



مجلس شورای اسلامی

دادگاه مطهر و شریعت

شماره ۴۷۶ - ۲۰۰۸

# پژوهشنامه ادیان

دوفصلنامه علمی-پژوهشی، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- مفهوم «احساس» در آثار نخستین شلایرماخر (۲۰-۱)  
بابک برومندفر، شهرام بازوکی، سید مسعود زمانی و فاطمه لاجوردی
- نمادشناسی منورا، چراغدان هفت شاخه یهود (۳۷-۲۱)  
زینب بنی اسد، فاطمه لاجوردی، شهرام بازوکی و طاهره حاج ابراهیمی
- حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» در ادیان ابراهیمی (۵۹-۳۹)  
علی دلشاد ندف و شهرام بازوکی
- ماهیت روح القدس از دیدگاه قرآن کریم و کتاب مقدس (۸۲-۶۱)  
جمشید سرمستانی، علی رضا ابراهیم و طاهره حاج ابراهیمی
- رستگاری فرعون در قرآن کریم (۱۱۳-۸۳)  
محمود شیخ
- تبلیغ دینی در مسیحیت: بررسی فعالیت‌های پاپ گریگوری (۱۳۲-۱۱۵)  
لیلا شیرمحمدی و محمدرضا عدلی
- خداشناسی در لینگه پورانه (۱۵۳-۱۳۳)  
ولی عبدی و محسن شرفایی
- مقایسه الهیات سیاسی یوهانس باپتیست متز و کارل اشمیت (۱۷۷-۱۵۵)  
قربان علمی، مجتبی زررانی و امین افخم
- تحول عشق انسانی به عشق ربّانی و نقش آن در تحقق توحید باطنی از دیدگاه روزبهان بقلی (۲۰۲-۱۷۹)  
زهرا کوشکی، انشالله رحمتی، غلامعلی آریا و علیرضا ابراهیم
- معنای زندگی در یهودیت و راه رسیدن به آن (۲۳۴-۲۰۳)  
سید حاتم مهدوی نور و محمد تقی فعالی
- عاشق کامل از دیدگاه ریچارد رول و احمد غزالی با تأکید بر کتاب‌های آتش عشق و سوانح‌العشاق (۲۵۸-۲۳۵)  
زهره همت و فاطمه لاجوردی
- مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی در چشم‌انداز جهانی شدن با تأکید بر تجربه ژاپن (۲۸۳-۲۵۹)  
علی هوشمندخوی و بهزاد حمیدیه



# پژوهشنامه ادیان

دوفصلنامه علمی - پژوهشی  
سال چهاردهم / شماره بیست و هفتم / بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

سر دبیر: فتح الله مجتبابی

مدیر مسئول: طاهره حاج ابراهیمی

مدیر داخلی: محمدرضا عدلی

## اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

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

ویراستار متون فارسی: طاهره حاج ابراهیمی، محمدرضا عدلی و مهران رهبری

ویراستار متون انگلیسی: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

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 ۳/۲۷۰۹۷۶ 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](mailto:jrs@srbiau.ac.ir) و [adyanjournal@gmail.com](mailto:adyanjournal@gmail.com)

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

شمارگان: ۵۰ بهای تک شماره: ۸۰۰۰۰ ریال



## فهرست

- ۱ مفهوم «احساس» در آثار نخستین شلایرماخر  
بابک برومندفر، شهرام پازوکی، سید مسعود زمانی و فاطمه لاجوردی
- ۲۱ نمادشناسی منورا، چراغدان هفت شاخه یهود  
زینب بنی اسد، فاطمه لاجوردی، شهرام پازوکی و طاهره حاج ابراهیمی
- ۳۹ حدیث «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» در ادیان ابراهیمی  
علی دلشاد نداف و شهرام پازوکی
- ۶۱ ماهیت روح القدس از دیدگاه قرآن کریم و کتاب مقدس  
جمشید سرمستانی، علی‌رضا ابراهیم و طاهره حاج ابراهیمی
- ۸۳ رستگاری فرعون در قرآن کریم  
محمود شیخ
- ۱۱۵ تبلیغ دینی در مسیحیت: بررسی فعالیت‌های پاپ گریگوری  
لیلا شیرمحمدی و محمدرضا عدلی
- ۱۳۳ خداشناسی در لینگه پورانه  
ولی عبدی و محسن شرفایی
- ۱۵۵ مقایسه الهیات سیاسی یوهانس بابتیست متز و کارل اشمیت  
قربان علمی، مجتبی زروانی و امین افخم
- تحول عشق انسانی به عشق ربّانی و نقش آن در تحقق
- ۱۷۹ توحید باطنی از دیدگاه روزبهان بقلی  
زهرا کوشکی، انشالله رحمتی، غلامعلی آریا و علیرضا ابراهیم
- ۲۰۳ معنای زندگی در یهودیت و راه رسیدن به آن  
سید حاتم مهدوی نور و محمد تقی فعالی
- عاشق کامل از دیدگاه ریچارد رول و احمد غزّالی با تأکید بر
- ۲۳۵ کتاب‌های آتش عشق و سوانح‌العشاق  
زهره همت و فاطمه لاجوردی
- ۲۵۹ مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی در چشم‌انداز جهانی شدن با تأکید بر تجربه ژاپن  
علی هوشمندخوی و بهزاد حمیدیه



## راهنمای تهیه مقاله

- هدف این دوفصلنامه گسترش پژوهش‌های تطبیقی درباره جنبه‌های گوناگون ادیان، هم‌چون جهان‌بینی، الهیات، عرفان، آئین‌ها و احکام است.
  - این مجله تنها به بررسی مقاله‌ای می‌پردازد که:
    - ۱- حاصل پژوهش و تفحص نویسنده آن باشد.
    - ۲- پیش از این به چاپ نرسیده باشد.
    - ۳- به‌طور هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر داده نشده باشد.
    - ۴- ترجمه مقاله‌ای از زبان‌های دیگر نباشد.
  - مقاله تنها پس از ارزیابی داوران و پذیرش هیأت تحریریه، در مجله به چاپ خواهد رسید.
  - مجله حق رد یا پذیرش مقاله‌ها، و نیز ویرایش آنها را برای خود محفوظ می‌داند و از بازگرداندن مقاله‌های پذیرفته نشده معذور است.
  - 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 کلیدواژه‌ها است. چکیده فارسی باید مسأله، موضوع و حاصل پژوهش را به شکلی موجز و حداکثر به اندازه دو سوم صفحه اول 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 به‌کار رفته در مقاله باشند.
- ۳- متن مقاله

- ۴- 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.
- ۵- 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 *دائرة المعارف دین ویراسته میرچا الیاده* باشد.
  - حجم مقاله بر روی هم متجاوز از ۲۵ صفحه نباشد.
  - مقاله را در پایگاه اینترنتی مجله به آدرس <http://jrs.srbiau.ac.ir> بارگذاری کنید.
  - مسئولیت درستی یا نادرستی مطالب ذکر شده در مقاله بر عهده نویسنده است.

## مفهوم «احساس» در آثار نخستین شلایرماخر<sup>۱</sup>

بابک برومندفر

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

شهرام پازوکی

استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

سید مسعود زمانی<sup>۲</sup>

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

فاطمه لاجوردی

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

در نظام الاهیاتی شلایرماخر، مفهوم احساس جایگاه مهمی دارد و شالوده تجربه دینی در نگاه او مبتنی بر آن است. سؤال پژوهشی مقاله حاضر، درباره مفهوم احساس (Gefühl) از نگاه شلایرماخر با توجه به آثار او تا سال ۱۷۹۲ میلادی است. شلایرماخر در زمانه‌ای زیسته که مواجهه فیلسوفان با مسائل مابعدالطبیعه و الاهیات، نسبت به دوران باستان و قرون وسطی تفاوت‌های چشمگیری یافته است. هرچند موضوعات اصلی فلسفه هم‌چون خدا، نفس و جاودانگی آن، محوریت خود را از دست نداده بودند، اما فیلسوفان از افقی دیگر به آن‌ها می‌نگریستند و این سبب انقلابی در نظام‌های الاهیات مدرسی شد. شلایرماخر از یک سو در ردای کشیش مسیحی پا به میدان می‌نهد که متأثر از جریان فلسفه کانتی و اندیشه‌های اوست؛ از سوی دیگر او به دنبال تعریفی دوباره از دین با توجه به مفهوم احساس است تا بتواند دین را از فروکاست به اخلاق کانتی برهاند. او در رساله‌های نخستین

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۷

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Seyedmasoudz@yahoo.de



خویش با تأثیرگرفتن از ارسطو و فیلسوفان یونانی و جریان فلسفه استعلایی کانت، حول مفهوم احساس می‌کوشد دینداری و الاهیات مسیحی را از سیطره اندیشه‌های کانت و عقل‌گرایی دوره روشنگری نجات دهد؛ در این مقاله می‌کوشیم با تأکید بر آثار اولیه شلایرماخر تا سال ۱۷۹۲ سیر تحولات مفهوم احساس را بررسی کنیم.

### کلیدواژه‌ها

شلایرماخر، احساس، ارسطو، خیر اعلی، کانت.

### مقدمه

دین در گستره تاریخ، مورد پرسش‌های بیشماری قرار گرفته است؛ در دوره مدرن، اندیشه مدرنیته نه تنها زمینه‌ساز پرسشگری در مواجهه با عالم طبیعت بوده، بلکه در مواجهه با دین و مباحث مابعدالطبیعه‌ای نیز زمینه‌ساز پرسش‌هایی شده است که می‌توان آن‌ها را در جهت تکوین اندیشه مدرن موثر به شمار آورد. این پرسش‌ها زمینه‌ساز بروز نظام‌های الیهاتی متفاوتی در دوران پیشامدرن شده‌اند. شلایرماخر به عنوان پدر الیهات مدرن در ردای یک روحانی مسیحی، در چنین دورانی به اندیشه‌ورزی، سخنوری و نگارش همت گماشته است. او از یک سو، متأثر از جریان کانتی و ولفیانی<sup>۱</sup> است و از سوی دیگر با ترجمه آثار افلاطون و تأثیری که از دیالکتیک او گرفته است و تعمق در فلسفه اخلاق ارسطو، خوانشی جدید از کتاب مقدس مسیحی و الیهات مسیحی به ظهور می‌رساند. اما محور اندیشه‌های الیهات او مفهوم *Gefühl* است که شاید با مسامحه بتوان بهترین ترجمه در زبان فارسی برای این اصطلاح را «احساس» نامید.<sup>۲</sup>

در اندیشه شلایرماخر با توجه به آثار او، مفهوم احساس، اصطلاحی است که می‌توان

#### 1. Christian Wolff

۲. هرچند انتخاب واژگانی همچون حال یا احوال و یا ذوق برای این مفهوم مناسب‌تر به نظر می‌آید؛ اما به سبب بار مفهومی واژه احساس که متضمن اندیشه سوپزکتیویته می‌باشد و در تفکر مدرن رشد کرده است، استفاده از اصطلاحات مذکور که ریشه در سنت صوفیانه و عرفان اسلامی دارد و دارای بار معنایی و هستی-شناختی متفاوتی است، مناسب به نظر نیامد. هم‌چنین گفتنی است که مفهوم احساس با حس و ادراک حسی متفاوت است.

تفسیرهای مختلفی از آن داشت. تجربه دینی از نگاه شلایرماخر بر مبنای احساس وابستگی بدون واسطه به امر مطلق شکل می‌گیرد و باورساز است. اصطلاح «احساس» نقشی حیاتی و مهمی را در تمامی نظام الاهیاتی شلایرماخر ایفا می‌کند و گواه این موضوع، شدت مباحثاتی است که در خصوص این اصطلاح شکل گرفته است. اصطلاحات کمتری را در اثر بزرگ شلایرماخر تحت عنوان ایمان مسیحی<sup>۱</sup> و درباره دین<sup>۲</sup> شاهدیم که دارای چنین نقش محوری و مهمی در اندیشه و تجربه دینی او از خداوند باشند، در این اثر است که به صورت بندی نهایی خویش از Gefühl به مثابه «احساس وابستگی تام (مطلق)»<sup>۳</sup> دست می‌یابد. بسیاری از پژوهشگران بر سیر مفهوم اصطلاح Gefühl در آثار فلسفی او به ویژه مقدمه کتاب ایمان مسیحی و مقایسه آن با سه ویرایش مختلف درباره دین (۱۷۹۹، ۱۸۰۶، ۱۸۲۱) پرداخته‌اند که در دوره پس از سال‌های ۱۷۹۹ رخ داده است.<sup>۴</sup>

تحولات اصطلاح Gefühl در آثار شلایرماخر و در اندیشه الاهیاتی- فلسفی او را می‌توان در یک تقسیم بندی تاریخی تا سال ۱۷۹۲ بررسی کرد. بررسی مفهوم Gefühl تا سال ۱۷۹۲ ما را به سوی مولفه‌هایی تاثیرگذار بر این تحول سوق می‌دهند. مجموعه‌ای از فرضیات که می‌توان آن‌ها را در نظامی پیچیده از جریانات فلسفی و الاهیاتی، به ویژه در قرن‌های هجدهم و نوزدهم میلادی و در آلمان دوره ینا<sup>۵</sup> جستجو کرد. هدف این مقاله بررسی تحولات اندیشه‌ای شلایرماخر تا سال ۱۷۹۲ میلادی است. هرچند دوره‌های تاریخی دیگر هم چون: سال‌های ۱۷۹۴، ۱۷۹۹ و ۱۸۲۶ میلادی نیز نیاز به مقالات جداگانه‌ای دارند.

1. Schleiermacher, Friedrich, *Christian Faith*, Bloomsbury T&T Clark, UK, 2016.

2. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans & ed. 7 introduction by Richard Crouter, Cambridge University Press, Second Edition 1996, Fourteenth printing 2010.

3. feeling of absolute divine

۴. برای اطلاعات بیشتر از کتاب شناختی آثار شلایرماخر بنگرید به پی‌نوشت ۱.

5. Jena

### ۱.۱. سیر مطالعاتی شلایرماخر در دانشگاه هاله<sup>۱</sup>

شلایرماخر در بیست سالگی هنگامی که در دانشگاه هاله تحصیل می‌کرد دلبستگی زیادی به مطالعه آثار فیلسوفان داشت و با دین زمانه خودش در تعارض و جدل بود. او در ابتدا آثار فیلسوفان یونان را مطالعه کرد و در زمینه مفهوم احساس، تأثیر عمیقی پذیرفت. اولین کاربردهای این اصطلاح را در ترجمه‌ها و شروحنی می‌توان یافت که وی بر آثار یونانیان و بخصوص اخلاق ارسطو نگاشته است. سپس با جریان‌های عقلی دوران خویش آشنا شد. در مجموعه‌ای از مقالات که در سال‌های ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۴ منتشر کرد، او دو جریان بسیار مهم عقلی را که سبب تحولات قرن هجدهمی در آلمان شده بود و در مطالعات دین آناری برجای گذاشت، درک کرد:<sup>۲</sup>

- انتشار نقدهای سه‌گانه کانت (۱۷۸۱، ۱۷۸۸، ۱۷۹۰): نقدهای سه‌گانه کانت بر اندیشه‌های الاهیاتی شلایرماخر و مفهوم احساس در سیر تاریخی نظام فکری او نقش مهمی را ایفا می‌کنند.<sup>۳</sup>
- مجادلات اعتقاد به همه‌خدایی<sup>۴</sup> بین یاکوبی و مندلسون: در این مجادلات بود که او از طریق یاکوبی با اندیشه اسپینوزا آشنا شد.<sup>۵</sup>

### ۱.۱.۲. نخستین کاربردهای احساس (Gefühl)

۱.۱.۲.۱. احساس در سه رساله یادداشت‌هایی درباره ارسطو، رساله خیر اعلی و رساله درباره آزادی

نخستین کاربردهای احساس، اشاره به شیوه‌ای از ادراک اخلاقی دارند. نخستین مقاله ماندگار شلایرماخر، یادداشت‌هایی درباره ارسطو (۱۷۸۸) است و در زمانی که وی فقط بیست‌سال داشت، نوشته شده است. این رساله از آثار نخستین او به شمار می‌آید و در

1. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

2. Cf. A. Lamm, Julia, "The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of Gefühl, 1788–1794", *Harvard Theological Review*(HTR), 87 (1), January 1994, p.70.

3. Ibid.

4. pantheism

5. Ibid.

دوران جوانی وی نگاشته شده است. شلایرماخر با توجه به میزان تأثیر اخلاق ارسطو بر شاگردانش، اصطلاح *Gefühl* (احساس) را به معنای متعارف به کار برد. این ممکن است به دلیل عدم وجود اختلاف و ناسازگاری جدی بین ارسطو و شلایرماخر و یا شاید به سبب فهم او از ارسطو، اختلاف قابل توجهی به نظر نیاید. زیرا هنگامی که او این رساله را می-نگارد، هنوز وارد چالش و پرسشی جدی نشده است، از این رو، خود را نیازمند به تعریف و تبیین اصطلاح احساس ندیده است. بدین سبب، شلایرماخر در نقل قول از ارسطو، ناخودآگاه به اصطلاحاتی چون «احساس مسوولیت»، «احساس دوستی»، «احساس بهتر» و «احساس اجتماعی» اشاره کرده است.<sup>۱</sup> احساس نزد شلایرماخر فقط دارای مفاهیم دینی و یا عرفانی نیست؛ بلکه وجوه دیگری هم دارد: نخستین جنبه آن اجتماعی است، دومین جنبه اش اخلاقی و سومین جنبه اش، تربیتی است؛ زیرا شلایرماخر از نظریه پردازان تعلیم و تربیت است. اما پرداختن به جنبه های تربیتی مبحثی است جداگانه که از حوصله این مقاله بیرون است. گستردگی احساس در نگاه شلایرماخر به زمانه ای که او در آن زیست کرده و تربیت شده است وابستگی عمیقی پیدا می کند. او در جریان زهدگرا و پارسامنش<sup>۲</sup> هرنهوتر<sup>۳</sup> تربیت شده است. جریان زهدگرای مسیحی هرچند با نگاه عرفان مسیحی متداول در مسیحیت کاتولیک به طور کامل همسو نیست، اما متأثر از اشخاصی هم چون یاکوب بویمه<sup>۴</sup> است که با اندیشه های عرفانی بر جریان ایده آلیست ها و رومانتیک های آلمانی مانند هگل، شلینگ و فون بادر تأثیر به سزایی گذاشتند. جریان زهدگرایی مسیحی که درون کلیسای لوتری و کالونی آلمان پدید آمد، با رشد نگاه عقلانی در شرح و تفسیر عقاید و امور ایمانی در نهضت اصلاح دینی خرسند نبودند و بر این باور بودند که ایمان مسیحی پویایی خود را از دست داده است. بدین سبب، رو به سوی احساس به جهت تحکیم پایه های ایمان آوردند. نگاه آنان به مقوله احساس در مسیحیت پروتستانی، تأثیری عمیق بر اندیشه

1. Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Anmerkungen zu Aristoteles: Nikomachische Ethik* 8-9, 1788, edited by Hans-Joachim Birkner and Günter Meckenstock in KGA I/1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984, pp.5,7,10; *Aristotle Nicomachean Ethics* (translated by. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947); Cf. A. Lamm, Julia, p.71.

2. Pietism

3. Herrnhuter

4. Jakob Böhme

شلایرماخر جوان داشت.

او درباره ابعاد اجتماعی بودن و ارتباط احساس با جامعه در آثار دیگرش نیز به ارائه توضیح درباره ارتباط احساس و اجتماع اهتمام ورزیده است. بدین سبب است که بعضی از محققین معاصر هم چون: کوین دلیو هکتور<sup>۱</sup> و کریستین هلمر<sup>۲</sup> بر بعد اجتماعی بودن احساس از نگاه او تأکید کرده‌اند و در مقابل، تاندکا<sup>۳</sup> بر جنبه‌های عرفانی - وجودی احساس تأکید می‌کند، اصطلاح عرفان - وجودی توسط متیو راتکلیف<sup>۴</sup> با توجه به نگاه پدیدارشناختی فلسفی و متأثر از هایدگر برای مفهوم احساس انتخاب شده است.<sup>۵</sup> و<sup>۶</sup>

با وجود این، علاوه بر کاربردهای کلی و معمولی این اصطلاح در ادبیات فلسفی او، به نظر می‌رسد شلایرماخر در مواردی هنگام کاربرد احساس، سعی دارد که چیزی را با وضوح بیشتری نشان دهد. در نگاه شلایرماخر، مهم‌ترین حیات اخلاقی، پرورش صحیح احساس به مثابه فعالیتی یکپارچه است که از آن مفاهیمی گسترده و عمیق، استنباط می‌شود. احساس از نظر گستردگی، مجموعه آن چیزی است که در نظر ارسطو، سه انگیزه اصلی حیات اخلاقی است. شلایرماخر، این انگیزه‌ها را در جایگاه احساس‌های بنیادین و همبسته با یکدیگر می‌داند:

- ۱- احساس دین
- ۲- احساس اخلاق ناب
- ۳- احساس دوستی.

1. Hector, Kevin W., "Attunement and Explication: A Pragmatist Reading of Schleiermacher's "Theology of Feeling"", in B. W. Sockness & W. Gräb (eds) *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology*, Berlin & New York, 2010, pp.215-242.

2. Helmer, Christiner, "Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory", *Journal of Religion*, no.83, 2003, pp.517-538.

3. Thandeka, "Schleiermacher's Dialektik: The Discovery of the Self that Kant lost", *Harvard Theological Review*, Cambridge University Press, vol.85, Issue 04, October 1992.

4. Matthew Ratcliffe

۵. برای مطالعه بیشتر در این زمینه به اثر راتکلیف با عنوان زیر بنگرید:

Ratcliffe, Matthew, *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

۶. برای اطلاعات کتاب‌شناختی بیشتر از جنبه‌های اجتماعی احساس بنگرید به پی‌نوشت ۲.

این احساس‌های بنیادین، یکپارچگی ذاتی و دوطرفه‌ای دارند؛ دین، اخلاق و دوستی باهم عمل می‌کنند تا حیات اخلاقی را به چالش بکشانند و افق‌های جدیدی را برای فعالیت اخلاقی ایجاد کنند. پرورش احساس، امری اخلاقی است و شامل یکپارچگی نیروهای درونی فاعل شناسا (سوژه) می‌شود. احساس اخلاقی باعث آرامش فاعل اخلاقی می‌شود، ارزش فردی را پرورش می‌دهد؛ بر «فعالیت‌های اخلاقی» اثر می‌گذارد و «روابط درونی» اندیشه‌ها، عواطف و اعمال را بهبود می‌بخشد.<sup>۱</sup>

بنابراین، احساس اخلاقی در یادداشت‌هایی درباره ارسطو، تنها درک چیز خاصی نیست؛ بلکه عمل تزکیه دایمی، مراقبه حالت‌های فردی شخصیت و پرورش «احساس‌های بهتر» است. از آنجایی که احساس اخلاقی، روشی متمایز از درک یا دانش نیست، نمی‌توان تصور کرد که احساس جدا از عواطف<sup>۲</sup> باشد؛ گرچه در آنجا ارتباط دقیق احساس و عواطف، روشن نیست. با وجود این، مشخص است که هرگونه احساس - اعم از «احساس اخلاقی» و «احساس خودبینی» - به‌طور طبیعی وجود دارد. به این معنا که احساس از متداول‌ترین تا متعالی‌ترین تجربه‌های ما نشأت می‌گیرد. و این تجربه‌ها به علت‌هایی طبیعی و ذاتی وابسته‌اند. بنابراین، در اکتساب هر احساس اخلاقی، تضمینی بر لزوم خوب انتخاب کردن ما وجود ندارد، چراکه در روند طبیعی اتفاق‌ها، هم در معرض تمایل‌های مخرب و هم در معرض تمایل‌های تلفیقی قرار داریم. از این رو، خواه ناخواه، احساس اخلاقی، تنها نشانه حیات اخلاقی ما خواهد بود.<sup>۳</sup>

#### ۱. ۲. ۲. ۱. Gefühl در رساله درباره خیر اعلی<sup>۴</sup>

در آغاز رساله درباره خیر اعلی، شلایرماخر خود را طرفدار کانت معرفی می‌کند. او در این رساله که در سال ۱۷۸۹ نگاشته شد، مشتاق است که با شیوه کتاب نقد عقل عملی و

1. Cf. Schleiermacher, *Anmerkungen zu Aristoteles*, p.6; Cf. A. Lamm, Julia, "The Early ...", p.72.

2. sentiment

3. Cf. Schleiermacher, *Anmerkungen...*, p. 6; Cf. A. Lamm, Julia, "The Early ...", p.72.

4. Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Über das höchste Gut*, (1789), edited by Hans-Joachim Birkner and Günter Meckenstock in Part 1: *Schriften und Entwürfe*, Bd.1. Jugendschriften 1787-1796 KGA I/1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984.

پژوهش‌های انتقادی به مبنای ذهنی<sup>۱</sup> فلسفه اخلاق<sup>۲</sup> روی آورد؛ بدین روی، او بی اعتمادی کانت به احساس را مفروض می‌گیرد و با سهیم شدن در این نگاه کانتی می‌کوشد تا شکنندگی مفهوم کانتی سعادت<sup>۳</sup> را در ارتباط با مفهوم احساس نمایان سازد. او در پی آن است که تفسیری را از خاستگاه‌های سعادت (بهجت) بیان کند: از این‌رو، ترجیحاً به مفهوم اخلاقی - استدلالی دقیقی می‌پردازد؛ این موضوع بنیان ذاتی مشترکی با تجربه انسانی دارد. او بیان می‌کند که ما بعضی از پدیده‌ها و حوادث را که سبب‌ساز شادمانی و یا اندوه می‌شوند، از طریق تجربیاتمان می‌یابیم و معتقد است که در این موضوع راز و یا پیچیدگی خاصی نهفته نیست. علی‌رغم آن، آگاهی در حال رشد انسان از این وضعیت، شامل یک کنش<sup>۴</sup> (فعل یا عمل) مداوم و اساسی<sup>۵</sup> ادراکی و تشخیصی است؛ که در ادامه فرآیند مذکور، این عمل تشخیصی - ادراکی، احساس را درگیر می‌کند. شلایرماخر در رساله درباره خیر اعلی بیان می‌کند: «هرچند، به یکباره انسان‌ها ورای نیازهایشان می‌توانند به صورت مستقیم، بعضی از توجهات و حالت‌های آگاهی بخش را به خودشان داشته باشند یا به عبارتی دیگر خودشان را با خودشان توجیه کنند و یا تطبیق دهند. در این روند اولین چیزی که به دنبال آن درمی‌یابند تفاوت بین حسیات<sup>۶</sup> خوشایند و ناخوشایند در احساس‌شان<sup>۷</sup> است»<sup>۸</sup>.

نه تنها احساس عهده‌دار منشا گمراهی از دل‌بستگی‌مان به مفهوم سعادت است، بلکه مسؤل تداوم و وابستگی به این تعلقات نیز هست.<sup>۹</sup> در این رساله، شلایرماخر در ابتدا متفکری کانتی است که به تدریج در بعضی از مباحث از اندیشه‌های کانت فاصله می‌گیرد. این موضوع در بخش "شلایرماخر و فلسفه استعلایی کانت" بررسی خواهد شد.

---

1. subjective

2. Ethics

3. happiness

4. act

5. fundamental

6. sensations

7. feeling

8. Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Über das höchste Gut*, (1789), p.85; See also: Schleiermacher, Friedrich, *On the Highest Good*, pp.15-16.

9. Ibid.

### ۱. ۲. ۳. احساس (Gefühl) در رساله درباره آزادی

اثر مهم دیگری از شلایرماخر که در زمینه فلسفه اخلاق است رساله درباره آزادی<sup>۱</sup> است. این اثر نوشته‌ای بسیار مهم درباره اخلاق است که آن را گونتر مکنستوک<sup>۲</sup> شرح کرده است. او این اثر را بسیار جامع، بلندپروازانه و مشکل‌ترین اثر در مجموعه کارهای اولیه شلایرماخر می‌داند.<sup>۳</sup> او در این رساله خط فکری جدیدی را ارائه می‌کند که چشم‌اندازی از دو جریان فلسفی مهم و مسلط بر آن دوران بوده است: ۱. جریان کانتی و ۲. جریان ولفی<sup>۴</sup>. پایه نظریات بعدی او در حوزه اخلاق در این رساله شکل گرفته است. این رساله در توسعه احساس (Gefühl) در آثار بعدی و اصلی شلایرماخر- اثر درباره دین- نقش مهمی را بازی می‌کند. در این رساله فضای فکری او متأثر از جریان کانتی از اخلاق به سوی معرفت‌شناسی تغییر جهت پیدا می‌کند و این تمایز از رساله درباره خیر/اعلی که به ادراک و تمایز اخلاقی مربوط می‌شد، مشهود است. او در این رساله از اصطلاح احساس (Gefühl) معنی یا کاربرد واحدی را ارایه نمی‌دهد؛ او بیش از هفتاد بار با کاربردهای مختلفی از احساس (Gefühl) یا fühlen<sup>۵</sup> استفاده می‌کند که البته تمامی کاربردهای آن با یکدیگر سازگار نیستند. پس اصطلاح احساس (Gefühl) نقطه عزیمت‌اش از فلسفه کانتی است.<sup>۶</sup> (۳)

1. Schleiermacher, Friedrich, *Über die Freiheit, in KGA I/1*. 217-356; Schleiermacher, Friedrich, *On Freedom (Schleiermacher Studies and Translations)*, Schleiermacher Studies and Translations (Book 9), (tr.), Albert L. Blackwell, Edwin Mellen Pr, 1992.

2. Günter Meckenstock

3. Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie: Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p.52. (Meckenstock is also editor of vols. I.1-3, 12 of KGA.).

این اثر بین سال‌های ۱۷۹۰-۱۷۹۲ نوشته شده است هنگامی که او به عنوان معلم خصوصی در ملک کنت دونا (Count Dohna) در اسکهلپیتن (Schlobitten) در پروس شرقی کار می‌کرد.

4. Wolffian Philosopher Johann August Eberhard (1739-1809).

5. to feel

برای بررسی ریشه‌های لغت feel، وبسایت زیر را بنگرید:

<https://www.etymonline.com/word/feel>, 12 Secember, 2018.

6. Cf. A. Lamm, Julia, "The Early...", pp.81-82.



### ۱.۱.۲.۴. شلایرماخر و فلسفه استعلایی کانت

شلایرماخر در ماه‌های نخستین سال ۱۷۸۹ و زمانی که هنوز دانشجوی دانشگاه هاله بود، توجه خود را از ارسطو به ایمانوئل کانت معطوف کرد و به اندیشیدن دربارهٔ حیات اخلاقی ادامه داد. به احتمال زیاد، این تغییر را می‌توان به دستیابی وی به نسخه‌ای از *نقد عقل عملی* (کانت) نسبت داد که در سال ۱۷۸۸ منتشر شد.<sup>۱</sup> شلایرماخر، در دونسخه دربارهٔ خیر اعلی و یادداشت‌هایی درباره کانت که خیلی مختصرتر بود، به مفهوم آزادی استعلایی و پیامدهای آن تأکید داشت. وی در ابتدا یکی از مشتاقان کانت بود ولی علی‌رغم این طرفداری و اشتیاق، با تأکید بر عدم وجود سعادت در مفهوم خیر اعلی، از کانت کناره می‌گرفت؛ شلایرماخر به سختی می‌توانست باور کند که حتی کانت مرتکب این اشتباه شده باشد.<sup>۲</sup> سعادت در نگاه کانت جزئی از خیر اعلی است که قوام‌بخش<sup>۳</sup> است و به صورتی ضمنی و پنهان شامل مفهوم کمال<sup>۴</sup> است. اما در نگاه شلایرماخر، خیر اعلی اصلی نظام‌بخش<sup>۵</sup> است و کمال را به بالاترین حد ممکن بدل نمی‌سازد.<sup>۶</sup> در پی آن، شلایرماخر خیلی زود به اختلاف‌نظرهای بنیادین دیگری نیز پی برد. بنابراین، دو مقالهٔ اول او که به کانت می‌پردازد، نوشته‌هایی در حال تحول و دگرگونی هستند که درست به همین دلیل دچار تناقض‌اند.<sup>۷</sup> در این دو اثر، شاهد متفکری هستیم که دستخوش بیداری اندیشه شده است و نه تنها شاگردی وفادار و پیرو کانت نیست؛ بلکه، اندیشمندی منتقد و فعال است. شلایرماخر جوان با نگاهی انتقادی، تاریخچه عقاید را بررسی می‌کرد، عقاید دیگران را به چالش می‌کشید و جهت‌ارایه دلایل فلسفی و نوظهور خود، اهتمام می‌ورزید.<sup>۸</sup> در سال ۱۷۸۹، سؤالات

1. Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Palgrave Macmillan, UK, 2007.

2. Schleiermacher, Friedrich, *On the Highest Good* (Schleiermacher Studies and Translations), H. Victor Froese (translated and annotated with a scholarly postscript.), Edwin Mellen Press, 1992, p.18.

3. constitutive

4. perfection

5. regulative

6. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion...*, Introduction of *On Religion* by Richard Crouter, p. XXI.

7. See: H. Victor Froese, "Postscript", to Schleiermacher, *On the Highest Good*, 1992, pp.122-23.

8. *On the Highest Good*, p.115.

بسیاری در زمینه فلسفه اخلاقی برایش ایجاد شد که بی‌شک، پرسش‌گر اصلی و آغازگر این سؤالات، کانت بود.

هر چند موضوع مقاله حاضر صرفاً مربوط به رساله‌های نخستین و تا سال ۱۷۹۲ است، اما به دلیل تبیین نگاه کانتی بر شکل‌گیری فلسفه اخلاقی شلایرماخر و تحولات احساس در روند تاریخی، به صورت اجمالی به دوره‌هایی بعدی که مربوط به سال‌های بعد از ۱۷۹۲ و ۱۷۹۹ میلادی است نیز اشاره می‌کنیم، هرچند استدلال و نقد او بر کانت و فیخته به دوره نخستین مطالعات او باز می‌گردد. شلایرماخر در سخنرانی‌های سال‌های ۱۸۲۲ در رساله دیالکتیک<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که کانت و فیخته کوشیده بودند که آگاهی استعلایی را به‌طور کلی در قوای فکر بشری پایه‌ریزی کنند. شلایرماخر استنتاج می‌کند که کار کانت کامل نیست چون یک‌سویه به موضوع نگریسته است و این سبب مشکل شده است؛ تقسیم‌بندی کانت به عقل نظری و عملی به جای حل مشکل، آن را تشدید کرد.<sup>۲</sup> از این‌رو، کانت در تعیین و شناسایی بذر مشترکی که هر دو عقل مورد نظر از آن به وجود می‌آیند، موفق نبود. کانت نتوانست یک مرحله گذار و تحولی را بدین وسیله مشخص کند که کدام جنبه‌های منطقی، اخلاقی و فیزیکی تجربه انسان می‌توانند در ارتباط با حقایق ماهیت انسانی فهم شوند. لذا، شلایرماخر، نتیجه می‌گیرد که برای یافتن این مرحله گذار و تحول، باید پارادایمی جدید برای فهم ماهیت انسانی گسترش یابد.<sup>۳</sup>

بخشی از خود-ادراکی شلایرماخر که مرتبط با کانت است به پژوهش‌های او درباره احساس (Gefühl) بازمی‌گردد. مفهوم احساس که به‌هیچ‌وجه دلالتی صریح بر ادراک شلایرماخر از حیات اخلاقی ندارد، از کاربردی منسجم و پیوسته بهره‌مند نیست. برای

### 1. Dialektik

مجموعه ۶ دوره از سخنرانی‌هایی است که در بین سال‌های ۱۸۱۱ الی ۱۸۳۱ در برلین ایراد شده‌اند.

### 2. Friedrich Schleiermacher, Dialektik (ed. Ludwig Jonas) in *Schleiermachers sämtliche Werke*, 3.1. p.428. For further information, refer to: Thandeka, "Schleiermacher's Dialektik: The Discovery of the Self that Kant Lost", *Harvard Theological Review*, Cambridge University Press, Volume 85, Issue 04, October 1992, pp.433-452.

3. Thandeka, "Schleiermacher's Dialektik: The Discovery of the Self that Kant Lost", *Harvard Theological Review*, Cambridge University Press, vol.85, Issue 04, October 1992, pp.439-440.

نمونه، از اصطلاح احساس در رساله درباره خیر/اعلی، پنج بار استفاده شده است که دوبار اول با عدم تأیید، دوبار دوم، تاحدی با تأیید و بار آخر با موافقت کامل مواجه شد. با تغییر در نگرش مفهوم احساس، ارزیابی انتقادی شلایرماخر از کانت آغاز می‌شود و نظریه اخلاقی‌اش پدید می‌آید. احساس در انتهای اثر درباره خیر/اعلی و در سراسر رساله یادداشت‌هایی درباره کانت، در پی آن است که فعالیت و حس تشخیصی<sup>۱</sup> بنیادین را در فرآیند ادراک اخلاقی، معین کند؛ و این چیزی شبیه یک قوه<sup>۲</sup> (قوه نفسانی) است. از این-روی، توسعه مفهوم احساس در اندیشه شلایرماخر با چند موضوع مهم در الاهیات و فلسفه او پیوند دارد:

۱. رد کردن مفهوم آزادی استعلایی<sup>۳</sup> کانتی

۲. بهره‌گرفتن از نقد اول کانت

۳. اصلاحی در مفاهیم انسان‌شناسی<sup>۴</sup> فلسفی کانت به طور عام

۴. اقتباسی از مفهوم حس اخلاقی<sup>۵</sup> نزد یوهان آگست ابرهارد<sup>۶</sup>

تأکید روزافزون شلایرماخر بر اصطلاح احساس، ریشه در این واقعیت داشت که وی از تفاوت و شکافی که کانت، بین آزادی و میل قائل شده بود، ناخرسند بود؛ تفاوتی که شلایرماخر آن را به‌مثابه شیء‌وارگی<sup>۷</sup> بیشتری از جدایی بین شیء<sup>۸</sup> و شیء فی‌نفسه<sup>۹</sup> در نقد

1. sensibility

2. faculty

3. transcendental

4. anthropology

5. moral sense

6. Johann August Eberhard

برای مطالعه بیشتر درباره ابرهارد که در مکتب ولفیان و لایپ‌نیتس می‌اندیشید و بنا بر مکتب لایپ‌نیتس منتقد کانت بود و بیان می‌کرد که کانت سخن جدیدتری از لایپ‌نیتس نداشته است، به رساله خواندنی زیر بنگرید:

Allison, Henry E., *The Kant-Eberhard Controversy: An English Translation Together With Supplementary Materials and a Historical-Analytic Introduction of Immanuel Kant's on a Discovery, According to Which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One*, Johns Hopkins, 1973.

7. reification

8. phenomén

9. noumen

عقل محض، تفسیر کرد.<sup>۱</sup>

پیدایش **Gefühl** به مثابه مفهومی کلیدی، به طور مستقیم با رها شدن و دل کردن قطعی شلایرماخر از نگاه کانتی ارتباط دارد. هدف اصلی شلایرماخر از این مقالات، رها شدن از آن چیزی است که کانت نمی‌توانست بیان دارد؛ یعنی از موضوعات اصلی مابعدالطبیعه: اختیار<sup>۲</sup> (آزادی)، جاودانگی<sup>۳</sup> (بقای نفس) و خدا<sup>۴</sup>. همان‌طور که پیشتر بیان شد، کانون نگاه انتقادی شلایرماخر بر مفهوم کانتی سعادت<sup>۵</sup> است که جایگاهی محوری در خیر اعلی دارد.<sup>۶</sup>

شلایرماخر در آینده، تفسیر لایبنتسی و ولفی درباره آزادی، اخلاق و خدا را رها کرد، وی که نمی‌توانست به درک قابل قبولی از آزادی و خدا برسد، به نظام اسپینوزایی روی آورد و خوانشی رومانتیک از اندیشه اسپینوزا ارائه کرد.<sup>۷</sup>

در حالی که در رساله درباره آزادی، خواست (ذوق، میل) و احساس نقشی مثبت و محوری در زندگی انسانی<sup>۸</sup> دارند؛ همان‌طور که ذکر شد، شلایرماخر ایده کانتی‌ها درباره آزادی استعلایی<sup>۹</sup> به مثابه ظرفیتی عقلانی برای تولید حالتی خودانگیخته (بالطبع)<sup>۱۰</sup> را رد می‌کند و آن را با نظام علیتی‌ای که سبب حکم کردن قوه ذوقی یا خواهشی می‌شود، جایگزین می‌کند.<sup>۱۱</sup> اما ریشه این انتقاد به کانت، مرتبط با اندیشه جریان رومانتیک است. شلگل به عنوان یکی از اصلی‌ترین اندیشمندان جریان رومانتیک، در پی یافتن فهمی وری

1. Guyer, Paul, "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.48, 1990, p.145; Cf. A. Lamm, Julia, "The Early...", pp.79-80.

2. freedom

3. immorality

4. God

5. happiness

6. Cf. A. Lamm, Julia, "The Early ...", p.74.

برای اطلاعات بیشتر درباره این‌که آیا می‌توان شلایرماخر را پساکانتی اسپینوزایی دانست، بنگرید به پی-

نوشت ۳.

7. Ibid.

8. human life

9. transcendental freedom/ transzendente freiheit

10. spontaneously

11. Friedrich Schleiermacher, *Lectures on Philosophical Ethics*, Cambridge University Press, New York, USA, 2002, p. xv.

فهم محدود کانت (به تعبیر شلگل) از آزادی استعلایی بود، در نگاه کانت این آزادی به مثابه اصلی بدیهی و بدون استدلال از عقل عملی مطرح است.<sup>۱</sup> اما بدون صرف نظر کردن از این ادعای ریشه‌ای که اندیشه و عمل انسانی - که به مثابه طبیعت انسانی هستند - همیشه به قوانین علی و معلولی مربوط می‌شوند؛ شلایرماخر هم چنین می‌کوشد تا بر دوگانگی اندیشه و عمل انسانی فائق آید. از این رو در درباره / ارزش زندگی بیان می‌کند:

«که معرفت و میل (خواسته) نباید دو چیز در من باشند، بلکه آن‌ها یک چیزند.»<sup>۲</sup> و<sup>(۳)</sup>

در این جا نیاز است اشاره‌ای مختصر به نظام کانتی درباره خودانگیختگی و آزادی داشته باشیم. هرچند، این موضوع بحث مفصلی است که در این مختصر نمی‌گنجد. اما جهت تبیین نقد شلایرماخر، اشاراتی به آن خواهیم داشت. کانت در مقدمه نقد عقل عملی بیان می‌کند: «قوه عقل عملی "آزادی استعلایی" را تأسیس می‌کند».<sup>۴</sup> ریشه این سخن در نقد اول اوست که این معنا را اثبات می‌کند که تجربه بشر از ترکیب فعل خودانگیخته ذهن با قوای (انفعالی) شهودی‌اش به دست می‌آید. خودانگیختگی فکر از چیز دیگری مشتق نشده است و نیز حقیقتی بدیهی یا اصل اولی تردیدناپذیر نیست؛ بلکه در عوض فعلی خودآفرینشگر یا خودزا است.<sup>۵</sup>

کانت از یک سو اذعان می‌کند که عقل عملی ما را ملزم می‌کند که اختیار و آزادی

1. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion...*, Introduction of *On Religion* by Richard Crouter, p. XXVI;

برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید:

*Schriften und Fragmente*, Ernst Behler (ed.), Stuttgart, 1956, p.156.

2. Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Über den Wert des Lebens*, (1792/93), edited by Hans-Joachim Birkner and Günter Meckenstock in Bd.1. Jugendschriften 1787-1796 KGA I/1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984, p.410.

۳. برای مطالعه بیشتر و عمیق‌تر درباره مبحث ادراک و تمایز اخلاقی نگاه کنید به پی‌نوشت ۴.

4. Kant, Immanuel, *Triquet of Practical Reason*, Tr. & Ed. by Mary J. Gregor with a revised introduction by Andrews Reath, Cambridge University Press, UK, 2015, Preface: 5:3, p.3.

5. Kant, Immanuel, *Triquet of Practical Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Palgrave Macmillan, UK, 2007, B134note, p.154.

برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Pinkard, Terry, *German Philosophy: 1760-1860 The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, 2002, pp.45.

خود را بپذیریم و از سوی دیگر عقل نظری ما را به نفی آن الزام می‌کند. سؤال اساسی این است اگر توسط عقل محض نمی‌توانیم به ارزش‌ها و خیرهایی در نظام آفرینش دست یابیم (آن‌ها را بفهمیم) آیا بدین ترتیب همان‌طور که یاکوبی می‌ترسید نیهیلیست نمی‌شویم؟ پس باید این را بپذیریم که آنچه خیر و شر می‌پنداشتیم تنها بسته به امیال تصادفی ما بوده‌اند، و از این‌رو، سخن هیوم را پذیرفته‌ایم که عقل هرگز نمی‌تواند چیزی بیش از برده عواطف باشد. این‌ها مسائل جدی‌ای بودند که پیش روی کانت قرار داشت. کانت کوشید تا در آثاری هم‌چون: *تأسیس متافیزیک اخلاق* در سال ۱۷۸۵ و سپس *با تقد عقل عملی* در سال ۱۷۸۸ و در نهایت در *متافیزیک اخلاق* در سال ۱۷۹۷ به این موضوع مهم بپردازد. او می‌اندیشید که کلید پاسخ به این سؤالات در ضرورت عملی‌ای نهفته است که لازمه تصور ما از خود به مثابه موجودی آزاد است.

کانت برای آزادی استعلایی خویش، عامل انگیزه را به نظریه اخلاقی‌اش راه می‌دهد. و سپس می‌پرسد که فی‌الواقع چه چیزی ما را به عمل بر می‌انگیزاند؟ از آن‌جا که کل «ایده آزادی استعلایی» بر این نکته بنا شده است که ما می‌توانیم به واسطه دستوری که خودمان برگزیده‌ایم به جانب عمل رانده شویم. به نظر نمی‌رسد که هیچ نوع هدف مطلقاً ممکن باشد، زیرا آن‌گاه این هدف باید ما را از ناحیه قوایی مثل میل یا لذت برانگیزاند و چنین هدفی در نهایت مشروط به ساختمان خاص روانی و ارگانیک فاعل (سوژه) خواهد بود. اما هر چیزی، حتی خود لذت، برای برانگیختن فاعل به انجام دادن عمل (در تقابل با علت شدن برای عمل)، ابتدا باید در چارچوبه دستور آن فاعل جایی پیدا کند؛ فاعل باید آن را به دلیلی برای عمل کردن تبدیل کند.

کانت می‌گوید: «آزادی انتخاب (*Willkür*) طبیعتی به کلی یگانه دارد چرا که انگیزه تنها زمانی می‌تواند انتخاب فرد برای انجام دادن فعلی خاص را معین کند که او آن را در دستور خودش گنجانده باشد. این بدان معنی است که آن را به قاعده‌ای عمومی بدل کرده باشد که اعمالش بر طبق آن سر و سامان می‌یابد؛ تنها این‌گونه است که انگیزه هر چیزی باشد، می‌تواند در کنار خودانگیختگی مطلق انتخاب (*Willkür/ freedom*) بهره‌ای از وجود داشته باشد».<sup>۱</sup>

1. Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, translated by Theodore M. Greene and Hoyt Hudson, Harper and Row, New York, 1960, p.19.

از این‌رو، وعده لذت هر قدر هم که جذاب باشد، باز هم به تنهایی فقط انگیزه مشوق است و فقط زمانی به دلیلی برای عمل کردن بدل می‌شود که فاعل آن را به مثابه دلیلی برای عمل کردنش تبدیل کند؛ به طور مثال دنبال کردن لذت را در این جا می‌توان نام برد. و تنها در این صورت است که می‌توان گفت فاعل واقعا آزاد است و به جای این‌که نیروهای خارجی او را وادار به عمل کنند، واقعا خود او، خودش را به عمل کردن وادار می‌کند.<sup>۱</sup> در این جاست که نگاه شلایرماخر به دین با نگاه کانت و فیخته که دین را استوار بر اخلاق می‌پنداشتند، تفاوت پیدا می‌کند؛ هم‌چنین نگاهش با مواجهه الاهیات مسیحی پیشا مدرن که آن را مبتنی بر متافیزیک می‌دانستند، نیز تفاوت دارد.<sup>۲</sup> او در درباره دین بیان می‌کند: «که دین در همان‌جایی نفس می‌کشد که خود آزادی بار دیگر به طبیعت بدل شده است».<sup>۳</sup>

### نتیجه

شلایرماخر با مقدمات فلسفه یونانی و تحت تأثیر ارسطو و آرای اخلاقی‌اش، و متأثر از جریان زهدگرایی مسیحی در قرن هیجدهم به منظور نجات و تقویت ایمان مسیحی به طرح مفهوم احساس (Gefühl) روی آورد؛ به نحوی که این مفهوم به تدریج در نگاه او محوری‌تری تام پیدا کرد. از سوی دیگر شلایرماخر با آشنایی و مطالعه فلسفه مدرن و به خصوص کانت، شیفته فلسفه او شد، اما اندیشه سوپراکنتیوئه کانتی با الاهیات مسیحی لوتری به طور کامل همسو نبود. از یک سو، مفهوم انسان در الاهیات لوتری به تبعیت از جریان اومانیسیم<sup>۴</sup>، اهمیتی خاص پیدا کرده بود که در این جنبه نیز کانت با جریان نهضت اصلاح‌دینی و اومانیسیم هم‌سو بود؛ اما از سوی دیگر ارتباط انسان با مباحث مابعدالطبیعه‌ای در اندیشه دینی کانت ضعیف شده بود، اما در الاهیات لوتری این پیوند بر اساس ایمان به

1. Ibid; E. Alison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, New York, Cambridge University Press, 1990, Transferred to digital printing 2003, pp.39-40; Cf. Pinkard, Terry, *German Philosophy, 1760-1860 The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York, 2002, p. 50. (Note-3)

2. Ibid, p. 150.

3. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion...*, p.23.

4. Humanism

مسیح، هنوز پابرجا بود؛ از این روی شلایرماخر به طور کامل اندیشه کانت را در حیطه دین و اخلاق نپذیرفت و کوشید ایمان مسیحی را از سیطره اندیشه دینی کانت و جریان عقل-گرایی روشننگری برهاند. شلایرماخر از یک سو بر تجربه انسانی فاعل شناسا (سوژه) صحه گذاشته و از سوی دیگر با احساس (حال) و شهود به مثابه مفاهیمی پیشا-تأملی<sup>۱</sup> می‌کوشد که دین را از فروکاست کانتی به اخلاق نجات دهد.

### پی نوشت

۱- از مجموعه آثار شلایرماخر به زبان آلمانی بنگرید به مرجع زیر به اختصار ویرایش جدید آثار او در سال ۱۹۸۴ را *KGA* نامیده است:

Friedrich Schleiermacher, *Lectures on Philosophical Ethics*, Cambridge University Press, New York, USA, 2002, p. xxxiv.

در قرن نوزدهم ویرایش و تصحیح مجموعه آثار شلایرماخر به زبان آلمانی در سی‌وسه جلد و در سه بخش: ۱. الاهیات ۲. خطابه‌ها ۳. فلسفه تحت عنوان زیر چاپ شده است:

[SW] *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Berlin, 1834–1864.

*Kritische Gesamtausgabe* ویرایش و تصحیح جدید مجموعه آثار شلایرماخر به زبان آلمانی با عنوان:

Hans-Joachim Birkner with Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, and Kurt-Victor Selge (Berlin: Walter de Gruyter, 1984). توسط اشخاص زیر ویرایش شده است: [KGA]

مجموعه مذکور برای چهل جلد و در پنج بخش برنامه‌ریزی شده بود که تا سال ۲۰۰۲ میلادی ده جلد آن چاپ شده است و هنوز ادامه دارد؛ ویرایش آلمانی قدیمی‌تر که شامل مباحث حوزه اخلاق شلایرماخر نیز هست در مجموعه *KGA* هنوز به چاپ نرسیده است، این مجموعه قدیمی شامل: (Ethik [1812/13]) و تحت عنوان: *Werke. Auswahl in vier Büanden [WA]* می‌باشد که توسط اشخاص زیر ویرایش شده است:

Otto Braun and Johannes Bauer (Leipzig: Felix Meiner, 1910-13 reprint ed. Aalen: Scientia, 1967).

برای مطالعه مجموعه آثار شلایرماخر نک.

*KGA I.1: Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe I Schriften und Entwürfe. Band 1 Jugendschriften 1787-1796*. Edited by Günter Meckenstock, Berlin, 1984.

*KGA I.2: Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe 1 Schriften und Entwürfe. Band 2 `Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, Edited by Günter Meckenstock, Berlin, 1984.

*KGA I.3: Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe I Schriften*



*und Entwürfe. Band 3 Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802.* Edited by Günter Gunter Meckenstock, Berlin, 1988.

*KGA v.I: Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe v Briefwechsel 1774-1796 Band 1.* Edited by Andreas Arndt and Wolfgang Virmond, Berlin, 1985.

برای اشخاصی که تمایل به کار بر روی زمینه فلسفه اخلاق شلایرماخر دارند، مجموعه *WA*، گردآوری خوب و جامعی است. بسیاری از آثار شلایرماخر در زمینه اخلاق برای اولین بار است که به زبان انگلیسی ترجمه می‌شوند و ریشه بسیاری از مباحث مربوط به احساس و دین در این آثار نهفته است که مربوط به سال‌های پیش از سال ۱۷۹۹ و چاپ اثر مهم درباره دین می‌باشند. که در این بخش از مقاله که به خاستگاه‌های احساس در دوره پیش از چاپ درباره دین می‌پردازیم، نگاهی گذرا به سخنرانی‌هایش در باب فلسفه اخلاق نیز خواهیم افکند.

۲- از مهم‌ترین توضیحاتی که درباره ایده شلایرماخر از اجتماعی بودن بیان شده، مقاله‌ای است با نام «جستاری در ارائه نظریه‌ای در باب رفتار اجتماعی»<sup>۱</sup> که او در سال ۱۷۹۹، هم‌زمان با خطابه‌های درباره دین نوشته است، اما در مجله *آتنویم* منتشر نشد.<sup>۲</sup> او در خطابه‌های درباره دین، در خطابه چهارم با موضوع «درباره عنصر<sup>۳</sup> اجتماعی در دین یا درباره کلیسا و روحانیون مسیحی»<sup>۴</sup> بحث احساس و شهود را در ارتباط با اجتماع مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳- برای اطلاعات بیشتر درباره این که آیا می‌توان شلایرماخر را پساکانتی اسپینوزایی دانست،

بنگرید به:

A. Lamm, Julia, "Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza, 1793-94", *The Journal of Religion*, vol. 74, No. 4., Oct., 1994, pp. 476-505.

۴- برای مطالعه بیشتر و عمیق‌تر درباره مبحث ادراک و تمایز اخلاقی نک.

Blackwell, Albert L, "Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy", *Harvard Theological Studies*, vol XXXIII, 1982.

به خصوص مقالات زیر:

John P. Crossley, "The Ethical Impulse in Schleiermacher's Early Ethics",

1. *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens / Attempt at a Theory of Sociable Conduct*

2. C. Beiser, Frederick, "Schleiermacher's ethics", *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Mariña, Jacqueline (ed.), United States of America, New York, Cambridge University Press, 2005, p. xvii.

3. element

4. Fourth Speech: "On the Social Element in Religion; or, On Church and Priesthood" in Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. & ed. Richard Crouter, Cambridge University Press, Second Edition 1996, Fourteenth Printing 2010, Introduction of *On Religion* by Richard Crouter, pp.72-94.

*Journal of Religious Ethics*, vol.17, no.2, 1989, pp.5-24; Wallhausser, John, "Schleiermacher's Critique of Ethical Reason", *The Journal of Religious Ethics*, vol.17, no.2, 1989, pp. 25-39.

### منابع

- A. Lamm, Julia, "The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of Gefühl, 1788–1794", *Harvard Theological Review (HTR)*, 87 (1), January 1994.
- A. Lamm, Julia, "Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza, 1793-94", *The Journal of Religion*, vol.74, no.4, Oct., 1994.
- *Aristotle Nicomachean Ethics* (translated by. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947).
- Blackwell, Albert L, "Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy", *Harvard Theological Studies*, vol XXXIII, 1982.
- Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie: Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.
- Guyer, Paul, "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.48, 1990.
- Hector, Kevin W., "Attunement and Explication: A Pragmatist Reading of Schleiermacher's "Theology of Feeling"", in B. W. Sockness & W. Gräß (eds) *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology*, Berlin & New York, 2010.
- Helmer, Christiner, 'Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory', *Journal of Religion*, no.83, 2003.
- Schleiermacher, Friedrich, *On the Highest Good* (Schleiermacher Studies and Translations), H. Victor Froese (translated and annotated with a scholarly postscript.), Edwin Mellen Press, 1992.
- <https://www.etymonline.com/word/feel>, 12 Secember, 2018.
- John P. Crossley, "The Ethical Impulse in Schleiermacher's Early Ethics", *Journal of Religious Ethics*, vol.17, no.2, 1989
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Tr. & Ed. by Mary J. Gregor with a revised introduction by Andrews Reath, Cambridge University Press, UK, 2015.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Palgrave Macmillan, UK, 2007.
- Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, translated by Theodore M. Greene and Hoyt Hudson, Harper and Row, New York, 1960.
- Schleiermacher, Friedrich, *Christian Faith*, Bloomsbury T&T Clark, UK, 2016.
- Schleiermacher, Friedrich, *Dialektik* (ed. Ludwig Jonas) in *Schleiermachers sämtliche Werke, 3.1.*
- Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Anmerkungen zu*

- Aristoteles: Nikomachische Ethik* 8-9, 1788, edited by Hans-Joachim Birkner and Günter Meckenstock in *KGA I/1*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984.
- Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Über das höchste Gut, (1789)*, edited by Hans-Joachim Birkner and Günter Meckenstock in Part 1: *Schriften und Entwürfe, Bd.1. Jugendschriften 1787-1796, KGA I/1*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984.
  - Schleiermacher, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe/ Über die Freiheit, (Zwischen 1790 und 1792)*, edited by Hans-Joachim Birkner and Günter Meckenstock in Part 1: *Schriften und Entwürfe, Bd.1. Jugendschriften 1787-1796, KGA I/1*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984.
  - Schleiermacher, Friedrich, *On Freedom (Schleiermacher Studies and Translations)*, *Schleiermacher Studies and Translations (Book 9)*, (tr.), Albert L. Blackwell, Edwin Mellen Pr, 1992.
  - Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans & ed. 7 introduction by Richard Crouter, Cambridge University Press, Second Edition 1996, Fourteenth printing 2010.
  - Schleiermacher, Friedrich, *Lectures on Philosophical Ethics*, Cambridge University Press, New York, USA, 2002.
  - Ratcliffe, Matthew, *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
  - Thandeka, "Schleiermacher's Dialektik: The Discovery of the Self that Kant Lost", *Harvard Theological Review*, Cambridge University Press, Volume 85, Issue 04, October 1992.
  - Wallhausser, John, "Schleiermacher's Critique of Ethical Reason", *The Journal of Religious Ethics*, vol.17, no.2, 1989.

## نمادشناسی منورا، چراغدان هفت شاخه یهود<sup>۱</sup>

زینب بنی اسد

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فاطمه لاجوردی<sup>۲</sup>

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

شهرام بازوکی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

طاهره حاج ابراهیمی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

یکی از برجسته‌ترین نمادهای دین یهود، منورا یا چراغدان هفت شاخه‌ای است که خاستگاه اصلی آن به کتاب مقدس باز می‌گردد و به باور یهودیان، به فرمان خداوند به موسی و با طراحی خداوند، برای خیمه عهد ساخته شد. این چراغدان محبوب‌ترین نماد دینی یهود تا قرون وسطی بود. بخش زیادی از هنر یهود به این نماد اختصاص دارد و نقش آن در دیوارنگاره‌ها و موزاییک‌کاری‌های کنیسه‌ها، حکاکی بر روی ظروف، حجاری ستون‌ها، قبور مردگان، تابوت‌های سنگی، شیشه‌کاری‌ها و... دیده می‌شود. توجه به خاستگاه و ریشه این نماد ما را به حوزه گسترده‌ای از معانی، هم‌چون ریشه‌های مربوط به خود کتاب مقدس، و تأثیراتی که این دین از کهن‌ترین تمدن‌های باستان پذیرفته است، می‌رساند. در بیشتر ادیان و نیز در دین یهود حضور خداوند با نور یا آتش همراه است، که

۱. تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۸

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): flajevardi@yahoo.com

نماد آگاهی و معرفت است. به همین سبب یکی از معانی اصلی این نماد را حضور خداوندی و نور شناخت او می‌دانند. هم‌چنین آن را نمادی از درخت زندگی و درخت دانش، هفت سیاره، هفت آسمان، هفت روز آفرینش، هفت ملک مقرب... نیز دانسته‌اند. برخی نیز طرح آن را با ایزدبانوان باروری و درختان مقدس که نماد این ایزدان‌اند، مرتبط دانسته‌اند. نوشتار حاضر به بررسی مفاهیم نمادین منورا و ارتباط آن با زمینه‌های تاریخی و باورهای یهودی می‌پردازد.

### کلیدواژه‌ها

منورا، چراغدان، نور، درخت‌زندگی، یهود، ایزدبانوان.

### تاریخچه منورا<sup>۱</sup>

زمانی که بنی‌اسرائیل مصر را ترک کردند و آماده شدند تا به شکل ملتی مستقل زندگی کنند، با مشکل بزرگِ نداشتن واسطه‌ای برای ارتباط با خداوند روبه‌رو شدند. پس خیمه عهد را به عنوان پرستشگاه موقتی بر پا کردند. بنا بر روایت کتاب مقدس، خود خیمه و همه چیزهای درون آن همگی با دستور و راهنمایی خداوند به موسی ساخته شده بود، از جمله محراب، یعنی صندوق حاوی الواح عهد، بخوردان‌ها، میز نان، و منورا<sup>۲</sup>. دستور ساخت منورا که در سفر خروج آمده بدین شرح است: «چراغدانی از زر ناب بساز؛ پایه و تنه چراغدان چکش خورده باشد؛ جام‌ها، گوی‌ها و گل‌هایش با آن یکپارچه باشد. شش شاخه از طرفین منشعب شود: سه شاخه چراغدان از یک طرف و سه شاخه چراغدان از طرف دیگر. شاخه نخست، سه جام به شکل گل بادام، با گوی و گل، بر خود داشته باشد؛ شش شاخه منشعب از چراغدان چنین باشد. خود چراغدان چهار جام به شکل گل بادام، با گوی و گل، بر خود داشته باشد؛ یک گوی زیر دو شاخه نخست منشعب از چراغدان، یک گوی زیر دو شاخه بعدی و یک گوی زیر دو شاخه آخر- بنابراین در شش شاخه منشعب از چراغدان، گوی‌ها و شاخه‌ها با چراغدان یکپارچه باشد و کل آن‌ها از یک قطعه زر ناب چکش خورده ساخته شود. پس آنگاه هفت چراغ بساز. چراغ‌ها را آنگونه سوار کنند که جلوی آن را روشن سازد. گل‌گیرها و خاکستردان‌های آن از زر ناب باشد. آن را با

1. Menorah

2. Solis, Emily, *Hanukkah the Feast of Light*, USA, Varda Book, 2001, p.83.

همهٔ اسباب‌هایش از یک فنطار زر ناب بساز. بنگر و طبق سرمشقی که در کوه بر تو نمایانده شده بساز»<sup>۱</sup>.

قرن‌ها بعد از زمان موسی، سلیمان معبد اورشلیم را برپا کرد و در داخل آن محراب زرین و ده چراغدان زرین با نقش‌های گل را که توسط حورام ساخته شده بود، روبه‌روی قدس‌الاقداس قرار داد.<sup>۲</sup> پنج عدد در سمت راست و پنج عدد در سمت چپ قرار داشتند. با توجه به متون یهودی این چراغدان‌ها با چراغدان خیمهٔ عهد تفاوت داشت.<sup>۳</sup> البته در منابع کهن به رسمی اشاره شده که بر اساس آن تقلید از منورای هفت شاخهٔ معبد ممنوع بود. هرچند که برای ساختن چراغدانی شبیه به آن با اندک تفاوتی در جزئیات یا تعداد شاخه‌ها منعی وجود نداشت. همین مجوز، صنعتگران را بر آن داشت تا چراغدان حنوکا را با توجه به طرح اصلی منورای معبد، با اعمال تغییرات جزئی بسازند.<sup>۴</sup>

احتمالاً منوراهای معبد سلیمان قرن‌ها بعد در زمان حملهٔ بخت‌النصر و تخریب معبد اول (۵۸۶ ق.م) به بابل منتقل شدند.<sup>۵</sup> با بازگشت یهودیان از اسارت بابل، بازسازی معبد توسط عزرا و نحمیا از سر گرفته شد. کوروش، پادشاه پارس و فاتح بابل، اشیاء مقدس معبد را به سرپرست یهودیان سپرد و آن‌ها را به اورشلیم بازگرداند (عزرا ۱:۷، ۱۱). هر چند که در متن روشن نیست که منورا هم شامل این لوازم می‌شود یا خیر.<sup>۶</sup> شواهدی نیز از کاربرد منورا در دورهٔ معبد دوم وجود دارد و در دورهٔ زمامداری حشمونیان نیز از آن نام برده شده است. در زمان حکمرانی یهودا مکابی (۱۶۵ ق.م)، مکابیان، معبد را از بت‌ها پاکسازی کردند و ظروف مقدس جدیدی ساختند و چراغدان، بخوردان و میز را دوباره داخل معبد قرار دادند. بنا بر روایت‌های یهودی، در هنگام جنگ میان مکابیان و یونانیان، این چراغدان که تنها به اندازه یک روز روغن داشت، هشت روز تمام روشن بود و همین رویداد معجزه‌گونه موجب آن شد که از آن پس هاله‌ای از شجاعت، دلیری و قدرت خداوندی منورا را در بر

۱. خروج، ۳۱:۲۵-۴۰.

۲. اول پادشاهان، ۴۹:۷.

3. Fine, Steven, *The Menorah from the Bible to Modern Israel*, USA, Harvard University Press, 2016, p.37.

4. Solis, Emily, p.89.

5. Ibid, p.84.

6. Hachili, Rachel, *The Menorah the Ancient Seven-Armed Candelabrum Origin form and Significance*, leiden, Brill Press, 2001, p.22.

بگیرد و آیین روشن کردن منورا، بخشی از آیین‌های احیا شده در زمان بازسازی معبد باشد. این آیین نقطهٔ آغاز جشن حنوکا به شمار می‌آید که هشت روز به طول می‌انجامد.<sup>۱</sup>

در معبد هرودی‌ها<sup>۲</sup> منورایی وجود داشت که به باور یهودیان با الهام از منورای اصلی ساخته شده بود، منورایی که دستور ساختش را خداوند به موسی تعلیم داده بود و بر اساس نوشته‌های تلمودی ساخته شده بود و ارتفاعی در حدود ۷۵ اینچ داشت. شعله‌های منورا باید همیشه روشن می‌ماند و هر روز، هنگام غروب آن را با روغن پر می‌کردند. زیرا آن را نور ابدی الوهیم یا نور خدا می‌دانستند که هرگز نباید خاموش می‌شد.<sup>۳</sup>

منورا از سال ۷۰ میلادی به بعد که رومی‌ها معبد را تخریب کردند ناپدید شد. در طاق نصرتی که امپراتور روم تیتوس<sup>۴</sup> برای بزرگداشت پیروزی بر یهودیان بر پا کرد، نقش برجسته‌ای از منورای بسیار بزرگی دیده می‌شود که اسرای یهودی آن را حمل می‌کنند.<sup>۵</sup>

#### نقشمایه منورا در هنر یهود

یکی از جالب توجه‌ترین نکاتی که از جریان مداوم یافته‌های باستان‌شناسی در اسرائیل و جاهای دیگر پدیدار شد، این حقیقت بود که در طول دوره معبد دوم تا اواخر قرون وسطی محبوب‌ترین نماد دینی در بین یهودیان، منورا بوده است. در واقع این چراغدان و نقوش آن زینت‌دهندهٔ همه مکان‌های عمومی و خصوصی جوامع یهودی بود؛ چراکه نقش آن بر روی دیواره‌ها و کف‌های موزاییکی کنیسه‌ها، ستون‌ها و سرستون‌ها، سنگ قبرها، تابوت‌های سنگی، درگاه‌خانه‌ها، چراغ‌ها، سکه‌ها و پرده‌ها یافت شده است.

نقش‌های منورا را از مواد و مصالح گوناگون هم‌چون سنگ، خاک رس، فلزی مانند برنج، سفال‌های موزاییکی و دیوارنگاره‌های آبرنگی می‌ساختند. وجه مشترک بیشتر بقایای به جا مانده از کنیسه‌های قرن‌های ششم، هفتم و هشتم، که اخیراً در اسرائیل کشف شده،

1. Ibid, p.23.

۲. فرقه‌ای از یهودیان یونانی

3. Solis, Emily, p.85.

4. *Titus Flavius Caesar Vespasianus Augustus*; 30 December 39 – 13 September 81 AD.

5. Fine, Steven, p.22.

استفاده از نقش منورا برای آراستن موزاییک‌های کف بوده است.<sup>۱</sup>

علاوه بر این نقش منورا بر روی شیشه‌های زراندود و حتی بر روی اشیایی که در گورها در کنار مردگان قرار می‌دادند، نیز وجود داشت.<sup>۲</sup> چنان‌که پیشتر گفته شد منورا به عنوان یک نقش زیتتی در ستون و سرستون‌ها و کتیبه‌های کنیسه‌های شهرهای کفرناحوم<sup>۳</sup>، جلیله<sup>۴</sup> و حتی یونان به کار رفته است. در یک کشف جالب توجه در یک کنیسه باستانی، منورایی سنگی در دیوارنگاره‌های کنیسه باستانی متعلق به قرن ۲۵۴م که در سوریه کشف شد، شکل این منورا در بالای صندلی روحانی کنیسه نقاشی شده بود. در کنیسه‌های باستانی فلسطین مربوط به قرون پنجم و ششم، نقش چراغدان‌های یک قلو یا دوقلو، موزاییک‌ها و قاب‌ها را آراسته بودند.<sup>۵</sup> هم‌چنین از معبدی در پرینا<sup>۶</sup> در یونان، چندین چراغدان با پایه های حکاکی شده پیدا شده است.<sup>۷</sup>

نقشمایه منورا بیشتر مواقع همراه با اشیاء آیینی دیگری مانند، چند شاخه خرما، انواعی از میوه‌ها، شیشه روغن، ظروف انقیه و طومار به تصویر کشیده می‌شد. این اشیا در کنار و پایین‌تر از نقش منورا قرار می‌گرفتند. معمولاً در هنر یهودیان دوران باستان منورا در دو سوی صندوق عهد و به شکل هماهنگ به تصویر کشیده می‌شد و تصاویری از حیوانات مانند شیر، عقاب، کبوتر آن را همراهی می‌کردند. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که این نمادهای گیاهی و جانوری از طبیعت فلسطین باستان الهام گرفته شده بودند. برجسته‌ترین این نمادهای گیاهی، انار، لیمو، انگورو شاخه‌ها و گل‌های در هم تنیده و بیچان آن‌ها هستند. در بین پرندگان و جانوران نیز عقاب، غزال، کبوتر، شیر و قوچ با شاخ‌های بزرگ بسیار تصویر شده است. جنس منورا همیشه از طلا نبود. پس از تخریب معبد اول، مکابیان آن را با چوب بازسازی کردند و بعدها در زمان مناسب، نقره و سرانجام طلا جایگزین آن‌ها شد.<sup>۸</sup>

1. Spero, Shubert, "The Menorah: A Study in Iconic Symbolism", *Tradition*, Rabbinical Council of America, vol.14, no 3, (Spring 1974), p.86.

2. Solis, Emily, p.87.

3. Capernaum

4. Galilee

5. Solis, Emily, p.86.

6. Priena

7. Ibid, p.87.

8. Ibid, p.88.



### نمادشناسی منورا

منورا سرشار از نمادها است. بعضی آن را نمادی از هفت روز آفرینش دانسته‌اند که نور مرکزی آن سبب است. برخی دیگر هفت شاخه آن را نمادی از هفت اقلیم و یا هفت آسمان می‌دانند. یوزفوس فلاویوس<sup>۱</sup> طرح منورا را نمادی از هفت سیاره دانسته است. چنان‌که زهرکتاب کهن طریقه عرفانی قبلا می‌گوید: «شش شاخه نور خود را از شاخه و شمعدان مرکزی دریافت می‌کنند، هم‌چون سیارات که نور خود را از خورشید می‌گیرند».<sup>۲</sup> منورا را نمادی از درخت زندگی، درخت دانش و آگاهی که در بهشت عدن بود و هم‌چنین درختی که نمادی از ایزد بانوی باروری بین‌النهرینی است نیز دانسته‌اند. هم‌چنین در منابعی آن را استعاره از زن خوب و پرهیزگار و یا خود تورات ذکر کرده‌اند.<sup>۳</sup> عده‌ای دیگر بر این باورند که منورا نشان از آتش مقدسی دارد که خداوند در هنگام سخن گفتن با موسی از طریق آن تجلی می‌کرد، هم‌چون بوته سوزان صحرا یا شعله‌های سهمناک بر فراز کوه سینا. شاعری یهودی<sup>۴</sup> چنین سروده:

بدرخشید چراغ‌های ایثار و فداکاری، بدرخشید؛

پرتوهای مقدستان نشانه ایست، که هنوز پس از سال‌ها بدون خاموشی برافروخته

است؛

خاموش نمی‌شود بلکه با خون و اشک پرورانده می‌شود؛

در قلب اسرائیلیان، روشن، استوار، درخشان؛

شعله‌هایی که از بلندای کوه سینا گرفته شده است.<sup>۵</sup>

### منورا نمادی از سیارات

فیلون اسکندرانی<sup>۶</sup> متفکر بزرگ یهودی که یک نسل پیش از یوزفوس زندگی می‌کرد، منورا

1. Titus Flavius Josephus: تاریخ‌نگار یهودی-رومی (تولد ۳۷- وفات ۱۰۰م)

2. Ibid, p.89.

3. Fine, Steven, p.25.

4. solomon solis-cohen

5. Solis, Emily, p.254.

۶. زاده ۲۰ ق م، سال مرگ ۵۰م.

را به‌ویژه شاخه اصلی و گویچه‌های آن را به طریق خاصی تفسیر کرد. او این طرح و اشکالش را با خط سیر سیارات به دور خورشید مرتبط می‌دانست، چنان‌که خورشید در مرکز و دیگر سیارات در دو سوی آن جای می‌گیرند. در گروه بالاتر و بیرونی‌تر زحل، مشتری و مریخ قرار دارند، و در گروه درونی عطارد، زهره و ماه هستند. فیلون از اولین نویسندگان شناخته شده‌ای است که در مورد گویچه‌های شاخه‌های منورا توضیح داد و آن‌ها را با نجوم مرتبط کرد. رویکرد پیوند داشتن منورا با سیارات، پیش از زمان او در شش قرن قبل از میلاد و در رویای زکریای نبی نیز وجود داشت.<sup>۱</sup>

در رویای زکریا آمده: «فرشته‌ای که با من صحبت کرد گویی مرا هم‌چون شخصی که از خواب بیدار شود، بیدار کرد. سپس از من پرسید چه می‌بینی؟ جواب دادم چراغدانی از طلا می‌بینم که هفت چراغ دارد و بر سر آن روغندانی است که به‌وسیله هفت لوله که به آن متصل است به چراغ‌ها روغن می‌رساند. هم‌چنین دو درخت زیتون می‌بینم یکی در طرف راست و دیگری در طرف چپ چراغدان قرار دارد. از فرشته پرسیدم ای سرورم این‌ها چه هستند و چه معنایی دارند؟ گفت نمیدانی؟ گفتم نمی‌دانم. آنگاه به من گفت این هفت چراغ نشانه‌ای از چشمان خداوند هستند که همه جای دنیا را زیر نظر دارند. سپس پرسیدم آن دو درخت زیتون دو طرف چراغدان و آن دو شاخه زیتون کنار دو لوله طلا که از آن روغن می‌ریزد چه هستند؟ گفت نمی‌دانی؟ گفتم نمی‌دانم. آنگاه به من گفت آن‌ها نشانه دو مردی هستند که خداوند مالک تمامی جهان آن‌ها را برگزیده و مسح کرده تا او را خدمت کنند» (زکریا ۱۴، ۲:۴).

یوزفوس نیز هم‌چون فیلون، هفت شاخه چراغدان را نمادی از هفت سیاره می‌داند. او با توصیف شکل منورا، خیمه عهد و ذکر جزئیات آن، گویچه‌های بکاررفته در بدنه را نیز نمادی از سیارات می‌داند.<sup>۲</sup> بعضی بر این باورند که در منورا و در درخت سفیره‌های قبالی یهودی، نمادپردازی کیهانی نور الهی و نمادپردازی کیهانی درخت زندگی با هم پیوند می‌خورد. در قبلا نور الهی از طریق ده فلک یا سفیره، نشانه ده صادر خلاق درون وجود خداوند هستند و نور خداوندی از طریق آنان منکسر و منعکس می‌شود. این افلاک یا ده سفیره، درخت زندگی یا فلکی را تشکیل می‌دهند و در ساختار پنهان خداوند، انسان و

1. Fine, Steven, p.22.

2. Ibid, p.26.

کائنات را آشکار می‌سازند. در آیین سوف، هر سه جدایی‌ناپذیر، و به واقع یکی هستند. نور الهی که در سفیره‌ها (تجلیات الهی) متجلی می‌شود، همانند نور خورشید است که در افلاک آسمانی منعکس می‌شود. بنابراین هر یک از هفت سفیره پایین درخت با یکی از اجرام آسمانی ارتباط دارد. این نمادپردازی نجومی را می‌توان در منورا نیز جست‌وجو کرد که در نمودار سنتی قبالی با الفبای عبری برای ده سفیروت بر روی ساقه‌ها و شاخه‌های شمعدان مشخص می‌گردد.<sup>۱</sup>

### منورا نمادی از درخت زندگی

درخت و بوته‌های مشتعل همواره در تاریخ ادیان، اسطوره‌شناسی و داستان‌های عامه به چشم می‌خورند، زیرا وجود مقدس، اغلب خود را به شکل آتش و نور آشکار می‌سازد. مایعات حیات‌بخش که از ریشه‌های درخت بالا می‌روند به هنگام صعود، متمرکز و متحول می‌شوند و شیره درخت که در میوه و گل جاری است، به شکل روغن‌های گرانبهای زندگی درمی‌آید که می‌تواند بسوزد و نور ایجاد کند. در یهودیت، درخت زندگی اغلب به صورت درخت بادام شکوفه‌دار معرفی می‌شود و این درخت در خاور نزدیک، نوید بخش و پیام‌آور فصل بهار است و شکوفه‌های درخشان و سفید رنگ آن خیلی پیش از برگ‌هایش پدیدار می‌گردند.<sup>۲</sup> در سفر خروج که خداوند به موسی شیوه ساخت منورا را توضیح می‌دهد، به روشنی از بادام و شکوفه‌های آن سخن می‌گوید که بخش‌هایی از آن باید شبیه شکوفه‌های بادام باشد.

آتش، دو نقش متضاد در اساطیر دارد. آتش حیات و آتش مرگ. در بسیاری از قسمت‌های کتاب مقدس آتش و نور، رابطه‌ای مستقیم با تجلی الوهی دارد. چنان‌که شعله آذرخش بر رسولان فرود می‌آید و نعمت زبان را برای ایشان به ارمغان می‌آورد (متی، ۳:۶؛ یوحنا، ۳۸؛ اعمال رسولان، ۲:۳). یا نوع عهد عتیق شعله که اخگری است که یکی از

۱. کوک، راجر، درخت زندگی، ترجمه سوسن تسلیم‌زاده، هلینامریم قائمی، تهران، جیحون، ۱۳۸۷ش،

ص ۱۶۰.

۲. همان، ص ۱۶۱.

سراف‌ها<sup>۱</sup> بر دهان اشعیای نبی می‌گذارد و قدرت گفتار پیامبرانه به او می‌بخشد (اشعیای، ۶:۷). انسان در حالت کنونی‌اش نمی‌تواند در آتش، زندگی کند، اما همان‌گونه که گفتیم، آتش حیات و آتش مرگ وجود دارد. آتش حیات می‌سوزد، ولی نمی‌سوزاند، روشنایی و گرما دارد، ولی عاری از درد و انهدام است. این آتش در بوته سوزان گفته شده در سفر خروج (۳:۲) پدیدار می‌شود که به آتش مشتعل است، ولی سوخته نمی‌شود.

پرنده تصویری از روح‌القدس است و ققنوس پرنده‌ای آتشین است که داستان‌ش را بعدها نمونه‌ای از رستاخیز تلقی می‌کنند. در کتاب مقدس، ذکری از ققنوس به میان نیامده است. اولین جایی که از ققنوس نام برده می‌شود، کتاب سوم باروخ، از جمله نوشته‌های اپوکریفایی یا قانونی ثانی است. شعری از انگلیسی قدیم که لاکتانیوس آن را نقل به معنی کرده است، با وصف زیبایی از بهشت زمینی یا عدن شروع می‌شود که وطن ققنوس است. احتمالاً درخت زندگی را در اصل، درخت نخل تلقی می‌کرده‌اند که در یونانی فونیکس (phoenix) نامیده می‌شود.<sup>۳</sup> با توجه به این امکان، درخت حیات، درختی است که در آتش زندگی سوزان است و علاوه بر فرمانمود آن در آتش موسی، در شمعدان هفت شاخه و چراغدان گفته شده در باب ۲۵ سفر خروج هم فرمانمایی شده است.<sup>۴</sup> ضمناً درخت حیات یا زندگی را با هفت شاخه که هر شاخه هفت برگ داشت نشان می‌دادند و شاید این الگوی چراغدان یهودی بوده است.<sup>۵</sup> با توجه به برخی متون حاخامی، میوه درخت عدن (همان درختی که آدم و حوا از آن میوه خوردند) سیب نبود، بلکه دانش بود. بنابراین تورات می‌گوید آنچه انسان در عدن از دست داد، زندگی و دانش است. منورا در کتاب مقدس به شکل یک درخت توصیف می‌شود. بنابراین شاید یکی از چشم‌گیرترین نمادپردازی‌های

۱. سرافیم نام گروهی از فرشتگان در یهود و مسیحیت است. معنی لغوی سرافیم به معنی سوزندگان است و معنی لغوی آن با مار یکی است. یک آیه در کتاب اشعیای (۱:۶-۸) بیان می‌کند که سرافیم فرشتگانی ۶ بال هستند که عرش خداوند را طواف کرده و فریاد می‌زنند: مقدس! مقدس! مقدس! در تورات، سرافیم به‌طور مشخص فرشته نیستند و دیدگاه فرشته نسبت به آنان از متون بعدی ناشی شده است.

۲. فرای، نورتروپ، رمزکل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۹ش، ص ۱۹۷.

۳. این را با املائی انگلیسی کلمه ققنوس phoenix مقایسه کنید.

۴. فرای، نورتروپ، ص ۱۹۸.

۵. شیمل، آنه ماری، راز اعداد، ترجمه فاطمه توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۵.

منورا این باشد که میوهٔ درخت زندگی، نور یا نماد جهانی دانش است و می‌دانیم که آگاهی به حضور خداوند با تجربهٔ نور و آتش همراه است.<sup>۱</sup> البته شاید این موضوع، تأکیدی بر این باشد که منورا نمادی از خود تورات است، چراکه میوهٔ آن دانش و آگاهی به نور خداوند است.

یافته‌های باستان‌شناسی از کنیسه‌ای در کفرناحوم تصویری از منورا را که با جزئیات دقیق حجاری شده نشان می‌دهد که بسیار شبیه نمونه‌های توصیف شده از منوراهای اولیه است. یک تنه قوی و مرکزی که بر سه پایه باریک قرار دارد، مانند یک نیزه سه شاخه و ازگون است، همراه با نقشمایه‌های گلدار، انار، حلقه‌های گل و کنگر که از شاخ و برگ‌ها سر برآورده‌اند.<sup>۲</sup> در واقع این یکی از قدیمی‌ترین منوراهای درختی شکل است. اگر این منورا و دیگر عناصر همراهش، هم‌چون انار، حلقه‌های گل، شاخه‌ها و برگ‌ها را نشانی از یک باغ بدانیم و مکان حجاری را که بر فراز یک ستون سنگی است در نظر بگیریم، می‌توان آن را نمادی از یک باغ آسمانی تصور کرد که درحقیقت تنها معنای آن بهشت عدن است. به این ترتیب تصویر درخت مانند منورا در بهشت عدن، اهمیت برجسته‌ای پیدا می‌کند، زیرا که در آن‌جا می‌تواند درخت زندگی یا حیات باشد.

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که چگونه منورا به عنوان نماد درخت زندگی پنداشته می‌شود. در این باره چندین تفسیر وجود دارد. منورای معبد در هماهنگی با قانون الهی بود و منحصرأ باید با روغن زیتون روشن می‌شد. درخت زیتون در بسیاری از باورهای عامیانه درختی جاویدان است. در عالم واقع هم درختان زیتونی یافت می‌شود که می‌گویند هزاران سال عمر دارند. افزون بر این، با توجه به داستان نوح در کتاب مقدس از اولین گونه‌هایی که بعد از طوفان نوح سالم باقی ماند برگ زیتون بود. بنابراین درخت زیتون را درختی جاودانه می‌پنداشتند و منورا را به شکل درخت و طرح آن ترکیب کردند که نمادی یهودی از زندگی جاویدان پس از مرگ شد. این نماد که در سرستون سنگی قرار گرفته، تجسم باغ عدن است. زمانی که یهودیان، شیفتهٔ اندیشه‌های فرجام‌شناسی و جهان پس از مرگ شدند، این اعتقادات اهمیت دینی بسیاری پیدا کرد، زیر یهودیان اعتقاد داشتند

1. Spero, Shubert, p.90.

2. Wirgin, W., "The Menorah as a Symbol of Judaism", *Israel Exploration Journal*, vol.12, no.2, 1962, p.140.

که در بهشت عدن آسمانی سکنی می‌گزینند و از آرامش ابدی لذت می‌برند و شاید به همین دلیل این نمادها را در مکان‌های خاکسپاری، روی سنگ قبرها و تابوت به کار می‌بردند.

در کنار نقش منورای کفرناحوم، اشیای دیگری چون شوفار<sup>۱</sup>، بخورسوز و بیلچه‌اش نیز حجاری شده است. این اشیاء برای جشن‌های آیینی روش‌هشانا و یوم‌کیپور استفاده می‌شدند. صدای شوفار بخشی از مراسم عبادی سال نو یهودی بود. بخوردان نیز بسیار مهم بود، زیرا یکی از اشیاء اصلی مورد استفاده کاهن اعظم در آیین‌های یوم‌کیپور به شمار می‌رفت. باور بر این است که در طول این اعیاد، سرنوشت هر فرد در آسمان‌ها مقرر می‌شود. فرایند تقدیر با روش هشانا<sup>۲</sup> شروع و در یوم‌کیپور<sup>۳</sup> خاتمه می‌یابد و در ده روزی که توبه نامیده می‌شود، فرد فرصتی برای توبه دارد تا بتواند بدین وسیله جایی در بهشت عدن برای خودش فراهم کند. این معنی پیامی است که نقش حجاری شده در سرستون با خود دارد: "تا زمان دارید توبه کنید تا بتوانید از آرامش ابدی باغ عدن یا باغ بهشت لذت ببرید."<sup>۴</sup> در موزاییک‌های به کار رفته در هنر مسیحی، درخت خرما نشانه‌ای از باغ عدن است که شبیه سرزمین مقدس آسمانی است. در ناحیه ماعون<sup>۵</sup>، نقشمایه‌های حیوانات، پیچک‌ها و درخت زندگی را می‌بینیم، ترکیبی که بارها در خاورمیانه دیده شده‌اند. هم‌چنین نقش شیرهایی که

۱. نوعی ساز بادی است که به‌طور معمول در آیین‌های یهودی از دوران کهن تا به امروز استفاده می‌شود. این ساز را یهودیان در هنگام نبرد سرزمین کنعان در پشت دیوارهای شهر اریحا استفاده کردند. آن روز یوشع این ساز را نواخت. در سنت یهودی شوفار را در جشن‌های روش‌هشانا و یوم‌کیپور می‌نوازند تا نشان دهند که روزه به پایان رسیده و وقت افطار است. شوفار تنها سازی است که یهودیان از دوران باستان تاکنون حفظ کرده‌اند. این ساز با استفاده از شاخ یک حیوان حلال گوشت معمولاً قوچ ساخته می‌شود.

۲. عید شروع سال نو یهودی.

۳. معنی واژه به واژه آن از زبان عبری روز بخشایش گناهان است و به نام «روز آمرزش» نیز شناخته می‌شود؛ مهم‌ترین جشن مذهبی یهودیان و مقدس‌ترین روز در گاه‌شماری عبری است. در دهمین روز پس از روش‌هشانا (عید سال نو عبری) که دهمین روز ماه تیشری در گاه‌شماری عبری است، «یوم‌کیپور» دانسته می‌شود. نابریاور یهودیان، روز یوم‌کیپور، موسی از کوه سینا بازگشت.

4. Wirgin, W., p.141.

5. Ma'on ناحیه‌ای در ساحل غربی، در جنوب حبرون

محافظان منورا هستند و چشمان تیزبین شان بر آن دوخته شده است.<sup>۱</sup>

### منورا نماد ایزدبانوی باروری

بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که نمادپردازی منورا ریشه در تصاویر درخت مقدس بین‌النهرینی دارد. اما اگر در خاستگاه ادراکی و یافته‌های باستان‌شناسی دقیق‌تر بررسی کنیم به احتمال زیاد به این نکته می‌رسیم که منورا در واقع نمادی آیینی از ایزدبانو عاشره<sup>۲</sup> است که ریشه در درخت زندگی دارد.<sup>۳</sup>

در معبد فوس<sup>۴</sup> ناحیه‌ای در اسرائیل، کوزهٔ آبی کشف شد که بر روی آن تصاویری از درختانی پرورشی و شکل یافته وجود داشت و تاریخ آن به قرن سیزدهم قبل از میلاد می‌رسید. باستان‌شناسان تصاویر درخت را مانند منورا می‌دانند که هر دو بسیار شبیه درخت زندگی بین‌النهرین است. این کوزه و نقش‌های آن را باید حلقه گمشده تأثیر تصویرنگاری بین‌النهرین بر تصویرنگاری منورا دانست که هم یک چراغدان و هم درخت (احتمالاً درخت بادامی پرورشی) بود.<sup>۵</sup>

روث هسترین<sup>۶</sup> یکی از پژوهشگران این حوزه، تصویر درخت روی کوزه را بسیار فراتر از درخت زندگی می‌داند. از دید او این نقش در حقیقت به احتمال بسیار پیوند ویژه‌ای با ایزد بانوی کنعانی عاشره دارد. هم‌چنین می‌گوید در نقش‌های دیگر سفال‌های یافت شده در معبد فوس که به شکل معمول شامل کتاب مقدس همراه با بزکوهی یا پرندگان است، در یک قطعه، مثلث شرمگاهی<sup>۷</sup> با نقش قبلی جایگزین شده همراه با بزکوهی است. از دید هسترین، جایگزین درخت و مثلث شرمگاهی اثبات می‌کند که درخت، نمادی از الهه باروری است. برای بهتر فهمیدن این نکته باید به تصویر ایزد بانوی مصری هاتور<sup>۸</sup> که

1. Ibid, p.142.

2. Asherah

3. Taylor, E.J., "The Asherah the Menorah and the Sacred Tree", *Journal of The Study of Old Testament*, 1995, p.29.

4. Fosse

5. Ibid.

6. Ruth Hestrin

7. pubic triangle

8. Hathor

به شکل درخت انجیر تصویر شده اشاره کنیم. در دوران مصریان آیین هاتور به شکل گسترده‌ای در منطقه کنعان، فلسطین و اسرائیل نفوذ کرده بود و هاتور را به عنوان ایشتر یا عاشره می‌شناختند. دیگر نقش‌های کوزه مانند آهو، شیر، گوزن و بز کوهی ارتباط بسیار نزدیکی با این الهه دارند. علاوه بر این بسیاری پیکرک‌های گلین عاشره که در اسرائیل پیدا شده در واقع نمایشگر عاشره به عنوان یک درخت است. بدن این پیکرک‌ها بسیار شبیه به تنه درخت می‌باشد.<sup>۱</sup>

درخت مقدس یا درخت زندگی هزاران سال است که در هنر خاور نزدیک ریشه دارد و در واقع با ایزدبانوان ویژه پیوند دارد. پرستش درخت و ارتباط ایزدان با درختان خاص یک پدیده دینی متداول بوده و تنها به خاور نزدیک منحصر نبوده است.<sup>۲</sup> در فلات ایران و در محوطه تاریخی شهداد که مربوط به میانه هزاره سوم پیش از میلاد است، مَه‌ری سنگی یافت شده که ایزدبانویی را نشسته در بین جانوران نشان می‌دهد، در حالی که شاخه‌های گیاهی از بدن و شانه و سر او رسته و او را در میان گرفته است. این نقش، یادآور ارتباط همیشگی گیاهان در اندیشه ایرانی با نیروهای مادینه موکل بر باروری است.<sup>۳</sup>

شهرکهن لاختیش<sup>۴</sup> در اسرائیل امروزی که کوزه‌ها در آن کشف شده، در قرن سیزده قبل از میلاد یک شهر کنعانی بود. بنابراین نمادهای ترسیم شده بر روی سفال‌های باستانی را باید در نور پانتئون خدایان کنعانی و عقاید دینی مردم شهر در آن زمان بررسی کرد. در کنعان کتیبه‌هایی داریم که نشان می‌دهد کنعانیان برای این ایزدبانو پیشکش می‌بردند. نماد درختی عاشره را با هرس کردن و بریدن شاخه‌های اضافه چند گونه درختی، نخل، بلوط، بنه و گز درست می‌کردند. همان‌گونه که در نقش‌های روی کوزه و سفال‌های لاختیش دیدیم، درختان با شاخه‌هایی تصویر شدند که از دو طرف آن بیرون زده و بسیار شبیه منورا است.<sup>۵</sup> وجود گیاهان و درختان مقدس یک ویژگی مشترک ادیان رومی و هلنی بود. برای مثال بر طبق گفته ژروم قدیس در پایان قرن چهارم بعد از میلاد در بیت‌الحم برای پرستش

1. Ibid, p.30.

2. Ibid, p.31.

۳. طاهری، صدرالدین، نشانه‌شناسی کهن الگوها در ایران و سرزمین‌های همجوار، تهران، شوراآفرین، ۱۳۹۶ش، ص ۴۲.

4. lachish

5. Taylor, E.J., p.33.



آدونیس یا دینا یک گیاه مقدس وجود داشت تا زمانی که بیت‌الحم به دست کنستانتین فتح شد.<sup>۱</sup>

این گفته برخی پژوهشگران که نمادهای عاشره، تیرک‌های چوبی بودند نه درختان زنده چندان درست به نظر نمی‌رسد، چراکه آن‌ها نماد ایزدان باروری بودند، پس زنده بودنشان بخشی ضروری از کارکرد و معنایشان بود. علاوه بر این که منشاء زندگی را ایزدان باروری می‌دانستند. الهه مصری توت، بارها و بارها در حجاری‌ها و نقاشی‌ها به شکل یک درخت و یا همراه با یک درخت ترسیم شده است. در یک نقاشی از سلسله هجدهم، توت به شکل یک درخت خرما نشان داده می‌شود و با دستانش سینی غذا و کوزه‌ای که از آن شراب بیرون می‌ریزد را در دست دارد. هم‌چنان که قبلاً گفتیم هاتور ارتباط ویژه‌ای با درخت انجیر دارد. در یک نقاشی در مقبره توت‌مس سوم، پادشاه در حال شیر خوردن از درخت مقدس ایزدبانو است که در آن‌جا به نام ایزیس شناخته می‌شود. و در یک مقبره دیگر از سلسله نوزدهم (۱۳۴۵-۱۲۰۰ ق م) ایزدبانوی درختی به مرد و زنی غذا می‌دهد.<sup>۲</sup>

### نمادشناسی اعداد در طرح منورا

هفت در بابل عدد سیارات است که عبارتند از: خورشید، ماه، تیر، بهرام، ناهید، برجیس و کیوان (ماه و خورشید سیاره واقعی نیستند). این هفت سیاره بخشی از هفت فلک هستند و این اندیشه در طول هزاران سال بر خیال انسان تأثیر داشته است.<sup>۳</sup> عهد عتیق سرشار از هفت‌گانه‌هاست: در نسل هفتم پس از آدم لمک<sup>۴</sup> وجود دارد که ۷۷۷ سال عمر می‌کند و انتقام او باید ۷۷ بار گرفته شود (پیدایش ۴:۲۴). هفت پله معبد سلیمان، انتظار هفت روزه

1. Ibid, 35.

2. Ibid, p.42.

۳. شیمل، آنه ماری، ص ۱۴۵.

۴. پسر متوشلخ و نسل پنجم از شیث است. او دو زن به نام‌های عاده به معنی سپیده و سلاه به معنی سایه و چهار فرزند پسر به نام‌های یوبال نوازنده بربط و نی، توبال، سازنده آلات مسی و آهنی، یابال خیمه‌نشین رهمدار و نوح به معنی سرخوشی داشت. بر اساس کتاب پیدایش عهد عتیق هنگام تولد نوح، لمک به فرزندانش گفت که لعنتی که آدم بر این جهان آورده با این پسرم پایان می‌پذیرد. در برخی متون یهودی، به کشتن لمک اشاره رفته است اما در تورات به این موضوع اشاره‌ای نشده است.

نوح برای فرستادن کبوتر از کشتی (پیدایش ۸: ۱۰)، هفت نهر فرات، تاوان‌ها و مجازات‌های هفتگانه و هفت برکت بخشی مراسم ازدواج از این دست‌اند. بنی‌اسرائیل هنگام کفاره قربانی خونی، خون را هفت بار می‌پاشیدند و چون بیشتر اعیاد بزرگ هفت روز طول می‌کشد، هنگامی که معبد سلیمان تأسیس شد، جشن قربانی ۷ روز برقرار بوده، عروسی‌ها هفت روز و عزاها هفت روز. هفت بار غسل در رود اردن (دوم پادشاهان ۵: ۱۴ و ۵: ۱۰) رویای فرعون ۷ گاو لاغر و هفت گاو فربه (پیدایش ۴: ۱، ۴۱: ۱).<sup>۱</sup>

در سنت قبالی ۲۲ شکوفه بادام چراغدان هفت شاخه، نماد ۲۲ حرف الفبای عبری است. این حروف را به سه حرف مادر (الف، میم، شین)، هفت حرف دو صدایی مربوط به افلاک و فلزات و سرانجام دوازده حرف تک صدایی مربوط به منطقه البروج تقسیم کرده‌اند. بدین ترتیب اعداد مقدس باستانی در نظامی واحد جمع می‌شوند. ده سفیرا به ۲۲ صورت اسرارآمیز به هم متصل‌اند. حتی برخی کوشیده‌اند که ۲۲ حرف الفبای عبری را با توجه به ترکیب ده سفیره و دوازده برج منطقه البروج توضیح دهند.<sup>۲</sup> هفت شاخه منورا را نمادی از هفت ملک مقرب نیز دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

### منورا نمادی از زن نیکو

یکی دیگر از استعاره‌هایی که فیلون برای منورا ذکر کرده است، زن نیکو است. او ارتباط شاخه مرکزی چراغدان با شش شاخه دیگر آن را مانند زنی می‌داند که به واسطه تقوا و پرهیزگاریش، هم‌چون نور شاخه مرکزی چراغدان، درخشان‌تر از همه است. پیش از این یوشع بن سیرا کاهنی از نیمه اواخر قرن دوم ق.م که آثارش در عهد قدیم، اپوکریفای پروتستان یا اسفار مشکوک و در بخشی از طومارهای بحرال‌میت آمده است، نیز چنین گفته است: خورشید در آسمان خداوند می‌درخشد و زیبایی یک زن خوب خانه را می‌آراید. چهره‌ای زیبا در شخصیتی درستکار هم‌چون چراغی است که بر منورا می‌درخشد. شاید این استعاره، به منورا، به عنوان یک نام زنانه عبری اشاره دارد. اگر چه با کمال شگفتی بالای

۱. شیمیل، آنه ماری، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۲۵۵.

۳. نورآقایی، آرشد، عدد نماد اسطوره، تهران، افکار، ۱۳۸۹ش، ص ۸۱.

پیچان منورا و شکل بدنی معمول یک زن بالغ در پشت این استعاره نهفته است.<sup>۱</sup>

### نتیجه

منورا چه در شکل اصلی که ریشه در کتاب مقدس و فرمان الهی داشت و چه در اشکال تغییر یافتهٔ بعدی از گذشته‌های دور، همراه همیشگی یهودیان در تمامی نقاط جهان بوده است. در کنیسه‌ها می‌درخشید، در خانه‌ها می‌تابید، و یهودیان مومن در نور آن در جست‌وجوی هدایت و الوهیت بودند. این چراغدان هفت شاخه مومن یهودی را در جهان پس از مرگ با نمادی بر روی سنگ قبر و تابوتش همراهی می‌کرد. منورا نمادی از نور خداوندی و حقیقت بود که در همه‌جا می‌تابید و دل‌ها را به نور ایمان روشن می‌کرد. فروزه‌های درخشان آن در پشت دیوارهای گتوهای باستانی<sup>۲</sup> امید یهودیان را زنده نگه می‌داشت. در پرتو نورش بزرگسالان ترس‌هایشان را فراموش می‌کردند و به کودکانشان افسانه معجزات و دل‌آوری‌های قهرمانانی که در راه ایمان پدارنشان جان دادند را می‌آموختند. شعله‌های سوزان منورا و چراغ حنوکا نسل به نسل خاطرات ایمان یهود و گذشته حماسی آن‌ها را زنده نگه داشته است. منورا تا قرون وسطی نشانهٔ قوم یهود بود و از آن پس با نقشمایهٔ شش ضلعی قبالیایی که عموماً معتقدند نشان‌دهندهٔ سپر داوود یا مهر سلیمان است جابه‌جا شد. البته در حال حاضر هم یکی از شناخته‌شده‌ترین نمادهای یهودیان و نشانه جهانی به شمار می‌رود.

1. Fine, Steven, p.25.

۲. در شهرها یا مناطق دیگر به محله‌ای که ساکنان آن غالباً از یک قوم یا از یک مذهب باشند گتو (ghetto) گفته می‌شد و امروزه در کل به مناطق فقیر شهری که بیشتر، مهاجران یا اقلیت‌ها در آن ساکنند گتو گفته می‌شود. گتو از نظر تاریخی در اروپا به محله‌هایی که اقلیت یهودی در آن ساکن بودند گفته می‌شد. در ایران برای بیان این معنی گاه واژه «جهودمحله» بکار می‌رفته و امروزه در معنی امروزی‌اش بیشتر از آن به عنوان پدیده حاشیه‌نشینی یاد می‌شود.

## منابع

- شimmel، آنه ماری، *راز اعداد*، ترجمهٔ فاطمه توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ش.
- طاهری، صدرالدین، *نشانه‌شناسی کهن الگوها در ایران و سرزمین‌های همجوار*، تهران، شوراآفرین، ۱۳۹۶ش.
- عهد عتیق: *کتاب‌های شریعت یا تورات*، ترجمهٔ پیروز سیار، ج ۱، تهران، هرمس، ۱۳۹۴ش.
- فرای، نورترپ، *رمزکل: کتاب مقدس و ادبیات*، ترجمهٔ صالح حسینی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۹ش.
- کوک، راجر، *درخت زندگی*، ترجمهٔ سوسن تسلیم‌زاده و هلینامریم قائمی، تهران، جیحون، ۱۳۸۷ش.
- نورآقایی، آرش، *عدد نماد اسطوره*، تهران، افکار، ۱۳۸۹ش.
- Fine, Steven, *The Menorah from The Bible to Modern Israel*, USA, Harvard University Press, 2016.
- Hachili, Rachel, *The Menorah the Ancient Seven-Armed Candelabrum Origin Form and Significance*, Leiden, Brill Press, 2001.
- Solis, Emily, *Hanukkah the Feast of Light*, USA, Varda Book, 2001.
- Spero, Shubert, "The Menorah: A Study in Iconic Symbolism", *Tradition*, Rabbinical Council of America, vol.14, no. 3, Spring 1974.
- Taylor, E., "The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree", *Jurnal of the Study of Old Testement*, 1995.
- Wirgin, W., *The Menorah as a Symbol of Judaism*, Israel Exploration Jurnal, vol.12, no. 2, 1962.



## حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» در ادیان ابراهیمی<sup>۱</sup>

علی دلشاد نداف

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران

شهرام پازوکی<sup>۲</sup>

استاد گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

### چکیده

عرفا بر این باورند که حدیث نیز مانند کتاب الله دارای ظاهر و باطن است و تأکید آن‌ها بر درک و فهم حدیث به جای توجه به سلسله روایان می‌باشد. نکته بسیار مهم نگرش فراتاریخی و تأویلی آن‌ها در مواجهه با احادیث حکمی و عرفانی است که ناشی از نوع نگاه آن‌ها می‌باشد. آنان معتقدند روش محدثین که بیشتر بر سند حدیث تکیه می‌کنند، چه بسا حدیث را از درک محتوایش باز دارد. به عنوان مثال روایت آفرینش آدم بر صورت خداوند، نخستین بار در سفر پیدایش مطرح می‌شود و از جمله مستندات صوفیه و عرفا است که اکثر فقها و محدثین با توجه به این‌که این آموزه نخستین بار در کتاب مقدس یهودیان آمده، آن را اقتباسی از موارث یهودی دانسته، عنوان «اسرائیلیات» به آن داده و جزء احادیث موضوعه و مجعول و لذا مردود به شمار می‌آورند؛ در حالی‌که از دید عرفا در همه ادیان اعتقاد به این‌که خداوند آدم را به صورت یا حقیقت خویش آفریده، یک اصل و حقیقت معنوی است و این‌که در یکی (یهودیت) به صراحت در تورات آمده و در دیگری (اسلام) در قرآن به همان عبارت نیامده ولی در روایات آمده، نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اساس و موضوعه بودن آن باشد.

### کلیدواژه‌ها

احادیث حکمی، عرفان، اسرائیلیات، صورت خدا، ادیان ابراهیمی.

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۴

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): shpazouki@hotmail.com

## ۱. مقدمه

معیار پذیرش حدیث از دیدگاه عرفا در مقایسه با متکلمین و محدثین یکسان نبوده است و در بسیاری جهات تفاوت‌هایی میان آن‌ها به چشم می‌خورد. این تفاوت از آنجاست که عرفا بر خلاف اهل حدیث، کشف و شهود و القائنات معنوی را که ممکن است در خواب یا بیداری نصیب عارف گردد مؤید حدیث می‌دانند و به آن استناد می‌کنند؛ حتی اگر حدیث از جهت سند و یا متن تضعیف شده باشد و مورد قبول علمای رجال نباشد.

«اسرائیلیات» اصطلاحی است در عرف معارف اسلامی و بر آن دسته از احادیثی اطلاق می‌شود که صبغه یهودی یا مسیحی داشته و در منابع اسلامی وارد شده است. یکی از مهم‌ترین احادیث مشهور به اسرائیلیات «حدیث صورت» است. بر اساس این حدیث، انسان به عنوان برترین آفریده و خلیفه خداوند در روی زمین معرفی می‌شود که آفرینش او بیهوده نبوده و هدف از خلقت او رسیدن به معرفت و شناخت حق بوده است. خلقت خداگونه انسان به عنوان یک اندیشه عرفانی از دیرباز و در مکاتب مختلف مطرح شده است. انسان همیشه و در هر جایی که باشد، این سرشت خداگونه نیز با اوست و هرگز از او جدا نمی‌شود، هرچند ممکن است در اثر غفلت آن را به فراموشی بسپارد اما نمی‌توان وجه خدا را محو کرد مگر این‌که خود انسان را محو کنیم.<sup>۱</sup> بر پایه این حدیث، انسان به واسطه صورت خدایی، توقیع خلافت در زمین را به خود اختصاص داده و تجلی‌گاه اسماء الهی شده است.<sup>۲</sup> بر اساس کتاب مقدس یهودیان خداوند انسان را به صورت خود آفریده است؛ مسئله‌ای که در سنت مسیحی و متون اسلامی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. قرآن کریم نیز از کرامت ذاتی و عظمت وجودی آدم با تعبیری هم‌چون خلیفه خداوند یاد می‌کند. در قرآن خداوند خود را مصور انسان‌ها می‌خواند<sup>۳</sup> و بعد از خلقت انسان و قبل از سجده ملائک او را صورت‌بندی می‌نماید.<sup>۴</sup> اما با وجود آن که در جای دیگر از سعه وجود

۱. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۶۰.

۲. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح علامه همایی، تهران، هما، ۱۳۹۱ش، صص ۲ و ۹۵.

۳. تغابن: ۳.

۴. اعراف: ۱۱.

خود یاد می‌کند<sup>۱</sup> و از نابودی هر چیزی به جز وجه الله نیز سخن به میان آورده است،<sup>۲</sup> اما هرگز اشاره صریحی به صورت الهی آدم نمی‌کند.

وجود مضامین این حدیث در کتب آسمانی پیشین سبب شده است که عده‌ای از محدثان، «حدیث صورت» را از جمله اسرئیلیات به شمار آورند؛ در حالی که این پژوهش پس از بررسی و تحلیل این روایت در متون مقدس یهودیت، مسیحیت و اسلام و نیز سیری در اندیشه عرفای مسلمان که این حدیث را در تبیین یکی از مهم‌ترین نظریات خود یعنی نظریه «انسان کامل» به کار گرفته‌اند، به این نتیجه می‌رسد که «حدیث صورت» یکی از تأثیرگذارترین آموزه‌هایی است که در ادیان ابراهیمی مطرح شده است و صرفاً اشتراک آموزه‌ای میان ادیان مختلف دلیل بر اقتباسی و موضوعه بودن آن نیست و آنچه مهم است مفهوم و حقیقتی است که از آن برداشت می‌شود. تحقیقاتی که تاکنون محدثان درباره حدیث فوق انجام داده‌اند، مبتنی بر یک نگرش تاریخی و غیرعرفانی بوده است که به باطن و محتوای روایات توجه ندارند؛ در حالی که در این پژوهش جدا از نگرش تاریخی، این حدیث به فهم تأویلی بررسی خواهد شد.

## ۲. حدیث صورت در متون یهودی

اساسی‌ترین روایت کتاب مقدس درباره موضوع خلقت انسان به صورت خداوند در آیه‌های ۲۶ و ۲۷ از باب نخست «سفر پیدایش» آمده است: «خدا گفت انسان را به صورت خویش و شبیه خود بسازیم... خدا انسان را به صورت خویش آفرید، او را به صورت خدا آفرید، آنان را مرد و زن آفرید». به این موضوع در آیات دیگر نیز اشاره شده است: «روزی که خدا آدم را آفرید، او را شبیه خود ساخت»<sup>۳</sup> و «آن که خون انسان را بریزد، خون او به دست انسان ریخته خواهد شد، چرا که انسان به صورت خدا ساخته شده است»<sup>۴</sup>. با تأمل در این آیات می‌توان فهمید که آفرینش به صورت خدا مخصوص حضرت آدم نیست و به

۱. بقره: ۱۱۵.

۲. رحمن: ۲۷.

۳. پیدایش، ۱:۵.

۴. پیدایش، ۶:۹.



نوع انسان مربوط است و شباهت نیز در این آیه به این معناست که انسان با بهره‌مندی از هوش و اراده می‌تواند به صورت فعال وارد رابطه با خدا شود و بر جهان حکومت کند و به مقام خلافت الهی در روی زمین دست یابد. مراد از صورت در این جا صورت مادی نیست چرا که خداگونگی انسان عامل برتری او بر سایر موجودات بیان شده و واضح است که این برتری با قدرت عقلانی حاصل می‌شود و مربوط به قدرت بدنی نیست چرا که بسیاری از موجودات دیگر در این مورد از انسان برترند.

موسی بن میمون، فیلسوف و پزشک یهودی، آفریده شدن انسان به صورت خدا را اشاره به کمال عقلانی و ادراک عقلی او می‌داند نه همانندی جسمانی. از نظر وی منظور از واژه‌های «صورت» و «ذات» در آیات فوق، همان معرفت عقلی و آگاهی تعقلی است که انسان از آن برخوردار است.<sup>۱</sup>

در برخی از کتب اپوکریفای عهد قدیم نیز به مسئله آفرینش انسان به صورت خدا اشاره شده است. به عنوان نمونه در کتاب «حکمت سلیمان»، باب دوم آیه ۲۳ نیز آمده است: «آری، خدا آدمی را از بهر فساد ناپذیری آفریده است، از او صورتی از ذات خویش پدید آورده است».<sup>۲</sup> برخی از محققان هم چون چارلز، واژه ذات را به معنای جاودانگی می‌دانند که خود مشتق از ریشه یونانی به معنای ابدی است. در چند نسخه خطی از کتاب «حکمت سلیمان» به همین معنا اشاره شده که خداوند انسان را برای جاودانگی آفریده و او را به صورت ابدیت خودش رقم زده است.<sup>۳</sup> بر اساس این نسخه، منظور از خلقت انسان به صورت خدا اشاره به ویژگی جاودانگی اوست. البته با توجه به این‌که در سطور بعد انسان‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند (گروهی که در جانب خدا و گروهی دیگر که در حزب شیطان‌اند) می‌توان نتیجه گرفت که خصیصه جاودانگی متعلق به همه نیست و تنها افراد درستکار از این امتیاز برخوردار می‌شوند.<sup>۴</sup>

در تلمود نیز این روایت به چشم می‌خورد. «چون انسان شبیه خدا آفریده شده

۱. موسی بن میمون، دلالة الحائرين، بی‌جا، مكتبة الثقافة الدينية، بی‌تا، ص ۲۵.

2. Charles, R.H, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, The Clarendon Press, Oxford, 1913, vol.1, p.538.

3. Good Speed, Edgar. J, *The Apocrypha*, The University of Chicago Press, Chicago, 1939, p.182.

4. Ibid.

است... توهین و بی‌حرمتی به یک انسان در واقع توهین و بی‌حرمتی به خدا است.<sup>۱</sup> در این‌جا خداگونگی انسان بدان معناست که انسان از عزت و عظمت الهی برخوردار است و قابلیت رسیدن به این مقام را دارد.

در زهر، که بنیادی‌ترین کتاب قبلاست، نیز به خداگونگی انسان اشاره شده است.<sup>۲</sup> در این‌جا خداوند به صورت انسان در هستی ظهور یافته و سفیروت او یک انسان کیهانی را می‌سازند که از نظر پیروان اولیه قبلا، آدم علیون یا انسان متعالی و در زهر آدم قدمون نامیده می‌شود. یکی از معانی تصورات خدا انسان‌انگارانه‌ای که در زهر جریان دارد این است که نه تنها آدم علیون بلکه هر انسانی مظهر سفیروت محسوب می‌شود و سفیرها در وجود هر فردی مستتر هستند که با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت بسیار دارد. در مکتب عرفانی قبلا، آدم مظهر تمامی صفات و افعال الهی است که به عنوان عالم صغیر و مظهر عالم قدیم معرفی شده و عالم قدیم به عالم صفات و تجلیات تفسیر شده است که منشأ هستی عالم خلقت و دربردارندهٔ جمعی عوالم و مراتب وجود است و به لحاظ همین جامعیت و مظهریت در «سفر پیدایش» از آفرینش انسان به صورت خدا سخن رفته و از این روی واسطهٔ آفرینش و اساس عالم هستی است.

شولم بر این باور است که تفکر خدای انسان‌گونه از عرفان ایرانی و آیین مانوی و با آموزه‌های گنوستیک به عرفان یهود رخنه کرده و موجب طرح خداوندی شبیه انسان ازلی یا نورانی با نام «شیعور قوما» در عرفان یهود شده است.<sup>۳</sup> در تصوف، انسان کامل کسی است که با شناخت کُنه رمز اسم اعظم در اطوار عالم سیر می‌کند. در عرفان یهود نیز علاوه بر این‌که ورود به هر منزل علوی مستلزم شناخت و آگاهی بر رمز یا مهر اسماء الهی است، راز اندام رمزی «شیعور قوما» نیز باید بر عارف مکشوف شود. در این‌جا اسماء اندام رمزی در حقیقت اسماء خدای انسان‌گونه است که بر پیکر و اعضاء «شیعور قوما» نقش بسته است.<sup>۴</sup>

۱. کوهن، آبراهام، گنجینه‌ای از تلمود، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰ش، صص ۸۸-۸۷.

2. Scholem, Gershom, *Zohar, The Book of Splendor*, Rider and Company, London, 1977, p.31.

۳. شولم، گرشوم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸.

4. Scholem, Gershom, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1987, p.22.

### ۳. «حدیث صورت» در متون مسیحی

مسیحیان نیز همانند یهودیان با استناد به آیات «سفر پیدایش» دربارهٔ آفرینش انسان به صورت خدا از ویژگی کمال‌پذیری انسان سخن گفته‌اند. مفسران مسیحی در تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ از باب اول «سفر پیدایش» بر این باورند که مراد از صورت الهی، صورت عقلی و روحی است و نه صورت جسمی. این صورت اگرچه با گناه آدم و سقوط او ضعیف و آلوده شده اما در اساس تغییری نکرده است. این صفات تنها در یک نفر (عیسی) کامل است. در بقیهٔ انسان‌ها این صفات به صورت بالقوه وجود دارد و آن‌ها می‌توانند با پیوستن به مسیح، این صفات کمال را به صورت بالفعل در خود محقق سازند. آن‌ها با استناد به صیغهٔ جمع در آیات مذکور بر این باورند که این آیات تنها در خصوص آدم و حوا سخن نمی‌گوید؛ بلکه همهٔ افراد بشر را به صورت بالقوه در بر می‌گیرد. از نظر آگوستین این خود دلیل بر آن است که انسان پس از سقوط صورت الهی‌اش را از دست نداده است.<sup>۱</sup>

موضوع مهمی که در ارتباط با حدیث صورت و خداگونگی انسان در عهد جدید مورد توجه قرار گرفته، الوهیت مسیح و یا تجسد خداوند است. به اعتقاد مسیحیان حضرت عیسی به عنوان خدای متجسد دارای صورتی بشری است. در واقع این باور در مسیحیتی محقق شد که با مسیحیت عیسوی فاصلهٔ زیادی دارد و به عبارت دقیق‌تر جزو باورهای است که در مسیحیت پولسی شکل گرفته است. از نظر پولس، عیسی با وجود داشتن صورت خدایی، برابر بودن خود را با خدا غنیمت نشمرد و فروتنی پیشه کرد و صورت غلامان را پذیرفت و شبیه مردمان شد تا این‌که به صلیب رفت و این گونه بود که خداوند او را به غایت سرافراز کرد.<sup>۲</sup>

در تفکر پولسی خداگونه بودن انسان با معنای متفاوتی به تصویر کشیده شده است.<sup>۳</sup> در نامهٔ «اول قرنتیان»، پولس پس از ذکر این نکته که زن در هنگام دعا یا نبوت نباید سرش برهنه باشد، می‌گوید: «زیرا که مرد نباید سر خویش را بپوشاند؛ چرا که او صورت و مجد

۱. کتاب السنن التقویم فی تفسیر اسفار العهد القدیم مبنی علی آراء افاضل اللاهوتیین، بیروت، مجمع الكنائس

فی شرق الادنی، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۳۳.

۲. فیلیپیان، ۲: ۶-۹.

3. Arthur Buttrick, George, *The Interpreter's Bible*, Abingdon Press, New York, 1995, vol.10, p.127.

خداست، اما زن مجد مرد است. زیرا مرد از زن پدید نیامده، بلکه زن از مرد پدید آمده است.<sup>۱</sup> بر اساس دیدگاه پولس مرد صورت خدا، شکوه و جلال اوست و نه زن، در حالی که آیات ۲۶ و ۲۷ «سفر پیدایش» بر نوع انسان دلالت دارد و بر این اساس، زن و مرد هر دو به صورت خدا و شبیه او آفریده شده‌اند و هیچ دلیلی بر این که زن در ارتباطش با خداوند از درجهٔ پایین‌تری نسبت به مرد محسوب شود، وجود ندارد. با توجه به تأکید پولس بر این که زن همواره باید تابع مرد باشد و بر او اجازهٔ تعلیم به مرد را نمی‌دهد،<sup>۲</sup> می‌توان گفت که بر اساس نظر وی، مرد در آفرینش الهی از درجهٔ بالاتری از هوشمندی برخوردار است.<sup>۳</sup>

در معنای دوم، پولس در «رساله به کولسیان» عیسی را صورت خدای نادیدنی می‌داند<sup>۴</sup> که شکوه و جلال خداوند را بر انسان‌ها می‌تاباند تا او را ببینند. هم‌چنان که در «رسالهٔ دوم به قرنتیان» می‌گوید: «بهر بی ایمانانی که خدای این جهان فهم ایشان را کور ساخته است تا درخشیدن بشارت مجد مسیح را نبینند، همان مسیح که صورت خداست».<sup>۵</sup> این عبارات تصور پولس را از مسیح به عنوان تجلی الهی مجسم می‌سازد؛ خدایی که خودش برای انسان‌ها قابل رؤیت نیست؛ بنابراین ذات مسیح به عنوان صورت خداست که شکوه و جلال خداوند را بر انسان‌ها می‌تاباند تا او را ببینند. اما این نور الهی برای کافران قابل مشاهده نیست چرا که بی‌ایمانی آنان قابلیت لازم برای دیدن این نور را که از صورت خدا می‌تابد از آنان سلب می‌کند. اعلام این خبر بشارت برای جهان است؛ چرا که این بشارت به این معناست که جهانیان اکنون می‌توانند آنچه را که تا به حال نمی‌توانستند در خدای نادیدنی ببینند، در مسیح مشاهده کنند.<sup>۶</sup>

سومین معنای صورت در سخنان پولس، تحوّل مؤمنان و تشبّه آنان به مسیح است؛ برای مثال پولس در «رساله به رومیان» می‌نویسد: «زیرا آنانی را که پیشاپیش شناخته، از

۱. اول قرنتیان، ۱۱: ۷-۸.

۲. رک. اوّل تیموتائوس، ۲: ۱۱-۱۵.

3. McCasland, S. Vernon, "The Image of God According to Paul", *Journal of Biblical Literature*, vol. 69, no.2, 1950, p.86.

۴. کولسیان، ۱: ۱۵.

۵. دوم به قرنتیان، ۴: ۴.

6. McCasland, p.87.

پیش معین کرده که به صورت پسرش درآیند.<sup>۱</sup> در واقع مسیح که صورت خدا در آفرینش نخستین است با آفرینشی جدید آمده است تا به بشریت مغضوب، درخشش این صورت الهی را که گناه آن را مکدر ساخته است بازگرداند. او این کار را با انطباق صورت زیباتر پسر خدا بر بشریت انجام می‌دهد، صورتی که حق بهره‌مندی از مجد خدا را که گناه موجب از دست رفتن آن گشته بود بر او باز می‌گرداند.<sup>۲</sup>

در «رساله به کولسیان»<sup>۳</sup> به تجدید دانش و معرفت اشاره شده است که ظاهراً دلالت دارد بر این‌که انسان باید خداگونگی‌اش را در عقل و فهمش جست‌وجو کند، اما در «اول قرنتیان»<sup>۴</sup> پولس آشکارا جاودانگی انسان را مطرح می‌کند، آن‌جا که می‌گوید مسیحیان پس از رستاخیزشان از مردگان صورت مسیح را با خود خواهند داشت.

پولس هم‌چنین در «رساله به افسسیان» در معنایی متفاوت، منظور از شباهت انسان به خدا را شباهت از حیث عدالت و قدوسیت می‌داند.<sup>۵</sup>

ترتولیانوس که یکی از الهی‌دانان تأثیرگذار مسیحی و از نخستین آباء کلیسا است، بر این باور است که انسان پس از ارتکاب گناه، کماکان به صورت خدا باقی می‌ماند، اما تنها از طریق روح‌القدس می‌تواند مجدداً به شباهت خدا درآید. از نظر وی به صورت خدا بودن انسان مربوط است به صورت او، اما شبیه خدا بودن به ابدیتش ربط می‌یابد.<sup>۶</sup>

یکی از متفکران عهد جدید که عیسی را صورت خدا می‌داند، نویسنده «رساله به عبرانیان» است. او در جایی می‌گوید: «او که درخشش مجد خدا و صورت جوهر او است».<sup>۷</sup> این دو استعاره که برگرفته از الهیات اسکندرانی حکمت و کلمه است، مبین همسانی طبیعت پدر و پسر در عین تمایز دو شخص است. پسر درخشش یا بازتاب مجد نورانی پدر یا نور زاده نور است؛ هم‌چنین صورت جوهر اوست، همانند نقش دقیقی که از

۱. رومیان، ۲۹:۸.

۲. عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران، نی، ۱۳۹۴ش، ص ۷۹۵.

۳. کولسیان، ۱۰:۳.

۴. اول قرنتیان، ۴۹:۱۵.

۵. افسسیان، ۲۲-۲۵:۴.

۶. مک‌گراث، الستر، درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن، ص ۴۹۶.

۷. عبرانیان، ۳:۱.

مُهر بر جای می‌ماند.<sup>۱</sup>

#### ۴. حدیث صورت در متون اسلامی

حدیث صورت با سندهای متفاوت و اختلاف ناچیز در الفاظ حدیث در منابع حدیثی شیعه و سنی نیز وارد شده است.<sup>۲</sup> از جمله: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»<sup>۳</sup> و یا «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ صُورَتَهُ»<sup>۴</sup> و یا «اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»<sup>۵</sup>. حدیث فوق در کتب روایی امامیه نیز آمده است.<sup>۶</sup>

اشعری متکلم و بنیان‌گذار مکتب اشعری بر این باور است که هر آن کس که برای خدا صورتی قرار دهد، جسم بودن او را انکار کند و آن که به جسم بودن خدا قائل است، صورت را برای او انکار کند.<sup>۷</sup> ابن ابی الحدید نیز معتقد است که حدیث صورت الهی در کتب صحاح سته وارد شده است و دارای تأویل خاصی می‌باشد. وی تأویل این حدیث را از سوی اهل توحید در صورتی که بعید و مخالف با مباحث توحیدی نباشد، قبول می‌کند و در غیر این صورت مردود می‌داند.<sup>۸</sup>

۱. عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ص ۱۰۰۷.

۲. ویلیام چیتیک بر آن است که حدیث مذکور را بخاری، مسلم و ترمذی با تعبیر افزوده «طُولُهُ سِتِّينَ ذِرَاعًا» نیز نقل کرده‌اند. لذا گفته شده است که ضمیر هاء در «صورته» به آدم (ع) برمی‌گردد، زیرا ذریه آدم گوناگون آفریده شده‌اند و در حالی که کوچک‌اند، به رشد می‌رسند (جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش، ص ۹۴).

۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۲.

۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۲، صص ۲۳۴ و ۲۴۴ و ۲۵۱.

۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۶.

۶. رک. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا، صص ۱۰۳ و ۱۵۲ و ۱۵۳؛ کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، صص ۱۳۴؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۳.

۷. اشعری، ابوالحسن علی، مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش، ص ۱۰۸.

۸. ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه، قم، مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷.

#### ۴. ۱. منابع شیعی

با بررسی منابع روایی، دو نوع گزارش از این روایت دیده می‌شود؛ نوع اول که در کتاب کافی کلینی و التوحید صدوق آمده است و نوع دوم که در کتاب عیون اخبار الرضا، التوحید شیخ صدوق و الاحتجاج طبرسی آمده است.

روایت اول: طبق نقل کلینی در اصول کافی<sup>۱</sup>، محمد بن مسلم از امام باقر(ع) در مورد این حدیث پیامبر، «انَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، سؤال کرد و امام در پاسخ فرمودند: منظور از آن صورت، صورتی است حادث و تازه آفریده شده است که خداوند آن را از میان صورت‌های گوناگون انتخاب کرد و به خودش نسبت داد؛ همان‌گونه که کعبه و روح را به خود نسبت داد.<sup>۲</sup> شیخ صدوق در التوحید نیز همین روایت را با سلسله سندی نسبتاً مشابه نقل کرده است.<sup>۳</sup> طبرسی بر این باور است که اضافه «ی» به روح و «بیت» به الله اضافه تشریفی است؛ این که خداوند آن را به خود نسبت داده به جهت تکریم و تشریف بوده است.<sup>۴</sup>

روایت دوم: وقتی که حسین بن خالد همان سؤال محمد بن مسلم را از امام رضا(ع) پرسید، امام ضمن انتقاد از ناقلان این حدیث، فرمودند: آن‌ها ابتدای حدیث را حذف کرده‌اند؛ زیرا جریان از این قرار بوده است که روزی پیامبر به دو نفر که به یکدیگر دشنام می‌دادند، گذشتند و شنیدند که یکی از آن‌ها به دیگری می‌گفت: خدا روی تو را و روی هر کسی را که شبیه توست، زشت کند. رسول خدا فرمودند: ای بنده خدا! این جمله را به برادرت نگو؛ زیرا خدای متعال آدم را به صورت او خلق کرده است.<sup>۵</sup> شیخ صدوق این

۱. «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَرُوُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ: «هِيَ صُورَةٌ مُخَدَّتَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَاصْطَفَاهَا اللَّهُ وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكُتُبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي (حج: ۲۶) وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي. (حجر: ۲۹)».

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۳. صدوق، التوحید، ص ۱۰۳.

۴. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۷۵۷.

۵. «... عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا(ع) يابن رسول الله، ان الناس يروون ان رسول الله(ص) قال: «ان الله عزوجل خلق آدم على صورته» فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث، ان رسول الله(ص) مر بر جليلين يتاسبان، فسمع احدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال(ص): «يا عبدالله، لا تقل هذا

روایت را به گونه‌ای دیگر و به نقل از امام علی(ع) نیز آورده است.<sup>۱</sup> طبرسی نیز این روایت را با اندکی تغییر در سلسله راویان و بدون تغییر در متن حدیث نقل کرده است.<sup>۲</sup>

از نظر امام خمینی، منظور از آدم در هر دو حدیث نوع انسان است و ضمیر موجود در «صورت» به حق تعالی برمی‌گردد. بنا بر نظر ایشان، امام رضا برای جلوگیری از خطر افتادن شخص سؤال‌کننده در ورطهٔ تجسیم و تشبیه، صدر حدیث را هم نقل فرمودند تا از این طریق برای او این احتمال نیز مطرح باشد که ضمیر در «صورت» به آدم برگشته و منظور از آدم نیز حضرت آدم باشد نه نوع انسانی، و الا اگر کسی که استعداد دریافت معارف الهی را داشت از ایشان سؤال می‌کردند، جوابی شبیه به جواب امام باقر می‌شنید.<sup>۳</sup> ایشان هم‌چنین احتمال دیگری را مطرح می‌کنند و آن هم این‌که شاید هر دو حدیث در دو زمان متعدد از پیامبر صادر شده باشد، به این صورت که پیامبر یک وقت حدیث شریف را بی سابقه و ابتدایی فرموده باشند و آن حدیثی است که امام باقر(ع) تأویل آن را بیان فرموده‌اند و یک وقت هم با آن سابقه فرموده‌اند و امام رضا(ع) به واسطهٔ عدم تحمّل راوی، صرف کلام را به آن حدیثی که مسبوق به سابقه بوده است، فرموده‌اند. شاهد این معنا آن است که در بعضی از روایات «علی صورة الرحمن» به جای «علی صورت» آمده است.<sup>۴</sup>

برخی دیگر معتقدند ضمیر موجود در «صورت» به آدم برمی‌گردد؛ از جمله ملا صالح مازندرانی که بر این باور است هدف امام باقر از تفسیر این روایت به اضافهٔ تشریفیه بر فرض پذیرش اصل آن هم هیچ دلالتی بر تشبیه و اثبات صورت برای خداوند نمی‌کند، ولی در روایت منسوب به امام رضا، امام باقر با تصحیح اصل روایت، عود ضمیر در «صورت» به خداوند را نفی کرده و با اصلاح روایت، ضمیر را به شخص مسبوب برگردانده‌اند.<sup>۵</sup> آن چه

لاخیک، فان الله عزوجل خلق آدم علی صورته.» (صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۰).

۱. همان، ص ۱۵۲.

۲. رک. طبرسی، ابی منصور احمد بن ابی طالب، الاحتجاج، نجف، منشورات نعمان، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۳.

۳. خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ش، ص ۶۳۲.

۴. همان.

۵. مازندرانی، محمد صالح، شرح کافی الاصول و الروضه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۲۴.



از توجه و دقت در نظر محدثین شیعی به دست می‌آید این است که برخی با ارجاع ضمیر به حضرت آدم معتقدند که منظور از صورت، صورت آن حضرت در ابتدای خلقت است. برخی ضمیر «صورت» را به شخص مسبب ارجاع داده‌اند. برخی دیگر با ارجاع ضمیر در «صورت» به «الله» صورت را به معنای صفت می‌دانند. عده‌ای دیگر با ارجاع ضمیر در «صورت» به «الله» و با توجه به حدیث مروی از امام باقر(ع)، این اضافه را اضافهٔ تشریفی دانسته و برخی دیگر از نوع اضافهٔ خالق به مخلوق می‌دانند.

#### ۲.۴. منابع سنی

حدیث صورت علاوه بر جوامع حدیثی شیعه، در منابع اهل سنت نیز یافت می‌شود.<sup>۱</sup> اصولاً برخی بر این باورند که حدیث مزبور به واسطهٔ ابوهریره انتشار یافته و از آن جهت که روایت مزبور عیناً در تورات آمده است، بعضی از محققان را بر آن داشته که ابوهریره این مطلب را از کعب الاحبار اخذ کرده و چون برای دیگران بازگو کرده است، برخی پنداشته‌اند که این مطلب از جمله احادیث نبوی است؛ چنانکه محمود ابوریه همین احتمال را دربارهٔ حدیث مزبور ذکر کرده و خاطر نشان ساخته است: «این همان آیهٔ ۲۷ از باب اول سفر پیدایش است».<sup>۲</sup> او سپس مواردی از سخنان ابوهریره را ذکر می‌کند که کاملاً مطابق با متن عهد عتیق است.<sup>۳</sup>

محمد بن عمرو عقیلی از قول عبدالرحمان بن قاسم نقل کرد که از مالک بن انس دربارهٔ حدیث «انَّ اللهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَتِهِ» سؤال شد؛ مالک به شدت این حدیث را انکار کرده و از نقل آن نهی کرد؛ به او گفتند: جماعتی از اهل علم آن را به عنوان حدیث نقل کرده‌اند. مالک پرسید آن‌ها کیستند؟ گفتند: «ابن عجلان از ابوالزناد» مالک گفت: ابن عجلان علمی به این امور ندارد و در زمرهٔ عالمان نیست و نیز دربارهٔ ابوزناد گفت: «او پیوسته برای

۱. رک. بخاری، صحیح بخاری، ج ۷، ص ۱۲۵؛ ابن ابی عاصم، عمرو، کتاب السنة، بیروت، المکتب الاسلامی،

۱۴۱۳ق، صص ۲۳۰-۲۲۸؛ ابن منبه، همام بن منبه، صحیفه همام، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۴۰۶ق، ص ۳۰.

۲. ابوریه، محمود، شیخ المضیره/ ابوهریره، دار المعارف، مصر، ۱۹۷۰م، ص ۲۴۷.

۳. همان، ص ۹۷.

اینان کار می‌کرد تا این که از دنیا رفت»<sup>۱</sup>.

ابن تیمیه با تأکید بر صحّت این حدیث، مالک بن انس را به سبب انکار صحّت آن به شدّت مورد انتقاد قرار داده است. وی تصریح می‌کند که کسانی این حدیث را نقل کرده‌اند که در زمان مالک می‌زیسته‌اند و دانایتر از او به حدیث و احوال راویان بوده‌اند؛ مانند سفیان ثوری و لیث بن سعد.<sup>۲</sup> چنان که ذهبی نیز بعد از نقل سخن مالک بن انس، طرق دیگری را غیر از ابن عجلان و ابوزناد برای حدیث مذکور معرفی کرده و آن را صحیح دانسته اما درباره محتوای روایت، توصیه به سکوت کرده است.<sup>۳</sup>

### ۵. جایگاه حدیث صورت نزد عرفا

حدیث صورت جایگاهی ویژه در متون عرفانی و به خصوص عرفان ابن عربی دارد و از پایه‌های نظریه انسان کامل است. از دیدگاه عارفان مسلمان، کل هستی به انضمام انسان نسبت به حق، وجودی محتاج و مفتقر دارد، حال آن که عالم حقانی، عالم حقایق بی صورت و معانی مجرد است. بر این اساس حق تعالی واجب قدیم است و هیچ شبیه، صورت، مثل و مانندی ندارد. از نظر عرفای مسلمان صورت الهی آدم به انسان کامل تعلق دارد و شرافتی که موجب الهی خواندن صورت انسان شده است، همان جامعیت او نسبت به دو قوس وجود و امکان است.<sup>۴</sup> آنان به فراخور حال خویش به تفسیر و تأویل حدیث فوق پرداخته‌اند و بر اساس اصل وحدت ساری در اجزای هستی، همه عالم را صورت تفصیلی حضرت الهیه و انسان کامل را صورت جمعیه حق تعالی دانسته‌اند.

غزالی بر مبنای این حدیث، انسان را شبیه خدا می‌داند. وی حدیث صورت را همانند مثلی دانسته که هر کسی به اندازه درک خود از آن بهره می‌گیرد که برای درک آن باید معنا و بطن حدیث را درک کرد تا صحّت آن را تصدیق کرد.<sup>۵</sup>

۱. عقیلی، محمد بن عمرو، الضعفاء الکبیر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲. ابن تیمیه، تقی الدین، دقائق التفسیر، دمشق، مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۱.

۳. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بی‌جا، دارالفکر، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۹.

۴. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ش، ص ۵۶۵.

۵. غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲.

ابن عربی در بیان صورت الهی داشتن انسان در *فصوص الحکم* تحلیلی قرآنی آورده که بیانگر اوج نگرش عارفانه او و ارتباط آن با کرامت انسانی است. بر این اساس او داستان حضرت داوود در هنگام بنای بیت المقدس را نقل می‌کند که این امکان از وی به جهت این که وی خون انسانی را ریخته سلب می‌شود. وی غرض از ذکر این حکایت را تعظیم انسان و مراعات نشئه انسانی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که کسی که حتی به حق انسانی را کشته است نباید انتظار داشته باشد که رخصت یابد تا خانه خدا بنیان نهد، بلکه تجسم حقیقی عمل او انهدام خانه خداست.<sup>۱</sup>

مولانا نیز بر آن است که تنها در مقام مشاهده صورت بی صورت معشوق می‌توان وحدت ساری در همه اشیاء را دریافت:<sup>۲</sup>

گر صورت بی صورت معشوق ببینید هم خواجه و هم خوانه و هم کعبه شما یید  
به عقیده سید حیدر آملی این حدیث گواهی بر خلیفه الله شدن انسان است و معنای «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» با دانستن این حدیث قابل درک و فهم است و سر کلام معصوم که می‌فرماید: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» در همین مطلب است.<sup>۳</sup>

#### ۶. نقش «حدیث صورت» در تبیین نظریه انسان کامل

«حدیث صورت» با نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی مرتبط است. تفسیر خاص صوفیه از آیات و روایات اسلامی مؤید این نظر است که بن‌مایه‌های نظریه انسان کامل در قرآن و روایات نیز وجود دارد. اگرچه نمی‌توان منکر شباهت میان نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی با سایر نظام‌های دینی و فلسفی کهن شد، در عین حال نباید از خاستگاه اسلامی این نظریه غافل بود.

در عالم اسلام ریشه این اندیشه را می‌توان در سخنان بایزید بسطامی جستجو کرد. وی پیش از ابن عربی اصطلاح «الانسان الکامل التام» را در مورد انسانی به کار برد که وحدت خویش را با خدا تحقق بخشیده و به مقام والای معنوی رسیده است. پس از بایزید،

۱. ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ش، ص ۱۶۸.

۲. مولوی، جلال الدین محمد، *کلیات شمس*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۵.

۳. رک. آملی، سید حیدر، *نص النصوص فی شرح الفصوص*، تهران، توس، ۱۳۶۷ش، صص ۴۲ و ۴۵.

حسین بن منصور حلّاج، تأثیری عمیق در تأسیس نظریهٔ انسان کامل داشته است. او برای نخستین بار به مفهوم خداگونگی انسان اشاره می‌کند و این که او را نوعی از خلق بشماریم که هیچ نوع دیگر در لاهوت به گرد او نمی‌رسد. حلّاج در تفسیر آیهٔ «وَصَوَّرَكُمُ فَاَحْسَنَ صُورَكُمْ»<sup>۱</sup> به حدیث صورت استناد کرده و بر این باور است که اشارهٔ این آیه به همین صورت الهی انسان است که به سبب نفخ روح، قابلیت تعلیم شفاهی از جانب پروردگار را یافت و از مخلوقات دیگر متمایز شد، زیرا جملگی کائنات تحت امر «كُنِ» الهی به وجود می‌آیند در حالی که روح الهی عین امرالله است و نه تحت امر. به همین سبب خداوند مباشر صورتگری آدم بود که از این مباشرت به تعبیر «خلقت بیدی» یاد شده است. هم‌چنین ملائکهٔ مقرّب الهی به واسطهٔ همین صورت الهی در برابر آدم سجده کردند.<sup>۲</sup>

پس از حلّاج نیز ناصر خسرو از «آدم معنی» و «حوای معنی» سخن راند اما پژوهشگران، ابن عربی را طراح اصلی اندیشه و اصطلاح انسان کامل می‌دانند. وی اندیشهٔ خداگونگی انسان را از حلّاج می‌گیرد، اما لاهوت و ناسوت را نه دو طبیعت منفصل، بلکه دو چهرهٔ از حقیقتی واحد می‌شمرد که اگر به صورت بیرونی او نظر افکنیم، ناسوتش می‌نامیم و اگر به باطن و حقیقتش بنگریم، لاهوتش می‌خوانیم.<sup>۳</sup> وی در نظریهٔ خویش در باب انسان کامل بر صورت الهی می‌گوید: «فالانسانُ الكاملُ مَنْ تَمَّتْ لَهُ الصُّورَةُ الْاَلَهِيَّةُ».<sup>۴</sup> خلافت انسان هم به سبب کمال صورت الهی است که در او تعبیه شده است. به همین دلیل تا زمانی که خلافت الهی در نوع انسان باقی است، ملائکه برای کاملان از فرزندان آدم در حال سجده هستند و این سجده تا روز قیامت ادامه دارد. فرشتگان از آن‌جا که در بدو امر به صورت طبیعی و جسمانی آدم توجه داشتند، به سبب ظلمت عناصر طبیعت از صورت کمالی غافل شدند و نخست لب به اعتراض گشودند تا آن که خداوند کمال صورت را به آنان نمود و بدیشان دستور داد تا درمقابل این صورت سجده کنند. سجده برای آدم، سجده برای انسان کامل است، از این رو هرگاه صورت الهی انسان کامل بر فردی

۱. تغابن: ۳.

۲. رک. سلمی، ابو عبدالرحمن، حقایق التفسیر (تفسیر السلمی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۱م، ص ۳۰۳.

۳. عقیفی، ابوالعلاء، التعليقات علی فصوص الحکم، الزهراء، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۴۳.

۴. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، مصر بی‌نا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۵۶.

از افراد انسانی مکشوف شود، آن فرد می‌تواند هم‌چون که برای خداوند، در برابر این صورت نیز که وجه خداست، سجده کند. ابن عربی هم‌چنین تفسیری از آیه «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِئْتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>۱</sup> ارائه داده که با نظریه انسان کامل مرتبط است و آن این‌که «وجه الله»، همان صورت الهی انسان کامل است.

به نظر جیلی، در هر شیء وجه کاملی از پروردگار وجود دارد که او خود بر صورت روح آن شیء و بر صورت محسوس و جسمانی است. از دیدگاه وی، روح موجود در مخلوقات، روح الهی و مقدّس که همان «روح القدس» و نیز «وجه الله» قرآن است. وی معتقد است که افراد انسان هر کدام نسخه کمال دیگری است و لکن بعضی تنها استعداد و قوه کمالات اشیاء را دارند (بالقوه دارای این کمالات هستند) و عدّه دیگر کمالات در آنها فعلیت پیدا کرده و بالفعل دارای آن کمالات هستند. این دسته دوم همان انبیاء و اولیای کامل هستند.<sup>۲</sup>

ابن عربی در *فصوص الحکم* در شرح حدیث پیامبر که می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بر این باور است که از آن‌جایی که انسان بر صورت ربّ خود آفریده شده است حقیقت و هویت او هم‌چون حقیقت و هویت حق است، زیرا اسم اعظم جامع حقایق همه اسماء است.<sup>۳</sup> بنا بر نظر قیصری، منظور از صورت، اسماء و صفات الهی است؛ یعنی خداوند انسان را در حالی که موصوف به جمیع اسماء و صفات اوست، خلق کرده است.<sup>۴</sup> در *فصّ یونسی* همان کتاب آمده است: «بدان که خداوند این نشئه انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خودش آفرید. بنابراین کسی جز خالق او نمی‌تواند متولی اداره نظام او باشد و اداره نظام، نشئه انسانی نیست مگر به دست او یا به امر او».<sup>۵</sup> از نظر وی، خداوند سبحان، نسخه‌ای از تمامی اسماء خود را در وجود انسان قرار داده و انسان‌ها هر یک به قدر لیاقت خود، می‌توانند آن اسم را در عالم ظاهر سازند.<sup>۶</sup> وی

۱. بقره: ۱۱۵.

۲. جیلی، عبدالکریم، *الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، مصر، بی تا، ج ۲، ص ۷۰۶.

۳. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۲۵.

۴. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۷۹۰.

۵. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۶۷.

۶. همو، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۲۴۶.

انسان کامل را خلیفه خداوند می‌داند و شأن خلیفه اقتضا می‌کند که در همه امور واجد تمامی ویژگی‌های مستخلف<sup>۱</sup> عنه خود باشد تا بتواند به خوبی عهده‌دار جانشینی او گردد.<sup>۱</sup> در تبیین ارتباط کرامت انسان به آفرینش او بر صورت الهی، ابن عربی به موضوع قصاص اشاره می‌کند و با استناد به آیه «وکیفر بدی، بدی‌ای همانند آن است»<sup>۲</sup> می‌گوید که خداوند متعال قصاص را به رغم حق بودنش «سیئه» نامیده است و در مقابل، قرآن کریم بی‌درنگ عفو را بر قصاص ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «پس هر که در گذرد و اصلاح کند، پاداش او بر خداست»؛ حتی در صورتی که اولیای دم چند نفر باشند در صورتی که تنها یک نفر از آن‌ها راضی به عفو باشد، رأی او بر رأی طالبان قصاص ارجحیت دارد. همه این‌ها از آن روست که همین انسان (قاتل) نیز ذاتاً بر صورت خداست و کسی که راضی به عفو او شده است در واقع با خدا معامله کرده و اجر و مزدش با خود خداست.<sup>۳</sup>

#### ۸. نتیجه

۱. از آن‌جا که عرفا کشف عرفانی را مؤید حدیث می‌دانند، لذا مبانی آن‌ها در پذیرش روایات با محدثین تفاوت چشم‌گیری دارد. به نحوی که برخی روایات که از دیدگاه محدثین از جهت سند و یا متن تضعیف شده است، از سوی عارفان صحیح انگاشته شده و به آن استناد کرده‌اند. عارف احادیثی را که به وسیله شهودات باطنی خود دریافت می‌دارد، می‌پذیرد و به آن‌ها استناد می‌کند و این نوع دریافت را دریافتی کامل‌تر از دریافت ظاهری و تاریخی می‌داند. در واقع اینان با بررسی متن حدیث از لحاظ تطابق یا عدم تطابق آن با دیگر مبانی عرفانی و مشهودات شخصی‌شان آن را تأیید یا رد می‌کنند.

۲. حدیث صورت در عهد عتیق، عهد جدید و نیز در متون اسلامی و عرفانی مطرح و تفسیر و تأویل‌های مختلفی از آن ارائه شده است. با این وجود، صرف اشتراک این روایت در ادیان ابراهیمی، نمی‌تواند دلیلی بر اسرائیلی بودن روایات فوق باشد و آبشخور آن منبع مشترکی است که همان معارف حقیقی و واقعی مربوط به آفرینش است و رسیدن به این

۱. همان، ج ۱، ص ۲۶۳.

۲. شوری: ۴۰.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۶۸.

بینش نیز زمانی تحقق خواهد یافت که از پوسته تاریخی درآمده و به صورت فراتاریخی و تأویلی این روایت را مورد بررسی قرار دهیم.

۳. این حدیث در اندیشه عرفانی اشاره به جایگاه والای انسان و استعداد نهفته انسانی در بروز اوصاف الهی داشته و یکی از آموزه‌های کلیدی مطرح شده در ادیان ابراهیمی است که هم به جایگاه والای انسان تأکید می‌کند و هم ارتباط او با خدای متعال را نشان می‌دهد. مقصود از آدم در این حدیث، انسان کاملی است که به مقام عبودیت حقیقی رسیده است. از دیدگاه عرفا در این حدیث، اطلاق صورت بر خدای متعال از باب حقیقت است و به این معناست که هیچ اسمی از اسماء الهی وجود ندارد مگر این که خداوند سبحان نسخه‌ای از آن را در وجود انسان قرار داده است و انسان‌ها هر یک به قدر لیاقت خود می‌توانند آن اسم را در عالم ظاهر سازند. این حدیث در کلام بسیاری از عرفا با حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همخوانی دارد؛ چرا که انسان محل ظهور بسیاری از اوصاف الهی است که با تفکر در خود و توانایی‌ها و استعدادهایی که در اوست، می‌تواند به شناخت حق تعالی دست یابد.

۴. اندیشه کمال‌پذیری انسان در مکاتب و ادیان پیش از اسلام نیز مطرح بوده است. در مسیحیت به‌رغم آن که عیسی به پیروانش می‌گوید که مانند پدر آسمانی‌شان کامل شوند، اندیشه گناه اولیه سد راه کمال‌پذیری انسان تلقی می‌شود. با این وجود، الهی‌دانان مسیحی با تأکید بر این که پاسخ به ندای عیسی مبنی بر این که «کامل باشید» به معنای تسلیم کردن قلب و اراده در راه پیروی از راه ایمان است، مشکل کمال‌ناپذیری در این جهان را حل کرده‌اند. البته ایمان به واسطه فیض الهی ایجاد می‌شود و انسان‌ها را قادر به دوست داشتن دشمنانشان می‌کند. این عشق الهی که تنها از طریق عیسی قابل دسترسی است، گوهر کمال است. مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی با آدم علیون در عرفان یهود نیز شباهت بسیاری دارد. در هر دو جا فرایند خلقت که از میل خداوند برای ظهور نشئت می‌گیرد، بر پایه ظهور و تجلی صفات خداوند استوار است و صورت خدا به اسماء و صفات الهی تفسیر می‌شود. این صفات که اولین مرتبه تعیین خداوند محسوب می‌شوند، با وجود کثرت اعتباریشان، در مجموع هویتی واحد دارند که صورتی خدا انسان‌انگارانه به نام آدم علیون یا انسان کامل را می‌سازند. مطابق مبانی عرفان اسلامی همه عالم تجلی حق است و هر موجودی به اندازه

توان خود مظهر اوست؛ پس همه صورت حق‌اند، جز انسان کامل که صورت کامل خداوند است و حق تعالی در انسان کامل متجلی شده است. پس می‌توان انسان را مخلوق بر صورت خداوند دانست.

۵. مراد از صورت در این حدیث صورت معنوی است، یعنی خداوند متعال حضرت آدم را بر اساس صورت معنوی خلق کرد که در این صورت معنوی به خداوند شباهت دارد؛ یعنی مشابهت در صفات و کمالات و افعال.

۶. ارتباط عمیقی بین حدیث صورت با حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وجود دارد. حدیث صورت در اصل وجه بیرونی عالم است که خداوند از روح خود در قالب انسان دمیده و او را بر صورت خود خلق کرده است. انسان پس از گذر از فهم این نسبت بیرونی به درک وجه درونی عالم یعنی معرفت نفس و نتیجه آن معرفت ربّ که درحقیقت جان و سرّ باطن عالم است، نائل می‌شود و این همان حقیقتی است که تنها با فهم تأویلی می‌توان به آن رسید.

## منابع

- قرآن مجید.
- کتاب مقدس، انگلستان، ایلام، ۲۰۱۲م.
- عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران، نی، ۱۳۹۴ش.
- ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه، قم، مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن ابی عاصم، عمرو، کتاب السنه، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن تیمیّه، تقی الدین، دقائق التفسیر، دمشق، مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۴ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، مصر بی تا، ۱۴۰۵ق.
- همو، فصوص الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن منبه، همام بن منبه، صحیفه همام، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۴۰۶ق.
- ابوریّه، محمود، شیخ المضیره ابو هریره، دار المعارف، مصر، ۱۹۷۰م.
- اشعری، ابوالحسن علی، مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
- آملی، سید حیدر، نص النصوص فی شرح الفصوص، تهران، توس، ۱۳۶۷ش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،



- ۱۳۷۰ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد ابن تریکه اصفهانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ش.
  - جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل، مصر، مكتبة الزهران، بی تا.
  - خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ش.
  - ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بی جا، دارالفکر، بی تا.
  - سلمی، ابو عبدالرحمن، حقایق التفسیر (تفسیر السلمی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۱م.
  - شولم، گرشوم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۹ش.
  - صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه القمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
  - همو، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
  - طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
  - طبرسی، ابی منصور احمد بن ابی طالب، الاحتجاج، نجف، منشورات نعمان، ۱۳۸۶ق.
  - عقیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰ش.
  - عقیلی، محمد بن عمرو، الضعفاء الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
  - غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
  - قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
  - کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران، هما، ۱۳۹۱ش.
  - کتاب السنن التقویم فی تفسیر اسفار العهد القادیم مبنی علی آراء افاضل اللاهوتیین، بیروت، مجمع الکنائس فی شرق الادنی، ۱۹۷۳م.
  - کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
  - کوهن، آبراهام، گنجینه ای از تلمود، تهران، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰ش.
  - مازندرانی، محمد صالح، شرح کافی الاصول و الروضه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
  - مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
  - موسی بن میمون، دلالة الحائرین، بی جا، مكتبة الثقافة الدینیة، بی تا.
  - مولوی، جلال الدین محمد، کلیات شمس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
  - مک گراث، الستر، در آمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، روشن، ۱۳۸۵ش.
  - نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
  - نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۱ش.
  - Arthur Buttrick, George, *The Interpreter's Bible*, Abingdon Press, New York, 1995.
  - Charles, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, The Clarendon Press, Oxford, 1913.
  - Good Speed, Edgar. J., *The Apocrypha*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1939.
  - Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Jewish Publication Society,

- 
- Philadelphia, 2003.
- Goldziher, Ignaz, "Abd Al-Karim B. Ibrahim Al-djilli", *First Encyclopedia of Islam*, E.J.Brill, 1993.
  - McCasland, S. Vernon, "The Image of God, According to Paul", *Journal of Biblical Literature*, vol.69, no.2, 1950.
  - Scholem, Gershom, *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, 1987.
  - Idem, *Zohar, The Book of Splendor*, Rider and Company, London, 1977.



## ماهیت روح القدس از دیدگاه قرآن کریم و کتاب مقدس<sup>۱</sup>

جمشید سرمستانی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

علی رضا ابراهیم<sup>۲</sup>

استادیار واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

طاهره حاج ابراهیمی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

«روح القدس» یکی از مفاهیم مشترک میان متون مقدس اسلامی و مسیحی است که نقشی قابل توجه را در جهان بینی این دو سنت دینی بر عهده دارد. یافته‌های این تحقیق بیانگر آن است که در هر دو کتاب، روح القدس یک وجود یا مخلوق الهی است که به اعتبار برخی آیات، «نامشخص» و به اعتبار آیاتی دیگر، «متشخص» است. بعضی مصادیق نشان می‌دهند که او مخلوقی برتر از ملائک است و قراین دیگر، وی را فرشته می‌دانند. هم‌چنین، شواهدی مبنی بر این‌همانی روح القدس و جبرئیل در قرآن و کتاب مقدس وجود دارد که از آن‌ها می‌توان مشارکت وی در آفرینش و اداره عالم را استنباط نمود. به همین اعتبار، روح القدس تجلی «حضور مشهود خداوند» و «قدرت الهی» در زمین است که نابودی اقوام متمرّد، انتقال پیام الهی به اولیا و یاری ایشان در انجام معجزات را بر عهده دارد. با این وصف، می‌توان «روح القدس» را دست‌کم از نظر ماهیت، جزو مفاهیمی دانست که قرآن آن‌ها را در امتداد کتاب مقدس «تصدیق» نموده است.

### کلیدواژه‌ها

روح القدس، قرآن کریم، کتاب مقدس، اسلام، مسیحیت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۹

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): alirezaebrahim90@gmail.com

## مقدمه

مفهوم روح القدس ریشه در آموزه‌های عهد عتیق دارد. حقایق و آموزه‌های ادیان الهی متأخر، مصدق و مکمل حقایق و آموزه‌های تحریف‌نشده ادیان الهی متقدم بوده و این حقایق و آموزه‌های اصیل، وجه مشترک ادیان ابراهیمی به‌شمار می‌آیند. یکی از این حقایق و آموزه‌ها «روح القدس» است؛ حقیقتی که از مفاهیم مشترک در عهدین و قرآن کریم محسوب می‌شود و پژوهش حاضر قصد دارد به یکی از ابعاد مهم وجودی آن بپردازد.

هدف از انجام این پژوهش - که بر پایه منابع کتابخانه‌ای و ابزار فیش‌برداری و به روش توصیفی مقایسه‌ای انجام شده - شناخت ماهیت روح القدس در قرآن و کتاب مقدس و تبیین وجوه اشتراک این ماهیت در این کتاب‌های آسمانی است. بنابراین، نویسنده در پی تبیین ماهیت (چیستی و کیستی) روح القدس در کتاب مقدس، قرآن کریم و تفاسیر، و در نهایت در پی اثبات این مسأله است که ماهیت روح القدس در کتاب مقدس و قرآن کریم، در مجموع، ماهیتی مشابه است؛ گرچه، تفاوت‌هایی مختصر هم در این مورد وجود دارد. نویسنده بر آن است که به این پرسش‌ها پاسخ دهد که «روح القدس کیست و چیست؟» و «آیا روح القدس می‌تواند در قالب مادی ظاهر شود؟»

ضرورت و اهمیت پژوهش در این نکته نمود پیدا می‌کند که تبیین این ماهیت مشترک قطعاً به درک بهتر از کارکردهای متناظر روح القدس در کتاب مقدس و قرآن کریم یاری رسانده و فهم متقابل مفسران مسیحی و اسلامی را از اندیشه‌های یکدیگر بهبود خواهد بخشید. به‌ویژه، از آن‌رو که خداوند متعال قرآن کریم را تصدیق‌کننده مضامینی از تورات و انجیل معرفی نموده است،<sup>۱</sup> تحقیق درباره مفاهیم مشترک لفظی، می‌تواند به یافتن نمونه‌هایی از مضامین «تصدیقی» در قرآن کریم که ریشه در کتاب مقدس دارد، کمک کند.

عنوان پژوهش، حوزه بررسی‌ها را به کتب مقدس مذکور، تفاسیر و منابع روایی محدود می‌کند. پیش از این مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های دیگری نیز به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما وجه تمایز این مقاله با نوشته‌های پیشین، افزودن برخی یافته‌ها بر یافته‌های آن‌ها است. از جمله این‌که در قرآن کریم نیز - همانند عهد عتیق و عهد جدید - روح القدس نماینده حضور مشهود و قابل رؤیت خداوند در میان مؤمنان به او است. و اهمیت دیگر پژوهش

نیز در همین جنبه نمود پیدا می‌کند که یافته‌های افزون بر یافته‌های پیشین، گستره دانش در باب روح القدس را وسعت می‌دهد.

برای مشخص ساختن ماهیت روح القدس در این مقاله، نخست رویکردی واژه‌شناختی خواهیم داشت و سپس به عنوان گام نخست در تبیین ماهیت روح القدس، به توجیه تشخیص او می‌پردازیم. نظر به دیدگاه‌های ضد و نقیضی که در باب ماهیت فرشته‌آسای روح القدس وجود دارد، نسبت میان او و جبرئیل نیز در بخشی مجزا مورد بررسی قرار خواهد گرفت. توصیف برجسته‌ترین صفات و کارکردهای روح القدس نیز به مشخص‌سازی ماهیت آن یاری خواهد رساند، لذا در مباحث بعدی، این خصوصیات روح القدس تبیین خواهند شد. با توجه به ویژگی تطبیقی این مقاله و البته تقدّم زمانی یهود و مسیحیت، در هر بخش ابتدا دیدگاه کتاب مقدس، و سپس آیات قرآن و تفاسیر مربوط ارائه خواهد شد.

### واژه‌شناسی روح القدس

مترجمان عبرانی و سریانی کتاب مقدس در ادوار آغازین اسلام، مفهوم روح القدس را در ترجمه کتاب مقدس، با همان لفظ عربی (روح القدس) ثبت و ضبط کردند. گرچه ایشان با کاربرد این مفهوم در قرآن آشنا بودند، اما معادل‌گذاری آنان نیز به دور از مبانی فقه‌اللغه نبود، زیرا واژه «روح» گرت‌برداری از لغت عبری روح *ruach* است که البته در کتاب مقدس عبری بار معنایی ژرف و وزینی دارد و به سادگی قابل توضیح نیست.<sup>۱</sup> این واژه نزدیک به ۴۰۰ بار در عهد عتیق آمده است که در بیشتر مصادیق، در معنای «باد» یا «نفس (دم)» به‌کار رفته<sup>۲</sup> و در معدودی از موارد نیز به «ظهور و حضور الهی در فرد روحانی» اشاره دارد.<sup>۳</sup> در ترجمه هفتادی، لغت یونانی پنوما *Pneuma* جایگزین واژه «روح» شد که

۱. مک گراث، آلیستر؛ در آمدی بر الاهیات مسیحی، مترجم عیسی دیباج، تهران، نشر کتاب روشن، ۱۳۸۵ش، ص ۳۰۶؛

Ferguson, Sinclair; *Who Is the Holy Spirit?* Ligonier Ministries, USA, Sanford, 2012, p.4.

2. Beauchamp, Paul; *Holy spirit: Old Testament, Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 1, Jean-Yves Lacoste (ed.), Routledge, New York, 2005, p.725.

3. Laughlin, M. F., *Holy Spirit, Devotion to*, in Tomas Carson, and Joann Cerrito, *The New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America,

آن نیز به معنی «باد یا حتی تندباد» است. این معادل‌گذاری از آن جهت بود که پنوما (همانند روخ) اشاره به انتقال نیرو یا ویژگی‌هایی دارد که یک فرد در هنگام تماس یا ارتباط با دیگران، به آنان وارد می‌کند.<sup>۱</sup>

مجموعه کاربردهای معنایی روح القدس در عهد جدید را نیز می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. در معنای لغوی باد یا نسیم (۳ بار)؛ ۲. در معنای مربوط به انسان، به معنی دم، روح زندگی، و همچنین فرد انسانی به صورت کلی یا خود درونی انسان (تقریباً ۴۷ بار)؛ ۳. در معنای شیطانی، که به ارواح ناپسند یا شرور اشاره دارد؛ به ویژه در انجیل‌های چهارگانه و اعمال رسولان (تقریباً ۳۸ بار)؛ و ۴. در معنی مرتبط با الوهیت و قوای الهی، که بیشترین تعداد (بیش از ۲۶۰ بار) متعلق به این معناست.<sup>۲</sup>

تعداد فراوان استفاده از نام روح القدس در معنی اخیر، نشانگر چرخش معنی پنوما از مصادیق مادی به سوی مصادیق الهی، در عهد جدید نسبت به عهد قدیم است. البته وجه تمایز مهم میان این موارد آن است که صفت «القدس» (به معنای پاک و منزّه) با انضمام به روح، سبب می‌شود تا صرفاً معنای چهارم از مفهوم «روح القدس» استنباط شود؛ مفهومی که در عهد جدید ۸۸ بار با لفظ «روح القدس»، و در عهد عتیق ۵ بار با لفظ «روح قدوس» ظاهر شده است.

با ترجمه عهد جدید به زبان لاتین، کلمه اسپریتوس *spiritus*، به معنای روح، باطن یا شبّه، برابر پنوما قرار داده شد<sup>۳</sup> که بعدها در انگلیسی به صورت *Spirit* یا *Ghost* متداول گردید. لذا در بیشتر ترجمه‌های انگلیسی کتاب مقدس، برای اشاره به روح القدس از معادل *Holy Spirit*، *Holy Ghost* یا حتی *Divine Spirit* استفاده شده که در فارسی به معنای «روح پاک»، «دم پاک» و «روح حیات‌بخش الهی» است. قابل ذکر است که گاهی اوقات، مترجمان کتاب مقدس، نام روح القدس را به جای نام‌ها یا القاب دیگر

Washington D. C, Gale Press, Second Edition, 2003, vol.7, p.43.

1. Ferguson, *Who Is the Holy Spirit?* p.4.

2. Zumstein, Jean; and Andreas Dettwiler, *Holy spirit: New Testament*, in *Encyclopedia of Christian Theology*, Jean-Yves Lacoste (ed.), Routledge, New York and London, 2005, vol.1, p.726.

3. Antioch believer Web, *Is Gabriel the Holy Spirit?* 2012.

In:<http://antiochbeliever.blogspot.com/2012/03/is-gabriel-holy-spirit.html>

روح القدس قرار می‌دهند.<sup>۱</sup> هم‌چنین، در بسیاری از موارد، صفت «القدس» همراه روح نیست اما به لحاظ مصداقی، دلالت بر روح القدس دارد.<sup>۲</sup>

کلمه روح در قرآن کریم با دو خوانش آمده است؛ یک با فتح اول (رُوح)،<sup>۳</sup> و دیگری با ضم اول (رُوح). رُوح در لغت به معنی «راحت، آسایش، صفا، نسیم، بوی خوش، شادی و راحتی» است.<sup>۴</sup> قاموس قرآن معنای «رحمت»،<sup>۵</sup> و لسان العرب معنای «باد» را نیز به این معنای افزوده‌اند<sup>۶</sup> اما واژه رُوح را به «جان، رحمت، قرآن، روح انسانی، و نام جبرئیل (ع)»<sup>۷</sup> و «مترادف نفس» معنی کرده‌اند.<sup>۸</sup> این واژه در عرف به معنی «روان، روح مقابل جسم، و جوهر مجرد» است؛ ولی در قرآن مجید، ۲۱ بار برای رساندن غیر این معنی آمده است.<sup>۹</sup>

«قُدُس» را نیز به «برکت»<sup>۱۰</sup> و «پاکی»<sup>۱۱</sup> و «پاک و مطهر»<sup>۱۲</sup> معنی کرده‌اند. کلمه «الْقُدُس» ظاهراً اسم است و نه مصدر. اضافه روح بر آن هم برای اختصاص می‌باشد، یعنی روحی که از آلودگی‌ها و خطا و نسیان و عصیان پاک است.<sup>۱۳</sup> شایسته دقت است که در

۱. برای نمونه نک. ولفسون، هری اوسترین؛ فلسفه آبای کلیسا، ترجمه علی شهبازی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ش، ص ۲۵۵؛ فانینگ، استیون، عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۴ش، ص ۷۹.

۲. مکاشفه، فصل ۳، بند ۶.

۳. یوسف/۸۷؛ واقعه/۸۹.

۴. رامپوری، غیاث‌الدین، غیاث‌اللغات، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۴۲ش.

۵. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ش، ج ۳، ص ۱۳۰.

۶. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت، نشر دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۳۵۵.

۷. رامپوری، غیاث‌الدین، غیاث‌اللغات، مدخل روح.

۸. ابن منظور، همان؛ الزبیدی، سیدمرتضی الحسینی؛ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق حسین نصّار، کویت، التراث العربی، ۱۹۶۹م، ج ۶، ص ۴۰۷.

۹. نک. قرشی، همان.

۱۰. ابن عباد، صاحب، المحيط فی اللغة، بیروت لبنان، عالم‌الکتاب، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۸۴.

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت لبنان، دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۶۰.

۱۲. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغة و الاعلام، عربی به فارسی، ترجمه محمدبندر ریگی، تهران، انتشارات ایران، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ش، ج ۲، مدخل قدس.

۱۳. دانش‌نامه اسلامی، مدخل قدس.



قرآن کریم، واژه قُدُس هیچ‌گاه به صورت تنها به کار نرفته و فقط به عنوان هم‌نشین لغت «روح» استفاده شده است. هم‌چنین باید توجه کرد که هم‌ریشه آن، یعنی لفظ قُدُوس، یکی از صفات خاص خداوند در قرآن است.<sup>۱</sup> لذا تعمیم و تسری این لفظ به روح القدس، نشانگر تخصیص یا اضافه صفتی از صفات الهی به آن است. این بدین معنی است که از نگاه قرآن، روح القدس یگانه محل ظهور «قدوسیت» خداوند است.

مفاهیم قُدُس یا قُدُوس در کتاب مقدس دارای کاربردی وسیع‌تر هستند، چنان که در عهد عتیق بارها در نفش یک نام<sup>۲</sup> و یا در ترکیب با نامی دیگر، به صورت‌های زیر به کار رفته است: «خانه قُدُس»<sup>۳</sup> «مسکن قُدُس»<sup>۴</sup> «هیكل قُدُس»<sup>۵</sup> «فلک قُدُس»<sup>۶</sup> «مکان قُدُس»<sup>۷</sup> «محراب قُدُس»<sup>۸</sup> «تخت قُدُس»<sup>۹</sup> «کوه قُدُس»<sup>۱۰</sup> «صحن‌های قُدُس»<sup>۱۱</sup> و «موضع قُدُس»<sup>۱۲</sup>. عهد جدید نیز مفهوم قُدُس را هم برای روح القدس و هم برای خیمه «قُدُس الاقداس» به کار برده است.<sup>۱۳</sup>

### تشخیص روح القدس

تلقی یهودی از مفهوم روح القدس تا اندازه زیادی فاقد تشخیص<sup>۱۴</sup> بود و ذهنیت تشخیص

۱. نک. حشر/۲۳ و جمعه/۱
۲. دوم قرنتیان، فصل ۳، بند ۸ و...
۳. اول قرنتیان، فصل ۲۹، بند ۳.
۴. دوم قرنتیان، فصل ۳۰، بند ۲۷.
۵. مزامیر، فصل ۵، بند ۷.
۶. مزامیر، فصل ۲۰، بند ۶.
۷. مزامیر، فصل ۲۴، بند ۳.
۸. مزامیر، فصل ۲۸، بند ۲.
۹. مزامیر، فصل ۴۷، بند ۸.
۱۰. اشعیا، فصل ۵۶، بند ۷.
۱۱. اشعیا، فصل ۶۲، بند ۹.
۱۲. ارمیا، فصل ۱۷، بند ۱۲.
۱۳. عبرانیان، فصل ۹، بند ۲ و ۳.

روح القدس از طریق پولس به عهد جدید انتقال یافت.<sup>۱</sup> در باورهای مسیحی، روح القدس سومین اقنوم از تثلیث (در کنار پدر و پسر) است و طبق نظر برخی مفسران، برابر با هیچ آفریده الهی نیست<sup>۲</sup> تا بتوان برای او تشخیصی قائل بود. البته ارتباط اشتقاقی میان برجسته‌ترین تشخص الوهیت (یعنی عیسی مسیح) با روح القدس، سبب گردیده تا به‌ویژه در مسیحیت غربی، بتوان گونه‌هایی از صور متشخص روح القدس را نیز ملاحظه نمود؛ چنان که گاه در نگارگری‌های کلیسایی، روح القدس را به صورت کبوتری به تصویر می‌یکشند.<sup>۳</sup> هم‌چنین، نباید از نظر دور داشت که روح القدس در پنجاهه بر حواریون ظاهر شده است<sup>۴</sup> و لذا منطقی است که بپذیریم روح القدس ضمن داشتن ویژگی عدم تشخص در حالت کلی، چنان‌چه لازم باشد، تشخص هم می‌یابد و در غالب مادی قابل رؤیت، ظاهر می‌شود.

مفاهیم موجود در قرآن کریم نیز تا اندازه‌ای بیانگر تشخص روح القدس است، چنان که باقی ماندن رد پای روح القدس بر زمین و برگرفتن مشتی خاک از آن به دست سامری،<sup>۵</sup> تمثل روح القدس به قالبی بشری و حضور او نزد حضرت مریم،<sup>۶</sup> رؤیت روح القدس توسط پیامبر(ص) در هنگام معراج<sup>۷</sup> و یا ظاهر شدن او نزد پیامبر(ص) به شکل «دحیه کلبی»<sup>۸</sup>؛ همگی بیانگر این واقعیت است. با این اوصاف، باید اذعان نمود که هم از دیدگاه

۱. نک. ولفسون، فلسفه آبی کلیسا، ص ۳۲۷.

۲. برای نمونه نک. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ش، ص ۷۴.

3. Siger, L. p. ; *Holy Spirit, Iconography of*, in Tomas Carson, and Joann Cerrito, *The New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, Washington D. C, Gale Press, Second Edition, 2003, vol.7, p.50.  
in: <http://www.gail.com>

۴. اعمال، فصل ۲، بند ۱ تا ۴.

۵. طه/۹۶.

۶. مریم/۱۹.

۷. تکویر/۲۳.

۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، انتشارات المکتبه اسلامیة، ۱۳۸۶ش، ج ۱۸، ص ۲۶۰. دحیه بن خلیفه کلبی، مردی خوش سیما از انصار قبیله خزرج بود که در بیش‌تر غزوات پیامبر(ص) شرکت جسته و سفیر آن حضرت به سوی قیصر روم بود (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶).

کتاب مقدس و هم قرآن کریم، روح القدس یکی از شئون یا مخلوقات الهی است که در حالت اصلی و کلی، نامتشخص، و در هنگام لزوم متشخص است.

### ماهیت مَلِکی

فارغ از این که روح القدس مخلوقی متشخص یا نامتشخص باشد، این پرسش در باب ماهیت او نیز مطرح است که آیا باید آن را یک فرشته دانست یا مخلوقی جدا و متفاوت از فرشتگان. در پاسخ می‌توان برای هر دو دیدگاه، فزازهایی از متون مقدس یا تفاسیر را عنوان کرد. برای نمونه، کسانی که روح القدس را فرشته نمی‌دانند، استدلال می‌کنند که در هیچ جای کتاب مقدس لفظ فرشته قبل از مفهوم روح القدس نیامده است. آن‌ها هم‌چنین به بندهایی از اناجیل متی یا لوقا استناد می‌کنند که راوی بارداری مریم مقدس است و نشان می‌دهد که فرشتگان نیز به هنگام سخن‌گفتن از روح القدس، او را فرشته نمی‌خوانند. در این بندها آمده است که فرشته‌ای نزد مریم حاضر شد و بدو مژده داد که روح القدس بر وی خواهد آمد و «نیروی حضرت اعلی»، گبرئیل، بر او سایه خواهد افکند تا مولودی مقدس را به دنیا آورد.<sup>۱</sup> بر استدلال این دسته از مفسران دو ایراد وارد است: نخست این‌که اسامی پرشماری در کتاب مقدس وجود دارند که بدون پیشوند «گونه» خود ذکر شده‌اند، برای نمونه، هیچ‌جا قبل از نام میکائیل (که جزو ملائک مقرب است) واژه فرشته ذکر نشده است.<sup>۲</sup> دیگر این‌که مفهوم «نیروی حضرت اعلی» در بندهای فوق، می‌تواند اشاره به محتوای نام فرشته جبرئیل باشد که نام او در عبری به معنای «قوت خداوند» است.<sup>۳</sup> در قرآن نیز واژه «ملک» پیش از مفهوم روح القدس نیامده است، لذا برخی مفسران تصور می‌کنند که او مخلوقی برتر از ملائک است. این تفکر به ویژه در مواردی نمایان‌تر است که لغت «روح» بدون قرینه‌ای که دال بر ملک بودن او باشد، در آیه آمده و دلالت بر روح القدس دارد.<sup>۴</sup>

۱. لوقا، فصل ۱، بند ۲۶ و ۲۷، و بند ۳۴ و ۳۵؛ و نیز نک. متی، فصل ۱، بند ۱۸ تا ۲۰.

۲. نک. رساله یهودا.

۳. هاکس، مستر، قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۷ش، ص ۲۷۸.

۴. قس. شعرا/۱۹۳.

## روح القدس و جبرئیل

میان مجموعه مفسران کتاب مقدس که روح القدس را جزو فرشتگان می‌دانند نیز این اختلاف وجود دارد که آیا او همان ملک مقرب، جبرئیل، است یا فرشته‌ای دیگر. قائلان به دیدگاه اخیر، به دو بند از رساله دانیال نبی استناد می‌کنند که از فرشته‌ای به نام جبرئیل نام برده و به ظاهر، حاکی از تفاوت جبرئیل و روح القدس است.<sup>۱</sup> البته ذیل این بندها، از جبرئیل به عنوان بخشاینده «فطانت» و «فهم» نام برده شده است و از آن‌جاکه در دیگر بندهای عهد عتیق هم روح القدس با القاب «روح فطانت»<sup>۲</sup> و «روح فهم»<sup>۳</sup> یاد شده، می‌توان در دیدگاه گروه مذکور تردید نمود و جبرئیل را همان روح القدس دانست. هم‌چنین، با تأمل در بندهایی دیگر که در پی خواهند آمد، مشخص خواهد شد که در عهد جدید نیز مانند عهد عتیق، جبرئیل همان روح القدس است. برای نمونه، در داستان بشارت داده شدن حضرت یحیی به زکریا، نخست از «فرشته یهوه» نام برده که بر زکریا ظاهر شده است. سرانجام، این فرشته، خود را با نام «جبرئیل» معرفی کرده و می‌گوید: «من جبرئیل هستم».<sup>۴</sup> افزون بر موارد فوق، بنا به سه قرینه و دلیل می‌توان نتیجه گرفت که منظور از «فرشته یهوه» (فرشته خدا) که در بندهای پیش و بسیاری از دیگر بندهای کتاب مقدس آمده، همان «روح القدس» است:

الف) پولس در «نامه به غلاطیان» می‌گوید: «مرا چون فرشته خدا و مثل مسیح عیسی پذیرفتید»<sup>۵</sup> از آن‌جا که از نظر پولس، پذیرفتن پدر، پسر و روح القدس رکن اساسی ایمان مسیحی است، اشاره فرشته خدا در این بند نیز می‌تواند به روح القدس باشد و نه به فرشته‌ای دیگر.

ب) در بندهایی از رساله «اعمال رسولان» برای اشاره به روح القدس از عنوان «روح» و «فرشته خدا» استفاده شده است.<sup>۶</sup> البته این تنها موردی نیست که چنین جای‌گذاری انجام

۱. دانیال، فصل ۹، بند ۲۱ و ۲۲؛ و فصل ۸ بند ۱۵ و ۱۶.

۲. دانیال، فصل ۵، بند ۱۲.

۳. اشعیا، فصل ۱۱، بند ۲۲.

۴. لوقا، فصل ۱، بند ۱ تا ۱۹.

۵. غلاطیان، فصل ۱۴، بند ۱۲.

۶. اعمال، فصل ۸، بند ۲۶ تا ۲۹.

شده بلکه براساس بررسی‌های این مقاله، در عهد عتیق بیش از ۲۱ بار، و در عهد جدید، بیش از ۱۱۰ بار برای اشاره به روح القدس، از واژه «روح» استفاده شده است. (ج) در بابی دیگر از رساله «اعمال رسولان» نیز مفاهیم «فرشته خدا» یا «فرشته مقدس» برای دلالت بر روح القدس آمده است.<sup>۱</sup>

بنابر آنچه گفته شد، از اینهمانی «فرشته یهوه» با «جبرئیل» و سپس «فرشته یهوه» با «روح القدس»، می‌توانیم نتیجه بگیریم که جبرئیل نیز همان روح القدس است. همچنین، باید در نظر داشت، دلیلی ندارد که روح القدس نیز همانند انسان‌ها، برای نام بردن از خود ملزم به استفاده از ضمیر «من» باشد. بلکه ظاهر کتاب مقدس نشان می‌دهد که او برای اشاره به خویش، از نام‌های دیگر خود نیز استفاده کرده است. این احتمال نیز متصور است همان‌گونه که در تفاسیر اسلامی، جبرئیل در کالبد بشری تمثیل یافته<sup>۲</sup>، در متون مسیحی نیز خود جبرئیل یکی از کالدهای تجسد روح القدس است؛ چنان که روح القدس در هنگام تعمید عیسی مسیح، در هیأت کبوتری متجسد و بر وی نازل شد.<sup>۳</sup> لذا این امکان وجود دارد که باشنده‌ای به نام روح القدس در هنگام ظاهر شدن بر انبیا یا غیرانبیا، در هیأت جبرئیل و فرشته خدا ظاهر شود. در این صورت، چه بسا بتوان روح القدس را یک وجود و حقیقت، و جبرئیل را تجلی و تجسد آن دانست.

در قرآن کریم نیز نام جبرئیل (جبریل) در سه آیه آمده است<sup>۴</sup> و از قرینه‌های زیر می‌توان دریافت که در این‌جا نیز جبرئیل همان روح القدس است:

الف) یکی از کارکردهای جبرئیل در قرآن کریم، نازل کردن قرآن بر پیامبر(ص) است<sup>۵</sup> و از آن‌جا که نازل‌کننده قرآن یک وجود مشخص بوده، هر نام دیگری در قرآن کریم که نزول آیات را بر عهده داشته باشد، همان جبرئیل است.

ب) بر اساس آیه ۱۰۲ از سوره نحل، روح القدس از جانب خداوند قرآن را بر پیامبر

۱. اعمال، فصل ۱۰، بندهای ۳، ۵، ۱۹، ۲۰، ۲۲.

۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه السلام (لابن شهر آشوب)، قم، علامه، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۱.

۳. متی، فصل ۳، بند ۱۶.

۴. نک. بقره/۹۷ و ۹۸؛ و تحریم/۴.

۵. بقره/۹۷.

(ص) نازل نموده است. لذا غالب مفسران نیز براساس همین آیه و برخی آیات دیگر، روح القدس را جبرئیل دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

چنان‌که می‌دانیم، مفسران قرآن معمولاً از ظرفیت روایات برای شرح آیات استفاده می‌کنند، لذا قابل ذکر است که برخی مفسران با استناد به بعضی احادیث، قائل به مطابقت روح القدس و جبرئیل نیستند بلکه روح را فرشته‌ای بزرگتر و غیر از جبرئیل می‌دانند.<sup>۲</sup> البته بیشتر مفسران با استناد به روایات متعدد، روح القدس را نام دیگری برای جبرئیل عنوان کرده‌اند.<sup>۳</sup> بنابراین، از این پس، هرگاه براساس کتاب مقدس یا قرآن، ماهیتی برای جبرئیل بیان شود، آن ماهیت، متعلق به روح القدس نیز هست.

### تجلی روح خدا

روح القدس با وجود تشخیصی که دارد، در حقیقت تجلی روح خداوند است. این مفهوم در کتاب مقدس با الفاظی گوناگون بیان شده است. برای نمونه در عهد عتیق این نام‌ها بیانگر مفهوم پیش گفته هستند: «روح او»،<sup>۴</sup> «روح تو»،<sup>۵</sup> «روح خدا»،<sup>۶</sup> «روح یهوه»،<sup>۷</sup> «روح سلطان

۱. برای نمونه نک. طبرسی، *جوامع الجامع*، ص ۱۹۹؛ *عروسی حویزی*، *تفسیر نور الثقلین*، ج ۳، ص ۸۶؛ طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۴۲۶؛ فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۳، ص ۱۵۶؛ شبر، *تفسیر القرآن الکریم* (شبر)، ج ۱، ص ۲۷۶.

۲. برای نمونه نک. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴.

۳. نک. طبری، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۶، ص ۴۶؛ طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۱۴۱؛ ابولفتوح رازی، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، ص ۶۵؛ طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۷۸؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم* (ابن کثیر)، ج ۵، ص ۱۹۴؛ فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ج ۳، ص ۲۷۶؛ مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۱۷، ص ۱۰۶ و ج ۲۵، ص ۴۰؛ ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ج ۱۶، ص ۲۱؛ طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۴، ص ۳۵.

۴. مزامیر، فصل ۳۴، بند ۱۶.

۵. مزامیر، فصل ۱۳۹، بند ۷.

۶. پیدایش، فصل ۱، بند ۲.

۷. حزقیال، فصل ۱۱، بند ۵.

تعالی یهوه»<sup>۱</sup> «روح خود/ خویش»<sup>۲</sup> و «روح من»<sup>۳</sup>. در عهد جدید نیز نام‌های مشابهی برای بیان این مفهوم وجود دارد؛ از جمله: «روح او»<sup>۴</sup> «روح یهوه»<sup>۵</sup> «روح پدر»<sup>۶</sup> «روح جلال»<sup>۷</sup> و «روح خدا»<sup>۸</sup>.

قرآن کریم هم برای بیان برخی تجلیات الهی از الفاظ مشابه استفاده کرده است؛ چنان که خداوند پس از خلق آدم از روح خود (روحی)، در او دمید تا به وی جان دهد.<sup>۹</sup> او هم‌چنین، روح خود (روحنا) را در قالب انسان به سوی حضرت مریم فرستاد؛<sup>۱۰</sup> و از روح خود (روحنا) در او دمید تا حضرت عیسی را پدید آورد.<sup>۱۱</sup>

### حضور خداوند

در میان عبرانیان روح (روح، نفس، باد) برخلاف باورهای مسیحی، بیشتر به عنوان یک ظهور و حضور الهی شمرده می‌شد نه، یک شخص الهی، و به‌ویژه بر معیت حضور الهی با فرد روحانی دلالت داشت.<sup>۱۲</sup> در تعالیم یهود، روح خداوند در همه جا حاضر است و کسی توان گریز یا پنهان شدن از او را ندارد. در واقع، حضور روح القدس در هر جا، همان حضور خداوند در میان خلق خداست؛ چنان‌که در «مزامیر» آمده: «مرا از حضور خود مینداز و روح قدوس خود را از من مگیر».<sup>۱۳</sup> در منابع متأخر نیز علمای یهودی برای مفهوم حضور

۱. مزامیر، فصل ۶۱، بند ۱.

۲. نحیما، فصل ۹، بند ۳۰.

۳. مزامیر، فصل ۵۹، بند ۲۱.

۴. رومیان، فصل ۸، بند ۱۱.

۵. لوقا، فصل ۴، بند ۱۸.

۶. متی، فصل ۱۰، بند ۱۹ و ۲۰.

۷. اول پطرس، فصل ۴، بند ۱۴.

۸. اول قرنطیان، فصل ۳، بند ۱۶.

۹. نک. صاد/۷۲، حجر/۲۹؛ نزدیک به همین مفهوم با استفاده از لفظ «روح» در سوره سجده/۹ آمده است.

۱۰. نک. مریم/۱۷.

۱۱. نک. تحریم/۱۲؛ انبیا/۹۱.

12. Laughlin, *Holy Spirit, Devotion to*, vol.7, p.46.

۱۳. مزامیر، فصل ۵۱، بند ۱۱.

الاهی در این جهان بدون آن که جسمانیتهی برای او قائل باشند، از مفهوم «شَکینا»<sup>۱</sup> استفاده کرده‌اند لذا این واژه در معانی مختلفی از جمله در معنی «جلال خداوند»<sup>۲</sup> یا «جلال یهوه»<sup>۳</sup> به کار رفته است.<sup>۴</sup>

در عهد جدید نیز روح القدس وجود فعال و حیات بخش خدا در میان موجودات است.<sup>۵</sup> برای نمونه، نخستین حضور روح القدس در میان حواریون، حضوری مادی و قابل رؤیت است. واقعه پنطیکاست، نخستین رخداد حضور روح القدس در میان باورمندان به مسیح بود که در آن، روح القدس به صورت مرئی و در قالب زبانه‌های آتش بر دینداران ظاهر شد.<sup>۶</sup> روح القدس همچنین در کلیت جامعه مسیحی، یعنی کلیسا، نیز ساکن است و این امکان را به کلیسا می‌دهد که معبدی برای حضور خداوند باشد.<sup>۷</sup> حضور روح القدس در مسیحیان تضمین می‌کند که مسیح آن‌ها را با خون خود خریده و از گناهانشان رهایی بخشیده است. افزون بر این، تاهنگامی که بمیرند نیز روح القدس در آن‌ها باقی می‌ماند، و همواره آن‌ها را حیات دوباره می‌بخشد، پاک می‌کند، در آزمایش‌ها و ناملایمات به ایشان آرامش می‌دهد و در مصیبت‌ها آنان را پایدار می‌سازد. لذا تا هنگامی که روح القدس در مسیحیان ساکن است هیچ‌گاه تنها و زیان‌دیده نیستند و هیچ‌گاه از قدرت او محروم نمی‌مانند.<sup>۸</sup>

بر مبنای قرآن نیز خداوند در همه جا حاضر<sup>۹</sup> و از رگ گردن به انسان‌ها نزدیک‌تر است.<sup>۱۰</sup> این معیت نامرئی را می‌توان «حضور نامشهود خداوند» یا «حضور عام الهی»

#### 1. Shekhinah.

۲. حزقیال، فصل ۸، بند ۴ و ۵.

۳. حزقیال، فصل ۴۳، بند ۴ و ۵؛ و حبقوق، فصل ۲، بند ۱۴.

4. Price, Julius, "Shekhinah", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), New York, 1985, vol.11, p.450.

۵. ایوب، فصل ۴، بند ۳۳.

۶. اعمال، فصل ۲، بند ۱ تا ۴.

7. Copeland, Mark A., *The Holy Spirit of God (Studies on The Holy Spirit)*, Executable Outlines, Copyright, 2016, p.29.

8. Compellingtruth Web A: *The indwelling of the Holy Spirit – What is it?*

۹. حدید/۴.

۱۰. ق/۱۶.



دانست که به واسطه ظهور قوای الوهی و فرشتگان، صورتی مرئی و مشهود می‌یابد. بر این اساس، خداوند جبرئیل را به‌عنوان مظهر برخی قوا و کارگزار مشهود و قابل رؤیت خویش نزد آنان می‌فرستد تا امر خود را -از رحمت<sup>۱</sup> گرفته تا عذاب<sup>۲</sup> - بر آنان مکشوف و مشهود کند و آن امر را ابلاغ یا اجرا نماید. هم‌چنین، جبرئیل (یا روح القدس) مأمور است آنان را به «قدرت الهی» تأیید کند؛<sup>۳</sup> یا در جنگ‌ها آنان را استوار و ثابت قدم سازد.<sup>۴</sup> لذا حضور و ظهور قدرت الهی از طریق جبرئیل را می‌توان به این اعتبار، «حضور مشهود خداوند» یا «حضور خاص الهی» نام نهاد. از همین رو است که خداوند روح القدس را از سنخ امر خود دانسته است: «قل الروح من امر ربی.»<sup>۵</sup> به این معنا، معیت جبرئیل با یک انسان یا پدیده، بیانگر نظر ویژه خداوند به آن فرد یا پدیده است. این معیت باعث ظهور قوای الوهی از طریق جبرئیل به افراد یا پدیده‌هاست و باعث تحول یا رخدادی عظیم و سرنوشت‌ساز در آن‌ها می‌شود. نمونه این رخداد گاهی مبعوث شدن یک پیامبر بوده و گاهی نیز عذاب کردن قومی طغیانگر. از همین رو است که هر جا عذابی بر قومی نازل شده، خداوند از آن عذاب با عبارت «امرالله»،<sup>۶</sup> «امرنا»،<sup>۷</sup> و «امر ربک»<sup>۸</sup> نام برده است.

### مظهر قدرت الهی

قرابت «روح القدس» با «قدرت الهی» از مواردی ناشی می‌شود که این دو مفهوم کنار یکدیگر در کتاب مقدس به کار رفته‌اند؛ مفاهیمی چون: «روح قوت»،<sup>۹</sup> «قوت روح یهوه»،<sup>۱۰</sup>

۱. مریم / ۱۷ و ۱۹.

۲. هود / ۵۸، ۶۶، ۸۲، ۹۴، ۱۰۱.

۳. بقره / ۸۷ و ۲۵۳.

۴. انفال / ۱۲.

۵. اسرا / ۸۵.

۶. هود / ۴۳؛ رعد / ۱۱.

۷. هود / ۵۸، ۶۴، ۶۶، ۸۲؛ مؤمنون / ۲۷؛ قمر / ۵۰.

۸. هود / ۱۰۱؛ نحل / ۳۳.

۹. مزامیر، فصل ۲۸، بند ۶؛ و دوم تیموتائوس، فصل ۱، بند ۷.

۱۰. میکاه، فصل ۳، بند ۸.

«قوت خداوند»<sup>۱</sup> «قوت حضرت اعلی»<sup>۲</sup> «قوت روح القدس»<sup>۳</sup> و «قوت عظیم»<sup>۴</sup> ناظر بر این امر هستند. طبق نظر بعضی مفسران اولیه مسیحی، روح القدس در قدرت با خداوند یکی است زیرا اشخاص تثلیث دارای یک قدرت اند<sup>۵</sup> از موارد فوق چنین مستفاد می‌شود: یکی از ویژگی‌های روح القدس این است که او مظهر و منتقل‌کننده «قدرت خداوند» است. او با اعطای این قدرت به انبیای برگزیده خدا، آنان را در انجام مأموریتشان یاری می‌کند. هم‌چنین، در عهد عتیق همه معجزاتی که زمان موسی (ع) رخ داد، به وسیله نیروی محقق شد که روح القدس به آن حضرت داده بود. این نیرو خاص انبیا نبود بلکه بندگان برگزیده نیز محمل آن بودند؛ چنان که شمسون (سامسون) بدین وسیله از بندهایی که بر او بسته بودند، رها گردید.<sup>۶</sup>

به لحاظ عملی و در حوزه فردی، برخی قدیسان همه اعمالی را که مشخصه‌های قدرت الهی هستند، به روح القدس نسبت می‌دهند و لذا به نام او و به وسیله قدرت او است که گناهان بخشیده شده و ارواح تطهیر می‌یابند. هم‌چنین، ایمان‌داران به نام او مقدس (پاک از گناه) می‌شوند. حتی بدون قدرتی که روح القدس در افراد ایجاد می‌کند، آنان نمی‌توانند ویژگی‌هایی مانند عشق ورزیدن، مهربانی کردن و شاد بودن را به فعلیت برسانند.<sup>۷</sup> بنا به شواهد کتاب مقدس، کسانی که در برابر حاکمیت الهی مقاومت کنند، گرفتار عذاب خواهند شد، زیرا روح القدس مأمور عذاب اقوامی بوده که از فرمان خداوند تمرد کنند،<sup>۸</sup> لذا تا زمان حاضر، حیات مسیحی با قدرت و تحت هدایت روح القدس در حال پیش رفتن است.<sup>۹</sup>

۱. لوقا، فصل ۵، بند ۱۷.

۲. لوقا، فصل ۱، بند ۳۴ و ۳۵.

۳. رومیان، فصل ۱۵، بند ۱۳.

۴. اعمال، فصل ۴، بند ۳۳.

۵. نک. ولفسون، فلسفه آبی کلیسا، ص ۳۵۷.

۶. داوران، فصل ۱۵، بند ۱۴.

7. [www.Compellingtruth.org/fruit-of-the-Spirit.html](http://www.Compellingtruth.org/fruit-of-the-Spirit.html) Web B :What is the fruit of the Spirit?

۸. اشعیا، فصل ۳۷، بند ۳۶.

9. Hughes, Robert Davis, *The Holy Spirit in the Christian Spirituality*, 2005, p.207.

از آنجا که همراهی روح القدس، توانایی کارهای خارق العاده را موجب می‌شود، عیسی (ع) نیز تمامی معجزات خویش را مرهون نیروی وی بود،<sup>۱</sup> البته جای این پرسش وجود دارد که آیا شیطان نیز توانایی فوق العاده خود را از روح القدس اخذ می‌کند یا خیر. زیرا براساس آموزه‌های عهد جدید<sup>۲</sup> شیطان نیز توان انجام برخی کارهای خارق العاده را دارد.<sup>۳</sup> عهد جدید پاسخی روشن برای این پرسش ندارد ولی اذعان می‌کند که نیروی عیسی (ع) به گونه‌ای است که بر شیاطین غلبه داشته و آن‌ها را از انسان‌ها دور می‌کند.<sup>۴</sup> به لحاظ تاریخی، نزول روح القدس بر حواریون در پنجاهه و القای قدرت به آن‌ها، نقطه عطفی بود که بقای مسیحیت را موجب گردید.<sup>۵</sup> این نزول در معنای عام، کنایه از نوعی وحدت میان دینداران و روح القدس است که باعث قدرت گرفتن آنان می‌شود<sup>۶</sup> و به ایشان شجاعتی می‌دهد که در راه خدا دردها را تحمل، و حتی جان خود را فدا کنند.<sup>۷</sup>

بنا بر دیدگاه بعضی مفسران مسلمان، صفت «شدید القوی» در قرآن کریم برای اشاره به روح القدس آمده است و نشانگر ظهور قوای الوهی در اوست.<sup>۸</sup> هم‌چنین، مفهوم «ذو قوه»، یعنی «قدرتمند یا دارای قدرت»<sup>۹</sup> را هم در شأن جبرئیل دانسته‌اند.<sup>۱۰</sup> بر همین سیاق، «ذو مره»، به معنی ذو قوه نیز اشاره به جبرئیل است.<sup>۱۱</sup> از نظر برخی مفسران، مصادیق قدرت روح القدس را می‌توان در امر وی چون: نابود کردن اقوام لوط و ثمود، ملاحظه

۱. نک. اعمال، فصل ۱۰، بند ۳۸.

۲. دوم تسالونیکیان، فصل ۲، بند ۹ تا ۱۲.

3. Harvestime International Institute, *The Ministry of The Holy Spirit*, p.133.

۴. متی، فصل ۱۲، بند ۲۸.

۵. اعمال، فصل ۲، بند ۱ تا ۴.

۶. اعمال، فصل ۱، بند ۸.

۷. آندرهیل، عارفان مسیحی، ص ۲۳۹.

۸. نجم/۵؛ سبزواری نجفی، ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن، ص ۵۳۲؛ طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن،

ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۱۰، ص ۱۰.

۹. تکویر/۲۰.

۱۰. برای نمونه نک طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۶۷۷.

۱۱. نجم/۶؛ مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۲۴ق. ج ۷، ص ۱۷۴.

نمود.<sup>۱</sup> هم‌چنین، معجزاتی مانند شفای بیماران که در قرآن به عیسی (ع) نسبت داده شده است<sup>۲</sup> نیز حاصل معیت وی با روح القدس و بهرمندی از قدرت الهی بوده است.

### دَم حیات بخش خداوند

بنا بر عهد عتیق، روح القدس علت ابزاری آفرینش است؛ به‌گونه‌ای که هرگاه خداوند بخواهد چیزی را در این عالم بیافریند، از طریق روح القدس این کار را انجام می‌دهد.<sup>۳</sup> لذا به هنگام خلق آدم نیز این روح القدس بود که نفس حیات را در او دمید.<sup>۴</sup> بر همین مبنا، آفریدگان الهی در استمرار حیات خود نیز به روح القدس وابسته هستند<sup>۵</sup> و عطایای گوناگون، همانند فضایل اخلاقی، را از وی دریافت می‌کنند.<sup>۶</sup> عهد جدید نیز روح القدس را حیات‌بخش می‌داند و او را موجد حیات مادی و معنوی معرفی می‌کند.<sup>۷</sup> حتی عیسی (ع) نیز حیات خود را از روح القدس دریافت کرده<sup>۸</sup> و به‌طور ویژه، می‌تواند موجب ارتباط ایمان‌داران با روح القدس شود.<sup>۹</sup>

بعضی آیات قرآن کریم هم بیانگر این نکته‌اند که نفحات روح القدس موجب پدید آمدن حیات در عالم خلقت می‌شود. گویا آدم نخستین مخلوق از نوع انسانی بود که با دمیدن روح خداوند در قالب خاکی‌اش حیات یافت.<sup>۱۰</sup> دیگر شاخصه این گونه خلقت نیز عیسی (ع) بود که با نفخه روح خداوند در مریم (ع) متولد گردید.<sup>۱۱</sup> شایان ذکر است که به

۱. ابن عجیبه، احمد بن محمد، البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان،

قاهره، ناشر دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۰۰.

۲. مائده/۱۱۰.

۳. مزامیر، فصل ۱۰۴، بند ۳۰.

۴. محمدیان، دائره المعارف کتاب مقدس، ص ۵۵۴.

۵. ایوب، فصل ۴، بند ۳۳.

۶. ایوب، فصل ۳۲، بند ۸.

۷. اول قرنطیان، فصل ۳، بند ۶.

۸. لوقا، فصل ۱، بند ۲۶ تا ۳۷؛ و متی، فصل ۱، بند ۱۸ تا ۲۰.

۹. یوحنا، فصل ۲۰، بند ۲۲.

۱۰. صاد/۷۲؛ حجر/۲۹؛ سجده/۹.

۱۱. تحریم/۱۲؛ انبیاء/۹۱.

اتفاق مفسران، کلمه «روحنا» در آیات مذکور و آیه «فأرسلنا إليها روحنا»<sup>۱</sup> به روح القدس اشاره دارد.<sup>۲</sup>

### پیام‌رسان خداوند

مشایخ عهد عتیق، همانند ابراهیم، از طریق فرشته یهوه با خداوند ارتباط می‌یافتند و پیام‌ها و بشارت‌های وی از طریق این فرشته بدیشان واصل می‌شد.<sup>۳</sup> انبیای بنی‌اسرائیل، هم‌چون حزقیال و زکریا، نیز کلام الهی را با واسطه نزول «روح» بر خودشان دریافت می‌کردند.<sup>۴</sup> این سنت در عهد جدید هم صحنه نهاده شد و جبرئیل به عنوان فرستاده خداوند معرفی گردید که با اولیاء سخن گفته است. این فرشته خداوند در مقاطعی با یوسف، نامزد حضرت مریم،<sup>۵</sup> با مریم مجدلیه و مریم دیگر<sup>۶</sup> با حضرت زکریا،<sup>۷</sup> با حضرت مریم<sup>۸</sup> با کرنیلیوس<sup>۹</sup> با پطرس<sup>۱۰</sup> و با شمعون،<sup>۱۱</sup> سخن گفت.

یکی از مفاهیم مترادف روح القدس در قرآن کریم، مفهوم «رسول» است؛ چنان‌که وی در مواجهه با حضرت مریم (ع)، خود را بدین عنوان معرفی نمود<sup>۱۲</sup> و یا سامری که به برگرفتن مثنی از جای پای «رسول» اشاره کرد.<sup>۱۳</sup> دو آیه دیگر نیز قرآن را قول «رسول

۱. مریم/۱۷.

۲. برای نمونه نک. سبزواری نجفی، ارشاد الازدهان الی تفسیرالقرآن، ص ۳۱۲؛ طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۴۲۷؛ مکارم شیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۹، ص ۴۲۲.

۳. پیدایش، فصل ۲۲، بند ۶ تا ۱۷.

۴. حزقیال، فصل ۱۱، بند ۵؛ و زکریا، فصل ۷، بند ۱۲.

۵. متی، فصل ۱، بند ۲۰.

۶. متی، فصل ۲۸، بند ۵.

۷. لوقا، فصل ۱، بند ۱۸ و ۱۹.

۸. لوقا، فصل ۱، بند ۲۸.

۹. اعمال، فصل ۱۰، بند ۳.

۱۰. اعمال، فصل ۱۰، بند ۱۹؛ و فصل ۱۲، بند ۷.

۱۱. لوقا فصل ۲، بند ۲۶.

۱۲. مریم/۱۹.

۱۳. طه/۹۶؛ شبر، تفسیرالقرآن الکریم (شبر)، ص ۳۱۱.

کریم» معرفی نموده<sup>۱</sup> که بنا به نظر اکثر مفسران، منظور از رسول کریم، در آیه نخست همان جبرئیل است،<sup>۲</sup> و در آیه دوم، برخی مفسران مفهوم «رسول» را دلالت کننده بر پیامبر اسلام (ص) می دانند.<sup>۳</sup>

### نتیجه

کتاب مقدس و قرآن کریم در بردارنده عباراتی هستند که کیستی و چیستی روح القدس را تبیین می کنند. در میان عبارات مذکور، شباهت هایی وجود دارد که نشانگر ماهیت مشترک روح القدس است. البته عباراتی نیز به تفاوت آن ها دلالت می کنند که به لحاظ آماری در برابر شباهت ها، ناچیز هستند. برای نمونه، مفهوم «روح» در هر دو کتاب، دارای خاستگاهی عبرانی است و ریشه در واژه «روخ» دارد. گرچه صورت لغوی این کلمه چندان برای فهم ماهیت آن راه گشا نیست، اما ده ها بار تکرار آن در کتاب مقدس و قرآن، معانی اصطلاحی مناسبی را جهت تبیین در اختیار مفسران قرار داده است، به ویژه افزودن واژه «قدس» به مفهوم روح، معنائشناسی آن را تسهیل کرده است.

بر این مبنا، مصادیقی وجود دارد که نشان می دهد روح القدس آفریده ای از مخلوقات الهی است که به صورت مشخص نیز ظاهر می شود. هم چنین قرآینی مبنی بر جای گرفتن او در زمره «فرشتگان» در کتاب مقدس و قرآن یافت می شود. بعضی از قراین مذکور، بر این حقیقت دلالت دارند که روح القدس همان جبرئیل «فرشته مقرب» است.

با توجه به کثرت آرای مفسرین در این باب و در صورت مفروض دانستن موارد فوق، می توان برخی خصوصیات ملائک، از جمله قابلیت تمثل را نیز برای روح القدس مطرح نمود. هم چنین، در صورت اینهمانی او با جبرئیل، می توان ویژگی هایی چون حیات بخشی به مخلوقات، ارسال پیام الهی، ایجاد ارتباط میان انبیا و اولیا با خداوند، تنبیه

۱. حاقه/۴۰؛ تکویر/۱۹.

۲. برای نمونه نک. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۱۵۶.

۳. برای نمونه نک. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۰۸.

اقوام طغیانگر، یاری اولیا در بروز معجزات و... را نیز به روح القدس نسبت داد. البته بارزترین نقطه تلاقی که ماهیت فرشته‌آسای روح القدس را در سنت‌های تفسیری مسیحی و اسلامی قابل تحقیق می‌کند، نقش این موجود در تولد عیسی (ع) و آغاز جنبش نجات‌بخش اوست.

هم‌چنین باید به این موضوع نیز توجه داشت که روح القدس در هر دو سنت تفسیری، به عنوان تجلی صفات و قوای الوهی معرفی شده است. او به یک اعتبار نشان‌دهنده «حضور خداوند» در عالم مادی تلقی می‌شود و به اعتبار دیگر، نماینده «قدرت الهی» است. اضافه مفهوم «قدس» نیز متجلی‌کننده پاکی ساحت ربوبی بوده که با وجود ظهور در عالم مادی، از مقتضیات و آرایش‌های آن فارغ است. البته استمرار حاکمیت روح القدس در این عالم، مستلزم انتقال قوای مذکور به انسان‌ها یا پدیده‌های برگزیده است که در قالب «عطایای روح القدس» اتفاق می‌افتد. این عطایا راه را برای تحقق سلطه شیطان بر عالم مسدود ساخته و زمینه حکمرانی خداوند را آماده می‌سازد. ابتدای این مسیر قطعاً نیازمند شناخت آدمیان از ماهیت روح القدس خواهد بود و امید است که این شناخت تا اندازه‌ای در پرتو معرفی مقایسه‌ای از روح القدس در قرآن کریم و کتاب مقدس حاصل شود.

## منابع

- ابن اثیر، عزالدین، *اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب علیه السلام* (لابن شهرآشوب)، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.
- ابن عاشور، محمدبن طاهر، *التحریر والتنویر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا*.
- ابن عباد، صاحب، *المحیط فی اللغه*، بیروت لبنان، عالم‌الکتاب، ۱۴۱۴ق.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، *البحر المادی فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، ناشر دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمدبن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، نشر دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- آندرهیل، اولین، *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمد رضا مؤیدی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم، ۱۳۹۲ش.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت لبنان، دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
- رامپوری، غیاث الدین، *غیاث اللغات*، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۴۲ش.
- الزبیدی، سیدمرتضی الحسینی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق حسین نصار، کویت، التراث العربی، ۱۹۶۹م.
- سبزواری نجفی، محمدبن حبیب الله، *ارشادالاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- شبر، سید عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم* (شبر)، بیروت، دارالبلاغه للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۹۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، ابوالقاسم گرجی، تهران، نشر سمت، ۱۳۷۷ش.
- همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.
- همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، نشر اسلام، ۱۳۷۸ش.
- عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، انتشارات فی تفسیر القرآن اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- فانینگ، استیون، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۴ش.
- فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- قرآن کریم، بدون ترجمه (رسم الخط عثمان طه)
- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ش.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه رابرت بروس و کارپت اوهانس (معروف به ترجمه قدیم)، ۱۸۹۵م.
- گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تهران، انتشارات المکتبه اسلامیه، ۱۳۸۶ش.
- محمدیان، بهرام، (ویراستار و مسئول گروه ترجمه) دایره المعارف کتاب مقدس، تهران، سرخدار، ۱۳۸۱ش.
- معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغه والاعلام*، عربی به فارسی، ترجمه محمدبندر ریگی، تهران، انتشارات



- ایران، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ش.
- مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۲۴ق.
  - مک گراث، آلیستر، در آمدی بر الاهیات مسیحی، مترجم عیسی دیباج، تهران، نشر کتاب روشن، ۱۳۸۵ش.
  - مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، نشر مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۱ق.
  - میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ش.
  - هاکس، مستر، قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۷ش.
  - ولفسون، هری اوسترین، فلسفه آباب کلیسا، ترجمه علی شهبازی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ش.
  - Antioch believer Web, *Is Gabriel the Holy Spirit?* 2012. <http://antiochbeliever.blogspot.com/2012/03/is-gabriel-holy-spirit.html>
  - Beauchamp, Paul; *Holy spirit: Old Testament, Encyclopedia of Christian, Theology*, vol.1, Jean-Yves Lacoste(ed.), Routledge, New York, 2005.
  - Compellingtruth Web A: *The indwelling of the Holy Spirit – What is it?* <https://www.compellingtruth.org/indwelling-of-the-Holy-Spirit.html>
  - Compellingtruth Web B: *What is the fruit of the Spirit?* <https://www.Compellingtruth.org/fruit-of-the-Spirit.html>
  - Copeland, Mark A, *The Holy Spirit of God (Studies on The Holy Spirit)*, Executable Outlines, Copyright, 2016. In: [https://executableoutlines.com/pdf/hs\\_so.pdf](https://executableoutlines.com/pdf/hs_so.pdf)
  - Ferguson, Sinclair; *Who Is the Holy Spirit?* Ligonier Ministries, USA, Sanford, 2012.
  - Harvestime International Institute, *The Ministry of The Holy Spirit*.
  - Hughes, Robert Davis, *The Holy Spirit in the Christian Spirituality*, 2005. In: Arthur holder ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, USA, Blackwell Publishing.
  - Lacoste, Jean-Yves, *Encyclopedia of Christian Theology*, USA, Routledge, the University of Michigan, 2005.
  - Laughlin, M. F., *Holy Spirit, Devotion to*, in Tomas Carson, and Joann Cerrito, *The New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, Washington D. C, Gale Press, Second Edition, vol.7, 2003. <http://www.gail.com>
  - Siger, L. p., *Holy Spirit, Iconography of*, in Tomas Carson, and Joann Cerrito, *The New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, Washington D. C, Gale Press, Second Edition, vol. 7, 2003. in: <http://www.gail.com>
  - Price, Julius; *Shekhinah*, in *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), New York, vol.11, 1985.
  - Zumstein, Jean and Andreas Dettwiler, *Holy spirit: New Testament*, in *Encyclopedia of Christian Theology*, vol.1, Jean-Yves Lacoste(ed.), Routledge, New York and London, 2005. <http://wiki.ahlolbait.com> دانش نامه اسلامی

## رستگاری فرعون در قرآن کریم<sup>۱</sup>

محمود شیخ<sup>۲</sup>

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

با نظر به آیات ۹۰ و ۹۱ یونس، سه تفسیر از مسئله رستگاری فرعون قابل ارائه است؛ نخست: فرعون حقیقتاً ایمان آورد و رستگار شد؛ دوم: فرعون ایمان آورد، اما ایمان آوردنش موجب رستگاری او نشد و سوم: فرعون تنها اظهار ایمان کرد و ایمانش حقیقی یا کامل یا اصیل نبود. تفسیر نخست از آن ابن عربی است و منتقدان او، اعتقاد به رستگاری فرعون را از روشن‌ترین موارد عرف-ستیزی او دانسته‌اند. در قرآن شواهدی مبنی بر معذب بود فرعون در آخرت وجود دارد که انکار آن‌ها دشوار است مانند: دعای موسی برای رستگار نشدن فرعون و اطرافیان و اجابت دعای او، وجود صفاتی بسیار منفی و گاه با دلالت ثبات برای فرعون در قرآن، دلالت واژگانی و عبارتی آیات عذاب فرعون، بر عذاب دنیوی و اخروی او. هم‌چنین اجماع مفسران مسلمان و صوفیان و نیز وجود روایات و آثار صحابه مبنی بر رستگار نبودن فرعون و مرگش بر کفر نشان می‌دهد که پیشینیان از آیات قرآن به هیچ وجه ایمان فرعون را استنباط نمی‌کرده‌اند، ضمن آن‌که حتی سخنان خود ابن عربی نیز در این باره متعارض است. تفسیر سوم نیز به دلیل صراحت آیه ایمان فرعون بر ایمان آوردن او و تأییدش با عبارت «الآن و قد عصیت من قبل» قابل پذیرش نیست، در حالی که تفسیر دوم به دلیل پذیرش ایمان فرعون اما سودبخش نبودن ایمانش برای رستگاری او به دلیل آیاتی که ایمان در لحظه نزول عذاب را سودبخش نمی‌دانند، پذیرفتنی‌تر و با ظاهر و روح آیات قرآن متناسب‌تر است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، تفسیر، تصوف، تفسیر عرفانی، رستگاری فرعون، ابن عربی، ایمان فرعون.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸

۲. پست الکترونیک: Ma.sheikh@ut.ac.ir

## ۱. مقدمه

آیه‌ای از سوره یونس<sup>۱</sup> که در این مقاله آن را آیه ایمان فرعون نام نهاده‌ایم، یکی از مسائل بحث‌برانگیز در سنت اسلامی را پدید آورده‌اند. این مسئله، ایمان فرعون و به تبع آن اعتقاد به رستگاری نجات فرعون است. موضوع این نوشتار رستگاری و نجات فرعون است، نه ایمان او و مراد ما از رستگاری و نجات، بهشتی بودن و دوزخی نبودن است. در این مقاله نشان می‌دهیم که سه تفسیر از این آیات و مسئله نجات و رستگاری فرعون قابل طرح است و عملاً مفسران مسلمان به هر سه نظر پرداخته‌اند. ابن عربی و اتباع او تفسیر نخست، یعنی حقیقی بودن ایمان فرعون و نجات اخروی او را پذیرفته‌اند. دو تفسیر دیگر یکی آن است که فرعون ایمان آورد اما ایمانش سودبخش نبود و منجر به رستگاری او نشد و دیگری آن است که اساساً اظهار ایمان فرعون حقیقی نبود یا آنکه ایمانش تقلیدی یا آنکه کامل نبود. هدف این مقاله بررسی تفسیر مناسب‌تر و هم‌خوان با قرآن کریم از میان سه تفسیر است، اما این بررسی عملاً با ارزیابی مدعای ابن عربی همراه است. ظاهر آیات قرآن بر دوزخی بودن فرعون در قیامت تمایل دارد و شاهد دال بر معذب بودن بیشتر از شواهد دال بر نجات اوست.

## ۲. پیشینه تحقیق

در آثار زیادی درباره نظریه ابن عربی در باب ایمان فرعون بحث شده است، اما چنان‌که اشاره کردیم موضوع این مقاله بررسی مسئله رستگاری فرعون است و چون رستگاری فرعون با ایمان او مرتبط است، عملاً آثار موجود درباره ایمان فرعون، با این تحقیق ارتباط می‌یابند. نکته دیگر آن‌که در این مقاله بر مغایرت یا عدم مغایرت تفاسیر ممکن از رستگاری فرعون، با ظاهر و روح قرآن سنجیده می‌شود درحالی‌که اغلب آثار گذشته با تکیه بر پیش‌انگاره‌های الهیاتی به نقد و ستیز با ابن عربی روی آورده‌اند.

عبدالوهاب شعرانی (۸۹۸-۹۷۳ق) در *البیواقیات و الجواهر*، فصلی را به مسئله ایمان فرعون در نظر ابن عربی اختصاص می‌دهد و به‌رغم کلمات صریح ابن عربی در فصوص و

۱. «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ \* أَلَا نَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ [يونس: ۹۰-۹۱]»

فتوحات، با استناد به سخنانی متعارض با این سخنان در فتوحات که در آن ابن عربی بر دوزخی بودن فرعون تأکید دارد، دامان ابن عربی را از این تهمت پاک تلقی می‌کند. در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های عبدالوهاب شعرانی درباره آرای محیی‌الدین بن عربی» به این دفاعیه، بدون تحلیل و بررسی، اجمالاً اشاره شده است.<sup>۱</sup> مدعای شعرانی درباره اعتقاد ابن عربی به دوزخی بودن فرعون در فتوحات کاملاً صحیح است و سخن ابن عربی در آن مقام بسیار صریح است؛ اما مسئله این جاست که در همین کتاب فتوحات و در کتاب فصوص نیز سخن ابن عربی در نجات فرعون بسیار صریح است. شعرانی پس از این مطلب، سخنی عجیب را از قول شیخ الإسلام الخالدی مطرح می‌کند به این مضمون که بسیاری از پیشینیان بنا بر آیه «آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» [یونس: ۹۰] به قبول ایمان فرعون مایل بوده‌اند و سپس به سخن باقلانی اشاره می‌کند که قبول ایمان فرعون از حیث استدلال قوی‌تر است و نصی صریح که حاکی از کفر او در هنگامه مرگ باشد، به دست ما نرسیده است. سپس شعرانی می‌گوید که دلیل جمهور سلف و خلف بر موت فرعون بر کفر ایمان آوردن او در حال یأس است و ایمان اهل یأس مقبول نیست.<sup>۲</sup>

دو رساله در رد ایمان فرعون به ابن کمال پاشا نسبت داده‌اند که متأسفانه در دسترس نگارنده نبود، اما قاعدتاً با توجه به رویکرد کلامی او، صبغه رساله کلامی است. یکی از این رساله‌ها در رد رساله علامه جلال‌الدین الدوانی، در ایمان فرعون نوشته شده است.<sup>۳</sup> جالب آن‌که قاضی نورالله شوشتری، از علمای شیعه، نیز رساله‌ای دارد در رد همین رساله علامه دوانی با عنوان «الرد علی ایمان فرعون».<sup>۴</sup> متأسفانه هیچ‌کدام از این رساله‌ها در دسترس

۱. اشرف امامی، علی و محسن شرفایی مرغکی، «دیدگاه‌های عبدالوهاب شعرانی درباره آراء محیی‌الدین ابن عربی»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، بهار و تابستان، شماره ۸۸ علمی- پژوهشی، ۱۳۹۱ ش، صص ۹-۳۰.

۲. شعرانی، عبدالوهاب، البیواقیة و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر و باسفله الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر، بیروت، دار احیاء التراث العربی و موسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۳.

۳. ابن کمال پاشا، احمد بن سلیمان، خمس رسائل فی الفرق و المذاهب، محقق: سید باغجوان، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۵ق، ص ۴۸.

۴. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، مصنفات شیعه: ترجمه و تلخیص الذریعه الی تصانیف الشیعه، به اهتمام محمد آصف فکرت، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۶۰.

ولی مشخص است که نحوه ورود آن‌ها به مسئله ایمان فرعون با این مقاله متفاوت است. هدف ما در این مقاله تحلیل سخن ابن عربی و ارزیابی استدلال او در تطبیق با ظاهر نص شریف است و از این حیث با این مقالات تفاوت دارد.

ابوعزیز در کتاب *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر نظر ابن عربی* درباره ایمان فرعون را بنا به روایت فتوحات مطرح می‌کند و پس از آن رد علما بر سخن ابن عربی را بدون تحلیل بیان می‌دارد. از جمله سخن آلوسی را که از قول ابن حجر گفته: «إن بعض فقهاءنا کفر من ذهب إلى إيمان فرعون... و بالجمله ظواهر الآی صریحة فی کفر فرعون و عدم قبول ایمانه.» پس از این، ابوعزیز آیات ۳۹ و ۴۰ عنکبوت که در آن‌ها سخن از استکبار فرعون و قارون و هامان و عذاب آن‌ها از جمله غرق شدن است، آمده را به عنوان شواهد خود نقل می‌کند. این در حالی است که ابن عربی منکر عذاب فرعون نیست و خود او در فتوحات و فصوص به این آیات اشاره کرده است.<sup>۱</sup>

میرزای قمی نیز در رساله‌ای با عنوان «رساله فرعونیه» به مدعای ابن عربی پرداخته است.<sup>۲</sup> در روش بنیان قضاوت میرزای قمی درباره رأی ابن عربی در باب ایمان فرعون بر روایات و احادیث پیامبر و امامان شیعه بنا شده است، در صورتی که ما در این نوشتار به روایات از آن حیث توجه داریم که نشانه‌ای از اجماع پیشوایان دین و صحابه در این مسئله است و اساس تحلیل‌هایمان بر آیات قرآن کریم نهاده شده است. تمایز دیگر این نوشته با رساله میرزای قمی در لحن رساله است، میرزا از موضع فقهی متکلم با قصد محکوم کردن ابن عربی و اثبات کفر او سخن می‌گوید و پیداست که پیش از ورود به بحث، الحاد ابن عربی را مسلم دانسته است، در حالی که در این نوشتار ما کوشیده‌ایم تا بدون جانبداری و با استفاده از روشی علمی درباره مغایرت نظر او با ظاهر نص شریف قضاوت کنیم.

نوآوری این مقاله اولاً در احصای تفاسیر سه‌گانه از آیه ایمان فرعون و مسئله رستگاری اوست و ثانیاً در تحلیل و ارزیابی جزئیات هر یک از این تفاسیر و سنجش آن با

۱. ابوعزیز، سعد یوسف، *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر قدیمه و حدیثاً*، قاهره، المكتبة التوفیقیة، بی‌تا، صص ۱۴۵-۱۴۷.

۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن حسن گیلانی، *سه رساله در نقد عرفان*، تصحیح حسین لطیفی و سید علی جبار گلباغی ماسوله، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.

ظاهر و روح قرآن کریم.

### ۳. روش‌شناسی

ما در این مقاله مسئله رستگاری فرعون را با چارچوب‌های نظری و جهان‌شناختی منکران یا قائلانِ بدان نمی‌سنجیم و نمی‌کوشیم موارد تطبیق یا عدم تطبیق تفسیری خاص را با مبانی فکری مفسرش نشان دهیم. هم‌چنین بنا نداریم با تکیه بر سنت تفسیری (عرفانی یا کلامی یا فلسفی و ...) خاصی، انطباق یا عدم انطباق نظرات را با آن سنت بسنجیم. هم‌چنین بنا نداریم با تکیه بر احادیث و روایات بطلان یا عدم بطلان تفاسیر ممکن را بررسی و ارزیابی کنیم یا آن‌که با تکیه بر یکی نظام‌های کلامی، مانند اشعریه یا شیعه یا ماتریدیه درباره هر یک از این تفاسیر ممکن از مسئله رستگاری فرعون سخن بگوییم. برای رسیدن به نتیجه‌ای مبتنی بر قرآن، رفتن به سراغ نظام‌های فکری و عقیدتی کاری بی‌حاصل است، چون آن‌ها بر ساز خویش می‌دمند و هر یک قرآن را با تکیه بر اصول خویش درمی‌یابند؛ رفتن به سراغ روایات، اگرچه برای رسیدن به یک نظر تفسیری مفید است، اما برای قضاوت درباره این‌که آیا آن تفسیر خاص با ظاهر آیات مغایرت دارد یا خیر، تنها راه، مراجعه به خود آیات است. البته ما در این مقاله به‌صورتی گذرا به روایات وارد شده در این موضوع پرداخته‌ایم، اما این روایات برای ما نشانه‌ای است از اجماع فرهیختگان و پیشوایان دین اسلام در فهم مسئله ایمان فرعون و این امر خود نشانه‌ای از دلالت ظاهر نص قرآن برای آنان است. روش ما در ارزیابی تفاسیر ممکن از مسئله رستگاری فرعون، مواجهه عقلانی با استدلال‌های موجود بنا بر گزاره‌های قرآنی است و در این جهت، تنها منبع مراجعه ما قرآن بوده است و به روایات، هیچ مراجعه‌ای نداشته‌ایم. از این نظر در ارزیابی و نقد این مسئله نه رویکرد شهودی و تأویلی را برگزیده‌ایم و نه به سراغ نظام‌های فکری مفسران و انطباق یا عدم انطباق مدعیاتشان درباره نجات فرعون با چارچوب معرفتی‌شان رفته‌ایم؛ تنها و تنها قرآن را با تکیه بر تحلیل عقلانی مورد واکاوی قرار داده‌ایم.

### ۴. بررسی تفاسیر ممکن از رستگاری فرعون

چنان‌که در مقدمه گفته شد، می‌توان سه تفسیر از آیه ایمان فرعون ارائه کرد و عملاً در متون تفسیری هر سه تفسیر منعکس شده‌اند. نخستین تفسیر، رستگاری او بر مبنای ایمانش

را می‌پذیرد، اما دو تفسیر دیگر رستگاری فرعون را نمی‌پذیرند. تفاوت تفسیر دوم و سوم در مسئله ایمان آوردن فرعون است. تفسیر دوم ایمان آوردن فرعون را می‌پذیرد اما آن را سودبخش و نافع برای رستگاری او نمی‌داند، اما در تفسیر سوم اساساً ایمان فرعون به دلیل حقیقی نبودن یا کامل نبودن یا تقلیدی بودن پذیرفته نیست. در این بخش به معرفی اجمالی این سه تفسیر می‌پردازیم و در بخش بعد این سه تفسیر را ارزیابی می‌کنیم تا به تفسیر متناسب‌تر با روح آیات قرآن دست یابیم.

#### ۴. ۱. تفسیر نخست: فرعون ایمان آورد و رستگار شد.

این نظر از آن ابن عربی و اتباع اوست. او در *فصوص‌الحکم* و *فتوحات مکیه*، به مناسبت‌های مختلف از ایمان فرعون در هنگام مشاهده مرگ یاد می‌کند و معتقد است که بنا بر آیات قرآن فرعون مؤمن و طاهر از دنیا رفته است. به عقیده او اظهار ایمان فرعون بنابر «آمنت الذی آمنت به بنو اسرائیل» حقیقی بوده است و خداوند آن را با آیه «الآن و قد عصیت من قبل» تأیید کرده است و در قرآن آیه‌ای که صریحاً فرعون را دوزخی بخواند وجود ندارد. ابن عربی در چند جا از آثارش درباره فرعون سخن گفته است که مهم‌ترین آن، *فص موسوی* است. سخنان ابن عربی درباره فرعون گاه ناظر بر ایمان او و گاه به نحوه نگاه فرعون به خداوند و عمق فهم او در خداشناسی و گاه در نقد کبرایی اوست. محور سخن وی در مسئله ایمان فرعون و عذاب نشدن او در آخرت، تفسیر آیات ۹۰ تا ۹۳ سوره یونس است. استدلال ابن عربی چنین است: فرعون ایمان آورد و هر ایمان آورنده‌ای رستگار است، بنابراین فرعون رستگار است. متکلمان و فقیهان این سخنان ابن عربی را در تعارض با ظاهر نص تلقی و بر همین اساس بر کفر ابن عربی حکم کرده‌اند.

استدلال ابن عربی بر ایمان فرعون مبتنی بر صغرا و کبرایی قرآنی است. صغرای استدلال آن است که فرعون به خداوند ایمان آورد و کبرا آن‌که هر ایمان آورنده‌ای رستگار، و نتیجه آن‌که فرعون رستگار است. ابن عربی با اتکا بر همین استدلال معتقد است که چون فرعون بلافاصله پس از ایمان آوردن بدون ارتکاب گناهی دیگر می‌میرد، پاک و مطهر از دنیا رفته است. چنان‌که ملاحظه شد ابن عربی صغرای استدلال خود را با دو استدلال مشابه برگرفته از قرآن مستحکم می‌کند:

یک. صغری: فرعون در آخرین لحظات از رحمت خداوند مأیوس نشده است؛ کبری: بنا بر کریمه «فَإِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»، تنها کافران از رحمت مأیوس می‌شوند؛ بنابراین فرعون اگر از مأیوسان بود، ایمان نمی‌آورد. لذا کافر از دنیا نرفته است و خداوند او را آیتی از رحمت خود قرار داده است.<sup>۱</sup>

دو. صغری: فرعون در حال اضطرار یعنی مرگ اظهار ایمان کرد؛ کبری: خدا دعای مضطر را اجابت می‌کند؛ بنابراین ایمان فرعون مورد اجابت حق است. رحمت حق، در نظر ابن عربی عظیم‌تر از آن است که ایمان مضطر را، در حالی که خود گفته است «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ [نمل: ۶۲]»، نپذیرد و می‌دانیم که اضطراری بزرگ‌تر از اضطرار فرعون در حال غرق نبوده است؛ بنا بر آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ ...» مضطر چون خدا را بخواند دعایش مقرون به اجابت است و حق سوء را از او کشف می‌کند.<sup>۲</sup>

۴. ۲. تفسیر دوم: فرعون ایمان آورد اما ایمانش سودبخش نبود و موجب رستگاری او نشد.

اغلب مفسران رسمی به خلاف ابن عربی نپذیرفته‌اند که «هر ایمان آورنده‌ای رستگار است» بلکه به اعتقاد آنان بر مبنای آیات قرآن «بعضی از ایمان‌آوردندگان رستگارند». مستند آنان آیاتی از قرآن است که ایمان آوردن در لحظه نزول عذاب را بی‌فایده می‌خواند و از آن جمله است آیه ۹۸ سوره یونس است که بر مبنای آن، جز قوم یونس ایمان‌آوردگانی که در هنگام نزول عذاب ایمان بیاورند، رستگار نیستند<sup>۳</sup> یا آیاتی از سوره غافر که نفع نداشتن ایمان در هنگامه دیدن عذاب را سنت خداوند می‌خواند.<sup>۴</sup>

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵ش، ص ۲۰۱.

۲. همو، فتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ج ۲، ص ۲۷۳.

۳. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، اعداد مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء

التراث العربی، چاپ سوم، ۴۲۰ق، ج ۱۷، صص ۲۹۵-۲۹۸.

۴. قَلَوْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً أَمَنْتَ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ [يونس: ۹۸] و نیز: فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ \* فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سَبَّ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ [غافر: ۸۴-۸۵].



۳.۴. تفسیر سوم: فرعون اظهار ایمان کرد، اما ایمانش حقیقی یا کامل یا اصیل نبود. یکی دیگر از تفاسیر محتمل بر آیه ایمان فرعون آن است که فرعون اظهار ایمان کرده است اما چون اظهار ایمان او حقیقت نداشته یا آن که کامل و دقیق نبوده یا آن که تقلیدی بوده است، موجب نجات او نشده است. مستند آنان ابهام در موضوع ایمان فرعون در عبارت «أَمَّنْتُ أَنَّهُ لَأِ إِلَهَ إِلَّا الْكَذِبُ أَمَّنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» و عدم اظهار ایمان به پیامبر عصرش است.

#### ۵. بررسی تفاسیر سه گانه

برای بررسی این سه تفسیر باید سه مدعای اساسی ارزیابی شود: (۱) مدعای رستگاری فرعون که وجه تمایز تفسیر نخست از دو تفسیر بعدی است، (۲) مدعای نافع نبودن ایمان فرعون که وجه تمایز آن از دو تفسیر دیگر است و (۳) مدعای حقیقی نبودن یا تقلیدی نبودن یا کامل نبودن ایمان فرعون که وجه تمایز تفسیر سوم از دو تفسیر دیگر است.

#### ۵.۱. بررسی رستگاری (معذب بودن یا نبودن) فرعون در قرآن

اگر بتوان در قرآن مستندی مبنی بر عذاب اخروی فرعون یافت، آنگاه تفسیر نخست که مدعای اصلی اش نجات فرعون است، به کلی رد خواهد شد و باید نتیجه گرفت که یا اظهار ایمان فرعون حقیقی نبوده (تفسیر سوم) یا آن که لزوماً هر ایمانی رهایی و رستگاری را در پی ندارد (تفسیر دوم). توجه به این نکته ضروری است که عذاب دنیوی فرعون بنابر آیات قرآن قطعی است و ابن عربی نیز آن را می پذیرد، اما از آن جاکه ابن عربی عذاب دنیوی را دلیلی بر عذاب اخروی و عدم رستگاری نمی داند، لازم است مسئله معذب بودن فرعون در آخرت را بررسی کرد.

بررسی آیات عذاب درباره فرعون و اطرافیانش نشان می دهد که اگرچه تفسیر نخست از آیه ایمان فرعون با ظاهر قرآن مغایرت ندارد، اما با روح آیات قرآن و سیاق آیات سوره یونس متناسب نیست و به همین جهت نمی توان آن را تفسیری مناسب دانست و چنان که نشان خواهیم داد گرچه ابن عربی می کوشد با استفاده از تحلیل های لغوی و نحوی، عذاب اخروی مردود بداند، اما ظهور کلماتی چون نکال و اخذ و نیز دعای موسی بر رستگار نشدن فرعون و استجاب آن دعا به تصریح قرآن این تفسیر را تضعیف می کند.

### ۵. ۱. ۱. دوزخی بودن فرعون در قرآن

بررسی آیات نشان می‌دهد که در قرآن ۶۶ بار از فرعون و ملأ، آل و قوم او استفاده شده است. از مجموع آیات برمی‌آید که قوم و آل فرعون، به‌ویژه اشراف و اطرافیان او نیز به اندازه او در ظلم و تعدی مجرم بوده‌اند و موسی و هارون به همان میزانی که رسول بر فرعون بوده‌اند بر قوم او نیز رسالت داشته‌اند [قمر: ۴۱؛ شعرا: ۱۰-۱۱]. آیاتی که به نحوی بر عذاب اخروی فرعون دلالت دارند، عبارت‌اند از:

یک. آیات ۹۷ تا ۹۹ سوره مبارکه هود تصریح دارد بر آن‌که فرعون در روز قیامت پیشاپیش قومش در آتش وارد می‌شود و لعنت در دنیا و عذاب در آخرت برای اوست: «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَيْهِ فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ. يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ. وَ اتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بئسَ الرَّقْدُ الْمَرْقُودُ». این آیه را ابن عربی چنین می‌فهمد که فرعون در روز قیامت پیشاپیش قومش است، اما این امر به معنا ورود او با آن‌ها به آتش نیست، بلکه ضمیر «هم» در «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» به قرینه «أَدْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ [غافر: ۴۶]» تنها به قومش راجع است.<sup>۱</sup> گرچه این امر دور از ذهن است، اما از آن‌جا که مخالف قواعد نحوی نیست، نمی‌توان در آن اشکال کرد.

ابن عربی در جلد دوم فتوحات در ذیل «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ» می‌گوید که این آیه در داخل شدن فرعون به همراه قومش در آتش صراحت ندارد و خداوند گفته است: «أَدْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ» و نگفته است «أَدْخَلُوا فرعون و آله». فرعون خالصانه به خدا ایمان آورد؛ بنابراین او خدا را در حال بقای در دنیا از ترس عوارض نخواند و چیزی میان او و اخلاصش حائل نشده بود. در حقیقت، اعتقاد ابن عربی بر این است که خداوند برای فرعون لقای الله را بر بقا ترجیح داد و غرق را «نَكَالَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى» وی قرار داد و عذابش چیزی بیشتر از اندوه آب تلخ و شور نبود.<sup>۲</sup>

۱. ابن عربی، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، تحقیق محمود محمود غراب، دمشق، مطبعة نصر،

۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۸.

۲. ابن عربی، فتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۷۳.

### ۵. ۱. ۲. صفات بسیار منفی فرعون در قرآن

در آیاتی هم چون ۸۳ یونس، ۹۷ هود، ۴ قصص، و ۳۹ عنکبوت، برتری جویی و استعلا، طغیان، دوری از رشد، فساد، استکبار و اسراف به فرعون نسبت داده شده است. این استکبار تا حدی است که او ادعای خدایی می‌کند و خداوند نیز در ادامه کلام خود می‌فرماید: «فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى [نازعات: ۲۵]». قوم او نیز به واسطه گمراه شدن توسط او بنا بر آیه ۷۹ طه (وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى) به اشد عذاب واصل می‌شوند: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ [غافر: ۴۶]». هم‌چنین در قرآن، آن‌گاه که از برگرفتن موسی از آب سخن گفته می‌شود، آمده است: «يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَ عَدُوٌّ لَهُ [طه: ۳۹]». بنابر لغت عرب، واژه «عدو» صفت مشابهه است و چون صفت مشابهه دلالت بر ثبوت دارد این آیه بر ثبوت صفت عداوت فرعون با خداوند و رسولش (موسی) دلالت دارد و به قول علما ثبوت یکی از این دو عداوت برای نگون‌بختی و بی‌فایده بودن اظهار ایمان کافی است.<sup>۱</sup>

### ۵. ۱. ۳. نکال و اخذ فرعون در قرآن

علاوه بر آیه «فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»، در دو آیه «فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى [نازعات: ۲۵]» و «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً [مزمّل: ۱۶]»، از عذاب فرعون در دنیا و آخرت سخن گفته شده است. ابن‌عربی در این موارد با تفکیک عذاب اخروی و دنیوی و نیز برخی دقت‌های لغوی نامأنوس، نکال و اخذ را دنیوی می‌خواند. درباره این دو آیه و تصریح یا عدم تصریحشان بر عذاب اخروی فرعون باید به نکات زیر توجه کرد:

یک. واژه «نکال» از ریشه «ن-ک-ل»، مصدر باب تفعیل و آن را برحذر داشتن دیگران از کاری<sup>۲</sup> معنا کرده‌اند، چنان‌که نکل از همین ریشه در معنای زنجیر و لگام حیوان است که

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ابراهیم شمس‌الدین، محقق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۴.

۲. رازی، زین‌الدین محمد بن ابی بکر، معجم مختار الصحاح، محمد نبیل طریفی، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۹ق، نکل؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۹۹۵م، نکل؛ ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی،

حیوان را از کار و حرکت باز می‌دارد و جمعش اُنْکَال، به معنای غل و زنجیرهای دوزخیان در آیه «إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَ جَحِيمًا [مزمل: ۱۲]» آمده است. از واژه نکال یک بار در سوره بقره و یک بار هم در سوره مائده استفاده شده است و در هر دو مورد مفهوم عقوبت و تحذیر در آن نهاده شده است. در سوره بقره پس از بیان قصه مسخ اسرائیلی‌های متجاوز به روز شنبه، خداوند فرموده: «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا [بقره: ۶۶]». در سوره مائده هم در حکم سارق آمده است: «وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [مائده: ۳۸]». مقاتل بن سلیمان نیز «نَكَالًا مِنَ اللَّهِ» را «عقوبة من الله» معنا کرده است.<sup>۱</sup>

چنان‌که گفته شد ابن عربی موافقت دارد که تنبیه فرعون در دنیا عذاب غرق بود اما عذاب اخروی را منتفی می‌دانست و نکال آخرت را برای فرعون، آیت رحمت خداوند بودن او در آخرت تلقی می‌کند، حال آن‌که نمی‌توان واژه نکال را از معنای تحذیر دیگران خالی کرد و قاعدتاً خداوند باید دیگران را به ایمان آوردن تشویق کند و استفاده از واژه نکال برای کسی که با ایمان، پاک و مطهر از دنیا رخت بر بسته، صحیح نیست و بهتر بود خداوند در صورت نجات اخروی فرعون در عین عذاب دنیوی‌اش به جای نکال که در بطنش معنی تحذیر دیگران و تنبیه فرد نهفته است، از واژه‌ای دیگر بهره می‌برد.

دو. درباره آیه «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً [مزمل: ۱۶]» نیز گرچه واژه اخذ که را در لغت عرب به معنای گرفتن است و در قرآن (در نزدیک به ۸۰ مورد) برای نشان دادن عذاب الهی به کار رفت است،<sup>۲</sup> می‌توان تنها در معنای عذاب دنیوی دانست، اما باید توجه کرد که آمدن کلمه «وبیلاً» پس از آن این احتمال را تضعیف می‌کند، زیرا این کلمه، از ریشه «و.ب.ل»، دلالت بر شدت می‌کند و لزومی ندارد خداوند در صورت رفع عذاب اخروی از فرعون، اخذ او را اخذ شدید بخواند. در معنای ریشه «و.ب.ل» گفته‌اند:

مرکز النشر، ۱۴۰۴ق، نکل.

۱. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق: شحاته، عبدالله محمود، بیروت، دار إحياء التراث العربی،

۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۲۹.

۲. مانند «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ [یونس: ۸۸-۸۹]» یا «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ [اعراف: ۷۸ و ۹۱ و اعراف: ۱۵۵]» یا «فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَاءِ [انعام: ۴۲]؛ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً [انعام: ۴۴ و اعراف: ۹۵] فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ» یا «فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ [آل عمران: ۱۱ و مؤمن: ۲۱]».

«يدلُّ على شدة في شيء و تجمع»، و بیل به معنای «الضرب الشدید» است و قریب به اتفاق مفسران اخذاً و بیلاً را به شدید، ثقیل، غلیظ و مانند آن معنا کرده‌اند<sup>۱</sup> و بعید است که خداوند تنها برای عذاب دنیوی از این قید استفاده کند و قاعدتاً توصیف اخذ فرعون به کلمه و بیل نشان از عذاب دنیا و آخرت با هم دارد.

#### ۵. ۱. ۴. سیاق آیات سوره یونس

سیاق آیات سوره یونس که در آن آیه ایمان فرعون آمده است، به گونه‌ای است که گویا می‌خواهد از این شبهه که فرعون رستگار شده است جلوگیری کند. مهم‌ترین شواهد این مدعا چنین‌اند:

۱. دعای موسی برای عذاب فرعون و اجابت دعای او: بنابر آیات پیش از آیه ایمان فرعون، موسی از خداوند می‌خواهد که دل‌های فرعون و درباریان‌ش را سخت کند تا آن‌ها ایمان نیاورند، تا آن‌که عذاب الهی را ببینند<sup>۲</sup> و گویا ایمان نیاوردن فرعون تا لحظه نزول عذاب، استجابت همین دعای موسی بوده است. البته قاعدتاً این عذاب به قرینه صفت الیم و نیز عبارت «وَأَشَدُّ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» در متن دعای موسی هم عذاب دنیوی بوده باشد و هم عذاب اخروی. این دعا نیز به تصریح قرآن با عبارت «قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتِي مَآ» اجابت شده است. پس از این آیه بلافاصله از ایمان فرعون در لحظه غرق

۱. مقاتل، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۴، ص ۴۷۷؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، شارح: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۳۹۷، ۴۲۲؛ طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۸۶؛ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، مقدمه‌نویس: آقا بزرگ الطهرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۶۷؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۷۳؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقابیل فی وجوه التأویل، تصحیح: مصطفی حسین احمد، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۴۱؛ طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، مصحح: ابوالقاسم گرگی، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲. وَ قَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَ أَشَدُّدْ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ [یونس: ۸۸].

شدن و ایمان او سخن به میان می‌آید.

۲. در چند آیه بعد از آیه ایمان فرعون چنین آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ، وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ [یونس: ۹۶-۹۷]»، یعنی آن‌ها که سخن خداوند درباره آن‌ها تحقق یافته ایمان نخواهند آورد حتی اگر آیات بسیار برای آن‌ها آورده شود تا آن‌که عذاب الیم را ببینند. قاعدتاً، با توجه به آیات پیشین، فرعون از مصادیق برجسته چنین افرادی است که علی‌رغم رؤیت آن همه آیات ایمان نیاورد تا آن‌که عذاب او را فراگرفت. این عذاب هم به قرینه وصف الیم، قاعدتاً هم عذاب دنیوی و هم اخروی باشد. کلمه الیم در متن دعای موسی نیز آمده بود و همین اشتراک نشان می‌دهد که این آیه نیز ناظر به آیه ایمان فرعون است.

۳. بلافاصله پس آیات ۹۶ و ۹۷، در آیه ۹۸ از استثنای ایمان قوم یونس در نافع نبودن ایمان در لحظه نزول عذاب<sup>۱</sup> سخن گفته می‌شود و قاعدتاً فرعون نیز در زمره کسانی است که ایمانش در لحظه معاینه عذاب برای او سودی نداشته است. (در قسمت بعد درباره این آیه بیشتر سخن خواهیم گفت).

۴. بلافاصله در آیات ۹۹ و ۱۰۰، این گزاره مطرح می‌شود که اگر خدا می‌خواست همه اهل زمین ایمان می‌آوردند و این خطاب با رسول است که آیا تو می‌خواهی مردم را به زور مؤمن سازی؟ سپس می‌گوید جز به اذن خدا برای هیچ کس ایمان آوردن ممکن نیست و خداوند رجس و پلیدی را برای کسانی که خرد خود به کار نمی‌بندند مقرر کرده است.<sup>۲</sup> طبیعتاً یکی از مصادیق این آیه اخیر نیز فرعون است و طبیعتاً اذن الهی به قرائن دیگر بدو تعلق نگرفته تا ایمان بیاورد.

۵. جالب آن‌که در همین سوره یونس، در آیات آغازین، آمده است که چون به انسان گزندى برسد، خداوند را به دعا می‌خواند و چون آن گزند از او دور شود، چنان عمل می‌کند که گویا هرگز خدا را برای دفع آن گزند نخوانده است.<sup>۳</sup> در آیه ۲۲ و ۲۳ باز تذکر

۱. قُلْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَّنتْ فَتَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (یونس: ۹۸)

۲. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ \* وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (یونس: ۹۹-۱۰۰)

۳. وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَائِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ

داده می‌شود که عده‌ای چنان‌اند که در کشتی‌ها تا باد موافق است شادمانند و چون توفان فرا رسد و امواج سهمگین برآید خدا را با اخلاص می‌خوانند، که اگر ما را از این خطر برهانی از سپاسگزاران خواهیم بود، اما چون خدا آن‌ها را می‌رهاند، در زمین سرکشی می‌کنند.<sup>۱</sup> این آیات قاعدتاً براءت استهلالی باشند بر مطالب بعدی این سوره در عذاب بدکاران و کافران و ایمان آوردن آن‌ها در لحظات سخت معاینه عذاب و این احتمال را نیز پدید می‌آورد که فرعون نیز یکی از این دسته باشد و در صورت نجات از عذاب به زشتی‌های پیشین خویش باز می‌گشته است.

#### ۵. ۱. ۵. اجماع مسلمانان بر رستگار نبودن فرعون

اجماع عالمان مسلمان در قرون نخستین خود می‌تواند نشانه‌ای باشد از دلالت قرآن بر آن مورد اجماع؛ در مورد آیه ایمان فرعون نیز چنین است، پیشینیان ابن‌عربی از هر مذهب و مسلک تفسیری بر رستگار نبودن فرعون اتفاق نظر داشته‌اند و بررسی غالب آثار تفسیر رسمی و صوفیانه به جای مانده از آن دوران نشان می‌دهد که تقریباً مسلمانان در دوزخی بودن و رستگار نشدن فرعون متفق بوده‌اند، علاوه بر این روایات نبوی و آثار صحابه، فارغ از صحت انتسابشان، نشان می‌دهند که مسلمانان نخستین به هیچ وجه متوجه امکان نجات فرعون نبوده‌اند و در دوزخی بودن او اجماع داشته‌اند.

۱. اتفاق آثار صحابه و روایات فریقین در معذب بودن فرعون: وجود انبوهی از روایات، فارغ از مسئله صحت روایات و استنادات، نشانه آن است که صحابه و تابعین در کفر فرعون اجماع داشته‌اند و قاعدتاً این اجماع ریشه در خود متن قرآن نیز دارد. به عبارت دیگر متن قرآن در مجموع به‌گونه‌ای بوده است که کسی از تابعین سخن از نجات و رستگاری فرعون به میان نیاورده است. یکی از پر استنادترین اشکالات منتقدان ابن‌عربی به

كَذَلِكَ زَيْنَ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

۱. هُوَ الَّذِي يُسِرُّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنَّا لَنَجِّيَنَّهُمْ مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (۲۲) فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۲۳).

نظریه ایمان فرعون و رستگاری او نیز انبوه روایات و منقولاتی است که در مجامع روایی قریقین درباره دوزخی بودن فرعون و جایگاه او در پایین‌ترین طبقات جهنم است. پر استنادترین این روایات، روایتی نبوی است که برمبنای آن جبرئیل در هنگامه اظهار ایمان، دهان فرعون را از ترس آن که بگوید «لا اله الا الله» یا از ترس آن که رحمت خداوند او را دریابد، پر از گل (طین) می‌کند: «إِنَّ جِبْرَائِيلَ كَانَ يَدَسُّ فِي فَمِ فِرْعَوْنَ الطِّينَ مَخَافَةَ أَنْ يَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» یا «مَخَافَةَ أَنْ تَدْرِكَهُ الرَّحْمَةُ فَيَغْفِرَ لَهُ».<sup>۱</sup> در روایاتی دیگر از این واقعه، پس خاک افکندن در دهان فرعون به او می‌گوید: «الآن و قد عصبت من قبل».<sup>۲</sup> بنا بر روایتی مفصل‌تر، جبرئیل تا پیش از نزول آیه «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّه» همواره محزون بوده است و پس از نزول آن مسرور گشته، زیرا پی برده که نافرمانی‌ای از او سر نزده است.<sup>۳</sup> در صورت شیعی این روایت، جبرئیل در پاسخ رسول خدا از علت شادمانی‌اش می‌گوید که در هنگامه اظهار ایمان فرعون، بی‌اذن خداوند مشتی لجن در دهان او افکنده است و به او گفته که «الآن و قد عصبت قبل و كنت من المفسدين» و همواره در هراس بوده که مبدا رحمت خدا فرعون را دریافته باشد تا آن که نزول این آیه از جانب حق باعث شده که بیاید که خدا از کرده او راضی بوده است.<sup>۴</sup> گرچه بر این روایات اشکالاتی وارد شده است و با باورهای اسلامی مبنی بر اختیار نداشتن فرشتگان منافات دارد،<sup>۵</sup> اما وجودش و بسامد بالایش در متون تفسیری و روایی نخستین حاکی از اجماعی مسلمانان در باور به رستگار نشدن فرعون دارد. هم‌چنین است اشاره روایات و آثار صحابه به دعای موسی و استجاب آن که پیش از این بدان اشاره شد و ابن عباس نیز حایل شدن میان فرعون و ایمان را نتیجه استجاب آن می‌خواند<sup>۶</sup> یا انبوه روایات شیعی که بر جایگاه فرعون در دوزخ<sup>۱</sup> یا علت

۱. طبری، محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، توس، ۱۳۵۶ش، چاپ دوم،

ج ۱۱، ص ۱۱۲.

۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر، اربد، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م، ج ۳، ص ۴۰۷.

۳. طبری، ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۵۳۲.

۴. میرزای قمی، سه رساله در نقد عرفان، صص ۱۴۴-۱۴۷.

۵. رک. فخر رازی، ج ۱۷، صص ۲۹۵-۲۹۸.

۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله

العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۱۵.



نجات نیافتن او به سبب استغاثه به موسی و عدم استغاثه‌اش به خداوند اشارت دارند.<sup>۲</sup> روایات بیش از اینهاست و به جهت اختصار به همین میزان بسنده شد. وجود این مقدار روایت از منابع فریقین، نشان از اجماع مسلمانان سده‌های نخستین در دوزخی دانستن فرعون دارد.

۲. اجماع مفسران رسمی از همه مذاهب بر معذب بودن ابن عربی: علاوه بر روایات، اجماع مفسران نخستین در فهم یک آیه قرآن نشانه‌ای است بر دلالت قرآن بر آن موضوع مورد اجماع. در تفاسیر پیش از ابن عربی، غالباً به مسئله ایمان فرعون توجه نشده است و بحثی در تأیید یا عدم تأیید ایمان او وجود ندارد و پیشینیان ابن عربی عدم پذیرش ایمان او را قطعی و مسلم می‌دانسته‌اند و تنها می‌کوشیده‌اند که وجوه این عدم پذیرش را نشان دهند.

فراء (د. ۲۰۷ق)۳، ابو عبیده (د. ۲۰۹ق)۴ و عبدالله بن یحیی یزیدی (د. ۲۳۷ق)۵، دینوری (د. ۳۰۸ق)۶ هیچ اشاره‌ای حتی به روایات جبرئیل و حکمت نجات جسد فرعون نکرده‌اند. در میان مفسران قرن سوم، صنعانی (د. ۲۱۱ق) تنها نخستین قسمت روایت جبرئیل مبنی بر افکندن ریگ دریا در دهان فرعون اشاره دارد و قسمت دوم روایت را که حاکی از اندوه جبرئیل از ترس نافرمانی خداوند در این امر و خوشحالی‌اش پس از نزول آیات برخی از آیات مرتبط را نیاورده است. او هم‌چنین علت نجات بدن فرعون را بنا بر روایات انکار مرگ و عذاب او از جانب دسته‌ای از مردم می‌خواند و خداوند او را نجات

۱. میرزای قمی، سه رساله در نقد عرفان، صص ۱۴۵-۱۴۸.

۲. همان، ص ۱۴۸.

۳. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، محقق: محمدعلی نجار، احمد یوسف نجاتی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج دوم، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۴۷۸.

۴. ابو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، محقق: فؤاد سزگین، قاهره، کتبه الخانجی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۲۸۰.

۵. یزیدی، عبدالله بن یحیی، غریب القرآن و تفسیره، محقق: الحاج، محمد سلیم، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۲.

۶. دینوری، عبدالله بن محمد، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۵۰.

داده تا موعظه باشد برای دیگران.<sup>۱</sup> پس از او در متون تفسیری به روایت جبرئیل و حکمت بیرون افکنده شدن جسد از دریا بیشتر توجه می‌شود. طبری (د. ۳۱۰ق)، نحاس (د. ۳۳۸ق)،<sup>۲</sup> سمرقندی (د. ۳۹۵)،<sup>۳</sup> ابن ابی‌حاتم (د. ۳۲۷ق)<sup>۴</sup> و ثعلبی (د. ۴۲۷ق)<sup>۵</sup> به مجموعه‌ای از روایات از جمله دو روایت مذکور اشاره دارند، اما وارد بحث پذیرش یا عدم پذیرش ایمان او نمی‌شوند.

طبرانی (۳۶۰ق) بر روایت خاک پاشیدن جبرئیل بر دهان فرعون اشکال وارد می‌کند، اما باز ایمان فرعون را ایمان انجاء (احتمالاً الجاء) و بی‌فایده می‌خواند.<sup>۶</sup> بعدها فخر رازی عین سخنان طبرانی را نقل می‌کند و آن را می‌پذیرد. هم‌چنین واحدی (د. ۴۶۸ق)<sup>۷</sup> به عدم نفع ایمان فرعون در هنگامه یأس و معاینه عذاب و نیز بیرون افکنده شدن جسد فرعون به جهت احتمال انکار مرگش اشاره می‌کند. دو مفسر بزرگ شیعی، یعنی طبرسی (د. ۵۴۸ق)<sup>۸</sup> و طوسی (د. ۴۶۰ق)<sup>۹</sup> نیز ایمان فرعون را ایمان الجاء و در لحظه نزول عذاب را بی‌فایده می‌دانند.

۱. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۶۱.
۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، صص ۱۱۱-۱۱۳.
۳. نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، حاشیه‌نویس: عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۷.
۴. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، محقق: عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۰.
۵. ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، محقق: اسعد محمد طیب، اسعد محمد، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، ج سوم، ج ۶، ص ۱۹۸۴.
۶. ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان، محقق: ابی‌محمد بن عاشور، مراجعه و تدقیق: نظیر ساعدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، صص ۱۴۷-۱۴۹.
۷. طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۰۸.
۸. واحدی، علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، محقق: داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۰۷.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش، ج ۵، صص ۱۹۸-۱۹۹.
۱۰. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، صص ۴۲۷-۴۲۹.

۳. اجماع مفسران صوفی بر معذب بودن فرعون: مفسران صوفی مشرب نیز به مسئله ایمان فرعون توجهی نداشته‌اند. تستری (د. ۲۸۳ق) در تفسیر آیات نخستین سوره مبارکه بقره به نافع نبودن ایمان در هنگامه معاینه عذاب با اشاره با داستان فرعون تصریح می‌کند.<sup>۱</sup> قشیری (د. ۴۶۵ق) معتقد است استعاذه فرعون در حین هلاک شدنش از روی حيله بوده است و این استعاذه به دلیل فوت وقت اختیار و انقضای وقت اعتذار نافع نیست.<sup>۲</sup> میدی (د. ۵۳۰ق) تفاسیر مربوط به داستان موسی در سوره بقره بر عذاب فرعون و عدم پذیرش ایمان او بنا بر آیات «فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا» و «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ» تصریح می‌کند<sup>۳</sup> و روزبهان (د. ۶۰۶ق) در جایی از تفسیرش به بی‌فایده بودن ایمان در هنگام ابتلا اشاره می‌کند.<sup>۴</sup>

البته پیش از ابن عربی، دو شخصیت برجسته صوفی، یعنی حلاج و روزبهان بقلی را می‌توان یافت که ستایشگر فرعون بوده‌اند، اما آن دو نیز به هیچ روی از نجات او و ایمانش سخن نگفته‌اند. حلاج گفته است که اگر از دعوی خویش باز می‌گشته، از بساط فتوت خارج می‌شده است و در این امر مانند ابلیس و فرعون ثبات قدم بوده است. او ابلیس و فرعون را صاحب و استاد خود می‌خواند. در نظر او ابلیس را از آتش می‌ترسانند، اما از دعوی خود باز نمی‌گردد؛ فرعون را در دریا غرق می‌کنند، اما از دعوی خود باز نمی‌گردد و به وسایط اقرار نمی‌کند و می‌گوید: «أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ [یونس: ۹۰]»، لذا خداوند با جبرئیل در شأن او معارضه می‌کند که چرا دهانش را پر از رمل کردی؟ حلاج به تاسی از ابلیس و فرعون می‌گوید که اگر او را بکشند یا برآویزند یا دست و پای

۱. تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، محقق: عیون سود، محمد باسل، بیروت، دار الکتب العلمیة،

منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶.

۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات، محقق: ابراهیم بسیونی، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب، ۲۰۰۰م، چاپ سوم، ج ۲، ص ۱۱۴.

۳. میدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عناه الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ج پنجم، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۸۶.

۴. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، محقق: مزیدی، احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۴۵۷.

ببرند، از دعوی خود باز نمی‌گردد،<sup>۱</sup> هم‌چنین منقول است که از وی عقیده‌اش را در باب سخن فرعون پرسیده‌اند و او آن را سخن حق خوانده است، سپس درباره موسی از او می‌پرسند و آن را نیز سخن حق می‌داند و دلیلش را در ابد و ازل جاری شدن هر دو سخن می‌خواند.<sup>۲</sup>

پس از حلاج شیخ شطاح، «روزبهان بقلی» کوشیده سخنان حلاج را تبیین کند. به عقیده او شواهد ربوبیت از نفس فرعون بر او هویدا شده، لذا او در نفس خود افتاده، پنداشته که بعینه شواهد حق است؛ پس به رؤیت ربوبیت از رب محجوب شده و خود را شاهد ربوبیت دیده و شاهد را مشهود پنداشته، لذا گفته است: «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي». از این روی، به سبب جهل قوم خود ادعای ربوبیت می‌کند و دلیلش استقامت او در رؤیت شواهد بوده است، لذا در وقت نزاع به وسایط مقرر نمی‌شود، زیرا می‌پندارد که شاهد مشهود است؛ با جهل از دنیا می‌رود و حقیقت توحید را نمی‌فهمد.<sup>۳</sup>

چنان‌که ملاحظه می‌شود در همه تفاسیر پیش از ابن عربی، کسی در عدم پذیرش ایمان فرعون تردید نکرده است و حتی فخر رازی نیز که معمولاً همه وجوه و احتمالات را مطرح می‌کرده، تردیدی در این خصوص ندارد. با این وصف سخن ابن عربی درباره ایمان فرعون امری شاذ و نادر و خلاف اجماع مفسران و علمای اسلام است و حتی مفسران صوفی نیز چنین احتمالی (یعنی پذیرش ایمان فرعون) به ذهنشان خطور نکرده است.

نکته دیگر آن‌که البته ابن عربی در همه جای آثارش بر مدعای خود پایدار نبوده است و این نشانه قوت آیات در انکار ایمان فرعون است. ابن عربی در بخش‌هایی از آثار خود، فرعون را اهل دوزخ نیز می‌خواند. در باب ۶۲ فتوحات وقتی از مراتب اهل دوزخ سخن می‌گوید، فرعون را از شمار مجرمان می‌خواند. او درباره «وَأَمَّا زُوَّالُ الْيَوْمِ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ [یس: ۵۹]»، مجرمان را از خاصان دوزخ برمی‌شمرد که بنا بر شواهد قرآنی، راه خروجی از

۱. حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، تصحیح محمدباصل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۲م، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. همو، مجموعه آثار حلاج، تحقیق و تصحیح قاسم میرآخوری، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۲۵.

۳. بقلی شیرازی، روزبهان شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴ش، صص ۳۷۴-۳۷۹.

آن ندارند.<sup>۱</sup> هم‌چنین در جایی دیگر از فتوحات، عالم را دلیل بر وجود خدا می‌داند و فرعون و مانند او را دلیل بر وجود صانع می‌خواند؛ زیرا آن‌ها صنع اویند؛ اما تذکر می‌دهد که این دلالت بر وجود حق و آیه بودن فرعون برای حق، احترام او را واجب نمی‌کند، بلکه دشمنی با او و امثال او و عدم حرمت وی واجب است و در مقابل، احترام و تعظیم موسی را نیز امری واجب می‌خواند، زیرا شارع به آن دستور داده است.<sup>۲</sup>

او در جایی از فتوحات تصریح می‌کند که «أنا ربکم الأعلى» در حقیقت سخن خداوند بوده است که بر زبان فرعون جاری شده است؛ خداوند نیز که از عبرت برای اهل خشیت در اخذ فرعون [نازعات: ۲۵] سخن گفته است، برای عبرت عالمان است؛ زیرا تنها عالمان اهل خشیت‌اند [فاطر: ۲۸].<sup>۳</sup> در نگاه اول این پندار به ذهن می‌رسد که احتمالاً ابن-عربی در این نظر، در موضعی دیگر (مثلاً موضع فقهی یا کلامی) به قضاوت درباره فرعون پرداخته است؛ اما چنین نیست، بلکه با تکیه بر همان چارچوب معرفتی‌اش داستان را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که از آن ذم فرعون نتیجه می‌شود. او عالم را اهل اعتبار می‌داند زیرا عالم می‌داند که فرعون آن سخن را به نیابت از حق گفته است. چون فرعون در آن سخن از نیابت غایب بود، صفت، موصوفش را طلبید و به حق بازگشت و فرعون از آن بیگانه ماند، فرعون هرگز اهل آن سخن نبود؛ زیرا خداوند بر قلب هر متکبر جباری مهر می‌زند تا در دایره کبریبایی او وارد نشود. آن وصفی که فرعون خود را بدان موصوف کرد، جز برای کسی که تقیید ندارد شایسته و سزاوار نیست، لذا جزای فرعون غیبتش از این مقام بود، پس حق او را در تقییدش بازداشت: «فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى». <sup>۴</sup> ابن‌عربی در ادامه سخن خود می‌گوید که مردمان می‌پندارند منظور از «الاولی» در این آیه، دنیاست و آن برای گفتن «ما علمت لکم من اله غیری» بود و منظور از «الآخرة»، آخرت است، یعنی آینده و آن برای «انا ربکم الاعلی» گفتنش بود؛ اما او می‌پندارد که خداوند او را به عذاب دنیا و آخرت در «اولی» بگرفت و فرعون بر این امر آگاه بوده است؛ یعنی خدا او را آگاه کرده بود بر آنچه

۱. ابن‌عربی، فتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۷۷.

۲. همان، ص ۴۴۳.

۳. همان، ص ۵۳۶.

۴. همان.

در گرفتن او بود از اطلاقی که ادعا می‌کرد به تقییدی که عبارت از نکال و عذاب بود.<sup>۱</sup>

## ۵. ۲. بررسی نافع بودن یا نبودن ایمان آوردن در هنگامه نزول عذاب

اغلب مفسران رسمی به خلاف ابن عربی نپذیرفته‌اند که «هر ایمان آورنده‌ای رستگار است»، بلکه به اعتقاد آنان بر مبنای آیات قرآن «بعضی از ایمان‌آوردندگان رستگارند». چنان‌که گفته شد آیات ۹۸ سوره یونس است که بر مبنای آن، جز قوم یونس ایمان‌آوردگانی که در هنگام نزول عذاب ایمان بیاورند، رستگار نیستند<sup>۲</sup> و آیاتی از سوره غافر که نفع نداشتن ایمان در هنگامه دیدن عذاب را سنت خداوند می‌خواند مستند آنان است.

جالب آن‌که آیه ایمان فرعون تنها چند آیه پس از آیه استثنای قوم یونس از عذاب الهی آمده است و اگر این سنت الهی را که به صراحت در قرآن بدان اشاره شده، بپذیریم کبرای استدلال ابن عربی باطل می‌شود و با بطلان کبرا، نتیجه او یعنی رستگاری و نجات فرعون نیز باطل می‌شود، به‌ویژه آن‌که ایمان فرعون نیز ایمان در لحظه نزول عذاب بوده است. به این استدلال در کلمات امام رضا(ع) نیز اشاره شده است.<sup>۳</sup>

ابن عربی برای دفع این اشکال دو پاسخ دارد: نخست آن‌که عذاب را به قسم اخروی و دنیوی تقسیم می‌کند و می‌پذیرد که بر اساس آیه ۹۸ سوره یونس، عذاب دنیوی از فرعون دور نشد، اما او به‌واسطه ایمانش از عذاب اخروی نجات یافت. دومین پاسخ او که عجیب هم به نظر می‌رسد، آن است که ایمان فرعون ایمان در حین عذاب نبوده است.

## ۵. ۲. ۱. تفکیک عذاب دنیوی از عذاب اخروی

ابن عربی عذاب را به دو قسم دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند و معتقد است در آیه مذکور منظور از نافع نبودن ایمان (در حالت یأس و جان دادن در حالت عذاب، مگر برای قوم یونس)، نافع نبودن ایمان در رفع عذاب دنیوی است و چنین ایمانی در آخرت برای

۱. همان.

۲. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، اعداد مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، صص ۲۹۵-۲۹۸.

۳. میرزای قمی، سه رساله در نقد عرفان، صص ۱۴۴-۱۴۷.

صاحبش نافع و موجب رستگاری و نجات اوست. در حقیقت ایمان آنان نافع نبوده چون دافع عذاب دنیا از آنان نشده مگر برای قوم یونس و این استثنا در قول خداوند، دلیل بر عدم نفع در دنیاست، نه در آخرت. لذا فرعون با وجود ایمان آوردن به خداوند، عذاب شد و عذاب او نشانه سودبخش نبودن اخروی و رستگار نشدن او نیست.<sup>۱</sup>

در این جا دو پرسش پیش می‌آید: نخست آن‌که آیا چنین تفریقی در میان دو عذاب دنیوی و اخروی، در خود قرآن صورت گرفته است؟ و دوم آن‌که آیا بنا بر منطقی قرآن کریم ممکن است قومی در دنیا عذاب شوند و در آخرت رحمت بیابند؟

پاسخ پرسش اول آن است که چنین تفریقی در قرآن کریم رخ داده است و خداوند عذاب دنیا را از آخرت جدا کرده است؛ حداقل سه نمونه روشن از چنین تفکیکی را می‌توان در آیات «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ [فصلت: ۱۶]» و «لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ [رعد: ۳۴]» و آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ [بقره: ۱۱۴]» مشاهده نمود. صراحت آیات به گونه‌ای است که جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد.

اما در مورد پرسش دوم حتی یک مورد نمی‌توان یافت که خدا قومی را در دنیا عذاب کند، اما سخن از بهروزی آنان در آخرت براند، بلکه حتی گاه عذاب دنیوی مقدمه عذاب سخت‌تر در آخرت تلقی می‌شود؛ برای مثال حتی یک مورد از موارد متعدد آیات عذاب یافت نمی‌شود که در آن آمده باشد که ما این قوم را به واسطه اعمالشان در دنیا عذاب می‌کنیم، اما در آخرت رستگار خواهند بود؛ با این وصف احتمال آن‌که تنها در مورد فرعون بتوان چنین وضعیتی را متصور بود، دور از ذهن می‌نماید. منطقی آیات عذاب نیز نشان از هم‌سویی عذاب دنیا و آخرت دارد. با این وجود امکان آن‌که تنها در مورد فرعون، عذاب دنیوی با سعادت اخروی هم‌سو شده باشد، با آن‌که بسیار بعید است اما کاملاً منتفی نیست.

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، صص ۲۱۱-۲۱۲.

### ۵. ۲. ۲. ایمان فرعون، ایمان هنگامه نزول عذاب

پاسخ دوم ابن عربی به اشکال احتمالی متقدانش آن است که ایمان فرعون ایمان در هنگامه عذاب نبوده است تا بنا بر آیه ۹۸ سوره یونس نافع و سودبخش نباشد و فرعون عبور مؤمنان از راه خشک ایجاد شده در دریا را مشاهده کرده، لذا در حالت ایمان آوردن، بر هلاک خویش یقین نداشته است و به جهت یقین به نجات، ایمان آورده است. به عقیده ابن عربی ایمان آوردن فرعون، از جنس ایمان آوردن مغرغر (محتضر) نبوده، زیرا مغرغر به مرگ خود ایمان دارد، اما فرعون چون دریا را برای مؤمنین خشک دید و دانست علتش ایمان مؤمنان است، به مرگ خود یقین نداشت و در گمانش حیات بر مرگ غلبه داشت؛ لذا او در امید به حیات ایمان آورده است.<sup>۱</sup> این پاسخ ابن عربی نیز به دلیل صراحت «حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ...» اشکال دارد و سخن ابن عربی مخالف نص شریف است و هم‌چنین با سخن خود ابن عربی که ایمان فرعون را ایمان مضطر می‌خواند، تعارض دارد.

هم‌چنین به عقیده ابن عربی در آیه ۹۸ یونس، هیچ نشانه‌ای از قبول نشدن ایمان ایمان‌آوردندگان و برطرف نشدن عذاب اخروی از آن‌ها نیست؛ بلکه در آیه آمده که عذاب دنیا از کسی که در حال مشاهده عذاب ایمان بیاورد، برداشته نمی‌شود، مگر برای قوم یونس. در مورد فرعون نیز عذاب تنها به ظاهرش تعلق گرفت و در آخرت رستگار خواهد بود. این سخن ابن عربی به شرط آن‌که نافع بودن ایمان را در رستگاری ندانیم و این در حالی است سودبخشی ایمان به نجات و رستگاری مؤمن است نه به رفع عذاب جسمانی و دنیوی از او و در متن آیه مذکور از نافع نبودن ایمان سخن رفته است.

چنان‌که نشان داده شد هر دو پاسخی که ابن عربی به اشکال وارد بر کبرای استدلالش می‌دهد، خدشه‌پذیر است. اولاً تفکیک میان عذاب دنیوی و اخروی و احتمال نزول عذاب دنیوی و وجود سعادت اخروی برای کسی، بعید و از منطبق قرآن به دور است. هم‌چنین ایمان فرعون را ایمان در لحظه عذاب ندانستن، هم با نص شریف و هم با سخن خود ابن عربی که ایمان فرعون را ایمان مضطر می‌خواند، در تعارض است.

۱. همو، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۰۴.



### ۵. ۲. ۳. منوط بودن ایمان به اذن الهی

علاوه بر آیاتی که ایمان در لحظه نزول عذاب بی‌فایده می‌دانند، در همین سوره یونس و پیش از آیه ایمان فرعون، به صراحت به مطلبی مهم دیگری در فهم مسئله ایمان اشاره شده است و آن این است که هیچ کس توان ایمان آوردن ندارد مگر به اذن خداوند: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» [یونس: ۱۰۰].<sup>۱</sup>

این آیه به مخاطب می‌فهماند که پای اذن الهی در میان است اما احتمالاً این اذن، تکوینی باشد و کسی نمی‌تواند ایمان بیاورد مگر آن‌که مشمول این اذن تکوینی شود، زیرا ایمان چیزی جز حصول اطمینان قلبی نیست. از منوط بودن ایمان به اذن الهی هم می‌توان به نفع نظریه ایمان فرعون سود جست و هم علیه آن و عملاً قضاوت در این باره بی‌تأثیر خواهد بود. موافقان ایمان فرعون می‌توانند با تکیه بر این آیه بگویند که ایمان منوط به اذن خداست، بنابراین فرعون وقتی ایمان آورده و خداوند هم با آیه «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ»، ایمان او را تأیید کرده است، بنابراین از جانب خدا عنایتی و اذنی برای ایمان داشته است. در آن سو مخالفان نیز می‌توانند بگویند این آیه آمده تا بگوید هر اظهار ایمانی، دلیل بر نجات نیست و اذن خداوند برای ایمان، به معنای پذیرش اوست و ایمان فرعون بنابر آیه «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» مورد پذیرش خداوند قرار نگرفت.

### ۵. ۳. بررسی حقیقی نبودن یا اصیل نبودن یا کامل نبودن ایمان فرعون

در حقیقت در این تفسیر، صغرای استدلال رستگاری فرعون، محل اشکال است. چنان‌که پیشتر نشان داده شد، ابن عربی معتقد بود که بنا بر آیات قرآن اظهار ایمان فرعون حقیقی بوده، زیرا در پاسخ به این اظهار ایمان، ایمان وی با عبارت «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» [یونس: ۹۱] انکار نشده، بلکه تصدیق شده است و این آیه بر اخلاص او در ایمانش دلالت دارد و اگر فرعون در سخنش اخلاص نداشت، خداوند او را مانند اعرابی که مدعی ایمان می‌شدند، مورد خطاب قرار می‌داد و می‌گفت «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» [حجرات: ۱۴]؛ بنابراین خداوند به ایمان فرعون شهادت داده، در حالی که درباره صدق توحید احدی شهادت نداده است.<sup>۱</sup> در مقابل عده‌ای

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۰۴.

از مفسران بر آن بوده‌اند که اساساً فرعون در ایمانش صادق نبوده است، برخی نیز اعتقاد داشته‌اند اظهار ایمان او تقلیدی بوده و تحقیقی نبوده است، برخی نیز ایمان او را به دلیل آن‌که خالی از شهادت به رسالت است ناقص دانسته‌اند. در زیر به این سه نظریه می‌پردازیم.

### ۵. ۳. ۱. حقیقی نبودن ایمان فرعون

ماتریدی (د. ۳۳۳ق)، ایمان فرعون را غیر حقیقی و لذا نامقبول دانسته و دلایلی را بنابر آیات قرآن برشمرده است: نخست آن‌که ایمان او احتمالاً ایمان از روی ترس و برای دفع خطر بوده باشد، مانند ایمان کافران در آخرت در هنگامه رؤیت عذاب خداوند که قرآن از آن‌ها خبر داده است و سپس درباره آن‌ها فرموده که اگر بازگردند به همان صورت که بوده‌اند، عمل خواهند کرد. دوم آن‌که ایمان و اسلام تسلیم نفس به خداوند است، پس چون در وقت از دست دادن نفس ایمان آورده شود، نفسی در اختیار فرد نیست که تسلیم خداوند شود تا ایمان حقیقی صورت ببندد و به همین دلیل در این وقت این ایمان مقبول نیست. سوم آن‌که ایمان به خداوند با استدلال از امر مشهود به امر غایب ممکن می‌شود، حال آن‌که در آن حالتی که فرعون اظهار ایمان کرده است، چون تفکر ممکن نبوده، چنین استدلالی ناممکن بوده است، لذا ایمان او حقیقی نیست.<sup>۱</sup>

دلیل اول پذیرفتنی نیست، زیرا ایمان، ایمان است چه از روی ترس باشد و چه از روی طمع، مگر آن‌که بگوییم فرعون به دروغ اظهار ایمان کرده است که این هم بنابر تصریح عبارت «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» پذیرفتنی نیست. دلیل سوم نیز سست است زیرا در سنت اسلامی، ایمان امری قلبی است. البته ممکن است مقدمه پدید آمدن ایمان در قلب، استدلال و برهان باشد، اما لزوماً ایمان برآمده از استدلال نیست، لذا این‌که بگوییم چون در آن لحظه فرعون در حالتی نبوده است که تفکر و تأمل برهانی داشته باشد، لذا ایمانش حقیقی نیست، صحیح به نظر نمی‌آید.

بر خلاف دلایل اول و سوم، بر دلیل دوم ماتریدی نمی‌توان اشکال وارد کرد و مفسر بزرگ شیعه، طبرسی، نیز قولی مانند دلیل دوم ماتریدی دارد و معتقد است که چون در

۱. ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون،

هنگامه مرگ، تکلیف زائل می‌شود، ایمان در آن دم مقبول نیست،<sup>۱</sup> و قاعدتاً مراد از مقبول نبودن، سودبخش نبودن است برای ایمان آورنده، و گرنه چنان‌که گفتیم ایمان مانند توبه نیست که قبول در آن شرط باشد. دلیل دوم ماتریدی منافاتی با تفسیر دوم از آیه ایمان فرعون ندارد و بیانگر سبب نافع نبودن ایمان در لحظه نزول عذاب است و می‌توان آن را با تفسیر دوم جمع کرد.

### ۵. ۳. ۲. تقلیدی بودن ایمان فرعون

درباره تقلیدی بودن ایمان فرعون نیز باید بحث ابن عربی تحت عنوان توحید صله را به یاد آورد. او در فصلی از فتوحات با استناد آیه ایمان فرعون، توحید او را «توحید صله» در معنای نحوی، می‌خواند؛ و معتقد است فرعون متعلق ایمان خود را مانند سحره که گفتند «أَمَّنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ [شعراء: ۴۶-۷]»، با «الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» مشخص نموده تا اشتباه از شنوندگان مرتفع شود. بر خلاف او برخی از قداما معتقد بوده‌اند که ایمان فرعون صحیح نبوده زیرا تقلیدی محض بوده است و او در هنگامه اظهار ایمان می‌گوید: «إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» و گویا اعتراف می‌کند به آن‌که خداوند را نمی‌شناسد، بلکه از بنی اسرائیل شنیده است عالم‌خدایی دارد، پس بدان خدا که بنی اسرائیل به وجودش معترف‌اند ایمان آورده است و چنین ایمانی محض تقلید و ناپذیرفتنی است و در این سخن او انکار آن‌چه پیشتر بر آن بوده، از نفی صانع و ادعای الوهیت برای نفس خود، چیزی بیشتر وجود ندارد.<sup>۲</sup> به عقیده این عده در اظهار ایمان سحره اشکال تقلیدی بودن وارد نیست زیرا آنان گفتند که رب العالمینی ایمان آورده‌اند که رب موسی و هارون است.<sup>۳</sup> برخی نیز گفته‌اند چون بنی اسرائیل به خدایی موصوف به حلول و نزول و جسمانیت ایمان داشتند و فرعون گفت به خدای آن‌ها ایمان آورده (بر خلاف ساحران که گفتند به خدای موسی و هارون ایمان آورده‌اند)، ایمانش مقبول واقع نشده است.<sup>۴</sup>

۱. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۱۱.

۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، ج ۶، ص ۱۷۲.

۳. «أَمَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ \* رَبُّ مُوسَى وَ هَارُونَ [اعراف: ۱۲۰-۱۲۱؛ شعراء: ۴۷-۴۸]»

۴. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۱۷، ص ۲۹۶.

این تقریر از آیه دور از ذهن است، زیرا اولاً فرعون در بخش پایانی آیه می‌گوید «وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» و خود را تسلیم خدایی می‌خواند جز او نیست و بنی اسرائیل بدو ایمان داشته‌اند، ثانیاً در آیه بعد ایمان او خداوند با عبارت «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» تلویحاً تأیید شده است.

### ۵. ۳. ۳. ناقص بودن ایمان فرعون

درباره کامل نبودن ایمان فرعون، برخی از گذشتگان بر آن بوده‌اند که علت سودبخش نبودن ایمان فرعون برای نجات و رستگاری‌اش آن بود که تنها به خداوند ایمان آورد و ایمان به خداوند، بدون ایمان به رسول نجات‌بخش نیست. به عقیده اینان حتی اگر بپذیریم ایمان فرعون به خداوند صحیح بوده است، او بنابراین آیات به موسی ایمان نیاورده است، پس ایمانش نافع نخواهد بود، چنان‌که کافر اگر هزاران بار بگوید «أشهد أن لا إله إلا الله» یا «الذی آمن به المسلمون» مؤمن نیست تا آن‌که بگوید «و أن محمداً رسول الله». جالب آن‌که در اظهار ایمان ساحران که ابن عربی آن را شبیه اظهار ایمان فرعون دانسته، اظهار ایمان به پیامبر نهفته است زیرا می‌گویند به خدای موسی و هارون ایمان آورده‌اند حال آن‌که فرعون بنی اسرائیل را در متن سخنش ذکر می‌کند و از موسی و هارون یاد نمی‌کند.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که دقت در قسمت پایانی آیه ایمان فرعون این ایده را نقض کند. فرعون در آن‌جا می‌گوید «وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» و روشن است که مراد از تسلیم شدن، تسلیم فرمان خداوند شدن است و فرمان خدا از طریق رسول ابلاغ می‌شود. به عبارت دیگر فرعون تنها اظهار ایمان نکرده، بلکه تلویحاً اظهار تسلیم به فرمان خداوند که از طریق رسول ابلاغ می‌شود، نیز کرده است؛ پس همان‌گونه که در اظهار ایمان ساحران، اظهار ایمان به پیامبر بوده است، در اظهار ایمان فرعون نیز تلویحاً اظهار ایمان به رسولش بوده است. ایمان امری قلبی است و بدون اسلام که به ساحت عمل ارتباط دارد، کامل نیست، به همین دلیل ایمان به خداوند با ایمان به رسول که نتیجه‌اش تسلیم است، کامل می‌شود و فرعون ضمن اظهار ایمان، خود را تسلیم امر خداوند نیز خوانده است و بنابراین ایمان او کامل است.

۱. همان، ج ۶، ص ۱۰۲.

### نتیجه

چنان‌که نشان داده شد، در قرآن آیاتی وجود دارد که احتمال دلالت آن‌ها بر عذاب اخروی و دنیوی برای فرعون بیش از احتمال دلالت بر عذاب دنیوی و سعادت اخروی است. هم‌چنین قرآن در همان سوره‌ای که آیه ایمان فرعون در آن آمده، به دعای موسی و استجابت دعایش برای رستگار نشدن فرعون و مواردی مانند اشاره شده است که تفسیر نخست را تضعیف می‌کند. علاوه بر این صفاتی بسیار منفی با دلالت بر دوام آن صفات به فرعون نسبت داده است. در تفسیر سوم حقیقی نبودن ایمان فرعون، به دلیل صراحت آیات بر ایمان آوردن فرعون و تأیید ایمانش با عبارت «الآنَ وَقَدْ...» قابل اعتنا نیست. هم‌چنین تقلیدی بودن ایمان فرعون یا کامل نبودن ایمان او به دلیل ایمان نیاوردن به نبی عصرش به دلیل عبارت پایانی آیه ایمان فرعون (یعنی «وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ») پذیرفتنی نیست. صریح قرآن بر بی‌فایده بودن ایمان در حین نزول عذاب نشان می‌دهد که تفسیر دوم یعنی ایمان آوردن فرعون اما سودبخش نبودن ایمانش برای رستگاری‌اش پذیرفتنی‌تر است. کثرت روایات و منقولات صحابه مبنی بر دوزخی بودن فرعون، و نیز اجماع مفسران رسمی و صوفی از همه مذاهب، بر کفر فرعون نشان می‌دهد که مسلمانان نخستین چنان قرآن را می‌فهمیده‌اند، که پذیرش رستگاری فرعون برایشان ممکن نبوده است.

### منابع

- قرآن کریم.
- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، مصنفات شیعه: ترجمه و تلخیص الذریعة الی تصانیف الشیعة، به اهتمام محمد آصف فکرت، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ابراهیم شمس‌الدین، محقق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابو العلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵ش.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة بیروت، دار الصادر، بی‌تا.
- ابن فارس، احمد، مقایس اللغة تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ق.
- ابن کمال باشا، احمد بن سلیمان، خمس رسائل فی الفرق و المذاهب، تحقیق سید باغجوان، قاهره،

- دارالسلام، ۱۴۲۵ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد طیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
  - ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، شرح ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ق.
  - ابو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، تحقیق فؤاد سزگین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ش.
  - ابو عزیز، سعد یوسف، الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر قدیماً و حادیثاً، قاهره، المکتبه التوفیقیه، بی تا.
  - اشرف امامی، علی و شرفایی مرغکی، محسن، «دیدگاه‌های عبدالوهاب شعرانی درباره آراء محیی‌الدین ابن عربی»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، بهار و تابستان؛ شماره ۸۸، ۱۳۹۱ش.
  - تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، تحقیق محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۳ق.
  - ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، تحقیق ابی محمد بن عاشور، مراجعه و تدقیق نظیر ساعدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
  - حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار حلاج، تحقیق و تصحیح قاسم میر آخوری، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۶ش.
  - حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۲م.
  - دینوری، عبدالله بن محمد، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۴ق.
  - رازی، محمد بن ابی بکر، معجم مختار الصحاح، محمد نبیل طریفی، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۹ق.
  - روزبهان بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴ش.
  - روزبهان بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۸م.
  - زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
  - سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، محقق: عمر عمروی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
  - سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
  - شعرانی، عبدالوهاب، البیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر و باسفله الکبیرت الاحمر فی بیان علوم

- الشیخ الأكبر، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۱ق.
  - طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن، اربد، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
  - طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
  - همو، تفسیر جوامع الجامع، مصحح: ابوالقاسم گرجی، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۴۱۲ق.
  - طبری، محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، توس، چاپ دوم، ۱۳۵۶ش.
  - طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
  - طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: احمد حبیب عاملی، مقدمه نویسنده: محمد محسن آغابزرک الطهرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
  - فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، اعداد: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
  - فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، محقق: محمد علی نجار، احمد یوسف نجاتی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم، ۱۹۸۰م.
  - فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۹۹۵م.
  - قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، محقق: بسینی، ابراهیم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم، ۲۰۰۰م.
  - ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۶ق.
  - مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق: شحاته، عبدالله محمود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
  - مبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابراز، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
  - میرزای قمی، ابوالقاسم بن حسن گیلانی، سه رساله در نقد عرفان، تصحیح حسین لطیفی و سید علی جبار گلباغی ماسوله، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
  - نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، تحقیق عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۱ق.
  - واحدی، علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت،

دارالقلم، ۱۴۱۵ق.

- یزیدی، عبدالله بن یحیی، *غریب القرآن و تفسیره*، تحقیق محمد سلیم الحاج، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.





## تبلیغ دینی در مسیحیت: بررسی فعالیت‌های پاپ گرگوری<sup>۱</sup>

لیلا شیرمحمدی

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

محمد رضا عدلی<sup>۲</sup>

استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

موضوع تبلیغ دینی از آغاز در سنت مسیحی اهمیت فراوان داشته است. این امر در فعالیت‌های عیسی مسیح و یاران نزدیکش به روشنی مشهود بوده است. در اثر اقدامات رسولان نخستین و جانشینان آن‌ها گرایش به مسیحیت روز به روز بیشتر شد تا این‌که در اوایل قرن چهارم مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شد، هم‌زمان گرایش‌های رهبانی نیز در مسیحیت شکل گرفت. بندیکت قدیس (د ح ۵۴۷م)، از شخصیت‌های تأثیرگذار رهبانیت مسیحی بود، که با تأسیس طریقه‌ای رهبانی در رشد و تکامل معنویت مسیحی تأثیر مهمی بر جای نهاد. گرگوری کبیر از پیروان سنت بندیکت بود که به مقام پاپی رسید و در گسترش مسیحیت نقشی چشمگیر داشت. او در سال ۵۹۷م آوگوستین کانتربری را به همراه چهل تن از راهبان صومعه اندوری قدیس رهسپار بریتانیا کرد. این هیئت با تلفیق قواعد رهبانی با تعالیم کلیسا توانستند به توفیق چشمگیری برسند.

### کلیدواژه‌ها

تبلیغ دینی، گرگوری کبیر، آوگوستین کانتربری، مسیحیت، رهبانیت.

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۴/۳۰

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): moh.adli@iauctb.ac.ir

## مقدمه

تبلیغ در همه ادیان اصلی زیر بنایی و جدایی ناپذیر است. از جمله ادیانی که با شیوه تبلیغ توانست به اهدافش در همراه ساختن انسان‌ها با خود به موفقیت برسد دین مسیحیت است، حضرت عیسی (ع) با پرورش دوازده حواری سنگ بنای تبلیغ این دین را پایه گذاشت و با ساخت اولین کلیسا توسط پطرس حواری عملاً تبلیغ، به عنوان یک رکن اصلی، مرکزیت تشکیلاتی یافت. بر طبق انجیل حضرت عیسی (ع) به یارانش توصیه می‌کرد نزد اقوام مختلف بروند و پیام وی را به گوششان رسانند: «پس دوازده شاگرد خود را طلبید به ایشان قوت و قدرت بر جمیع دیوها و شفا دادن امراض عطاء نمود و ایشان را فرستاد تا به ملکوت خدا موعظه کنند و مریضان را صحت بخشند» (لوقا ۹: ۱-۲). از همان زمان تبلیغ به یکی از مولفه‌های اصلی دین مسیحیت بدل شد.

حضرت عیسی (ع) رسالت خویش را حدوداً در سن سی سالگی آغاز کرد و به مدت سه سال به تبلیغ و ارشاد پرداخت، نقطه آغاز فعالیت عیسی، بشارت یحیی تعمیددهنده است که خود برگرفته از صحیفه دانیال و کتاب اخنوخ بود.<sup>۱</sup> او مانند یحیی آمدن سلطنت خدا را تبلیغ می‌کرد و مردم را به توبه فرا می‌خواند.<sup>۲</sup> شیوه تبلیغ او، موعظه چهره به چهره بود. او در سراسر جلیل موعظه می‌کرد، به مردم تعلیم می‌داد و از ملکوت الهی سخن می‌گفت. هم‌چنین مریض‌ها، دیوانگان، مصروعان و مفلوجان را شفا می‌داد.<sup>۳</sup> یکی دیگر از ویژگی‌های تبشیر عیسی (ع)، استفاده از مثل بود. امثال داستان‌هایی هستند که اتفاق روزمره را با یک جنبه حیات مذهبی به‌ویژه حیات در ملکوت خدا مقایسه می‌کنند.<sup>۴</sup> حضرت عیسی (ع) در آغاز رسالت خود یارانی را برگزید تا او را در نشر دعوتش یاری کنند. او به شمعون لقب پطرس (یعنی «صخره») داد تا سنگ زیر بنای کلیسا، یعنی جامعه مسیحیت،

۱. صانعی، مرتضی، «تبشیر مسیحی خروج از سنت و سیره حضرت عیسی»، معرفت ادیان، شماره ۲۱، ۱۳۹۰ش، ص ۷۹.

۲. ویور، مری جو، در آمدی بر مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱ش، ص ۷۲.

۳. مرقس، ۱: ۲۱-۴۵.

۴. وان وورست، رابرت، مسیحیت در لابه لای متون، ترجمه باغبانی، جواد؛ رسول زاده، عباس، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ش، ص ۸۵؛ رسول زاده، عباس، باغبانی، جواد، شناخت مسیحیت، تهران، امام خمینی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۴.

باشد.<sup>۱</sup> پطرس به تأسیس کلیسا در فلسطین اقدام کرد. در انجام وظیفه شبانی خود، در همه نواحی گشت می‌زد و به تعلیم و تربیت مردم اهتمام می‌ورزید. او همواره در کار تبلیغی خود از نام عیسی استفاده می‌کرد و به عیسی و پیام او بشارت می‌داد.<sup>۲</sup> اما مؤثرترین چهره در گسترش مسیحیت در دوره آغازین پولس بود. در سایه فعالیت‌های او مسیحیت تحولات گسترده‌ای یافت به قدری که می‌توان گفت جوهره اصلی مسیحیت کنونی در همین دوره که به دوره رسولان شناخته می‌شود، بنیان نهاده شد و تحولات فکری مسیحیت در دوره‌های بعد در واقع بازخوانی و تفسیر همان آموزه‌هایی بود که پولس پدید آورد.<sup>۳</sup> پولس رسول، بشارت آزادی را تبلیغ می‌کرد و معتقد بود خدا برای انجام این کار به او مرجعیت بخشیده است.<sup>۴</sup>

در مجموع باید گفت در زمانی نسبتاً کوتاه، مبشران و مبلغان به‌گونه‌ای چشم‌گیر مسیحیت را گسترش دادند تا آن‌جا که مسیحیت در پایان قرن اول در همه شهرهای عمده و بسیاری از شهرهای کوچک در نیمه شرقی امپراتوری روم راه یافته بود. پولس و مبلغان دیگر کلیساهای زیادی ایجاد کرده بودند. سرعت روی آوردن غیریهودیان به مسیحیت بیش از یهودیان بود.<sup>۵</sup> در قرن دوم، مسیحیت وظیفه دینی خود می‌دانست که با مشروعیت امپراتوری و نظام دینی رومی که با آن هم پیمان بود، مبارزه کند. در همین قرن پیشرفت و گسترش مسیحیت بیشتر در میان ملل یونان زبان امپراتوری صورت گرفت. کلیسای اسکندریه مهم‌ترین کلیسای مصر گردید و مسیحیان در سال ۲۰۰ میلادی تقریباً در همه جای امپراتوری یافت می‌شدند.<sup>۶</sup>

در قرن سوم توجه مسیحیان بیشتر معطوف به تبشیر انجیل در میان ملل لاتین زبان ساکن بخش غربی امپراتوری بود. تخمین زده می‌شود که در سال ۳۰۰ میلادی مسیحیان

۱. رسول زاده، عباس، باغبانی، جواد، ص ۱۲۱.

۲. صانعی، مرتضی، ص ۸۲.

۳. حیدری ابهری، داوود، «نقش پولس در شکل‌گیری آیین مسیحیت»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۱.

۴. ویور، مری جو، ص ۹۷.

۵. وان وورست، رابرت، ص ۱۱۶.

۶. کرنز، ارل، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، ترجمه آرمان رشدی، انگلیس، ایلام، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۸۵.

پانزده درصد کل جمعیت امپراتوری را که بین ۵۰ تا ۷۵ میلیون نفر بود، تشکیل می‌دادند.<sup>۱</sup> پذیرش مسیحیت از سوی امپراتور کنستانتین در سال ۳۱۳م، عصر جدیدی را در اشاعه و گسترش دین پدید آورد؛ عصری که بسیاری از مورخان معتقدند تا زمان حاضر باقی ماند. کنستانتین و بیشتر جانشینانش به حفظ وحدت سازمانی و عقیدتی با کلیسا کوشیدند. پس از آن در سرتاسر قرون وسطا، گسترش مسیحیت در شرق و غرب ادامه یافت. کلیسای کاتولیک فراتر از مرزهای امپراتوری روم گسترش یافت و بر قدرت اسقف روم افزوده شد.<sup>۲</sup> برای برخی از مسیحیان که دغدغه دست‌یابی به نجات داشتند لذت‌پرستی امپراتوری روم و از طرفی دیگر دنیاگرایی روزافزون کلیسا و رهبران دینی، قابل تحمل نبود از این رو، راه نجات را ترک جامعه و عزلت در بیابان دیدند و به رهبانیت روی آوردند.<sup>۳</sup> رهبانیت نیز در رشد جامعه مسیحی در ابعاد مختلف آن و گسترش مسیحیت تأثیرگذار بوده است. یکی از بزرگ‌ترین پیشوایان رهبانیت غرب، بندیکت اهل نورسیا (حدود ۴۸۰-۵۴۷ م) بود که افراد بسیاری را به طریقت خود جذب کرد. وی را پدر رهبانیت مسیحی دانسته‌اند. تعالیم بندیکت، بر پیشرفت تمدن غربی و حیات عرفانی مسیحیان تأثیر قطعی داشته است. *قاعده نامه* بندیکت تأثیر عمیقی بر زندگی دیرنشینی در مسیحیت غربی نهاد تا جایی که نظام‌ها و سلسله‌ها رهبانی متعددی نام وی را به‌عنوان سرسلسله و پیشوای طریقت خود، یدک می‌کشند. یکی از کسانی که جذب طریقه بندیکت شد، گرگوری کبیر بود. گرگوری بسیار تحت تأثیر *قاعده نامه* بندیکت قرار داشت و آن را ترویج می‌کرد. او با ارسال راهبان مبلغ به نقاط مختلف اروپا، از جمله فرانسه اسپانیا و بریتانیا، در گسترش دین مسیحیت بسیار مؤثر بود.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۹۷.

۲. وان وورست، رابرت، ص ۱۱۹.

۳. فاریاب، محمد حسین، «رهبانیت در آیین مسیحیت»، *مجله معرفت*، شماره ۱۳۳، ۱۳۸۷ش، ص ۶؛ سلیمانی اردستانی، عبد الرحیم، مسیحیت، قم، ادیان و مذهب، ۱۳۸۱ش، ص ۱۴۱.

۴. عدلی، محمدرضا، «قاعده نامه بندیکت قدیس: دستورات عرفانی طریقه راهبان بندیکتی»، *عرفان ایران*، حقیقت، ۱۳۸۹ش، صص ۱۳۱-۱۳۷.

### پاپ گرگوری کبیر

انتصاب گرگوری اول به مقام پاپی نقطه عطفی است که دوره قدیم تاریخ کلیسای را از کلیسای قرون وسطا جدا می‌کند. برخی سال ۵۹۰ م را برای آغاز تاریخ کلیسا در قرون وسطا انتخاب کرده‌اند؛ زیرا در این سال گرگوری اول دوره جدیدی را برای اقتدار کلیسا در غرب آغاز کرد. او مظهر دنیای جدید قرون وسطایی شد که در آن کلیسا تحت رهبری اسقف روم قرار داشت.<sup>۱</sup> گرگوریوس، معروف به گرگوری کبیر (۵۴۰-۶۰۴م)، در خانواده‌ای از اشراف روم متولد شد، او به سرعت مدارج ترقی علمی و سیاسی را طی کرد. شهرت وی هم به دلیل معنویت عمیق و هم سخت‌کوشی او در اجرا و سرپرستی امور دینی بود. گرگوری، پس از درگذشت پدرش، در سال ۵۷۴ م، قصر او را به صومعه‌ای بدل کرد و در آنجا اجتماعی از راهبان را تشکیل داد و خود در کنار آن‌ها هم‌چون راهبی ساده زندگی کرد. گرگوری به شدیدترین ریاضت‌ها تن سپرد. روزه‌داری‌های مکرر سلامت جسمانی او را به خطر انداخت. با این همه، به باور وی، چهار سالی را که در دیر گذرانده بود، بهترین ایام زندگیش بود.<sup>۲</sup> او با تفکر و تعمق و مطالعه، به دانش، بصیرت و آگاهی وسیعی از کتاب مقدس و معنویت مسیحی دست یافت.<sup>۳</sup>

گرگوری به‌عنوان بشارت‌دهنده پیام مسیحیت، در هر شرایط و در هر مقامی، ایستادگی کرد تا رسالت خود را اعلام نماید. او هم‌چون پلی است که خرد و فرهنگ را از گذشته به سوی آینده عبور داد و آن را حفظ کرد. در واقع گرگوری به شکلی خاص سبک زندگی مسیحی را تفسیر می‌کرد و آن را به سوی قله عرفان و تفکر معنوی سوق داد. او به نظریه‌پردازی در امور دین علاقه‌ای نداشت، بلکه مضامین دینی را با توجه به نیازهای مردم عصرش تبیین می‌کرد.<sup>۴</sup> او به‌رغم اشتغال فراوانش در جایگاه اسقف روم و نیز بیماری و کسالتی که مدت‌ها دچارش شده بود، همواره زمانی را به مطالعه و تفسیر کتاب مقدس اختصاص می‌داد و می‌کوشید معنی و مفهوم بطون کتاب مقدس را برای راهنمایی و هدایت

۱. کرنز، ارل، صص ۱۸۵-۱۸۶.

2. Rush. A.C and Hester, K., "Gregory The Great I, St. Pope", *New Cotholic Encyclopedia*, Bernard, L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomason Gale, 2003, vol. 6, p.478.

۳. کرنز، ارل، صص ۱۷۶-۱۸۶.

4. Rush. A.C and Hester, K., p.482.

زندگی اخلاقی استخراج کند و به همگان بیاموزد.<sup>۱</sup> در قرون وسطا، نقش روحانی گِریگوری برای اسقف‌ها و کشیشان، هم‌چون نقش بندیکت برای راهبان بود. او در امر تبشیر به مبلغان یادآور می‌شد که چه فضایل و ویژگی‌هایی برای یک کشیش لازم است.<sup>۲</sup>

### شرایط اجتماعی و سیاسی عصر گِریگوری

در سده ششم میلادی اوضاع روم آشفته بود، جنگ گوت‌ها (۵۳۶-۵۵۳ م) مانند شعله سوزانی از شمال تا جنوب ایتالیا را فرا گرفته بود و جز آشوب و فقر چیزی بر جای نگذاشت. اقتصاد شهری و بنیادهای سیاسی برهم ریخت و اقتدار مادی و دنیوی روم را نابود کرد. در واقع حمله بربرها به ایتالیا تمامی دستگاه روحانی کلیسا و رهبرانش را به مخاطره انداخت.<sup>۳</sup> در چنین اوضاع بحرانی گِریگوری خود را برای حمایت، محافظت، تأمین مواد غذایی و نظارت بر حفظ نظم و امنیت شهر روم آماده کرد.<sup>۴</sup> زمانی که لومباردها حکومت پادشاهی خود را در شمال ایتالیا تشکیل دادند، امپراتور روم شرقی -موریس-<sup>۵</sup> هیچ کمکی به روم نکرد، و حتی حاضر به متارکه جنگ نیز نشد. گِریگوری وقتی دریافت که نماینده امپراتور ناتوان است؛ شخصاً با آگیلوف<sup>۶</sup> (پادشاه لومباردها) وارد مذاکره شد. در سال ۵۹۳م هنگامی که قرارداد صلح توسط اسقف بیزانس (نماینده موریس) نقض شد، آگیلوف دوباره با هدف نابود کردن روم، رهسپار جنگ شد. گِریگوری نیز دوباره با آگیلوف وارد مذاکره شد. او شهر روم را با پرداخت مبلغ هنگفتی نجات داد و موافقت نمود که سالانه مبلغی به‌عنوان خراج بپردازد.<sup>۷</sup> اقدامات گِریگوری موجب شد که مردم به چشم حاکم به او بنگرند و این مقدمه‌ای شد برای افزایش قدرت دنیوی پاپ در دوره‌های

1. Meyvaert, Paul, "Gregory I", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, vol. 6., p.119.

2. Rush. A.C and Hester, K., p. 482.

۳. دوران، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن: عصر ایمان، احمد آرام، تهران، اقبال، ج ۴، ۱۳۷۸ش، ص ۶۷۱.

4. Rush. A.C and Hester, K., p. 480.

5. Maurice

6. Agilulf

7. Homes Dudden, F., *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, London, LONGMANS GREEN AND CO., 1905, vol. 2, p.25.

بعدی.<sup>۱</sup>

### آغاز مأموریت تبلیغی در بریتانیا

زمانی که گرگوری دریافت هنوز مهاجمان آنگلو ساسکسون از طریق روحانیت محلی بریتانیا به دین مسیح دعوت نشده‌اند، تصمیم گرفت از ظرفیت موجود در رهبانیت در جهت تحقق اهداف تبلیغی کلیسای مسیحی استفاده کند، از این رو، در سال ۵۹۷ م هیئتی چهل نفره را، به سرپرستی آوگوستین کانتربری<sup>۲</sup> از صومعه اندروی قدیس<sup>۳</sup>، به سوی آنگلو ساسکسون‌های بریتانیا فرستاد. این اولین مأموریت مذهبی - تبلیغی بود که یک پاپ روم در سرزمین مردمی بی‌دین آغاز نمود.<sup>۴</sup>

داستانی را نیز درباره علت این تصمیم گرگوری نقل کرده‌اند: گفته می‌شود روزی گرگوری در بازار برده فروشان پسرانی زیبا و خوش چهره را دید که به عنوان برده فروخته می‌شدند. پس از تحقیق درباره آن‌ها، متوجه شد که آن‌ها انگلی<sup>۵</sup> (انگلیسی) هستند. او بسیار متأثر شد و در واکنش به این موضوع گفت: «این پسران صورت فرشتگان را دارند و چنین پسرانی باید در بهشت، جانشین فرشتگان شوند». این انگیزه‌ای شد برای دعوت انگلیس به کلیسای مسیحی. اگرچه برخی از پژوهشگران درباره وثاقت این داستان تردید کرده‌اند؛ اما فروش برده‌های آنگلو ساسکسون در آن عصر واقعیت داشته است و احتمالاً گرگوری بعضی از این بردگان را به صومعه خود راه داده بود. از این رو، این احتمال وجود دارد که علاقه گرگوری به موعظه آنگلو ساسکسون‌ها و دعوت آن‌ها به دین مسیح؛ از همان مواجهه او با آن بردگان به وجود آمد.<sup>۶</sup>

به‌زعم گرگوری انگلیسی‌ها آخرین بقایای کفر و بی‌دینی در امپراتوری روم محسوب

۱. کرنز، ارل، ۱۸۷، p.480. Rush. A.C and Hester, K.,

2. St. Augustine

3. St. Andrew

4. Rush. A.C and Hester, k., pp.481-482.

5. Angli

6. Smither, Edward L., *Missionary Monks: An Inroduction to History and Theology of Missionary*, U.S.A, 2016, p.82; Harting, Mayr, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, University Park, PA: Pennsylvania State University Pressand, 1991, p.59.



می‌شدند. هر چند که بریتانیای رومی<sup>۱</sup> از قرن چهارم به دین مسیح دعوت شده بود، اما درگیری و کشمکش‌های زیادی میان آن‌ها و آنگلوساکسون‌ها وجود داشت و بریتانیایی‌ها هیچ تلاشی برای تبلیغ انجیل و دین مسیح در میان رقیبان و دشمنان خود نمی‌کردند. در قرن ششم، سلطه و نفوذ آنگلوساکسون‌ها بر همسایگانشان افزایش یافت و از این رو شرک و بی‌دینی شیوع و گسترش بیشتری پیدا کرد. از سوی دیگر، ملکه برتا<sup>۲</sup>، همسر ائلبرت<sup>۳</sup> (پادشاه بریتانیا) یک مسیحی اهل گُل بود؛ او تمایل داشت تا همسرش و مردم بریتانیا مسیحی شوند، از این رو، در بشارت و مأموریت تبلیغی گرگوری مشارکت کرد. نامه‌های گرگوری نشان می‌دهد که او با حاکمان فرانسوی نیز در ارتباط بود. البته برخی از مورخان بر این باورند که انگیزه اصلی تبلیغ گرگوری در بریتانیا، صرفاً افزودن بر شمار مسیحیان بوده است. برخی دیگر انگیزه سیاسی را عاملی برای گسترش و برتری حوزه قدرت پاپ می‌دانستند. اما در کنار همه این عوامل نباید از انگیزه معنوی گرگوری در ارشاد و دعوت بریتانیایی‌ها به مسیحیت غافل شد.<sup>۴</sup>

به هر روی در سال ۵۹۷ م آوگوستین، رئیس صومعه سنت اندرو، به همراه چهل راهب سوگند خورده رهسپار بریتانیا شدند. راهبان تحت فرمان آوگوستین بودند و آوگوستین مطیع دستورهای گرگوری. اهمیت اطاعت از یک مقام والای معنوی در اقدامات میسیونری ارزش بزرگی محسوب می‌شد، به‌ویژه برای گروه راهبانی که در مأموریت فرهنگی-دینی خود در میان افراد مشرک و بی‌دین، با مشکلات زیادی مواجه بودند.<sup>۵</sup> راهبان، پس از خروج از ایتالیا و در راه خود به سوی بریتانیا، بارها به دلیل مشکلات و مشقت‌های سفر و هم‌چنین وظایفی که بر دوششان بود، دچار کشمکش و اختلاف نظر شدند. تا آنجا که حتی از ادامه کار منصرف شدند و تصمیم گرفتند به ایتالیا برگردند.<sup>۶</sup> آن‌ها آوگوستین را به روم فرستادند تا گرگوری را به فرمان لغو این سفر مجاب کند. با اینکه

۱. Roman Britain: ایالتی در بریتانیا که تحت سلطه امپراتوری روم بود.

2. Bertha

3. Ethelbert

4. Smither, Edward L., pp. 84-85.

5. Harting, Mayr, p.61; Smither, Edward L., p.85.

6. Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, A. M. Sellar (translator), London, George Brill and Sons, 1907, p.42.

این که پاپ، احترام و اهمیت زیادی برای راهب بزرگ خود قائل بود اما موافقت نکرد و به آوگوستین نامه‌ای داد و به او گفت باز گردد و مبلغان را به انجام مأموریتشان تشویق کند.<sup>۱</sup> با ادامه یافتن سفر، آوگوستین و راهبان نخست راهی ماری<sup>۲</sup> شدند و سپس احتمالاً برای زیارت مقبره مارتین قدیس به تور<sup>۳</sup> سفر کردند. گرگوری توصیه‌نامه‌هایی برای تعدادی از اسقف‌های فرانسوی نوشته بود و نیز برای برخی از اعضای خانواده سلطنتی فرانکی که ظاهراً سفر هیئت راهبان مورد تأییدشان بود.<sup>۴</sup>

گرگوری به تنودریک دوم<sup>۵</sup>، پادشاه بورگوندی<sup>۶</sup>، و تنودبرت دوم<sup>۷</sup>، پادشاه اوسترازا، و همچنین مادر بزرگش، برونهیلدا<sup>۸</sup>، نامه نوشت تا از این مأموریت حمایت کنند. ظاهراً ملکه برونهیلدا از مأموریت تبلیغی راهبان به بریتانیا بسیار خرسند شد. پادشاهان و اسقفان فرانکی علاوه بر مهمان‌نوازی مترجمانی را در اختیار آوگوستین و یارانش قرار دادند هم‌چنین چند کشیش محلی را مأمور کردند که در این سفر آنان را همراهی کنند. این استقبال دوستانه موجب شد گرگوری اطمینان حاصل کند که هیئت تبلیغی‌اش در کنت نیز

۱. او نامه‌ای مختصر و دلگرم‌کننده به آن‌ها نوشته بود: «پسران عزیز من! شما باید کار خیری را که با کمک خداوند شروع کردید به اتمام برسانید. هرگز اجازه ندهید مشقت‌های سفر و زخم زبان و حرف‌های مردم شما را از انجام کارتان باز دارد. شما باید با شور و اشتیاق آنچه را که در پرتو نور هدایت خداوند آغاز کردید به سرانجام برسانید و بدانید پس از رنج‌ها و مشقت‌های سفر، شکوه و افتخار، پاداشی ابدی در انتظارتان خواهد بود. با تواضع و فروتنی از پیشگام و راهبر خود، آوگوستین، اطاعت کنید، چراکه ما او را به‌عنوان رئیس راهبان منصوب کردیم و اطاعت کردن و گوش دادن به نصیحت‌ها و پندهایش به سود روح شما است؛ خداوند شما را حفظ کند و مورد لطف و عنایت خود قرار دهد و من هم شاهد ثمره کوشش و کار شما در ابدیت باشم، هرچند که در انجام این مأموریت، همراه شما نبودم، اما امیدوارم که بتوانم در بهره‌مندی از لذت پاداش آن، با شما شریک شوم. عزیزانم خداوند شما را حفظ کند» (Smither, Edward L., p.86).

2. Marseille
3. Tours
4. Smither, Edward L., p.86.
5. Theuderic II
6. Burgundy
7. Theudebert II
8. Austrasia
9. Brunhilda

دچار مشکل نخواهند شد.<sup>۱</sup>

آوگوستین و گروه همراهش به محض ورود به کنت، مورد استقبال پادشاه اثلبرت قرار گرفتند. اما پادشاه آن‌ها را خارج از قصر خود و در جزیره تانت<sup>۲</sup> به حضور پذیرفت تا خود را از هر گونه سحر و جادوی احتمالی راهبان در امان نگاه دارد. با این‌که پادشاه اثلبرت، سی سال با ملکه‌ای مسیحی زندگی کرده بود اما هنوز تحت تأثیر انجیل قرار نگرفته بود، لذا طبیعی بود که به سرعت، به دعوت راهبان واکنش مثبت نشان ندهد. با این حال، به راهبان اجازه داد تا در کانتربری اقامت داشته باشند، و به آن‌ها آزادی عمل بخشید تا برای مردمی که در قلمرو حکومت او بودند موعظه کنند و آن‌ها را به دین مسیح دعوت نمایند. وقتی پادشاه اثلبرت، مکانی را در کانتربری در اختیار راهبان قرار داد، آن‌ها آن‌جا را هم به پایگاهی برای ماموریتشان و هم به محل زندگی خود مبدل کردند. راهبان و روحانیان در آن‌جا با یکدیگر زندگی می‌کردند و هم کارهای صومعه و اعمال مربوط به کلیسا را انجام می‌دادند و همزمان مردم را به دین فرا می‌خواندند.<sup>۳</sup>

با نامه‌هایی که گرگوری برای اثلبرت نوشت و با موعظه‌های آوگوستین در نهایت او به مسیح ایمان آورد. گرگوری، برای پادشاه اثلبرت نوشت: «ای فرزند شهیر و نامی من! از رحمت و لطفی که خداوند به تو اعطا نموده استفاده کن. آنچه را که آوگوستین به تو می‌گوید با جان و دل و با اشتیاق گوش کن، و با جدیت به آن عمل نما و با دقت آن را به خاطر بسپار و همانند امپراتور روم، کنستانتین، سلوک کن و پیروانت را به مسیحیت فرا خوان.»<sup>۴</sup> او از پادشاه خواست برای کامل‌تر شدن ایمانش بت‌پرستی را از قلمرو خود برچیند و با دعوت مردم قلمرو حکومتش به دین مسیح، ایمان خود را کامل‌تر کند.<sup>۵</sup>

یکی از وجوه قابل توجه مأموریت گرگوری، بومی‌سازی دین مسیح در بافت و موقعیت زندگی آنگلساکسون‌ها بود، به‌ویژه توجه او به مکان‌های عبادی، آداب پرستش و جشن‌های آنان بسیار جالب توجه است. وقتی اثلبرت تصمیم گرفت، به توصیه گرگوری،

1. Brooks, Nicholas, *The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066 (Early History of Britain)*, London, 1984, pp.4-5.

2. Thanet

3. Bede, pp.72-73, Smither, Edward L., p.87.

4. Smither, Edward L., p.88.

5. Bede, p.72.

همه زیارتگاه‌های کافران را ویران کند گرگوری نامه‌ای به یکی از راهبان موسوم به میلئوس نوشت و گفت در رابطه با عبادتگاه‌های کفار نظری متفاوت از قبل اتخاذ کرده است. توصیهٔ جدید گرگوری این بود: بت‌ها را نابود سازید ولی به جای تخریب بتخانه‌ها، آن‌ها را به عبادتگاه مسیحیان بدل کنید. در نوشته‌های گرگوری مکرر دیده می‌شود که وی آنگلساکسون‌ها را با اسرائیلیان قدیم مقایسه می‌کند و پیشنهاد می‌دهد که پناهگاه‌های کوچکی مانند همان‌هایی که یهودیان در طول جشن‌ها می‌ساختند، بسازند تا در طول جشن‌های سالیانه مورد استفاده قرار گیرند و به تدریج جشن‌های کفار انگلی را به صورت مسیحی تغییر دهند. مارکوس این موضوع را نقطهٔ عطفی در تاریخ مسیحیت می‌داند.<sup>۱</sup> فلورا اشپیگل بر این باور است که مقایسهٔ ساکسون‌ها با اسرائیلیان، بخشی از استراتژی گام به گام گرگوری در تغییر دین آنان بود. بر اساس این نظر، گرگوری برای مسیحی شدن آن‌ها چند مرحله در نظر داشته است: از شرک به یهودیت و از یهودیت به مسیحیت. در واقع او یهودیت را برزخ شرک و مسیحیت می‌دانست، برزخی که ساکسون‌ها برای رسیدن به مسیحیت لاجرم باید از آن می‌گذشتند.<sup>۲</sup>

به گفتهٔ گرگوری، در همان اولین سال مأموریت، بیش از ده هزار آنگلساکسون به انجیل و مسیح ایمان آوردند و در کلیسا تعمید داده شدند.<sup>۳</sup> فعالیت آوگوستین موجب شد قواعد بندیکت در پادشاهی فرانک‌ها رواج یابد و توجه فراوان به فعالیت‌های تبلیغی این طریقه، مشخصهٔ اصلی ساکسون‌های پیرو بندیکت گردد.<sup>۴</sup> کمی بعد از اولین اقدامات تبلیغی در بریتانیا، آوگوستین به مقام اسقفی منصوب شد. بعدها به‌عنوان اسقف سرمطران ترفیع گرفت و از آن پس بر کار دیگر اسقف‌ها و کشیشان، نظارت و سرپرستی می‌کرد. حدود سال ۶۰۱ م گرگوری راهبان بیشتری را برای همکاری و کمک به مأموریت و تبلیغات به سوی بریتانیا فرستاد.<sup>۵</sup>

1. Markus, R. A. "Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy", *Studies in Church History, Vol. 6: The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, Cambridge University, 1970, pp.34–37.

2. Spiegel, Flora, "The tabernacula of Gregory the Great and the Conversion of Anglo-Saxon England", *Anglo-Saxon England*, vol. 36, 2007, pp.3–6.

3. Smither, Edward L., p.87.

۴. عدلی، محمدرضا، ص ۱۳۷.

5. Markus, pp.24-28; Smither, Edward L., p.87.

### شیوه گریگوری کبیر در تبلیغ و وعظ

گریگوری در مجالس وعظ خود به طرق مختلف مردم را به مسیحیت دعوت می‌کرد. این شیوه‌ها در منش هیئت اعزامی وی نیز مؤثر بود. در این جا به برخی از این شیوه‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. روش چهره به چهره: گریگوری با الهام از مسیح این اسلوب را پیشه کرد. او در نخستین سال‌های اسقفی در کلیسا، تعالیم انجیل را از نزدیک بر مومنان مسیحی عرضه می‌کرد. او در برگزاری مجالس وعظ چنان جدیت به خرج می‌داد که حتی سلامتیش تحت تأثیر قرار گرفت. لذا با انتصاب به مقام پاپی این کار را کنار گذاشت، اما مجالس او برای جمع‌های کوچک‌تر تا مدت‌ها ادامه یافت. سخنرانی‌ها او که حاوی داستان‌های تمثیلی، شعر، قصص انبیاء و پادشاهان بود، به صورت کتابی گردآوری شد.<sup>۱</sup>

۲. موعظه: بسیاری از مقالات یا سخنرانی‌های گریگوری مملو از پیام بیداری و مبارزه با غفلت است. او همگان را به دوری از گناه پند می‌دهد، و یادآور می‌شود که ملکوت آسمان‌ها نزدیک است و به زودی عدالت برپا می‌شود. در چهل موعظه در باب انجیل<sup>۲</sup> که در سال‌های ۵۹۰ تا ۵۹۲ م صورت پذیرفت، او بر اهمیت موعظه به ویژه در مناسک یکشنبه و دیگر اعیاد مسیحی تأکید می‌کند. در این موعظه‌ها باورهای مسیحی گاه در قالب داستان یا حکایت بر مخاطب عرضه می‌شد. در بیست و دو موعظه در باب حزقیال<sup>۳</sup> که مربوط به هشت سال بعد از آن می‌شود، سخنان وی عمق بیشتری یافت. این مواعظ با باب‌های ۱ تا ۴ و هم‌چنین باب چهارم کتاب حزقیال مرتبط هستند. موضوع این موعظه‌ها عبارتند بودند از مسیح، کلیسای مسیحی، زندگی مراقبه‌ای، رنج، آرمان‌هایی برای کشیشان و حیاتی بر مبنای ایمان، امید و ایثار. هدف گریگوری آن بود که به مردم بیاموزد که به شکلی مداوم، آماده ملاقات با دادرس خود «خداوند» باشند.<sup>۴</sup>

۳. استعاره و تشبیه: او هم‌چون مسیح در سخنانش از استعاره و تشبیه و تمثیل استفاده می‌کرد و داستان‌هایی ساده و معمولاً حاوی معجزات الهی را به منظور انگیزه‌بخشی برای

1. Meyvaert, Paul, "Gregory I", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, vol.6, p.119.

2. *Homilies on the Gospel*

3. *Homilies on Ezekiel*

4. Rush. A.C and Hester, K., p.482.

مردم نقل می‌کرد.<sup>۱</sup>

۴. ارسال پیام با نامه: چهارده کتاب از نامه‌های گِرِگوری منابع اطلاعاتی مهمی از دوران اسقفی او هستند. آن‌ها درباره ارتباط او با کلیسا، امپراتور، مهاجمان ژرمنی، اسقف‌ها، صومعه‌ها و جنبه‌های عرفانی و اجتماعی کلیسا هستند و منابعی بسیار غنی برای درک الهیات، آداب نیایش، تاریخ، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی آن دوران می‌باشند. این نامه‌ها تصویر رهبری لایق و شایسته را از گِرِگوری ترسیم می‌کند. البته باید توجه داشت که در آرشیو پاپی قواعدی برای نگارش نامه ایجاد شده بود که پاپ‌ها در نوشتن نامه باید به آن توجه می‌کردند.<sup>۲</sup> گِرِگوری با حکام قسطنطنیه، اسکندریه، آنتیوک و اورشلیم درباره شوراها و کلیسای مکتباتی داشته است؛ از حدود قرن چهارم، به واسطه این‌گونه مکتبات، نوعی اتحاد کلیسایی میان حوزه اسقفان به وجود آمده بود و هر حاکمی، حوزه خود را اداره می‌کرد.<sup>۳</sup>

۵. ارسال راهبان مبلغ: چنان‌که پیشتر ذکر شد، گِرِگوری از ظرفیت‌های موجود در رهبانیت مسیحی برای تبلیغ و گسترش مسیحیت استفاده کرد. در ادامه به ویژگی‌های این گروه که متأثر از تعالیم و نگرش گِرِگوری بودند اشاره می‌کنیم.

### ویژگی راهبان مبلغ

۱. اطاعت و فرمانبرداری یکی از مهم‌ترین ارزش‌های نظام رهبانی است. همان‌طور که پیشتر ذکر شد راهبان مطیع آوگوستین و هم‌چون خود او مطیع گِرِگوری بودند. گِرِگوری در نامه‌ای خطاب به راهبان نوشته بود که «در همه امور مطیع اوامر آوگوستین باشید».<sup>۴</sup> این اطاعت از مقام ارشد سبب می‌شد که در طول مأموریتشان از هدف اصلی که همان تبلیغ و دعوت به مسیحیت بود دور نمانند و بتوانند با همدلی از موانع موجود گذر کنند.

۲. آوگوستین و یارانش، هم‌چون سایر گروه‌های رهبانی در جلب حمایت پادشاه موفق بودند. اگرچه اِثلبرت در آغاز پیام مسیحیت را نپذیرفت، اما به راهبان این فرصت را داد که برای خود صومعه‌ای بسازند و آزادانه بتوانند موعظه کنند. وقتی ملکه برتا به طریقت راهبان

1. Ibid, p.483.

2. Rush. A.C and Hester, K., p.483.

3. Ibid, pp.480-481.

4. Smither, Edward L., p.88.

علاقه نشان داد، راه برای تغییر نگرش همسر بی‌ایمانش گشوده شد. با مسیحی شدن اثلبرت گرگوری توانست او را تشویق کند دین مسیحیت را در سرتاسر انگلیس رواج دهد و مانند کنستانتین بت پرستی را ریشه کن نماید.<sup>۱</sup>

۳. تلفیق حیات رهبانی با وعظ تأثیر تبلیغ آنان را دو چندان می‌کرد. البته این شیوه بازتابی از الهیات شبانی گرگوری بود. گرگوری در رساله قواعد شبانی<sup>۲</sup> می‌نویسد: واعظ باید در انتقال کلام الهی به مؤمن و کافر به یک اندازه بکوشد. او باید در گفتار و کردار الگویی برای مردم باشد.<sup>۳</sup> بید این ویژگی آگوستین و یارانش را این‌گونه توصیف کرده است: «آنها روش زندگی رسولان خدا و کلیسای اولیه را در پیش گرفتند و دائماً مشغول دعا و عبادت، احیاء و شب‌زنده‌داری و روزه گرفتن بودند؛ آنها کلام خدا را برای افراد زیادی وعظ کردند؛ در موعظه‌هایشان امور دنیوی و مادی را حقیر و پست می‌شمردند و خودشان هم با مادیات و تجملات بیگانه بودند و تنها پیشکش‌های ضروری و لازم را از مردم می‌پذیرفتند. در همه امور به آنچه می‌گفتند خود عمل می‌کردند. بسیاری از مردم با دیدن این زندگی ساده و بی‌پیرایه و مقدس که توأم با نگرش عرفانی بود حیرت‌زده می‌شدند؛ از این رو ایمان می‌آوردند و تعمید می‌شدند».<sup>۴</sup>

۴. ظهور کرامات و اعمال خارق العاده، به زعم بید، مهر تأییدی بود بر صدق پیامشان.<sup>۵</sup> این نیز در واقع یکی از تعالیم محوری گرگوری بود. گرگوری به آگوستین و یارانش تعلیم داده بود که تبلیغ و دعوت باید با معجزه و کرامت همراه گردد و این موضوع را تشبیه به مسیح در دعوت از مردم می‌دانست. به باور گرگوری، معجزه سبب می‌شد که کافران به قدرت خداوند پی ببرند و این‌گونه حقیقت پیام مسیح به‌سادگی بر آنان آشکار شود. البته گرگوری در نامه‌هایش به آگوستین تأکید می‌کرد که ظهور معجزه و کرامت نباید موجب بیدار شدن خوی غرور در آنها شود. بلکه باید بدانند این‌ها موهبت الهی و عمل خدای قادر است.<sup>۶</sup>

1. Ibid.

2. *Pastoral Rule*

3. Smither, Edward L., p.89.

4. Bede, p.47.

5. Bede, p.48.

6. Smither, Edward L., p.89.

۵. یکی دیگر از ویژگی‌های مهم دعوت گرگوری این بود که وی کوشید مسیحیت را با بافت فرهنگی و آداب و رسوم انگلیسی‌ها سازگار کند. گرگوری معتقد بود معابد بت‌پرستی به هیچ وجه نباید ویران شود، فقط لازم است بت‌های داخل آن‌ها را نابود گردند. او می‌گفت: اگر این مردم ببینند که معابد آن‌ها نابود نشده است، راحت‌تر می‌توانند گناه و خطا و گمراهی را از قلوبشان دور کنند، هم‌چنین راحت‌تر می‌توانند در مکان‌هایی که برایشان آشناسات به عبادت و پرستش خداوند راستین بپردازند. در واقع گرگوری به جای ویران کردن معابد بت‌پرستی و ساخت کلیسای جدید، آن معابد را به محلی برای پرستش خداوند یکتا تبدیل کرد. او معتقد بود که جشن‌های کافرکشی را می‌توان به فرصتی برای عبادت عیسی مسیح مبدل نمود. او در نامه‌ای به آوگوستین چنین نوشت: «این مردم عادت دارند که احشام زیادی را برای شیاطین و بت‌ها ذبح کنند؛ باید کاری کنید تا جشن‌های کافرکشی به جشن‌های خداپرستانه تبدیل شود و کشتار حیوانات برای بت‌ها و شیاطین را متوقف کنید، اما اجازه دهید تا حیوانات برای خوراک مردم ذبح شوند تا بدین‌سان مردم شاکر آفریننده این حیوانات و روزی‌دهنده‌شان باشند و خداوند را برای بخشندگی و سخاوتش شکر گویند». گرگوری حساسیت زیادی به فرهنگ میزبان داشت و حتی آن را مورد تحسین و تمجید نیز قرار می‌داد؛ وی که شخصیتی واقع‌بین داشت به خوبی می‌دانست که تغییر دین مردم، کاری زمان‌بر است و مبلغان باید صبور و پرحوصله باشند. در نامه‌ای دیگر چنین نوشته است: «بدون شک، محال است که یک‌باره بتوان همه چیز را از ذهن‌های لجوج و سرکش این مردم پاک کرد. برای فتح یک قلعه رفیع، نمی‌توان گام‌های بلند برداشت، بلکه باید آرام‌آرام و با قدم‌های کوتاه و ثابت به آن دست یافت»<sup>۱</sup>.

باید توجه داشت که موفقیت مأموریت تبلیغی آوگوستین و یارانش مرهون اقتدار، منش و شخصیت رهبر آن‌ها، یعنی گرگوری کبیر، بود. اگرچه گرگوری خود در این مأموریت همراه آنان نبود ولی با تشویق، ترغیب، راهنمایی و هدایت آن‌ها در ابلاغ رسالتشان دخیل بود. در واقع در تمامی رویدادهای این مأموریت عظیم، نام گرگوری کبیر به چشم می‌خورد. شخصیت تأثیرگذار و قدرتمند او، هم به لحاظ سیاسی و هم رهبری دینی، در توفیق این مأموریت بسیار موثر بود. گرگوری دستور داده بود که اسقف‌های بومی انگلیسی

1. Smither, Edward L., pp.90-91; Bede, p.67.



باید تحت نظارت آوگوستین عمل کنند؛ بدین ترتیب کلیسای انگلستان تمام آداب و مناسک خود را مطابق با الگوی کلیسای روم انجام می‌داد.

### نتیجه

چنان‌که ملاحظه شد گرگوری کبیر، نخستین پاپی که پیشینه زندگی رهبانی داشت و با طریقت بندیکت قدیس مرتبط بود، توانست با اعزام راهبان به بریتانیا دین مسیحیت را در آن سرزمین رواج دهد. در واقع این نمونه‌ایست از نقش طریقه‌های عرفانی در گسترش ادیان که موارد مشابه آن در سنت‌های دینی دیگر نیز مشاهده می‌شود. هدف معنوی گرگوری از انجام این مأموریت تبلیغی از بین بردن کفر و بی دینی در کل امپراتوری روم و بهره‌مند شدن کافران از موهبت انجیل و عنایت مسیح بود. البته تحقق اهداف سیاسی نظیر اقتدار بخشیدن به کلیسای روم و افزایش قدرت در حوزه پاپ هم از دیگر آرمان‌های پاپ محسوب می‌شود. روش‌های تبلیغی او با الهام از مسیح به طرق مختلف، اعم از موعظه، خطابه، و روش چهره به چهره بود و از ابزارهای تبلیغی متناسب با شرایط فکری مردم که غالباً بی‌سواد و عامی بودند نظیر استعاره و تشبیه و تمثیل، نقل حکایات معجزه‌آمیز و ارسال نامه استفاده می‌نمود. آوگوستین و راهبان مبلغ، گرگوری را به‌عنوان الگو و رهبر خود قلمداد و روش زندگی ساده و زاهدانه‌ای هم‌چون او در پیش می‌گرفتند، دائماً به دعا و عبادت اشتغال داشتند و در عین حال به موعظه هم می‌پرداختند. این سبک زندگی آن‌ها باعث شد تا بسیاری به آن‌ها ایمان بیاورند. یکی از علل موفقیت آن‌ها پایندی به اصول حیات رهبانی، اعم از اطاعت، زهد، صبر و شکیبایی بود. مدارا با مردم و احترام به فرهنگ آن‌ها، توانایی در سوق دادن زندگی ایشان به سوی مسیحیت و هم‌چنین جهت بخشیدن به برگزاری آیین‌های در راستای شعائر دین مسیحیت از دیگر عوامل مؤثر در کامیابی آوگوستین و یارانش بود. بنابراین اگرچه گرگوری شخصاً در بریتانیا نبود اما توانست راهبان را با رهبری و مدیریت خود در به نتیجه رسیدن این مأموریت، یاری نماید و دین مسیح را که برای بریتانیایی‌ها غریب و نامانوس بود در این کشور رواج دهد و از سویی دیگر همه کلیساهای آن دیار را به اطاعت و تبعیت از کلیسای روم موظف نمود و با اقتدار سیاسی و دینی کلیسای روم را «کلیسای جهانی» کرد و به آن مرجعیت بخشید.

## منابع

- باغبانی، جواد، رسول زاده، عباس، شناخت کلیسای کاتولیک، تهران، سمت، ۱۳۹۳ش.
- حیدری ابهری، داوود، «نقش پولس در شکل‌گیری آیین مسیحیت»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۵ش.
- دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن: عصر ایمان، احمد آرام، تهران، اقبال ج ۴، ۱۳۷۸ش.
- رسول زاده، عباس، باغبانی، جواد، شناخت مسیحیت، تهران، امام خمینی، ۱۳۸۹ش.
- سلیمانی اردستانی، عبد الرحیم، مسیحیت، قم، ادیان و مذهب، ۱۳۸۱ش.
- صانعی، مرتضی، «تبشیر مسیحی خروج از سنت و سیره حضرت عیسی»، معرفت ادیان، شماره ۲۱، ۱۳۹۰ش.
- عدلی، محمدرضا، «قاعده نامه بندیکت قدیس: دستورات عرفانی طریقه راهبان بندیکتی»، عرفان ایران، حقیقت، ۱۳۸۹ش.
- فاریاب، محمد حسین، «رهبانیت در آیین مسیحیت»، مجله معرفت، شماره ۱۳۳، ۱۳۸۷ش.
- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۸ش.
- کرنز، ارل، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، ترجمه آرمان رشدی، انگلیس، ایلام، ج دوم، ۲۰۰۸م.
- وان وورست، رابرت، مسیحیت در لایه لای متون، ترجمه باغبانی، جواد؛ رسول زاده، عباس، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
- ویور، مری جو، درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱ش.
- Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, A. M. Sellar (translator), London, George Brill and Sons, 1907.
- Benedict, *The Rule of St. Benedict*, U.S.A, Doubleday, Introduction, 1975.
- Brooks, Nicholas, *The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066 (Early History of Britain)*, London, 1984.
- Harting, Mayr, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991.
- Higham, N. J., *The Convert Kings: Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Manchester, UK, Manchester University Press, 1997.
- Homes Dudden, F., *Gregory The Great: His Place in History and Thought*, London, LONGMANS GREEN AND CO., 1905.
- Markus, R. A. "Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy", *Studies in Church History, Vol. 6: The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, Cambridge University, 1970.
- Meyvaert, Paul, "Gregory I", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, vol.6, 1987.
- Rush. A.C and Hester, k., "Gregory The Great I, St. Pope", *New Cotholic Encyclopedia*, Bernard, L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomason Gale, 2003.
- Smither, Edward L, *Missionary Monks: An Inroduction to History and Theology of Missionary*, U.S.A, 2016.

- 
- Spiegel, Flora, "The tabernacula of Gregory the Great and the Conversion of Anglo-Saxon England", *Anglo-Saxon England*, vol. 36, 2007.
  - Wood, Ian, "The Mission of Augustine of Canterbury to the English", *Speculum*, Vol.69, No.1, 1994.
  - Yorke, Barbara, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London, Routledge, 1990.

## خداشناسی در لینگه پورانه<sup>۱</sup>

ولی عبدی<sup>۲</sup>

استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

محسن شرفایی<sup>۳</sup>

پژوهشگر پژوهشکده علوم اسلامی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ایران

### چکیده

لینگه پورانه جزء پورانه‌های شیوایی محسوب می‌شود و بنابراین خدای شیوه در این متن محوریت دارد. ویژگی‌ها، تجلیات و صور هشتگانه، بزرگی و عظمت شیوه نسبت به سایر ایزدان در لینگه پورانه مورد اشاره قرار گرفته است. افزون‌براین، ایزد شیوه در این متن به صورت لینگه (قضیبی) پرستش شده است. البته در این پورانه غیر از شیوه از ایزدان دیگر هم سخن به میان آمده است، اما همه آن‌ها تجلیات شیوه و بنابراین تابع او هستند. اگر بتوان با رویکردهای خاصی به الوهیت در لینگه پورانه نگرست، باید گفت که تعدادی عبارات در این متن به نوعی حاکی از دیدگاه توحیدی هستند؛ یعنی شیوه را خدایی واحد و متعالی معرفی می‌کنند. تعدادی دیگر نشان‌دهنده نگرش هنتوتیستی هستند، چرا که در کنار سایر خدایان، از برتری شیوه سخن به میان آمده است. اما در عین حال، نگرش غالب در آن نگاه وحدت وجودی است؛ چرا که همه جهان (عالم کبیر) و حتی انسان (عالم صغیر) بدن شیوه است. همه چیز از اوست و همه چیز اوست و همه چیز به او باز می‌گردد. او هم متعالی و هم ساری و جاری در جهان است.

### کلیدواژه‌ها

شیوه، شکتی، لینگه پورانه، ویاسه.

۱. تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): V\_abdi@ferdowsi.um.ac.ir

۳. پست الکترونیک: Sharfa3700@yahoo.com

### مقدمه

در طول تاریخ، هر دینی درباره خداوند دیدگاه خاصی ارائه کرده است. حتی شخص بودا با این که در ابتدا راجع به خداوند آموزه مشخصی اعلام نکرد، اما بعد از مرگ وی، پیروانش تعالیمی را درباره الوهیت مطرح کردند. در تفکر کلاسیک هندویی، خدای شیوه در کنار برهما و ویشنو تنها دارای خویشکاری نبود کنندگی است و تصویری که از او ارائه می‌شود خدایی است که همواره دارای صفات جلالی است و مسکن او گورستان‌ها و خرابه‌هاست. ایزد شیوه شخصیتی از تثلیث هندویی (تریمورتی)<sup>۱</sup> است که اسطوره‌های فراوانی از دوره ودایی تا پورانه‌ها در موردش مطرح شده است به گونه‌ای که از کنار هم قرار نهادن آن‌ها تصویر مبهمی از این ایزد به دست می‌آید. بنابراین به منظور فهم مقصود نویسندگان متون پورانه‌ای بایستی به سبک اسطوره‌ای بودن آن‌ها توجه داشت. با نگاه کلامی نمی‌توان به معنای باطنی پورانه‌ها پی برد؛ چرا که این مضمون در قالب زبان و سبک اسطوره‌ای و حتی عرفانی بیان شده است. نظر به این اسطوره‌های به ظاهر متناقض، تبیین جایگاه این ایزد در نظام خداشناسی هندویی ضروری به نظر می‌رسد. اصلی‌ترین مسئله این نوشتار تبیین نظام خداشناسی لینگه پورانه است و این که رابطه این ایزد با جهان هستی چگونه است؟ خداشناسی هندویی با محوریت شیوه در متون پورانه‌ای نسبت به تفکر سنتی هندو چه تحولاتی داشته است؟ چگونه می‌توان خدایی متعال را با جنبه‌های تشبیهی‌اش جمع کرد؟ در این مقاله کوشش شده است تا با استناد به متن لینگه پورانه و استفاده از سایر منابع هندویی تبیین روشن از جایگاه این ایزد در هستی‌شناسی هندویی ارائه دهیم به همین منظور ابتدا تفکر هندویی در باره این ایزد را تبیین نموده و در ادامه به جست‌وجو در لینگه پورانه پرداخته‌ایم.

### پیشینه و ضرورت تحقیق

در زبان فارسی درباره لینگه پورانه مطلب و منبع چندانی وجود ندارد، اما راجع به متون پورانه‌ای تعدادی آثار به چشم می‌خورند: از جمله پایان‌نامه دکتری با عنوان «مقایسه نظام

---

1. trimūrti

خداشناسی اسلام و آیین هندو در بحارالانوار و ویشنو پورانه<sup>۱</sup> که به مقایسه و ترسیم نظام خداشناسی در دو متن بحارالانوار و ویشنو پورانه پرداخته است. هم‌چنین باید از رساله دکتری دیگری با عنوان «جهان‌شناسی پورانه‌ای: ویشنو پورانه و وایو پورانه، در مقایسه با جهان‌شناسی قرآنی» یاد کرد که در آن به مقایسه هستی‌شناسی و جهان‌شناسی از منظر ویشنو پورانه و وایو پورانه و قرآن پرداخته شده است.<sup>۲</sup> در نهایت چند مقاله‌ای هم در رابطه با نظام هستی پورانه‌ای، ادبیات پورانه‌ای و جهان‌بینی پورانه‌ای وجود دارند که نوشتار حاضر ضمن یاری جستن از این آثار به رویکرد لینگه پورانه به خداوند می‌پردازد. درباره ضرورت تحقیق باید خاطر نشان ساخت که از آن‌جا که این متون آگاهی‌های بسیار مهمی درباره جنبه‌های مختلف تاریخ، تمدن و فرهنگ هندویی به دست می‌دهند، بررسی نوع نگاه متون پورانه نسبت به مبحث الهیاتی از اهمیت شایانی برخوردار است. به‌ویژه این متون حاوی دیدگاه‌های عامیانه هستند؛ یعنی برداشت عامه مردم از موضوعات مورد نظر را به دست می‌دهند. در نتیجه فهم و درک مضامین و سبک پورانه و ارائه آن به زبان فارسی ضرورت دارد.

هدف ما در این پژوهش، معرفی مختصر پورانه‌ها و تحلیل آموزه‌های لینگه پورانه درباره خداشناسی است. در لینگه پورانه آموزه خداشناسی به شکل منسجم و یکپارچه مورد اشاره قرار نگرفته است. بنابراین، ما با تبیین و تحلیل مضامین آن سعی خواهیم کرد نوع نگاه لینگه پورانه نسبت به الوهیت یا خداشناسی را با روش پدیدارشناسی مشخص کنیم.

## کلیات

«پورانه» واژه‌ای سنسکریت و در لغت به معنای «کهنه»، «اولیه» و «باستانی» است. برخی محققان بر این باور هستند که اصطلاح پورانه از ریشه «پورا» یعنی «قدیمی» و «نَو» به

۱. ایمانی خوشخو، محمد رسول، مقایسه نظام خداشناسی اسلام و آیین هندو در بحارالانوار و ویشنو پورانه، پایان نامه دکتر، استاد راهنما: علی موحدیان عطار، استاد مشاور: ابوالفضل محمودی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، رشته ادیان و عرفان، ۱۳۹۴ ش.

۲. شرفایی، محسن، جهان‌شناسی پورانه‌ای: ویشنو پورانه و وایو پورانه، در مقایسه با جهان‌شناسی قرآنی، پایان نامه دکتر، به راهنمایی دکتر ابوالفضل محمودی، دفاع شده در دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۹۵ ش.

معنای «جدید» گرفته شده است. در اصطلاح به معنای چیزهایی است که اگرچه مربوط به ادوار کهن‌اند، اما هنوز هم جدید محسوب می‌شوند و کاربرد دارند.<sup>۱</sup> ادبیات پورانه در نگاه کلی شامل دو بخش اصلی است که هر کدام مشتمل بر پورانه‌های متعددی است: ۱. مهاپورانه‌ها یا پورانه‌های بزرگ ۲. اوپه پورانه‌ها یا پورانه‌های کوچک‌تر. اصطلاح مهاپورانه که برای ۱۸ پورانه اصلی به کار می‌رود مربوط به دوره متأخر بوده و تنها در بهاویسیه پورانه به کار رفته است. بنابراین، اکنون ۱۸ پورانه اصلی وجود دارد. این پورانه‌ها به ستایش ویشنو، برهما و به‌ویژه شیوه اختصاص یافته‌اند. پورانه‌های کوچک‌تر به ستایش خدایی غیر از شیوه و ویشنو می‌پردازند. برای مثال، سوره پورانه به ایزد سوریه، گنشه پورانه به جایگاه و اهمیت ایزد گنشه می‌پردازد.<sup>۲</sup>

درباره تاریخ نگارش پورانه‌ها اطلاعات دقیقی در دست نیست. پورانه‌ها عمدتاً به نظم هستند و در پورانه‌ها کریشنه دوی پایه<sup>۳</sup> به عنوان نویسنده این آثار ذکر شده است. حتی نویسنده آن‌ها را ویاسه، که شخصیتی اسطوره‌ای است، نیز ذکر کرده‌اند. در سنت هندویی، دسته‌بندی وداها و نگارش مهابهاراته را نیز به ویاسه نسبت داده‌اند.<sup>۴</sup> اما در واقع مجموعه‌ای از نویسندگان، آن‌ها را به نگارش درآورده‌اند. در لینگه پورانه گفته شده است که کریشنه دوی پایه آن را در آغاز دوره دواپره به رشته تحریر در آورد.<sup>۵</sup> در نگاه طرفداران این متون، پورانه‌ها به عنوان شاخه‌ای از متون مقدس هندویی حتی در روزگار وداها وجود داشت و

۱. شرفایی، محسن، و ابوالفضل محمودی، «بررسی ادبیات پورانه‌ای در دین و فرهنگ عامه هندو»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ۷، شماره ۲۹، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۱؛

Kloetzli, W. Randolph, "Ptolemy and Purana: God's Born as Men", *Indian Philos.*, Num. 38, 2010, p. 635; Bailey, Grey, "Puranas", *Encyclopedia of Hinduism*, Ed. By, Denise Cush and others, Routledge, 2010, p.617; Mani, Vettam, *Puranic Encyclopaedia*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, p.585.

2. Rocher, Ludo, *A History of Indian Literature: The Puranas*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986, Vol. 2, p.48; Bailey, Ibid, pp.634-642.

3. kr̥ṣṇa davipāyina

۴. ایمانی، محمدرسول، «بررسی مهم‌ترین مولفه‌های جهان بینی هندویی در متون پورانه‌ای»، معرفت ادیان، سال اول، شماره چهارم، ۱۳۸۹ش، ص ۱۶۸؛

Werner, Karel, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Curzon, 1997, p.122.

5. *The Linga Purānas*, (1973), Tr. By, A Board of Scholars, parts 1&2, first pub. Delhi, 1973, Vol.1, pp. xv-xviii.

پس از *اتهروه ودا* به «ودای پنجم» معروف بودند. از نظر مکاتب ودایی، پس از این که *اتهروه ودا* به عنوان ودای چهارم شناخته شد، پورانه‌هایی مطابق هر ودا به وجود آمد؛ برای نمونه *اگنی پورانه* برای ریگ ودا، *وایو* برای یجورودا و *سوریه* برای سامه ودا.<sup>۱</sup> با این حال به نظر می‌رسد که این متون دست کم در سده سوم پیش از میلاد وجود داشته و تا دو قرن بعد قرائت می‌شدند. اما قدر مسلم این است که پورانه‌های کنونی در قرن پنجم میلادی به این شکل سامان یافته‌اند.<sup>۲</sup>

پورانه‌ها سرشار از روح بهکتی یا دلدادگی است و به این خاطر از متون مهم پرستندگان، شیوه و ویشنو و برهما به حساب می‌آید. برخلاف وداها که حکمت و معرفت خود را به زبان رمزی و نمادین بیان کرده‌اند، پورانه‌ها به سبک و زبان عامیانه نوشته شده‌اند. بنابراین، این متون صفات سه خدای مهم هندویی؛ یعنی برهما، آفرینشگر، ویشنوی محافظ و شیوه نابودگر را طوری بیان می‌کند که برای عوام قابل فهم باشد. در هر پورانه عمدتاً پنج موضوع مورد بحث قرار می‌گیرد. الف) خلقت اولیه ب) نابودی و بازآفرینی ج) دوران منوتره‌ها<sup>۳</sup> ح و خ) شجره نامه و سلسله شاهان قدیم.<sup>۴</sup> هرچند مضامین پورانه‌ها اسطوره‌ای و داستانی است، اما به نظر می‌رسد که می‌توان اطلاعات تاریخی اندکی هم در آن‌ها یافت. برای مثال وقتی از نام مکان‌های مقدس (از جمله بنارس) یا اشخاص شهیر یا خاندان پادشاهان بحث می‌شود به نوعی می‌توان گفت که مطالب تاریخی هم دارند. هم‌چنین در مهابورانه‌ها علاوه بر پنج موضوع مذکور مطالب زیادی درباره اهداف چهارگانه حیات، به‌ویژه درمه، موکشه، آیین‌ها، عهد و پیمان‌ها و معابد وجود دارد. افزون بر این، عقاید مربوط به کیهان‌زایی در این متون عمدتاً برگرفته از *مهابهاراته* و *رامایانه* است.<sup>۵</sup>

1. Bhattacharyya, Narendra Nath, *Indian Religious Historiography*, New Delhi, Munshiram Monohalal Publishers, 1996, Vol.1, p.236.

2. Pargitter, F.E, "Purānas", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By, James Hastings, Edinburgh, 1918, vol.10, pp.454-455.

۳. Manvantaras : ادوار عالم

۴. سیمن، ویتمن، آیین هندو، علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲ش، ص ۴۴، پاورقی ۱؛ *linga*, vol. 1, chap. 68-69; *linga*, vol. 1, pp. xviii-xxiv, chap. 3

5. Bailey, Ibid, pp. 634-642; Wilson, H. H, *The Vishnu Purana, A System of Hindu Mythology and Tradition*, oxford, 1840, pp. III-IV.



### معرفی لینگه پورانه

لینگه پورانه به دو قسمت بخش می‌شود که هر قسمت به ترتیب دارای ۵۵ و ۱۰۸ فصل هستند. بخش اول مربوط به لینگه، عبادت آن، تأثیرگذاری لینگه و هم‌چنین داستان‌ها و حکایاتی راجع به پرستش آن است. افزون بر این، گزارش‌هایی درباره شکل جغرافیایی زمین، کوه‌ها، مردم، اقیانوس‌ها، هفت قاره، رودخانه‌ها، سیاره‌ها و... به دست می‌دهد. بخش دوم مربوط به افسانه‌هایی در مورد شکوه لینگه، ویژگی‌ها و صفات آن و در نهایت شرحی مفصل درباره مستهلک شدن روح فردی در روح والا یعنی پروردگار شیوه است. در لینگه پورانه شیوه هم در حالت نشکله<sup>۱</sup> (بی‌صفت) هم در حالت شکله<sup>۲</sup> (دارای صفت) توصیف شده است. احتمالاً آریایی‌های دوران ودایی تصویری از لینگه نداشتند و اولین بار در مه‌بهاراته به آن اشاره شده است. این نشان می‌دهد که در سده‌های اول یا دوم میلادی لینگه در سنت هندویی مورد توجه بوده است.<sup>۳</sup>

به طور کلی در لینگه پورانه علاوه بر الوهیت درباره مسائل مختلفی بحث شده است. مطالب آن به صورت حکایت و داستانی است که حکیم یا حکیمانی از فرزانه دیگری درباره مسئله‌ای به‌ویژه شیوه سوال کرده‌اند. او نیز در قالب داستان و حکایت در پی پاسخ برآمده است. لینگه پورانه درباره یوگه و نقاط اعمال یوگایی در بدن، راه‌های رسیدن به یوگه (مثل حبس نفس، مراقبه، ...) موانع اعمال یوگایی (مثل شک، جهل، وهم، ذهن پریشان و ...) بحث می‌کند.<sup>۴</sup> برای مثال در فصلی، پروردگار شیوه به برهما توضیح می‌دهد که وی در هر کله‌ای<sup>۵</sup> به شکلی نمایان شده است. در شوته کله سفید رنگ بوده و جامه‌ای سفید بر تن داشته و موی سفید، خون سفید و سیمای سفیدی داشته است و به این خاطر این کله به «شوته کله» معروف است. هنگامی که ایزد شیوه خود را به شکل جهانی ظاهر کند، گایتري (الهه دئوه‌ها) نیز همین هیئت و صورت را به خود خواهد گرفت. آن کله به «ویشوه روپه» معروف خواهد شد و شیوه وعده می‌دهد آن‌هایی که به این شکل جهانی وی

1. niškala

2. šakala

3. Banerjea Jiten, "The Hindu Concept of God", *The Religion of the Hindu*, Ed. By, Kenneth w. Morgan, New York, 1953, p.64.

4. *Linga*, vol.1, ch.8, 9, 11.

5. Kalpa : به هر دوره بزرگ زمانی در کیهان‌شناسی هندویی یک کله می‌گویند.

معرفت دارند همواره نسبت به آن‌ها مشفق و سخاوتمند خواهد بود.<sup>۱</sup>

### پیشینه پرستش شیوه در دین هندویی

#### ایزد شیوه

از آن‌جا که در لینگه پورانه، شیوه (در حالت قضیبه) مورد ستایش قرار گرفته است در این‌جا به طور مختصر به ویژگی کلی شیوه در تفکر هندویی و پورانه‌ها اشاره می‌شود. این آیین به سنت‌هایی اشاره دارد که بر پرستش خدای شیوه و مظاهر او تمرکز دارند. بنا به نظر برخی محققان، پرستش خدای شیوه به چند هزار سال پیش از میلاد، یعنی به دوره ما قبل آریایی بر می‌گردد. بعدها با کشف مهرهایی که در آن‌ها تصاویری شبیه خدای شیوه نقش شده بود، این فرضیه تقویت شد. مهر مشهور پشویتی (شهریار موجودات) تصویر گاو نر شاخداری است که حیوانات دیگر او را احاطه کرده‌اند. به نظر می‌رسد که این تصویر، نمونه اولیه از شیوه به عنوان یک مرتاض و پشویتی است.<sup>۲</sup> با آغاز کشفیات مربوط به تمدن کهن و بومی هند در هراپا، افق‌های تازه‌ای بر روی محققان گشوده شد. اولین تمثال‌های یافته شده با شکل ابتدایی آیین شیوایی و آیین فالوسی مرتبط بوده‌اند و حتی اجسامی نیز به شکل لینگه وجود داشته است.<sup>۳</sup> نظر دیگر این است که آیین شیوایی مربوط به قوم دراویدی است و متون دینی آن‌ها یعنی آگمه‌ها نیز به لحاظ تاریخی قدیمی‌تر از وداها هستند. در این دوره تصور بومیان هند از شیوه و برداشت غرب از آیین فالوسی با یکدیگر تلاقی داشت. دیری نپایید که در غرب این تفکر از بین رفت، اما هندوها هم‌چنان آن را زنده نگه داشتند. علت از بین رفتن این تفکر در هند این بود که فرهنگ هندی توانست آن‌ها را در قالب معنوی دریاورد، اما در غرب بیشتر به جنبه مادی آن توجه شد.<sup>۴</sup>

از اصلی‌ترین منابع درباره آیین شیوایی می‌توان به بخش‌هایی از مه‌بهارته و راماینه اشاره کرد که در آن‌ها اسطوره‌های مربوط به خدای شیوه آمده است. به نظر می‌رسد که

1. *Linga*, vol.1, Cha. 23: 2-3, 4, 7-12, 13, 14, 15-17, 18-21, 22-25.

2. Flood, Gavin, (2004), "Saiva", *The Hindu World*, Ed. By, Sushil Mittal & Gene Thursby, London & New York, Routledge, 2004, p.122.

3. Bhattacharya, Ibid, pp. 72-73; Eliot, Sir Charles, (1998), *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*, London, Cruzon Press, 1998, vol.2, pp.142-144.

4. Bhattacharya, Ibid, pp.73ff.

خدا باوری مبتنی بر رودره شیوه، پیش از همه در شوتاشوتره و پینشد که مقدم بر بهگودگیتا است، آمده است. در این جا، پروردگار شیوه خدایی است که به لطف<sup>۱</sup> او، روح از گردونه بازپیدایی رهایی می یابد.<sup>۲</sup> در مهابهارته نیز اشاره هایی به زهاد شیوایی شده است. در کنار این متون، آگمه ها<sup>۳</sup>، پورانه ها و متون تتره ای قدیمی ترین منابع برای شناخت آیین شیوایی هستند.<sup>۴</sup>

هر چند در تفکر پورانه ای خدای ویشنو از جایگاه بالاتری نسبت به خدایان دیگر برخوردار است، اما در پورانه های شیوایی، ایزد شیوه دست کمی از خدای ویشنو ندارد. شیوه به معنای «فرخنده» است و برخی نیز شیوه را لقبی برای رودره می دانند که در ریگ-ودا به آن اشاره شده است. به عبارتی دیگر، نام مهادیو یا شیوه در ریگ ودا ذکر نشده بلکه نام دیگر وی که شاید رودره باشد در آن به کار رفته و سروده ای هم به رودره اختصاص یافته است.<sup>۵</sup>

#### رابطه خداشناسی با هستی شناسی در لینگه پورانه

در نظام خداشناسی لینگه پورانه ایزد شیوه خدای برتر توصیف شده است و سایر ایزدان تجلیات وی هستند. هر چند او اسامی و اشکال متعددی دارد، اما در واقع ایزد واحدی است و غیر از او هیچ چیزی وجود واقعی ندارد. حتی تمام تکثرات و موجودات جهان وهمی

1. Prasāda

2. Flood, Ibid, p.122; Rapson, E.J, *The Cambridge History of India*, Ed. By, E.J Rapson, London, Cambridge at the University Press, 1922, vol.1, p.162.

۳. «آگمه ها» به معنای متونی هستند که «به ما رسیده اند» و متعلق به دراویدیان بوده اند - (Dasgupta, 1922)

1955, vol.5, pp.96-97). آگمه ها از نظر تاریخی قدیمی تر از وداها هستند و بخش های آیینی و خلسه ای

آن ها به تتره معروفند (Bhattacharya, 1993, vol.1, pp.75-76). مهم ترین متن شیوایی پورانه ای

همان وایو پورانه است. در وایو پورانه جایگاه خدای شیوه در وداها و نزد عامه و جنبه های مختلف آن (چه

مربوط به گذشته و چه عصر حاضر) همگی مورد توجه قرار گرفته است (Bhattacharya, 1993, vol.2, p.563)

۴. شرفایی، همان، صص ۳۰ و به بعد؛ Bhattacharya, Ibid, vol.1, p.98.

۵. جلالی نائینی، محمد رضا، ریگ ودا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ش، صص ۴۶۹-۴۷۰؛

Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*, London, Cruzon Press, 1998, vol. , p.141; Jacobs, Stephen, *Hinduism Today*, London, Continuum International Publishing Group, 2010, p.21; Flood, Ibid, p.122.

بیش نیستند، بنابراین فقط ایزد شیوه موجود واقعی است. اما نویسندگان پورانه احتمالاً برای این که این مفهوم را برای عوام قابل فهم سازند، آن را در قابل اسطوره لینگه و مفاهیم مرتبط با آن بیان کرده‌اند.

### ایزد شیوه و مظاهر آن در لینگه پورانه

شیوه در پورانه‌ها یوگی بزرگ، رقصنده والا، پشوپتی معرفی شده است. رقص وی تاندوا<sup>۱</sup> نام دارد که آن را در میان ارواح و موجودات آسمانی و در حضور ایزدان به شکرانه شکست دیو «داروکه» انجام داد.<sup>۲</sup> افزون بر این، شیوه عمدتاً با عنوان پشوپتی (پروردگار رمه) پرستش شده است و تمام خدایان دیگر هم‌چون رمه شیوه هستند. شیوه اوتاره‌هایی ندارد اما پرستندگانش به وی حدود ۲۸ تجسد نسبت داده‌اند.<sup>۳</sup> به طور خلاصه باید گفت که شیوه منجی جهان است و بر مرگ غالب می‌شود؛ زیرا خودش زمان و از زمان برتر است. وی آموزگاری است که در سکوت به حکما موسیقی، یوگه، معرفت و سایر انواع علوم می‌آموزد. او رقصنده و پروردگار رقصندگان است و خدای مذکری است که با نیروی مونث-اش (شکتی) اتحادی جدا نشدنی دارد. وی نیمه مرد و نیمه زن است. شکل حیوانی شیوه به صورت گاو نر است و ناندین (شادی) نام دارد. نماد او لینگه است که مقدس‌ترین وسیله پرستش است. لینگه از دو اهمیت برخوردار است: هم لبریز از نیروی خلاقانه است و هم قدرت یوگایی دارد تا تخم کیهانی را حفظ کند.<sup>۴</sup>

### اسطوره لینگه و نظام هستی‌شناختی در لینگه پورانه

در لینگه پورانه در سروده‌ای مشخصات لینگه اهمیت و عظمت آن مورد اشاره قرار گرفته است. در این سروده گفته شده است که در وسط اقیانوسی، برهما و ویشنو بزرگی و عظمت خود را به رخ هم می‌کشند. آنان با هم درگیر می‌شوند، که در این حین لینگه به صورت ستونی از آتش در وسط اقیانوس و در پیش روی آن‌ها ظاهر می‌شود. در این هنگام

1. tāndava

2. *Linga*, vol.2, 106:25-28.

3. Pargitter, *Ibid*, pp.447-455; *linga*, vol.1, cha. 24.

4. Kramrisch, Stella, "Siva", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By Mircea Eliade, New York and London, 1987, vol.13, pp.338-340.

ویشنو و برهما در پی شناختن این ستون برمی آیند که ویشنو تبدیل به گراز وحشی می شود و مدام کوچک و کوچک تر می گردد. اما برهما به صورت قویی درآمده و بزرگ و بزرگ تر می شود؛ ولی باز هیچ کدام نمی توانند ریشه لینگه را پیدا کنند. سرانجام، صدای شیوه از میان آتش شنیده می شود و ویشنو به عظمت برهما پی برده و او را ستایش می کند. برهما در این سروده می گوید لینگه همان پرده‌خانه<sup>۱</sup> (ماده اولیه جهان، یعنی پرکریتی) و شیوه زیربنای<sup>۲</sup> آن است. هم چنین برهما خودش را خالق و نابودکنندهٔ جهان، محرک پرکریتی، منشأ روح جهان و ویشنو خود را خالق، محافظ و نابود کننده جهان توصیف می کند، و می گوید هر چه در جهان است جنبنده و ناجنبنده با من یکی است و تحت نفوذ من قرار دارد. احتمالاً متون پورانه‌ای در تبیین جهان‌شناسی متأثر از مکتب سانکھییه بوده‌اند؛ چرا که چنین سلسله مراتبی در آن مکتب هم به چشم می خورد.<sup>۳</sup> معلوم می شود که هم برهما و هم ویشنو خود را دارای سه ویژگی ستوه، رجس و تمس (آفریدگار، محافظ و نابود کننده) می دانند. هم چنین ویشنو به همسانی‌اش با کل جهان اشاره می کند که حاکی از نوعی نگرش وحدت وجودی<sup>۴</sup> است. اما شیوه خود را برتر از برهما و ویشنو می داند؛ چرا که اذعان می کند برهما جدّ جهان از پهلوی راست من و ویشنو روح جهان از پهلوی چپ من به وجود آمده‌اند. از سخنان شیوه دیدگاه توحیدی استنباط می شود؛ زیرا می گوید «ای ویشنو من پروردگار شیوه هستم، آلوده نشدنی، من خودم را تحت نام‌های برهما، شیوه و رودره به سه شکل تقسیم کرده‌ام [در نتیجه] فعالیت‌های آفرینش، محافظت و ویرانی متعلق به من است». شیوه که شکل لینگه را به خود می گیرد و همسری دارد به نام اوما دارای صفات و القاب متعددی است و پروردگار وداها، سمرتی‌ها، ستاره‌ها، سیاره‌ها، رودخانه‌ها، پرجاپتی‌ها و علت دهرمه... است.<sup>۵</sup>

داستان دیگری هم در مورد لینگه نقل می شود که روزی شیوه به شکل زاهدی عریان وارد جنگل شد. در آن جنگل گروهی از حکیمان بزرگ قربانی‌هایی تقدیم می کردند. همسران حکما با دیدن نور بدن شیوه مغلوب شهوت شدند. حکما با دیدن این وضعیت

1. pradhāna

2. substratum

3. *Linga*, vol.1, Cha.17, pp.37-38, 39-43, 82,

4. pantheistic

5. *Linga*, vol.1, Cha.19, pp.2-3, 12, Cha. 3, pp. 6 ff, Cha. 24, p.1, 4-1 lff.

آن قدر به شیوه ناسزا گفتند که آلت وی روی زمین افتاد، اما سپس بزرگ و بزرگ‌تر شد و کل زمین و جهان را فرا گرفت. در نهایت شیوه خود را به شکل خدای والا نمایان ساخت و به حکیمان گفت آن‌ها را در صورتی می‌بخشد که وی را در شکل لینگه عبادت کنند.<sup>۱</sup> لینگه علاوه بر این که نشانه نیروی خلاقانه شیوه است نماد ستون کیهانی، کوه مرو، ناف زمین نیز محسوب می‌شود. شایع‌ترین شکل لینگه در معابد، پایه مدوری است که بر روی سنگ مدوری قرار دارد که نشانه یونی (نیروی مؤنث) است.<sup>۲</sup> مشاهده می‌شود که فرآیند آفرینش در لینگه پورانه به زبان اسطوره‌ای بیان شده است. شیوه از مرتبه محض و بسیط خود فرود می‌آید و شکل لینگه به خود می‌گیرد و بدین ترتیب دست به آفرینش کیهان می‌زند. در این جا همه کیهان، بدن شیوه به حساب می‌آید. اما او در عین حال فراتر و متعالی‌تر از همه ایزدان و موجودات است.

### پرستش لینگه

همان‌طور که گفته شد یکی از مهم‌ترین مظاهر شیوه، لینگه است که به صورت گسترده و عمومی پرستیده می‌شود. به نظر برخی محققان، احتمالاً متعلق به فرهنگ پیش‌آریایی بوده است و به معنای قدرت یا نیروی الهی است که بعدها نمادی برای حاصل‌خیزی و باروری شد. برخی برآنند که پرستش لینگه شیوه یا همان فالوس یا آلت قضیبی در این شکل، مربوط به دوره متأخر است که در آن خدای شیوه بالاتر از همه خدایان و دربردارنده همه چیز است. هم‌چنین آموزه‌های مربوط به همتای مونث آن یعنی یونی، چگونگی ساختار و نحوه پرستش آنها تنها در پورانه‌های متأخر یاد شده است. در *وامنه پورانه*، این قوه مؤنث با پاروتی و در *پدمه پورانه* با سیتا یکی است. در این متون از شکتی یا همان نیروی زنانه که بیشتر حالت انتزاعی دارد، سخن رفته است.<sup>۳</sup> با وجود این، لینگه پورانه از مهم‌ترین متونی است که در آن از پرستش شیوه به صورت لینگه گفتارهایی آمده است.<sup>۴</sup> معمولاً نماد لینگه

1. Smith, Travis, "Siva", *Encyclopedia of Hinduism*, Ed. By Denise Cush and others, Routledge, 2010, pp.799-803.

2. Werner, *Ibid*, p.96.

3. Pargiter, *Ibid*, p.452.

4. Conio, Caterina, "Puranas", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By, Mirca Eliade, New York, Macmillan, 1982, vol.12, pp.86-89.

و یونی را در حال ترکیب با یکدیگر نشان می‌دهند به گونه‌ای که لینگه در مرکز یونی قرار دارد. این تصویر نماد اتحاد خلقت است که هم باعث ایجاد جهان و هم حفظ آن می‌شود. شیوه و همسرش نمادهای جنسی مخالف یکدیگر هستند. آن‌ها نمونه‌های اولیه پدر و مادر نخستین جهان‌اند که خودشان محصول تقسیم اصل نخست به دو شاخه اصلی هستند که دوباره به یکدیگر می‌پیوندند.<sup>۱</sup>

### ستایش ایزد شیوه

فصل‌های ۳۱ و ۳۲ لینگه پورانه به مدح و ستایش ایزد شیوه اختصاص دارد. در این سروده‌ها شیوه با القاب و صفات متعددی ستایش می‌شود که همه این‌ها نشانگر بزرگی و عظمت او است. شیوه در این سرودها صورت پسرش گنشه را که همان فیل است، دارد و روح تمام موجودات زنده است. در نظام سانکهی پوروشه، در میان دئوه‌ها، ایندیره، در میان جانوران، شیر، در بین حیوانات گاو نر و در میان انسان‌ها پروردگار است. هنگامی که در پایان جهان، آتش شیوه همه موجودات جنبنده، ناجنبنده، خشم، شهوت و نفرت را از بین برد، پیروانش به او روی می‌آورند و نجات خود را از او می‌طلبند و برای اشخاصی که بر نفس خود کنترل ندارند، غیرقابل دسترس است. وی هست، آنگونه که هست و به هر شکلی که باشد پیروانش او را به همان صورتی می‌بینند که برهما دیده است. حتی کسانی که فاقد اخلاص هستند، اگر به طور تصادفی فقط یکبار شیوه را بپرستند و ثواب متناسب آن‌ها را می‌دهد.<sup>۲</sup>

هم وجود و هم لاجود، اشکال شیوه هستند. هیچ چیزی غیر از شیوه وجود ندارد و چون شیوه پروردگار وجود و لاجود است، «سَدَسْتِپتی» نامیده می‌شود. زوال‌پذیر و زوال‌ناپذیر شکل‌های متجلی و نامتجلی شیوه هستند و چیزی بزرگ‌تر از او وجود ندارد. شیوه پَرَمَشُورَه هم نامیده می‌شود؛ چون منشأ فرد و جمع است. به عبارتی هم افراد و هم کل جهان از او به وجود آمده‌اند و شیوه هر دوی آن‌ها است. شیوه در شکل برهمن هم

1. Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Ed. By, Joseph Campbell, Washington, Bollingen Foundation, 1946, pp.127-128; *Linga*, Vol. 1, 27: 12, 24, 37, 40-45; vol. 1, Cha. 31, pp.6-17  
2. *Linga*, vol. 1, Cha. 31, p.20, 21-22; Cha. 36, pp.2, 5-6, 7, 8, 12-16, 1-4.

ستایش می‌شود، وی نه آغازی دارد و نه پایانی، او همه چیز است، بزرگ‌تر از او و غیر از وی چیزی وجود ندارد. او ازلی و غیر ازلی و تنها موجود قدیم است، چیزی غیر از او وجود ندارد، در میان تمام موجودات، نخستین است، او هم پرکریتی و هم پرروشه است، شیوه حقیقت همه جا حاضر است، پروردگار آب‌ها است او خود آب‌هاست، آتشی مشتعل، مذبح قربانی است، ایزد شیوه همان ریگ ودا، یجور ودا، سامه ودا، اتهره ودا است. او خدایی خود زاست. معرفت کامل، یادگیری وداها، تقدیم پیشکش‌ها به خدایان، تقدیم قربانی‌ها، توبه، پیشکش هدایای سخاوتمندانه، مطالعه وداها جزء عبادت شیوه محسوب می‌شوند. اما بهترین نوع عبادت شیوه داشتن ایمان به اوست. او در پاسخ به سوال برهما می‌گوید «ای برهمایی که از نیلوفر به دنیا آمده‌ای، من فقط از طریق ایمان در اختیاران قرار می‌گیرم».<sup>۱</sup>

در لینگه پورانه برای شیوه هزار و هشت اسم ذکر شده است که هر کدام هم معنای خاصی دارد و هم چنین نشانگر عظمت شیوه در نزد پیروانش هستند. می‌توان گفت که معانی اسامی شیوه هم ازلیت و ابدیت او را نشان می‌دهند و هم نشانگر قدرت، خشم و غضب وی هستند. در لینگه پورانه گفته شده که هر کس این اسامی را ذکر یا به آن‌ها گوش یا آن‌ها را به برهنه نقل کند، ثواب هزار اسب قربانی را کسب می‌کند. حتی برای این‌که قاتل برهنه، شخص دایم‌الخمر، سارق، قاتل مادر و پدر و ... به رهایی برسند باید هر روز سه بار به مدت یکسال این اسامی را ذکر کنند.<sup>۲</sup>

### تجسدهای شیوه

شیوه در لینگه پورانه بیست و هشت تجلی دارد که در هر دوره‌ای به شکلی متجلی گشته است. همه صفات و تجلی‌های وی نشان از بزرگی و عظمت او در نزد پیروانش دارد. شیوه در پاسخ به سؤال برهما مبنی بر این‌که در چه زمانی و در چه دوره‌ای اشکال مختلف شیوه دیده خواهد شد و این‌که آیا وی از طریق توبه یا مراقب یوگایی رؤیت خواهد شد؟ پاسخ می‌دهد که «فقط با مراقبه می‌توان این تجسدها را فهمید؛ بنابراین توبه، سلوک، هدایا و

1. *Linga*, Vol.2, Cha. 15, pp.3-7, 11, 15-18, Vol.2, Cha.17, pp.10-13, 15-16, Vol.1, Cha.10, p.53.

2. *Linga*, Vol. 1, Cha 65, *linga*, Vol. 1, Cha, 65, pp.172-175.



آیین‌های مقدس، زیارت مکان‌های مقدس و قربانی‌ها و مطالعه وداها، ثروت و انواع مختلف معرفت نمی‌تواند به انسان‌ها کمک کند که مرا رؤیت کنند.<sup>۱</sup> او در هر دواپره به شکل معینی متجسد خواهد شد. برای مثال در دواپره نخست با عنوان حکیم شوته<sup>۲</sup> متولد خواهد شد. در دواپره دوم شیوه با نام سوتاره<sup>۳</sup> و در پایان دواپره سوم وی با نام دمنه<sup>۴</sup> متولد خواهند شد. در نهایت، در دواپره بیست و هشتم با نام برهما چَرین<sup>۵</sup> متولد شده و مردم را می‌ترساند. سپس وارد غار مقدس در مرو شده و با اسم لکولی<sup>۶</sup> نامیده خواهد شد.<sup>۷</sup>

علاوه بر تجسدهای مذکور، شیوه هشت هیئت دیگر هم دارد که نشان می‌دهد همه جهان و جهانیان با شیوه یکی است. زمین، آب‌ها، آتش، باد، آسمان، خورشید، ماه و قربانی کننده اشکال هشتگانه جسمانی (فیزیکی) شیوه هستند. افزون‌بر این آسمان، آتمن، ماه، آتش، خورشید، آب‌ها، زمین و باد نیز اشکال هشتگانه شیوه محسوب می‌شوند. هر کدام از این اشکال کارکردهای مشخصی دارند. شیوه در هیئت خورشید با پرتوهایش به تمام موجودات حیات بخشیده و باعث رشد و نمو گیاهان و سبزه‌زارها می‌گردد. شیوه در هیئت ماه در تمام موجودات مجسم به شکل منی حضور دارد، شکل ماه وی در اذهان تمام موجودات مجسم قرار دارد و این هیئت شیوه باعث رشد دئوها نیز می‌گردد. وی در شکل یجمانه (کاهن قربانی کننده) همواره از طریق پیشکش‌های قربانی باعث رشد موجودات جنبنده و ناجنبنده می‌شود. تمام آب‌های رودخانه‌ها و اقیانوس‌ها و تمام آبهایی که در داخل جهان یا خارج از آن هستند، شکل جسمانی (شکل آب) شیوه را تشکیل می‌دهند. تمام آتش‌های جهان شکل آتش شیوه هستند و این هیئت وی بسیار بزرگ است. وی در هیئت باد، تمام بادهای جهان را تشکیل می‌دهد. وی در هیئت زمین، کل برهمن را در برمی‌گیرد. افزون بر ماه و خورشید و آتمن، عناصر پنجگانه نیز هیئت و شکل کیهانی شیوه هستند.<sup>۸</sup>

1. *Linga*, Vol. 1, Cha, 24, pp.3-4, 6-9.

2. *šveta*

3. *Sutāra*

4. *Damna*

5. *Brahmačarin*

6. *lakuli*

7. *Linga*, Vol. 1, Cha, 24, pp.1-140.

8. *Linga*, Vol. 1, Cha. 12, pp.2-3, 8, 10-11, 19-20, 22, 28-29, 30-31, 34-35, 37-38, 39, 43.

### جایگاه برهما و ویشنو در لینگه پورانه و ارتباط آن‌ها با خدای شیوه

برهما، ویشنو و شیوه، تریمورتی لینگه پورانه هستند. هر چند برهما و ویشنو تجلی شیوه هستند اما هر کدام خدایی مستقل محسوب می‌شوند و از استقلال وجودی برخوردارند. برای مثال برهما از روی اخلاص، شیوه را ستایش کرده بود و خالصانه در آرزوی پسری بود. شیوه این آرزوی وی را برآورده ساخت و برهما صاحب چهار پسر به روشنایی و زیبایی خودش شد. آن‌ها نیز مثل برهما سرخ جامه و سرخ رنگ بودند. البته در هر کلبه‌ای پسر برهما رنگ خاصی به خود می‌گیرد و آن کلبه به همان رنگ نامیده می‌شود. از جمله کلبه تپوروشه<sup>۱</sup> که سی‌ویکمین کلبه است به رنگ زرد است، در این کلبه هم برهما و هم پسرش کاملاً زرد رنگ هستند و جامه زرد رنگ پوشیده‌اند. هم‌چنین برهما در این کلبه، گاوی چهارپا، چهار پوزه، چهار دست، چهارپستان، چهار چشم، چهار شاخ، چهار دندان و چهار دهان را می‌بیند که این گاو همان شکل جهانی شیوه است، یعنی شیوه در این قالب بر وی تجلی کرده است.<sup>۲</sup>

ویشنو خدایی ازلی وصف شده که هیچ سرآغازی ندارد، او پرکریتی، پوروشه و محافظ جهان است. وی برهما است و جهان بدن او و برهما از فیض او به وجود آمده است. ویشنو که رودره هم نامیده می‌شود با جهان یکی است و ی رهایی بخش انسان‌هاست نشیمن‌گاه نامریی و الهی وی در وسط اقیانوس ششه<sup>۳</sup> نام دارد. هشت جهان زیرین پاهای او و هفت اقیانوس لباس‌های اش هستند. آسمان سر او، باد دماغش و خورشید و ماه چشمان وی هستند. پرستندگان شیوه هرگز از چیزی نمی‌ترسند از جمله شخصی به نام ددیکه<sup>۴</sup> از روی اخلاص به عبادت شیوه پرداخته بود و از هیچ چیز نمی‌ترسید. روزی ویشنو در لباسی مبدل و به شکل برهمن به پیش ددیکه رفت، اما بلافاصله وی ویشنو را شناخت و به او گفت من از چیزی نمی‌ترسم چون شیوه را می‌پرستم. در این حین ویشنو جامه‌اش را به کناری انداخت و خود را نشان داد و ددیکه را تکریم کرده و گفت تو از هیچ چیز نمی‌ترسی چون به عبادت شیوه پرداخته‌ای در واقع عالم مطلق هستی.<sup>۵</sup> ویشنو به لحاظ

1. tatpuruša

2. *Linga*, vol.1, Cha.11, p.2; Cha.12, pp. 6, 9-10; Cha.13, pp.1-6ff.

3. šeṣa

4. dadica

5. *Linga*, vol.1, Cha.36, pp.4-8, 12, 13-14, 15-18, 19-21, 29-42.

مقام و منزلت، بزرگ‌تر از برهما است چرا که وی ریشه برهما معرفی شده است.

### رویکردهای الهیاتی در لینگه پورانه

#### الف) توحید

در لینگه پورانه برخی عبارات دال بر دیدگاه توحیدی و برخی دیگر ناظر بر تفکر وحدت وجودی هستند. به عبارتی دیگر، خداوند در این جا گاهی فراتر از همه موجودات و جهانیان توصیف می‌شود، اما در عین حال از طریق برخی واسطه‌ها و تجلیات می‌تواند با این جهان ارتباط برقرار کند. در این رویکرد خداوند در عالی‌ترین مرتبه خود موجودی بسیط و غیر شخصی است، اما به منظور ارتباط با جهان و روزی رسانی و ... تشخیص می‌یابد و از آن مرتبه محض خارج می‌شود.<sup>۱</sup> از طرفی دیگر در رویکرد وحدت وجودی، خداوند ساری و جاری در جهان است هر چه هست اوست و مابقی حقیقتی از خود ندارند اگر وجودی دارند وجودشان عاریتی است. در نتیجه، هر دو این رویکرد در لینگه پورانه مشهود است، اما نگرش وحدت وجودی در آن غالب است.

هرچند شیوه تصاویر متفاوت حیوانی، انسانی و قضیبی دارد.<sup>۲</sup> اما در لینگه پورانه به شکل لینگه (قضیب) مورد پرستش قرار گرفته و فراتر از تمام جهان و در بردارنده همه چیز است. در لینگه پورانه بارها گفته شده است که هر چه در جهان است رودره (شیوه) است، شیوه در پایان هر یوگه (دوره‌های چهارگانه جهان) به شکلی نمایان می‌گردد اما در اصل یک خدا وجود دارد و این‌ها شکل‌های او هستند، همه جهان اعم از جنبه و ناجنبه از بدن شیوه به وجود آمده است.<sup>۳</sup>

به‌طور کلی می‌توان گفت، هرچند گاهی اوقات در لینگه پورانه رویکرد تنزیهی به خداوند به چشم می‌خورد، اما خدا شناسی پورانه‌ای به ویژه در لینگه پورانه، خداشناسی

۱. ایمانی، محمد رسول، «مقایسه نظام خداشناسی اسلام و آیین هندو در بحارالأنوار و ویشنوپورانه»، پایان نامه دکتر، با راهنمایی علی موحدیان عطار، دفاع شده در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۹۵.

2. Banerjea Jiten, "The Hindu Concept of God", *The Religion of the Hindu*, Ed. By, Kenneth w. Morgan, New York, 1953, p.62.

3. *Linga*, vol.1, Cha.31, pp.41-42, vol.1, Cha.73, pp.10-21, vol. 2, Cha.31, p.9.

تشبیهی است؛ یعنی در آن از خدای شیوه تصویری انسان انگارانه ارائه شده است تا جایی که برای او نیروها و اندام‌های جنسی انسانی قائل شده‌اند.

### ب) وحدت وجود

در تعریف وحدت وجود آن را به انواع مختلف از قبیل وحدت نوعی وجود، مونیزم، وحدت فانی با باقی و ... تقسیم می‌کنند. نوع دیگری از آن پانتئیزم نام دارد که در بخش‌هایی از ریگ ودا و اوپنیشدها یافت می‌شود. در این نوع دیدگاه، هر گونه کثرتی که موجودات را از هم متمایز سازد، وهمی (مایا) بیش نیست، به عبارتی دیگر وجود حقیقی فقط او (برهمن) است و سایر موجودات تکثرات وهمی بیش نیستند.<sup>۱</sup> نیاز به گفتن نیست که در بسیاری از عبارات دیدگاه همه‌خدایی یا وحدت وجودی به چشم می‌خورد: «بهشت»<sup>۲</sup> سر پروردگار و آسمان<sup>۳</sup> ناف او است، خورشید و آتش چشمان او، فصل‌ها گوش‌های وی هستند. جهان‌های زیرین پاهای او، اقیانوس لباس او، دئوها بازوان وی هستند. صور فلکی تزئینات او، پرکریتی همسر او، پوروشه لینگه وی هستند. از صورت وی تمام برهمن‌ها، برهما، ایندره، و ویشنو صادر شده‌اند. کشتریه‌ها از بازوان وی، وایشیه‌ها از ران‌های او و شودره‌ها از پاهای وی به وجود آمدند. شیوه هم دارای صفت است و هم بی-صفت، برای کسانی که در محدوده‌های جهان قرار دارند، با صفات ظاهر می‌شود. اما برای یوگی‌ها بدون صفات مکشوف می‌گردد. شیوه آتمن (روح) همه چیز است او روشنی، تاریکی، برهما، ویشنو، عقل کیهانی ازلی، غیرازلی، پرکریتی، پوروشه است.<sup>۴</sup> این عبارات، به روشنی دال بر وحدت وجود هستند.

تجسم‌های هشتگانه شیوه تشکیل دهنده تخم بزرگ یا تخمک کیهانی<sup>۵</sup> یعنی جهان کنونی هستند. پس جهان محصول صور هشتگانه او است. از میان تجسمات هشتگانه، زمین، آب، آتش، باد، فضا به عناصر پنجگانه معروف هستند. همه جهان از آن عناصر تشکیل شده است. از آن‌جا که بدن انسان‌ها (عالم صغیر) متشکل از عناصر پنجگانه است،

۱. موحیدیان عطار، علی، مفهوم عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۲.

2. heaven

3. sky

4. *Linga*, vol.2, Cha.75, pp.7-11, vol.1, Cha.75, pp.29-30, vol.2, Cha.19, p.12.

5. Brahmanda

اعتقاد بر این است که شیوه در تجسم‌های هشتگانه‌اش بدن و جسم مادی هر موجود زنده-ای را تشکیل می‌دهد. هر موجودی با خداوند یکی است. شیوه به عنوان شرو<sup>۱</sup> استخوان-های اوست، به عنوان رودره نور دیدگانش است و ...<sup>۲</sup>. شیوه در تجلیات پنجگانه‌اش با عناصر پنجگانه هم یکی است و این نشان می‌دهد که وی همه چیز است، جهان است و همه جهان از جهت‌ها و تجلیات شیوه تشکیل شده است. هم‌چنان‌که جهان متشکل از پنج عنصر است، انسان‌ها نیز متشکل از پنج عنصر اصلی ذهن، گفتار (زبان)، نفس، چشم و گوش هستند. بدین ترتیب میان جهان کبیر و جهان صغیر نوعی تشابه و توازن برقرار است و هر دو شیوه است.<sup>۳</sup> پس معلوم گشت که شیوه هم بدن انسان و هم جسم جهان است و تمام هستی همان شیوه است. شیوه و جهان یکی است و این به وضوح نشانه اعتقاد به وحدت وجودی در لینگه پورانه است.

هم‌چنان‌که ذکر شد در لینگه پورانه بعضی عبارات دال بر نگرش توحیدی و برخی دیگر نشان‌گر دیدگاه وحدت وجودی هستند. اما به نظر می‌رسد کفه ترازو به نفع دیدگاه وحدت وجودی است؛ زیرا در لینگه پورانه علی‌رغم اشارات پراکنده به دیدگاه توحیدی وجود خدایان دیگر نفی نشده، بلکه آن‌ها نیز وجود دارند ولی شیوه بزرگ‌تر از آن‌هاست «من مهارکننده و محافظ همه چیز هستم. هیچ خدایی بزرگ‌تر از من وجود ندارد».<sup>۴</sup> البته ظاهراً دیدگاه وحدت وجودی ویژگی اصلی پورانه‌ها است و هر پورانه براساس نگرش خاص خودش خدایی را معرفی می‌کند که همه چیز است، همه چیز از او است و همه چیز به او برمی‌گردد.<sup>۵</sup>

### نتیجه

در لینگه پورانه مطالب و مسائل انبوهی مورد بحث قرار گرفته است. از اسطوره‌ها و داستان‌ها و حکایات و آموزه‌های اخلاقی گرفته تا مسائل تقریباً تاریخی و دیدگاه‌های

1. śarva

2. *Linga*, vol.1, Cha.41, pp.35-36; Cha.86, pp.131ff.

3. Gonda, j, *Visnuism and Sivaism*, New Delhi, 1996, pp.44, 46.

4. *Linga*, vol.2, Cha.98, pp.27-24; Cha.96, pp.33-35.

5. Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, London, 1961, p.245.

زاهدانه و عارفانه و الهیاتی در آن به چشم می‌خورد. در بُعد خداشناسی خدایان متعددی از قبیل ایندره، اگنی، یمه ویشنو، برهما ... مورد اشاره قرار گرفته‌اند، اما مهم‌تر از همه شیوه به شکل لینگه در این متون پرستش شده است. از عظمت و بزرگی شیوه و نمادها و شیوه-های پرستش وی اسطوره‌ها و داستان‌های مربوط به او نقش‌ها و کارکردهای مختلف وی، ارتباطش با سایر خدایان، تجسم شیوه در لینگه، انواع و اهمیت و ستایش لینگه، همسران شیوه و رابطه وی با آن‌ها سخن گفته شده است. بنابراین می‌توان گفت الوهیت یا خداشناسی لینگه پورانه کاملاً یک‌دست و منسجم نیست؛ چرا که گاهی توصیفات این متون درباره شیوه توحیدی و در بیشتر مواقع وحدت وجودی است. هم‌چنین نگرش لینگه پورانه به خداوند عمدتاً تشبیهی است؛ یعنی وی را همانند انسان و دارای اندام‌های حسی و جنسی توصیف کرده است. در نهایت می‌توان گفت خداشناسی لینگه پورانه از نوع وحدت وجودی است و این مفهوم به زبان اسطوره‌ای و تا حد زیادی عامیانه بیان شده است. برخلاف نگرش خداباوری که در بحث ارتباط خداوند و جهان، او را کاملاً متعالی و غیرقابل دسترس معرفی می‌کنند در لینگه پورانه کل جهان بدن شیوه است و جهان و شیوه در اصل باهم یکی هستند و خداوند کاملاً ساری و جاری در جهان است. جهان در خداوند (شیوه) موجود است اما شیوه هرگز تحت تأثیر جهان قرار نمی‌گیرد و شیوه هم متعالی و هم به نوعی در آن حلول یافته است. هم عالم کبیر و هم عالم صغیر به مثابه جسم شیوه هستند. در پایان باید گفت که تأثیر وادها و مکتب ودانته بر لینگه پورانه دور از ذهن نیست، اما بررسی این مسئله پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد.

## منابع

- ایمانی، محمدرسول، «بررسی مهمترین مؤلفه‌های جهان بینی هندویی در متون پورانه‌ای»، معرفت/ادیان، سال اول، شماره چهارم، ۱۳۸۹ش.
- همو، «طرحی از نظام خداشناسی آیین هندو در ویشنوپورانه»، معرفت/ادیان، سال هفتم، شماره اول، ۱۳۹۴ش.
- همو، «مقایسه نظام خداشناسی اسلام و آیین هندو در بحارالأنوار و ویشنوپورانه»، پایان‌نامه دکتر، با راهنمایی علی موحدیان عطار، دفاع شده در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴ش.
- موحدیان عطار، علی، مفهوم عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
- جلالی نائینی، محمد رضا (مترجم)، ریگ ودا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ش.

- سیمن، ویتمن، آیین هندو، علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲ش.
- شرفایی، محسن، «جهان‌شناسی پورانه‌ای: ویشنو پورانه و وایو پورانه، در مقایسه با جهان‌شناسی قرآنی»، پایان‌نامه دکتری به راهنمایی دکتر ابوالفضل محمودی، دفاع شده در دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۹۵ش.
- شرفایی، محسن و ابوالفضل محمودی، «بررسی ادبیات پورانه‌های در دین و فرهنگ عامهٔ هندو»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال هفتم، شماره بیست و نهم، ۱۳۹۵ش.
- Bailey, Grey, "Puranas", *Encyclopedia of Hinduism*, Ed. By, Denise CUSH and others, Routledge, 2010.
- Banerjee Jiten, "The Hindu Concept of God", *The Religion of the Hindu*, Ed. By, Kenneth W. Morgan, New York, 1953.
- Bhattacharya, Barjamadhava, *Saivism and the Phallic World*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, vol.1, 1993.
- Bhattacharyya, Narendra Nath, *Indian Religious Historiography*, New Delhi, Munshiram Monohalal Publishers, vol.1, 1996.
- Idem, *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi, Munshiram Manharalal, 1971.
- Conio, Caterina, "Puranas", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By, Mircea Eliade, New York, Macmillan, vol.12, 1987.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, London, Cambridge University Press, vol.1-5, 1922-1925.
- Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, London, 1961.
- Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*, London, Cruzon Press, vol.2, 1998.
- Flood, Gavin, "Śaiva", *The Hindu World*, Ed. By, Sushil Mittal & Gene Thursby, London & New York, Routledge, 2004.
- Gonda, J., *Visnuism and Sivaism*, New Delhi, 1996.
- Jacobs, Stephen, *Hinduism Today*, London, Continuum International Publishing Group, 2010.
- Kloetzli, W. Randolph, "Ptolemy and Purana: God's Born as Men", *Indian Philos*, no.38, 2010.
- Kramrisch, Stella, "Siva", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By Mircea Eliade, New York and London, vol.13, 1987.
- Mani, Vettam, *Puranic Encyclopaedia*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
- Pargitter, F.E., "Purānas", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By, James Hastings, Edinburgh, vol.10, 1918.
- Rapson, E.J., *The Cambridge History of India*, Ed. By, E.J. Rapson, London, Cambridge At the University Press, vol.1, 1922.
- Rocher, Ludo, *A History of Indian Literature: The Puranas*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol.2, 1986.
- Smith, Travis, "Siva", *Encyclopedia of Hinduism*, Ed. By Denise CUSH and others, Routledge, 2010.

- 
- *The Linga Purānas*, Tr. By, A Board of Scholars, parts 1&2, first pub. Delhi, 1973.
  - Werner, Karel, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Curzon, 1997.
  - Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Ed. By, Joseph Campbell, Washington, Bollingen Foundation, 1946.
  - Wilson, H. H, *The Vishnu Purana, A system of Hindu mythology and tradition*, oxford, 1840.





## مقایسه الهیات سیاسی یوهانس باپتیست متز و کارل اشمیت<sup>۱</sup>

فریان علمی

دانشیار ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

مجتبی زروانی

دانشیار ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

امین افخم<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری تخصصی ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

الهیات سیاسی نوین یوهانس باپتیست متز، کشیش و الهی‌دان کاتولیک آلمانی، یکی از مهم‌ترین روایت‌های الهیات سیاسی مسیحی در مخالفت با فردگرایی، خصوصی‌سازی دین و نگاه استبدادی به حکومت است. متز به دلیل انتقادهایش از الهیات سیاسی کارل اشمیت و در تضاد با وی، الهیات سیاسی خود را «الهیات سیاسی نوین» می‌نامد. به باور متز، اشمیت با ذاتی دانستنِ خشونت در سیاست، الهیات سیاسی ضد دموکراتیک و یهودستیزانه‌ای را ارائه داده که زمینه فاشیسم و توجیه حذف دیگران را فراهم کرده است. از این‌رو، در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مقایسه‌ای الهیات سیاسی متز و اشمیت می‌پردازیم؛ و هم‌چنین نوآوری‌های متز در الهیات سیاسی مسیحی و نقد وی بر اشمیت را بررسی خواهیم کرد. نوآوری اصلی متز این است که وی بر پایه زندگی و آموزه‌های عیسی مسیح و نیز آرای مکتب فرانکفورت، از «عقل یادآورانه» سخن می‌گوید. این عقلانیت که بر اساس یادآوری انتقادی گذشته است، می‌تواند به‌عنوان نقطه آغاز تازه‌ای برای کار در قلمروی الهیات مسیحی باشد و در تصمیم‌گیری و کنش‌های اجتماعی-سیاسی، نقش مؤثری ایفا کند.

### کلیدواژه‌ها

یوهانس باپتیست متز، الهیات سیاسی، کارل اشمیت، عقل یادآورانه، یادآوری رنج، یادآوری مصائب عیسی مسیح.

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۸

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): amin.afkham@yahoo.com

## مقدمه

الهیات سیاسی یوهانس باپتیست متز<sup>۱</sup> (۲۰۱۹-۱۹۲۸م) کشیش و الهی‌دان کاتولیک آلمانی، از مهم‌ترین اندیشه‌های الهیات سیاسی معاصر، از دهه ۱۹۶۰م به این سو مطرح شده است. متز الهیات خود را بنا به دلایلی با عناوین گوناگونی مطرح کرده است، مانند «الهیات پساییده‌آیستی»<sup>۲</sup> در مخالفت با الهیات اگزیستانسیالیستی؛ و یا از عنوان «الهیات بنیادین عملی»<sup>۳</sup> برای نشان دادن اهمیت جنبه عملی الهیات سیاسی خود استفاده کرده است.<sup>۴</sup> استفاده وی از عنوان «الهیات سیاسی نوین»<sup>۵</sup> برای مخالفت با الهیات سیاسی کارل اشمیت<sup>۶</sup> (۱۹۸۵-۱۸۸۸م) بود.<sup>۷</sup> الهیات سیاسی اشمیت که در دهه ۱۹۲۰م در جامعه دانشگاهی مطرح شد و اصطلاح و بحث الهیات سیاسی، بیشتر با نام وی شناخته می‌شود، به دلیل پیوندش با ایدئولوژی نازیسم در آلمان، طرح نظریه‌هایی درباره مفهوم قدرت و حاکمیت و دفاع از دیکتاتوری، مورد توجه بسیاری قرار گرفته است.<sup>۸</sup>

بیش از چهار دهه از نخستین طرح الهیات سیاسی نوین متز می‌گذرد و وی در این مدت کوشیده است تا ابعاد گسترده و گوناگون دیدگاه‌هایش را به شکل‌های مختلفی تبیین و برهم‌کنش پیچیده دین و سیاست را واکاوی کند. در چند دهه گذشته استقبال فزاینده‌ای به نظریه‌های اشمیت، به‌ویژه در نقد لیبرالیسم شده است.<sup>۹</sup> همه این‌ها، متز را واداشت تا از طرح الهیاتی سیاسی نوین خود، بر پایه نقد الهیات استبدادی، ضد دموکراتیک و یهودستیزانه کارل

---

1. Johannes Baptist Metz

2. post-idealistic theology

3. practical fundamental theology

4. Metz, Johann Baptist, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, Translated and Edited by James Mathew Ashley, New York, Crossroad Publishing Company, 2007, p.61.

5. new political theology

6. Carl Schmitt

7. Metz, Johann Baptist, *A Passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*, Translated by James Mathew Ashley, New York, Paulist Press, 1998, p.25.

8. Hiebert, Kyle Gingerich, "The Architectonics of Hope: Apocalyptic Convergences and Constellations of Violence in Carl Schmitt and Johann Baptist Metz", *Telos*, no.160, 2012, pp.107-112.

9. Ostovich, Steven, "Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology", *KronoScope*, Vol.7, Issue 1, 2007, pp.51-52.

اشمیت، سخن بگوید. به باور برخی پژوهشگران، در چارچوب الهیات سیاسی مسیحی؛ الهیات سیاسی نوین متز می‌تواند جایگزینی برای الهیات سیاسی اشمیت باشد.<sup>۱</sup>

با این‌که اشمیت در یکی از آثارش، نقد الهیاتی متز بر جامعه سکولار را پذیرفته و از الهیات سیاسی وی، به‌منزله نقطه آغازی برای طرح الهیاتی خودش استفاده کرده است،<sup>۲</sup> اما متز واژه «نوین» را دقیقاً برای تمایز و جدایی رویکرد و مسیر الهیاتی خودش به اصطلاح الهیات سیاسی افزوده تا پاسخی انتقادی به الهیات سیاسی اشمیت باشد.<sup>۳</sup>

متز، مسیحیت کاتولیک به‌ویژه در آلمان را در به قدرت رسیدن نازیسم و هیتلر و نیز رویدادهای تلخ جنگ جهانی دوم، از جمله کشتار یهودیان در آشویتس مسئول می‌داند. هم‌چنین برای وی این پرسش و چالش بزرگ مطرح است که چگونه آلمان گوتته، کانت و بتهوون به یک آلمان هیتلر، هیملر و آیشمان تبدیل شد؟<sup>۴</sup> افزون بر این‌ها، متز مدعی است که اشمیت با نظریاتش در الهیات سیاسی، توجیه قانونی و مشروعیت ایدئولوژیکی برای تقویت سیاست‌های غیرانسانی رایش سوم فراهم کرد؛ سیاست‌هایی مانند اردوگاه کار اجباری آشویتس یا هولوکاست. این رویدادها برای متز در کنار تجربه حضور در جنگ جهانی دوم، وی را مصمم کرد تا مسیری کاملاً متفاوت از دیگر جریان‌های الهیات مسیحی در پیش بگیرد و الهیات سیاسی نوین را الهیات دوران «پسا‌آشویتس»<sup>۵</sup> بنامد.<sup>۶</sup> الهیاتی که باید به مسئله وضعیت عینی انسان‌ها و رنج‌ها، ستم‌ها و خشونت‌هایی که با عناوین گوناگون اعمال می‌شوند، اهمیت بدهد.

با این‌که در چند سال گذشته درباره آرای کارل اشمیت، مقالاتی نگارش شده است، اما الهیات سیاسی متز چندان مورد توجه نبوده است؛ و از آن‌جا که متز روایت الهیاتی خود را در برابر روایت اشمیت قرار داده است، در نتیجه می‌توان با مبنا قرار دادن مضامین کلیدی الهیات سیاسی اشمیت، فهم بهتر و کامل‌تری از الهیات سیاسی نوین متز به دست آورد.

1. Tück, Jan Heiner, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Germany, Paderborn, Schöningh, 2001, p.290.

۲. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی* ۲، ترجمه لایلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۱ش، ص ۷۷.

3. Metz, *Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity*, pp.23-24.

4. Ashley, J., Matthew, *Interruptions: Mysticism, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015, p.34.

5. after Auschwitz

6. Metz, *Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity*, p.54.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله حاضر این است که ویژگی‌های اصلی الهیات سیاسی نوین متز، بر پایه نقدهایش بر دیدگاه‌های اشمیت چیست؟ پرسش دیگر که آن را بررسی می‌کنیم، این است که متز چه طرح تازه و متفاوتی از الهیات سیاسی مسیحی ارائه می‌کند که می‌تواند جایگزینی برای الهیات سیاسی اشمیت باشد؟ بنابراین در این نوشتار می‌کوشیم نخست به مضامین اصلی الهیات سیاسی اشمیت که متز به آن‌ها توجه داشته است، نگاهی بیندازیم و آن‌ها را مبنایی برای توصیف و تحلیل صورت‌بندی متز از ساختار اصلی و مفاهیم بنیادین الهیات سیاسی نوین قرار دهیم.

### پیشینه الهیات سیاسی

مفهوم یا ایده کلی الهیات سیاسی و پیوند دین و سیاست، تنها در قلمروی مسیحیت پدید نیامده است و ریشه‌ای کهن دارد که سرچشمه‌های آن به ایده‌های یونانیان از مفهوم «پولیس»<sup>۱</sup> یا شهر و «امر سیاسی»<sup>۲</sup> در آتن و فلسفه‌های هلنیستی «دولت-شهر»<sup>۳</sup> برمی‌گردد و عبارت «الهیات سیاسی» نیز برای نخستین بار در فلسفه رواقی روم باستان مطرح شد.<sup>۴</sup>

برخی از پژوهشگران الهیات سیاسی باور دارند که کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان، سرچشمه اصلی پیدایش الهیات سیاسی مسیحی است، اما گروهی دیگر از پژوهشگران، کتاب شهر خدا<sup>۵</sup> اثر آگوستین<sup>۶</sup> (۳۵۷-۴۳۰ م) را که متأثر از رواقیان بود، نخستین و مهم‌ترین اثر الهیات سیاسی برمی‌شمارند. در برابر این دیدگاه، گروه سوم، آغاز الهیات سیاسی را به دهه ۱۹۶۰ م و شکل گرفتن رشته الهیات سیاسی را به عنوان زمینه پژوهشی و رشته دانشگاهی، به کوشش اندیشمندان کاتولیک و پروتستان به دلیل رویارویی با بحران‌های سیاسی و فرهنگی نسبت می‌دهند. البته نسبت میان دین و سیاست و دامنه بحث الهیات سیاسی در تاریخ اندیشه غرب به مباحثی مانند قدرت و نظریه اجتماعی - سیاسی دوران مدرن و متفکرانی مانند منتسکیو، لاک و

1. polis

2. political

3. city-state

4. Phillips, Elizabeth, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, London, T&T Clark, 2012, p.4.

5. *The City of God*

6. Augustine

روسو نیز کشانده شده است.

با این همه، باید توجه داشت که از یکسو آرای اشمیت به دیدگاه توماس هابز<sup>۱</sup> (۱۶۷۹-۱۵۸۸م) و از سوی دیگر، آرای متز به تفکر الکسی دو توکویل<sup>۲</sup> (۱۸۵۹-۱۸۰۵م) نزدیک هستند. از آنجا که هابز که دین را سرچشمه اختلاف و تهدیدی برای صلح و امنیت مردم می‌دانست، از این رو برای جلوگیری از این مسائل، می‌خواست تا دین تابع دولت باشد. او با تحلیل رابطه دین و سیاست، دین را برای جامعه و دولت ضروری می‌دانست و با برداشتی ابزاری از دین و استفاده از متون دینی، الگویی ارائه می‌کرد که در آن دولت و کلیسا همسان هستند، همان‌گونه که عنوان فرعی کتاب *لویاتان وی یعنی رساله جوهر، صورت و قدرت کلیسایی و مدنی* نشان می‌دهد، وی دولتی مسیحی را به‌عنوان دولت کلیسایی و مدنی می‌انگاشت که در رأس آن حاکم مدنی قرار دارد و هابز، در این توجیه این الگو، از هر چیزی برای قدرتمند کردن حاکم خود استفاده کرد.<sup>۳</sup> از دید توکویل، دین در سرشت انسان وجود دارد و منبع اقتدار اخلاقی و سرچشمه عادات و رفتار درست در جامعه است. او با برداشت لیبرال خود از دین، همه انسان‌ها را در پیشگاه خداوند برابر می‌دانست و باور داشت که مسیحیت، نه تنها سازگار با برابری و آزادی دولت و جامعه دموکراتیک است، بلکه دین مسیحی در دوام دموکراسی نقش مؤثری دارد.<sup>۴</sup>

### مضامین کلیدی الهیات سیاسی کارل اشمیت

این‌که آیا نظریه‌های اشمیت را در زمره الهیات مسیحی بدانیم یا خیر، پاسخ‌های متفاوتی را در پی داشته است. او یک الهی‌دان به معنای رسمی و دانشگاهی‌اش نبود و بیشتر پژوهش‌ها درباره آثارش در زمینه نظریه‌های حقوقی و سیاسی بوده است. با این همه، میخائیل هُلرِیخ<sup>۵</sup> استاد و پژوهشگر برجسته الهیات مسیحی، اشمیت را پایه‌گذار الهیات سیاسی سده بیستم میلادی و

1. Thomas Hobbes

2. Alexis de Tocqueville

۳. باریبه، موریس، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۹۵ش، صص ۱۴۶-۱۴۷.

۴. همان، ص ۳۰۳.

5. Michael Hollerich

حقوق دان مهم کاتولیکی می داند.<sup>۱</sup>

در دوران ضعف جمهوری وایمار در آلمان بود که الهیات سیاسی اشمیت زمینه توجیه قانونی و مشروعیت ایدئولوژیکی را برای روی کار آمدن دیکتاتوری نازی از میانه دهه ۱۹۲۰ تا دهه ۱۹۳۰م فراهم کرد. سیاست نفرت نژادی که در قالب عبارت «دوستان و دشمنان دولت» مطرح شد، خشونت علیه یهودیان، اقوام رومانیایی، طرح پاک‌سازی آلمان از کولی‌ها و بیماران روانی و... همگی پیامدهای آن نظریه‌ها بودند.<sup>۲</sup>

اشمیت این نظریه مهم را مطرح کرد که برداشت و فهم الهیاتی، در بنیان زندگی اجتماعی وجود دارد. از دید وی، زندگی اجتماعی و حیات جمعی انسان‌ها، به ذهنیتی مشترک بازمی‌گردد که ساخت آن ذهنیت و تصور مشترک، ریشه در الهیات دارد. این گزاره مشهورش که «همه مفاهیم مهم نظریه دولت مدرن، مفاهیم سکولاریزه شده الهیاتی هستند،<sup>۳</sup> فرصت‌ها و تأثیرات بسیاری را در الهیات سیاسی پدید آورد. دامنه تأثیر گسترده اشمیت بر فیلسوفان و متفکران معاصر را می‌توان در آثار افرادی مانند هانا آرننت<sup>۴</sup> و یا جورجیو آگامبن<sup>۵</sup> یافت که از ابعاد گوناگون، دیدگاه‌های وی را بررسی کرده‌اند. مهم‌ترین نمونه‌های تأثیر اشمیت در قلمروی الهیات مسیحی را می‌توان در آثار و اندیشه‌های ویلیام کاوانو<sup>۶</sup> یافت. کاوانو همسو با دیدگاه اشمیت، در یکی از آثارش به نام *مهاجرت‌های مقدس*<sup>۷</sup>، چنین استدلال می‌کند که چگونه مفاهیم رستگاری، وظیفه و ایثار، زمانی مختص خداوند و کلیسا بودند، درحالی‌که در دوران مدرن به قلمروی سیاسی دولت - ملت اختصاص یافته‌اند. این‌که در نبود نشانه‌هایی از باور و یا ایثار دینی، دولت یا قلمروی سکولار پدید نیامده است؛ بلکه این نشانه‌های دینی هستند که به قلمروی سکولار منتقل شده‌اند و کم‌کم مردم به دولت، به چشم یک نجات‌دهنده نگاه کردند و

1. Hollerich, Michael, "Carl Schmitt", *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2019, p.114.

2. Scott, Peter Manley, "Creation", *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2019, p.378.

۳. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی: چهار گفتار در باب حاکمیت*، ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی،

مشهد، انتشارات مرندیز، ۱۳۹۲ش، ص ۷۱.

4. Hannah Arendt

5. Giorgio Agamben

6. William Cavanaugh

7. *Migrations of the Holy*

آن را هم چون بدنی به جای بدن عیسی مسیح، شایسته عمیق ترین وفاداری، ایثار و پیروی دیدند.<sup>۱</sup>

ما در این نوشتار به چهار مضمون کلیدی الهیاتی اشمیت توجه می کنیم که متز در نقد و پاسخ به آن ها، مفاهیم و بحث هایی را در الهیات سیاسی نوین خود مطرح کرده است. این ها عبارت اند از: مکاشفه الهی، انسان شناسی دینی، کلیسا شناسی و برتری مسیحی.

### مکاشفه الهی و نظریه دوست-دشمن

الهیات سیاسی اشمیت بر محور مفهوم مکاشفه بنا شده است. او نه تنها از این مفهوم، برای شکل دادن و تقویت نظریه سیاسی اش بهره برد، بلکه مکاشفه الهی را امری سیاسی کرد تا از این گفته اش که «امر سیاسی مطلق است»، برداشتی فراگیر و جهانی کند که از نگاه الیزابت فیلیپس، پژوهشگر الهیات سیاسی، این گزاره، تأیید بی رحمانه ای از قدرت مطلق سیاسی است.<sup>۲</sup>

بر پایه تفسیر الهیاتی اشمیت، مکاشفه الهی از حقیقت که در قالب عیسی مسیح نمود یافت، میان دو دسته از انسان ها جدایی پدید آورد: دسته نخست که مؤمنان به مکاشفه حقیقت یا همان دوستان خدا و دسته دوم کافران به مکاشفه الهی که همان دشمنان خدا و مؤمنان هستند.<sup>۳</sup> همین امر زمینه تمایز و جداسازی میان انسان ها را فراهم کرد.

به باور اشمیت، برای تعریف مقوله های گوناگون، باید تمایزات نهایی آن ها را کشف کرد؛ و تمایزات نهایی، ما را به تعریفی جامع از آن مقوله راهنمایی می کنند که نشانه محتوای ذاتی آن است. برای نمونه، تمایز نهایی امر اقتصادی، سود و زیان و در هنر، دوگانه زشت و زیباست و در فلسفه، صدق و کذب است؛ از این رو می توان گفت که تمایز نهایی امر سیاسی نیز دوگانه دوست و دشمن را در خود نهفته دارد.<sup>۴</sup> بدین سان سیاست، برای تمایز نهادن میان دوست و دشمن، به ساختن مرز، میان گروه های اجتماعی می پردازد و می توان گفت که اگر هرگونه

1. Cavanaugh, William T., *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2011, pp.1-3.

2. Phillips, Elizabeth, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, p.5.

3. Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Translated by J. Harvey Lomax, University of Chicago Press, 1995, pp.56-57.

۴. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۳ش،



رویاریوی دینی، اقتصادی، اخلاقی، ورزشی و... به نهایت خودش برسد و میان انسان‌ها در جامعه دودستگی دوست - دشمن را بسازد، به شکل یک رویاریوی سیاسی (امر سیاسی) تبدیل شده است.

پیامد خطرناک این دسته‌بندی دوست-دشمن آن‌چنان قدرتمند است که می‌تواند رفته‌رفته جای هرگونه معیار و انگیزه‌های دیگری مانند معیارهای اخلاقی یا انسانی را بگیرد.<sup>۱</sup> افزون بر این، از دید اشمیت، آنچه همواره انسان‌ها را به دوست و دشمن تقسیم می‌کند، باورهای الهیاتی آنان است و مرجع این جداسازی دوست-دشمن نیز دولت است که به‌عنوان نهادی سیاسی و سازمان‌یافته، می‌تواند در این زمینه تصمیم بگیرد.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد که اشمیت در زمینه دسته‌بندی دوست-دشمن، تحت تأثیر سنت مذهب کاتولیک در بازنمایی جهان در قالب دوگانه خیر و شر بوده است؛<sup>۳</sup> و با این‌که در تعریف دشمن، از عبارت کتاب مقدسی «به دشمنان خود محبت نمایند»<sup>۴</sup>، استفاده کرده اما آن را به‌گونه‌ای تفسیر کرده که گویی منظور عیسی تنها محبت به دشمن، در قلمروی شخصی است و نه دشمن به معنای سیاسی آن.<sup>۵</sup> بدین‌سان بر پایه تفسیر اشمیت، می‌توان به دشمنان شخصی محبت ورزید، اما نه به دشمنان در ساحت عمومی و سیاسی.

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم، به‌جز آن عبارت که اشمیت از زبان عیسی مسیح، مطرح کرده است، ریشه‌های دیگر این جداسازی دوست-دشمن را در کتاب مقدس پیگیری کنیم، می‌توانیم چندین نمونه دیگر در عهدین نیز بیابیم که به آن معنای سیاسی موردنظر اشمیت نزدیک‌تر است. برای نمونه در کتاب یوشع آمده است: «و اما چون یوشع در نزدیکی آریحا بود، سر برافراشت و دید که اینک مردی با شمشیری برهنه در دستش، در برابر وی ایستاده است. یوشع نزد او رفت و پرسید: آیا تو از مایی یا از دشمنان ما؟»<sup>۶</sup> و یا از زبان خود عیسی مسیح در اناجیل

۱. هربرت، دیتریش، «کارل اشمیت در یک نگاه»، فرهنگ عمومی، ترجمه حسین شعبانیان، ش ۱۰، ۱۳۹۱ ش، صص ۶۳-۶۴.

۲. اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ص ۲۸.

3. Meier, Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialouge, p.55.

۴. متی ۵: ۴۴.

۵. نک. اشمیت، مفهوم امر سیاسی، صص ۲۶-۲۸.

۶. یوشع ۵: ۱۳.

هم‌نوا، گفته شده است: «هر که با من نیست، بر ضد من است و هر که با من جمع نکند، پراکنده می‌سازد»<sup>۱</sup> و نیز: «عیسی گفت: بازش مدارید، زیرا هر که بر ضد شما نیست، با شماست»<sup>۲</sup>. می‌توان نمونه‌های فراوانی از این گزاره اشمیت و تمایز دوگانه دوست-دشمن را امروزه در جهان یافت، چنان‌چه منطق دوست-دشمن‌سازی در میان سیاست‌مداران رایج است و عبارت «شما یا با ما هستید یا علیه ما» از زبان بسیاری در دنیای سیاست شنیده شده است. یکی از معروف‌ترین کاربردهای امروزی این مرزبندی سیاسی-دینی درباره دوست - دشمن را در گفته‌های جورج بوش پسر<sup>۳</sup>، رئیس‌جمهوری معاصر ایالات متحده آمریکا می‌توان یافت: «هر ملتی در هر جای دنیا باید تصمیم خود را بگیرد، یا طرف ما هستید یا طرف تروریست‌ها»<sup>۴</sup>. او پس از حملات ۱۱ سپتامبر نیز همین دیدگاه دوست-دشمن را به امری الهیاتی و دینی نیز پیوند زد و کار خود را برای مبارزه با تروریست‌ها در افغانستان مأموریتی از سوی خداوند انگاشت.<sup>۵</sup> با توجه به آنچه گفته شد، اشمیت برخلاف برخی دیدگاه‌ها، از جمله تفکر دوران روشنگری که بنیاد جامعه انسانی را بر قرارداد اجتماعی می‌دانست، باور داشت که الهیات در کانون حیات اجتماعی حضور دارد؛ و گزاره‌های الهیاتی، سازه‌های اجتماعی را تولید می‌کنند.

### انسان‌شناسی اشمیت

یکی از پایه‌های دینی امکان تحقق اجتماعی و عینی تضاد دوست-دشمن در تفکر اشمیت را می‌توان به انسان‌شناسی بدبینانه وی و مسئله نافرمانی انسان از خداوند و گناه نخستین آدم و حوا نسبت داد، این‌که وی هم‌سو با نگرش آگوستین، باور داشت، نافرمانی آدم و حوا و گناه نخستین شان، به فرزندان آن‌ها یعنی بقیه انسان‌ها به ارث رسیده و به شکل یک ویژگی ذاتی، توان و

۱. متی ۱۲: ۳۰.

۲. لوقا ۹: ۵۰؛ مرقس ۹: ۴۰.

3. George Bush

4. Bush, George. "President Bush's speech in full", 22 September, 2001: <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/northamerica/usa/1341316/President-Bushs-speech-in-full.html> (Accessed June 6, 2018).

5. MacAskill, Ewen. "George Bush: God told me to end the tyranny in Iraq", The Guardian, 7 October, 2005:

<https://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa>. (Accessed June 6, 2018).

ظرفیتی در انسان، برای نافرمانی در برابر قدرت الهی پدید آورده است.<sup>۱</sup> پایه دیگر تفکر اشمیت را می‌توان در برداشت وی از دیدگاه‌های فیلسوفانی مانند هگل<sup>۲</sup>، نیکولو ماکیاولی<sup>۳</sup> و هابز یافت. او بر پایه تحلیل خود از این متفکران، چنین استدلال می‌کند که همه نظریه‌ها درباره دولت و اندیشه‌های سیاسی را بر پایه انسان‌شناسی آن‌ها می‌توان سنجید و دسته‌بندی کرد؛<sup>۴</sup> و می‌توان به روشنی چنین نتیجه گرفت که «تمام نظریه‌های اصیل سیاسی، انسان را موجودی شرور می‌پندارند، یعنی موجودی خطرناک و پویا».<sup>۵</sup> بدین سان می‌توان درباره انسان‌شناسی اشمیت چنین گفت که اگرچه هم ریشه الهیاتی مذهب کاتولیکی و هم آموزه‌های فیلسوفانی هم‌چون ماکیاولی و هابز تأثیرگذار بوده‌اند، با این همه وی به انسان خوش‌بین نبود.

دو پیامد مهم انسان‌شناسی بدبینانه اشمیت، نخست مخالفت وی با لیبرالیسم و نقد مبانی انسان‌شناختی آن مانند پذیرش دیگران، رواداری تفاوت‌ها و حمایت از حقوق و آزادی فردی است و دوم، زمینه‌سازی برای مشروعیت بخشی به استبداد و توجیه چیره شدن و سلطه‌گری انسان بر دیگر افراد، با استفاده از خشونت برای حذف دیگران (دشمنان) است: «بنابراین دموکراسی، نخست نیازمند یکسان بودن و تطابق است و دوم - اگر نیاز باشد - حذف یا ریشه‌کن کردن تفاوت».<sup>۶</sup>

### خدا و کلیسا در الهیات سیاسی اشمیت

بحث‌های گسترده‌ای درباره نقش و کارکرد خدا و کلیسا در اندیشه اشمیت، مطرح است، اما آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد و مورد نظر متز است نخست بحث جایگاه حاکم سیاسی؛ و دوم بحث نمایندگی و اقتدار کلیسا است.

جهان‌بینی دینی اشمیت منجر شده است تا وی برای توجیه دیکتاتور یا حاکم سیاسی، به مقایسه ساختار هستی با ساختار سیاسی بپردازد. بدین معنا که اگر خداوند آفریننده و حاکم

۱. اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ص ۷۷.

2. Hegel

3. Niccolò Machiavelli

۴. همان، ص ۶۷.

۵. همان، ص ۷۲.

6. Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Translated by Ellen Kennedy, Massachusetts, MIT Press, 2000, p.9.

جهان است، حاکم سیاسی (دیکتاتور) نیز معمار و اداره‌کننده جامعه است و همانند خدا از این اقتدار برخوردار است که قانون‌گذاری کند و در موارد لازم تصمیم بگیرد.<sup>۱</sup> بدین سان، اشمیت ساختار قدرت سیاسی و حکومت را با ساختار آفرینش و نقش حاکمیت الهی قیاس کرده و در نتیجه دست به توجیه اقتدار مطلق دیکتاتور زده است.

نکته دوم آن‌که ساختار موجود در کلیسای کاتولیک موجب شده است تا اشمیت ساختار سیاسی و دولت را نیز از همین چشم‌انداز بنگرد. ساختار سلسله مراتبی کلیسا و این اصل که پاپ در رأس این هرم قدرت و نماینده عیسی مسیح است، همگی در راستای همان مکاشفه الهی در قالب عیسی مسیح قرار می‌گیرند که عیسی را به‌عنوان نماینده خدا می‌شناسد و پاپ را نماینده عیسی می‌داند. اشمیت در یکی از آثارش به همین مسئله «اصل نمایندگی»<sup>۲</sup> پرداخته و از کلیسا به‌عنوان نماینده خدای تجسد یافته، یعنی عیسی مسیح دفاع کرده است که می‌تواند بر پایه آئوریت‌هاش به‌عنوان نماینده خدا تصمیم‌گیری کند.<sup>۳</sup>

با ساختاری که از کلیسا توصیف کردیم، پاپ «جانشین عیسی مسیح»<sup>۴</sup> و نماینده شخصی خداوند است. این ویژگی نمایندگی است که منبع اقتدار پاپ به شمار می‌آید و سپس با درجه کمتری، بقیه افراد سلسله مراتب کلیسا، از نفوذ و اقتدار برخوردارند. این قدرت به خود شخص پاپ یا کشیش بستگی ندارد، بلکه آن‌ها تجسم عینی اختیار و اقتدار الهی هستند.<sup>۵</sup> به نظر می‌رسد که اشمیت، این قدرت را نه تنها دینی، بلکه عقلانی نیز می‌داند و از این رو باور داشت که نه تنها مؤمنان مسیحی، بلکه انسان‌های عاقل نیز بایستی از آن پیروی کنند.

### برتری مسیحی و مسئله یهودستیزی

ریشه‌های بحث برتری مسیحی و نیز یهودستیزی اشمیت را می‌توان در تفسیر خاصش از سنت کتاب مقدس پولسی و یوحناپی یافت. این یهودی‌ستیزی اشمیت، نتیجه و پیامد جانبی الهیات وی نیست، بلکه از مبانی اصلی الهیات اوست. به نظر می‌رسد که اشمیت با خوانش گزینشی و

۱. اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ص ۴۰.

2. principle of representation

3. Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and Political Form*, Translated by G. L. Ulmen Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1996, pp.7-8.

4. Vicar of Christ

5. Ibid, pp.3-4.

نه همه‌جانبه و دقیق از مباحث رساله‌های پولس رسول به این نظریه دست یافته است. در رساله‌های پولس درباره کشمکش‌هایی که میان شریعت (یهودیت) و روح (مسیحیت)، بحث‌هایی وجود دارد که اشمیت از این‌ها، نافرمانی بزرگ یهودیان نسبت به مکاشفه الهی را استخراج کرده است. او همین نکته را دستمایه توجیه دشمن بودن یهودیان می‌سازد؛ یهودیانی که به باور اشمیت پیرو شریعت هستند و نه پیرو روح الهی.<sup>۱</sup> در همین راستا اشمیت در اکتبر ۱۹۳۶م در اجلاسی با عنوان «یهودیت و شریعت»<sup>۲</sup> شرکت کرد و در سخنرانی‌اش درباره اقدامات نظامی نازی‌ها نسبت به یهودیان گفت: «اما ژرف‌ترین و نهایی‌ترین معنای این نبرد و نیز کار امروز ما، در این جمله پیشوا [هیتلر] بیان شده است: "در مورد دور کردن یهودیان، من برای کار خداوند می‌جنگم."»<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد متز با تأکیدی که بر مسئله آشویتس دارد، همین ادبیات و نظریه‌های الهیات سیاسی اشمیت را زمینه‌ساز و تقویت‌کننده سیاست‌ها و برنامه‌های سرکوب و حذف مخالفان هیتلر و رایش سوم و کشتار یهودیان اروپایی می‌داند.<sup>۴</sup>

### الهیات سیاسی نوین متز

متز در مقدمه یکی از آخرین کتاب‌هایش می‌گوید که الهیات سیاسی وی نه تنها تفاوت‌های اساسی‌ای با تعریف‌های سنتی از الهیات سیاسی گذشته مانند آگوستین یا آکویناس دارد بلکه همانند الهیات سیاسی اشمیت، یک نظریه حقوقی - قانونی یا طرحی درباره حکومت نیست بلکه کوششی برای ارائه یک پارادایم تازه الهیاتی در برابر الهیات سیاسی اشمیت است و با طرح پرسش‌های انتقادی و اصلاحی نسبت به مسیحیت، کلیسا و الهیات مسیحی، زمینه را برای کارهایی تازه و متفاوت در الهیات مسیحی فراهم می‌کند.<sup>۵</sup>

با توجه به پیشینه و دشواری‌هایی که تعریف الهیات سیاسی دارد، به نظر می‌رسد که از

1. Hiebert, *The Architectonics of Hope: Apocalyptic Convergences and Constellations of Violence in Carl Schmitt and Johann Baptist Metz*, 2012, pp.67-68.

2. *Judaism and Jurisprudence*

3. *Ibid.* p.68.

4. Metz, *A Passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*, 1998, pp.54-55.

5. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 1997, p.7.

نگاه متز، مفهوم الهیات سیاسی دارای دو قطب کاملاً مخالف با یکدیگر است که در یک سوی آن پارادایم الهیات سیاسی اشمیت قرار دارد. پارادایمی که ویژگی‌های اصلی‌اش، مشروعیت بخشی دینی به برداشت و فهم ضد دموکراتیک از قدرت و حق حاکمیت است و از سوی دیگر این پارادایم تازه الهیاتی در مخالفت با تک‌صدایی در جامعه و نیز دیکتاتوری و مطلق‌گرایی در ساختار قدرت سیاسی، از یک ساختار شورایی، برای تعیین و انجام تصمیم‌های سیاسی پشتیبانی می‌کند: <sup>۱</sup> «به منظور تأکید بر این تفاوت اساسی [با اشمیت] الهیات سیاسی‌ای که در میانه دهه ۱۹۶۰م رشد و گسترش یافت، بیشتر به عنوان الهیات سیاسی نوین توصیف می‌شود.»<sup>۲</sup>

متز در پیشگفتار مهم‌ترین اثر خود، *ایمان در تاریخ و جامعه*، به این نکته اشاره می‌کند که اگر تاریخ دین و الهیات مسیحی را ردیابی کنیم، از نبودن آگاهی سیاسی در مسیحیت و به‌ویژه در الهیات مسیحی، شگفت‌زده خواهیم شد. در حالی که از دید وی مسیحیت و الهیات نمی‌تواند بدون فریب دادن خودشان یا دیگران، بگویند که از نظر سیاسی بی‌طرف و خنثی هستند و درگیر جهان امروز نشوند. البته اگر بخواهند وارد میدان سیاست و اجتماع شوند نیز در میان دو خطر گرفتارند، از یک سو خطر خصوصی‌سازی شدید و از سوی دیگر سکولاریزاسیون رادیکال.<sup>۳</sup> متز با انتقاد از این که جریان‌های الهیاتی و مسیحیان به دلیل این دو خطر، کوشیده‌اند تا این که خودشان را از واقعیت‌های گسترده سیاسی و اجتماعی دور کنند و درگیر آن‌ها نشود، پیامد این امر را در رضایت و خشنودی آنان، از وضع موجود می‌داند.<sup>۴</sup> نمونه بارز این موضع‌گیری را در میان مسیحیان آلمان، در دوران شکل‌گیری حزب نازی و سکوت بیشتر مردم، در برابر جنایات وحشتناک و بیان‌ناپذیر نازی‌ها نسبت به انسان‌ها و انسانیت می‌توان یافت.

متز می‌خواهد تا الهیات و کلیسای مسیحی با جهان، ارتباطی انتقادی و سازنده داشته باشد، از این رو به بخش‌هایی از فرهنگ و اندیشه غربی انتقاداتی وارد می‌کند. او با این که برخی از دستاوردهای دوران روشنگری را ارزشمند می‌شمارد، اما برآمدن «عقل ابزاری»<sup>۵</sup> و خطر خصوصی‌سازی در آن دوران تا امروز را شدیداً نقد می‌کند. ریشه این دغدغه متز به مسئله سوژه

1. Ibid. p.163.

2. Ibid. p.7.

3. Metz, Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology, p. xi.

4. Ibid. p.23.

5. instrumental reason

بازمی‌گردد. سوژه مطرح‌شده از سوی تفکر روشنگری با پیدایش فرد بورژوازی، همراه بود که دین را امری فردی و خصوصی می‌دید. از این رو، دین دیگر نقشی اجتماعی-سیاسی نداشت و به دلیل چیرگی عقلانیت ابزاری، سوژه دینی نیز رها از مسئولیت اجتماعی-سیاسی، دین (دین‌داری) را تنها به منزله یک ابزار و امری تزئینی می‌نگریست.<sup>۱</sup>

بدین‌سان از مهم‌ترین کوشش‌ها و دغدغه‌های الهیات سیاسی متز، ارائه یک نگرش تازه الهیاتی است تا در آن همه انسان‌ها سوژه محسوب شوند. نه این‌که تبدیل شدن به سوژه در تفکر غربی و مسیحی، به معنای تبدیل شدن به فرد سفید اروپایی طبقه متوسط به بالا، با توانایی ذهنی و مالی مناسبی باشد.<sup>۲</sup> زیرا در نظام مبتنی بر عقل ابزاری، تنها کارایی و سودمندی ارزش است و کسانی که این ویژگی‌ها را نداشته باشند سوژه نخواهد بود. در نتیجه نه تنها آزادی، عدالت و حقوق این افراد رعایت نخواهد شد، بلکه هیچ جایی برای پذیرش سوژه‌ای با تفاوت‌های فرهنگی و شرایط تاریخی-اجتماعی گوناگون وجود نخواهد داشت. در چارچوب همین مسائل، متز ایمان مسیحی را نیز چنین تعریف می‌کند: «ایمان مسیحیان، پراکسیسی در تاریخ و جامعه است، این ایمان که همان "امید هم‌بستگی بخش"<sup>۳</sup> به خدای عیسی، به‌عنوان خدای زندگان و مردگان است، ایمانی که همه را فرامی‌خواند تا در پیشگاه خدا سوژه باشند».<sup>۴</sup>

بنابراین نقد تفکر روشنگری درباره خصوصی‌سازی، به هدف خارج کردن هویت دینی، از شکل فردی و خصوصی‌اش و بازگرداندن هویت اجتماعی-سیاسی بدان است. از این رو، سنت‌های دینی، منابع روایی و اخلاقی مناسبی برای مسائل هویتی، معیاری و ارزشی در قلمروی سیاسی و اجتماعی هستند؛ و الهیات برای استفاده از این منابع، نباید با انسان‌ها به‌عنوان یک امر انتزاعی روبه‌رو شود، بلکه باید آن‌ها را در بستر و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی-سیاسی خودشان مورد توجه قرار دهد، تفاوت‌های آنان را بپذیرد و هویت و سوژه بودن همه انسان‌ها را مهم بداند. اگر الهیات سیاسی چنین مسیری را در پیش بگیرد می‌تواند از این منابع به‌منزله تعیین مشروعیت و جهت‌یابی کنش‌ها و اهداف دینی و سیاسی بهره‌بردار.

1. Ibid, p.58.

2. Metz, Johann Baptist. *The Emergent Church*, Translated by Peter Mann, New York, Crossroad Publishing Company, 1987, p. ix.

3. solidaristic hope

4. Metz, Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology, p.81.

## عقل یادآورانه

نقطه‌ی کانونی کوشش‌های متز در الهیات سیاسی نوین و جست‌وجو در سنت یهودی-مسیحی و تاریخ فلسفه، برای رسیدن به معیار و سنجه‌ای همگانی و جهانی است که بتواند دگرگونی عمیقی در اندیشه‌ی الهیاتی و کنش‌های اجتماعی-سیاسی رقم بزند. او چنین مبنایی را در قالب عقلانیتی تازه و متفاوت به نام «عقل یادآورانه»<sup>۱</sup> ارائه می‌کند. <sup>۲</sup> متز این عقلانیت را دارای بنیادی با امکان فراگیر شدن<sup>۳</sup> می‌داند که می‌تواند مبنایی تازه، همگانی و مشترک میان انسان‌ها برای کار الهیاتی و کنش‌های اجتماعی-سیاسی باشد. در صورت پابندی و عمل به آن، در قلمروی ساختارها و کنش‌های سیاسی-اجتماعی، دگرگونی‌های بزرگی پدید آورد.<sup>۴</sup>

این بنیان تازه و فراگیر در اندیشه‌ی متز، ریشه در این اصل معرفت‌شناختی دارد که حقیقت یا برای همه‌ی انسان‌ها حقیقت است و یا اصلاً حقیقت نیست، مانند حقیقت عدالت و حقیقت کاهش رنج‌ها و ستم‌های انسانی که به همه‌ی انسان‌ها مربوطند و در هر زمان و مکانی مورد توجه و علاقه‌ی همگان هستند.<sup>۵</sup> عقلانیتی که بنیانی انسانی و همگانی دارد، مسلماً ویژگی‌ها و کارکردهای آن از دیگر عقلانیت‌ها متفاوت خواهد بود.

در این جا ما به چگونگی و ریشه‌های دینی و فلسفی شکل‌گیری آن نمی‌پردازیم و تنها کارکردها و پیامدهای آن در قلمروی اجتماعی-سیاسی را مورد توجه قرار می‌دهیم، اما باید به این نکته اشاره کرد که صورت‌بندی و توصیف متز از این عقلانیت مبتنی بر یادآوری، تنها نتیجه‌ی واکاوی الهیات یادآوری و مقوله‌ی حافظه و یادبود در سنت کتاب‌مقدسی یهودی-مسیحی نیست، بلکه متأثر از متفکران مکتب فرانکفورت، به‌ویژه ماکس هورکهایمر<sup>۶</sup>، تئودور آدورن<sup>۷</sup>، هربرت مارکوزه<sup>۸</sup> و والتر بنیامین<sup>۹</sup> نیز هست.

1. anamnestic reason
2. Metz, A Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity, p.142.
3. universalizable foundation
4. Ibid. p.143; Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1997, p.182.
5. Metz, Johann Baptist, & J. Moltmann. *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity and Modernity*, Edited by Francis Fiorenza, New York, Orbis Books, 1995, pp.76-77.
6. Max Horkheimer
7. Theodor Adorno
8. Marcuse, Herbert
9. Walter Benjamin



این عقلِ یادآورانه یک‌گونه «حافظه‌ی انتقادی»<sup>۱</sup> است که به‌منزله «یادآوری تاریخ رنج»<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup> چنین عقلانیتی دقیقاً در تضاد با عقلِ ابزارِ روشنگری قرار می‌گیرد، عقلانیتِ ابزارِ ای که در دوران مدرن، همه‌چیز را بر پایه‌ی سودآوری و ابزارِ می‌نگرد و با سایه افکندن بر همه‌ی روابط و ارزش‌های جامعه، هیچ توجهی به تاریخ رنجِ انسان‌ها ندارد.

متز متأثر از فلسفه‌ی کانت و به‌ویژه نقدِ دومِ وی، عقلِ یادآورانه را یک عقلِ عملی می‌داند، اما دقیقاً همان عقلِ عملیِ کانت نیست، بلکه عقلانیتی است که توجیه همگانی و پذیرفتنی‌ای را برای رفتار و رویکردهای سیاسی فراهم می‌کند و با پذیرفتن نقش و کارکرد انتقادیِ حافظه و یادآوری رویدادهای گذشته، به‌منزله منبعِ بینشی برای نقدِ وضع موجود و هرگونه ایدئولوژیِ مسلط است که به‌عنوان نیرو و انگیزه‌ای برای تصور کردن امروز و آینده‌ای متفاوت از وضع موجود عمل می‌کند.<sup>۴</sup> بنابراین کارکرد و نقش این عقل، بر محور ظرفیت انتقادی و سازنده‌ی حافظه و یادآوری است که برای درس‌آموزی از رویدادهای پیشین نیز گشوده است.

همه‌ی مفاهیم الهیاتی اندیشه‌ی متز مانند مکاشفه‌ی الهی، انسان‌شناسی، کلیساشناسی، مسیح‌شناسی و بحث‌های وی درباره‌ی سیاست، هویت و تنوع فرهنگی-دینی بر پایه‌ی این عقلانیتِ یادآوری شکل گرفته و تفسیر می‌شوند. هم الهیات سیاسی نوین و هم عقلِ یادآورانه، ساختاری تمام نشده دارند و با گذر زمان، پیوسته ارزیابی و اصلاح می‌شوند. در نتیجه همواره با توجه به پیش‌ها و تجربه‌های تازه در حال ارزیابی و بازسازی هستند.

### اقتدار رنج و یادآوری رنج دیگران

عقلِ یادآورانه در الهیات سیاسی نوین متز، سه ویژگی مهم دارد، نخست این‌که یادآوری انتقادی رویدادهای گذشته محور اصلی آن است، زیرا بر پایه‌ی تجربه‌ی تاریخی، به نظر می‌رسد که فراموشی رویدادهای گذشته، منجر به تکرار جنایات، خشونت‌ها و تحقیر انسانیت می‌شوند، همان‌گونه که در سده بیستم میلادی نمونه‌های بسیاری را می‌توان یافت. دوم این‌که برخلاف

- 
1. critical memory
  2. remembrance of the history of suffering
  3. Metz, Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology, p.181.
  4. Metz, A Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity, pp.24-25, 173.

دیگر دیدگاه‌های موجود، مرجع اقتدار برای این عقل، انسان‌های رنج‌کشیده هستند، بنابراین، رنج‌ها و ستم‌های همه انسان‌ها - و نه گروهی خاص - برایش اهمیت دارند. سوم این‌که این عقلانیت برای یادگیری و درس‌آموزی از گذشته و هرگونه بحث انتقادی‌ای گشوده است: «احترام به درد و رنج‌هایی که از لحاظ تاریخی انباشته شده است، باعث می‌شود عقل برای یادگیری گشوده باشد... در این گشودگی به یادگیری، تاریخ - که به‌عنوان یک تاریخ رنج، یادآوری شده است - در قالب سستی پرمخاطره درمی‌آید که نمی‌توان آن را ساکت یا جایگزین کرد».<sup>۱</sup>

بنابراین عقل یادآورانه به رهبری و اولویت رنج به‌پیش می‌رود و با معیار قرار دادن رنج دیگران، کنش اجتماعی - سیاسی را تعیین می‌کند. افزون بر این، چنین عقلانیتی با گشودگی‌اش به یادگیری، از تکرار اشتباهات پیشین جلوگیری می‌کند. از این‌رو، در زمانه تردید و نابسامانی، به گفتار سیاسی و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و اقتصادی جهت می‌دهد؛ به‌ویژه در مواردی که دیدگاه‌های همیشگی سیاسی، برای رسیدن به یک تصمیم سیاسی کافی نیستند، به معیار و سنجه سیاست‌های عدالت محور و آزادی‌خواهانه تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup>

این عقلانیت مدافع آن‌هایی است که در کل تاریخ، به بهانه‌های گوناگون، زیر بار سرکوب، ستم و تبعیض رفته‌اند و با خشونت و بی‌رحمی نادیده، کشته یا فراموش شده‌اند و یا مورد سوءاستفاده و استعمار قدرتمندان و حاکمان قرار گرفته‌اند. از این‌رو، برخلاف نظریه اشمیت درباره مرجعیت تصمیم‌گیری که در نظام‌های استبدادی، دیکتاتور است و ادعای نمایندگی حقیقی مردم را نیز دارد، جهت‌گیری عقل یادآورانه به‌سوی کاهش رنج و ستم انسان‌ها و رسیدن به عدالت برای همه است. از این‌رو، بر یک فرد یا یک گروه متکی نیست و نگاهی جمعی - شورایی و بدون تبعیض دارد.<sup>۳</sup>

وجه تمایز دیگر عقل یادآورانه در اندیشه متز با نظریه سیاسی اشمیت، بحث اقتدار است. متز در مخالفت با این دیدگاه اشمیت که به اقتدار کلیسا بر پایه نمایندگی خدا و نیز اقتدار شخص حاکم باور داشت، اقتدار آن‌هایی که رنج می‌کشند را تنها قدرتی می‌داند که اعتبار جهانی

1. Metz, Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology, p.180.
2. Metz, A Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity, pp.142-143.
3. Ibid.

دارد. این خداوند است که اقتدار رنج‌کشیدگان را در همه مردان و زنان در جهان قرار داده است، یعنی اقتداری که در آن تأیید می‌کند همه انسان‌ها به‌عنوان سوژه وجود دارند و رنج آنان قدرتی حقیقی دارد.<sup>۱</sup> پذیرش اقتدار رنج دیگران (همه انسان‌ها) بدین معنا است که باید همه تصمیم‌گیری‌ها، فعالیت‌ها و برنامه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را در جهت حفظ هویت و منزلت انسانی همه انسان‌ها و به‌ویژه رنج‌کشیدگان و ستم‌دیدگان، تنظیم کرد.

اگر از زاویه کلی‌شناسی نیز نگاه کنیم، متز برخلاف اشمیت کلیسا را نهادی می‌داند که باید همواره نماینده، تجسم و اعلان‌کننده اقتدار انکارناپذیر آن‌هایی باشد که رنج می‌کشند و در این جهت گام بردارد، نه این‌که خودش به‌منزله یک نظام استبدادی در پی فرمان‌برداری دیگران و حامی قدرتمندان باشد.

پافشاری متز بر این‌که عقل یادآورانه، هیچ‌گونه جهت‌گیری و جانب‌داری قومی، ملی، نژادی، دینی - مذهبی، طبقاتی و... ندارد، بلکه تماماً انسانی و جهانی است، ریشه در این اصل دارد که رنج، مقوله‌ای انسانی و فراگیر است.<sup>۲</sup> جهانی بودن این عقل یادآورانه که بر پایه اقتدار و اولویت رنج‌کشیدگان عمل می‌کند، بایستی همراه با پذیرش مسئولیت اجتماعی و به‌طور گسترده‌تر اهمیت و اولویت دادن به عدالت از سوی انسان‌ها باشد.<sup>۳</sup> در نتیجه اگر عقلانیت ابزاری به انسان‌ها به‌منزله ابزاری برای پیشبرد برنامه‌های ایدئولوژی حاکم، یا نظام سیاسی و یا اهداف دیکتاتور می‌نگرد، عقل یادآورانه در پی حفظ منزلت و کرامت انسانی همه مردان و زنان جهان است.

هم‌چنین اگر بخواهیم بر پایه معیار دوست - دشمن اشمیت، سخن بگوییم، عقل یادآورانه نه می‌تواند دستمایه جانب‌داری از گروه دوستان و برتر دانستن یک گروه بر دیگران قرار بگیرد و نه چنین عقلانیتی می‌گذارد تا هرگونه رفتار خشونت‌آمیزی برای حذف، آزار یا مجازات دیگران (مخالفان و دشمنان) رخ دهد و به‌منزله پوششی برای توجیه رفتار ستمگرانه نسبت دیگران از آن بهره‌برداری شود.

متز بارها گفته است: «آشویتس، گواه اتوریته و اعتبار تاریخی آن‌هایی است که رنج

1. Ibid. p.4.

2. Metz, Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology, p.53.

3. Metz, A Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity, pp.4-5.

کشیده‌اند.<sup>۱</sup> این یادآوری رنج دیگران، چه یادآوری رنج یهودیان و زندانیان اردوگاه‌های کار اجباری آلمان نازی باشد و چه ستم و تبعیض نسبت به انسان‌های تنگدست و محروم در آفریقا، آسیا یا آمریکای جنوبی و چه کشته‌شدگان قتل‌عام‌های گوناگون در تاریخ، همگی برای این عقل یادآورانه مهم هستند و در تصمیم‌گیری و کنش سیاسی- اجتماعی نقش کلیدی ای دارند. از این رو، ادعای جهانی و همگانی بودن عقل یادآورانه در این است که اقتدار رنج، حتی شامل به اصطلاح کسانی می‌شود که دشمن خوانده می‌شوند.

متز با بیان نمونه‌هایی از جنگ و دشمنی میان فلسطین و اسرائیل، در یوگسلاوی و آفریقا، بر این نکته پافشاری دارد که اگر در پی صلحی پایدار و همبستگی میان انسان‌ها هستیم و می‌خواهیم پایه‌های محکم‌تری برای اخلاق و سیاست داشته باشیم، باید «آتوریتة آن‌هایی که رنج می‌کشند» را بپذیریم، در غیر این صورت، همه‌چیز گرفتار چرخه بی‌پایانی از خشونت و نفرت خواهد شد.<sup>۲</sup>

### مکاشفه الهی و یادآوری مصائب عیسی مسیح

ریشه دینی این یادآوری رنج به «یادبود مصائب، مرگ و قیام پس از مرگ عیسی مسیح»<sup>۳</sup> بازمی‌گردد. این مفهوم در الهیات سیاسی متز، مفهومی بنیادین و بسیار کلیدی است که چندین جنبه و کارکرد عملی دارد. یادآوری مصائب، مرگ و قیام پس از مرگ عیسی مسیح، برجسته‌ترین نمونه یادآوری رنج در تاریخ است. از نگاه متز پیام عیسی در جانب‌داری و توجه به ستم‌دیدگان و نیازمندان<sup>۴</sup>، بُعد اجتماعی و عمومی دارد و نمی‌توان چشم بر واقعیت عینی جامعه و روبرو شدن با آن‌ها بست، بنابراین مسیحیان اگر به پیام عیسی وفادار هستند، نمی‌توانند از این بُعد و مسئولیت سیاسی - اجتماعی خودشان به‌عنوان پیروان عیسی مسیح، شانه خالی کنند.<sup>۵</sup> از این رو، هدف از یادآوری عیسی مسیح، پایه‌ریزی شکل تازه‌ای از کنش سیاسی- اجتماعی به سود انسان‌های فرودست، محروم و ستم‌دیده جامعه و کوشش برای الگوبرداری از

1. Metz, *The Emergent Church*, p.17.

2. Metz, *Love's Strategy*, pp.171-172.

3. *memoria passionis, mortis, et resurrectionis Jesu Christi*

۴. نک. متی ۲۵: ۳۵-۴۵.

5. Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, p.170.

زندگی و آموزه‌های عیسی مسیح در مسیر عدالت است. از همین جا است که عقل یادآورانه، مرجعیت و مشروعیت فراگیر خود را می‌یابد: «عقل یادآورانه ادعای درست و برحق عمومیت خود را از آن جا به دست می‌آورد که با یک یادبود ویژه هدایت می‌شود: «یادبود مصائب»<sup>۱</sup> که یادبود رنج، یا به بیان دقیق‌تر یادآوری رنج دیگران است.»<sup>۲</sup>

باید توجه داشت که مسیحیت بر پایه مکاشفه الهی در قالب عیسی مسیح در تاریخ شکل گرفته است و به همین دلیل به یادآوردن رویدادهای مکاشفه‌ای کتاب مقدس در الهیات سیاسی اهمیت و محوریت دارند؛ و مهم‌ترین رویداد مکاشفه‌ای در تاریخ، زندگی، مصائب، مرگ و قیام پس از مرگ عیسی مسیح است. یادآوری مصائب عیسی مسیح، برای فرد مسیحی، انگیزه دهنده و الهام‌بخش کنش و الگوی رفتار و مسئولیت‌پذیری وی نسبت به رنج دیگران است.<sup>۳</sup> در نتیجه این یادآوری، مسیحیان را وامی‌دارد، همانند عیسی مسیح در کنار رنج‌کشیدگان، ستم‌دیدگان و محرومان بایستند، در زمانه خود صدای آن‌ها باشند و در راه مبارزه برای آنان بکوشند تا وضعیت نامناسب موجود را تغییر دهند.

در الهیات متز، این مکاشفه الهی که در قالب زندگی، مصائب و مرگ و قیام پس از مرگ عیسی مسیح نمودار شد، به منزله ارتباط و همبستگی خدا با انسان‌های ستم‌دیده، شکست‌خورده، نادیده گرفته‌شده و آسیب‌پذیری است که رنج‌های سخت و ناعادلانه‌ای کشیده‌اند. این دیدگاه متز برخلاف برداشت اشمیت از مکاشفه است و با این رهیافت دینی - الهیاتی وی، پایه و اساس دیدگاه اشمیت در تقسیم‌بندی انسان‌ها به دو گروه سیاسی دوست و دشمن نیز قاطعانه و کاملاً باطل می‌شود.

از دیگر مهم‌ترین تفاوت‌های نگاه متز با اشمیت درباره الهیات سیاسی در این است که متز به روشنی می‌گوید که الهیات سیاسی مسیحی و به‌ویژه مقوله یادآوری عیسی مسیح (یادبود عیسی مسیح) به شکل یک نظریه یا حزب سیاسی یا یک ایدئولوژی، به شکل مستقیم در جهت فعالیت اجتماعی - سیاسی وارد نخواهد شد تا به‌عنوان یک برنامه عملیاتی سیاسی مورد استفاده قرار بگیرد، بلکه این یادبود عیسی مسیح و نیز یادآوری‌های رنج دیگران، به‌عنوان مبنایی برای عمل الهیاتی و به‌منزله دستورالعملی قلبی (وجدانی) برای اقدامات اجتماعی - سیاسی همه

1. memoria passionis

2. Ibid. p.142.

3. Ibid. p.101.

انسان‌های یک جامعه استفاده خواهد شد که به‌عنوان یک الگوی کارآمد و انگیزه‌های انتقادی - رهایی‌بخش، نیازمند پیروی و دنباله‌روی هستند. در این صورت، دستاوردهای بزرگی در پی خواهند داشت.

«یادبود رنج<sup>۱</sup> به مفهوم مسیحی آن، با تاریکی مستبدانه اجتماعی و سیاسی یکی نمی‌شود، اما یک وجدان اجتماعی و سیاسی به سود رنج دیگران پدید می‌آورد. این [یادبود] از خصوصی - سازی و درونی شدن رنج‌ها و کاهش بُعد اجتماعی و سیاسی آن‌ها جلوگیری می‌کند.»<sup>۲</sup>

### نتیجه

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که الهیات سیاسی نوین متز، در تضادی شدید با الهیات سیاسی اشمیت شکل گرفته است. اگر مبانی الهیات سیاسی اشمیت بر پایه نگاه بدبینانه به انسان، جداسازی دوست - دشمن و استبدادِ خشونت‌آمیز شکل گرفته و از سنت دینی به‌منزله ابزاری برای توجیه و قانونی کردن دیکتاتوری و ایدئولوژی فاشیسم بهره برده است، محور اصلی الهیات سیاسی نوین متز که یک الهیات بنیادین عملی است، نگاه خوش‌بینانه به انسان و یادآوری انتقادی گذشته است که به وضعیت عینی انسان‌های در رنج و ستم توجه دارد، بنابراین منطقی است که متز، منتقد نگاه اشمیت باشد و بکوشد تا مبانی و خوانش دینی - الهیاتی اشمیت از مسیحیت کاتولیک و مشروعیت به‌ظاهر الهیاتی نظریه‌های وی را زیر سؤال ببرد.

الهیات سیاسی نوین متز، یادآوری مصائب عیسی مسیح را به‌منزله یادآوری رنج، مفهومی بنیادین می‌داند که نقش و کارکردی انتقادی - رهایی‌بخش دارد؛ و عقل یادآورانه که نمایانگر یادآوری تاریخ رنج و برخلاف اقتدار دیکتاتور در الهیات سیاسی اشمیت است، اقتدار و جهت‌گیری کنش‌ها و تصمیمات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را به انسان‌های رنج‌کشیده و ستم‌دیده می‌دهد. پایه معرفت‌شناختی عقل یادآورانه مقوله رنج انسانی و معیار ارزش‌گذاری آن حرکت در جهت کاهش رنج و ستم دیگران است. از این رو نمی‌توان بر پایه چنین معیاری، به سیاست‌های حذف و تبعیض‌آمیزی روی آورد.

بدین‌سان الهیات سیاسی نوین متز که منتقد هرگونه ایدئولوژی تمامیت‌خواه و دین

1. memory of suffering

2. Metz, Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity and Modernity, p.13.

خصوصی شده است، می‌کوشد تا با پذیرش تفاوت‌های گوناگون انسان‌ها، هم‌زمان همه آن‌ها را بدون تبعیض برابر بداند و روحیه مسئولیت‌پذیری برای کنش‌ها و حرکت‌های عدالت‌خواهانه افراد و گروه‌ها را تقویت کند. متز آگاهانه وارد بحث ساختار دولت و چگونگی حکومت نمی‌شود و تنها بر پایه دیدگاه‌هایش، به جامعه متکثری باور دارد که ساختار کلی آن، سوسیال‌دموکراسی و شورایی است، زیرا از معجای چنین ساختاری است که امکان حفظ بهتر منزلت و هویت همه انسان‌ها و به‌ویژه افراد فرودست و نیازمند فراهم می‌گردد. چنین ساختاری، زمینه تحقق یادآوری رنج دیگران و به همبستگی با رنج‌کشیدگان، برای جلوگیری از تکرار رویدادهای وحشتناک گذشته را بیشتر فراهم می‌کند.

### منابع

- کتاب مقدس، ترجمه هزاره نو، چاپ دوم، انگلستان، انتشارات ایلام، ۲۰۱۴م.
- باربیه، موريس. دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۹۵ش.
- اشمیت، کارل، الهیات سیاسی: چهار گفتار در باب حاکمیت، ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی، مشهد، انتشارات مرنديز، ۱۳۹۲ش.
- همو، الهیات سیاسی ۲، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۱ش.
- همو، مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۳ش.
- هربارت، دیتريش، «کارل اشمیت در یک نگاه»، فرهنگ عمومی، ترجمه حسین شعبانیان، شماره دهم، ۱۳۹۱ش.
- Ashley, J. Matthew, *Interruptions: Mysticism, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015.
- Bush, George, "President Bush's speech in full", 22 September, 2001, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/northamerica/usa/1341316/President-Bushs-speech-in-full.html> (Accessed June 6, 2018).
- Cavanaugh, William T., *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2011.
- Doak, Mary, *Reclaiming Narrative for Public Theology*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004.
- Hiebert, Kyle Gingerich, "The Architectonics of Hope: Apocalyptic Convergences and Constellations of Violence in Carl Schmitt and Johann Baptist Metz", *Telos*, no. 160, 2012.
- Hollerich, Michael, "Carl Schmitt", *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2019.
- MacAskill, Ewen, "George Bush: God told me to end the tyranny in Iraq", *The*

Guardian, 7 October, 2005.

<https://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa>. (Accessed June 6, 2018).

- Metz, Johann Baptist, & J. Moltmann, *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity and Modernity*, Edited with an introduction by Francis Schuessler Fiorenza, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995.
- Metz, Johann Baptist, *A Passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*, Translated by James Mathew Ashley, New York, Paulist Press, 1998.
- Idem, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, Translated and Edited by James Mathew Ashley, New York, Crossroad Publishing Company, 2007.
- Idem, *Love's Strategy: The Political Theology of Johann Baptist Metz*, Edited by John K. Downey, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999.
- Idem, *The Emergent Church*, Translated by Peter Mann, New York, Crossroad Publishing Company, 1987.
- Idem, *Theology of the World*, Translated by William Glen-Doepel, New York, Seabury Press, 1969.
- Idem, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1997.
- Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Translated by J. Harvey Lomax, University of Chicago Press, 1995.
- Mouffe, Chantal, *The Return of the Political (Radical Thinkers)*, USA, Verso publication, 1993.
- Ostovich, Steven, "Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology", *KronoScope*, Vol.7, Issue 1, 2007.
- Phillips, Elizabeth, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, Elizabeth Phillips, London, T&T Clark, 2012.
- Schmitt, Carl, *Roman Catholicism and Political Form*, translated by G. L. Ulmen Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1996.
- Idem, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by Ellen Kennedy, Massachusetts, MIT Press, 2000.
- Tück, Jan Heiner, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Germany, Paderborn, Schöningh, 2001.





## تحول عشق انسانی به عشق ربّانی و نقش آن در تحقق توحید باطنی از دیدگاه

### روزبهان بقلی<sup>۱</sup>

زهرا کوشکی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

انشاءالله رحمتی<sup>۲</sup>

استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

غلامعلی آریا

استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

علیرضا ابراهیم

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

### چکیده

این مقاله جستاری پدیدارشناسانه درباره معنای عشق و انواع آن در آثار روزبهان بقلی است. تلاش نگارندگان بر آن بوده است تا با مطالعه آراء این صوفی نامدار درباره عشق انسانی و عشق ربّانی و دیگر اصطلاحات مورد تأکید وی نظیر «آغانه»، «التباس» و «تجلی»، ضمن ارائه شناختی اجمالی از این چهره سرشناس به سؤال از چگونگی نسبت میان «عشق انسانی» و «عشق ربّانی» پاسخ داده، مسیر متحقق شدن به مرتبه توحید باطنی در اندیشه روزبهان را مشخص نمایند. در این راستا مشخص می‌گردد که برای روزبهان بقلی نسبت میان عشق انسانی و عشق ربّانی، نه از باب «المجاز قنطرة الحقیقة» بلکه از این منظر که عشق انسانی عقیف همان عشق به خداوند است، معنا می‌یابد. به این ترتیب دیدگاه روزبهان به‌ویژه با برجسته‌سازی مفهوم «توحید باطنی» در مقابل «توحید ظاهری»، تفاوت‌های بارزی با سه گروه هم عصرش یعنی اهل شریعت، صوفیان ظاهرگرا و غالب عارفان آن زمان پیدا می‌کند. وی در نهایت با تشریح مفهوم دو واژه آغانه و التباس، تنها راه درک

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۸

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): n.sophia1388@gmail.com

زیبایی ازلی خداوند و چشیدن طعم عشق ربّانی و نیل به مرتبه توحید باطنی را از طریق توجه به «تجلیات» آن حقیقت سرمدی در صور مخلوقات، به ویژه انسان با تمام ابعاد وجودی‌اش اعم از جسمانیّت و روحانیّت، معرفی می‌کند.

## کلیدواژه‌ها

روزبهان بقلی، عشق انسانی، عشق ربّانی، توحید باطنی، عبهر العاشقین.

## مقدمه

مشرب صوفیان در تاریخ ایران زمین، همواره مورد توجه جویندگان حقیقت، پویندگان راه دانش و ایران‌شناسان بوده است. این توجه به واسطه وجود آموزه‌های متفاوت از فرهنگ و آیین رسمی، تعلیمات خارق عرف و رازآلودگی در شیوه زیست اهالی تصوف دو چندان گشته است.

یکی از مهم‌ترین موضوعات مناقشه‌برانگیز نزد حکما، محبت و عشق الهی است. حبّ واژه‌ای قرآنی است که نزد صوفیان به عنوان آموزه‌ای بی‌بدیل مطرح است. مفهومی که اکثر عرفا از رابعه عدویه تا عارفانی چون حلّاج، بایزید، ابوسعید و عین‌القضات به آن پرداخته‌اند. در این میان، آثار عرفایی نظیر دیلمی، احمد غزالی و روزبهان بقلی که پر شورتر از سایرین درباره عشق گفته یا نوشته‌اند، شایان توجه ویژه است. در همین راستا نگارندگان مقاله حاضر مطالعه درباره مفهوم عشق در آثار روزبهان بقلی با تأکید بر مهم‌ترین اثر وی در این حوزه، یعنی کتاب *عبهر العاشقین*، را مدنظر قرار داده‌اند.

در عشق‌شناسی روزبهان، نحوه نگرش به انسان، به عنوان یک کلّ تفکیک‌ناپذیر که در هر دو ساحت جسمانی و روحانی بازتاب دهنده بارقه جمال الهی است، به عنوان موضوعی «بحث‌انگیز» از اهمیت و در عین حال جذابیتی خاص برخوردار است. لذا در متن حاضر تلاش می‌شود نظر این چهره سرشناس تصوف، درباره عشق با رویکرد پدیدارشناسانه مورد کنکاش قرار گیرد. پرسش‌های اصلی که این مقاله در پی پاسخگویی به آن‌هاست، عبارتند از: چگونه تحول عشق انسانی به عشق ربّانی؟ و این‌که صوفی از چه طریقی می‌تواند قدم به ساحت توحید باطنی نهد؟

بر اساس رویکرد پدیدارشناسانه هیچ‌کس نمی‌تواند یقین حاصل کند که آنچه از سرگذشت، سخنان و نوشته‌های روزبهران در باب عشق می‌یابد، دقیقاً منطبق با ذهنیت، نیات و واردات قلبی این عارف بوده است. ناگزیر تمامی این داده‌ها به مثابه پدیدار به ذهن فرد عرضه شده و به این ترتیب ارائه تفسیری هرمنوتیک<sup>۱</sup> از موضوع عشق برای پژوهشگر بر مبنای فهم و دانش زمینه‌ای خودش میسر می‌گردد.

از منظر روش شناختی، «پدیدارشناسی» دیدگاهی است که ادmond هوسرل<sup>۲</sup> آن را بنیان نهاد و در واقع این فیلسوف، سنتی ذهنی نزدیک به هرمنوتیک را پی‌ریزی نمود که امروزه با عنوان پدیدارشناسی شناخته می‌شود.<sup>۳</sup>

صاحب‌نظران در تعریف «پدیده» نوشته‌اند: «اصطلاح پدیده به آنچه بی‌شک در ادراک آگاهی فرد آگاه، وجود دارد یا فرض شده که وجود دارد، اطلاق می‌شود. از این رو پدیدارشناسی تلاش برای توصیف پدیده‌های آگاهی و نشان دادن چگونگی واقع شدن آنها است».<sup>۴</sup>

یکی از افرادی که به شکلی مؤثر از روش پدیدارشناسی در مطالعات دینی بهره جسته است، هانری کربن<sup>۵</sup> است. وی از این روش در فهم مفاهیم و تجربیات عارفان مسلمان استفاده کرده است. از جمله او با قراردادن خود به جای روزبهران و شاگردانش تلاش نموده درک ناب‌تری از مفاهیم و تجربیات دینی این شخصیت تاریخی به دست دهد. کربن می‌نویسد: «روش کارم اساساً پدیدارشناسانه است، البته بدون آن که به مکتب خاصی در پدیدارشناسی ملتزم باشم».<sup>۶</sup>

به همین ترتیب این مقاله نیز با روش پدیدارشناسی نگاشته شده است. برای

1. hermeneutic

2. Edmund Husserl

۳. بلیکی، نورمن، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقابگی‌پور، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲ش، ص ۱۵۸.

4. Philipson, M., *Phenomenological Philosophy and Sociology*, in p. filmer, M. Philipson, D. silverman and D. Walsh(eds), *New Direction in sociological Theory*, pp.119-163, London, collier macmillan, 1972, p,121.

5. Henry Corban

۶. کربن، هانری، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ج ۳، ۱۳۹۴ش، ص ۱۸.

نگارندگان رویکرد کربن در مطالعه آراء صوفیه نسبت به مطالعات دیگر برتری دارد. زیرا او معتقد است در این پژوهش‌ها می‌باید جهان معنوی ایرانی را در کلیت آن که دربردارنده دوران پیش از اسلام و پس از آن باشد، مدنظر قرار داد.<sup>۱</sup> او در توصیف مختصات نگرش پدیدارشناختی‌اش، آن را مواجه شدن با واقعیت دینی همان‌گونه که پیروان راستین آن مسلک از موهبت دیدار آن برخوردار شده‌اند و مجال دادن به امر دینی برای نمایان ساختن خود برای پژوهشگر، توصیف می‌کند. البته به پدیدارشناسی او این نقد وارد است که از ورود به بحث نحله‌های پدیدارشناسی خودداری نموده و ضرورتی احساس نکرده تا به آن بپردازد.<sup>۲</sup>

### سرگذشت و خاطرات معنوی روزبهان

روزبهان ابومحمد بن ابی نصر بقلی فسائی شیرازی (۱۲۰۹/۶۰۶ - ۱۱۲۸/۵۲۲) معروف به «شیخ شطّاح»، عارف سرشناس ایرانی قرن ششم هجری قمری است که در ولایت فارس می‌زیست.<sup>۳</sup> او به واسطه تعابیر خاصش در حوزه تصوّف درباره توحید باطنی، تجلّی الهی، اغانه، التباس و... بیان مکاشفات خارق‌العاده هم‌چنین پرداختن به موضوع «عشق انسانی» شهره است.

ظاهراً روزبهان از همان کودکی از استعداد شهودی خاصی برخوردار بود. از سه سالگی پرسش درباره خالق هستی و جایگاه خداوند در قلبش افتاد.<sup>۴</sup> در هفت سالگی عالم طبیعت پیش چشمش هم‌چون چهره زیبارویان جلوه کرد.<sup>۵</sup> در خصوص دوران نوجوانی او روایتی وجود دارد که وی از شنیدن ندایی از غیب خبر داده است.<sup>۶</sup> وی در نتیجه آن مکاشفه شدیداً مجذوب گشت و بعدها کسب و کار را رها نمود و مدتی سرگردان بیابان‌ها

۱. همان، ص ۱۷.

۲. همان.

۳. آریا، غلامعلی، شیخ شطّاح روزبهان فسائی، تهران، فاروس، ۱۳۶۳ش، ص ۱۸.

۴. روزبهان بقلی، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولوی، ۱۳۹۳ش، ص ۸.

۵. همان.

۶. همان.

شد.<sup>۱</sup> روزبهان از سن بیست و پنج سالگی به بعد مردم‌گریز شد<sup>۲</sup> و هم‌زمان در محضر استادان بزرگی هم‌چون سراج‌الدین، ابوالصفا، نیریزی و ... تلمذ نمود.<sup>۳</sup> هم‌چنین به فیض مریدی حضرت خضر نایل گشت. این مکاشفه را این‌گونه توصیف کرده است: «پس خضر را دیدم و او سیبی به من داد. قطعه‌ای از آن را خوردم، گفت همه را بخور».<sup>۴</sup> هانری کربن بر اهمیت این شهودهای اولیه تأکید نموده، معتقد است این تجربیات دینی، در ایمان توحیدی و معرفت‌شناسی شیخ در طول عمرش تأثیری عمیق گذاشته است.<sup>۵</sup>

مکاشفات روزبهان تا سن پیری تداوم داشت. در مکاشفه‌ای دیگر از دریایی عبور کرد که فرشتگان به وی گفته‌اند به استثنای علی(ع) پیش از او هیچ انسانی از آن نگذشته بود.<sup>۶</sup> او در کهن‌سالی فلج شد و در نهایت در نیمه محرم سال ۶۰۶ هجری قمری در شیراز از دنیا رفت.<sup>۷</sup> شیخ شطّاح کتاب‌های بسیاری نگاشت که تعدادی از آن‌ها باقی مانده است. یکی از مهم‌ترین آثارش، *عبر‌العاشقین* نام دارد. او این کتاب را در پاسخ به پرسش معشوقه خود در خصوص عشق ربّانی و رابطه آن با عشق انسانی نوشت.<sup>۸</sup> برخی تذکره‌نویسان نیز داستان‌هایی از دل‌باختگی شیخ به زنی آوازه خوان نوشته‌اند.<sup>۹</sup> مبنای اغلب روایت‌ها در این خصوص، نقل قولی از کتاب *فتوحات مکیه* ابن عربی است که نوشته: روزبهان زمانی که در سفر حج و مجاور حرم الهی بود، ناگاه به محبت زنی زیباروی دچار شد!<sup>۱۰</sup>

۱. ارنست، کارل، *روزبهان بقلی*، مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷ش، ص ۳۱.
۲. روزبهان بقلی، *عبر‌العاشقین*، هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری، ۱۳۸۳ش، مقدمه، صص ۸-۹.
۳. آریا، غلامعلی، شیخ شطّاح *روزبهان فسایی*، ص ۲۲؛ معین الدین ابوالقاسم جنید شیرازی، *شدال‌الزار*، به تصحیح محمد قزوینی، تهران، مجلس، ۱۳۲۸ش، ص ۲۴۴؛ عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶۱.
۴. روزبهان بقلی، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ص ۱۶.
۵. کربن، هانری، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ص ۶۹.
۶. همان، ص ۱۷.
۷. آریا، غلامعلی، شیخ شطّاح *روزبهان فسایی*، صص ۲۷-۲۸.
۸. روزبهان بقلی، *عبر‌العاشقین*، ص ۹.
۹. عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶۳.
۱۰. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، فصل ۱۷۷، طبع قاهره، ج ۲، ۱۳۲۹ق، صص ۳۱۵-۳۱۶.

کارل ارنست<sup>۱</sup> نیز به نقل از ابن عربی در این باره نوشته است: اما شیخ با خود اندیشید که مردم کماکان فکر می‌کنند که هنوز سرگشته عشق خدا است. به همین سبب به نزد صوفیان رفت و خرقة خود را تحویل داد و حکایت دلباختگی خود را تعریف کرد و اظهار داشت که نمی‌خواهد درباره حالات روحی خودش به مردم دروغ بگوید. بعدها آن زن توبه کرد و مرید شیخ گشت. روزبهان پس از آن بار دیگر خرقة خود را پوشید.<sup>۲</sup> هر چند صحّت نسبت این روایت به روزبهان بقلی قابل تشکیک است ولی با توجه به محتوای کتاب *عبر العاشقین*، می‌توان اذعان نمود کلیّت آن حقیقی باشد.<sup>۳</sup>

روزبهان در نگرش خود از آثار پیشینیان از جمله کتاب *عطف الالف المالوف* دیلمی، تأثیر پذیرفته است. ژان کلود واده<sup>۴</sup> در مقدمه‌ای که بر ترجمه این کتاب نوشته، آن را با *عبر العاشقین* مقایسه کرده و بر فرضیه تأثیر دیلمی بر روزبهان صحّه گذارده است.<sup>۵</sup> هم‌چنین پژوهش‌ها میان *سوانح العشاق* احمد غزالی و *عبر العاشقین* روزبهان، که بعد از کتاب دیلمی جزو اولین آثار فاخری هستند که به موضوع عشق پرداخته‌اند، وجود رابطه بینامتنیت را نشان داده‌اند.<sup>۶</sup> کربن نیز معتقد است میراث عارفانه روزبهان پس از او در فرهنگ ایران زمین به ویژه در اشعار بزرگانی چون سعدی و حافظ پدیدار گشته است.<sup>۷</sup> بنابراین می‌توان اذعان نمود، مطالعه آراء روزبهان برای شناخت سیر تحولات در حوزه تصوّف حائز اهمّیت است. در این میان کلیدی‌ترین موضوع درک رابطه عشق انسانی و با عشق الهی نزد وی است.

#### 1. Karl Ernst

۲. ارنست، کارل، *روزبهان بقلی*، ص ۳۳.

۳. *روزبهان بقلی*، *عبر العاشقین*، ص ۶.

#### 4. Jean Claudevade

۵. ابوالحسن دیلمی، *عطف الالف مالوف علی اللام المعطوف*، تصحیح ژان کلود واده، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی‌وند، کرمانشاه، دانشگاه رازی، مقدمه، ۱۳۹۰ش، صص ۱۲-۱۷.

۶. مختاری، مباشری، سرامی، «رابطه بینامتنیت میان *سوانح العشاق* و *عبر العاشقین*»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، مسروره، س ۱۰، ش ۳۶، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹۹.

۷. کربن، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۷۱.

### تحول عشق انسانی به عشق ربّانی

عرفا عشق را محبت مفرط می‌دانند. ابن سینا در *اشارات* عنوان می‌کند: «محبّتی که از اندازه درگذرد، عشق است».<sup>۱</sup> «علاقه‌ای که گویی همچون گیاه عشقه دورتا دور درخت جان عاشق می‌پیچد و او را از هر منبّتی خشک می‌کند».<sup>۲</sup> عین القضاّت می‌گوید: «عشق درخت وجود عاشق را در تجلّی حال معشوق محو گرداند تا چون ذلت عاشقی برخیزد همه معشوق ماند».<sup>۳</sup> نجم‌الدین کبری نیز نهایت محبت را آغاز عشق می‌داند زیرا او معتقد است محبت برای دل و عشق برای روح است.<sup>۴</sup>

بزرگان تصوّف عشق را به گونه‌های مختلف طبقه‌بندی کرده‌اند. از جمله عین‌القضاّت سه گونه عشق را برمی‌شمارد؛ صغیر، کبیر و میانه. عشق صغیر عشق بندگان معمولی به پروردگار است، عشق کبیر نیز عشق خداوند به بندگان است.<sup>۵</sup> او عشق میانه را اتحاد و یکی شدن عشق شاهد و مشهود و یگانه شدن آن دو می‌داند.<sup>۶</sup>

روزبهان نیز در *مشرب الارواح* اصل عشق را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول عشق انسانی که مقدمه‌ای برای عشق دوم به نام عشق روحانی است و عشق روحانی نیز مقدمه‌ای برای مرتبه سوم یعنی عشق ربّانی محسوب می‌شود.<sup>۷</sup> به علاوه شیخ شطّاح در *عبر‌العاشقین*

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر، الرازی، قم، بلاغت، ۱۳۷۵ش، ص ۳۶۰.*

۲. سجادی، جعفر، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی*، تهران، طهوری، ۱۳۷۰ش، ص ۳۳۱؛ نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، ترجمه مهدی شمس‌الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش، ص ۴۹.

۳. علی بن شهاب الدین همدانی، *مشارب الاذواق*، شرح قصیده خمیریه ابن فارض مصری در بیان شراب محبت از عارف کبیر قرن هشتم هجری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۶.

۴. نجم‌الدین کبری، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، ترجمه محمد مجدی، سقز، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹.

۵. عین‌القضاّت همدانی، *تمهیدات، مقدمه و تحشیه؛ عقیف عسیران*، تهران، منوچهری، ۱۳۷۳ش، صص ۱۰۱-۱۰۲.

۶. همان، ص ۱۱۵.

۷. روزبهان بقلی، *مشرب الارواح*، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول، مطبوعه الکیلیه الاداب، ۱۹۷۳م، ص ۱۳۴.



عشق را به پنج گونه تقسیم کرده است: عشق بهیمی که از نفس اماره برمی‌خیزد.<sup>۱</sup> عشق الهی که منتهای مقامات بوده و مختص اهل مشاهده و توحید است.<sup>۲</sup> عشق عقلانی که مختص اهل معرفت و دانش بوده و ناشی از بهره‌ای است که نفس ناطقه در عالم ملکوت از عقل کل یا روح برده است.<sup>۳</sup> عشق روحانی که اختصاص به «خواص الناس» دارد. به گونه‌ای که ایشان هرچه از زیبایی‌ها ببینند در عشق آن مستغرق می‌گردند. عشق طبیعی یا مجازی که در «عوام الناس» رخ داده و مرجع آن نفس ناطقه و نفس اماره است.<sup>۴</sup>

بنابراین روشن است که روزبهان نیز هم‌چون دیگر حکیمان، عشقی را که برخاسته از تمنای امیال حیوانی بوده و هدف آن صرفاً ارضای شهوات است را فسق شمرده، تخطئه می‌کند.<sup>۵</sup> برای او تنها عشق انسانی عقیف که توأمان نظر به جسمانیّت و روحانیّت دارد، ستودنی است. خود او نیز دستی بر آتش این قسم عشق‌های زمینی دارد.<sup>۶</sup>

این همان عشقی است که اوصافش در آثار روزبهان وجود داشته و از آن با عنوان «عشق انسانی» یاد می‌کند. عشقی که با عشق طبیعی یا مجازی قرابت دارد. توصیفی که او از این عشق به دست می‌دهد، معرف و ویژگی‌های منحصر به فرد اندیشه او در این باره است. در تأویل این عشق در واقع به مختصات همان عشق مجازی می‌توان رسید که از کمند شهوات نفسانی رسته، روحانیّت در آن غلبه یافته است. در نگاهی پدیدارشناسانه می‌توان اذعان نمود، روزبهان حتی آنگاه که دل‌باخته زنی زیباروی شد که از او با وصف «جَنّی لعبتی» یاد نموده، مرادش تمتع جسمانی نبود.<sup>۷</sup>

آری، شیخ شطّاح از به‌کار بردن عبارت «عشق مجازی» امتناع نموده و از آن به «عشق انسانی» تعبیر می‌کند زیرا او هر دو عشق انسانی و عشق ربّانی را حقیقی می‌داند. این به

۱. روزبهان بقلی، *عبر العاشقین*، ص ۱۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. همان، صص ۱۵-۱۶.

۵. همان.

۶. همان، صص ۶ و ۹.

۷. همان، صص ۹۵ و ۹۶.

معنای اجتناب‌ناپذیر دانستن عشق انسانی به عنوان نمود قابل درک عشق ربّانی بوده،<sup>۱</sup> منظریست که پیش از روزبهان سابقه نداشته است.

این در حالی است که بسیاری از متألّهین به ویژه شریعت‌مداران اساساً نگاه چندان مثبتی به عشق و کلاً سنت عرفان نداشته و اطلاق عشق به هرگونه ارتباط میان بنده و خالق، که شاه بیت آراء صوفیه است، را مجاز نمی‌شمارند.<sup>۲</sup> آن‌ها اگر هم پذیرای این مفهوم باشند دست کم عشق انسانی را مذموم برشمرده و آن را پست و در حد انسان‌های اسیر شهوت می‌دانند.

صرف‌نظر از مخالفان ارزشمندی عشق مجازی که به طور عمده شریعت‌مداران هستند، عشق همواره در میان اهل عرفان و تصوّف با اقبال مواجه بوده است. در نظر ایشان آیات و احادیث بسیاری به رابطه عاشقانه خدا و بندگان خود اشاره دارند. از جمله آن‌جا که خداوند می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ... یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ...»<sup>۳</sup> و یا در حدیث قدسی «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً»<sup>۴</sup> محبّت الهی و رابطه عاشقانه انسان و خدا تبیین گردیده است. با این حال گروهی از صوفیان که شیخ شطّاح از آن‌ها با عنوان ظاهرگرا یاد می‌کند، در عصر وی می‌زیسته‌اند که با عقاید وی زاویه داشته‌اند.

روزبهان سرآمد صوفیان مدافع عشق انسانی است تا جایی که کتاب *عبر العاشقین* را در دفاع از این نوع عشق و همان‌طور که گفته شد، در پاسخ به معشوقه زمینی‌اش نوشته و این رخداد را این‌گونه نقل می‌کند: «مرا گفت: در این علم بس چابکی، هل یجوزُ اطلاقُ العشقِ علی الله تعالی؟ و من پاسخ دادم؛ اختلف شیوخنا فی ذلک... من اجازَ فَمَن جرأته فی العشق و الانبساط»<sup>۵</sup>.

بر کسی پوشیده نیست که در موضوع عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی قرن‌هاست که تشنّت آراء وجود دارد. پژوهشگران بسیاری تلاش نموده‌اند با دسته‌بندی و

۱. همان، ص ۸.

۲. رک. آراء ابن بابویه (متوفی ۳۸۱)، علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، مقدّس اردبیلی (متوفی ۹۹۳)، شیخ حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴)، آقا محمدعلی کرمانشاهی (متوفی ۱۲۱۶)، بهبهانی (متوفی ۱۲۵۹)

۳. سوره مائده، آیه ۵۴.

۴. میرآخوری، قاسم، *مکاشفات صوفیان*، تهران، شفیعی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۹۶.

۵. روزبهان بقلی، همان، ص ۹.

شرح انواع عشق، درخصوص عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی روشننگری کنند. با مطالعه این دیدگاه‌ها، می‌توان چند الگو را تشخیص داد؛ نخستین الگو، مذمت عشق‌های صرفاً مجازی است زیرا منظور از این عشق‌ها لذت جویی مادی بوده و ارتباطی به عالم معنا پیدا نمی‌کند. هم شریعت‌مداران و هم اهالی عرفان غالباً در ردّ این نوع عشق سخن گفته‌اند. الگوی دوم همان عشق طبیعی موردنظر روزبهان است<sup>۱</sup> که در آن زیبارویان زمینی به مثابه معشوق سرمدی تلقی گشته و آرزوی عشاق این نحله، همدمی با این صورت‌های زیباست. این عشق سبب همدمی زوجین است و لازم به یادآوری نیست که این قسم زیاددوستی با نگرش فاسقانه گنه‌پیشگان بسیار فاصله دارد. در نحله سوم، عشق مجازی نوعی تمرین برشمرده شده و از پرداختن به معشوق انسانی به عنوان معبر، نردبان و یا میدان ممارست برای عشق حقیقی سخن گفته می‌شود. به قول مولانا، عشق مجازی به سان بازی با شمشیر چوبین برای ورود به عرصه حقیقی مبارزه، یعنی میدان عشق الهی، است. آنه ماری شیمیل<sup>۲</sup> معتقد است که مولانا عشق را مدرسه می‌بیند، مدرسه‌ای که روح در آن کمال می‌یابد.<sup>۳</sup> مولوی در ابیات زیر صراحتاً موضعش را در خصوص نسبت عشق مجازی با عشق ربّانی اعلام کرده است:

این از عنایت‌ها شمرکز کوی عشق آید ضرر عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها  
غازی به دست پور خود شمشیر چوبین می‌دهد تا او در آن استا شود، شمشیر گیرد در غزا  
عشقی که برانسان بود، شمشیر چوبین آن بود آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلاء<sup>۴</sup>

در نهایت گروه دیگری از عرفا هم وجود دارند که عشق انسانی را امتداد و عین عشق ربّانی می‌دانند. ابن عربی و روزبهان بقلی سرآمدان این نحله هستند و در این میان صریح‌ترین اظهارنظر را روزبهان داشته است.

روزبهان هم چون مولانا برآن است که عقل در شناخت عشق ناتوان است و عشق را

۱. همان، صص ۱۵-۱۶.

## 2. Annemarie Schimmel

۳. شیمیل، آنه ماری، «مولانا و استعاره عشق»، ترجمه حسن لاهوتی، کیهان اندیشه، شماره ۳۰، ۱۳۶۹ش، ص ۳۰.

۴. مولوی بلخی، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۹۶ش، غزل ۲۷.

تنها عشق می تواند وصف کند! <sup>۱</sup> کما این که مولانا در این باره سروده:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان      چون به عشق آیم خجل مانم از آن  
گرچه تفسیر زبان روشنگر است      لاکن عشق بی زبان روشن تر است  
چون قلم اندر نوشتن می شتافت      چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت  
عقل در شرحش چو خر در گل بخت      شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت <sup>۲</sup>

روزبهاں معتقد است که گوهر عشق در ازل و در عالم بالا سرشته شده است. جهانی که عقل و جان در آن راه ندارند؛ «عشق برتر ز عقل و از جانست» <sup>۳</sup> او عشق را از جمله صفات حق می شمارد. <sup>۴</sup>

از نظر شیخ شطّاح داستان زندگی حضرت یوسف (ع) در قرآن و محبت یعقوب به فرزندش را نمونه ای از عشق انسانی و جواز این نوع عشق تلقی می کند؛ «عشق او جز عشق حق نبود و جمالش جمال حق را در عشق وسیلت بود» <sup>۵</sup>. به علاوه داستان عشق یوسف و زلیخا را روایتی از روز الست می داند که مرغ جان در عالم عشق الهی با بال های عشق بشری پرواز کرده است. <sup>۶</sup> او می گوید به خاطر اهمیت داستان یوسف و زلیخا است که سوره یوسف را «احسن القصص» قرآن نامیده اند. <sup>۷</sup> روزبهاں زیبایی را موجد و محرک اولیه عشق و سرچشمه لایزال آن دانسته و می گوید: «حسن اصلی معدن عشق است.» و «اصل محبت از رویت جمال و حسن است» <sup>۸</sup>.

برای روزبهاں عشق مفهومی وابسته به زمان و مکانی خاص نبوده بلکه واقعیتی ازلی و وابسته به «حسن قدم» است؛ «محبت در حق صفتی مبدع است» <sup>۹</sup>. او مشاهده تجلی حق

۱. روزبهاں بقلی، رساله القدس و غلطات السالکین، محمد جواد نوربخش، تهران، فردوسی، ۱۳۵۱ش، ص ۷.
۲. مولوی بلخی، مثنوی و معنوی، نیکلسون، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش، دفتر اول، ابیات ۱۱۱-۱۱۴.
۳. روزبهاں بقلی، عبهرالعاشقین، ص ۱۴۴.
۴. همان، ص ۱۳۸.
۵. همان، ص ۲۸.
۶. شیمل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۸۱.
۷. پازوکی، شهرام، «تصوف عاشقانه روزبهاں بقلی»، عرفان ایران، به کوشش مصطفی آزمایش، تهران، حقیقت، شماره ۲، ۱۳۷۸ش، ص ۸۰.
۸. روزبهاں بقلی، عبهرالعاشقین، ص ۴۵.
۹. روزبهاں بقلی، شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ش، ص ۴۴۴.

در جمال معشوق را تنها راه برای دوری گزیدن حدیث بی‌پایان دوگانه تشبیه و تنزیه می‌داند.<sup>۱</sup> شیخ شطّاح عشق را به وضوح تعریف نمی‌کند ولی در آثارش مختصّات و نشانه‌های مشخصی از آن می‌دهد، از جمله: نشأت گرفتن عشق از حُسن و همنشینی آن با حزن که وی گهگاه آن را گوش زد می‌کند.<sup>۲</sup> روزبهان تلاش فراوانی برای تبیین اهمیت عشق به‌عنوان اصلی‌ترین راز هستی بشر می‌کند. همین پایمردی وی، کربن را بر آن می‌دارد تا با یادآوری جهان تهی از عشق انسان معاصر، رسالتی سترگ را به عرفایی هم‌چون روزبهان نسبت دهد: «روزبهان و دیگر عارفان مکتب عشق در صدد هستند تا پدیدار عشق را نجات بدهند». در همین راستا او به منظور تأیید دیدگاه روزبهان، می‌نویسد: «پدیدارشناسی زیبایی، نوعی پدیدارشناسی عشق است، زیرا زیبایی معنای پیامبرانه‌اش را صرفاً بر عشاق کامل که شریک انبیاء شده‌اند، آشکار می‌سازد».<sup>۳</sup> بنابراین اگر بشر بخواهد فردای بهتری برای فرزندان خود رقم بزند، لاجرم می‌باید ظرفیت وجودی خود در زیبایی دوستی و عشق‌ورزی را بیدار نماید. این پیامی است که سراسر نوشته‌ها روزبهان مشحون از آن است.

نکته قابل‌تأمل دیگر در پدیدارشناسی آراء روزبهان درباره عشق، توجه به بحثی است که از آن با عنوان «تأیید خلاق» یاد می‌شود.<sup>۴</sup> از آن‌جا که یکی از ایرادات متوجه اهالی تصوّف از سوی قشربون بر مبنای پیش‌فرض شهوانی تلقی نمودن هرگونه توجه به زن است، طرح این بحث حائز اهمیت است. در واقع تأیید خلاق یا همان که به بیانی دیگر «سوفیا» خوانده می‌شود، اشاره به مقام والای معنوی عنصر زنانگی در مراتب خلقت دارد. سوفیا در اصل، حقیقت حکمت است.<sup>۵</sup> بنابراین اگر حکمت تجلی و ظهوری داشته باشد در هیئت یک زن خواهد بود. بر همین اساس هم هست که عرفا حقیقت حکمت را یک حقیقت زنانه می‌دانند. حقیقتی که همواره در بستر تاریخ در وجود زنان حضور داشته است. از این منظر هرچند حضرت زهرا(س)، حضرت مریم(س) و دیگر بانوان بزرگ یک فرد

۱. ستاری، جلال، *حالات عشق مجنون*، تهران، توس، ۱۳۶۶ش، ص ۴۲۲.

۲. روزبهان بقلی، *شرح شطّاحیات*.

۳. کربن، هانری، *چشم اندازه‌های معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی*، ج ۳، ص ۱۸۴.

۴. همو، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۲۵۲.

۵. همان، صص ۲۵۹-۲۶۰.

نیستند ولی حقیقتی واحد در آن‌ها متجلی گشته است. این حقیقت که در این بانوان قابل شناسایی است، را به نام‌هایی نظیر «سوفیای جاودان»<sup>۱</sup>، «فاطمه - سوفیا» و یا همان حکمت می‌نامند.<sup>۲</sup> تشریح این نوع نگرش به زن در چارچوب تعالیم اسلامی دست‌کم می‌تواند روزبهران را از اتهام انحراف در دین تبرئه کند.<sup>۳</sup>

### آغانه و التباس

برای فهم سازوکار عشق انسانی مورد نظر روزبهران درک دو کلیدواژه در نوشته‌های وی یعنی «آغانه» به معنای پرده افکنی و حجاب و «التباس» به معنای دوبهلویی و ابهام، اهمیت زیادی دارد. روزبهران قبل از نگارش *عبر العاشقین* در رساله کوتاه «آغانه» به مفهوم حجاب پرداخته بوده است. در آن رساله شیخ با استناد به حدیث پیامبر (ص) «بر دلم حجاب افکنده می‌شود و من هر روز هفتاد بار استغفار می‌کنم»<sup>۴</sup> مقدمات لازم برای تشریح نظر خود را بیان می‌کند.

آغانه و التباس بیانگر آن هستند که در جهان رمزآلود روزبهران، حقیقت خود را در پرده‌های تو در تو پنهان کرده است. برای فهماندن بهتر، او از داستان تمثیلی «کودک و ماه»<sup>۵</sup> استفاده می‌کند؛ کودک به نزدیک شدن به ماه می‌اندیشد ولی به زودی درمی‌یابد که ماه در پشت حجاب کوه قاف (مقام کنز مخفی) قرار دارد. هر قدر جلوتر می‌دود حجاب‌های دیگری سدّ راهش می‌شوند و رسیدن به ماه را غیر ممکن می‌نمایند.<sup>۶</sup>

۱. کربن، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۲۵۳.

۲. همو، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام*، ج ۱، ص ۵۲۷.

۳. رک. کتاب *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، فصل سوفیاشناسی و همدمی عاشقانه.

۴. روزبهران بقلی، *آغانه*، تفسیر و مقدمه فرانسوی پل بلانفا، انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران،

معین، ۱۳۷۷ش، ص ۶۶.

۵. اشاره به بلند پروازی نفس کمال جوی سالک دارد؛ همان‌سان که انسان خردسال با فهم کودکانه خود ماه را گوی زیبا و درخشانی تصور می‌کند که بر روی تپه قرار گرفته و با اندکی تلاش می‌توان آن را تصاحب کرد، سالک نیز با درک زیبایی ناشی از تجلی نور الهی در معشوق خیال وصل وی در سر می‌پروراند. هردو به زودی درمی‌یابند که پیش رویشان موانع متعددی از پس یکدیگر هست. به قول حافظ شیرازی «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها».

۶. روزبهران بقلی، *آغانه*، ص ۱۳۱.

به نظر روزبهان کلام پیامبر(ص) دو دسته حجاب را شامل می‌شود؛ اول حجاب‌های تکوینی که انسان جبرا به آنها تن می‌دهد مانند «ممکن الوجود» بودن. دوم حجاب‌هایی که در حوزه اختیار آدمی هستند و متناسب با وضعیت روحی فرد مدام تیره و شفاف می‌گردند. از آن جمله‌اند حسد که حجابی ظلمانی و علم که حجابی نورانی هستند. هر چند این‌ها مانع رسیدن به خداست، سالک امکان محو کامل حجاب‌ها را نداشته و باید بپذیرد که آن‌ها همیشه وجود دارند. مأموریت صوفی این است که ناامید نگشته و تا جایی که حجاب تبدیل به آینه شود، دست از مجاهده دائمی برندارد. زمانی که پرده‌های تیره حجاب لطیف و شفاف شد، انسان از امتحان حجاب سربلند بیرون آمده است:

آینت دانی چرا غمّاز نیست      زانک زنگار از رخس ممتاز نیست<sup>۱</sup>

این گفته از آن روست که برای روزبهان سپهر حقیقت، واقعیتی ذومراتب است لذا باید انتظار داشت که در منظومه فکری او با سلسله‌ای از حجاب‌ها مواجه بود؛ حجاب اول، مرتبه وجودی ارواح قدسی است. این ارواح قدسی از ازل وجود نداشته‌اند و هم‌چون هریک از دیگر موجودات «ممکن الوجود» هستی‌شان قائم به ذات سرمدی خداوند است. روزبهان قدیم نبودن این ارواح را ناشی از در حجاب بودنشان می‌داند؛ «زمانی که این لطیفه روحانی نبود و معدوم بود، عدم او، حجاب او بود»<sup>۲</sup>. در نگرش سلسله مراتبی روزبهان، این حجاب سرچشمه حجاب‌های دیگر و آغاز امتحان حجاب برای سالک، می‌شود. خداوند که گنج مخفی بود و دوست داشت شناخته شود خویش را از پس این حجاب به ارواح انسانی می‌نمایاند تا آن‌ها بر اساس ظرفیت وجودیشان پروردگار خویش را بازشناخته و هستی یابند. در این روایت هر ذره از طریق نوعی تجلی از روح ازلی ایجاد شده و این تجلی علت هستی ماسوا گشته است. به این ترتیب همه ذرات غرق در مشاهده پروردگار شدند. در این لحظه خداوند به خود غیرت ورزید و حجاب دوم را برای منصرف کردن ماسوا از مشاهده حضرتش ایجاد کرد تا به تماشای خود مشغول شوند. این‌گونه حجاب‌های پی‌درپی تا ۷۰ حجاب شکل گرفت.<sup>۳</sup>

۱. مولوی بلخی، مثنوی و معنوی، دفتر اول، بخش یک، سرآغاز.

۲. روزبهان بقلی، الاغانه، ص ۶۸.

۳. همان.

در همین راستا شیخ شطّاح چگونگی تجلّی نور الهی در ماسوا را شرح می‌دهد. اهمیت آموزه «تجلّی الهی» روزبهان در این است که او اعتقاد دارد، خداوند را فقط از طریق تجلّیاتش در ماسوا می‌توان شناخت و تنها راه برای مشاهده خداوند، رجوع به تجلّیات حضرت حق است. مشاهده این تجلّیات به دو گونه میسر است؛ یکی با چشمی که خود را غیر از حق می‌داند که می‌تواند به توحید ظاهری و شرک خفی منجر شود. نگرش دوم، نگاه سالک عاشقی است که با دیده حق می‌نگرد. این بینشی است که به توحید باطنی ختم می‌شود زیرا دیگر تعارضی بین واحد و کثیر وجود ندارد؛ «تا واحد در واحد نشود، سالک در عین عیان توحید نرسد»<sup>۱</sup> به این ترتیب عارف چشم خداوند می‌شود و خداوند با چشم عارف تجلیات خود را مشاهده می‌کند.<sup>۲</sup>

کلید واژه دیگر روزبهان یعنی «التباس» مفهومی شطح‌آمیز دارد. روزبهان پوشیدگی جمال ازلی در صور مخلوقات را با این واژه تفسیر می‌کند.<sup>۳</sup> وی در تمام مکاشفات خود هم‌زمان از یافت و نیافت سخن می‌گوید و همان دم که می‌گوید خدا را دیدم، شکایت سر می‌دهد که خدا خود را به من نشان نمی‌دهد! این دقیقاً همان ویژگی التباس است. از نظر او تجلّی حق بر ماسوا لحظه‌ای بدون التباس ممکن نیست لاجرم همه موجودات و محسوسات دست‌خوش التباس بوده و معنایی ابهام‌آمیز و دو پهلو دارند؛ هم زمان که نمودی از زیبایی ازلی هستند، داشتن هستی مستقل را نیز تداعی می‌کنند. این دوگانگی جزء لاینفک هستی آنها است. برای روزبهان شأن مظهریت زیبایی آفریده‌ها، همین است.<sup>۴</sup> اگر سالک این حقیقت را دریابد، به آرامش خواهد رسید. «مگر روزی در راه بام کبریا به نعت التباس جانان به جانت برون آید، و از کنگره تارک کیوان ازل به آینه رویت سایه اندازد».<sup>۵</sup> روزبهان در بازار مکاره بودها و نمودها تنها یک گروه را برنده توصیف می‌کند؛ کسانی که دیده‌هایشان از مشاهده خداوند منحرف نشد و با وجود همه تکرارهای امتحان حجاب و در همه محنت‌ها و محرومیت‌ها و یا زیبایی‌ها و خوش‌بختی‌ها باز هم جز

۱. روزبهان بقلی، رساله القدس و غلطات السالکین، ص ۷.

۲. همو، الاغانه، صص ۱۱۶-۱۱۸.

۳. همان، ص ۱۳۱.

۴. کرین، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۳، ص ۱۲۲.

۵. روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، ص ۶۳.



خداوند را ندیدند. در حقیقت ایشان به یکتاپرستی واقعی دست یافته‌اند. شیخ از این گروه به عنوان «خاصان محبت» یاد می‌کند.<sup>۱</sup>

سرّ توفیق خاصان محبت در این است که در مرام ایشان نه سزاوار است دیده را از ماسوا خصوصاً جمال انسانی منحرف ساخت و نه دیده را کاملاً به سوی جمال انسانی معطوف داشت. آن‌چنان که در قرآن درباره رسول خدا(ص) می‌فرماید: «ما زاغ البصر و ما طغی»، «دیده‌اش منحرف نگشت و از حد در نگذشت».<sup>۲</sup> روزبهان تأکید دارد که تنها پیامبر اسلام(ص) بود که رمز تجلی الهی را در جمال نیکو کشف کرد<sup>۳</sup> لذا ایشان را پیامبر مذهب عشق می‌نامند. او برخلاف موسی(ع) «لن ترانی» نشنید، آن‌جا که می‌فرماید: «أنتی رأیت ربی فی أحسن صورهِ»، «پروردگارم را در زیباترین صورت مشاهده کردم».<sup>۴</sup> روزبهان که دغدغه مشاهده جمال صورت الهی دارد، با مدد جستن از این حدیث راه حل را در گذر از امتحان حجاب، حلّ مشکل التباس و در نهایت اتحاد عشق، عاشق و معشوق یافت که حقیقت «توحید باطنی» است. «این که آدمی دیده‌ای باشد که حق خویش را بدان بنگرد».<sup>۵</sup>

اما اهل شریعت با تجویز مشاهده تجلیات حق در نزد صوفیه بیگانه بوده و درصدد برمی‌آیند ایشان را با توسل بر «تشبیه» و «تنزیه» تخطئه کنند. آن‌ها «تجلی» را با «حلول»، «تجسد» و یا «تجافی» مترادف فرض نموده، آن را رد می‌کنند. این در حالی است که در نظر روزبهان تجلی، ظهور واقعی صفت جمال الهی در صورت بشری است. حضرت حق تجسد نمی‌یابد بلکه در آینه روی‌های نیکو بروز می‌یابد. در مرتبه ملکوت، حق در صورت بشری تجلی می‌کند و این تجلی، با آشکار شدن خداوند بر خویش، شرط خلقت ماسوا می‌شود. از این رو عارف به یکی بودن عشق انسانی و عشق ربّانی گواهی می‌دهد. بدین‌سان، پی‌بردن به این سرّ الهی منجر به واصل گشتن وی به توحید باطنی می‌گردد. همان مقامی که در آن وحدت الهی عشق، عاشق و معشوق رخ می‌دهد.

۱. کرین، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۳، صص ۵۵-۵۶.

۲. سوره نجم، آیه ۱۷.

۳. روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، صص ۱۲۰-۱۲۲.

۴. همان، ص ۱۲۹.

۵. کرین، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ص ۱۰۳.

### توحید باطنی (وحدت عشق، عاشق و معشوق)

تلاش روزبهران در برجسته نمودن مفهوم عشق انسانی با هدف یافتن راهی برای وحدت با معشوق و رسیدن به توحید باطنی است. بر اساس اندیشه شیخ شطّاح انتقال از عشق انسانی به عشق ربّانی نوعی تحول شهودی است. این دگرذیسی نه در معشوق بلکه در عاشق رخ می‌دهد.

عشق مورد نظر روزبهران مانند «آگاهیه»<sup>۱</sup> سنت مسیحی نیست زیرا در آن مؤمن کاتولیک، کماکان فردیت خود را حفظ نموده است اما شیخ به دنبال آن عشقی است که در آن انسان شأنی خداگونه یافته، به مقام قرب الهی می‌رسد. در نظر روزبهران هرکس عشق را نشناخت، صفات ناشناخته حق را نشناخته است.<sup>۲</sup> این چنین عشقی کلید گشودن دروازه‌های حکمت و بستر شناخت اوصاف الهی و متخلق شدن بنده به آن‌ها است. از این رو، وی معتقد است که راه‌های رسیدن به خدا به راه‌هایی که شریعت‌مداران می‌گویند، منحصر نشده و به تعداد نفوس همه موجودات زنده و ذرات عالم است.<sup>۳</sup>

روزبهران به سه نوع توحیدگرایی معتقد است؛ دسته اول را توحید عام می‌نامد که در آن مخلوقات فاصله‌ای بین خویش و خدا قائل هستند، فاصله‌ای که از دوئیت سخن می‌گوید. در این طرف خدای مطلق و در طرف دیگر ماسوا حضور دارند که نتیجه آن درگیری در بحث تشبیه و تنزیه بوده، هدف آن، رفتن بنده از عالم ملک به ملکوت است. از نظر او توحید دسته دوم که رفتن از خود به حق است، همان توحید خاص است که در آن اعتقاد به وحدت وجود موج زده و انتهای آن «فنا» است. در حالی که از نظر صوفیه این مرتبه از توحید که منتهای آن «فنا» است، تنها مقام و منزل‌گاهی است برای نیل به مرتبه عالی‌تر یعنی «توحید خاص‌الخاص»، که مراد از آن رفتن از حق به سوی حق است، یعنی محقق شدن به حق در جایی که عشق و عاشق و معشوق، به وحدت می‌رسند. به این ترتیب در همان ذات معشوق، عشق انسانی و عشق ربّانی یکی شده و به واسطه تحوّل شهودی که در ضمیر عاشق رخ می‌دهد، او پی به این یگانگی می‌برد. این معنای توحید

1. agape

۲. روزبهران بقلی، *عبرالعاشقین*، ص ۱۵۷.

۳. همو، *المصباح فی مکاشفه بعث الارواح*، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالعلمیه، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۸.

باطنی و نیل به مقام «فنا از فنا» است.<sup>۱</sup>

روزبها به رغم سهل‌گیری‌هایی که نسبت به پیروان ادیان و مذاهب مختلف در بحث سعادت و شقاوت دارد، معتقد است تنها عاشقان راستین به اعلی درجه توحید و مجاورت با ذات خداوندی می‌رسند. ایشان «خاصّان عشق» نام داشته و نزد او قابل احترام‌ترین انسان‌ها هستند. ایشان همواره در حال شهود مظاهر حق به عنوان شاهدان بوده، ارتقاء مرتبه یافته و از حالت «شاهد» به مقام «شهید» رسیده‌اند.<sup>۲</sup>

در آثار روزبها واژه «شاهد» نیز مفهومی چند وجهی و گنگ است. شاهد را حاضر و ناظر و یا گواه معنا کرده‌اند. کربن معتقد است که شاهد در نزد صوفیان به پدیداری نفسانی اشاره دارد و آن عبارت است از صورتی دارای حقیقتی در باطنی؛ یک موجودیت غایب که از طریق این صورت احضار می‌شود. این حقیقت باطنی حتی به عنوان کل محتوای آگاهی که در یک وقت مشخص غلبه دارد نیز می‌تواند معنا شود. هم‌چنین معنای مصطلح‌تر، شاهد به هر زیبارویی اطلاق می‌گردد که آدمی به عشق او مبتلا می‌شود.<sup>۳</sup> می‌توان گفت در نگاه پدیدارشناسانه شاهد همان روی زیبا است که عارف، خواه در ذهن و خواه مواجهه و گفتگوی عینی، او را گواه می‌گیرد.<sup>۴</sup> این «شاهد» موضوع مشاهده عارف و «مشهود» نیز هست. پس معنایی دو پهلو داشته، هم فاعل است هم مفعول؛ «شاهد دل‌های مجبان است، حال آن که مشهود آن‌ها لقاء اوست. او شاهد آن‌ها و مشهود آن‌ها است. او شاهد عارف و عارف شاهد اوست».<sup>۵</sup>

برای روزبها عشق عین کمال است. در عشق مقصد مشخصی نیست زیرا که معشوق را نهایی نیست. عشق سفری است بی‌پایان که نمی‌تواند کامل باشد زیرا کمال عشق پایان آن است. بدین‌سان سالک به سر منزل «توحید باطنی» که مرتبه وحدت «عاشق و معشوق» و «شاهد و مشهود» است، پا نهاده و همه ابعاد وجودش ربّانی می‌گردد؛ «از صرف حدوئیت

۱. روزبها بقلی، رساله القدس، فصل اول.

۲. همان، صص ۲۷-۲۸.

۳. کربن، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ص ۱۶۱.

۴. محی الدین ابن عربی، التجلیات الالهیه، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش، ص ۸۲.

۵. روزبها بقلی، عرایس البیان، به اهتمام شیخ احمد فریدالمزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م، ج ۳، صص ۴۹۷-۴۹۸.

به جلال الهیت ظاهر و باطنش ربّانی شود، معدن اصل طلب کند و از حوادث دهور و صروف زمان و تأثیر مکان متغیّر نشود... هر که به عشق حقّ زنده شد، ذکر موت بر ایشان روا نباشد». <sup>۱</sup> چنین سرگذشتی زندگی جاودان در مقام پرتو نوری از یگانه حقیقت سرمدی و تجسم کاملی از توحید باطنی است: «گفت علیه السلام - من أحرقَ بنارِ العشقِ فهو شهيدٌ و من قتلَ فی سبیلِ الله، فهو شهيدٌ».<sup>۲</sup>

### نتیجه

در روزگاری که یا سویه روحانی انسانی به نفع جسمانیّت او به بوته فراموشی سپرده شده و یا جنبه جسمانی و حقیقت این جهانی بشر انکار گشته و دست کم به چشم حقارت در آن نگریده می شود، «عشق» با لطافتی که در آراء روزبهران به آن پرداخته شده، می تواند اکسیر نجات انسان شود.

اولین نکته ای که در نوشته های شیخ شطّاح جلب توجه می کند، امتناع او از به کار بردن عبارت «عشق مجازی» و تعبیر از آن به «عشق انسانی» است. اما هنر روزبهران که او را متمایز می گرداند دو چیز بوده است؛ اول این که او روح و جسم انسان را به عنوان یک «کل تفکیک ناپذیر» در نظر می گیرد و دوم این که وی توانسته است رابطه گسسته عشق مجازی و عشق حقیقی در نزد اکثر اهالی تصوف را به رابطه پیوسته عشق انسانی و عشق ربّانی بدل کند. توفیق در ایجاد این پیوند به مدد قرائت خاصی بوده که روزبهران از ماهیّت انسان و در هم تنیدگی بعد ماورایی او با جسمانیّتش داشته است. برداشت کم نظیری که بشر با همین مختصات این جهانی اش را به عنوان موضوع عشق روحانی مطرح می نماید.

گفته شد که شیخ شطّاح بنا ندارد عشق را تعریف کند ولی در آثارش گاه عشق را به سه گونه انسانی، روحانی و ربّانی و گاه به پنج قسم بهیمی، طبیعی، عقلانی، روحانی و ربّانی تفکیک می کند. روزبهران با فرض نمودن عشق به عنوان «مشترک معنوی مشکک» به نحوی که هر دو نوع عشق حقیقی و مجازی را دربرگیرد، به تبیینی موفق از ماهیّت عشق دست یافته است. البته پیش از روزبهران نیز تفاسیر خلّاقانه ای از عشق شده؛ مثلاً نجم الدین

۱. روزبهران بقلی، *عبهرالعاشقین*، ص ۱۴۱.

۲. همان، ص ۲۵.

رازی معتقد است: «عشق به قدم نیستی عاشق را به معشوق می‌رساند»، به بیان خواجه عبدالله انصاری: «عشق مردم‌خوار عاشق را از صفات بشری تهی نموده»<sup>۱</sup> و یا به تعبیر استعاری عین القضاة همدانی: «رقعه<sup>۲</sup> حدوث بر دامن سراق<sup>۳</sup> قدم می‌دوزد»<sup>۴</sup>.

روزبهان یکی از بارزترین تجلیات زیبایی مطلق الهی را جمال صورت انسانی می‌داند. البته او نیز هم‌سو با شریعت‌مداران و دیگر بزرگان تصوف عشق جسمانی صرف را تقبیح نموده و صرفاً عشق انسانی عقیف را می‌ستاید. وی معتقد است که تجلی زیبایی الهی در انسان را تنها کسانی مشاهده می‌کنند که به فهم کاملی از دو مفهوم آغانه و التباس دست یافته و به باور وحدت عشق و عاشق و معشوق نائل آمده باشند. آن‌ها کسانی هستند که عشق انسانی، در برترین مرتبه کمالش، راز توحید باطنی را برایشان آشکار ساخته است. روزبهان به عنوان سردمدار مکتب «خاصان عشق» تلاش می‌نماید رسالت هدایت سالکان طریقت به سوی توحید باطنی را از نظرگاه عشق، به دوش کشد. او نظر زاهدان را مردود می‌داند: «دریغا! زهاد اگر استعداد عشق داشتند در پیچ زلف یاران ترک، تجلی حق می‌دیدند».

در تفسیر پدیدار عشق در نزد روزبهان می‌توان این گونه تصور کرد که زمینه‌های طبیعی و جسمانی موجود در انسان از جمله زیبایی‌های ظاهری که او را به سمت سوی دگرخواهی سوق می‌دهد، در واقع تمهیدی است که معشوق حقیقی نشسته در پس حجاب‌ها یعنی پروردگار عالمیان در پیش پای بندگان می‌نهد تا ایشان را رفته رفته متحول نموده و در بارگاه کبریایی به مجاورت خویش فراخواند. به این ترتیب صورتگر یگانه هستی به چیره دستی تمام گل‌انسان را سرشته و هم‌چنان که خود پرده نشینی اختیار نموده، این مصنوع خواستنی دست خود را به معرض تماشای گنگان خواب دیده و یا همان سالکان «طریق حقیقت جویی» نهاده است.

۱. خواجه عبدالله انصاری، رساله جامع عبدالله انصاری، تصحیح و مقابله از وحید دستگردی، مقدمه و شرح

حال؛ سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران، فروغی، ۱۳۴۹ش، ص ۲۱.

۲. وصله پارچه‌ای، قطعه کاغذ یا مکتوبه

۳. سراپرده، چادری که بالای صحن خانه کشند.

۴. عین القضاة همدانی، ص ۱۰۵.

این هنر عشق است که خام می‌گیرد و پخته تحویل می‌دهد. به تعبیر حافظ شیرازی در ابتدا آسان می‌نماید ولی در ادامه مشکلات و بلائی بسیاری را پیش روی عاشق می‌گذارد: «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها»<sup>۱</sup> به بیان دیگر در نظر روزبهان پدیدار عشق انسانی نه در تضاد با عشق ربّانی و نه حتی مسیری مشابه اما مجزاً از آن بلکه شعاعی کم فروغ‌تر از همان نور و در یک راستا با آن برشمرده شده و هر دو ماهیتی یگانه دارند. این یعنی خدا را در صورت بنده می‌تواند دید.

برای روزبهان عشق عقیف انسانی، همان اکسیری است که در نهایت سالک را به مقام توحید باطنی واصل می‌گرداند. از منظری دیگر برای دریافت بهتر پدیدار عشق روزبهان تمثیل «حک شدگی»<sup>۲</sup> راه گشا می‌نماید؛ در لغت‌نامه‌های فارسی عبارت «حک کردن» علاوه بر «تراشیدن و کندن»، معنای «ساییدن و محو کردن» نیز می‌دهد.<sup>۳</sup> این استعاره به سان واژه «عشق» که هم میراننده و هم زنده کننده است، کارکرد دوگانه‌ای را تداعی می‌نماید؛ انسان نقشی است که به مقاش عشق و به اراده حضرت حق بر لوح وجود زده شده و متعاقباً عشق در معنای دوم حکاکی یعنی صیقل دهنده، چیزی از موجودیت سالک جز اثری محو بر لوح صیقل یافته وجود باقی نمی‌گذارد.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد اوج ذکاوت شیخ شطّاح در نحوه شناختی است که از ماهیت عاشق می‌دهد؛ در پدیدار عشق روزبهان، برخلاف غالب نظرات، این معشوق نیست که تبدّل و تغییر می‌یابد بلکه دگرذیسی اصلی در جان عاشق رخ داده، جوهره حسی و ادراکی‌اش متحوّل می‌گردد. رسالت چنین سالکی در نظر روزبهان سه وجه دارد؛ اول پذیرش وجود حجاب، دوم دست از طلب نداشتن و ناامید نشدن و سوم مجاهدت نفس تا به این ترتیب حجاب‌ها رو به شفّافیت نهاده و تبدیل به آینه گردند.

اما پذیرش وجود حجاب مستلزم فهم دو مفهوم «آغانه و التباس» و همچنین پذیرش آموزه «تجلی الهی» است. همان‌گونه که شرح داده شد، آغانه یعنی پرده‌نشینی خود خواسته

۱. حافظ شیرازی، دیوان اشعار، قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران، سپاس، ۱۳۹۳، ص ۱.

## 2. Carve, Engrave

۳. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۶ جلد، ۱۳۷۷ ش. به نقل از [vajehyab.com](http://vajehyab.com) (۹۸/۷/۱۸)؛ حک کردن (۱): محو کردن، سودن، ساییدن. حک کردن (۲): حکاکی کردن، نقش انداختن، کنده‌کاری کردن.

حق از خلق و التباس یعنی اختفاء جمال ازلی در صور مخلوقات. این دو مفهوم را می‌توان یک روی سکه و حقیقت را روی دیگر آن تصور کرد زیرا اگر چیز دیدنی وجود نداشته باشد، حجاب معنا ندارد. حال اگر موجود زیبا، نخواهد به یکباره و به تمامی خود را نمایان کند، حقیقتی است که التباس نموده است. به همین ترتیب آموزه «تجلّی الهی» می‌گوید خدا را تنها در تجلیات او می‌توان شناخت. صوفی اگر از این رهگذر «صافی شود» از توحید ظاهری گذر نموده، به قلمرو توحید باطنی وحدت عشق، عاشق و معشوق ره می‌یابد. روزبهان از این افراد با عبارت؛ خاصان اهل مشاهده که لایق محبت خاص هستند،<sup>۱</sup> یا به تعبیری «خاصان عشق»<sup>۲</sup> یاد می‌کند. حضرت محمد(ص) تنها پیامبری است که به این مقام رسیده است. روزبهان خاصان عشق را «اصحاب توحید خاص الخاص» نیز نامیده و در برابر اهالی توحید عام و توحید خاص قرارشان می‌دهد.

اصحاب توحید عام سرگرم کشمکش دوگانه تشبیه و تنزیه هستند و نهایتاً سفر از خلق تا حق را در دستور کار خود دارند. اصحاب توحید خاص در مرتبه رسیدن به فنا و رفتن از خود به سوی حق بوده و تلاش می‌کنند این فرایند را به مدد عقلانیت و اعتقاد سپری کنند. اما خاصان عشق در مرتبه توحید «خاص الخاص» از حق به سوی حق سفر می‌کنند. ایشان بعد از مقام «شاهد» به مقام «شهید» ارتقاء می‌یابند. در نزد روزبهان ذکر موت بر ایشان روا نباشد چرا که همچون خود او زنده شده به عشق حقاوند.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه و توضیحات و واژه نامه از بهاء الدین خرمشاهی، تهران، جامی، ۱۳۷۴ ش.
- آریا، غلامعلی، شیخ شطاح روزبهان فسایی، تهران، فاروس، ۱۳۶۳ ش.
- انصاری، خواجه عبدالله، رساله جامع عبدالله انصاری، تصحیح و مقابله از وحید دستگردی، مقدمه و شرح حال کامل به قلم سلطان حسین تابنده گنابادی، تهران، کتاب فروشی فروغی، ۱۳۴۹ ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و تنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر، الرازی، قم، بلاغت، ۱۳۷۵ ش.
- ابن عربی، فتوحات مکیه، فصل ۱۷۷، طبع قاهره ۱۳۲۹ هـ، جلد ۲، ۱۳۲۹ ق.

۱. روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، ص ۱۳۱.

۲. هانری کربن، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ج ۳، ص ۴۱.

- همو، محی الدین، *التجلیات الالهیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ارنست، کارل، *روزبهران بقلی*، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۷ش.
- بلیکی، نورمن، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقا بیگی‌پور، تهران، جامعه شناسان، ۱۳۹۲ش.
- پازوکی، شهرام، «تصوف عاشقانه روزبهران بقلی»، *عرفان ایران*، به کوشش مصطفی آزمایش، تهران، حقیقت، شماره ۲، ۱۳۷۸ش.
- جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش.
- جنید شیرازی، معین الدین ابوالقاسم، *شدالآزار فی حط الاوزار عن زوار المزار*، بتصحیح و تحشیه محمد قزوینی، تهران، مجلس، ۱۳۲۸ش.
- حافظ شیرازی، *دیوان اشعار*، قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران، سپاس، ۱۳۹۳ش.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، تصحیح و تنظیم و تحقیق از مهدی شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- دیلمی، ابوالحسن، *عطف الالف مالوف علی اللام المعطوف*، تصحیح ژان کلود واده، ترجمه عیسی نجفی و تورج زینی وند، چاپ اول، کرمانشاه، دانشگاه رازی، ۱۳۹۰.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، دوره کامل ۱۶جلدی زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- روزبهران بقلی، *رساله القدس و غلطات السالکین*، محمد جواد نوربخش، تهران، فردوسی، ۱۳۵۱ش.
- همو، شرح *شطحیات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ش.
- همو، *الاغانه*، متن عربی به همراه تفسیر و مقدمه فرانسوی پل بلانفا، انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران، معین، ۱۳۷۷ش.
- همو، *عبرالعاشقین*، تصحیح و ترجمه هانری کرین و محمد معین، تهران، منوچهری، ۱۳۸۳ش.
- همو، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولوی، ۱۳۹۳ش.
- همو، *مشرب الارواح*، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول، مطبعه الکلیه الاداب، ۱۹۷۳.
- همو، *المصباح فی مکاشفه بعث الارواح*، به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالعلمیه، ۱۴۲۸ق/ ۲۰۰۷م.
- همو، *عرایس البیان*، به اهتمام شیخ احمد فریدالمزیدی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۲۰۰۸م.
- ستاری، جلال، *حالات عشق مجنون*، تهران، توس، ۱۳۶۶ش.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، طهوری، ۱۳۷۰ش.
- شیمل، آنه ماری، «مولانا و استعاره عشق»، ترجمه حسن لاهوتی، *کیهان اندیشه*، شماره ۳۰، ۱۳۶۹ش.
- همو، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ش.
- عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی



- شاهرودی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۳ش.
- عین القضاة همدانی، تمهیدات، مقدمه و تحشیه و تعلیق؛ عقیف عسیران، تهران: منوچهری، ۱۳۷۳.
- کربن، هانری، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی (تشیع دوازه امامی)، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۱، تهران، سوفیا، ۱۳۹۳ش.
- همو، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلامی ایرانی (خاصان عشق، تشیع و تصوّف)، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۳، تهران، سوفیا، ۱۳۹۴ش.
- همو، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴ش.
- مختاری، مسروره، محبوبه مباحثی و قدمعلی سرامی، «رابطه بینامتنیت میان سوانح العشاق و غیرالعاشقین»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۱۰، شماره ۳۶، ۱۳۹۳ش.
- میرآخوری، قاسم، مکاشفات صوفیان، تهران، شفیعی، ۱۳۸۷ش.
- مولوی بلخی، مثنوی و معنوی، نیکلسون، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
- همو، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۶ش.
- نجم الدین کبری، فوائج الجمال و فوائج الجلال، ترجمه محمد مجدی، سقز، ۱۳۸۱ش.
- همدانی، علی بن شهاب الدین، مشارب الاذواق، شرح قصیده خمیریه ابن فارض مصری در بیان شراب محبت از عارف کبیر قرن هشتم هجری، با مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ش.
- Philipson, M., *Phenomenological Philosophy and Sociology*, in p. filmer, M. Philipson, D. silverman and D. Walsh(eds), *New Direction in sociological Theory*, London, collier macmillan, 1972.

## معنای زندگی در یهودیت و راه رسیدن به آن<sup>۱</sup>

سید حاتم مهدوی نور<sup>۲</sup>

گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

محمد تقی فعالی

گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

معنای زندگی از مسایل مورد توجه انسان است که از سه منظر، یعنی هدف، فایده و ارزش زندگی، قابل بررسی است. این نوشتار به بررسی معنای زندگی در دین یهود، از منظر هدف زندگی می‌پردازد. یعنی انتخاب هدف زندگی توسط یک فرد یهودی و چگونگی تحقق آن. در دین یهود دو هدف اخروی و دنیوی برای انسان ترسیم شده است. هدف اخروی انسان رسیدن به قرب الهی است و هدف دنیوی ایجاد جامعه‌ای است که عدل در آن گسترده شود. برای رسیدن به قرب خداوند نیز ایمان به خداوند و انجام دستورات خداوند و نیک رفتاری با مردم ضروری است. اگر کسی به معنای زندگی که خداوند برای انسان مشخص کرده است توجهی نکند، در دنیا و آخرت مجازات می‌شود. مجرمین برای رهایی از مجازات فقط در دنیا می‌توانند توبه کنند و خطای خود را جبران کنند تا جرم آن‌ها بخشیده شود.

### کلیدواژه‌ها

یهودیت، معنای زندگی، احکام سلبی، احکام ایجابی، جامعه عادلانه، قرب خداوند.

۱. تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): hmahdavinoor@yahoo.com

### مقدمه

معنای زندگی یکی از مهم‌ترین موضوعات فلسفی، روان‌شناختی و دینی در عصر حاضر است و در هیچ عصری معنای زندگی به این اندازه مهم و مطرح نبوده است.<sup>۱</sup> به قول آلبرکامو مهم‌ترین مسئله فلسفی که در زندگی انسان بسیار نقش دارد، پاسخ به این پرسش است که آیا زندگی انسان ارزش زیستن دارد؟<sup>۲</sup> مقصود از زندگی در این مقاله فرآیندی آگاهانه و مختارانه است که با مرگ به پایان می‌رسد و کل زندگی به عنوان یک واحد به هم پیوسته مورد نظر است. معنای زندگی به محتوایی اشاره می‌کند که مردم زندگی خود را از آن آکنده می‌کنند و به زندگی خود شکل و جهت می‌دهند و در ارتباط با هدف‌ها و ارزش‌های زندگی است.<sup>۳</sup>

در این پژوهش معنای زندگی از منظر هدف زندگی برای انسان که موجودی مختار است در نظر گرفته می‌شود. اگر منظور از معنای زندگی هدف زندگی باشد، آن‌گاه پرسشی که پیش می‌آید این است که انسان چگونه هدف زندگی خود را انتخاب می‌کند؟ یک راه برای یافتن هدف زندگی مراجعه به ادیان است. با توجه به اهمیت معنا در زندگی فرد، در این نوشتار، ضروری است مشخص شود که دین یهودیت چه معنایی برای انسان تعریف کرده است؟ به بیانی دیگر پیروان این دین چه هدفی را باید برای خود برگزینند و برای رسیدن به آن تلاش کنند؟

### چارچوب مفهومی موضوع

نظریه‌های مطرح شده در مورد معنای زندگی به دو دسته طبیعت‌گرایانه، و فراطبیعت‌گرایانه تقسیم می‌شود.<sup>۴</sup> فراطبیعت‌گرایی می‌گوید زندگی یک فرد تنها در صورتی معنادار است که نسبت خاصی با قلمروی صرفاً روحانی داشته باشد. اگر خدا و روح، وجود نداشته باشند و

۱. بیات، محمد رضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹ش، ص ۲۹.

۲. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۱۰.

3. Jacobsen, B., *Intarvention to existential psychology: A Psychology for the Unique Human being and its Application Intherapy*, England: Wiely, 2008.

۴. متس، تادئوس، "معنای زندگی"، دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه ابوالفضل توکلی شان‌دیز، تهران، ققنوس، ۱۳۹۴ش.

یا بر فرض وجود، شخص قادر به ارتباط درست با آن‌ها نباشد در آن صورت، زندگی فرد، فاقد معنا است. طبیعت‌گرایان ممکن است بپذیرند که خدا یا روح می‌تواند به زندگی معنا دهد؛ آن‌ها اما ضروری بودن چنین شرطی را برای معناداری زندگی، انکار می‌کنند. برای یک طبیعت‌گرا، زندگی با معنا می‌تواند از شیوه‌های بودن و عمل کردن در این جهان مطابق با آن چه علم می‌گوید حاصل آید.<sup>۱</sup> بعضی از نظریات طبیعت‌گرایانه مانند نظریه ای که بر آزادی اراده تاکید می‌کند، با دین مخالف است؛ زیرا طرفداران این نظریه معتقدند درست است که دین، معنا یا هدفی بزرگ برای زندگی فراهم می‌آورد، اما نمی‌گذارد آدمیان آزاد باشند یا خود تدبیر امور خویش را برعهده گیرند. زیرا از نظر این افراد، آزادبودن یا خودمدبربودن مهم‌تر است از این‌که آدمی معنا یا هدفی باشکوه و عظیم برای زندگی داشته باشد.<sup>۲</sup>

معنای زندگی در ادیان الهی جزء دسته فراطبیعت‌گرایانه است و از نظر بعضی محققین شرط اساسی فهم معنای زندگی تأمل و درنگ در خود و شناخت هویت خود است و برای آن نیاز است چهار پرسش مهم پاسخ داده شود: من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ چرا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟<sup>۳</sup> برای آن‌که انسان زندگی را بر مبنای اهدافی که دین برایش توصیه می‌کند، برگزیند و آن را معنادار کند چند پیش‌فرض ضروری است که عبارتند از: ۱. دینداران قائل به خدای متشخص باشند؛ ۲. وجود متشخص انسان‌وار دست به خلقت زده باشد؛ ۳. برای خلقت وحدتی تصور شود تا بتوان گفت خداوند از ایجاد این واحد هدفی داشته است؛ در غیر این صورت هدف خلقت به اهداف تک‌تک مخلوقات تجزیه خواهد شد؛ ۴. به زندگی پس از مرگ معتقد باشد؛ ۵. انسان اختیار داشته باشد تا آن هدف را برای خود برگزیند.<sup>۴</sup>

۱. متز، تدویس، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، نقد و نظر، ترجمه محسن جوادی، بهار و تابستان ۱۳۸۲، صص ۲۶۶-۳۱۳.

۲. هاپ واکر، لوییس، «دین به زندگی معنا می‌بخشد»، نقد و نظر، ترجمه اعظم پویازاده، بهار و تابستان ۱۳۸۲.

۳. جعفری، محمد تقی، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش، ص ۱۱۲.

۴. ملکیان، مصطفی، درس‌گفتارهای معنای زندگی. تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۲ش، ص ۱۷.

### ۱. پیش فرض‌های وجود معنای زندگی از منظر هدف زندگی

همان‌طور که ذکر شد برای این که دینی برای انسان معنای زندگی مشخص کرده باشد اعتقاد به اموری لازم است که در دین یهود بررسی می‌شود.

الف) شخص‌وار بودن خدا در دین یهود: در لغت عبری در اسفار پنج گانه، سه نام معادل هم برای خدا هست: الوهیم، یهوه و ادونای. از اسم نخست در سفر تکوین و مزامیر زیاد استفاده شده است، طوری که آن مزامیر به مزامیر الوهیم نام‌گذاری شده است. این صفت بر خالق بزرگ دلالت دارد. اما یهوه بر علاقه خداوند به بنی‌اسرائیل دلالت دارد.<sup>۱</sup> خدایی که در دین یهود معرفی می‌شود شخص‌وار است و بعضی از نشانه‌هایی که بر متشخص بودن خداوند دلالت می‌کند عبارت است از:

۱. واحد: بنی اسرائیل خدا را واحد می‌پندارد و این موضوع در جای جای کتاب مقدس مشهود است. زمانی که خداوند موسی را برای رساندن پیامش به فرعون انتخاب کرد به او فرمود: «من خدای پدرت، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب هستم».<sup>۲</sup> شریعت موسی برای آن آمده است که قوم بنی اسرائیل را به وحدانیت خداوند هدایت کند و توحید را اساس ایمان یهودی قرار داده است. «اسرائیل پروردگار واحد است».<sup>۳</sup> پس برای بنی اسرائیل شرک به خدا و عبادت خدای دیگر ممنوع است.<sup>۴</sup>

این که خدای واحد چه شکلی دارد بین یهودیان اختلاف است. بعضی او را بی‌شکل می‌پندارند. موسی بن میمون ارکان دین یهودی را در سیزده اصل خلاصه کرده است که یکی از آن‌ها آن است که خداوند جسم ندارد.<sup>۵</sup> بعضی دیگر از یهودیان او را انسان‌وار در نظر می‌گیرند. از این که خداوند را شخص‌وار می‌پنداشتند احتمال می‌رود که منظورشان از واحد، واحد عددی باشد. یعنی خداوند موجودی در کنار سایر موجودات است با این فرق

۱. شیخ، علی، القرآن و العهدین، قم، هاجر، ۱۳۸۹ش، ص ۹۷.

۲. سفر خروج، ۳، ۶.

۳. سفر تثنیه، ۶، ۴.

۴. تثنیه، ۶، ۴.

۵. وبگاه انجمن کلیمیان ایران. <http://www.iranjewish.com/Essay/yahoodiat.htm> (دستیابی در

که از خداوند یک فرد بیشتر نیست اما افراد بسیاری از موجودات دیگر هست. البته بعضی از اسامی نشان می‌دهد که خداوند به صورت احد یعنی واحدی غیر عددی نیز معرفی شده است.

۲. دارای قدرت مطلق: در کتب مقدس نه تنها محدودیتی برای قدرت خداوند نیست، بلکه قدرت او نامحدود است و ویژگی‌هایی که برای نامحدود بودن قدرت خدا ذکر می‌شود، انسان‌وار بودن او را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> وقتی خداوند، مژده فرزند به ابراهیم صد ساله و سارای نود ساله را می‌دهد و ساره به چنین مژده‌ای می‌خندد<sup>۲</sup>، خداوند پاسخ می‌دهد «مگر کاری هست که برای خداوند مشکل باشد؟»<sup>۳</sup> یا به ارمیای نبی می‌گوید: «من خداوند، خدای تمام انسان‌ها هستم! هیچ کاری برای من دشوار نیست».<sup>۴</sup>

۳. داری علم لایتناهی: یهود بر علم مطلق خداوند و همه‌دانی او تأکید می‌ورزند. علم لایتناهی او هم مانند علم انسان است. ناظر انسان است و او را نگاه می‌کند.<sup>۵</sup>

۴. عادل و دارای رحمت: یکی از صفاتی که کتب مقدس به خداوند نسبت می‌دهند قدوسیت است. قدوس یعنی مبرا بودن از هر پستی و پلیدی و دارا بودن همه کمالات. عنوان «ذات قدوس متبارک» رایج‌ترین نامی است که برای خداوند به کار برده شده است.<sup>۶</sup> وقتی قدوس است و از هر عیب مبرا و واجد همه کمالات، پس عادل است و به کسی ظلم نمی‌کند و بر بندگانش رحیم است.

۵. غیور: خداوند غیور است از این رو اگر انسان کس دیگری را پرستش کند تحمل نمی‌کند.<sup>۷</sup>

۶. متعالی: خدای یهودیان متعالی است و طوری تعالی را تعریف می‌کنند که شخص‌وار بودن خداوند به ذهن متبادر می‌شود. از نظر یهود، متعالی بدین معنا است که:

۱. مخیلتا، مربوط به آیه ۱۱ از باب ۱۵ از سفر خروج، ص ۴۱ ب.

۲. برای سارای چنین امری محال بوده است و می‌گوید: آیا زنی به سن و سال من می‌تواند بچه‌دار شود؟

۳. سفر پیدایش، ۱۴.

۴. ارمیا، ۳۲: ۲۷.

۵. مزامیر داوود، ۳۳: ۱۳-۱۵.

۶. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، *درستنامه ادیان/ابراهیمی*، قم، طه، ۱۳۸۶ش، ص ۷۰.

۷. سفر خروج، ۳۴: ۱۳-۱۴.

خدا در ذات و جوهر از مخلوقاتش متمایز است؛ او به عالم نیازی ندارد و غیر قابل ادراک و دور از فهم است.<sup>۱</sup> این که خدا در ذات و جوهر از مخلوقاتش متمایز است نشانهٔ شخص‌وار بودن او است.

در کتاب مقدس یهود نشانه‌هایی از غیر متشخص بودن خدا هست که مهم‌ترین آن حاضر بودن خداوند در همه جا است. در واقع وقتی خداوند جسمانی نیست، پس در همه جا هست. جسم محدود است و باید در مکانی خاصی قرار گیرد، اما برای خداوند، جا و مکان معنایی ندارد. عبارات زیر گویای اعتقاد به حضور خداوند در همه جا است: «یک پادشاه هنگامی که در خوابگاه است، نمی‌تواند در بارگاه حضور داشته باشد، و بالعکس ولی جلال ذات قدوس متبارک هم عالم بالا را فراگرفته است و هم عالم دنیا را».<sup>۲</sup>

ب) خلقت عالم توسط خداوند: دومین پیش‌فرض ارائهٔ معنا برای دینداران از سوی خداوند آن است که خداوند شخص‌وار دست به خلقت زده باشد. مطابق آموزه‌های کتاب مقدس یهودیان خداوند خالق همه چیز است و بر این موضوع بارها در تورات تأکید شده است.<sup>۳</sup>

ج) وحدت عالم در دین یهود: از دیگر پیش‌فرض‌های معناداری زندگی در دین وحدت عالم است. البته وحدت عالم اگر اثبات نشود معناداری برای تک‌تک موجودات معنا می‌یابد. در دین یهود تصویری که از جهان ارائه می‌شود نشان از وحدت جهان دارد. خداوند واحد است و طی مراحل جهانی را به صورت واحد خلق کرده است. هر کدام از این مراحل در خلق جهان مهم است. البته در عالم یهودی، پژوهش دربارهٔ مسائل اساسی جهان، در تضاد با ایمان است. در سفر پیدایش اولین حرف نخستین سفر پیدایش حرف بت است که دومین حرف الفبای عبری است. شکل آن مربعی است که ضلع طرف چپ آن برداشته شده است. برای بعضی این پرسش پیش آمده است که چرا داستان آفرینش با حرف الف که نخستین حرف الفبای عبری است آغاز نشده است؟ پاسخی که به این پرسش

۱. آون، اچ. پی، دیدگاه‌ها در بارهٔ خدا، ترجمه حمید بخشنده، قم، اشراق، ۱۳۸۰ش، ص ۹۷.

۲. مزامیر داوود، ۴۸: ۱۳.

۳. اشعیا، ۴۰: ۲۱ - ۲۶.

داده‌اند، نشان می‌دهد که انسان اجازه ندارد دربارهٔ بعضی امور پژوهش کند.<sup>۱</sup> بعضی نیز گفته‌اند، بت نخستین حرف کلمهٔ براخا یعنی برکت است و الف نخستین حرف کلمهٔ اریرا یعنی لعنت است.<sup>۲</sup>

د) هدفداری خلقت: چون جهان آفریدهٔ خداست و خدا هم کامل است، پس جهان نیز باید از هر لحاظ کامل باشد. هم از نظر ساختار و هم از نظر زمان به وجود آمدن. «جهان در موقع مناسب خود آفریده شده و شایسته نبود که پیش از آن به وجود آید»<sup>۳</sup> و خداوند همه چیز را در وقتش زیبا و نیکو ساخته است.<sup>۴</sup> پس هر چیزی که آفریده شده است نفعی دارد و برای جهان لازم و ضروری است.<sup>۵</sup> خداوند تمام جهان را مکانی برای زندگی انسان آفرید و هر آن چه که در آن است برای استفادهٔ انسان است. اما منظور از خلقت انسان چیست؟ در کلمات زیر هدف از خلقت بشر بیان شده است: «هر آن چه را که ذات قدوس متبارک در جهان خود خلق کرده است آن را فقط برای عزت و افتخار خود آفریده است».<sup>۶</sup> پس هدف از خلقت، هیچ یک از مخلوقات نیستند بلکه هدف، عزت و افتخار خود خدا است.

ه) زندگی پس از مرگ: اعتقاد به رستاخیز یکی از اصول دین یهود است و انکار آن گناهی بزرگ محسوب می‌شود.<sup>۷</sup> صدوقیان بر خلاف فریسیان رستاخیز مردگان را رد می‌کردند. زیرا می‌گفتند که از این موضوع در اسفار پنج‌گانهٔ تورات ذکری نشده است و فقط در تورات شفاهی که مورد قبولشان نبود، سخن به میان آمده است.<sup>۸</sup> این نظر صدوقیان

۱. یروشلمی حگیگا، ۳ جیم.

۲. یروشلمی حگیگا، ۳ جیم.

۳. برشیت ربا، ۲: ۹.

۴. جامعهٔ سلیمان، ۱۱: ۳.

۵. شبات، ۷۷، ب.

۶. میشنا آووت، ۶: ۱۱.

۷. سنهدرین، ۹۰ الف.

۸. کهن، ابراهام، خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه‌های یهود، ترجمه فریدون گرگانی، تهران، انتشارات

علمی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۵۷.



را دانشمندان یهود به شدت رد کرده‌اند.<sup>۱</sup> گروهی از یهودیان معتقدند که فقط نیکوکاران حیات بعد از مرگ دارند.<sup>۲</sup> البته این گفتار و گفتارهای مشابه را می‌توان چنین تفسیر کرد که نیکوکاران از نعمت برخوردارند و بدکاران اما از این نعمت محرومند. اگر چه ظاهر بعضی جملات بر زنده نشدن بعضی از انسان‌ها دلالت دارند.<sup>۳</sup> لیکن این کلام را می‌توان تأویل کرد؛ زیرا تصریح کرده‌اند که انسان چه خوب و چه بد، رستاخیز دارد و نیکوکاران به بهشت می‌روند و بدکاران به جهنم.<sup>۴</sup>

و) اختیار انسان: انسان موجودی مختار است، اما قدرت او نامحدود نیست، حتی بر همه اعضای بدن خود نیز تسلط ندارد.<sup>۵</sup> سرنوشت انسان در دست خداست، جز نیکوکار یا بدکار بودن که به دست خود انسان است.<sup>۶</sup> انسان چه راه بد را انتخاب کند چه راه خوب خداوند او را به همان راه می‌برد؛<sup>۷</sup> یعنی اگر شخصی در پی پلیدی باشد راه را برای او باز می‌کنند و اگر بخواهد پاک و منزّه شود او را یاری می‌کنند.<sup>۸</sup> در نهایت اگر انسان اندکی پلید شد، از جانب خداوند زیاده پلید می‌شود؛ اگر خود را در عالم دنیا پلید سازد، از جهان بالا او را پلید می‌سازند.

### معنای زندگی انسان در دین یهود

یافتن معنای زندگی منوط به آن است که انسان و عاقبت وی شناخته شود. رابطه زندگی در دنیا و بعد از مرگ وی مشخص و نقش دین در زندگی بعد از مرگ تبیین شود. انسان در دنیا جاودان نیست و امروز در این دنیا است و روزی از این دنیا خواهد

۱. سیفره دواریم، ۳۰۶، ص ۱۳۲ الف.

۲. تعینت، ۷ الف.

۳. اشعیا، ۱۴: ۲۶؛ کتوبوت، ۱۱۱ ب.

۴. حگیگا، ۱۵ الف.

۵. برشیت ربا، ۳: ۶۷.

۶. میشنا آوت، ۳: ۱۹.

۷. براخوت، ۳۳ ب.

۸. شبات، ۱۰۴ الف.

رفت. <sup>۱</sup> روزهای عمر انسان مثل سایه است و آن را دوامی نیست. <sup>۲</sup> از این رو نباید عمر، صرف گردآوردن ثروت‌های مادی شود؛ زیرا چنین ثروتی زودگذر و فانی است. <sup>۳</sup> آن‌چه انسان باید برای به دست آوردنش تلاش کند، اعمال نیک است. زیرا فقط اعمال نیک و بد انسان باقی می‌مانند. در ساعت رحلت آدم از این عالم، نه سیم و نه زرش همراه او می‌رود و نه سنگ‌های قیمتی و مرواریدهایش، بلکه فقط تورات و اعمال نیکش با او خواهند بود. <sup>۴</sup> از نظر بنی‌اسرائیل زندگی انسان در دنیا هفت دوره دارد: هنگامی که انسان یک ساله است، مانند پادشاهی است که در هودجی سرپوشیده و در میان عطریات نشسته باشد و همه او را در آغوش می‌گیرند و می‌بوسند. در دو یا سه سالگی مانند خوک است که خود را با کثافت آلوده می‌کند. در ده سالگی مانند بزغاله هر سو می‌جهد. در بیست سالگی مانند اسب شیهه می‌کشد و خویشتن را زیبا جلوه می‌دهد و برای خود همسری جست‌وجو می‌کند و چون همسر گرفت مانند یک درازگوش می‌شود (که بار سنگین خانواده را به دوش می‌کشد) و همین که دارای فرزند شد مانند سگ جسور می‌شود تا معاش خانوادهٔ خود را تأمین کند و هنگامی که سالخورده شد، مانند میمون خمیده می‌شود و مسخرهٔ این و آن می‌شود. <sup>۵</sup>

بعد از این هفت مرحله انسان می‌میرد. مرگ نتیجهٔ گناه‌کاری است و اگر شخصی مرتکب گناهی نشود هرگز نخواهد مرد؛ زیرا هیچ مرگی نیست که گناهی باعث آن نشده باشد. <sup>۶</sup> اگر کسی در دنیا گناه نکند، تا ابد زنده خواهد ماند. <sup>۷</sup> مطابق این اعتقاد، پیامبرانی که مرده‌اند، گناه مرتکب شده‌اند. <sup>۸</sup>

۱. یروشلمی سنهدرین، ۳ دال.

۲. تواریخ ایام، ۱۵: ۲۹.

۳. قوهلت ربا، ۱۴: ۵ و ۲۱.

۴. امثال سلیمان، ۶: ۲۲.

۵. قوهلت ربا، ۳: ۱.

۶. شبات، ۵۵ الف.

۷. ویقرا ربا، ۴: ۲۷.

۸. بنی‌اسرائیل پیامبران را معصوم نمی‌دانند. گاهی کارهای خلاف شرع انجام می‌دهند و اطاعت خداوند نمی‌کنند. از نظر یهودیان پیامبران شراب می‌خورند و مست می‌شوند (سفر پیدایش، ۹: ۲۰ - ۲۱؛ فر پیدایش،

نحوه زندگی پس از مرگ، بستگی به زندگی کنونی انسان دارد.<sup>۱</sup> لذت در این دنیا رنج دنیای دیگر را در پی دارد و رنج این دنیا، لذت دنیای دیگر را در پی دارد؛<sup>۲</sup> زیرا نه هرکس از نعمات دو سفره بهره‌مند خواهد شد.<sup>۳</sup>

مطابق آموزه‌های کتاب مقدس، انسان بر صورت خدا آفریده شده<sup>۴</sup> و از این جهت شاه‌کار خلقت است. یک انسان با همه عالم آفرینش برابر است.<sup>۵</sup> انسان دو وجه دارد. وجهی آسمانی و وجهی زمینی. اگر انسان تورات را بیاموزد و رضایت پدر آسمانی خود را به دست آورد، همانند موجودات آسمانی می‌شود و اگر تورات را نیاموزد و رضایت پدر آسمانی خود را فراهم نیاورد، همانند موجودات عالم پایین خواهد بود.<sup>۶</sup>

بشر از آن جهت که روح به وی عطا شده است، منسوب به خداوند است. انسان دارای ماهیتی دوگانه است. روح انسان از آسمان و بدنش از زمین است.<sup>۷</sup> در مورد رابطه روح و بدن دو تعبیر را می‌توان یافت: بدن را غلاف روح توصیف کرده‌اند؛<sup>۸</sup> روح برای بدن همانند رابطه خدا با جهان است.<sup>۹</sup>

روح در نهایت نزد خدا که آن را داده است باز می‌گردد.<sup>۱۰</sup> اگر انسان کار نیک انجام دهد، روح پاکیزه به سوی پروردگار می‌رود. اما اگر انسان به گناه آلوده باشد، در عذاب

۱۹: ۲۰ - ۳۸) از نظر یهود، پیامبران دروغ می‌گویند و حتی برای حفظ جان خود زانانشان را به کسان دیگر می‌دهند (سفر پیدایش، ۲۰: ۱-۲؛ سفر پیدایش، ۲۶: ۶ - ۱۰). پیامبرانی که تورات معرفی می‌کند حسود هستند و دروغ می‌گویند و فریب می‌دهد (سفر پیدایش، ۲۷: ۱ - ۴۰).

۱. میشنا آووت، ۴: ۲۱.

۲. اووت ربی ناتان.

۳. براخوت، ۵ ب.

۴. سفر پیدایش، ۶: ۹.

۵. آووت ربی ناتان، ۳۱.

۶. برشیت ربا، ۱۱: ۸.

۷. سیفیه دواریم، ۳۰۶، ص ۱۳۲ الف.

۸. سنهدرین، ۱۰۸ الف.

۹. براخوت، ۱۰، الف.

۱۰. جامعه سلیمان، ۷: ۱۲.

خواهد بود. زیرا برای شریران و بدکاران صلح و سلامتی نیست.<sup>۱</sup> این افراد دشمن پیامبران هستند.<sup>۲</sup>

روح نیز امری قدیم است. «ارواح از زمان‌های بسیار قدیم وجود داشته‌اند و ارواح و روان‌هایی که بعداً به دنیا خواهند آمد در آسمان هفتم که عراوت<sup>۳</sup> نام دارد، مأوی دارند».<sup>۴</sup> معنای زندگی یعنی آن هدفی که انسان برای رسیدن به آن باید تلاش کند را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: هدفی که در آخرت محقق می‌شود و هدفی که در دنیا محقق می‌شود. هدف نخست فردی است؛ یعنی فرد به آن نائل می‌شود و هدف دوم اجتماعی است.

در دنیا انسان باید هم خود را به کارگیرد تا نیکوکار باشد و از بدکاری بپرهیزد. اما چون میل در بدی را در انسان از همان کودکی نهاده است، ممکن است، انسان کاری زشت انجام دهد. برای جبران این کار، خداوند توبه را قرار داده است. گناهایی که در رابطه با خداوند است، پشیمانی و تحمل رنج و باعث بخشش آن می‌شود. اما گناهایی که در رابطه با دیگران است، حتماً باید آن شخصی که گناهی در موردش صورت گرفته است، را راضی کند، تا بخشیده شود.

بهشت هفت مرتبه دارد که انسان هرچه نیکوکارتر باشد، مرتبه‌اش در بهشت بالاتر است تا این که به حدی نیکوکار می‌شود که دیگر بالاتر از آن حدی نیست، در این صورت در بالاترین مرتبهٔ بهشت جایگاهش خواهد بود. برای رسیدن به چنین جایگاهی باید به یادگیری تورات بپردازد و دستورات آن را انجام دهد. جهنم نیز هفت مرتبه دارد که هر چه انسان شریر باشد، جایگاهش در دوزخ پایین‌تر است.

با توجه به آن چه گفته شد می‌توان هدف زندگی یک یهودی یعنی آن چیزی که یک یهودی در زندگی برای رسیدن به آن تلاش می‌کند، را به صورت زیر دانست:

«معنای زندگی فردی یک یهودی مومن رسیدن به عالی‌ترین مرتبهٔ بهشت است.»

هدف اجتماعی زندگی در یهودیت (هدف دنیوی): علاوه بر هدفی که دین یهود برای

۱. اشعیا، ۲۲: ۴۸.

۲. کتاب اول سموئیل، ۲۹: ۲۵.

3. Aravoth

۴. حکایات، ۱۲ب.

افراد در آخرت ترسیم می‌کند برای دنیای آنان نیز هدفی را مشخص کرده است که با آمدن فرد خاصی محقق می‌شود.

یهودیان به نجات دهنده‌ای (ماشیح) قائلند بعضی آن را حیزقیا می‌نامند.<sup>۱</sup> بعضی خلقت ماشیح را از همان ابتدای خلق جهان می‌دانند.<sup>۲</sup> بعضی هم فرزند داوود را ماشیح می‌دانند.<sup>۳</sup> ماشیح در دوره‌ای ظهور می‌کند که زمین پر از بدی است.<sup>۴</sup> علی‌الظاهر ماشیح زمانی خواهد آمد که قوم یهود همه درستکار و نیکوکار هستند. «و قوم تو همگی عادل و نیکوکار خواهند بود و برای همیشه زمین را به میراث خواهند برد»<sup>۵</sup>؛ پس مردم برای ایجاد چنین جهانی باید با هم تلاش کنند. «معنای زندگی اجتماعی در دین یهود: ایجاد جامعه‌ای بدون بدی است.»

#### افعال مقرب و مبعّد انسان به معنای زندگی

خداوند هدف زندگی را برای انسان مشخص کرده و هم‌چنین افعالی را که موجب تحقق معنای زندگی می‌شود یا انسان را از آن دور می‌کند هم مشخص کرده است. چون در انسان دو میل و علاقهٔ فطری هست که یکی گرایش به زشتی و دیگری تمایل به نیکوکاری است؛ پس باید علاوه بر افعال نزدیک‌کنندهٔ انسان به هدف زندگی، افعال دورکننده را نیز مشخص کند. خداوند، آدم را از خاک زمین بسرشت<sup>۶</sup> و دو انگیزه و غریزه در انسان آفرید: یکی غریزهٔ نیکی و دیگری غریزهٔ بدی.<sup>۷</sup> انگیزهٔ بدی از همان ابتدای تولد با انسان است اما انگیزهٔ نیکی در سیزده سالگی، یعنی زمان بلوغ، پدید می‌آید.<sup>۸</sup> انگیزهٔ بدی در انسان قوی‌تر از

۱. براخوت، ۲۸ ب.

۲. پسیقتا ریاتی، ۱۵۲ ب.

۳. یروشلمی، براخوت: ۵ الف.

۴. سنهدرین، ۹۷ الف.

۵. اشعیاء، ۶۰: ۲۱.

۶. سفر پیدایش، ۲: ۷.

۷. براخوت، ۶۱ الف.

۸. سوکا، ۵۲ الف.

خوبی است.<sup>۱</sup> انگیزهٔ بدی ضعیف است و به آرامی قوی‌تر می‌شود.<sup>۲</sup> انگیزهٔ بدی نخست به کارهای بد کوچک، انسان را دعوت می‌کند و به آرامی به کارهای بد بزرگ سوق می‌دهد و اگر انسان برای بار نخست به این انگیزه جواب مثبت دهد، بارهای بعدی راحت‌تر پاسخش را می‌دهد.<sup>۳</sup> بدکاران در اختیار قلب خود که همان انگیزهٔ بدی است، هستند و نیکوکاران قلب خود را تحت اراده و اختیار خود دارند.<sup>۴</sup>

راه غلبه بر انگیزهٔ بدی نیز مطالعه و تحصیل تورات است.<sup>۵</sup> انسان گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که با خواندن تورات هم بدی از او دفع نمی‌شود. در این حال «اگر انسان ببیند که انگیزهٔ بدی بر او چیره می‌شود و نمی‌تواند این انگیزه را مغلوب خود سازد؛ به دیاری یا مکانی رود که در آن جا ناشناس باشد؛ جامهٔ سیاه برتن کند و هر آن چه که دلخواهش بود انجام دهد؛ لیکن باعث آن نشود که نام مقدس خدا در نظر مردم خوار شود».<sup>۶</sup>

گناهان به دو دستهٔ صغیره و کبیره تقسیم می‌شوند؛ گناهان کبیره چهار گناه هستند: بت‌پرستی، زنا، قتل نفس و بدگویی و تهمت زدن به هموعان.<sup>۷</sup> بت‌پرستی مقدم بر گناهان دیگر ذکر شده است؛ زیرا این گناه موجب آن می‌شود که انسان حقیقت الهام و نبوت را انکار کند و در نتیجه باعث درهم ریختن پایه‌های مذهب و اخلاق می‌شود.<sup>۸</sup> کارهایی که موجب رسیدن انسان به هدف معنای زندگی می‌شوند دو دسته هستند. افعال در ارتباط با خدا و افعال در ارتباط با انسان‌های دیگر.

### اعمال مقرب انسان به خدا

خداوند که انسان را آفریده است، از انسان می‌خواهد هفت صفت را داشته باشد: ایمان،

۱. برشیت ربا، ۱۱: ۳۴.

۲. سوکا، ۵۲ الف.

۳. شبات، ۱۰۵ ب.

۴. برشیت ربا، ۳۴: ۱۱.

۵. قیدوشن، ۳۰ ب؛ عوودازارا، ۵ ب.

۶. حگیگا، ۱۶ الف.

۷. یروشلمی پناه، ۲ دال.

۸. کهن، ابراهام، ص ۱۷۰.

صداقت، عدالت، احسان، ترحم، راستی و صلح‌جویی.<sup>۱</sup> در واقع با داشتن این هفت صفت، انسان به هدف زندگی نائل می‌شود. ایمان اصلی‌ترین این صفات است.<sup>۲</sup> ایمان آن قدر مهم است که جای صفات دیگر را می‌تواند بگیرد.<sup>۳</sup> هم‌چنین گفته‌اند که: هر کس که یک فرمان خدا را با ایمان کامل بر خود قبول نماید و آن را انجام دهد، شایسته آن خواهد بود که روح‌القدس بر او قرار گیرد.<sup>۴</sup>

هدف بسیاری از فرامین که خداوند به وسیله موسی به فرزندان اسرائیل داد، تلقین ایمان به خدا در قلب و روح این قوم بود.<sup>۵</sup> ایمان به عالی‌ترین وجه هنگام دعا کردن و نماز خواندن جلوه‌گر می‌شود، زیرا تنها آن کس که به خدا و به علاقه او نسبت به آفریدگانش صمیمانه ایمان دارد، به حضور پروردگار دعا می‌کند و حاجات خود را از او می‌خواهد. دعا و نماز در حقیقت، عبارت است از رابطه‌ای صمیمانه بین آفریدگار و آفریده که انسان به وسیله آن از اعماق قلب با خالق خویش سخن می‌گوید. از این رو دعا و نماز هم به درگاه خداوند مقبول و خوش آیند، است.<sup>۶</sup> دعا خشم پروردگار را فرومی‌نشاند و آن را به رحمت مبدل می‌کند.<sup>۷</sup>

شرط اجابت دعا دو چیز است: نخست دعا باید صمیمانه باشد دوم باید دعا کننده شایستگی اجابت دعا را داشته باشد؛ یعنی فقط متوجه خداوند باشد.<sup>۸</sup> متوجه خدا بودن هم یعنی ترس از خدا داشتن؛ زیرا کسی که ترس خدا را در دل داشته باشد، شایسته اجابت دعا است.<sup>۹</sup> با این حال انسان نباید هیچ‌گاه از دعا کردن دست بردارد و همیشه تا آخرین لحظه زندگی باید به رحمت خدا امیدوار باشد. اگر انسان می‌بیند که نماز می‌خواند و دعا می‌کند،

۱. آووت ربی، ناتان، ۳۷.

۲. کهن ۱۳۸۲، ص ۱۴۲.

۳. سفر پیدایش، ۶: ۱۵.

۴. مخیلتا، مربوط به آیه ۳۱ از باب ۱۴ از سفر خروج، ص ۳۳ ب.

۵. کهن، ابراهام، ص ۱۴۳.

۶. همان، ص ۱۴۶.

۷. یواموت، ۶۴ الف.

۸. شموت ربا، ۳: ۲۱.

۹. براخوت، ۶ ب.

اما دعایش مستجاب نمی‌شود، باید بار دیگر به دعا پردازد<sup>۱</sup> و هیچ‌گاه از این که خداوند جواب او را ندهد نباید ناامید شود؛ حتی اگر شمشیر تیزی روی گردن انسان بگذارند و قصد قتل او را کنند باز هم نباید از رحمت الهی نومید شود.<sup>۲</sup>

از شرایط دیگر استجاب دعا، برای دیگران دعا کردن است. هر کس بتواند برای هموعان خود دعا کند و این کار را نکند گناه‌کار است<sup>۳</sup> و نیز هر آن کس که برای هموع خود دعا می‌کند و برایش طلب رحمت می‌نماید، هنگامی که خود او در نیاز همان چیز باشد، نخست به خود او جواب داده می‌شود و اول نجات می‌یابد.<sup>۴</sup> دعا و نماز از قربانی‌ها بزرگ‌تر و مهم‌تر است. نماز از اعمال نیک نیز با اهمیت‌تر است.<sup>۵</sup>

یکی دیگر از شرایط استجاب دعا آن است که با خلوص نیت و از اعماق قلب باشد: خداوند، خدای خود را دوست بدارید و او را به تمامی دل و به تمامی جان خود عبادت نمایید.<sup>۶</sup> کسی که دعا و نماز می‌خواند، باید قلب خود را متوجه خدای آسمان سازد<sup>۷</sup> و چشمانش را پایین افکنده و قلبش را متوجه بالا سازد.<sup>۸</sup> طوری نماز بخواند مانند این که شخینا مقابل اوست.<sup>۹</sup> از شرایط دیگر استجاب دعا، به جماعت بودن آن است.<sup>۱۰</sup>

یهودیان از طرفی خدا را کمال محض می‌دانند از این رو، او را متعالی از موجودات دیگر می‌دانند. از طرف دیگر خداوند را در همه جا حاضر می‌دانند. از قول حضرت موسی چنین آمده است: «برای خدا سرود می‌خوانم؛ زیرا که بی حد و بلندمرتبه و بزرگوار است.»<sup>۱۱</sup> یا می‌گوید: «باید برای کسی سرود خواند که بلندمرتبه و رفیع است؛ مافوق تمام

۱. براخوت، ۳۲ب.

۲. براخوت، ۱۰ الف.

۳. کتاب اول سموئیل، ۲۳: ۱۲.

۴. باواقما، ۹۲ الف.

۵. سفر تثینیه، ۲۶: ۳.

۶. سفر تثینیه، ۱۳: ۱۱.

۷. براخوت: ۳۱ الف.

۸. یواموت، ۱۰۵ب.

۹. مزامیر داوود، ۸: ۱۶.

۱۰. براخوت، ۶ الف.

۱۱. سفر خروج، ۱۵: ۱.



بزرگواری و صاحبان جلال»<sup>۱</sup> در عین این که خداوند متعالی است لیکن کسی نزدیک‌تر از او به انسان نیست.<sup>۲</sup>

رابطه‌ی خالق و خلق رابطه‌ای دو طرفه است. از یک طرف انسان نسبت به خدایی که هم متعالی و هم برتر و هم به انسان بسیار نزدیک است، وظایفی دارد که باید آن‌ها را رعایت کند. این وظایف دستور خدا است. از طرف دیگر اگر انسان به آن دستورات عمل کند خداوند به انسان پاداش می‌دهد و اگر عمل نکند عذاب می‌کند.

عبادت انجام دستورات خداوند است. خداوند دستورات مختلفی برای بنی اسرائیل وضع کرده است. بعضی از آنها جزای نافرمانی آنها است. از این اعمال: عبادات و قربانی‌ها است که همگی باید خالصانه برای خداوند انجام شود. بعضی از دستورات خداوند به قوم یهود عبارت است از:

- نباید خدایی را جز من اطاعت کنید زیرا من خدایی غیور هستم و پرستش غیر را تحمل نمی‌کنم؛<sup>۳</sup>
- برای خود هرگز بت نسازید؛<sup>۴</sup>
- عید فصح هر سال به مدت هفت روز جشن بگیرید؛<sup>۵</sup>
- تمام نخست‌زاده‌های نر گاو و گوسفند و بز شما به من تعلق دارند. در برابر نخست‌زاده نر الاغ یک بره به من تقدیم کنید و اگر نخواستید این کار را بکنید گردن الاغ را بشکنید ولی برای تمام پسران ارشد خود حتماً باید عوض دهید.<sup>۶</sup>
- هیچ کس نباید با دست خالی به حضور من حاضر شود.<sup>۷</sup> خداوند فرموده که از آن چه دارید برای او هدیه بیاورید. هدایای کسانی که از صمیم قلب هدیه می‌دهند باید شامل این چیزها باشد: طلا، نقره، مفرغ، نخهای آبی، ارغوانی و قرمز، کتان لطیف، پشم بز،

۱. حگیگا، ۱۳ ب.

۲. یروشلیمی بر اخوت، ۱۳ الف.

۳. سفر خروج، ۳۴: ۱۳-۱۴.

۴. سفر خروج، ۳۴: ۱۷.

۵. سفر خروج، ۳۴: ۱۸.

۶. سفر خروج، ۳۴: ۱۹-۲۰.

۷. سفر خروج، ۳۴: ۲۰.

پوست قوچ که رنگش سرخ شده باشد و پوست خز، چوب افاقیا، روغن زیتون برای چراغ‌ها، مواد خوشبو برای تهیهٔ روغن مسح، بخور خوشبو، سنگ جزع و سنگ‌های قمیتی دیگر و سینه بند کاهن.<sup>۱</sup> هر سال بهترین نوبر محصولات خود را به خانهٔ خداوند، خدای خود بیاورید.<sup>۲</sup>

- فقط شش روز کار کنید و در روز هفتم استراحت نمایید، حتی در فصل شخم و فصل درو.<sup>۳</sup> هرکس در روز هفتم کار کند باید کشته شود.<sup>۴</sup>

- خدا به ابراهیم فرمود: وظیفهٔ تو و فرزندان و نسل‌های بعد این است که عهد مرا نگاه دارید. تمام مردان و پسران شما باید ختنه شوند تا بدین وسیله نشان دهند که عهد مرا پذیرفته‌اید.<sup>۵</sup>

از عبادت‌های مهمی که برای یهودیان وضع شده بود نماز، زکات، روزه و حج است. نماز در نزد یهودیان شکل ثابتی نداشته اما مضمون آن یکسان بوده است. در نماز صبح و مغرب شهادت به وحدانیت خداوند می‌دهند زیرا معتقدند شر و حسد را از آنان دور می‌کند و آتش جهنم را خاموش می‌کند.<sup>۶</sup> مکان نماز را از نجاسات پاک می‌کنند و چون خود را اهل توحید می‌دانند مکان نماز را از مجسمه و نقاشی خالی می‌کنند از این رو در کنیسه‌های مسیحیان نماز نمی‌گذارند. چون مردگان را نجس می‌دانند اقامهٔ نماز در قبرستان را جایز نمی‌دانند. بهترین مکان نمازگزاردن را معبد اورشلیم که خانهٔ نماز می‌نامندش، می‌دانند اما اقامهٔ نماز در خانه برای یک یهودی هست. در نماز به سمت اورشلیم متوجه هستند. نمازشان سه بار در روز است.<sup>۷</sup>

در نماز طهارت شرط است. طهارت نزد یهودیان دو نوع است: طهارت کبری و صغری. طهارت کبری سه بار حمام کردن است و طهارت صغری که قبل از هر نماز شرط

۱. سفر خروج، ۳۵: ۴-۹

۲. سفر خروج، ۳۴: ۲۶

۳. سفر خروج، ۳۴

۴. سفر خروج، ۳۵: ۲

۵. سفر پیدایش، ۱۷: ۹-۱۱

۶. سفر عاموس، ۴: ۱۲

۷. سفر دانیال، ۶: ۱-۲

است است. با آب پاک که علامت پاکی آن قابل شرب بودن آن است دست‌های خود را سه بار می‌شویند، بعد از آن آب را مضمضه می‌کنند. در صورت فقدان آب با خاک طهارت می‌گیرند.<sup>۱</sup>

یهودیان مکلفند بخشی از اموال خود را با شرایط خاص به دیگران ببخشند. روزه نیز عبادتی است که بر هر یهودی که به سن سیزده سال برسد واجب است. هنگام روزه از صبح تا عصر نه می‌نوشند و نه می‌خورند. در کنار روزه‌های واجب، روزه‌های مستحبی هم دارند.<sup>۲</sup>

از عبادت‌های واجب دیگر، حج است. حج سفری است که مؤمن به قصد رفتن به مکان مقدس یا زیارت معلم دینی انجام می‌دهد. در سفر خروج از کتب عهد قدیم سه بار در سال حج گزاردن (رفتن به معبد مقدس) بر هر یهودی واجب شده است.<sup>۳</sup> خداوند فرمود: بت برای خود درست نکنید. مجسمه، ستون‌های سنگی و سنگ‌های تراشیده شده برای پرستش نسازید؛ زیرا من خداوند، خدای شما هستم.<sup>۴</sup> قانون روز سبت مرا رعایت کنید و عبادتگاه مرا محترم دارید، زیرا من خداوند هستم.<sup>۵</sup>

### اعمال مقرب انسان به انسان‌های دیگر

به انسان دستور داده شده است که در رابطه با دیگران چند اصول را رعایت کند. این اصول را می‌توان به دو دستهٔ سلبی و ایجابی تقسیم کرد:

۱. احکام سلبی

الف) کسی را نکشد. زیرا انسان بر صورت خدا آفریده شده است و قاتل، کسی را می‌کشد که بر صورت خدا است و این اهانتی نسبت به خدا است.<sup>۶</sup> حتی اگر انسان را

۱. شیخ، علی، صص ۱۸۲-۱۸۶.

۲. سفر لاوین، ۱۶: ۲۹.

۳. سفر خروج، ۲۳: ۱۴.

۴. لاویان، ۲۶: ۱.

۵. لاویان، ۲۶: ۲.

۶. مخیلتا مربوط به آیه ۱۳ از باب ۲۰ از سفر خروج، ص ۷۰ ب.

مجبور کنند که کسی را بکشد و گرنه کشته می‌شود، باید کشته شدن خود را انتخاب کند؛ زیرا ممکن است خون طرف از خون وی رنگین‌تر باشد.<sup>۱</sup>

ب) با دیگران دشمنی نکند. دشمنی با دیگران از گناهان بزرگ بوده و حتی از قتل نفس هم بزرگ‌تر است. «دشمنی بی‌جهت با هم‌نوعان با سه گناه کبیرهٔ بت‌پرستی و زنا و قتل نفس برابر است و همین گناه بود که باعث ویرانی معبد بیت همیقداش دوم شد».<sup>۲</sup>

ج) از دیگران بدگویی نکند. بدگویی از گناهان بزرگ است. بدگو مانند آن است که خدا را انکار کرده و گناهش معادل سه گناه بزرگ بت‌پرستی، زنا و قتل نفس است.<sup>۳</sup> آن کس که از دیگران بدی می‌گوید، شخصی که سخنان او را باور می‌کند و کسی که دربارهٔ هم‌نوع خود گواهی دروغ می‌دهد، سزاوار آن است که او را جلو سگ‌ها بیندازند و طعمهٔ آنان سازند.<sup>۴</sup> زبان عضوی است که باید بیشتر از اعضای دیگر مواظب آن بود.<sup>۵</sup>

پرحرفی نیز منع شده است، سخنان زیر در مورد ارزش سکوت بیان شده است: سخن گفتن یک سلع (نام نوعی سکه) است. می‌ارزد لیکن سکوت دو سلع ارزش دارد. سکوت درمان همهٔ دردها است.<sup>۶</sup> سکوت برای دانشمندان مفید است و به طریق اولی برای ابلهان نیکو است.<sup>۷</sup> تمام عمر در میان دانشمندان پرورش یافتم و برای آدمی چیزی را بهتر از سکوت ندیدم.<sup>۸</sup>

د) دروغ نگوید. دروغ‌گویی بدترین نوع دزدی است زیرا دروغگو عقل شنونده را می‌دزد.<sup>۹</sup> «هر آن کس که دو پهلو سخن می‌گوید و قصد او فریب مخاطب است، مثل این

۱. پساحیم، ۲۵ ب.

۲. یوما، ۹ ب.

۳. عراخین، ۱۵ ب.

۴. پساحیم، ۱۱۸ الف.

۵. عراخین، ۱۵ الف.

۶. مگیلا، ۱۸ الف.

۷. پساحیم، ۹۹ الف.

۸. میشنا آوت، ۱۷: ۱.

۹. توسیقتا باواقما، ۸: ۷.

- است که بت‌پرستی کرده است.<sup>۱</sup> «ذات قدوس متبارک از آن کس که دلش با زبان یکی نیست متنفر است و او را دشمن می‌دارد».<sup>۲</sup>
- ه) چاپلوس و ریا کار نباشد. چاپلوسی و ریاکاری از گناهان بزرگ است طوری که جماعتی با وجود چند ریاکار منفور است.<sup>۳</sup>
- و) تقلب و نادرستی نکند. تقلب و نادرستی از گناهان بزرگ و مثل قتل نفس است.<sup>۴</sup>
- ز) نباید انسان‌های دیگر او را وادار به گناه کند.<sup>۵</sup>
- ح) به دیگران لعنت نفرستد.<sup>۶</sup>
- ط) شهادت به دروغ ندهد.<sup>۷</sup>
- ی) در کار ناشایست همکاری نکند.<sup>۸</sup>
- ک) نباید به کسی تهمت بزند و حق ناتوانان را پایمال کند.<sup>۹</sup>
- ل) رشوه نگیرد.<sup>۱۰</sup>
- م) ربا نگیرد.<sup>۱۱</sup> علی‌الظاهر رباگرفتن از غیر بنی اسرائیل مجاز شناخته شده است.<sup>۱۲</sup>
- ن) از بدی‌کنندگان به بنی اسرائیل تبری بجوید.<sup>۱۳</sup>
- س) انسان نباید لباس جنس مخالف خود را بپوشد.<sup>۱۴</sup>

---

۱. سنهدرین، ۹۲ الف.

۲. پساحیم، ۱۱۳ ب.

۳. سوطا، ۴ ب، ۴۲ الف.

۴. سنهدرین، ۱۰۸ الف.

۵. سیفره دورایم، ۲۵۲، ص ۱۲۰ الف.

۶. سفر خروج، ۲۲: ۲۸.

۷. سفر خروج، ۲۳: ۱.

۸. سفر خروج، ۲۳: ۲-۳.

۹. سفر خروج، ۲۳: ۶-۷.

۱۰. سفر خروج، ۲۳: ۸.

۱۱. سفر خروج، ۲۲: ۲۵-۲۷.

۱۲. تثنیه، ۲۳: ۱۹-۲۰.

۱۳. سفر تثنیه، ۲۳: ۳-۸.

۱۴. سفر تثنیه، ۲۲: ۴.

ع) انسان نباید به کسی ظلم کند، مخصوصاً به غریبان، یتیمان و بیوه‌زنان.<sup>۱</sup>

## ۲. احکام ایجابی

الف) دیگران را به کار نیک دعوت کند. دعوت به کار نیک از بزرگ‌ترین کارها و معادل عطای زندگی به فرد است.<sup>۲</sup>

ب) هم نوعان را چون خود دوست داشته باشد.<sup>۳</sup>

ج) به دیگران احسان کند. احسان به دیگران از مهم‌ترین توصیه‌های دین یهود است. نتیجهٔ احسان، مسئولیت‌پذیری در قبال انسان‌های دیگر و اموال آنان است. این احسان مراتبی به شرح زیر دارد:

۱. احسان به انسان‌های آزاد با: کمک به انسان‌ها<sup>۴</sup> و در مال خود شریکشان کردن.<sup>۵</sup>

۲. احسان به اسیر.<sup>۶</sup>

۳. احسان به حیوانات.<sup>۷</sup>

د) به عدالت بین فرزندان رفتار کند.<sup>۸</sup>

ه) از ترازوی دقیق استفاده کند.<sup>۹</sup>

## نتیجه توجه نکردن به معنای زندگی

بر انسان واجب است به هدفی که خداوند برای انسان مشخص کرده است توجه کند و برای تحقق آن هدف تلاش کند. اگر انسانی به آن هدف توجه نکرد خداوند چه برخوردی

۱. سفر خروج، ۲۲: ۲۱-۲۴؛ سفر خروج، ۲۳: ۹؛ سفر تثبیه، ۲۲: ۱-۳؛ سفر تثبیه، ۲۴: ۱۴-۱۵.

۲. سنهدرین، ۹۹ ب.

۳. سفر لاویان، ۱۸: ۱۹.

۴. سفر خروج، ۲۳: ۴-۵؛ سفر تثبیه، ۲۲: ۴.

۵. سفر تثبیه، ۲۴: ۱۹-۲۱.

۶. سفر تثبیه، ۲۱: ۱۰-۱۴.

۷. سفر تثبیه، ۲۵: ۴.

۸. سفر تثبیه، ۲۱: ۱۵-۱۷.

۹. سفر تثبیه، ۲۵: ۱۳-۱۵.

با او می‌کند و چه عاقبتی در انتظار او است؟

از نظر آموزه‌های کتاب مقدس خداوند دو نوع ارتباط با انسان دارد. نخست رابطه تکوینی است. خداوند انسان را خلق کرده است. بعد از خلق هم به حال خود رهاش نکرده است. قیام انسان و تمام موجودات دیگر به خدا است. «جهان برای هستی خود دمام به خدا وابسته است»<sup>۱</sup>؛ خداوند است که به انسان روزی می‌دهد. خلقت انسان هم لطف خداوند است. دومین رابطه‌ای که خدا با انسان دارد، رابطه تشریحی است. خداوند عالم و انسان را خلق کرده است و به آنان روزی می‌دهد در عوض خداوند از انسان می‌خواهد که اطاعتش کند. در عوض این اطاعت آن‌ها را کمک می‌کند تا بر دشمنانشان پیروز شوند و روزی‌شان را افزون می‌کند و در نهایت به بهشت هدایتشان می‌کند. پس رابطه خدا با انسان را در عالم تشریح می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

الف) هدایت و راهنمایی: خداوند برای هدایت مردم پیامبرانش را فرستاده است. تمامی کتاب مقدس نشان از هدایت تشریحی خداوند است.

ب) کمک کردن: اگر مردم دعوت خداوند را بپذیرند، خداوند نیز آنان را کمک می‌کند. پیروزی بنی اسرائیل بر فرعون، نشانه کمک خداوند به آنان است.

ج) پاداش دادن به طاعات: خداوند، علاوه بر کمک برای رفع مشکلات، نتیجه عبادت بندگان را در این دنیا می‌دهد. اگر خدا را اطاعت کنند محصولانشان زیاد می‌شود و بر دشمنان غلبه می‌یابند و خداوند در میانشان می‌آید. خداوند فقط در این دنیا پاداششان می‌دهد.<sup>۲</sup>

د) مجازات نافرمانان: اگر انسان خدا را اطاعت نکند و به معنای زندگی بی تفاوت باشد خداوند انسان را مجازات می‌کند. این مجازات بیشتر برای به اطاعت آوردن بشر است. مجازات مرحله به مرحله است. در هر مرحله اگر انسان به نافرمانی خود ادامه دهد، مجازاتش بیشتر می‌شود و هر مرحله هفت بار شدیدتر از مرحله قبل است.

مرحله نخست مجازات: عذاب در این مرحله شامل ابتلا به مرض، دادن محصول به دشمنان بنی اسرائیل و جنگ است.

۱. آون، اچ. پی، ص ۵۳.

۲. لاویان، ۲۶: ۳-۱۲.

مرحلهٔ دوم مجازات: عذاب در این مرحله هفت بار شدیدتر از مرحلهٔ قبلی است و شامل این موارد می‌شود: ابتلا به مرض می‌شود. زمین دیگر محصول نخواهد داد بر خلاف مرحلهٔ قبل که زمین محصول می‌داد اما نصیب دشمنانشان می‌شد و در هم کوبیده شدن قدرت بنی‌اسرائیل در حالی که در مرحلهٔ قبل جنگ بود اما باز هم قدرت داشتند.

مرحلهٔ سوم مجازات: در این مرحله بلا بر سر فرزندان و حیوانات نیز خواهد آمد.

مرحلهٔ چهارم مجازات: اگر با وجود این اصلاح نشوند و برخلاف خواست خداوند رفتار کنند، آن وقت به سبب گناهان هفت بار بیشتر از پیش تنبیه خواهند شد.

مرحلهٔ پنجم مجازات: اگر با همهٔ این مجازات‌ها بازهم بنی اسرائیل دست از نافرمانی برندارند، در این صورت خداوند از آن‌ها متنفر می‌شود. در این مرحله دیگر برای مطیع ساختن آنان عذابشان نمی‌کند بلکه برای انتقام از بنی اسرائیل عذاب می‌شوند.<sup>۱</sup>

اگر کسی این قوانین سلبی یا ایجابی را رعایت نکند مجازات می‌شود. مجازات جرم‌ها یکسان نیستند، بلکه مجازات با جرم متناسب است. هدف از مجازات در کتب مقدس، پاک شدن جامعه از پلیدی است. بنابراین هر گناهی که بیشتر به جامعه ضرر برساند مجازات بزرگ‌تری دارد. در این مجازات‌ها هر کس فقط به خاطر گناه خود مجازات می‌شود نه به خاطر گناه دیگری. «پدران نباید به سبب گناهان پسرانشان کشته شوند و نه پسران بسبب گناهان پدرانشان. هرکس باید به سبب گناه خودش کشته شود.»<sup>۲</sup>

مجازات ظلم به انسان آزاد و کنیز و برده متفاوت است. مجازات ظلم ارباب و بقیهٔ مردم نیز نسبت به کنیزان فرق می‌کند. چون ارباب مالک کنیز است، می‌تواند او را بزند و تا وقتی نقص عضوی برای او حاصل نشده باشد، ارباب مجازات نمی‌شود؛ اما اگر نقص عضو حاصل شد ارباب مستحق مجازات است.<sup>۳</sup> بعضی از مجازات‌های دنیوی به شرح زیر است: الف) مجازات قتل عمد: «اگر کسی انسانی را طوری بزند که منجر به مرگ وی گردد، او نیز باید کشته شود. اما اگر او قصد کشتن نداشته و مرگ تصادفی بوده باشد آن وقت

۱. لاویان، ۲۶: ۱۴-۳۹.

۲. سفر تثبیه، ۲۴: ۱۶.

۳. سفر خروج، ۲۱: ۲۰؛ سفر خروج، ۲۱: ۲۶-۲۷.



مکانی برایش تعیین می‌کنیم تا به آن جا پناهنده شده بست بنشیند.<sup>۱</sup>

(ب) مجازات صدمه جسمی به دیگران: اگر آسیبی به کسی وارد شود و باعث نقص دائمی عضو شود، قصاص لازم است.<sup>۲</sup> اما اگر آسیبی به کسی وارد شود خوب شود، قصاص لازم نیست فقط ضررهای مالی فرد جبران می‌شود.<sup>۳</sup>

(ج) مجازات حیوانات هنگام ضرر زدن: اگر گاوی به مرد یا زنی شاخ بزند و او را بکشد، آن گاو باید سنگسار شود و گوشتش هم خورده نشود، آن وقت صاحب آن گاو بی‌گناه شمرده می‌شود. ولی اگر آن گاو قبلاً سابقه شاخ‌زنی داشته و صاحبش هم از این موضوع با خبر بوده، اما گاو را نبسته باشد، در این صورت باید هم گاو سنگسار گردد و هم صاحبش کشته شود. ولی اگر بستگان مقتول راضی شوند که خون بها را قبول کنند، صاحب گاو می‌تواند با پرداخت خون‌بهای تعیین شده، جان خود را نجات دهد.<sup>۴</sup> اگر گاوی به دختر یا پسری شاخ بزند و او را بکشد، همین حکم اجرا شود. اما اگر گاو به غلام یا کنیزی شاخ بزند و او را بکشد، باید سی مثقال نقره به ارباب آن غلام یا کنیز داده شود و گاو هم سنگسار گردد.<sup>۵</sup> اگر گاوی، گاو دیگری را بزند و بکشد، صاحبان آن دو گاو باید گاو زنده را بفروشند و قیمت آن را میان خود تقسیم کنند و هر یک از آن‌ها هم می‌تواند نیمی از گاو کشته شده را برای خود بردارد. ولی اگر گاوی که زنده مانده، سابقه شاخ‌زنی داشته و صاحبش آن را نبسته باشد، باید گاو زنده‌ای به عوض گاو کشته بدهد و گاو کشته شده را برای خود بردارد.<sup>۶</sup>

(د) مجازات بی‌مبالاتی: انسان در قبال انسان‌های دیگر مسئول است و نباید کاری کند که حتی به صورت غیر عمد به اموال دیگران خسارتی وارد کند. «اگر کسی چاهی بکند و روی آن را نپوشاند و گاو یا الاغی در آن بیفتد، صاحب چاه باید قیمت آن حیوان را تماماً به صاحبش بپردازد و حیوان مرده از آن او باشد.<sup>۷</sup>

۱. سفر خروج، ۲۱: ۱۲-۱۵.

۲. سفر خروج، ۲۱: ۲۲-۲۵.

۳. سفر خروج، ۲۱: ۱۸-۱۹.

۴. سفر خروج، ۲۱: ۲۸-۳۰.

۵. سفر خروج، ۲۱: ۳۱-۳۲.

۶. سفر خروج، ۲۱: ۳۵-۳۶.

۷. سفر خروج، ۲۱: ۳۳-۳۴.

ه) مجازات دزدی: در آیین یهود مجازات دزدی بسیار سنگین است. اگر شخص دارایی چیزی بدزدد که خود مال از بین رفته باشد پنج برابر غرامت بپردازد و اگر ندار است در عوض آن به غلامی فروخته می‌شود.<sup>۱</sup> اما اگر اصل مال حفظ شده باشد، غرامت دو برابر است.<sup>۲</sup>

و) مجازات خسارت به اموال دیگران: اگر کسی چارپایان خود را عمداً به داخل تاکستان شخص دیگری رها کند و یا آن‌ها را در مزرعهٔ شخص دیگری بچراند، باید از بهترین محصول خود، برابر خسارت وارده به صاحب تاکستان یا مزرعه غرامت بپردازد.<sup>۳</sup> هم‌چنین اگر کسی در مزرعه‌اش آتشی روشن کند و آتش به مزرعهٔ شخص دیگری سرایت کند و بافه‌ها یا محصول درو نشده و یا تمام مزرعه او را بسوزاند، آن که آتش را افروخته است باید غرامت تمام خسارات وارده را بپردازد.<sup>۴</sup>

ز) مجازات خیانت در امانت: اگر کسی پول یا شی‌ای را پیش شخصی به امانت گذاشت و آن امانت دزدیده شد، اگر دزد دستگیر شود باید دو برابر آن چه را که دزدیده است عوض دهد ولی اگر دزد گرفتار نشود، آن وقت باید شخص امانتدار را نزد قضات ببرند تا معلوم شود آیا خود او در امانت خیانت کرده است یا نه.<sup>۵</sup> اگر کسی گاو یا الاغ یا گوسفند یا هر حیوان دیگری را به دست همسایه به امانت بسپارد و آن حیوان بمیرد، یا آسیب ببیند، و یا غارت شود و شاهدهی در بین نباشد، آن همسایه باید سوگند بخورد که آن را ندزدیده است و صاحب مال باید سوگند او را بپذیرد و از گرفتن تاوان مال، خودداری کند. ولی اگر حیوان یا مال امانتی از نزد امانتدار دزدیده شود، امانتدار باید به صاحب مال غرامت دهد. اگر احیاناً جانوری وحشی آن را دریده باشد، شخص امانتدار باید لاشه دریده شده را برای اثبات این امر نشان دهد، که در این صورت غرامت گرفته نمی‌شود.<sup>۶</sup> اگر کسی حیوانی را از همسایه خود قرض بگیرد و آن حیوان آسیب ببیند یا کشته شود و صاحبش هم در آن زمان در آنجا

۱. سفر خروج، ۲۲: ۱-۵.

۲. سفر خروج، ۲۲: ۱-۵.

۳. سفر خروج، ۲۲: ۵.

۴. سفر خروج، ۲۲: ۶.

۵. سفر خروج، ۲۲: ۷-۸.

۶. سفر خروج، ۲۲: ۱۰-۱۳.

حاضر نبوده باشد، قرض گیرنده باید عوض آن حیوان را بدهد. اما اگر صاحبش در آن جا حاضر بوده باشد، احتیاجی به پرداخت تاوان نیست.<sup>۱</sup>

ح) مجازات اطاعت نکردن از پدر: اطاعت از پدر و مادر در آیین یهود واجب است بنابراین اگر فرزندی از پدر و مادرش اطاعت نکند تنبیه می‌شود. اگر با وجود تنبیهات باز هم اطاعت نکرد سنگسار می‌شود.<sup>۲</sup>

ط) ارتباطات نامشروع: در آیین یهود، ارتباط جنسی با محارم شامل مادر، زنان پدر، خواهر تنی و ناتنی، برادرزاده، و خواهرزاده، با دختر زن پدر، عمه و خاله، زن عمو، عروس، زن برادر، با دختر یا نوۀ زن خود؛ ازدواج با دو خواهر هم‌زمان؛ ارتباط با زن خود حال عادت ماهیانه؛ ارتباط با زن شوهردار؛ ارتباط مردان با مردان؛ ارتباط با حیوانات حرام است.<sup>۳</sup> اگر کسی ارتباط نامشروع داشته باشد مجازات می‌شود، مجازات نیز در موارد مختلف متفاوت است.

اغفال دختر باکره: «اگر مردی، دختر باکره‌ای را که هنوز نامزد نشده اغفال کند، باید مهریهٔ دختر را پرداخته، او را به عقد خود در آورد. ولی اگر پدر دختر با این ازدواج راضی نباشد، آن مرد باید فقط مهریهٔ تعیین شده را به او بپردازد».<sup>۴</sup>

زنای مرد و زن همسر دار: «اگر مردی در حال ارتکاب زنا با زن شوهرداری دیده شود، هم آن مرد و هم آن زن باید کشته شوند. به این ترتیب، شرارت از اسرائیل پاک خواهد شد».<sup>۵</sup> اغوای دختر نامزد دار در شهر: «اگر دختری که نامزد شده است در داخل دیوارهای شهر توسط مردی اغوا گردد، باید هم دختر و هم مرد را از دروازهٔ شهر بیرون برده، سنگسار کنند تا بمیرند. دختر را به خاطر اینکه فریاد نزده و کمک نخواست است و مرد را به جهت این که نامزد مرد دیگری را بی حرمت کرده است. چنین شرارتی باید از میان شما پاک شود».<sup>۶</sup>

۱. سفر خروج، ۲۲: ۱۴-۱۵.

۲. سفر تثبیه، ۲۱: ۱۸.

۳. لاویان، ۱۸: ۱-۲۷.

۴. سفر خروج، ۲۲: ۱۶-۱۷.

۵. سفر تثبیه، ۲۲: ۲۲.

۶. سفر تثبیه، ۲۲: ۲۳-۲۹.

اغوی دختر نامزددار در خارج شهر: «ولی اگر چنین عملی [مردی دختر نامزدداری را اغوا کند.] خارج از شهر اتفاق بیافتد تنها مرد باید کشته شود، چون دختر گناهی که مستحق مرگ باشد مرتکب نشده است. این، مثل آن است که کسی بر شخصی حمله‌ور شده او را بکشد، زیرا دختر فریاد زده و چون در خارج از شهر بوده، کسی به کمکش نرفته است تا او را نجات دهد».<sup>۱</sup>

تجاوز به دختر بدون نامزد: «اگر مردی به دختری که نامزد نشده است تجاوز کند و در حین عمل غافلگیر شود، باید به پدر دختر پنجاه مثقال نقره بپردازد و با آن دختر ازدواج کند و هرگز نمی‌تواند او را طلاق بدهد».<sup>۲</sup>

ارتباط با حیوان: «هر انسانی که با حیوانی نزدیکی نماید، باید کشته شود».<sup>۳</sup>

ی) مجازات تهمت زنا زدن به دیگران سنگسار است.<sup>۴</sup>

ک) مجازات جادوگری: زنی که جادوگری کند، باید کشته شود.<sup>۵</sup>

ل) مجازات قربانی برای غیر خدا: اگر کسی برای خدایی دیگر، غیر از خداوند قربانی کند، باید کشته شود.<sup>۶</sup>

م) مجازات زدن پدر و مادر: هر کس پدر یا مادرش را بزند باید کشته شود.<sup>۷</sup>

ن) مجازات دزدیدن انسان دیگر: اگر کسی یکی از برادران یهودی خود را بدزدد و با او مثل برده رفتار کند و یا او را بفروشد، این آدم دزد باید کشته شود تا شرارت از میان شما پاک گردد.<sup>۸</sup> هر کس انسانی را بدزدد خواه او را به غلامی فروخته و خواه نفروخته باشد باید کشته شود.<sup>۹</sup>

۱. سفر تثبیه، ۲۲: ۲۳-۲۹.

۲. سفر تثبیه، ۲۲: ۲۳-۲۹.

۳. سفر خروج، ۲۲: ۱۹.

۴. سفر تثبیه، ۲۲: ۱۳-۲۱.

۵. سفر خروج، ۲۲: ۱۸.

۶. سفر خروج، ۲۲: ۲۰.

۷. سفر خروج، ۲۱: ۱۵.

۸. سفر تثبیه، ۲۴: ۷.

۹. سفر خروج، ۲۱: ۱۶.

### جبران خطا

در انسان میل به بدی هست، بنابراین ممکن است مرتکب گناهی شود، عدالت الهی ایجاب می‌کند که باید راهی برای پاک کردن گناهی که انسان مرتکب شده است، باشد. آن راه توبه است که خداوند طرح آن را قبل از خلق جهان ریخت. «هفت مهم قبل از به وجود آمدن جهان آفریده شده و آن‌ها عبارتند از: تورات، توبه، بهشت، دوزخ، اورنگ جلال الهی، بیت همیقداش و نام ماشیح».<sup>۱</sup>

در متون یهودی به توبه اهمیت زیادی داده شده است. در کتاب مقدس آمده است: عظیم است توبه، که اثر آن تا اورنگ جلال الهی می‌رسد. عظیم است توبه که نجات (ماشیح) را نزدیک‌تر می‌سازد. عظیم است توبه که سال‌های عمر انسان را طولانی‌تر می‌کند.<sup>۲</sup> هیچ چیز بالاتر از توبه نیست.<sup>۳</sup> از این رو مردم به توبه تشویق شده‌اند. می‌گویند: یک ساعت عمر همراه با توبه و اعمال نیک در این جهان مهم‌تر و خوش‌تر است از تمام زندگی جهان آینده.<sup>۴</sup>

خداوند همواره توبه گناه‌کاران را می‌پذیرد. ممکن است دعایشان را نپذیرد اما توبه را می‌پذیرد. می‌گویند: دروازه‌های دعا و نماز گاهی باز و گاهی بسته‌اند ولی دروازه‌های توبه همواره گشاده هستند. همان‌طور که دریا همیشه در دسترس مردم است، همان‌گونه نیز دست رحمت ذات قدوس متبارک پیوسته گشاده است تا توبه‌کاران را بپذیرد.<sup>۵</sup> ذات قدوس متبارک منتظر مردم جهان است که شاید توبه کنند و آن را به زیر بال‌های رحمت خود نزدیک سازد.<sup>۶</sup>

برای بخشش گناهان انسان باید کفاره و قربانی نیز بکند. روز خاصی است که در آن روز انسان با حضور در کنیسه و انجام اعمال خاص گناه را پاک می‌کند. می‌گویند: گناهان

۱. پساحیم، ۵۴ الف.

۲. یوما، ۸۶ الف - ب.

۳. دواریم ربا، ۱۵: ۲ و ۲۴.

۴. میشنا آووت، ۱۴: ۴ و ۲۲.

۵. دواریم ربا، ۲: ۷ و ۱۲.

۶. بمید بار ربا، ۱۰: ۱ و ۳.

سبک، چه امر و چه نهی را، توبه کفاره می‌کند. دربارهٔ گناهان سنگین، توبه آن را معلق نگاه می‌دارد تا روز کیپور فرا رسد و آن را کفاره نماید.<sup>۱</sup> روز کیپور آن قدر مهم است که به خودی خود باعث بخشیدگی بعضی گناهان می‌شود. می‌گویند: اگر انسان از یک امر گذشته باشد ولو این که توبه ننماید، روز کیپور آن گناه را کفاره می‌کند. لیکن در مورد نهی، فقط در صورتی که توبه کند، روز کیپور برای بخشودگی می‌آورد.<sup>۲</sup>

از شرایط توبه آن است که انسان روش بد خود را تغییر دهد (تعنیت، ۱۶ الف). آن کس که می‌گوید من خطا می‌کنم و بعد به توبه می‌پردازم و بار دیگر خطا می‌کنم و بعد به توبه روی می‌کنم، به او امکان و فرصت توبه داده نخواهد شد.<sup>۳</sup>

برای جبران خطاهایی که انسان مرتکب شده است انسان باید رنج و سختی تحمل کند. تحمل رنج و عذاب تمام گناهان انسان را پاک می‌کند.<sup>۴</sup> گاهی خداوند برای پاک شدن انسان در دنیا، به انسان رنج و سختی می‌دهد. می‌گویند: هر آن کس که نشانه‌های آفت برص و جذام در بدن او دیده شود، این علامت‌ها چیزی جز قربان‌گاه کفارهٔ گناهان او نیستند<sup>۵</sup> و انسان نباید از این رنج، ناراحت باشد بلکه باید با آغوش باز آن را بپذیرد.<sup>۶</sup>

هر نیکوکاری قبل از مرگ دچار بیماری‌هایی می‌شود تا کاملاً تصفیه و منزه شوند. می‌گویند: پارسایان و نیکوکاران دوران‌های پیش در حدود بیست روز قبل از مرگ دچار بیماری امعاء می‌شدند و از آن شدیداً رنج می‌بردند تا آن که کاملاً تصفیه منزه شوند و در پاکی و شایستگی قدم به جهان دیگر گذارند.<sup>۷</sup>

در واقع هر رنج دنیایی مایهٔ پاکی انسان است. در کتاب مقدس آمده است: سه طبقه از مردم روی جهنم را نخواهند دید: اشخاصی که از فقر و مسکنت رنج برده‌اند، افرادی که دچار بیماری امعاء بود، و دردهای آن را متحمل شده‌اند و آن‌هایی که گرفتار ظلم و ستم

۱. میشنا یوما، ۸: ۸.

۲. یروشلمی یوما، ۹ ب.

۳. میشنا یوما، ۹: ۸.

۴. براخوت، ۵ الف.

۵. براخوت، ۵ ب.

۶. سیفره دورایم، مربوط به آیهٔ ۵ از باب ۱۶ از سفر تثنیه، بند ۳۲، ص ۷۳ ب.

۷. سماحوت، ۱۱: ۳.

رومیان بوده‌اند.<sup>۱</sup>

یهود گناهان را به دو دسته تقسیم می‌کند: گناهانی که انسان نسبت به خداوند مرتکب می‌شود و گناهانی که نسبت به انسان‌های دیگر مرتکب می‌شود. گناهان دسته نخست با طلب آموزش از خداوند در روز کیپور یا کفارہ آفریده می‌شوند. اما گناهانی که انسان نسبت به هم نوع خود انجام داده است زمانی بخشیده می‌شود که هم نوع خود را راضی کند و در جبران کار بدی که به او کرده است بکوشد.<sup>۲</sup>

اگر آن‌ها به گناهان خود و به گناهان و پدران‌شان که به من خیانت ورزیدند و باعث شدند که من آن‌ها را به سرزمین دشمنان‌شان تبعید کنم، اعتراف کنند و متواضع گردند و مجازات گناهان‌شان را بپذیرند، آن‌گاه دوباره وعده‌ای خود را با ابراهیم و اسحاق و یعقوب به یاد خواهم آورد و به یاد سرزمین آن‌ها خواهم افتاد، سرزمینی که متروک مانده، کشت نشده و استراحت یافته است. هر چند ایشان به خاطر رد کردن قوانین من و خوار شمردن دستورات من مجازات خواهند شد ولی با وجود این من ایشان را در سرزمین دشمنان‌شان ترک نخواهم کرد و به کلی از بین نخواهم برد و عهد خود را با آن‌ها نخواهم شکست؛ چون من خداوند، خدای ایشان هستم. من عهدی را که با اجداد ایشان بستم به یاد خواهم آورد، زیرا من اجداد ایشان را پیش چشم تمام قوم‌ها از مصر بیرون آوردم تا خدای ایشان باشم.<sup>۳</sup>

### نتیجه

معنای زندگی به معنای هدف زندگی برای موجودات مختار به کار می‌رود. به این معنی، معنای زندگی یعنی هدفی که یک فرد یهودی برای خود باید برگزیند. برای این که دینی هدفی برای انسان مشخص کرده باشد لازم است که خدای در آن دین مشخص وار باشد؛ او عالم را خلق کرده باشد؛ عالم واحد باشد و خداوند از خلق آن هدفی داشته باشد. زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد و زندگی در دنیا زندگی پس از مرگ را بسازد؛ هم‌چنین انسان نیز اختیار داشته باشد تا هدفی برای خود برگزیند.

۱. عرووین، ۴۱ ب.

۲. میشنا یوما، ۹: ۸.

۳. لاویان، ۲۶: ۴۰-۴۵.

یهودیت دو نوع هدف برای انسان معین کرده است. هدفی فردی و هدفی اجتماعی. با توجه به آن چه گفته شد معنای زندگی رسیدن به بالاترین مقام در بهشت است. هر چه مقام انسان در بهشت بالاتر باشد به خداوند نزدیکتر است پس می‌توان هدف زندگی را رسیدن به مقام قرب دانست.

افعال مقرر و مبعّد انسان به معنای زندگی: برای رسیدن به این مقام هم باید کارهای زیر را انجام دهد و از کارهای خاصی بپرهیزد:

#### انجام ندهد

- شرک به خدا؛
- پرستش کسی غیر از خدا؛
- دروغ گفتن مخصوصاً دروغ بستن به خدا و پیامبر؛
- قتل نفس بی‌گناه؛
- تجسس در کار دیگران؛
- غیبت کردن؛
- کم‌فروشی؛
- تهمت زدن؛
- زنا کردن؛
- مشروب خوردن؛
- ربا گرفتن؛
- قمار کردن؛

#### انجام دهد

- ایمان به خدا، غیب، پیامبر و آن چه بر پیامبران نازل شده است؛
- یقین به آخرت؛
- انجام اعمال صالح؛
- اقامهٔ نماز؛
- دادن زکات؛
- انفاق مال؛
- احسان به پدر و مادر و دیگر انسان‌ها؛
- جهاد در راه خدا؛
- روزه گرفتن؛

اگر کسی گناهی را مرتکب شود، باید توبه کند و عمل صالح انجام دهد. برای توبه باید تمام حقوقی که از دیگران بر ذمهٔ او است ادا کند. در مورد رابطهٔ انسان و خدا نیز از انسان خواسته شده است به دستورات خداوند عمل کند. در مورد رابطهٔ انسان با انسان‌های دیگر دستور احسان داده شده است. هدف اجتماعی نیز ایجاد جامعه مبتنی بر عدل است که در آن به کسی ظلم نمی‌شود.



## منابع

- عهدعتیق، کتاب های شریعت یا تورات، نشرنی و هرمس، ترجمه پیروز سیار، ۱۳۹۳ش.
- آون، اچ. پی.، دیدگاهها در باره خدا، ترجمه حمید بخشنده، قم، اشراق، ۱۳۸۰ش.
- بخشی فعله، مریم، نقش باور به خدا در معنابخشی به زندگی در اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ش.
- بیات، محمد رضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹ش.
- جعفری، محمد تقی، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، درسنامه ادیان ابراهیمی، قم، طه، ۱۳۸۶ش.
- سلیمانی، امیر، «خدا و معنای زندگی»، نقد و نظر، شماره ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
- شیخ، علی، القرآن و العهدين، چاپ دوم، قم، هاجر، ۱۳۸۹ش.
- کهن، ابراهام، خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه های یهود، ترجمه فریدون گرگانی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۲ش.
- متز، تدویس، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، نقد و نظر، مترجم محسن جوادی، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
- متس، تادئوس، "معنای زندگی" دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز، تهران، ققنوس، ۱۳۹۴ش.
- ملکیان، مصطفی، «هر کس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، بازتاب اندیشه، شماره ۲۳، بهمن ۱۳۸۰.
- همو، تاریخ فلسفه غرب، جلد ۴، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷ش.
- همو، درسگفتارهای معنای زندگی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۲ش.
- همو، درسگفتار انسان شناسی تحلیلی به روش تحلیلی، ۱۳۸۹ش.
- هاپ واکر، لویس، «دین به زندگی معنا می بخشد»، نقد و نظر، مترجم اعظم پویزاده، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
- وبگاه انجمن کلیمیان ایران. <http://www.iranjewish.com/Essay/yahoodiat.htm> دستیابی در بهمن ۱۲، ۱۳۹۲ش.
- Jacobsen, B., *Intervention to Existential Psychology: A Psychology for the Unique Human being and its Application Intherapy*, England, Wiely, 2008.

## عاشق کامل از دیدگاه ریچارد رول و احمد غزالی با تأکید بر کتاب‌های آتش

### عشق و سوانح‌العشاق<sup>۱</sup>

زهره همت

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فاطمه لاجوردی<sup>۲</sup>

استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

ریچارد رول (۱۳۰۰-۱۳۴۹م)، عارف، عزلت‌گزین، نویسنده و مفسر انگلیسی کتاب مقدس و احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ق)، عارف، نویسنده و واعظ ایرانی، در مهم‌ترین آثار خود، آتش عشق و سوانح‌العشاق، شرح مبسوطی از موضوع عشق به دست داده و از ماهیت عشق، متعلق عشق، ویژگی‌های عاشق و اسباب و نتایج عشق‌ورزی با مخاطبان خویش سخن گفته‌اند. نوشتار پیش رو با رویکرد تحلیلی-تطبیقی، نشان می‌دهد که اگرچه اندیشه‌های غزالی و رول در بحث ماهیت عشق هم‌پوشانی بسیار دارد، در مباحثی چون ویژگی‌های عاشق، اسباب، موانع و نتایج عشق‌ورزی تفاوت معناداری می‌یابد؛ از دیدگاه رول، عشق و تبلور آن در وجود عاشق جز از رهگذر بستر دین و اخلاقیات مسیحی تحقق نمی‌یابد و تنها در ارتباط با خداوند، مسیح و تثلیث است که معنا و مفهوم پیدا می‌کند، حال آن‌که از نگاه غزالی، جنبه وجودشناختی و روان‌شناختی عشق در وجود عاشق پررنگ‌تر است و جز در رابطه با خداوند، در ارتباط با جمال و صنع الهی نیز از قابلیت تجربه برخوردار است. در مقاله حاضر دیدگاه‌های رول و احمد غزالی درباره ویژگی‌های عاشق کامل به تفصیل معرفی و با یکدیگر مقایسه شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ریچارد رول، احمد غزالی، آتش عشق، سوانح‌العشاق، عشق عرفانی، عاشق کامل.

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۹/۵/۲۱

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): flajevardi@srbiau.ac.ir

## مقدمه

جا دارد پیش از آن که به بررسی دیدگاه‌های رول و غزالی در مهم‌ترین آثار ایشان بپردازیم از تأثیرگذاری این دو عارف شهیر بر جریان عرفان مسیحی و اسلامی سخن بگوییم و در ادامه به معرفی دو کتاب *آتش عشق* و *سوانح‌العشاق* بپردازیم تا در نهایت بتوانیم ویژگی‌های عاشق کامل را در نظام عرفانی این دو عارف و نویسنده مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

ریچارد رول (۱۳۰۰-۱۳۴۹م)، عارف، عزلت‌گزین، نویسنده و مفسر انگلیسی کتاب مقدس است که به واسطه تعداد و اهمیت آثار عرفانی‌اش به «پدر عرفان انگلیسی» شهرت دارد و کتاب *مزامیر انگلیسی*<sup>۱</sup> او بزرگ‌ترین اثر کتاب مقدسی پیش از کتاب ویکلیف محسوب می‌شود که حتی بی آن که تأییدیه‌ای رسمی از جانب کلیسا دریافت کرده باشد به عنوان مزامیر معتبر تا زمان اصلاحات مورد استفاده قرار می‌گرفت.<sup>۲</sup> تألیفات رول نه تنها به عرفان مسیحی انگلیسی شکلی تازه بخشید بلکه زمینه‌ساز ظهور شاخه‌ای جدید از عرفان شد که هم به لحاظ شکلی و هم به لحاظ محتوایی مهم‌ترین اثر عرفانی تعلیمی او یعنی کتاب *آتش عشق*<sup>۳</sup> را مبنای کار خود قرار داد. افزون بر این، اگر چه پیش از تولد رول، سلسله‌ای از زنان و مردان از زمان قدیس بید<sup>۴</sup> (راهب بندیکتی قرن هفتمی انگلیسی) اجازه یافتند که حکمت و عشق الهی را به دیگران منتقل سازند، اما آثار به جا مانده از ایشان بیش‌تر محدود به توصیف ماهیت عبادات بود و چندان به تجربه‌های شخصی اهل طریقت وارد نمی‌شد و از این حیث آن گونه که باید و شاید برای نسل‌های بعدی راهگشا نمی‌نمود.<sup>۵</sup> رول، اما در میان نوشته‌های بسیارش به لاتین و انگلیسی، تجارب عرفانی خویش را به روشنی بیان کرد و اذعان داشت که این تجارب از رهگذر مکاشفه به دست آمده‌اند و همه علاقه‌مندان به طریقت نیز در سایه پیروی از تعالیم خاص او می‌توانند به

---

1. *English Psalter*

2. Herbert McAvoy, Liz, *Authority and female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, Cambridge, D. S. Brewer, 2004, p.127.

3. *Fire of Love*

4. Bede

5. Pepler, Conrad, "The New Light", *Life of the Spirit*, Wiley, vol.2, no.18, 1947, p.253.

تجاریبی از این دست نائل آیند.<sup>۱</sup>

آثار رول به لحاظ شکلی و از جهت کاربرد زبان مادری، یعنی انگلیسی نیز نقطه عطفی در عرفان مسیحی به شمار می‌آید. تغییر رویکرد رول در استفاده از زبان در حقیقت به دلیل تغییر در طیف مخاطبان وی از کشیشان و طبقه باسواد و فرهیخته به مردم عادی اتفاق افتاد. در واقع رول زبان آثار خویش را از لاتین به انگلیسی تغییر داد تا افراد بیش‌تری بتوانند با نظام عرفانی او ارتباط برقرار کنند.<sup>۲</sup> هم‌چنین تأکید رول بر خارج بودن عرفانش از نظام کلیسایی و بی‌توجهی او به دریافت تاییدنامه رسمی از کلیسا اشاره‌ای ضمنی به هدایت کردن مردم در مسیر کمال و عشق‌ورزی با تکیه بر کلیسا بودن وجود خود افراد بود. دیگر آن که انگلیسی زبان بودن آثار رول زمینه‌ساز انگلیسی‌نویسی آثار عارفان بعدی شد و در گسترش این زبان به عنوان زبان ادبیات عرفانی نقشی به سزا ایفا کرد. افزون بر این، به کارگیری زبان استعاری و اروتیک در رسالات عرفانی - تعلیمی توسط رول، خود، نوعی ابداع در زمینه تالیف آثار عرفانی قلمداد می‌شد که از سویی کاری بی‌نظیر و بی‌مانند بود و از سوی دیگر تالیفات رول را به آثاری خاص در مقایسه با هم‌روزگاران‌ش بدل می‌ساخت.<sup>۳</sup> آثار رول، نه فقط از حیث زبان و ویژگی‌های شکلی بلکه به لحاظ ماهوی نیز بر عرفان انگلیسی تأثیرگذار بود. رول از جمله عرفایی بود که در شروح لاتینی‌اش بر کتاب مقدس، در پاره‌ای از موارد، مسیح را به شکل مادر-خدا توصیف می‌کرد و این موضوع توسط عرفای پس از او مورد الگوبرداری قرار گرفت.<sup>۴</sup> افزون بر این، اگر چه عرفان رول بر پایه‌های مهمی هم‌چون پیش‌گرفتن تجرد و عزلت‌نشینی برای نائل شدن به کمال استوار بود، اما این عناصر در نظام عرفانی او هیچ‌گاه رنگ افراط و زیاده‌روی به خود نگرفت و

1. Allen, Hope Emily, *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole*, Oxford, Clarendon Press, 1931, pp.165- 166.

2. MacIlory, Claire Elizabeth, *The English Prose Treaties of Richard Rolle*, Cambridge, D.S. Brewer, 2004, pp.5- 8; Celeve, Gunnell, "Some Remarks on Richard Rolle's Prose Style", *Neuphilologische Mitteilungen*, Wiley, Modern Language Society, vol.85, no.1, 1984, p.115.

3. Peters, Brad, "Rolle's Eroticized Language in The Fire of Love", *Mystics Quarterly*, Pennsylvania, Penn State University Press, vol.12, no.2, 1995, pp.51-52.

4. Boeing, Robert, "The God- as- Mother in Richard Rolle's Biblical Commentaries", *Mystics Quarterly*, Pennsylvania, Penn State University Press, vol.10, no.4, 1984, pp.171- 172.

اعتدال در اندیشه و نحوه سلوک وی به ویژه در ارتباط با زنان و طریقه سلوک ایشان نقشی پررنگ ایفا می‌نمود.<sup>۱</sup> هم‌چنین عنصر «خیال» در نظام عرفانی رول جایگاه ویژه‌ای داشت، زیرا هر چند رول بر این باور بود که در هم آمیختن خیال و القانات شیطانی، سالک را از نائل آمدن به هدف اصلی خویش که همانا تجربه آتش<sup>۲</sup>، شیرینی<sup>۳</sup> و نغمه عشق<sup>۴</sup> است باز می‌دارد، اما گاه تنها راه رسیدن و یکی شدن با حقیقت متعالی محسوب می‌شود، به ویژه آن زمان که برای تخیل کردن مصائب مسیح مورد استفاده قرار گیرد.<sup>۵</sup> نکته آخر، این‌که نمادهای عرفانی به کار گرفته شده به وسیله رول، بعدها در آثار دیگر عارفان مسیحی بارها به کار برده شد. نمادهایی هم‌چون شب حواس، صحرای تجرد، چرخش، ازدواج روحانی، ختنه روحانی، عزلت‌گزینی، فقر متعالی، تصفیه نفس، بصیرت باطنی، سفتن روح، مکاشفه، اعتدال، فیض و بسیاری از موارد دیگر که همه از ابتکارات خاص رول در زمینه کاربرد رمز و استعاره در نگارش آثارش به شمار می‌آیند.<sup>۶</sup>

احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ق)، عارف، نویسنده و واعظ ایرانی از بزرگ‌ترین عرفای قرن پنجم در حوزه خراسان و ملقب به «سلطان طریقت» است که آثار او راهنمایی ارزشمند برای اهل سلوک به شمار می‌رود. پژوهش در آثار غزالی به جهاتی چند اهمیت دارد. نخست آن که وی جزو نخستین دسته از عارفانی به شمار می‌آید که در آثار خود و عمدتاً در کتاب *سوانح‌العشاق*، تصوف عاشقانه را در قیاس با تصوف عابدانه مطرح ساخته است. از همین رو کتاب *سوانح* که خود نقطه عطفی در تصوف اسلامی به شمار می‌آید، نتیجه

1. E. Robertson, Elizabeth, *Early English Devotional Prose and the Female Audience*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990, p.2.

2. Calor

3. Dulcor

4. Canor

5. Pepler, Conrad, "Entry into the Night of the Senses", *Life of the Spirit*, Wiley, vol.2, no.20, 1948, p.54; A. Carsley, Catherine, "Devotion to the Holy Name, Late Medieval Piety in England", *The Princeton University Library Chronicle*, Princeton, Princeton University Library, vol.53, no.2, 1992, p.164.

6. Pepler, Conrad, "Prayer from God", *Life of the Spirit*, Wiley, vol.2, no.22, 1948, p.480; A. Powel, Raymond, "Margery Kempe: An Exemplar of Late Medieval English Piety", *The Catholic Historical Review*, United States, Catholic University of America Press, vol.89, no.1, 2003, p.7.

تلاقی عشق خراسانیان و زهد بغدادیان در شخصیت و آراء غزالی قلمداد می‌شود.<sup>۱</sup> دوم آن که مهم‌ترین اثر غزالی یعنی سوانح، اولین اثر مابعدالطبیعی در تصوف و شعر فارسی است که با همه کتاب‌هایی که پیش‌تر در این حوزه نگاشته شده از حیث موضوع تفاوت اساسی دارد و به جای پرداختن به مسائل شکلی عبادات، ناظر به ماهیت عشق، عاشق و معشوق است. غزالی در اصل این اثر منثور را در زمینه وجودشناسی عشق تألیف کرد و در قالب آن با دقت روان‌شناسانه‌ای در باب عشق سخن گفت.<sup>۲</sup>

سوم آن که عشقی که غزالی از آن سخن می‌گوید برای نخستین بار در قالبی چنین منسجم و ساختارمند و برای بیان ربط و نسبت خالق و مخلوق به کار رفته است. غزالی در آثار خود واژه «عشق» را جایگزین «محبت» می‌کند، واژه‌ای که پیش‌تر در تفسیر رابطه انسان و خداوند به کار می‌رفت.<sup>۳</sup>

چهارم آن که مؤلفان صوفی تا زمان غزالی تنها نثر را برای بیان مقاصد خود به کار می‌بردند، اما غزالی در کتاب خود برای تصویرکردن موضوعات عرفانی از شعر نیز کمک گرفت و همین امر موجب شد که صوفیه در قرون بعد به لحاظ شکلی و ماهوی از سبک او تقلید کنند و در نهایت سنتی به نام «سوانح نویسی» شکل گیرد. از همین رو سبک غزالی در نگارش، بعدها توسط حمیدالدین ناگوری در *لویح*، سعدی در *گلستان* و پس از او جامی، در *لویح* به کار گرفته شد و حتی کسانی هم‌چون فخرالدین عراقی در *لمعات*، هم به لحاظ شکلی و هم به لحاظ ماهوی از سوانح تقلید کردند.<sup>۴</sup>

پنجم آن که تصوف عاشقانه احمد غزالی منجر به شکل‌گیری ادبیات خاصی در حوزه تصوف شد. هر چند غزالی باور داشت که درک و دریافت عشق، امری شهودی و انفسی

۱. پورجوادی، *سلطان طریقت*، تهران، آگاه، ۱۳۵۸ش، ص ۴۲.

۲. پورجوادی، نصرالله، «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، *نشر دانش*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۶۶، ۱۳۶۶ش، ص ۸۹.

۳. همو، «رساله‌ای درباره عشق»، *معارف*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۳، ۱۳۶۸ش، صص ۱۰۵-۱۰۸؛ آبراهموف، بنیامین، *عشق الهی در عرفان اسلامی*، ترجمه حمیرا ارسنجانی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۸ش، صص ۲۹-۵۵.

۴. پورجوادی، نصرالله، «مقدمه بر کتاب *داستان مرغان*»، متن فارسی *رساله الطیر* احمد غزالی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق، ص ۹.

است که جز از رهگذر تجربه، قابلیت شناخت ندارد،<sup>۱</sup> اما کوشید تا از طریق به کار گرفتن نماد، رمز و استعاره، تا آنجا که امکان دارد این معانی را به خواننده صاحب‌دل منتقل نماید. بعضی از این نمادها هم‌چون قوس صعود و نزول، قوت پروانه و آتش و غیرت عاشقی و معشوقی توسط غزالی رواج یافت و برخی هم‌چون می، مرغ، آتش، شوق، ذره و آفتاب به وسیله او احیاء شد. بنابراین می‌توان رد پای بسیاری از مضامینی را که شاعرانی هم‌چون عطار، عراقی و حافظ به کار برده‌اند در آثار غزالی جست.<sup>۲</sup>

ششم آن که احمد غزالی موفق شد که از عشق نه به عنوان احساسی بسیط بلکه هم‌چون نظامی سلسله مراتبی برای نیل به حقیقت کامل سخن گوید و به دقت به تعریف و نحوه پیدایش آن، اسباب وصول به آن، احوال و مقامات آن، راه‌ها و موانع نائل آمدن به آن و همین‌طور آسیب‌شناسی آن پردازد که البته این موضوع خود حاکی از تجربه تمامی این مراحل توسط غزالی است. تاثیرگذاری غزالی بنا به دلایلی که به آن اشاره شد آراء وی را به نقطه عطفی در جریان تصوف و عرفان فارسی تبدیل کرده است.

## ۲. ویژگی‌های دو کتاب آتش عشق و سوانح العشاق

ریچارد رول از برخی جهات جالب‌ترین و منحصر به فردترین عرفای قرن چهاردهمی انگلستان است. مشهورترین اثر وی کتاب آتش عشق که در اصل به زبان لاتین نگاشته شده و *Incendium Amoris* نام دارد، بیان‌کننده افکار و احساسات رول در مواجهه با تجربه عرفانی و عشق خداوند است. رول در این رساله چهار و دو فصلی که تا اندازه‌ای زندگی و تعالیم عملی وی در مسیر سیر و سلوک عملی را باز می‌نمایاند می‌کوشد تا هر انسانی را تشویق به تجربه عشق خداوند کند. اما آنچه بر شهرت رول به خاطر تألیف این کتاب می‌افزاید مقدمه نامانوس این اثر است، زیرا رول مقدمه کتاب خود را نه با ارجاعی به کتاب مقدس که معطوف به ارکان تجربه عرفانی او، یعنی آتش، نغمه و شیرینی عشق باشد، بلکه با تجربه فردی خود از عشق خداوند آغاز می‌نماید. نخستین عبارات کتاب آتش عشق، به

۱. همو، «رساله‌ای در باب عشق»، ص ۱۰.

۲. همو، «سوانح»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ج ۲۵، ۱۳۹۷ش، ص ۷۰؛ همو، «تشییع و تصوف»، هفت آسمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، ش ۸، ۱۳۷۹ش، ص ۷۵.

خاطر تعجب خود نویسنده از زبانه کشیدن آتش عشق در درون وجودش، بدین شکل آغاز شده است: «زمانی بیش تر شگفت زده شدم که احساس کردم قلبم در حال گُر گرفتن و سوختن است، نه در خیال که در واقعیت و چنان که گویی با آتشی واقعی می‌سوزم و هنگامی متعجب‌تر شدم که آن سوزش را در روحم نیز احساس کردم، و آرامشی غیرعادی را تجربه نمودم و به خاطر جهالتم نسبت به چنین حالتی، مدام در پی آن بودم که دریابم آیا این سوزش علّتی در بیرون دارد یا خیر؟ اما زمانی که دریافتم این حالت برافروختگی علّتی در روح دارد و ربطی به شهوت یا هوس ندارد، متقاعد شدم که عطیه‌ای از جانب خالقم است...»<sup>۱</sup>. هدف رول از بیان این عبارات در همان ابتدای کتاب این است که می‌خواهد با انجام این کار بر اعتبار تجربه خویش تأکید کرده باشد و نشان دهد که این تجربه، اعتبار اصیل خود را از خداوند گرفته است.<sup>۲</sup> آتش عشق برای رول در حقیقت ظهور عشق الهی است. او در قسمت‌های دیگر این کتاب باز هم از این تجربه صحبت می‌کند تا نشان دهد که ارکان عرفانی او تنها مفاهیمی استعاری نیست و خود وی آن را زیسته است. او در تمامی فصول کتابش می‌کوشد تا این تجربه را بیش تر توضیح دهد و از راه‌هایی سخن بگوید که خوانندگان را نیز به تجربیاتی از این دست که تأثیراتی روان-تنی برایشان دارد، رهنمون می‌سازد.

اما احمد غزالی از بزرگان مشایخ صوفیه در نیمه دوم قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری و از مفاخر فرهنگ اسلامی است که در وجود خود دو مکتب اصلی تصوف یعنی مکتب بغداد و مکتب خراسان را جمع کرده بود.<sup>۳</sup> او از مؤسسان تصوف نظری در ایران به شمار می‌رود و مهم‌ترین اثر خود یعنی *سوانح‌العشاق* را در هفتاد و پنج فصل کوتاه به توصیه یکی از دوستانش به نگارش درآورد تا خوانندگان اثرش «چون درمانند به فصول آن تعلل کنند» و با آن خود را تسلی بخشند. هر چند وی در مقدمه کتاب خود به این موضوع اشاره می‌کند که اثرش را در باب حقیقت مطلق عشق نگاشته و عبارات آن نه در مورد عشق به

1. Rolle, Richard, *Fire of Love*, Trans. Richard Misyn, London, Aeterna Press, 2015, p.35

2. Watson, Clifton, *Richard Rolle and Invention of Authority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.116.

۳. پورجوادی، سلطان طریقت، ص ۵.



خالق است و نه مخلوق<sup>۱</sup> اما فصولی در این کتاب وجود دارند که موضوع عشق به خالق و مخلوق را به دقت مورد موشکافی قرار داده‌اند چندان که می‌توان گفت کتاب او نخستین اثر صوفیانه فارسی است که موضوع عشق را به شکلی نظام‌مند مطرح ساخته<sup>۲</sup> و روان‌شناسی عاشق و معشوق را مورد بحث و بررسی قرار داده است.<sup>۳</sup> در ادامه می‌کوشیم دریابیم که تعریف این دو عارف از عاشق چیست و عاشق کامل از دیدگاه ایشان چه ویژگی‌هایی دارد.

### ۳. ویژگی‌های عاشق کامل از دیدگاه ریچارد رول

ریچارد رول بر این باور است که ارزش ما در برابر خداوند به درجه عشقی که در قلب‌مان وجود دارد وابسته است<sup>۴</sup> بنابراین کسی که بیش‌تر عشق می‌ورزد عالی‌مقام و بزرگ و کسی که کم‌تر عشق می‌ورزد حقیر و پست است. وی نائل شدن به بالاترین مرتبه زندگی مبتنی بر مراقبه یا حیات نظری<sup>۵</sup>، که از نظر او کامل‌ترین شیوه زندگی است را در گرو نائل شدن به کمال عشق‌ورزی می‌داند.<sup>۶</sup> بنابراین به ویژه در فصل بیست‌ودوم از کتاب *آتش عشق*، به تشریح ویژگی‌های عاشق کامل می‌پردازد و اذعان دارد که سالک باید این خصوصیات را در وجود خود پرورد و آن‌ها را سرلوحه کار خویش قرار دهد. رول در توصیف ویژگی‌های عاشق کامل می‌گوید: «کامل بودن به معنای رد همه مصالح دنیوی، ترک خانه و خانواده و مال و منال، پشت پا زدن به همه امور گذرا به خاطر زندگی ابدی، از بین بردن شهوات جسمانی با زحمت و تلاش بسیار، خودداری از شهوترانی و نپرداختن به امیال و خواسته‌های نامناسب تا جای ممکن، به سوز و گداز آمدن در عشق خداوند پس از تحمل

۱. غزالی، احمد، *سوانح*، به کوشش هلموت ریتز، تجدید چاپ زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸ش، ص ۳.

۲. پورجوادی، نصرالله، «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، معارف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۸، ۱۳۶۵ش، ص ۶۴.

۳. همو، «سوانح»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ج ۲۵، ۱۳۹۷ش، ص ۶۸۲۸.

4. Rolle, Richard, *Fire of love*, Trans. Clifton Wolters, London, Penguin Books, 1972, ch.25, p.120.

5. contemplative life or vita contemplativa

6. Rolle, *Fire of Love*, 1972, ch.7, p.65.

اندوه جگرسوز و انجام تلاش بسیار زیاد و در نهایت تجربه شیرینی مراقبه آسمانی است.<sup>۱</sup> در ادامه خواهیم کوشید این ویژگی‌ها را به تفصیل در کتاب *آتش عشق* بررسی کنیم.

### ۳.۱. دنیاگریزی

رول شرط اول برخورداری از عشق آسمانی را قطع تعلق از امور پوچ دنیوی می‌داند و معتقد است در دنیا هیچ کاری احمقانه‌تر، حقیرتر و ملعون‌تر از چنگ‌زدن به چیزهایی که به خاطر ماهیتشان فانی و محکوم به زوالند، نیست.<sup>۲</sup> به زعم او: «روح انسان آتش عشق ابدی را نمی‌شناسد مگر آن که رشته سرگردانی‌اش را نسبت به امور پوچ دنیوی از هر نوعی بگسلد».<sup>۳</sup> به باور رول: «اگر واقعاً عاشق خداوند باشید در عمل هم آن را نشان می‌دهید، زیرا کسی نمی‌تواند عاشق خداوند باشد و هم‌زمان بازیچه خواسته‌های شرورانه قرار گیرد».<sup>۴</sup> او معتقد است عاشقان حقیقی خداوند تنها عشق پروردگارش را می‌جویند،<sup>۵</sup> زیرا که میان عشق‌ورزیدن به دنیا و حقیقی بودن عشق به خدا و مسیح رابطه عکس وجود دارد بنابراین: «زمانی که یک نفر از عشق به خدا کاملاً پر می‌شود این عشق نه تنها ریشه عشق او را به دنیا می‌خشکاند، بلکه وجودش را مشتعل می‌سازد تا به خاطر خداوند همه رنج‌ها و بدبختی‌هایی را که زندگی در مسیر او قرار می‌دهد تاب آورد».<sup>۶</sup> از دیدگاه رول، عشاق حقیقی خداوند کسانی هستند که: «از قیودات دنیوی می‌گریزند و هیچ آرزویی جز وصال با عیسی در سر نمی‌پرورانند».<sup>۶</sup> او ضمن اشاره به این موضوع که عشاق راستین خداوند ناگزیر به زیستن در این دنیا و برآورده کردن نیازهایشان هستند می‌افزاید: «عاشقان راستین خداوند می‌خورند و می‌آشامند، اما همه فکر و ذکرشان معطوف به خداوند است و به امور دنیوی تنها به فراخور نیازشان توجه دارند. آن‌ها هم در مورد امور دنیوی صحبت می‌کنند، اما این کار را با اکراه و بی‌میلی انجام می‌دهند و هیچ‌گاه روی آن متوقف نمی‌شوند و به لحاظ روحی به سرعت به سوی خداوند باز می‌گردند و باقیمانده زمانشان را به انجام

1. Ibid, ch.22, p.113.

2. Ibid, ch.4, p.55.

3. Ibid, ch.4, p.55.

4. Ibid, ch.19, p.106.

5. Rolle, *Fire of Love*, ch.10, p.74.

6. Ibid, ch.26, p.124.

تکالیف الهی می‌گذرانند و هنگامی که متوجه نیازهای دنیوی و یا جسمانی‌شان می‌شوند فکرشان را به سوی خداوند معطوف می‌نمایند.<sup>۱</sup>

### ۲.۳. فقر

از دیدگاه رول، دنیاگریزی عاشق، فقر را برای او به ارمغان می‌آورد و در نتیجه فقر، فرد به آرامشی بی‌پایان در جوار خداوند می‌رسد. هم‌چنین فقر، عاشق را به تجربه خوشی و بهجتی بی‌مانند رهنمون می‌سازد و او را به رویت چهره عیسی نائل می‌نماید. رول فقرا را دوستان خدا و برادران عیسی معرفی می‌کند و ملکوت پادشاهی خداوند را از آن ایشان می‌داند<sup>۲</sup> و می‌گوید: «چنین شخصی نه صاحب مایملک دنیوی است و نه آرزو دارد صاحب چیزی شود. او از طریق فقر داوطلبانه از مسیح پیروی می‌کند و ماهیت زندگی او خیر رساندن به دیگران است».<sup>۳</sup>

رول بهترین الگوی فقر را عیسی می‌داند و باور دارد: «پیش نگرفتن فقر به این معناست که ما به عیسی عشق نمی‌ورزیم و خواستمان را با او تطبیق نمی‌دهیم و توجهی به آن چه از ما می‌خواهد نداریم».<sup>۴</sup>

### ۳.۳. عشق بی‌اندازه به مسیح

از نظر رول عاشق کامل «کسی نیست که به کارهای بزرگ، پیچیده و اعجاب‌آوری دست می‌زند، بلکه کسی است که مسیح را بی‌حد و اندازه دوست دارد و این عشق اسباب رستگاری او را فراهم می‌آورد».<sup>۵</sup> چنین کسی «از انجام خواسته‌های ناجی خود لذت می‌برد و شگفتا که لذتی در دنیا وجود ندارد که او را خرسند سازد. هیچ کاری برای او به اندازه اندیشیدن به مسیح<sup>۶</sup> و مصایب او<sup>۷</sup> و نیز مناجات کردن با وی لذت‌بخش نیست و به اندازه

1. Ibid, ch.1, p.49.

2. Ibid, ch.7, p.65.

3. Ibid, ch.32, p.144.

4. Ibid, ch.18, p.104.

5. Ibid, ch.17, p.98.

6. Ibid, ch.25, p.122.

7. Ibid, ch.27, p.129.

درک عیسی او را مشعوف نمی‌سازد.<sup>۱</sup> رول معتقد است عشاق حقیقی مسیح به خاطر او بر شهوات،<sup>۲</sup> مال و منال و افتخارات دنیوی<sup>۳</sup> و حتی نیک‌نامی‌شان پشت پا می‌زنند<sup>۴</sup> و شنیدن تعریف و تملق دیگران برای‌شان هیچ ارزشی ندارد.<sup>۵</sup> «از طرف دیگر مسیح نیز در وجود کسانی که به او عشق می‌ورزند به روشی بسیار شگفت‌انگیز و مشفقانه عمل می‌کند و حواس آن‌ها را متوجه خویش می‌سازد و به عاشقانش کمک می‌کند تا به او تشبیه جویند و در اهداف او شریک باشند».<sup>۶</sup>

### ۳.۴. ابتلا به مصایب

ریچارد رول ابتلا به مصیبت‌ها و رنج‌ها را از نشانه‌های عاشقان حقیقی خداوند برمی‌شمارد و در توضیح این پرسش که چرا خداوند نیکوکاران را هم چون بدکاران با شرور می‌آزماید بیان می‌دارد که پیشگیری از گناه، تعلیم نظم و انضباط، رهایی از عذاب اخروی، تطهیر روح و تشبیه یافتن به مسیح از فواید ابتلا به شرور است و اضافه می‌نماید: «افراد باتقوا برای پیشگیری از تمایلات گناهکارانه‌ای که به ذهن خطوط می‌کند با ترک پدر دوست‌داشتنی خود تعلیم داده می‌شوند تا نظم و انضباط آسان او را بپذیرند و از عذاب اخروی رهایی یابند».<sup>۷</sup> او در نهایت سالکان را به شکرگزاری و پیش‌گرفتن صبر توصیه می‌کند و می‌گوید: «در هر شرایط ناخوشایندی، در محنت یا فقر، به هوش باشید که هیچ‌گاه از روی جهالت یا خودسری زبان به سخن نگشایید و زیر لب شکوه و شکایت نکنید. همیشه فرض کنید چیزهایی که در موردش صحبت کردیم را داوطلبانه در این جهان متحمل شده‌اید».<sup>۸</sup>

### ۳.۵. وجود مغرضان

رول، وجود مغرضان و کزاندیشان را از نشانه‌های حقیقی بودن عشق عاشق می‌داند و در

- 
1. Ibid, ch.26, p.123.
  2. Rolle, *Fire of Love*, ch.28, p.132.
  3. Ibid, ch.27, p.128; ch.28, p.132.
  4. Ibid, ch.3, p.55.
  5. Ibid, ch.15, p.92.
  6. Ibid, ch.29, p.137.
  7. Ibid, ch.8, p.67.
  8. Ibid, ch.9, p.71.

کتاب خود بارها از تجارب شخصی خویش در این زمینه با خوانندگان سخن می‌گوید و بدگویان را به عقرب‌هایی همانند می‌کند که با سرشان چاپلوسی و تملق می‌کنند و با دم‌شان تهمت و افترا می‌زنند.<sup>۱</sup> او معتقد است ارتباط مستقیمی میان بی‌توجهی به گفته‌های این افراد و دریافت فیض وجود دارد.<sup>۲</sup> به‌زعم رول وجود بدگویان نه تنها مانع پیشرفت در مسیر سیر و سلوک نمی‌شود بلکه یاری‌رسان نیز هست، زیرا که باعث افزایش توجه و اشتیاق سالک نسبت به خداوند می‌شود. رول بهترین شیوه برای مقابله با بدگویان را ترک محل، پیش‌گرفتن سکوت<sup>۳</sup> و روزه‌داری می‌داند<sup>۴</sup> و دیگران را هم به انجام این کار توصیه می‌کند.

### ۳.۶. پختگی در رفتار و انبساط روحی

رول معتقد است که عاشقان خداوند در پرتو عشق‌ورزی از ویژگی‌های روحی خاصی برخوردار می‌شوند که از آن جمله می‌توان به پختگی در رفتار، حتی در حالت وجد و سرور، اشاره کرد. او حالت انبساط روحی عاشقان را نه نشانه سبکسری، هرزگی و فساد بلکه نشانه محظوظ شدن ایشان از عشق خداوند برمی‌شمارد و اعتقاد راستین دارد که شادی درونی عشاق مسیح، نوعی شادی با اصالت و راستین است، بنابراین می‌گوید: «اگر عاشقان مسیح این شور و اشتیاق را با اشک و مراقبه و عبادت همراه کنند و تنها به دنبال عشق مسیح بروند خیلی زود احساس می‌کنند بیش از آن که در اندوه، تشویش و یا رنج به سر برند در شادی زندگی می‌کنند. آن‌ها به وصال کسی می‌رسند که عاشقش هستند، در جستجویش بوده‌اند و به او اشتیاق داشته‌اند. به‌راستی شادی چیست جز وصال با فرد شایسته‌ای که نسبت به او میل و اشتیاق داریم، و خیال او را در سر می‌پرورانیم و در جوار او آرام می‌گیریم».<sup>۵</sup>

### ۳.۷. تواضع

رول در ادامه بحث از ویژگی‌های عاشق کامل از تواضع نام می‌برد و بر این باور است که

- 
1. Ibid, ch.9, p.72.
  2. Ibid, ch.33, p.148.
  3. Ibid, ch.15, p.92.
  4. Ibid, ch.11, p.78.
  5. Rolle, *Fire of Love*, ch.14, p.88.

«اگر چه، عاشق کامل در بالاترین مراتب کمال به سر می‌برد، اما در اندیشه و عمل، تواضع بسیار پیشه می‌کند». او همگان را در کوچک شمردن دنیا، بیزاری از گناه، میل و اشتیاق به بهشت، عشق‌ورزیدن مشتاقانه به عیسی، صدقه دادن به همسایه، برخورداری از فضایل، انجام معجزات و دستیابی به عطایای آسمانی از رهگذر مراقبه و کشف اسرار کتاب مقدس از خود برتر می‌داند و هنگامی که درباره ارزش زندگی این دسته از افراد در مقایسه با خود می‌اندیشد خویش را حقیر و بی‌مقدار می‌یابد.<sup>۱</sup> رول بر این باور است که تواضع بسیار «دعا را به مسیح می‌رساند، و شیطان را معذب می‌کند و انسان‌های خدایی را به شکوه و افتخار نائل می‌سازد. این ویژگی باعث می‌شود خادمین مسیح با شور و اشتیاق بیش‌تری عشق بورزند، عاشقانه‌تر به او خدمت کنند و او را به شکل شایسته‌تری ستایش نمایند و به مرتبه کامل‌تری از ایمان دست یابند».<sup>۲</sup>

### ۳. ۸. انزجار از گناه

به نظر ریچارد رول «کسی که آرزو دارد از گناهان بزرگ احتراز جوید نباید قاصدانه حتی مرتکب بی‌اهمیت‌ترین گناهان شود. اما کسی که عامدانه و آزادانه تخطی‌های کوچکی انجام می‌دهد، اغلب با بی‌احتیاطی در دام گناهان بزرگ‌تر نیز گرفتار می‌آید».<sup>۳</sup> او گناهان را به زنجیری مانند می‌کند که انسان را در بند خویش می‌آورد.<sup>۴</sup> بنابراین معتقد است «عاشق کامل در بالاترین مراتب عشق‌ورزی، هیچ احساسی جز حس انزجار نسبت به گناه و ترس از ناخشنود کردن خداوند را تجربه نمی‌کند و تنها اندوهش از بابت ارتکاب گناه، تنها عشقش به خداوند و تنها امیدش به عیسی است».<sup>۵</sup> با این حال «عشق کامل، فرد را از انجام گناه ناتوان نمی‌سازد، اما هیچ گناهی نمی‌تواند در وجود عاشق کامل دوام پیدا کند، زیرا بی‌درنگ با آتش عشق پالوده می‌گردد».<sup>۶</sup> از نظر رول «گناهکار حقیقی کسی است که می‌گوید عاشق خداست و از انجام گناه شرم نمی‌کند، زیرا کسی که عاشق خداست آزاد است و دیگر در خدمت گناه در نمی‌آید، چنین کسی زمام خویش را به کف آورده و در

1. Ibid, ch.26, p.124.

2. Ibid, ch.28, p.133.

3. Ibid, ch.42, p.192.

4. Ibid, ch.14, p.86.

5. Ibid, ch.12, p.81.

6. Ibid, ch.22, p.114.

تقوا ثابت قدم است.<sup>۱</sup>

#### ۴. ویژگی‌های عاشق کامل از دیدگاه احمد غزالی

غزالی در کتاب *سوانح‌العشاق* اشتقاق نام عاشق را از واژه عشق، حقیقی و اشتقاق نام معشوق را از این واژه مجازی و عاریتی دانسته است، زیرا که عشق در وجود عاشق جای می‌گیرد و روح وی را مرکب خود می‌سازد حال آن که معشوق را از عشق، نه سود است و نه زیان مگر در دایره عشق آید و در مقام عاشق قرار گیرد و وجودش منزل عشق گردد.<sup>۲</sup> افزون بر این وی عشق معشوق را نسبت به عاشق، مجازی قلمداد می‌کند و می‌گوید «حقیقتش (عشق) قران بود میان دو دل، اما عشق عاشق بر معشوق دیگر است و عشق معشوق بر عاشق دیگر، عشق عاشق حقیقت است و عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینه او».<sup>۳</sup> به باور غزالی تجربه عشق‌ورزی باعث به وجود آمدن ویژگی‌هایی در وجود عاشق می‌شود که می‌توان آن‌ها در قالب موارد ذیل فهرست کرد.

#### ۴.۱. عاشق، ادراک‌کننده حسن معشوق است

غزالی وجود عاشق را مُدرک حسن معشوق می‌داند و بر این باور است که زیبا بودن و معشوق واقع شدن دو مقوله متفاوت است. وی در توضیح این مطلب از دو اصطلاح کرشمه حسن و کرشمه معشوقی مدد می‌جوید<sup>۴</sup> و می‌گوید کرشمه حسن یا زیبایی با بیرون پیوندی ندارد و به غیر وابسته نیست حال آن که معشوق واقع شدن یا همان کرشمه معشوقی نیازمند وجود عاشق است و از این روست که «معشوق را عاشق در باید، نیکویی دیگر است و معشوقی دیگر».<sup>۵</sup> غزالی در فصلی دیگر از کتاب *سوانح دیدگاه خود را در این باب کامل‌تر می‌کند و می‌گوید که معشوق، کمال حسن خود را جز در آینه عشق عاشق*

1. Ibid, ch.4, p.56.

۲. غزالی، *سوانح*، ف ۶۲، ص ۹۲.

۳. همان، ف ۲۱، ص ۴۰.

۴. به منظور دستیابی به اطلاعات بیش‌تر در این باب نک. پورجوادی، نصرالله، «کرشمه حسن و کرشمه معشوقی»، *بوی جان*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ش، صص ۱۷۹-۱۹۷.

۵. غزالی، *سوانح*، ف ۱۱، ص ۲۵.

نسبت به خود نمی‌تواند ببیند و از این روست که جمال معشوق نیازمند وجود عاشق است و «عاشق به حُسن معشوق از معشوق نزدیک‌تر است که معشوق به واسطه او قوت می‌خورد از حسن و جمال خود، لاجرم عاشق، معشوق را از خودی خودش خودی‌تر است، و از این رو بر او از دیده او غیرت برد» و می‌افزاید در این مرتبه، پیوند میان عاشق و سایر خلائق از بین می‌رود و حتی اگر عاشق در عین راندگی و فراق از معشوق باشد نیز معشوق را به یقین خود می‌پندارد.<sup>۱</sup>

#### ۲.۴. عاشق برای درک زیبایی معشوق نیازمند بصیرت است

به اعتقاد غزالی عاشق برای مشاهده حسن معشوق نیازمند بصیرت است. او حسن را نشان صنع می‌داند و معتقد است آیتی در صنع مستور است که دیده سر از ادراک آن ناتوان می‌ماند و کسی که بکوشد با دیده ظاهر پرده از آن بردارد «هرگز آیتی در صنع و حسن نبیند» و از مشاهده آن درماند.<sup>۲</sup> غزالی در فصل دیگری از کتاب *سوانح* در تکمیل توضیحات خویش در این باب می‌گوید مادامی که عاشق با چشم ظاهر و یا به قول او «دیده نظارگی» به خود می‌نگرد و از وجود خویش باخبر است از نقد درون بی‌خبر می‌ماند و می‌افزاید مشاهده عوالم درونی که مستور و در حجابند نیز جز از طریق بصیرت باطن برای عاشق میسر نمی‌شود.<sup>۳</sup>

#### ۳.۴. اصل عاشقی ز دیدار افتد

به باور غزالی آن چه باعث عاشق شدن می‌شود رویت جمال معشوق است. در واقع این زیبایی معشوق است که عاشق را هم‌چون مرغی در طمع دانه و پروانه‌ای در طمع آتش به دام عشق می‌افکند و بذر جمال معشوق را در زمین دل عاشق می‌کارد تا از طریق تابش نظر پرورده گردد.<sup>۴</sup> وی در اثبات مدعای خویش در فصل دیگری از کتاب *سوانح*، اسرار عشق

۱. غزالی، *سوانح*، ف ۱۳، صص ۲۹ - ۳۰.

۲. همان، ف ۲۱، ص ۲۸.

۳. همان، ف ۳۰، صص ۵۰ - ۵۱.

۴. همان، ف ۲۱، صص ۳۹ - ۴۰.



را مضمّر در حروف عشق می‌داند و می‌گوید بدایت گرفتن عشق از رهگذر دیده (عین) و دیدن و شروع شدن عشق با حرف «عین» اشارتی به حقیقت این معنا و اثباتی بر این مدعاست، هم‌چنان که «شین» عشق دال بر «شوق» عاشق و «قاف» عشق حاکی از مردن و زنده شدن یا «قیام» عاشق در عشق است.<sup>۱</sup>

#### ۴.۴. رویت معشوق بزرگ‌ترین لذت برای عاشق است

به زعم غزالی در بدایت عشق‌ورزی هیچ لذتی بالاتر از آن نیست که عاشق، معشوق را ببیند در حالی که معشوق هنوز از عشق و نیاز او نسبت به خود بی‌اطلاع است. هنگامی که در این مرحله عاشق از معشوق سؤال، خواهش یا تقاضایی دارد و وی دیرتر پاسخ می‌گوید یا اجابت می‌کند عاشق لذتی عظیم را تجربه می‌نماید که بی‌خبران از درک آن عاجزند.<sup>۲</sup> اما در کمال عشق‌ورزی، عاشق بیش‌تر مشاهده‌کننده نفس خود است و این مشاهده درونی باعث می‌شود که عاشق روی در درون خود داشته باشد و با جهان بیرون بیگانه گردد تا بدان جا که اگر معشوق در کنار او حضور یابد نیز عاشق از مشاهده خویش غافل نمی‌شود. عاشق در این مرحله از درون خویش قوت می‌خورد و هر گاه اراده کند در دل خود معشوق را مشاهده می‌نماید.<sup>۳</sup>

#### ۴.۵. هستی عاشق عاریتی است

غزالی معتقد است که عاشق در ابتدای مسیر عشق‌ورزی با مشاهده معشوق دچار اضطراب می‌شود، «زیرا که هستی او عاریتی است و روی در نیستی دارد». وی ریشه این اضطراب را در ناپختگی و جدی می‌داند که با مشاهده معشوق در وجود عاشق پدید می‌آید حال آن که وقتی عاشق به پختگی برسد و عشق در وجودش به بار بنشیند با دیدار معشوق از خود غایب می‌شود و «چون طلایه وصال پیدا شود وجود او رخت بر بندد به قدر پختگی او در کار»، در نتیجه دیگر اضطرابی وجود عاشق را فرا نمی‌گیرد، زیرا در حقیقت در این مرحله

۱. غزالی، سوانح، ف ۴، ص ۸۰.

۲. همان، ف ۵۲، ص ۷۹.

۳. همان، ف ۴۶، صص ۷۳ - ۷۴.

دیگر عاشقی وجود ندارد که دچار اضطراب شود.<sup>۱</sup>

#### ۴.۶. در بدایت عشق، عاشق به خاطر خود به معشوق عشق می‌ورزد

غزالی بر این باور است که در ابتدای عشق‌ورزی «عاشق معشوق را از بهر خود می‌خواهد» و این نشان می‌دهد که او در حقیقت عاشق خود است، اما از این موضوع اطلاعی ندارد و بر آن است که وصال با معشوق را وسیله‌ای در جهت ارادت و خدمت به خویش قرار دهد، حال آن که «کمال عشق چون بتابد کم‌ترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان دادن بازی داند، عشق این بود باقی هزیان و علت».<sup>۲</sup>

#### ۴.۷. عاشق به غلط می‌پندارد که شایسته وصال با معشوق است

عاشق در ابتدای مسیر عشق‌ورزی به غلط به وصال معشوق طمع دارد و این تنها نتیجه هم و گمان اوست. به باور غزالی «طمع دو روی دارد، یک رویش سپید است و یک روی سیاه» و می‌افزاید «آن روی که در کرم معشوق دارد سپید است و آن‌که روی در استحقاق وی دارد سیاه است». وی ریشه این طمع و خیال‌واهی را در ناپختگی عاشق و عدم شناخت او از جایگاه خود و معشوق بیان می‌کند و اضافه می‌نماید: «عاشق همه‌اویی و معشوق همه‌تویی بود، زیرا که تو نمی‌شاید که خود باشی که شاید که معشوق باشی، عاشقی می‌باید تا هیچ نباشی و به حکم خود نباشی».<sup>۳</sup>

#### ۴.۸. فراق، مرتبه عاشق و وصال، مرتبه معشوق است

به باور غزالی وصال، مرتبه معشوق و فراق، مرتبه عاشق است و «لاجرم وجود عاشق، ساز فراق است و وجود معشوق، ساز وصال» و می‌افزاید نفس عشق از این علائق و علل دور است، زیرا عشق هیچ صفتی مانند وصال و فراق ندارد و این‌ها صفات عاشق و معشوق

۱. غزالی، سوانح، ف ۲۵، صص ۴۴-۴۶.

۲. همان، ف ۳۴، صص ۵۴-۵۵.

۳. همان، ف ۶۶، صص ۹۵-۹۶.

است که به عشق تعمیم پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

#### ۹.۴. عاشق، در فراق از خیال معشوق قوت می‌خورد

به باور غزالی عاشق، سه مرتبه را در عشق‌ورزیدن تجربه می‌کند، مرحله اول آن است که عاشق، صورت معشوق را در جان خود می‌یابد و این صورت متلازم جان او می‌گردد، در این مرحله، جان عاشق از صورت معشوق قوت می‌خورد و حتی اگر هزاران فرسنگ با او فاصله داشته باشد معشوق را نزدیک خود احساس می‌کند. در مرحله دوم عاشق بر این حالت خویش وقوف پیدا می‌کند و در مرحله سوم که همان کمال عشق است عاشق از خویش قوت می‌خورد و به بیرون کاری ندارد.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر هنگامی که عاشق مراحل ابتدایی عشق‌ورزی را می‌گذراند در فراق معشوق از خیال او قوت می‌خورد و صورت معشوق را که در خیالش ثبت شده مشاهده می‌نماید، حتی هنگامی که عشق کمال یافت و صورت معشوق از پرده بیرونی دل گذشت و به شغاف دل رسید نیز این صورت خیالی هم‌چنان در مخیله عاشق موجود است و عاشق از آن قوت می‌خورد، اما آن هنگام که عشق تمامی ولایت وجود عاشق را تصرف می‌کند «از او چیزی بر سر نیست تا از او خبر یابد تا قوت خورد» و چون صورت معشوق از بیرون به درون وجود عاشق می‌رود عاشق دیگر از درک و مشاهده آن ناتوان می‌ماند «پس یافت هست، اما از یافت خبر نیست که همه عین کار است و مگر العجز عن درک الادراک ادراک اشارت به چیزی بود از این جنس».<sup>۳</sup>

#### ۱۰.۴. صفات نقصانی از آن عاشق است

به باور غزالی فهم صفات عاشق و معشوق از رهگذر فهم تفاوت جایگاه و ضدیشان با یکدیگر ممکن می‌شود.<sup>۴</sup> او معتقد است عاشق در مرحله‌ای درمی‌یابد تنها برخوردار از صفات نقصانی است، اما این صفات بسته به وقت متفاوتند از این رو «هر چه مذلت،

۱. غزالی، سوانح، ف ۳۹، صص ۶۰-۶۱.

۲. همان، ف ۶۳، صص ۹۳-۹۴.

۳. همان، ف ۲۹، صص ۴۹-۵۰.

۴. همان، ف ۴۲، ص ۶۹.

ضعف، خواری، افتقار، نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد، و لاجرم قوتِ عشق صفات عاشق است<sup>۱</sup> و می‌افزاید از آن جا که عاشق همیشه نیازمند وجود معشوق است «پس به همه حالی عاشق است و افتقار صفت اوست»<sup>۲</sup>. وی همچنین مملوکی<sup>۳</sup>، اسیری<sup>۴</sup>، درویشی و تذلل<sup>۵</sup> و فراق<sup>۶</sup> را از ویژگی‌های خاص عاشق برمی‌شمارد و معتقد است که عاشق راستین این صفات را در وجود خود متبلور ساخته است.

#### ۴.۱۱. عاشق و معشوق خصم یکدیگرند

به زعم غزالی عاشق و معشوق در حقیقت خصم یکدیگرند و نه یار یکدیگر و «مادام که دوئی بود و هر یکی خود بخود خود بود خصمی بود مطلق»<sup>۷</sup>. وی باور دارد که یاری جز از رهگذر اتحاد میسر نمی‌شود و اتحاد محقق نمی‌گردد مگر آن که عشق، وجود عاشق و معشوق را از بین ببرد و این همان کمال عشق است یعنی مرحله‌ای که عشق، کمر به هلاک عاشق و معشوق می‌بندد و «شود دوستی سر به سر دشمنی»<sup>۸</sup>. در این مرتبه عشق به زهر نابی می‌ماند «در کام قهر وقت تا خود که را گزاید و که را هلاک کند»<sup>۹</sup> و چون عشق، عاشق و معشوق را از میان برداشت تنها مطلقیت و حقیقت عشق است که برجا می‌ماند.<sup>۱۰</sup>

۱. غزالی، سوانح، ف ۴۳، ص ۶۹.

۲. همان، ف ۴۴، ص ۷۰.

۳. همان، ف ۴۴، ص ۷۲.

۴. همان، ف ۶۱، ص ۸۱.

۵. همان، ف ۱۴، ص ۳۱.

۶. همان، ف ۳۹، صص ۶۰-۶۱.

۷. همان، ف ۵۵، ص ۸۱.

۸. همان، ف ۵، ص ۱۹.

۹. همان، ف ۳، ص ۹.

۱۰. همان، ف ۴، ص ۱۸.

#### ۴.۱۲. عاشق بلاکش است

به باور غزالی قوت عشق از جفایی است که معشوق در حق عاشق می‌کند.<sup>۱</sup> او بلا و جفای معشوق را «هیزم آتش عشق» توصیف می‌کند و معتقد است بلای معشوق بر شدت عشق عاشق می‌افزاید. زمانی که هنوز وجود عاشق در عشق رام نشده با جفا و بلای معشوق، عشق عاشق نیز دچار زیادت و نقصان<sup>۲</sup> می‌شود، اما زمانی که عاشق به تمامی رام عشق شد و کمال و سلطنت عشق به تمامی ولایت وجود او را از آن خود ساخت دیگر خبری از کاستی یا فزونی گرفتن عشق نیست.<sup>۳</sup> غزالی بر این اعتقاد است که آن چه در ابتلا به بلا و جفای معشوق اهمیت دارد نه رنج عاشق که التفات معشوق است، زیرا «بلا و جنگی که به اختیار دوست باشد دوست‌داشتنی‌تر از آشتی بی‌التفات اوست و نیز از رهگذر صلح و عتاب و ناز و کرشمه معشوق است که حدیث عشق میان عاشق و معشوق محکم می‌شود».<sup>۴</sup> وی هم‌چنین بلا را منجیق معشوق معرفی می‌کند<sup>۵</sup> و معتقد است وقتی پای ارادت معشوق و نظرگاه قرارگرفتن عاشق در میان باشد تفاوتی نمی‌کند تیری که به جانب عاشق رها می‌شود تیر وفا باشد یا تیر جفا و مهم عنایت معشوق بر عاشق است.<sup>۶</sup>

غزالی بلا و جفای معشوق را بر دو نوع تقسیم می‌کند و می‌گوید: «جفای معشوق دو است: یکی در پای بالای عشق و یکی در پای نشیب عشق»، زیرا که «عشق را پای بالایی و پای نشیبی هست» و ادامه می‌دهد تا زمانی که عشق در حالت زیادت یافتن است جفای معشوق بر عاشق دشوار می‌نماید و در نهایت پیوند میان عاشق و معشوق را مستحکم‌تر می‌کند، اما زمانی که عشق در نشیب است و نقصان رو می‌کند، جفای معشوق و غیرت به کمک عاشق می‌آید و باعث می‌شود که وی طریق عشق را سریع‌تر طی کند و حتی از خود عشق نیز منخلع شود و حتی جور معشوق را نسبت به او از بین می‌برد. به باور غزالی از

۱. غزالی، سوانح، ف ۱۷، صص ۳۳-۳۴.

۲. همان، ف ۷، ص ۲۰.

۳. همان، ف ۵۳، ص ۸۰.

۴. همان، ف ۱۷، صص ۳۳-۳۴.

۵. همان، ف ۲۰، ص ۳۸.

۶. همان، ف ۲۰، ص ۳۸.

نشانه‌های کمال عشق آن است که «معشوق بلای عاشق گردد چنان که البته تاب او ندارد و بار او نتواند کشید و او بر در نیستی منتظر بود، مدام شهود در دوام بلا پیدا گردد». وی معتقد است که در این مرحله عاشق از بلای معشوق گریز و گریزی ندارد، عشق سمع و بصر او را گرفته و از او چیزی باقی نگذاشته است تا در نهایت او را فانی سازد.<sup>۱</sup>

#### ۱۳.۴. بیگانگی میان عاشق و معشوق نشانه کمال عشق است

به اعتقاد غزالی هر زمان که معشوق و عاشق از یکدیگر بیگانه‌تر باشند، عشق به کمال‌تر است.<sup>۲</sup> از نظر غزالی بیگانگی عاشق و معشوق از آن جا ناشی می‌شود که معشوق با عشق آشنایی ندارد و از این رو با عاشق نیز بیگانه است.<sup>۳</sup> او در فصل دیگری در این باب می‌گوید این آشنایی هرگز میان عاشق و معشوق اتفاق نمی‌افتد و زمانی که عاشق خود را به معشوق نزدیک‌تر می‌داند در حقیقت از او دورتر است و می‌فزاید: «حقیقت آشنایی در هم مرتبتی بود»، اما از آن جا که مرتبه عاشق و معشوق یکی نیست احساس آشنایی و هم مرتبه‌گی میان این دو نیز احساسی کاذب است.<sup>۴</sup>

#### ۱۴.۴. عشق، وجود عاشق را به معشوق تبدیل می‌کند

از نظر غزالی، عشق، وجود عاشق را به معشوق تبدیل می‌کند، زیرا اگر بنا باشد وجود معشوق به عاشق بدل شود «آن گاه معشوق در باید و در عاشق بیفزاید و نیاز و در بایست زیاد شود» و چون عاشق تبدیل به معشوق شود «در معشوق افزاید و همه معشوق شود» و خبری از بیچارگی و نیاز نیست و همه توانگری و چاره است.<sup>۵</sup>

۱. غزالی، سوانح، ف ۵۹، ص ۸۵.

۲. همان، ف ۶۱، ص ۸۶.

۳. همان، ف ۶۱، ص ۹۰.

۴. همان، ف ۳۶، صص ۵۶ - ۵۷.

۵. همان، ف ۱۴، ص ۳۱.

#### ۱۵.۴. عاشق، قوت معشوق است

هنگامی که عشق پیدا می‌شود، وجود عاشق را به قوت معشوق تبدیل می‌کند، اما وجود معشوق هیچ‌گاه به قوت عاشق تبدیل نمی‌شود، زیرا که «عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید، اما معشوق در حوصله عاشق نگنجد، عاشق یک موی تواند آمد در زلف معشوق، اما همگی عاشق یک موی معشوق را برنتابد و ماوی نتواند داد.» غزالی در توضیح این مطلب تمثیل آتش و پروانه را به خدمت می‌گیرد و می‌گوید آن همه پرواز کردن و طواف کردن برای آن نفس است که آتش، پروانه را میزبانی کند و وجودش را به خاکستر تبدیل نماید و خود را به فنای در معشوق رساند.<sup>۱</sup>

#### ۱۶.۴. قوت عشق از زهره عاشق است

به باور غزالی از عجایب خواص عشق آن است که زهره عاشق را قوت خود می‌سازد. عشق، موج درد بر دل می‌ریزد و سپس زهره عاشق را در کاسه دل می‌خورد و دستاورد این تجربه برای عاشق پیدا شدن صبر است و چون عشق زهره عاشق را تمام بخورد «صبر پیدا شود، اما تا تمام نخورد راه صبر بر عاشق بسته است»<sup>۲</sup> و عاشق را صبر و قراری نیست.

#### نتیجه

نوشتار پیش‌رو نشان می‌دهد که نوع رویکرد رول و غزالی به ویژگی‌های عاشق تا اندازه‌ای با یکدیگر متفاوت است، از این رو که صفات عاشق از دیدگاه رول بیش‌تر از رهگذر کتاب مقدس و مفاهیم دینی، معنا و مفهوم می‌یابد و درکل، بُعد دینی و اخلاقی در آن قوی‌تر است؛ حال آن که بحث غزالی در باب ویژگی‌های عاشق بیش‌تر ناظر به وجوه وجودشناختی و روان‌شناسانه است. غزالی هم‌چنین ویژگی‌های عاشق را به نحوی توصیف می‌کند که سخنانش قابل اطلاق به عشق به بندگان نیز هست. به عنوان مثال در حالی که رول، دنیاگریزی، فقر، عشق بی‌اندازه به مسیح و پختگی در رفتار و انبساط روحی، انزجار از گناه و در نهایت تواضع را از ویژگی‌های عاشق کامل برمی‌شمارد، غزالی به واسطه تأکید

۱. غزالی، سوانح، ف ۳۹، صص ۵۹ - ۶۰.

۲. همان، ف ۶۹، ص ۱۰۰.

بر جمال معشوق، عاشق را ادراک‌کننده حُسن معشوق معرفی می‌کند، اصل عاشقی را از دیدار یا مشاهده جمال معشوق می‌داند و معتقد است عاشق در غیاب معشوق، از خیال او قوت می‌خورد و خود در نهایت، قوت معشوق می‌گردد.

اما از وجوه شباهت میان دیدگاه رول و غزالی در باب ویژگی‌های عاشق می‌توان به این موضوع اشاره کرد که هر دو عارف، عاشق را بلاکش می‌دانند. رول ابتلا به مصایب، درد و رنج، بیماری و حتی وجود مغرضان و رنج‌هایی که از جانب ایشان به عاشق می‌رسد را نشانه‌ای بر حقیقت عشق عاشق می‌داند و معتقد است که سالکان به جای گله و شکایت از این شرایط باید در جست‌وجوی درد، رنج و بلا برآیند، زیرا این ابتلائات در نهایت گناهان را می‌پیراید و سبب تعالی روح به سوی خداوند می‌شود. غزالی نیز عاشق را بلاکش می‌داند و معتقد است که بلا یا جفای معشوق، نشانه کمال عشق است، زیرا که عاشق در نتیجه جفای معشوق، محلّ توجه وی قرار گرفته و از این رو آن چه اهمیت دارد نه رنج عاشق که توجه معشوق است.

## منابع

- أبراهاموف، بنیامین، عشق الهی در عرفان اسلامی، ترجمه حمیرا ارسنجانلی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۸ ش.
- پورجوادی، نصرالله، «تشیّع و تصوف»، هفت آسمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، ش ۸، ۱۳۷۹ ش.
- همو، «حکمت دینی و تقدّس زبان فارسی»، نشر دانش، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۶۶، ۱۳۶۶ ش.
- همو، «رساله‌ای درباره عشق»، معارف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۳، ۱۳۶۸ ش.
- همو، سلطان طریقت، تهران، آگاه، ۱۳۵۸ ش.
- همو، «سوانح»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ج ۲۵، ۱۳۹۷ ش.
- همو، «کرشمه حسن و کرشمه معشوقی»، بوی جان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.
- همو، «مقدمه بر کتاب داستان مرغان»، متن فارسی رساله‌الطیور احمد غزالی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق.
- غزالی، احمد، سوانح، به کوشش هلموت ریتز، تجدید چاپ زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸ ش.
- Carsley, Catherine, "Devotion to the Holy Name, Late Medieval Piety in England", *The Princeton University Library Chronicle*, Princeton,



- Princeton University Library, vol.53, no.2, 1992.
- Powel, Raymond, "Margery Kempe: An Exemplar of Late Medieval English Piety", *The Catholic Historical Review*, United States, Catholic University of America Press, vol.89, no.1, 2003.
  - Allen, Hope Emily, *English Writings of Richard Rolle Hermit of Hampole*, Oxford, Clarendon Press, 1931.
  - Boeing, Robert, "The God- as- Mother in Richard Rolle's Biblical Commentaries", *Mystics Quarterly*, Pennsylvania, Penn State University Press, vol.10, no.4, 1984.
  - Celeve, Gunnel, "Some Remarks on Richard Rolle's Prose Style", *Neuphilologische Mitteilungen*, Wiley, Modern Language Society, vol.85, no.1, 1984.
  - E. Robertson, Elizabeth, *Early English Devotional Prose and the Female Audience*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.
  - Herbert McAvoy, Liz, *Authority and female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, Cambridge, D. S. Brewer, 2004.
  - M. Higgs, Laquita, "Richard Rolle and His Concern for 'Even Christian'", *Mystics Quarterly*, Pennsylvania, penn state university Press, vol.2, no.4, 1988.
  - MacIlory, Claire Elizabeth, *The English Prose Treaties of Richard Rolle*, Cambridge, D.S. Brewer, 2004.
  - Pepler, Conrad, "The New Light", *Life of the Spirit*, Wiley, vol.2, no.18, 1947.
  - Idem, "Entry into the Night of the Senses", *Life of the Spirit*, Wiley, vol.2, no.20, 1948.
  - Idem, "Prayer from God", *Life of the Spirit*, Wiley, vol.2, no.22, 1948.
  - Peters, Brad, "Rolle's Eroticized Language in The Fire of Love", *Mystics Quarterly*, Pennsylvania, Penn State University Press, vol. 12, no. 2, 1995.
  - Rolle, Richard, *Fire of love*, Trans. Clifton Wolters, London, Penguin Books, 1972.
  - Idem, *Fire of Love*, Trans. Richard Misyn, London, Aeterna Press, 2015.
  - Watson, Nicholas, *Richard Rolle and Invention of Authority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

## مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی در چشم‌انداز جهانی شدن با تأکید بر تجربه

### ژاپن<sup>۱</sup>

علی هوشمندخوی<sup>۲</sup>

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

بهباد حمیدیه

عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

جوامع امروزی خواه ناخواه در معرض شرایطی قرار دارند که به واسطه فرایند پیچیده جهانی شدن پدیدار گشته و ساحت‌های گوناگون آن‌ها اعم از اقتصاد، فرهنگ و سیاست متأثر از آن است. هرگونه سخن درباره جنبش‌های نوپدید دینی، از آن رو که به مثابه پدیده‌هایی جهان‌محلی از امکانات برآمده از جهانی شدن برای پیشبرد اهدافشان بهره می‌گیرند و در معرض دگرگونی آموزه-هایشان از رهگذر تعاملات جهانی نیز هستند، بدون ملاحظه چشم‌اندازی جهانی ممکن نیست. بسیاری از جنبش‌های نوپدید دینی در ژاپن، در بستر انقلاب فناوری اطلاعات و قرارگرفتن در معرض دادوستدهای اطلاعاتی جهان جهانی شده، خود را با اقتضات جهانی شدن تطبیق داده‌اند و حتی اگر در مواردی (نظیر آئوم‌شینریکیو) در مخالفت با جهانی شدن گام برداشته‌اند، اما هم‌زمان از ظرفیت‌های آن نیز استفاده کرده‌اند. برخی از جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی در عصر پسا‌آئومی (نظیر کagamیکو)، نه تنها جویای توامان هویت جهانی و هویت محلی‌اند، بلکه با ظاهرشدن در کسوت نوعی فرا-دین جهانی، خود را با اقتضات برآمده از جهانی شدن تطبیق داده‌اند و معطوف به هر دو امر دینی و امر سکولار در عرصه‌های محلی و جهانی شده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** جهانی شدن، جنبش‌های نوپدید دینی، جهان‌محلی شدن، جنبش آئوم‌شینریکیو، جنبش

کagamیکو، فرا-دین جهانی.

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): a.hooshmand@ut.ac.ir

### مقدمه

فرایند پیچیده و چند بُعدی «جهانی‌شدن»<sup>۱</sup> که به مدد ابزارها و فناوری‌های نوین ارتباطی، گسترش اطلاعات، و مهاجرت، تغییرات عمده‌ای را در سطوح گوناگون اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جوامع معاصر موجب شده است، نه فقط در ساختارهای کلان، بلکه حتی در خُرده‌امور روزمره فردی انسان‌ها نیز جلوه‌های پیدا و پنهان خود را دارد. بدیهی است که حوزه دین، چه گستره ادیان سنتی و چه ادیان نوپدید، نمی‌تواند در فضای معاصر که خواسته یا ناخواسته در معرض امواج سهمگین جهانی‌شدن است، تحت‌الشعاع این پدیده جهان‌گستر قرار نگیرد. می‌توان حدس زد که «جنبش‌های نوپدید دینی»<sup>۲</sup> به عنوان پدیده‌ای برساخته نیمه دوم قرن بیستم در بستر تحولات آن دوره، نسبت به مراتب ژرف و پیچیده‌ای با پدیده جهانی‌شدن داشته باشند. با اعتبار چنین فرضی بالطبع مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی در پرتو نظریه‌های جهانی‌شدن، بتواند زوایا و جنبه‌های دیگری از این جنبش‌ها را نمایان سازد.

ژاپن، به عنوان کشوری با موقعیت خاص جغرافیایی و فرهنگی، و برخوردار از تجربیات تاریخی منحصر به فرد، از معدود کشورهای مشرق‌زمین است که در اواخر قرن نوزدهم، در مسیر پیچیده و دشوار تحقق و تجربه مدرنیته گام برداشت و سرانجام در اوایل قرن بیستم در سیمای یک کشور مدرن ظاهر شد. اما شکست سنگین ژاپنی‌ها در جنگ جهانی دوم، آن‌چنان یاس و نومیدی عمیقی را به پیکره ژاپن تحمیل کرد که با وجود تداوم فرایند توسعه در دوران پساجنگ و مبدل‌شدن ژاپن به یکی از قطب‌های اقتصادی جهان، التیام زخم‌ها و فراموشی رنج‌ها به سهولت ممکن نبود. از آن‌جا که جامعه ژاپن در دو دهه آخر قرن بیستم، از یک‌سو شاهد ظهور جنبش‌های نوپدید دینی متعددی بود و از سوی دیگر انقلاب فناوری اطلاعات را که یکی از ابزارها و بسترهای اساسی فرایند جهانی‌شدن است تجربه کرد، به نظر می‌رسد که مطالعه این جنبش‌ها در چشم‌اندازی جهانی ناظر به فرایند جهانی‌شدن، افق‌های تازه‌ای را در مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی بگشاید.

مسأله اصلی تحقیق در این مقاله، ارزیابی نسبت میان جنبش‌های نوپدید دینی با

1. globalization
2. New Religious Movements (NRMs)

فرایند جهانی شدن با تأکید بر تجربه کشور ژاپن با نظر به برخی از نظریات پژوهشگران این حوزه است. فرضیه تحقیق آن است که در گستره وسیع لایه‌های گوناگون فرایند جهانی شدن، بُعد فرهنگی جهانی شدن می‌تواند به منظور مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی، به ویژه از منظر مسأله هویت، تمرینش باشد. می‌توان بسیاری از جنبش‌های نوپدید دینی در ژاپن را، از آن رو که از ابزارهای جهانی شدن برای کسب هویتی جهانی علاوه بر هویت ملی بهره می‌گیرند، به مثابه پیوندهای فرهنگی یا پدیده‌های جهان‌محلی در نظر گرفت که حتی اگر بعضاً موضعی مخالف با جریان جهانی شدن دارند، به ناچار از امکانات جهانی برای رشد و توسعه خود بهره می‌گیرند.

### ۱. جنبش‌های نوپدید دینی و فرایند جهانی شدن

اصطلاح «جنبش‌های نوپدید دینی» (NRMs) معمولاً به گستره وسیعی از گروه‌های دینی اطلاق می‌شود که اغلبشان از دهه ۱۹۷۰ در کشورهای غربی ظهور یافتند و عموماً خارج از سنت‌های دینی به لحاظ فرهنگی تثبیت شده‌اند و سنتی مورد ملاحظه قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup> علی‌رغم آن‌که کانون آغازین این جنبش‌ها کشورهای غربی بود، آن‌ها مختص غرب نیستند و در بسیاری از کشورهای حوزه شرق، از جمله در بخش‌هایی از آفریقا و شرق آسیا به ویژه کره و ژاپن ظاهر شدند.<sup>۲</sup> باید توجه داشت که ادیان نوپدید<sup>۳</sup>، مشتمل بر جنبش‌های نوپدید دینی، برآمده از دل مهاجرت و تبادل افکارند که ظهورشان به مدد سهولت سفر و ابزارهای ارتباطی بالاخص اینترنت، به ویژه در آمریکا و ژاپن، تسریع شده است.<sup>۴</sup> در عین حال، حوزه مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی که تقریباً هم‌زمان با ظهور این جنبش‌ها آغاز شد، با بسط

1. Dillon, Michele, "New Religious Movements", *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Bryan S. Turner (ed.), New York, Cambridge University Press, 2006, p.416.

۲. ویلسن، بریان و کرسول، جمی، جنبش‌های دینی جدید، چالش و واکنش، ترجمه موسی اکرمی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۳ش، ص ۲۹.

3. New Religions

4. Wessinger, Catherine, "New Religious Movements: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), Tomson Gale, 2005, 2nd edition, vol.10, p.6514.

مطالعات تطبیقی و میان‌رشته‌ای مطالعه ادیان، ماهیتی میان‌رشته‌ای پیدا کرده است.<sup>۱</sup> دو نکته اخیر، حائز اهمیت زیادی است؛ زیرا نشان می‌دهد مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی از چشم‌انداز جهانی شدن، نه تنها بر نوعی رویکرد میان‌رشته‌ای دلالت دارد، بلکه به‌علاوه با توجه به سرشت خود این نوع جنبش‌ها که گویای پیوند عمیقشان با فرایند جهانی شدن است، امری ضروری به‌نظر می‌رسد.

تنوع و تکثر نظریه‌های جهانی شدن در حوزه مطالعات نظری در علوم اجتماعی یا مطالعات فرهنگی، ممکن است در ظاهر محققان را در هزارتویی از نظریه‌های متعدد و سردرگمی گرفتار نماید. با این حال، بسته به موضوع یا پدیدار مورد مطالعه از دریچه جهانی شدن، می‌توان سرنخ‌های متناسب با موضوع یا پدیده مورد مطالعه را، در کلاف به-ظاهر سردرگم و پیچیده نظریه‌پردازی‌های جهانی شدن، دنبال نمود. لذا تشخیص آن‌که در مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی از چشم‌انداز فرایند جهانی شدن کدام جهت‌گیری‌های نظری جهانی شدن می‌توان بیشتر راهگشا باشد، اهمیت دارد.

یکی از پارادایم‌های عمده در نظریه‌پردازی ابعاد فرهنگی پدیده جهان‌شدن، پارادایم «پیوندهای فرهنگی» (دو رگه‌شدن)<sup>۲</sup> است که در آن، معتقدند بر اثر جهانی شدن اختلاف فرهنگ‌ها رخ می‌دهد و از تلفیق فرهنگ‌های جهانی با فرهنگ‌های محلی، «فرهنگ‌های پیوندی» پدیدار می‌گردند. در این دیدگاه، از آن‌جا که پیوندهای فرهنگی به‌مثابه «فرایندی خلاق» تصور می‌شوند، فرایند جهان‌شدن پدیده‌ای نسبتاً خوشبینانه در نظر گرفته می‌شود و مفهوم «جهان‌محلی شدن»<sup>۳</sup> مضمونی کلیدی محسوب می‌شود.<sup>۴</sup> رولاند رابرتسون<sup>۵</sup>، جامعه‌شناس انگلیسی و از نظریه‌پردازان مهم جهانی شدن، از تعبیر معروفش «جهان‌محلی شدن»، با نگرشی متفاوت و در مخالفت با ایده تصور درباره جهانی شدن به‌مثابه امپریالیسم فرهنگی استفاده می‌کند. منظور وی از این تعبیر آن است که «امر جهانی»<sup>۶</sup> در تعامل با «امر محلی»<sup>۷</sup>،

1. Ibid, p.6514.

2. hybridization

3. Glocalization

۴. ریتزر، جرج، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳ش، ص ۷۸۴.

5. Roland Robertson

6. The Global

7. The Local

چیزی را به وجود می‌آورد که هم متمایز از امر جهانی و هم متمایز از امر محلی، یعنی امر «جهان محلی»<sup>۱</sup> خواهد بود.<sup>۲</sup>

برخی از محققان معتقدند که ادیان، با آن که معمولاً پیام کلی خود را «جهان‌وطنی»<sup>۳</sup> و «جهان‌شمول»<sup>۴</sup> معرفی می‌کنند، در عین حال می‌توانند به تمامی دلمشغول تعاملات محلی باشند. به نظر می‌رسد که آنچه توسط جهانی‌شدن مورد تأکید قرار می‌گیرد، «تباین امر جهانی و امر محلی» است و ادیان نوپدید به طور خاص تطابق این دو امر متباین را دنبال می‌کنند.<sup>۵</sup> در چنین منظری، ادیان برخوردار از ظرفیت پرداختن به هر دو وجه امر محلی و امر جهانی‌اند و ادیان نوپدید نیز در میانه امر محلی و امر جهانی ایستاده‌اند.

از آن‌جا که در این مقاله، نسبت جنبش‌های نوپدید دینی در ژاپن با جهانی‌شدن مورد تأکید خواهد بود، با نظر به اهمیت بدیهی پدیدارهای جهان محلی در نظریه‌های جهانی‌شدن به‌ویژه برای کشورهای غیرغربی، مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی از منظر جهانی‌شدن فرهنگی که برسازنده پدیده‌های جهان محلی (از جمله خود این جنبش‌ها) است و گویای ایستادن جنبش‌های نوپدید دینی در میانه امر محلی و امر جهانی است، مسیری مناسب به نظر می‌رسد.

## ۲. مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی در چشم‌انداز جهانی در نظر برخی از پژوهشگران

پیتر برنارد کلارک، پژوهشگر مطالعات ادیان که ادیان نوپدید را در چشم‌انداز جهانی مورد بررسی قرار داده است، عقیده دارد که وقتی پدیده جنبش‌های نوپدید دینی در چشم‌اندازی جهانی مورد بحث و بررسی قرار بگیرد، چارچوب بحث «دگرگونی دینی» در معنایی گسترده و شامل تحولات مربوط به ادیان اصلی و قدیمی خواهد بود. چنین رویکردی به

### 1. The Glocal

۲. نک. ریتزر، جرج، مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر ثالث، ۱۳۹۲ش، ص ۴۴۵.

### 3. cosmopolitan

### 4. universal

5. Warburg, Margit & Christensen, Dorthe Refslund & Geertz, Armin W, "New Religions and Globalization: An Introduction", *New Religions and Globalization: Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives*, Armin Geertz (ed.) and Margit Warburg (ed.), Aarhus: Aarhus University Press, 2008, p.10.

عقیده وی، کمک شایان توجهی به درک ویژگی‌های نوآورانه جنبش‌های نوپدید دینی خواهد کرد؛<sup>۱</sup> به علاوه، از چند منظر نیز مفید فایده و ثمربخش است:

۱. چشم‌انداز جهانی می‌تواند نقش جنبش‌های نوپدید دینی ناشناخته در برساختن «امر جهان‌محلی» را آشکار نماید و یا با نشان دادن ضوابط گوناگون مورد پذیرش در سطح جهانی برای دگرگونی دینی یا نوآوری دینی، مشخص کند که یک جنبش دینی خاص به چه معنا «نوپدید» است؛<sup>۲</sup>

۲. این حقیقت که «معنویت سوبژکتیو»<sup>۳</sup> در جوامعی که به لحاظ اقتصادی پیشرفته‌تر هستند، جذبۀ بیشتری دارد، در چشم‌انداز جهانی معلوم می‌شود. به علاوه، جهانی‌شدن تا اندازه‌ای اختلافات میان انواع «نوآوری‌های دینی» را که برای اقصی‌نقاط جهان جذابیت دارند، متعادل و جبران می‌کند؛<sup>۴</sup>

۳. از منظر جهانی می‌توان متوجه این واقعیت شد که گسترۀ فنون و منابع معنوی مورد اقبال در نقاط مختلف جهان تا چه اندازه وسیع و متنوع، و نه فقط محدود به تغییر محتوای باورهای دینی، بلکه واجد خلق یک «رویکرد شناختی جدید به سوی حقیقت معنوی» است: راهی نو برای شناخت که معنای تازه‌ای به ایمان و درک جدیدی از «غایت رشد معنوی» به دست می‌دهد؛<sup>۵</sup>

۴. چشم‌انداز جهانی، نه فقط صور گوناگون شناخت دینی، بلکه معانی چندگانه اصطلاح «نوپدید» و راه‌های جدید «وابستگی دینی» را وضوح می‌بخشد؛<sup>۶</sup>

۵. در منظری جهانی، ادیان قدیمی‌تر از ویژگی‌های منطقه‌ای و جغرافیایی خود آزاد می‌شوند و یک «تصویر جهانشمول» را مفروض می‌گیرند. در عین حال، امکان «وابستگی دینی چندگانه»<sup>۷</sup> این احتمال را افزایش می‌دهد که ادیان درصدد برآیند تا یکدیگر

1. Clarke, Peter B., *New Religions in Global Perspective: A study of religious change in the modern world*, Taylor & Francis e-Library, p.3.

2. Ibid, p.3.

3. subjective spirituality

4. Ibid, p.3.

5. Ibid, p.3.

6. Ibid, p.4

7. multiple belonging

را تغییر دهند؛<sup>۱</sup>

۶. از رهگذر چشم‌انداز جهانی می‌توان به این نکته واقف شد که چگونه سنت‌های دینی گوناگون چندان در صدد جایگزین شدن به جای یکدیگر نیستند و در عوض، بیشتر وقت و انرژی خود را صرف دگرگونی فهم یکدیگر از مفاهیم اساسی (امر متعالی، ایمان، و نیک و بد؛ معنا، هدف و کارکردهای دین؛ وابستگی دینی و رویکرد معطوف بدان؛ و روش‌های گسترش باورهای دینی) می‌کنند. چنین رویکردی، بر ضوابط مختلف نوآوری دینی که در هر فرهنگ یا سنت دینی در قیاس با فرهنگ یا سنت دینی دیگر تفاوت دارد، پرتوئی تازه می‌افکند و این امکان نیز فراهم می‌آید که نوعی «همسانی نظرگاه» در خصوص پرسش از خود نوآوری فراهم آید.<sup>۲</sup>

کلیت آنچه مدنظر کلارک است، ظهور ظرفیت‌هایی جدید برای صور تازه‌ای از رویارویی یا هم‌زیستی گروه‌های دینی جدید در فضای جهانی شده است که ادیان نوپدید را به جای ستیزه با دیگر گروه‌های دینی، به سوی نوعی بازخوانی یا بازسازی آموزه‌های دینی-شان بنا به اقتضائات زمانه (که مؤید نوپدیدی آنها نیز هست) سوق می‌دهد و آنها را مترصد جلب پیروان جدید در حوزه‌های جغرافیائی و فرهنگی فراتر از مرزهای بومی می‌کند. به علاوه، خود رویارویی ادیان نوپدید با یکدیگر در سطوح جهانی، خواه‌ناخواه امکان تغییر آموزه‌ها و نگرش‌ها در هریک را فراهم می‌آورد. می‌توان نسبت به ادعای کلارک که معتقد است ادیان نوپدید در عصر جهانی بعضاً در جهت تغییر یکدیگر گام برمی‌دارند، تا اندازه‌ای به دیده تردید نگاه کرد؛ زیرا تغییرات مذکور تا حدی به شکل خودبه‌خودی از رهگذر مواجهه ادیان نوپدید با یکدیگر به مدد ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی عصر جهانی-شدن و نیز تعاملات و مراودات پیروان آنها روی خواهد داد، نه لزوماً به شیوه‌ای برنامه-ریزی شده که به نظر فحوای کلام کلارک بر آن دلالت دارد.

الیزابت آروک، محقق انگلیسی ادیان معاصر، در بحث خود در باب نسبت میان نظریه

جهانی‌شدن و جنبش‌های نوپدید دینی، چند مسأله کلیدی را برمی‌شمارد:<sup>۳</sup>

1. Ibid, p.4

2. Ibid, pp.5, 6

3. Arweck, Elisabeth, "Globalization and New Religious Movements", *Religion, Globalization and Culture*, Peter Beyer (ed.) and Lori Beaman (ed.), Lieden, Koninklijke Brill NV, 2007, p.255.



۱. پرسش از مرزها (چه مرزهای بین ادیان و چه مرزهای بین دین و هرآنچه دین نیست) که به جهت طرح مسأله در باب تعاریف، سنخ‌شناسی یا دسته‌بندی جنبش‌های نوپدید دینی، و تشخیص این‌که آن‌ها حقیقتاً دین یا به واقع نوپدید هستند، اهمیت دارد؛
  ۲. تأثیر ارتباطات بر جنبش‌های نوپدید دینی، یا بالعکس، تأثیر جهانی این جنبش‌ها به مدد بکارگیری یا بهره‌گیری از ابزارهای ارتباطی؛
  ۳. پویایی مابین جنبش‌های نوپدید دینی و سامانه‌های اجتماعی و سیاسی‌ای که این جنبش‌ها در بطن آن‌ها عمل می‌کنند.
- به باور آروک، جنبش‌های نوپدید دینی را می‌توان از یک منظر، نمونه‌ای مناسب به جهت پیوند با جهانی‌شدن، اما از منظری دیگر نمونه‌ای نامناسب برای لحاظ کردن در چشم‌انداز جهانی‌شدن تلقی کرد. از یک‌سو، گسترش برخی از جنبش‌های نوپدید دینی و سازمان‌های مرتبط با آن‌ها، توأم با تبعیت از برخی الگوهای مُعرف جهانی‌شدن است: «تحرک فزاینده و مبادله روزافزون کالاها (چه کالاهای مادی، چه کالاهای غیرمادی) و [مبادله] افراد، پتانسیل فناوری اطلاعات به منظور ارتباطات، هم‌تاسازی اعمال و فعالیت‌ها، رشد سازمان‌های فراملی، و فرآیندهای درون‌فرهنگی‌سازی»<sup>۱</sup> از این منظر، می‌توان جنبش‌های نوپدید دینی را هم‌چون ادیانی قلمداد کرد که «استراتژی‌های تجاری بازار سکولار» را مورد استفاده قرار می‌دهند.<sup>۲</sup> اما از سوی دیگر، تمایز سرچشمه‌ها و زمینه‌های فرهنگی جنبش‌های نوپدید دینی، با اثراتی که این تمایز به جهت نفوذ توفیق‌آمیز در سپهرهای فرهنگی دیگر دارد، مانعی بالقوه برای جهانی‌شدن جنبش‌های نوپدید دینی محسوب می‌شود. برخی از این جنبش‌ها، علی‌رغم این ادعا که آموزه‌هایشان اهمیتی جهانشمول دارد، مخاطبان چندانی فراتر از مرزهای منطقه‌ای یا ملی خود نیافته‌اند. به علاوه، پویایی درونی جنبش‌های نوپدید دینی و رویکرد آن‌ها در قبال جامعه وسیع‌تر و در قبال جامعه جهانی، می‌تواند علیه هرگونه بسط و توسعه در مقیاسی جهانی به ستیزه برخیزد که به گفته آروک، نمونه چنین رویکردی را می‌توان در جنبش آئوم شینریکیو مشاهده نمود.<sup>۳</sup>
- شکی نیست که ادعای آروک مبنی بر عدم توفیق بسیاری از جنبش‌های نوپدید دینی

---

1. inculturation

2. Ibid, pp.276, 277.

3. Ibid, p.277.

در نفوذ و گسترش یافتن در سپهرهای فرهنگی فراتر از چارچوب‌های بومی کاملاً قابل دفاع است. با این وجود، اشاره‌ی وی به جنبش آئوم شینریکیو به عنوان نمونه‌ای از چنین جنبش‌هایی، همان‌گونه که در ادامه این مقاله نیز خواهیم دید، چندان قابل قبول نیست؛ چراکه این جنبش، همان‌گونه که بعداً اشاره خواهیم کرد، به مدد ابزارهای ارتباطی توانست پیروان زیادی را در کشور روسیه جذب کند.

در نظر آروک، هرچند فضای جهانی‌شده امکان اختفای جنبش‌های نوپدید دینی را دشوار می‌کند، اما هم‌چنان مسئله فقدان بالقوه شفافیت آن‌ها وجود دارد. این جنبش‌ها، هم یک «چهره عمومی» و هم یک «چهره خصوصی» دارند و سردمداران این جنبش‌ها انواع اطلاعات موجود درباره آن‌ها را کنترل می‌کنند. این کنترل و دستکاری می‌تواند شامل استراتژی‌هایی برای مجادله با هرآنچه علیه آن‌هاست، حذف اطلاعات خاص از حوزه دسترسی عمومی، و افزودن اطلاعات ساختگی توسط خودشان به بازار شایعات باشد.<sup>۱</sup>

به گفته نابوتاکا اینوئه، پژوهشگر ژاپنی مطالعات ادیان ژاپن، جهانی‌شدن به دلیل داشتن پیوندی وثیق با توسعه رسانه‌های ارتباطی، به‌مثابه بسط سریع مبادلات «فرهنگ توده-ای، سفرهای بین‌المللی، و سرعت و حجم روزافزون داد و ستد و تجارت بین‌المللی»، و در میان مردم نیز در شکل عمومیت یافتن همین مبادلات به پیش می‌رود. پیشرفت فناوری اطلاعات، فرصت‌های فراوانی را برای کسب آگاهی در مردم نسبت به فرهنگ‌ها و زیست-جهان‌های دیگری که به‌کل متفاوت‌اند، به‌وجود آورده است.<sup>۲</sup>

واربورگ، کریستینسن و گیرتز، پژوهشگران دانمارکی حوزه مطالعات ادیان، ضمن اشاره به این‌که مطالعه ادیان نوپدید در چشم‌اندازی جهانی، هم به جهت مطالعه عمومی دین و هم در راستای مطالعه عمومی جهان‌شدن، واجد برخی از برخی مزیت‌های نظری و روش‌شناختی است، رویکردهای مطالعاتی ادیان نوپدید با بهره‌گیری از نظریه‌ها و روش-شناسی‌های جهانی‌شدن را برخوردار از مزایای عمده‌ای می‌دانند:<sup>۳</sup>

۱. تنوع نظریه‌های گوناگون در باب فرآیندها و تأثیرات جهانی‌شدن و نتایج آن،

1. Ibid, p. 277

2. Inoue, Nobutaka, "Globalization and Religion: The Cases of Japan and Korea", *Religion, Globalization and Culture*, Peter Beyer (ed.) and Lori Beaman (ed.), Lieden, Koninklijke Brill NV, 2007, p.455.

3. Warburg et al, *New Religions and Globalization*, pp.10-12.

ابزارها و رویکردهای متنوعی را فراهم می‌آورد که می‌توانند به منظور اصلاح تحلیل‌ها و ارزیابی‌های مطالعات دین‌های نوپدید به کار روند؛

۲. جهانی‌شدن می‌تواند چشم‌اندازهای جدیدی را فراهم کند که تحرک دینی حاصل از مهاجرت افراد، گسترش آداب و رسوم و سنت‌ها به فرارفتن از بسترهای آغازین خود، نفوذ آن‌ها در دیگر حوزه‌های فرهنگی، و دگرگونی آن‌ها توسط اعضای غیر بومی را تسریع نماید؛

۳. چگونگی تعامل گروه‌های دینی مختلف با یکدیگر در دنیای جهانی‌شده و از رهگذر پدیده مهاجرت و وضوح بیشتری می‌یابد. در واقع پیامد ناگزیر چندفرهنگی‌شدن، به چالش کشیده شدن نظم قدیمی در در محیط‌های فرهنگی و جغرافیایی جدید است. این وضعیت متکثر که تعامل گروه‌های دینی و پیروان آن‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد، مشتمل بر گستره‌ای متنوع، از تقابل تا گفت‌وگوی درون‌دینی و در برخی موارد هم‌زیستی است؛

۴. با این فرض که جهانی‌شدن نه لزوماً یک پدیده فرهنگی مدرن یا پُست‌مدرن، بلکه پدیده‌ای کهن است، مطالعه برخی از دوره‌های تاریخی پیشامدرن می‌تواند ابزارهای تحلیلی مناسبی را جهت مطالعه ادیان نوپدید و فرایند جهانی‌شدن کنونی فراهم نماید. نکته کلیدی موارد فوق، تأکید بر ساختارهای چندفرهنگی رشد و گسترش ادیان نوپدید است که در پس‌زمینه عواملی که آن‌ها را با یکدیگر مواجه می‌سازد، صور جدیدی از تقابل یا هم‌زیستی را شکل می‌دهد. آگاهی از شرایطی که بر مسیر تغییر و تحولات دینی جهان کنونی حاکم است و بر تأثیرات عمیق جهانی‌شدن دلالت دارد، در حکم شرطی ضروری برای مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی است.

موریتز کلنک، پژوهشگر مطالعات ادیان، مدعی پنج مکانیسم ارتباطی است که جنبش‌های نوپدید دینی از رهگذر آن‌ها با فرایند جهانی‌شدن نسبت می‌یابند:<sup>۱</sup>

- سامان‌دهی این جنبش‌ها به نحوی جهانی (جنبش‌های نوپدید دینی جهانی‌شده)؛
- بهره‌گیری این جنبش‌ها از «مفاهیم و نمادهای فرهنگی جهانی‌شده» در دل فرهنگ

1. Klenk, Moritz, "New Religious Movements in Global Perspective: A Systems Theoretical Approach", *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 7, 2012, 1-17, p.10.

## جهانی؛

- لزوم درک این جنبش‌ها به مثابه «شکوفائی محلی<sup>۱</sup> صور دینی (ایده‌ها و مفاهیم) یک نظام جهانی دین»؛
- تدارک یک نظام ارتباطی با هدف انتقال اطلاعات درباره موضوعات دینی که می‌تواند ادیان سنتی را به چالش کشیده، آن‌ها را ناچار به واکنش در بسترهای بدیع جهانی نماید؛
- این جنبش‌ها، در کنار ارائه راهکارهای تازه و معنا، با تثبیت ساختارهایی که مورد توجه ادیان دیگر قرار می‌گیرد، لاجرم آن‌ها را وارد عرصه جهانی می‌کنند.

## ۳. جهانی شدن، جنبش‌های نوپدید دینی و مسأله هویت

با لحاظ جنبش‌های نوپدید دینی به مثابه پدیده‌ای جهان‌محلی در میانه امر محلی و امر جهانی، طبیعتاً نسبت میان کنش‌ها و جهت‌گیری‌های این جنبش‌ها با مسأله هویت، اعم از هویت محلی/بومی و هویت فردی در پس‌زمینه جهانی شدن اهمیتی کلیدی می‌یابد که باید مورد توجه دقیق قرار بگیرد.

مانوئل کاستلز<sup>۲</sup> جامعه‌شناس مشهور اسپانیایی، معتقد است که در جهان امروز که دستخوش «تغییرات مهارناشدنی و حیرت‌انگیز» است، مردم مجدداً به سمت «هویت‌های بنیادین» از جمله هویت دینی، قومی، سرزمینی و ملی گرایش و تمایل پیدا می‌کنند و «جست‌وجوی هویت جمعی یا فردی»، به سرچشمه اصلی «معنای اجتماعی» مبدل می‌شود. در نظر کاستلز، هرچند سابقه هویت‌جویی منحصر به عصر کنونی نیست و به «سپیده‌دم جامعه بشری» بازمی‌گردد، اما در دوران جدید به علت «ساختارزدایی گسترده سازمان‌ها، مشروعیت‌زدایی نهادها، رنگ باختن جنبش‌های اجتماعی بزرگ و تجلیات فرهنگی گذرا»، هویت مبدل به «اصلی‌ترین و گاه تنها سرچشمه معنا» شده است.<sup>۳</sup> در نظر کاستلز، اساسی‌ترین بدیل برساننده معنا در جامعه امروز برای آن کنشگران اجتماعی که «از فردی شدن

---

1. local realisation

2. Manuel Castells

۳. کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. ظهور جامعه شبکه‌ای (جلد ۱)، ترجمه احمد

علیق‌لیان و افشین خاکباز، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش، ص ۲۹.

هویت در شبکه‌های جهانی قدرت و ثروت طرد شده‌اند یا در برابر آن مقاومت می‌کنند»، آن نوع «جماعت‌های فرهنگی» است که بر بنیادهای دینی، ملی یا منطقه‌ای استوارند و در مجموع برخوردار از سه ویژگی عمده‌اند: ۱. به‌مثابه واکنش‌های دربردارنده «منابع مستقل معنایی» در برابر جریان‌های اجتماعی رایج عمل می‌کنند؛ ۲. در آغاز به‌مانند هویت‌های تدافعی در مواجهه با «دنیای خصمانه بیرونی» از رهگذر کارکردهایی چون انسجام، تأمین پناهگاه، و حمایت ظاهر می‌شوند؛ ۳. مجموعه مشخصی از ارزش‌های فرهنگی برساخته می‌شوند که «معنا و سهم این ارزش‌ها توسط اصول و قواعد خاص خود-شناسایی<sup>۱</sup> مشخص می‌شوند».<sup>۲</sup>

رابرتسون نیز بیان می‌کند که در اواخر قرن بیستم، تردید در فرهنگ‌های ملی ضرورت «تصریح هویت» را موجب شد و با توجه به چندملیتی بودن شمار زیادی از سازمان‌ها و جنبش‌های دینی، روابط این جنبش‌ها با حکومت‌های ملی دچار تنش‌های زیادی شد. در نظر او، بروز هرگونه تردید در مورد هویت‌های جوامع و افراد به علت پدیده جهانی شدن، تمدن‌های مختلف را مبدل به «میدان عمومی واحدی» کرده است و در این میان، سنت‌های دینی می‌توانند به «منابع نیرومندی برای ارائه تصاویر جدیدی از نظم جهانی» مبدل شوند. رابرتسون معتقد است که در پی تحولات نگران‌کننده جهانی، نوعی «حسرت‌زدگی عمومی» و «گرایش به تصاویر گذشته» قابل مشاهده است که همین امر سبب بازگشت مجدد گروه‌ها و جنبش‌های دینی به «بنیاد»ها به‌مثابه راهکاری برای «ریشه‌دار کردن فرد در فرهنگ دینی ملت و دوباره شکل دادن نظم جهانی» می‌شود. در نظر وی، رهبران دینی در کسوت «کنشگران جهانی» ظاهر شده‌اند و دین، علی‌رغم آنکه جهت‌گیری جهانی شدن را معین نمی‌کند، «تعریف موقعیت جهانی» را متأثر خواهد ساخت.<sup>۳</sup>

فحوای کلام رابرتسون درباب مسأله هویت، جای توجه جدی دارد. در واقع خود روی آوردن پیروان ادیان نوپدید به بهره‌گیری از ابزارهای جهانی شدن در راستای گسترش

## 1. self-identification

۲. کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. قدرت هویت (جلد ۲)، ترجمه حسن چاوشیان،

تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش، صص ۸۷-۸۸

۳. نک. فورشت، اینگر و ریستاد، پل، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین: چشم‌اندازهای کلاسیک و معاصر،

ترجمه مجید جعفریان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ش، صص ۲۵۱-۲۵۲.

در سطوحی جهانی فراتر از مرزهای ملی، در بستر به چالش کشیده شدن خود هویت‌های ملی در جهان جهانی شده شکل گرفته است. می‌توان گفت که جهت‌گیری ادیان نوپدید به سوی بازسازی هویت‌های جهانی، به طور ضمنی مترصد برساختن انواع جدیدی از هویت ملی نیز هست که در صدد ایفای نقش تازه، نه فقط در محدوده مرزهای داخلی، بلکه خارج از آن در سطح جهانی است. با این اوصاف، می‌توان انتظار داشت که در میان جنبش‌های نوپدید دینی، متعاقب مسأله‌دار شدن هویت بومی، رویکردهائی نه‌چندان خوش‌بینانه نسبت به خود فرایند جهانی شدن وجود داشته باشد. این موضوع ضمن بررسی جنبش آئوم شینریکیو وضوح بیشتری خواهد یافت.

#### ۴. جنبش‌های نوپدید دینی در پرتو جهانی شدن: تجربه ژاپن

فهم زوایای متعدد جامعه ژاپن از جمله ادیان نوپدید ژاپنی، در وهله نخست مستلزم داشتن تصویری صحیح در باب وضعیت و شرایط ژاپن دوران معاصر است. شاید بتوان گفت که درک فرایند مدرن شدن ژاپن در قرن نوزدهم اثرات پایدار آن، شکست سنگین ژاپن در جنگ جهانی دوم، و سلطه ضمنی آمریکا که دلالت بر فضای جهانی شده نیز دارد، نقشی بنیادی بر تحولات آتی جامعه ژاپن داشته‌اند و بالطبع در شکل دادن به جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی مؤثر بوده‌اند.<sup>۱</sup> با توجه به نشوونمای جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی در اواخر قرن نوزدهم، باید فضای اجتماعی و فرهنگی این دوره را مورد ملاحظه قرار داد. یوگو دسی پژوهشگر ادیان، دین‌های معاصر ژاپنی را با نظر به شیوه‌های مختلف ایفای نقش در بطن فرایند جهانی شدن و نیز با توجه به زمینه‌های خاص فرهنگی ژاپن، در شش سنخ کلی دسته‌بندی می‌کند:<sup>۲</sup>

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره ماهیت تجربه مدرنیته ژاپن در عصر میجی، رجوع شود به: لیدمن، سون اریک، در سایه‌ی آینده: تاریخ اندیشه‌ی مدرنیته، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳۷. همچنین برای کسب آگاهی بیشتر در رابطه با تأثیرات درازمدت جنگ جهانی دوم بر جامعه ژاپن، رجوع شود به: رایشاوئر، ادوین اولدفادر، ژاپن در گذشته و حال، ترجمه محمود مصاحب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش، صص ۲۴۸-۲۶۰.

2. Dessi, Ugo, *Japanese religions and globalization*, Abingdon, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013, pp.5-6.

۱. برخی از ادیان ژاپنی در بستر «نسبی‌سازی<sup>۱</sup> جهان‌بینی‌ها و ارزش‌هایی که توسط جهانی‌شدن ترویج می‌شود» شأن مساوی دیگر ادیان را تأیید و موقعیت خود را به عنوان یک دین راستین در میان دیگر ادیان راستین<sup>۲</sup> بازنگری و بازسازی می‌کنند (کثرت‌گرایی دینی)؛ برخی از ادیان ژاپنی، برای دیگر ادیانی که به‌زعم آن‌ها فرودست هستند، برخورداری از درجاتی از حقیقت را قائل‌اند (شمول‌گرایی دینی<sup>۳</sup>)؛ و بعضی ادیان ژاپنی نیز اعتبار و ارزش‌های دیگر ادیان را به طور کلی رد می‌کنند (انحصارگرایی دینی<sup>۴</sup>)؛
۲. از آن‌جا که جهانی‌شدن مولد تفسیرهای محلی در حوزه دین است، واکنش برخی از ادیان ژاپنی به جریان‌های فرهنگی (چه دینی و چه غیردینی) شکل‌دادن هویت‌های جهان‌محلی جدید یا مشارکت در جهانی‌شدن است. جهان‌محلی‌شدن می‌تواند یا با تکیه بر «منابع بیرونی»<sup>۵</sup> که متعاقباً به عنوان مقتضیات محلی پذیرفته می‌شوند، و یا با تکیه بر «منابع بومی»<sup>۶</sup> با هدف «احیای سرچشمه‌ها» و یا «ساختن سنت» انجام شود؛
۳. برخی از ادیان ژاپنی در برابر «نسبی‌سازی جهان‌بینی‌ها»<sup>۷</sup> و همگون‌سازی فرهنگی<sup>۸</sup> مقاومت می‌کنند، به مصاف دگرگونی و دورگه‌شدن می‌روند و اعتبار دیگر ادیان یا فرهنگ‌ها را رد می‌کنند (تعصب فرهنگی<sup>۹</sup>)؛
۴. بعضی از ادیان ژاپنی در کسوت بخشی جدائی‌ناپذیر از جریان‌های فرهنگی‌ای که مشخصه جامعه جهانی است، به مثابه «حامل جهانی‌شدن» سهمی مهم را در مبادلات فرهنگی<sup>۱۰</sup> در گستره جهانی ایفا می‌نمایند؛
۵. از آن‌جا که فرآیند شتابناک جهانی‌شدن و افزایش «آگاهی بازتابنده جهانی‌شدن»، به طرز ناگزیر با توسعه بازارهای جهانی و سامانه‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی (که به لحاظ عملکردی متمایز از حوزه دین هستند) پیوند دارد، برخی از ادیان ژاپنی در کسوت

- 
1. relativization
  2. religious inclusivism
  3. religious exclusivism
  4. external sources
  5. native sources
  6. relativization of worldviews
  7. cultural homogenization
  8. cultural chauvinism
  9. cultural exchanges

نوعی «زیرسامانه»<sup>۱</sup> مجزا در جامعه جهانی ایفای نقش می‌کنند، اغلب درگیر «گفتگوهای مرزی»<sup>۲</sup> با زیرسامانه‌های غالب می‌شوند، و گهگاه با آن‌ها وارد رقابت می‌گردند؛

۶. برخی از ادیان ژاپنی در سطح سیستمی<sup>۳</sup> مترصد به دست آوردن مشروعیت تازه و نقشی جدید در بطن فرایند جهانی شدن هستند و خود را معطوف حل مشکلاتی چون جنگ، فقر، بحران زیست‌محیطی، و از خودبیگانگی اجتماعی (که توسط سایر زیرسامانه‌ها نظیر اقتصاد، علم، تکنولوژی و سیاست، هم‌چنان به صورت حل نشده باقی مانده‌اند) می‌کنند. اکنون باید دید که جنبش‌های نوپدید دینی در ژاپن، در چه بستری از حضور و نقش-آفرینی ابزارها و مؤلفه‌های جهانی شدن شکل گرفته‌اند.

این‌گونه بیان می‌کند که فضای اطلاعات در شرق آسیا، از جمله ژاپن، از دهه ۱۹۸۰ به سرعت دگرگون شد. تا آن موقع، نقش اصلی اطلاع‌رسانی به عهده روزنامه‌ها، مجلات و تلویزیون بود که تا اندازه‌ای توسط شرکت‌ها یا دولت کنترل می‌شدند و حلقه اثرگذاری‌شان نیز محدود به همان کشور بود. اما از دهه ۱۹۸۰ به بعد، برنامه‌های ماهواره‌ای آغاز به کار کردند، تقریباً به طور همزمان استفاده از اینترنت در حدی گسترده مورد اقبال عمومی قرار گرفت و دسترسی مردم به اطلاعات به سهولت ممکن شد. از دهه ۱۹۸۰ به بعد، برخی از جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی شروع به بخش مراسم دینی خود بر روی ماهواره‌های مخابراتی کردند که امکان تماشای همزمان مراسم دینی برای آن دسته از اعضایشان که در دیگر نقاط جهان بودند را فراهم کرد. با این حال، هدف آن برنامه‌ها دعوت دیگر افراد برای عضو شدن نبود و رویکرد جهانی نداشتند. در نیمه دوم دهه ۱۹۹۰ با گسترش استفاده از اینترنت، نوع جدیدی از فعالیت‌های دینی در ژاپن رونق گرفت و گروه‌های دینی متأثر از آن شدند. تأثیرگذاری‌های فرهنگی متقابل، و رای مرزهای ملی، وارد مرحله تازه‌ای شد و به همین نحو فرایند جهانی شدن در حوزه دین رونق گرفت. دهه اول قرن بیست‌ویکم در ژاپن عصر «انقلاب فناوری اطلاعات» نامیده شده است. بنا به آمارها، بیش از ۸۰ درصد خانواده‌های کشورهای آسیای شرقی از اینترنت برای کسب اطلاعات استفاده می‌کنند و اینترنت عمومی‌ترین ابزار کسب اطلاعات در زندگی روزمره ژاپنی‌هاست.<sup>۴</sup>

---

1. subsystems

2. border negotiation

3. systemic level

4. Inoue, *Religion, Globalization and Culture*, pp.456-459.



این‌گونه رابطه جهانی شدن با حوزه دین در ژاپن را در دو شکل مورد توجه قرار می‌دهد: نخست بکارگیری ایجابی اینترنت به منظور تبلیغ دین، و دوم نقش ظهور اینترنت در سوق دادن گروه‌های دینی در مسیر پاسخ‌گوئی به فشارهای اجتماعی. مورد دوم از این‌رو جدی‌تر بود که تحولات اجتماعی صورت‌گرفته به علت انگیزش‌های جهانی شدن اطلاعات، تصورات گوناگون مردم درباره این ادیان را تغییر می‌داد. این‌گونه با بررسی آماری میزان استفاده از اینترنت توسط پیروان و مبلغان ادیان در ژاپن، بیان می‌کند که بسیاری از اعضای ادیان نوپدید استفاده از اینترنت را بسیار زودتر از پیروان ادیان سنتی آغاز کردند. از آن‌جا که ادیان نوپدید ژاپنی تمایل داشتند که وبسایت‌های خود را با ملاحظه نیازها و تمایلات پیروان خارج از کشور ژاپن به‌روز کنند، می‌توان گفت که رویکرد تبلیغاتی‌شان، در واقع توسط فرآیند جهانی شدن جهت داده شده بود. در حقیقت با مبدل شدن اینترنت به مهم‌ترین ابزار دستیابی به اطلاعات دینی در ژاپن، مباحثات مربوط به ادیان مختلف، چه ادیان نوپدید و چه ادیان قدیمی‌تر، در فضای اینترنتی به شدت گسترش یافت.<sup>۱</sup>

یکی از موضوعات مهم درباره جنبش‌های نوپدید دینی در ژاپن، تلاش نسبتاً توفیق‌آمیز آن‌ها برای مشارکت در فرایند جهانی شدن است. از دهه ۱۹۹۰، اغلب جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی (و تا اندازه‌ای کمتر ادیان قدیمی‌تر ژاپن) به نحو فعالانه‌ای شروع به عضوگیری از غیر ژاپنی‌ها کرده‌اند. بسیاری از این ادیان، با توسعه دادن صور پالوده‌ای از «التقاط‌گری بازتابی»<sup>۲</sup>، منجر به ظهور اشکال تازه‌ای از دین‌های التقاطی نظیر دین‌های ژاپنی-چینی، دین‌های ژاپنی-برزیلی، و دین‌های ژاپنی-آفریقایی شده‌اند.<sup>۳</sup>

به گفته کلارک، در جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی، چه در ژاپن و چه در آن سوی مرزهای آن، می‌توان از سوئی شکل داده شدن دین محلی توسط جهانی شدن (یعنی فرآیند جهان‌محلی شدن)، و از سوی دیگر تغییر شکل فرایند جهانی شدن توسط دین محلی را مشاهده کرد.<sup>۴</sup>

این‌گونه به منظور نشان دادن تأثیرات فرایند جهانی شدن بر پدیده دین در کشور ژاپن،

1. Ibid, pp.459, 463, 465.

2. reflexive syncretism

3. Clarke, *New Religions in Global Perspective*, p.367.

4. Ibid, p.5.

آن را با تفکیک دو مرحله توسعه دینی این کشور مورد توجه قرار می‌دهد:

مرحله اول: «دین‌های نوپدید مدرن». به گفته وی، این ادیان که طی فرآیند مدرنیته ژاپن تا قبل از دهه ۱۹۸۰ پدیدار شده‌اند، به‌رغم تفاوت‌های زیادشان با یکدیگر پیوند بیشتری با ادیان سنتی ژاپن دارند. به علاوه، تفاوت اصلی دین‌های نوپدید مدرن با ادیان سنتی، به نحوه عضوگیری این دین‌های مدرن از میان غیر ژاپنی‌ها بازمی‌گردد که هدف آن نیز به توسعه سازمان‌هایشان و انعطاف‌پذیر بودن ساختارهای سازمانی‌شان به منظور انجام هرگونه تغییر ضروری، در هر زمانی که لازم شد، بازمی‌گردد.<sup>۱</sup>

مرحله دوم: «دین‌های نوپدید پُست‌مدرن». این‌گونه معتقد است که این ادیان که از دهه ۱۹۸۰ به بعد در جامعه ژاپن پدیدار شدند، ارتباطی بس ناچیز با ادیان سنتی ژاپن دارند، یا آن‌که حتی بعضاً فاقد هرگونه ارتباطی با دیانت سنتی هستند. اطلاق «پُست‌مدرن» به این ادیان، بر اهمیت مبتکرانه و نامعمول تأثیرات جهانی‌شدن و اطلاعاتی‌شدن بر فعالیت‌های دینی اخیر در ژاپن دلالت می‌کند. هرچند ادیان نوپدید مدرن نیز تا اندازه‌ای متأثر از جهانی‌شدن بوده‌اند، با این حال تأثیر جهانی‌شدن بر آن‌ها به هیچ وجه قابل قیاس با تأثیر آن بر ادیان نوپدید پُست‌مدرن نیست، چراکه ادیان نوپدید مدرن را می‌توان واکنشی به تحولات اجتماعی ناشی از فرآیند مدرن‌شدن ژاپن قلمداد کرد. اما تأثیر بس قابل ملاحظه فرآیند جهانی‌شدن را می‌توان بر ظهور ادیان نوپدید پُست‌مدرن ژاپن مشاهده کرد.<sup>۲</sup>

اینک برای وضوح دقیق‌تر نسبت میان جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی و فرایند جهانی‌شدن، بررسی خود را معطوف به یکی از مناقشه‌برانگیزترین جنبش‌های جدید دینی ژاپن، یعنی آئوم شینریکیو<sup>۳</sup> خواهیم کرد. این جنبش به دلیل رویکردی خشونت‌گرایانه، به ویژه تدارک یک حمله شیمیایی در ژاپن در سال ۱۹۹۵، منجر به دردهای فراوانی برای جامعه ژاپن شد و توجه زیادی را به خود جلب نمود.

آموزه‌های این جنبش براساس التقاطی از اصول بودیستی هینه‌یانه، مه‌یانه، و نیز هندوئیستی و تائوئیستی صورت‌بندی شده است. پیروان این جنبش به شیوا خدای هندوان

1. Inoue, Nobutaka, "The Influence of Globalization on Japanese Religion: Dissolving Boundaries of Religious Culture", *Journal of Religion in Japan* 3, 2014, 97-120, p. 106, 107.

2. Ibid, pp.107, 108.

۳. Aum Shinrikyō این جنبش پس از انشقاق در سال ۲۰۰۷، با نام Aleph به حیات خود ادامه می‌دهد.

به عنوان رهایی‌بخش انسان از سامسارا باور دارند و برای انسان سه امکان نجات‌بخشی قائل‌اند: رهایی انسان از بیماری، شادمانی این‌جهانی، و وصول به خودشکوفائی و روشننگری آن‌جهانی. در عین حال رسوم این جنبش ترکیبی از رسوم بودایی و فلسفه یوگا است. در این جنبش همچنین صوری از آیین تشرّف که متکی بر نیروهای معنوی یا نیروی کاریزماتیک رهبر جنبش است وجود دارد.<sup>۱</sup>

رهبر این جنبش فردی به نام شوکو آساهارا<sup>۲</sup> بود که خود را گورو می‌خواند و مدعی گشودن یک جهان جدید حیات معنوی و عرفانی به روی انسان‌ها بود. اصول عجیب و عرفانی وی مورد اقبال بسیاری از جوانان تنها و بی‌هدف و دل‌تنگ ژاپنی قرار گرفت. آساهارا با شستشوی مغزی بسیاری از جوانان، آن‌ها را به آدمک‌هایی برای تحقق آرمان‌های آخرالزمانی‌اش تبدیل کرد. جنبش آئوم عامل حمله شیمیایی به متروی توکیو در مارس ۱۹۹۵ با گاز سارین بود که منجر به کشته شدن دوازده نفر و مصدومیت پنج هزار نفر شد. ریشه پدیده آئوم را باید در ضربات روحی حاصل از دو تجربه اساسی در دوران معاصر ژاپن جست‌وجو کرد؛ یکی بازگشت میجی و دیگری شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم.<sup>۳</sup> به گفته کاستلز، در گفتمان آئوم نوعی پیش‌گویی درباره وضعیت آتی ژاپن مورد تأکید بود که بنا به آن، شرایط جامعه ژاپن در پایان هزاره به علت رقابت با کشورهای دیگر آسیا رو به وخامت خواهد گذاشت و همین امر ژاپن را ناگزیر به سمت تقویت نیروی نظامی بُرد. رهبران این جنبش معتقد بودند که ژاپن به منظور حمایت از منافع شرکت‌های ژاپنی که مترصد ایجاد «دولت جهانی تحت کنترل شرکت‌های چندملیتی» هستند، اراده خود را به آسیا تحمیل خواهد کرد. متعاقب آن نیز کشور ژاپن، به ناگزیر وارد جنگ با آمریکا، که حامی منافع کشورهای آسیایی برای پیشبرد برنامه خود برای دولت جهانی است، خواهد شد؛ جنگی که می‌تواند نابودی نوع بشر را منجر شود. نکته متعارض، در این واقعیت نهفته است که جنبش آئوم، به‌رغم بازنمایی وحشت از جنگ آتی، خودش را مجهز و متوسل به

1. Watanabe, Manabu, "Aum Shinrikyō", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), Thomson Gale, 2005, vol. 2, 2nd edition, pp.631- 633.

۲. Shoko Asahara او پس از گذشت ۲۳ سال از حمله تروریستی آئوم، در سال ۲۰۱۸ اعدام شد.

۳. یوسا، میچیکو، دینهای ژاپنی، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ش، صص ۱۴۹، ۱۵۰.

ابزارهای جنگی کرد و به حامیان دولت واحد جهانی اعلان جنگ نمود.<sup>۱</sup>

به عقیده کاستلز، جنبش آئوم دشمن خود را عاملان «نظم نوین جهانی» که در صدد به انقیاد درآوردن حق حاکمیت کشورهای دیگر هستند، می‌داند؛ در واقع خصم این جنبش «دولت واحد جهانی» است که «نماینده منافع شرکت‌های چندملیتی، امپریالیسم آمریکا و پلیس ژاپن است». برای آئوم، «حضور رسانه‌ای و استفاده موثر از تکنولوژی اطلاعات» اهمیت اساسی داشت و بکارگیری تسلیحات نوعی نشانه آزادی و راهی برای جلب توجه رسانه‌ای بود. در واقع می‌توان نحوه انتشار پیام‌های آنان را نوعی «سیاست نمادین» دانست که ویژگی نهضت‌های جدید است. جنبش آئوم به نوعی علیه «جهانی‌شدن و کارگزاران سیاسی آن» واکنش نشان داد، به «فرایند مستمر اطلاعاتی شدن» متوسل شد و «رمزهای فرهنگی» را در «بن‌نهادهای اجتماعی جدید» دگرگون کرد.<sup>۲</sup>

تحلیل کاستلز به وضوح گویای نسبت متعارض و پیچیده جنبش آئوم با جهانی‌شدن است؛ از سویی دشمنی با نتایج جهانی‌شدن، اما هم‌زمان بهره گرفتن از امکانات آن. یک نکته به نظر واجد اهمیت درباره آئوم شینریکیو از منظر رابطه‌اش با جهانی‌شدن که می‌تواند در تکمیل ارزیابی کاستلز لحاظ شود، تلاش این جنبش برای عضوگیری از مردم غیر ژاپنی است که از بهره‌گیری اعضای این جنبش از مزایای ارتباطی عصر اطلاعات در پس‌زمینه فرایند جهانی‌شدن حکایت دارد. این موضوع که بر استفاده قابل توجه اعضای این جنبش از امکانات حاصل از فرایند جهانی‌شدن جهت عضوگیری در خارج ژاپن دلالت دارد، توسط این‌گونه مورد توجه قرار گرفته است.

این‌گونه با ذکر این موضوع که در عصر اطلاعات برخی از گروه‌ها و جنبش‌های دینی ژاپنی از مزایای برقراری پیوند با افراد دیگر کشورها و تبادل افراد و اطلاعات بهره برده‌اند و پیروان زیادی در خارج از مرزهای کشور خود و در مقیاسی جهانی به دست آورده‌اند، فرقه آئوم شینریکیو را به عنوان نمونه مناسبی از چنین جنبش‌هایی نام می‌برد که در زمانی که هنوز تعداد پیروانش در ژاپن کمتر از ده هزار نفر بود، دست به فعالیت‌های تبلیغاتی زیادی در کشور روسیه زد، به‌گونه‌ای که در دهه ۱۹۹۰ بالغ بر سی هزار عضو روسی به دست

۱. کاستلز، عصر اطلاعات (جلد ۲)، صص ۱۳۴، ۱۳۵.

۲. همان، صص ۱۳۷-۱۴۰.

آورَد- آن‌هم پس از مدت زمانی کوتاه از آغاز فعالیت‌های تبلیغاتی در روسیه.<sup>۱</sup> این‌گونه این ابهام همچنان باقی را متذکر می‌شود که چرا فرقه آئوم، به جای تبلیغ در کشورهای آسیای شرقی، منجمله کره و تایوان و دیگر کشورهایی که در آن‌ها سنت بودایی رواج دارد، تمرکز تبلیغاتی خود را بر روی روسیه گذاشته بود؟ این‌گونه احتمال می‌دهد که فرقه آئوم، با آگاهی از فقدان ادیان پُرنفوذ در جامعه روسی، آن سرزمین را برای جذب پیروان و اعضای خارجی مناسب‌تر دیده باشد و لذا متعاقب سقوط اتحاد جماهیر شوروی، تبلیغات خود را معطوف به آن‌جا کرده باشد.<sup>۲</sup>

به گفته یان ریدر مسأله آئوم از چنان اهمیتی در تاریخ دینی ژاپن برخوردار است که برخی از محققان از «عصر پس‌آئومی»<sup>۳</sup> سخن گفته‌اند؛ عصری که بر «جابجایی پارادایم»<sup>۴</sup> در ادراک عمومی نسبت به رابطه میان دین، دولت و جامعه دلالت دارد و حاکی از «اجماع عمومی» درباره این واقعیت است که گویی پارادایم پیشین، که به دوره مابین پایان جنگ جهانی دوم تا سال ۱۹۹۵ بازمی‌گردد، توسط پارادایمی دیگر جایگزین شده است. در نظر ریدر، فهم این جابجایی پارادایم، در وهله نخست، مستلزم توجه به عوامل برسانندهٔ اجماع دوره ماقبل آئوم، یعنی شرایط پیشین ژاپن است.<sup>۵</sup>

ایزاک گاگن انسان‌شناس دین ژاپنی، در مطالعه‌ای مردم‌شناسانه درباره جنبش نوپدید دینی ژاپنی کاگامیکیو<sup>۶</sup> با هدف ارزیابی به‌هم‌پیوستگی فرآیندهای جهانی‌شدن با شکل‌گیری ادیان نوپدید معاصر در ژاپن و با سکولارشدن جامعه ژاپن در دوره پس‌آئومی، اظهار می‌دارد که این جنبش در مواجهه با چالش‌های کنونی جامعه ژاپنی، یک استراتژی جهانی را در پیش گرفته است.<sup>۷</sup> کاگامیکیو که در دهه ۱۹۷۰ با جدایی از فرقه قدیمی‌تر کلیسای

1. Inoue, *Religion, Globalization and Culture*, p.467.

2. Ibid, p.467.

3. Post-Aum Era

4. Paradigm Shift

5. Reader, Ian, "Consensus Shattered Japanese Paradigm Shift and Moral Panic in the Post-Aum Era", *New Religious Movements in the Twenty-First Century: Legal Political and Social Challenges in Global Perspective*, Phillip Charles Lucas (ed.) and Thomas Robbins (ed.), Taylor & Francis e-Library, 2004, p.156.

6. Kagamikyō

7. Gagné, Isaac, "Religious Globalization and Reflexive Secularization in a Japanese New Religion", *Japan Review* 30 Special Issue, 2017, 153-177, p.159.

مسیح‌باوری جهانی<sup>۱</sup> ظهور یافت، در چشم‌انداز جهانی توفیق زیادی به دست آورده، از جمله آن‌که شعب زیادی را در ژاپن تاسیس کرده تا منابع اقتصادی و پرسنلی‌اش را حفظ کند، در شعائر و مناسک دینی اصلاحاتی انجام داده تا برای اعضای جوان‌تر گروه جذاب‌تر باشند، و دست به عضوگیری از افراد ژاپنی و غیر ژاپنی در حوزه عمومی زده است؛ در عین حال تمرکز زیادی را بر معطوف جذب مخاطبان جهانی نموده است و شعبه‌های کوچک آن هم‌اکنون در بسیاری از کشورهای جهان، از جمله آمریکا، نپال، سریلانکا، فیلیپین و برزیل، فعالیت دارند.<sup>۲</sup>

گاگن، با ذکر این نکته که «امر سکولار»<sup>۳</sup> و سکولاریزه شدن منحصراً به جوامع غربی نیست و باید در پس‌زمینه فرآیندهای جهانی شدن دین و تحولات اجتماعی فهم شود، بیان می‌کند که مطالعه موردی فرآیند جهانی شدن جنبش کagamiko آشکار می‌سازد که چگونه جهانی شدن دینی می‌تواند حاملی<sup>۴</sup> برای رشد جهانی<sup>۵</sup> و تحول نهادی خودآگاهی<sup>۶</sup> باشد.<sup>۷</sup> گاگن معتقد است که جنبش کagamiko، در عوض گرفتار شدن در ستیزه‌ها و مناقشات معمول مابین «هویت دینی» با «شهروندی دینی / نژادی»، که پیامد تأثیرات جهانی شدن فزاینده بر گروه‌های دینی است، «استراتژی در آغوش کشیدن توامان‌گفتمان‌ها و اعمال دینی و سکولار از اقصی نقاط جهان را، در فرایندی از مبدل شدن به یک فرا-دین جهانی<sup>۸</sup> دنبال کرده است». در واقع این جنبش، در عوض آن‌که خود را هم‌چون اقلیتی کوچک که در فضای رقابتی جهانی شدن برای کسب اقتدار دینی اسیر شده است قلمداد کند، خود را متصل به جنبشی بزرگ‌تر، یعنی فرایند جهانی شدن می‌داند که به اعضایش این احساس را می‌دهد که «بخشی از یک کلیت بزرگ‌تر از خود» هستند.<sup>۹</sup> به گفته وی، اکنون بسیاری از جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی که به علت قراردادن در «جهان جهانی شده»<sup>۱۰</sup> لاجرم با

1. Church of World Messianity (Sekai Kyūseikyō)

2. Ibid, pp.160- 161.

3. the secular

4. vector

5. global growth

6. self-conscious institutional change

7. Ibid, p.154.

8. global super-religion

9. Ibid, p.171.

10. globalized world

مضامین امر دینی و امر سکولار مواجه شده‌اند، به جای آن که خود را در دسته‌بندی دوگانه دینی/سکولار قرار دهند، خود را معرف و وضعیتی فراتر از این دوگانه متعارف می‌دانند و به عنوان «سازمان‌های فرا-دینی»<sup>۱</sup> معرفی می‌کنند. این ادعای به ظاهر بی‌سابقه جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی، در نظر گاگن، به جهت پذیرش توامان اقتضائات امور دینی و امور سکولار، مانع از بروز هرگونه تنش میان این سازمان‌ها با نهادهای کاملاً دینی یا کاملاً سکولار می‌گردد.<sup>۲</sup>

می‌توان گفت که جنبش‌های نوپدید دینی کنونی در کشور ژاپن، در بستر دگرگونی‌های ناشی از جهانی‌شدن، به مثابه پدیده‌ای جهان‌محلی به سمت ملاحظه توامان ضرورت‌های ملی و جهانی سوق داده شده‌اند و علاوه بر تأثیرپذیری از جهانی‌شدن در بسط خود این فرایند نیز نقش داشته‌اند. در چنین تحولی، این جنبش‌ها در مسیر پذیرش هر دو گروه ارزش‌های دینی و ارزش‌های سکولار نیز پیش رفته‌اند تا بتوانند هم در جامعه ژاپن و هم در سطوح جهانی مؤثر واقع شوند.

### نتیجه

مطالعه جنبش‌های نوپدید دینی و رویکردهایشان در جهان امروز، بدون در نظر گرفتن چشم‌انداز جهانی ناظر به تأثیرات و تأثرات فرایند جهانی‌شدن، اساساً نمی‌تواند گویای حقیقت تام و تمام این جنبش‌ها باشد. جنبش‌های نوپدید دینی، چه در هم‌سویی با جهانی‌شدن و چه در مخالفت با آن، لاجرم برخی از اقتضائات آن‌را می‌پذیرند و تمایل می‌یابند که با گسترش پیروان و آموزه‌های خود فراتر از مرزهای فرهنگی جغرافیایی موطن خویش (که خواه‌ناخواه توأم با دگرگونی آموزه‌هایشان در فضای تعاملات جهانی با دیگر ادیان و جنبش‌ها نیز هست)، به ادیانی جهانی بدل شوند. با توجه به سست شدن هویت‌های ملی، بسیاری از این جنبش‌ها با جست‌وجوی نوعی هویت فراملی به مدد ابزارهای جهانی‌شدن، تا اندازه‌ای در صدد بازسازی هویت‌های ملی نیز هستند. دور از انتظار نیست که در آن دسته از جنبش‌های نوپدید دینی که توفیق چندانی در جذب پیروان جدید در خارج از مرزهای

1. Super-Religious Organizations

2. Ibid, pp.170-171.

بومی نداشته باشند، احیای هویت ملی اهمیت بیشتری بیابد.

با توجه به هم‌زمانی ظهور جنبش‌های نوپدید دینی در ژاپن، وقوع انقلاب فناوری اطلاعات در اواخر قرن بیستم، قرارگیری این جنبش‌ها در معرض دادوستدهای اطلاعاتی در جهان جهانی‌شده، و نیز به علت تجارب پیچیده ژاپن در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم، این جنبش‌ها از سوئی دلمشغول مسأله هویت ملی/بومی ژاپنی و از سوی دیگر جویای کسب هویت جهانی‌اند. بالطبع سنخ‌شناسی آن‌ها می‌تواند روشنگر ابعاد متکثر آن‌ها، نه صرفاً به جهت نیازهای درون‌مرزی، بلکه به‌علاوه اقتضانات برون‌مرزی و نقش‌آفرینی آن‌ها در عرصه جهانی و هم‌راستائی‌شان با فرایند جهانی‌شدن باشد.

هرگونه بحث درباره جنبش‌های نوپدید ژاپنی نمی‌تواند بدون توجه به تجربه تلخ فعالیت‌های جنبش آئوم شینریکیو صورت گیرد. ارزیابی دقیق نحوه ایفای نقش و تأثیرگذاری جنبش آئوم بر جامعه ژاپن، تنها از رهگذر توجه به روی‌آورد و مواضع دوگانه و متعارض‌اش در قبال جهانی‌شدن میسر است؛ یعنی از یک‌سو در پیش گرفتن رویکردی ستیزه‌گرانه در قبال جهانی‌شدن (با تلقی از آن به‌مثابه توطئه‌ای آمریکائی با عواقب ناگوار برای ژاپن)، و از سوی دیگر بهره‌گرفتن از امکانات برآمده از جهانی‌شدن به منظور پیشبرد فعالیت‌ها، جذب نیرو در خارج از کشور، و حتی نحوه مبارزه و صورت دادن عملیات تروریستی.

برخی از جنبش‌های نوپدید دینی ژاپنی در دوره پسا‌آئومی، علی‌رغم مواجهه با چالش‌های ناشی از نگاه تردیدآمیز جامعه ژاپن به چنین جنبش‌هایی، رویکردهای نوآورانه‌ای نیز داشته‌اند. برای مثال، جنبشی چون کagamیکیو به مدد تطبیق با الگوهای جهانی‌شدن به فراتر از مرزهای ژاپن راه برده است، هم‌زمان اقتضانات جامعه ژاپن در دوران جدید را مدنظر داشته است، و با پذیرش توامان ارزش‌های دینی و ارزش‌های سکولار (به‌اصطلاح، با مبدل‌شدن به نوعی فرا-دین)، هم در خود ژاپن و هم در سطح فرامرزی توفیق نسبتاً زیادی به‌دست آورده است. رویکرد جنبش‌های نوپدید دینی در عصر پسا‌آئومی، مؤید همراهی‌شان با جریان جهانی‌شدن، با هدف نقش‌آفرینی مؤثر و پایدار، هم بر جامعه ژاپن و هم در سطوح فراملی و جهانی است.



## منابع

- رایشاوتر، ادوین اولدفادر، ژاپن در گذشته و حال، ترجمه محمود مصاحب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
- ریترز، جرج، مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نشر ثالث، ۱۳۹۲ش.
- ریترز، جرج، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳ش.
- فورشت، اینگر و ریستاد، پل، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین: چشم‌اندازهای کلاسیک و معاصر، ترجمه مجید جعفریان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ش.
- کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. ظهور جامعه شبکه‌ای (جلد ۱)، ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ. قدرت هویت (جلد ۲)، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- لیدمن، سون اریک، در سایه‌ی آینده: تاریخ اندیشه‌ی مدرنیته، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۷ش.
- ویلسن، بریان و کرسول، جمی، جنبش‌های دینی جدید، چالش و واکنش، ترجمه موسی اکرمی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۳ش.
- یوسا، میچیکو، دینهای ژاپنی، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ش.
- Arweck, Elisabeth, "Globalization and New Religious Movements", *Religion, Globalization and Culture*, Peter Beyer (ed.) and Lori Beaman (ed.), Lieden, Koninklijke Brill NV, 2007.
- Clarke, Peter B., *New Religions in Global Perspective: A study of religious change in the modern world*, Taylor & Francis e-Library, 2006 (Master e-book ISBN 0-203-50833-5).
- Dessi, Ugo, *Japanese religions and globalization*, Abingdon, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.
- Dillon, Michele, "New Religious Movements", *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Bryan S. Turner (ed.), New York, Cambridge University Press, 2006, P. 416.
- Gagné, Isaac, "Religious Globalization and Reflexive Secularization in a Japanese New Religion", *Japan Review* 30 Special Issue, 2017, 153-177.
- Inoue, Nobutaka, "Globalization and Religion: The Cases of Japan and Korea", *Religion, Globalization and Culture*, Peter Beyer (ed.) and Lori Beaman (ed.), Lieden, Koninklijke Brill NV, 2007.
- Inoue, Nobutaka, "The Influence of Globalization on Japanese Religion: Dissolving Boundaries of Religious Culture", *Journal of Religion in Japan* 3, 2014, 97-120.
- Klenk, Moritz, "New Religious Movements in Global Perspective: A Systems Theoretical Approach", *Zeitschrift für junge*

- Religionswissenschaft*, 7, 2012, 1-17.
- Reader, Ian, "Consensus Shattered Japanese Paradigm Shift and Moral Panic in the Post-Aum Era", *New Religious Movements in the Twenty-First Century: Legal Political and Social Challenges in Global Perspective*, Phillip Charles Lucas (ed.) and Thomas Robbins (ed.), Taylor & Francis e-Library, 2004 (Master e-book ISBN 0-203-50832-7).
  - Warburg, Margit & Christensen, Dorthe Refslund & Geertz, Armin W, "New Religions and Globalization: An Introduction", *New Religions and Globalization: Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives*, Armin Geertz (ed.) and Margit Warburg (ed.), Aarhus: Aarhus University Press, 2008.
  - Watanabe, Manabu, "Aum Shinrikyō", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), Tomson Gale, 2005, vol. 2, 2<sup>nd</sup> edition.
  - Wessinger, Catherine, "New Religious Movements: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), Tomson Gale, 2005, 2<sup>nd</sup> edition, vol.10.

برگ درخواست اشتراک  
مجله پژوهشنامه ادیان

مشترک گرامی:

- وجه اشتراک (مبلغ ۸۰/۰۰۰ ریال برای هر جلد) را به حساب شماره ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲ بانک ملی ایران، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷ واریز فرمایید.
- برگ اشتراک را همراه با اصل فیش بانکی به نشانی: تهران، حصارک، واحد علوم و تحقیقات، ساختمان علوم پایه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دفتر مجلات، کد پستی ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵ ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع کنید.
- در صورت افزایش بهای مجله، به حق اشتراک افزوده خواهد شد.

نام و نام خانوادگی: .....	شغل: .....
سازمان / دانشگاه: .....	
از شماره: .....	تعداد نسخه درخواستی: .....
شماره فیش بانکی: .....	به مبلغ: .....
ریال .....	
نشانی: .....	
کد پستی: .....	
صندوق پستی: .....	
نمابر: .....	
تلفن: .....	
Email: .....	
امضاء	

---

**Study of the New Religious Movements (NRMs) in the  
Perspective of Globalization: Focusing on Japanese' Experience**

Ali Hooshmand Khooi<sup>1</sup>

*MA Student of Comparative Religion and Mysticism, University of  
Tehran, Tehran, Iran*

Behzad Hamidyeh

*Assistant Professor Comparative Religion and Mysticism, University of  
Tehran, Tehran, Iran*

Contemporary societies are inadvertently exposed to the conditions that have emerged through the complex process of globalization, and their various areas such as economics, culture and politics are influenced by it. As glocal phenomena, New Religious Movements (NRMs) use opportunities arising from globalization to advance their goals, and are subject to the transformation of their teachings through global interactions. Thus, there is no way to talk about NRMs without considering global perspective. Many of the NRMs in Japan, in the context of IT Revolution and exposure to global information exchanges in the globalized world, have adapted themselves to globalization requirements, and even if in some cases (such as Aum Shinrikyō) have taken steps against it, they have used its capacities at the same time. Some of the emerging NRMs in the post-Aum era (such as Kagamikyō), seeking a combination of the global identity and local identity, have emerged as global super-religions, adapted to the demands of globalization. They also have focused on both the religious and the secular in both local and global arenas.

**Keywords:** globalization, New Religious Movements (NRMs), glocalization, Aum Shinrikyō, Kagamikyō, global super-religions.

---

1. Email (corresponding author): a.hooshmand@ut.ac.ir

**Divine Lover According to Richard Rolle and Aḥmad Ghazālī  
with an Emphasis on *Fire of Love* and *Sawāniḥ al -ushshāq***

Zohreh Hemmat

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Fatemeh Lajevardi<sup>1</sup>

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

This article compares the views of Richard Rolle (ca. 1300- 1349), an English hermit, mystic, writer and Bible interpreter and Aḥmad Ghazālī (ca. 1060- 1126), an Iranian mystic, writer and preacher on love. These mystics have spoken of love in detail in their works, *Fire of Love* and *Sawāniḥ al -ushshāq*. This paper, shows that topics on love in these two books include: The essence of love, the beloved, Characteristics of a lover, Essentials of love and Results of love. Re-examining these categories illustrates the differences and similarities between the two mystics' views of the concept of love and lovers. The ideas of Rolle and Ghazālī are overlapping in the nature of love, but their views differ significantly on other topics. From Rolle's point of view, love cannot be realized except through the religious context and Christian ethics, and it only makes sense in relation to God, Christ and the Trinity. However, in Ghazālī's view, the ontological and psychological aspects of love and lover are more intense, and it is capable of being experienced in relation to God and his creatures. The present study compares the view of this two mystics on the Characteristics of lover in detail.

**Keywords:** Richard Rolle, Aḥmad Ghazālī, *Fire of Love*, *Sawāniḥ al -ushshāq*, mystical Love, divine Lover.

---

1. Email (corresponding author): flajevardi.ft@gmail.com

### **Meaning of Life in Judaism and the Way to Achieve it**

Seyyed Hatam Mahdavi Nour<sup>1</sup>

*Faculty Member, Islamic Mysticism, Yadegar Imam Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Mohammad Taghi Fa'ali

*Faculty Member, Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

The meaning of life is one of the issues of human interests that can be studied from three perspectives: the purpose, the benefit and the value of life. This Paper studies the meaning of life in Judaism from the perspective of the purpose of life and the way to achieve it. In this respect, two goals are drawn for man in Judaism: intimacy with God that is the ultimate goal, and creating a fair society that is a worldly goal. In order to get closer to God, it is necessary for man to believe in God and obey His commands and treat people well, otherwise he will be punished in this world and the hereafter. Only in this world can criminals repent and compensate the mistakes in order to be forgiven for their sins and crimes.

**Keywords:** Judaism, meaning of life, intimacy with God, faith, fair society.

---

1. Email (corresponding author): hmahdavinoor@yahoo.com

## **The Transformation of Human Love to Divine Love from Rūzbahān Baqlī's Viewpoint**

Zahra Koshki

*Phd Student of Comparative Religion and Mysticism, North Tehran  
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Insha'allah Rahmati<sup>1</sup>

*Professor of Islamic Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad  
University, Tehran, Iran*

Gholamali Aria

*Professor of Comparative Religion and Mysticism, North Tehran Branch,  
Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Alireza Ebrahim

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, North  
Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

According to the doctrine of love in the Sufi worldview, the relation between human love and Divine love has always been the subject of debate and has made it a factor to explain the "hierarchy of monotheism". This paper, which is compiled in a descriptive-analytical and phenomenological approach, shows that for Rūzbahān Baqlī, the relation between human love and Divine love is not from the viewpoint of "al-Majaz Qantaratu al-Haqiqah" but from the view that a genuine human love is God's love. Rūzbahān, especially by highlighting the concept of "esoteric monotheism" versus "formal monotheism", reveals significant differences with its three contemporaries, followers of Shari'ah, outspoken Sufis, and most of the mystics of his time. Finally, by explaining the meaning of the two words Ighanah and Iltibas, He introduces the focus on "manifestations" of that eternal truth in the form of creatures, especially human beings, as the only way to understand the eternal beauty of God and to taste the love of communion and attainment of inner monotheism.

**Keywords:** Rūzbahān Baqlī, Human Love, Divine Love, Esoteric Unity, Abhar al-Ashiqin.

---

1. Email (corresponding author): n.sophia1388@gmail.com

### **Comparison between Political Theology of Johannes Baptist Metz and Carl Schmitt**

Ghorban Elmi

*Associate Professor Comparative Religion and Mysticism, University of  
Tehran, Tehran, Iran*

Mojtaba Zurvani

*Associate Professor Comparative Religion and Mysticism, University of  
Tehran, Tehran, Iran*

Amin Afkham<sup>1</sup>

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, University of  
Tehran, Tehran, Iran*

The New political theology of Johannes Baptist Metz, the German Catholic Church priest, and theologian is one of the most important versions of Christian political theology against the position to the individualism, the privatization of religion, and the privatization of religion, and the authoritarian view of government. Metz calls his political theology “New political theology” because of his criticism of Carl Schmitt's political theology, and in opposition to it. According to Metz, Schmidt believed in the inherent nature of violence in politics, presented anti-democratic and anti-Semitic political theology that justified the exclusion of others, and led into fascism. Therefore, in this article, we use a descriptive-analytical method to compare Metz and Schmidt's political theology; we will also examine Metz's innovations in Christian political theology and his critique of Schmidt. Metz's main innovation is that he speaks of “anamnestic reason” based on the life and teachings of Jesus Christ, as well as the views of the Frankfurt School. This rationality, which is based on critical recollections of the past, can serve as a new starting point for work in the realm of Christian theology and can play an effective role in decision-making and social-political actions.

**Keywords:** Johannes Baptist Metz, political theology, Carl Schmitt, anamnestic reason, remembrance of suffering, remembrance Passion of Jesus Christ.

---

1. Email (corresponding author): amin.afkham@yahoo.com



## The Teology of Linga Purana

Vali Abdi<sup>1</sup>

*Assistant Professor Comparative Religion and Mysticism, Ferdowsi  
University, Mashhad, Iran*

Mohsen Sharafaei

*Researcher at the Institute of Humanities, Mashhad, Iran*

The Linga Puranas are included in Siva Puranas, so the God Siva has occupied an important place in these Puranas. Linga Puranas have focused on the characters, manifestations, eightfold forms, and superiority of Siva. Moreover, in these texts, the phallic form of Siva is worshiped. On the basis of various approaches towards Divinity, one can claim in the Linga Puran there are some verses which concentrate on Monotheism, i.e., describe the Siva as one and transcendent God. At the same time, some other verses imply a Pantheistic approach, for the whole universe (macrocosm) and even all of the men (microcosm) are considered as Siva's body. All thing issue from Him, He is all thing and all thing will return towards Him. He is both transcendent and imminent. We will try to show the relation between God and cosmos.

**Keywords:** Siva, Sakti, Brahma, Linga Purana, Viasa.

---

1. Email (corresponding author): V\_abdi@ferdowsi.um.ac.ir

## **Christian Missionary: A Study of Pope Gregory's Mission**

Lila Shirmohammadi

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, Central Tehran  
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Mohammad Reza Adli<sup>1</sup>

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, Central  
Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Missionary has been an important element from the very beginning of Christian History, according to New Testament's narrations, it began with the activities of Jesus and his disciples. As a result of the early Apostles' activities Christianity gradually became more and more popular, and finally, in fourth century, became the formal religion of the Roman Empire. At the same time, monasticism developed among Christian community. Saint Benedict (d c 547) was one the important figures in Christian monasticism and his mystical order practice an influential effect in the growth of Christian spirituality. Gregory, a follower of Benedictine tradition, was appointed as a Pope and had a crucial influence on the spread of Christianity. In 597 C.E. he sent Augustine of Canterbury along with forty monks of Saint Andrew's monastery to the Britain. By combination of monastic rules with the Church teachings they succeeded to spread Christianity among the British pagans.

**Keywords:** Missionary, Pope Gregory I, Augustine of Canterbury, Christianity, monasticism.

---

1. Email (corresponding author): moh.adli@iauctb.ac.ir

## The Salvation of Pharaoh in the Holy Quran

Mahmoud Sheikh<sup>1</sup>

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, University of  
Tehran, Tehran, Iran*

Three interpretations of the issue of Pharaoh's salvation can be offered; 1. Pharaoh truly believed and was saved; 2. Pharaoh believed, but his faith did not lead to his salvation, 3. Pharaoh only expressed faith, and his faith was not true or complete or genuine. There is evidence in the Qur'an that Pharaoh was tormented in the Hereafter that is difficult to deny, such as Moses' prayer for Pharaoh and his entourage not to succeed and the answer to his prayer, the existence of very negative and sometimes implicit attributes for Pharaoh in the Qur'an, the literal meaning of verses. The torment of Pharaoh, on the torment of the Hereafter. The third interpretation is not acceptable because of the explicitness of the verse of Pharaoh's faith on his belief and its confirmation with the phrase "now and the height of my disobedience before", while the second interpretation is due to accepting Pharaoh's faith but his faith is not beneficial for his salvation because of the verses that faith They do not consider torment to be beneficial at the moment of revelation, it is more acceptable and more in proportion to the appearance and spirit of the verses of the Qur'an.

**Keywords:** Sufism, Holy Quran, Mystical Interpretation, Ibn Arabi, The faith of Pharaoh.

---

1. Email: Ma.sheikh@ut.ac.ir

## **The Nature of the Holy Spirit from the Perspective of the Holy Quran and the Bible**

Jamshid Sarmastani

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Alireza Ebrahim<sup>1</sup>

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Tahereh Hajebrahimi

*Associate Professor of Comparative Religion and Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

The Holy Spirit is one of the common concepts between Islamic and Christian scriptures which plays a significant role in the worldview of these two religious traditions. This descriptive-comparative study seeks to elucidate the nature of The Holy Spirit in the Bible, the Holy Quran, and their interpretations. The findings of this study indicate that in both books, The Holy Spirit is one of the divine creatures that is personified in some verses, and non-personified in other verses. Some examples show that He is a superior creature to the angels and others believe that He is an angel. There is also evidence that The Holy Spirit and Gabriel are the same in the Qur'an and the Bible, from which their contribution to the creation and administration of the world can be deduced. Similarly, the Holy Spirit is the manifestation of God's "visible presence" and "divine power" on earth that destroys the disobedient nations, transmitting the divine message to divine authorities, and helping them perform miracles. So the "Holy Spirit" can, at least in nature, be regarded as one of the concepts that the Qur'an has "affirmed" throughout the Bible.

**Keywords:** Holy Spirit, Holy Quran, Bible, Islam, Christianity.

---

1. Email (corresponding author): alirezaebrahim90@gmail.com

## **The Hadith of “God Created Adam in his Image” in Abrahamic Religions**

Ali Delshad Nadaf

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, Yadegar Imam  
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Shahram Pazouki<sup>1</sup>

*Professor at the Iran Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran*

Mystics and Sufis believe that the hadith, as the book of Allah, has an appearance and a reality. A very important point is the meta-historical and hermeneutic view of the mystics in confrontation of mystical and Sufi hadiths which is due to their kind of view. They believe that the way of the hadith narrators, which noted more on the hadith evidence, excludes hadith from perception its contents. For example, the narrative of Adam's creation on God's image which the first time mentioned in Genesis, is one of the documentation of Sufis, Considering that this teaching was first mentioned in Bible, jurists and hadith narrators, consider it as an adaptation from Jewish heritage, giving it the title of the Isra'iliyyat (attributing to Israil), and consider it spurious hadiths. While from the sight of Mystics, in all Abrahamic religions, this belief that God created Adam in his Image or truth, is a principle and spiritual truth and the fact that in one (Judaism) it is explicitly mentioned in the old testament, and in another (Islam), the same phrase is not mentioned in the Qur'an but in narrative was seen, cannot be a reason for its spurious.

**Keywords:** Sufi Hadiths, Mysticism, Isra'iliyyat, Image of God, Abrahamic Religions.

---

1. Email (corresponding author): pazouki@irio.ir

## Symbolism of Menorah, the Seven-Branched Hebrew Lampstand

Zeinab Baniasad

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Fatemeh Lajevardi<sup>1</sup>

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Shahram Pazouki

*Professor at the Iran Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran*

Tahereh Hajebrahimi

*Associate Professor of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Menorah, one of the most prominent symbols of Jewish religion, has its origin in the Bible, and is believed by Jews that it is made by Moses for the Ark of Covenant, according to the God's command. Menorah was the most popular symbol of Judaism till middle Ages and it is evident in graffiti and mosaics of synagogues, container engravings, stone carvings, graves of the dead, stone sarcophaguses, glassworks and etc. Focusing on consideration of the symbol's origins and roots leads us to a wide range of meanings like the roots of Bible itself and the impressions this religion has got from the oldest ancient civilizations. In most religions and also in Judaism the presence of God is accompanied by light or fire which are the symbols of awareness and wisdom. Such that one of its main meanings is considered to be the symbol of God's presence and the light of his recognition. Menorah also is considered to be the symbol of tree of life, tree of knowledge, the seven planets, seven heavens, seven days of creation, seven archangels and etc. Some experts relate its design to fertility goddesses and the sacred trees which are the symbols of those goddesses.

**Keywords:** menorah, lampstand, light, tree of life, Jew, goddesses.

---

1. Email (corresponding author): flajevardi.ft@gmail.com

## Concept of Feeling (Gefühl) in Schleiermacher's Early Works

Babak Broomandfar

*PhD Student of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Shahram Pazouki

*Professor at the Iran Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran*

Seyyed Masoud Zamani<sup>1</sup>

*Assistant Professor at the Iran Research Institute of Philosophy, Tehran,  
Iran*

Fatemeh Lajevardi

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, Science and  
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

In Schleiermacher's theological system, the concept of Feeling (Gefühl) has a significant role and the foundation of Religious Experience, in his view, is based on it. In this article, the most important question is related to the concept of Feeling from Schleiermacher's viewpoint with emphasis on his works up to 1792 C.E. Schleiermacher lived in a time when philosophers were faced with a kind of metaphysics and theology, that was so different from those of antiquity and the middle ages. Although the main themes of philosophy, such as God, the soul and its immortality, had not lost their focus; philosophers, looked at them from a different perspective, and this led to a revelation in the systems of Scholastic Theology. On the one hand, Schleiermacher is known as a famous priest, and on the other hand, he is known as a philosopher who is influenced by Kantian philosophy. He seeks to redefine religion according to the concept of "Feeling" in his philosophical theology to rescue it from its decline into Kantian morality. In his early treatises, under the influence of Aristotle and Greek philosophers, and the Kant's transcendental philosophy, he tries to save Christian theology from the domination of Kant's ideas and Enlightenment rationalism.

**Keywords:** Schleiermacher, feeling, Aristotle, Highest Good, Kant.

---

1. Email (corresponding author): Seyedmasoudz@yahoo.de





## Contents

<b>Concept of Feeling (Gefühl) in Schleiermacher's Early Works</b>	<b>1</b>
Babak Broomandfar, Shahram Pazouki, Seyyed Masoud Zamani & Fatemeh Lajevardi	
<b>Symbolism of Menorah, the Seven-Branched Hebrew Lampstand</b>	<b>21</b>
Zeinab Baniasad, Fatemeh Lajevardi, Shahram Pazouki & Tahereh Hajebrahimi	
<b>The Hadith of “God Created Adam in his Image” in Abrahamic Religions</b>	<b>39</b>
Ali Delshad Nadaf & Shahram Pazouki	
<b>The Nature of the Holy Spirit from the Perspective of the Holy Quran and the Bible</b>	<b>61</b>
Jamshid Sarmastani, Alireza Ebrahim & Tahereh Hajebrahimi	
<b>The Salvation of Pharaoh in the Holy Quran</b>	<b>83</b>
Mahmoud Sheikh	
<b>Christian Missionary: A Study of Pope Gregory's Mission</b>	<b>115</b>
Lila Shirmohammadi & Mohammad Reza Adli	
<b>The Theology of Linga Purana</b>	<b>133</b>
Vali Abdi & Mohsen Sharafaei	
<b>Comparison between Political Theology of Johannes Baptist Metz and Carl Schmitt</b>	<b>155</b>
Ghorban Elmi, Mojtaba Zurvani & Amin Afkham	
<b>The Transformation of Human Love to Divine Love from Rūzbahān Baqlī's Viewpoint</b>	<b>179</b>
Zahra Koshki, Insha'allah Rahmati, Gholamali Aria & Alireza Ebrahim	
<b>Meaning of Life in Judaism and the Way to Achieve it</b>	<b>203</b>
Seyyed Hatam Mahdavi Nour & Mohammad Taghi Fa'ali	
<b>Divine Lover According to Richard Rolle and Aḥmad Ghazālī with an Emphasis on <i>Fire of Love</i> and <i>Sawāniḥ al –ushshāq</i></b>	<b>235</b>
Zohreh Hemmat & Fatemeh Lajevardi	
<b>Study of the New Religious Movements (NRMs) in the Perspective of Globalization: Focusing on Japanese' Experience</b>	<b>259</b>
Ali Hooshmand Khooi & Behzad Hamidyeh	

# Journal of Religious Studies

Bi-quarterly Proficiency

Vol. 14, No. 27, Spring and Summer 2020

---

---

**License Holder:** Islamic Azad University

(Science and Research Branch)

**Editor in Chief:** F. Mojtaba'i

**Managing Editor:** T. Hajebrahimi

**Administrating Manager:** M. R. Adli

---

---

## Editorial Board:

Gh. Arya (Professor of Religious Studies)

J. Amuzgar (Professor of Iranian Studies)

A. Esmailpour (Professor of Iranian Studies)

Gh. Awani (Professor of Philosophy)

Sh. Pazuki (Professor of Philosophy)

T. Hajebrahimi (Associate Professor of Religious Studies)

H. Alemzadeh (Professor of Islamic History and Civilization)

Q. Elmi (Associate Professor of Religious Studies)

J. Firouzi (Assistant Professor of Religious Studies)

F. Mojtaba'i (Professor of Religious Studies)

A. Mahmoodi (Associate Professor of Religious Studies)

---

---

**Editor (Persian and English):** Mohammad Reza Adli

**Laser Printing:** Seyyedeh Amineh Hosseini

**Address:** Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research  
Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran, Iran

**Email:** jrs@srbiau.ac.ir, adyanjournal@gmail.com

**Printing & Binding:** Science and Research Branch Press

**In The Name of God**

Islamic Azad University  
Science and Research Branch  
Faculty of Theology and Philosophy

Journal of  
**Religious Studies**

Biannual Journal of  
Comparative Studies of Religion and Mysticism  
Vol. 14, No. 27, Spring and Summer 2020