراق گاهان و هفت‌هاتی است. نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۷) ضمن اشاره به این تفاوت، ایزد را «ستودنی» ترجمه کرده است.

بند ۴: از اهوره مزدا پناه دیرپای او و کامروایی و نیرومندی درخواست می‌شود.
 بند ۵: گفته می‌شود که ما سرودخوانان و پیام‌آوران تو خوانده شدیم و پذیرفتیم و به پاداش تو خورسندیم. به نظر می‌رسد که این بند از زبان پیشوایان دینی سروده شده باشد.
 بند ۶: نیایشگران خود را پاداش یافته از همنشینیِ جاودانه در دو جهان با اهوره مزدا و اشه می‌دانند.
 بند ۷: در این بخش، بند دوم هات ۳۵ که درباره‌ی سه آموزه‌ی بنیادین مزدیسناست، بازخوانی می‌شود.

ویژگی‌های نیایش و پرستش در یسنه‌ی هفت‌هاتی

– هفت‌هاتی نیز مانند گاهان، یک نیایش‌نامه است. اهوره‌مزدا در کانون نیایش‌های هفت‌هاتی جای دارد و بیشترین خطاب‌ها به او شده است. همچنین بیشترین واژه‌های مرتبط با نیایش و پرستش برای اهوره‌مزدا به کار رفته است. نارتن (۱۳۸۳: ۱۳۶) جایگاه اهوره‌مزدا در گاهان و هفت‌هاتی را کاملاً قابل تطابق و مقایسه دانسته است. نیایش‌های هفت‌هاتی گروهی است و در آن ضمیر جمع به کار رفته است. نیایشگران اهوره‌مزدا را نماز و سپاس می‌گزارند. نیایش اهوره‌مزدا و کوشش برای آبادانی جهان هم‌ترازند. اهوره‌مزدا با ستایش برگزیده‌ی کسانی که از جهان یا چهارپایان نگهبانی می‌کنند، یزش می‌شود.

– یکی از درخواست‌های نیایشگران از اهوره‌مزدا، پاداش دینداری یعنی همنشینی جاویدان با اشه و اهوره‌مزداست. همچنین از اهوره‌مزدا می‌خواهند که آنان و خویشان و همکاران و یاورانشان از اشوانان باشند و به آرزوهای خود برسند. از اهوره‌مزدا بهره‌وری از شهریاری نیک در دو جهان نیز درخواست می‌شود. نیایشگران از اهوره‌مزدا می‌خواهند که در دو جهان تن و جان‌شان باشد. آنان همچنین پناه دیرپای او و کامروایی و نیرومندی را درخواست می‌کنند.

– یکی از راه‌های نزدیک شدن به اهوره‌مزدا پرهیزگاری نیک به دستیاری اشه است. اهوره‌مزدا دارای پندار و گفتار و رفتار نیک است و آدمی نیز با پایبندی به آن‌ها می‌تواند نزد اهوره‌مزدا برود. در این یسنه، به یزش با دل و جان اهوره‌مزدا اشاره شده است که می‌تواند تأکیدی بر ارزش نیایش و پرستش ژرف و دل‌آگاهانه باشد.

– نکته مهم دیگر آن‌که برخلاف گاهان که اهوره‌مزدا را آفریننده‌ی همه چیز می‌داند، در هفت‌هاتی، اهوره‌مزدا آفریننده‌ی چیزهای خوب دانسته می‌شود. این موضوع می‌تواند به اندیشه‌ی دوگانه‌باوری در آیین مزدیسنا دامن زده باشد. واژه‌ی یزته به معنای ایزد (ستودنی / پرستیدنی / شایسته‌ی نیایش) نخستین‌بار در هفت‌هاتی و برای اهوره‌مزدا به کار رفته است. فعل یزמידی نیز برای نخستین‌بار در این یسنه آشکار شده است و به جز اهوره‌مزدا برای این فهرست به کار رفته است: امشاسپندان به ویژه اردیبهشت، شهریاران نیک‌خواه، سراسر هستی اشون، آفرینش زیبای اهوره‌مزدا از جمله اشه، آتش، آب‌ها، گیاهان و همه‌ی چیزهای خوب، فروشی مردان و زنان اشون، دین نیک، پاداش نیک، زمین و زنان اشون، مفاهیمی چون چالاکی، هشیاری، آرزو، اشی، فراوانی، بخشایش، نام نیک، گوشورون، گنوش‌تشن، رُوان آدمیان و چهارپایان. در گاهان، به جز

اهوره‌مزدا و امشاسپندان و سروش، نشانی از یزش دیگران (دستِ کم مستقیماً) دیده نمی‌شود. اما گستره‌ی یزش در هفت‌هاتی بسیار فراخ‌تر است و مظاهر طبیعت را نیز در برمی‌گیرد. البته همه‌ی چیزهایی که در هفت‌هاتی یزش می‌شوند، آفریده‌ی اهوره‌مزداوند و همگی نام‌هایی‌اند که با آن‌ها اهوره‌مزدا یزش می‌شود.

- در هفت‌هاتی، آتش آشکارا یزش می‌شود، و نیایش‌کنندگان از او درخواست می‌کنند که با خوش‌ترین روش به سوی آنان بیاید. درواقع پس از اهوره‌مزدا، اِشه و نماد آن آتش در کانونِ نیایش‌های گاهانی قرار دارند. در این نیایش، آتش میانجیِ نزدیک شدن به اهوره‌مزداست. در اوج نیایش، آتش و سپندمینو یکی انگاشته می‌شوند. افزون بر آتش که زیباترین پیکر اهوره‌مزدا نامیده می‌شود، خورشید نیز به عنوان پیکر و نمادِ پدیداری او شناخته می‌شود.

- آب‌ها بسیار باشکوه یزش می‌شوند و از آن‌ها درخواست یاری (باریدن باران) می‌شود. نکته‌ی مهم در این باره این است که هرچند بسیاری از چیزها در هفت‌هاتی یزش می‌شوند، اما به جز اهوره‌مزدا و نیز درخواست باران از آب‌ها، از هیچ یک از آن‌ها حتی آتش (به‌جز فراخوانی)، نیازخواهی نمی‌شود.

یزش؛ پرستش یا نیایش و ستایش؟

با بررسی هفت‌هاتی روشن شد که این بخش نیز مانند گاهان، و نیایش و ستایش جز اهوره‌مزدا را روا دانسته است. اما آیا پرستش آن‌ها نیز رواست؟ گفتنی است که در هات ۴۲ پاره‌های هفت‌هاتی ستایش شده است. البته در متن اوستایی واژه‌ی yasnahē آمده است که مانند دیگر مشتقات یَز دربردارنده‌ی معانی یادشده است. اما آیا پرستش هفت‌هاتی می‌تواند معنادار باشد؟ آیا می‌توان یزش سه آموزه‌ی بنیادی را پرستش آموزه‌ها دانست؟ و یا آیا پرستش مفاهیمی چون چالاکی، هوشیاری و ... (البته اگر آن‌ها مفاهیم باشند و نه ایزدان تشخیص‌یافته) معنادار است؟ بنابراین چاره‌ای نیست که یسنه و یزمیدی دست‌کم در این موارد، ستایش برگردان شوند. بدین‌سان اگر در بندهای مربوط به جای پرستش (ترجمه برخی از جمله هینتسه)، واژه‌های بزرگداشت (مانند ترجمه‌ی هومباخ) یا ستایش (مانند ترجمه‌های پوردادود، دوستخواه و میرفخرایی) جای گیرد، با گزاره‌هایی معنادار و پذیرفتنی روبه‌رو خواهیم بود. براین‌پایه بعید نیست که در بسیاری از موارد دیگر (آتش، آب‌ها، گیاهان، فروشی‌ها و ...) نیز که از آن برداشت پرستش شده است، معنای

درست همان ستایش و یا نیایش باشد. در این صورت نمی‌توان هفت‌هاتی را آن‌گونه که مولتون و برخی دیگر اشاره کرده‌اند، دارای سویه‌های طبیعت‌پرستی دانست (هرچند که آشکارا دارای سویه‌های طبیعت‌ستایی است). از این‌روست که بسیاری از زرتشتیان عنوان «آتش‌پرست» را برای خود انکار کرده (Boyce, 1987: III/1-5) و حتی آن را یک افترا و بی‌حرمتی دانسته‌اند (خورشیدیان، ۱۳۹۶: ۱۱۲-۱۱۳). اگر چنین برداشتی درست باشد، ممکن است که یک «بیماری زبانی» رخ داده باشد. با این توضیح که ماکس مولر در مطالعاتش درباره اسطوره‌شناسی، تأکید زیادی بر آن دسته از اشیای کاملاً ناملموسی داشت که بیانگر «نامتناهی» بودند؛ مانند: خورشید، سپیده‌دم، آسمان. به باور مولر، تجربه‌ی نامتناهی که در اندیشیدن به چیزهای ناملموس به دست می‌آمد، در نهایت به تعیین نام آن‌ها انجامید. درواقع از طریق یک «بیماری زبانی»، اشیاء یا مفاهیم به صورت خدایان تشخیص یافتند (Sullivan, 2005: 13/8875). به دیگر سخن: «آنچه در آغاز تنها یک نام بود، به خدا تبدیل شد» (الیاده، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۶). البته باید توجه داشت که ظاهراً مولر منشأ همه‌ی اسطوره‌ها و در نتیجه ادیان را چنین معرفی می‌کرد؛ روشن است که این نظریه را نمی‌توان به طور مطلق پذیرفت. در میان پژوهشگران نیز نظریه‌ی او با انتقادات فراوانی روبه‌رو شد (کین و شارپ، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۱). برخی نظریه‌ی او را در عین مبتکرانه و پرتطرفدار بودن، نسبتاً زیاده‌روی دانسته‌اند (De Graeve, 2002: 10/120). اما از دیگر سو، به نظر می‌رسد که نمی‌توان دست‌کم در برخی از موارد نظریه‌ی مولر را کاملاً رد کرد. بیماری زبان در مورد هفت‌هاتی هم می‌تواند این‌گونه رخ داده باشد که آنچه در آغاز ستودنی بود، کم‌کم پرستیدنی شد و این‌گونه بود که ایزدان یا خدایان شایسته‌ی پرستش، دوباره سر برآوردند.

به گفته‌ی هینتسه (Hintze, 2004: 296-297)، برای دوره‌ای طولانی، اهمیت هفت‌هاتی دقیقاً به علت فعل «یزمیدی» دست‌کم گرفته می‌شد؛ چراکه چنین می‌نمود که هفت‌هاتی شبیه ساختار تکراری یزمیدی در اوستای نو است. اما به دنبال پژوهش‌های نارتن درباره‌ی پیوستگی زبانی و زمانی هفت‌هاتی و گاهان، مشخص شد که هفت‌هاتی شبیه به فراخوانی‌های اوستای نو نیست، بلکه عکس آن درست است. به دیگر سخن، در اوستای نو کوشش شده است که نیایش‌های بیشتری شبیه به هفت‌هاتی سروده شوند. روشن‌ترین نشانه‌ی این موضوع، کاربردِ پرتکرار شکل اوستایی کهن یزمیدی یعنی «ما می‌پرستیم» (یزش می‌کنیم) در اوستای نو است. به هر حال، انکار کردنی نیست که هفت‌هاتی متنی است که ردِ پا و بازتاب پندارهای کهن در آن دیده می‌شود، چندان‌که

برخی از تفاوت ماهوی درون‌مایه‌ی آن با گاهان سخن گفته‌اند. این شباهت به باورهای پیشازرتشتی تا اندازه‌ای است که حتی کسانی مانند بثوناک بیان کرده‌اند که زرتشت جوان‌تر از مصنف هفت‌هاتی است. البته دیدگاه بثوناک توسط دیگران از جمله نارتن رد شده است. به نظر می‌رسد که موبدان و پیروان آیین پیشازرتشتی آگاهانه با نادیده گرفتن بخشی از باورهای آیین خود و پذیرش برخی از آموزه‌های زرتشتی، اندکی پس از درگذشت زرتشت که هنوز آیین‌ها و مناسک پیشین رایج بود، مجموعه‌ای آیینی از آمیختگی دو دیدگاه به وجود آوردند و آن را در جای امنی یعنی میانه‌ی گاهان که پیروان زرتشت به نگهداری از آن اهتمام می‌ورزیدند، قرار دادند (میرفخرایی، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۴).

نتیجه‌گیری

یز به عنوان ریشه‌ی واژه‌ی یزش/یسنه و مشتقات آن، معانی چندگانه و هماهنگ اما متفاوتی دارد و جایگزینی هر کدام از آن‌ها به عنوان معنی واژه، می‌تواند بار کلامی و الهیاتی دیگرگونی داشته باشد. اگر آن را پرستش معنا کنیم، در یسنه هفت‌هاتی آشکارا در کنار اهوره‌مزدا، بسیاری چیزهای دیگر نیز پرستیده شده‌اند؛ براین‌پایه هفت‌هاتی تصویری یکتاپرستانه از آیین مزدیسنا نشان نمی‌دهد. اما اگر یز و مشتقات آن را در یسنه هفت‌هاتی نیایش یا ستایش معنا کنیم، برپایه‌ی این یسنه، دین زرتشتی را همچنان می‌توان آیینی یکتاپرست دانست که در آن بنا به هر دلیل، نیایش و ستایش غیر از اهوره‌مزدا نیز روا دانسته شده است. با بررسی نظرات گوناگون پژوهشگران، و با توجه به این که در یشت‌ها با گونه‌ای چندگانه‌پرستی روبه‌رو می‌شویم که بسیار شبیه به پرستشِ خدایان در ریگ‌وداست، و نیز با توجه به تأثیر هفت‌هاتی بر اوستای نو، چنین می‌نماید که: دست‌کم طبیعت‌ستایی هفت‌هاتی، که در گاهان نشان آشکاری از آن نیست و می‌توان آن را چشمگیرترین تفاوت هفت‌هاتی با گاهان دانست، به مثابه‌ی یک مرحله‌ی گذار، اوستای نو به ویژه یشت‌ها را به سوی طبیعت‌پرستی کهن هندوایرانی بازگشت داده باشد. در واقع گاهان را می‌توان متنی یکتاپرستانه، هفت‌هاتی را متنی طبیعت‌ستا و یشت‌ها را طبیعت‌پرست و چندگانه‌گرا دانست. پیشتر گفته شد که در انتساب هفت‌هاتی به زرتشت نیز اتفاق نظر وجود ندارد و برخی آن را نه سروده‌ی او، بلکه اثر شاگردانش می‌دانند و این نیز می‌تواند پشتیبانی بر فرضیه‌ی مرحله‌ی گذار باشد.

فهرست منابع

- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۳). *تاریخ زبان فارسی*، تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۰). *مقدس و نامقدس*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اوستا (۱۳۹۲). گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۹۴). *دانشنامه‌ی مزدیسنا*، تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۷). *پژوهشی در تاریخ اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بویس، مری (۱۳۷۷). *چکیده‌ی تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علیشاه.
- بویس، مری (۱۳۹۵). *زرتشتیان: باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه: عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بویس، مری (۱۴۰۰). *گاهشماری جشن‌های زردشتی*، ترجمه: محسن میرزایی، تهران: آوای خاور.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۰). *یسنا*، تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۷). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
- جعفری، علی‌اکبر (۱۳۵۴). *هفت هات*، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- خورشیدیان، اردشیر (۱۳۹۶). *پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان*، تهران: برسم.
- دهالا، مانک‌جی نوشیروان‌جی (۱۳۷۷). *خداشناسی زرتشتی*، ترجمه: رستم شهرزادی، تهران: فروهر.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۹۳). *زرتشت و جهان غرب*، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران: هیرمند.
- رایسلت، هانس (۱۳۹۶). *رهیافتی به گاهان زرتشت و متن‌های نوآوستایی*، گزارش: جلیل دوستخواه، تهران: ققنوس.
- شوارتس، م. (۱۳۸۴). «دین ایران هخامنشی»، *تاریخ ایران دوره‌ی هخامنشیان*، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، تهران: جامی.
- عالیخانی، بابک (۱۴۰۰). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: هرمس.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۹۲). *دانشنامه‌ی اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته*، تهران: پارسه.

- کلنز، ژان (۱۴۰۱). *مقالاتی درباره‌ی زردشت و دین زردشتی*، ترجمه: احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: فراروان.
- کین، سیمور و شارپ، اریک (۱۳۷۵)، «دین‌پژوهی»، *دین‌پژوهی*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مالاندر، ویلیام. و. (۱۳۹۱). *مقدمه‌ای بر دین ایران باستان*، ترجمه: خسرو قلی‌زاده، تهران: پارسه.
- مزدپور، کتیون و دیگران (۱۳۹۵). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*. تهران: سمت.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۸۲). *بررسی هفت‌ها*، تهران: فروهر.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۹۶). *زرتشت و گاهان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نارتن، یوهانا (۱۳۸۳). «مضمون یسن هفت‌ها و تقابل آن با گاهان»، *فرهنگ*، ترجمه: پریسا درخشان‌مقدم، ۴۹ و ۵۰، ۱۲۹-۱۴۶.
- نیرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه: نجم‌الدین سیف‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- هینتسه، آلموت (۱۳۹۳). «ادیات اوستایی»، *تاریخ ادبیات فارسی: ادبیات ایران پیش از اسلام* ج ۱۷، ترجمه: احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: سخن.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۴). *زندگانه‌ها*، تهران: شورآفرین.

- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Worterbuch*, strassburg.
- Boyce, M. (1984). "Ahura Mazdā", *Encyclopedia Iranica*, Vol. I/7.
- Boyce, M. (1989). "Aməša Spənta", *Encyclopedia Iranica*, Vol. I/9.
- Boyce, M. (1987). "Ātaš", *Encyclopedia Iranica*, Vol. III/1.
- Boyce, M. (2000). "Fravaši", *Encyclopedia Ivranica*, Vol. X/2.
- Choksy, J. K. (2005). "Zoroastrianism", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol. 14.
- Darrow, W. (2006). "Zoroastrianism", *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Gale,.
- De Graeve, F. (2002). "Myth, Literary", *New Catholic Encyclopedia*, Gale, Vol 10.
- Gnoli, G. (2005a). "Fravashis", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol 5.
- Gnoli, G. (2005b). "Yazatas", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol 14.

- Hintze, A. (2004). "On the Ritual Significance of the Yasna Haptaqhāiti, *Zoroastrian Rituals in Context*, Brill.
- Hintze, A (2015). "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons.
- Humbach, H. (2000). "Gathas i. texts", *Encyclopædia Iranica*, Vol. X/3.
- Humbach, H & Faiss, K. (2010). *Zarathushtra and his Antagonists: A Sociolinguistic Study with English and German Translation of His Gathas*, Wiesbaden: L. Reichert Verlag.
- Kellens, J. (1987). "Avesta i. Survey of history and contents of the book", *Encyclopædia Iranica*, Vol. III/1.
- Kellens, J. (2015). "The Gāthās, Said to Be of Zarathustra", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons.
- Malandra, W. W. (2001a) "Gəuš Tašan", *Encyclopædia Iranica*, Vol. X/6, pp.576.
- Malandra, W. W. (2001b). "Gəuš Uruuan", *Encyclopædia Iranica*, Vol. X/6, pp.577.
- Malandra, W. W. (2006). "Yasna", *Encyclopædia Iranica* online edition, available at <https://www.iranicaonline.org/articles/yasna>
- Mills, L. H. (1965). *The Sacred Books Of The East: The Zend-avesta*, ed. F. Max Müller, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Modi, J. J. (1937). *The Religious Ceremonies and Customs of The Parsees*, Bombay.
- Moulton, J. (1913). *Early Zoroastrianism*, London, Williams & Norgate.
- Narten, J. (1986). *Der Yasna Haptanhaiti*, Wiesbaden.
- Rose, J. (2009). "Zoroaster vii...", *Encyclopedia Iranica* online edition, available at <https://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-vi-as-perceived-by-later-zoroastrians>
- Schlerath, B. & Skjaervo, P.O. (1987). "Aši", *Encyclopædia Iranica*, Vol. II/7.
- Shaki, M. (1994). "Dēn", *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII/3.
- Skjaervo, P.O. (2015). "The Gāthās as Myth and Ritual", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, John Wiley & Sons.
- Sullivan, L. E. (2005). "Supreme Beings", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Ed), USA, Macmillan, Vol 13.
- Taraporewala, I.J.S. (1948). "The Circle of Perfection", *Dinshah Irani memorial volume papers on Zoroastrian and Iranian subjects*, Bombay.
- Wolff, F. (1910), *Avesta: die heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg, available at https://www.avesta.org/yasna/yasna_de.htm

The Relationship between Torah and Tablets of Moses based on Verses of Torah and Quran

Mahboobeh Mousaipoor

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Payam Noor University,
Tehran, Iran, m.mousaeipoor@yahoo.com

۲۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

The present research, with descriptive and analytical method and relying on the Qur'anic interpretation of the Qur'an, has dealt with the critical reading of verse 154 of Surah "Al An'am" in the interpretations, regarding the revelation of the Book to Moses and its connection with the Tablets. This approach shows the content link of this verse with verses related to tablets in Surah "Al A'raf", especially verse 145. Based on this verse, after God asked the children of Israel to adopt the best of the summary laws in the tablets, in the next stage and in Surah "Al An'am", he mentioned these summary rules in the context of verse 154, in this verse of the revelation of the Torah book. He has spoken about Moses as the completion and completion of those laws and in response to the kindness of the good people of the people. The use of the word "Thumma" at the beginning of the verse, which is a sequential inflection, and the similarity of the word "Ahsan" in both verses, as well as the accuracy of the descending order, are clues that prove the opinion that the Torah has been revealed after the tablets.

Keywords: Verse 154 of "Al An'am", Interpretations of the Fariqin, Interpretation of the Qur'an to the Qur'an, Torah book, Tablets

نسبت میان "تورات" و "الواح" بر اساس آیاتی از قرآن و تورات^۱

محبوبه موسائی پور^۲

چکیده

۲۴

پژوهشنامه ادیان

ارتباط سنجی آیات هم مضمون، از طریق ارجاع واژگان آیات به یکدیگر، یکی از وجوه تفسیر قرآن به قرآن است و در رفع گره‌های موضوعات قرآنی از جمله مباحث ادیان، می‌تواند راهگشا باشد. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن و توجه همزمان درآیات کتاب تورات به بازخوانی انتقادی آیه ۱۵۴ سوره انعام در تفاسیر، پیرامون یکی از مباحث اختلافی یعنی نزول کتاب بر موسی (ع) و ارتباط آن با الواح پرداخته است. این رویکرد، نشان از پیوند محتوایی این آیه با آیات مربوط به الواح در سوره اعراف به ویژه آیه ۱۴۵ دارد. مبتنی بر این آیه، پس از آنکه خداوند أخذ أحسن شریعت اجمالی در الواح را از بنی اسرائیل خواسته، در مرحله بعد و در سوره انعام با یادکرد از این احکام اجمالی در سیاق آیه ۱۵۴، در این آیه از نزول کتاب تورات بر موسی به عنوان تتمیم آن شرایع و پاسخ به أخذ أحسن نیکوکاران قوم صحبت نموده است. استفاده از واژه «ثُمَّ» در ابتدای آیه که عطف ترتیبی است و تشابه واژه «أحسن» در هر دو آیه و نیز دقت در سیاق و ترتیب نزول، قرآینی است که برخلاف نظر بسیاری از مفسران و نیز برخی آیات تورات، این نظر را اثبات می‌نماید که تورات غیر از الواح بوده و بعد از آنها نازل شده است.

کلید واژه: آیه ۱۵۴ انعام، تفاسیر فریقین، تفسیر قرآن به قرآن، کتاب تورات، الواح

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴

m.mousaeipour@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

مقدمه

قرآن کریم مجموعه‌ای منسجم و نظام‌مند از آیات و معارفی است که فهم و کشف بسیاری از حقایق آن، نیازمند اندیشه ورزی تام و دقت در قرائن کلامی دارد. به همین دلیل به هنگام تفسیر و تبیین آیات قرآن، توجه و تتبع در فهم ارتباط آیات هم مضمون و هم موضوع و استفاده از تفسیر قرآن به قرآن، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. این امر به خصوص در مورد موضوعاتی که به ظاهر مبهم بیان شده و یا کلیاتی از آن ذکر گردیده و خود، باعث اختلاف اقوال و نظرات تفسیری بین مفسران و نیز اندیشمندان مسلمان علم ادیان شده، از اهمیت بیشتری نیز برخوردار است. یکی از این موضوعات، نزول تورات و شریعت مکتوب بر حضرت موسی (ع) است. از آنجا که قرآن از نزول الواح و کتاب بر موسی (ع) بدون ذکر جزئیات سخن گفته است، مفسران و پژوهشگران را با این سوال روبه رو نموده است که آیا منظور از ألواح و انزال آن، همان کتاب تورات بوده است یا خیر؟ این سوال با اقوال و نظرات مختلف تفسیری پاسخ داده شده است. برخی قایل به یکی بودن الواح و تورات شده‌اند، برخی الواح را مشتمل بر تورات دانسته و عده‌ای دیگر از مفسران بر این نظر که تورات مشتمل بر الواح بوده، رأی داده‌اند. این پژوهش با هدف جستجوی پاسخ این سوال در خود قرآن و با روش توصیفی تحلیلی مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن و سیاق، به مذاقه، بازخوانی انتقادی و ارتباط سنجی آیه ۱۵۴ سوره انعام با دیگر آیات مربوط به کتاب و الواح پرداخته است. همچنین از آنجا که این مساله ارتباط تنگاتنگی با آیین یهود داشته و به خصوص میان ماجراهای بنی اسرائیل، در قرآن و کتاب تورات، همیشه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد، در راستای تبیین کاملتر، آیات تورات نیز پیرامون این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است تا در نهایت تبیینی متفاوت با رویکردی متفاوت در این موضوع ارائه شود.

پیشینه

در ارتباط با موضوع این پژوهش و آیه ۱۵۴ سوره انعام به جز در تفاسیر که به اقتضای پرداختن به آیه، شرح تفسیری محض و اختصاصی مفسران صورت گرفته، تنها یک مقاله با عنوان «کار بست انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسران قرآن کریم (بررسی موردی: آیه ۱۵۴ سوره انعام در تفسیر ابن کثیر)» توسط مجتبی ترکاشوند و جهانگیر امیری و دیگر همکاران، نشر یافته در نشریه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، بهار و تابستان ۱۴۰۲ به رشته تحریر در آمده است. در

این مقاله همانگونه که از عنوان آن نیز پیداست، نویسندگان بر اساس یکی از نظریات زبان شناسی، انسجام پیوندی این آیه با آیات قبلش را بر پایه حرف عطف بودن «ثم» به لحاظ ظاهری و معنایی در ابتدای آیه و بر خلاف نظر ابن کثیر اثبات نموده اما به تفسیر و تبیین محتوایی آیات ورود نکرده‌اند و تنها به لحاظ ادبی و زبان شناختی به این آیه پرداخته‌اند. از این روی مقاله حاضر به لحاظ پرداختن به موارد اختلافی مفسران در نتیجه تبیین و تفسیر محتوای آیه و نیز به کارگیری تفسیر قرآن به قرآن در کشف مقصود و مراد آیه، جدید و بدیع است و از پیشینه علمی ویژه‌ای برخوردار نیست.

بررسی موارد اختلافی در تفسیر آیه ۱۵۴ انعام

در آیه ۱۵۴ انعام، خداوند بعد از آنکه در سه آیه قبل (۱۵۴-۱۵۲، انعام) خطاب به پیامبر می‌فرماید، به مشرکان بگو بیاید تا آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم و سپس حدود ده فرمان از محرمات را ذکر می‌کند، در این آیه با استفاده از حرف عطف «ثم» از اعطای کتاب به موسی با هدف تمیم و تکمیل برای کسانی که احسن انجام دادند و برای اینکه همه احکام و معارفی که مورد نیاز بنی‌اسرائیل بود، تفصیل و توضیح داده شود و برای اینکه هدایت و رحمت [بر آنان] باشد تا به دیدار پروردگارشان ایمان آورند، صحبت نموده است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَالَمٍ يَلْقَاءُ رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ» (انعام، ۱۵۴) مفسران در تفسیر این آیه از دو جهت اختلاف نظر دارند. یکی در مورد وجه استفاده از «ثم» در ابتدای آیه و دیگری در مورد دلیل اعطای کتاب به موسی (ع). بنابراین ابتدا به بررسی آراء مفسران پرداخته می‌شود.

بررسی روند تاریخی تفسیر «ثم» در آیه

برخی مفسران از آنجا که آیه با «ثم» شروع شده است که معمولاً برای عطف با تاخیر و تعقیب امری پس از امر دیگر و با تفاوت در ترتیب به کار می‌رود (صالح بهجت، ۱۹۹۸، ج ۳/۳۶۲، بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲/۱۸۹)، و با توجه به اینکه در آیات قبل، خطاب به پیامبر صورت گرفته که با مشرکان از محرمات مورد قبولشان صحبت کند و بلافاصله در این آیه با «ثم» گفته شده که کتاب بر موسی (ع) نازل شده، این إشکال را مطرح نموده‌اند که ترتیب آیات به گونه‌ای است که این

معنا را به ذهن متبادر می‌کند که تورات بعد از قرآن نازل شده است. سپس برای حل این مشکل، وجوه مختلفی را ذکر نموده‌اند که به بیان این وجوه می‌پردازیم.

بررسی روند تاریخی تفاسیر نشان می‌دهد، تا قرن چهارم، اختلاف و بحثی بر سر وجود «ثُمَّ» و إشکال مطرح شده، نبوده است و مفسران تا قبل از آن در این مورد صحبتی نکرده‌اند. طبری در قرن چهارم، بر این نظر است که به قرینه «قُلْ تَعَالَوْا» در آیات قبل (آیه ۱۵۱) «ثُمَّ» به «قُلْ» عطف شده و به قرینه آن، قُلْ در این آیه حذف شده است. یعنی آیه در اصل اینگونه بوده است: «ثُمَّ قُلْ یا محمد آتینا...» یعنی سپس ای محمد بگو... (طبری، ۱۴۱۲، ج ۸/۶۶)، در همین قرن طبرانی نیز، «ثُمَّ» را حرف عطف دانسته که به «أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبِّکُمْ» در آیه ۱۵۱ عطف شده و اینگونه بیان کرده که آیه در اصل چنین است: «أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبِّکُمْ عَلَیکُمْ ثُمَّ أَتْلُ ما آتاهُ اللَّهُ موسی من التَّوْرَةِ (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳/۱۰۵)، پس از او سمرقندی نیز در همین قرن، دو وجه برای «ثُمَّ» ذکر نموده است، یکی «أَتْلُ عَلَیکُمْ» را در تقدیر دانسته که آیه در واقع اینگونه بوده است: «ثُمَّ أَتْلُ عَلَیکُمْ آتینا...» یعنی: سپس بشما قرائت کنم که به موسی تورات دادیم؛ و در وجه دیگر، «ثُمَّ» را به معنای واو دانسته است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱/۴۹۵). سایر مفسران در این قرن به تکرار وجوه مختلفی از این نظرات پرداخته‌اند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۴/۱۹۷)، در قرن پنجم، طوسی، دو قول برای «ثُمَّ» ذکر کرده است، در قول اول، آن را عطف به «أَتْلُ» در آیه ۱۵۱ دانسته و در قول دوم، این آیه را در اتصال به داستان حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۸۴ بیان کرده که چون در آنجا نعمت‌هایی که به ابراهیم بخشیده بود، ذکر شده، در اینجا نیز ادامه همان نعمتها را بیان می‌کند، زیرا موسی از اولاد ابراهیم است. این وجه را زمخشری نیز (قرن ششم) بیان نموده است (طوسی، بی‌تا، ج ۴/۳۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲/۸۰)، در همین قرن (پنجم) ثعلبی، هم‌نظر با طبری، «ثُمَّ» را عطف به آیه ۱۵۱ دانسته که قُلْ در اینجا به قرینه «قُلْ تَعَالَوْا» در آن آیه، حذف شده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴/۲۵) در قرن ششم، طبرسی علاوه بر دو وجهی که طوسی آورده، دو وجه دیگر نیز ذکر نموده است، یکی، عطف به «قُلْ» در آیه ۱۵۱ که به قرینه «قُلْ تَعَالَوْا» قُلْ در این آیه حذف شده است و دیگری اینکه، مقصود، عطف خبری بر خبری است نه عطف معنایی بر معنایی. یعنی «ثُمَّ اخبرکم انه اعطی...» یعنی: سپس بشما بگویم که... (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴/۵۹۵)، در قرن هفتم نیز فخر رازی سه وجه ذکر کرده است، در وجه اول بر این نظر است که «ثُمَّ» حرف عطف برای به دنبال هم آمدن خبر و مطلب است اما برای نشان دادن تاخیر زمانی اخبار و مطالب نیست و آیه «وَلَقَدْ

خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» (اعراف، ۱۱) را شاهد مثال از دیگر کاربردهای قرآنی، آورده است. بنابراین در آیات قبل، خبر از محرمات و احکام داده و در این آیه خبر از اعطای کتاب به موسی (ع) داده است. در وجه دوم، آیه را عطف به «ذلکم وصاکم» در آیه ۱۵۳ دانسته و آیه را در تقدیر، اینگونه بیان کرده: ذلکم وصاکم به یا بنی آدم قدیما و حدیثا ثم بعد ذلک آتینا موسی الکتاب. در وجه سوم نیز «ثُمَّ» را عطف به «قُلْ تَعَالَوْا» در آیه ۱۵۱ دانسته که در تقدیر چنین است: ثُمَّ قُلْ یا محمد انا آتینا موسی؛ یا: اتل ما اوحی إِلَیک ثُمَّ اتل علیهم خبر ما آتینا موسی. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴/ ۱۸۶) از قرن شش و هفت به بعد، عموم مفسران به ذکر یک یا چند وجه از نظرات مفسران قبل از خود پرداخته و به پیروی و تأسی از آنها، نظرات گفته شده را تکرار نموده‌اند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۹۴/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱۸۹/۲؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۱۲۳۷/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳۰/۷؛ مراغی، بی تا، ج ۷۶/۸؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۱۷۳/۲)؛ علامه نیز بر این نظر است که «جمله» «ثُمَّ آتینا موسی الکتاب» برگشت به سیاق آیات قبل از آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَیْكُمْ» است که در آنها روی سخن با پیغمبر اکرم (ص) بود، و خطاب در آنها به صیغه متکلم مع الغیر (ما فلان و فلان کردیم) بود و با لفظ «ثُمَّ» که به تاخیر دلالت می‌کند به این معنی اشاره شده که این کتاب برای این نازل شده که تمام‌کننده و تفصیل‌دهنده آن شرایع عمومی اجمالی باشد. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳۸۲/۷)

آراء مفسران پیرامون تفسیر آیه و دلیل اعطای کتاب به موسی (ع)

همانگونه که پیشتر اشاره شد، خداوند در این آیه از اعطای کتاب به موسی (ع) صحبت نموده و به دلایل این اعطا اشاره کرده است: «آن گاه به موسی کتاب دادیم، برای اینکه [نعمت را] بر کسی که نیکی کرده است تمام کنیم، و برای اینکه هر چیزی را بیان نماییم، و هدایت و رحمتی باشد، امید که به لقای پروردگارشان ایمان بیاورند.»، مفسران در این بخش نیز پراکندگی اقوال داشته و راجع به اینکه مقصود آیه از کس یا کسانی که نیکی نموده‌اند، چیست که اعطای کتاب به جناب موسی ع به عنوان دلیل اول و به خاطر اتمام نعمت بر او یا آنها صورت گرفته است، نظرات مختلفی بیان نموده‌اند. برخی مراد آیه از فراز «تَمَامًا عَلَی الَّذِی أَحْسَنَ» را اتمام نعمت برای بنی اسرائیل بر اساس وعده‌ای که خدا به آنها در سوره قصص، ۵؛ داد که پیشوا و وارث فرعونیان شوند؛ تفسیر نموده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱/ ۵۹۷)، برخی دو وجه اتمام نعمت بر هر نیکوکار یا

اتمام نعمت بر احسان موسی (ع) را بیان کرده‌اند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱/ ۳۶۵) طوسی در قرن پنج نیز منظور آیه را اتمام نعمت بر احسان و نیک کرداری موسی (ع) در ابلاغ رسالتش دانسته‌است (طوسی، بی‌تا، ج ۳۲۱/۴) برخی دیگر، تکمیل نعمت برای انبیا و مومنین را مراد آیه دانسته‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۴۹۵/۱) برخی نیز به ذکر وجوه معانی مختلفی همچون تکمیل نعمت برای محسنین و مومنین، همه نیکوکاران از بندگان، کسانی که از امتحان خدا سربلند بیرون آمده‌اند، افرادی از بنی اسرائیل که نیکو کردار بودند و.. پرداخته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶۶/۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۴۲۳/۵؛ ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲۸۲/۱). طبرسی نیز با تفصیل بیشتر، ۵ وجه مختلف معنایی را برای مقصود آیه ذکر نموده است: «۱- ربیع و فراء گویند: یعنی تورات را به موسی دادیم تا احسان او کامل شود و در آخرت به پاداش کامل برسد. ۲- مجاهد گوید: یعنی تورات را به موسی دادیم تا نعمت خود را بر نیکو کاران تمام کنیم ۳- ابن زید گوید: یعنی تورات را به موسی دادیم تا احسان خود را بر پیامبران تمام کرده باشیم. ۴- قتاده و حسن گویند: یعنی منظور ما از دادن تورات به موسی این بود که نعمت خود را در بهشت بر کسی که در دنیا نیکی کرده است، تمام کنیم. ۵- جبائی گوید: یعنی تورات را بموسی دادیم تا نعمت نبوت و هر چه که به موسی داده بودیم، کامل کنیم. ۶- ابو مسلم گوید: اتصال به داستان ابراهیم دارد و منظور این است که: تورات را به موسی دادیم تا نعمت خود را بر ابراهیم تمام کنیم و پاداش طاعات او را بدهیم. ابراهیم از خداوند مسألت کرده بود که برای او «زبان راستی» قرار دهد. (شعراء ۸۴) در حقیقت تورات همان زبان صدقی بود که خداوند، به در خواست ابراهیم به او عطا کرد. کلمه «علی» دلالت دارد که خداوند چند برابر آنچه وی خواسته بود عطا کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴/ ۵۹۵) فخر رازی ابتدا دو حالت مختلف برای أحسن آورده است، یکی در حالتی که مبتدای محذوف أحسن، شخص باشد که در این صورت مراد آیه را در سه وجه معنایی اتمام نعمت برای هر صالح نیکوکردار، بر هر بنده‌ای که طاعت أحسن در تبلیغ آنچه که به آن امر شده، به جا آورده و در وجه سوم برای احسان موسی (ع) و مزیدی بر علم و معرفت او ذکر نموده است. در حالت دوم، مبتدای محذوف را، «وجه» دانسته که در این صورت اعطای کتاب به موسی (ع) بر وجه أحسن، مراد و منظور آیه تلقی کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸۶/۱۴) سایر مفسران در سده های بعد، به تأسی از مفسران قبل از خود به ذکر یک یا چند وجه از معانی گفته شده، مبادرت ورزیده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴۳/۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳۳۱/۳؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۶۱/۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸،

ج ۴/۴۸۶ و ۴۸۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲/۲۰۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۳/۱۲۳۷؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۱/۸۴۸؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۳/۴۱۰، در این میان برخی مفسران متأخر، نظرات دیگری نیز افزوده‌اند. مراغی، کتاب اعطا شده را به صورت تمام و کامل و جامع برای هر چه که از شرایع، بدان احتیاج داشتند، مراد آیه دانسته است و در وجه دیگر اتمام نعمت برای هر کس که به نیکی از موسی (ع) پیروی کرد و هدایت جست، معنا نموده است (مراغی، بی تا، ج ۸/۷۷)، مغنیه، نیز واژه «تماما» در آیه را به معنی متمم دانسته و حرف «علی» را به معنی «ل» دانسته که در مشابَهت با آیه ۳ سوره مائده که می‌فرماید: «.. الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي..» بر این نظر است که مقصود آیه این است که کتاب اعطا شده به حضرت موسی (ع) متمم و تکمیلی برای نواقص و کمبودهای هر کسی است که از آن به خوبی استفاده کند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳/۲۸۶)

همانگونه که قبلاً ذکر شد، دقت در تفاسیر نشان می‌دهد که مفسران در تفسیر آیه، بسیار دچار پراکندگی آراء و اختلاف نظر شده‌اند و بسیاری از نظرات بیان شده خلاف ظاهر و سیاق آیات است. بنابراین برای کشف و فهم معنای مقصود به دقت در آیات دیگر قرآن پرداخته تا با کمک گرفتن از سیاق و تفسیر قرآن به قرآن به این هدف نزدیک شویم.

شریعت مکتوب موسی (ع) در قرآن

تأمل در سور قرآن و ترتیب نزول آنها، پیرامون حضرت موسی (ع) و رسالت ایشان، نشان می‌دهد، خداوند با چند عنوان مختلف راجع به انزال شریعت مکتوب این پیامبر سخن گفته است. در سور ابتدایی نزول مانند نجم (آیه ۳۶) و اعلی (آیه ۱۹) هر جا به تشابهات متنی رسالت پیامبر با شریعت مکتوب پیامبران قبل از خود مانند حضرت موسی ع و ابراهیم ع سخن به میان آمده، این شرایع با نام کلی و عمومی «صحف» یاد شده‌اند. اما زمانی که به طور اختصاصی، داستان نزول شریعت مکتوب بر حضرت موسی ع نقل می‌شود، از انزال «الواح» و «کتاب» صحبت شده است. پیرامون الواح، تنها در سه آیه از سوره اعراف، سخن به میان آمده است. نخست در آیه ۱۴۵ سوره، از نزول الواحی بر موسی در میعادگاه طور، سخن به میان می‌آید: «وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ...» سپس در آیه ۱۵۰ به بازگشت موسی از طور به نزد قوم خود با حالت افس و غضب به خاطر گوساله پرست شدن قوم در مدت نبود جناب موسی اشاره شده و اینکه در اثر این اتفاق، الفای الواح توسط موسی، صورت گرفته است: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ

أَسِيفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَقْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَحَ ...» و در نهایت در آیه ۱۵۴ به اخذ الواح توسط موسی بعد از آرام گرفتن خشم اشاره شده و این نکته که در الواح، هدایت و رحمت بوده، ذکر گردیده است: «وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ». همچنین تتبع در دیگر آیات قرآن نشان می‌دهد، قرآن، هر جا از موضوع گوساله پرستی قوم موسی سخن به میان آورده، آنچه را که بر موسی (ع) نازل شده و مصادف با این موضوع بوده یا «الواح» نامیده، مثل آیات سوره اعراف، یا برای آنها، از واژه «بینات» و نه کتاب استفاده کرده است، مانند: بقره/۹۲؛ نساء/۱۵۲. همچنین در یک آیه، از انتخاب جناب موسی به عنوان نبی خدا همراه با «رسالات و کلام خدا» صحبت نموده است (اعراف، ۱۴۴)، اما بعد از آیات نزول الواح در سوره اعراف، حدود ۱۴ بار از اعطای «کتاب» به موسی در سوره‌هایی به صراحت سخن رفته است که همگی بعد از سوره اعراف نازل شده‌اند. اینکه آیا الواح همان کتاب نازل شده بر موسی ع یعنی تورات است؟ در قرآن به صراحت سخنی به میان نیامده، به خصوص که در مورد الواح، تنها کلیاتی بیان گردیده است و به همین دلیل در میان مفسران نیز اقوال مختلفی در مورد کم و کیف و ماهیت الواح شکل گرفته است که به ذکر آنها پرداخته می‌شود.

اقوال مفسران پیرامون یکی بودن ألواح و تورات

در میان مفسران متقدم در قرن دوم و سوم قمری و فراء آیات مربوط به الواح را تفسیر نکرده و روایتی نیز پیرامون آن ذکر نکرده‌اند. مقاتل، الواح را ۹ عدد دانسته که خود خداوند با دست خود آنها را همچون نقش خاتم مکتوب نموده است. همچنین بیان داشته که این الواح از زمرد و یاقوت بود و الواح را همان تورات دانسته است (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲/۶۳-۶۲)، عیاشی، در مورد کمیت الواح، سخن یا روایتی بیان نکرده اما ذیل آیه ۱۴۲ سوره اعراف، راجع به اینکه آنها زبرجدی از بهشت بودند و نیز سرنوشت آنها که در کوهی نزدیک یمن قرار گرفته و امامان معصوم وارث آنها هستند؛ روایتی آورده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲/۲۸) در قرن چهارم، طبری و فراء کوفی پیرامون الواح نظر خاصی بیان نکرده‌اند؛ تنها فراء، روایتی ذکر کرده که از فحوی آن به نظر می‌رسد او الواح را همان تورات دانسته است (فراء کوفی، ۱۴۱۰، ج ۱/۱۴۵)؛ در همین قرن ابن ابی حاتم ضمن اینکه الواح را همان تورات دانسته، ۵ وجه مختلف از کیفیت و کمیت الواح بیان نموده

است: وجه اول اینکه خداوند در ۷ لوح زبرجد تورات را به موسی عطا کرد، وجه دوم اینکه الواح نازل شده از سدر بهشتی بود و طول هر لوح ۱۲ ذراع بود، وجه سوم الواح را از تگرگ دانسته، وجه چهارم اینکه الواح از یاقوت و زمرد و نوشته‌ها از طلا بود و خداوند خود به دست خویش آنها را نوشته بود، به گونه‌ای که اهل آسمان صدای حرکت قلم را می‌شنیدند، وجه پنجم همانند وجه چهارم ذکر شده جز آنکه الواح را از یاقوت دانسته است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۵/ ۱۵۶۲). سمرقندی نیز الواح را همان تورات مکتوب دانسته و تعداد آن‌ها را ۷ لوح از زبرجد که طولشان ده ذراع بود و شامل ده باب بود ذکر کرده است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱/ ۵۴۹). طبرانی از مفسران قرن چهارم برای اولین بار الواح را همان تورات ندانسته بلکه الواح را مشتمل بر تورات دانسته که در آنها تورات همانند نقش خاتم بوده است، تعداد این الواح را نیز ۹ لوح از زبرجد سبز یا یاقوت سرخ دانسته که طول هر لوح ده ذراع بوده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳/ ۱۹۴). در قرن پنجم، طوسی به ذکر اقوال مختلف مبنی بر اینکه، الواح همان تورات بوده و بعضی آن را دو لوح دانسته‌اند پرداخته است. همچنین جنس این الواح را بنا بر اقوال مختلف از نقره یا چوب که از آسمان نازل شده، دانسته است. (طوسی، بی‌تا، ج ۴/ ۵۳۹). ثعلبی نیز در قرن پنجم در کنار ذکر اقوال مختلف همانند آنچه طبرانی بیان کرده، قولی از کلبی نقل می‌کند که الواح از زبرجد سبز و یاقوت سرخ بود و خداوند در آن ۱۸ آیت از بنی‌اسرائیل در آنها نوشت که ده آیت از آن در تورات است. تعداد الواح را نیز ۱۰ لوح دانسته است که طولشان به اندازه قامت موسی ع بود. همچنین قولی ذکر کرده که الواح همان تورات بود که اندازه آن هفتاد بار شتر می‌شد و خواندن هر جزء آن یکسال طول می‌کشید و تنها چهار نفر آن را خواندند؛ موسی، یوشع و عزیر و عیسی (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴/ ۲۸۳-۲۸۲) واحدی نیز در قرن پنجم به اینکه الواح همان تورات بود اکتفا نموده است (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۱/ ۴۱۲) اما جرجانی در کنار یکی دانستن تورات و الواح، بیان کرده که چند چیز را خدا به دست خود خلق کرد و انجام داد: آدم، جنه الفردوس، غرس شجره طوبی و تورات. سپس برخی اقوال پیشین راجع به جنس و تعداد الواح را بیان کرده است. در قرن ششم، ابن جوزی سعی نموده تا اقوال مختلف راجع به تعداد و ماهیت الواح را جمع نماید. او در مجموع ۷ قول در مورد ماهیت الواح بیان کرده که عبارتند از: زبرجد، یاقوت، زبرجد سبز، تگرگ، چوب، صخره، زمرد و یاقوت. همچنین ۴ قول نیز در مورد تعداد الواح بیان نموده است: ۷، ۲، ۱۰ و ۹ (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲/ ۱۵۳) می‌توان گفت از قرن ششم به بعد عموم مفسران به تکرار یا جمع همه یا برخی از اقوال

پیشین راجع به ماهیت و تعداد الواح پرداخته‌اند. برخی همچون فخر رازی ضمن ذکر اقوال مختلف در نهایت به دلیل اینکه لفظ آیه دلالتی بر کیفیت الواح و کیفیت کتابت آن ندارد سکوت را بهترین ترجیح در این مورد دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴/۳۶۰). سید قطب نیز بیان اینگونه تفصیلات را از سنخ اسرائیلیات دانسته که وارد تفسیر شده است (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۳/۱۳۷۰). در این میان برخی، الواح را همان تورات دانسته (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴/۷۳۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳/۷۳۷؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲/۲۳۳، قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷/۲۸۱؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۲/۲۴۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵/۱۶۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸/۲۴۵) و برخی هم‌نظر با طبرانی، الواح را گسترده‌تر و مشتمل بر تورات بیان نموده‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳/۳۴؛ شبیانی، ۱۴۱۳، ج ۲/۳۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳/۴۲۶) و برخی نیز در این مورد هیچ نظری نداده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸/۳۹۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲/۴۵۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲/۱۵۷)؛ برخی به ذکر هر دو قول پرداخته (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۲/۹۳؛ قونوی، ۱۴۲۲، ج ۸/۴۹۹) و برخی دیگر نزول الواح را آغاز شریعت موسی دانسته‌اند که گونه‌ای از وحی تشریعی و اجمالی به موسی (ع) بوده و شریعت موسی از آن آغاز می‌شده لذا تورات را مشتمل بر الواح و الواح را بخشی از تورات دانسته‌اند (رسعنی، ۱۴۲۹، ج ۲/۲۵۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸/۲۸۹؛ مراغی، بی‌تا، ج ۹/۶۱)

همانگونه که پراکندگی نظرات مفسران نشان می‌دهد پاسخ به این سوال که آیا الواح همان تورات بوده یا نه؟ مبتنی بر دلایل مستند نبوده و برخی موارد گفته شده متناسب با ظاهر آیات نیست و نیاز به تامل بیشتر در دیگر منابع از جمله تورات و نیز بررسی بیشتر دیگر آیات و توجه به تفسیر قرآن به قرآن دارد.

شریعت موسی (ع) در تورات

در کتاب مقدس تورات نیز، در بخشهای مختلفی پیرامون الواح و کتاب تورات سخن به میان آمده است اما اولین بار در صفر خروج نقل شده، بعد از آنکه موسی (ع) در همراهی با هارون و هفتاد هزار نفر از بزرگان اسرائیل از کوه بالا رفتند و خدای اسرائیل را دیدند، آنگاه خداوند به موسی فرمود: «از من به‌بالای کوه بیا و آنجا باش تا لوح‌های سنگی و تورات و احکامی را (من) قوانین و دستوراتی را که روی لوح‌های سنگی نوشته‌ام) که نوشته‌ام به تو دهم تا آنها را به بنی اسرائیل تعلیم دهی.» (خروج ۲۴: ۱۲) در جای دیگر تعداد این الواح را دو لوح و فرمانها را

دهگانه معرفی می‌نماید: «وقتی خدا در کوه سینا گفتگوی خود را با موسی به پایان رسانید، آن دو لوح سنگی را که با انگشت خود ده فرمان را روی آنها نوشته بود، به موسی داد.» (خروج ۳۱: ۱۸) در جای دیگر متن تورات، تاکید بر آن شده که «موسی ع به مدت چهل شبانه روز بالای کوه در حضور خداوند بود. در طول آن چهل روز نه چیزی خورد و نه چیزی آشامید و در آن روزها بود که خداوند ده فرمان را روی دو لوح سنگی نوشت.» (خروج ۳۴: ۲۸) آنوقت موسی از کوه پایین آمد، در حالی که دو لوح سنگی در دست داشت که بر دو طرف آن لوح‌ها نوشته شده بود. (آن ده فرمان را خود خداوند روی لوح‌های سنگی نوشته بود). (خروج ۳۲: ۱۵ و ۱۶). وقتی موسی با دو لوح سنگی از کوه سینا فرود آمد، چهره‌اش بر اثر گفتگو با خدا می‌درخشید؛ ولی خود موسی از این درخشش خبر نداشت. (خروج ۳۴: ۲۹) در ادامه داستان، تورات هماهنگ با قرآن اطلاع یافتن موسی از انحراف قوم خود را از سوی خدا معرفی می‌کند، اما برانگیختگی و خشم زیاد موسی را ناشی از دیدن گوساله توصیف می‌نماید: «وقتی به اردوگاه نزدیک شدند، موسی چشمش به گوساله طلایی افتاد که مردم در برابرش می‌رقصیدند و شادی می‌کردند. پس موسی آنچنان خشمگین شد که لوح‌ها را به پایین کوه پرت کرد و لوح‌ها تکه‌تکه شد.» (خروج ۳۲: ۱۹) موسی فرمود: «من به کوه رفته بودم تا عهده‌ی را که خداوند، خدایتان با شما بسته بود یعنی همان لوح‌های سنگی که قوانین روی آنها حک شده بود، بگیرم. چهل شبانه روز در آنجا بودم و در تمام این مدت لب به غذا نزدم و حتی یک جرعه آب هم ننوشیدم. در پایان آن چهل شبانه روز، خداوند آن دو لوح سنگی را که قوانین عهد خود را بر آنها نوشته بود، به من داد. این همان قوانینی بود که او هنگامی که مردم در پای کوه جمع شده بودند از درون آتش اعلام فرموده بود. او به من امر فرمود که فوراً از کوه پایین بروم، زیرا قومی که من آنها را راهنمایی کرده، از مصر بیرون آورده بودم فاسد شده و خیلی زود از احکام خداوند روی گردان شده، بتی ساخته بودند.» (تثنیه ۹: ۱۲-۹)

اگر چه در قرآن به صراحت در مورد تفاوت یا یکی بودن تورات و الواح سخنی به میان نیامده و همانطور که آمد، برخی مفسران، الواح را مشتمل بر تورات و برخی دیگر الواح را آغاز وحی تشریعی و اجمالی و جدای از تورات و برخی دیگر الواح را همان تورات دانسته‌اند. اما دقت در تورات گویای این مطلب است که در صفر خروج به صراحت، نزول الواح و تورات، با هم دانسته شده است: «خداوند به موسی فرمود: نزد من به بالای کوه بیا و آنجا باش تا لوح‌های سنگی و

تورات و احکامی که نوشته‌ام به تو دهم...» (خروج ۲۴: ۱۲) با توجه به آنچه از تفحص در کتاب مقدس گذشت که موسی (ع) از خداوند دو لوح مشتمل بر قوانین و احکام دریافت کرده است به نظر می‌رسد که مراد این آیه از تورات این باشد که الواح مشتمل بر تورات و احکام بوده است.

ارتباط سنجی آیات مربوط به کتاب و الواح در قرآن

همانطور که پیشتر ذکر شد خداوند در در آیه ۱۴۵ سوره اعراف از نزول الواحی بر موسی در میعادگاه طور سخن به میان آورده است و بیان نموده که "در الواحی که بر موسی نازل کردیم، از هر موضوعی پند و اندرز کافی و شرح و بیان مسائل مورد نیاز در امور دین و دنیا و فرد و اجتماع برای او نوشتیم؛ سپس به او دستور دادیم که با نهایت جدیت و قوت اراده این فرمانها را برگیر". (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۶/ ۳۶۲) و به قوم خود نیز بگو اُخذ به أحسن داشته باشند. «محکم گرفتن کنایه است از اینکه آن را شوخی و سرسری فرض نکند بلکه جدیش بگیرد و در آن رعایت احتیاط را بکند و وجه این کنایه این است که اگر کسی امری را جدی بداند و در باره آن رعایت احتیاط را بنماید قهراً همه قوت و قدرت خود را در نگهداری و فوت نشدن آن به کار می‌بندد. از ظاهر جمله "وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا" بر می‌آید که ضمیر "ها" به آن مواعظ و آداب و شریعی بر می‌گردد که جمله "مِنْ كُلِّ شَيْءٍ" اشاره به آن می‌کرد، و "اُخذ به أحسن"، کنایه است از حسن ملازمت در آن امور، و پیروی و اختیار آن است» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۸/ ۲۴۵)

از سوی دیگر دقت در ۱۴ آیه‌ای که در آن سخن از اعطای کتاب به موسی آمده است، نشان می‌دهد، از این تعداد، در ۱۲ آیه، گاه از انزال کتاب و فرقان (بقره، ۵۳) و گاه فقط از کتاب نام برده شده است (بقره، ۸۷) و کتاب با صفاتی چون نور و هدایت برای مردم (انعام، ۹۱)، امام و رحمت (هود، ۱۷؛ احقاف، ۱۲)، هدایتی برای بنی‌اسرائیل (اسراء، ۲؛ مومنون، ۲۲؛ سجده، ۲۳)، آنچه که در آن اختلاف کردند (هود، ۱۱۰؛ فصلت، ۴۵)، ارثی برای بنی‌اسرائیل (غافر، ۵۳)، بصائر، هدایت و رحمت برای مردم (قصص، ۴۳) وصف شده است. در یک آیه نیز وقتی صحبت از اعطای کتاب به موسی شده است؛ از وزیر و همراه بودن برادرش هارون نیز سخن به میان آمده و سپس با حرف «فاء» که عطف ترتیبی را می‌رساند و نیز نشان می‌دهد که حواشی داستان، حذف و سرانجام آن ذکر گردیده (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳/ ۲۸۰)، از ماموریت رفتن آنها نزد فرعونیان و تکذیب آیات، سخن به میان آمده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا

فَقُلْنَا اِذْهَبَا اِلَى الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيَاتِنَا فَلَمَّٰرْنَاهُمْ تَذْمِيْرًا» (فرقان، ۳۶-۳۵). معنای ضمنی این آیه نشان از انزال کتاب تورات بعد از الواح و گوساله پرستی بنی اسرائیل دارد. «وجه اتصال این آیات به ما قبلشان، این است که طعنه زندگان به کتاب خدا و نبوت رسولش را تهدید می کند به اینکه، پرهیزند از اینکه به سرنوشت فرعونیان دچار شوند. آنان نیز با اینکه خدا به موسی و برادرش ماموریت داده بود به سوی ایشان بروند و کتاب هم بر او نازل کرده بود، اما زیر بار نرفتند و خدا همه شان را به طرز اعجاب انگیزی هلاک کرد.» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۱۷/۱۵). اما قابل تامل ترین آیه، آیه مورد بحث پژوهش یعنی آیه ۱۵۴ سوره انعام است که نکات مهمی را در خود دارد. یکی از نکاتی که به نظر می رسد در تبیین و تفسیر این آیه و پیوند محتوایی آن با آیات مربوط به الواح از دید بسیاری از مفسران مغفول مانده است، استفاده از واژه «أحسن» در این آیه و آیه ۱۴۵ سوره اعراف است. خداوند در این آیه بعد از اعطای الواح به موسی، امر نموده تا هم خود، الواح و دستورات را به قوت دریافت کند و هم قوم خود را امر نماید تا آن را به نیکوترین وجه دریافت کنند و به کاربندند و از واژه «أحسن» استفاده نموده است: «...وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا...» از سویی از آنجا که در سیاق آیه ۱۵۴ انعام نیز ابتدا از محرمات مجملی صحبت شده که به گفته بیشتر مفسران در همه شرایع از جمله در شریعت موسی و در الواح وجود داشته است، در این آیه به اعطای کتاب به موسی به عنوان تکمله و تتمیم نعمت خدا بعد از دریافت أحسن و به کارگیری نیکوی مجملات در الواح توسط همه محسنین بنی اسرائیل اشاره شده است و این مطلب، هم مطابق با سیاق آیه و هم ظاهر آیه است. برخی مفسران نیز به این امر اشاره نموده و منظور از «ثُمَّ» در ابتدای آیه را انزال کتاب بعد از محرمات مجمل دانسته اند (جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۶۳۸/۱، برگشت این استدلال با توجه به اینکه برخی دیگر از مفسران نیز بر آن صحنه نهاده و نزول الواح را آغاز شریعت موسی دانسته اند (رسعنی، ۱۴۲۹، ج ۲۵۶/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۸۹/۸؛ مراغی، بی تا، ج ۶۱/۹)، این است که خداوند ابتدا مجملاتی از شریعت، که گونه ای از وحی تشریعی و اجمالی به موسی (ع) بوده، در قالب الواح نازل نموده و سپس جهت تتمیم و تکمیل نیاز محسنین بنی اسرائیل که به این مجملات به نیکویی عمل کردند؛ این شریعت را در قالب کتاب به صورت کاملتر بر نبی خود نازل نموده است تا با تفصیل بیشتر به سراغ فرعونیان نیز برود و دعوت خود را گسترش دهد، به خصوص که آیه ۱۵۴ انعام بعد از مجملاتی از دستوراتی آمده که به گفته عموم مفسران، در همه شرایع از جمله شریعت موسی ع هم آمده و این خود دلیلی بر آمدن عطف «ثُمَّ»

در ابتدای آیه نیز هست. به عبارت دیگر آمدن «ثُمَّ» به عنوان عطف ترتیبی ابتدای آیه مربوط به اعطای کتاب به موسی بعد از مجملات احکام مشابه در همه ادیان و از جمله شریعت موسی ع بوده که خود قرینه‌ای بر نازل شدن کتاب تورات بعد از آن مجملات، جهت تنمیم و تفصیل بیشتر است. بنابراین آنچه از تامل در آیات وحی و تفسیر قرآن به قرآن به دست می‌آید اینکه به نظر می‌رسد، کتاب تورات غیر از الواح بوده و بعد از آنها نازل شده و در برگیرنده محتوای الواح به شکل کاملتر و با تفصیل بیشتر بوده است.

نتایج

با توجه به بررسی و دقت در تفاسیر پیرامون آیه ۱۵۴ سوره انعام و بر پایه ارتباط سنجی آیات قرآن مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن در مورد الواح و کتاب نازل شده بر حضرت موسی (ع) و نیز تحقیق در تورات، نتایج حاصل از این پژوهش عبارتند از:

- مفسران در مورد نکات تفسیری این آیه از جمله شروع آیه با «ثُمَّ» و وجه ارتباط آن با آیات قبل، نظرات مختلفی ارایه داده و در این مورد اختلاف تفسیری دارند. به عنوان مثال برخی آیه و شروع آن با حرف عطف ترتیبی «ثُمَّ» را مربوط به داستان حضرت ابراهیم در آیه ۸۴ سوره دانسته و برخی ارتباط آیه با آیات قبل خود را در حد عطف خبر به خبر، بدون لحاظ ترتیب زمانی دانسته‌اند.
- مفسران، همچنین در مورد تفسیر محتوای آیه و فراز مربوط به دلیل اعطای کتاب به موسی (ع) نیز اقوال مختلفی همچون اکمال نعمت بر جناب موسی ع، اتمام نعمت به بهترین وجه، تنمیم و تکمیل نعمت برای محسنین، نیکوکاران از بنی اسرائیل یا احسان بر همه انبیا و مومنین و .. بیان داشته‌اند.
- دقت در سیاق آیه نشان می‌دهد، این آیه بعد از یادکرد خداوند از احکام اجمالی و شرایع مشترک بین ادیان از جمله شریعت اجمالی نازل شده بر موسی (ع) آمده است.
- دقت در آیات دیگر قرآن پیرامون شریعت مکتوب نازل شده بر حضرت موسی نیز نشان می‌دهد، خداوند در آیاتی از سوره اعراف از نزول الواح بر موسی و در بسیاری آیات دیگر از نزول کتاب بر او سخن گفته است.

- بین مفسران در مورد ماهیت الواح و یکی بودن یا نبودن الواح با کتاب تورات نیز اختلاف آراء وجود داشته برخی الواح را همان تورات دانسته، برخی دیگر الواح را مشتمل بر تورات و عده‌ای دیگر بر این نظرند که نزول الواح شروع شریعت اجمالی حضرت موسی بوده و تورات بعداً، در ادامه و مشتمل بر الواح نازل شده است.
- دقت در آیات مربوط به الواح به خصوص آیه ۱۴۵ سوره اعراف بیانگر وجود مشابهت‌های مضمونی و واژگانی با آیه ۱۵۴ انعام است. مطابق با ترتیب نزول سور، خداوند ابتدا در آیه ۱۴۵ سوره اعراف پس از نزول الواح، امر به أخذ أحسن توسط جناب موسی و قوم بنی اسرائیل نموده است و سپس در آیه ۱۵۴ انعام و بعد از یادکرد از احکام اجمالی مشترک در ادیان که در شریعت موسی نیز در قالب همان الواح بوده است، از انزال کتاب بر موسی (ع) به عنوان تتمیم و تکمیل نیاز محسنین بنی اسرائیل که به این مجملات به نیکویی عمل کردند؛ سخن گفته است.
- تأمل در تورات نشان می‌دهد، اگرچه تورات، الواح را متفاوت از کتاب تورات دانسته اما الواح را مشتمل بر تورات معرفی کرده است.
- آنچه از تأمل در آیات وحی و تفسیر قرآن به قرآن به دست می‌آید اینکه، به نظر می‌رسد، کتاب تورات، غیر از الواح بوده و بعد از آنها نازل شده و در برگیرنده محتوای الواح به شکل کاملتر و با تفصیل بیشتر بوده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- کتاب مقدس، ۲۰۱۶م، لندن.
۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
 ۲. ابن جزری، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت: دارالارقم.
 ۳. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
 ۴. ابن عطیه، عبدالحق، (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: آستان قدس.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
۸. اشکوری، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: نشر داد.
۹. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البغوی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بیضاوی، عبدالله عمر، (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جرجانی، عبدالقاهر، (۱۴۳۰ق)، *درج الدرر*، اردن: دارالفکر.
۱۳. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. خازن، علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الخازن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. رسعنی، عبدالرزاق، (۱۴۲۹ق)، *رموز الكنوز*، عربستان: مکتبه الاسدی.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *تفسیر الکشاف*، بیروت: دار الکتاب العربی مدرسی.
۱۷. سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی*، بیروت: دار الفکر.
۱۸. سید قطب، ابراهیم حسین الشاربی، (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۱۹. شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات.
۲۰. شوکانی، محمد، (۱۴۱۴ق)، *فتح القدير*، سوریه: دار ابن کثیر.
۲۱. شبیانی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، قم: نشر الهادی.
۲۲. صالح بهجت، عبدالواحد، (۱۹۹۸م)، *الاعراب المفصل لکتاب الله المرتل*، اردن: دارالفکر.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر*، اردن: دار الکتاب الثقافی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۰. فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰م)، معانی القرآن (فراء)، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸ش)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۳۳. قنوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲ق)، حاشیه القنوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، تهران: موسسه الطبع و النشر.
۳۵. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دارالفکر.
۳۶. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، الکاشف، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۳۷. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدۀ الابرار، تهران: امیر کبیر.
۴۰. نسفی، عبدالله بن احمد، (۱۴۱۶ق)، تفسیرالنسفی مدارک التنزیل و حقائق التأویل، بیروت: دارالنفائس.
۴۱. واحدی، علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالقلم.

The Doctrine of Five Skandhas in Buddhist Anthropology (Based on the Pali Canon)

Hossein Saberi Varzaneh

Assistant Professor, Faculty Member, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author), h_saberi_v@ut.ac.ir

۴۱

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In the anthropology of Indian schools, we mainly encounter essentialist views. The Buddha's theory, as can be deduced from the Pali Canon, is in conflict with essentialist metaphysical views and considers such theories to be the result of ignorance and the cause of the continuation of suffering. In contrast, the Buddha, in order to explain the ontological nature of man, proposes the doctrine of the five skandhas or the five aggregates, and on this basis, he gives a different view of the truth of human existence. In this study, we have attempted to explain the theory of the skandhas using a descriptive-analytical method and based on the Pali Canon as well as the works of Buddhist scholars. In short, according to this doctrine, man is a being composed of rupa or physical form, vedanā or feeling, sannā or cognition, samkāra or volitional actions and intentions, and vinnāna or consciousness. Each of these skandhas has sub-divisions and has multiple functions. There are several important characteristics that are somehow common to each of the five skandhas: 1- none of them would have the identity they have in human existence without the other, 2- all are conditioned and are in the causal and necessary chain of phenomena, 3- all five skandhas are impermanent, 4- none of them is the constituent of the Atman/substantial soul, and 5- through this theory, the Buddha tries to provide a functional explanation of man that can help in the concrete life and action of someone who wants to reach Nirvana. Finally, some of these Skandhas have an eschatological position and are related to the issue of reincarnation and human rebirth.

Keywords: Buddha, Pali Canon, Skandha, Human, Anātman, Body

آموزه "پنج اسکنده" در انسان‌شناسی بودایی (با محوریت متون مقدس پالی)^۱

حسین صابری ورزنده^۲

چکیده

در انسان‌شناسی‌های مکاتب هندی، عمدتاً با دیدگاه‌هایی جوهرگرا مواجهیم. نظریه بودا آن‌چنان که از متون مقدس پالی می‌توان استنباط کرد، با دیدگاه‌های متافیزیکی جوهرگرا در تقابل است و چنین نظریاتی را حاصل جهل و موجب استمرار رنج می‌داند. بودا در مقابل، برای تبیین وجودشناسانه انسان، آموزه پنج اسکنده یا پنج توده تقویم‌بخش را مطرح می‌کند و بر اساس آن، تلقی متفاوتی از حقیقت وجود انسان به دست می‌دهد. در این پژوهش تلاش کرده‌ایم تا با روش توصیفی-تحلیلی و با ابتناء بر متون مقدس پالی و همچنین آثار بوداشناسان، به تبیین نظریه اسکنده‌ها بپردازیم. به طور خلاصه بر طبق این آموزه، انسان موجودی است مرکب از روپه یا صورت جسمانی، ودنا یا احساس، سنا یا شناسایی، سمکازه یا افعال ارادی و مقاصد و ویتانه یا آگاهی. هر یک از این اسکنده‌ها در ذیل خود تقسیماتی می‌پذیرند و کارکردهای متعددی دارند. چند خصوصیت مهم وجود دارد که به نحوی هر پنج اسکنده در آن مشترکند: ۱- هیچ کدام بدون دیگری هویتی را که در وجود انسان دارا هستند، نخواهند داشت، ۲- همگی مشروط هستند و در سلسله علّی و ضروری پدیدارها قرار دارند، ۳- هر پنج اسکنده ناپایدار هستند، ۴- هیچ کدام از آنها مقوم آتمن/نفس جوهری نیستند و ۵- اینکه بودا از مجرای این نظریه، تلاش می‌کند که تبیینی کارکردی از انسان به دست دهد که بتواند در مقام عمل و زندگی انضمامی، به کسی که خواهان رسیدن به نیروانه است، کمک کند. نهایتاً اینکه برخی از این اسکنده‌ها، جایگاه فرجام‌شناختی دارند و با مسئله تناسخ و تولد دوباره انسان مرتبطند.

۴۲

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

۲. استادیار، عضو هیات علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول): h_saberi_v@ut.ac.ir

کلید واژه: بودا، متون مقدس پالی، اسکنده، انسان، فقدان نفس، بدن

بیان مسئله

یکی از مهمترین اندیشه‌های بودا، آموزه نفی وجود خود یا نفس ثابت و جوهری^۱ در انسان است (Conze, 1962: 34) که گاه از معادل شونیتا^۲ (تهی بودگی) نیز در توصیف آن^۳ استفاده می‌شود. مالالاسکرا عالم بودایی ترواده‌ای خاطر نشان می‌کند که این دیدگاه، وجه ممیزه آیین بودا از دیگر ادیان و نظام‌های فلسفی است و همه تعالیم دیگر بودا اصولاً با آن در ارتباطند (Hamilton, 1996: XV-XVI). اگرچه این اظهار نظر کمی مبالغه‌آمیز است و ما نمونه‌هایی را در تاریخ اندیشه سراغ داریم که نه تنها جوهر نفسانی را منکر شده‌اند (Hume, 1975, I, iv, 6; Ayer, 1946: 135-) بلکه پای از این فراتر گذاشته و حتی وجود هرگونه حالت ذهنی را نیز رد کرده‌اند (Ramsey, 2022)، اما با این همه، غرابت و محوریت این آموزه بودایی، چیزی نیست که از چشم اهل نظر پنهان بماند. این دیدگاه وقتی در بستر بودایی خود مطرح می‌گردد، همواره می‌تواند این پرسش را برانگیزد که اگر در پشت افکار انسان، شخص متفکری وجود ندارد و در پس افعال وی، فرد فاعلی دست اندرکار نیست، در این صورت، آن کیست که رنج می‌کشد؟ آن کیست که دوباره متولد می‌گردد؟ آن کیست که مبداء و مرجع مسئولیت اخلاقی است؟ آن کیست که به تجربه نیروانه نائل می‌شود؟ آن کیست که بار کرمه زندگی گذشته را بر دوش می‌کشد؟ آن کیست که گذشته‌های خود را به یاد می‌آورد؟ (Harvey, 1995: 8) برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، نخست باید به این پرسش پاسخ داد که طبق تعالیم بودا، انسان کیست یا به عبارت بهتر، انسان چیست؟ (Hamilton, 1996: XVI)

از اعصار گذشته تا به اکنون، هم بودائیان معتقد به آموزه "اتّتا/نفی وجود نفس جوهری" و هم بوداشناسان بیرون از این زیست‌جهان فرهنگی، تلاش کرده‌اند که بر اساس متون بودایی کهن و نخستین، به نحوی به پرسش مزبور پاسخ دهند و تقریری روشن و معقول از محتوای نظر بودا/بودائیان به دست دهند. در حوزه انسان‌شناسی و بر طبق آموزه اتّتا که نفس جوهری را نفی

1. anattā/anātman

2. śūnyatā

۳. اصطلاح شونیتا در ست بودایی معانی مختلفی دارد و عمده تفصیل‌ها در خصوص آن، به سنت مه‌ایانه و مکتب مادهیمکه بازمی‌گردد و وجه هستی‌شناختی دارد (Williams, 2008: 68-69).

می‌کند، و همچنین بر اساس انگاره آنیتی^۱ که نافی وجود هرگونه ثبات و جاوداگی در عالم امور مشروط/سمساره است (Conze, 1962: 36; Rhys Davids & Stede, 1921-25: 392 [article: nicca])، بودا نه دوگانه‌انگار جوهری^۲ است و نه وحدت‌انگار مادی‌گرا^۳ و نه وحدت‌انگار روح‌گرا^۴. با توجه به این مطلب، در متون بودایی و در پاسخ به پرسش از چیستی انسان، آموزه پنج اسکنده^۵ یا پنج توده/مجموعه و اصل تقوم‌بخش^۶ مطرح می‌شود که در کنار هم قرار می‌گیرند و انسان را تشکیل می‌دهند: ۱- روپه^۷، ۲- ودنا^۸، ۳- سنا^۹، ۴- سمکاره^{۱۰} و ۵- وینانه^{۱۱} (Samyutta, Nikāya, III, 56-57 & 86). یکی از خصوصیات مهم این پنج اصل تقوم‌بخش این است که هیچ کدام نسبتی با تشخص ندارند، و بنابراین، انسان در حقیقت فاقد تشخص و من است (Conze, 1962: 38). در این مقاله تلاش می‌کنیم تا با روش توصیفی-تحلیلی و با ابتناء بر متون مقدس پالی (به خصوص سبد آموزه^{۱۲}) و همچنین تحقیقات بوداشناسان، تبیینی از آموزه اسکنده ارائه دهیم. این آموزه خالی از برخی ابهامات نیست و تحقیق در باب آن به چند جهت با دشواری همراه است. نامألوف بودن خود انگاره اسکنده که در مقابل دیدگاه جوهرانگار و ذات‌گرایی مرسوم قرار دارد، فقدان ارائه تصویری منسجم و یکپارچه از این آموزه در متون بودایی، عدم وحدت رویه در اصطلاح‌شناسی متون مزبور (Dasgupta, 1975: 86, n.1) و همچنین وجود بعضی فقرات که به نحوی مؤید وجود نوعی "خود"^{۱۴} هستند (Dhammapada, 160 & 379)، از جمله این موانع

1. Anitya; pali: Anicca
2. Substantial Dualism
3. Materialistic Monism
4. Spiritualistic Monism
5. Skandha; Pali: Khandha
6. pancakkhandha
7. rūpa
8. vedanā
9. saññā
10. samkhāra
11. viññāna

۱۲. در کنار این نظریه، ما دیدگاه شش عنصری (Cha-dhātu) و دوازده عنصری (Dvādasāṅga) را هم داریم که شهرت کمتری دارند و گهگاه در متون بودایی به آنها اشاراتی شده است (بنگرید به: Kalupahana, 1992: 72-77; Ward, 1947: 73-74). بررسی این دو نظریه مجال دیگری می‌طلبد.

13. Sutta Pitaka
14. attā

است و می‌تواند سازگاری منطقی جهان‌بینی بودایی را به چالش بکشد. این ناسازگاری‌های متنی حتی موجب شکل‌گیری مکتبی در آیین بودای متقدم شد که مشهور به مکتب بودگله^۲ یا شخص‌انگاران^۳ است که شخص را واقعیتی غیر از امور مشروط (دهرمه‌ها) و امر نامشروط (نیروانه) می‌دانستند (Harvey, 1995: 7; Williams, 2005: 86; Westerhoff, 2018: 53ff.; Cousins, 2004: 84ff. و در میان بوداشناسان متأخر نیز برخی را بر آن داشت که باور به وجود نوعی خود یا نفس حقیقی یا برتر را در متون مقدس پالی مسلم یا محتمل بیانکارند (Conze, 1980: 109-111; Grimm, 1958: 6 & 133; Collins, 1990: 71).

ظاهراً در زبان فارسی مقاله، پایان‌نامه یا کتاب مستقلی به آموزه/اسکندهه نپرداخته و آنچه هست، اشاراتی گذرا در متون تألیفی و ترجمه‌ای است که بیشتر درصدد بیان کلیت آموزه‌های بودا بوده‌اند و در قالب کتاب تاریخ ادیان یا تاریخ فلسفه‌های هندی-بودایی نظری اجمالی به این مطلب داشته‌اند (برای نمونه: چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۳۰۱-۳۰۲؛ شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۳؛ پاشایی، ۱۳۶۲: ۷۲-۷۶) و یا تمرکزشان عمدتاً بر روی آموزه انّا (نفی خود) بوده و مطلب تفصیلی‌ای درباره پنج اسکندهه مطرح نکرده‌اند (برای نمونه: هاشم‌پور و گراوند، ۱۴۰۳). اما در زبان انگلیسی مقالات و کتب متعددی به این موضوع پرداخته‌اند که در متن مقاله حاضر به آنها ارجاع داده‌ایم و از تبیین‌ها و تقسیمات آنها استفاده برده‌ایم. در میان آنها، کتاب همیلتون (Hamilton, 1996) و بويسورت (Boisvert, 1995) بحث مفصلی در این زمینه مطرح کرده‌اند و وتر (Vetter, 2000) فقرات مربوط به مبحث اسکندهه را از وینه‌پیتکه و چهار نیکایه اصلی سوتیه‌پیتکه جمع‌آوری کرده است. لازم به ذکر است که ما در این تحقیق، مضامینی همچون آنگه و انّا را مفروض گرفته‌ایم و تفصیلی در خصوص مفاد آنها ارائه نمی‌دهیم و همچنین به پیشینه مفاهیم اصلی این تحقیق در متون براهمنه‌ای و اوپنیشدی نمی‌پردازیم. بررسی تاریخی این مفاهیم نیازمند مجال دیگری است و بحث مستقلی را می‌طلبد.

آموزه اسکندهه

۱. برای قرائن دیگر، ر.ک: Harvey, 1995: 21-23؛ همچنین برای اطلاعات مختلف attā و pudgala در متون بودایی بنگرید به: Collins, 1990: 71-78.

2. Pudgalavāda
3. Personalists

بودا در کنار اذعان به اصل رنج^۱ در زندگی (Samyutta Nikāya, I, i, 216; I, v, 537)، در هستی‌شناسی و به تبع آن در انسان‌شناسی‌اش سه اصل مهم را مطرح نظر قرار می‌دهد که به نحوی سنگ بنای جهان‌بینی بودایی هستند. یکی این که هیچ امر امشروطی وجود دارد و یک سلسله علی بی‌آغاز همه هستدگان را در برگرفته، همچنین هیچ امر ثابت و پایداری در قالب آرخه جهان یا مبداء و منشاء آن در هستی وجود ندارد (Nirvāṇa-Sūtra, VIII, 416a)، و دیگر اینکه هیچ خود یا نفس یا ذاتی در پس پدیده‌های ذهنی انسان نیست و بنابراین، مفاهیم روح و نفس متعلقی در انسان ندارند (Dhammapada, 7). این پیش‌فرض‌های کلان، چند نتیجه مهم به دنبال دارند:

- ۱- بودا نه هیچ‌انگار و منکر جهان هستی و کیهان است و نه مطلق‌انگار و وحدت‌گرا. واقعیاتی هستند (از جمله انسان‌ها)، اما ثابت و جوهرین و نامشروط نیستند (Warder, 2008: 117-118).
- ۲- انسان دارای جوهر جسمانی و نفسانی ثابتی نیست، بنابراین، مقولات جوهر و عرض در این جهان‌بینی قدرت تبیینگری خود را از دست می‌دهد.

۳- دیدگاه‌هایی که نفس را متعلق علم حضوری یا شهود مستقیم می‌دانند، از نظر بودا دچار خطا هستند (دیدگاه خطا^۲). چنین متعلقی اصلاً وجود ندارد. آنچه هست، زنجیره‌ای از حالات و کیفیات به هم پیوسته و ناپایدار است که انسان را تقوم می‌بخشد.^۳

۴- اگر نفس یا روحی وجود ندارد و اگر بپذیریم که آنچه عموماً "من" نامیده می‌شود (که منشاء تشخیص و تفرد نیز هست)، دلالت بر همین نفس یا روح جوهری دارد، بنابراین، "من" نیز بی‌معناست. واقعیتهای نام من در انسان وجود ندارد و به تبع آن تشخیص و تفرد انسان نیز پنداری بیش نیست. یک نوع تعین سیال وجود دارد، اما تشخیص من جوهری، وجود واقعی و فی‌نفسه ندارد (Kalupahana, 1992: 69-70).

۵- اگر روح یا نفس جوهرینی در پس پدیدارهای ذهنی نیست، بنابراین، هرگونه تلاشی برای به سعادت رساندن یا کامل کردن نفس یا روح نیز بی‌معناست (بنگرید به: چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۹۴-۳۰۱). از این جهت است که بودا می‌گوید: "همه دهرمه‌ها/عناصر هستی بدون خود

1. dukkha
2. micchāditti

۳. برای نظریه‌ای مشابه با این تلقی در نزد ویلیام جیمز، بنگرید به: James, 1950: 400-401

هستند. هر که به حکمت این را دریابد، از رنج می‌رهد. راه رسیدن به پاکی این است (Dhammapada, 279؛ همچنین ر.ک: 56-59: Rahula, 1978).

این رویکرد سلبی به دیدگاه‌های مرسوم راجع به ابعاد وجودی و عناصر تقویم‌بخش انسان، با آموزه‌ای ایجابی (دیدگاه درست)^۱ همراه می‌شود. انسان وجود دارد و اگر وجود دارد، یعنی متقوم از عناصر ناپایدار واقعی یا دهرمه‌ها^۲ است. در واقع، یکی از معانی اصلی دهرمه در متون بودایی، عناصر و مبادی‌ای است که همه موجودات متقوم از آنها هستند و از این جهت، با آرخه یونانی مشابهت دارد. البته این دهرمه‌ها همگی واجد خصوصیت ناپایداری هستند و هیچ کدامشان از اصول کلی فوق‌الذکر مستثنی نیستند (Kalupahana, 1986: 85-86). همه امور جسمانی و ذهنی متقوم از این دهرمه‌ها هستند و دسته‌بندی‌های مختلفی نیز از آنها ارائه شده است. یکی از ساده‌ترین و در عین حال مشهورترین دسته‌بندی‌های دهرمه‌ها، تقسیم آنها در ذیل پنج اسکنده است (Stcherbatsky, 1923: 5-6).

واژه اسکنده در وداها به معنای شاخه درختان است از این جهت که انبوه‌ای هستند که به تنه درخت متصلند و همچنین به معنای کتف است که آن نیز چسبیده به بدن است و در اوپنیشدها معنای انبوه آتش و آب و دود را نیز دارد (Boisvert, 1995: 16-17). پس به طور کلی به معنای انبوه، توده، مجموعه یا گروه است (Rhys Davids & Stede, 1921-1925: 256-257) و معنایی که در نظریه بودایی به خود می‌گیرد، با این معنای لغوی اخیر قرابت دارد. اسکنده‌ها توده‌ها یا انبوه‌های عناصر در تغییری هستند که تجميع آنها در کنار یکدیگر و با نسبت مشخص، تک تک موجودات را شکل می‌بخشد و انسان‌ها نیز از این قاعده مستثنی نیستند (Kalupahana, 1992: 69). بنابراین، ما با یک نظریه مجموعی^۳ درباره ساختار وجودی انسان مواجهیم و نه یک دیدگاه ذات‌گرایانه^۴ مبتنی بر نظریه جوهر و عرض. در سمیوت نیکایه چنین آمده است: "پنج اسکنده وجود دارد که تحت دل‌بستگی هستند. آن پنج تا چه هستند؟ اسکنده روپه/صورت جسمانی که تحت دل‌بستگی است، اسکنده ودنا/احساس که تحت دل‌بستگی است، اسکنده سنا/ادراک که

1. sammāditthi

۲. برای معانی مختلف آن، ر.ک: Collins, 1990: 88-92

3. dharma

4. bundle theory

5. essentialism

تحت دلبستگی است، اسکندهه سَمکارَه/صورت‌بخشی‌های ارادی که تحت دلبستگی است، اسکندهه ویَنانه/آگاهی که تحت دلبستگی است (Samyutta Nikāya, III, 56؛ همچنین ر.ک: Nyānatiloka, 1988: 159-166).

از همین سیاهه تا حدود زیادی مشخص می‌شود که ما در وهله نخست نه با جواهر نفس و بدن، بلکه با پنج حالت یا وضعیت جسمانی-ذهنی/روان‌تنی^۱ مواجهیم که در تمایزشان از یکدیگر، نقش صحیح خود را ایفاء نمی‌کنند، بلکه در نسبتی که با یکدیگر دارند، و همچنین در تاثیر و تاثیری که پیشان برقرار است، کارکرد خود را به عنوان مقومات انسان بروز می‌دهند (Harvey, 1993: 29). این گذار از جواهر بالذات متمایز به حالات دارای کنش متقابل، تا حدود زیادی از عافیت‌سوزی پرسش فلسفی نحوه تاثیر و تأثیر بین جواهر بالذات متمایز می‌کاهد و همچنین به بحث بودا سویه‌های کارکردگرایانه می‌دهد. آنچه در درجه نخست اهمیت قرار دارد، وجه هستی‌شناختی پنج اسکندهه نیست، بلکه نحوه ظهور و کارکرد آنها اهمیت دارد (Rhys, 1996: xxix; Davids, 1975: 55). دلیل آن هم روشن است، دغدغه اصلی بودا، متافیزیک و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نظری نیست، برای او رهایی از چرخه بازپیدایی و رنج اهمیت دارد و بر این اساس، بسیاری از تحلیل‌های وی سویه‌های عملی و کارکردی و انضمامی دارند.

گاهی در متون بودایی، اسکنده‌ها با رنج یکی دانسته شده است. علت اصلی آن چیزی نیست جز اینکه بودا، بودن و دلبستگی به امور مشروط را با رنج پیوند می‌زند. "بنیاد جهان بر رنج است (Samyutta Nikāya, I, i, 216)", "تولد همانا و روبرو شدن با رنج همانا (Samyutta Nikāya, I, v, 537)". وقتی انسان به فرادانش نجات‌بخش دست پیدا نمی‌کند و موفق به رهایی از چرخه بازپیدایی نمی‌شود، بازگشت وی به زندگی در قالب همین پنج اسکندهه است، و چون هر آنچه در این جهان قرار دارد، مشروط و ناپایدار است، بنابراین، همه وضعیت‌های این سویی، وضعیت‌هایی رنج‌آلود هستند و در وضعیت اسکنده‌ها قرار داشتن نیز از این قاعده مستثنی نیست. اسکنده‌ها در ذیل قانون فراگیر آنگه قرار دارند و محکوم به نابودی هستند، و آنچه چنین است، همراه با رنج و عدم رضایت است (Hamilton, 2000: 36). بودا می‌گوید: "تولد رنج است، پیر شدن رنج است، بیماری رنج است، مرگ رنج است، یکی شدن با امر نامطلوب رنج است، نرسیدن به آنچه

می‌خواهیم رنج است، جدا شدن از امر مطلوب رنج است، مخلص کلام اینکه: پنج اسکنده که تحت وابستگی هستند، همگی رنج هستند (Samyutta Nikāya, V, xii, 11)؛ همچنین بنگرید به: 15 (Majjhima Nikāya, 9: 15). "پس روشن می‌گردد که چون در بند توده‌های تقوم‌بخش خود هستیم، به انواع رنج‌ها گرفتار می‌آییم (همچنین بنگرید به: Buddhaghosa, 2010: VII, 16).

همچنین هیچ کدام از این پنج توده تقوم‌بخش به تنهایی و همچنین در کنار یکدیگر، مقوم "من یا نفس جوهری" نیستند (Samyutta Nikāya, III, 22). در اینجا بودا بین دو دیدگاه تمایز می‌گذارد. یکی دیدگاهی است که انسان‌های نافرهیخته اختیار می‌کنند و در میان اسکنده‌ها "من جوهری" یا "خود جوهری" را می‌جویند و دیگری دیدگاه فرهیختگان و فرزندگان که اصل آنرا را در همه امور ساری و جاری می‌دانند و از این پندار رهایی می‌یابند: "شخص ناآموخته ... روپه را چنین می‌داند: این از برای من است، این من هستم، این خود من است." همین خطای شناختی را بودا در خصوص چهار اسکنده دیگر هم تکرار می‌کند و سپس اضافه می‌کند که: "شاگرد شریفی که خوب تعلیم دیده ... چون به روپه بنگرد، گوید که: این از برای من نیست، این من نیستم، این خود من نیست" و در ادامه همین حکم را برای چهار اسکنده دیگر هم جاری می‌سازد (Majjhima Nikāya, 22, 15). پس آنچه من، خود، جوهر نفسانی یا شخص خویش می‌دانیم، واقعیتی فرایداری ندارد و چنین تصدیقی، حاصل نادانستگی و گرفتاری در دانستگی روزمره (نادانستگی) است.

برخی بوداشناسان تلاش کرده‌اند تا بر اساس فحوای متون بودایی و همچنین پیش‌زمینه اوپنیشدی بحث آتمن، براهینی نیز برای این مدعا به دست دهند: ۱- آتمن باید در مقام کنترل‌کننده‌ای درونی نقش ایفاء کند. اما هیچ کدام از پنج اسکنده چنین خصوصیتی ندارند. برای مثال، جسم ما در معرض بیماری و فناست و ما هیچ تفوق و کنترلی بر آن نداریم. چهار اسکنده دیگر نیز به همین صورت خارج از استیلای ما فعالیت می‌کنند. پس هیچ کدام آنها و همچنین مجموعشان نمی‌توانند در نقش آتمن باشند. ۲- خصوصیت آتمن، ثبات و بهجت‌آفرینی است. اما هر پنج اسکنده ناپایدار و موجب رنج هستند، بنابراین نمی‌توان آنها را آتمن دانست. ۳- ما در مقام ادراک و احساس و تجربه است که به وجود نوعی آتمن قائل می‌شویم. اما آتمن خود تجربه نیست، چون تجربه در تغییر است و آتمن باید ثابت باشد، همچنین نمی‌توان آتمن را کاملاً جدای از احساس و ادراک و تجربه تلقی کرد، زیرا بدون تعین ادراکی، سخن از مدرک بی‌معناست، و نهایتاً اینکه

نمی‌توان آتمن را مدرک و دارای احساس و ادراک و تجربه دانست، چرا که در این صورت نیز نوعی جدایی بین مدرک و مدرک وجود خواهد داشت و جدایی نافی فرض وجود آتمنی است که با ادراک تعین می‌پذیرد و متعلق التفات قرار می‌گیرد و نوعی هم‌سنخی با ادراک دارد. با توجه به این براهین، می‌توان گفت که در میان اسکنده‌ها، موردی که بتوان آن را آتمن دانست، وجود ندارد، و مجموعه اسکنده‌های فاقد آتمن نیز نمی‌توانند مثبت وجود آتمن باشند (Keith, 1923: 136-138; Collins, 1990: 97-103; Gethin, 1998: 75-76).

اسکنده روپه یا ماده و صورت جسمانی

ترکیب rūpakhandha اشاره به یکی از اسکنده‌های تقویم‌بخش انسان دارد. واژه rūpa در اصل به معنای صورت، شکل و نمود است. برای مثال در ترکیب rūpāyatana که به معنای شیء مشهود و متعلق بینایی است، همین معنای شکل و نمود شیء مندرج است. همچنین ترکیب nāmarūpa که از نظر لغوی به معنای "نام و صورت" است، عمدتاً ناظر به "ذهن و بدن" فهمیده می‌شود (Kalupahana, 1986: 115). از این جهت، واژه rūpa در rūpakhandha بر مبنای اصل لغوی آن که به معنای صورت است، می‌تواند اشاره به شکل و ظاهر انسان داشته باشد که تعبیر دیگری از بدن جسمانی متعین اوست. بر همین سیاق واژه arūpa دلالت بر اسکنده‌هایی دارد که سویه ذهنی دارند و در مقابل روپه هستند. البته واژه روپه در معنای وسیع‌ترش اشاره به خصوصیات صوری همه اشیاء مشهود دارد، اما آنچه در انسان‌شناسی بودایی حائز اهمیت است، همان مدلول محدود واژه است (Hamilton, 1996: 3-4). یکی از مهمترین خصوصیات روپه نفوذناپذیری آن است، به این معنا که اگر روپه x مکان y را اشغال کند، در این صورت، همزمان ممکن نیست که روپه دیگری از همان نوع شاغل آن مکان باشد (Stcherbatsky, 1923: 11).

روپه دارای تقسیماتی است که در متون بودایی مورد اشاره قرار گرفته، از جمله در سمیوتیکایه چنین آمده: "روپه چیست؟ چهار عنصر اصلی و همین‌طور هر چیز جسمانی که از این چهار عنصر ناشی می‌شود (III, 56)". گاهی گروه اول، عناصر نخستین و گروه دوم، عناصر ثانویه یا متفرع^۱ دانسته شده‌اند. چهار عنصر اصلی عبارتند از خاک، آب، آتش و باد. گاهی عنصر مکان هم مطرح شده که البته بیرون از این بافتار است و نمی‌توان آن را ذیل اسکنده روپه قرار داد (در سنت

تروادهای مکان را ذیل امور منتشی از چهار عنصر ذکر کرده‌اند. بنگرید به: 34 (Boisvert, 1995). این چهار عنصر به ترتیب متضمن چهار خصوصیت سختی (مو، ناخن، دندان، پوست، استخوان و . . . نرمی (خون، اشک، بزاق، خلط و . . .)، حرارت (گرمایی که موجب هضم غذا می‌شود و . . .) و حرکت (تنفس، گازهای درون معده و شکم و . . .) هستند و هیچ یک نیز بدون سه عنصر دیگر امکان وجود ندارد (Majjhima Nikāya, 28, 6-25; Boisvert, 1995: 35-36). از همین جاست که گاهی در تعریف روپه، آگاهی نیز آورده شده است، زیرا ما با روپه‌ای سر و کار داریم که در یک ارگانسیم نقش ایفاء می‌کند، یا به عبارت دیگر، روپه‌ای مد نظر است که مقوم "بدن" است و نه جسم محض (Gethin, 1986: 36; Hamilton, 1996: 14).

۵۱

پیشینه ادیان

در خصوص امور منتشی از/مبتنی بر چهار عنصر یا همان عناصر ثانویه، بحث روشنی در سوته‌پیتکه وجود ندارد، اما از فحای عبارات می‌توان پذیرفت که پنج اندامی که پنج حس ظاهری بر مبنای آنها تحقق پیدا می‌کنند، از جمله آنها هستند. این پنج اندام حسی عبارتند از: چشم، گوش، زبان، بینی و سطح بدن. البته در نظریه حواس بودایی، ذهن^۱ نیز جزء حواس دانسته شده، ولی غیر از مواردی معدود، آن را در زمره امور مربوط به روپه نیاورده‌اند، بلکه در ذیل وینانه تعریفش کرده‌اند (Hamilton, 1996: 5-7; Kalupahana, 1987: 29). در کنار این اندام‌های حسی، متعلق‌های آنها در جهان خارج نیز جزء این عناصر اشتقاقی دانسته شده که البته در ذیل روپه انسان نیز تحقق دارند. پنج متعلق حواس عبارتند از: صورت رؤیت‌پذیر، صدا، مزه، بو و وجوه ملموس اشیاء (Rahula, 1978: 20). در/بهبی‌دمه این سیاهه به بیش از بیست مورد افزایش پیدا می‌کند که غیر از موارد مذکور، شامل این امور هم می‌شود: قوه جنسی زنانه، قوه جنسی مردانه، قوه حیات جسمانی، سبکی، انعطاف‌پذیری، انطباق‌پذیری، بروزات جسمانی، بروزات صوتی، رشد، تداوم، نابودی، نپایندگی و . . . (Dhammasangani, 167ff.).

عناصر مادی تقسیمات دیگری هم پذیرفته‌اند (عناصر درونی و بیرونی، عناصر رویت‌پذیر و رؤیت‌ناپذیر، عناصر کوچک و بزرگ، عناصر دور و نزدیک، عناصر کثیف و لطیف و . . .) که تأثیری در اصل موارد مذکور ندارند. البته در میان آنها، تقسیم عناصر به درونی^۲ و بیرونی^۳، از این

1. manas
2. ajjhatta
3. bahiddhā

جهت که در خصوص دیگر اسکنده‌ها هم مطرح شده، اهمیت بیشتری دارد. عناصر بیرونی عناصری هستند که متعلق به خودِ شخص هستند و عناصر بیرونی عناصری هستند که به افراد و اشخاص دیگر تعلق دارند. این تقسیم‌بندی بر اساس عناصر مختلف نیست، بلکه مبتنی بر نوع تعلق و نسبت عناصر به شخص مدرک است. بنابراین، برای مثال، گویی که به من تعلق دارد، نسبت به من عنصری درونی است و گوش دیگری چون به من تعلق ندارد، نسبت به من عنصری بیرونی است. این تقسیم متضمن واقع‌نگری بودایی هم هست. چیزهایی در جهان وجود دارند که وجودشان مبتنی بر ادراک شدنشان توسط من نیست. بدون ادراک من نیز آنها وجود دارند. به وضوح مشخص است که چنین دسته‌بندی‌های بیش از اینکه کارکرد منطقی داشته باشند، ناظر به کارکردهایی هستند که در آیین بودا اهمیت دارند و همچنین در نسبت با ادراک شخص تعریف شده‌اند (Boisvert, 1995: 43-47; Kalupahana, 1987: 17).

اسکنده ودنا یا احساس/حس کردن

در ترکیب نام‌ه‌روپه، روپه را مورد بررسی قرار دادیم. چهار اسکنده دیگر، در ذیل نام‌ه قرار می‌گیرند و وجه ذهنی دارند. همه اینها البته تحت قوانین جهان‌شمول هستندگان هستند: ۱- در یک نظام علیّ ضروری، فراگیر و ازلی-ابدی قرار دارند و مشروطند، ۲- ناپایدارند و ۳- فاقد نفس جوهری و ذات حقیقی هستند. بنابراین، وقتی صحبت از وجه ذهنی می‌شود، منظور تقابل دوگانه گرایانه جوهری بین بدن و ذهن نیست. در اینجا جوهری وجود ندارد، حالات ناپایداری را داریم که در نسبت با یکدیگر وجود دارند و کارکردهای خود را بروز می‌دهند: ما با یک موجود روان - تنی سر و کار داریم. کیفیاتی در کنار هم قرار می‌گیرند و در هیئت یک اندامواره فعالیت می‌کنند (Kalupahana, 1987: 15).

مورد نخست در میان اسکنده‌های ذهنی^۱، ودنا است که به احساس^۲ یا حس کردن^۳ ترجمه می‌شود (Vedanā از ریشه ved، به معنای دانستن و تجربه کردن است). تقسیمات زیادی از توده/مجموعه ودنا صورت گرفته که یکی از مشهورترین تقسیمات، تقسیم بر اساس شش قوه ادراکی حسی است (Majjhima Nikāya, III, 282). اندام‌های حسی فی‌نفسه در ذیل روپه قرار دارند، اما وقتی با

1. arūpakkhanda
2. feeling
3. sensation

متعلق‌های خود تماس و ارتباط برقرار می‌کنند، حس تحقق می‌پذیرد (Rahula, 1978: 21)، بنابراین، تفاوت ودنا با روپه، به همین وجه سوپژکتیویته آن بازمی‌گردد (Boisvert, 1995: 51). در بحث از روپه، به پنج اندام حسی اشاره کردیم. هر یک از آن اندام‌ها با تماس با متعلق خود، انطباعی را پدید می‌آورند (آگاهی بصری، آگاهی شنوایی، آگاهی لمسی، آگاهی ذائقه‌ای، آگاهی رائحه‌ای) که در ذیل ودنا قرار می‌گیرند. اما به آنها باید ذهن را نیز اضافه کرد (آگاهی ذهنی). در سنت بودایی مبنای جسمانی مَنس، گاهی قلب دانسته شده و واژه قلب^۱ در زبان سنسکریت جایگاه ادراکی نیز دارد و کارکردهای شناختی به آن نسبت داده می‌شود. برخی مفسرین بودایی نیز تلاش کرده‌اند تا قلب را در اینجا با مغز ارتباط دهند. برخی نیز قائل شده‌اند که منس هیچ اندام حسی مرتبطی ندارد. متعلق ادراک آن را درمّه دانسته‌اند که معانی مختلفی دارد و در اینجا عمدتاً به معنای افکار و تصورات و تصاویر ذهنی یا پدیدارهای شناختی تفسیر شده است (Hamilton, 1996: 22-30; Rahula, 1978: 21). کسانی چون ریس دیویدز قائلند که منس به عنوان حس ششم، جایگاهی شبیه به حس مشترک در سنت ارسطویی دارد و نوعی حس درونی و مشرف بر سایر حواس است (Rhys Davids, 1914: 68).

همچنین این انطباعات از آن جهت که احساساتی را در ما پدید می‌آورند، به سه دسته تقسیم شده‌اند: انطباعات مطلوب، انطباعات نامطلوب و انطباعات خنثی (Majjhima Nikāya, I, 302) و از این جهت که قوه مدرکه آنها، پنج اندام حسی یا منس است، ادراکات به دو دسته انطباعات جسمانی و ذهنی قابل تقسیمند (Samyutta Nikāya, V, 210). اما نکته مهم دیگر در باب این اسکنده، حضور ودنا در سلسله علّی دوازده‌گانه‌ای است که نهایتاً به رنج منتهی می‌شود. ودنا محصول تماس^۲ است و منجر به میل و عطش^۳ می‌شود که سرانجام ما را در چنبره رنج گرفتار می‌سازد (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۴-۱۵۷؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۷۰-۲۷۴). از این جهت، گاهی برای تبیین وضعیت نیروانه یا وضعیت رهایی از رنج، تعبیر وضعیت نابودی احساس نیز به کار رفته که ناظر به همین نقش مهم احساس در ایجاد رنج است (Boisvert, 1995: 57ff.): "آن کس که ودنا

1. hṛdaya
2. sparśa
3. tṣṣṇā

را نابود سازد، از حرص و دلبستگی خلاص می گردد، او به رهایی کامل نائل می شود (Samyutta Nikāya, IV, 204).

اسکنده سنا یا شناسایی

سنا در پیکه‌ها به معانی مختلفی به کار رفته (Rhys Davids, 1900: 7, n.2)، اما عمدتاً به معنای ادراک حسی و آگاهی است و در اینجا معادل شناسایی (حسی)^۱ بهتر می تواند معنای این اصطلاح را در این بافتار بودایی اش منتقل کند (Boisvert, 1994: 78). اسکنده سنا یکی دیگر از توده‌هایی است که سویه ذهنی دارد. ودنا حکایت از وضعیتی انفعالی در قبال متعلقات حسی داشت و انطباعات حسی را دریافت می کرد. سنا یک قدم جلوتر از آن قرار دارد و نوعی شناخت مقوله‌ای و نسبتاً انتزاعی تر است. طبق بیان سمیوته نیکایه: سنا را سنا می خوانند چون به واسطه سنا چیزی شناسایی می شود، مثلاً آبی، زرد، قرمز و سفید (Samyutta Nikāya, III, 87). بنابراین، در سطح سنا، صرفاً انطباعاتی رنگین نیست که ادرا می شود، بلکه سنخ یا طیف رنگ نیز مورد شناسایی قرار می گیرد. ریس دیویدز برای شناسایی سنا دو مرحله یا دو کارکرد را از هم متمایز می کند: ۱- در وهله نخست سنا بر انطباعات حسی تأمل می کند و آن را مورد التفات قرار می دهد و ۲- در مرتبه دوم آن را شناسایی کرده و به آن نام می دهد (Rhys Davids, 1914: 49-50). خود پدیده نام دادن به مجموعه‌ای از ادراکات نشان می دهد که سنا مرتبه ادراکی‌ای بالاتر از ودناست، چرا که از طریق سنا، ما کثرتی از انطباعات اولیه را در ذیل یک نام دسته‌بندی می کنیم. پس نوعی وحدت بخشی به کثرات ادراکی از جمله کارکردهای سناست، و بدین جهت، می توان معادل خوداندریافت^۲ را نیز معادل خوبی برای آن دانست (Hamilton, 1995: 57-59).

سنا یا شناسایی بر طبق شش ادراک حسی پیش گفته، به شش دسته تقسیم می شود. شناسایی صورت، شناسایی صدا، شناسایی بو، شناسایی مزه، شناسایی شیء ملموس و شناسایی پدیدارهای ذهنی. خصوصیت مهم همه اینها این است که تحت عطش و دلبستگی قرار دارند و بنابراین، موجبات رنج را فراهم می سازند، همچنان که سایر اسکنده‌ها نیز همین خصوصیت را دارند و در واقع آنچه که می تواند به سنا پایان دهد، چیزی جز قطع تماس نیست (Samyutta Nikāya, III, 59).

1. recognition
2. apperception

60). در وبپهنکه که بخشی از ابهی دمه پیکه است، تقسیمی سه بخشی از انواع سنا ارائه شده که بدین قرار است: ۱- سنای خوب و مفید، ۲- سنای بد و مضر و ۳- سنای خنثی (Vibhanga, 28). همچنان که گفته شد، سنا به عطش و دل بستگی مدد میرساند و از این جهت، بد، مضر و مانع رهایی است. اما طبق برخی متون، بعضی سناها به طریقی می توانند خوب، مفید و مدد رسان به رهایی باشند. در انگوترنیکایه از زبان بودا به ده سنا اشاره شده که یادآوری آنها می تواند ثمرات خوبی به ارمغان آورد: شناسایی ناپایداری، شناسایی فقدان آتمن، شناسایی نامطلوبیت، شناسایی خطر، شناسایی رها کردن، شناسایی بی تفاوتی، شناسایی انقطاع، شناسایی دزدگی از کل جهان، شناسایی ناپایداری اشیاء مرکب و شناسایی ذهن آگاهی در هنگام تنفس (به نقل از: Boisvert, 1994: 84). چنین ادراکاتی نتیجه فهم خصوصیات عام هستندگان است و نمی توان به یقین گفت که آیا این سناها، جزء اسکنده سنا هستند یا در اینجا سنا ناظر به طیف دیگری از معانی است. حداقل طبق نظر بوده گوشه که قائل است اسکنده سنا در سطح شناسایی خصوصیات عام هستندگان نیست (Buddhaghosa, 2010: 437)، سناهای ده گانه مذکور را نمی توان در ذیل اسکنده سنا تعریف کرد. به بیان بوده گوشه، کارکرد اسکنده سنا تفسیر مدرکات بر اساس نشانه هاست، همچون نابینایی که فیلی را توصیف می کند (Buddhaghosa, 2010: 462).

اسکنده سمکاره یا افعال ارادی

سمکاره از واژه های پر کاربرد در نظام های فلسفی هندی و دارای معانی پیچیده و متعدد است (stcherbatski, 1923: 18; Rhys Davids, 1924: lxxxi) و در اندیشه بودایی، طیف معنایی وسیعتری نیز به خود می گیرد. یکی از معانی سمکاره با سمساره^۱ پیوند خورده است. در این جهانی که همه چیز در آن مشروط است، می توان به بیان دیگر گفت که همه چیز در آن سمکاره است. بر طبق این بیان، یکی از معانی سمکاره "پدیده مشروط" است (هم بر معلول و هم بر علت معین می توان اطلاقش کرد، چون هر دو به نحوی در یک سلسله علی نامتناهی مشروطند). از این جهت، وقتی گفته می شود که چیزی سمکاره است، می توان متوجه شد که ناپایدار و غیر جوهری و فاقد آتمن و رنج آور نیز هست (Hamilton, 1995: 87; Boisvert, 1994: 94): "همه سمکاره ها

ناپایدارند (Samyutta Nikāya, I, 200; Digha Nikāya, ii, 157). "در این معنای عام، سمکاره بر همه اسکنده‌ها و بر همه اشیاء جهان قابل اطلاق است و فقط نیروانه از آن مستثناست (Rahula, 1978: 22, n.2).

معنای محدودتر سمکاره، ناظر به اراده و خواست^۱ است و در سمیوتنه‌نیکایه می‌خوانیم که سمکاره همان شش گروه اراده است که در نسبتشان با شش دریچه حواس تعریف می‌شوند: "اراده معطوف به صورت‌ها، اراده معطوف به صداها، اراده معطوف به بوها، اراده معطوف به مزه‌ها، اراده معطوف به ملموسات و اراده معطوف به پدیدارهای ذهنی . . . با پدید آمدن تماس، اراده پدید می‌آید (Samyutta Nikāya, III, 60)". به همین جهت، یکی از رایج‌ترین ترجمه‌های سمکاره در بحث از اسکنده‌ها، صورت‌بخشی‌های ارادی^۲ است و از این جهت، در مقابل ادراک حسی و شناسایی قرار می‌گیرد که افعالی غیرارادی هستند (Rahula, 1978, 22). همچنین سمکاره را محصول نادانی دانسته‌اند. جهل (عدم بصیرت رهایی‌بخش)، سمکاره را پدید می‌آورد. در نبود بصیرت رهایی‌بخش، افعال^۳ ارادی‌ای از ما سر می‌زند. اینکه افعال ارادی فرد به چه نحوی تحقق می‌پذیرد، بسته به سطح و نوع نادانی اوست. مقاصد خوب و بدی که از طریق افعال خود پی می‌گیریم، به واسطه جهل است. آنکه از نادانی رهایی پیدا می‌کند و به بصیرت رهایی‌بخش نائل می‌شود، نه مقاصد بد دارد و نه مقاصد خوب. به طور کلی اراده و خواهش در او خاموش می‌شود (Samyutta Nikāya, II, 82). به نظر می‌رسد در سیاق بحث اسکنده، منظور از سمکاره همین افعال ارادی و پروراندن مقاصد باشد (Hamilton, 1995: 71). همچنین، ادراکات حسی ترکیبی، عواطف مرکب و مفاهیم پیچیده را نیز در حوزه امور مربوط به سمکاره تعریف کرده‌اند (Dasgupta, 1975: 94).

تقسیمات متعدد دیگری از سمکاره‌ها ارائه شده که عمدتاً مبهم و گذرا هستند. از جهتی سمکاره‌ها در ذیل سه عنوان دسته‌بندی شده‌اند: سمکاره‌های بدنی (از بدن آغاز می‌شوند و توسط آن خود را بروز می‌دهند)، سمکاره‌های گفتاری (از سخن آغاز می‌شوند و . . .)، سمکاره‌های ذهنی (از ذهن آغاز می‌شوند و . . .) (Boisvert, 1994: 97-98). بر طبق این تحلیل، سمکاره هر فعل جسمانی،

1. volition

2. volitional formation

3. karma

گفتاری یا ذهنی است که دارای برخی پیامدها در آینده است. در کنار این معنا، سمکاره گاهی به معنای نیروی حیاتی‌ای است که موجب ابقاء زندگی است و لزوماً با مرگ خاموش نمی‌شود، بلکه برعکس، در خصوص اکثر انسان‌ها پابرجا باقی می‌ماند و به شکلی موجب می‌شود که فرد در چرخه بازپیدایی بماند و دوباره به زندگی سراسر رنجش بازگردد. در وصف بودا گفته شده که زمانی به نیروانای نهایی وارد شد که سمکاره خود یا انرژی حیاتی‌اش را وانهاد (*Digha Nikāya*, 559; *Kathā-vatthu*, ii, 108; ii). از این جهت، سمکاره کارکرد فرجام‌شناختی بسیار مهمی دارد. فارغ از اینها، در متون بودایی گاهی به ذکر تفصیلی مصادیق عمدتاً ذهنی سمکاره پرداخته‌اند و تا ۵۲ مورد را نام برده‌اند. برخی از مهمترین مصادیق آن عبارتند از: توجه، اراده، عزم، اعتماد، تمرکز، تمیز، نیرو، خواش، انزجار یا نفرت، غفلت، نخوت، خودنگری و ... (*Dhammasangani*, 13 & 84-85 & 118; Rahula, 1987: 23).

اسکنده وینانه یا آگاهی

وینانه که عمدتاً معادل ذهن و افکار^۱ به کار برده می‌شود (Hamilton, 1996: 105-106)، در بحث اسکنده‌ها عنصر تقوم بخشی است که بر اساس آن، استمرار هویت شخص (شخص پدیداری) تبیین می‌شود، بدون اینکه سخنی از جوهر ثابت و سرمدی به میان آید. همچنین وینانه مجموعه‌ای از آگاهی‌های گسسته و لحظه‌ای نیستند که توسط نفسی پنهان و رازوار وحدت پیدا کنند (*Majjhima Nikāya*, III, 18; Kalupahana, 1992: 72). این اسکنده نیز در خصوصیت مهمی با سایر اسکنده‌ها شباهت دارد و آن اینکه، فاقد استقلال وجودی است و در نسبت و ارتباطش با سایر اسکنده‌ها امکان تحقق دارد: "بیکهو، شاید کسی بگوید که جدای از صورت، جدای از احساس، جدای از ادراک، جدای از افعال ارادی، من به ظهور و بروز آگاهی واقفم ...، اما این محال است (*Samyutta Nikāya*, III, 53). " به عبارت دیگر، اگر سایر اسکنده‌ها دست‌اندرکار نباشند، سخن گفتن از وجود آگاهی به عنوان یکی از مقومات وجود انسان بی‌معناست، پس این اسکنده یز همچون سایر اسکنده‌ها، مشروط، ناپایدار و فاقد آتمن است (*Kalupahana*, 1992: 72;). (Boisvert, 1995: 113-114).

همچنان که ریس دیویدز نیز اشاره می‌کند (Rhys Davids, 1914: 22)، فقراتی در متون پالی هست که به نحوی می‌تواند دست‌آویز این دیدگاه قرار گیرد که وینانه امری پایدار است (Samyutta Nikāya, II, 94; IV, 67؛ همچنین ر.ک: شایگان، ۱۳۸۳، ۱۶۱-۱۶۲)، و حتی این آموزه مطرح شده است، که این وینانه است که پس از مرگ دوباره به زهدان مادر بازمی‌گردد (Digha Nikāya, II, 63). چنین فقراتی گویای محوریت وینانه در بحث تولد دوباره و تناسخ هستند و نشا می‌دهند که وینانه به نوعی، حلقه پیوند به زندگی گذشته فرد و زندگی اکنونی است (Boisvert, 1995: 123)، اما در سیاق کلی ادیشه بودایی نمی‌توان گفت که ثابت دانستن آن صحیح است (Majjhima Nikāya, I, 258; Samyutta Nikāya, II, 95)، به خصوص اگر ناپایداری را ناظر به لباس و خلع مدام بدانیم که البته می‌تواند همراه با نوعی تداوم پدیداری باشد (Boisvert, 1995: 115؛ همچنین ر.ک: Hamilton, 1996: 84-85). به عبارت دیگر با با یک جریان مستمر طرفیم، که حالات آگاهی یکی پس از دیگری همدیگر را مشروط و متعین می‌سازند و چنین جریان مستمری این تصور را پدید می‌آورد که ما با یک پدیده ثابت پایدار مواجهیم، اما در واقع آنچه هست، جریان مستمر و در عین حال، ناپایدار آگاهی است.

در متون پالی ابهام‌های زیادی در خصوص این اسکنده وجود دارد. برخی وینانه را آگاهی یا احساس صرف بدون محتوا دانسته‌اند که به نحوی، مبنای وجودشناختی احساس، ادراک، تصورات و اراده‌هاست (Stcherbatsky, 1923: 13-16). اما در مقابل، برخی بوداشناسان قائلند که وینانه اگرچه صرفاً آگاهی است، اما بدون متعلق و محتوا نیست، بلکه متناظر با شش قوه حسی، وینانه دارای شش نوع آگاهی است: آگاهی به شکل، بو، مزه، صوت، امر ملموس و تصورات (Samyutta Nikāya, III, 61). البته کار وینانه شناسایی این متعلق‌ها نیست، یعنی وینانه تشخیص نمی‌دهد که این رنگ است و آبی یا قرمز است. شناسایی بر عهده حواس و سنّاست، وینانه صرفاً به حضور این متعلق‌ها واقف است و به عبارت دیگر، نوعی ادراک هستنده‌یاب است، وینانه درک حضور می‌کند، وینانه وجهی از وجود ماست که صرفاً به متعلق التفات اولیه دارد و از ای جهت، فرع بر تماس حسی است (Majjhima Nikāya, I, 111; Rahula, 1978: 23; Hamilton, 1996: 88-90). البته برخی بوداشناسان کارکرد سطح بالاتری را نیز به وینانه نسبت می‌دهند که عبارت

است از حکمت و دانایی^۱. وینانه عنصری در درون ماست که از طریق آن به درک چهار حقیقت شریف نائل می‌شویم (Jayatilke, 1963: 434-435). از این جهت، هم می‌تواند منتهی به بازپیدایی گردد، در صورتی که در سطح امور مشروط باقی بماند، و هم می‌تواند مقدمات رهایی را فراهم آورد، اگر معطوف به شناخت حقایق رهایی‌بخش گردد.

نتیجه‌گیری

نظریه اسکنده‌ها در متون مقدس پالی ابهامات زیادی با خود به همراه دارد و بوداشناسان نیز در خصوص جایگاه و چیستی و تقسیمات و مصادیق آن، اختلاف نظر دارند. اما این انگاره از جهتی، تلاشی است در جهت گذار از متافیزیک‌های جوهرگرا و گذار به سوی تلقی‌ای از انسان که بیشتر کارکردگرایانه و ناظر به توانایی‌هایی است که انسان در ساحات مختلف بودن، ادراک کردن و انفعالات عاطفی از خود بروز می‌دهد. آنچه اهمیت دارد، این است که ما در چه گستره‌اس ظهور و بروزاتی داریم و اگر به بررسی دقیق این حالات و وجنات پردازیم، مشخص می‌گردد که نامشروط بودگی، ثبات، جاودانگی و نفس‌مند بودن، جزء خصوصیات این حالات نیست. این حالات در کنار هم مقوم وضعیتی وجودی و البته در سیلان هستند که می‌توان از آن تعبیر به موجودی روان-تنی کرد. در اینجا ما با جواهر متمایزی که به نحوی در کنار هم قرار گرفته‌اند، مواجه نیستیم، بلکه با مجموعه‌ای به هم پیوسته از عناصر ناپایدار تقوم‌بخش سر و کار داریم که ویژگی‌هایی جسمانی، ادراکی، ارادی و عاطفی را از خود بروز می‌دهند.

هیچ یک از این اسکنده‌ها یا درمه‌های پنج‌گانه که در ذیل خود تقسیماتی را هم می‌پذیرند، بدون حضور چهار اسکنده دیگر، آن چیزی نیستند که در یک فرد انسانی می‌بینیم. رویه بدون عناصر شناختی و عاطفی، مطلقاً بدن نیست و عناصر ادراکی و عاطفی نیز بدون مبنای فیزیکی خود، هیچگونه تعینی نمی‌پذیرند و از بالقوگی پای فراتر نمی‌گذارند. از مجرای بدنمندی است که امکان تماس برقرار می‌شود و از طریق تماس است که امکان ظهور و بروزات ادراکی و عاطفی و ارادی امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین، التفات صرف اگرچه خصوصیت وینانه است، اما این ویژگی در بستر رویه و تماس‌های فیزیکی امکان‌پذیر است و تا قوای ادراک حسی امکان حضور پدیده

ادراکی را در ساحت حس و ذهن فراهم ن سازند، آگاهی می تواند به آن التفات حاصل کند. ناگاسنا حکیم بودایی از شاه میلیندا راجع به چیستی ارا به پرسش می کند. نهایتاً بحث به اینجا منتهی می شود که ارا به چیزی جزء مجموعه چرخ ها و چوب ها و محور و نگه دارنده ها نیست که در کنار هم به ارا به تحقق می بخشد. اینکه ارا به را چیزی جز مجموعه همین عناصر که در کنار هم کاردهای خاصی را از خود بروز می دهند، بدانیم، فریبی بیش نیست (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۳). بر این اساس به پرسش هایی بازمی گردیم که در مقدمه بحث مطرح کردیم. از نگاه بودا پرسش هایی از این دست که: آن کیست که احساس می کند، آن کیست که ارتباط برقرار می کند، آن کیست که می بیند، آن کیست که میل دارد، آن کیست که پیر می شود و می میرد و . . . پرسش هایی هستند که درست و با دقت طرح نشده اند. شکل درست طرح چنین پرسش هایی باید به این صورت باشد که: تحت چه شرایطی، احساس، ارتباط، بینایی، میل، پیری، مرگ و . . . پدید می آید (Samyutta Nikāya, II, 12). فرض وجود مدرکی که مبداء و منتهای چنین فعالیت هایی است، فرضی غیرانتقادی و مبتنی بر القاء نادرستی است که ساختار مرسوم گزاره ها به ذهن ما انسان ها تحمیل می کنند. این ساختار زبانی، ناظر به فهم عرفی است که نوعی من تجرّبی را در ضمن هر فعالیت ادراکی و احساسی پیش فرض می گیرد، اما نمی توان انگاره های متافیزیکی را با ابتناء بر ساختار زبان روزمره و تصورات عرفی استنباط کرد (Warder, 2008: 116-117).

منابع

- پاشایی، ع (۱۳۶۲). بودا، تهران: انتشارات مروارید.
- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندرا موهان (۱۳۸۴). معرفی مکتب های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳). ادیان و مکتب های فلسفی هند، جلد اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- هاشم پور، امیر؛ گراوند، سعید (۱۴۰۳). پدیدار نه-خود و مسائل پیرامون آن در فلسفه بودا، پژوهش های ادیانی، ۱۲ (۲۳): ۳۰۸-۳۳۲.
- Ayer, Alfred Jules (1946), *Language, Truth and Logic*, UK: Penguin Books.
- Buddhaghosa (2010). *Visuddhimagga: The Path of Purification*, Translated by Bhikkhu Nanamoli, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Collins, Steven (1990). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Conze, Edward (1962). *Buddhist Thought in India*, London: George Allen & Unwin LTD.
- Conze, Edward (1980). *Buddhism: Its Essence and Development*, London: Bruno Cassirer Pub.
- Cousins, L. S (2004). Person and Self, in *Buddhism, Critical Concepts in Religious Studies*, Edited by Paul Williams, Vol 2, Routledge, 84-101.
- Dasgupta, Surendranath (1975). *A History of Indian Philosophy*, Vol I, Cambridge: Cambridge University Press.
- *Dhammapada*, (1950). Trans by S. Radhakrishnan, Oxford: Oxford University Press.
- *Dhammasangani* (1900). Trans by C. A. F. Rhys Davids, London: Royal Asiatic Society.
- *Digha Niāya, The Long Discourse of the Buddha* (1995). Trans by Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publication.
- Gethin, Rupert (1986). The Five Khandhas, *Journal of Indian Philosophy*, 14(1), 35-53.
- Gethin, Rupert (1998). *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University press.
- Grimm, George (1958). *The Doctrine of the Buddha*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hamilton, Sue (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Cambridge University Press.
- Hamilton, Sue (2000). *Early Buddhism, The I of the Beholder*, London: Routledge.
- Harvey, Peter (1993). The mind-body relationship in Pāli Buddhism: A philosophical investigation, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 3(1), 29-41.
- Harvey, Peter (1995). *The Selfless Mind*, London: Routledge.
- Hume, David (1975). *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Jayatilleke, K. N (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: Routledge.
- James, William (1950). *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt & Co.
- Kalupahana, David (1986). *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kalupahana, David (1987). *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York Press.
- Kalupahana, David (1992). *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- *Kathā-Vatthu: Points of Controversy* (1915). Trans by Shwe Zan Aung & Rhys Davids, London: Pali Text Society.
- Keith, Berriedale (1923). *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford: Clarendon Press.

- *Majjhima Nikāya: The Middle Length Discourses of the Buddha* (1995). Translated by Bhikkhu Nanamoli & Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications.
- *Nirvāṇa-Sutra, Mahāparinirvāṇa-Sutra* (2013). Translated by Mark Blum, Vol I, USA: Bukkyo Dendo Kyokai America.
- Nyanatiloka, Ven (1988). *Buddhist Dictionary*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Rahula, Walpola (1978). *What the Buddha Taught*, London: Gordon Fraser.
- Ramsey, William (2022). "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/materialism-eliminative/>.
- Rhys Davids, T. W (1900). *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London: Royal Asiatic society.
- Rhys Davids, T. W (1914) *Buddhist Psychology*, London: G Bell & Sons LTD.
- Rhys Davids, T. W.; Stede, W (1921-1925). *Pali-English Dictionary*, London: Pali Text society.
- *Samyutta Nikāya: The Connected Discourse of the Buddha* (2003). Translated by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications.
- Stcherbatsky, TH (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, London: Royal Asiatic Society.
- Vetter, Tilmann (2000). *The Khandha Passages*, Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- *Vibhanga: The Book of Analysis* (2010). Trans by Oathaamkyaw Ashin Thittila, The Pali Text Society.
- Ward, C. H. S (1947). *Buddhism: Hinayana*, London: Epworth Press.
- Warder, A. K. (2008). *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Westerhoff, Jan (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Paul (2005). *Buddhism: The early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravāda Doctrine*, Volume 2, London: Routledge.
- Williams, Paul (2008). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge.

The Sacred: An answer to the Modern Educational Void

Hamid Armani

PHD Student in Philosophy of Education, Kharazmi University of Tehran, Iran,
(Corresponding author), Hamid.armani@khu.ac.ir

Ali Salmani

Philosophy of Art, Associate Professor, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran,
salmani@basu.ac.ir

۶۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Retelling the topic of sacred knowledge is a necessity today. Science is not the only mundane research about nature, and nature can be explored carefully and with a logical view, and at the same time from a sacred perspective. Considering that the most important affairs of modern society are influenced by modern trends, why and how should ancient beliefs and values be revived? Man in the modern and rebellious world has lost his tranquility and peace, which is in the heart, due to deviation from reality, therefore, a group of contemporary people, in search of the sacred order and the recovery of man with meaning, on the one hand, looking for the way They have become fluent in meditation so that they can calm down their disturbed minds and overcome excessive brain activity that is characteristic of modern humans, and on the other hand, they have tried to recover the wisdom and reason of the body. In the traditionalist point of view of the modern world, the world is a social chaos in a special sense, so that in modernity no one sees himself in a position that suits him.

Keywords: Traditionalist Upbringing, Sacred art, Ancient Beliefs, Modern Superstitions.

امر قدسی پاسخی به خلأ تربیتی مدرن^۱

علی سلمانی^۳

حمید آرمانی^۲

۶۴

چکیده

پژوهشنامه ادیان

در نظرگاه سنت‌گرایی در دوره مدرن، نگرش کاملی به تعلیم و تربیت وجود ندارد. معتقدند در تربیت مدرن، کل وجود شخص مخاطب قرار نمی‌گیرد و این امر موجب تقدس‌زدایی از عالم و بی‌هویتی بشر مدرن شده و ارتباطش از پهنه معنوی بریده شده است، در نتیجه تربیت ناقصی است. آنان معتقدند که علم قدسی رسالت و هویت انسان را بهتر و صحیح‌تر توضیح می‌دهد و می‌تواند مبنای یک جهان‌بینی معتبر واقع شود. پژوهش حاضر این پرسش‌ها را بررسی می‌کند: با توجه به نگرش تربیتی مدرن و آثار و خلأ ناشی از آن، اندیشه سنت‌گرایی چه پاسخی برای خلأ تربیتی مدرن در بر دارد؟ پژوهش مورد نظر با استناد به منابع اصلی سنت‌گرایان و با روش پژوهش استنتاجی به استخراج اهداف، اصول و روش‌های تربیتی برآمده است. از نتایج پژوهش می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: در وحدت دیدن خویش با عالم، رفع شکاف‌های درونی، فعلیت بخشیدن به تمامی امکانات نفس، نگاه معنوی به عالم به عنوان کلید حل بحران‌های حاصله دوره مدرن، هنر مقدس به عنوان شاهراه وصول به معنویت.

کلید واژه: سنت‌گرا، امر قدسی، علم مقدس، تربیت قدسی، هنر مقدس

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵

۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

Hamid.armani@khu.ac.ir

۳. دانشیار رشته فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. salmani@basu.ac.ir

مقدمه

سنت‌گرایی نقد قدرتمند و سازش‌ناپذیری بر جهان‌بینی مدرن است و لوازم مهمی برای مطالعه به‌خصوص دین در بر دارد. سنت یک نسخه از فرهنگ ازلی، ابدی، فرازمانی و فرامکانی است. همچنین طریقه چگونه زیستن از سرچشمه وحی است. تفکر مدرن تنها آنچه را به تجربه در می‌آید و دیدنی است را اصیل می‌داند و امور را تنها از فیلتر تجربی و استدلال عقلی عبور می‌دهد و از اینکه عالم بعد باطنی نیز دارد و هویت بشر در امور معنوی است، مورد غفلت واقع شده؛ بنابراین تفکر سنتی اهمیت می‌یابد تا بگوید نه تنها نباید عالم غیبی را انکار کرد که راه نجات و رستگاری بشر در آن است. سنت‌گرایان معتقدند که علم قدسی رسالت و هویت انسان را بهتر و صحیح‌تر توضیح می‌دهد و می‌تواند مبنای یک جهان‌بینی معتبر واقع شود این در حالی است که مدرنیته هر دانش غیر تجربی را محکوم می‌داند (لینگز، ۱۳۹۶ ص ۷۷).

معرفی سنت‌گرایی در یک نگاه کلی بدین صورت است: «گون نخست در قرن بیستم به‌صورت آشکار از سنت‌گرایی سخن گفت. چندی بعد، مکتب قابل توجه سنت‌گرایی با گون، کوماراسوامی و شوان، که در این گروه به‌عنوان شارحان برجسته جهان‌بینی دیرپای همه مردمان ماقبل تجدد شناخته می‌شوند، پا به عرصه ظهور گذاشت. این جریان با مطالعات بورکهارت، بالیس، لینگز و پری توسعه یافت و به گفتمان و جریان فکری خاصی بدل شد و تا نصر به‌عنوان برجسته‌ترین فرد سنت‌گرا در عصر حاضر ادامه دارد». سنت‌گرایان، بنا به تعریف، «عهده‌دار شرح و بیان فلسفه (حکمت) جاویدان‌اند که در بطن ادیان گوناگون و در پس صورت متکثر سنت‌های متفاوت جهان قرار دارد». آنان خود را وقف حفظ و توضیح صور سنتی می‌دانند که برخاسته از ادیان و حیانی هستند و دارای اثربخشی معنوی بسزایی است (الدمدو، ۱۳۸۹، ص ۲۰-۱۹).

بیان مسئله و ضرورت

با توجه به بحران‌های حاصله از نگرش مدرن، سنت‌گرایان معتقدند که امر قدسی رسالت و هویت انسان را بهتر و صحیح‌تر توضیح می‌دهد و می‌تواند مبنای یک جهان‌بینی معتبر واقع شود. پژوهش حاضر این پرسش‌ها را بررسی می‌کند: با توجه به آثار به بار آمده از نگرش تربیتی مدرن و خلأ ناشی از آن، اندیشه سنت‌گرایی چه پاسخی برای خلأ تربیتی مدرن در بر دارد؟ پژوهش مورد نظر با استناد به منابع اصلی سنت‌گرایان و با روش استنتاجی به استخراج اهداف، اصول و روش‌های

تربیتی آنان بر آمده است. انسان دنیای مدرن و عصیان‌گر به سبب انحراف از واقعیت، سکون و آرامش خود را که محل آن در دل است از دست داده لذا گروهی از انسان‌های معاصر، در طلب امر قدسی و بازیابی انسان حاوی معنا، از سویی به دنبال شیوه‌های مراقبه روان شده‌اند تا بدین وسیله بتوانند ذهن آشفته خویش را آرامشی ببخشند و بر فعالیت مغزی زیاد از حدی که مشخصه انسان متجدد است، فائق آیند و از سویی دیگر در صدد بازیابی حکمت و عقل بدن برآمده‌اند. در نظرگاه سنت‌گرایی جهان مدرن جهان هرج و مرج اجتماعی به معنای خاص است، به‌طوری که در مدرنیته هیچ کس خود را در مقامی نمی‌بیند که زینده اوست.

روش پژوهش

در فعالیت‌های نظرورزانانه، تلاشی ترکیبی صورت می‌گیرد که طی آن با ترکیب یافته‌های علمی روز، نتایج تجربه‌های اخلاقی، زیباشناختی و دینی، تصویری از جهان و جایگاه انسان در آن فراهم می‌گردد که معنایی برای فعالیت‌های آدمی نیز مشخص می‌سازد. در فعالیت‌های هنجاری، سعی بر آن است که هدف‌ها، هنجارها و استانداردهایی برای رفتار فردی و اجتماعی آدمی مشخص گردد که بر حسب آنها بتوان عمل انسان را جهت داد. فرانکنا بخش‌های هنجاری را قلب فلسفه تعلیم و تربیت می‌داند و آن را روشی استنتاجی می‌خواند. در این روش دو مقدمه با هم ترکیب می‌شوند تا بتوان نتیجه‌ای را به صورت هنجاری مربوط به هدف یا روش، در تعلیم و تربیت فراهم آورد. پژوهش‌های نظرورزانانه که در پی فراهم آوردن فرضیه‌هایی درباره انسان و جهان در ارتباط با فرایند تعلیم و تربیت است. پژوهش‌های مورد نظر با استناد به منابع اصلی سنت‌گرایان و با روش استنتاجی در پی آن است تا به استخراج محتوای تربیتی آنان بپردازد. روش قیاسی فرانکنا در پژوهش‌های هنجاری برای استنتاج اهداف، اصول و روش‌های تعلیم و تربیت به کار می‌رود (باقری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵).

پیشینه پژوهشی

اغلب آثار نگارش یافته در موضوع سنت‌گرایی بیشتر به وجوه فلسفی و دینی این جریان پرداخته‌اند و هیچکدام به طور خاص به موضوع این نوشتار نپرداخته‌اند. برای نمونه می‌توان موارد زیر را بر شمرد:

- آرمانی (۱۴۰۱). در مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه هنر مقدس در تربیت عصر نوین» بیان کرد که در عصری که چهره عالم تک بعدی تصویر شده، نگرش‌ها مادی‌گرایانه پرورش یافته و موجب تقدس‌زدایی و راز‌زدایی از عالم گشته، سنت‌گرایی در صدد است جلوه حقیقی عالم را بواسطه‌ی هنر مقدس بنمایاند و حقایق دین را که به تاریکی گراییده احیا کند. دینی که طریق صحیح زیستن را می‌آموزد، اکنون در شرایط مدرنیته جلوه‌ای نا‌زیبا و غیر جذاب به خود گرفته؛ هنر مقدس سببی است به جهت نمایاندن تصویری ورای تصور عصر نوین از حقایق عالم.

- فرهنگ (۱۳۹۴). در مقاله‌ای تحت عنوان «ساحت و حیانی دین از منظر سنت‌گرایان و نواندیشان دینی معاصر» بیان کرد که منظور از ساحت و حیانی دین، مجموعه ویژگی‌هایی است که دین در بدو شکل‌گیری کسب می‌کند. این ساحت به طور معمول، شامل اموری همچون مبانی ایمانی، متون مقدس، سنت بنیان‌گذار، تعالیم و مناسک اولیه می‌شود. اندیشمندان روزگار ما مبتنی بر خاستگاه‌های فکری خود، طیف وسیعی از دیدگاه‌ها را نسبت به این امور دارند، به گونه‌ای که در یک سر طیف، دین و حیانی کامل، معصوم، خدشه‌ناپذیر و ابدی انگاشته می‌شود و در سر دیگر، به عکس، انسانی، زمانی و قبض و بسط‌پذیر در نظر گرفته می‌شود. ساحت و حیانی دین شالوده و نظام یک دین را پایه‌گذاری می‌کند؛ در نظر سنت‌گرایان، این ساحت از دین، الهی، مقدس و مقدر است و ریشه در عالم جبروت، یعنی در مبدأ و رجعت‌گاه آخرت‌شناسانه دین قرار دارد. اما نواندیشان دینی اکثراً ویژگی‌های بشری را به این ساحت نسبت می‌دهند و آن را به منزله نهال دین تلقی می‌کنند که نگرش بنیان‌گذار دین به جهان را می‌نمایاند و پس از او رشد و تکامل می‌یابد.

- عطوفی (۱۳۸۹). در مقاله‌ای تحت عنوان «سنت‌گرایان» بیان کرد که سنت‌گرایی، یک جریان روشنفکری دینی است که در اوایل قرن بیستم در عرصه فکری و اجتماعی غرب ظهور کرد. سنت‌گرایان نیز گروهی هستند که در جریان ظهور و بروز مدرنیته، به تقابل با آن برخاستند و ساحت دنیای غرب را که در حال تیشه زدن بر پیکر انسان آسمانی و خراب نمودن عوالم فراتر از عالم مادی بود، با تندترین نقادی‌ها به پای میز محاکمه بردند و از انسانی که جویای اصل خویش بود، دادخواهی نمودند. این مقاله، حکایت جریانی است که هم در صدد تشریح نوعی دین‌شناسی است و هم دغدغه اوج‌گیری شیوه آثار و عواقب مدرنیته در سراسر جهان

را دارد. طرفداران این مکتب فکری معتقدند که مدرنیته، برخلاف اعتقادش، آدمی را گرفتار توهم و سرابی نموده و باعث پیشرفت افقی انسان در جهان مادی شده است و این امر، به خاطر ماهیت مدرنیته است.

تعریف مفاهیم

سنت و سنت‌گرایی

در تعریف سنت می‌توان عرضه داشت که آن، حقیقت یگانه‌ای است که همیشه بوده و هست. این سنت ازلی مبدا همه حقایق است و همه سنت‌های زمینی، در واقع تجلیات این سنت آسمانی، ثابت و ازلی بوده و با آن مرتبط‌اند. و در معنای کلی تر می‌توان مشتمل بر اصولی دانست که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهد (نصر، ۱۳۸۲ ص ۱۶۵). سنت‌گرا بودن یعنی ملتزم بودن به یک سنت دینی خاص و ملتزم بودن به طلب فهمی از حکمت خالده. سنت‌گرایی تنها مستلزم نوعی تصدیق و پذیرش دینی نیست، که تعهد و التزام کل وجود شخص را مطالبه می‌کند، تعهد و التزامی که با مشارکتی مستقیم در یک سنت زنده به منصه ظهور می‌رسد (الدمدو، ۱۳۸۹ ص ۴۲۶-۱۱۵).

دین

تعریف دین با رجوع به وحی امکان‌پذیر است. دین شامل حقیقت و راهی برای رسیدن به آن است. هر دینی مطابق با نیازهای معنوی روحی مخاطبان خود بر وجه خاصی از حقیقت تاکید می‌ورزد. دین انعکاس دهنده سنت است. دین صورتی از سنت است لیکن نه صورتی جامع. دین در تعریف سنت‌گرایی شامل آموزه و روش برای درک و شناخت است. دین وسیله شرح و بیان حقایق است. در سنت‌گرایی هر دینی خود بسنده است و هر آنچه برای رستگاری ضروری است در بر دارد. در نظر آنان ادیان بیش از یک حقیقت و گوهر ندارند. تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا این دین و حقیقت و یا سنت واحد، چهره‌ها و یا قالب‌های متفاوت به خود بگیرد (بورکه‌هارت، ۱۳۹۴ ص ۶۸، شوان، ۱۹۷۶ ص ۲۲).

مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه برخلاف فلسفه متجدد، متوجه آن واقعیاتی است که خارج از محیط ذهن قرار دارند و

تغییر نمی‌پذیرند. عالم مابعدالطبیعه در صدد کشف یا ابداع و اثبات یک نظام فکری تازه نیست، که در طلب آن است که تا حد امکان درک مستقیم از واقعیت مطلق در قالب منابع محدود زبان بشری متبلور سازد. و در این کار نه تنها از منطق، که از سمبول و تمثیل هم بهره می‌گیرد. به علاوه، دانش مابعدالطبیعه همواره باید در بستر یک دین و حیانی پیش رود، و تحت حمایت سنت مورد نظر قرار گیرد، و همین سنت است که تکیه گاه های لازم برای تحقق یا فعلیت یافتن کامل تعالیم مابعدالطبیعی را تأمین می‌کند (الدمدو، ۱۳۸۹ ص ۲۱۶).

حکمت جاودان

تفکر مدرن تنها ذهن را ملاک در تربیت می‌داند اما تربیت سنتی حکمت ماندگار را اصل می‌داند و می‌تواند به انسان معنا دهد. حکمت جاویدان همان علم مقدس یا علم الهی است نه علمی که ساخته و پرداخته ذهن باشد. حکمت جاویدان کلید فهم تمام عیاری برای دین است. آن، خدا، انسان، هنر مقدس، عرفان، معنویت، و غیره را در بر می‌گیرد. از این دیدگاه حکمت جاودان، همان حکمت ماندگار، ازلی و ابدی است، که در قلب همه سنت ها، جای دارد و عالی ترین یافته آدمی است. و می‌تواند الگوی زندگی آدمی قرار بگیرد. عبارت یگانه و منحصر به فرد فلسفه جاودان، که همان حکمت جاودان است، به چیزی اشاره دارد که می‌کوشد انسان امروزی را از هزارتوی جهل و نادانی که جهان مدرن بدان گرفتار آمده است نجات دهد (کوئین، ۱۳۹۵ ص ۴۱).

انسان‌شناسی

در تربیت نوع نگاه به انسان حائز اهمیت است به این جهت که جایگاه و مقامش را در این عالم بداند و طبق آن اهدافش را ترسیم کرده و راهی به سوی آن بگشاید. در سنت گرایی انسان از اهمیت محوری برخوردار است طوری که دارای نیرو و ابزار درونی شناخت نامتناهی است. چیزی که تربیت نوین از آن چشم پوشی کرده است. عالم کوچکتر آینه عالم بزرگتر است، یعنی انسان جهان هستی را نشان می‌دهد. کارکرد قدسی انسان، از حقیقت و ماهیت اصیل او، غیر قابل انفکاک است. بخاطر همین، تعالیم سنتی، سعادت انسان را در آگاهی و زندگی او بر اساس هویت قدسی و دینی به عنوان پل میان ملکوت و ارض می‌داند اما نگرش نوین قائل به هویت قدسی برای انسان نیست (شوان، ۱۳۸۱ ص ۲۱).

امر قدسی

امر قدسی حاکی از تجلی عوالم برتر در ساحت‌های نفسانی و مادی هستی است. تربیت مدرن بعد باطنی انسان را به سطح روان فروکاهیده است. منشأ صدور امر قدسی عالم روحانی است که فوق ساحت روانی یا عالم نفس قرار دارد که هرگز نباید با آن اشتباه شود. بنابراین، در پناه حکمت جاویدان آنچه اولویت می‌یابد، اصول و موازینی است که نه فقط با عقل استدلال‌گر و فهم ظاهری که به مدد اشراق و شهود باطنی قابل استناد و استفاده است (نصر، ۱۹۸۸ ص ۱۳۵).

معنویت

مهمترین انتقاد سنت‌گرایان به مدرنیته همان خلأ معنویت است که منجر به بی‌هویتی بشر مدرن شده است. شوان، بحران اصلی دنیای مدرن را دور افتادن از سنت می‌داند و خروج از این بحران را همانا بازگشت به سنت می‌پندارد. وی معنویت را «سیر به سوی حقیقت و حقیقت را رفتن از اوهام به سوی واقعیت اعلی یا حقیقه الحقایق به مدد عقل عقل» می‌داند. «حقیقت» را همان بعد نظری یا طریق تعالیم و آموزه‌های معنوی سنت می‌داند (شوان، ۱۹۸۱ ص ۸-۷).

نقد مدرنیته

یکی از عقاید مهم و اساسی سنت‌گرایی نقد تجددگرایی است، به عبارت دیگر سنت‌گرایی در تقابل با تجدد پا به عرصه ظهور گذاشت. اولین و مهمترین نقد بر علم متجدد از نظر سنت‌گرایان، اعلان استقلال خود علم از مابعدالطبیعه است و معتقدند، علم متجدد به ورای قلمرو مخصوص و حقیقی خود دست اندازی کرده است. آنان غیر قدسی شدن و معنویت زدایی از عالم را بحران اصلی دوران متجدد می‌دانند (گنون، ۲۰۰۴ ص ۳۵-۳۷).

در دنیای مدرن نسبت به امکانات وجودی انسان شکاف عمیقی رخ داده و هیچ‌کدام کارکرد درست خود را باز نمی‌شناسند. سنت‌گرایی معتقد است اگر تمام این امکانات باهم عمل نکنند کارکرد درستی را شاهد نخواهیم بود و باید در یک جا جمع شوند و وحدت یابند. مثل عقل بدون شهود یا علم بدون اخلاق، احساس بدون تفکر و... یک ساعت برای اینکه زمان درستی را نشان دهد باید همه قطعاتش هماهنگ با هم کار کنند. انسان نیز همان‌گونه است. بنابراین یکی از اهداف سنت‌گرایان رساندن انسان به موضع وحدت است به موضعی که در آن جهان‌های متفاوت را از هم

جدا نمی‌بیند که همه آن‌ها را در یک چارچوب و در یک کل واحد قابل مشاهده می‌داند. در صورت رفع شکاف‌های درونی می‌توان به صلح و هماهنگی امیدوار بود. لازمه تداوم انسانیت در این است که انسان به امر متعال فراتر از خودش دست یابد. تنها سخن گفتن از خانواده‌ای انسانی امکان‌پذیر است که مبدأ مقدس خانواده درک شده باشد. به دور بودن افراد جامعه از اختلافات و خودخواهی‌ها و تعصبات جاهلی (نصر، ۱۳۹۳ ص ۹۹-۱۰۰).

اهداف تربیتی درست‌گرایی

دیدگاه تربیتی سنت‌گرایی چنین است که تربیت در خارج از دین نیز می‌تواند رخ دهد اما انتقاد آنان به نگرش تربیتی مدرن از این جهت است که در آن، کل وجود شخص مخاطب قرار نمی‌گیرد در نتیجه چنین نگرش تربیتی را ناقص می‌خوانند. آنان در صدد رشد آن ابعاد مغفول مانده آدمی در این عصر هستند. همچنین می‌گویند تقطیع و جداسازی تعلیم و تربیت از دیگر فعالیت‌ها، جامعه را به مخاطره می‌اندازد و همه اجزای وجودی را برای تربیت مهم تلقی می‌کنند. آنان معتقدند در سنت ابزاری در اختیار است که می‌تواند از آدمی کل یکپارچه ایجاد کند مانند ابزار هنر مقدس که در ادامه ذکر آن به میان خواهد آمد (جهانبگلو، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶).

بازیابی امر قدسی

همه چیز نشانه امر قدسی است، اما برجسته‌ترین بحث امر قدسی در زمین وحی است. امر قدسی حاکی از تجلی عوالم برتر در ساحت نفسانی و ماده است. امر قدسی منبع و مبدا سنت است امر قدسی خود را در چیزهای عالم متجلی می‌سازد. سنت امر قدسی را بر عقل و دل آدمی انتقال می‌دهد. سنت‌گرایان معتقدند انسان مدرن درک و فهم امر قدسی را از دست داده و در ناپایداری و بی‌قراری است لذا برای ارضای نیاز به هزار و یک راه از جمله عرفان‌های کاذب توسل می‌جوید. شناخت امر قدسی منجر به رهایی و رستگاری از هرگونه بردگی و محدودیت می‌شود. شناخت امر قدسی و اتصال معنوی خلای است که سنت‌گرایان آنرا ضرورتی به اندازه نفس کشیدن می‌دانند (نصر، ۱۳۹۶ ص ۲۶۱).

درک حقیقت

معرفت قدسی باید شامل گونه‌ای شناخت عالم باشد که البته صرفاً یک شناخت تجربی از عالم یا بیان احساس نسبت به زیبایی‌های آن نیست. در درک حقیقت تأکید بر این است که انسان امر قدسی را در تمامی مراحل زندگی خود ساری و جاری کند. یکی از لوازم درک حقیقت، استفاده از اصل هنر مقدس به عنوان شاهراه وصول به معنویت است: «هنر سنتی حقایق معنوی و مینوی را انعکاس می‌دهد. بدین صورت این هنر در سطح مادی تجلی‌گاه حقیقت ملکوتی است» (کوماراسوامی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲).

رفع شکاف‌های درونی

در دنیای متجدد نسبت به امکانات وجودی انسان شکاف عمیقی رخ داده و هیچ‌کدام کارکرد درست خود را باز نمی‌شناسند. اگر تمام این امکانات باهم عمل نکنند کارکرد درستی را شاهد نخواهیم بود. و باید در یک جا جمع شوند و وحدت یابند. «علت اساسی ناخوشی انسان فقدان ارتباط مستقیم میان این جهان و جهان پس از مرگ از درون اوست و در نتیجه، نیز فقدان حساسیت نفس نسبت به جاذبه الهی قلب، به عنوان تنها عاملی که می‌تواند خواهش‌های برون‌سویی را موازنه کند؛ و وقتی این خواهش‌های یک‌سویه مهار نشوند بافت عناصر روانی مختلف هم این‌چنین سست‌تر و سست‌تر و نفس بشر از وحدت و انسجامش دورتر و دورتر، و سادگی و اخلاصش کمتر و کمتر می‌شود. مقصود دین در مجموع، رفع همه شکاف‌های درونی انسان به واسطه راه‌اندازی محرکی در نفس به سوی مرکز است تا بار دیگر در محدوده جاذبه قلب قرار گیرد؛ و این در مورد هر امری که کارکرد معنوی داشته باشد صادق است (لینگز، ۱۳۹۶ ص ۶۶).

پرورش و کمال امکانات درونی

حکمت جاویدان می‌خواهد راه و روش تفسیر انسان را در اختیار او بگذارد. سنت‌گرایان، معتقدند در دنیا هیچ نگرش کاملی به تعلیم و تربیت در کار نیست و همچنین می‌گویند، تقطیع و جداسازی تعلیم و تربیت از دیگر فعالیت‌های اجتماعی، بی‌گمان کل جامعه را به مخاطره می‌افکند. از این رو پرورش همه اجزای وجودی آدمی را باهم و به یک اندازه می‌دانند. سنت‌گرایان هدف از تعلیم و تربیت را به کمال رساندن و فعلیت بخشیدن به تمامی امکانات نفس انسان می‌دانند. هدف نهایی از

تعلیم و تربیت، حتی زمانی که فرد در علوم طبیعی تبحر می‌یابد، سلطه بر عالم و کسب قدرت خارجی نیست، که مسلط شدن بر نفس است (شوان، ۱۳۸۸ ص ۵۹).

بازیابی هویت قدسی

هدف اساسی در این جریان این است که انسان از خودش آگاه باشد، شأن خود را بفهمد که پیوند عمیق با کائنات دارد. سنت‌گرایی می‌خواهد مفهوم انسان را توضیح دهد و انسان را به تلاش وادارد تا به جایی برسد که کل ذاتش در ارتباط با خدا باشد. و بداند که مسائل جزئی و پراکنده ربطی به ذات انسان بودنش ندارد و باید از این مسائل دست بکشد و به سمت خدا بیاید. تنها در این صورت است که از بی‌هویتی و سرگردانی دوره مدرن رهایی تواند یافت (نصر، ۱۳۹۲ ص ۲۵۰-۱۰۷).

اصول و مبانی تربیت در سنت‌گرایی

وحدت متعالی ادیان

سنت‌گرایی از دریچه‌ی معنوی به پدیده‌های عالم می‌نگرد و در پس هر شیئی معنای متصل به حقیقت نامتها را می‌بیند از مهمترین آموزه‌های معرفتی‌شان، «وحدت استعلایی ادیان» است. ادیان بیش از یک حقیقت و گوهر ندارند. همه ادیان اساساً در بر دارنده حقیقت هستند ولی متناسب با شرایط و قابلیت‌های بشری به صور گوناگون بوسیله وحی متجلی می‌شود. این اصل در بحث تعلیم و تربیت می‌تواند جایگاه ویژه‌ای داشته باشد. یکی از مهمترین اصل در نظام تربیتی سنت‌گرایی را می‌توان اصل نگاه ویژه به ادیان و نگاه تسامح و تساهل آمیز دانست.

توحید اساسی‌ترین اصل همه ادیان است. در نظرگاه سنت‌گرایی توحید، عامل به وحدت رسیدن است. نابسامانی اوضاع بشر را فاصله گرفتن از این اصل می‌دانند این اصل در تربیت می‌گوید که همه چیز عالم را به منشا آن ربط دهیم. این اصل در صدد است تا خلأهای درونی انسان پر شود و به یک هماهنگی و وحدت درونی دست یابد. می‌خواهد انسان به جایگاه و مقام خود بر روی زمین واقف شود و به سمت هدفی سرازیر شود که سعادتش در گرو آن است. به علاوه با هدف تأمین سعادت همگانی بشری، سعی دارند به وحدت بیرونی نیز برسانند.

حاکمیت امر قدسی

اصل اساسی در این جریان این است که انسان از خودش آگاه باشد، شأن خود را بفهمد که پیوند عمیق با کائنات دارد. همه چیز در پیوند با این اصل تعریف می‌شود. امر قدسی حاکی از تجلی عوالم برتر در ساحت‌های نفسانی و مادی هستی است. همه موجوداتی را که در عالم مشاهده می‌کنیم حکایت از امر قدسی دارد. همه چیز نشانه امر قدسی است، بارزترین و برجسته‌ترین بحث امر قدسی در زمین وحی است. برای وصول به اهداف امر قدسی باید محتوای وحی در تربیت به کار گرفته شود. علم مقدس باید به صورت روشن و واضح توضیح داده شود. سنت باید به عنوان امر مقدس تفهیم گردد.

محوریت سنت

فرهنگ سنت باید بازگردانده شود یعنی آموزه‌های آن سرلوحه قرار بگیرد سنت باید در تمام شئون زندگی افراد و جامعه حضوری گسترده و جدی داشته باشد. سنت بخشی از زندگی نیست که تمام آن است. با تربیت سنتی می‌شود تمامی امکانات درونی به کار گرفته شود و در راستای هدفی مانا و اخروی به نظم و هماهنگی در آید و مرهمی بر اشفتگی و ناآرامی در عصر حاضر باشد.

محوریت معنویت

دنیای امروز مخلوط آشفته‌ای از آمال و آراء متزاحم است. انسان که به‌طور فطری برای عبودیت مجهز شده است نمی‌تواند عبادت نکند؛ و اگر چشم‌انداز او از پهنه معنوی بریده شود، در سطحی پایین‌تر خداوندگاری می‌یابد که او را پرستش کند و بدین ترتیب آنچه را تنها و تنها متعلق به مطلق است به یک امر نسبی اعطا می‌کند (لینگز، ۱۳۹۶ ص ۸۰-۷۸).

سنت‌گرایان غیر قدسی شدن و معنویت زدایی از عالم را بحران اصلی دوران متجدد می‌دانند. دنیای مدرن باعث ایجاد نیازهای کاذب در بشر گشته و توجه بیش از اندازه به این نیازها منجر به تضعیف تعقل می‌شود و هرآن ذهن انسان را درگیر این مسائل می‌کند و آسیب بزرگتر اینکه آن احساس معنوی را از کف انسان می‌رباید. سنت‌گرایان معتقدند بسیاری از بحران‌های حاصله در

دوره جدید، نگرش غلط به عالم است. آنچه به انسان هویت می‌دهد معنویت است. نگاه معنوی به عالم، کلید حل بحران‌های حاصله در دوره جدید است (گنون، ۱۳۸۴ ص ۱۸۹).

وجود هنر مقدس

یک اثر هنری اصیل می‌تواند تغییراتی اساسی در بنیان فکری مردمان خود ایجاد کند تا جهان اندیشه را تغییر دهند. هنرمندان آموزگاران جامعه خود هستند و قصدشان مخاطب قراردادن یک جامعه است و تلاش می‌کنند تا با خلق آثار هنری خود ملت‌ها را ترغیب به دیدن و مکاشفه کنند تا شاید با تجدید نظر در نوع بینش خود به تغییر در روش زندگانی، بر پایه تفکر و تعمق بیشتر در باب نیک‌اندیشی شاهد تغییرات باشند و اسباب قوام‌یافتگی فکری، فرهنگی و اجتماعی را برای جهانی زیباتر مهیا کنند (لینتن، ۱۳۸۳: ۴۲۵).

سنت‌گرایان نیاز ما به زیبایی را به اندازه هوا برای نفس کشیدن مهم می‌دانند و اذعان دارند که زیبایی بخشی از نیازهای ما است و داشتن یک زندگی بهنجار انسانی را در گرو آن می‌دانند هنر وسیله‌ای است که حقیقت در ما فراموش نشود. به وسیله ابزار هنری می‌توان حقیقت را صورت‌بندی کرد و از طریق آن صورت‌بندی به حقیقت رهنمون شد (جهانگل، ۱۳۹۵: ۳۴۳). از منظر سنت‌گرایی هستی امری رازآلود است که باید با بیانی نمادین و رمزگونه به بیان آید. امر مطلق اساساً بیان‌ناپذیر است و تجلی آن در عالم محسوسات از طریق صورت امکان‌پذیر است (بورکهارت، ۱۳۹۰ ص ۱۵). معتقدند بی‌نماد هیچ هنر مقدسی در کار نیست (نصر، ۱۳۹۵ ص ۳۵۴). فهم سنت‌گرایی از هنر مقدس در گرو فهم بسیار دقیقی از ماهیت سمبولیسم است. نگاه سنت‌گرایی به اشیا و عالم نگاهی دوبعدی است و معتقدند در پس صورت‌های ظاهری، حقیقتی است که ما را فرامی‌خواند. هنر مقدس برخلاف سایر هنرها، و به واسطهٔ سمبل‌های منحصر به فردش، کل وجود شخص را مخاطب قرار می‌دهد و نه ذهن تنها را و از این راه تعالیم موردنظر سنت را فعلیت می‌بخشد. سنت‌گرایان معتقدند که بیشتر افراد صورت‌های مادی را بهتر از اندیشه‌های انتزاعی درک می‌کنند بنابراین به این نوع هنر پذیرا تر هستند (الدمو، ۱۳۸۹ ص ۲۴۲). صور زیبا به ما، فرصتی می‌دهد برای یادآوری دوباره حقیقت وجود آدمی بدین ترتیب، زیبایی از ابزار اساسی کسب معرفت است. سنت‌گرایان توجه ویژه‌ای به هنر در امر تربیت دارند. زیبایی برایشان بسی مهم است توجه به زیبایی را در تربیت یک اصل می‌بینند. هنر می‌تواند یکی از

راه‌های وصول به حقیقت باشد. در سنت‌گرایی با هنر هم می‌توان به آرمان‌های تربیت دینی رسید. در حقیقت سنت‌گرایان هنر و زیبایی را به این دلیل تجویز می‌کنند که صورتی زیباتر از دین ارائه می‌دهد. از آنجاکه انسان‌ها اشکال مادی را بهتر درک می‌کنند سنت‌گرایی به خلق آثار هنری می‌پردازد تا اصول معنوی را به تصویر بکشد و آموزش دهد. معتقدند هنر وسیله‌ای برای گسترش معنویت در وجود آدمی است (کوماراسوامی، ۱۳۸۶ ص ۲۱۲).

با توجه به اینکه روح ما دوستدار چیزهایی است که آنها را زیبا می‌بیند، و آنچه را دوست دارد نیز زیبا می‌بیند. همچنین زیبایی از نوعی همگرایی برخوردار است و باعث می‌شود عناصر ازهم‌گسیخته، جان و روان با نوعی آرامش، کنار هم قرار می‌گیرند. به همین دلیل زیبایی به آرامش مربوط می‌شود و قدرت آرام‌سازی قابل توجهی دارد. نگاه سنت‌گرایان به دین و مقصود آن رفع همه شکاف‌های درونی انسان با استفاده از ایجاد جذابیت است که قلب را تحت تأثیر خود قرار دهد و از این طریق حس معنویت را در وی ایجاد کند. برای مثال «وقتی در یک اثر هنری حقیقتا قدسی تأمل می‌کنیم، همه نفس‌ها، یکجا، به‌صورت یک کل واحد جمع می‌شود، چنان‌که گویی به یک فراخوان زمینی پاسخ می‌دهد» (لینگز، ۱۳۹۶ ص ۶۶).

روش‌های تربیتی

پیوند عقل و وحی

همانطور که ذکر شد سنت‌گرایان، معتقدند در دنیا هیچ نگرش کاملی به تعلیم و تربیت در کار نیست. همچنین عنوان می‌کنند، تقطیع و جداسازی تعلیم و تربیت از دیگر فعالیت‌های اجتماعی، بی‌گمان کل جامعه را به مخاطره می‌افکند از این رو پرورش همه اجزای وجودی آدمی را باهم و به یک اندازه می‌دانند. عمده‌ترین دلیل نیاز به وحی حضور موانع پیش روی عقل است که نمی‌گذارد عقل به درستی عمل کند و موجب غفلت می‌شود. وحی انسان را از این خواب بیدار می‌کند و حقیقت وی را به او یادآوری می‌کند وحی یک منبع خطاناپذیر برای حضوری آگاهانه در عالم است وحی به انسان کمک می‌کند تا به طور شایسته‌ای در عالم زندگی کند. آدمی تنها با اتکا به عقل خود نمی‌تواند به معرفت قدسی دست یابد او محتاج وحی است تا عقل را در کلیت آن در وی محقق سازد. سنت‌گرایان، معرفت را برترین راه رسیدن به امر قدسی به وسیله عقل می‌دانند، عقلی که بتواند کارکرد درستش را باز یابد (نصر، ۱۳۹۶ ص ۱۰).

پیوستگی اندیشه و عمل

فکر منشأ عمل است، عمل نیز می‌تواند در اندیشه اثر بگذارد، اما در اندیشه سنت‌گرایی اصل اندیشه است که منشأ عمل می‌شود. سنت‌گرایی شناخت و عمل را در مرتبه پایین‌تر مکمل و تقویت کننده یکدیگر می‌داند نه در تقابل یکدیگر؛ زیرا در تقابل شناخت و عمل، ناهماهنگی و عدم تعادل رخ می‌دهد. سنت‌گرایی قائل بر این است که مبدأ شناخت هر چیزی متصل به عامل شهودی یا ماورائی آن است یعنی علت هیچ چیز در درون خود آن نیست که از مبدأ واحدی حاصل می‌شود (گنون، ۱۳۹۳ ص ۵۷).

نگاه توأمان به روح و ماده

در تفکر سنت‌گرایی، جهان ادراکات حسی به مقوله‌های کمی تنزل نمی‌یابد؛ که قائل به محتوای کیفی نیز برای اشیاء است. «محتوای کیفی چیزها متعلق به ماده نیست، که صرفاً آئینه آن است و آن را منعکس می‌کند. تعلیم سنتی‌ای که بین صورت و ماده تمایز می‌نهد، حق این واقعیت را کاملاً ادا می‌کند که چیزها در سطوح مختلف دارای معانی بسیار هستند و نیز اینکه همانطور که از کمیت برخوردارند کیفیت نیز دارند». تعلیم سنتی، این دو قطب را تفکیک و تقسیم نمی‌کند، که هر دو را با توجه به مکمل‌گری متقابلشان در نظر می‌گیرد. یعنی همانقدر که به تربیت کالبد توجه کنیم به تربیت روح نیز توجه کنیم یعنی آموزش امور مادی توأمان با امور معنوی باشد. معنویت به صورت عمیق عرضه شود. باید مطالب ابتدا به صورت ملموس و مادی توضیح داده شود تا کم‌کم بتوان به معنایش رسوخ کرد و این را نیز باید دانست که هر ماده‌ای که در عالم وجود دارد دارای بعد روحی یا معنوی است (بورکهارت، ۱۳۹۴ ص ۶۹-۶۸).

بهره‌مندی از هنر مقدس

هنر وسیله‌ای است که با استفاده از آن می‌توان در نوع تربیت انسان دخل و تصرف کرد، با هنر می‌شود به مخاطب هنر زیبا دیدن و زیبا اندیشیدن را آموخت. هنرمندان آموزگاران جامعه خود هستند و قصدشان مخاطب قراردادن یک جامعه است و تلاش می‌کنند تا با خلق آثار هنری خود ملت‌ها را ترغیب به دیدن و مکاشفه کنند تا شاید با تجدید نظر در نوع بینش خود به تغییر در روش زندگانی، بر پایه تفکر و تعمق بیشتر در باب نیک‌اندیشی شاهد تغییرات باشند و اسباب قوام‌یافتگی

فکری، فرهنگی و اجتماعی را برای جهانی زیباتر مهیا کنند (لینتن، ۱۳۸۳ ص ۴۲۵). سنت گرایان نیاز ما به زیبایی را به اندازه هوا برای نفس کشیدن مهم قلمداد می کنند و اذعان دارند که زیبایی بخشی از نیازهای ما است و داشتن یک زندگی معتدل انسانی را در گرو آن می دانند. سنت گرایان توجه ویژه ای به هنر در امر تربیت دارند. هنر می تواند یکی از راه های وصول به حقیقت باشد.

اتصال معنوی

سنت گرایان معتقدند مدرنیته آنچه که در شأن انسان است را از او ربوده و آنان را دلخوش و سرگرم چیزهایی کرده که نه پایداری دارد و نه خواسته اصلی درونی اش را تأمین می کند. انسان متصل با مبدأی است نامنتها اما مشکل اساسی بشر این است که خود را مستقل از این عالم می داند و در نتیجه دچار بحران معنویت شده است. سنت تعلیم های لازم را برای شناخت این عرصه در خود دارد همچنین نیروی آن نیز در انسان نهاده شده است.

سلوک عرفانی

سنت گرایان عرفان را به عنوان یکی از راه های زاهدانه برای درک و کشف حقیقت می دانند. معتقدند حرکت انسان به سمت خداوند تنها از طریق وحی ممکن است. سلوک عرفانی از آفاق به انفس هستی، فقط به برکت موهبت وحی محقق می شود. رسیدن به هدف خلقت تنها با عنایت وحی، به هر قالب و شکلی میسر است که در ادیان مختلف نازل شده است (شوان، ۱۹۸۴ ص ۳). مراد از تربیت دینی نزد سنت گرایان، تربیت عرفانی است. دین را به معنای باطنی و عرفانی آن می فهمند. تعبیری که از دین دارند تعبیری عرفانی است. سنت ابزارهایی در اختیار دارد که انسان با استفاده از آن می تواند به کاوش در درون خود، آن گوهرهای باطنی خود را کشف کند. با هماهنگی کردن تمام امکانات وجودی و پالودن و پیراستن خود، می توان درک صحیحی از خود و از عالم نامتناهی پیدا کرد. در نظر سنت گرایان بعد عرفانی ادیان حائز اهمیت است و تفکیک بعد ظاهری دین از بعد باطنی آن متأثر از بینش عرفانی آنهاست با تکیه بر بعد باطنی درصدد ایجاد صلح و وحدت هستند. در ادراک، ویژگی حقیقی سیر و سلوک نقش اساسی دارد و آن اینکه انباشتن حافظه روش رسیدن به این آموزه نیست و همانند علوم عادی یا غیر قدسی با مطالعه کتب نمی توان بدان دست یافت (گنون، ۱۳۸۹ ص ۲۹).

مراقبه

روشی که می‌توان در سنت‌گرایی در مورد آن بحث کرد روش مراقبه‌ای است مراقبت از هرگونه آمال و آراء پراکنده و غیره. پرهیز از هرچیزی که وجود انسان را آلوده می‌کنند سهل‌تر از آن است که درگیر این آلودگی‌ها شود و سپس بخواهد آن‌ها را از خود بزداید. در روش مراقبه‌ای ابتدا باید از مواردی که آلوده‌کننده هستند دوری جست. دوری از آلودگی‌ها خود، زمینه را برای شکوفایی درونی انسان فراهم می‌آورد. انسان همواره با این نیت زندگی کند که بدانچه باعث قرب به خدا می‌شود عمل کند و در همان حال از آنچه باعث دوری از خدا می‌شود پرهیزد (شوان، ۱۳۹۳ ص ۸۴).

۷۹

پژشنامه ادیان

نتیجه‌گیری

اهداف تربیت

خدای‌گونه شدن، حقیقت‌جویی، هویت‌یابی، رفع شکاف‌های درونی، پرورش و کمال امکانات وجودی، بازیابی امر قدسی، درک حقیقت.

اصول و مبانی تربیت

محوریت سنت، حاکمیت امر قدسی، محوریت معنویت، وحدت متعالی ادیان، هنر مقدس.

روش‌های تربیت

پیوستگی شناخت و عمل، نگاه توأمان به روح و ماده، به کارگیری هنر مقدس، اتصال معنوی، طریق سلوک، مراقبه.

منابع

- آرمانی، حمید (۱۴۰۱). جایگاه هنر مقدس در تربیت عصر نوین، دوفصلنامه فلسفه تربیت، صص. ۷۴-۵۱.
- الدمدو، کنت، (۱۳۸۹). سنت‌گرایی دین در پرتو فلسفه جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران: حکمت.

- بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۴). کیمیا: علم جهان علم جان، ترجمه گلماز رعدی آذرخشی و پروین فرامرزی، نشر کیمیای حضور.
- (۱۳۸۹). جهان‌شناسی سنتی و علم جدید، ترجمه‌ی حسن آذرکار، نشر حکمت.
- (۱۳۷۴). درآمدی بر آئین تصوف، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۵۵). «نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی» ترجمه اعوانی، جاویدان خرد، شماره ۲ صص. ۳۰-۱۸.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۶۵). هنر اسامی زبان و بیان. ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات سروش.
- شوان، فریتیوف (۱۳۸۱). گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران، سهروردی.
- (1388). انسان شناسی معنوی، ترجمه علیرضا رضایت، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۳۸، صص. ۶۱-۵۹.
- شوان، فریتیوف (۱۳۹۳). مابعدالطبیعه جامع، ترجمه رضا کورنگ بهشتی و فاطمه صانعی، نشر کیمیای حضور.
- شوان، فریتیوف (۱۳۷۲). مقاله‌ی اصول و معیارهای هنر جهانی از کتاب مبانی هنر معنوی، ترجمه نصر، تهران، نشر حوزه هنری.
- شوان، فریتیوف (۱۳۹۰). منطق و تعالی، ترجمه حسین خندق آبادی، تهران، نشر نگاه معاصر.
- گنون، رنه (۱۳۸۴). سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گنون، رنه (۱۳۹۳). بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیزی، نشر کیمیای حضور.
- لینگز، مارتین (۱۳۹۶). باورهای کهن و خرافه‌های مدرن، ترجمه سعید تهرانی نسب، تهران، حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۶). معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران نشر فروزان روز.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم، نشر طه.
- (۱۳۸۸). معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی.

- (۱۳۸۶). دین و نظم طبیعت، ترجمه انشا الله رحمتی، تهران، نشر نی.
- (۱۳۹۱). در مسیر سنت گرایی، ترجمه مسعود رضوی، نشر علم.
- (۱۳۹۲). انسان سنتی و مدرن، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی.
- (۱۳۹۴). گلشن حقیقت، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- (1392). انسان سنتی و مدرن، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی.
- فرهنگ، علیرضا و قدرت الهی، احسان (۱۳۹۴). ساحت و حیانی دین از منظر سنت گرایان و نواندیشان دینی معاصر، فصلنامه اندیشه دینی، دوره ۱۵، شماره ۲، پایپ، ۵۵، صص ۹۲-۷۵.
- عطوفی، طاهره (۱۳۸۹). سنت گرایان، فرهنگ پژوهش، سال دوم، شماره ۶، صص ۱۶۸-۱۴۵.
- باقری، خسرو، با همکاری نرگس سجادیه و طیه توسلی (۱۳۹۴). رویکردها و روش های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۹۵). در جست و جوی امر قدسی، ترجمه مصطفی شهر آیینی، تهران، نشر نی.
- پیتز، سینگر (۱۳۸۷). هگل، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات طرح نو.
- کوماراسوامی، آندانا (۱۳۹۰). مبانی سنتی هنر و زندگی: تأملی در کتاب رقص شیوای آندانا کوماراسوامی، ترجمه امیرحسن.
- ذکرگو، تهران؛ مؤسسه تألیف.
- کوئین، ویلیام (۱۳۹۵). یگانه سنت، رحیم قاسمیان، نشر کیمیای حضور.
- گنون، رنه (۱۳۹۳). بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیزی، نشر کیمیای حضور.
- (۱۳۸۴). سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- لینگز، مارتین (۱۳۹۶). باورهای کهن و خرافه های مدرن، ترجمه سعید تهرانی نسب، تهران، حکمت.
- هرینگتون، آستین، (۱۳۹۲). نظریه های فلسفی و جامعه شناختی در هنر، ترجمه و تالیف علی رامین، تهران، نشر نی.
- لیتن، نوربرت (۱۳۸۳). هنر مدرن، مترجم علی رامین، نشر نی، تهران، ص ۴۲۵.
- Schuon (1987). Spiritual Perspectives and Human Facts. Trans. P. N.Townsend. London: Perennial.

- Schuon (1984). Transcendent unity of Religion, wheaton: Theosophical publishing House.
- Schuon (1984), Logic and transcendence. Trans. Peter N.Townsend. London: Perennial Books.
- Schuon (1981). Esoterism as Principle and as Way, Trans. William Stoddart. London: Perennial Books.
- Frithjof Schuon (1976), Islam and the Perennial philosophy, Al Tajir Trust.
- Coomaraswamy, Ananda. (1955). the Christian and oriental. philosophy of art, newYork: dover publication.
- Ortega y Gasset, J., En Torno a Galileo. (Esquema de las Crisis), Madrid, Revista de Occi, dente, 1976, p.64.
- Wiliams, R., Culture, London and Glasgow, Fontana, 1981.

The Sacred: An answer to the Modern Educational Void

Hamid Armani

PHD Student in Philosophy of Education, Kharazmi University of Tehran, Iran,
Hamid.armani@khu.ac.ir

Saied Geravand

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Shahid Madani University of
Azerbaijan, Tabriz, Iran (Corresponding author), Geravand_s@yahoo.com

Leila Mafakheri

Master of Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran,
Leilamafakheri1402@gmail.com

Nasim Farhang

PhD Student, Sufism and Islamic Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran,
Nasim.farhang@semnan.ac.ir

Abstract:

Kale Chakra Yana is one of the mysterious and prophetic rituals in the history of Buddhist Tantrism thought. This ritual combines several types of literature and different parts of this work show various characteristics of tantric yoga literature, mystical literature, and literature based on prophecy and medical works. The eschatological prophecies in the Kalachakra Tantra are a justification for performing tantric practices that challenge specific and predetermined standards of social behavior. As one of the branches of Buddhist Tantrism, the spiritual tradition of Kala Chakra is a system of astrology whose elements have reached a religious level. In this tradition, man can be interpreted like the universe. Human physical and mental actions are equivalent to cosmic processes. Knowledge and awareness of the inner links between the great and the small world leads the seeker to salvation and enlightenment. Yogic practices in the Kalachakra tradition are considered a form of esoteric sacrifice, in which the life-giving fluid is an esoteric offering to the gods residing in the human body. On the other hand, according to historical and mythological events, Kale Chakra predicts the conflict between the forces of good and evil, which will lead to the final victory of the forces of good and the reestablishment of the Golden Age.

Keywords: Kale Chakra, Spiritual Tradition, Conduct, Divination, Tantric Practices.

تحلیل تبیین آموزه‌های نظری و مراحل سلوک در سنت معنوی کاله چکره^۱

نسیم فرهنگ^۲

لیلا مفاخری^۳

سعید گراوند^۴

چکیده

کاله چکره صورتی از آیین‌های رازآمیز و پیش‌گویانه در تاریخ تفکر تتریسم بودایی است. این سنت معنوی یک تفکر بدیع در آموزه‌های کیهان‌شناختی و بینش پیش‌گویانه آیین بودا است. در سنت معنوی کاله چکره پیشگویی قابل توجه است. پرسش اصلی این مقاله آن است که آموزه‌های نظری و روش سلوکی سنت معنوی کاله چکره را در چه عناصر و مراحل می‌توان جست‌وجو کرد؟ پیشگویی‌های آخرت‌شناختی در کاله چکره، توجیهی برای انجام اعمال تتریک است که معیارهای مشخص و از پیش تعیین شده سلوک اجتماعی را به چالش می‌کشد. سنت معنوی کاله چکره به عنوان یکی از انشعابات تتریسم بودایی نظامی از تجیم و ستاره‌بینی است. در این سنت معنوی انسان همانند کیهان قابل تفسیر است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اعمال یوگایی در سنت کاله چکره شکلی از قربانی باطنی تفسیر می‌گردد. از سوی دیگر کاله چکره، منازعه بین نیروهای خیر و شر را پیش‌گویی می‌کند که به پیروزی نهایی نیروهای خیر و استقرار عصر طلایی منجر می‌شود.

کلید واژه: کاله چکره، سلوک، طریقت معنوی، پیشگویی، اعمال تتریک

۸۴
پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول):

Geravand_s@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

Leilamafakheri1402@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. Nasim.farhang@semnan.ac.ir

بیان مسئله

سنت معنوی کاله چکره (چرخ زمان)، آخرین مکتب عرفانی و رازآمیز آیین بودای تন্ত্রیک است که در هند ظاهر شد (نک: گراوند، مفاخری، ۱۳۹۳). کاله چکره یانه اگرچه تمامی تحولات بودیسم هندی را پذیرفته و شیوه و سنن بودایی خاص خود را حفظ نموده، اما این طریقه معنوی یک نوآوری هم در آموزه‌های کیهان‌شناختی و هم در ینش اسطوره‌ای آیین بوداست. به طور کلی تন্ত্রیسم بودایی عناصری از سنت‌های دینی غیربودایی را در یک بافت و سیاق بودایی گرد هم آورده است. اما در سنت معنوی کاله چکره این تلفیق عقاید به صورت برجسته و بارزی نمایان می‌شود. درواقع این سنت معنوی عملاً وام‌داری‌اش از سنت‌های جین، شیوایی و ویشنویی را انکار نمی‌کند. به گونه‌ای که این طریقه عقیده کهن و باستانی هندو، مبنی بر هماهنگی میان جهان کبیر و صغیر را اساس نجات‌شناسی خود قرار می‌دهد. و بر همین اساس یک شیوه‌ی یوگای تন্ত্রیک برای نجات از رنج سمساره و نیل به روشن‌شدگی ایجاد نموده است. از سوی دیگر کاله‌چکره با توجه به رویدادهای تاریخی و اسطوره‌ای آیین هندو، یک نزاع و درگیری بین نیروهای خیر و شر را پیش‌گویی می‌کند که به پیروزی نیروهای خیر و استقرار دوباره‌ی عصر طلایی منجر می‌شود (Newman, 1998, 313), (Newman, 2003, 409).

تمثال‌شناسی کاله چکره

در تمثال‌شناسی بودایی، کاله چکره به صورت ایستاده بر یک نیلوفر مجسم می‌شود که بر یک قرص خورشید و ماه ایستاده در حالی که زانوی راستش به جلو افتاده و پای چپش را جمع کرده (حالتی که آلیده^۱ خوانده می‌شود) که با دو پایش کامه دوه^۲ و رودره^۳ را شکست می‌دهد، او بدنی به رنگ آبی تیره دارد، که نماد روز و شب است. سه دهان دارد، که هر یک از آن‌ها چهار نشان منطقه البروج را نشان می‌دهد، چهار صورت دارد که هر یک از آنها سه نشان منطقه البروج را نشان می‌دهد، در تمثال‌شناسی بودایی چهار شانه، نشانه ۱۲ ماه سال است، ۲۴ بازو که سلاح‌های مختلف را نگه داشته است و ۳۶۰ مفصل دست‌ها، ۳۶۰ روز سال را نماد پردازی می‌کند، و به

^۱ ālīdha

^۲ Kāmadeva که به معنای خدای عشق، میل و شهوت در اساطیر هندو است.

^۳ Rudra خدای طوفان، شکار و ویرانی است.

وسيله‌ی ويشوه ماتا^۱ به رنگ زرد و ۱۲ چشم، که پای چپش را جلو انداخته و پای راستش را جمع کرد (حالتی به نام پراتیه آلیده^۲ نامیده می شود) در آغوش کشیده شده است (Wallace, 2001, 8/5058).

در تصاویر خدای کاله چکره دیده می شود که او در حالت رقص بر اجساد رودره و آنگه^۳ است که رنگی تیره دارد و لباسی از پوست ببر پوشیده، چهار صورت، ۱۲ چشم و ۱۲ دست اصلی در هر طرف دارد، دست های فرعی اش نمادین و تعدادشان ۲۴۰۰۰ می باشد. در چهار دست آبی طرف راستش، او وجره، شمشیر و کَرتری^۴ را نگه داشته است و در چهار دست قرمز، آتش، تیر و خدنگ، در چهار دست سفید، دیسک، چاقو، تبر و چوب دستی، در چهار دست آبی سمت چپ، یک زنگوله با علامت وجره، یک ظرف، و جامی پر از خون را دارد، در چهار دست قرمز، کمان، حلقه ی طناب، جواهرات و نیلوفر دیده می شوند و با دستان سفیدش؛ یک آینه، وجره، زنجیر، و پیشانی بند برهما را گرفته است (Bhattacharyya, 2005, 23).

ویشوه ماتا، زوجه خدای کاله چکره، چهار صورت مختلف دارد: سفید، قرمز، زرد و آبی، که هر کدام سه چشم دارند. او در اتحاد معنوی با کاله چکره، به تثلیثی از سه خدا تبدیل می شود. کاله چکره با آکشوبیا و ویشوه ماتا به اتحاد می رسند و نمادهایی همچون وجره ستوه و پراجنا پارامیتا نیز در این فرآیند دخیل هستند. این نمادها نمایانگر مفاهیم عمیق معنوی و رمزی هستند که شکتی و سیده‌ی را از طریق لطف الهی قابل دسترسی می سازند (Singh, 2010, 10).

تاریخ کاله چکره

در این سنت معنوی، تاریخ و اسطوره به هم آمیخته اند، به طوری که تمایز میان آن ها دشوار است. تطابق میان دهرمه تاریخی و معنوی ویژگی ای است که این سنت را از سایر سیستم های تنتریزم

^۱ Viśvamātā به معنای «مادر جهانی» یا «مادر تمام جهان» است و نماد نیروی خلاق، پرورش دهنده و محافظ کیهان است.

^۲ pratyālidha

^۳ Ananga یکی از لقب های کامه دوه خدای عشق در اساطیر هندی است. آنگه در سانسکریت به معنی «بی بدن» یا «بی شکل» است.

^۴ Kartari به معنی قیچی یا خنجر دو لبه است که در نمادنگاری ها به عنوان سلاحی برای بریدن وابستگی های دنیوی دیده می شود.

بودایی متمایز می‌کند. به عقیده‌ی نیومن (Newman, 1985, 95) با اطمینان می‌توان گفت که سنت کاله چکره برای اولین بار و به صورت گسترده در هند، در آغاز قرن یازدهم میلادی ظهور یافت. این ادعا با توجه به دو استدلال قابل اثبات است: اول این که متون اصلی این مکتب (شری-کاله چکره و تفسیر آن ویمله پربها)^۱ به دوره‌ای از تاریخ اشاره می‌کند که این امکان را برای محققان فراهم می‌کند که زمان تألیف این متون را بین سال‌های ۱۰۲۵ و ۱۰۴۰ میلادی تخمین بزنند. اگرچه تاریخ‌های مذکور در این متون به طور دقیق به سال تألیف این متون اشاره ندارد، اما محاسبات نجومی کاله چکره و بخش بزرگی از مدارک و اسناد درونی این آثار تصدیق می‌کنند که این متون در همین دوره زمانی تألیف شده‌اند. برای مثال این دو منبع به پایان دوره‌ی ۶۰ ساله‌ای که ۴۰۳ سال پس از مبدأ تاریخ هجری (۶۲۳ میلادی) به عنوان قدیمی‌ترین دورانی که در آن کاله چکره تتره در هند انتشار یافته اشاره می‌کنند. بنابراین در سال ۱۰۲۶ میلادی که آخرین سال حکمرانی پادشاه، ماهیپالا^۲ بنگال، حامی بزرگ آیین بودا در هند، به عنوان سال تألیف کاله چکره تتره ثبت شده است. دوم اینکه تاریخ زندگی و جرحه چاربهایی که مروجان اصلی این سنت تلقی می‌شوند، مربوط به همین دوران آغاز قرن یازدهم است (Wallace, 2001, 8/5057) (Sopa, 1991, 65 تا 315-316 Newman, 1998). سنت معنوی کاله چکره در هند تاریخ مبهمی دارد و تا قرن شانزدهم در هند رواج داشت. این آیین از شمال هند به نپال، تبت، چین و مغولستان گسترش یافت و در دهه‌های آخر قرن بیستم توسط دالایی لاما در آسیا و ایالات متحده معرفی و منتشر شد (Newman, 2003, 410).

سنت معنوی کاله چکره از قرن یازدهم تا چهاردهم میلادی از طریق سلسله طریقت مرشدان و مریدان از هند به تبت انتقال یافت. مهم‌ترین سنت‌های ناقل این طریقه سنت‌های روا^۳ و برو^۴ بودند. به نقل از بوستون، مترجم سلسله روا به نپال^۵ سفر کرد و نزد مشایخ سنت معنوی کاله چکره تمامی تعالیم آن را آموخت، آنگاه به همراه یکی استادانش به تبت بازگشت و به ترجمه‌ی آثار مختلف و

^۱ Vimalaprabhā عمدتاً به مفاهیم دانش خالص، روشنگری و درخشش معنوی مرتبط است.

^۲ mahipāla

^۳ Rwa

^۴ Bro

^۵ کشوری در جنوب آسیا است که در بین چین و هند قرار دارد.

ترویج تعالیم کاله چکره ادامه دادند. سنت برو نیز همراه با سوماناتهای^۱ کشمیری به تبت انتقال یافت. او به همراه شین رابگرگس^۲ تفسیر کاله چکره تنتره، ویمله پرابها را به تبتی ترجمه نمودند و این سلسله و نظام طریقتی را تأسیس نمودند (Sopa, 1991, 76). گفته می‌شود تا قرن چهاردهم شری کاله چکره تنتره ۱۵ یا ۱۶ بار و تفسیرش بیش از ۱۰ بار به زبان تبتی ترجمه شد. این دو سنت در کنار هم جریان داشتند تا زمان حمله چین به تبت، شمار اندکی از پیروان این طریقه به هند مهاجرت کردند.

بنا به روایات اسطوره‌ای بودا، شاکيامونی یک سال پس از رسیدن به نیروانه در راجه‌گره^۳ را موعظه کرد و همزمان در معبد «پراجناپارامیتا» دهانیاکاتا^۴ در نزدیکی آمرواتی^۵ در آندراپرادش^۶ در جنوب هند، کاله چکره تنتره را تعلیم داد. این تنتره به درخواست پادشاه سوچاندرا از شنبهله^۷ که تجلی و جره‌پانی بود، تدریس شد و توسط جانشینان او در قلمرو پادشاهی‌اش انتشار یافت. نسخه‌ای خلاصه از این تنتره توسط منجوشری یاشاس^۸ تهیه و در اختیار مردم قرار گرفت (Gyatso, 1994, 59-60) (Hammar, 2005, 17&87). در تفکر بودایی، شریعت بودایی امری غیره منتظره نیست. چرا که شماری از متون نابودی دهرمه و حیات بشری را در پایان عصر کنونی (کالی یوگه) پیش‌گویی می‌کنند، و از ظهور باشکوه میتریه بودا در آینده دور خبر می‌دهند. اما سنت کاله چکره دیدگاه متفاوتی درباره‌ی نابودی و زوال مداوم جهان به همراه نابودی اشکال فرهمند و با فضیلت دین ارائه می‌دهد. از نظر این سنت معنوی، نابودی و زوال عالم با افزایش نیروهای اهریمنی و شرارت آمیز، در شکل بیگانگانی که با دیوان و شیاطین متحد شده‌اند، رخ می‌دهد. کاله چکره‌یانه بر خلاف سایر مکاتب بودایی معتقد به نابودی کامل آیین بودا نیست، به

^۱ Somanātha یکی از مشهورترین معابد هندو در هند است که به خدای ماه، سومنا یا شیوه تقدیم شده است.

^۲ Shen rabgrags

^۳ Rājagrha

^۴ Dhānyakataka

^۵ Amarāvati

^۶ Andhrapradesh

^۷ شنبهله (Shambhala) سرزمینی اسطوره‌ای است که در متون پورانه‌ای مورد اشاره قرار گرفته است. این سرزمین محل تولد کالکی آخرین تجسد ویشنو است.

^۸ ManjushriYashas

عقیده‌ی این طریقه و سنت معنوی، بودا دهرمه^۱ در سرزمین عرفانی شمبهله دور از دسترس بیگانگان و نامحرمان به این آموزه حفظ می‌شود. در پایان عصر کنونی نبرد گسترده‌ای میان سپاه شمبهله و نیروهای اهریمنی به وقوع می‌پیوندد (Sopa, 1991, 78).

بنا به پیش‌گویی کاله چکره در پایان عصر فساد و تباهی کنونی (کالی یوگا)، بیگانگان^۲ بر جنوب آسیا تسلط پیدا می‌کنند. همه ادیان راستین در حکومت و قلمرو بیگانگان رو به زوال و نابودی خواهد رفت و تنها دهرمه و شریعت بیگانگان رواج می‌یابد. در این زمان است که پادشاه مسیحایی بودایی به نام رودراچکری، بمنزله تجلی دوباره منجوشری یاشاس (اولین کالکی شمبهله) در سرزمین شمبهله ظاهر می‌شود. این بودی ستوه سپاه شمبهله را در یک جنگ مذهبی در برابر سپاه بیگانگان رهبری می‌کند. در بغداد این جنگ با رویارویی سپاهیان شمبهله و خدایان برهمنی در یک سو و بیگانگان و شیاطین در سوی دیگر به اوج خود می‌رسد. در این پیکار است که فرمانده بیگانگان کشته خواهد شد و سپاهیان او به کلی نابود خواهند شد. رودراچکری دوباره دهرمه و شریعت بودایی را برقرار خواهد ساخت و یک عصر طلایی جدید، پر از عدالت، رفاه و شادی و راستی حکمفرما می‌شود (Newman, 1998, 328-329). همانطور که پیش‌تر اشاره شد سنت کاله چکره در دهه‌های آغازین قرن یازدهم ظاهر شد. یعنی همان زمانی که سلطان محمود غزنوی با نام اسلام شمال غربی هند را غارت و نابود نمود. از این رو در واکنش به غارت‌ها و حملات مهاجمان مسلمان، کاله چکره اسطوره‌ی کالکی هندو را در بافت و سیاق بودایی بازگو می‌کند (Newman, 2003, 409). به اعتقاد محققان با معرفی و رواج پرستش خدای کاله چکره تلاش شده تا جوامع هندوان و بودائیان تحت لوای پرچم واحدی درآیند و علیه نفوذ فرهنگی بیگانگان و اسلام، برای حفظ و پاسداری آیین‌های باستانی خود متحد شوند (Benoytosh, 1985, 187).

^۱ (Buddhadharma) آموزه‌ها و راه و رسم‌های به ارث رسیده از بودا که راه رسیدن به روشنائی و درک حقیقت را توضیح می‌دهند.

^۲ ادبیات کاله چکره همواره به مسلمانان به عنوان مَلْچَه‌ها (Mlecchas) به معنای بیگانه و وحشی اشاره می‌کند و اسلام را Mleccha یا دین بیگانگان می‌نامد. متون کاله چکره این واژه را ظاهراً تنها برای مسلمانان به کار می‌برند. (Newman, 1998, 316-317)

این تنها معنای ظاهری اسطوره است. در سنت معنوی کاله چکره جنگ علیه بیگانگان استعاره‌ای برای تحول و دگرگونی شخصیت آدمی است، که تحول معرفت شناختی آن هدف اصلی این سنت معنوی است. در تفسیر باطنی این اسطوره فرمانده بیگانه نماد راه بی‌تقوایی و ناپاکی و فساد است. سپاه بیگانه نشانگر فسق و فجور، کینه توزی، بدخواهی، حسادت، تعلق و وابستگی است. کالکی بودایی، معرفت سعادت و خلاء است و سپاه بودایی مظهر عشق و شفقت و همدردی و آرامش است. بنابراین اسطوره‌ی قیامت ظاهری تمثیل نزاع باطنی و جنگ درونی سلوک معنوی است. جهاد درونی بودایی زمانی رخ می‌دهد که معرفت فعلیت یافته از طریق یوگای کاله چکره جهل و نادانی را نابود می‌کند و عصر طلایی روشن‌شدگی را به وجود می‌آورد. در جهان کبیر نابودی بیگانگان نشانگر یک وحی آخرالزمانی از آینده‌ی جهان است و در جهان صغیر، ریشه کن نمودن نادانی - جهل و فساد - یک عصر جدید روشن‌شدگی و اشراق را آغاز می‌کند. بنابراین در تفسیر باطنی سنت معنوی کاله چکره تتره اسطوره‌ی شکست شر، هم پایان پیشگویی جهان و هم سرنوشت نهایی یک انسان را نشان می‌دهد (Newman, 1998, 328-330).

مضامین کاله چکره تتره

یکی از متون برجسته تتریسم بودایی متنی است با عنوان کاله چکره تتره که معرف آیین کاله چکره است. تصور می‌شود این متن توسط سوچاندرا پادشاه شمبهله در طول حیات خود شاکيامونی بودا یا حداقل کمی بعد از آن نوشته شده است. بنا به روایت خود کاله چکره تتره، این متن ۱۴۰۰ سال در سرزمین شمبهله محفوظ مانده تا اینکه زمان مناسبی (احتمالاً قرن دهم) برای ارائه و رواج آن در هند فراهم شد. این تتره اثری موزون است و به صور مختلف به نام‌های شری - کاله - چکره - تتره راجه^۱ و شری مها کاله چکره^۲، خوانده می‌شود و در ویراست تیرجی^۳ در سال ۱۹۸۵، شامل پنج فصل با عناوین لوکه داتو - پاتالا^۴، آدیاتمه - پاتالا^۵، ابهیشیکه پاتالا^۶، سادانا - پاتالا^۷ و

¹ Sri-kalacakra-tantra-rajā

² Sri Mahakala-cakra

³ Banerjee

⁴ Lokadhatu-patala

⁵ Adhyatma-patala

⁶ Abhiseka-patala

⁷ Sadhana-patala

جندنا-پاتالا^۱ می‌باشد و کلاً ۱۰۴۷ قطعه است. بنا به روایات سنتی این متن توسط سوچاندرا پادشاه شنبهله گردآوری شده است. مندرجات فصول کاله چکره تتره مختصراً به صورت زیر است (Kitagama, 2002, 59):

فصل اول؛ رفتن سوچاندرا نزد پروردگار بودا برای دریافت یوگای کاله چکره، موعظه‌های بودا، توصیف جهان، فعالیت‌های مختلف ایزد کاله چکره از جمله نابودی ادیان باطل و تأسیس و تثبیت آیین بودا. فصل دوم؛ حضور کاله چکره در آیین‌های مربوط به باروری و مسائل جنسیتی به صورت ده تجسد که با تجسد به صورت ماهی آغاز می‌شوند، ماهیت چهار کایه و چهار وجره، نادیه‌ها، سکنده‌ها و داتوها و نیز چگونگی تطهیر آن‌ها، و به طور خلاصه حضور کاله چکره در ادیانی که برای همگان پذیرفتنی است. فصل سوم؛ مباحث مربوط به گورو و سالک، روستا و قبیله، جهت‌های جغرافیایی، قربانی، مراقبه و غیره. فصل چهارم؛ بحث از هستی شونیتا، سه پناه، ریاضت و تحقیر نفس، نیل به بودی‌چیته، متوسل شدن به راه شریف، مندله، یوگای بیندو و غیره. فصل پنجم؛ حضور و نقش خدای کاله چکره در تطهیر داتوها مانند استخوان‌های بدن، گروه‌های منتره‌ها، چهار ابهی شیکه، نیل به معرفت مهمودرا، بودی‌چیته، اعمال جسم و ذهن و کلام، توصیف مکان‌هایی که بودا در آن ظاهر می‌شود (Banerji, 2007, 239-240). باید متذکر شد به دلیل بی‌نظمی‌ها و اغلاط املایی موجود در این متن پیداست که این متن توسط کسی یا کسانی نوشته شده که بیشتر نگران رواج این عقاید در میان عامه بوده‌اند تا ارائه‌ی اثری عالمانه و فاضلانه. از سوی دیگر از اشارات این متن به مکّه و اسلام روشن می‌شود که این متن اثری است مربوط به دوران متأخر نه خیلی باستانی، آنگونه که در روایات سنتی ادعا شده است (Banerji, 2007, 239-240).

همانطور که بررسی‌ها نشان می‌دهد متون وجره یانه‌ی بودایی حداقل به سه زبان، سانسکریت، آپه برمشه^۲، و گویش غربی هند که معمولاً به عنوان بنگالی قدیم مورد اشاره قرار می‌گیرد، تألیف شده‌اند. محققان درباره‌ی زبان سانسکریت ادبیات وجره یانه‌ی اختلاف نظر فراوان دارند. برخی سانسکریت این متون را مانند مضامین و محتویاتش غیر مصطلح و بیگانه می‌دانند و برخی دیگر آن

^۱ Jndna-patala

^۲ (apabhrmsha) به زبان‌هایی گفته می‌شود که تغییرات زیادی در مقایسه با زبان‌های رسمی‌تر مانند سانسکریت پیدا کرده‌اند.

را به شکل دیگر از سانسکریت معرفی می‌کنند. این اختلاف نظرها درباره‌ی ادبیات کاله چکره نیز صدق می‌کند (Newman, 1988, 123-132).

در واقع جان نیومن، بخشی از ویمله پرابها (شرح و تفسیر شری کاله چکره تتره) را به زبان سانسکریت شرح و ترجمه کرده است. بنابراین طبق تقریر جان نیومن، این بخش، در واقع شرح و تفسیر اولیه‌ای از متون کاله چکره و ویمله پرابها را با یک تقریرات تازه‌تری تبیین می‌کند. بنا به این بخش و بخش‌های دیگر، این غلط‌های دستوری و املائی که در متن وجود دارند باید بنا به آموزش گوروی تتره‌ای درک شوند. در واقع می‌توان گفت در این متون، تکیه بر معناست نه الفاظ و قواعد دستوری و نوشتاری. بنابراین بوداها و بودی ستوه‌ها، دهرمه را با تکیه بر معنای آن و با زبان‌های بومی و مختلف برای رستگاری تعلیم می‌دهند. نیومن به نقل از بودا در پرامه آدی بودا می‌نویسد: «یک یوگی باید غیرتمندانه از طریق کلمات دهرمه را فرا چنگ آورد، چه کلمات براساس قاعده‌ی زبانی باشند و چه نباشند. زمانی که شخص معنا را از واژگان محلی درک می‌کند لزومی به استفاده از اصلاحات فنی نیست» (Ibid).

این متن دارای ویژگی‌هایی است که آن را از سایر آثار سنت بودایی متمایز می‌کند، آن شامل یک پیام سیاسی آشکار برای اتحاد و همبستگی در مقابل پیشرفت دین اسلام در هند است، تعالیم و نمادپردازی‌های نجومی و مفهوم آدی بودا یا بودای آغازین از دیگر ویژگی‌های متمایز کاله چکره تتره است. این متن به یک جهان آرمانی پر از صلح نظر دارد و معتقد به برخاستن یک منجی بودایی برای رستگاری کل بشر از سرزمین اسرار آمیز شمبهله است (Kitagama, 2002, 83).

کاله‌چکره‌تتره بنا به سنت تبتی شامل سه بخش اصلی است: درونی، بیرونی و دیگر. کاله چکره‌ی درونی (فصل اول؛ کیهان) مربوط به کیهان‌شناسی، ستاره‌بینی و نجوم و گاه‌شناسی، تاریخ و آخرت‌شناسی است. در این بخش به تفصیل و به صورت جزئی، ماهیت زمان و جزئیات کیهان، همراه با سرچشمه و ترتیب و شکل‌گیری، سنجش‌ها، فسخ و انحلال کیهان و اجزاء اصلی آن شرح داده شده است. آن کیهان را به عنوان یک مندله‌ی چهار ردیفی و به عنوان جسم کیهانی بودا تفسیر می‌کند. بخش دوم یا کاله چکره‌ی بیرونی (فصل دوم؛ فرد)، درباره‌ی رویان‌شناسی بشری، فیزیولوژی و گیاه‌شناسی دارویی، طب آیینی و یوگایی، طب نجومی، و کیمیا بحث می‌کند. آن درباره‌ی شکل‌گیری، عملکردها و تجزیه‌ی جسم، کلام و ذهن بشری بحث می‌کند، این بخش از

کاله چکره تنتره، فرد را به عنوان جهان صغیر نمایانگر مندله کیهانی، به عنوان چرخ زمان و به عنوان منزلگاه چهار جسم بودا - یعنی جسم سهجه، دهرمه، سمبهوگه و نیرمانه - تفسیر می‌کند. بخش سوم یا کاله چکره‌ی دیگر، (فصول سه تا پنج، تشرّف، سادنا و معرفت) مربوط به عمل کاله چکره است که عموماً به سه مرحله‌ی اصلی تشرّف، مرحله‌ی تکوین و مرحله‌ی تکمیل مربوط است. به عبارت دیگر چرخه‌های ظاهری و باطنی مربوط به زمان متعارف‌اند، این درحالی است که چرخه‌ی دیگر، مظهر نیل به کمال و رستگاری از طریق چرخه‌های ظاهری و باطنی است (Wallace, 2001, 8/5057).

کاله چکره‌ی بیرونی مربوط به زمان تاریخی، سال و ۳۶۰ روز تقویم سالانه است. که در آن موضوعات مختلفی از قبیل ستاره‌بینی، رمل و اسطرلاب، جغرافیا و تاریخ و مباحث مربوط به فرجام‌شناختی مطرح می‌شود. گفته می‌شود که این چکره مربوط به محیط کنونی و جهانی است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند. درواقع، کاله چکره‌ی ظاهری آن چیزی است که به آسانی توسط موجودات درک می‌شود (lamrimpa, 1999, 27), (sopa, 1991, 31). کاله چکره‌ی درونی، آن چیزی است که توسط آگاهی درک می‌شود. در این زمینه، کاله اشاره به دوازده مجرای فرعی در شش چکره و انرژی‌های حیاتی یا جریان دم و بازدم است که از طریق آن‌ها جریان می‌یابد. شش شهیق و زفیر که به طور متناوب در سمت چپ و راست بدن جریان دارند. در هر روز دوازده مبدله انرژی وجود دارد. برای هر تبدیل انرژی ۱۸۰۰ تنفس و در یک دوره ۲۴ ساعته ۲۱۶۰۰ تنفس وجود دارد. اصطلاح چرخ یا چکره در کاله چکره‌ی درونی، اشاره به ۱۲ تبدیل انرژی و ۲۱۶۰۰ دم و بازدم در هر روز است (lamrimpa, 1999, 27). کاله چکره‌ی درونی اشاره دارد به چرخه‌ی دم و بازدم که انسان‌ها در طول روز می‌کشند. این چکره مشتمل است بر توده‌ها، عناصر، حالات و رفتارها و تمایلات و انگیزه‌های مختلف و نیز چکره‌ها، مجاری، باده‌ها، ذرات و ذهن آدمی (Powers, 2012, 226). در سنت کاله‌چکره، کاله چکره‌ی بیرونی و درونی زمینه‌ای هستند که آدمی باید از طریق عمل معنوی تطهیر و پالوده شود. این در حالی است که کاله چکره دیگر، همان چکره‌ای است که کاله چکره‌های بیرونی و درونی را در متعالی‌ترین مراتب تکوین و تکمیل تهذیب می‌کند (Sopa, 1991, 31).

سنت معنوی کاله چکره

طریقه معنوی کاله چکره شاید معتبرترین طریق تتره‌ای در سنت بودیسم باشد که علاوه بر تعالیم یوگایی، حقایق رازآمیز و باطنی عالم و مباحث فرجام‌شناسی را نیز از قبیل معاد و آخرت در برمی‌گیرد. مورخان تبتی براساس گزارش‌های مختلف بر این باورند که طریق کاله چکره توسط خود بودا در همان سال به اشراق رسیدن او، و یا چیزی حدود هجده سال پس از آن تعلیم داده شد. برخی هم رواج دوباره این تتره را در تبت به آتیشه نسبت می‌دهند، ادعایی که اثبات آن با دشواری‌های بسیار مواجه است (Bowker, 1997, 524).

وادل در کتاب لامائیسیم خود، آیین و یوگای کاله چکره را بدین صورت توصیف می‌کند: «در قرن دهم میلادی شیوه‌ای تتره‌ای در شمال هند، کشمیر و نپال، در آموزه‌ای مهیب و شرم‌آور تحت عنوان دیوگرایی^۱ رواج یافت. این شیوه‌ی تتریک با بوداهای اهریمنی و دیوسان خود با اعمال منتره‌یانه در هم آمیخت و خود را وجره‌یانه یا چرخه‌ی آذرخش نامید و پیروانش را وجره‌چاریه^۲ یا پیروان آذرخش خواند. این تعلیم (کاله چکره) درواقع حد‌نهایی سیروسلوک تتره‌ای است و شایسته‌ی آن نیست که به عنوان یک مکتب دینی-فلسفی مورد اشاره قرار گیرد، اما می‌توان آن را یک طریق باطنی نامید. از این رو این سنت معنوی صرفاً توسعه‌ای نسنجیده و ناپخته از نظریه تتریک آدی بودا است که با عرفان کودکانه و بی‌معنای منتره‌یانه در هم آمیخته و تلاش می‌کند تا خلقت و نیروهای اسرارآمیز طبیعت را به واسطه‌ی اتحاد و آمیزش کالی ترسناک با دیانی بوداها و خود بودا شرح و تفسیر کند. در این شیوه آدی بودا به وسیله مراقبه نیرویی خلاق و آفرینشگر به وجود می‌آورد که به وسیله آن سَمبَهاره^۳ و دیگر داکینی‌های ترسناک- که همگی از جنس کالی هستند- همسرانی ترسناک به دست می‌آورند. با این حال این ایزدبانوان، همسران تجلیات آدی بودا و دیانی بوداها تلقی می‌شوند. و این بوداهای اهریمنی به نام‌هایی چون کاله چکره، هروکا، آکاله^۴ و وجره بهیروا^۵ و غیره خوانده می‌شوند (Waddell, 1895, 15&131). این

^۱ poly-demonist

^۲ Vajracārya

^۳ (Sambharā) به معنای تمرکز یا به‌دست آوردن حالت خاصی از ذهن یا انرژی‌ها است که در تمرینات یوگا یا مراقبه به‌طور خاص مورد استفاده قرار می‌گیرد.

^۴ (Acala) به معنای یک وضعیت درونی از آرامش و ثبات است که فرد در تمرینات مراقبه به آن دست می‌یابد.

^۵ (Vajrabhairava) به معنای خدای ترسناک و قدرتمند است.

بوداهای دیوآسا به اندازه‌ی بوداهای آسمانی قدرتمند هستند و علاوه بر این درنده‌خو و خون‌آشام هستند، تنها به واسطه‌ی پرستش و اهدای قربانی‌ها و پیشکش‌ها آرام می‌گیرند.

اما محققان از جمله بهاتاچاریه این تقریرات وادل را خام و ساده و ناشی از درک نادرست از این سنت معنوی می‌داند. کاله چکره یک خداست و تجسم شونیتا که ایزد بانو پراجنا را در آغوش کشیده و بیانگر مفهوم فلسفی عدم‌ثنویت و وحدت است. او آدی بودا یعنی نیای همه بوداها و دیانی بوداهاست. تعلیم این سنت معنوی مشابه تعلیم ناتیسم و سهجه یانه است (lokeswarananda, 1989, 99-1). در جای دیگری به نقل از بهاتاچاریه آمده است: «در بین راه‌های نیل به رستگاری و اشراق در تتریسیم بودایی، طریقه‌ی کاله چکره هم از حیث اعمال و هم از حیث تعلیم متعالی‌ترین طریقه نسبت به دیگر طریقت‌های بودایی است» (Singh, 2010, 88).

سینگ نیز اظهار می‌دارد، بودای دیوسان آن گونه که وادل بیان داشته وحشتناک و مخوف نیست، بلکه بودا ذاتاً تجسم کرونا (شفقت) و شونیتا است. کاله چکره یک سنت معنوی و باطنی تتریسیم بودایی است. معمولاً کسانی که درک عمیقی از تتریسیم ندارند، با عمل تتره‌ای خدا-یوگا یا یوگای خدایی^۱ دستخوش خطا می‌شوند. این خدایان مانند ادیان توحیدی، خدای شخصی نیستند بلکه آن‌ها اشکال معنوی هستند که بوداها در آن اشکال برای کمک به مردم و رفع نقص‌ها و ناپاکی‌هایشان متجلی می‌شوند. این اشکال و صور عرفانی بودا، نشان دهنده‌ی حالت اشراق معنویت و نماد شفقت و خرد هستند. آوالوکی‌تسوارا نماد شفقت و منجوشری نماد خرد است. کاله چکره مظهر توانایی‌های باطنی و عرفانی برای رویارویی با هر موقعیتی و قدرت برطرف نمودن همه مشکلات است. اعمال عرفانی که پیرامون یوگای خدایی تعیین شده، ابزارهای سری و باطنی برای رفع نقص‌ها و پیشروی در مسیر اشراق و رستگاری فراهم می‌کنند. به نظر می‌رسد که وادل در تفسیر خود از این سنت یوگای خدایی را درک نکرده و به همین دلیل خدای کاله چکره را یک بودای دیوآسا توصیف نموده است. متن شری کاله چکره تتره معنا و اهمیت باطنی و معنوی خدای کاله چکره را بیشتر شرح داده است (Singh, 2010, 96).

^۱ یوگای خدایی (Deity-yoga) یک عمل و شیوه در تتریسیم بودایی است که شامل یکی شدن با یک خدای برگزیده از طریق تجسم و انجام مناسک است. به نظر محقق تبتی، تسونگ خاپا این عمل یا شیوه است که تتریسیم بودایی را از دیگر مکاتب بودایی متمایز می‌کند. (Power, 2007, 271-72) یوگای خدایی شیوه‌ای برای هر چه بیشتر آگاه شدن از اندیشه‌ها و اعمال یک بودا است، تا زمانی که حالت اشراق و روشن شدگی از طریق تکرار این عمل به دست آید.

با مطالعه و بررسی متون و تفاسیر کاله چکره روشن می‌شود که طریقت کاله چکره را نمی‌توان صرفاً مکتبی بودایی دانست که پرستش بوداهای دیوآسا را معرفی نموده است. حداقل این را نمی‌توان ویژگی اصلی این مکتب دانست. در متون این طریقه آمده که سوچاندرا نزد پروردگار بودا رفت و یوگای کاله چکره را از او طلب کرد که راه رستگاری همه‌ی مردم عصر کالی است. پروردگار پاسخ داد که راز این یوگا برای همگان ناشناخته است. یوگای کاله چکره درواقع آن نظام از یوگااست که به همراه همه‌ی لوازمش از جمله مندرله‌ها و ابهی شیکه‌ها و غیره در درون تن آدمی و جسم بشری شرح شده‌اند. و سپس پروردگار برای سوچاندرا توضیح می‌دهد که چگونه کیهان و همه‌ی اشیاء و اهدافش و مکانهایش در تن آدمی واقع شده‌اند و زمان با همه‌ی گوناگونی (روز و شب، هفته، ماه و سال ...) در جریان دم و بازدم حیاتی آدمی جریان دارد. در این آثار، سهجه کایه شرح داده شده و اعمال یوگای جنسی برای نیل به سهجه نیز تعین و مقرر شده‌اند. جالب است که در مکتب کاله چکره تأکید خاصی بر عمل کنترل تنفس شده است (Dasgupta, 1950, 76).

اصول وحدانی (غیر ثنوی) فلسفی این مکتب بر این تأکید دارند که در حالی که خدای کاله چکره نشان دهنده‌ی اتحاد و یگانگی شونیتا و کرونا است، از سوی دیگر شکتی‌اش که او را در آغوش کشیده نشان دهنده پراجنا است. این آمیزش سه اصل اساسی تتریسیم منجر به نیروانه و اشراق می‌شود. همان طور که اسم کاله چکره به طور ضمنی اشاره دارد، کاله چکره نشان دهنده‌ی مندرله‌ی کیهانی در شکل چرخ زمان است که سیر تکاملی به سوی سعادت صرف و ابدی را نشان می‌دهد. مندرله‌ی کاله چکره شامل همه‌ی سیارات و ستارگان و نمادهای نجومی است که واقعاً یک تفسیر عرفانی و اسرارآمیز از جهان است. این مندرله سرشار از انرژی کیهانی است و یوگی با تشریف به این مندرله راهش را به سوی رستگاری و مقام اشراق می‌یابد. همه‌ی آنچه که سالک راه کاله چکره انجام می‌دهد؛ مراقبه بر این مندرله و استفاده‌ی آن در طی سفر عرفانی‌اش است. عبور از یک خدا یا نشانه‌ی نجومی و مراقبه بر توانایی آنها، سطوح آگاهی سالک را ارتقا می‌دهد، تا اینکه او در مرکز مندرله در یک اتحاد کیهانی با کاله چکره و شکتی او، یکی می‌شود. پس از دست یافتن به این وجد و خلسه روحانی سالک در وضعیتی معنوی پاک و طاهر آماده‌ی بازگشت به حیات روزانه است (Fic, 2003, 50).

یکی از ویژگی‌های مهم کاله چکره، بیان صریح و روشن از اموری است که در سایر تتره‌ها به صورت ضمنی و تلویحاً مورد اشاره قرار می‌گیرند. از این رو در این سیستم بحث‌های مفصلی درباره‌ی ستاره‌بینی و بسیاری از جنبه‌های درونی تن آدمی، به ویژه کانالهای انرژی و قطرات حیاتی(منی) وجود دارد. برای مثال طرح کاله چکره از بادهای، تغییرات قابل توجه در الگوی تنفس هماهنگ با تغییرات در عبور و گذر اجسام آسمانی است. این امری است که به صورت تجربی قابل اثبات است (Arnold, 2009, 326). بنا به باور این طریقت بودایی معرفت و ادراک انطباق عالم صغیر و عالم کبیر راه رستگاری از چرخه‌ی بازپیدایی است.

همانطور که گفته شد کاله چکره به معنای چرخ زمان است و به یک معنا آن نوعی فلسفه زمان است. در آغاز این متن آمده که هر چیزی در کیهان ریشه در زمان دارد و از آن شکل گرفته است. مفهوم کاله یا زمان در این سیستم مفهومی اساسی و مهم است. در بخش اول کاله چکره تتره که درباره‌ی جهان خارجی است از تقسیم‌بندی جهان به بخش‌های کوچک بحث شده و گفته شده که جهان از کاله پدید آمده است. در عباراتی که از این متن نقل شده آمده است: «به علت زمان، باد و آتش و آب و خاک؛ اقالیم جهان، کوه‌ها و دریاها؛ صورت‌های فلکی، خورشید، ماه، ستارگان و سیارات؛ فرزندگان؛ خدایان، حیوانات؛ انسان‌ها و موجودات جهان اسفل و روی زمین و آسمان‌ها، همگی از هسته و مرکز خلاء پدید آمده‌اند، همانند جوجه‌هایی که از هسته‌ی تخم پدید می‌آیند» (Hammar, 2005, 78-80).

این تقریرات نشان می‌دهد که کاله، نیروی پنهانی است که منشأ جهان است. بنا به ویمله پرابهه نیز کیهان به واسطه‌ی نیروی زمان که در پنج شون یا پنهان است، به وجود آمده است. که آن‌ها نیز در نوبه‌ی خود اصل بادهای دیگر عناصر هستند. چنانکه در برخی مکاتب کاله واده‌ی هندی، کاله به عنوان یک خدا مورد پرستش واقع شده است. در یک سرود آتروه‌ودا درباره‌ی کاله آمده که همه‌ی موجودات عالم چکره‌ها یا چرخ‌های کاله می‌باشند، او هفت چکره دارد. کاله یا زمان اولین خداست که همه‌ی جهان‌ها را خلق نموده است (ibid). شباهت این عقاید با عقاید سنت کاله چکره درباره‌ی اینکه کاله اصل کیهانی است و نیز اهمیت چکره‌ها در این سنت بسیار مهم و قابل توجه است (Wallace, 2001, 93).

کاله چکره تتره را به عنوان یک تتره‌ی غیر ثنوی دسته‌بندی می‌کنند. زیرا آن نه مانند تتره‌های مادر بر جنبه‌ی حکمت عمل متمرکز شده و مانند تتره‌های پدر بر شیوه و راه متمرکز

نشده است، بلکه معرف شیوهی برتری است که این دو جنبه را باهم می‌آمیزد و تعلیمی را ارائه می‌دهد که منجر به درک سعادت بی‌کران و مهاسوکه می‌شود. هدف یوگای کاله چکره علاوه بر تعلیم ذهنی، تبدیل جسم بشری از یک توده مواد فیزیکی به یک شکل متشکل از انرژی‌های نافذ است که وجود مادی را تعالی می‌بخشد. این حالتی است که بوداها به درک آن نایل شده‌اند و سیستم کاله چکره مدعی است که راهی سریع برای درک این حالت و بودا شدن ارائه می‌دهد. تفاوت کاله چکره با دیگر تتره‌ها در این است که آن‌ها به دنبال بهره‌برداری درست یا دخل و تصرف در بادهای حیاتی (دم و بازدم) هستند اما هدف تعلیمات کاله چکره کنار گذاشتن آنها است. در این سیستم مقام بودای کامل و اشراق به عنوان حالتی بدون بادهای حیاتی (دم و بازدم) توصیف شده است، از طریق حذف این‌ها ذهن از تفکر ثنوی گرا رهایی می‌یابد و بر دوگانگی ذهن و عین غالب می‌شود. این متن همچنین شامل دستورالعمل‌هایی راجع به یوگای جنسی است. برخی متون تتره‌ای نشان می‌دهند که تصور و تجسم چنین شیوه‌هایی مؤثر و کافی است. اما کاله چکره انجام این شیوه‌ها را به صورت واقعی و به همراه یک شریک جنسی واقعی با قواعد طبیعی توصیه می‌کند. یوگیان امیدوارند با جلوگیری از انزال قدرت و نیروی معنوی خود را افزایش دهند. این شیوه فرایند یوگا را طولانی می‌کند و موجب تحقق بخشیدن حالت سعادت‌مندی ذهن می‌شود (Powers, 2012, 226-227). طبیعتاً سالکان موفق ماهیت پوچ و خلاء همه‌ی امور را درک می‌کنند و استعداد ذاتیشان برای بودا شدن تحقق می‌یابد.

درواقع اعمال یوگایی در سنت کاله چکره شکلی از قربانی باطنی تلقی می‌شود، که در آن مایعات حیات بخش (منی) که گاهی اوقات سوما نامیده می‌شوند، هدایا و پیشکش‌های باطنی برای خدایان ساکن در جسم بشری هستند. در این آیین قربانی باطنی، کاندالی (آتش معرفت)، آتش تطهیر کننده‌ای است که همه‌ی ناپاکی فرد را می‌زداید. این قربانی باطنی قدرتمندترین و مناسب‌ترین وسیله برای ادراک معنوی است. بنا به اعتقاد این سنت کیهان نیز یک قربانی جهانی و همگانی است که در آن کره‌ی منفی همه‌ی موجودات ذی شعور جهان به کاله اگنی^۱ پاک کننده پیشکش می‌شوند. آتشی که در پایان زمان همه‌ی جهان را می‌سوزاند و خاکستر می‌کند. این‌ها

^۱ Kālāgni به معنی آتش نابود کننده یا آتش مرگ است که نماد پاکسازی، نابودی و از بین بردن موانع به‌منظور دستیابی به حقیقت یا تعالی است.

شبیه قربانی‌هایی ودایی‌اند که منجر به تجزیه‌ی فرد و جهان در کاله چکره (که به عنوان پرجاپتی نیز مورد اشاره قرار می‌گیرد) می‌گردند. بنابراین یوگای کاله‌چکره را می‌توان صورت‌هایی از نمونه اصلی قربانی کاله‌چکره در نظر گرفت (Wallace, 2001, 216). که این موجب ارائه‌ی طرحی برای یافتن منشأ غایی هستی می‌شود.

مراحل سلوک در سنت کاله چکره

در سنت معنوی کاله چکره یکی از مفاهیم بنیادین در بحث از سلوک مساله تشرّف است. تشرّف کاله چکره شامل ورود تازه وارد به مندله‌ی کاله چکره، تطهیر و کسب اقتدار از سوی خدایان در مندله و مجموعه‌ای از مراقبه‌ها و خواندن منتره‌ها و اخذ عهود تنتره‌ای است. تشرّف کاله چکره در کل شامل یازده تشرّف است که عبارت‌اند از: هفت تشرّف متوالی - تشرّف آب، تاج، تاج معلق، وجره و ناقوس، تشرّف‌های سلوک، نام و رخصت - و چهار تشرّف برتر، تشرّف‌های ظرف، راز، خرد و معرفت است، این تشرّف‌های متوالی قابل مقایسه به پیشرفت‌های فردی در راه بودایی از یک فرد عامه تا یک بودای کامل است (Wallace, 2001, 8/5058). اما سالک زمانی می‌تواند وارد مرحله‌ی تکمیل شود که علاوه بر چهار تشرّف عالی، چهار تشرّف برتر از آن را نیز به دست آورد. درواقع تشرّف‌های مرحله‌ی تکمیل هشت تشرّف است، شامل؛ دو تشرّف جام یا ظرف؛ دو تشرّف راز؛ دو تشرّف معرفت؛ و تشرّف‌های پایانی مرحله برتر و برتر از برتر یا متعال (Sopa, 1991, 32).

مرحله‌ی تکوین سلوک شامل عمل مراقبه‌ی ادراکی است که در آن شخص به صورت ذهنی مندله‌ی کاله چکره را با خدایان مختلف‌اش خلق می‌کند و خود را به عنوان خدای کاله چکره ایستاده در مرکز مندله تصور می‌کند، که وجره و ناقوس را در دست گرفته و ویشه‌ماتا را در آغوش گرفته است. مندله نشان دهنده‌ی کیهان پاک و تطهیر شده و جسم مادر است تا جایی که خلق ذهنی مندله و خدایانش با مفهوم فردی، گشودن زهدان مادر و تولد مقایسه شده است. خدایان در مندله نشان دهنده جنبه‌های پاک چهار جسم بودا یا جنبه‌های تطهیر شده‌ی معرفت فردی، ذهن و کلام و جسم است. مندله تجسم منتره کاله چکره است. مرحله‌ی تکوین همچنین شامل برخی از اعمال یوگایی جنسی به همراه شریک جنسی واقعی یا خیالی است. هدف این مرحله کسب فضایل و تطهیر بیشتر از طریق تحول معرفت شناختی است.

مرحله‌ی تکمیل شامل مراقبه دربارهِی شکل خلاء به وسیله‌ی عمل یوگای شش مرحله‌ای است. این یوگای شش مرحله‌ی کاله چکره شامل مراحل زیر است: استغفار، مراقبه‌ی مداوم (دیانه) کنترل تنفس یا پرانایامه^۱، ابقا^۲، تفکر و سمدھی است. مرحله‌ی سمدھی به وسیله‌ی تکوین ۲۱۶۰۰ لحظه از سعادت بی‌کران مشخص و توصیف شده است، که از طریق ۶ چکره‌ی جسمانی دنبال می‌شود، که جنبه‌های مادی چهار قطره (انزال) در جسم فردی را حذف می‌کند و تجلیشان را به عنوان چهار جسم بودا تسهیل می‌کند. بنابراین ۲۱۶۰۰ لحظه‌ی سعادت ماهیت مادی و فانی جسم و ذهن فردی به شکل خلاء و معرفت سعادت فناپذیر تبدیل می‌شود که کاله چکره نامیده می‌شود (Wallace, 2001, 8/5057-8)(Powerst, 2012, 228).

در تفکر عرفانی کاله چکره، اعمال مرحله تکوین مشتمل است بر جسم سمبھوگه کایه یا جسم سرور و شادی بودا. گفته می‌شود که سالک مرحله تکوین را زمانی به پایان می‌رساند که بتواند کل مندرله را در ذره‌ای به اندازه یک دانه خردل در نوک بینی‌اش تجسم کند (Sopa, 1991, 32). اما مقصود از اعمال مرحله تکمیل دیگر تولید جسم سرور و شادی بودا نیست، بلکه هدف سالک وصول به دهرمه کایه یا ذات مطلق و نامتناهی بودا است که قادر است سالک را به نجات و رستگاری حقیقی برساند.

نتیجه‌گیری:

۱. سنت معنوی کاله چکره، آخرین مکتب رازآمیز در آیین بودای تئتریک است.
۲. سنت معنوی کاله چکره به مثابه یک طریق معنوی، یک ابتکار و نوآوری در تبیین آموزه‌های کیهان‌شناختی و تفکر اساطیری است.
۳. سنت معنوی کاله چکره، نظامی از تنجیم و ستاره‌بینی است که عناصر معنوی آن به مقامی متعالی، رشد و ارتقاء یافتند.
۴. در سنت معنوی کاله چکره، معرفت و آگاهی، نقش بنیادین در وصول آدمی به نجات و رستگاری دارد.

^۱ (Pranayama) به معنای کنترل و تنظیم تنفس که برای بهبود تمرکز ذهنی، کاهش استرس و افزایش آرامش به کار می‌رود.

^۲ (Dhāranā) به معنای تمرکز یا توجه کامل به یک نقطه یا موضوع خاص

۵. در سنت معنوی کاله چکره؛ آدی بودا قابل تطبیق است با تنهاگته گربه.

۶. در سنت معنوی کاله چکره مسئله تشرف، نقش اصلی در معرفت‌شناسی سلوک و تفکر سلوکی دارد.

۷. در سنت معنوی کاله چکره، آیین تشرف نقش مهمی در آیین تطهیر و کسب قدرت و تصرف معنوی از سوی خدایان دارد.

۸. در سنت معنوی کاله چکره مرتبه تکمیل و تدوین، هر یک مرتبه‌ای از منازل سلوک به شمار می‌آیند.

۹. در سنت معنوی کاله چکره مقصود از اعمال مرتبه تکمیل، عمل مراقبه‌ای ادراکی است که سالک طریق آن را از طریق ذهن و تمرکز بر مندرله انجام می‌دهد.

۱۰. در سنت کاله چکره مقصود از اعمال مرحله تکمیل، همان تفکر و وصول به مقام دهرمه کایه است که قادر است سالک را به مقام رستگاری حقیقی برساند.

منابع

گراوند، سعید، مفاخری، لایلا (۱۳۹۳)، *راه‌های نیل به نجات (اشراق) در تنتریزم بودایی*، فصلنامه

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۰، شماره ۳۵، ص ۲۵۷ تا ۲۸۳

Arnold, Edward A, (2009), *As Long as Space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama*, New York: Snow Lion Publications Ithaca

Banerji, S.C, (2007), *Companion to Tantra*, New Delhi: Abhinav Publication

Bhattacharyya, N.N, (2005), *History of the Tantric Religion*, New Delhi: Manohar

Benoytosh, (1985), *the Indian Buddhist Iconography*, Calcutta, Mukhopadhyay

Bowker, John, (1997), *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York: Oxford university press

dasgupta, ShashiBhusan, (1950), *An introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta: Calcutta university press

Fic, Victor. M, (2003), *The Tantra*, New Delhi: Abhinak Publications

Gyatso, GosheKelsang, (1994), *Tantric Ground and Paths*, London: Tharpa Publications

Hammar, Urban, (2005), *Studies in the Kalacakra Tantra*, Stokholm

Kitagama, Joseph, M, (2002), *The Religious Traditions of Asia Religion, History and Culture*, New York: Routledge

Lamrimpa, Gen. (1999), *Transcending Time: An Explanation of the Kalachakra Six-Session Guruyoga*, Boston: Wisdom Publication

- Lokeswarananda, Swami, (1989), *Studies on the Tantras*, Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture
- Newman, John. (1998), "*Islam in the Kalacakra Tantra*", Journal of the International Association of Buddhist Studies Volume 21, Number 2
- Newman, John. (1988), "*Buddhist Sanskrit in the Kalacakra Tantra*", Journal of the International Association of Buddhist Studies Volume 11, Number 1
- Newman, John. (2003), "*Kalacakra Tantra*", Encyclopedia of Buddhism, Editor in chief, Robert E. Buswell, Jr Eliade, USA: Macmillan Thomson Gale
- Newman, John. (1985), "*A Brief History of the Kalachakra*" In *the Wheel of Time*, Ed By Beth, Simom, Deer Park Books
- Powers, John with David Templeman, (2012), *Historycal Dictionary of Tibet*, USA: Searecrow press
- Powers, John, (2007), *Introduction to Tibetan Buddhism*, New York\Ithaca: Snow Lion Publication
- Singh, Lalan Prasad, (2010), *Buddhist Tantra*, New Delhi: Concept Publishing Company
- Sopa, Geshe, Lhundub.with Roger Jackson, John Newman, (1991), *The Wheel of Time*, the Kalachakra in Context, New York: Snow Lion Publication,
- Waddell, L. Austine, (1895), *Buddhism of Tibet Lamaism*, London: W. H. Allen & Co
- Wallace, Vesna A, (2001), *The Inner Kalacakra Tantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*, England: Oxford University press
- Wallace, Vesna A, (2005), "*Kalacakra*", Encyclopedia of Religion, Editor: Thamson Gale, Macmillan, USA

The Spritual Place of Imam Ali (AS) in Alevi-Bektashi Order: Beliefs and Customs

Fahimeh Mokhbar Dezfuli

Associate Professor, Department of History and Archaeology, Faculty of Literature,
Humanities and Social Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch,
Tehran, Iran. (Corresponding author), fmokhber_d@yahoo.com

۱۰۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

The personality and spiritual situation of Imam Ali (AS) have always been the focus of attention and praise from Muslims of all religious orientations; but from the perspective of Sufism, he has been especially honored and revered. The abundance of historical narrations in praise of his special personality, which has always been a manifestation of piety and adherence to moral virtues, has led to the formation of extravagant beliefs that are especially evident in some Sufi orders. The Alevi Bektashis, like other Sufi orders, pay special respect to Imam Ali (AS), but his spiritual position among them is somewhat different from that of other Sufi orders. The purpose of this research is to analyze the situation of Imam Ali (AS) from the perspective of the Alevi Bektashi. What do the Alevi Bektashis believe about Imam Ali (AS)? What is the place of him in their beliefs, rituals and ceremonies? It seems that for a group of the Alevi Bektashis, the spiritual status of the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Ali is the same, and sometimes they go further and give him a higher status than the Prophet Muhammad. However in most of their beliefs, they are similar to other sufis.

Keywords: Alevi-Bektashi, Imam Ali, Sufism, Anatolia, Turkey Alevism.

جایگاه معنوی امام علی (ع) در طریقت علوی بکتاشی؛ باورها و رسوم^۱

فهیمة مخبر دزفولی^۲

۱۰۴

پژوهشنامه ادیان

چکیده

شخصیت و جایگاه معنوی امام علی (ع) همواره مورد توجه و ستایش مسلمانان با هر گرایش مذهبی بوده، اما از نظرگاه صوفیه به گونه‌ای ویژه مورد تکریم و تعظیم واقع شده است. پیروان طریقت علوی بکتاشی همچون سایر طریقت‌های صوفیانه، به حضرت علی (ع) احترامی ویژه می‌گذارند، اما مقام معنوی آن حضرت در میان پیروان و در متون علوی بکتاشی با دیگر طریقت‌های صوفیانه قدری متفاوت است. مسئله این پژوهش واکاوی جایگاه امام علی (ع) و باورهای مربوط به او از نظرگاه پیروان طریقت علوی بکتاشی است. به نظر می‌رسد که گروهی از پیروان طریقت علوی بکتاشی مقام معنوی پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) را یکی می‌دانند و گاه از این نیز فراتر رفته، جایگاه او را بر پیامبر اکرم (ص) برتری می‌دهند. همچنین در مورد بیشتر قدیسانی که در تاریخ علوی بکتاشی به آنها اشاره شده است، داستان‌هایی اغلب باورنکردنی درباره ارتباط آنان با امام علی (ع) و فرزندان او وجود دارد. مراسم مختلفی که علوی بکتاشی‌ها در مناسبت‌های مذهبی و غیرمذهبی برگزار می‌کنند، نیز نشان از مرتبه ویژه امام علی (ع) نزد آنان دارد. در این مقاله جایگاه امام علی (ع) در اعتقادات و مناسک علوی بکتاشی بررسی می‌شود.

کلید واژه: علوی بکتاشی، امام علی (ع)، آئاتولی، تصوف، علویان ترکیه

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

۲. دانشیار گروه تاریخ و باستانشناسی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول):
fmokhber_d@yahoo.com

مقدمه

قیام بابائیان در اوایل قرن هفتم هجری آغاز ظهور علویان در آناتولی بود. رهبران این قیام بابا الیاس و بابا اسحاق دو شیخ صوفی بودند که علیه حکومت سلجوقیان روم به پا خاستند. اما به رغم و با اقبال عمومی به قیام ایشان، پادشاه سلجوقی از لشکر فرنگان کمک گرفت و آنها را سرکوب کرد. حاج بکتاش ولی که از پیروان طریقت یسویه و احتمالاً خلیفه بابا الیاس بود، خود را از این قیام به دور نگهداشت و در روستای صولوجه قراهوویق (حاج بکتاش کنونی) به ظاهر گوشه عزت گرفت، اما در عمل به تبلیغ افکار و آراء صوفیانه خود در میان ترکمنان پرداخت. پس از مرگ حاج بکتاش ولی، این حرکت توسط جانشینان و مریدان وی ادامه یافت. ابدالان روم که با غازیان در مرزها همراه شده بودند، اولین امرای عثمانی را در توسعه قلمروشان یاری کردند و این حرکت را تا تاسیس دولت قدرتمند عثمانی استمرار بخشیدند. در این دوره که روزگار اقتدار عثمانیان بود، سپاه ینی چری تشکیل شد و از نظر معنوی به بکتاشیه وابستگی پیدا کرد. حمایت سلاطین عثمانی از طریقت علوی بکتاشی در دوره سلطان مراد دوم (۱۴۲۱-۱۴۵۱م) به اوج خود رسید. بیشتر آثار مکتوب در تاریخ علوی بکتاشی متعلق به این دوره است.

اما اضمحلال تشکیلات ینی چری، و قلع و قمع بکتاشیان در سال ۱۸۲۶م بار دیگر آنها را به حاشیه راند، چنانکه تا پایان حکومت عثمانی ها کم و بیش زیر فشار بودند و به سبب همین فشارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در دوره عثمانی، علوی بکتاشی ها در دوره جدید به آتاتورک پیوستند و در سکولاریزه کردن ترکیه او را یاری دادند. در سال ۱۹۲۵م فعالیت همه طریقت های صوفیانه ممنوع، و خانقاه ها و تکیه ها تعطیل شدند.

کتاب پیدایش طریقت علوی- بکتاشی در آناتولی از فهیمه مخبر دزفولی و کتاب ترکان، اسلام و علویگری بکتاشیگری در آناتولی از محمد تقی امامی خویی از جمله تحقیقات انجام شده درباره طریقت علوی- بکتاشی به زبان فارسی اند. اما نویسندگان ترک چون احمد یاشار اجاق، فواد کوپرولو، علی یامان و فغلالی نیز آثار متعددی درباره بکتاشیه نوشته اند که در این مقاله از آنها بهره گرفته شده است. همچنین کتاب طریقت دراویش بکتاشی، اثر ارزشمند مستشرق بریتانیایی کینگزلی بیرگ، با اینکه دهها سال قبل نوشته شده است، همچنان یکی از جامع ترین آثار درباره طریقت علوی- بکتاشی به شمار می رود. مقاله «تشیع امامی و پیدایش طریقت علوی بکتاشی» و

مقاله «جستاری در همبستگی آیین فنوت و طریقت علوی بکتاشی در آناتولی» از فهیمه مخبر دزفولی و چند مقاله دیگر هم به پژوهش درباره طریقت علوی بکتاشی اختصاص دارند.

جایگاه معنوی علی (ع) در عقاید علوی بکتاشی

شخصیت یگانه حضرت علی (ع) همواره مورد توجه مسلمانان بوده است. در واقع جایگاه رفیع معنوی آن حضرت که در احادیث و روایات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است، همچنین وجود فضایل اخلاقی و صفات الهی که در ایشان تجلی یافته، خود یکی از دلایلی است که باید در واکاوی دلایل پیدایش عقاید غالبانه به آن توجه شود. بخشی از اعتقادات علوی بکتاشی‌ها درباره امام علی (ع)، مانند شجاعت، سخاوت، همراهی وی با رسول خدا (ص) در جنگها، و داشتن افتخار دامادی آن حضرت، مشابه اعتقادات اهل سنت و شیعیان، و عشق و علاقه بسیار به ایشان رنگ و بویی صوفیانه دارد که با بیشتر مکاتب تصوف هم قابل مقایسه است. بخش دیگری از اعتقادات بکتاشیان نیز به طریقت آنان اختصاص دارد.

از دیدگاه پیروان طریقت علوی بکتاشی مقام معنوی پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) یکی است و گاه از این نیز فراتر رفته و مقام او را بالاتر از پیامبر (ص) می‌شمرند. مثلاً به اعتقاد آنها، در معراج که در آیین جم بکتاشیه تجلی دارد، هر جا که پیامبر پا نهاده، علی (ع) را پیش از خود در آنجا یافته است. همچنین در معراج، شیری از پیامبر تقاضای هدیه‌ای می‌کند و پیامبر اکرم (ص) انگشتری خود را به او می‌دهد، اما در بازگشت به زمین رسول خدا (ص) انگشتر را در دست امام علی (ع) می‌بیند. در ماجرای دیگر به مجلس چهلگان اشاره می‌شود که در معراج پیامبر (ص) در آسمان برگزار شد و در هنگام بازگشت، امام علی (ع) همان مجلس را برای او در روی زمین برگزار کرد (Birge, 1965, 180). در باورهای علوی بکتاشی‌ها، اشراف معنوی امام علی (ع) حتی بر رویدادهایی که تنها رسول خدا (ص) در معراج شاهد آن بوده است، دلیل برتری اوست. گویی پیامبر اکرم (ص) پای در مسیری می‌گذارد که علی (ع) پیشتر از آن عبور کرده، یا همزمان شاهد معراج بوده است.

اعتقاد به برتری جایگاه علی (ع) نسبت به پیامبر اکرم (ص) از نظر علوی بکتاشی‌ها در اهمیت خواندن ذکر «ناد علیاً» در مراسم و مجامع علوی بکتاشی هم مشهود است. بنا به نظر آنها، هنگامی که پیامبر اکرم (ص) در جنگ احد زخمی شد، جبرئیل بر ایشان بال گستراند و به او توصیه کرد

که علی (ع) را بخواند و علی (ع) با هجوم به دشمن، جان مسلمانان را نجات داد. ذکر «ناد علیاً» تقریباً در میان همه گروه‌های علوی بکتاشی خوانده می‌شود (Birge, 1965, 138). علوی بکتاشی‌ها همچنین بر این باورند که امام علی (ع) پس از شهادت، به تن خود جنازه‌اش را حمل کرد. بر اساس روایت آنان، او به امام حسن و حسین (ع) وصیت کرد که پیکرش را به کسی که با صورت پوشیده نزد آنها می‌آید بدهند و آنان چنین کردند و آن شخص کسی جز خود علی (ع) نبود. تصویر این داستان در تکیه‌های بکتاشی به چشم می‌خورد. احمد یاشار اجاق معتقد است که رابطه پیامبر (ص) با علی از دیدگاه علوی بکتاشی‌ها همچون رابطه خضر و موسی است. همان گونه که خضر با روشن کردن حقایق بر موسی، نقش مرشد را برای او بر عهده گرفت، حضرت علی (ع) هم در مقام همان مرشد برخی از حقایق را به پیامبر (ص) آموخت (Ocak, 2000, 158-159).

باید توجه داشت که در اعتقادات علوی بکتاشی‌ها باور به غدیر هم وجود دارد، هر چند که روایت تاریخی آن با آنچه شیعیان امامیه باور دارند کاملاً متفاوت است (مخبر دزفولی، ۱۳۹۶، ۱۴۱). علویان بر حق جانشینی حضرت علی (ع) در مقابل معاویه تأکید دارند و به سه خلیفه اول احترام می‌گذارند (همان). در واقع علویان آغاز تاسیس طریقت خود را از روزگار سلجوقیان و قیام بابائیان می‌دانند و به بحث جانشینی امام علی (ع) پس از وفات پیامبر (ص) توجه چندانی ندارند. همچنین باورهایی در مورد امام علی (ع) وجود دارد که احتمالاً به تصوف نزدیکتر است تا تشیع. مثلاً ولایت نامه به مفهومی به نام «سرّ علی» اشاره می‌کند. بنا بر این روایت، روزی حاجی بکتاش ولی به پیران خراسان می‌گوید که او سرّ علی است. زمانی که از او می‌خواهند که ادعایش را ثابت کند، وی با باز کردن مشتش، خال سبزرنگی را در کف دستش نشان می‌دهد و چون این خال در دست حضرت علی (ع) هم بوده است، همه پیران خراسان به عظمت حاج بکتاش ولی پی می‌برند (Vilayet-Name, 6).

نظریه‌های عرفانی چون وحدت وجود و انسان کامل هم در طریقت علوی بکتاشی اهمیت دارد. در عرفان اسلامی انسان کامل تجلی همه صفات الهی است، به والاترین درجه هستی دست می‌یابد و به خدا می‌رسد. از نظر پیروان طریقت علوی بکتاشی حضرت علی (ع) هم به عنوان ولی خدا به این درجه رسیده است. «ولی» از نظر باورمندان به نظریه وحدت وجود، نبی و رسول را شامل می‌شود، زیرا ولی از اسماء خداست و نبی چنین مفهومی ندارد. به نظر ابن عربی پیامبر اکرم (ص)

دو صفت نبوت و ولایت را با هم داشت. پس از وفات ایشان نبوت خاتمه یافته است، ولی ولایت در اولیای او ادامه می یابد (نصر، ۱۳۸۴، ۱۱۷-۱۱۸). از این جاست که در میان علوی بکتاشی ها تثلیث الله، محمد و علی شکل گرفته و به ویژه در اشعار شعرای علوی بکتاشی ظاهر شده است. آنان به تثلیث الله، محمد و علی باور دارند و گروهی از آنان گردنبدی با نقش پای غاز بر گردن می آویزند که نماد این تثلیث است. باید توجه داشت که با وجود تاثیر مسیحیت بر باور تثلیث بکتاشیان، نباید آنها را یکی دانست. رابطه میان این سه ضلع، مشابه مسیحیت نیست. علوی بکتاشی ها اعتقاد به نبوت و ولایت را حلقه وصل پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) می دانند. از سوی دیگر، پدر و مادر و اجداد هر دو مشخص اند و خود آن حضرت هم ادعا نکرده است که از آسمان فرود آمده و به آسمان خواهد رفت.^۱

اعتقاد به حقیقت محمدیه نیز همچون دیگر مکاتب تصوف در طریقت علوی بکتاشی وجود دارد و آنان به آفرینش نور محمد و علی به طور جداگانه باور دارند، هر چند که به اعتقاد آنان این دو در اصل یکی هستند (Birge, 1965, 133- 134). همچنین بکتاشیان با توجه به جمله معروف پیامبر (ص) که فرمود: «انا مدینه العلم و علی بابها»، نتیجه گرفته اند که پیامبر (ص) ظاهر دین را آموزش داد، اما روح اسلام و باطن آن را باید از علی (ع) آموخت. داستانی در ولایت نامه به این موضوع اشاره دارد که بر اساس آن، لقمان پرنده در دیدار با حاجی بکتاش ولی دو شخصیت نورانی را در کنار او می بیند و حاج بکتاش آن دو را محمد (ص) و علی (ع) معرفی می کند، که او از یکی علم ظاهر و از دیگری علم باطن را می آموزد (Vilayet-Name, 5). از نظر علویان ترکیه، نور محمد و علی یکی است و این دو اصلاً از هم جدا نیستند و این در «نفس» های علوی بکتاشی هم منعکس شده است. بیرگ به یک نفس بکتاشی ارجاع می دهد که معنی آن این است: «خدا بر او بیخشاید که آنها را از هم جدا می داند/ محمد، علی است و علی، محمد (Birge, 1965, 134).

۱. این مطلب را فغلالی از قول یکی از دده های علوی به نام دده نویان نقل می کند (Figlali, 1990, 226). بعدها نگارنده این مطلب را چند بار از دده های علوی در ترکیه و آلمان هم پرسید و آنها نیز تاکید داشتند که این مشابهت ظاهری است و در عقیده با مسیحیان متفاوت اند.

علاقه به شخصیت امام علی (ع) در مهمترین مراسم مذهبی علوی بکتاشی‌ها یعنی «آیین جم»^۱ هم انعکاس یافته و نقش محوری دارد. در اندیشه علویان انسان آفریده شده است تا به حق برسد. وی باید در این مسیر تکامل یابد و به مرتبه انسان کامل برسد. به باور آنان، انسان کامل علی (ع) است و در «باب معرفت» باید خود را از منویات تهی کرد و علی را دید. علی حق است و با رسیدن به آن، به «حقیقت» می‌رسند. در آیین جم علی (ع) نماد عبور از جهان مادی و رسیدن به معنویت است. او همسر فاطمه (س) دختر پیامبر (ص) است و «آستانه»^۲ در ورود به جم‌خانه‌ها نماد حضرت فاطمه (س) و بیداری معنوی اوست، در حالی که علی (ع) نماد هشیاری و آگاهی است. آگاهی درونی ما علی است و او الهی صورت است و به همین دلیل هر انسان یک کعبه زنده و مقدس است و هر شخصی که از آستانه جم‌خانه وارد شود، مقدس به شمار می‌آید (Birge, 1965, 110; Melikoff, 1998, 263- 264).

امام علی (ع) و پیران طریقت علوی بکتاشی

در ادبیات آیینی علوی بکتاشی مفهوم «پیر»، اهمیت‌گزینش او برای قدم نهادن در طریق سیر و سلوک با کمک آموزه‌ها و نقش باطنی او، شرایط احراز این مقام و وظایف مرید در مقابل او اهمیت ویژه‌ای دارند. در فرهنگ علوی بکتاشی به پیر «دده» یا «بابا» گفته می‌شود. پیرهای علوی بکتاشی سه دسته‌اند: چلییان یا دده‌هایی که خود را از اولاد حاجی بکتاش می‌دانند (اولاد نسبی)؛ اجاق‌زادگان یا دده‌هایی که از نسل دوازده امام شیعه‌اند؛ و باباها یا باباگان‌ها که پیروان حاج بکتاش‌اند (اولاد طریق) (ولی، ۱۳۸۹، ۶۶). از نظر علوی بکتاشی‌ها طریقت مخصوص اشرف بشر علی بن ابی طالب (ع)، شاه اولیاء است. پس پیر باید که بر طریق او گام بردارد و بر شیوه او سلوک کند تا آیین طریقت به درستی انجام شود. بنا به «فرمان»، مقام پیر از آغاز به شاه مردان علی (ع) داده شده و پیر بودن شخص به شرطی مورد پذیرش است که پیر از اولاد پیامبر (ص) و علی (ع) باشد. انتخاب پیر بدون در نظر گرفتن این شرط خیانت به طریقت شمرده می‌شود (ولی، ۱۳۸۵، ۱۶۲).

۱. آنان بر این باورند که نخستین بار امام علی (ع) و سپس فرزندان او آیین جم را برگزار کرده‌اند.

نخستین پیر طریقت علوی بکتاشی، حاج بکتاش ولی است که به عنوان مؤسس این طریقت، در تکیه‌های علوی همه جا تصویر او در کنار تصویر امام علی (ع) قرار دارد. باید توجه داشت که سلسله مشایخ علوی بکتاشی‌ها همچون بیشتر طریقه‌های تصوف به امام علی (ع) می‌رسد. سلسله طریقت حاج بکتاش ولی بنا بر ولایت نامه چنین است: سید بکتاش خراسانی، شیخ لقمان پرنده، خواجه احمد یسوی، خواجه یوسف همدانی، شیخ ابوعلی فارمدی، شیخ ابوالحسن خرقانی، شیخ ابوالقاسم کرگانی، شیخ ابو عثمان مغربی، شیخ ابوعلی کاتب مصری، ابوعلی رودباری، جنید بغدادی، شیخ سری سقطی، معروف کرخی، داوود طایی، حبیب عجمی، حسن بصری و امام علی (ع) (Vilayet- Name, 5). سلسله دیگری نیز برای حاج بکتاش نقل شده که تا جنید بغدادی با سلسله قبلی یکی است، اما پس از او به امام رضا (ع)، امام موسی کاظم (ع)، امام صادق (ع)، امام باقر (ع)، امام سجاد (ع)، امام حسین (ع) و امام علی (ع) ختم می‌شود (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹، ۱۰۳).

نکته‌ای که در بررسی منابع علوی بکتاشی چون مناقب‌نامه حاج بکتاش ولی، مشهور به ولایت نامه وجود دارد، کوشش برای ایجاد پیوستگی بین رهبر طریقت علوی بکتاشی و ائمه شیعه (ع) است. هر چند که با توجه به تاریخ احتمالی نگارش این اثر، امکان اینکه بعدها مطالبی به آن اضافه شده باشد وجود دارد. این داستان‌های باورنکردنی که اغلب از نظر تاریخی هم نادرست‌اند، از آن روی بااهمیت‌اند که دیدگاه گروه‌های مختلف علوی بکتاشی را نسبت به امام علی (ع) و دیگر ائمه معصومین نشان می‌دهند.

نویسنده مجهول ولایت نامه در آغاز این کتاب، بخشی را به معرفی اجداد حاج بکتاش اختصاص داده و او را از نسل ابراهیم، برادر کوچک امام رضا (ع) دانسته است و به این ترتیب، بر سیادت حاج بکتاش ولی تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، در ولایت نامه، نام وی محمد بن ابراهیم بن موسی خراسانی است و از طریق ابراهیم مجاب، برادر امام رضا (ع) از نسل پیامبر اکرم (ص) دانسته شده است (Vilayet- Name, 99- 101). براساس این اثر، جد حاج بکتاش، موسی الثانی، در ۲۷ صفر سال ۲۰۳ ق با امام رضا (ع) ملاقات کرد و در پایان این دیدار، پدر حاج بکتاش

۱. برای اطلاعات بیشتر نک:

Ali Aktaş, "Hunkar Haj Bektas Veli", *Alevilik Bekatsilik Arastimalari Sitesi*, Istanbul, 2005.

باقیمانده شریتی را که امام از آن نوشیده بود، به همسرش داد و وی باردار شد (ibid, 103) و به این ترتیب حاج بکتاش ولی به دنیا آمد. طرفه آنکه فاصله میان شهادت امام رضا (ع) در سال ۲۰۳ق تا فوت حاج بکتاش ولی (احتمالاً ۶۶۹ق) بیش از چهار قرن است.

علاوه بر شرح معجزه‌وار تولد حاج بکتاش که در سنت علوی بکتاشی‌ها وجود دارد و درباره برخی از شخصیت‌های دیگر همچون تولد سیدعلی سلطان و بالیم سلطان هم تکرار شده است، نویسنده ولایت نامه از کودکی حاج بکتاش سخن می‌گوید و مدعی است که او از سن شش ماهگی شهادتین را بر زبان آورد و گفت: «اشهد ان لا اله الا الله، وحده لا شریک له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله و اشهد ان علیاً ولی الله» (ibid, 1).

چگونگی تولد سیدعلی سلطان هم که از دیدگاه چلبی‌ها فرزند خونی حاج بکتاش، و از نظر باباها فرزند نفس او بود، به افسانه می‌ماند. بنابر ولایت نامه، حاج بکتاش ولی در صولوجه قراهویق مهمان مرد دانشمندی به نام ادریس و همسرش خاتون آنا شد. حاج بکتاش مجرد بود. روزی هنگام وضو گرفتن خون دماغ شد و از خاتون آنا خواست که آب وضو را جایی بریزد که بر آن پا گذاشته نشود. خاتون آنا بدون اطلاع حاج بکتاش از آن آب نوشید. هنگامی که حاج بکتاش از این قضیه مطلع شد، به او گفت که صاحب فرزند پسری می‌شود که در هفت سالگی افراد هفتادساله به دست‌بوس او می‌روند (Vilayet- Name, 64- 66). شاخه چلبی‌ها بر این باورند که خاتون آنا دختر ادریس و همسر حاج بکتاش بوده است و سیدعلی سلطان فرزند خونی حاج بکتاش است (همانجا). اما باباها معتقداند که حاج بکتاش هرگز ازدواج نکرد و سیدعلی سلطان فرزند نفس اوست.

بالیم سلطان یکی دیگر از شخصیت‌های تاثیرگذار در طریقت بکتاشیه است که پس از حاجی بکتاش، به او لقب پیرثانی داده‌اند. نقش او در سازماندهی و گسترش بکتاشیه و همچنین نزدیک کردن این طریقت به عثمانی‌ها در قرن دهم ق، در حالیکه اختلاف میان آنها و صفویه شعله‌ور شده بود، اهمیت بسیار دارد. بالیم سلطان تعالیمی را از جمله مجرد بودن، ستایش دوازده امام، تثلیث حق، محمد و علی، و تعیین سلسله مراتب بکتاشیه را به تعالیم این طریقه افزود. در واقع بالیم سلطان آموزه‌های شیعی و حروفی را که پس از قرن نهم ق به این طریقت راه یافته بود، منظم کرد (نک: اجاق، ج ۲).

داستان ولادت او نیز چون حاجی بکتاش و سیدعلی سلطان به افسانه شبیه است. بر اساس این داستان، شاهزاده خانمی بلغاری سجاده‌ای بافت و نذر کرد که با کسی که روی آن نماز گزارد، ازدواج کند. از قضا مرسل‌بابا و سیدعلی سلطان- از پیران طریقت- به دیمتوقه آمدند و روی آن سجاده نماز گزاردند. از آنجا که هر دو نفر سالخورده بودند، شاهزاده از نذر خود چشم پوشید. در این میان، مرسل بابا انگشت خود را در ظرف عسل فرو برد و در دهان شاهزاده خانم گذاشت و او باردار شد. انتخاب اسم «بالیم»، به معنی عسل برای او نیز به همین سبب است (Birge, 1965, 56). در این داستان هم تناقضاتی وجود دارد. به فرض اینکه سیدعلی سلطان پسر واقعی یا فرزند نفس حاج بکتاش ولی باشد، زمان حیات حاج بکتاش نیمه دوم قرن هفتم قمری بود، در حالیکه تولد بالیم سلطان ۹۲۲ قمری است و این فاصله برای رابطه حاج بکتاش با نوه‌اش بسیار طولانی است. در همه موارد بالا، بارداری بر اثر معجزه و با خوردن شربت، آب و عسل ایجاد شده است.

امام علی (ع) در ادبیات، رسوم و مناسبت‌های مذهبی علوی بکتاشی

ادبیات صوفیانه در آناتولی میراث ارزشمندی از دوره سلجوقیان روم است که به رواج زبان فارسی و ترکی در این منطقه رونق بخشید. زبان فارسی در ادبیات صوفیانه مکاتب تصوف شهری همچون مولویه رواج داشت و زبان ترکی، که به توصیف باورهای نه چندان عمیق صوفیانه می‌پرداخت، عموماً زبان رایج در میان پیروان احمد یسوی، و به ویژه پیروان حاج بکتاش ولی بود. مثلاً اشعار یونس امره بزرگترین شاعر بکتاشی، در زمان حیات وی در آناتولی گسترش یافت. زبان یونس امره زبان قرون هفتم و هشتم قمری در آناتولی، نظیر سلطان ولد و عاشق پاشاست (Golpinarli, 1961, 1). شعر یونس امره تاثیر گسترده‌ای بر صوفیان آناتولی داشت و پس از وی شاعران علوی بکتاشی چون نسیمی، فضولی و ... سبک او را ادامه دادند. در ادبیات علوی بکتاشی عشق به زندگی و نعمت‌های دنیوی اهمیت دارد. عشق و علاقه به حضرت علی(ع) و امامان معصوم(ع) و دشمنی با دشمنان آنها از عناصر اصلی ادبیات علوی بکتاشی است. امام علی (ع) در اشعار علوی بکتاشی گاه به مرز خدایی می‌رسد (Golpinarli, 1992, 3-7). اما محتوای بسیاری از اشعار شاعران اظهار محبت و وفاداری به حضرت علی و امام حسین(ع) است، چنانکه ویرانی از شاعران بزرگ علوی بکتاشی می‌سراید:

«به والله نور محمد و علی است که در چراغ قدرت می‌درخشد» (Gelenk, 2021).

همچنین قل همت از دیگر شعرای علوی بکتاشی هم می‌سراید:

«به مرشد همه گفته‌اند علی / تسبیحاتشان الله - محمد - علی / مشربشان حسینی و نامشان علوی / راهشان می‌رسد به محمد - علی».

باز هم ویرانی می‌نویسد:

«جانان جانم علیست ای زاهد/ سلطان ملکم علیست ای زاهد/ مهربانی و شفاعت برای من از علیست/ مهمان دلم علیست ای زاهد/ چه می‌گویی؟ همه دارایی من علیست/ دین و ایمانم علیست ای زاهد/ علی چهار کتاب جاویدان من است/ ورد قرآنم علیست ای زاهد» (Çelenk, 2021).

حلمی دده می‌سراید:

«ما عابدان مرتضی و از حسینیانیم/ ماعاشقان مرتضی و از حسینیانیم/ به عشق شاه شهید از جان گذشتیم/ جان فدای کربلا که از حسینیانیم»^۱.

همچنین نام امام علی(ع) در اشعاری که به هنگام سماع علویان و در مناسبت‌های مذهبی خوانده می‌شود، بارها تکرار می‌گردد. مثلاً این اشعار در نوروز خوانده می‌شود:

«شاه مردان شیر یزدان مرتضی دوغدی بوگون/ پیشوای اولیا و اصفیا دوغدی بوگون/ فاطمه بنت اسد دوراو ولی نین انه سی/ هاشمی گلزارنن نوغنچه بیردانه سی» (امامی خویی، ۱۳۹۲، ۳۱۲).

نمونه اشعاری که در سماع پیروان علوی بکتاشی‌ها خوانده می‌شود:

«گلین ای نازنین جانلار/ بوگون نوروز سلطان دور/ علی المرتضی حیدر/ جهانی غرق نور ایلر/ علی نین دوغدوغو گوندوز/ بوگون هرگوندن اوستون دور/ همم ساقی قدح دولدور/ بوگون نوروز سلطان دور» (امامی خویی، ۱۳۹۲، ۳۱۳).

ترجمان یا گلبانگ‌ها نیز به اشعاری گفته می‌شود که در مراسم جم خوانده می‌شوند و شامل مجموعه‌ای از شعائر شیعی و اعتقادات علوی بکتاشی، به همراه دعا و خیرخواهی برای حاضران است. دو نمونه از گلبانگ‌ها عبارتند از:

۱. عابدان مرتضی نیز بیز حسینیلر دنیز/ عاشقان مرتضی نیز بیز حسینیلر دنیز/ باشمیز تویله دیک شاه شهید عشقینه/ جان فدای کربلا نیز بیز حسینیلر دنیز (امامی خوئی، ۱۳۹۲، ۳۰۷).

«الله الله الله / شب هایتان به خیر باد/ نکویی گسترده باد/ بدی ها رفع و دفع باد/ دوازده امام بر ما حاضر و ناظر باد/ نور نبی اکرم و کرم علی/ پیرمان حاج بکتاش ولی حاضر شود» (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹، ۱۳۵).

ترجمان دیگری به نام گلبانگ چراغ چنین است:

«به نام شاه شمع روشن می کنیم/ برای عشق به خدا/ برای عشق به سرور مخلوقات محمد مصطفی/ برای عشق به علی مرتضی ساقی کوثر/ برای عشق به خدیجه و فاطمه بهترین زنان/ برای عشق به شاه حسن/ پادشاه کربلا حسین/ برای عشق به دوازده رهبری که قلب هدایت اند» (همانجا).

در اهمیت جایگاه امام علی (ع) نزد علوی بکتاشی ها باید به رسم «مصاحبت» اشاره کرد. علویان معتقداند همان گونه که در پیمان اخوت میان پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع)، قلب و روح آنها یکی شد، کسانی که با یکدیگر پیمان مصاحبت می بندند، باید یکدل شوند. در این مراسم دو فرد بالغ غیرخویشاوند و متاهل تصمیم می گیرند که در پیروی از طریقت علوی بکتاشی شریک شوند و سپس در مراسم جم برادر می شوند. این نوع مراسم جم، «آیین یگانگی» خوانده می شود و در آن، دو فرد داوطلب تأیید می کنند که از یکدیگر راضی اند. آنگاه دده از جمع حاضر می خواهد که اگر کسی اعتراضی به آنها دارد، جلو بیاید و اعتراض خود را توضیح دهد. اگر مشکلی وجود داشته باشد، دده راه حلی برای آن پیدا می کند و سپس برای رستگاری آن دو دست به دعا برمی دارد (Yaman, 2006, 82- 83). پیوند برادری بسیار مهم تر از رابطه خونی است، زیرا علویان بدون برادران خود نمی توانند در مراسم جم شرکت کنند و باید نسبت به یکدیگر صادق، و در تمام طول زندگی یاور یکدیگر باشند. آنها موظف به حمایت از یکدیگر و خانواده های هم اند و باید در همه رویدادهای مهم زندگی در کنار هم باشند. این حمایت پایانی ندارد، چنانکه پس از آنکه دده پیوند میان دو مرد یا دو زن را تأیید کرد، پیوند آنها در دنیای پس از مرگ نیز ادامه می یابد. آنان در طول زندگی مسافران مسیری عرفانی می شوند و موانع را با هم پشت سر می گذارند. علاوه بر این، برادر ثروتمندتر وظیفه دارد به برادر فقیرتر خود کمک کند. بنابراین، پیوند مصاحبت در واقع نوعی حمایت اقتصادی هم ایجاد می کند که به حمایت مالی انصار از مهاجرین در دوره پیامبر اکرم (ص) شباهت دارد (Özcan, 2011, 274).

یکی دیگر از رسوم سالانه در طریقت علوی بکتاشی مراسم «مغفره الذنوب» است که نشان از تاثیرپذیری طریقت علوی بکتاشی از مسیحیت دارد و در دوازدهم محرم هر سال برگزار می شود.

در این روز افرادی که مرتکب گناه شده‌اند نزد بابا می‌آیند و به گناهانشان اعتراف می‌کنند. یکی از راههای بخشش خطا، که بابا معین می‌کند، سفر زیارتی به نجف یا کربلاست (Tscudi, 1/ 1162).

علوی بکتاشی‌ها با استفاده از نام ائمه (ع) و منسوب کردن بعضی از آداب و حتی وسایل مورد استفاده در مراسم مذهبی خود، به این رسوم تقدس می‌بخشند. مثلاً در میدانی که مراسم برپا می‌شود، تختی است که روی آن دوازده چراغ قرار دارد. چراغی که از همه بلندتر است، «چراغ قانون» نام دارد و در جلوی چراغ‌های دیگر قرار می‌گیرد. ویژگی‌های ظاهری این چراغ اشاراتی به اعتقادات علوی بکتاشی‌ها را در بردارد، چنانکه سر آن به شکل کلاه علوی بکتاشی‌ها است و انتهای آن به چهار قسمت (چهار باب بکتاشی) تقسیم می‌شود. دوازده چین یا ترک (دوازده امام) در اطراف این چراغ، و یک دکمه (حق) در راس آن قرار دارد. این چراغ همچنین در پیرامون خود دارای سه فتیله است (خدا، محمد و علی). چراغ دیگری به نام «سراج منیر» در گوشه میدان نشانه حضرت علی(ع)، و اجاق کوچکی در قسمتی از دیوار میدان «اجاق فاطمه (س)» نامیده می‌شود. (مخبر دزفولی، ۱۳۸۹، ۱۳۱-۱۳۶). همچنین به باور پیروان طریقت علوی بکتاشی وسایل بکتاشیان شامل تاج الف، خرقه، چراغ، سفره، علم و سجاده از طرف خدا به پیامبر اکرم (ص) و سپس به علی مرتضی (ع) اهدا شده است. این وسایل میان فرزندان امام علی (ع) تا امام رضا (ع) دست به دست شده و سپس ایشان این وسایل را به پیر ترکستان، خواجه احمد یسوی داده است و پس از آن این وسایل به شیوه‌ای کرامت‌وار نهایتاً به دست حاج بکتاش ولی رسیده‌اند (Vilayet-Name, 7). طرفه آنکه میان وفات امام رضا (ع) و احمد یسوی (م ۵۶۲ق) بیش از سه قرن فاصله وجود دارد.

برای برگزاری آیین جم نیز دوازده خدمت به نام بعضی از ائمه شیعه(ع) و چهارده معصوم مورد نظر علوی بکتاشی‌ها و برخی اشخاص گمنام (همه فرزندان علی(ع)) نامگذاری شده است. به اعتقاد علوی بکتاشی‌ها این آیین نخستین بار توسط امام علی (ع) و سپس فرزندان او برگزار شده است. این دوازده خدمت عبارتند از: طریقت‌چی، امام حسن (ع)؛ فراش، امام حسین (ع)؛ سلمانی، محمد بن حنفیه؛ ذاکر، عبدالصمد بن علی؛ سفره‌چی، عبدالواحد بن علی؛ ابریق‌چی، سلمان فارسی؛ ساقی میدان، طیب بن علی؛ خادم میدان، عبدالمعین؛ خادم، عبدالله بن علی؛ نگهبان، عبدالکریم بن علی؛ چراغچی، اکبر بن علی؛ و دربان، عبدالجلیل بن علی (Shindeldecker,)

180, 1996). بیشترین اشاره به نام امام علی(ع) در دعاها یا گلبانگ‌هایی می‌آید که در مراسم جم خوانده می‌شوند. در این مراسم که در روزهای یکشنبه در تکیه‌های بکتاشی برگزار می‌شود، بارها به نور نبی، کرم علی و پیر طریقت حاج بکتاش ولی ارجاع داده می‌شود (Atalay, 1991, 19). در بیشتر خانه‌ها و همه تکیه‌های بکتاشیان نیز تصویر حضرت علی(ع) در حالیکه ذوالفقار را در دست دارد، تصاویری از پنج تن، حضرت محمد (ص)، امام علی(ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن و امام حسین (ع)، به چشم می‌خورد.

پیروان طریقت علوی بکتاشی علاوه بر آیین جم، در مناسبت‌های مهم نیز مراسمی برگزار می‌کنند. در این میان عید نوروز و ماه محرم از اهمیت خاصی برخوردارند. آنها عید نوروز را، که مطابق با نوروز ایرانی در اول فروردین ماه است، روز تولد امام علی(ع) و نیز سالگرد ازدواج وی با حضرت فاطمه (س) می‌دانند. به باور علوی بکتاشی‌ها، در نوروز رویدادهای مهمی رخ داده است. مثلاً در این روز یوسف از چاه بیرون آمد و خداوند زمین را خلق کرد (Shindeldeker, 1996, 13). آنها معتقداند که در نوروز نبوت و ولایت یکی می‌شوند و به همین دلیل، این روز را «نوروز سلطان» می‌گویند. بکتاشیان در این روز مراسم جم را برگزار می‌کنند و به سماع و خواندن اشعاری در مدح امام علی(ع) می‌پردازند. ماه محرم هم در میان پیروان طریقت علوی بکتاشی از اهمیت خاصی برخوردار است. علویان ده روز اول ماه محرم را روزه می‌گیرند و از غروب روز نهم تا غروب روز دهم تشنگی امام حسین(ع) و یارانش را یاد می‌کنند. آنگاه در غروب روز دهم با آب و تربت امام حسین(ع) روزه خود را افطار، و مراسمی به نام عاشورا برگزار می‌کنند. در این مراسم غذای ویژه‌ای پخته می‌شود که پس از نوحه‌سرایی برای شهادت امام حسین(ع) در میان عزاداران توزیع می‌شود (امامی خویی، ۱۳۹۰، ۳۱۴، ۱۳۶).

نتیجه‌گیری

به رغم مرکزیت نام و شخصیت امام علی(ع) در طریقت علوی بکتاشی، که گاه در میان برخی گروههای علوی سبب اعتقادات غلوآمیزی شده و به مرز الوهیت رسیده است، نمی‌توان آن را به همه پیروان این طریقت تعمیم داد. جایگاه امام علی(ع) در عقاید و رسوم علوی بکتاشی گاه به شعائر شیعی شباهت دارد و گاه به مکاتب صوفیانه‌ای چون قلندریه و مولویه نزدیک است. در این میان، برخی از باورها در مورد حضرت علی(ع) اختصاص به طریقت علوی بکتاشی دارد. تفوق

امام علی (ع) بر پیامبر اکرم در معراج، حمل و تشیع پیکر امام علی (ع) پس از شهادت به دست خود وی، و تصویر رابطهٔ پیامبر (ص) با علی (ع) چون خضر و موسی به علوی بکتاشی‌ها از جمله باورهای خاص علوی بکتاشی‌هاست. آنها در اعتقاد به حقیقت محمدیه و انسان کامل شبیه سایر مکاتب صوفیانه‌اند و در اظهار شعائر دینی به تشیع نزدیک‌اند. اگر چه علوی بکتاشی‌ها مناسبت‌های شیعی همچون غدیر و عاشورا را ارج می‌نهند، اما در چگونگی وقوع غدیر و در برگزاری مراسم عاشورا با شیعیان متفاوت‌اند. با این همه، شخصیت امام علی (ع) نه تنها در ادبیات علوی بکتاشی محوریت دارد، بلکه در شکل‌گیری رسمی چون «مصاحبت» و برگزاری مراسم جم نقش مهم و اساسی دارد.

۱۱۷

پژوهشنامهٔ ادیان

منابع:

- اجاق، احمد یاشار، «بالیم سلطان»، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ج ۲.
- امامی خوئی، محمد تقی (۱۳۹۲)، *ترکان، اسلام و علوی گری بکتاشی گری در آناتولی*، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- مخبر دزفولی، فهیمه (۱۳۸۹)، *پیدایش طریقت علوی بکتاشی در آناتولی*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- مخبر دزفولی، فهیمه (۱۳۹۶)، «تشیع امامی و پیدایش طریقت علوی بکتاشی در آناتولی»، *پژوهشنامه ادیان*، شماره ۲۱.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمهٔ احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ولی، شهاب (۱۳۸۹)، «مقام پیر در فرمان منسوب به امام صادق (ع)»، *جاودان خرد*، شماره ۱۴.
- ولی، شهاب (۱۳۸۵)، «نگاهی به فرمان منسوب به امام صادق»، *مسکویه*، شماره ۵.
- Aktas, Ali (2005), *Hunkar Hacı Bektas Veli, Alevilik Bektasi Arastimarlari Sitesi*, Istanbul.
- Atalay, Besim (1991), *Bektasilik ve Edebiyati*, Istanbul.
- Birge, John Kingsley (1965), *The Bektashi Order of Dervishes*, London.
- Çelenk, Mehmet (2021) "Bir Hak Dindarlığı Örneği Olarak Anadolu Alevîliği: Tarih, İnanç Ve Uygulama", *Halk İnanışları Ve Uygulamaları, Niyazi Akyüz İhsan Çapcıoğlu (ed.), Ankara, Pp. 371- 405.*

- (ترجمه این مقاله در پایگاه «مطالعات عثمانی» در تاریخ دوم بهمن ۱۴۰۳ موجود بوده است).

- Fiğlali, Ethem Ruhi (1990), *Türkiyede Alevilik ve Bektasilik*, Ankara.
- Golpınarlı, A. (1961), *Yunes Emre ve Tasavvuf*, Istanbul.
- Golpınarlı, A. (1992), *Alevi Bektasi Nefesleri*, Istanbul.
- Golpınarlı, A. (1995) *Vilayetname- Manakıbı Hacı Bektaş'ı Veli*, Istanbul.
- Kehi Bodrog, Kristinia (1995), "The Significance of musahiblik among the Alevis", *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Collected Papers of the Symposium, Berlin.
- Melikoff, Irene (1998), *Hadji Bktach: Un mythe ses avatars*, Leiden.
- Ocak, A. Y. (2000), "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, vol. 64, No. 239, Pp. 129- 160.
- Özcan, S. (2011), *Alevilik Sorunları*, Yorum Press, Ankara.
- Shindeldecker, J. (1996), *Turkish Alevis today*, Shahkulu, Istanbul.
- Tscudi, R. (1986), "Bektashiyya", *Encyclopedia of Islam* (2nd Edition), Leiden, vol. 1, Pp. 1161- 1163.
- Yaman, Ali & A. Erdemir (2006) *Alevism-Bektashism: A Brief Introduction*, İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi, Istanbul.

Investigating the Origin of the Political Authority of Christian Leaders and the Position of Catholic Christianity

Mohammad Reza Karimi Vala

Faculty Member of the Islamic Studies, Department at Qom University, Qom, Iran,
(Corresponding author), r.karimivala@qom.ac.ir

Ahmad Aghaei Meybodi

Professor at Farhangian University, Yazd, Iran, aghaiahmad@gmail.com

۱۱۹

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Political authority and its origins are fundamental issues in the formation of a political community. Christian theologians, in accordance with their worldview and the ideology based on it, have sought to provide a coherent theory in this regard. Among them, Catholic thinkers throughout different eras have held varying opinions. The central question of this research is the basis of the political authority of Jesus Christ and his successors, in addition to religious authority, within Catholic Christianity. This study is conducted using a documentary-analytical method and examines the views of various scholars from different periods of Catholicism. It demonstrates that many of them believe that any form of political legitimacy originates from God, who is the absolute ruler of the universe. He is the one who has delegated the right of sovereignty and political authority to Jesus Christ and, after His ascension, to His successors, including the apostles and bishops, so that they may either govern themselves or legitimize the rule of kings. Therefore, any form of governance that is not based on these two foundations is considered illegitimate and unlawful.

Keywords: Political Authority, Legitimacy of Government, Christianity, Catholicism, Religious Governance.

بررسی خاستگاه اقتدار سیاسی پیشوایان مسیحی و موضع مسیحیت کاتولیک^۱

احمد آقایی میبیدی^۳

محمدرضا کریمی والا^۲

۱۲۰

پژوهشنامه ادیان

چکیده

اقتدار سیاسی و خاستگاه آن، از مسائل بنیادین در شکل‌گیری یک جامعه سیاسی است. اندیشمندان الهیات مسیحیت، مطابق با جهان‌بینی و ایدئولوژی مبتنی بر آن، کوشیده‌اند نظریه‌ای متقن در این رابطه ارائه دهند. در این میان، اندیشمندان کاتولیک در ادوار مختلف، صاحب نظری متفاوت هستند. پرسش محوری این پژوهش، مبنای اقتدار سیاسی عیسی مسیح و وارثان آن حضرت، علاوه بر اقتدار دینی، در مسیحیت کاتولیک است. این پژوهش به روش اسنادی - تحلیلی انجام شده و با بررسی نظرات صاحب‌نظران مختلف در دوره‌های گوناگون کاتولیک، نشان می‌دهد که به اعتقاد بسیاری از آن‌ها، هر نوع مشروعیت سیاسی از خداوند، که حاکم مطلق جهان است، نشأت می‌گیرد. اوست که حق حاکمیت و اقتدار سیاسی را به عیسی مسیح و پس از عروج او به جانشینانش، از جمله رسولان و اسقفان، تفویض کرده است تا یا خود عهده‌دار امور شوند یا به حکومت پادشاهان مشروعیت دهند. بنابراین، هر نوع حاکمیتی که بر این دو مبنای استوار نباشد، نامشروع و غیرقانونی تلقی می‌شود.

کلیدواژه: اقتدار سیاسی، مشروعیت حکومت، مسیحیت، کاتولیک، حکومت دینی

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳

۲. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول): r.karimivala@qom.ac.ir

۳. استاد دانشگاه فرهنگیان یزد، یزد، ایران
aghaiahmad@gmail.com

مقدمه

یکی از مسائل کلیدی در هر نظام سیاسی، مفهوم اقتدار است. اندیشمندان سیاسی با توجه به جهان‌بینی و ایدئولوژی‌های مختلف خود، از زوایای گوناگون به این موضوع پرداخته و نظرات متفاوتی را ارائه کرده‌اند. تأثیر قوت و ضعف این دیدگاه‌ها بر رشد و افول تمدن‌ها بسیار چشمگیر است و سرنوشت یک ملت در جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی به نوع نگرش به قدرت و مشروعیت آن و همچنین دامنه آن وابسته است.

در دنیای مسیحیت، نظرات متفاوتی درباره مقوله اقتدار سیاسی وجود دارد و فرقه‌های مسیحی در این زمینه توافق نظر ندارند. کلیسای ارتدوکس دین و سیاست را از یکدیگر تفکیک کرده و اقتدار سیاسی را به عهده امپراتور می‌گذارد و با پادشاهی اسقفان مخالف است (McGuckin, 2008, p. 380). کلیسای پروتستان نظریه «پادشاهی کشیش» را رد می‌کند و معتقد است مسیحیان باید از دخالت در امور سیاسی پرهیزند (McGuckin, 2008, p. 380). در کلیسای کاتولیک نیز نظرات گوناگونی درباره اقتدار سیاسی وجود دارد. در طول تاریخ، برخی از اندیشمندان از اقتدار سیاسی اسقفان حمایت کرده‌اند، در حالی که عده‌ای دیگر با این دیدگاه مخالفت کرده‌اند.

اما پیش از ورود به بحث اصلی، ضروری است توضیحاتی درباره اصطلاح‌های «کلیسای کاتولیک» و «اقتدار» ارائه شود. کلیسای کاتولیک به معنای کلیسای جامع و مادر همه کلیساها است (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۵۸) این کلیسا دارای قدمتی دوهزار ساله است و مدعی است که بهترین تبیین از حضور خدا در جهان را ارائه می‌دهد. همچنین، به‌عنوان جریان اصلی مسیحیت، تنها محور نجات و رستگاری و صاحب اقتدار بر سایر کلیساها به شمار می‌آید (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۷۵، ص ۱۲۰). کلیسای کاتولیک، حجیت خود را به‌صورت سلسله‌وار به پطرس، جانشین عیسی مسیح، می‌رساند. کلیدی‌ترین جمله‌ای که در کتاب مقدس به نقل از عیسی مسیح درباره کلیسا آمده، این است: «و من نیز به تو می‌گویم که تو پطرس هستی و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت» (انجیل متی ۱۶: ۱۸). اسقف در کلیسای کاتولیک به‌عنوان مقام عالی‌رتبه دینی، مسئول رهبری و نظارت بر یک منطقه خاص است. وظایف او شامل هدایت روحانی مؤمنان، نظارت بر کلیساها، آموزش کشیشان، نمایندگی کلیسا در جامعه و حفظ وحدت کلیسا می‌باشد. اسقف‌ها معمولاً از میان کشیشان انتخاب می‌شوند و به‌عنوان جانشینان رسولان و حاملان سنت‌های دینی شناخته می‌شوند (لین، ۲۰۱۰، صص ۴۴-۴۵).

اما «اقتدار» در لغت به معنای قدرت یافتن و قدرت داشتن است (عمید، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴). معادل این واژه در زبان انگلیسی، «Authority» است. فرهنگ آکسفورد این واژه را به چند معنا تعریف کرده است:

۱. حق یا قدرت فرمان دادن، تصمیم گرفتن و به تمکین در آوردن؛
 ۲. شخص یا سازمانی که قدرت و کنترل سیاسی یا اجرایی را داراست؛
 ۳. قدرت تفوق بر دیگران، به ویژه به دلیل داشتن عادت فرماندهی یا داشتن علم قابل قبول در مورد یک موضوع (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2010). از دیدگاه وینسنت، «آتوریت» به معنای برخورداری از میزانی رسمی از قدرت و فرمانبرداری دیگران است و شامل احراز برخی وظایف خاص در چارچوب مقررات مربوطه می باشد (وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۶۷).
- باتوجه به معنای دوم فرهنگ آکسفورد که «آتوریت» را به معنای شخص صاحب حق فرمان دادن تعریف کرده است، می توان اقتدار مورد نظر در این نوشتار را به این شکل تعریف کرد: شخصی مورد اعتماد که شایستگی و مشروعیت لازم برای فرمان دادن را دارد و دیگران باید به او مراجعه کرده و از او تبعیت کنند.

اما در مورد پیشینه بحث، کسانی که به این موضوع پرداخته اند، عمدتاً به نقد عملکرد کلیسا در قرون وسطی اشاره کرده اند. برای مثال، در کتاب «مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده های میانه» نوشته سید جواد طباطبایی، با نگاهی انتقادی به بررسی اقتدار پاپ ها در قرون وسطی پرداخته شده است، اما به مبانی اقتدار سیاسی عالمان و نظرات موافق و مخالف کمتر توجه شده و از تفکیک عملکرد اربابان کلیسا از مبانی دینی مسیحیت غفلت شده است. در مقاله «قدرت و عصمت پاپ از دیدگاه مسیحیت» نوشته محمدرضا جواهری، به خوبی به توصیف اقتدار و عصمت پاپ در قرون وسطی پرداخته شده، اما دلایل الهیاتی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین در کتب علوم سیاسی، به تئوکراسی و حکومت دینی در مسیحیت پرداخته شده، اما دلایل الهیاتی به دقت مورد بررسی قرار نگرفته است. در منابع لاتین نیز مطالب متعددی درباره تئوکراسی و حکومت کلیسا وجود دارد که غالباً به نقد عملکرد کلیسا در قرون وسطی پرداخته اند و اصل بحث مشروعیت اقتدار سیاسی عالمان تحت تأثیر عملکرد کلیسا قرار گرفته است. بسیاری از نویسندگان معاصر نیز در زمره منتقدان این نظریه قرار دارند. از جمله این کتاب ها می توان به «The Byzantine Theocracy» نوشته استیون رانسیمن اشاره کرد که به تئوکراسی بیزانسی و حکومت خدا بر روی

زمین، باورهای مردم و کاهنان و فروپاشی تئوکراسی در بیزانس پرداخته است، اما به اقتدار سیاسی عالمان دینی و مشروعیت آنها به تفصیل نپرداخته و عمدتاً بحث حول حکومت امپراتوران مسیحی است. جان گروشی نیز در کتاب «Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order» به نقش تاریخی مسیحیت در توسعه دموکراسی می‌پردازد، اما به‌ندرت اقتدار سیاسی عالمان را بررسی می‌کند. ژان هانی نیز در کتاب خود به نام «Sacred Royalty» به رابطه تاریخی بین سلطنت و کلیسا می‌پردازد و بررسی می‌کند که چگونه سیستم‌های سیاسی تحت تأثیر اقتدار دینی در طول تاریخ قرار گرفته‌اند. این اثر دیدگاه‌هایی درباره ماهیت اقتدار سیاسی از منظر جوامع باستانی و مدرن ارائه می‌دهد. جوزف شاو نیز در کتاب خود به نام «Defence of Monarchy: Catholics under a Protestant King» نقش سلطنت را در سنت کاتولیک بررسی می‌کند و پیامدهای آن را برای اقتدار سیاسی، به‌ویژه در زمینه‌هایی که سلطنت با آموزه‌های کاتولیک هم‌راستا نیست، تحلیل می‌کند. کریستوفر آ. فرارا نیز در کتاب خود با عنوان «Liberty, the God That Failed» به نقد دولت سکولار پرداخته و زمینه تاریخی اقتدار سیاسی را از منظر کاتولیک بررسی می‌کند و استدلال می‌کند که باید به یک دیدگاه یکپارچه‌تر از کلیسا و دولت بازگشت.

در این مقاله تلاش می‌کنیم با استفاده از شیوه اسنادی-تحلیلی، اقتدار سیاسی پیشوایان مسیحی در ادوار مختلف تاریخ کلیسای کاتولیک را بررسی کنیم. آیا عیسی مسیح علاوه بر اینکه پیشوای دینی است، پیشوای سیاسی نیز بوده است؟ پادشاهی او در عالم ملکوت قرار دارد یا در عالم ملک نیز وجود دارد؟ آیا این پادشاهی جهانی است یا آن جهانی؟ آیا به زمان آخرالزمان مربوط می‌شود یا به زمان حال؟

پس از انجام بررسی‌های لازم، قصد داریم در خصوص وارثان آن حضرت نیز موضوع را مورد تحلیل قرار دهیم. آیا رسولان و عالمان دینی علاوه بر اقتدار دینی، اقتدار سیاسی نیز دارند؟ ادله مخالفان چیست و پاسخ موافقان کدام است؟

اقتدار سیاسی در مسیحیت

در دین مسیحیت، مشروعیت حکومت از آن پروردگار است (مزامیر ۱۰۳: ۱۹) و کسانی که به نوعی از طرف خداوند مأذون یا منصوب شده‌اند، مشروعیت حکومت دارند. عیسی مسیح،

شاخص‌ترین کسی است که خداوند پادشاهی خود را به او عطا کرده است (اول تیموتائوس ۶: ۱۵). عیسی مسیح هم اقتدار دینی و هم اقتدار سیاسی داشته است و اسقفان که به صورت سلسله‌وار از آن حضرت منصوب شده‌اند، وارثان عیسی مسیح در امور دینی و سیاسی به شمار می‌روند (تیرنی، ۱۳۹۳، ص ۹۱). از این منظر، حتی پادشاهان نیز نائبان خدا بر زمین به شمار می‌روند (فاستر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۴) که به اراده الهی به حکومت رسیده‌اند (McGuckin, 2008, p. 382). البته به اعتقاد برخی، پادشاه حق حاکمیت ندارد و تنها پاپ، که جانشین پطرس رسول است، حق حاکمیت را داراست (Cunningham, 2009, p. 28). این تلقی‌ها، هرچند در متون و نگاه برخی اندیشمندان مسیحی مشاهده می‌شود، اما به‌ویژه در مورد برخی پیشوایان مسیحی، نظیر اسقفان، مورد اتفاق نیست و در ادوار مختلف شاهد تغییراتی بوده است. بدین‌روی، تبیین مشروعیت حاکمیت و کنکاش جنبه‌های مختلف آن ضروری است. در این راستا، نخست باید حاکمیت الهی را روشن سازیم، سپس نحوه اقتدار سیاسی عیسی مسیح را تبیین کنیم و در آخر به بررسی مشروعیت اقتدار سیاسی جانشینان او از رسولان و اسقفان بپردازیم.

حاکمیت خداوند

خداوند پادشاه حقیقی جهان است که بر همه امور حکمرانی دارد. در مزامیر ۱۰۳: ۱۹ آمده است: «خداوند، تخت فرمانروایی خود را در آسمان‌ها قرار داده است و از آنجا بر همه موجودات حکمرانی می‌کند». پادشاهی او تا ابد استوار خواهد ماند (دانیال ۲: ۴۴) و هرکس که از خدا اطاعت کند، از هر قوم و ملتی باشد، تابع حکومت اوست (اعمال رسولان ۱۰: ۳۴-۳۵). در کتاب اعمال رسولان اشاره شده که تحقق همه امور، حتی به صلیب کشیده شدن عیسی مسیح تحت اراده و حاکمیت الهی است: «خدا مطابق اراده و نقشه‌ای که از پیش تعیین فرموده بود، به شما اجازه داد تا به دست اجنبی‌های بی‌دین، عیسی را بر صلیب کشیده، بکشید» (اعمال رسولان ۲: ۲۳). همچنین، به اراده الهی بود که عده‌ای عضو رسولان آن حضرت شدند (افسیان ۱: ۱۱). خداوند، حاکم مطلق جهان است و عقل سلیم حکم می‌کند که انسان، مطیع حاکمیت الهی باشد تا به سعادت و آرامش هر دو سرائل آید (رومیان ۸: ۲۸). اما خداوند برای اقامه حاکمیت خویش، برخی از بندگان خویش را برگزیده و اقتدار خویش را به آنها تفویض کرده است، از جمله عیسی

مسیح: «خدای متبارک و قادر کل و واحد، شاه شاهان و سرور سروران، در زمان معین، مسیح را خواهد فرستاد» (اول تیموتائوس ۶: ۱۵) تا پادشاهی الهی را حکم فرما کند. خلاصه اینکه خداوند پادشاه حقیقی جهان است و بر همه امور حکمرانی می کند. هر کسی که از او اطاعت کند، تابع حکومتش است. حتی رویدادهایی مانند صلیب کشیده شدن عیسی مسیح تحت اراده الهی قرار دارد. خدا حاکم مطلق است و انسان باید به حاکمیت او تسلیم شود تا به سعادت برسد. او برخی از بندگانش، از جمله عیسی مسیح، را برگزیده تا پادشاهی الهی را برقرار کنند.

اقتدار سیاسی عیسی مسیح

خداوند به عنوان حاکم حقیقی، در روی زمین عیسی مسیح را به عنوان پادشاه انتخاب کرده و به او قدرت و اختیاری بخشیده است که دیگران از آن برخوردار نیستند. در انجیل متی ۲۸: ۱۸ آمده است: «تمامی قدرت در آسمان و بر زمین به من داده شده است». این قدرت شامل تصرف در کائنات و ابلاغ اوامر و نواهی الهی می شود. عیسی مسیح قدرت و کنترل بر طبیعت و جهان مادی را داراست؛ مانند شفا دادن بیماران، زنده کردن مردگان و آرام کردن طوفان (انجیل مرقس ۴: ۳۹-۴۰).

اما راجع به شریعت، عیسی مسیح به رعایت دقیق دستورات تورات و کتب انبیا دستور می دهد و رسالت خود را تکمیل آنها برمی شمرد: «گمان مبرید که آمده ام تا تورات یا صُحُف انبیا را باطل سازم؛ نیامده ام تا باطل نمایم؛ بلکه تا تمام کنم» (انجیل متی ۵: ۱۷). حال سؤال این است که آیا عیسی مسیح اقتدار سیاسی نیز داشته است؟ به عبارتی، آیا عیسی مسیح پادشاه زمینی نیز بوده است یا فقط پادشاه آسمانی است؟ متفکران مسیحی در این زمینه اختلاف نظر دارند که در ادامه ادله آنها می آید.

ادله مخالفین اقتدار سیاسی عیسی مسیح

برخی مخالف اقتدار سیاسی عیسی مسیح هستند و برای ادعای خود ادله ای را اقامه کرده اند:

۱. **مسیحیت دین سیاسی نیست:** برخلاف یهودیت و اسلام، مسیحیت به تشکیل یک جامعه مجزا یا ارائه اصولی برای حکومت داری فراخوان نداده است. بلکه تأکید دارد که مسیحیان تا زمانی که مجبور به ترک اصول عقاید خود نیستند، باید شهروندان خوبی در جامعه سیاسی باشند.

این دیدگاه نشان می‌دهد که مسیحیت بیشتر بر روی جنبه‌های معنوی و اخلاقی تمرکز دارد تا بر روی جنبه‌های سیاسی و حکومتی (White, 2003, p. 60).

۲. **دعوی جهان‌شمولی دین:** وقتی دینی داعیه جهان‌شمولی دارد، برای اینکه بتواند در مناطق مختلف رشد و حیات داشته باشد، نمی‌تواند وارد سیاست شود. اگر دین به سیاست وارد شود، در این صورت شامل عده خاصی می‌شود که باید جامعه مجزا با قوانین خاص سیاسی خود داشته باشند. این امر می‌تواند باعث شود که معنویت خالص از بین برود و دین به ابزاری برای قدرت و کنترل تبدیل شود (White, 2003, pp. 61-62).

۳. **دعوت عیسی مسیح به سلطنت الهی:** عیسی مسیح فرستاده شد تا یهودیان را به بازگشت به سلطنت الهی و غیریهودیان را به پذیرش آن ترغیب کند. سلطنتی که در دوران پادشاهی داوود به اوج خود رسید، ولی با خرابی معبد سلطنت الهی کم‌رنگ شد. یهودیان امیدوارند از نسل داوود مسیح ظهور کند و به احیای سلطنت الهی پردازد. اما احیای سلطنت الهی به معنای برپایی سلطنت در این جهان نیست، بلکه از آن جهان دیگری است (هابز، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵). به همین دلیل، تعالیم عیسی نه با تعالیم یهودیان مغایرت داشت و نه با قوانین قیصر. او تشویق می‌کرد که هم مطیع صاحبان کرسی موسی باشند (انجیل متی ۲۳: ۲-۳) و هم مطیع قیصر (انجیل مرقس ۱۲: ۱۷). این رویکرد نشان می‌دهد که عیسی مسیح به دنبال ایجاد یک سلطنت سیاسی در این جهان نبود، بلکه بر روی معنویت و ارتباط با خدا تأکید داشت.

۴. **دوگانگی پادشاهی:** وجود دو شهر آسمانی و زمینی به این معناست که هر کدام دارای اصول و ارزش‌های خاص خود هستند (ر.ک: آگوستین قدیس، ۱۳۹۱). عیسی مسیح نیز گرچه «پادشاه پادشاهان» است (مکاشفه یوحنا ۱۷: ۱۴)؛ اما او «پادشاه شهر خدا» است. پادشاهی شهر خدا امری متفاوت از پادشاهی شهر زمینی است.

به طور خلاصه خداوند عیسی مسیح را به عنوان پادشاه زمین انتخاب کرده و به او قدرتی داده است که شامل کنترل بر طبیعت می‌شود. عیسی بر رعایت شریعت تأکید دارد و رسالتش را تکمیل کردن آن می‌داند. اما برخی متفکران مسیحی معتقدند که او اقتدار سیاسی ندارد و دلایلشان شامل این موارد است: مسیحیت دین سیاسی نیست و بر جنبه‌های معنوی تأکید دارد، دین جهانی نمی‌تواند به سیاست وارد شود، دعوت عیسی به سلطنت الهی به معنای برپایی سلطنت در این جهان نیست، و وجود دوگانگی پادشاهی آسمانی و زمینی نشان‌دهنده اصول و ارزش‌های متفاوت آنهاست.

پاسخ به ادله مخالفین، در کنار ادله موافقین، در بحث بعدی ارائه خواهد شد.

ادله موافقین اقتدار سیاسی عیسی مسیح

موافقان اقتدار سیاسی عیسی مسیح ادله خود را به این صورت بیان کرده‌اند:

۱. **مسیحیت به عنوان دین سیاسی:** بشارت به ملکوت الهی در کلام عیسی مسیح جنبه سیاسی داشت (Chilton & Neusner, 1999, p. 39). به همین دلیل، حضرت یحیی به خاطر بشارت به آن شهید شد و عیسی مسیح دستگیر و به صلیب کشیده شد. اگر عیسی مسیح ارتباطی با حکومت نداشت، حکومت نیز با او کاری نداشت. اما وقتی او به شدت رهبران دینی خودپسند و ریاکار را مورد انتقاد قرار می‌دهد (انجیل متی ۲۳: ۱۳-۳۶؛ انجیل لوقا ۱۱: ۳۹-۵۴) و به هیرودیس پادشاه لقب «روباه» می‌دهد (انجیل لوقا ۱۳: ۳۲)، دشمنی‌ها آغاز می‌شود.

۲. **ملکوت خدا به عنوان امری نزدیک:** ملکوت خدا که عیسی مسیح بشارت داد، امری آخرالزمانی نبود. او اعلام کرد که «ملکوت خدا نزدیک است» (انجیل مرقس ۱: ۱۵) و به شاگردانش فرمود: «بعضی از شما که الان در اینجا ایستاده‌اید، پیش از مرگ، ملکوت خدا را با تمام شکوهش خواهید دید» (انجیل مرقس ۹: ۱). او این مطلب را به صورت معماگونه بیان کرد تا غیر از پیروانش متوجه آن نشوند (انجیل مرقس ۴: ۱۱). عیسی فرمود ملکوت خدا بین شماس (انجیل مرقس ۴: ۱۱) و آن در زمان او آغاز شد، نه اینکه در آخرالزمان آغاز خواهد شد (انجیل متی ۱۲: ۲۸) زیرا آن حضرت می‌فرماید: «اگر من بوسیله روح خدا، ارواح ناپاک را بیرون می‌کنم، پس بدانید که ملکوت خداوند در میان شما آغاز شده است» (انجیل متی ۱۲: ۲۸). اما فراگیری ملکوت خدا، در زمانی نامشخص خواهد بود که انسان باید برای آن زمان آماده باشد (انجیل متی ۲۴: ۴۳).

۳. **ملکوت خدا به صورت پادشاهی در زمین:** عیسی مسیح گرچه در دوران خود نتوانست حکومت تشکیل دهد، اما او پادشاهی داوود را احیا خواهد کرد: «خداوند تخت سلطنت جدش داود را به او واگذار خواهد کرد تا برای همیشه بر قوم اسرائیل سلطنت کند» (انجیل لوقا ۱: ۳۲-۳۳). در تمثیلی، او خواهد آمد تا علف‌های هرزه را از گندم جدا کرده و بسوزاند (انجیل متی ۱۳: ۲۴-۳۱). قبل از آغاز پادشاهی زمینی عیسی، شیطان که از آسمان سپاهیان خود را رهبری می‌کند،

به زمین خواهد افتاد (انجیل لوقا ۱۰: ۱۸) و مسیح با لشکریان خود از آسمان فرود خواهد آمد و آنان را به دریاچه آتش خواهد افکند (مکاشفه یوحنا ۲۱: ۸).

۴. **دستور به تهیه شمشیر:** عیسی مسیح به یارانش دستور داد که شمشیر تهیه کنند، حتی اگر مجبور باشند لباس خود را بفروشند (انجیل لوقا ۲۲: ۳۶-۳۸). او فرمود هرکس به فکر نجات جان خود باشد و آمادگی برای شهادت نداشته باشد، خود را هلاک ساخته است (انجیل مرقس ۸: ۳۴-۳۵؛ انجیل متی ۱۰: ۳۷-۳۹؛ انجیل لوقا ۹: ۲۳-۲۵). این آمادگی برای شهادت نشان از مأموریت زمینی و اقتدار سیاسی آن حضرت دارد.

۵. **توصیه به پرداخت مالیات:** عیسی مسیح به یارانش توصیه می‌کند که مال قیصر را به قیصر بدهند و مال خدا را به خدا (انجیل متی ۲۲: ۲۱؛ انجیل مرقس ۱۲: ۱۷؛ انجیل لوقا ۲۰: ۲۵). این توصیه برای جلوگیری از درگیری و خشونت است و یک مسیحی به اختیار خود حق ندارد به حاکمان مالیات بدهد (Tolstoy, 1894, p. 6).

۶. **ترجمه دقیق سخن عیسی:** در ترجمه‌های کتاب مقدس آمده است که عیسی مسیح فرمود: «من یک پادشاه دنیوی نیستم» (انجیل یوحنا ۱۸: ۳۶). اما ترجمه دقیق از نسخه یونانی این سخن به این صورت است: «ouk estin ek tou kosmou» که به معنای «من جزء این نظام یا سیستم نیستم» است. عیسی نفرموده است که حاکمیت خدا غیرزمینی است، بلکه او می‌فرماید پادشاهی خدا مانند پادشاهی دیگر پادشاهان روی زمین نیست (Aslan, 2013, p. 125).

۷. **ارتباط ملکوت آسمانی و زمینی:** از نظر عقلی، حتی اگر ملکوت الهی آسمانی باشد، به دلیل ارتباط مُلک و ملکوت و نیز جسم و روح، پادشاهی آسمان جدای از پادشاهی زمین نیست. برای رسیدن به سعادت معنوی، لازم است که امور مادی انسان تحت تدبیر الهی باشد و نه تحت اطاعت پادشاهان بی‌خدا و دور از معنا و معنویت.

۸. **شرایط زمانی عیسی مسیح:** عدم فعالیت سیاسی آن حضرت را باید به دلیل شرایط زمانی او دانست. عیسی مسیح به دلیل تحت تعقیب بودن از طرف یهودیان و دیگر دشمنان، تلاش کرد تا

برای حفظ اصل آیین خود درگیری ایجاد نکند و بهانه‌ای به دشمنان ندهد. به همین دلیل به یاران خود دستور داد که در درگیری‌ها کوتاه بیایند تا اوضاع بدتر نشود (انجیل متی ۵: ۲۵-۲۶). بنابراین، عیسی مسیح دارای مأموریت سیاسی زمینی از طرف خداوند بود و اگر فرصت برقراری عدالت زمینی و برپایی حکومت الهی را پیدا می‌کرد، قطعاً دریغ نمی‌کرد. اما به دلیل مدت کوتاه سه ساله رسالتش و عدم فراهم آمدن شرایط اجتماعی و سیاسی، مجال آن را نیافت. پس از اثبات اقتدار سیاسی عیسی مسیح، این سؤال پیش می‌آید که پس از عروج آن حضرت، تکلیف اقتدار سیاسی چه می‌شود؟ آیا جانشینان او، اعم از رسولان، اسقفان و کشیشان، علاوه بر اقتدار دینی، اقتدار سیاسی نیز دارند؟ در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت.

اقتدار سیاسی رسولان

عیسی مسیح شاگردانی داشت که برای رساندن پیام خود و برپایی ملکوت الهی بر روی زمین فرستاده می‌شدند و به آن‌ها رسولان گفته می‌شود (انجیل لوقا ۱۰: ۱-۹). برای تقویت مأموریت رسولان، خداوند به آن‌ها عطایای روح القدس و اقتدار کاریزماتیک عطا کرد: «خدا نیز با علامات، کارهای شگفت‌انگیز، معجزات گوناگون و عطایایی که روح القدس مطابق اراده خود می‌بخشد، صحت کلام ایشان را ثابت نمود» (نامه به عبرانیان ۲: ۴). رسولان، وارثان عیسی مسیح بودند و گرچه مانند او مردم را در امور دنیوی به حاکمان سیاسی ارجاع می‌دادند، چنان‌که پطرس رسول به مردم گفت: «به‌خاطر خداوند، از مقامات کشور اطاعت نمایید، خواه از رهبر مملکت و خواه از مأمورین دولت که از سوی رهبر منصوب شده‌اند» (رساله اول پطرس ۲: ۱۳-۱۴). پولس نیز که بعداً خود را رسول عیسی مسیح معرفی کرد، نوشت: «مطیع دولت و قوانین آن باشید؛ زیرا آن را خدا برقرار کرده است. در تمام نقاط جهان، همه دولت‌ها را خدا بر سر قدرت آورده است. پس هر که از قوانین کشور سرپیچی کند، در واقع از خدا سرپیچی کرده است و البته معجزات خواهد شد» (نامه به رومیان ۱۳: ۱-۲). مطابق این دیدگاه حکومت پادشاهان از جانب خداوند مشروعیت دارند و خداوند پادشاهان را برای برقراری نظم و اجرای عدالت برگزیده است. البته آنها باید نسبت به قوانین الهی نیز پایبند باشند.

اما همان‌طور که اشاره شد، عیسی مسیح با توجه به زمانه خود - که اختیار گرفتن زمام امور سیاسی در آن قابل تصور نبود - مردم را به اطاعت از حاکمان توصیه کرد. این شرایط نیز در دوره رسولان

(۳۰ تا ۱۰۰ میلادی) ادامه داشت؛ از این رو، آن‌ها نیز به اطاعت از حاکمان دعوت کردند. اما وقتی کلیسا زمینه اعمال اقتدار سیاسی را یافت، با قدرت به تبیین الهیاتی و اقامه اقتدار سیاسی خود پرداخت.

اقتدار سیاسی اسقفان در مسیحیت کاتولیک

در مسیحیت، به طور کلی سه شاخه اصلی و رایج وجود دارد: کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان. این سه شاخه در نگرش به اقتدار سیاسی اسقفان نظرات متفاوتی دارند. در کلیسای ارتدوکس، دین و سیاست از یکدیگر تفکیک شده‌اند و اقتدار سیاسی به عهده امپراتور است؛ او حق دخالت در امور کلیسا را ندارد (McGuckin, 2008, p. 14). کلیسای ارتدوکس به شدت مخالف پادشاهی اسقفان است (McGuckin, 2008, p. 380) و پادشاه را برگزیده الهی می‌داند (McGuckin, 2008, p. 382). کلیسای پروتستان، که در قرن ۱۶ میلادی شکل گرفت، نظریه «پادشاهی کشیش» را رد می‌کند و بر این باور است که مسیحیان باید از دخالت در امور سیاسی پرهیز کنند (McGuckin, 2008, p. 380). کلیسای پروتستان مخالف مقام پاپی و سلسله مراتب کلیسایی است؛ از این رو بحث از اقتدار سیاسی اسقفان در آن جایگاهی ندارد. بسیاری از مخالفان اقتدار سیاسی اسقفان در مسیحیت نیز از همین کلیسای پروتستان هستند.

در کلیسای کاتولیک نیز نظرات درباره اقتدار سیاسی اسقفان متفاوت است. در طول تاریخ، برخی از اندیشمندان از اقتدار سیاسی اسقفان حمایت کرده‌اند و برخی دیگر مخالف آن بوده‌اند. در ادامه، به بررسی اقتدار سیاسی اسقفان در ادوار مختلف تاریخ کلیسای کاتولیک خواهیم پرداخت.

بررسی اقتدار سیاسی اسقفان در دوره قسطنطین

جریان دوری مسیحیت از سیاست، تا دوران جفا در مسیحیت اولیه وجود داشت. پس از تخریب دوم معبد سلیمان در سال ۷۰ میلادی و تا صدور فرمان میلان در سال ۳۱۳، دوران جفا نامیده می‌شود (Holloway, 2004, p. 13)؛ اما با ظهور قسطنطین و سیطره او بر کلیسا، فرمان میلان مبنی بر آزادی و امنیت دینی مسیحیان در امپراتوری رم صادر شد و خدمات زیادی به مسیحیان ارائه شد؛ اما امپراتور که حاکمیت سیاسی را به عهده داشت، کم‌کم حاکمیت دینی را نیز از وظایف خود دانست و ریاست شوراهای مسیحی را به عهده گرفت (میلر، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵).

امپراتور به عنوان نایب خدا بر روی زمین، وظیفه حفاظت و حمایت از کلیسا و نیز ریاست بر آن داشت (ویور، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱) و اصطلاح «سزار-پاپیسم» (Caeseropapism) برای اشاره به اقتدار قدرت سکولار بر قدرت معنوی وضع شد (Geanakoplos, 1966, p. 171).

برخی مانند اِرنل کِرنز (Earl Cairns) معتقدند که این پیوند میان مسیحیت و سیاست باعث ازبین رفتن خلوص و پاکی مسیحیت شد (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۳) و نزدیکی کلیسا و دولت، بیش تر از آن که حامل برکات برای کلیسا بوده باشد، حامل نکات منفی بوده است (کرنز، ۱۹۹۴، ص ۹۹).

به بیان هانس کونگ، الهیدان کاتولیک معاصر، قسطنطین خود را به عنوان اسقف اعظم می دانست و حق انحصاری قانون گذاری در مسائل کلیسایی را داشت. او بدون مشورت با اسقفان، شورای کلیسایی اول را در نیقیه برگزار کرد. ادعا شده است که امپراتور، شهر رم و نیمه غربی امپراتوری را به عنوان هدیه به اسقفان رم واگذار کرده است؛ اما این ادعا به عنوان یک سند جعلی شناخته شده است. در حقیقت، او به دلیل درگیری با شرق، اختیار امور دینی و مدنی را به روحانیون کلیسا واگذار کرد. (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

حاصل آنکه در دوران جفا، مسیحیت از سیاست دور بود تا اینکه قسطنطین با صدور فرمان میلان، آزادی دینی را فراهم کرد و حاکمیت دینی را نیز به عهده گرفت. این وضعیت به «سزار-پاپیسم» معروف شد. قسطنطین شورای نیقیه را بدون مشورت با اسقفان برگزار می کرد و در نهایت، اسقفان نه تنها اقتدار سیاسی نیافتند، بلکه اقتدار دینی شان نیز تضعیف شد.

بررسی اقتدار سیاسی اسقفان در قرون وسطی

دوره تاریخ اروپا از قرن پنجم تا پانزدهم میلادی، که به عنوان قرون وسطی شناخته می شود، اوج قدرت و تأثیر کلیسای کاتولیک است. کلیسا مدعی بود که از سوی خداوند از چنان اقتداری برخوردار است که می تواند بر مردم حکومت الهی داشته باشد و تنها در برابر خداوند مسئول هست و نه مردم. وظیفه مردم اطاعت بی چون و چرای از کلیساست (رحیق اغصان، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸) امپراتور نیز فرزند کلیسا هست و نه فوق کلیسا (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹، ص ۲۱). اسقف های سده پنجم ادعای تفوق عام را آن قدر تکرار کردند تا به اصول کاتولیکی درآمد (کونگ، ۱۳۸۴، صص ۹۲-۹۳). کلیسا ادعا کرد که باید امپراتور از سوی او منصوب شود و

اجرای دستورات کلیسا را بر عهده داشته باشد. در سال ۸۰۰ م. پاپ لئوی سوم، شارلمانی را به عنوان پادشاه فرانک‌ها تاج‌گذاری کرد و عملاً «امپراتوری مقدس روم» را تأسیس کرد (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۱۳-۱۴). شارلمانی، اغلب کتاب «شهر خدا»ی آگوستین را به دست داشت و ادعا می‌کرد که امپراتوری او برای تأسیس شهر خدا برگزیده شده است (Weithman, 1992, p. 7360) حتی برخی او را «داوود دوم» نیز نامیدند (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۱۴-۱۵). در قرن یازدهم، کاردینال هامبرت درباره اقتدار رأی پاپ اظهار داشت: «مقام پاپی منشأ و معیار هر قانونی است؛ مرجعیت اعلای آن می‌تواند بر همه چیز داوری کند و هیچ کس نمی‌تواند درباره آن داوری کند. پاپ برای کلیسا در حکم لولا برای در، سرچشمه برای رودخانه و مادر برای خانواده است. رابطه کلیسا با دولت مانند رابطه خورشید با ماه یا رابطه نفس با بدن یا رابطه رئیس با کارمندان است» (کونگ، ۱۳۸۴، صص ۱۳۵-۳۶).

آرزوهای سلطنتی پاپ‌ها به طور کامل در دوران اینوسنت سوم (۱۱۹۸-۱۲۱۶) به واقعیت پیوست (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳). اینوسنت سوم، مقام پادشاهی را به ماه و مقام پاپی را به خورشید تشبیه کرد و بیان داشت که نور ماه از نور خورشید نشأت می‌گیرد. او تأکید کرد که مقام پاپی یک مقام الهی است، در حالی که مقام پادشاهی یک مقام انسانی است که باید به مقام الهی اطاعت کند (Halfmann, 2002, vol. 7, p. 43).

پادشاهان از طریق تدهین توسط پاپ‌ها از فیض الهی برای حکمرانی برخوردار می‌شدند (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳). تقریباً در تمام این دوران، پاپ‌ها حکمرانی می‌کردند، به جز در زمان پاپ کلمنت پنجم (۱۳۰۹ میلادی) که دربار پاپ به فرانسه منتقل شد و تحت فشار و اقتدار پادشاه قرار گرفت. برخی این انتقال را آغاز دوره‌ای می‌دانند که به اسارت بابلی یهودیان شباهت دارد. پاپ‌ها تا سال ۱۳۷۷ میلادی تحت کنترل و نفوذ پادشاهان فرانسه بودند و قدرتی که در اروپا داشتند، از دست دادند (کرنز، ۱۹۹۴، ص ۲۳۳).

خلاصه آنکه در قرون وسطی، کلیسای کاتولیک به اوج قدرت خود رسید و مدعی بود که تنها در برابر خداوند مسئول است. پاپ‌ها بر امور سیاسی تأثیر گذاشتند و امپراتوران را منصوب می‌کردند. با تأسیس «امپراتوری مقدس روم» توسط شارلمانی، مقام پاپی به مقام پادشاهی برتری یافت. اما در دوران پاپ کلمنت پنجم، نفوذ پاپ‌ها کاهش یافت و تحت فشار پادشاهان فرانسه قرار گرفتند.

بررسی اقتدار سیاسی اسقفان بعد از قرون وسطی

در قرون وسطی، کلیسا به اوج قدرت خود رسید، اما از این قدرت سوءاستفاده کرد و تمامی امور را تحت کنترل خود گرفت. هر نظریه‌ای، حتی در علوم تجربی که با نظرات کلیسا مغایرت داشت، رد شد و افرادی که این نظریات را مطرح می‌کردند، به بدعت و مجازات‌های سخت محکوم شدند. یکی از نمونه‌های بارز این موضوع، محاکمه گالیله در دادگاه‌های تفتیش عقاید بود که به صدور حکم ارتداد و اعدام او از سوی کلیسا انجامید و در نهایت گالیله مجبور به توبه شد. همچنین، برخی اسقفان دنیاپرست از موقعیت خود سوءاستفاده‌های اقتصادی و اخلاقی کردند و به اعتبار مسیحیت راستین آسیب زدند، به‌طوری‌که این دوران به «عصر تاریکی» شهرت یافت. (Halfmann, 2002, vol. 4, p. 529). مردم که از سلطه و سیطره بی‌جای کلیسا بر همه عرصه‌های زندگی خود به تنگ آمده بودند، راه برون‌رفت از آن را ترک کلیسا و خروج از قیومیت اربابان کلیسا دانستند. این وضعیت باعث شد که نظریه جدایی دین از سیاست قوت بگیرد و سکولاریسم به وجود آید. پس از این دوره، دیگر کلیسا نتوانست اقتدار سیاسی جامعه را عهده‌دار شود و به دادن توصیه‌های دینی و اخلاقی به حاکمان و مردم بسنده کرد.

ادله موافقین اقتدار سیاسی اسقفان

موافقان اقتدار سیاسی اسقفان از دلایل الهیاتی و نقلی برای اثبات نظریه خود استفاده کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

۱. **اقتدار عیسی مسیح:** عیسی مسیح هم اقتدار دینی و هم سیاسی داشت و این دو اقتدار به جانشینانش منتقل شده است. بطلمیوس لوکایی (۱۲۳۶-۱۳۲۷م) بیان داشت که چون عیسی مسیح دو شأن «فرزند انسان» و «فرزند خدا» را داشت، هم اقتدار دینی و هم سیاسی داشت و از این رو در کتاب مقدس از او به‌عنوان «پادشاه» تعبیر شده است. اقتدار سیاسی مسیح به پطرس رسول منتقل شده و از او به پاپ رسیده است. اگر کسی غیر از پاپ حکومت را به عهده بگیرد، باید تابع کلیسا باشد و در غیر این صورت، حکومت او غیر مشروع است (Ptolemy of Lucca, 1997, p. 100). به عبارتی، مشروعیت حکومت از آن کلیساست و کلیساست که به پادشاه اجازه می‌دهد از جانب او، اداره امور جامعه را به عهده بگیرد. از این رو، عزل و نصب امپراتور نیز از اختیارات پاپ است. آلوارو پلایو، اسقف اسپانیایی قرن چهاردهم، نیز بیان داشت که همچنان که عیسی مسیح دارای دو

طبیعت بود، خلیفه او و تمام پاپ‌ها نیز به گونه‌ای دارای دو طبیعت هستند که از طبیعت الهی در امور اخروی و از طبیعت انسانی در امور دنیوی بهره می‌برند. از نظر او، هر کس بر جان‌های مردم اقتدار دارد، به طریق اولی بر بدن آن‌ها نیز اقتدار دارد. پاپ به منزله رأس کلیساست و امپراتور به منزله دست آن است (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۹۱-۹۳).

۲. **دو شمشیر:** برنارد کلروو (Bernard of Clairvaux) در اوایل قرن دوازدهم از جمله کسانی بود که مدعی شد «دو شمشیر» که در انجیل لوقا ۲۲: ۳۸ آمده، نماد دو قدرت دین و دنیا و متعلق به کلیساست (Morris, 1991, p. 207). این آموزه تحت تأثیر پاپ اینوسنت سوم (۱۱۹۸-۱۲۱۶) و پاپ بونیفاس هشتم (۱۲۹۴-۱۳۰۳) به آموزه رسمی کلیسا تبدیل شد (باریه، ۱۳۸۴، ص ۲۷). مطابق این نظریه، پاپ قدرت دینی را مستقیماً و قدرت دنیوی را غیرمستقیم از طریق پادشاهان تحت امر خود اعمال می‌کند. لئوی یکم (پاپ دوران ۴۴۰ تا ۴۶۱ میلادی) بیان داشت که پادشاه حق حاکمیت ندارد و تنها پاپ که جانشین پطرس است، حق حاکمیت دارد (Cunningham, 2009, p. 28). در آغاز سده چهاردهم، پاپ بونیفاس هشتم نیز معتقد بود که مراد از «دو شمشیر»، قدرت مادی و معنوی است و قدرت معنوی باید قدرت زمینی را کنترل کند و هر دو شمشیر در اختیار کلیسا قرار دارد (O'Collins & Farrugia, 2003, p. 308).

۳. **مطیع بودن قدرت دنیوی:** متأله و فیلسوف مسیحی توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) هر دو اقتدار دینی و دنیوی را از خداوند می‌داند، اما معتقد است که قدرت دنیوی باید مطیع قدرت دینی باشد (Aquinas, 2002, p. xxviii). عبارتی، این دو اقتدار در عرض یکدیگر نیستند؛ بلکه در طول یکدیگرند و اقتدار دینی از دنیوی برتر است. از نظر او، پاپ می‌تواند پادشاه بزهکاری را مؤاخذه کند یا مردم را از قید بیعت با او برهاند. به علاوه، حکومت موظف به حراست دین، حمایت از کلیسا و اجرای فرامین آن دستگاه است (White, 2003, p. 115). در این راستا، آکویناس از تمثیل کشتی استفاده می‌کند و پاپ و رهبران مذهبی را در حکم ناخدای کشتی می‌داند که وظیفه هدایت کشتی و سالم رساندن آن به مقصد را دارند و پادشاه نقش نجاری را دارد که دائماً در صدد جلوگیری از نفوذ آب به داخل کشتی و تعمیر و نگهداری آن است (Aquinas, 2002, p. 39).

۴. **آیات انجیل:** آیاتی که دستور داده‌اند که «مال قیصر را به قیصر بدهید و مال خدا را به خدا» (انجیل متی ۲۲: ۲۱؛ انجیل مرقس ۱۲: ۱۷؛ انجیل لوقا ۲۰: ۲۵) به صرف همراهی عیسی با قوانین امپراتوری بوده است و نه جدایی دین از سیاست (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۵).
به طور خلاصه موافقان اقتدار سیاسی اسقفان با استناد به دلایل الهیاتی و نقلی، بر این باورند که اقتدار عیسی مسیح که هم دینی و هم سیاسی بود، به جانشینانش منتقل شده و مشروعیت حکومت‌ها وابسته به کلیساست. مفهوم «دو شمشیر» در انجیل لوقا نماد دو قدرت دین و دنیا است که به کلیسا تعلق دارد و پاپ قدرت دینی را مستقیماً و دنیوی را غیرمستقیم اعمال می‌کند. همچنین، توماس آکویناس معتقد است که قدرت دنیوی باید مطیع قدرت دینی باشد و پاپ می‌تواند پادشاهان را مؤاخذه کند. آیات انجیل نیز نشان‌دهنده همراهی عیسی با قوانین امپراتوری و عدم جدایی دین از سیاست هستند.

ادله مخالفین اقتدار سیاسی اسقفان

برخی از متفکران مسیحی اساساً با اقتدار سیاسی اسقفان مخالف‌اند و دخالت اسقفان در امور سیاسی در برهه‌هایی از تاریخ مسیحیت را غیرقابل قبول می‌دانند. اهم ادله آن‌ها بدین قرار است:

۱. **استقلال پادشاهان:** پادشاهان قبل از پاپ وجود داشته‌اند و پیش از آنکه کشیشی وجود داشته باشد، پادشاهان به طور مستقل حکومت کرده‌اند (تیرنی، ۱۳۹۳، صص ۸۲-۸۳) و یلیام اکامی (۱۲۸۵-۱۳۴۷م) با استناد به این دلیل، همگان از جمله پاپ را تابع امپراتور می‌دانست (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۸۸-۸۹). این استقلال همچنان ادامه دارد و تغییری در آن ایجاد نشده است. پس اسقفان حق حاکمیت سیاسی ندارند.

نقد: با آمدن مسیح، قوانین تغییر کرد؛ گرچه در گذشته اقتدار سیاسی از آن پادشاه بود، اما اولاً در طول تاریخ طبقه روحانیان حاکم وجود داشته است و ثانیاً با آمدن مسیح جهان دگرگون شده است (تیرنی، ۱۳۹۳، صص ۸۲-۸۳). پس قوانین قبلی راجع به حکومت منسوخ شده است و حکومت از آن کلیساست.

۲. **عدم اقتدار سیاسی عیسی مسیح:** عیسی مسیح اقتدار سیاسی نداشته است که دیگران وارث آن باشند. از نظر ژان دوپاری کشیش قرن ۱۴ میلادی پادشاهی عیسی مسیح یا به اعتبار اینکه او «خدا» بوده و با خالق عالمیان اتحاد داشته، است؛ از این حیث، او نه تنها بر انسان، بلکه بر همه

موجودات سلطنت داشت؛ یا پادشاهی او به اعتبار اینکه فرزند انسان و فرزند خدا بوده، است؛ که در این صورت او نه پادشاه دنیا، بلکه پادشاه آسمان بوده و به همین دلیل در کتاب مقدس، «پادشاه» و «روحانی» خوانده شده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۵۵-۶۰). در نتیجه عیسی مسیح اقتدار سیاسی نداشته است تا این اقتدار به جانشینانش برسد. ویلیام اکامی از متفکرین قرن ۱۴ میلادی، اقتدار پاپ را تنها در امور روحانی دانست و نه دنیوی (McGrade, 1974, p. 52). خود عیسی مسیح تأکید کرد که «پادشاهی من در این جهان نیست» (انجیل یوحنا ۱۸: ۳۶). اکامی بیان داشت که پاپ هیچ اقتدار دنیوی از عیسی مسیح به ارث نبرده است (McGrade, 1974, pp. 78-79).

نقد: ادله اقتدار سیاسی عیسی مسیح به طور مفصل قبلاً ذکر و اثبات شد.

۳. **مشروعیت پادشاه:** پادشاه، مشروعیت خود را بدون واسطه کلیسا، از خداوند دریافت می‌کند. از نظر نیکولائوس کوزانوس (۱۴۰۱-۱۴۶۴)، قدرت سیاسی پادشاه از اقتدار پاپ مستقل است و مراسم تقدیس پادشاهان که در مسیحیت مرسوم بوده است، تنها از باب تأکید بر شکوه و جلال سلطنت است و نه این که سلطنت، ناشی از اقتدار روحانی است. مشروعیت یک پادشاه تا زمانی است که مطابق مصالح عامه عمل کند (تیرنی، ۱۳۹۳، صص ۹۸-۱۰۰). ژان بُدِن (Jean Bodin)، فیلسوف فرانسوی قرن ۱۶، پادشاه را نایب خداوند بر روی زمین دانست که به اراده الهی بر سر کار می‌آید. حاکمیت او، مطلق و دائمی است و به جز خدای متعال احدی از پادشاه، حاکم بالاتر نیست (فاستر، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۴۶۳-۴۶۴). چون پادشاه تصویری از خداوند بر روی زمین است، اطاعت از او، اطاعت از خداوند و تحقیر او، تحقیر خداوند محسوب می‌شود (باریه، ۱۳۸۴، صص ۶۸-۶۹). ژاک بنینی بوسوئه، اسقف کاتولیک قرن هفدهم، شاه را ظل الله و خدای روی زمین می‌داند که او واجب‌الاطاعه است، حتی اگر فسق او ثابت شود؛ از این رو قیام علیه پادشاه جایز نیست؛ زیرا در این صورت نظام دولت مختل و آرامش عمومی دستخوش زوال خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۰، صص ۱۲۱-۱۲۲).

نقد: کلیسای کاتولیک، پادشاه را نیز از اعضای خود می‌داند که باید مطیع کلیسا باشد (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹، ص ۲۱) و با آمدن عیسی مسیح همه امور مادی و معنوی در اختیار آن حضرت و جانشین او پاپ قرار گرفت. پادشاه با اجازه پاپ حق حکومت دارد (رحیق اغصان، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸) و در سایه کلیسا، ظل الله محسوب می‌شود.

۴. **دو شمشیر و جدایی دین و سیاست:** اصطلاح «دو شمشیر» در اناجیل یعنی جدایی دین و سیاست؛ کشیش آلمانی گِرهو رایشرزبرگ (gerhoh reicersberg) در قرن دوازدهم مخالف دخالت کلیسا در حکومت بود؛ چراکه معتقد بود این مخالف تکلیف «دو شمشیر» در اناجیل است (Halfmann, 2002, vol. 6, p. 167). توضیح آنکه عیسی مسیح به شاگردانش فرمود: اگر شمشیر ندارید، لباس خود را بفروشید و شمشیر بخريد، شاگردانش در جواب گفتند: دو شمشیر داریم و عیسی مسیح فرمود: بس است (انجیل لوقا ۲۲: ۳۵-۳۸)، این تعبیر «دو شمشیر» در آغاز سده‌های دهم تا نیمه نخست دوازدهم، به تدریج به «دو قدرت دین و دنیا» تفسیر شد (Morris, 1991, p. 207). در حالی که دو شمشیر یعنی جدایی دین و سیاست که هیچ کدام حق دخالت در دیگری ندارد.

نقد: جدایی دین از سیاست امری معقول نیست؛ دینی که به سعادت معنوی بشر می‌اندیشد، نمی‌تواند بدون ارائه برنامه برای زندگی مادی و روابط اجتماعی و سیاسی، به طراحی زیست معنوی بپردازد. حیات مادی و معنوی بشر چنان به هم آمیخته‌اند که واضع و مدیر قوانین آنها باید یکی باشد. وقتی که معترف هستید که حاکم معنوی، خدا و منتخبین الهی هستند، حاکم دنیوی نیز باید خدای خالق و حکیم و اوصیای برحق او باشند.

متأسفانه، کلیسا در برخی دوره‌ها، به‌ویژه در سده‌های میانی، از قدرت خود سوءاستفاده کرد و دامنه اقتدارش را حتی به حوزه‌های علوم تجربی گسترش داد. آن‌ها ادعا می‌کردند که نظر کلیسا در تمامی زمینه‌ها معتبر است و کلیسا از خطا مصون و صاحب عصمت است. همچنین، دادگاه‌های تفتیش عقاید را راه‌اندازی کردند و بسیاری از اندیشمندان را به بدعت‌گذاری متهم کرده و به اعدام محکوم کردند. یکی از مشهورترین نمونه‌ها، محکومیت گالیله بود؛ او بر این باور بود که زمین به دور خورشید می‌گردد، درحالی که کلیسا معتقد بود خورشید به دور زمین می‌چرخد و در نهایت گالیله را مجبور به توبه کردند.

در این میان، نظر ژان ژاک روسو، فیلسوف سوئیسی قرن هجدهم، جالب توجه است. او بر این باور است که نه تنها سیاست از دیانت جدا نیست، بلکه آمیزش آن نیز مانند آنچه در کلیسای کاتولیک رخ داده، قابل قبول نیست. روسو ضرورت دین را هم در حوزه شخصی و هم در حوزه سیاسی و اجتماعی می‌پذیرد و معتقد است که برای اینکه قوانین الهی ضمانت اجرا داشته باشند، باید به قوانین مدنی تبدیل شوند (باریه، ۱۳۸۴، صص ۱۸۳-۸۴). اما روسو بین مسیحیت انجیلی و مسیحیت

رومی تفاوت قائل می‌شود. در مسیحیت انجیلی، حکومت عیسی مسیح یک حکومت معنوی است که از نظام سیاسی جداست؛ به همین دلیل، پیوند عاطفی شهروندان با دولت قطع می‌شود و این امر حتی می‌تواند زمینه‌ساز استبداد دولتی بدون هیچ مقاومتی باشد. در مقابل، مسیحیت رومی در جامعه و دولت دخالت کرده و بر آن‌ها تسلط پیدا می‌کند، که این نوع دخالت می‌تواند به از بین رفتن وحدت اجتماعی منجر شود (باربیه، ۱۳۸۴، صص ۱۸۷-۸۹)، پس دولت به کدام دین نیاز دارد؟ روسو در پاسخ می‌گوید که دین نه باید با دولت در آمیزد و نه کاملاً از آن جدا باشد، بلکه به یک هماهنگی و وحدت نیاز دارد. نمونه موفقی که روسو به آن اشاره می‌کند، اسلام اولیه است. او می‌نویسد: «محمد [صلی الله علیه و آله] برداشت بسیار درستی از حکومت داشت و نظام سیاسی خود را به طور کامل با نظام مذهبی یکی کرد. تا زمانی که ساختار حکومت او در دوران فرمانروایی خلفا و جانشینانشان برقرار بود، حکومت منسجم و به خوبی اداره می‌شد» (باربیه، ۱۳۸۴، صص ۱۸۹-۹۰).

خلاصه آنکه مخالفان اقتدار سیاسی اسقفان به دلایل مختلفی بر این باورند که دخالت اسقفان در سیاست غیرقابل قبول است. آن‌ها استقلال پادشاهان را تأکید می‌کنند و معتقدند که عیسی مسیح هیچ اقتدار سیاسی نداشته و مشروعیت پادشاهان به طور مستقیم از خداوند است. همچنین، مفهوم «دو شمشیر» را به جدایی دین و سیاست مرتبط می‌دانند و بر سوءاستفاده‌های تاریخی کلیسا از قدرت تأکید می‌کنند.

جمع بندی

در مسیحیت، مشروعیت حکومت از آن پروردگار است، زیرا او حاکم مطلق جهان است. خداوند برای برپایی حاکمیت خود در جهان به عده‌ای اقتدار خویش را تفویض کرده است که عیسی مسیح در رأس آن‌ها قرار دارد. عیسی مسیح در جنبه‌های بشری، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی صاحب اختیار مطلق بوده و به دلیل ارتباط ملک و ملکوت، هم ولایت معنوی و هم ولایت سیاسی دارد. بشارت او به ملکوت الهی جنبه سیاسی و ملکی نیز داشت و او ضمن انتقاد از حاکمیت، دستور خرید شمشیر و آمادگی برای جان‌فشانی را به یاران خود داد. عیسی مسیح نگفت که پادشاهی او غیرزمینی است، بلکه فرمود که نوع پادشاهی او مانند دیگر پادشاهان نیست.

در دوره سه ساله رسالت خود، به دلیل عدم فراهم بودن شرایط اجتماعی و سیاسی و آزار و اذیت یهودیان و حاکمان وقت، او تلاش کرد برای حفظ آیین خود از درگیری با حاکمان بپرهیزد و حتی در برخی موارد به اطاعت از فرامین آن‌ها توصیه کرد.

پس از عروج عیسی مسیح، وارثان او شامل رسولان، اسقفان و کشیشان علاوه بر اقتدار دینی، حق اقتدار سیاسی نیز به ارث بردند. هرچند در شرایطی که امکان اعمال اقتدار سیاسی وجود نداشت، به توصیه‌های اخلاقی و سیاسی بسنده کردند، اما در دوره‌هایی، به‌ویژه در قرون وسطی که شرایط برای اعمال قدرت مهیا بود، کلیسا زمام امور را به عهده گرفت یا با تفویض اختیارات خود به پادشاهان، به حکومت آن‌ها مشروعیت بخشید.

کلیسا اصطلاح «دو شمشیر» در کلمات عیسی مسیح را نماد دو اقتدار دینی و دنیوی تفسیر کرد که هر دو متعلق به کلیساست و جدایی دین از سیاست را امری نامعقول دانست، زیرا دو بعد مادی و معنوی بشر از یکدیگر جدا نیستند. کلیسا هر دو اقتدار را از خداوند دانست و بیان کرد که اقتدار دنیوی باید مطیع اقتدار دینی باشد. به تمثیلی، پاپ مانند ناخدای کشتی است و پادشاه مانند نجاری که وظیفه حفظ و نگهداری کشتی را دارد، نه هدایت آن. کلیسای کاتولیک بر این باور است که عیسی مسیح در آخرالزمان ظهور خواهد کرد و حاکمیت الهی را اقامه خواهد کرد.

کتابنامه

- باریه، موریس. ۱۳۸۴. دین و سیاست در اندیشه مدرن. ترجمه‌ی امیر رضایی. تهران: قصیده‌سرا.
- تیرنی، برایان. ۱۳۹۳. دین، قانون و پیدایش فکر مشروطه. ترجمه‌ی حسین بادامچی و محمد راسخ. تهران: نگاه معاصر.
- رحیق اغصان، علی. ۱۳۸۴. دانشنامه در علم سیاست. تهران: فرهنگ صبا.
- طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۸۰. مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه. تهران: نگاه معاصر.
- عمید، حسن. ۱۳۸۹. فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
- فاستر، مایکل برسفورد. ۱۳۸۵. کتاب خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه‌ی جواد شیخ الاسلامی. تهران: امیرکبیر.

- قدردان قراملکی، محمدحسن. ۱۳۷۹. سکولاریزم در مسیحیت و اسلام. قم: بوستان کتاب.
- کرنز، ارل. ۱۹۹۴. سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ. ترجمه‌ی آرمان رشدی. شورای کلیساهای جماعت ربانی.
- کونگ، هانس. ۱۳۸۴. تاریخ کلیسای کاتولیک. ترجمه‌ی حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گریدی، جوان ا. ۱۳۷۷. مسیحیت و بدعت‌ها. ترجمه‌ی عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: طه.
- لین، تونی. ۲۰۱۰. تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه‌ی روبرت آسریان. انگلستان: انتشارات ایلام.
- میلر، ویلیام مک‌الوی. ۱۳۸۲. تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران. تهران: اساطیر.
- هابز، توماس. ۱۳۸۲. لویاتان. ترجمه‌ی حسین بشریه. تهران: نشر نی.
- وینسنت، اندرو. ۱۳۷۱. نظریه‌های دولت. ترجمه‌ی حسن بشریه. تهران: نشر نی.
- ویور، مری جو. ۱۳۸۱. درآمدی به مسیحیت. ترجمه‌ی حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- Aquinas, Thomas. 2002. *Aquinas Political Writings*. Translated by R.W. Dyson. New York: Cambridge University.
- Aslan, Reza. 2013. *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*. New York: Random House.
- Chilton, Bruce, and Jacob Neusner. 1999. *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*. 1 edition. London: Routledge.
- Cunningham, Lawrence S. 2009. *An Introduction to Catholicism*. New York: Cambridge University Press.
- Geanakoplos, Deno John. 1966. *Church Building and "Caesaropapism", A.D. 312-562*. London: William Clowes.
- Halfmann, Janet. 2002. *New Catholic Encyclopedia*. USA: Gale.
- Holloway, R. Ross. 2004. *Constantine and Rome*. New Haven: Yale University Press.
- McGrade, Arthur Stephen. 1974. *The Political Thought of William of Ockham; Personal and Institutional Principles*. New York: Cambridge University Press.
- McGuckin, John Anthony. 2008. *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Wiley-Blackwell.
- Morris, Colin. 1991. *The Papal Monarchy: The Western Church from 105 to 1250*. USA: Oxford University Press.
- O'Collins, Gerald, and Mario Farrugia. 2003. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*. New York: Oxford University Press Inc.
- *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. 2010. 8th ed. USA: Oxford University Press España, S.A.

- PtolemyofLucca. 1997. *On the Government of Rulers: De Regimine Principum*. Translated by James M. Blythe. The Middle Ages Series. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tolstoy, Leo. 1894. *The Kingdom of God Is Within You*. Translated by Constance Garnett. New York: Cassell.
- Weithman, Paul j. 1992. "Augustine and Aquinas on Original Sin and Th Function of Political Authority." *Journal of the History of Philosophy* 30 (3).
- White, Michael. 2003. *Political Philosophy: An Historical Introduction*. USA: Oxford University Press.

The Position of Woman and the Ontological and Soteriological Explanation of Wifehood in Echart's Perspective

Fatemeh Mirrahimi

Master's Degree Student in Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Religions,
Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. fmirrahimi@yahoo.com

Mohammad Rasool Imani Khoshkhoo

Assistant Professor, Faculty Member, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran,
(Corresponding author), M_ imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir

۱۴۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Eckhart, sometimes places women in a position inferior to men, while at other times he defines an equal status for both. He has sought to explain the emergence of existence and the evolution of the soul using the principle of duality and the union of masculine and feminine elements. This article aims to provide evidence for the superiority of his egalitarian perspective in gender discussions and to demonstrate the equal spiritual potential of both genders throughout spiritual stages by elucidating the principle of duality in Eckhart's ontology. Considering Eckhart's thoughts on the emergence of existence and the return of the soul to the One reveals that the manifestation of the Word and indeed all existence from the Father, as well as the soul's return to the One, results from the union of the two principles of agent and patient. Femininity and masculinity should not be regarded as fixed principles that allow for the superiority of one over the other; rather, depending on their position within different levels of existence, these two principles can interchange their roles. Such a perspective helps us to consider femininity and masculinity in interaction with one another in the human realm.

Keywords: Gender, Marriage, Eckhart, Femininity, Jesus, Discontinuity.

جایگاه زن و تبیین هستی‌شناختی و نجات‌شناختی زوجیت از نگاه اکهارت^۱

فاطمه میررحیمی^۲ محمدرسول ایمانی خوشخو^۳

چکیده

۱۴۴

پژوهشنامه ادیان

مایستر اکهارت، در رساله‌ها و مواعظ خود، تحت تأثیر گفتمان ایجاد شده توسط جوامع بیگنی آلمان حول موضوع استعداد معنوی زنان، گاه ایشان را در جایگاه فروتر از مردان قرار داده و گاه جایگاهی یکسان برای هر دو تعریف می‌کند. مباحث جنسیتی در قالب مفهوم زوجیت نیز در نظام هستی‌شناختی و نجات‌شناختی او نیز رسوخ کرده و کوشیده است نحوه ظهور هستی و نیز تکامل نفس را با استفاده از قاعده زوجیت و اتحاد دو عنصر مردمانه و زنانه تبیین کند. این مقاله بر آن است با تبیین اصل زوجیت در هستی‌شناسی اکهارت، دلیلی بر رجحان دیدگاه تساوی‌انگاران وی در مباحث جنسیتی و اثبات استعداد معنوی یکسان هر دو جنس در طی مراحل معنوی به دست دهد. ملاحظه اندیشه اکهارت در خصوص نحوه پیدایش هستی و نیز بازگشت نفس به امر واحد نشان می‌دهد که ظهور کلمه و بلکه تمام هستی از پدر و بازگشت مجدد نفس به امر واحد، در نتیجه اتحاد دو اصل فاعل و منفعل است و زنانگی و مردانگی را نباید اصول ثابتی در نظر گرفت و به برتری یکی بر دیگری حکم کرد؛ چراکه بسته به قرار گرفتن در مراتب مختلف هستی، این دو اصل می‌توانند نقش خود را جابجا کنند. چنین دیدگاهی به ما کمک می‌کند تا در عالم انسانی نیز زنانگی و مردانگی را در تعامل با یکدیگر لحاظ کرده و برای یکی نسبت به دیگر رجحانی قائل نشویم.

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

کلید واژه: جنسیت، زوجیت، اکهارت، زنانگی، مردانگی، عیسی، انقطاع، نکاح روحانی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد رشته عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. 2.

fmirrahimi@yahoo.com

استادیار، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): 3.

m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir

۱ مقدمه

یوهانس اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷ میلادی) که بیشتر با نام مایستر اکهارت شناخته می‌شود، به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان عرفان مسیحی و الهیات فلسفی، به دنبال آشتی دادن اعتقاد سنتی و کتاب مقدّسی مسیحی با متافیزیک نوافلاطونی بود و این رویکرد در هستی‌شناسی او نیز نقش مهمی را ایفا کرد. از جمله مسائل مطرح در مورد اکهارت دیدگاه خاص وی در مورد جنس زن است. دو رویکرد در آثار او به چشم می‌خورد. برخی تعبیر وی به گونه ایست که برداشت می‌شود وی باورمند به برتری جنس مرد بوده و برای زنان استعداد معنوی کمتری نسبت به مردان قائل است. اما در اکثر موعظه‌های او برابری این دو جنس در نظر گرفته شده است.

به طور کلی اهمیت یافتن موضوع زن و مسئله زنانگی در رساله‌ها و مواعظ اکهارت را باید در چهارچوب اوضاع جوامع دینی و باورهای اجتماعی در مورد فعالیت زنان در عصری که در آن می‌زیست ارزیابی کرد. دیدگاه او در مورد جنس زن و استفاده از عنصر زنانگی در مباحث الاهیاتی متأثر از نحوه تعامل او با «بگین»^۱ها در آلمان بود. (Fox, 2013, p.83) جوامع بگینی برای مدت طولانی در قاره اروپا چالشی برای اسقف‌ها بودند، زیرا این زنان معتقد، با ریاضت‌های سخت و زندگی زاهدانه در هیچ‌یک از مقوله‌های موجود برای زندگی مذهبی زنان قرار نمی‌گرفتند و به دنبال اتحاد نفس با خدا و آزادی از محدودیت‌های اخلاقی متعارف بودند. محکوم شدن بگین‌ها در شورای وین به اتهام داشتن دیدگاه‌های بدعت‌آمیز باعث شد تا اکهارت در سال ۱۳۱۳م در استراسبورگ با بسیاری از صومعه‌های زنان در جنوب غربی آلمان ارتباط داشته باشد و این رابطه متقابل بین اکهارت و این گروه و تأثیر دیدگاه برخی از این زنان بگینی در آرای اکهارت به وضوح قابل مشاهده است. (Hollywood, 1991) در همین دوه بود که اکهارت کتاب *تسلی الهی* و کتاب در مورد *انسان نجیب* خود را نوشت. به تعبیر رولدف اتو، در کتاب *تسلی الهی* نوعی ایمان کاملاً ساده و حقیقی به خدا را، هم پیش از ورود به نظریه پردازی عرفانی خویش و هم به عنوان بخشی از این نظریه پردازی تبلیغ می‌کند. (اتو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵) با این وجود، به واسطه آن از سوی اسقف اعظم کلن و اقدامات دادگاه تفتیش عقاید تهدید شد و در نهایت در سال ۱۳۲۶م به همان بدعت‌هایی که بگین‌ها به آنها متهم شده بودند، متهم گشت.

(Davies, 1994, p 31-45) او در سال ۱۳۲۷م، از سوی کلیسا محکوم شد و دفاعیه‌ای برای پاپ رم فرستاد، ولی فرجام‌خواهی او رد شد. در مجموعه آثار و مواعظ او بیست و هشت ماده شناسایی شد که هفده مورد از آنها «حاوی خطا یا نشانه بدعت» و یازده مورد از آنها «بدخواهی یا مظنون به بدعت» شناخته شدند. (Ibid, p.22)

در چنین فضائی طبیعی به نظر می‌رسد اکهارت به موضوع جنسیت و مسئله زنانگی توجه خاصی را مبذول داشت و در فلسفه خود نیز از موضوع زوجیت، برای سامان دهی به نظام هستی‌شناختی سود جوید. اگرچه تعابیر اکهارت در مورد جنس زن یکسان نبوده و بعضاً متفاوت و بلکه متعارض هستند، ولی کنکاش در نقشی که برای زوجیت در پیدایش هستی و رجوع آن به امر واحد در نظر می‌گیرد، می‌تواند ما را به این نتیجه رهنمون شود که تعابیر تساوی انگارانه اکهارت در مورد زن و مرد و اثبات استعداد یکسان معنوی برای هر دو، منطبق بر دیدگاه هستی‌شناختی وی بوده و دیدگاه اصلی اکهارت را تشکیل می‌دهد و این تعابیر را باید ملاک قضاوت در مورد نظرات وی در مورد زنان تلقی کرد.

این تحقیق بر آن است تا پس از اشاره به دیدگاه متفاوت اکهارت در مورد جنس زن، با بررسی دقیق موضوع زوجیت در هستی‌شناسی وی و نقشی که در پیدایش هستی و کمال نفس ایفا می‌کند یافته فوق را مدلل ساخته و شاهی برای اثبات نگاه تساوی انگارانه اکهارت به دست دهد. لازم به ذکر است با توجه به اینکه در خصوص مجموعه آثار اکهارت، اعم از رساله‌ها و موعظه‌ها به جز برخی موارد نادر مانند ترجمه موعظه مربوط به مریم و مارتا توسط دکتر پازوکی، کار ترجمه تخصصی صورت نگرفته، لذا به منظور آشنایی با آراء اکهارت و نقل قول، برخی از موعظه‌ها به صورت اولیه از برگردان انگلیسی به فارسی ترجمه شد و البته تطبیق بین نسخه آلمانی و انگلیسی برای دقت معادل‌گزینی‌ها امری ضروری و بسیار مفید است.

۲ اکهارت و جنس زن

در بررسی دیدگاه اکهارت در مورد جنس زن به طور کلی می‌توان دو رویکرد متفاوت را در رساله‌ها و مواعظ وی مشاهده کرد، هرچند بر اساس شواهدی که از برخی آثار اپوکریفایی که به اکهارت پرداخته‌اند، می‌توان ادعا کرد نظرات او در مورد برابری و همترازی دو جنس بر دیدگاه‌های برتر اندیشانه وی نسبت به جنس مرد غلبه دارد. (McGinn, 1997, p.161)

۲,۱ تعابیر ناظر به برتری جنس مرد

اکهارت در برخی تعابیر، طبق نظریه رایج فلسفی و باورهای دینی زمان خود، جنس مرد را برتر از جنس زن دانسته و از حیث استعداد نیل به کمال وجودی، مردانگی را در مرتبه بالاتری قرار داده است؛ به طور مثال در یکی از رساله‌های خود، در تبیین لزوم پوشش سر برای زنان، آن را در سایه تمایل نفس زنان به عالم مادون و مادیات و توجه به سمت غیر خدا تبیین کرده و با قیاس عدم پوشش سر مردان به دلیل تمایل آنان به سمت ابدیت و خدا، اینگونه بیان می‌کند:

«سنت آگوستین می‌گوید وقتی نفس انسان به‌طور کامل به سمت ابدیت و تنها به سمت خدا چرخانده می‌شود، آنگاه تصویر خدا به شدت می‌درخشد، اما وقتی نفس انسان به سمت بیرون چرخانده می‌شود، حتی به سمت تمرین فضایل بیرونی، این تصویر کاملاً پنهان می‌شود. به همین دلیل است که زنان سر خود را می‌پوشانند، درحالی‌که مردان سر خود را باز می‌کنند.» (Davies, 1994, p 137)

همچنین اکهارت در یکی از موعظه‌های خود به تمایز و برتری انسان نسبت به موجودات دیگر اشاره کرده و در این میان، مرد را هدف غایی خلقت انسان و زن را صرفاً به عنوان وسیله ای برای توالد و ازدیاد نسل در نظر می‌گیرد و تولد زن را خلاف مسیر صحیح طبیعت می‌داند. در واقع، طبیعت به واسطه زن، مادیات را شکل می‌دهد و خداوند روح را در آن می‌دمد. کار زن مرتبط با فرآیند طبیعت است و بعد از خاتمه یافتن این فرایند، دیگر به آن نیازی نیست. وی می‌نویسد:

«هدف طبیعت همیشه تولید یک مرد است. یک زن تنها زمانی به دنیا می‌آید که طبیعت منحرف یا مسدود شود... اما در جایی که کار طبیعت به پایان می‌رسد، خدا کنترل را به دست می‌گیرد و شروع به آفرینش می‌کند، زیرا اگر زن نبود، مرد نیز وجود نداشت.» (Ibid, p 155)

از جمله تعابیر و مواعظ دیگری که ممکن است برتری‌انگاری مردانگی بر زنانگی از آن برداشت شود، جایی است که وی مردانگی را نماد فاعلیت و بالاترین قوه روح معرفی کرده و زنانگی را نماد انفعال می‌داند. وی با اشاره به متن مقدس می‌گوید:

«من اغلب گفته‌ام که دو قوه در نفس وجود دارد: یکی مرد و دیگری زن. اکنون می‌گویم خوشا به حال مرد. قوه‌ای در نفس که مرد نامیده می‌شود، بالاترین قوه روح است که خداوند در آن می‌درخشد و آشکار می‌شود» (Ibid, p.186).

در این متن وجه فاعلی، وجه مردانه و وجه قابلی و پذیرنده یا انفعالی، زنانه معرفی شده و از سیاق متن می‌توان پی برد که وی برای جنبه فاعلی شرافت و برتری نسبت به جنبه انفعالی قائل است، هرچند اگر این مطلب را صرف نام‌گذاری و استعاره تلقی کنیم نمی‌تواند حاکی از نگاه برتری انگارانه مردان نسبت به زنان باشد.

۲-۲- تعابیر ناظر به همترازی جنس مرد و زن

اکهارت در برخی دیگر از تعابیر خود معتقد به برابری زن و مرد در برابر خداست و علیه تبعیض زنان در کلیسا انتقاد می‌کند. از دید او، زنان نیز می‌توانند به مردان درس بدهند و از آنها بالاتر باشند؛ زیرا خداوند به زنان همان نور و حکمتی را که به مردان داده است، عطا می‌کند. وی تصریح می‌کند فرشتگان، مردان و زنان و همه مخلوقات وقتی برای اولین بار از خدا پدید می‌آیند، برابر هستند. (Ibid, p. 212)

در کلمات اکهارت چه در مقام ستایش و تایید توانمندی و داشتن استعداد در پیمودن مسیر سلوک و چه در مقام نکوهش و مذمت، تساوی انگاری بین جنس و زن و مرد به وضوح قابل مشاهده است. از دیدگاه وی چه مردان و چه زنان به سوی تعالیم و اندرز خدا و حکمت الهی خوب سرعت می‌گیرند و به دنیا پشت می‌کنند و روی خود را به سوی خدا می‌چرخانند. (Ibid, p.135) چه زن و چه مرد در صورت خوب بودن با خود «نیکی» برابرنند. (ibid, p.22) هر دو در صورت انقطاع، توسط خداوند مورد پذیرش قرار می‌گیرند. (Ibid, p.29) هر دو اگر به خاطر خدا عمل کنند و رنج بکشند، از هر جهت آرام خواهند بود. (ibid, p.124) هر یک از زن و مرد در صورت عادل بودن در خدا زندگی می‌کنند و خدا در ایشان زندگی می‌کند. (Ibid, p 179) در مقام نکوهش نیز اکهارت به هر دو دید یکسانی داشته و بیان می‌کند مردان و زنان بالذات جز شرارت و ضعف چیزی ندارند و هر آنچه خوب و نیکی است، توسط خدا به آنها قرض داده شده، نه آنکه به ملکیت آنها درآورده باشد. (Ibid, p.110)

اکهارت در یکی از موعظه‌های خود از زنی پرهیزکار، به عنوان نمونه یک انسان که نفس او به مقام انقطاع رسیده یاد می‌کند؛ چراکه روزی شکنجه‌های وحشتناک که بر هفت پسرش وارد شده بود را دید و با این حال، هر یک را ترغیب کرد که نترسند و با میل و رغبت از جسم و جان خود در راه عدالت خدا دست بشویند. (Ibid, p.129)

مرور عبارات تساوی انگارانه اکهارت ما را به این نظر متمایل می‌سازد که دیدگاه وی در خصوص جنسیت باید عمیق تر از آن باشد که با اتخاذ رویکردی تبعیض انگارانه، مردانگی را در مرتبه ای برتر از زنانگی قرار دهد. آنچه این گمانه را تقویت می‌کند نگاه کلان اکهارت در مورد نحوه پیدایش هستی و بازگشت آن به مبدأ اولیه است. اکهارت با استفاده از مسئله زوجیت بخش‌های مختلف نظام هستی‌شناختی و نجات‌شناختی خود را چفت و محکم می‌کند و در قوس نزول و قوس صعود با استفاده از مسئله زوجیت و تعامل دو عنصر فعال و منفعل هستی، پروسه خلقت و مسیر تکامل نفس را تبیین می‌کند. بدیهی است تعریف نقش یکسان برای دو عنصر زوجیت در عالم تکوین، بر نظرات او در مورد جنسیت نیز سایه افکنده و در ساحت انسانی نیز از حیث تکوین جایگاهی برابر دو جنس در نظر خواهد گرفت. در ادامه به تشریح این مسئله خواهیم پرداخت.

۱۴۹

پژوهشنامه ادیان

۳ زوجیت در پیدایش هستی

اکهارت در هستی‌شناسی خود به‌نوعی قائل به زوجیت در مراتب مختلف هستی است. در دیدگاه او برای ظهور کلیه موجودات از امر واحد، زوجیت و اتحاد و در نتیجه آن، تولد، نقش محوری دارد و اقوم پسر و روح‌القدس براساس زوجیت و تولد پدید می‌آیند، بدین شکل که پدر به‌عنوان واحد، پسرش را به‌عنوان کلمه متولد می‌کند و پدر و پسر منشأ پدیدار شدن روح‌القدس می‌شوند. (Davies, 1994, p 273) نکته مهم در این طرح پذیرش نقش فاعلی و انفعالی به صورت چرخشی است به این معنا که اقوم پسر برای تولد و آفرینش با اقوم پدر همراهی می‌کند و فاعل است و همو برای اینکه خود از پدر تولد یابد، در نقش منفعل ظاهر می‌شود. لذا عنصر زنانه و مردانه در هستی‌شناسی اکهارت عناصر ثابتی نیستند بلکه نقش‌های متغیری هستند که می‌توانند در موقعیت‌های متفاوت، جای خود را با یکدیگر عوض کنند.

برای بررسی موضوع زوجیت و نقش عنصر زنانه در پیدایش هستی لازم است ابتدا مبدأ هستی یعنی امر واحد را بررسی کنیم و سپس با فرآیند پدیدآمدن سلسله مراتب وجود، که اکهارت با عنوان تولد کلمات از آن یاد کرده، آشنا شویم.

۳-۱- واحد و تثلیث

اکهارت واحد را متعالی از همه موجودات، ورای اقایم ثلاثه و فراتر از خیر و فوق همه صفات می‌داند و مشابه فلوپین واحد را بی‌نام و نشان تعریف می‌کند.^۱ واحد نامتناهی است. نامتناهی با هیچ موجودی جز با عدم مغایر نیست و بیرون از نامتناهی صرفاً عدم است. واحد کامل‌ترین، بسیط‌ترین و عام‌ترین وجود و علت موجودات است. (McGinn, 1986, p 79) اکهارت در موعظه‌ای می‌گوید:

«ذات الوهی باید یگانه، بسیط، بدون صفت یا طبیعت فردی باشد، که در آن نه پدر است و نه پسر و نه روح القدس، به این معنا و در عین حال، هنوز چیزی است که نه این است و نه آن.» (Davies, 197-198, p 1994)

۱۵۰

پیش‌گامه ادیان

امر واحد به دلیل این واقعیت که کاملاً واحد و بسیط است، از هر چیز دیگری متمایز می‌شود و هر آنچه غیر اوست، چندگانه و متکثر خواهند شد. اما همین امر یگانه در رابطه‌ای پویا با ما باقی جهان چندگانه قرار دارد و همه آنها از او سرچشمه می‌گیرند. یگانه از جهتی در همه جا حضور دارد، زیرا همه چیز فقط با ارجاع به آن وجود می‌یابد، و از جهتی دیگر از همه چیز غایب است؛ زیرا همه اشیاء دارای تجربه چندگانه هستند و تجربه یگانه برای آنها ممکن نیست.

الهیات اکهارت، الهیاتی وحدت وجودی است، با این حال، چالش اکهارت دومینکن، اساساً ایجاد یک متافیزیک قوی مبتنی بر امر واحد در زمینه مکاشفه مسیحی است که آموزه‌های تثلیث و تجسم در سطح الوهیت در آن موجود است. اکهارت در حالی وظیفه تبیین تثلیث را بر دوش خود احساس می‌کند که تأکید می‌کند هر کثرتی حتی اوصافی مانند «خیر محض»، «قادر مطلق» و غیره در امر واحد راه ندارد؛ چراکه چیزی بر ذات بسیط امر واحد اضافه کرده و در نتیجه، او را پنهان می‌کند. (Ibid, p 218-222)

اکهارت می‌کوشد وحدت خدا را در مرتبه‌ای بالاتر از هر کثرتی قرار دهد لذا در برخی موعظه‌های خود، ذات الوهی را حتی بالاتر از سه اقنوم جای می‌دهد. «سه گانگی» و «یگانگی» که دو گرایش مقابل هم هستند، هر دو در دیدگاه اکهارت وجود دارد و او در پی ارتباط آن دو

۱. فلوپین: "واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست." (انثاد ۵. رساله ۲. فصل ۱) از یک طرف واحد نه تنها در همه موجودات حضور دارد، بلکه عین آنهاست و از طرف دیگر واحد دارای یک مرتبه بی‌نام و نشان است که هیچ چیز را بدانجا راهی نیست.

است. یکی از راه‌های ایجاد این ارتباط، ایدهٔ باروریِ خداست که به شدت در اندیشه او دیده می‌شود. خدای پدر دائماً خدای پسر را به دنیا می‌آورد و پیوسته خود را در درون تثلیث و در درون نفس انسانی بازتولید می‌کند. به واسطه همین فرایند زایش و تولد است که مباحث مرتبط با زوجیت، تناکح و عنصر زنانه در هستی‌شناسی او نمایان می‌گردد.

البته در تلاش اکهارت در ایجاد سازگاری بین یگانگی و سه گانگی و توحید و تثلیث ابهاماتی نیز بر جای مانده است. ابهاماتی مانند اینکه آیا واحدِ فوق وجود و بی‌نام، همان اقنوم پدر است یا اینکه فوق هر سه شخص تثلیث اعم از پدر و پسر قرار دارد و خود را در مرتبه الوهیت در کسوت پدر، پسر و روح القدس ظاهر کرده است؟ اکهارت از یک سو، به واحد فلوپینی وفادار است که بی‌نام و نشان و فراتر از فعل و صفت است و از سوی دیگر، به عنوان یک مسیحی به خدایی باور دارد که در عین وحدت جوهری دارای سه اقنوم است و این سه اقنوم به رغم تفاوت نقش هایشان، همه صفات و افعالی که برای خدا بودن لازم است را به طور کامل دارا هستند. لذا در آثار اکهارت هر دوی این وجوه دیده می‌شود. گاهی واحد همان پدر است و گاهی فوق آن تعریف می‌شود. (توران، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰-۲۴۱) در هر صورت، همانگونه که برخی محققین بیان کرده اند، چه این ادغام را موفقیت آمیز بدانیم و چه احساس کنیم که تنش‌هایی در شرح اکهارت از تثلیث و تجسم همراه با یگانگی باقی مانده است، کار او به عنوان یکی از سنتزهای بزرگ الهیاتی و فلسفی قرون وسطی در خور توجه است. (Ibid, p.18-20)

۳-۲- ظهور یا تولد کلمات الهی

برای فهم نقش زوجیت در تولد کلمه الهی باید به نحوه خلقت و پروسه ظهور کائنات از دیدگاه اکهارت نظری افکند. از نظر وی، آفرینش رویدادی نیست که در گذشته‌ای دور واقع شده و ما پیامدهای آن را امروز تجربه می‌کنیم، بلکه یک فرآیند مداوم و پویاست. همچنین به معنی خلق از عدم نیست، بلکه پدیدارشدن و ظهور است. اکهارت مانند بسیاری دیگر از متکلمان قرون وسطایی، تأکید زیادی بر وجود مخلوقات در علم (ذهن) خدا دارد. از دیدگاه وی رابطه بین جهان و خدا نه عینیت است و نه تباین کامل، لذا پیوسته در پی حفظ واقعیت مخلوقات است، به گونه‌ای که عدم تباین خالق از آنها نیز حفظ شود. برای تبیین این گونه ارتباط، اکهارت از استعاره «قرض دادن» استفاده می‌کند، به این معنا که هستی تنها به مخلوقات «قرض» داده شده و هرگز به طور

واقعی به مالکیت خود آنها در نیامده است. به تعبیر وی «کلمه به بیرون جاری می‌شود و در عین حال، در درون باقی می‌ماند و همه موجودات به بیرون سرازیر می‌شوند و در عین حال، در درون باقی می‌مانند. (کاکائی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۷) به گفته اکهارت، اصل فلسفی که مانع از فروپاشی کامل کثرت به یک هویت وجودی واحد با خدا می‌شود، این است که ویژگی‌ها در یک حالت مندمج، در موجودات منفرد وجود دارند، بدن معنا که درحالی که موجودات متکثر واقعیت دارند، اما تمامی آنها کاملاً در درون خدا متحد و بسیط هستند. (Ibid, p.22) تنها استثنا بر این قاعده عنصری است که در درون انسان قرار دارد و اکهارت آن را «نفس»، «نور»، «ذات نفس»^۱، «اخگر نفس»^۲ یا به طور کلی تر، «عقل» می‌نامد. همین عنصر است که وحدت ما، متعالی بودن ما و تمایز ما را از سایر مخلوقات رقم می‌زند و ما را به موجودی با شباهت ویژه به خدا تبدیل کرده و زمینه ساز صدور متفاوت از ذات خداوند می‌گردد و اکهارت آن را همان تولد از ذات پدر می‌داند.

۳-۳- عقل تولد یافته از پدر به مثابه زهدان هستی

اکهارت بر اهمیت وجود تصویر الهی در نوع انسان، بنا بر سنت یهودی- مسیحی، تأکید می‌کند. ایده اصلی وی تقارن متعالی بین نفس انسان و خداست که به طور خاص در موعظه ۲۰ و به طور گسترده در سراسر آثار او به چشم می‌خورد. این مفهوم مسیحی از دو منبع گرفته شده است. منبع اول، فصل اول سفر پیدایش، آیه‌های ۷ تا ۲۶ است که می‌گوید بشر «به صورت» خدا آفریده شده است و منبع دوم الهیات تثلیث است که ادعا می‌کند پسر «تصویر» پدر است و پسر توسط پدر ایجاد می‌شود، اما با او یکسان می‌ماند. در نتیجه پسر آینه تمام نمای واحد یا اقنوم پدر است. اکهارت بیان می‌کند:

"اقنوم پسر در الوهیت، به اعتبار وصف خاص خود چیزی نیست مگر آینه تمام نما، حقیقی و کامل واحد، یا همان پدر آسمانی" (Colledge, 1981, p 227)

اکهارت از همین ایده استفاده می‌کند تا رابطه بین خدای پدر و عقل بشری به منزله پسر را تبیین کند؛ به این صورت که دومی توسط اولی تولید می‌شود، اما به نحو بالقوه با او یکسان باقی می‌ماند. (Davies, 1994, p 20-24) بدین معنا که خدای پدر تمامی صفات و کیفیات الوهی را به نحو

1. ground of the soul
2. spark of the soul

بالقوه در او قرار می‌دهد. اما این بدان معنا نیست که ما خدا هستیم. رویکرد او همیشه به آن چیزی است که می‌توانیم باشیم، یعنی به پتانسیل ما است، اگرچه او کاملاً تشخیص می‌دهد که به‌عنوان مخلوقات زمینی نمی‌توانیم از محدودیت‌های حالت تجسم‌یافته خود فرار کنیم. (Ibid, p 227-236)

در موعظه ۲۳، اکهارت بیان می‌کند چیزی در مورد عقل وجود دارد که آن را به تصویر خدا در درون ما تبدیل می‌کند. او به برخی وجوه شباهت خداوند با عقل اشاره می‌کند. مانند اینکه «عقل» از اینجا و اکنون جدا شده است. خالص و با هیچ چیز دیگری آمیخته نیست و هیچ شباهتی به هیچ چیز دیگری ندارد و همانطور که خدا بالاتر از فرشتگان، «بی‌نام‌تر از نام» است و «ناشناخته‌تر از شناخته‌شده» است. (Ibid, p. 152-156) عقل ذاتاً به قلمرو واحد الهی معنوی و یگانگی متعالی تعلق دارد. او استعاره‌های بسیاری را در این زمینه به کار می‌برد، تا نشان دهد نفس و عقل نیز فراتر از مفهوم‌سازی است. از دید او تصویر الهی به‌هیچ‌وجه چیزی نیست که به نفس «افزوده» شده است؛ بلکه تصویر الهی به‌عنوان یک پتانسیل به‌صورت بالقوه در درون ماست که از طریق آن، نفس می‌تواند به ابتهاج از وحدت با خدا برسد.

اکهارت تأکید می‌کند واحد یا پدر، چیزی از کمالات خود را از پسر دریغ نکرده و کل آنچه را در او مکنون است، در پسر ظاهر کرده است. پسر کلمه الهی است و خداوند با تکلم کلمه، خود را و همه چیز را در شخص دیگری تکلم می‌کند و به او طبیعت خود را می‌بخشد. (Ibid, p 190-191) در این تکلم، پدر فاعل و عنصر مذکر و پسر، پذیرنده و عنصر مؤنث است. حقیقت در پی تولید عین خود و یا لااقل، مثل خود است و خداوند که دارای قدرت کامل است، می‌تواند خود را به‌عنوان پسر متولد کند. پسر به‌عنوان کلمه الهی، کسی است که پدر، همه چیز را در او تکلم کرده و لذا ایده‌های همه اشیاء در پسر مندرج هستند. به عبارتی، می‌توان گفت ایده‌های همه اشیاء بدون محدودیت‌های زمانی و مکانی در کلمه الهی مندرج هستند. اکهارت در یکی از موعظه‌های خود می‌گوید:

«پدر در این کلمه، کل موجودات عاقل را به‌عنوان مخلوقاتی که بر حسب صورت همانند کلمه هستند و هنوز در باطن هستند و پدیدار نشده‌اند را اظهار می‌کند. این موجودات عقلانی وقتی وارد عالم خارج می‌شوند، هر کدام وجودی متمایز می‌یابند.» (Davies, 1994, p 190-191)

لذا حقیقت انسانی یا همان عقل تولد یافته را می‌توان به مثابه زهدانی در نظر گرفت که گوهر و حقیقت تمام موجودات به صورت مندمج و به صورت نطفه در او قرار گرفته است و در نهایت از او متولد شده و به صورت موجودات متکثر ظاهر می‌شوند؛ دقیقاً بسان نقشی که عنصر زنانه در فرایند تولید مثل و زایش بر عهده دارد.

۳-۴- روح القدس و پیدایش از دوگانه پدر و پسر

پیدایش روح القدس نیز حاصل تقارن خدای پدر با عقل است. اکهارت روح القدس را متصف به صفت عشق می‌داند و به همین دلیل، معتقد است چون عشق، رابطه‌ای دوسویه و حاصل از اتحاد و یگانگی است، پس روح القدس باید از دو چیز، از آن حیث که یکی هستند، پدید آید. بنابراین، روح القدس از پدر و پسر پدید آمده است. در اینجا نیز پدر و پسر زوجی را برای پدیدارشدن روح القدس تشکیل می‌دهند که یکی فاعل و دیگری منفعل است. اکهارت پس از اشاره به نحوه صدور کلمه از ذات پدر، به نحوه ظهور روح القدس از آن دو اشاره می‌کند:

«پدر چشم قلب خود را به سوی وجود خود که طبیعت اوست، می‌چرخاند و به خود خیره می‌شود. هنگامی که او خود را می‌بیند، تمام جهان، تمام کثرات، تمام امتیازات و همه چیز را با هم در خود می‌بیند. در همان نگاهی که با آن به خود می‌نگرد، کلمه را شکل می‌دهد و با خود در کلمه و با تمام کلمات و با همه چیز صحبت می‌کند... شخص سوم تثلیث که روح القدس است، از هر دوی آنها ظهور می‌کند و از این طریق راهی گشوده می‌شود که خدا همراه با همه چیزهایی خواهد بود که خلق شده اند.» (Ibid, p 273)

اکهارت از یک طرف روح القدس را عامل ایجاد عشق ما به واحد می‌داند (Ibid, p 108) و از طرف دیگر، «کلمه» یا «مسیح» را عامل همانندی ما به واحد معرفی می‌کند. (Ibid, p 191) می‌توان گفت از دید اکهارت، واحد یا پدر دو تجلی یا فیضان دارد. یک فیضان درونی در الوهیت که به موجب آن پسر از پدر و روح القدس از پدر و پسر صادر می‌شود و سپس این الگوی فیضان درونی، علت و الگوی فیضان بیرونی شده و به موجب آن مخلوقات به موجب اسم «خیر» پدید می‌آیند. (McGinn, 2001, p 217) پدر همه خیرات را به پسر و روح القدس عطا کرده و پدر هر دوی آنهاست و به همین دلیل، پسر و روح القدس واجد همه خیرات هستند. در مرتبه بعد، پسر (کلمه) و روح القدس واسطه بین پدر و مخلوقات می‌شوند. مخلوقات مانند پسر و روح القدس

نیستند که واجد همه خیرات باشند، بلکه خیرات به صورت موقتی در آنها به ودیعه گذاشته شده است. بر این اساس، پسر و روح القدس برای خلقت مادون خود، فاعل و عنصر مذکر هستند و هر آنچه این فیضان را دریافت می‌دارد، در مقام پذیرش و انفعال قرار گرفته و به مثابه عنصر مؤنث یا زنانه تعریف می‌شوند. لذا غیر از واحد، هر آنچه به واسطه فاعلیت واحد پدیدار می‌شود را می‌توان عنصری زنانه در نظر گرفت که در مقام انفعالی، پذیرنده فعل واحد است و از جهتی دیگر، چون مادون خود را پدید می‌آورند، فاعل و عنصر مردانه در هستی‌شناسی اکهارت هستند.

۴ زوجیت در نجات‌شناسی و تکامل نفس

در قسمت قبل به موضوع زوجیت در نظام تکوین و نحوه استفاده از آن برای تبیین نحوه ظهور کثرت از وحدت، توسط اکهارت، اشاره شد و بیان گردید کامل‌ترین موجود یعنی نفس انسانی، صورت تمام عیار امر واحد یا همان پسر تولد یافته از پدر است. در نجات‌شناسی اکهارت روند ظهور مخلوقات در نهایت در حرکتی معکوس، از طریق نفس انسانی مجدداً به سمت امر واحد پیش رفته و با او متحد می‌شود و اکهارت در تبیین این قسمت از نظام الهیاتی خود نیز از مسئله زوجیت کمال بهره را می‌برد و نجات‌شناسی خود را مطرح می‌کند. بدین شکل که نفس، در قوس صعود، عنصر زنانه در هستی‌شناسی اکهارت است که باکره است و از طریق انقطاع کامل به همسری باریافته و با مبدأ خویش متحد می‌گردد. در ادامه به توضیح مطلب خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است که در این تحقیق لغت «soul» در آثار و موعظه‌های اکهارت، به «نفس» و لغت «spirit» به «روح» ترجمه شده است. اکهارت دو مرتبه برای نفس انسانی قائل است؛ یکی نفس غیرمخلوق و دیگری نفس مخلوق. منظور اکهارت از نفس غیرمخلوق همان «روح» بعد از رهایی در فلسفه نوافلاطونی است. مطابق فلسفه یونانی و دیدگاه نوافلاطونی، هنگامی که روح در قفس تن اسیر می‌شود و گرفتار وابستگی و تعلقات مادی می‌گردد، نفس نام می‌گیرد. همان نفس بعد از رهایی از تعلقات مادی هنگامی که دوباره به جایگاه حقیقی خود برمی‌گردد، مجدداً روح نامیده می‌شود. (انثاد ۵. رساله ۵، فصل ۹) اکهارت نیز بر اساس همین باور روح را قبل از تعلق به بدن و مادیات و بعد از انقطاع کامل، نفس غیرمخلوق یا روح غیرمخلوق می‌نامد و روح اسیرشده در عالم ماده را نفس مخلوق نام‌گذاری می‌کند. دقت به این نکته برای فهم آثار اکهارت اهمیت

ویژه‌ای دارد. نفس یا روح غیرمخلوق نامیرا و ابدی است و بعد از طی مراحل که در ادامه بیان خواهد شد، به درجه یگانگی با واحد می‌رسد.

۴-۱- نفس غیر مخلوق به مثابه همسر باکره

همانگونه که گذشت، از نظر اکهارت، «نفس» به مثابه عنصر زنانه است که استعداد انقطاع و در نتیجه اتحاد با تمام مراتب هستی را دارد. اکهارت این ویژگی را باکره بودن نفس می‌نامد. از طرف دیگر، نفس باید با اقنوم پدر در متولد کردن کلمه همراهی کند، از این جهت، ویژگی همسر بودن را نیز دارا خواهد بود. به طور خلاصه، نفس باید ابتدا باکره و پس از آن همسر باشد تا کلمه بتواند در آن متولد شود. چنین نفسی، که نفس غیرمخلوق یا همان نفس منقطع شده از زندان عالم ماده است، از دید اکهارت هم فاعل است و هم منفعل. همان‌طور که بیان شد، این مرتبه از نفس همان روح انسان است که در دیدگاه نوافلاطونی با عقل فعال متحد شده است. یگانگی نفس با کلمه و با عقل فعال، عامل این همانی صفات آنها با هم شده است. اکهارت در دو موعظه از موعظه‌های خود به داستان مریم و مارتا (انجیل لوقا، ۱۹۹۹، ۳۸/۱۰-۴۲) اشاره کرده و در ضمن شرح داستان، ویژگی‌های نفس غیرمخلوق مستعد برای تولد کلمه را بیان می‌کند. در این موعظه‌ها، نفس غیرمخلوق به مثابه «همسر باکره» است. او در یکی از این موعظه‌ها به تفسیر کل داستان و در دیگری به تفسیر جمله اول می‌پردازد. در موعظه اول اکهارت در ارتباط با داستان مریم و مارتا، با استفاده از ابزار تأویل، به باکره بودن نفس اشاره می‌شود. (Ibid, p 192-198) «مارتا» یا «مرتاه» به زبان آرامی-عبری به معنای باکره و همسر خانه‌دار است. او از این معنا استفاده کرده و نفسی را که دارای این ویژگی است، محل و مستعد تولد و ورود عیسی (ع) می‌داند. دیدگاه اکهارت در این زمینه شبیه دیدگاه فلسفه یونانی است. روح افلاطونی و عقل ارسطویی نیز باید از هر نقشی آزاد و خالی باشند تا قابلیت دریافت صورت را داشته باشند. در داستان مریم و مارتا، «کلمه» الهی در دژ یا قلعه‌ای وارد می‌شود که نفسی با ویژگی‌های باکرگی و همسر بودن پذیرای اوست. البته باکرگی مشخصه نفس انسانی است و این نفس در تمام انسان‌ها، اعم از زن و مرد یکسان می‌باشد. به همین دلیل است که عیسی (ع) در حالیکه اقنوم پسر نامیده شده و در حالت جسم زمینی، مرد است، آزاد و باکره نیز هست و در نفسی که آزاد و باکره است متولد می‌شود. (Sells, 1994, p.202) در واقع

باکره بودن وجه سلبی یا انفعالی و وارستگی است، و همسر بودن وجه ایجابی و مقام فعال بودن است و برای ثمردهی هم وجه سلبی هم ایجابی باید وجود داشته باشد. (Allen, 1997, p.352)

نفسی که در مقام همسری و باکرگی است، ثمردهی دائم و ابتهاج بی نهایت دارد. چنین نفسی اگر جایگاه خود را درک کند، هیچ رنجی را، ولو در شدیدترین و طولانی ترین سختی ها، تجربه نمی کند. جاودانگی همراه با تسلط بر آینده از ویژگی های این نفس است. به همین دلیل، این نفس از رنج دور است و در ابتهاج دائم به سر می برد و خداوند هر آنچه را که این نفس برای او و فقط به خاطر او تحمل می کند، برایش سبک و شیرین می کند.

۴-۲- باکریت نفس و انقطاع کامل

سیر نفس به سمت اتحاد با امر واحد، اصول و مراحل دارد و اکهارت در بسیاری از موعظه های خود به آن اشاره کرده است. آنچه در آثار اکهارت بیشتر تأکید شده، انقطاع یا وارستگی است که عامل تولد کلمه در نفس و سپس زمینه ساز وحدت با امر واحد است. وی می نویسد:

«وقتی موعظه می کنم، اول عادت دارم در مورد انقطاع صحبت کنم و بگویم ما باید از خودمان و از همه چیز رها شویم. دوم، می گویم ما باید به صورت خدا که خیر و بسط است، شکل بگیریم. سوم، می گویم که ما باید به شرافت عظیمی که خدا به نفس داده است، توجه داشته باشیم تا به طرز شگفت انگیزی با او متحد شویم. چهارم، من از خلوص طبیعت الهی و درخشش درون آن صحبت می کنم که وصف ناپذیر است. خدا یک کلمه است؛ یک کلمه ناگفته.» (Davies, 1994, p.161)

مفهوم «انقطاع» یا «وارستگی» یا «تبتل» در متافیزیک و اخلاق اکهارت به وضوح دیده می شود.^۱ همانگونه که آندرهیل بیان کرده، ویژگی اکهارت آن بود که انتزاعی ترین مفاهیم را همراه با اشتیاق شدید یک عاشق بیان می کند، حتی زمانی که به کسانی که استعداد محب الهی را دارند، آموزه خشک انقطاع تام از مخلوقات را توصیه می کند، می توان اشتیاق وی را برای تعمیق حیات معنوی مشاهده کرد. (آندرهیل، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰-۱۸۱) انقطاع به معنای «قطع شدن» و بیانگر آزادی نفس نورانی از تعلق به مخلوقات جهان است. زهد مسیحی همیشه تأکید بر این دارد که انسان برای پیشرفت در زندگی معنوی باید وابستگی خود به عناصر دنیوی را کنار بگذارد، اما آنچه در نظرگاه

۱. ترجمه کلمه آلمانی geldzmbcit یا abegcsbeidcnbcit

اکهارت متمایز می‌باشد این است که انقطاع علاوه بر رهایی قلبی و عدم تعلق، انواع رهایی مانند رهایی ذهن از صور ذهنی برای دریافت صورت الهی، رهایی از اراده خود برای دریافت اراده الهی، رهایی از غایت، انقطاع از آگاهی، انقطاع از درد و رنج، انقطاع از دوست داشتن هر چیز جز ذات الهی و انقطاع از خود را نیز شامل می‌شود. (Ibid, p.146-152)

از دید اکهارت، مقام انقطاع همان مقام فقر است. دو نوع فقر وجود دارد: اول، فقر بیرونی است که فرد آن را برای عشق به عیسی مسیح انجام می‌دهند و خوب و بسیار ستودنی است، زیرا این کاری است که عیسی (ع) در زمانی که بر روی زمین بود انجام می‌داد و دوم، فقر درونی است که در آن فرد فقیر، کسی است که هیچ چیز نمی‌خواهد، چیزی نمی‌داند و هیچ چیز ندارد. (Ibid, p.236-242) یعنی اولاً اراده می‌کند تا فقط با اراده الهی کار کند، ثانیاً از هر معرفت و ادراکی رها می‌شود؛ آن چنان بکر بکر، که هیچ تصویری نباشد تا خدا در آن نفس فاعل شود و ثالثاً به مرتبه‌ای می‌رسد که آنقدر از خدا و تمام اعمالش آزاد است که اگر خدا بخواهد هر زمان بتواند در روح او عمل می‌کند. (Ibid, p 236-242)

اکهارت بعد از تشریح این سه مرحله و رسیدن به انقطاع تام به جایگاه حقیقی روح انسان و تولد و یگانگی با خدا می‌پردازد. در مقام فقر، نفس از اراده خود، اراده خدا و از همه کارهای خدا و حتی از خود خدا منقطع و آزاد است. به تعبیر سوزوکی، از دیدگاه اکهارت آخرین و بالاترین مرحله انقطاع انسان وقتی اتفاق می‌افتد که او برای خدا، خدا را ترک کند با این وجود، خداوند برای او به عنوان خداوند در ذاتش باقی می‌ماند. او نه چیزی به خدا اعطا می‌کند و نه چیزی از او کسب می‌کند؛ چرا که او و خداوند یک واحد می‌شوند. (سوزوکی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱-۱۰۲) به گفته اکهارت روح در این عروج، چنان ثروت عظیمی دریافت می‌کند که خدا، با تمام آنچه به عنوان «خدا» دارد و با تمام کارهای الهی خود نمی‌تواند او را راضی کند، زیرا نتیجه این پیشرفت این است که روح و خدا یکی شود. سپس نفس همان چیزی است که قبلاً بوده، نه افزایش می‌یابد و نه کاهش، بلکه علتی غیرقابل حرکت است که همه چیز را به حرکت درمی‌آورد. (Ibid, p. 236-242)

باکریه و انقطاع با تمام مراحل که ذکر شد، هر نفس انسانی که به مرتبه انقطاع رسیده را قادر می‌سازد تا کلمه الهی را در خود متولد کند و سرشار از خداوند شود. اکهارت می‌گوید:

"بدان که عاری از همه مخلوقات بودن، همان پر از خدا بودن است و پر از مخلوقات بودن، عاری از خدا بودن است" (Walshe, 1992, p 121)

از دید او، انسان موجودی است که به واسطه نفس متعالی می‌تواند به واحدی که فوق تثلیث است، راه یافته و به مادون آن قانع نشود. وی با تاکید اعلام می‌کند نفس می‌خواهد به ذات بسیط، به برهوت خاموشی که هرگز کسی به آن نگاه نکرده، نه پدر، نه پسر و نه روح‌القدس، نفوذ کند. تمامی این عبارات و بسیاری دیگر تعبیر اکهارت، به آماده‌شدن نفس برای تولد کلمه در آن و رسیدن به مرتبه یگانگی با واحد تاکید می‌کند. ویژگی‌های نفس در این مرتبه، همان ویژگی‌های عنصر زنانه در هستی‌شناسی اکهارت است که عامل رسیدن نفس به مرتبه باکرگی و پس از آن، همسری می‌شود.

۱۵۹

پژشنامه ادیان

۴-۳- تولد کلمه در نفس و اتحاد با خدا

مفهوم «تولد» در مسیحیت، با آموزه «تجسم» مرتبط بوده و به تولد مسیح در فضا و زمان یا به‌طور کلی، به تولد پسر در تثلیث اشاره دارد. اکهارت با استفاده از این آموزه به دنبال اثبات استعداد نفس انسانی برای بازگشت به مبدأ اولیه و اتحاد با خداست. اکهارت بیان می‌کند تولد خدا در نفس، در واقع بیان کلام خدا در ذات نفس یا وجود انسان است و همه «کلمات» این ویژگی را دارند که «بیرون می‌روند» درحالی که «در درون باقی می‌مانند». (Davies, 1994, p 146-152) اکهارت بر این باور است که فقط کسانی که «در راه‌های خدا قدم می‌گذارند» می‌توانند این تولد را درک کنند و بقیه از آن محروم هستند و از طریق تولد، ما «مانند خدا» ساخته می‌شویم، تقدیس می‌شویم و در فضیلت تثبیت می‌شویم. (Ibid, p 25-27) برای تولد کلمه در نفس پس از انقطاع یا باکرگی، نفس باید به مقام همسری برسد تا باروری رخ دهد؛ باکرگی به‌تنهایی برای باروری کلمه الهی کافی نیست بلکه علاوه بر انقطاع تام، پذیرش همسری، برای نیل به این هدف نیز ضروری است و در این مرحله است که نکاح روحانی نفس با مبدأ خویش محقق می‌شود.

توضیح آنکه از نظر اکهارت، تجسد عیسی (ع) بیانگر این است که در طبیعت یا ذات انسان صورت خدا وجود دارد و انسان می‌تواند این ویژگی بالقوه را در قوس صعود بالفعل کرده و همان‌طور که عیسی (ع) صورت خدای پدر و پسر او شد، هر انسانی نیز پسر خدا و صورت او گردد؛ چراکه صورت خدا از ازل به صورت ذاتی در نفس انسان بالقوه موجود بوده است. (Ibid,)

172-173 p) برای این منظور و برای یگانگی نفس با واحد ابتدا باید کلمه در نفس متولد گردد یعنی نفس با کلمه یکی گردد. نفسی که کلمه در آن متولد شده و به مرتبه غیرمخلوق بودن رسیده، با کشف خود، در درجه متعالی به کشف خدا نائل می‌شود و در این کشف به کشف حقیقت مخلوقات نیز می‌رسد و آنها را در خود مندک می‌بیند؛ چراکه کلمه الهی که در پسر شکل شخصی به خود می‌گیرد، نقشه همه مخلوقات است. (Ibid, p.280) لذا چنین نفسی فقط اگر چه یک تصویر می‌بیند، اما در آن همه چیز را می‌بیند. (Ibid, p. 254) از طرف دیگر، اکهارت بر این باور است که با تولد کلمه در نفس، گویی چهره نفس به سمت خدا چرخیده و در هر چیزی که می‌نگرد، فقط خدا می‌بیند. (Ibid, p.263) همچنین از آنجا که کلمه در فرازمان در نفس متولد می‌شود، نفسی که کلمه و حقایق همه مخلوقات را در کلمه شهود می‌کند، شهودش ازلی و فرازمانی است. لذا همه موجودات گذشته و آینده در این شهود حضور دارند. ماهیت این کشف و شهود فرازمانی است. (Ibid, p.147) در نتیجه تولد کلمه در نفس تمامی نفس مانند عقل و اراده با نفس یکی می‌شوند و کلمه در همه آن‌ها متولد می‌شود و دیگر این عقل و اراده، عقل و اراده مرتبه مادون نیست بلکه عقل و اراده‌ای است که انقطاع یافته و عقل و اراده کلمه شده است. از دیگر نتایج تولد کلمه در نفس و اتحاد او با خدا احساس ابتهاج بی انتهای درونی است؛ ابتهاجی که با هیچ شعفی قابل مقایسه نیست. اکهارت می‌نویسد:

«از آنجا که نفس از زمان دور شده است، اگر از دنیا دور شده باشد، در آنجا نه درد وجود دارد و نه رنج. در واقع، حتی مصیبت نیز برای او در آنجا به شادی تبدیل می‌شود. اگر بخواهیم هر چیزی را که تا به حال در مورد لذت و شادی، سعادت و لذت تصور شده، با لذتی که متعلق به این تولد است، مقایسه کنیم، آنگاه همه چیز مانند هیچ خواهد بود. تولد سرشار از فیض است.» (Ibid, p 152)

بعد از یگانگی با کلمه یا اقنوم پسر، نفس باید از آن گذر کرده و به مرتبه یگانگی با واحد برسد. (Ibid, p.210-213) نفس در ابتدا تصویر الهی و نقشه همه مخلوقات است و هستی همه مخلوقات در آن مندک است اما در مرتبه اتحاد با امر واحد، نفس وجود خلق شده خود را از دست داده و نفس غیر مخلوق خود را می‌یابد. در نتیجه این شهود، به تعبیر اکهارت، از کثرت عبور کرده و غرق در دریای وحدت می‌شود، چراکه از تصویر ابدی خود که مجمع تمامی صور موجودات است عبور کرده و به ساحتی که خدا در آن در یگانگی سرشار است، نفوذ می‌کند. (Ibid, p 280)

۵ نتیجه‌گیری

مایستر اکهارت در نتیجه تعامل با جوامع بیگنی در رساله‌ها و مواعظ خود به کرات به مسئله جنسیت پرداخته و در مورد برابری یا تمایز دو جنس مرد و زن در گوهر وجود و استعدادهای معنوی سخن گفته است. اگرچه برخی تعابیر او حاکی از امتیاز جنس مرد در استعدادهای معنوی است اما شواهدی را می‌توان به دست داد که دیدگاه او، همانگونه که در تعابیر بیشتری اظهار کرده، همسان‌انگاری دو جنس در جوهر نفسانی و کمالات مربوط به آن است. از جمله این شواهد، ساختار و نظام هستی‌شناختی اوست که با ابتدا بر اصل زوجیت، پیدایش و ظهور موجودات از امر واحد را زائیده و نتیجه تعامل و اتحاد در اصل فاعل و منفعل به تصویر می‌کشد. از نظر اکهارت غیر از امر واحد، هر آنچه به واسطه فاعلیت واحد پدیدار می‌شود، از وجهی عنصر زنانه است که در مقام انفعالی واقع شده و پذیرنده فعل واحد است. بنابراین، کلمه الهی یا اقنوم پسر، روح‌القدس، عقل و روح و نفس، بنا بر هستی‌شناسی اکهارت، همگی واجد عنصر زنانه با ویژگی باکریت هستند. او اقنوم پدر را با قوه مذکر نفس و اقنوم پسر را با قوه مؤنث هم‌رتبه می‌داند. با این حال، در سلسله مراتب وجود، هر مرتبه، هر آنچه مادون خود را پدید می‌آورد، نسبت به آن فاعل و عنصر مردانه است و هر چه تولد در آن رخ می‌دهد، عنصر زنانه است. در نتیجه، در درون تمام موجودات دو وجه زنانه و مردانه وجود دارد.

در روند رجوع هستی به امر واحد یا اصطلاحاً در قوس صعود نیز بحث زوجیت نقش کلیدی در تبیین‌های اکهارت ایفا می‌کند. نفس از دیدگاه او به مثابه همسر باکره است و استعداد تولد کلمه الهی در خود را دارد. این نفس مخلوق در نتیجه عمل انقطاع، به مرتبه غیر مخلوق و اتحاد با امر واحد می‌رسد که همان مقام همسری است. از این رو نفس با دو صفت باکریت و همسر بودن دارای دو حیثیت انفعالی و فاعلی است. نفس انسان با صفت همسری و باکره بودن با خدای پدر در مقام تولد کلمه همراه می‌شود تا کلمه در او متولد شود. در نتیجه این تولد، نفس، مرحله انقطاع را با تمام مراحلش پشت سر می‌گذارد تا جایی که در این سیر به مرتبه بساطت، وحدت، فرازمانی و فراجنسیتی می‌رسد و با واحد متحد می‌شود و این همان برهوت الهی است که کلام خاموش می‌شود و سکوت محض همه‌چیز را فرامی‌گیرد.

بر اساس دیدگاه‌های هستی‌شناختانه اکهارت می‌توان گفت جنسیت از نگاه او امری ثابت نیست و پویاست و زنانگی و مردانگی عناصری هستند که در همه افراد انسانی وجود دارد و دو عامل فعال

و منفعل در هستی و در نفس انسانی دارای نقشی چرخشی می‌باشند و بسته به موقعیت نقشی متفاوت را پذیرا می‌شوند و لذا از این جهت نمی‌توان امتیازی را برای مردانگی بر زنانگی در نظر گرفت.

منابع

۱. انجیل لوقا (کتاب مقدس)، ۱۹۹۹، ترجمه قدیم با حروف چینی جدید، چاپ دوم
۲. آندرهیل، اولین، ۱۳۹۲، عارفان مسیحی، ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
۳. اتو، رودلف، عرفان شرق و غرب، ۱۴۰۰، ترجمه انشاء الله رحمتی، چ ۲، تهران نشر سوفیا
۴. توران، امداد، ۱۳۹۰، حقیقت محمدیه و عیسی مسیح، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
۵. سوزوکی، دایستز دیتارو، عرفان مسیحی و بودائی، ۱۳۸۵، ترجمه عذرا اسماعیلی، تهران، نشر مثلث
۶. فلوپتین، ۱۳۹۰، دوره آثار فلوپتین «تاسوعات»، جلد ۲، مترجم محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی
۷. کاکائی، قاسم، ۱۳۹۳، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چ ۶، تهران، نشر

هرمس

8. Allen, P, 1997, *The concept of woman* (Vol. 2, No. 1-2). Wm. B. Eerdmans Publishing.
9. Colledge Edmund and McGinn Bernard, 1981, *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, New York: Paulist Press.
10. Davis, Oliver, 1994, *Meister Eckhart: Selected Writings*, London, Penguin Books
11. Fox, Matthew, 2014, *Meister Eckhart: A Mystic-Warrior for Our Times*, New World Library
12. Hollywood, Amy, 1991, *The soul as Virgin Wife Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Ph. D.-University of Chicago
13. McGinn, Bernard, 1986, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, New York: Paulist Press
14. McGinn, Bernard, 1997, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. Bloomsbury Publishing.
15. Sells, Michael A, 1994, *Mystical Languages of Unsayng*. University of Chicago Press
16. Washe, M. Oc, 1992, *Meister Eckhart: Sermons And Treatises*, vol III, USA: Element LTD.

The Role of Indian Parsis in the Internal Developments of Iranian Zoroastrian Society During the Qajar Period

Masoud Dadbakhsh

PhD Student, Department of History, Khwarazmi University, Tehran, Iran,
(corresponding author). Dadbakhsh.Masoud@gmail.com

۱۶۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Parsis, as an important and powerful social minority in India, improved the living conditions of their co-religionists in Iran by donating financial aid and sending representatives from the Qajar period. They help Zoroastrians achieve the highest social and economic status by receiving the order to cancel the jizya, sending material aid, building Zoroastrian schools and associations, and helping economic and cultural activities. Most of the research conducted in this regard has only examined the role of Persians in improving the social condition of Zoroastrians in Iran with positive and praiseworthy characteristics, and historical documents and data have not been given attention to researchers and active researchers in this field. Therefore, the present study, by examining the available documents and sources and relying on the descriptive-analytical method, seeks to answer the question of what factors the activities of the Persians of India have had constructive or destructive effects on the economic, cultural and religious life of the Zoroastrians of Iran. The researches of this research indicate that despite the influence of Indian Persians on the social and cultural activities of Iranian Zoroastrians, sometimes their dominance in internal and religious issues of this society causes a split among Zoroastrians living in Iran.

Keywords: Persis, Zoroastrians of Iran, Qajar Period, Economic Situation, Culture, Religious Developments

نقش پارسیان هند در تحولات داخلی جامعه زرتشتیان ایران در دوره قاجار^۱

مسعود دادبخش^۲

۱۶۴

پژوهشنامه ادیان

چکیده

پارسیان به عنوان یک اقلیت اجتماعی مهم و قدرتمند در هند، از اواسط دوره قاجار با اهداء کمک‌های مالی و ارسال نماینده باعث بهبود وضعیت معیشتی هم‌کیشان خود در ایران شدند. آنان با دریافت فرمان لغو جزیه، ارسال کمک‌های مادی، ساخت مدارس و انجمن‌های زرتشتی و کمک به فعالیت‌های اقتصادی و فرهنگی، زرتشتیان را در نیل به جایگاه بالاتر اجتماعی و اقتصادی یاری رساندند. غالب تحقیقات صورت گرفته در این باره تنها با رویکردی مثبت و ستایشگرانه به بررسی نقش پارسیان در بهبود وضعیت اجتماعی زرتشتیان ایران پرداخته‌اند و گاه اسناد و داده‌های تاریخی چندان مورد توجه محققان و پژوهشگران فعال در این حوزه قرار نگرفته است. از این رو پژوهش حاضر با بررسی اسناد و منابع موجود و با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که فعالیت‌های پارسیان هند چه تأثیرات سازنده یا مخربی بر حیات اقتصادی، فرهنگی و مذهبی زرتشتیان ایران داشته است؟ یافته‌های این پژوهش حکایت از آن دارد که با وجود تأثیرگذاری پارسیان هند در غالب فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی زرتشتیان ایران، گاه دخالت‌های آنان در مسائل داخلی و مذهبی این جامعه باعث بروز شکاف گسترده در میان زرتشتیان ساکن در ایران شده است.

کلید واژه: پارسیان هند، زرتشتیان ایران، دوره قاجار، وضعیت اقتصادی، فرهنگ، تحولات مذهبی

۱. مقدمه

با ورود اعراب مسلمان به کشور ساختار مذهبی و اجتماعی ایران دچار تحولاتی گسترده شد. بخش وسیعی از ایرانیان به دلایل مختلف و متفاوت به دین اسلام گرویدند و بخشی نیز به دین زرتشت باقی مانده و به عنوان اهل ذمه مشمول پرداخت جزیه شدند. به مرور زمان شمار زیادی از زرتشتیان ایران اقدام به مهاجرت به هندوستان کرده و جامعه پارسیان هند را تشکیل دادند. غالب مهاجرین به ویژه در سده های ابتدایی از طبقات بالای اجتماعی و جامعه دهقانان و موبدان زرتشتی بودند و مهاجرت آنان باعث تقویت جامعه پارسیان و تضعیف جامعه زرتشتی ایران شد.

فشارهای دینی و اجتماعی بر زرتشتیان ایران در سده های میانی و پس از چیرگی مغولان (سده ۶ ق) بر ایران افزایش یافت. این فشارها در دوره صفویه (۹۰۷-۱۰۴۸ ق) و به واسطه تشکیل حکومتی مذهبی، سرعت و شدت بیشتری پیدا کرد و در نیمه ابتدایی حکومت قاجار به اوج خود رسید. شماری از زرتشتیان در این دوران کشته و یا متواری شدند و برخی نیز به دین اسلام گرویدند. از سوی دیگر شمار زیادی از آنان نیز راه مهاجرت به هند را برگزیدند و در میان جامعه پارسیان هند ساکن شدند. در این دوران افزون بر شمار مهاجران، دامنه مهاجرتی زرتشتیان نیز گسترش یافت و افراد طبقه متوسط و تعداد زیادی از صنعتگران و کسبه خرده پا زرتشتی نیز عازم هندوستان شدند؛ که این روند بیش از پیش موجب فقر و تنگدستی و کاهش سریع جمعیت آنان در ایران بود.

در سوی دیگر، هم زمان این حوادث، استیلای بریتانیا بر هند و سیاست های غیردینی این دولت که بیشتر با هدف استعمار و تضعیف باورهای اسلامی و هندو صورت گرفت باعث تقویت جامعه پارسیان هند و قدرت گیری آنان در زمینه های اقتصادی و فرهنگی شد. به ویژه از سده نوزدهم میلادی که جامعه پارسیان هند با همکاری و مساعدت نمایندگان کمپانی هند شرقی بخش عمده ای از تجارت دریایی هند در خلیج فارس و دیگر آب های آزاد جهان را بر عهده داشتند. این در حالی بود که جامعه زرتشتی ایران در دوره قاجار بدترین شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را تجربه می کرد و قاطبه زرتشتیان ایران در این ایام افرادی کم سواد و فقیر بودند؛ از این رو از دوران حکومت ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق) و به واسطه بازتر شدن فضای اجتماعی و گسترش ارتباطات بین المللی کشور، نمایندگان پارسیان هند با هدف بهبود شرایط معیشتی زرتشتیان رهسپار ایران شدند. این نمایندگان توانستند با حمایت های مادی و معنوی پارسیان هند و دولت بریتانیا

تحولات گسترده‌ای را در ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه زرتشتی ایران رقم بزنند و جامعه زرتشتی ایران را از نظر اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی متحول سازند. هرچند می‌بایست این نکته را نیز مدنظر قرار داد که تمام دیدگاه‌های آنان مورد تأیید زرتشتیان ایران نبود و رویکرد مذهبی ایشان باعث بروز درگیری‌ها و اختلافات گسترده در میان جامعه زرتشتی کشور شد.

مقاله حاضر به دلیل اهمیت موضوع و عدم پرداخت تحقیقات پیشین به تمامی زوایای این ارتباط به نگارش درآمده است. روش گردآوری منابع در این تحقیق کتابخانه‌ای است و نگارنده تلاش دارد تا با بررسی اسناد و منابع موجود به روش توصیفی - تحلیلی پاسخی مناسب برای سؤالات زیر ارائه کند:

۱. حمایت‌های معنوی جامعه پارسیان هند چه تأثیری در روند بهبود وضعیت اقتصادی و معیشتی زرتشتیان ایران داشت؟
۲. پارسیان هند چه تغییراتی در ساختار فرهنگی و آموزشی جامعه زرتشتی ایران ایجاد کردند؟
۳. نقش پارسیان هند و نمایندگان این جامعه در تحولات مذهبی و درگیری‌های داخلی جامعه زرتشتی ایران به چه صورت بوده است؟

۲. پیشینه پژوهش

درباره جامعه پارسیان هند و روابطش با زرتشتیان ایران کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های زیادی منتشر شده اما غالب آن‌ها رونوشت از منابع و مطالب قدیمی‌تر است و با رویکردی ستایش‌آمیز به رشته تحریر درآمده‌اند. صبر هواواله در رساله دکتری خود با عنوان *روابط پارسیان هند با ایران*، به بررسی درباره این موضوع پرداخته است (۱۳۴۴ ش). این پژوهش به دلیل دسترسی نویسنده به منابع هندی و گجراتی دارای اهمیت است. با وجود این نویسنده در بسیاری از مواقع تنها به نوشته‌های روزنامه جام جمشید و کتابچه *انجمن ایران لیگ* اکتفا نموده و از اسناد و منابع دیگر کمتر بهره برده است.

دستور میرزا هرمزدیار در کتابی که با عنوان *Outlines Parsi History* به بررسی اجمالی تاریخچه و وضعیت زندگی پارسیان هند پرداخته است. نسخه ابتدایی کتاب در سال ۱۹۷۴ م و ویراست دوم آن در سال ۱۹۸۷ م در بمبئی به چاپ رسید و تاکنون به زبان فارسی ترجمه نشده

است. این کتاب حاوی مطالب ارزشمندی درباره جامعه پارسیان هند است اما روابط پارسیان و جامعه زرتشتی ایران را به طور دقیق و مستند مورد بررسی قرار نداده است.

فرهاد صبوری‌فر در کتاب *تاریخ روابط پارسیان هند و زرتشتیان ایران* که بر پایه منابع دست‌اول زرتشتی و کتاب‌های منتشر شده به زبان انگلیسی نگاشته شده (۱۳۹۵ ش)، وضعیت جامعه پارسیان هند در طول تاریخ و روابط آنان با زرتشتیان ایران را مورد بررسی قرار داده است. هرچند که ارتباطات فرهنگی میان این دو جامعه کمتر مورد توجه نگارنده قرار گرفته و مطالب کتاب صرفاً به صورت توصیفی و کمتر بر پایه اسناد و تحلیل گردآوری شده است.

همچنین پژوهش‌های دیگری نیز در این حوزه وجود دارد که هرکدام از آن‌ها تنها به بررسی ارتباط میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران از برخی جهات و زوایا پرداخته‌اند. علی‌اکبر تشکری بافقی در مقاله «روابط پارسیان هند با زرتشتیان یزد» (۱۳۹۳ ش)، تنها به بررسی روابط زرتشتیان یزدی با جامعه پارسی هند پرداخته است. وی همچنین در مقاله دیگری با عنوان «چرایی و چگونگی شکل‌گیری روابط میان پارسیان هند و زرتشتیان ایران (بر پایه روایت داراب هرمزدیار)» (۱۳۹۹ ش) که با همراهی علی یزدانی‌راد به نگارش درآمده، تنها بخش‌های مختصری از تاریخچه روابط این دو جامعه را مورد واکاوی قرار داده است.

رضا مهرآفرین و ملیکا حیدری نیز در مقاله «روابط فرهنگی و مذهبی پارسیان هند با زرتشتیان ایران» (۱۳۹۴ ش) تنها بررسی روابط ایجاد شده میان جوامع زرتشتی ایران و هند را از منظر مذهبی و فرهنگی مورد بررسی قرار داده‌اند.

با همه این اوصاف همان‌طور که پیشتر ذکر شد بیشتر پژوهش‌های مذکور با وجود تمامی تلاش‌ها و زحمات نگارندگان آن‌ها غالباً بازنویسی مطالب و نوشته‌های پیشین بوده و در آن‌ها کمتر به بررسی اسناد گوناگون و رویکرد تحلیلی توجه شده است و این موارد از تفاوت‌های مقاله حاضر با نمونه‌های انجام شده پیشین است.

۳. پارسیان هند و اعزام نماینده به ایران

با ورود اعراب مسلمان به ایران و به دلیل تغییرات صورت گرفته در ساختار سیاسی و مذهبی کشور شمار زیادی از زرتشتیان طی سده‌های متمادی به هند مهاجرت کردند و جامعه پارسیان را در این کشور تشکیل دادند. این روند در سده‌های متأخر و به دلیل افزایش فشارهای اجتماعی و اقتصادی

بر روی اقلیت‌های دینی سرعت بیشتری پیدا کرد به‌طوری‌که شمار زرتشتیان ایران از سیصد هزار خانوار (بیش از یک‌میلیون نفر) در قرون میانه و حدود پانصد هزار نفر در ابتدای دوران صفوی به حدود دوازده هزار نفر در میانه سده نوزدهم میلادی کاهش پیدا کرد (ن. ک: گوینو، ۱۳۸۳: ۲۶۴؛ Hormoydzar, 1987: 224).

در همین ایام پارسیان شرایط کاملاً متفاوتی را تجربه می‌کردند. آنان به‌دلیل ایجاد روابط مناسب با نمایندگان دولت بریتانیا به موفقیت‌های چشمگیری در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی دست یافتند و به‌دلیل داشتن صرافی‌های بسیار و انجام فعالیت‌های اقتصادی گسترده، به یهودیان هندوستان معروف شدند (شورش هندوستان، ۱۳۷۲: ۱۳۱-۱۳۲).

در سده نوزدهم میلادی نفوذ اقتصادی و سیاسی پارسیان به بالاترین حد خود رسید به‌نحوی‌که تمام اعضای ده نفره اتاق تجارت (بازرگانی) بمبئی در سال ۱۸۳۶ م از میان اعضای جامعه پارسیان برگزیده شدند (هیل، ۱۳۸۶: ۱۷) و دکتر دادابای ناوروجی^۱ که یکی از افراد سرشناس جامعه پارسی بود به‌عنوان نخستین نماینده هند در مجلس عوام انگلستان انتخاب گردید (دستمالچی، ۱۳۸۳: ۳۰).

پیشرفت‌های روزافزون جامعه پارسیان هند و تشدید فشارهای اجتماعی و اقتصادی^۲ بر روی زرتشتیان ایران موجب شد تا پارسیان هند از سال ۱۸۵۴ م/ ۱۲۷۱ ق با حمایت دولت انگلستان نمایندگان را جهت بهبود شرایط هم‌کیشان خود به ایران اعزام کنند. حضور این نمایندگان باعث گسترش ارتباطات همه‌جانبه پارسیان هند و زرتشتیان ایران شد و وضعیت معیشتی، اقتصادی و فرهنگی زرتشتیان ایران را دگرگون کرد.

نخستین نماینده جامعه پارسیان مانکجی لیمجی هاتریا^۳ نام داشت. وی تبعه انگلستان و مورد حمایت آنان بود و در ایامی که بیشتر زرتشتیان ایرانی به‌دست همشهریان خود آزار و اذیت می‌شدند، او با عزت و احترام و تحت حمایت دولت انگلستان در ایران تردد می‌کرد (بنجامین، ۱۳۶۹: ۲۶۹).

1. Dadabhai Naoroji

۲. برای مطالعه درباره تبعیضات اجتماعی و اقتصادی نگاه کنید به: (خاضع، ۱۳۶۳: ۱۵۵-۱۵۶؛ پیشدادی، ۱۳۷۴: ۱۴۱).

3. Maneckji Limji Hataria

مانکجی به محض ورود به ایران دست به اصلاحات اجتماعی و مذهبی گسترده در میان جامعه زرتشتیان زد (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۲۳-۶۲۴). وی بزرگ‌ترین مشکل جامعه زرتشتیان ایران را ضعف‌های فرهنگی و اجتماعی و برآمده از بی‌سوادی آنان می‌دانست، از این رو اقدام به تأسیس مدارس در یزد، کرمان و تهران نمود (بویس، ۱۳۶۴: ۴۲۰)؛ اما بی‌تردید بزرگ‌ترین خدمت مانکجی به جامعه زرتشتیان ایران جلب رضایت ناصرالدین شاه قاجار جهت صدور فرمان لغو جزیه در سال ۱۲۹۹ ق بود؛ که بار اقتصادی بزرگی را از شانه زرتشتیان ایران و پارسیان هند برداشت و زمینه را برای بهبود نسبی اوضاع زرتشتیان ایران فراهم کرد (ن. ک: اشیدری ۱۳۵۵: ۴۳۶-۴۵۵).

کیخسرو جی به عنوان دومین نماینده جامعه پارسیان به ایران آمد. هدف اصلی وی تشکیل دوباره انجمن‌های زرتشتی و سر و سامان دادن به آن‌ها بود. در دوره حضور وی در ایران انجمن‌هایی در کرمان، یزد و تهران تأسیس شدند و جملگی آن‌ها را به احترام ناصرالدین شاه، ناصری نامیدند. کیخسرو در سال ۱۳۱۱ ق در کرمان به قتل رسید. پس از وی اردشیر ایلدجی ریپورتر به نمایندگی پارسیان هند راهی ایران شد (رسولی، ۱۳۸۲: ۱۴۴-۱۴۵). دوران نمایندگی وی که مصادف با ایام مشروطه و به قدرت رسیدن رضاخان بود یکی از پررنگ‌ترین دوران نفوذ و دخالت پارسیان هند در امور داخلی زرتشتیان ایران به‌شمار می‌رود. تمایل وی به انجام اصلاحات گسترده دینی و فرهنگی و کسب جایگاه ممتاز سیاسی و اجتماعی در میان زرتشتیان از یک سو موجب تغییرات گسترده در ساختار مدارس و انجمن‌های زرتشتی شد و از سوی دیگر اختلافات درونی شدیدی را میان بزرگان جامعه زرتشتیان ایران رقم زد.

۴. جامعه پارسیان هند و تحول در ساختار اقتصادی و معیشتی زرتشتیان در دوره قاجار

وضعیت معیشتی و اقتصادی زرتشتیان ایران در دوره قاجار کاملاً متأثر از وضعیت پارسیان هند بود. در این ایام چهل و چهار هزار نفر از پارسیان در بمبئی ساکن بودند و به‌قدری به کسب و کار و تجارت اهمیت می‌دادند که واژه پارسی برای مردم هند معنی «کسب و کار» را تداعی می‌کرد (ماساهاو، ۱۳۷۳: ۳۷-۳۸). آنان از راه دلالتی تجاری میان هند، اروپا و آمریکا درآمد هنگفتی به‌دست آورده و از این راه اقدام به تأسیس تجارتخانه‌ها، شعب بانک و کارخانه‌های نساجی کرده بودند (پوردادو، ۱۹۲۵: م ۲۳). بخش دیگری از پارسیان نیز در ادارات و قشون انگلیسی بمبئی به

رده‌های بالایی دست پیدا و با خانواده‌های برجسته اروپایی و به‌ویژه انگلیسی وصلت کرده بودند (جبل‌المتین، ۲۵ صفر ۱۳۱۵: ۱۱)؛ اما وضعیت زرتشتیان ایران کاملاً متفاوت با همتایان هندی خود بود. در دهه‌های ابتدایی سده ۱۹ میلادی زرتشتیان ایران اقلیتی کوچک و غالباً بی‌سواد و بیشتر ساکن در روستاهای اطراف یزد و کرمان را تشکیل می‌دادند که به کشت و زرع و یا ریسندگی و بافندگی مشغول و از فعالیت‌های اقتصادی مانند بازرگانی و پیشه‌وری محروم بودند (کشاورزی، ۱۳۷۳: ۶۹۶-۶۹۷).

این وضعیت موجب شد تا پارسیان هند در سال ۱۸۵۴ م/ ۱۲۷۱ ق تشکیل به‌نام «انجمن رفاه زرتشتیان ایران» و صندوق اعانه‌ای برای کمک به زرتشتیان ایران ایجاد و نماینده خود مانکجی را در ۳۰ مارس ۱۸۵۴ برای رسیدگی و اصلاح حال زرتشتیان، به‌ویژه زرتشتیان کرمان و یزد، به ایران اعزام کنند (شهریاری، ۱۳۵۴: ۱۶-۲۲). با حضور مانکجی در ایران و دریافت فرمان لغو جزیه از ناصرالدین شاه قاجار، ارتباطات اجتماعی و اقتصادی پارسیان با زرتشتیان ایران گسترش پیدا کرد و آنان دست به اصلاح ساختار معیشتی و اقتصادی زرتشتیان ایران زدند.

هم‌زمان با حضور مانکجی در ایران، زرتشتیان همچنان به باغبانی و کشاورزی مشغول بودند و با وجود نزدیکی محل سکونت آنان به شاهراه‌های تجاری نقش چندانی در مراودات بازرگانی نداشتند (گوینو، ۱۳۸۳: ۲۶۴-۲۶۸؛ خانیکی، ۱۳۷۵: ۲۱۱، ۲۱۸)؛ اما با گسترش ارتباط با پارسیان و انجام دلالی‌های تجاری با هند، زرتشتیان در کنار کشاورزی و باغبانی، به‌تدریج به عرصه تجارت و صنعت ابریشم راه پیدا کردند و صاحب چندین کاروان‌سرا در تهران، شیراز و اصفهان شدند. آنان حتی مهمانخانه کوچکی نیز با سرمایه پارسیان هندی در تهران ساختند؛ که درآمد آن میان زرتشتیان تهران تقسیم می‌شد (ن. ک: پولاک، ۱۳۶۸: ۳۱؛ رایس، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰؛ بنجامین، ۱۳۶۹: ۱۰۲، ۲۶۸-۲۶۹).

از اواخر دوره ناصری بازرگانان زرتشتی به فعالیت در مسقط و جنوب ایران، مشغول (دیولافوا، ۱۳۷۶: ۱۸۰-۱۸۲) و شماری از آنان مطابق با سفرنامه‌های موجود، در بنادر جنوبی ایران مسکون شدند (دو سفرنامه از جنوب ایران، ۱۳۷۷: ۹۳). این امر به‌دلیل نفوذ انگلیسی‌ها و حضور تجار پارسی در مناطق جنوبی کشور بود.

با باز شدن راه بنادر تجاری هندوستان به روی زرتشتیان یزد و کرمان، بخشی از زرتشتیان ایران تبدیل به تجار و سرمایه‌داران مرفه شدند و بخش دیگر نیز از روستاها به شهرها آمده و زیر نظر

آنان به خرده‌فروشی پارچه و خرید و فروش کالاهایی مانند پشم، روغن و شال در کاروان‌سراها پرداختند (کشاورزی، ۱۳۷۳: ۶۹۸). از مهم‌ترین تجارتخانه‌های زرتشتی در این دوران می‌توان از تجارتخانه‌های جمشیدیان، جهانیان و یگانگی نام برد که همگی آن‌ها از راه ایجاد ارتباط تجاری با پارسیان هند متمول شده بودند.

لرد کرزن^۱ که در این ایام از ایران دیدن کرده است تجار زرتشتی را با دلال‌های چینی بنادر ژاپن مقایسه می‌کند و قسمت عمده تجارت جنوب ایران را در اختیار تجار زرتشتی یزد و کرمان می‌داند (کرزن، ۱۳۷۳: ۲۹۴-۲۹۵). از سوی دیگر جمعیت صد و پنجاه نفره‌ای از زرتشتیان تهران در اواخر عهد ناصری در روستای قلعهک به همراه انگلیسی‌ها و روس‌های آن منطقه در آرامش نسبی زندگی می‌کردند و در بازار تهران برای خود سرای مخصوص داشتند (اورسل، ۱۳۸۲: ۲۴۶، ۲۹۳، ۳۰۳).

با وقوع انقلاب مشروطه در ایران (۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م) وضعیت زرتشتیان ایران بیش‌ازپیش بهبود پیدا کرد. آبراهام ویلیامز جکسن^۲ پژوهشگر و زبان‌شناس آمریکایی که در آستانه انقلاب مشروطه از ایران دیدن کرده است وضعیت اقتصادی و معیشتی زرتشتیان را بهتر از سایر اقلیت‌های مذهبی ایران می‌داند. وی مهم‌ترین دلیل این مسئله را اقدامات انجمن رفاه زرتشتیان ایران و صندوق اعانه آنکه توسط پارسیان هند در بمبئی تأسیس شده بود، معرفی می‌کند (جکسن، ۱۳۸۷: ۴۲۴، ۴۵۲).

جان ویشارد^۳ نیز اعتقاد دارد که در دوران مشروطه مشارکت زرتشتیان متمول در فعالیت‌های خیریه و کارهای نوع‌دوستانه مانند ساخت مدرسه و بیمارستان افزایش پیدا کرده بود و دلیل این امر را ایجاد دفتر نمایندگی انجمن پارسیان هند در ایران و حمایت‌های گسترده این انجمن و انگلستان از زرتشتیان می‌داند (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۸۲-۱۸۳).

حمایت‌های پارسیان هند و به تبع آن دولت انگلستان از زرتشتیان و تقویت اندیشه‌های ناسیونالیستی در میان آزادی‌خواهان ایران باعث شد تا در اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه

1. Lord George Nathaniel Curzon

2. Abraham Valentine Williams Jackson

۳. John G. Wishard. پزشک و میسیون مذهبی آمریکایی که نزدیک به بیست سال (۱۸۹۱-۱۹۱۰ م) در ایران حضور داشت و دوره‌های ناصری و مشروطه را از نزدیک تجربه کرده است.

زرتشتیان صاحب کرسی نمایندگی در مجلس شورای ملی شوند.^۱

در سال‌های پس از انقلاب مشروطه، مشروطه‌خواهان بیش از هر چیز به ایجاد استقلال مالی برای حکومت ایران توجه نشان داده و مصمم بودند که با تأسیس بانک ملی دست کشورهای دیگر را از نفوذ اقتصادی و پیامد آن نفوذ سیاسی در ایران کوتاه کنند و در این امر چشم یاری به تجار زرتشتی ایران و حمایت‌های پارسیان هند داشتند؛ از این روی نقش تجار زرتشتی مانند ارباب جمشید و برادران شاه جهان بیش‌ازپیش پررنگ شد و آنان به دلیل ارتباط گسترده تجاری با پارسیان هند سعی در جذب سرمایه و کمک‌های مالی آنان برای تأسیس بانک ملی داشتند. هر چند که با ترور ارباب پرویز شاه جهان از بنیان تجارتخانه شاه جهان، زرتشتیان از ادامه روند دلسرد شده و دست از تلاش برای تأسیس بانک ملی برداشتند (براون، ۱۳۲۹: ۱۳۵-۱۳۶؛ جبل‌المتین، ۶ ژانویه ۱۹۰۷: ۷-۸).

۵. تأثیرات فرهنگی پارسیان هند

پارسیان هند در حوزه‌های مختلف فرهنگی بر جامعه زرتشتیان ایران اثرگذار بودند که مهم‌ترین آن‌ها ساخت مدارس و تأسیس انجمن‌های زرتشتی در ایران بود.

۵-۱. ساخت مدارس برای زرتشتیان ایران

در سال‌های آغازین دوره قاجار سوادآموزی در میان زرتشتیان ایران اهمیت چندانی نداشت و تنها مرجع آموزش خواندن و نوشتن، دستوران زرتشتی معروف به ملّا معلم‌ها بودند که آن‌ها نیز بیشتر مسائل دینی و تاریخی را به فرزندان و نزدیکان خود آموزش می‌دادند (سفیدوش، ۱۹۹۹: ۲۷). در عصر ناصری و با تأسیس دارالفنون به تدریج داوطلبان بدون در نظر گرفتن دین و جایگاه اجتماعی و تنها با دانستن زبان و خط فارسی اجازه حضور و تحصیل در این مدرسه را یافتند (فوروکاوا، ۱۳۸۴: ۱۰۵). از این رو کودکان زرتشتی، مسیحی و یهودی نیز به تدریج به مدارس دولتی راه پیدا

۱. در جریان متمم قانون اساسی هم این‌گونه حمایت‌ها از ایشان مطرح می‌شد: «زرتشتی‌ها اولاد ایران هستند همان‌طور که سایرین بیدار شده‌اند آن‌ها هم بیدار شده‌اند نمی‌شود جلوگیری کرد این‌ها در این آب‌و‌خاک حق دارند. در قانون بنویسید تا راحت شوند.» نگاه کنید به: مشروح مذاکرات مجلس، دور اول، جلسه ۱۰۴، چهارم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ ق.

کردند، اما تعداد آن‌ها بسیار کم بود و معاشرت و مصاحبت چندانی با دانش‌آموزان مسلمان نداشتند (رجایی، ۱۳۸۳: ۱۶۸-۱۶۹) و به همین دلیل پیشرفت چندانی در زمینه آموزشی در جامعه زرتشتی ایران به وجود نیامد. برخلاف زرتشتیان ایران، پارسیان هند در همین ایام توانستند در زمینه‌های آموزشی پیشرفت زیادی کرده و بخش اصلی جامعه با سواد هند را تشکیل دهند.^۱

با حضور نمایندگان پارسیان هند در ایران ساختار آموزشی جامعه زرتشتیان تغییر پیدا کرد. مانکجی عامل عقب‌ماندگی زرتشتیان را بی‌سوادی و ناآگاهی آنان می‌دانست ازاین‌رو در همان سال‌های ابتدایی حضور در ایران اقدام به ساخت یازده مدرسه و مکتب‌خانه در شهرهای یزد و کرمان و دهات‌های اطراف نمود. باوجوداین به نظر می‌رسد که سیستم آموزشی مدارس یزد و کرمان چندان مناسب و پیشرفته نبود و نظر مانکجی را به خود جلب نکرد. ازاین‌رو در سال ۱۲۸۲ ق/۱۲۴۵ ش تعدادی از کودکان زرتشتی کرمان و یزد را به تهران آورد و دبستان شبانه‌روزی زرتشتیان تهران را پایه‌گذاری نمود که تا سال ۱۲۹۳ ق هزینه‌های آن از طرف انجمن اکابر پارسیان هند پرداخت می‌شد (karaka:1884:85). مانکجی مبلغی را نیز به‌عنوان مقرری به ازای هر دانش‌آموز به خانواده وی می‌پرداخت تا مانع از تحصیل و پیشرفت آنان نشوند. تعدادی از آنان بعدها جزو دسته روشنفکران اجتماعی و دینی قرار گرفتند و برخی دیگر در زمینه تجاری به شهرت دست یافتند و اکثریت آنان مصدر خدمات گسترده‌ای به زرتشتیان نسل‌های بعد شدند. مانکجی پس از تربیت نسل اول کودکان زرتشتی اقدام به ساخت دبستان‌هایی جدید در یزد و کرمان نمود و از دانش‌آموزان پیشین به‌عنوان معلم بهره برد. به‌طور نمونه وی جوانمرد شیرمرد را به یزد و میرزا افلاطون را به کرمان فرستاد تا آموزش و تربیت نسل بعدی محصلان زرتشتی را بر عهده بگیرند (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۲۸، ۶۳۸-۶۳۹؛ اشیدری، ۱۳۵۵: ۴۵۱-۴۵۳).

۱. پارسیان هند با وجود جمعیت نه‌چندان زیاد، بر طبق سرشماری‌های دهه آخر قرن بیستم میلادی ۶۵ درصد جامعه باسواد هند را تشکیل می‌دادند. طبق تحقیقاتی که درباره میزان با سوادان هندی از سال ۱۸۸۱ م. تا ۱۹۰۱ م. انجام شده است از هر ۱۰۰۰ نفر با سواد هندی، ۶۵۰ نفر زرتشتی، ۲۹۲ نفر مسیحی، ۲۶۹ نفر بودایی، ۶۹ نفر هندو و ۴۱ نفر مسلمان بودند. همچنین در سال ۱۹۰۱ م. از ۷۸۰۰۰ زرتشتی هند نزدیک به ۵۱۰۰۰ نفر آنان باسواد بودند که این میزان در سال ۱۹۱۱ م. به ۶۰۰۰۵ نفر از ۸۳۵۶۶ زرتشتی رسید که به‌طور تقریبی حدود ۷۶ درصد جمعیت ایشان را افراد با سواد تشکیل می‌دادند که با توجه به زمان تحقیق نرخ سواد جامعه زرتشتیان هند بسیار بالا بوده است (ن.ک: زرتشت باستانی و فلسفه او - حیات اجتماعی پارسیان هندوستان، ۱۳۵۳: ۱۵).

آن‌طور که به نظر می‌رسد با وجود مغایرت برخی تعالیم این مدارس با قواعد و احکام اسلامی، آن‌ها در زمینه امور آموزشی و مواد درسی خود از طرف دولت ایران آزاد بودند که این اتفاق بالطبع حاصل تفکرات آزاداندیشانه حکومت نبود و از کمبود آگاهی دولت‌مردان و متولیان امور فرهنگی کشور نسبت به محتوای آموزشی مدارس زرتشتی حکایت داشت.

پس از مانکجی، کیخسرو جی به‌عنوان نماینده انجمن اکابر پارسی به ایران آمد. وی با توجه به کاهش حمایت‌های مالی پارسیان هندوستان به یزد و کرمان سفر کرد و برای تأمین هزینه‌های مدارس متمولان زرتشتی را راضی به پرداخت کمک‌های مالی نمود (شهمردان، ۱۳۶۰: ۲۷۰-۲۷۷). در دوران وی ۷ مدرسه زرتشتی در یزد و اطراف آن، ۳ مدرسه در کرمان و مناطق اطراف و ۱ مدرسه در تهران وجود داشت (اشیدری، ۱۳۵۵: ۴۱۲)؛ که پارسیان هند در ساخت و یا پرداخت هزینه‌های آن مدارس دخیل و سهمیم بودند.

با حضور اردشیرجی در ایران روند ساخت مدارس زرتشتی ادامه پیدا کرد. در این ایام افزون بر ساخت مدارس پسرانه، به‌دلیل حمایت‌های اردشیر از تحصیل دختران^۱ به‌شمار مدارس دخترانه زرتشتی نیز افزوده شد (شهمردان، ۱۳۶۳: ۴۷۰، ۵۸۸). با وقوع انقلاب مشروطه و بازتر شدن فضای فکری کشور، روند ساخت مدارس با حمایت و سرمایه‌گذاری پارسیان هند و زرتشتیان متمول ایران سرعت گرفت و شمار افراد باسواد در میان دختران و پسران زرتشتی افزایش پیدا کرد (پوررستمی، ۱۳۸۸: پیوست ۱۷).

۲-۵. تشکیل انجمن‌های زرتشتی و تأثیر آن‌ها در حیات اجتماعی زرتشتیان

پایه‌ریزی نخستین انجمن‌های زرتشتی جهان به حدود سال ۱۶۹۸ م / ۱۱۰۹-۱۱۱۰ ق در بمبئی هندوستان بازمی‌گردد. این انجمن تشکلی ۵ نفره از سران و بزرگان زرتشتی بود و از این‌رو «پنج‌چایت» به معنی «هیئت ۵ نفره» نامیده می‌شد. پنج‌چایت ۳ وظیفه اصلی را بر عهده داشت: ۱. وضع قوانین اجتماعی و مدنی پارسیان؛ ۲. داوری درباره دعاوی اشخاص و دادخواهی از مراجع دولتی و ۳. تقسیم منصفانه و صحیح املاک و وجوه موقوفات پارسیان. با تشدید سیر مهاجرت زرتشتیان ایران به هند و به‌وجود آمدن ارتباطات بیشتر مابین پیروان اقلیت دینی زرتشتی در ایران و هند،

۱. برای مطالعه بیشتر نظرات وی درباره آزادی‌های بانوان و تحصیلات آنان نگاه کنید به: پرورش، س اول، ش ۲۸، دوشنبه ۹ رمضان ۱۳۱۸ / ۳۱ سپتامبر ۱۹۰۰، صص ۲-۵.

به تدریج پارسیان هند خود را موظف به پیگیری و بهبود وضعیت زرتشتیان ایران دانستند و در سال ۱۲۷۱ ق/ ۱۲۳۳ ش تقریباً هم‌زمان با اعزام مانکجی به ایران، انجمنی به نام «انجمن بهبود حال زرتشتیان ایران» توسط پارسیان تشکیل شد که هدف آن بهبود وضعیت معیشتی و اجتماعی زرتشتیان ایران بود (پوررستمی، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۱).

آن‌طور که از سفرنامه ژولین دو روششوار^۱ فرانسوی برمی‌آید، زرتشتیان ایران نیز در عهد ناصرالدین‌شاه انجمنی را تشکیل داده بودند و جلساتی را در تهران برای رایزنی و تصمیم‌گیری در مورد مسائل مختلف برگزار می‌کردند. اعضای این جلسات ۴۵ نفر و دربرگیرنده نمایندگان تمامی صنوف زرتشتی از تاجر تا باغبان بود و هزینه‌های هر دوره از این جلسات که نزدیک به ۳ شبانه‌روز طول می‌کشید به نوبت بر عهده یکی از اعضای جلسه بود (روششوار، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

با وجود آنکه روششوار توضیحات زیادی درباره برگزاری این جلسه داده است اما از آنجا که منابع دیگر به آن اشاره‌ای نداشته‌اند، می‌توان حدس زد که این جلسات به صورت نیمه مخفیانه برگزار می‌شده و تداوم چندانی نداشته است.

با حضور نمایندگان پارسیان در ایران نخستین انجمن‌های رسمی زرتشتی توسط مانکجی در کرمان و یزد تأسیس شدند که وظایفی از قبیل: ۱. تأمین محل نمازگزاری و عبادت زرتشتیان کرمان؛ ۲. تأمین مراکز آموزشی؛ ۳. برگزاری گهنبارها^۲ و جشن‌ها ۴. برگزاری مراسم ازدواج و ۵. جمع‌آوری کمک‌های زرتشتیان را بر عهده داشتند (نمیرانیان، ۱۳۸۶: ۴۳۷).

با مرگ مانکجی (۱۲۶۹ ش) فعالیت‌های این انجمن‌ها مدتی متوقف شد تا آنکه در حدود

1. Julien de Rochechouart

۲. گهنبار یا گاهنبار از جشن‌هایی است که هر سال شش مرتبه و در زمان مخصوصی برگزار می‌شود و احتمالاً به دوران پیش از زرتشت بازمی‌گردد هرچند که برخی از محققین شش نوبت اجرای گهنبار را به شش مرحله آفرینش در باورهای سنتی زرتشتیان نسبت می‌دهند. این جشن در ابتدا جشن کشاورزی بوده است یعنی در هر فصل که تغییرات مفیدی برای زمین، گیاه، آب‌وهوا رخ می‌داد کشاورزان دورهم جمع شده و به شادمانی می‌پرداختند. به تدریج این گهنبارها علاوه بر جشن و سرور تبدیل به همایش و گردهمایی برای بررسی بهبود شیوه‌های کشاورزی و دامداری گردید. در پایان هر گهنبار کشاورزان و دامداران بخشی از سود خود را به نیازمندان اهدا می‌کردند (نیکنام، ۱۳۸۱: ۱۷۲).

سال ۱۳۰۹ ق / ۱۲۷۰ ش^۱ با تلاش کیخسرو جی دوباره «انجمن ناصری زرتشتیان یزد» و «انجمن ناصری زرتشتیان کرمان» برپا شدند. سال‌های بعد و پس از پیروزی انقلاب مشروطه عبارت «ناصری» از نام آنان حذف شد و به «انجمن زرتشتیان یزد» و «انجمن زرتشتیان کرمان» موسوم گردیدند. به تدریج در دهات‌های زرتشتی نشین اطراف یزد و کرمان نیز انجمن‌های زرتشتی ساخته شدند. تا آنکه تقریباً هم‌زمان با سالگرد پیروزی نهضت مشروطه در ۲۷ جمادی‌الآخر ۱۳۲۵ ق با همت ارباب کیخسرو شاهرخ و مساعدت، همراهی و نظارت اردشیر ریپورتر نماینده وقت جامعه پارسیان هند «انجمن زرتشتیان طهران» با ۱۴ عضو و به ریاست ارباب کیخسرو شاهرخ در کاروان‌سرای مشیر خلوت تشکیل شد که بعدها نام آن به «انجمن زرتشتیان تهران» تبدیل گردید (رضی، ۱۳۶۵: ۱۵). چند سال بعد در ۱۶ محرم ۱۳۲۸ ق، انجمن زرتشتیان شیراز نیز در باغ وقفی مسافرخانه ملت زرتشتیان شیراز تشکیل شد (اشیدری، ۱۳۵۵: ۲۹۴).

تمامی امور اجتماعی جامعه زرتشتی ایران در دهه‌های پایانی حکومت قاجار، به‌ویژه در شهرهای کرمان و یزد، تحت سرپرستی و نظارت انجمن‌های زرتشتی اداره می‌شد؛ که همین امر عامل اصلی نفوذ جامعه پارسیان هند در تحولات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی زرتشتیان ایران بود (باستانی پاریزی، ۱۳۸۳: ۱۰۴-۱۰۵).

در اواخر حکومت قاجار بر پایه قانون مصوب مجلس شورای ملی نظارت و سرپرستی تمامی موقوفات کشور در اختیار وزارت معارف قرار گرفت، باوجوداین به‌دلیل تلاش‌های انجمن‌های زرتشتی و نفوذ گسترده آن‌ها در میان جامعه زرتشتی ایران، وزارت معارف در تاریخ ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۳۳۲ موقوفات زرتشتیان را از این قاعده مستثنا اعلام کرد و سرپرستی این موقوفات را در اختیار انجمن‌های زرتشتی هر منطقه قرار داد و این انجمن‌ها را تنها موظف به اعلام گزارش وضعیت به وزارت معارف دانست (ساکما، شناسه: ۶۹۳/۲۵۰).

۶. نقش پارسیان هند در تحولات مذهبی جامعه زرتشتی در دوره قاجار

اردشیر ریپورتر نماینده سوم پارسیان هند در ایران بود. وی نسبت به دو نماینده دیگر جامعه

۱. در برخی منابع تاریخ تأسیس انجمن‌ها ۱۲۷۱ ش ذکر شده است که احتمالاً به دلیل عدم تطبیق درست تاریخ قمری به شمسی است. با توجه به آنکه برای افتتاح انجمن یزد تاریخ پنجم ماه رجب ۱۳۰۹ ق ذکر شده که مصادف است با ۱۵ بهمن ۱۲۷۰، سال ۱۲۷۰ ش صحیح است.

پارسیان دیدگاه‌های متفاوتی درباره مسائل اجتماعی جامعه زرتشتی داشت. مانکجی و کیخسرو تمام تلاش خود را معطوف به کسب امتیازهای اجتماعی از حکومت و انجام اصلاحات ساختاری در حوزه‌های اقتصادی و زیرساخت‌های فرهنگی جامعه زرتشتی ایران کردند. اما وی افزون بر مسائل اجتماعی و فرهنگی به دنبال ایجاد تحول در ساختار فکری و مذهبی زرتشتیان ایران نیز بود. اردشیر برخلاف نمایندگان پیشین پارسیان هند، شخصیتی مرموز و پیچیده داشت به طوری که حتی فرزند وی، شاپور ریپورتر^۱، به این مورد اشاره می‌کند و می‌نویسد «او عامل اطلاعاتی ارشدی بود که حتی زندگی همسر و فرزند خود را به اطلاعات آلوده کرده بود. کسی جز افراد معتمد او نباید از اینکه من پسر اویم اطلاع می‌یافت و به همین دلیل در کودکی نمی‌دانستم پدرم کجاست و چه کاره است» (رنجی شری، ۱۳۷۷: ۱۴-۱۵).

اردشیر در گام نخست به انجام اصلاحات گسترده فکری و عقیدتی در حوزه زنان ایرانی و زرتشتی^۲ پرداخت. وی آنان را به تحصیل و انتخاب پوشش به سبک دختران و زنان زرتشتی هندوستان تشویق می‌کرد و در مقالات خود تعصبات افراطی دینی و مذهبی را باعث واپس ماندگی ایرانیان می‌دانست (ن. ک: پرورش، ۳۱ سپتامبر ۱۹۰۰: ۵). اردشیر برای انجام این مهم حتی گاه به شهرها و روستاهای زرتشتی نشین سفر و در جهت احقاق حقوق بانوان سخنرانی می‌کرد (صبوری‌فر، ۱۳۹۵: ۲۵۱).

آن گونه که به نظر می‌رسد تلاش‌های وی جهت انجام اصلاحات مذهبی و اعتقادی به مذاق قدرت‌های سنتی جامعه زرتشتی ایران خوش نیامد و موجب شد تا اردشیر نتواند رابطه حسنه خود را با بخشی از بزرگان جامعه زرتشتی ایران، به‌ویژه ارباب کیخسرو شاهرخ، حفظ کند. اردشیر همواره به حمایت از متجددین زرتشتی و زرتشتیان بهایی شده (احبا) می‌پرداخت و تلاش داشت تا آنان نیز به عنوان بخشی از جامعه زرتشتی ایران شناخته شوند. بخشی از زرتشتیان هم‌زمان با حضور

۱. هرچند نام نویسنده بر روی کتاب «آرین رنجی شری» درج شده است، ولی مطالعه دقیق کتاب خواننده را به این نتیجه می‌رساند که مؤلف به احتمال زیاد شاپور جی ریپورتر فرزند اردشیرجی است تعداد زیادی از پژوهشگران تاریخ معاصر نیز مانند موسی فقیه حقانی و حسین آبادیان این امر را قطعی می‌دانند (ن. ک: آبادیان، ۱۳۸۳: ۱۴۲؛ فقیه حقانی، ۱۳۷۷: ۲۶۵).

۲. در این ایام زنان زرتشتی وضعیت بهتری نسبت به زنان مسلمان داشتند؛ اما در باور جامعه سنتی زرتشتی نیز، زنان در جایگاه پست‌تری نسبت به مردان قرار می‌گرفتند. هنری رنه د آلمانی، جهانگرد و سفرنامه‌نویس فرانسوی که در این ایام از ایران دیدن کرده است به‌وضوح به این نکته اشاره دارد (ن. ک: آلمانی، ۱۳۳۵: ۸/۳).

نمایندگان جامعه پارسیان هند در ایران، به آیین نوظهور بهائیت گرایش یافته و در میان زرتشتیان با عنوان احبا مشهور شدند. این افراد که از سوی جامعه سنتی زرتشتیان ایران طرد شده بودند، یکی از دلایل اختلاف فکری و مذهبی پارسیان هند با زرتشتیان سنتی ایران به شمار می‌آمدند. مانکجی تلاش زیادی در جهت مقبولیت این افراد در میان زرتشتیان ایران داشت و جهت تسهیل این امر روابط حسنه‌ای را با حسینعلی نوری ملقب بهاءالله بنیان‌گذار آیین بهائیت ایجاد کرد (ن. ک: قدس جورابچی، بی‌تا: ۲۳۹-۲۴۷). این ارتباط حسنه میان کیخسرو جی، نماینده بعدی جامعه پارسیان و عبداله‌ها ادامه پیدا کرد و وی نیز به صورت غیرعلنی و نسبی به حمایت از متجددین زرتشتی و زرتشتیان بهایی شده می‌پرداخت و همین امر نیز به باور تاریخ‌نگاران زرتشتی و بهایی عامل اصلی مسمومیت وی به دست زرتشتیان سنتی ایران بود (ن. ک: زارع، بی‌تا: ۱۱۵/۲؛ فاضل‌مازندرانی، ۱۳۵۴: ۹۳۴/۸-۹۳۵).

آن‌طور که به نظر می‌رسد کیخسرو جی به دلیل مخالفت‌هایی که با روحانیون سنتی زرتشتی داشت و به تهییج آنان به قتل رسید که یکی از بزرگ‌ترین مسائل مورد اختلاف، حمایت‌های وی از زرتشتیان بهائی شده بود. پس از وی اردشیر جی که به صورت کامل از سوی پارسیان هند و حکومت انگلستان مورد حمایت و تأیید قرار داشت با حمایت‌های علنی خود از زرتشتیان بهائی شده بر آتش اختلافات داخلی این اقلیت کم‌جمعیت در ایران دامن زد و وضعیت داخلی جامعه زرتشتی ایران و به‌ویژه شهر یزد بیش‌ازپیش آشفته شد. از زمان حضور کیخسرو جی انجمن زرتشتیان یزد محل آمدوشد زرتشتیان دگراندیش و تجددخواه شده بود. در دوره اردشیر جی نفوذ این افراد همچون ماستر خدابخش، استاد جوانمرد و کیومرث وفادار بیشتر از پیش شد و آنان مسئولیت آموزش کودکان در مدارس خسروی و کیخسروی یزد را برعهده گرفتند. مدارسی که در آن‌ها افزون بر دانش‌آموزان زرتشتی بهائیان نیز اجازه تحصیل داشتند (رئیس، ۱۳۵۹: ۴۷۰-۴۷۱؛ افخمی، ۱۹۸۶: ۱).

همچنین اردشیر در روند برگزاری انتخابات انجمن زرتشتیان یزد به سود آنان دخالت کرد که این حادثه باعث بروز اختلافات زیادی مابین وی، انجمن‌های زرتشتی و ارباب کیخسرو به‌عنوان نماینده زرتشتیان در مجلس شورای ملی شد. با آغاز درگیری‌ها اردشیر، انجمن زرتشتیان یزد را با حمایت‌های پارسیان هند و دخالت کنسولگری انگلستان تعطیل کرد و پس از چندی از ایران خارج شد (ن. ک: ساکما، شناسه: ۲۹۳/۶۰۶۲). تلاش ارباب کیخسرو برای بازگشایی دوباره

انجمن زرتشتیان یزد و تصفیه آن از عناصر تجددخواه زرتشتی باعث تیرگی روابط وی با جامعه پارسیان و حکومت انگلستان شد؛ ارتباطی که به اعتقاد ارباب کیخسرو هیچ گاه مجدد گرم و صمیمی نگردید (شاهرخ، ۱۳۸۲: ۳۵-۳۶، ۱۰۰).

در اواخر سال ۱۳۳۵ ق ماستر خدابخش که از مهم‌ترین تجددخواهان و حامیان احبا یزد به‌شمار می‌آمد به‌دست انجمنی متشکل از زرتشتیان متعصب و افراطی یزد به‌نام انجمن حق‌گوی یزد ترور شد (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۰۳-۶۰۵). وی از دسته زرتشتیانی بود که بعد از تحصیلات ابتدایی در ایران به بمبئی هندوستان و نزد انجمن اکابر پارسی فرستاده شد و چهارده سال در آنجا تحت آموزش قرار گرفت و به زبان‌های انگلیسی، گجراتی، اوستایی، پهلوی و عربی و... مسلط شد. ماستر پس از بازگشت به ایران به تدریس در مدرسه کیخسروی یزد پرداخت و با حمایت کیخسرو جی، به عضویت انجمن زرتشتیان یزد (انجمن ناصری) درآمد. ماستر از حامیان احبای یزد بود و به همین جرم توسط ژاندارمی زرتشتی به‌نام فریدون به قتل رسید. نکته جالب توجه آنکه فریدون پس از دستگیری به قم منتقل و از آنجا فراری شد و تظلم‌خواهی مادر ماستر به جایی نرسید (ساکما، شناسه: ۲۹۳/۶۰۴۲). سیاوش سفیدوش که خود یکی از احبای شناخته‌شده آن روزگار به‌شمار می‌آید اعتقاد دارد که فریدون با حمایت‌های ارباب کیخسرو شاهرخ نماینده زرتشتیان در مجلس و دستوران زرتشتی از مجازات گریخت (سفیدوش، بی‌تا: ۱۲۷-۱۲۸).

در همین ایام نامه‌های تهدیدآمیزی منتسب به همسر اردشیر رپورتر، شیرین، به ارباب کیخسرو شاهرخ ارسال و پای نظمیه تهران و وزارت امور خارجه نیز از بیستم محرم ۱۳۳۶ ق به این دعوای باز شد (ساکما، شناسه: ۳۶۰/۵۹۱۹). هرچند که این ایام مصادف با حضور اردشیر در هند بود و هیچ‌کدام از سازمان‌های سیاسی و نظامی کشور تمایلی به بازداشت همسر یک تبعه انگلیس نداشتند.

این نابسامانی‌های موجب شد تا انجمن‌های زرتشتی تهران، یزد و کرمان از نوزدهم محرم ۱۳۳۷ ق با ارسال نامه‌هایی جداگانه به وزارت امور خارجه و جامعه پارسیان هند، از آنان بخواهند تا نماینده دیگری را به جای اردشیر رپورتر به ایران اعزام کنند و وزارت امور خارجه نیز پیگیر این امر شود (متما، شناسه: ۱۷۰۸۹-۱۷۰۹۰، ن، ۱۷۰۸۴، ن، ۱۷۰۸۲)؛ باوجوداین انجمن اکابر پارسیان هند دوباره در تاریخ ۲۷ ژوئن ۱۹۱۹ / ۲۸ رمضان ۱۳۳۷، اردشیر را به‌عنوان نماینده خود در ایران تعیین می‌کند (متما، شناسه: ۱-۱۶۳۱/۶)؛ که این انتخاب با تمام مخالفت‌های صورت گرفته توسط

جامعه زرتشتیان و حکومت ایران، حکایت از نفوذ و جایگاه پارسیان هند و ضعف حکومت مرکزی ایران در دوران پس از جنگ جهانی اول دارد.

هرچند که باید این نکته را نیز در نظر داشت که اردشیر ریپورتر حامیانی نیز در میان زرتشتیان تجددخواه ایران، به‌ویژه در یزد و اطراف آن، داشت. ازاین‌رو با انتصاب مجدد اردشیر، دگراندیشان زرتشتی و پیروان وی در شهر یزد و دهات‌های اطراف آن حمایت خود را از این انتصاب اعلام کردند (متما، شناسه ۴۷۵۵۰ ن).

با بازگشت اردشیرجی به ایران رابطه وی و ارباب کیخسرو شاهرخ بیش‌ازپیش به سردی گرایید و اردشیر در محافل خصوصی، کیخسرو شاهرخ را فردی خائن، مزور، شارلاتان و زاده پدری مفلوک و فال‌گیر معرفی می‌کرد و معتقد بود که دلیل مخالفت کیخسرو شاهرخ با وی، حسادت به جایگاه او به‌عنوان نماینده جامعه پارسیان هند است (کمره‌ای، ۱۳۸۲: ۱۴۸۲/۲).

این ارتباط تا پایان دوره قاجار هیچ‌گاه تلطیف نشد و جامعه پارسیان هند و زرتشتیان سنتی ایران همواره بر سر مسائل مذهبی و اصلاحات دینی با یکدیگر درگیر بودند. با به قدرت رسیدن رضاشاه و تمایل وی به ایجاد وحدت و یکپارچگی ملی و انجام اصلاحات ساختاری و فرهنگی، جامعه زرتشتیان ایران نیز دچار تحولات عمده در حوزه‌های اجتماعی، معیشتی، فرهنگی و مذهبی گردید و درگیری‌های درون خانوادگی آن‌ها به بوته فراموشی سپرده شد.

۷. نتیجه‌گیری

آن‌گونه که از بررسی‌های صورت گرفته در مقاله حاضر برمی‌آید روابط پارسیان هند با جامعه زرتشتیان ایران که از اواسط عهد ناصری و با اعزام نمایندگان پارسیان به ایران، شکل پررنگ‌تری به خود گرفت باعث ایجاد تغییرات ساختاری در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زرتشتیان شد.

پارسیان به کمک حکومت انگلستان و با اعزام نمایندگان به ایران توانستند تأثیرات مثبتی را در زندگی اجتماعی و معیشتی زرتشتیان ایران ایجاد کنند. به‌طوری‌که لغو جزیه باعث بهبود زندگی عامه زرتشتیان ایران شد و ایجاد ارتباط تجاری میان تجار زرتشتی یزد و کرمان با بازرگانان پارسی باعث گردید تا شماری از تجار سرشناس زرتشتی در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و حتی سیاسی کشور صاحب نفوذ و قدرت شوند. ارتباط با جامعه پارسیان هند در حوزه‌های فرهنگی و آموزشی

نیز به سود زرتشتیان ایران بود. ساخت مدارس نوین و انجمن‌های زرتشتی در شهرها و روستاهای زرتشتی نشین کشور جملگی با حمایت‌های مادی و معنوی جامعه پارسیان هند صورت گرفت و فعالیت‌های این اماکن موجب ارتقای سطح فرهنگی جامعه زرتشتیان ایران شد.

با تمام این اوصاف فعالیت‌های مذهبی جامعه پارسیان و نمایندگان آن چندان به مذاق جامعه سنتی زرتشتی ایران خوش نیامد و همین امر باعث بروز اختلافات گسترده داخلی در میان آنان شد. آن‌گونه که مشخص شد پارسیان هند با حمایت دولت انگلستان تلاش بسیاری در جهت مدرن‌سازی ساختار اجتماعی، فرهنگی و مذهبی هم‌کیشان خود در ایران داشتند که این مسئله بیش از همه در زمینه مسائل مذهبی نمود پیدا کرد. حمایت از زرتشتیان بهایی شده و جوانان نوگرا و حمایت از حقوق زنان زرتشتی از مهم‌ترین وجوه اختلاف پارسیان هند و زرتشتیان ایران بود. اگرچه این اختلافات با به قدرت رسیدن رضاشاه (۱۳۰۴-۱۳۲۰) و ایجاد تحولات ساختاری گسترده در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی کشور به تدریج از بین رفت.

- پیشدادی، جمشید، ۱۳۷۴/۱۹۹۵ م، *خاطرات ۳۶۵ روز یا پاره‌ای از سنت‌های زرتشتیان در سده گذشته*، کالیفرنیا: شرکت چاپ نامحدود.
- جکسن، ابراهیم و. ویلیامز، ۱۳۸۷، *سفرنامه جکسن: ایران در گذشته و حال*، چاپ ۵، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خاضع، اردشیر، ۱۳۶۳، *خاطرات اردشیر خاضع*، جلد ۲، تصحیح رشید شهردان، بمبئی: کتابفروشی خاضع.
- دستمالچی، اصغر، ۱۳۸۳، *تاریخ روابط ایران و هند*، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- دو سفرنامه از جنوب ایران، ۱۳۷۷، به تصحیح و اهتمام سید علی آل‌داود، چاپ ۲، تهران: ۱۸۳
امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- دیولافوا، ژان، ۱۳۷۶، *سفرنامه خاطرات کاوش‌های باستان‌شناسی شوش ۱۸۸۴-۱۸۸۶*، ترجمه ایرج فره‌وشی، چاپ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رایس، کلارا، ۱۳۸۳، *سفرنامه کلارا کولیور رایس: زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: نشر کتابدار، ۱۳۸۳.
- رجایی، عبدالمهدی، ۱۳۸۳، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر ظل السلطان (از نگاه روزنامه فرهنگ اصفهان)*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- رسولی، مرتضی، «زرتشتیان معاصر (گفتگو با بوذرجمهر مهر)»، *تاریخ معاصر ایران*، ۱۳۸۲، س ۷، ش ۲۸، ۱۲۳-۱۶۱.
- رضی، هاشم، ۱۳۹۴، *تاریخ زرتشتیان ایران (اوضاع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی زرتشتیان در دوران قاجاریه)*، تهران: انتشارات بهجت.
- رنجی شری، آرین، ۱۳۷۷، به دام افتاده (بزرگ‌ترین رویارویی جاسوسی شرق و غرب در تهران)، ترجمه محسن اشرفی، تهران: نشر نی.
- روزنامه پرورش، ۹ رمضان ۱۳۱۸/ ۳۱ سپتامبر ۱۹۰۰، س ۱، ش ۲۸.
- روزنامه جبل‌المتین، ۲۱ ذی‌القعده ۱۳۲۴ ق/ ۶ ژانویه ۱۹۰۷ م، س ۱۴، ش ۲۱.
- روزنامه جبل‌المتین، ۲۵ صفر ۱۳۱۵/ ۲۶ جولای ۱۸۸۹ م، س ۴، ش ۲۳.
- روششوار، ژولین دو، ۱۳۷۸، *خاطرات سفر در ایران*، ترجمه مهرا توکلی، تهران: نشر نی.

- رئیس، میرزا مهربان، «شرح حال ماستر خدابخش»، فروهر، ۱۳۵۹، س ۱۵، ش ۱۱ و ۱۲. ۴۷۰-۴۷۱.
- زارع، اردشیر، بی‌تا، *خاطرات اردشیر زارع*، جلد ۲، تهران: نسخه تایی موجود در آرشیو کتابخانه یگانگی.
- سفیدوش، سیاوش، بی‌تا، *یاردیرین*، بی‌جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- سفیدوش، عنایت خدا، ۱۹۹۹ م، *تنی چند از پیشگامان پارسی‌نژاد*، اونتاریو: مؤسسه معارف بهائی.
- شهریاری، پرویز، «پارسی‌نامه»، فروهر، ۱۳۵۴، س ۱۰، ش ۵، ۱۶-۲۲.
- شهرمدان، رشید، ۱۳۶۰، *تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان*، تهران: چاپخانه راستی.
- شهرمدان، رشید، ۱۳۶۳، *تاریخ زرتشتیان*، فرزندگان زرتشتی، تهران: نشر فروهر.
- شورش هندوستان، ۱۸۵۷ م. ۱۲۷۴/ه. ق، ۱۳۷۲، ترجمه آوانس ماسیان، به کوشش صفاءالدین تبرائیان، تهران: انتشارات نیلوفر.
- صبورفر، فرهاد، ۱۳۹۵، *تاریخ روابط پارسیان هند و زرتشتیان ایران*، تهران: انتشارات فروهر.
- فاضل‌مازندرانی، اسدالله، ۱۳۲/۱۳۵۴ بدیع، *تاریخ ظهور الحق*، جلد ۸، بی‌جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- فقیه حقانی، موسی، «به دام افتاده و پنهان کاری جاسوسانه»، *تاریخ معاصر ایران*، ۱۳۷۷، س ۲، ش ۵، ۲۶۱-۲۶۸.
- فرووکاوا، فوبیوشی، ۱۳۸۴، *سفرنامه فرووکاوا*، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینجی ئەاورا، تهران: انجمن مفاخر فرهنگی.
- «کتاب زرتشت باستانی و فلسفه او - حیات اجتماعی پارسیان هندوستان»، فروهر، ۱۳۵۳، س ۹، ش ۳، خرداد ۱۳۵۳، ۱۵.
- کرزن، جرج، ۱۳۷۳، *ایران و قضیه ایران*، جلد ۲، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، چاپ ۴، تهران: علمی فرهنگی.
- کشاورزی، کیخسرو، «بنیاد اجتماعی اقلیت کنونی زرتشتیان ایران»، *چیستا*، ۱۳۷۳، ش ۱۰۸ و ۱۰۹، ۶۹۶-۷۰۱.

- کمره‌ای، سید محمد، ۱۳۸۲، *روزنامه خاطرات*، جلد ۲، به کوشش محمدجواد مرادی‌نیا، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- گوینو، ژوزف آرتور، ۱۳۸۳، *سه سال در آسیا: سفرنامه کنت دوگوینو*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر قطره.
- ماساهارو، یوشیدا، ۱۳۷۴، *سفرنامه یوشیدا ماساهارو*، ترجمه دکتر هاشم رجب‌زاده، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مشروح مذاکرات مجلس، ۱۳۲۵، دوره اول، جلسه ۱۰۴، چهارم جمادی‌الاول.
- ۱۸۵ - نمیرانیان، کتابون، ۱۳۸۶، *زرتشتیان ایران پس از اسلام تا امروز*، تهران: مرکز کرمان‌شناسی.
- نیکنام، کورش، ۱۳۸۱، «ایران‌شناسی - زرتشتیان ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۴، ش ۱۳، ۱۴۷-۱۸۱.
- خانیکیف، نیکولای ولادیمیروویچ، ۱۳۷۵، *سفرنامه خانیکیف*، ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بی‌گناه، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- هواواله، صبر، ۱۳۴۴، *روابط پارسیان هند با ایران*، پایان‌نامه مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد راهنما دکتر محمد مقدم، دانشگاه تهران.
- ویشارد، جان، ۱۳۶۳، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران: انتشارات نوین.
- Hormoazdyar, Dastur Kayoji, ۱۹۸۷, *Outlines Parsi History*. Bombay: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Karaka, Dosabhai Framji, 1884, *History of the Parsis*, Vol.۱, London: Macmillian and Co.

Revisiting the Character and Mission of Prophet Abraham in the Quran and Talmud: A Comparative Study of Theological Concepts and Differences

Qasem Ba bajani Pour

Ph. D. Student in Comparative Religion Studies (Christian Theology), University of Religions and Denominations, Qom, Iran, (Corresponding Author):

alamdar6161@gmail.com

Mehrab Sadeghnia

Mehrab Sadeghnia., Associate Professor of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.sadeghnia@urd.ac.ir

Ali Farsimadan

Department of Law and Comparative Jurisprudence, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

a.farsi@urd.ac.ir

Abstract:

This study undertakes a comparative analysis of the narratives related to Prophet Abraham in the Qur'an and Jewish tradition (the Talmud and Torah), emphasizing that the Qur'an, as a divine and independent text, fundamentally diverges from Talmudic and Torah traditions in its portrayal of Abraham. While the Torah primarily introduces Abraham as the father of the Israelites and the bearer of a divine covenant for a specific lineage, the Qur'an presents him as a universal leader of monotheism whose mission transcends ethnic and national boundaries. These differences largely stem from the Talmudic tradition, which, through its interpretations and supplementary narratives, serves as the foundation for the key discrepancies between the Qur'anic and Torah accounts of Abraham's life. The Talmud focuses on ethnic and ritualistic dimensions, offering a particular narrative of Abraham that contrasts with the Qur'an's universal approach. In the Qur'an, Abraham is portrayed not only as a submissive prophet but also as a social reformer and a steadfast opponent of idolatry and polytheism. This study highlights how the Qur'an redefines Abraham's narrative, maintaining its independence from Talmudic interpretations while emphasizing his monotheistic vision and global mission. Therefore, the primary source of divergence between the Qur'an and Torah in recounting Abraham's history lies in the interpretive approach of the Talmud, which prioritizes ethnic and historical aspects. By analyzing these differences, this study underscores the importance of comparative studies in achieving a deeper understanding of prophetology in sacred texts.

Keywords: Qur'an, Prophet Abraham, Talmud, comparative concepts, theological differences

بازخوانی شخصیت و رسالت حضرت ابراهیم در قرآن و تلمود: تطبیق مفاهیم و اختلافات الهیاتی^۱

قاسم باباجانی پور^۲ محراب صادق نیا^۳ علی فارسیمدان^۴

چکیده

این پژوهش به تحلیل تطبیقی روایات مرتبط با حضرت ابراهیم در قرآن کریم و سنت یهودی (تلمود و تورات) می‌پردازد و بر این نکته تأکید دارد که قرآن، به عنوان متنی وحیانی و مستقل، در بازنمایی شخصیت حضرت ابراهیم (علیه السلام) به طور بنیادین از سنت‌های تلمودی و توراتی متمایز است. در حالی که روایت تورات از ابراهیم عمدتاً او را به عنوان پدر قوم اسرائیل و حامل عهد الهی برای نسل خاصی معرفی می‌کند، قرآن کریم او را به عنوان پیشوای یکتاپرستی جهانی مطرح می‌سازد که رسالتش فراتر از مرزهای قومی است. این تفاوت‌ها تا حد زیادی به سنت تلمودی بازمی‌گردد که با ارائه تفاسیر و روایات تکمیلی، بنیان‌گذار اختلافات محوری میان قرآن و تورات در روایت داستان ابراهیم است. تلمود، با تمرکز بر جنبه‌های قومی و آیینی، روایتی خاص از ابراهیم ارائه می‌دهد که در تقابل با رویکرد جهانی قرآن قرار دارد. در قرآن، ابراهیم نه تنها به عنوان پیامبری مطیع، بلکه به عنوان مصلحی اجتماعی و مبارزی علیه شرک و بت‌پرستی جلوه‌گر می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن با بازتعریف روایت ابراهیم و حفظ استقلال از تفاسیر تلمودی، بر مفاهیم توحیدی و رسالت جهانی او تأکید دارد. از این رو، منشاء اصلی تفاوت میان قرآن و تورات در بازگویی تاریخ ابراهیم، در رویکرد تفسیری تلمود ریشه دارد که بیشتر بر جنبه‌های قومی و تاریخی تمرکز کرده است. این پژوهش با تحلیل این اختلافات، بر اهمیت مطالعات تطبیقی در درک عمیق‌تر از پیامبرشناسی در متون مقدس تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه: قرآن، حضرت ابراهیم، تلمود، تطبیق مفاهیم، اختلافات الهیاتی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹

۲. دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان (الهیات مسیحی)، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، (نویسنده مسئول):
alamdar6161@gmail.com

۳. دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
sadeghnia@urd.ac.ir

۴. استادیار گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران
a.farsi@urd.ac.ir

حضرت ابراهیم (علیه السلام)، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های دینی و معنوی در تاریخ بشر، در متون دینی مختلف از جمله قرآن کریم و سنت یهودی مورد توجه ویژه‌ای قرار گرفته است. در قرآن، حضرت ابراهیم به عنوان «پدر توحید» و نماد ایمان مطلق به خداوند معرفی می‌شود؛ رسالت او در دعوت به یگانگی خداوند و مبارزه با شرک، نقشی محوری دارد. در مقابل، سنت یهودی، به‌ویژه در تلمود، روایت‌هایی از حضرت ابراهیم ارائه می‌دهد که برخی از آن‌ها با روایت قرآنی مشترک است، در حالی که برخی دیگر تفاوت‌های چشمگیری دارند. این تفاوت‌ها و شباهت‌ها، مسأله‌ای پیچیده و چالش‌برانگیز در حوزه تاریخ‌نگاری دینی و مطالعات تطبیقی متون مقدس را پیش می‌آورد. در این مقاله، تلاش می‌شود با تحلیل تطبیقی روایات قرآن و تلمود درباره حضرت ابراهیم، ابعاد مختلف شخصیت و رسالت ایشان در این دو سنت دینی مورد بررسی قرار گیرد. پرسش اصلی تحقیق آن است که چگونه حضرت ابراهیم در قرآن به عنوان پدر توحید معرفی شده است و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان روایت قرآنی و سنت یهودی وجود دارد؟ آیا قرآن کریم بازتاب‌دهنده همان روایت ابراهیم در تورات است یا این که به منظور ایجاد روایتی مستقل و متناسب با آموزه‌های اسلامی، نمایانگر سنتی متفاوت است؟ این پژوهش، علاوه بر بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌ها، در پی شناسایی ریشه‌ها و علل این اختلافات نیز می‌باشد. هدف اصلی مقاله، تحلیل تطبیقی روایات قرآنی و تلمودی درباره حضرت ابراهیم است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا قرآن بر اساس روایت موجود در تورات، حضرت ابراهیم را معرفی کرده یا آنکه بر پایه مفاهیم و اصول خاص خود، روایتی مستقل و متفاوت ارائه داده است. به‌ویژه، این تحقیق تلاش دارد منشاء تفاوت‌های موجود در این دو روایت را شناسایی کرده و دلایل این اختلافات را تحلیل کند. این پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تر جایگاه حضرت ابراهیم در اسلام و یهودیت و تفاوت‌های اساسی میان این دو سنت دینی کمک شایانی نماید.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش درباره شخصیت و رسالت حضرت ابراهیم در قرآن و سنت یهودی، از دیرباز مورد توجه محققان قرار گرفته است. بسیاری از پژوهشگران به تحلیل تطبیقی این روایات پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در متون دینی را روشن سازند. دکتر محمد هادی یوسفی

(۱۳۹۸) در کتاب حضرت ابراهیم در قرآن به نقش محوری ابراهیم در ترویج توحید اشاره دارد و تأکید می‌کند که قرآن تصویری مستقل و متفاوت از او ارائه می‌دهد. در مقابل، ریچارد بل (۲۰۱۰) در کتاب *مطالعه تطبیقی روایات ابراهیمی* به بررسی شباهت‌های روایت قرآنی و تلمودی پرداخته و بر تأثیرات متقابل این دو سنت تأکید دارد. شلومو یهودا (۲۰۱۵) نیز در کتاب *تلمود و روایات یهودی از ابراهیم* به نقش روایت‌های تلمودی در بازسازی داستان‌های ابراهیمی پرداخته است. با این حال، بسیاری از پژوهش‌ها نشان می‌دهند که قرآن به‌طور مستقل از تلمود، روایت‌های خود را ارائه کرده است (سیحانی، ۱۳۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴). در پژوهش‌های تطبیقی قرآن و تورات، ریچارد بل و کاتلین کاک تلاش کرده‌اند تا شباهت‌ها و تفاوت‌های روایت ابراهیم در این دو کتاب مقدس را تحلیل کنند. مطالعات محدودی نیز به تأثیر تلمود بر روایت قرآنی پرداخته‌اند، از جمله اثر دکتر یوسف بن‌احمد که به تحلیل تأثیرات متقابل تلمود و قرآن در روایت‌های ابراهیم می‌پردازد. مقاله حاضر با تأکید بر تحلیل تطبیقی و بررسی منشاء تفاوت‌ها و شباهت‌ها در روایات قرآن و تورات، در پی تبیین دقیق‌تری از چگونگی تأثیر تلمود بر روایت‌های قرآنی و تحلیل عمیق‌تر تفاوت‌های الهیاتی و مفهومی میان این دو سنت دینی است. در حالی که بسیاری از پژوهش‌ها به تفاوت‌های سطحی پرداخته‌اند، این پژوهش با بهره‌گیری از روش‌های تحلیلی-تاریخی و تطبیقی، به بررسی روایت‌های قرآنی و تلمودی پیرامون حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) می‌پردازد. در این راستا، ابتدا متون مقدس قرآن و تلمود به‌طور جداگانه تحلیل شده و سپس شباهت‌ها و تفاوت‌های اساسی میان این دو سنت دینی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. همچنین، تلاش شده است تا تأثیرات عمیقی که روایت قرآنی از حضرت ابراهیم را از دیگر روایت‌ها متمایز می‌سازد، روشن گردد.

۲. روایات قرآنی در باره حضرت ابراهیم علیه السلام

حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) یکی از شخصیت‌های مهم قرآن است که به‌ویژه در زمینه توحید و مبارزه با شرک شناخته می‌شود. قرآن در آیات مختلف به ابعاد مختلف زندگی و رسالت ایشان پرداخته است و نقش ایشان را به‌عنوان پدر توحید و پیشوای ایمان برجسته کرده است. حضرت ابراهیم (ع) در قرآن به‌عنوان پیشوای توحید و کسی که در برابر شرک ایستاد، معرفی شده است. در آیه ۴۱ سوره انبیاء آمده است: «وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّقْنَاهُ لِدَرْجٍ رَبِّهِ وَجَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (انبیاء، ۲۱:

۴۱). این آیه به وضوح به مقام بلند حضرت ابراهیم به عنوان یک پیشوای دینی و الهی اشاره دارد که مردم باید به او اقتدا کنند. در قرآن، آزمایش های حضرت ابراهیم برای سنجش ایمان و تسلیم او در برابر فرمان های الهی به طور مکرر ذکر شده است. در آیه ۱۱۶ سوره آل عمران آمده است: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۳: ۱۱۶). در این آیه حضرت ابراهیم به دستورات خداوند تسلیم شد و ایمان خود را بر اساس تسلیم کامل در برابر خداوند نشان داد. حضرت ابراهیم در قرآن به عنوان کسی که در برابر شرک ایستاد و مردم را به یکتاپرستی دعوت کرد، معرفی شده است. در سوره الانبیاء آیه ۵۳ آمده است: «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (الأنبياء، ۲۱: ۵۳). در این آیه حضرت ابراهیم به پدر و قوم خود اعتراض می کند و از آن ها می خواهد که از پرستش بت ها دست بردارند. در قرآن، حضرت ابراهیم به عنوان یکی از بزرگ ترین پیامبران توحید شناخته می شود که همواره مردم را به یکتاپرستی دعوت می کرد. در سوره انبیاء آیه ۵۹ آمده است: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبُّنَا الَّذِي خَلَقَنَا وَهَذَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ» (الأنبياء، ۲۱: ۵۹)، که حضرت ابراهیم در این آیه مردم را به پرستش خدای یکتا دعوت می کند. این دعوت هم در دوران خودش و هم برای نسل های بعدی اهمیت زیادی دارد و بر اساس آن بسیاری از مسلمانان و دیگر پیروان توحید در دنیا زندگی کرده اند. حضرت ابراهیم در قرآن نه تنها در ارتباط با قوم خود، بلکه در ارتباط با آینده امت اسلامی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در سوره بقره آیه ۱۲۳ آمده است: «وَإِذْ قَتَلَ إِبْرَاهِيمُ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۲: ۱۲۳). در این آیه خداوند به حضرت ابراهیم وعده داده است که او را امام و پیشوای مردم قرار می دهد. این آیه به وضوح نقش جهانی حضرت ابراهیم را به عنوان امامی برای تمامی انسان ها، نه فقط قوم خاصی، برجسته می کند. اعطای مقام امامت به ابراهیم پس از موفقیت در آزمون های الهی، تأکیدی بر جایگاه منحصر به فرد او در هدایت مردم به توحید است. از این رو، این آیه نشان دهنده ارتباط مستقیم ابراهیم با امت اسلامی و تأثیر او بر آموزه های توحیدی قرآن است. مفاهیم توحیدی در تعالیم او به وضوح به چشم می خورد، به ویژه در مواجهه اش با شرک و بت پرستی که در زمان خود رواج داشت. در سوره الانبیاء، آیه ۵۳، حضرت ابراهیم در برابر پدر و قوم خود از بت ها انتقاد کرده و آن ها را از پرستش این تماثیل برحذر می دارد: «مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (الأنبياء، ۲۱: ۵۳). این اشاره به تلاش ابراهیم در مبارزه با خرافات و جهل زدایی از مردم است. در قرآن، حضرت ابراهیم نه تنها در مقام یک پیامبر بلکه به عنوان یک پیشوای توحید شناخته

می‌شود که مردم را به وحدانیت خداوند دعوت می‌کند و از هر گونه شریک‌سازی با خدا پرهیز می‌دهد. در آیه ۵۹ سوره الأنبياء نیز او به صراحت اعلام می‌کند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي خَلَقَنَا وَهَذَا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ» (الأنبياء، ۲۱: ۵۹)، که دعوت به پرستش خدای یگانه است. در تحلیل مفاهیم توحیدی و پیامبری حضرت ابراهیم، برخی پژوهشگران، به‌ویژه در مطالعات قرآن‌شناختی، به این نکته اشاره کرده‌اند که حضرت ابراهیم در قرآن به‌عنوان نماینده اصلی وحدانیت خداوند مطرح شده است. به‌عنوان مثال، در مقاله‌ای با عنوان "توحید در قرآن" اثر آیت‌الله مصباح یزدی، به اهمیت پیامبری حضرت ابراهیم در جهت ترویج توحید و مبارزه با شرک پرداخته شده است و از دیدگاه او، رسالت حضرت ابراهیم به‌عنوان مبارز با شرک در تمام ابعاد فرهنگی و اجتماعی عصر خود تأثیرگذار بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱). همچنین، در تحلیل‌های تطبیقی که در پژوهش‌های مختلف آمده است، نقش حضرت ابراهیم به‌عنوان پیشوای توحید در قرآن با تأکید بر آزمون‌های الهی‌اش برجسته شده است. این پژوهش‌ها تطبیق میان قرآن و منابع دیگر مانند تورات و تلمود، تفاوت‌های چشم‌گیری را در نحوه معرفی شخصیت ابراهیم و تعلیم توحیدی او به‌ویژه در مواجهه با شرک به‌وضوح نشان می‌دهند (یوسفی، ۱۳۹۳؛ بلوم، ۲۰۱۲). این تحلیلات به‌طور کلی نشان‌دهنده جایگاه حضرت ابراهیم به‌عنوان پیرو توحید و راهنمای بشر در جهت یکتاپرستی است که در قرآن در قالب پیامبری الهی و پیشوای پرهیزگار معرفی می‌شود. حضرت ابراهیم در قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که در مقایسه با دیگر پیامبران به‌طور خاص مورد توجه قرار گرفته است. او به‌عنوان پدر توحید و پیشوای یکتاپرستی معرفی می‌شود، در حالی که برخی ویژگی‌ها و ویژگی‌های مشترک او با دیگر پیامبران نیز به‌وضوح در قرآن منعکس است. در سوره‌های مختلف قرآن، حضرت ابراهیم در کنار پیامبرانی چون نوح، موسی و عیسی قرار می‌گیرد و در بسیاری از موارد، به‌ویژه در زمینه دعوت به توحید و مبارزه با شرک، شباهت‌هایی با آنان دارد. به‌ویژه در سوره آل عمران، آیه ۶۳، در مقایسه با دیگر پیامبران آمده است: «إِنَّ أَبَانَا إِبْرَاهِيمَ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران، ۳: ۶۳)، که به‌وضوح بر خصوصیات خاص توحیدی حضرت ابراهیم تأکید دارد. نکته برجسته‌ای که در مقایسه حضرت ابراهیم با دیگر پیامبران وجود دارد، جایگاه او به‌عنوان «خلیل‌الله» است که در قرآن چندین بار به آن اشاره شده و نشان‌دهنده رابطه خاص و نزدیک او با خداوند است (النساء، ۴: ۱۲۵). این لقب در مقایسه با دیگر پیامبران که به‌طور عمومی به‌عنوان «رسول» یا «نبی» معرفی می‌شوند، ابراهیم را در موقعیتی ممتاز قرار می‌دهد.

پژوهشگرانی همچون دکتر محمد هادی یوسفی در مقاله "حضرت ابراهیم در قرآن" بر این نکته تأکید کرده‌اند که حضرت ابراهیم در قرآن بیشتر به عنوان الگویی برای هدایت و دعوت به توحید معرفی شده و نقش او در مقابله با شرک به‌ویژه در مواجهه با بت‌پرستی و آزمایش‌های الهی برجسته است (یوسفی، ۱۳۹۳). همچنین، در اثر آیت‌الله مصباح یزدی تحت عنوان "توحید در قرآن" اشاره شده است که برخلاف دیگر پیامبران که با قوم خود از طریق معجزات به اثبات رسالت خود پرداخته‌اند، حضرت ابراهیم از طریق آزمون‌های سخت الهی، اراده خداوند را در زندگی خود به منصف ظهور رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱). بنابراین، جایگاه حضرت ابراهیم در قرآن به عنوان شخصیتی خاص و متفاوت با دیگر پیامبران نمایان است و این تفاوت‌ها از طریق مفاهیم توحیدی، مبارزه با شرک و آزمایش‌های الهی به‌طور عمیق در متون قرآنی منعکس شده است.

۳. روایات تورات درباره حضرت ابراهیم (ع)

روایت حضرت ابراهیم در تورات به‌عنوان بنیان‌گذار ملت یهود و نخستین پیامبر مورد توجه قرار گرفته است. در سفر پیدایش (برخی از آیات ۱۲ تا ۲۵)، داستان‌های مهمی از زندگی ابراهیم ذکر شده که از جمله آن‌ها می‌توان به عهد خدا با او، مهاجرت به سرزمین کنعان، آزمایش‌های الهی و وعده نسل‌های آینده اشاره کرد. در این روایت‌ها، خداوند به حضرت ابراهیم وعده می‌دهد که از نسل او امتی بزرگ پدید خواهد آمد. به‌وضوح این وعده در آیه ۱۲:۲ سفر پیدایش ذکر شده است: «تو را به قومی بزرگ تبدیل خواهم کرد، تو را برکت خواهم داد و نام تو را بزرگ خواهم ساخت». از این طریق، نشان داده می‌شود که ابراهیم به‌عنوان پدر ملت‌های مختلف، از جمله ملت یهود، شناخته می‌شود. در روایت توراتی، ابراهیم نه تنها در مقام یک پیامبر بلکه به‌عنوان شخصیتی است که با خداوند ارتباط نزدیکی دارد و خداوند او را به آزمایش‌های مختلفی مانند قربانی کردن فرزندش اسحاق می‌آزماید. این داستان در سفر پیدایش، آیه ۲۲:۱۰ آمده است: «و دست خود را دراز کرد و کارد را گرفت تا پسر خود را قربانی کند»، که به آزمایش شدید الهی و فداکاری ابراهیم در ایمان به خداوند اشاره دارد. بررسی این روایت‌ها نشان می‌دهد که در تورات، حضرت ابراهیم با ویژگی‌هایی همچون ایمان قوی به خدا، فرمانبرداری بی‌چون‌وچرا از دستورات الهی، و رابطه نزدیک با پروردگار شناخته می‌شود. در این زمینه، پژوهشگرانی همچون هارولد بلوم در

کتاب حضرت ابراهیم در تورات بر این نکته تاکید کرده‌اند که ویژگی‌های شخصیت ابراهیم در تورات بیشتر بر اساس عهد و پیمان خدا با او و نسل‌های آینده‌اش استوار است و نسبت به نقش توحیدی او در قرآن برجستگی کمتری دارد (بلوم، ۲۰۱۲). همچنین، پژوهش‌های آکادمیک مانند اثر شلومو یهودا در تلمود و روایات یهودی از ابراهیم نشان می‌دهد که در سنت یهودی، حضرت ابراهیم نه تنها پدر قوم یهود، بلکه در برخی موارد به عنوان نمونه‌ای از ایمان و تبعیت از خدا در مقابل آزمون‌های الهی معرفی می‌شود (یهودا، ۲۰۱۵). در روایت توراتی، حضرت ابراهیم به عنوان شخصیتی که با خداوند عهد می‌بندد و از آزمون‌های الهی عبور می‌کند، نقش برجسته‌ای دارد. اولین نکته کلیدی در داستان ابراهیم در تورات، پیمانی است که خداوند با او می‌بندد. در سفر پیدایش، آیه ۱۷:۴ تا ۷، خداوند به ابراهیم وعده می‌دهد که او را به عنوان پدر ملت‌های بزرگ برگزیده است: «این است پیمان من با تو: تو پدر امت‌های بسیار خواهی شد». این عهد نه تنها به نسل‌های آینده ابراهیم، بلکه به بنیان‌گذاری ملت یهود و نسل‌های مختلف اشاره دارد. ماجرای مهاجرت‌های ابراهیم از سرزمین اور تا کنعان، یکی دیگر از نکات کلیدی در روایت توراتی است. خداوند به او فرمان می‌دهد که سرزمین خود را ترک کند و به جایی که او نشان می‌دهد، برود. این مهاجرت نمادی از اطاعت بی‌چون‌وچرا و اعتماد به وعده‌های الهی است (پیدایش ۱۲:۱-۳). در این داستان‌ها، ابراهیم نه تنها به عنوان یک پیامبر بلکه به عنوان یک رهبر دینی که سرزمین جدید را برای قوم خود می‌جوید، معرفی می‌شود. آزمایش‌های الهی، به ویژه ماجرای قربانی کردن اسحاق، یکی از مهم‌ترین بخش‌های روایت توراتی است. این آزمایش، در سفر پیدایش، آیه ۲۲:۱-۲، به وضوح به اوج ایمان و اطاعت ابراهیم از فرمان خداوند اشاره دارد. این حادثه در تواریخ یهودی به عنوان سمبلی از فداکاری و وفاداری به خداوند تفسیر می‌شود و در نتیجه نام ابراهیم به عنوان نماد ایمان و اطاعت الهی در تاریخ یهودیت به ثبت می‌رسد. مطالعات معاصر، نظیر مقاله‌ی هارولد بلوم در *ابراهیم در تورات*، نشان می‌دهند که ابراهیم در تورات، به ویژه از منظر ایمان به خدا، در موقعیتی ممتاز قرار دارد. بلوم اشاره می‌کند که داستان‌های ابراهیم نه تنها بر شخصیت فردی او بلکه بر تداوم نسل‌های بعدی تأکید دارند و این خود منبعی برای هویت دینی یهودیت محسوب می‌شود. همچنین، پژوهش‌های کاتلین کاک در *"تفاوت‌های الهیاتی بین قرآن و تورات"* به تحلیل این نکته پرداخته‌اند که آزمایش‌های ابراهیم در تورات بیشتر به عنوان آزمون‌های الهی و نشانه‌ای از تجلی اراده خداوند در تاریخ یهودیت دیده می‌شود. روایات قرآنی و توراتی

درباره حضرت ابراهیم در برخی موضوعات کلیدی هم‌پوشانی دارند، اما تفاوت‌های برجسته‌ای نیز میان آن‌ها وجود دارد. در هر دو منبع، ابراهیم به‌عنوان پدر توحید و رهبر مؤمنان به تصویر کشیده شده است. در قرآن، ابراهیم به‌عنوان کسی که علیه بت‌پرستی قیام کرد و تنها خدا را پرستید، معرفی می‌شود (انعام: ۷۴؛ بقره: ۱۳۰)، در حالی که در تورات، او بیشتر به‌عنوان مؤسس قوم اسرائیل و پدر نسل‌های آینده مورد تأکید قرار می‌گیرد (پیدایش ۱۲: ۱-۳). این دو روایت در تأکید بر پیمان الهی نیز هم‌نظر هستند؛ با این تفاوت که در قرآن، این پیمان جهانی و همه‌شمول است و شامل تمام انسان‌ها می‌شود (حج: ۷۸)، در حالی که در تورات این پیمان بیشتر به قوم یهود محدود شده است (پیدایش ۱۷: ۴-۷). از تفاوت‌های برجسته میان این دو روایت، ماجرای قربانی کردن فرزند است. در قرآن، اسماعیل به‌عنوان فرزند ابراهیم ذکر می‌شود که قرار است قربانی شود (صافات: ۱۰۲)، در حالی که در تورات، این فرزند اسحاق است (پیدایش ۲۲: ۲). این اختلاف نشان‌دهنده تفاوت‌های الهیاتی و تاریخی میان اسلام و یهودیت است. پژوهش‌های ریچارد بل در *قرآن و تورات: روایت‌های مقایسه‌ای* تأکید دارند که قرآن تلاش می‌کند ابراهیم را به‌عنوان پیامبری مستقل از روایت یهودی بازتعریف کند (Bell, ۲۰۱۰). به‌علاوه، کاتلین کاک استدلال می‌کند که اختلاف در جزئیات این داستان‌ها به‌طور عمده ناشی از تفاوت‌های تفسیری و الهیاتی میان دو سنت است (Kakk, ۲۰۰۸). اما یکی از اختلافات برجسته میان قرآن و تورات، مربوط به نقش حضرت ابراهیم در بنای خانه کعبه است. قرآن به صراحت بیان می‌کند که ابراهیم و فرزندش اسماعیل مأمور به بنای خانه کعبه شدند (بقره: ۱۲۷). این موضوع در تورات به کلی غایب است و هیچ اشاره‌ای به ساخت مکانی مقدس در مکه توسط ابراهیم وجود ندارد. در این راستا، مقالاتی چون «نقش ابراهیم در بنای کعبه» نوشته یوسفی (۱۳۹۸) نشان می‌دهد که این اختلاف بر تفاوت‌های جغرافیایی و فرهنگی تأکید دارد که میان روایت‌های اسلامی و یهودی وجود دارد. یکی دیگر از تفاوت‌های قابل توجه، داستان شکستن بت‌ها توسط ابراهیم است. در قرآن، حضرت ابراهیم به مبارزه با بت‌پرستی پرداخته و بت‌های قوم خود را می‌شکند تا آن‌ها را متوجه یگانگی خدا کند (انبیاء: ۵۸). این ماجرا در سنت اسلامی نمادی از ایمان راسخ و شجاعت ابراهیم در برابر باورهای نادرست است. اما در تورات، چنین ماجرای به کلی غایب است و هیچ اشاره‌ای به مبارزات مستقیم ابراهیم علیه بت‌پرستی وجود ندارد. به گفته‌ی پژوهشگرانی چون مصباح یزدی در کتاب تحلیل تطبیقی داستان‌های انبیا (۱۳۹۲)، این تفاوت بیانگر تأکید قرآن بر نقش ابراهیم

به عنوان پیامبری مبارز و اصلاح گر است، در حالی که تورات بیشتر بر نقش ابراهیم به عنوان پدر نسل های بنی اسرائیل تمرکز دارد. روایات قرآن و تورات درباره حضرت ابراهیم، اگرچه در برخی مسائل بنیادین نظیر توحید و پیمان با خدا هم پوشانی دارند، اما در جزئیات مهمی اختلافات عمده ای دیده می شود. این تفاوت ها نه تنها نشانگر تفاوت های تاریخی و دینی میان اسلام و یهودیت است، بلکه به نوعی بازتاب دهنده تفاوت های الهیاتی و معنوی این دو سنت است.

۴. مقایسه روایات قرآنی و توراتی

۴-۱ تطبیق محتوای روایات قرآنی و توراتی: تحلیل نقاط مشابهت

روایات قرآنی و توراتی درباره حضرت ابراهیم با وجود تفاوت های عمده، در برخی اصول بنیادین نظیر مفهوم توحید و جایگاه ایشان به عنوان پدر توحید، شباهت هایی دارند. در هر دو متن، ابراهیم به عنوان فردی برگزیده معرفی می شود که با ترک بت پرستی و پذیرش یکتا پرستی، نقش محوری در شکل دهی به ادیان ابراهیمی ایفا کرده است (پیدایش ۱۲: ۱؛ بقره: ۱۳۵). در قرآن، ابراهیم به عنوان حنیفی (موحد خالص) توصیف شده که به ندای الهی پاسخ داده و در راه توحید ایستادگی کرده است (آل عمران: ۶۷؛ نحل: ۱۲۰). در تورات نیز، ابراهیم به عنوان نخستین فردی که به خداوند یگانه ایمان آورد و پیمان بست که نسل او در راه خدا گام بردارند، معرفی می شود (پیدایش ۱۵: ۶). توحید به عنوان محور اصلی رسالت ابراهیم در هر دو متن مطرح شده است. قرآن ابراهیم را به عنوان "پدر امت های بزرگ" معرفی می کند که رسالت او محدود به قوم خاصی نیست (حج: ۷۸)، در حالی که در تورات، ابراهیم بیشتر به عنوان بنیان گذار قوم اسرائیل و پدر نسل های آینده شناخته می شود (پیدایش ۱۷: ۵-۷). طبق گفته بل (۲۰۱۰)، این شباهت ها نشان دهنده تأثیر متقابل این دو روایت در شکل دهی به مفاهیم توحیدی است، هرچند قرآن با تأکید بیشتر بر جهانی بودن رسالت ابراهیم، تفسیری گسترده تر از مفهوم یکتا پرستی ارائه می دهد.

۴-۲ تفاوت های محوری: شناسایی تفاوت های اصلی در شخصیت پردازی، رسالت، و

پیام های ابراهیم

تفاوت های محوری میان روایت های قرآنی و توراتی در شخصیت پردازی و رسالت حضرت ابراهیم (ع) تنها در نحوه توصیف نقش او، بلکه در پیام های بنیادین و جزئیات زندگی وی نیز

قابل توجه است. قرآن حضرت ابراهیم را به عنوان یک موحد خالص و پیشگام در شکستن بت‌ها معرفی می‌کند؛ او کسی است که علیه بت پرستی قیام کرده و خود را به طور کامل به خداوند سپرده است (انبیاء: ۵۸-۶۷). در مقابل، تورات چنین روایتی از شکستن بت‌ها ارائه نمی‌دهد و بیشتر بر جنبه‌های عهد ابراهیم با خداوند و وعده سرزمین به نسل او تمرکز دارد (پیدایش ۱۵: ۱۸). این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که قرآن ابراهیم را نه تنها به عنوان یک نبی، بلکه به عنوان یک مصلح اجتماعی معرفی می‌کند که رسالت او فراتر از قومیت خاص است (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ Bell, ۲۰۱۰). علاوه بر این، در قرآن بنای خانه کعبه به دست ابراهیم و اسماعیل، تأکیدی بر رسالت جهانی او در تأسیس یک مرکز عبادی یکتاپرستی است (بقره: ۱۲۷)، در حالی که تورات هیچ اشاره‌ای به این واقعه نمی‌کند و بیشتر بر مهاجرت‌های ابراهیم و آزمون قربانی اسحاق تمرکز دارد (پیدایش ۲۲: ۱-۱۳). کاتلین کاک این تفاوت‌ها را ناشی از نگرش‌های متفاوت الهیاتی در دو متن می‌داند، به گونه‌ای که قرآن رویکردی جامع‌تر و پیامبرانه‌تر به شخصیت ابراهیم دارد، در حالی که تورات او را بیشتر در چارچوب بنیان‌گذاری قوم اسرائیل تبیین می‌کند.

۴-۳ اهمیت تفاوت‌ها: آیا تفاوت‌ها در مسائل محوری و اساسی هستند یا بیشتر در جزئیات و مسائل حاشیه‌ای؟

تفاوت‌های میان روایات قرآنی و توراتی درباره حضرت ابراهیم تنها در جزئیات تاریخی محدود نمی‌شود، بلکه در مفاهیم محوری و اصول الهیاتی به طور چشمگیری نمایان است. در قرآن، حضرت ابراهیم به عنوان نماد توحید خالص معرفی شده است؛ کسی که علیه بت پرستی ایستادگی کرده و رسالت او فراتر از قومیت و مرزهای جغرافیایی بود (نحل: ۱۲۰-۱۲۳). در مقابل، تورات تمرکز بیشتری بر رابطه ابراهیم با قوم اسرائیل و عهد خداوند با نسل او دارد، به طوری که رسالت او محدود به چارچوب قومی خاص می‌شود (پیدایش ۱۷: ۴-۷؛ کاک، ۲۰۰۸). این تفاوت‌ها نه تنها در جنبه‌های تاریخی و روایتی، بلکه در اصول الهیاتی مانند جهان‌شمولی رسالت پیامبران، توحید خالص و مفهوم انتخاب الهی نیز مشهود است (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ Bell, ۲۰۱۰). تأکید قرآن بر شکستن بت‌ها و بنای کعبه به دست ابراهیم، بُعدی جهانی و فراتر از مرزهای قومی به رسالت او می‌بخشد (بقره: ۱۲۷؛ انبیاء: ۵۸-۶۷)، در حالی که تورات این ابعاد را نادیده گرفته و بیشتر بر آزمون قربانی اسحاق و عهدهای خداوندی متمرکز است (پیدایش ۲۲: ۱-۱۳). این اختلافات نشان

می دهند که قرآن در پی تأسیس یک دین جهانی مبتنی بر توحید است، در حالی که تورات بیشتر بر نقش ابراهیم در بنیان گذاری قوم اسرائیل تأکید دارد. بنابراین، این تفاوت ها بیشتر به اصول اساسی و محوری الهیاتی بازمی گردند تا مسائل جزئی و حاشیه ای، که نشان دهنده تفاوت دیدگاه های دینی در دو متن مقدس است.

۵. منشا تفاوت ها - سنت یهودی (تلمود)

۱-۵ نقش تلمود در شکل دهی به روایت یهودی ابراهیم

روایات تلمودی پیرامون شخصیت حضرت ابراهیم (علیه السلام) نقش اساسی و بنیادینی در شکل دهی به تفاسیر یهودی از این پیامبر عظیم الشان ایفا می کنند. در این متون، ابراهیم نه تنها به عنوان "ابوالأمم" بلکه به مثابه تجلی عینی ایمان راسخ و توحید محض شناخته می شود. یکی از مشهورترین قصه ها در تلمود که در تورات به طور مستقیم ذکر نشده است، داستان شکستن بت ها توسط ابراهیم است. در بابا متزیا ^{۵۸۶} از تلمود، ابراهیم به عنوان کسی که علیه بت پرستی قوم خود قیام کرد و به توحید دعوت نمود، توصیف می شود (Blidstein, ۲۰۰۶). در این روایت، آمده است که ابراهیم در مخالفت با بت پرستی، بت های پدرش را شکست تا ناتوانی آن ها را آشکار کند. این ماجرا نمادی از شجاعت و ایمان ابراهیم در مواجهه با باورهای نادرست جامعه خود است. قرآن نیز در آیات متعدد به این ماجرا اشاره کرده است: «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ؟ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (سوره انبیاء: ۶۳-۶۴). این آیات به مناظره ای که ابراهیم با قوم خود داشت و شکستن بت ها برای اثبات بطلان آن ها، اشاره می کند. یکی دیگر از جنبه های برجسته در روایات تلمودی، مهمان نوازی حضرت ابراهیم است. در بابا متزیا ^{۵۸۶}، ابراهیم به عنوان نمونه ای از سخاوت و کرامت انسانی، میزبان سه فرشته می شود و به آن ها خدمت می کند. این روایت بر اهمیت ارزش های اخلاقی مانند احسان و مهمان نوازی تأکید دارد. قرآن نیز به این ماجرا اشاره کرده و می فرماید: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ» (سوره هود: ۶۹). در این آیات، مهمان نوازی ابراهیم با ارائه غذایی گرمی به فرشتگان نمایان می شود.

۵-۲ تأثیر تلمود بر روایت‌های یهودی

تلمود، به عنوان یکی از مهم‌ترین متون تفسیری یهودیت، تأثیر عمیقی بر روایت‌های یهودی از حضرت ابراهیم داشته است. برای نمونه، در داستان عهد میان خدا و ابراهیم، در بابا بتر^۱ آمده است که این عهد نمادی از برگزیدگی قوم اسرائیل و تأکید بر تعهد دینی آن‌ها به خداوند است (Blidstein, ۲۰۰۶). اما قرآن، این عهد را با ابعاد جهانی معرفی کرده و می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (سوره بقره: ۱۲۴). این تفاوت نشان می‌دهد که قرآن نقش ابراهیم را فراتر از یک قوم خاص و در مقیاس جهانی تبیین می‌کند.

۵-۳ آیا قرآن بازتاب‌دهنده سنت تلمودی است؟

تحلیل ارتباط قرآن با سنت تلمودی و بررسی اینکه آیا قرآن بازتاب‌دهنده این سنت است، موضوعی پیچیده و چندجانبه است که نیازمند نگاهی تطبیقی به منابع دینی مختلف از منظر مسلمانان، مسیحیان و یهودیان است. این تحلیل در پی پاسخ به این سؤال اساسی است که آیا قرآن روایت‌های خود از حضرت ابراهیم را از سنت تلمودی اقتباس کرده یا اینکه روایات قرآن به‌طور مستقل و با ویژگی‌های خاص خود شکل گرفته است. برای پاسخ به این پرسش، باید ابعاد مختلفی از جمله تأثیرات فرهنگی، تاریخی و دینی، شباهت‌ها و تفاوت‌های محتوایی میان قرآن و تلمود، و همچنین نظرات دین‌شناسان معاصر در نظر گرفته شوند. در سنت اسلامی، قرآن به‌عنوان وحی مستقیم و کلام خداوند شناخته می‌شود که هیچ‌گونه دخل و تصرف بشری در آن صورت نگرفته است. از این رو، هر گونه مشابهت میان روایت‌های قرآنی و تلمودی، به‌ویژه در داستان‌های مشترک، باید به‌عنوان شاهی بر صحت و اصالت پیام قرآن و تطابق آن با حقیقت‌های تاریخی و دینی تلقی شود. برخی از پژوهشگران اسلامی، شباهت‌های موجود در روایت‌های قرآن و تلمود را دلیلی بر این می‌دانند که قرآن حقیقت‌هایی را که در منابع دینی پیشین وجود داشته، تأیید کرده است. این دیدگاه از منظر اعتقادی با اصل "تحریف‌ناپذیری قرآن" هم‌خوانی دارد. از سوی دیگر، در رویکردی انتقادی‌تر، برخی مفسران معتقدند که قرآن در راستای پاسخ به چالش‌های اجتماعی و دینی زمانه خود، برخی از داستان‌ها و مفاهیم را از سنت‌های پیشین و از جمله تلمود اقتباس کرده است.

نتیجه گیری

در پایان این تحقیق، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن به‌طور مستقیم یا عمده از سنت تلمودی بهره‌برداری نکرده است، بلکه روایت‌های آن از حضرت ابراهیم علیه‌السلام بر اساس دیدگاه‌های مستقل و مبتنی بر آموزه‌های وحیانی خود شکل گرفته است. اگرچه در برخی از مباحث توحیدی و مبارزه با شرک شباهت‌هایی میان قرآن و تلمود وجود دارد، این شباهت‌ها بیشتر ناشی از هم‌گرایی در مفاهیم دینی و فرهنگی است تا اقتباس مستقیم از متون تلمودی. در این راستا، قرآن روایت تلمود از ابراهیم را به‌طور خاص و ویژه‌ای بازگو می‌کند، نه روایت تورات که بیشتر بر ابعاد تاریخی و قومی تأکید دارد. از این‌رو، تفاوت‌های میان قرآن و منابع یهودی نه تنها در جزئیات بلکه در مسائل اساسی و محوری نظیر مفهوم توحید، نقش حضرت ابراهیم به‌عنوان پیشوای توحید و مبارزه با شرک آشکار و تعیین‌کننده است. این تفاوت‌ها به‌طور عمده در عمق معانی و پیام‌های دینی نهفته است که قرآن به‌طور منحصر به فرد در بستر خاص خود توسعه داده است. در عین حال، با توجه به پیچیدگی‌های موضوع و تأثیرات متقابل فرهنگ‌ها و متون دینی، پیشنهاد می‌شود که پژوهش‌های آینده به بررسی تطبیقی دقیق‌تر میان روایات قرآن و دیگر منابع دینی، به‌ویژه در زمینه پیامبرشناسی تطبیقی، پرداخته و به شناسایی نقش تلمود و دیگر متون دینی در شکل‌دهی به روایت‌های قرآنی توجه بیشتری داشته باشند. این تحقیقات می‌تواند به روشن‌تر شدن مرزهای بین تأثیرات فرهنگی و دینی و اصالت و استقلال وحی قرآن کمک کند. همچنین، با توجه به اهمیت بررسی تطبیقی میان قرآن و متون یهودی، پیشنهاد می‌شود که پژوهش‌های آینده به تحلیل عمیق‌تری از نقش تلمود در شکل‌دهی به روایت‌های دینی پرداخته و بررسی کنند که چگونه این سنت‌ها در طول تاریخ بر تفاسیر اسلامی تأثیر گذاشته‌اند. علاوه بر این، می‌توان به مطالعه تطبیقی میان روایت‌های قرآن، تلمود و دیگر متون مقدس مانند اناجیل پرداخت تا درک جامع‌تری از تطور تاریخی و فرهنگی روایات ابراهیمی حاصل شود. بررسی تفاسیر هرمنوتیکی معاصر از دیدگاه دین‌شناسان سه دین ابراهیمی نیز می‌تواند به روشن‌تر شدن نقاط اشتراک و افتراق کمک کند.

منابع:

- یوسفی، محمد هادی. (حضرت ابراهیم در قرآن). تهران: انتشارات معارف، ۱۳۹۳.

- مصباح یزدی، آیت‌الله. (توحید در قرآن). قم: مؤسسه امام علی، ۱۳۹۱.
- طباطبائی، سید محمد حسین. تفسیر المیزان. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
- یوسفی، محمد هادی. (نقش ابراهیم در بنای کعبه). تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (تحلیل تطبیقی داستان‌های انبیا). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
- احمدی، کاوه. (روایت‌های ابراهیمی در قرآن و تورات). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۵.
- یوسفی، محمد هادی (حضرت ابراهیم در قرآن و روایات یهودی). تهران: نشر سمت ۱۳۹۴.
- سبحانی، جعفر. تفسیر/مثال. دانشگاه بین‌المللی المصطفی. (۱۳۹۰)
- قرآن کریم.
- تورات (پیدایش)
- نصر، سید حسین. (اسلام و سنت‌های جهانی). ترجمه فاطمه عطاری. تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۹.
- Bell, R. (2010). *A Comparative Study of the Abrahamic Narratives*. Oxford University Press.
- Yehuda, S. (2015). *The Talmud and Jewish Narratives of Abraham*. Cambridge University Press.
- Blum, Harold. *Abraham in the Torah*. New York: HarperCollins Publishers, 2012.-
- Kakk, Kathleen. *Theological Differences between Quran and Torah*. Oxford: Oxford University Press, 2008.-
- Bell, Richard. *Quran and Torah: Comparative Narratives*. Cambridge University Press, 2010.
- Bell, Richard. *A Comparative Study of the Abrahamic Narratives in the Qur'an and the Torah*. Oxford University Press, 2010.
- Coggins, Kathleen. *Theological Differences between the Qur'an and the Torah*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Coggins, Kathleen. *Theological Differences between the Qur'an and the Torah*. Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Blidstein, Gerald J. *Abraham in the Talmudic Tradition*. Cambridge University Press, 2006.
- Firestone, Reuven. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. State University of New York Press, 1990.

- Katz, Steven T. *Abraham and the Ethics of Hospitality in Rabbinic Judaism*. Routledge, 2009.
- Bell, R. (1991). **The Qur'an: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs**. Edinburgh.
- Ginzberg, L. (1909). *The Legends of the Jews*. Philadelphia.
- Ginzberg, L. (1968). *Legends of the Bible*. Jewish Publication Society.
- Haleem, M. A. S. Abdel. (2005). *The Qur'an: A New Translation*. Oxford University Press.
- Neusner, J. (1991). *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Johns Hopkins University Press.
- Here are the references translated into English:
- Yehuda, Shlomo. *Talmud and Jewish Traditions about Abraham*. Tel Aviv: Dar Amucht Publishing, 2015.
- Blom, H. (2012). *Abraham in the Torah: A Study of Abrahamic Narratives in the Hebrew Bible*. Oxford University Press.
- Juda, S. (2015). *Talmud and Jewish Traditions of Abraham*. University of Chicago Press.
- Wycliffe, J. (2016). *The History of the Quran and Jewish Traditions*. Cambridge University Press.
- Blidstein, G. J. (2006). *Abraham in the Talmudic Tradition*. Cambridge University Press.

۲۰۲

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

The Comparative Approach of the Dual Concept of the Son of Man in the Gospels with a Look at Imami Traditions

Hedayatallah Taghizadeh

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, P.O. Box 889-14665, Tehran, Iran, (Corresponding Author):

drtaghizadeh@yahoo.com

Rahil Amirsayafi

Master of Arts in Religions and Mysticism, Al-Zahra University, Tehran, Iran و

amirsayafi.r93@gmail.com

۲۰۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

The issue of the "Son of Man" is one of the most important issues related to Christian apocalypse, so that the study of issues related to the apocalypse, without addressing the issue of the Son of Man, will remain incomplete and incomplete. The promised person who will bring the kingdom of God and establish the rule of justice and kindness is the "Son of Man". However, the study of the Son of Man is a topic that has given rise to various opinions and views among Christian theologians. The emergence of these differences can be seen as the result of the dual words of Jesus (PBUH) in the Gospels about the Son of Man, which he sometimes attributes to himself and sometimes to someone else. Hence, the question arises as to who is the Son of Man whose name is repeated many times in the Gospels and whose advent is heralded. Considering the above question and the importance of the Son of Man topic in Christian theology, this article examines the concept and instance of the Son of Man using a library method and an analytical approach. Finally, by examining the Imamiyyah narrations, the duality of the words of Jesus (PBUH) is answered, which can correspond to two people, namely Jesus (PBUH) and the Promised Savior.

Keywords: Son of Man, Jesus, Christ, Promised One, GospelsN, Anajil

رویکرد مقایسه‌ای مفهوم دوگانه پسر انسان در اناجیل با نگاهی به روایات امامیه^۱

هدایت الله تقی زاده^۲ راحیل امیرسیاحی^۳

۲۰۴

پژوهشنامه ادیان

چکیده

مسئله "پسر انسان" از مهمترین مسائل مرتبط با آخرالزمان شناسی مسیحیت است، به طوری که بررسی مسائل مربوط به آخرالزمان، بدون پرداختن به مسئله پسر انسان، ابتر و ناقص خواهد ماند. آن فرد وعده داده شده که ملکوت الهی را به ارمغان می آورد و حکومت عدل و مهربانی را برقرار می سازد "پسر انسان" است. اما بررسی مصداق پسر انسان موضوعی است که سبب بروز آراء و نظرات گوناگونی در میان متألهان مسیحی شده است که بروز این اختلافات را می توان ناشی از سخنان دوگانه عیسی (ع) در اناجیل در مورد پسر انسان دانست که گاهی آن را به خود و گاه آن را به فردی دیگر نسبت می دهد. از این رو، این پرسش بوجود می آید که پسر انسان کیست که بارها در اناجیل نام او تکرار گردیده و به ظهورش بشارت داده شده است. باتوجه به پرسش فوق و به جهت اهمیت مبحث پسرانسان در الهیات مسیحیت، در این مقاله به روش کتابخانه ای و با رویکرد تحلیلی به بررسی مفهوم و مصداق پسرانسان پرداخته شده و در انتها با بررسی روایات امامیه به این دوگانگی کلام عیسی (ع) پاسخ داده شده است که این دوگانگی کلام می تواند منطبق بر دو نفر یعنی عیسی (ع) و منجی موعود باشد.

کلید واژه: پسر انسان، عیسی، مسیح، موعود

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳

۲. دانشیار گروه آموزش زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران (نویسنده

مسئول): drtaghizadeh@yahoo.com

amirsayafi.r93@gmail.com

۳. کارشناس ارشد رشته ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

مقدمه

عیسی (ع) با آغاز رسالتش بشارت به ظهور ملکوت الهی را علت اصلی رسالتش اعلام کرد و بر پیشگویی های انبیاء بنی اسرائیل تأکید کرد و از مردم خواست که ایمان آورند، توبه کنند و به اعمال و رفتار خود توجه نمایند، از این رو که ظهور ملکوت نزدیک است و بدون ایمان و عمل صالح، اذن ورود به آن را دریافت نمی کنند. عیسی (ع) در نقاط گوناگون اناجیل به بیان نشانه های ملکوت پرداخت و اعلام نمود که ظهور ملکوت پس از ظهور پسر انسان محقق می گردد. از این رو اعلان ظهور پسر انسان یکی از رسالات اصلی عیسی (ع) در اناجیل است زیرا که با ظهور وی، ملکوت خواهد آمد.

۲۰۵

پیشینه ادیان

کلمه پسر انسان که بارها در سخنان عیسی (ع) در اناجیل به کاررفته است به صورتی دوگانه بوده و تنها قابل تطبیق بر عیسی (ع) نمی باشد. بنابراین این پرسش بوجود می آید که پسر انسان کیست که بارها در اناجیل نام او تکرار گردیده و به ظهورش بشارت داده شده و تا ظهور نکند ملکوت الهی محقق نخواهد شد.

در مبحث آخرالزمان شناسی مسیحیت شناخت پسر انسان از جایگاه ویژه ای برخوردار است و از این رو کتب گوناگونی در مبحث پسر انسان و بارویکرد بررسی تطبیقی آن به نگارش در آمده است و از سوی بسیاری از متالهان مسیحی این دوگانگی مطرح گردیده اما پاسخ درخوری به آن داده نشده است. در مقالات فارسی نیز به بررسی مفهوم پسرانسان به عنوان منجی مسیحیت پرداخته شده است و در یک مقاله او را بر پیامبر خاتم (ص) و در مقاله ای دیگر بر مهدی موعود (ع) تطبیق داده اند. اما در مقاله پیش رو علت دوگانگی کلام عیسی (ع) بررسی گردیده و به حل این دوگانگی پرداخته و برای هردو روی سخن عیسی (ع) مصداقی بیان شده است. تعدادی از کتب و مقالاتی که به این موضوع پرداخته اند عبارتند از:

۱. Chris C. V Caragounis در کتاب *The Son of man: vision and interpritayion* به بررسی مفهوم پسر انسان از دیدگاه الهیات مسیحی پرداخته است.

ب. ولفهارت پانن برگ در قسمتی از کتاب «در آمدی به الهیات نظام مند» ترجمه عبد الرحیم سلیمانی اردستانی، به بررسی مفهوم دوگانه پسر انسان پرداخته است و در نهایت دیدگاهش را در مورد مفهوم صحیح آن بیان می کند.

ج. مقاله «سیر تطور منجی باوری در عهدین با تکیه بر عنوان پسر انسان» نوشته جمال فلاح یخدانی، منتشر شده در پژوهشنامه موعود، بهار و تابستان ۱۳۹۹، به بررسی مفهوم منجی در عهدین و تغییرات آن و بررسی مفهوم پسر انسان و تطبیق آن بر منجی عهدین پرداخته است.

د. مقاله «پسر انسان در کتاب مقدس و اسفارالرؤیای موسوی و عیسوی، محمد (ص) است»، نوشته: اسقف داود بنیامین، مترجم: فضل الله نیک آیین - نویسنده در این ماله پس از بررسی مفهوم پسرانسان، آن را بر رسول الله (ص) منطبق دانسته است.

ه. مقاله «امکان سنجی تطبیق کارکردهای پسر انسان در کتاب مقدس بر منجی موعود شیعه» نوشته رحیم کارگر و جمال فلاح یخدانی منتشر شده در مجله انتظار موعود در تابستان ۱۳۹۶، جایگاه اصطلاح آخر الزمانی «پسر انسان» در کتاب مقدس را تبیین نموده و تطبیق آن را بر مهدی موعود را بررسی می کند.

مبانی نظری

مسئله "پسر انسان" از مهمترین مسائل مرتبط با آخرالزمان شناسی مسیحیت است، به طوری که بررسی مسائل مربوط به آخرالزمان، بدون پرداختن به مسئله پسر انسان، ابتر و ناقص خواهد ماند. آن فرد وعده داده شده که ملکوت الهی^۱ را به ارمغان می آورد و حکومت عدل و مهربانی را برقرار می سازد "پسر انسان" است.

"پسر انسان"^۲ عنوانی است که در اناجیل، برای مسیح موعود به کار برده شده و (به جز چند استثناء) همیشه بر زبان عیسی جاری شده است. (Bowker, 1997, P914; Cross, 1983, P1290)

در اناجیل هم نوا وقایع مربوط به پسر انسان را به سه دسته می توان تقسیم کرد:

۱. زندگی حاضر و زمینی عیسی به عنوان فردی که اکنون (یعنی در همان زمان خودش) مشغول به کار است.

۱. بنا به عقیده یهودیان و مسیحیان، ملکوت الهی، سلطنت، حکومت و فرمانروایی خداوند در زمین است که در پی آمدن پسر انسان محقق خواهد شد.

۲. این واژه در عهد عتیق (کتاب دانیال) نیز به کار برده شده است اما در این جا مجال بحث و بررسی در مورد آن نیست و تنها به بررسی کاربرد عهد جدید اکتفا شده است.

"و هنگامی که عیسی به نواحی قیصریه فیلیپس آمد، از شاگردان خود پرسیده، گفت: «مردم مرا که پسر انسانم چه شخص می گویند؟»". (متی، ۱۶:۱۳)

"روباهان را سوراخ ها است و مرغان هوا را آشیانه ها، لیکن پسر انسان را جای سر نهادن نیست"

(همان، ۵۸:۹)

۲. پیشگویی هایی در باب مسائل مرگ و قیام پس از مرگ او

"پسر انسان نیز سه شبانه روز در شکم زمین خواهد بود" (متی، ۲۴:۴۰)

"پسر انسان به روسای کهنه و کاتبان تسلیم کرده خواهد شد و حکم قتل او را خواهند داد و او را به امت ها خواهند سپرد تا او را استهزاء کنند و تازیانه زنند و مصلوب نمایند و در روز سوم خواهد برخاست" (متی، ۲۰:۱۸-۱۹)

۳. فردی که به عنوان پسر انسان در آینده ای مجد آمیز می آید. (عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ص ۱۵۷؛ Caragounis, 1986, P 145)

"عیسی ایشان را گفت: «هر آینه به شما می گویم شما که مرا متابعت نموده اید در معاد وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود می نشیند شما نیز به دوازده کرسی نشسته، بردوازده سبط اسرائیل داوری خواهید نمود»" (متی، ۱۹:۲۸)

"آنگاه علامت پسر انسان در آسمان پدید گردد و در آن وقت، جمیع طوایف زمین سینه زنی کنند و پسر انسان را ببینند که بر ابرهای آسمان، با قوت و جلال عظیم می آید" (متی، ۲۴:۳۰)

این چندگانگی آیات اناجیل در مورد وقایع مربوط به "پسر انسان" و اجمالی و مبهم بودن آیات، سبب شده است که مسئله پسر انسان از جمله مسائلی باشد که توجه محققان عهد جدید را به خود جلب کرده و سبب بروز و ظهور آراء و نظرات متعددی در مورد آن شود. به طوری که، محققان عهد جدید در این باره اختلاف نظر دارند که آیا عیسی خود ادعا می کرد که مسیح یا ماشیح، پادشاه روزگار سعادت است و آیا او خود را پسر انسان می دانست که سوار بر ابرهای آسمان فرود خواهد آمد؟ (بولتمان، 1380، ص ۲۴) یا این که عیسی، پسر انسان را به عنوان واسطه ای آسمانی و فردی جدای از خویش پیش بینی می کرد؟ (Knight, 2008 , P1206)

این اختلاف نظر محققان سبب پیدایش آراء گوناگونی شده است که در ذیل به پاره ای از آنها اشاره می شود، اما پیش از ورود به بحث توجه به این نکته ضروری به نظر می رسد که از نظر اکثر متألهان مسیحی، عبارت "پسر انسان" و کلمه مسیح تفاوتی با یکدیگر ندارند، یعنی هر دو عناوینی هستند که بر یک فرد دلالت دارند. از این رو، هر گاه از مسیح سخن می رود، به همان "پسر انسان" باز می گردد و برعکس، اما تعدادی از اندیشمندان عهد جدید تفاوت هایی میان این دو قائل اند و آنها را متمایز از یکدیگر می دانند. از دیدگاه آنان، "پسر انسان" و "مسیح" دو مفهوم متمایز هستند که تنها بعداً در هم آمیخته اند. مسیح یک پادشاه از نسل داود و بشری و زمینی است که از میان مردم بر می خیزد تا ملکوت را بر پا سازد و پسر انسان یک موجود آسمانی و فرا طبیعی^۱ است که از آسمان می آید تا ملکوت را بنیان گذارد، (Ladd, P55) یا با اندکی تفاوت این دیدگاه را این چنین بیان می کنند که مسیح ملکوت را اعلان می کند و پسر انسان، میانجی آسمانی است که به ملکوت راهنمایی خواهد کرد. اما در نهایت اذعان می کنند که علی رغم تمایز این دو شخص، آشکار است که یک وحدت معنوی و اخلاقی میان این دو وجود دارد. (Knight, 2008, P 135)

بنابراین از آنجایی که اکثر متألهان معتقد به یکسان بودن این دو شخص هستند و معتقدان به نظریه دوم نیز در نهایت نوعی اتحادی معنوی برای این دو قائل اند، از این رو، ما نیز مطابق با نظر اکثریت اندیشمندان عمل می کنیم و در این بحث مسیح و پسر انسان را برابر دانسته و آنها را بر یک نفر اطلاق می نماییم.

گروهی از متألهان معتقدند که "پسر انسان"، رایج ترین لقبی است که عیسی آن را در اناجیل برای خود به کار برده است، اما استفاده از لقب مسیح، موجب اشتباه یهودیان می شد و از این رو به گفته اناجیل (متی، ۲۰:۱۶)، عیسی از به کار بردن آن در مورد خود جلوگیری می کرد. دلیل این جلوگیری آن بود که مسیح موعود در نظر بسیاری از یهودیان، باید یک فرمانده نظامی باشد که آنان را از دست حاکمان مشرک آزاد کند و حکومتی زمینی تاسیس نماید، در حالی که عیسی چنین دریافتی از رسالت خود نداشت و به این دلیل، هنگام محاکمه خود، به پیلاتس حاکم رومی گفت: "آری من پادشاه هستم، اما پادشاهی من از این جهان نیست". (متی، ۲۰:۱۶)

با آن که عیسی به علتی که گفتیم، در طول زندگی خویش لقب مسیح را بر خود اطلاق نکرد، ولی پس از برخاستن وی از مردگان، مسیحیان نخستین پذیرفتند که وی مسیح موعود است و به این جهت در بسیاری از اوقات، لقب مسیح را به گونه ای برای عیسی به کار می بردند که با اسم اصلی وی برابر می شد.

"زن بدو (عیسی) گفت: «می دانم که مسیح یعنی کرسُس می آید. پس هنگامی که او آید از هر چیز به ما خبر خواهد داد.» عیسی بدو گفت: «من که با تو سخن می گویم همانم.»" (یوحنا، ۴: ۲۵-۲۶)

"آن گاه شاگردان خود را قدغن فرمود که به هیچ کس نگویند که او مسیح است." (متی، ۱۶: ۲۰)
از میان پیروان این نظریه (که عیسی همان مسیح موعود است)، می توان به "پل تیلیخ"^۱ اشاره نمود. وی در کتاب *الهیات سیستماتیک* خود چنین می گوید:

"مسیحیت هر چه که هست، با اذعان به این نکته مسیحیت شمرده می شود که عیسای ناصری که «مسیح» نامیده شده، واقعاً مسیح است، یعنی کسی است که حالت جدید امور یا هستی جدید را به ارمغان می آورد ... اگر عیسی خود را به عنوان مسیح بر حواریون و از طریق آنها به نسل های بعدی خاطر نشان نساخته بود، انسانی که عیسای ناصری نامیده می شود شاید به عنوان شخص مهم تاریخی و دینی یاد آور نمی شد." (تیلیخ، ۱۳۸۱، صص ۱۳۹-۱۴۱)

از دیدگاه تیلیخ، نماد مسیح در طول تاریخ (از زمان یهودیت تا کنون) تغییر شکل داده است. از نظر وی، شکست مسیح در صلیب، بنیادی ترین تغییر شکل نماد مسیح است. چنان بنیادی که یهودیت تا به امروز فقط به همین دلیل، خصیصه مسیحایی را رد می کند. (از دیدگاه یهودیت) مسیح شکست خورده اصلاً مسیح نیست. اما مسیحیت به این پارادوکس اذعان کرده و آن را می پذیرد.^۲ (تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷)

1. Pava Tillich

۲. این دیدگاه تیلیخ بدین معناست که، درست است که هم در یهودیت و هم در مسیحیت در مورد مسیح موعود که منجی جهانیان خواهد بود سخن به میان رفته است اما در طول تاریخ تغییراتی در معنای این مسیح موعود به وجود آمده است که سبب تفاوت دیدگاه های مسیحیت و یهودیت در این مورد شده است که از جمله این تغییرات، به صلیب کشیده شدن عیسی مسیح است، زیرا یهودیت مسیح موعود را منجی ای شکست ناپذیر می داند که بر جهان حکومت خواهد کرد و از این رو مسیح به صلیب کشیده شده مخالف اعتقادات آنها است اما مسیحیان این تضاد میان عیسی مسیح و مسیح موعود یهودیت را پذیرفته و عیسی را همان مسیح موعود یهودیان می دانند.

تیلیخ معتقد است که تمام کتب عهد جدید در این گزاره اتفاق نظر دارند که عیسی، "مسیح" است و بین انجیل ها از حیث لحظه سرنوشت ساز اعلام عیسی به عنوان مسیح هیچ تعارضی وجود ندارد. اما تیلیخ در مورد این که عیسی در آن زمان نتوانست انتظارات مسیحایی را برآورده کند، اما همچنان او مسیح موعود است، چنین می گوید که، مسیح کسی است که "عصر جدید" را به ارمغان می آورد. وقتی پطرس حواری، عیسی را "مسیح" نامید، انتظار داشت که همه چیز از طریق او به شکل تازه ای ظهور یابد. این انتظار در عنوان "مسیح" نهفته است، اما به موجب انتظارات حواریون، این مورد تحقق نیافت. حالت اشیاء، طبیعت و تاریخ کمافی السابق باقی ماند و کسی که بنا به تصور، عصر جدید را به ارمغان می آورد در اثر قدرت های عصر قدیم تخطئه شد. این نکته به معنای آن است که حواریون یا مجبور شدند فروپاشی امید خویش را بپذیرند یا به صورت اساسی، محتوای آن را تغییر دهند. آنها با یکسان انگاری هستی جدید با هستی عیسای مصلوب، روش دوم را برگزیدند. در گزارش های اناجیل هم نوا، خود عیسی ادعای مسیحایی را با پذیرش مرگ بی رحمانه وفق داد. پولس چارچوب کلامی ای را ارائه داد که این پارادوکس در آن قابل فهم و توجیه پذیر شد. رویکرد وی به راه حل مسئله، تمایز بین ظهور و رجعت مسیح بود. حالت جدید اشیاء، با رجعت یعنی برگشت شکوهمند مسیح به وجود خواهد آمد. از نظر پولس، در فاصله ی بین ظهور و رجعت، هستی جدید در او حضور دارد. او ملکوت خداست و بنابراین، اصولاً انتظار آخرت شناسی در او تحقق می یابد. کسانی که در او مشارکت می کنند، تحت شرایط وضعیت وجودی انسان و لذا فقط به صورت جسته و گریخته و ناقص در هستی جدید مشارکت می ورزند. (تیلیخ، ۱۳۸۱، صص ۱۶۵-۱۶۷)

گروه دوم که پیشرو آنها فردی به نام ورمس^۱ بوده است، همچون گروه قبل معتقدند که عیسی عبارت "پسر انسان" را بر خویش اطلاق می کرده است. این گروه برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می کنند که عنوان "پسر انسان" در اناجیل بیان غیر مستقیمی برای کلمه (انگلیسی) "I" به معنای "من" می باشد. از دیدگاه آنان "پسر انسان" یک عنوان (اسم یا لقب) نیست بلکه یک سبک آرامی (Aramic) متداول برای سخن گفتن شخص در مورد خودش در موقعیتی معین است. بدین معنا که در زبان آرامی عبارات و واژه هایی زائد را به جزئی از کلام، برای افاده کلمه ی "I"

1. Vermes

(من) یا "me" اضافه می کردند^۱ که عبارت پسر انسان یکی از این واژه ها است و ورمس معتقد است که آنها زمانی چنین عباراتی را استفاده می کردند که می خواستند به مرگ یا حقارت اشاره کنند تا بدین وسیله از استفاده عبارت صریحی که مشکل به نظر می رسید اجتناب کنند (بدین معنا که برای اشاره غیر مستقیم از آن استفاده می گردد) یا در هنگام فروتنی و شکسته نفسی به این نوع استعمال غیر مستقیم روی می آوردند.^۲ (Caragounis, 1986, p 2- Knight, 2008, p127)

بر اساس این دیدگاه، مسیحیان آنچه را که یک استعمال زائد بوده و توسط عیسی به عنوان لقبی برای خود عیسی، به کار برده می شد را عوض کردند (و به جای استفاده از واژه ی "من"، خود عبارت "پسر انسان" را آوردند که اکنون این استعمال سبب سر درگمی متألهان و محققان عهد جدید شده است (Knight, 2008, P 127).

در نگاهی دیگر از دیدگاه بولتمان، ما مجبور نیستیم یکی از این دو گزینه را اختیار کنیم^۳. از دیدگاه او، به هر تقدیر، جامعه مسیحیان نخستین مسیح را سیمایی اساطیری در نظر می آوردند. آنها امیدوار بودند که او، در مقام پسر انسان، سوار بر ابرهای آسمان باز گردد و به عنوان داور جهان، رستگاری و عذاب ابدی را به دنبال آورد. به نظر بولتمان جامعه مسیحیان متقدم، عیسی را، به تعبیری مابعد طبیعی، پسر خدا می دانستند، موجودی ازلی و آسمانی که برای نجات ما یا پرداختن کفاره گناهان ما به هیئت انسانی در آمد و رنج - حتی رنج صلیب - را به جان خرید.

۱. ورمس برای اثبات ادعایش به منابع خاخامی استناد می کند و متنی از R. Sineon ben Yohai (قرن دوم قبل از میلاد) را به عنوان شاهد مثال می آورد که: "وقتی که تورات به اسرائیل داده شده، اگر من بر کوه سینا ایستاده بودم، از آن مهربان بخشنده دو ماه برای «بارناشا» (bar nasha)، یکی برای مطالعه تورات و یکی برای تهیه و تدارک همه‌ی نیاز هایش درخواست می کردم." این جا «بارناشا» (پسر انسان) عموماً ممکن است معنای نوع بشریت را بدهد و یا به معنای یک اسرائیلی به طور خاص و یا منحصرأ به معنای خود گوینده باشد که ورمس سومین مورد را به عنوان باور کردنی ترین احتمال ادعا می کند، ورمس با استفاده از این شاهد، استدلال می کند که در آرامی جلیل، پسر انسان به عنوان یک مرجع کلامی برای خود فرد (self) استفاده می شد. (Knight, 2008, P 127)

۲. و کتاب عهد جدید بر اساس کتاب مقدس/اورشلیم (ص ۱۵۷) نیز بدون هیچ توضیحی در مورد آرامی بودن این کاربرد، عبارت پسر انسان را معادل کلمه "من" می داند و معتقد است گاه از روی فروتنی به کار می رود.

۳. یعنی یا بپذیریم که عیسی خود را مسیح می دانست یا قبول کنیم عیسی لقب "پسر انسان" را برای فرد دیگری به کار برده است.

بدیهی است که چنین تصویری اسطوره ای هستند؛ چرا که این مفاهیم در اسطوره های یهودیان و غیر یهودیان رایج و شایع بود و سپس به شخصیت تاریخی عیسی انتقال پیدا کرد. (بولتمان، ص ۲۴) عده ای دیگر از اندیشمندان معتقدند که "پسر انسان" دلالت بر موجودی آسمانی و متعالی دارد (عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ص ۱۵۷)؛ از نظر آنان، مسیح یک شخص معین نیست، بلکه اصلی است الهی و فوق طبیعی، فراتر از تاریخ و زمان، که پیش از آفرینش جهان بوده و بعد از پایان آن نیز خواهد بود. مسیح علت فاعلی و علت غایی هستی است و آفرینش عالم به واسطه ی او و برای اوست.

"و او صورت خدای نادیده است، نخست زاده ی تمامی آفریدگان. زیرا که در او همه چیز آفریده شد، آنچه در آسمان و آنچه بر زمین است از چیزهای دیدنی و نادیدنی و تخت ها و سلطنت ها و ریاسات و قوآت؛ همه به وسیله او و برای او آفریده شد. و او قبل از همه هست و در وی همه چیز قیام دارد." (کولسیان، ۱: ۱۵-۱۷)

همچنان که همه در آدم مرده اند، همه در مسیح زنده خواهند شد. مسیح، خود «قیامت و حیات» است، «راه و دروازه نجات» است، او خود آخرالزمان است: رنج کشیدن و مصلوب شدنش رنج و مرگ همگان است. از گور برخاستنش رستاخیز همگانی است و به آسمان رفتنش تحقق ملکوت الهی است، و مؤمنان او که با او یکی شده اند، در او می میرند و در او زنده می شوند و در او به حیات جاودان می رسند. (مجتبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳)

"و چنانکه در آدم همه می میرند در مسیح نیز همه زنده خواهند گشت." (اول قرنتیان، ۲۲: ۱۵)
 "من قیامت و حیات هستم. هر که به من ایمان آورد، اگر مرده باشد، زنده گردد." (یوحنا، ۲۵: ۱۱)

"یا نمی دانید که جمیع ما که در مسیح عیسی تعمید یافتیم، در موت او تعمید یافتیم؟ پس چون که در موت او تعمید یافتیم، با او دفن شدیم تا آنکه به همین قسمی که مسیح به جلال پدر از مردگان برخاست، ما نیز در تازگی حیات رفتار نماییم. زیرا اگر بر مثال موت او متحد گشتیم هر آینه در قیامت وی نیز چنین خواهیم شد." (رومان، ۶: ۳-۵)

دیدگاه دیگری نیز در مورد پسر انسان وجود دارد که اکثر متألهان قرن نوزدهم به بعد همچون بولتمان، شوآیتزر، پانن برگ و غیره، بیشتر به این نظریه گرایش داشته و آن را ساخته و پرداخته اند. بر اساس این دیدگاه، با این که نویسندگان انجیل ها و نامه ها و سایر بخش های کتاب عهد

جدید همگی عیسی را همان مسیحای موعود آخرالزمان می دانستند اما ظاهراً در هیچ یک از سخنانی که از او نقل کرده اند (جز در چند مورد معدود) وی خود را صریحاً «مسیح» نگفته و هیچ یک از القاب و عناوین آن را مستقیماً بر خود اطلاق نکرده است و به نوعی بدان ها اشاره می کند که گویی مقصود، کس دیگری جز خود اوست. (مجتبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱)

از دیدگاه این افراد، عیسی هرگز از آمدن دوباره اش سخن نگفته بلکه تنها از آمدنش یا از ظهور پسر انسان سخن می گوید (Schweitzer, 2009, p 80)، بنابراین، او خود را پسر آخرالزمانی انسان که رجعت خواهد کرد تا بر زمین داوری کند، تلقی نمی کرده است، بلکه این عقیده ای بود که بعدها کلیسای صدر مسیحیت با نگاه به گذشته به عیسی نسبت داد. (فرگوسن، ۱۳۸۲، ص ۳۷)

از میان اندیشمندانی که به این نظریه گرایش دارند می توان به " ولفهارت پانن برگ" ^۱ اشاره نمود. از دیدگاه پانن برگ، حتی با بهترین روش های انتقادی مدرن نیز نمی توان برای این پرسش پاسخی در خور اعتماد یافت که آیا عناوین و القاب مسیح شناختی نظیر پسر انسان، مسیح و غیره، قبل از مرگ عیسی به او اطلاق شده اند یا بعد از آن ؛ و آیا عیسی چنین القابی را پذیرفت و تصدیق کرد یا نه ؟ و اگر تصدیق کرد چه معنا و مفهومی برای او قائل بود؟

از نظر پانن برگ، در برابر هر تأیید قابل اعتماد برای پاسخ به این سوالات، تکذیبی همان قدر قابل اعتماد نیز ارائه شده است، اما از طرف دیگر خود پانن برگ بر آیه ۸ باب ۱۲ لوقا تأکید خاصی می کند: "ولیکن به شما می گویم هر که نزد مردم به من اقرار کند، پسر انسان نیز پیش فرشتگان خدا او را اقرار خواهد کرد." و معتقد است که دلایل مؤید اصالت این آیه بسیار محکم است و این حقیقت که عیسی خود را با چهره الهی پسر انسان، که در آینده باید ظهور کند، یکی نمی داند، این نظریه را که عبارت فوق نتیجه دستکاری کلیسای اولیه و محصول بسط و تدقیق کلامی است، به شدت تضعیف می کند. (گالووی، ۱۳۷۶، صص ۷۲-۷۷)

بنابراین پانن برگ معتقد است که عیسی نه فقط پیام نزدیکی شهریاری خداوند را تبلیغ کرد، بلکه خود را با این پیام چنان یکسان شمرد و مدعی شد که مقام و مرتبه ی آدمیان در پیشگاه خداوند در روز جزا وابسته به رابطه و نسبت آنان با اوست ولی او، به رغم این دعاوی، هیچ گاه عملاً و واقعاً خود را با « پسر انسان » یکی نکرد. (گالووی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹)

پانن برگ معتقد است که محققان نیز این را محتمل نمی دانند که عیسی در طول خدمت زمینی خود ادعای مسیح بودن کرده باشد، هر چند اعمال او ممکن است انتظارات مسیحایی را بر انگیزته باشد. از نظر او، بنابر شکل قالب انتظار مسیحا در یهود، مسیح می بایست یک مدعی سیاسی باشد و تردیدی نیست که عیسی چنین نبود. او ظاهراً حتی از این نسبت طفره رفته چنان که واکنش او در قبال اعتراف پطرس به مسیح بودن او در متن کنونی انجیل مرقس (۸: ۳۰) این را نشان می دهد؛ هر چند که در مراحل بعدی سنت مسیح شناسی گرایش آشکاری به این بوده که شکوه مسیحایی را به خدمت زمینی عیسی برگردانند. به هر حال، بنابر نوشته بالای صلیب (مرقس، ۱۵: ۲۶)، او به عنوان مدعی مسیح بودن به صلیب رفت و ممکن است به همین اتهام تحویل رومیان شده باشد. بنابراین ظاهراً به صلیب رفتن او به عنوان مدعی مسیح بودن، سبب همراهی عنوان «مسیح» با نام او «عیسی» شده است. (پانن برگ، ۱۳۸۶، صص ۱۰۴-۱۰۵)

گرایش اکثر متألهان متأخر، به این نظریه را می توان برگرفته از خود آیات اناجیل دانست، ازاین رو که اکثر آیات اناجیل که به پسر انسان و مسیح اشاره دارند، به صورت سوم شخص به کار برده شده اند و این چنین از آنها استنباط می شود که عیسی آنها را نه در مورد خود، بلکه در مورد فرد دیگری به کار برده است.^۱

"عیسی در حضور والی ایستاده بود. پس والی از او پرسیده، گفت: «آیا تو پادشاه یهود هستی؟» عیسی بدو گفت: «تو می گویی!» (متی، ۲۷: ۱۱ و مرقس، ۱۵: ۲)

همان طور که در آیه فوق مشاهده می شود، عیسی در جواب سوال والی در مورد این که آیا او همان پادشاه یهود (یا مسیح موعود) است، چنین پاسخ می دهد که «تو می گویی». از این پاسخ عیسی چنین برداشت می شود که من (عیسی) ادعای پادشاهی یهود را ندارم و این تو (والی) هستی که چنین چیزی را به من نسبت می دهی.

"اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آن گاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست." (متی، ۲۵: ۳۱)

۱. شاید علت دیگر تأیید این نظریه این باشد که عیسی در موارد معدود پسر انسان را بر خود اطلاق کرده است، بنابراین، این نشان دهنده این مطلب است که مانعی بر سر راه او برای اطلاق این عنوان بر خودش موجود نبوده و از این رو، در آیاتی که آن را بر خود حمل نکرده، با هدف و دلیل این کار صورت گرفته و او فرد دیگری را از این عنوان قصد کرده است.

"آن گاه علامت پسر انسان در آسمان پدید گردد و در آن وقت، جمیع طوایف سینه زنی کنند و پسر انسان را ببینند که بر ابرهای آسمان، با قوت و جلال عظیم می آید." (همان، ۳۰:۲۴)

"زیرا در ساعتی که گمان نمی برید پسر انسان می آید." (لوقا، ۴۰:۱۲)

در آیات فوق، عبارت پسر انسان به صورت سوم شخص به کار برده شده و در آنها هیچ قرینه ای برای بازگشت این عبارت به شخص عیسی وجود ندارد.

آیات دیگری در اناجیل وجود دارد که عیسی در عین این که در حال سخن گفتن در مورد خویش است، در همان حال به پسر انسان اشاره می کند و آن را به صورت سوم شخص به کار می برد، به طوری که پسر انسان، در این آیات به صورت فردی متمایز از عیسی به کار رفته است. (و شاید بتوان گفت که همین دسته از آیات هستند که ظن غالب را در مورد تمایز عیسی و پسر انسان به وجود می آورند، زیرا عیسی در این آیات در حال سخن گفتن در مورد خویش است، بنابراین اگر پسر انسان خود عیسی می بود باید عیسی این عنوان را آشکارا بر خویش اطلاق می کرد در حالی که چنین کاری نکرده است).

"لیکن به شما می گویم هر که نزد مردم به من اقرار کند، پسر انسان نیز پیش فرشتگان خدا او را اقرار خواهد کرد." (همان، ۱۲:۸)

"عیسی ایشان را گفت: « هر آینه به شما می گویم شما که مرا متابعت نموده اید، در معاد وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز به دوازده کرسی نشسته، بر دوازده سبط اسرائیل داوری خواهید نمود. " (متی، ۲۸:۱۹)

"و اینک، من موعود پدر خود را بر شما می فرستم پس شما در شهر اورشلیم بمانید تا وقتی که به قوت از اعلاء آراسته شوید." (لوقا، ۴۹:۲۴)

در نهایت، دو آیه در این زمینه باقی می ماند که هر دو آیه از زبان عیسی در مورد پسر انسان بیان شده است، اما یکی از آنها دیگری را نقض می کند یا به عبارتی، از نظر شوآیتزر، آیه مرقس توسط متی تضعیف شده است. (Schweitzer, 2009, p 78)

"رئیس کهنه از او (عیسی) سوال نموده، گفت: «آیا تو مسیح پسر خدای متبارک هستی؟» عیسی گفت: «من هستم ؛ و پسر انسان را خواهی دید که بر طرف راست قوت نشسته، بر ابرهای آسمان می آید.» (مرقس، ۱۴: ۶۱-۶۲)

"رئیس کهنه رو به وی کرده، گفت: «تو را به خدای حیّ قسم می دهم ما را بگویی که تو مسیح پسر خدا هستی یا نه؟» عیسی به وی گفت: «تو گفتی! و نیز شما را می گویم بعد از این پسر انسان را خواهید دید که بر دست راست قوّت نشسته، بر ابرهای آسمان می آید.» (متی، ۲۶: ۶۳-۶۴)

همان طور که مشاهده می شود در آیه اول عیسی تصدیق می کند که مسیح است (هر چند که در این جا نیز، پسر انسان را به صورت سوم شخص به کار برده است) و در آیه دوم، عیسی سخن رئیس کهنه را به صورت غیر مستقیم نفی می کند و به وی پاسخ می دهد که تو این را می گویی و بعد شروع به سخن گفتن در مورد پسر انسان می کند.

رویکرد روایات امامیه به ظهور عیسی (ع)

بعد از بررسی نظریه اخیر اندیشمندان در مورد پسر انسان، این سوال به ذهن متبادر می شود که اگر عیسی، پسر انسان و مسیح موعود اناجیل نیست پس چه کسی مصداق این عناوین است؟ و عیسی در همه این آیات متعدد به ظهور چه کسی بشارت داده است؟

آیات اناجیل در این مورد هیچ اطلاعاتی را به دست نمی دهند و همانطور که پیش از این گفته شد، تنها چیزی که از اناجیل به دست می آید همان عناوین پسر انسان و مسیح است. در میان آثار متألّهان مسیحی معتقد به نظریه اخیر نیز، مطلبی مبنی بر مصداق پسر انسان وجود ندارد.

اما شاید بتوان مصداق پسر انسان را با توجه به منابعی دیگر غیر از منابع الهیات مسیحی مورد بررسی قرار داد. بدین صورت که، بنابر دیدگاه امامیه^۱ که بر آیات و روایات اسلامی تکیه دارد، در مورد حکومت عدل مهدوی، از اقتدای حضرت عیسی (ع) به حضرت مهدی (ع) سخن به میان رفته و با توجه به آنچه که از روایات بر می آید، حضرت عیسی (ع) از آسمان به زمین می آیند و در نماز به حضرت مهدی (ع) اقتدا کرده و پشت سر ایشان نماز می گذارند و وزیر و نائب حضرت مهدی (ع) خواهند بود و بواسطه ی اقتدای عیسی (ع) به مهدی (ع) یهودیان و مسیحیان نیز مهدی (ع) را مقتدای خویش قرار داده به او ایمان (و اسلام) می آورند. "پیامبر اکرم (ص): عیسی بن مریم بر مهدی (ع) نازل می شود و پشت سر او نماز می گذارد." (کورانی و دیگران، ۱۴۱۱ق، ح ۳۶۴)

۱. منظور از امامیه همان شیعیان ۱۲ امامی است و قابل ذکر است که امامیه نیز همچون مسیحیان معتقد به بازگشت عیسی مسیح (ع) در آخرالزمان هستند.

پیامبر (ص): او (عیسی بن مریم)، وزیر و نائب قائم است. " (کورانی و دیگران، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۱) نزول عیسی در آخرالزمان و ایمان آوردن یهودیان و مسیحیان به او مورد اتفاق همه مسلمانان است و این اتفاق نظر مسلمین ریشه در آیه ای از قرآن، آنجا که می گوید: «و إن من أهل الكتاب إلا ليؤمننَّ به قبل موته و يوم القيامة يكونُ عليهم شهيداً» (نساء، ۱۵۹) (و هیچکس از اهل کتاب نیست جز آن که پیش از مرگ به وی (یعنی به عیسی روح الله) ایمان خواهد آورد و روز قیامت او بر نیک و بد آنان گواه خواهد بود). در تفسیر این آیه آمده است که همه یهودیان و مسیحیان، هنگامی که خداوند متعال در زمان ظهور مهدی موعود، مسیح را می فرستد، به او ایمان خواهند آورد و همه ملل جهان در زیر پرچم اتحاد و اتفاق در آمده، اسلام را می پذیرند. (طبرسی، ۱۳۶۰، صص ۱۳۸-۱۳۹- فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۱۲)

" امام باقر (ع): عیسی (ع) قبل از روز قیامت، نازل می گردد، فردی از یهودیان و نصرانیان باقی نمی ماند مگر این که قبل مرگشان به او ایمان می آورند و عیسی (ع) پشت سر مهدی (ع) نماز می گذارد". (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹)

نتیجه گیری

با توجه به آیات و روایات فوق شاید بتوان گفت که پسر انسان وعده داده شده قابل تطبیق بر مهدی موعود (ع) در روابط اسلامی است و با پذیرش این نظریه، شاید مشکل دوگانگی آیات اناجیل در مورد پسر انسان نیز حل شود، بدین صورت که تعدادی از آیات اناجیل در مورد پسر انسان کاملاً منطبق بر خود عیسی (ع) هستند و تعداد بسیاری از آنها نیز در مورد فرد دیگری به کار برده شده است. در سنت شیعی، یکی از اموری که در حکومت مهدوی (ع) به وقوع می پیوندد، نزول عیسی مسیح (ع) و اقتدای او به حضرت مهدی (ع) است بنابراین شاید بتوان گفت این دوگانگی آیات اناجیل اشاره به همین رویداد دارد، بدین معنا که، درست است که مهدی (ع) "پسر انسان" موعود است اما این عنوان از جنبه ای نیز قابل تطبیق بر خود عیسی (ع) است زیرا ایشان نیز همراه حضرت مهدی ظهور خواهد کرد و نائب و همراه ایشان خواهد بود، بنابراین از این جنبه، اطلاق عبارت پسر انسان بر ایشان نیز صحیح به نظر می رسد. از این رو، در نهایت، ملکوت الهی شاهد همراهی عیسی (ع) با پسر انسان خواهد بود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس
۳. بولتمان، رودلف، (۱۳۸۰)، مسیح و اساطیر، ترجمه مسعود علیا، نشر مرکز.
۴. پانن برگ، ولفهارت، (۱۳۸۶)، در آمدی به الهیات نظام مند، عبد الرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. تیلیخ، پل، (۱۳۸۱)، الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران، نشر حکمت.
۶. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۷۷)، منتخب الأثر، قم، حضرت معصومه (س).
۷. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، گروهی از مترجمان، تهران، نشر فراهانی.
۸. عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، (۱۳۸۷)، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.
۹. فرگوسن، دیوید، (۱۳۸۲)، رودولف بولتمان، انشا الله رحمتی، تهران، گام نو.
۱۰. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ ق)، تفسیر صافی، تهران، نشر الصدر.
۱۱. کورانی، علی و جمعی از نویسندگان، (۱۴۱۱ ق)، مجمع احادیث الامام المهدی، بی جا، مؤسسه المعارف الاسلامیه،
۱۲. گالووی، آلن، (۱۳۷۶)، پانن برگ: الهیات تاریخی، مراد فرهاد پور، تهران، صراط.
۱۳. مجتبیایی، فتح الله، (۱۳۶۳)، «آخر الزمان»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی موسوی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
14. Bowker, John, (1997), The Oxford dictionary of world religions, New York, Oxford university press.
15. Cross, F. L. (1983), The Oxford dictionary of Christian church, New York, Oxford university press
16. Caragounis, Chris C. V. (1986), The Son of man: vision and interpritayion, Germany, Tübingen: Mohr
17. Knight, Jonathan, (2008), Christian origins, New York, published by T & T Clark
18. Ladd, George Eldon, (1959), "Kingdom of God", Bible Encyclopedia, Wm. B. Eerdmans publishing
19. Schweitzer, Albert, (2009), The mystery of the kingdom of God, Biblia Bazaar

The Darkness of the Night of the Soul and the Night of the Spirit in the Mystical Thought of Xuan Delacruz Based on the Book Ascend of Mount Carmel

Bahman Zahedi

Assistant Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Human
Science, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran, Zahedi@uma.ac.ir

Niloufar Davoudi

MA Student of Islamic Mysticism, Faculty of Literature and Human Science,
University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran, (Corresponding Author): Email:
Davoudii1979@gmail.com

۲۱۹

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Among most Christian mystics, the metaphor of "dark night" is used to describe the divine process. Xuan Delacruz, is one of the mystics who describes the different stages of reaching perfection in passing through the "dark night of the soul" and the "dark night of the Spirit". From his viewpoint, the only way for a seeker to reach divine perfection is through faith, and since faith belongs to an invisible matter, he interprets it as "night". Furthermore, this term express the difficulty of overcoming sensual and spiritual desires and the difficulties of refining them, and it is called as "night" because of the destination and purpose of this path, which is the Invisible God. This term is most visible in the works of Xuan Delacruz. The current research, which follows descriptive-analytical method and based on Xuan Delacruz thoughts, aims to find out the necessary condition of mystical reflection and arriving at the truths, which is the passage from temporal desires, passing through these nights, and reaching perfection. This is the result of self-denial and self-overcoming, and at the same time a hard jihad against oneself; Because you can never become a spiritual person relying on physical senses.

Keywords: Xuan Delacruz, Dark night of the Soul, Dark night of the Spirit, Ascend of mount Carmel

ظلمت شب نفس و شب روح در اندیشه عرفانی خوان دلاکروز (با تکیه بر کتاب صعود بر کوه کرمل)^۱

نیلوفر داودی^۲

بهمن زاهدی^۳

۲۲۰

پژوهشنامه ادیان

چکیده

در میان اغلب عارفان مسیحی، برای توصیف سیر الهی از استعاره «شب ظلمانی» استفاده شده است. خوان دلاکروز یکی از عرفایی است که مراتب مختلف رسیدن به کمال را در گذر از «شب ظلمانی نفس» و «شب ظلمانی روح» بیان می‌کند. از منظر وی تنها راه وصول سالک به کمال، ایمان است و از آنجا که متعلق ایمان امری غیبی است، از آن به «شب» تعبیر می‌کند. از طرفی این اصطلاح بیانگر سختی گذر از امیال نفسانی و روحانی و دشواری‌های تهذیب آن است؛ لذا به اعتبار مقصد و مقصود این مسیر که خدای غیب الغیوب است به آن «شب» اطلاق می‌شود. این اصطلاح بیش از همه در آثار خوان دلاکروز به چشم می‌خورد. پژوهش حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی دنبال می‌شود بر آن است تا در نظام فکری خوان دلاکروز، شرط ضروری تأمل عرفانی و وصول به حقایق را که گذر از خواهش نفسانی و دنیوی و گذر از شب ظلمانی نفس و روح و رسیدن به کمال و اتحاد نفس با خداوند است، مورد بررسی قرار دهد. این امر نتیجه انکار و غلبه بر خود و در ضمن جهادی سخت با خود است؛ زیرا هرگز با تکیه بر حواس جسمانی نمی‌توان یک انسان معنوی و روحانی شد.

کلیدواژه: خوان دلاکروز، شب نفس، شب روح، صعود بر کوه کرمل

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

Zahedi@uma.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل،

Davoudii1979@gmail.com:

ایران (نویسنده مسئول):

مقدمه

در عرفان مسیحی، شرط ضروری تأمل عرفانی و شهود حقایق تغییرناپذیر، تهذیب نفس است. عرفای مسیحی برای توصیف مراحل مختلف تهذیب و وصول به کمال از استعاره «شب ظلمانی» استفاده کرده‌اند. خوان دلاکروز^۱ (۱۶م) یا همان قدیس یوحنا صلیبی عارف و شاعر وارسته اسپانیایی است که در آثار خود انواع مختلف تهذیب را «شب ظلمانی» نامیده است؛ او همانند همه عارفان بزرگ اسپانیا که گروهی منسجم را تشکیل داده و همگی در قرن شانزدهم می‌زیسته و قلم می‌زدند، در ارتباط نزدیک با فرقه دینی قدیس آگوستین و قدیس فرانسیس و کوه کرمل بوده است؛ لذا نام یکی از مشهورترین آثار خود را که امروزه به عنوان شاهکار ادبی-عرفانی در اسپانیا و عرفان مسیحی شناخته می‌شود «صعود بر کوه کرمل» نامیده است. آغاز این کتاب با چند خط بیت عرفانی است که خوان دلاکروز در ادامه کتاب سعی در شرح و تفسیر آن ابیات دارد. این ابیات درباره گذر سالک از ظلمات و تیرگی‌هایی است که در اثر خواش نفسانی و امیال دنیوی انسان به وجود آمده است که سالک باید از هر یک از آنها چشم‌پوشی کند و تنها راه چشم‌پوشی و توجه نکردن به آن ریاضت کشیدن است، تا بتواند نوری در مقابل خویش بیابد و تنها به سوی آن رود. با عبور از این تاریکی‌ها که در اثر خواش نفسانی و دنیوی به وجود آمده است، سرانجام می‌تواند به کوه کرمل - کوه تعالی - صعود کند. جایی که در آن با خداوندگار یکی می‌شود و به وحدت با او می‌رسد. کتاب «صعود بر کوه کرمل» از تهذیبی فعال سخن به میان می‌آورد که بر اساس آن، نفس با کوشش و مجاهده بالقوه‌های خود را به فعلیت می‌رساند و راه به اتحاد با خدا می‌جوید (Aumann, 1985: 170).

موضوع مورد بررسی در پژوهش حاضر دو شب ظلمانی نفس و روح است که خوان دلاکروز گذر از این دو شب را لازمه وصول به کمال و اتحاد الهی می‌داند. خوان دلاکروز در شب نفس، درباره شبی می‌گوید که سالک گرفتار لذت‌هایی است که از طریق حواس پنجگانه به دست می‌آورد و این شب از جهات مختلف باعث ظلمت و آسیب به سالک می‌شود. در شب روح سالک با توسل به خداوند و تهذیب و تزکیه نفس و به کمک ایمان می‌تواند در مسیر تکامل راه بردارد. لذا در تحقیق حاضر با بررسی ماهیت شب نفس و شب روح، تفاوت‌ها و شباهت‌های این

دو شب نیز مورد بررسی قرار گرفته می‌شود. بنابر گفته آندرهیل تمام کتاب خوان دلاکروز را می‌توان تفسیری بر این سخن تلقی کرد: «انسان برای خدا خلق شده و دعوت شده است که همه خودخواهی و بی‌شبهاتی خود را به او پاک کند» (آندرهیل، ۱۳۹۲: ۲۴۲).

پیشینه پژوهش

شفق غلامی شعبانی و سهیلا صلاحی مقدم (۱۳۹۵)؛ در تحقیقی تحت عنوان «معرفی محتوای کتاب صعود بر کوه کرمل اثر خوان دلاکروز و مقایسه مختصر آن با رساله الطیرهای فارسی»، به معرفی محتوای کلی کتاب صعود بر کوه کرمل و تمثیلات موجود در آن پرداخته‌اند و بعضی از عناصر ادبی آن را با رساله الطیرهای سهروردی و غزالی مقایسه کرده‌اند. همچنین به این موضوع که نگرش عرفانی به دنیا و جهان‌بینی عارفانه، نگاه مشترک بین ادیان و فرهنگ‌های مختلف است پرداخته‌اند و اذعان می‌کنند که بهترین راه برای بررسی و فهم آثاری که با این رویکرد نوشته شده‌اند، در کنار هم خواندن آنها و دریافت مفاهیم مشترک آنها است.

ربابه آبداری (۱۳۸۸)، در تحقیقی تحت عنوان «بررسی مقایسه‌ای جایگاه عشق در سلوک عرفانی از منظر امام خمینی (ره) و خوان دلاکروز با تکیه بر ترجمه کتاب شب تیره نفس»؛ و نفیسه صفابخش قمی (۱۳۹۰) در تحقیقی تحت عنوان «بررسی مقایسه‌ای مفهوم نور و ظلمت در گلشن راز شیخ محمود شبستری و شب ظلمانی نفس یوحنا صلیبی» مفهوم عشق و نور و ظلمت را مبتنی بر کتاب «شب تیره نفس» که تنها بر شب حس تعلق دارد مورد بررسی قرار داده‌اند. بنابراین تحقیقی که مبتنی بر کتاب «صعود بر کوه کرمل» باشد و هر دو شب ظلمانی نفس و روح را دربر گیرد مورد بررسی قرار نگرفته است.

۱. شب ظلمانی نفس (شب حس)

در بیان مبانی عرفان خوان دلاکروز باید گفت که او نخستین گام در سیر و سلوک عرفانی را در دوری از دنیا و تجرد، پرهیز از انانیت، ترک خانواده، ترک آسایش، خلوص نیت و صفای باطن می‌داند. او در سراسر آثار خود به زندگی همراه با ریاضت سخت و زهد شدید تاکید و اصرار دارد و ارزش انسان را در مواجهه رضایتمندانه با همه سختی‌ها و بلاها می‌داند، که این نیز روندی بسیار سخت و دشوار است. بسیاری از سالکان توان گذر از این مرحله را ندارند و از ادامه راه باز

می‌مانند (Jonh of the Cross, 1934: 29-30). در عرفان مسیحی و به باور خوان دلاکروز، هرگز با تکیه بر حواس جسمانی نمی‌توان یک انسان معنوی و روحانی شد زیرا حواس جسمانی و نفسانی پلید و شیطانی بوده و از قدرت روح می‌کاهند. از آنجا که وابستگی به مخلوقات و دنیا همچون سدی برای رسیدن به خداست، لذا روحی که فقط خدا را می‌جوید باید به سختی‌ها و گرفتاری‌ها عشق بورزد و حتی از آنها به منزله وسیله‌ای برای تزکیه و تطهیر روح یاد کند. این وارونگی ارزش‌ها در برگیرنده همه نتایج و اصول تعلیمات خوان دلاکروز است. بر این اساس، درد و رنج‌ها موجب سرور و خوشنودی اهل تأمل است. در واقع رنج لباس عاشقان است و آزار و شکنجه تازیانه خداست که با آن دوستان خود را از خواب خودپسندی و غفلت بیدار می‌کند. این مرحله که به تعبیری شب حواس نامیده می‌شود، در تعبیر خوان دلاکروز به تهذیب حواس و قوای نفس انسان و جدا کردن آنها از علایقشان اشاره دارد که در این صورت همانند چشمی که در شب و بدون نور، تهی و بی اعتبار است، این حواس هم تاریک و بی اعتبار خواهند بود.

«شب ظلمانی نفس» شبی است که انسان باید تمام لذت‌هایی را که از طریق حواس پنجگانه به دست می‌آورد بر خود تحریم کند و دست رد بر همه آنها بزند. به عقیده خوان دلاکروز تمام علاقه انسان به ما سوی الله در نظر خداوند تاریکی مطلق است؛ زیرا زمانی که انسان غرق در دنیا (تاریکی) می‌شود، دیگر ظرفیتی برای نورانی شدن و برخوردار شدن از نور مطلق که همان خدا است نخواهد داشت و در نتیجه نمی‌تواند به کمال برسد (John of the cross, 1994: 77). بنابراین ادراک حسی، ادراکی است که امور مادی به وسیله اندام‌های ظاهری انسان، همچون چشم ظاهری درک می‌شود و حقایق ازلی هرگز با چنین ابزارهای ادراکی که در قید زمان و مکان هستند، درک نمی‌شود. به تعبیر قدیس آگوستین، هنگامی که انسان از رویت ظاهری به باطن رو کند، ادراک روحانی یا خیالی رخ می‌دهد (Fraeters, 2012: 178).

بنابر باور خوان دلاکروز در کتاب «شعله حیات بخش عشق» نیز ظلمت هرگز به نور دست نمی‌یابد چرا که دو امر متضاد و مغایر در یک جا جمع نمی‌شوند. ظلمت که همان عشق و دلبستگی به مخلوقات دنیوی است، با نور که همان خداوند است، هیچ شباهتی ندارد. به تعبیر قدیس پولس: «هیچ وجه اشتراکی میان نور و ظلمت وجود ندارد، از این رو، اتحاد الهی و اشتیاق دیدار خدا در روحی که تعلقات دنیوی را از خود دور نساخته، سکنی نمی‌گزیند» (John of the cross, 1934: 25).

از منظر خوان دلاکروز، تمام مخلوقات در مقایسه با وجود نامتناهی خداوند هیچ هستند بنابراین کسی که دل به مخلوقات ببندد در چشم خداوند هیچ و بلکه کمتر از هیچ می‌شود. زیرا حُب به چیزی مُحب را در حد محبوب و یا حتی به مرتبه‌ای پایین‌تر از محبوب می‌رساند. بنابراین چنین کسی به هیچ وجه نمی‌تواند به وجود نامتناهی خداوند دست یابد (John of the Cross, 1994: 78). این موعظه شرحی است بر کلام قدیس آگوستین که فرمود: «انسان همانی است که دوست دارد» (نیلکسون، ۱۳۷۲: ۲۰۸). همانطوری که داود نبی در کتاب مقدس به کسانی که نسبت به بت‌ها تعلق خاطر دارند و پرستش آنها را کنار نمی‌گذارند می‌گوید: «آنها قلب‌های خود را به چیزهایی که شبیه و مانند آنها هستند گره زده‌اند». بنابراین کسی که به مخلوق و یا هر چیز دیگری عشق می‌ورزد، نه تنها به اندازه آن مخلوق پایین می‌آید، بلکه حتی از آن هم پایین‌تر می‌رود؛ چرا که عشق تنها عاشق را با معشوق برابر نمی‌سازد بلکه او را پیرو و مطیع معشوق می‌گرداند (Jeagher, 1950: 145). همه مخلوقات و هستی در برابر شأن الهی و وجود بی‌کران خداوند هیچ هستند. بی‌شک زمانی که آنها استحاله روح را در خداوند مانع می‌شوند، کمتر از هیچ‌اند. در این صورت بنا به قاعده عشق که میان دل‌داده و دل‌باخته برابری می‌آورد، روحی که بر هیچ و عدم دل بندد، همچون عدم و بسا کمتر از آن می‌گردد. روحی که قلبش را بر خیر دنیا استوار می‌سازد، در نظر خداوند شر و پلید است. به یقین امر شر و بد، خدا را که کامل‌ترین خیر و نیکی است، درک نخواهد کرد. همچنین روحی که به دانش و آگاهی بشر ارج می‌نهد، در نظر خداوند نادان و جاهل حقیقی است و هرگز علم نامتناهی الهی را در نمی‌یابد (Jeagher & Paul, 1950: 146). در همین راستا خوان دلاکروز در فصل پنجم از بخش اول کتاب صعود بر کوه کرمل، مثالی از بنی‌اسرائیل می‌آورد و می‌گوید: «ای کاش بنی‌اسرائیل می‌دانستند که با گرفتن بهانه‌های کودکانه و درخواست آن‌ها برای تنوع در غذا، چه برکت و نعمتی را از دست دادند و کاش می‌دانستند که در آن غذای ساده و ابتدایی می‌توانستند شیرینی همه چیز را حس کنند و خود را در حد لذت‌های حسی ظاهری پایین نیاورده و به لذات باطنی فکر کنند» (John of the cross, 1994: 83). مثال دیگری که خوان دلاکروز از قوم حضرت موسی (ع) می‌زند، ماجرای رفتن حضرت موسی (ع) به بالای کوه و سخن گفتن خداوند با او است. خداوند به موسی (ع) امر کرد که نه تنها خودش به تنهایی از کوه بالا رود و بنی‌اسرائیل را در دامنه بگذارد، بلکه حتی از چریدن چهارپایان در اطراف کوه نیز جلوگیری کند. به این معنی که اگر کسی می‌خواهد از کوه تعالی بالا رود و به کمال برسد نه تنها

باید از همه چیز غیر از خدا چشم پوشی کند، بلکه حتی اجازه ندهد ماسوی الله در خیالش بگنجد (Ibid: 84).

در دستگاه عرفانی خوان دلاکروز، انسان به دو صورت وارد شب تاریک حس می‌شود. اول به صورت فعال و دوم به صورت منفعل. صورت فعال مربوط به کارهایی است که خود نفس انجام می‌دهد تا وارد شب تاریک حس شود؛ اما در حالت منفعل، نفس کاری نمی‌کند بلکه فقط درمورد عمل خدا در نفس بحث می‌شود. خوان دلاکروز یک سری دستورالعمل برای غلبه بر خواهش نفسانی که از طریق حواس به دست می‌آیند، ارائه داده است:

(۱) پیروی کردن از حضرت عیسی مسیح (ع) در زندگی و رفتار کردن مطابق با رفتار او (عمل به شریعت)

(۲) گذر از تمام لذات حسی به منظور بهتر پیروی کردن از مسیح (ع) و بخاطر عشق به او

(۳) «سعی کنید که دشوارترین راه را ترجیح دهید نه آسان ترین را. ناگوارترین چیز را برگزینید نه گوارترین را. چیزی که کمترین لذت و خوشی را به شما می‌دهد برگزینید نه آنکه بیشترین لذت را می‌دهد. خسته کننده‌ترین امور را برگزینید نه پرآسایش ترین را^۱ و... به خاطر عیسی مسیح (ع) سعی کنید از تمام لذات مربوط به این دنیا دور و جدا شوید» (John of the cross, 1994: 110).

به عقیده خوان دلاکروز اگر این اعمال صادقانه انجام شوند، برای ورود سالک به شب تاریک حس کافی خواهند بود. اما برای اطمینان و تکمیل کردن، چند تمرین دیگر نیز ارائه می‌دهد: «برای رسیدن به لذت در هر چیز، به دنبال لذت در هیچ چیز (دنیوی) نباش؛ برای تصرف در هر چیزی، هیچ چیز را تصرف نکن. برای همه چیز شدن، هیچ باش و برای دانستن هر چیز، هیچ ندان!^۲. از این رو انتظار می‌رود که سالک از بین دو عمل نیک که ممکن است هر دو حکم شرعی و یا عمل اختیاری و مستحبی باشند، آن را که برای او سخت‌تر و دشوارتر است انتخاب کند، در صورتی که میل و غریزه درونی و خودخواهی ذاتی انسان همواره به کار آسان‌تر گرایش دارد. حال اگر میان عمل اختیاری و اجباری تردیدی وجود دارد، خوان دلاکروز انتظار دارد که عمل اجباری را بر

¹ Strive always to prefer, not that which is easiest, but that which is most difficult; not that which is most delectable, but that which is most unpleasing; not that which gives most pleasure, but rather that which gives least; not that which is restful, but which is wearisome etc.

² In order to arrive at having pleasure in everything, desire to have pleasure in nothing; in order to arrive at possessing everything, desire to possess nothing; in order to arrive at being everything, desire to be nothing; in Order to arrive at knowing everything, desire to know nothing.

عمل اختیاری ترجیح دهد، چرا که ترجیح اختیارات بر تکالیف نشانه آن است که روح هنوز خودخواهی خود را سرکوب نکرده است. تنها انسان‌های کامل و تکامل یافته می‌توانند کاری را انتخاب کنند که در نظر خداوند ارزشمندتر و خوشایندتر است. با این توصیفات ترک تعلق و تجرد از عطایا و فیوضات الهی باید به شکل معقول و منطقی با عشق به سختی‌ها و گرفتاری‌ها مطابقت داشته باشد. در این مسئله نکته‌ای ظریف و مبهم نهفته است و آن اینکه سالک قبل از تلاش برای وارستگی و تجرد از دنیا باید از خویش رها شود.

۱-۱ انواع خواش نفسانی

طبق تقریر خوان دلاکروز، خواش نفسانی دو نوع بدی (شر) در انسان بر جای می‌گذارد. نوع اول سلبی^۱ و نوع دوم ایجابی^۲ است. سلبی از این منظر است که خواش نفسانی موجب محروم شدن انسان از روح الهی می‌شود؛ و ایجابی از این منظر است که خواش نفسانی اثرات سوئی مانند ملالت،^۳ تاریکی،^۴ عذاب،^۵ ضعف^۶ و ناپاکی^۷ در روح انسان بر جای می‌گذارند و هرچه میل به خواش نفسانی بیشتر باشد این عذاب و ضعف بیشتر می‌شود (Ibid: 86-90).

خوان دلاکروز در فصل یازدهم از بخش اول کتاب صعود بر کوه کرمل، به لزوم رهایی کامل از تمام خواش نفسانی برای رسیدن به اتحاد الهی بحث می‌کند. خوان دلاکروز، خواش نفسانی را به دو دسته خواش اختیاری^۸ و خواش غریزی^۹ تقسیم می‌کند و می‌گوید: ممکن است خوانندگان کتاب بپرسند که آیا برای رسیدن به اوج کمال باید شدت و رنج رهایی از تمام امیال نفس را تحمل کنند؟ هرچند اگر خیلی ناچیز باشند؟ یا ممکن است که با ریاضت و مجاهده با نفس بعضی را سرکوب کرد و بعضی دیگر را رها کرد؟ خوان دلاکروز در پاسخ به این سوال می‌گوید: که امیال مختلف نفس، به یک اندازه موجب رنجش روح نمی‌شوند و خواش غریزی کمتر روح را آزرده خاطر می‌کنند و از طرفی سرکوب کامل خواش غریزی غیرممکن به نظر

1. Privative
2. positive
3. wearied
4. darken
5. torment
6. weaken
7. defile
8. Voluntary desires
9. Natural desires

می‌رسد. خواهش غریزی آنچنان روح را از رسیدن به اتحاد الهی باز نمی‌دارند. اما خواهش اختیاری چه بزرگترین آنان و چه کوچکترین و ناچیزترین آن، همه باید سرکوب شده و از بین بروند و نفس برای رسیدن به اتحاد کامل باید از آنان رهایی یابد (John of the cross, 1994:10). بنابراین دو اراده (اختیار) باید به یک اراده که همان اراده الهی است تبدیل شود؛ اراده الهی نیز همان اراده و خواست حقیقی نفس است. شهوات و امیال موجب نابینایی و عذاب و ضعف روح سالک شده و مانع وصول وی به هدفش می‌شوند و زمینه رسیدن و به حیاتی روحانی را در او از بین می‌برند. دسته دوم خواهشی است که جزو گناهان محسوب نمی‌شوند، اما پرداختن به آنها مانع رسیدن به حیات معنوی است (John of the cross, 2007: 33). خوان دلاکروز معتقد است همانطوری که اگر یک فضیلت در روح ایجاد شود موجب آرامش و نور و پاکی در روح می‌شود، یک هوای نفس هم می‌تواند زمینه رشد تمام رذایل اخلاقی در نفس شود.

۱-۲ تطهیر فعالانه و منفعلانه

از منظر خوان دلاکروز، تطهیر شرط لازم و ضروری برای سیر کمالی در همه مراحل است زیرا تطهیر راه رسیدن به تجرد و تجرد نیز راه رسیدن به اتحاد است. لذا مرحله تطهیر نفس را به دو مرتبه تطهیر فعالانه^۱ و تطهیر منفعلانه^۲ تقسیم می‌کند. در تطهیر فعالانه سالک نقش اصلی در طهارت دارد و سالک کوشش فراوانی به منظور تطهیر حواس و قوای خویش از نقص‌ها و عیب‌ها انجام می‌دهد. ریاضت‌ها و مراقبت‌های خاصی در این مرحله انجام می‌شود و سالک حواس و قوای ظاهری و باطنی خود را از حجاب‌ها و دلبستگی‌های دنیوی پاک می‌کند. لذا در این مرحله سالک فعال است و با اراده خویش به دنبال از بین بردن تعلقات دنیوی از خود است (John of the cross, 2007: 12). خوان دلاکروز تطهیر و مراقبه را به سکوت و دوری از سخن پیوند می‌زند و بر این نظر است که مراقبه حالتی سلبی دارد و به معنای نگهداشت خود از سخن گفتن است. تا زمانی که این نوع مراقبه تحقق نیابد نوبت به مراقبه‌های دیگر نمی‌رسد. این مرحله را محرومیت از چیزهای منحصر به فرد و خاص می‌داند (Kinn, 2007: 177).

1. Activity Purgation
2. Passivity Purgation

خوان دلاکروز نفس انسان را مانند یک لوح سفید و خالی می‌داند که با اتصال به عالم بیرونی، تدریجاً مفاهیم و تصاویر و امیال در او نقش می‌بندد. از منظر وی عادات نفس، مانع رشد و تعالی و وصول سالک به اتحاد هستند. عادات‌ها و خواهش دنیوی مانع رسیدن سالک به اتحاد می‌شوند. کارهایی مانند زیاد سخن گفتن، عادت کردن به شخص یا لباسی خاص، یک خانه، غذای خاص و... از دسته چیزهایی است که خوان دلاکروز آنان را مانع راه وصول به کمال می‌داند. لذا وقتی روح به چیزی غیر از خدا محبت پیدا کند، همان محبت به ما سوی الله مانع پرواز روح خواهد شد. خوان دلاکروز مراقبه و تطهیر را نوعی معرفت عاشقانه درباره خدا می‌داند که به واسطه عشق ورزی حاصل می‌شود و موجبات آزادی نفس از عوامل خستگی آور مانع تعمق نفس را فراهم می‌سازد. از دست دادن لذت‌ها از نشانه‌های شروع مراقبه است (Karol Wojtyla, 1981: 21-22).

از منظر خوان دلاکروز، تطهیر منفعلانه - که توسط خود سالک انجام می‌شود - به هیچ وجه برای رسیدن به کمال و اتحاد با خدا کافی نیست. لذا بعد از تطهیر فعالانه به تطهیر منفعلانه می‌پردازد. همانطور که از عبارت مذکور پیداست، در این نوع تطهیر، سالک منفعل است و کاری انجام نمی‌دهد و خداوند طهارت را برای او محقق می‌سازد. این تطهیر همراه با دریافت نوری است که ظلمت‌های درونی سالک را که در تطهیر فعالانه از بین نرفته بود، از بین می‌برد. خوان دلاکروز اذعان دارد که سالک در این مرحله با احساس گم گشتگی مطلق از خداوند روبرو شده و کاملاً ناامید و پریشان می‌گردد؛ اما این احساسات کاملاً رایج هستند (John of the cross, 2018: 68).

البته اهمیتی ندارد که این احساسات بد چقدر به طول بیانجامد زیرا این احساسات سبب می‌شوند که نفس به مرتبه‌ای برسد که تنها خدا را برای خدا بخواهد نه برای خود و تنها در این مسیر است که می‌تواند به آرامش برسد. طهارت منفعلانه مخصوص سالکانی است که مراحل اولیه را طی کرده و در مرحله قبل از رسیدن به اتحاد هستند. در این مرحله است که قوه نفسانی و طبیعی سالک از او ستانده می‌شود تا مانع عمل فعالانه او شود. دلیل این امر آن است که خداوند می‌خواهد خود هدایت نفس سالک را بر عهده گیرد و این مستلزم انفعال نفس است. به همین دلیل است که در مرتبه قبل از تطهیر منفعلانه - شب تیره نفس - که هنوز قوای طبیعی خود را دارد، نمی‌تواند حلاوت ایمان را احساس کند؛ لذا در پریشانی است. پریشانی این حالت ریشه در ترس انسان نسبت به نرسیدن به مقام توحید است و با پریشانی و ناامیدی ناشی از دل‌بستگی انسان به مادیات بسیار متفاوت است (Ibid: 74-76).

۲. شب ظلمانی روح (شب ایمان)

خوان دلاکروز در بخش دوم کتاب صعود بر کوه کرمل، درمورد شب دوم که مربوط به روح انسان است بحث می کند و تنها وسیله عبور از این شب را داشتن ایمان می داند. در شب اول بحث از نفس انسان و گرایش و تمایلات نفسانی بود و سالک برای عبور از شب اول باید از تمام خواهش نفسانی مربوط به حواس پنجگانه چشم پوشی می کرد. اما شب دوم یک مرحله بالاتر است و سالک برای ورود به این شب باید تمام خواهش و امیال نفسانی را در شب اول سرکوب کرده باشد تا بتواند وارد شب دوم شود. بنابراین در شب دوم که تاریک تر از شب اول است و به نیمه های شب که تاریکی مطلق است تشبیه شده است، بحث از ایمان و سلوک همراه با ایمان مطرح است. در شب تاریک حس (شب اول)، هنوز نور اندکی برای فهم و درک وجود داشت و نفس به طور کامل نایبنا نبود؛ اما شب تاریک روح که همراه با ایمان است، نفس از همه چیز (حس و عقل) بی بهره است و به همین دلیل است که نفس در این شب در تاریکی مطلق و در امنیت کامل پیش می رود، زیرا هرچه نفس کمتر بر روی توانایی های خودش کار کند و بر آنها دامن زند، با امنیت بیشتر و در نتیجه با ایمان بیشتری پیش می رود. به عبارتی سالک در شب اول که هنوز مقداری نور وجود دارد، «به سوی شب تاریک» پیش می رود و در شب دوم «در تاریکی» - در ایمان - پیش می رود (John of the cross, 1994: 118). در شب تاریک روح، سالک کاملاً از آگاهی حضور الهی محروم می گردد؛ تا آنجا که سرانجام خود را گم گشته و غریب می یابد و در اینجاست که باید تنها با تکیه بر ایمان پیش رود. شب تاریک به لحاظ کیفیت اقسام گوناگونی دارد و این امر به خلق و عارف یا نظرگاه او به هستی بستگی دارد، اما در هر حال شب تار و ظلمانی به معنی انقطاع موقت وحدت الهی است (اسپنسر، ۱۴۰۱: ۳۲۳). عارف در این حال مهجور، آرامش و رضایتش را از دست می دهد و با امیال و افکار گناه آلود به خود آزار می رساند. حتی گاهی خواطر شیطانی و شهود ابلیس نیز حال او را بدتر خواهد کرد و احتمال می دهد که بر اثر گناهی بزرگ که از ماهیت آن چیزی نمی داند این حال مهجوری بر او عارض شده باشد. این حال پریشان ممکن است ماه ها یا حتی سال ها ادامه یابد. البته ممکن است گاهی حال بسطی دست دهد و از تلخی این قبض بکاهد. به هر حال باید توجه داشت که این قبض عظیم تنها به کسانی دست خواهد داد که پیشرفتی در مسیر سلوک بدست آورده و مدت ها در سلوک باطنی طی طریق کرده باشند. از این رو، این حال سبب انحراف و رویگردانی آنان از طریقت نمی شود. عارف با

اتکا به نیروی اراده خویش را به خدا پیوند می‌زند و می‌کوشد سختی‌های این آزمون را با صبر و تسلیم پشت سر نهد (اسپنسر، ۱۴۰۱: ۳۲۴).

خوان دلاکروز در تفسیر بیت دوم از سروده خویش که مربوط به شب دوم است می‌گوید: «نفس می‌گوید که (در شب دوم) در خفاء و استتار پیش می‌رود زیرا جامه‌ای که دربر دارد به وسیله ایمان، الهی می‌گردد بنابراین هیچ بدی و شرّی نمی‌تواند آن را شناسایی و به آن آسیب برساند» (Ibid: 117). ایمان از منظر حکیمان چیزی قطعی و پنهان است که باعث می‌شود تمام حقایقی که توسط خود خداوند آشکار شده را باور کنیم؛ حقایقی که از تمام انوار طبیعی والاطر و فراتر از درک و فهم بشریت و ورای هر نسبت و مقایسه‌ای هستند. همانطور که قدیس پولس می‌گوید: «ایمان مثل علوم دیگر نیست که از طریق حواس فراگیریم، بلکه اعتراف و پذیرشی است که از طریق شنیدن به جان آدمی وارد می‌شود». لذا از طریق علم و فراگیری دانش بدست نمی‌آید. بنابراین شب دوم شبی است که سالک قوای عقلی و فهم را کنار می‌گذارد و به کمک ایمان پیش می‌رود (Ibid: 121-122).

از منظر خوان دلاکروز، تطهیر بخش متعالی نفس انسان که مربوط به روح است، در شب تاریک روح انجام می‌پذیرد. کسانی که از شب تاریک نفس عبور کرده و به شب تاریک روح رسیده‌اند، بسیار انگشت شمارند. «کسانی که طبق فرموده سرورمان مسیح (ع)، در ورود به این ورودی تنگ و این راه باریک پایداری می‌کنند، بسیار انگشت شمارند. آن ورودی -دروازه باریک- همان شب تاریک نفس است که نفس جامعه حسی خویش را از تن در می‌آورد» (متی، ۷: ۱۴).

۲-۱ قوه فاعله

«کسی که بخواهد به اتحاد با خدا برسد، نباید بر قوه‌ی فهم، تجربه، احساس و پندار تکیه کند بلکه فقط باید به وجود خدا ایمان داشته باشد؛ که با قوه فهم و تصور و حواس قابل درک نیست و در این زندگی نمی‌توان به شناخت او رسید» بنابراین اگر کسی بخواهد به واسطه شهود عرفانی به خدا تقرب جوید، حتما باید روزنه‌های حواس را ببندد و فعالیت‌های عقل و اندیشه را متوقف سازد (اسپنسر، ۱۴۰۱: ۲۸۶).

بدیهی است که سالک برای رسیدن به اتحاد الهی در این حیات به وسیله لطف الهی و عشق، باید نسبت به تمام چیزهایی که از طریق چشم و گوش وارد نفس می‌شود و همچنین نسبت به تمام

تصاویری که از طریق خیال وارد نفس می‌شود، در تاریکی و ظلمت باشد یعنی اجازه ورود آنان را به نفس ندهد (John of the cross, 1994:125). چون نفس از طریق دانستن، خوشی و برخوردار، و یا از طریق خیال و یا هر حس دیگری به اتحاد با خدا نمی‌رسد بلکه فقط از طریق ایمان، امید و بخشندگی می‌تواند با خدا متحد شود (Ibid: 133). بنابراین سالک برای وارد شدن به ورودی این مسیر - که حضرت مسیح است - باید از تمامی امیال حسی و دنیوی جدا شود و عشق به خدا بالاتر از هر عشقی برایش باشد. برای ورود به این مسیر نه تنها باید از امیال حسی، بلکه باید از چیزهایی که مربوط به روح است نیز باید رها شود. لذا خوان دلاکروز گذر از شب تاریک حس را به عنوان ورودی این مسیر و طول مسیر را مربوط به شب تاریک روح می‌داند و معتقد است که افراد بسیار کمی می‌توانند این مسیر را پیدا کنند. حضرت عیسی (ع) از طریق قدیس یوحنا (انجیل یوحنا) می‌گوید: «من به منزله در هستم، هر کسی از من وارد شود نجات پیدا می‌کند» (John xiv,6).

خوان دلاکروز اذعان دارد که در طول شب دوم که ظلمانی تر است، سالک دچار تلاطم واردات -چه شیطانی و چه الهی- بسیاری می‌شود که بسیار خطرناک هستند و نباید به آنها اعتماد کند؛ هرچند از طرف خدا باشد زیرا ممکن است نتواند تشخیص دهد که از طرف خداست یا نه. وارداتی که از طرف خدا به سالک وارد می‌شود، اگرچه در حقیقت درست و خالص هستند، ولی انسان به دلیل ضعف در فهم و درک ممکن است به اشتباه بیافتد؛ چون خدا در فهم انسان نمی‌گنجد (John of the cross, 1994: 186). زیرا اگر بر این واردات اعتماد کند، موجب زحمت و کند شدن حرکت او در این مسیر خواهد شد (Ibid: 150). بنابراین هر کسی را یارای قدم نهادن در مسیر سیر و سلوک نیست. روح در گام نخست یک فعالیت عامدانه برای رهایی و خلاصی از امیال و گرایش‌های دنیوی و رهایی از نیکی‌های دنیوی دارد. در مرحله بعد، رهایی کلی از هر نوع دانش و آگاهی صورت می‌گیرد و سالک به صفات الهی آراسته می‌گردد. بی شک ادامه این راه تنها با ایمان و عشق میسر است.

نتیجه

خوان دلاکروز یا قدیس یوحنا صلیبی، عارف و شاعر مسیحی وارسته قرن شانزدهم میلادی است که به عنوان پدر عرفان مسیحیت شناخته شده و با شاهکارهای ادبی-عرفانی خود گام بسیار

مؤثری در به اوج رسیدن ادبیات و عرفان در غرب و قرون طلایی اسپانیا برداشته است. کتاب «صعود بر کوه کرمل» که مشهورترین اثر وی است، در زمره برجسته‌ترین آثار ادبی این عصر و تمام اعصار عرفان مسیحی، در واقع راهنمای عملی برای کسانی است که به دنبال کمال روحانی هستند. کمال روحانی و رسیدن به اتحاد با خداوند نیازمند گذر از دو مرحله «شب ظلمانی نفس» و «شب ظلمانی روح» است. در شب نفس که مرحله ابتدایی ورود به این مسیر است، سالک باید تمام روزنه‌های مربوط به لذات و خواهش مادی که از طریق حواس پنجگانه به دست می‌آید در خود سرکوب کند و «به سوی ظلمت» پیش رود تا آمادگی لازم جهت ورود به شب دوم را پیدا کند. «شب ظلمانی روح» به لحاظ مرتبه والاتر از شب قبل است. در این شب سالک نه تنها از حس بی بهره است، بلکه حتی باید از عقل و فهم و افکار دینی که از قبل در سالک وجود داشت نیز تهی شود و تنها به کمک ایمان «در ظلمت» پیش رود. در این شب سالک از هر قوه‌ای بی بهره است و تنها نیروی محرکه وی ایمان و عشق الهی است که با خشکی و بی روحی شدیدی همراه است و تنها تعداد انگشت شماری از سالکان می‌توانند وارد این شب شوند و در نهایت به اتحاد الهی رسند. در واقع تمام کتاب خوان دلاکروز شرحی بر این سخن است که انسان فقط برای خدا و رسیدن به نور آفریده شده است و ما سوی الله همه ظلمت و تاریکی مطلق هستیم؛ لذا برای رسیدن به نور باید از هر خواهشی غیر از خدا که همان ظلمات هستند، گذر کند و به اصل و مبدأ خویش واصل شود.

منابع

- انجیل عیسی مسیح (۱۳۸۴)، عهد جدید، ترجمه هزاره نو از زبان اصلی، انتشارات ایلام.
- اسپنسر، سیدنی (۱۴۰۱)، عرفان در ادیان جهان، ترجمه محمدرضا عدلی، تهران: هرمس.
- آندر هیل، اولین (۱۳۹۲)، عارفان مسیحی، ترجمه محمدرضا مویدی و حمید محمودیان، قم: مرکز مطالعات ادیان.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، دانشگاه فردوسی مشهد.

- Aumann, Jordan (1985). Christian Spirituality in Catholic Tradition, Reprinted by Wipf and Stock Publishers, e-book.
- Fraeters, Veerle, (2012), Vision in the Cambridge companion to Christian

Mysticism, edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University.

- Jeagher de Paul (1950), An Anthology of Mysticism, 1st Ed, Catholic, Ohio, United States.
- Karol Wojtyla (1981), Faith according to Saint John of the cross, trans. Jordan Aumann, O.P San Fransisco: Ignatius Press.
- Kinn, James W. (2007), Beginning Contemplation according to John of the cross, Review for Religious 66, no.2
- St. John of the cross (1934), living flame of love, London.
- St John of the cross (1934), Dark night of the Soul, London.
- St. John of the Cross (1995), The Spiritual Canticle, translated by David Lewis, Harry Plantinga.
- St. John of the Cross (2007), subida del Monte Carmelo, biblioteca de classicos Cristianos, Espana.

۲۳۳

پژوهشنامه ادیان