

پژوهشنامه ادیان
دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال نوزدهم، شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۳۶

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 ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- ۲ حکمت به مثابه دیالکتیک عقلی و فراعقلی: بررسی معرفت متعالی در آموزه‌های یوهانس اسکاتوس اریوگنا
قربان علمی، مجتبی زروانی، زهرا شهبازی
- ۲۶ بررسی نسبت و تلازم میان مرگ و معنای زندگی در داستان «مرگ ایوان ایلیچ»
زهرة نعمتی، ارسطو میرانی، مصطفی خسروی
- ۵۶ ردیه ابن ربّن طبری بر ادیان رایج در سده‌های دوم و سوم هجری
مینا کریم‌زاده بارنجی، محمدرضا عدلی، عبدالرضا مظاهری
- ۷۸ قربانی نخست‌زاده در عهد عتیق و پیشینه آن
سمیه رخشانی‌فر، خلیل حکیمی‌فر
- ۹۸ دیرینه‌شناسی مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی با رویکرد میشل فوکو
متین انجم‌روز
- ۱۲۶ بررسی نقد سوئیگل بر راست‌کشی از منظر والتر بائر
زهرا شهبازی، مجتبی زروانی
- ۱۵۰ گونه‌شناسی «رنج» در کتاب‌های «حکمت» و «انبیاء»ی کتاب مقدس عبری
امیر هاشم‌پور، منصور معتمدی
- ۱۷۰ مقایسه تطبیقی آیین‌های درمانی- مذهبی در موزامبیک و سنت زار در سواحل جنوب ایران (استان هرمزگان)
سیده شقایق حسینی سروری، امیر بهرام عرب احمدی
- ۱۹۶ نسبت میان دین و هنر در بودیسم و جره‌یانه
نغمه خرازیان
- ۲۲۲ نماد زنانگی در اندیشه کلیسایی؛ بررسی دیدگاه‌های عرفانی هیلدگارد فون بینگن از الهیات تا طبیعت
اکرم بندعلی شمشکی، مسعود احمدی‌افزادی، زهرا ابراهیمی، زهرا حسینی حمید
- ۲۴۷ بازتعریف الهیاتی عهد ابراهیمی و تحول رابطه خدا و انسان در سنت یهودی
قاسم باباجانی‌پور، علی فارسی‌مدان
- ۲۶۸ واکاوی مفهوم یوگا و مراقبه در متن جابینی آچارانگه‌سوتره
بهاره ضمیری، : فیاض قرائی

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مقاله‌های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:

۱- صفحه عنوان، 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 بیانگر محتوای آن باشد.

۲- صفحه اول مقاله، که در بردارنده 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 چاپ شده 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 2 +Ctrl+Shift استفاده شود.
- در ابتدای هر پاراگراف یک سانتی‌متر تورفتگی در نظر گرفته شود.
- بین پاراگراف‌ها فاصله نباشد.

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

**Wisdom as rational and meta-rational dialectic:
Examining transcendental knowledge in the teachings of Johannes
Scottus Eriugena**

Ghorban Elmi

Professor of the Department of Religions and Comparative Mysticism, University of Tehran,
Tehran, Iran, ghelmi@ut.ac.ir

Mojtaba Zarvani

Professor, Educational Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and
Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran zurvani@ut.ac.ir

Zahra Shahbazi

Doctoral student of religions and mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran,
(Corresponding author): shahbazi.zahra@ut.ac.ir

Abstract:

This research has been formed around the issue of transcendental human knowledge in the thought system of Johannes Scottus Eriugena and deals with the correspondence between the levels of human existence and the levels of him knowledge. By crossing the borders of Latin dogmatism, Eriugena leads the audience to a level of perception in which partial reason is placed in a transcendental state. Achieving such a humble and growing rationality is the characteristic of the knowledge of the Paradise situation, which does not stay in the stagnation of vision focused on sensations and goes beyond it. This rational movement, which is called dialectic in the thought system of Greek theologians, not only in the field of epistemology, but also in the categories of ontology and theology of Eriugena has a special position, and in the Periphyseon, he explains the levels of knowledge of existence to the sublime ignorance about nothingness, with the steps of rational and meta-rational dialectic of wisdom. The superior knowledge of human or "created wisdom" is a reflection of the wisdom of the word and the rational form of human nature, which transcends the soul with the steps of rational dialectics, but the supreme knowledge of human or the creator wisdom belongs to the divine secret and the apophatic nature of human. This knowledge is the simple wisdom of God beyond symbols and manifestations, which is achieved by metarational dialectics and the movement of human nature from creatureliness to divinity.

Keywords: Human nature, divinity, rational dialectic, meta-rational dialectic.

حکمت به مثابه دیالکتیک عقلی و فراعقلی: بررسی معرفت متعالی در آموزه‌های یوهانس اسکاتوس اریوگنا^۱

قربان علمی^۲ مجتبی زروانی^۳ زهرا شهبازی^۴

چکیده

این پژوهش، حول مسأله معرفت متعالی انسان در نظام فکری یوهانس اسکاتوس اریوگنا شکل گرفته است و به تناظر مراتب هستی انسان با مراتب معرفت او می‌پردازد. اریوگنای نوافلاطونی مخاطب را با عبور از مرزهای جزم‌اندیشانه لاتین به ساحتی از ادراک رهنمون می‌شود که در آن عقل جزئی در وضعیت استعلایی قرار می‌گیرد. حصول چنین عقلانیت متواضع و رشد یابنده‌ای، ویژگی معرفت‌پروری انسان است که در جمود بینش معطوف به محسوسات نمی‌ماند و از آن فراتر می‌رود. این مشی عقلانی که در سنت متألهین یونانی دیالکتیک نامیده می‌شود، نه تنها در عرصه معرفت‌شناسی که در مقولات هستی‌شناسی و الهیاتی اریوگنا جایگاه ویژه‌ای احراز می‌کند و او در کتاب پریفیسون، مراتب معرفت هستی را تا نامعرفت نیستی، با گام‌های دیالکتیک عقلی و فراعقلی حکمت روشن می‌کند. معرفت عالی انسان یا "حکمت مخلوق" انعکاسی از حکمت کلمه و صورت عقلانی طبیعت انسان است که نفس را با گام‌های دیالکتیک عقلی استعلا می‌دهد، اما معرفت اعلای انسان یا "حکمت خالق"، متعلق به راز الوهی و بعنوان ذات آپوفاتیک انسان منظور می‌شود. این معرفت، خرد بسیط الهی ورای نمادها و تجلیات است که با دیالکتیک فراعقلی و حرکت طبیعت انسان از مخلوقیت به الوهیت حاصل می‌گردد.

۲
پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

۲. استاد گروه آموزشی ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

ghelmi@ut.ac.ir

۳. استاد گروه آموزشی ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران،

zurvani@ut.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران، (نویسنده مسئول): shahbazi.zahra@ut.ac.ir

۱- مقدمه

معرفت‌شناسی یوهانس اسکاتوس اریوگنا^۱، متأله و فیلسوف قرن نهم میلادی ضمن الهیات و انسان‌شناسی او و در قالب تفاسیر بر روایت هگزامرون^۲ طرح می‌شود و وی با بهره‌مندی از آراء نوافلاطونی پدران کلیسا^۳ و در چهارچوب کتاب مقدس آموزه‌های خود را مدلل می‌کند. معرفت متعالی انسان نزد اریوگنا و مطابق با سنت مسیحی همان حکمت است که وی در آموزه‌های خود از آن با نامهای روح^۴، خرد^۵ و لوگوس^۶ یاد می‌کند. این مقام نه تنها ناظر به معرفت حقیقی، بلکه بیانگر علت آفرینش است و از این رو دارای وجوه هستی‌شناختی و الهیاتی است.

در سنت مسیحی، حکمت نه خود الوهیت بلکه روح خداست و ارجاع ایشان به اول قرن‌تین ۸: ۱۲ است که حکمت در معنای عطیه روح آمده است (O'Neill, 2010: 6). عهد جدید خصوصاً در رسائل پولس (اول قرن‌تین ۲: ۱۳ و ۱: ۱۷) از حکمت الهی بعنوان رازی سخن می‌گوید که پیش از خلقت جهان برای جلال انسان مقدر شد و پس از اول قرن‌تین، پدران کلیسای کاتولیک بر خلاف خود پولس که متمرکز بر مستور بودن حکمت خدای جلال بود، شخص مسیح (ع) را بعنوان حکمت خدا نامیدند (O'Collins, 2009: 37-38). در مسیحیت یونانی، لوگوس یا خدای پسر، آشکارگی سر الهی را به واسطه کنش خود یعنی روح، عهده دار گردید (Otten, 1990: 5-7؛ ژیلسون، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۱۳۱؛ 59؛ Beierwalts, 1990: 59) و از این رو به نظر می‌رسد که لوگوس یا حکمت ناظر به بیان عقلی امری ناشناخته و آشکارسازی حقیقتی مکتوم است. اریوگنا از این معنای حکمت در تبیین جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی استعلایی خود استفاده می‌کند تا ضمن پرداختن به حدود طبیعت انسان که مرادف با وسعت آشکارگی علم الهی کلمه در جهان

¹ Johannes Scottus Eriugena (800-877 CE)

^۲ Hexaemeron یا روایت آفرینش شش روزه جهان در تورات - م

^۳ اریوگنا در مقولات متعدد از جمله در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی، جهت متقن کردن اباحت خود از آراء پدران نوافلاطونی نظیر گرگوری نوسایی، دیونوسیوس آریوپاگی، ماکسیموس معترف و آگوستین استفاده گسترده می‌کند -

⁴ Soul

⁵ Intellect

⁶ Logos

پردیسی (تئوفانیک) است^۱، به نقش طبیعت انسان در ترسیم الهیات ایجابی^۲ و وساطت انتولوژیک او برای نمایاندن جهان علمی خداوند بپردازد.

اریوگنا در کتاب تقسیمات طبیعت (پریفیسئون)^۳، ضمن اعتبار چهار تقسیم برای طبیعت، طبیعت تئوفانیک^۴ یا برون ذاتی الهی را آشکارگی محسوس علم خدا توسط روح اعلام می‌دارد^۵ و روح را طبیعت انسان می‌خواند که نقش واسطه را برای این تجلی ایفا می‌کند (برای مثال ر.ک: Periphyseon IV 754B^۶). روح یا صورت طبیعت انسان نزد اریوگنا انعکاسی از علم الهی در لوگوس است و بدین ترتیب اریوگنا که به لحاظ هستی‌شناختی بنیاد طبیعت انسان را در لوگوس تثبیت می‌کند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز معرفت عالی انسان را حکمت انعکاسی خالق، یا "حکمت مخلوق" توصیف می‌نماید که مرادف با تجلی علل اولیه عقلی از الوهیت کلمه است. اریوگنا این صورت عالی عقلی در طبیعت انسان را روح یا خرد (intellect) می‌خواند و علم ذاتی روح را دیالکتیک می‌نامد که عبارت از تحلیل^۷ و تحلل^۸ اشیاء است (بطور مثال ر.ک: Periphyseon IV 747 A-C). روح در آموزه‌های اریوگنا ذاتی بسیط است که بر حسب حرکات و اعمال خود صور متکثره عالم مخلوق را خلق می‌کند (P IV 754 C-D, 759 C-D). در مرحله

^۱ Theophany عبارت از تجلی الهی در مخلوقات است و در آراء اریوگنا جهان تئوفانیک ناظر به کل خلقت صدور و بواسطه اقنوم روح الهی است. اریوگنا این جهان را پردیس و معادل با نمود طبیعت انسان نظر می‌گیرد. ر.ک: Periphyseon IV 779 A-B و IV814B-C.

^۲ Cataphatic Theology یا الهیات ایجابی که عبارت از شناخت خداوند از طریق تئوفانی‌ها و نمادهای اوست. ^۳ Periphyseon ^۴ Theophanic Natura یا طبیعت مخلوق غیرخالق، تنها طبیعت از طبایع چهارگانه اریوگناست که دارای مقام الوهیت نیست بلکه تصویر و نمود آن است - م.

^۵ تئوفانی یا نمود الهی در آراء اریوگنا مختص به برخی جلوات شاذ و بصری از تجلیات الهی نیست، بلکه آنچه اریوگنا بعنوان تئوفانی در نظر می‌گیرد، عبارت از صدور (Procession) یا تجلی تمامی جهان خلقت طبق مقدرات علمی خداوند در الوهیت کلمه است و این جهان تقدیری بهشت عدن یا پردیس است. ر.ک: Bude, 2011: 248.

^۶ از این پس ارجاعات به کتاب پریفیسئون با علامت اختصاری P مشخص می‌شود - م. ^۷ تحلیل یا تقسیم در آراء اریوگنا ناظر به صدور کثیر از واحد است که با اصطلاحات Division و Procession از آن نام می‌برد - م.

^۸ تحلل (Reditus)، فرآیند بازگشت کثیر به واحد است و اریوگنا در کتاب پنجم که مربوط به بازگشت جهان به کتم الهی است به تفصیل آن را تبیین می‌کند - م.

آشکارگی الهی (تئوفانی)، روح یا خرد انسان با کارکرد معرفت‌شناسانه خود نقش محوری دارد و انسان نه تنها به کشف طبیعت می‌پردازد بلکه طبیعت را توسعه می‌دهد (Otten, 1990: 5-7). بنابراین اریوگنا طبیعت سوم یا تئوفانیک را مرادف با پردیس یا ظهور طبیعت انسان تلقی می‌کند (Otten, 1991, pp: 156-158 & Eriugena, 1987: 481) که صورت عقلی آن یا روح، می‌تواند از واحد کثرات را بنمایاند و در عین حال آنها را به وحدت برساند (لاسکم، ۱۳۸۰: ۵۰، Erismann, 2007: 207-213).

عقل استدلالی لاتین برای تبیین ماهیت اشیاء در بند تعریف است و از این رو قادر نیست تا به سمت ذات طبایع (اوسیا) حرکت کند، اما اریوگنا با تبعیت از دیالکتیک یونانی، به جای تعریف عقلی، یک امکان عقلی را پیش می‌کشد که تعریف مانع ندارد و نوید ادغام همه چیز را در یک مفهوم می‌دهد. این روش، دامنه شناخت عقلی را گسترش می‌دهد و ناظر به قدرت بی‌پایان عقل در طبیعت دوم یا حکمت الهی است. ناتورا در تقسیمات اریوگنا حتی فراتر از هستی و جلوه‌های تئوفانیک رفته و بر مفهومی غنی از نیستی^۱ استوار می‌شود که جز به شیوه آپوفاتیک^۲ بیان شدنی نیست.

بنا بر تحقیق پژوهندگان این مقاله، معرفت متعالی در دیدگاه اریوگنا در دو مقام تبیین می‌شود. مقام اول ناظر به ساحت دیالکتیک عقلی کنش روح انسان است که در فرآیند تحلیل یا بازگشت، نفس را به ذات عقلی مقدر خود (logoi) در حکمت کلمه نائل می‌کند و مقام دوم، دیالکتیک فراعقلی روح است که انسان را از بی‌قراری مدام در جلوات ماهوی (φύσις) به ثبات و قرار در ذات الوهی (ουσία) می‌رساند. این مقاله بر آنست تا معرفت‌شناسی اریوگنا را در حد مجال تشریح و تحلیل نماید و به ویژگی‌های دانش مبتنی بر حکمت بپردازد. دستاورد این تحقیق، تبیین سه وضعیت وجودی انسان به تفکیک خصائص معرفتی اوست که از تأمل و تحقیق نگارندگان بر کتاب پریفیسئون اریوگنا حاصل گردیده است و در متون شارحان او چنین تقسیم‌بندی مشخصی وجود ندارد.

^۱ Nihil یا هیچ متعالی در فلسفه اریوگنا معنای عدم منطقی را حمل نمی‌کند بلکه به مفهوم فرا وجود است. ر.ک:

Mainoldi, 2014: 201-204.

^۲ آپوفازیس (Apophasis) بیان سلبی از حقیقت غیر قابل تعریف و ادراک است - م

۲- دیالکتیک

هنگامی که اریوگنا از صناعات آزاد به منزله مقدمات فلسفه و ابزارهای فهم کتاب مقدس یاد می‌کند، دیالکتیک را بعنوان فنی تعریف می‌کند که مادر صناعات است و حاصل ابداع فهم بشری نیست بلکه بنیادی هستی‌شناختی دارد و مخلوق خداست (P IV 749A). وی در فرآیند تحلیل یا قوس نزول، به اجناس و مقولات ارسطویی اشاره می‌کند و در تحلیل یا قوس صعود از بازگشت و نجات ماکسیموس معترف^۱ و دیونوسیوس آریوپاگی^۲ تبعیت می‌کند و این فن مرکب از تحلیل و تحلیل را دیالکتیک می‌نامد. دیالکتیک به ما می‌آموزاند که چگونه اجناس را به انواع و انواع را به افراد تقسیم کنیم و نیز چگونه افراد را در انواع و انواع را در اجناس ترکیب نماییم (لاسکم، ۱۳۸۰: ۵۰). در واقع دیالکتیک، اوسیا^۳ را بعنوان ذات حقایق می‌پذیرد و تقسیمات پی در پی آن را آشکار می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که دیالکتیک قبل از هر چیزی علم ذات است.^۴

پروژه فلسفی اریوگنا از چندین مکتب نوافلاطونی اقتباس شده است. نخست اریوگنا میراث پورفیری^۵ را که آموزه مقولات ارسطویی را در متافیزیک نوافلاطونی ادغام کرد، می‌پذیرد. دوم این که اریوگنا به تحقیق دیالکتیک، ماهیت هستی‌شناختی می‌دهد و رویکرد نوافلاطونی به مقولات ارسطویی، این امکان را به او می‌دهد که هستی‌شناسی متفاوتی از مقولات را ابداع کند. مفهوم دیالکتیک نوافلاطونی مبتنی بر این ایده است که دیالکتیک علمی است که موضوع آن در وهله اول اشیاء طبیعی و اصول آنهاست. با این رویکرد دنیای محسوس نتیجه یک تصادف نیست بلکه نتیجه یک رویکرد عقلانی دیالکتیکی است (Erismann, 2007: 203-206). بنابراین هر چند اریوگنا در تبیین هستی متجلی یا طبیعت سوم، بر مقولات ارسطویی تکیه دارد اما همچون ارسطو دیالکتیک را به منطق تقلیل نمی‌دهد بلکه اعتباری هستی‌شناختی برای آن در نظر می‌گیرد. در واقع دیالکتیک دو ماهیت دارد: اول قاعده درونی واقعیت یا قانون طبیعت است؛ دوم، پارادایمی

¹ Maximus The Confessor

² Dionysius The Areopagite

³ Ousia

⁴ می‌توان دیالکتیک را با پدیدارشناسی معاصر مقایسه کرد که در آن تلاشی برای فهم ذات از طریق تأویل پدیدارها صورت می‌گیرد. ر.ک: Onofrio, 2020: 235

⁵ Porphyry یا فرفوریوس، فیلسوف نوافلاطونی قرون سوم و چهارم میلادی و شاگرد فلوطین که تاسوعات او را ویرایش نمود.

برای استدلال صحیح است و صحت استدلال دیالکتیکی را پایه هستی‌شناختی تضمین می‌کند. از نظر اریوگنا، دیالکتیک اوسیا را بعنوان خالق واقعیت می‌پذیرد و تقسیمات پی در پی او را آشکار می‌کند. بنابراین رکن مقولات ایساغوجی نه بر ساخته ذهن بلکه در ذات امور است و بازتاب تحلیل هستی‌شناختی، در ساحات زبان و ذهن اتفاق می‌افتد (Erismann, 2007: 207-213). منطق اریوگنا با سلسله مراتب وجودی مطابقت دارد و هر مرحله از شناخت با مرتبه‌ای از وجود متناظر است.

وی همچنین به نحو فرامنطقی برای تبیین نیست‌شناسی از هست‌شناسی، فن دیالکتیک را بکار می‌برد و با حرکت از scientia^۱ به sapientia^۲، عقل از دانش تقسیم کننده به دانش وحدانی حرکت می‌کند و در این میان، تقسیمات انتولوژیک و میونتولوژیک^۳ طبیعت در یک چهارچوب واحد قابل درک می‌شود (Mainoldi, 2014: 183). این روش فهم طبیعت خدا و انسانی است که بر صورت خدا خلق شده و اریوگنا برای بیان این دو طبیعت (الوهی و انسانی)، به آراء دیونوسیوس آریوپاگی اتکاء می‌کند. مطابق نظرات دیونوسیوس، خداوند برای ما از طریق فعالیت علی و آثار آفرینشی او قابل شناخت است و در این حالت، خداوند ذات تمام اشیاء است. با این حال خداوند بر حسب ذات یک موجود (مکشوف) نیست و در عین مالکیت تمام اسماء، بی‌نام است (Dionysius The Areopagite, 1972: 69-71). در دیالکتیک الهیاتی دیونوسیوس ما با دو روش کاتافازیس^۴ و آپوفازیس^۵ روبرو هستیم. در الهیات ایجابی، اسماء و صفات الهی که تجلیات ذات او هستند، مطابق با تقسیمی در قوس نزول به حوزه ادراک انسان درآمده و در روند تحلیل یا بازگشت، حرکت به سمت بالا نام‌های تایید شده پروسه کاتافاتیکی را نفی می‌کند.

^۱ Reason: عقل جزئی

^۲ Intellect: خرد اشراقی

^۳ Meonthology: نیست‌شناسی؛ در آموزه‌های اریوگنا این اصطلاح برای بیان طبیعت غیر قابل ادراک و بعبارتی فاقد ماهیت اطلاق می‌شود. میونتولوژی بعنوان غایت مقولات الهیات و انسان‌شناسی منظور می‌گردد و تبیین آن بر اصل سلبی (Apophasis) استوار است - م.

^۴ Cataphasis: ایجابی

^۵ Apophasis: سلبی

بدین ترتیب اریوگنا آموزه دیونوسیوسی را برای نشان دادن دو وجه آشکار و پنهان الوهیت بکار می‌گیرد. او که کل طبیعت را به هستی و نیستی تقسیم می‌کند، همچون دیونوسیوس، توازی بین هستی و تجلیاتش و نیستی و استتارش را بیان می‌نماید (ر.ک: Bude, 2011: 229-233). دیالکتیک اریوگنا هر چند بر قوس نزول و صعود نوافلاطونی استوار است اما به نحو اولی در الهیات او نیز جلوه می‌کند و "صدور" موجودات از طریق کلمه یا مسیح و "بازگشت" آنها به مدد فیض مسیح صورت می‌گیرد (مجتهدی، ۱۳۹۷: ۱۳۷). همچنین تأثیر متقابل نفی و تصدیق هویت الهی صرفاً یک دیالکتیک معرفتی نیست بلکه از پارادوکس هستی‌شناختی لوگوس منتج می‌شود که مطابق با نظر ماکسیموس، الوهیت و انسانیت را بدون کاستی و امتزاج در بر می‌گیرد (Constas, 2022: 230). طبیعت لوگوس هر چند در ذات خود آپوفاتیکی است اما در جلوات بیرونی خود قابل تحصيل برای عقل جزئی است و فعل آن، امکان حرکت دیالکتیکال منطقی و فرامنطقی را از مخلوق به نامخلوق در تلاقی طبیعت دوگانه خود فراهم می‌کند.

۳- شناخت و مراتب آن در انسان

معرفت و هستی در نظام فلسفی اریوگنا از یکدیگر جدا نیست و حقیقت موجودات جهان، هستی معقول آنهاست (PIV 766 B-C). وی در سلسله مراتب معرفتی، از عالی‌ترین وحدت عرفانی بین ذهن و خدا آغاز کرده و به شعور عالی^۱ (Intellect)، عقل جزئی (Reason)، حافظه تا حواس خارجی می‌رسد. به همان نحو در سلسله مراتب کیهانی خود از خدا آغاز کرده و به علل (نور، کلمه) و تنوفانی آنها تا ماده ختم می‌شود (Moran, 1989: 94-95). هستی‌شناسی اریوگنا که مبین خلقت مخلوقات در علم الهی است، مقام علمی موجودات را مقدم و برتر از تظاهر بیرونی‌شان می‌داند (PIV 765D-766C) و ایده ذهن خلاق الهی را به مدرک انسانی بسط می‌دهد (PIV 770A-768D). او در تبیین حقیقت خود شیء و مفهوم آن، بر رأی آگوستین تکیه دارد که اشیاء معقول را برتر از اشیاء محسوس می‌داند (Carabine, 2000: 72-3, PIV 766B).

^۱ اریوگنا این خرد را روگرفتی از عقل کل یا حکمت کلمه می‌داند و همانطور که ذکر شد آن را حکمت مخلوق نام می‌نهد. ر.ک: (IV 745A-B).

نگارندگان طی تحقیق بر مجموعه آراء و گفتار اریوگنا در پریفیسئون به این جمع‌بندی رسیده‌اند که وی هستی انسان را در سه موضع کلی ترسیم می‌کند و هر موضع، ساحت ادراکی خاص خود را داراست. این سه عبارتند از:

الف) انسان کامل محقق در طبیعت خود (روح) که در مرکزیت عالم پردیسی یا تئوفانیک قرار^۱ دارد و دارای هستی الهی است. عقل انسان در این وضعیت، متصل به عقل الهی و معرفت او بسیط است. او از طبیعت انسانی فرا رفته و به طبیعت الوهی پیوسته است (ر.ک: PIV 753A, 759D, 766B-C, 770B-D, 771A, 783C-D, 787C).

ب) انسان سائق به طبیعت خود (روح) که هستی او پردیسی است و کسب معرفت او با دیالکتیک عقلی یا علم مکاشفه روح حاصل می‌شود. عالی‌ترین مقام عقل برای او در این مرتبه، "حکمت مخلوق" یا خرد انعکاسی است (ر.ک: PIV 768D, 770B-D, 779B-C, 784B, 790B).

ج) انسان هابط که هستی مرگ‌پذیر زمینی دارد و معرفت او استدلالی، وابسته به داده‌های حسی و البته پراکنده و مقرون به خطاست (ر.ک: PIV 784A, 790A, 820A, 820B-C, 884C-D, 855A).

۱-۳ معرفت الوهی یا شناخت مستقیم

میونتولوژی (نیست‌شناسی) اریوگنا از طبیعتی یاد می‌کند که به تور فاهمه و ادراک نمی‌افتد و طبیعت متجلی یا تئوفانیک تنها نمودی از این طبیعت مستور است. درک خداوند با تجلیات (تئوفانی‌های) او فقط از هستی او خبر می‌دهد و برای شهود ذات الهی، اریوگنا در کتاب پنجم از تشبیه نیرومندی بعنوان ورود به بیت‌الحکمه استفاده می‌کند که مختص به برگزیدگانی است که از طبیعت انسان فراتر رفته‌اند. این ادراک مطلق روحانی، عبارت از تنویر نفس به نور روح است که دوگانگی شاهد و مشهود از میان می‌رود و شاهد می‌تواند تمام دلایل مشهود را در ذات خود مشاهده کند (Carabine, 1994: 46) و این معرفت در ساحت الوهی انسان محقق می‌شود. اریوگنا تمثیلاً دستیابی به این معرفت را وصول به مرکز پردیس یا درخت حیات می‌خواند که عبارت از

^۱ در اینجا «قرار» به وضعیت مطمئن و مستقر در وجه الوهی اشاره می‌کند که در سنت دینی یهود و مسیحیت به شباهت یا سبت یاد می‌شود - م

فراروی از طبیعت انسان به کشش فیض است (PIV 823B - C; PIV824D - 825B). در این مرتبه، انسان علم را بطور کلی در اسباب و علل عقل الهی درک می‌کند؛ او خود را بعنوان یک نوع نمی‌شناسد و آغاز به شناخت خاصی از خود نمی‌کند و بواقع تمامی متکثرات در این ساحت وحدت دارند (PIV 777 A). بنابراین کامل‌ترین معرفت انسان از خود و خالقش در طبیعت بسیط او وجود دارد که متصل به خالق یا حکمت خلاق الهی است:

«.... علم در حکمت خلاق بدرستی خودش جوهر اولیه و علی کل خلقت است» (PIV 779 A).

۲-۳ معرفت پردیسی یا شناخت آیه‌ای

به طور کل، معرفت‌شناسی نوافلاطونی مانند هستی‌شناسی ایشان تثلیثی است و برای ربط عقل لاهوتی به مراتب ادراک حسی، به ساحتی از ادراک واسط معتقد است که وظیفه آن شناساندن قطعی حوزه وجود به عقول جزئی است.^۱ همانطور که انسان به لحاظ هستی‌شناختی، رابط زمین و آسمان است، به همان نحو معرفت او از یک سو با خرد محض الهی و از سوی دیگر با ادراک حسی مرتبط است. خیال فعال یا شهود صور حقیقت در اریوگنا مرادف با فهم مستقیم صور محسوسه توسط مراتب اعلائی عقل است که برای ادراک این صور به خود محسوسات بیرونی متکی نیست (PIV 824D - 825B; PIV 843A - B)، بلکه بر آن‌ها احاطه دارد و چنین وضعیتی طبق روایت آفرینش، برای انسان غیر هابط یا همان انسان مخلوق در روز ششم آفرینش مقدر شده بود که می‌بایست تحت قیمومت عقل کل، مراتب ادراکی و احساسی خود را به ظهور برساند. این نکته قابل تأمل است که شهود مثالی یا خیالی در انسان پردیسی اریوگنا همان معرفت آیه‌ایست و با تجربه وحدت نفس با روح که تاریکی مطلق است، تفاوت دارد. اصطلاح تئوفانی یا تجلی

^۱ کرین وقتی می‌خواهد به شیوه خاص معرفت نوافلاطونیان ایران و غرب پردازد، عالمی که این قوه معرفتی را تدبیر می‌کند را توصیف نموده و می‌گوید که آن برزخی بین محسوس و معقول است و از یک سو صور محسوسه را از عالم ماده بیرون برده و صورت مجرد می‌دهد و از دیگر سو، صور عقلیه را وجهه مادی و خیالی می‌بخشد و به آن‌ها بُعد و شکل می‌بخشد. خیال، سازنده جسم لطیف است، جسمی که از شخصیت روحانی لاینفک است و عالم انسان یا ملکوت که میان لاهوت و ناسوت است، ذاتاً و طبیعتاً برخوردار از این بینایی است و فاهمه و ادراک در این ساحت نه با منطق صوری که از معنایی به معنای دیگر رو می‌آورد بلکه با شهود نفس تحت زعامت عقل کل یا روح حاصل می‌شود. ر.ک: کرین، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۲

الوهیت در عالم محسوس، برای اریوگنا هر چند مرادف با دیدن با عقل و نه حس است اما با چشم بسته رخ نمی‌دهد (Carabine, 1994: 50-51) و در واقع این مرتبه از معرفت متعلق به خیال فعال است که برخاسته از عقل الهی است. انسان پردیسی با برخورداری از دانش ذاتی روح یا دیالکتیک، جهان متکثر را در عین تفردشان، همبسته با وحدت الهی می‌بیند. در این مرتبه، انسان معرفت را بصورت خاص و آشکارا در ماهیات (معلولات) دریافت می‌نماید. این معرفت حاصله از "حکمت مخلوق"، عین معرفت الوهی نیست و بلکه معرفتی انعکاسی است:

«علم در طبیعت مخلوق، ذات ثانویه است و بعنوان اثر علم برتر وجود دارد..... و آن اثر علم اول است که در نفس انسان قرار دارد.... بررسی طبیعت به ما نشان می‌دهد که هر شریطی که به ماهیت موجود در عقل بشر مربوط می‌شود، از طریق حکمت خلاق حاصل می‌گردد» (PIV 779 B).

اریوگنا از این مقدمه نتیجه‌ای مهم استخراج می‌کند و می‌گوید همانطور که درک الهی بر ظهورات عقلی و حسی پدیدارها مقدم و در واقع ذات و جوهر همه چیز است، دانش باطنی انسان یعنی خرد عالی نفس (Intellectual Knowledge) که "حکمت مخلوق" نام دارد، مقدم بر تمام چیزهایی است که می‌داند. بنابراین ذات تمام اشیاء بعنوان علت در عقل الوهی و به عنوان معلول (اثر) در خرد عالی بشری وجود دارد^۱؛ و این به آن معنا نیست که ذات همه چیز در کلمه جدای از ذات همه چیز در انسان است، بلکه یک ذات توسط عقل در دو جنبه لحاظ می‌شود. آنها در علل اولیه از هر فهمی فراتر می‌روند اما در اینجا "فقط از طریق صفات متعلق به آنها" فهمیده می‌شوند (P IV 779C). حکمت مخلوق یا خرد عالی (Intellect) عبارت از ادراک جهان محسوس در بنیاد عقلی آن و عبارتی فهم صحیح ماهیت اشیاء است.

۳-۳ معرفت در انسان هابط یا شناخت سایه‌ای

طبق نظر اریوگنا انسان از بدو خلقت به دلیل آن که کمال شاکله عقلی خود را دریافت نکرده بود،

^۱ اریوگنا همانگونه که درک الهی را مقدم بر تمام اشیاء می‌داند، به همان نحو، خرد عالی انسان یا Intellectual knowledge را بر تمام مراتب فهم [و هستی] او مقدم می‌شمرد که تصویری از دانش الهی است. از این رو تمام علل در فهم الوهی حضور دارند اما معلول یا آثارشان در دانش ذومراتبی بشری است (PIV 779B). باید توجه داشت که اتحاد عالم و معلوم تنها زمانی محقق می‌شود که سوژه با خرد عالی به تمام حقیقت ابژه مشرف می‌شود و در

نظر حکمای مسیحی نوافلاطونی این مرادف با علم حقیقی است. ر.ک: D'Onofrio, 2020: 213

قابلیت لغزش داشت (PIV 760D) و از این رو با پیش‌دانی سقوط و در جهان هابط خلق شد. پیامد این نحو از خلقت، غیبت خرد عالی (Intellect) است که متضمن نوعی آسیب شدید عقلانی است (Carbine, 2000: 78). احراز معرفت و ادراک در انسان هابط با عقل جزئی وابسته به محسوسات است و نحوه قیاسی و استدلالی دارد. هوش انسانی که ناتوانی خود را در تحصیل درک کامل و ساختارمند حقیقت تشخیص داده است، پیوسته به دنبال تحقق میل خود به دانستن است. از آنجا که او به ایده‌ها و علل ذاتی دسترسی ندارد، در تکاپوی کسب معرفت از مجاری صوری است. در سنت تفسیری اریوگنا بر روایت پیدایش تورات، درخت معرفت نیک و بد که نماد حس ظاهر است، معرفتی مختلط و مبهم بدست می‌دهد (PIV 826B) و بر وضعیت فقدان کمال عقلی که می‌تواند توسط خطای حس ظاهر فریفته شود نظر دارد (PIV 760D). انسان حریص به مالکیت محسوسات از این معرفت آشفته و ناقص برخوردار است.

۴- دو مقام حکمت در دیدگاه پدران کلیسا و اریوگنا

از تبیین مراتب سه‌گانه معرفت چنین روشن می‌شود که کسب حکمت الهی برترین مقام ادراک است و ذات حقایق اشیاء را بی‌واسطه در اختیار دارد. این نحو از شناخت، به نوعی اتحاد عالم و معلوم است زیرا که گوهر و صورت معلومات به تمامی در ذات عالم است. اریوگنا در تبیین مراتب معرفت، حکمت خالق را در لوگوس یا علم الهی تثبیت می‌کند که توسط کنش روح در تمام جلوه‌های هستی و معرفتی سریان دارد و بر طبیعت پرديسی یا حکمت مخلوق منعکس می‌گردد. هر چند او آموزه حکمت را از منابع اصلی خود، یعنی دیونوسیوس آریوپاخی، گرگوری نوسایی^۱، آگوستین و ماکسیموس معترف بازیابی می‌کند، اما مقدمات این تحول را از ادبیات عهد عتیق و داستان آفرینش اخذ می‌کند.^۲

^۱ Gregory of Nyssa

^۲ حکمت در سنت یهود، در اصل متعلق به احکام و حیانی تورات بود و از این رو حتی در فیلون یهودی که آموزه‌های هلنیستی را با یهودی ادغام کرد، حقیقت حکمت با ده فرمان برابری می‌کرد (ر.ک: Cohen, 2011: 9-12)؛ با این حال در متون عهد قدیم و خصوصاً متون حکمت، شکلی از حکمت شخصی نمایان می‌شود که هم به روح الهی ناظر است و هم ماهیتی مشخص می‌یابد (امثال ۱۸، ۹ و ایوب ۲۸ و بن سیراح ۲۴ و حکمت سلیمان ۶-۹). این سنخ از حکمت مکاشفه خدا در نفس خلقت و یک اصل الهی است که از سویی با «راز جهان» مطابق است و از دیگر سو آخرین مطالبه الهی از انسان است. ر.ک: Murphy, 1981:28.

دیونوسیوس با استناد به دانیال ۱۳: ۴۲ معتقد است که عقل الهی علم اشیاء را از اشیاء بدست نمی‌آورد بلکه به خودی خود، علم هر چیزی را ذاتاً بر حسب علت آنها می‌داند (Mainoldi, 217: 2014). وصول به چنین حکمتی نزد دیونوسیوس، اتحاد عرفانی است و آن عبارت از تجربه‌ایست که در آن عقل نیز حذف می‌شود. این مرحله، انفعال صرف و عدم شناخت و عبارتی فراروی از شرایط انسانی است. نفس در این مرحله به الوهیت کلمه می‌رسد و به نظر می‌آید که دیونوسیوس این جنبه از آراء خود را از نوافلاطونیان متأخر گرفته باشد. او نظریه‌پرداز مدارجی است که به وحدت عرفانی ختم می‌شود و سالک از خود بیرون می‌شود تا با عقل محض وحدت یابد (مجتهدی، ۱۳۹۷: ۱۰۸-۱۱۰). بنابراین کسب ژرفای حکمت از نظر دیونوسیوس عبور از محدوده عقل و زبان است:

« این نوع زبانی است که ما باید در مورد خدا به کار ببریم، زیرا او در همه چیز بر اساس مشارکت موجودات در او تحمید می‌گردد؛ اما باز هم الهی‌ترین معرفت خدا آن چیزی است که از راه نادانی حاصل می‌شود. زمانی که ذهن از همه چیز حتی از خود روی بگرداند و با انوار خیره‌کننده یکی شود در آنجا با ژرفای غیر قابل درک حکمت روشن می‌گردد » (DN 872AB).

در نظر گرگوری نوسایی^۱ نیز، وصول به حکمت الهی از طریق محقق نفس و اتحاد روحانی ممکن است. این مقامی غیر قابل ادراک و بیان است و او که همچون دیونوسیوس به الهیات سلبی برای شناخت ذات الهی دست می‌یازد، برای فهم ماهیت الهی به مبادی الهیه فهم در فطرت انسان می‌پردازد و در رساله^۲ "در مقابل یونومیوس" توانایی مشارکت در کلمه^۲ را بعنوان عطیه اصلی خالق عقل به انسان استوار می‌کند (Radde- Gallwitz, 2009: 178-180). گرگوری نوسایی معتقد است که نزولی از امر قدسی در ظرف ادراک بشری لازم است تا حرکت نفس به سمت خدا فروگذاشته نشود و این امر موجب از خود فراروندگی نفس به سمت الوهیت است. عامل این فراروی از خود، در واقع موضوع معرفت نیست بلکه موضوع ستایش است و از این رو انسان تنها از طریق "عمل" می‌تواند به او مرتبط شود (Artemi, 2021: 143-144). این شیوه دریافت حکمت

^۱ Gregory of Nyssa

^۲ مشارکت یا Participation اصطلاحی است که ربط ذاتی ممکنات را به الوهیت کلمه نشان می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر به کتاب Activity and Participation in late antique and early Christian thought تألیف Torstein Theodor Tollefsen رجوع فرمایید.

که بیشتر از تأمل نظری بر حکمت عملی یا فرونسیس و ایمان‌مندی به مسیح بعنوان خدای انسان ریخت متکی است، مورد تأیید یکی دیگر از معروف‌ترین پدران مسیحیت بیزانسی یعنی ماکسیموس اعتراف‌شنو است (Kavanagh, 2015: 480-482).

آگوستین نیز همچون گرگوری نوسایی حکمت خالق را جوهر تمام اشیاء و عبارتی ذات اشیاء می‌داند و آن دانشی است که مخلوق معقول از ذات خود به نحو فی نفسه دارد و تنها می‌داند که هست (PIV 770C). آگوستین که به مَثَل افلاطونی معتقد است و در کتاب De Idies عالم مثل را با کلمه الهی در مسیحیت مترادف می‌کند، معتقد است که نفس انسان می‌تواند مَثَل اشیاء را بیابد زیرا آنها در درون نفس انسان منعکسند و ذهن انسان را روشن می‌کنند. این شکل از قوه فاهمه در انسان، مستقل از داده‌های محسوس عمل می‌کند زیرا فهم انسان این نور عقل را از مبادی نخستین علم الهی اخذ می‌کند. او ضمن آن که ایمان را برای دریافت حکمت، اصلی ضروری و پیشینی می‌داند (لاسکم، ۱۳۸۰: ۲۰-۲۵)، معتقد است که اخذ و کسب فهم اشراقی جز به حضور در ذات نفس و درونبود ممکن نیست^۱ و می‌گوید:

« بسیاری در طول تاریخ، روشنایی و حقیقت را جز در بیرون از خود نجسته‌اند و دقیقاً به همین دلیل، یعنی خروج از درونبود به روشنایی دست نیافته‌اند» (Echart, 1994: 217).

روشن است که این معرفت اشراقی، به مرتبه دوم معرفت در اریوگنا، یعنی کسب حکمت مخلوق نظر دارد. خرد عالی انسانی یا حکمت مخلوق با خصلت آیینگی خود، پذیرای نور الوهیت می‌گردد و لذا احراز این سنخ از معرفت جز به درونبودی که پردیس یا طبیعت انسان است^۲، ممکن نیست.

تا این موقف، مشخص شد که بین حکمت خلاق که علم ذات است با حکمت مخلوق که علم به صفات الهی و بالاترین شاکله عقل بشری است تفاوتی وجود دارد و دومی فهم انعکاسی یا

^۱ آگوستین در فرازی از اعترافات می‌گوید: «ای آن که زیباییات هم دیرینه است و هم تازه! چه دیر دل‌بسته‌ات شدم! تو در من بودی و من در جهان بیرون از خود به سر می‌بردم، تو را بیرون از خود می‌جستم... مرا خواندی به آوایی رسا بر من بانگ زدی و حصار ناشنواپی‌ام را در هم شکستی. بر من درخشیدی و نور تو احاطه‌ام کرد؛ کوری مرا به گریز واداشتی...» ر. ک: قدیس آگوستین، ۱۳۹۶: ۳۲۲

^۲ اریوگنا این وضعیت وجودی انسان را مسمی به «انسان درونی» می‌کند که روگرفتی از حکمت خلاق الهی است (PIV 753A-C).

استعاره از نخستین است. بعبارتی، حکمت مخلوق یا طبیعت انسان، انعکاس و متافور عقل الهی در جهان عینی است و حاصل این تجلی، انکشاف الوهیت در عالم تئوفانی است. حکمت مخلوق همانگونه که با دانش تحلیلی دیالکتیک، حقیقت بسیط را می‌گستراند، با دانش تحلیلی آن را به سمت حقیقت بسیط بازمی‌گرداند. با این حال علت اولی تحلیل و تحلیل اشیاء، حکمت خالق و یا همان الوهیت کلمه است که خاستگاه طبیعت انسان یا حکمت مخلوق است.

رجعت برای اریوگنا ماهیتی مسیحی دارد. غایت مشترک کل خلقت کلمه خداست^۱ و کلمه مسئول بازگرداندن و نجات همه چیز به کمال ازلی خود است. واژه نجات (salvation) که بر درمان و بازگرداندن صحت و سلامت شخص بیمار دلالت دارد^۲، تلاش الهیات مسیحی اعم از لاتین و یونانی را برای بازگشت نفس انسان به وضعیت بهشتی بی‌خدا و کامل آغازین خود به نمایش می‌گذارد. این بازگشت در آراء اریوگنا در دو مرحله تعریف شده است:

۱- نفس با دیالکتیک عقلی به سمت طبیعت خود یا حکمت مخلوق بازمی‌گردد و نفس در این وضعیت، پردیسی است.

۲- نفس پردیسی با دیالکتیک فراعقلی از طبیعت خود بیرون رفته و با حکمت خلاق متحد می‌شود.

بنابراین، در حالی که احراز "حکمت مخلوق" مرادف با تنویر نفس انسان به انوار عقل الهی است که صفات آن ذات منظور می‌شوند، شرط وصول به "حکمت خلاق" عبور از صقع نفس است. می‌توان چنین فهمید که با چرخش آگاهانه نفس جزئی به سمت خدا که اریوگنا آن را فرآیند بازگشت یا تحلیل دیالکتیکال می‌نامد، او در پردیس خود واقع می‌شود و آغاز به تحقق یافتگی در دیگر مخلوقات و اتحاد با آنها می‌کند. اریوگنا که این پردیس تشکیکی را گام گذاشتن هر فرد انسانی به اندازه وعاء عقلی خود در نظام الوهی توصیف می‌کند (Moran, 1989: 183)، غایت صیروت و احراز مالکیت کل پردیس را در گروهی اتحاد با کلمه یا مسیح می‌داند که طبیعت

¹ V893 A

² Wayman, Alex (1987), "Soteriology" in Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade(ed), vol 13, NY.London.Milan, p: 420

و امامی، مجتبی (۱۳۹۴)، نجات‌شناسی اسلام و مسیحیت، چاپ اول، قم: نشر طه، ص ۲۲

انسان را با الوهیت خود متحد می‌کند و بحث Imago را نه همچون متکلمین قرون وسطا بعنوان شباهت، بلکه بعنوان همانندی و عینیت تلقی می‌کند (PIV 778A).
 اریوگنا گفتمان خود را از حکمت با پیروی از هر دو شاخه اقتداری و استدلالی الهیاتی بنا می‌نهد که در روش اقتداری از آگوستین و در روش استدلالی خود را مقید به چارچوب ماکسیموس و گرگوری نوسایی می‌کند. او در روش استدلالی به مفهوم sapientia^۱ اشاره می‌کند که مبنایی عرفان‌شناختی دارد، لیکن با عقل جزئی قابل شناسایی نیست (Mainoldi, 2014: 218-220). در مجموع می‌توان فعل حکمت الهی در نظر اریوگنا را جمع دیالکتیک منطقی و فرامنطقی لحاظ نمود که در بازگشت و تصعید آگاهی انسان از محسوس به معقول و از معقول به خدا نقش دارد. دیالکتیک فرامنطقی در اریوگنا، دیالکتیک منفی متعالی است که طبیعت انسان می‌تواند تمام محدودیت‌ها را نفی کند و تمام موجودات را به طبیعت نامتناهی و بی‌زمان خود بازگرداند تا در طبیعت خدا یگانه شوند (Moran, 1989: 96). در بازگشت خرد به خدا در نگاه اریوگنا، می‌فهمیم که دانش تقسیم با علم اتحادی حکمت استعلا می‌یابد و مسیر خود را در نامعرفت الوهی که نه تقسیم و نه اتحاد است خاتمه می‌دهد (PV 1020 C-D). اکنون به منظور تصریح بیشتر موضوع، دیالکتیک عقلی و فراعقلی روح در فرآیند بازگشت به تفکیک مورد بررسی واقع می‌شود.

۱-۴- دیالکتیک عقلی روح در فرآیند بازگشت

در نظر اریوگنا بازگشت انسان اساساً یک فرآیند عقلی است و همینطور که ذهن به الوهیت می‌اندیشد و به آن نزدیک می‌شود، بدن رستاخیزی نیز در گیر همین فرآیند عقلی می‌شود و تا انجذاب کامل در روح پیش می‌رود. برای اریوگنا و به تبعیت از ماکسیموس این بازگشت به

^۱ Sophia ایده مرکزی در دین هلنیستی، فلسفه افلاطونی، گنوسی و الهیات مسیحی است که در زبان لاتین Sapientia و در قرابت مفهومی با واژه یونانی Phronesis به معنای حکمت عملی و اشرافی است. در فلسفه یونان، سوفیا کامل‌ترین صورت اپیستمه است زیرا هم "کامل" و هم "فراگیر" است و این بدان معنی است که معرفت یقینی به عالی‌ترین مبادی نخستین ضرورتاً باید بدیهی باشند تا بواسطه آنها معرفت برهان پذیر علمی محقق شود. از این رو تعریف ماهوی سوفیا عبارت است از عقل شهودی. عقل شهودی یا نوس، صغرای جزئی یا امر فردی را در چارچوب عمل دریافت می‌کند و از این رو عامل پیوند دو بخش عالی و سافل نفس و نیز دو وجه حکمت نظری با عملی است.

معنای از دست دادن هویت و فردیت نیست بلکه برای تبیین این حالت از تشبیه آهن گداخته در آتش استفاده می‌کند (Kavanagh, 2015:489). در این فرآیند، حرکت صعودی هستی‌شناختی در امتداد سلسله مراتب طبیعت عقلانی انسان رخ می‌دهد و بدن توسط حرکت حیاتی و حرکت حیاتی توسط حس بیرونی و سپس حس بیرونی توسط حس درونی جذب می‌شود؛ حس درونی به عقل جزئی و عقل جزئی به عقل کامل (Intellect) می‌پیوندد (PV 1020C-1021B).

عقل انسان با بازگشت به طبیعت خود نه تنها بدن و حواس خود بلکه کل خلقت را با خود برمی‌گرداند. هر فرد با صعود در تفکر خود به سطح شعور غایی خود (intellect) می‌رسد که متناسب با سطح اخلاقی اوست (Moran, 1989: 181-182). فیض در حرکت بازگشت منطقی انسان چیزی جز هدایت و کشش طبیعت انسان نیست؛ از این رو اریوگنا جهت تبیین بازگشت به ذات طبیعت انسان، دیگر بر اصطلاحات کلامی فیض و هدایت متمرکز نیست، بلکه این شخصیت بنیادین خود انسان است که با تأثیرات فاجعه‌بار گناه مقابله می‌کند (Moran, 1989: 162).

بنابراین به نظر می‌رسد اریوگنا در ابتدا به اتخاذ موضع دوم شناختی یا حصول معرفت پردیسی اشاره دارد که به نحو دیالکتیک عقلی محقق می‌گردد. چنین دانشی توسعه و تعالی فرآیندهای استدلال را بر عهده دارد. در حالی که برای متفکرین اوایل قرون وسطی، عقل انسانی بی هیچ توسعه طلبی خود را محدود به ارزیابی صوری نتایج خود می‌کند در اریوگنا دیالکتیک عقلی، حاصل اتصال به خرد عالی است که می‌تواند روند ادراکات معرفتی را مفتوحه بگذارد.^۱ چرخش التفات نفس هابط به سمت طبیعت خود یعنی روح، او را در موقعیت فاهمه پردیسی قرار می‌دهد و درکی پویا از مآثر حقایقی در او ایجاد می‌کند که اصل آن حقایق در علم الهی است. نکته شایان توجه این است که هر چند عقل الهی به تنهایی تمام حقایق مفرده و کلیه را به نحو تام می‌شناسد اما حقیقت هرگز نمی‌تواند به نحو تام در اختیار نفس جزئی انسانی ولو با درک دیالکتیکی قرار گیرد و هر سوژه انسانی برای تقرب به حقیقت، در ابعاد درک محدود خود به نمایی ناقص از تجلی

^۱ این تبیین با تعبیری که کارل راتر متاله و فیلسوف معاصر از کنش لوگوس مسیحی در تقابل با لوگوس یونانی ارائه می‌دهد همخوانی دارد. او لوگوس را نه بعنوان علت و بنیاد شکل که مدلی ایستا از وجود ارائه می‌دهد، بلکه بعنوان یک فرایند توضیح می‌دهد. لوگوس فلسفی یونان ساختاری ایستا از یک معنای کامل را ارائه می‌کند و مبتنی بر بیش دوگانه‌ای است که مرزهای واقعیت را با سیستمی از اضداد دوتایی که از طریق آن می‌توان ادراکات را پردازش کرد تعیین می‌نماید اما کنش لوگوس مسیحی فرآیندی نماد ساز و پویاست. ر.ک: Clasby, 1993: 52-53.

الهی بدل می‌شود. حتی حرکت از حس به عقل جزئی و سپس به خرد عالی، به منزله دریافت حقیقت در علم الهی نیست بلکه مطابق با قابلیت‌های نفس است (D'Onofrio, 2020:233-237). بنابراین رسیدن انسان به خرد عالی (Intellect) خود که همان حکمت مخلوق است، به منزله عروج انسان تا اصل مقدر خود (logoi) در علم خداوند است که این اصل در تقریرات ماکسیموس معترف مورد توجه و تأمل واقع گردیده است.

اریوگنا بیش از ماکسیموس جهت تحصیل خرد عالی بر پویش و تأمل عقل نظری متمرکز است. ماکسیموس که لوگوس را در فضائل انسانی متجسم می‌داند، حکمت عملی را موجب ارتقاء تفکر برمی‌شمرد و زمانی که مسیح در فضایل فرد مسیحی تجسم یافت، خدایی شدن آغاز می‌شود (Kavanagh, 2015: 491). با این حال اریوگنا نیز همواره ایمان را مقدمه تکامل عقل برشمرده و از سبب‌سازی ایمان و مهر عبودی برای ارتقاء عقلی غافل نیست. او که تاریخ ادراک انسان در رابطه با حقیقت را حائز سه مرحله (۱) فهم تجربی (۲) فهم تحت لوای ایمان (۳) فهم عقلانی کامل می‌داند (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۱۷۴-۱۸۷ و Eriugena, 1987:437-440)، ایمان را ممهّد نیل به عقل عالی برمی‌شمرد.

۲-۴- دیالکتیک فراعقلی روح در فرآیند بازگشت

«و آدم را بیرون کرد و کروبیان را در برابر [دروازه] جنت لذت با شمشیر آتشی قرار داد که به هر سو می‌چرخد تا از درخت زندگی محافظت کند»^۱.

تمام روایت مرتبط به برشماری طبایع خالق و مخلوق در پریفیسئون^۲ اریوگنا قصد دارند تا مخاطب را به موضع استعلایی الهیات آپوفاتیک او برساند که تقریری از سرّ طبیعت انسان است. اریوگنا عبور از طبیعت انسان به سمت الوهیت را عمل دیالکتیک فراعقلی حکمت می‌داند. او در انسان‌شناسی خود پیرو ماکسیموس است که اصطلاح تبدیل^۳ را جایگزین اصطلاح بازگشت^۴ کرد

^۱ "And He cast Adam forth, and set Cherubim before the Paradise of pleasure and a flaming sword turning every way to gourd the path to the Tree of life" (V863A).

^۲ Periphyseon یا تقسیمات طبیعت، عنوان مهمترین کتاب اریوگنا در شاکله مکالمه استاد و شاگرد است که به

طبایع الهی و نیز طبیعت جهان متجلی یا تئوفانیک می‌پردازد - م

^۳ conversion

^۴ Reditus

تا بر رابطه متقابل بین انسان ریختی خدا و خداگونگی انسان تأکید شود (Cvetković, 2011: 156). اریوگنا نیز مقصد غایی بازگشت انسان را طبیعت او (یا پردیس) منظور نمی‌کند، بلکه همانطور که تمام مولفه‌های ایجابی فهم عقلی خداوند را در استخدام حرکت به سمت الهیات سلبی و بیان ساختار شکن تنزیهی خود قرار می‌دهد، تمام عالم تئوفانیک و معرفت آن را بواسطه انسان که آخرین مخلوق هگزامرون و در عین حال جامع ماهیات عقلی مخلوقات است، به طبیعت چهارم، یعنی کتم سرّ الهی بازمی‌گرداند.

اصل آپوفازیس برای تبیین امر استعلایی مطلق یکی از مضامین نوافلاطونی است که اریوگنا آن را در شکل فلوطینی منعکس در آراء پدران کاپادوکیه، بالاخص گرگوری نوسایی و از سوی دیگر در شکل پروکلسوسی آن که در نوشته‌های دیونوسیوس آریوپاغی مندرج است استفاده می‌کند (Carabine, 1994: 43). چه بسا پیش از مسیحیت، احتیاط سنت یهود نیز در نامیدن ذات ربوبی به افلاطون و شارحان او بازمی‌گردد که نامیدن و تعریف خدا جز بیان قوای ادراکی محدود ما نیست. فیلون متأثر از فلسفه یونان، به مفهوم غیر انسان انگارانه از خدا قائل بود و دو وجه ایجابی و سلبی برای الهیات خود منظور کرد. هر چند خداوند طبق الهیات یهودی شخص است اما در عین حال وجود محض است و از مفاهیم تعالی دارد (کاپلستون: ۱۳۸۸: ۵۲۷-۵۲۸). فلوطین نیز کراراً می‌گوید که حتی اگر درباره علت اول بحث کنیم باید به یاد آوریم که درباره خود علت چیزی نمی‌گوییم بلکه درباره تصور خودمان بعنوان معلول صحبت می‌کنیم (Schafer, 2006: 74).

در اندیشه دیونوسیوس آریوپاغی، الهیات آپوفاتیک ضعف اندیشه بشر را در برابر وسعت راز الهی آشکار می‌کند. خدای فراتر از اندیشه‌ها، صرفاً انرژی‌های خود را برای بشر آشکار می‌کند و یک موضوع معرفت‌شناختی نیست، با این حال تمام راه‌های ایجابی و سلبی شناخت خدا همگی هستی‌شناختی هستند. الهیات سلبی دیونوسیوس راه خود را از دل الهیات ایجابی می‌گشاید و ناگفتنی و گفتنی، مخلوق و نامخلوق با همکاری می‌کنند و با اشاره به همدیگر معرفت خدا را برای انسان حاصل می‌نمایند. این معرفت صرفاً نظری نیست بلکه اشراقی از تجلی واقعی خدا در ذهن انسان است (Artemi, 2019: 9-24). دیونوسیوس، وحدت متعالی خدا را در نام‌های فوق متمایز سلبی او بر می‌شمارد: فوق حیات، فوق علم و غیره؛ او نام‌های متمایز و مشخص الوهی را حاصل تجلی خدا می‌داند. تثلیث در ذات خود غیر مشخص است و با این که تمام موجودات اعم از مادی و عقلانی از طریق مشارکت در آن حضور دارند با این حال وحدت فوق ذاتی خدا فراتر از

همه چیز است (Dionysius, 1972: 69-71). به این ترتیب الهیات آپوفاتیکی می گوید که برای بیان خدا باید پیش از هر صفتی از پیشوند quam یعنی "فراتر" استفاده کنیم (Lloyd-sidle, 2020: 117).

گرگوری نوسایی نیز درک خدای متعالی از افهام را جز به ایمان مبتنی بر عشق ممکن نمی داند (Mitariu, 2014: 280) و معتقد است که نفس حتی در ملکوت به تحریک عشق فراتر می رود تا به خدا برسد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۶). او وقتی درباره تقاضای موسی جهت رؤیت خدا صحبت می کند، از عصری از آگاهی انسان پرده برمی دارد که انسان متقاضی صورت و درک محدود است. خدا موضوع معرفت نیست بلکه موضوع ستایش است و تنها کسانی که قلب پاک دارند می توانند بواسطه فیض او که همان نزول روح و ایجاد گشودگی بر نفس است او را بشناسند و از این رو انسان می تواند از عمل خدا صحبت کند اما ذات الهی قابل بیان نیست.

شناخت خدا که با ذهن و در آثار او ممکن می گردد با رؤیت الهی برابر نیست و مشاهده خدا منوط به تعلیق ذهن است که در این حال، روح مشاهده گر همچون آینه ای عمل می کند که ماهیت خدا را در فرد می نمایاند. این سرآغاز شناخت قلبی از طریق حضور صمیمی خداوند است اما با این حال تار است. نفس با رها کردن هر چه بیشتر اتکا بر خود می تواند به وضوح بیشتری از درک ماهیت خدا برسد. گرگوری نوسایی با تعمیم مراحل شناخت خدا با داستان موسی (ع)، عروج انسان را در سه مرحله در نظر می گیرد: فهم خدا در مظاهر (آتش طور)، ادراک خدا در ابر و نهایتاً ادراک خدا در تاریکی (Artemi, 2021: 143-147).

آخرین ادراک، خاص فراروی انسان از عقل خویش بواسطه روح الوهی است و تا انسان در وضعیت فردیت خود قرار دارد، تنها قادر به درک انرژی های الهی است. مشاهده خدا یک رؤیت بی وقفه و دائم است که تنها در وصول انسان به مرکز پردیس خود و با تبعیت و انقیاد از کلمه الهی میسر می گردد (Artemi, 2021: 149). گرگوری نوسایی که در ششمین "موعظه درباره رستگاری"، شناخت خدا را از هستی او ممکن می داند و نه چیستی او (Mitariu, 2014: 281)، به این مهم اشاره می کند که ذات حقیقت ورای محسوس و معقول است و بدین سبب، روح، برای ملاقات با او ما را تا آستانه خود هدایت می کند:

« حقیقت بیرون از درب روح ما می‌ایستد و با نمادها و اسرار، درب عقل را می‌زند و می‌گوید درب را بگشا و با دادن پیام‌هایی که کلید اسرار هستند به ما می‌آموزاند که چگونه درب را بگشاییم» (Gregory of nyssa, 1995: 248).

با این نگاه می‌توان غایت استعلای عقل جزئی (reason) انسان را پیوستگی با خرد عالی (intellect) متصل به حکمت خلاق دانست که ساحت نمادساز عقل بشری است. اما خود حقیقت حتی در ورای نمادها بیرون از درب روح می‌ماند و الهیات آپوفاتیک پدران یونانی و اریوگنا ناظر به این حقیقت است که فهم ذات الا به فنای نفس انسانی و پشت سر گذاشتن محدوده ادراکی ممکن نخواهد بود. به نظر می‌رسد که اریوگنا نیز با تبعیت از پدران نوافلاطونی، هر چند حرکت انسان به سمت طبیعت (پردیس) را عمل توأم فیض و اراده انسان می‌داند، اما عبور از طبیعت انسان به سمت الوهیت را صرفاً منوط به مدد فیض می‌کند (PV 1015A-B).

۵- نتیجه‌گیری

روح الهی یا حکمت در نگاه اریوگنا اساس همه خلقت است و تجلی علم خداوند در شاکله هستی بیرونی با کنش روح ممکن می‌گردد. عمل روح، آشکارگی الوهیت پنهان است که در طبیعت مخلوق یا تئوفانیک پدیدار می‌گردد و اریوگنا این طبیعت پردیسی را که نماد و تجلی علل عقلی الوهیت است، دامنه طبیعت انسان توصیف می‌کند. شیوه ادراک پردیسی، شهود علل مخلوقات از طریق پیوند عقل جزئی به خرد عالی است. اریوگنا برای کسب معرفت صحیح انسان هابط شیوه دیالکتیک را پیشنهاد می‌کند و معتقد است دیالکتیک منطقی، دانش ذاتی روح یا طبیعت انسان است که در اختیار عقل جزئی انسان قرار گرفته است و موجبات درک استعلایی او تا وصول به ذات پدیدارهای عالم می‌شود. ذات مخلوقات در نظر اریوگنا، جلوه حقیقی متجلی از اعیان علمی الهی است که طبیعت آنها منظور می‌گردد.

وصول انسان به طبیعت پردیسی خود، اسباب ادراک اشراقی بدون نیاز به تقلای استدلالی او را فراهم می‌کند. انسان هابط به شیوه استدلالی و قیاسی می‌اندیشد و برای یافتن حقیقت ناگزیر به استفاده از سامانه دوتایی تضاد است. اریوگنا در تفسیر بر هگزامرون، این تقلای استدلالی را با تمثیل "زایمان پر درد حوا" قرینه می‌کند، در حالی که چرخش انسان از محسوسات به سمت باطن معقول خود، تحصیل علم استعلایی روح را رقم می‌زند. انسان با شیوه تأویل یا دیالکتیک عقلی که

منابع فارسی:

- اتو، رودولف (۱۳۹۷)، عرفان شرق و غرب، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ اول
- خواجه‌گیر، علیرضا (۱۳۸۹)، رساله کمال و سقوط انسان از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت، راهنما: دکتر - قاسم کاکایی، دانشگاه قم، دانشکده معارف و الهیات اسلامی
- روشنی‌راد، حامد (۱۴۰۱)، فرونیسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو، فصلنامه اندیشه فلسفی، دوره سوم: ۶۰-۷۲
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم
- قدیس آگوستین (۱۳۹۶)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران: سهروردی
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه جلد دوم: از آوگوستین تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، جلد یکم: یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم
- کربن، هانری (۱۳۸۷)، ارض ملکوت، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری، چاپ چهارم
- لاسکم، دیوید (۱۳۸۰)، تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده، چاپ اول

– مجتهدی، کریم (۱۳۹۷)، فلسفه در قروم وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم

English References

- Artemi, Eirini (2021), Mystical Knowledge Vision of God, Studia Patristica, in Gregory of Nyssa's Mystical Eschatology, Peeters, Vol.CI, pp: 143-150
- Beierwalts, Werner (1990), Eriugena's Platonism, Hermathena, No. 149, Special Issue: The Heritage of Platonism, Published by Trinity College Dublin, pp: 53-72
- Bude, Timothy (2011), *The Versio Dionysii of John Scottus Eriugena*, Centre for Medieval Studeis, University of Toronto
- Carabine, Deidre (1994), A Thematic Investigation of the Neoplatonic Concepts of Vision and Unity, Hermathena, Published by Trinity College Dublin, No.157, pp: 43-56
- Carabine, Deirdre (2000), *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press
- Clasby, Nancy (1993), Danving Sophia: Rahner's Theology of Symbols, Religion & Literature, The University of Notre Dame, Vol.25, No.1, pp: 51-65
- Cohen, Naomi (2011), philo's place in chain of Jewish tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought, Rabbinical Council of America (RCA), Vol.44, No.1, PP: 9-17
- Conostas, Maximus (2022), *Maximus The Confessor and reception of Dionysius The Areopagite*, Oxford Handbook of Dionysius The Areopagite, ed (Mark Edwards and others), chapter14, Oxford University Press
- Cvetković, Vladimir (2011), Predeterminations and Providence in Dionysius The Areopagite and Maximus the Confessor, Chapter Eight in "Dionysius The Areopagite between Orthodoxy and Heresy", ed. (Filip Ivanović), Cambridge Scholars Publishing, pp: 135-156
- Dionysius The Areopagite (1972), *The Divine Names And The Mystical Theology*, translated by C. E. Rolt, Sixth Impression, S.P.C.K
- D'Onofrio, Giulio (2020), The Speculative System of John Scottus Eriugena and Tradition of Vera Philosophia, in A companion to John Scottus Eriugena, ed. (Adrian Guio), Vol.86, Brill, pp: 213-238
- Echart, Meister (1994), Selected Writings, Oliver Davies, Penguin Books
- Erismann, Christophe (2007), The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology, Vivarium, Special Issue: The Many Roots of Medieval logic: The Aristotelian and Non Aristotelian Traditions, Published by Brill, Vol.45, No. 2/3, pp: 203-218
- Eriugena, Johannes Scotus (1987), *periphyseon (The Division of Nature)*, translated by I.P, Sheldon - Williams, Revised by John I.O'Meara, Canada: Bellarmin
- Eriugena, John Scottus (1998), *Treatise on Divine Predistination*, translated by: Marry Brennan, Notre Dame Texts in Medieval Culture, vol 5, University of Notre Dame Press

- Gregory of Nyssa (1995), *Gregory of Nyssa's Mystical Writing*, Selected by Jean Dailou, translated by Herbert Musurillo, St Vladimir's Seminary Press, Second Printing
- Kavanagh, Catherine (2015), *The Impact of Maximus The Confessor on John Scottus Eriugena*, *The Oxford Handbook of Maximus The Confessor*, pp: 480-499
- Lloyd-sidle, Elena M (2020), *A Thematic Introduction to and out line of the Periphyseon for Alumnus*, in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed (Adrian Guiu), Vol.86, Brill, pp: 113-133
- Mainoldi, Ernesto Sergio (2014), *Creation in Wisdom: Eriugena's Sophiology Beyond Ontology And Meontology*, in *Eriugena and Creation: Proceedings of Eleventh International Conference on Eriugenian Studies*, Willemien Otten and Michael I. Allen (eds), Turnhout: Brepols, pp: 183-222
- Mitariu, Christina Andreea (2014), *Human Nature and Theognosia according to St. Gregory of Nyssa*, *Text și discurs religios*, VI, PP: 277-285
- Moran, Dermot (1989), *The Philosophy of John Scottus Eriugena, A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, first published
- Murphy, Ronald E (1981), *Hebrew Wisdom*, *Journal of American Oriental Society*, Vol.101, No.1, pp: 21-34
- O'Collins, Gerald (2009), *Christology, A Biblical, Historical and Systematic study of Jesus*, second edition, Oxford University Press
- O'Neill, Dennis (2010). *Passionate Holiness: Marginalized Christian Devotions for Distinctive People*, Trafford Publishing
- Otten, Willemien (1990), *The Interplay of Nature And Man In The Periphyseon of Johannes Scottus Eriugena*, *Vivarium*, Published by Brill, Vol. 28. No.1, PP: 1-16
- Otten, Willemien (1991), *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in *Brill's Studies in Intellectual History*, ed. (A.J.Vanderjagt), Netherland: E.J.Brill, vol 20
- Radde- Gallwitz, Andrew (2009), *Basil of Caesarea. Gregory of Nyssa, and The Transformation of Divine Simplicity*, New York: Oxford University Press, First Published
- Shafer, Christian (2006), *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, *Philosophia Antiqua: A series of studies on ancient philosophy*, ed. (K.A.Algera and others), Brill, vol XCIX
- Tollefsen, Torstein Theodor (2012), *Activity and Participation in late antique and early Christian thought*, ed. (Gillian Clark, Andrew Louth, Oxford University Press, First Published
- Wayman, Alex (1987), "Soteriology" in *Encyclopedia of Religion*, ed. (Mircea Eliade), vol 13, NY.London.Milan

A Study of the Relationship between Death and the Meaning of Life in “The Death of Ivan Ilyich”

Zohreh Nemati

PhD Student in Religions and Mysticism, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. nemati_zohreh@yahoo.com

Arastoo Mirani

Assistant Professor, Department of Psychology, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (corresponding author), arastoomirani@gmail.com

Mostafa Khosravi

Assistant Professor, Department of Social Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran. m.khosravi@pnu.ac.ir

Abstract:

Leo Tolstoy's “The Death of Ivan Ilyich” portrays the life and death of Ivan Ilyich in 19th-century Russia, exploring the human experience of the meaning of life and death. Focusing on Ivan's suffering and awakening, the narrative examines the concept of death and how to confront it. Ivan, who built his life on material and social values, realizes their futility when faced with death and undergoes a spiritual and moral re-evaluation of his life principles. This research, using a descriptive-analytical approach and drawing on library resources, examines the relationship between death and the meaning of life in this story. Tolstoy depicts Ivan's life as an example of a materialistic and society-centered existence, but illness and confrontation with death lead him to seek a deeper meaning and to understand that life extends beyond appearances and achievements, and that accepting death can lead to peace and freedom from fear. Death in this story is an opportunity for awakening and reflection on life's values, not only for Ivan Ilyich but also for the reader.

Keywords: Leo Tolstoy, meaning of life, death, salvation, The Death of Ivan Ilyich.

بررسی نسبت و تلازم میان مرگ و معنای زندگی در داستان «مرگ ایوان ایلیچ»^۱

زهره نعمتی^۲ ارسطو میرانی^۳ مصطفی خسروی^۴

چکیده

داستان «مرگ ایوان ایلیچ» اثر لف تالستوی، تصویرگر زندگی و مرگ ایوان ایلیچ در روسیه قرن نوزدهم و کاوشی در تجربه انسانی معنای زندگی و مرگ است. این روایت با تمرکز بر رنج و بیداری ایوان، مفهوم مرگ و مواجهه با آن را بررسی می‌کند. ایوان که زندگی خود را بر پایه ارزش‌های مادی و اجتماعی بنا کرده، در مواجهه با مرگ به پوچی آن پی می‌برد و به بازنگری معنوی و اخلاقی در اصول زندگی خود می‌پردازد. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای، به بررسی نسبت و ارتباط مرگ و معنای زندگی در این داستان می‌پردازد. تولستوی زندگی ایوان را به مثابه نمونه‌ای از زندگی مادی‌گرا و جامعه‌محور ترسیم می‌کند، اما بیماری و مواجهه با مرگ، او را به جستجوی معنایی عمیق‌تر و درک این نکته وا می‌دارد که زندگی فراتر از ظواهر و دستاوردهاست و پذیرش مرگ می‌تواند به آرامش و رهایی از ترس منتهی شود. مرگ در این داستان فرصتی برای بیداری و تأمل در ارزش‌های زندگی است که نه تنها برای ایوان ایلیچ، بلکه برای خواننده نیز فراهم می‌آید.

کلیدواژه: لف تالستوی، معنای زندگی، مرگ، رستگاری، مرگ ایوان ایلیچ

مقدمه

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵
۲. دانشجوی دکتری گروه الهیات و معارف اسلامی گرایش ادیان و عرفان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.
nemati_zohreh@yahoo.com
۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی گرایش ادیان و عرفان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران،
arastoomirani@gmail.com (نویسنده مسئول):
۴. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
m.khosravi@pnu.ac.ir

لف تالستوی، نویسنده و متفکر برجسته قرن نوزدهم، دغدغه‌مند پرسش‌های بنیادین درباره‌ی معنای زندگی بود. آثار او، از جمله «جنگ و صلح»^۱ و «آنا کارنینا»^۲، نه تنها شاهکارهای ادبی، بلکه کاوش‌های عمیقی در فلسفه و اخلاق به شمار می‌روند. در داستان «مرگ ایوان ایلچ»، او به بررسی تجارب انسانی و پوچی زندگی مادی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه مواجهه با مرگ می‌تواند فرصتی برای بازنگری در ارزش‌های حقیقی و جست‌وجوی معنا باشد. پس از مطالعه‌ی فلسفه و الهیات، او درک عمیق‌تری از معنای زندگی در سادگی و تلاش صادقانه مردم عادی یافت. این مشاهدات به بازگشت ایمان و آرامش روحی او کمک کرد. بحران معنوی ایوان ایلچ در مواجهه با مرگ، او را به پرسش‌های بنیادی درباره‌ی معنای زندگی و اهمیت روابط انسانی رهنمون می‌سازد. این تغییر، نتیجه‌ی مستقیم روبه‌رو شدن با واقعیت مرگ است. تحول فکری تالستوی پس از این اثر نیز قابل توجه است؛ به‌طوری‌که او از آموزه‌های رسمی کلیسای ارتدوکس فاصله گرفت و به تالستویسم، که نگرشی اخلاقی و معنوی‌تر به مسیحیت است و بر عشق، عدم خشونت، زندگی اخلاقی، سادگی و روحانیت تأکید دارد، گرایش یافت. این مقاله با بررسی دیدگاه‌های تالستوی درباره معنای زندگی و مواجهه با مرگ، نشان می‌دهد که چگونه او، به‌ویژه در «مرگ ایوان ایلچ»، درکی ژرف و دینی از زندگی و مرگ ارائه می‌دهد. فلسفه تالستوی دارای ریشه‌های دینی و معنوی است و او برای ارتباط با خداوند و ایمان، ارزش بالایی قائل است. در داستان «مرگ ایوان ایلچ»، ما با شرح حال مردی مواجه هستیم که در برابر مرگ دچار بحران وجودی می‌شود و ناگزیر ارزش‌ها و اهدافش را مورد بازنگری قرار می‌دهد. این روایت به وضوح نشان می‌دهد که ادراک مرگ چگونه می‌تواند تحولات اساسی در نگرش فرد به زندگی به وجود آورد و به اعتقاد او به بیهودگی زندگی بدون ایمان و ارتباط با خداوند منجر شود. این اندیشه بخش اساسی فلسفه زندگی تالستوی است که به‌روشنی در آثار او نمایان است. استقبال گسترده از ترجمه‌های متعدد آثار تالستوی در ایران، بیانگر اهمیت بررسی اندیشه‌های او برای مخاطبان فارسی‌زبان است. هدف این پژوهش، کمک به مخاطبان در حل مسائل معنوی و وجودی از طریق تجزیه و تحلیل ایمان و معنای زندگی از دیدگاه تالستوی است. همچنین، این پژوهش به تفاوت درک معنای زندگی برای هر فرد و اهمیت درک شخصی از مرگ به‌عنوان ابزاری برای مواجهه با

چالش‌های روحی و دینی و یافتن راه‌حل‌های شخصی و معنوی می‌پردازد. این مطالعه با بررسی مقالات فارسی، نشریات انگلیسی و روسی و با بهره‌گیری از کتابنامه مقالات مهم انجام شده است. تحلیل این تحقیق بر اساس دو پرسش زیر صورت می‌گیرد:

نقش مرگ در شکل‌گیری معنای زندگی در داستان «مرگ ایوان ایلچ» چیست؟ تلازم میان مرگ و معنای زندگی در این داستان چگونه با مفاهیم مذهبی و اخلاقی تالستوی مرتبط می‌شود؟

با وجود پژوهش‌های متعدد، هنوز پژوهش کاملی در مورد ارتباط مرگ و معنای زندگی، به‌ویژه از منظر دینی، انجام نشده است. این پژوهش با هدف برطرف کردن این خلأ و بررسی ارتباط مرگ و معنای زندگی در آثار تولستوی، به‌ویژه در داستان «مرگ ایوان ایلچ»، پرداخته می‌شود.

یاحسینی‌موسوی و همکاران (۱۴۰۰) معنای زندگی در شخصیت‌های رمان‌های تولستوی را با معنادرمانی فرانکل مقایسه کردند و به تطابق ارزش‌های اخلاقی در شخصیت‌های رمان‌ها با این نظریه اشاره داشتند. بختیاری (۱۳۹۹) دیدگاه تولستوی درباره مرگ در «مرگ ایوان ایلچ» را با دیدگاه هایدگر مقایسه کرد و به دو رویکرد اصیل و غیراصیل در نگرش تولستوی به مرگ اشاره نمود. رامین و رضایی (۱۳۹۷) با مقایسه‌ی «بهشت گمشده» و «مرگ ایوان ایلچ»، نگرش هر دو نویسنده را نسبت به مرگ و تباهی روح انسان بررسی کردند. علیزمانی و زنجانیان (۱۳۹۶) چهار مرحله از معنای زندگی در زندگی تولستوی را تحلیل کردند. قنبری (۱۳۸۵) پیام معنوی داستان «رستخیز» را بررسی کرد و محمدی (۱۳۸۵) سیر تحول معنوی تولستوی را با غزالی مقایسه نمود. این پژوهش با رویکرد و زاویه‌ای نو، به تحلیل رمان «مرگ ایوان ایلچ» می‌پردازد تا خلأهای تحقیقاتی موجود در ارتباط با مرگ و معنای زندگی را پر کند. هدف اصلی آن، بررسی تأثیر مرگ بر شکل‌گیری معنای زندگی و ارتباط این مفهوم با دیدگاه‌های مذهبی و اخلاقی تالستوی است.

مفاهیم نظری

تحقیق حاضر با هدف بررسی عمیق‌تر مفاهیم مرگ و معنای زندگی در آثار لf تالستوی، به‌ویژه در داستان مرگ ایوان ایلچ، بر اساس موضوعات پژوهشی زیر صورت می‌پذیرد:

۱. آگاهی از مرگ: مرگ یکی از رویدادهای رازآلود بشر از آغاز آفرینش بوده است. از آنجا که انسان همواره با این پدیده مواجه بوده و از آن گریزان و ترسان بوده، دغدغه همیشگی برای

شناسایی و شناساندن آن داشته است. (ساجدی و جبارہ ناصرو، ۱۳۹۳: ۳۹) مرگ همواره برای ما به شکل‌های پنهان و پوشیده درک می‌شود، به گونه‌ای که بحث درباره آن معمولاً تحت تأثیر نگرانی‌های روزمره ما شکل می‌گیرد. این تفکرات و مشغله‌ها، که همواره مبتنی بر شرایط و وضعیت‌های خاص هستند، ما را از درک واقعی و عمیق مرگ باز می‌دارد. (سرگیف، ۲۰۰۷: ۱) تولستوی در داستان «مرگ ایوان ایلچ» به زیبایی نشان می‌دهد که آگاهی از مرگ چگونه می‌تواند درک انسان از زندگی را دگرگون سازد. ایوان ایلچ، قاضی موفقی که تمام هم و غم خود را صرف زندگی مادی و اجتماعی کرده، با مواجهه با بیماری و مرگ، ناگزیر به تأمل در مسائلی می‌شود که پیش از این از آن‌ها غافل بوده است. این آگاهی، او را متوجه سطحی‌نگری و بی‌معنایی زندگی‌اش می‌کند. مرگ و اندیشه درباره‌ی آن همواره یکی از دغدغه‌های بشر بوده است. تالستوی در داستان «مرگ ایوان ایلچ» تأملاتش در باب مرگ را در قالب یک روایت داستانی بیان کرده است. «مرگ ایوان ایلچ» بی‌شک گام بلندی در تحلیل مرگ از منظر انسانی است که بعدها در فلسفه اگزیستانسیالیسم مورد توجه قرار گرفت و در آثار هایدگر به کمال خود رسید. (بختیاری، ۱۳۹۹: ۵۵۳)

۲. پرسش از معنای زندگی: معنای زندگی از مباحث دیرینه بشری است که فکر و ذهن هر انسانی را به خود مشغول می‌کند. (نائیجی، ۱۴۰۳: ۱۱۴) هر تلاش جدی برای یافتن پاسخ به این سؤال، نیازمند ایجاد پیوندی بین امر محدود و نامحدود است. از این رو، پاسخ‌های ارائه شده گاه بی‌معنا به نظر می‌رسند؛ چنانکه تولستوی به مفهوم «پیشرفت» اشاره می‌کند. اگر این تلاش‌ها به نتیجه‌ای منطقی نرسند، صرفاً به بیان هویت‌های محدود بسنده خواهند کرد و یا به مقایسه‌هایی سطحی میان محدودیت‌ها و بی‌نهایت‌ها تقلیل می‌یابند. به عنوان مثال، توضیحات صرفاً مادی در باب وجود انسانی-همان‌طور که تولستوی نیز بر آن تأکید دارد - قادر به پاسخگویی به پرسش‌های بنیادین درباره معنای زندگی نیستند. این دست توصیفات به آسانی با جایگزین‌های دیگر قابل تعویض بوده و هیچ‌گونه پیشرفتی در درک معنای متعالی انسان حاصل نمی‌کنند. تالستوی به ایوان ایلچ این فرصت را می‌دهد که در مواجهه با مرگ، به پرسش‌های عمیق‌تری در این زمینه پردازد و به کاوش در رازهای معنای زندگی بپردازد. آیا موفقیت اجتماعی و مادی حقیقی‌ست؟ آیا باید به حیات اجتماعی و هنجارهای آن پایبند بمانیم اگر این امر به معنای از دست دادن خود واقعی‌مان باشد؟ تالستوی در اینجا به بررسی مفهوم اصالت وجودی

می‌پردازد و نتیجه‌گیری می‌کند که زندگی بدون معنا، در نهایت به رنج و ناامیدی منتهی می‌شود. او تأکید می‌کند که زندگی کسانی که مسیح را الگوی خود قرار می‌دهند، دارای معنای غایت‌شناختی است. این افراد برای دستیابی به معنای کامل زندگی به حیات اخروی نیازمندند، زیرا در دنیای فعلی ممکن است از ارزش‌های واقعی زندگی بی‌بهره باشند. از سوی دیگر، مسیحیت تاریخ زندگی انسان را به‌عنوان تاریخ رستگاری می‌بیند. در این راستا، هماهنگی با اهداف الهی می‌تواند به زندگی معنا و هدف بدهد و فرد را به سوی زندگی معناداری رهنمون سازد. بنابراین، ارتباط میان مفهوم حیات اخروی و هدف‌مندی در زندگی انسان، اهمیت دین را در شکل‌گیری معنا و ارزش‌های زندگی نشان می‌دهد. (علوی تبار،

چستی مرگ در داستان مرگ ایوان ایلچ تالستوی

مرگ به عنوان یک مفهوم پیچیده و چندلایه، در اثر معروف تالستوی، «مرگ ایوان ایلچ»، به تصویر کشیده می‌شود. این مفهوم نه تنها به عنوان پایان زندگی، بلکه به عنوان یک عنصر ضروری برای فهم زندگی و معنا در آن نیز مطرح می‌شود. نویسنده به پرسش‌های بنیادی و متعددی در مورد مرگ از دیدگاه‌های مختلف می‌پردازد.

مرگ به عنوان یک حقیقت غیرقابل انکار و اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌شود که همه انسان‌ها، بدون توجه به موقعیت اجتماعی و موفقیت‌های ظاهری، روزی با آن مواجه خواهند شد. این مواجهه باعث می‌شود ایوان ایلچ به بازنگری در زندگی‌اش بپردازد. مرگ مانند آینه‌ای است که پوچی و تهی بودن بسیاری از جنبه‌های زندگی و ارزش‌های اجتماعی که او را احاطه کرده‌اند، به تصویر می‌کشد. این تجربه به شدت تنهایی‌بخش است و نوول از این منظر به ترس و اضطراب ایوان ایلچ در هنگام مواجهه با مرگ می‌پردازد، به خصوص از آن جهت که او درمی‌یابد هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند در تجربه مرگ با او شریک شود. اگرچه مرگ به عنوان پایانی ترسناک و نهایی مطرح می‌شود، اما در عین حال به عنوان فرصتی برای بازاندیشی و دگرگونی معنوی نیز به تصویر کشیده می‌شود. تالستوی از مرگ ایوان به عنوان ابزاری برای نقد جامعه‌ای استفاده می‌کند که زندگی را بر اساس ظواهر و موفقیت‌های سطحی می‌سنجد. مرگ حقیقتی ژرف‌تر و فراگیرتر را آشکار می‌کند که ارزش‌های اجتماعی زمانه را به چالش می‌کشد. با این اثر، تالستوی چالش‌هایی را که

انسان‌ها در مواجهه با مرگ تجربه می‌کنند، برجسته کرده و از خواننده می‌خواهد که در ارزش‌ها و معنای زندگی‌شان تأمل کنند. مفهوم مرگ در «مرگ ایوان ایلچ»، مرگ را نه تنها به عنوان یک رویداد بیولوژیکی، بلکه به عنوان نقطه‌ای محوری برای بررسی معنا و ارزش‌های زندگی به تصویر می‌کشد. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین ابعاد این تحلیل پرداخته خواهد شد.

مرگ به عنوان بحران وجودی

ایوان ایلچ، یک قاضی موفق در سیستم قضایی روسیه، با بیماری غیرقابل درمانی مواجه می‌شود که او را به شدت از زندگی روزمره و امور اجتماعی‌اش جدا می‌کند. «موقعیت ایوان در زندگی بی‌برنامه و خالی از برنامه دیده می‌شود.» (جان، ۱۳۹۷: ۱۸-۱۹) او در دام روتین و ظواهر اجتماعی گرفتار شده و از درک معنای واقعی زندگی و روابط انسانی غافل است. فقدان معنا به تدریج به نوعی خودیگانگی عمیق، به‌ویژه در مواجهه با مرگ، دامن می‌زند. ایوان ایلچ زندگی‌اش را بر اساس هنجارهای اجتماعی و دستاوردهای مادی بنا کرده است، بدون آنکه به نیازها و آرزوهای درونی‌اش توجه کند. این مسأله به فاصله‌گذاری از خود واقعی‌اش و ایجاد شکاف بین او و احساساتش منجر شده است. او با خود بیگانه بوده و نمی‌داند واقعاً چه می‌خواهد و به چه چیز می‌اندیشد. این خودیگانگی با نزدیک شدن به مرگ تشدید می‌شود و او را در برابر پوچی و بی‌معنایی وجودش قرار می‌دهد. چنانکه تالستوی نیز در آثارش به ناامیدی از زندگی و احساس بی‌معنایی آن اشاره می‌کند، این موضوع نمایانگر یک سوال اساسی در زندگی بشری است: «چرا زندگی این‌قدر بی‌معنی است؟» تجربیات مختلف او، از جمله دوران سربازی، لذت‌جویی و نویسندگی، به او کمک کرده‌اند تا به درکی عمیق از معنای زندگی و چالش‌های آن دست یابد. در بررسی داستان «مرگ ایوان ایلچ»، می‌توان مشاهده کرد که چگونه این تجربیات بر افکار و احساسات ایوان تأثیر می‌گذارند. (آدامز^۱، ۱۹۰۰: ۸۵)

در ناول تالستوی، مرگ نه تنها یک واقعه فیزیکی بلکه محرکی برای مواجهه با خودیگانگی و بازنگری در زندگی است. ایوان ایلچ در مواجهه با مرگ به تدریج به درک بهتری از وضعیت خود می‌رسد و به دنبال یافتن معنای واقعی زندگی می‌باشد. این جستجوی معنای از دست رفته، در

واقع تلاشی برای غلبه بر خودیگانگی عمیق اوست. بحران وجودی او را وادار می‌کند تا برای اولین بار به‌طور جدی به معنای زندگی و مرگ بیندیشد. ایوان متوجه می‌شود که تا آن زمان، زندگی‌اش بیشتر بر مبنای انتظارات اجتماعی و مادی بوده است تا ارزش‌های حقیقی و پایدار. داستان فرآیند روانی انکار تا پذیرش مرگ را در شخصیت ایوان ایلچ به تصویر می‌کشد. ایوان در ابتدا نمی‌خواهد بیماری و مرگ خود را بپذیرد و با توجیهات مختلف سعی می‌کند از واقعیت بگریزد. با پیشرفت بیماری، ناگزیر می‌شود با این واقعیت رو به‌رو شود و به تدریج به پذیرش آن نزدیک می‌شود. این مواجهه با مرگ، شکافی در زندگی و ارزش‌های ایوان ایجاد می‌کند که او را به جستجوی معنا و هدفی جدید وامی‌دارد.

تالستوی از طریق شخصیت ایوان ایلچ، نقدی بر زندگی بورژوازی^۱ و ارزش‌های مادی‌گرایانه ارائه می‌دهد. پیش از مرگ، زندگی ایوان ایلچ نمادی از موفقیت‌های اجتماعی و حرفه‌ای بود. اما در آستانه مرگ، این موفقیت‌ها بی‌معنا و پوچ جلوه می‌کنند. روابط سطحی او با خانواده و دوستانش، که بیشتر به حفظ ظاهر و موقعیت اجتماعی اهمیت می‌دهند تا به خود ایوان، نقدی بر بی‌مایه بودن روابط انسانی در جامعه است. تالستوی، مرگ را آزمونی برای سنجش اصالت زندگی انسان می‌داند؛ فرصتی برای بازبینی زندگی و کشف ارزش‌های حقیقی و انسانی. این داستان مخاطب را به بازاندیشی در سبک زندگی خود و پایه‌گذاری آن بر ارزش‌های اصیل فرا می‌خواند.

معنای زندگی از دیدگاه ایوان ایلچ

ایوان ایلچ، شخصیت اصلی داستان «مرگ ایوان ایلچ»، در طول داستان دستخوش دگرگونی عمیقی در درک معنای زندگی می‌شود. او که پیش‌تر، زندگی‌اش را بر پایه ارزش‌های ظاهری و اهداف اجتماعی بنا نهاده بود، با رویارویی با مرگ، به بازنگری بنیادین در این ارزش‌ها می‌پردازد. در ادامه، فرایند این تغییر دیدگاه را بررسی می‌کنیم:

زندگی قبل از بحران: اهمیت به ظاهر و جامعه

«مرگ ایوان ایلچ» با تصویر مرگ و مراسم خاکسپاری او آغاز می‌شود و سپس به گذشته و اوایل زندگی‌اش بازمی‌گردد. ایوان ایلچ گولون، مردی جاه‌طلب و خوش‌گذران بود که پس از

1. bourgeoisie

تحصیلات حقوقی، با تلاش و برنامه‌ریزی، به مقام قضایی رسید و موقعیت اجتماعی بالایی کسب کرد. او با پراسکویا فدوروونا ازدواج کرد، اما عشق و علاقه چندانی به همسرش نداشت. زندگی‌اش تا حدودی بی‌دغدغه و شاد می‌گذشت تا اینکه همسرش در نخستین بارداری دچار بیماری شد. این اتفاق بی‌میلی او به همسرش را بیشتر کرد و او بیشتر به کار و پیشرفت شغلی خود پرداخت. در چهل سالگی، شغلی معتبرتر در پترزبورگ یافت (کنان، ۲۰۱۳) و شیفته مادیات، منزلت اجتماعی و تأیید دیگران، اولویت‌های اصلی زندگی او را تشکیل می‌دهند. حادثه افتادن از نردبان در حین تزیین آپارتمان جدید و آسیب دیدن پهلوش، سرآغاز تغییرات عمیق‌تری در زندگی او می‌شود و به تدریج، درکی واقعی‌تر از معنای زندگی را برایش رقم می‌زند. (جان، ۱۳۹۷: ۴۳-۴۴) پیشرفت بیماری و مواجهه نزدیک با مرگ، ایوان ایلچ را به بازبینی سطحی‌نگری‌های پیشین زندگی‌اش سوق می‌دهد. بیماری، همچون کاتالیزوری^۱، او را وادار به ارزیابی مجدد ارزش‌هایش می‌کند. او درمی‌یابد که روابطش، به ویژه با خانواده و همکاران، سطحی و ظاهری بوده‌اند. پذیرش حتمی بودن مرگ، ایوان را به اندیشیدن درباره معنا و هدف زندگی وامی‌دارد. در این مسیر، او به این درک می‌رسد که زندگی اصیل و معنادار، بر صداقت، عشق و واقعیت‌های درونی انسان استوار است. ایوان پی می‌برد که تلاش‌هایش برای نمایش یک زندگی موفق و محترم، تنها یک تظاهر بوده و او هرگز ارتباط درونی و صمیمانه‌ای با کسی نداشته است.

تلازم میان مرگ و معنای زندگی

تالستوی در «مرگ ایوان ایلچ» به بررسی تلازم میان مرگ و معنای زندگی می‌پردازد و مرگ را به‌عنوان عاملی بیدارکننده و تربیت‌کننده معرفی می‌کند که فرد را به ارزیابی مجدد ارزش‌ها و اولویت‌های زندگی وامی‌دارد. ایوان ایلچ زندگی‌اش را بر اساس ارزش‌های سطحی و اجتماعی جامعه بنا نهاده و از معنا و ارزش‌های درونی غافل است. بیماری و نزدیکی به مرگ او را با واقعیتی ناگزیر مواجه می‌کند که دیگر قادر به انکار آن نیست و مجبور می‌شود به تحلیل زندگی‌اش بپردازد. این مواجهه با مرگ بحرانی عمیق برای ایوان ایجاد می‌کند و او در روند تخریب آرام

جان و جسمش با احساس بی‌معنایی زندگی گذشته‌اش روبرو می‌شود. این بحران او را به جستجوی معنا سوق می‌دهد و با پذیرش مرگ درمی‌یابد که معنای زندگی فراتر از معیارهای مادی و اجتماعی است. مرگ به او می‌آموزد که زندگی ارزشمند، بر پایه عشق، صداقت و ارتباطات انسانی استوار است. تجربه مرگ نه تنها پایانی فیزیکی، بلکه آغازگر تحولی درونی برای ایوان است. او متوجه می‌شود که مرگ می‌تواند سرآغازی برای درکی عمیق‌تر و انسانی‌تر از زندگی باشد. تالستوی در این اثر به بیان اعتقادش درباره ماهیت زندگی و مرگ می‌پردازد و معتقد است نزدیکی به مرگ می‌تواند انسان را به معنایی اصیل‌تر از زندگی رهنمون کند. او به مخاطب یادآور می‌شود که مرگ نه تنها پایانی هراس‌انگیز، بلکه فرصتی برای مرور زندگی و تجدیدنظر در ارزش‌های حقیقی است. این تلازم میان مرگ و معنای زندگی به ما می‌آموزد که ارزش‌های اصیل و انسانی باید محور زندگی‌مان باشند.

ارتباط میان فهم مرگ و جستجوی معنا

تالستوی در «مرگ ایوان ایلچ» به تصویرسازی عمیق تحول روان‌شناختی شخصیت اصلی می‌پردازد. ایوان در مواجهه با مرگ، سفری درونی و فلسفی را آغاز می‌کند که به بازنگری اساسی در زندگی‌اش می‌انجامد. او که تا پیش از این به زندگی حرفه‌ای و مادی‌اش بسنده کرده بود، برای نخستین بار با واقعیت و ناچاری مرگ خود روبرو می‌شود. این تجربه، به‌ویژه با ماهیت تالستوی همخوانی دارد، زیرا او همواره در پی درک مسئله مرگ و جستجوی معنای آن از زوایای مختلف بوده است. در این ناول، تالستوی نشان می‌دهد که چگونه مواجهه با واقعیت مرگ، فرد را به خودشناسی و تأملی عمیق درباره معنای زندگی سوق می‌دهد. در ادامه، به بررسی این ارتباط خواهیم پرداخت:

۱. مواجهه با مرگ و بیداری روانی

ایوان ایلچ در ابتدا زندگی‌اش را بر پایه ارزش‌های مادی و اجتماعی بنا کرده است. حادثه صدمه‌دیدن او هنگام آویختن پرده‌ها، نقطه آغازین بحران زندگی‌اش محسوب می‌شود. در واقع، این رویداد صرفاً بهانه‌ای برای آغاز روند زوال و مواجهه او با معنای واقعی زندگی است. تالستوی در این داستان به جنبه‌هایی از زندگی انسان می‌پردازد که در سایه روزمرگی‌ها و نگاه‌های سطحی ما قرار می‌گیرند. با شروع بیماری و مواجهه با مرگ، ایوان ناگهان از خواب غفلت بیدار و متوجه

می‌شود که زمانش محدود است. او به چگونگی و کیفیت زندگی‌اش فکر می‌کند و از سطحی‌نگری به عمق وجودی و معنوی زندگی‌اش پی می‌برد.

ایوان با بیماری ناگهانی و دردناک خود رو به‌رو می‌شود؛ وضعیتی که تا آن زمان هرگز به‌طور جدی به آن فکر نکرده بود. مرگ در ابتدا برای او شکل باورنکردنی و دور از ذهنی داشت و حتی او را وادار به انکار و تمسخر آن می‌کرد. این تجربه دردناک، او را به‌طور ناخواسته و به شکلی مستقیم، با اوج زندگی و مرزهای آن روبه‌رو می‌کند. تالستوی در «مرگ ایوان ایلیچ» با زبانی ساده و بی‌آرایه به موضوع مرگ می‌پردازد و در حالی که قهرمان داستان هنوز درگیر زندگی روزمره است، حقیقت تلخ مرگ را به تصویر می‌کشد. این شیوه نگارش توانایی تالستوی را در انتقال واقعیت مرگ برجسته می‌کند و اجازه می‌دهد خواننده با عمق بحران وجودی شخصیت مواجه شود. (تالستوی، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲)

۲. تضاد بین موقعیت و شخصیت

ایوان ایلیچ، قاضی‌ای است که تکیه بر مسند قضاوت، طنز و نقد اجتماعی داستان را برجسته‌تر می‌کند. او که باید در مقام قضاوت درباره‌ی حقوق و عدالت تصمیم بگیرد، در زندگی شخصی خود از درک و مواجهه با حقایق بنیادین انسانی عاجز است. این تناقض، فاصله‌ی عمیق میان جایگاه اجتماعی و شخصیت واقعی او را آشکار ساخته و انتقادی است از ساختارهایی که چنین افرادی را به قدرت می‌رسانند. (همان ۱۳) در «مرگ ایوان ایلیچ»، تالستوی با ظرافت خاصی مرگ و شخصیت ایوان ایلیچ را از طریق موتیف قضاوت به هم پیوند می‌دهد. این پیوند از همان ابتدا، زمانی که خبر فوت ایوان ایلیچ در قالب یک آگهی روزنامه منتشر می‌شود، به وضوح محسوس گشته و توجه قاضیانی را که همکاران او بوده‌اند، در خلال ساعت تنفس کاری جلب می‌کند. بدین ترتیب، رابطه‌ای ضمنی میان مرگ و قضاوت شکل می‌گیرد.

خبر فوت ایوان ایلیچ که به‌صورت آگهی در روزنامه منتشر شده، به‌طور واضح مرگ را در متن زندگی حرفه‌ای و نقش اجتماعی قضاوت وارد می‌کند. قضاوتی که ایوان ایلیچ و همکارانش در کارشان انجام می‌دهند، به‌طور غیرمستقیم به داوری نهایی درباره‌ی زندگی و مرگ خود ایوان نیز اشاره می‌کند. این‌گونه، خصلت قراردادی و رسمی آگهی مرگ در بستر زندگی روزمره‌ی این قاضی‌ها قرار می‌گیرد. در گفت‌وگوی اولیه‌ی قاضی‌ها، قبل از اطلاع از مرگ ایوان، موضوع

بحث آنان مسئله‌ای حقوقی است که نگرش روزمره و رسمی‌شان به وظایف حرفه‌ای را نمایان می‌سازد. زمانی که خبر مرگ ایوان به گوش قاضی‌ها می‌رسد، این خبر به شکلی تأثیرگذار اما به‌نوعی سطحی با زندگی حرفه‌ای آنان ادغام می‌شود. این اتفاق طنزی تلخ را رقم می‌زند که نشان می‌دهد مسائل مهم و جدی همچون مرگ ایوان ایلچ، برای همکارانش در چارچوب محدود و بی‌جان امور اداری و قضایی کم‌اهمیت تلقی می‌شوند. آگاهی روزنامه که خبر فوت را اعلام می‌کند، با حاشیه‌ی سیاه و لحن قراردادی‌اش می‌تواند نمادی از بسته شدن پرونده‌ی زندگی ایوان ایلچ باشد. این نمادگرایی نشان‌دهنده‌ی آن است که هرچند مرگ او به‌طور رسمی اعلام شده، درک و تأمل عمیق‌تری که می‌تواند از این رویداد نتیجه شود، نادیده گرفته می‌شود. این وضعیت، تأثیرات محدود زندگی مدرن و مشغله‌های فکری آن بر درک و مواجهه عمیق با مرگ و معنای آن را به تصویر می‌کشد. (جان، ۱۳۹۷: ۳۵-۳۶) تالستوی از این پدیده برای نقد اجتماعی بهره می‌برد و نشان می‌دهد چگونه جامعه‌ای که ارزش‌های سطحی را برتر از ارزش‌های انسانی می‌داند، در مواجهه با واقعیات عمیق مانند مرگ و معنای زندگی ناتوان است. از طریق این ارتباط نمادین میان مرگ ایوان ایلچ و حرفه قضاوت او، تالستوی به خواننده امکان می‌دهد درباره جایگاه واقعی ارزش‌های اخلاقی و انسانی تأمل کند.

۳. کشف معنا در زوال: تحلیل ارزش‌ها در زندگی ایوان ایلچ

«زندگی ایوان ایلچ بسیار ساده‌ترین، معمولی‌ترین و نیز وحشت‌انگیزترین نوع زندگی بود.» (تالستوی، ۱۳۷۹: ۵۵) این جمله از داستان «مرگ ایوان ایلچ» به‌خوبی تضادها و پوچی‌های زندگی شخصیت اصلی را به تصویر می‌کشد. زندگی ایوان ایلچ در ظاهر ساده و معمولی است؛ او یک کارمند دولتی است که به نظر می‌رسد زندگی نسبتاً موفق و بی‌دغدغه‌ای دارد. او مطابق انتظارات اجتماعی پیش می‌رود، در شغل خود پیشرفت می‌کند، خانواده‌ای تشکیل می‌دهد و در ظاهر به همه آنچه از او انتظار می‌رود، دست می‌یابد. ساده بودن زندگی ایوان بر این نکته تأکید دارد که او هرگز به عمق واقعی زندگی و معنای آن فکر نمی‌کند. او به‌طور روزمره و معمول مطابق با هنجارهای اجتماعی حرکت می‌کند، بی‌آنکه به عمق و معنای واقعی این کارها بیندیشد. معمولی بودن زندگی ایوان ایلچ نشان‌دهنده یکنواختی و تکراری بودن روزها و سال‌های اوست. او زندگی خود را بدون هیچ دگرگونی و به‌شیوه‌ای می‌گذراند که بسیاری از مردم جامعه‌اش انجام

می‌دهند، و در نهایت این معمولی بودن به بحران وجودی او منجر می‌شود. هولناک بودن زندگی او در عدم حضور معنایی فراتر از ظواهر مادی و اهداف سطحی نهفته است. این زندگی هولناک می‌شود زیرا در لحظات بحران و مواجهه با مرگ، ایوان درمی‌یابد که زندگی‌اش فاقد هدف و معنا بوده است. این درک دیر هنگام از معنای زندگی باعث وحشت و اضطراب درونی او می‌شود. روایت تالستوی به ما یادآوری می‌کند که زندگی‌ای که به ظاهر ساده و معمولی به نظر می‌رسد، اگر در آن جستجوی معنا و ارزش‌های واقعی انسانی نادیده گرفته شود، می‌تواند از درون هولناک و پوچ باشد. این داستان تلنگری است به خواننده تا درباره معنا و ارزش‌های زندگی خود تأمل کند. ایوان با درک اینکه مرگ برای هر انسانی نافذ است، شروع به تحلیل زوایای زندگی‌اش می‌کند. او متوجه می‌شود که زندگی‌اش بیشتر به دنبال تأیید اجتماعی و موفقیت‌های ظاهری سپری شده است. نگاه انتقادی ایوان به زندگی‌اش او را به جستجوی معنای حقیقی زندگی و ارزش‌های واقعی می‌کشاند تا از خود بپرسد که چه چیزی واقعاً ارزشمند است. (تالستوی ۱۳۷۸: ۹۰۲)

۴. سفر به سوی نور: جستجوی معنا و رستگاری

«گلیکزبرک^۱، ناکامی تالستوی را در «گسترش تمام‌عیار» کنایه هولناک مرگ، به مثابه «کفاره‌ای برای رستگاری» و همچون نتیجه کارکرد ایمانش تشریح می‌کند. برحسب اعتقادات مذهبی تالستوی، کفاره یا بازخرید به اختیار فرد در انتخاب ارجاع دارد و این که در عمل، بُعد روحی را به‌عنوان بُعدی برتر از بُعد جسمی برگزیند.» (جان، ۱۳۹۷: ۱۹-۲۰)

تالستوی به اختیار انسان در انتخاب مسیر معنوی و اخلاقی باور داشت. بنابراین، رنج ایوان ایلچ نه امری تحمیلی، بلکه نتیجه انتخاب‌های گذشته اوست و او با پذیرش رنج و توبه، به سمت رستگاری و آشتی با خود و خداوند پیش می‌رود. این تفسیر، برتری بُعد روحی بر بُعد جسمی را نشان می‌دهد. در حالی که ایوان ایلچ در جسم در حال نابودی است، روح او با پذیرش مرگ و پشیمانی از گناهان، به نوعی رستگاری می‌رسد. این رستگاری، نه در بهبودی جسمی، بلکه در تغییر درونی و آگاهی معنوی ایوان ایلچ نمود می‌یابد. در نهایت، این تحول درونی، به‌عنوان نتیجه‌ای از ایمان و کفاره، رستگاری او تلقی می‌شود. شکل‌گیری افکار جدید ایوان تنها از خلال

درد و رنج ناشی از بیماری اتفاق می‌افتد. او درمی‌یابد که این درد و رنج می‌تواند به عنوان فرصتی برای کشف و رسیدن به معنای عمیق‌تر زندگی عمل کند. سفر درونی او در کنار رنج جسمانی‌اش به او می‌آموزد که زندگی با ارتباطات انسانی، عشق و صداقت تعریف می‌شود، نه با موفقیت‌های سطحی.

جستجوی معنا و رستگاری دو تم اساسی هستند که تالستوی به بررسی آن‌ها می‌پردازد. در این داستان، ایوان ایلچ از طریق تجربه مرگ قریب‌الوقوع، با پرسش‌های عمیق وجودی روبرو می‌شود که او را به سمت یک بازنگری کلی در زندگی و جستجو برای معنا و رستگاری سوق می‌دهند. در فصل دوازدهم رمان «مرگ ایوان ایلچ»، تالستوی به اوج جستجوی درونی و معنوی ایوان می‌پردازد و دو تم اصلی مرگ و نوزایی را به زیبایی به هم پیوند می‌دهد. این فصل، لحظه‌ای است که ایوان ایلچ، بعد از کلنجار رفتن‌های طولانی و دردناک با بیماری و معنای زندگی، به درک تازه‌ای دست می‌یابد. پیش از مرگ، ایوان ایلچ به نوعی توبه روانی و معنوی می‌رسد. تلاش او برای گفتن «گذشت کن» نشان از خواست او برای رها کردن اشتباهات و خطاهای زندگی گذشته‌اش دارد و همچنین نشانه‌ای از طلب بخشش و عفو است. اما در لحظه‌ای که تلاش می‌کند این کلمه را به زبان بیاورد، به جای آن «گذر کن» می‌گوید که معنای عمیق‌تری دارد. (جان، ۱۳۹۷: ۸۸)

۵. سفر ایوان ایلچ: از وحشت مرگ تا آرامش نهایی

تالستوی استاد بازنمایی و واقع‌نمایی است. شخصیت‌های خلق‌شده و موقعیت‌هایی که در آن قرار می‌گیرند، چنان زنده‌اند که خواننده احساس می‌کند آن‌ها را به اندازه یا حتی بیشتر از برخی آشنایان واقعی‌اش می‌شناسد. علاوه بر این، بُعد خصوصی زندگی که تالستوی در «مرگ ایوان ایلچ» به آن توجه می‌کند، جاذبه‌ای خاص برای همه خوانندگان دارد. موضوع اصلی این رمان رویارویی گریزناپذیر انسان با مرگ است؛ دست و پنجه نرم کردن با تقدیری که نشان می‌دهد زندگی‌مان روزی به پایان می‌رسد. تالستوی به این نکته توجه دارد که انسان‌ها معمولاً در پنهان کردن حقیقت غایی از خود مهارت زیادی دارند. او از هیچ تلاشی برای «پس زدن نقاب‌ها» دریغ نمی‌کند تا نشان دهد چگونه تلاش می‌کنیم شمایل مرگ را در ناخودآگاه‌مان مستور نگه داریم. (جان، ۱۳۹۷: ۱۰-۱۱) در ابتدا، انکار و اضطراب ایوان در مواجهه با مرگ، نشان‌دهنده ترس عمیق

او از پایان زندگی و ناتوانی‌اش در پذیرش واقعیت است. مرحله اولیه انکار، اغلب با بی‌قراری و تلاش برای یافتن راه‌حل‌های پزشکی یا توجیهات منطقی همراه است. با این حال، ایوان به تدریج به این درک می‌رسد که پذیرش مرگ می‌تواند او را از ترس‌ها و محدودیت‌های زندگی رها سازد. این پذیرش به او امکان می‌دهد تا از فشارهای اجتماعی و انتظارات تحمیل‌شده فاصله بگیرد و به جستجوی معنای واقعی زندگی پردازد. این تحول درونی به او کمک می‌کند تا حتی در مواجهه با مرگ، به آرامش و نوعی رستگاری دست یابد. روند پذیرش و رهایی، یکی از پیام‌های اصلی داستان «مرگ ایوان ایلچ» است و نمایانگر دیدگاه تالستوی درباره مرگ به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی و فرصتی برای یافتن معنا و حقیقت است.

۳۹

پژوهشنامه ادیان

۶. فراتر از مرگ: عشق و جستجوی معنا

در مراحل پایانی داستان، ایوان به درک مهمی می‌رسد: زندگی در عشق و ارتباطات انسانی معنا پیدا می‌کند. احساساتی که او در این دوران تجربه می‌کند، او را به سمت زندگی معنادارتر هدایت می‌کند. او درمی‌یابد که کیفیت ارتباطات و مهربانی می‌تواند به زندگی ارزش بخشد. در نهایت، «مرگ ایوان ایلچ» نشان می‌دهد که درک مرگ می‌تواند نقطه شروعی برای جستجوی معنا در زندگی باشد. مرگ نه تنها پایان، بلکه درسی بزرگ از زندگی است. تالستوی از طریق شخصیت ایوان ایلچ به ما یادآوری می‌کند که زندگی باید بر اساس ارزش‌های انسانی بنا شود و مواجهه با مرگ می‌تواند ما را به درک عمیق‌تر از زندگی هدایت کند. این داستان به ما می‌آموزد که با درک و پذیرش مرگ، می‌توان به جستجوی معنای واقعی در زندگی پرداخت و از آن به شیوه‌ای عمیق‌تر لذت برد. این داستان به بررسی چگونگی تأثیر مرگ بر ارتباطات فرد با دیگران و همچنین عواطف و احساسات آن‌ها می‌پردازد. با ظهور بیماری و نزدیک شدن ایوان به مرگ، او به تدریج از سوی اطرافیانش طرد می‌شود. این طرد شدن و بی‌توجهی اطرافیان به او احساس تنهایی عمیقی در ایوان ایجاد می‌کند. مرگ او نه تنها یک واقعه شخصی، بلکه پیش‌آمدی غیرقابل تحمل برای اطرافیانش نیز به شمار می‌رود. تنهایی ناشی از عدم درک و همدردی اطرافیان، او را با واقعیت تلخی مواجه می‌سازد؛ حتی در زمان بیماری‌اش قادر به تجربه ارتباط عمیق انسانی نیست. نزدیکی به مرگ به ایوان اجازه می‌دهد که ارزش‌های واقعی روابط انسانی را مورد بررسی قرار دهد. او می‌فهمد که بسیاری از روابطش بر اساس ظواهر و انتظارات اجتماعی بنا شده‌اند، نه بر پایه

عشق و صداقت. این آگاهی به او می آموزد که روابط واقعی، آنهایی هستند که در آن‌ها محبت و درک متقابل وجود دارد. به تدریج، او شروع به ارزیابی دوباره روابطش می کند و به اهمیت عشق و همدلی در زندگی اش پی می برد.

تنها کسی که در دوران بیماری به ایوان نزدیک می شود و از او مراقبت می کند، پرستار اوست. این ارتباط نشان دهنده تجربه ای از عشق و همدلی واقعی است که به شکل مثبت و معناداری بر عواطف ایوان تأثیر می گذارد و او را به درکی عمیق تر از ارتباطات انسانی می رساند. این نوع عشق و همدلی به او کمک می کند تا احساساتش را درک کند و از درد و رنجش بکاهد.

زمانی که ایوان به پذیرش مرگ نزدیک می شود، روابطش تغییر می کند. او به درک عمیق تری از زندگی و روابط انسانی دست می یابد و ارتباطاتش به سمت صداقت و عمق انسانی پیش می رود. این تغییر در طرز تفکرش باعث می شود که به دیگران به عنوان انسان هایی با احساسات و مشکلات خود نگاه کند، نه به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف اجتماعی یا اقتصادی. مواجهه با مرگ به ایوان کمک می کند تا به حقیقتی اساسی پی ببرد: زندگی بدون عشق و روابط انسانی واقعی بی معناست. این درک به او اجازه می دهد عواطفش را بهتر بشناسد و تجربه کند. به همین ترتیب، مرگ در این داستان به عنوان کاتالیزوری عمل می کند که نه تنها زندگی ایوان بلکه زندگی اطرافیانش را تحت تأثیر قرار می دهد.

در «مرگ ایوان ایلچ» مرگ به نیرویی تحول ساز در روابط انسانی و عواطف تبدیل می شود. این داستان نشان می دهد که مواجهه با واقعیت مرگ می تواند به ما کمک کند درکی عمیق تر از خود و دیگران پیدا کنیم و ارزش واقعی عشق و ارتباطات انسانی را بشناسیم. این چالش یادآوری می کند که مرگ نه تنها پایان زندگی است، بلکه فرصتی برای بازنگری و پالایش روابط و احساسات انسانی نیز فراهم می آورد.

مرگ ایوان ایلچ و معنای فلسفی آن

«مرگ ایوان ایلچ» اثر لف تالستوی، نه تنها یک داستان ساده درباره ی مرگ و بیماری است، بلکه دارای ابعاد عمیق فلسفی است که به بررسی معنای زندگی، مرگ، و روابط انسانی می پردازد. در این اثر، تالستوی سؤالات بنیادی درباره ی هستی، زندگی و مرگ را مطرح می کند و از طریق شخصیت ایوان ایلچ، تجربه ای انسانی را در مواجهه با مرگ به تصویر می کشد. تالستوی نابغه ای

خودآموخته بود. دوران جوانی او پر از تجربیات بد بود، اما این مانع از بیان عظمت هنری و فلسفی‌اش نشد. تالستوی با آثار کلاسیک بزرگ فلسفه‌ی غرب و نویسندگان روسی و اروپایی و عقاید فیلسوفان مختلفی مانند افلاطون^۱، هیوم^۲، کانت^۳، هگل^۴ و شوپنهاور^۵ آشنا بود. با این حال، خوانش‌های مورد علاقه‌ی او، که از آن‌ها بیشترین تأثیر را گرفت، کتاب مقدس، انجیل‌ها و متون روسو بود. (آلیبس و ماستر^۶، ۲۰۱۹: ۱۸۷) موضوع ماهیت انسان را کانون توجه قرار می‌دهد و به‌طور خاص، بر مسئله‌ی شخصیت، جستجوی حقیقت و معنای زندگی تمرکز می‌کند. (پانوا^۷، ۲۰۰۹: ۳۹)

رسالت اخلاقی تالستوی در «مرگ ایوان ایلیچ» به‌خوبی نمایان است. این اثر، نخستین کار ادبی تالستوی پس از بحران وجودی اوست. تالستوی در این داستان به بیماری و مرگ ایوان ایلیچ، قاضی چهل و پنج ساله‌ای می‌پردازد که علیه سرنوشت فانی خود شورش می‌کند. او زندگی پوچ قاضی را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه بیماری و تجربه‌ی نزدیکی به مرگ، به او این امکان را می‌دهد که دریابد در واقع برای خود زندگی نکرده، بلکه برای دیگران زندگی کرده است. این اثر که بیشتر شبیه یک رساله‌ی فلسفی کوچک است تا یک رمان، تمایز بین «زندگی» و «زندگی اصیل» را نشان می‌دهد: کسانی که برای خودشان زندگی می‌کنند - مانند ایوان ایلیچ - پیش از رسیدن به مرگ، مرده‌اند؛ در حالی که کسانی که برای دیگران زندگی می‌کنند - مانند گراسیم^۸، سرایدار - با وجود نزدیک شدن مرگ، همچنان زندگی می‌کنند. ایوان ایلیچ نماینده‌ی بورژوازی اروپا در پایان قرن نوزدهم است؛ مردی متوسط، مسئول، وظیفه‌شناس و دقیق، اما بدون آرمان و هدف، عاری از دین که هیچ فکری از خود ندارد و زندگی‌اش را به‌صورت ماشینی و ناخودآگاه می‌گذراند. (آلیبس و ماستر^۶، ۲۰۱۹: ۱۹۱) روند مرگ در ایوان ایلیچ، تصویری دوگانه از مرگ را به نمایش می‌گذارد: با زوال جسم، روح بیدار می‌شود. از نظر تولستوی، چنان‌که در

1. Plato
2. Hume
3. Kant
4. Hegel
5. Schopenhauer
6. Ester Busquets Alibés & Begoña Román Maestre
7. Panova
8. Grasm

مرگ ایوان ایلچ نمایان است، کسی که زندگی غیراصیل (یا همان «دروغ بزرگ») را انتخاب می‌کند، در واقع زندگی خود را تباه کرده‌است. ایوان ایلچ، بی‌دفاع و بیمار، مورد تحقیر و رهاشدگی از سوی خانواده‌اش قرار می‌گیرد و این در حالی است که موژیکی^۱ به نام گراسیم - خدمتکار دهقان - از ارباب درحال مرگش مراقبت می‌کند. گراسیم نمایانگر تجسم سادگی و سخاوت است. زندگی کردن برای دیگران و دوست داشتن همسایه، ویژگی‌های اندیشه‌ی اخلاقی تالستوی هستند. گراسیم به ایوان ایلچ کمک می‌کند تا درک کند که معنای زندگی در فراموش کردن خود برای دیگران نهفته است و در دستیابی به معنای واقعی زندگی، تاریکی مرگ از بین می‌رود. موژیک مظهر الگوی تالستوی است؛ انسانی مذهبی که برخلاف زندگی ایوان ایلچ، در مرکز زندگی قرار می‌گیرد. شفقت و عشق به دیگران در این رمان نمایانگر واقعیت زندگی در روسیه است، جایی که آن‌هایی که مورد توجه قرار نمی‌گیرند، مهم‌ترین موجودات هستند و از طریق شفقت می‌توانند آنچه را که واقعاً «زندگی اصیل» است، بیاموزند. (آلیس و ماستر، ۲۰۱۹: ۱۹۲)

مرگ ایوان ایلچ: دروغ و حقیقت

«مرگ ایوان ایلچ»، داستانی عمیق و تفکربرانگیز است که موضوعات مهمی از جمله دروغ و حقیقت را مورد بررسی قرار می‌دهد. تالستوی با بهره‌گیری از شخصیت ایوان ایلچ و تجربیات او، نشان می‌دهد که چگونه دروغ‌های کوچک و بزرگ می‌توانند زندگی انسان را تحت تأثیر قرار دهند و بر درک او از حقیقت و واقعیت زندگی و مرگ تأثیرگذار باشند. ایوان ایلچ مقامی بود که برای تضمین رفاه و ادامگی وجود بخشی از دنیای بورژوازی به دنبال ارتقاء رتبه‌اش بود. (آلیس و ماستر، ۲۰۱۹: ۱۹۳) درباره‌ی ایوان، باید گفت که چیز زیادی برای بیان وجود ندارد. او راه پدرش را دنبال می‌کند، ازدواج می‌کند، ترفیع می‌گیرد، خانه رویایی‌اش را می‌خرد و آن را تزئین می‌کند. تنها احساسات عمیقی که با آن‌ها سر و کار دارد، حسادت و کینه‌توزی نسبت به همکاران موفق‌تر و همسرش است که از او می‌خواهد بیشتر به خانواده اهمیت دهد. او از نردبان اجتماعی بالا رفته و احساس می‌کند کنترل زندگی‌اش را در دست دارد. در واقع، ارزش اصلی در زندگی ایوان پیش از سقوط واقعی‌اش از این نردبان نهفته است؛ همچنان که در صحنه‌ای نشان

می‌دهد تلاش می‌کند به کارگری که منظور او را نمی‌فهمد، توضیح دهد چگونه پرده‌ها را دقیقاً آویزان کند. (سانسوم، ۲۰۰۴: ۴۱۹) در داستان، تالستوی به عمق ابعاد اخلاقی مرگ و واکنش انسان‌ها به آن می‌پردازد. دو شخصیت پراسکویا فدوروونا و پیترا یوانوویچ نمایندگانی از رویکردهای متناقض در مواجهه با مرگ ایوان هستند، در حالی که شخصیت گراسیم، خدمتکار ایوان، دارای نگرش متفاوت و همدلانه‌تری است. این تضادها چالش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی عمیقی را در داستان به تصویر می‌کشند.

پراسکویا فدوروونا^۱ و پیترا یوانوویچ^۲: جدایی اخلاقی و انکار مرگ

پراسکویا فدوروونا: او در مواجهه با رنج همسرش، با نوعی خودخواهی و انفعال واکنش نشان می‌دهد. او درد ایوان را به چالش‌های شخصی خود مرتبط می‌سازد و به جای همدردی، از آن به عنوان فرصتی برای ابراز احساسات خود بهره می‌برد. این نگرش، گویای فاصله‌گیری او از رنج ایوان است؛ چرا که پراسکویا بیشتر به تأثیرات مرگ بر زندگی خود می‌اندیشد تا درک تجربه‌ی واقعی ایوان. (تالستوی ۱۳۸۷: ۱۴-۱۸)

پیترا یوانوویچ: این شخصیت نیز در مواجهه با مرگ ایوان، تلاش می‌کند با تأکید بر اجتناب‌ناپذیری مرگ، خود را از آن جدا کند. تمرکز او بیشتر بر ابعاد اجتماعی و فردی مرگ است و به همین دلیل، به جای درک و پذیرش رنج ایوان، آن را انکار می‌کند. این رفتار نشان از فاصله‌ی عاطفی و اخلاقی او با تجربیات انسانی دیگران دارد.

گراسیم: همدلی بی‌واسطه

شخصیت گراسیم، در مقایسه با پراسکویا فدوروونا و پیترا یوانوویچ، گراسیم نگاهی عمیق‌تر و انسانی‌تر به مرگ دارد. او به‌طور مستقیم با رنج ایوان مواجه شده و با سادگی و صداقت به او کمک می‌کند. جمله‌ی گراسیم، “همه ما خواهیم مُرد، پس چرا باید ناراحت باشیم؟” بیانگر درکی جامع و واقع‌بینانه از حقیقت انسانی مرگ است. او نه تنها در رنج ایوان شریک می‌شود، بلکه احساس نزدیکی و همدلی عمیق‌تری را نیز به نمایش می‌گذارد.

¹ Praskoya Fedorovna

² Peter Ivanovich

نزدیکی فیزیکی و عاطفی: هنگامی که گراسیم کارهای ساده‌ای مانند نگاه داشتن پاهای ایوان و خالی کردن لگن را انجام می‌دهد، این عمل نه تنها به نیازهای فیزیکی ایوان پاسخ می‌دهد، بلکه نشان‌دهنده‌ی نوعی از همبستگی انسانی است. او با این کار، به مرگ و نابودی نزدیک می‌شود و احساس همزیستی با ایوان را ایجاد می‌کند که به شدت در تضاد با بی‌توجهی و انفعال شخصیت‌های دیگر است. این تضاد در نوع واکنش به مرگ و رنج، فاصله‌ای زیبایی‌شناختی ایجاد می‌کند. در حالی که گراسیم به‌طور کاملاً بی‌واسطه با رنج و مرگ مواجه می‌شود، پراسکویافدور وونا و پیترا یوانوویچ به‌نوعی از تجربه‌ی انسانی فرار می‌کنند. این فاصله نه تنها نمایانگر عدم توانایی آن‌ها در درک حقیقت مرگ است، بلکه نشان‌دهنده‌ی ناتوانی‌های اخلاقی آن‌ها در برقراری روابط انسانی واقعی و عمیق نیز می‌باشد. تالستوی از خلال این شخصیت‌ها به ما یادآوری می‌کند که در مواجهه با مرگ، تنها در همدلی و درک عمیق از حقیقت انسانی مرگ می‌توان به یک زندگی معنادار نزدیک شد. گراسیم به‌عنوان نماد همدلی واقعی در برابر جدایی دیگر شخصیت‌ها، نشان می‌دهد که پذیرش مرگ و رنج، عامل اصلی ارتباطات انسانی است و بر اهمیت ارزش‌های انسانی در زندگی تأکید می‌کند. (هوستیس، ^۱ ۲۰۰۰: ۲۶۴) با این حال، دردها از بین نرفتند و به تدریج بدتر شدند تا جایی که همسرش از او خواست برای دیدن دکتر برود. بلافاصله او متوجه شد که دکتر معروف او را فریب داده است. «برای ایوان ایلچ فقط یک سؤال مهم بود: آیا پرونده او جدی بود یا نه؟ اما دکتر به این سؤال توجه نکرد. از جمع‌بندی دکتر، ایوان ایلچ به این نتیجه رسید که همه چیز بد است.» (آلیس و ماستر، ۲۰۱۹: ۱۹۳) «ابتدا مسئله‌ی زندگی یا مرگ ایوان ایلچ اهمیت نداشت؛ او فقط می‌بایست در جدال میان آویختگی کلیه و آپاندیسیت داوری کند و این کاری بود که دکتر با زبردستی بسیار از عهده‌ی آن برآمد و آپاندیسیت را پیروز اعلام کرد. ایوان ایلچ از سخنان پزشک نتیجه‌گیری کرد که حالش وخیم است، اما دکتر و چه بسا دیگران نیز کاری نداشتند به این که حال او وخیم است یا نه و اگر می‌مرد، هیچ‌یک ککشان نمی‌گزید. این نتیجه‌گیری بر او اثری دردناک گذاشت. برخاست و ویزیت دکتر را روی میز گذاشت و گفت: شاید سؤال ما (بیماران) از شما اغلب بی‌جا باشد، ولی بگویید بینم این بیماری روی هم‌رفته خطرناک است یا نه؟» دکتر پاسخ داد: «من آنچه لازم بود به شما گفتم» (تالستوی

۴۹:۱۳۸۷) سرانجام، ایوان ایلچ در مواجهه با بیماری رو به وخامت خود از مرگ آگاه می‌شود و با خود می‌گوید: «بحث آپاندیس یا کلیه نیست، زندگی و مرگ است». پذیرش مرگ در شرایطی که همه در دروغگویی شریک بودند، واقعاً دشوار بود. (آلیس و ماستر، ۲۰۱۹: ۱۹۴) به نظر می‌رسد تالستوی، فارغ از این که به عنوان یک ملحد یا مسیحی شناخته شود، به درکی عمیق از مفهوم زندگی دست یافته است، چرا که مدام به معنای زندگی می‌اندیشید. جاودانگی انسان، هدف نهایی نیست، بلکه ابزاری است برای دستیابی به اهدافی والاتر. این جاودانگی به انسان عطا می‌شود تا او بتواند هدف طبیعی خود را تحقق بخشد. از این رو، در نقل قول‌هایش، می‌توان ردیف‌های معنا را جستجو کرد و دریافت که تالستوی به صراحت به جاودانگی به عنوان معنای زندگی اشاره می‌کند. او در آثارش زندگی ایوان را مکرراً به عنوان دوری از دردها و رنج‌های دیگران توصیف می‌کند، که نشان‌دهنده‌ی دغدغه‌ای عمیق برای ارتباط واقعی با انسانیت و همدلی با دیگران است. (سانسوم ۲۰۰۴: ۴۲۰) با این حال، او می‌دانست که کاری که دیگران انجام می‌دهند، هیچ نتیجه‌ای جز رنج و مرگ دردناک‌تر ندارد. او به آن‌ها نگفت: «دروغ نگویدا! شما و من هم می‌دانیم که دارم می‌میرم.» اما او هرگز روحیه‌ی انجام این کار را. (آلیس و ماستر ۲۰۱۹: ۱۹۵) تنها کسی که او را درک کرد، «گراسیم بود.» (تالستوی ۱۳۸۷: ۷۰) «به همین دلیل ایوان ایلچ تنها در کنار او راحت بود و از صحبت با او لذت می‌برد.» (تالستوی ۱۳۸۷: ۷۴)

مرگ در جهان بینی تالستوی

نگاه تالستوی به مرگ و زندگی در آثارش به طور عمیق با فلسفه‌های مختلف، به ویژه آموزه‌های مسیحی و مباحث اخلاقی و هستی‌شناختی ارتباط دارد. او، به عنوان یک نویسنده بزرگ، در تفکرش درباره مرگ و زهد، به کاوش در لایه‌های عمیق‌تری از تجربه انسانی می‌پردازد. و دغدغه‌ای عمیق درباره پرسش معنای زندگی دارد. تالستوی با دقت بیشتر به این نتیجه می‌رسد که فلسفه نمی‌تواند به یک پاسخ مثبت برای پرسش معنای زندگی دست یابد. این دیدگاه جدید از افکار ناپخته‌اش درباره معنا نشأت می‌گیرد و در مقیاس محدودتری قابل بررسی است. این تغییر نگرش به او امکان می‌دهد تا به طور عمیق‌تری به مسأله انسانی و فلسفی زندگی و مرگ بپردازد و پیوستگی بین این دو مفهوم و معنای وجود را تجلی بخشد. (تامپسون، ۱۹۹۷: ۱۰۶-۱۰۷)

مفهوم رهایی و زهد در مرگ

تالستوی «کاملاً از زندگی سرخورده شد، به گونه‌ای که هیچ معنایی در آن پیدا نکرد. (لاورین)^۱، ۱۳۹۲: ۵۳» او به مرگ نه تنها به عنوان پایان زندگی، بلکه به عنوان فرصتی برای بیداری و رشد معنوی نگاه می‌کند. شخصیت‌هایی مانند شاهزاده آندری بولکونسکی^۲، در آستانه مرگ، به درک عمیق‌تری از زندگی و ارتباط با واقعیت‌های معنوی می‌رسند. تالستوی از آموزه‌های نوافلاطونی، مانوی و گنوسی و همچنین از سنت‌های شرقی مانند بودیسم بهره می‌برد، اما این تفکرات را در چارچوبی مسیحی قرار می‌دهد. او بر این باور است که رهایی از دنیای مادی و پیمودن راهی معنوی می‌تواند به رشد معنوی منجر گردد. به عنوان مثال، هنگامی که شخصیت آندری به مرگ نزدیک می‌شود، درک او از حقیقت زندگی و وحدت با دیگران به او کمک می‌کند تا از رنج‌های دنیوی فراتر رود. تالستوی مفهوم عشق را به عنوان جوهر وجودی انسان‌ها معرفی می‌کند و در «خلاصه انجیل» به این نکته می‌پردازد که زندگی واقعی، زندگی مشترک و متصل به عشق است. به رغم آنکه شخصیت‌هایی مانند بولکونسکی در آستانه مرگ به نظریات مربوط به جاودانگی روح و سادگی آن می‌پردازند، تالستوی تأکید می‌کند که عشق الهی و جهانی نقش محوری در نجات روح دارد. بر اساس دیدگاه او، انسان در زندگی می‌تواند این عشق را تجربه کند و به همین دلیل، مرگ باید به نوعی پذیرفته شود. او بر این باور است که افرادی که در تلاش برای رستگاری و برقراری ارتباط با خدا نیستند، نمی‌توانند روح خود را نجات دهند. (گراسیموا^۳، کولیکووا، ۲۰۲۲: ۱۹۷)

تالستوی با هوش و حساسیتی بالا به طرز قابل توجهی از اناجیل الهام گرفته است. فرقی نمی‌کند او را یک مسیحی بدانیم یا یک بدعت‌گذار؛ نوشته‌های اخیر او هم‌نان برای هر خواننده‌ای که به عهد جدید و به طور کلی به دین اهمیت می‌دهد، چالش‌زا هستند. ما بارها به تالستوی باز خواهیم گشت و ممکن است نویسندگان دیگر را فراموش کنیم، اما نادیده گرفتن تالستوی به معنای تهی کردن ذهن است. خواندن او و سپس فراموش کردنش به سادگی امکان‌پذیر نیست. (کافمن^۴، ۱۹۹۴: ۸)

این افراد ساده هستند که می‌توانند «درست» بمیرند؛ زیرا در اینجا اخلاق و هستی‌شناسی یکسان

-
1. Yanko
 2. Andrei Bolkonsky
 3. Gerasimova
 4. Kaufmann

هستند. به طور دقیق‌تر، کاراتایف^۱ به خود اخلاق نیاز ندارد: کسی که شخصیت و آرزوهای شخصی ندارد، نیازی به متقاعد شدن و «فداکاری» ندارد، زیرا «او اهمیت نمی‌دهد» آندری بولکونسکی^۲ به ایده‌آل برای مُردن مانند درخت «سه مرگ»^۳ نزدیک می‌شود... اگر فندور^۴ اگر فندور چکمه‌هایش را در حال مرگ ببخشد، درختی که مرده تمام وجودش را به نفع انسان می‌بخشد، به واقعیت‌های کاملاً مسیحی تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، تالستوی یک مسیحی است و منبعی که روح آندری بولکونسکی در گذشته با آن ادغام می‌شود، عشق الهی جهانی است. در مسیحیت، خدا همان عشق است. تالستوی معتقد است که حافظه و عشق شخصی بیش از حد ذهنی و سطحی هستند و به دنبال مبانی اساسی هستی است که بر پایه طبیعت انسان و جهان استوار باشد، نه بر اساس شخصیت فردی‌اش، زیرا چنین ایده‌ای با تعالیم مسیحی سازگار نیست. سقراط^۵ و همچنین بودیسم بر این آموزه تأثیر گذاشتند و تالستوی بیوگرافی ایده‌آلی از این فیلسوف خلق کرد. افلاطون در گفتگوی سقراطی «فایدون»^۶، افلاطون آخرین روز سقراط را توصیف می‌کند. در این گفتگو، سقراط به اثبات جاودانگی روح می‌پردازد و بیان می‌کند که روح، ایده‌ای ساده و ابدی است. سادگی روح به این معناست که دوران‌های مختلف زندگی انسان - کودکی، بلوغ و پیری - همگی دارای ویژگی‌های مشترکی هستند؛ به‌طوری که روح انسان همواره ساده و غیرقابل تغییر باقی می‌ماند. در حالی که جسم دچار تغییر و زوال می‌شود، روح ثابت و پایا می‌ماند. شخصیت از میان می‌رود، اما روح با سرچشمه عشق پیوند می‌خورد و بارها و بارها تجسم می‌یابد. این حرکت، زیر بنای زندگی اجتماعی است. تالستوی به جاودانگی روح اعتقاد دارد، اما به جاودانگی فرد نه. به همین دلیل، جسم متغیر و گذرا است در حالی که روح جاودانه و بسیط است. روح نجات خواهد یافت، اما شخصیت در نهایت از بین خواهد رفت. پایه‌های این ایده‌ها پیش‌تر در تاریخ مرگ شاهزاده آندری بولکونسکی مطرح شده است. مسیحیت رابطه‌ای برابر بین روح و شخصیت برقرار می‌کند؛ روح با تمام ویژگی‌های حافظه و عشق شخصی نجات می‌یابد، زیرا خداوند عشق است و هیچ‌یک از آفریده‌هایش را از بین نمی‌برد. شخصیت در مسیحیت به عنوان

1. Karataev
2. Andrei Bolkonsky
3. Three Deaths
4. Fyodor
5. Socrates
6. Phaedo

نتیجه تجربه زمینی تلقی نمی‌شود، همان‌طور که در اندیشه تالستوی مطرح است؛ بلکه مخلوق خداست و بنابراین جاودانه است. (گراسیموا، کولیکووا، ۲۰۲۲: ۱۹۸) برای تالستوی، مفهوم رستاخیز بی‌معنا است، زیرا او بر این باور است که زندگی بشر بیهوده و بی‌معناست. مردن در دنیای تالستوی به‌طور مقدسی در فرهنگ رخ می‌دهد، اما او خود تلاش می‌کند تا آن را بیافریند و به‌عنوان یک انقلابی، پایه‌های فرهنگ مسیحی را زیر سؤال می‌برد. (گراسیموا، کولیکووا، ۲۰۲۲: ۱۹۹)

تالستوی در همه ادیان، ایمان به خدای یکتا و پیامبران را مهم‌ترین اصل می‌داند که مبنای اخلاق را تشکیل می‌دهد. مسیر زندگی او نشان‌دهنده‌ی یک درک عمیق از تعالیم مسیح است؛ تعالیمی که در ابتدا برای او واضح نبود. او قصد ندارد این تعالیم را برای دیگران تفسیر کند، بلکه می‌خواهد شناخت خود را به اشتراک بگذارد، زیرا این آموزه‌ها به کل بشریت خطاب دارند. تالستوی افکارش را به دیگران تحمیل نمی‌کند، بلکه به سادگی و با وضوح برداشت‌هایش را مطرح می‌کند، برداشت‌هایی که به او آرامش و شادی رسانده‌اند. وی می‌گوید: «از پولس^۱، کلمنت^۲، کریزوستوم^۳ و دیگران بخواهید که توضیح دهند. من این را قبلاً نمی‌فهمیدم، اما اکنون درک کرده‌ام.» او در گذشته نمی‌توانست زندگی را به درستی درک کند، اما ناگهان بینش جدیدی به دست آورد. او سخنان مسیح را در درون خود حس کرد و پی برد که زندگی و مرگ دیگر برایش شیطانی به نظر نمی‌رسد و به جای ناامیدی، شادی و لذت زندگی را تجربه کرد که حتی با مرگ نیز خدشه‌دار نمی‌شود. (نوروزوف^۴، ۲۰۱۸: ۴۱) تأملات او به این موضوع اشاره دارد که پس از یک اعتراف، که شرح و تفسیر خلاصه‌ای از زندگی و شک اخلاقی‌اش در میانه دهه ۱۸۷۰ است، کتاب‌های نقد الهیات جزمی، هم‌سازی و ترجمه‌ای از چهار انجیل و ایمان من را نوشت. این کتاب‌ها به کانون اندیشه و فعالیت روشنفکری او در سی سال باقی‌مانده از زندگی‌اش تبدیل شدند. (جان، ۱۳۹۷: ۷) تالستوی به این نتیجه رسید که برای درک تعالیم مسیح، به کلیدی نیاز دارد که حقیقت را برای او روشن کند و شک و تردید را برطرف سازد. او به تدریج روند درک حقیقت را شرح می‌دهد. ابتدا خود را تابع کلیسای ارتدکس می‌داند، اما به سرعت متوجه

1. Paul
2. Clement
3. Chrysostom
4. Novruzov

می‌شود که آموزه‌های کلیسا هیچ توضیح و تأییدی درباره آغاز مسیحیت نداشتند که برای او اصولی به حساب آید. او در موعظه کوه عیسی به شک و تردیدهایش پاسخ‌هایی می‌یابد (این بخش در سه فصل از انجیل متی آمده است). تالستوی در موعظه کوه، سخنان عیسی را با درک اخلاقی و احساسی دوگانه‌ای دریافت می‌کند. از یک سو، مفهوم «عشق» در ایباتی مانند «بازگشت پیراهن»، «آشتی با همه» و «عشق به دشمنان»^۱ به وضوح نمایان می‌شود و از سوی دیگر، در خود ناامیدی حس می‌کند، زیرا کلمات خدا برای بسیاری نامشخص به نظر می‌رسد. به گونه‌ای که گویی برای نجات، باید از زندگی چشم‌پوشی کرد که این خود معیار الزامی نجات را زیر سؤال می‌برد. او از توضیحات متکلمان، که موعظه کوه را به عنوان ابزار خودسازی انسان تعبیر کرده‌اند، قانع نمی‌شود و بر این باور است که «کمال و نجات انسان در ایمان، دعا و فیض است». در مواقعی که با قوانین کلیسا هم‌سویی داشت، به مبارزه با آموزه‌های آن می‌پرداخت و متفاوت از آن را موعظه می‌کرد، به خصوص این نکته را تأکید می‌کرد که «انسان ضعیف است و نمی‌تواند این کار را انجام دهد». در این شرایط، تالستوی فرصتی می‌یابد تا تفاسیر متکلمان فرهیخته را کنار بگذارد. او به آیه ۳۹ از باب پنجم انجیل متی می‌نگرد: «به شما گفته می‌شود: چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان. اما من به شما می‌گویم: در برابر شر مقاومت نکنید...» او با این آیه به درک خاصی می‌رسد و متوجه می‌شود که مسیح به انسان نمی‌گوید که به خاطر رنج، رنج بکشد؛ بلکه او چیز کاملاً متفاوتی می‌طلبد. تالستوی این جمله را دوباره می‌خواند تا ماهیت اندیشه مقدس را بهتر درک کند: «در برابر شر مقاومت نکنید». او به این نتیجه می‌رسد که ممکن است برخی افراد پس از زدن گونه، در مواجهه با ناتوانی در مقاومت، به شکل دیگری آسیب ببینند. (نوروزوف، ۲۰۱۸: ۴۲) این سخنان به طور مستقیم با فعالیت‌های مسیحی در ارتباط است و در واقع، با فرمان مسیح تناقض دارد. این سخنان به فعالیت‌های مسیحی مربوط می‌شود که مستقیماً با فرمان مسیح مغایرت دارد. با توجه به خدمت سربازی و الزام همه به شرکت در دادگاه به عنوان هیئت منصفه، این معضل به طرز حیرت‌انگیزی برای همه مطرح می‌شود. افراد باید سلاح کشنده‌ای را به دست بگیرند: تفنگ را پر و چاقو را تیز کنند و آماده کشتن باشند. هر شهروندی باید به دادگاه برود و از آن حمایت کند. به این ترتیب، همه از فرمان مسیح مبنی بر عدم مقاومت در برابر شر نه تنها با گفتار، بلکه با

عمل، چشم‌پوشی می‌کنند. در خصوص عدم مقاومت در برابر شر و پاداش نیک، عبارات انجیل متی (متی ۷:۱) و لوقا (لوقا ۶:۳۷) مطرح می‌شود: «داوری نکنید و قضاوت نخواهید شد. محکوم نشوید و شما محکوم نخواهید شد.» این آیات نشان می‌دهند که تنها در این حالت او درک می‌کند که مسیح چگونه با مؤسسات و نهادهای قضایی ارتباط دارد. جوهر این تفاهم در جمله‌ای ساده بیان شده است: «همسایگان خود را قضاوت نکنید.» (نوروزوف، ۲۰۱۸: ۴۲)

معنای زندگی و اهمیت مرگ: نگاهی به اندیشه‌های تالستوی در «مرگ ایوان ایلچ»

تالستوی در آثار خود به‌وضوح بیان می‌کند که شناخت و تأمل بر مرگ می‌تواند منجر به بینشی تازه درباره زندگی شود. او به این نتیجه می‌رسد که درک مرگ نه تنها یک واقعیت تلخ، بلکه عاملی انگیزشی برای زیستن با تمام وجود و تلاش برای یافتن معنای واقعی در زندگی است. این موضوع به‌ویژه در داستان «مرگ ایوان ایلچ» برجسته است. ایوان در آستانه مرگ، با پرسش‌های عمیق درباره هدف و معنای زندگی‌اش روبه‌رو می‌شود. تالستوی در کتابش می‌نویسد: «احساس بسیار واضحی داشتم.» من به وضوح احساس کردم که این فکر که مرگ ممکن است چقدر برای زندگی مفید باشد. بیش از آنکه در اینجا تقریباً شبیه به یادآوری معنایی است که او سی و پنج سال پیش‌تر در داستان «مرگ ایوان ایلچ» به آن دست یافته بود. (اولنی ۱۹۷۲: ۱۰۱) در فصل نهم، ایوان ایلچ به تأمل عمیقی درباره معنای زندگی می‌رسد که او را وادار به ارزیابی مجدد زندگی‌اش می‌کند. او درمی‌یابد که گذشته‌اش، که با آرزوی آبرومندی و شادی همراه بوده، واقعاً فاقد معنا و رضایتمندی عمیق است. این بخش از داستان برجستگی ویژه‌ای دارد زیرا تضاد بین زندگی ظاهری، که بر پایه ارزش‌های مادی و اجتماعی شکل گرفته، و زندگی واقعی، که نیازمند معنویت و روابط انسانی عمیق است، را آشکار می‌کند. تأملات ایوان درباره مرگ و زندگی به او کمک می‌کند تا به آرامش نسبی دست یابد و نهایتاً ارزش‌هایی را بپذیرد که پیش‌تر نادیده گرفته بود، مانند عشق و همبستگی. او به وضوح مسیر زندگی‌اش را از لذت‌های ساده و شادی‌های واقعی در دوران کودکی و سال‌های نخست جوانی به روزمرگی و بی‌معنایی در زندگی بزرگسالی‌اش تصویر می‌کند. به تدریج، ایوان درمی‌یابد که انتخاب‌های زندگی‌اش، که ظاهراً به خاطر کسب اعتبار و موفقیت اجتماعی بوده، تنها او را از شادی حقیقی دور کرده است. این متن بازتابی از نقد

تالستوی بر جامعه‌ای است که ارزش‌های سطحی و مادی را بر زندگی واقعی و اصیل ترجیح می‌دهد. ایوان متوجه می‌شود که تجربیات و دستاوردهایش، که زمانی آن‌ها را رضایت‌بخش و هدفمند می‌پنداشت، اکنون بی‌ارزش و حتی مشمئزکننده به نظر می‌رسند. او از مسیر زندگی‌اش احساس نارضایتی می‌کند و درمی‌یابد که به‌جای صعود به قله‌های کمال، تنها در حال لغزش به سوی ناکامی بوده است. این تأمل ناامیدانه اما صادقانه، نقطه‌ای است که ایوان با واقعیت مرگ روبرو می‌شود و ضرورت بازنگری در ارزش‌ها و معنای زندگی را احساس می‌کند؛ چیزی که هیچ‌گاه قله‌های کاذب زندگی اجتماعی او نتوانسته‌اند فراهم کنند. نقد تالستوی بر رویای زندگی مادی و اجتماعی، تأکید بر اهمیت جستجوی معنا، عشق، و همدلی در زندگی است. (تالستوی، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۰) لحظاتی قبل از مرگ، ایوان ایلچ از خود می‌پرسد: «راه درست کدام است؟» (تالستوی، ۱۳۸۷: ۹۰) ایوان، پس از چهل و پنج سال زندگی، هفده سال ازدواج، و پرورش پنج فرزند (که سه نفر از آن‌ها فوت کرده‌اند) و داشتن یک حرفه موفق در زمینه حقوق، نمی‌داند چگونه به این سؤال پاسخ دهد. دلیل ندانستن او به‌وضوح نمایان است. موضوع رمان به دو هزار سال پیش برمی‌گردد، زمانی که سقراط گفت: «زندگی بررسی‌نشده ارزش زیستن ندارد» و دقیقاً همین حقیقت است که ایوان به آن پی می‌برد. با نزدیک شدن به مرگ نابهنگام خود، ایوان به معنای زندگی فکر می‌کند و پاسخ او در همدلی برای رنج دیگران، به‌ویژه پسرش واسیا،^۱ شکل می‌گیرد. او ارزش زندگی خود را تنها از طریق توجه واقعی به دیگران درک می‌کند. (سانسوم، ۲۰۰۴: ۴۱۷) اگرچه تالستوی در مورد چشم‌انداز خلوص معنوی ایده‌آلیست بود، همان‌طور که در آخرین رمان کامل او، «رستاخیز»، دیده می‌شود، او احساس می‌کرد که تنها امید برای پادشاهی بر روی زمین در زندگی کامل و به معنای واقعی کلمه عیسی در موعظه مسیحی نهفته است. در «مرگ ایوان ایلچ»، ضعف و خطای انسانی به‌عنوان یک مشکل مطرح می‌شود؛ یعنی زندگی بررسی‌نشده. (سانسوم ۲۰۰۴: ۴۱۸) این نقد بیانگر اهمیتی است که تالستوی برای درک و بازنگری در زندگی قائل است تا انسان بتواند به سؤالات بنیادی وجود خود پاسخ دهد.

نتیجه

1. vasya
2. Sansom

در «مرگ ایوان ایلچ»، شخصیت گراسیم به عنوان نمادی از همدردی واقعی و انسانیت اصیل معرفی می‌شود. او تنها کسی است که بدون ریا و تظاهر به ایوان ایلچ کمک می‌کند و دردهای او را تسکین می‌دهد. جمله معروف او («این خواست خداست. این برای همه ما اتفاق خواهد افتاد») نشان‌دهنده پذیرش مرگ و درک عمیق او از ماهیت زندگی است. در مقابل، ریاکاری و دروغ‌های حاکم بر روابط اجتماعی، به‌ویژه در زندگی ایوان ایلچ، موجب احساس تنهایی و انزوا در او می‌شود؛ همکارانش به جای همدردی، به دنبال حفظ موقعیت شغلی خود هستند و همسرش نیز تنها به منافع مالی می‌اندیشد. این رفتارها به خوبی فضای مسموم حاکم بر جامعه را ترسیم می‌کنند.

ایوان ایلچ، در جستجوی موفقیت‌های ظاهری و تأیید اجتماعی، زندگی‌ای پر از تجملات و اهداف مادی را می‌سازد، اما با نزدیک شدن به مرگ درمی‌یابد که این زندگی ظاهری هیچ ارزشی ندارد و از معنای واقعی زندگی غافل بوده است. این تضاد بین زندگی ظاهری و واقعیت مرگ یکی از مضامین کلیدی داستان به شمار می‌آید. شخصیت‌های دیگر، مانند پیوتر ایوانوویچ و پراسکویافیدورونا، نیز نمایندگان جامعه‌ای بی تفاوت هستند که بیشتر به دنبال حفظ منافع خود می‌باشند، و شخصیت شوارتز به عنوان سمبل جامعه‌ای که ارزش‌های انسانی را کمرنگ می‌کند، به تصویر کشیده می‌شود.

تالستوی با تکرار دقیق واژه‌های «مرگ» (۸۶ بار) و «زندگی» (۱۱۶ بار)، بر اهمیت این مفاهیم و پیامدهای آن‌ها بر روابط انسانی و بحران‌های اخلاقی شخصیت‌ها تأکید می‌کند و آگاهی از واقعیت مرگ، امکان بازنگری در معنا و هدف زندگی را برای خواننده فراهم می‌آورد. او به مرگ به عنوان رازی بزرگ می‌نگرد که می‌تواند به درک عمیق‌تری از زندگی منجر شود و مواجهه با آن، انسان را به سوی زندگی پرمعناتری سوق می‌دهد. این تغییر نگرش ایوان ایلچ را از ترس مرگ رها کرده و او را به پذیرفتن ارزش‌هایی مانند عشق، همدلی و عدم خشونت هدایت می‌کند. به این ترتیب، «مرگ ایوان ایلچ» نقدی بر زندگی اجتماعی و موفقیت‌های مادی و ظاهری به شمار می‌آید و دعوتی است برای بازنگری در ارزش‌های شخصی و جستجوی زندگی معنوی و انسانی‌تر.

فهرست منابع

۱. کتاب مقدس
۲. تاجدینی، علی؛ (۱۳۹۵). تولستوی. چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.

۳. تولستوی، لئو؛ (۱۳۷۸). مرگ ایوان ایلیچ. ترجمه‌ی سروش حبیبی، چاپ شانزدهم، تهران: نشر چشمه.

۴. _____؛ (۱۳۷۹). مرگ ایوان ایلیچ. ترجمه‌ی رضی خدادادی (هیرمندی)، چاپ اول، تهران: نشرهستان.

۵. لاورین، یانکو؛ (۱۳۹۳). لئو تولستوی. ترجمه‌ی زهرا سالمی، چاپ اول، تهران: کتاب پارسه.

۶. جان، گری آر؛ (۱۳۹۷). یک تفسیر: تولستوی و مرگ در اندیشه تولستوی به همراه متن کامل. ترجمه‌ی ایرج کریمی، چاپ اول، تهران: نشر دف.

۷. بختیاری، فاطمه؛ (۱۳۹۹). «مرگ از نگاه تولستوی و هایدگر». پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال نهم، شماره ۱۸، صص ۵۴۹-۵۷۰.

۸. رامین، زهره و رضائی، عبدالله؛ (۱۳۹۷). «مطالعه تطبیقی تصویر مرگ در بهشت گمشده و مرگ ایوان ایلیچ». پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره ۲۳ شماره ۲، صص ۳۷۱-۳۹۲.

۹. ساجدی، علی محمد و جبار ناصر، محبوه؛ (۱۳۹۳). چستی و اقسام مرگ از منظر عطار. شعر پژوهی (بوستان ادب)، (۲)، ۶-۳۹. DOI: [10.22099/jba.2014.1953](https://doi.org/10.22099/jba.2014.1953)

۱۰. علیزمانی، امیرعباس و مهدی زنجانیان، آرزو؛ (۱۳۹۶). «معنای معنا در چهار دوره زندگی تولستوی». نقد و نظر، سال ۲۲ شماره ۸۷، صص ۳۴-۶۲. DOI: [10.22081/jpt.2017.65173](https://doi.org/10.22081/jpt.2017.65173)

۱۱. علوی تبار، هدایت؛ کوئین، فیلیپ ل؛ (۱۴۰۱). «معنای زندگی در مسیحیت». الهیات، سال چهارم، شماره ۶، صص ۲۱-۳۴.

۱۲. محمدی، مژگان؛ (۱۳۸۵). «غزالی و تولستوی در جست و جوی معنای زندگی». نقد و نظر، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۷-۵۵.

۱۳. محمدباقر نائجی؛ (۱۴۰۳). «نقش زیست اخلاقی در معنای زندگی (از نگاه قاضی سعیدقمی)»، اخلاق و حیانی، شماره ۳۰، صص ۱۱۳-۱۵۴.

۱۴. یاحسینی موسوی، فاطمه؛ موسوی سیر جانی، سهیلا؛ لطفی عظیمی، افسانه؛ (۱۴۰۰). «معنای زندگی در آثار لئو تولستوی و معنادرمانی ویکتور فرانکل». فصلنامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی، شماره شانزدهم، صص ۲۱۲-۲۴۵.

15. Kaufmann, Walter. (1994). *Religion from Tolstoy to Camus*, Transaction Publishers, Printed in the United States of America.

16. Alibés, Ester Busquets, Maestre ,Begoña Román.(2019).“Tolstoy’s Moral Philosophy: Towards an Ethics of Truthfulness in Clinical Practice.” *Journal of Applied Ethics*, vol. 10, pp. 183-200.
17. Adams, Maurice.(1900). “The Ethics of Tolstoy and Nietzsche.” *International Journal of Ethics*, vol. 11, no. 1, 1900, pp. 82-105.
18. Alves, Paulo Cesar. (2018). “The Death of Ivan Ilyich” and multiple dimensions of illness. *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 23, no. 2, pp. 381-388. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018232.15162017>
19. Conan, Michelle C. (2013). “Easily, Pleasantly, and Decorously”: Psychological Defenses and Cognitive Distortions of Tolstoy’s Ilych." *PsyArt Journal*, [URL if available]. <https://psyartjournal.com/article/show/conan-easily-pleasantly-and-decorously-psychol>
20. Hustis, Harriet.(2000). “Three rooms off”: Death and the reader in Tolstoy’s *The Death of Ivan Ilych*. *Literature Interpretation Theory*, vol. 11, no. 3, pp. 261-275. <https://doi.org/10.1080/10436920008580269>
21. Novruzov, Rafiq.(2018). «To the Moral and Religious Views of Leo Tolstoy». *Homeros*, vol. 1, no. 1, pp. 39-44. <https://doi.org/10.33390/homeros.2019148829>
22. Olney, James.(1972). “Experience, Metaphor, and Meaning: ‘The Death of Ivan Ilych’.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 31, pp. 101-114. <https://doi.org/10.2307/429616>
23. Panova, O. B.(2009). “The Evangelic Text of the Russian Culture. Religious Foundation of Tolstoy’s Epos.” *Language and Culture*, National Research Tomsk State University, pp. 39-53.
24. Sansom, Dennis.(2004). “Tolstoy and the Moral Instructions of Death.” *Philosophy and Literature*, Johns Hopkins University Press, pp. 417-429. <https://doi.org/10.1353/phl.2004.0036>
25. Sergeev, Andrey.(2007). “Language of Speaking and Reflection on Death: An Analysis of L. Tolstoy’s Story ‘The Death of Ivan Ilyich’.” *Journal of the Lithuanian Academy of Sciences*, pp. 1-26.
26. Gerasimova, Svetlana, and Elena Kulikova.(2022). “Death as a Semiotic Issue: Leo Tolstoy and Fyodor Dostoyevsky.” *Atlantis Press SARL*, 2022, pp. 194-199.
27. Thompson, Caleb. (1997). “Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life.” *Philosophical Investigations*, 1997, pp. 96-116. <https://doi.org/10.1111/1467-9205.00033>

Ibn Rabban al-Tabari's Refutation of the Religions Common in the Second and Third Centuries AH

Mina Karimzadehbarenji

PhD candidate of religion and mysticism, central Tehran branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Mohammad-Reza Adli

Associate Professor of religion and mysticism, central Tehran branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author), moh_adli@yahoo.com

Abdolreza Mazaheri

Professor of Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

۵۵

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In his two treatises, *Kitab al-Din wa al-Dawla* and *al-Radd 'ala Asnaf al-Nasara*, Ibn Rabban al-Tabari critiques the religions prevalent in the second and third centuries AH. The religions whose teachings he references are: Judaism, Christianity, Zoroastrianism, Manichaeism, and he also makes brief mention of Hinduism and Buddhism. Ibn Rabban, who himself was Christian until the age of seventy and then converted to Islam, speaks mostly about Christianity and Judaism. With a polemical-theological approach, he examines the doctrines of these religions in comparison to Islam and, while identifying the similarities and differences among the Abrahamic religions, emphasizes monotheism, the prophethood of the Prophet of Islam (PBUH), and the universality of Islamic teachings— and on this basis, speaks of the superiority of Islam. Ibn Rabban claims that the advent of the Prophet of Islam was foretold in Jewish and Christian scriptures and cites passages from the Torah and the Gospels to support this claim. His description of Zoroastrianism and Manichaeism is very incomplete, and it appears that his knowledge of these religions was based on the works of other writers of refutations, not on their religious texts. Nevertheless, *Kitab al-Din wa al-Dawla*, which this article focuses on more, is considered an important work in the historical study of religions. This treatise contains significant points regarding the relationships between Muslims and the followers of other religions in the early centuries of Islam.

Keywords: Ibn Rabban Tabari, Christianity, Islam, Judaism, Zoroastrianism, Manichaeism, Refutation

رَدِّیه ابن ربَّن طبری بر ادیان رایج در سده‌های دوم و سوم هجری^۱

مینا کریم‌زاده بارنجی^۲ محمدرضا عدلی^۳ عبدالرضا مظاهری^۴

چکیده

ابن ربَّن طبری در دو رساله خود، کتاب الدین و الدوله و الرد علی اصناف النصارى، ادیان رایج در قرون دوم و سوم هجری را نقد می‌کند. ادیانی که او به تعالیم‌شان اشاره کرده است عبارتند از: یهودیت، مسیحیت، دین زرتشتی و مانویت و همچنین اشاره مختصری هم به دین هندویی و بودایی می‌کند. ابن ربَّن که خود تا سن هفتاد سالگی مسیحی بوده و سپس به اسلام گرویده است، بیشتر درباره مسیحیت و یهودیت سخن می‌گوید. او با رویکردی جدلی-کلامی، آموزه‌های این ادیان را در مقایسه با اسلام بررسی کرده است و ضمن شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌های میان ادیان ابراهیمی، بر یکتاپرستی، نبوت پیامبر اسلام (ص)، و جهانی بودن تعالیم اسلام تأکید کرده و بر این اساس از برتری دین اسلام سخن گفته است. ابن ربَّن مدعی است که در متون دینی یهودی و مسیحی ظهور پیامبر اسلام پیشگویی شده است و فقراتی را از تورات و انجیل در اثبات این ادعا نقل می‌کند. توصیف ابن ربَّن از دین زرتشتی و مانویت بسیار ناقص است و ظاهراً دانش او درباره این ادیان مبتنی بر آثار سایر ردیه‌نویسان بوده است، نه متون دینی آنها. با این همه، کتاب الدین و الدوله، که این مقاله بیشتر بر روی آن تمرکز دارد، در مطالعات تاریخی ادیان اثری مهم به شمار می‌رود. این رساله حاوی نکات مهمی درباره روابط مسلمانان با پیروان سایر ادیان، در سده‌های نخست هجری، است.

کلید واژه: ابن ربَّن طبری، مسیحیت، اسلام، یهودیت، دین زرتشتی، مانویت، ردیه‌نویسی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

۲. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
moh_adli@yahoo.com

۴. استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

۱. مقدمه

در اسلام، تحقیق دربارهٔ سایر ادیان جایگاه مهمی دارد، به طوری که در قرآن کریم آیاتی هست که در این باره نازل شده و به پیامبر و مسلمانان فرمان داده است، که با صاحبان ادیان دیگر به بحث و گفتگو بپردازند: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ: با روشی که نیکوتر است، با آنان بحث کن (سوره نحل آیه ۲۵)». از این فراتر در آیه دیگری شاهدیم که خداوند علاوه بر این که به مسلمانان اجازه بحث و گفتگو با پیروان سایر ادیان را صادر کرده است، از این امر به عنوان یک ویژگی فطری و ذاتی آدمی یاد کرده و فرموده است: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا: انسان بسیار به جدال برمی خیزد (سوره کهف آیه ۵۴)».

مباحثه و محاجه پیرامون اعتقادات دینی، از اصول قرآنی و نبوی محسوب می شود و دانشمندان مسلمان از همان سده های نخستین، مطالعه و بررسی و توصیف عقاید سایر ادیان را آغاز کردند. از جمله متکلمانی که به این موضوع پرداخته اند، می توان به افرادی چون: جاحظ، غزالی، قرطبی، ابو عبیده خزرجی و ابن تیمیه اشاره کرد. اما نوکیشانی که از ادیان دیگر به اسلام گرایش یافتند، نیز در این زمینه بسیار مؤثر بوده اند. آنان با توجه به آگاهی از متون مقدس خودشان توانستند زمینه را برای آگاهی مسلمانان از منابع دست اول سایر ادیان مهیا کنند.

یکی از این تازه مسلمانان علی بن ربن طبری بود، که با نگارش دو کتاب *الرد علی اصناف النصارى* و *الدین و الدوله فی اثبات نبوه سیدنا محمد*، اطلاعاتی را دربارهٔ مسیحیت و سایر ادیان رایج در قرن سوم هجری در اختیار مسلمانان قرار داد. از این حیث، کتاب *الدین و الدوله* می تواند نظر پژوهشگران ادیان تطبیقی را به خود جلب نماید و به عنوان یک اثر کلامی-جدلی کهن مورد استناد قرار گیرد. ابن ربن طبری به دستور متوکل عباسی این اثر را نگاشته است و در آن، مسیحیان و در رتبه های بعدی، یهودیان، زردشتیان، مانویان، هندوها و بودائیان را مورد حمله قرار داده است. در دوران زندگی ابن ربن طبری، یعنی نیمه دوم قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری قمری، اسلام به عنوان دین رسمی در حال گسترش بود و کتاب *الدین و الدوله*، نمادی از مجادلات کلامی بین مسلمانان و مسیحیان است. در دوره ای که برخی از دانشمندان مسلمان علاوه بر مجادلات کلامی شفاهی، اقدام به نوشتن و جمع آوری این مطالب به صورت کتاب کردند و در همین دوره بود که مسلمانان توسط مسیحیانی که در کشورهای اسلامی زندگی می کردند، با آثار کلامی مسیحی و نیز فلسفه یونانی آشنا شدند و برخی از آن آثار را به عربی ترجمه کردند. دانشمندان مسلمان، با

بررسی این آثار، به نقد آن بخش از عقایدی که با اسلام در تعارض بود، پرداختند. از دیگر سو، مسیحیان نیز به این انتقادات پاسخ می‌دادند و به بیان برخی از شبهه‌ها می‌پرداختند. در این گفتگوهای دوطرفه، مسلمانان و مسیحیان از یکدیگر تأثیراتی پذیرفتند، که بیشترین این تأثیر و تأثرات مربوط به سه قرن اول هجری است. زیرا در آن سده‌ها به دلیل گسترش قلمرو مسلمانان و همسایگی آنان با مسیحیان، مجادلات کلامی بسیاری میان آنان رخ داد. کم‌کم مسلمانان آثاری پدید آوردند که به نام «ردیه» معروف شد، بخش مهم این نوشته‌ها مباحثات مسلمانان با پیروان دیگر ادیان درباره موضوعات اعتقادی است. کتاب *الدین و الدوله فی اثبات نبوه النبی محمد (ص)* از جمله این آثار است. این کتاب شامل یک مقدمه و ده فصل است. ابن ربن طبری در بخش‌های نخست این کتاب به بیان انواع خبرها و تقسیم خبر به دو نوع صادق و کاذب پرداخته است. سپس اخباری را، که به زعم وی، پیامبران پیشین درباره نبوت حضرت محمد (ص) آوردند، شرح داده است و بر اساس آن بر حقانیت نبوت پیامبر اسلام تأکید کرده است. سپس در بخش‌های بعدی به اثبات توحید و بیان سیره نیکو و اخلاق پسندیده پیامبر اسلام و یاران آن حضرت پرداخته است.

بخش‌های بعدی این کتاب ردیه ابن ربن است بر یهودیت، مسیحیت، دین زرتشتی، دین هندویی، دین بودائی و مانویت. اگرچه رویکرد ابن ربن در این اثر رویکردی جدلی است، اما در خلال توصیفات او می‌توان به میزان آگاهی متکلمان مسلمان و مسیحی نسبت به سایر ادیان رایج در آن عصر پی برد. ابن ربن در این کتاب به تفسیر برخی از بخشهای کتاب مقدس پرداخته است. پیشینه مسیحی ابن ربن موجب شده است که برخی از پژوهشگران این فرضیه را مطرح کنند که خود او این فقرات را به عربی ترجمه کرده است، ولی گروه دیگری معتقدند، او از یک ترجمه عربی کتاب مقدس برای نقل این فقرات استفاده کرده است. هم‌چنین او برای نگارش باب‌های دوم تا ششم کتاب *الدین و الدوله* به منابع اسلامی پیش از خود درباره سیره پیامبر اسلام دسترسی داشته است و از آنها برای نقل روایات مورد نظرش بهره برده است (پیروز فر، ۱۳۹۹).

۲. ابن ربن طبری

ابوالحسن علی بن سهل ملقب به ابن ربن طبری، یکی از دانشمندان و الاهدانان مشهور قرن دوم و سوم هجری، اهل طبرستان ایران، بود (ابن قفطی، ۲۰۰۵، ص ۲۳۱). او در زمینه پزشکی و ریاضیات

و فلسفه و ادبیات در زمان خویش از شهرت علمی بالایی برخوردار بود و در زمینه این علوم کتاب‌هایی نگاشت، که برخی از آن‌ها به صورت مکتوب بر جای مانده است.

زندگی‌نامه و شرح حال دقیقی از او در دسترس نیست و اطلاعاتی که از او بر جای مانده است، بیشتر همان مطالبی است که خود وی در کتاب‌هایش به آنها اشاره کرده است. ما نیز به همین اطلاعات اندک که او در دو کتابش یعنی *فردوس الحکمه* و *الدین و الدوله* از خود ارائه داده است، بسنده می‌کنیم. در منابعی که شرح حال او را نوشته اند، درباره اصل و نسب او و تاریخ دقیق ولادت و مرگ او وحدت نظر وجود ندارد (انزایی نژاد، ۱۳۹۹)، تا بدان جا که شرح حال نویسان، حتی در مورد نام پدر ابن ربن اتفاق نظر ندارند. گفته‌اند که او در دوره خلافت مهدی عباسی تا متوکل عباسی می‌زیسته است (مسعودی، ۱۳۸۲، ۷۰۹/۲). درباره اساتید ابن ربن و تحصیلات او نیز به جز آنچه او در مقدمه کتاب *فردوس الحکمه* آورده است، اطلاعی در دست نیست. او در مقدمه چنین نوشته است: «پدرم در کودکی به من دانش پزشکی آموخت» (عبده، ۲۰۰۵، ص ۱۸). پدر وی یکی از علمای بزرگ مسیحی و ازدانشمندان مشهور و از پزشکان مورد احترام شهر مرو بود. به همین دلیل به «رَبَّن» یا «راب»، یعنی سرور ما یا معلم بزرگ ما لقب گرفت (همان، ۲۰۰۵، ص ۱). هر چند برخی از تاریخ نویسان به سبب این لقب او را یهودی شمرده‌اند، زیرا که روحانیان یهودی را بدین لقب‌ها می‌نامیدند (ابن مسکویه، ۱۳۵۸، ۱۵/۱)، اما بنابر اظهار نظر خود ابن ربن او نه تنها یهودی نبوده است، بلکه تا هفتاد سالگی یکی از دانشمندان مسیحی و از خانواده‌ای بود که همگی از دانشمندان دین مسیح به شمار می‌رفته‌اند (طبری، ۱۹۷۳، ص ۹۸). او برادرزاده ابوزکریا یحیی بن نعمان، دانشمند برجسته مسیحی بود (عبده، ۲۰۰۵، ص ۱۸). ابن ربن علاوه بر تسلط به انجیل به زبان عبری و عربی و سریانی نیز آگاه بود.

ابن ربن سالهای نخست عمرش را در طبرستان سپری کرد (ابن البلخی، ۱۴۲۱، ۴۴/۱)، در همان سالها نزد پدرش به علم آموزی مشغول شد. بعدها مازیار بن قارن، والی طبرستان، او را به دبیری خود برگزید (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۵۲۷) ولی پس از این که مازیار بن قارن از قدرت برکنار شد و سپس به قتل رسید، ابن ربن به سامرا مهاجرت کرد و در دربار عباسی، از نزدیکان خلیفه معتصم عباسی شد و به دلیل چیرگی به زبان عربی و درک مفاهیم اسلام و قرآن، معتصم او را به عنوان دبیر خود برگزید. بنابر قولی او به دست معتصم اسلام آورد. (زمخشری، ۱۹۹۲، ۱۲۲/۳) آنچه از نوشته‌های او بر جای مانده، بیشتر در زمینه پزشکی است (زرکلی، ۱۹۸۹، ۱۴/۳) برخی معتقدند

ابوبکر محمد بن زکریای رازی پزشکی را نزد او آموخت (نویهض، ۱۹۷۳، ص ۱۶). تنها سه عنوان از دوازده کتابی که از او برجای مانده، تا کنون منتشر گردیده است، که معروف‌ترین آنها فردوس الحکمه نام دارد (مسعودی، ۱۳۸۲، ۷۰۹/۲، زرکلی، ۱۹۸۹، ۱۴/۳). از این کتاب به عنوان قدیمی‌ترین مرجع علم طب اسلامی نام برده شده است. دو کتاب دیگر او که به چاپ رسیده است، الدین و الدوله و الرد علی اصناف النصارى بیانگر مبانی اعتقادی اویند. بنابر آنچه در کتاب فردوس الحکمه آمده است، ابن ربن در نوشتن این کتاب از کتاب‌های فلسفی و پزشکی بسیاری بهره برده است و این کتاب حاصل تحمل سالیان سال رنج و سختی و کار پیایی نویسنده است (نویهض، ۱۹۷۳، ص ۱۲)

۳. آثار ابن ربن

یک- کتاب فردوس الحکمه، از جمله کتابهای کهن پزشکی و دربردارنده فنون گوناگون پزشکی است. این کتاب شامل هفت بخش و سی مقاله و سیصد و شصت فصل است.

دو- کتاب الدین و الدوله فی اثبات نبوه سیدنا محمد (ص)، این کتاب بعدها مرجعی شد برای بسیاری از نویسندگان آثار جدلی و کتب ملل و فرق. در ادامه این کتاب را بیشتر معرفی خواهیم کرد.

سه- کتاب فی الامثال و الادب علی مذاهب الفرس و الروم و العرب.

چهار- کتاب تحفه الملوک.

پنج- کتاب منافع الاطعمه و الاشربه.

شش- کتاب حفظ الصحه.

هفت- کتاب فی الحجامة.

هشت- کتاب فی ترتیب الاغذیه.

نه- کتاب فی الرقی.

ده- کتاب ارفاق الحیاه.

یازده- کتاب الرد علی اصناف النصارى.

دوازده- کتاب الترجمة السریانیة لفردوس الحکمه.

۴. دوران زندگی ابن ربن

او در دوره‌ای از تاریخ، یعنی بین سال‌های ۱۶۲ تا ۲۳۷ هجری قمری می‌زیست که به عنوان دوران برجسته خلافت اسلامی به شمار می‌رود. زیرا خلفای عباسی به طرز چشمگیری موفق شدند، حکومتی متمرکز و قدرتمند ایجاد کنند. این حکومت بر همه مناطق تحت نفوذشان مسلط بود (عبده، ۲۰۰۵، ص ۲۴). ابن ربن با هشت تن از خلفای عباسی هم‌عصر بود، که عبارتند از:

یک- المهدی، که دوران خلافتش بین سال‌های ۱۵۸ تا ۱۶۹ ق بود. مهدی بر مخالفان اسلام بسیار سخت می‌گرفت و از هیچ کوششی در راه گسترش اسلام دریغ نمی‌کرد.

دو- الهادی، دوران خلافت او تنها یک سال بود و در سال ۱۷۰ ق به دست مادرش مسموم و کشته شد.

سه- هارون الرشید، دوران خلافت او بین سال‌های ۱۷۰ تا ۱۹۳ ق بود. دوران خلافت او سرشار از اتفاقات بد و خوب بود. به طوری که مورخان آن دوره را دوره خیر و شر نامیدند. در همین زمان بود که خاندان برمکی به قدرت رسیدند.

چهار- الامین، در سال ۱۹۳ به خلافت رسید و تا سال ۱۹۸ ق خلافت کرد. او به شدت اهل لهو و لعب بود و همه ارزش‌های اسلامی و اخلاقی را زیر پا گذاشت. به همین دلیل حکومتش رو به ضعف رفت و برادرش مامون با او به نزاع پرداخت و بر او چیره شد.

پنج- عبدالله مامون، از سال ۱۹۸ حکومت را به دست گرفت و تا سال ۲۱۸ ق در مسند خلافت ماند. او از بزرگترین و اثرگذارترین خلفای عباسی بود و در دوران خلافتش اتفاقات زیادی رخ داد. از جمله نظریه خلق قرآن که در مقابل نظریه قدیم بودن قرآن مطرح شد و حوادث تلخ مربوط به آن که شامل مجازات و زندانی کردن و قتل مخالفان این نظریه بود.

شش- المعتصم بالله، که از سال ۲۱۸ تا ۲۲۷ ق عهده دار خلافت بود. روش او نیز هم‌چون مامون مجازات و حبس و شکنجه و اعدام مخالفان نظریه خلق قرآن بود. احمد حنبل امام یکی از گروه‌های مهم اهل سنت، در همین دوران و به فرمان معتصم عباسی محبوس شد.

هفت- الواثق بالله، دوران خلافت او بین سال‌های ۲۲۷ تا ۲۳۲ ق بود. در دوران خلافت او نفوذ ترکان در دستگاه خلافت بسیار گسترش یافت. دوره حکمرانی واثق مناظره‌های علمی، بسیار رواج یافت و همین امر موجب گسترش مذهب معتزله شد.

هشت- المتوکل علی الله، او بین سال‌های ۲۳۲ تا ۲۴۷ ق خلیفه مسلمانان بود. دوران متوکل، شروع ضعف و سقوط خلفای عباسی بود، که همین ضعف و سستی منجر به قدرت یافتن ترکان گردید (عبده، ۲۰۰۵، ص ۲۴-۲۶)

در زمانه‌ای که ابن ربن می‌زیست، جامعه به دو پاره تقسیم شده بود، یک گروه ویژه که همان حاکمان و فرمانروایان و وزراء و قاضیان و دانشمندان و فقیهان و اغنیاء و تاجران بزرگ بودند و گروه دیگر که عامه مردم و فقیران و تهیدستان بودند. این تفاوت فاحش طبقاتی منجر به پدید آمدن جنبشی گسترده در بین کارگران و طبقه ضعیف مردم شد. (دوری، ۱۹۹۵، ص ۷)

از ویژگی‌های بارز فرهنگی دوره ابن ربن، پدید آمدن مدارس علمیه و گسترش آنها است. مدرسه نظامیه، مدرسه فخرالاسلام، مدرسه ابوحنیفه، مدرسه تاجیه، مدرسه ترکان خاتون، از جمله این مدارس اند. شکل‌گیری این مدارس باعث پدید آمدن نهضتی علمی-فرهنگی شد. به همین سبب، دوره خلافت عباسیان را از دوره‌های درخشان تمدن اسلامی برمی‌شمرند. در همین دوره بود که نهضت ترجمه شکل گرفت و مترجمان شروع به ترجمه کتب قدیمی طب کردند. از جمله پزشکان دانشمند این دوره می‌توان به ابوبکر محمد بن زکریای رازی نویسنده کتاب *الحاوی*، و شیخ الرئيس ابو علی سینا نویسنده کتاب *شفا و قانون* و ابو علی یحیی بن عیسی بن جزله بغدادی صاحب کتاب *المنهاج* اشاره کرد. از این دوره به عنوان عصر طلایی تمدن اسلامی یاد می‌کنند (عبده، ۲۰۰۵، ص ۲۸).

۵. ابن ربن طبری و نقد ادیان

چنانکه پیش‌تر بیان شد، ردیه ابن ربن بر ادیان رایج در قرن دوم و سوم هجری در کتاب *الدین و الدوله* مطرح شده است. این کتاب شامل یک مقدمه و ده فصل است. ابن ربن در مقدمه کتاب نخست به جهت آنکه با مبانی دین اسلام و دستورات و سیره پیامبر اکرم (ص)، آشنا شد خدای را شکر گفته و از اینکه پیش از اسلام آوردن در غفلت بوده، اظهار ندامت کرده است و سپس به ذکر برخی از آیات قرآن کریم درباره دعوت به پرستش خدای یکتا و دوری از شرک و گمراهی پرداخته است. آیت‌هایی که همه مردم، از جمله اهل کتاب را به پرستش خداوند و تسلیم شدن در برابر قدرت لایزال او دعوت کرده است (طبری، ۱۹۷۳، ص ۳۵).

او در ادامه روش احتجاج مخالفان اسلام را نقد کرده و نوشته‌ها و اشعار برخی از آنان را به مثابه خس و خاشاکی در برابر حقیقتی آشکار (اسلام) توصیف کرده است. بنا بر عقیده ابن ربّین مخالفان به چهار دلیل با اسلام مخالفت کرده‌اند: نخست اینکه دربارهٔ صحت نبوت پیامبر اسلام شک دارند. دوم به دلیل اینکه دچار تکبر و خودبرتربینی شده و رای و نظر خود را ارجح شمرده‌اند. سوم به دلیل اینکه آنان از پیشینیان خود تقلید کرده و به دین اجدادی‌شان خو گرفته‌اند و چهارمین دلیل این است که آنان تنبلی می‌کنند و از عقل خود پیروی نمی‌کنند. اما اگر این موانع را از سر راه اندیشه و تعقل خود برمی‌داشتند، به حقانیت دعوت پیامبر اسلام و صحت آن ایمان می‌آوردند و با نافرمانی و سرکشی از دستور الهی، خود را دچار عقوبت الهی نمی‌کردند (همان، ص ۳۶).

۶۳
پیش‌شماره ادیان

بنا بر اعتقاد ابن ربّین خبر به دو نوع حق و باطل تقسیم بندی می‌شود. برای تشخیص خبر حق و صحیح باید از عقل و منطق استفاده کرد و اجماع عموم به تنهایی نمی‌تواند ملاک درستی برای این امر باشد. ابن ربّین پیامبری و دعوت زرتشت را از نوع خبر باطل قلمداد کرده و با اشاره به اینکه زرتشتیان به سبب همان دلایل چهارگانه پیش گفته، یعنی از روی تقلید و عادت و اجبار و کراهت یا از سر نادانی و تعصب، از زرتشت پیروی کردند و خبر پیامبری او را راست انگاشتند و بدون گواهی درست و بدون در نظر گرفتن تناقضاتی که در دعوت زردشت مشاهده کردند، تنها به دلیل اجماع عمومی از او پیروی کردند. وی برای تبیین وجود تناقض در دین زردشت چنین نوشته است: «زردشت گفت: معبودش هرمز، قدیم و رحیم و عالم و قادر مطلق است. اما با این سخن که شیطان از فکر خدا زاده شده است و خدا نمی‌تواند او را نابود کند، خدا را عاجز و ناتوان توصیف کرده است» (همان، ص ۴۴). و افزوده، آنان ستارگان و آتش را می‌پرستند و گمان می‌کنند که خداوند آفریننده خوبیها و نور است و شیطان آفریننده شرور و تاریکی است و میان این دو پیوسته نبرد وجود دارد و آنان نه آرام می‌گیرند و نه استراحت می‌کنند، زیرا به آن چه می‌خواهند، نمی‌رسند. بنابراین آنها ناتوان و سرگرداند. زردشتیان دوستی و خوشنودی خدا را، در ازدواج با محارم و بی‌حیایی و رقص را، عبادت و ادرار بد بوی گاو را، پاک کننده می‌دانند^۱ (همان، ص ۲۰۷). چنانکه ملاحظه شد، دانش ابن ربّین دربارهٔ دین زرتشتی بسیار ناقص است. توصیف او از

۱. قال زرادشت انّ هرمز - و هو اسم معبودهم - قدیم رحیم تامّ العلم و القدره، ثم لم یلبث ان وصفه بما یوصف به العجزه الجهال فی قوله: ان الشیطان تولد عن فکرته و ان الله یعجز عن ابطاله.

کیهان‌شناسی زرتشتی بیشتر بر روایت زروانی متکی و ظاهراً برگرفته از منابع غیرزردشتی است. ضمن آنکه او برداشت درستی از آداب و مناسک زرتشتی ندارد.

ابن ربن به تعالیم مانوی نیز اشاره می‌کند: «مانی گفت خداوند قدیم و با عزت است و هیچ چیز شبیه به او نیست. سپس گفت: ظلمت قدیم است و خدا و حزیش شکست خورده و گرفتارند.» ابن ربن در ادامه می‌گوید: «بدین ترتیب ایمان به چنین خدایی به راستی گمراهی بزرگی است» (طبری، ۱۹۷۳، ص ۴۴).

نویسنده سپس تعالیم مسیحیت را دارای تناقض دانسته و نوشته است: «نصارا نخست گفتند ما به خدای خالق همه دیدنی‌ها و نادیدنی‌ها ایمان داریم. سپس گفتند مسیح خالق غیرمخلوق است. بنابراین در گفتارشان تناقض پدید آمد زیرا بنا بر اعتقاد ایشان تنها خداوند است که صانع و آفریننده همه موجودات است و هر چه غیر اوست، مصنوع و مخلوق است» (همان، ص ۴۵).

ابن ربن دلایلی را که مسیحیان در تکذیب پیامبر اسلام آوردند، بیان کرده و سپس به آنها پاسخ داده است. او این دلایل را بر چنین برشمرد: آنان می‌گویند ما هیچ پیامبری را نیافتیم که پیش از آمدن محمد (ص) به پیامبری او گواهی داده و از آمدنش خبر داده باشد. همچنین هیچ معجزه‌ای از او در قرآن ذکر نشده است و نیز مسیح به ما خبر داده است که پس از او هیچ نبوتی وجود نخواهد داشت. سپس چنین پاسخ داده است: «اگر نبوت هر پیامبری تنها با پیشگویی پیامبران قبلی قابل اثبات باشد، بنابر این هر فردی نبوت پیامبری را که هیچ پیامبری خبر آمدنش را پیشگویی نکرده باشد، تصدیق کند، آن فرد در فتنه افتاده و گمراه شده است. و شما ای عموزادگان من (خطاب به مسیحیان) بر این اساس، باید به ما درباره موسی و داود و اشعیا و ارمیا خبر دهید که کدام پیامبر آمدنشان را پیشگویی کرده بود، در حالی که این‌ها پیامبرانی‌اند که نزد مسیحیان بسیار مورد احترامند و آنها در نبوتشان شکی ندارند.» وی درباره این که در قرآن هیچ معجزه‌ای از پیامبر اسلام ذکر نشده است، چنین پاسخ داده است: «اگر می‌گویید ما تنها به پیامبری ایمان می‌آوریم که معجزه‌ای از او در کتابش ذکر شده باشد، باید ما را از معجزه‌ای از داود که در کتابش ذکر شده، با خبر کنید. در غیر این صورت، شما به چه دلیلی او را پیامبر نامیدید، در حالی

۱. ان الله قدیم عزیز لا یبشبه شیء، ثم قال: ان الظلمه قدیمه و ان الله مقهور و حربه مقهورون ماسورون.
 ۲. انا نومن بالله خالق کل ما یری و ما لا یری، ثم اتبعوا قولهم ذلک بأنّ المسیح خالق غیر مخلوق فبدا التناقض فی قولهم.

که نه پیامبری پیش از او درباره‌اش خبر داده بود و نه در زبورش معجزه‌ای از او ذکر شده بود^۱ (طبری، ۱۹۷۳، ص ۴۹).

ابن ربن پس از این مقدمه، فصل‌های ده گانه کتابش را آغاز می‌کند:

• فصل اول

او در بخش نخست کتاب، درباره یکتاپرستی پیامبر اسلام و دعوتش به توحید، به آیاتی از قرآن کریم مانند سوره توحید، اشاره کرده است و روش پیامبر اسلام را همچون سایر انبیا که به ترک شرک و بت‌پرستی دعوت می‌کردند، توصیف کرده است.

• فصل دوم

ابن ربن در بخش بعدی کتاب با استناد به آیات قرآن و سیره پیامبر اکرم (ص) به بیان برتری‌های اخلاقی آن حضرت و فضایل والای اخلاقی که دین اسلام بدانها دعوت کرده است و احکام و قوانین و فرامینی که برای اجرای آنها وضع کرده، اشاره می‌کند. محبت به خداوند متعال و محبت به پدر و مادر و صلّه رحم و بخشش و زهد ورزی و برپاداشتن نماز و روزه گرفتن و وفای به عهد و راستگویی و عطای مال به تهیدستان و پرهیز از دروغ و زنا و رباخواری و میگساری و پیمان شکنی، از جمله این فرامین‌اند.

در همین بخش شاهد ذکر نمونه‌هایی از روش زندگی پیامبر اسلام هستیم که ابن ربن نشان داده آن حضرت با رعایت نکات ظریف اخلاقی چگونه الگویی برای زندگی مسلمانان بوده است. ابن ربن در ادامه به مقایسه برخی از احکام و دستورات دین اسلام، با احکام و دستورات دین یهود و مسیحیت پرداخته است و سرانجام نتیجه می‌گیرد که این احکام و دستورات در دین اسلام به تکامل رسیده‌اند. او می‌گوید: «احکام دین اسلام شامل حبّ والدین و صلّه رحم و جود و احسان نسبت به افراد بینوا و بذل و بخشش و نیکی به همسایگان و زهد در دنیا و روزه و نماز و صدقه و زکات و عفو و بخشش فرد گناهکار و وفای به عهد و دوری از کینه و دروغ و پاسخ بدی را با خوبی دادن و تحریم مستی و بدکاری و زنا و ربا و فرمان به صلح و دعوت به آرامش و دستوراتی

۱. ان من لم یکن فی کتابه ذکر آیه و نبوه لم یجب التصدیق به، فلیخبرونا بالآیه الموجوده لداوود النبی فی زبوره، فان لم یوجدونا ذلک، فلیم و بالآیه حجه سمّوه نبیاً و لم یتنبا علیه نبیّ قبله، و لا وُجد فی کتابه ذکر آیه؟

است که بدون رعایت آنها نه دین پابرجا می‌ماند نه دنیا» (همان، ص ۵۷). ابن ربیع سپس اضافه می‌کند که: «دین اسلام هیچ امر سازنده و اصلاحگری را فروگذار نکرده، مگر اینکه از آن سخن گفته است و از جمله برتری‌های دعوت پیامبر اسلام این است که عمومی و شامل حال همگان است و اختصاص به گروه خاصی ندارد. در حالیکه دعوت سایر پیامبران به جز مسیح چنین نبوده است» (همان، ص ۵۸).

وی در ادامه به فضایل اخلاقی پیامبر اسلام اشاره کرده و آورده است: «روایت شده، ایشان هرگز از نان و گوشت و سیر نخورد و به اندک مقداری بسنده کرد. و آن هنگام که دخترش فاطمه از کار زیاد نزد او شکایت برد و تقاضای خدمتکار کرد، به او چنین پاسخ داد: دختر عزیزم چون همه زنان مسلمان نمی‌توانند خدمتکاری اختیار کنند و تو نیز یکی از زنان مسلمانی، پس از یاد خدا و شکر او کمک بخواه.» هم چنین در باره شدت زهد پیامبر اسلام می‌گوید: «چه بسیار می‌شد که ایشان از شدت گرسنگی، سنگ بر شکم خود می‌بست و می‌گفت من بنده ام و مانند بندگان می‌خورم و می‌خوابم ... ایشان هرگز خشمگین نمی‌شد و از هیچ کس جز در راه خدا درخواستی نکرد و هیچ کس از او درخواستی نکرد مگر اینکه پیامبر به خاطر رضای خدا خواسته آن فرد را برآورده کرد» (همان، ص ۶۰-۶۲).

ابن ربیع در ادامه احکام قصاص در قرآن را با احکام قصاص در تورات مقایسه کرده و نوشته است: «در توراتی که در دست اهل کتاب است، آمده است، هر قاتلی باید کشته شود. در حالیکه خود موسی و داود و پیامبران دیگر علیهم السلام مرتکب قتل شدند، ولی مستحق قصاص نشدند. اما قرآن برای قصاص شرایطی قائل شده است و می‌گوید: "هر کس به عمد مومنی را به قتل رساند، سزاوار جهنم است و در آن جاودان خواهد بود" (آیه ۹۳ سوره نساء)» (همان، ص ۶۳).

• فصل سوم

بخش سوم کتاب اختصاص به بیان معجزات پیامبر اسلام دارد، یکی از این معجزات، موضوع معراج حضرت محمد (ص) است. ابن ربیع با استناد به آیاتی از سوره اسراء و همچنین حدیث معروفی از پیامبر اسلام به نام حدیث اسراء، به تشریح معجزه معراج پرداخته است.

• فصل چهارم

این بخش کتاب شامل پیشگویی‌های پیامبر اسلام است که همگی در زمان حیات ایشان به طرز معجزه آسایی به وقوع پیوست. نویسنده در پاسخ آن دسته از اهل کتاب که معتقد بودند در قرآن معجزه‌ای از حضرت محمد (ص) ذکر نشده است، به بیان آیاتی از قرآن پرداخته، که در آنها خداوند متعال به باطل کردن شبهات مخالفان و اثبات حقانیت اسلام پرداخته است. از جمله آیه ۲۷ سوره فتح که خداوند به رسولش فرمود: «قطعاً شما به خواست خدا، در حالی که ایمیند، وارد مسجد الحرام می‌شوید، در حالی که سرهایتان را می‌تراشید و تقصیر می‌کنید و یممی ندارید». چیزی از نزول این آیات نگذشته بود که همانطور که خداوند فرمود، در زمان زندگی پیامبر (ص) مسلمانان وارد مسجد الحرام شدند و به همین شکل حج به جا آوردند و همه این مناسک را انجام دادند (همان، ص ۷۶-۷۹).

• فصل پنجم

ابن ربن در بخش بعدی کتابش با استناد به آیات قرآن به بیان آن دسته از پیشگویی‌های پیامبر اسلام که پس از وفات ایشان به وقوع پیوست، پرداخته است. مانند آیات نخست سوره روم که خداوند در آن می‌فرماید: «رومیان در نزدیکی سرزمین شما شکست خوردند و آنان پس از شکستشان به زودی پیروز خواهند شد». این واقعه دقیقاً به همان شکل که پیامبر پیشگویی فرمود، در جنگی که بین کسری و قیصر رخ داد، به وقوع پیوست و مایه اطمینان و باور قلبی بیش از پیش مسلمانان گردید. ابن ربن معارضان را مورد خطاب قرار داده و از آنان پرسیده است چگونه می‌توانید این معجزات را با دلیل و برهان رد کنید؟ (همان، ص ۸۰-۸۱).

• فصل ششم

ابن ربن در این بخش از کتابش امی (درس ناخوانده) بودن پیامبر اسلام را یکی از نشانه‌های نبوت ایشان دانسته و چنین نوشته است: «از جمله معجزات پیامبر اسلام این قرآن است که دارای معانی‌ای است که من ندیده‌ام هیچ یک از نویسندگانی که در این زمینه کتاب نوشته‌اند، بتوانند آن را تفسیر کنند، بلکه فقط درباره‌اش اظهار نظر و ادعا کرده‌اند. چنانچه من نیز تا زمانی که مسیحی بودم، همانند عموم که از علمای بزرگ مسیحی بود، گمان می‌کردم که بلاغت از نشانه‌های نبوت

نیست، زیرا در همه امتهای مشترک است. اما آن هنگام که عناد و لجاجت و تقلید و عادت را به کنار نهادم و در معانی قرآن اندیشیدم، دریافتم که قرآن واقعا یک معجزه بزرگ است و من هیچ عرب یا عجم یا هندی یا رومی را ندیدم که کتابی گرد آورد که شامل توحید و تهلیل و ثنای خداوند عزوجل و ترغیب به انجام کارهای شایسته و فرمان به نیکوکاری و بازداشتن از زشتی و ترغیب به بهشت و برحذر داشتن از دوزخ باشد. بنابراین آوردن چنین کتابی از سوی فردی امی که نه نوشتن می‌داند و نه خواندن و نه با فنون بلاغت آشنایی دارد، بدون هیچ شک و تردیدی از نشانه‌های نبوت او است. آن هم کتابی چنین درخشان و نورانی با این حد از بلاغت و برتری اسرار آمیز، در حالی که می‌دانیم کتاب‌های بزرگ دیگر، حاصل تلاش فرد یا گروهی دانشمند یا فیلسوف یا ادیب اند که در شهرها رشد یافتند و اخبار را شنیده‌اند و به منابع علمی دسترسی داشتند و با دانشمندان هم‌نشینی کرده‌اند و پس از سالها اندیشیدن و سختی کشیدن و ممارست، آن کتابها را تألیف کرده‌اند. اما پیامبر اسلام فردی درس ناخوانده، از سرزمین ابطح بود که نه مصری و نه رومی و نه هندی و نه فارسی را شنیده بود و نه در پی کسب علم و خواندن کتب ادبی در مجالس ادیبان شرکت کرده بود. اما سخنی درخشان آورد که بر همه اهل بلاغت درخشید و بر کلام همه فصیحان برتری یافت و همه در برابرش سر تعظیم فرود آوردند» (همان، ص ۱۰۴).

• فصل هفتم

در این بخش، ابن ربیع پیروزی دعوت پیامبر اسلام را به عنوان معجزه و نشانه‌ای از سوی خداوند دانسته و نوشته است: «از نشانه‌های پیامبر اسلام این آیه است که خداوند متعال فرمود: "آیا (خداوند) تو را یتیم نیافت و پناه داد و گم گشته نیافت و هدایت کرد و مستمند نیافت و بی‌نیاز کرد" (الضحی: ۸-۶). پیامبر اسلام همه عربها و سایر مردم را به ایمان به خداوند عزوجل دعوت کرد، در حالی که همه مردم او را ترک می‌کردند و برای او ایجاد مزاحمت می‌کردند، ولی این کارها نه او را از کارش بازداشت و نه موجب شکستش شد. بلکه او در راه خدا ثابت قدم ماند و از دستورات خداوند سرپیچی نکرد و دین را آشکار کرد و تا جایی که مردم تسلیم آیات الهی شدند و پیروزی از سوی خداوند رسید، مقاومت کرد» (طبری، ۱۹۷۳، ص ۱۰۸).

ابن ربیع سپس دعوت و پیروزی پیامبر اسلام را با پیروزی اسکندر و اردشیر و دهریون و ثویان و بت‌پرستان مقایسه کرده و نوشته است: «پیروزی اسلام و شکوه و نورانیتش از جانب خداوند بوده و

با پیروزی‌های آنان قابل مقایسه نیست. زیرا آنان به تبهکاری و کفر و گناه و زشتی فرمان می‌دادند ولی پیامبر اسلام به فرمان‌برداری از خداوند و تکبیر و تمجید او دستور می‌داد» (همان، صص ۱۱۱-۱۱۰).

ابن ربن با استناد به برخی آیات قرآن مانند آیه ۱۹ سوره مجادله نوشته است: «گروهی از دانشمندان خطاکار یهود بر مسیح (ع) ایراد گرفتند و گفتند رئیس شیاطین به یاری شما آمده و باعث پیروزی شما شده است و مسیح (ع) به آنان پاسخ داد که پادشاهی و عزتی برای شیطان وجود ندارد. ما نیز با استناد به آیات قرآن به مخالفان پیامبر اسلام پاسخ می‌دهیم که: "آگاه باشید که قطعاً یاران شیطان همان زیانکارانند"» (همان، ص ۱۱۲).

• فصل هشتم

در بخش هشتم کتاب *الدین والدولة*، ابن ربن طبری به بیان خصایل نیکو و اخلاق والای پیامبر اسلام و یاران ایشان پرداخته و نوشته است: «گروهی از غیر مسلمانان به یاران پیامبر اسلام نسبت دروغ و انحراف و گناه دادند. من برخی از فضایل اخلاقی و زهد و پارسایی آنان را بیان می‌کنم تا حقیقت آشکار گردد». او سپس به بیان فرازهایی از زندگی و روش زیست زاهدانه و اخلاق مدارانه برخی از صحابه پیامبر پرداخته است و تقوا و پرهیز آنان از دنیا را توصیف کرده است. این صحابه، ابوبکر و عمر بن خطاب و علی بن ابیطالب و عمر بن عبدالعزیز و عبدالله بن عمر بن خطاب هستند. او شواهدی ارائه کرده و نشان داده است که صحابه پیامبر اسلام تا چه حد نسبت به زر و زیور و مقام دنیوی بی‌اعتنا بودند و زندگی دور از تجمل و پاک و بی‌آلایشی داشتند. و از رسیدن به مسند قدرت پروا می‌کردند و برخی از آنان که با بیعت مردم به خلافت برگزیده شدند، با اکراه آن را پذیرفتند و پس از به قدرت رسیدن از دنیا و مظاهرش گریزان بودند در حالیکه پیش از آن دارای جاه و مقام و ثروت و مرکب راهوار و تجارت و درآمد سرشار بودند. ابن ربن در مقایسه یاران پیامبر (ص) با یاران و شاگردان موسی (ع) و عیسی (ع) نوشته است: «اگر شما یهودیان و مسیحیان به اصحاب پیامبر اسلام (ص) تهمت می‌زنید، جا دارد کسانی را متهم کنید که به درجه زهد آنان نرسیده بودند و در معرض آزمایش‌های دشوار قرار نگرفته بودند. زیرا برخی از یاران موسی و عیسی علیهماالسلام از خدمت به پیامبرانشان سرباز زده بودند. در حالیکه خلافت در نظر برخی از یاران پیامبر اسلام (ص) از کف روی آب بی‌ارزش تر بود» (طبری، ۱۹۷۳، ص ۱۲۷).

ابن ربن در ادامه به مقایسه و بررسی برخی از باورهای مسلمانان و مسیحیان پرداخته است: «میان ویژگی‌های آن عیسی مسیحی که مسلمانان به او ایمان دارند و آن مسیح شما فاصله زیادی است. زیرا مسیحیان می‌گویند که مسیح قدیم و ازلی است، در حالی که از نظر ما مسلمانان مسیح حادث و مخلوق است. مسیحیان می‌گویند او کشته شده است ولی ما می‌گوییم او زنده است» (همان، ص ۱۲۸).

• فصل نهم

ابن ربن در بخش نهم کتاب از پیشگویی‌های کتب دینی پیشین دربارهٔ پیامبر اسلام سخن گفته است: «اگر پیامبر اسلام ظهور نمی‌کرد، به ناچار پیشگویی‌های پیامبران دیگر درباره اینکه او آخرین پیامبر است، باطل می‌شد. زیرا خداوند که وعده‌اش حتمی است و پیمان‌شکنی نمی‌کند، به ابراهیم (ع) بشارتهایی داده بود که تنها با ظهور حضرت محمد (ص) انجام می‌شد و آشکار می‌گشت. یکی از آن بشارت‌ها که خداوند درباره اسماعیل (ع) به ابراهیم (ع) از زبان موسی در فصل دهم از سفر اول تورات فرموده است: «خداوند به ابراهیم فرمود، دعای تو درباره اسماعیل را اجابت کردم و او را برکت دادم و نسل او را زیاد کردم و به او سروری بسیار بخشیدم و از او دوازده نسل بزرگ زاده می‌شود و او را سرپرست امتی بزرگ قرار می‌دهم» (پیدایش ۱۷: ۲۰)^۱. ابن ربن سپس مدعی می‌شود که نوادگان و نسلی که خداوند در تورات از آن یاد کرده است، به حضرت محمد (ص) می‌رسد (طبری، ۱۹۷۳، ص ۱۳۱).

• فصل دهم

ابن ربن در آخرین بخش کتابش پیشگویی‌های پیامبران پیشین درباره ظهور حضرت محمد (ص) را به عنوان گواهی بر حقانیت نبوت پیامبر اسلام بیان می‌کند. از جمله به سخن موسی (ع) در فصل یازدهم از سفر پنجم درباره بنی اسرائیل اشاره کرده است که: «قطعا پروردگار خدای شما از میان شما و برادرانتان پیامبری مانند من برمی‌انگیزد، پس به او گوش فرا دهید» (تثنیه ۱۸: ۱۵). در ادامه همین قسمت از سفر پنجم آمده است که پروردگار به موسی (ع) فرمود: «من برای آنان از میان

۱. فقراتی را که ابن ربن از کتاب مقدس نقل می‌کند با ترجمه‌های موجود مطابقت کامل ندارد.

برادرانشان پیامبری برمی‌انگیزم و هر مردی که سخنان مرا درباره او نشنود، خودم از او انتقام می‌گیرم» (تثنیه ۱۸: ۱۸-۱۹). سپس ابن ربن می‌گوید که خداوند از برادران بنی‌اسرائیل جز محمد (ص) پیامبری برنیانگیخت. زیرا تنها او از برادران بنی‌اسرائیل بود. اما مسیح (ع) و سایر پیامبران از نسل خود بنی‌اسرائیل بودند، نه فرزندان برادرانشان، زیرا مسیح (ع) فرزند داود، و داود نیز از بنی‌اسرائیل است (طبری ۱۹۷۳، ص ۱۳۸).

ابن ربن سپس به بیان پیشگویی‌های پیامبرانی همچون داود، اشعیا، هوشع، میکاه، حبقوق، صفنیا، زکریا، ارمیا، حزقیال، دانیال و مسیح علیهم السلام درباره پیامبر اسلام (ص) پرداخته است. به عنوان نمونه پیشگویی مسیح (ع) درباره پیامبر اسلام (ص)، در انجیل یوحنا چنین آمده است: «فارقلیط، همان روح حقی که پدرم او را به نام من می‌فرستد، همه چیز را به شما یاد می‌دهد» (یوحنا ۱۴: ۲۶). فارقلیطی که خداوند او را پس از مسیح (ع) می‌فرستد، گواهی دهنده نام مسیح (ع) است. سپس در ادامه نوشته است، فارقلیط همان پیامبر اسلام (ص) است و قرآن، همان دانستنی است که مسیح (ع) آن را همه چیز نامید (طبری ۱۹۷۳، ص ۱۸۴).

او سپس فقره‌ای دیگر از انجیل یوحنا را به عنوان شاهد برمی‌گزیند: «تا زمانی که من نرفته‌ام، فارقلیط نزد شما نخواهد آمد. او از جانب خودش چیزی نمی‌گوید و شما را به حق اداره می‌کند و از رویدادها و پنهانی‌ها به شما خبر می‌دهد. من از پدرم خواستم که پس از من یک فارقلیط دیگر نزد شما بفرستد که تا ابد با شما باشد» (یوحنا ۱۶: ۷). ابن ربن این بخش از انجیل یوحنا را چنین تفسیر می‌کند: «خداوند مسیح (ع) را فارقلیط نامید و محمد (ص) هم به همین نام نامیده شده است» (طبری ۱۹۷۳، ص ۱۸۵).

چنانکه ملاحظه شد، ابن ربن تورات و انجیل را به وجهی موافق با باورهای اسلامی تفسیر می‌کند و برداشت او از این متون با خوانش خود یهودیان و مسیحیان بسیار تفاوت دارد. برخی دیگر از علمای مسلمان نیز واژه فارقلیط را با نام پیامبر اسلام یکی شمرده‌اند. فارقلیط معرب لفظ یونانی Paracletos به معنی «حامی» و «یاور» است. این لفظ پنج بار در انجیل یوحنا آمده است، از جمله: «و من از پدر خواهم خواست و او تسلی‌دهنده (فارقلیط) دیگری به شما خواهد داد که تا به ابد با شما خواهد ماند» (یوحنا، ۱۴: ۱۶؛ نیز نک ۱۴: ۲۶؛ ۱۵: ۲۶؛ ۱۷: ۷). فارقلیط در الهیات مسیحی معادل «روح القدس» است (برای تفسیر مسیحیان از این فقرات انجیل یوحنا نک. Crossan, p. 872-873) در برخی از تفاسیر قرآن فارقلیط با نام «احمد» یکی تلقی شده است، در تفسیر آیه ۶

سوره صف: (وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ) (و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل من فرستاده خدا به سوی شما هستم. تورات را که پیش از من بوده تصدیق می‌کنم و بشارت‌گرم به پیامبری که پس از من آید و نامش احمد است) (از جمله نک تفسیر سوره آبادی، ج ۴، ص ۲۵۹۵).

در بخش‌های بعدی کتاب، نویسنده به رد نظر کسانی که می‌پندارند، مسلمانان بدون دیدن معجزه یا نشانه‌ای به اسلام گرویده‌اند، پرداخته و این سخنان را جدلهایی بیهوده، تلقی کرده است. زیرا پیروان بسیاری از پیامبران دیگر نیز پیش از دیدن معجزه به پیامبران ایمان آوردند. درباره مسیح (ع) نیز آمده است: «مسیح (ع) در ساحل دریای جلیل راه می‌رفت، که دو برادر را دید، یکی از آن دو، شمعونی بود که بعدها به او لقب صفا (پطروس) داد و امر امتش را به او سپرد و او را بنیانگذار دینش قرار داد. دیگری برادرش، آندریاس بود که هر دو در دریا مشغول ماهی‌گیری بودند. مسیح (ع) به آنان گفت، از من پیروی کنید تا شما را پس از این روز، صیاد انسانها گردانم، آن دو، بی درنگ تور ماهی‌گیریشان را رها کردند و به دنبال او رفتند». وی در ادامه سایر حواریون را که به همین نحو بدون دیدن آیه یا معجزه یا کلام قانع کننده‌ای، به مسیح گرویدند و به دنبال او رفتند، یک به یک نام برده است، سپس می‌گوید که گرایش مسلمانان به پیامبر اسلام (ص) نیز همانند گرایش مسیحیان به مسیح (ع) بوده است. اگر مسلمانان بدون دلیل و آیه و معجزه، ایمانشان باطل است، این موضوع باید درباره پیروان سایر انبیاء نیز صدق کند (طبری، ۱۹۷۳، ص ۱۹۱).

در بخش بعدی ابن ربن برخی از اعتقادات و سنتها و قوانین و احکام اسلام را با سایر ادیان مقایسه کرده و نوشته است پیامبر اسلام در یکتاپرستی با موسی مخالفت نکرد، بلکه سخنی آشکار گفت و پیامبران دیگر در باره احکام قبله و طلاق و جنگ با کافران و دفاع از فرزندان و قصاص با او موافق بودند و اگر طعنه زنده‌ای از اهل کتاب درباره یکی از واجبات دین یا سنتی از سنتهای مسلمانان بدگویی کند، نه تنها به مسلمانان بلکه به همه پیامبران ظلم کرده است و در معرض مجازات قرار می‌گیرد، زیرا آنان اگر از احکامی مانند قربانی کردن ایراد بگیرند، این سنت از ابراهیم (ع) به فرزندان او ارث رسیده است. او پس از مقایسه احکام و سنن اسلام با احکام و سنن سایر ادیان نتیجه‌گیری کرده است که این‌ها همانند یکدیگرند و ایراد به یکی دیگری را نیز زیر سوال می‌برد (همان، ص ۲۰۱).

۸. نتیجه

کتاب *الدین و الدوله* اثر ابن ربن طبری یکی از آثار کلاسیک در حوزه دفاعیات اسلامی است که در آن تلاش شده تا اسلام به عنوان دین خاتم معرفی شود. این کتاب شامل بخش‌های ذیل است:

۱. توحید: ابن ربن طبری در مقدمه کتاب خود بر یکتاپرستی و تأکید اسلام بر خداوند یگانه اشاره می‌کند.
۲. اخلاق و فضائل انسانی: در فصل‌هایی از کتاب که او به مقایسه آموزه‌های اخلاقی اسلام و ادیان دیگر می‌پردازد.
۳. کتب آسمانی: در بخش‌های میانی کتاب، ابن ربن طبری تأکید می‌کند که قرآن در راستای کتب پیشین، از جمله تورات و انجیل، نازل شده است. این موضوع به‌خصوص در بحث‌های مربوط به نبوت و وحی ذکر شده است.
۴. پیامبران مشترک: او در بخش‌هایی از کتاب که درباره پیامبر اسلام (ص) و تأیید پیامبران پیشین سخن می‌گوید، به این موضوع پرداخته است.
۵. معاد و روز حساب: در فصل‌هایی که درباره اصول اعتقادی اسلام بحث می‌شود، موضوع معاد و شباهت آن با باورهای مسیحیت و یهودیت به تفصیل آمده است.
۶. رویکرد به عبادات: در بحث‌های مربوط به اعمال عبادی، ابن ربن طبری شباهت‌های نماز، روزه، و صدقه در اسلام و ادیان ابراهیمی را توضیح می‌دهد.

ابن ربن طبری، در کتاب *الدین و الدوله*، شباهت‌ها و مشترکات اسلام با ادیان دیگر، به‌ویژه یهودیت و مسیحیت، را بیان کرده است. برخی از نکات مشترکی که او میان اسلام و سایر ادیان ذکر کرده، عبارت‌اند از:

۱. توحید: ابن ربن تأکید می‌کند که اسلام، مانند یهودیت و مسیحیت، بر یکتاپرستی تأکید دارد و خداوند را خالق یکتا و یگانه می‌داند. او اسلام را ادامه و تکمیل‌کننده ادیان توحیدی پیشین می‌داند.
۲. اخلاق و فضائل انسانی: وی بر شباهت تعلیم اخلاقی اسلام با آموزه‌های ادیان دیگر تأکید می‌کند، از جمله دعوت به عدالت، صداقت، احترام به والدین، و کمک به نیازمندان.
۳. کتب آسمانی: او قرآن را در امتداد کتاب‌های مقدس یهود و مسیحیت می‌داند و بر اهمیت وحی الهی در هر سه دین تأکید می‌کند.
۴. پیامبران مشترک: ابن ربن به پیامبرانی که در یهودیت، مسیحیت، و اسلام مشترک هستند اشاره می‌کند، از جمله ابراهیم، موسی، و عیسی (ع) و نشان می‌دهد که اسلام به آنها احترام می‌گذارد و نبوت آنان را تأیید می‌کند.
۵. معاد و روز حساب: او به شباهت باور به معاد، قیامت، و روز حساب در اسلام و دیگر ادیان ابراهیمی می‌پردازد و این اعتقاد را یکی از اصول مشترک می‌داند.
۶. عبادات و مناسک: ابن ربن به اعمال عبادی مانند نماز، روزه، و صدقه اشاره می‌کند و شباهت آنها را در اسلام، یهودیت،

و مسیحیت توضیح می‌دهد. این کتاب تلاش می‌کند نشان دهد که اسلام در عین ارائه اصلاحات و تکمیل آموزه‌ها، ادامه سنت ادیان الهی پیشین است و میان آنها تناقضی اساسی وجود ندارد.

ابن ربن طبری در کتاب *الدين و الدوله*، در کنار نشان دادن شباهت‌های اسلام با ادیان دیگر، انتقاداتی نیز بر ادیان دیگر، به‌ویژه مسیحیت، یهودیت، و دین زرتشتی وارد کرده است. از جمله، یکی از مهم‌ترین انتقادات او به مسیحیت، رد آموزه تثلیث است. او این عقیده را مغایر با توحید واقعی می‌داند. ابن ربن زرتشتیان را نیز از توحید دور می‌داند و آنان را به اعتقاد به ثنویت متهم می‌کند. او همچنین از یهودیان به جهت آنکه خود را قوم برگزیده خدا و سایر مردم را از رحمت الهی خارج می‌دانند، انتقاد می‌کند. سرانجام دین اسلام را کاملترین دین می‌خواند و این استدلال‌ها را برای اثبات ادعای خود مطرح می‌کند: ۱. اعجاز قرآن، ابن ربن طبری به اعجاز قرآن به‌عنوان یکی از دلایل اصلی حقانیت اسلام اشاره می‌کند. تعالیم قرآن شامل اصول اخلاقی، حقوقی، و اعتقادی برمی‌شمرد که انسان‌ها به تنهایی قادر به تدوین آن نیستند. ۲. سیره پیامبر اسلام (ص)، ابن ربن معتقد است که رفتار و شخصیت پیامبر نشان‌دهنده صداقت و پیامبری او است. زیرا پیامبر اسلام (ص) در جامعه‌ای جاهلی ظهور کرد و با وجود مخالفت‌ها و سختی‌ها، توانست جامعه‌ای منظم و اخلاقی بسازد. پیامبر در تمام عمر خود به صداقت، امانت‌داری، و عدالت مشهور بود. ۳. تطبیق پیشگویی‌های ادیان پیشین، ابن ربن طبری به بشارت‌هایی که در کتب مقدس یهودیت و مسیحیت درباره پیامبر اسلام (ص) آمده است، اشاره می‌کند. در تورات و انجیل، ویژگی‌هایی از پیامبر خاتم ذکر شده است که با شخصیت پیامبر اسلام مطابقت دارد. او ادعا می‌کند که علما و اهل کتاب از ظهور پیامبری جدید خبر داشته‌اند. ۴. جهانی بودن اسلام، ابن ربن طبری اعتقاد دارد که اسلام برخلاف یهودیت و مسیحیت، دینی جهانی است و این ویژگی نشان‌دهنده کامل بودن و برتری آن است. اسلام همه انسان‌ها را، فارغ از نژاد، قومیت، یا زبان، برابر می‌داند. تعالیم اسلام پاسخگوی نیازهای تمام بشریت در هر زمان و مکان است. ۵. تناسب عقلانی و فطری تعالیم اسلام، ابن ربن به سازگاری تعالیم اسلام با عقل و فطرت بشری اشاره می‌کند و آن را یکی از نشانه‌های حقانیت اسلام می‌داند. اصول اعتقادی اسلام مانند توحید، معاد، و عدل الهی با عقل و منطق سازگار است. اعمال عبادی و اخلاقی اسلام مانند نماز، روزه، و صدقه به نفع فرد و جامعه است. ۶. تحقق وعده‌های الهی، او معتقد است که تحقق وعده‌های قرآن درباره پیروزی اسلام و سرنوشت مخالفان آن، نشان‌دهنده حقانیت این دین است. پیشگویی‌های قرآن درباره شکست مشرکان و

پیروزی مسلمانان به وضوح تحقق یافته است. وعده‌هایی مانند حفاظت از قرآن در طول زمان نیز محقق شده است.

منابع

- ابن البلخی. (۱۴۲۱). *فارس نامه*. قاهره مصر: الدار الثقافیه للنشر
- ابن قفطی، ابوالحسن جمال الدین شیبانی. (۲۰۰۵). *اخبار العلماء باخبار الحکماء*. بیروت لبنان: دارالکتب العلمیه
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۵۸). *الحکمه الخالده*. تهران ایران: دانشگاه تهران (طبری، ۱۹۷۳، ص ۹۸)
- ابن ندیم، محمد بن اسحق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. تهران ایران: انتشارات اساطیر (زمخشری، ۱۹۹۲، ۱۲۲/۳)
- انزایی نژاد، رضا. (۱۳۹۹). ابن ربین. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۳، ۵۴۵
- پیروزفر، محمد. (۱۳۹۹). علی بن ربین طبری و کتاب الدین و الدوله در اثبات نبوت پیامبر (ص). *هادی نامه*، شماره ۱، ۷۵۷
- دوری، عبدالعزیز. (۱۹۹۵). *تاریخ العراق الاقتصادية*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه
- زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۹). *الاعلام*. بیروت لبنان: دارالعلم للملایین
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۹۲). *ربیع الابرار و نصوص الاخبار*. بیروت لبنان: موسسه الاعلمی للمطبوعات
- شبلی، احمد. (۱۹۸۷). *موسوعه التاريخ الاسلامی*، مکتبه النهضه المصریه.
- طبری، علی بن سهل ربین. (۱۹۷۳). *الدین و الدوله*. تحقیق عادل نویهض، بیروت لبنان: دارالآفاق الجدیده.
- طبری، علی بن سهل ربین. (۲۰۰۵). *الرد علی اصناف النصاری*. تحقیق خالد محمد عبده، قاهره مصر: مکتبه النافذه.
- عبده، خالد محمد، (۲۰۰۵)، «مقدمه»، *الرد علی اصناف النصاری*. تحقیق خالد محمد عبده، قاهره مصر: مکتبه النافذه.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۲). *مروج الذهب*. تهران ایران: علمی و فرهنگی.

- نويهض، عادل. (١٩٧٣)، «مقدمه»، *الدين والدولة*، بيروت، لبنان: دار الآفاق.
- Al-Tabari, A. (1922). *The Book of Religion and Empire*. A. Mingana (trans.). Rylands Library.
 - Azmi, A. S. (2017). “From Christianity to Islam. An analysis of Ibn Rabban’s approach towards Sira Nabawiyyat”. *International Journal of Islamic Thought*, 11(June), 1-5.
 - Crossan, D. M., (2003), “Paraclete”, *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 10.

The Sacrifice of Firstborns in the Old Testament and its Background

Somayeh Rakhshani

Master's degree, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

Somayeh.rakhshanifar3@gmail.com

Khalil Hakimifar

Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran,

(Corresponding Author), Kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

۷۷

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

The concept of firstborn status is a significant topic in the Hebrew Bible. Firstborns had special rights and privileges within the family, as well as specific responsibilities in social and religious contexts. The Jewish people consecrated every firstborn male for service to "Yahweh," the Hebrew God. The verse "All the firstborn are mine" implies that the firstborns were sacrificed to Yahweh. However, other verses indicate Yahweh's severe warnings against child sacrifice to the Israelites. It is argued that Yahweh's demand that all firstborns belong to Him and must be consecrated does not mean sacrifice, but rather the sanctification and distinction of firstborns from others. The question is, what is the origin of the concept of firstborn status and its sacrifice in Judaism, and how did it come to be included in the Bible? This research, with an external religious approach and using historical-sociological methods and references to the Bible, will explore the background of the sacrifice of firstborns in Judaism.

Keywords: Firstborn, Judaism, Sacrifice, Hebrews.

قربانی نخست زاده در عهد عتیق و پیشینه آن^۱

خلیل حکیمی فر^۳

سمیه رخشانی فر^۲

چکیده

۷۸

پژوهشنامه ادیان

نخست زادگی از موضوعات مهم کتاب مقدس عبری به شمار می‌رود. نخست زادگان از حقوق و امتیازات خاصی در خانواده و همچنین از مسئولیت‌های ویژه‌ای در زمینه‌های اجتماعی و دینی برخوردار بودند. قوم یهود هر نخست زاده‌ی مذکر را برای خدمت به «یهوه» خدای عبرانیان، تقدیس می‌نمود. از آیه «تمامی نخست زادگان متعلق به من هستند» برمی‌آید که نخست زادگان برای یهوه قربانی شده‌اند اما آیات دیگری نیز مشاهده می‌شود که هشدارهای سخت یهوه علیه قربانی کودکان، به بنی اسرائیل را نشان می‌دهد. این ادعا وجود دارد که تقاضای یهوه مبنی بر این که تمامی نخست زادگان متعلق به او هستند و باید برای او وقف شوند به معنای قربانی کردن نیست، بلکه به معنای تقدیس و اهمیت نخست زادگان و تمایز آنان از دیگران است. سوال این است که موضوع نخست زادگی در یهودیت و قربانی آن، دارای چه منشاء و مبدائی است و در کتاب مقدس چگونه مطرح گردیده است. در این تحقیق با رویکرد برون دینی و با روش تحلیلی و با استناد به کتاب مقدس، پیشینه‌ی قربانی نخست زادگان مورد کنکاش قرار خواهد گرفت.

کلید واژه: نخست زادگی، یهودیت، قربانی، عهد عتیق

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و ادیان، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران، Somayeh.rakhshanifar3@gmail.com

۳. دانشیار، گروه فلسفه و ادیان، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول): Kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

آیین قربانی در گذر زمان و در بین اقوام مختلف به شکل‌های متفاوتی رواج داشته است. از مهمترین اشکال قربانی می‌توان به قربانی و یا پیشکشی محصولات زراعی، دامی و نیز قربانی انسانی اشاره کرد که همه‌ی این موارد با هدف قدردانی و سپاس‌گزاری از خدایان و به انگیزه‌ی استعانت و استمداد از خدایان و یا تقرب به آنها و دفع خشم و نارضایتی آنان انجام می‌شده‌اند. به همین سیاق در ادیان خاور نزدیک باستان و بین‌النهرین آیین قربانی وجود داشته است. پیشینه قربانی در میان قوم سامی را دست‌کم تا دوران حضرت ابراهیم می‌توان ردیابی کرد. برخی معتقدند که افکار و عقاید کنعانیان بر آئین‌های بنی‌اسرائیل تاثیرگذار بوده است.^۱ "در نواحی شمالی کنعان، در جایی که زمین بارور و مزارع سرسبز وجود دارد، اسرائیلیان (ده سبط شمالی) به خدای یهوه اکتفا نکرده، از کنعانیان بعضی مسائل مذهبی را تقلید کردند، بی‌آنکه دست از ایمان به یهوه بردارند و در عین آنکه او را موثر در سرگذشت بشر دانسته‌اند، وی را راهنمای قوم در هنگام جنگ نیز می‌شمردند. پس با کنعانیان همقدم شده، مانند ایشان میوه‌های نوبر و گوسفندان و نوزاد خود را در مزارع خویش، به نیت قربانی، تقدیم خدای «بعل» و زوجه‌ی او «عشتاروت» کردند و آن قربانی‌ها را مانند ایشان طعمه‌ی حریق ساختند" (الیاده^۱، ۱۳۹۰، ص ۵۰۳). از دیرباز در میان اقوام سامی رسم بر این بود که به هنگام روی آوردن خطرات بزرگ فرمانروای قوم برای کنترل خشم خدایان و کسب رضایت آنان فرزند ذکور خود را قربانی کند. در میان عبرانیان فرزند نخست برای این امر اختصاص داشت، همچنان که میوه نوبر و نخست زاده حیوان نیز چنین جایگاهی داشتند. البته رسم پیشکش بصورت قربانی تنها محدود به بین‌النهرین و اقوام سامی نبوده است. این آئین قدمت هزاران ساله دارد و در فرهنگ‌های سراسر جهان رواج داشته است. در برخی فرهنگ‌ها حیوانات به عنوان قربانی‌های کوچکتر تقدیم خدایان می‌شدند، در حالی که در برخی دیگر این تلقی وجود داشت که انسان‌ها تنها موجودات زنده‌ای هستند که ارزش ارائه به قدرت برتر را دارند. بررسی‌ها نشان می‌دهند که در تمدن‌های باستانی دیگر نیز چنین رسم حیرت‌انگیزی وجود داشته که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

¹ Eliade

هنگامی که اهالی کارتاژ^۱ مورد هجوم آگاتوکولز^۲ (ناحیه‌ای در جنوب شرقی سیسیل) قرار گرفتند و شکست خوردند، مصیبت‌های خود را به خشم بل^۳ نسبت دادند و چاره کار را در قربانی فرزندان خود یافتند. اما بعدها سنت خود را تغییر دادند و فرزندان دیگران را خریداری و قربانی می‌کردند. "چنین بود که برای تسکین خشم و قهر خدایشان، دویست کودک از بهترین خانواده‌ها را می‌خریدند و در آتش می‌افکندند و قربانی راه وطن می‌کردند. در بین کارتاژی‌ها کسانی که فرزند نداشتند کودکانی را از خانواده‌های فقیر خریداری می‌کردند و همچون بره یا جوجه سلاخی می‌کردند. مادران این اطفال مجبور بودند بی صدا در گوشه‌ای بایستند و این صحنه‌ها را تماشا کنند چرا که اگر گریه و زاری می‌کردند اعتبار و حیثیت خود را از دست می‌دادند. محوطه‌ای که کودکان در آن سوزانده می‌شدند سرشار از بانگ طفل‌هایی بود که صدای ضجه و فریاد کودکان را خفه می‌کرد" (Frazer, 1907, p. 166).

سلت‌ها، یکی از اقوام اروپایی بودند که برای خدایان و نیروهای ماورا قربانی‌های فراوان می‌کردند. این قربانی‌ها معمولاً در طی جشن‌های مقدس مذهبی با هدف کسب خیر و برکت از جانب خدایان برگزار می‌شد. در این جشن‌ها، زنان و مردان در برابر آفتاب به رقص پرداخته و شعله‌های آتش را با خود حمل می‌کردند و در نهایت به درگاه خدایان تقدیم می‌کردند. قربانی‌هایی که انتخاب می‌شدند، گاهی شامل زنان و کودکان خردسال و گاهی نیز اسرای جنگی یا متهمان می‌شد (ر.ک. ناس، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

در قرن‌های چهاردهم تا شانزدهم میلادی، آرتک‌ها در آمریکای شمالی آئین قربانی کودک را به‌طرزی بی‌رحمانه برگزار می‌کردند. اینکاها در آمریکای جنوبی نیز در همین زمان به قربانی کردن کودکان می‌پرداختند. این آئین به‌خصوص در پرو رواج فراوانی یافته بود. قبایل کیتو در دوران ماقبل اینکا، به قربانی کردن نخست‌زادگان خود اقدام می‌کردند. گفته می‌شود که در پرو، با تشکیل حکومت و به‌قدرت رسیدن هر اینکای جدید، تا هزار کودک قربانی می‌شد. قربانی کردن فرزندان در ضمن آئین‌های دیگر نیز اجرا می‌شد. بومیان اعتقاد داشتند که خدایان آرتک برای رونق و فراوانی محصولات، قربانی کردن کودک را ضروری می‌دانستند. تعداد

¹ Carthage

² Agathocles

³ Baal

قربانیانی که هر سال برای خدایان آزتک قربانی می‌شدند، غالباً بیشتر از تعداد افرادی بود که به مرگ طبیعی در سراسر مکزیک می‌مردند. این کشتار عظیم نتیجه منطقی ایمان عمیق به تاثیر این اقدام در سرنوشت آنها بود. آزتک‌ها هر چیز ارزشمند شامل خوراک، پوشاک، جواهرات، عطرها، گیاهان و محصولات نوبر را برای خدایان تقدیم می‌کردند. قربانی‌های حیوانی نیز به صورت گسترده‌ای انجام می‌شد، اما مقبول‌ترین قربانی‌ها همواره قربانی انسان بود (Smith, 1957, p. 133. Lippert, 1931, p. 449)

نمونه دیگر از اقوامی که به آیین قربانی انسان اقدام می‌کردند اتروسک‌ها بودند که در منطقه توسکان امروزی زندگی می‌کردند و با همسایگان خود از جمله کارتاژ و یونان روابط تجاری داشتند. در حفاری‌های اخیر آثار متعددی بدست آمده که رواج قربانی انسانی در میان آنها را تایید می‌کند. علاوه بر اجساد ی که در کنارشان ابزارهای آیینی دیده می‌شود، متونی باستانی که به توصیف عمل قربانی انسان پرداخته‌اند و آثار هنری متعددی که این عمل را به تصویر کشیده‌اند، در این منطقه یافت شده است (ancient-origins.net. 1401).

در قاره آمریکای باستان، قربانی کردن انسان بخشی ضروری از زندگی روزمره آنان به شمار می‌رفت. این آیین با هدف خشنود ساختن خدایان، تضمین موفقیت در نبردها و رونق کشاورزی انجام می‌شد. مایاها، که در آمریکای مرکزی زندگی می‌کردند، یکی از شگفت‌انگیزترین تمدن‌های این قاره بودند که مراسم قربانی انسانی را به عنوان تقدیم پیشکش به خدایان اجرا می‌کردند. بسیاری از محققان بر این باورند که مایاها اولین فرهنگ آمریکایی بودند که به قربانی کردن انسان مبادرت ورزیده‌اند. مایاها بر این باور بودند که خون، منبع تغذیه خدایان است و قربانی کردن موجود زنده یک پیشکش باارزش تلقی می‌شود. بدین ترتیب، فرد قربانی می‌بایست از نظر اجتماعی نیز دارای جایگاه برتری باشد. از این رو در میان زندانیان، اسرای جنگی در رده‌ی بالاتری نسبت به زندانیان معمولی قرار داشتند و به عنوان قربانی انتخاب می‌شدند.

آیین قربانی در فرهنگ مایاها به شیوه‌های مختلفی چون غرق کردن، سر بریدن و پرت کردن اره به سمت قربانی و ... اجرا می‌شد. با این حال، هولناک‌ترین روش، بیرون کشیدن قلب از سینه قربانی بود که این شیوه از طریق آزتک‌ها در دره‌ی مکزیک وارد فرهنگ مایاها شد. مراسم بیرون کشیدن قلب معمولاً در صحن معابد یا بر فراز قله کوه‌ها برگزار می‌شد و به عنوان یک افتخار

¹ Maya

بزرگ تلقی می‌گردید. برای انجام این آیین، چهار نفر قربانی را بر روی تخته‌سنگی قرار می‌دادند و کاهن با استفاده از چاقویی مقدس، قلب او را در حالی که زنده بود، از سینه‌اش بیرون می‌کشید و به جمعیت اطراف نشان می‌داد. سپس، کاهن یا چیلان، خون قربانی را بر روی تصویر یکی از خدایان می‌مالید و قلب را به او پیشکش می‌کرد. در ادامه، کاهن پوست تمام قسمت‌های بدن قربانی را به جز دست‌ها و پاها می‌کند خود را با پوست قربانی می‌پوشاند. در پایان، چیلان رقصی آئینی را اجرا می‌کرد که نماد حیات پس از مرگ و تولد دوباره محسوب می‌شد (John Kuroski, 2017).

قربانی نخست زاده پیش از یهودیت

قربانی نخست‌زاده و سوزاندن آن به عنوان قربانی سوختنی از رسوم بسیار قدیمی است که بنابر روایات کتاب مقدس در میان بنی اسرائیل نیز رواج داشته است. در سفر خروج ۲۰:۱۳ خداوند به بنی اسرائیل دستور می‌دهد که هر نخست‌زاده‌ای که رحم را بگشاید در میان بنی اسرائیل، خواه نخست‌زاده‌ی انسان باشد و خواه از بهایم، آن را تقدیس نما، چون از آن خداوند است. معنای این درخواست خدای کتاب مقدس که همه‌ی نخست‌زادگان از آن من هستند، چیست؟ آیا یهوه از بنی اسرائیل می‌خواهد نخست‌زادگان را برای او قربانی کنند؟

در این خصوص در میان محققین اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند این آیین در زمره شعائر مذهبی اسرائیلیان قبل از تبعید بوده و کودکان در پرستش یهوه قربانی می‌شده‌اند. اما گروهی دیگر رسم قربانی نخست‌زاده را مربوط به یک آیین بیگانه از جمله پرستش خدای مولک معرفی می‌کنند که از جوامع دیگر بویژه از کارتاژ وارد یهودیت شده و یهوه آن را رد کرده است. البته قربانی فرزند در میان کارتاژی‌ها مختص فرزند نخست نبوده و با ورود به اسرائیل و یهودیه باستان تحولاتی یافته است (Mosca, 1975, p. 235-238).

مولک^۱ در کتاب مقدس به عنوان خدایی معرفی شده، که قربانی فرزند برای او انجام می‌شده است. در جاهای متعددی از عهد عتیق یهوه، قربانی کردن برای خدای مولک را منع کرده و هشدارهایی را علیه بنی اسرائیل بیان می‌کند: «هیچ یک از فرزندان را برای بت مولک بر قربانگاه او نسوزان، چون این عمل، نام خداوند، خدای تو را بی‌حرمت می‌سازد» (لاویان ۲۱: ۱۸). همچنین

¹ Molech

در باب ۲۰ فقره ۶-۲ سفر لاویان خداوند به موسی فرمود: «به قوم اسرائیل بگو که هر کسی چه اسرائیلی باشد چه بیگانه‌ای که در بین آنها زندگی می‌کند، اگر فرزندان خود را برای بت مولک قربانی کند باید سنگسار شود. من خود بر او برمی‌خیزم و از بین قوم طردش می‌کنم، زیرا فرزندان خود را برای بت مولک قربانی کرده و با این کار معبد مرا آلوده و نام مقدس مرا بی‌حرمت نموده است.» «قربانگاه‌هایی برای بت بعل در دره‌ی هنوم ساخته اند تا پسران و دختران خود را در حضور بت مولک قربانی کنند، من چنین دستوری به آنها نداده‌ام» (لاویان ۳۵:۳۲). بنابراین براساس کتاب مقدس عبری آئین مولک مستقیماً با قربانی فرزند ارتباط داشت و قربانی فرزند برای بت مولک انجام می‌شد.

اگرچه ریشه‌های قربانی‌های نخست‌زاده در آیین‌های اولیه دین اسرائیل به چشم می‌خورد و قوانین مربوط به نخست‌زادگان با ابتدایی‌ترین شکل آن در سفر خروج ۳۴:۲۰ و ۲۹:۲۸ آمده، اما شواهدی برای این عمل در دوره تاریخی آیین یهوه وجود ندارد. به طور خاص، قربانی‌های کودکان در این دوران معمولاً به عنوان نذر یا پیشکشی برای مولک انجام می‌شد که ارتباطی با پرستش یهوه نداشت و اگر شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد قبل از اصلاحات تثنیه افرادی برای یهوه قربانی شده اند، این امر به دلیل نفوذ و ورود عناصر و عقاید خارج به جامعه اسرائیل بوده است. ضمن اینکه قربانی کودکان هرگز در میان بنی‌اسرائیل به صورت معمول رسم نبوده بلکه آنها فقط در مواقع بحرانی اقدام به برگزاری این آیین می‌کردند. در چنین مواقعی، فرمانروای شهر، برای نجات قوم پسرش را به عنوان کفاره قربانی می‌کرد. بعنوان مثال؛ کروئوس فرمانروای فینیقی و فرمانروای مواب نخست‌زادگان خود را هنگامی که کشورشان در معرض خطر حمله‌ی دشمنان بود طی مراسمی در محراب قربانی کردند. ضمن اینکه، رسم قربانی فرزند در میان اقوام سامی تنها مختص فرزندان شاهان نبود، بلکه در میان خود مردم نیز رسم بود که هنگام بروز بلایای بزرگ مانند شیوع طاعون، قحطی یا شکست در جنگ، یکی از عزیزان خود را برای بعل قربانی کنند. شواهد تاریخی حاکی از آن است که این آیین در میان کارتاژی‌ها، کنعانی‌ها و فلسطینی‌ها نیز رواج داشته و نویسندگان عهد عتیق آن را نفرت‌انگیز خوانده و به هم‌وطنان خود درباره آن هشدار داده‌اند. این هشدارها، هرچند که در دوران قدیم تاریخ اسرائیل مؤثر بوده، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد بعدها قوم عبری نیز در دام چنین خرافاتی افتاده بودند و برگزیدگان قوم همواره می‌کوشیده‌اند تا آنها را از این موارد بازدارند.

قربانی در عهد عتیق

در دین یهود، عمل قربانی به معنای تقدیم پیشکشی ارزشمند به یهوه با هدف شکرگزاری و کسب رضایت خداوند دانسته می شود. «در یهودیت واژه ی «کربان»^۱ برای قربانی به کار برده می شود. معنای اصلی این کلمه تقرب به خداوند و از ریشه ی «کاراو»^۲ به معنی نزدیک شدن است» (آقایی، ۱۳۹۱، ص ۵۴)

اهمیت قربانی در دین یهود تا بدانجا است که بخش زیادی از شریعت مکتوب و شفاهی به احکام قربانی اختصاص یافته است. هدف از انجام قربانی در اینجا عبارتست از: بخشش، جایگزینی و تقرب. مفهوم بخشش به طور ضمنی مبنی استرداد چیزی است که عبادت کننده مالک آن است و آن را به عنوان هدیه به درگاه خالق خود پیشکش می کند. طبق این مفهوم، «یکی ممکن است زیاد ببخشد و دیگری کم. این بسته به آن است که قلب او تا چه اندازه به آسمان رو کرده باشد.» از آنجا که کیفیت قربانی مدنظر نیست و تلاش شخص قربانی کننده مورد عنایت است، چه بسا قربانی کوچک انسان فقیر، بیشتر از قربانی بزرگ شخص ثروتمند ارزش داشته باشد. مفهوم بنیادین دیگر، «جایگزینی» است؛ یعنی قربانی، در عوض قربانی نشدن خود فرد داده می شود. زیرا گناهکار به خاطر گناهانش سزاوار مردن بوده، اما تورات فرصت تقدیم قربانی را به او عطا کرده است؛ مشروط به آن که دریابد که این قربانی در عوض قربانی شدن خود اوست و آنچه بر سر این قربانی آمده، می بایست بر سر او می آمد. این رویکرد در میدراش ها به جایگزین شدن یک قوچ به جای اسحاق در قربانگاه اشاره دارد. حکیمان تلمودی اغلب تاکید می کنند که قربانی نه به تنهایی، بلکه اگر با توبه همراه باشد می تواند کفاره گناهان باشد. چه این (توبه) در قبال گناهان علیه خداوند از طریق ابراز پشیمانی و انجام سوگند بر پرهیز از ارتکاب مجدد گناه باشد، و چه (از طریق) پرداخت تاوان، در صورتی که گناه انجام شده علیه هم نوعان باشد. بدینصورت اگر توبه با شرایط یاد شده و قربانی بر اساس شریعت مقدس انجام می گرفت، می شد امیدوار بود که قربانی به عنوان کفاره ی گناه پذیرفته گردد. ریختن خون قربانی در قربانگاه و خوردن گوشت قربانی در حکم هم سفره شدن با خدا در تناول قربانی است. در این صورت قربانی کننده با خدا پیوندی عاطفی برقرار می کند؛ چنان که گویی با او یکی شده است. کاهنان یا اشخاص دیگری که قربانی

¹ korban

² karav

را تقدیم می‌دارند، در عمل تناول نمادین مشارکت می‌جویند» (آدین اشتاین سالتز^۱، ۱۳۹۳، ص ۲۵۸-۲۵۹)

در کتاب مقدس نخستین تقدیم قربانی به خدا مربوط به فرزندان آدم است و هابیل اولین کسی است که از گله‌ی خویش برای یهوه قربانی می‌کند. «پس از مدتی قائن (قابیل) مقداری از محصول خود را به عنوان هدیه نزد یهوه (خداوند) آورد. هابیل نیز نخستین بره از گله خویش را آورد و قربانی کرد و بهترین قسمت آن را به عنوان هدیه به یهوه تقدیم نمود. خداوند از هابیل و قابیل خشنود گشت» (پیدایش ۴-۳: ۴).

دومین تقدیم قربانی در کتاب مقدس، مربوط به نوح است. پس از طوفان، نوح نیز برای آرامش یهوه از حیوانات پاک قربانی‌هایی تقدیم می‌کند. «نوح قربانگاهی برای خداوند بنا کرد و از هر پرنده و هر حیوان پاک، یکی را بعنوان قربانی سوختنی بر قربانگاه گذراند. وقتی بوی خوش قربانی به پیشگاه یهوه رسید، یهوه با خود عهد می‌کند که دیگر زمین را به خاطر گناهان انسان لعنت نخواهد کرد» (پیدایش ۲۲-۲۰: ۸).

سومین جریان قربانی که در عهد عتیق آمده است، قربانی فرزند ابراهیم است. یهوه به ابراهیم دستور می‌دهد تا فرزندش «اسحاق» را قربانی کند، ابراهیم با قصد قربانی اسحاق وابستگی قوم خود را به یهوه تثبیت می‌کند. هنگامی که یهوه اطاعت ابراهیم را می‌بیند قوچی را برای قربانی به جای اسحاق می‌فرستد. (پیدایش ۱۴-۱).

در سفر خروج نیز نخستین قربانی بنی اسرائیل در قیام موسی بر علیه فرعون و حرکت قوم اسرائیل از مصر دیده می‌شود. موسی از طرف یهوه مامور شد تا بنی اسرائیل را از دست فرعون نجات دهد. در سفر خروج ۳: ۹ چنین آمده است: «من فریاد قوم خود را شنیده‌ام و می‌دانم که چگونه مصری‌ها به آنها ظلم می‌کنند. حالا بیا تو را نزد فرعون بفرستم تا تو قوم من، بنی اسرائیل را از این سرزمین بیرون بیاوری». فرعون مانع نجات قوم شد پس یهوه بلاهای مختلفی از جمله: تبدیل آب به خون، قورباغه، پشه، مگس، مرگ حیوانات، دمل، تگرگ، ملخ و تاریکی را بر مصریان فرستاد اما باز هم فرعون اجازه خروج از مصر را به بنی اسرائیل نداد تا اینکه یهوه بالای نهایی یعنی مرگ نخست‌زادگان را نازل کرد. خداوند به موسی فرمود: «تمام نخست‌زاده‌های مصری چه انسان و چه حیوان همه را می‌کشم، مگر نخست‌زادگان بنی اسرائیل. پس به آنان بگو گوسفندی را بکشند و

¹ Steinsaltz, Adin

خون آن را به چارچوب در پاشند. خونی که بر دو طرف چارچوب و بر سردر خانه‌ی شما پاشیده شده است، نشانه‌ای است که شما در آنجا زندگی می‌کنید و چون آن نشانه را بینم از آن عبور می‌کنم و وقتی که مصریان را هلاک می‌کنم به شما هیچ آسیبی نخواهد رسید» (خروج ۱۲-۱۴: ۱۲).

نخست زادگی و قربانی در عهد عتیق

نخست زادگی در تعالیم یهودیت یک موضوع بسیار مهم است. در قاموس کتاب مقدس در مورد نخست زادگی چنین آمده است: «نخست زادگان را بر سایر برادران امتیازات بسیار بود. مثلاً در صورت استحقاق امتیازات در قسمت اموال بر سایرین تفوق داشته، دو بخش می‌بایست ببرد... و نخست زادگان پادشاهان اسرائیلیانند و بعد از پدر خود بر اریکه‌ی شهریاری نشینند» (هاکس، ۱۳۸۳ ص. ۸۷۷). در ادامه گفته می‌شود که «قوم یهود را عادت این بود که هر نخست زاده‌ی مذکر را برای خدمت خداوند تقدیس می‌نمودند و این مطلب تذکره‌ای بود از کشتاری که خداوند بر نخست زادگان مصر وارد آورد و اسرائیلیان را به سلامت نگاه داشت» (همان ص ۸۷۸).

در مورد اهمیت و ارزش و قربانی نخست زاده در کتاب مقدس اشارات متعددی وجود دارد. در سفر خروج، باب ۱۳، فقره دوم چنین آمده است: «تمام نخست زاده‌های مذکر را برای من وقف کن. زیرا هر نخست زاده‌ی مذکری که در میان بنی اسرائیل متولد شود، چه انسان و چه حیوان، از آن من است». همچنین در خروج ۱۵-۱۲ آمده است که پسران ارشد و نخست زاده حیوانات و نوبر میوه‌ها از آن خداوند می‌باشد. یا در جایی دیگر خداوند به موسی فرمود: «تمام نخست زادگان از آن من هستند، هنگامی که من تمام نخست زادگان را در مصر نابود کردم، نخست زادگان اسرائیل را چه انسان و چه حیوان برای خود تقدیس کردم، آنها به من تعلق خواهند داشت، من خداوند هستم» (اعداد ۱۳: ۳). در ده‌ها آیات دیگر اهمیت نخست زادگی بیان شده است.

در سفر خروج و در بحث بلایایی که به مصریان وارد شد، سخن از نخست زادگی می‌رود. در بلای دهم که منجر به مرگ فرزندان نخست مصریان شد، خداوند از آسیب زدن به نخست زادگان بنی اسرائیل چشم‌پوشی کرد. در نیمه‌های شب خداوند تمام نخست زاده‌های مصری، از نخست زاده‌ی فرعون که بر تخت نشسته بود گرفته تا نخست زاده‌ی اسیری که در زندان بود و همچنین نخست زاده‌ی حیوانات را نیز کشت. در آن شب فرعون و درباریان و همه‌ی مصری‌ها

بیدار شدند و گریه و زاری و شیون عظیمی در مصر برپا شد، زیرا خانه‌ای نبود که پسر مرده‌ای در آن نباشد. در همان شب فرعون، موسی و هارون را به حضور طلبید و به آنها گفت: «از سرزمین من بیرون بروید. شما و تمامی قوم اسرائیل از کشور من خارج شوید و همان‌طور که می‌خواستید خداوند خود را پرستش کنید. چنان‌که گفتید گله‌ها و رمه‌های خود را بردارید و بروید. به جهت برکت من هم دعا کنید» (خروج ۳۷-۲۹: ۱۲). این لطف الهی در تورات با کلمه «فصح» به معنی گذر کردن، رحم نمودن و جستن بیان شده است. در جریان فرزندان اسحاق نیز اهمیت نخست‌زادگی از آنجا روشن می‌شود که عیسو حق نخست‌زادگی خود را به برادرش یعقوب می‌فروشد.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که: اگر نخست‌زاده قربانی می‌شد، دریافت‌کننده‌ی آن چه کسی بود؟ یهوه درخواست نخست‌زاده دارد و می‌گوید متعلق به اوست. آیا این بدان معناست که یهوه نخست‌زاده را به عنوان قربانی می‌پذیرفت؟ یا قربانی نخست‌زاده برگرفته از قربانی‌های مولک بود که قبلاً مطرح شد؟

قربانی کردن کودکان عملی بود که مردم برای پرستش خدای خود انجام می‌دادند و به‌وضوح بخشی از نظام دینی آن‌ها به شمار می‌رفت. در متون کتاب مقدس عبری نیز ارجاعاتی وجود دارد که این فهم را تأیید می‌کند. به عنوان مثال، در میکا ۶: ۶ آمده است: «با چه چیز به حضور خداوند بیایم و در برابر خدای متعال تعظیم کنم؟ آیا با قربانی‌های سوختنی و گوساله‌های یک‌ساله به حضور او بیایم؟ آیا خداوند از هزاران قوچ و ده‌هزار رودخانه روغن‌زیتون خشنود خواهد شد؟ اگر نخست‌زاده‌ام را برای کفاره گناه خود قربانی کنم، آیا گناه مرا می‌بخشد؟»

در حزقیال ۲۶-۲۴: ۲۰ می‌خوانیم: «زیرا آنها احکام من را بجا نیاورده‌اند، قوانین مرا رد کرده‌اند، روز سبت من را بی‌حرمت کرده‌اند، و به بت‌های اجداد خود چشم دوخته‌اند. پس من هم به آنها احکام و قوانین دیگری دادم که خوب و حیات‌بخش نبودند. ایشان را گذاشتم که با قربانی کردن فرزند اول خود برای بت‌ها، خود را آلوده سازند و به این ترتیب ایشان را جزا بدهم و بدانند که من خداوند هستم».

همچنین در کتاب مقدس روایت‌هایی در خصوص برگزاری آیین قربانی فرزند وجود دارد که از جمله آنها داستان قربانی فرزند توسط یفتاح قاضی اسرائیلی است. یفتاح در جنگ با آمونیت‌ها عهد می‌کند که اگر بر دشمن چیره شود در بازگشت به خانه یک از اعضای خانواده را که ابتدا با

او مواجه شود برای خداوند قربانی خواهد کرد» (داوران ۳۲:۳۰). او پس از پیروزی و بازگشت به خانه برای وفای به عهد خود تنها دخترش را که به استقبال او آمده بود، به یهوه تقدیم کرد. روایت دیگر مربوط به ابراهیم است که به دستور یهوه محرابی می‌سازد تا فرزند ارشد خود اسحاق را در آن محراب برای یهوه قربانی کند. همچنین در خروج ۱۳:۲ به موسی دستور داده می‌شود که نخست‌زادگان اسرائیلی، چه انسان و چه حیوان، باید برای یهوه وقف شوند. وجود این روایات در عهد عتیق این دیدگاه را قوت بخشیده که قربانی نخست‌زادگان مربوط به آیین یهود قبل از تبعید بوده و پس از تبعید ممنوع گردیده است. (Wendel, 1927, P. 153-155, Frazer, 1907, Ackerman, 1992, pp. 121-129, p.166-167).

علاوه بر این، جنبه‌های جالب دیگری در رابطه با اصلاحات یوشیا وجود دارد. در کتاب دوم پادشاهان ۲۳:۱۰ آمده است: «یوشیای پادشاه، به پرستشگاه توفت که در دره بن‌هنوم بود، بی‌حرمتی کرد؛ بدین ترتیب، هیچ‌کس نمی‌توانست از آن مکان برای قربانی کردن پسر یا دختر خود به‌عنوان قربانی برای مولک استفاده کند.» هدف اصلی از بین بردن توفت در دره بن‌هنوم، جلوگیری از قربانی کردن فرزندان توسط مردم بود. در اینجا سخن از مردمی خارجی نیست، بلکه مردم کتاب مقدس عبری مورد اشاره‌اند. این بدان معناست که حتی در زمان یوشیا، قربانی کردن فرزندان یک عمل بسیار رایج در میان مردم بود.

این آیه همچنین نشان می‌دهد که نه تنها پسران، بلکه دختران نیز قربانی می‌شدند. به‌علاوه، ارتباط بین قربانی فرزندان و تقاضای مخصوص برای تقدیم نخست‌زادگان وجود دارد. به عبارت دیگر، قربانی کردن فرزند تحت تأثیر عوامل دیگری قرار دارد که در متون به‌وضوح توضیح داده نشده‌اند. اصلاحات یوشیا در هجدهمین سال سلطنت او انجام شد. آیا این به این معناست که مردم در هجده سال اول سلطنت یوشیا فرزندانی را به‌عنوان نمادی از پرستش قابل قبول به خدای خود تقدیم می‌کردند؟ آیا آن‌ها هرگز در این مورد احساس گناه نمی‌کردند؟

مطالعه اصلاحات یوشیا نشان می‌دهد که در آن زمان، پرستش «خدا و الهه‌های دیگر» در معبد و مکان‌های مختلف در میان مردم رایج بوده است و این تا زمانی که شریعت موسی خوانده نشده بود. این همچنین نشان می‌دهد که حتی یوشیای پادشاه، نیز تا زمان خواندن شریعت از ناپسند بودن قربانی کردن کودکان برای خدای خود بی‌خبر بود. این موضوع سؤالات زیادی را درباره اعتقادات و اعمال مردم تا زمان اصلاحات یوشیا به وجود می‌آورد. اگر حتی پادشاه از شریعت خداوند و

خواسته‌ها و محدودیت‌های آن آگاه نبوده است، چگونه می‌توان انتظار داشت که مردم عادی از آن آگاهی داشته باشند؟ بعد از خواندن شریعت، آن‌ها به الزامات آن پی بردند و همان‌طور که در کتاب دوم پادشاهان ۲۳ می‌بینیم، توفت از دره بن‌هنوم و مکان‌های دیگر حذف شد.

بر اساس متن کتاب مقدس، حتی عبادت در معبد نیز دارای ماهیتی شرک‌آمیز و ترکیبی بود و یوشیا تلاش کرد تا در این زمینه بر توحید تأکید کند. برای حل این مسائل، راه‌حل‌های متعددی ارائه شده است. برخی از محققان بر این باورند که این موارد ناشی از خطاهای نویسنده‌گی است و ممکن است هنگام کپی کردن نسخه‌های خطی اشتباهاتی رخ داده باشد. با این حال، این موضوع فراتر از اشتباهات نوشتاری است، زیرا این مسئله نه تنها در یک جا بلکه در کل متن قابل مشاهده است. بنابراین، نمی‌توان آن را صرفاً به خطاهای نگارشی نسبت داد.

بررسی متون حزقیال 20:25-26 و ارمیای ۳۱:۷، نیز ما را به این نتیجه می‌رساند که برخی از بنی‌اسرائیل پیش از تبعید به قربانی کردن فرزندان خود برای یهوه اقدام کرده‌اند. در حزقیال می‌خوانیم: «پس من نیز احکام و قوانینی به ایشان دادم که نه خوب بودند و نه حیات‌بخش، ایشان را گذاشتم که با قربانی کردن فرزندان نخست‌زاده خود برای بت‌ها، خود را آلوده سازند تا بدین ترتیب ایشان را جزا بدهم و بدانند که من خداوند هستم». تحلیل آیات حزقیال نشان می‌دهد که عبارت "قوانین بد" به مواردی اشاره دارد که در آن حزقیال مخاطبان خود را به رد و نادیده گرفتن احکام محکوم می‌کند. این الزامات به نوعی بیانگر اجازه‌ای است که خداوند به مردم داده تا از قوانین نادرست دیگران پیروی کنند، که به‌طور غیرمستقیم شامل قربانی کردن کودکان می‌شود. همچنین در کتاب ارمیا باز هم با مخالفت یهوه با این عمل مواجه هستیم: «در دره‌ی هنوم قربانگاهی به نام توفت ساخته‌اند؛ تا در آنجا پسران و دختران خود را در آتش قربانی کنند. من به آنها چنین حکمی نداده بودم و چنین چیزی به فکر من خطور نکرده بود».

این ادعا که تمامی پسران نخست‌زاده بنی‌اسرائیل قربانی می‌شده‌اند، عمده‌تاً دور از ذهن به نظر می‌رسد. با این حال، به نظر می‌رسد که در باورهای باستانی، نوعی اعتقاد به درخواست خداوند برای قربانی فرزند وجود داشته است. به علاوه، نخست‌زاده‌ها به عنوان مقدس‌ترین افراد شناخته می‌شدند، زیرا خون آنها به عنوان خالص‌ترین و قوی‌ترین خون سلاله محسوب می‌شد. اهمیت این ادعا در آخرین گفتار یعقوب به پسرانش در سفر پیدایش ۳:۴۹ دیده می‌شود: «رئوین، پسر بزرگ

من، تو قدرت من و نخستین ثمر دوران شجاعت من هستی. تو از همه‌ی پسران من سرافرازتر و برجسته‌تر هستی.» این سخن، خاص بودن نخست‌زاده را نشان می‌دهد.

برخی از پژوهشگران به عدم وجود شرط بازخرید نخست‌زاده در این آیات اشاره کرده و این موضوع را نشان‌دهنده نادر بودن این رسم در میان بنی‌اسرائیل می‌دانند. به عنوان مثال، در سفر خروج 22:28-29، شرط بازخرید دیده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که قربانی کردن نخستین فرزند انسان هرگز به عنوان یک رسم رایج تلقی نشده است. برخی دیگر این آیات را به عنوان نوعی وقف کودکان به یهوه برای خدمت در معبد تفسیر می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که در دوره‌های اولیه، موارد نادری از قربانی کردن نخست‌زاده وجود داشته است، اما این عمل تنها در مدت کوتاهی قبل از تبعید شیوع بیشتری پیدا کرده است. آنان بر این باورند که علیرغم وجود قربانی نخست‌زاده، مدرکی مبنی بر وجود یک رویه منظم برای آن در میان بنی‌اسرائیل باستان یافت نمی‌شود. بنابراین، با وجود اینکه قربانی نخست‌زاده ممکن است در برخی موارد صورت گرفته باشد، اما به نظر می‌رسد که این عمل به صورت گسترده و منظم انجام نمی‌شده است.

(Smith, w. Robertson, 1889, p. 448, Wellhausen, 1885, P. 87, R.Smend, 1989, P.)
(28, Blome, 1934, PP.388-396.

به نظر می‌رسد حدس این محققان درست باشد که شرط بازخرید نخست‌زاده پس از تبعید به قانون قربانی نخست‌زاده اضافه شده باشد. اگر به لاویان ۲۷:۲۸ توجه کنیم در می‌یابیم که وقف یهوه قابل بازخرید نیست. «هرگز چیزی را که کاملاً وقف خداوند شده باشد، نمی‌توان بازخرید کرد؛ خواه انسان، حیوان و یا زمین باشد. چون آن‌ها همیشه به خداوند تعلق دارند. کسی که محکوم به مرگ شده باشد، نمی‌تواند خود را بازخرید نماید و باید کشته شود» در سفر خروج ۱۳:۲ نیز دیدیم که بدون آن‌که از بازخرید سخنی گفته شود آمده است که تمام نخست‌زادگان متعلق به یهوه هستند.

بر اساس شواهد باستان‌شناسی از مناطق گزر و مگیدو و همچنین متون کتاب مقدس، نظیر نذر یفتاح و قربانی میشا، به این نتیجه می‌رسیم که قربانی کردن کودکان در گذشته‌های دور در این منطقه به‌طور معمول انجام می‌شده است. طبق تحلیل‌ها، قانون مربوط به نخست‌زاده‌ها در شکل اولیه خود وجود داشته و مفهوم بازخرید بعدها به آن افزوده شده است. در قانون اولیه، نخست‌زاده‌ها به عنوان بخشی از مناسک مذهبی مردم قربانی می‌شدند. علاوه بر این، تحقیقات

نشان می‌دهد که در قرن چهاردهم پیش از میلاد، یهوه در یک مقطعی از زمان قربانی کردن کودکان را پذیرفته و این عمل بخشی از نظام دینی اسرائیل در دوره‌های اولیه محسوب می‌شد. نکته‌ای که در این بررسی‌ها برجسته می‌شود، وجود شباهت‌ها و عناصر مشترک در نحوه قربانی کردن کودکان در گزر و کنعان است. با توجه به مطالب موجود در سفر پیدایش ۲۲، تقدیم نخست‌زاده در اصل یک رسم کنعانی بود و مفهوم بازخريد نیز از همان روزهای نخستین، در میان کنعانیان وجود داشته و سپس به بنی‌اسرائیل منتقل شده است. تقدیم نخست‌زادگان، به‌خوبی نشان‌دهنده ربوبیت و مالکیت یهوه بر تمامی دارایی‌های مردم است. در نتیجه، مفهوم بازخريد پیش از آنکه به‌عنوان یک عمل از سوی بنی‌اسرائیل اعمال شود، وجود داشته و بنابراین چیزی نیست که آنها آن را به قربانی نخست‌زاده نسبت دهند و بنی‌اسرائیل با پذیرش مفهوم بازخريد در دوره‌های بعد، این عمل را کنار گذاشته‌اند. (R. Kittel, 1909, P. 119, Fohrer, 1973, pp. 197-198) (Dussaud, 1921, P. 167,

ارزیابی علمی قربانی نخست‌زاده

مسئله کلیدی در مورد نخست‌زادگان این است که آیا آنها در میان بنی‌اسرائیل قربانی شده‌اند یا خیر؟

متون دشوار و چالش برانگیزی در این زمینه وجود دارد: در سفر خروج ۲۹-۲۸: ۲۲ آمده است: «نخست‌زاده‌هایتان را که پسر هستند برای من وقف نمایید. نخست‌زاده‌ی گاو و گوسفند خود را به من بدهید، اولین نخست‌زاده نر را هفت روز نزد مادرش نگه دارید و در روز هشتم آن را به من تقدیم کنید». حزقیال ۲۰:۲۶ «ایشان را گذاشتم که با قربانی کردن فرزند اول خود برای بت‌ها، خود را آلوده سازند و به این ترتیب ایشان را جزا بدهم تا بدانند که من خداوند هستم». و میکا ۶:۷ «اگر هزاران قوچ و ده‌ها هزار نهر لبریز از روغن زیتون را هدیه کنم، آیا از من خشنود خواهد شد؟ اگر نخست‌زاده‌ی خود را برای کفاره‌ی گناه خود قربانی کنم، آیا گناه مرا می‌بخشد؟» به نظر می‌رسد این آیات به وضوح نشان می‌دهند که در دوره‌ای از تاریخ، نخست‌زادگان در میان بنی‌اسرائیل قربانی می‌شدند. با این حال، در اینجا میزان رواج و محبوبیت این قربانی مورد تردید است. اجماع محققان در این زمینه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. نخست‌زادگان در دوره‌ای از تاریخ اسرائیل قربانی می‌شدند، اما بعداً بازخريد جایگزین آن شد.

۲. نخست‌زاده‌ها فقط در موارد استثنایی قربانی می‌شدند و جایگزین در دسترس بود.

۳. نخست‌زادگان هرگز قربانی نشده‌اند و بازخريد از دورانی کهن تر وجود داشت.

با توجه به متونی که از کتاب مقدس عبری در دسترس ماست، به نظر می‌رسد که رای دوم قابل قبول‌ترین دیدگاه است. همان‌طور که برخی از محققان گفتند جامعه‌ای که در آن همه نخست‌زادگان همیشه قربانی شوند، موجودیت و بقای آن زیر سوال می‌رود. با این حال، اگر موضع سوم مبنی بر اینکه نخست‌زادگان هرگز قربانی نشده‌اند، را بپذیریم، حقایقی که به وضوح در متن عبری ذکر شده است، باطل می‌شود. به احتمال زیاد، نخست‌زاده‌ها، بجز در شرایط استثنایی بازخريد شده‌اند.

وجود انواع نسخه‌ها یا قوانین به مردم حق انتخاب بیشتری برای انجام آئین‌های متفاوت می‌دهد. بدیهی است هنگامی که یک خواننده در عصر حاضر سعی کند همه متون مرتبط را بخواند و درک یکسان و واحدی را بر آنها حمل کند، دچار سردرگمی شود. به این ترتیب می‌توان گفت که مردمی که در عهد عتیق درباره آنها صحبت می‌شود حداقل پنج تلقی یا برداشت از قانون نخست‌زاده داشته‌اند:

۱. نخست‌زاده‌ها متعلق به یهوه هستند و برگرداندن آنها به صاحبشان واجب است.

۲. نخست‌زاده‌ها بسیار خاص هستند و بنابراین فقط در موقعیت‌های خاص برای رهایی از بحران یا خطر (مانند داستان یفتاح، میشا و...) تقدیم می‌شوند.

۳. نخست‌زادگان برای آموزش و بخشش گناه نابخشودنی که والدین یا جامعه مرتکب شده‌اند، باید قربانی شوند (همان‌طور که در میکا ۶:۷ می‌بینیم).

۴. یهوه نخست‌زاده را می‌طلبد و بنابراین لازم است که برای خشنود کردنش به او تقدیم شود. تقدیم نخست‌زاده بخشی از پرستش یهوه است و بر این اساس برخی نخست‌زادگان خود را قربانی کرده‌اند.

۵. نخست‌زادگان در پرستش خدایان دیگری چون بعل و مولک قربانی شده‌اند (ارمیا ۱۹:۵؛ ۳۲:۳۵).

آنچه تا بدین جا معلوم شده این است که در مقطعی از تاریخ، قربانی نخست‌زاده در میان بنی‌اسرائیل، اجرا می‌شده است. هر چند برای ذهن مخاطب مدرن، مفهوم قربانی کردن کودک برای خدایی که تقاضای قربانی کردن کودک را دارد قابل‌قبول نباشد. با این حال، ما باید ذهن

مردم باستان و مفهوم قربانی کودک را درک کنیم. بسیاری از والدین فرزندان خود را قربانی خدای خود می‌کردند و قربانی به عنوان عالی‌ترین شکل عبادت تلقی می‌شد. تقدیم بهترین‌ها و محبوب‌ترین‌ها به خدا عملی رایج در دنیای باستان بود. خواندن متون کهن و تلاش برای درک و تفسیر آنها بر اساس تفکر مدرن درک درستی از عقاید و اعمال آنها به ما نمی‌دهد. ما باید ببینیم که مخاطبان باستانی متن کتاب مقدس، چگونه آن را درک می‌کردند و نباید آن را در زمینه مدرن به کار ببریم که منجر به طرد و محکومیت آنان شود.

قصه ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق به درخواست خدا برای ما بهت‌آور است. ابراهیم بدون هیچ تعللی آنچه از او خواسته شده است، انجام می‌دهد و این نشان‌دهنده آمادگی و تمایل بی‌چون و چرای او برای اطاعت از خداوند است. او با شجاعت و بدون تردید، فرزندش را به محل قربانی می‌برد و لوازم مورد نیاز برای قربانی را آماده می‌کند. اطاعت و فرمان‌پذیری ابراهیم برای او برکت می‌آورد، در حالی که نافرمانی موجب عذاب و نکوهش می‌شود؛ این آموزه‌ای رایج در ادبیات کتاب مقدس عبری است. در این متن، نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که چگونه ابراهیم به خواسته‌ی خدای خود در فرستادن پسر دیگرش، اسماعیل، به صحرا اطاعت می‌کند. اینجا نیز جایی بود که امیدی به زنده ماندن نبود. ابراهیم اطاعت می‌کند و معبودش از او محافظت می‌کند و او را به قوم بزرگی تبدیل می‌کند. قربانی کردن اسحاق هدف و برنامه خدا نبود. در واقع، راوی محبت خدا را نسبت به قوم خود نمایان می‌کند، هرچند که ایشان باید از آزمایش‌ها و مصیبت‌ها گذر کنند. در قسمت بعدی این داستان، خداوند قوچی را به جای قربانی قرار می‌دهد که این خود نماد رحمت و محبت الهی است.

نویسنده کتاب مقدس در این بخش سعی دارد خوانندگان خود را متقاعد کند که قربانی کردن فرزند، چیزی نیست که خدای آن‌ها می‌خواهد. هرچند تقاضای قربانی نخست‌زادگان از قبل وجود داشته است، اما ابراهیم، به‌عنوان پدر امت، از قربانی کردن پسر محبوبش، اسحاق، منع می‌شود. در این بین، به نظر می‌رسد نویسنده با گروهی از مردم در مانده صحبت می‌کند که از خدای خود خسته و ناامید شده‌اند. هدف نویسنده این است که با بهره‌گیری از داستان ابراهیم، مردم را تشویق کند تا رابطه خود را با خدا احیا کنند و از قربانی کردن فرزندان خود دست بکشند.

کسانی که اقدام به قربانی فرزند می‌کردند این عمل عبادی را برای پرستش خدای خود انجام می‌دادند، زیرا فکر می‌کردند که این همان چیزی است که خدا از آنها می‌خواهد و تنها راه دریافت

برکت او این بود که آنچه را که خواسته است به او بدهند پس به طرق مختلف فرزندان خود را قربانی می کردند و داستان آزمایش ابراهیم، به گونه ای ارائه می شود تا با الگوپذیری از او، آنها را تشویق به توقف این عمل کنند و از آن به عنوان وسیله ای برای شناخت اطاعت ابراهیم استفاده می شود. ابراهیم بر اساس خواسته های خدا عمل می کند و حاضر است اسحاق را به عنوان قربانی تقدیم کند. این موضوع بار دیگر این تصور را تأیید می کند که قربانی کودک در میان مردم شناخته شده بوده؛ چراکه ابراهیم بدون هیچ سؤال و تردیدی بدان عمل می کند. این یک پیام اساسی برای مخاطبان است که از خدای خود پیروی کنید و در همه ی امور به طور کامل از او اطاعت کنید. اما نقل ماجرای قربانی فرزند توسط ابراهیم در عهد عتیق علاوه بر بحث اطاعت پذیری برای این است که قربانی فرزند به نام خدا در میان قوم اسرائیل را از بین ببرد. نویسنده در تلاش است تا مردم را متقاعد کند که دیگر نیازی به قربانی کودک نیست و نباید به شیوه های اجدادشان یا ساکنان ملل دیگر عمل کنند. خداوند به طور خاص پدر بنیانگذار قوم خود، ابراهیم را به عنوان الگو انتخاب می کند تا عمل شیطانی قربانی کردن کودکان را محکوم و ریشه کن کند. بنابر این، در داستان ابراهیم، دو جنبه قابل توجه وجود دارد: یکی ایمان ابراهیم و اعتماد کامل او به معبودش که با وجود اینکه در گذشته خواهان قربانی انسان بود، اکنون قربانی قوچ را جایگزین قربانی انسان کرده است. دوم اینکه نویسنده در تلاش است تا مخاطبان خود را به تفکر وادارد و آنها را در موقعیت مشخص و با آیین های دینی به چالش بکشد. همان خدایی که نخست زادگان و تنها پسر والدین سالخورده را می طلبد، در لحظه نهایی قربانی کردن را متوقف و قوچی را جایگزین می سازد. این عمل نشان دهنده یک رویکرد نوآورانه برای انتقال پیام در مورد منع یا رد قربانی کردن نخست زادگان است. بنابراین، نویسنده کتاب مقدس سعی دارد تا از طریق روایت داستان ابراهیم و تنها پسرش اسحاق، توجه مردم را از قربانی کردن نخست زادگان برای خدایشان منحرف کند. قربانی کردن اسحاق تنها یک آزمایش نبود، بلکه نمایانگر یک تغییر پارادایمی در نگرش نسبت به قربانی ها و نیازها و خواسته های الهی بود.

نتیجه گیری

در دوره اولیه ی دین اسرائیل، تقدیم نخست زادگان به عنوان قربانی برای یهوه امری رایج بود. بدین ترتیب، خدای کتاب مقدس عبری به آنها دستور داده بود که نخست زادگان خود را به او تقدیم

کنند، با این حال، نویسندگان کتاب مقدس تلاش می‌کنند خوانندگان را متقاعد کنند که این آیین وارداتی بوده و نارضایتی یهوه را به دنبال داشته است. به نظر می‌رسد کاتبان کتاب مقدس بر اساس درک خود از قربانی کردن کودکان در زمان نگارش، به جای توجه به تاریخچه این اعمال، می‌نوشتند و استدلال می‌کردند. آن‌ها با قبول این واقعیت که این عمل در دوران قبل انجام می‌شده و امری رایج بوده، تلاش کرده‌اند تا این عمل منفور را از دین کتاب مقدس عبری حذف کنند، این آئین، صرف‌نظر از اینکه آیا تلفیقی از آئین‌های دیگر بوده یا نه، توسط مردم به عنوان نوعی عبادت قابل قبول تلقی می‌شد و آن‌ها با توجه به سابقه‌ای که از این آیین داشتند، بدون هیچ ترس یا اکراهی این کار را انجام می‌دادند. این موضوع زمانی بیشتر آشکار می‌شود که داستان قربانی فرزند ارشد توسط ابراهیم را مورد کنکاش قرار دهیم.

منابع

- (۱) کتاب مقدس
- (۲) اشتاین سالتز، آدین (۱۳۹۳)، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- (۳) آقایی، احمد (۱۳۹۱)، قربانی در آئین یهود، هفت آسمان، فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، شماره ۵۳
- (۴) الیاده، میرچا (۱۳۹۹). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش
- (۵) بایرناس، جان (۱۳۸۱). تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران انتشارات علمی و فرهنگی

(۶) هاکس، جیمز (۱۳۸۳) قاموس کتاب مقدس، انتشارات اساطیر

- 7) Ackerman. S. (1992). Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah.
- 8) Blome. F. (1934). Die Opfermaterie in Babylonien und Isarel, (vol. 1, p. 388)
- 9) Dussaud. (1921). Les origines cananeenes du sacrifice Israelite (Paris: Ernest Leroux).
- 10) Eissfeldt. O. (1935). Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle: Niemeyer.
- 11) Fohrer. G. (1973). History of Israelite Religion, London: SPCK Publishing.
- 12) Frazer. J. G. (1911). The Golden Bough: The Dying God, (vol 4. London: Macmillan).

- 13) Kittel. R. (1909). Geschichte des Volks Israel, (vol. 2 Gotha: Friedrich Andreas Pethes).
- 14) Levenson. J. D. (1993). The Death and Resurrection of the Beloved Son, London: Yale University Press.
- 15) Mosca. P. G. (1975). "The Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk" Unpublished Dissertation; Harvard University.
- 16) Smend. R. (1899). Alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg: J C B Mohr).
- 17) Smith & Homer. w. (1975). Man and his Gods. New York: Grosset and Dunlap.
- 18) Smith. W. R. (1889). Lectures on the Religion of the Semites, New York: D Appleton & Co.
- 19) Wellhausen. J. (1885). Prolegomena to the History of Israel, trans. J. Southerland Black and A. Menzies; Edinburgh: A & C Black.
- 20) Wendel. A. (1927). Das Opfer in der altisraelitischen Religion.
- 21) Blood for the Gods: 10 Cultures that Engaged in Ritual Sacrifice (2022). <https://www.ancient-origins.net/history-ancient-traditions/ritual-sacrifice-0017159>
- 22) Kuroski. John. (2017). Human sacrifice in the pre- Columbian Americas: separating fact from fiction. <https://allthatsinteresting.com/human-sacrifice/3>

Archaeology of the Concept of Freedom in Abrahamic Religions: A Michel Foucault Approach

Matin, Anjomrooz

Assistant Professo, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Rasht Branch,
Islamic Azad University, Rasht, Iran, (Corresponding Author), anjomrooz@iaau.ac.ir

۹۷

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

This paper analyzes the concept of freedom in Abrahamic religions (Judaism, Christianity, and Islam) through a Foucauldian archaeological method, examining its transformation and interpretation from religious, social, and philosophical perspectives. By focusing on the analysis of historical discourses and conceptual developments over time, the research clarifies the discursive and historical conditions that led to the formation and change of the concept of freedom in these religions. In Judaism, freedom is primarily interpreted as liberation from oppression and social bondage; in Christianity, it is understood as liberation from sin and spiritual dependencies; and in Islam, it is seen as individual and social freedom within the framework of Sharia and belief in divine will. The differences in these interpretations are reflected in their interactions with various historical, cultural, and political transformations. The research method of this article is a genealogical discourse analysis of religious discourses based on Michel Foucault's approach, which examines the historical and conceptual transformations of the notion of freedom. The author's aim is to create a foundation for deeper understanding, dialogue, and constructive engagement among researchers in this field.

Keywords: Freedom, Judaism, Christianity, Islam, Archaeology, Liberation, Sharia.

دیرینه‌شناسی مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی با رویکرد میشل فوکو^۱

متین انجم روز^۲

چکیده

این مقاله به تحلیل دیرینه‌شناختی مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) با استفاده از روش دیرینه‌شناسی میشل فوکو پرداخته و تحول و تفسیر این مفهوم را از منظر دینی، اجتماعی و فلسفی بررسی می‌کند. با تأکید بر تحلیل گفتمان‌های تاریخی و تحولات مفهومی در طول زمان، تحقیق شرایط گفتمانی و تاریخی که موجب شکل‌گیری و تغییر مفهوم آزادی در این ادیان شده را شفاف‌سازی می‌کند. آزادی در یهودیت بیشتر به‌عنوان رهایی از ظلم و بندگی اجتماعی، در مسیحیت به‌عنوان رهایی از گناه و وابستگی‌های معنوی، و در اسلام به‌عنوان آزادی فردی و اجتماعی در چارچوب شریعت و اعتقاد به اراده الهی تفسیر می‌شود. تفاوت‌های این تفسیرها در تعامل با تحولات تاریخی، فرهنگی و سیاسی مختلف نمایان می‌شود. روش پژوهش این مقاله، تحلیل دیرینه‌شناختی گفتمان‌های دینی بر اساس رویکرد میشل فوکو است که تحولات تاریخی و مفهومی آزادی را بررسی می‌کند. هدف نگارنده فراهم کردن زمینه‌ای برای درک عمیق‌تر، گفت‌وگو، و تعامل سازنده میان پژوهشگران این حوزه است.

کلیدواژه: آزادی، یهودیت، مسیحیت، اسلام، دیرینه‌شناسی، رهایی، شریعت

۹۸

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، واحد رشت، دانشگاه آزاد اسلامی، رشت، ایران. (نویسنده مسئول): Kh_anjomrooz@iau.ac.ir

۱. مقدمه

آزادی، به عنوان یک مفهوم بنیادی و پیچیده، همواره در کانون توجه اندیشمندان، جوامع بشری و سیستم‌های دینی قرار داشته است. این مفهوم از عمق وجود انسان نشأت می‌گیرد و به طور مداوم در بسترهای مختلف اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فلسفی مورد بررسی قرار گرفته است. از نگاه دینی، آزادی نه تنها به عنوان یک ویژگی فردی بلکه به عنوان یک مسئولیت اجتماعی نیز تعریف شده است. ادیان الهی، که نقش اساسی در هدایت انسان‌ها به سوی کمال دارند، از جمله منابعی هستند که مفهوم آزادی را در ساختارهای معنوی و اجتماعی خود تبیین کرده‌اند. این تحلیل دینی از آزادی در بطن آموزه‌های اساسی هر دین قرار دارد و به طور مستقیم بر روابط انسان‌ها با خداوند، دیگران و جامعه اثر می‌گذارد.

۹۹

پژوهشنامه ادیان

در میان ادیان الهی، ادیان ابراهیمی - یهودیت، مسیحیت و اسلام - به دلیل اشتراکات تاریخی، فرهنگی و اعتقادی فراوان، فرصت مناسبی برای بررسی تطبیقی و تحلیل دیرینه‌شناختی مفهوم آزادی فراهم می‌آورند. این سه دین به‌ویژه در قرون وسطی و دوران‌های تاریخی مختلف در تعاملات فکری و اجتماعی با یکدیگر و با دیگر تمدن‌ها نقشی کلیدی ایفا کرده‌اند. با این حال، هر یک از این ادیان به‌طور منحصر به فرد به آزادی پرداخته و آن را از منظر خاص خود تفسیر کرده است. در یهودیت، آزادی بیشتر به عنوان رهایی از ظلم و بندگی اجتماعی مطرح است، به‌ویژه در داستان خروج بنی‌اسرائیل از مصر که مفهوم آزادی اجتماعی و اخلاقی به‌وضوح تجلی می‌یابد. در مسیحیت، آزادی به معنای رهایی از گناه و وابستگی‌های دنیوی و همچنین تحقق آزادی روحی و نجات از طریق ایمان به عیسی مسیح تفسیر می‌شود. در اسلام، آزادی نه تنها در قالب اراده آزاد انسان در برابر قضا و قدر الهی بلکه در ارتباط با تعهدات دینی و اخلاقی نیز مورد توجه قرار دارد. این تفاوت‌ها و شباهت‌ها در تفسیر مفهوم آزادی در این سه دین، پرسش‌های اساسی را درباره ماهیت آزادی، حدود آن و رابطه‌اش با اراده الهی و انسان مطرح می‌کند.

هدف اصلی این مقاله، تحلیل دیرینه‌شناختی و تطبیقی مفهوم آزادی در سه دین ابراهیمی است. در این تحقیق، به بررسی مفهومی و تاریخی آزادی در یهودیت، مسیحیت و اسلام خواهیم پرداخت و نحوه تحول آن را در طول زمان از دیدگاه‌های مختلف دینی مورد بررسی قرار خواهیم داد. پرسش‌های این تحقیق عبارتند از: مفهوم آزادی در هر یک از ادیان ابراهیمی چگونه تعریف و تبیین می‌شود؟ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در نگرش این ادیان نسبت به آزادی فردی و اجتماعی

وجود دارد؟ مبانی کلامی و فلسفی هر دین در توجیه دیدگاه خود در مورد آزادی چیست؟ تحولات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی چگونه بر درک و تفسیر مفهوم آزادی در این ادیان تأثیر گذاشته است؟

در راستای پاسخ به این پرسش‌ها، مقاله‌ی حاضر از روش دیرینه‌شناسی میشل فوکو بهره خواهد برد. فوکو با استفاده از این روش، بر مطالعه‌ی گفتمان‌های تاریخی و تحولات مفهومی در درازای زمان تأکید دارد و به این ترتیب می‌توان با استفاده از آن، تکامل و دگرگونی‌های مفهوم آزادی را در متون دینی مورد بررسی قرار داد. دیرینه‌شناسی در این مقاله به‌عنوان ابزاری برای تحلیل گفتمان‌های دینی به کار گرفته می‌شود تا تحولات و تحریفات مفهومی آزادی در متون مقدس یهودیت (عهد عتیق)، مسیحیت (کتاب مقدس) و اسلام (قرآن کریم و حدیث) شفاف‌سازی شود. با این روش، می‌توان به شناسایی اشتراکات و تفاوت‌های تفسیر آزادی در این سه دین و چگونگی تطور آن در طول زمان دست یافت.

این تحقیق با هدف تبیین تحول مفهوم آزادی در طول تاریخ و تحلیل آن از منظر دینی، اجتماعی و فلسفی به دنبال پاسخ به مسائل اساسی در مورد آزادی است. از این رو، این مقاله می‌تواند به‌عنوان یک منبع معتبر برای فهم پیچیدگی‌های آزادی در بستر دینی و تحولات آن در جوامع مختلف مورد استفاده قرار گیرد. در نهایت، با درک بهتر تفسیرهای مختلف از آزادی در ادیان ابراهیمی، می‌توان به تحلیل دقیق‌تری از چگونگی تأثیر این مفاهیم بر فرهنگ‌ها و جوامع مختلف و ارتباط آن‌ها با مسائل معاصر همچون حقوق بشر و آزادی‌های فردی پرداخت.

۲. روش شناسی

این پژوهش از روش دیرینه‌شناسی^۱ میشل فوکو^۲ بهره می‌برد تا مفهوم آزادی را در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) از منظر تاریخی و گفتمانی بررسی کند. دیرینه‌شناسی، به‌عنوان یک رویکرد تحلیلی،^۳ بر شناخت شرایط تاریخی و گفتمانی شکل‌گیری مفاهیم و گفتمان‌ها تمرکز دارد. فوکو در آثار خود بر این باور است که هر مفهوم در بستر یک نظام گفتمانی شکل می‌گیرد و معنای آن به قواعد و روابط قدرت درون آن نظام وابسته است (Foucault, 2009: 148). در این

^۱ Archaeological Method

^۲ Michel Foucault (1926-1984)

^۳ analytical approach

روش، به جای تمرکز بر معنا و محتوای ثابت یک مفهوم، بیشتر به فرایندها و شرایطی پرداخته می‌شود که سبب شکل‌گیری و تحول آن مفهوم در زمان‌های مختلف می‌گردد.

در این تحقیق، به‌ویژه در تحلیل مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی، هدف این است که شرایط و قواعدی که موجب شکل‌گیری و تحول این مفهوم در هر یک از این ادیان شده است، شناسایی و بررسی گردد. برای این منظور، آرشیوهای مختلف متنی و غیرمتنی از جمله متون مقدس (عهد قدیم، کتاب مقدس و قرآن کریم)، تفاسیر دینی، آثار فقهی و کلامی، اسناد تاریخی، مناسک و آیین‌های مذهبی مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت. این منابع به‌عنوان «آرشیوهای گفتمانی»^۱ عمل می‌کنند که اطلاعات و شواهدی از روند تحول مفهومی آزادی در طول تاریخ در اختیار قرار می‌دهند.

فوکو در دیرینه‌شناسی خود، به‌ویژه بر اهمیت تاریخ و تحولات تاریخی در شکل‌گیری مفاهیم تأکید می‌کند. او معتقد است که هر مفهوم، از جمله آزادی، در پاسخ به نیازها و شرایط تاریخی خاصی شکل می‌گیرد و نمی‌توان آن را از بستر زمانی و اجتماعی‌اش جدا کرد (Foucault, 2009: 150). بر این اساس، مفهوم آزادی در هر یک از ادیان ابراهیمی در طول تاریخ تحت تأثیر شرایط مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی تغییر کرده است. به عبارت دیگر، بررسی آزادی در این ادیان نمی‌تواند تنها به مطالعه مفاهیم ثابت و درک‌های معاصر از آن محدود شود، بلکه باید تغییرات و دگرگونی‌های آن در پاسخ به تحولات تاریخی مختلف نیز مد نظر قرار گیرد.

یکی از اصول کلیدی در روش‌شناسی دیرینه‌شناسی فوکو، تأکید بر گسست‌ها و پیوستگی‌ها در تاریخ است. فوکو معتقد است که تاریخ یک روند خطی و پیوسته نیست، بلکه مجموعه‌ای از گسست‌ها و تحولات ناگهانی است که باعث تغییر و تحول مفاهیم و گفتمان‌ها می‌شود (Dreyfus & Rabinow, 2016: 88). بر این اساس، تاریخ‌نگاری مفهومی مانند آزادی، به‌ویژه در بستر ادیان ابراهیمی، نمی‌تواند تنها یک روند تداومی باشد؛ بلکه باید به بررسی نقاط گسست و تحولاتی پرداخته شود که در پی شرایط خاص تاریخی، سیاسی یا اجتماعی رخ داده است. برای نمونه، می‌توان به تأثیرات تحولات مهمی چون ظهور مسیحیت و تفکیک آن از یهودیت، یا تغییرات سیاسی و اجتماعی در جهان اسلام، از جمله دوره‌های خلافت، به‌عنوان نقاط گسست در تاریخ مفهوم آزادی اشاره کرد.

¹ discursive archives

این تحلیل دیرینه‌شناختی به‌ویژه در مطالعه آزادی در ادیان ابراهیمی می‌تواند به روشن‌تر شدن تفاوت‌ها و شباهت‌های تفسیرهای مختلف از این مفهوم در دوران‌های مختلف کمک کند. برای مثال، در یهودیت، مفهوم آزادی به‌طور سنتی با رهایی از بردگی فیزیکی در داستان خروج بنی‌اسرائیل از مصر پیوند خورده است، اما در دوره‌های بعد، این مفهوم به‌ویژه در مواجهه با قدرت‌های سیاسی مختلف، مفاهیم اجتماعی و اخلاقی جدیدتری پیدا کرده است. در مسیحیت و اسلام نیز، تحولات تاریخی و سیاسی، نظیر تأسیس کلیسا در مسیحیت و پیدایش خلافت در اسلام، سبب تغییرات معانی و کاربردهای مفهوم آزادی شده‌اند.

در پژوهش حاضر، تمرکز اصلی بر تحلیل گفتمان‌های موجود در متون دینی و تاریخی خواهد بود تا فرآیندهای پیچیده‌ای که در طول زمان منجر به تحول و تغییر مفهوم آزادی در هر یک از ادیان ابراهیمی شده است، مورد بررسی قرار گیرد. این تحلیل شامل بررسی تأثیرات نظری و عملی گفتمان‌های دینی است که در آن‌ها مفهوم آزادی از جنبه‌های مختلف فکری، اجتماعی، سیاسی و اخلاقی مطرح شده است. با استفاده از روش دیرینه‌شناسی، گفتمان‌های متفاوت و پراکنده‌ای که به مرور زمان حول آزادی در ادیان ابراهیمی شکل گرفته‌اند، بازخوانی و تجزیه و تحلیل می‌شود.

۳. چارچوب مفهومی

آزادی یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم در فلسفه، سیاست و دین است که در طول تاریخ به‌طور مداوم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این مفهوم، در عین حال که در نگاه عمومی به معنای «عدم مداخله در انتخاب‌ها و اعمال فردی» تفسیر می‌شود (Berlin, 2017: 88; Arendt, 2018: 205; Foucault: 120)، در ابعاد مختلف اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و دینی معانی مختلفی یافته است (Blat, 2020: 214; Sartre, 2007: 65). در این بخش، برداشت‌های متفاوت از مفهوم آزادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آزادی، در ابتدایی‌ترین سطح خود، به معنای «وجود اختیار و انتخاب» برای فرد در انجام اعمال و تصمیمات است. این تعریف به‌ویژه در ارتباط با آزادی فردی و حق انتخاب فرد در امور مختلف زندگی است (Berlin, 2002: 45; Mill, 2009: 130). آزادی به‌طور کلی در دو جنبه اصلی مطرح می‌شود:

- آزادی منفی با آزادی از:^۱ این نوع آزادی به معنای رهایی از محدودیت‌ها، موانع و دخالت‌های خارجی است. در این دیدگاه، آزادی به‌طور عمده بر نداشتن موانع تأکید دارد و فرد در انتخاب‌ها و تصمیمات خود آزاد است تا جایی که هیچ قدرت یا نهاد دیگری مزاحم او نباشد. این مفهوم بیشتر در فلسفه سیاسی مدرن، به‌ویژه در آثار فیلسوفانی چون جان استوارت میل (۱۸۵۹)^۲ و ایزایا برلین^۳ (۱۹۶۹) مورد تأکید قرار گرفته است (Mill, 2021: 45; Berlin, 2019: 32).

- آزادی مثبت یا آزادی برای:^۴ این نوع آزادی به معنای توانمندی فرد در دستیابی به اهداف و تحقق خواسته‌های خود است. در این دیدگاه، آزادی نه تنها به نداشتن محدودیت‌ها، بلکه به توانمندی‌های فرد در عمل به خواسته‌ها و آرزوهایش اشاره دارد. این مفهوم آزادی بیشتر در دیدگاه‌های هگل^۵ (۱۸۲۰) و ایده آلیسم آلمانی^۶ مطرح شده است، جایی که آزادی به معنای تحقق خودمختاری و کمال انسانی است (Hegel, 2020: 18). ایزایا برلین در آثار خود آزادی مثبت را به‌عنوان آزادی «برای» اشاره کرده است که در آن فرد قادر به تحقق اهداف و انتخاب‌های خود در زمینه‌هایی چون رشد و شکوفایی فردی است (Berlin, 2019: 14). این نگرش بر اهمیت توانمندی فرد در تحقق آرزوهای خود تأکید دارد، نه صرفاً بر نداشتن موانع خارجی.

در حوزه دینی، آزادی نیز به‌عنوان یک مفهومی دوگانه مطرح می‌شود: آزادی از گناه و ظلم، و آزادی در راستای انجام اراده خداوند. این دیدگاه‌ها بستگی به نظام‌های دینی مختلف دارند که در آن‌ها آزادی به‌عنوان عطیه‌ای الهی و در عین حال مسئولیتی برای انسان‌ها تعریف شده است (McFarlane, 2018: 67; Parkinson, 2020: 142).

۴. تحلیل مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی

در ادیان ابراهیمی، مفهوم آزادی در کنار مسئولیت‌های دینی و اخلاقی، به‌طور خاص با مفاهیم

¹ Negative Liberty

² John Stuart Mill (1806–1873)

³ Isaiah Berlin (1909–1997)

⁴ Positive Liberty

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

⁶ German Idealism

ایمان، تقوا و انتخاب در راستای اراده خداوند پیوند خورده است. همچنین در هر یک از این ادیان، آزادی نه تنها به عنوان یک حق طبیعی، بلکه به عنوان مسئولیت‌های انسانی در قبال خداوند و جامعه به طور متفاوت تعریف و تفسیر شده است. این تحول در درک و تفسیر آزادی در طول تاریخ، نتیجه تعاملات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هر دین با شرایط تاریخی خاص خود بوده است. در ادامه این بخش به تفکیک به مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی خواهیم پرداخت.

۴-۱. مفهوم آزادی در یهودیت

آزادی یکی از مفاهیم کلیدی در دین یهودیت است که ریشه در تاریخ و تجربیات قومی یهودیان دارد. مفهوم آزادی در یهودیت همواره در تعامل با مفاهیم دیگر نظیر رهایی، بندگی، عدالت و ارتباط انسان با خداوند شکل گرفته است. در این بخش، به بررسی ابعاد مختلف مفهوم آزادی در یهودیت، تأثیر آن بر تحولات دینی و اجتماعی، و چگونگی تفسیر آزادی در متون مقدس یهودیان پرداخته خواهد شد.

آزادی و رهایی در داستان خروج از مصر: یکی از مهم‌ترین مفاهیم آزادی در یهودیت به داستان خروج بنی‌اسرائیل از مصر برمی‌گردد. این رویداد نه تنها در تاریخ یهودیان، بلکه در کل جهان به عنوان نماد رهایی از بندگی و ظلم شناخته می‌شود. در سفر خروج (کتاب دوم عهد قدیم)، خداوند بنی‌اسرائیل را از بردگی در مصر آزاد می‌کند و به آن‌ها دستور می‌دهد که به سرزمین موعود حرکت کنند (عهد قدیم، خروج ۳: ۷-۱۰). این داستان نمادین‌ترین تصویر آزادی در یهودیت است، زیرا آزادی در اینجا به معنای رهایی از فشارها و ظلم‌های خارجی و به دست آوردن اختیار برای تعیین سرنوشت خود است.

در این زمینه، آزادی نه فقط به عنوان رهایی فیزیکی از بندگی و ظلم تعبیر می‌شود، بلکه به عنوان رهایی معنوی و احیای هویت قومی نیز مفهومی اساسی دارد. یهودیان از این رهایی به عنوان نقطه آغاز آزادی ملی و دینی خود یاد می‌کنند. این داستان در آیین‌های دینی یهودی، به ویژه در جشن پسخ (پاسک)^۱ که جشن رهایی از مصر است، تجلیل می‌شود. در مراسم پسخ، یهودیان به یاد

^۱ Passover

آزادی خود از بندگی در مصر، از نان فطیر (ماتزاه)^۱ استفاده می‌کنند و داستان خروج را بازگو می‌کنند (Friedman, 2019: 142; Cohen, 2021: 58).

آزادی به‌عنوان آزادی از گناه و بندگی معنوی: در یهودیت، مفهوم آزادی نه تنها به آزادی فیزیکی و اجتماعی بلکه به آزادی معنوی نیز اشاره دارد. انسان از نظر یهودیت باید در جهت اطاعت از خداوند و پیروی از دستورات او گام بردارد. در عهد قدیم، آزادی به‌طور عمده در زمینه رهایی از بندگی گناه و تباهی اخلاقی مطرح می‌شود. همان‌طور که در داستان‌های مختلف کتاب مقدس آمده است، انسان‌ها به‌ویژه پس از سقوط آدم و حوا در باغ عدن، در معرض گناه و فساد اخلاقی قرار دارند و آزادی حقیقی به‌عنوان رهایی از این گناه‌ها و اصلاح رفتار انسانی تلقی می‌شود (عهد قدیم، پیدایش ۲۴: ۳-۶).

در این راستا، آزادی در یهودیت به‌طور گسترده به‌عنوان مسئولیت انسان در قبال خداوند و جامعه مطرح است. آزادی به‌معنای رهایی از گناه، در فرآیند توبه و بازگشت به سوی خداوند تحقق می‌یابد. توبه، که به معنای «بازگشت»^۲ به خداوند و اصلاح رفتار است، بخش مهمی از مسیر دستیابی به آزادی معنوی در یهودیت است. این مفهوم در یوم کیپور (روز کفاره)^۳ که به‌عنوان روز توبه و آشتی با خداوند در تقویم یهودی قرار دارد، تجسم می‌یابد (Leviticus 16:29-30; Cohen, 2020: 103).

آزادی و عدالت اجتماعی در یهودیت: در کنار مفهوم آزادی فردی و معنوی، یهودیت همچنین به آزادی اجتماعی و عدالت اجتماعی تأکید دارد. یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در یهودیت، خصوصاً در کتب عهد عتیق، تأکید بر عدالت اجتماعی و برابری در برابر خداوند است. در عهد قدیم، به‌ویژه در کتاب تثیبه، آمده است که خداوند از یهودیان خواسته است که در برقراری عدالت در جامعه کوشا باشند و بر فقرا، یتیمان، بیوه زنان و غریبان شفقت داشته باشند (عهد قدیم، تثیبه ۱۷: ۲۲-۲۴). این تأکید بر عدالت اجتماعی به‌طور غیرمستقیم به مفهومی از آزادی اشاره دارد که در آن هیچ فرد یا گروهی تحت ظلم یا استثمار قرار نگیرد.

¹ Matzah / Matzo

² return

³ Yom Kippur / Day of Atonement

یکی از نمونه‌های برجسته در این زمینه، سال یوبیل^۱ است. طبق دستورات عهد قدیم، هر پنجاه سال یک‌بار سال یوبیل فرامی‌رسد که در آن، زمین‌هایی که به دلیل بدهی‌ها یا مشکلات اقتصادی به دیگران فروخته شده بودند، به صاحبان اصلی بازمی‌گردد و بردگان آزاد می‌شوند (عهد قدیم، لاویان ۲۵: ۱۰-۱۳). این تشریعات، نه تنها تأکیدی بر رهایی از بندگی فیزیکی، بلکه تأکیدی بر عدالت اجتماعی و اقتصادی است که در آن هیچ‌کس تحت فشار یا ظلم دائمی قرار نمی‌گیرد. این قوانین به‌طور عمیق با مفهوم آزادی اجتماعی در یهودیت گره خورده‌اند و نشان می‌دهند که آزادی باید در چارچوب عدالت و احترام به حقوق انسانی تحقق یابد (ابن میمون، بلا تاریخ: ۱۹۶-۱۹۷).

آزادی و مسئولیت فردی: در یهودیت، آزادی تنها به‌عنوان یک حق فردی یا اجتماعی مطرح نمی‌شود، بلکه همواره با مسئولیت فردی همراه است. یکی از اصول بنیادین در یهودیت این است که انسان‌ها به‌عنوان موجودات مختار، قادر به انتخاب مسیر خود در زندگی هستند، اما این آزادی باید در جهت عمل به دستورات خداوند و اجرای اخلاقیات یهودی به‌کار رود. در بسیاری از آموزه‌های تورات و تلمود، تأکید بر این است که آزادی تنها زمانی معتبر است که فرد از آن برای انجام اعمال نیکو و رعایت حقوق دیگران استفاده کند (Talmud, Berakhot 17a).

برای مثال، در کتاب تورات آمده است که اگر شخصی در نتیجه انتخاب‌های نادرست خود در زندگی به موقعیت‌های دشوار و مشکلات اقتصادی دچار شود، باید به او کمک کرد تا از این شرایط بیرون آید و آزادانه زندگی کند. این مفهوم آزادی به‌طور ویژه در «شعبیت یا شمیطا»^۲ (آزادی شغلی) و احکام مربوط به بدهی‌ها و غلامی‌ها مطرح است که در آن‌ها تأکید بر حفظ کرامت انسانی و احترام به حقوق فردی و اجتماعی دیگران است (عهد قدیم، لاویان، فصل ۲۵).

آزادی در تفسیرهای بعدی و تحولات تاریخی: با گذشت زمان و تحولات تاریخی، تفسیر مفهوم آزادی در یهودیت نیز دچار تغییرات و تحولاتی شده است. در دوران تلمود و قرون وسطی، بسیاری از فلاسفه یهودی مانند ابن میمون (رامبام)^۳ به بررسی مفهوم آزادی پرداخته‌اند و آن را در چارچوب فلسفه عقلانی و دینی خود تفسیر کرده‌اند. ابن میمون آزادی را به‌عنوان قدرت انتخاب

¹ Jubilee Year

² Shemittah

³ Maimonides / Rambam / Moses ben Maimon

فردی در انجام اعمال اخلاقی و دینی تعریف می‌کند که باید در جهت تحقق کمال انسانی و نزدیکی به خداوند باشد (ابن‌میمون، بلا تاریخ: ۵۱). در این تفسیر، آزادی به‌عنوان یک مسئولیت در قبال خداوند و جامعه مطرح می‌شود.

مفهوم آزادی در یهودیت از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است که در آن، آزادی فیزیکی، معنوی و اجتماعی در هم آمیخته‌اند. آزادی نه تنها به‌عنوان رهایی از ظلم و فشارهای خارجی، بلکه به‌عنوان مسئولیت فردی در قبال خداوند و جامعه در نظر گرفته می‌شود. این مفهوم در طول تاریخ یهودیت تحولاتی اساسی داشته و در متون دینی و فلسفی مختلفی بازتاب یافته است. از داستان خروج بنی‌اسرائیل تا تفسیرهای مدرن از آزادی در یهودیت، همواره تأکید بر مسئولیت فردی، عدالت اجتماعی و پیروی از دستورات الهی بوده است.

۴-۲. مفهوم آزادی در مسیحیت

در این بخش، به تحلیل دیرینه‌شناختی مفهوم آزادی در مسیحیت خواهیم پرداخت. همانند یهودیت، مسیحیت نیز با مفاهیم مختلفی از آزادی در متون مقدس و آموزه‌های دینی خود روبرو است، اما تفاوت‌های بنیادینی در نحوه‌ی تفسیر و کاربرد این مفهوم در مسیحیت وجود دارد. هدف ما در این بخش، کشف «شرایط امکان»^۱ شکل‌گیری و تحول مفهوم آزادی در مسیحیت است، از طریق بررسی متون مقدس، تفاسیر دینی، آموزه‌های کلیسا و تحولات تاریخی که بر این مفهوم تأثیر گذاشته‌اند. بر اساس چارچوب نظری میشل فوکو، این پژوهش به دنبال کشف روابط قدرت و دانشی است که موجب شکل‌گیری و تحول درک مسیحیت از آزادی شده‌اند.

آزادی در متون مقدس مسیحیت: آزادی در مسیحیت به‌طور عمده در کتاب مقدس (به ویژه انجیل‌های چهارگانه)^۲ به‌عنوان مفهومی مرکزی در آموزه‌های عیسی مسیح مطرح می‌شود. در کتاب مقدس، آزادی نه تنها به‌عنوان رهایی از سلطه سیاسی و اجتماعی، بلکه به‌عنوان آزادی معنوی و رهایی از گناه و مرگ به تصویر کشیده می‌شود.

یکی از آیات معروف کتاب مقدس که مفهوم آزادی را در مسیحیت به‌خوبی روشن می‌کند، آیه ۳۶ از فصل ۸ انجیل یوحنا است که می‌گوید: «پس اگر پسر شما را آزاد کند، در حقیقت

^۱ conditions of possibility

^۲ متی، مرقس، لوقا و یوحنا.

آزاد خواهید بود.» (کتاب مقدس، یوحنا، ۸: ۳۶) در این آیه، عیسی مسیح به آزادی معنوی اشاره دارد که از طریق رهایی از گناه و ارتباط با خداوند به دست می‌آید. این آزادی به معنای رهایی از بندهای گناه، تمایلات دنیوی و مرگ است. در مسیحیت، آزادی به معنای رهایی از این قیود به دست می‌آید و هدف اصلی آن رسیدن به رستگاری از طریق ایمان به عیسی مسیح است.

در این راستا، مسیحیت مفهوم آزادی را از آزادی سیاسی و اجتماعی متمایز می‌کند و آن را به عنوان آزادی از وضعیت معنوی بردگی و رهایی از گناه معرفی می‌کند. این آزادی، آزادی از «قانون» است، که در کتاب رومیان ۶: ۲۳ به آن اشاره شده است: «زیرا اجرت گناه مرگ است، اما هدیه خدا حیات جاودانی است در مسیح عیسی ربّ ما.» در این متن، آزادی نه به معنای رهایی از دولت یا قدرت‌های بشری، بلکه به عنوان رهایی از گناه و اجتناب از پیامدهای آن به تصویر کشیده می‌شود (کتاب مقدس، رومیان، ۶: ۲۳).

آزادی و ایمان (از گناه تا رستگاری): در آموزه‌های مسیحیت، آزادی از گناه به عنوان هدف اصلی بشر مطرح می‌شود. طبق دیدگاه مسیحی، انسان‌ها در نتیجه‌ی گناه اولیه (گناه آدم و حوا) در بردگی گناه و مرگ قرار دارند. در این جا، آزادی از گناه، نه تنها از طریق عمل فردی، بلکه به وسیله‌ی ایمان به عیسی مسیح به عنوان نجات‌دهنده انجام می‌شود. مسیح، با فدا شدن بر صلیب، نه تنها رهایی از گناه بلکه رهایی از قدرت‌های شیطانی را ممکن ساخت. در رساله‌ی غلاطیان آمده است: «برای آزادی ما مسیح آزاد کرد، پس استوار بایستید و خود را دوباره به یوغ بندگی نکشانید.» (کتاب مقدس، غلاطیان، ۱: ۵)

در این دیدگاه، آزادی به طور اساسی با ایمان به مسیح و پذیرش فداکاری او مرتبط است. به عبارتی دیگر، آزادی در مسیحیت به معنای رهایی از سلطه‌ی گناه و قدرت‌های شیطانی است. این رهایی، آزادی حقیقی است که انسان‌ها را به زندگی جاوید و رابطه‌ای نزدیک با خداوند هدایت می‌کند. در این جا، مفاهیم قدرت و سلطه به طور عمیق با گناه و رهایی از آن در ارتباطاند، به گونه‌ای که انسان در صورتی می‌تواند از سلطه‌ی گناه آزاد شود که در ایمان به مسیح قرار گیرد.

آزادی و مسئولیت اجتماعی در مسیحیت: اگرچه در مسیحیت، آزادی بیشتر در بُعد معنوی و اخلاقی مطرح است، اما این آزادی همچنین ابعاد اجتماعی و سیاسی نیز دارد. در آموزه‌های عیسی مسیح، آزادی به طور کلی به عنوان دعوت به زندگی با اخلاق و مسئولیت اجتماعی مطرح می‌شود. عیسی به دو فرمان بزرگ اشاره می‌کند: «خداوند خدای خود را با تمام دل و تمام جان و تمام عقل

خود محبت نما.» و «همسایه خود را همچون خود محبت نما.» (کتاب مقدس، متی ۲۲: ۳۷-۴۰) این دو فرمان به‌طور ضمنی به مسئولیت اجتماعی و انسانی که آزادی با خود به‌همراه می‌آورد، اشاره دارند.

آزادی در مسیحیت به‌هیچ‌وجه به معنای رهایی از مسئولیت‌های فردی و اجتماعی نیست. برعکس، مسیحیانی که از گناه آزاد می‌شوند، باید با محبت و احترام به دیگران زندگی کنند. این مسئولیت اجتماعی در اعمال عیسی مسیح نیز نمایان است که همواره بر اهمیت خدمت به دیگران، مخصوصاً فقرا و مستضعفان تأکید داشت. در کتاب مقدس آمده است: «اگر کسی از شما به برادر یا خواهر خود بگوید: «به‌سلامت بروید، گرم شوید و سیر شوید»، اما از غذای لازم به آن‌ها ندهید، به چه سود؟» (کتاب مقدس، یعقوب، ۲: ۱۶-۱۷) این آیات تأکید می‌کنند که آزادی حقیقی تنها از طریق عمل به اصول اخلاقی و خدمت به جامعه به‌دست می‌آید.

آزادی و تجدید حیات روحی: در مسیحیت، مفهوم آزادی همچنین با تجدید حیات روحی انسان مرتبط است. مسیحیان به‌وسیله‌ی روح القدس، که به‌عنوان راهنمایی الهی شناخته می‌شود، از نو متولد می‌شوند و قدرت دسترسی به آزادی روحی و معنوی را پیدا می‌کنند. در رساله به رومیان آمده است: «زیرا که قانون روح القدس که در مسیح عیسی است، مرا از قانون گناه و مرگ آزاد ساخت.» (کتاب مقدس، رومیان، ۸: ۲-۳) این مفهوم آزادی به معنای رهایی از «قانون گناه»^۱ است که انسان را در بردگی قرار می‌دهد و او را از خدا دور می‌سازد.

در این‌جا، آزادی به‌عنوان تجدید حیات معنوی تلقی می‌شود، که فرد را قادر می‌سازد تا با کمک روح القدس در مسیری جدید حرکت کند. در این مسیر، انسان دیگر تحت سلطه‌ی گناه و فساد قرار ندارد، بلکه به‌طور کامل به‌عنوان یک فرد آزاد از رهنمودهای خداوند زندگی می‌کند. این آزادی، هم از نظر فردی و هم از نظر اجتماعی، فرد را قادر می‌سازد تا به‌طور اخلاقی و با محبت به دیگران عمل کند.

آزادی در تاریخ مسیحیت و تحولات اجتماعی: با گسترش مسیحیت در دوران‌های مختلف، مفهوم آزادی به تدریج جنبه‌های اجتماعی و سیاسی بیشتری پیدا کرد. به‌ویژه در دوران قرون وسطی و

¹ the law of sin

مفهومی است که در متون دینی مسیحیت، به‌ویژه در الهیات پولسی (آموزه‌های پولس رسول)، استفاده می‌شود. این مفهوم اشاره به وضعیت انسان تحت سلطه گناه دارد که او را به نافرمانی از خدا سوق می‌دهد

رئسانس، مفاهیم آزادی فردی و دینی به شدت با اصول مسیحی پیوند خورده و تحولات اجتماعی گسترده‌ای را رقم زد. در این دوران، مسیحیت به عنوان یک نیروی رهایی‌بخش در برابر ظلم و فساد اجتماعی و سیاسی عمل می‌کرد. بسیاری از اصلاح‌گران دینی و اجتماعی، مانند مارتین لوتر^۱ (۱۵۲۰) و جان کالوین^۲ (۱۹۴۹)، بر آزادی فردی و دینی تأکید داشتند و از آن برای مبارزه با ساختارهای سلطه‌گر استفاده می‌کردند (Luther, 2020; Calvin, 2021).

مفهوم آزادی در مسیحیت به طور عمده در ابعاد معنوی و اخلاقی مطرح است، که از رهایی از گناه و رستگاری از طریق ایمان به عیسی مسیح آغاز می‌شود. این آزادی نه تنها در زندگی فردی بلکه در تعاملات اجتماعی نیز تأثیرگذار است و مسئولیت‌های انسانی و اخلاقی را برای مسیحیان به همراه دارد. از نظر تاریخی، مسیحیت مفهومی از آزادی را ارائه می‌دهد که با محبت، خدمت به دیگران، و اصلاح اجتماعی همراه است، و این آزادی، علاوه بر جنبه‌های فردی، جنبه‌های اجتماعی و سیاسی نیز پیدا می‌کند.

۴-۳. مفهوم آزادی در اسلام:

در این بخش، به بررسی دیرینه‌شناختی مفهوم آزادی در اسلام خواهیم پرداخت. مفهوم آزادی در اسلام، همانند یهودیت و مسیحیت، با ابعاد مختلفی از رهایی از بندهای اجتماعی، سیاسی و معنوی در ارتباط است، ولی در عین حال، ویژگی‌ها و اصول خاص خود را داراست. آزادی در اسلام نه تنها به معنای آزادی فردی و رهایی از بندهای اجتماعی و سیاسی است، بلکه به عنوان یک رهایی معنوی نیز مطرح می‌شود که فرد را از گناه و وابستگی‌های دنیوی آزاد می‌کند. با استفاده از روش دیرینه‌شناسی فوکو و با بررسی متون مقدس اسلامی، تفاسیر دینی و تحولات تاریخی، هدف ما در این پژوهش کشف «شرایط امکان» شکل‌گیری و تحول مفهوم آزادی در اسلام است.

آزادی در قرآن: رهایی از بندهای اجتماعی و معنوی: آزادی در قرآن به شکلی پیچیده و موجهی مطرح است. یکی از مفاهیم اصلی قرآن که به آزادی اشاره دارد، رهایی از بردگی است. قرآن، به ویژه در سوره‌های مکی، همواره بر ضرورت رهایی از قید و بندهای بردگی و ظلم تأکید کرده است. در قرآن کریم آمده است که حضرت یوسف می‌گوید: «آن که مرا خرید، مرا آزاد کرده

¹ Martin Luther (1483–1546)

² John Calvin (1509–1564)

است.» (قرآن کریم، یوسف ۱۲: ۵۲). این آزادی به معنای رهایی از سلطه‌های خارجی، اجتماعی و حتی از بندهای ظلم است. در این جا، آزادی نه تنها از بردگی فیزیکی بلکه از ستم و ظلم نیز قابل درک است.

آزادی معنوی در قرآن نیز مفهومی اساسی دارد. قرآن از بندگی خداوند به عنوان آزادی واقعی سخن می‌گوید. این آزادی از بندهای گناه و تعلقات دنیوی به طور واضح در سوره بقره، آیه ۲۳۷ آمده است: «و خداوند شما را از گناه آزاد می‌کند» (قرآن کریم، بقره ۲: ۲۳۷). در قرآن، مفهوم آزادی به این معناست که انسان‌ها از هر گونه وابستگی به غیر خدا، از جمله طواغیت و قدرت‌های ظالم، رهایی یابند و تنها تحت ولایت خداوند زندگی کنند. در این راستا، مفهوم «عبادت» نیز به معنای آزادی از همه بندهای دنیوی است، چرا که انسان تنها از طریق بندگی خدا می‌تواند از بندگی دیگران رهایی یابد.

آزادی در سنت نبوی و حدیث: در سنت نبوی و احادیث معتبر نیز مفهوم آزادی با ابعاد مختلفی بررسی شده است. پیامبر اسلام، حضرت محمد (ص)، همواره به آزادی انسان‌ها از هرگونه ظلم، قید و بند و ستم تأکید داشت. در حدیثی از رسول اکرم آمده است: «مؤمن برادر مؤمن است، او به او ظلم نمی‌کند و او را به حال خود نمی‌گذارد. کسی که در نیاز برادر خود باشد، خداوند در نیاز او خواهد بود» (نیشابوری، ۲۰۰۸).

از دیدگاه اسلام، آزادی واقعی در گرو رهایی از بندگی غیرخدا و تسلیم به اراده الهی است. در احادیثی دیگر از امام علی (ع) آمده است: «آزاده، آزاده است هر چند سختی و مرارت بیند؛ و بنده، بنده است هر چند تقدیر یاریش کند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۳۲۲)؛ «بنده دیگری مباش، که خدا تو را آزاد آفرید. در آن نیکی که جز با بدی و آن آسانی که جز با سختی به چنگ نیاید، چه خیر و برکتی است؟» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۳۱۷). این حدیث نشان می‌دهد که آزادی حقیقی فقط در پرتو تسلیم شدن به اراده خداوند محقق می‌شود. در این جا، آزادی به عنوان رهایی از قدرت‌های زمینی و در پی آن رهایی از هرگونه بندگی غیرالهی، به طور کاملاً برجسته و اساسی مطرح می‌شود.

آزادی و انتخاب فردی در اسلام: در اسلام، آزادی با اراده و اختیار انسان ارتباط تنگاتنگی دارد. آیه «لا اکراه فی الدین» (قرآن کریم، بقره ۲: ۲۵۲) که به معنای «هیچ اجباری در دین نیست» است. این آیه به وضوح بیان می‌کند که انسان‌ها در انتخاب دین خود آزاد هستند و هیچ‌گونه تحمیل

دینی وجود ندارد. این آزادی، نه تنها به طور فردی بلکه به طور اجتماعی نیز اهمیت دارد، زیرا انسان‌ها در انتخاب مسیر زندگی و حتی نظام‌های اجتماعی و سیاسی خود باید بر اساس اراده و اختیار خود عمل کنند.

اسلام آزادی فردی را در راستای احترام به اراده و اختیار انسان می‌داند. اما در عین حال، این آزادی تحت چهارچوبی از ارزش‌ها و اصول اخلاقی قرار دارد که در قرآن و سنت نبوی به وضوح آمده است. در اسلام، آزادی فردی تنها زمانی معتبر است که به حقوق دیگران آسیب نرزد و در مسیر خیر و صلاح عمومی باشد. به عبارت دیگر، آزادی فردی در اسلام با مسئولیت‌های اجتماعی و اخلاقی همراه است.

آزادی اجتماعی و حقوق بشر در اسلام: یکی از ویژگی‌های مهم مفهوم آزادی در اسلام، تأکید بر آزادی اجتماعی و حقوق بشر است. اسلام به طور گسترده‌ای بر اهمیت برابری انسان‌ها و آزادی در برابر ظلم تأکید می‌کند. در قرآن آمده است که تمام انسان‌ها از یک نفس واحد خلق شده‌اند (قرآن کریم، نساء: ۱). این آیه نه تنها بر اصل برابری انسانی تأکید دارد بلکه آزادی را به عنوان یکی از حقوق طبیعی انسان‌ها معرفی می‌کند.

در قرآن و سنت نبوی، آزادی اجتماعی و اقتصادی نیز تأکید شده است. مثلاً در سوره حجرات آمده است: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (اینها ملاک امتیاز نیست)، گرمی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است» (قرآن کریم، حجرات ۴۹: ۱۳) این آیه نشان می‌دهد که انسان‌ها در آزادانه بودن برابرند و هیچ گونه امتیاز ویژه‌ای در دین اسلام برای گروهی خاص وجود ندارد. علاوه بر آن، قرآن به طور صریح به برابری حقوق افراد در جامعه تأکید دارد و بر اساس آموزه‌های دینی، ظلم به دیگران و سلب آزادی از افراد، امری نکوهیده است.

آزادی و مسئولیت در اسلام: آزادی در اسلام نه تنها به معنای رهایی از قید و بند است، بلکه با مسئولیت‌های فردی و اجتماعی همراه است. در قرآن، از انسان‌ها خواسته شده است که آزادی خود را در جهت انجام وظایف شرعی و اخلاقی به کار گیرند. به ویژه در سوره نحل آمده است: «هر کس عمل صالح کند، در حالی که مؤمن است، خواه مرد باشد یا زن، به او حیات پاکیزه میبخشیم، و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام دادند خواهیم داد.» (قرآن کریم، نحل ۱۶:

۹۷) این آیه نشان می‌دهد که آزادی تنها زمانی معنا دارد که فرد به وظایف اخلاقی و اجتماعی خود عمل کند.

در اسلام، آزادی در عمل و رفتار به معنای دست‌زدن به خیر و نیکی است. بنابراین، آزادی در این دین نه تنها به معنای رهایی از قید و بند است، بلکه به عنوان راهی برای دستیابی به رستگاری فردی و اجتماعی مطرح می‌شود. در این راستا، آزادی از گناه و فساد دنیوی مهم‌تر از آزادی فیزیکی است.

آزادی در تاریخ اسلام و تحولات اجتماعی: در تاریخ اسلام، مفهوم آزادی با توجه به تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مختلف، در هر دوره‌ای به‌طور متفاوتی تفسیر شده است. در دوران صدر اسلام، مفهوم آزادی عمدتاً به معنای رهایی از بردگی، ظلم و فساد اجتماعی مطرح بود. پس از آن، با ظهور امپراتوری‌های اسلامی و حکومت‌های مختلف، مفهوم آزادی به‌ویژه در بُعد اجتماعی و سیاسی، دچار پیچیدگی‌هایی شد.

در دوران مدرن، بسیاری از اصلاح‌طلبان و اندیشمندان مسلمان، همچون سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، به مفهوم آزادی فردی و اجتماعی در اسلام توجه خاص داشتند و تلاش کردند تا آن را با تحولات فکری و اجتماعی هم‌راستا کنند. این اندیشمندان بر این باور بودند که اسلام، به‌عنوان دینی جامع و کامل، می‌تواند پاسخگوی نیازهای آزادی‌خواهانه‌ی انسان در دنیای معاصر باشد (کدیور، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

مفهوم آزادی در اسلام، همانند دیگر ادیان ابراهیمی، به ابعاد مختلفی از رهایی از بندهای اجتماعی، سیاسی و معنوی مرتبط است، اما ویژگی‌های خاص خود را دارد. در قرآن، آزادی به معنای رهایی از بردگی، ظلم و بندهای اجتماعی است و همچنین به‌عنوان آزادی معنوی از گناه و وابستگی‌های دنیوی تعریف می‌شود. در سنت نبوی، آزادی به‌عنوان رهایی از بندگی غیرخدا و تسلیم شدن به اراده الهی مطرح می‌شود. آیات و احادیث اسلامی تأکید دارند که آزادی فردی باید در راستای اخلاق و مسئولیت‌های اجتماعی باشد و هیچ فردی نمی‌تواند آزادی خود را به زیان دیگران به کار گیرد. همچنین، اسلام بر آزادی اجتماعی و حقوق بشر تأکید دارد و برابری انسان‌ها را در برابر ظلم و ستم ضروری می‌داند. در نهایت، آزادی در اسلام به‌عنوان یک فرآیند معنوی و اجتماعی است که تنها با انجام وظایف اخلاقی و اجتماعی به‌درستی معنا می‌یابد (ایازی، ۱۳۹۵).

در جمع بندی این بخش می توان گفت که آزادی مفهومی پیچیده و چندبعدی است که در طول تاریخ در فلسفه، سیاست و دین به طور گسترده ای مورد بحث قرار گرفته است. در یهودیت، آزادی از بردگی و ظلم با تأکید بر مسئولیت فردی و اجتماعی همراه است، در حالی که در مسیحیت آزادی بیشتر به عنوان رهایی از گناه و رسیدن به رستگاری از طریق ایمان به عیسی مسیح مطرح می شود. در اسلام، آزادی به عنوان رهایی از بندهای اجتماعی، سیاسی و معنوی، همراه با مسئولیت های فردی و اجتماعی، و اراده انسان برای پیروی از اصول اخلاقی و شرعی تعریف می شود. این مفاهیم در طول تاریخ و در متون دینی مختلف دستخوش تحولات و تفسیرهای جدید شده اند، اما همواره بر پیوند آزادی با مسئولیت و اخلاق تأکید شده است.

۵. مقایسه تطبیقی مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی

در این بخش، به مقایسه تطبیقی مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) خواهیم پرداخت. در این مقایسه، تلاش می کنیم تا اشتراکات و تفاوت های عمده در نگرش های این ادیان نسبت به مفهوم آزادی را آشکار سازیم. این مقایسه به ویژه در مورد آزادی های فردی، اجتماعی و معنوی، و همچنین تعاملات میان آزادی و مسئولیت، بسیار آموزنده است.

۵-۱. اشتراکات مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی

آزادی از بندهای ظلم و ستم: تمامی ادیان ابراهیمی مفهوم آزادی را به عنوان رهایی از ظلم و استبداد در نظر می گیرند. در یهودیت، آزادی با داستان خروج بنی اسرائیل از مصر به طور اساسی در ارتباط است که نشان دهنده رهایی از بردگی و ظلم فرعون است (عهد عتیق، خروج ۱۴: ۳۰). این مفهوم در مسیحیت نیز بازتاب دارد، جایی که حضرت عیسی از بندهای گناه و ظلم های معنوی سخن می گوید و وعده می دهد که «حقیقت شما را آزاد خواهد کرد» (کتاب مقدس، یوحنا ۸: ۳۲). اسلام نیز به طور مکرر از آزادی از ظلم و ستم صحبت می کند و تأکید می کند که خداوند مردم را از بندهای سیاسی و اجتماعی رها می کند (قرآن کریم، آل عمران ۳: ۱۲۴). بنابراین، در هر سه دین، آزادی به عنوان رهایی از قید و بندهای ظلم و ستم مطرح است و به نوعی، انسان ها را از سلطه غیرالهی آزاد می سازد.

آزادی معنوی و رهایی از گناه: آزادی در هر سه دین به‌ویژه به‌عنوان رهایی از گناه و رهایی معنوی مطرح است. در یهودیت، آزادی در داستان خروج نه تنها به‌عنوان رهایی فیزیکی، بلکه به‌عنوان رهایی از بندگی ظالم فرعون و رهایی از اسارت روحی و معنوی مطرح است (عهد عتیق، خروج ۶: ۶). در مسیحیت، آزادی به‌طور بنیادی با رهایی از گناه و آلودگی‌های معنوی ارتباط دارد؛ حضرت عیسی مسیح می‌گوید: «آزاد خواهید شد و حقیقت شما را آزاد می‌کند» (کتاب مقدس، یوحنا ۸: ۳۲)، که بر رهایی از گناه و رستگاری معنوی تأکید دارد. در اسلام، قرآن بر این تأکید دارد که انسان‌ها آزادند که راه درست یا نادرست را انتخاب کنند، اما آزادی واقعی تنها در رهایی از گناه و بندگی خداوند است «بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده اید! از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد» (قرآن کریم، زمر ۳۹: ۵۳). بنابراین، در همه این ادیان، آزادی معنوی و رهایی از گناه به‌عنوان یکی از ابعاد اصلی آزادی مطرح است.

آزادی انتخاب و اختیار: یکی از اشتراکات عمده در تمامی ادیان ابراهیمی، تأکید بر اختیار و آزادی اراده انسان است. در یهودیت، مردم بر اساس عهد با خداوند آزادند که دستورات الهی را بپذیرند یا رد کنند (عهد عتیق، تثنیه ۳۰: ۱۹). در مسیحیت، ایمان به آزادی انتخاب خداوند و پذیرش رستگاری از سوی انسان تأکید شده است. حضرت عیسی در انجیل می‌فرماید: «هر که بخواهد، باید مرا دنبال کند» (کتاب مقدس، متی ۱۶: ۲۴)، که بر آزادی اختیار انسان در انتخاب پیروی از مسیح تأکید می‌کند. در اسلام نیز، قرآن صراحتاً می‌فرماید که «هیچ‌گونه اکراهی در دین نیست» (قرآن کریم، بقره ۲: ۲۵۶) و انسان‌ها در انتخاب دین و مسیر زندگی خود آزادند. بنابراین، در تمامی این ادیان، آزادی در انتخاب دین، مسیر و راه زندگی تأکید شده است.

۲-۵. تفاوت‌های مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی

آزادی فردی و اجتماعی: در یهودیت، آزادی بیشتر به‌عنوان رهایی از بندهای اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شود. داستان خروج بنی‌اسرائیل از مصر و حرکت آنها به سوی سرزمین موعود به‌عنوان نمادی از رهایی اجتماعی و سیاسی از سلطه فرعون و دیگر قدرت‌های غیرالهی است (عهد عتیق، خروج ۳: ۱۴؛ تثنیه ۶: ۲۰-۲۵). در این دیدگاه، آزادی نه تنها به‌عنوان رهایی فردی بلکه به‌عنوان رهایی اجتماعی از ظلم است. در مسیحیت، آزادی به‌ویژه در زمینه معنوی و فردی مطرح است.

عیسی مسیح در آموزه‌های خود بیشتر بر آزادی از گناه و آزادی روحی تأکید دارد (کتاب مقدس، یوحنا ۸: ۳۲). مسیحیت آزادی را از دیدگاه اخلاقی و معنوی در نظر می‌گیرد و بیشتر بر آزادی اراده فرد در پیروی از مسیح و پذیرش رستگاری تأکید دارد (کتاب مقدس، غلاطیان ۵: ۱؛ رومیان ۶: ۱۸). در اسلام، آزادی هم از بُعد فردی و هم از بُعد اجتماعی مطرح است. قرآن بر آزادی فردی در انتخاب دین و مسیر زندگی تأکید دارد (قرآن کریم، بقره ۲: ۲۵۶)، اما همچنین در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، آزادی از ظلم، استبداد و فساد را مطرح می‌کند. به‌طور ویژه، آزادی‌های اجتماعی و حقوق بشر در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (قرآن کریم، نحل ۱۶: ۹۰)، و تأکید بر عدالت اجتماعی، حمایت از حقوق فردی و اجتماعی، و مبارزه با ظلم و فساد از اصلی‌ترین مؤلفه‌های آزادی در اسلام است (Rahman, 1982: 78).

مفهوم آزادی در تعامل با قوانین دینی: در یهودیت، آزادی به‌طور عمیق به پیروی از قوانین خداوند (تورات) و عهد با خداوند پیوند دارد. در این دین، آزادی در حقیقت به‌معنای اطاعت از دستورات الهی است، و انسان‌ها با رعایت شریعت به آزادی واقعی می‌رسند. برای مثال، در کتاب تثئیه آمده است: «من امروز برای شما زندگی و مرگ را، برکت و لعنت را، گذاشته‌ام، پس زندگی را برگزینید تا شما و نسل شما زنده بمانید» (عهد عتیق، تثئیه ۱۹: ۳۰). بنابراین، آزادی در یهودیت نه تنها به‌عنوان رهایی از ظلم، بلکه به‌عنوان پذیرش و اطاعت از قوانین الهی در نظر گرفته می‌شود. در مسیحیت، آزادی بیشتر بر اساس ایمان به عیسی مسیح استوار است. اگرچه مسیحیان نیز بر اخلاق و رعایت اصول دینی تأکید دارند، اما آزادی در مسیحیت بیشتر به‌عنوان آزادی از گناه و پذیرش رستگاری مطرح است. عیسی مسیح می‌فرماید: «و حقیقت شما را آزاد خواهد کرد» (کتاب مقدس، یوحنا ۸: ۳۲). همچنین در رساله پولس به غلاطیان آمده است: «برای آزادی ما، مسیح ما را آزاد کرد» (کتاب مقدس، غلاطیان ۵: ۱). در این دیدگاه، آزادی فردی و روحی بیشتر از آزادی اجتماعی و سیاسی برجسته است. به‌عبارت دیگر، مسیحیت آزادی را از جنبه‌های معنوی و اخلاقی مورد توجه قرار می‌دهد و نسبت به قوانین شریعت در مقایسه با یهودیت کمتر تأکید دارد.

در اسلام، آزادی در چارچوب قوانین شریعت قرار دارد. قرآن و سنت نبوی به‌طور مکرر بر اهمیت رعایت دستورات الهی تأکید دارند، اما در عین حال، آزادی انسان‌ها در انتخاب دین، انتخاب راه درست و زندگی بر اساس اصول اخلاقی مورد تأکید است. در قرآن آمده است: «هیچ‌گونه

اکراهی در دین نیست» (قرآن کریم، بقره ۲: ۲۵۶)، که نشان می‌دهد انتخاب دین باید بر اساس اختیار و آگاهی صورت گیرد. همچنین در قرآن تأکید شده است: «هر کس نفسی را بدون قصاص یا فساد در زمین بکشد، گویا همه مردم را کشته است و هر کس نفسی را زنده کند، گویا همه مردم را زنده کرده است» (قرآن کریم، مائده ۵: ۳۲)، که به مسئولیت اجتماعی و رعایت اصول اخلاقی در راستای مبارزه با ظلم اشاره دارد. بنابراین، آزادی در اسلام نه تنها به‌عنوان رهایی فردی، بلکه به‌عنوان رهایی اجتماعی از ظلم و فساد در نظر گرفته می‌شود.

نقش جامعه و حکومت در آزادی: در یهودیت، آزادی فردی و اجتماعی به‌ویژه در تاریخ بنی‌اسرائیل و به‌ویژه در داستان خروج از مصر مطرح است. در این دین، حکومت و جامعه باید در راستای قوانین الهی عمل کنند تا آزادی اجتماعی برقرار شود. از آنجایی که تاریخ یهود با دوره‌های مختلف اسارت و آزادی همراه بوده است، مفهوم آزادی در یهودیت به‌طور اساسی به وضعیت سیاسی و اجتماعی ملت یهود مرتبط است (عهد عتیق، خروج ۷: ۳). در مسیحیت، آزادی بیشتر در سطح فردی و معنوی مطرح است. حکومت و جامعه تنها در صورتی مشروع هستند که بر اصول اخلاقی و دینی مبتنی باشند. اما در آموزه‌های عیسی، حکومت‌ها و نهادهای دنیوی از آزادی معنوی انسان نمی‌توانند مانع شوند. در واقع، عیسی بر این نکته تأکید دارد که «ملکوت خدا درون شماست» (کتاب مقدس، لوقا ۱۷: ۲۱) و انسان باید از بندهای دنیوی رهایی یابد (کتاب مقدس، رساله دوم قرنیتان ۳: ۱۷). در اسلام، آزادی نه تنها به‌عنوان رهایی فردی، بلکه به‌عنوان رهایی اجتماعی و سیاسی نیز مطرح است. اسلام تأکید دارد که حکومت‌ها باید بر اساس عدالت و شریعت عمل کنند، و ظلم و فساد نباید به جامعه تحمیل شود (قرآن کریم، حدید ۵۷: ۲۵؛ اعراف ۷: ۱۵۷). در این دیدگاه، آزادی سیاسی و اجتماعی بخشی از آزادی انسانی است که باید در چارچوب شریعت و اصول اخلاقی قرار گیرد.

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت که با مقایسه تطبیقی مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی، می‌توان گفت که در تمامی این ادیان، آزادی به‌عنوان رهایی از ظلم، گناه و استبداد مطرح است، اما ابعاد و تجلیات آن در هر دین تفاوت‌های عمده‌ای دارند. در یهودیت، آزادی بیشتر به‌عنوان رهایی اجتماعی و سیاسی از ظلم مطرح است، در مسیحیت، آزادی بیشتر به‌عنوان رهایی معنوی از گناه و آلودگی‌های اخلاقی دیده می‌شود، و در اسلام، آزادی هم از بُعد فردی و هم از بُعد اجتماعی به‌عنوان رهایی از ظلم و فساد تأکید می‌شود. همچنین، در هر سه دین، آزادی با

مسئولیت‌های اخلاقی و رعایت قوانین الهی گره خورده است، اما نحوه تعامل با این قوانین و نقش جامعه و حکومت در این مفهوم تفاوت‌هایی دارد. برای کمک به درک بهتر تفاوت‌ها و اشتراکات مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی، جدول زیر می‌تواند مفید باشد. این جدول، تطبیق‌ها و تفاوت‌های کلیدی بین یهودیت، مسیحیت و اسلام را از نظر مفهوم آزادی نشان می‌دهد.

جدول تطبیق‌ها و تفاوت‌های کلیدی مفهوم آزادی بین یهودیت، مسیحیت و اسلام

ویژگی	یهودیت	مسیحیت	اسلام
تعریف کلی آزادی	رهایی از ظلم و ستم، به‌ویژه رهایی از اسارت فرعون و استبدادهای اجتماعی	رهایی از گناه و رهایی معنوی از بند شیطان و گناه‌کاری	رهایی از ظلم و ستم و همچنین آزادی در ایمان و اعتقاد
آزادی فردی	آزادی فردی در چارچوب رعایت شریعت و مسئولیت‌های اخلاقی	آزادی فردی در ایمان به مسیح و رهایی از گناه	آزادی فردی در انتخاب دین و زندگی مطابق با شریعت اسلامی
آزادی اجتماعی و سیاسی	تأکید بر آزادی اجتماعی و سیاسی به‌ویژه در زمینه رهایی از سلطه‌های غیرالهی	کمتر به آزادی اجتماعی توجه می‌شود، بیشتر بر آزادی معنوی تأکید است	آزادی اجتماعی و سیاسی از طریق اجرای عدالت و شریعت
الگوی رهایی	خروج بنی اسرائیل از مصر و عهد با خداوند	رستگاری انسان‌ها از گناه از طریق مسیح	رهایی از ظلم، فساد اجتماعی و سیاسی از طریق اجرای شریعت
آزادی در مقابل مسئولیت	آزادی به‌عنوان مسئولیت اخلاقی و اجتماعی در قبال خداوند و جامعه	آزادی در کنار مسئولیت اخلاقی در قبال خداوند و دیگران	آزادی با تأکید بر مسئولیت‌های فردی و اجتماعی در برابر خداوند و جامعه
رابطه با خداوند	آزادی در پیوند با خداوند از طریق پذیرش عهد و قوانین	آزادی معنوی از طریق ایمان به مسیح و نجات	آزادی از طریق اطاعت از خداوند و اجرای دستورات شریعت
آزادی در آیین‌ها و مناسک	رعایت شبات و سال‌های آزادی (یوبیل) برای رهایی اجتماعی	آزادی از گناه از طریق غسل تعمید و ایمان به مسیح	آزادی از طریق رعایت روزه، نماز و اجرای شریعت اسلامی

اسلام	مسیحیت	یهودیت	ویژگی
آزادی به عنوان عملی اجتماعی و فردی که در مسیر عدالت قرار دارد	آزادی به عنوان رهایی روحی و معنوی از بند گناه	آزادی به عنوان ساختار اخلاقی و اجتماعی که تحت هدایت الهی قرار دارد	رؤیا و ایده آل آزادی

این جدول به طور خلاصه، نقاط مشترک و تفاوت های مهم در مفهوم آزادی را در هر یک از ادیان ابراهیمی نشان می دهد. تفاوت های اصلی در تأکید بر ابعاد مختلف آزادی - فردی، اجتماعی، سیاسی و معنوی - مشهود است و همین طور نحوه نگرش به مسئولیت های فردی و اجتماعی در کنار آزادی.

در پایان این بخش، تطبیق برداشت های مختلف از آزادی در ادیان ابراهیمی را با توجه به دو مفهوم اصلی آزادی یعنی آزادی منفی و آزادی مثبت ارائه می دهیم. این تقسیم بندی به وضوح تفاوت ها و شباهت های اصلی در هر دین را نشان می دهد.

در یهودیت، مفهوم آزادی ابتدا با رهایی از ظلم و ستم خارجی معرفی می شود. داستان خروج بنی اسرائیل از مصر، که نماد رهایی از بردگی و استبداد فرعون است، این نوع آزادی را به خوبی نمایان می کند. این رهایی از اسارت ها و موانع بیرونی به عنوان آزادی منفی قابل فهم است که به فرد اجازه می دهد تا از فشار و ستم های بی عدالتی رها شود. اما در کنار این مفهوم، آزادی در یهودیت به طور همزمان با مسئولیت های اخلاقی و دینی پیوند دارد. پذیرش قوانین و عهد با خداوند نوعی آزادی مثبت را پیش می آورد که فرد را به رعایت اصول اجتماعی و دینی ملزم می کند. به طور خاص، آزادی در یهودیت به معنای توانایی انتخاب و عمل در راستای اراده خداوند است و این آزادی مثبت به فرد امکان می دهد که زندگی اجتماعی و فردی خود را تحت هدایت الهی سازماندهی کند.

در مسیحیت، آزادی به ویژه به عنوان رهایی از گناه و آلودگی های روحی و معنوی مطرح می شود. این رهایی از گناه نه فقط از استبداد سیاسی بلکه از بندهای معنوی و اخلاقی است. این نوع آزادی که رهایی از محدودیت های داخلی است، بیشتر به مفهوم آزادی مثبت نزدیک است. مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح آمده است تا انسان ها را از گناه رهایی بخشد و این آزادی در کنار مفهوم رستگاری قرار دارد. آزادی در مسیحیت به طور همزمان به معنای توانایی انتخاب و عمل در

راستای اهداف اخلاقی و الهی است. در این دیدگاه، انسان‌ها با پذیرش رستگاری مسیح، توانایی پیدا می‌کنند تا از بندهای گناه آزاد شوند و زندگی معنوی و اخلاقی خود را طبق اصول الهی سامان دهند.

در اسلام، آزادی به عنوان رهایی از ظلم و استبداد خارجی نیز مطرح است. این رهایی شامل آزادی فرد از سلطه‌های سیاسی و اجتماعی است که افراد را از توانایی زندگی آزادانه محروم می‌کنند. این نوع رهایی که در قرآن و سنت پیامبر اسلام به آن تأکید شده است، به طور عمده با آزادی منفی همخوانی دارد. هدف اسلام این است که انسان‌ها از قید و بندهای ظلم اجتماعی و سیاسی رهایی یابند. اما در کنار این آزادی منفی، اسلام مفهوم آزادی مثبت را نیز گسترش می‌دهد. آزادی در اسلام به عنوان توانایی انتخاب دین و زندگی فردی مطابق با اراده خداوند تعریف می‌شود. آزادی مثبت در اسلام به این معناست که انسان‌ها باید توانایی تصمیم‌گیری برای زندگی خود را داشته باشند و در این مسیر به طور مستقل از دستورات خداوند پیروی کنند. این آزادی در چارچوب شریعت اسلامی است که فرد را به تحقق عدالت اجتماعی و فردی هدایت می‌کند.

جدول تطابق برداشت‌ها با مفاهیم اولیه آزادی

برداشت از آزادی	یهودیت	مسیحیت	اسلام
آزادی منفی	رهایی از اسارت فرعون و ظلم خارجی	-	رهایی از ظلم سیاسی و اجتماعی و استبداد خارجی
آزادی مثبت	آزادی در راستای رعایت شریعت و مسئولیت اخلاقی	آزادی در دستیابی به کمال معنوی و اخلاقی	آزادی از طریق توانایی انتخاب دین و زندگی به طور مستقل و مطابق شریعت

در نهایت، هر یک از ادیان ابراهیمی درک خاصی از آزادی دارند که در برخی جنبه‌ها مشابه و در برخی دیگر متفاوت است. یهودیت بیشتر بر رهایی از ظلم و ستم خارجی و مسئولیت‌های اخلاقی تأکید دارد که به طور عمده آزادی منفی و مثبت را دربر می‌گیرد. مسیحیت به آزادی معنوی و رهایی از گناه می‌پردازد که بیشتر به آزادی مثبت مرتبط است. اسلام هم آزادی را در دو سطح می‌بیند: رهایی از ظلم و سلطه که به آزادی منفی مربوط است و آزادی در انتخاب دین و زندگی فردی که نوعی آزادی مثبت است.

۶. جمع بندی و نتیجه گیری

در این مقاله، تلاش شد تا مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) از منظر دیرینه‌شناختی و تطبیقی مورد تحلیل قرار گیرد. بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهند که هر یک از این ادیان به‌طور خاص و در پاسخ به شرایط تاریخی و فرهنگی متفاوت، به تفسیر و ارائه مفهوم آزادی پرداخته‌اند.

در یهودیت، آزادی به‌ویژه از طریق داستان خروج بنی‌اسرائیل از مصر و رهایی از بردگی و ظلم خارجی معرفی شده است. این مفهوم، از آزادی منفی آغاز می‌شود که به معنای رهایی از محدودیت‌های بیرونی است، ولی همزمان با پذیرش مسئولیت‌های اخلاقی و دینی، به آزادی مثبت نیز تبدیل می‌شود. در این دیدگاه، آزادی تنها به معنای رهایی از بندها و ظلم‌های بیرونی نیست، بلکه فرد باید در چارچوب قوانین الهی و اجتماعی زندگی کند.

در مسیحیت، مفهوم آزادی به‌طور عمده با رهایی از گناه و آلودگی‌های روحی و معنوی مرتبط است. آزادی معنوی، که از طریق ایمان به مسیح و رستگاری حاصل می‌شود، به‌طور خاص به آزادی مثبت نزدیک است. این آزادی به فرد امکان می‌دهد تا از بندهای گناه آزاد شود و زندگی خود را طبق اصول اخلاقی و الهی تنظیم کند.

اسلام، همانند یهودیت و مسیحیت، آزادی را در دو بعد اصلی بررسی می‌کند: رهایی از ظلم و استبداد خارجی و آزادی معنوی که فرد را از گناه و وابستگی‌های دنیوی آزاد می‌کند. آزادی در اسلام نه تنها به‌عنوان رهایی از ظلم سیاسی و اجتماعی دیده می‌شود، بلکه به فرد این امکان را می‌دهد که در چارچوب شریعت اسلامی، آزادی انتخاب دین و زندگی را داشته باشد.

بر اساس روش‌شناسی دیرینه‌شناختی فوکو، این تحقیق نشان می‌دهد که مفهوم آزادی در هر یک از این ادیان تحت تأثیر شرایط خاص تاریخی، اجتماعی و فرهنگی دگرگون شده است. فوکو بر اهمیت گفتمان‌های تاریخی و تحولات مفهومی تأکید دارد و با استفاده از این رویکرد، می‌توان به تفاوت‌ها و شباهت‌های کلیدی در تفسیر آزادی در این ادیان پی برد.

مفهوم آزادی در ادیان ابراهیمی، با تأکید بر رهایی از ظلم، گناه و التزام به اراده الهی، بستری نظری برای مفاهیم مدرن آزادی فراهم کرده است. در یهودیت، تأکید بر رهایی از بندگی اجتماعی و التزام به شریعت، به‌طور غیرمستقیم ایده خودمختاری و عدالت اجتماعی را تقویت کرد. در مسیحیت، مفهوم آزادی معنوی از طریق ایمان به مسیح، زمینه‌ساز نگرش‌های فردگرایانه در فلسفه مدرن شد، به‌ویژه در آثار فیلسوفانی چون کانت که بر خودمختاری اخلاقی تأکید

داشتند. در اسلام، آیه «لا إكراه فی الدین» (بقره: ۲۵۶) و تأکید بر اختیار انسانی، ایده آزادی انتخاب را ترویج داد که با مفاهیم مدرن حقوق بشر همخوانی دارد. اگرچه آزادی دینی و مدرن از نظر محتوا و هدف متفاوت‌اند، گفتمان‌های دینی با طرح اختیار و مسئولیت، راه را برای بازتعریف آزادی در جهان مدرن هموار کردند.

در پایان، با تحلیل تطبیقی مفهوم آزادی در یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌توان نتیجه گرفت که این ادیان هر یک از جنبه‌های مختلف آزادی فردی و اجتماعی را به‌طور خاص تبیین کرده‌اند. تفاوت‌ها و اشتراکات موجود در این تفسیرها، به‌ویژه در زمینه مسئولیت‌های اخلاقی و اجتماعی، می‌تواند راهگشای فهم عمیق‌تری از معنای آزادی در بستر دینی و اجتماعی باشد. این مفاهیم نه تنها در گذشته تأثیرگذار بوده‌اند، بلکه در دنیای معاصر و در راستای مسائل جهانی همچون حقوق بشر و آزادی‌های فردی همچنان اهمیت دارند.

منابع:

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، قابل دسترس از <http://www.parsquran.com>
- قرآن کریم. ترجمه مهدی فولادوند. <http://www.parsquran.com>
- کتاب مقدس، ترجمه معاصر، قابل دسترسی از <https://www.bible.com/fa/bible>
- عهد قدیم، قابل دسترس از <https://www.wordproject.org/bibles/fa>
- ابن میمون، موسی (بلا تاریخ) دلالة الحائرين. تحقیق حسین آتای. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية. قابل دسترس
- <https://noorlib.ir/book/info/1216/%D8%AF%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%A6%D8%B1%DB%8C%D9%86>
- ایازی، محمد علی (۱۳۹۵) کتاب آزادی در قرآن، تهران: ذکر.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰) غرر الحکم و درر الکلم، مصحح سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الاسلامی. قابل دسترس در <https://lib.eshia.ir/71401/1/12>
- کدیور، محسن (۱۳۹۵) آزادی در اسلام، تهران: نشر نی.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (۲۰۰۸). صحیح مسلم. بیروت: دار الکتب العلمیة. قابل دسترسی در <https://waqfeya.com/books/%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD->

<https://www.sefaria.org/Berakhot?tab=contents>

- Arendt, H. (2018). *The human condition*. University of Chicago Press.
- Berlin, I. (2002). *Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Oxford University Press.
- Berlin, I. (2017). *Two concepts of liberty*. In *Liberty* (pp. 166-217). Oxford University Press.
- Blaut, J. (2020). *The History of the Concept of Freedom*. Cambridge University Press
- Calvin, J. (2021). *Institutes of the Christian religion*. Eerdmans.
- Cohen, S. J. D. (2021). *The beginnings of Jewishness: Boundaries, varieties, uncertainties*. University of California Press.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2016). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2009). *Archaeology of knowledge*. Routledge.
- Friedman, R. E. (2019). *The Exodus*. HarperOne.
- Hegel, G. W. F. (2020). *Elements of the philosophy of right*. Cambridge University Press.
- Luther, M. (2020). *The freedom of a Christian*. Fortress Press.
- McFarlane, G. (2018). *Religious liberty and moral responsibility: A theological perspective*. Oxford University Press.
- Mill, J. S. (2009). *On liberty*. Broadview Press.
- Parkinson, J. (2020). *Faith and freedom: The theological foundations of human liberty*. Cambridge University Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Sartre, J. P. (2007). *Existentialism is a humanism*. Yale University Press.
- Talmud Bavli. (n.d.). Berakhot 17a. In *The William Davidson Edition of the Talmud*. Koren Publishers Jerusalem. Retrieved from <https://www.sefaria.org/Berakhot?tab=contents>

Study of Svigel's Critique of Orthodoxy in Walter Bauer (Article Type: Research)

Aydin Ziyae

PhD Student in Comparative Religious Studies – Christian Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author): Email:

aydinziyae@gmail.com

Behrooz Haddadi

Assistant Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, Email: behrooz.haddadi@gmail.com

Ahmadreza Meftah

Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, Email: meftah555@gmail.com

Abstract:

According to Walter Bauer, orthodoxy is understood as a realm of interpretive politics, soft hegemony, and the gradual construction of legitimacy. "Orthodoxy" is not a theological truth but a historical, interpretive, and discursive construct shaped through the interaction and confrontation of narratives, powers, and institutions. According to Svigel, such a view is the result of Bauer's engagement in the historian's game. Svigel seeks to demonstrate how the doctrine of the "bodily resurrection" functions as an epistemological and narrative hinge that often unconsciously permeates historical accounts. By re-centering the bodily resurrection in the analysis of orthodoxy, Svigel not only reclaims the foundation of orthodoxy but also provides a meaningful criterion for evaluating diverse Christian traditions. He argues that historical studies of early Christianity, when devoid of theological standards, succumb to relativism in the face of conflicting interpretations. However, if a revealed truth such as the bodily resurrection is placed at the core of investigation, it becomes possible to reconstruct orthodoxy as a transcendent and supra-historical truth. Therefore, Svigel's theory may serve as a committed, rational, and reliable alternative to Bauer's thesis—an alternative that, grounded in faith, yields a deeper understanding of history.

Keywords: Walter Bauer, Michael Svigel, Orthodoxy, Heresy, Early Christianity.

بررسی نقد سونیکل بر راست‌کشی از منظر والتر بائر^۱

احمد رضا مفتاح^۲

بهروز حدادی^۳

آیدین ضیایی^۴

چکیده

۱۲۶

پژوهشنامه ادیان

از منظر والتر بائر، فهم راست‌کشی به مثابه عرصه‌ای از سیاست تفسیر، هژمونی نرم و صورت‌بندی‌های تدریجی مشروعیت است. «راست‌کشی» نه حقیقتی الهیاتی، بلکه برساخته‌ای تاریخی، تفسیری و گفتمانی است که در بستر تعامل و تقابل میان روایت‌ها، قدرت‌ها و نهادها قوام یافته است. سونیکل، چنین نگاهی به راست‌کشی را نتیجه ورود بائر در بازی مورخان دانسته و در تلاش است تا نشان دهد چگونه آموزه «رستخیز جسمانی» در مقام یک مفصل‌ساز معرفت‌شناختی و روایی، اغلب ناخودآگاه در دل روایت‌های تاریخی، ریشه دوانیده است. سونیکل، با بازگرداندن رستخیز جسمانی به قلب تحلیل راست‌کشی، نه تنها بنیان راست‌کشی را بازیابی کرده، بلکه معیار معناداری برای داوری میان مکاتب گوناگون مسیحی ارائه داده و نشان می‌دهد، مطالعات تاریخی فاقد سنجه‌های الهیاتی در باب مسیحیت اولیه، محکوم به نسبی‌گرایی تفسیرهای متضاد است. اما اگر حقیقتی الهیاتی همچون رستخیز جسمانی محور این مطالعات قرار گیرد، امکان بازسازی راست‌کشی به عنوان حقیقتی متعالی و فراتاریخی فراهم می‌گردد. به نظر میرسد نظریه سونیکل می‌تواند به عنوان قرائتی متعهد، عقلانی و قابل اتکا، بدیلی برای تز بائر باشد؛ بدیلی که از دل ایمان، به شناختی عمیق‌تر از تاریخ دست می‌یابد.

کلیدواژه: والتر بائر، مایکل سونیکل، راست‌کشی، بدعت، مسیحیت اولیه

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵
۲. دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان - الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران، (نویسنده مسئول): aydinziyae@gmail.com
۳. استادیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران؛ Behrooz.haddadi@gmail.com
۴. دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران؛ meftah555@gmail.com

بحث از راست‌کیشی و بدعت یکی از مسائل کلیدی در تاریخ مسیحیت اولیه است که در طی قرون، تأثیرات گسترده‌ای بر شکل‌گیری آموزه‌های رسمی و حذف تنوع‌های اعتقادی داشته است. دیدگاه سنتی درباره منشأ مسیحیت اولیه، غلبه و گفتمان غالب را از آن نگرش راست‌کیشانه می‌دانست اما برای نخستین بار ایرنائوس در کتاب *بر ضد بدعت* با تمثیل چینش تکه‌های پیوسته^۱ ایده اصلی بدعت‌گذار را - در معنای کسی که از سنت ثابت یا ارتدوکس منحرف می‌شود- در برابر راست‌کیشی مطرح کرد (Irenaeus, 1885, Vol. I, 8.1:39). ایرنائوس مفهوم بدعت‌گذار را که از آثار یوستین شهید (حدود ۱۵۰ میلادی) و برخی منابع ادبی ضد بدعت دیگر به دست آورده بود، به شکلی گسترده بسط داد به طوری که رساله ایرنائوس منبع الهام ترتولیان شد که در رساله مختصر خود *نسخه‌ای علیه بدعت‌گذاران* (حدود ۲۰۰ م.) برای اولین بار به طور واضح و مختصر آنچه را که تا قرن بیستم به الگوی تاریخ‌نگاری غالب تاریخ مسیحیت تبدیل می‌شد، بیان کرد، مدلی که اصول اولیه را به طور مسلم فرض می‌گیرد: «اولویت و برتری حقیقت، و تأخیر و فرودستی باطل». در قرن چهارم، الگوی وحدت اصیل، خلوص و حقیقت که مستقیماً از آموزه‌های عیسی نشأت می‌گرفت، به رسولان منتقل و با آموزه‌های انسانی و اهریمنی بعدی آلوده و برای فراروایت تاریخ مسیحیت بنیادی شد. تا آنجا که طرح اصلی تاریخ کلیسای یوسیوس را تشکیل داد (King, 2003:36, 255-285). والتر بائر^۲، الهی‌دان، دین‌پژوه و محقق آلمانی مسیحیت نخستین (۱۹۶۰-۱۸۸۷) نیز در کتاب خود تحت عنوان *راست‌کیشی و بدعت در مسیحیت اولیه* (۱۹۳۴)، «در تلاش برای درک موقعیت از منظر پدیدارشناسانه و نه از دیدگاه کلیسا» (رهبری و بازوکی، ۱۴۰۰: ۱۲۴) مفروضات اساسی عهد جدید و علم به مسیحیت اولیه را زیر سؤال برد. او در این کتاب، مسیحیت نخستین را مستقل از دیدگاه‌های حاکم بر کلیساهای عصر حاضر تشریح و نقد کرد و به طور خاص دیدگاه سنتی منشأ مسیحیت اولیه را که غلبه و گفتمان غالب را از آن نگرش «راست‌کیشی» می‌دانست به چالش کشید. والتر بائر نخست خلاصه‌ای دقیق از این مدل

^۱ در تمثیل چینش تکه‌های پیوسته، هنرمندی فریبکار با چینش تکه‌هایی از یک پادشاه شروع می‌کند، و به طرز ماهرانه‌ای سنگ‌ها را به شکلی بازچیده مرتب می‌کند. اثر جدید و نامرغوب که یک تزویر را به تصویر می‌کشد سعی می‌کند ترکیب او را به عنوان نسخه اصلی نشان دهد.

^۲ Walter Bauer

تاریخ‌نگاری سنتی ارائه داده و سپس استدلال می‌کند، مسیحیت در شکل نخستین خود دارای تنوع و تکثر بوده است و برخی جریانات که برچسب بدعت‌گذار به آنها زده شد در متن جریان راست‌کیشی بودند و برعکس. او با اشاره به مسیحیت پیشینی و پسینی استدلال می‌کند که ابتدا اشکال بدعت‌آمیز از مسیحیت وجود داشته است و سپس مفهوم راست‌کیشی توسط پدران کلیسای رم در قرن دوم میلادی جهت بسط سلطه آنها در سراسر امپراتوری رم مطرح شده است (Bauer, 1996: xxiii-xxiv). بدین ترتیب، بائر با طرح چنین مطالبی، چالشی اساسی برای مدل تاریخ‌نگاری کلیسایی ایجاد کرد. نظریه او باعث تغییر پارادایم مسیحیت از مدل تاریخ‌نگاری کلیسایی مرسوم وحدت، خلوص و حقیقت اولیه به مدل آلوده شدن این کلیسا با انحرافات، بدعت‌ها و خطاهای بعدی شد. افزون بر این، تز بائر، رویکردی به راست‌کیشی است که باعث شکل‌گیری بخش بزرگی از پژوهش‌ها در حوزه مسیحیت اولیه، توضیح و نقد آنها با محوریت نظر بائر درباره راست‌کیشی شد. از جمله افرادی که بر تز بائر انتقاد وارد کرده است مایکل. جی. سوئیگل^۱، الهیدان آمریکایی معاصر (۱۹۷۳) است که با تحلیل خود، رویکردی انتقادی نسبت به فرآیند تثبیت راست‌کیشی و نقش بدعت از منظر والتر بائر ارائه می‌دهد. در بررسی مسأله راست‌کیشی، سوئیگل در آثار خود، به بررسی نظر بائر مبنی بر چگونگی تکوین و تثبیت جریان‌های دینی می‌پردازد که بائر در آن تلاش دارد، نشان دهد راست‌کیشی در بستر تاریخ چگونه از تنوع اعتقادی اولیه ظهور کرده و خود را به‌عنوان جریان غالب تثبیت کرده است. هدف از نوشتار حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی و با راهبردی کیفی انجام شده است، نخست بررسی مسأله راست‌کیشی در نگاه والتر بائر و انتقادات وارد بر آن با محوریت نقد سوئیگل، در مقام یک الهیدان مسیحی معاصر، و سپس پاسخ به این پرسش است که نظر سوئیگل درباره بائر و راست‌کیشی در حوزه الهیات مسیحی تا چه اندازه می‌تواند قابل تأمل و مورد توجه باشد؟

پیشینه پژوهش

در جستجوی پیشینه پژوهش، هیچ پژوهشی اعم از زبان فارسی و انگلیسی با عنوان این پژوهش دیده نشد اما پژوهش‌های زیر نزدیک به پژوهش حاضر هستند.

¹ Michael J.Svigle

در منابع فارسی تنها یک مقاله با نام بدعت و راست‌کیشی در مسیحیت نخستین با نگاهی به نظرات والتر بائر، (۱۴۰۰) نوشته مهران رهبری و شهرام بازوکی یافت شد. تلاش نویسندگان در این مقاله توضیح و تبیین بدعت و راست‌کیشی از منظر بائر با محوریت کتاب بدعت و راست‌کیشی در مسیحیت نخستین است. در جستجوی آثار غیرفارسی نیز مواردی یافت شد که به برخی از آنها اشاره می‌شود: کتاب ارتودکسی و بدعت در زمینه‌های مسیحیت اولیه؛ بازنگری در تز بائر^۱، مجموعه‌ای از مقالات انتقادی پژوهشگران مختلف درباره تز بائر است که توسط پل هارتوگ، (۲۰۱۵)، جمع‌آوری شده است. در این مجموعه، بیش از همه به انتقاد از تز بائر و نظرات مختلف متخصصان در حوزه پدران کلیسا و مطالعات عهد جدید پرداخته شده است. دیوید یورگنسن، (۲۰۱۷)، در مقاله رویکردها به راست‌کیشی و بدعت در مطالعه مسیحیت اولیه^۲، به بررسی انتقادی تز والتر بائر از منظر جنبش‌های اجتماعی و واژه‌شناسی پرداخته است. او تلاش می‌کند تا نحوه تأثیر جنبش‌های اجتماعی و مفاهیم واژه‌شناختی را بر درک راست‌کیشی و بدعت تحلیل کند و به نقد مفاهیم بنیادین بائرپردازد. بارت ارمن، (۲۰۰۳)، در کتاب مسیحیت‌های گمشده: مبارزاتی بر سر کتاب مقدس و ایمان‌هایی که هرگز نداشتیم^۳، به تبعیت از بائر، گزارشی از سیاست، قدرت و برخورد اندیشه‌ها در میان مسیحیان ارائه می‌دهد. او در این کتاب با نگاهی به اشکال اولیه مسیحیت، نشان می‌دهد که چگونه این اعتقادات سرکوب، اصلاح یا فراموش شدند. ارمن با استناد به تحقیقات باستان‌شناسی مدرن در بازیابی برخی از متون کلیدی در مسیحیت که حاکی از تنوع دینی است، معتقد می‌شود اصولاً تاریخ مسیحیت توسط گروه پیروز بر سایر رقبا نوشته شده است. او همچنین به باورهای متنوع گروه‌هایی مانند یهودی-مسیحیان ابیونیت‌ها، مرقیونی‌های ضدیهود و فرقه‌های گنوسی مختلف می‌پردازد. ارمن با نگاهی موشکافانه به نزاع‌هایی می‌پردازد که میان مسیحیان پیش‌راست کیش - کسانی که سرانجام متون قانونی جدید را تدوین کردند و آموزه‌های رسمی مسیحیت را شکل دادند - و گروه‌هایی که از سوی آنها بدعت‌گذار خوانده شدند و در نهایت از صحنه حذف

¹ Hartog, Paul, (2015), Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis.

² Jorgensen, David.W, (2017), Approaches to Orthodoxy and Heresy in the Study of Early Christianity.

³ Ehrman, B. D, (2003), Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew.

شدند، جریان داشت. کتاب الهیات اصلاح شده: کلیسای اولیه^۱ نوشته کینامون، کی، (۲۰۰۳)، از دیگر آثاری است که به بررسی پیوندهای الهیات اصلاح شده با تفکرات و تحولات کلیسای اولیه و تأثیرات آموزه‌های اولیه بر شکل‌گیری اصول کلامی مسیحیت پرداخته است. دنیل جی. هارینگتون، (۱۹۸۰)، در مقاله‌ای تحت عنوان: پذیرش راست‌کیشی و بدعت در اوایل مسیحیت از نظر والتر بائر^۲، به بررسی تأثیرات نظریه بائر درباره‌ی راست‌کیشی و بدعت در مسیحیت اولیه پرداخته و نقش تنوع‌های منطقه‌ای را در این زمینه بررسی می‌کند. فردریک نوریس، (۱۹۷۶)، در مقاله ایگناتیوس، پلی کارپ و رساله اول کلمنت: بازنگری در والتر بائر^۳، به بازبینی نظریات بائر مورد شخصیت‌های مهم مسیحیت اولیه و نقش آن‌ها در شکل‌گیری راست‌کیشی بدون ارائه تحلیلی از نظر سوئیگل درباره تر بائر، پرداخته است. مک کویی، جیمز. اف، (۱۹۷۹)، در مقاله راست‌کیشی و بدعت: والتر بائر و والتینی‌ها^۴، به شکل موردی و نه کلی، به بررسی نقش والتینی‌ها به عنوان یک جنبش بدعت‌گذار و تأثیر آن‌ها در شکل‌گیری راست‌کیشی مسیحی بر مبنای نظر والتر بائر پرداخته است. کتاب بررسی نظریه بائر: جغرافیای بدعت در کلیسای مسیحی اولیه، نوشته توماس رابینسون، (۱۹۸۸)^۵، با بررسی داده‌های جغرافیایی به تحلیل نظریه بائر و به نقاط ضعف ادعای او درباره غلبه بدعت در مناطق مختلف می‌پردازد که بیش از همه به دنبال نقد نظریات بائر است.

نظر والتر بائر درباره راست‌کیشی

والتر بائر، الهی‌دان، دین‌پژوه و محقق آلمانی مسیحیت نخستین (۱۹۶۰-۱۸۸۷) در کتاب خود تحت عنوان راست‌کیشی و بدعت در مسیحیت اولیه (۱۹۳۴)، مفروضات اساسی عهد جدید و علم به مسیحیت اولیه را زیر سؤال می‌برد. او در این کتاب، مسیحیت نخستین را مستقل از دیدگاه‌های حاکم بر کلیساهای عصر حاضر تشریح و نقد کرده و به طور خاص دیدگاه سنتی منشأ مسیحیت اولیه را که غلبه و گفتمان غالب را از آن نگرش «راست‌کیشانه» می‌داند، به چالش کشیده و ادعا

¹ Kinnamon, K. (2003), Reformed Theology and the Early Church.

² Harrington, Daniel J, (1980), The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the last Decade.

³ Norris, Frederick w, (1976), Ignatius, Polycarp, and I Clement: Walter Bauer Reconsidered.

⁴ McCue, James F, (1979), Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians.

⁵ Robinson, Thomas A, (1988), The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church.

می‌کند، تنوع اولیه اعتقادات مسیحی، به جای آن‌که به عنوان انحراف از راست‌کیشی تلقی شود، بخش جدایی‌ناپذیر از تاریخ شکل‌گیری مسیحیت بوده است. از نظر بائر، تنوع اولیه، آنچه بعدها به‌عنوان راست‌کیشی شناخته شد، خود یکی از جریان‌های متعدد مسیحیت اولیه بود که توانست با تسلط سیاسی و اجتماعی به عنوان جریان غالب، تثبیت شود (Bauer, 1996:15). به اعتقاد بائر، بدعت، عنصر اصلی راست‌کیشی بوده و بدون وجود بدعت، امکان تعریف خاص راست‌کیشی ممکن نیست. به عبارتی، بدعت زمینه‌ای برای مرزبندی و تثبیت هویت راست‌کیشی فراهم کرد (Ibid:42).

در نظر بائر مسیحیت اولیه با کثرت و تعارضات درونی همراه و برخی از اشکال مسیحیت که بعدها توسط کلیسا به عنوان بدعت تلقی شدند، در ابتدا نخستین و حتی پر نفوذترین اشکال مسیحیت بوده‌اند. مسیحیتی که بعدها به عنوان مسیحیت راست‌کیش شناخته شد، در آغاز نه تنها غالب نبود بلکه در اقلیت قرار داشت. به اعتقاد او، در قرن‌های دوم و سوم، دو جریان باعث شکل‌گیری راست‌کیشی حاضر هستند. نخست کلیسای روم که با گسترش نفوذ و اقتدار خود، به تدریج روایت خاص خود از راست‌کیشی را ترویج و تحمیل و در نهایت به دیدگاه غالب تبدیل کرد. دیگری، تاریخ‌نگاری یوسیوس، که بر اساس آن تصویر پیچیده و متنوع اولیه مسیحیت کنار گذاشته شد و جای خود را به دیدگاه رسمی و سنتی داد؛ روایتی که بر اساس آن، عیسی آموزه‌ای واحد و راست‌کیشانه را به رسولان سپرد و آنان نیز با اختیار الهی، مأمور تأسیس کلیسا در سراسر جهان شدند. در نتیجه، اشکال دیگر مسیحیت یا به حاشیه رانده شده و یا به کلی از میان رفتند.

بائر نخست خلاصه‌ای دقیق از مدل تاریخ‌نگاری سنتی به این شکل ارائه می‌دهد: عیسی بخشی از تعالیم ناب را تا پیش از مرگ و قسمی را در چهل روز قبل از عروج خود برای رسولان خود آشکار می‌کند؛ پس از عزیمت نهایی عیسی، رسولان، جهان را بین خود تقسیم و هر کدام انجیل را به سرزمینی می‌برند که به ایشان اختصاص داده شده است؛ حتی پس از مرگ شاگردان، انجیل بیشتر گسترش می‌یابد. اما اکنون موانعی بر سر راه آن در درون خود مسیحیت پدید آمده است. شیطان موجب کاشت علف‌های هرز در گندم‌زار الهی می‌شود - و او در آن موفق است. مسیحیان واقعی که توسط او اغفال شده‌اند، آموزه ناب را کنار می‌گذارند. این تقریر به ترتیب زیر انجام می‌شود: بی‌ایمانی، باور درست و باور نادرست. به ندرت می‌توان این تصور را پذیرفت که بی‌ایمانی مستقیماً به آنچه کلیسا «باور نادرست» یا بدعت می‌نامد، منجر شود. بر عکس جایی که

بدعتی ظهور میکند، پیش از آن باید شکلی از ایمان راست‌کیشانه وجود داشته باشد؛ البته باور درست شکست‌ناپذیر است؛ زیرا علیرغم همه تلاش‌های شیطان و ابزارهای او، باور درست، بی‌ایمانی و باورهای نادرست را دفع می‌کند و قدرت پیروزمندانه خود را بیش از این گسترش می‌دهد (Bauer, 1996:xxiii-xxiv).

بائر پس از ارائه خلاصه تاریخ‌نگاری سنتی استدلال می‌کند: ۱. در بسیاری از مناطق جغرافیایی، آنچه به عنوان «بدعت» تلقی می‌شد، شکل اصلی مسیحیت بود. ۲. در بسیاری از مناطق، بدعت‌گرایان اغلب از طرفداران «راست‌کیشی» بیشتر بودند. ۳. به عنوان یکی از اشکال مسیحیت در میان بسیاری، «راست‌کیشی» رقبای به اصطلاح «بدعت‌گرا» را اغلب از طریق دسیسه‌های کلیسایی و تاکتیک‌های اجباری، و به‌ویژه از طریق نفوذ قدرتمند کلیسای روم، سرکوب می‌کرد. ۴. فرقه‌های به اصطلاح «راست‌کیش» بعدها خرد جمعی کلیسا را با این ادعا که دیدگاه‌های آنها همیشه هنجار پذیرفته شده بوده است، وادار به تجدید نظر کردند (Bauer, 1996:xxii). دلایل بائر برای اثبات این نگاه در فصل‌های یک تا چهار کتاب او آمده است. بائر در این فصل‌ها با استناد به تاریخ مناطقی از جمله اِدِسا، مصر، آسیای صغیر و رم در صدد است تا نشان دهد راست‌کیشی یک روایت متأخر است و اینکه قدرت کلیسای رم در اتحاد سیاسی، عامل شکل‌گیری جریان غالب شد. نتیجه اینکه، به اعتقاد بائر، مسیحیت در شکل نخستین خود دارای تنوع و تکثر بوده است و برخی جریانات که برچسب بدعت‌گذار به آنها زده شد در متن جریان راست‌کیشی بودند و برعکس، یعنی مسیحیت بدعت‌گذار و راست‌کیش هیچگاه به وضوح از یکدیگر قابل تمایز نبوده‌اند (Ibid: 58-59).

بر مبنای مطالب مطروحه معیارهای راست‌کیشی و بدعت از نظر والتر بائر عبارتند از:

الف. تاریخی بودن و نسبی بودن مفاهیم راست‌کیشی و بدعت: به این معنا که مفاهیم راست‌کیشی و بدعت در تاریخ مسیحیت اولیه بسیار متغیر و نسبی بودند، آنچه در یک منطقه یا زمان خاص به عنوان راست‌کیشی شناخته می‌شد، ممکن بود در زمان یا مکان دیگری به عنوان بدعت تلقی شود.

ب. تنوع در مسیحیت اولیه: به این معنا که در مسیحیت اولیه، تنوع گسترده‌ای در آموزه‌ها و باورها وجود داشت و هیچ‌یک از این آموزه‌ها به تنهایی نمی‌توانست به عنوان راست‌کیشی یا بدعت قطعی شناخته شود.

ج. نقش قدرت و سیاست در تعیین راست‌کشی: به اعتقاد بائر، معیارهای راست‌کشی و بدعت تا حد زیادی تحت تأثیر نیروهای سیاسی و قدرت‌های کلیسایی قرار داشتند. به عبارتی، گروه‌هایی که توانستند قدرت و نفوذ بیشتری به دست آورند، آموزه‌های خود را به عنوان راست‌کشی تحمیل کردند و دیگر آموزه‌ها را به عنوان بدعت محکوم کردند. د. نقش زمان و فرهنگ در راست‌کشی و بدعت: به این معنا که درک ما از راست‌کشی و بدعت نباید ایستا و ثابت باشد، بلکه باید به عنوان پدیده‌ای در حال تغییر و تحول در طول زمان مورد بررسی قرار گیرد؛ راست‌کشی و بدعت مفاهیمی تاریخی هستند که بسته به زمان و فرهنگ تغییر می‌کنند.

۱۳۳

پژوهشنامه ادیان

انتقادات مربوط به راست‌کشی از منظر والتر بائر

پس از انتشار کتاب بائر در سال ۱۹۳۴، بسیاری از محققان انتقاداتی جدی بر شواهد و استدلال‌های بائر در دفاع از نظریه خود، مطرح کردند اما اصل بنیادین تر او یعنی اینکه روایت سنتی راست‌کشی قابل دفاع نیست و مسیحیت نخستین دارای «تنوع و تضاد» بوده است، همچنان مورد پذیرش بسیاری قرار گرفت.

طبیعی است که تغییر هر پارادایمی، حتی با پذیرش حداکثری آن همواره مخالفان خود را خواهد داشت و نظریه بائر و انقلاب پارادایمی که او در مسیحیت ایجاد کرد نیز از این امر مصون نبوده است. بعد از تر بائر، محققانی این نظر او را مورد انتقاد قرار دادند که مهم‌ترین و جدی‌ترین آنها، استفاده بائر از نام‌های «بدعت» و «راست‌کشی» به عنوان اساس آموزه‌های الهیاتی در رابطه‌ای عددی است. بائر معتقد بود، اگر «راست‌کشی و بدعت» را به معنای مواضع «اکثريت و اقلیت» به شیوه‌ای کاملاً ریاضی‌وار در نظر بگیریم، در بسیاری از مناطق، بدعت‌گرایان اغلب از طرفداران «راست‌کشی» بیشتر بودند و سپس نتیجه گرفت، در برخی مکان‌های جغرافیایی، مانند ادسا، مصر، آسیای صغیر و رم «بدعت» مقدم بر «راست‌کشی» است (Brakke, 2010: 13). جرج استرکر و رابرت کرافت، در ضمیمه دوم ترجمه انگلیسی کتاب بائر، معتقدند، اگرچه بائر در مقدمه گفته است، این «راست‌کشی» را نمی‌توان در عیسی یا اولین رسولان ریشه‌یابی کرد (Bauer, 1996: xxiv) اما در هر حال استفاده بائر از اصطلاحات «راست‌کشی» و «بدعت» در سراسر کتاب دارای ابهام است. به اعتقاد این دو، چالشی که در پی نظر بائر برای تاریخ‌نگاری سنتی کلیسایی به وجود

آمد چالشی است که «تا حد زیادی ماهیت معناشناختی دارد» (Ibid:312). برخی افراد مانند بارت ارمن، (۱۹۵۵)، الهیدان آمریکایی معاصر، بیش از همه برای حل این معضل معناشناختی، تلاش کرد. او اصطلاح پُروتو- ارتدوکسی^۱ را در معنای «راست کیشی ناب»، یعنی راست کیشی‌ای که قبل از آن هیچ افزوده‌ی بدعت‌آمیزی به آن اضافه نشده است، برای انتقال ایده راست کیشی پس از بائر به کار برد. به باور ارمن، اغلب، «پروتو- ارتدوکسی» یک گروه مسیحی باثبات و اجتماعی- تاریخی را تداعی می‌کند که با سایر گروه‌های مسیحی در یک مبارزه نامشخص برای پیروزی می‌جنگد، اما در نهایت در زمان شوراهای جهانی قرن چهارم و پنجم پیروز می‌شود که در این زمان ظاهراً این حق را به دست می‌آورد که پیشوند «Proto» را کنار بگذارد و مورخان آن را به درستی «راست کیشی» نامیده باشند (Ehrman, 1993:11-15). ارمن بعداً تعریف خود را خلاصه کرد و گفت، اصطلاح «پروتو- ارتدوکس» به گروهی از مسیحیان اولیه اطلاق می‌شود که باورهای الهیاتی آنها در قرن چهارم به‌عنوان دیدگاهی غالب و در نتیجه «راست کیش» تثبیت شد، در مقابل مسیحیانی با دیدگاه‌های الهیاتی متفاوت که به آنها برچسب «بدعت‌آمیز» زده شد (Ehrman, 2003b:I).

اما راهکار ارمن هم مفید فایده نبود و به آن انتقاداتی وارد شد، از جمله اینکه اصطلاح «پروتو- ارتدوکس» قربانی این ایده می‌شود که پُروتو- ارتدوکس‌ها در این بستر گروهی- اعتقادی در مقام افرادی محدود و گسسته هستند که بدون تغییر در زمان حرکت کرده‌اند، گویی همانند اسب‌های مسابقه‌ای هستند که پیروزی آنها در این رقابت از قبل برای مورخ مسجل است (Rousseau, 1985:19). براکه، از الهیدانان معاصر، معتقد است، اگر این نظر ارمن را بپذیریم، از چند جهت مهم، معلمان پُروتو- ارتدوکس مانند یوستین شهید و کلمنت اسکندرانی با والتینوس بدعت‌گذار بیشتر از اسقف ایرنائوس راست کیش اشتراک داشتند. بنابراین برخلاف نظر ارمن که معتقد است یک پُروتو- ارتدوکسی وجود داشت که راست کیشی بعدی منتج از آن است، هیچ پُروتو- ارتدوکس واحد و یکسانی وجود نداشت، بلکه شیوه‌های متعددی از پارسایی، اقتدار و الهیات وجود داشت که راست کیشی بعدی آنها را به عنوان پیشگامان خود نشان می‌دهند. بنابراین خود پُروتو- ارتدوکسی بسیار متنوع بود و از بسیاری جهات، چندان هم راست کیش نبود (Brakke, 2010:10). در نهایت، براکه نتیجه می‌گیرد، «هیچ گونه‌ای از مسیحیت در قرن دوم یا سوم وجود

¹ Proto- Orthodoxy

نداشته که امروز دست نخورده باقی مانده باشد، بلکه، همه آنها، کم و بیش، در توسعه مستمر اشکال مختلف مسیحیت مشارکت داشته‌اند» (Ibid: 136). البته ارمن در طرح پیشنهادی اولیه خود به دقت تصریح کرده بود که مسیحیان پُروتو-ارتدوکس «نه یک الهیات یکپارچه در میان خود و نه تداوم الهیات کامل با نمایندگان راست‌کیش قرن چهارم را تأیید نمی‌کنند» (Ehrman, 1993: 13) اما با این وجود، به طور کلی، نظر ارمن برای اصلاح تز بائر مورد قبول بسیاری از محققان قرار نگرفت (Layton, 1987, xxi-xxii). استرکر و کرافت در ضمیمه دوم کتاب بائر می‌نویسند: «چقدر کل بحث در آینده کمتر مشوش خواهد بود اگر، برای موضوع تاریخی، شعارهای سستی و دارای بار الهیاتی مانند «راست‌کیشی» و «بدعت» را بتوان از جریانات دوره اولیه حذف کرد، مگر در مواردی که شرکت‌کنندگان مورد بحث از آنها استفاده می‌کنند - و لذا عناصر واقعی در بازسازی تاریخی هستند» (Bauer, 1996: 314). هر چند به اعتقاد برخی پژوهشگران، بائر داده‌های تاریخی را نادیده می‌گرفت یا دست‌کاری می‌کرد، و اغلب به حدس‌های بی‌اساس و استدلال‌های ناشی از سکوت متوسل می‌شد اما به اعتقاد همین پژوهشگران، بعد از بائر و بعد از حدود هشتاد سال از انتشار کتاب او پژوهشگران حوزه الهیات مسیحی به پیروی از بائر، بر تنوع «مسیحیت‌های اولیه» تأکید می‌کنند و گاه هرگونه رشته یا هسته الهیاتی را که می‌تواند مدعی تداوم هنجاری با سنت رسولی باشد، انکار می‌کنند. در واقع، بائر با بررسی داده‌های مکان‌های جغرافیایی خاص و با توجه دقیق به جزئیات محلی، سایر محققان را به بی‌اعتمادی به تعمیم‌های گسترده ترغیب کرد. او متکلمان را برانگیخت تا نقش نیروهای جامعه‌شناختی و سیاسی را در بحث‌های الهیاتی در نظر بگیرند (See: Hartog: 2015). این مجموعه انتقادات، از یک‌سو با ارزیابی منسجم قوت‌ها و ضعف‌های آرای والتر بائر، به‌خوبی اهمیت و تأثیر ماندگار پژوهش‌های وی را در برجسته‌سازی ضرورت احتیاط در به‌کارگیری اصطلاحات ارزش‌گذارانه‌ای همچون «بدعت» و «راست‌کیشی» نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که نظریه بنیادین بائر به‌مثابه یک پارادایم نوین در مطالعات مسیحیت اولیه مورد پذیرش قرار گرفته است. از سوی دیگر، تلاش پژوهشگرانی چون بارت ارمن در معرفی مفهوم «پروتو-ارتدوکسی» حاکی از محدودیت‌ها و کاستی‌های ذاتی این نظریه است. در کل، مباحثات میان منتقدان و محققان در این حوزه، به‌لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی، جایگاهی تأمل‌برانگیز داشته و نمی‌توان به سادگی آنها را نادیده گرفت. با این حال، شواهد باستان‌شناختی و همچنین متون غیرقانونی‌ای چون مجموعه نجع حمادی نیز مؤید آن است که

کلیت دیدگاه بائر همچنان قابل دفاع باقی می ماند، هرچند تعمیم های نظری او نیازمند بازنگری و اصلاحات اساسی است.

انتقادات سوئیگل بر دیدگاه بائر درباره راست کیشی

از نظر سوئیگل، برخلاف نظریه بائر، اعتقاد به وجود یا عدم یک امر بنیادین الهیاتی است که می تواند معیار راست کیشی و بدعت باشد و بدون داشتن آن صحبت از راست کیشی و بدعت، منتفی است. به اعتقاد سوئیگل، این امر بنیادین الهیاتی، اعتقاد یا عدم اعتقاد بر رستاخیز حضرت عیسی مسیح است که بر راست کیشی تأثیر می گذارد. به این معنا که بدعت گذاران به مسأله رستاخیز عیسی مسیح باور ندارند ولی در نزد راست کیشان موضوع رستاخیز امری محوری است. لذا بحث درباره منشأ مسیحیت اولیه در اصل ناشی از تفاوت در پیش فرض های مختلف یا «عقاید دینی» در مورد رستاخیز جسمانی عیسی ناصری است. اگر رستاخیز جسمانی رخ داده باشد، الگوی «وحدت و راست کیشی» درست است اما اگر چنین رستاخیزی روی نداده باشد، ناگزیر الگوی «تنوع و تضاد» درست خواهد بود.

مایکل جی. سوئیگل^۱، الهیدان آمریکایی معاصر، در کتاب مرکز و منشأ: مسیح شناسی تجسّدی در قرن دوم و مسیحیت کاتولیک نخستین (۲۰۱۶)^۲ و در مقاله «شما باید بدانید تا چه زمانی کارت هایتان را نگه دارید»: غلبه بر فرضیه بائر (۲۰۰۵)^۳، به بررسی تر بائر از موضع تاریخ نگاری مسیحیت پرداخته است. سوئیگل بر خلاف کتاب مذکور در این مقاله فقط به بررسی نظریه بائر پرداخته است و در کتاب مرکز و منشأ به فراخور بحث از بائر و نگاه او به راست کیشی صحبت می کند. به باور او، اگرچه بسیاری از محققان با جزئیات کار بائر موافق نیستند، اما همه قبول دارند که دیدگاه سنتی درباره مسیحیت اولیه اشتباه است و در واقع تنوع زیادی در مسیحیت اولیه وجود داشته است. با این حال، حتی با وجود این توافق، محققان هنوز دو گروه اصلی هستند: گروهی که بر وحدت و گروهی که بر تنوع و اختلافات اولیه تأکید می کنند. این دو گروه در واقع با دیدگاه های کاملاً متفاوتی به یک موضوع می نگرند (Svigel, 2016:9-11). به اعتقاد او، بر این

¹ Michael J. Svigel

² The Center and the Source: Second Century Incarnational Christology and Early Catholic Christianity

³ “You got to know when to hold ’em”: Trumping the Bauer Thesis

اساس، برای یک تاریخ‌نگار بحث وحدت و تنوع در کلیسای اولیه نمی‌تواند خارج از دو موضع متضاد باشد نخست تأکید بر وحدت و راست‌کیشی و دیگری تأکید بر تنوع و تضاد. به عبارت دیگر دو موضع متضاد از منشأ مسیحیت وجود دارد که هر دو موضع می‌تواند با توجه به اعتقاد و عدم اعتقاد به رستاخیز عیسی مسیح درست باشد. این دو گروه از محققان با پیش‌فرض‌های کاملاً متفاوت، هر دو مشغول بررسی یک موضوع یعنی منشأ مسیحیت هستند اما هر کدام با قوانین خاص خود بازی می‌کنند و در نتیجه هر دو الگوی مربوط به منشأ مسیحیت، قابل دفاع است. از نظر سوئیگل، اگر عیسی واقعا از مردگان بر نخواستہ باشد، اختلاف نظر میان شاگردان او نه تنها ممکن، بلکه کاملاً طبیعی و در نتیجه تنوع و اختلاف عملاً اجتناب‌ناپذیر و بنیان وحدت عملاً نادرست خواهد بود. در چنین شرایطی اگر یک تفسیر سنتی نادرست باشد، درست به همان اندازه، هر تفسیر نادرست دیگری دارای ارزش و اعتبار است؛ زیرا بدون رستاخیز واقعی و جسمانی هیچ گونه اعتبار وجودی و عینی برای این ادعا وجود نخواهد داشت که بتوان بر پایه آن تفسیرها و تجربیات گروه‌های دیگر را رد کرد. البته سوئیگل این واقعیت را می‌پذیرد که حتی معتقدان به رستاخیز جسمانی عیسی نیز ممکن است تنوع و اختلاف نظر در میان پیروان اولیه و نسل دوم شاگردان عیسی را تأیید کنند همانطور که خود اسناد عهد جدید نیز این واقعیت را تأیید می‌کنند. او سپس ادغان می‌دارد، در تر بائر مسأله اصلی، وجود یا عدم تنوع نیست، بلکه مسأله میزان و ماهیت وحدت در مسیحیت نخستین است. اگر رستاخیز جسمانی عیسی ناصری واقعا رخ داده باشد، پیروان حقیقی او می‌بایست حول این حقیقت بنیادین متحد می‌بودند و از هر نظر از پیامدهای آن بهره‌مند می‌شدند. لذا تنها دیدارهای راستین با خداوند زنده اعتبار داشت. تنها جامعه‌ای که او بنیان نهاده بود دارای اقتدار واقعی بود و تنها روح‌القدس فرستاده شده از سوی او بود که می‌توانست به حقیقت راه برد. بنابراین، اگر رستاخیز جسمانی عیسی واقعیت داشته باشد، الگوی وحدت و راست‌کیشی نتیجه ناگزیر آن خواهد بود (Svigel, 2005:1-5).

سوئیگل در ادامه با بررسی آثار پژوهشگران هر دوسوی این منازعه، یعنی کسانی که در مسیحیت اولیه بر وحدت و راست‌کیشی تأکید دارند و کسانی که تنوع و تضاد را منشأ مسیحیت اولیه می‌دانند، نشان می‌دهد که این دو گروه، بر پایه دو باور کاملاً متفاوت، قواعد تفسیر و تاریخ‌نگاری کاملاً متفاوتی را به کار می‌گیرند. به زبان ساده، اگر کسی کار خود را با این باور آغاز کند که "من باور دارم رستاخیزی اتفاق نیفتاده" در نهایت به این نتیجه خواهد رسید که "راست‌کیشی"

بعدها و از دل اختلافات و تنوع‌ها به وجود آمده است. اما اگر کسی با این پیش فرض شروع کند که "من به رستاخیز جسمانی اعتقاد دارم" شواهد تاریخی را به گونه‌ای تفسیر خواهد کرد که نشان دهد راست‌کیشی در ابتدا وجود داشته و آنچه پس از آن آمده انشعابات و انحرافات بعدی است. از منظر سوئیگل، هلموت کوستر، جان دومینیک کراسین، الین پاگلز، کارن کینگ و بارت ارمن پژوهشگرانی هستند که دیدگاه آنها درباره الگوی تنوع و تضاد در مسیحیت اولیه، بر اساس این باور شکل گرفته که عیسی ناصری به طور جسمانی از مردگان برخاسته است (Svigel, 2016:1-2). به عنوان نمونه، سوئیگل با بررسی نظریه هلموت کوستر از چهره‌های برجسته قرن بیستم، موافق با نظر بائر و از منکران رستاخیز جسمانی عیسی ناصری، نشان می‌دهد از منظر کوستر، عیسی «انسانی بود که کاملاً تحت اوضاع و رخدادهای تاریخی بود» و طبیعی است که «زندگی تاریخی، سخنان و اعمال یک انسان صرف» نیز در معرض ابهام و محدودیت‌های تاریخی قرار دارند. سوئیگل در ادامه می‌گوید، کوستر با اتخاذ چنین رویکردی به تاریخ، نتیجه می‌گیرد، «پژوهش تاریخی ما را به شناسایی اقسام گوناگون و پیچیده‌ای از اعتقاداتها و کریگماها^۱ (موعظه و بشارت) می‌رساند که تنها می‌تواند منجر به بینش‌های محدودی درباره‌ی ماهیت زندگی و کار عیسی شود». به اعتقاد سوئیگل، خود این پژوهش تاریخی ناگزیر تابع همان پیش‌فرض نخستین «انسان صرف بودن عیسی مسیح» است. افزون بر این، یک تحقیق تاریخی عینی و بیطرفانه او را به این نتیجه نرسانده که عیسی صرفاً انسانی بوده همانند دیگر انسان‌ها که در برابر مرگ و زندگی ناتوان است. بلکه بالعکس، دستگاه تفسیری و تاریخ‌نگارانه کوستر کاملاً منطبق بر قواعدی است که از ابتدا فرض را بر فناپذیری عیسی گذاشته‌اند. بر این مبنا، کوستر حق دارد بگوید هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که در اختیار داشتن «فرمولی اصیل و وحیانی از حقیقت» درباره «زندگی، سخنان و اعمال یک انسان صرف» فاقد ابهام است. به عبارت دیگر، اساس اعتقاد کوستر به یک عیسی تاریخی که واقعاً از مردگان برخاست، به طور منطقی او را به سمت مدل تنوع و تضاد سوق داده و از دیدگاه وحدت و راست‌کیشی دور می‌کند و لذا می‌گوید: «عیسی نه کلیسایی بنیان‌نهاد و نه جنبشی اجتماعی یا سیاسی - چه برسد به یک انقلاب». اما اگر عیسی به طور جسمانی از مردگان برخاسته بود، آنگاه این امکان وجود داشت که او اقداماتی مانند مأموریت دادن به رسولان و اعطای قدرت الهی به ایشان انجام داده باشد، که از منظر تاریخی به عنوان گزینه‌ای قابل

¹ Kerygma (κηρυγμα)

قبول محسوب می‌شد. به زعم سوئیگل، این باور کوستر در ارزیابی منابع تاریخی نیز نقش مهمی دارد. او معتقد است، اگر کلیسای تثبیت‌شده‌ای وجود نداشت که روح‌القدس در آن حاضر باشد، پس رسولان تحت تدبیر روح‌القدس نیز وجود نداشتند و اگر معلمین معتبری حضور نداشتند، هیچ آموزه و نوشته‌ای راست‌کیشانه نمی‌توانست شکل بگیرد. بنابراین، تمام نوشته‌های قرون اول و دوم که تاریخ مسیحیت اولیه بر اساس آنها بنا شده است باید به طور برابر و بدون هیچ ترجیح الهیاتی نسبت به یکدیگر بررسی شوند حتی نوشته‌هایی که توسط شاگردان واقعی عیسی نگاشته شده‌اند. اما اگر عیسی در روز سوم واقعاً از مردگان برخاسته بود، نه تنها نتیجه‌گیری‌ها و پیش‌فرض‌های کوستر به چالش کشیده می‌شود، بلکه وزن شواهد مستند نیز به طور قاطع به نفع دیدگاه وحدت و راست‌کیشی تغییر می‌یابد (Svigel, 2005:7-8).

او در نقد ارمن نیز می‌گوید، ارمن چهار عامل را عامل پیروزی راست‌کیشی بر بدعت در کلیسای اولیه می‌داند: حفظ کتاب مقدس عبری؛ رد شیوه‌های انحصارگرایانه یهودی؛ وجود یک ساختار سلسله‌مراتبی با ثبات که هویت را حفظ می‌کند؛ و ایجاد شبکه‌ای گسترده در سراسر جهان با کلیساهای هم‌فکر. به باور سوئیگل، مفهوم ضمنی سخن ارمن این است که اگر ایبونی‌ها، والتینی‌ها یا مرقیونی‌ها ابزارهای بهتری برای بقا در اختیار داشتند، احتمالاً مسیحیت امروز ایبونی، والتینی یا مارسیونی بود. به بیان ساده‌تر، در الگوی ارمن، «پروتو-ارتدوکس‌ها» بازی را خوب بلد بودند. اما شاید احتمال دیگری برای پیروزی نهایی راست‌کیشی بر بدعت وجود داشته باشد که ارمن به دلیل باور بنیادین خود، نمی‌تواند آن را در نظر بگیرد. شاید واقعاً عیسی با بدنی رستاخیز یافته و پر جلال از مرگ برخاسته باشد. با این حال، این احتمالی است که ارمن آن را خارج از حوزه پژوهش تاریخی قابل قبول می‌داند و کنار می‌گذارد (Ibid: 8).

سوئیگل در نقد کارن کینگ، می‌گوید، کینگ معتقد است، هدف رساله‌های جدلی مسیحیان علیه بدعت‌گذاران و یهودیان و همچنین دفاعیات علیه مشرکان، بیش از آنکه برای متقاعد کردن بدعت‌گذاران، یهودیان یا مشرکان بوده باشد برای تعریف هویت درونی خود آنها بوده است. این فرض نیز به این معنا است که ایمان مسیحی نباید مبتنی بر واقعه رستاخیز عیسی از مردگان باشد، زیرا رستاخیز با اثراتی که بر جامعه مسیحی اولیه و رهبران آن گذاشته و نیز پیامدهای الهیاتی آن، هسته‌ای از تعریف درونی ایجاد می‌کند که می‌توان بر اساس آن هر تغییر یا تأثیر خارجی را ارزیابی کرد. من نمی‌گویم که کینگ باید رستاخیز عیسی را بپذیرد، بلکه تنها اشاره می‌کنم که

توضیحات او نیاز دارند که رستاخیز عیسی واقعاً رخ نداده باشد. تنوع الهیاتی که کینگ مطرح می‌کند، مستلزم آن است که تفسیر شخصیت و داستان عیسی همچنان در حال بحث و شکل‌گیری بوده باشد. این در صورتی ممکن است که عیسی از مردگان برنخاسته باشد. اما اگر رستاخیز واقعاً رخ داده باشد، تنها مسیح‌شناسی که شامل رستاخیز جسمانی بود و تنها جامعه‌ای که توسط مسیح رستاخیز یافته مأموریت یافته بود می‌توانست ادعای اصالت کند. اگر عیسی از مرگ برنخاسته باشد، بلکه فقط مصلوب، مرده و دفن شده باشد، آنگاه مسیح‌شناسی به یک تجربه شخصی و ذهنی تبدیل می‌شود که به ایمان فرد و تفسیرهای مختلف بستگی دارد. سوئیگل تأکید می‌کند، کینگ را به دلیل عدم باور به رستاخیز سرزنش نمی‌کند، بلکه روش‌شناسی او را که نیازمند عدم باور به رستاخیز است، نقد می‌کند (Ibid: 8-9).

به زعم سوئیگل، علت رد شدن انتقادات افرادی از قبیل ترنر و رابینسون بر تر بائر، پیروی این منتقدان از یک اصل ایمانی و پذیرش راست‌کشی به عنوان یک واقعیت الهیاتی است. در واقع این افراد به انجام پژوهش غیرصادقانه محکوم شده‌اند با این دلیل که اعتقاد و ایمان دینی به وحدت و راست‌کشی نمی‌تواند نقطه شروع یک پژوهش تاریخی باشد. شیوه‌ی درست پژوهش این است که پژوهشگر همه‌ی منابع تاریخی را با دقت، صداقت و نگرشی انتقادی بررسی کند و سپس با در نظر گرفتن کل منابع تاریخی، نتیجه‌گیری کند که آیا می‌توان پیام انجیل قانونی را به عنوان اعتقاد دینی پذیرفت یا نه. سوئیگل بر خلاف نظر این افراد، معتقد است، انجام پژوهشی صادقانه و انتقادی در مورد خاستگاه مسیحیت عملاً بدون تکیه بر نوعی پیش‌فرض ایمانی ممکن نیست. انتخاب ایمانی هر پژوهشگر در مورد امکان یا واقعیت رستاخیز جسمانی تأثیر عمیقی بر شیوه تفسیر (هرمونوتیک) و تاریخ‌نگاری او می‌گذارد. نسخه‌ای از روش «صادقانه و انتقادی» که محقق به کار می‌گیرد فقط در صورتی کارکرد دارد که عیسی از مردگان برنخاسته باشد. اما اگر عیسی از مردگان برخاسته باشد، این باور بنیادی باید مبنای تحقیق تاریخی قرار گیرد، وگرنه نتایج حاصل نادرست خواهد بود. این اصل، به شکل متقابل، در مورد عدم رستاخیز عیسی نیز صدق می‌کند. در هر صورت، هر پژوهشگری ناگزیر تحقیقات تاریخی خود را با نوعی پیش‌فرض اعتقادی آغاز می‌کند که تاریخ‌نگاری و تفسیر او را شکل می‌دهد. رستاخیز قطعاً بر روش تفسیر (هرمونوتیک) و تاریخ‌نگاری ما تأثیر خواهد گذاشت، زیرا رستاخیز عیسی رویدادی با اهمیت بسیار عمیق است که همه چیز باید اکنون در پرتو این حقیقت تفسیر شود. برعکس، هرگونه تفسیر

از تاریخ که رستاخیز را نادیده بگیرد یا رد کند، در واقع تاریخ و واقعیت را در بنیادی‌ترین سطح خود به اشتباه تفسیر کرده است. از آنجایی که رستاخیز عیسی مسیح رویدادی است که ایمان مسیحی بر آن بنا شده یا فرو می‌ریزد، نمی‌توان هیچ گونه "راست‌کشی" را بدون آن تصور کرد. اگر عیسی جسمانی از مردگان برخاسته باشد، هرگونه تلاش برای بازسازی، تجزیه و تحلیل، اصلاح، باز تعریف یا کشف تاریخ اولیه مسیحیت در بحث‌های علمی بر سر ریشه‌های مسیحیت تلاش قابل قبولی خواهد بود. اما اگر عیسی در روز سوم از مردگان برخاسته باشد، همه چیز تغییر می‌کند. در نهایت، باور به رستاخیز عیسی تفاوت اصلی بین دو دیدگاه است (Ibid: 9-12).

تحلیلی بر مسأله راست‌کشی از نگاه بائر و سوئیگل

در تز بائر، سنت در برابر تنوع، ایمان در برابر قدرت و الهیات در برابر سیاست است. در این دیدگاه، فهم ارتدوکسی به مثابه عرصه‌ای از سیاست تفسیر، هژمونی نرم و صورت‌بندی‌های تدریجی مشروعیت است. در واقع، اقتدار تفسیری، زمینه را برای امکان درک پیچیده‌تری از روند تثبیت راست‌کشی در مسیحیت اولیه فراهم آورد. لذا «راست‌کشی» نه حقیقتی الهیاتی، بلکه برساخته‌ای تاریخی، تفسیری و گفتمانی است که در بستر تعامل و تقابل میان روایت‌ها، قدرت‌ها و نهادها قوام یافته است. سوئیگل معتقد است، این تز بائر، نتیجه ورود او در بازی مورخان است؛ زیرا استنتاج مسأله بدعت و ارتدوکسی بر مبنای تعداد معتقدان به آن، نتیجه بررسی این موضوع از منظری تاریخی و نه الهیاتی است. افزون بر این، سوئیگل معتقد است تشخیص حدود راست‌کشی و بدعت در گرو پذیرش یک معیار الهیاتی بنیادین است که در غیاب آن هر تفکیکی بی‌معنا خواهد بود. به زعم او، برخی محققان هم، هر چند به این پیش‌فرض رستاخیز جسمانی و عدم آن نظر نداشته‌اند اما از روش‌شناسی‌ای بهره برده‌اند که لازمه آن عدم اعتقاد به رستاخیز جسمانی عیسی مسیح است.

به اعتقاد بائر، بسیاری از آموزه‌هایی که بعدها «بدعت» خوانده شدند، در ابتدا شکل‌های مشروعی از ایمان مسیحی بودند. او با تأکید بر اینکه آنچه بعدها در بسیاری از مناطق مسیحی اولیه «بدعت» خوانده شد، در واقع شکل غالب ایمان بود، نظریه‌ای ارائه می‌دهد که براساس آن، راست‌کشی نتیجه گفت‌وگو، رقابت و تعامل درون‌جوامعی میان گروه‌های مختلف مسیحی و در نهایت نتیجه تحمیل قدرت کلیسای روم و متحدانش بوده است. در این نگاه، سنت رسولی از ابتدا چندصدایی

و متنوع بود، اما در فرآیند تعاملات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، به مرور به سمت انسجام گرایش یافت؛ انسجامی که نه تنها نتیجه قدرت سیاسی بلکه حاصل شبکه‌ای از کنش‌های محلی، نیازهای فرهنگی و ساختارهای تعاملی میان جوامع مسیحی مختلف بود. در رویکرد بائر به راست‌کیشی، به جای مدل الهیاتی مرکز-منشأ یا تبارشناسی یک‌خطی از الگوی شبکه‌ای و چند قطبی بهره گرفته می‌شود؛ الگویی که امکان فهم پویاتر و متکثرتر از روند تاریخی تحول راست‌کیشی را فراهم می‌کند. بر طبق نظریه بائر راست‌کیشی نه یک نقطه شروع دارد و نه یک مرکز مولد مطلق، بلکه شکل‌گیری آن حاصل پویایی شبکه‌ای میان جوامع مسیحی متعددی است که هر کدام در بافت‌های اجتماعی، فرهنگی، زبانی و سیاسی خاص خود تلاش می‌کردند آموزه‌های مسیح را معنا کنند. در این رویکرد، به جای تصور سنت به عنوان خطی صادر شده از رسولان به کلیساهای بزرگ، باید آن را شبکه‌ای از خرده‌روایت‌ها، مکاتبات، پاسخ به بحران‌ها و غیره دانست که در فرآیند گفت‌وگوی بین جوامعی، به تدریج به سوی انسجام حرکت کرد. مطابق با این دیدگاه، رقابت میان گروه‌های گنوسی، مرقیونی، مونتاخیست‌ها، جماعت‌های پطرسی، پولسی و غیره (نک: گریدی، ۱۳۸۴: ۱۹۵-۴۰) نه صرفاً تضاد، بلکه انگیزه‌ای برای پالایش، بازتعریف و تثبیت آموزه‌ها ایجاد کرد، مثلاً بسیاری از آشکال رسمی مسیح‌شناسی بدون چالش‌های دوستیستی^۱ یا آریوسی شکل نمی‌گرفتند. این رویکرد به جای تمرکز بر قدرت مرکزی یا سنت خطی، توجه خود را معطوف به ارتباطات متقاطع، شبکه‌های فرهنگی و تعاملات چندجانبه میان جوامع مسیحی مختلف می‌کند. در این چارچوب، راست‌کیشی نه به مثابه امری از پیش تعیین‌شده، بلکه همچون محصولی سیال، در حال تکوین و حاصل رقابت میان گفتمان‌ها درون یک شبکه‌ی معرفتی پویا تلقی می‌شود. در این مدل، عواملی چون زمینه‌های فرهنگی و سیاسی محلی (مانند پیوند با امپراتوری یا مخالفت با آن)، نیاز به انسجام اجتماعی در جوامع نوپدید مسیحی، پاسخ به تهدیدهای بیرونی (مانند دشمنی یهودیان یا مشرکان) و نیز تعامل میان رهبران محلی با سنت‌های رسولی نقش مهمی در شکل‌گیری آموزه‌های راست‌کیشانه بازی می‌کنند. به باور او، در انطاکیه، تنوع شدید الهیاتی و قومیتی سبب شد که رقابت میان جریان‌هایی چون پیروان پطرس، پولس و یعقوب به صورت چشمگیری بروز یابد. راست‌کیشی نهایی در این منطقه، محصول مصالحه‌ی میان این گرایش‌ها و تأثیر قدرت‌های امپراتوری است (Bauer, 1996: 161-179). در مقابل، در اسکندریه، سنت فلسفی یونانی با عرفان

¹ Docetism

یهودی آمیخته شد و مسیحیت این ناحیه راست‌کیشی‌ای پدید آورد که آگوستین و اورینگنس را در بر گرفت (Ibid: 394-398). در هر دو مورد، نمی‌توان راست‌کیشی را صرفاً تحمیل قدرت یا استمرار سنت دانست؛ بلکه آن را باید نتیجه‌ی تعاملات درون‌جوامعی و پاسخ‌های موقعیتی به چالش‌های محیطی تحلیل کرد.

در نقطه‌ی مقابل بائر، افرادی چون سوئیگل کوشیده‌اند این روایت را بازتعریف کنند و بر نقش محوری آموزه‌ی رستاخیز جسمانی در تثبیت راست‌کیشی تأکید ورزند؛ گویی ایمان مسیحی از ابتدا، در تقاطع ایمان به یک رخداد و طرد بدعت‌ها شکل گرفت. سوئیگل با دفاع از سنت رسولی و توصیف فرآیند تکوین راست‌کیشی به‌عنوان رشد طبیعی ایمان اولیه، با استناد به منابع کتاب مقدس جدید و سنت کلیسایی، معتقد است، آموزه‌های راست‌کیشانه حاصل یک فرآیند پالایشی، تدریجی و طبیعی هستند که در طی آن، جامعه‌ی مؤمنان با تکیه بر تعالیم رسولان، به تدریج مفاهیم اصیل مسیحی را از برداشت‌های نادرست و تحریف‌شده جدا ساختند. در این نگاه، بدعت‌ها انحرافات‌ی هستند که از سنت زنده‌ی رسولی فاصله گرفته‌اند. به عبارت دیگر، سوئیگل با تمرکز بر مسیح‌شناسی و تطور تدریجی ایمان کلیسا، از راست‌کیشی به‌مثابه تکامل طبیعی و تدریجی تعلیم رسولی دفاع می‌کند و معتقد است که بدعت‌ها انحراف‌هایی از این محور مرکزی هستند. او اگرچه تنوع اولیه را می‌پذیرد، اما بر این باور است که سنت رسولی از ابتدا هسته‌ی ثابتی از تعلیمات داشت که در طی زمان گسترش یافت و بدعت‌ها، انحرافات‌ی از این محور اصلی بودند (Svigel, 2016:19-27).

انتقادات وارد بر دیدگاه بائر و سوئیگل

در تز بائر، مسیحیت اولیه متشکل از مجموعه‌ای متنوع از جوامع با باورهای گوناگون است که هیچ‌کدام در آغاز، مدعی انحصار حقیقت نبودند. تنها در سده‌های بعد، از طریق نفوذ و قدرت ساختاری کلیسای روم، یکی از این روایت‌ها به‌عنوان «راست‌کیشی» تثبیت شد و سایر جریان‌ها با عنوان «بدعت» حذف یا به حاشیه رانده شدند. بائر از طریق مطالعات موردی در نقاطی چون مصر، ادسا و آسیای صغیر، نشان می‌دهد که گاه جریان‌هایی که بعدها بدعت تلقی شدند، در زمان خود گسترده‌تر و بانفوذتر از جریان راست‌کیشی بودند (Bauer, 1996:22-60; 78-115; 120-137). دیدگاه بائر گرچه در بازشناسی تنوع مسیحیت‌های اولیه بسیار مهم است، اما گاه به شکل افراطی،

روند شکل‌گیری راست‌کیشی را به یک تقابل ساده میان مرکز قدرت و پیرامون آن کاهش می‌دهد. این مدل، عوامل درونی جوامع مسیحی و تمایل به انسجام اعتقادی را نادیده می‌گیرد. هرچند تز بائر با تحلیل شبکه‌ای و درون‌جوامعی، چارچوبی برای فهم چگونگی شکل‌گیری راست‌کیشی در مسیحیت اولیه فراهم می‌آورد اما تاریخ مسیحیت را به صورت فرآیند قدرت تا روایت غالب نشان می‌دهد. در رویکرد بائر به راست‌کیشی به جای بازتولید دوگانه‌های مرسوم نظیر پذیرش یا انکار رستاخیز جسمانی، باید به سوی درکی سیال‌تر، تفسیری‌تر و سنجش‌گرایانه‌تر از سنت مسیحی رفت؛ سستی که در آن، کشمکش نه بر سر حقیقت نهایی، بلکه بر سر حق تفسیر و تولید معناست. بنابراین برخلاف نظر بائر، دیدگاه او به ما امکان می‌دهد تا تاریخ مسیحیت را نه روایت فاتحان، بلکه میدان ستیز روایات و قدرت‌ها بدانیم؛ جایی که حقیقت، نه کشف، بلکه برساخته می‌شود، و ایمان، نه فقط امر قدسی، بلکه پدیده‌ای تاریخی و تفسیرپذیر است. در تز بائر راست‌کیشی به مثابه برساختی تدریجی در بستر گفت‌وگوی جوامع رسولی از منازعه تا همگرایی دانسته شده است. «راست‌کیشی» محصول فرآیند تدریجی گفت‌وگوی جدلی میان جوامع رسولی اولیه است، فرآیندی که در آن، هم قدرت و هم فرهنگ و جامعه دخیل هستند، اما نه اینکه یکی به تنهایی عامل نهایی باشد. مطابق با تز بائر، راست‌کیشی را باید چونان «هژمونی نرم» در نظر گرفت که نه صرفاً با زور کلیسای روم تحمیل شد و نه فقط با یک گزاره الهیاتی چون رستاخیز جسمانی، بلکه در تعامل تاریخی، تفسیری و نهادی میان گروه‌های مختلف شکل گرفت. تز بائر با مطالعه مقایسه‌ای میان نامه‌های پولس، انجیل یوحنا، پاپیاس، پلی‌کارپ و رساله شبان هرماس، قابلیت اطلاق دارد که نشان از نوعی منازعه تفسیرپذیر دارد، که به تدریج الگوهای همگرایی را رقم زده است. در این رویکرد، نقشی که نهادهای محلی مانند کلیسای اسکندریه، انطاکیه و قرنتس در فرآیند تعادل‌بخشی میان خوانش‌های مختلف بازی کردند، حائز اهمیت است. تلفیق تاریخ اجتماعی با تحلیل گفتمان دینی، نشان می‌دهد که ائتلاف‌های محلی و عقلانیت‌های تفسیری، تأثیر دوگانه تقابل و هم‌پوشانی داشته‌اند.

در مقابل، رویکرد سوئیگل گاه با تأکید زیاد بر تداوم سنت رسولی، پیچیدگی واقعی تاریخ مسیحیت اولیه و ماهیت چندصدایی آن را نادیده می‌گیرد. لذا با وجود قوت‌های قابل توجه هر دو دیدگاه، نقاط ضعفی در آنها دیده می‌شود. بائر، با تمرکز بر نقش قدرت، از عناصر الهیاتی مشترکی که می‌تواند محور راست‌کیشی مسیحیت اولیه باشد، غافل می‌شود. سوئیگل نیز با تأکید

بر تداوم سنت واحد، از پیچیدگی‌های اجتماعی و رقابت‌های معرفتی چشم می‌پوشد. البته سوئیگل، بر خلاف برداشت‌های سطحی، فقط در پی دفاع از یک آموزه خاص نیست، بلکه در تلاش است تا نشان دهد که چگونه آموزه رستاخیز جسمانی در مقام یک مفصل‌ساز معرفت‌شناختی و روایی، اغلب ناخودآگاه در دل روایت‌های تاریخی، چه بائر و چه مورخان، ریشه دوانیده است. البته میتوان بر مبنای تز بائر به نظریه سوئیگل انتقاداتی وارد کرد از جمله اینکه راست‌کیشی نه تنها از خلال پذیرش یا انکار یک گزاره خاص (رستاخیز جسمانی) شکل نگرفت، بلکه در یک سطح بنیادی‌تر، از خلال منازعه تاریخی بر سر مرجعیت تفسیر و اقتدار معنایی به‌وجود آمد. این منازعه، ریشه در این پرسش داشت: چه کسی حق دارد بگوید روایت درست کدام است؟ لذا آموزه رستاخیز جسمانی، اگرچه مهم است، اما فقط یکی از تجلی‌های نزاعی عمیق‌تر بر سر مرجعیت خواهد بود. در این نگاه، باید بر روی «فرآیندهای اعتباربخشی به روایت» تمرکز کرد، نه صرفاً محتوای آن. بدین ترتیب، در رویکرد بائر، تمرکز از دوگانه باور/انکار رستاخیز جسمانی به سوی ساختارهای گفتمانی تولید و تثبیت حقیقت در مسیحیت اولیه منتقل می‌شود؛ زیرا از نگاه پدیدارشناسی تاریخی به برساخت سنت در بستر قدرت نرم، «رستاخیز جسمانی» فقط یک نقطه آغاز نیست، بلکه برساختی در دل فرآیندهای پیچیده اقتدار روایی و تفسیری است. در واقع، راست‌کیشی مسیحی به‌مثابه برساختی گفتمانی در بستر منازعه بر سر مرجعیت تفسیر در مسیحیت اولیه طراحی می‌شود. در این دیدگاه، آنچه به شکل‌گیری راست‌کیشی انجامید، نه صرفاً پذیرش یا انکار رستاخیز جسمانی عیسی مسیح، بلکه منازعه‌ای ژرف‌تر بر سر «مرجعیت تفسیر» و «اقتدار روایی» در قرائت‌هایی مانند پلی‌کارپ، پایاس، یوستین و قرائت‌هایی است که در مقابل این‌ها قرار می‌گرفت. بنابراین، آموزه‌هایی نظیر رستاخیز جسمانی، خود بخشی از ساز و کارهای مشروع‌ساز گفتمان‌های متنوع و نه عامل نهایی در شکل‌گیری راست‌کیشی بودند. در نتیجه، راست‌کیشی محصول تعامل نیروهای تفسیری، نهادی و گفتمانی است نه اینکه نتیجه تحمیل صرف قدرت یا صحت محتوای اعتقادی باشد. رستاخیز جسمانی به‌مثابه کانون مشروعیت‌بخشی به یک روایت خاص و نه سرچشمه حقیقت است. در رویکرد بائر، راست‌کیشی مسیحی، برخلاف تصورات خطی و جزم‌اندیشانه، نه زائیده‌ی اجماع الهیاتی بر یک آموزه مرکزی

چون رستاخیز جسمانی است و نه صرفاً نتیجه‌ی تحمیل اراده‌ی کلیسای روم بر جوامع پراکنده‌ی مسیحی. آن‌چه به‌عنوان «راست‌کیشی» در تاریخ مسیحیت تثبیت شد، محصول یک فرآیند گفت‌وگویی پیچیده بود که در بطن آن، نبردی پنهان و مداوم بر سر «مرجعیت تفسیر» جریان داشت. از این منظر، نه آموزه‌ها خودبنیاد و حقیقت‌محور بودند، و نه نهادها صرفاً ابزار سرکوب؛ بلکه هر آموزه‌ای، هر روایت رسولی، و حتی هر انجیلی، بخشی از شبکه‌ی مشروعیت‌بخشی به یک گفتمان تفسیرگر بود که در زمان، مکان و قدرت نهادی تثبیت شد.

اما این انتقاد به سوئیگل وارد نیست و نمی‌توان با سخن گفتن از «مرجعیت تفسیر» و اینکه آموزه رستاخیز جسمانی، اگرچه مهم است، اما فقط یکی از **تجلی‌های نزاعی عمیق‌تر بر سر مرجعیت** است، نظر سوئیگل را رد کرد. در رویکرد سوئیگل، بحث از «مرجعیت تفسیر» نیز باز به همان بحث پذیرش و یا عدم پذیرش معاد جسمانی عیسی مسیح در این تفاسیر گره می‌خورد و نمی‌تواند تز بائر را از انتقاد سوئیگل مصون نگه دارد؛ زیرا در دیدگاه مرجعیت تفسیر، هویت مسیحی روشن و متمایز بدون متن و معلم اقتدارگر ممکن نیست. بنابراین، اگرچه این مدل از نظر روش‌شناختی با تز بائر متمایز است، اما چندان فراتر از آن نمی‌رود. در اینجا هم سه‌گانه جدید دانش، قدرت و اقتدار است که به یک سه‌گانه معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی و الهیاتی تبدیل می‌شود و آموزه‌های واقعی مسیحیان اولیه به‌عنوان موضوعی با اهمیت ثانویه تلقی می‌شوند. لذا نظریه سوئیگل می‌تواند به عنوان نظریه قابل دفاع عقلانی و بدیل تز بائر برای راست‌کیشی مسیحیان مؤمن، مورد توجه محققان قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

مسئله راست‌کیشی و بدعت در مسیحیت اولیه، یکی از بنیادی‌ترین محورهای پژوهش در تاریخ کلیسا و الهیات مسیحی است که از قرون وسطی تا دوره‌ی معاصر، این دو مفهوم عمده‌تاً در چارچوب‌های جزمی و سنت‌محور بررسی می‌شدند. اما در قرن بیستم، با انتشار اثر والتر بائر، پارادایم نوینی شکل گرفت که به‌جای تلقی راست‌کیشی به‌مثابه هویت اصیل و اولیه، راست‌کیشی محصول پیروزی یک روایت خاص معرفی شد. در این مقاله دیدگاه تاریخی-انتقادی والتر بائر بر مبنای رویکرد الهیاتی مرکز-منشأ مایکل سوئیگل مورد بررسی قرار گرفت. سوئیگل معتقد است، این تز بائر، نتیجه ورود او در بازی مورخان است؛ زیرا استنتاج مسأله بدعت و راست‌کیشی بر

مبنای تعداد معتقدان به آن، نتیجه بررسی این موضوع از منظری تاریخی و نه الهیاتی است. افزون بر این، سوئیگل اعتقاد به وجود یا عدم یک امر بنیادین الهیاتی- رستاخیز جسمانی- را معیاری برای راست‌کیشی و بدعت می‌داند که بدون داشتن آن صحبت از راست‌کیشی و بدعت، منتفی است و با توجه به پیش‌فرض ایمانی مورخان و محققان مبنی بر اینکه رستاخیز جسمانی عیسی رخ داده یا نداده است، روش‌ها و نتیجه‌گیری آنها اجتناب‌ناپذیر است. به زعم او، قائلین به تنوع و کثرت در مسیحیت اولیه به مسأله رستاخیز عیسی مسیح باور ندارند ولی در نزد راست‌کیشان، موضوع رستاخیز، امری محوری است. برخی محققان هم، هر چند به این پیش‌فرض رستاخیز جسمانی و عدم آن نظر نداشته‌اند اما از روش‌شناسی‌ای بهره برده‌اند که لازمه آن عدم اعتقاد به رستاخیز جسمانی عیسی مسیح است.

۱۴۷

پژوهشنامه ادیان

تحلیل تطبیقی آرای بائر و سوئیگل در این زمینه، نشان می‌دهد، نمی‌توان راست‌کیشی را صرفاً بر اساس ملاک‌های تاریخی، عددی یا سیاسی تبیین کرد. والتر بائر با دیدگاهی جامعه‌شناسانه و تاریخی، تصویر غالب از مسیحیت نخستین را به چالش کشید و نشان داد که تنوع الهیاتی و تعارض‌های اعتقادی، نه تنها امری استثنایی نبوده بلکه هویتی محوری در شکل‌گیری مسیحیت اولیه داشته است. او با تأکید بر نقش قدرت، جغرافیا و تاریخ در تثبیت راست‌کیشی، ساحت الهیاتی این مفهوم را به‌طور ضمنی به حاشیه راند. در برابر این رویکرد، مایکل سوئیگل با رویکردی الهیاتی-ایمانی، نقطه عزیمت تحلیل خود را باور به رستاخیز جسمانی عیسی قرار می‌دهد؛ رویدادی که از نظر او، معیار تعیین‌کننده‌ی راست‌کیشی و ملاک تشخیص اعتبار آموزه‌های مسیحی است. از نگاه سوئیگل، تاریخ‌نگاری بدون لحاظ این امر بنیادین، به تحلیلی یک‌سویه و ناقص می‌انجامد؛ چرا که هر گونه داوری تاریخی درباره راست‌کیشی، ناگزیر بر پایه پیش‌فرضی الهیاتی استوار است؛ چه در تأیید و چه در انکار رستاخیز. دستاورد این پژوهش، تأکید بر آن است که نزاع میان قرائت تاریخی بائر و رویکرد الهیاتی سوئیگل، نه صرفاً نزاعی روش‌شناختی، بلکه ریشه در نوعی انتخاب ایمانی دارد. بائر با حذف عنصر وحی و امر الهی از معادله، امکان دست‌یابی به راست‌کیشی را منتفی می‌داند، در حالی که سوئیگل، با بازگرداندن رستاخیز به قلب تحلیل راست‌کیشی، نه تنها بنیان راست‌کیشی را بازیابی می‌کند، بلکه معیار معناداری برای داوری میان مکاتب گوناگون مسیحی ارائه می‌دهد. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که مطالعات تاریخی در باب مسیحیت اولیه، چنانچه فاقد سنجه‌های الهیاتی باشند، به

منابع

نسبی‌گرایی تفسیرهای متضاد دچار می‌شوند؛ اما اگر حقیقتی الهیاتی همچون رستاخیز در مرکز پژوهش قرار گیرد، امکان بازسازی راست‌کیشی به‌عنوان حقیقتی متعالی و فراتاریخی فراهم می‌گردد. به همین دلیل، نظریه سوئیگل می‌تواند به‌عنوان قرائتی متعهد، عقلانی و قابل‌اتکا، بدیلی برای تز بائر باشد؛ بدیلی که از دل ایمان، به شناختی عمیق‌تر از تاریخ دست می‌یابد.

- رهبری، مهران، پازوکی، شهرام، (۱۴۰۰)، بدعت و راست‌کیشی در مسیحیت نخستین با نگاهی به نظرات والتر بائر، پژوهشنامه ادیان، سال ۱۵، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات: ۱۱۰-۱۲۹.

- گریدی، جوآن. ا، (۱۳۸۴)، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه،

- Bauer, Walter, (1996), Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Sigler press.
- Brakke, D. (2010). The Gnostics: Myth, ritual, and diversity in early Christianity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ehrman, B. D. (1993). The orthodox corruption of scripture: The effect of early Christological controversies on the text of the New Testament. Oxford: Oxford University Press
- Ehrman, B. D. (2003b). The Apostolic Fathers. 2 vols. LCL 24 & 25. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Irenaeus, (1885), Against Heresies, Translated by Alexander Roberts, In the Apostolic Fathers, Philip Schaff (ed), Christian Ethereal Library, Vol.1, Book.I.
- King, K. L. (2003), What is Gnosticism? Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard, University Press.
- Layton, Bentley, (1987), The Gnostic Scriptures, Garden City, N.Y: Doubleday.
- Rousseau, P. (1985). Pachomius: The making of a community in fourth-century Egypt. Berkeley: University of California Press.
- Svigel, J, Michael, (2005), "You got to know when to hold 'em: Trumping the Bauer Thesis", A Paper Presented to the 57th Annual Meeting of the Evangelical Theological Society, November 17, 2005, Valley Forge, Pennsylvania, p.p:1-12.
- Svigel, J, Michael, (2016), The Center and the Source: Second Century Incarnational Christology and Early Catholic Christianity, Gorgias Press LLC.

Typology of Suffering in The Books of Wisdom and Prophets in the Hebrew Bible

Amir Hashempour

PhD Student in Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author): amir.hashempour59667@gmail.com

Mansour Motamedi

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, motamedi@um.ac.ir

۱۴۹

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Suffering has a long history in the life of Israelites, thus, several parts of the Hebrew Bible have been assigned to the subject. In fact, it could be said that suffering has been recorded in the historical memory of Israelites in a variety of ways. Of the parts in which the subject is raised more frequently are the Books of Prophets and the Book of Wisdom, which, according to the present study, depict two different types of suffering. Using the analytic-descriptive method, this study tries to address the question of the differences between types of suffering in the above mentioned books. The research results show that the concept of suffering in the Book of Wisdom is approached in a personal, introverted way, combined with existential concerns; and the Books of Prophets generally cover socio-theological aspects of suffering brought up in the form of tidings and warnings by prophets. In a nutshell, in the prophets' statements the top-down view is predominant, and in the wise men view the bottom-up view. Therefore, the means of knowledge, in the former, is revelation and reason and human experience in the latter.

Keywords: Suffering, Prophets, Israelites, existentialism, Hebrew Bible, Book of Wisdom, Books of Prophets.

گونه‌شناسی «رنج» در کتاب‌های «حکمت» و «انبیاء»ی کتاب مقدس عبری^۱

منصور معتمدی^۲

امیر هاشم پور^۳

چکیده

۱۵۰

پژوهشنامه ادیان

رنج و محنت در تاریخ حیات فرزندان اسرائیل، قدمتی دیرینه دارد؛ از این رو بخش‌های متعددی از کتاب مقدس عبری را به خود اختصاص داده است. در واقع می‌توان گفت حافظه تاریخی بنی اسرائیل، به انحاء مختلف رنج را در خود ثبت نموده است. از جمله بخش‌های کتاب مقدس عبری که این موضوع در آن بیش‌تر مطرح شده، کتاب‌های انبیاء و حکمت می‌باشند که بر اساس این پژوهش، دو نوع متفاوت از «رنج» را به تصویر می‌کشند. در این تحقیق که با روش توصیفی - تحلیلی به نگارش درآمده، سعی بر این بوده تا به این مسئله پرداخته شود که چه تفاوتی بین گونه یا گونه‌های رنج مطرح شده در کتب انبیاء و کتاب‌های حکمت وجود دارد؟ نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که مفهوم رنج در کتاب‌های حکمت، عموماً رویکردی شخصی، درون‌گرایانه، توأم با دغدغه‌های اگزیستانسیال دارد و کتاب‌های انبیاء عموماً در بر دارنده جنبه‌های اجتماعی - الهیاتی رنج هستند که به صورت بشارت و انداز از سوی پیامبران مطرح می‌شده است. حاصل سخن آنکه در بیانات انبیاء نگاه از بالا به پایین و در دیدگاه حکماء نگاه از پایین به بالا غلبه دارد، لذا ابزار شناخت در اولی وحی و الهام خداوند و دومی، عقل و تجربه بشری است.

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

کلید واژه: رنج، انبیاء، حکمت، بنی اسرائیل، اگزیستانسیالیسم، کتب حکمت، کتب انبیاء

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵

۲. دانشجوی دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول):
amir.hashempour59667@gmail.com

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، motamedi@um.ac.ir

یکی از موضوعاتی که بشر در سیر زندگی خویش بدان گرفتار است، و گاهی دغدغه فکری او را فراهم می‌کند و دنبال پاسخی برای آن می‌گردد، مفهوم «رنج» است. اما این موضوع در سنت یهودی به طور جدی مطرح گردیده و آن را از ویژگی‌های وجود بشری قلمداد نموده است (Schwarzschild, 2007, Vol. 19: 29) به گونه‌ایی که بخش‌های مهمی از کتاب مقدس عبری را به خود اختصاص داده است؛ چنانکه آغازین بخش کتاب مقدس - پس از آفرینش جهان هستی - اخراج آدم و حوا از بهشت عدن و هبوط ایشان بر زمین با نفرین خداوند را به تصویر می‌کشد (پیدایش ۳: ۱۴ - ۱۹)، که شروعی است بر رنج‌دیدن و درد کشیدن نوع بشر. از این رو برخی این هبوط آدم را نه منشأ گناه، بلکه در اصل خاستگاه «رنج» تلقی می‌کنند (Humbert, 1918: 116).

تاریخ به روایت بنی اسرائیل نشان می‌دهد که این قوم، گاه در مصر گرفتار است یا در صحرای سینا آواره؛ گاه در اسارت بابلی است؛ گاه در مشقت جنگ با دول متخاصم؛ یا گرفتار فقر و تنگ دستی در گیتوها و ... این امر گواهی می‌دهد که تاریخ یهود همواره با درد و رنج عجین بوده، از این روی عجیب نیست که حافظه جمعی و تاریخی بنی اسرائیل رنج را در سراسر کتاب مقدس خویش به انحاء مختلف تصویر کرده باشد. البته باید در نظر داشت که توجه به موضوع رنج، یا حداقل پرداختن و محاجه جدی درباره آن عموماً پس از ویرانی معبد اورشلیم صورت پذیرفته است. (Peak, 1947: 15)

همانطور که بیان شد «رنج» به طرق و گونه‌های مختلفی در کتاب مقدس عبری ظهور و بروز داشته است. از آنجایی که در کتاب‌های حکمت^۱ و انبیاء^۲ این موضوع انعکاس بیشتری داشته است، بنابراین برآنیم که در این تحقیق نشان دهیم که گونه «رنج» مطرح شده در کتاب‌های حکمت،

^۱ کتب حکمت عبارتند از امثال، ایوب و جامعه (Scott, 2007, vol 21: 96-97; Rylaarsdam, 2001: 387) در واقع مزامیر و غزل غزل‌ها به طور نامتناسبی به این بخش ضمیمه شده و ذیل کتب حکمت آورده شده‌اند (عهد عتیق بر اساس... ج ۳: ۱۷). باید متذکر شویم که در اینجا بیشتر توجه و ارجاع به متون حکمی است که «رنج» بخش غالب محتوای آن را در بر گرفته است.

^۲ کتب انبیاء نیز به دو بخش پیامبران متقدم و متأخر تقسیم شده است، و از آنجا که موضوع کتب انبیاء متقدم، تاریخ است، در تقسیم مسیحی کتاب مقدس در بخش کتب تاریخی قرار داده شده‌اند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۷: ۶۲ و ۸۶).

متفاوت با «رنج»ی است که در کتاب‌های انبیاء بیان گردیده است. در واقع مسئله اصلی که در این پژوهش به دنبال پاسخی برای آن هستیم این است که چه تفاوتی بین رنج در کتب انبیاء و حکمت کتاب مقدس وجود دارد؛ اما قبل از بررسی این موضوع باید ابتدا روشن ساخت که آیا میان این کتاب‌ها تفاوت رویکرد و دیدگاه وجود دارد یا خیر؟ و سپس به بررسی مسئله اصلی پرداخت. از این رو ابتدا به تفاوت رویکرد کتب حکمت و انبیاء در کتاب مقدس اشاره و سپس به موضوع «رنج» پرداخته خواهد شد.

در این پژوهش منظور از «گونه‌شناسی»، شناخت انواع رنج در کتاب مقدس عبری و بیان تفاوت ماهوی میان آنها است؛ چنانکه این تفاوت در منشأ، حکمت یا علت و نیز طریق‌رهای نشان داده شده و در نهایت رویکردهای اگزیستانسیال به رنج بررسی گردیده است.

۱. تفاوت بینش انبیاء و حکماء در کتاب مقدس عبری

تفاوت در موضوع رنج را در کتاب‌های حکمت و انبیاء می‌توان حاکی از تفاوت رویکرد در این کتاب‌ها دانست. در واقع، در نوشتارهای مربوط به انبیاء، عموماً دیدگاه آرمان‌گرایانه توأم با شور و اشتیاق انبیاء به تصویر کشیده می‌شود؛ در صورتی که در کتب حکمت، دیدگاه واقع‌گرایی و گاه شاید سودگرایانه محسوس است (اپستاین، ۱۳۹۳: ۸۲ - ۸۳، Vriezen and van der Woude, 442: 2005). از این رو ادبیات حکمی، توجه اصلی‌اش به وضعیت انسان است و حالتی جهان‌شمول و فراتاریخی دارد (Coogan, 2008, 102)؛ در صورتی که کتب انبیاء - و تقریباً بیشتر بخش‌های کتاب مقدس عبری - تلاشی است برای آشکارسازی اراده و حضور خداوند در تاریخ. لذا با توجه به همین معنا، ایمان بنی اسرائیل را ایمانی تاریخی و شرح این ایمان، در گستره پرفراز و نشیب تاریخ می‌دانند (برگر، ۱۳۹۹: ۱۶۷).

به بیان دیگر در رویکرد غالب در کتب انبیاء، رخدادهای تاریخی دارای معنایی دینی هستند، و از این رو حوادث ناگوار، معنای اصلی خویش را در خشم یهوه باز می‌یابند (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۲۳). جالب توجه است که در میان پیامبران دوران پیش از تبعید، این اشتراک را می‌توان دید که آنها عموماً بیش از هر چیزی، داوری خداوند را بر بنی اسرائیل اعلام می‌کرده‌اند (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۱۲)، و با توجه به این تبشیر و اندازها است که برخی پیامبران، بعدها «پیامبران روزهای تباهی»

نامیده شده (کونگ، ۱۳۸۷: ۲۹۲)، و برخی نیز «پیامبران خوش‌بین» نام گرفته‌اند (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۱۹).

در واقع تاریخ نزد یهود - از دید کتب انبیاء - چرخه‌های تکراری و حرکتی پیوسته و خودکار نیست، بلکه تاریخ در این معنا، عبارت است از تجلی اراده خداوند یکتا؛ خداوندی که همواره در حال انذار و تبشیر، داوری و مجازات، یا رهایی بخشیدن و هدایت کردن قوم خویش است (باروز، ۱۳۹۷: ۱۳۳).

از سوی دیگر می‌توان سه خصیصه عمده را در کتب انبیاء مشاهده نمود: اول: وحی است که غالباً با کلماتی تند و تهدید آمیز - درباره بنی اسرائیل - همراه بوده است. دوم: عباراتی است که در پی شرح و بیان حوادث تاریخی است. سوم: آن چیزی است که وصف حال خود انبیاء را شامل می‌گردد (رامیار، ۱۳۵۱: ۹۴).

همچنین باید توجه داشت که گاهی، علت تفاوت دیدگاه انبیاء و حکماء را در تفاوت محیط حکیمان با محیط‌هایی می‌دانند که نوشته‌های کهنانی و پیامبرانه از آنها برآمده‌اند (عهد عتیق بر اساس..، ج ۳: ۲۲) یا از آنها متأثر بوده‌اند. چنانکه حکمت اسرائیل را اساساً شرقی می‌دانند (Vriezen and van der Woude, 2005: 442)؛ لذا حکمت سلیمان را با حکمت پسران مشرق و حکمت مصریان، مانند آموزه‌های آمین هوتب مقایسه کرده‌اند (عهد عتیق بر اساس..، ج ۳: ۱۷ - ۱۸؛ Coogan, 2008, 103؛ Vriezen and van der Woude, 2005: 421).

داستان «ایوب» نیز که البته فردی غیر یهودی است، با برخی جزئیات متفاوت در «Ludlul bēl nēmeqi» یا همان «ایوب بابلی» آمده است (See: Lambert, 1996: 21-26) در واقع Ludlul bēl nēmeqi عنوان روایتی بابلی است که در آن فردی به نام Šubši-mešrē-Šakkan به رنجی الهی مبتلا می‌شود و سپس جایگاه والای خود در اجتماع را باز می‌یابد، معنای عنوان این روایت بدین مضمون است «ستایش خواهم نمود سرور خرد را» (Lenzi, 2023, 1). این موضوع همچنین در ادبیات برجای مانده سومری، یعنی داستان «ایوب سومری» (رک: کریم: ۹۹ - ۱۰۳) مطرح شده است. بر همین راستا ولفسون معتقد است کتاب ایوب رویکرد نوین دینی - فلسفی را در رویارویی و مواجهه با مشکلات دینی و دنیوی اتخاذ نموده است که قبل از آن در یهود سابقه نداشته است (ولفسون، ۱۹۲۹: ۹۱).

همچنین از آنجا که کتاب‌های حکمت، بیشتر در دوره پس از اسارت بابلی تدوین شده‌اند (Vriezen and van der Woude, 2005: 417)، برخی، این نوشته‌ها را متأثر از فرهنگ هلنیستی حاکم بر جامعه یهود می‌دانند، چنانکه در کتاب حکمت سلیمان، به اعتراض یک یهودی و هشدار او در باره فرهنگ هلنیستی و وسوسه‌گر پیرامون یهودیان اشاره شده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۸۴).

نبوت نیز همچون حکمت، در خاور نزدیک باستان شناخته شده بود، چنانکه سومریان «شخصی که وارد آسمان می‌شود»، را می‌شناختند؛ و یا در قرن هجدهم از آپیلوم یا موهوم و موهوتم، که به معنای مردان و زنانی است که در روایات خویش، از خداوند پاسخ دریافت می‌کنند، سخن گفته شده (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۲۹ - ۲۳۰)، اما ساز و کار پیامبری به شیوه کتاب مقدس، در دنیای باستان نظیر ندارد (کالینز، ۱۳۹۴: ۲۶۱).

بنابر نظر گرشوم شولم، «دین» زمانی به وجود آمد که بین انسان و خدا/خدایان فاصله ایجاد شد - چنانکه در دوره اساطیری پیش از این، فاصله نبوده - و اینک پیامبران که وظیفه ارتباط بین انسان و خدا/خدایان را بر عهده دارند، از این رو می‌گویند: «در مرحله اول، «طبیعت» صحنه ارتباط انسان با خداست... دوره دوم، عصر بدیعی است که در آن ظهور و پیشرفت دین روی می‌دهد. وظیفه دین، تخریب هماهنگی روایی انسان، یعنی هماهنگی جهان و خداست... چرا که دین در شکل کهن و اصلی‌اش عامل ایجاد شکاف و فاصله بزرگی میان خداوند، یعنی وجود متعالی و نامتناهی و انسان یا مخلوق متناهی است» (شولم، ۱۳۹۲: ۲۰)، لذا از وظایف اصلی پیامبران حفظ و تدام بخشیدن به این ارتباط - از طریق اتصال به وحی - بوده است. در ارمیا ۱: ۹ آمده است: «آنگاه یهوه دست برافراشت و دهان مرا لمس کرد؛ و یهوه مرا گفت: اینک کلام‌های خویش را در دهان تو نهادم؛» شبیه همین عبارات را می‌توان در سفر تثئیه نیز مشاهده نمود^۱. همچنین در عاموس آمده است که خداوند هیچ کاری نمی‌کند مگر اینکه سر آن را بر پیامبرانش آشکار کرده باشد (عاموس ۳: ۸).

نکته دیگر در تفاوت بین کتاب‌های انبیاء و حکمت این است که در اولی عموماً بُعد اجتماعی و در دومی بُعد فردی یا فردمحوری حاکم است (Coogan, 2008, 104)، چنانکه این پیش‌زمینه کاملاً

۱. تثئیه ۱۸: ۱۸: «از میان برادرانشان پیامبری چون تو بهر ایشان برخوادم انگیخت، کلام‌های خویش را در دهان او خواهم نهاد و هرآنچه بر وی فرمان دهم، بر آنان خواهد گفتم».

شخصی در کتاب جامعه به خوبی قابل رؤیت است (ایستاین، ۱۳۹۳: ۸۵)^۱ و کتاب ایوب نیز دغدغه‌های درونی فردی را نشان می‌دهد. از این رو برخی پژوهشگران، کتب حکمت را مجموعه‌ای از دستورات عملی و نه نظری، فردی و نه اجتماعی، انسانی و نه دینی می‌دانند (لارو، ۱۳۹۴، کتاب دوم، بخش دوم: ۱۲۱۲). لذا برخی معتقدند که مفاهیم کتاب‌های حکمت، از آنچه مد نظر تعالیم تورات است، بسیار فاصله دارد (Scott, 2007, Vol. 21: 97).

همچنین باید توجه داشت که انبیاء، چنانکه در کتب عاموس^۲ و اول سموئیل^۳ نیز ذکر شده، از سوی خداوند برگزیده می‌شدند (ویلسون، ۱۳۹۸: ۳۴۱) در صورتی که حکما چنین نبودند؛ لذا کتاب‌های حکمت، متونی هستند که مؤلفانشان آنها را البته با قبول یک نظام آسمانی، اما با دیدگاهی غیر از دیدگاه دینی تفسیر کرده‌اند (لارو، ۱۳۹۴، کتاب دوم، بخش دوم: ۱۲۱۲).

علاوه بر موارد فوق باید توجه کرد که بر خلاف کتب انبیاء که در آنها خداوند در تاریخ تجلی می‌کند و حضور دارد، کتاب‌های حکمت نگرش و روند تاریخی ندارند (Rylaarsdam, 2001: 387)، و از آنجا که حکمت، یک طریق تفکر و نگرش به زندگی است که بر تجربه، استدلال، اخلاق و دغدغه‌های عمومی انسان مبتنی است (Scott, 2007, Vol. 21: 95)، در متون حکمی مانند امثال سلیمان، جامعه و حکمت سلیمان، ارجاع مستقیم به خدا به وضوح کم است (استیونس و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۹).

به نظر کریشائو، به‌طور کلی، دو نوع متن در زمره ادبیات حکمی به‌شمار می‌آیند: ۱ - حکمت تجربی، که عمدتاً به شکل گفته‌های کوتاه ضرب‌المثلی و دستورالعمل‌های طولانی‌تر ارائه می‌شود؛ و ۲ - حکمت نظری، که یا به صورت کندوکاوی فلسفی در نابرابری‌های زندگی است؛ یا

^۱ برای نمونه در کتاب جامعه آمده است: «در دلم گفتم: اینک بیش از هرکس که پیش از من در اورشلیم بوده است، حکمت انباشته و اندوخته‌ام، و در خویش همه گونه حکمت و علم را دریافته‌ام. تمامی دل خود را بر فهم کردن حکمت و علم، و سفاقت و جهالت نهاده‌ام، و فهمیده‌ام که این همه نیز جستجوی باد است» (جامعه ۱: ۱۶ - ۱۷)

^۲ در عاموس ۷: ۱۴ - ۱۶ آمده است: «... یهوه مرا از پس گله بر گرفت و یهوه مرا گفت: برو و از برای قوم من اسرائیل نبوت کن، و اکنون کلام یهوه را بنیوش...».

^۳ در اول سموئیل ۳، ندای خداوند بر سموئیل آشکار می‌شود و در آیه ۲۰ می‌گوید: «... تمامی اسرائیل، از دان تا بئر شبع، دانستند که سموئیل در مقام پیامبر یهوه اعتبار یافته است».

به صورت تأمل شخصی در معنای زندگی، در پرتو گریزناپذیری مرگ (Crenshaw, 1998: 5)، که هر دو گونه به وضوح در کتاب‌های حکمت بازتاب یافته‌اند.

همچنین باید توجه داشت که ادبیات حکمی، چیزی از نوع تفکر فلسفی را ارائه می‌دهند، که در آن تأملات نظری در باب معنای زندگی، ملاحظات اخلاقی درباره نیکی، حقیقت و زیبایی مد نظر است. به بیان دیگر «نویسندگان آن بر معرفت‌شناسی‌ای صحنه می‌گذاشتند که برای دین، اولویت قائل بود» (کرنشاو، ۱۳۹۸: ۷۲۵)، که البته این دین‌داری از نوع فهم و خردورزی شخصی و تأملات درونی بوده است؛ و نه از نوع مکاشفات یا وحی الهی. در قبال این وضعیت حکماء، پیامبران رسالت‌شان زاینده تفکرات فلسفی و نظری، شخصیت‌شان، یا تجربیات و مهارت‌های دینی عمیق‌شان نبوده، بلکه رسالت‌شان با دریافت کلمه خدا تحقق می‌یافته است (فهم، ۱۳۹۵: ۴۸۱).

لذا با توجه به این مضامین، می‌توان گفت که انبیاء از جانب خدا سخن می‌گفتند؛ حکماء از جانب انسان (اپیستاین، ۱۳۹۳: ۸۲). در واقع می‌توان این گونه نتیجه گرفت، در سیاق نبوتی، که در آن تاریخ به جد حضور دارد و اراده خداوند بر آن حاکم است، نگاهی از بالا به پایین وجود دارد؛ اما در رویکرد حکمی، که نه تاریخ حضور دارد و نه اجتماع، بیشتر نگاه از پایین به بالا است و عموماً دغدغه‌های شبه فلسفی در آن به چشم می‌خورد. در این باره نورتروپ فرای عقیده دارد که حکمت، فردی‌سازی قانون (شریعت) است و با گذشته انطباق دارد، اما نبوت با گذشته و آینده، یعنی سرنوشت بشر منطبق است (فرای، ۱۳۸۸: ۱۸۲ و ۱۸۶).

۱- منشأ رنج

در کتاب‌های انبیاء، رنج را خود خداوند بر انسان‌ها حمل می‌کند، یعنی منشأ رنج، اراده باری تعالی است؛ چنانکه در داوران ۶: ۱ آمده است: «... یهوه هفت سال ایشان را تسلیم دستان مدیان کرد، و دست مدیان بر اسرائیل سنگین گشت...» یا در عبارت جالب توجهی در ارمیا، یهوه بیان می‌کند که: «این جام شراب خشم را از دست من بگیر و آن را به تمامی ملت‌هایی بنوشان که تو را به سوی ایشان گسیل خواهم داشت» (ارمیا ۲۵: ۱۵)؛ یا در اشعیا ۹: ۱۰ - ۱۱ آمده است: «لیک یهوه علیه این قوم، خشم ایشان راصون را بر پا داشت، او دشمنان آنان را برانگیخت، آرام را در خاور و فلسطینیان را در باختر: آنان اسرائیل را فروبلعیدند...» (برای نمونه‌های دیگر ر.ک: ارمیا ۲۵: ۸-۱۳؛ اشعیا ۱۰: ۵؛ داوران ۱۳: ۱؛ اول سموئیل ۱۶: ۱۴؛ حزقیال ۶: ۱۱ - ۱۴).

اما غالباً این رنج، با افعال و اقوال بندگان به وجود می‌آید، به بیان بهتر، رنج نتیجه منطقی و غایی قول و فعل فرزندان اسرائیل است که بر خلاف فرامین الهی و دستورات کتاب مقدس رفتار نموده‌اند، چنانکه در ارمیا ۲: ۱۹ آمده است: «تو را شرارت کیفر دهد و خیانت‌هایت عقوبت کند» (همچنین ر.ک: داوران ۸: ۳۳ - ۳۵؛ اشعیا ۴۰: ۱ - ۲).

در کتاب‌های حکمت نیز گاه چنین فعلی - یعنی تحمیل رنج بر انسان - به خدا نسبت داده می‌شود؛ چنانکه رنج ایوب در واقع طی گردهمایی در آسمان، و با تشکیک شیطان در ایمان وی آغاز می‌شود (ایوب ۱: ۹ - ۱۲)؛ و خود ایوب نیز بدان معترف است و می‌گوید: «بدانید که خود خدا مرا خُسران رسانده است، و در تور خود گرفتار کرده است» (ایوب ۱۹: ۶). در کتاب امثال نیز چنین رویکردی دیده می‌شود، چنانکه می‌گوید: «یهوه خانه متکبران را ویران می‌کند...» (امثال ۱۵: ۲۵ و ۱۶: ۵)، و گاهی نیز این «رنج» نتیجه مستقیم فعل انسان قلمداد می‌گردد: «آن کس که حریص سرقت‌هاست، در خانه خود آشوب می‌افکند و آن کس که از رشوه‌ها نفرت دارد، زنده خواهد ماند» (امثال ۱۵: ۲۷). عبارت «یهوه از برای آزمودن دل‌ها است» (امثال ۱۷: ۳) نیز جالب توجه است، و از آن چنین مستفاد می‌گردد که این یهوه است که انسان را می‌آزماید و خود اوست که کیفر و پاداش این آزمون را می‌دهد.

اما گاهی نیز منشأ رنج مشخص نیست، چنانکه نویسنده حکیم مشرب کتاب جامعه بدان اشاره نموده است: «... هر چند زندگی اشخاص درستکار و خردمند در دست خداست، ولی رویدادهای خوشایند و ناخوشایند برای آنان رخ می‌دهد و انسان نمی‌فهمد چرا؟ ... فرقی نمی‌کند که انسان خوب باشد یا گناهکار...» (جامعه ۹: ۱ - ۲).

در واقع یکی از وظایف انبیاء، چنانکه در حزقیال ۳: ۱۶ - ۲۱ آمده، این بوده است که هشدارهای یهوه را به بنی اسرائیل برسانند و ایشان را از عذاب خداوند آگاه گردانند. این امر نزد یهوه به قدری مهم است که به پیامبر خویش حزقیال هشدار می‌دهد که «اگر بدکار را گویم: "تو خواهی مرد" و او را هشدار ندهی.... بدکار به سبب خطای خویش خواهد مُرد، لیک حساب خون او را از تو خواهم خواست» (حزقیال ۳: ۱۸ - ۱۹). جالب توجه است که در ارمیا ۱: ۱۰ و ۶: ۲۷ خداوند

حتی به ارمیا برای آزمایش، عذاب و نجات وکالت می‌دهد؛ چنانکه در اشعیا^۱ نیز، مانند همین دستور الهی، پیامبر خدا زمینه را برای فرود آمدن عذاب فراهم می‌کند (فهمیم، ۱۳۹۵: ۴۸۲).

۲- حکمت یا علت رنج

شاید یکی از بحث برانگیزترین موضوعات درباره «رنج»، علت و حکمت آن است، از این روی در تئودیه‌هایی^۲ که از سوی دینداران مطرح می‌شود، غالباً سعی شده تا علتی غایت‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه برای آن مطرح نمایند. در این خصوص رویکرد متفاوت کتاب مقدس عبری، در بخش‌های حکمت و انبیاء می‌تواند جالب توجه باشد.

در کتاب‌های انبیاء چنین است که عموماً علت رنج، رفتار خود بنی‌اسرائیل است در عدم فرمانبرداری از فرامین خداوند؛ چنانکه در اشعیا آمده است: «... ریشه‌های آنان به‌سان عفونت خواهد بود، چرا که شریعت یهوه صباوت^۳ را نفی کردند، و کلام قدوس اسرائیل را خوار داشتند، از این رو خشم یهوه بر قومش بر افروخته گشت» (اشعیا ۵: ۲۴ - ۲۵). حزقیال نبی نیز خروج یهوه از صهیون را به منزله مجازاتی که بر ایشان وارد شده تلقی می‌نماید (کرنشاو، ۱۳۹۸: ۷۲۴)، (برای نمونه‌های دیگر ر.ک: اشعیا ۱: ۱ - ۷؛ دوم سموئیل ۲۱: ۱ و نمونه‌هایی که در بخش ۱ ذکر گردید).

البته حایز اهمیت است که این شیوه برخورد فردی - و نه اجتماعی - با گناهکاران در برابر یهوه و مجازات او، از کتاب حزقیال شروع گردیده و تقریباً بیشتر ادبیات کتاب مقدس بعد از خود، علی - الخصوص ادبیات پسا تبعیدی را تحت تأثیر این موضوع قرار داده است (Humbert, 1918: 120). چنانکه در کتاب حزقیال، پیامبر گوشزد می‌نماید که مسئولیت فردی گناه، بر عهده خود فرد خاطی است و دیگر تقاص گناه پدران از پسران کشیده نخواهد شد (حزقیال ۱۸: ۱ - ۳۲).

^۱ «مرا گفت: برو و این قوم را بگویی: بنیوشید، بنیوشید و در نیابید؛ درنگرید، درنگرید و تشخیص ندهید. دل این قوم را سخت ساز، گوش آنان را سنگین ساز و دیدگانشان را بر بند، مبدا دیدگانشان ببیند، گوش‌هایشان بنیوشد، دلشان دریابد، و توبه کنند و شفا یابند» (اشعیا ۶: ۹ - ۱۰).

^۲ Theodicy: تئودیه یا نظریه عدل الهی، تلاشی است برای پاسخگویی به این موضوع که با توجه به قادر مطلق و خیر محض بودن خداوند، وجود شرور در عالم چگونه قابل توجیه است.

^۳ یهوه صباوت به معنی یهوه سپاه‌ها است که نخستین بار در کتاب مقدس عبری، اول سموئیل ۱: ۳ به کار رفته است.

به هر روی این گستره، اشاره به رنج‌ها و مصائب در بیان پیامبران و شیوخ بنی اسرائیل، گاه این تصور را ایجاد نموده است که نبوت در تورات، گونه‌ای تناوب بین اوقات خوش اقبالی و بد اقبالی فرزندان اسرائیل را - که البته در خاور نزدیک امر شناخته شده‌ای بوده - گزارش می‌نموده است (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۱۲).

طبق همین شیوه مواجهه با رنج - یعنی کیفر دهنده و تطهیر کننده از گناه - است که می‌توان گفت عموماً در کتاب‌های انبیاء «بی‌فایده نبودن رنج، واکنش ایمان در قبال مصیبت است» (هرتزرگ، ۱۳۹۸: ۳۷۵) از این رو در رویکرد عالمان یهودی، گاهی مواجهه با این رنج‌ها را برای انسان خوشایند دانسته‌اند، چنانکه در «براخوت» برای توجیه علل رنج که البته با دیدگاه انبیائی منطبق است آمده: «اگر انسانی می‌بیند که رنج بر او واقع شده است، باید اعمال گذشته‌اش را به دقت بررسی کند... اگر علت رنج را نیافت باید این رنج را به بی‌توجهی به تورات نسبت دهد... اگر... هیچ توجیهی پیدا نکرد، یقینی است که رنجش به سبب تأدیب محبت آمیز است» (هرتزرگ، ۱۳۹۸: ۳۷۵ - ۳۷۶).

اما در کتاب‌های حکمت، تقریباً حکمت و یا علت رنج پوشیده است. چنانکه در کتاب ایوب هیچ دلیل قانع کننده‌ای برای رنج کشیدن ایوب نمی‌توان یافت، حتی اصرار دوستان وی مبنی بر گناهکار بودن او (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۰۸) و اینکه انسان ذاتاً گناهکار است (ایوب ۴: ۱۸) راه به جایی ندارد. البته برخی معتقدند اینجا سعی شده است که رنج کشیدن ایوب در قالب «سفر تنثیه‌ای»^۱ که البته مربوط به شریعت و حکمت نبوت گونه است، پاسخ داده شود (فرای ۱۳۸۸: ۲۷۳). نکته مهم اینجا است که در مواجهه با پرسش از چرایی رنج، انبیاء به عدالت الهی استناد می‌کردند، اما حکماء، چنانکه در ایوب و جامعه مشاهده می‌شود به عقل بشری (اپیستاین، ۱۳۹۳: ۸۲) توسل می‌جسته‌اند.

۳- طریق‌رهایی از رنج

راه رهایی از رنج در کتاب‌های انبیاء غالباً به وضوح بیان شده است. از آنجایی که در این نوع از نوشته‌ها، منشأ و نیز علت رنج مشخص است، راه برون‌رفت از آن نیز تبیین گردیده است. در واقع این ویژگی کتاب‌های انبیاء است که ضرور و مصائبی که بر بنی اسرائیل وارد می‌گردد، توسط

^۱ یعنی آنچه در قالب شریعت خداوند، منطبق با الهیات منبع D یا همان سفر تنثیه، در تفسیر کتاب مقدس مطرح گردیده است.

ایشان تبیین شده و تذیر الهی را در پی دارد (برای نمونه: یوئیل ۱: ۱۳ - ۲۰). از سوی دیگر، این پیام‌های الهی گاهی بشارت‌هایی را نیز برای بازگشتگان از گناه و طغیان در پی داشته است، چنانکه در کتاب اشعیا، خداوند به بنی اسرائیل تسلی داده و پایان یافتن ابتلاء به کیفر گناهان و در نتیجه بخشیده شدن‌شان را مژده می‌دهد (اشعیا ۴۰: ۱ - ۲). به عبارت دیگر در اشعیا این موضوع قابل مشاهده است که تئودیه‌های خاص تاریخی که او ارائه نموده، به بنی اسرائیل تاب و توان تحمل مصیبت تبعید را می‌داده است (برگر، ۱۳۹۹: ۱۷۰).

همچنین در کتاب یوئیل (۲: ۱۸)، در پی دعوت به توبه آمده است که «باری، یهوه از برای سرزمین خویش به غیرت آمد، و بر قوم خویش رحمت آورد» و در ادامه نیز پایان بلا و رهایی، و حتی در ادامه، فرو ریختن روح الهی بر همه ابناء بشر (یوئیل ۳: ۱) وعده داده شده است، در نتیجه نجات یافتگانی از عذاب الهی وجود خواهند داشت که یهوه آنان را خوانده است (یوئیل ۳: ۵). در این میان، برخی انبیاء، مانند عاموس (۷: ۱ - ۶)^۱ نیز نقش شفاعت کننده قوم خویش را عهده‌دار بوده‌اند (فهیم، ۱۳۹۵: ۴۸۲).

در واقع چون از دیدگاه انبیاء، رنج اجتماعی، اهمیت بیشتری نسبت به آلام و رنج‌های فردی داشت (اپیستاین، ۱۳۹۳: ۶۴ - ۶۵)؛ باید مساعی خویش را در این راه مصروف می‌داشتند. از این رو عدالت خداوندی مطابق تعالیم انبیاء، چیزی است که در فرایند تاریخ آشکار می‌گردد (اپستاین، ۱۳۹۳: ۶۶).

اما در کتاب‌های حکمت، به علت اینکه حکمت و چرایی ابتلاء به رنج و شرور مشخص نیست، راه رهایی نیز معلوم نیست، و فرد مبتلاء، در یک سردرگمی و حیرت فرو می‌رود و گاهی نیز دچار تردید می‌گردد. چنانکه نویسنده جامعه معتقد است: «همه چیز بهر همگان یکسان است: سرنوشت واحدی رقم خورده است، بهر دادگر و شریر، بهر نیک و بد، بهر پاک و ناپاک... بهر نیک و گنهکار» (جامعه ۹: ۲ - ۳). البته برخی نیز - با دیدی تاریخ‌نگر - این حال یأس و کناره‌جویی و گوشه‌گیری مؤلف کتاب جامعه را با روحیه حاکم بر جامعه یهود، در اوایل دوران استیلای یونانیان سازگار دانسته‌اند (لارو، ۱۳۹۴، کتاب دوم، بخش دوم: ۱۲۱۷).

^۱ در این آیات رؤیاهایی است که در آن به پدیدآوردن ملخ‌ها و نیز خشکسالی اشاره شده است و هر بار آمده است: «گفتم: ای خداوند یهوه، استدعا می‌کنم دست نگاه دار! یعقوب چه‌سان تاب خواهد آورد؟ او بسی کوچک است» یهوه از آن پشیمان گشت: خداوند یهوه گفت: «این نیز نخواهد شد» (عاموس ۷: ۳ و ۶).

۴- رنج و رویکردهای اگزیستانسیال

دغدغه فهم معنای زندگی و چستی آن به مثابه یک پرسش اگزیستانسیال، در کتاب‌های حکمت به وضوح دیده می‌شود. همچنین خصیصه فردگرایی فیلسوفان اگزیستانس مانند کی‌یرکگور، سارتر و دیگران (Macquarrie, 2005: 2926) نیز از ویژگی‌های بارز کتاب‌های حکمت است. از این رو برخی، نخستین فیلسوف اگزیستانسیالیست را «سلیمان» یا نویسنده کتاب جامعه می‌دانند (کریفت، ۱۳۹۸: ۱۸)، و البته مطابق آنچه در تفاوت رویکرد حکماء با انبیاء ذکر شد، او را تجربه‌گرایی می‌دانند که به عقل طبیعی بشر و مشاهده حسی خویش رجوع می‌کند (کریفت، ۱۳۹۸: ۲۳)، و البته تأکیدات و نگرانی‌هایش، همگی درونی و در قلمرو قلب است (Ginsberg, 2007: 90).

۱۶۱

پژوهشنامه ادیان

البته باید توجه داشت که در برخی عبارات حکمی، مانند آنچه در امثال آمده است، حکمت نیز از طریق خداوند اعطا می‌گردد (امثال ۲: ۶)، اما این حکمت در گرو ترس از یهوه (امثال ۱: ۲۹؛ ۲: ۵؛ ۷: ۳) و خردورزیدن در کارها است (امثال ۲: ۲ و ۱۰؛ ۴: ۱). در نتیجه: «نیکبخت انسانی که حکمت یافته است، و انسانی که کسب خرد می‌کند» (امثال ۳: ۱۳).

سیمون وی معتقد است، کسانی که هیچگاه با رنج و محنت تماسی نداشته‌اند، نمی‌توانند «محنت» را به معنای حقیقی آن بفهمند، که البته این محنت باعث می‌شود خداوند، چندی از زندگی او غایب شود (وی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۶۵۲). در همین راستا ما در کتاب‌های حکمت، با ذهنیت نویسنده‌ای روبرویم که عمیقاً درگیر رنج است، چنانکه در ایوب آمده است: «آه، ای کاش می‌توانستند اندوه مرا وزن کنند، و جمله آلام مرا یکجا بر ترازو نهند، لیک این سنگین‌تر از شن‌های دریاست...» (ایوب ۶: ۲ - ۳) و این مواجهه، بنیان‌های معرفتی و وجودشناختی وی را به چالش کشیده است، تا جایی که در وجود خداوند و قدرت و عدالت او شک می‌کند، چنانکه می‌گوید: «آه! اگر می‌دانستم چه سان به او برسم، و به مسکن وی راه یابم، برابرش اقامه دعوا می‌کردم، و دهانم آکنده از شکایت می‌بود» (ایوب ۲۳: ۳ - ۴) (نمونه‌های دیگر: ایوب ۲۱: ۷ - ۱۰).

همچنین پیش از زمانی که ژان پل سارتر در کتاب «هستی و نیستی» اش نتیجه بگیرد که انسان، شور و شوقی بیهوده است و به طور بیهوده در جهانی بی‌هدف دست و پا می‌زند (سهاکیان، ۱۳۹۸: ۵۰۲)، نویسنده کتاب جامعه، همه چیز را بیهوده می‌انگارد: «باطل اباطیل، همه چیز باطل

است» (جامعه ۱: ۲)، که البته گابریل مارسل نیز این بی‌معنی و بیهوده بودن زندگی را جزء عناصر مکمل ساختمان حیات می‌داند (فولیکه، ۱۳۴۳: ۱۲۷).

البته برخی نیز با دیدگاه نقد ادبی به کتاب مقدس می‌نگرند و با رویکرد استعاره‌نگر نیز درد و رنجی را که حزقیال بر دوش می‌کشد، نشان درد و رنجی می‌دانند که بنی اسرائیل در آن دوران - که اسیر در جهان چندخدایی و بیگانه بوده است - متحمل می‌شده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۷۳)، و ایوب^۱ یا نویسنده کتاب جامعه، نمونه یا مثل فردی است که کثرت رنج‌ها، و عدم دریافت پاسخ‌های قانع‌کننده، او را دچار نوعی تزلزل، یا سردرگمی نموده است. از این رو می‌خواهد تا این پیام را برساند که قوم وی نیز همانند خود شخص رنج‌کشنده - برای مثال ایوب - باید این «رنج» را به عنوان تقدیر خود بپذیرد (لارو، ۱۳۹۴)، کتاب دوم، بخش دوم: ۹۵۷). رگه‌هایی از این روحیه، در مزمور ۷۳^۲ نیز به چشم می‌خورد که به درگیری وجودی با رنج و سرگشتگی نسبت به ابتلاء بدان اشاره شده، که البته به سرعت مداوا می‌گردد (کرنشاو، ۱۳۹۸: ۷۲۴).

به عبارت دیگر نویسنده این کتاب‌ها، ذهنیت حیرت‌زده خویش در مواجهه الهیاتی با رنج بی‌سبب، یا زندگی بی‌هدف را به داستان‌های کتاب فرا افکنده‌اند. از این رو پیتر کریفت نقطه مشترک در مفاهیم اگزیستانسیال در کتاب‌های ایوب و جامعه را عدم درک درست بنده از خداوند برمی‌شمارد (کریفت، ۱۳۹۸: ۶۲). البته بنابر نگرش غالب در این کتاب‌ها، این تفکر وجود دارد که خداوند کاملاً آنها را رها کرده و آنها به نوعی به جهان پرتاب شده‌اند، چیزی شبیه نظریه «افکندگی» هایدگر (سهاکیان، ۱۳۹۸: ۵۰۱).

در کل ویژگی‌های مشترکی را که در بین فیلسوفان اگزیستانسیال وجود دارد: الف) فردگرایی؛ ب) درون‌ماندگاری؛ ج) گزاف بودن جهان؛ د) آزادی و گزینش آدمی و... می‌دانند (ملکیان،

^۱ آرمسترانگ می‌گوید: «... خدا اسرائیل را به خاطر گناهانش به درد و رنج گرفتار کرده است؛ نویسنده کتاب ایوب می‌گوید که پاسخ‌های کهنه دیگر بسیاری از اسرائیلیان را قانع نمی‌کند. چنانکه ایوب به آن گفته انبیاء می‌تازد و ناسازگار بودنش با عقل را فاش می‌کند...» (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۸۱)

^۲ «چیزی نمانده بود که پایم به راه خطا رود، و نزدیک بود گام‌هایم بلغزد، چون تنعم بی‌دینان را دیدم، بر متکبران رشک بردم. ایشان را غذایی نیست، و چیزی به هیمنه آنان لطمه نمی‌زند» (مزمور ۷۳: ۲ - ۴) و در ادامه می‌گوید «بینیدشان: آنان همواره آسوده، بر هم انباشته می‌کنند! به راستی از چه روی دل خود را پاک نگاه داشته‌ام، و دستانم را در بی‌گناهی می‌شویم؟» (مزمور ۷۳: ۱۲ - ۱۳).

۱۳۷۵: ۷- ۱۰) که عموم این دغدغه‌ها و جهت‌گیری‌ها در نویسندگان کتاب‌های حکمت که خود عمیقاً درگیر «رنج» هستند، قابل مشاهده است.

همچنین باید توجه داشت که اگزیستانس‌ها در درجه اول، دغدغه انسان را دارند؛ تلاشی که در آن انسان به مثابه کنشگر است و نه تماشاگر (کاپلستون، ۱۴۰۲: ۱۱۳- ۱۱۷). به بیان دیگر فیلسوف در اینجا به طور وجودی، خود درگیر مسئله است و نه اینکه مسئله را از بیرون تماشا و در باره آن داوری می‌کند؛ چنانکه در ادبیات حکمی کتاب مقدس عبری، همانطور که ذکر آن گذشت، حکیم درگیری وجودی با مسئله دارد، نه اینکه صرفاً فلسفه‌ورزی نموده باشد و به طور نظری به داوری بنشیند.

۱۶۳

پژوهشنامه ادیان

نتیجه

چنانکه گذشت، درد و رنجی که بنی اسرائیل، علی‌الخصوص در دوران پسا تبعید می‌کشید، به دو صورت در کتاب مقدس عبری بازتاب یافته است، یکی بر طریق حکماء و دیگری بر سیره پیامبران. در کتاب‌های انبیاء، غالب رنج‌ها و مصائب به صورت جمعی و گروهی است، یعنی اینکه مصائب و مشکلات بر جامعه وارد می‌شود و نه فرد خاص. همچنین به سبب وظیفه‌ای که انبیاء برعهده داشته‌اند و آن رساندن کلمه خداوند به بنی اسرائیل بوده، ایشان در کل با جامعه سروکار داشته‌اند.

اما در کتاب‌های حکمت، رنج‌ها شخصی است و فرد نیز به صورت وجودی درگیر آن است؛ به عبارت دیگر فرد حکیم، در عمق وجود خویش، رنج و درد را احساس کرده و پاسخ‌های الهیاتی متداول را برای حل این معضل، ناکافی یا ناکارآمد قلمداد نموده است؛ از این روی، محور ادبیات، بر بینش و روش یک فرد و چالش‌های درونی وی استوار است.

نکته قابل تأمل اینجاست که نویسندگان رنج‌اندیش کتب حکمت، شاید به سبب کثرت اشتغال ذهنی به این موضوع، و سعی در فهم آن با ابزارهای حسی و تجربی، در معرض وحی خداوند قرار نداشتند، اگرچه خودشان انسان‌هایی دیندار بوده‌اند. اما موضوعی که انبیاء با تمام قوا سعی در تبیین و تصریح آن داشتند، این بوده که بنی اسرائیل را با تبشیر و اندازهای مکرر، به درک حضور یهوه و سیطره اراده او در سراسر تاریخ و زندگی‌شان فراخوانند. یعنی انبیاء، وضعیت قوم خویش را در

هر شرایطی - اعم از رنج و شادی، یا مصیبت و نعمت - با توسل به کلمه خداوند تبیین و وظایف ایشان را در قبال فرامین خداوند ابلاغ می‌نموده‌اند.

البته حایز اهمیت است که چون نویسندگان کتب حکمت، عمیقاً درگیر تجربه درونی از رنج بوده‌اند، نمی‌توانستند ساختارهای معمول الهیاتی را در خود هضم کنند؛ لذا صادقانه، آنچه را از این تجربه درک کرده‌اند - با توجه به همان رویکرد نگاه از پایین به بالا - به زبان آورده‌اند. اما نویسندگان کتاب‌های انبیاء به مثابه متکلمان یا الهی‌دانانی بودند با پس‌زمینه قوی الهیاتی، سعی در تبیین آموزه‌های یهوه و تشریح علل و اسباب رنج، و نتایج آن، منطبق بر اراده خداوند داشته‌اند.

به عبارت دیگر در کتب حکمت و نگاه حکماء، این انسان است که به خدا می‌نگرد و آنچه می‌فهمد یا آن معرفتی که کسب می‌کند را مبنای قول و عمل خویش قرار می‌دهد؛ اما در رویکرد انبیاء و کتب ایشان، این خداوند است که به بندگان نگاه می‌کند و با قدرت، قوم‌اش را هدایت و اراده خویش را محقق می‌سازد.

منابع:

- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۳)، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه: محسن سپهر، تهران: نشر مرکز.
- ایستاین، ایزودور (۱۳۹۳)، *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- استیونس، لزی، و دیگران (۱۳۹۸)، *دوازده نظریه درباره طبیعت بشر*، ترجمه: میثم محمدامینی، تهران: نشر نو.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ج ۳، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: پارسه.
- باروز، میلر (۱۳۹۷)، *«بنی اسرائیل» در: مفهوم تاریخ در مشرق زمین*، زیر نظر: رابرت سی دانتن، ترجمه: عیسی عبدی، تهران: فرهامه.
- برگر، پیتر (۱۳۹۹)، *سایان مقدس*، ترجمه: ابوالفضل مرشدی، تهران: ثالث.
- رامیار، محمود (۱۳۵۱)، *«نبوت اسرائیلی» (۳)*، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، تابستان، شماره ۴.

- ساهاکیان، ویلیام (۱۳۹۸)، *تاریخ فلسفه از آغاز تا امروز*، ترجمه: حمیدرضا بُسحاق، تهران: چشمه.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۹۷)، *بررسی متنی و سندی متون مقدس یهودی - مسیحی*، تهران: سمت.
- شولم، گرشوم (۱۳۹۲)، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه: علیرضا فهیم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۹۹)، ج ۱ (کتاب‌های شریعت یا تورات)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نی و هرمس.
- عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۹۹)، ج ۲ (کتاب‌های تاریخ)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نی و هرمس.
- عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۹۹)، ج ۳ (کتاب‌های حکمت)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نی و هرمس.
- عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۴۰۱)، ج ۴ (کتاب‌های پیامبران)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: نی و هرمس.
- فرای، نورتروپ (۱۳۸۸)، *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*، ترجمه: صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- فولیکه، پل (۱۳۴۳)، *انگریستانسیالیسم*، ترجمه: ایرج پورباقر، اصفهان: کتابفروشی تایید اصفهان.
- فهیم، عزیز (۱۳۹۵)، *دانش تفسیر در سنت یهودی - مسیحی*، ترجمه: علی نجفی نژاد، قم: دانشگاه مفید.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۲)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱۱ (فلسفه معاصر)، ترجمه: علی معظمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کالینز، جان، جی (۱۳۹۴)، *«بنی اسرائیل» در: درآمدی بر دین‌های دنیای باستان*، سر ویراستار: سارا ایلز جانستون، ترجمه: جواد فیروزی، تهران: ققنوس.
- کرنشاو، جمیز. ال. (۱۳۹۸)، *«لاهیات» تنودیس، فلسفه «اسرائیل»*، در: *دین‌های دنیای باستان*، سر ویراستار: سارا ایلز جانستون، ترجمه: جواد فیروزی، تهران: تمدن علمی.

- کریمت، پیت (۱۳۹۸)، سه فلسفه زندگی، ترجمه بتول قزل‌بیگللو، تهران: نشر کرگدن.
- کریمر، ساموئیل (۱۳۸۵)، الواح سومری، ترجمه داوود رسایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- لارو، جرال (۱۳۹۴)، قصه زندگی و باور یک قوم، زندگی و ادبیات در آینه «عهد عتیق»، ترجمه: اصغر رستگار، ج ۲، تهران: موسسه انتشارات نگاه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵)، انگریستانسیالیزم فلسفه عصیان و شورش، به کوشش: سیدمحمد رضا غیائی کرمانی، قم: ناشر مولف.
- وی، سیمون (۱۳۹۷)، «عشق خدا و محنت»، ترجمه: سیدمحمد حسینی صالحی، در: درباره شر (مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر)، ج ۲، به سرپرستی: نعیمه پورمحمدی، قم: طه.
- ولفسون، اسرائیل (۱۹۲۹)، تاریخ اللغات السامیه، مصر: مطبعة الاعتماد.
- ویلسون، رابرت (۱۳۹۸)، «غیب‌گویی و پیامبری: «اسرائیل»»، در: دین‌های دنیای باستان، سر ویراستار: سارا ایلز جانستون، ترجمه: جواد فیروزی، تهران: تمدن علمی.
- هانس، کونگ (۱۳۸۷)، ساحت‌های معنوی در ادیان جهان، ترجمه: حسن قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هرتزبرگ، آرتور (۱۳۹۸)، یهودیت از لابه‌لای متون، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: دانشگاه مفید.
- Crenshaw, James L. (2005). "Wisdom Literature: Biblical Books" Encyclopedia of Religion, 2nd edition, vol. 14, Editor in Chief: Lindsay Jones, USA: Thomson Gale
- Crenshaw, James L. (1998), Old Testament Wisdom: An Introduction, WJK Press.
- Coogan, Micheal (2008), The Old Teatment: A Very Short Interoduction, USA: Oxford University Press.
- Ginsberg, Harold Louis; Fox, Michael v.(2007), "Ecclesiastes" in: Encyclopaedia Judaica, 2nd edition, vol 6, Editor in Chief: Fred Skolnik, USA: Thomson Gale
- Humbert, Paul (1918), "The Old Testament and the Problem of Suffering" in: The Biblical World, Vol. 52, No. 2. USA: The University of Chicago Press.
- Lambert.W.G. (1996); Babylonian Wisdom Literature, Indiana: Eisenbrauns.
- Lenzi, Alan (2023), Suffering in Babylon, Paris: Peeters.
- Macquarrie, John (2005), "Existentialism" in: Encyclopedia of Religion, 2nd edition, vol. 5, Editor in Chief: Lindsay Jones, USA: Thomson Gale
- Peak, Arthur S. (1947), The Problem of Suffering in the Old Tastament, London, The Epworth Press

- Rylaarsdam, J. C.(2001); “*Hebrew Wisdom*” in: Peake’s Commentary on the Bible, General Editor: Matthew Blank, London: Routledge
- Schwarzschild, Steven S. (2007); “*Suffering*” in: Encyclopaedia Judaica, 2nd edition, vol 19, Editor in Chief: Fred Skolnik, USA: Thomson Gale
- Scott, Robert B.Y. (2007); “*Wisdom; Wisdom Literature*” in : Encyclopaedia Judaica, 2nd edition, vol 19, Editor in Chief: Fred Skolnik, USA: Thomson Gale
- Vriezen, T.C.; van der Woude, A. S. (2005). *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, Translated by: Brian Doyle, Lieden, Brill

A Comparative Study of Healing-Religious Rituals in Mozambique and the Zar Tradition in the Southern Coasts of Iran (Hormozgan Province)

Seyedeh Shaghayegh Hosseini Sarwari

Master's student, Department of Southern African Studies, Faculty of World Studies,
University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author):

mailto:hosseinisarvaryshaghayegh@gmail.com

Amir Bahram Arab Ahmadi

Associate Professor, Department of Southern African Studies, Faculty of World
Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, mailto:arabahmadi@ut.ac.ir

Abstract:

This study explores the cultural significance of spirit possession in Mozambique and the Zar tradition in southern Iran, emphasizing their roles in shaping social norms and beliefs. Drawing on anthropological discourse, it demonstrates how these practices provide frameworks for understanding mystical phenomena within their cultures. In Mozambique, spirit possession involves interactions with ancestral spirits and manifests through behavioral changes, while the Zar ritual in Iran consists of therapeutic ceremonies for individuals afflicted by malevolent spirits. The research compares these practices to reveal their cultural and social similarities, suggesting they may stem from historical interaction and adaptation. By examining these traditions, the study addresses broader questions about the persistence of social structures and cultural identity. The primary focus is on the parallels between these rituals, with secondary questions exploring the social contexts that sustain them. Ultimately, the findings highlight the complex interplay between cultural identity and socio-anthropological frameworks, illustrating shared features of these healing traditions in both regions.

Keywords: Spirit possession, Zar ritual, healing ceremonies, Mozambique, Hormozgan.

مقایسه تطبیقی آیین‌های درمانی - مذهبی در موزامبیک و سنت زار در سواحل جنوب ایران (استان هرمزگان)^۱

سیده شقایق حسینی سروری^۲ امیر بهرام عرب احمدی^۳

چکیده

این مطالعه به بررسی اهمیت فرهنگی آیین‌های تسخیر ارواح در موزامبیک، و سنت زار در جنوب ایران می‌پردازد و بر نقش این پدیده‌ها در شکل‌دهی به هنجارها و باورهای اجتماعی تأکید می‌کند. با استناد به گفتمان انسان‌شناسی، این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه این اعمال چارچوب‌هایی برای درک پدیده‌های عرفانی در فرهنگ‌های مربوطه را فراهم می‌آورند. در موزامبیک، آیین تسخیر ارواح شامل تعامل با ارواح اجدادی است و از طریق تغییرات رفتاری ظاهر می‌شود، در حالی که مراسم زار در ایران شامل تشریفات درمانی برای افرادی است که تحت تأثیر ارواح شریر قرار گرفته‌اند. این تحقیق این اعمال را مقایسه می‌کند تا شباهت‌های فرهنگی و اجتماعی آن‌ها را آشکار سازد و پیشنهاد می‌کند که ممکن است این شباهت‌ها ناشی از تعامل و سازگاری تاریخی باشد. با بررسی این سنت‌ها، این مطالعه به پرسش‌های گسترده‌تری درباره تداوم ساختارهای اجتماعی و هویت فرهنگی می‌پردازد. تمرکز اصلی بر روی شباهت‌های بین این آیین‌ها است، در حالی که پرسش‌های فرعی به بافت‌های اجتماعی که این اعمال را حفظ می‌کنند، می‌پردازند. در نهایت، یافته‌ها تعامل پیچیده بین هویت فرهنگی و چارچوب‌های اجتماعی-انسان‌شناسی را برجسته می‌کنند و ویژگی‌های مشترک دو سنت در هر دو منطقه را نشان می‌دهند.

کلیدواژه: تسخیر ارواح، مراسم زار، آیین‌های درمانی، موزامبیک، هرمزگان

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته مطالعات جنوب آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران
(نویسنده مسئول): <mailto:hosseiniisarvaryshaghayegh@gmail.com>

۳. دانشیار، رشته مطالعات جنوب آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران،
<mailto:arabahmadi@ut.ac.ir>

مقدمه

فرهنگ و تمدن هر ملت، اساس هویت و پیشرفت آن، و نشان دهنده توسعه، اندیشه، و قدرت تاریخی آن جامعه است. جوامع با عقاید و آداب خاص خود، هویت فرهنگی و مذهبی را شکل می دهند و از طریق مناسک نمادین مانند دعا و موسیقی، به مفاهیم ماوراءالطبیعی پیوند می خورند. از منظر بر ساخت گرایانه، هنجارهای مذهبی محصول فرآیندهای فرهنگی اند، نه حقایق ذاتی. در این پژوهش، با روش تحلیل مقایسه ای، دو آیین تسخیر روح در موزامبیک و سنت زار در ایران، که مربوط به دو بستر مختلف فرهنگی اند، بررسی می شوند. انتخاب موزامبیک به سبب اوج گیری باورهای مذهبی در پی جنگ های داخلی (۱۹۶۴-۱۹۷۵م) است و فراوانی منابع درباره این دو موضوع و دو آیین درمانی، اهمیت و گستردگی این حوزه پژوهشی را نشان می دهد. این دو سنت نقش مهمی در شکل دهی هویت فرهنگی جوامع خود دارند. پژوهش حاضر با تمرکز بر مفهوم بر ساخت اجتماعی، نشان می دهد که این آیین ها حاصل نیاز و ارزش های جمعی اند و به صورت اجتماعی شکل گرفته اند.^۱ همچنین با پرداختن به مقوله تعامل فرهنگی، می کوشد تا نشان دهد که چگونه تشابهات و تفاوت های این دو آیین می توانند درک بهتری از فرآیند همسان سازی و پذیرش فرهنگی فراهم آورند. پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، آیین های درمانی در موزامبیک و ایران را با تمرکز بر سنت زار بررسی می کند؛ سنتی که تصور بر آن است که ریشه در مهاجرت آفریقاییان به ایران داشته باشد.^۲

در این پژوهش به چند پرسش پاسخ داده خواهد شد. سوال اصلی پژوهش آن است که چه شباهت های فرهنگی بین دو آیین درمانی جوامع موزامبیک و ایران با فرهنگ ها و باورهای متفاوت وجود دارد و رابطه این دو سنت چیست؟

همچنین این پژوهش سوالات فرعی را اینگونه بیان می کند: ۱. آیا دلیل اصلی پیدایش این آیین ها در موزامبیک و ایران شاخص های بر ساخته اجتماعی مانند نیاز یک جامعه است؟ ۲. چه

۱. از دیدگاه بر ساخت گرایی، اعتقادات و هنجارهای دینی و فرهنگی نه لزوماً الهی و جهانی، بلکه حاصل تعاملات اجتماعی و فرهنگی اند که در طول زمان به هنجار تبدیل می شوند.

۲. در زمینه تاریخی بودن سنت زار و یا ورود آن از طریق مهاجران آفریقایی مطالب گسترده ای وجود دارد، اما همچنان ورود سنت زار از طریق مهاجران یکی از فرضیات موجود است که بر روی آن تمرکز می شود.

ویژگی‌هایی باعث پیدایش شباهت فرهنگی بین دو آیین درمانی شده است و انتقال فرهنگ چه نقشی در پیدایش آیین‌های درمانی در کشور میزبان (ایران) داشته است؟ فرضیه اصلی پژوهش نیز آن است که دوام و ثبات آیین‌های درمانی، بستگی به سطح باور و اعتقادات جامعه دارد. آیین درمانی تسخیر روح به دلیل نیازها، ظرفیت‌ها و زیرساخت‌های ذهنی و تاریخی جامعه در موزامبیک تداوم یافته و تکامل پیدا کرده است. این آیین توسط مهاجران آفریقایی به ایران گسترش یافت و به دلیل نیاز ذهنی و روانی جامعه و جذابیت فرهنگ کشور مقابل، سنت زار در ایران تداوم پیدا کرد.

فرضیه جایگزین هم به این صورت بیان می‌شود: شباهت‌های فرهنگی این دو آیین درمانی به دلیل انتقال فرهنگ توسط مهاجران آفریقایی به ایران است و پذیرش فرهنگ آفریقا در ایران به شباهت این نوع آیین شفابخشی به آیین‌ها و باورهای سنتی و کهن پیش از اسلام نسبت داده می‌شود. در ایران حتی پس از اسلام نیز اعتقاد به ارواح مطرح بوده و به همین دلایل فرهنگ آفریقایی راه خود را پیدا کرده است.

پیشینه تحقیق

با آنکه انسان‌شناسان بسیاری در این دو حوزه به تحقیق پرداخته‌اند، اما دو آیین معنوی «تسخیر روح» در موزامبیک و «زار» در ایران (هرمزگان) به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.

تحقیقات مربوط به تسخیر روح در موزامبیک بیشتر به دوران جنگ‌های داخلی در سده ۲۰ میلادی باز می‌گردد. محققانی چون ویکتور ایگرجا در مقاله «موزامبیک، اعمال مذهبی و فرآیندهای پس از جنگ» (Igreja, 2021)، و سارا براون و استفن اسمیت در کتاب *راهنمای دین راتلج، قساوت جمعی و نسل‌کشی* (Brown & Smith, 2021, 331-339)، علت وجود آیین‌های درمانی را بازسازی روحیه اجتماعی پس از جنگ معرفی کردند. از دیگر کارهای مشابه می‌توان به مقاله ایگرجا و دیگر محققان با عنوان «اپیدمیولوژی تسخیر روح پس از خشونت سیاسی توده‌ای در موزامبیک» (Igreja et al., 2010, 592-599) اشاره نمود، که در آن با مشاهده و بررسی ۱۸,۶ درصد افراد بیمار با روش کمی و کیفی، پدیده تسخیر روح را از عواقب جنگ‌های داخلی موزامبیک به شمار آورده است. همچنین می‌توان به دو مقاله «ارواح در سیاست، عدم قطعیت

قدرت و شفا در جوامع آفریقایی» از مایر و استاینفورت (Meier & Steinforth, 2013, 27- 31) و «برساختن هویت در زیمبابوه و موزامبیک» اثر مک گانگل (MacGonagle, 2007, 25- 29) اشاره کرد.

در زمینه توضیح مراسم زار نیز منابع گسترده‌ای وجود دارد که از میان آنها می‌توان به کتاب اهل هوا، اثر غلامحسین ساعدی (ساعدی، ۱۳۴۵ش، ۲۹- ۶۹) و کتاب روح‌های تسخیرشده- پدیده‌های هیپنوتیزمی اثر ویلیام و. سارجنت (سارجنت، ۱۳۷۸ش، ۴۰- ۱۶۹) اشاره کرد. همچنین مقاله «نگاهی به اعتقادات و مراسم زار در میان ساکنان سواحل جنوب غربی ایران» از ماریا صبا مقدم (صبا مقدم، ۱۳۸۸ش، ۲۳- ۳۰) و مقاله «بادهای کافر و دُهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آیینی درمانی زار» اثر منیژه مقصودی (مقصودی، ۱۳۹۱ش، ۱۲۵- ۱۳۰) که شامل تحقیقات میدانی در حوزه جغرافیایی قشم و بندرعباس (استان هرمزگان) می‌شود، نیز به این موضوع پرداخته‌اند. مقاله «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری»، اثر علی بلوکباشی (بلوکباشی، ۱۳۸۱ش، ۳۴- ۳۵) هم از دیگر منابع مفیدی است که پدیده زار و تسخیر روح را از طریق مفاهیم هویت اجتماعی و فردی افراد بیمار و سلسله مراتب و موقعیت ارواح توضیح می‌دهد.

این پژوهش با روش کیفی و با هدف درک عمیق از باورها، تجربیات و زمینه‌های فرهنگی مرتبط با آیین‌های درمانی و پدیده تسخیر روح انجام شده است و داده‌ها از طریق بررسی منابع مکتوب، مقالات علمی، مستندات فرهنگی و روایت‌های بومی گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها در چارچوب نظری انسان‌شناسی فرهنگی، جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی فرهنگی صورت گرفته و نظریه «امیک و اتیک» کنت پایک^۱ (۱۹۵۴) مبنای تحلیل بوده است. رویکرد امیک به دیدگاه‌ها و باورهای درونی بومیان می‌پردازد، در حالیکه رویکرد اتیک به تحلیل‌های علمی و بیرونی پژوهشگران توجه دارد. ماروین هریس (۱۹۶۴م)^۲ نیز به اهمیت هر دو رویکرد در تبیین رفتارهای انسانی اشاره دارد.^۳ این مقاله با تلفیق دو رویکرد، می‌کوشد تا آیین‌های درمانی را هم به عنوان پاسخی جمعی به رویدادهای تروماتیک (رویکرد جامعه‌شناختی) و هم به عنوان بازتاب باورهای

^۱ Kenneth Lee Pike (1912- 1933)، زبان‌شناس آمریکایی

^۲ The Nature of Cultural Things

^۳ هریس همچنین تأکید می‌کند که اتیک شامل رویکرد و بیانی است که توسط سایر دانشمندان تأیید شده باشد نه فقط از جانب اطلاع دهندگان.

۱. پدیده تملک ارواح^۱ (تسخیر روح) چیست؟

در فرهنگ‌ها و مذاهب گوناگون، موجودات ماورایی همچون ارواح، اجنه، ارواح سرگردان، دیوها و شیاطین به عنوان نیروهای نامرئی شناخته می‌شوند که گاه نیک‌خواه و گاه زیان‌رسان‌اند. بومیان آفریقایی ارواح اجدادی را مثبت و بابرکت می‌دانند و ارواح شیطانی را عامل هرگونه آسیب می‌شمارند. مشابه این باورها در فرهنگ ایرانی نیز دیده می‌شود، جایی که پدیده‌های غیرعادی با تفسیرهای ماورایی همراه می‌گردد. لیندا ویلیامسون اشاره می‌کند که برخی ارواح سردرگم‌اند و بر انسان‌ها سلطه می‌یابند. ادوارد برنت تایلور نیز باور به موجودات معنوی را بخش جدایی‌ناپذیر دین می‌داند و آن را روشی ابتدایی برای تبیین پدیده‌هایی همچون مرگ، رویا و هیجانات معرفی می‌کند (Abalougo & Okolo, 2020, 51- 54; Swatos, 1998). بر پایه نظریه آنیمیزم، تمام موجودات دارای روح مستقل‌اند و بسیاری از پدیده‌های طبیعی به اراده ارواح نسبت داده می‌شود. همچنین در مسیحیت شیطان به عنوان رهبر ارواح شر معرفی شده و در اسلام نیز وجود فرشتگان و شیاطین مورد تأیید قرار گرفته است (عباسی جامد، ۱۳۸۵ش، ۵-۱).

به‌منظور رهایی از تسخیر ارواح، آیین‌ها و درمان‌های خاصی به کار گرفته می‌شود. این درمان‌ها ممکن است شامل خواندن اذکار، ضرب و شتم فیزیکی و قربانی کردن حیوانات هم باشد (Fontaine, 2009, 29- 91). دانکن تأکید می‌کند که تجربه‌های مربوط به تسخیر ارواح معمولاً با ترس و تاریکی همراه‌اند، در حالیکه تجارب معنوی مثبت با احساس عشق و نور همسویند (Rush, 2011, 5- 6). در نهایت، می‌توان به این پدیده از دو منظر متفاوت نگریست: یکی دیدگاه مذهبی که به ارواح خیر و شر اشاره دارد، و دیگری دیدگاه روانپزشکی که چنین رفتارهایی را در چارچوب اختلالاتی نظیر وسواس فکری، اضطراب و باورهای دینی افراطی تحلیل می‌کند (Palmer, 2013, 61- 111).

۲. مفهوم تسخیر

^۱. spirit possession

«تسخیر روح» به معنای ظهور رفتاری غیرمنطقی و اجباری، یکی از رایج‌ترین مفاهیم تاریخی از قرون وسطا تا کنون، و اصطلاحی است که برای توصیف کارکرد موجودات شیطانی و ارواح خبیث به کار می‌رود. پیر ژانت، روانشناس فرانسوی معتقد بود که هر فرد دو اراده متمایز - آگاه و ناآگاه - دارد و نداشتن اطلاعات در مورد خودآگاه و ناخودآگاه موجب می‌شود که افراد موجودات ماورائی را به وجود آورنده مشکلات خود بدانند^۱ (Horst, & Van Der Hart, 1989). ترانس پالمر، در حالیکه هشدار می‌دهد که مفهوم تسخیر، مفهومی خودزا نیست و ممکن است منجر به تشخیص نادرست بیماری‌های روحی - روانی و عواقب وحشتناک شود، اما درمان‌های تسخیر روح را مناسب می‌داند. در این زمینه می‌توان به حوادث خطرناکی مانند آنچه که برای کودکان بریتانیایی بین سالهای ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۹ رخ داد و به قتل آنها با توجیه عقاید خرافی تسخیر روح منجر شد، اشاره کرد^۲ (Palmer, 2013, 61- 111).

تسخیر روح پدیده‌ای منحصر به فرد در فرهنگ‌های مختلف است و برگزاری مراسم جن‌گیری و رهاندن ارواح بیشتر توسط کشیشان و مراقبان انجام می‌شود که امکان سوق به سمت ناهنجاری‌ها و خطرات جدی و حتی سواستفاده سودجویان را دارد^۳. برخی از این مراسم خشونت‌آمیز حتی با وجود تلاش‌های انجمن‌های حامی کودکان و قربانیان برای وضع قوانین خاص، هنوز در بسیاری از نقاط جهان انجام می‌شود (Whittaker & Briggs, 2017, 2- 26). پدیده تسخیر معمولاً با علائم و رفتارهای خاصی معرفی می‌شود^۴ و به طور کلی دو نوع تسخیر وجود دارد. از یک سو، تملک ارواح نیک سرشت است که در آن افراد با استفاده از واسطه‌گران روحی، به دنیای نور و معنویت راه می‌یابند. در سایه این پیوند، ارواح، رحمت و خوش‌یمنی را به انسانها عطا می‌کنند و تسخیر در این حالت با رضایت کامل افراد صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، تسخیر ارواح شیطانی است که

۱. پیر ژانت مفهوم تسخیر روح را ناشی از تمایلات شیطانی درون ناخودآگاه انسان می‌دانست و روش درمانی هیپنوتیزم را برای کمک به بیمارانش به کار می‌برد.

۲. برای نمونه می‌توان به سمیره اولاه، نوزادی چند ماهه اشاره کرد که به دست پدرش (نوجوان بنگلادشی) به قتل رسید که در هنگام ارتکاب قتل تحت تاثیر مواد مخدر بود. در سال ۲۰۰۰م نیز کودکی به نام ویکتوریا کلیمبی کشته شد و در سال ۲۰۰۹م کودک هشت ساله‌ای مورد آزار و خشونت جدی قرار گرفت.

۳. مراقبان و یا کشیشان و افراد مذهبی در قبال رهاسازی پول بسیار زیادی دریافت می‌کردند.

۴. تشنج، حملات هیستریک (تشنج و حملات عصبی)، رقص دیوانه‌وار، لرزش، رفتارهای وحشیانه، گلوپولالیا (گفتار و صداها نامفهوم در حالت خلسه) و هذیان از نمونه‌های این گونه رفتارها هستند.

موضوعی تاریک‌تر است و در آن، ارواح شیطانی بدن انسان را بدون رضایت تسخیر می‌کنند و مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند. چنین باورهایی نشان از عمق ارتباط انسانی با جهان ماورائی دارد و گواهی بر تلاش بشر برای شناخت معنویت و رهایی از شر است (Palmer, 2013, 61- 111).

۳. اهمیت تملک ارواح (تسخیر روح) در آفریقا

در فرهنگ بومی آفریقا تسخیر ارواح بخشی از سنت و اعتقادات عمیق اجتماعی و مذهبی است که با تاریخ شفاهی و آیین‌های اجدادی در هم تنیده شده است. این باورها به ویژه در نسل‌های قدیمی و سنتی ریشه دارد و در میان جوامع مدرن کمتر دیده می‌شود. پروفیسور جان اس. امیتی^۱ دین را اساس زندگی آفریقایی، و ضامن انسجام اجتماعی می‌داند. یان نیدرهایتمان^۲ نیز بر ساختار منسجم ادیان سنتی آفریقا تأکید دارد و آنها را نه جادوگری یا بت‌پرستی، بلکه نظام اعتقادی با محوریت خدای واحد معرفی می‌کند. ارتباط با خدا در این فرهنگ از طریق ارواح نیاکان برقرار می‌شود. کوامه بدیاکو^۳ نیز معتقد است که مسیحیت ریشه‌هایی بومی در آفریقا داشته و تمپل^۴ در کتاب *فلسفه بانتو*، بازگشت به سنت‌های اجدادی را راه حل بحران‌های مدرن می‌داند. آیین‌های مرتبط با مرگ و تدفین در آفریقا بسیار پیچیده، و نشان‌دهنده عمق باور به حضور مداوم ارواح اجدادی در زندگی روزمره‌اند (Mbaya & Cezula, 2019, 422- 440; Taru & Basure, 2014, 44; Iteyo, 2009, 151- 163). در جوامع آفریقایی، به ویژه در شرق آفریقا و در قبایل لوبا و آگان باور بر این است که ارواح اجدادی بعد از مرگ به موجودات معنوی و محافظان انسان تبدیل می‌شوند و ارواح سرگردان برای تسخیر بدن انسانها در کمین فرصت‌اند. مردم برای محافظت در برابر تسخیر ارواح، ابزارهایی چون طلسم، مهره، لوح، ورد و دعا را به کار می‌گیرند و مکان‌هایی چون قبرستان‌ها و آب انبارها در شب به دلیل ترس از این ارواح خالی می‌مانند (Iteyo, 2009, 1- 9; Craffert, 2015, 147- 159).

۴. تسخیر روح در جنوب آفریقا

¹. John Samuel Mbiti (1931– 2019)

². J. H. Nieder- Heitmann

³. Kwame Bediako (1945 – 2008)

⁴. Placide Tempels (1906- 1977)، مبلغ فرانسوی بلژیکی در کنگو.

ارواح به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: ارواح اجدادی و ارواح شیطانی یا سرگردان. ارواح اجدادی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند و سلسله مراتب خاصی دارند. ارواح اجدادی ممکن است از اعضای خانواده‌های معمولی و یا از بزرگان و پیشکسوتان یک قبیله باشند، که اغلب پدران خانواده به شمار می‌آیند^۱ و هدف آنها تسهیل ارتباط بین خداوند و انسان‌هاست. ارواح سرگردان و غیر اجدادی در مکان‌های طبیعی مانند جنگلها و کوه‌ها حضور دارند. در فرهنگ لوبا^۲، باور به خالق یگانه‌ای به نام «شکاپانگا»^۳ تصدیق می‌شود. شخصیت‌های جهان ماوراءالطبیعی این فرهنگ با نام های لزا (خدای بزرگ)^۴، میکی‌شی یا باویدی^۵ (ارواح) و بانکامبو (اجداد) خوانده می‌شوند و در جهان واقعی سه شخصیت مهم دیگر، کیتوبو یا نسنگ (کشیش)^۶، نگانگا (شفا دهنده)^۷ و امفوینتشی (جادوگران و نیروی شر)^۸ وجود دارد (Nkulu-N'Sengha, 2018). همچنین در قبیله رواندا، به «ایمانا»^۹ (خدا) و «بازیمو»^{۱۰} (ارواح) باور دارند. ایمانا خدای واحد و «بازیموها» موجوداتی بد انگاشته می‌شوند که باید برای نیازدن آنها ممنوعیت‌های مختلفی را رعایت کرد (Seigneur et al., 2015).

۵. اهمیت و چگونگی تملک ارواح در موزامبیک

در موزامبیک همانند دیگر بخش‌های آفریقا، اعتقاد به ارواح ریشه‌های عمیق تاریخی، اجتماعی و فرهنگی در زندگی افراد دارد. فردی که تحت تأثیر یک روح قرار می‌گیرد، در اداره جسم و

۱. در فرهنگ آفریقایی پدران خانواده به عنوان شخصیت‌های ارزشمند بعد از خدا، از احترام خاصی برخوردارند.
۲. گروهی از مردم بانتو زبان‌اند که در بخش‌های جنوبی و مرکزی جمهوری دموکراتیک کنگو زندگی می‌کنند. در فرهنگ قوم لوبا مفهوم زندگی پس از مرگ و ارتباط میان زندگان و مردگان جایگاه ویژه‌ای دارد و پدران خانواده پس از مرگ به عنوان موجوداتی فراتر از مردگان عادی در نظر گرفته می‌شوند و در زمان زندگانی، جانشین خداوند برای فرزندان خوداند.

۳. Shakapanga

۴. Leza (Supreme God). خدای هنر و آموزش‌های دینی، خالق مرگ و زندگی و نگهبان سلامتی مردمانش است و با نماد باران و آسمان شناسایی می‌شود.

۵. Mikisi or Bavidye (various spirits)

۶. Kitobo or Nsengha (priest)

۷. Nganga (healer)

۸. Mfwintshi (the witch, the embodiment of evil)

۹. Imana

۱۰. Bazimu

روانش ناتوان است و به زبان محلی «تکسیکیرو»^۱ خوانده می‌شود (Igreja et al., 2010, 592-599). ارواح اجدادی در باروری زنان، کشاورزی خوب، شکار، محافظت و سلامت افراد، و تقویت روابط قبیله‌ای نقشی مؤثر دارند. ارواح غیراجدادی با نیت شوم، به سبب کینه یا دفن نامناسب در زمان حیات، مشکل‌سازاند. از این رو، دفن صحیح اجساد در فرهنگ سنتی موزامبیک اهمیت بسیار بالایی دارد تا از حملات ارواح و بروز بیماری پیشگیری شود^۲ و برای این امر مراسم مختلفی مانند «کو پَها» برگزار می‌شود^۳ (Honwana, 1998, 103-117). در اینجا این سوال پیش می‌آید که چرا یک عقیده علمی اثبات نشده به یک باور جمعی تبدیل می‌شود؟ پاسخ این پرسش را باید در ساختار زندگی اجتماعی آفریقایی یافت که بر پایه زندگی قبیله‌ای و جمعی استوار است. قبیله‌ها از گروه‌ها و عقاید مختلف افراد با رهبری مشترک و ایدئولوژی واحد تشکیل می‌شوند و لازمه این شکل، علایق و راه ارتباطی مشترک، و چشم‌انداز رهبری مشخص است و نظام فکری یک قبیله و یا جامعه ممکن است باعث شکل‌گیری رسوم مختلف و یا حتی اعتقادات ماورایی بشود (Godin, 2014).

روابط میان مردگان و زندگان پیوند شگفت‌آور و عمیقی را در زندگی اجتماعی و معنوی مردم جنوب موزامبیک نشان می‌دهد. برای نمونه، دختران جوان گاه به ازدواج «ارواح انتقامجو» در می‌آیند^۴ (Igreja et al., 2020, 426-431). تعاملات با ارواح در دوره بحرانی جنگ موزامبیک،

^۱. Txiqiro

^۲. اعتقاد بر این است که اگر تدفین به درستی انجام نشود، ممکن است ارواح سرگردان از طریق خواب به خویشاوندان جذب شوند و بیماری‌های جدی را به وجود آورند. روح سرگردان می‌تواند هر کسی را از رهگذر و فرد عادی و مجرم تسخیر کند.

^۳. Ku Pahla. در مواقع مهمی چون برداشت محصولات و تولدها برگزار می‌شود. حضور افراد در این مراسم الزامی است و افراد برای جلوگیری از تسخیر در این مراسم حضور می‌یابند. باور بر این است که شکایت تسخیرشدگی بیشتر از طرف افراد منزوی و کسانی است که در مراسمات شرکت نمی‌کنند. گفته می‌شود که ارواح به مانند باد می‌مانند و با باد سفر می‌کنند تا به مراسم بپیوندند.

^۴. Mipfukwa. ارواح انتقامجو یا «ارواح تلخ» در موزامبیک، مردگانی‌اند که به ناحق و بدون مراسم تدفین رها شده‌اند و باور بر این است که باعث بیماری و ناامنی می‌شوند. جنگ‌های داخلی این کشور منجر به تخریب ساختارهای اجتماعی و اخلاقی، خشکسالی، قحطی، خشونت‌های جنسی و تجاوز شد. خانواده‌ها به بهانه محافظت از دخترانشان، به ازدواج زود هنگام یا مراسم ازدواج و پیوند معنوی با ارواح روی می‌آوردند که هر دو نوعی خشونت علیه زنان محسوب می‌شد. این مسئله در منطقه گورونگوسا (استان سوفالا در مرکز موزامبیک) مشهود است.

پاسخی به شرایط سخت مهاجرت‌های گسترده^۱ و تسکینی فوری و منطقی به شمار می‌آید. برای نمونه، بعد از جنگِ اِنگونی و اِندائو^۲، مراسم دلجویی و ختم و تسخیر روح در ارتباط با این ارواح توسط «تینیانگاها» (واسطه‌های بین دنیای زنده و مرده) انجام می‌شد^۳ (Honwana, 1998, 103-). این ارتباطات میان دنیای مردگان و زندگان بازتابی از عمق باورها و چالش‌های مردم موزامبیک بود و نشان می‌دهد که کوشش برای ساماندهی به زندگی در شرایط دشوار جنگ و بحران، به شکل‌گیری روایت‌های تازه و تجربیات معنوی منجر می‌شود.

۶. ارواح گورونگوسا و ماگامبا (گامبا)

گورونگوسا منطقه‌ای سرسبز در استان سوفالا (شمال غربی موزامبیک)، با فرهنگی غنی و پیوندی عمیق با جهان ارواح است که در آن، زندگی افراد از بدو تولد تا مرگ با آداب و رسوم مختلف گره خورده است، چنانکه برگزاری انواع آیین‌ها از مراسم «مادزاوده»^۴ برای کودکان تا آیین «نتسانگانیکو»^۵ برای ازدواج و مرگ در خانواده‌ها ضروری می‌باشد (Igreja, 2012, 405-419). ارواح نقش‌های مختلفی چون حفاظت از سرزمین (ارواح سرزمینی)^۶، محافظت از ارزش‌های اخلاقی، شفا و درمان را ایفا می‌کنند. بدین منظور ارواح شفابخش مانند «ماگامبا»^۷ و «مادزوکا»^۸ جایگاه ویژه‌ای دارند. مادزوکا ارواح پیشگو با شیوه تسخیر و بی‌سر و صدا و آرام‌اند که افراد

۱. برای نمونه، پدیده ارواح «ان فوکا» (N'fukua) به سبب مهاجرت گسترده مردم از جنوب موزامبیک به سمت مرکز این کشور به وجود آمد.

۲. جنگ اِنگونی و اِندائو (Nguni & Nda) جنگی داخلی در موزامبیک بود که از اوایل دهه ۱۹۸۰م تا اوایل دهه ۱۹۹۰م ادامه داشت. این جنگ عمدتاً میان دو گروه اصلی جنبش آزادیبخش موزامبیک فرلیمو و حزب رنامو بود.

۳. بر اساس گفته‌های مردم محلی در سال ۱۹۹۳م، شکایات بسیاری از این ارواح را نقل می‌کردند. برای نمونه، روح فرمانده سابق رنامو (که پس از کشته شدن به روح انتقامجو تبدیل شده بود) در استان مانیکا (محلۀ مونگوین)، عابران را آزار می‌داد و برای حل مشکل، افراد محلی مراسمی به نام «کو کِنفمبا» پیشنهاد کردند که در آن، ارواح در برابر رهایی، از آنها پول و لباس سنتی (کاپولانا) می‌خواستند. درمانگران محلی هدایای مردم را به همراه همه متعلقات آن روح در جایی دفن می‌کردند تا از این طریق تعادلی دوباره را به زندگی بازگردانند.

۴. Madzawde

۵. Ntsanganiko

۶. Muzimo Wa Patchisso

۷. Magamba- Gamba

۸. Dzoca- Madzoca

خاصی را تسخیر می‌کنند و درمانگران با عملی به نام «کو فِما»^۱ به درمان آن می‌پردازند. ارواح دیگری مانند «انکوبایسا»^۲، «انهاکازورو»^۳، و «اندوزوندو (ساکن رودخانه) نیز در این فرهنگ حضور دارند. از جمله ارواح خشن و پرخاشگر، می‌توان از ارواح ان فوکا، «موسیپایو»^۴، و ارواح «مادویت»^۵ نام برد. در مجموع، این تنوع ارواح و باورها، گورونگوسا را به نمادی از فرهنگ پیچیده و متنوع موزامبیک تبدیل می‌کند (Lambranca, 2008, 61- 81).

جنگ داخلی موزامبیک (۱۹۷۷-۱۹۹۲م) ویرانی گسترده و رنجی بی‌سابقه را برای مردم این کشور به همراه داشت و در نتیجه آن میلیون‌ها نفر کشته شدند. قحطی، بیماری، آوارگی و ایجاد خستگی و فرسودگی روانی شدید و اختلالات روانی در بازماندگان از دیگر نتایج این جنگ بود (Muala, 2015, 1, 41, 115). روش مقابله با رنج‌ها و پاسخ به تراژدی‌های به وجود آمده، ازدواج و تعاملات با ارواح بود. در برخی مناطق گورونگوسا، زنان برای «پرداخت بدهی اخلاقی» یا «جبران خسارات اخلاقی» ناشی از جنگ، به ازدواج با ارواح خشمگین درمی‌آمدند.^۶ ارواح در بدن زن حضور پیدا می‌یافتند و قوانینی را به خواستگار آن زن (موروز)^۷ دیکته می‌کردند. در این گونه ازدواج‌ها، روح و شفاگران زن با رقیب خود متحد شده و قراردادی مخفی و تشریفاتی را منعقد می‌کنند و روح به همراه درمانگران به حل مشکلات زن می‌پردازد (Honwana, 1996, 103- 117). مردم برای حل مشکلات به شفاگران و ارواح مراجعه می‌کنند و این تعامل در میان تمام اقشار (به جز مسیحیان) رواج دارد. تسخیر ارواح عمدتاً زنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به دلیل پیوندهای خانوادگی (پاتریکن)^۸، ممکن است به کل خانواده سرایت کند. برای نمونه، بیماری زن بازگرداندن او به قبیله‌اش (دزیندا)^۹ را ضروری می‌کند، زیرا تفویض مسئولیت‌ها، امری

۱. Ku Fema، بو کشیدن و انتقال بیماری به بدن واسطه

۲. Nkumbayssa

۳. Nhacazuro

۴. Mucipai، ارواح افسران پلیس سابق در دولت استعماری موزامبیک

۵. Madwite، ارواحی که میزبان خود را به رقص‌های دیوانه‌وار وادار می‌کند.

۶. این گونه ازدواج‌ها با مراسم خاص و اجازه ارواح انجام می‌شد و زنان، ارواح را به همسری خود می‌پذیرفتند. زنان همچنان می‌توانستند دوباره ازدواج کنند، حتی اگر به ازدواج ارواح درآمده باشند.

۷. Muroze (Rival)

۸. Patrikin، عضوی از یک خانواده

۹. Dzinda (Kinship)

جمعی است.^۱ همچنین مراسم «مبهامبا»^۲ با پیشکش‌هایی زیر درخت مقدس «کوردیلا»^۳ برای جلب رضایت اجداد برگزار می‌شود.^۴ (Lambranca, 2008: 61-81; Muala, 2015, 1, 41, 115).

ارواح ماگامبا در موزامبیک به عنوان ارواح سربازان کشته‌شده در جنگ داخلی شناخته می‌شوند که در فاصله سالهای ۱۹۹۲-۱۹۹۷م ظهور پیدا کردند. این ارواح با هدف ایجاد عدالت و التیام زخم‌های ناشی از جنگ، شفاعت‌بخشی و درمان به زندگی بازماندگان وارد شدند. آنها به قربانیان خشونت و خانواده‌ها کمک کردند تا تجربیات تلخ خود را بیان کنند و آسیب‌های روحی را ترمیم نمایند. این پدیده به ویژه برای زنان و دختران فرصتی را برای بازخوانی مشکلاتشان فراهم کرد.^۵

علاوه بر ماگامبا، ارواح دیگری مانند «میخوفا»، «مادزوکا»، «انگونی»^۶ و «اندائو»^۷ نیز وجود دارند. در مقابل، مسیحیت بر بخشش یک طرفه تأکید دارد و کمتر به بیان مشکلات می‌پردازد. این تفاوت باعث می‌شد که در دیدگاه مردم، ارواح محلی مانند ماگامبا در ایجاد فضایی برای ابراز و درمان زخم‌های روحی مؤثرتر باشند. به طور کلی، این ارواح نماد جبران آسیب‌های جنگ و بی‌عدالتی‌های اجتماعی‌اند و به بازماندگان کمک می‌کنند تا با تجربیات خود مواجه شوند و به دنبال عدالت و شفا باشند (Honwana, 2012, 75; Lambranca, 2008, 61-81).

۱. در صورت بیمار شدن آنها، همسران وظیفه انتقال زنان را به خانواده‌شان ایفا می‌کند. اگر آنها تسخیر شده باشند، خانواده آنها می‌توانند با انجام مراسم خاص دختران خود را نجات دهند. بدین صورت که یک شیء تشریفاتی ترجیحاً ساخته‌شده از گل، می‌تواند توسط شفادهنده (واسطه و درمانگر) مورد استفاده قرار گیرد. در این عمل درمانگر با عمل کو فِما (بو کشیدن) روح را تجسم می‌کند و به درون بدن خود می‌کشانند. در طول مراسم و جلسات شفای بیمار، نزدیکان و مردم در خانه بیمار گرد هم می‌آیند و برای شفای بیمار از آباء و اجداد خود طلب کمک و درمان می‌کنند.

۲. Mbahamba

۳. Cordyla Africana

۴. نشانه‌هایی چون باران یا غرش شیر بعد از مراسم، رضایت ارواح را نشان می‌دهد و مردم در ازای حمایت اجداد، متعهد به حفظ محیط زیست‌اند.

۵. آسیب‌های روحی ناشی از قتل و تجاوز که به زنان وارد شده بود و تجربه طلاق از همسرانشان، که به دلیل تفکرات سنتی غالب و احساس حقارت مردان در برابر عدم توانایی مراقبت از همسران خود بوجود آمده بود.

۶. Nguni

۷. Ndau، ارواح اندائو اغلب ارواح سربازان کشته‌شده در جنگ بودند که به دلیل تدفین نامناسب، باعث ترس در جامعه تسونگا (قبیله شنگانی در شرق و جنوب شرقی آفریقا) می‌شدند و مردم برای دفع آنها، به فرزندان در بدو تولدشان نوشیدنی‌های گیاهی به نام ام ونکو می‌خوراندند.

۷. شیوه تسخیر و درمان

به طور خلاصه، پاکسازی آئینی با هدف جلوگیری از ورود ارواح به اجتماع انسانی و حذف آنها از صحنه زندگی اجتماعی انجام می‌شود. یکی از رایج‌ترین این آیین‌ها، «تیمهامبا»^۱ (کو پهلا یا مهامبا)^۲، مراسم پاکسازی روحی و دفع ارواح خبیث است که به منظور محافظت اجتماع از آلودگی و بازگرداندن توازن اجتماعی، و با هدف تکریم ارواح اجدادی، به ویژه ارواح سربازان کشته‌شده، و درمان افرادی که دچار تسخیر روح شده‌اند برگزار می‌شود.

روح «گامبا» نماد عدالت‌خواهی است و فرد میزبان را تا زمان تحقق عدالت در رنج نگه می‌دارد. آئین درمانی «گامبا» مراسم دیگری است که به منظور مواجهه با تسخیر روح‌ها برگزار می‌شود. زنان بیشتر به عنوان میزبان انتخاب می‌شوند و گاه برای رهایی، باید همسر روح شوند یا به شفاگر تبدیل گردند. نفوذ ارواح به دو صورت رخ می‌دهد: یا از طریق تماس ناخواسته با اشیاء یا مکان‌های آلوده، و یا از طریق ارتباط داوطلبانه با کمک شفاگران. در پدیده تسخیر، افراد ممکن است روح قبلی خود را کنار گذاشته و تسلیم روح دیگری شوند. برخی افراد این فرآیند را به خواب یا سفر به دنیای ناشناخته تشبیه می‌کنند و در این حالت، قادر به اداره اعمال خود نیستند (Cohen, 2008, 101- 126).

ابزارهایی مانند «تینهولو»^۳ که برای ارتباط با ارواح استفاده می‌شدند، نقش پیش‌گویی و فعال‌سازی ارتباط معنوی را دارند. این وسیله‌ها معمولاً از موادی چون صدف، استخوان و چوب ساخته می‌شوند و اشکال متفاوتی دارند.^۴ در استان‌های ماپوتو^۱ و گازا^۲ گونه‌های مختلفی از این ابزار

^۱. Timhamba

^۲. Ku pahla or Mhamba

^۳. Tinholo

^۴. حالت معمول انواع تینهولو بدین صورت است که اکثر آنها حالت‌های صدفی و سخت، دایره شکل و استخوان‌مانند دارند و این همان چیزی است که پیش از تهاجمات «انگونی» به جنوب موزامبیک وجود داشت و همان ویژگی‌های خاص و مشابه را دارد. برای مثال «تینگونا» از پوسته سخت پشت تمساح به دست می‌آید، یا «تیاکانا» را از پوسته سخت درختی به نام نولو می‌گرفتند. گفته می‌شود که بر سر مالکیت و ریشه تینگولوها بحث‌هایی وجود داشته است. برای نمونه، گروهی «تینگونا» را متعلق به ارواح آب و برخی آن را متعلق به جنگجویان می‌دانند و یا گروه دیگری مالکیت تینگونا را به مکانی که در آن استفاده می‌شده و روحی که از آن استفاده می‌کند، نسبت می‌دادند. در جنوب موزامبیک این آئین، «انگونی تینهولو» خوانده می‌شود. در این مراسم چهار سکه در کنار مجسمه‌های کنده‌کاری‌شده چوبی، دو لاک‌پشت، دانه‌های گیاهی مخصوص، و استخوانی در مفصل مچ پای حیوانات به کار می‌رود. نکته‌ای که پیشگویان رعایت می‌کنند، این است که با توجه به مراسم و نوع

وجود دارد که ساختارهایی مشابه دارند (Granjo, 2007, 7- 28; Granjo, 2013, 211- 233). پزشکی سنتی در موزامبیک، ترکیبی از دانش گیاهان دارویی و ارتباط معنوی با ارواح است و درمانگران سنتی همچنان در جامعه نقش مهمی دارند، هرچند که سیستم فقط علم پزشکی را به رسمیت می‌شناسد. فرآیند تبدیل شدن به درمانگر شامل سالها آموزش، تجربه‌های روحی- روانی دشوار و تسخیرهای مکرر است (Meneses, 2008, 353- 371). فرآیند تسخیر در زنان رایج تر بیشتر دیده می‌شود، اما پس از جنگ، مردان و جوانان نیز به طور فزاینده‌ای تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. در مجموع، این آیین‌ها نه تنها پاسخی فرهنگی به فجایع جنگ‌اند، بلکه ابزارهایی برای درمان، بازیابی هویت جمعی و ایجاد فضایی برای ابراز درد و جستجوی عدالت در جامعه‌ای آسیب دیده به شمار می‌آیند (Igreja et al., 2008, 353- 369).

۸. آئین سنتی زار در ایران (استان هرمزگان)

در ایران، به ویژه در مناطق جنوبی مانند استان‌های هرمزگان و سیستان و بلوچستان، سنت زار به عنوان آیینی درمانی و فرهنگی برای مواجهه با اختلالات روان‌تنی و حالات غیرعادی نظیر تشنج، توهم و انزوا رواج دارد. این سنت، همچون آیین‌های رایج در کشورهای عربی و شمال آفریقا، ریشه در باور به موجودات ماورایی دارد که در فرهنگ اسلامی با عنوان «جن» شناخته می‌شوند. مراسم زار معمولاً با موسیقی، رقص^۳ و رهبری افرادی موسوم به «بابازار» و «مامازار» برگزار می‌شود. آنها به عنوان مشاوران و رهبران سنتی که اغلب آفریقایی تباراند و جایگاه ویژه‌ای در نظام اجتماعی و درمانی بومی دارند، به برگزاری مراسم زار می‌پردازند.

پژوهش‌های سال ۲۰۰۸م نشان می‌دهد که بیش از ۱۸ درصد از ساکنان جنوب ایران نوعی تجربه زار را داشته‌اند، که بیانگر نقش پررنگ این سنت در زندگی روزمره این مردم است. این پدیده با

آن استخوان‌های حیوانات هم تغییر می‌کند و این شامل حیوانات اهلی و وحشی برای قربانی کردن هم می‌شود. بنابراین، باید گفت که مراسم با رعایت اصول خاصی انجام می‌شوند و با توجه به نوع و ویژگی مراسم و ارواح پیش بینی شده، تغییرات بسیاری پیدا می‌کنند.

۱. Maputo، پایتخت موزامبیک

۲. Gaza Province

۳. برای نمونه، رقص‌هایی با نام رزف، کوائی، شابوری، فی ژبری، زینبی و لافت، ترکیبی از رقص‌های آفریقایی و عربی در منطقه هرمزگان‌اند.

پیشینه حضور تاریخی بردگان آفریقایی در جنوب ایران پیوند دارد. مناطقی مانند بندرعباس از مراکز اصلی ورود بردگان از شرق آفریقا در دوران قاجار بوده‌اند که تأثیرات فرهنگی و اجتماعی آن تا به امروز در این مناطق قابل رهیابی است.^۱ نوادگان بردگان آفریقایی، که عمدتاً از تبار بانتو، زولو و سواحیلی بودند، اکنون بخشی از هویت فرهنگی جنوب ایران را شکل می‌دهند. این پیوستگی تاریخی و فرهنگی، پشتوانه‌ای برای تداوم آیین زار در بافت اجتماعی - درمانی این منطقه به شمار می‌آید (تقوی، ۱۳۹۴؛ ۱۶۳-۳۲؛ Lee, 2015, 17-32 ; Javidi, 2016, 236-239).

۹. خاستگاه سنت زار

خاستگاه سنت «زار» در ایران موضوعی مورد مناقشه در مطالعات میان‌فرهنگی است. برخی پژوهشگران همچون فروینوس (۱۹۱۳م) بر آن‌اند که این سنت ریشه‌ای ایرانی دارد و مفهومی از «ارواح باد» را از فارس به آفریقا نسبت می‌دهند. بر اساس روایت‌های مردم بورنو^۲، ارواح با عنوان «بادها» یاد می‌شدند که ممکن است از اسطوره‌های ایرانی نشأت گرفته باشد. ارتباط دیرینه هخامنشیان، سلوکیان و ساسانیان با قاره آفریقا (شرق آفریقا)^۳ و تداوم آن پس از اسلام از طریق مهاجرت «شیرازی‌ها» به شرق آفریقا، به عنوان شواهدی از تبادل فرهنگی مؤثر ذکر می‌شود (عرب احمدی، ۱۳۷۹ش؛ ۱۳۸-۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۶ش، ۸۲، ۹۲-۱۰۳؛ Frobenius, 1913, 14, 318-320). در مقابل، پژوهشگرانی چون تقی مدرسی^۴ و بهناز میرزایی سنت زار را حاصل تلفیق فرهنگ ایرانی و آفریقایی می‌دانند. میرزایی نیز با اشاره به روابط تجاری قرن نوزدهم بین ایران و شرق آفریقا، ورود سنت زار به ایران را در بستر تجارت برده، کالاهایی چون نمک و خرما در برابر

^۱. تجارت برده در دوران قاجاریه به صورت قاچاق ادامه یافت. این تجارت تا اوایل قرن بیستم و پس از پیوستن ایران به کنوانسیون ژنو در سال ۱۹۲۷ به طور کامل متوقف شد. آمار دقیقی از تعداد بردگان آفریقایی در ایران وجود ندارد، اما برآوردها نشان می‌دهد که بین یک تا دو میلیون آفریقایی در تجارت برده اقیانوس هند و سواحل آفریقای شرقی به ایران وارد شده‌اند.

^۲. امپراتوری بورنو - کانم که بخشی از نیجریه، کامرون، لیبی، و چاد را تحت حکومت خود داشتند.

^۳. برای نمونه، ساز تنبور مخصوص آسیایی‌ها است نه آفریقایی‌ها. شیاطین سیاه و سفید در ایران هم وجود داشتند و پس از نفوذ ایرانیان به بابل در دوره کوروش کبیر، این باورها از شرق آفریقا تا فلسطین هم راه یافت.

^۴. مدرسی، واژه «زار» در زبان فارسی کهن را به معنای «ضعیف و ناتوان» دانسته و آن را نشانه‌ای از برخورد فرهنگی می‌داند.

بردگان، چوب و عنبر از کنیا، تانگانیکا و سومالی توضیح می‌دهد.^۱ این تجارت منجر به مهاجرت اجباری بردگان به دو طریق زمینی و دریایی توسط تاجران و زائران از کشورهای نظیر تانگانیکا، کنیا، سومالی، سودان و اتیوپی به ایران شد.^۲ (صبای‌مقدم، ۱۳۸۸ش، ۲۳-۳۰؛ علی پور، ۱۳۸۹ش، ۱۰۰-۱۲۰). آیین زار در سراسر شمال و شرق آفریقا از جمله مصر و نوبه^۳، و در میان قبایلی مانند هائوسا، فولبه و بامبارا^۴، و همچنین در میان آفریقایی‌تباران آمریکای لاتین و کارائیب دیده می‌شود. توصیفات تاریخی ابوعثمان جاحظ^۵ در بصره و هانری ماسه^۶ در بندر جاسک نیز بر شباهت این مراسم با سنت زار در ایران تأکید دارند (Mirzai, 2018, 26, 53, 91).

در نهایت، به رغم آنکه برخی محققان مانند فروبنیوس بر خاستگاه ایرانی سنت زار تأکید دارند، اکثریت پژوهش‌های تاریخی و انسان‌شناختی، خاستگاه اصلی آن را در شرق آفریقا می‌دانند که در نتیجه مهاجرت اجباری بردگان آفریقایی به ایران به وجود آمده است. با این همه، باور به موجودات ماورایی پیش از آن نیز در فرهنگ ایران باستان وجود داشته است و از این رو، می‌توان گفت که سنت زار نتیجه ادغام باورهای آفریقایی با فرهنگ بومی ایران است، نه سلطه آن بر فرهنگ بومیان ایران. این پذیرش ناشی از پیشینه فرهنگی ایران بود و عناصر آیین‌های کهن، هرچند ممکن است فراموش شده باشند، اما در حافظه تاریخی جامعه باقی مانده‌اند و زمینه‌ساز پذیرش زار شده‌اند (دبیری‌نژاد و میرمیران، ۱۳۹۴ش، ۱۳۱-۱۴۲).

۱. چستی سنت زار

واژه «زار» در زبان فارسی به معنای «ضعیف و ناتوان»، و به دو مفهوم «آئین درمانی» و یکی از

^۱ بازرگانان کالاهایی مانند نمک و خرما را از طریق آبراه‌های خلیج فارس، بندر گنگ و جزیره قشم به کشورهای کنیا و تانگانیکا صادر می‌کردند و در عوض بردگان آفریقایی، طلا، عاج، چوب و عنبر را از شرق آفریقا به بنادر ایرانی می‌آوردند.

^۲ بردگان آفریقایی و گاه هندی‌ها به طور کلی از دو مسیر اصلی وارد می‌شدند: زمینی، از طریق مکه، مدینه و کربلا؛ و دریایی، از طریق خلیج فارس.

^۳ Nubia

^۴ Hausa, Fulbe (Fula) and Bambara

^۵ ابوعثمان عمرو بن بحر، مشهور به جاحظ (د ۲۵۵ق)، نویسنده آثار ادبی و الهیات، جانورشناس، فیلسوف، و روانشناس عرب بود. برخی معتقداند که وی آفریقایی‌تبار و پدر وی برده بود.

^۶ Henri Masse (1886- 1969)، نویسنده، خاورشناس، ایران‌شناس، مترجم و محقق فرانسوی.

اشکال «باد» تعریف می‌شود (Mianji & Semnani, 2016, 225- 232). آیین زار یکی از آیین‌های درمانی کهن و رازآلود در جنوب ایران، به ویژه در جزایر قشم و هرمز است. در باور مردم این نواحی، بادهایی نامرئی اما دارای شخصیت، اراده و هویت مستقل، ممکن است انسان‌ها را تسخیر کنند و موجب بیماری‌های روانی یا جسمی شوند. این باده‌ها که با نام‌هایی چون زار، نوبان، مشایخ، باد جن، باد پری، باد دیب (دیو) و باد غول شناخته می‌شوند، در دسته‌بندی‌های متنوعی همچون مؤمن یا کافر، مذکر یا مؤنث، شرور یا بی‌آزار جای می‌گیرند^۱. در این میان، باد زار یکی از قدرتمندترین و خطرناک‌ترین آنها به شمار می‌آید (ساعدی، ۱۳۴۵ش، ۲۹-۶۹).

افراد تسخیرشده با عنوان «اهل هوا» شناخته می‌شوند. این افراد معمولاً از اقشار محروم و حاشیه‌نشین و یا مهاجران آفریقایی‌تباراند. برای درمان، آیینی پیچیده به نام مراسم زار یا مجلس اهل هوا برگزار می‌شود و حتی در صورت بهبود، این عنوان با آنها باقی می‌ماند (سارجنت، ۱۳۷۸ش، ۴۰-۱۶۹). این آیین توسط واسطه‌هایی با نام بابازار و مامازار، که اکثراً آفریقایی‌تباراند و توانایی شناسایی و مهار باد را دارند، اجرا می‌شود. بابازار و مامازار معمولاً از نسل‌های گذشته این آیین‌اند و دانش و قدرت خود را به صورت موروثی دریافت کرده‌اند. آنان در دو جهان موازی زندگی می‌کنند: زندگی عادی در اجتماع، و زندگی روحانی و غیرمحسوس در ارتباط با بادها (دیری نژاد و میرمیران، ۱۳۹۴ش، ۱۳۱-۱۴۲؛ مقصودی، ۱۳۹۱ش، ۱۲۵-۱۳۰). مراسم درمان چند مرحله مهم دارد: نخست فرد بیمار از ارتباط با دیگران منع و قرنطینه می‌شود و داروهای گیاهی موسوم به «بابا یا ماما معجون» را می‌خورد^۲. سپس با شرایط خاص^۱ و اجرای

^۱. بادهای نوبان و مشایخ اکثراً مسلمان و مقدس دانسته می‌شوند و نامهایی چون شیخ فرج، شیخ ادروس، شیخ عثمان، شیخ جوهر، شیخ البحر، شیخ شائب، شیخ شریف، شیخ سید احمد، شیخ سید محمد، شیخ جنو و شامی دارند. علائم تسخیرشدگی توسط نوبان کم‌حرکی، افسردگی و دور شدن از اجتماع است. مراسم نوبان مشابه مراسم زار است، با این تفاوت که کسانی که درگیر باد نوبان شده‌اند، به عنوان «فرس و مرکب» نوبان شناخته می‌شوند. در این مراسم از ساز طنبور عربی استفاده و آوازهایی دربارهٔ ائمه و پیامبر به زبان عربی خوانده می‌شود. بادهای مشایخ به ارواحی اطلاق می‌شود که بعد از مرگ به باد تبدیل شده‌اند و ممکن است چندین زیارتگاه داشته باشند، زیرا محل دفن آن‌ها مشخص نیست.

^۲. بابا یا ماما معجون و یا گره‌کو از بیست و یک مادهٔ گیاهی همچون ریحان، زعفران، هل، گیاهی به نام زبان جوجه، گیاهی هندی به نام بوخیش، جوز هندی، و چوبی که از بمبئی وارد می‌کنند، تهیه می‌شود.

مراسمی شامل طبل‌نوازی، رقص نشسته، آتش زدن موی بز و خوراندن خون قربانی، برای خارج کردن باد از بدن فرد کوشش می‌شود.

در مجموع بیش از ۷۰ نوع زار شناسایی شده است که هر یک ویژگی‌های شخصیتی، منشأ جغرافیایی و روش درمانی خاص خود را دارند.^۲ در این میان، زار، متوری، و شیخ سنگر از خطرناک‌ترین انواع‌اند که درمان آنها تنها توسط بابازارها و مامازارهای بسیار مجرب امکان‌پذیر است.^۳ در موارد شکست درمان، بیمار به حال خود رها می‌شود و «تَهرن» لقب می‌گیرد. مراسم زار معمولاً به صورت خصوصی و محرمانه برگزار می‌شود و تنها اعضای خانواده بیمار و افراد منتخب در آن حضور دارند.^۴ گرچه این مراسم تحت تأثیر تابوها و ممنوعیت‌هایی است،^۵ اما آیین زار، ضمن آن که ابزاری برای درمان بیماری‌های روان‌تنی در جامعه سنتی به شمار می‌آید، آمیزش فرهنگی میان جوامع آفریقایی و جنوب ایران را نیز باز می‌تاباند و همچنان به عنوان بخشی زنده از فرهنگ عامه در این مناطق مورد توجه قرار است (Yousif Ali, 2022, 11- 14).

^۱. در این آیین سفره‌ای ویژه با غذا، گوشت، خرما و خون قربانی گسترده می‌شود و در آن، بیمار با طناب بسته شده و تحت اعمال آیینی خاصی قرار می‌گیرد. سکوت کامل در مراسم الزامی است و هرگونه تخطی ممکن است به آسیب یا شکست در درمان بیانجامد.

^۲. جمعاً ۷۲ نوع زار، از جمله متوری، شیخ سنگر، دینگ مارو، ام گاره، بو مریوم، جین یاسه، په په، دای کتو، بو جامبه، بابور، نَمُرد، نَگُوری و قصاص وجود دارد.

^۳. بابا زار و ماما زار توانایی انتقال باد را دارند، در حالیکه انسان‌های عادی توانایی سرایت باد و نه انتقال آن را به دیگری دارند. آنها برای آرام کردن بادهای ناآرام، با طبل و دهل و دعا به آرام کردن آنها می‌پردازند. بابازار و مامازاری که خون قربانی بیشتری نوشیده باشد، مجرب‌تر است.

^۴. پس از ابتلا به زار، افراد محلی نخست به دکانویسان مراجعه می‌کنند. سپس به سراغ بابازار و مامازار می‌روند. بابازار و مامازار در صورت تشخیص، فرد مبتلا را به مدت هفت روز تحت نظر خود قرار می‌دهند و دیدن هر گونه موجود زنده اعم از انسان و حیوان را برای فرد ممنوع می‌کنند. مکان نگهداری بیمار معمولاً دور از دسترس است و در این زمان، به بیمار داروی گیاهی داده می‌شود. بعد از گذشت هفت روز، بدن بیمار با مواد خاصی به نام خاک هفت راه پاکیزه می‌شود. سپس مراسم زار با سفره‌ای از انواع غذاها، گیاهان، خرما، گوشت و خون قربانی آغاز می‌شود. در مراسم، دست‌ها و پاهای فرد مبتلا را با طنابی از جنس موی بز می‌بندند و روغنی مخصوص (روغن ماهی به نام سفیه) را بر بینی او می‌مالند و رشته‌ای از موی بز سوخته را زیر بینی او می‌گیرند. فرآیند زارگیری با تهدید و ضربه زدن‌های ملایم به بدن بیمار، که به اصطلاح به آن خیزران می‌گویند، ادامه می‌یابد و با رقص و سازه‌های جنوبی پایان می‌گیرد. رقص در این مراسم باید به صورت نشسته انجام شود و در طول مراسم شرکت‌کنندگان نباید صحبت کنند.

^۵. مانند نوشیدن خون و الک، قربانی کردن و گاه خشونت.

۱۱. تأثیرات فرهنگی - اجتماعی تملک ارواح در موزامبیک و سنت زار در ایران

سنت‌هایی چون آئین زار و تملک ارواح، پاسخی فرهنگی به شرایط بحرانی و نیازهای روانی و اجتماعی جوامع به شمار می‌روند. در موزامبیک، آیین تملک ارواح به ویژه پس از جنگ‌های داخلی ۱۹۷۷م تا ۱۹۹۲م برجسته شد و نقشی درمانگرانه در کاهش آسیب‌های روانی ایفا کرد. در مقابل، آیین زار در جنوب ایران بیشتر به عنوان شیوه‌ای بومی برای مواجهه با بحران‌های خانوادگی، اجتماعی و روانی مورد استفاده قرار گرفت. این پژوهش، به مقایسه و تحلیل ابعاد فرهنگی و اجتماعی این آیین‌های درمانی در دو بستر متفاوت، موزامبیک و ایران، می‌پردازد:

- تأثیرات فرهنگی - اجتماعی تملک ارواح در موزامبیک

در موزامبیک پزشکان سنتی اغلب پیرو آیین‌های سنتی آفریقایی‌اند. این پزشکان با بهره‌گیری از درمان‌های گیاهی و معنوی، نقش کلیدی در ارائه خدمات سلامت و درمان در مناطق روستایی و کم‌برخوردار دارند.^۱ نقش آنان تنها به درمان جسمی محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد روانی، اجتماعی و فرهنگی بیماران را نیز در بر می‌گیرد و فرآیند درمان نیازمند حمایت گسترده خانواده و جامعه است (Thobakgale et al., 2024, 1-7). در فرهنگ موزامبیک تسخیر روح پاسخی فرهنگی به مشکلات روانی و اجتماعی به شمار می‌آید که اغلب به ارواح نسبت داده می‌شود، نه به اختلالات روانی همچون اختلالات تجزیه ای (DTD).^۲ در نتیجه، بیماری در قالب تجربه‌ای فردی_ فرهنگی به جای تشخیص و درمان پزشکی پذیرفته می‌شود. همچنین، جنگ و خشونت‌های داخلی موجب تخریب اعتماد اجتماعی و انزوای افراد آسیب دیده شد و مردم را به سوی آیین‌های سنتی سوق داد. با اینکه نظام پزشکی رسمی توان شناسایی و درمان آسیب‌های پس از جنگ را داشت، اما قادر به پاسخ‌گویی مؤثر به آن نبود. در مقابل، آیین‌های شفابخش که با موسیقی و جشن همراه‌اند، ابزاری برای تسکین رنج، احیای پیوندهای خانوادگی و تجلیل نیاکان شدند و با فراهم آوردن بستر همدلی و حمایت، به ترمیم آسیب‌های روانی و اجتماعی کمک کردند. از این رو، تداوم آنها ریشه در کارکردهای فرهنگی، روانی و اجتماعی‌شان دارد (Hecker et al., 2015, 1- 12; Igreja, 2007, 414- 420).

^۱. تنها در یکی از شهرهای موزامبیک به نام لیچینگا، حضور حدوداً ۲۰۰۰ درمانگر سنتی را تخمین زده‌اند.

^۲. Dissociative Trance Disorder

- تأثیرات فرهنگی - اجتماعی سنت زار

عوامل اجتماعی و فرهنگی تأثیر زیادی بر انتخاب روش‌های درمانی در جامعه دارند. افراد به دلایل مختلف به مشاوره روان‌شناسی یا روش‌های سنتی مانند زار روی می‌آورند. آسیب‌شناسی بالینی با انتقاد از نقش فرهنگ، عدم حساسیت نسبت به مداوا و رفع باورهای منفی در مورد روان‌شناسی را از جمله عوامل مؤثر در این انتخاب‌ها می‌داند (مظاهری‌نژادفرد و دیگران، ۱۴۰۰ش، ۱۷۴). سنت زار در ایران به عنوان راه حلی مناسب و کم‌خرج، و همچنین به دلیل جذابیت و نیاز اجتماعی به وجود آمد و همچنان باقی مانده است. این سنت به عنوان ارتباطی میان فرهنگی^۱، به افراد این امکان را می‌دهد تا ضمن درمان، با دیگر افراد ارتباط برقرار کنند، رنج‌های خود را به اشتراک بگذارند و نوعی همدلی اجتماعی را برانگیزند. سنت زار با معرفی بخشی از فرهنگ آفریقایی به ایران، زمینه‌ساز «فرهنگ پذیری ارتباطی» و همسان‌سازی فرهنگی شده و به درک بهتر تاریخ و فرهنگ معاصر کمک کرده است. با این همه، در کنار اثرات مثبت، پیامدهایی منفی از جمله جایگزین شدن آن به جای درمان‌های پزشکی، بروز خشونت یا سوء تفاهم در مراسم، و وارد آمدن آسیب‌های احتمالی به کودکان، نگرانی‌های جدی را برمی‌انگیزد (Mianji & Semnani, 2016, 225- 232).

۱۲. مقایسه تطبیقی شباهت‌های فرهنگی تسخیر روح در موزامبیک و سنت زار در ایران

فرآیند تسخیر روح در بسیاری از فرهنگ‌ها و ادیان، همچون اسلام، مسیحیت و ادیان سنتی آفریقایی، با باور به ورود ارواح یا موجودات ماورایی به بدن افراد شکل گرفته است.^۲ در این حالت، فرد تحت تأثیر روح تسخیرکننده قرار می‌گیرد و مهار جسمی و روانی خود را از دست می‌دهد و به باور بسیاری از مردم، درمان تنها از طریق آیین‌های خاص و نه روش‌های پزشکی ممکن است.

^۱. Intercultural communication

^۲. برای مثال سنت زار در جوامع مسلمان نیز از ارتباطات بین زائران سودانی و غرب آفریقا در دوره فتح محمد آل سودان در مکه (۱۹۲۰-۱۹۲۱م) نشأت گرفته است.

در هر دو سنت، علائم تسخیر روح مشابه همچون سردرد، حالت تهوع، بی‌اشتهایی، مشکلات خواب، اضطراب، افسردگی و رفتارهای هیجانی دیده می‌شود. افراد در حالت خلسه فرو می‌روند و از محیط اطراف بی‌خبراند. در این حالت، مهار بدن به طور کامل از بین می‌رود و درمان از طریق آیین‌های خاص امکان‌پذیر است. عوامل مختلفی چون باور به چشم زخم، استرس، افسردگی و رژیم غذایی نامناسب زمینه‌ساز بروز این پدیده می‌شوند.

در هر دو آیین نوعی «رابطه قراردادی» نابرابر و دائمی میان ارواح و میزبانان شکل می‌گیرد. ارواح پس از تسخیر، خواسته‌های خود را اعلام و برای حفظ سلامت میزبان، هویت او را حفظ می‌کنند. آنگاه میزبان یا به درمانگر بعدی تبدیل می‌شود و یا تا آخر عمر با ارواح زندگی می‌کند. تنها تفاوت آن است که در موزامبیک ارواح اغلب هویت انسانی مشخصی دارند.^۱

مراسم آیینی در هر دو فرهنگ شامل موسیقی کوبه‌ای، رقص، آواز و اجرای آداب خاص است که هدف آن تخلیه انرژی روحی یا تسکین ارواح می‌باشد.^۲ درمانگران نقش واسطه میان افراد و ارواح را ایفا می‌کنند و ابزارهایی مانند اشیای مقدس و رؤیایی برای ارتباط با ارواح را به کار می‌گیرند. فرآیند درمان در هر دو سنت، ساختارمند، پیچیده و زمان‌بر است. در زمینه پیشکش‌ها، در سنت زار کاربرد خون قربانی و گیاهان رواج دارد، در حالیکه در موزامبیک این اعمال به شیوه متفاوتی انجام می‌شود.^۳ (Boddy, 1982, 218-226). تشابهات ادبی مانند تشبیه ارواح به «باد» در هر دو فرهنگ دیده می‌شود که می‌تواند نشانه‌ای از نزدیکی فرهنگی و ادبی، و تبادل سنت‌ها میان جوامع پیشین باشد.

^۱. ارواحی که در زمان زندگی سابقشان نتوانسته‌اند به تمایلات و خواسته‌هایشان برسند، افراد را تسخیر می‌کنند و از طریق بدن میزبان به امیال خود می‌رسند. این مسئله در سنت زار کمی متفاوت است، زیرا در فرهنگ ایرانی - اسلامی باور به زندگی قبلی وجود ندارد و ارواح بادهایی در نظر گرفته می‌شوند که هویت و زندگی جدای از انسان دارند، نه به عنوان هویت افراد زنده سابق.

^۲. برای نمونه، در جنوب آفریقا برای مراسم خود آتش برپا می‌کنند و از روی آتش می‌پرند. در سنت زار آتش مقدسی برپا می‌شود که طبق آداب کسی نباید بدون اجازه بابا زار و ماما زار از آن استفاده کند. همچنین در مراسم تسخیر روح موزامبیک همراهی شرکت‌کنندگان پر سر و صداتر و هیجانی‌تر است، در حالیکه در سنت زار تاکید می‌شود که افراد غریبه و شرکت‌کنندگان سخن نگویند.

^۳. در موزامبیک اعمالی مانند پیشکش قربانی و البسه، نوشیدن الکل و پهن کردن سفره با مواد غذایی در دسترس رواج دارد. گیاهانی که در مراسم آئینی مورد استفاده قرار می‌گیرد، محدود به اقلیم خاص خود می‌باشد.

نتیجه گیری

آیین‌های درمانی همچون تسخیر روح در موزامبیک و سنت زار در ایران، پاسخی فرهنگی به استرس، اضطراب و مشکلات روانی ناشی از جنگ، مهاجرت و ناآگاهی نسبت به سلامت روان‌اند و از دیدگاه پزشکی مدرن، این وضعیت اغلب به بیماری‌هایی مانند اسکیزوفرنی، اضطراب یا اختلال دوقطبی، افسردگی، اختلال پس از حادثه و فوبیا نسبت داده می‌شود. این آیین‌ها همچنین به عنوان نماد برساخته اجتماعی در دو فرهنگ متفاوت دیده می‌شوند.

در ایران سنت زار با تأثیر از فرهنگ آفریقایی در میان مهاجران شکل گرفته و با وجود محدودیت‌ها همچنان پابرجاست. در موزامبیک نیز رسوم سنتی کمتر دچار تغییر شده‌اند. برخی آیین‌ها به دلیل جنبه‌های مالی و قدرت اجتماعی اجرا می‌شوند و گاه مورد انتقاد قرار می‌گیرند. به همین سبب، بسیاری از محققان فرهنگ آفریقایی را نوعی ناهنجاری می‌شمارند، در حالیکه برخی معتقداند که اطلاق واژه «بیمار» به آفریقاییان به منزله توجیهی برای استثمار آنهاست^۱ و این نظری است که ریشه در تفکرات فلسفی و سیاسی دارد و با نظریات روان پزشکی مدرن در تقابل است. با این همه، نقش این گونه از مراسم در تقویت همدلی اجتماعی، کاهش رنج روانی و حفظ هویت فرهنگی غیرقابل انکار است (Mianji & Semnani, 2016, 225- 232).

تداوم این سنت‌ها وابسته به نیاز جمعی، دسترسی آسان و پیوند آنها با تاریخ و فرهنگ جوامع است و فراموشی آنها می‌تواند به محو بخشی از هویت فرهنگی منجر شود. سنت زار، نماد پیوند فرهنگی ایران و آفریقا، و نمونه‌ای از انتقال و تداوم سنت‌های بومی در دل فرهنگ‌های مختلف است.

منابع

- بلوکباشی، علی (۱۳۸۱ش). «هویت سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری»، نشریه انسان شناسی، ش ۱، صص ۳۳-۴۳.
- تقوی، حسام‌الدین (۱۳۹۴ش). «مؤلفه‌های بینش اسطوره‌ای در مراسم "زار"، نمونه موردی زار در بندرعباس»، پژوهش‌نامه فرهنگی هرمزگان، ش ۶ و ۷، صص ۱۴۳-۱۶۶.

^۱ به گفته رولاند لیتل‌وود (انسان‌شناس بریتانیایی)، آفریقاییان آن گونه که به نظر می‌رسد، بیمار نبودند و به نظر می‌آید که بیمار خواندن آنها توجیهی برای استثمار آنها بوده است. این ایده توسط روسو رایج شد و قسمتی از نظریات روانپزشکی باقی ماند.

- دبیری نژاد، رضا و سید مجتبی میرمیران (۱۳۹۴ش). «زار، از خدای بی باستانی تا آئینی درمانی در جنوب ایران»، پژوهش‌نامه فرهنگی هرمزگان، ش ۶.
- سارجنت، ویلیام و. (۱۳۷۸ش). روح‌های تسخیر شده، ترجمه سیدرضا جمالیان، تهران، عطائی.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۵ش). اهل هوا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- صبای مقدم، ماریا (۱۳۸۸ش). «نگاهی به اعتقادات و مراسم زار در میان ساکنان سواحل جنوب غربی ایران»، نجوای فرهنگ، ش ۱۱، صص ۲۳-۳۰.
- عباسی جامد، حمید (۱۳۸۵ش). «جن یک واقعیت است یا افسانه؟»، بشارت، ش ۵۳.
- عرب‌احمدی، امیربهرام (۱۳۷۹ش). «پیشینه فرهنگی ایرانیان در شرق آفریقا»، فرهنگ بهار، ش ۳۵، صص ۱۶۶-۱۸۳.
- همو (۱۳۸۶ش). «مؤلفه‌های فرهنگی - تمدنی جهان ایرانی در شرق آفریقا»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۳۰، صص ۸۱-۱۰۶.
- علی‌پور، نرگس (۱۳۸۹ش). «نگاهی به تجارت غلامان و کنیزان آفریقایی در عصر قاجار»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۴۴، صص ۹۹-۱۲۴.
- مظاهری نژادفرد، گلناز و دیگران (۱۴۰۰ش). «مصاحبه صورت‌بندی فرهنگی: نقش فرهنگ در آسیب‌شناسی روانی»، رویش روان‌شناسی، ش ۲، صص ۱۷۱-۱۷۷.
- مقصودی، منیژه (۱۳۹۱ش). «بادهای کافر و دهل سه سر در خلیج فارس، مراسم آئینی درمانی زار»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ش ۴، صص ۱۱۷-۱۴۰.
- Abalogu, D. M. & Okolo, E. A. (2020). "An Assessment of the Early Theories of Religion by Edward B. Tylor, James G. Frazer, Sigmund Freud and Their Nexus with Cognitive Theorizing", *International Journal of Religion & Human Relations*, Vol.12 (1), Pp. 48- 66.
- Boddy, J. P. (1982). *Parallel Worlds: Humans, Spirits, And Zar Possession In Rural Northern Sudan (PhD Thesis)*, Vancouver, The University of British Columbia.
- Brown S. E. & Smith S. D. (2021). *Religious Practices and Post-conflict Processes*, The Routledge Handbook Online.
- Cohen, E. (2008). *What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms.*, UK., University of Oxford.
- Craffert, P. F. (2015). "What Does It Mean to Be Possessed by a Spirit or Demon? Some Phenomenological Insights from Neuro-anthropological Research", *HTS Theological Studies*, Vol. 71(1), Pp. 1- 9.

- Fontaine, J. L. (2009). "The Devil's Children: From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations That Affect Children", *Journal of Psychiatry*.
- Frobenius, L. (1913). *The Voice of Africa*, Vol.1, London: Hutchinson & Co.
- Godin, S. (2014). *Tribes, We Need You to Lead Us*, Brilliance Audio.
- Granjo, P. (2007). "Determination and Chaos According to Mozambican Divination", *Open Edition Journal*, Vol. 11 (1), Pp. 7- 28.
- Granjo, P. (2013). "It's Just the Starting Engine: The status of spirits and objects in south Mozambican divination", *Reviewing Reality – Dynamics of African Divination*, W. Van Beek, & P. Peek, (eds), Berlin, Pp. 211- 236.
- Hecker, T. et al. (2015). "Global Mental Health and Trauma Exposure: The Current Evidence for the Relationship Between Traumatic Experiences and Spirit Possession", *European Journal of Psychotraumatology*, Vol. 6 (1), Pp. 1-12.
- Honwana, A. M. (1996). *Spiritual Agency & Self-renewal in Southern Mozambique (PhD Thesis)*, London, University of London.
- Honwana, A. M. (1998). "Discussion Guide: Non-Western Concepts of Mental Health", *Refugee Children: Guidelines on Protection and Care*. Geneva: UNHCR.
- Honwana, A. M. (2012). "Sealing the Past, Facing the Future: Trauma Healing in Rural Mozambique", *Accord, The Mozambican Peace Process in Perspective*, NO. 3, Pp. 75- 81.
- Javidi, H. & M. Bagheri (2016). "Outbreak of Zar Disease in Hormozgan Province", *International Journal of Tropical Medicine*, No. 11, Pp. 236- 239.
- Igreja, V. (2007). *The Monkey's Sworn Oath: Cultures of Engagement for Reconciliation and Healing in the Aftermath of the Civil War in Mozambique (PhD Thesis)*, University of Leiden.
- Igreja, V. (2008). "Restorative Justice and the Role of Magamba Spirits in Post-Civil War Gorongosa, Central Mozambique", *Traditional Justice and Reconciliation After Violent Conflict: Learning from African Experiences*, L. Huyse & M. Salter (eds), Stockholm, Pp. 61-82.
- Igreja, V. (2012). "Multiple Temporalities in Indigenous Justice and Healing Practices in Mozambique" *The International Journal of Transitional Justice*, Vol. 6 (3), Pp. 402- 422.
- Igreja, V. (2021), "Mozambique Religious Practices and Post-conflict Processes", *The Routledge Handbook of Religion, Mass Atrocity, and Genocide*, S. E. Brown & S. D. Smith (eds), Routledge Handbooks Online.
- Igreja, V. et al. (2008). "Gamba Spirits, Gender Relations, and Healing in Post-Civil War Gorongosa, Mozambique", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 14 (2), Pp. 353- 371.
- Igreja, V. et al. (2010). "The Epidemiology of Spirit Possession in the Aftermath of Mass Political Violence in Mozambique", *Social Science & Medicine*, Vol. 71 (3), Pp. 592- 599.

- Igreja, V. et al. (2020). "Legacies of Civil Wars: A 14-year Study of Social Conflicts and Well-being Outcomes in Farming Economies", *The British Journal of Sociology*, No.72(2), Pp.426- 447.
- Iteyo, C. (2009). "Belief in the Spirits of the Dead in Africa: A Philosophical Interpretation", *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya Philosophical Association of Kenya*, Vol. 1 (1), Pp. 147-159.
- Lee, A. A. (2015). "Recovering Biographies of Enslaved Africans in Nineteenth-Century Iran", *Changing Horizons of African History*, A. T. Weldemichael & et als (eds), USA, Red Sea Press.
- MacGonagle, E. (2007). *Crafting Identity in Zimbabwe and Mozambique*, Rochester, University of Rochester Press.
- Mbaya, H. & Cezula, N. (2019). Contribution of John S Mbiti to the study of African religions and African theology and philosophy, *Stellenbosch Theological Journal*, Vol. 5 (3), Pp. 421- 442.
- Meier, B. & Steinforth, A. S. (2013). *Spirits in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, Chicago, University of Chicago Press.
- Meneses, M. P. (2008). "When There Are No Problems, We Are Healthy, No Bad Luck, Nothing: Towards an Emancipatory Understanding of Health and Medicine", , *Another knowledge is possible: beyond Northern epistemologies*, B. Sousa Santos (ed.), London: Verso.
- Mianji, F. & Semnani Y. (2016). "Zār Spirit Possession in Iran and African Countries: Group Distress, Culture-Bound Syndrome or Cultural Concept of Distress?", *Iranian Journal of Psychiatry*, Vol. 10 (4), Pp. 225- 232.
- Mirzai, B. (2018). *A History of Slavery and Emancipation in Iran, 1800-1929*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mostowlansky, T. & Rota, A. (2023). "Emic And Etic", *The Open Encyclopedia of Anthropology*, f. Stein (ed.), in: <http://doi.org/10.29164/20emicetic>.
- Muala, D. J. (2015). *Gorongosa: A History of an African Landscape, 1921-2014*, MA Dissertation, UTAH State University.
- Nkulu-N'Sengha, M. (2018). "Luba", *Encyclopedia Britannica*, in: <https://www.britannica.com/topic/Luba-people>.
- Palmer, T. (2013). *The Science of Spirit Possession*, UK, Cambridge Scholars Publishing.
- Rush, M. (2011). "The Esoteric Experience: Positive or Negative?" *Paranthropology, Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*, Vol. 2 (3), Pp. 3-8.
- Seigneur, R. et al. (2015). "Rwanda", *Rhineland-Palatinate*, in: <https://www.rlp-ruanda.de/en/the-two-countries/rwanda/religion/>
- Swatos, W. H. (1998). *Encyclopedia of Religion and Society*, London, Altamira.
- Taru, J. & Basure, H. S. (2014). "Dialogue with Demons: Religion, Culture and Exorcism in Christian Churches in Zimbabwe", *The International Journal of Humanities & Social Studies*, Vol. 2 (1), Pp. 44- 50.

- Thobakgale, E. M. et al. (2024). "Traditional Health Practitioners' Understanding of Spirit Possession in Gauteng Province, South Africa", *Health SA*, Vol. 29, Pp. 1-7.
- Van Der Hart, O. & Horst, R. (1989). "The Dissociation Theory of Pierre Janet", *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 2 (4), Pp. 1- 11.
- Whittaker, A. & Briggs, S. (2017). "Protecting Children from Faith-based Abuse Through Accusations of Witchcraft and Spirit Possession: Understanding Contexts and Informing Practice", *British Journal of Social Work*, Vol. 48 (8), Pp. 2157- 2175.
- Yousif Ali, A. (2022). "The Curious Case of the Disappearing Zar Cult", *International Journal of Emergency Mental Health and Human Resilience*, Vol. 25 (2), Pp. 11- 15.

The Relationship Between Religion and Art in Vajrayana Buddhism

Naghme Kharazian

Assistant Professor, Department of Art, University of Zanjan, Zanjan, Iran,
(Corresponding author): Naghme.kharazian@znu.ac.ir

۱۹۵

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Focusing on the relationship between religion and art is an independent yet broad field of study that formulates the nature of this relationship from different angles with the aim of understanding both more accurately. The present study focuses on the relationship between religion and art in Vajrayana Buddhism. In this tradition, religion explicitly calls upon visual elements, and art derives its identity from what is considered the ultimate goal of religion. What religious perspective has given rise to this world of imagery and symbols in Vajrayana art, and what factors have contributed to the formation of this religious art?

It seems that the presence of religious figures and religious themes does not always determine the religiousness of an art, and on the other hand, the presence of art in a religious place is not considered a religious value perception of art. By analyzing the foundational concepts, formative principles, and ultimate goal of each of the two fields of religion and art in Tibet, this research has achieved the important point that symbolism, Imagination (Vikalpa), Non-self (Buddhahood), emptiness (śūnyatā), and Consciousness (Vijnana) are the core concepts that are jointly considered the main structure of Vajrayana Buddhism and art in Tibet.

Keywords: Vajrayana, Art, Symbol, Non-self (Buddhahood), Emptiness (sunyata), Imagination (Vikalpa) and Consciousness (Vijnana).

نسبت میان دین و هنر در بودیسم و جره‌یانه^۱

نغمه خرازیان^۲

چکیده

بررسی نسبت میان دین و هنر حوزه مطالعاتی مستقل و در عین حال وسیعی است که از زوایانی مختلف و با هدف شناخت دقیق‌تر هر دو، به صورت‌بندی رابطه آن‌ها می‌پردازد. در بودیسم و جره‌یانه به عنوان یکی از شاخه‌های بودیسم که هنر در آن جایگاه مهمی دارد، دین و هنر رابطه ویژه‌ای با یکدیگر برقرار نموده‌اند، به نحوی که دین به طور مشخص توصیه به فراخوانی عناصری بصری دارد و هنر از طریق آنچه غایت دین تلقی می‌شود هویت می‌یابد. در این مورد به نظر می‌رسد همیشه حضور شخصیت‌های دینی و موضوعات مذهبی، دینی شدن یک هنر را رقم نمی‌زند و حضور هنر در یک مکان دینی تلقی ارزشی دین نسبت به هنر قلمداد نمی‌شود. حال پرسش این است که این جهان سراسر تصویر و نماد در هنر و جره‌یانه حاصل کدام نگاه دینی است و چه چیز سبب شکل‌گیری این هنر دینی شده‌است؟

این پژوهش با اتخاذ رویکردهای مبتنی بر حوزه مطالعاتی نسبت دین و هنر با تبیین مفاهیم پایه‌ای، اصول شکل‌گیری و هدف غایی هر یک از دو حوزه دین و هنر در تبت، به این مهم دست می‌یابد که نمادپردازی، تصویرسازی ذهنی، این‌همانی، خلأ یا تهیگی و در نهایت آگاهی، یعنی همان بنیادی‌ترین مفاهیمی که شاکله اصلی بودیسم و جره‌یانه در تبت قلمداد می‌شوند ظاهراً در هنر نیز قابل پیگیری هستند و علاوه بر این حضور توأمان هر سه رویکرد شمایی، غیرشمایی و ضدشمایی دین نسبت به هنر در جره‌یانه، سبب‌ساز شکل‌گیری چنین سنت تصویری غنی و یگانه‌ای بوده‌است.

کلید واژه: تبت، وجره‌یانه، هنر، نماد، این‌همانی، تهیگی، تصویرسازی ذهنی، آگاهی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

۲. استادیار، گروه هنر، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران، (نویسنده مسئول): Naghme.kharazian@znu.ac.ir

مطالعات پیرامون رابطه میان دین و هنر حوزه‌ای است در حال پیشرفت که محققین و نظریه‌پردازان از زوایای مختلف بدان پرداخته‌اند. در واقع بر اساس این رویکرد، «جغرافیای دین وقتی مرزهای هنر در آن رسم می‌شود شکل خاصی به خود می‌گیرد و خود هنر هم وقتی رابطه پیچیده‌اش با دین آشکار می‌شود متفاوت به نظر می‌رسد. به بیان بهتر دین همچون محرکی معنوی برای بروز خلاقیت و ساخت فرهنگ، بشریت را از طریق تجربه روحانی و مراسم و اساطیر با الهیات پیوند داده و هنر از طریق فرم و تصویر، به الهام‌ها و داستان‌ها و باورها اعتبار داده و سرآغاز و هستی و مرگ و پس از مرگ انسان را از طریق بازنمایی بصری قابل درک کرده است و در کل می‌توان گفت هنر به‌عنوان شکل ملموس فرهنگ انسانی، در آیین‌ها و مراسم‌ها و روایات دینی و تسهیل تجربه امر مقدس با دین همراه می‌شود. هنر جوهر و معنای امر مقدس را در فرم، بیان و آشکار می‌کند. بر این اساس، مطالعه دین دیگر تنها وابسته به متن نیست و دین‌شناسان هنر را پنجره‌ای برای مطالعه دین می‌بینند و پژوهش درخصوص رابطه این دو و صورت‌بندی نحوه این رابطه را امری در جهت شناخت دقیق‌تر هر دو می‌دانند». (APOSTOLOS-CAPPADONA, 2014:220) در ادامه این بحث پرسش‌های اصلی که سال‌هاست تمامی محققین این حوزه را به خود جلب کرده است ولو اینکه رویکرد آن‌ها بر اساس پیشینه مطالعاتی‌شان هنر-محور، دین-محور و یا دین و هنر-محور بوده باشد این است که چه فاکتورهایی یک دین را هنری و یک هنر را دینی می‌کند؟

از آنجایی که هنرهای تجسمی شواهدی را برای درک دین و مستندسازی تاریخ آن فراهم می‌کنند، سزاوار توجه به نسبت خلاقانه بین تصویر و معنا هستند. اما این نسبت بین دین و هنرهای تجسمی در پنج صورت به نسبت مشخص قابل ذکر است: ۱. *سلطه‌طلبانه*: آن دسته از رابطه‌هایی که در آن هنر تابع دین است. در این حالت هیچ جایی برای خلاقیت هنری نیست و به هنر جایگاهی ثانوی می‌دهند تا در خدمت خواسته‌های دین باشد. در این نوع رابطه هنر و هنرمندان توسط مقامات بالاتر کنترل می‌شود چنانکه هنر تبدیل به پروپاگاندا بصری می‌شود. ۲. *تقابلی*: هنر و دین دو قدرت برابر دارند. هیچکدام حاکم یا تابع دیگری نیست. در این مورد هنر و دین به هم وابسته‌اند اما هر کدام قصد چیرگی بر دیگری را دارند و منازعه‌ای دائم برای تسلط بر دیگری برقرار است. ۳. *دوسویه*: این رابطه وقتی شکل می‌گیرد که دین و هنر به طور برابر و مشترک در یک محیط فرهنگی ساکن می‌شوند. در این رابطه نیز دین و هنر به هم وابسته‌اند اما همچون مورد

پیشین در تقابل با هم نیستند و به علت برخورداری از جایگاهی برابر، در یک همزیستی یکدیگر را تغذیه کرده و منبع الهام معنوی یکدیگر هستند. ۴. *جدایی خواهانه*: دین و هنر مستقل از هم و بی توجه به هم عمل می کنند. در فرهنگ های سکولار و فرهنگ هایی که مذهب آن ها رویکرد شمایل شکنانه دارد رابطه بین دین و هنر از نوع جدایی خواهانه است. ۵. *یکپارچه*: هویت مختص دینی و هنری چنان به طور کامل در هم ادغام می شود که تمیز میان آنچه هنر است و آنچه دین است ناممکن می نماید. به طوریکه به سختی می توان مشخص کرد که هنر کجا آغاز می شود و یا دین کجا پایان می یابد. (Jones, 2005: 495-496)

وجه قابل رؤیت دین، باورهای دینی، سنن و ارزش ها از طریق شمایل نگاری به وسیله هنر انتقال می یابد. هر چند به این معنی، هنر نقش تسهیل کننده و همراهی کننده دین را داشته و مفاهیم دینی را به عنوان محتوا و موضوع خود برگزیده و نهایت مقصود خود را بیان آن دانسته است، اما گاه خود را از هر محتوای دینی تهی نموده و مسیر خود را پیموده است. دین نیز اگرچه گاهی ارتباطی دوسویه با هنر برقرار کرده و از هنر برای بیان مفاهیم و ارائه اصول خود سود برده اما گاه با رویکردی شمایل شکنانه، به حذف تصویر همت گمارده است. هر سنت دینی در دوره هایی میان کلمه و تصویر یکی را ارجح می گزیند خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه. هر سنت دینی خواه بر پایه قوانین مکتوب، سلسله مراتب روحانیت، اصول عقاید و نظام عقیدتی صورتبندی شده باشد یا مبتنی بر سنت شفاهی، آیین و اساطیر باشد، نگرشی نسبت به هنر و به موجب آن نسبت به تصویر دارد. به عنوان مثال، تصویر برای هندوئیسم و مسیحیت ارتودوکس شرقی در مرکز این ادیان قرار دارد در حالی که برای اسلام و یهودیت و اکثریت سنت های اصلاح دینی پروتستان، هنرهای بصری یا رد می شوند یا تنها به فضای پرستش و تشریفات مذهبی اختصاص داده می شوند. (APOSTOLOS-CAPPADONA, 2014:220)

در بودیسم و به طور مشخص در تبت و بودیسم وجره یانه زیر شاخه مهاییانه با بوداها،

بودی ستوه^۱ها، داکینی^۲ها، تارا^۳ها، آرهات^۴ها، گستره^۵ عظیم نمادها و نشانه‌ها مندله^۶ها، منتره^۷ها، و مودرا^۸ها روبرو هستیم که نشان از کارکرد ویژه هنر و تصویر در این دین دارد. (شکل ۱) اما اینکه نسبت و جره یانه با این اشکال چیست و رابطه دین و هنر در تبت را چگونه می‌توان صورت‌بندی کرد؟ اینکه بودیسم تبتی صرفاً نگاهی تاییدی به هنر دارد یا هنر را ابزاری برای تسهیل انتقال مفاهیم خود در نظر دارد یا چیزی فراتر از این است؟ چه چیز به این دین وجهه هنری بخشیده است و دلیل دینی بودن هنر تبت چیست؟ پرسش‌های این پژوهش هستند.

پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم بررسی لایه‌های درونی‌تر دین و هنر در تبت و بازیافتن وجوه مشترک میان ارکان و مبانی اساسی آنها است. در این راستا با برشمردن ویژگی‌های بودیسم تبتی تلاش خواهد شد بر اساس پنج مفهوم نمادپردازی، تصویرسازی ذهنی، این‌همانی، تهیگی و آگاهی که نقاط تلاقی ارکان و مبانی اساسی شکل‌گیری و جره‌یانه هستند رابطه دین و هنر در تبت

¹ Boddhisattva

بودی به معنای روشنی و احتراز از تمامی معایب و ستوه به وجودی گفته می‌شود که با اطمینان و شجاعت تلاش می‌کند تا روشنایی را برای همه موجودات به ارمغان بیاورد. وجودهایی که به مرحله روشنایی می‌رسد و خالصانه تلاش دارند که روشنایی را برای همه موجودات به ارمغان بیاورند بودیستوه نامیده می‌شوند.

² Dakini

داکینی در لغت به معنی «زن راه‌رونده در آسمان» است. داکینی‌ها همیشه با سرهای حیوانی نشان داده شده‌اند و نقش بسیار مهمی را در زندگی راهبان بودایی که در جهت اشاعه تعالیم کار می‌کنند داشته‌اند. این پریان ابرها به مردم برای غلبه بر موانع روحانی یاری می‌رسانند

³ Tara

خدایان مونث تبتی هستند. لغت تارا از ریشه «تری» به معنی عبور گرفته شده در این صورت تارا کسی است که بشر را قادر می‌سازد از اقیانوس حیات و رنج عبور کند.

⁴ Arhat

آرهات‌ها یا خدایان شایسته، مریدان مستقیم بودا شاکیامونی بودند و آزادی از چرخه رنج و تولد دوباره را به دست آوردند و ناعیم مقدس را رواج می‌دادند. روایت‌هایی از زندگی آرهات‌ها بر تانکاهای بی‌شماری تصویر شده‌است.

⁵ Mandala

پیکربندی هندسی نمادهای مذهبی در هندوئیسم و بودیسم که وسیله‌ای برای تعمق و ایجاد فضایی مقدس تلقی می‌شود. اما مندله‌های شنی در تبت به فرمی جهت یادآوری گذرا بودن جهان و دستیابی به لایه‌های بالاتر آگاهی تبدیل شده‌اند.

⁶ Mantra

منتره کلمه یا صدایی تکرار شونده برای کمک به تمرکز در تعمق است، ذکر

⁷ Mudra

مودراها حرکات دست بودا بوده که معانی مختلفی داشته و هر یک نماد حالتی خاص از دوره‌های مختلف زندگی بودا هستند

صورت‌بندی گردد. در ادامه با رجوع به دایره‌المعارف دین جونز و ذکر سه رویکرد اساسی دین به هنر، رویکرد بودیسم تبتی به هنر را مورد مطالعه قرار خواهیم داد و در ادامه پس از ذکر صورت‌های مختلف رابطه دین و هنر درخواست یافت که رویکرد بودیسم تبتی به هنر هم شمایی، هم غیرشمایی و هم شمایل‌شکنانه است و مهم‌تر آنکه رابطه میان دین و هنر در تبت نوعی از یگانگی را نشان می‌دهد.

مفاهیم نظری پژوهش

مطالعه نسبت میان دین و هنرهای تجسمی در ذات خود یک مطالعه چندرشته‌ای است و شامل روش‌ها و دیدگاه‌های متنوعی می‌شود. هیچ رویکرد واحد و یکپارچه‌ای برای این حوزه وجود ندارد، زیرا از رشته‌هایی مانند تاریخ هنر، نمادشناسی، الهیات و مطالعات آیینی بهره می‌گیرد. روش‌های تحلیلی همچون نشانه‌شناسی و یا پدیدارشناسی، تا دهه ۱۹۷۰ غالب بودند. از آن زمان به بعد، رویکردهای جدیدی شکل گرفتند؛ روندهای اخیر شامل مطالعه فرهنگ عامه، فرهنگ بصری و میراث مادی می‌شوند. این پیشینه محققان است که نحوه تحلیل آن‌ها را شکل می‌دهد. این عدم وجود یک روش‌شناسی ثابت، انعطاف‌پذیری و نوآوری را در بررسی رابطه بین دین و هنرهای تجسمی ممکن می‌سازد.

آپاستولوس کاپادونا^۱ پژوهشگر حوزه دین و جوه بنیادین رویکردهای دینی نسبت به هنر را در سه قالب شمایی (طرفدارانه)، غیرشمایی (پذیرش) و یا شمایل‌شکنانه (انکار و رد) مطرح می‌کند. رویکرد شمایی تصویر را در پیکره‌های بازنمایی یا انسان‌ریختی از واقعیات معلوم و قابل شناسایی بکار می‌برد. این رویکرد در موزاییک‌ها و کتاب‌های تذهیب و مصور شده صدر مسیحیت همچون شمایل‌های بیزانسی مریم مادر^۲ یا مسیح^۳ و مجسمه‌های روایی هندویسم قابل مشاهده است. رویکرد غیرشمایی تصویر را همچون بازنمایی نمادین یا رمزی از واقعیت مقدس تعریف می‌کند که با اجتناب از بازنمایی شکل انسان، تامل و دعا و پرستش را تسهیل می‌کند. نمونه این رویکرد را

^۱ Diane Apostolos-Cappadona (1948)

دایان آپوستولوس-کاپادونا پروفسور بازنشسته هنر دینی و تاریخ فرهنگی و مدیر برنامه مطالعات کاتولیک دانشگاه جورج تاون، ایالات متحده آمریکا است.

^۲ Theotokos

^۳ Pantocrator

در طرح‌های انتزاعی و هندسی حجاری‌های تزئینی دیوارها و ستون‌های مساجد یا خوشنویسی یک راهب بودایی مکتب ذن و یا نمادهای چرخ و شیر در بودیسم اولیه می‌توان دید. رویکرد شمایل‌شکن اما به طور کامل تصویر و تصویرگری را به هر شکلی رد می‌کند به این دلیل که تصاویر را ماندگار و شایسته دل‌بستگی نمی‌داند. (APOSTOLOS-CAPPADONA, 2014: 227) این رویکرد، در شکل افراطی خود، به نابودی تصاویر می‌انجامد. همانگونه که در کنیسه‌های یهودی و کلیساهای پروتستان شرقی دیده می‌شود. شایان توجه است که ادیان در طول تاریخ همواره ترکیبی از این رویکردها را نسبت به هنر و تصویر داشته‌اند. نگاه طرفدارانه، پذیرشی و یا انکاری دین به هنر در طول تاریخ و در ادیان مختلف تأثیر بسیار واضحی در شکل‌گیری هنر داشته است. این نوشتار با در نظر داشت چنین نگاهی به مطالعه یکی از نمونه‌های قابل توجه در خصوص رابطه دین و هنر می‌پردازد. در تبت رویکرد متفاوت دین به هنر یکی از غنی‌ترین مجموعه‌های تصویری مرتبط با مقوله دین را شکل داده است.

پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های صورت گرفته نمی‌توان مورد مشخصی را ذکر کرد که در موضوع، محتوا و رویکرد، روش و هدف مطالعه همسو با پژوهش پیش رو باشد. اگر چه در این پژوهش‌ها به ارتباط معنادار میان دین و هنر در تبت اشاره شده اما در هیچ کدام به واکاوی و صورت‌بندی این رابطه پرداخته نشده است. با همه این اوصاف نزدیک‌ترین مطالعات را می‌توان در چند مورد ذکر کرد؛ مقاله‌ای از محمد زریق (zreik, 2024: 25-52) که چگونگی شکل‌دهی بودیسم به زیبایی‌شناسی، موسیقی، ادبیات و ساختارهای اجتماعی تبتی و درک نقش ماندگار آن در هویت و تاریخ تبت را بررسی می‌کند. این مقاله با استفاده از یک روش تحقیق کیفی که شامل تحلیل تاریخی، تفسیر متنی و مطالعات قوم‌نگاری است، توسعه یک سنت زیباشناختی منحصر به فرد تبتی، تأسیس صومعه‌ها و نظام رهبانی، و ترجمه و ایجاد متون بودایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که بودیسم با ایجاد اشکال هنری مذهبی پیچیده مانند تانکا^۱ و مندله، که در تمرین بودایی

¹ Thangka

تانکا نقاشی بودایی تبتی بر روی پارچه ای از جنس پنبه یا ابریشم با موضوعاتی از بوداها، مندله و یا چرخه زندگی است. تانکاها به‌طور سنتی بدون قاب و در فرمی همچون طومار آویخته می‌شوند و در زمانی که نمایش داده نمی‌شوند با پوششی ابریشمی به صورت لوله شده نگهداری می‌شوند.

تبت مرکزی مشاهده می‌شوند و نشان دهنده یک ارتباط معنوی عمیق بین هنر و دین هستند، تأثیر قابل توجهی بر هنر تبتی گذاشته است. پژوهش دیگری با عنوان *تأثیرات مذهبی و فرهنگی بر روی نقاشی‌های تانکا در تبت* به بررسی تأثیرات فرهنگی، سیاسی و مذهبی بر نقاشی‌های تانکای تبتی هم به عنوان اشیاء مقدس مذهبی و هم آثار هنری می‌پردازد. این تحقیق نشان می‌دهد تانکاها که ارتباط زیادی با مذهب داشته‌اند تحت تأثیرات فرهنگی چین و غرب، و همچنین تأثیرات مدرن از حالت صرفاً مذهبی به سمت هنر معاصر سوق یافته‌اند. (Cho, 2024: 1-6) پژوهش دیگری که در روش مطالعه رویکرد سه‌گانه شمایی، غیرشمایی و ضدشمایی دین به هنر را در ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام برگزیده و از منظر روش مطالعه همسو با مطالعه پیش رو است مقاله‌ای با عنوان *آثار مترتبه بر شمایل‌شکنی در یهودیت، مسیحیت و اسلام* است نتیجه این مقاله با تأکید بر رویکرد ضدشمایی دین مبنی بر تغییرات و تحولات قابل توجهی است که در پی مباحث کلامی در حوزه‌های هنری نیز به وجود می‌آید. (شفیق، قربانی، ۱۴۰۲: ۲۲۳-۲۴۶) و در نهایت مقاله قابل توجهی از ریچارد شوسترمن به نام *هنر و دین که با اشاره به سرچشمه‌های تاریخی هنر یعنی اسطوره، جادو و دین، توضیح می‌دهد که چگونه هنر، امروزه می‌تواند به عنوان منبعی برای معنویت و حقیقت عمیق در نظر گرفته می‌شود*. (shusterman, 2008: 1-18) مقاله پیش رو رویکرد دین به هنر و رابطه این دو را در بودیسم و جریانه همچنین تأثیرات این رویکرد را در شکل‌گیری هنر تبت مورد مطالعه قرار خواهد داد.

۱. دین در بودیسم و جریانه

آئین بودا در درون خود دارای مکاتب و شاخه‌های متعدد است که در نحوه بیان متفاوت، اما در تفکر و غایت یکسان‌اند. دو فرقه اصلی برای بودیسم در نظر گرفته می‌شود: *هینه‌یانه*^۱ (ترواده^۲) یا *چرخ کوچک* و *مهایانه*^۳ یا *چرخ بزرگ*. راهبان و معتقدان هینه‌یانه عمده وقت خود را در دیرها به گوشه‌نشینی می‌پردازند و بر این اعتقاد هستند که فرد باید کوشش کند تا نفس خود را به صورت فردی و در انزوا از رنج این دنیا برهاند و به مرتبه بوداشدگی و نیروانه برساند. (Reynolds & Hollisey, 2005: 1088) اما در اعتقاد مهایانه جنبه اجتماعی در تربیت نفس بیشتر رعایت می‌شود و

^۱ Hinayana

^۲ Theravada

^۳ Mahayana

بر حسب مبادی آن، هدف هر فرد انسانی نباید تنها کامل ساختن خویش به منظور رسیدن به مرتبه نیروانه باشد، بلکه باید بتواند دیگر نفوس را که در جهان دستخوش آلام و مصائب اند نیز به سعادت و نجات برساند. تلاش انسان به تنهایی برای نجات نفس کافی نیست و باید به او مددی از خدایان برسد. در نظر ایشان کیهان مملو از یاری رسانندگانی است که در کمال لطف و شفقت برای کمک به مخلوقات آماده‌اند و باید برای استعانت از ایشان به نیایش پرداخت. همچنانکه یک بودی‌ستوه رسیدن به نیروانه را برای خود به تأخیر می‌اندازد تا به دیگران در رسیدن به روشنایی روشن کمک کند. (مینگ و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۸۱) تنتره‌یانه^۱ پیشرفت منطقی و نهایی بودیسم مهایانه، تأکید را بر روان یا ضمیر یا ذهن می‌گذارد و معتقد است که برای رسیدن به رهایی این ذهن است که بایستی تغییر کند. (خرازیان، ۱۳۸۸) زیرا انسان از طریق ذهن دنیا را می‌نگرد و با هر ذهنی دنیا به صورت متفاوتی به نظر خواهد رسید. پس با تغییر روان و ذهن دنیای تازه‌ای از طریق آن دیده خواهد شد و اگر به کلی ذهنیات کنار گذاشته شوند، دستیابی به بینهایت میسر خواهد شد.

وجره‌یانه که از قرن ۷ میلادی در تبت شکل می‌گیرد یکی از چهار فرض رستگاری در آئین تنتره‌یانه است که در بیشتر مواقع با تنتره‌یانه یکی دانسته می‌شود. وجره‌یانه معتقد است که همه وجودها خالص هستند. یک وجود معمولی، تنها نتیجه عدم تحقق این خلوص است. وقتی ذهن ناپاک باشد، همه ظواهر سمساره^۲ هستند. وقتی ذهن خالص باشد، ظواهر نیروانه. مهایانه معتقد است که نیروانه در تحلیل نهایی، متفاوت از سمساره نیست و در همین جهان حصول پذیر است. در واقع نسبت میان نیروانه و سمساره همانند نسبت میان دو روی یک سکه است و به نحوه و چگونگی درک جهان پدیداری باز می‌گردد. اگر قدرت دریافت کامل تفکر تهیگی حاصل شود می‌توان ذهن را پاک کرد و در همین بدن فیزیکی در موقعیت نیروانه زیست. (Reynold, 1999:)

¹ Thantrayana

تنتره‌یانه، پیشرفت منطقی و نهایی بودیسم مهایانه در هند بود که در قرن دوم میلادی پدید آمد. تنتره به معنی روش است، جواب سؤال را نمی‌دهد، بلکه روش پاسخ دادن را نشان می‌دهد. تنتره می‌گوید «هیچ چیز بد یا خوب نیست. از زندانی که سالها خود را در آن محبوس کرده‌اید نجات یابید. فقط خودتان باشید، اما آگاه. زمانیکه آگاهی کامل را به دست آوردید، همه چیز خود به خود تغییر می‌یابد و رستگاری از آن شما خواهد بود». در تنتره‌یانه چهارمکتب با چهار فرض برای رستگاری وجود دارد؛ منتره‌یانه، وجره‌یانه، سهجه‌یانه و کالاچاکرایانه.

² Samsara

35-36) هدف از طریقت وجره‌یانه ایجاد تبدیل ناخالص به پاک است. وجره‌یانه با هدف تغییر ذهن و دستیابی به تهیگی، روش تصویرسازی ذهنی و این‌همانی را برمی‌گزیند که ویژگی منحصر به فرد وجره‌یانه است. اگرچه تصویر و تصور در مکاتب دیگر بودیسم نیز وجود دارند اما «رهایی از طریق دیدن»^۱ و نقش تمثال‌ها در زندگی پس از مرگ جایگاه منحصر به فردی در وجره‌یانه می‌یابد. تأکید بر وجه تصورگرایانه در وجره‌یانه ریشه در مه‌ایانه دارد اما جنبه تصورگرایانه مه‌ایانه در وجره‌یانه به اوج خود می‌رسد تا جایی که «رهایی از طریق دیدن» روشی می‌شود برای رسیدن به نیروانه. (شومان، ۱۳۷۵: ۱۸۰-۱۸۸)

۲۰۴

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

¹ Thodol



شکل ۱ تارای سیز، تبت، قرن ۱۵ م، تانکا، ۵۲×۶۷ سانتیمتر، مجموعه خصوصی، منبع:

۶FkuVCK۴fL۶۸۳https://images.app.goo.gl/bzZc

۲. هنر در بودیسم و جره یانه

تجربه زیبایی شناسانه مواجهه با یک تانکا یا مندله تبتی چنان برانگیزاننده است که به راحتی می توان آن را به اثری بر روی دیوار یک موزه تبدیل کند. اگرچه یک موزه هم می تواند مکانی برای ارائه این آثار باشد اما در واقع غایت مسیر این آثار نیست. در واقع صحبت از آثار هنری و جره یانه بدون پرداختن به محتوای آن ها امکان پذیر نیست. اثبات این ادعا را می توان با اصطلاح «Iha bris» پی گرفت که برای فعل «نقاشی کردن» استفاده می شود و به معنای «نوشتن خدایان» است. (Pal, 1969: 26) آنچه که می توان از واژه «نوشتن» یا «نوشته» استنباط کرد مفاهیم یا پیام هایی است که از طریق حروف و یا اشکال و نمادها ثبت می شوند و در زمانی و مکانی دیگر، خواننده می شوند. این واژه خواندن چه در معنای فراخواندن در نظر گرفته شود و چه در معنای اصلی خواندن، در هر دو صورت در مورد آثار هنری صادق است و دقیقاً همان فرآیندی است که در نقاشی تبت اتفاق می افتد. مفاهیم دینی در این نقاشی ها به شکل علایم و نمادهایی هستند که هنرمند آنها را می نویسد و مخاطب اثر آن ها را می خواند. شمایل بودا شاکيامونی و اعمال دوازده گانه او، بوداهای دیانه^۱ و همسران افسانه ای آن ها و بودی ستوها همراه با نمایشی از معبد عظیم و جره یانه مهمترین این نوشتارها هستند. مندله ها یا دوایر متحدالمرکز، محل استقرار خدایان متعددی هستند که بخش وسیعی از نقاشی های تانکا و نقاشی های شنی تبت به آنها اختصاص می یابد. نقاشی هایی از چرخه سمساره یا تصاویری برای دفع شیطین و تفسیر مجدد موضوعات تاریخی در تانکاها و دیوارنگارها قابل مشاهده است. تمامی این ها تنها زمانی به هدف اصلی خود نزدیک می شوند که توسط مخاطب خوانده و درک شوند.

هنر در تبت تبدیل به یک زبان بصری و یک سنت تصویری منحصر به فرد شده است که ریشه های آن را می توان در عقاید شمنی و مذهب بن^۲ دانست که پیش از ورود بودیسم در تبت وجود داشته اند و با ورود بودیسم در قرن ۷ میلادی در آن مستحیل شده اند، در اصل دلیل برجسته شدن وجه تصویری و تجسمی و جره یانه نسبت به دیگر شاخه های بودیسم نیز همین نکته است.

¹ Dhyani

مقام مراقبه و تفکر است و در ادیان و مکتب های فلسفی هند به معنای مقام مراقبه و تفکر، راه اشراق و طریق کشف و شهود، حالت تفکر و مراقبه است.

² Bon

(Bjerken, 2004: 30) از دیگر تمایزات این سنت تصویری تبعیت از قوانین مذهبی مشخص و دقیق برای تصویر کردن خدایان است به طوریکه شکل، رنگ، طرز قرارگیری بدن هنگام نشستن و ایستادن، حالات دست و دیگر خصوصیات برای تصویر کردن یک بودا و یا دیگر شخصیت‌های مذهبی به طور صریح و دقیق در متون مذهبی ثبت بیان شده است. همه این موارد باعث شده است این سنت تصویری برای قرن‌ها نه تنها در تبت که در بسیاری از مناطق دیگر استمرار یابد.

اما در واقع مهم‌ترین ویژگی هنر تبت، نحوه ارتباط آن با دین است. چنانکه هم سازنده یک اثر هنری و هم مخاطب آن اثر افرادی هستند که در برآوردن یک فریضه دینی سهیم‌اند. «سازنده تمثال یا شمایل، به وسیله نیایش، ذکر و مراقبه، سعی در تقلیل هیجانات و احساسات دنیوی در درون خود می‌کند تا بتواند صورت «دوه»^۱، دیتی^۲ و یا بودایی را که قصد تصویر کردن آن را دارد در ذهن خود «بازنمایی کند» و یا «پدید آورد». (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۷) در مرحله بعد، اوست که خود را با آن صورت یکسان و متحد می‌یابد تا در پی اتحاد و محو دوگانگی بتواند آن تمثال را بسازد و به مخاطب - که در اینجا پیرو بودایی است - ارائه دهد. پس از آن، پیروان آئین بودا در طی مراقبه و خیره شدن به یک چنین تصویری جهت دریافت پیام آن سعی در مجسم کردن خدایی می‌کنند که بر تصاویر نقش شده و یا به حجم درآمده‌اند و در نهایت خود را به عنوان وجودی هماهنگ با آن خدا تجسم می‌کنند. (Wentz, 1959: 7) در نتیجه هم هنرمندی که قصد ساخت تمثالی را داشته است که نشانگر یک وجود مقدس همچون بودا، دیتی و یا خدا باشد و هم پیرو بودایی که آن وجود مقدس را به تجسم درآورده است سبب می‌شوند که هنر تبت به غایت خود نزدیک شود.

۳. تبیین مفاهیم بنیادین دین و هنر در وجره‌یانه

پرداختن به جوانب نظری وجره‌یانه حتی در قالب جملاتی کوتاه نیاز به مجالی دارد که از حوصله این نوشتار خارج است و البته نیاز به تفصیل نیز نیست. از طرفی پرداختن به تمامی آن هزاران تصویر و نمادی که در قالب دیوارنگاره، مجسمه، تانکا و نقاشی‌های شنی در تبت به تجسم درآمده و می‌آیند نیز موضوع بحث این نوشتار نیست. از این رو به نظر می‌رسد بهترین روش برای

¹ Deva

² Deity

رسیدن به هدف نهایی این پژوهش واکاوی مفاهیم اصلی و بنیادین هنر و دین تبت باشد که در این نوشتار در پنج عنوان نمادپردازی، تصویرسازی ذهنی، این همانی، تهیگی و آگاهی تبیین شده‌اند و به صورت مشترک هم در بودیسم تبتی و هم در هنر تبت معنا می‌یابند.

۱-۳. نمادپردازی

نماد می‌تواند کارکردی همچون زبان داشته باشد. گرچه مجرد و مفهومی است، قابلیت بیان اندیشه‌ای روشن و منسجم درباره‌ی هستی را دارد. (الیاده، ۱۳۹۲: ۲۸) نمادپردازی یکی از ارکان مهم در دین و هنر تبت است. در باور بودایی، بودا نماد وجودی است که به خلوص کامل ذهن، سخن و بدن نائل شده است. بودا فردی عادی است که ذهن او همراه با نقص و کاستی بوده است، مرحله به مرحله این ناپاکی‌ها را از بین برده تا آنجا که به وجودی تبدیل شده که تمامی ویژگی‌های خوب را کسب و تمامی کاستی‌ها را پاک کرده است. (خرازیان، ۱۳۸۸: ۵۹)

هسته اصلی نمادپردازی بودیسم و جریانه را می‌توان در پنج بودای دیانه، پنج نوع پایه‌ای از شخصیت انسانی شاهد بود. هر یک از این پنج بودا، مظهر تغییر است. تغییر از یک رنج دنیوی - که انسان را دور از روشنگری نگه می‌دارد - به سمت یک خرد برتر؛ تغییر از پنج زهر غفلت، میل، عصبانیت، حسادت و غرور به پنج خرد برتر مراقبت، تشخیص، آینه‌گون، فضیلت، و متانت. (Chakraverty, 1998: 26) هر یک از این رنج‌ها با یک رنگ نمادین نشان داده می‌شوند. صورت سفید و یروچنه^۱ برای نشان دادن دوری از غفلت، صورت آبی آکسویه^۲ نشانه دوری از خشم است و صورت قرمز آمیتابه^۳، دوری از هیجان و شهوت، صورت زرد رتنه سمبوه^۴، دوری از غرور و صورت سبز آموگسیدی^۵، دوری از حسادت و رشک را نشان می‌دهد (دالای لاما، ۱۳۷۸: ۲۴۱)

استفاده از عنصر رنگ برای توصیف پنج بودای دیانه در متون مذهبی و توجه به معنای نمادین رنگ‌ها در نسبت با مفهومی که هر یک با آن مرتبط هستند، از دین و جریانه دینی منحصر به فرد می‌سازد. این دین روشی را برای روشنگری برگزیده که در آن، مفاهیمی انتزاعی همچون غفلت، شهوت، غرور و ... به عناصر بصری برگردانده شده‌اند. علاوه بر رنگ، هر یک از این پنج بودا،

¹ Vairochana

² Aksobhya

³ Amitabha

⁴ Ratnasambhava

⁵ Amoghsiddhi

مودرای خاص خود را نشان می‌دهند. مودرای تعمق، بخشش و پیشکش، مودرای در آغوش گرفتن خرد و ... نمادهایی هستند که مفاهیمی عمیق و پیچیده را به کمک تجسم تصویری برای پیروان بودایی بیان می‌دارند. حتی جهت متفاوت قرارگیری هریک از آنها در شمال، جنوب، شرق، غرب و مرکز، همچنین سریر حیوانی مختص آنها، نشان از صفتی خاص برای هر بودا است که فرد بودایی را به درک و تشخیص آنها نزدیک می‌کند. (Lauf, 1976: 122) با این روش که برای رهایی از چرخهٔ سمساره در نظر گرفته شده است، هر یک از این مفاهیم و وجودهای انتزاعی پیچیده در قالب رنگ و فرم، برای مراقبه کننده قابل درک می‌شوند، او طبیعت ذاتی آنها را فهمیده تا جایی که جنبه‌ای از خرد فطری‌اش می‌شوند.

سنت تصویری تبت سرشار از نمادها، نقشمایه‌ها، عناصر، موجودات و حالات مختلفی است که آن را تبدیل به هنری نمادین می‌کند. این مسئله وجه غیر شمایی این سنت تصویری را در کنار وجه شمایی آن نشان می‌دهد. برطبق اصول متون مذهبی، همانند شلپشاستراها^۱، رسالهٔ مانتانپا^۲ و باردوتودول^۳ است که تصویرسازی بوداها، خدایان و دوه‌ها، دیتی‌ها، تاراها و... در هنر تبت شکل گرفته است. (Chakraverty, 1998: 7&21) این وجودهای مقدس به مثابهٔ نماد یا مجموعه نمادهایی با هدف کسب معرفت به واسطهٔ عناصر بصری به واقعیت‌های عینی تبدیل می‌شوند و حامل مفاهیم ژرف بودیسم هستند. گرچه برخی مورخین و متفکران، کارکرد این نمادها را به منزلهٔ ابزاری برای مفاهمه و دیدن می‌دانند اما به نظر می‌رسد نمادها در بودیسم و جریانه، جانشینی برای تعالیم و دیدگاه‌های بودا هستند که هم در کتب و مراسم آیینی و هم به شکل تصاویر و آثار تجسمی دیده می‌شوند. وجود همین نمادهای بی‌شمار تصویری - که باعث تبیین چندین جلد فرهنگ نمادهای تبتی نیز شده است - وجه تمایز اصلی هنر تبت با هنر دیگر مناطق بودایی است.

¹ Shilpashastra

تألیفاتی به صورت تئوری و عملی که بر طبق آنها هنرهای بصری شکل می‌گیرند.

² Mantanga

نظریه‌پرداز بزرگ تبتی که در قرن پانزدهم میلادی می‌زیست.

³ BardoThodol

کتاب مقدس و جریانه که با عنوان کتاب تبتی مردگان نیز شناخته می‌شود. این کتاب که آموزه‌هایی از طریقت و جریانه را در خود دارد توسط یک لامای بودایی برای فرد متوفی خوانده می‌شود و رهایی از طریق شنیدن را در مرحله میانی برای شخص مرده فراهم می‌آورد. هدف از خواندن متن برای شخص درگذشته آن است که به یادش آورده شود در خلال زیستن چه کرده است. به نوعی باردوتودول روش زیستن را می‌آموزد.

در تبت، هر آنچه که در متون مذهبی آمده است در تانکاه‌ها، دیوارنگاره‌ها، مجسمه‌ها و دیگر آثار تجسمی نیز وجود دارد. در مواجهه با نقاشی‌های تبتی، می‌توان شاهد انبوهی از فرم‌ها، رنگ‌ها و عناصری بود که هر یک در نمادشناسی بودیسم و جریانه جایگاه ویژه‌ای دارند. (Beer, Robert, 1999)

یکی از بی‌شمار نمادها و نقش‌مایه‌ها در مذهب و هنر تبت «وجره» (شکل ۱) یا «دُرجه»^۱ به تعبیر تبتی است که ارتباط مستقیمی با عنوان و جریانه دارد. «وجره» یک لغت سانسکریت است. در معنای نمادین فناپذیر چون صاعقه و سلاحی برای خدایان است و در معنای سخت چون الماس، شیئی است آئینی. (شومان، ۱۳۷۵: ۱۸۰) در واقع «وجره» یک دستواره با دو سر کروی پره‌دار است. این پره‌ها یا میله‌ها در امتداد یک فرم کروی به هم می‌رسند. در وجره‌ی پنج پر، چهار میله اطراف و یک میله مرکز نماد پنج بودای دیانه هستند. کره میانی نشانه تهیگی، طبیعت ابتدایی جهان و واحد پایه همه چیز است. دو فرم پره‌دار که در حال بیرون آمدن از دو گل نیلوفر هشت پر هستند یکی جهان محسوسات یا سمساره را نشان می‌دهد و دیگری جهان وابسته به خدایان یا نیروانه را. پنج شیار در طرف جهان محسوسات دلالت بر پنج زهر یا تمایلات شدید انسانی دارد و در طرف جهان خدایان دلالت بر پنج خرد برتر. به نحوی که سرنوشت هر فرد بودایی در نسبت او با هر یک از جهان‌ها به کرمه او بستگی دارد.

نمادهای مذهبی تبت که دلالت بر مفهوم ماهوی دین دارند و نمادهای تجسمی که رویکرد غیرشمایلی هنر را تداعی می‌کنند چنان در هم تنیده‌اند که کشیدن مرز مشخص میان این دو حوزه را بسیار دشوار می‌کنند تا آنجا که به نظر می‌رسد معیارها و ارکان تمیز هر یک، شبیه دیگری و در واقع همان دیگری است.

۲-۳. تصویرسازی ذهنی^۲

تصویرسازی ذهنی یکی دیگر از مفاهیم مهم و پایه‌ای در باور تبتی است. به اذعان ژوزپه تاجی^۳ خیلی از نمادها و نقشمایه‌های شمنی، در آئین‌های بن و بودیسم نمود می‌یابند. نمادها و

^۱ Dorje

^۲ Imagination

واژه سانسکریت آن Vikalpa است. این واژه در متن به تصویرسازی ذهنی ترجمه شده است. به این دلیل که قرابت معنایی بیشتری با مفهوم اصلی دارد.

^۳ Giuseppe Tucci (1894-1984)

نقشمایه‌هایی که اغلب در قالب الگوهای دیداری طی تجارب روحانی یک شمن درک یا مشاهده شده بودند. کسانی که به گونه‌ای جادویی سوار بر طبل‌هایشان در حین پرواز در آسمان تعریف و توصیف شده و در حال فراخوانی ارواح مردگان و یا افراد در حال مرگ بودند. (bjerken, 2004: 46) این نگاه در بودیسم تبتی استمرار می‌یابد چنانکه عرفای فرقهٔ تنتره‌یانه تمامی جهان را محصول ذهن می‌دانند، از این رو مدام کمال مطلوب خود را در ذهن به تصویر می‌کشند. متون تنتریک تبتی پر از تمرینات تصویرسازی یا سادنه^۱ها است که به همین منظور تنظیم شده‌اند تا با نشان دادن تصویری از بوداها، بودی‌ستوه‌ها، دوه‌ها و دیتی‌ها به معتقدان خود، الگوهایی را جهت ساخت تصویرذهنی به آنها ارائه دهد. فرد بودایی از این طریق می‌تواند ویژگی‌های آن بودا را در ذهن تجسم کند، او را بشناسد و در نهایت به آگاهی برسد. این شناخت می‌تواند در مرحلهٔ باردو سبب رهایی یافتن از چرخهٔ سمساره برای او شود.



شکل ۲ طرحی از وجره پنج پر، منبع: BEER, 1999

در باور تبتی، آدمی خدایی است که خود را باز می‌راند؛ بوداها، خدایان و دیگر وجودهای مقدس، مفاهیم ذهنی او هستند که لحظات مختلفی از زندگی‌اش را تجسم می‌بخشند. «خدایان در وجره‌یانه، به قلمرویی موهوم و فراقنی‌های برساختهٔ ذهن تعلق دارند و با این حال از هستی برخوردارند. آنها موقعیت‌هایی از آگاهی را نشان می‌دهند و در این معنا آنها واقعی هستند». (باردوتودل، ۱۳۷۶: ۷۸) باردوتودل می‌گوید: «برای تو که بدانی این مظاهر بازتاب فرم‌های ذهنی و تفکرات تو هستند». (همان: ۹۳)

محقق و تاریخ‌شناس ایتالیایی که بر فرهنگ‌های شرقی و بودایی و به طور ویژه برتبت تمرکز داشته است. او زبان‌شناس حوزه سانسکریت، تبتی، پالی، بنگالی و چینی است.

¹ Sadhana

متنی که تجسم و پرستش خداوندگاری را وصف می‌کند

تمثال‌ها نیز همچون خود این خدایان، زمینه احقاق مرحله‌ای جهت‌مند به سوی شناخت را فراهم می‌آورند. به این ترتیب، این آثار وظیفه‌ای ورای تزئین و نقشی جز هنر برای هنر را دارا می‌باشند. در پروسه ساخت چنین تصویری تنها هنرمند عهده‌دار این مسئولیت نیست و شخص حامی و به اصطلاح پاترون او که سفارش تمثال را با هدفی مذهبی انجام می‌دهد به همراه فردی که آشنا به اصول و عقاید مذهبی و تصویرگری باشد برای تضمین صحت و درستی تصویر، او را تا رسیدن به هدف یاری می‌کنند. (Pal, 1969: 26)

هنرمند تبتی، به طور شفاهی یا با رجوع به کتاب‌های طراحی توضیحات را دریافت می‌کند، با اجرای روش‌های گوناگون نایش، ذکر و مراقبه که در دستورات شرعی آمده است، خود را از هیجانان مادی، خودخواهی و خوداندیشی دور می‌کند؛ صورت دیتی و دوه را به تصور درمی‌آورد و ساخت آن را به عنوان یک عمل دینی آغاز می‌کند.

تصویرسازی ذهنی یکی از مهم‌ترین مراحل در جهت رسیدن به نیروانه است و مهم‌ترین هدف سنت تصویری بودیسم تبتی در نشان دادن تمثال‌ها و نمادها دستیابی به این مرحله است. تمثال خدایان، از ابتدای‌ترین مراحل ساخت تا آخرین مرحله به نمایش درآمدن منوط به ساخت تصاویر ذهنی هستند. پس از تصویرگر و تمثال‌ساز، این رهروی بودایی است که در طی مراقبه و فراخوانی، سعی در مجسم کردن خدایی می‌کند که به تصور و تجسم درآمده است. بنابراین چه آنکه قصد دستیابی به رهایی از طریق دیدن تمثال‌ها را دارد و چه آن هنرمندی که تمثال‌ها را عینیت می‌بخشد، همگی سعی در ساختن شمایل بودا یا دیگر وجودهای مقدس را در ذهن خود دارند تا بتوانند از این طریق به شناخت آنچه واقعی است دست یابند و به سطح بالاتری از آگاهی نائل شوند. این مرحله رویکرد شمایی دین و جریانه را بازتاب می‌دهد.

۳-۳. این‌همانی^۱

«این‌همانی» در باور بودیسم تبتی، به معنای یکی شدن با مطلق و رسیدن به رهایی است. مرحله پس از تصویرسازی ذهنی را می‌توان این‌همانی دانست. «این‌همانی» به مرحله‌ای گفته می‌شود که یوگی، هنرمند و مخاطب اثر هنری یا همان رهروی بودایی پس از آنکه بتواند تصویری از خدایان

^۱ این‌همانی، معادلی است که برای Non-self و Buddhahood در نظر گرفته شده است. و دلیل این انتخاب نسبت به واژگان بوداشدگی و یا بی‌خودی به لحاظ توصیف بهتر حالتی است که اتفاق می‌افتد.

بودایی را در ذهن خود بسازد چون بداند که سازنده یک چنین وجود برتری با همه ویژگی‌های والا و کمالاتش، تصور خود اوست، و از این رو جزئی از وجود خود اوست، جریان یکی شدن را به کار بسته است. تجربه این یگانگی با بودا، برای او آن چنان ملموس خواهد بود که صفات آن بودا را به خود می‌گیرد. به این ترتیب، اتحاد با وجودی کامل و مطلق، جزئی از دانش شخص سازنده تصویر در طول دوره زندگی او خواهد شد. (شومان، ۱۳۷۵: ۱۸۷) و آنچنانکه کوماراسوامی می‌گوید: «هیچ نقاشی نمی‌تواند تمثالی را تصور کند مگر اینکه اول از همه خود را چنان گرداند که آن تمثال باید باشد.» (کوماراسوامی، ۱۳۸۹: ۲۲۶)

ممکن است صورت ظاهری خدایان در وجه‌یانه متفاوت باشد، اما وظیفه آنها در کمک کردن به فرد برای رسیدن به روشنگری یکسان است. وجودهای متفاوت، احساسات متفاوتی را القا می‌کنند و در ارتباط با صفات مثبت و منفی انسانی، بودا به دو صورت آرام و خشمگین ظهور می‌یابد که در جهت مغلوب کردن روان‌نژندی‌های گوناگون وجود است. (Levenson, 1996: 100) این بوداها در خود فرد هستند و چیزی جدا از او نیستند. شخص با همه آنها یکی است؛ یعنی در هر مرحله از بودن، از پست‌ترین دنیای رنج گرفته تا والاترین مرحله وجد و روشنایی مطلق. هر فرد معتقد به بودیسم، در طول مدت مراقبه و تصویرسازی ذهنی، در حال شناخت این خدایان و اتحاد با آنها است.

پس از آنکه صورتگر طی ساختن تصاویر ذهنی از وجودهای مقدس، خود را از خود تهی می‌سازد، با صورتی که به تصور درآمده است، یگانه و متحد می‌شود و در تمام مراحل کار آن را در نظر نگاه می‌دارد. سپس آن را با سنگ یا رنگ و یا هر ماده دیگری به تصویر درمی‌آورد. تمامی این مراحل تا مرحله ساخت و تولید، به این منظور انجام می‌شود که در نهایت تمثالی مورد تقدیس قرار گیرد که ابتدا به ادراک ذهنی درآمده باشد. در این مفهوم، اصل مورد نظر آن است که معرفت واقعی از مشاهده تجربی یا عینی صرف حاصل نمی‌شود؛ بلکه فقط هنگامی روی می‌دهد که عالم و معلوم، شاهد و مشهود، در فرآیندی والاتر از تمایز، با یکدیگر تلاقی یابند. (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۱۸)

در این مرحله، پیروان و رهروان آیین بودا همچون تمثال‌ها به ظرف‌هایی از حضور خدایان تبدیل می‌شوند. چراکه در طی مراقبه و تمرکز بر این آثار، سعی در مجسم کردن خدایی کرده‌اند که بر تصاویر نقش شده و یا به حجم درآمده‌اند. «در این حالت بدن، مشابه همان نقاشی و مجسمه تبدیل

به ظرفی می‌شود و تمامی اظهارات آن وجود مقدس را در خود مجسم می‌کند. در نهایت او خود را به‌عنوان وجودی هماهنگ با آن خدا می‌یابد.» (Wentz, 1959: 7) در واقع این آثار فراخوانی هستند که امکان نگرستن به درون را برای هر فرد بودایی فراهم می‌آورند؛ به این معنی که به بیننده در جهت به‌خاطرآوردن روشنایی فطری‌اش یاری می‌رسانند؛ بنابراین این تصاویر بیشتر از یک جانشین برای حضور بودا و یا هر وجود مقدسی هستند. در این فرآیند فرد بودایی خود را می‌شکند و در یک کالبد مقدس خود را می‌سازد.

۳-۴. تهیگی^۱

آئین بودایی منشأ و علت اصلی گناه و رنج را نتیجه ایمان و اعتقاد به «خود» یا «من» به‌عنوان مرکز هستی می‌داند. «این اعتقاد به خود و به دنبال آن، پدید آمدن گناه و رنج، حاصل بدی‌های فطری نیست بلکه حاصل ماهیت ناآگاه و نادان وجود است. از آن رو که افراد در تمام عمر با دیدی کاذب همه چیز را تجربه می‌کنند، نمی‌توانند دنیا را آن‌گونه که هست، بشناسند. وقتی گفته می‌شود دنیا واقعی نیست، منظور همین است. وجره‌یانه چاره را در آن می‌داند که هر فرد بایستی توهم را به‌خوبی تشخیص دهد تا به درکی از تهیگی -نبود آنچه واقعی نیست- نائل شود. جدانشدن از تهیگی، روشنایی روشن است -وجود آنچه واقعی است- دلیل غایی زندگی» (باردوتودل، ۱۳۷۶: ۲۲)

اما به‌راستی «تهیگی» چیست و چگونه حاصل می‌شود؟ خلأ و تهیگی مفاهیمی پیچیده و پایه‌ای از فلسفه مه‌ایانه هستند. در این اعتقاد به پدیده‌ها و وجودها به‌عنوان خلأ نگرسته می‌شود به این معنا که هیچ وجود عینی و یا نهادی‌ای برای خود ندارند. به این ترتیب هر پدیده، وجودی عاری از «خود» است و به روشی که برای دیدن جهان در نظر گرفته می‌شود دیده خواهد شد. نمونه‌ای که می‌توان برای تصویرکردن تئوری خلأ عنوان کرد شاید تصاویر معماگونه‌ای باشد که در ظاهر ترکیبی از خطوط و لکه‌ها هستند بدون هیچ فرم معناداری. پس از تمرکز و جستجوی طولانی، در یک لحظه صورت و یا شکلی در آن دیده خواهد شد. در واقع، لکه‌ها و خطوط و نقاط در نگاه

¹ Emptiness

واژه سانسکریت این مفهوم Sunyata است. معادل تهیگی، با استناد به فرهنگ علوم انسانی (آشوری، ۱۳۸۴) انتخاب شده‌است.

اول و قبل از تشخیص به همان گونه‌ای هستند که در نگاه دوم و پس از تشخیص تصویر. به نظر می‌رسد این بیننده است که تغییر می‌کند، بر تصویر متمرکز می‌شود، فرایند تشخیص را انجام می‌دهد و با آگاهی، نقاط، خطوط و لکه‌ها را سازمان می‌بخشد و در نهایت به سمت آنچه که خلأ نامیده می‌شود سوق می‌یابد. (Brauen, 1998: 15-16) این مسئله در عین تأکید بر شناخت و آگاهی شخصی، بیان می‌دارد این خود فرد است که هستی‌های مستقل از آنچه خلأ نامیده می‌شوند را خلق می‌کند.

در تفکر و جریانه، جهان نمودها برای هر انسان، از مطلق شکل می‌گیرد. انسان به علت عدم آگاهی جایی که در واقع فقط مطلق وجود دارد، دو چیز تصور می‌کند، یعنی یک جهان نمودی و دیگر رهایی. گرچه هر موجودی، در ذاتش با مطلق یکی است، اما سرشتی ذاتی هم دارد که همراه با او تولد می‌یابد. فرد بودایی که به این مسأله آگاه است با ذکر متمرکز یک بودا یا بودی‌ستوه و یا تعمق در تمثال او، آن بودا یا بودی‌ستوه را از تهیگی به وجود معنوی فرا می‌خواند. او را تصور و تجسم می‌کند و به این ترتیب برای خود، قداستی ایجاد می‌کند که همیشه حاضر است.

در مفاهیم مذهبی تبت، بوداها و دیگر خدایان و وجودهای مقدس چه در تصاویر ذهنی و چه در تصاویر عینی، همچون آثار هنری، جز بازتاب تهیگی و خلأ نیستند و هر بار که تجسم می‌یابند بیشتر رها می‌شوند و در رسیدن فرد به رهایی یاری‌رسان خواهند بود. (Laufer, 1976: 122) این موجودات برتر، واقعیت‌های عینی نیستند، بلکه «ساخته» اند، یعنی نمودهای ذهنی مطلق (تهیت = وجره = رهائی) اند. از آنجا که توانائی دیدن آنها باید از راه تمرینات روحی به دست آید، به راحتی قابل مشاهده و تشخیص نیستند. شاید درک این مسئله برای کسانی که با این دیدگاه آشنایی ندارند دشوار به نظر برسد چرا که در باور عموم فقط چیزهایی واقعی قلمداد می‌شوند که به صورت اُبژکتیو قابل اثبات باشند و وجودی را که به طور سوژکتیو واقعی باشد و تنها سازنده‌اش بتواند آن را ببیند، خیال محض دانسته، آن را رها کنند. اما شخص معتقد به وجره‌یانه گونه دیگری می‌اندیشد. (شومان، ۱۳۷۵: ۱۸۷)

تمثال بوداها نیز از وجود عاری و تهی هستند و این نقاش و پیروان بودایی و مخاطبان اثر هستند که به آنها هستی می‌بخشند. همان گونه که اشیاء در جهان پدیده‌ها موقتی و تهی هستند اثر هنری نیز شبیه به آن، در خود تهی است، بدون تجربه‌ای واقعی و جاودانه. برای تبتیانی که این آثار را برای تجارب مذهبی‌شان استفاده می‌کنند، این تمثال‌ها، در طی فراخوانی سرشار از زندگی‌اند. این

تمثال‌ها به عنوان خدایانی با اندام‌هایی واقعی شناخته نمی‌شوند بلکه به عنوان نمادهایی از یک فرآیند معنوی هستند که می‌توانند تنها در طی تعمقی ناب تشخیص داده شوند.

آن‌چنان‌که در باردوتودل بیان می‌شود پس از مرگ نیز در مرحلهٔ باردو^۱ این کرمهٔ شخص است که حقیقت وجودی اوست و بدن او از وجود عاری و تهی است. همان‌گونه است که «وقتی سروان مرگ، خداوند گاران و ارواح خبیث، دیو گاوسر و غیره که بر او ظاهر می‌شوند به دور گردنش طنابی را گره می‌زنند و به زور می‌کشند و سرش را قطع می‌کنند؛ قلبش را بیرون می‌آورند؛ اندرونه‌اش را بیرون می‌کشند؛ مغزش را می‌لیسند؛ خونسش را می‌آشامند؛ گوشتش را می‌خورند و استخوان‌هایش را می‌جوند هم شکل واقعی تهیگی و برون‌فکنی‌های سردرگم او هستند و تهیگی نمی‌تواند به تهیگی آسیب برساند». (باردوتودل، ۱۳۷۶: ۱۷۶) تنها کرمهٔ شخص است که در رهایی و یا بازتولد موفق در یکی از شش قلمرو تأثیرگذار خواهد بود. شخص اگر در دورهٔ زندگی با تعمق بر تمثال بوداها و دیگر وجودهای مقدس، مفهومی از تهیگی و خلأ را درک کرده باشد می‌تواند این شناخت را به دیدارهای مرحلهٔ باردو نیز تعمیم داده و خود را از چرخهٔ سمساره برهاند. به این ترتیب می‌توان گفت مواجهه با یک اثر هنری در تبت همان مواجهه با اصل زیستن، رسیدن به تهیگی و روشنایی روشن است.

۳-۵. آگاهی^۲

به تعبیر ایوانتز و انتز^۳ هرآنچه دربارهٔ آن اندیشیده می‌شود و به احساس و ادراک درمی‌آید یک تصویر ذهنی است و هستی و جهان فقط تا به آنجا ادامه می‌یابد که تصویری از آن در نزد آدمی

^۱ Bardo

بودیسم تبتی در چرخه‌ی زندگی یا سمسارا بیان می‌کند: تولد، دورهٔ بین تولد و مرگ، مرگ، تولد بعدی یا مرحلهٔ باردو. سفر باردو به مرحلهٔ پس از مرگ گفته می‌شود که بیش از ۷ هفته به طول نمی‌انجامد. در انتهای این چهل و نه روز فرد مرده بر اساس کارما و اعمال زندگی گذشته‌اش، به سمت یک موقعیت این جهانی بازتولد می‌یابد.

^۲ Consciousness

واژهٔ سانسکریت که برای مفهوم آگاهی استفاده می‌شود Vijnana است.

^۳ Walter Yeeling Evans-Wentz (1878-1965)

تبت شناس و شرق شناسی که تحقیقات گسترده‌ای در این مورد داشته‌است و مقدمه‌ای بر کتاب تبتی مردگان دارد

پدید آید. اما آدمی چنان اسارت خود را در روان و محدودیت‌های ناشی از آن پذیرفته است که وجود چیزهایی را درون خود می‌پذیرد که آنها را نمی‌شناسد؛ چیزهایی که با نام «ناخودآگاهی» شناخته می‌شوند. به این ترتیب، پهنه وسیع ذهن به قسمت کوچکی تحت عنوان «آگاهی» فروکاسته می‌شود که به سختی از ذهنیت تقریباً نامحدود خود و از گرایش‌های ابتدائی و کودکانه‌اش به فرافکنی و خیال‌پردازی‌های بی‌پروا آگاه است. به این معنی، آنچه و جره یانه آن را «ذهن» می‌نامد بیشتر با «ناخودآگاهی» در تفکر عامه پیوند می‌یابد تا با «آگاهی». در تفکر عامه «آگاهی» بدون «من» تصورناپذیر است، «آگاهی» یعنی رابطه‌ای که بین «من» و درون‌مایه‌های آن وجود دارد. با نبود «من» کسی نیز در میان نیست که از چیزی آگاه شود. از این رو «من» برای فرایند «آگاهی» ضروری است. در حالی که ذهن یک فرد تبتی بدون هیچ دشواری می‌تواند «آگاهی» را بدون «من» تصور کند. در نتیجه «آگاهی» آن‌چنان که در باور عموم می‌آید در نظر فرد تبتی یکسره نادانی قلمداد می‌شود و آنچه که از آن «زمینه تاریک آگاهی» استنباط می‌شود «آگاهی» والا تر به شمار می‌آید و برابر بودا و یا جان روشنی یافته است. (ونتز، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴)

دالای لاما در مورد آگاهی اینگونه توضیح می‌دهد که: «هنگامی که بدن زمخت موقتی و آگاهی با یکدیگر هستند، شخص زنده است، و هنگامی که جدا می‌شوند، آن مرگ است. درون آگاهی لایه‌های بسیاری از زمخت‌ترین تا ظریف‌ترین وجود دارد، وقتی که شخصی به طور طبیعی می‌میرد؛ لایه‌های زمخت‌تر آگاهی متوقف شده و لایه‌های ظریف‌تر آشکار می‌شود، اوج آشکار شدن آن، ظریف‌ترین سطح آگاهی است، ذهن نور شفاف مرگ. یک فرد عادی در طی این مرحله هوشیاری نداشته و گویی که در حالت بیهوشی است. اما هنگامی که بدن یا شالوده ذهن، هنوز فاسد نشده است، یک یوگی می‌تواند از طریق نیروی کسب‌شده از طریق تعمق از لایه‌های زمخت آگاهی عبور کرده و به لایه‌های ظریف‌تر آگاهی برسد. با رد شدن از لایه‌های زمخت‌تر، یوگی ظریف‌ترین لایه را آشکار می‌کند؛ ذهن نور شفاف را». (دالای لاما، ۱۳۷۸: ۱۲۴)

دستیابی به ذهن نور شفاف در مرحله باردو، به تمرین و شناخت مسیر نیاز دارد که بایستی پیش‌تر در فاصله بین تولد و مرگ به دست آمده باشد. اصلی‌ترین راه دستیابی به شناخت و آگاهی، فرایند دیدن است. مهم‌ترین عوامل در فرایند دیدن: اول، قوه حس بینایی در بالاترین حد تمرکز است تا باعث درک فرم بصری شود، دوم، موضوعی برای مشاهده و تمرکز - نقاشی‌ها و مجسمه‌هایی از بودا و دیگر وجودهای روشنی یافته - است که نوع بازتولد در شش قلمروی دنیوی به آن بستگی

دارد و در نهایت لحظه آماده شدن برای رسیدن به مرحله‌ای ظریف‌تر از آگاهی است تا باعث شناخت شود و با از بین رفتن آگاهی حسی زمخت پیشین - در اینجا قوه حس بینایی - لایه ظریفتری از آگاهی ایجاد گردد. ساخت و تخریب مندله‌های شنی در تبت فرم نمادین رسیدن به سطح بالاتری از آگاهی است گذرا بودن جهان و عدم میل و خواهش برای آن.

رسیدن به شناخت و آگاهی از مسیر دیدن تمثال‌ها، هم برای رهروان تبتی و هم برای سازنده تمثال‌ها مسیر حصول به سطح بالاتری از آگاهی است. شاید با این توصیفات به نظر برسد که صورتگر و تمثال‌ساز بودایی با وجود قوانین سخت از پیش نوشته‌شده در خصوص اصول شکل‌گیری تمثال‌ها در تبت، از تعریف واژه «هنرمند» دور شده است، اما او کل فرایند تزکیه نفس و پرستش، تخیل خلاق ذهنی و اتحاد ضمیر آگاه با صورت ایجاد شده، و سپس برگردان صرف آن صورت بر پارچه، سنگ یا فلز را متوالیاً پی گرفته است. (کوماراسوامی، ۱۳۸۴: ۱۶۱)

همان‌گونه که واضح است، نزدیکی زیادی میان اوج تجربه زیبایی‌شناسانه و کنکاش‌های روحی وجود دارد. در پی چنین فرایندی، معیار دقیق هنر در تبت آنگاه مشخص می‌شود که بتواند هنرمند را با وجود قوانین محکم و غیرقابل تغییر به انگیزه ساخت تمثال‌ها برساند. چرا که در واقع این خلاقیت هنرمند در نحوه ترسیم تمثال‌ها نیست که مخاطب اثر یا همان رهروی بودایی را برمی‌انگیزاند بلکه حل شدن یک لایه زمخت‌تر آگاهی هنرمند در طی تصویرکردن اثر و شناخت مراحل شکل‌گیری اثر است که می‌تواند سبب فراهم آوردن زمینه‌ای برای دستیابی مخاطب به مرحله‌ای ظریف‌تر از آگاهی شود؛ ذهن نور شفاف، هدفی که وجوه‌یانه آن را دنبال می‌کند.

نتیجه‌گیری

بودیسم تبتی شکل خاصی از بودیسم است که رهایی را از طریق دیدن میسر می‌داند و برای شمایل‌ها ارزش ویژه‌ای قایل است چنانکه رفتار بوداییان تبت با نقاشی‌ها، صفحات تصویرسازی شده و یا حتی پیش‌طرح‌هایی از بدن بودا درست همانند تکه‌های باقی‌مانده از منتره‌ها و سوتره‌ها است؛ سرشار از احترام و تقدیس.

با هدف صورتبندی نسبت میان دین و هنر در تبت، هر یک از حوزه‌های دین و هنر به صورت مستقل مورد مطالعه قرار گرفتند و در خوانش مفاهیم و اصول شکل‌گیری هر یک مشخص شد که نمادپردازی، تصویرسازی ذهنی، تهیگی یا خلأ، آگاهی، اتحاد و محو دوگانگی مفاهیمی

هستند که به طور مشترک اصول پایه‌ای بودیسم و جریانه را در دو بستر دین و هنر شکل داده‌اند. مشابهت معانی و کاربرد هر یک از این مفاهیم بنیادی در هر دو حوزه تا بدان جا است که نمی‌توان وجه افتراقی حتی در نحوه و صورت بیان آنها در نظر گرفت. با تبیین این مفاهیم می‌توان به این نتیجه دست یافت که در نسبت میان دین و هنر در تبت، نوعی یکپارچگی دیده می‌شود به طوریکه مرز مشخصی میان آنها قابل تصور نیست.

علاوه بر این، مطالعه هنر دینی در تبت و لزوم بازخوانی این عبارت از طریق تحلیل روابطی که امکان وقوع آنها در میان این دو حوزه وجود دارد به ما نشان داد که، هر سه رویکرد شمالی، غیر شمالی و ضد شمالی دین به هنر به طور هم‌زمان در جریانه وجود دارد و این از ویژگی‌های منحصر به فرد این دین است. ساختن تمثال بوداها و وجودهای مقدس، نشان‌دهنده رویکرد شمالی و جریانه به هنر هستند در واقع و جریانه بر ساختن تمثال دوه‌ها به شکلی بازنمایانه و بر اساس قوانین تمثال‌سازی تأکید دارد. از طرفی این دین، طیف وسیعی از نمادها را شامل می‌شود که بر وجه غیربازنمایانه و رمزگونه رویکرد غیرشمالی و جریانه صحنه می‌گذارد. در نهایت در رویکرد ضدشمالی مندرله‌های شنی را می‌توان مدنظر قرار داد که توسط روحانیون تبتی، طی مراسم و آئین‌های خاص ساخت تصویر اجرا می‌شوند پس از تکمیل شدن و طی مراسمی جهت دستیابی به مرحله‌ای بالاتر از آگاهی تخریب می‌شوند، ماسه‌ها در پارچه‌ای جمع می‌شوند و به رودخانه و آبی روان سپرده می‌شوند. در واقع تأکید بر این گذرا بودن و عدم پایداری هر وجودی حتی مندرله مقدس، وجه ضد شمالی و جریانه را باز می‌نمایاند. به نظر می‌رسد یکی از دلایل مهم غنای تصویر در هنر تبت همین رویکرد همه‌جانبه دین به هنر باشد. رویکردی که سبب شده‌است هنر هر آنچه در توان داشته در راه دین خرج کند. از این رو غایت فلسفه پیچیده بودیسم و جریانه و سنت تصویری بودیسم تبتی هم‌سو شده‌اند. بنابراین می‌توان گفت رابطه دین و هنر در تبت از ارتباط یکپارچه صرف فراتر رفته و به ارتباطی از نوع یگانگی تبدیل شده است.

منابع

- APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane. 2014. *The Oxford Handbook of Religion and the Arts*. New York : Oxford.
- Beer, Robert. 1999. *Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston : Shambhala.

- Bjerken, Zeff. 2004. Exorcising the illusion of Bon "Shamans": A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions. *Revue d'Etudes Tibétaines* Number 6
- Brauen, Martin. 1998. *The Mandala: Sacred Circle in Tibetan Buddhism*. s.l.: Shambhala.
- Chakraverty, Anjan. 1998. *Sacred Buddhist Painting*. Singapore: Luster Press.
- Cho, Evelyn. 2024. Religious, Cultural, and Modern Influences on Tibetan Thangka Paintings. *Dean&Francis*. Vol. 1 No. 9
- Eliade, Mircea. 1972. *Shamanism*. Bollingen: Princeton.
- Jones, Lindsay. 2005. *Encyclopedia of Religion* 2th. Farmington: McMillan.
- Lauf, Detlef Ingo. 1976. *Tibetan Sacred Art, The Heritage of Tantra*. s.l.: Shambhala.
- Levenson, Clude.B. 1996. *Symbols of Tibetan Buddhism*. s.l.: Editions Assoline.
- Pal, Pratapaditya. 1969. *The Art of Tibet*. Los Angeles: The Asia Society of Art.
- Reynols, Frank E. Hallisey, Charls. 2005. Buddhism: An Overview. *Encyclopedia of Religion*. McMillan
- Reynold, Valrase. 1999. *From the Sacred Realm*. s.l.: Prestal.
- Shusterman, Richard. 2008. Art and Religion. *The Journal of Aesthetic Education*. September, pp 1-18.
- Wentz, Evans. 1959. *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University.
- Zreik, M. 2024. Tibetan Buddhism: artistic, literary, and social legacy. *Indonesian Journal of Religion, Spirituality, and Humanity*. 3 (1), pp 25-52.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۹. رساله در تاریخ ادیان. [مترجم] جلال ستاری. تهران: سروش.
- ۱۳۹۲. نمادپردازی امر قدسی و هنرها. [مترجم] مانی صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- آشوری، داریوش. ۱۳۸۴. فرهنگ علوم انسانی. تهران: نشر مرکز.
- خرازیان، نغمه. ۱۳۸۸. نقش تمثال‌سازی خدایان در زندگی پس از مرگ در تانکاهای تبت. تهران: دانشگاه هنر.
- دالای لاما. ۱۳۷۸. مهربای، شفافیت، بینش. [مترجم] لادن جهانسوز. تهران: تندیس.
- شفیق اسکی، محمد. قربانی لاکتراشانی، فاطمه. ۱۴۰۲. آثار مترتبه بر شمایل‌شکنی در یهودیت، مسیحیت و اسلام. پژوهشنامه ادیان. سال ۱۸، شماره ۳۴. ۲۲۳-۲۴۶
- شومان، هانس ولفگانگ. ۱۳۷۵. آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی. [مترجم] ع پاشایی. تهران: فیروزه.
- بی‌نا. ۱۳۷۶. کتاب تبتی مردگان (باردوتودل) از کتابهای مقدس تبتیان. [مترجم] مهران کندری. تهران: میترا.
- کوماراسوامی، آناندا. ۱۳۸۴. استحاله طبیعت در هنر. [مترجم] صالح طباطبایی. تهران: فرهنگستان هنر.
- ۱۳۸۹. هنر و نمادگرایی سنتی. [تدوین] راجر لپسی. [مترجم] صالح طباطبایی. تهران: انتشارات متن.
- مینگ، دو وی. استریک من، مایکل و رینولدز، فرانک. ۱۳۸۸. آئین‌های: کنفسیوس، دائو و بودا. [مترجم] غلامرضا شیخ زین‌الدین. تهران: انتشارات مروارید.
- ونتز، ایوانتز. ۱۳۸۴. کتاب تبتی رهایی بزرگ. [مترجم] علیرضا اقدمی باهر. تهران: میترا.

The Symbol of Femininity in Ecclesiastical Thought: An Examination of the Mystical Views of Saint Hildegard von Bingen From Theology to Nature

Akram Bandali Shemsheki

Theology of Religions and Mysticism, North Tehran Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran. Golereyhan213@gmail.com

Masoud Ahmadi Afzadi

Theology of Religions and Mysticism, Assistant Professor, North Tehran Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author), masoodahmadi2023@gmail.com

Zhra Abrahimi

Theology of Religions and Mysticism, Assistant Professor, North Tehran Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran. zha.abrahimi@gmail.com

Zahra Hosseini Amid

Theology of Religions and Mysticism, Assistant Professor, North Tehran Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran. Zhoseinihamid@gmail.com

Abstract:

Saint Hildegard von Bingen (1098–1179), a medieval mystic and symbol and vision offered a remarkable insight and unique perspective on femininity. She gained spiritual authority and influence in a male-dominated medieval world. Her feminine visionary experience became a means of discovering the mysteries of the Bible and understanding God, the universe, and humanity within the framework of feminist theology. This study aims to examine the mystical symbols and symbolic theory in her works, analyzing concepts such as light, greenness (viriditas), wisdom (Sophia), motherhood, cosmology, music, medicine, and the application of Hildegard's thought in the contemporary world. Hildegard viewed femininity not merely as a physical trait but as a spiritual and divine element in the order of creation. Her thought represents a convergence of Christian mysticism and feminine theology. The results of this study will contribute to the mystical discourse on the symbol of femininity and explore the intellectual and spiritual legacy that bridges ancient traditions with modern perspectives on humanity, spirituality, and nature in the history of Christian mysticism.

Keywords: Hildegard von Bingen, Femininity, Symbolism, Ecclesiastical Thought, Thology, Nature

نماد زنانگی در اندیشه کلیسایی؛ بررسی دیدگاه‌های عرفانی هیلدگارد فون بینگن از الهیات تا طبیعت^۱

اکرم بندعلی مسعود احمدی زهرا زهرا حسینی

چکیده

۲۲۲

پژوهشنامه ادیان

هیلدگارد فون بینگن، راهبه و عارف فیلسوف قرون وسطایی، دیدگاهی منحصر به فرد درباره زنانگی داشت. دیدگاه و نظریه او توانست در دوران زن‌ستیز قرون مورد پذیرش قرار گیرد. رؤیا و نمادهای زنانه او دریچه‌ای شد برای کشف اسرار کتاب مقدس و شناخت خدا، جهان و انسان در الهیات فمینیستی. با توجه به بحران‌های زیست‌محیطی، فروپاشی پیوندهای اجتماعی و جستجوی معنای نوین در پزشکی و علوم انسانی، امروزه اندیشه‌های هیلدگارد فون بینگن اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند. این پژوهش با روش کیفی و تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با هدف بررسی نمادهای عرفانی و نظریه سمبلیک در آثار او انجام شد. هم‌چنین مفاهیمی چون نور، سبزی‌نگی، حکمت، مادرانگی، کیهان‌شناسی، موسیقی، پزشکی در آثار او بررسی شد و کاربرد اندیشه‌های هیلدگارد در جهان معاصر نیز تحلیل گردید. گفتمان عرفانی هیلدگارد درباره نماد زنانگی و میراث فکری و معنوی او با دیدگاه‌های نوین در باب انسان، معنویت، و طبیعت در تاریخ عرفان مسیحی مقایسه و تحلیل شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که از نظر هیلدگارد زنانگی فقط امری جسمانی نیست، بلکه دارای ویژگی‌های روحانی و الهی در نظام خلقت است و می‌توان اندیشه‌های او را نقطه تلاقی عرفان مسیحی و الهیات زنانه دانست.

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵

۲ الهیات ادیان و عرفان، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
Golereyhan213@gmail.com

۳ الهیات ادیان و عرفان، استادیار، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):
masoodahmadi2023@gmail.com

۴ الهیات ادیان و عرفان، استادیار، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
zha.ebrahimi@gmail.com

۵ الهیات ادیان و عرفان، استادیار، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
Zhoseinihamid@gmail.com

کلید واژه: هیلدگارد فون بینگن، زنانگی، نمادشناسی، اندیشه کلیسایی، الهیات، طبیعت.

۱. مقدمه

عرفان در قرون وسطا تحت تأثیر الهیات رسمی کلیسا، تفاسیر آبابی کلیسا و مکاشفات عارفان قرار داشت. هیلدگارد فون بینگن (۱۰۹۸-۱۱۷۹)^۱ آهنگ ساز، پزشک، فیلسوف و از معدود زنان عارف آن دوران بود که مکاشفات او مورد تأیید کلیسا قرار گرفت و نقش پررنگی در تبیین مفاهیم عرفانی و الهیاتی ایفا کرد. آثار او در زمینه الهیات رؤیائی هستند که به ویژه راه‌ها را بشناسید^۲ و کتاب آثار الهی^۳ سرشار از نمادهای عرفانی هستند و نقش مهمی در شکل‌دهی به تفکر کلیسایی درباره زنانگی و کیهان‌شناسی داشته‌اند. او آثار دیگری در حوزه موسیقی و پزشکی نیز دارد.

۲۲۳

پیش‌شماره ادیان

قانون کلیسا (احکام گراتیان)^۴ زنان را ذاتاً مطیع مردان، و بهترین جایگاه را برای آنان راهبگی و زندگی خویش‌تندارانه می‌دانست. باوجوداین، از قرن دوازدهم فرهنگ عمومی مردم و شعر درباری، آرمان‌های دنیوی تازه‌ای برای زنان پدید آورد که در اشعار غنایی آلمان (قرون ۱۲ تا ۱۴م). بازتاب یافت و زنان شاعر نیز در آن حضور داشتند، هرچند اغلب نادیده گرفته شدند. این جریان در رنسانس ایتالیا گسترش یافت. بااین حال، زنان همچنان از مناصب کلیسایی محروم بودند و حتی در جنبش‌هایی با نگرش مثبت به زنان (مانند کاتارها و والدوسی‌ها)^۵ نیز گاه به دلیل جذابیت ظاهری از وعظ بازداشته می‌شدند (کونگ، ۱۳۸۹: ۷۷).

در عهد جدید، کرامت انسانی شامل زنان نیز گردید و در آن با مردان مشترک شد، میان زن و مرد تفاوتی در شأن الهی وجود ندارد. خداوند در کرامت انسانی زن را نه تنها هم‌پایه مرد، بلکه به‌طور خاص نیز مورد تکریم قرار داده و او را نعمتی الهی برای جامعه معرفی کرده است. در کتاب/مثال سلیمان نیز زن عاقل و نیک‌سیرت به‌عنوان برکت و بخششی از سوی خداوند ستوده شده که نشان‌دهنده جایگاه والای زن در نظام آفرینش است. با وجود این تأکیدها، هنوز افکار نادرستی درباره زن وجود دارد (مظاهری، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۳).

1. Hildegard von Bingen

2. Scivias

3. Liber Divinorum Operum

4. Gratian

5. Cathars and Waldenses

"زنانگی" از دیرباز در الهیات و فلسفه کلیسایی محل بحث و چالش بوده است. بسیاری از متفکران قرون وسطا زنانگی را در چارچوب طبیعت جسمانی و نقش‌های سنتی زنانه تحلیل کرده‌اند، درحالی‌که برخی دیگر از جمله قدیسه هیلدگارد بینگنی، برای زنانگی جایگاهی والاتر را در ساختار الهیاتی و عرفانی قائل شده‌اند. او در آثار خود مفهوم زنانگی را با نمادپردازی بیان کرده است.

در الهیات مسیحی "زنانگی" مفهومی پیچیده و چندلایه داشت که همزمان جنبه‌های الهی، اخلاقی و اجتماعی آن مطرح بود. تفسیرهای کلیسایی غالباً با دیدگاه‌های مردسالارانه این مفهوم را بازتولید و تبیین کرده‌اند.

در این پژوهش "زنانگی و نقش عرفان زنانه در اندیشه‌های کلیسایی از دیدگاه هیلدگارد بینگنی" بررسی، و چگونگی تأثیر تفکر او بر الهیات فمینیستی و کلیسای قرون وسطا تبیین شده است. این پژوهش درصدد پاسخ به این سؤالات است که چگونه هیلدگارد از نمادهای زنانگی عرفانی برای بیان تجربه‌های الهی خود استفاده کرده است؟ و اندیشه‌های او چه تأثیری بر الهیات مسیحی، اندیشه کلیسایی و جایگاه زنان در قرون وسطا داشته است؟

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی درباره نمادگرایی در عرفان هیلدگارد انجام شده است، اما پژوهش‌هایی که به‌طور خاص به تحلیل نمادهای عرفانی او در ارتباط با کلیسای قرون وسطا پردازند، محدود هستند. برخی از آثار درباره هیلدگارد، اندیشه‌ها و آثار او از این قرارند:

در دهه ۱۹۹۰ محققان دست‌نوشته‌هایی کهن از تألیفات زنان را جمع‌آوری، و ویرایش‌های جدیدی از نوشته‌های زنان قرون وسطا به‌ویژه هیلدگارد را منتشر کردند. متیو فاکس^۱ کتاب *آثار الهی هیلدگارد* را به انگلیسی ترجمه نمود و جنیفر هودسون (۱۹۸۰) در کتاب *الوهیت زنانه مسیحی (خدا، مادر ماست)* به کیهان‌شناسی زنانه هیلدگارد و جولیان نوریچ اشاره نمود.^۲ انجمن فمینیست قرون وسطا در ۱۹۸۶ م. ویرایشی نقادانه از *سکویاس*^۳ او را منتشر کرد. باربارا نیومن^۱ در

^۱. Matthew Fox, Book of Divine Works.

^۲. Jenifer Hudson, God our mother: the feminine cosmology of Julian of Norwich and Hildegard of bingen.

^۳. Scivias

۱۹۸۸م. /اسکیویاس را که کلومبا هارت و بیشاپ^۲ ترجمه کرده بودند، معرفی کرد؛ هم‌چنین در کتاب *نوی نور زنده*^۳ به آهنگسازی، نوازندگی و سمفونی‌های موسیقی هیلدگارد می‌پردازد. او در کتاب *خواهر حکمت*^۴ نیز درباره الهیات فمینیستی هیلگارد صحبت می‌کند. هیلگارد در ۲۰۱۲ م. "دکتر کلیسا" معرفی شد و هم‌ردیف معلمان کلیسایی همچون قدیس آگوستین^۵، آکویناس^۶ و ترزا آویلا^۷ قرار گرفت. آدری فلا (۲۰۱۵) در کتاب *بدن و روح در نسخه‌های خدا*^۸ به زبان فرانسوی به تبیین دیدگاه‌های عرفانی هیلدگارد پرداخته است. اگرچه مطالعات متعددی روی آثار هیلدگارد انجام شده است، اما تمرکز ویژه بر نمادگرایی الهیاتی و تأثیر آن بر تفکر دینی و اجتماعی دوران قرون وسطا همچنان می‌تواند به شناختی جدیدتر منجر شود. در ایران مطالعه‌ای در زمینه نمادگرایی عرفانی هیلدگارد انجام نشده است، اما مطالعات اندکی به تحلیل نقش زنانگی در اندیشه هیلدگارد و تأثیر آن بر کلیسا پرداخته‌اند، از جمله:

سارا کشفی، قربان علمی و ناصر گذشته در مقاله «بررسی مقایسه‌ای انگاره مکاشفه در عرفان روزبها بقلی و هیلدگارد بینگنی»، مکاشفه را از منظر این دو عارف مقایسه کرده‌اند. اسماعیل علیخانی در مقاله «هیلگارد بینگن در یک نگاه» زندگی‌نامه، آثار و دیدگاه‌های او را معرفی کرده است.

اگرچه مطالعات متعددی روی آثار هیلدگارد انجام شده است، اما تمرکز ویژه بر نمادگرایی الهیاتی و تأثیر آن بر تفکر دینی و اجتماعی دوران قرون وسطا همچنان می‌تواند به شناختی جدیدتر منجر شود و در پژوهش حاضر تلاش می‌شود این خلأ پوشش داده شود. با آنکه کتاب‌های *راه‌ها را بشناسید* و *آثار الهی* از جنبه‌های گوناگون بررسی شده‌اند، اما در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا به ابعاد کمترشناخته‌شده نمادگرایی در این آثار بپردازد.

1. Barbara Newman

2. Clomba Hart and Bishop

3. Voice of the living light.

4. Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine.

5. Saint Augustine

6. Aquinas

7. Teresa Avila

8. Audrey Fella, Hildegard de Bingen; body and soul in God.

۳. روش پژوهش

این پژوهش کیفی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی انجام شد.

۴. یافته، بحث و بررسی

۴-۱. هیلدگارد فون بینگن و عرفان، اندیشه‌ها و رؤیاهای او

۴-۱-۱. زندگی‌نامه هیلدگارد فون بینگن

هیلدگارد در ۱۰۹۸م. در برمرشیم^۱ در نزدیکی ماینس آلمان^۲ در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمد. والدینش در سال ۱۱۰۶ دختر هشت‌ساله خود را که آخرین فرزند از ده فرزندشان بود، به‌عنوان عُشریه (یک‌دهم) به خداوند تقدیم کردند و تحت سرپرستی جوتا^۳، دختر کنت اسپونهایم^۴ او را به کلیسا سپردند.^۵ وی در آنجا خواندن کتاب مقدس به زبان لاتین، مزامیر و نواختن سنتور انگشتی بنددار را آموخت. با گذشت زمان آن هرمیتاژ (خلوتگاه) تبدیل به صومعه‌ای شد که پای‌بند به قانون بندیکتین بود. هیلدگارد ضمن آنکه خدمتکار صومعه و راهبه بود، شاگرد جوتا نیز بود (Schaus, 2006: 69). هیلدگارد در ۱۱۳۶ م. در سی‌وهشت‌سالگی به ریاست صومعه انتخاب شد. هیلدگارد در ۱۱۴۱ م. مکاشفه‌ای الهامی دریافت کرد که به او دستور می‌داد الهامات الهی‌یی را که از کودکی دریافت کرده است، اعلام کند. او به‌طور ناگهانی بدون آنکه تسلطی بر تفسیر داشته باشد، کتاب مقدس و مفاهیم آن را درک می‌کرد. همان‌طور که او بعداً به گیرت^۶ توضیح داد، "سایه نور زنده" او را روشن کرد و در نتیجه مطالب و مفاهیم کتاب مقدس، فضایل و دیگر نوشته‌های الهام‌گرفته به‌روشنی در برابر چشمانش آشکار شدند. او در این خصوص با راهبان بزرگ مکاتباتی داشت ولی پاسخی از آن‌ها دریافت نکرد تا اینکه سرانجام پاپ اوژن^۷ سوم (۱۰۸۰ - ۱۱۵۳) پاسخ نامه‌های هیلدگارد را داد و به او «اجازه داد تا هر آنچه که از طریق

۲۲۶

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

1. Bermersheim

2. Mainz

3. Jutta

4. Sponheim

۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: Staub, Franz (1992). " A Short Life". Publications of the Iranian

Church History Association

۶. Guiber

۷. Eugeniu

روح القدس آموخته بود به اطلاع او برساند» و از او خواست که آموزه‌هایش را مکتوب کند (همان: ۳۶۴ - ۳۶۷).

هیلدگارد تا زمان مرگ معلمش در ۱۱۳۶ م. تحت قیمومیت جوتا بود و پس از آن به مقام بالاتر یعنی استادی رسید. او بین سال‌های ۱۱۴۷ و ۱۱۵۰ م. افراد زیادی را جذب کرد و تا زمان مرگش به عنوان مادر روحانی در این سمت بود و به این کار ادامه داد. در ۱۷ سپتامبر ۱۱۷۹ درگذشت و در کلیسای صومعه خود به خاک سپرده شد. در ۱۶۳۲ م. این کلیسا توسط سوندی‌ها ویران شد و در این هنگام آثار او به ایبینگن منتقل شد (xii Hildegard, 1994).

هیلدگارد در عصری زندگی می‌کرد که اندیشه کلیسایی و سنت روحانیت غالباً نگاهی منفی و تحقیرآمیز به زنان داشت. بسیاری از قوانین کلیسا زنان را به اطاعت از مردان فرامی‌خواندند. در این دوره، حتی چهره‌های شناخته‌شده‌ای چون یوحنا زرين‌دهان^۱ و پطروس قسطنطنیه^۲ نیز با وجود قائل‌بودن جایگاه برای زنان از تعابیری تحقیرآمیز مانند «شر ضروری، و سوسه‌ای طبیعی، خطر خانگی و آسیبی رنگارنگ» استفاده می‌کردند. زن به عنوان تکرار چهره حواء، عامل اغوای مرد و اخراج انسان از بهشت تلقی می‌شد. حتی قدیس آکویناس، علی‌رغم شهرتش به مهربانی، زنان را در مرتبه‌ای پایین‌تر از غلامان قرار می‌داد. قوانین کلیسایی نیز مرد را حافظ و سرپرست زن می‌دانستند، چراکه فقط مرد را شبیه به خدا می‌پنداشتند. قوانین مدنی نیز اغلب با زنان برخوردی تبعیض‌آمیز داشتند (دورانت، ۱۳۶۶: ۱۱۱۱).

۴-۱-۲. چهارچوب عرفانی قدیسه هیلدگارد

مسیحیت دو جریان متمایز و مکمل در بُعد عرفانی و عبادی دارد: یکی معطوف به خدایی است با وجود نامتناهی و جاودانی؛ و دیگری معطوف به وحی متجسد او در عیسی مسیح. هر دوی این جریانات در تجربیات عرفانی مسیحی منعکس شده‌اند. به لحاظ تاریخی این دو جریان از دو منبع اخذ شده‌اند: اولی از آگوستین قدیس گرفته شده که برگرفته از اندیشه‌های یونانی است و خدامحور، از پیروان آن می‌توان به قدیسه هیلدگارد اشاره کرد؛ دومی برگرفته از افکار پولس قدیس از عهد جدید است و عیسی‌محور، قدیسه ترزا و جولیان نورویچ از پیروان آن بودند.

¹. St. John chrysostom

². Peter of Constanttinople

هیلدگارد در سیر و سلوک عرفانی خود سه مرحله تزکیه، اشراق و اتحاد را طی نمود. این قاعده را اولین بار نوافلاطونیان به کار بردند و نویسندگان مسیحی در ارتباط با حیات معنوی از آن اقتباس کردند. معمولاً عارفان این سیر روحانی را طی می‌کنند، نمونه بارز آن در قدیسه هیلگارد کاملاً ملموس است. مرحله تزکیه به معنای تهذیب نفس و کناره‌گیری از علایق دنیوی است که سالک آن را با ندامت و تلاش خود، هنگامی که با جدیت حیات معنوی را آغاز کند، تا حدی به دست می‌آورد.

هیلدگارد در اشراق به مرحله‌ای از یقین به خدا رسید که توأم با آرامش بود و هم‌چنین ادراک ارزش‌های حقیقی زیستن در نور او که پاداش اراده تسلیم است. او دریافت که تمام عالم آکنده از خداست که در الهامات در کتاب/سکویاس در مرحله اشراقی خود به آن اشاره نمود. در مرحله اتحاد هیلدگارد در نکاح روحانی نفس، یعنی اتحاد با خداست، پیوندی چنان کامل و پابرجا که با وجود موانع دنیوی همچنان ناگسستگی باقی می‌ماند. او در تمام اعمال، خود را ملهم از محبت باطنی خدا می‌بیند. این مرحله کل حیات بابرکت است و اتحاد روح انسان و مرکز عالم (اندرهیل، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۴).

۴-۱-۳. جایگاه نمادگرایی عرفانی در مسیحیت

پیش از بررسی نمادگرایی در آثار عرفانی هیلدگارد، باید به مفهوم نماد و جایگاه آن در سنت مسیحی پرداخت. واژه "نماد" برگرفته از فعل یونانی سینبالین^۱ به معنای «هم‌آمیختن و پیوند دادن» است و به تصاویری اشاره دارد که حامل معانی چندلایه و ارتباط‌دهنده انسان با امر قدسی‌اند. در ذهن انسان قرون وسطا، جهان بازتابی از امر الهی بود و نمادها راهی برای رسیدن به معرفت هستی محسوب می‌شدند.

به نظر کارل گوستاو یونگ «با کنکاش در یک نماد می‌توان به انگاره‌های فراسوی خرد دست یافت» (یونگ، ۱۳۷۳: ۱۶). او تأکید می‌کند که بسیاری از پدیده‌ها خارج از حد ادراک ما هستند و برای توصیف آن‌ها ناگزیر به بهره‌گیری از اصطلاحات نمادین هستیم، زیرا «نه می‌توانیم تعریفشان کنیم نه به درستی آن‌ها را بفهمیم» (همان: ۱۹).

^۱. synballein

در مسیحیت نمادها نقشی کلیدی در تعمیق تجربه‌های روحانی و پیوند انسان با خدا دارند و از طریق آیین‌ها، متون مقدس و شخصیت‌های دینی مفاهیم الهی را به صورت معنوی منتقل می‌کنند. نمادگرایی با استفاده از اشیاء، رنگ‌ها و تصاویر معناهای عمیق‌تری را آشکار می‌سازد. به گفته آویلا «عبادات مسیحی از عشای ربانی تا روزهای مقدس، با نمادگرایی عرفانی همراه‌اند که می‌توانند تجربه دینی مؤمنان را ژرف‌تر سازند» (تاویلا، ۲۰۱۸: ۳۳).

پیشینه نمادگرایی عرفانی در میان زنان را می‌توان از قرون یازدهم و دوازدهم دانست؛ دورانی که برخی زنان عارف و الهی‌دان تلاش کردند با بهره‌گیری از متون انجیل، سنت‌های دینی و زبان نمادین، اندیشه‌ها و تجربه‌های شخصی خود را بیان کنند. این زنان اغلب در مواجهه با ساختارهای مردسالار کلیسا متهم به کفر و ارتداد می‌شدند و مورد آزار قرار می‌گرفتند (بوک، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۵). از این چهره‌ها می‌توان هیلدگارد اهل بینگن، الیزابت اهل شوناو، بئاتریس اهل نازات، مجلید ماگدبورگی، ماری اهل اوگنی، مارگریت پورت، آنگلا اهل فولینو، جولیان اهل نورویچ، و مارگری کمپ را نام برد. هیلدگارد نمونه بارز یک زن عارف و نمادپرداز مسیحی بود که باور داشت رؤیاها و نمادها راهی برای درک حقیقت الهی و شناخت نفس هستند. او الهام‌های خود را نشان‌هایی از اراده خداوند می‌دانست و آن‌ها را در آثارش به روشنی بازتاب داد.

۴-۱-۴. رؤیا و نمادگرایی زنانه هیلدگارد

هیلدگارد از نخستین متفکران مسیحی بود که با جدیت و رویکردی مثبت با مفهوم «امر زنانه» مواجه شد و آن را در قالب الهیات، کیهان‌شناسی و معنویت مطرح نمود. او با بهره‌گیری از تصاویر زنانه برای روح القدس، کلیسا و کیهان، پارادایم‌هایی نظیر «مادر خدا»، «سبزی‌نگی»، «نور حیات» و «نیروهای مؤنث و مذکر» را در چارچوب سنت‌های مسیحی و با تأثیر از آگوستین و نوافلاطونیان صورت‌بندی کرد. در الهیات هیلدگارد امر زنانه نه تنها نمادین، بلکه به نوعی واقعیت معنوی و الهی است که از مرزهای تمثیل فراتر می‌رود. او با تأکید بر اشکال زنانه در تجربه‌های عرفانی‌اش، تصویر زن را به اوج معنوی و الهی می‌رساند. زندگی رهبانی و اقتدار کاریزماتیک او زمینه‌ساز شناسایی قدیسه‌های زن در قرون وسطا و نمایاندن نقش آن‌ها به عنوان پیام‌آوران نور الهی شد. الهیات زنانه هیلدگارد که در عین پای‌بندی به نمادهای سنتی با تأملات فلسفی و عرفانی آمیخته

شده، هنوز هم یکی از نقاط اتکا برای مطالعات فمینیستی و معنویت مسیحی معاصر محسوب می‌شود.

رؤیایپردازی و نمادگرایی در آثار هیلدگارد نه تنها به غنای تجربیات روحانی او افزود، بلکه ابزاری شد برای درک عمیق‌تر از معانی الهی و انسانی. نمادها و رؤیاهای او به ما کمک می‌کند تا به عمق روحانیت او پی ببریم و درک کنیم که چگونه او توانسته به تجلیات الهی دست یابد و با خداوند ارتباط برقرار کند (Schaus, 2006: 65). نمادگرایی از شاخصه‌های الهیاتی هیلدگارد است. سبک بیان رؤیاها و نمادهای الهی زنانه او وام‌دار ادبیات کتاب مقدس و پیامبران عهد عتیق است. او به وسیله رؤیا به اسرار الهی دست یافت و همین تجربه‌ها پایه‌گذار قدرت و اختیار معنوی او شدند. دیدگاه‌های الهیاتی و رؤیایی‌اش به روشنی در آثارش بازتاب یافته‌اند.

او نمادپردازی و رؤیاهای خود را در سه کتاب ثبت کرد: *اسکیویاس یا می‌توانید بدانید یا راه‌ها را بشناسید* (۱۱۴۱ - ۱۱۵۱)؛ *شایستگی‌های زندگی*^۱ (۱۱۵۸ - ۱۱۶۳) و *آثار الهی یک شخص ساده* (۱۱۶۳ - ۱۱۷۳)^۲.

هیلدگارد با دریافت وحی الهی از طریق نوری درخشان صدای خدا را با دیدگاه زنانه‌اش بازتاب داد. گیرت با تحسین رؤیاهای هیلدگارد، او را پس از مریم مقدس بزرگ‌ترین زن الهام‌یافته دانست و فراتر از محدودیت‌های زنانه در والاترین جایگاه انسانی توصیف کرد.

الهیات رؤیایی هیلدگارد فون بینگن مملو از تصاویر و مفاهیم زنانه‌ای است که برخلاف بسیاری از سنت‌های عرفانی نه در خواب یا خلسه، بلکه در بیداری کامل و با آگاهی حسی کامل تجربه می‌شدند. او «همه چیز» را در جلوه‌های بصری خارق‌العاده‌ای چون کوه‌های رنگارنگ، گُره‌های نورانی، پیکره‌های عظیم و ساختارهای کیهانی در حال حرکت یا سکون می‌دید. این رؤیت‌ها برای او تجربه‌ای مستقیم از نور خداوند و منبع بی‌واسطه حقیقت و شناخت الهی بودند. هیلدگارد چهل سال پیش از آغاز رسمی رسالت معنوی‌اش، رؤیاهایی را تجربه کرد و آموخت آن‌ها را عطیه‌ای الهی بداند. ارتباط این رؤیت‌ها با بیماری‌های جسمانی‌ای که از آن رنج می‌برد موجب شد تا برداشت‌های مختلفی درباره منشأ تجربیات او شکل گیرد. با این حال، هیلدگارد این دیدگاه ژرف

^۱. Liber Vitae Meritorum

^۲. Liber Divinorum Operum Simplicis Hominis

عرفانی و الهیاتی را پایه‌ای برای الهیات تصویری خود قرار داد و بر اهمیت "امر زنانه"، "نور الهی" و "تجربه مستقیم معنوی" تأکید کرد (Hildegard, 1990: 57).

اصرار او بر هوشیاری‌اش در طول رؤیاهای الهام‌گونه‌اش باعث منحصربه‌فرد شدن این رویداد شده بود. نظریه‌های مدرن امروزی نیز نمی‌توانند به‌طور کامل تجربه او را توضیح دهند. دیوید بامگارد^۱، محقق علوم عرفانی، الهامات هیلدگارد را نوعی "بارش فکری" توصیف کرد. کنت کرافت^۲ در اوج دوران روان‌گردانی رؤیاهای پیشگویانه هیلدگارد را با گزارش‌هایی از توهمات ناشی از مسکالین^۳ مقایسه کرد، اما این فرضیه توجه تعداد کمی از طرفداران را جلب کرد (نیومن، ۱۹۹۸: ۱۱).

۲۳۱

پیش‌شماره ادیان

۲-۴. آموزه‌های الهیاتی و نمادی هیلدگارد

۱-۲-۴. مبانی عرفانی نور و سایه نور زنده

در مباحث عرفانی هیلدگارد "سایه نور زنده" مطرح می‌گردد. او درباره آگاهی معنوی‌اش که از دوران کودکی با او همراه بود، می‌گوید: «آن‌چه در رؤیا دیده یا آموخته‌ام برای مدتی طولانی در حافظه من باقی می‌ماند، گویی در یک لحظه آن‌چه را که می‌دانم، می‌آموزم. گاه و البته نه اغلب، درون این نور، نور دیگری می‌بینم که آن را "نور زنده" می‌نامم. وقتی آن را می‌بینم همه غم و اندوه مرا ترک می‌کند، رؤیاها برایم آشکار می‌شوند، همه دردها و مشکلات را فراموش می‌کنم». او در آن نور که آن را "سایه نور زنده"^۴ نامید، چیزهایی می‌بیند که همیشه از جانب آن سخن می‌گوید و از تابش این نور زنده به درخواست کنندگان خود پاسخ می‌دهد.

تجربه "نور زنده" او شکلی از تماس مستقیم با خدا و نامی که خود بر خدا نهاده است، تعبیر می‌شود. در موضوع نور آنچه مطرح است جنبه‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و خداشناسی آن است؛ مفاهیمی که همه الهی‌دانان قرن دوازدهم، از آگوستین تا شبه دیونیسوس^۵، آن را در بیان اندیشه‌های عرفانی به ارث برده‌اند. مثلاً آگوستین نور جسمانی را که در آن اجسام آسمانی

¹. David Baumgard

². Kenneth Croft

³. Mescaline: نوعی ماده مخدر توهم‌زا

⁴. umbra viventis lucis

⁵. Pseudo-Dionysius

می‌درخشند با نور معنوی خاصی مقایسه می‌کند؛ اما «دیگری نوری است که روح به وسیله آن روشن می‌شود تا بتواند همه چیز را با درک واقعی چه در خود یا در نور، درک کند. زیرا آن نور خود خداست». هیلدگارد این توصیف دقیق از "نور زنده" و بازتاب آن را از شرح پیدایش آگوستین شناخت: «در سال ۱۱۴۱ از تجسم پسر خدا عیسی مسیح، زمانی که چهل و دو سال و هفت ماهه بودم، آسمان‌ها گشوده شدند و نوری آتشین با درخشش عظیم آمد و تمام مغزم و قلبم را فراگرفت، ناگهان معنی کتاب مزامیر، انجیل و سایر کتب متعارف عهد عتیق و عهد جدید را درک کردم.» این نور شهودی بی‌واسطه از معنای روحانی از کتاب مقدس به هیلدگارد بخشید و او را به نشر الهاماتش فراخواند. در ابتدا، تواضع مانع از این کار شد و این درگیری درونی به بیماری شدید انجامید، اما سرانجام با پیروی از ندای درونی‌اش نگرارش مکاشفات را آغاز کرد و شفا یافت (Newman, 1998: 2-4؛ اندرهیل، ۱۳۹۲: ۱۰۲-۱۰۳).

۴-۲-۲. خلقت و ماهیت زن در اندیشه معنوی هیلدگارد

هیلدگارد در آثار خود به‌ویژه در *اسکیویاس دیدگاه‌هایی ژرف و نظام‌مند درباره خلقت و جایگاه زن* ارائه می‌دهد. از منظر او زنان و مردان هر دو به صورت تصویر خداوند آفریده شده‌اند و از نظر معنوی در جایگاهی برابر قرار دارند (Hildegard, 1990: 57). او معتقد است زنان به دلیل ویژگی‌های ذاتی چون حساسیت و شهود قوی، قابلیت دستیابی به سطوح بالاتر تجربه معنوی و ارتباط نزدیک‌تر با خداوند را دارند. بر همین اساس، زن در نگاه او تجلی حکمت الهی تلقی می‌شود. یکی دیگر از ابعاد برجسته اندیشه هیلدگارد، توجه ویژه به نقش مادری زن است. او در کتاب *شایستگی‌های زندگی* تأکید می‌کند که زن به‌عنوان مادر، نخستین آموزگار و راهنمای معنوی فرزند است و نقشی اساسی در شکل‌گیری شخصیت روحی و اخلاقی نسل‌های آینده ایفا می‌کند (Ibid: 45).

علاوه بر این، هیلدگارد به مشارکت معنوی زن و مرد نیز توجه دارد. او در نامه‌های خود تصریح می‌کند که زنان و مردان از طریق همکاری و همراهی متقابل قادرند به کمال معنوی و شناختی ژرف‌تر از حقیقت الهی دست یابند (Ibid: 112).

تجلی الهیات زنانه در اندیشه هیلدگارد و یکی از وجوه برجسته الهیات او، تأکید بر تجلی صفات زنانه الهی در جهان است. او بر این باور است که خداوند در ذات خود هم صفات زنانه و هم

صفات مردانه را داراست، و این دو جنبه در آفرینش مادی نیز منعکس شده‌اند. هیلدگارد در کتاب آثار الهی بیان می‌کند که رحمت و شفقت الهی همانند محبت مادری است که فرزندان را در آغوش می‌گیرد. بدین ترتیب، تصویری زنانه از رابطه خداوند با انسان ارائه می‌دهد که در آن مهر، پرورش و مراقبت برجسته‌اند (Ibid: 78).

هیلدگارد بر نقش فعال و اثرگذار زنان در جامعه عرفانی و مذهبی تأکید دارد. او خود به‌عنوان رهبری مذهبی، رهبری جامعه‌ای از زنان را بر عهده داشت و به آنان آموزش‌های معنوی ارائه می‌داد. از دیدگاه او زنان نه تنها توانایی مشارکت در سلوک فردی را دارند، بلکه می‌توانند در هدایت معنوی جامعه نیز نقش آفرینی کنند. هیلدگارد در اسکویاس می‌نویسد: «زنان به‌عنوان حاملان حکمت و معرفت الهی، می‌توانند نقشی کلیدی در هدایت جامعه به‌سوی نور الهی ایفا کنند» (Ibid: 102).

او بازآفرینی جهان را در گرو تجلی یک زن می‌داند. از نظر او "مریم" نقشی اساسی در بازگرداندن ماده به جایگاه نخستین خود ایفا می‌کند. مریم نماد زنی کامل و الهی است که برخلاف زن نخستین، حوا، نقشی مثبت در سرنوشت جهان دارد؛ جهانی که پیش‌تر در پی هبوط از نظم الهی خارج شده بود. در آغاز آفرینش، خداوند ماده اولیه جهان را از طریق کلام خود پدید آورد. با این حال زنی که باید بازتاب‌دهنده شکوه الهی می‌بود به جای نظم، به هرج و مرج کشیده شد. حوا به‌عنوان زن نخستین با نافرمانی خود باعث هبوط انسان و برهم خوردن نظم الهی گردید. به‌طوری که ماده و خلقت از وضعیت پاک و منظم آغازین فاصله گرفت. در مقابل مریم به‌عنوان زن دوم یا زن متعالی، با اطاعت و پذیرش کلام خدا زمینه بازگشت نظم و نجات را فراهم می‌سازد. از این رو، در نگاه هیلدگارد مریم نماد بازآفرینی و بازیابی شکوه ازدست‌رفته آفرینش است (Newman, 1997: 170).

سرود "باشکوه‌ترین گوهر" یکی از برجسته‌ترین نمونه‌ها برای بیان جایگاه زن در اندیشه هیلدگارد است که در آن مریم نماینده زنان و عامل بازآفرینی جهان معرفی می‌شود. در این سرود مریم نه تنها مادر عیسی است، بلکه به‌عنوان مادر معنوی کل خلقت نیز مطرح است. هیلدگارد در این اثر موسیقایی و عرفانی زن را یک اصل کیهانی و عرفانی می‌شناسد که سفر بازگشت جهان از تاریکی به نور را ممکن می‌سازد، به‌طوری که در وجود او کل کیهان دوباره روشن و سرشار از انرژی‌های الهی و فضیلت می‌گردد. این سرود تصویری از زنانگی الهی ارائه می‌دهد که در آن مریم نقطه

عطفی در فرایند تجلی نور و فضیلت در عالم شناخته می‌شود. در ادامه نمادهای مریم در این سرود تحلیل می‌گردد.

الف) مریم به مثابه "گوهر باشکوه" و آینه نور الهی؛ در آغاز سرود، مریم با تصویری زیبا و نورانی توصیف می‌شود:

«ای باشکوه‌ترین گوهر / و شکوه آرام خورشید»^۱

در عرفان مسیحی نور همواره نماد حقیقت، حضور خداوند و تجلی فیض الهی است. مریم در اینجا مانند آینه‌ای است که نور خداوند را نه فقط منعکس می‌کند، بلکه در خود نگاه می‌دارد و به عنوان واسطه‌ای برای تاباندن آن به جهان عمل می‌کند.

ب) پیوند با "کلمه" الهی (لوگوس):

«چشمه‌ای جوشان از قلب پدر / که همان کلمه یگانه اوست»^۲

در عرفان هیلدگارد "کلمه"^۳ که اشاره به عیسی مسیح دارد، سرچشمه خلقت است. این کلمه از دل خداوند (پدر) جاری شده و در وجود مریم تجسد یافته است. این همان لحظه عرفانی است که در آن الوهیت با ماده پیوند می‌خورد و این اساس تجلی عرفانی است؛ وحدت روح و جسم، خدا و انسان، معنا و ماده.

ج) مریم، "ماده نورانی" و زاینده فضیلت‌ها

«آن ماده نورانی / که از طریق آن کلمه الهی همه فضیلت‌ها را دمید»^۴

در عرفان هیلدگارد ماده نه فقط جسم بلکه حامل روح است و اگر از طریق مسیر الهی تطهیر شود، می‌تواند به مجرای برای انتقال فضیلت‌ها و انرژی الهی تبدیل شود. مریم در اینجا همان ماده مقدسی است که تجسد خدا را ممکن می‌کند و در نتیجه محل تجلی همه فضایل و قوا می‌شود (Hildegard, 1990: 148-150).

هیلدگارد با نگاهی ژرف و معنوی، زنان را دارای نقشی کلیدی در عرفان و هدایت معنوی جامعه می‌دانست. او زنان را واسطه‌هایی میان انسان و خدا معرفی می‌کرد و بر توانایی آن‌ها در رسیدن به

¹. O splendidissima gemma / et serenum decus solis

². fons saliens de corde Patris / quod est unicum Verbum suum

³. verbum, Logos

⁴. illa lucida materia / per quam hoc ipsum Verbum exspiravit omnes virtutes

مراتب والای روحانی تأکید داشت. این دیدگاه نشان از تحسین و احترام او به زنان و توانایی‌های آنان در دست‌یابی به مراتب بالای معنوی دارد.

۴-۲-۳. مادرانگی خداوند

اصطلاح "مادر - خدا" نشان‌دهنده اوج الهیات زنانه در اندیشه هیلدگارد است که عشق خالصانه‌اش به خدا را در قالبی مادرانه بیان می‌کند. اگر این درک روشن از خدا و نقش خلافت‌اش در معنویت نبود، شاید عرفان او فقط نوعی احساس‌گرایی تلقی می‌شد. هیلدگارد سنتی از عرفان تصویری و زنانه را پایه‌گذاری کرد که بعدها توسط راهبه‌هایی چون الیزابت اهل شونا^۱، مشتیلد اهل مگدبورگ^۲، قدیس گرترود کبیر^۳ و مشتیلد اهل هکبرن^۴ ادامه یافت. در عرفان این زنان رؤیاهای روشن و تمثیلی از مسیح و قدیسان ابزاری برای درک اسرار ایمان بودند (Newman, 1997: 103-104).

در دیدگاه الهیاتی هیلدگارد فون بینگن، حضرت مریم نقشی کاملاً محوری دارد. او مظهر تحقق رؤیاهای خردمندانه و تجسم عشق الهی (کاریتاس) است. از طریق مریم، خداوند در قالب انسان (عیسی) تجسم می‌یابد؛ به همین دلیل مریم واسطه‌ای است میان امر الهی و زمینی. او حوای جدیدی است که با باکرگی‌اش گناه اولیه و سقوط بشری را جبران می‌کند و نوع زن را به شکل آرمانی آن بازمی‌آفریند. مریم به همراه پسرش مکاشفه‌ای از اراده نهایی خدا، و نماد آفرینشی نوین و پر فضیلت است. او نقطه مقابل حوّا در واقعیت، اما الگوی اصلی زن در ذهن خداست. همچنین مریم الگویی برای کلیسا، یعنی مادر باکره دوم است. هیلدگارد مریم را در جایگاهی برابر با نقش مسیح در کفار گناه اولیه می‌داند، و مادرانگی او را در مرکز چرخه الوهیت قرار می‌دهد، درحالی‌که پدرانگی خداوند آن را دربر می‌گیرد. این مریم‌شناسی عمیق ریشه در سنت‌های رنسانس کارولنژی^۵ و آیین‌های عبادی قرون وسطا دارد و در نگاه هیلدگارد بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار جهان و نجات انسان است (ibid: 115-117).

¹. Elizabeth of Schönau

². Mechthild of Magdeburg

³. Saint Gertrude the Great

⁴. Mechthild of Hackeborn

⁵. Carolingian Renaissance

۴-۲-۴. الوهیت و کیهان در عرفان نمادین هیلدگارد

در اندیشه عرفانی هیلدگارد فون بینگن مفاهیم ماکروکاسم^۱ (جهان بزرگ) و میکروکاسم^۲ (جهان کوچک) نقشی بنیادین دارند. او رابطه‌ای عمیق و هماهنگ میان خدا، انسان و طبیعت ترسیم می‌کند، جایی که انسان به‌عنوان میکروکاسم، بازتابی از ساختار و کیفیت کل کائنات است. هیلدگارد با ترکیب رؤیاهای عرفانی، شهود روحانی، و مشاهدات علمی جهان را نظامی یکپارچه و درهم‌تنیده می‌بیند؛ به گونه‌ای که شناخت انسان از خود به درک بهتر او از جهان و برعکس منجر می‌شود. در این نگاه بدن انسان نظامی از انرژی‌ها و عناصر کیهانی است که هر عضو آن، انعکاسی از نظم کلان کیهانی به‌شمار می‌رود. الهیات او همچنان الهام‌بخش حوزه‌هایی چون علوم طبیعی، الهیات و اخلاق زیست‌محیطی در دوران معاصر است.

در کتاب فیزیکا هیلدگارد فون بینگن دیدگاهی عمیق و کل‌نگرانه نسبت به سلامت انسان ارائه می‌دهد که روی پایه پیوند طبیعی میان بدن، طبیعت و کیهان استوار است. او باور داشت که چهار عنصر اصلی (آب، آتش، خاک و هوا) در بدن انسان حضور دارند و تعادل آن‌ها برای سلامت ضروری است. هرگونه اختلال در این تعادل منشأ بیماری می‌شود. در عرفان و کیهان‌شناسی هیلدگارد، رابطه میان ماکروکاسم (جهان بزرگ) و میکروکاسم (انسان) نه فقط فیزیکی بلکه معنوی نیز است. انسان تصویری از نظم الهی در درون خود دارد و کنش‌های او بازتابی در کل هستی دارند. بر همین اساس، هیلدگارد انسان را مسئول حفظ هماهنگی درونی و نیز هماهنگی با نظام الهی می‌داند. این نگاه یکپارچه و هماهنگ به هستی که علم، دین و طبیعت را به هم پیوند می‌دهد، همچنان در مباحث معاصر درباره اخلاق زیست‌محیطی، سلامت جامع و جایگاه انسان در جهان الهام‌بخش است.

۴-۲-۴.۱. اخلاق و معنویت در الهیات کیهانی هیلدگارد

هیلدگارد با تکیه بر مفاهیم ماکروکاسم (جهان بزرگ) و میکروکاسم (انسان به‌عنوان جهان کوچک) بر ضرورت زندگی هماهنگ با اراده الهی تأکید می‌کند. او در آثار اخلاقی‌اش، به‌ویژه کتاب زندگی و فضایل، فضایل و رذایل انسانی را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که رفتار فردی

1. Macrocosm

2. Microcosm

باید در راستای نظم الهی باشد. از نگاه او هر کنش انسانی فقط به خود فرد محدود نمی شود، بلکه بر کل هستی تأثیرگذار است.

در کتاب *شایستگی های زندگی* هیلدگارد رابطه میان فضایل و سلامت کیهانی را تحلیل می کند. او فضایل را نیروهایی می داند که به حفظ نظم کیهان کمک می کنند و رذایل را عواملی می بیند که باعث اختلال در آن می شوند (Hildegard, 1990: 57). در این جهان بینی رفتار انسانی اثری فراتر از سطح فردی دارد و بر کل هستی پژواک می یابد.

۴-۲-۵. جهان، نماد خداوند

از نگاه هیلدگارد فون بینگن "جهان" خود یک نماد است؛ نمادی از چرخ کیهانی (در رؤیای سوم کتاب *اسکیویاس* به شکل تخم مرغ توصیف شده) و فعالیت همیشگی و بی پایان خداوند است که همه چیز را در خود جای داده است. این تصویر با نظریه افلاطونی "روح جهان" همخوانی دارد که طبیعت را بر خوردار از قداست می داند.

مفاهیم تعادل، نظم و اندازه گیری نیز جایگاه مهمی در جهان بینی هیلدگارد دارند؛ نه تنها در بعد طبیعی بلکه از منظر اخلاقی و عرفانی نیز. در یکی از رؤیاهایش درباره طبیعت انسان، بدن به سان جهانی مینیاتوری توصیف می شود که بازتابی از هماهنگی میان جهان خرد (انسان) و جهان کلان (کیهان) است (Tavila, 2018: 17).

۴-۲-۶. تعادل جنسیتی در کیهان شناسی هیلدگارد فون بینگن

در اندیشه هیلدگارد "کیهان" بازتابی از تعادل درون الوهیت است که در آن نیروهای مردانه و زنانه نقشی مکمل و معنادار دارند. در رؤیای ۱:۱۴^۱ خورشید نماد مردانگی و نماینده خوبی، و ماه نماد زنانگی و مرتبط با شر معرفی می شوند. این دوگانگی در رؤیای ۴:۱۰۰ نیز ادامه دارد، جایی که مرد نشان الوهیت، و زن نماد انسانیت پسر خدا دانسته می شود. با این حال در رؤیای ۷:۱۳ هیلدگارد به آشتی این تقابل می پردازد. او با بهره گیری از روایت های حوّا و مریم، نقش زنانه را در فرایند نجات و بازآفرینی بشریت برجسته می کند؛ بدین معنا که زن در کنار مرد، عاملی الهی در

۱. عدد سمت چپ بخش کتاب، و عدد سمت راست شماره روایا در کتاب *اسکیویاس* است.

هدایت و حیات بشر است. هیلدگارد با بازآفرینی مقام زن، او را نه تنها دری به سوی خدا بلکه تجلی انسانیت الهی می‌داند.

این تعادل جنسیتی در کتاب *اسکیویاس* نیز مطرح می‌شود و نمایانگر خدایی است که هم صفات زنانه دارد و هم صفات مردانه. هیلدگارد همچنین با استفاده از واژه مؤنث لاتینی "حکمت خداوند"^۱ برای اشاره به مسیح، به شکل‌گیری تصویری از خدایی متوازن جنسیتی کمک می‌کند؛ رویکردی که بعدها نیز در آثار جولیان نوروچی با تعبیر «خدا، مادر ما» دیده می‌شود.

در نهایت، هیلدگارد خدایی را تصویر می‌کند که نه بی‌جنسیت، بلکه برخوردار از ترکیبی پویا و متوازن از ویژگی‌های زنانه و مردانه است؛ تصویری که شأن مادری و قدرت خلاق زنانه را به جایگاه الهی بازمی‌گرداند دربرابر تقلیل تاریخی آن توسط فیلسوفان کلاسیک همچون افلاطون (Hudson, 1990: 2-3).

۴-۲-۷. مفهوم الهی نیروی سبز زندگی^۲

برای هیلدگارد "نیروی سبز حیات" (ویریدیتاس) ویژگی اصلی تعیین‌کننده اعمال خدایی است که نماد سرزندگی، باروری و سلامت جسمی و روحی است. این اصطلاح در الهیات هیلدگارد استعاره‌ای برای نیروی حیاتی در تمامی موجودات زنده است. این نیروی سبز در نظر هیلدگارد نه تنها بازتاب نظم و تعادل در جهان آفرینش است، بلکه به‌عنوان نیروی حیات‌بخش الهی در تمام موجودات تجلی می‌کند. در آموزه‌های الهیاتی او "نیروی سبز زندگی" ویژگی اصلی طبیعت الهی و تجسم قدرت حیات‌افزای خداوند معرفی می‌شود. هیلدگارد این نیروی سبز را به‌طور قاعده‌مند در آثار مختلف خود از جمله نامه‌ها، اشعار، دیدارهای الهامی و موسیقی به کار برده است. او کلام خدا را به شعله‌ای درون آتش الهی تشبیه می‌کند که در طراوت و عظمت روح القدس متجلی می‌شود.

این نیروی سبز زندگی در آثار او به‌ویژه در سه سرود اصلی جایگاه ویژه‌ای دارد:

^۱. sapientia Dei

^۲. Viriditas

۱. سرود ای سبزترین شاخه:^۱ در این سرود هیلدگارد حضرت مریم را به‌عنوان مادر خدا و باکره مقدس ستایش می‌کند. این سرود نمادی از ارتباط مریم با درخت زندگی و جایگاه ویژه او در طرح نجات الهی است.

۲. سرود ای انگشت سبز خدا:^۲ این سرود به نماد "انگشت خدا" اشاره دارد که به‌عنوان نشانه‌ای از مأموریت الهی و تحول نوین در طرح رستگاری به کار می‌رود.

۳. سرود ای نیروی سبز بزرگوار:^۳ هیلدگارد در این سرود به باور خود درباره باکرگی به عنوان عالی‌ترین شکل از زندگی انسانی اشاره می‌کند و آن را بازتاب خلاقیت الهی و زندگی معنوی می‌داند.

در کل، "نیروی سبز حیات" برای هیلدگارد نمادی از تولد دوباره و بازآفرینی است. این نیرو که در تمام نظم آفریده‌شده نفوذ دارد، نه تنها زاینده بلکه احیاکننده است. هیلدگارد بر این باور است که این انرژی الهی از طریق تجسد مسیح و ارتباط او با حضرت مریم (سبزترین شاخه) به جهان آمد و موجب رستگاری و بازآفرینی بشر شد (Dadowski, 2015: 4-5).

۳-۴. الهیات موسیقایی هیلدگارد و نقش آن در فهم جهان معنوی

هیلدگارد موسیقی را ابزاری الهیاتی برای پیوند انسان با خدا می‌دانست. او معتقد بود موسیقی می‌تواند پلی میان زمین و آسمان باشد و تجربه‌های معنوی را منتقل کند. آثار موسیقایی‌اش که از وحی الهی الهام گرفته بودند، بیانگر حالات روحی و معنوی انسان و اغلب حامل پیام‌های نمادین از مفاهیم الهیاتی و کتاب مقدس بودند. هیلدگارد با استفاده از موسیقی، پیام‌های الهی را به‌صورت نمادین و معنوی بیان می‌کرد و بر این باور بود که این هنر می‌تواند به درک عمیق‌تری از ارتباطات انسان با خداوند و مسائل دینی کمک کند. او موسیقی خود را ابزاری برای تعمیق درک معنوی و الهیاتی می‌دانست و آثارش نه تنها در دوران خود تأثیرگذار بودند، بلکه پس از قرون وسطا نیز به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی جهانی شناخته شدند.

¹. O viridissima virga

². O viriditas digiti Dei

³. O nobilissima viriditas

تحقیقات و اجراهای متعددی درباره آثار او در دنیای معاصر صورت گرفته است. هیچ آهنگساز دیگری در قرن دوازدهم به اندازه هیلدگارد بینگن مجموعه‌ای بزرگ از ترکیبات موسیقایی مختلف و پیوسته از خود به جا نگذاشت. در مقایسه با رقابایی نظیر نوکتر بالبولوس^۱، راهب بندیکی (۸۴۰-۹۱۲ م.) او در بازیابی متون و نت‌های موسیقی برتری‌های چشمگیری داشت. از نظر هیلدگارد، موسیقی نه تنها بخشی از فرایند معنوی بلکه ابزاری مهم برای حفظ و تکمیل جهان آفرینش بود. بیشتر آثار موسیقایی هیلدگارد در دهه ۱۱۴۰ تا ۱۱۵۰ خلق شدند و اکثر آن‌ها به حضرت مریم اختصاص دارند. این آثار بخشی از میراث فرهنگی جهانی و منبعی الهام‌بخش برای موسیقیدانان، دانشمندان دینی، و جویندگان معنویت در سراسر جهان شناخته شده‌اند (Newman, 1998: 12-13).

۴-۴. کاربرد اندیشه‌های هیلدگارد در جهان معاصر

با توجه به بحران‌های زیست‌محیطی، فروپاشی پیوندهای اجتماعی، و جستجوی معنای نوین در پزشکی و علوم انسانی، اندیشه‌های هیلدگارد فون بینگن امروزه اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند. در ادامه به برخی از اندیشه‌های وی در این حوزه اشاره می‌شود.

۴-۴-۱. اخلاق زیست‌محیطی

هیلدگارد با تأکید بر ارتباط متقابل میان انسان و طبیعت، پیش‌درآمدی بر اخلاق زیست‌محیطی مدرن ارائه داده است. بر اساس نگاه او، تخریب طبیعت نه تنها تجاوز به محیط‌زیست بلکه اختلال در نظم الهی جهان است. بنابراین، محافظت از طبیعت مسئولیتی معنوی و اخلاقی به شمار می‌رود (Newman, 1998: 212).

۴-۴-۲. معنویت و روان‌درمانی

تمرکز هیلدگارد بر نقش فضایل در سلامت روحی می‌تواند الهام‌بخش شیوه‌های معنوی در روان‌درمانی باشد. بسیاری از رویکردهای نوین روان‌شناسی مثبت‌گرا^۲ با اصولی که هیلدگارد بر

^۱. Notker Balbolus

^۲. Positive Psychology

آن‌ها تأکید داشت (همچون پرورش شکرگزاری، امید و محبت) همخوانی دارند (Flanagan, 2012: 178).

۴-۳-۴. پزشکی کل نگر

در آثار پزشکی هیلدگارد سلامت بدن و روح در پیوندی تنگاتنگ قرار دارند. این دیدگاه، امروزه در پزشکی کل نگر^۱ که سلامت را نتیجه تعادل جسم، ذهن و محیط می‌داند، بازتاب یافته است. آموزه‌های او به درک عمیق‌تر از اهمیت روحیه، تغذیه طبیعی و هماهنگی با ریتم‌های طبیعی بدن کمک می‌کنند. رویکرد کل نگرانه او که با نام پزشکی هیلدگاردی^۲ نیز شناخته می‌شود، به‌ویژه در کتاب‌های فیزیکی و سلامت و شفا^۳ او بازتاب یافته است. (Hildegard of Bingen, 1998; Hildegard of Bingen, 2006)

در این دیدگاه بدن، روح و طبیعت یک کل هماهنگ در نظر گرفته می‌شوند و حفظ سلامت، مستلزم ایجاد تعادل میان این سه بُعد است.

۴-۳-۱. برخی اصول پزشکی هیلدگاردی

۱. **بدن به عنوان بازتاب طبیعت:** چهار عنصر اصلی (آب، آتش، خاک، هوا) در بدن حضور دارند و سلامت نتیجه تعادل آن‌هاست. (Flanagan, 2012. 177)
۲. **غذا به عنوان دارو:** مصرف غذاهای خاص مانند اسپلت (نوعی گندم باستانی) برای حفظ تعادل بدن توصیه شده است. (Throop, 1998. 45)
۳. **گیاه‌درمانی:** استفاده از گیاهان دارویی همچون شاتره، مریم‌گلی و زنجبیل به عنوان ابزار طبیعی برای درمان اهمیت زیادی دارند. (Hildegard of Bingen, 1998. 70-130)
۴. **درمان معنوی:** پرورش فضایل، دعا، مراقبه و پاکسازی ذهن از رذایل اخلاقی بخشی از فرایند درمان محسوب می‌شود. (Newman, 1998. 212)

۴-۳-۲. مراکز تخصصی پزشکی هیلدگاردی

برخی مراکز و مؤسسات که پزشکی هیلدگاردی را سرلوحه کارهای خود قرار داده‌اند در ادامه

¹. Holistic Medicine

². Hildegard-Medizin

³. Physica and Causae et Curae

معرفی می‌شوند.

- **مرکز سنت هیلدگارد:** ^۱خدمات درمانی جامع بر مبنای طب طبیعی هیلدگارد از جمله برنامه‌های سم‌زدایی، رژیم‌های غذایی ویژه و درمان‌های روحانی در این مرکز ارائه می‌شود.
- **انجمن پزشکی هیلدگاردی آلمان:** ^۲سازمانی علمی که آموزش پزشکان و پژوهش درباره طب هیلدگاردی و انتشار منابع تخصصی را بر عهده دارد.
- **پزشکان و درمانگران تخصصی هیلدگاردی:** تعداد زیادی از پزشکان در آلمان، اتریش و سوئیس بر اساس اصول هیلدگارد طبابت می‌کنند و آن را با طب غربی ترکیب کرده‌اند.

۴-۳-۴-۳. کاربردهای معاصر پزشکی هیلدگاردی

- درمان‌های کل‌نگر برای بیماری‌های گوارشی، اضطراب، سردرد و بیماری‌های مزمن؛
- استفاده از موسیقی درمانی بر اساس اصول موسیقی روحانی هیلدگارد؛
- روزه‌داری معتدل و پاکسازی برای تقویت سیستم ایمنی بدن و هماهنگی جسم و روان.

۵. نتیجه‌گیری

قدیسه هیلدگارد فون بینگن، از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان و الهیات مسیحی قرون وسطا، با بهره‌گیری از رؤیاها، الهامات و نمادگرایی زنانه توانست مفاهیم الهی و معنوی را در قالبی نوآورانه و ماندگار بیان کند. او با استفاده از عناصر نور، موسیقی، کیهان، مادرانگی و سبزینگی به خلق جهانی معنوی دست زد که در آن عرفان، طبیعت و انسان به شکلی هماهنگ در خدمت آشکارسازی حقیقت الهی قرار گرفتند.

در آثار هیلدگارد به‌ویژه در راه‌ها را بشناسید، شایستگی‌های زندگی و آثار الهی یک شخص ساده نمادهای زنانه همچون نور و مادرانگی به‌عنوان ابزارهای ارتباط با امر قدسی به کار گرفته شده‌اند. نور در الهیات او نه تنها نمادی از حکمت و حقیقت الهی است بلکه مسیری برای دریافت وحی و دستیابی به آگاهی معنوی نیز محسوب می‌شود. موسیقی نیز در اندیشه او ابزاری است برای پیوند میان انسان و خداوند که شکاف میان زمین و آسمان را پر می‌کند.

^۱. Hildegard Center, Allensbach/Bodensee, Germany.

^۲. Deutsche Gesellschaft für Hildegard-Medizin e.V.

کیهان‌شناسی هیلدگارد بر تعادل و همکاری نیروهای زنانه و مردانه استوار است. او با استفاده از نمادهایی چون خورشید و ماه این دو نیرو را مکمل یکدیگر معرفی می‌کند و در تصویرسازی الهی خود خدایی متعادل از صفات زنانه و مردانه ارائه می‌دهد. نیروی سبز حیات که در این کیهان‌شناسی جایگاهی محوری دارد، نماد زایش، رشد و احیای الهی است و نقشی اساسی در درک رابطه انسان با خداوند ایفا می‌کند. این نیروی حیات‌بخش که نماد باروری، طراوت و احیا در طبیعت و انسان‌هاست در آثار هیلدگارد به‌طور مستمر به‌عنوان محور معنویت و تحول معرفی می‌شود.

هیلدگارد با ارائه الهیاتی زنانه زمینه‌ای فراهم کرد که نه تنها نقش زنان در الهیات مسیحی به رسمیت شناخته شود، بلکه در تبیین پیوند انسان و خداوند نیز نقشی محوری بیابد. مادرانگی به‌ویژه در قالب تجلیل از مقام حضرت مریم، در الهیات او نقشی تعیین‌کننده داشت و نگاهی مثبت و سازنده به ماهیت زنانه در فرایند نجات بشری ارائه داد.

امروزه اندیشه‌های هیلدگارد فون بینگن در حوزه‌های مختلف معنوی، علمی و اجتماعی بازخوانی شده‌اند. نگاه جامع او به ارتباط بدن، روح و طبیعت الهام‌بخش رویکردهای پزشکی کل‌نگر شده است. تأکید او بر مسئولیت اخلاقی انسان نسبت به طبیعت، از پایه‌های اولیه اخلاق زیست‌محیطی مدرن شمرده می‌شود. همچنین نمادگرایی زنانه او منبعی غنی برای الهیات فمینیستی معاصر و تلاش‌های نوین برای بازیابی جایگاه زن در سنت‌های دینی به‌شمار می‌آید. توجه ویژه هیلدگارد به موسیقی و هنرهای روحانی نیز امروزه الهام‌بخش اقداماتی در زمینه موسیقی‌درمانی و هنردرمانی شده است.

هیلدگارد فون بینگن با بهره‌گیری از نمادگرایی و رؤیاهای زنانه، تحولی در عرفان و الهیات مسیحی پدید آورد و افقی نو برای رابطه انسان، خدا و طبیعت گشود؛ میراث فکری و معنوی او همچنان در پاسخ به پرسش‌های نوین عصر حاضر الهام‌بخش است.

منابع

- آندرهیل، اولین (۱۳۹۲). *عارفان مسیحی*. ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی. قم: ادیان و مذاهب.

- بوک، گیزلا (۱۳۹۸). *زنان در تاریخ اروپا: از قرون وسطی تا امروز*. ترجمه و توضیح بهاءالدین بازرگانی گیلانی. تهران: علم.
- دورانت، ویل (۱۳۶۶). *تاریخ تمدن: عصر ایمان*. ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- علیخانی، اسماعیل (۱۳۸۵). «هیلدگارد بینگن در یک نگاه». معرفت، ۱۰۱، ۱۰۸-۱۱۷.
- کشفی، سیده سارا، علمی، قربان، و گذشته، ناصر (۱۳۹۹). «بررسی مقایسه‌ای انگاره مکاشفه در عرفان روزبهان بقلی و هیلدگارد بینگنی». *ادبیات عرفانی*، ۱۲ (۲۳)، ۷۷-۱۰۹.
- DOI: 10.22051/jml.2021.35050.2161
- کونگ، هانس (۱۳۸۹). *زن در مسیحیت*. ترجمه طیبیه مقدم، طیه و حمیده بخشنده. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مظاهری، حبیب (۱۳۹۲). *شخصیت زن در قرآن کریم و عهدین*. قم: بوستان کتاب.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲). *انسان و سمبولهایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.

References

- Cirlot, Victoria (2005). *Hildegard Von Bingen and the visionary tradition of the West* (Spanish). Herder publication.
- Dadowski, John (2015). *The Concept of Viriditas by Dr. Hildegard von Bingen*. Regis University Toronto.
- Fella, Audrey (2015). *Hildegard de Bingen body and soul in God*. Ferrench edition. Florida: Points.
- Fierro, N. (2010). *Hildegard of Bingen: symphony of the harmony of Heaven hildegard*.
- Flanagan, S. (2012). *Hildegard of Bingen: A Visionary Life*. 2nd ed. Routledge.
- Gardiner, Michael (2019). *Hildegard von Bingen Ordo Virtutum a Musical and Metaphysical Analysis*. NY: Routledge.
- Gottfried, M. & Palmquist, T. (1995). *The Life of the Holy Hildegard*. Trans. from Latin to German by Adelgundis Filhrkotter, Translated from German to English by James McGrath. edited by Mary Palmquist. Liturgical Press.
- Hertzka, G., & Strehlow, W. (1997). *The Secrets of Hildegard of Bingen: Natural Remedies from a Medieval Abbess*. Element Books.
- Hildegard of Bingen (1987). *Book of Divine Works: With Letters and Songs*. Edited & introduced Matthew Fox. U.S.: Bear & company.
- Hildegard of Bingen (2006). *Causae et Curae*. trans. by Margaret Berger. Boydell Press.
- Hildegard of Bingen (2001). *Hildegard's Healing Plants: From Her Medieval Classic Physica*. Translated by Bruce W. Hozeski. Boston: Beacon Press.

- Hildegard of Bingen (1998). *Physica: Natural Healing through the Healing Power of Nature*. Tran. by Priscilla Throop. Rochester: Healing Arts Press.
- Hildegard of Bingen (1990). *Scivias*. Trans. by clomba Hart and Bishop; introduction by Barbara Newman; preface by caroline Walker Bynum. New Jersey: Paulist press.
- Hildegard of Bingen (1998). *Symphonia: A Critical Edition of the "Symphonia Armonie Celestium Revelationum"*. ed. and trans. by Barbara Newman. 2nd ed. NY: Cornell University Press.
- Hildegard Of Bingen (1994). *The Book of the Rewards of Life. (Liber Vitae Meritorum)*. Trans. by Bruce W. Hozeski. New York: Oxford University.
- Hudson, jenifer (1990). "God our mother": The Feminine Cosmology of Julian of Norwich and Hildegard of Bingen.
- Jacob, F.J. (1997). "Life and vision of Hildegard von Bingen". translation epilogue notes: Victoria cirlot printed in Spani.
- Maddock, Fiona (2001). *Hildegard of Bingen: the woman of her age*. Ny: Doubledy.
- Newman, Barbara (1998). "Hildegard life and Time" in *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and her world*.
- Newman, Barbara (1985). "Hildegard of Bingen: Vision and Validation". *Church History* 54(2), 163-175. ibid published by Cambridge University press on behalf of the American society. doi.org/10.2307/jj.5973191
- Newman, Barbara (1997). *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. University of California Press.
- Newman, Barbara (1998). *Voice of the Living Light; Hildegard of Bingen and Her World*. University Of California Press.
- Schaus 'Margaret (2006). *Woman and gender in medieval europe an encyclopedia*. Trans. by Routledge Taylor & Francis Group. NY: Routledge.
- Sheryl, A. (2016). *Hildegard of Bingen Essential writings and chants of Christian mystic* _Annotated & Explained by sherryl A. and Kujawa Holbrook. Skylight paths publishing.
- Silvas, Anna (1999). *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources medieval women: texts and contexts*. Los Angeles: Tyrnhout Brepols.
- Strehlow, Wighard (2013). *Hildegard Medicine: Remedies and Recipes*. Healing Arts Press.
- Strehlow, Wighard (2012). *The nutritional therapy Hildegard von Bingen: Recipes, cures, diets*. eBook edition.
- Tavila, Igor (2018). "The Function of Ethics in the Middle Ages, the Integrated Vision of Man and Nature in the Symbolic Mysticism of Hildegard von Bingen". Retrieved 12 February 2018, revised 4 April 2018.

Theological Reinterpretation of the Abrahamic Covenant and the Transformation of the Divine-Human Relationship in Jewish Tradition

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

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 offers a theological and emic examination of the transformation of the relationship between God and humanity within the Jewish tradition, focusing on the foundational role of the patriarch Abraham in redefining this connection through the concept of the "divine covenant." It analyzes how the notion of covenant evolved from a ritualistic practice in polytheistic societies into a bilateral pact grounded in faith and loyalty within monotheistic frameworks. By exploring the three primary covenants between God and Abraham as narrated in the Book of Genesis, the article demonstrates how these covenants shaped the religious and cultural identity of the Israelites and consolidated the notions of monotheism, moral responsibility, and personal relationship with the divine. Furthermore, through a comparative lens, the study briefly traces the echoes of this covenantal transformation in Christianity and Islam, highlighting Abraham as the spiritual forefather of all Abrahamic faiths. Drawing on scriptural texts, rabbinic interpretations, and historical-theological sources, this article presents a systematic exposition of the emergence of a renewed paradigm of divine-human interaction in Jewish religious thought.

Keywords: Divine Covenant; Abraham; Judaism; Monotheism; Divine-Human Relationship; Abrahamic Religions.

بازتعریف الهیاتی عهد ابراهیمی و تحول رابطه خدا و انسان در سنت یهودی^۱

علی فارسی مدان^۳

قاسم باباجانی پور^۲

چکیده

این مقاله با رویکردی الهیاتی و درون دینی به تحلیل تحول رابطه میان انسان و خدا در سنت یهودی پرداخته و بر نقش بنیادین حضرت ابراهیم (ع) در بازتعریف این ارتباط در قالب «عهد الهی» متمرکز است. در این چارچوب، تحول مفهومی عهد از یک مناسک آیینی در جوامع چندخدایی به یک پیمان دوسویه مبتنی بر ایمان و وفاداری در سنت یکتاپرستانه مورد تحلیل قرار می گیرد. مقاله با بررسی سه عهد اصلی میان خدا و ابراهیم در کتاب پیدایش، نشان می دهد که این عهدها چگونه هویت دینی و فرهنگی بنی اسرائیل را شکل داده و مفاهیم توحید، مسئولیت اخلاقی، و ارتباط شخصی با خداوند را تثبیت نموده اند. همچنین، با رویکردی تطبیقی، به انعکاس این تحول در مسیحیت و اسلام نیز اشاره شده و نقش ابراهیم به عنوان بنیان گذار سنت معنوی مشترک در ادیان ابراهیمی برجسته می شود. تحلیل حاضر با تکیه بر متون مقدس، تفسیرهای یهودی و منابع تاریخی - الهیاتی، تبیینی نظام مند از نحوه شکل گیری یک الگوی نوین رابطه الهی - انسانی در اندیشه دینی یهودی ارائه می دهد.

۲۴۸

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

کلید واژه: عهد الهی، حضرت ابراهیم (ع)، یهودیت، توحید، رابطه انسان و خدا، ادیان ابراهیمی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

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

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

ارتباط انسان با خداوند از مهم‌ترین مفاهیم بنیادین در تاریخ اندیشه دینی است؛ مفهومی که در ادیان ابراهیمی، به‌ویژه یهودیت، ساختار الهیاتی و هویت‌ساز یافته است. در جوامع باستانی، این رابطه عمدتاً در چارچوب آیین‌های چندخدایی و اعمال شفیعانه تنظیم می‌شد. اما در نقطه‌ای تعیین‌کننده از تاریخ دینی، حضرت ابراهیم (ع) با طرح مفهوم یکتاپرستی در بستر یک پیمان اخلاقی-ایمانی، آغازگر تحولی اساسی در تلقی از رابطه خدا و انسان شد. پژوهش حاضر با رویکردی درون‌دینی و الهیاتی و بر پایه تحلیل متون مقدس عبری و تفاسیر یهودی، به تبیین دقیق‌تر مفهوم «عهد» به‌عنوان محور تحول مذکور در سنت یهودی می‌پردازد. در متون کتاب مقدس، سه پیمان متمایز میان خدا و ابراهیم ذکر شده که هر یک ابعاد خاصی از رابطه الهی را بازتاب می‌دهند. این پژوهش می‌کوشد با تفکیک و تحلیل این عهدها، نشان دهد چگونه رابطه میان انسان و خدا از یک رابطه آیینی و مناسکی، به یک رابطه معرفت‌شناختی، اخلاقی و نهادساز تحول یافت. در این مقاله تلاش شده است ضمن پرهیز از تکرار و کلی‌گویی، با استفاده از منابع مستند و روش تحلیلی، جایگاه ابراهیم (ع) در نهاده‌سازی توحید و بنیان‌گذاری رابطه‌ای متقابل و تعهدآور با خداوند تبیین شود.

سؤال اصلی تحقیق این است که:

عهد الهی با ابراهیم چگونه موجب تحول مفهومی رابطه انسان و خدا در سنت یهودی شد و چه تأثیری بر ساختار الهیات، هویت جمعی و نظام دینی یهود گذاشت؟ همچنین در مسیر پاسخ، به صورت محدود و تطبیقی، به بازتاب‌های این الگو در سنت مسیحی و اسلامی نیز اشاره خواهد شد...

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر بر بستری از مطالعات تاریخی، الهیاتی و تطبیقی در حوزه ادیان ابراهیمی استوار است. آثار متعددی در زبان انگلیسی و فارسی درباره مفاهیم عهد، یکتاپرستی، و نقش حضرت ابراهیم در شکل‌گیری ساختارهای اعتقادی یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه شده‌اند که در اینجا به برخی از برجسته‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

در حوزه الهیات عهد، کتاب الهیات عهد: دیدگاهی کتاب مقدسی اثر ویلیام کلاین از آثار شاخص است که با تمرکز بر عهد ابراهیمی در کتاب پیدایش، تحول رابطه انسان و خدا را تحلیل می‌کند (Klein, *Theology Covenant*, vol. 1, p. ۴۵). همچنین موز واینفلد در مقاله کلاسیک خود با عنوان عهد بخشش در عهد عتیق و خاور نزدیک باستان به مقایسه الگوهای عهد در متون عبری و فرهنگ‌های سومری و اکدی می‌پردازد (Weinfeld, *The Grant of Covenant*, vol. 1, p. ۱۹۰).

در حوزه یکتاپرستی، اثر جان باوکر با عنوان ابراهیم: پدر ایمان‌ها به بررسی نقش ابراهیم در یهودیت، مسیحیت و اسلام پرداخته و مفاهیم بنیادین توحید را در سنت‌های سه‌گانه تحلیل می‌کند (Bowker, *Abraham: The Father of Faiths*, vol. 1, p. ۱۰۳). همچنین مارک اسمیت در اثر تأثیرگذار خود با عنوان خاستگاه یکتاپرستی کتاب مقدس، تحولی را بررسی می‌کند که طی آن اعتقاد به خدای واحد جایگزین نظام‌های چندخدایی شد (Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, vol. 1, p. ۹۱).

از منابع اسلامی و تطبیقی، می‌توان به اثر مایکل کوک با عنوان قرآن: مقدمه‌ای بسیار کوتاه اشاره کرد که به تحلیل تطبیقی توحید در قرآن در نسبت با یهودیت و مسیحیت می‌پردازد (Cook, *The Koran: A Very Short Introduction*, vol. 1, p. ۶۴). همچنین رۋبن فایرستون در مقاله‌ای با عنوان سفر ابراهیم و اثر آن بر ادیان ابراهیمی به بررسی حرکت ابراهیم از یک سنت دینی محلی به ساختار بین‌المللی ادیان پرداخته است (Firestone, *Journey's Abraham*, vol. 1, p. ۲۸).

در منابع فارسی، اثر محسن اسماعیلی با عنوان تاریخ ادیان ابراهیمی به‌ویژه در تحلیل زمینه‌های فرهنگی ظهور یکتاپرستی در شخصیت ابراهیم دارای ارزش است (اسماعیلی، تاریخ ادیان ابراهیمی، ج ۱؛ ص ۷۶). همچنین در کتاب پیامبران و توحید در اسلام اثر احمد رحمانی، نقش حضرت ابراهیم در نهادهای سازی یکتاپرستی در سنت اسلامی بررسی شده است (رحمانی، پیامبران و توحید در اسلام، ج ۱؛ ص ۹۳).

پژوهش حاضر از سه جهت نوآوری دارد:

۱. تحلیل دقیق سه عهد ابراهیمی بر اساس منابع عبری،
۲. بررسی تطبیقی تأثیرات الهیاتی عهد در سنت‌های ابراهیمی،
۳. تعیین ساختار فلسفی-الهیاتی رابطه خدا و انسان در چارچوب متون مقدس و تفاسیر کلاسیک.

۱. مفهوم‌شناسی عهد در متون مقدس و الهیات ابراهیمی

۱-۱. تعریف واژه «عهد» (Covenant / بریت)

واژه «عهد» در متون دینی به‌ویژه در سنت یهودی، مفهومی بنیادین است که نوعی توافق یا پیمان میان خدا و انسان را توصیف می‌کند. این واژه در عبری به صورت ("ברית" *berit*) آمده و در یونانی معادل آن «διαθήκη» (*diathēkē*) است. از نظر زبان‌شناختی، واژه "عهد" به معنای پیوند، توافق یا قرارداد است، اما در متون دینی، مفهومی بسیار ژرف‌تر دارد که بُعد قدسی، اخلاقی و نجات‌بخش نیز می‌یابد.

در سنت یهودی، عهد به‌مثابه رابطه‌ای رسمی، الزام‌آور و متقابل میان یهوه و قوم بنی‌اسرائیل تعریف می‌شود. این رابطه با وعده‌هایی از سوی خداوند همراه است و در مقابل، وفاداری، طاعت و التزام اخلاقی از سوی انسان مطالبه می‌شود (*Grant, vol. Weinfeld, The Covenant of*؛ ۱۸۶.p).

از منظر اسلامی نیز، قرآن کریم بر وجود عهدهای الهی با انبیاء و امت‌ها تأکید کرده و آن را عامل اصلی تنظیم رابطه معنوی، ایمانی و اجتماعی میان خدا و بندگان دانسته است. در سوره بقره، آیه ۱۲۴ آمده است:

(وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱؛ ص ۲۷۴).

در سنت مسیحی، مفهوم عهد نوین (Covenant New) بر اساس ایمان به عیسی مسیح بازسازی شده و بر جایگزینی عهد کهن با رابطه‌ای روحانی و نجات‌بخش تأکید دارد (*The Davidson, Covenant New*؛ ۱.vol, ۶۷.p).

۱-۲. گونه‌شناسی عهد در سنت یهودی

در منابع عبری، سه عهد مهم با حضرت ابراهیم (ع) ذکر شده‌اند که هر یک از آن‌ها وجهی خاص از رابطه خدا و انسان را نمایان می‌سازد:

شماره	محل ذکر	ویژگی	محتوای عهد
۱	پیدایش ۳-۱۰:۱۲	آغاز دعوت ابراهیم	وعده سرزمین، نسل و برکت

شماره	محل ذکر	ویژگی	محتوای عهد
۲	پیدایش ۱:۱۵-۲۱	مبتنی بر قربانی و رؤیا	تثبیت وعده زمین برای نسل ابراهیم
۳	پیدایش ۱:۱۷-۱۴	مشروط به وفاداری نسل‌ها	عهد ختنه؛ نشانه فیزیکی پیمان

این سه عهد، الگوی گسترش یافته‌ای از تعهد متقابل را نشان می‌دهند که از یک وعده آغازین به رابطه‌ای مبتنی بر وفاداری آیینی، اخلاقی و تاریخی ختم می‌شود (*of Origins The, Smith*). *Ivo, Monotheism Biblical*, ۱: ۲, p. ۱۰۲).

۲۵۲

۱-۳. ویژگی‌های عهد ابراهیمی در الهیات یهودی

در تفسیر سنتی یهود، عهد ابراهیمی واجد ویژگی‌هایی خاص است که آن را از سایر انواع پیمان‌های دینی متمایز می‌کند:

پیش‌شماره ادیان

۱. **دوجانبه بودن:** اگرچه خداوند آغازگر پیمان است، اما پای‌بندی ابراهیم و نسل او به عنوان شرط تداوم آن معرفی می‌شود (پیدایش ۹:۱۷).

۲. **ماهیت انتخاب‌گرانه:** بنی اسرائیل بر مبنای این عهد، قوم برگزیده الهی شناخته می‌شوند (پیدایش ۷:۱۷).

۳. **تجلی عملی در مناسک:** ختنه به عنوان نشانه عهد، بعدی فیزیکی و آیینی به رابطه می‌بخشد (پیدایش ۱۱:۱۷).

۴. **پیامد تاریخی و سرزمینی:** وعده ارض موعود، بعد جغرافیایی به عهد می‌افزاید (پیدایش ۱۸:۱۵).

به تعبیر واینفلد، عهد ابراهیمی نوعی «عهد بخشش سلطنتی» است که گرچه از سوی خداوند اعطا می‌شود، اما وفاداری و اطاعت را به عنوان شروط لازم معرفی می‌کند (*Covenant The, Weinfeld*). *Ivo, Grant of*, ۱: ۱۹۱, p. ۱۹۱).

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱-۴. جایگاه عهد در سنت‌های ابراهیمی دیگر

در مسیحیت: پولس رسول در رساله به رومیان (۳-۱:۴) ایمان ابراهیم را مبنای عهدی نوین

می‌داند که فراتر از شریعت یهودی است (*Romans the to Letter, Paul*, 1.vol; 55.p). مفهوم عهد جدید در اناجیل با واژه *καινή διαθήκη* معرفی شده که به عهد نجات اشاره دارد.

در اسلام: عهد ابراهیمی، به‌ویژه در سوره بقره آیه ۱۲۴، در قالب مقام امامت معرفی می‌شود. ختنه، حج و توحید از تجلیات این عهد هستند. تفسیر طبری و المیزان نیز این عهد را بر محور توحید و اطاعت اخلاقی بازخوانی می‌کنند (طبری، جامع البیان، ج ۱؛ ص ۴۵۳؛ طباطبائی، المیزان، ج ۱؛ ص ۲۷۴).

۲. زمینه تاریخی و فرهنگی مفهوم عهد پیش از ابراهیم (ع)

۲۵۳

پیشینه‌های دینی

۱-۲. فضای دینی و اجتماعی خاورمیانه باستان

پیش از ظهور حضرت ابراهیم (ع)، جوامع خاورمیانه باستان، به‌ویژه در منطقه بین‌النهرین، کنعان و مصر، دارای ساختارهای دینی پیچیده و چندخدایی بودند. این نظام‌های دینی عمدتاً مبتنی بر پرستش ایزدان گوناگون محلی بودند که هر یک دارای قلمرو، وظیفه و معبد خاصی بودند. رابطه انسان با این ایزدان نه بر اساس مفاهیم اخلاقی یا تعهد متقابل، بلکه بر اساس مناسک آیینی، قربانی و جلب رضایت خدایان برقرار می‌شد.

در سنت سومری و اکدی، خدایان همچون پادشاهانی متعال تصویر می‌شدند که نیازمند خدمت انسان بودند. عهد یا *tuūkin* در زبان اکدی نوعی فرمان سلطنتی بود، نه یک پیمان دوسویه. در این میان، اسناد الواح کشف‌شده از اور، ماری و نوزی نشان می‌دهند که شکل‌گیری توافق‌نامه‌های سیاسی و حقوقی با ساختاری شبیه به عهد بعدها در الهیات ابراهیمی بازتاب یافت (*Sasson*, East Near Ancient the of Civilizations, 1.vol; 30۲.p).

۲-۲. الگوهای عهد در میان‌رودان و کنعان

در متون هیتی و اکدی، دو نوع عهد شناخته می‌شد:

۱. عهد سلطنتی یک‌جانبه (*Grant Royal*): که در آن شاه به رعایا زمینی یا امتیازی عطا می‌کرد و وفاداری بدون الزام متقابل درخواست می‌شد.

۲. عهد تابعیتی (Treaty Suzerainty): عهدی دوجانبه که تابع موظف بود شروطی را رعایت کند و در صورت تخلف با مجازات روبرو می‌شد. ساختار این نوع عهد بعدها در عهد سینیایی میان خدا و بنی اسرائیل قابل مشاهده است.

مطالعات یان آسانمن نشان می‌دهد که تفاوت عهد ابراهیمی با این الگوها در بُعد اخلاقی و توحیدی آن نهفته است، جایی که خداوند نه چون پادشاهی خودخواه، بلکه چون خالق آگاه و عهددار وارد رابطه می‌شود (Assmann, *The Egypt of Mind*, vol. 1; p. ۱۳۳).

۲-۳. زمینه تاریخی سفر ابراهیم و تحول الهیات عهد

ابراهیم (ع) بر اساس روایت کتاب مقدس، از «اور کلدانیان» به سوی کنعان هجرت کرد (پیدایش ۱۱:۳۱). این مهاجرت نه تنها یک تحول جغرافیایی، بلکه شکلی از گسست الهیاتی از سنت‌های دینی نیاکان او محسوب می‌شود. متن کتاب یوشع به صراحت از بت پرستی خاندان ابراهیم پیش از هجرت سخن می‌گوید: «آباء شما در آن سوی رود، بت‌ها را پرستیدند» (یوشع ۲۴:۲). این تحول، بنیان‌گذار مفهومی نو از رابطه خدا و انسان شد که در آن، خداوند یکتا، فعال در تاریخ و عهدبند تعریف می‌شود.

در این میان، مفهوم «دعوت الهی» (Calling) که در پیدایش ۱:۱۲ به آن اشاره شده، نقشی کلیدی در بنیادگذاری رابطه عهدی دارد. دعوتی که از ابراهیم می‌خواهد «خانه پدر و قوم خود را ترک کند» تا به سرزمینی جدید هدایت شود، اشاره‌ای به قطع پیوند با جهان دینی کهن دارد (Bowker, *The Faiths of Father Abraham*, vol. 1; p. ۵۱).

۲-۴. ختنه به مثابه نشانه عهد

در متون بین‌النهرینی، ختنه عملی نادر است، اما در مصر باستان، آثار باستانی مانند نگاره‌های مقبره آنخ‌ماهور در سقاره، ختنه را به عنوان مراسمی دینی و گذار نشان می‌دهند. یان بومر تأکید می‌کند که در عهد ابراهیمی، ختنه از یک آیین محلی به نشانه‌ی الهی یک عهد دینی ارتقا یافت (Bomer, *World Ancient the in Circumcision*, vol. 1; p. ۱۴۸).

در عهد ابراهیمی (پیدایش ۱۷)، ختنه نه تنها نشانه فیزیکی بلکه شرطی برای بقای عهد است: «این است عهد من با تو... هر ذکوری از شما مختون شود» (پیدایش ۱۷: ۱۰-۱۱). این نکته نشان‌دهنده انتقال عهد از سطح مفهومی به سطح آیینی و اجتماعی است.

۳. تحلیل سه گانه عهدهای ابراهیمی در کتاب مقدس

در کتاب پیدایش، رابطه خدا با ابراهیم (ع) در قالب سه پیمان مستقل و تدریجی شکل می‌گیرد. این عهدها، از وعده اولیه تا تثبیت هویت قومی و دینی بنی‌اسرائیل را در بر می‌گیرند و بنیان‌گذار نظامی الهیاتی در یهودیت می‌شوند. در این بخش، هر یک از این عهدها به صورت دقیق و با ارجاع به متن مقدس و تفاسیر مرتبط بررسی می‌شوند.

الف) عهد نخست: دعوت و وعده برکت (پیدایش ۱۲: ۱-۳)

در اولین مواجهه الهی با ابراهیم، خداوند از او می‌خواهد که سرزمین و قوم خود را ترک کند و به سرزمینی که خداوند نشان خواهد داد، برود. در مقابل، خدا وعده‌هایی شامل برکت، شهرت، و نسل فراوان به او می‌دهد: «به سرزمینی که به تو نشان خواهم داد برو، و تو را امتی عظیم خواهم ساخت... و همه قبایل زمین در تو برکت خواهند یافت» (پیدایش ۱۲: ۱-۳). ویژگی‌های این عهد: الف) رابطه در این عهد، بر اعتماد مطلق و پاسخ مثبت انسانی مبتنی است. ب) هنوز نشانه آیینی ندارد و بیشتر یک دعوت نبوی است.

در تحلیل الهیاتی: این عهد، نقطه آغاز تعریف مجددی از انسان به عنوان مخاطبِ مسئولِ اراده الهی است. از منظر هرمونتیک، این لحظه را می‌توان گسست از الگوی باستانی سرپرده‌گی به خدایان محلی و ورود به رویکرد توحیدی-پویای وحیانی دانست (Bowker, *The Father of Faiths*, vol. 1, p. ۵۳).

ب) عهد دوم: تثبیت وعده در رؤیا (پیدایش ۱۵: ۱-۲۱)

در این مرحله، ابراهیم از نداشتن نسل نگران است. خداوند در رؤیایی نمادین، به ابراهیم اطمینان می‌دهد که نسل او همانند ستارگان آسمان خواهد بود و سرزمین کنعان از آن ایشان خواهد شد. این وعده با آیینی خاص همراه است: ابراهیم باید حیواناتی را قربانی کرده و میان اجزای آن‌ها راه رود؛ نماد یک عهد رسمی.

ویژگی‌های این عهد: الف) عهدی تقویت‌کننده و اطمینان‌بخش است. ب) با نماد قربانی تثبیت می‌شود. ج) وعده مالکیت سرزمین کنعان داده می‌شود. از بعد و تحلیل تاریخی: ساختار این عهد شباهت آشکاری به عهدهای تابعیتی در متون هیتی و آشوری دارد که در آن قربانی و راه رفتن میان نیم‌تنه‌های حیوانات به عنوان نشانه تعهد طرفین به کار می‌رفت (Weinfeld, *Grant of Covenant The*, vol. ۱; p. ۱۹۰).

ج) عهد سوم: عهد ختنه و هویت نسل (پیدایش ۱۷:۱-۱۴)

در این مرحله، ابراهیم ۹۹ ساله است. خداوند عهد خود را با او تجدید می‌کند، ولی این بار از او و نسلش می‌خواهد که نشانه‌ای فیزیکی (ختنه) از این پیمان را بپذیرند. از این پس، هر کودک پسر باید در روز هشتم تولد مختون شود.

«و این است عهد من با تو... هر ذکوری از شما مختون شود؛ و این نشان عهد خواهد بود میان من و شما» (پیدایش ۱۷:۱۰-۱۱). ویژگی‌های این عهد:

۱. نخستین عهد مشروط به عمل انسانی (ختنه).
 ۲. نشان ماندگار نسل‌ها و بخشی از هویت قومی اسرائیل.
 ۳. خداوند نام ابرام را به ابراهیم تغییر می‌دهد (از "پدر بلندمرتبه" به "پدر امم").
- در تحلیل دینی-اجتماعی در این مرحله از عهد، انسان را به صورت نمادین و آیینی وارد یک ساختار مقدس مبتنی بر نشانه فیزیکی می‌سازد. تحلیل اسنادی تورات نیز نشان می‌دهد که این عهد در دوره تبعید بابلی برای تقویت هویت قومی بنی اسرائیل بازخوانی شده است (Reading, *Caft*, vol. ۱; p. ۱۴۸).

د) مقایسه تطبیقی سه عهد

این روند، نشان‌دهنده تکامل رابطه خدا و انسان از رابطه فردی به رابطه قومی و نهادی است.

ویژگی	عهد اول	عهد دوم	عهد سوم
نوع رابطه	دعوت الهی	تثبیت وعده	تعهد آیینی
عنصر اصلی	ایمان و هجرت	رؤیا و قربانی	ختنه و هویت

ویژگی	عهد اول	عهد دوم	عهد سوم
وجه اجتماعی	آغاز رسالت	وعده سرزمین	سازمان‌دهی نسل و قوم
واکنش انسانی	اعتماد	تصدیق وعده	عمل و وفاداری آیینی

هـ) بازتاب عهد‌ها در تفاسیر یهودی

در تلمود بابلی و آثار مفسرانی چون راشی و ابن عزرا، عهد ابراهیمی به‌عنوان بنیاد الهیات یهودی در نظر گرفته شده است. راشی بر ابعاد ایمانی و آیینی عهد تأکید دارد، در حالی که ابن عزرا نقش آن در تعیین هویت جمعی را برجسته می‌سازد. در «میشنه توره» اثر ابن میمون، این عهد‌ها سه مرحله تاریخی برای درک خدای واحد، رسالت، و وظایف قومی معرفی می‌شوند (Maimonides, *Torah Mishneh*, vol. ۱; p. ۸۸).

۴. نقش ابراهیم در تحول رابطه انسان و خدا در الهیات یهودی

پیش از ابراهیم، پرستش در فرهنگ‌های خاور نزدیک باستان غالباً مبتنی بر آیین‌های رسمی، قربانی‌ها و ترس از خدایان ناپایدار بود. با ظهور ابراهیم، برای نخستین بار پرستش به سطحی ارتقا یافت که در آن خداوند نه فقط نیرویی فراطبیعی، بلکه موجودی اخلاقی، مخاطب‌پذیر و عهدمدار معرفی می‌شود.

در این رویکرد جدید، پرستش نه فقط یک «وظیفه دینی»، بلکه پاسخی ایمانی به دعوت و وعده الهی است. ابراهیم در کتاب مقدس «دوست خدا» نامیده می‌شود (اشعیا ۴۱: ۸)، مفهومی که در هیچ یک از متون باستانی پیش از آن سابقه ندارد. این تغییر، آغازگر الگویی جدید در تاریخ ادیان است که طی آن، پرستش مبتنی بر شناخت، محبت و عهد شکل می‌گیرد (Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, vol. ۱; p. ۳۴۲).

یکی از مهم‌ترین تحولات در رابطه انسان و خدا، معرفی خداوند به‌عنوان عامل مؤثر در تاریخ انسانی است. در عهد‌های ابراهیمی، خداوند صرفاً در آسمان یا در معبد ساکن نیست، بلکه در مسیر زندگی فرد و قوم حضور دارد. او فرمان می‌دهد، وعده می‌دهد، آزمون می‌کند، و حتی

سرنوشت تاریخ را تنظیم می‌کند. مثال روشن این تحول در واقعه‌ی «آزمون قربانی فرزند» دیده می‌شود (پیدایش ۲۲)، که در آن خداوند اراده، اخلاق و ایمان ابراهیم را به چالش می‌کشد. در الهیات یهودی، این تصویر از خدا—به‌ویژه در برابر تصویر ایزدان غیرشخصی و صرفاً طبیعی خاورمیانه باستان—تحولی انقلابی تلقی می‌شود (Levenson, *Abraham Inheriting*, vol. ۱; p. ۹۳).

در عهدهای ابراهیمی، انسان صرفاً مطیع اوامر نیست، بلکه در برنامه الهی مشارکت می‌یابد. خداوند نه فقط حکم می‌دهد بلکه با انسان گفتگو می‌کند، از او نظر می‌خواهد (پیدایش ۱۸:۱۷-۳۳ درباره قوم لوط)، و حتی بر اساس وفاداری انسانی عهد خود را تثبیت یا متوقف می‌کند. این مشارکت فعال انسانی در رابطه با خدا، برای نخستین بار در تاریخ الهیات به صورت رسمی و ساختاری معرفی می‌شود. ابراهیم، نخستین شخصیتی است که «مسئول» رابطه خود با خدا محسوب می‌شود، نه صرفاً «مطیع». در الهیات معاصر یهود، این نکته به صورت گسترده تحلیل شده است. مایکل والزر معتقد است که ابراهیم، الگویی از انسان/اخلاق‌ورز و پرسشگر در برابر خدا ارائه می‌دهد، نه صرفاً پیامبر فرمان‌پذیر (Walzer, *Revolution and Exodus*, vol. ۱; p. ۶۷).

در الهیات عهد در تفسیرهای یهودی مدرن، مفسران مدرن یهود مانند مارتین بوبر و هشل، عهد ابراهیمی را نقطه‌ی عزیمت الهیات بیناذهنی (Theology Thou-I) می‌دانند. در این تفسیر، رابطه انسان با خدا بر مبنای گفت‌و شنود، تعهد و مسئولیت متقابل تعریف می‌شود، نه قدرت و ترس. بوبر می‌نویسد:

«در ابراهیم، ما برای نخستین بار انسانی را می‌بینیم که با خدا گفت‌وگو می‌کند و نه فقط دعا می‌خواند؛ عهد، مکالمه است، نه دستور» (Buber, *I and Thou*, p. ۸۲).

این رویکرد، تأثیر عمیقی بر الهیات پروتستان و همچنین الهیات سیاسی مدرن یهود گذاشته است.

مقایسه تاریخی-الهیاتی: رابطه انسان و خدا پیش و پس از ابراهیم

عنصر	پیش از ابراهیم	در عهد ابراهیمی
خدایان	چندخدایی، متغیر، غیرشخصی	یگانه، اخلاق‌مدار، فعال در تاریخ
انسان	مطیع آیین‌ها، قربانی دهنده	وفادار، شریک در عهد
رابطه	آیینی و ترس‌محور	گفت‌وگو، عهد و تعهد متقابل

عنصر	پیش از ابراهیم	در عهد ابراهیمی
پرستش	مراسم رسمی، خشنودی خدایان	پاسخ به دعوت الهی، ایمان و اطاعت

۵. بازتاب عهد ابراهیمی در مسیحیت و اسلام: رویکردی تطبیقی

عهد الهی با ابراهیم (ع) نه تنها در الهیات یهودی جایگاه بنیادین دارد، بلکه در دو دین دیگر ابراهیمی—یعنی مسیحیت و اسلام—نیز حضوری قاطع و تعیین کننده دارد. در هر یک از این سنت‌ها، ابراهیم به عنوان نماد ایمان، اطاعت و برگزیدگی مطرح می‌شود؛ اما نحوه تفسیر و بازخوانی عهد ابراهیمی، بر اساس پیش فرض‌های الهیاتی متفاوت، به اشکال گوناگونی ظهور یافته است. در مسیحیت، به ویژه در آموزه‌های پولس، عهد با ابراهیم به مثابه پیش‌نمونه‌ای از عهد نوین نجات از طریق ایمان در نظر گرفته شده است. در مقابل، در اسلام، عهد با ابراهیم با مفاهیمی چون توحید، امامت و طهارت نسلی پیوند یافته و از ابراهیم به عنوان یک «امت» و پدر پیامبران یاد شده است. این بخش با نگاهی تطبیقی، بازتاب‌ها، امتدادها و تفاوت‌های مفهوم عهد ابراهیمی در این دو سنت را تبیین و تحلیل می‌شود.

۵-۱. عهد ابراهیمی در مسیحیت: از وعده تا تحقق در مسیح

در سنت مسیحی، مفهوم «عهد» (Covenant) جایگاه محوری در الهیات نجات‌شناسانه دارد. مسیحیت اولیه، به ویژه در آثار پولس رسول، عهد الهی را نه به عنوان پیمانی قومی یا آیینی، بلکه به مثابه الگویی روحانی برای نجات جهانی تفسیر می‌کرد. این نگرش باعث شد که عهد ابراهیمی، که در سنت یهودی شالوده قومیت، ختنه، و تعلق به سرزمین وعده بود، در الهیات مسیحی به صورت پیش‌نمونه‌ای از عهدی کامل‌تر و جهانی‌تر در شخص مسیح بازخوانی شود (Paul, *the Romans and Christian Doctrines Letter to*, ۲:۱۸).

پولس رسول در رساله‌های خود، به ویژه در «رومیان» و «غلاطیان»، تأکید دارد که ابراهیم پیش از نزول شریعت، تنها به سبب ایمان، مورد قبول خدا واقع شد: «ابراهیم به خدا ایمان آورد، و این برای او عدالت شمرده شد» (رومیان، ۳:۴).

او از این آموزه نتیجه می‌گیرد که نجات انسان‌ها نه با شریعت، بلکه با ایمان حاصل می‌شود. بدین‌سان، ابراهیم نه تنها پدر قوم اسرائیل، بلکه پدر تمامی مؤمنان معرفی می‌شود: «کسانی که از ایمان هستند، پسران ابراهیمند» (غلاطیان، ۷:۳).

پولس با این رویکرد، مفهوم عهد را از چارچوب نسل‌محور و شریعت‌مدار یهودی خارج کرده و به یک رابطه شخصی و مبتنی بر ایمان گسترش می‌دهد (Sanders, Paul and Palestinian Judaism, ۴:۹۲).

۵-۱-۱. عهد نوین در مسیح و تحقق وعده‌ها

در متون اناجیل، به‌ویژه در «لوقا»، از عهدی نو یاد می‌شود که با مرگ عیسی بر صلیب شکل می‌گیرد:

«این است جام عهد نوین در خون من که برای شما ریخته می‌شود» (لوقا، ۲۲:۲۰). این عهد جدید، نه تنها ادامه‌ای از عهد ابراهیمی است، بلکه تحقق کامل آن به‌شمار می‌آید. به‌جای ختنه جسم، ختنه قلب؛ به‌جای قوم خاص، جماعت مؤمنان؛ و به‌جای شریعت بیرونی، روح‌القدس درونی جای می‌گیرد (Davidson, The New Covenant, ۳:۲۱۵). از این‌رو، بسیاری از متفکران مسیحی عهد نوین را «پیمان فیض» در برابر «پیمان شریعت» می‌نامند.

۵-۱-۲. تداوم یا گسست؟ رویکردهای الهیاتی

در تاریخ الهیات مسیحی، دو رویکرد اصلی درباره نسبت میان عهد ابراهیمی و عهد جدید شکل گرفته است:

نخست، رویکرد تداومی (Continuity) که معتقد است عهد جدید ادامه طبیعی عهد ابراهیمی است. در این نگرش، خداوند همان وعده‌ها را که به ابراهیم داده بود، اکنون در مسیح تحقق می‌بخشد. کلیسا جایگزین قوم اسرائیل نمی‌شود، بلکه توسعه آن در سطح جهانی است (حیدری، مسیحیت و تفاوت‌های آن با یهودیت، ج ۱: ۱۲۰).

در مقابل، رویکرد گسستی (Discontinuity) بر این باور است که با ظهور مسیح، شریعت و نظام آیینی پیشین منسوخ شد و عهدی نو، مبتنی بر بخشایش الهی و ایمان شخصی، جایگزین آن گردید (Bockmuehl, Idea The in Covenant of the New Testament, ۲:۳۷). مکتب اصلاح دینی

پروتستان این گسست را برجسته‌تر ساخت و تأکید نمود که عهد جدید هیچ وابستگی دینی یا قومی به عهد ابراهیمی ندارد.

مطهری در بحث تحولات تاریخی مفاهیم در ادیان ابراهیمی، به گسست مفهومی عهد در مسیحیت اشاره دارد (مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۳: ۲۹۴).

۵-۲-۳. ارزیابی تطبیقی و آثار معنوی

نتیجه‌گیری نهایی این است که در سنت مسیحی، مفهوم عهد همچنان حفظ شده، اما شکل و محتوای آن دگرگون شده است. ابراهیم، به‌جای بنیان‌گذار قوم خاص، به پدر تمامی مؤمنان بدل می‌شود (غلاطیان، ۳: ۲۹). شریعت جای خود را به فیض داده و مناسک ظاهری جای خود را به رابطه‌ای قلبی با خداوند سپرده است. در این الگو، عهد نه قراردادی تاریخی، بلکه تجربه‌ای درونی، وجودی و جهانی برای نجات انسان از گناه معرفی می‌شود.

به‌این ترتیب، مسیحیت با تأسی از ابراهیم، الگویی نو از رابطه انسان و خدا ترسیم می‌کند که بر اساس ایمان، نجات، و محبت الهی بنا شده است؛ الگویی که عهد را از ساختار قومی به سطح روحانی و جهانی ارتقا می‌دهد. واژگان کلیدی این بخش مانند: «عهد جدید»، «خسته قلب»، «قوم مؤمن»، و «پدر ایمانداران» همگی بازنمود این تحول در الگوی عهد هستند.

۵-۲-۲. عهد ابراهیمی در اسلام: امامت، توحید و نسک دینی

۵-۲-۱. ابراهیم به‌مثابه پدر توحید

در قرآن، ابراهیم (ع) شخصیتی محوری در تاریخ توحید است. او نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا» (آل عمران: ۶۷). در این آیه، ابراهیم به‌عنوان بنیان‌گذار آیینی حنیف و موحد معرفی می‌شود و بدین ترتیب، عهد او با خدا، برآمده از انتخاب آزاد، ایمان خالص و هجرت معنوی است.

۵-۲-۲. مفهوم امامت به‌مثابه عهد الهی

در آیه‌ای کلیدی، قرآن از امامت ابراهیم پس از موفقیت در امتحانات الهی یاد می‌کند: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا... قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴). در این آیه، عهد الهی با ابراهیم به

مقام امامت تعبیر شده و شرط آن، طهارت وجودی و پرهیز از ظلم معرفی می‌شود. تفاسیر شیعی این آیه را مبنای فلسفه امامت و استمرار عهد الهی در نسل پیامبر (ص) می‌دانند (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۸۶).

۳-۲-۵. نشانه‌های عهد: ختنه و حج

در سنت اسلامی، ختنه به عنوان سنت ابراهیمی پذیرفته شده است، اگرچه در قرآن تصریحی به آن نشده است (نک: صحیح بخاری، باب الفطرة). از سوی دیگر، اعمال حج مانند قربانی، رمی جمرات، سعی صفا و مروه، همه یادگارهای ابراهیم تلقی می‌شوند: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ» (بقره: ۱۲۷). بدین ترتیب، در اسلام، عهد ابراهیمی نه تنها مفهومی الهیاتی، بلکه ساختاری آیینی، نسلی و تاریخی دارد.

۳-۵. تحلیل تطبیقی عهد در سه سنت ابراهیمی

عصر	یهودیت	مسیحیت	اسلام
نوع عهد	تاریخی-قومی	روحانی-جهانی	توحیدی-امامتی
نشانه عهد	ختنه	خون مسیح	ختنه، حج
الگوی رابطه	قوم برگزیده	نجات با ایمان	امت موحد
نقش ابراهیم	پدر قوم	نماد ایمان	امام، پدر انبیا
دامنه عهد	قومی (نسل اسحاق)	جهانی (ایمان‌آوران)	جهانی (امت تسلیم)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر مفهوم عهد الهی و با تکیه بر جایگاه بنیادین حضرت ابراهیم (ع) در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام، تلاش نمود تا تحول الگوی رابطه انسان و خدا را در پرتو شخصیت این پیامبر الهی تحلیل کند. مسئله اصلی مقاله آن بود که ابراهیم چگونه به الگویی برای پیوندی نو در عرصه ایمان، مسئولیت‌پذیری اخلاقی و مشارکت انسانی در تقدیر الهی تبدیل شد. یافته‌های تحقیق نشان داد که در یهودیت، عهدهای سه گانه خدا با ابراهیم ساختار هویتی، آیینی و

تاریخی قوم بنی اسرائیل را بنیان می‌نهد؛ در مسیحیت، به‌ویژه در تفسیر پولسی، عهد ابراهیمی به عنوان بنیاد نجات از طریق ایمان معرفی شده و ابراهیم به‌مثابه پدر ایمانداران در کل تاریخ معنا می‌یابد؛ و در اسلام، مفاهیم توحید، هجرت، امامت، و مناسک حج از دل عهد با ابراهیم بازخوانی شده و شخصیت او در قامت امام، امت، حنیف و مسلم تجلی می‌یابد.

تحلیل تطبیقی این سه سنت نشان داد که با وجود اختلافات الهیاتی، همگی ابراهیم را واسطه تحولی عمیق در درک و تجربه دینی می‌دانند؛ شخصیتی که نه‌تنها مطیع اوامر الهی است، بلکه با خداوند به گفت‌وگو می‌پردازد، پرسش می‌کند، و نقش فعالی در فرآیند تحقق وعده الهی ایفا می‌نماید. بدین سان، مفهوم عهد در هر سه سنت، از قالب یک قرارداد صرف دینی فراتر رفته و به چارچوبی برای هویت دینی، کش اخلاقی و حتی نظم اجتماعی تبدیل می‌شود. این تحلیل نشان داد که الهیات عهد ابراهیمی ظرفیت آن را دارد که به یکی از کلیدهای مهم در فهم رابطه انسان و امر قدسی در بافت تاریخی، سیاسی و الهیاتی ادیان ابراهیمی بدل شود.

نوآوری مقاله در آن است که با تغییر رویکرد از سطح توصیفی به سطح تحلیلی-تطبیقی، برای نخستین بار در متون فارسی، عهد ابراهیمی را نه‌تنها در یهودیت، بلکه در سه دین بزرگ به‌طور هم‌زمان و بر اساس منابع اصیل تفسیری، الهیاتی و تاریخی بازخوانی کرده است. این رویکرد، افق‌هایی تازه در فهم چندلایه‌ی این مفهوم فراهم می‌سازد و راه را برای گفت‌وگویی میان‌فرهنگی در پرتو مفاهیم مشترک هموار می‌کند.

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده با تمرکز بر تطورات تاریخی مفهوم عهد از دوره‌های کهن تا مدرن، و نیز بررسی مقایسه‌ای مفاهیمی همچون امامت، کلیسا و شریعت به‌عنوان تجلی‌های نهادی عهد الهی، این مسیر پژوهشی را توسعه دهند. همچنین کاربردهای اجتماعی-سیاسی مفهوم عهد در سنت‌های معاصر، از جنبش‌های الهیات آزادی‌بخش تا الهیات مقاومت اسلامی، می‌تواند سطحی تازه از کارکردهای عهد در جهان معاصر را آشکار سازد.

در پایان، باید اذعان داشت که بازخوانی تطبیقی عهد ابراهیمی، نه‌فقط در فهم گذشته دینی، بلکه در بازسازی مفاهیم مشترک برای آینده‌ای مبتنی بر گفت‌وگو، ایمان، و مسئولیت، سهمی جدی خواهد داشت؛ آینده‌ای که در آن، ابراهیم نه‌فقط پدر قوم یا امتی خاص، بلکه نماد وحدت انسان در جستجوی خداوند خواهد بود.

منابع

۱. اسماعیلی، محسن. (۱۳۹۳). *تاریخ ادیان / ابراهیمی*. تهران: دانشگاه تهران.
۲. رحمانی، احمد. (۱۳۹۳). *پیامبران و توحید در اسلام*. تهران: سمت.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن* (جلد ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. طبری، محمد بن جریر. (۲۰۰۱). *جامع البیان عن تأویل آیه القرآن* (جلد ۱). قاهره: دار المعارف.
۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). *آشنایی با قرآن* (جلد ۳). تهران: صدرا.
۶. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۹۶). «بررسی مفهوم عهد در قرآن و سنت». فصلنامه مطالعات دینی تطبیقی، ۸(۲)، ۶۵-۹۰.
۷. قرآن مجید. ترجمه ایت الله مکارم شیرازی
۸. انجمن کتاب مقدس ایران. (۱۳۸۶). *کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید (ترجمه مؤده برای عصر جدید)*. تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.
۹. حیدری، ا. (۱۳۹۴). *مسیحیت و تفاوت های آن با یهودیت* (ج ۱). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۰. مطهری، م. (۱۳۷۹). *خدمات متقابل اسلام و ایران* (ج ۳). تهران: صدرا.
11. Assmann, J. (2001). *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Harvard University Press.
12. Bockmuehl, M. (2010). *The Idea of Covenant in the New Testament*. Cambridge University Press.
13. Bomer, J. (1998). *Circumcision in the Ancient World*. Leiden: Brill.
14. Bowker, J. (1993). *Abraham: The Father of Faiths*. Cambridge University Press.
15. Brueggemann, W. (1997). *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press.
16. Buber, M. (1958). *I and Thou* (R. G. Smith, Trans.). Charles Scribner's Sons.
۱۷. Carr, D. M. (1996). *Reading the Fractures of Genesis*. Westminster John Knox Press.
17. Cook, M. (2000). *The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
18. Davidson, J. (2008). *The New Covenant: A Christian Perspective*. HarperCollins.
19. Firestone, R. (1997). *Abraham's journey and its impact on Abrahamic religions. Islam and Christian-Muslim Relations*, 8(1), 19-34.
20. Klein, W. (2010). *Covenant Theology: A Biblical Perspective*. Baker Academic.

21. Levenson, J. D. (2012). *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton University Press.
22. Maimonides. (1998). *Mishneh Torah: The Book of Knowledge* (M. Hyamson, Trans.). Yale Judaica Series.
23. Paul, M. (2010). *Letter to the Romans and Christian Doctrines*. Cambridge University Press.
24. Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism*. Fortress Press.
25. Sasson, J. M. (1995). *Civilizations of the Ancient Near East*. Scribner.
26. Smith, M. S. (2001). *The Origins of Biblical Monotheism*. Oxford University Press.
27. Walzer, M. (1985). *Exodus and Revolution*. Basic Books.
28. Weinfeld, M. (1970). The covenant of grant in the Old Testament and the ancient Near East. *Journal of the American Oriental Society*, 90(2), 184–203.

۲۶۵

پژوهشنامه ادیان

An analysis of the concept of yoga and meditation in the Jain text *Ācārāṅga Sutra*

Bahareh Zamiri

PhD Student, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran,
(Corresponding Author): baherehzamiri@yahoo.com

Fayyaz Gharaei

Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad,
Mashhad, Iran. f.gharaei@um.ac.ir

۲۶۷

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In all religions, scriptures have an important place among other texts. Among the religions that originated and spread in India, Jainism is notable for its diverse works and themes. The Agamas (Āgamas Sutra) have such a position in Jainism. The Acharanga (Skr: Ācārāṅga; Prk: Āyāraṅga) is the first of the Agama texts and the most important primary source on Jain theoretical and practical meditation. In fact, there is little evidence in Jain writings about meditation. This evidence, although very scanty, is sufficient to indicate the existence of rudimentary practices of meditation in Jainism. Many practices such as renunciation of the body, indifference, tolerance of hardships such as cold and heat, and strictness in performing austerities can be considered as yogic techniques. This text also discusses the subject of death-fast meditation (meditative death), which is considered a very valuable religious practice. The Acharanga Sutra is the most reliable and oldest account of Mahavira's meditative practices, and especially the eighth section of this text, is the earliest account and evidence of Mahavira's life and his engagement in ascetic and meditative practices. Meditation during this period was solitary, in seclusion, and accompanied by strict and continuous fasting. The historical significance of the passages containing the meditative practices of Mahavira in the Acharanga Sutra indicates that meditation was of great importance in Jain monasticism from the very beginning. This research is an attempt to correctly understand the concept of yoga and meditation in the early period of Jainism in a descriptive-analytical manner.

Keywords: Yoga, Meditation, Jainism, Scripture, Asceticism.

واکاوی مفهوم یوگا و مراقبه در متن جاینی آچارانگه سوتره^۱

فیاض قرائی^۳

بهاره ضمیری^۲

چکیده

۲۶۸

پژوهشنامه ادیان

در همه ادیان، متون مقدس جایگاه مهمی در میان سایر متون دارند. از میان ادیان مختلفی که پیدایش و گسترش آنها در هند بوده، دین جاین به دلیل داشتن آثار گسترده و متنوع مورد توجه است. آگمه‌ها (Āgamas Sutra) نیز در دین جاین دارای چنین موقعیتی است. آچارانگه (skr: Ācārāṅga؛ یارانگه (prk: Āyāraṅga) اولین متن از متون آگمه‌ای و مهمترین منبع اولیه درباره مراقبه نظری و عملی جاین است. در حقیقت مدارک و شهود کمی درباره مراقبه در آثار جاینی موجود است. این شواهد اگرچه بسیار کم می‌باشد اما به قدر کفایت، نشان‌دهنده وجود اعمال ابتدایی مراقبه در دین جاین است. اعمال بسیاری همچون ترک جسم، بی‌تفاوتی، تحمل ناملایماتی چون سرما و گرما، سختگیری در انجام اعمال ریاضتی را می‌توان به عنوان فنون یوگا تلقی کرد. همچنین در این متن موضوع مراقبه روزه مرگ (مرگ مراقبه‌ای) بیان می‌شود که یک روش دینی بسیار ارزشمند تلقی می‌گردد. آچارانگه سوتره موثق‌ترین و قدیمی‌ترین گزارش از اعمال مراقبه‌ای مهاویره می‌باشد. به ویژه بخش هشتم این متن، متقدم‌ترین گزارش و مدرک از زندگی مهاویره و اشتغال او به اعمال مرتاضانه و مراقبه‌ای می‌باشد. مراقبه در این دوره به صورت انفرادی، در انزوا و با روزه‌داری سختگیرانه و مداوم همراه بود. اهمیت تاریخی عبارات حاوی اعمال مراقبه‌ای مهاویره در آچارانگه سوتره، نشان‌دهنده این مطلب هست که مراقبه در رهبانیت جاینی از همان اوایل اهمیت زیادی داشته است. این پژوهش تلاشی در جهت درک صحیح مفهوم یوگا و مراقبه در دوره اولیه آیین جاینی به روش توصیفی-تحلیلی است.

کلید واژه: یوگا، مراقبه، جاین، متن مقدس، ریاضت

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۷

۲. دانشجوی دکترا، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. baharehzamiri@yahoo.com

۳. دانشیار، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول): f.gharaei@um.ac.ir

۱- مقدمه

در هر دینی، متون مقدس جایگاه مهمی در میان سایر متونی دینی دارد. آگمه‌ها نیز در دین جاین دارای چنین موقعیتی هستند. آنها به عنوان مخلوق ذاتی فوق بشری و پیام الهی مرسل تلقی نمی‌شود. بلکه آنها گردآوری آموزه‌ها و تعالیم قابل احترام‌ترین حکیمان و قدیسان هستند.^۱ بر خلاف سنت‌های توحیدی، جاین‌ها کتاب مقدس منحصر به فردی ندارند. در عوض آنها مجموعه‌ای از نوشته‌ها یا متون مقدس را دارا هستند.^۲

از میان ادیان مختلفی که پیدایش و گسترش آنها در هند بوده، دین جاین به علت ادبیات گسترده و متنوع مورد توجه است.^۳ شاگردان و پیروان بزرگ مهاویره تعالیم او را به شکل آگمه‌ها جمع‌آوری و مکتوب کردند. Ā (आ) به معنای به سوی و Gam (गम) به معنای حرکت کردن و در نتیجه Āgam به معنای چیزی که در حرکت به سمت روح، ما را یاری می‌دهد.^۴ متون مقدس آگمه‌ها بطور شفاهی از حدود قرن ششم قبل از میلاد وجود داشته و بصورت سنت منتقل می‌شده است. اما با گذر زمان و در نتیجه مقتضیات زمانه، نیاز به کتابت این اقوال و تعالیم احساس شد. در نتیجه این متون بر اساس حافظه جمعی افراد بزرگ و مهم، در شورای جاینی در پاتلی پوتره (Pāṭaliputra) در حدود ۴۶۳-۳۶۷ قبل از میلاد جمع‌آوری شدند.^۵

یکی از تقابلات مهم میان دو فرقه جاین یعنی شوتامبره (Śvetāmbara) و دیگمברה (Digambara)^۶ نگرش آنها نسبت به آثار ادبی اولیه جاینی است. در واقع دیگمברה موجودیت کنونی متون مقدس جاین را نفی و ادعا می‌کند که آنها گم شده‌اند.^۷ این فرقه بر این عقیده است که همه رسائل کانونی در طول ۱۲ سال خشکسالی در زمان حکمرانی چندره گوپته مائوریه (Chandragupta Maurya) (۲۹۵-۳۵۰ قبل از میلاد) فراموش شد و متن کانونی شکل گرفته در انجمن پاتلی پوتره توسط شوتامبره در بهترین حالت نوعی گردآوری جسته و گریخته است و اصیل و حقیقی نمی‌باشد.^۸

1. Deep Singh, Yash, An analytical study of meditation in Jain philosophy, p. 1.

2. <https://jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/>

3. Kapadia, Hiralal Rasikdas, A History of the canonical literature of the Jains, p. 1.

4. Gurudev, Yug Diwakar Pujya & M.S, Shree Namramuni, Āgama; An introduction, pp. 3-5.

5. Von Glasenapp, Helmuth, Jainism: An Indian Religion of salvation, pp. 110-111.

۶. سفیدپوشان و آسمان پوشان

7. Potter, Karl H, Encyclopedia of Indian Philosophies, p. 38.

8. Kapadia, Hiralal Rasikdas, A History of the canonical literature of the Jains, p. 67.

آچارانگه سوتره مهمترین منبع اولیه درباره مراقبه نظری و عملی جاین و مربوط به آثار آگمه‌های جاینی یا کانون جاینی فرقه شوتامبره است. این متن متعلق به قرون سوم-چهارم قبل از میلاد، متن اصلی حاوی فلسفه جاین و اولین متن از یازده متون کانون جاینی است.^۱

از میان بیست و چهار تیرتانکره (Tīrthāṅkara) (گذرگاه‌ساز)، مهاویره بیست و چهارمین و آخرین شخص از سلسله پیشوایان محسوب می‌شود.^۲ وردمانه مهاویره (Vardhamāna Mahāvīra) شاهزاده‌ای از حکمرانی شمال هند و تصور این است که او بین سالهای ۵۹۹ قبل از میلاد و ۴۶۷ قبل از میلاد می‌زیسته است. جاین‌ها احتمالاً نخستین پایه‌گذاران نظام سازمان‌یافته رهبانی برای تارکان دنیا بوده‌اند.^۳ مهاویره دوازده سال از عمر خود را در مراقبه گذراند و در نتیجه کنترل کامل بر حواس، ذهن، جسم و گفتار بدست آورد و در نهایت به روشنگری رسید. معرفت حاصل از مراقبه مهاویره در این متن آمده است.^۴

سنت اولیه جاین اصطلاح یوگا را در معانی مختلفی بکار برده است. ۱. فعالیت جسمانی، کلامی و ذهنی روح مجسم ۲. چاریتره (cāritra) یا رفتار مناسب و شایسته. شامل انواع ریاضت‌ها (تپس) مانند مراقبه زیر مجموعه عنوان یوگا و به عنوان رفتار مناسب می‌شود. ۳. معنای سوم مرتبط با رهایی است و توسط هریدره‌شری (Haribhadrasuri) -اولین آچاریه (āchārya)^۵ فرقه شوتامبره متعلق به قرن پنجم- ابداع شده است.^۶ در این متن نوع دوم از اصطلاح یوگا عرضه شده است. به عبارت دیگر در این متن با مباحث ریاضتی و مراقبه‌ای روبرو می‌شویم که می‌توان آنها را زیر مجموعه یوگا دانست.

دین جاین اغلب به عنوان یک سنت منزوی در نظر گرفته می‌شود که به دلیل گیاهخواری و اعمال ریاضتی عجیب و غریب یا افراطی مورد توجه است. اگرچه این آیین تأثیر عمیقی بر گسترش سنت‌های مراقبه‌ای و تبری جویانه داشته و شاید فراهم‌کننده پایه‌ای اخلاقی بوده که سیستم یوگای کلاسیک بر آن بنا شده است، اما از سوی محققان یوگا توجه اندکی به آن شده است.^۷ مطالعات

¹. Ācārāṅgasūtra, VI, p. 6.

². Sāgara, Muni Pramāṇa, Jaina Tattva Vidyā (the Jaina metaphysics), p. 20.

^۳. رودریگز، هیلاری، درآمدی بر دین هندو، ص. ۲۰۰.

⁴. Gurudev, Yug Diwakar Pujya & M.S, Shree Namramuni, Āgama; An introduction, p. 8.

^۵. معلم دینی و راهنمای معنوی

⁶. Pragya, Samani Pratibha, Prekṣā meditation; History and methods, p. 21.

⁷. Cort, Jon E, Open Boundaries; Jain Communities and Cultures in Indian History, p. 15.

جاین زمینه کاوش نسبتاً جدید و به سرعت در حال رشد برای محققان فلسفه و دین هندی است. در جاینیزم یوگا معانی زیادی را در بر دارد و این رساله در جستجوی تعاریف، تفاوت‌های جزئی و نکات ظریف و دقیق و استعمالات این اصطلاح در برخی متون مهم است. سهم جاین در ادبیات هندی گسترده، متنوع و ارزشمند است. جاینیزم به میزان بسیار زیادی ذخایر ادبیات هندی را غنی کرده است. با این وجود تا دوران حاضر نیز ارزش آن شناخته نشد. از این رو سهم جاین در ادبیات هندی نیازمند مطالعه عمیق و علمی است.

۲- پیشینه

تاکنون هیچ اثری به زبان فارسی و نیز انگلیسی در این باره نگاشته نشده است. موضوع کاملاً بدیع می‌باشد. تمام اطلاعات از خود متن و نتیجه کاوش مؤلف می‌باشد.

۳- ویژگی مراقبه مهاویره

بخش هشتم متن آچارانگه سوتره متقدم‌ترین گزارش و مدرک از زندگی مهاویره و اشتغال او به اعمال مرتاضانه و توصیفاتی از اعمال مراقبه‌ای اوست. اما واضح است که احیا و نوسازی تصویری تاریخی از مراقبه مهاویره به دلیل شواهد و مدارک اندک، بسیار محتمل و دشوار است. در حقیقت آچارانگه سوتره جزئیاتی از منابع ممکن درباره تعلیم و آموزش مراقبه‌ای که مهاویره از معلمان خود دریافت نموده، ارائه نمی‌کند. اهمیت تاریخی عبارات حاوی اعمال مراقبه‌ای مهاویره در آچارانگه سوتره، نشان‌دهنده این مطلب هست که مراقبه در رهبانیت جاینی از همان اوایل اهمیت زیادی داشته است.^۱ در متون آگمه‌های جاینی، هیچ متنی یافت نمی‌شود، که در آن مراقبه به تفصیل بحث شده باشد. اطلاعات موجود درباره مراقبه در آگمه‌ها و تفسیر آنها تنها به شکل پراکنده موجود است.^۲

مهاویره در سن سی سالگی، خانه را به منظور راهب شدن ترک کرد و برای انجام اعمال مرتاضانه مانند مراقبه پیش قدم گشت. سنت جاینی مفهوم خود بیداری (self-awakened) را می‌پذیرد. بطور سنتی خود بیداری همه تیرتنکرها تصدیق شده است. چنین کسانی نیاز به راهنما در زندگی

¹ Pragya, Samani Pratibha, Prekṣā meditation history and methods, p. 43.

² Singh, Yash Deep, An analytical study of meditation in Jain philosophy, p. 438.

روزانه ندارند. به علت معرفت درونی و ذاتی از زندگی‌های پیشین، آنها نیازی به آموزش ندارند. به همین دلیل در متون کانونی جاین، هیچ ذکری از معلم مهاویره یا دریافت آموزش از دیگران نیست.^۱

مراقبه (meditation) واژه‌ای انگلیسی (از meditatio لاتین) به عنوان «عمل مشتمل بر تفکر عمیق در سکوت خصوصاً به دلایل دینی یا برای آرام کردن ذهن» تعریف می‌شود. این تعریف استاندارد با متون اولیه جاین و مراقبه جاینی هماهنگ است. تصویری که متون اولیه جاینی از مراقبه ارائه می‌دهد، مراقبه در انزوا و تنهایی کامل، تمرین زاهدانه تمرکز می‌باشد که در آچارانگه‌سوتره بیان شده است. در بخش هشتم این متن، مهاویره در تنهایی و انزوا با تمرکز بر روی اشیاء جهان بیرونی با ثبات کامل ذهن و عدم حضور آشفستگی و توهم به مراقبه می‌پردازد.^۲

«مهاویره از پوشش امتناع می‌کرد. بیش از چهار ماه انواع موجودات زنده بر بدن او جمع شدند، بر آن خزیدند و درد ایجاد کردند. مهاویره عریان و بی‌خانمان به روش مراقبه به صورت راه رفتن و با چشمانی ثابت بر روی فضایی مقابل خود سرگردان بود. مردمان گرد او آمدند و از دیدن او شوکه شده، به او ضربه زده و فریاد می‌کردند. او با آگاهی و انزوا از زنان در مکان‌های مختلط به مراقبه می‌پرداخت و به این نتیجه رسید که من زندگی دنیوی نخواهم کرد. او با رها کردن همنشینی با همه خانه‌داران، به مراقبه پرداخت. مهاویره با چوب کتک خورد و توسط افراد گناهکار مورد ضرب و شتم قرار گرفت. او با بی‌توجهی به توهین‌هایی که تحمل آن دشوار است، در حال گشت و گذار بود.» (۲-۶/۱/۸)^۳

در حقیقت نپوشیدن ردا و لباس توسط مهاویره نماد رد وابستگی‌های مادی و هنجارهای اجتماعی است. این عمل رهاسازی نشان‌دهنده تعهد عمیق‌تر او به عمل معنوی است. همچنین مواجهه با ناراحتی‌های جسمی و رنج از سوی موجودات و آدمیان نمایانگر آزمایش‌هایی بود که مهاویره در مسیر روشنگری با آن روبرو می‌شد. این قضیه نشان‌دهنده این مطلب است که رشد معنوی واقعی با تحمل سختی‌ها و نامایمات همراه است. انزوا و دوری مهاویره از زندگی دنیوی و تعاملات اجتماعی نشان می‌دهد که آرامش درونی و درک می‌تواند از طریق دوری از حواس‌پرتی‌ها و

¹ ibid, p. 44.

² Pragyā, Samanī Pratibha, Prekṣā meditation; History and methods, p. 17

³ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, pp. 79-80.

روابط سطحی بدست آید. این قسمت از متن بر تمرین مراقبه تأکید می‌کند. مهاویره بر فضایی خاص تمرکز و با وجود اختلالات خارجی آرامش خود را حفظ می‌کند. این مطلب اهمیت ذهن‌آگاهی و تمرکز را در عمل معنوی نشان می‌دهد. مراقبه در حین راه رفتن (walking meditation) اولین نوع مراقبه توصیف شده در مورد مراقبه مهاویره است. مهاویره عمل مراقبه را حتی در حین راه رفتن نیز انجام می‌داد، به گونه‌ای که او با دقت و با چشمانی ثابت و خیره (تقریباً به اندازه قد آدمی) بر مسیر، راه می‌رفت. کودکان با دیدن مهاویره که با نگاهی خیره و ثابت راه می‌رفت، شوکه و ترسیده و گریه می‌کردند. اما مهاویره بدون هیچگونه تغییری به کار خود ادامه می‌داد. او عادت داشت که به روی یک نقطه مانند دیوار و ... متمرکز شود.

ویژگی دیگر مراقبه مهاویره همراه بودن آن با روزه بود. او برای ماه‌ها از خوردن و آشامیدن پرهیز می‌کرد. هیچکدام از روزه‌های مهاویره خالی از حالات خاص مراقبه‌ای نبود. در حقیقت روزه یک عمل برجسته در دین جاین است. با این وجود آچارانگه سوتره جزئیات مفصلی در خصوص روزه مهاویره ارائه نمی‌دهد. تنها می‌توان گفت که روزه همراه با مراقبه بخش اساسی رهبانیت جاینی است: «او بیش از دو ماه یا حتی سه ماه، شب و روز بدون میل به آشامیدن چیزی نمی‌نوشید. او گاهی اوقات غذای کهنه و بیات می‌خورد. گاهی اوقات تنها یک وعده می‌خورد و در مراقبه استقامت می‌ورزید».^۱ (۱۰/۱/۸)

از ویژگی‌های یوگا و مراقبه در قرون اولیه آیین جاین این بود که مراقبه و تأمل نه برای روزها بلکه برای ماه‌ها و سال‌ها همراه با درک نفس و رهایی انجام می‌گرفت. خود مهاویره برای مدت سیزده سال مراقبه کرد و روزه گرفت.^۲ «شرمنه خردمند گاهی اوقات در تالارهای مسافران، باغ‌ها یا شهرک‌ها اقامت می‌کرد. گاهی در یک گورستان، در خانه‌های متروکه یا در پای درخت برای سیزده سال طولانی بود. او شبانه‌روز مراقبه و سخت تلاش می‌کرد. او در مکان‌های استراحت خود مصیبت‌های وحشتناک و متعددی را متحمل شد. حیوانات خزنده یا پرنده، افراد بد، نگهبان دهکده یا نیزه‌داران به او حمله می‌کردند یا وسوسه‌های خانگی مانند زنان مجرد یا مردان وجود داشت. اما او در مراقبه‌های خود بدون رنجش استقامت می‌کرد. این بهترین قانون است: در سکوت مراقبه

¹ ibid, p. 80.

² Jain, Anekant Kumar, The rich heritage of Jain Yoga, p. 6.

کردن، حتی اگر بد رفتاری شود.^۱ گاه در فصل سرد آن بزرگوار در سایه مراقبه می‌کرد. در تابستان خود را در معرض گرما قرار می‌داد. بدون آرزو و میلی، در مراقبه پشتکار می‌ورزید. او با تمرکز ذهنی روی چیزهایی که در بالا، پایین، کنار بود، فارغ از امیال، مراقبه می‌کرد. او فارغ از گناه و میلی مراقبه می‌کرد. آن بزرگوار با درک حقیقت و مهار موانع تهذیب نفس، سرانجام رهایی یافته و عاری از اوهام، در تمام عمر خود به خوبی محافظت می‌شد. (۱۰/۱/۸-۳)^۲

متن فوق زندگی سخت و زاهدانه مهاویره را نشان می‌دهد که تمام راهبان باید اینگونه زیست کنند. تکنیک‌های مراقبه‌ای توسط مهاویره برای مدت سیزده سال انجام شد. سیزده سال منقول در متن فوق، در حقیقت طولانی‌ترین مدت مذکور در متون جایی برای مراقبه می‌باشد و این میزان در متن دیگری نیامده است. مکان‌های مختلف مذکور در متن نشان‌دهنده بی‌توجهی مهاویره و راهبان به راحتی‌های مادی است. او شب و روز به مراقبه می‌پرداخت که این مطلب نشان‌دهنده فداکاری و تمرکز او بر روی تمرینات معنوی و عدم تأثیر او از شرایط بیرونی است. او مراقبه را بر خواب و تمایلات خود ترجیح می‌داد که بر سبک زندگی ساده و خودکنترلی او تأکید دارد. متن به چالش‌های متعددی اشاره می‌کند که مهاویره با آن روبرو بود، اما همچنان در تمرین خود ثابت قدم باقی ماند. او حتی بر احساسات و عکس‌العمل‌های خود نیز تسلط داشت و در برابر تجربیات ناخوشایند آرامش خود را حفظ می‌کرد. مهاویره به رغم بد رفتاری یا بی‌احترامی دیگران، به مراقبه خود ادامه می‌داد و این نشان از انعطاف‌پذیری و استواری او است.

مهاویره از دردهای جسمانی متعدد ناشی از عناصر طبیعی مانند چمن، سرما، آتش و حشرات رنج می‌برد. او در شرایط سخت سفر می‌کرد. جامعه و ساکنان مکان‌ها نیز در حق او با خصومت رفتار می‌کردند. اما مهاویره از بکارگیری خشونت علیه موجودات زنده خودداری می‌کرد و بر سفر معنوی خود تمرکز داشت و به توهین‌ها و حملات اهالی مکان‌ها پاسخ نمی‌داد. به رغم حملات فیزیکی و ضرباتی که از سوی مردم به او می‌شد، همچنان در مراقبه خود ثابت قدم بود. در حقیقت او نسبت به سلوک خود به سوی نیروان متعهد بود.

عمل مراقبه بخش اساسی زندگی رهبانی و زاهدانه مهاویره بود. بی‌حرکتی و مهار فعالیت در مراقبه او وجود داشت. بی‌جنبشی و بی‌عملی در نهایت به مرگ مراقبه‌ای می‌انجامید. اهمیت بی‌حرکتی

^۱ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, pp. 82-83.

^۲ ibid, p. 83.

در مراقبه اولیه جاین بدین دلیل بود که آن تنها درمان برای رنج و تولد دوباره محسوب می‌شد. تمام افعال و فعالیت‌ها منتج به کرمه و می‌توان گفت که فعل منجر به تولد دوباره می‌شود.^۱ «مهاویره در مکان‌ها و وضعیت‌های سرد، گرم، خیس، خشک، با غذا یا بدون غذا به کنترل نفس می‌پرداخت. او در حالات بدنی هنگام مراقبه بدون کوچک‌ترین حرکتی استقامت می‌ورزید. او با تمرکز ذهنی بر روی چیزهای موجود در بالا، پایین و کنار و عاری از تمایلات مراقبه می‌کرد. مهاویره ثابت و استوار در حالت چمباتمه همانند شیر دوشیدن از یک گاو و دیگر حالات نشستن مناسب، مراقبه می‌کرد. موجودات و مواد موجود در جهان پایین، میانه و بالا (جهات سه گانه) موضوعات مراقبه او بودند. مهاویره فارغ از افکار دیگر، غرق در مراقبه‌اش باقی می‌ماند».^۲ (۱۶/۱/۸)

از متون فوق می‌توان نتیجه گرفت که روش مهاویره در مراقبه متشکل از درک و تمرکز در مکان‌های منزوی و عاری از سکنه بود. این تمرکز متأثر از اطراف و شرایط فیزیکی و احساسات قرار نداشت. مهاویره برای مدت سیزده سال به مراقبه مشغول بود. او همیشه بیدار و هوشیار بود. در حقیقت بیداری و هوشیاری نوعی مراقبه محسوب می‌شود. در آیین جاین هوشیاری مداوم به معنای مراقبه است. برای بیدار ماندن و هوشیاری، کاهش فعالیت‌های جسمانی و همچنین فعالیت‌های ذهن و گفتار مهم است. با توقف هر سه نوع فعالیت، سالک می‌تواند آگاهی را احساس کند. مهاویره حتی هنگام راه رفتن یا صرف غذا نیز همیشه هوشیار بود. مراقبه مهاویره فعالیتی بود که به حالت بی‌جنبشی و بی‌حرکتی می‌انجامید؛ حالت بی‌کنشی جسم، نطق و ذهن که برای حذف کرمه ضروری می‌نمود.

۴- فرایند آماده سازی برای مراقبه

در همه ادیان و سنت‌های دارای مراقبه، برای انجام مراقبه باید شرایطی چند را انجام داد و سپس عمل اصلی را آغاز کرد. در این متن از پدیده مرگ مراقبه‌ای صحبت می‌شود. عملی که روزه و مراقبه را توأمان باهم داراست و در نهایت به مرگ مراقبه‌گر می‌انجامد. شروط انجام این عمل در چند مورد خلاصه می‌شود: زمانی که راهب خود را در انجام وظایف دینی یا رویارویی با

¹ Pragya, Samani Pratibha, Prekṣā meditation; History and methods, p. 45.

² Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, pp. 86-87.

آزمایش‌های سخت ناتوان می‌بیند، تصمیم به انجام این عمل می‌گیرد. بعد از آن او گدایی را برای یافتن ابزار مراقبه آغاز می‌کند. راهب به منظور یافتن تکه‌ای حصیر از این دهکده به دهکده‌ای دیگر می‌رود. مورد مهم بعدی، یافتن مکان مناسب برای انجام این نوع مراقبه است. مکان این عمل باید خالی از سکنه، در انزوا و سکوت و تمیز و بدون هر گونه موجود زنده‌ای باشد. در مرحله بعد راهب باید مکان را کاملاً بررسی کند که به موجود زنده‌ای آسیب نرساند. بعد از آن او می‌تواند بر روی حصیر نشسته و مراقبه خود را آغاز کند.

نکته مهمی که در اینجا بیان می‌شود وجود اصل اهینسا (Ahimsa)، بی‌تفاوتی راهب نسبت به ناملایمات و روزه‌داری است. در جاییزم به دلیل محوریت اهینسا یا آسیب نرساندن اهمیت زیادی به این اصل حتی در مراقبه می‌دهند. بدین نحو که راهب و مراقبه‌گر قبل از نشستن و حتی راه رفتن باید مکان را به دقت بررسی کند تا به هیچ موجود زنده‌ای را آسیب نرساند و آنها را نکشد. اهمیت این اصل به اندازه‌ای است که در حین مراقبه نیز باید بدان پایبند بود. در حین مراقبه اگر موجودات زنده به مراقبه‌گر آسیبی برسانند، او نباید واکنشی به آنها نشان دهد. بلکه باید نیش، گزش و ... را تاب آورد. تاب‌آوری و بی‌تفاوتی نسبت به سرما، گرما، خار علف و گزش حشرات به مراقبه‌گر توصیه شده است. بی‌تفاوتی و خنثی بودن موجب آرامش ذهن می‌شود. عدم آشفته‌گی و سراسیمگی ذهن شرط انجام به مراقبه است. مراقبه در این متن با روزه‌داری‌های طولانی و شدید همراه هست. بطوریکه بدن همانند تکه چوبی نحیف می‌گردد. در حقیقت زمانی که راهب مرگ را بر زندگی ترجیح می‌دهد، روزه و کاهش خوراک را آغاز می‌کند. این آماده‌سازی دقیق نشان‌دهنده احترام به عمل و محیط است و اطمینان حاصل می‌شود که حواس‌پرتی‌ها به حداقل رسیده است.

«زمانی که راهب احساس کرد که قادر به تحمل مصائب و سختی‌ها نیست، بجای تسلیم در برابر این سختی‌ها خود را کاملاً وقف نظم و انضباط جایی می‌کند.»^۱ (۲۱۶/۴/۸) «اگر راهب تشخیص دهد که موظف ساختن و حفظ بدن او برای انجام وظایف ضروری غیر ممکن است، به تدریج غذای خود را از طریق ریاضت‌ها کاهش می‌دهد. او آماده شروع مرگ مراقبه ای می‌شود.»^۲ (۲۲۵/۶/۸) «راهب با ورود به دهکده یا شهر خالی از سکنه، یا شهری با دیوار خاکی، یا شهری با

^۱ Ācārāṅgasūtra, english translator: Surendra Bothara, p. 456.

^۲ Ācārāṅgasūtra, english translator: Surendra Bothara, p. 421.

دیوار کوچک، یا شهر منزوی، یا شهر بزرگ، یا شهر دریایی، یا معدن، یا با گوشه‌نشینی، یا محل توقف موکب‌ها، یا کاروان‌ها، یا یک پایتخت باید برای حصیرگدایی کند. بعد از بدست آوردن حصیر باید با آن به مکانی خلوت برود. پس از بررسی و تمیز کردن مکرر زمین، جایی که نه تخم، نه موجود زنده، نه دانه، نه جوانه، نه شبنم، نه آب، نه مورچه، نه کپک، نه قطره آب، نه گل و نه تار عنکبوت وجود دارد، باید بنشیند.^۱ (۴-۵/۶/۷)

۵- مرگ مراقبه‌ای

مرگ مراقبه‌ای یا روزه مرگ در حقیقت نوعی مرگ مذهبی و دینی و عملی درست در دین جاین است. در این روش راهب به روش مراقبه همراه با روزه‌داری پذیرای مرگ می‌شود. به عبارت دیگر او روزه مرگ را آغاز می‌کند.

سَلْکَنَه (sallekhana) یا مرگ مراقبه‌ای خودکشی محسوب نمی‌شود. بلکه در عوض این عمل روشی است که از طریق آن راهب می‌تواند به قلمروی بالاتر در زندگی بعدی دست یابد یا به رهایی و رستگاری نائل گردد. اگر راهب زمانی که که پایان خود را نزدیک می‌بیند، اقدام به انجام چنین عملی نکند، تمام اعمال و ریاضت‌ها و... بی فایده خواهد بود. سَل به معنای ستودنی و لَکَنَه به معنای ضعیف ساختن بدن و جسم است. بنابراین سَلْکَنَه به معنای فرایند ستودنی تضعیف جسم است. از راهبان انتظار می‌رود که در پایان عمر خود این عمل را انجام دهند تا بدین طریق پایانی بدون شهوت، همراه با آرامش و بدون سختی و فشار را تضمین کنند. در دین جاین سه نوع مرگ مراقبه‌ای وجود دارد: بَکْتِپَرَتِیکَنَه (bhaktapratyakhyana)، اینگینی مَرَنَه (ingini marana) و پَدُپَگَمَنَه مَرَنَه (padopagamana marana).^۲

این مرگ خودکشی محسوب نمی‌شود زیرا تحت شرایط خاصی انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر روزه مرگ برای اهداف مشخص و با داشتن عنصر اجبار و ضرور، مخالف اصل عدم خشونت است. از راهب انتظار می‌رود که چنین عمل شایسته‌ای را -یعنی مرگ داوطلبانه- در لحظات پایانی زندگی خود انجام دهد. دو شرط این نوع مرگ ضرورت انجام آن و دیگری پایان حرفه دینی منظم است. بنابراین از راهبان انتظار می‌رود نه فقط زندگی منضبطانه داشته باشند، بلکه شجاعانه

^۱ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, pp. 72-73.

^۲ Vasudev, Swami Jaggi, pious or peaceful death, p. 1.

مرگ بدون تعلق را پذیرا شوند. سلگنه بطور کلی به معنای مرگ آیینی بوسیله روزه برای رهایی از شهوات می‌باشد. این عمل نوعی بیداری و هوشیاری تدریجی با تحلیل بردن جسم و شهوات است. رهایی از بندهای جسمانی که دیگر سودمند نیست از این عمل حاصل می‌گردد. این نوع مردن نوعی کنترل نفس نیز محسوب می‌شود. راهب حواس، لذات و شهوات خود را کاهش می‌دهد. به عبارت دیگر در مرحله نهایی شناخت نفس، راهب جانی از خوردن و آشامیدن به تدریج خودداری می‌کند و روزه مرگ می‌گیرد. مرگ پایان و نابودی نفس نیست، بلکه کنار گذاشتن جسم و رهایی از بندهای زندگی است. راهب خواستار مرگی آرام است. این نوع مرگ، سمادی مَرَنه (samadhi marana) یا سمنیسه مَرَنه (samnyasa marana) نیز نامیده می‌شود. از نظر جاین‌ها رهایی نهایی با سلگنه، پایانی ایده‌آل است که آنها آرزوی آن را دارند. اگر فرد پرهیزگاری که در سراسر زندگی خود مشغول کنترل نفس بود، در شرف مرگ عادی باشد، تمام تلاش‌های او در جهت پیشرفت معنوی به هدر خواهد رفت. او از چرخه تولد و مرگ‌های پی در پی رها نخواهد شد زیرا سلگنه بالاترین شکل تپس است.^۱

تنها تحت شرایط و قصد و نیت زیر می‌توان عمل سلگنه را انجام داد در غیر این صورت این عمل خودکشی محسوب می‌شود: «زمانی که راهب احساس کرد که قادر به تحمل مصائب و سختی‌های دلپذیر نیست، بجای تسلیم شدن در برابر این سختی‌ها خود را کاملاً وقف نظم و انضباط جانی می‌کند. برای چنین راهب ریاضت‌کشی، مرگ بهتر از زمانیت است که با این مصائب دلپذیر و مطلوب مانند فریفتگی توسط زنان روبرو شود. مرگ او خودکشی محسوب نمی‌شود بلکه مرگی کاملاً عادی و بجاست. او ممکن است از طریق مرگ، چرخه تولد و مرگ را پایان دهد. این مرگ دلیل رهایی از علاقه نسبت به زندگی است. او باید پذیرای چنین مرگی با دار زدن، زبان از حلق بیرون کشیدن، پریدن از سقف، خوردن زهر و روش‌های دیگر باشد.» (۸/ ۴/ ۲۱۶)^۲

«زمانی که راهب سوگند به خدمت راهبان در هنگام مریضی آنها با هدف کاهش انباشته‌های کرمه‌ای می‌کند، باید بدان سوگند عمل کند. حتی اگر زندگی خود را از دست داد، نباید عهد خود را بشکند. اما اگر راهب رنجور، بدن خود را در حال رعایت این سوگند با روزه یا دیگر

^۱ Mody, Utpala, Samlekha is a step towards self-realization, pp. 1-2.

^۲ Ācārāṅgasūtra, english translator: Surendra Bothara, p. 456.

ریاضت‌ها ترک کند، چنین مرگی عادی و بجاست. در نتیجه چنین مرگ مراقبه‌ای، ممکن است که او به چرخه تولد و مرگ پایان دهد.^۱ (۸/ ۴ / ۲۲۰) «اگر راهب تشخیص دهد که موظف ساختن و حفظ بدن او برای انجام وظایف ضروری غیر ممکن است، به تدریج غذای خود را از طریق ریاضت‌ها کاهش می‌دهد. در حین کاهش خوراک، از میزان شهوات نیز باید بکاهد. با این عمل، جسم و ذهن او از آشفتگی رها می‌گردد. بعد این او آماده شروع مرگ مراقبه‌ای می‌شود.» (۲۲۵/۶/۸)^۲

راهبی که پذیرای مرگ مراقبه‌ای می‌شود، ریاضت‌ها را برای حداقل شش ماه، برای متوسط زمان چهار سال و برای حداکثر مدت دوازده سال قبل از پذیرش مرگ مراقبه انجام می‌دهد.^۳ راهب دو تقلیل و کاهش را انجام می‌دهد: بیرونی و درونی. بیرونی با کاهش خوراک و در نتیجه نحیف شدن بدن و درونی با کاهش شهوات که آرامش ذهن را به همراه می‌آورد. این کاستن و تقلیل به مدت حداقل شش ماه، حد میانه چهار سال و حداکثر دوازده سال انجام می‌گیرد. اینگینی مَرَنه یا عملی برای رهایی نهایی از جسم که با سه روش فوق‌الذکر انجام می‌گیرد. اولی با اعدام کردن و خودکشی، دومی با روزه‌داری و سومین مورد با روزه‌داری تا مردن اتفاق می‌افتد. حداکثر مدت انجام این عمل دوازده سال است. اما اگر بدن راهب در وضعیتی نیست که در این مدت زنده بماند، او باید برنامه زمانی محدودی مانند کاهش غذا و روزه‌های دو، سه و ... و حتی یک روز در میان را انجام دهد. در همان زمان باید از میزان شهوات خود نیز بکاهد.^۴ «راهب با کاهش غذا و شهوات -همانند تخته چوبی لاغر می‌شود- باید ثبات و استواری بدست آورد یعنی از آشفتگی و سراسیمگی جسم و ذهن رها گردد و پذیرای مرگ مراقبه‌ای شود. اگر راهب انرژی راه رفتن داشته باشد، باید به دهکده، شهری، ده یا جایی برود و برای حصیر گدایی کند. بعد از گرفتن حصیر به مکان منزوی برود و در نقطه عاری از موجودات زنده، حصیر پهن کرده و بنشیند و روزه را برای دوره مقدر و مشخص بجای آورد. راهبی که آن را انجام می‌دهد، عاری از تعلق و تنفر می‌باشد و مقدر گشته تا از اقیانوس دنیا عبور کند. او متأثر از شرایط و مقتضیات قرار نمی‌گیرد. او جسم را انهدام‌پذیر می‌داند. بر سختی‌ها و دشواری‌ها پیروز می‌شود و

1. ibid. 414.

2. ibid, p. 421.

3. ibid, pp. 414-415.

4. ibid, p. 424.

از دو مقوله جسم و بدن و انشعاب این دو آگاه است. او باید این روزه نهایی را مطابق با دستورالعمل تجویز شده در متون مقدس انجام دهد. اگرچه چنین مرگی با اراده خود اوست، اما مرگی عادی است. با این مرگ او پایان‌دهنده چرخه تولد دوباره خواهد شد. بنابراین چنین مرگی پناهگاهی سعادت‌مند برای راهبان بی‌تعلق است». (۲۲۴/۶/۸)^۱

«راهب باید بعد از نشستن بر حصیر و بدون غذا دراز بکشد و دردهایی که به او هجوم می‌آورند را تحمل کند. او نباید برای مدت طولانی جای خود را به احساسات دنیوی که بر او چیره می‌شوند، بدهد. هنگام خزیدن حیوانات یا حشراتی که از گوشت و خون او تغذیه می‌کنند، نباید آنها را بکشد و زخم خود را بمالد یا بخاراند. هر چند این حیوانات بدن او را از بین ببرند، از موضع خود تکان نخورد. بطوری که از آن ناملايمات ابراز شادی و خرسندی کند. زمانی که بند و اسارت گسسته شد، زندگی او تکمیل یافته است». (۱۰۸/۸/۷)^۲

روزه دیگری پدِپگَمَنه مَرَنه که روش انجام آن دقیقاً مانند روزه ایتوره انجام می‌گیرد و تنها تفاوت آن در این است که در روزه ایتوره فرد مجاز به حرکت بدن و اعضای آن در نواحی مشخص است اما در این نوع روزه، بدن راهب باید بدون حرکت در یک مکان باقی بماند. اگر در مکان بشیند باید نشسته باقی بماند اگر دراز بکشد باید تا آخر دراز کش بماند.^۳

۶- تأثیر شک و تردید در مراقبه

شک و تردید یکی از موانع به ویژه برای افرادی است که در مراحل ابتدایی مراقبه‌اند. زیرا این افراد به راحتی دچار حواس‌پرتی می‌شوند، در نتیجه امکان رفتن به عمق برای این افراد وجود ندارد. شک به عنوان یک مانع، یک درگیری ذهنی است که شامل بلا تکلیفی، عدم اطمینان و عدم اعتماد به نفس است. این امر موجب می‌گردد که فرد دچار تردید، تزلزل و عدم استقرار در تمرین مراقبه شود. شک می‌تواند ذهن را آشفته گرداند: «روح شکاک به مرحله سمادی (مراقبه عمیق) نائل نمی‌شود. برخی از افراد که در دانش نسبت به اصول بنیادین تکمیل گشته‌اند، از آچاربه

¹ ibid, pp. 421-422.

² Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, pp. 75-76.

³ Ācārāṅgasūtra, english translator: Surendra Bothara, p. 435.

پیروی می‌کنند و برخی با وجود نداشتن و کمال در دانش اصول بنیادین نیز از او پیروی می‌کنند».^۱ (۱۶۸/۵/۵)

برای این دسته از افراد به دلیل دشواری در فهم مفاهیم، شک و تردیدی در ذهنشان ایجاد می‌شود. چنین سالکی که ذهن او توسط شک مسموم گشته و شکاکیت ذهن او را به تزلزل در آورده است، او به درک، دانش و رفتار، به رغم راهنمایی‌های آچاربه‌نائل نمی‌شود و ذهن او در تزلزل و آشفتگی باقی می‌ماند. زیرا شک او سه جوهر را در بر می‌گیرد. این شک‌ها و سوالاتی که در ذهن او بر می‌خیزد، موجب می‌گردد ذهن او ناپایدار شود و در نتیجه قادر به مراقبه عمیق نباشد. به عبارت دیگر پایه‌ای که عمارت مراقبه عمیق بر روی آن ساخته می‌شود، با برداشتن اندوهگینی و دلسردی ناشی از شکاکیت برافراشته می‌گردد.^۲

۷- رابطه انضباط رهبانی و ذهن

در جاینیزم، دین به عنوان عملی اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. روش و کردار در زندگی فعلی، تعیین‌کننده دستیابی رهایی کامل است؛ رهایی که دیگر بازگشتی به چرخه مرگ و تولد ندارد. دین جاین بدین منظور مسیر قطعی انضباط اخلاقی عملی، تأمل درباره حقیقت متعالی را مطرح و وضع می‌کند. جاین‌ها خود را وقف رفتار کامل از طریق سوگندها می‌کنند. در حقیقت سوگندها، قلب اخلاقیات جاینی محسوب می‌شوند. تمام این قوانین و اعمال برای پاکسازی فرد عرضه شده است تا با خلوص و پاکی بتواند به رهایی از چرخه تولد و مرگ و کرمه نائل گردد. در متن *آچارانگه‌سوتره* نیز اهمیت انضباط دینی بیان شده است. بدون انضباط دینی فرد ذهنی مشوش دارد. تمام قوانین دینی برای آرام گرفتن ذهن مقرر گشته‌اند. با آرامش ذهن، روح می‌تواند نفس حقیقی خود را رؤیت کند.

«شخص بدون نظم و انضباط دینی دارای اذهان بسیاری است. بدین معنا که ذهنی متزلزل دارد. او می‌خواهد آب را در غربال پر کند. بدین معنا که او شب و روز دائما در اندیشه و نگرانی برای فعالیت‌های شغلی خود است و با ذهنی آشفته برای محقق ساختن آرزوهای خود، دست به کشتن دیگران، رنج آوردن بر آنها و اسیر کردنشان می‌کند».^۳ (آچارانگه‌سوتره ۱۱۹/۴/۳)

^۱. ibid, p. 168

^۲. ibid, pp. 385-287.

^۳. ibid, p. 168.

انسان دارای خواهش‌های نفسانی دارای اذهان بسیاری است. به این دلیل که به علت حرص و طمع داشتن مشغول کارهای زیادی مانند کشاورزی، تجارت، صنعت و... می‌شود. ذهن او شب و روز درگیر افکار و نگرانی درباره چنین فعالیت‌هایی است. چنین فرد چند وجهی به اندازه‌ای حریص می‌شود که می‌خواهد غربال را با آب پر کند. این اشاره بدین معناست که پر کردن غربال که خواهش‌های نفسانی است از آب یعنی ثروت غیرممکن است. او برای پر کردن ظرف خواهش‌های نفسانی خود، دیگر موجودات را می‌کشد، و بر آنها عذاب و شکنجه‌های فیزیکی و روانی متحمل می‌کند.^۱

«روح خود را منضبط کن و از این طریق از غم رهایی پیدا کن». (آچارانگه سوتره ۴/۳/۳)^۲ در اینجا انضباط روح همان انضباط ذهن است. در حقیقت این ذهن است که دلبسته و متغیر می‌شود. این تعلقات و نفرت‌ها منبع بدبختی هستند. تحت انضباط درآوردن ذهن، بطور خودکار شخص را از غم‌ها خلاص می‌سازد.^۳

«دنباله‌رو فرامین و دستورات، همانند یک محقق است. او بهتر است که بی‌تعلق گردد و تنها بر روی روح متمرکز شود. او باید جسم و شهوات و اغراض نفسانی خود را به لرزه درآورد. او باید با ابزارهای ریاضتی، شهواتی را که به روح او هجوم می‌آورند، تضعیف کند و آنها را بی‌قوت سازد. همانطور که آتش چوب را کاهش داده و به خاکستر تبدیل می‌کند، به همین صورت سالک بی‌تعلق و دارای روح غرقه در مراقبه، جسم کرمه‌ای متزلزل خود را در آتش ریاضت‌ها و مراقبه می‌سوزاند». (آچارانگه سوتره ۲/۳/۴)^۴

جسم کرمه‌ای به معنای عناصر کرمه‌ای تشکیل‌دهنده یک موجود یا انباشت کرمه‌های مسئول وجود دنیوی می‌باشد. استعاره چوب و آتش برای روشن‌سازی فرایند رهایی، تضعیف و خاکستر کردن جسم کرمه‌ای به وسیله تحمل ناملازمات، عذاب‌ها و سختی درحالی که مراقبه و ریاضت انجام می‌دهد، استفاده شده است. در این قسمت دو ویژگی سالک را نشان می‌دهد: یکی غرقه او در مراقبه نفس و دیگری عدم تعلق و دلبستگی اوست.^۵

^۱. Ācārāṅgasūtra, pp. 178-179.

^۲. Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, p. 33.

^۳. Ācārāṅgasūtra, p. 190.

^۴. Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, p. 39

^۵. Ācārāṅgasūtra, pp. 226-227.

۸- نقش معلم در سلوک

گورو (guru) یا معلم در دین جاین شخصی است که به راهب کمک می‌کند تا ذات حقیقی چیزها، خصوصاً نفس را بشناسد. در حقیقت داشتن گورو برای رسیدن به رستگاری دارای اهمیت است. در ادبیات جاینی نیز به موضوع اهمیت جاین پرداخته شده است.

در متن *آچارانگه* سوتره استعاره‌ها و قیاس‌هایی آمده و معلم را به جویبار، پناهگاه و جزیره همانند می‌گیرد. در قسمت زیر معلم به عنوان کسی توصیف می‌شود که در جویبار دانش و معرفت ایستاده و از تمام جهات محافظت می‌کند. دریاچه ذهن باید آرام و بدون تموجات باشد و از هر جهت نباید بدان موج و تشویشی برسد. بدین دلیل معلم مراقب است که به ذهن راهب از جهات اربعه تزلزلی وارد نشود. این قضیه نشان‌دهنده اهمیت یک شخصیت راهنما در سفر معنوی است: «دریاچه‌ای پر از آب است، در دشتی هموار، خالی از گرد و غبار، پناهگاه (ماهی‌های بسیار) است. نگاه کن او (معلم) در نهر (علم) می‌ایستد و از هر طرف محافظت می‌کند».^۱ (۱/۵/۵)

اتخاذ نظریات یک معلم دانا بسیار مهم است. راهب باید از بی‌توجهی و بی‌تفاوتی آنان به مسائل دنیوی تقلید و بر راهنمایی‌های آنان تکیه کند. این رابطه برای غلبه بر جهل و رؤیت حقیقت ضروری است: «اقتباس از آراء (آچاریه)، تقلید از بی‌تفاوتی او (برای دنیای بیرون)، هدایت و مشاوره او (در همه امور)، بهره بردن از سکونتگاه او، موجب دیدن حقیقت می‌شود. کسی که ذهن خود را از دنیای بیرونی دور می‌کند، باید تعلیم تیرتنکره را بیاموزد. انسان عاقل نباید فرمان شکنی کند».^۲ (۱/۶/۵)

معلم همانند جزیره‌ای است که هرگز در برابر آب آسیب‌پذیر نخواهد بود. او دارای ثبات است و پناهگاهی را با آموزه‌های خود برای موجودات فراهم می‌سازد. این آموزه‌ها امنیت و راهنمایی را برای کسانی که با چالش‌های زندگی روبرو هستند، فراهم می‌کند. از ویژگی‌های معلم آزادی از امیال، عدم خشونت، محبت، حکمت و دانش است. این ویژگی‌ها حالت ایده‌آلی است که سالکان به دنبال دستیابی بدان هستند. علاوه بر این تشبیه پرندگان که از جوجه‌های خود مراقبت می‌کنند، اهمیت آموزش و حمایت مستمر شاگردان از سوی معلم را نشان می‌دهد. همانطور که جوجه‌های جوان برای تغذیه و راهنمایی به والدین خود وابسته هستند، جویندگان معنویت نیز بدین

^۱ ibid, p. 49

^۲ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, p. 51.

۹- تأمل

در دین جایی دوازده نوع تأمل ذهنی وجود دارد که راهب جایی باید بطور مداوم به آن مشغول گردد. این تأملات مربوط به حقایق ازلی مانند ذات جهان، هستی بشری، کرمه و ... می باشد که راهب باید بر روی آنها تأمل و مراقبه کند. این تأملات به اندازه در سلوک راهب مهم هستند که در ادیات جایی نیز بدان اشاره شده است. در حقیقت غور و تعمق مستمر در این موارد موجب توقف ورود کرمه جدید به روح می شوند.

پذیرش رنج در مرکز تأملی است که در این متن بدان اشاره شده است. این بخش انسان را تشویق می کند تا با درد روبرو شود و در نتیجه درک عمیق تری از ذات گذرای زندگی بدست آورد. متن پیشنهاد می کند که از خشم باید دوری کرد زیرا خشم مانع رشد روحانی است. در عوض حفظ ذهنی آرام درک واضح تر و تصمیم گیری بهتری را فراهم می کند. برای بدست آوردن ذهنی آرام و در نتیجه پرهیز از خشونت باید به کنترل بدن و تمرین خود انضباطی دست زد: «تأمل کنید و ملاحظه کنید که چه به این دنیا بروید و چه به آن سوی دنیا، در تمام دنیا موجودات آگاهند و از ظلم دوری می کنند. بدن را مقهور کن، خود را تنبیه کن، خود را ضعیف کن. همانطور که آتش هیزم های کهنه را می خورد!» ذهن آرام و بدون دلبستگی، بی درنگ از خشم دوری می کند.

۴۳ (۳-۱/۳/۴)

راهنمایی ها نیاز مبرم دارند: «معلم به عنوان جزیره ایست که هرگز با آب پوشانده نمی شود. قانون توسط بزرگان آموزش داده می شود. این بزرگان پناهگاهی امن برای در خطر هستند. آنها فارغ از آرزوها، عاری از کشتار و آسیب، محبوب، دانا، دانشمند هستند. همانطور که پرندگان به فرزندان خود غذا می دهند، شاگردان نیز مرتباً در شبانه روز آموزش می بینند.» (۱/۶/۵)^۱

زمان آموزش محدود به ساعات خاصی نیست. به دلیل اهمیت نقش آموزش سالکان، بزرگان شبانه روز به راهنمایی آنان می پردازند: «بنابراین، شاگردان به طور منظم، شبانه روز، توسط قهرمانان بزرگ دانش آموخته آموزش می بینند و دانش را از آنها دریافت می کنند.» (۱/۴/۶)^۲

^۱ ibid, p. 51.

^۲ ibid, p. 58.

^۳ ibid, p. 39.

^۴ Ācārāṅgasūtra, p. 225.

به منظور رهایی از خشونت به سالک توصیه شده که به تأمل پردازد. بدین معنا که او باید درباره این ایده که گیاهان و موجودات نیز همانند ما درد می کشند، بیاندیشد. او باید این مطلب را صرف نظر از رشد کم وجودی آن درک کند که هر موجود زنده ای از مرگ هراس دارد و متعاقبا انسان باید نسبت به آن مهربان و رئوف باشد: «شخص حکیم باید درباره هستی و رنج موجودات بیاندیشد و به این تشخیص برسد که همه موجودات خواهان رهایی از ترس هستند. در نتیجه او باید از اعمال خشونت دست بکشد».^۱ (۱/۱/۵)

ذهن ناپایدار در دستیابی به تفکر عمیق یا بینش مشکل دارد. تأمل عمیق در متن همان سمادی است و بدون داشتن ذهنی ثابت نمی توان بدان دست یافت. تفکر حقیقی نیازمند ذهنی ثابت و متمرکز است و در نتیجه حواس پرتی ها مانع پیشرفت معنوی می شوند. در این قسمت سمادی معادل رهایی تعبیر نمی شود بلکه آن تأمل محض است و ابزاری برای رسیدن به رهایی است: «کسی که ذهنش همیشه متزلزل است، به تأمل عمیق و محض (سمادی) نمی رسد»^۲ (۲/۵/۵)

سالک دوراندیش در حالی که دباره دنیا مراقبه می کند، به تأمل و اندیشه می پردازد. او درباره عوامل تولد در دنیا به تفکر پرداخته و از آنها دوری می کند. در این دنیا روح از طبقه بالا به طبقه میانی و سپس به طبقه پایین و سپس از طبقه پایین به متوسط و بالا دچار تناسخ می شود و در همه طبقات درد و رنج با آن همراه است. روح به علت کرمه های خود دائما در حرکت و انتقال است. سالک درباره روح رها شده از این سرگردانی در دنیا نیز به تأمل می پردازد.^۳ تفکر و تأمل بر روی این سه بخش از دنیا منبع احساس تنفر نسبت به بدن به علت ناپاکی آشکار آن می شود. این تأمل همچنین ماهیت گذرا و بی ارزش جسم را نشان می دهد و از علاقه نسبت به آن می کاهد. تأمل بر روی این سه جنبه مختلف دنیا فرایند مسلم مراقبه است. این قسمت بدین مطلب اشاره دارد که مهاویره در طول اعمال معنوی خود، توجه خود را بر روی عوامل و مسائل بنیادی واقع در سه طبقه دنیا متمرکز و مراقبه خود را آغاز می کند. لوکه بَوَنه (loka bhavana) یا نگرش نسبت به جهان به عنوان یک عمل مراقبه ای خاص، جریان افکار به سه جهان و اشیاء موجود در آنجا هدایت و تلاش

¹ ibid, p. 52.

² Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, p. 49.

³ Ācārāṅgasūtra, p. 285.

⁴ ibid, p. 122.

می‌شود تا توجه ناگسستی بر این موارد معطوف شود.^۱ تأمل بر روی بدن و ناپاکی‌های آن موجب رهایی سالک از علاقه، اشتیاق و تعلق نسبت به جسم می‌شود.^۲ انسانی که بر روی بدن خود تأمل نمی‌کند، نسبت به بدن خود تعلق پیدا کرده و برای اینکه زیبایی‌های آن را حفظ کند، دست به کارهایی می‌زند که به دیگران نیز آسیب می‌رساند. اما سالک با تأمل بر روی بدن و اشمئزاز از آن هیچگاه دست به خشونت نمی‌زند.^۳

با تأمل در مبدأ و مقصد زندگی، راهب بینش بیشتری نسبت به طبیعت زودگذر وجود پیدا می‌کند. این آگاهی به وضعیتی منجر می‌شود که او آسیب نخواهد دید. ایده‌ای که تفکر می‌تواند چرخه تولدها و گناهان را بشکند، نشان می‌دهد که خودآگاهی و تأمل برای رشد معنوی ضروری هستند. تشویق دیگران به تفکر می‌تواند فهم عمیق‌تر و ارتباط بیشتری را ایجاد کند: «به جانداران بیرونی با قیاس با نفس خود نگاه کن. آنگاه جانداران را نه می‌کشی و نه نابود می‌کنی. ویژگی یک حکیم چیست؟ او با تشخیص برابری (همه موجودات زنده)، خود را مماشات می‌کند». (۱/۳/۳)^۴ «کسی که تأمل می‌کند باید به کسی که تأمل نمی‌کند بگوید که به تأمل توجه کن زیرا آن درست است. بدین روش و با تأمل همگانی سلسله و تداوم گناهان قطع می‌شود». (۳/۵/۵)^۵

۱۰- سختگیری در رابطه با جسم

در دین جایی روح بسیار مهم‌تر از جسم است. مفهوم جسم تحت کنترل، بر انضباط جسمانی تأکید دارد که می‌تواند به وظایف معنوی و اجتماعی عمل کند. جسم کنترل نشده و تحت انضباط در نیامده، روح را به مراتب به پستی می‌کشاند. انسان رهایی یافته جسم را ریاضت داده و افسار آن را به دست می‌گیرد. حکیم واقعی کسی است که با بی‌توجهی به تجربیات حسی، از راحتی‌های موقتی زندگی فراتر رود و بر جستجوهای بالاتر تمرکز کند. او در جسم مادی و پلیدی و کثیفی‌های آن تأمل کرده و با بی‌توجهی و سخت‌گیری خاصی با آن رفتار می‌کند. او رشد روحانی را بر راحتی جسمانی ترجیح می‌دهد. چنین حکیمی قهرمان نام می‌گیرد. آنها سادگی را در آغوش می‌کشند و معمولاً غذای ساده و خشن می‌خورند که همین امر نشان‌دهنده تعهد آنها به

^۱. ibid, p. 125.

^۲. ibid, p. 128.

^۳. Ācārāṅgasūtra, p. 134.

^۴. Jacobi, Herman, Jaina Sutras, p. 32.

^۵. ibid, p. 49.

سبک زندگی منظم و بدون زحمت است: «قهرمان نارضایتی را تحمل نمی‌کند، قهرمان شهوت را تحمل نمی‌کند. چون قهرمان بی‌احتیاط نیست، (به اشیاء محسوس) دلبسته نیست. او بی‌تفاوت بودن در برابر صداها (و چیزهای دیگر)، از آسایش این زندگی بیزار است. او رفتار خشنی با بدن خود دارد و از غذاهای ساده و خشن تغذیه می‌کند. به چنین مردی گفته می‌شود که از سیل (زندگی) عبور کرده و حکیم است، از (سمسره) گذشته، رهایی یافته، (از همه فعالیت‌ها) دست کشیده است.» (۳-۲/۶/۲)^۱

بنابراین با شناخت کامل کرمه، رعایت فرامین، عاقل و بی‌تعلق به دنیا، بدن را مقهور کن، خود را تنبیه کن، خود را ضعیف کن. همانطور که آتش هیزم‌های کهنه را می‌خورد، با ذهن آرام و بی‌تعلق نیز بی‌تردید از خشم عاری شو.» (۲/۴/۴) انسان باید جسم خود را ریاضت دهد و بدن خود را بیازارد و از تعلقات قبلی خود دست بکشد و وارد آرامش شود. بنابراین یک قهرمان مراقب، اهل ذکاوت، پاسدار و همیشه خویشتن‌دار است. خون و گوشت را مطیع کن.» (۱/۴/۴)^۲ «جسم‌ها از طریق تغذیه فربه، در سختی‌ها نحیف می‌گردند. برخی را ببینید که اندام‌هایشان از کار می‌افتد (جای خود را به ضعف بدهید).» (۲/۳/۷)^۳ برآورده کردن امیال جسمانی و خواهش‌های بدن باعث می‌شود جسم افسار گسیخته گشته و روح به دنبال ارضای امیال آن به هر سو سرگردان شود. سختی و ریاضت دادن به جسم موجب می‌شود که آن تحت تسلط درآید.

۱۱- بی‌تفاوتی نسبت به نامایمات

ساماییکه (sāmāyika) یا بی‌تفاوتی (equanimity) یکی از خصیصه‌های متعالی در جاینیزم است. تا زمانی که بی‌تفاوتی وجود نداشته باشد، از مقدار تعلق و تنفر کاسته نخواهد شد. در نتیجه راهب به رغم تمام اعمال معنوی که انجام داده، به هدف نهایی پاکسازی نفس نائل نخواهد شد. در وضعیت رهایی، راهب به حالت بی‌تفاوتی کامل و عالی دست می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت که دستیابی به بی‌تفاوتی کامل، همان رهایی است. به همین منظور تیرتنکره‌های جایی در ابتدا و در همان وضعیت کناره‌گیری از دنیا، سوگند ساماییکه را می‌پذیرفتند.^۴

^۱ ibid, p. 26.

^۲ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, pp. 39-40.

^۳ ibid, p. 66.

^۴ Muni, Upādhyāya Amar, Equanimity; discourses on sāmāyika, a Jaina practice for peaceful and harmonious existence, p. 23.

بی تفاوتی را می توان به دو قسم طبقه بندی کرد: درونی و بیرونی. بی تفاوتی درونی یعنی تعادل ذهنی در هنگام برخورد با مطلوب و نامطلوب و بی تفاوتی بیرونی یعنی خنثی بودن در برابر ناملایمات طبیعی همچون سرما و گرما و گزند حیوانات و ... برخورد راهب حقیقی با ناملایمات بی تفاوتی و خنثی بودن در برابر آن است. اهمیت عدم وابستگی تا حدی است که راهب بدون وابستگی و دلبستگی و انزجار بطور ایمن به سوی روشنگری و رهایی گام بر می دارد. او عشق و نفرت را قطع می کند که نشان دهنده وضعیت متعادل ذهنی است که برای رشد روحانی ضروری می باشد. راهب همچنین در دریافت هدایا نه خوشحال و نه ناراحت می شود. این نگرش، آرامش درونی او را تقویت کرده و وابستگی به شرایط بیرونی را کاهش می دهد. حکیم در برابر دوگانگی های زندگی، مانند گرما و سرما یا لذت و درد، متعادل و بی تفاوت باقی می ماند. این توازن به درک عمیق تری از وجود بدون تأثیرپذیری از شرایط خارجی منجر می شود: «نیرگرنه (حکیم) بی توجه به سرما و گرما، در برابر لذت و درد، سختی توبه را احساس نمی کند. او در برابر صدا، بو، مزه و ... مقاومت می کند و لذات حاصله از این حواس می پرهیزد. او شجاعانه و با بی تفاوتی غذای کهنه و مانده، خشک و بدون مزه م خورد. راهب بی تفاوت قادر است که از از دریای زندگی و مرگ یعنی از این دنیا عبور کند». (۹۹/۶-۱۰۰)

بی تفاوتی خصیصه اشخاص عالم و فاضل است. این فضیلت را تنها افراد در مراحل بالا دارا هستند: «شخص عالم متعالی یعنی کسی که سه نوع معرفت را بدست آورده است و حقیقت غایی (رهایی) را می داند، دارای درک بی تفاوتی است و از فعالیت های گناهکارانه می پرهیزد». (۱۱۳/۴-۳)^۲ «بی لباس که در پرهیز سرآمد است، غالباً توسط (تیغه های تیز) علف، سرما، گرما، پشه ها و پشه ها مورد آزار قرار می گیرد. بی لباس اینها و سختی های گوناگون دیگر را تحمل می کند. قهرمانان بزرگ (یعنی تیرتنکره ها) که برای مدت طولانی راه می رفتند، مشکلات را تاب می آوردند. آنها بازوهای لاغر و گوشت و خون بسیار کمی داشتند». (۲/۳/۶)^۳

تلاش برای بی تفاوت ماندن، سنگ بنای مراقبه است. زمانیکه ذهن در بی تفاوتی ریشه می زند، شروع به بهره مند شدن از فرایند مراقبه می کند. بدون بی تفاوتی و تعادل ذهنی، مراقبه غیر ممکن

^۱. Ācārāṅgasūtra, p. 131.

^۲. ibid, p. 161.

^۳. Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, p. 57.

است و بدون مراقبه راهب نمی‌تواند به مرحله بی‌تفاوتی نائل گردد. بنابراین بی‌تفاوتی و مراقبه رابطه متقابل با یکدیگر دارند. آنها همدیگر را کامل می‌کنند و اجزای یکدیگر نیز هستند.^۱

۱۲- رابطه شهوات و ذهن

کشیَه (kshaya) یا شهوات، امیال درونی هستند که فرد را به انواع اعمال و افعال در زندگی روزمره می‌کشاند. تا زمانی که فرد شهوات را در نفس خود داراست، وارد چرخه مرگ و تولد می‌شود. چهار نوع کشیَه وجود دارد: خشم، غرور، فریب و طمع. هر کدام از این چهار نوع در دو طبقه تعلق و تنفر دسته‌بندی می‌شوند: فریب و طمع در زمره تعلق و خشم و غرور در زمره تنفر هستند. تا زمانی که انسان تحت تأثیر این شهوات است، ذهن او آلوده و در افعال خود شرورانه عمل می‌کند. پس شهوات بزرگترین دشمن درونی روح می‌باشند. تعلق تنها ریشه شهوات و اغراض نفسانی ما هستند. در حقیقت می‌توان گفت که با رشد موهنیه کرمه، شهوات ایجاد می‌شوند.^۲ امیال، هوس‌ها، شهوات و ... موجود در شخص او را متأثر کرده و هر لحظه او را به سمت و سویی می‌کشانند. در نتیجه ذهن حالت ثبات ندارد و سرگردان خواهد بود. بدون آرامش ذهنی، امکان فراگیری تعالیم مهاویره و در نتیجه شناخت حقیقت وجود ندارد. بدون این شناخت او همیشه در رنج و درد است و خوشی‌های او زودگذر خواهد بود. اما سالکی که از انجام این افعال شرمنده و خجالت زده است، به زندگی رهبانی و مبتنی بر انضباط روی می‌آورد: «در این دنیا فردی که توسط شهوات عذاب می‌کشد، از شناخت و درک محروم خواهد ماند. او دور از تعالیم و آموزش‌هاست و جاهل به حقیقت باقی می‌ماند. شخص جاهل در این دنیا رنج می‌کشد، زیرا اغراض هر دم او را به سویی می‌کشانند. سالک شرمگین از اعمال خشونت‌آمیز به زندگی رهبانی روی می‌آورد». (۱-۲/۱/۲) سالک عاری از علاقه، از تملکات رها می‌شود. زمانی که ذهن از علاقه رها می‌شود، او راه‌رهایی را رویت می‌کند. بدین منظور سالک باید ابتدا دنیا را بشناسد و از تعلق به دنیا خلاصی یابد و در نتیجه راه‌رهایی را دنبال کند.^۴

^۱ Muni, Upādhyāya Amar, Equanimity; discourses on sāmāyika, a Jain practice for peaceful and harmonious existence, p. 79.

^۲ ibid, p. 115.

^۳ Ācārāṅgasūtra, p. 18.

^۴ ibid, p. 137.

روح توسط ارگان‌های پنجگانه، صدا، شکل، بو، مزه و لمس کردنی را درک می‌کند. تمام اینها در همه جهات وجود دارند. تمایل و اشتیاق برای شنیدن، بوییدن، دیدن و ... فعالیت ذهن و روح است. زمانی که ذهن نسبت به این لذات تعلق پیدا کند، او در بند می‌شود. گویی در گرداب می‌افتد. زیرا تعلق علت اساسی خشونت و خشونت علت تناسخ روح و اسارت کرمه ای است: «کسی در گرداب زندگی و دنیا فرو رفته، توسط ارگان‌های حس خود دائما در اشتیاق چیزها در بالا، پایین و جوانب دیگر است. این تعلق همان دنیا است. شخصی که در مقابل این چیزها از خود مراقبت نمی‌کند، حواس و ذهن او تحت نظم و انضباط در نیامده است و از گفتار تیرتنکره‌ها و مقررات دینی پیروی نمی‌کند». (۱-۳/۵/۱)^۱

افرادی که تحت تأثیر خواسته‌ها و امیال قرار دارند، اغلب مراقبه و آموزش‌های دینی را نادیده می‌گیرند که این امر نشان‌دهنده عدم ارتباط بین اعمال آنها و آموزه هاست: «شاگردان مهاویره چند قسم هستند: برخی شبانه روز آموزش می‌بینند، برخی به علت آرامش ذهنی، روش‌های خشن را در پیش می‌گیرند. عده‌ای در مقام معلم مناقشه می‌کنند. برخی سخنان معلم را می‌شنوند و می‌فهمند و قصد شروع زندگی پرهیزکارانه‌ای را دارند، اما پس از ترک دنیا، صلاحیت زندگی مذهبی را ندارند. برخی دیگر که از شهوات، خشمگین، حریص و شهوانی هستند، به مراقبه محض و آموزش دینی اهمیتی نمی‌دهند. آنان با معلم به درشتی صحبت می‌کنند». (۱-۲/۴/۶)^۲

زندگی بدون وابستگی و هرگونه تزلزل از شهوات، موجب ثبات ذهنی و شروع زندگی زاهدانه می‌شود. در حقیقت علاقه داشتن به چیزها دائما برای فرد استرس و نگرانی به همراه می‌آورد. ذهن نگران و آشفته نمی‌تواند تمرکز داشته باشد. برای زندگی زاهدانه در ابتدا ذهن بدون تشویش و تزلزلی نیاز است و این ذهن از طریق دوری از وابستگی و شهوات حاصل می‌آید: «فردی که تلاش می‌کند و دارای ذهنی ثابت است، بدون وابستگی و بی‌تأثیر و بدون تزلزل از شهوات، هیچ خواسته‌ای از دنیا ندارد، باید زندگی زاهدانه‌ای در پیش گیرد. انسانی که دارای طمع و حرص است، دائما در رنج است. او همیشه کار می‌کند و تمایل او برای لذات دنیوی به حرص و طمع نسبت به ثروت تبدیل می‌شود. ذهن او دائما آشفته و مشوش و متزلزل است و بی‌اختیار به خشونت

^۱ ibid, pp. 56-57.

^۲ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI p. 58.

و تخریب متوسل می‌شود. در حقیقت ترک حرص و طمع موجب رهایی از کرمه‌ها می‌شود.^۱
(۳-۴/۲/۲)

در حقیقت خشونت نسبت به موجودات موجب گرتنی (granthi) یا گره و اسارت کرمه‌ای می‌شود. بنابراین شهوات یا کرمه که موجب اسارت روح می‌شوند، گرتنی نام می‌گیرند. دو نوع گرتنی یا بند وجود دارد: فیزیکی و ذهنی. ثروت، دوستان و آشنایان، مواد و مصالح، زمین و ... بند فیزیکی و خشم، طمع، نفرت، عشق، ترس و ... بند ذهنی هستند.^۲

۱۳- کنترل و خویشتن‌داری در برابر تعلقات و نفرتها

بی‌تعلقی (non-attachment) فضیلت بنیادین در دین جاین است که هم راهبان و هم خانه‌داران می‌توانند آن را دارا باشند. این خصیصه رهایی از تملکات مادی، امیال و خواهش‌ها، وابستگی و دلبستگی‌ها را برای مسیر رهایی معنوی و روشنگری اخلاقی شامل می‌شود. تعلق و وابستگی نتیجه موهنیه کرمه (mohaniya karma) است. این نوع کرمه از موانع اصلی معرفت نفس می‌باشد. موهنیه کرمه یا کرمه فریبنده عاملی برای نابودی باور درست و رفتار درست است. غلبه بر این کرمه از تمامی کرمه‌ها دشوارتر است. هنگامی که این نوع کرمه ریشه کن شود، رهایی تضمین می‌گردد. موهنیه دو وجه دارد: تعلق و تنفر. اولی با وابستگی و دلبستگی و دومی با هینسا یا آسیب زدن آشکار می‌شود. وابستگی به تملکات دو نوع است: درونی و بیرونی. همانند امیال جنسی به جنس نر، ماده و خنثی، شهوات چهارگانه مانند خشم، غرور، فریب و طمع، عیوب ششگانه مانند ترس، اندوه، انزجار و وابستگی به تعلقات رابطه تناتنگی با هینسا یا آسیب زدن دارد. در حقیقت تملکات درونی و بیرونی منتج به هینسا می‌شوند. با کاهش تعلقات و امیال مادی از میزان آسیب زدن کاسته می‌گردد.^۳

هدف نهایی در فلسفه جاین، دستیابی به رهایی از چرخه تولد و مرگ (سنساره/samsāra) و دستیابی به رهایی معنوی (موکشه/mokṣa) است. در این مسیر، بی‌تعلقی نقش محوری را ایفا می‌کند. افراد با بی‌تعلق گشتن و کاهش امیال به تدریج به انفصال از جهان مادی می‌رسند و

1. Ācārāṅgasūtra, p. 93.

2. ibid, pp. 21-24.

3. Jain, Preeti Rani, Aparigraha: The Jain Philosophy of non-possession and its ethical implications in fostering minimalism and sustainable practice, p. 4.

قادر خواهند بود تا بر روی سیر تکامل معنوی‌شان متمرکز گردند. در حقیقت بی‌تعلقی روح را از بند کرمه و تأثیرات انباشته کرمه‌های پیشین رها می‌کند. اهمیت ژرف و بسیار بی‌تعلقی در دستیابی به رهایی با فصاحت و روشنی در *آچارانگه* سوتره بیان شده است.^۱

«افراد در حسرت اشیاء روز و شب کار می‌کنند، مرتکب اعمال خشونت آمیز می‌شوند، ذهن را بارها و بارها متوجه این اعمال زیان آور می‌کنند. عاقل باید هر انزجاری را از خود دور کند (کنترل داشته باشد) و او در زمان مناسب آزاد خواهد شد. کسانی که دارای رفتار پایدار هستند این (مال) را نمی‌خواهند. انسان باید با شناخت ولادت و مرگ، راه (یعنی سلوک صحیح) را محکم ببیماید و برای شروع زندگی دینی منتظر پیری نباشد. کسی که میل را تحت سلطه بی‌میلی قرار می‌دهد، از لذت‌ها، لذت نمی‌برد. بی‌میل، دنیا را رها می‌کند و از عمل باز می‌ایستد، می‌داند و می‌بیند و به خاطر بصیرتش هیچ آرزویی ندارد» (۲/۲-۱/۲).^۲

فرد خرمند از دوگانگی‌های درد و لذت آگاه است و باید در حالی که حواس و توانایی‌هایش هنوز تیز و قادر به عمل هستند، اقدام کند. بدین صورت که قبل از شروع زوال اجتناب ناپذیر قابلیت‌های جسمانی و ذهنی به پرورش و توسعه روح پردازد. وابستگی به خواسته‌های دنیوی و تلاش بی‌پایان برای برای به دست آوردن دارایی‌های مادی عواقب سنگینی دارد. در حقیقت ریشه رنج ناشی از تمایل بی‌پایان به تملکات است که موجب بی‌توجهی افراد به سلامت معنوی و رشد خود می‌شود. به عبارت دیگر تلاش بی‌وقفه افراد برای ثروت و مقام اغلب به اقداماتی آسیب‌زننده منجر می‌شود. ذهن این افراد دائم در تشویش و نگرانی است و مدام به این مسائل می‌اندیشند. چنین وابستگی‌هایی مانع شادی و رضایت است. فرد باید آرامش درونی را بر حواس‌پرتی‌های بیرونی ترجیح دهد. بنابراین می‌توان گفت که خوشحال واقعی نه در انباشت ثروت یا برآورده کردن تعهدات و انتظارات، بلکه در پرورش آگاهی معنوی است.

نتیجه‌گیری

آچارانگه سوتره قدیمی‌ترین متن از متون مقدس جایی و مهمترین منبع اولیه درباره مراقبه در این دین است. شواهد و مدارک درباره مراقبه و یوگا در این متن بسیار اندک و بدون جزئیات است.

^۱ ibid, p. 6.

^۲ Jacobi, Herman, Jaina Sutras, VI, p. 17.

اما همین میزان اطلاعان نشان می‌دهد که مراقبه و اعمال یوگایی در آن زمان وجود داشته است. یوگا در این متن شامل انواع ریاضت‌ها و مراقبه می‌شود. از ویژگی‌های مراقبه مهاویره در این متن، مراقبه در انزوا، مراقبه طولانی مدت و همراه با روزه‌های سخت، تحمل ناملایمات طبیعی، بشری و حیوانی، سختگیری با جسم مانند عریان ماندن در سرما، مراقبه در سایه در فصل سرد و در زیر آفتاب در فصل گرم بود. مهاویره در هنگام راه رفتن و با چشمانی باز و خیره نیز مراقبه می‌کرد که موجب ترس همگان می‌شد. از جمله کارهای مهم در فرایند آماده‌سازی برای مراقبه، رعایت اصل اهینسا بود. در هنگام مراقبه نباید به موجودی آسیب رسانده می‌شد. مرگ مراقبه‌ای یا روزه مرگ از دیگر اعمال ستوده در دین جاین است که سالک تحت شرایط خاصی این عمل را انجام می‌داد. او در حالت مراقبه و روزه‌داری برای مدت طولانی جان خود را از دست می‌دهد. شک و تردید از موانع مهم در سیر یوگایی بیان شده است. زیرا ذهن را متزلزل خواهد کرد. انضباط و سوگندهای جاینی در ثبات ذهن بسیار مؤثر است. معلم نقش بسیار مهم در سلوک سالک دارد. همچنین به سالکان توصیه شده که در ذات دنیا، رنج و ... تأمل کنند. این تأملات جزو فرایند مراقبه محسوب می‌شود. از بین بردن شهوات و اغراض نفسانی چهارگانه مانند خشم، غرور، فریب و طمع از اعمال بسیار مهم در سلوک است زیرا ذهن در اثر این شهوات آشفته شده و سرگردان خواهد شد.

منابع

- رودریگز، هیلاری، *درآمدی بر دین هندو*، ترجمه فیاض قرائی، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، سازمان مطالعه و تدوین، ۱۳۹۷.
- *Ācārāṅgasūtra*, Editor & Translator: Up-Pravartak Shri Amar Muni, Delhi, Padma Prakashan, 2000.
- Cort, John. E, *Open Boundaries; Jain Communities and Cultures in Indian History*, US, State University of New York Press, 1998.
- Deep Singh, Yash, *An analytical study of meditation in Jain philosophy*, India, International Journal of Management, 2018, ISSN: 2249-0558.
- Gurudev, Yug Diwakar Pujya & M.S, Shree Namramuni, *Āgama; An introduction*, India, Mumbai, Agama Festival, 2012.
- Jacobi, Herman, *Jaina Sutras*, VI, Delhi, Motilal Banarsidass, 1964.-
- Jain, Anekant Kumar, *The rich heritage of Jain Yoga*, New Delhi, Shri Lalbahadur Shastri National Sanskrit University, 2016.

- Jain, Preeti Rani, *Aparigraha: The Jain Philosophy of non-possession and its ethical implications in fostering minimalism and sustainable practice*, Delhi, University of Delhi, 2023, ISSN: 2582-9777.
- Kapadia, Hiralal Rasikdas, *A History of the canonical literature of the Jains*, India, Ahmedabad, 2000.
- Mody, Utpala, *Samlekhana is a step towards self-realization*, India, Mumbai, National Seminar on BIO ETHICS, 2007.
- Muni, Upādhyāya Amar, *Equanimity; discourses on sāmāyika, a Jaina practice for peaceful and harmonious existence*, India, Motilal Banarsidass, 2009.
- Potter, Karl H, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, India, Motilal Banarsidass Publishing House, 2013.
- Pragma, Samani Pratibha, *Prekṣā meditation; History and methods*, London, University of London Department of the Study of Religions, 2016.
- Sāgara, Muni Pramāṇa, *Jaina Tattva Vidyā (the Jaina metaphysics)*, Bhopal, Nirgranth Foundation, 2022.
- Vasudev, Swami Jaggi, *pious or peaceful death*, India, Madurai Kamaraj University, 2006.
- Von Glasenapp, Helmuth, *Jainism: An Indian Religion of salvation*, U.S.A, Journal of the American Oriental Society, DOI: 10.2307/3087757
- <https://jainpedia.org/themes/principles/sacred-writings/>