



# پژوهشنامه ادیان

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفدهم، شماره ۵ سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۳۳

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

سرمدبیر: ابوالفضل محمودی

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 واحد تهران مرکز دانشگاه آزاد اسلامی	محمدرضا عدلی
دانشیار دانشگاه تهران	قربان علمی
استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی	فتح الله مجتبائی
استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی	ابوالفضل محمودی

## ویراستاران: طاهره حاج ابراهیمی، محمدرضا عدلی و مهبران رهبری

این مجله بر اساس مجوز شماره ۹۰/۳۳۲۶ مورخ ۹۰/۷/۱۲ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی پنجاه و سومین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۸۷/۹/۲۵، و نیز بر اساس مجوز شماره 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: [adyanjournal@gmail.com](mailto:adyanjournal@gmail.com) و [jrs@srbiau.ac.ir](mailto:jrs@srbiau.ac.ir)

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مقاله‌های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:

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

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

۳- متن مقاله

۴- نتیجه

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

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

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

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

۶- چکیده انگلیسی که ترجمه صفحه اول مقاله است.

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

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

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

*Religion* ویراسته M. Eliade باشد.

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

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

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

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

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

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

در صورت تکرار بلافاصله: همان یا Ibid، شماره صفحه، مثال: همان، ص ۲۵ یا Ibid, p. 66  
در صورت تکرار با فاصله: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، شماره صفحه، مثال:

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 66.

#### برخی نکات مهم ویرایشی:

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

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

## فهرست مقالات

- ۱..... دیالکتیک هویت و نجات در متون مقدس ابراهیمی.....  
 یاسر آئین - منصور معتمدی - مهدی حسنزاده
- حالات بدن در سلوک عملی مکتب یوگه و طریقه شطاریه با تأکید بر رساله جواهر  
 ۲۶.....  
 خمسه محمد غوث گوالیاری.....  
 ملیحه خالقوردی - محمودرضا اسفندیار - جمشید جلالی شیجانی
- ۶۱..... پرسش از زیبایی در عرفان یهودی قباله از دیدگاه فلسفه جاویدان.....  
 ایرج داداشی - سمیه جلالیان
- ۸۸..... بررسی تحلیلی ارتباط ویشنو با جهان و انسان در بستر متون مقدس هندوی.....  
 مجتبی زروانی - نیلوفر سلمانی
- ۱۱۵..... «سفر» و «زیارت» در ادیان: مطالعه تطبیقی.....  
 محسن شرفایی - علی اکبری چناری
- روش هرمنوتیکی تیروموگر (قدیس برجسته هندوی) در تفسیر اسطوره‌های پورانه‌ای  
 بر اساس کتاب تیرومنتیرم.....  
 ۱۴۱.....  
 پیمان صمیمی - ابوالفضل محمودی - فاطمه لاجوردی
- ۱۶۶..... فرهنگ‌پذیری و گسترش مسیحیت در چین.....  
 احسان غنی‌فر - محمدرضا عدلی - بخشعلی قنبری
- ۱۸۹..... نقد علامه طهرانی بر نظریه بی‌نیازی از استاد در سلوک.....  
 طاهره فهیمی نجم - رضا اسفندیاری اسلامی - مهدی نوروژی
- ۲۱۸..... ریشه‌های آنیکونیسیم در سنت و فرهنگی یهودی و بازتاب آن در دوران مدرن.....  
 فرزانه قیاسی نوعی - منصور معتمدی - مهدی حسنزاده
- ۲۴۷..... جستاری بر منابع مالی سازمان روحانیت در یهودیت و مسیحیت.....  
 محمدرضا کریمی والا - احمد آقایی میبیدی - امیرعباس مهدوی فرد
- ۲۷۲..... بررسی حیرت عارفانه در کتاب ابر ندانستن و مقایسه آن با منطق الطیر.....  
 روح‌اله موسوی - علیرضا جلالی
- بررسی رابطه حقیقه محمدیه با حضرت محمد(ص) در مکتب ابن عربی با تکیه بر  
 قرائت شارحان.....  
 ۲۹۸.....  
 سیده زهرا موسوی بایگی - سیدمرتضی حسینی شاهرودی - عباس جورشکیان

## دیالکتیک هویت و نجات در متون مقدس ابراهیمی<sup>۱</sup>

یاسر آئین<sup>۲</sup> منصور معتمدی<sup>۳</sup> مهدی حسن زاده<sup>۴</sup>

### چکیده

سنت‌های دینی اغلب دست‌اندرکار هویت‌بخشیدن به ایمان در قالب ایجاد میان‌ذهنیتی راجع به حقیقت و نجات بوده‌اند. این تمهید، نه تنها به لحاظ الهیاتی از هسته کانونی پیام دین و عنصر مشروعیت‌بخش آن محافظت می‌کند، در ساحت اجتماعی نیز باعث تمایز اعضای جامعه دینی با دیگران شده و ملاکی برای داوری درباره انتساب افراد به آن دین پدید می‌آورد. تا آنجا که به متون مقدس ابراهیمی مربوط می‌شود، مختصات رابطه مومنان با خدا، بر تصور آنان نسبت به رستگاری و نیز بر کیفیت ارتباط آنان با دیگر گروه‌های بشری تأثیرگذار بوده و تحول این تصور در طول زمان، باعث پدیدآمدن ایده‌های متفاوتی درباره هویت و نجات در سنت یکتاپرستی گردیده است. در این مقاله، با استفاده از روش معناشناختی ایزوتسو، میدان معنایی هویت و نجات در کتاب مقدس عبری، عهد جدید و قرآن بررسی شده و برای فهم جهان‌بینی معناشناختی حاکم بر آن‌ها تلاش شده است. همچنین، به تکامل رویکردهای نجات‌شناختی در هرمنوتیک متون مقدس ادیان ابراهیمی، در قالب بازتفسیر دیالکتیکی میراث معنوی ابراهیم در این سه دین پرداخته شده است.

### کلیدواژه‌ها

هرمنوتیک متن مقدس، تاریخ رستگاری، کتاب مقدس عبری، عهد جدید، قرآن، انحصارگرایی، شمول‌گرایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. yaser.aein@mail.um.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). motamedi@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. hasanzadeh@um.ac.ir

## ۱. مقدمه

هویت بخشی به ایمان در قالب ترسیم میان ذهنیتی برای گروه مؤمنان در رابطه با حقیقت و نجات، بخش جدایی ناپذیری از سنت های دینی را تشکیل می دهد. این گونه نظرورزی که مفهوم هویت دینی<sup>۱</sup> را به ایده های ایمانی در باب رستگاری<sup>۲</sup> پیوند می دهند، در ساحت الاهیات و نیز علوم اجتماعی مورد توجه است.<sup>۳</sup> در چشم انداز الاهیاتی، آنچه به عنوان راست کیشی شناخته می شود - به ویژه در سنت هایی که عقاید و آموزه ها نسبت به شعائر و مناسک از تأکید بیشتری برخوردارند - به طور مستقیم با این مسئله سروکار دارد که چه باورهایی درباره خداوند یا حقیقت مطلق و غایی موجه و ضروری است. در این راستا، راست کیشی همواره با ترسیم مرز میان باورمندان و ناباوران یا بدعت گذاران، از هسته کانونی دین و عنصر مشروعیت بخش آن محافظت می کند. همچنین، از آنجا که سنت های دینی از اساس به مثابه طریقه ای به سوی نجات ظاهر شده و متضمن پاسخی به دغدغه بنیادین رستگاری قلمداد می شوند، تنها کسانی که از هویت دینی برخوردار باشند در شمار نجات یافتگان به شمار خواهند رفت. بدین ترتیب، از آنجا که هر رهیافت الهیاتی نمی تواند از پیش فرض های اساسی در رابطه با قضاوت نهایی درباره سرنوشت افراد برکنار باشد، هر گونه گفتگو راجع به هویت دینی به ناچار بحث درباره آموزه های نجات شناسانه را نیز دربر خواهد داشت. از منظر علوم اجتماعی نیز گفتگو درباره هویت دینی علاوه بر این که مرز - و به تبع آن احساس - تمایز پیروان یک دین با دیگران را برجسته می سازد، می تواند امکان مناسبی برای شناخت و ارزیابی جنبه های مختلف کنش های باورمندان در زیست اجتماعی آنان فراهم آورد. این مرز گذاری های الاهیاتی و اجتماعی در روایتی که هر سنت دینی راجع به تاریخ در میان می نهد، با یکدیگر تلاقی می کنند؛ چنین روایتی که از آن با عنوان «تاریخ رستگاری»<sup>۴</sup>

۲  
پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

1. religious identity

2. salvation

3. Brecht, M., "Soteriological Privilege", *Comparative Theology in the Millennial Classroom: Hybrid Identities, Negotiated Boundaries*, New York, Routledge, 2015, p. 85-90.

4. Heilsgeschichte (Salvation history)

یاد می‌شود، متکفل تشریح مسیر متمایزی است که برگزیدگان آن سنت برای تحقق کمال و نجات مشغول پیمودن آن در تاریخ هستند. بر این اساس، هر تاریخ‌رستگاری از یک سو مرزهای آن سنت با دیگر سنت‌های دینی را برجسته می‌سازد و از سوی دیگر بر نقش بی‌بدیل و ارزشمند آن سنت در معنا بخشیدن به «تاریخ جهان»<sup>۱</sup> تأکید می‌کند. تاریخ‌رستگاری که گفتگو راجع به آن، به زعم دیل هیوز به محافل جنوب آلمان در اواسط قرن هجدهم بازمی‌گردد<sup>۲</sup> اما یاربرو آن را به ایده‌پردازی ون‌هافن در میانه قرن نوزدهم مرتبط می‌داند،<sup>۳</sup> به مباحثاتی پردامنه در بین مفسران کتاب مقدس دامن زده که از آن میان، تقابل دیدگاه‌های بولتمان و کولمان بر سر تفسیر وجودی یا تاریخی عهد جدید قابل توجه است.<sup>۴</sup> کاسمان که می‌توان وی را ضلع سوم بحث سنتی اخیر به شمار آورد، راجع به کارکرد این مفهوم خاطر نشان ساخته که «[یاور به] تاریخ‌رستگاری سبب می‌شود تا شخص همواره خود را در سمت امن [تاریخ] قلمداد کند».<sup>۵</sup>

تاریخ پرفرازونشیب ادیان ابراهیمی، علاوه بر تجربه‌های هم‌زیستی و دادوستد متقابل، آکنده از تنش‌هایی است که بر اثر ذهنیت‌های متخاصم پیروان آن‌ها نسبت به یکدیگر پدید آمده و خاطرات آن همچنان در حافظه نسل‌های معاصر باقی مانده است. ایجاد ممنوعیت در ارتباطات و بهره‌مندی‌های اجتماعی از جمله ازدواج و شهروندی، تفتیش عقاید و اجبار به تغییر کیش، طرد و تکفیر دانشمندان و صاحبان حرف و مشاغل و نیز توجیه جنگ‌ها و کشتارهای گسترده بر اساس آموزه‌های مذهبی از جمله بارزترین جلوه‌های خشونت‌آمیزی است که بیش‌و کم در تاریخ این ادیان روی داده و رد پای

1. Weltgeschichte (World history)
2. Dale Hughes, H., "Salvation-History as Hermeneutic", *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology*, 1976, 48(2), p. 79.
3. Yarbrough, R., Paul and Salvation History. In *Justification and variegated nomism*, Tubingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 310.
4. Hays, R. B., *The faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11*, Dearborn, W.B. Eerdmans, 2002, p. 52.
5. Wright, N. T., *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, p. 468.

کشمکش بر سر هویت و نجات در آن‌ها قابل مشاهده است. متون مقدس ابراهیمی نیز صرف نظر از بخش‌هایی که مروج خشونت به نظر رسیده و یا قسمت‌هایی که می‌توانند حامی صلح قلمداد شوند، در بردارنده گفتگوهای در باب هویت دین‌داران و مشخصات رستگاران است. این گفتگوها که از اهمیت رابطه میان حقیقت و نجات در صدر تاریخ هر یک از این ادیان حکایت دارند، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری هر دین و تمایز باورمندان آن از سنت پیشین و هویت‌های اجتماعی رقیب، به ویژه در دوره باستان متأخر، داشته‌اند.<sup>۱</sup>

بازخوانی متون مقدس به مثابه مرجع مشروعیت‌بخش و تأثیرگذار در باورها و رفتار دین‌داران، برای شناخت هویت دینی و تحلیل ارتباطات اجتماعی آنان در جوامع معاصر نیز اهمیت دارد. در شرایطی که سنت‌های دینی در نتیجه برهم‌کنش عوامل محلی و جهانی ناچار به بازسازی شده و هویت‌های دینی جدید از میان گزینه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و یا مبتنی بر ترکیبی از آنان سربرمی‌آورند، متون مقدس همچنان به عنوان منبعی بی‌جایگزین و یا دست‌کم عنصری غیرقابل چشم‌پوشی در فرایند هویت‌یابی و حفظ ارتباط دین‌داران با گذشته در نظر گرفته می‌شوند. روایاتی که در متون مقدس ابراهیمی درباره زندگی و زمانه یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نخستین گنجانده شده، از سوی باورمندان کنونی تنها به عنوان اطلاعاتی تاریخی درباره هویت و سرگذشت اقوامی خاص در یک دوره زمانی مشخص فهمیده نمی‌شود؛ بلکه مطالعه مستمر این متون در زمان حاضر سبب می‌شود ذهنیت‌ها، احساسات و الگوهای رفتاری مربوط به آن زمان به دوره معاصر نیز راه پیدا کرده و تفسیر مکرر آن‌ها در زمینه موضوعات و مسائل نوپدید، مرزهای هویت پیروان این سه دین در جوامع فعلی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع، متن مقدس به جز الهام‌بخشی به مؤمنان در باورداشتی یکتاپرستانه نسبت به هستی و حیات، الگوهای متعارفی درباره شناخت اجتماعی و شیوه تعامل با دیگران در اختیار آنان می‌گذارد. بدین ترتیب، بررسی جهان

1. Ludlo, M. & Flower, R., *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2020, p. 24.



ذهنی متون مقدس و صورت‌بندی‌های اولیه راجع به حقیقت و نجات که در آنها منعکس شده، برای درک هویت‌های دینی در زمان ما نیز اهمیت دارد. در این مقاله، بر عناصر شکل‌دهنده هویت دینی در متون مقدس یهودی، مسیحی و اسلامی تمرکز خواهیم کرد و می‌کوشیم رابطه میان صورت‌بندی‌های مرتبط با این مفهوم را با ایده‌های برگزیدگی و نجات توضیح دهیم.

## ۲. ادبیات موضوع و مبانی نظری

هویت و نجات در گستره وسیعی از چشم‌اندازهای الهیاتی مورد توجه قرار گرفته و بررسی آن بخش جدایی‌ناپذیری از مباحثات مربوط به گفت‌وگوهای مهم معاصر از جمله سکولاریزم، ملی‌گرایی و بنیادگرایی را تشکیل داده است. در این میان، شاید بتوان ادبیاتی را که با نام «الهیات ناظر به تنوع ادیان» شناخته می‌شود، به‌عنوان خاستگاه الهیاتی این موضوع برشمرد. این نوع الهیات، تبیینی از محتوا و ارزش‌های سایر ادیان ارائه می‌کند و چگونگی ارتباط با پیروان آنها و نیز معنایی را که زندگی در پرتو آموزه‌های آن دین به دنبال دارد، مورد تأمل قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

مواجهه با ادیان و مذاهب مختلف و توجه به مغایرت آموزه‌ها و دعاوی آنها و نیز نگرانی‌های مربوط به اشکال ناگوار و خشونت‌آمیز مواجهه میان پیروان آنها منجر به شکل‌گیری دغدغه‌ها و رویکردهای تجدیدنظرطلبانه‌ای شد که در الهیات مسیحی اواخر قرن بیستم بازتاب یافت.<sup>۲</sup> با وجود این که پرسش از اختلاف راه‌های معنوی و طریق رسیدن به وحدت از دیرباز در سنت‌های شرقی و تعالیم عرفانی مورد توجه بوده و ایده وحدت متعالی ادیان<sup>۳</sup> نیز همواره در طول قرون از سوی نخبگان انگشت‌شماری دنبال شده است که علاوه بر احاطه بر میراث دینی خود با افق‌های معنوی دیگر نیز آشنا

۵  
پوششنامه ادیان

دیالکتیک هویت و نجات در متون مقدس ابراهیمی

1. Kärkkäinen, V., *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical, and contemporary perspectives*, Illinois, InterVarsity Press, 2003, p. 20.
2. D'Costa, D., "Christian theology and other faiths", *Routledge Encyclopedia of Theology*, New York, Routledge, 2003, p. 292.
3. Transcendental unity of religions

بوده‌اند، صورت‌بندی رویکردهای ممکن به تنوع ادیان را نخستین بار متفکران مسیحی و در چالش با انحصارطلبی کلیسایی رقم زدند. چنانچه دیدگاه جان هیک<sup>۱</sup> را که مبتنی بر تمایزی کانتی میان نمودها و پدیدارها از کثرت‌گرایی دینی<sup>۲</sup> دفاع می‌کند در یک سوی طیف قرار دهیم، در سوی دیگر آن دیدگاه کسانی چون آلوین پلنتینگا<sup>۳</sup> قرار می‌گیرد که هم‌سو با تعالیم راست‌کیشانه کلیسا و مبتنی بر میراث فکری آکویناس و کالون، موضعی مبتنی بر انحصار‌گرایی دینی<sup>۴</sup> اتخاذ می‌کنند؛ اگرچه دیدگاه‌های میانه‌ای نیز ابراز شده‌اند که به‌ویژه با تفکیک میان دو عنصر حقیقت و نجات، اشکالی از شمول‌گرایی دینی<sup>۵</sup> را در رابطه با تنوع ادیان مطرح ساخته‌اند. در ادامه، بحث‌های پردامنه‌ای درباره رویکردهای انحصار‌گرایی، تکثر‌گرایی و شمول‌گرایی در میان دین‌پژوهان و الاهیدانان ادیان جریان یافته و تلاش‌های متعددی برای ارزیابی این رویکردها با ادیان مختلف و شیوه مواجهه با «دیگری دینی»<sup>۶</sup> انجام پذیرفته است؛ خارج از دایره متفکران مسیحی، در این زمینه آثار دین‌پژوهانی از جمله کوهن - شرباک<sup>۷</sup>، تیروش - ساموئلسن<sup>۸</sup> و بریل<sup>۹</sup> در یهودیت و لگنهاوزن<sup>۱۰</sup> و ساشادینا<sup>۱۱</sup> در اسلام قابل توجه است.

1. Hick, J., *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New York, Palgrave Macmillan, Second edition, 2004, p. 233.
2. religious pluralism
3. Plantinga, A., "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", *The philosophical challenge of religious diversity*, Philip L. Quinn and Kevin Meeker (eds.), New York, Oxford University Press, 2000, p. 172.
4. religious exclusivism
5. religious inclusivism
6. religious otherness
7. Cohn-Sherbok, D., *Judaism and Other Faiths*, London, MacMillan, 1994.
8. Tirosh-Samuelson, H., "A Jewish Perspective on Religious Pluralism", *Macalester International*, 8(11), 2000.
9. Brill, A., *Judaism and world religions: encountering Christianity, Islam, and Eastern traditions*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.
10. Legenhausen, M., *Islam and Religious Pluralism*. London, Al-Hoda, 1999.
11. Sachedina, A., *the Islamic roots of democratic pluralism*. New York, Oxford, 2001.

در رابطه با ادیان ابراهیمی، گفتگو درباره هویت و تنوع دینی با ادبیات خاص تری دنبال شده است. در مقایسه با مدل رویکردهای سه گانه (انحصارگرایی، کثرت گرایی و شمول گرایی)، افرادی کوشیده‌اند مدل‌های متفاوتی از مسئله تنوع ادیان ارائه دهند که از آن جمله می‌توان به نیتز در کتاب مقدمه‌ای بر الهیات ادیان<sup>۱</sup> اشاره کرد؛ در مدل چهارگانه او، رویکردهای جایگزینی، تحقیقی، مشارکتی و پذیرندگی در رابطه با تنوع و گفتگوی الهیاتی مطرح شده‌اند. در شرایطی که رویکرد پذیرندگی بر رد هرگونه مطلق گرایی و اطمینان نسبت به درستی یک راه معنوی تأکید می‌کند و رویکرد مشارکتی تمام ادیان را ترکیبی از حقایق و اشتباهات برمی‌شمرد که از طریق فهم متقابل آن‌ها می‌توان به حقیقت دست یافت، دو رویکرد دیگر از اساس به ادیان ابراهیمی مربوط می‌شوند. رویکرد جایگزینی که به‌طور خاص درباره مسیحیت ابراز شده، خود به دو گونه کلی و جزئی تقسیم می‌شود و بیان دیگری از انحصارگرایی به نظر می‌رسد؛ بدین ترتیب که جایگزینی کلی - آن‌چنان که در آرای کارل بارت و عقاید کلیساهای انجیلی بنیادگرا<sup>۲</sup> دیده می‌شود - تمام ادیان را برخفا دانسته و در عوض هسته اساسی یک دین را تنها حامل حقیقت محض برمی‌شمارد و جایگزینی جزئی - آن‌چنان که شورای جهانی کلیساهای<sup>۳</sup> بیان داشته - اگرچه احتمال دسترسی دیگر عقاید و ادیان به حقیقت را انکار نمی‌کند، نیل به نجات را تنها منحصر به مسیحیان می‌داند. رویکرد تحقیقی ادیان ابراهیمی دیگر را نیز لحاظ می‌کند، به طوری که بر اساس آن، مسیحیت، شکل تحقق یافته آرمانی یهودی به شمار رفته و اسلام نیز می‌تواند به‌عنوان به کمال رساننده یهودیت و مسیحیت تلقی گردد. آن‌چنان که کارل رانر در ایده چالش برانگیز «مسیحیان ناشناخته» به افرادی اشاره می‌کند که از نجات برخوردار بوده اما بشارت انجیل را چه در گذشته و چه حال نشنیده‌اند،<sup>۴</sup> در رویکرد تحقیقی این توقع وجود

1. Knitter, P. F., *Introducing Theologies of Religions*, New York, Orbis Books, 2002, p. 40-50.

2. *Fundamentalist/Evangelical churches*

3. *World Council of Churches*

4. Pekarske, D. T., *Abstracts of Karl Rahner's Theological investigations 1-23*. Milwaukee, Marquette Marquette University Press, 2002, p. 405.

دارد که شایستگان حقیقت و نجات در دیگر ادیان - با ظهور دین جدید و در ادامه جستجوی معنوی خویش - به شکل نهایی دین رهنمون گردند. رویکرد اخیر، اغلب در فضای الهیاتی آمریکایا، به مسئله‌ای مربوط دانسته شده که الهیات تدبیرگرا<sup>۱</sup> و الهیات عهد<sup>۲</sup> در مواجهه با آن سر برآورده‌اند: کشف و تفسیر روایتی کلان از خودمنکشف‌سازی خدا<sup>۳</sup> در کتاب مقدس به منظور فهم نقشه خداوند برای رهایی بشر در هر دوره از زمان. با وجود برخی نقاط اختلاف، رابطه میان قوم اسرائیل و کلیسا و در نگاهی کلی‌تر، رابطه میان عهد عتیق و عهد جدید که به‌طور مستقیم به موضوع تمایز یهودیان و مسیحیان به مثابه افراد «برگزیده» خداوند مربوط می‌شود، در مرکز توجه این دو گرایش الهیاتی قرار دارد.

عهد خدا با ابراهیم و گزینش ذریه او از میان دیگر مردمان، علاوه بر این که عنصری اساسی در نام‌گذاری و هویت‌یابی ادیان ابراهیمی به شمار می‌رود، به لحاظ الهیاتی نیز واجد اهمیتی بنیادین است. در هر سه متن مقدس، انتساب به ابراهیم و دعوی برگزیدگی ناشی از این انتساب با تأکیدات متفاوتی مورد اشاره قرار گرفته است. نواک در ضمن بررسی ایده برگزیدگی قوم اسرائیل، انتخاب ابراهیم از سوی خالق جهان و شکل‌گیری رابطه‌ای خاص میان این دو در سفر پیدایش را بزرگترین مداخله معجزه‌آسای فیض الاهی در طبیعت و تاریخ و سرآغازی برای تمایز مردم یکتاپرست با دیگر انسان‌ها برشمرده است.<sup>۴</sup> لونسون در مقایسه روایت‌های مختلفی که در متون مقدس یهودی، مسیحی و اسلامی درباره ابراهیم شکل گرفته، ابعاد قابل توجهی را به بحث گذاشته است: برخلاف پیشینه مسیحی که نمی‌توان تمایل به تقدیس تمثال‌ها در این آیین را نادیده گرفت، در یهودیت متأخر و اسلام بر عنصر بت‌شکنی ابراهیم تأکید می‌شود. همچنین، تلاش برای پیوند دادن ابراهیم به صورت‌بندی‌های متأخر درباره

1. dispensational theology

2. covenant theology

3. self-revelation of God

4. Novak, D., *The election of Israel: the idea of the chosen people*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 137.

هویت و نجات، در ایده آگاهی پیشینی ابراهیم از فرامین تورات در تفاسیر متأخر یهودی و نیز ایده پولس که ابراهیم را الگویی برای ایمان مسیحی برمی‌شمارد، قابل اعتنا به نظر می‌رسد.<sup>۱</sup> سوینی با کمک گرفتن از ایده جایگزینی، به شیوه‌های هم‌سوئی پرداخته است که مسیحیت و اسلام برای تفسیر عهد ابراهیم در کتاب مقدس عبری در پیش گرفته و از آن برای تأیید حقایق مورد ادعای خود استفاده کرده‌اند؛ با وجود این که هر دو دین بر میراث معنوی ابراهیم و برگزیدگی ذریه او تکیه می‌کنند، مدعی هستند که آیین حقیقی ابراهیم از طریق آن‌ها استمرار یافته است، به گونه‌ای که اگر او در زمان عیسی یا محمد زندگی می‌کرد، در کنار آنان و در شمار پیروان‌شان قرار می‌گرفت.<sup>۲</sup> فایرستون در کتاب چه کسی قوم برگزیده واقعی خداست؟ به‌طور مشخص به ادبیات برگزیدگی در متون مقدس ادیان ابراهیمی می‌پردازد و پیشینه این مفهوم را در تاریخ این سه دین ردیابی می‌کند. از نظر او، سنت یکتاپرستی چنان با ایده برگزیدگی عجین شده که تصور آن بدون در نظر گرفتن انگاره‌ای از مومنان حقیقی که رابطه‌ای خاص، صمیمی و انحصاری با یک خدای بزرگ دارند، دشوار است.<sup>۳</sup> فایرستون در بررسی‌های خود مفهوم «برگزیدگی به‌مثابه تاریخ سنت‌های یکتاپرست» را مطرح کرده و معتقد است ایده برگزیدگی، اگرچه ابتدا در درون دینی قبیله‌ای در خاور نزدیک باستان پدید آمده، از طریق قوم اسرائیل و در واکنش به استیلای یونان در حوالی قرن چهارم پیش از میلاد، با مفهوم یکتاپرستی در آمیخت و به آن جنبه‌ای انحصارگرایانه بخشید. این ایده بعدها در پیدایش مسیحیت و شکل‌گیری کلیسا مؤثر افتاد و نیز به یهودیت حاخامی امکان داد تا پس از ویرانی معبد، هویت خود را در میان دیگر اقوام و ادیان حفظ کرده و توسعه دهد. با وجود این، جنبه انحصارطلبی ایده برگزیدگی در زمان ظهور اسلام و به واسطه مواجهه با دیگر ادیان یکتاپرست کاهش یافت و در

1. Levenson, J. D., *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*, New Jersey: Princeton University Press, 2012, p. 113-172.
2. Sweeney, M., *Islam and Christianity: Comparing the Theory of Supersession Concerning Abraham* (Master's thesis), 2014, p. 66-73.
3. Firestone, R., *Who are the real chosen people?: the meaning of chosenness in Judaism, Christianity, and Islam*, United States, SkyLight Paths Publishing, 2008, p. 147.

چشم انداز نجات، جایی برای آن‌ها که «اهل کتاب» نامیده شدند، در نظر گرفته شد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، بررسی مفهوم هویت و نجات در متون مقدس ابراهیمی با ادبیات برگزیدگی و موضوع انتساب به ابراهیم و تفسیر عهد او با خداوند ارتباطی ناگسستی دارد.

### ۳. روش‌شناسی: جهان‌بینی معناشناسانه متن مقدس

درک معانی متون مقدس مستلزم آگاهی از گفتمانی است که به نحوه ارتباط میان کلمات و مفاهیم درونی آن‌ها شکل می‌دهد. همچنان که می‌توان از طریق بررسی تحلیلی کلمات کلیدی زبان، جهان‌بینی قومی را شناخت که برای سخن گفتن، اندیشیدن و به تفسیر درآوردن جهان از آن استفاده می‌کنند، به وسیله تحلیل روش‌مند کلمات کلیدی متن مقدس دین نیز می‌توان مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای را شناسایی کرد که باورمندان به آن برای خود فراهم می‌آورند.<sup>۲</sup> مبتنی بر این رویکرد معنی‌شناسانه و بر اساس مدلی که توشیهیکو ایزوتسو درباره بررسی میدان‌های معنایی کلمات در یک متن مقدس - به‌طور مشخص قرآن - ارائه داده است، می‌توان به درک گفتمانی که حول مفاهیم هویت و نجات در متون مقدس ادیان ابراهیمی شکل گرفته، نزدیک شد. در این مقاله، روش ایزوتسو مبنی بر بررسی معانی نسبی کلمات کلیدی یک متن مقدس که به شکل‌گیری «جهان‌بینی معناشناختی»<sup>۳</sup> آن منجر می‌شود، در رابطه با موضوع خاص هویت و نجات به کار گرفته شده است. بدین ترتیب که واژگان مربوط به این موضوع همچون یک میدان معناشناختی<sup>۴</sup> در نظر گرفته شده و فرایند ساخته شدن و تکامل آن‌ها در تناظر با آرمان‌ها و علایق غالب

1. Firestone, R., "Chosenness and the Exclusivity of Truth", *Learned Ignorance: Intellectual Humility Among Jews, Christians, and Muslims*, Heft, J. L., Firestone, R., and Safi, O. (eds.), New York, Oxford University Press, 2011, p. 123-5.

2. Izutsu, T., *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Petaling Jaya, Malaysia, Islamic Book Trust, 2008, p. 3.

3. semantic weltanschauung

4. semantic field

جوامع یکتاپرست در دوره‌های مختلف تاریخ که در متون مقدس ادیان ابراهیمی انعکاس یافته، بررسی می‌شوند.<sup>۱</sup> در مطالعه حاضر که در چارچوب پارادایم تفسیری انجام می‌شود، معانی و تحولات مرتبط با دامنه هویت دین‌باوران و در نتیجه رستگاران از طریق بررسی روش‌مند کلیدواژه‌های کتاب مقدس عبری، عهد جدید و قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در این بررسی، الگوی ایزوتسو در تحلیل جهان‌بینی معناشناسانه متن مقدس، با دو ملاحظه روش‌شناختی به کار گرفته شده است. نخست این که دامنه بررسی کتاب مقدس عبری و عهد جدید را نیز دربر گرفته و دوم آن که از میان تقابل‌های تصویری متعددی که می‌تواند میدان‌های معناشناختی متن مقدس را تشکیل دهد، تنها به مواردی اکتفا شده که پیوند هویت و نجات را دربر می‌گیرد؛ بر این اساس، نگارندگان درصدد تقلیل دادن کل محتوای این متون مقدس به موضوع مورد بحث نبوده و تنها یک میدان معناشناختی را در این متون بررسی‌انند.

در دومین نموداری که ایزوتسو در فصل سوم کتاب خود ارائه داده<sup>۲</sup>، به رابطه عمودی جامعه مؤمنان با خدا و نیز رابطه افقی آن با دیگر هویت‌های دینی (اهل کتاب، منافقان و کافران) به‌طور همزمان توجه شده است. این نمودار مبنای مناسبی برای بررسی مفهوم هویت و نجات در تاریخ شکل‌گیری متون مقدس ادیان ابراهیمی فراهم می‌آورد؛ بدین شرح که در هر یک از این متون، مختصات رابطه مومنان با خدا، بر کیفیت ارتباط آنان با هویت‌های اجتماعی موازی تأثیرگذار قلمداد شده و تحول این تصور در طول زمان، باعث پدیدآمدن ایده‌های متفاوتی درباره هویت و نجات در متون مقدس متأخر گردیده است. بر این اساس، در بررسی متن مقدس هر یک از سه دین ابراهیمی، ابتدا به ترسیم میدان معناشناختی هویت و نجات در آن متن می‌پردازیم و سپس به تحول گفتگو درباره میراث برگزیدگی ابراهیم و شکل‌گیری جامعه دینی جدید در آن مرحله، توجه خواهیم کرد.

1. Ibid, p. 16-22

2. Ibid, p. 82.

#### ۴. تحلیل دیالکتیک هویت و نجات در متون مقدس ابراهیمی

##### ۴-۱. شخصیت بخشی و مکان مندی نجات در کتاب مقدس عبری

فارغ از ملاحظاتی که بر سر منابع مختلف و تاریخ تدوین تنخ (تورات، انبیا و مکتوبات) وجود دارد، طبق گزارشی که در بخش نخست کتب انبیا ذکر شده، پیدایش اسرائیل به عنوان یک جامعه دینی متمایز، در جریان پیروزی عبرانیان بر ساکنان سرزمین کنعان رقم خورده است. آنچه این غلبه را توجیه می‌کرد، باور به مداخله جانبدارانه خدایی یکتا بود که به تدریج از اعتقاد به خدایی قبیله‌ای سربر آورده و بعدها که با نام یهوه شناخته شد، از اسرائیلیان و سپس یهودیان برای برتری بر دیگر مردمان روی زمین حمایت کرد.<sup>۱</sup> اگرچه حضور بنی اسرائیل در کنعان در ابتدای سفر تثبیه به صورت تحقق یک پیشگویی مطرح می‌شود (تثبیه، ۱: ۸)، روایت سفر پیدایش به گونه‌ای است که نشان می‌دهد برخورداری از اموال، گسترش خانواده و استقرار در سرزمینی جدید در ازای پرستش و فرمان‌بری از یک خدای خاص و متمایز با دیگر اقوام، پیش‌تر و در زمان خود ابراهیم به مثابه نیای این جماعت نیز اتفاق افتاده است (پیدایش، ۱۲-۲۴). خروج ابراهیم از سرزمین مادری، رفت و برگشت به مصر و سپس استقرار در کنعان که با حمایت یهوه رقم خورده است، به مثابه یک الگو درباره ذریه او تا زمان حضور اسباط اسرائیل در سرزمین موعود نیز تکرار می‌شود؛ درباره یعقوب (پیدایش، ۲۶-۳۷)، فرزندان او که سال‌ها بعد همراه موسی از مصر خارج شدند (خروج، ۱۹: ۸-۱) و در نهایت درباره ورود یوشع به کنعان (یوشع، ۱۱: ۲۳-۱۴) این الگوی تکراری در کتاب مقدس عبری منعکس شده است. بدین ترتیب، نخستین اجتماع مذهبی در کتاب مقدس عبری، با تأکید بر تمایز بنیادین با دیگر اقوام و پیروزی بر آنان شکل گرفته است؛ به این شرح که بنی اسرائیل سرزمینی مملو از بیگانگان بت پرست را به پشتوانه عهدی با یهوه که در آن به عنوان قوم برگزیده او شناخته شده، تصاحب می‌کند.

1. Leeming, D., *Jealous gods and chosen people: the mythology of the Middle East*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 88.



چنانچه بخواهیم میدان معاشناختی هویت و نجات در تنخ را ترسیم کنیم، کلیدواژه‌های یهوه (خروج، ۳۴: ۱۴؛ تثیه، ۴: ۳۷-۳۵)، ذریه ابراهیم (پیدایش، ۱۷: ۲۲-۱۵ و ۲۳-۲۱ و ۴۶: ۲-۴؛ خروج، ۱۹: ۸-۱)، عهد ابدی (پیدایش ۱۳: ۱۷-۱۴ و ۱۷: ۴-۹ و ۴۸: ۳-۴)، ختنه (پیدایش، ۵: ۸-۳ و ۱۷: ۱۴-۱۰؛ خروج ۱۲: ۴۸؛ یوشع، ۵: ۳-۸)، سرزمین موعود (پیدایش، ۱۲: ۱ و ۱۲: ۷ و ۱۵: ۷؛ تثیه، ۱: ۸) و اقوام بت پرست (تثیه، ۷: ۱؛ ۸: ۲۰-۱۹) و نامختون (لاویان، ۲۶: ۴۱؛ اول سموئیل، ۱۴: ۶ و ۱۷: ۲۶ و ۳۶؛ دوم سموئیل، ۱: ۲۰) در درون آن جای می‌گیرند. این کلیدواژه‌ها در نسبت با یکدیگر پدیدآورنده معنایی به شمار می‌روند که در متن مقدس با عنوان برگزیدگی، احساس تقدس و نیز تمایز نسبت به دیگر افراد بشر مورد اشاره قرار گرفته است (تثیه، ۱۴: ۲ و ۷: ۸-۷؛ خروج، ۱۹: ۵-۶)؛ این برگزیدگی، از یک سو به نوعی حس استحقاق برای برخورداری از موهبتی الهی و مالکیت سرزمینی معین (پیدایش، ۱۵: ۲۱-۱۸) دلالت می‌کند و از سوی دیگر به دغدغه‌ای همیشگی مبنی بر عدم اختلاط دینی و نژادی با دیگر اقوام و نیز خیانت به خدایی ارتباط پیدا می‌کند که بهره‌مندی از موهبت مذکور و توسعه آن، نتیجه مستقیم عمل به فرامین و پاسداشت پیمان اوست (تثیه، ۱۹: ۸-۹؛ آموس، ۳: ۲). در محور عمودی نمودار الگو، متن مقدس یهودی تقابلی را به تصویر می‌کشد که در یک سوی آن یهوه به‌مثابه خدایی غیور (خروج، ۲۰: ۵-۴ و ۳۴: ۱۴؛ تثیه، ۴: ۲۴-۲۳ و ۵: ۸-۹) و در قالب نقش‌هایی چون پدر (تثیه، ۱: ۳۱)، شبان (مزامیر، ۷۷: ۲۰ و ۵۳-۵۲) و جنگاور (تثیه، ۹: ۳-۵) قرار دارد و در سوی دیگر آن، مردمانی با نسب و سرگذشتی مشترک که در درون روایت تاریخی خاصی به سر برده و حاکمیت ابدی بر سرزمینی مشخص را به‌عنوان وعده محتوم آن خدا انتظار می‌کشند. در محور افقی، کتاب مقدس عبری تقابلی را ترسیم می‌کند که میان قوم اسرائیل و بیگانگانی که در همسایگی آن‌ها به سر می‌بردند برقرار بوده است؛ این تقابل، تنها به نژاد و قومیت منحصر نبوده و اختلاف در پرستش و آیین را نیز دربرمی‌گیرد و از آنجا که چالش اصلی بر سر زیست‌گاه و تصرف سرزمین در جریان است، اقوام بیگانه در قالب دشمنان گمراه و شریری به تصور درآمده‌اند که قلمرو فتح‌شده اسرائیل را احاطه کرده و در نتیجه باید از میان برداشته شوند (تثیه، ۷: ۱-۶). قابل توجه است که در

محور عمودی، یعنی رابطه اسرائیل با یهوه، عنصر پرستش - آن چنان که نزد مردم مصر و بین النهرین در قالب باور به قوای طبیعی و عبادت مصنوعات مقدس و شرکت در جشنواره‌های موسمی وجود داشت - به چشم نمی‌آید؛ بلکه کتاب مقدس عبری حضور گروهی از آدمیان در پیمانی رسمی و ابدی با خدا را روایت می‌کند که طی آن، ذریه ابراهیم به فرامین یهوه گردن می‌سپارند و در مقابل، از حمایت او برخوردار می‌شوند. تأثیر این تمایز در محور افقی یعنی رابطه اسرائیل با اقوام پیرامون خود، در قالب تأکید بر تمایز فرهنگی با پرستندگان بت‌ها و خدایان دروغین و تلاش برای استیلای مادی و نظامی بر آنان پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، رابطه پیمانی و ایده برگزیدگی در محور عمودی، به مفهوم غلبه بر اقوام همسایه و استیلا بر سرزمین موعود در محور افقی پیوند می‌خورد. در مراحل متأخر سنت باستانی یهود، شکل کامل‌تری از رابطه میان این دو محور در کتاب مقدس عبری آشکار می‌شود و این روایت پدید می‌آید که یهوه اسرائیل را برگزید تا سرزمینی را تصرف کند و سپس او خود در آن ساکن شود. در شرایطی که داود از گزند دشمنان رهایی یافت و بر تخت پادشاهی خود در اورشلیم تکیه زد و یهوه همچنان در خیمه مقدس حضور داشت، مفاد پیمان پیشین متحول شد و خداوند در ازای تجدید عهد ابدی خود با ذریه اسرائیل، در قلب سرزمین موعود و بر فراز پادشاهی مستقر در آن جای گرفت (مزامیر، ۷۲: ۱۹-۱؛ دوم سموئیل، ۷: ۱۴-۱). همچنین، اورشلیم در حالی از میان سرزمین‌های گوناگون سربرآورد که از یک سو مرکز اجتماع اسرائیل و پایتخت ابدی پادشاهی آن به شمار می‌رفت (مزامیر، ۴۸: ۱-۱۴) و از سوی دیگر کانون پرستش یهوه و مکان مقدس اجرای فرامین او در زمین، جلوه تحقق برتری‌اش بر دیگر خدایان و محل آشکارشدن جلال او در جهان بود (تثنیه، ۱۲: ۲۹-۱؛ اشعیا، ۶: ۳-۱). بدین ترتیب، در تلاقی خداپرستی و ملی‌گرایی، مرزهای پادشاهی خدا به مرکزیت اورشلیم از یک سو به عنوان سرحدات کشور اسرائیل به مثابه یک قوم یا ملت شناخته شد و از سوی دیگر حد فاصل میان تقدس و ناپاکی در تقابل شرک و یکتاپرستی در نظر گرفته شد (اشعیا، ۵۲: ۱). به نظر می‌رسد «تعلق خاطر به سرزمین مستقل یهودی و وفاداری به پادشاهی مقدس حاکم بر آن» در میدان معناشناختی هویت و نجات در کتاب مقدس عبری از بیشترین تأکید برخوردار باشد؛

چیزی که در مراحل بعدی تاریخ، از جمله تجربه اسارت بابلی، مقاومت در برابر هجوم یونانیان و نیز ویرانی دوباره معبد توسط رومیان، همواره به عنوان عنصری هویت بخش حضور داشته و الهام بخش اندیشه نجات بخشی مسیحایی نیز بوده که با آرزوی بازگشت قوم برگزیده به سرزمین موعود عجین شده است.<sup>۱</sup>

#### ۲-۴. استعلا و گسترش مرزهای نجات در عهد جدید

مسیحیت نخستین، چه در اجتماع گوشه گیر اسنی ها<sup>۲</sup> ریشه داشته باشد، چه به رسالت و سرنوشت عیسای تاریخی و تلاش های تبلیغی رسولان وی مربوط شود و چه مرهون تأسیس کلیساهای متعدد در کرانه های مدیترانه باشد، پس زمینه های روشنی در میراث یهودی پیش از میلاد و به طور مشخص آثار به جامانده از انبیای اسرائیل دارد. طبق گزارش کتاب مقدس عبری، پیامبران در مواجهه با وضعیت ناگوار دینی و سیاسی یهودیان، دست اندر کار ارایه تصویر جدیدی از یهوه و رابطه او با ملت برگزیده اش شدند. اگر پیش از آن دوره، یهوه اغلب در هیئت مرد جنگی و پادشاه به تصور درمی آمد، در مواظ انبیا با عناوینی چون «شوهر» (هوشع، ۲: ۱۶؛ حزقیال، ۱۶: ۸؛ ارمیا، ۳: ۱۴ و ۳۱: ۳۲؛ اشعیا، ۵۴: ۵) و «قاضی» (اشعیا، ۴: ۲ و ۳: ۱۳ و ۳۳: ۲۲ و ۶۶: ۱۶؛ یوئیل، ۳: ۱۲؛ حزقیال، ۳۳: ۲۰؛ ارمیا، ۱: ۱۶) از او یاد می گشت و اقتدار و برکتی که در گذشته منحصر به کاهنان و شاهان بود، در زبان آنان به آحاد اسرائیل تسری داده می شد (یوئیل، ۲: ۲۹-۲۸؛ اشعیا، ۵۵: ۱-۵). همچنین، با وجود معتبر دانستن شریعت و عهدهای پیشین، بر پیمان ابدی میان خداوند و قوم برگزیده او تأکید شد (حزقیال، ۳۷: ۲۶-۲۴) و اگرچه اقوام و ملل بیگانه به واسطه تکبر، بت پرستی و خشونت (اشعیا، ۱۶: ۷-۶ و ۱۹: ۱؛ آموس، ۲: ۱) و نیز بدرفتاری با قوم خداوند (ارمیا، ۵۰: ۱۸-۱۷) نکوهش می شدند، به این امید دامن زده شد که در نتیجه انتشار جلال خداوند در میان امت ها، برخی از آنان در زمره اسرائیل درآمده و در روزی که خیمه افتاده داود دوباره برافراشته شود، به

1. Gürkan, S. L., *The Jews as a chosen people: tradition and transformation*, New York, Routledge, 2009, p. 100.

2. the Essenes

اورشلیم وارد خواهند شد (اشعیا، ۶۶: ۲۲-۱۹؛ آموس، ۹: ۱۲-۱۱). انبیا به موازات این که اسرائیل را آلوده به گناه و متصف به پیمان شکنی در رابطه با خداوند توصیف کرده و نسبت به وقوع کیفر الهی و مجازات او هشدار می دادند، تجدید دوران شکوهمند پادشاهی و نوسازی وضع پریشان موجود در پرتو ظهور فرمانروایی نجات بخش را در کانون پیش گویی های خود درباره آتیه قوم گنجانده (اشعیا، ۹: ۷-۶؛ ۵۵). از آنجا که اورشلیم، پیشتر به عنوان سرزمین موعود به اسرائیل اعطا شده بود، برای نجات از وضع آن زمان که با عصر طلایی معبد و سلطنت داود و سلیمان در تضادی آشکار به سر می برد، سخن گفتن از دست یابی به سرزمین و سلطنتی دیگر امکان پذیر نبود و بنابراین، انبیای این دوره از «اورشلیم نو» و «پادشاهی مسیحایی» سخن به میان آوردند. آنان از یک سو اورشلیم موعود را چنان توصیف می کردند که در اوج امنیت، قداست و جذابیتی بی نظیر دروازه های آن به روی زائرانی از تمام امم گشوده شده و خطوط راهنمای جامعه ای که باید از نو ساخته شود، از کوه صهیون ساطع می گردد (حزقیال، ۲۰: ۴۴-۴۰ و ۴۸: ۴۵؛ زکریا، ۱۴: ۲۱-۲۰) و از سوی دیگر، پادشاهی ابدی خدا را برای همیشه در آن مستقر فرض و تمرد از آن را منتفی قلمداد می کردند (اشعیا، ۲۹: ۲۲ و ۵۵-۴۰؛ میکاه، ۷: ۲۰). در کتب انبیای این دوره، از شریعت تازه ای سخن گفته شد که خداوند در باطن قوم بنا خواهد کرد و از این طریق، روح تازه ای در درون ایشان خواهد دمید (ارمیا، ۳۱: ۳۱-۳۲؛ حزقیال، ۳۶: ۲۷-۲۶) و چه بسا دامنه باورمندان به خدا، از مرزهای اورشلیم و معبد مقدس آن فراتر خواهد رفت. در این راستا، می توان شواهد متعددی از عهد جدید را برشمرد که در آنها، گفتگوی ناتمام هویت و نجات در کتاب مقدس عبری، در ساحتی نو از سر گرفته شده است. به عنوان مثال، آن بخش از کتاب هوشع که در آن خداوند منکر انتساب اسرائیل به خود شده (هوشع، ۱: ۱۰-۶)، در نامه پولس به رومیان به مثابه زمینه ای برای التفات خداوند به دیگر امت ها و شناخت جلال او توسط آنها تفسیر گردیده است (رومیان، ۹: ۲۷-۲۳). طبق جمع بندی بار کلی راجع به معنای نجات در کتاب مقدس، علاوه بر مفاهیم «رهایی از دشمنان» و «رهیدن از بیماری و خطر جسمانی» در نسخه سبعینیه، در عهد جدید مفاهیم دیگری از جمله «دورماندن از آلودگی فکری و گم گشتگی»، «رهیدن از گناه»، «پشت سر گذاشتن غضب و درآمدن به

صلح و حیات» و بالاخره نجات در افق آخرت‌شناختی به میان آمده است.<sup>۱</sup>

چنانچه بخواهیم میدان معناشناختی هویت و نجات در عهد جدید را ترسیم کنیم، کلیدواژه‌های مسیح (غلاطیان، ۳: ۲۶-۲۷؛ اول قرنتیان، ۱۵: ۵۷؛ اول پطرس، ۳: ۱۵)، ایمان (رومیان، ۴: ۱۳-۱۴؛ غلاطیان، ۳: ۱۱؛ افسسیان، ۳: ۱۶-۱۷؛ عبریان، ۱۱: ۶)، محبت (رومیان، ۱۳: ۱۰-۸؛ غلاطیان، ۵: ۱۳-۲۲؛ اول قرنتیان، ۱۳: ۱۳)، ملکوت آسمان (متی، ۱۰: ۷ و ۱۸: ۳؛ مرقس، ۴: ۲۶) و امم غیریهودی (متی، ۱۰: ۶-۵؛ اول قرنتیان، ۱: ۲۴-۲۳؛ اعمال، ۲۸: ۲۸) در درون آن جای می‌گیرند. این کلیدواژه‌ها پدیدآورنده جهان معناشناختی متفاوتی نسبت به متن مقدس عبری هستند که آشکارا در اصطلاح «عهد جدید» منعکس شده است؛ تفسیر مأموریت و رستخیز عیسی مسیح در میان رسولان در سال‌های پس از واقعه تصلیب، از یک سو به بازنگری درباره ماهیت پیمان خدا با بشر مربوط می‌شود و از سوی دیگر به ترسیم مجدد مرزهای باورمندی می‌انجامد. در محور عمودی نمودار الگو، از آنجا که خدای عهد جدید تجربه تصلیب و رستخیز را از سرگذرانده، رابطه‌ای متفاوت با مؤمنان برقرار می‌کند که اساس آن نه بر دادوستد و قرارداد که بر مبنای ایمان و محبت است. تأثیر این تحول در محور افقی، در قالب لزوم موعظه دیگر امت‌ها و رساندن بشارت نجات‌بخشی مسیح به آنان پدیدار می‌شود. بدین ترتیب، در نقطه مقابل خداشناسی و ملی‌گرایی یهودی، عهدهای قدیم خداوند با ابراهیم، موسی و داود که به ترتیب، سرزمین، شریعت و پادشاهی را برای قوم برگزیده به ارمغان آورده بود، در متن مقدس مسیحی به چالش کشیده و عهد جدیدی منعقد می‌شود که در یک سوی آن خدا و در سوی دیگر آن، دو جامعه یکتاپرست یعنی یهودیان و پذیرندگان بشارت مسیح قرار دارند. در نتیجه این تحول، مسیر دیگری برای انتساب به ابراهیم شکل می‌گیرد و با تأکید بر وراثت معنوی و اهمیت ایمان (رومیان، ۴: ۹-۱۲)، از میان رفتن مرزهای جسمی و جغرافیایی (اعمال، ۱۰: ۱۵) و نیز طرح ایده «فرزندان عهد» که لزوماً به اسرائیل محدود نمی‌شوند (اعمال، ۳: ۲۶-۲۵؛ رومیان، ۹: ۸-۶)، مسیحیت به‌عنوان دومین دین ابراهیمی پدید می‌آید. به نظر می‌رسد

1. Barclay, W., *New Testament Words*, London: Presbyterian Publishing Corporation, 1974, p.270-8.

«ایمان به مسیح و نجات بخشی او با هدف رهایی تمام اعقاب اسرائیل و نیز همه امت‌ها» (رومیان، ۱۰: ۱۳-۱۲؛ یوحنا، ۳: ۳۶-۳۵)، در میدان معناشناختی هویت و نجات در عهد جدید از بیشترین تأکید برخوردار باشد. مسیح برخلاف موسی و انبیای اسرائیل تنها یک پیغام‌رسان یا رهبر نیست بلکه به جهت برخورداری از نیروی فیض و حیات، آموزگار بشر و الهام‌بخش آفرینشی نو به شمار می‌رود (یوحنا؛ ۱: ۱۷ و ۶: ۳۵-۳۲) و آرامشی که بنی اسرائیل با ورود به سرزمین مقدس به رهبری یوشع تجربه کرده بود، به نحوی ماندگار از طریق ایمان به او قابل دسترس است (عبریان، ۴: ۱۱-۸). همچنین، او پادشاه ابدی و مطلق ملکوتی روحانی است که رشحه‌ای مادی و زمان‌مند از آن، پیش از این توسط داود تجربه شده بود (لوقا، ۱: ۳۳-۳۲). با وجود این، ملکوت مسیح و اورشلیم جدید نه بر روی زمین که در آسمان جانمایی شده‌اند، چرا که عهد جدید نیز - به پیروی از ادبیات مکاشفه‌ای پیشامسیحی - قلمرو سلطنت خداوند را به معبد و تختی در آسمان منتقل کرده و مسیح را در میانه ابرها به تصویر کشیده است (متی، ۱۳: ۲۶ و ۱۴: ۶۲؛ متی، ۲۴: ۳۰ و ۲۶: ۶۴؛ اعمال، ۱: ۱۱-۱؛ مکاشفه، ۱: ۷ و ۴: ۳؛ اول تسالونیکیان، ۴: ۱۷).

#### ۳-۴. شمولیت نجات و آخرت‌شناسی اخلاقی در قرآن

ظهور اسلام در شرایطی رخ داد که از قانونی شدن متون مقدس دو دین یکتاپرست پیشین در دوره باستان متأخر قرن‌ها می‌گذشت و در جغرافیای پیدایش آن، آشنایی با میراث ابراهیمی و کتب مقدس یهودی و مسیحی در سطح قابل توجهی رواج داشت. مفهوم خدای خالق که در شبه‌جزیره عربستان با نام «الله» از او یاد می‌شد و خانه‌ای در قلب مکه به او منتسب بود، زمینه مشترکی میان فرهنگ عربی و ادیان ابراهیمی شناخته‌شده در آن زمان فراهم آورده بود؛ آن‌چنان که در آثار باقیمانده از مردم عرب‌زبان پیش از اسلام نقل شده، کلمه الله به‌طور مشترک به پروردگار کعبه و معبود آسمانی بت‌پرستان و دیگر مردم شبه‌جزیره و نیز خدای یهودیان و مسیحیان ساکن در آن اطلاق می‌شده است.<sup>۱</sup> پیامبر اسلام، از یک سو با مشرکان عرب مواجه بود که به

1. Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, p. 106-124.

لوازم اعتقاد خود به الله به مثابه آفریننده جهان و حافظ زندگی و قوانین آن ملتزم نبودند (یونس، ۳۱؛ زمر، ۳۸؛ عنکبوت، ۶۵-۶۰؛ لقمان، ۲۵؛ زخرف، ۱۵-۹ و ۸۷) و در نتیجه پرستش بت‌ها نیز در میان آنان رواج داشت و از سوی دیگر، با اقوام یکتاپرستی روبرو بود که اگرچه جدال بر سر شریعت و ایمان آنان را به دو گروه متمایز تقسیم کرده بود، به سبب برخورداری از میراثی مشترک و مکتوباتی هویت‌بخش در میان دیگر اقوام و ملل شناخته‌شده بودند (بقره، ۱۱۳ و ۱۲۰؛ مائده، ۸۲ و ۱۸). بدین ترتیب، اسلام به‌عنوان یک دین جدید در نتیجه رویارویی با این دو جبهه متفاوت پدید آمد و بر همین اساس، عنصر گفتگو در متن مقدس آن کاربرد و اهمیت قابل‌اعتنایی یافت. قرآن در وهله نخست مشرکان، یهودیان و مسیحیان معاصر با خود را طرف گفتگو قرار می‌دهد اما هر آنکه پیام خداوند به مثابه پروردگار تمام مردم عالم را می‌شنود، می‌تواند در سطحی وسیع‌تر مخاطب این گفتگوی فراگیر قلمداد شود (حج، ۱؛ انبیا، ۱۰۷؛ ص، ۸۷؛ قلم، ۵۲؛ یوسف، ۱۰۴). علاوه بر این، ارجاعات انتقادی قرآن به متون مقدس پیشین را می‌توان به مثابه نوعی بینامتنیت آگاهانه در رابطه با سنت یکتاپرستی در نظر گرفت که این امر خود بخش دیگری از گفتگو محوری آن را نشان می‌دهد (بقره، ۸۹ و ۱۰۱؛ آل عمران، ۳ و ۵۰؛ مائده، ۴۸؛ نساء، ۴۷؛ انعام، ۹۲؛ احقاف، ۱۲). به جز مسئله اساسی توحید که قرآن به روشنی درباره آن و اهمیتش قضاوت کرده و موضع سختی در برابر کافران و مشرکان پیش گرفته است (نساء، ۴۸ و ۱۱۶؛ توبه، ۳۰؛ لقمان، ۱۳؛ حج، ۲۶؛ انبیا، ۲۹ و ۱۰۰-۹۷؛ سبأ، ۳۳؛ ابراهیم، ۳۰)، درباره اغلب اختلافات عقیدتی دعوت به نوعی سکوت و تسلیم در آن دیده می‌شود؛ پرسش‌های نظری به علم بی‌انتهای الاهی واگذار شده (بقره، ۱۸۹؛ آل عمران، ۶۶؛ نسا، ۱۵۷-۱۵۳؛ عنکبوت، ۵۳-۵۰؛ اعراف، ۱۸۸-۱۸۷؛ طه، ۱۰۵؛ نازعات، ۴۴-۴۲؛ اسراء، ۸۵؛ مائده، ۴؛ انفال، ۱) و داوری راجع به منازعات دیرپا نیز به روز رستاخیز احاله گردیده است (بقره، ۱۱۳؛ نسا، ۱۵۳؛ نحل، ۹۲ و ۱۲۴؛ یونس، ۹۳؛ حج، ۱۷). بدین ترتیب، توحید قرآنی با نوعی اولویت‌بندی نسبت به مسائل درآمیخته که در صدر آن، اقرار به الوهیت و ربوبیت الله و تسلیم در برابر فرامین او قرار دارد و در مراتب بعدی، پرهیز از قطعیت‌باوری و دعوت به انتظار فرارسیدن قیامت، روشن‌شدن اسرار (طارق، ۹) و تعیین تکلیف امور در پرتو داوری خداوند در

رستاخیز عمومی به میان آمده است (نسا، ۶۵ و ۱۴۱؛ حج، ۶۹؛ ممتحنه، ۳).

چنانچه بخواهیم میدان معناشناختی هویت و نجات در قرآن را ترسیم کنیم، کلیدواژه‌های الله (نسا، ۱۳۱؛ مائده، ۹۷؛ ابراهیم، ۱۰؛ نور، ۳۵؛ فاطر، ۱؛ زمر، ۴۶ و ۶۳-۶۲)، اسلام (انعام، ۱۲۵؛ آل عمران، ۱۹ و ۸۵؛ توبه، ۷۴؛ صف، ۷؛ حجرات، ۱۷؛ زمر، ۲۲؛ مائده، ۳؛ یوسف، ۱۰۱؛ نسا، ۱۶۵)، کفر (بقره، ۱۷۱؛ آل عمران، ۱۰۱ و ۱۷۸؛ نسا، ۵۵ و ۱۵۰ و ۱۶۸-۱۶۷؛ کهف، ۱۰۵؛ نحل، ۸۸)، شرک (سبأ، ۲۲؛ فاطر، ۴۰؛ احقاف، ۴)، آخرت (بقره، ۱۳۰؛ آل عمران، ۸۵ و ۱۴۵؛ هود، ۱۶؛ شوری، ۲۰؛ اعراف، ۱۶۹؛ طه، ۱۲۷؛ نازعات، ۲۵؛ اعلیٰ، ۱۷؛ قلم، ۳۳؛ مومنون، ۷۴؛ غافر، ۳۹) و اهل کتاب (آل عمران، ۷۹-۷۰ و ۱۱۳-۱۱۵ و ۱۹۹؛ عنکبوت، ۴۶؛ مائده، ۶۸-۶۶) در درون آن جای می‌گیرند.

جهان معناشناختی که از مجاورت و ارتباط این کلیدواژه‌ها پدید می‌آید، بیش از هر چیز دیگر بر گفتگو استوار است. دین جدید ابراهیمی که آشکارا تمام انسان‌ها را مخاطب قرار می‌داد، بر سر موانعی که هر گروه از آنان برای تن‌دادن به حاکمیت مطلق الله بر جهان با آن مواجه بوده تمرکز داشت. در این میان، ابراهیم علاوه بر این که نمونه کامل یک انسان خداپرست به شمار رفته که موضع مناسبی در زندگی اتخاذ کرده (بقره، ۲۵۸)، نقطه شروع خداپرستی معرفی شده و آغازگر سنتی قلمداد گردیده که شایستگی پیروی توسط پیامبران و مردمان خداپرست در طول تاریخ را به دست آورده است (ممتحنه، ۴). از این رو، انتساب به ابراهیم در قرآن بیش از آن که مسئله‌ای راجع به میراث و وابستگی قومی و عقیدتی باشد، موضوعی است که با جهت‌گیری معنوی شخص پیوند دارد (مائده، ۱۴۰-۱۳۰؛ آل عمران، ۶۷؛ نسا، ۱۲۵؛ حج، ۷۸). در محور عمودی نمودار الگو، الله در نهایت قدرت، دانایی، توانایی و تعالی ظاهر شده و در مقام پروردگار عالمیان هیچ حد و مرزی برای سرسپاری به او متصور نیست. الله، خدا و مالک و دانای آسمان و زمین است (نسا، ۱۷۱؛ جاثیه، ۲۷؛ مجادله، ۷) و پادشاهی او بر تمام هستی سایه انداخته است (فتح، ۷). در نتیجه، محور افقی نمودار قرآنی تمام انسان‌ها را دربرمی‌گیرد و مرزهای متعارف میان آنان، دست‌کم در برابر پروردگاری که نشانه‌های خود را در معرض تمام انسان‌ها قرار داده و از زبان رسولان خود با تمام اقوام و ملل در طول تاریخ سخن گفته (بقره، ۱۲۸ و ۱۳۶-۱۳۳؛ آل عمران، ۶۴ و ۱۱۰)،



بی اعتبار می شود. بدین ترتیب، مسیر تازه‌ای که در اسلام برای انتساب به ابراهیم ترسیم می شود، بیش از آن که مبدع امتیاز و تمایز باشد، بر حذف جنبه‌های مزاحم و انحصارگرایانه خداپرستی و تأیید هسته اخلاقی آن تمرکز دارد (آل عمران، ۶۷-۶۵). همچنین، با تأکید بر معاد و رستگاری اخلاقی در جهان پس از مرگ، هر شخص به تنهایی و فارغ از هویت‌های اجتماعی خود در داوری الهی حضور یافته و مسئولیت حیات ابدی خود را بر عهده خواهد داشت (نساء، ۱۲۳؛ مریم، ۹۵؛ انبیا، ۴۷). در میدان معاشناختی هویت و نجات در قرآن، آنچه‌آن که ایزوتسو خاطر نشان ساخته، «تقابل اخلاقی شکر و کفر (بقره، ۱۵۲؛ نمل، ۴۰؛ لقمان، ۱۲) که به کیفیت حضور انسان در زندگی این جهانی و حیات اخروی مربوط است» جایگزین احساس تعلق به یک قوم و سرزمین مشخص یا تلاش برای مرزبندی افراد و جوامع بر پایه پیچیدگی‌های یک اعتقاد الهیاتی مشخص می شود. برجسته‌ترین تعبیر قرآنی راجع به نجات، حاکی از بی اعتباری مرزبندی‌های ظاهری و شمولیت رستگاری در افقی فراتر از هویت‌های دینی مرسوم و مبتنی بر یکتاپرستی و عمل اخلاقی است (بقره، ۶۲؛ مائده، ۶۹؛ حجرات، ۱۳).

## ۵. مرور نتایج

گفتگو بر سر هویت دینی و موضع‌گیری درباره آن، در متون مقدس ابراهیمی حضوری پررنگ دارد و اغلب با بحث درباره عهد خدا با ابراهیم و تفسیر میراث او دنبال شده است. این واقعیت در طلیعه شکل‌گیری هر دین مورد توجه قرار گرفته و نقشی اساسی در تأسیس هر دین ابراهیمی داشته است. مرور ادبیات مربوط به برگزیدگی نشان می‌دهد که گفتگو بر سر هویت دینی به‌طور پیش‌رونده و تکاملی در طول تاریخ جریان داشته و بازتاب‌های این مسیر دیالکتیک هرمنوتیکی در بخش‌هایی از متون مقدس به یادگار مانده است. با وجود این، تحولات الهیاتی و نیز شرایط فرهنگی و سیاسی در هر مرحله از تاریخ، صورت‌بندی‌های مربوط به هویت دینی را تحت تاثیر قرار داده و در هر یک از این ادیان، عناصر متفاوتی در رابطه با عناصر بنیادین دین و نقطه تمایز مومنان با دیگران مورد تاکید قرار گرفته است.

چنانچه نگاهی مقایسه‌ای به جهان معاشناختی متون مقدس ابراهیمی بیندازیم،

گرایش به گسترش مرزهای خداشناسی و نجات‌شناختی در طول زمان مشهود است. ایده برگزیدگی در کتاب مقدس عبری که با وفاداری قومی خاص به پادشاهی مقدس خدا در نقطه مشخصی از زمین پیوند خورده بود، ابتدا با ظهور مسیحیت به تاکید بر ابعاد درونی و روحانی دین متمایل شد و سپس با پیدایش اسلام از رویکردی اخلاق‌محور و شمول‌گرا برخوردار شد. بدین ترتیب، اگر صورت‌بندی هویت اعتقادی - روحانی در عهد جدید را به‌عنوان نقطه مقابل صورت‌بندی ملی‌گرایانه پیشین در کتاب مقدس عبری در نظر آوریم، آنچه در قرآن درباره هویت دینی صورت‌بندی شده را می‌توان به‌عنوان تلاشی برای فراگیر کردن دو رویکرد پیشین در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر، هم‌زمان با تحول خداشناسی از فضای قبیله‌ای تنخ به سپهر فلسفی عهد جدید و سپس گستره سیاسی - اخلاقی قرآن، دامنه دسترسی به حقیقت و برخوردارگی از نجات نیز در این سه متن متوالی وسعت می‌یابد. علاوه بر این تحولات هرمنوتیکی، نامگذاری جامعه دینی در هر دین ابراهیمی نیز این تحول معناشناختی را به نمایش می‌گذارد؛ در حالی که کتاب مقدس عبری از مومنان به خدای یکتا با عنوان اسرائیل یاد می‌کند که آشکارا به نژاد و دودمان خاصی اشاره دارد، عهد جدید مبتنی بر اعتقاد به معجزه، الوهیت و رستاخیز عیسی آن‌ها را مسیحی می‌خواند، حال آن‌که در قرآن، از امتی سخن به میان می‌آید که تمام انبای بشر بنا بر اتصاف به فضیلت تسلیم در باور و عمل می‌توانند در شمار آن درآمده و مسلم نامیده شوند. بدین ترتیب، حرکت از انحصارگرایی به سمت شمول‌گرایی و نیز کاستن از پیوندهای زمینه‌ای در رابطه با هویت دینی در میدان معناشناختی حقیقت و نجات در متون مقدس ابراهیمی قابل ملاحظه است. انتظار کتاب مقدس عبری مبنی بر برپایی پادشاهی خدا در اورشلیم که عهد جدید آن را به ظهور ثانوی مسیح از آسمان در پایان تاریخ موکول کرده بود، در قرآن به حضوری فراگیر در این جهان و تحقق نهایی در آخرت تغییر یافت. بدین ترتیب، گفتمان معناشناختی متون مقدس ابراهیمی در باب برگزیدگی را می‌توان واجد خط سیری دیالکتیکی قلمداد کرد که از یک سو به گفتگوی آن‌ها با متون پیشین و از سوی دیگر به گشودگی بیش از پیش تاریخ رستگاری و تلاش برای گنجاندن شمار بیشتری از آدمیان در طرح نجات خداوند متکی است.

## فهرست منابع

- Brecht, Maya. (2015) "Soteriological Privilege", *Comparative Theology in the Millennial Classroom: Hybrid Identities, Negotiated Boundaries*. New York: Routledge.
- Brill, Alan (2012). *Judaism and world religions: encountering Christianity, Islam, and Eastern traditions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cohn-Sherbok, Dan (1994). *Judaism and Other Faiths*. London: The MacMillan Press.
- Dale Hughes, H. (1976). "Salvation-History as Hermeneutic", *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology*, 48(2), 79-89. doi: <https://doi.org/10.1163/27725472-04802003>
- D'Costa, Gavin (2003). "Christian theology and other faiths" *In the Routledge Encyclopedia of Theology*, London and New York: Routledge.
- Firestone, Reuven (2008). *Who are the real chosen people?: The meaning of chosenness in Judaism, Christianity, and Islam*. SkyLight Paths Publishing.
- Firestone, Reuven (2011). "Chosenness and the Exclusivity of Truth" *In Learned Ignorance: Intellectual Humility Among Jews, Christians, and Muslims*, Ed. James L. Heft, Reuven Firestone, and Omid Safi, New York: Oxford University Press.
- Gürkan, S. Leyla (2009). *The Jews as a chosen people: tradition and transformation*. New York: Routledge.
- Hays, R. B. (2002). *The faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11*. Dearborn: W.B. Eerdmans.
- Hick, John (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2nd Ed. New York: Palgrave Macmillan.
- Izutsu, Toshihiko (2008). *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust.

- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical, and contemporary perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Knitter, Paul F. (2002). *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis Books.
- Leeming, David (2004). *Jealous gods and chosen people: the mythology of the zMiddle East*. New York: Oxford University Press.
- Legenhausen, Muhammad (1999). *Islam and Religious Pluralism*. London: Al-Hoda.
- Levenson, Jon D. (2012). *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ludlo, M. & Flower, R. (2020). *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Novak, David (1995). *The election of Israel: the idea of the chosen people*. New York: Cambridge University Press.
- Pekarske, Daniel T. (2002). *Abstracts of Karl Rahner's Theological investigations 1-23*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Plantinga, Alvin (2000). "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism." In *The philosophical challenge of religious diversity*. Ed. Philip L. Quinn, Kevin Meeker, New York: Oxford University Press.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. New York: Oxford.
- Sweeney, Mark (2014). *Islam and Christianity: Comparing the Theory of Supersession Concerning Abraham* (Master's thesis). Retrieved from <http://digitalcommons.fiu.edu/etd/1557>
- Tirosh-Samuelson, Hava (2000). "A Jewish Perspective on Religious Pluralism." *Macalester International*, 8(11). Retrieved from: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol8/iss1/11>
- Wright, Nicholas Thomas (2013). *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press.

- Yarbrough, R. (2004). *Paul and Salvation History*. In D. A. Carson, M. A. Seifrid, & P. T. O'Brien (Eds.), *Justification and variegated nomism* (Vol. II: The paradoxes of Paul, pp. 297-342). Tübingen: Mohr Siebeck

۲۵

پژوهشنامه ادیان

دینالکتیک هویت و نجات در متون مقدس ابراهیمی

## حالات بدن در سلوک عملی مکتب یوگه و طریقه شطاریه با تأکید بر رساله جواهر خمسه محمد غوث گوالیاری<sup>۱</sup>

ملیحه خالقوردی<sup>۲</sup> محمودرضا اسفندیار<sup>۳</sup> جمشید جلالی شیجانی<sup>۴</sup>

۲۶

چکیده

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

ارتباط فرهنگ اسلامی و هندی سابقه‌ای طولانی دارد. در این میان، تصوف و جریان‌های صوفیانه سهم عمده‌ای در ایجاد چنین ارتباطی داشته‌اند. بررسی‌های تطبیقی پژوهشگران حاکی از آن است که تصوف با مکاتب عرفانی هند بویژه مکتب یوگه تعاملات نزدیکی داشته است و در مواردی می‌توان نوعی آمیختگی میان آن دو چه از حیث نظری و چه عملی مشاهده کرد. طریقه شطاریه که از جمله طرق مهم و مشهور تصوف در هند است، به خصوص از زمان شیخ محمد غوث گوالیاری از تمرینات عملی یوگه بیشترین تأثیرپذیری را داشته است. پژوهش حاضر با مطالعه تحلیلی و تطبیقی به روش کتابخانه‌ای، با تأکید بر یکی از مهمترین آثار طریقتی و عرفان عملی شطاریان یعنی جواهر خمسه شیخ محمد غوث گوالیاری، ضمن توضیح روش مراقبه در این طریقه، حالات گوناگون بدن (آسنه) در مکتب یوگه را بر اساس متن یوگه‌سوتره‌های حکیم مشهور پتنجلی بررسی کند و مشابهت‌های آن با روشهای عملی مراقبه در طریقه شطاریه را که می‌تواند حاکی از تأثیرپذیری از روشهای مراقبه و آسنه‌های یوگه باشد، نشان دهد.

### کلیدواژه‌ها

مکتب یوگه، طریقه شطاریه، آسنه، یوگه‌سوتره‌های پتنجلی، جواهر خمسه محمد غوث گوالیاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶

۲. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران(نویسنده مسوول). mr.esfandiar@iau.ac.ir

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## مقدمه

همان طور که می‌دانیم، اسلام در زمان حیات حضرت محمد(ص) به سرعت در سراسر جزیره‌العرب و نواحی اطراف آن گسترش یافت و در حدود یک سده پس از رحلت پیامبر (در بیست و هشتم ماه صفر سال یازدهم هجری)، لشکریان مسلمان توانستند در دورترین سرزمین‌های شرق دور و در میان هندوها و بوداییان حضور یابند. اگرچه اسلام، دین بومی هند نبود اما از همان ابتدا، صورتی بومی به خود گرفت و اکثریت قابل توجهی از بومیان هند، از حدود سده هشتم به اسلام گرویدند. در میان جریانهای گوناگونی نظیر فاتحان و بازرگانان، مبلغان عارف مشرب و صوفیان سهم مهمی در گسترش اسلام در شبه قاره هند داشتند و تصوف با مساعی آنها در سراسر هند رواج یافت. عارفان و صوفیان طی سده‌ها بر این سرزمین از دانش و معرفت و بینش خود اثرگذار بودند و از این رو توانستند بر زندگی اجتماعی و دینی هندی‌ها تأثیر بگذارند.<sup>۱</sup> در فرهنگ دینی عمومی، مرزهای میان اسلام صوفیانه و آیین‌های هندی بیش از مرزهای رسمی آنها، انعطاف پذیر بود. اسلام، گاه از طریق جذب هندوان مسلمان شده به یک هویت اجتماعی و باورهای دینی نوین و گاه با جذب شدن در فرهنگ بومی هندوان، به محیط هندی راه می‌یافت. از بین طبقاتی که به تبلیغ اسلام در هند می‌پرداختند، صوفیان که به توده مردم نزدیکتر بودند و زندگی زاهدانه‌ای داشتند، نسبت به متکلمان و علما با اقبال بیشتری مواجه بودند.<sup>۲</sup> به این ترتیب، از همان دیرباز زمینه تعامل صوفیان با یوگیان هند و آشنایی آنان با اندیشه‌های یوگه‌ای در شبه‌قاره هند فراهم بود. این تعامل، بی‌تردید حاصل کوشش صوفیان در زمینه فراگیری زبانهای محلی هندی و آشنایی آنان با مهم‌ترین آثار نوشته شده در زمینه فلسفه و جهان‌بینی هندویی، و سپس ترجمه و تفسیر برخی از این آثار نیز بوده است.<sup>۳</sup> از نشانه‌های تعامل صوفیان و عارفان هندی می‌توان به استفاده از شیوه‌های سلوکی هندویی، نظیر خواندن نماز در وضعیت بدنی معکوس، روشهای حبس نفس یا پاس

1. C.f. Omar, Irfan A. (2006), p.300-301.

2. Lapidus, Ira M. (2002), p.356.

3. C.f. Rizvi, S.A.A (1978), p.335.

آنفاس و به کارگیری روش‌های عملی یوگیان در مراقبه اشاره کرد.<sup>۱</sup>

در سنت تصوف، هر یک از طریقه‌ها برای مراقبه و سلوک عملی، روش‌های خاص خود را دارند و این روش‌هاست که سلوک در سلسله‌های گوناگون تصوف را از هم متمایز می‌کند. یکی از طریقه‌های تصوف که تعالیم و اعمال طریقتی آن به طور عمیقی تحت تأثیر عرفان هندویی به ویژه مکتب یوگه قرار گرفت، شطاریه است. شیخ محمد غوث گوالیاری (متوفی ۹۷۱ ق) از مشهورترین مشایخ شطاریه به شمار می‌رود، در گجرات هند می‌زیست. او از نوادگان عطار نیشابوری بود که خانواده‌اش از خراسان به شبه قاره مهاجرت کرده بودند. شیخ محمد غوث، صوفی اهل سکر بود و به شیوه سلوک و تعالیم و شطیحات بایزید، اعتقاد فراوان داشت.<sup>۲</sup> طریقه شطاریه در هند، با آراء نظری و عملی شیخ محمد غوث در تصوف، بیش از پیش تحت تأثیر مکتب یوگه و به خصوص ابعاد عملی آن قرار گرفت. محمد غوث به دفعات اظهار می‌کند که در سطح عملی، تجربه‌ی یوگی‌ها و صوفیان بسی هم‌سانند. از نظر وی این مدعا مبتنی بر شباهت تجربه‌ی عرفانی حاصل از «کشف» در هر دو مکتب است: «اکثر اولیای خدا این تأثیرات [را] از کشف دریافتند و به بیان در ساختند، و راهبان هند، که جوکیان‌اند، کشف ایشان نیز موافق حال محققان است؛ اگرچه لسان دیگر است، بیان همان است.»<sup>۳</sup> در جای دیگری می‌گوید: «اکثر حکمای هند عمل کرده‌اند و به ماهیت خود رسیده‌اند و بعضی اهل اسلام، عمل مذکور را به انجام رسانیدند و فایده‌ی معنوی کمابینگی حاصل کرده‌اند.»<sup>۴</sup> محمد غوث تصریح می‌کند که نتایج عملی تکرار ورد در هر دو سنت، صرف نظر از تفاوت‌های زبانی و محتوای مذهبی، یکسان است. به این ترتیب، پر واضح است که شیخ محمد غوث در پی شناخت وجوه مشترک در مفاهیم و اصطلاحات انتزاعی و شیوه‌های گوناگون و آداب عملی مراقبه در یوگه و تصوف بود تا تلفیقی از آنها را به صورت عرفان عملی اسلامی ارائه کند.

1. C.f. Digby, Simon (2001), p.20-21; Rizvi (1978), p.335-336, 342-343.

۲. غوثی شطاری، محمد (۲۰۰۱). ص ۲۶۷، سرور لاهوری، غلام (۱۳۳۲-۱۹۱۴)، ص ۳۳۳-۳۳۴.

۳. گوالیاری، محمد غوث (نسخه شماره ۶۲۹۸)، ص ۹۰.

۴. همان، ص ۴۲.



گفتنی است، تمرینات عملی در مکتب یوگه با آسنه<sup>۱</sup> (چگونگی، حالت یا وضع قرار گرفتن بدن)<sup>۲</sup> آغاز می‌شود. آسنه واژه‌ای سنسکریت و از ریشه آس<sup>۳</sup> به معنی سکون و نشستن است و به مجموعه وضعیت‌های بدنی گفته می‌شود که هدف از تمرین آنها، رسیدن به فراگاهی جسمی و متعاقباً معنوی است. برای نیل به این مهم، آسنه به نوعی اکاگرتا<sup>۴</sup> یا تمرکز و توجه بر بدن نیاز دارد. به عبارت دیگر، اکاگرتا به معنای تمرکز، بر نوسانات و آشفتگی‌های ذهنی در حالت «ناخودآگاه» تأثیر می‌گذارد؛ چرا که در یوگه، حالت «خودآگاه»، نتیجه و ثمره تمرکز و آگاهیست. آسنه از راه کاهش جنبش‌ها و حرکات اضافی جسم، باعث ایجاد تمرکز می‌شود. باید به این نکته دقت داشت که ویژگی تمام فنون یوگه‌ای، گرایش به اتحاد و کلی شدن است. بر این بنیاد، آسنه ثباتی سفت و سخت به بدن می‌بخشد و در عین حال تلاش بدنی را به حداقل می‌رساند تا در نهایت، آن را به کلی محو کند. آسنه نخستین گام ملموسی است که یک یوگی به سمت «یکپارچگی» و «تمامیت» جسمی و معنوی در تمرین‌ها بر می‌دارد.<sup>۵</sup>

متن یوگه سوتره‌ها<sup>۶</sup> منسوب به حکیمی مشهور به پتنجلی<sup>۷</sup>، از آسنه به عنوان تمرینی «استوار و مطبوع»<sup>۸</sup> برای یوگی یاد می‌کند. در این متن، تنها اشاراتی کلی درباره آسنه در مراقبه وجود دارد زیرا تعلیم آن، از راه شرح و بیان میسر نیست و باید نزد گورو<sup>۹</sup> (معادل مرشد یا پیر در تصوف) فراگرفته و تمرین شود. هدف از تمرینات گوناگون جسمی یا آسنه‌ها در مراقبه، به حداقل رسانیدن کوشش جسمانی برای نیل به استواری

1. Āsana

2. Posture

3. Ās

4. Ekāgratā

5. C.f. Eliade, Mircea (1993). "Yoga" in: The Encyclopedia of Religion, by Editor in chief: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York.

6. Yoga Sutras

7. Patanjali

8. The Yoga Sutras of Patanjali: the book of the Spritual man (1912), 2:46, P.49.

9. guru

ثابت بدنی است. بنابراین یوگی با تمرین و تمرکز بر آسنه‌ها می‌تواند احساس درد، خستگی یا کرختی بدن و فرایندهای جسمانی‌اش را مهار کند و بر بخش سیال خودآگاه خویش تسلط یابد. در حقیقت، هدف از تمرین این گونه از وضعیت‌های مراقبه‌ای و حالات بدنی (آسنه‌ها)، «توقف کامل آشفستگی به وسیلهٔ اضداد است»<sup>۱</sup> که امروزه، عمدتاً در کنار مودراها<sup>۲</sup> (انجام حالت یا حرکتی در کل بدن یا به وسیلهٔ دست‌ها که به همراه آسنه تمرین می‌شود) در شاخه‌ای از مکتب یوگه مشهور به هاتیه یوگه<sup>۳</sup> قرار می‌گیرند.<sup>۴</sup>

در این پژوهش، با مطالعهٔ تحلیلی و تطبیقی به روش کتابخانه‌ای، ضمن بررسی مختصر وضعیت تصوف و ویژگی‌های کلی طریقه‌های صوفیانه در شبه قارهٔ هند، به طور خاص به طریقهٔ شطاریه در این سرزمین پرداخته شده و با تأکید بر یکی از مهمترین آثار طریقتی و عرفان عملی شطاریان به نام جواهر خمسۀ شیخ محمد غوث گوالیاری، مشابهت‌ها و تأثیرپذیری‌های سلوک طریقتی در شطاریه با مکتب یوگه، بررسی شده است.

دربارهٔ طریقهٔ شطاریه و نسبت آن با ادیان و مکاتب هندی، پژوهش‌هایی انجام شده اما تاکنون، پژوهشی منطبق با موضوع این مقاله، به ویژه به زبان فارسی صورت نپذیرفته است. کارل دابلیو ارنست، از پژوهشگران مشهوری است که دربارهٔ ویژگی‌ها و آداب طریقتی شطاریه در هند و ارتباط آن با یوگه، آثار متعددی منتشر کرده است. او در کتاب خود با عنوان انکسارات اسلام در هند: موقعیت تصوف و یوگه<sup>۵</sup>، به بررسی تاریخی تصوف و اسلام در جنوب آسیا و ارتباط تصوف با ادیان هندی و یوگه پرداخته است. او در بخشی از این اثر، ارتباط تصوف و یوگه را بر اساس آراء شیخ محمد غوث گوالیاری بررسی کرده که عمدتاً بر مبنای رسالهٔ بحر الحیاتِ محمد غوث است. ارنست

1. The Yoga Sutras of Patanjali... (1912), 2:48, p.50.

2. Mudrā

3. Hātha yoga

4. C.f. Saraswati, Satyananda (1996). P.2, 4.

5. Ernst, Carl W. (2016). Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga, SAGE Publications India Pvt Ltd, New Delhi.

در یکی از مقالات خود با عنوان «موقعیت تصوف و یوگه»<sup>۱</sup>، به بررسی تطبیقی «ذکر» در سنت تصوف و «منتره»<sup>۲</sup> در سنت یوگه بر اساس آثار شیخ محمد غوث و بویژه بحرالحیات پرداخته است. ارنست در مدخلی با عنوان «جواهر خمسه»<sup>۳</sup>، پس از معرفی کلی این رساله و توضیح درباره ساختار و محتوای آن، بیان می‌کند که تأثیر تعالیم یوگه بر صوفیان هند به میزانی که پژوهشگران متقدم به آن اشاره کرده‌اند، نیست. جالب اینجاست که او در ادامه با استناد به جواهر خمسه می‌گوید در این کتاب تنها یک ذکر هندی وجود دارد که آن هم از قول فریدالدین گنج شکر، صوفی مشهور طریقه چشتیه نقل شده است. او این مدعا را در مقاله پیشین خود نیز آورده بود.<sup>۴</sup> ارنست مدعی است که اساساً سنت عرفانی شیخ محمد غوث، مقتبس از طریقه یوگیان هند نبوده است؛ حال آن که در این مجال و در ادامه مقاله حاضر، مشاهده خواهیم کرد که شیوه‌های سلوکی و دستورالعمل‌های مراقبه‌ای که شیخ محمد غوث در سراسر متن جواهر خمسه به سالکان راه حق توصیه می‌کند، با وضعیت‌های مراقبه‌ای (آسنه‌ها) در مکتب یوگه بسیار مشابه و نشانگر تأثیر پذیری از این سنت است.

یکی از آثار مهم در ارتباط با پژوهش حاضر، رساله دکترای پژوهشگری به نام قاضی معین الدین احمد با عنوان «تاریخ سلسله شطاریه»<sup>۵</sup> است. او در این رساله، ابتدا به معرفی کامل مشایخ شطاری در هند پرداخته و با توضیح آموزه‌ها و اعمال طریقه شطاریه، درصدد بیان تأثیرات هندی بر این طریقه برآمده است.

«مروری بر ادبیات شطاریه»<sup>۶</sup>، عنوان مقاله‌ای به زبان فارسی از دکتر محمدرضا عدلی

1. Ernst, Carl W. (Apr. 2005). "Situating Sufism and Yoga" in: Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 15, No. 1, pp. 15-43.

2. Mantra

3. Ernst, Carl W. (2008). "Jawāher-e Ḳamsa" in: Encyclopædia Iranica, Vol. XIV, Fasc. 6, pp. 608-609.

4. Ernst, (2005), p.29.

5. Ahmad, Qazi Moin-uddin (1963). History of the Shattari Silsila, Thesis Submitted for Phd, Department of History, published by Aligarh Muslim University, Delhi.

۶. عدلی، محمدرضا (زمستان ۱۳۹۷ و بهار ۱۳۹۸). «مروری بر ادبیات شطاریه»: فصلنامه علمی - تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال چهاردهم، شماره ۲، صص ۳۴-۳۷.

است. مؤلف در این مقاله، ضمن اشاره‌ای مختصر به تاریخچه اولیه طریقه شطاریه، به معرفی برخی از آثار مهم مشایخ شطاریه نظیر رساله جواهر خمسۀ شیخ محمد غوث گوالیاری پرداخته است. «کیهان‌شناسی تَنتره‌ای-پورانه‌ای بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گوالیاری» مقاله دیگری از مولف اخیر است که به بررسی رساله بحر الحیات محمد غوث گوالیاری بویژه فصل دهم آن که شامل روایتی از کیهان‌شناسی با مضامین مشابه با روایات تَنتره‌ای-پورانه‌ای است، پرداخته است.<sup>۱</sup>

### ۱. مراقبه و بدن در مکتب یوگه

مکتب یوگه که یکی از مکاتب شش‌گانه (دَرشَنه<sup>۲</sup>) تفکر هندی به شمار می‌رود، بر رهایی روح انسان از درد و رنج تأکید دارد و رنج آدمی را ناشی از تمایلات شدید ذهن، در ضمیر ناخودآگاه می‌داند. بر این بنیاد، تا زمانی که این تمایلات وجود دارند، ذهن به ناچار در جهت‌هایی حرکت می‌کند که تحقق تمایلاتش را جست‌وجو کند و در نتیجه، دچار آشفتگی می‌شود. ذهن آشفته نمی‌تواند متمرکز شود و این امر برای تفکر و مراقبه، که آدمی را به سعادت ابدی و درک نفس‌هدایت می‌کند، نامناسب است. آموزه‌های مکتب یوگه نشان می‌دهد که انسان با کمک راهکارهای عملی می‌تواند ذهنش را از مشغله‌های دنیوی آزاد و متمرکز کند. او باید به تفکری واحد در درون خویش دست یابد تا به درک حقیقت ازلی و ابدی، رهنمون شود. مبانی و اصول یوگه از دیرباز در تفکر هندی وجود داشت و مبنای مراقبه یوگی‌ها قرار می‌گرفت. در کتاب‌های ود<sup>۳</sup> که کهن‌ترین متون مقدس متعلق به دوران هند باستان است، مبانی یوگه کلاسیک و تأکید بر نظم مرتاضانه و لزوم خلسه را می‌توان یافت که اگرچه دقیقاً با یوگه امروزی ارتباط مستقیم ندارد اما سرانجام به سنت یوگه‌ای می‌پیوندد. در دوره کلاسیک تفکر هندی، روشهای عملی یوگه، بر مبنای یوگه‌سوتره‌های پتنجلی به صورت

۱. عدلی، محمدرضا (پاییز و زمستان، ۱۳۹۹). «کیهان‌شناسی تَنتره‌ای-پورانه‌ای بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گوالیاری»: مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۸۳، صص ۲۳۱ - ۲۶۰

2. Darśana

3. Vedā

مکتب یوگه تدوین یافت. در واقع، یوگه در سَنه‌ای که پتنجلی و مفسران یوگه‌سوتره‌های پتنجلی ارائه کردند، حاوی همه نظریات و فنون یوگه‌ایی نبود و پر واضح است که در دیدگاه آنها، بر نکات و آداب خاصی از این جریان مراقبه‌ای و سنت فکری تأکید شده است. پتنجلی خود اقرار کرده که او سنن اعتقادی و فنون یوگه را فقط به طور مختصر تصحیح و منتشر کرده است.<sup>۱</sup> انجمن‌های محرمانه مرتاضان و عارفان هندی در حقیقت مدت‌ها پیش از زمان پتنجلی با تمرینات یوگه‌ای آشنا بودند. پتنجلی از بین دستورالعمل‌های فنی که یادگار سنت گذشته بودند، آنهایی را برگزید که برای مدت طولانی تمرین می‌شدند و از اعتبار برخوردار بودند. در واقع سهم پتنجلی در تکوین این مکتب، با توجه به مطلب پیشگفته چندان چشمگیر نبود. کار او این بود که فلسفه سانکهییه<sup>۲</sup> را با یوگه بخصوص در خداشناسی سازگار سازد. از دیرباز مبانی یوگه در سنت‌های شفاهی و همچنین در ادبیات سنسکریت در شبه قاره هند وجود داشته است. در اینجا توجه به این نکته ضروری است که پتنجلی خود را مبدع مکتبی نو نمی‌دانست بلکه کوشید طریقه‌ای عملی را تنظیم کند که ریشه در تفکرات هندی داشت. در حقیقت، یوگه بخش مهمی از معنویت در هند است و حتی بسیاری از حکمای هندی گاهی بدون این که از این حقیقت آگاه بوده باشند، فنون تمرکز و مراقبه یوگه‌ایی را به کار می‌گرفتند. یوگه موفق شد با هم پیمان شدن با دو سنت زیر، به آداب و فنون اصلی و رایج در سراسر شبه قاره هند مبدل شود: ۱. سنت مرتاضان و اهل خلسه که از زمان تدوین ریگ ودا<sup>۳</sup> رواج داشته است ۲. نمادگرایی برهمنان و به‌ویژه تفکراتی که باطنی کردن قربانی را تصدیق می‌کرد. این فرآیند در طول زمان، به‌طور شگفت‌انگیزی به پدیده جامعیت و هندی‌شدن سنت یوگه انجامید.<sup>۴</sup>

شایان ذکر است که سرچشمه‌های نظریات فلسفی مکتب یوگه، از مکتبی فلسفی (در سَنه) به نام سانکهییه گرفته شده و بر این اساس، برای فهم اساس تفکرات مکتب

1. The Yoga Sstras of Patanjali... (1912), 1:1, p.7.

2. Sāṃkhya

3. Rīg Vedā

4. Eliade, Mircea (1975), p.123.

یوگه، درک نظریات جهان‌شناختی و انسان‌شناختی مکتب سانکهییه ضروری است؛ تا آنجا که، گزاره‌های این دو مکتب گاهی چنان بهم نزدیک‌اند که یکی برای دیگری معتبر می‌شود. اگرچه مکتب یوگه همه گزاره‌های نظری سانکهییه را پذیرفته و به طریقی عملی مبدل کرده است، این دو مکتب دارای دو تفاوت اساسی هستند: ۱- در مکتب سانکهییه (به جز برخی از تقریرهای متأخر از آن) اعتقاد به خدا وجود ندارد، اما در سنت یوگه ارائه شده توسط پتنجلی و مفسران، اعتقاد به خدایی به نام ایشوره<sup>۱</sup> قابل توجه است ۲- مکتب سانکهییه تنها راه رهایی را معرفت<sup>۲</sup> می‌داند اما یوگه در کنار پذیرش این اصل مهم، بر سلوک (عمل) به همراه تمرکز نیز تأکید دارد. هدف یوگه اگرچه جدایی روح از جسم و از میان بردن آشفتگی ذهنی است، اما قصد تحلیل و براندازی جسم را ندارد و حتی با تصفیه و تلطیف متعلقات جسم، راه را برای رسیدن به رهایی هموار می‌سازد. همان طور که اشاره شد، از افزوده‌های مکتب یوگه بر سانکهییه، وجود خدایی به نام ایشوره است. برخی پژوهشگران بر این باورند که یوگه برخلاف سانکهییه، مکتبی خدا باور است اما اهمیتی که خود پتنجلی برای ایشوره قائل بود، بسیار کمتر از اهمیتی است که مفسران پتنجلی در سده‌های بعدی برای آن قایل شده‌اند. بنا بر باور پتنجلی، یوگه صرفاً مبتنی بر کوشش و اراده یوگی است و خدا صرفاً دستگیر کسانی خواهد بود که به وی عشق بورزند. اگرچه مشاهده می‌کنیم که در مکتب یوگه، یک یوگی می‌تواند بدون اعتقاد به ایشوره و صرفاً از راه انضباط سلوکی و قواعدی که پتنجلی تنظیم کرد، به آزادی (سمادهی)<sup>۳</sup> نایل آید.<sup>۴</sup>

آنچه که می‌توان به عنوان کار پتنجلی به شمار آورد، عمدتاً هماهنگ سازی مسائل فلسفی مکتب سانکهییه با دستورالعملهای فنی برای تمرکز، مراقبه و خلسه است. به این ترتیب، مکتب یوگه به همت پتنجلی از یک سنت عرفانی به سطحی از دستگاہ فلسفی پیشرفت کرد. اگرچه در سنت هندی، سانکهییه را کهن‌ترین درشنه بر می‌شمردند و با

1. Iśvara

2. Jñāna

3. Samādhi

4. C.f. Dasgupta, S. N. (2005), p.248-258.

استناد به معنای واژه سانکھییه - که معادل تمییز دادن است - می توان هدف اصلی این فلسفه را جدا کردن و تمییز دادن روح (پوروشه)<sup>۱</sup> از ماده (پرکرتی)<sup>۲</sup> در نظر گرفت اما چنین مقصودی، تنها از طریق فنون ارائه شده در مکتب یوگه و طی منازل سیر و سلوک معنوی این مکتب در نهایت، به رهایی کامل یوگی منجر می شود.<sup>۳</sup> در این مجال و برای آشنایی بیشتر با مبانی مکتب یوگه، به معرفی مهم ترین متن این مکتب، یوگه سوتره های پتنجلی می پردازیم.

### ۱-۱. یوگه سوتره

سوتره واژه ای سنسکریت و به معنای نخ و رشته است و در سنت هندی، به نوعی سبک ادبی در بیان سخنان کوتاه یا کلمات قصار در نهایت ایجاز اشاره دارد. همان طور که پیش تر اشاره شد، پتنجلی به گردآوری هدفمند از آنچه به عنوان یوگه از دیرباز در سنت هندی وجود داشت همت گماشت و در نتیجه، یوگه سوتره ها را احتمالاً در حدود سده سوم پیش از میلاد مسیح تدوین کرد. از آنجا که سوتره ها بسیار خلاصه هستند، برای فهم آنها به تفسیر نیاز است که موجبات تنوع در توضیح هر سوتره بر اساس دیدگاه و فهم هر مفسر را فراهم می آورد. به نظر می رسد کهن ترین تفسیر از یوگه سوتره های پتنجلی، متعلق به مفسری به نام ویاسه<sup>۴</sup> در سده پنجم میلادی باشد.<sup>۵</sup> از دیگر مفسران مهم یوگه سوتره های پتنجلی می توان به واجسپتی میشره<sup>۶</sup> در سده نهم و دهم میلادی و بهوجه راجا<sup>۷</sup> در سده یازدهم میلادی اشاره کرد. گورو در یوگه نقش مهمی دارد. او که از مراتب عالی معنوی و آگاهی برخوردار است و سلوک عرفانی و تمرین مراقبه را بر اساس سوتره ها تجربه کرده است، به تعلیم یوگی

۴۵

پوشنامه ادیان

حالات بدن در سلوک عملی مکتب یوگه و طریقه شطرنج با تأکید بر رساله جواهر خمسسه محمد غوث گوالیاری

1. Puruṣa

2. Prakriti

۳. نک. شیرر، آلیستر (۱۳۹۵ش.)، ص ۴۲-۴۵.

4. Vyāsa

۵. شیرر، همان، ص ۳۰.

6. Vācaspati Mīśra

7. Bhoja Raja

می‌پردازد.<sup>۱</sup> ابوریحان بیرونی در آغاز سده یازدهم میلادی یوگه‌سوتره‌ها را به عربی ترجمه کرد در نتیجه، موجب نفوذ بیشتر تعالیم یوگه‌ای در تصوف شد. او در مقدمه‌ی کتاب خود با عنوان فی تحقیق ماللهند نیز به این متن و انتساب آن به پتنجلی («باتنجلی») اشاره دارد.<sup>۲</sup>

یوگه‌سوتره‌های پتنجلی در چهار فصل کلی، حدود صد و نود و نه سوتره (با اندکی اختلاف در تعداد سوتره‌ها در نسخه‌های متفاوت) را گردآوری کرده است. می‌توان چنین گفت که چهار سوتره نخست از فصل اول به اختصار، حاوی تمام پیام پتنجلی از تدوین این متن است و صد و نود و پنج سوتره دیگر، شرح و بسط سوتره‌های نخستین به شمار می‌روند. در مکتب یوگه برای رسیدن به رهایی<sup>۳</sup> مجموعه‌ای از مراحل انضباطی و تمرکز تنظیم شده که شامل هشت مرحله مشهور به آشتانگه یا آشتانگه‌یوگه<sup>۴</sup> (به معنی اندام یا اعضای هشتگانه یوگه) است. بخشی از این انضباط‌ها با جسم و بخشی نیز با ذهن و روان ارتباط دارند و عبارتند از: ۱- پرهیزگاریها (یَمَه)<sup>۵</sup> ۲- انضباطات (نیامَه)<sup>۶</sup> ۳- حالات و وضعیت های بدن (آسنَه)<sup>۷</sup> ۴- تمرینات تنفسی (پرانایامَه)<sup>۸</sup> ۵- بازداشتن حواس (پرتیاهاره)<sup>۹</sup> - تمرکز و توجه (دهازنا)<sup>۱۰</sup> ۷- تفکر، نظاره یا مراقبه یوگه‌ای (دهیانَه)<sup>۱۱</sup> ۸- دل آرام‌یافته (سمادهی)<sup>۱۲</sup>. آشتانگه‌یوگه مورد توجه و اهمیت مبانی نظری و عملی پتنجلی نیز بوده است؛ به طوری که عیناً در متن یوگه‌سوتره، آن را بیان کرده است.<sup>۱۳</sup>

۱. شیرر، همان، ص ۳۱.

۲. ابوریحان بیرونی (۱۳۶۲ش)، ج ۱، ص ۵.

3. mokṣa

4. Aṣṭāṅga/ Aṣṭāṅgayoga

5. Yama

6. Niyama

7. Āsana

8. Prāṇāyāma

9. Pratyāhāra

10. Dhāraṇā

11. Dhyāna

12. Samādhi

13. The Yoga Sūtras of Patañjali... (1912), 2:29, p.41.



## ۲. سیر و سلوک عرفانی در طریقه شطاریه

طریقه شطاریه به لحاظ نظری، متأثر از مکتب عرفانی ابن عربی است. نظریه وحدت وجود ابن عربی در میان صوفیان شطاریه طرفداران بسیاری یافت. شطاریان در تألیف آثار خود از اصطلاحات عرفان ابن عربی بهره بردند. آنها در دفاع از نظریه وحدت وجود، آثاری در شرح آراء ابن عربی تألیف کردند.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، دو عامل اساسی در شکل گیری سلسله شطاریه مؤثر بود؛ نخست، سلسله کبرویه و نظام فکری نجم الدین کبری در ماوراءالنهر و دوم، تعلیم مکتب یوگه در شبه قاره هند. شاه عبدالله شطار در لطایف غیبیه، به تأثیر از آداب طریقتی سلسله کبرویه به ویژه رساله الأصول العشره نجم الدین کبری، نوعی برنامه سلوکی را ارائه می دهد که بر اساس آن، طریق سلوک به سه مرتبه اخیار و ابرار و شطار تقسیم می شود. هر یک از این مراتب، ریاضات و عبادات و احوال و مقامات مخصوص به خود را دارند. با وجود این، مرتبه شطار بالاتر از دو مرتبه دیگر است. دلیل برتری شطار نسبت به دو مرتبه دیگر آن است که شطاریان بدون ملازمت و مصاحبت با جسم، از ارواح اولیاء خدا فیض می گیرند و پرورش می یابند. پس در طی مراتب سلوک نیز تیزروتر و چالاک ترند. افزون بر این، رسیدن به مرتبه شطار مشروط به ده اصل یعنی توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مراقبه، صبر، رضا، ذکر و توجه است.<sup>۲</sup>

شطاریه از جمله سلسله های شبه قاره است که بیشترین تعامل را با یوگیان داشته است. این تعامل در سده دهم و در دوره شیخ محمد غوث گوالیاری به اوج خود رسید. او از سویی، مشتاقان هندویی را در طریقت شطاریه می پذیرفت و از سوی دیگر، دستورالعمل های یوگیان را در آداب طریقتی، ریاضت ها و دیدگاه های کلی عرفانی خود به کار بست.<sup>۳</sup> به این ترتیب، در زمان شیخ محمد غوث، مراتب سلوک شطاریه دچار تحول شد. شیخ محمد غوث در کتاب جواهر خمسه، مراتب سلوک شطاریه را در

1. C.f. Ahmad, Qazi Moin-uddin (1963), p. 232-235.

۲. نک. غوثی شطاری (۲۰۰۱)، ص ۲۶۳-۲۶۴، ۲۷۱؛

Rizvi, S.A.A (1978), v.2, p. 153-156.

3. C.f. Ahmad, Aziz (1969), p. 148.

پنج مرتبه تنظیم کرد. عنوان کتاب نیز گویای آن است که سالک برای رسیدن به مدارج عالی عرفانی باید از پنج مرتبه یا جوهر به ترتیب عبور کند.

### ۲-۱. جواهر خمسه

تاریخ ادبی شطاریه با توجه به سابقه اندک آن نسبت به دیگر سلاسل شبه قاره پربرار به نظر می‌رسد. نخستین اثر شطاری را مؤسس این طریقه، شاه عبدالله با عنوان لطائف غیبیه نوشت و در آن اصول و مبانی تعالیم شطاریه را ترسیم کرد. این کتاب برای شطاریان بعدی مبنا قرار گرفت و بر اساس آن تعالیم شطاریه بازسازی شد. استقبال از کتاب لطائف غیبیه در شطاریه تداوم یافت و محمد غوث نخستین رساله عرفانی خود را در ایام جوانی و با عنوان جواهر خمسه به رشته تحریر درآورد. جواهر خمسه برای شطاری‌ها کتاب جامعی بود که زندگی معنوی خود را بر اساس آن تنظیم می‌کردند.<sup>۱</sup>

جواهر خمسه، رساله‌ای به زبان فارسی و موضوع اصلی آن، ذکر و مراقبه است. دو نسخه خطی از این رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره‌های ۲۳۹۲ و ۸۹۱۰ موجود است. نسخه خطی دیگری از جواهر خمسه در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۷۵۹۰ در دسترس است. همچنین نسخه‌ای از این رساله با چاپ سنگی در سه جلد ([بی‌تا.]) وجود دارد که بنا بر آنچه بر روی جلد آن نوشته شده، به توصیه حاجی محمد نبی و عبدالأحد (تاجران کتب احتمالاً در لاهور) به رشته تحریر درآمده و در پژوهش حاضر نیز به آن استناد داده شده است. همان طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، جواهر خمسه شامل پنج جوهر است: جوهر اول در عبادت عابدان و طریق آن است که مؤلف در آن، به ذکر جزئیات نمازها و معرفی برخی دعاها می‌پردازد. جوهر دوم در زهد زاهدان و طریق آن است. شیخ محمد غوث در این جوهر، ابتدا عبادات ظاهری، رسیدن به مرحله ریاضت باطنی و خواطر (خطرات شیطانی، نفسانی، ملکی و رحمانی) را توضیح می‌دهد و سپس، ضمن معرفی اسماء اعظم الهی، آنها را برای عبور از خطرات رحمانی معرفی می‌کند. شیخ محمد در ادامه مباحث این جوهر، دعاهایی را

1. Rizvi, S.A.A (1978), v.2, p. 153, 171, 330.

برای دفع بیماری و نظیر آن توصیه می‌کند. جوهر سوم در دعوت داعیان و طریق آن است که مرتبه ورود به اجازه دعوت اسماء به شمار می‌رود. در این مرتبه سالک با کشف و شهود، قدرت تصرف صوری و معنوی در عالم را می‌یابد. جوهر چهارم در اذکار و اشغال صوفیان شطاری و طریق آن است که سالکان موظف‌اند اذکار جهر و خفی را بر اساس دستورات ارائه شده انجام دهند. جوهر پنجم در بیان اشغال ورثه الحق است که سالک در این مرتبه، ورثه الحق می‌شود.<sup>۱</sup> بنا بر آنچه در سراسر متن جوهر خمسه مشاهده می‌شود، شطاریان هنگام ذکر باید همچون یوگیان می‌نشستند و به ذکر مشغول می‌شدند. اذکار هم لزوماً به زبان عربی نبود، بلکه می‌توانست به فارسی و هندی نیز ادا شود.<sup>۲</sup>

۴۹

پوشنامه ادیان

### ۳. وضعیت بدن در سلوک عملی یوگه و شطاریه، با تأکید بر جوهر خمسه محمد غوث گویاری

همان طور که پیش از این اشاره شد، شیخ محمد غوث گویاری در رساله جوهر خمسه، پس از اشارات مفصل به مباحثی درباره عبادات، اوراد، ادعیه‌ها، تهلیل‌ها و دعوت اسماء الهی، در جوهر چهارم و جوهر پنجم از این رساله، به طور جدی به مباحثی مربوط به اذکار، مراقبه و دستورالعمل‌های خاص سلوکی می‌پردازد. در میان هر یک از این دستورات و اشارات سلوکی، وضعیت بدنی سالک یا ذاکر برای انجام و تمرین مراقبه شایان توجه است. با تأمل و بررسی حالات بدنی سالک در هر یک از دستورالعمل‌های سلوکی ارائه شده در جوهر خمسه، شباهت‌های آنها با آسنه‌ها (حالات مختلف بدنی یوگی در مراقبه) آشکار می‌شود که می‌تواند حاکی از تأثیر یوگه بر عرفان شیخ محمد غوث و به تبع آن، سلوک عملی در طریقه شطاریه باشد. بنا بر آنچه گفته شد، در این مجال به طور نمونه به بررسی برخی از حالات بدنی سالک در هنگام

حالات بدن در سلوک عملی یوگه و طریقه شطاریه، با تأکید بر رساله جوهر خمسه محمد غوث گویاری

۱. گویاری، محمد غوث ([بی‌تا.]، جوهر خمسه، ۳ جلد، چاپ سنگی، به توصیه حاجی محمد نبی و عبدالأحد تاجران کتب)، [بی‌جا.]؛

C.f. Ernst, Carl W. (2016), 152-160.

2. Rizvi, S.A.A (1978), v.2, p. 156.

مراقبه که شیخ محمد غوث در جواهر خمسه بیان کرده است، می‌پردازیم:

شیخ محمد غوث اکثر دستورهای سلوکی در جواهر خمسه را در حالت نشسته توصیه می‌کند که البته تفاوت‌هایی در چگونگی اجرا با هم دارند. بدن سالک در اجرای برخی از این مراقبه‌ها باید در وضعیت نشسته چهار زانو و در برخی نیز در وضعیت نشسته دو زانو باشد. مراقبه بر برخی اذکار هم در حالت ایستاده توصیه شده است. همچنین طرز قرار گرفتن دست‌ها، موقعیت سر و نحوه حرکت آنها موجبات تمایز و گوناگونی‌های بسیاری در مراقبه در حالت‌های نشسته و ایستاده را فراهم آورده است.

### ۳-۱. مراقبه در حالت نشسته

#### ۳-۱-۱. بدن در وضعیت چهار زانو

##### ۳-۱-۱-۱. ذکر طالب حق

شیخ محمد غوث در فصل نخست از جوهر چهارم، به طریقی از سلوک اشاره می‌کند که بر اساس آن: «طالب حق را باید که قبل از صبح ما بین العشائین در خلوت، چارزانو نشسته، رگ کیمات [یا «کیماس» یا سیاهرگ اصلی پشت زانوی] پای چپ را از نر انگشت [= شست] پای راست محکم زیر کند و هر دو دست بر هر دو زانوی خود نهاده، انگشتان را گشاده دارد و «لا اله» از پهلوی چپ مقام دل آغاز کند؛ یعنی خم شده، سر را به جانب چپ و زانوی راست گذرانده، بر کتف راست رساند و از آنجا به جانب پشت، قدری خم کرده، بر مقام دل چشم پوشیده، ضرب «الا لله» دهد و وقت نفی، چشم گشاده دارد و ماسوای الله همه‌ها را نفی کند و وقت اثبات، چشم بند دارد و تصور کند که نیست معبودی به جز معبود حقیقی: خداوند تعالی. پس به تمرین نوع ذکر، هر قدر که ممکن باشد کند و بعد، ده بار ضرب یک مرتبه «محمد رسول الله» بگوید.<sup>۱</sup> شیخ محمد غوث در بیشتر دستورالعملهای سلوکی مندرج در جواهر خمسه که تأکید بر نشستن در حالت چهار زانو داشته، همین طریق مذکور را توصیه کرده و به سالک یادآور شده که: «به جلسه معهود» یا «به جلسه

۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث ([پی.تا.]، ج ۱، ص ۹۰.

معمول» بنشیند.<sup>۱</sup> این روش از نشستن سالک در خلوت که شیخ محمد غوث به آن توصیه می‌کند، مشابه به برخی آسنة‌های یوگه‌ای مانند سیده‌آسنة<sup>۲</sup>، سیده یونی آسنة<sup>۳</sup> و آردهه پدم آسنة (حالت نیمه نیلوفری یا نیمه لوتوس)<sup>۴</sup> در تمرینات یوگی‌ها است.

بهوجه، در تفسیر سوتره<sup>۴۶</sup> از فصل دوم یوگه سوتره‌های پتنجلی، به وضعیت سیده‌آسنة یا حالت کمال یافته<sup>۵</sup> اشاره می‌کند که یکی از قدیمی‌ترین آسنة‌ها در مکتب یوگه به شمار می‌رود و از مهم‌ترین و پرکاربردترین آسنة‌ها در مراقبه یوگیان هستند.<sup>۶</sup> یوگی در این آسنة باید در حالت نشسته، در حالی که کف یکی از پاهای خود را به صورت صاف، به قسمت داخلی ران می‌آورد، پاشنه همان پا را نیز بر قسمتی که ناحیه تناسلی (در آقایان) قرار گرفته فشار دهد. سپس مچ پای دیگر خود را روی مچ پای اول قرار می‌دهد، به طوری که استخوان‌های مچ پا، در حال لمس و پاشنه‌ها بالای یکدیگر هستند. به این ترتیب، پاشنه بالایی به طور مستقیم روی ناحیه تناسلی را فشار می‌دهد و اندام تناسلی در بین دو پاشنه قرار می‌گیرد. در این وضعیت مراقبه، ستون فقرات باید کاملاً در حالت عمودی باشد. البته در مکتب یوگه، مراقبه بانوان در این وضعیت نشستن را سیده یونی آسنة<sup>۷</sup> یا حالت کمال یافته برای زنان می‌نامد. در این آسنة، یوگی زن باید پای راست خود را خم کند و کف پا را صاف، روی قسمت داخلی ران چپ قرار دهد. سپس پاشنه پا را در برابر و تا آنجا که ممکن است به سمت اندام جنسی خود ببرد و فشار پاشنه راست را احساس کند. همچنین او باید پای چپ را خم و پاشنه چپ را مستقیماً در بالای پاشنه راست قرار دهد تا قسمت فوقانی اندام جنسی را فشار دهد و انگشتان پای چپ را در فضای بین ساق پا و ران فرو کند تا زمین را لمس کند. در این مرحله او باید انگشتان پای راست را بگیرد و آنها را در فضای بین ساق پای چپ و ران

۱. نک. همان، ص ۹۱-۹۷.

2. Siddhāsana
3. Siddha Yoni Asana
4. Ardha Padmasana
5. Accomplished pose
6. Bhoja Raja (1883), p. 105.
7. Siddha Yoni Asana

بالا بکشد. شایان ذکر است، قرار دادن دست‌ها بر روی زانو در این آسنه بیشتر تأکید شده است.<sup>۱</sup>



۴۲

پژوهشنامه ادیان

آسنه نیمه لوتوس، برگرفته از آسنه مهم لوتوس (پدم آسنه) است. واچسپتی میشره از مفسران یوگه سوتره‌های پتنجلی در حاشیه‌ای که بر سوتره (۲:۴۶)، از یوگه سوتره‌های پتنجلی آورده، به پدم آسنه<sup>۲</sup> یا آسنه حالت نیلوفری (لوتوس) اشاره کرده است. یوگی در این آسنه، پاهای خود را بر روی ران‌های جهت مخالف قرار می‌دهد و این نحوه نشستن یوگی، به شکل نیلوفر آبی است.<sup>۳</sup>



اما مراقبه در وضعیت آسنه نیمه لوتوس (آردهه پدم آسنه) آسان‌تر و برای یوگیان مبتدی در نظر گرفته شده است. در این آسنه، یوگی در حالت نشسته، یک پای خود را

1. Saraswati (1996), p. 100-103.

2. Padmāsana

3. Vāchaspati Mīśra (1998), p.170.

خم و کف پا را در قسمت داخلی رانِ مقابل قرار می‌دهد و پای دیگر را نیز خم و در بالای رانِ مقابل می‌گذارد. در این آسنه، پاشنه پای بالایی باید تا حد امکان نزدیک به شکم قرار بگیرد. پشت، گردن و سر در موقعیت صاف هستند و بهتر است دست‌ها روی زانوها قرار بگیرند.<sup>۱</sup>



### ۳-۱-۲. ذکر الله

یکی دیگر از حالت‌های نشسته چهارزانو که شیخ محمد غوث آن را بیان می‌کند، در توصیف طریق سوم در بیان اسم ذات یا ذکر الله یعنی «ذکرها، هو، هی» است که «سه لفظ اختصار کلمه لا اله الا الله محمد رسول الله» به شمار می‌رود. همچنین اشاره می‌شود که «طریق خواندن آن، این است که چارزانو نشسته، گردن را تا شکم خم دهد و به جانب کتف راست رو آورده «ها» بگوید و بر کتف چپ «هو» و سر نگون ساخته به خود، «هی» ضرب دهد و بعض به جای «هی»، «حی» هم نوشته‌اند. پس به همین طریق قوتش یاری دهد، مشغول ماند؛ حتی که صاحب کشف و کرامات گردد».<sup>۲</sup> او همچنین در جای دیگری به چگونگی مراقبه بر «ذکر جبروتی» اشاره دارد و باز هم، بر خم شدن سر و نزدیکی آن با زمین تأکید می‌کند: «به جلسه معهود نشسته، سر را در میان دو زانو نزدیک زمین برده، «یا أحد» گویان، ضرب دهد و از اینجا «یا واحد» گویان به خود،

1. Saraswati (1996), p. 97-98.

۲. گوالیاری، شیخ محمد غوث (ای. تا.)، ج ۱، ص ۹۰-۹۱.

ضرب، به زانوی چپ «یا بدیع» ضرب دهد و بعد از سر نو شروع کند.<sup>۱</sup> وضعیت بدنی سالک در این ذکر از جواهر خمسه، مشابه با یکی از آسنه‌های یوگه‌ای به نام جالاندهارا باندها<sup>۲</sup> (حالت قفل گلو یا چانه) است که در حالت نشستن پدم آسنه، سیده آسنه و سیده یونی آسنه تمرین می‌شود.<sup>۳</sup>



گفتنی است، باندها<sup>۴</sup> جزئی از مودراها به شمار می‌روند که در سنت یوگه، به صورت شفاهی از گورو به شاگردان منتقل می‌شدند. واژه سنسکریت باندها به معنای نگه داشتن، سفت کردن یا قفل کردن است که به طور دقیق، حاکی از درگیر کردن قسمتی از بدن در تمرینات باندها است. هدف باندها قفل کردن پرانه<sup>۵</sup> (در یوگه به معنی نَفَس) یعنی متوقف کردن جریان تنفسی در نواحی خاصی از بدن و هدایت جریان آن به سوشومنا نادی<sup>۶</sup> (یکی از سه نادی اصلی یا سه کانال انرژی در بدن بین دو نادی پینگالا<sup>۷</sup> و ایدا<sup>۸</sup>)، در امتداد ستون فقرات) برای درک آگاهی معنوی است. در واقع هدف

۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث (ای.تا.)، ج ۱، ص ۹۴.

2. Jalandhara Bandha

3. Saraswati (1996), p.409-411.

4. Bandha

5. Prāna

6. Sushumnā nādi

7. Pingalā

8. Idā



از رفع انسداد و عبور جریان انرژی در این سه نادی، ایجاد حالت رهایی<sup>۱</sup> برای یوگی است. در مراقبه یوگه‌ای، چهار باندها وجود دارد: جالندهارا<sup>۲</sup>، مووله<sup>۳</sup>، اوددینه<sup>۴</sup> و مهها<sup>۵</sup> باندها که همه آنها بر گرانتهی‌ها<sup>۶</sup> یا گره‌های روانی در بدن تأثیر گذارند و مانع از جریان آزاد پرانه و در نتیجه، بیداری چاکراها می‌شوند. گرانتهی واژه‌ای سنسکریت و به معنای تردید یا گره است و به طور خاص به کوشش برای باز کردن گره‌ای دشوار اطلاق می‌شود. این اصطلاح در ادبیات یوگه‌ای، به مناطق گره‌دار انرژی اشاره دارد که می‌تواند جریان پرانه را در بدن مسدود کند. جالندهارا باندها حالت انقباض گلو یا چانه، موولا باندها حالت انقباض قسمت بین ناحیه تناسلی و مقعد، اوددیانا باندها حالت انقباض شکمی و ماها باندها حالت انقباض بزرگ که در واقع تمرین هر سه حالت انقباض پیشین به طور همزمان با هم است.<sup>۷</sup>

### ۳-۱-۲. بدن در وضعیت سه پایه

#### ۳-۱-۲-۱. طریق شغل

شیخ محمد غوث در جوهر پنجم (در بیان اشغال و تفکرات صوفیه) از جواهر خمسه، به زعم خود به یکی از روش‌های مهم در باب «طریق شغل» (روش مراقبه) می‌پردازد که اشاره به آن با برای ما حائز اهمیت دارد. او درباره چگونگی این نوع از مراقبه می‌گوید که سالک: «در جایی که گذر دیگر انسان نباشد و نه آوازی به گوش رسد، به وقت شب یا روز، مثل سه پایه نشسته، از هر دو آنامل [سرانگشتان هر دو دست]، سباییش [دو انگشت سبابه‌اش را] بر دو گوش خود، بند سازد و خیال کند که در

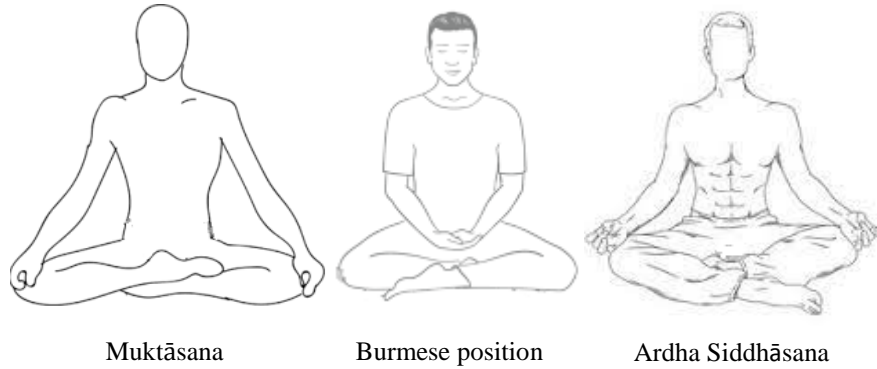
1. Mokṣa
2. Jalandhara Bandha
3. Moola Bandha
4. Uddiyana Bandha
5. Maha Bandha
6. Grān̥thi
7. C.f. Bajpai, R. S. (2002), p.30-33.

گوش‌ها، آوازی مثل چادر آب [چادر آب: آبشار] معلوم خواهد شد. پس طالب را باید که یک لحظه، از این آواز غافل نشود و کل خیالات، به همین آواز متوجه کند تا که آن آواز، رفته رفته چنان غالب شود که ذاکر را از جمیع جهات، فرو گیرد و وقتی و جایی از او علیحده نشود [جدا نماند]؛ بلکه چندان که آن آواز در حجره یا صحرا به گوش می‌رسد، همان قدر به غیر وضع سبائین، در بازار و مجمع خلایق به گوش خواهد رسید و به وقت غلبه این شغل لطیف [شغل: مراقبه]، آن آواز بر آواز دهل و نقاره هم غالب می‌گردد و کیفیتی که از این شغل ظاهر می‌شود، از تحریر و تقریر بیرون است.<sup>۱</sup>

مراقبه مذکور، مشابهت‌های مهمی با برخی مراقبه‌های یوگه‌ای دارد که می‌تواند حاکی از تأثیر مکتب یوگه بر عرفان عملی محمد غوث باشد. برای نمونه، آنچه شیخ محمد غوث درباره وضعیت نشستن سالک (مانند سه پایه) در این مراقبه اشاره می‌کند، در برخی از آسنه‌های مکتب یوگه مانند موکت آسنه<sup>۲</sup>، آسنه برمه‌ای<sup>۳</sup>، آرنده‌سیده آسنه<sup>۴</sup> و بهدر آسنه<sup>۵</sup> با اندک اختلافاتی، قابل مشاهده است. وضعیت بدن در حالت سه پایه، نشسته روی زمین است، دو زانو و نشیمنگاه، زمین را لمس می‌کنند و پاها نیز به صورت خمیده در جلوی بدن روی زمین قرار می‌گیرند. سه حالت موکت آسنه (وضعیت رهاشده)، آسنه برمه‌ای و آرنده‌سیده آسنه (حالت نیمه کمال یافته) همگی اشکال تغییر یافته سیده آسنه هستند که پیش از این به آن پرداخته شد. این سه آسنه، نوع ساده‌تری از وضعیت بدنی برای مراقبه به شمار می‌روند و اگرچه اندک اختلافاتی عمدتاً در چگونگی قرار گرفتن دست‌ها با هم دارند اما موقعیت قرار گرفتن نشیمنگاه و پاها شبیه به هم و البته نزدیک به حالتی است که شیخ محمد غوث در این مراقبه (طریق شغل) به آن اشاره می‌کند.

۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث (ای. تا.)، ج ۱، ص ۱۰۰.

2. Muktāsana
3. Burmese position
4. Ardha Siddhāsana
5. Bhadrāsana
6. Siddhāsana



Muktāsana

Burmese position

Ardha Siddhāsana

۴۷

پژوهشنامه ادیان

حالات بدن در سلوک عملی مکتب یوگه و طریقه شطاریه با تأکید بر رساله جواهر خمسة محمد غوث گوانیاری

همچنین ویاسه<sup>۱</sup> و وچسپتی میشره<sup>۲</sup> از مهمترین مفسران یوگه سوتره‌های پنجلی، در تفسیر و حاشیه خود بر سوتره ۲:۴۶، به بهدرآسنه اشاره کرده‌اند که وضعیتی شبیه به سه پایه نشستن مورد نظر شیخ محمد غوث دارد. بهدرآسنه یا حالت بودا، وضعیتی از بدن است که یوگی در آن، کف هر دو پا را به هم چسبانده، در زیر ناحیه تناسلی خود قرار می‌دهد و هر دو دست را با انگشتان در هم، بر روی آن ناحیه می‌گذارد.



Bhadrāsana

نکته مهم دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد، بحث بستن راه گوش با انگشتان دست برای جلوگیری از شنیدن اصوات محیطی و در عوض، خیال شنیدن

1. Vyāsa (1998), P.169.

2. Vāhaspati Miśra (1998), P.170.

آوایی خاص است که شیخ محمد غوث در این دستور سلوکی، تصور شنیدن صدای آبشار را توصیه و تأکید کرده است که استمرار بر این عمل موجبات شنیدن و همراهی این آوای خیالی برای سالک را به ارمغان می‌آورد؛ حتی هنگامی که در خلوت نیست و گوشها هم باز است. این مراقبه، دقیقاً با حالتی از مراقبه یوگه‌ای مشهور به بهرمری پرانا‌یامه<sup>۱</sup> (اصطلاحی سنسکریت، معادل وزوز زنبور سیاه) شباهت دارد. بهرمری پرانا‌یامه در واقع، عمل ایجاد صدای زمزمه ملایم هنگام تمرین و تمرکز بر جریان تنفسی یا پرانا‌یامه است که معمولاً یوگی آن را در وضعیت نشسته و در حالت‌های پدمه‌آسنه (لوتوس) و سیده‌آسنه (کمال‌یافته) تمرین می‌کند.<sup>۲</sup>



Bhramarī Prānāyāma

### ۳-۱-۳. بدن در وضعیت دو زانو

#### ۳-۱-۳-۱. طریق ذکر پنج ضربی

برخی از روش‌های مراقبه و سلوک عملی در جواهر خمسه شیخ محمد غوث گویاری، ممارست بر اذکار الهی در وضعیت دو زانو نشسته بر روی زمین است که در اشکال مختلفی توصیه شده‌اند.

1. Bhramarī Prānāyāma

2. Jain, Dhananjay (2023), p.122-123.

شیخ محمد غوث در توصیف «طریق ذکر پنج ضربی»، به نشستن در حالت دو زانو اشاره می‌کند، به طوری که نشیمن گاه با زمین در تماس نباشد: «به جلسه معهود نشسته، از پهلوی چپ «لا اله» شروع کند و بر کتف راست انجام کند و استخوان کتف راست برداشته، ضرب «الا لله» دهد. بعد سر را پیش نیم پشت آورده، بر کتف چپ آورد و به طریق اول، یک ضرب دهد. بعد سر را پیش نیم پشت آورده، یک ضرب دهد. بعد هر دو کتف برابر هر دو گوش آورده، یک ضرب دهد. بعد دو زانو نشسته و هر دو سرین، قدری از زمین برداشته، ضرب پنجم دهد. بعد از سر آغاز نماید. مگر در این طریق، حبس دم، ضروری است»<sup>۱</sup>.

۴۹

پوشنامه ادیان

وضعیت بدنی توصیه شده در این ذکر، با حالتی از مراقبه به نام وَجر آسنه<sup>۲</sup> که در هاته یوگه به آن اشاره می‌شود، مشابه است. نام این آسنه، از واژه سنسکریت وَجر<sup>۳</sup>، به معنی صاعقه گرفته شده است. در وَجر آسنه یوگی باید در حالت نشستن دو زانو قرار بگیرد، به طوری که انگشتان شست پا را به هم نزدیک و پاشنه‌ها را از هم جدا نگه دارد. در این موقعیت، باسن باید روی سطح داخلی پا قرار گرفته و پاشنه‌ها کناره‌های باسن را لمس کنند تا روی زمین نباشد. در این آسنه همچنین، دست‌ها روی زانوها قرار دارند.<sup>۴</sup>



۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث [بی‌تا.]، ج ۱، ص ۹۱.

2. Vajrāsana

3. Vajr

4. C.f. Raja, Hareesh (2000), p. 29-30.

## ۲-۳-۱. طریق ذکر شانزده ضربی

شیخ محمد غوث همچنین در توضیح مراقبه‌ای با «طریق ذکر شانزده ضربی»، برای آن که «دل صاف شده، از پرده‌های حجابِ اکبر» بیرون بیاید و «صوفی را مکاشفه و مجاهده» حاصل شود، دو زانوشستن بر زمین را توصیه می‌کند؛ به صورتی که: «دو زانو نشسته، هر دو دست بر هر دو زانوی خود نهد و سر را سه مرتبه گردش دهد و در میان هر دور، «لا اله» به حبس دم، تصور کند. بعد، سه بار معده را به تصور «لا اله» از فرود به جانب بالا کشد. بعد یک ضرب «الا لله» در میان خود و یک زانوی چپ و یک بر زانوی راست و یک در میان دو زانوی خود دهد و باقی ضربات هم بر همین طریق بر مقامات مذکوره زند. ضرب تمام کند و باز از سر آغاز نماید».<sup>۱</sup>

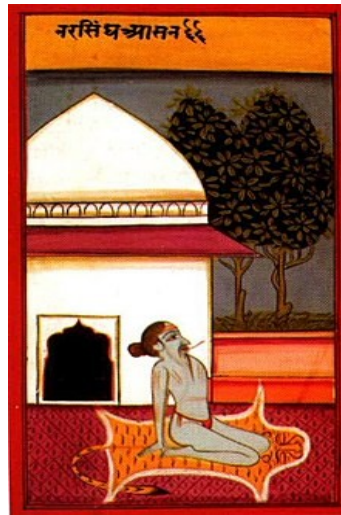
در این مراقبه، اگرچه وضعیت نشستن سالک مشابه است با آنچه پیش تر اشاره شد، اما تفاوتی در نحوه اجرای آن وجود دارد که در واقع، قرار گرفتن باسن بر سطح زمین است. وضعیت بدنی مذکور، یادآور حالتی در تمرینات یوگه‌ای است که سیمه‌آسنه<sup>۲</sup> نام دارد. بهوجه در تفسیر خود از یوگه سوتره‌های پتنجلی به این آسنه مهم در یوگه اشاره کرده است. در سیمه‌آسنه یا آسنه شیر که به آسنه نرسیمه‌آسنه<sup>۳</sup> به معنی تجسم خدای ویشنو در آیین هندویی با بدن شیر-انسان) نیز مشهور است، یوگی باید در حالت نشستن، قوزک‌های پاهای خود را زیر باسن قرار بدهد؛ در حالی که قوزک پای راست در سمت چپ و قوزک پای چپ در سمت راست قرار بگیرد. در این آسنه همچنین، کف دست‌ها بر روی زانوها و انگشتان جدا از هم هستند. در برخی دستورالعملها هم به بیرون آوردن زبان از دهان به سان شیر اشاره و وضعیت دست‌ها در این آسنه را در حالت قرار دادن کف دست بر پشت یا جلوی بدن بر روی زمین ذکر کرده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث ([بی تا.]، ج ۱، ص ۹۱-۹۲.

2. Simhāsana

3. Narasimhāsana

4. C.f. Bhoja Raja (1883), p.103-104.



در میان آسنه‌های یوگه‌ای، تمریناتی مخصوص برای قسمت‌های گردن و شانه وجود دارند. یکی از آنها، گریوا سانچالانا<sup>۱</sup> نام دارد. گریوا در زبان سنسکریت به معنی گردن و سانچالاوا به معنی حرکت است. این آسنه به تقویت ماهیچه‌های گردن و شانه‌ها و همچنین رفع مسدود شدن جریان انرژی در این نواحی و به دنبال آن، از بین رفتن سنگینی و سفتی ماهیچه‌ها در این قسمت از بدن کمک می‌کند. در این آسنه، یوگی تمریناتی نظیر پایین، بالا و به طرفین حرکت دادن سر با تمرکز بر صاف نگه داشتن کمر و ستون فقرات، را تجربه می‌کند.<sup>۲</sup>



1. Greeva sanchalana

2. Kumar Pal, Tarit (2020), p.208-209.

مشابه با تمرین گریوا سانچالا را می‌توان در یکی از اشارات جواهر خمسه نیز مشاهده کرد که شیخ محمد غوث در طریق ذکر «دو ضربی به دو کوب»، با تأکید بر نشستن در حالت دو زانو و قرار دادن دو دست بر زانوها، توضیح می‌آورد که سالک با سر خود، «یک ضرب بر زانوی چپ زند و یک ضرب، نیم کج شده، بر آرنج چپ زند و «الا الله» گویان، سر به جانب زمین برده، بر بالا کند و یک ضرب در میان خود زند. بعد سر را به طرف آرنج راست برده، نزدیک زمین رسانیده به جانب بالا و یک ضرب در میان خود زند. به همین طریق متواتر کند».<sup>۱</sup> این نوع از مراقبه با تأکید بر ضربه زدن و حرکت دادن سر به سمت بالا، پایین، چپ و یا راست بدن، در بسیاری از اذکار دیگر در جواهر خمسه نیز مطرح شده است.<sup>۲</sup>

### ۳-۱-۳. ذکر بود له

در جواهر خمس، در توصیف «ذکر بود له»، به شکلی دیگر از وضعیت بدنی در حالت دو زانو نشستن اشاره می‌شود که سالک باید «هر دو دست مشت بسته، به جانب هوا برده، دراز کند. بعد از زبان «الا الله» گویان، بر دل زند و همراه ضرب، هر دو دست مشت بسته، بر رو برده، از سر نو آغاز نماید. مگر در این ذکر، تصور نگاه دارد و در حالت نفی، دست مشت بسته، به هوا برده، بگوید و تصور کند که به جز الله آنچه در دل من بود، آن را بیرون کردم و از تعلق، انقطاع کردم. در حالت اثبات وقتی که دست مشت بسته از جانب هوا بر رو آورد، تصور کند که انوار الهی غیر متناهی از هوای هویت شده در دل خود انداختم و هستی حق و اطلاق مطلق، ثابت کردم».<sup>۳</sup>

آنچه درباره چگونگی قرار دادن دست‌ها بر روی صورت در این مراقبه بیان شده، در تمرینات یوگای مربوط به چشم‌ها وجود دارد که به آسنه پالمینگ<sup>۴</sup> (کف دست) مشهور است.<sup>۵</sup>

۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث (ای. تا.)، ص ۹۳.

۲. برای آگاهی بیشتر از جزئیات: نک. همان، ص ۹۴-۹۷.

۳. همان، ص ۹۵.

4. Palming

5. C.f. Worle, Luise and Pfeiff, Erik (2010), p.111.





#### ۳-۱-۳-۴. ذکر حدادی

۵۳

پوشنامه ادیان

حالات بدن در سلوک عملی مکتب یوگه و طریقه شطاریه با تأکید بر رساله جواهر خمسسه محمد غوث گوالیاری

شیخ محمد غوث در جواهر خمسسه، ذکرى با نام «حدادی» را مطرح می‌کند که سالک باید «هر دو زانو ایستاده کرده [در حالت نشسته، دو زانوی خود را در حالت قائم به سمت بالا نگه دارد و کف پاها بر روی زمین باشد]، هر دو سرینش [نشیمن گاه] بر زمین باشند و هر دو دست، پیوسته به جانب آسمان دراز کند و دو زانو نشسته «لا اله» گوید. بعد از آن، بر نشستگاه خود آمده، دست بسته «الا الله» گویان، ضرب بر سینه زند و به همین طریق، پی در پی کند»<sup>۱</sup>.

وضعیت‌های بدنی ذکر شده در مراقبه بر «ذکر حدادی» را می‌توان در این آسنه‌های یوگه مشاهده کرد:

کاشتهاتاکشان آسنه<sup>۲</sup> از آسنه‌های مهم در یوگه به شمار می‌رود که در زبان سنسکریت، معادل با معنای خرد کردن چوب در نظر گرفته می‌شود. وجه تسمیه این آسنه به دلیل حالتی از وضعیت بدنی است که یوگی آن را اجرا می‌کند. در این آسنه، یوگی در وضعیت چمباتمه می‌نشیند و پاها را با کمی فاصله از هم، روی زمین و زانوها را کاملاً خم شده قرار می‌دهد. انگشتان هر دو دست در این آسنه نیز مشابه با آنچه در «ذکر حدادی» بیان شد، به هم پیوسته هستند. یوگی در این آسنه، عمل خرد کردن چوب را تصور می‌کند و بازوها را تا حد امکان بالا می‌آورد و ستون فقرات را به سمت بالا می‌کشد. او سپس با

۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث ([بی‌تا.])، ج ۱، ص ۹۵.

2. Kashtha Takshanāsana

بازوهایش حرکتی رو به پایین انجام می‌دهد، گویی که تکه چوبی را خرد می‌کند.<sup>۱</sup>



همان طور که ملاحظه شد، شیخ محمد غوث در این بخش از مراقبه یعنی در قسمت پایین آمدن دست، به وضعیت دو زانوی نشسته در حالت بسته بودن دست و قرار گرفتن آن بر سینه تأکید می‌کند که یکی از وضعیت‌های مراقبه یوگای به نام پادادهیرآسنه<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup>



1. Saraswati (1996), p.66.
2. Padadhirāsana
3. Sturgess, Stephen (2014), p.157-158.

## ۲-۳. مراقبه در حالت ایستاده

### ۳-۲-۱. ذکر اَرّه

در میان اذکار سلوکی که شیخ محمد غوث در جواهر خمسه بیان می کند، «ذکر اَرّه» وجود دارد که در ارائه دستورالعمل ظاهری، عمیقاً از آسنه‌های یوگه‌ای تأثیر پذیرفته است. او مراقبه بر این ذکر را به دو روش میسر می‌داند و در ذیل طریق دوم آن توضیح می‌دهد که سالک: «ایستاده شود و هر دو دست با هم آمیزد و به جانب زمین کج گشته، «لا اله» را تحت ناف بِمَدوَشَد؛ به این طور کشد که سر و کمر و پشت، برابر شوند. بعد خم گشته، ضرب «الا لله» بر دل زند. به طوری که نَجّار بر چوب اَرّه می‌کشد، به همین طریق آواز کشش بر تخته دل روان کند»<sup>۱</sup>.

۵۵

پوشنامه ادیان

نکته قابل توجه در توصیف این ذکر، نام (اَرّه) و وجه تسمیه آن است؛ شیخ محمد غوث، دستورالعمل سلوکی مذکور را به دلیل تأثیر از آسنه یوگه‌ای کاشتها تا کشان آسنه<sup>۲</sup> - که در فقره پیشین به آن اشاره شد - «اَرّه» نامیده است؛ اگرچه همان طور که مشاهده شد، مراقبه بر «ذکر حدادی» نیز به تأثیر از همین آسنه بوده است. به نظر می‌رسد توصیه شیخ محمد غوث درباره وضعیت بدنی سالک در «ذکر اَرّه»، تلفیقی از سه آسنه یوگه‌ای است؛ تکرار در حرکت آمیزش هر دو دست با هم به سمت بالای سر و هدایت آن به سمت پایین بدن، دقیقاً به حرکت بدن در مراقبه یوگه‌ای کاشتها تا کشان آسنه شبیه است و پر واضح است که به دلیل معنای این آسنه - که در زبان سنسکریت معادل با خرد کردن چوب است - نام «اَرّه» را بر این ذکر برمی‌گزیند.<sup>۳</sup>

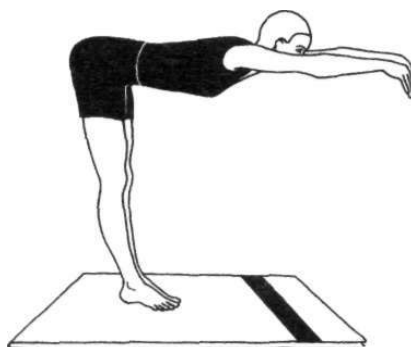


۱. گوالیاری، شیخ محمد غوث [بی تا.]، ج ۱، ص ۹۶.

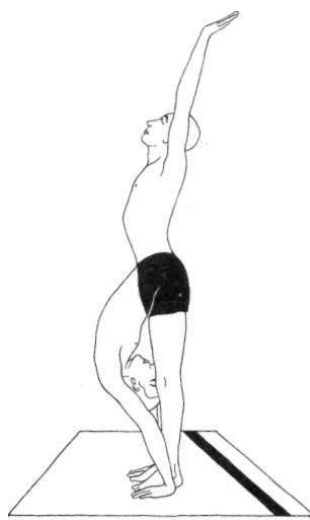
۲. Kashtha Takshanāsana

۳. C.f. Saraswati (1996), p.66.

همچنین باید اشاره کرد که وضعیت بدنی به صورت خم شدن در حالی که سر، کمر و پشت در یک سطح قرار بگیرند، می تواند متأثر از سَمَکُوناسنه<sup>۱</sup> (اصطلاحی سنسکریت معادل وضعیت زاویه قائم) باشد که یوگی در آن، همین وضعیت بدنی را تمرین می کند.<sup>۲</sup>



وضعیت بدنی سالک در بخش پایانی مراقبه بر ذکر آره، خم شدن کامل به سمت پایین و قرار دادن هر دو دست بر زمین است که در آسنهٔ پاده هاستاسنه<sup>۳</sup> (اصطلاحی سنسکریت معادل وضعیت پا و دست) تمرین می شود.<sup>۴</sup>



1. Samakonāsana
2. C.f. Arjun Singh, Naorem (2019), p.228-230.
3. Pādahastāsana
4. C.f. Raja, Hareesh (2000), p. 247.

## نتیجه

در سنت تصوف، هر یک از طریقه‌های صوفیانه برای مراقبه و سلوک عملی، روش‌های خاصی دارند. شطاریه از جمله طریقه‌های صوفیانه‌ای است که تعالیم و اعمال طریقتی آن به طور عمیق، تحت تأثیر سنت‌های دینی هندی به ویژه مکتب یوگه قرار گرفته است. شیخ محمد غوث گوالیاری (متوفی ۹۷۱ ق) از مشهورترین مشایخ شطاریه در هند است که به یادگیری و به کار بستن آداب یوگیان گرایش داشت. به این ترتیب، طریقه شطاریه با آراء نظری و عملی شیخ محمد غوث در تصوف، بیش از پیش تحت تأثیر مکتب یوگه و به خصوص ابعاد عملی آن قرار گرفت. با مطالعه تحلیلی و تطبیقی رساله مهم طریقتی و عرفان عملی شطاریان با عنوان جواهر خمسۀ شیخ محمد غوث گوالیاری و یوگه سوتره‌های پتنجلی - و همچنین با مطالعه آثار مهمترین مفسران پتنجلی، مشابهت‌ها و تأثیرپذیری‌هایی در حالت‌ها و وضعیت‌های گوناگون بدن سالک - بر اساس دستورهای طریقتی جواهر خمسۀ - و آسنه‌ها در مکتب یوگه مشاهده شد. بر بنیاد این پژوهش، روشن می‌شود که عارفی مسلمان مانند شیخ محمد غوث، برای استفاده از روش‌های عملی مکتبه یوگه در نظام عرفان عملی خود، مانعی نمی‌دید. کاربست اذکار اسلامی با اعمال بدنی یوگه، در سیر و سلوک عملی طریقه شطاریه، یکی از بهترین نمونه‌های تلفیق روش عرفانی هندویی و اسلامی است.

۵۷

پوشنامه ادیان

## فهرست منابع

- ابوریحان بیرونی (۱۳۶۲ش). تحقیق ماللهند، ج ۱، ترجمه منوچهر صدوقی سها، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- سرور لاهوری، غلام (۱۳۳۲-۱۹۱۴). خزینة الاصفیا، کانپور.
- شیرر، آلیستر (۱۳۹۵ش). هستی بی کوشش: یوگاسوتره‌های پتجنلی، برگردان به انگلیسی آلیستر شیرر، برگردان به فارسی ع. پاشایی، انتشارات فراوان، تهران.
- عدلی، محمدرضا (پاییز و زمستان، ۱۳۹۹). «کیهان‌شناسی تئزیه‌ای-پوران‌های بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گوالیاری»: مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۸۳.
- عدلی، محمدرضا (زمستان ۱۳۹۷ و بهار ۱۳۹۸). «مروری بر ادبیات شطاریه»: فصلنامه علمی-تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال چهاردهم، شماره ۲.
- غوثی شطاری، محمد (۲۰۰۱). گلزار ابرار، چاپ محمد ذکی، پتنه.
- گوالیاری، محمد غوث ([بی تا.])، جواهر خمسه، چاپ سنگی، به توصیه حاجی محمد نبی و عبدالأحد (تاجران کتب)، [بی جا.].
- گوالیاری، محمد غوث (نسخه شماره ۶۲۹۸). بحرالحیات، کتابخانه گنج بخش، اسلام آباد.
- Ahmad, Aziz (1969), *an Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh University Press, North America.
- Ahmad, Qazi Moin-uddin (1963). *History of the Shattari Silsila*, Thesis Submitted for Phd, Department of History, Aligarh Muslim University, New Delhi.
- Arjun Singh, Naorem (2019). *Yoga the Way of Life*, Blue Rose Publishers, Delhi.
- Bajpai, R. S. (2002). *The Splendours and Dimensions of Yoga*, Vol.1, Atlantic Publishers & Distri, New Delhi.

- Bhoja Raja (1883). *The Yoga Aphorism of Patanjali with the Commentary of Bhoja Raja*, English translation by Rajendralala Mitra, Published by The Asian Society of Bengal, Calcutta.
- Dasgupta, S. N. (2005). *Yoga Philosophy: In Relation to Other Systems of Indian Thought*, Motilal Banarsidass Publishing House, Delhi.
- Digby, Simon (2001). *Sufis and soldiers in Awrangzeb's Deccan: Malfuzat-I Naqshbandiyya*, translated from the Persian by Simon Digby, Oxford: Oxford University Press, New Delhi.
- Eliade, Mircea (1975). *Patanjali and yoga*, Translation of *Patañjali et le Yoga*, Schocken Books, New York.
- Eliade, Mircea (1993). "Yoga" in: *The Encyclopedia of Religion*, by Editor in chief: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York.
- Ernst, Carl W. (2008) "Jawāher-e Kāmsa" in: *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 6, pp. 608.609.
- Ernst, Carl W. (2016). *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, SAGE Publications India Pvt Ltd, New Delhi.
- Ernst, Carl W. (Apr. 2005). "Situating Sufism and Yoga" in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 15, No. 1, pp. 15.43.
- Jain, Dhananjay (2023). *Yoga: Unlocking the Secrets of Preventive Health and Optimal Living*, Inence Publications Pvt Ltd, India.
- Kumar Pal, Tarit (2020). *Subtle and Physical Aspects of Human Beings*, Blue Rose Publishers, India.
- Lapidus, Ira M. (2002). *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, U.S.A.

- Omar, Irfan A. (2006). “Sufism and the Growth of Islam in India” in: *Encyclopedia of India*, Vol.2, Stanley Wolpert (editor in chief), Published by Thomson Gale: a Part of the Thomson Corporation, U.S.A.
- Raja, Hareesh (2000). *Prajna Yoga*, Prabhat Prakashan, New Delhi.
- Rizvi, S.A.A. (1978). *A History of Sufism in India*, New Delhi.
- Saraswati, Satyananda (1996). *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar. India.
- Sturgess, Stephen (2014). *The Book of Chakras & Subtle Bodies: Gateways to Supreme Consciousness*, Watkins Media, London.
- *The Yoga Sutas of Patanjali: the book of the Spritual man* (1912). An interpritation by Charles Johnston, New York.
- Vāchaspati Miśra (1998). *Patanjali`s Yoga Sutas with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra*, Translated by Rāma Prasāda, with an introduction from Rai Bahadur Śrīśa Chandra Vasu, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.
- Vyāsa (1998). *Patanjali`s Yoga Sutas with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra*, Translated by Rāma Prasāda, with an introduction from Rai Bahadur Śrīśa Chandra Vasu, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.
- Worle, Luise and Pfeiff, Erik (2010). *Yoga as Therapeutic Exercise: A Practical Guide for Manual Therapists*, Elsevier Health Sciences, Amsterdam.

۶۰  
پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲



## پرسش از زیبایی در عرفان یهودی قباله از دیدگاه فلسفه جاویدان<sup>۱</sup>

سمیه جلالیان<sup>۳</sup>

ایرج داداشی<sup>۲</sup>

۶۱

پژوهشنامه ادیان

پرسش از زیبایی در عرفان یهودی قباله از دیدگاه فلسفه جاویدان

### چکیده

زیبایی یکی از مفاهیم بنیادین در عرفان قباله-جریان اصلی سنت عرفانی در دین یهود است. در این نظریه عرفانی زیبایی یکی از اسماء و تجلیات الهی محسوب می‌شود. اصحاب حکمت خالده نیز به این مفهوم به عنوان یک مفهوم مهم در نظریات عرفانی دوران پیش از مدرن پرداخته‌اند. آنها این مفهوم را در تقابل با تلقی مدرن از آن قرار داده و خداوند را منشأ زیبایی قلمداد می‌کنند. مسئله پژوهش حاضر چیستی این مفهوم در عرفان قباله با توجه به رویکرد اصحاب حکمت خالده است. سوالات پژوهش عبارتند از زیبایی در عرفان قباله به چه معناست؟ این مفهوم تحت چه مبحثی بیان شده است؟ پژوهش پیش‌رو با رویکرد سنت‌گرایانه و با رجوع به آراء دانشمندی یهودی گرشوم شولم در صدد تحلیل و تبیین مفهوم زیبایی در عرفان قباله است. اهداف پژوهش حاضر تبیین مفهوم زیبایی در عرفان قباله و تشریح مباحثی است که این مفهوم تحت آنها بیان شده است. نتایج نشان می‌دهد که زیبایی در بحث اسماء و صفات الهی مطرح شده و با اصطلاح تیفترت در ادبیات قباله به کار رفته است و به معنای هماهنگی، نظم و تعادل است. این هماهنگی و تعادل یک امر جهانشمول است که شامل هماهنگی در صفات باری تعالی، در هستی و در نفس انسان می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

یهود، زیبایی، عرفان قباله، حکمت خالده.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۹.

۲. استادیار، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران. dadashi@art.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری رشته پژوهش هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران (نویسنده مسئول). s.jalalian@student.art.ac.ir

## مقدمه و بیان مسأله

دین یهود در میان ادیان موسوم به ابراهیمی، کهن‌ترین آن‌ها است. لیک بر خلاف تلاش بی‌پایان برخی دانشوران یهودی، برای قرار دادن آن از حیث تاریخی در جایگاه اقدم ادیان جهان، این دین کهن‌ترین دین عالم نیست. سنت یهودی علی‌رغم نمود نژادپرستانه و گاه به شدت افراطی و نکوهیده شماری از ساکنان کوچیده به سرزمین فلسطین، سنتی الهی و دارای مبادی الهی و واجد حقایق و اصولی متعالی است. در حقیقت ستیزه‌جویی کنونی بنیادگرایان افراطی، چیزی جز دور شدن از حقایق سنتی و تهی شدن از آن نیست. درست برخلاف روحیه ستیهندگی بنیادگرایان و متقشرین مذهبی، یا کسانی که به تعبیر حکمای سنتی معاصر، گرایش اگزوتریکی<sup>۱</sup> دارند، اهل باطن یا ایزوتریک‌ها<sup>۲</sup> هیچ دشمنی‌ای با دیگر ادیان و متدینین آن ندارند. زیرا به مصداق «المؤمن مرآة المؤمن» توجه به باطن و حقایق و اصول به ایشان جایگاهی را از نگرش خردمندانه می‌بخشد که می‌توان آن را نظاره از منظر الهی نامید.

عرفان یهودی یا قباله (kabbala) از جریان‌های اصلی سنت عرفانی و معنوی دین یهود است که از قرن سیزدهم میلادی و با کتاب زوهر (Zohar) پدیدار شده است. در جهان معاصر، هنگامی که سخن از مطالعه و تتبع در ادیان و سنت‌ها و تدقیق در اصول، ارکان و مقومات آن‌ها به میان می‌آید، عمدتاً نگاه‌ها به سوی حکمای معاصر مشهور به فرزاتگان جاویدان خرد یا اهل حکمت خالده یا Sophia Perennis یا Perennial Wisdom جلب می‌شود. از دیدگاه فلسفه جاویدان هر دین راست‌کیشی چهار رکن دارد که رکن چهارم آن زیبایی و هنر است. دغدغه اصلی‌ای که موجب شد این تتبع درباره زیبایی در عرفان یهودی صورت بگیرد، این بود که با وجود وفور منابع سنتی یهودی، و اهمیت این سنت به عنوان یکی از جلوه‌های سنت ابراهیمی، هیچ پژوهشی که با نگاه سنتی‌ای به موضوع زیبایی در عرفان یهودی صورت گرفته باشد، در دست نیست.

۶۲

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

1. exoteric

2. esoteric

## پیشینه پژوهش

علی رغم کوشش‌هایی که در طی سال‌های اخیر توسط دوتن از محققان عمده سنت یهودی، «لئو شایا» و «گرهارد گرشوم شولم» صورت گرفته است، لیکن موضوع زیبایی در عرفان قباله مغفول مانده و بر خلاف انتظار در کوشش‌های این دو محقق نیز موضوع زیبایی مورد توجه قرار نگرفته است. منابع پراکنده‌ای هم که در مورد عرفان قباله نگاشته شده اغلب یا فاقد ارزش علمی هستند و برای جلب خوانندگان آسان‌پسند و ناآشنا صورت گرفته است و یا اساساً به همه جوانب عرفان قباله و موضوع زیبایی نپرداخته‌اند. نوشته‌های ربی شیمون لیبرمن<sup>۱</sup> در صفحه مجازی <https://aish.com/prayer-and-kabbalah/> شاید بیشترین تمرکز را روی موضوع زیبایی در عرفان قباله داشته باشد، لیکن بیش از یک جستار (essay) در این باره نیست و اقتضای جستارنویسی با نگارش یک کار تحقیقی دانشگاهی تفاوت دارد زیرا نویسنده جستار بیشتر بر دانش شخصی خویش متکی است تا به ادله و شواهد علمی. لیبرمن در مقاله خود با عنوان «قباله، شماره ۱۵، تيفرت: تألیف زیبایی»، با یک بیان عامیانه سعی می‌کند با مثالی از سیاست معاصر، موضوع را برای مخاطب خود بیان کند و هیچ اشاره‌ای نه به متن قباله دارد و نه آن را با ادبیات سنت عرفانی برخاسته از قباله تبیین می‌کند. توگویی همین اندازه که در یک صفحه مجازی فهمی ساده‌پسندانه از زیبایی یا Tiferet به دست می‌دهد، کفایت می‌کند.

نوشته دیگر در نشانی <https://www.mayimachronim.com/the-meaning-of-tiferet/> بی‌نام نویسنده هست که به موضوع «معنای تيفرت<sup>۲</sup>» پرداخته و در آن با ارجاع به متون یهودی، سعی می‌کند با زبانی امروزی مفهوم تيفرت را برای مخاطب روشن کند. این نوشتار نیز با این که مفصل‌تر از نوشتار پیشین است اما کماکان همان روش جستارنویسی را پیش گرفته و متن فاقد رویکرد دینی و سنتی است و نویسنده گمنام آن نیز می‌کوشد یا تعابیری پیش‌پا افتاده در محاورات روزمره به معرفی تيفرت و مفهوم آن نزد یهودیان پردازد.

1. Rabbi Shimon Leiberman

2. "The Meaning of Tiferet"

از لئو شایا محقق یهودی‌ای که با اتخاذ دیدگاه فلسفه جاویدان آثاری درباره سنت یهودی پدید آورده است، مقاله‌ای با عنوان زیبایی مشاهده نشد و اساساً چنین کلیدواژه‌ای در آثار متعدد وی دیده نمی‌شود. گرهارد گرشوم شولم محقق یهودی دیگر، با این که در شمار فیلسوفان جاویدان قرار نمی‌گیرد و بیشتر باید وی را یک اندیشمند مدرن دانست، در آثار پرشمارش هیچ اشاره‌ای به معنای زیبایی در عرفان یهودی نکرده است. وی از دوستان نزدیک زنده‌یاد والتر بنیامین بود و مکاتبات مفصلی از ایشان در دست هست که تبادل اندیشه این دو متفکر مهم دنیای معاصر را نشان می‌دهد. دیگر فیلسوفان سنتی معاصر نیز از حد اشاره در نوشته‌های‌شان فراتر نرفته‌اند و هیچ نوشتار مفصلی درباره معنای زیبایی در قباله ندارند.

### هدف، و پرسش تحقیق

هدف از این تحقیق، نگاهی بر مبنای فلسفه سنتی است به معنای زیبایی در سنت عرفانی یهودی. برای همین پرسش پژوهش ناظر به چنین هدفی چنین طرح شده است: زیبایی چه معنایی در عرفان قباله دارد؟ زیبایی با چه سازوکاری و در چه بستر موضوعی‌ای مورد بحث قرار گرفته است؟

### نگرش، رویکرد و روش تحقیق و کارآمدی آن

برای تحقق هدف و رسیدن به پرسش‌های پژوهش، نخست نگرش فلسفه جاویدان به عنوان دریچه نگرش به موضوع برگزیده شد و با این رویکرد به مسأله موضوع نزدیک شده و به اتکای متن یا متون اصلی و تفسیر و تشریح و توضیح آن‌ها در همان چارچوب سنتی، و اتکا به آرای اندیشمندانی که با رویکرد سنتی به سنت عرفانی یهود پرداخته‌اند، سعی می‌شود به معنای زیبایی در سنت عرفانی یهودی دست یافته شود. طبیعتاً اتخاذ نگرش فلسفه جاویدان، تنها بدین دلیل صورت گرفته است که این نگرش در عرصه مطالعات ادیان، در جهان معاصر، هم پیشگام بوده و هم با نقد و سنجش نگرش‌ها و رویکردها و روش‌های مدرن که در بند پیش‌پنداشته‌هایی چون اصالت تاریخ، اصالت نسیت، اصالت بشر، عقل خودبنیاد و دیگر مؤلفه‌های دنیای مدرن هستند، کوشیده است

تمامی آنچه را ناشی از نفی سنت و بالمآل عدم نسبت با آن یا نسبتی در پس عوایق مؤلفه‌های مدرن هست، به کنار بگذارد و تقریب حقیقی به حقایق درونی ادیان بیابد. اساس نگرش مدرن، تضاد با سنت است، بنا بر این سنت را تنها در افقی می‌نگرد که برایش ممکن است. برای همین وقتی از سنت سخن به میان می‌آید یا آن را به عنوان امری زمان‌مند درمی‌یابد و تنها به وجه تاریخی آن می‌نگرد که می‌تواند موضوع یک مطالعه شود یا امری که زمانه آن به سر آمده و دیگر کارآمد نیست و شایستگی مطالعه را ندارد. به هر روی سرچشمه‌های دنیای مدرن تنها با سنت به مفهوم تاریخی آن آشناست. سنت کاتولیکی که از حقایق باطنی خود تهی گشته بود و با خودکامگی و خودبنیادی صاحبان قدرت در دیوان‌سالاری کلیسای کاتولیک، خاطرات تلخ تفتیش عقاید و اعدام مخالفان را در اواخر قرون وسطی به یادگار گذاشته است.

هر چند شاید به نظر برسد که نگرش فلسفه جاویدان، اصول خود را به موضوع مورد بحث تحمیل و آن را به رنگ خود درآورد، لیکن در پاسخ به چنین نقدی باید گفته شود که این نگرش تنها نگرشی است در پایگاه سنت می‌ایستد و موضوعات آن را با همان اصول سنتی که پدیدآورنده آثار در جهان سنتی هستند، مورد مطالعه و تتبع قرار می‌دهد. لذا بحث تحمیل اصول در کار نیست بل که باید از هماهنگی اصول سخن به میان آورد.

گردآوری اطلاعات از طریق نشانی <https://www.sefaria.org/texts> کتابخانه مجازی سفاریا و نیز دیگر منابع کتابخانه‌ای و اسنادی صورت می‌گیرد.

### رویکرد اصحاب حکمت خالده به زیبایی

در نظر جاویدان خرد، خداوند سرچشمه همه زیبایی‌هاست و هر اندازه هر چیز زیباتر باشد نقص و کاستی در وجود او کمتر است. خداوند همواره به نحوه ثابت زیباست و به این دلیل هر گونه تغییر زیبایی در او ناممکن است. خداوند مانند اشیاء جسمانی، گاهی زیبا و گاهی زشت نیست. او ذاتاً زیباست و برتر از همه واجد زیبایی و سرچشمه هر زیبایی است. چرا که او ذات برتر، مقدم بر همه موجودات، واحد و منبع همه

زیبایی هاست. هستی اشیاء از زیبایی الهی سرچشمه می‌گیرد.<sup>۱</sup> در واقع ریشه زیبایی در عالم الهی است که گنجی مخفی بود و خواست آشکار شود. از این رو کل آفرینش و هر صورتی تجلی حقیقت الهی است.<sup>۲</sup>

یک خطایی شایعی که در مورد زیبایی وجود دارد این است که آن را در سطح یک امر ذوقی تنزل می‌دهد. در صورتی که زیبایی امری عینی است چه ما آن را ببینیم و یا نبینیم کیفیت ذاتی خود را دارد. زیبایی نه تنها وابسته به ذوق انسان نیست بلکه قبل از انسان موجود بوده است. الگوی الهی زیبایی تعادل صفت الهی است. این هماهنگی نشان دهنده مطلقیت زیبایی است. علاوه بر این! زیبایی کمال و خیر آن مبدأ اصلی را نشان می‌دهد.<sup>۳</sup> "به معنای نسبتاً متفاوت زیبایی از محبت الهی نشأت می‌گیرد. این محبت همان اراده مستقر ساختن و عرضه کردن خود، یعنی محقق ساختن خود در دیگری است. بنابراین که خدا عالم را به واسطه محبت آفرید و ماحصل محبت، نوعی تمامیت است که تعادل کامل و سعادت کامل را محقق می‌سازد. به همین دلیل ماحصل آن جلوه جمال است". اولین نمونه چنین تجلی را می‌توان در عالم خلقت یافت عالمی که گرچه زشتی‌هایی را دارد اما در کلیت خود زیباست. این کلیت و تمامیت را نفس بشر تنها در صورتی درک می‌کند که به قداست رسیده باشد. از این رو زیبایی تجلی کننده محبت، استقرار، تعادل و سعادت است. "زیبایی اساساً نوعی استقرار، نوعی ظهور حتی در مقام ذات ربوبی است که در آن راز غیر قابل درک نفس کلی در وجود مطلق استقرار یافته است و آن نیز به نوبه خود در ظهور مطلق استقرار یافته است... وجود مطلق خداست و ظهور مطلق عالم است. بدین سان هر زیبایی زمینی بر سیل راز محبت است."<sup>۴</sup> در واقع خداوند آغاز و سرچشمه زیبایی است. زیبایی تعادل در صفات خداوند

۱. کوماراسوامی، آناندا، مبانی سنتی هنر و زندگی، ترجمه امیر حسین ذکریگو، تهران، فرهنگستان هنر، چاپ اول، ۱۳۹۰، ص ۲۹۳.

۲. بنیای مطلق، محمود، نظم و راز، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۵، ص ۶۰.

۳. نصر، سید حسین، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، تهران، نشر فرزاد، چاپ دوم، ۱۳۹۸، ص ۲۲۹.

۴. شوآن، فریتهوت، حقایق و خطاهایی درباره زیبایی، هنر و معنویت، ترجمه ان‌شالله رحمتی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۲.

است که انعکاس آن در عالم هستی همان نظم و هماهنگی است که در عالم جریان دارد. این نظم و تدبیری جهان هستی نشان دهنده محبت خداوند است. لذا او تنها زیبایی، عشق و حقیقت مطلق است.<sup>۱</sup>

خرد از زیبایی جدایی ناپذیر است. خرد همان عقل الهی است که منشأ خرد انسانی است و خود دربردارنده زیبایی خداوند است. زیبایی با ارضای خرد انسان او را از شک‌ها دور نگه می‌دارد و به مرتبه معرفت یقینی می‌رساند.<sup>۲</sup> وظیفه‌ی زیبایی زمینی یادآوری افلاطونی کهن الگوها و صور متعالی در انسان عاقل است.<sup>۳</sup> در واقع صورت‌های زیبا ابزاری هستند حقیقت آدمی را یادآوری می‌کنند.<sup>۴</sup> به باور اصحاب حکمت خالده زیبایی را هم اخلاقی و هم عقلانی است.<sup>۵</sup> عقلانی است زیرا در جهانی که مملو از عوارض و حادثات است بدون نیاز به تفکر انتزاعی ما را به سوی جوهر حقیقی رهنمود می‌کند.<sup>۶</sup> به همین دلیل زیبایی ابزاری مهم برای کسب معرفت است مخصوصاً برای افرادی که جذب زیبایی می‌شوند. یک ملودی زیبایی یا یک شعر زیبا می‌تواند لحظه‌ای از تأمل و تفکر را در انسان برانگیزد و انسان را به درجه‌ای از شناخت شهودی برساند که با مطالعه بسیار به دست نمی‌آید. از این جهت زیبایی از معرفت و امر قدسی جدایی ناپذیر است. همچنین زیبایی اخلاقی است زیرا فرد زمانی به این مرحله از معرفت شهودی می‌رسد که صاحب فضیلت شده باشد.<sup>۷</sup> از این رو رسیدن به معرفت قدسی و درک زیبایی اصیل و حقیقی نیازمند تذهیب نفس است. بنابراین، مقصود از زیبایی شناسی در نظر اصحاب حکمت خالده علمی است که نه تنها زیبایی محسوس بلکه مبانی معنوی زیبایی را مورد توجه قرار می‌دهد. زیبایی شناسی

۶۷

پژوهشنامه ادیان

پرسش از زیبایی در عرفان یهودی: مقاله از دیدگاه فلسفه جاویدان

۱. کوماراسوامی، مبانی سنتی هنر و زندگی، ص ۱۰۱.

۲. نصر، معرفت و امر قدسی، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

۳. شوآن، فریتهوت، مسائل نظری هنر و زیبایی مبانی جامع زیبایی شناسی جامع، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامه نقد و نظر، ۱۳۷۷، سال چهارم، شماره ۳، ص ۲۳.

۴. نصر، معرفت و امر قدسی، ص ۲۳۱.

۵. همان، ص ۲۳۰.

۶. شوآن، فریتهوت، مسائل نظری هنر و زیبایی مبانی جامع زیبایی شناسی جامع، ص ۲۳.

۷. نصر، معرفت و امر قدسی، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.

همان علم به زیبایی است که هم با قوانین عینی و هم با قوانین احساس زیبایی‌ها سروکار دارد. به باور شوآن:

”زیبایی عینی به مواردی اطلاق می‌شود که به نحوی بیان‌کننده جنبه‌ای از جلال و عظمت عالم است و این اطلاق به اصول سلسله مراتب و توازن و انتظامی که این جلال و عظمت در بردارد و مقتضی آن است مطابقت دارد. زیبایی از آن حیث که یک تجلی است مقتضی کمال است و کمال از طرفی بر حسب اطلاق و از طرفی بر حسب عدم تناهی محقق می‌شود. بدین گونه که زیبایی در منعکس ساختن مطلق نحوه‌ای از نظم و قاعده را به وجود می‌آورد و در منعکس ساختن نامتناهی نحوه‌ای از رمز و راز را ایجاد می‌کند. در این صورت زیبایی با وصف کمال، نظم و قاعده و نظم و راز است و از طریق این دو صفت است که تأثیر می‌کند و در عین حال موجب تسکین و آرامش عقل و احساس ملایم با عقل می‌شود“<sup>۱</sup>.

همانطور که مشاهده می‌شود شوآن در این بخش به دو جنبه دیگر از زیبایی اشاره می‌کند که نظم و راز است. به واقع زیبایی از یک جهت تعادل و هماهنگی را نشان می‌دهد با نظم مرتبت است و از جهتی چون ذات بی‌نهایت خداوند را آشکار می‌کند با راز در ارتباط است. به طور کلی می‌توان گفت مبدأ الهی زیبایی، عینیت، کمال، تعادل و هماهنگی، نظم و راز، اخلاق و معرفت و محبت و عشق از مولفه‌ها و کلید واژه‌های زیبایی در نظر جاودان خرد هستند. در ادامه پژوهش می‌کوشیم این مولفه‌ها را در عرفان قباله مورد بررسی قرار داده و تبیین کنیم.

## عرفان قباله

معسه برشیت<sup>۲</sup> سنت اصلی عرفان یهود است. معسه یعنی داستان و برشیت به معنی آفرینش است. در معسه برشیت یا داستان آفرینش (عرفان قباله)، سالک می‌خواهد به رازهای آفرینش دست پیدا کند. مثلاً سوالاتی درباره این که در شش روز خلقت چه

۱. شوآن، فریتهوت، مسائل نظری هنر و زیبایی‌مبانی جامع زیبایی‌شناسی جامع، ص ۲۱ و ۲۲.

2. Ma'aseh Bereshit



اتفاقی افتاد؟ ده نامی که خدا با آن جهان را خلق کرد چه بود؟ آیا دو آسمان وجود دارد یا هفت آسمان (Jacobs, 1906: 235)؟<sup>۱</sup>

در کاربرد عام و سنتی قباله بر آموزه‌ی باطنی و عرفانی یهود به ویژه عرفان خاص سده‌ی میانه، از قرن ۱۲ به بعد، دلالت دارد. قبالا به معنی "قبول کردن" و "پذیرفتن" است و منظور از آن قبول کردن سنت و مسائل هلاخایی است.<sup>۲</sup> این آیین بیان کننده راه سلوک عرفانی است و درون مایه آن مطالب خداشناسی و هستی‌شناسی است. مهم‌ترین سند مکتوب آن کتاب روشنایی یا زوهر است که ابتدا به زبان آرامی در قرن سیزدهم در اسپانیا نگاشته شد. این کتاب دربردارنده‌ی آموزه‌های عرفانی درباره‌ی ذات ناشناخته باری تعالی است، خدایی که در غیاب نامتناهی *Ein Sof* (نامحدود) است. درباره‌ی او هیچ سخنی نمی‌توان گفت ولی او را می‌توان با نور درون و با مراقبه شناخت.<sup>۳</sup> قرن ۱۳ آغاز گسترش تفکر قبالایی بود. *Yitshaq Sagi Nahor* (یتشاق کور) پسر ابراهیم بن داود به عنوان معلم و مرشد بسیاری از قبالاها شناخته شده است او به همراه چند تن دیگر نخستین آثار مکتوب قبالایی را پدید آوردند که دربردارنده‌ی تفسیرهایی در رساله‌ی آفرینش‌شناسی سفر *Yetsirah* و سفر آفرینش در کتاب مقدس و تبیین‌هایی منطقی نیز از درون‌مایه‌ی کتاب تورات است. رانده شدن یهودیان از اسپانیا و پرتغال در سال ۱۴۹۲ و ۱۴۹۷ منجر به مهاجرت قبالاهای مشهور به سمت شمال آفریقا، ایتالیا و لوآن و گسترش عرفان قبالا در آن قلمروها شد.<sup>۴</sup>

در باور قبالاییان تورات چهار سطح معنایی دارد. بر این اساس تفاسیر تورات عبارتند از: *Peshat* که تفسیر لغوی است، *Remez* تفسیر تمثیلی است، *Derash* تفاسیر آگادایی

1. Jacobs, Joseph, A. Biram, Ma'aseh Bereshit; Ma'aseh Merkabah (literally, "work of Creation" and "work of the Chariot", The Jewish encyclopedia, Funk and Wagnalls, New York, 1906, v.8, p.235.

۲. کاویانی، شیوا، آیین قباله عرفان و فلسفه‌ی یهود، تهران، انتشارات فراوان، ۱۳۹۳، ص ۲۶.

3. Ein Sof

۴. همان، ص ۲۳-۲۴.

5. Yitshaq Sagi Nahor (Yitshag the Blind)

6. Sefer Yetsirah

۷. همان، ص ۲۶-۲۸.

و تلمودی است و Sod که معنای عرفانی است<sup>۱</sup>. عرفان قباله تفسیر عرفانی کتاب مقدس است.

### نظریه تجلی

این سوف نقطه آغاز همه تأملات قبالیی است. به باور آنان خداوند بی‌نهایت است و نمی‌توان هیچ صفتی را به او نسبت داد. همه صفات مثبت محدود هستند. خداوند فقط به طور سلبی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد یعنی تنها می‌توان گفت خداوند چه چیزی نیست<sup>۲</sup>. اگر بخواهیم جسورانه‌تر سخن بگوییم او عدم است. قلمرویی که هیچ عقلی نمی‌تواند آنرا درک کند و تنها می‌تواند به عنوان هیچ یا عدم تعریف شود، به این قلمرو را این سوف می‌نامند<sup>۳</sup>. همه گرایش‌های عرفان قباله در این نکته مشترک هستند که به ذات خدا (در متعالی‌ترین شکل آن) جز از طریق تدبر و تأمل در رابطه بین خلقت و خدا، نمی‌توان دست یافت<sup>۴</sup>.

حال این سوال مطرح می‌شود که اگر خداوند آن سوف است - اگر چیزی خارج از او نیست - پس خلقت چگونه اتفاق افتاده است؟ زیرا آن نمی‌تواند از قبل به عنوان یک واقعیت یا ماده اولیه موجود باشد؛ زیرا هیچ چیز خارج از خدا نیست. آفرینش جهان در زمان مقرر از سوی خداوند مستلزم تغییر ذهنیت اوست، او را از خالق نبودن به خالق بودن سوق می‌دهد. اما تغییر در این سوف غیر قابل تصور است و از همه بیشتر تغییر عقیده در او غیر ممکن است. سوال دیگر این است که خداوند به عنوان موجود نامتناهی، ابدی، ضروری، ساده و البته کاملاً روحانی چگونه ممکن است که جهانی جسمانی و مرکب را بیافریند بدون اینکه در ارتباط با آن تحت تأثیر قرار گیرد؟ اگر بخشی از

1. Scholem, Gershom Kabbalah and its Symbolism, Schocken books Inc., New York, 1960. P.57
2. Kohler, Kaufmann, Ginzberg, Louis, *Cabala, The Jewish encyclopedia*, Funk and Wagnalls, New York, 1906, v.3, p.472.
3. Scholem, Gershom, Kabbalah, Keter Publishing House Jerusalem Ltd. P.O. Box 7145, Jerusalem, Israel, 1978, p.94.
4. Ibid: 88

خداوند در جهان جسمانی نبود چگونه به وجود می‌آمد؟<sup>۱</sup>  
قبالایان بر حل این مشکل نظریه سفیروت را مطرح کردند. سفیروت بیان کننده نحوه تجلی خداوند در جهان هستند. این اصطلاح از کلمه عبری sefirah به معنای عدد و دسته است و برای اولین بار در رساله سفر یتسیرا که نویسنده آن مشخص نیست به کار رفت و از قرن ۱۲ مفهوم محوری قبالا شد.<sup>۲</sup>

### سفیروت / درخت زندگی

داستان آفرینش در عرفان قبالا با تجلی آغاز می‌شود. بنابراین فرایند خلقت، فرایند آشکارگی و ظهور خدای پنهان و پوشیده است.<sup>۳</sup> در کتاب زوهر آمده است که او می‌خواست خود را آشکار کند تا با نام الوهیم خوانده شود.<sup>۴</sup> از این رو، خود را در ده شان یا صفت (سفیروت) آشکار کرد.<sup>۵</sup> سفیروت تجلیات ان‌سوف هستند. خدا خود را آشکار و بیان کرد. خدا قدرت‌هایش را نامگذاری کرد تا خود را آشکار کند. آن‌ها را نامید، می‌توان گفت خود را نامید. فرایندی که از طریق آن پنهان خود را آشکار و اظهار کرد. اساس این سفیروت‌ها ارتباط الوهیت با جهان مخلوق است. اما سفیروت‌های موجودات میانه نبودند بلکه خود خدا و تجلی خدا بودند. در حالی که ان‌سوف نمی‌توانست مورد جست‌وجوهای مذهبی قرار گیرد بلکه خدا می‌تواند در جنبه بیرونی‌اش درک شود.<sup>۶</sup> بنابراین دو قلمرو وجود دارد، قلمرو ان‌سوف که ژرف‌ترین باطن است و برای همگان مگر خدا، درک نشدنی و نامرئی باقی می‌ماند. دیگری که به اولی متصل است و معرفت خداوند را ممکن می‌کند، عالم سفیروت عالم آسماء و

1. Broydè, Isaac, *Sefirot, The Ten, The Jewish encyclopedia, Funk and Wagnalls, NewYork, 1906, v.11, p.154.*

2. Kohler and Ginzberg, *CABALA*, 472.

3. Scholem, *Kabbalah*, p.88.

4. Zohar1:2a:14.

۵. شولم، گرشوم، جریان‌های بزرگ عرفان یهود، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵.

6. Scholem, *Kabbalah*, p.99-101.

صفات خداوند است.<sup>۱</sup> دو قلمرو را به نحو دیگری نیز می‌توان گفت: قلمرو وحدت و قلمرو کثرت. فرایند تجلی از جهان یگانگی آغاز می‌شود و نه از وجود ثابت خدا، بلکه از فرایندی که در خدا بود، که خودش در یگانگی اش با قدرتهایش یگانه شد. در مقابل جهان جدایی، قلمروی جدایی نتیجه‌ی فرایند خلقت است که ذات عارفانه‌ی این سوف در تجلی سفیروت بیان می‌شود. رابطه‌ی این سوف و سفیروت‌ها را می‌توان به شمعی تبدیل کرد که میان ده آینه سوسو می‌زند. نور یکی در دیگری نهاده شده‌است. هر کدام در رنگ متفاوت، هر کدام در نور متفاوتی نشان داده شده‌اند. گرچه نور یکی است. تصویر سفیروت به عنوان حجاب‌ها رایج است و بر اساس میدراش در خلقت جهان خدا خودش را در ده حجاب پوشاند و اینها در کابالا سفیروت نامیده می‌شوند. گرچه تمایزی بین بدن و لباس وجود ندارد، اما این حجاب‌ها انسان را قادر می‌سازد که به نور نگاه کند و بدون این حجاب‌ها کور می‌شود. با نگاه به اولین حجاب، می‌تواند به طور مداوم به حجاب‌های دیگر هم نگاه کند. در این صورت سفیروت‌ها مانند پله‌های نردبانی هستند که به سوی ادراک خدا می‌رود.<sup>۲</sup> این سفیراها عبارتند از: کیتیر<sup>۳</sup> تاج خداوند، حکمت<sup>۴</sup> خرد، بینا<sup>۵</sup> عقل خداوند، حسید<sup>۶</sup> عشق، گورا<sup>۷</sup> اقتدار و داوری، تیفرت<sup>۸</sup> جمال و زیبایی (رحمت یا مهربانی)، نصیح<sup>۹</sup> صبر آخر، هود<sup>۱۰</sup> عظمت خداوند، یسود<sup>۱۱</sup> اس و اساس جهان و ملکوت (پادشاهی)<sup>۱۲</sup>. در کتاب سفر یتسیرا این

۱. شولم، جریانهای بزرگ در عرفان یهود، ص ۲۷۴.

2. Scholem ,Kabbalah,p.102-104.

3. Keter

4. Hokhmah

5. Bina

6. Hesed

7. Gevurah

8. Tif'eret

9. Netzah

10. Hod

11. Yesod

12. Ibid:106

اخطار داده شده است که این سفیروت‌ها را نباید پرستید بلکه آنها صرفاً راه‌های ارتباطی هستند. ابزارهایی هستند که خداوند از طریق آنها با مخلوقات و مخلوقات با خداوند ارتباط برقرار می‌کنند. اگر سفیروت‌ها نبودند آن هستی بی‌نهایت ناشناخته و غیر قابل دسترس باقی می‌ماند. تنها از طریق سفیروت‌ها است که به او می‌توان نزدیک شد.<sup>۱</sup>

### نظم و تقسیم سفیروت

بر مبنای نظریات آلیر<sup>۲</sup> با این ده سخن جهان خلق شد و آنها در سه سخن خلاصه شدند. بنابراین آنها به سه و هفت تقسیم می‌شوند. در این مورد یک تقسیم‌بندی بین سه سفیرای پنهان و هفت سفیرای بدنه - هفت روز خلقت - وجود دارد.<sup>۳</sup> یک تقسیم‌بندی دیگر سفیروت‌ها را به سه ستون یا خط تقسیم می‌کنند به صورت یک واحد که شامل دو صفت متضاد و یک صفت هماهنگ‌کننده (ستون وسط) است. سفیرای سمت راست حکمت، حسد، نصح است و سمت چپ بینا، گورا و هود و ستون مرکزی کتر، تیفرت، يسود و ملکوت است.<sup>۴</sup> از آنجایی که انسان در صورت خداوند آفریده شده است، در انسان ازلی ده سفیروت وجود دارد و آنها به صورت زیر با بدن او نشان داده می‌شوند: سه سفیرای اول با سر و سفیروت چهارم و پنجم با دست‌ها، ششمین سفیرا با سینه و هفتمین و هشتمین سفیرا با پاها نهمین با اندام جنسی و دهمین با بدن کامل منطبق است.<sup>۵</sup>

### تیفرت / زیبایی

تیفرت به معنی زیبایی، شکوه و جلال است. این کلمه در کتاب مقدس به زیبایی به خصوص به معنای تزئین دلالت دارد. در کتاب اشعیا ۳:۱۸ این کلمه به جواهرات و

1. Kaplan, Aryeh, Sefer Yetzirah: The Book of Creation, Red Wheel/Weiser, Boston, York Beach, 1997, p.21.
2. Rirkei de R Eliezer.
3. Scholem, Kabbalah, p.108.
4. Ibid:109.
5. Ibid:106,107.

پارچه‌های تزئینی که زنان ثروت استفاده می‌کنند دلالت دارد. تیفترت به معنی آنچه که برای فرد افتخار و بزرگی به همراه می‌آورد است. علاوه بر این، به شکوه و افتخاری که دستاورد یک فرد مثلاً پادشاهان است دلالت دارد.<sup>۱</sup> دو معنای این کلمه به معنای تاج زیبایی و تاج شکوه است که در کتاب اشعیا ۶۲:۳ در توصیف اورشلیم و در ضرب‌المثل‌ها ۴:۹ در توصیف خرد به کار رفته است. این کلمه در کتاب خروج ۲۸:۲، ۴۰ در توصیف وسایل مقدس برای کاهن اعظم هارون و پسرانش به کار رفته است.<sup>۲</sup> تیفترت در عرفان قباله معنای متفاوتی پیدا می‌کند که به شرح آن می‌پردازیم.

### تبادل و هماهنگی

همانطور که گفته شد در نظر اصحاب حکمت خالده خداوند سرچشمه زیبایی است و الگوی الهی آن در تبادل بین صفات الهی است. در عرفان قباله نیز مشاهده می‌کنیم که خداوند از عمق این سوف که قابل شناخت نیست در سفیروت آشکار شد. تیفترت یا همان زیبایی ششمین سفیرا و یکی از اسماء الهی است. این کلمه در سیستم سفیروت در رابطه دیالکتیکی بین گورا و حسد یعنی بین مهربانی و داوری بازنمایی می‌شود. از نظر عرفای قباله این دو صفت برای خلق جهان بسیار ضروری هستند.<sup>۳</sup> حسد مهربانی و عشق بی حد و مرز الهی است که خداوند از طریق آن جهان را خلق کرد و مدام آنرا باسازی می‌کند. حسد بیانگر خیرخواهی نامحدود خداوند نسبت به مخلوقات است. در طرف مقابل آن گورا به عنوان اصل اندازه‌گیری، حد و محدودیت است. قدرت گورا در این واقعیت است که عشق بی حد و مرز خدا در حسد را محدود می‌کند. گورا داوری سخت‌گیرانه در مقابل آن قرار دارد. تیفترت هماهنگ کننده‌ی آن دو صفت است، مهربانی بی حد و مرز خدا و عدالت سخت او را هماهنگ می‌کند. این تبادل و

۱. اشعیا ۱۲:۱۰، ۲۰:۵

2. Ferretter, Luke, The Power And The Glory : The Aesthetics Of The Hebrew Bible, literature and Theology, 2004, Vo. 18.No.2.p. 124.

3. Drob. Sanford L, The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation, CrossCurrents, Spring, 1997, Vol 47, Num 1, p8.

هماهنگی اصل زیبایی تلقی می‌شود. عرفای یهود تیفرت را حقیقت مطلق می‌دانند. از آن جهت که هر یک از حسد و گورا حقایق نسبی هستند و تنها یک جنبه را دارند. حسد اصل خلقت و گورا اصل محدودیت جهان است. تیفرت آن دو را در خود هماهنگ می‌کند. از این جهت حقیقت مطلق است، زیرا هر یک از گورا و حسد فقط یک جنبه از حقیقت را در خود دارند، فقط مهربانی و عدالت، ولی تیفرت هر دو را در خود دارد.<sup>۱</sup> از این رو تیفرت انعکاس حقیقت مطلق، تعادل، هماهنگی و کمال در صفات الهی است.

## تیفرت و تورات

بعد دیگری زیبایی که در حکمت خالده به آن توجه شده بود نظم و راز است در ارتباط بین تیفرت و تورات نمود پیدا میکند. تیفرت با تورات مطابق است. تورات در عرفان قباله اهمیت به‌سزایی دارد. تورات یک مجموعه‌ی عرفانی است که هدف آن نشان دادن قدرت خداست. قدرتی که در نام او متمرکز شده‌است. این نام مانند نام‌های اجتماعی نیست که فرد را با آن می‌خوانند. بلکه به معنی این است که خدا در تورات حضور متعالی خود را بیان کرد و وجودش را آشکار کرد. نام قدرت‌مند خدا، هم قوانین سری و هم نظم و هماهنگی دارد که با آن جهان مدیریت می‌شود. به علاوه در متون تلمودی قدیمی و اپوکریفا<sup>۲</sup> نوشته شده‌است که خدا جهان را با نام خود آفرید. این مسئله اشاره

1. Ibid:19,20.

۲. Apocrypha، کتاب مقدس عبری به دستور فلاذلفوس، حاکم مصر، در قرن سوم میلادی به یونانی ترجمه شد. این ترجمه سبعینیه نام دارد. یکی از تفاوت‌های این دو نسخه (نسخه عبری و یونانی) این است که نسخه دوم تعدادی کتاب مجزا اضافه دارد و نیز در برخی از کتاب‌ها که در هر دو نسخه آمده است، در نسخه سبعینیه بخش‌هایی اضافه شده است. در ابتدا یهودیان عبری زبان نسخه عبری عهد قدیم را قبول داشتند، اما یهودیان یونانی زبان از نسخه سبعینیه استفاده می‌کردند. اما بعداً همه یهودیان نسخه عبری را پذیرفتند و بنابراین نوشته‌های اضافی نسخه سبعینیه و نیز کتابهای دیگر، غیر قانونی و غیر رسمی اعلام شد. کلیسای پروتستان مسیحی به این نسخه‌های اضافه نام اپوکریفا داد که در زبان یونانی به معنی مخفی و پوشیده بود اما در زبان انگلیسی به معنای "آنچه که کنار گذاشته شد" به کار رفت. از آن پس این نوشته‌ها به همین عنوان معروف شدند و "کتابهای اپوکریفایی" خوانده شدند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۸: ۱۲۲-۱۲۴).

به تورات فیزیکی ندارد. بلکه اشاره به تورات پیش از خلقت دارد. برای قبالیان تورات فرآیند آشکارسازی خداست. تورات راز حیات خدا را آشکار می‌کند. راز زندگی خدا در تورات است. نظم آن بر مبنای نظم خلقت است<sup>۱</sup>. در واقع تیفرت یکی از نام‌ها و ظهورات یهوه است. تورات نیز نام خداوند است. این دو چون ذات یهوه را از جهت بی‌نهایتی و کمال نشان می‌دهند، دربردارنده راز(از جهت بیان امر نامحدود و بی‌نهایت در محدود) و نظم(از جهت مطلقیت و کمال) هستند.

علاوه بر این، تورات باعث باعث هماهنگی در نفس انسان و در جهان می‌شود. تورات راه مستقیم است. تورات مطابق با تیفرت و در ستون مرکزی است و دو طرف راست و چپ را هماهنگ می‌کند. کسی که تورات را دارد چیزی کم ندارد به این دلیل که ویژگی‌ها فرد را متعادل می‌کند. اگر شخص مقهور هر یک از صفات خود شود دیگر فاقد قدرت ذهنی است تا بتواند قوای خود را متعادل کند و از افراط و تفریط آن جلوگیری کند. هدف تورات این است که برای انسان کمال و تعادل به ارمغان آورد. انسان کامل کسی است که می‌داند چطور از خصایص خود در شرایط مختلف استفاده کند اما فرد نامتعادل در یک حالت خاص باقی می‌ماند و زمانی که باید به دنبال یک رفتار جایگزین باشد قادر به انجام این کار نیست<sup>۲</sup>. در واقع به لحاظ روانشناسی، تیفرت زیبایی تعادل در روح انسان است. تعادل بین محبت بی‌حد و سخت‌گیری و نظم<sup>۳</sup>. همانطور که گفته شد، انسان ازلی بر صورت خدا آفریده شده است در انسان ازلی ده سفیروت وجود دارد. سفیرای تیفرت مطابق با قلب انسان است. از این جهت انسان کامل کسی است که احساسات در قلب او به تعادل رسیده است. تیفرت مطابق با

1. Scholem, Kabbalah and its Symbolism, p.40,41.

2. Chanoch Henoch Leiner of Radzin, Rabbi Gershon, Shaar HaEmunah Ve'Yesod HaChassidut, Entrance to the Gate of Beit Yaakov, Chapter 2:4, [https://www.sefaria.org/search?q=\(Shaar%20HaEmunah%20Ve%27Yesod%20HaChassidut%2CEntrance%20to%20the%20Gate%20of%20Beit%20Yaakov&tab=text&tvar=1&tsort=relevance&svr=1&ssort=relevance](https://www.sefaria.org/search?q=(Shaar%20HaEmunah%20Ve%27Yesod%20HaChassidut%2CEntrance%20to%20the%20Gate%20of%20Beit%20Yaakov&tab=text&tvar=1&tsort=relevance&svr=1&ssort=relevance).

برای استفاده از این منبع از کتابخانه مجازی استفاده شده است لذا نحوه ارجاع به این صورت است که عدد اول عدد فصل و عدد دوم شماره بند می‌باشد.

3. Drob, The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation, p.20.



یعقوب نبی است. در کتاب مقدس آمده است که عیسو شکارچی زیرکی بود اما یعقوب مردی آرام بود. کلمه آرام در تورات به معنی کامل هم هست. یعنی نظام سمت چپ و راست (سفیروت ها ستون چپ و راست) در او به کمال رسیده بود.<sup>۱</sup> او در تمامی ویژگی‌هایش کامل بود. چنین فردی به مقام صلح اکبر یا همان حضور الهی (شخینا) رسیده است.<sup>۲</sup> یعقوب نماد ترس کامل از خدا و نماد تورات است. ترس درست از خدا ریشه در تورات دارد که ایمان مقدس نامیده می‌شود. تورات یک مسیر مستقیم است و کتاب یاشار نامیده می‌شود. یاشار یعنی مستقیم و راست.<sup>۳</sup> تورات به افراد می‌آموزد که چطور در مسیر مستقیم گام بردارند و توصیه می‌کند که چطور توبه کنیم و به خداوند بازگردیم. فرد باید تماماً وقت خود را صرف مطالعه تورات کند و شب و روز از آن منحرف نشود.<sup>۴</sup> فرد ناآموخته از گناه نمی‌ترسد. به عبارت دیگر کسی که تورات را انکار می‌کند و اطلاعاتی ندارد تا بداند که از چه چیزی باید بترسد. مرتبه بالایی از ترس ریشه در تورات دارد. تورات ترس از شکوه و جلال خداوند است و باعث می‌شود فرد دستورات الهی را انجام دهد. دانشمندان می‌شناسند: بزرگ است تورات که انسان را وادار به عمل می‌کند. کسی که تورات نداند چطور از خدا می‌ترسد.<sup>۵</sup> در زوهر چنین آمده است: "خوشا به حال کسی که همیشه می‌ترسد زیرا ترس با عشق همراه است.<sup>۶</sup> علاوه بر این ترس از خدا آغاز حکمت است. ترس دروازه‌ای است که از طریق آن فرد به ایمان می‌رسد.<sup>۷</sup> عمل به تورات باعث نظم و هماهنگی در کل هستی می‌شود. شرح آن چنین است که در ابتدا وحدت بین خدا و

۱. صفی‌زاده، فاروق، کابالا عرفان آریای یهود، تهران، ایران جام، ۱۳۹۲، ص ۴۸۱ و ۴۸۲.

۲. گنون، رنه، معنای رمز صلیب تحقیقی در فن معارف تطبیقی، ترجمه بابک علیخانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴، ص ۹۵.

3. Chanoch Henoch Leiner of Radzin, Shaar HaEmunah Ve'Yesod HaChassidut, Entrance to the Gate of Beit Yaakov, Chapter 2:4.

4. Zohar1:11a:4.

5. Chanoch Henoch Leiner of Radzin, Shaar HaEmunah Ve'Yesod HaChassidut, Entrance to the Gate of Beit Yaakov, 1:9

6. Zohar.1.12a.4.

7. ibid,1:11b:1.

جهان هماهنگ و کامل بود. هیچ چیز وجود نداشت که پیوند خدا و جهان آفرینش را برهم بزند یا در کار فیضان پیوسته و مستمر عشق و محبت او بر فرزندان آدم اختلال ایجاد کند، اما به واسطه‌ی گناهکاری انسان که با گناه آدم آغاز می‌شود انسان از مبدأ آغازین فعل خداوند دور شد. آن وحدت کامل از هم گسیخته شد و این رخنه و شکاف موجب ظهور شر و فساد در عالم شد. در نتیجه هماهنگی جهان جای خود را به اختلال و بی‌نظمی داد و نظم جهان دستخوش آشفتگی شد.<sup>۱</sup> بر این اساس تورات راه رسیدن به سعادت است. عمل به تورات باعث هماهنگی و تعادل در نفس انسان می‌شود و برای انسان فضیلت و کمال را به همراه دارد. این امر باعث فیضان عشق و محبت خداوند و ایجاد تعادل و هماهنگی در هستی می‌شود.

### زیبای، قلب و خورشید

تيفثرت مطابق با خورشید نیز هست. همبستگی خورشید و قلب از این حیث است که هر دو بر مرکز دلالت دارند و در همه آموزه‌های سنتی غرب و شرق دیده می‌شود. قلب در همه سنت‌ها جایگاه عقل است.<sup>۲</sup> منظور عقل جزئی نیست بلکه عقل کلی متعالی است.<sup>۳</sup> از طرفی بین نور و معرفت نیز رابطه‌ای برقرار است. نور رایج‌ترین سمبل معرفت است پس طبیعی است که نور خورشید معرفت مستقیم باشد، یعنی معرفت شهودی که همان معرفت عقل محض است.<sup>۴</sup> قلب نیز در نظر عرفای قباله، با سی و دو راه حکمت در عرفان یهود مرتبط است. در عبری عدد سی و دو به صورت لامد بت نوشته می‌شود که lev خوانده می‌شود. این کلمه به عبری معادل قلب است. تورات هم قلب خلقت است. اولین حرف تورات بت است که در کلمه برشیت یا آفرینش به کار رفته است.

۱. اپستاین، ایزودور، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه ایران، چاپ سوم، ۱۳۸۸، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

۲. گنون، رنه، سمبول‌های بنیادین زبان جهان شمول علم مقدس، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران، انتشارات حکمت،

۱۳۹۹، ص ۵۵۶ و ۵۵۷.

۳. همان، ۵۵۹.

۴. همان، ۵۷۲.

آخرین حرف در تورات لام است. این دو در کنار هم کلمه lev را می‌سازند. تورات شرح سی و دو راه حکمت است.<sup>۱</sup> مسیر حکمت در عرفان قباله، مسیری است که در آن حرکت از آشکار به نهان یا از بیرون به درون است.<sup>۲</sup> تجلی این ارتباط بین زیبایی و قلب را در یعقوب می‌توان یافت. همانطور که اشاره شد در نظر اصحاب حکمت خالده زیبایی هم اخلاقی و هم عقلانی است. یعقوب که نماد تیفثرت است فردی است که به تورات عمل کرده و همچنین در نفس و فکرش به تعادل رسیده است؛ یعنی انسان صاحب فضیلتی است لذا سایه‌های شک و تردید از او دور شده و او به مرتبه معرفت یقینی دست یافته است. برای همین آرام توصیف شده است. همانطور که گفته شد خلوص و زیبایی باطنی مقدمه درک زیبایی حقیقی و مطلق است. از این رو می‌توان گفت یعقوب به واسطه زیبایی در نفسش نور و شکوه زیبایی حقیقی را درک کرده و به مرتبه معرفت قدسی دست یافته است.

علاوه بر این شهر اورشلیم هم در کتاب مقدس زیبا توصیف شده است. به باور عبرانیان، معبد در مرکز شهر اورشلیم و اورشلیم در مرکز جهان قرار دارد.<sup>۳</sup> اورشلیم قطب روحانی جهان است و نام اورشلیم از آن جهت به آن داده شده است که آن مرکز صلح حقیقی است. معبد توسط سلیمان ساخته شد که نام عبری آن Shlomoh است و از کلمه Salem که به معنی صلح است گرفته شده است.<sup>۴</sup> صلح هم چیزی جز نظم و هماهنگی و تعادل نیست.<sup>۵</sup>

### زیبایی و نظم در خلقت

نظم و هماهنگی در عالم هستی را می‌توان بر اساس کتاب آفرینش و فرایند خلقت نیز مورد توجه قرار داد. در عرفان قباله هریک از روزهای هفته به ترتیب مطابق با هفت

1. Kaplan, Sefer Yetzirah: The Book of Creation, p 9.

2. ibid:11

3. Guenon, Rene, The Lord of the World, University Press, Oxford, ,1958,p.37.

4. ibid:32

۵. گنون، معنای رمز صلیب تحقیقی در فن معارف تطبیقی، ص ۹۳.

سفیرای حسد، گورا، تیفرت، نصح، هود، یسود و ملکوت است. تیفرت مطابق با سومین روز خلقت است. بر اساس کتاب مقدس مراحل خلقت از روز اول تا روز سوم خلقت به شرح زیر است:

"در آغاز خدا آسمان و زمین را آفرید زمین تهی و خالی بود، تاریکی لجه را فراگرفته بود... خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد. خدا دید روشنایی نیکوست و خدا روشنایی را از تاریکی جدا کرد. روشنایی را روز نامید و تاریکی را شب نامید... نخستین روز/ خدا گفت سقفی در میان آبها باشد و آبها را از آبها جدا کند و چنین شد... خدا سقف را آسمان نامید... روز دوم/ خدا گفت آبهایی که زیر آسمان است در مکانی انباشته شود و خشکی پدیدار گردد و چنین شد. خدا خشکی را زمین نامید و انبوه آبها را دریا... خدا گفت زمین از سبزه سر سبز گردد: از علفهای تخم آور و درختان میوه که بر وفق گونه شان میوه ها حاوی تخم خود بر زمین دهند. و چنین شد... روز سوم<sup>۱</sup>.

در کتاب مقدس معادل کلمه تهی و خالی، توهو و بوهو آمده است و به هر گونه فقدان نظم به ویژه آنگاه که چشم گیر باشد دلالت می کند. این الفاظ، همینطور لفظ آبها چشم انداز سلبی را می سازند و بر وضعیت آشوب قبل از آفرینش دلالت می کند<sup>۲</sup>. این آشفتگی به تدریج با خلقت روشنایی و جدا شدن آبها و جدا شدن آب از خشکی تا روز سوم تکمیل می شود. گویی هر چیزی در سر جای خودش قرار می گیرد و در روز سوم نظم و هماهنگی در جهان ایجاد می شود و گیاهان خلق می شوند. علاوه بر این نظم در خلقت را می توان در کلمات به کار رفته در آیات کتاب آفرینش نیز دنبال کرد. در بند اول این کتاب هشت بار کلمه **טוב** (tov/tov) به معنای خوب و یا زیبا به کار رفته است. این کلمه همواره با فعل دیدن به کار رفته است: "خدا دید روشنایی نیکوست" (آفرینش ۱: ۴). معادل عبری فعل دیدن **ראה** (ra'a) است، یعنی خداوند توجه

۱. آفرینش ۱: ۱-۱۳.

۲. سیار، پیروز، کتاب کتاب مقدس، کتاب های شریعت یا تورات بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، تهران، نشر نی و هرمس، ۱۳۹۹، پاورقی ص ۱۳۳، ۱۳۴.

کرد، بررسی کرد، اندیشید و در نهایت به این نتیجه رسید که حقیقتاً آن خوب است. در اینجا عملکرد و کارایی مد نظر است یعنی جهانی که خدا آفریده در یک نظم درست قرار دارد.<sup>۱</sup>

اشاره به نظم و هماهنگی در عالم را می‌توان در دیگر متون یهودی مانند رازهای خنوخ نیز جست و جو کرد. خنوخ یکی از پیامبران پیش از طوفان است که در اسلام به او ادریس می‌گویند. کتاب خنوخ یکی از متون مهم فرشته شناسی در یهودیت است.<sup>۲</sup> این کتاب شرح خواندنی و جذاب معراج اوست. در بخش اول کتاب، خنوخ شخصی محبوب نزد خداوند توصیف شده لذا خداوند او را به حضور طلپید تا قلمرواش را به او نشان دهد. بنابراین دو فرشته به دنبالش آمدند تا او را به آسمانها ببرند.<sup>۳</sup> خنوخ در این سفر روحانی شگفتی‌های بسیاری را از آسمان‌ها و ملکوت خداوند مشاهده کرد، در قسمتی از شرح او از این سفر می‌خوانیم: "ایشان مرا به آسمان چهارم بردند و ... همه پرتوهای خورشید و ماه را به من نشان دادند... فلک آن و چرخ‌هایی که پیوسته بر آن سیر می‌کنند... آن مردان مرا به مشرق بردند و کنار دروازه‌های خورشید نهادند؛ جایی که خورشید طبق نظم فصول و دوره ماهها سراسر سال و شمار ساعتها روز و شب را به جلو میبرد... آنان محاسبه حرکت خورشید را به من نشان دادند... آن مردان مدار دیگری، یعنی ماه را به من نشان دادند که دوازده دروازه دارد و از مغرب تا مشرق را می‌پوشاند و ماه در اوقات معهود بدان وارد و از آن خارج می‌شود".<sup>۴</sup> خنوخ همه آنچه را که دیده را نوشت و پس از بازگشت از این سفر فرزندان و قومش را جمع کرد و همه را برایشان تعریف کرد: "من جمع بیشمار فرشتگان را اندازه گیری کردم... من فلک خورشید را اندازه گیری کردم و پرتوهایش را سنجیدم... من راه رعد و برق را نوشتم... من اقامتگاه باد را نوشتم و مشاهده کردم که خازنان آن ترازوهای و پیمان‌هایی را

۸۱

پروشمه ادیان

پرسش از زیبایی در عرفان یهودی: مقاله از دیدگاه فلسفه جاویدان

1. Hover-Johag, **חוב**, Theological Dictionary of Oldtestament, Edited by Botterweek, G. Johannes, Ringgren, Helmer, William B. Eerdmans Publishing co. United States, 1997, vol.5, p.304.

۲. توفیقی، حسین، رازهای خنوخ، هفت آسمان، شماره ۲، ۱۳۷۸، ص ۲۱ و ۲۲.

۳. همان، ۲۵.

۴. همان، ۲۹-۳۱.

حمل می‌کنند... و آنها را به اندازه و با مهارت روی همه زمین‌ها رها می‌کنند...<sup>۱</sup>. به طور کلی آنچه که در این سفر روحانی به خنوخ نشان داده شد این بود که همه ملائکه به فرمان یهوه وظایف خاص خود را دارند و در حال انجام آن هستند. علاوه بر این، هر چیز در سر جای خودش قرار گرفته و اندازه و مقدار معینی دارد و در زمان مقرر اتفاق می‌افتد. هیچ چیز خارج از این نظم و هماهنگی حرکت یا عمل نمی‌کند.

در کتاب زوهر تفسیر دیگری از روز سوم خلقت و نظم در هستی ارائه شده است. در این کتاب آمده است که در روز دوم خلقت بین دو طرف راست و چپ یعنی به ترتیب حسد (مهربانی بی نهایت / مطابق با روز اول) و گورا (داوری سخت / مطابق با روز دوم) مشاجره بود. گورا می‌خواست به قدرت حسد پایان دهد و حسد می‌خواست به قدرت گورا پایان دهد. خدا می‌خواست به این مشاجره پایان دهد برای همین آسمان‌ها را بین آنها قرار داد. این جدایی باعث عشق و دوستی شد که جهان را حفظ می‌کند.<sup>۲</sup> گرچه در روز دوم آب‌های زمینی از آنها آسمانی جدا شدند اما مشاجره بین آنها پایان نیافت تا زمانی که روز سوم تیغرت آمد و مشاجره آنها متوقف شد.<sup>۳</sup> براین اساس گفته شده است که جهان بر اساس رحمت آفریده شده است و این باعث می‌شود که جهان تداوم یابد و نابود نشود.<sup>۴</sup> همانطور که اشاره شد یک تقسیم بندی دیگر از سفیراها تقسیم آنها به سه ستون است. به این صورت که ستون مرکزی عامل هماهنگی دو ستون سمت راست و چپ است و دو صفت متضاد در آن دو ستون را به هماهنگی می‌رساند. تیغرت در ستون وسط و عامل هماهنگی حسد و گورا است. مشاجره بین این دو صفت در روزهای آغازین آفرینش به وضعیت ناهماهنگی و آشوب دلالت دارد. روز سوم که مطابق با تیغرت است باعث هماهنگی دو صفت مهربانی بی نهایت و داوری سخت شد. نظم، هماهنگی و دوام هستی را به ارمغان آورد. به همین دلیل تیغرت با عشق و رحمت ارتباط پیدا می‌کند که اساس

۱. همان، ۴۴ و ۴۵.

2. Zohar1:17a:5

3. ibid,1:18a:3

4. ibid, 1:180b:1

آفرینش است<sup>۱</sup>. در متون تلمودی نقل شده است که خداوند گفت: اگر جهان را {فقط} با مهربانی بیافرینم گناه زیاد می‌شود و اگر جهان را {فقط} با عدالت بیافرینم چطور به وجود ادامه دهد. پس جهان را با هر دو اینها می‌آفرینم که دوام یابد<sup>۲</sup>. دوام عالم حاصل محبت و عشق خداوند است که آشوب و بی‌نظمی را به تعادل، نظم و عدالت مبدل کرد. بنابراین نظم در عالم هستی علاوه بر این که منشأ عشق و رحمت است نشان از ذات مطلق و بی‌نهایت دارد.

### نتیجه

در نظر اصحاب حکمت خالده زیبایی اولاً و به ذات از آن خداوند است. او همواره زیباست و کون و فساد در زیبایی او راه ندارد. او خاستگاه همه آن چیزهایی است که بهره‌ای از زیبایی دارند. عالم وجود نیز تجلی زیبایی خداوند است. از این رو زیبایی امری مستقل از انسان است و امری ذوقی نیست. الگوی الهی زیبایی تعادل صفات الهی است. خداوند نیز جهان را در نهایت تعادل و کمال آفرید. این تعادل و نظم در عالم جلوه‌ای از زیبای خداوند است. علاوه بر این زیبایی با نظم، راز، اخلاق و عقل در ارتباط است. مولفه‌های مذکور را می‌توان در مفهوم زیبایی در عرفان قباله نیز مشاهده کرد. مفهوم زیبایی (تيفثرت) در عرفان قباله در بحث اسماء و صفات الهی و در درخت زندگی (سفیروت) مطرح می‌شود. سفیروت‌ها نام‌ها یا واسطه‌هایی هستند که از طریق آن خداوند خود را آشکار کرد و راه شناخت خداوند تلقی می‌شوند. همانطور که گفته شد خدا در عرفان قباله در عمق پنهانی بود و خواست که شناخته شود از این رو خودش را در ده وجه یا صفت (سفیروت) آشکار کرد. زیبایی هم یکی از این تجلیات و ظهورات خداوند محسوب می‌شود. او آغاز و سرچشمه زیبایی است. به طور کلی این مفهوم بر نظم و هماهنگی دلالت دارد. در مرتبه اول زیبایی یکی از ظهورات خداوند

۸۳

پروشمه ادیان

پرسش از زیبایی در عرفان یهودی قباله از دیدگاه فلسفه جاویدان

1. ibid,1:10b:6

2. Kohler,Kaufmann, B.M. M. Eichler, GRACE, DIVINE, The Jewish encyclopedia, Funk and Wagnalls,NewYork,1906,v.6,p.60.

است، علاوه بر این هماهنگی بین دو صفت (مهربانی و داوری) خداوند نیز هست و این بر کمال، تمامیت و حقیقت دلالت دارد. تیغثرت با تورات مطابق است. به همین خاطر در بردارنده نظم و راز است؛ زیرا هر دو منعکس کننده ذات مطلق و بی نهایت خداوند هستند. عمل به این کتاب باعث نظم و هماهنگی در نفس انسان می شود که به طریق اولی نظم و هماهنگی در جهان را به همراه دارد. یعقوب نماد تیغثرت است. او انسان صاحب فضیلتی است که احساسات و اندیشه اش به تعادل رسیده لذا در مقام صلح اکبر است. این زیبایی نفس و ترس از خدا منشا معرفت و درک زیبایی حقیقی است. همچنین تیغثرت مطابق با روز سوم خلقت است. روزی که نظم در جهان حاکم شد. روزی که جدال دو صفت خداوند با به وجود آمدن تیغثرت به صلح، استقرار و آرامش تبدیل شد. این صلح و آرامش منشا عشق و رحمت و منعکس کننده ذات خداوند است. بنابراین زیبایی در عرفان قباله بر خلاف دوره مدرن امری عینی و مستقل از انسان است و نه امر ذوقی. به طور کلی می توان گفت کلید واژه های زیبایی در عرفان قباله همسو با نظریات حکمت خالده هستند و شامل تعادل، نظم، راز، کمال، عشق، محبت، فضیلت و خرد می باشند.



## فهرست منابع

- کتاب مقدس، کتاب‌های شریعت یا تورات براساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی و هرمس، ۱۳۹۹.
- ایستاین، ایزودور، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- بینای مطلق، محمود، نظم و راز، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- توفیقی، حسین (۱۳۷۸)، رازهای خونخ، هفت آسمان، شماره ۲، ۱۳۷۸، ۲۱ تا ۵۶.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، بررسی متنی و سندی متون مقدس یهودی - مسیحی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۸.
- شوآن، فریتهوت، حقایق و خطاهایی درباره زیبایی، هنر و معنویت، ترجمه ان‌شالله رحمتی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۹۴.
- شوآن، فریتهوت، مسائل نظری هنر و زیبایی مبانی جامع زیبایی شناسی جامع، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامه نقد و نظر، سال چهارم، ۱۳۷۷، شماره ۳، ۲۰ تا ۲۹.
- شولم، گرشوم، جریان‌های بزرگ عرفان یهود، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۹.
- صفی‌زاده، فاروق، کابالا عرفان آریای یهود، تهران، ایران جام، ۱۳۹۲.
- کاویانی، شیوا، آیین قبالة عرفان و فلسفه‌ی یهود، تهران، انتشارات فراوان، ۱۳۹۳.
- کوماراسوامی، آناندا، مبانی زندگی هنر و زندگی، ترجمه امیر حسین ذکرگو، تهران، فرهنگستان هنر، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- گنون، رنه، سمبول‌های بنیادین زبان جهان‌شمول علم مقدس، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۹.
- گنون، رنه (۱۳۷۴)، معنای رمز صلیب تحقیقی در فن معارف تطبیقی، ترجمه بابک علیخانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴.

- نصر، سید حسین، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، تهران، نشر فرزاد، ۱۳۹۸.
- The Zohar, <https://www.sefaria.org/Zohar?tab=contents>
- Broydé, Isaac, SEFIROT, THE TEN, The Jewish encyclopedia, Funk and Wagnalls, New York, 1906, v.11.
- Chanoch Henoch Leiner of Radzin, Rabbi Gershon, Shaar HaEmunah Ve'Yesod HaChassidut, Entrance to the Gate of Beit Yaakov, [https://www.sefaria.org/search?q=\(Shaar%20HaEmunah%20Ve%27Yesod%20HaChassidut%2CEntrance%20to%20the%20Gate%20of%20Beit%20Yaakov&tab=text&tvar=1&tsort=relevance&svar=1&ssort=relevance](https://www.sefaria.org/search?q=(Shaar%20HaEmunah%20Ve%27Yesod%20HaChassidut%2CEntrance%20to%20the%20Gate%20of%20Beit%20Yaakov&tab=text&tvar=1&tsort=relevance&svar=1&ssort=relevance)
- **Drob. Sanford L**, The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation, CrossCurrents, Spring, 1997, Vol 47, Num 1, pp5-29.
- Ferretter, Luke, The Power And The Glory : The Aesthetics Of The Hebrew Bible, literature and Theology, 2004, Vo. 18.No.2. pp 123-138.
- Guenon, Rene, The Lord of the World, University Press, Oxford, 1958.
- Hover-Johag, טוֹב, Botterweck, G. Johannes. Ringgren, Helmer, Theological Dictionary of The Old Testament, VERLAG .W.KOHLHAMMER GMBH STUTTGART, W.GERMANY, VOL 5, 1997.
- Jacobs, Joseph, A. Biram, MA'ASEH BERESHIT; MA'ASEH MERKABAH (literally, "work of Creation" and "work of the Chariot", The Jewish encyclopedia, Funk and Wagnalls, New York, 1906, v.8.
- Kaplan, Aryeh, Sefer Yetzirah: The Book of Creation, Red Wheel/Weiser, Boston, York Beach, 1997.
- Kohler, Kaufmann, Ginzberg, Louis, CABALA, The Jewish encyclopedia, Funk and Wagnalls, New York, 1906, v.3.
- Kohler, Kaufmann, B.M. M. Eichler, GRACE, DIVINE, The Jewish

encyclopedia, Funk and Wagnalls, New York, 1906, v.6.

– Scholem, Gershom, Kabbalah, Keter Publishing House Jerusalem Ltd. P.O. Box 7145, Jerusalem, Israel, 1978.

– \_\_\_\_\_, Kabbalah and its Symbolism, Schocken books Inc., New York, 1960.

۸۷

پژوهشنامه ادیان

پرسش از زیبایی در عرفان یهودی: مقاله از دیدگاه فلسفه جاویدان

## بررسی تحلیلی ارتباط ویشنو با جهان و انسان

### در بستر متون مقدس هندوی<sup>۱</sup>

نیلوفر سلمانی<sup>۲</sup>

مجتبی زروانی<sup>۲</sup>

۸۸

پژوهشنامه ادیان چکیده

در حوزه‌ی پژوهش‌های نظری، تحقیقات متعددی راجع به ویشنو صورت گرفته است، لیکن پژوهش حاضر تلاش دارد سیر تحول رابطه‌ی ویشنو با جهان و انسان را که مسئله‌ی اصلی این پژوهش است، در متون مقدس هندویی و با نظر به دو دوره‌ی ودایی و پساودایی مورد بررسی قرار دهد. ضرورت این پژوهش و جاهت ویشنو در هندوئیسم و جایگاه متون مقدس در اندیشه معتقدان آن است. نظر به نشانه‌ها، ارتباط ویشنو با جهان در متون پساودایی علاوه بر دو وجه نگهدارنده‌گی و نجات‌بخشی که متعلق به دوره‌ی ودایی است، وجه همبودگی را نیز شامل می‌شود. همچنین جنبه‌ی لطف و بخشندگی ویشنو که در دوره‌ی ودایی به طوریکسان با قهاریتش مطرح است، در متون پساودایی برجسته می‌شود و بر قهاریتش غلبه می‌یابد. این موضوع در بحث ارتباط ویشنو با انسان نیز وجود دارد؛ ضمن آنکه ارتباط ویشنو با انسان که در دوره‌ی ودایی بر محور برآورده ساختن نیازهای مادی انسان است، دچار تحول شده و بیشتر بر محور امور معنوی و تکامل روحی انسان قرار می‌گیرد.

### کلیدواژه‌ها

ویشنو، جهان، انسان، خلقت، حفاظت، همبودگی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

zurvani@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، ایران.

salmani.niloofer@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول).

## مقدمه

متون هندویی سند خوبی برای تاثیر عناصر فکری دراویدی‌ها و ادبیات تامیل بر تفکر اقوام هندواروپایی است. چرخش فکری اقوام هندواروپایی به محوریت بخشی به ویشنو و تجلیاتش<sup>۱</sup> سندی محکم بر این مدعاست که ساکنان متمدن دراویدی هر چند به عنوان پایین ترین طبقه اجتماعی در میان اقوام هندواروپایی در جرگه بی‌ارزش ترین انسانها قرار داشتند لیکن در طول زمان و نه به طور دفعی، بر اندیشه و باور این اقوام نفوذ یافتند. این درحالی است که در دوره ودایی هنوز وجود ویشنو پررنگ نشده بود و تنها چند سرود مختصر ریگ‌ودا به اوصاف ویشنو اختصاص داشت که بخش اعظم آن هم مشابه صفات خدایان دیگر بود. شأن وجودی ویشنو در دین و فلسفه اقوام هندواروپایی در واژه‌ی «تری‌مورتی»<sup>۲</sup> قابل ذکر است.<sup>۳</sup> علاوه بر این، گسترش پرستش ویشنو در دوره پسوادایی در جامعه و در میان همه‌ی طبقات که دارای محدودیت‌هایی در پرستش خدایان از جمله لزوم وجود واسطه‌ای به نام برهمن بودند، به جهت ساختار هویتی دگرگون‌شده‌ی ویشنو که آینه‌ای دوسویه را به ذهن متبادر می‌سازد که یک بعدش بر جنبه‌ی الوهی و بعد دیگرش بر جنبه بشری و در دسترس بودن او تاکید دارد و مابه‌الامتیاز او بوده است، ناظر به وجاهت یافتن ویشنو در تاریخ هندویی است. امر مسلم آنست که تئوری‌هایی مبنی بر وجود خدایان دور از دسترس که تنها از طریق برهمنان و افراد خاص امکان برقراری ارتباط با آنها بود، شکافی میان انسان و خدایان هندویی

۱. برای توضیح بیشتر در باب ویشنو به عنوان خدای دراویدی‌ها نگاه کنید به:

Elmore, Wilber T. 2016. *Dravidian Gods in Modern Hinduism: A Study of the Local and Village Deities of Southern India*. New Era Printing Co. chapter 2.

2. Trimurti

۳. شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۲، تهران: امیرکبیر. ص ۲۶۲. در دین هندو، ویشنو به‌مثابه‌ی یکی از ابعاد تری‌مورتی مطرح است چه در نظریه‌ای که او یکی از جلوه‌های برهمن و در یگانگی با او قلمداد می‌شود (Dowson 1961,320) و چه در اعتقادات فرقه‌ی ویشنویی که ویشنو به‌عنوان اصل و دو خدای دیگر - برهما و شیوا - به‌مثابه‌ی تجلیات اش مطرح‌اند. گوندا در اثری تحت عنوان تثلیث هندی این نگرش را که ایشوره مهادهو، خدای متعال است، ویشنو بزرگتر از ریشه‌ی جهان است و برهما در گیر در خلقت است، رد می‌کند و بیان می‌کند برهما و شیوا تجلی ذات ویشنو هستند.

Cf. Gonda J. 1969. *The Hindu Trinity*. *international journal of Anthropos*.(63). P. 224.

ایجاد می‌کرد. برجسته شدن خدایی همچون ویشنو که از جنس عشق است و دوستدار و ناجی تمام هستی می‌باشد،<sup>۱</sup> حلقه‌ای گم‌شده بود که رابطه‌ی فرمالیست دوره ودایی را به رابطه‌ای تلطیف شده و عاشقانه مبدل می‌ساخت ضمن آنکه محوریت آیین قربانی حیوانی پرهزینه را به محوریت عشق، و انحصارگرایی در پرستش را که ریشه یافته در کاست بود، به شمول‌گرایی در پرستش و حذف واسطه‌ها در آن مبدل ساخت. این بازگشت به پرستش ویشنو و تجلیاتش (اوتار)<sup>۲</sup> به معنای یک تحول فرهنگی بود که در آن، باورهای متعلق به دراویدی‌های متمدن که پایبندترین و منفورترین طبقه اجتماع محسوب می‌شدند، به بالاترین طبقات اجتماعی نفوذ یافت. گویی بومیان دره سند (دراویدی‌ها) تنها در ظاهر توسط اقوام هندواروپایی<sup>۳</sup> مغلوب شده بود، درحالی‌که هم‌اینان بودند که به مرور زمان از درون بر تفکر و اعتقاد اقوام هندواروپایی تاثیر گذاشتند.

با توجه به آنکه نسبت خدا با جهان و انسان یکی از مباحث مهم دین‌شناسی برای نیل به شناخت دقیق یک دین است، این مقاله بر آنست که در میان مباحث گسترده‌ی دین‌شناسی و نمودهای متعدد هندوئیسم، ارتباط ویشنو با جهان و انسان را با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد متن‌پژوهی مورد مذاقه قرار دهد. این نوشتار در پاسخ به سه سوال اصلی صورت گرفته است. این پرسش‌ها عبارتند از: چه تفسیری از خلقت در متون هندویی درباب ویشنو ارائه شده است؟ در این متون ساختار جهان از چند وجه

۱. علاوه بر عشق، ابعاد دیگری که می‌توان در مورد ویشنو ذکر کرد عدالت و هدایتگری اوست. به‌طور مثال در داستانی مربوط به معبد سریلانکا ویشنو نماد عدالت الهی است (Narayanan 1998, p.103) و در جشن پانکونی رهبر ما یا داماد خوشتیپ خوانده می‌شود.

Cf. Younger P. 1982 . Ten days of wandering and romance with lord Rañkanātan: the Pañkuṇi Festival in Śrīrañkam temple, South India. *Modern Asian Studies* , 16 , 623 –56.

۲. در پژوهش‌های مختلف برای اوتاره از معانی‌ای نظیر هبوط، تجلی و تجسد استفاده شده است. در این پژوهش واژه‌ی اوتاره به معنای تجلی به کاررفته است زیرا در متون کهن هندو نیز به جای واژه‌ی اوتاره از پرادوربه‌اوه (Pra- durbhava) به معنای تجلی استفاده شده است.

Cf. De, Sushil Kumar. 1959. *Aspects Of Sanskrit Literature*. Digital Library of India.

۳. اگر نظریه مهاجرت را بپذیریم.

قابل ارزیابی است؟ چه نوع ارتباطی میان ویشنو با جهان و انسان وجود دارد؟ نگارندگان این پژوهش برای پاسخ به پرسشهای مذکور از متونی نظیر ریگ‌ودا، ویشنوپورانه، بهگود گیتا و بهگوته پورانه به همراه نظرات هندشناسان درباب ویشنو بهره برده‌اند. نتایج بدست آمده از این پژوهش می‌تواند زمینه‌ای باشد برای تحقیقات بعدی راجع به اینکه هر کدام از مکاتب فلسفی ویشنویی که هر کدام تفسیری متفاوت از رابطه ویشنو با جهان و انسان دارند، متعلق به جهان‌شناسی و انسان‌شناسی کدام متن هندوویی هستند.

### پیشینه پژوهش

در باب موضوع ارتباط ویشنو با جهان و انسان در بستره‌ی متون مقدس هندوویی، تاکنون هیچ اثری چه به زبان فارسی و چه به زبان انگلیسی نگاشته نشده است. با این حال درباره‌ی ویشنو و مکتب ویشنو آثار متعددی منتشر شده است که در بافتار زبان انگلیسی قابل جستجو است. متأسفانه در فضای پژوهشی ایران پژوهش‌های بسیار اندکی در این زمینه صورت گرفته است از جمله: سه گام کیهانی، تجلی در اندیشه ویشنویی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟، بررسی باور به تجسد خداوند در آیین هندو و مسیحیت، مکشا از دیدگاه مکتب بهکتی ویشنویی (از رامانوجه تا نانک) و آرش کمانگیر و ویشنو.

ذکر آثار انگلیسی زبان با موضوع ویشنو و مکتب ویشنو به دلیل کثرت منابع در این خصوص و محدودیت قالب مقاله ژورنالی قابلیت تفصیل ندارد به همین خاطر به طور خاص تنها چند اثر محدود در اینجا مورد اشاره قرار خواهد گرفت. در زمینه هنر و شمایل‌نگاری ویشنویی می‌توان به آثاری نظیر شمایل‌نگاری ویشنو: (در شمال هند تا دوره قرون وسطی)<sup>۱</sup> اثر کالپانا. اس دسای، شمایل‌نگاری معبد ویشنو در دیوگار و ویشنودارموتاراپورانا<sup>۲</sup> نوشته‌ی الکساندر لوبوتسکی، و سمبولیسم تصاویر سه و چهار

1. *Iconography of Viṣṇu*: (in Northern India, upto the mediaeval period).

2. *The Iconography of the Viṣṇu Temple at Deogarh and the Viṣṇudharmottarapurāṇa*

چهره ویشنو: بررسی مجدد شواهد<sup>۱</sup> از آدالبرت جی گیل اشاره کرد. در باب اوتاره‌های ویشنو و تحقیقات تخصصی در این حوزه‌ها می‌توان از آثاری همچون اوتاره‌های ویشنو در فرهنگ هندو<sup>۲</sup> اثر سی تامپسون و شریواتسا، جینا سابها در نقش اوتاره‌ی ویشنو<sup>۳</sup> نوشته‌ی پادماناب. اس جینی، و کریشنا: پروردگار یا اوتاره؟: رابطه بین کریشنا و ویشنو<sup>۴</sup> از فردا ماچت نام برد. همچنین درخصوص مولفه‌ی هویتی ویشنو و ماهیت فرقه ویشنوه می‌توان از کتاب ویشنو اثر ناندیتا کریشنا<sup>۵</sup>، جنبه‌های ویشنوئیسم اولیه<sup>۶</sup> از ژان گوندا، و رقص ویشنو: منظره تامیل آوارها<sup>۷</sup> نوشته‌ی راجو کالیدوس یاد کرد. این آثار تنها برشی از آثاری است که درباره‌ی ویشنو به نگارش درآمده است و هزاران اثر در این حیطه وجود دارد که نمیتوان از آن‌ها سخن گفت. با این حال همانطور که بیان شد، در هیچیک از این هزاران اثر به‌طور خاص به ارتباط ویشنو با جهان و انسان در بستره‌ی متون هندویی پرداخته نشده است.

### خلقت جهان هستی

مساله آفرینش موضوع مهم در ارتباط ویشنو با عالم است. سوالی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود آنست که آیا خلقت در متون هندویی تنها منسوب به ویشنو است؟ با توجه به متون هندویی می‌توان گفت، واژه‌ی خلقت و خالق در کسوت نام‌هایی همچون برهمن، پرچاپتی، برهما و یا توشتری و ریهوهای کاردان و ماهر که دارای تخصص، مهارت و دانش حرفه‌ای برای خلقت‌اند، به کار رفته است. همچنین این واژه برای خدایان بسیار دیگری نیز به کار رفته است. بنابراین خلقت تنها منسوب به ویشنو نیست. در متون هندویی ویشنو بیشتر به جنبه‌ی حفاظت‌کنندگی اش شناخته شده است؛

1. *Artibus Asiae*
2. *Avatars of Vishnu in Hindu Culture*
3. *Jina Rṣabha as an avatāra of Viṣṇu*
4. *Kṛsna: Lord or Avatara?: The Relationship Between Kṛsna and Viṣnu.*
5. *The Book of Vishnu*
6. *Aspects of Early Viṣṇuism*
7. *Dance of Viṣṇu: the spectacle of Tamil Āvārs*



اما در مقام یک خالق نیز مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>۱</sup> به طور مثال در متون ودایی خطاب به ویشنو و ایندرا به خویشکاری خلقت او که در واژه ساختن و به وجود آوردن نهفته است، تاکید شده :

«شما ایندرا و ویشنو وقتی که جنگ می کردید، این لانهایت را در سه قسمت به وجود آوردید.»<sup>۲</sup>

«شما که فلک پهناور را ساخته اید و نواحی را برای هستی ما وسعت بخشیده اید.»<sup>۳</sup>  
 فقره ۸ از سرود ۶۹ در مندله ۶ ریگ ودا که بیان شد، به به وجود آوردن جهان در ۳ بخش اشاره دارد. فقره ۲ و ۳ از سرود ۹۹ در مندله ۷ ریگ ودا نیز ویشنو را جداکننده ی دو جهان از هم می داند:

«تو این جهان را از یکدیگر جدا ساخته ای و زمین را با میخ هایی (چوبین) در پیرامون آن استوار کرده ای... تو مناره ی مشرق زمین را محکم برافراشتی.»

تمام عبارات فوق که دلالت بر دوران ودایی دارد، نشانگر آنست که ویشنو نیز همانند خدایان دیگر در بحث خلق و آفرینش و واقعیت بخشیدن به هستی قابل طرح است. در واقع همانطور که بیان شد، آفرینش و ویژگی انحصاری ویشنو نمی باشد. از سوی دیگر، در متون پساودایی نظیر بهگود گیتا، کریشنا که تجلی کامل ویشنو است، خود را خالق همه مخلوقات،<sup>۴</sup> آغاز و انجام عالم و خدای قدیم و سرمد معرفی می کند.<sup>۵</sup> همچنین، در پورانه های متقدم ویشنو به عنوان خالق جهان به تصویر

۱. رامانوجا، نیمبار که، ولبه چاریه و متفکران دیگر مکتب ویشنوه ویشنو را خدای متعالی معرفی می کنند که فراتر از خدایان دیگر است. به عنوان مثال، پیروان مکتب مدوه ویشنو را به عنوان عامل کل و انسان را وابسته به ویشنو می دانند و با مشاهده ی تعالی ویشنو از رنج، ناراحتی (śoka)، و توهم (moha) رهایی می یابند.

Cf. Raghavendrchar , H.N , " Madhva 's Brahma-Mīmāṃsā" , *The Cultural Heritage of India*, vol.3, p.331

2. Griffith, Ralph T. H. 1896. *The Hymns of the Rigveda*. 2nd edition. Kotagiri(Nilgiri). 6. 69. 8.

3. Ibid. 6 .69. 5

4. Lipner, Julius. 1999. *Hindus Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge London. p. 134.

۵. بهگود گیتا، ۱۳۸۵، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی. دفتر ۷، فقرات ۶، ۲۵.

کشیده شده است. در ویشنوپورانه که ویشنو را به عنوان منشأ عالم معرفی می کند، چنین بیان می شود:

«جلال و شکوه ات مستدام باد، ای خدایی که چشمان نیلوفری داری. ای که ترس و وحشت را از عبادت کنندگان خود پاک می سازی. ای که جاودان، جهان شمول و روح حی و جاویدی؛ ای که منشأ کل موجودات، محرک قوه ذهنی و قوای حسی هستی، موجود واحدی می باشی با سه کیفیت. برتر از گونه های سه گانه هستی، فارغ از رنگ و امتداد و هر ویژگی ناپایدار می باشی؛ کسی که از تغییر و دگرگونی تولد و مرگ و خواب و بیداری تاثیر نمی پذیرد.»<sup>۱</sup>

در بهگودگیتا، پرکریتی کریشنا به عنوان منشا هستی و جنبه ای از طبیعت کریشنا که خالق است معرفی شده و این اشاره دارد به تجلی ویشنو در مقام علت مادی.<sup>۲</sup> در این کتاب مایا-شکتی که به وجود آورنده طبیعت گونه ها<sup>۳</sup> و جهان مادی است، یک انرژی شکتی ایشوره یا نیروی سحرآمیز برای خلق است. در پورانه ها نیز البته نه پورانه هایی نظیر پدمه پورانه که مخالف وجود مایااند، مایا با افسانه خلقت یکی است و آن، ابزار خلقت ویشنو بیان شده است. مایا در این متون توهم جهانی نیست و با پرکریتی همسان نمی باشد.<sup>۴</sup> همچنین در وداها هر چند صراحتاً از ارتباط مایا و ویشنو در بحث خلقت سخنی به میان نیامده، لیکن با توجه به اینکه جدای از مایای غیرالهی، مایا در وداها منسوب به همه خدایان است<sup>۵</sup> و کارهای شگفت نیز به ویشنو نسبت داده شده است،<sup>۶</sup> نسبت دادن قدرت خدایی به او معقول به نظر می رسد و بنحوی می توان این تلقی را مطرح ساخت که در وداها نیز مایا قابل نسبت به ویشنو است.

در بحث خلقت ویشنویی، حضور او در جهان وجه دیگر بحث را شامل می شود.

1. Wilson, Hayman. 1840. *The Vishnu Purana*. London. Oxford. Book5,chapter30

۲. بهگودگیتا ۷. ۴، ۵.

۳. بهگودگیتا ۷. ۱۴.

۴. شایگان، داریوش، ۱۳۸۷، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: انتشارات فرزاد. ص ۶۲.

5. Goudriaan, Teun. 2005. "maya". *Encyclopedia of Religion*. V.9. Thomson Gale(ed). Macmillan. usa.p.2

6. Rig Veda. 6. 69. 7; 3. 54. 14

ویشنوپورانه که سراسرش بیانگر غیر دوگانه‌انگاری<sup>۱</sup> است،<sup>۲</sup> او را وجود صرف می‌داند که در همه جا حضور دارد. او همه چیز است و هر چیزی در اوست.<sup>۳</sup> بهاگوته‌پورانه نیز که پورانه‌ای فلسفی-شهودی است، ویشنو را تا مرتبه‌ی خدای متعال جهان بالا می‌برد.<sup>۴</sup> در بیانی کلی می‌توان گفت، در متون هندویی پساودایی راجع به ویشنو، علت فاعلی و مادی هر دو به ویشنو منسوب است و در بحث مایا و ویشنو در وداها که بیان شد، به نظر می‌رسد علاوه بر علت فاعلی، علت مادی بودن نیز در متون ودایی به ویشنو منسوب است.

### ساختار جهان هستی

پس از پرداختن به بعد خالقیت ویشنو با جهان، پرسش از ماهیت جهان خلق شده مطرح است. بر طبق متون هندویی، ساختار جهان خلق شده توسط ویشنو در سه وجه اجتماعی، زمانی و مکانی قابل بررسی است.

ساختار جهان از وجه اجتماعی، به نظر می‌رسد در متون ودایی سلسه مراتبی است؛ با توجه به آنکه نظام کاست یکی از عناصر محتوایی سروده‌های ریگ‌ودا است. با این حال، در سروده‌های ویشنو در ریگ‌ودا نشانه‌ای دال بر ساختار سلسه مراتبی و تفاوت به چشم نمی‌خورد. از نظر نویسندگان این پژوهش، با توجه به آنکه نشانه‌های متضاد در این خصوص وجود دارد، اظهار نظر قطعی معقول به نظر نمی‌رسد. در متون پساودایی نیز نشانه‌ی متعارض ملاحظه می‌شود. از جمله در فقراتی از بهگودگیتا به نجات همگانی اشاره دارد<sup>۵</sup> و در عین حال، فقراتی در این کتاب وجود دارد که دال بر طبقات

1. non-dualism

2. Adluri S. 2015. *Textual Authority in Classical Indian Thought: Rāmānuja and the Viṣṇu Purāṇa*. Abingdon: Routledge.

3. *Vishnu Purana*, 1840, 1.2.11

4. Bailey, Greg. 2010. "Puranas". *Encyclopedia of Hinduism*. ed by Denise Cush and et al. Routledge. pp. 636-637; Conio, Caterina. 1987. "Puranas". *Encyclopedia of Religion*. ed by Mirca Eliade. New York. Macmillan. V.12, 88-89.

۵. بهگودگیتا. ۹، ۳۲، ۳۳.

اجتماعی است.<sup>۱</sup> کریشناندا در کتاب «فلسفه بهگودگیتا» در اینباره می‌گوید: اینکه در بهگودگیتا از طبقات جامعه سخن گفته می‌شود بیانگر برتری طبقات بالاتر بر طبقات فرودست و تفاوت قائل شدن میانشان نیست، بلکه به موظف بودن هر ۴ طبقه به انجام وظایفشان اشاره دارد چراکه جامعه بشری بر همکاری متقابل استوار است و آن به عنوان یک ضرورت مطرح است.<sup>۲</sup> فقرات مربوط به نجات همگانی در گیتا دلیلی در تایید مدعای کریشناندا است. در این ارتباط علاوه بر بهگودگیتا می‌توان به فقره‌ای در بهگودپورانه نیز اشاره داشت: «از جمله مردم ناپاک متعلق به گروه‌های قومی بومی و بیگانه اگر به ویشنو متوسل شوند و آیین‌های مربوطه را انجام دهند، پاک شمرده خواهند شد.»<sup>۳</sup> این عدم فرق‌گذاری را می‌توان در شمایل‌نگاری‌های ویشنویی نیز مشاهده کرد، آنجاییکه ویشنو به صورت مردی سیاه پوست که دارای نژاد اصیل هندی-دراویدی و شبیه پادشاهان قدیم و در پوششی طلایی است، ظاهر می‌شود.<sup>۴</sup>

در تحلیل کلی، نشانه‌های مربوط به وجود ساختار سلسه مراتبی در متون هندویی می‌تواند متأثر از فرهنگ زمان باشد، و یا به نوعی پرداختن به مسئله‌ی رنج در جهان و پاسخگویی به آن باشد نه لزوماً به معنای پذیرش ساختار سلسه مراتبی. مدوه-فلسوف هندو-که متأثر از ویشنویسم است، در توضیح رنج روح به بیان سلسله مراتب هستی‌شناسی<sup>۵</sup> می‌پردازد و راه‌هایی از آنرا موکشه ذکر می‌کند.<sup>۶</sup> نه تنها مدوه بلکه

۱. نگرش یکسان مکتبهای فلسفی ویشنوه مبنی بر وجود طبقات مختلف جامعه تقویت‌کننده‌ی این ادعا است.
2. Krishnananda, Swami. 1969. *The Philosophy of the Bhagavadgita*. The Divine Life Society. Sivananda Ashram, Rishikesh, India. pp. 38, 39
3. *Bhagvad Purana*, 2.4.18; 3.33.6-7; 6.16.44; 7.9.10; 10.10.43; 11.14.21
4. Rameshkumar N. 2018. Iconographical study on thirukkannapuram sauriraja perumal temple, *International Journal of Advanced Research in Management and Social Sciences*. 7(9).
۵. مدوه معتقدند که ویشنو به‌عنوان موجود متعال در راس این سلسله مراتب قرار دارد و تنها وجود مستقل در آن است.
- Cf. Sharma, Vishal. 2021. Reading the Mahābhārata as Śāstra: The Role of the 'Righteous' Pāṇḍavas and 'Villainous' Kauravas in Madhva's Dvaitavedānta. *The Journal of Hindu Studies*, V.14, Issue 3. pp. 279-295.
6. Adluri, Vishwa. 2017. Hindu studies in a Christian, secular academy. *International Journal of Dharma Studies*. P. 23

متفکران و باورمندان ویشنوئیسم بر این باورند که «تاراتامیا»<sup>۱</sup> (سلسله مراتب) که بیانگر تفاوت‌های ذاتی موجودات است،<sup>۲</sup> در موکشه ازبین می‌رود.<sup>۳</sup> این نگرش را هم می‌توان به معنای پذیرش ساختار سلسله مراتبی و هم می‌توان به معنای تاکید بر موکشه برای رسیدن جامعه به وضعیت آرمانی بدون سلسله مراتب طبقاتی تفسیر کرد.

وجه دیگر ساختار جهان خلق‌شده توسط ویشنو وجه مکانی است که مشتمل بر سه بخش مجزای زمین، فضا و بهشت است.<sup>۴</sup> در این ارتباط می‌توان به عبارتی از ریگ ودا که قبلاً بیان شد، اشاره کرد: «شما ایندرا و ویشنو وقتی که جنگ می‌کردید، این لانهایت را در سه قسمت به وجود آوردید.»<sup>۵</sup> در ریگ ودا سه گام ویشنو، پهنه‌ی زمین، فاصله‌ی آسمان و زمین را درنورد و سومین گام را بر ورای آسمان گذارد و بر تمام عالم سیطره یافت. آغاز این گامها از منزلگاه اعلی بود. در سرود ۱۵۴ از مندرله‌ی ۱، او منزلگاه اعلی را در جای خود نگاه داشت و با گام‌های بلند، نواحی سه گانه را پیمود. برطبق سرود ۱۵۵ از مندرله‌ی ۱، یکی از اهداف او از این ۳ گام، آزادی و حیات بود.<sup>۶</sup> پرسشی که در اینجا به ذهن متبادری می‌شود راجع به ماهیت این سه گام است. برطبق سروده‌های مربوط به ویشنو در ریگ ودا می‌توان گفت، دو گام ویشنو و به عبارتی دو ناحیه عالم توسط انسان قابل رویت و شناخت است.<sup>۷</sup> و انسان از شگفتی آن، به هیجان می‌آید اما گام سوم که در آن سوی آسمان است، نه قابل رویت است و نه کسی می‌تواند به آن نزدیک شود؛ حتی پرندگان یارای پرواز به آن گام سوم او را ندارند.<sup>۸</sup> به‌نحو تمثیلی، گویی جهان چیزی جز ردپای قدم‌های ویشنو نیست و می‌توان در هر سه

1. *Tāratamya*

2. *Sharma*, 2021, pp.279-295

3. *Stoker, Valerie. 2011. Polemics and Patronage in Sixteenth-Century Vijayanagara: Vyāsātīrtha and the Dynamics of Hindu Sectarian Relations. The University of Chicago Press.*

۴. به نقل از راداکریشان و محققان دیگر این بهشت در آن سوی گنبد آسمان قرار گرفته است. رجوع شود به رادا کریشان، سروپالی، ۱۳۶۷، ص ۴۰.

5. *Rig Veda*. 6. 69. 8

6. *Ibid*. 1. 155. 4

7. *Ibid*. 7. 99. 1

8. *Ibid*. 1. 155. 5,6

بخش جهان آثار ویشنو را مشاهده کرد؛ چه این اثرات به معنای شکلی است که ویشنو به جهان داده است و به صورت جهان فعلی درآمده، و چه در قالب نوری معنا شود که هر سه جهان را احاطه کرده است ناظر بر آنکه ویشنو بر طبق ریگ ودا نور است و نورش به همه رسیده است.<sup>۱</sup> سوال مطرح در اینجا آنست که این نور، نور مادی است یا غیرمادی؟ با توجه به قرائن، هر دو تئوری می تواند درست باشد. به طور مثال، اشاراتی که به رازینی در بعضی سروده های وداها شده است، می تواند این موضوع را تایید کند که تمام اشارات راجع به نور در متون ودایی را نمی توان به طور یکسان و با قطعیت، نور خورشید گرفت؛ ضمن آنکه دارمستر نیز وقتی از خدایی همچون میترا ایرانی سخن می گوید، بیان می کند که میترا با خورشید ارتباط نزدیک دارد، اما هنوز با آن یکسان نیست و او را در جنبه کیهانی اش نور نامرئی جهانی می داند.<sup>۲</sup> و یا لوی برول، ایوانز پریچارد و محققان بسیار دیگری محققان عصر خود را متهم به عدم فهم درست دین مردمان ابتدایی و سطحی پنداشتن آنها، کرده اند. در مقابل، توجه بیشتر هندوان به مظاهر طبیعت و تجلیات مادی می تواند تاییدی باشد بر اینکه این نور، نوری مادی است. این نوع خوانش را می توان در تفسیر برخی مفسران ریگ ودا که ۳ گام ویشنو را به نوری مادی یعنی مظاهر سه گانه نور و یا به سه وضع خورشید تفسیر کرده اند، ملاحظه کرد. با این حال، ذکر این نکته حائز اهمیت است که مادی یا فرامادی بودن این نور می تواند در متون دور ه ی ودایی و پساودایی متفاوت باشد. همچنین در سروده های اولیه و متاخر ریگ ودا متفاوت باشد.

یکی از موضوعات مطرح در ارتباط با وجه مکانی در بحث ساختار جهان هستی، منزلگاه های ویشنو است. در فقرات ۵،۴ و ۶ از سرود ۱۵۴ در مندل ۱ ریگ ودا به توصیف منزلگاه های ویشنو پرداخته شده که مشتمل بر مولفه هایی چون شیرینی، جاودانگی، سرور، امن، سلامت و چشمه خوراک است:

«به سوی او که سه منزلگاه اش مملو از شیرینی، جاودانگی و سرور است؛ همانطور که

1. Rig Veda. 1. 156 . 1

2. Wadia, B.P. 1964. *Zoroastrian Philosophy and Way of life*. Theosophy Company (India) Private Ltd. 40 New Marine Lines. Bombay I. India. p. 14

ممکن است آنها را ذکر کند. آن کسی که آن سه بخش را، زمین را، آسمان را و همه موجودات زنده را حقیقتاً به تنهایی حفظ می‌کند.

باشد که به آن منزلگاه بسیار دوست‌داشتنی نائل شوم، جایکه انسانهای وفادار به خدا، شاد هستند. به خاطر چشمه‌های آنجا که خویشاوندی نزدیکی به آن قدم زنده‌ی عظیم دارند (منسوب به اوست)، به خاطر چشمه‌ی خوراک در بالاترین قدم ویشنو.

با اشتیاق به سوی منزلگاههای تو می‌رویم که گاوان بسیار شاخ و چابک وجود دارد زیرا آنجا، منزلگاه والای آن گاو فراخ‌گام با قدرت، برای ما به درخشش درمی‌آیند.»

در فقرات یادشده، زیست در چنین منزلگاههایی به‌عنوان یک آرمان برای معتقدین به ویشنو مطرح است و وفاداری به ویشنو طریقی برای بهتر شدن اوضاع زیست آدمی می‌باشد.

۹۹

پوشنامه ادیان

در ارتباط با وجه‌زمانی، هیچ دلالت و نشانه‌ای در گفتمان ویشنویی در متون ودایی وجود ندارد؛ لیکن طبق شمایل‌نگاری‌های ویشنویی، در برخی از تصاویر همچون تصاویر غارها، ویشنو بر روی چمبره‌ی ماری عظیم تحت عنوان ششا دراز کشیده که نمادی از ادوار جهانی دین هندو است. این نوع تصاویر، دالهایی‌اند که به دریافت پژوهشگر در فهم ساختار جهان هستی به‌لحاظ زمانی یاری می‌رسانند. این فرضیه که جهان در بستره‌ی دوره‌های زمانی قرار دارد، به‌عنوان یک اصل در همه ادیان و مکاتب هندو پذیرفته شده است. در این مبحث دو برداشت به‌نظر می‌رسد. برداشت اول آنست که دوره‌های زمانی به‌مثابه‌ی تدبیری از سوی برهمنان صورت گرفته است. بدین معنا که برهمنان به‌منظور ایجاد نگرش مثبت در پسیمیسم رایج که جهان را سراسر رنج می‌داند و یا مقابله با انقلابهای معترض به ساختار سلسله مراتبی و رنج‌ها، زمان‌های متعددی را متصور شده‌اند تا منتج به پذیرش وضع موجود و ایده‌آل‌گریز از جهان شود. برداشت دوم آنست که وجود دوره‌های زمانی امر حقیقی است. اینگونه که برهمنان در شهودهایشان به این امر نائل شده‌اند. شاید این امر دور از ذهن نباشد چراکه در مباحث علمی از جهان‌های موازی سخن به میان می‌آید. بنابراین این فرضیه قابل طرح است که در آینده، جهان‌شناسی هندویی به‌طور کامل توسط علم موردتایید قرار گیرد. پورانه‌ها و متون دیگر هندویی، ادوار زمانی را مشتمل بر ۴ عصر معرفی می‌کنند: ۱- کریته‌یوگه یا

ستیه یوگه ۲- ترته یوگه ۳- دوپاره یوگه ۴- کلی یوگه. دوران طلایی این ادوار از دوره کریته یوگه آغاز می شود و دوران انحطاطش در دوره کلی یوگه است. وجه تمایز این ادوار کیفیت اخلاق، معنویت و ماده است. نکته ی جالب توجه در بحث زمان و گردش زمان آنست که در رساله بهگود گیتا، کریشنا (مظهر کامل ویشنو) هويت خود را زمان معرفی می کند. «من زمانم؛ زمان نیرومند و جهان نابودکن لیکن برای حفظ جهان در اینجا ظهور یافته ام.» این عبارت به معنای تنیدگی ویشنو با ساحت زمان است.<sup>۱</sup>

در بیانی کلی، صورت ساختار جهان به لحاظ زمانی، مدور می باشد، به این معنا که حرکت تاریخ نه به صورت خطی بلکه حرکتی دوار است که در آن، آغاز جهان در همان نقطه ای که آغاز شده بود، به پایان می رسد.<sup>۲</sup> اینجاست که می توان از تولدهای دوباره ی انسان در جهان سخن گفت چرا که به جهت این زمان دورانی است که انسان همواره در چرخه تولدها و مرگهای پی در پی قرار می گیرد تا زمانی که به واسطه ی طرقی به نجات و رهایی نائل شود.

### نگهدارنده گی، نجات بخشی و هم بودگی

بر طبق متون هندویی، ویشنو علاوه بر خالقیت از ۳ منظر با جهان ارتباط دارد؛ منظری که او به عنوان یک حافظ، جهان را در صورت کلی اش حفظ می کند، منظری که به عنوان ناجی در جهان تجلی می یابد و منظری که او در اتحاد با جهان قرار می گیرد. در متون دوره ودایی از جمله در ریگ ودا عباراتی وجود دارد که دال بر حفاظت جهان به دست اوست: «گنبد پهناور آسمان را تو نگه داشته ای»<sup>۳</sup>، «آنکه بالاترین محل تجمع را نگاهداشت»<sup>۴</sup>، «او که حافظ و بی ضرر و بخشنده ی نیکوست»<sup>۵</sup>. در واژه ویشنو نیز که

۱. شایگان، داریوش، ۱۳۷۱، بت های ذهنی و خاطره ی ازلی، تهران: امیر کبیر. ص ۱۴۹.

2. Dolan, Marion, 2021, *Hinduism and Cosmology in India*, Decoding Astronomy in Art and Architecture.

3. Rig Veda. 7 . 99 . 2

4. Ibid. 1 . 154 . 1

5. Ibid. 1 . 155 . 4



مشتق از ریشه‌ی «ویش»<sup>۱</sup> یعنی گسترش یافتن و یا ویش به معنای نفوذ کردن یا «ویشلی»<sup>۲</sup> به معنای پوشانیدن است، معنای محافظت، رسوخ و نفوذ مستتر می‌باشد.<sup>۳</sup> این خویشکاری ویشنو که جهان را حفظ می‌کند و یا اینکه در جهان تجلی می‌یابد، به هویت رحمانیت او بازمی‌گردد؛ چنانکه در متون دوره ودایی فارغ از یک تعبیر «جانور سهمناک» که اشاره به قدرت و عظمت او دارد،<sup>۴</sup> به‌عنوان خدای بخشنده، نیکو و دارای لطف و بی‌ضرر معرفی شده است<sup>۵</sup> و در مهابهاراته و پورانه‌ها نیز به صفت رحم و نیکی شناخته می‌شود.<sup>۶</sup> بنابراین، در هر دو دوره اولیه و متاخر ویشنو به‌صورت اصل نگه‌دارنده و خدای دارای لطف ظاهر می‌شود.<sup>۷</sup> وجه تمایز آنست که ویژگی نگه‌دارنده‌گی در دوره ودایی تنها مختص ویشنو نبوده لیکن در دوره پسوادایی به دلیل ظهور مفهوم تری‌مورتی، به‌طور خاص منسوب به ویشنو می‌شود. پرسش مطرح در این بخش آنست که ویشنو با چه نیرویی جهان را حفظ می‌کند و یا در آن خود را متجلی می‌سازد؟ در ریگ ودا اشارات فراوانی به توانایی ذاتی ویشنو<sup>۸</sup> و کارهای شگفتش شده‌است<sup>۹</sup> و با توجه به آنکه در بسیاری از سروده‌های کهن، نیرو و قدرت محافظ جهان همان مایاست،<sup>۱۰</sup> به نظر می‌رسد ویشنو به‌وسیله‌ی مایا جهان را حفظ می‌کند. از طرف دیگر تمثالهای ویشنو نیز که در حالت خواب شمایل‌نگاری شده‌اند حکایتگر آنند که ویشنو برای نگهداری زمین با نیرویی جادویی و بدون هیچ تلاشی آن را حفظ می‌کند.<sup>۱۱</sup> تمام

1. VIS

2. *Visly*

۳. شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، ص ۲۶۲

4. Rig Veda. 1 . 154. 2; 7. 100. 3

5. Ibid. 1. 155. 4; 1 .156. 3

۶. ایمانی، محمدرسول، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳.

۷. ذکرگو، ۱۳۷۷، ص ۷۰.

8. Rig Veda. 5 . 87 . 8

9. Ibid. 6 . 69 . 7; 3 . 54. 14

۱۰. گراوند؛ پیغامی، ۱۳۹۶، ص ۵۵.

۱۱. شایگان، ۲۶۲، ۱۳۸۹

نشانه‌های فوق دلالت بر وجود قدرت شگفت‌انگیز ویشنو و یا «مایا ویشنو» برای حفاظت جهان دارد؛ جدای از قدرت حاصله از تقدیمی‌های انسانی.<sup>۱</sup> علاوه بر این، دلالت موجود در بهگود گیتا ناظر بر اینکه خدا به نیروی جهانی خود یعنی مایا-شکتی از نازادگی، زاده شده و با ظهور خود در قالب فردی، ماهیت خود را می‌پوشاند.<sup>۲</sup> بیانگر آنست که مفهوم تجلی، در پیوند با «مایا-شکتی» ویشنو است. نکته حائز اهمیت آنست که مفهوم مایا در بحث تجلی ناظر به معنای ظهور ویشنو<sup>۳</sup> و حاجابی است که مانع رویت او می‌شود؛<sup>۴</sup> چنانکه در بهگود گیتا در فصل ۹، فقره ۱۹ خود را اینگونه توصیف می‌کند: من بی‌مرگم، من هم «ست»<sup>۵</sup> (وجود) و هم «است»<sup>۶</sup> (لا وجود) هستم.

منظر دومی که در بحث ارتباط ویشنو با جهان مطرح است، ارتباط ویشنو با جهان در کسوت یک ناجی است. در متون ودایی، ارتباط ویشنو با جهان به صورت یک ناجی که دربرگیرنده معنای حفظ و اصلاح می‌باشد، در سه گامش بر زمین تعریف می‌شود و در متون پسوادایی در واژه اوتاره دیده می‌شود. اوتاره لغتی سنسکریت است: به معنای تنزل یا حرکت به سمت پایین و متشکل از دو جزء «تری»<sup>۷</sup> به معنای عبور کردن و حرف اضافه‌ی «اوا»<sup>۸</sup> به معنای پایین می‌باشد.<sup>۹</sup> در اصطلاح نیز به معنای ظهور و تنزل خدا در زمین و در قالب جسمانی و قابل رویت می‌باشد. پرسش مطرح در اینجا آنست که فلسفه‌ی تنزل ویشنو در جهان چیست؟ فلسفه‌ی این تنزل، ایجاد آرامش و امنیت و

1. Rig Veda. 6 . 69 . 6

۲. رادهاکریشنان، سروپالی، ۱۳۶۷، ص ۹۸.

۳. بهگود گیتا. ۴. ۶.

۴. همان. ۷. ۲۵.

5. sat

6. asat

7. Tri

8. Ava

9. Grimes, John. 1996. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Sanskrit Terms Defined in English.

USA. State Univevrsity of New York Press. P. 73.

برطرف ساختن خطرات وارده بر هستی و فراگیری بدی است که به دلیل مهر و محبت ویشنو به انسان و عالم انجام می‌گیرد.<sup>۱</sup> در یک نگاه جامع، یک اوتاره شکل ویژه‌ای است که ویشنو برای نجات جهان، حفظ درمه و یا احیای نظم کیهانی می‌پذیرد.<sup>۲</sup> این مطلب در عبارت مشهوری از منظومه کهن مهابهارته<sup>۳</sup> به روشنی بیان شده است: "آنجا که نیکوکاری از رونق بیفتد و تبه‌کاری بالا گیرد، من خویش را پیش می‌فرستم تا از نیکان محافظت کنم و شریران را مجازات نمایم و بنیانی محکم برای راستی پی افکنم. من در هر دور پیدا آیم."<sup>۴</sup> اوتاره‌هایی که نمایانگر ارتباط ویشنو با جهان در بحث نجات‌بخشی در پورانه‌ها و بهگود گیتا هستند شامل کریشنا، کورمه، وراهه، نرسیمه، وامنه، رامه، بودا، و کلکی هستند که در راستای حفظ و نگه‌داری جهان و خیر و سعادت‌مندی بشر می‌باشند. علاوه بر اوتاره‌های مذکور که جزء ویهوه اوتاره به حساب می‌آیند، اوتاره‌های بی‌شماری در این متون نظیر ویهوه اوتاره وجوددارد که تجلی در راستای اهداف آیین درمه است.<sup>۵</sup>

منظری سومی که در ارتباط ویشنو با جهان مطرح است، اتحاد ویشنو با جهان است که در متون دوران پساودایی قابل مشاهده است. نشانه‌هایی همچون «جز من هیچ چیزی نیست»،<sup>۶</sup> «هسته جاویدان موجوداتم»،<sup>۷</sup> «آنچه هست همه اوست»،<sup>۸</sup> «من در آنها نیستم آنها در منند»<sup>۹</sup> و اینکه در ویشنوپورانه که محور مطالبش ویشنو است، ویشنو با تمام

1. N. Singh, Dharmdeo, 1999. *A study of Hinduism*, New Delhi, Vikas Publishing House. P. 140; Ellwood, Robert S, and Alles, Gregory D. (eds.). 2007. *The Encyclopedia of World Religions*. Facts On File. Inc. New York. P. 41.

2. Ellwood, 2007, 41

۳. بهگود گیتا. ۴. ۷. ۸

4. Jones, Lindsay (ed.). 2005. *Encyclopedia of Religion*. (2nd edition). Thomson Gale. New York. P. 707.

5. Entwistle, A. W. and Bakker, H. T. 1981. *History Of Vaishnavism*.

۶. بهگود گیتا. ۷. ۶

۷. همان. ۷. ۱۰

۸. همان. ۷. ۱۹

۹. همان. ۷. ۱۲

ستارگان، جنگل‌ها، کوه‌ها، رودها و دریاها اتحاد دارد،<sup>۱</sup> و به نام آسمان، زمین و آب و هوا و آتش نامیده می‌شود،<sup>۲</sup> همگی دلالت بر اتحاد و هم‌بودگی خدا با جهان دارند. با این حال، ویشنو در عین این اتحاد و در عین آنکه در تمام موجودات سریان دارد و چنان به جهان و طبیعت نزدیک است که به سختی می‌توان بین او و جهان مرز مشخصی قائل شد، دارای وجودی فرامادی، متعال و برتر از جهان است. نشانه‌هایی نظیر «نادانان، علو و سرمدیت ذات مرا که منزه در نمی‌یابند»،<sup>۳</sup> «تو غیر قابل تصور، غیر قابل توصیف و غیر قابل درک هستی» در فصل اول از کتاب پنجم ویشنوپورانه<sup>۴</sup> دلالت بر فراتر و برتر بودن ویشنو از جهان دارند. بنابراین در متون دوره پساودایی هر دو ساحت هم‌بودگی<sup>۵</sup> و تنزیه<sup>۶</sup> در بررسی ارتباط ویشنو با جهان، مطرح است، این درحالیست که در متون ودایی تمایز میان ویشنو و جهان کاملاً مشخص است. به این معنا که هیچ اثری از اتحاد و هم‌بودگی ویشنو با جهان در متون دوره ودایی ملاحظه نمی‌شود مگر آنکه سه گام ویشنو بر جهان در ریگ‌ودا در معنای هم‌بودگی تفسیر شود. وجود این بیانات متفاوت از رابطه ویشنو با جهان در متون هندویی، موجب ظهور عقاید گوناگون و مخالفت با نظام فکری متفکران پیشین ویشنوه شد. بسیاری از استدلال‌های مدوه در مخالفت با شنکره در اعتقاد به برتری ویشنو از جهان مطرح شد. (Stoker 47-77) مدوه با استناد به فقرات تنزیه در متون مقدس هندویی تمایز خدا و جهان را اثبات می‌کرد؛ لیکن شنکره با استناد به فقرات اتحاد و هم‌بودگی خدا با جهان تنها یک وجود را برای جهان اعلام کرده بود. از سوی دیگر، مدوه با رامانوجا که یکتاپرست بود و اندیشه‌اش نزدیکی بیشتری با او داشت<sup>۷</sup>، مخالف بود. دلیل این مخالفت آن بود که مدوه معتقد بود تنها

1. Rocher, Ludo. 1989. *The Purana: A History of Indian Literature*. Germany: Otto Harrassowitz. v.2. p.309.

2. Ibid. v.5. p. 254.

۳. بهگودگیتا. ۷. ۲۴.

4. Rocher, v.4. p. 252.

5. immanency

6. transcendency

7. Sundararajan, K. R. 2009. One and many-the Ontology of change in Ramanuja and Bhaskara. *Journal of Indian Philosophy and Religion*. V. 14.

یک عامل وجود دارد در حالی که رامانوجا بر این باور بود که خدا و انسان هر دو عامل هستند. (Yandell 544-561).

## ارتباط ویشنو با انسان

باتوجه به آنکه در متون هندویی ارتباطی دوسویه میان ویشنو و انسان به تصویر کشیده شده است، این ارتباط در دو بعد ذکر می‌شود. نشانه‌هایی نظیر الهام سرود توسط ویشنو به انسان،<sup>۱</sup> برکت بخشی،<sup>۲</sup> ثروت بخشی و راهبری<sup>۳</sup> و عطای حسن نیت و اراده نیکو به انسانها<sup>۴</sup> که در ریگ ودا بیان شده‌اند بیانگر نوعی از ایجاد ارتباط ویشنو با انسان است. همچنین برخی از اوتاره‌های ویشنو نیز که در بهگود گیتا و پورانه‌ها بیان شده و حتی ریشه‌های آن را به ریگ ودا و اوپانیشادها نیز می‌رسانند، نشانگر تمایل ویشنو برای ارتباط با بشر است.<sup>۵</sup> به‌طور مثال، در متسیه اوتاره ویشنو ناجی مانوی حکیم است که در سیل عظیم کیهانی غرق شده بود؛<sup>۶</sup> در ویوهه اوتاره ویشنو در تلاش برای ترویج معرفت معنوی انسان است؛ در تجلی به شکل پرشورامه یا رامای تبر به دست، در تلاش برای استوار ساختن قدرت برهمنان<sup>۷</sup> و در تجلی کلکی و کریشنا، در تلاش برای حفاظت از نیکان<sup>۸</sup> و نابودی بدکاران و استقرار دوباره دهرمه‌ی انحطاط یافته است.<sup>۹</sup> همچنین در تجلی بودا، ویشنو در صدد ارتباط و یاری رساندن به بشر در قالب آموزه‌ی عدم آزار رساندن به هر موجود زنده‌ای است؛ البته اگر با تفسیر آموزگاری تعالیم غلط به انسانهای

1. Rig Veda. 6. 69. 2; 7. 100. 2

2. Ibid. 1 . 90. 5

3. Ibid. 6. 69. 1; 7 .100. 2

4. Ibid. 100. 2

۵. در واقع ویشنو در قالب اوتاره‌ها نه تنها موجبات به جریان در آوردن ارتباط خود با جهان را فراهم می‌آورد، بلکه به فرآیند شکل‌گیری ارتباط خود با انسان نیز کمک می‌کند.

6. Bartlett, Sarah. 2009. *The Mythology bible: The definitive guide to legendary tales*, Sterling Publishing Compan.

۷. گراوند، احمدتوبی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵ و ۱۱۹.

۸. به‌طور مثال کمک ویشنو به انسانهای نیکوکار را می‌توان در کتاب بهگود گیتا در بحث نجات پانداوا از تبعد و پیروزی او در نبرد ملاحظه کرد. رجوع شود به: Sharma, 2021, pp. 279-295

۹. بهگود گیتا. ۴. ۸-۵.

شور تعریف نشود. از طرف دیگر، بر طبق بهاگوته پورانه، ویشنو برای نگهداری از قدیسان، موبدان و برای تکمیل و تعالی باطنی و خارجی وجود انسان، به صورت پیکری زنده تجسم می‌یابد.<sup>۱</sup> نیز مطابق بهگودگیتا ویشنو برای قابل تصور ساختن خود برای انسان در عبادت تجلی می‌کند. او صورت الهی خود را برای سالکانی که شوق دیدار او را دارند، نشان می‌دهد.<sup>۲</sup> این نمایش دادن به جهت آنست که خدا تنها در صورتیکه وارد زندگی بشر شود و خود را بر خلق آشکار کند، قابل تصور است نه زمانیکه در حالت متعالی است.<sup>۳</sup> علاوه بر تجلیات فوق که همه جزء ویهوه اوتاره هستند و شاخصه اصلی شان نجات و یاری رساندن به بشر است، ۲ نوع اوتاره وجود دارد که مختص ارتباط ویشنو با انسان است و در زیر به آن اشاره خواهد رفت:

۱. ارکه اوتاره: به معنای تجلی لایتناهی در شمایل بشری است. این تجلی زمانی رخ می‌دهد که ویشنو در پاسخ به نیایش‌های پرشور انسانها به زمین آمده و برای پرستش، در بتی که توسط بشر ساخته شده است، وارد می‌شود.<sup>۴</sup>

۲. انتریامی اوتاره: در اندیشه ویشنویی، انتریامی اوتاره به معنای تجلی ذات لایتناهی در عالم آفاق و انفس است. این نوع از ظهور ویشنو، در قالب صورتی لطیف در اعماق انسان است. ویشنو به منظور قادر ساختن سالک برای مراقبه، در مقام اوتاره و به یک صورت جسمانی لطیف در اعماق قلب تجلی می‌کند و سکونت می‌یابد.<sup>۵</sup> همچنین طبق فقره ۶۱ از فصل ۱۸ بهگودگیتا، او در قلب همه‌ی موجودات زنده ساکن است و آنها را به واسطه‌ی مایا به حرکت درمی‌آورد:

«ای ارجونا، خدا در دل همه موجودات جا دارد و به نیروی مایا همچون لعبت‌باز آنها را به حرکت در می‌آورد.»

۱. شایگان، ۲۶۵، ۱۳۸۹

2. Srinivasa Chari, S. M. 1994. *Vaiṣṇavism: Its Philosophy, Theology, and Religious Discipline*. Delhi. MotilalBanarsidass. P. 211.

۳. همان. ۱۲. ۵.

4. Bowmer, William Robert. 2018. *The Persistence of Images: Mṛti, Monotheisms, and Museums*. island1.uncc.edu.

۵. همان.

بنابراین در متون دوره ودایی و پساودایی ویشنو با بشر ارتباط برقرار می‌کند تا آرمانها و احتیاجات او را عملی و برآورده سازد. لیکن به جهت متفاوت بودن آرمانها در هر دوره، جنس این ارتباط تغییر می‌یابد چراکه آرمان انسان دوران ودایی محصور در امور مادی نظیر ثروت، برکت و نیز نیکویی است اما آرمان انسان پساودایی بیشتر منوط به امور معنوی و اخلاقی نظیر معرفت معنوی، تعالی باطنی، نیکویی و توانایی بر مراقبه است. این امر به وضوح پیشرفت و پختگی اقوام هندواروپایی هندوستان را در طول زمان نمایان می‌سازد.

بعد دیگر ارتباط ویشنو و انسان، ارتباط انسان با ویشنو است. در متون ودایی همچون ریگ ودا سرود به‌مثابه‌ی امر قدرتمند به سوی ویشنو می‌رود و موجبات ارتباط انسان با او را فراهم می‌سازد.<sup>۱</sup> از طرف دیگر، مراسم رسمی، شیره سوما، نذورات و هدایا در گروه مولفه‌هایی قرار دارند که باید تقدیم ویشنو شود.<sup>۲</sup> لیکن مهمترین نکته در این ارتباط، بهکتی است. اشارات رفتن به سوی منزلگاه‌های ویشنو<sup>۳</sup> و اینکه انسانهای وفادار<sup>۴</sup> به ویشنو در آن شاد هستند،<sup>۵</sup> نیز پرستش ویشنو با جان و دل، نه در جهت منافع و سودجویی<sup>۶</sup> همگی دلالت بر وجود بهکتی در متون ودایی دارند؛ همچنانکه رادهاکریشانان، لورنزن و دیگران بر وجود آن در سروده‌های ریگ‌ودایی اشاره دارند.<sup>۷</sup> از طرف دیگر در متون پساودایی عشق به ویشنو (خدای عشق) و تجلیات او<sup>۸</sup> که در کلام بهاگوته پورانه و بهگودگیتا<sup>۹</sup>

1. Rig Veda. 1 . 154. 3

2. Ibid. 1. 156. 1,2; 9. 33. 3; 9. 34. 2

3. Ibid. 1/154/6

4. devoted

5. Ibid. 1/154/5

6. Ibid. 7/100/1

7. Lorenzen, David N. 2004. "Bhakti". P. 187; Radhakrishnan, Sarvepalli. 2008. Indian Philosophy. New Dehli. Oxford university press. vol.1. p. 233.

8. Dasgupa, Surendranath. 1952. *A History of Indian Philosophy*. v.3. Cambridge University Press. pp. 140, 141.

۹. از نظر زنر، هدف در گیتا اتحاد انسان با خداست و مراحل دستیابی به آن مقام عبارت است از رهایی کامل از عوامل دنیوی و دست یافتن به آرامش و سکون است. از نظر رائو نیز هدف گیتا اتحاد انسان با خداست که طی آن، رهرو واصل، فناپذیر می‌شود و به سرور و لذت ابدی که همان رستگاری و رهایی است، دست می‌یابد. رجوع شود به آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۹.

به‌عنوان بهترین و آسانترین طریق نجات از چرخه تولد و مرگ شناخته شده است، مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>۱</sup> در این متون آیین‌های عبادی که بیشتر قربانی غیر حیوانی می‌باشند با بهکتی انجام می‌گیرد.<sup>۲</sup> بهکتی که شیوه‌ای معنوی و عاشقانه از حس حضور خداست، و بیانگر عشق متعالی و شدید به یک خدای برتر یا عشق به یک واقعیت غائی است، مبتنی بر نوعی اخلاص، وفاداری، سرسپردگی و عشق متعالی به معبود است. این طریقت از دیرباز در کنار دو طریقت پرستش‌عبدانانه و عارفانه در ادبیات هندوی حضور داشته است (Sharma, p. xv-xvi, xxii). نکته حائز اهمیت آنست که هرچند در بهاگوته پورانه همانند دوی ماهاتمیه، از شماری از آیین‌های عبادی همچون شنیدن و بازگو کردن داستانهایی درباره اوتاره‌های ویشنو<sup>۳</sup> سخن به میان آمده است و نیز در بهگودگیتا به قربانی گیاهی همچون پیشکش برگی، گلی، میوه‌ای یا آبی اشاره دارد؛ لیکن همه این اعمال باید همراه با بهکتی و به عبارت دقیقتر با ذهن و دلی سرشار از اخلاص و عشق انجام گیرد.<sup>۴</sup> باین حال نقش آیین‌ها را که در تقابل جدی با قربانی حیوانی هستند به جز برخی استثنائات در دوی ماهاتمیه، نباید نادیده گرفت چراکه رشد دینی مبتنی بر بهکتی به لحاظ تاریخی، همزمان و هم‌راستا با سازمان یافتن این آیین‌های عبادی در معابد بوده است.<sup>۵</sup>

علاوه بر وجود ارتباط مجزای ویشنو با انسان و انسان با ویشنو، نوع سومی از ارتباط وجود دارد که در اصطلاح درشنه (= تامل بصری) نهفته است. درشنه رابطه‌ایست دو سویه که در آن، فرد بر تصویری الوهی، درشنه می‌کند (کرنا) و خدا به او درشنه می‌بخشد (دنا). میزان اثربخشی بالای آن، زمانی رخ می‌دهد که در برابر تمثالهای ویشنو و تصاویر بزرگ او صورت گرفته و با رایحه مقدس معبد و نغمه‌های روحانی توأم باشد.<sup>۶</sup> بر طبق بیانات بعضی از متون سمریتی، نظاره کردن تمثالها یا ارکه‌ها موجب زدودن گناهان و

۱. بهگودگیتا. ۹، ۳۲، ۳۳.

۲. همان. ۹، ۲۶؛ Bhagvad Purana 2.3.20-24

۳. همچنین پرستش اوتاره‌ها در معابد مربوطه؛ ارتباط با عارفان راستین و شنیدن و خواندن نام‌های ویشنو.

۴. همان.

5. Lorenzen 2004, 195.

۶. همان.



پاکی ذهنی و معنوی فرد می‌شود.<sup>۱</sup> رابطه کرمه و تناسخ و به عبارتی ارتباط عمل انسان و تولدهای پی در پی او در جهان نیز یک رابطه دوسویه در ارتباط میان ویشنو و انسان است که باور رایج در میان اکثر ادیان و مکاتب هندویی است.<sup>۳۲</sup>

### نتیجه‌گیری

طبق مستندات بدست آمده از نشانه‌شناسی گفتمان متون مقدس هندو، نتیجه‌ی حاصل از بررسی نسبت ویشنو با جهان و انسان که تابع نوعی سیر تکاملی از متون ودایی به متون دوره پساودایی بوده، چنین ذکر می‌شود: هرچند ویشنو در متون ودایی با سه گامش تمام هستی را احاطه کرده و در آن نفوذ یافته؛ لیکن طبق متون دوره پساودایی صراحتاً به‌عنوان یک مرکز در هستی مطرح است: هم مرکزی برای خلقت و هم مرکزی برای تجلی در جهان و قلب انسان. بنابراین ویشنو در متون دوره پساودایی نه صرفاً موجد و محافظ هستی بلکه عین هستی است که این فراتر از ارتباط ویشنو با جهان در دوره ودایی مبنی بر موجد و حافظ هستی بودن ویشنو است. ابزار مهم ویشنو در هستی چیزی جز نیروی منحصر بفرد و سحرآمیز «مایا» نیست که موجب خلق جهان مادی و مداخله در ساختار جهان و قلب انسان می‌شود اینگونه که به واسطه این نیرو در جهان در قالب پرکریتی و سه‌گونه متجلی می‌شود و در عین حال، حاجب خدا شده و مانع مشاهده می‌شود. ساختار جهان به لحاظ اجتماعی که در آیات مربوط به ویشنو در متون دوره‌ی ودایی و پساودایی توصیف شده، به دلایل مطرح در این پژوهش هم قابل تفسیر به وجود ساختار سلسله مراتبی و هم قابل تفسیر به عدم وجود آن است، به لحاظ زمانی، ساختار آن، دورانی و به لحاظ مکانی متشکل از زمین، فضا و بهشت می‌باشد.

در بیانی کلی، ارتباط خدا با جهان در متون هندویی مربوط به ویشنو، علاوه بر جنبه‌ی خالقیت از ۳ منظر قابل طرح است؛ منظری که ویشنو به‌عنوان یک حافظ، جهان

1. Srinivasa 1994, 97, 98.

۲. از واژه «اکثر» استفاد شد چراکه مکاتبی نظیر چارواکه که نگاهی ماتریالیستی به جهان دارند قائل به تناسخ نیستند.

۳. بیرونی، ابوریحان، ۱۹۵۸، فی تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد. ص ۳۳.

را در صورت کلی‌اش حفظ می‌کند، منظری که به‌عنوان ناجی در جهان مطرح است و منظری که او در اتحاد با جهان قرار می‌گیرد. دو منظر اول در متون ودایی وجود دارد و هر سه منظر در متون پساودایی وجود دارد. هرچند از دو منظر اول او در پی حفظ جهان است، لیکن در مورد اول، تمرکز بر حفظ جهان از جهت قالب، فرم و یا شاکله‌ی جهان است، و در مورد دوم تأکید بر حفظ محتوای درونی جهان و یا اهداف و معانی مطرح برای ویشنو است و در منظر سوم که متعلق به متون دوره پساودایی است تمرکز بر جنس وجودی خدا در این ارتباط است که طبق مستندات موجود، به هر دو ساحت هم‌بودگی و تنزیه اطلاق می‌شود. در واقع ویشنو در متون دوره‌ی پساودایی، در عین اتحاد با جهان هستی، دارای وجودی فرامادی، متعال و برتر از جهان است. او در تمام موجودات سریان دارد و چنان به جهان و طبیعت نزدیک است که به سختی می‌توان بین او و جهان مرز مشخصی قائل شد.

ارتباط ویشنو با انسان همانند ارتباطی که با جهان دارد، ریشه‌یافته در هویت رحمانیتش است که موجب حفظ جهان، تجلی در آن و لطف به انسان می‌شود، البته جنبه‌ی قهاریت ویشنو نیز در تعبیر جانور سهمناک و بعد جنگاوریش در متون دوره ودایی و برخی اشارات منفی مربوط به کارکرد اوتاره بودا در متون دوره پساودایی به چشم می‌خورد. بنابراین ویشنو دارای هر دو جنبه‌ی رحمانیت و قهاریت است با این تفاوت که جنبه لطف و بخشندگی‌اش در متون پساودایی بر جنبه قهاریتش غلبه دارد؛ درحالی‌که طبق متون ودایی رحمانیت و قهاریتش به یکسان مطرح است. علاوه‌بر بعد رحمانیت و قهاریت ویشنو، ارتباط ویشنو با انسان در متون ودایی و پساودایی در قالب تجلی در جهان و قلب انسان و به‌منظور عملی ساختن آرمان‌ها و احتیاجات مادی انسان است. در دوره‌ی ودایی آرمان‌ها بیشتر مربوط به امور مادی است و در دوره‌ی پساودایی تأکید بر امور معنوی است.

## فهرست منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۶، عرفان گنوستی سیزم، میستی سیزم، شرکت سهامی، ج ۴.
- ایمانی، محمدرسول، ۱۳۹۲، اوتاره آموزه‌ای در حال تحول و تکامل در منابع هندویی، معرفت ادیان.
- بهگود گیتا، (سرود خدایان)، ۱۳۸۵، ترجمه محمدعلی موحد، خوارزمی.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۹۵۸، فی تحقیق ماللهند، چاپ حیدرآباد.
- ذکرگو، امیرحسین، ۱۳۷۷، اسرار اساطیر هند. تهران: فکر روز.
- رادا کریشنان، سروپالی، ۱۳۶۷، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، ترجمه خسرو جهاننداری، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۷، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: انتشارات فرزاد.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۱، بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی، تهران: امیرکبیر.
- گراوند، سعید؛ پیغامی، نوروز، ۱۳۹۶، بررسی آموزه‌های ما یا در سنت هندویی، مطالعات شبه‌قاره، ص ۵۵.
- Adluri, Vishwa. 2017. Hindu studies in a Christian, secular academy. *International Journal of Dharma Studies*.
- Adluri S. 2015. *Textual Authority in Classical Indian Thought: Rāmānuja and the Viṣṇu Purāṇa*. Abingdon: Routledge.
- Bailey, Greg. 2010. “Puranas”. *Encyclopedia of Hinduism*. ed by Denise Cush and et al. Routledge. p.634-642.
- Bartlett, Sarah. 2009. *The mythology bible: The definitive guide to legendary tales*, Sterling Publishing Compan.

- Barua, D Mitra. 2022. *Pāli Studies in Colonial Bengal: Bengali-Speaking Buddhists' Strategy to Distinguish themselves from Hindus*. Oxford University Press.
- Bowmer, William Robert. 2018. *The Persistence of Images: Mūrti, Monotheisms, and Museums*. island1.uncc.edu
- Conio, Caterina. 1987. "Puranas". *Encyclopedia of Religion*. ed by Mirca Eliade. New York. Macmillan. V.12, p. 86-89.
- Dasgupa, Surendranath. 1952. *A History of Indian Philosophy*. v.3. Cambridge University Press.
- De, Sushil Kumar. 1959. *Aspects Of Sanskrit Literature*. Digital Library of India.
- Dolan, Marion, 2021, *Hinduism and Cosmology in India*, Decoding Astronomy in Art and Architecture.
- Dowson, John. 1961. *A Classical Dictionary of Hindu*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ellwood, Robert S, and Alles, Gregory D. (eds.). 2007. *The Encyclopedia of World Religions*. Facts On File. Inc. New York.
- Elmore, Wilber T. 2016. *Dravidian Gods in Modern Hinduism: A Study of the Local and Village Deities of Southern India*. New Era Printing Co.
- Entwistle, A. W. and Bakker, H. T. 1981. *History Of Vaishnavism*.
- Gonda, Jan. 1969. *Aspects of Early Visnuism*. Delhi. Motilal Banarsidass.
- Cf. Gonda J. 1968. The Hindu Trinity. *International Journal of Anthropos*. (63). P. 224.
- Goudriaan, Teun. 2005. "maya". *Encyclopedia of Religion*. Vol.9. Thomson Gale(ed). Macmillan. usa.
- Griffith, Ralph T. H. 1896. *The Hymns of the Rigveda*. 2nd edition. Kotagiri (Nilgiri).
- Grimes, John. 1996. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Sanskrit Terms Defined in English. USA. State University of New York Press.
- Hopkins, Thomas J. 1966. "The Social Teaching of the Bhāgavata Purāṇa". *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, Milton Singer (ed.), Honolulu.

- Jones, Constance A. and Ryan, James D. 2007. *Encyclopedia of Hinduism*. USA. Facts on File.
- Jones, Lindsay (ed.). 2005. *Encyclopedia of Religion*. (2nd edition). Thomson Gale. New York.
- Krishnananda, Swami. 1969. *The Philosophy of the Bhagavadgita*. The Divine Life Society. Sivananda Ashram, Rishikesh, India.
- Lipner, Julius. 1999. *Hindus Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge London.
- Lorenzen, David N. 2004. "Bhakti".
- Mesquita R. 2003 . *The rank and function of the God Vāyu in the philosophy of Madhva*. Indo-Iranian Journal , 46 , 97 –117
- Narayanan V. 1998 . 'Giver of fortune, bestower of grace'. In Stratton Hawley J., Wulf D. M. (eds.) *Devī: Goddesses of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 87 –108 .
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 2008. *Indian Philosophy*. New Dehli. Oxford University Press. vol.1.
- Radhakrishnan. Sarvepalli. 1960. *The Bhagavadgīta*. (ed. and trans.).
- Raghavendrchar , H.N , " Madhva's Brahma-Mīmāṃsā" , *The Cultural Heritage of India*, vol.3, p.331
- Rameshkumar N. 2018. Iconographical Study On Thirukkannapuram Sauriraja Perumal Temple, *International Journal of Advanced Research in Management and Social Sciences*. 7(9).
- Rocher, Ludo. 1989. *The Purana: A History of Indian Literature*. V.2. Germany: Otto Harrassowitz.
- Sharma, Vishal. 2021. *Reading the Mahābhārata as Śāstra: The Role of the 'Righteous' Pāṇḍavas and 'Villainous' Kauravas in Madhva's Dvaitavedānta*. *The Journal of Hindu Studies*, V.14, Issue 3.
- Singh, N. Dharmdeo. 1999. *A study of Hinduism*. New Delhi. Vikas Publishing House.
- Srinivasa Chari, S. M. 1994. *Vaiṣṇavism: Its Philosophy, Theology, and Religious Discipline*. Delhi. MotilalBanarsidass.

- Stoker, V. 2004. “Conceiving The Canon In Dvaita Vedanta: Madhva’s Doctrine Of ‘All Sacred Lore’.” *Numen: International Review for History of Religions*, 51(1), 31, 47-77.
- Stoker, Valerie. 2011. *Polemics and Patronage in Sixteenth-Century Vijayanagara: Vyāsaiṛtha and the Dynamics of Hindu Sectarian Relations*. The University of Chicago Press.
- Sundararajan, K. R. 2009. One and many-the Ontology of change in Ramanuja and Bhaskara. *Journal of Indian Philosophy and Religion*. V. 14.
- Wadia, B.P. 1964. *Zoroastrian Philosophy and Way of life*. Theosophy Company (India) Private Ltd. 40 New Marine Lines. Bombay I. India.
- Wango, Madhu bazaz. 2009, *World religions; Hinduism*. Forth edition. New York. Chelsi House Publishers.
- Wilson, Hayman.1840. *The Vishnu Purana*. London. Oxford.
- Yandell,K.1999.“Faith and Philosophy.” *Journal of the Society of Christian Philosophers*, 16(4), 544-561.
- Younger P.1982. Ten days of wandering and romance with lord Raṅkanāṭaṅ: the Paṅkuṇi Festival in Śrīraṅkam temple, South India. *Modern Asian Studies*,16, 623 –56.

۱۱۴

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

## «سفر» و «زیارت» در ادیان: مطالعه تطبیقی<sup>۱</sup>

محسن شرفایی<sup>۲</sup>      علی اکبری چناری<sup>۳</sup>

### چکیده

بیشتر محققان غربی زیارت را در مفهوم اخص و دینی آن سفر زائر به مکان مقدس با انگیزه دینی و در مفهوم گسترده‌تر با انگیزه غیردینی نیز تعریف کرده‌اند، اما برخی ادیان همچون مسیحیت، اسلام و آیین سیک بر حضور قلبی زائر نزد مزور نیز تاکید کرده و اصرار بیش از حد بر سفر ظاهری را ضروری ندانسته‌اند. با سیری در سپهر معانی مختلف لغوی و اصطلاحی زیارت در ادیان، سفر رکنی از ارکان زیارت است. در مجموع، سفر دو نوع است: سفر آفاقی و سفر انفسی. زائر چه سیر ظاهری داشته باشد و چه سیر درونی، چه با سفر فیزیکی در مکان مقدس حاضر شود و چه در سیر انفسی به وصال معشوق رسد، در هر دو صورت این حضور و رسیدن نیازمند طی سفر است. تبیین جایگاه سفر در زیارت برای متولیان اماکن دینی از دو بُعد حائز اهمیت است: در بعد ظاهری باید تمام ملزومات و امکانات مورد نیاز زائر در سه مرحله پیش از سفر، حین سفر تا رسیدن به مکان مقدس، و بعد از سفر را فراهم نمایند. در بُعد باطنی نیز باید به تزکیه درونی زائر و ادب حضور نزد مزور توجه کنند.

### کلیدواژه‌ها

زیارت، سفر ظاهری، سفر باطنی، زیارتگاه، ادیان ابراهیمی، ادیان غیر ابراهیمی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵

۲. پژوهشگر گروه ادیان و مذاهب بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران.

۳. پژوهشگر گروه ادیان و مذاهب بنیاد پژوهشهای اسلامی و دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

## ۱. تبیین مسئله

از نظر برخی محققان حوزه زیارت، یکی از نشانه‌های احیای دوباره دین در روزگاری که مردم از آن فاصله گرفته‌اند، اشتیاق آنها به زیارت مکان‌های مقدس است. فارغ از کارکردهای مهم زیارت در جامعه، پاسخ به این سؤال که مردم از چه زمانی به مکان‌های زیارتی سفر می‌کردند، تا حد زیادی جایگاه و اهمیت زیارت را در ادیان برجسته می‌کند. اشتیاق قلبی انسان برای وارد شدن به فضای قدسی و مکان مقدس و شریک شدن در تقدس بخشی از طبیعت و ذات بشری است، از این رو، به احتمال بسیار زیاد سفر با انگیزه دینی به مکان‌های مقدس، جزء قدیمی‌ترین و رایج‌ترین نوع سفر در طول تاریخ بشر بوده؛ این نوع سفر بخش جدانشدنی دنیای باستان بوده و ممکن است تاریخچه آن به نخستین روزهای پیدایش ادیان مهم جهان برگردد.<sup>۱</sup>

زیارت دیدار است خواه از دور، نزدیک، حضوری یا مجازی؛ خواه به دیده دل باشد یا به دیده سر. زائر، مؤمنی است که در هوای رهایی یا در طلب خواسته‌ای به زیارت می‌رود. اما مزور، هر چه که باشد، پر از تقدس است و همان است که حضورش فضای زیارتگاه را با چند قدم یا چند متر و فرسخ آن‌طرف‌تر متفاوت کرده است. در نگاه برخی زیارت‌پژوهان، رابط بین زائر و مزور، «سفر» است و زائر بدون سفر به مکان مقدس نمی‌تواند با مزور آنچنان که باید ارتباط برقرار کند و از این رو، سفر را جزء لاینفک زیارت دانسته‌اند. اما از منظر برخی دیگر، زیارت تنها مستلزم سفر ظاهری نیست و زائر بدون سفر نیز می‌تواند ارتباط شایسته با مزور برقرار کند. از دیدگاه این گروه آنچه که مهم تلقی شده، «حضور» زائر نزد مزور است که گاهی بدون سفر ظاهری نیز امکان‌پذیر است.

برای تبیین جایگاه سفر در زیارت، ابتدا نگاهی به معانی لغوی و اصطلاحی زیارت در ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی داریم و سپس جایگاه سفر را در برخی از متون مقدس

1. Lutz, Kaelber, "Paradigms of Travel: from Medieval Pilgrimage to the Postmodern Virtual tour", *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, ed by: Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, Routledge: Taylor & Francis Group, London & New York, 2006, P. 49.



ادیان بررسی می‌کنیم. مسئله اصلی در این بررسی این است که آیا می‌توان با توجه به تعاریف زیارت‌پژوهان، «سفر» به مکان مقدس را به عنوان رکنی از ارکان زیارت دانست؟ سفر ظاهری با سفر باطنی چه ربط و نسبتی دارد؟

فرضیه نوشتار حاضر این است که سفر به مکان مقدس می‌تواند به عنوان رکنی از ارکان زیارت تعریف شود. از این رو، ملزومات سفر باید از طرف متولیان اماکن مقدس به بهترین وجه برای زائر فراهم شود و این ملزومات شامل مقدمات قبل از سفر، حین سفر تا رسیدن به مکان مقدس و بازگشت زائر به موطن اصلی‌اش می‌باشد. همچنین به نظر می‌رسد سفر باطنی نیز مستلزم نوعی حرکت است که همان تزکیه نفس و مشاهده و حضور نزد مزور است.

مطالب مندرج در این نوشتار به صورت کتابخانه‌ای و کاوش‌های رایانه‌ای گردآوری و با روش توصیفی - تحلیلی - مفهوم‌شناختی بیان شده‌اند. رویکرد دین‌شناسانه نگارندگان در این نوشتار، پدیدارشناختی است. بدین روی، ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی زیارت را در دو بخش ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی، تعریف و توصیف کرده‌ایم و در بخش دوم با توجه به این تعاریف، جایگاه سفر و انواع آن واکاوی شده است.

شایان ذکر است که در زبان فارسی آثار متعددی در باره زیارت نوشته شده و در برخی از آنها نیز تا حدی مفهوم زیارت، البته در بافت اسلامی بررسی شده است. از جمله این آثار عبارتند از: بازشناسی مفهوم زیارت از حسین زمانی<sup>۱</sup>؛ زیارت از دیدگاه علما و عرفای فریقین از سید محمود علوی<sup>۲</sup>؛ مقالاتی نیز در این باره نوشته شده که صبغة فوق را دارند از جمله مقاله «مفهوم شناسی زیارت در فرهنگ اسلامی» نوشته سید محمد حسن حکیم<sup>۳</sup>؛ در کتاب مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت<sup>۴</sup>، سه مقاله درباره

۱. زمانی، حسین، بازشناسی مفهوم زیارت، مشهد، انتشارات آوند رشد، ۱۳۹۱.

۲. طاهری، سید محمود، زیارت از دیدگاه علما و عرفای فریقین، تهران، مشعر، ۱۳۹۲.

۳. حکیم، سید محمد حسن، «مفهوم‌شناسی زیارت در فرهنگ اسلامی»، حدیث و اندیشه، شماره ۱۰ و ۱۱، پاییز ۱۳۸۹ و تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۷-۲۸.

۴. مجموعه مقالات هم‌اندیشی زیارت، ج ۱، قم، معشر، ۱۳۷۸.

مفهوم زیارت در بافت اسلامی وجود دارد؛ در هیچ یک از این آثار جایگاه «سفر» در زیارت بررسی و تبیین نشده است. از آثار ترجمه شده از زبان انگلیسی به فارسی که در آن مفهوم زیارت واکاوی شده همچون زیارت<sup>۱</sup> اثر ایان ریدر - نویسنده بیشتر تجربیات خود را از سفرهایی که به زیارتگاه‌های متعدد داشته بیان کرده است - و گردشگری، دین و سفرهای معنوی<sup>۲</sup> - در این کتاب بیشترین تمرکز را بر تفاوت بین زائر و گردشگر بوده و در چند فصل نیز زیارت در ادیان مختلف به صورت کلی بررسی شده است - به مؤلفه سفر آنچنان توجه نشده است. مقالات انگشت‌شماری نیز به فارسی ترجمه یا تألیف شده که در آنها نگاه تطبیقی لحاظ نشده، از جمله آنها می‌توان به مقاله «زیارت در آیین هندو»<sup>۳</sup> اشاره کرد.

## ۲. مفهوم شناسی لغوی و اصطلاحی زیارت در ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی

در زبان عبری و در فرهنگ یهودی برای زیارت واژه «علیا لِرِ گِل»<sup>۴</sup> و برای زائر «عوله لِرِ گِل» به کار می‌رود.<sup>۵</sup> واژه «علیا» برای تشرف به سرزمین مقدس استفاده می‌شود که در لغت به معنی «بالا رفتن» است و «علیا لِرِ گِل» در لغت به معنی بالارفتن با پای پیاده است. پیشینه این اصطلاح در زبان عبری به زمانی بازمی‌گردد که قربانگاه داود و سپس معبد اول در بالای تپه بنا شده بود. مردمی که به زیارت می‌آمدند، قربانی‌های خود را به بالای کوه می‌بردند، از این رو، این کار علیا نامیده می‌شد.<sup>۶</sup>

۱. ریدر، ایان، زیارت، ترجمه داریوش رضاپور، تهران، حکمت سینا، ۱۴۰۰.
۲. دالنجی، تیموتی، گردشگری، دین و سفرهای معنوی، ترجمه محمد قلی‌پور و احسان مجیدی‌فر، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲.
۳. موحدیان عطار، علی، «زیارت در آیین هندو»، هفت آسمان، سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۸۵.
4. Aliyya Le-regel.
۵. حیم، سلیمان، فرهنگ عبری فارسی، اسرائیل، {بی‌نا} ۱۳۴۴، ص ۵۰۸؛ همچنین نک: حکیمی، یعقوب، فرهنگ فارسی عبری، اورشلیم، Minerva institution & consultation group، ۲۰۰۶، ص ۲۰۶ و ۲۱۲.
۶. دقیقیان، شیرین دخت، نردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود، تهران، ویدا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲-۱۳۳. شایان ذکر است که در کنیسه‌ها به عمل بوسیدن تورات از سوی خوانندگان نیایش و همه افراد حاضر در کنیسه (جز آنانکه که شرایط جسمی خاصی دارند) علیا می‌گویند. نک: همان، ص ۱۳۲.

واژه هم‌معنی با آن در زبان عبری «حگک»<sup>۱</sup> به معنی «عید» و نیز «پیرامون چیزی گشتن و طواف کردن» است. در یهودیت هر دو واژه «حگک» و «علیا لِرِگِل»<sup>۲</sup> به معنی زیارت اند. واژه «علیا لِرِگِل» از کهن‌ترین ادوار برای زیارت اورشلیم در سه جشن مشهور که به «شالوش رگالیم»<sup>۳</sup> معروف‌اند، به‌کار می‌رفت. <sup>۴</sup> سپس این واژه به همراه «حگک» برای دو جشن دیگر رُش هَشانا و یوم کِیپور<sup>۵</sup> نیز استفاده شد. پس از مدتی، این واژه عمومیت یافت و هر نوع جشنی را که در معبد برگزار می‌شد، در بر گرفت.<sup>۶</sup>

در مسیحیت کنونی برای زیارت واژه pilgrimage به کار می‌برند. واژه‌های امروزی انگلیسی pilgrimage به معنی «زیارت»، peregrination به معنای «مسافرت، سفر» و pilgrim به معنای «زائر»، در اصل از واژه لاتین peregrinum به معنی «غریبه» و peregre به معنی «از خارج» گرفته شده که ریشه هر دوی آنها per به معنای «از طریق» و ager به معنای «کشور و سرزمین» است. قید peregre در منابع قرون وسطایی بسیار مورد استفاده قرار می‌گرفت و تقریباً همیشه برای نشان‌دادن زیارت استفاده می‌شد.<sup>۷</sup> فعل لاتین Peregrinatio به معنای «اقامت در یا سفر به خارج از کشور است. اشتقاق زیارت از واژه لاتین peregrinus تنها محدود به مسافری که سفری کوتاه یا طولانی به مکان خاص انجام می‌دهد یا شخصی که برای مدت کوتاه یا طولانی در یک سرزمین خارجی ساکن شده، نیست بلکه در ابتدا به معنای شخص سرگردان، تبعیدی و بیگانه به کار می‌رفت.<sup>۸</sup>

1. Hag.

۲. بنگرید به: شختر، حییم و دیگران، واژه‌های فرهنگ یهود، ترجمه منشه امیر و دیگران، اورشلیم، انجمن جوامع یهودی، ۱۹۷۷، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

3. Shalosh Regalim.

4. Hyman, Semah Cecil, "Pilgrimage", *Encyclopaedia Judaica*, ed by: Fred Skolnik, Jerusalem, Keter Publishing House LTD, Vol. 16, p. 154.

5. Yom Kippur.

6. Kay Davidson, Linda & David M. Gitlitz, *Pilgrimage from the Ganges to Graceland*, Santa Barbara, ABC-CLIO, Inc, 2002, p. 295.

7. Webb, Diana, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, London, New York, 1996, P 7.

8. Collins-Kreiner, Noga, "Researching pilgrimage: Continuity and Transformations", *Annals of Tourism Research*, Vol. 37, No. 2, No. 2, 2010, p. 442.

اگرچه کلمه زائر از لغت لاتین peregrinus گرفته شده و این واژه بر جابجایی فیزیکی زائر و سفر زائر به مکان مقدس دلالت می‌کند، اما آنچه که بیش از هر چیز دیگر مورد توجه زائر قرار می‌گرفت، مکانی بود که او برایش ارزش یا قداست خاصی قائل بود و از این رو او، مسافت کم یا زیادی را برای رسیدن به مکان مقدس طی می‌کرد.<sup>۱</sup>

در اسلام زیارت از ریشه «زور» مشتق شده و برای این ریشه معانی متعددی در کتب لغت ذکر شده است. لغت‌شناسان معانی زور را ذیل سه واژه «الرَّوْر»، «الرَّوْر» و «الزور» بررسی کرده‌اند. معنای لغوی «الرَّوْر» بیشتر بر ملاقات و دیدار رو در رو و با قصد و اراده و از نزدیک تأکید دارد؛<sup>۲</sup> واژه الرَّوْر به معنای چرخش و انحراف از چیزی و تمایل به سوی چیز دیگر است.<sup>۳</sup> اطلاق زائر از ریشه «رَوْر» به این سبب است که او با زیارت از دیگران عدول کرده و روی به جانب شخص دیگر می‌کند.<sup>۴</sup> علاوه بر میل و قصد در واژه رَوْر، بُعد و دوری نیز نهفته است،<sup>۵</sup> و از این رو بر زیارت از راه دور نیز اطلاق می‌شود.

در رابطه با معنای لغوی زیارت در ادیان ابراهیمی دو نکته اهمیت دارد:

الف. در معنای لغوی ریشه زیارت در اسلام، دیدار رودررو و از نزدیک، تمایل همراه با قصد و اراده، و در مواردی سفر و بُعد مکانی نهفته است. در دیدن معمولی قصد و اراده مطرح نیست، اما در زیارت قصد و اراده وجود دارد. بنابراین، می‌توان گفت زائر کسی است که از روی میل و اراده و با انگیزه دینی به سوی مزور «حرکت»

1. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: the Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, London, 2005 p. 17-18.

۲. الازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق احمد عبدالعلیم بردونی، ج ۱۳ بی‌نا، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۳۸؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۵.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۸.

۴. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۶.

۵. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، تصحیح محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۸۱.

می‌کند و یا با قصد و اراده نزد مزور «حاضر» می‌شود و در اکثر مواقع این حضور نیاز به حرکت و سفر فیزیکی دارد.

ب. با توجه به دو سنت یهودیت و مسیحیت، زیارت تکیه بر سفر دارد، چرا که در بررسی ریشه‌شناختی «علیا لِرِگِل» در یهودیت و pilgrim و pilgrimage در مسیحیت، معنای سفر به مکان خاص با انگیزه دینی نهفته است. بنابراین سفر کردن و مسافرت رکن اصلی‌تر در ریشه‌شناختی این دو واژه است. اما این تأکید در نگاه اسلامی پررنگ نیست، چرا که بنیان اصلی زیارت در اسلام بر حضور قلب و مؤانست و دستیابی به حالتی از نشاط معنوی قرارداد شده است و این حالات ممکن است لزوماً در مراجعه حضوری زائر اتفاق نیفتد.

۱۲۱

پوشنامه ادیان

«سفر» و «زیارت» در ادیان: مطالعه تطبیقی

در سنت هندویی برای زیارت واژه «تیرتْهه یا تْرا»<sup>۱</sup> استفاده می‌شود؛ زائران «تیرتْهه یاتری»<sup>۲</sup> نامیده می‌شوند و خود مکان مقدس یک «تیرتْهه ستن»<sup>۳</sup> است.<sup>۴</sup> اصطلاح تیرتْهه یا تْرا که در آیین هندو برای سفرهای زیارتی به کار می‌رود، از نظر لغوی از دو واژه تیرتْهه، به معنای محل عبور و یا تْرا به معنای سفر تشکیل شده است. اسم تیرتْهه به معنای گذار و نیز هر مکانی است که در آن آب وجود دارد یا محل شنا است.<sup>۵</sup> این واژه به طور عام‌تر گاهی به معنای طریق یا گذرگاه نیز به کار می‌رود و نه تنها به مقصد، بلکه به راه و مسیری که فرد سفر می‌کند، نیز اشاره دارد. امروزه در هند واژه تیرتْهه در وهله نخست با آن گذرگاه‌هایی پیوند دارد که مکان‌های زیارتی‌اند و سنت‌های مربوط به خدایان و خدایانوان، قهرمانان مرد و قهرمانان زن و حکیمان را در جغرافیای هند زنده می‌کنند. افزون بر این، تیرتْهه‌های محلی و منطقه‌ای بی‌شماری وجود دارد که زائران به طور منظم به زیارت آنها می‌روند.

1. Tirthayatra.

2. Tirthayatree.

3. Tirthastan.

4. Eck, Diana L. , " India's Tirthas: "Crossings in Sacred Geography", *History of Religions*, No.20 (4), 1981, p.325-326; Kay Davidson, p. 638.

۵. درباره همسانی تیرته و معبد بنگرید به:

Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, pp. 3-17.

در زبان ژاپنی و آیین بودای ژاپنی برای سفر، دعا و عبادت در زیارتگاه‌ها و معابد از اصطلاح‌های مختلفی استفاده می‌شود و همه این اصطلاحات اگرچه تفاوت‌های معنایی اندکی دارند، اما برای سادگی کار به «زیارت» ترجمه می‌شوند. برای مثال واژه «Junrei» برای بازدید دَوْرانی و طواف گونه معابد بودایی استفاده می‌شود که از دو واژه «Jun» به معنی «دور زدن» و «Rei» به معنی «عبادت» تشکیل شده است.<sup>۱</sup> سیک‌ها برای «زیارتگاه» نیز واژه سنسکریت تیرات<sup>۲</sup> را استفاده می‌کنند. این اصطلاح به رودخانه‌های مقدس اشاره دارد. اما معنای اصطلاح تیرات یتره در درازای زمان تغییر کرده و به سفر مؤمنان به هر مکان دینی مهم اشاره دارد و فقط شامل یک رودخانه مقدس نمی‌شود.<sup>۳</sup>

در سنت زرتشتی برای زیارت واژه مستقلی وجود ندارد، اما می‌توان زیارت را در ذیل جشن‌های زرتشتی و نیایش ایزدان در موعدهای مختلف تفسیر کرد. زرتشتیان ایران به آرامگاه‌های خود لقب پیر، جمع آن پیران یا پیرون، اطلاق می‌کنند؛ «پیران‌گاه» زرتشتی را، که نام دیگر آرامگاه‌هاست، می‌توان با اشخاص تاریخی (پیش از اسلام یا معاصر) یا «ایزدان» زرتشتی مرتبط دانست. از زمانی که مؤمنان به «دیدار» (زیارت) این آرامگاه‌ها آمدند، تعبیر زیارت برای «دیدار (محترمانه)» پیران زرتشتی نیز به کار رفت و بر این اساس به آنها «زیارتگاه» (مکان زیارتی) اطلاق شد، به ویژه وقتی پای زیارت‌های گروهی منظم در میان باشد.<sup>۴</sup> اسم مکان عربی مزار (مکان دیدار) که از همان ریشه عربی زیارتگاه مشتق شده، نیز بر این مکان‌ها اطلاق می‌شود.

زیارت و اصطلاحات مربوط به آن، مانند Junrei و trithyatra در آیین بودا و آیین هندو، حاوی مفاهیم عبور، جغرافیای مقدس، حرکت میان وضعیت‌های وجودی، ماهیت سفر و عبادت و سفر به اماکنی مقدس و حضور در آنهاست. با توجه به

۱. ریدر، ص ۴۱-۴۴.

2. Tirath.

3. Jutla, Rajinder s., "Pilgrimage in Sikh Religion", *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, p 209-210.

4. Langer, Robert, "From Privta Shrine to Pilgrimage Centre: the Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran", *Zoroastrian Rituals in Context*, Brill, Leiden. Boston. 2004, p 563-564.

بررسی ریشه‌شناختی معنای لغوی زیارت می‌توان گفت که عنصر سفر یکی از ارکان اصلی زیارت است. البته در معنای لغوی زیارت در اسلام عنصر سفرِ ظاهری کم‌رنگ‌تر است.

### معنای اصطلاحی

ادیت ترنر یکی از محققان برجسته حوزه زیارت، سفر به مکان زیارتی را اساس و جوهر زیارت دانسته<sup>۱</sup> و برای زیارت سه مرحله در نظر گرفته است: ۱. جدایی (آغاز سفر و جدایی جسمی و روانی از مسکن و خانه) ۲. مرحله آستانه‌ای (سفر، سکونت موقت در زیارتگاه و مواجهه با امر قدسی) ۳. اجتماع دوباره یا بازگشت به خانه. در مرحله اول زائر سفر خود را به مکان بیرون از سکونت‌گاه خویش آغاز می‌کند و در طی مسیر به افراد دیگری که عازم همان مکان هستند، می‌پیوندد؛ مرزهای دوستی بین آنها گسترش پیدا می‌کند و جامعه موقت و بدون طبقات را شکل می‌دهند. زائر در طی سفر و همچنین پس از رسیدن به مکان مقدس به طور موقت از قید و بندهای اجتماعی رها می‌شود؛ این رهایی موقت از قید و بندهای اجتماعی مشخصه سفر زائر است و در این ویژگی وی با دیگر مسافران از جمله گردشگران و عرفا مشترک است. در مرحله سوم زائر به وطن خویش برمی‌گردد که این امر نشانگر پایان سفر است.<sup>۲</sup> بازگشت به وطن اهمیت ویژه‌ای در زیارت دارد و نمادی از تجدید و تولد دوباره زائر است؛ چرا که وطن نشانگر منشأ، پایه و اساس و مقصد هر موجود انسانی است و جایی است که خانواده، اقوام و دوستان انسان در آنجا هستند.<sup>۳</sup> در کتاب مقدس نیز بر بازگشت از سفر تأکید شده است: و خداوند به یعقوب گفت: «به زمین پدرانت و مؤکد

۱۲۳  
پوشنامه ادیان

«سفر» و «زیارت» در ادیان: مطالعه تطبیقی

1. Turner, Victor and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Colombia University Press, 1978, p.7.
2. Turner, Edith, "Pilgrimage: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, ed by: Mircea Eliade, New York, Macmillan, Vol. 11, 1987, p.328 - 329; Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 2-9, 20.
3. Vacaru, Christian, "The Biblical Foundations of the Pilgrimage", *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, Switzerland, SciPress Ltd, 2015, Vol. 65, p. 60.

خویش مراجعت کن و من با تو خواهم بود». (پیدایش، ۳۱: ۳ و ۱۳)

در تمامی دایره‌المعارف‌های دینی که در آنها مدخل زیارت وجود دارد، بر عنصر سفر به عنوان یکی از ارکان اصلی زیارت تأکید شده است که از جمله آنها عبارتند از: دایره‌المعارف دین و اخلاق<sup>۱</sup>، دایره‌المعارف از گنگ تا گریسلند<sup>۲</sup>، دایره‌المعارف جودائیکا<sup>۳</sup>، دایره‌المعارف نیوکاتولیک<sup>۴</sup>، دایره‌المعارف اسلام<sup>۵</sup>، دایره‌المعارف قرآن<sup>۶</sup>، دایره‌المعارف هندوئیسم<sup>۷</sup>، و دایره‌المعارف بودیسم<sup>۸</sup>. زیارت در این تعاریف شامل دو تعریف عام و خاص می‌شود: در تعریف عام، زیارت یعنی سفر به هر مکانی که از نظر زائر یا گردشگر، خاص و ویژه است و این سفر هم می‌تواند با انگیزه دینی باشد و هم انگیزه دنیوی. اما در تعریف خاص زیارت همان سفر زائر به مکان مقدس با انگیزه دینی است. در یک معنای دیگر از زیارت، انسان در این دنیا به مثابه زائری است که در راه رسیدن به مقصدی خاص در سفر است.

در تعاریف محققان زیارت‌پژوه مسلمان نیز بر سفر فیزیکی تأکید شده است؛ هر چند بر سفر درونی و حضور نزد مزور نیز توجه داده اند: در ذیل دو تعریف از این نوع بیان می‌کنیم:

زیارت، دیدار دیگری (اعم از انسان یا مکان) است، بر اساس اراده و برای

1. Pinches, T. G, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed by: James Hastings, New York, Charls Scribners's Sons, Vol. 10, 1917, p. 12.
2. Kay Davidson, P. xvii.
3. Hyman, Semah Cecil, "Pilgrimage", *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, 2007, p. 154.
4. Polan, s.m, "pilgrimages" *New Catholic Encyclopedia*, second Edition, WASHINGTON D.C, Gale, Vol. 11, 2003, p. 324.
5. Meri, J.w, "Ziyāra", *Encyclopedia of Islam*, ed by: Lewis and others, Leiden, Brill, Vol 11, 1986, P. 524.
6. Hawting, Gerald, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Quran*, ed by: Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden –Boston, Vol 4, 2004, p.91.
7. Constance, A. Jones & James D. Rayan, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on File, 2007, p.328.
8. Trainor, Kevin, "pilgrimage", *Encyclopedia of Buddhism*, ed by: Robert E. Buswell, New York, Gale, 2004, p.651.



مطلوبی صحیح که در مسیر الهی قرار گیرد و قید حیات داشتن یا نداشتن دیگری، در آن موضوعیت ندارد. این مفهوم، مفهومی رایج، انسانی و متعارف است و اسلام با شناساندن آن، مسیر تکامل آن را نیز نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> براساس این تعریف، زیارت شامل چند مؤلفه اصلی و مهم است: ضرورت داشتن قصد و اراده؛ ضرورت داشتن هدف‌های صحیح و پرهیز از تغافل یعنی «لله» و «فی الله» بودن زیارت و صداقت در رفتار؛ و همچنین صحت اطلاق زیارت بر زندگان و مردگان و اماکن و اشیاء.

۱۲۵

پروشمنامه ادیان

«سفر» و «زیارت» در ادیان: مطالعه تطبیقی

همانطور که گفتیم در تعاریف اصطلاحی زیارت در اسلام و همچنین با توجه به معنای لغوی زیارت و ریشه آن، از میزان اصرار بر «سفر» ظاهری تا حدودی کاسته و به نسبت بر «حضور» و ارتباط قلبی و انس با مزور تا حدی تأکید شده است. از همین روست که برخی اندیشمندان اسلامی همچون جوادی آملی زیارت را حضور عارفانه و سفر و دیدار عاشقانه زائر از سرای مزور تعریف می‌کند؛ ایشان در این باره می‌گویند: «زیارت، حضور عارفانه عاشق در دیار معشوق، دیدار عاشقانه زائر از سرای مزور، اظهار عشق و ارادت محب به محبوب ... و اعلان فروتنی دین‌دار در برابر دین و پیشوایان دینی و اذان ایمان و دین‌داری است.»<sup>۲</sup> زیارت از دید وی، فرصتی برای سنجش خودخواسته‌ی فرد زائر با زیارت‌شونده به مثابه‌ی انسان کامل است که پیش از هر چیزی از مسیر «دل» می‌گذرد: «زیارت، سفری مشتاقانه، آگاهانه و عاشقانه است که از سرای دل آغاز می‌شود، از راه دل عبور می‌کند و سرانجام نیز در منزل دل به مقصد و مقصود می‌رسد و بار بر زمین می‌نهد.»<sup>۳</sup>

بیان این نوع از معانی در تعریف زیارت به این نکته اشاره دارد که زیارت علاوه بر سفر فیزیکی، نیازمند حضور در پیشگاه مزور و ارتباط قلبی با او با هدف ایجاد تغییر و تحول درونی است.

۱. حکیم، ص ۲۳۸.

۲. جوادی عاملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

۳. همانجا.

### ۳. جایگاه سفر در زیارت

باتوجه به ریشه لغوی زیارت، سفر کردن و حرکت از مکانی به مکان دیگر، یکی از عناصر اصلی زیارت به شمار می‌رود. سفر می‌تواند معنای واقعی و حرکت به سوی مکان فیزیکی داشته باشد یا معنای نمادین و سفری استعاری و درونی به مقصد معنوی باشد. از این رو سفر را می‌توان به سفر فیزیکی، سفر انفسی و سفر مجازی تقسیم کرد.

به نظر می‌رسد که با بررسی متون مقدس ادیان بتوان اهمیت زیارت و به طور خاص سفر (به قصد زیارت) را دریافت. بررسی‌های بعدی این نوشتار گامی در جهت پاسخ به این پرسش‌هاست: ۱. کدام نوع سفر در زیارت اهمیت دارد؟ آیا این متون نیز بر سفر به عنوان رکنی از ارکان زیارت تأکید کرده‌اند؟

#### ۱-۳ سفر در ادیان ابراهیمی

در کتاب مقدس، ابراهیم (ع) را باید نخستین زائر تاریخ قوم برگزیده خواند که از هنگام بیرون آمدن از شهر و دیار خود و در تمام زندگی‌اش، به دنبال ارتباط معنوی عمیق با خداوند بود (تثنیه، ۲۶: ۵). خداوند به او گفت: «از ولایت خود و از مولد خویش و خانه پدر خود به سوی سرزمینی که به تو نشان دهم بیرون شو» (پیدایش، ۱۲: ۱-۲). انگیزه سفر ابراهیم (ع) و خاندانش در عزیمت به سوی مقصدی نامعین، انتخاب خداوند بود. سفر یعقوب (ع) بین کنعان و آرام که در باب‌های ۳۲ تا ۳۵ سفر پیدایش ذکر شده، نیز مضمون زیارتی دارد. همچنین مسیری که بنی اسرائیل در طی آن از مصر به کنعان رفتند، و در کتاب‌های خروج، لاویان، اعداد و تثنیه به آن پرداخته شده، نمادی از سفرهای زیارتی بنی اسرائیل هستند. این سفر زیارتی با خروج از مصر شروع شد (خروج، ۱۳: ۱۷) و با سکونت در مسکن قدس پایان یافت (خروج، ۱۵: ۱۳).

در اسلام بر سفر به قصد زیارت اماکن مقدس تأکید شده و جز عده‌ای همچون ابن تیمیه که زیارت را بدعت دانسته و سفر زیارتی را حرام<sup>۱</sup>، بیشتر مسلمانان سفر به قصد

۱. نک: زیارت در نگاه شریعت، بی‌نا، بی‌تا. ص ۴۳-۶۶.

زیارت را جایز دانسته اند<sup>۱</sup> و به آیات و روایات استناد کرده‌اند. در استحباب سفر برای زیارت و دلایل سفر زیارتی به برخی آیات قرآن (همچون آیه ۶۴ سوره نساء)، روایات متعدد و عمل صحابه و تابعین استناد شده است. رسول اکرم (ص) در حدیثی فرمودند: «من خاتم پیامبران و مسجد من، خاتم مسجدهای پیامبران است. شایسته‌ترین مسجد برای زیارت و مسافرت مسجد الحرام و مسجد من است. نماز در مسجد من برتر از هزار رکعت نماز در مساجد دیگر، جز مسجد الحرام است».<sup>۲</sup> این روایت نیز مسجد الحرام و مسجد النبی را شایسته‌ترین مکان برای باربندی و سفر به قصد زیارت معرفی کرده و شایستگی سایر اماکن و مشاهد مشرفه یا بارگاه امامان معصوم و اولیاء را نفی نکرده است، بلکه اشاره به شایستگی این اماکن برای مسافرت و زیارت دارد.<sup>۳</sup> در روایات متعددی بر استحباب سفر برای زیارت قبور ائمه اطهار (ع) اشاره و یکی از فلسفه‌های زیارت قبور ایشان، بزرگداشت شعائر خداوند ذکر شده و خداوند فرموده است: «وَمَنْ يُعْظِمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ».<sup>۴</sup>

به این نکته اشاره کنیم که اگرچه تقریباً می‌توان گفت سفر کردن اصل مشترک و ثابت در همه زیارت‌ها و در تعاریف زیارت از نظر متکلمان، دانشمندان علوم اجتماعی، و زائران مذهبی و سکولار است، اما از منظر دینی هر سفری، سفر زیارتی نیست. سفر دینی به اماکن مقدس باید با انگیزه دینی صورت گیرد و این مکان مقدس باید ویژگی یا ویژگی‌های خاصی داشته باشد که آن را از سایر اماکن عمومی عبادت متمایز سازد. به عنوان نمونه در سنت کاتولیک، میان زائران و کسانی که برای مقاصد دینی مسافرت می‌کنند و پیروان عادی که از مکان‌ها و کلیساهایی دیدار می‌کنند که خدمات دینی به‌ویژه مراسم دعا و نماز ارائه می‌دهند، تمایز وجود دارد. در حکم یک قاعده، گروه دوم یعنی پیروان عادی‌ای که

۱. درباره دیدگاه‌های علمای اهل سنت در باره زیارت پیامبر و سفر زیارتی نک: علامه امینی، الزیاره، بی‌نا، بی‌تا، ص ۹۱-۱۲۲.

۲. المنقری، نصر بن مزاحم، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، مکتب آیت الله المرعشی النجفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵؛ الفاکهی، محمد بن اسحاق، اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه، محقق عبد الملک بن عبدالله بن هیشف مکه، مکتبه الأسدی، ۲۰۰۳، ج ۶، ص ۲۹.

۳. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۳۷.

۴. «و هر کسی که شعائر خداوند را بزرگ شمارد، این بزرگداشت از پرهیزکاری دل‌هاست».

فقط برای ادای فرایض دینی به کلیساها می روند، زائر محسوب نمی شوند.<sup>۱</sup> در متون مقدس ادیان ابراهیمی علاوه بر سفر فیزیکی بر **سفر باطنی** نیز تأکید شده است. اگرچه سفر کردن و رفتن به مکان مقدس یک اصل بنیادی در زیارت است، اما گاهی سفر می تواند در درون خود شخص اتفاق بیفتد. اساساً این نوع زیارت در سنت های عرفانی قابل مشاهده است. از همین روست که نویسندگان دینی سنت های مختلف، سفر معنوی روح انسان به سوی مرحله کمال دینی را به گونه ای استعاره ای «سفر زیارتی» نامیده اند. هدف از این سفر، رهایی روح انسان از گناه و رسیدن به کمال و آرامش و وصال با حق است. نمونه هایی از این نوع سفر در ادیان گوناگون قابل مشاهده است. در این قسمت به عنوان نمونه به جایگاه سفر انفسی در مسیحیت، اسلام و آیین سیک اشاره می کنیم.

در اواخر دوره باستان سفر انفسی یا «زیارت درونی» یک مسئله بسیار مهم در میان راهبان مسیحی بود. در زندگی رهبانی، سفر کردن افزون بر اینکه عملی عبادی بود، راهی مؤثر برای شکل دادن به هویت مسافر و خوددگرگونی و تحول زندگی راهب و رسیدن به آرامش به شمار می آمد؛ یکی از انگیزه های راهبان رسیدن به هسیکا<sup>۲</sup> یا آرامش درونی بود. رسیدن به این آرامش به دو صورت سفر فیزیکی و سفر درونی ممکن بود. با توجه به سیر انفسی، راهب وقتی تصمیم می گرفت «مسافری و بیگانه ای در راه خدا باشد» گوشه ای را برای خلوت خود انتخاب می کرد و در آنجا می ماند و تعامل خود را با دیگران کم می کرد.<sup>۳</sup>

1. Vukonić, Boris. "Sacred places and tourism in the Roman Catholic tradition" *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, p. 243.

2. hesychia

۳. به این نکته اشاره کنیم که بین زیارت و ایده رهبانی تبعید داوطلبانه از يك سو و زینتیا (*xeniteia*) (یعنی وضعیت مسافر بودن و بیگانه با جهان بودن) از طرف دیگر، پیوندی مفهومی وجود دارد. زینتیا در اصطلاح به معنای شخص سرگردان و خانه به دوش است که زادگاه تولد خود را ترک می کند و همچنین به معنای زیارت مکان های مقدس، مردان مقدس و آرامگاه های شهدا است. راهب می تواند زینتیا را در هر کجا و در هر مرحله از زندگی رهبانی خود تحقق بخشد. بر خلاف راهبان سوری، که برای تحقق بخشیدن به زینتیا خود بیشتر به مکان های مقدس از جمله بیت المقدس می رفتند، زینتیا راهبان مصری عمیقاً معنوی و درونی بود.

Bitton-Ashkelony, p. 148-154

نگارندگان عهد جدید و پدران اولیه کلیسا، علاوه بر پذیرش جایگاه زیارت معبد اورشلیم، بر مفهوم دیگری به نام «زندگی به مثابه زیارت»<sup>۱</sup> و «سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم» تأکید داشتند. اصطلاح «اورشلیم آسمانی» بیانگر اهمیت سفر انفسی در مسیحیت است. سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم، اشاره به زیست زائرگونه و عدم دلبستگی به دنیا دارد. آگوستین تأکید می‌کند که در حقیقت نه یک شهر، بلکه دو شهر وجود دارد: یکی زمینی و دیگری آسمانی است، دو شهری که در این جهان به یکدیگر درآویخته و باهم درآمیخته‌اند.<sup>۲</sup> از نظر آگوستین، شهروندان شهر آسمانی زائران در این زمین هستند و برای رسیدن به آرامش وطن آسمانی‌شان فغان سر می‌دهند.<sup>۳</sup> آگوستین با استناد به رساله اول به قرنتیان ۳: ۱۶ (آیا نمی‌دانید که شما معبد خدا هستید و روح خدا در شما ساکن است؟) و یوحنا ۴: ۲۴ (خدا روح است، و آنها که می‌پرستند، باید در روح و راستی بپرستند) تأکید می‌کند که خداوند درون قلب عبادت‌کننده ساکن است؛ از این‌رو، فرد مسیحی نیازی به سفر به مکان‌های مقدس ندارد، بلکه شخص باید قلب خویش را پاک کند.

سفر انفسی و زیارت درونی در نزد عرفای مسلمان نیز از جایگاه والایی برخوردار است. در تفکر عرفانی، زیارت عبارت است از «وصول دل به عالم ربوبیت و کشور قدس الوهیت»<sup>۴</sup> و سفر عبارت است از قیام و توجه دل به پروردگار که مترادف سیر است.

ابوالحسن خرقانی سفر را پنج نوع دانسته است: «اول به پای، دوم به دل، سیم به

۱. اگر زیارت سفر به جایی باشد که دری به سوی تجربه‌ای متعالی بگشاید، ممکن است خود زندگی به عنوان یک زیارت در نظر گرفته شود. جاده در این مثال زمان است، مسافر روح فرد است، مقصد مرگ است و هر چیزی که فراتر از این باشد. کاتولیک‌ها از دیدگاه کلامی معتقدند که وضعیت‌شان در این دنیا به مثابه انسان مسافر و کلیساهای‌شان در حکم مسافرخانه است.

Vukonić, p. 238.

۲. آگوستین قدیس، شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲، ص ۴۵۰.

۳. آگوستین، ص ۶۲۶.

۴. «مرآت العشاق» به تصحیح برتلس، یوگنی ادواردویچ، در کتاب تصوف و ادبیات تصوف، تهران، امیر کبیر،

۲۵۳۶، ص ۲۰۳.

همت، چهارم به دیدار، و پنجم در فنای نفس<sup>۱</sup> با توجه به اینکه سفر همان سیر دل است، بر خلاف سفر فیزیکی، دوری مکان و منزل دیگر مطرح نیست و همانطور که خواجه شیراز می‌فرماید:

گرچه دوریم به یاد تو قدح می‌گیریم بُعد منزل نبود در سفر روحانی<sup>۲</sup>  
 برخی عرفا، شاگردان خویش را از سفر فیزیکی باز می‌داشته‌اند و آنها را به سیر درونی تشویق می‌کرده‌اند. حکایت زیر حاوی همین مطلب است: مریدی پیش ابوالقاسم خلال مروزی شد، از وی دستوری خواست که به سفر شود. گفت: چرا می‌روی؟ مرید گفت: آب که نرود تیره گردد. مروزی گفت: خود دریا باش که نرود، و تیره نگردد.<sup>۳</sup>  
 نوعی دیگر از زیارت که ارتباط نزدیکی با زیارت انفسی دارد، «زیارت از راه دور» است که در برخی روایات به آن اشاره شده است. زیارت به ویژه در فرهنگ اسلامی این است که زائر می‌تواند از هر جایی به مزور رو کند و همین توجه قلبی، صدق زیارت می‌کند. پیامبر اکرم (ص) در حدیثی فرمودند: «هر که در هر نقطه‌ای از روی زمین به من سلام کند، سلامش به من می‌رسد و هر که بر سر قبرم به من سلام کند، آن را می‌شنوم.»<sup>۴</sup> مطابق این روایت سخن از فضیلت کاری بر کار دیگر است که در اینجا حضور بر سر مزار و در مکان مقدس بر دیگری رجحان دارد و این به معنای نفی زیارت از راه دور نیست. زیارت کردن از دور، نوعی مجاورت نمادین روحی با مکان‌های مقدس را برای زائران فراهم می‌کند.

در حدیثی دیگری امام صادق (ع) خطاب به سدیر می‌فرماید: «ای سدیر، آیا هر روز حسین (ع) را زیارت می‌کنی؟ عرض کردم: فدایت شوم، نه. فرمود: چقدر جفاکاری! سپس فرمود: آیا هر ماه او را زیارت می‌کنی؟ عرض کردم: نه. فرمود: آیا هر سال او را زیارت می‌کنی؟ عرض کردم، گاهی می‌شود! حضرت فرمود چقدر شما نسبت به

۱. عطار نیشابور، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسون، تهران، دنیای کتاب، بی‌تا، ص ۲۳۹.

۲. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، به اهتمام جهانگیر منصور، تهران، نشر دوران، ۱۳۸۵، ص ۳۰۵.

۳. انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به تصحیح محمد سروری مولانی، تهران، توس، ۱۳۶۲، ص ۴۷۲-۴۷۳.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۳۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق. ج ۱۱۰، ص ۳۶۵.

حسین جفا می‌کنید! آیا نمی‌دانید خداوند عزّ و جل دو میلیون فرشته دارد که پریشان حال بر حسین می‌گیرند و او را زیارت می‌کنند و خسته نمی‌شوند؟ چه مانعی دارد که قبر حسین (ع) را هر جمعه، پنج بار یا در هر روز یک‌بار زیارت کنی؟ عرض کردم: فدایت شوم، میان ما و او فرسنگ‌های زیادی فاصله است. حضرت فرمود: برو بالای بام، سپس به راست و چپ توجه کن، آنگاه سر به طرف آسمان بلند کرده و سپس به طرف قبله متوجه شد و بگو: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ». اگر چنین کردی، برای تو یک زیارت می‌نویسند، زیارتی که معادل یک حج عمره است.<sup>۱</sup>

۱۳۱  
پوشنامه ادیان

«سفر» و «زیارت» در ادیان: مطالعه تطبیقی

زیارت از راه دور مستلزم توجه و حضور قلبی زائر نزد مزور است و به عبارتی بعد از آنکه زائر در منزل یا هر مکان دیگری که در آنجا هست، قصد زیارت ائمه را می‌کند، سفر باطنی خویش را می‌آغازد و با توجه به حضور باطنی در پیشگاه مزور با سلامی از دور زیارت برای وی محقق می‌شود و حتی اگر چیزی هم نگفت همین توجه قلبی، صدق زیارت می‌کند.

در دوره جدید به سبب گسترش ارتباطات و رسانه‌های جمعی به ویژه اینترنت و دسترسی مردم به گوشی‌های هوشمند و رایانه‌های مدرن پای سنخ دیگری از زیارت به میان آمده است که همان «زیارت مجازی»<sup>۲</sup> یا سفر مجازی است. زیارت مجازی را با تسامح می‌توان زیرشاخه‌ای از زیارت درونی است؛ در این نوع از زیارت، زائر سفری ظاهری به بیرون از خانه ندارد، اما بر خلاف زیارت از راه دور، زیارت مجازی تا حدی حس حضور در زیارتگاه را برای زائران تداعی می‌کند و سختی‌ها و مشکلات سفر فیزیکی نیز به حداقل ممکن کاهش پیدا می‌کند. برخی در تعریف زیارت مجازی گفته‌اند: «زیارت مجازی یعنی به کارگیری ابزار رسانه‌ای توسط کاربر برای حرکت از خود به غیر خودی مقدس جهت برقراری ارتباطی قلبی با آن منبع مقدس در بُعد ذهنی و دورنی است و در این شرایط که زیارت مجازی قرین با مفاهیم معنوی می‌باشد، امید به

۱. حرعاملی، همان، ج ۱۴، ص ۴۹۴.

2. Cyberpilgrimage

کسب ثواب برای کاربر وجود دارد.<sup>۱</sup> نه تنها امید به کسب ثواب وجود دارد، بلکه صرف پناه آوردن از فضای عرفی به فضای قدسی، هر چند مجازی، و کسب آرامش، امید و رضایتمندی نیز می‌تواند از ثمرات و نتایج چنین زیارتی تلقی گردد.

## ۲-۳ سفر در ادیان غیر ابراهیمی

در ادیان غیر ابراهیمی نیز سفر رکن جدانشدنی از زیارت است. در هند مکان‌های مقدس آنقدر فراوانند که سراسر شبه‌قاره را می‌توان جغرافیای مقدس واحد در نظر گرفت. اغلب اوقات زیارت این مکان‌ها نیاز به سفر فیزیکی دارد. در بنارس، الله‌آباد، آجودیا، پوری و زیارتگاه‌های دیگر، زائران در مسیر طواف دور کل شهر و مکان‌های مقدس آن می‌گردند. زائرانی که وقت، امکانات و الزام دارند ممکن است چئوراسیکروشی پری گرمه<sup>۲</sup> را که دایره‌ای به شعاع ۲۶۰ کیلومتر در اطراف بنارس ترسیم می‌کند، پیاده‌روی کنند. برخی از هندوها، به‌ویژه در مراحل پایانی زندگی خود، از همه چیز به جز ضروری‌ترین نیازهای زندگی چشم می‌پوشند و سنیا سین<sup>۳</sup> نامیده می‌شوند. افراطی‌ترین این زاهدان که به سادوها مشهورند، وقت خود را دائماً وقف زیارت می‌کنند و مصمم‌اند تا زمان مرگ‌شان، در جاده‌ها سرگردان باشند.<sup>۴</sup>

در متون بودایی هم از بودا موعظه‌هایی آورده شده که پیروان را به حرکت و سفر از جایی به جای دیگر دعوت کرده است. در یک سرود مهم اینگونه می‌خوانیم: «ای راهبان! بروید برای نفع خیلی‌ها، برای رفاه خیلی‌ها، از سر شفقت و رحم برای جهان، برای خیر، برای منفعت و سعادت خدایان و آدمیان سفر کنید».<sup>۵</sup> زائران بودایی مؤمن در ژاپن بارها به زیارت کوه فوجی می‌روند، به گرد ۸۸ معبد در مسیر شیکو کو می‌گردند،

۱. نک: علی مهدی، مسلم، زیارت مجازی: مفهومی‌ها و الگوها، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴-۱۰۷.

۲. chaurasikroshi parikarma.

۳. Sannyasin.

۴. Kay Davidson, p. 239 , 242.

۵. دَمَه پَدَه (راه آیین)، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵.



از ۳۳ محراب مقدس کانون در سایکو کو، ۱۰۰۰ معبد در کیوتو و بسیاری از مکان‌های دیگر بازدید می‌کنند و این امر مستلزم سفر فیزیکی است.

در متون مقدس آیین سیک با وجود نفی زیارت ظاهری و تأکید بر زیارت انفسی، باز هم عامه مردم، سفرهایی به مکان‌های مقدس انجام می‌دهند. خود گورو نانک در آغاز دوران تبلیغ اندیشه‌هایش طی چهار دوره سفر، به مناطق مختلف هند و سایر کشورها سفر کرد و با حضور در زیارتگاه‌های اصلی آیین هندو، بودا و اسلام، پیام خود را به آنان رساند.<sup>۱</sup>

در سنت زرتشتی نیز جمعیت زرتشتیان ایران از نقاط مختلف ایران و جهان در روزهایی که به زیارت پیرانگاه‌ها اختصاص دارد به یزد سفر کرده و در مراسم حاضر می‌شوند.<sup>۲</sup> در دوره‌های جدید در یزد و اطراف آن گروهی از پیرهای شش‌گانه که زرتشتیان آنها را «پیر بزرگ» می‌نامند، در یک مجموعه زیارتگاه‌های شش‌گانه تقریباً رسمی و برخی مکان‌های کوچک‌تر که به صورت منظم به زیارت آنها می‌روند، توسعه یافته‌اند. این زیارت‌ها معمولاً در چند مجموعه از «گردش‌های زیارتی» انجام می‌شود.

اگرچه در ادیان غیرابراهیمی سفر فیزیکی توصیه شده، سفر درونی نیز اهمیت زیادی، به‌ویژه در آیین سیک، دارد. سفر فیزیکی مؤلفه اساسی در زیارت‌های هندویی است، اما در این آیین فرد تأمل‌کننده (یا همان یوگی) می‌تواند از طریق مراقبه، بی‌آنکه جسم خود را حرکت دهد، به زیارت زیارتگاه‌های بزرگ و مهم برود.<sup>۳</sup> در متن مقدس آیین سیک در قیاس با آیین هندو، بر طهارت باطنی و سیر درونی بیشتر تأکید شده است و هر چند به طور مطلق زیارت مکان‌های مقدس، به‌ویژه غسل در رودخانه‌ها به‌طور مطلق نفی نشده، اما مبنا و اصل در آیین سیک، پاکی قلب انسان و ارتباط عمیق وی با خداوند است: «اگر دست، پا یا بدن آلوده‌اند، با آب شسته شده و آلودگی

۱. در باره سفر گورو نانک به اماکن مقدس، نک: روحانی، سید محمد، دین سیک‌ها، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸، ص ۷۷-۸۲.

۲. مهرشاهی، داریوش، «بررسی علل پیدایش و اهمیت زیارتگاه‌های زرتشتیان در یزد»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، دوره ۱۵، شماره ۱-۲ (پیاپی، ۵۶-۵۷)، بهار و تابستان ۱۳۷۹، ص ۱۰۴.

3. Kay Davidson, p. 239.

برطرف می‌شود و هنگامی که جامه‌ها آلوده‌اند شسته می‌شوند و تمیز می‌شوند، اما هنگامی که ذهن به گناه آلوده شود و قلب ناپاک گردد تنها با عشق نام الهی پاک می‌شود.<sup>۱</sup> در ادامه همین مطلب بیان شده که اگر کسی به زیارت مکان‌های مقدس برود، ریاضت بکشد، مهربانی و هدایای خیرخواهانه بدهد، شایستگی کمی دارد، اما اگر با قلبش نام الهی را دوست داشته و گرامی بدارد، او به طور کامل در آب‌های مقدس غسل می‌کند. گوروهای سیک می‌گفتند که مرکز زیارتی در درون قلب آدمی قرار دارد و آن هم تأمل بر نام خداوند است؛ تنها نام خدا رهایی‌بخش است: «بدون نام خداوند کسی به رهایی نمی‌رسد، بدون نام خدا هیچ پاکی‌ای وجود ندارد، همه چیز در نام خدا وجود دارد: گنگ، هفت‌دریا، پرستشگاه‌ها و غیره».<sup>۲</sup> از این‌رو، شنیدن نام خداوند و تکرار آن تنها عامل رستگاری انسان است و کسی که نام خداوند را تکرار می‌کند گویا در ۶۸ زیارتگاه غسل کرده است.<sup>۳</sup>

تذکر این نکته ضروری است که بین زیارت انفسی و زیارت آفاقی رابطه نزدیکی وجود دارد و این امر ما را به صورت‌بندی و تقریر ترنر از زیارت رهنمون می‌سازد: می‌توان زیارت را عرفانی برون‌گرا بدانیم، همانطور که عرفان، زیارتی درون‌گرا است. زائر از نظر جسمی، مسیری عرفانی را طی می‌کند و عارف نیز برای زیارت درونی راهی را طی می‌کند. هم زیارت و هم عرفان از شبکه‌های ساختار اجتماعی گریزانند و به هر دوی آنها در زمان‌های مختلف از سوی مقامات مذهبی حمله شده است. زیارت باطن خود را دارد، آنگونه که هر کس زائران را در مقابل حرم و معبدی مقدس مشاهده می‌کند، می‌تواند به این امر گواهی دهد. از سوی دیگر، عرفان نیز ظاهر خود را دارد، همانطور که در سلوک عملی عارفان مشهور مشهود است.<sup>۴</sup> در زیارت انفسی عارفان، به‌ویژه در ادیان ابراهیمی، مزور خداوند متعال است و از آنجا که عارف حضور خداوند

1. *The Gospels of the Guru-Granth Sahib*, tr. By: Duncan Greenlees, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1952, p. 106.

2. *ibid*, p. 106-107.

3. *ibid*, p. 107-108, 228.

4. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p.7, 33-34.

را در همه جای هستی حس می‌کند در برخی مواقع نیازی به سفر فیزیکی به مکان مقدس خاصی نمی‌بیند. حتی برخی از عرفا در مواردی پیروان و مریدان خویش را نیز از سفر فیزیکی به مکان مقدس باز داشته‌اند و با توصیه به پالایش درون، کوشیده‌اند سالک را به سیر در درون خویش سوق دهند تا از این طریق به وصال حق نائل گردد.

### نتیجه‌گیری

با بررسی دقیق معانی واژگانی لغت زیارت - در فرهنگ یهودی «علیا لِرِگِل» و «حَگْ»؛ در مسیحیت اصطلاح peregrinatio و معادل انگلیسی آن pilgrimage، در آیین هندو و بودا و سیک و اژده‌های «تیزْتهه یاْثرا» و «Junrei» و همچنین تعاریف متعدد اصطلاحی این واژه، می‌توان گفت که مفهوم سفر و حرکت در معنای لغوی آنها وجود دارد. از این رو در این ادیان، زیارت تکیه بر سفر دارد و سفر کردن و مسافرت رکن اصیل‌تر در ریشه شناختی این واژگان است. اما با توجه به ریشه زور و مشتقات آن، به صراحت چنین تأکیدی بر سفر برداشت نمی‌شود؛ زیارت در یک معنای کلی یعنی حضور نزد مزور همراه با قصد و اراده. این حضور می‌تواند از طریق سفر فیزیکی و یا سفر درونی (توجه قلبی به مزور) محقق شود.

افزون بر این، بودن نصوص متعدد در متون مقدس ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی حکایت از اهمیت سفر در زیارت دارد و شمار توصیه‌ها بر زیارت نشان می‌دهد که همواره هدف زائران نقطه و مکانی بیرونی است. از سویی این زیارتگاه‌ها عمدتاً در وهله شامل مکان مقدس اصلی و در وهله دیگر مقبره و آرامگاه پیامبران، اولیاء و قدیسان می‌شود.

آنگونه که پیداست سفر به جنبه آیینی زیارت برمی‌گردد، به همین دلیل نمی‌توان سفر را از زیارت حذف کرد یا نادیده انگاشت. در تفکر عرفانی که جنبه آیینی تا میزانی رنگ می‌بازد، سفر بیرونی به سفر درونی مبدل شده و به جای حضور در زیارتگاه، آنچه که مهم می‌شود حضور قلب و یاد مزور است؛ اولی سفر در آفاق است و دومی در انفس. در زیارت آنچه که مراد زائر است وصال به محبوب یا مزور است و

نتیجه‌ای که از این سفر عاید زائر می‌شود، متناسب با جهانی دینی زائر متفاوت است. چه این وصال درونی باشد و چه بیرونی، رسیدن به مکان یا وصال محبوب نیازمند سفر و طی طریق است و این امر اهمیت سفر در زیارت را به خوبی آشکار می‌کند. در دوره معاصر با توجه به رشد وسایل مختلف حمل و نقل و کاهش مشکلات سفر، پیروان ادیان مختلف اعم از ابراهیمی و غیرابراهیمی به زیارت ظاهری توجه بیشتری نشان داده‌اند تا جایی که صورت‌های جدیدتری از زیارت در بین مردمان رایج شده است.

۱۳۶

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آگوستین قدیس، شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.
- ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- الازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق احمد عبدالعلیم بردونی، ج ۱۳ بی نا، بی تا.
- امینی، عبدالحسین، الزیارة، بی نا، بی تا.
- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به تصحیح محمد سروری مولائی، تهران، توس، ۱۳۶۲.
- جوادی عاملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- حافظ، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، به اهتمام جهانگیر منصور، تهران، نشر دوران، ۱۳۸۵.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- حکیم، سید محمد حسن، «مفهوم شناسی زیارت در فرهنگ اسلامی»، حدیث و اندیشه، شماره ۱۰ و ۱۱، پاییز ۱۳۸۹ و تابستان ۱۳۹۰.
- حکیمی، یعقوب، فرهنگ فارسی عبری، اورشلیم، Minerva institution & consultation group، ۲۰۰۶.
- حیم، سلیمان، فرهنگ عبری فارسی، اسرائیل، {بی نا}، ۱۳۴۴.
- دالن جی، تی موتی، گردشگری، دین و سفرهای معنوی، ترجمه محمد قلی پور و احسان مجیدی فر، تهران، جامعه شناسان، ۱۳۹۲.

۱۳۷  
پوشنامه ادیان

- دقیقیان، شیرین دخت، نردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود، تهران، ویدا، ۱۳۷۹.
- دمه پده (راه آیین)، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- روحانی، سید محمد، دین سیکها، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- ریدر، ایان، زیارت، ترجمه داریوش رضاپور، تهران، حکمت سینا، ۱۴۰۰.
- زارعی سبزواری، عباسعلی، زیارت در نگاه شریعت، بی نا، بی تا.
- زمانی، حسین، بازشناسی مفهوم زیارت، مشهد، انتشارات آوند رشد، ۱۳۹۱.
- شختر، حییم و دیگران، واژه های فرهنگ یهود، ترجمه مشه امیر و دیگران، اورشلیم، انجمن جوامع یهودی، ۱۹۷۷.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، المحيط في اللغة، تصحیح محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- طاهری، سید محمود، زیارت از دیدگاه علما و عرفای فریقین، تهران، مشعر، ۱۳۹۲.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسون، تهران، دنیای کتاب، بی تا.
- علی مهدی، مسلم، زیارت مجازی: مفهومها و الگوها، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۹۶.
- عهد جدید بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
- الفاکهی، محمد بن اسحاق، اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه، محقق عبد الملک بن عبد الله بن هیشف مکه، مکتبه الأسدی، ۲۰۰۳.
- کتاب مقدس، ترجمه قدیم با حروفچینی و رسم الخط جدید و عناوین بخشها ارجاعها، Elam, Ministeries، انگلستان، ۱۹۹۹ میلادی.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
- مجموعه مقالات هم اندیشی زیارت، ج ۱، قم، مشعر، ۱۳۷۸.
- «مرآت العشاق»، به تصحیح برتلس، بوگنی ادواردویچ، در کتاب تصوف و ادبیات تصوف، تهران، امیر کبیر، ۲۵۳۶.

- المنقري، نصر بن مزاحم، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، مكتب آيت الله المرعشي النجفي، بی تا.
- موحدیان عطار، علی، «زیارت در آیین هندو»، هفت آسمان، سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۸۵.
- مهرشاهی، داریوش، «بررسی علل پیدایش و اهمیت زیارتگاه‌های زرتشتیان در یزد»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، دوره ۱۵، شماره ۱-۲ (پیاپی، ۵۶-۵۷)، بهار و تابستان ۱۳۷۹.
- Bitton-Ashkelony, Brouria, *Encountering the Sacred: the Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press , London, 2005.
- Collins-Kreiner, Noga, "Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations", *Annals of Tourism Research*, Vol. 37, No. 2, 2010.
- Constance, A. Jones & James D. Rayan, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on File, 2007.
- Eck, Diana L. , "India's Tirthas: Crossings in Sacred Geography", *History of Religions*, No.20 (4), 1981.
- Hawting, Gerald, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Quran*, ed by: Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden -Boston, Vol 4, 2004.
- Hyman, Semah Cecil, "Pilgrimage", *Encyclopaedia Judaica*, ed by: Fred Skolnik, Jerusalem, Keter Publishing House LTD ,vol. 16, 2007.
- Jutla, Rajinder s., "Pilgrimage in Sikh Religion", *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, ed by: Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, Routledge :Taylor & Francis Group, London & New york, 2006.
- Kay Davidson, Linda and David M. Gitlitz, *Pilgrimage : from the Ganges to Graceland : an encyclopedia*, Santa Barbara, ABC-CLIO, Inc, 2002.
- Kramrisch, Stella, *the Hindu Temple*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- Langer, Robert, "From Privta Shrine to Pilgrimage Centre: the Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran", *Zoroastrian Rituals in Context*, Brill, Leiden. Boston. 2004.

- Lutz Kaelber, “ Paradigms of travel: from Medieval Pilgrimage to the Postmodern Virtual Tour” , *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Edited by Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, Routledge :Taylor & Francis Group, London & New york, 2006.
- Meri, J.w, “Ziyāra”, *Encyclopedia of Islam*, ed by: Lewis and others, Leiden, Brill, Vol 11, 1986.
- Pinches, T. G, “Pilgrimage”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed by: James Hastings, New York, Charls Scribners’s Sons, Vol. 10,1917.
- Polan, s.m, “Pilgrimages”, *New Catholic Encyclopedia*, second Edition, Wahhington D.C, Gale, Vol. 11, 2003.
- *The Gospels of the Guru-Granth Sahib*, tr. By: Duncan Greenlees, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1952.
- Trainor , Kevin, “pilgrimage”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed by Robert E. Buswell, New York, Gale, 2004.
- Turner, Edith, “ An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, ed by: Mirca Eliade, New York, Macmillan, Vol. 11, 1987
- Turner, V. & Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Colombia University Press , 1978.
- Vacaru, Christian, “The Biblical Foundations of the Pilgrimage”, *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, Switzerland, SciPress Ltd, 2015
- Vukonić, Boris, “Sacred Places and Tourism in the Roman Catholic Tradition”, *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, ed by: Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, Routledge :Taylor & Francis Group, London & New york, 2006.
- Webb, Diana , *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, London, New York, 1996.

۱۴۰

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲



## روش هرمنوتیکی تیرومولر (قدیس برجسته هندویی) در تفسیر اسطوره‌های پورانه‌ای بر اساس کتاب تیرومنتیرم<sup>۱</sup>

پیمان صمیمی<sup>۲</sup> ابوالفضل محمودی<sup>۳</sup> فاطمه لاجوردی<sup>۴</sup>

### چکیده

یکی از ویژگی‌های بارز متون کهن هندو، ارائه بسیاری از آموزه‌ها و اعتقادات در شکل و قالب داستان‌های نمادین و اسطوره‌ایست. در بسیاری موارد در اثر گذر زمان معانی و محتوای اصلی این اسطوره‌ها به دست فراموشی سپرده شده و بیشتر به شکل ظاهری آنها توجه شده است. در مواجهه با این برداشت‌های لفظی و سطحی، برخی صاحب‌نظران، فیلسوفان و عارفان هندو این اسطوره‌ها را مجدد تفسیر و تاویل کرده‌اند. هرچند این شروح و تفسیرها با رویکردهای مختلف صورت گرفته است، اما همگی در تلاش هستند تا از حکایات و اسطوره‌های کهن برداشتی معناگرایانه و گاهی عقلانی ارائه دهند. تیرومولر عارف و فیلسوف بزرگ هندو یکی از همین افراد است. تأثیرات فراوان او بر جریان‌های فکری پس از خودش - به خصوص سنت‌های شیواپرستی - بسیار پراهمیت است. با توجه به اهمیت این تأثیرگذاری، این نوشتار تلاش کرده است زندگی این قدیس و محتوای اثر مهم او کتاب تیرومنتیرم را بررسی کرده و سپس با انتخاب برخی از روایات و اسطوره‌های مندرج در این متن، رویکرد هرمنوتیکی او در تفسیرهایی که از اسطوره‌های پورانه‌ای ارائه داده را مورد بررسی قرار دهد.

### کلیدواژه‌ها

اسطوره، هندو، شیواپرستی، هرمنوتیک، تاویل، تیرومولر، ناینمار.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲

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

۳. استاد گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. amahmoodi5364@gmail.com

۴. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

شیواپرستی یکی از شاخه‌های مهم دین هندو است که قدمت دیرینه‌ای در این سرزمین دارد. پژوهشگران در یک تقسیم‌بندی کلی شیواپرستی را به دو سنت شمالی و جنوبی تقسیم کرده‌اند و معتقدند رشد و توسعه این تفکر در نواحی جنوبی هند در واقع ادامه همان سنت شمالی است. بر اساس متون به جای مانده از ادبیات و فلسفه شیوایی جنوب هند، یکی از شخصیت‌هایی که در انتقال این باورها بدان نواحی نقش بسیار مهمی ایفا کرده «تیروموگر» (Tirumular) است. با آنکه داستان‌های پیرامون شخصیت واقعی این قدیس-شاعر شیوایی در هاله‌ای از ابهام یا حکایات اغراق‌آمیز قرار دارد، اما پس از بررسی انبوه این روایات می‌توان به شرح حال نسبی از او دست یافت. همچنین اثر مهم و ماندگار او تیرومنتیرم (Tirumantiram) در شکل‌گیری و رشد و توسعه شیواپرستی در جنوب هند تاثیر فراوانی داشته است. این کتاب از لحاظ شیوه نگارش، محتوا و رویکرد آن به آموزه‌ها و باورهای دین هندو ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از هر اثر دیگری در حوزه تفکر شیوایی در جنوب هند متفاوت می‌کند. ساختار نظام‌مند این متن که با رویکردی فلسفی-عرفانی به موضوعات گوناگونی پرداخته است با آثار بر جای مانده از دیگر قدیسان شیوایی جنوب هند یا همان «ناینمار»ها (Nāyanmārs) متفاوت است و بیشتر از ادبیات شیوایی شمال هند پیروی می‌کند. یکی از ویژگی‌های قابل توجه کتاب تیرومنتیرم نگرش تأویل‌گرایانه‌ای است که در جای جای این متن به چشم می‌خورد. نویسنده این متن در بسیاری موارد از تعالیم و اسطوره‌های رایج که عموماً برگرفته از پورانه‌ها (Purāna) هستند، تفسیرهایی عقل‌گرایانه و فلسفی ارائه می‌دهد که می‌توان گفت در هیچ متن دیگری از ادبیات شیوایی جنوب هند به این شکل وجود ندارد. پورانه‌ها مجموعه متون دینی هندو هستند که عموماً در سده‌های میانه نوشته یا جمع‌آوری شده‌اند. در میان انبوه متونی که تحت عنوان پورانه وجود دارند تعداد هجده پورانه از اهمیت بیشتری برخوردار هستند و به پورانه‌های اصلی معروف هستند و شیوه پورانه یکی از مهم‌ترین آنهاست.

مسئله و محور اصلی این تحقیق بررسی جنبه‌های تاریخی شخصیت «تیروموگر»، محتوای اثر او تیرومنتیرم و تجزیه و تحلیل برخی از نمونه‌های تفسیرها و تأویل‌های او

در باب داستان‌ها و اسطوره‌های پورانه‌ای است. در این نوشتار تلاش خواهد شد تا به این سوالات پاسخ داده شود: تاریخ و زندگی‌نامه «تیرومولر» چگونه بوده است؟ کتاب تیرومنتیرم دارای چه محتوایی است؟ روش تفسیر و رویکرد هرمونوتیکی «تیرومولر» چگونه بوده و دارای چه ویژگی‌هایست؟

مطالعات هندشناسی در سایر کشورها از اقبال و توجه بیشتری برخوردار است و به بسیاری از جنبه‌های الاهیاتی و فلسفی ادیان هند توجه شده است. با این حال درباره قدیس شاعران جنوب هند یا «ناینمارها» کمتر آثاری منتشر شده است. اما در داخل ایران با توجه به آنکه کمتر اثری در این حوزه منتشر شده است، ضرورت و اهمیت چنین پژوهش و تحقیقاتی به مراتب بیشتر است. بنابراین می‌توان ضرورت این تحقیق را در راستای شناساندن باورها و آموزه‌های دین شیوایی، ادبیات و برخی شخصیت‌های مهم و تاثیرگذار در این سنت دانست.

### پیشینه پژوهش

در مجموع پژوهش‌هایی که به طور مستقل به سنت شیوایی جنوب هند پرداخته باشند در داخل ایران اندک هستند. نخستین تحقیق مستقل درباره پیشگامان آیین شیوایی جنوب هند، رساله دکتری است که در آن به زندگی، آثار و باورها و عقاید این گروه پرداخته شده است<sup>(۱)</sup>. همچنین مقاله‌ای برگرفته از رساله فوق که به جنبه‌های تاثیرات اجتماعی جنبش «ناینمار»ها پرداخته است نیز منتشر شده است<sup>(۲)</sup>. در ضمن برخی مقالات که به معرفی و شناساندن کلی سنت شیوایی و یا طریقت بهکتی پرداخته‌اند نیز منتشر شده‌اند که چندان اشاره‌ای به سنت شیوایی جنوب هند نکرده‌اند اما برای آشنایی با برخی ویژگی‌ها و جنبه‌های تاریخی، اعتقادی و فرقه‌های این سنت مفید می‌باشند<sup>(۳)</sup>.

### تیرومولر

یکی از مهم‌ترین افراد در گروه «ناینمار»ها، «تیرومولر» است. او نویسنده کتاب تیرومنتیرم است که یکی از معتبرترین آثار درباره فلسفه و آموزه‌های شیواپرستی است. بسیاری از ابعاد زندگی او در ابهام بوده و یا با روایت‌هایی افسانه‌ای توأم است. اما در

آثار دیگر «ناینمار»ها از او بسیار نام برده شده که نشان‌دهنده واقعی بودن این شخصیت و میزان اهمیت و تاثیرگذاری اوست. مطابق آنچه در پریاپورانه آمده است «تیروموگر» از شمال هند به جنوب رفت و شروع به ترویج و تبلیغ آموزه‌های شیواپرستی کرد. با توجه به این که محل اصلی شکل‌گیری و رشد باورهای او در شمال هند بوده است، پژوهشگران معتقدند در واقع او همان شیواپرستی کشمیری و آگمهای را در جنوب تبلیغ کرده است. چنانکه سروده‌های او به طور یقین نسبت به دیگر «ناینمار»ها بسیار فلسفی و نظام‌مندتر بوده و بسیار تحت تاثیر آگمه‌ها است.

### زمان احتمالی زندگی تیروموگر

با توجه به این که زندگی این قدیس در هاله‌ای از ابهام و داستان‌های غیر واقعی پنهان است، تعیین تاریخ دقیقی برای زمان زندگی او امکان‌پذیر نمی‌باشد. اما از روی برخی از آثار دیگر نویسندگان و «ناینمار»ها می‌توان تا حدودی دوره زندگی او را حدس زد. برخی از پژوهشگران و هندشناسان از جمله «خوندا» (Jan Gonda) در ضمن بررسی ادبیات تامیلی به اثر تیروموگر یعنی تیرومنتیرم اشاره کرده و آن را یکی از بزرگترین آثار با رویکردی فلسفی و سرشار از آموزه‌های «یگه» دانسته و زمان احتمالی سرودن آن را قرن هفتم میلادی می‌داند (Zvelebil, 1974: 55; Gonda, 1974:160).

نام «تیروموگر» در بین نام‌های عرفای شیوایی که در کتاب تیروتوندوتوگی (*Tiruttonḍattogai*) اثر قدیس معروف «سوندرار» آمده است. تحقیقات تاریخی انجام‌شده نشان می‌دهد که «سوندرار» کمی پیش از قرن نهم میلادی می‌زیسته است، بنابراین «تیروموگر» پیش از قرن نهم می‌زیسته، اما زمان دقیق آن و این که چقدر پیش از «سوندرار» زندگی می‌کرده مشخص نیست. گزارش پریه‌پورانم (*Perya Purānam*) از متون مهم ادبیات شیوایی جنوب هند درباره «تیروموگر» براساس برخی منابع سنسکریت مانند بهکته‌ویلآسام (*Bhakta Vilāsam*) که یکی از پورانه‌های فرعی مبتنی بر سِکَنده پورانه (*Skanda Purāna*) است می‌باشد. این اثر نیز جزئیات دقیقی از زمان زندگی این قدیس به دست نداده است و تنها به داستان رایجی که درباره زندگی اوست بسنده کرده است (Narayana Ayyar, 1974: 206-7; Ramachandra dikshitar, 1936: 119).

اما برخی از دیگر پژوهشگران زمان احتمالی زندگی «تیرومولر» را در دوره حکومت سلسله «کلبه‌ره» (Kalabhra) در جنوب هند می‌دانند. از آنجا که حکمرانی آنان از حدود ۲۵۰ تا ۵۷۵ میلادی بوده و دوره زندگی اکثر قدیسان شیوایی و ویشنوه یعنی «ناینمار»ها و «آلوار»ها از ۶۰۰ تا ۹۰۰ میلادی تخمین زده‌اند بنابراین طبق این دیدگاه می‌توان نتیجه گرفت که «تیرومولر» پیش از سده ششم میلادی می‌زیسته است. در ضمن متفاوت بودن ادبیات و محتوای تیرومنتیرم - به لحاظ زهدگرایانه بودن و فلسفی بودن آن - با دیگر سروده‌های «ناینمار»ها نیز دلیلی بر فاصله زمانی او با دیگر «ناینمار»ها تلقی شده است (Arunachalam, 1974: 143-4, 185-6). «تیرومولر» خود در یکی از سروده‌هایش با عباراتی که بیشتر جنبه رمزگونه و عرفانی دارد درباره زندگی خود می‌گوید که هفت هزار دوره، پیش از آنکه تیرومنتیرم را تصنیف کند زندگی کرده است (Tirumantiram, 1991: 81, St.47). احتمالاً او در این سروده به مفهوم زندگی‌های پیشین و زنجیره متوالی تولد و مرگ که در نهایت منجر به تکامل روحش شده، اشاره کرده است.

با توجه به نظر اکثر پژوهشگران، از لحاظ تاریخی تردیدی نیست که این «تیرومولر» بود که آموزه‌های شیواپرستی مناطق شمالی را که بنیان آنها بر متون حکمی و عرفانی آن نواحی یا آگمه‌ها (Āgama) استوار بود به جنوب آورد. او در سروده‌های خود به شرح بسیاری از مباحث تخصصی و اساسی این حوزه پرداخته است که می‌تواند دلیلی بر این باشد که او از لحاظ زمانی به دوره شکوفایی نظام شیوایی شمال هند یا «پرتی‌آبھی جِنَا دَرشَنه» (Pratyabhijnā Darśana) در کشمیر نزدیک بوده است. در ضمن او بسیار پس از بنیان‌گذاران شش مکتب فلسفی یا «دَرشَنه‌های» اصلی هند می‌زیسته، وی در بخش هجدهم از تَنتره پنجم تیرومنتیرم این شش نظام را مورد نقد و بررسی قرار داده است (Tirumantiram, 1991: 238, St.1530-1549). این موضوع هم نشان‌دهنده احاطه و تسلط او بر مکاتب فلسفی زمان خود است و هم اینکه زمان زندگی او مدت‌ها پس از شکل‌گیری و رواج این مکاتب بوده است. موضوع دیگری که تا حدودی زمان زندگی این قدیس را می‌توان از روی آن تخمین زد، سومین بخش از تَنتره دوم تیرومنتیرم است که در آن به شرح و تفسیر لینگه‌پورانه (Linga Purāna) می‌پردازد که یکی از متون مهم فرقه شیوایی «ویره مَهشوره» (Vira Maheśvara) است. در ضمن به نام‌های ویرم آگمه

(Viram Āgama) و واتولم آگمه (Vātulam Āgama) که از متون مهم این فرقه هستند را مورد توجه و ستایش قرار داده است. همچنین در بخش اول از تئتره هفتم به تفسیر و شرح یکی دیگر از آموزه‌های اساسی این فرقه می‌پردازد. بنابراین مطابق این دیدگاه و آنچه در سروده‌های «تیروموگر» و مجموع نشانه‌ها و دلایل تاریخی، می‌توان نتیجه گرفت زمان زندگی او چیزی بین قرن چهارم تا ششم میلادی (یعنی زمانی که فرقه «ویزه مهشوره» و کتاب لینگاپورانه رواج کامل یافته بودند) بوده است (Narayana Ayyar, 1974: 206-24).

اما یکی از قابل توجه‌ترین نظرات درباره زندگی «تیروموگر» به این موضوع اشاره کرده است که وی در حدود ربع اول قرن هشتم می‌زیسته است و دلایلی که ارائه کرده است مبتنی بر محتوای اثر او یعنی تیرومنتیرم است. طبق این دیدگاه در بسیاری از بندهای این کتاب به مواردی اشاره شده که تاریخ آنها نمی‌تواند به پیش از قرن هشتم بازگردد. بنابراین این احتمال داده شده است که شخصیت «تیروموگر» که «سوندرا» از او نام برده است ممکن است فردی دیگری بوده که بسیار قبل تر می‌زیسته و «تیروموگر» مولف کتاب تیرومنتیرم فرد دیگری که اوایل قرن هشتم زندگی می‌کرده است (Vaiyapuri Pillai, 1956: 108-9).

### زندگی نامه تیروموگر

او از طبقه برهمنان<sup>۱</sup> و یکی از هشت یگی بود که به دلیل ایمان‌شان به «شیوه» مورد لطف و رحمت او و «ندی» (Nandi) که از جلوه‌های و تجلیات اوست قرار گرفت و به یک «سیدهی» (Siddhi) یا انسانی که دارای توانایی‌های فوق بشری است تبدیل شد. دلیل مشهور شدن او به «تیروموگر» یکی از کرامات او بود که به بدن بی‌جان شخصی به نام «مووگن» (Mulan) وارد شد. گفته شده است او برای دیدار قدیس معروف «آگستیه» (Agastya) رهسپار جنوب هند شد و در طول این مسیر از شهرها و مناطق مختلفی عبور کرد و تمام مکان‌های مقدس شیوایی را زیارت کرد. او در طی این سفر در کرانه

۱. طبقه اجتماعی این قدیس در اثر زیر شوده ذکر شده است:

Dehejia, Vidya (1988). Slaves of the Lord The Path of the Tamil Saints, p.180.

رودخانه‌ای گله‌ای گاو را مشاهده کرد که ناآرام بودند و مدام فریاد می‌زدند، او برای یافتن دلیل این موضوع کنجکاو شده و پس از بررسی متوجه می‌شود که صاحب آنها فوت کرده و پیکر بی‌جانش را در گوشه‌ای یافت. او برای کمک به گاوهای سرگردان تصمیم گرفت تا از توانایی‌های خاص خود استفاده کند و روح خود را به درون پیکر گاوچران مرده انتقال داد (Sripada Divya Nishanth, 2014: 64-65; Ramachandra dikshitar, 1936: 116-117).

«تیروموگر» به واسطه کرامتی که انجام داد و روح خود را به جسم گاوچران مرده انتقال داد سپس جسم خود را در زیر درختی قرار داد تا در جای امنی باشد و بتواند دوباره از آن استفاده کند. او شروع به جمع‌آوری گاوها و بازگرداندن آنها به سوی روستا کرد. پس از رسیدن به روستا همسر گاوچران متوجه تغییری نشد و خواست تا طبق معمول با همسرش رفتار کند، ولی هنگام نزدیک شدن به او، گاوچران که اکنون روح «تیروموگر» را در بدن خود حمل می‌کرد از او فاصله گرفت و گفت که همسر او نیست و سپس خانه را ترک کرد. زن که از رفتار همسرش متعجب شده بود موضوع را برای بزرگان روستا شرح داد و آنها پس از بررسی به این نتیجه رسیدند که او تحول روحی بزرگی داشته و از زن خواستند که او را تنها بگذارد. روز بعد «تیروموگر» گاوها را برای چرا به محل قبل برد اما نتوانست جسم خود را در جایی که قرار کرده بود پیدا کند. «شیوه» با محو کردن بدن اصلی او تصمیم داشت تا «تیروموگر» در آنجا مانده و کتابی درباره فلسفه شیوایی که مبتنی بر آگمه‌ها و به زبان تاملیلی باشد بنویسد. قدیس پس از آگاهی به این خواسته پروردگار، او را ستایش کرد و در زیر درخت انجیر مقدسی به مراقبه نشست و در خلسه یا «سامادهی» (Samādhi) فرو رفت. این مراقبه سه هزار سال طول کشید و «تیروموگر» هر سال یک بار از حالت مراقبه خارج شده و یک سروده را تصنیف می‌کرد. بنابراین در پایان این مراقبه سه هزار ساله کتاب تیرومنتیرم را حاوی سه هزار سروده است نوشته شد. در نهایت پروردگار از او خشنود شد و او به شمال هند و کوه همالیا و «کیلاشه» بازگشت (Sivananda, 1999: 48).

هرچند این داستان بسیار رنگ افسانه به خود گرفته اما نشان‌دهنده این واقعیت است که دانش فلسفی سنت شیوایی شمال هند که در آگمه‌ها وجود داشت چگونه و توسط چه کسی به مناطق جنوبی راه یافته است. با وجود این که اثر مهم تیرومنتیرم با انتقال

دانش و دیدگاه آگمه‌ها به جنوب هند باعث شکل‌گیری مکتب فلسفی «شیوه‌سیدهانت» (Śaiva Siddhānta) در دورهٔ پس از «ناینمار»‌ها شد، اما در این که سنت شیوایی تامیلی و اکثر «ناینمار»‌ها با محتوای فلسفی آن آشنا باشند تردید وجود دارد. از دید پژوهشگران دلیل این موضوع همان ویژگی جنبش مردمی «بهکتی» یا رویکرد عاشقانهٔ جنوب هند بود که بیشتر مبتنی بر شوریدگی و پرستش عاشقانه بود تا رویکردی عقل‌گرایانه و فلسفی. این موضوع باعث گردید تا در دورهٔ «ناینمار»‌ها به جنبه‌های اساسی فلسفی «تیروموگر» چندان توجهی نشود و مدت‌ها بعد این آموزه‌ها دست‌مایه اصلی بنیان‌گذاران مکاتب شیوایی متأخر مانند «شیوه‌سیدهانت» قرار گیرد (Narayana Ayyar, 1974: 205).

«تیروموگر» خود نیز در اثرش تیرومنتیرم به سرودن سه هزار سروده در طول سه هزار سال اشاره کرده است که در سرزمین تامیل صورت گرفته است (Tirumantiram, 1991: 16, St.99-100). او ابراز می‌دارد این دانش حقیقی و متعالی که منجر به نجات و رهایی انسان می‌شود در اثر لطف و فیض پروردگار به او عطا شده است. «ناینمار»‌های پس از او نیز با احترام فراوان از او یاد کرده اند که نشان‌دهندهٔ جایگاه ویژهٔ او در سنت شیواپرستی جنوب هند است. «سوندرار» ناینمار پر آوازهٔ اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم دربارهٔ «تیروموگر» می‌گوید: «من بندهٔ بندگانِ استاد و پیر خود تیروموگر هستم» (Vaiyapuri Pillai, 1956: 108).

### محتوای تیرومنتیرم

تیرومنتیرم که به سنسکریت شری‌منتیره (Śrī mantra) نامیده می‌شود، به معنای «منتیرهٔ مقدس» یا «کلام مقدس» است. این اثر دهمین کتاب از مجموعه متون مقدس شیوایی جنوب هند است و از سه هزار قطعه سروده تشکیل شده است. هر یک از قطعات دارای چهار بخش یا سطر بوده و به در قالبی مشابه رباعی سروده شده است. این اثر دارای یک مقدمه به نام «پایی‌رم» (Pāyiram) و نه فصل است، نام هر فصل «تَنتره» (Tantra) می‌باشد. هر فصل از این کتاب به بخش‌های مختلفی تقسیم شده است که موضوع کلی مورد بحث را مشخص کرده‌اند؛ اما در بسیاری از موارد مطالب این بخش‌های کوچک‌تر از چهارچوب تعیین شده توسط عنوان آن فراتر رفته به مباحث دیگری نیز پرداخته شده است. ابتدا به نظر می‌رسد محتوای هر «تَنتره» دارای موضوعی مستقل بوده و ارتباطی با



فصل‌های دیگر ندارد، اما با تأمل بیشتر نوعی هماهنگی و پیوستگی درونی در تمام متن نمایان می‌گردد. این اثر را می‌توان دایره‌المعارفی جامع از اندیشه‌های اصیل دین شیوایی دانست که برگرفته از آگمه‌ها است. مولف در این اثر به خوبی به ابعاد مختلف این باورها اشاره کرده و در کل با دیدگاهی تحلیلی، فلسفه این دین را تشریح کرده است. یکی دیگر از ویژگی‌های بارز این کتاب تعالیم مکتب «یگه» و آیین «تنتره» است که به کامل‌ترین شکل شرح داده شده و نشان‌دهنده تسلط نویسنده آن بر این آموزه‌هاست. به باور پژوهشگران این کتاب بارزترین گواه بر اهمیت «یگه» در ادبیات تامیلی و سرچشمه فلسفه «شیوه سیده‌هانت» است (Zvelebil, 1974: 55).

۱۴۹  
پوشنامه ادیان

روش هرمونوتیکی تیرومولر (قدیس برحسبه هندوئی) در تفسیر اسطوره‌های پورانه‌ای بر اساس کتاب تیرومتنیم

بخش آغازین این کتاب مقدمه‌ای است که از نُه بخش و ۱۱۲ سروده تشکیل شده است. در این مقدمه چکیده‌ای مهم مطالبی که از دید مولف مهم بوده است را می‌توان مشاهده کرد. به عبارتی در این مقدمه اساسی‌ترین مفاهیم و آموزه‌هایی که «تیرومولر» قصد تبیین آنها را در کل کتاب دارد به شکلی موجز شرح داده شده است. این دیباچه با ستایش خداوند آغاز شده است و دارای نگرشی توحیدی است. در ادامه مطالبی مانند اهمیت و عظمت ودها (Veda) و ودانگه‌ها (Vedānga) یا ملحقات ودها به عنوان آغاز مسیر تعالی و سرآغاز دریافت «معرفت متعارف» اشاره شده است. همچنین به آگمه‌ها پرداخته شده است که «تیرومولر» آنها را بیست و هشت عدد دانسته و آنها را وحی نازل شده از سوی خداوند می‌داند. از فحوای کلام مولف آشکار می‌شود که او برای آگمه‌ها مرتبه معرفتی و ارزش باطنی بالاتری را قایل است. سلسله گورها و مرشدان عنوان بعدی است که «تیرومولر» در آن به اساتید حقیقی که توسط «شیوه» برگزیده شده‌اند اشاره کرده است و تعداد آنها هشت تن است. در قسمت بعدی مولف شرحی مختصر از احوال خود که به شکلی نمادین بیان شده است ارائه می‌کند. «تیرومولر» در ادامه قسمت‌های بعد به شرح مقام انسانی، ستایش سروده‌های خود، سلسله مراتب معنوی و ایزدان سه گانه «ویشنو»، «برهما» و «شیوه» پرداخته است که در نهایت تفسیری موحدانه از بحث کثرت ایزدان ارائه داده و تنها وجود ابدی و ازلی را «شیوه» معرفی می‌کند.

**تنتره اول:** این فصل دارای بیست و چهار بخش و ۲۲۴ سروده است. نخستین سروده این فصل به شرح اصلی‌ترین آموزه دین شیوایی اختصاص یافته است. «پتی» (Pati) به

معنای پروردگار، «پَشو» (Paśu) به مفهوم روح، «پاشه» (Pāśa) به معنی قيود و محدودیت‌ها یا ماده، سه مقوله اصلی دین شیوایی هستند که بعدها اساس فلسفه «شیوه‌سیدهانته» را تشکیل دادند. عناوین دیگر این فصل عبارتند از: ناپایداری جسم، فانی بودن ثروت، گذرا بودن جوانی، فانی بودن زندگی دنیوی، عدم آزار و خشونت، نخوردن گوشت، مرتکب زنا نشدن، مراقبت از معاشرت با زنان بدکار، بیهودگی انباشتن مال و ثروت، اهمیت آتش قربانی، شرح وظایف روحانیان و پادشاهان، در ستایش سخاوت و صدقه دادن، شرح این که ماهیت خداوند عشق است، فضیلت فراگیری دانش، پرهیز از افراد نادان، امتناع از نوشیدن می.

**تنتره دوم:** محتوای این «تنتره» شامل بیست و پنج بخش و ۲۱۲ سروده است. این «تنتره» با گزارش‌های مختصری از برخی داستان‌هایی که در شیوه‌پورانه (Śiva purāṇa) و ایتی‌هاسه (Itihāsa) آمده است آغاز شده است. مانند داستان «آگستیه» قدیس و ماموریتی که پروردگار به جهت برقراری تعادل در زمین به او محوّل کرد آغاز شده است. در ادامه مهم‌ترین عناوین این فصل چنین هستند: هشت عمل قهرمانانه «شیوه»، شرح و توصیف «لینگم»، اسطوره قربانی «داکشه»، جستجوی سر و پای «شیوه»، آفرینش، نگهداری و انهدام عالم، فیض الاهی، نفوس ارزشمند و متعالی، نفوس بی‌قدر و دون، چگونگی ویران کردن معابد توسط افراد شرور و بدکار، در باب توهین به «شیوه»، ناچیز شمردن «گورو»، در فضیلت صبر و شکیبایی.

**تنتره سوم:** این فصل را می‌توان رساله کاملی درباره «یگه» دانست. اما این شرح برگرفته از نظام «یگه» حکیم و فیلسوف باستان «پاتنجلی» (Pātanjali) نیست و بسیار جامع‌تر از آن است و درک آن به سبب پیچیدگی‌های فراوانی که دارد کمی دشوار به نظر می‌رسد. واضح است که «تیرومولر» دارای تجربه و دانشی عمیق شخصی از «یگه» بوده است. او در این بخش «آشتانگه یگه» یا «یگه هشت مرحله‌ای» را شرح داده و نتایج هر مرحله را نام می‌برد. تفسیر ارائه‌شده از این هشت مرحله منحصر به خود نویسنده است و چندان تحت تاثیر تفاسیر دیگر قرار ندارد. این فصل پس از مقدمه‌ای درباره «آشتانگه یگه»، به مراحل زیر پرداخته است: «یَمه»ها (Yamas) و «نیمه»ها (Niyamas) که بیشتر اصول اخلاقی و پرهیزات هستند، «آسنه»ها (Āsanas) که وضعیت‌های بدنی را

شامل می‌شود، «پرانایامه» (Prānāyāma) که فنون کنترل تنفس و نیروی حیاتی است، «پرتی‌اهاره» (Pratyāhāra) یا بازگرداندن حواس از محسوسات بیرونی به درون است، «دهارانه» (Dhāraṇa) به معنای مرحله تمرکز است، «دهیانّه» (Dhyāna) مرحله تأمل و مراقبه می‌باشد، «سمادهی» (Samādhi) مرحله آخر و به مفهوم یکی شدن است، ثمرات «یگه» هشت گانه، هشت «سیدهی» (Siddhi) یا کرامات، «کاله» (Kāla) یا زمان‌های شانزده گانه، دانش تسلط و تسخیر بدن، چرخه زمان، فنون مهم «یگه» مانند «کچری» (Kechari)، «پری‌انگه» (Pariyanga) و «چندرّه» (Chandra) که مربوط به کنترل تنفس و انرژی جنسی است.

۱۵۱  
پوشنامه ادیان

**تنتره چهارم:** این «تنتره» از سیزده بخش و ۵۳۵ سروده تشکیل است. اصلی‌ترین موضوع مطرح شده در این فصل درباره «مَنتره» یا ذکر، و شیوه‌های گوناگون اجرای آن و ابعاد مختلف و تاثیرات آن است. در بخش نخست شرح مبسوطی از مَنتره «اوم» که ترکیبی از حروف A، U و M است، ارائه شده است. در ادامه همچنین مَنتره‌های مهم شیوایی «نمه شیویّه» (Namasivaya) و «سوهم» (Soham) نیز شرح و تفسیر شده‌اند. در بخش‌های بعد با توضیحاتی در این مقولات مواجه هستیم: شرح «چکرها» و نسبت آنها با برخی حروف، روش صحیح ادای حروف «مَنتره»های مختلف و بیداری «کندالینی»، پرستش خداوند بر اساس مظاهر لطیف و زیبایی چون گل و عطر خوش که «تیرومولر» آن را «آرچنه» (Archana) نامیده است، مکان‌های نه گانه قربانی، شرح ذکری که منجر به مشاهده نور و درخشش یا «بهیروی مَنتره» (Bhairavi Mantra)، توصیف کاملی در باب «پورنه شکتی» (Purna Śakti)، توضیح «بهیروی چکره» (Bhairavi Chakra) که به معنای حقیقت درخشان درون دل سالک عاشق و با ایمان است، و شرح مفصلی از چند «مَنتره» و «چکره» دیگر، عناوین دیگر این فصل را تشکیل داده است.

**تنتره پنجم:** این «تنتره» از بیست بخش و ۱۵۵ سروده تشکیل شده است. محتوای این فصل بیشتر پیرامون اشکال مختلف شیواپرستی است. در ابتدا به چهار شکل شیواپرستی به نام‌های «شوده‌ه شیوم» (Śuddha Śaivism) یا شیواپرستی اصیل و ناب، «آشوده‌ه شیوم» (Aśuddha Śaivism) یا شیواپرستی معمول و متعارف، «سن مارگه شیوم» (Sanmārga Śaivism) که به طریق دانش یا معرفت اطلاق می‌شود، و «کدم شوده‌ه شیوام»

(Kaḍmśuddha Śaivism) که اشاره به سخت و عالی‌ترین شکل شیواپرستی دارد. این فصل در ادامه به چهار «ساده‌نا» (Sādhanā) روش یا ابزار سلوک به نام‌های «چریا» (Chariyā)، «کریا» (Kriyā)، «یگه» (Yoga) و «جنائه» (Jnāna) پرداخته شده است. نویسنده سپس به آنچه که آن را راه درست یا دانش حقیقی یا «سن‌مارگه» می‌نامد می‌پردازد، او همچنین روش یا رویکردهای مختلفی را شرح می‌دهد که شامل: «سه‌مارگه» (Saha Mārga) یا راه یگه، «ست‌پوتزه‌مارگه» (Satputra Mārga) یا طریق «کریا» و «داسه‌مارگه» (Dāsa Mārga) که طریق پرستش عشقانه خداوند و مظهر او، «گورو» یا استاد است. در ادامه نیز به چهار مرحله اساسی رسیدن به حق اشاره شده است که به ترتیب عبارتند از: «سالوگم» (Sālōkam) یا زندگی در جهان پروردگار، «سامپیم» (Sāmīpam) یا نزدیکی و قرب به پروردگار، «ساروپم» (Sārūpam) یا رسیدن به مقام برابری با خداوند، و «سایوجیم» (Sāyujyam) که به معنای اتحاد و یکی شدن با خداوند است. در نهایت این «تنتره» از نزول «شکتی» به عنوان فیض الهی سخن گفته است.

**تنتره ششم:** این فصل در قالب چهارده بخش و ۱۳۱ سروده تنظیم است. شاید این فصل را بتوان مناسب‌ترین قسمت کتاب تیرومنتیرم برای مخاطب عادی دانست، چرا که محتوای آن چندان پیچیده نیست. اصلی‌ترین مبحث در این قسمت درباره «گورو» است که «شیوه» به عنوان «گورو» حقیقی معرفی شده که به آن «شیوه گورو درشته» (Śiva guru darśana) اطلاق شده است. عناوین دیگر این فصل به موضوعاتی مانند دست‌یابی به فیض الاهی از پاهای «گورو»، در باب معنا و مفهوم دانش و معرفت، آن‌کس که می‌داند، آنچه باید دانسته شود، اهمیت ترک دنیا، «تپس» یا ریاضت و بی‌نیازی عده‌ای از انسان‌ها از ریاضت و توبه به دلیل سطح بالای معرفت‌شان، درباره معرفتی که برخاسته از فیض الاهی است، آنان که به اشتباه خرقة به تن کرده‌اند، خاکستر مقدس، نشانه‌های اهل معرفت و آنان که به «شیوه» ایمان واقعی دارند، این «تنتره» با شرحی درباره مرید شایسته و شخص فاقد صلاحیت پایان می‌یابد.

**تنتره هفتم:** این «تنتره» از سی‌وهشت قسمت و ۴۱۸ سروده تشکیل شده است. شروع این فصل با شرحی درباره مراکز انرژی حیاتی بدن یا «چکره» است، که «تیرومولگر» آنها را «ادهره» (Adhara) نامیده است. هریک از این شش مرکز که به گُل

نیلوفری با تعداد گلبرگ‌های متفاوت تشبیه شده‌اند مطابق روایت‌های سنتی «یُگه» تفسیری نمادین شده‌اند. در ادامه شش «ادهوه» (Adhava) که از مفاهیم متداول در آموزه‌های «شیوه‌سیدهانت» است شرح داده شده است. سپس شش «لینگه» شرح داده شده‌اند که شامل: «اندلینگه» (Aṇḍa Linga)، «پیندلینگه» (Piṇḍa Linga)، «سد‌شیوه‌لینگه» (Sadaśiva Linga)، «آتمه‌لینگه» (Ātma Linga)، «جانه‌لینگه» (Jnāna Linga) و «شیوه‌لینگه» (Śiva Linga) می‌باشند. بخش بعدی تحت عنوان «سم‌پردایه» (Sampradāya) یا «سنت مقدس» که به طور مشخص به آموزه‌های دین شیوایی پرداخته است که «تیرومولر» از «ندی» یا همان تجلی شیوه آموخته است. در دو قسمت بعدی نویسنده کتاب به مفهوم فیض که یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین شیوایی است پرداخته است؛ او در مورد فیضی که شامل حال خودش شده و منجر به رسیدنش به تنویر و اشراق شده است نیز سخن گفته است. قسمت بعد به کیفیت نیایش و دعا به درگاه «شیوه» اشاره کرده است که باید از قلب و دل سالک صادر شود. چنین نیایشی مورد قبول «شیوه» یا «مَهشورَه» (Mahēśvara) و «گورو» خواهد بود.

مهم‌ترین عناوین دیگری که در این «تنتره» آمده چنین است: توضیحاتی درباره اهمیت و عظمت سالکان شیوایی یا همان «ادیار»ها (Aḍiyārs) که افرادی ثابت قدم در رسیدن به حق هستند. شرح این موضوع که اهل «یُگه» پس از مرگ بر اساس مراتب و درجات خود، به چه عوالمی وارد می‌شوند؛ و شیوه به خاک سپردن آنها چگونه است. شرح شکل‌های مختلفی از فنونی به نام «مودره» (Mudra) که در «هته‌یُگه» بسیار متداول و مهم هستند. توضیح در خصوص مرحله «سمادهی» و شرایط و اعمال مربوط به آن؛ درباره تعالیم عملی که «یُگی»ها در جهت نیل به حقیقت از آنها بهره می‌برند. در باب اهمیت و لزوم کنترل حواس یا «ایندریه»ها (Indriyas)؛ بررسی ویژگی‌های گورو یا مرشدان حقیقی و دروغین. در انتهای این فصل این نتیجه‌گیری انجام شده است که انسان با پیروی از راه حقیقی و درست به دانش دست خواهد یافت.

**تنتره هشتم:** این فصل از ۴۳ بخش و ۵۲۷ تشکیل شده است. بخش آغازین این تنتره به طبیعت پنج‌گانه جسم پرداخته است. سپس بحث ترک جسم و بازگشت مجدد به آن مطرح گردیده است. در ادامه شرح جامع و استادانه‌ای از یازده «اوسته»

(Avasthas) یا «شروط یازده گانه‌ای» که دربردارنده برخی از اصول بنیادین مکتب «شیوه سیدهانت» است ارائه شده است. بخش بعدی در ارتباط با آغاز دانش و معرفت یا «جنانه دَیم» (Jñānodayam) است؛ بدان معنا که پس از وصول به مراحل پنجم و ششم این مسیر سالک به درجه‌ای از شکوفایی معرفت که «سیدهانت» است می‌رسد. در قسمت بعدی نشان داده می‌شود که چگونه «پتی»، «پشو» و «پاشه» در اصل و ذات یکی هستند. بخش بعد شرحی عقل‌گرایانه از اسطوره و داستان پورانه‌ای که درباره ناتوانی «برهما» و «ویشنو» از مشاهده سر و پای «شیوه»، ارائه گردیده است. قسمت‌های بعدی به این مباحث پرداخته است: خطاهای سه گانه، مراحل سه گانه تعالی یا «پاده»‌های (Padas) سه گانه که شامل «تت، توام، اسی» (Tat, Tvam, Asi)، سه بُعد ماورا یا «پرا» (Parā)، سه «توریه» (Turyia) یا مراتب یا حالات چهار گانه، سه «موکتی» (Mukti) یا رهایی، سه «سورویه» (Svarūpa) یا ماهیت یا جوهرهای سه گانه، سه «کرنه» (Karaṇa) یا اندام‌های درونی ادراک، سه «شونیه» (Śunya) یا تهیگی و حالت آرامش و سکون یا «اوپاشنتم» (Upa Śantam) پرداخته شده است. این تئوره با بخش‌های که دربردارنده برخی فضایل اخلاقی مانند بدگویی نکردن و بی‌احترامی نکردن است ادامه پیدا می‌کند و در قسمت بعد به شرح و توضیح روشنی از نیلوفر قلب که منزلگاه و مأمن نزول ایزدان است ارائه شده است و بخش مهم دیگری که درباره آن سخن گفته شده حالت‌های نه گانه نفس است.

**تئوره نهم:** آخرین فصل از کتاب تیرومنتیرم مشتمل بر بیست و سه بخش و ۴۰۰ سروده است. این فصل در ابتدا به شرح گورو و برخی ویژگی‌های او و نسبت گورو با پروردگار پرداخته است. همچنین مطالبی پیرامون «شکتی» و منتیره «اوم نمه شیوه» و اثرات آن آورده شده است. در ادامه به «حرکت کیهانی» یا «رقص شیوه» در شکل‌های گوناگون اشاره شده است و اینکه چگونه انسان می‌تواند تبرک و برکت الهی را به دست آورد. بحث درک و رسیدن به «آکشه» (Ākaśa) یا فضا که از دید نویسنده کتاب شروع معرفت و برکت ناشی از معرفت حقیقی است. موضوعاتی مانند ایمان، فلسفه شیوایی یا «شیوه درشنه» (Śiva Darśana)، عظمت وجود متعالی خداوند که در پس همه موجودات است، بزرگی نفوس اهل تزکیه، ستایش و نیایش پروردگار، شهود شیوه منجر به رسیدن

مرحله‌ رهایی می‌گردد. در انتها کتاب با حمد و ستایش کاملی از خداوند پایان می‌یابد.

### رویکرد هرمنوتیکی تیرومولر

«تیرومولر» با پشتوانه فلسفی که مبتنی بر آگمه‌های شیوایی و درک وی از مکاتب کلاسیک فلسفی پیش از خود بود، توانست در ارائه آموزه‌های خود روشی عقل‌گرایانه و منسجم داشته باشد. این موضوع در شرح و تفسیری که او از برخی افسانه‌ها و داستان‌های اسطوره‌ای ارائه می‌دهد به خوبی قابل مشاهده بوده و از اهمیت زیادی برخوردار است. او در این شیوه تفسیری خاص خود تلاش کرده تا از جنبه‌های خیالی و وهم‌انگیز این روایت‌های اسطوره‌ای کاسته و با تفسیری عرفانی آنها را شرح دهد. یکی از این اسطوره‌ها مربوط به داستانی است که در آن شیوه «سه شهر» یا «سه قلعه» را ویران می‌کند. این داستان در سروده ۳۴۳ از *تنتره دوم تیرومنتیرم* آمده است و «تیرومولر» نوعی تفسیری باطنی از آن پرداخته است:

پروردگار ازلی،

همو که انبوه گیسوان درهم پیچیده سرخ‌گونش را آب مقدس گنگ پوشانیده است،

اوست که سه شهر را ویران ساخت،

چنین گویند نادانان!

سه شهر ناخالصی‌های سه‌گانه هستند، که او آنها را سوخته و از بین می‌برد

چه کسی این حقیقت را می‌داند؟ (Tirumantiram, 1991: 53, St.343)

این سروده به یکی از داستان‌های اساطیری مندرج در شیوه‌پورانه<sup>۱</sup> (*Śiva Purāna*) اشاره دارد. این شهرها یا قلعه‌ها به درخواست سه پسر به‌جای مانده از یک اسوره (*Asura*) یا دیو از «برهما» (خالق) ساخته شد. آنها به دنبال مکانی بودند که هیچ خطری تهدیدشان نکند و به جاودانگی برسند، با آنکه برهما به آنها گوشزد کرد هیچ چیز جاودانه نخواهد بود، اما آنها اصرار کردند، پس این خواسته به اراده «برهما» محقق شد. این شهرها یا دژها در پایین‌ترین جایگاه یا عالم اموات با دیوارهایی آهنین، در زمین با دیوارهایی از نقره و در عوالم بالاتر یا بهشت با دیوارهایی طلائی ساخته شد و به

صورت متحرک بود تا از هر حمله و خطری ایمن باشد. به دلیل خوی اهریمنی اسوره‌ها پس مدتی شرارت و تمایلات شیطانی آنها شدت گرفت و در نهایت پس از آنکه دیگر ایزدان از غلبه بر آنها عاجز ماندند «شیوه» در نبردی خردمندانه آنها را نابود کرد (Śiva Purāna, vol 2: 802-846).

برخلاف جنبه‌های ظاهری و خیالی این داستان پورانه‌ای که در بسیاری موارد و هم‌برانگیز و غیر عقلانی است، تفسیر «تیروموگر» از این حکایت چنانکه که از سروده او در این باب برمی آید، بدون توجه به شکل ظاهری این داستان، بسیار عقل‌پسند و باطنی است. او منظور از «سه شهر» را سه «ملّه» (Mala) که به معنی «ناپاکی یا ناخالصی‌های سه‌گانه» است تفسیر می‌کند. این ناخالصی‌ها شامل «خودپرستی»، «کرمه» یا آثار اعمال پیشین و «مایا» یا وهم است. در واقع آنچه این ناخالصی‌های نهادینه در انسان را از بین می‌برد، معرفت و فیضی است که از سوی خداوند افزوده می‌شود.

داستان دیگری که «تیروموگر» به تفسیر و شرح باطنی آن پرداخته است مربوط به روایتی اسطوره‌ای است که در آن گفته شده است وزن کره زمین در قسمت شمالی افزایش یافته و به عبارتی زمین دچار اضافه وزن شده بود که باعث بهم خوردن تعادل زمین شده بود. بنابراین «شیوه» از قدیس «آگستیه» که در حال ریاضت کشیدن یا «تپس» (Tapas) بود خواست تا به جنوب برود تا با سنگینی او زمین به حالت تعادل بازگردد. محتوای این سروده چنین است:

درود پروردگار متعال را،

این گوی زمین که از مرکز خویش در چرخش است

در خطر منحرف شدن از مسیر خود است

پس ازین روی موجودات آسمانی گریستند و لابه کردند

آنگاه پروردگار چنین فرمود:

ای آگاستیه!

ای که سخت در میان آتش فروزان قربانی به تپس نشسته‌ای

به آن سوی که چنین ناموزون گشته است شتاب

آنجا جلوس کن و تعادل آن را برقرار نما (Tirumantiram, 1991: 52, St.337)



«تیرومولر» این داستان را بدین شکل تفسیر می‌کند که زمین به این دلیل دچار عدم تعادل شده است که در درون انسان‌ها تعادل و آرامش برهم خورده است و دچار ناموزونی شده‌اند. او در سروده‌های ۳۲۰ تا ۳۲۳ از تتره نخست مراد خود از مفهوم توازن و تعادل در انسان را بیان داشته است. در این سروده‌ها راه حکمت و معرفت به عنوان راه میانه که مورد تایید خداوند است توصیف شده است (Tirumantiram, 1991: 49, St. 320-323) بنابراین منحرف شدن زمین از مسیر درست و طبیعی خود، در واقع نشان‌دهنده انحراف درونی انسان‌ها از مسیر معرفت و خرد است که خداوند اراده کرده است. این عدم تعادل در انسان‌ها ریشه در تمایلات و امیال و خواسته‌هایی دارد که مانع درک و رسیدن به حقیقت می‌شود. «اگستیه» قدیس معروف و افسانه‌ای شیوایی از طرف «شیوه» مامور بازگرداندن این سکون و تعادل است. «تیرومولر» در سروده بعد به شکلی نمادین وجود «اگستیه» را به «نور درخشان» الوهی تشبیه می‌کند که مانند خورشید با تابش خود همه جا را روشن می‌کند.

طلوعی بی‌پایان!

با خورشیدی تابان در عرش اعلا

اگستیه روشنایی آتش الهی است

او مونی مقدس [سرزمین‌های] شمال است

که آتش نخستین و نور تابناک فراگیر از آنجا زاده شد (Tirumantiram, 1991: 52, St.338)

«تیرومولر» مفهوم سمبلیک «نور درخشان» را در تتره چهارم شرح و بسط بیشتری داده و تقریری مبتنی بر «یگه» از آن ارائه می‌دهد. وی این نور را در واقع همان روشنایی «اگنی» (Agni) تفسیر می‌کند که از «مولادهاره»<sup>۱</sup> (Mūlādhāra) منتشر شده و تا «کپاله» یا «سهسارار»<sup>۲</sup> (Sahasrārā) می‌رسد (Tirumantiram, 1991: 160-64, st. 1015-1045). بنابر دیدگاه

۱. نام نمادین پایین‌ترین مرکز انرژی روانی انسان که منطبق با ناحیه تحتانی بدن فیزیکی بدن انسان است و جایگاه فعالیت‌های غریزی مانند نیروی جنسی است. این مرکز در واقع سمبل اتصال انسان به عالم مادی و نخستین سطح انرژی حیاتی انسان است که از آنجا به مراکز بالاتر حرکت کرده و کنش‌های دیگر او را شکل می‌دهد. نمادهای این مراکز انرژی در بیشتر متون مربوط به «یگه» به خصوص «هته‌یگه» تحت عنوان «چکره» مطرح گردیده است.

۲. نماد بالاترین مرکز انرژی روانی انسان است که منطبق با راس و تاج کاسه سر در بدن فیزیکی انسان بوده و در متعالی‌ترین شکل خود، آخرین مرحله اتصال انسان به ماباه عالم صغیر، به عالم کبیر و کائنات است.

«تیروموگر» تنویر حقیقی و رسیدن به روشنائی، تنها از طریق بیداری قوه‌ای میسر است که او آن را به عنوان مفهوم «مولاگنی» (Mūlāgni) یا «کُندالینی شکتی» (Kunḍalini śakti) مطرح می‌کند که بر اساس آموزه‌های «یُگه» با به جریان افتادن و فعال شدن آنها در مجرای «سوشومنا»<sup>۱</sup> (Suṣumnā) است که منجر به رسیدن به این مرحله می‌شود. بنابراین مطابق تفسیر «تیروموگر» از این اسطوره، مفهوم باطنی این داستان چیزی جز فیض و لطف خداوند به انسان را نشان نمی‌دهد که از طریق بیدار و فعال کردن آتش «کُندالینی» در انسان تجلی پیدا می‌کند. «اگستیه» نیز معنایی دیگری جز نور درخشان و روشنی‌بخش «کُندالینی» درون مجرای «سوشومنا» ندارد، و انسان‌هایی که نتوانند نیروی «کُندالینی» خود را به حالت فعال درآورده و بیدار کنند، نمی‌توانند بر ذهن خود مسلط شوند و آن را متعادل نگاه دارند، از این رو حالت عدم تعادل به وجود می‌آید (Narayana Ayyar, 1974: 224-226).

نمونه دیگری از تفسیر و تأویل «تیروموگر» در باب حکایت‌های پورانه‌ای مربوط به داستانی است که در آن گفته شده «برهما» از دیدن سر و «ویشنو» از مشاهده پاهای «شیوه» ناتوان هستند. این سروده چنین است:

نه سر و نه پا را شناسند،

چنین جاهلند ایشان!

آن وجود مقدس فرماید: [مراد از] پا فیض شکتی است،

و همو گوید، [مفهوم] سر جنانّه است

که با علت نخستین وحدت می‌یابند

آن هنگام که جیوه پاهای فیض، [سوی] سر جنانّه را نشان دهد

آنگاه رهایی حاصل شود. (Tirumantiram, 1991: 378, St.2425)

بر اساس تفسیر «تیروموگر»، سر به معنای «جنانّه» (Jnāna) یا معرفت و پا به مفهوم فیض و لطف است. «برهما» نمی‌تواند به «شیوه جنانّه» یا معرفت «شیوه» برسد، همچنین

۱. مجرا و کانال اصلی انرژی حیاتی است که توسط آن این نیرو از پایین‌ترین سطح خود یا همان «مولادهازه» از آن طریق آن به سمت بالا حرکت کرده و در متعالی‌ترین شکل خود به «سَهَسَرارا» می‌رسد.

«ویشنو» نمی‌تواند «شکتی» یا نیروی «شیوه» را ببیند و فیض او را دریافت کند. دیدگاه مفسر چنین است که «برهما» و «ویشنو» نماد و معرف وده‌ها هستند که به عنوان «معرفت فروتر» یا «معرفت متعارف» از آنها یاد شده است. در دوران بعد خداوند «معرفت برتر» یا «معرفت متعالی» که تحت نام‌هایی مانند «ودانته» (Vedānta) و «سیدهانت» (Siddhānta) را به انسان‌ها ارزانی داشته است که «شیوه» تجسم و مظهر آن است. بنابراین برتری «شیوه» بر دیگر ایزدان و ناتوانی آنها از مشاهده و درک سر و پاهای او، در حقیقت اشاره به مراتب معارفی دارد که در عالم وجود دارد. معرفت‌هایی که جنبه مقدماتی و عمومی‌تری دارند به عنوان تعالیم عام در اختیار بشر قرار دارد و نماد آنها «برهما» و «ویشنو» هستند؛ و معارفی که جنبه خاص داشته و برای خواص و نفوس مراتب بالاتر هستند به طور نمادین به «شیوه» منتسب شده است.

در تکمیل تفسیر فوق باید افزود که «جیوه» یا روح هنگامی به رهایی می‌رسد که معرفت و فیض خداوند در انسان به کمال رسیده باشد و در اثر همسویی و اتحاد این دو عامل مراتب رهایی میسر شود. همچنین در تفسیر رقص نمادین «شیوه» که تحت نام «نترآجه» (Natarāja) است نیز به همین شکل تفسیر شده است. یکی از پاهای او که از زمین جدا شده و به سمت بالا اشاره دارد در واقع به سر یا «جنان» که نماد معرفت است اشاره می‌کند (Narayana Ayyar, 1974: 229).

«تیرومولر» در سروده بعدی تفسیر خود را بر اساس مفاهیم و رویکردی مبتنی بر آموزه‌های «یگه» تکمیل کرده و چنین می‌گوید:

آنان نمی‌دانند،

سر و پای (پروردگار) در بدن [انسان] مأمّن دارد  
سر «سَهَسَرارا» (راس جمجمه)، پای «مولادهاره» (بُن ستون فقرات)،  
آنان که در طریقت «یگه» به مشاهده آن نائل آمدند  
در طاعات خویش مستغرق

سر تعظیم بر قدوم پروردگار فرو می‌آورند (Tirumantiram, 1991: 378, St.2426)

در باب دو اصطلاح «سَهَسَرارا» و «مولادهاره» پیش‌تر سخن گفته شد؛ در نظام فکری «یگه» انسان به مثابه عالم صغیر در تناظر با عالم کبیر و کیهان قرار دارد. در سروده فوق

«تیروموگر» بار دیگر تفسیری معناگرایانه از این آموزه نمادین و کهن «یُگه» ارائه داده است. او بالاترین نقطه در تاج سر به نام «سَهَسَرارا» را محل تجلی معرفت الاهی توصیف می‌کند و پایین‌ترین نقطه در ستون فقرات «مولادهاره» به عنوان نماد ارتباط با عالم ماده و دنیای خاکی در بردارنده نیروهای طبیعی و حیاتی وجود انسان تلقی شده است. چنانکه این جنبه طبیعی و مادی وجودی به سوی مراتب بالا و متعالی حرکت کند، و با یکدیگر به وحدت رسند آنگاه انسان در متعادل‌ترین و متعالی‌ترین حالت روحی و روانی خود قرار گرفته و به معنای واقعی در پیشگاه خداوند قرار خواهد گرفت.

در میان انبوه اسما و صفاتی که به «شیوه» منسوب است یکی از معروف‌ترین آنها «نیلکنته» (Nīlakaṇṭha) به معنای «آنکه گردن یا گلویش آبی است» می‌باشد. این نام اشاره به داستان بسیار معروف پورانه‌ای دارد که در آن نقل شده است در نبردی که بین ایزدان و اهریمنان صورت گرفت پس از رخ دادن وقایعی، در نهایت منجر به مسموم شدن دریاها و خطر از بین رفتن همه موجودات شد. در نهایت «شیوه» تمام آن سموم مهلک را نوشید و عالم را نجات داد؛ اما آن را در نبلعید و در گلوی خود نگاه داشت چرا که بلعیدن آن باعث از بین رفتن خودش نیز می‌گردید. بر اساس این اسطوره در بسیاری از تصاویری که از این ایزد وجود دارد گلوی او تیره رنگ یا آبی نشان داده شده است (Vishnu Purāna, 2006: 23-26). «تیروموگر» بر اساس این اسطوره چنین سروده است:

او که گردن‌بندی از مجموعه‌های سفید دارد،  
 با گیسوان بلند و گسترده  
 اوست حافظ گستره [این] عالم  
 فضا در هشت جهت مملو از اوست  
 گلویش آن هنگام که چهره سوی پایین دارد  
 پوشیده از سیاهی است  
 آنان گویند: "او زهر بلعیده است"

نادانند، حقیقت را نمی‌دانند (Tirumantiram, 1991: 81, St.521).

«تیروموگر» در سروده فوق با رویکرد هرمنوتیکی خاص خود معتقد است مردم به

ظاهر این داستان توجه می‌کند و معنای حقیقی تیره بودن گلوی «شیوه» را نمی‌دانند. او در جای دیگر تفسیر باطنی در باب معنای واقعی این اسطوره ارائه داده است. در بخش ۳۷ از تتره هشتم کتاب تیرومنتیرم با عنوان «ویشوه گراشه» (Viśvagrāsa) که به معنای «استغراق کامل» (Total Absorption) است، چند سروده با محتوای چگونگی مراتب مختلف تجلی الوهیت در عالم در آمده است. «تیرومولر» در این سروده‌ها خداوند را در مراتب مختلف و تجلیاتی که هر یک نسبت به یکدیگر دارای مراتب نزولی یا صعودی هستند توصیف می‌کند. در اثر این تجلیات مراتب مختلف نفوس و عوالم گوناگون شکل می‌گیرند. «شیوه» در تجلی نازل خود روح جزیی یا «جیوآتمه» (Jivātma)، روح کل عاری از صفات یا «پرم آتمه» (Paramātma)، حالت چهارم آگاهی «توریه» (Turya) و هر آنچه ورای آنها در عالم را بلعیده است. تشبیه به کار رفته در این ابیات و به کار گرفتن واژه «بلعیدن» را به مانند هنگامی که آفتی از درون چوب درخت سیب آن را فرا گرفته و سیاه می‌کند توصیف کرده است. بنابراین «شیوه» از یک سوی با عالم و مظاهر گوناگون آن در ارتباط است و همه آنها موجودیت خود را از او می‌گیرند. این جنبه از «شیوه» ناظر به وجه ربوبیت اوست که متصف به اسماء و صفات و صورت‌های مختلف است. پس طبق این اسطوره هنگامی که دیگر ایزدان از «شیوه» خواستند تا زهر مهلک را بنوشید اما آن را نبلعد به و در گلوی خود نگاه دارد به این شکل تفسیر شده است که «شیوه» با حفظ ارتباط خود با عالم، گویی کل آن را در درون خود نگاه داشته است و حافظ آن است.

در ادامه به مرتبه متعالی «شیوه» یا «پراپره شیوه» (Parāpara Śiva) اشاره شده است که به مفهوم جنبه ذات خداوند است و فراتر از شناخت و ادراک، اوصاف و صورت‌ها است. این مرتبه متعالی خداوند ارتباط مستقیمی با عالم ندارد و مجرای ارتباط آن با عالم از طریق جنبه پیشین است. بنابراین طبق تفسیر «تیرومولر» هنگامی که گفته می‌شود «شیوه» زهر را فرو نداد و همچنان آن را در گلو حفظ کرد، اشاره به آن است که او جنبه نازل و آشکار عالم را حفظ کرده است؛ و چنانچه آن را بلعد بدان معناست که جنبه نازل عالم که دارای شکل و صورت است از بین رفته و فقط حالت بی‌شکل و صورت «شیوه» باقی خواهد ماند (Tirumantiram, 1991: 401-2, St.2587-2594).

نمونه‌های فوق از روش تفسیری «تیروموگر» نشان‌دهندهٔ ویژگی منحصر به فرد او در ارائهٔ رویکردی تأویل‌گرایانه در شرح آموزه‌ها، باورها، داستان‌ها و اسطوره‌های دین هندو به خصوص تفکر شیوایی است. به نظر می‌رسد اثرگذاری این رویکرد در دورهٔ شکوفایی دین شیواپرستی در جنوب هند، حدود سده‌های ششم تا نهم میلادی چندان نبوده است. دلیل اصلی آن را می‌توان در غلبهٔ «جنبش بهکتی» یا پرستش عاشقانه دانست که در نواحی جنوبی هند و در بین تودهٔ مردم از هر طبقه و سطحی از جامعه گسترش یافته بود. چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد گروه قدیسان شیوایی یا «ناینمار»ها که بخش مهمی از «جنبش بهکتی» را تشکیل داده بودند عموماً شوریدگانی بودند که در اشتیاق و جذبۀ عشق پروردگار می‌سوختند و چندان توجهی به مباحث فلسفی و کلامی نداشتند، به همین دلیل به آموزه‌ها و رویکردی که در کتاب تیرومنتیرم وجود داشت کمتر توجه داشته‌اند. اما پس از دورهٔ پرشور و حال «ناینمار»ها از حدود سدهٔ دوازدهم میلادی به بعد، هنگامی که زمان شرح و تبیین فلسفی و الاهیاتی تفکر شیوایی در جنوب هند فرا رسید، محتوای این کتاب بسیار مورد توجه قرار گرفت. متفکران و فیلسوفان این مکتب با اتکا به این منبع، اصلی‌ترین مکتب فلسفی شیوایی جنوب هند یعنی «شیوه‌سیدهانته» را پی‌ریزی کردند که تا امروز همچنان پابرجا و شکوفاست.

### نتیجه

روایت‌های نمادین و اسطوره‌ها بخش‌های جدایی‌ناپذیری از متون کهن هندو هستند. هرچند این اسطوره‌ها در بطن خود حاوی آموزه و پیام خاصی هستند اما شکل رمزگونهٔ بیان آنها باعث شده است تا به مرور معنای لفظی و ظاهری آن بر معنای درونی آن غلبه پیدا کند. در این مقاله تلاش گردید به یکی از این مفسران و روش هرمنوتیکی او پرداخته شود. زندگی «تیروموگر» هرچند در حاله‌ای از ابهام و روایت‌های اغراق‌آمیز پنهان است، اما با بررسی پژوهش‌هایی که بر شخصیت تاریخی او انجام شده است تا حدودی دوره زندگی و اینکه آموزه‌های شیواپرستی را در جنوب هند رواج داد مشخص گردید.

سپس با بررسی محتوای کتاب تیرومنتیرم اثر این قدیس، دامنهٔ وسیعی از مفاهیم و

آموزه‌های مهم فلسفه هندویی و آیین شیواپرستی مطرح و به اختصار معرفی شد. این متن دارای ساختاری منسجم و به شکلی روش‌مند نگاشته شده است و این ویژگی آن را از دیگر آثار برجای مانده از قدیسان شیوایی جنوب هند متمایز می‌کند. با توجه به محتوای غنی و ساختار فلسفی و عرفانی این کتاب، در سده‌های بعد به عنوان مهم‌ترین منبع مکتب «شیوه سیدهائته» مورد توجه قرار گرفت.

در بخش بعدی از این پژوهش به رویکرد هرمنوتیکی این قدیس در شرح و تفسیر اسطوره‌های پورانه‌ای پرداخته شده است. از آنجا که پورانه‌ها به لحاظ محتوا و داستانی بودن آنها در بین مردم عادی رواج فراوان داشته، به نظر می‌رسد بسیاری از این روایت‌های اسطوره‌ای دستخوش برداشت‌های سطحی شده و تنها به ظاهر آنها توجه شده است. «تیرومولر» در مواجهه با این موضوع، برخی از این اسطوره‌ها را با رویکردی هرمنوتیکی شرح داده و از آنها تفسیری فلسفی-عرفانی به دست داده است که در نوع خود بی‌نظیر است. نمونه‌های از این اسطوره‌ها در متن حاضر انتخاب و روش تأویل‌گرایانه این قدیس درباره آنها شرح داده شده است.

۱۶۳  
پوشنامه ادیان

## پی‌نوشت‌ها

- (۱) رساله دکتری پیمان صمیمی با عنوان "ناینمارها: زندگی، آثار، باورها"، استاد راهنما: ابوالفضل محمودی، استاد مشاور: فاطمه لاجوردی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، تابستان ۱۳۹۹.
- (۲) صمیمی، پیمان؛ محمودی، ابوالفضل؛ لاجوردی، فاطمه، «مبانی نظام طبقاتی هندو و جنبش‌های عرفانی منتقد آن (ناینمارها)»، فلسفه دین، سال هفدهم، دوره هفده، شماره سوم، صص ۴۴۳-۴۶۵.
- (۳) این مقالات به شرح زیر می‌باشند:
- الیاسی، پریا، «نخستین نمودهای بهکتی یا عبادت عاشقانه در متون هندویی»، پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره یازدهم، صص ۷-۳۴.
  - الیاسی، پریا، مجتبیایی، فتح‌الله، «نگاهی به تاریخچه شیواپرستی در دین هندویی: خاستگاه، تحول و مکاتب آن»، پژوهشنامه ادیان، سال دوم، شماره سوم، صص ۱۲۹-۱۶۱.
  - هادی‌نیا، محبوبه، «آیین پرستش‌شکنتی در مکاتب شیوایی»، پژوهشنامه ادیان، سال دوم، شماره سوم، صص ۱۸۳-۲۰۹.
  - تولیتی، سمانه؛ محمودی، ابوالفضل، «الوهیت از دیدگاه آلوارها»، فلسفه دین، سال دهم، دوره دوازدهم، شماره یکم، صص ۱۷۴-۱۵۵.



## فهرست منابع

- Arunachalam, M (1974). *An Introduction to the History of Tamil Literature*, India: Gandhi Vidyalayam, Tiruchitrambalam.
- Dehejia, V (1988). *Slaves of the Lord: The Path of the Tamil Saints*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Gonda, Jan (1970). *Viṣṇuism and Śivaism comparison A Comparison*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Gonda, Jan (1974). *A History of Indian Literature: Medieval Religious Literature in Sanskrit*, ed. by Jan Gonda, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, vol. 2.
- Narayana Ayyar, C. V (1974). *Origin and Early history of Śaivism in South India*, ed. by K. A. Nilakanta Sastri, Madras: University of Madras.
- Ramachandra dikshitar, V. R (1936). *Studies in Tamil Literature and History*, Madras: University of Madras.
- *Śīva Purāna* (1950), English translation by J. L. Shastri, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 4 vol.
- Sivananda, Swami (1999). *Sixty Three Nayanar Saints*, India: The Divine Life Society.
- Sripada Divya Nishanth, Smt (2014). *Legends Of The Nayanmars*, India: Executive Officer tirumala Tirupati Devasthanams, Tirupati.
- *Tirumantiram A Tamil Scriptural Classic* (1991). by. Tirumular, English Translation by. B. Natarajan, Ed. by N. Mahalingam, Madras: Sri Ramakrishna Math.
- Vaiyapuri Piillai, S (1956). *History of Tamil Language and Literature (Beginning to 1000 AD)*, Madras: New Century Book House.
- *Vishnu Purana*, (2006), by. Chaturvedi, B. K, New Delhi: Diamond Pocket Books (P) Ltd.
- Zvelebil, Kamil (1974). *A History of Indian Literature: Tamil Literature*, ed. by Jan Gonda, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, vol. 5.

۱۶۵  
پروشمه ادیان

## فرهنگ‌پذیری و گسترش مسیحیت در چین<sup>۱</sup>

احسان غنی‌فر<sup>۲</sup>      محمدرضا عدلی<sup>۳</sup>      بخشعلی قنبری<sup>۴</sup>

چکیده

۱۶۶

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

فرهنگ‌پذیری از مفاهیم اساسی در علم ارتباطات است که در گذشته به عنوان یکی از روش‌های تبلیغ دین از سوی مبلغان مسیحی به کار گرفته می‌شد. فرهنگ‌پذیری فرآیندی را شامل می‌شود که از طریق آن، گروه‌هایی از افراد با فرهنگ‌های متفاوت، تماس مداوم، دست اول و متقابل بایکدیگر برقرار می‌کنند. در پی این کنش، تغییراتی در الگوهای فرهنگی یک یا هر دو گروه پدید می‌آید. فرهنگ‌پذیری در طی تاریخ، به شیوه‌ای علمی، قابل مشاهده، و تجربی تبدیل شد که می‌توان آن را به صورت علمی مطالعه نمود. فرهنگ‌پذیری به دو روش صورت می‌گیرد: اشاعه محرک و اشاعه فرهنگی، که تحقق آن با زمان، فضا، روابط اجتماعی، نمادها و قراردادهای جاری در جوامع مرتبط است. از سوی دیگر، امروزه ارتباطات انسانی را به واسطه مدلهایی تجزیه و تحلیل می‌کنند، که در این مقاله به دو مدل والنز و یانکیلوویچ اشاره کرده‌ایم. یکی از مصداق‌های گسترش دین به واسطه فرهنگ‌پذیری رواج مسیحیت در چین است که به واسطه فعالیت‌های مٹیو ریچی در قرن ۱۶ م صورت پذیرفت. ریچی با جذب شدن در فرهنگ چینی از طریق آموختن زبان و رسوم آنان توانست زمینه را برای تعامل جهان مسیحیت با چین فراهم سازد.

### کلیدواژه‌ها

فرهنگ‌پذیری، ارتباطات، میسیونری، مسیحیت، چین، مٹیو ریچی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰

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

e\_ghanifar@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Moh.Adli@iauctb.ac.ir

۴. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، گروه ادیان و عرفان، تهران، ایران. ghanbari768@yahoo.com

## مقدمه

فرهنگ‌پذیری<sup>۱</sup> اصطلاحی در انسان‌شناسی است که پیوندهایی نیز با روانشناسی اجتماعی دارد. از دیرباز، پذیرش فرهنگ سایر جوامع، یکی از روش‌های مبلغان مسیحی برای نفوذ، تداوم حضور و در نهایت جذب در جامعه هدف برای ابلاغ پیام دین بوده است. این روش به صورت ساده و ابتدائی در کنار روش‌هایی نظیر تبلیغ دینی معکوس<sup>۲</sup>، بومی‌سازی<sup>۳</sup>، ترجمه کتاب مقدس و ... مورد استفاده مسیونرها قرار می‌گرفته است. اما مسیونرهای مسیحی، برای تبلیغ دین خود با موانعی نظیر قوم‌گرایی، تعصبات دینی و سکولاریسم مواجه بوده‌اند، از این رو، برای مقابله با این موانع، بسته به شرایط زمان، روش‌های خود را هم تغییر داده‌اند. در بیشتر مواقع، نخستین اقدام آنها کوشش برای جذب و پذیرش در جوامع هدف بود. تاریخ حکایت از آن دارد که مردم در هر جامعه‌ای ارزش‌ها و سنن خود را بسیار ارج می‌نهند، پس بهترین روش برای جلب اعتماد احترام به ارزش‌های آنان است. این واقعیتی بود که مبلغان مسیحی از زمان تشکیل انجمن یسوعیان در سال ۱۵۴۰ میلادی، به طور منسجم و اصولی، حتی شاید ناآگاهانه، در ارتباطات به کار گرفتند. تمرینات سخت برای حفظ وضعیت جسمانی و روحی در شرایط ناگوار و انزوا، فراگیری زبان‌های بومی، بر تن کردن لباس‌های اقوام مختلف و تبدیل شدن به جزئی غیر قابل بازشناسی از مردمان جوامع مقصد، بعضی از فنونی بودند که روند فرهنگ‌پذیری را دگرگون نمودند. اما پرسش اساسی این است که آیا فرهنگ‌پذیری در حال حاضر هم به معنای قدیمی خود به کار می‌رود؟ به تعبیر دیگر، آیا فرهنگ‌پذیری قرون ابتدائی مبلغان مسیحی، با آنچه امروزه مورد استفاده قرار می‌گیرد، یکسان است؟

با ایجاد رشته مسیحیت جهانی و تاریخ تبلیغ دینی، روش‌های مختلف مسیونری مسیحی هم مورد بازشناسی قرار گرفت و تعریف تازه‌ای هم از فرهنگ‌پذیری<sup>۴</sup> ارائه شد

1. Acculturation

۲. Reverse Mission اعزام مبلغانی غیراروپایی برای تبلیغ مسیحیت در اروپا و شمال آفریقا.

3. Vernacularization

4. Inculturation

که جذب فرهنگی<sup>۱</sup> را هم در فحوای خود دارد. با توجه به اهمیت روش فرهنگ‌پذیری و شناخت عناصر یک جامعه از طریق آن برای کاوشگران، همچنین تحول و تطور معنایی ارتباطات علمی، این مقاله بر آن است که ضمن نگاهی اجمالی به تاریخ میسیونری، تعابیر به روز شده، اجزای فرهنگی جوامع و مدل‌های رایج در جهان تبلیغات مدرن، به یک شناخت با رویکرد ارتباط‌شناسانه از مفهوم فرهنگ‌پذیری نائل آید.

### تبلیغ دین و فرهنگ

وقتی که به تاریخ پر فراز و نشیب ادیان، بخصوص از نوع تبشیری آن نگاهی می‌اندازیم، موضوعی نظر ما را به خود جلب می‌کند، اینکه افرادی برای تبلیغ دین خود، راهها و روش‌هایی طاق‌ت فرسا و گاهی غیرقابل تصور را انتخاب کرده و حتی در این راه جان خود را نیز فدا نموده‌اند. تاریخ میسیونری مسیحیت، پُر است از نمونه‌های جالب توجه از حضور مبلغان در جوامع و فرهنگ‌های دور و بیگانه. البته این حضور مشکلات فراوانی را نیز به همراه داشته است و مبلغان برای مقابله با این مشکلات فنونی را به کار می‌گرفتند که فرهنگ‌پذیری از جمله آنهاست.

فرهنگ‌پذیری فرآیندی را شامل می‌شود که از طریق آن، گروه‌هایی از افراد با فرهنگ‌های متفاوت، تماس مداوم، دست اول و متقابل بایکدیگر برقرار می‌کنند. در پی این کنش، تغییراتی در الگوهای فرهنگی یک یا هر دو گروه پدید می‌آید. بدین ترتیب، فرهنگ‌پذیری از تغییر فرهنگی متمایز بوده و این روند تنها یک جنبه از مفهوم گسترده‌تر تغییر فرهنگی بحساب می‌آید.<sup>۲</sup> در تعریفی دیگر، از فرهنگ فلسفی لالاند، فرهنگ‌پذیری، عبارت است از مجموعه پیشرفت‌های انسان و جامعه بشریت در زمینه تبلیغ و ارتباطات، با نگاهی کلی‌تر، از تمام نقطه نظرها، در جهت تکوین ذهنی و حتی افزایش درک اجتماعی افراد.<sup>۳</sup> پژوهش‌هایی که در حوزه فرآیند ارتباطات (نظیر مفاهیم

1. Immersion

۲. راد نیکنام، سمانه، «اشاعه فرهنگ و فرهنگ‌پذیری»، تهران، نشریه نمایه پژوهش، ۱۳۸۱، ش ۲۳-۲۴، صص ۲۹۳-۳۰۰.

3. Lalande.A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, P.U.F., 5 edition, 1947, p. 1023

نیاز، مخاطب‌سنجی، یادگیری، ادراک و غیره) انجام گرفته، این موضوع را مشخص نموده است که اگر پیام یا عقیده‌ای نتواند علاقه شنونده را جلب نماید، مخاطبان آن پیام، استعداد و توانایی عجیبی در امتناع از شنیدن آن دارند. پس فرهنگ‌پذیری هم مانند سایر انواع تبلیغ، در جهت اقناع<sup>۱</sup> مخاطب است و چهار هدف اصلی را دنبال می‌کند:<sup>۲</sup> جلب توجه افراد<sup>۳</sup>، ایجاد علاقه در مخاطب<sup>۴</sup>، تحریک میل افراد<sup>۵</sup>، سوق دادن افراد به عمل.<sup>۶</sup>

فرهنگ‌پذیری نشانه‌هایی دارد از جمله اشاعه محرک<sup>۷</sup> و اشاعه فرهنگی<sup>۸</sup>. اشاعه محرک زمانی صورت می‌گیرد که انگاره‌ای کلی<sup>۹</sup> فارغ از معانی جزئی‌اش انتقال یابد، حتی ممکن است وام‌گیرندگان معنی و محتوای آن انگاره را تغییر دهند. مثلاً در جامعه ایرانی، بزرگداشت بعضی مراسم غربی نظیر ولنتاین یا عید کریسمس اینگونه انتقال یافته‌اند. حال ببینیم اشاعه‌گرایی چیست؟ به طور کلی اشاعه‌گرایی یعنی حرکت پدیده‌های فرهنگی بر روی پهنه جغرافیایی و ملازم با آن، اشاعه فرهنگی، فرآیندی است که از طریق آن، عناصر یا مجموعه‌های فرهنگی از یک فرهنگ یا جامعه به فرهنگ یا جامعه دیگر انتقال می‌یابند و به تدریج در آن جذب و سبب دگرگونی آن می‌شوند. البته اشاعه، فرآیندی ساده نیست، بلکه روندی است که عناصر فرهنگی را در همه نقاط جهان به چرخش درمی‌آورد. هر خصیصه یا عنصر فرهنگی، وقتی از طرف جامعه مبدأ یا هدف‌گذار<sup>۱۰</sup> به جامعه دیگر جریان می‌یابد، باید در آنجا با آزمون مقبولیت<sup>۱۱</sup> روبرو

1. Persuasion

۲. محمدیان، محمود، مدیریت تبلیغات، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۲، صص ۱۲۷-۱۳۱.

3. Getting Attention

4. Creating Interest

5. Arousing Desire

6. Obtaining Action

7. Motive Dissemination

8. Cultural Diffusion

9. General Idea

10. Target Setting Leader

11. Accept Ability

شود و در صورت قبول و پذیرش، باید در شکل و کارکرد آن تغییراتی بوجود آید، هیچ کس، هیچ خصیصه‌ای را بدون تغییر و به تنهایی اخذ نمی‌کند.<sup>۱</sup>

### شکل‌گیری فرهنگ از باورها و ارتباطات

هر جامعه‌ای ارزش‌ها و باورهای خاص خود دارد. باورها و ارزش‌های بنیادین ثبات بسیار زیادی دارند. این باورها تشکیل‌دهنده نگرش‌ها و رفتارهایی هستند که در زندگی روزمره مردم مشاهده می‌شوند. ارزش‌ها و باورهای اصلی از والدین به فرزندان منتقل شده و مدرسه، مسجد، کلیسا، سازمان تجاری و دولت سبب تقویت آنان می‌گردند. این باورها در برابر تغییر بسیار مقاوم هستند اما ارزش‌ها و باورهای ثانویه (درجه دوم) بیشتر احتمال تغییر دارند. مثلاً، اعتقاد به ضرورت ازدواج یک باور اصلی و بنیادی است، اما این باور که افراد باید در جوانی ازدواج کنند، از اعتقادات درجه دوم به شمار می‌رود. میسیونرها، اگر در صدد تاثیرگذاری بر روی گرایش‌های مردم منطقه‌ای باشند، می‌توانند ارزش‌های درجه دوم افراد جامعه را تغییر دهند، ولی در تغییر دادن ارزش‌های اصلی در بسیاری از مواقع ناتوان خواهند بود. برای نمونه، در زمینه کنترل فرزندآوری یا کنترل جمعیت، این امکان را دارند تا به جانبداری از تاخیر در گزیدن همسر استدلال کنند، اما در زمینه ترغیب مردم به خودداری از زناشویی چنین بختی ندارند.<sup>۲</sup> میسیونر باید با برقراری ارتباط، تشخیص درجه اهمیت و میزان احترام به ارزش‌های فرهنگی، مقصود خود و پیام دین را به مخاطب برساند.

به طور کلی، ارتباط بر سه قسم است: ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با انسان. تبلیغ با آخرین قسم ارتباط، یعنی ارتباط انسان با انسان، سر و کار دارد. اقناع در نتیجه یک ارتباط انسانی موفق ایجاد می‌گردد. اما ارتباط انسان با انسان خود بر دو قسم است: ارتباط کلامی و ارتباط غیر کلامی که دامنه وسیعی دارد و از ایما

1. Jacobs. Laurence et. al. *Cross-Cultural Color Comparisons: Global Marketers Beware*, Stockholm, International Marketing Review, 1991, pp. 121-130

۲. کاتلر، فیلیپ، اصول بازاریابی، پارسائیان، تهران، نشر ادبستان، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۲-۱۳۱.

و اشاره تا اقسام گوناگون نمادها و سمبل‌ها را در برمی‌گیرد. این نمادها معمولاً ریشه در فرهنگ و سنن هر جامعه‌ای دارند، از این رو، باید گفت که ارتباط غیر کلامی با فرهنگ رابطه‌ی وثیقی دارد. اما فرهنگ چیست؟

فرهنگ، مفهومی یکپارچه اما پیچیده است و دربرگیرنده‌ی دانش، اعتقادات، هنر، قوانین، اخلاقیات، آداب و سنن و بسیاری دیگر از عادات و قابلیت‌های کسب شده توسط افراد یک جامعه می‌باشد. برخی فرهنگ را به عنوان راه مشترک زندگی، اندیشه و کنش انسان تعریف کرده‌اند، اما در واقع، فرهنگ از این نیز جامع‌تر است و تقریباً هر چیزی را که بر فرآیندهای فکری و رفتاری افراد تاثیر می‌گذارد، شامل می‌شود. با وجود آن که فرهنگ، مشخص‌کننده ماهیت و تناوب محرک‌های بیولوژیکی نظیر گرسنگی و غرایز جنسی نیست، اما بر آنها تاثیر می‌گذارد. حتی گاهی بر زمان و چگونگی تاثیرگذاری این انگیزاننده‌ها هم تاثیر بسزائی دارد. ضمناً فرهنگ اکتسابی است. این مفهوم تنها دربرگیرنده پاسخ‌های موروثی و یا از پیش تعریف شده نیست. در بسیاری از رفتارهای انسانی، یادگیری، بسیار موثرتر از تاثیرات غریزی است و به همین دلیل فرهنگ‌ها بر شکل‌گیری دامنه وسیعی از رفتارها تاثیرگذار هستند. پیچیدگی جوامع مدرن به نحوی است که فرهنگ به ندرت می‌تواند جزئیات از پیش تعیین شده‌ای را برای بروز رفتارهای مناسب در اختیار ما قرار دهد. در بسیاری از جوامع صنعتی، فرهنگ صرفاً چهارچوب‌های تفکر و عملکرد افراد را مشخص می‌کند و نهایتاً این که ماهیت تاثیرات فرهنگی به نحوی است که ما به ندرت از آنها مطلع هستیم. در یک فرهنگ، فرد به شیوه‌ای مشابه با سایر اعضا می‌اندیشد و رفتار می‌کند، زیرا این طبیعی‌ترین و درست‌ترین راه است و همین نکته اساسی، زیربنای ارتباط در افراد یک جامعه بر اساس فرهنگ را تشکیل داده و رابطه متقابل آنها را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> یک ملت با تاکید بر ویژگی‌های فرهنگی که موجب تمایزش از دیگران می‌شود، خود را تعریف می‌کند. این مشخصه منحصر بفرد، با زبان، آداب و رسوم، حساسیت‌ها، شکل‌های

1. Alexis.Tan. *Mass Communication Theories and Research*, Ohio, Grid Publishing inc. Columbus. 1980, pp. 57-58

هنری، مذهب، نژاد، ارزش‌ها و غیره رابطه دارد. ملت‌ها با این نشانه‌های تمایز در میراث مشترک گذشته و یا سرنوشت مشترک در آینده به یکدیگر پیوند می‌خورند.<sup>۱</sup>

### ارزش‌های فرهنگی

ارزش‌های فرهنگی باورهای پذیرفته شده‌ای هستند که تمایلات افراد را تأیید و تثبیت می‌کنند و افراد متفقاً به آنها اعتقاد دارند. این ارزش‌ها با استفاده از هنجارهایی که دامنه قابل قبول واکنش‌ها در موقعیت‌های خاص هستند، بر رفتار افراد تأثیر می‌گذارند. یک رویکرد مناسب برای درک تفاوت‌های فرهنگی در رفتار، درک ارزش‌های درونی و محوری فرهنگ‌های مختلف است. بسیاری از ارزش‌ها در فرهنگ‌ها، متفاوت هستند و بر فرآیند تصمیم‌گیری و نگرش افراد تأثیر می‌گذارند. انواع ارزش‌ها با بن‌مایه فرهنگی، به این قرار هستند: «ارزش‌های غیرگرایانه» که بازتاب دیدگاه جامعه از روابط مناسب میان افراد و گروه‌های درون جامعه است. این روابط تأثیر چشمگیری بر فعالیت‌های تبلیغی یک جامعه دارند. «ارزش‌های محیط‌گرایانه» که بازتابی از روابط یک جامعه با محیط‌های اقتصادی، فناورانه و فیزیکی هستند. «ارزش‌های فردگرایانه» که بازتاب اهداف و نگرش و خواست تک‌تک اعضای جامعه در مورد زندگی هستند. این ارزش‌ها ضمناً دارای مفاهیم عمیقی در مدیریت فرهنگ بوده و نقشی مهم در تبیین و تعیین نگرش دارند.<sup>۲</sup>

### تفاوت‌های فرهنگی در ارتباطات کلامی

تفاوت‌ها در سیستم‌های ارتباطات زبانی به عنوان نوعی از رابطه کلامی، در لحظه ورود یک فرد به یک فرهنگ بیگانه بلافاصله آشکار می‌گردد. به عنوان مثال، زمانی که یک فرد آمریکائی به انگلستان سفر می‌کند، به دلیل هم‌زبانی، قادر به برقراری ارتباط کلامی

1. Weber, E.J. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France*, London, Chatto & Winddus. 1914, p. 97

۲. جووت، گارث اس، تبلیغ و ترغیب، مترجم میرعابدینی، فصلنامه رسانه، ش ۴، ۱۳۷۲، ص ۱۲.



می‌باشد، اما تفاوت‌ها در تلفظ کلمات و حتی معانی آنها، همچنان باقی می‌ماند.<sup>۱</sup> تفاوت‌ها در ارتباطات کلامی و زبانی به سهولت قابل توجه و پذیرش سایرین است، زیرا زبان یک پدیده قراردادی است. حال اگر کسی برای هدفی خاص، قصد ماندن و اقامتی نظیر ساکنین اصلی یک سرزمین را در آن منطقه دارد، باید با این تفاوت‌ها آشنا شود. البته کسانی هم هستند که سال‌ها در کشوری اقامت کرده و به درستی زبان آن سرزمین را نیاموخته‌اند، اما در ارتباطات کلامی با استفاده از زبان اشاره می‌توانند به هر روی، گلیم خود را از آب بیرون کشند. با این حال، در مورد ارتباطات غیر کلامی، موضوع کمی متفاوت است و تا به وجوه مختلف آن فرهنگ آشنا نباشیم، حتی جان خود را در بعضی مناطق بومی به خطر انداخته‌ایم. این تفاوت‌ها عبارتند از:

(۱) «زمان»، مفهوم زمان در فرهنگ‌های مختلف از دو جنبه اساسی متفاوت است. اول، دورنمای زمانی به معنای گرایش کلی یک فرهنگ نسبت به زمان است. دوم، تعابیر مرتبط با کاربردهای خاص زمان است. پس برای برقراری ارتباط بهتر با یک فرهنگ توجه به ساختار اعتقادی به زمان در آن، بسیار حائز اهمیت است. هر جمعیتی دورنمای زمانی خاص خود را دارد، به طور مثال، بیشتر آمریکائی‌ها، کانادائی‌ها، استرالیائی‌ها و حتی ساکنین اروپای غربی، نگرش خطی، گریزناپذیر و طبیعتاً ساکن به زمان دارند. زمان برای آنها، راه دستیابی به آینده است که به بخش‌های متمایزی (ساعت، روز، هفته و غیره) تقسیم می‌شود. پس زمان اغلب محصولی فیزیکی می‌داند که می‌توان برای آن برنامه‌ریزی کرد، آن را هدر داد و یا از آن به درستی استفاده کرد.

(۲) «فضا»، استفاده افراد و برداشت آنها از فضا، شکل دیگری از ارتباطات غیر کلامی را شکل می‌دهد. در آمریکا، انگاره «بزرگ‌تر بهتر است» رواج دارد، به همین دلیل دفاتر کار در سازمان‌ها بیشتر بر اساس رتبه هر فرد و نه میزان نیاز او، تخصیص داده می‌شود. آمریکائی‌ها علاقه‌مند هستند که فضای کار خود را شخصی قلمداد کنند و آن را متعلق به خود بدانند. کاربرد دیگر فضا، مفهوم «فضای فردی» است. این فضا نزدیک‌ترین

1. Bornstein. R.F. & P.R.D. Agostino, *Stimulus Recognition and the mere Exposure Effect*, Germany, Aufbau Verlag. Pub.1992, pp. 545-552

فاصله‌ای است که سایرین در موقعیت‌های مختلف به شما نزدیک می‌شوند، بدون آنکه شما احساس ناراحتی کنید. مثلاً در آمریکا گفتگوهای کاری میان دو فرد در فاصله‌ای در حدود ۱ تا ۱/۵ متر و گفتگوهای صمیمی در فاصله‌ای در حدود ۰/۵ تا ۱ متر صورت می‌گیرد. (۳) «سمبل‌ها»، رنگ‌ها، حیوانات، اشکال، اعداد و موسیقی برای مردم فرهنگ‌های مختلف، معانی خاصی دارند. عدم آگاهی از معنی مرتبط با هر سمبل، می‌تواند منجر به بروز مشکلات جدی شود. به این مثال توجه کنید: شرکت Pepsi زمانی که رنگ محصولات خود را از آبی پُررنگ به آبی روشن تغییر داد، حضور موفق و غالب خود را در سهم بازار آسیای جنوب شرقی در برابر رقیب خود Coke از دست داد. زیرا رنگ آبی روشن در آسیای جنوب شرقی نماد مرگ و عزاداری بود. (۴) «دوستی»، در برخی کشورها، مانند چین و برخی از ممالک شرقی، موفقیت در بلند مدت در گروهی ارتباطاتی فراتر از حد آشنائی صرف است. بنابراین، حقوق و وظائف ناشی از روابط و دوستی‌ها، یکی دیگر از متغیرهای فرهنگی غیر کلامی است. (۵) «قراردادها»، بسیاری از فرهنگ‌ها، دارای سیستم حقوقی توسعه یافته‌ای نیستند و در عوض به دوستی‌ها و ارتباطات خویشاوندی، اصول اخلاقی خاص خود و آداب و سنن غیر رسمی برای هدایت جریان کسب و کار تاکید می‌کنند. (۶) «اشیاء»، اشیاء در هر فرهنگ، دارای معانی خاصی هستند و علم بر آنها منجر به استفاده از الگوهای خاصی می‌شود و بدون دانستن آنها نمی‌توان مخاطب را شناخت. مفاهیم و معانی مختلفی که فرهنگ‌ها به اشیاء و محصولات داده‌اند، هدیه دادن را به کاری بسیار دشوار تبدیل کرده است. مثلاً اگر به فردی چینی ساعت رومیزی هدیه دهید، مفهوم منفی و نامناسبی از آن برداشت می‌شود. (۷) «آداب معاشرت» نمایانگر شیوه‌های پذیرفته شده رفتار در موقعیت‌های اجتماعی است. مثلاً نشان دادن عادت مرسوم آمریکائیان در نوازش سر کودکان در آسیا ممکن است نامناسب جلوه کند، زیرا در بسیاری از کشورهای آسیائی، نظیر هند، نوازش سر تابو است.<sup>۱</sup>

اگرچه نوع بشر دارای ویژگی‌هایی است که وی را منحصر بفرد ساخته، اما آنچه

1. Ibid

انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند، رفتار پیچیده اوست در بستر پدیده‌ای شگفت‌انگیز به نام فرهنگ. این رفتار پیچیده زائیده مغر انسان است. در واقع رفتارهای پیچیده فرهنگی، خود نیز ساخته و پرداخته نوعی تطابق‌پذیری خاص رفتاری است که احتمالاً در فرآیند تکامل بشر به وجود آمد.<sup>۱</sup> سبک زندگی در جوامع امروزی با تمرکز بر تفاوت‌ها و وجوه مختلف فرهنگ‌ها، در بسیاری از امور از جمله ارتباطات تحولات مهمی را بوجود آورده است. طوری که در این رابطه، بعضی از موسسات بزرگ نظرسنجی، مدل‌هایی را هم در جهت شناسایی و تاثیرگذاری بیشتر بر رفتار مخاطب طراحی و ارائه کرده‌اند. در این بخش به طور اجمالی دو مدل پرکاربرد را معرفی می‌کنیم. آشنائی با این مدل‌ها ما را در فهم بهتر موقعیت‌ها و انطباق آنها با روش‌های درک مخاطب و همچنین مسائل مبلغان دینی در زمان خودشان یاری خواهد کرد.

## مدل VALS<sup>۲</sup>

این مدل در سال ۱۹۷۸ میلادی توسط شرکت مشاوره‌ای SRIC-BI معرفی شد و توانست یک طبقه‌بندی نظام‌مند از جامعه بزرگسالان آمریکائی ارائه دهد. آنان به ۸ بخش از مخاطبان با ویژگی‌های روان‌نگاشتی تقسیم شدند: اصول‌گرا<sup>۳</sup>، موقعیت‌گرا<sup>۴</sup>، عمل‌گرا<sup>۵</sup>، خودشکوفایان<sup>۶</sup>، راضی‌شدگان<sup>۷</sup>، تلاش‌گران<sup>۸</sup>، سازندگان<sup>۹</sup>، تلاش‌کنندگان برای بقا<sup>۱۰</sup>. مدل والز می‌کوشد ارزش‌ها و نگرش‌های نسبتاً پایدارتر را در این گروه‌ها شناسائی کند. این سیستم با استفاده از ۴۲ پرسش «بله و نه»، افراد را در یکی از

۱. ساروخانی، باقر، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵، ص ۴۳.

2. Values, Attitudes and Lifestyles
3. Principle Oriented
4. Status Oriented
5. Action Oriented
6. Actualizers
7. Fulfillers
8. Strivers
9. Makers
10. Strugglers

طبقه‌بندی‌های هشت‌گانه خود قرار می‌دهد. چند نمونه از عبارات مذکور بدین قرارند: «دوست دارم با دستم کار کنم و چیزی بسازم، همیشه به دنبال هیجان‌ها هستم، اغلب به تئوری‌ها علاقه دارم.» این سوالات به صورتی طراحی شده‌اند که بتوانند پاسخ‌دهندگان را مطابق با برداشت‌شان از خود یا هر رویکردی که نسبت به خود دارند، مورد ارزیابی قرار دهند. برداشت فرد از خود، یکی از دو بُعد اصلی سیستم‌ها و الز است. والز کامل‌ترین نظام بخش‌بندی عمومی افراد بر اساس معیارهای جمعیت‌شناختی است که در سطح جهان بکار می‌رود.<sup>۱</sup> به عنوان نمونه اخیراً میزان استفاده از سکوی‌های اینترنتی در میان طبقات مختلف جمعیتی ساکن آمریکا از طریق این مدل مورد بررسی قرار گرفته است.<sup>۲</sup>

### مدل یانکیلوویچ<sup>۳</sup>

به همین ترتیب شرکت یانکیلوویچ در طول ۱۰ سال توانست از طریق انجام مصاحبه و با استفاده از داده‌های جمع‌آوری شده، نظامی بر مبنای ارزش‌ها، سبک زندگی و انگیزش افراد تدوین کند. هدف از طراحی این مدل که بعدها به نظام ردیابی ذهنیت افراد<sup>۴</sup> معروف شد، به دست آوردن دید وسیع‌تر از ویژگی‌های رفتاری گروه‌ها و درک چرایی رفتارهای آنها بود.<sup>۵</sup> سیستم ردیابی ذهنیت، میزان بهره‌مندی فرد از ارزش‌ها را با مرحله‌ای از چرخه زندگی که وی در آن قرار دارد با هم ترکیب می‌کند. برخی از ارزش‌های اصلی و کلیدی که این سیستم آنها را شناسایی کرده، عبارتند از: مادی‌گرایی، تکنولوژی‌گرایی، سنت‌گرایی و غیره. متناسب با شاخصه‌های این ارزش‌ها در هر مرحله از زندگی فرد، می‌توان افراد جامعه را به بخش‌های بالقوه تقسیم‌بندی کرد.

1. Bovee, Courtland L. & William F. Arens. *Contemporary Advertising, Homewood, IL*, Irwin. Pub. 1992. pp. 111-127

2. Pew Research Center, *According to a Pew Research Center survey conducted July 5-17, 2022.* (Here are findings about online Platform using for Americans ages 50 and older).

3. Yankelovich

4. Monitormind Base

5. Bovee, Courtland L. & William F. Arens. *Contemporary Advertising, Homewood, IL*, Irwin. Pub. 1992. pp. 111-127

از اجتماع چند بخشی که در بعضی خصوصیات به یکدیگر شبیه تر هستند، در نهایت به ۳۲ بخش جامعه هدف دست می‌یابیم که در آنها بخش‌های هدف در الگوهای رفتاری، انگیزشی و نگرشی به هم شباهت دارند.<sup>۱</sup>

در این مقاله، مجال بررسی مدل‌های بیشتر نیست. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که میسیونرها، در گذشته، بدون اطلاع از اینگونه مدل‌ها در جهت نفوذ در جوامع هدف روش‌هایی در پیش گرفته‌اند که با روش‌های مدرن قرابت‌هایی دارد.

### فرهنگ‌پذیری با رویکردی ارتباط‌شناسانه

دانا رابرت فرهنگ‌پذیری را توأم با «جذب فرهنگی» می‌داند، به گفته وی، فرهنگ‌پذیری نوعی تعمق در ژرفای فرهنگ یک جامعه برای نفوذ در آن است. برخی روش‌هایی که مبلغان مسیحی، در این راستا، به کار می‌گرفتند (نظیر فراگیری زبان بومی، برتن کردن لباس‌های بومی و جذب در فرهنگ جامعه هدف) به حدی بود که گاهی باشناسی آنان از افراد بومی بسیار دشوار می‌نمود. <sup>۲</sup> فراگیری فنون تاب‌آوری در شرایط سخت، از دیگر روش‌هایی بود که میسیونرها، بخصوص در مناطقی که در برابر آموزه‌های دینی مقاومت می‌شد، به کار می‌گرفتند. نمونه بارزی از میسیونری زهدگرا با استعانت از این روش، در سال ۱۶۲۶ میلادی با تاسیس انجمن عیسی و ۱۵۰۰۰ عضو و ۴۴۰ کالج به بزرگترین سازمان تبلیغ دینی مردان در جهان تبدیل شد. اینان در ضمن اولین کسانی بودند که واژه میسیون را به صورت لاتین بکار بردند تا بیانگر اعزام آگاهانه نمایندگان ویژه کلیسا یا میسیونرها باشد که هدفشان تغییر دین و ارشاد گمراهان بود. ایگناتیوس لویولا<sup>۳</sup>، رهبر دینی اسپانیائی و بنیانگذار فرقه یسوعی‌ها<sup>۴</sup>، تمرینات روحی<sup>۵</sup> را

۱۷۷

پروژه‌نامه ادیان

فرهنگ‌پذیری و گسترش مسیحیت در چین

1. Ibid

2. Robert, Dana L., *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Wiley-Blackwell, 2009, p.39.

3. Ignatius of Loyola

4. Jesuits

5. Spiritual Exercises

برای تعمق، حفظ تناسب جسمی و روحی در شرایط سخت و انزوا روشی کارآمد می‌دانست. میسیونرها با استفاده از این تمرینات می‌توانستند در ماموریت‌هایشان مقاومت بیشتری داشته باشند. این نوع از آمادگی در کنار سایر مهارت‌های، به روند فرهنگ‌پذیری در آنها کمک شایانی کرد.<sup>۱</sup>

در این بخش، برای آشنائی بیشتر با مفهوم فرهنگ‌پذیری با رویکرد ارتباط‌شناسانه، به روش‌های مورد استفاده توسط یکی از مبلغان دینی در کشور چین می‌پردازیم تا میزان تاثیر این شیوه ارتباطی در گسترش دین نمایان‌تر گردد.

### گسترش مسیحیت در چین: نمونه‌ای از فرهنگ‌پذیری

نسل‌های متمادی از میسیونرهای فرقه یسوعی، اصل فرهنگ‌پذیری را با عمق بیشتری دنبال کردند. متیو ریچی میسیونر مشهور ایتالیائی و از اعضای انجمن یسوعیان روم در سال ۱۵۸۳ م وارد چین شد. او در آن کشور به عنوان یک محقق در مکتب کنفوسیوس، متون کهن چین را ترجمه کرد و آثار فلسفی بزرگی از خود بر جای گذاشت که دین مسیحیت و مکتب کنفوسیوس از آنها بهره‌های فراوان بردند. میسیونرهای یسوعی دین خود را با استفاده از زبان‌های بومی، مطالعه کتب مقدس غیرمسیحی و به مفهوم عام، جذب فرهنگی در فرهنگ‌های غیرغربی منطبق می‌ساختند.<sup>۲</sup> ریچی به علوم و فنون گوناگون آشنائی داشت که از آن جمله می‌توان به الاهیات، مکانیکی، ساخت ساعت، چاپ و روش‌های متنوع فرهنگ‌پذیری و بهره‌مندی از مقاومت بالا در شرایط سخت اشاره کرد. حضور این مبلغ دینی در چین، بارها ماموران حکومتی را به مواجهه مستقیم با او واداشت و هربار موضعش این بود که به پاسداشت شهرت چین است که جلای وطن کرده و با گذر از راه‌های طویل و اقیانوس‌ها به آن کشور آمده تا به آن ملت خدمت نماید. اما این میسیونر مسیحی چه خدماتی به کشور چین کرد و

1. Ibid.

2. Schutte, Josef, Franz, *On Jesuit Mission Theory and Practice in East Asia*, Valingano's Mission Principles, Maryknoll, New York, 1980, Vol. 2, pp. 334- 350

روش او برای ورود و اقامت در این کشور رمز آمیز چه بود؟

متیو ریچی زمانی به چین وارد شد که بر اساس تاریخ، مقارن دوره پذیرش فرهنگ و تمدن اروپائی و به طبع آن، تاثیرپذیری فرهنگ چینی از اروپا بود. در این دوران سلسله‌های مینگ<sup>۱</sup> و چینگ<sup>۱</sup> ۱۳۶۸ تا ۱۶۴۴ میلادی برسر قدرت بوده و روابط چین با کشورهای قاره اروپا در نقطه اوج خود بود. طی این مرحله زمانی، علوم مدرن اروپائی نظیر نجوم، استخراج تقویم، فیزیک، فلسفه، جغرافیا، معماری، موسیقی، نقاشی و غیره به چین وارد شد. اروپائیان نیز در همان زمان به ترجمه متون کلاسیک چین و تحقیق در مکتب کنفوسیوس و مرور نظام‌های فکری، فرهنگی و همینطور ادبیات چین پرداخته بودند و این موضوع موجب شد تا آنان نیز تحت تاثیر فرهنگ و تمدن چینیان قرار بگیرند. اینگونه است که می‌توان ریچی را بنیانگذار و آغازگر تبادلات و ارتباطات فرهنگی میان چین و اروپا دانست.<sup>۲</sup>

یسوعی‌ها طبق سنت دیرین خود، در چین هم تدوین و چاپ رساله‌های بومی و کتیکسم<sup>۳</sup> که شکل‌های همگانی ارائه ایمان مسیحی بخصوص برای آموزش کودکان و راهنمایی‌هایی در مورد تغییر کیش بود را ادامه دادند. فعالیت‌های یسوعی در چین و ژاپن تا بدانجا پیش رفت که تقدس کنفوسیوس و پیشینیان او را به چالش کشید و این مسئله آغاز تدریجی افول فعالیت‌های تبلیغی آنان در چین بود. اما میسیونرهای پرتلاش ناامید نشده و یک ماموریت تبلیغ دینی موفق را با بهره‌مندی از روش‌های صحیح برقراری ارتباط، همکاری تنگاتنگ با رهبران بومی را در مناطق دوردست به نمایش گذاشتند. اینگونه بود که یسوعیان در چین با روشنفکران سطح بالای کنفوسیوسی و مقامات دولتی طرح دوستی ریختند. آنها پایه‌گذار انجمن‌های برادری بودند که انجام مراسم دینی و خدمت به فقرا جزو وظائفشان بود. خاندان اشرافی ژو<sup>۴</sup> به رهبری ژو کوانگ کی<sup>۵</sup> دانشمند علوم

1. Ming Dynasty

۲. ریچی، متیو، چین‌نامه، مترجم زمان، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای، ۱۳۸۷، صص ۶-۱۵.

۳. Catechism: به معنی پرسش و پاسخ یا آموزش به صورت شفاهی است.

4. Xu

5. Xu Guang Gi

کشاورزی و از پیروان ریچی، قرن‌ها حامی کلیسای کاتولیک بوده و زنان نیز تحت لوای آنها به اعمال خیرخواهانه اشتغال داشتند. البته امپراتوران چین به طور رسمی، تنها تبلیغ دینی به روش متیو ریچی را قبول داشتند، این بود که روش یسوعیان در معاشرت و پذیرش مناسک کنفوسیوسی تصمیم دربار پاپ برای سرکوب مسیحیان در چین را در پی داشت.<sup>۱</sup>

تبلیغ دینی در ادوار، اعصار و مناطق گوناگون، همواره با مقاومت‌هایی نیز روبرو بوده است، از آن جمله در چین به دلیل محدودیت‌های حزبی از یک سو و استفاده بسیاری از شورشیان مخالف حکومت که به بهانه ترویج دین گردهم آمده و در فرصت‌های مختلف قیام می‌کردند، از سوی دیگر ممنوع بود. متیو ریچی با شناخت دقیق از شرایط موجود و فراهم نمودن بستر لازم، نخستین کلیسای چین را ساخت. بدین ترتیب که با خرید تکه زمینی در شرق جائوچینگ، اقدام به ساخت عمارتی به سبک معماری چینی کرد و با رعایت اصول نام‌گذاری چینیان، آن را سیان هواسی<sup>۲</sup> نامید. سیان هوا به معنای «گل الاهی» است و در اینجا اشاره به مریم باکره دارد. واژه سی در زبان چینی بر عبادتگاه بودائی اطلاق می‌شود، پس نام چینی این کلیسا کاملاً سنت نام‌گذاری چینی را پاس می‌داشت.

پذیرش فرهنگی، روش‌های متعددی دارد که مبلغان مسیحی با استفاده از آنها نظیر انتخاب نام چینی، استفاده از لباس‌ها و رعایت آداب و رسوم محلی، موفقیت بزرگی در جهت همسان‌سازی فرهنگی<sup>۳</sup> در بین مردم و بخصوص رعایای پادشاه بدست آوردند. متیوریچی با استعداد بود و کوشش فراوان او موجب شد تا مهارت‌های شنیداری، گفتاری و نوشتاری زبان چینی را با وجود سختی‌های فراوان آن، آموخته و حتی واژه‌نامه پرتقالی - چینی را تالیف نماید. اسناد تاریخی مبین آن است که زبان گفتاری و نوشتاری مردم چین تا اندازه بسیار زیادی رابطه فرهنگ و شیوه‌های سنتی تفکر آنان را

1. Robert, Dana L., *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 39-42.

2. Xianhua Si: the temple of Divine Flower

3. Cultural Identity



آشکار می‌سازد. البته بسیاری از دیدگاه‌های کلی و عمومی در تحقیق محققان درباره این کشور، به خطا رفته‌اند، چون از اهمیت این موضوع باخبر نبوده یا آن را نادیده انگاشته‌اند. بسیاری از محققان با اتکا به معیارهای زبان‌های غربی زبان چینی را مطالعه کرده‌اند از این رو، نتایج تبعات آنها خالی از اشکال نیست.<sup>۱</sup> اما ریچی همزمان با آشنائی و فراگرفتن زبان چینی و حضور در مناطق مختلف بومی، به این موضوع نیز پی برد که یکی از مهم‌ترین خصوصیت‌های روانشناسی نزد مردم آن دیار، تکیه بر درک و شناخت از راه حواس است. مردمان چین درباره هر چیزی که به طور مستقیم قابل مشاهده و آزمایش نباشد با دید تردید می‌نگرند. مثلاً در داستان‌هایشان به بازآفرینی دنیای واقعی که از راه شناخت حسی مایه گرفته است تمایل دارند.<sup>۲</sup> ریچی در همین راستا، تعدادی از متون کهن چین را هم ترجمه کرده و به اروپا فرستاد. روش هم‌شکلی<sup>۳</sup> ایجاب می‌کرد که فنون مختلف فرهنگ‌پذیری و تعمق‌فرهنگی بکار گرفته شوند تا اطمینان ماموران حکومتی و عالمان چینی به مبلغان جلب شود، پس ریچی روش خاصی در ارتباطات را بکار گرفت که به تحریک میل افراد<sup>۴</sup> در تبلیغات تجاری امروزی معروف است. تماشای مناظر یا چیزهای عجیب و یا داشتن خاطرات مشترک، معمولاً انسان‌ها را به هم نزدیک‌تر می‌کند، این روش به روش تمامیت پاسخ‌دهی فیزیکی<sup>۵</sup> در روانشناسی و آموزش معروف است و ریچی شاید با استفاده ناآگاهانه از این روش و گردآوری اشیائی نظیر منشور سحرآمیز، کتاب مقدس نفیس، ساعت‌های زنگ‌دار و از این دست ابزارها، موانع موجود در نزدیکی به صاحبان قدرت را کاهش داد.<sup>۶</sup> چین از جمله کشورهای استراتژی‌گرا<sup>۷</sup> است و رهبری در نقش یک استراتژیست در

۱. ناکامورا، هاجیمه، شیوه‌های تفکر ملل شرق، مترجم عقیلی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸۵.

۲. همان صص ۲۹۳ و ۲۹۴.

۳. Uniformity از روش‌های تبلیغ و بازاریابی در مناطق بومی با استفاده از بررسی روش زندگی مردم و تطابق با آن در تبلیغ.

4. Arousing Desire

5. Total Physical Response

۶. محمدیان، محمود، مدیریت تبلیغات، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵.

7. Strategy Oriented

آن کشور حضور دارد. در این نوع از حکومت، مردم تا حدود زیادی تابع سلاطین و منویات رهبر هستند. طبیعتاً تفکر ایجاد توسعه در پهنه اطلاعات سرزمین‌ها و علاقه به کشف نادانسته‌های جهان برای پیشبرد اهداف اقتصادی و نظامی از دیرباز در تاریخ آن کشور، نقش بنیادینی داشته و نزد رهبران هم از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. طراحی نقشه هزاران هزار کشور<sup>۱</sup> توسط ریچی، برای چینیان روش موفق‌تری از فرهنگ‌پذیری و تبلیغ دین بود. چون از این طریق مخاطبان، بدون هزینه زیاد و در لحظه، امکان سفر به مناطق مختلف دنیا را داشتند و شگفتی آنان برانگیخته می‌شد.

اگر روش امروزی داگمار<sup>۲</sup> که برای تعیین اهداف تبلیغات بکار می‌رود را با فعالیت‌های ریچی تطبیق دهیم، جای شگفتی دارد که بنا بر روش مزبور نیز همه برنامه‌های تبلیغی باید به دقت، مخاطب هدف را تعیین کرده و درصد تغییرات مطلوب را با معیار خاصی از اثربخشی و مدت زمانی که آن تغییر باید عملی گردد مشخص کند.<sup>۳</sup> اگر ریچی نیز یک متخصص تبلیغات بود، غیر از این کاری نمی‌کرد. دیگر این که، شناخت چینیان از دنیای پیرامون خود بسیار کم بود، مردم آن سرزمین فکر می‌کردند آسمان گرد و زمین چهار گوش است و کشور تحت سیطره امپراطوری مینگ با سیزده استان در مرکز این جهان چهار گوش قرار دارد. به این حالت، که در نتیجه پایش‌های روانکاوانه روش داگمار در افراد مشخص می‌گردد، اقناع خودانگیخته<sup>۴</sup> می‌گویند. به این معنا که عقیده یا باور خاصی در رده‌های بالای جامعه به صورت مکرر و به دفعات تکرار و قدرت تفکر را از توده مردم می‌گیرد. این نحو از تفکر می‌تواند در یک بحث گروهی در رسانه‌ای ایجاد شود یا توسط شخصی که نقش مخالف را ایفاء می‌کند به آن دامن زده شود یا با درخواست از شخصی برای تصور انجام یک رشته اعمال یا اعتقادی خاص شکل گیرد. ریچی گوئی با این مفهوم آشنا

1. Thousands of Thousands Countries

2. DAGMAR- Defining Advertising Goals For Measured Advertising Results

۳. پراتکانیس، آنتونی، عصر تبلیغات، مترجم سیدامامی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴.

4. Self- Sell

بود، چون با رعایت احترام و البته اشراف به باورها و حساسیت‌های مردم چین، نقشه جدید را طراحی کرد به طوری که روش او در نفوذ فرهنگی درست در راستای روش داگمار مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. او سمت شرق نقشه را محل نصف النهار صفر درجه تعیین کرد تا کشور چین در مرکز نقشه و دنیا قرار بگیرد.<sup>۱</sup> برای زمینه‌سازی ذهنی در یک تبلیغ، ابتدا باید به اذهان عمومی نفوذ کرد، نفوذ چیست و چگونه صورت می‌گیرد؟

در دهه ۱۷۷۰ میلادی فرانتر آنتون مسمر<sup>۲</sup> که واژه «به خواب مصنوعی رفتن»<sup>۳</sup> از نام او مشتق شده، نسخه‌ای غیرمذهبی از جادوگری خلق کرد که تا روزگار حاضر هم بر افکار ما تاثیر داشته است. به اعتقاد مسمر، ما در اختیار ارواح و شیاطین قرار نداریم، بلکه هر یک از ما از یک مایع حیوانی در نهاد خود برخورداریم که در واقع عامل اصلی رفتار، تندرستی و شادی ما است. کلمه نفوذ<sup>۴</sup> هم، در زبان انگلیسی، از واژه مایع<sup>۵</sup> گرفته شده و معنای لغوی آن اثرگذاری بر مایع است. مسمر مدعی بود که می‌تواند رفتار انسان را کنترل نماید و توان او را از طریق عبور یک آهن‌ربا بر روی بدن و تغییر جهت مایع حیوانی افزایش دهد.<sup>۶</sup> اینگونه بود که پدیده‌ای بدیع به نام نفوذ، پا به عرصه ظهور گذاشت و رهبران فکری و حکومت‌ها با استفاده از اصول نظری این پدیده، سعی در به دست گرفتن عنان افکار عمومی نمودند. واقعیات جامعه چین اجازه نمی‌داد تا ریچی مردم را به صورت آشکار دعوت و برای آنها وعظ کند. پس بر اساس نظریه نفوذ، کتابچه‌هایی را درباره اندیشه‌های مسیح، به زبان چینی آماده کرد و در محافل خصوصی به تدریج انجیل را برای مردم تبلیغ نمود. ضمناً شفای شگفت‌انگیز بیماران درمان ناپذیر که با دعاهای او انجام می‌شد نیز، دلیلی بر تمایل بیشتر افراد به گرویدن به دین مسیح

1. Wei, Francis C.M. *The Spirit of Chinese Culture*, New York. Charles Scribner's Pub. 1947, p.676.

2. Franz Anton Mesmer

3. Mesmerize

4. Influence

5. Fluid

۶. پراتکانیس، آنتونی، عصر تبلیغات، مترجم سیدامامی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۸.

گردید. برنوکیشان مسیحی واجب بود که بت‌هائی را که در حال پرستش آنها بودند، از بین ببرند. این موضوع، اعتراض شدید بودائیان را برانگیخت. پس ریچی در روش‌های تبلیغی و ارتباطی خود جانب احتیاط را بیشتر رعایت کرده و از افزایش بیش از حد پیروان جدید و نوکیشان در آن مقطع زمانی جلوگیری کرد. او اظهار می‌داشت که «نه تنها هنگام برداشت محصول در این موقع نیست، بلکه فصل بذرافشانی نیز هنوز از راه نرسیده و فعلاً باید زمین بکر و بایر را آباد کنیم.» او کاملاً می‌دانست که گسترش دامنه توسعه با سرعت و بی‌محابا، تنها آینده پیروان حاضر را به مخاطره می‌انداخت، پس از این روند جلوگیری کرد.<sup>۱</sup>

تمایل تفکر چینی در پرداختن وسیع به زندگی روزانه و واقعی انسان، به یک جهان‌بینی مادی‌گرایانه و این دنیائی دست یافته و این حالت در زمینه‌های فرهنگی مختلف بروز کرده است. به طور مثال، می‌توان گفت اساطیر در نوشته‌های چینی به خصوص در وصف چگونگی جریان خلقت آسمان، زمین، خورشید، ماه و انسان بسیار اندک است. از دوران قدیم در چین، ادیان گوناگون مردمی وجود داشته و این ادیان، نفوذ خود را نه تنها بر مردم عادی، بلکه بر تحصیل کرده‌هائی که به طور ناقص از آنها پیروی می‌کردند نیز اعمال کرده است. آنها در آن سوی قدرت بشری، موجودات ابرطبیعی مشخصی را به دعا می‌خواندند. در کشور چین از دوران گذشته، پرستش اجداد، مراسم مهمی بود که حافظ خانواده و سعادت آن به شمار می‌رفت. به همین خاطر تغییر این نوع پرستش به دینی فوق طبیعی و مابعدالطبیعی ناممکن بوده است.<sup>۲</sup> ریچی برای افزایش ماندگاری روش‌های تبلیغی خود، درصدد برآمد تا با مکتب‌های فکری چین هم آشنائی پیدا کند. مکاتبی نظیر لائوتسه، منگ‌زی، چوانگ‌تزو و غیره. او برای کسب مقبولیت بیشتر نزد مردمان، به یکی دیگر از روش‌های فرهنگ‌پذیری یا شناخت ذائقه مخاطب یعنی گردآوری و فراگرفتن سخنان معروف از اشخاص مشهور

1. Wu, Silas H. *Dora Yu and Christian Revival in 20th-Century China*. Boston: Pishon River Publications, 2002. p.122

2. Friendly, Fred, *Due to Circumstances Beyond Our Control*, New York: Random House, 1976, p. 212.

روی آورد، این روش همانندی شناختی<sup>۱</sup> نام دارد.<sup>۲</sup> بدین ترتیب که او به مفهوم سخن معروف لائوتسه بنیانگذار مکتب دائو مبنی بر «عجله بیشتر و سرعت کمتر» پی برده و از آن برای سخنرانی‌ها و برنامه‌های تبلیغی خود استفاده می‌کرد. این روش و روش‌های دیگر ریچی و بسیاری از میسیونرهای مسیحی در واقع، مجموعه‌ای از اجزای یک برنامه منسجم تبلیغی تحت عنوان بومی‌سازی<sup>۳</sup> انجام می‌گرفت. بومی‌سازی نوعی دانش ژرف<sup>۴</sup> از زبان محلی، آداب و رسوم و نوع تفکر مردم مناطق بومی است که در صورت لزوم به شکل نوشتاری و یا حتی ابداع یک دستور زبان جدید برای فهم همگان تبدیل می‌گردد. بومی‌سازی و در کنار آن فرهنگ‌پذیری، جریان‌هایی دوسویه بودند که از طریق آنها دانش مورد نیاز برای فهم یک فرهنگ تا سرحد امکان فراهم شد. اگرچه دو جریان یادشده همواره در تغییر کیش افراد به دین مسیح موفق نبوده‌اند، اما نقش محوری آنان در تشکیل هویت‌های قومی و ایجاد ملت‌ها<sup>۵</sup> انکارشدنی نیست.<sup>۶</sup>

### نتیجه

اگر ارتباط انسان‌ها با یکدیگر نبود، بنای عظیم فرهنگ انسانی شکل نمی‌گرفت. روابط انسانی بر پایه تبادل اجتماعی استوار است، یعنی انسان‌ها در جریان نوعی داد و ستد قرار می‌گیرند که این مبادله عمدتاً ساختار ارتباطات را به سمت اقناع و تبلیغ سوق می‌دهد. تبلیغ دین به دنبال ایجاد ارتباط و بقاء و ماندگاری در جوامع است، البته با روش‌هایی نظیر نفوذ به فرهنگ‌ها. از طرفی، فرهنگ و اجزای آن نظیر ارزش‌ها و نگرش‌ها، در طول تاریخ، معانی گسترده‌تری یافته‌اند و تلاش انسان برای رهایی به گروه‌های هدف از طریق گروه‌سنجی، فرهنگ‌پذیری و بومی‌سازی در جهت اهداف تجاری و همینطور

1. Cognitive Resemblance

2. Ibid

3. Vernacularization

4. Insider's Knowledge

5. Nations

6. Robert, Dana L., *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 42-43.

مقاصد انسان دوستانه و غیرانتفاعی ادامه دارد. اصل آگاهی از رفتار مخاطب، گذر از مرز تعمق در رفتار غریزی است که خاص حیوانات بوده و دست یافتن به مرزهای بالای شناخت از روابط اجتماعی را نشان می‌دهد. مبلغان دین مسیح با روش فرهنگ‌پذیری که امروزه از ارکان اساسی ارتباطات به شمار می‌رود، عامل تبدیل این دین به هویتی تازه و چندفرهنگی شدند. چین به عنوان پرجمعیت‌ترین کشور جهان با تاریخی مملو از مبارزات و مقاومت‌ها بر علیه دین، در قرن نوزدهم میلادی به طور فزاینده‌ای پذیرای مسیحیان مناطق مختلف جهان شد و در ابتدای قرن بیستم میلادی، بزرگترین پایگاه مسیونری دنیا بود و این دستاوردها نبود مگر با تلاش میسیونرهای مسیحی. هدف اصلی این نوشتار، معرفی یکی از روش‌های تبلیغ مسیحیت یعنی فرهنگ‌پذیری و مقایسه آن با اصول و الگوهای تبلیغات تجاری مدرن بود که دو دستاورد را به همراه داشت: ابتدا افزایش آگاهی از روش‌های نوین تبلیغ و سپس ایجاد حرکتی نوپا در طراحی مدل‌های تبلیغی برای تبلیغ دینی.

## فهرست منابع

- جووت، گارث اس، تبلیغ و ترغیب، مترجم میرعبادینی، فصلنامه رسانه، ش ۴، ۱۳۷۲.
- راد نیکنام، سمانه، اشاعه فرهنگ و فرهنگ‌پذیری، تهران، نشریه نمایه پژوهش، ۱۳۸۱، ش ۲۳-۲۴.
- ریچی، متیو، چین‌نامه، مترجم زمان، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای، ۱۳۸۷.
- ساروخانی، باقر، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵.
- شعار غفاری، پیروز، تبلیغ سفید، سیاه و خاکستری، تهران، فصلنامه رسانه، ۱۳۷۳.
- کاتلر، فیلیپ، اصول بازاریابی، پارسائیان، تهران، نشر ادبستان، ۱۳۸۴.
- محمدیان، محمود، مدیریت تبلیغات، تهران، انتشارات حروفیه، ۱۳۸۲.
- محسنیان راد، مهدی، ارتباط‌شناسی، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۸.
- Alexis. Tan. *Mass Communication Theories and Research*, Ohio, Grid Publishing inc. Columbus. 1980.
- Bovee. Courtland. L. & William F. Arens. *Contemporary Advertising, Homewood, IL*, Irwin. Pub.1992.
- Bornstein.R.F.& P.R.D, Agostino,*Stimulus Recognition and the mere Exposure Effect*, Germany,Aufbau Verlag. Pub.1992.
- Fernando, Leonard, and G. Gispert-Sauch. *Christianity in china & India: Two Thousand Years of Faith*, New Delhi: Viking Pub. 2004.
- Jacobs. Laurence et. al. *Cross-Cultural Color Comparisons: Global Marketers Beware*, Stockholm,International Marketing Review, 1991.
- Lalande.A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, P.U.F., 5 edition, 1947.
- Mowen. John, *Consumer Behavior*, Britain, Macmillan Publishing Co. Third Edition,1993.
- Manikam, Rajah Bhushanam, ed. *Christianity and the Asian Revolution*. Madras:Diocesan Press, published for Friendship Press, New York, 1995.

- Oddie, Geoffrey. A. *Religious conversion Movements in South Asia : Continuities and Change*, Richmond: Curzon Press. 1997.
- Pew Research Center, *According to a Pew Research Center survey conducted.* July 5-17, 2022.
- Robert, Dana L., *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*, Wiley-Blackwell, 2009.
- Schutte, Josef, Franz, *On Jesuit Mission Theory and Practice in East Asia*, Valingano's Mission Principles, Maryknoll, New York, 1980
- Schurhammer, Georg. *Francis Xavier: His Life, his Times*, 4 vols. Rome: Jesuit Historical Institute, 1973.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith*. Maryknoll, NY: Orbis, 1996
- Wei, Francis C.M. *The Spirit of Chinese Culture*, ,New York. Charles Scribner's Pub. 1947.
- Weber, E.J. *Peasants into Frenchmen : The Modernization of Rural France*, London, Chatto & Winddus. 1914.
- Wu, Silas H. *Dora Yu and Christian Revival in 20th-Century China*. Boston: Pishon River Publications, 2002.

۱۸۸

پروشنامہ ادیان

سال ہفتم، شماره سی و سہ، بہار و تابستان ۱۴۰۲



## نقد علامه طهرانی بر نظریه بی‌نیازی از استاد در سلوک<sup>۱</sup>

طاهره فهیمی نجم<sup>۲</sup>      رضا اسفندیاری اسلامی<sup>۳</sup>      مهدی نوروزی<sup>۴</sup>

### چکیده

نیاز یا عدم نیاز به استاد همواره یکی از مسائل مهمی است که در سلوک مطرح است، استاد کسی است که به مسائل راه آگاه بوده و بتواند شاگرد را در طی مسیر سلوک پیش ببرد، دانستن علم فقه و شناخت دقیق شریعت الهی، درک علوم ربانی و شهود از شرایط استاد است و سالک در ابتدای راه به استاد عام و تا پایان راه به استاد خاص نیازمند است. طریقت و رسیدن به حقیقت به جز از راه شریعت امکان‌پذیر نیست و مرادی که شریعت بدانند مسیر طریقت را هموارتر و سرعت رسیدن مرید را بیشتر خواهد کرد. برخی به لزوم تبعیت از استاد در سلوک اعتقادی ندارند. علامه طهرانی بر نظریه بی‌نیازی از استاد در سلوک نقدهایی دارد وی ضرورت استاد سلوکی، فواید و راه‌های شناخت استاد و همچنین مشکلات و مخاطرات عدم حضور استاد را بیان می‌کند. علامه طهرانی عدم نیاز به راهنما را در حکم عدم سلوک و سرگردانی می‌داند و در مراحل مختلف سلوک خویش نیز تبعیت از استاد کامل را مدنظر قرار داده است.

### کلیدواژه‌ها

استاد سلوکی، مراد، مرید، علامه طهرانی، استاد عام، استاد خاص.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱

۲. دانشجوی دکتری مذاهب فقهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران.

۳. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران (نویسنده مسئول).

۴. دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران.

نیاز به استاد در سیر و سلوک از امور ضروری است اما در این بین برخی از اهل نظر نیاز به استاد در سلوک را لازم نمی‌دانند. البته اغلب صاحب‌نظران عرفان و عارفان بر ضرورت استاد راه تأکید دارند. در این میان علامه طهرانی نه تنها بر ضرورت استاد راه تأکید دارد، بلکه نظر کسانی را که استاد راه را لازم نمی‌دانند، نقد می‌کند و با دلایل محکم علیه آنان استدلال کرده، نظریه خود را به کرسی می‌نشانند. همان‌گونه سیر و حرکت در راه‌های ظاهری و مادی نیاز به راهنما و راهبر دارد تا هم مسیر را به آدمی نشان داده و هم از گذرگاه‌های سخت و دشوار عبور دهد، طی طریق بندگی و سیر الی الله نیز از این قاعده مستثنا نیست و انسان برای عبور از گردنه‌های تاریک و پریچ‌وخم نفس و صعود بر قلّه توحید نیازمند راهبر و راه نمائی الهی است؛ علی‌الخصوص که بنا بر تعبیر روایات، ناآشنائی و جهل ما نسبت به راه‌های آسمان بیشتر است. لذا اگر کسی بدون استعانت و پیروی از راهبران الهی قدم در چنین راه صعوبی بگذارد بدون شک دچار ضلالت و گمراهی خواهد شد.

اینکه سالک الی الله در همه مراحل سلوک به استاد بصیر و خبیر نیاز دارد امری بدیهی است. بدون استاد و راهنما حرکت کردن در هر مرحله‌ای خطراتی مخصوص به خود دارد که گاه سبب در راه ماندن و گاه باعث سقوط و هلاک دائمی نفس می‌شود. بنابراین، بر عهده سالک است که برای مصون ماندن از خطرات طریق و نیز شناخت ظرایف و دقائق آن از همراهی و مرافقت مرئی الهی غفلت نرزد.

در مسیر تعلیم و تربیت مرید ممکن است مشکلاتی ایجاد شود که نشانه‌هایی دارد و مرید نیز خود باید عاقل و شریعت محور باشد و شرایط استاد، راه‌های شناسایی استاد، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مراد و رابطه مرید و مراد را بشناسد تا ضمن فهم و درک لزوم داشتن استاد اهل ولایت و شریعت از خطرات این راه خطیر مصون بماند و با الگو قرار دادن معصومین علیهم‌السلام، اسلام‌شناسی، عرفان‌شناسی و عارف‌شناسی همه‌جانبه داشته باشد.

## الف) مراد و مرید

امروزه در عرفان اسلامی نیاز به مراد یا همان استاد مسئله‌ای جدی است که در جوامع

مختلف مطرح می‌باشد. استادی که مسیر را بشناسد قطعاً می‌تواند در مراحل سلوک به شاگرد خود راه‌نشان دهد اما آیا این استاد می‌تواند در تمام اعمال و رفتار مرید خود دخل و تصرف داشته باشد؟ پاسخ به این سؤالات در پر تو نگاهی دقیق به مسئله مراد و مرید است.

در نسبت و تعامل استاد و شاگرد، شاگرد و استاد در عرفان اسلامی شیعی توجه به حداقل چند نکته یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است:

الف) معیار معرفت و معنویت تنها قرآن و سنت معصومین علیه‌السلام باشد که تنها «خط قرمز» محسوب شده و همه در برابر «ثقلین» تعهد و التزام داریم و هرگز مراد و پیر را فراتر از کتاب و سنت ندانیم که کژاندیشی و کژروی محض است.

ب) در طول سلوک عملی از بدایت تا نهایت و آغاز تا انجام فقط «شریعت» ملاک است یعنی «شریعت محوری» در همه سطوح و ساحت‌های سلوکی مبنا و میزان عمل خواهد بود که شریعت از حدوث تا بقاء حضور داشته و به بهانه طریقت یا حقیقت ساقط نخواهد شد بلکه تکلیف در مراحل بالاتر و سطوح بالاتر بیشتر و سنگین‌تر است.<sup>۱</sup>

علامه طهرانی نیز مانند دیگر عرفا نگاه جالب توجه‌ای به مسئله سلوک و تبعیت از استاد دارد همان‌گونه که عارقان متقدم بر ضرورت استاد راه تأکید کرده و بدون حضور او سلوک را مقدور و میسر نمی‌دانند: «در جمله، مراد از این باب آن است که مبتدی بداند که کارنده‌ای و دارنده‌ای باید و در جمله مراد از این باب آن است که مبتدی بداند که وی را هیچ چیز مهم‌تر از پیر مشفق نیست... پیر نیز واقف بر غوامض سلوک منازل راه واصل شده و آفات و موانع دانسته و بر اوج و حضيض مطلع گشته تا این مشفق همچنان که طیب عالم بر مقدار امزجه و اشربه معاجین سازد... پس مرید را پیر بیاید و پیر را در تربیت مرید شفقت و سیاست بیاید و مرید را در راه تسلیم، حرمت و خدمت به باید تا حرمت و خدمت با شفقت و سیاست پیر ضم شود».<sup>۲</sup>

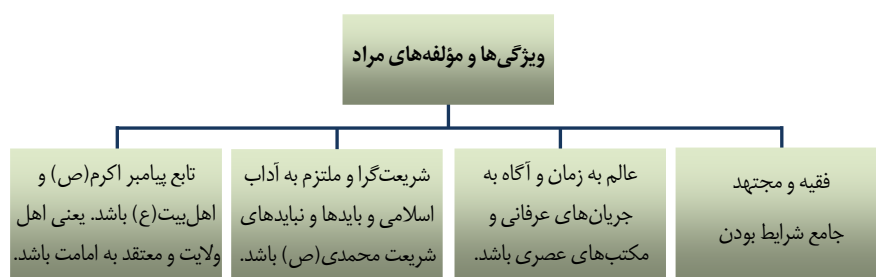
۱. طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۷.

۲. قشیری، ۱۳۷۹: ۷۲۷.

یکی از بحث‌های مهم در نسبت شناسی مراد و مرید، مراد شناسی است؛ یعنی باید دید مراد و پیر راه کیست؟ و مرادی و پیری چیست؟ شرایطش و وظایفش چیست؟ آیا صرف ادعا یا ظهور برخی کشف و کرامات یا نقل ویژگی‌هایی از وی به وسیله عده‌ای از مریدان، شاگردان و دل‌باختگانش کافی است که سالک خود را به وی بسپارد و سر تسلیم بر آستانش بساید یا نیاز به تحقیق از خبرگان این راه، معرفی برجستگان مکتب سیر و سلوک، شناخت شخصی از اوضاع و احوال وجودی اش و... دارد؟ البته در گذشته‌های دور جریان مراد و مریدی به گونه‌ای تقریباً نظام‌مند، روشمند و محدود به حوزه‌های تخصصی در فضای عرفان و تصوف و سیر و سلوک بود، اگرچه آفت‌ها و آسیب‌هایی نیز این جریان را تهدید می‌کرد اما به‌طور نسبی دارای بافت و ساختار و تعریف و قانونی بود.<sup>۱</sup>

### (۱) ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مراد (استناد سلوکی)

اندیشمندان و اهل علم در کتب مختلف ویژگی‌های خاصی را برای مراد یا همان استاد راه بیان کرده‌اند که بررسی و تأمل در این نظریات ما را به مؤلفه‌های مشترکی در این خصوص می‌رساند که بسیار قابل توجه است اینکه از نظر اکثریت این اندیشمندان مراد باید اهل شریعت باشد و علم فقه را قبل از عرفان بداند و این در برخی کتب تا جایی اهمیت دارد که دارا بودن اجتهاد را برای مراد برشمرده‌اند.



شکل ۱؛ ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مراد<sup>۲</sup>

۱. رودگر، ۱۳۸۷: ۶.

۲. رودگر، ۱۳۸۷: ۷.

در مرصاد العباد بیست صفت در بیان شرایط و صفات مرید و مراد آمده است به این شرح:

شرایط مقام مرشدی در حدّ و حصر نیاید اما باید که بیست صفت درو موجود باشد به کمال که اگر یک صفت را از آن جمله نقصانی باشد، به قدر آن خلل و نقصان مرتبه‌ی مرشدی باشد.<sup>۱</sup> صفت‌هایی که در مرصاد العباد شمرده شده‌اند

علم، اعتقاد، عقل، سخاوت، شجاعت، عفت است، علوّ همت، شفقت، حلم، عفو، حُسن خلق، ایثار، کرم، توکل، تسلیم، رضا، وقار، سکون، ثبات و هیبت است و ذکر می‌کند زمانی که شیخ بدین کمالات و مقامات و کرامات و صفات و اخلاق، موصوف باشد، مرید صادق در کمترین زمان به مقصد و مقصود خواهد رسید.<sup>۲</sup>

یکی دیگر از ویژگی‌ها و صفاتی که مرید باید داشته باشد ارادت است. ارادت یعنی انسان از عمق دل و جان، کمال اخلاص محبت را به صاحب شریعت و جانشینان و دستورات آن‌ها داشته باشد.<sup>۳</sup>

ارادت به استاد در کتب مختلف به زیبایی بیان شده است کما اینکه عرفای بزرگ‌دل در گرو استاد نهاده و مسیر سلوک را هرگز بدون حضور وی مسیر راه نمی‌دانند. گاهی این عشق و ارادت تا جایی است که مرید سرسپرده و مجذوب مراد می‌شود. مرید دل به زبان و نگاه مراد می‌دهد و به هر اشارتی قدم‌های بسیار در سلوک برمی‌دارد. نگاهی به گفتار زیبای عرفای بزرگ در این باب خالی از لطف نیست.

بدان که ارادت، دولتی بزرگ است و تخم جمله سعادت‌هاست و ارادت نه از صفات انسانیست بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است. چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد، باید که آن را ضایع فرونگذارد... و مدد او آن است که خود را به تصرف تربیت عارفی کامل و صاحب تصرف تسلیم کند تا شیخ به شرایط تربیت آن قیام نماید و مرید، زود به مقصود رسد. اگر کسی خواهد که خود را پرورش

۱. نجم رازی، ۱۳۷۹: ۲۵۷ و ۲۵۶.

۲. همان.

۳. رضائی، ۱۳۹۳: ۲۹۴.

به نظر عقل و علم خویش دهد، هرگز به جایی نرسد و خطر آن باشد که در ورطه‌ی  
هلاک افتد.<sup>۱</sup>

عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه پانزده مورد را تحت  
عنوان آداب شیخ بر مرید بر شمرده است که خلاصه آن چنین است:

- تخلیص نیت؛
- معرفت استعداد؛
- تنزه از مال مرید؛
- ایثار؛
- موافقت فعل با قول در دعوت؛
- رفق با ضعیفان در جریان عزیمت و ارادت مرید؛
- تصفیة کلام از شوائب؛
- دل به خدا سپردن یا رفع قلب به حضرت الاهی در حال کلام؛
- کلام به تعریض و کنایت با مرید گفتن؛
- حفظ اسرار مرید؛
- عفو از زلات مرید؛
- نزول از حق خود؛
- قضای حقوق مرید؛
- وزیع اوقات بر خلوت و جلوت؛
- اکثار نوافل.<sup>۲</sup>

## (۲) راهنمای سفر

در میان تمامی این لوازم شاید مهم‌ترین آن‌ها همانا داشتن راهنما و استاد سلوکی  
است چراکه اوست که راه‌شناس و بلد راه است مخاطرات مسیر را می‌شناسد. در هر

۱. نجم رازی، ۱۳۷۹: ۲۵۰.

۲. کاشانی، ۱۳۶۷: ۶۸.

سفر نشانی و راهنمایی لازم است راه را بی راهنمایی کردن خطرات بسیار دارد، بیراه رفتن و راهزنان آشکار نهان آسیب‌های فراوانی در سیر و سلوک ایجاد خواهد کرد. در این زمینه از کلام امام محمدباقر (ع) در خصوص آزمون‌های دشوار راه نباید غافل شد که در خصوص ضرورت استاد سلوکی می‌فرماید:

خَرَجَ أَحَدُكُمْ فَرَسِيحًا فَيَطْلُبُ لِنَفْسِهِ دَلِيلًا وَ أَنْتَ بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَجْهَلُ مِنْكَ بِطُرُقِ الْأَرْضِ، فَاطْلُبْ لِنَفْسِكَ دَلِيلًا.

وقتی یکی از شما می‌خواهد چند فرسنگ راه ببیماید، برای خود به دنبال راهنما می‌گردد؛ و تو به راه‌های آسمان ناآشناتری تا به راه‌های زمین، پس برای خود به دنبال راهنما باش.<sup>۱</sup>

هر سفری برای فرد ناآشنا راهنما و بلد راه می‌خواهد، علل حساسیت در بحث راهنمای سفر عبارت‌اند از:

۱. خطرناک بودن وادی ارادت

۲. شکسته شدن مرزها

۳. اظهار نظرهای غیرمتخصصانه

علل ضرورت راهنمای سفر نیز عبارت‌اند از:

۱. رجوع جاهل به عالم: سالک نسبت به راه خدا جاهل است و انسان کامل عالم است و رجوع جاهل به عالم با توجه به فطرت و عقل و نقل مسلم است، پس باید به عارف کامل رجوع کند و از او راهنمایی بطلبد.

۲. سهولت سلوک: تجربه نشان داده که فقط سالک بیعت کرده با راهنمای کامل به راحتی از کربوه‌های راه می‌گذرد و به مقصد می‌رسد.

۳. گذر از امتحانات: در راه خدا امتحانات بسیار است و سالک نسبت به راه گریز از آن‌ها ناآشناست. استادی کامل و راهنمایی راه‌رفته می‌باید که دست سالک را بگیرد و از مهالک نجات بخشد.

۴. سلوک با چشم‌باز: هر مرحله سلوک آدابی دارد که بدون دانستن و عمل به آن

۱. کلینی ۱۴۲۱ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۴.

آداب، گذر کردن از آن مرحله محال یا دشوار است و فقط استاد آگاه از این مراحل و آداب می‌تواند سالک را از این مراحل ترقی دهد.

۵. ارتباط با استاد خاص: سالک برای گرفتن فیوضات از قلب استاد خاص نیاز به اتصال با قلب استاد عام یعنی انسان کامل دارد.

۶. دلالت آیات و روایات: آیات و روایات بسیاری به نحو عموم یا خصوص بر ضرورت استفاده از راهنمای کامل در سفر به سوی خدا دلالت دارد.

۷. تفاوت شاکله‌ها و گوناگونی نسخه‌ها: شاکله‌ها گوناگون است و هرکس بر اساس شاکله خویش عمل می‌کند و بر همین اساس نمی‌توان برای سلوک، نسخه‌ای جامع و همگانی پیچید و به دست همه داد، بلکه انسانی کامل لازم است که بر اساس شاکله‌ها و نفوس گوناگون افراد هرکس را از دریچه نفس خویش و بر اساس شاکله‌اش راهنمایی کرده و به مقصد برساند.

۸. تأثیر نفس و نفس استاد: تفاوت میان سالکی که خود را تحت هیمنه ولایت انسانی کامل قرار داده با شخصی که بدون استاد به سیر پرداخته، بسیار زیاد است. در این زمینه داستان‌های فراوانی نقل شده است.

۹. گذر کردن از نفس: پایان سفر الی الله فناء فی الله است و برای رسیدن به فناء، نفس سالک باید درهم شکند و کوه انانیت او خرد شود. فناء فی الله نیاز به افناء دارد که فقط با دست مبارک ولی الله که همان انسان کامل است صورت می‌گیرد.

۱۰. تعیین رفیق سفر: رفیق، سالک را در گذر از کربوه‌های سلوک و خطرات راه کمک می‌کند.<sup>۱</sup>

### ب) استاد سلوکی و ضرورت آن از دیدگاه علامه طهرانی

علامه طهرانی بر ضرورت داشتن استاد سلوکی تأکید و در پاسخ به ادعای برخی مدعیان مبنی بر عدم لزوم استاد در سیر و سلوک الی الله این گونه شرح دادند:

نقل خاطره‌ای از علامه طهرانی پس از ارتحال آقای انصاری مطرح است که پس از

۱. رضائی، ۱۳۹۳: ۱۲۴.



ایشان میان ارادتمندان ایشان اختلاف شدیدی به میان آمده و سعی علامه بر این بوده است که به همگان بفماند که برای سیر و سلوک از «استاد» گریزی و گزیری نیست و گذر از وادی‌های عمیق مهلک و کربوهای صعب و سخت بدون استاد میسر نیست؛ و خودسرانه راه پیمودن، جز شقاوت و هلاکت و گرفتار شدن در وادی ابلیس و پیچ و خم‌های نفس اماره و له شدن و لگد کوب گشتن در زیر پای شیطان رجیم نتیجه‌ای ندارد.

یک نفر از مریدان که گویا رفت و آمد خاصی با مرحوم انصاری و مرحوم قاضی داشته است، اصرار بر عدم نیاز به استاد را مطرح می‌کند که این مسئله خوشایند علامه نبوده است.<sup>۱</sup> جدول یک دلایلی که بعضی از مدعیان، بر عدم لزوم استاد در سیر و سلوک الی الله داشتند و پاسخ‌های علامه تهرانی را به‌طور مختصر شرح می‌دهد.

پاسخ‌های علامه طهرانی به اشکالات	دلایل مدعیان، بر عدم لزوم استاد در سیر و سلوک الی الله
دنیال استاد رفتن و در تحت تربیت وی درآمدن، منافاتی با ولایت آن حضرت ندارد، بلکه مؤید و ممدّ و امضا کننده آن طریقه نزول نور از عالم توحید به این عالم است.	استاد حقیقی، امام زمان عجل الله فرجه الشریف، حاضر و ناظر است عدم احتیاج به استاد با وجود امام زمان عجل الله فرجه
ولایت و نفس استاد، روحانی و ملکوتی است؛ و نفس سالک راه ترفقه، آورده و خراب. اگر در ولایت استاد درآید، نفس استاد در وجود سالک رهبر می‌شود و اگر به اراده و اختیار خود عمل نماید، خودش با همین آلودگی رهبر خودش است.	آنجکه استاد به انسان تعلیم می‌دهد ظهورات نفس اوست؛ بنابراین تبعیت از استاد، یعنی از افکار و آرام او پیروی نمودن و در راه و طریق نفسانی او جاری شدن.
راه کسب احکام در زمان غیبت، طریقه مألوفه فقهاست؛ و باید عامه مردم از راه تعلیم و تعلم و تدریس و تدرّس و بیان روایات ائمه معصومین، احکام را اخذ کنند و به اعمال و وظائف خود رفتار نمایند. چاره‌ای جز رجوع به علماء و فقهاء نیست، وگرنه در کام شیطان فرو می‌روند	خداوند به انسان نیروئی داده است که با آن می‌تواند با عالم غیب متصل شود و حوائج خود را از آنجا اخذ نماید. از راه مکاشفات باید انسان به حقائق برسد
چرا امیرالمؤمنین علیه السلام وصیت به امام حسن مجتبی علیه السلام نمود؟ و چرا هر یک از امامان وصیت به امام زنده‌ای نمودند، و تا امروز هم ما متائل به امام زنده هستیم؟	روح انصاری پس از مردن قدرتش بیشتر است، چون از لباس عالم کثرت و غشّ طبیعت خلع شده و به تجرد حریف ایدی رسیده است، در اینصورت بهتر و بیشتر و عالی‌تر در صدد تکمیل رفقای سلوکی خود بر می‌آید.
از بیانات حضرت آقای انصاری استفاده می‌شود که خدمت بزرگانی رسیده‌اند.	خود مرحوم انصاری استاد نداشت و می‌فرمود: من استاد نداشتم و این راه را بدون مرئی و راهنما پیمودم. و در صورتیکه خود آن مرحوم که استاد و پالانخص به آدم شناس بودند اینچنین بود؛ چگونه شما استاد میخواهید!؟

شکل ۲؛ دلایل مدعیان بر عدم لزوم استاد در سیر و سلوک الی الله و پاسخ‌های علامه طهرانی

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۱۲۲.

علامه طهرانی معتقد بود سلوک بدون استاد واقع نمی‌شود و اگر شد خیالی بیش نیست. ایشان در این باب می‌نویسد: بدون استاد و مراقبه و ذکر و فکر و ریاضت‌های مشروعه، سلوک جز پنداری بیش نیست.<sup>۱</sup>

یکی از دلایلی که علامه طهرانی برای ضرورت سلوک بیان نموده است توجه دادن سالک است به خطراتی که همواره او را تهدید می‌کند و این خطرات برطرف نمی‌شوند جز به راهنمایی استاد راه.

علامه مهمترین خطر سلوک را بدون اشراف و تربیت استاد کامل راه رفتن می‌داند و علت انحراف حسین بن منصور حلاج را در اذاعه و اشاعه مطالب ممنوعه و اسرار الهیه؛ فقدان تعلم و شاگردی او در دست استاد ماهر و کامل و راهبر و راهرو و به مقصد رسیدن او می‌داند.<sup>۲</sup>

«سلوک حضرت حداد، مبنی بر لزوم استاد، باری در این سفر از استاد ولزوم استاد سخن به میان برآمد، و حضرت آقا از بدو امر، اصراری هر چه تمام تر بر لزوم استاد داشتند و از خطرات شدید‌های که در میان راه، شاگرد با آن مواجه می‌شد خبر می‌دادند».<sup>۳</sup>

علامه طهرانی در رساله سیر و سلوک لزوم تبعیت از استاد کامل در سیر الی الله و خطرات سیر بدون استاد را به تفضیل شرح می‌دهد در بخشی از کتاب با عنوان لزوم استاد و شیخ می‌گوید: پس طالب را در این مرحله نیز از رجوع به راهنما یا خلیفه یا نائب آن یا فهم از کلمات آن چاره‌ای نیست و چون استنباط این مرحله و استخراج دقائق آن و شناختن امراض نفسانیه و معالجات آن و مصالح و مفاسد و مقدار دوی هر شخصی و ترتیب معالجه آن بخصوصه، چنانکه در انجام آن ضرور است لذا طالب را چاره‌ای جز از رجوع به راهنما یا قائم مقام او که تعبیر از او به استاد یا شیخ، می‌شود نیست.<sup>۴</sup>

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۲۵: ۵۷.

۲. همان.

۳. حسینی طهرانی، ۱۴۲۵: ۴۸۵.

۴. حسینی طهرانی، محمدحسین، رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۲۲، ۱۲۳.

## (۱) شرایط استاد فقه نفس از منظر علامه طهرانی

علامه شرایط استاد فقه نفس را اینگونه مطرح می‌نماید که همان طور که برای استاد فقه جوارح شروطی هست و رجوع به آن قبل از معرفت جایز نیست و بدون آن عمل باطل است، صعوبت شناخت استاد روحانی و لزوم ملازمت و مراقبت شیخ روحانی برای شناخت وی همچنین در فقه نفس و طب روحانی نیز شرایطی را داراست. وی تفاوتی قائل است بین استاد جسمانی که فقیه نام دارد و استاد روحانی که او را شیخ می‌نامند. ایشان این تفاوت را چنین بیان می‌کند:

و فرقی دیگر هست میان اوستاد فقه جسمانی که فقیهش خوانند و اوستاد فقه روحانی که شیخش گویند و آن این است که: راه فقه جوارح جلی و ظاهر و راه همه کس واحد و دزدان و قاطعان راه خدا در آن قلیل و ظاهرند.

پس اوستاد این فقه را نمودن راه و شناسانیدن فریبندگان کافی است، به خلاف راه فقه نفس و طب روحانی که راه هر کس متفاوت و مرض هر شخصی مختلف و معرفت قدر مرض غیر مقدور و مقدار دوا غیر مضبوط و شناختن مرض هر شخصی مشکل و ترتیب علاج صعب و عقبات راه بی‌حد و گریوه راه بی‌نهایت و دزدان پنهانی بی‌غایت و شناختن ایشان مستعصب. چه بسی از ایشان به لباس درویش ملبسند. پس چاره‌ای از همراهی اوستاد و شیخ و مراقبت آن در همه احوال نیست؛ و عرض حال بر او در هر عقبه لازم است و از این است که سالکان راه مدتهای متمادیه در خدمت اوستاد بسر برده‌اند و دقیقه‌ای از حضرت او غائب نشده.<sup>۱</sup>

همچنین علامه طهرانی با استناد به مطالب نهج البلاغه به اثبات ضرورت استاد از منظر امام علی علیه السلام پرداخته است.<sup>۲</sup>

مسئلاً چنین افرادی می‌توانند رشته تربیت سالک راه خدا را به دست گیرند چون طبق این کلام، اینان افرادی هستند که در گوش‌های غافلان به طرق مختلفه برای انزجار آنان از ارتکاب محرمات الهیه ندا در دهند و به عدل و داد امر نمایند در حالی

۱. همان.

۲. خطبه ۲۲۰.

که خود در اوّل وهله بدان عمل نموده‌اند و از منکر باز دارند در حالی که خود در اوّل وهله از آن گریخته‌اند.

گوئی از احوال پنهانها و غیب‌های اهل برزخ در طول اقامت آن اطلاع دارند و قیامت آنها برپا شده و خصوصیات و مُعدّاتش بر آنها مکشوف شده است، پس پرده این مطالب حقّه را برای مردم دنیا بردارند. گوئی که آنها می‌بینند چیزهایی را که مردم نمی‌بینند و می‌شنوند چیزهایی را که مردم نمی‌شنوند.<sup>۱</sup>

## ۲) فواید استاد در سرعت سیر سالک

آنچه در کتب علامه و سخنان وی در خصوص عظمت استاد به پشم می‌خورد آن است که وی تبعیت از استاد راه را سبب تسهیل و تسریع در طی مسیر سلوک می‌داند. آنگونه که می‌فرماید: «و استاد، سیر سالک را سریع کرده و او را از وقوف در منازل و اشتغال به عجائب و شگفتی‌های آن باز می‌دارد و از برخی کریوه‌های صعب‌العُبور که به تنهایی توان عبور از آن را ندارد عبور می‌دهد»<sup>۲</sup>

او شرح صدر سالک را نتیجه مصاحبت با استاد می‌داند. زیرا استاد علاوه بر این که راه سالک را در رسیدن به مقصود هموار می‌کند، ظرف وجودی او را نیز وسعت می‌دهد، و از نزول احوالی که سالک طاقت ندارد و در برابر آنها تاب نمی‌آورد ممانعت می‌کند.<sup>۳</sup>

علامه طهرانی در باب استاد سلوکی خود می‌فرماید استاد سلوکی ما فقط حضرت آیه الله علامه بودند که دستورات خاصّی را می‌دادند و جلسات چند نفری مقرّر می‌فرمودند.<sup>۴</sup> بطور طبیعی، شاگردان سلوکی زندگی خود را بر اساس رهنمود استاد خود تنظیم می‌کنند. ایشان نیز در آغاز هجرت به حوزه مبارکه نجف اشرف و استفاده از مخزن علم الهی حضرت امیرالمؤمنین سلام الله علیه، از طرف استادشان علامه

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۱۲۵.

۲. حسینی طهرانی، ۱۳۹۶: ۵۴۱.

۳. همان: ۵۴۳.

۴. حسینی طهرانی، ۱۴۲۵: ۱۳۲.

طباطبائی رضوان الله تعالى عليه موظف می‌شوند که به وصی مرحوم آیه الحقّ حاج سید علی قاضی اعلی الله مقامه الشریف: آیه الله حاج شیخ عباس قوچانی مراجعه کنند و آن جناب را استاد خود قرار دهند.<sup>۱</sup> علامه طهرانی در این خصوص می‌فرماید در نجف اشرف، به توصیه حضرت استاد علامه، در امور عرفانی و الهی فقط با حضرت آیه الله حاج شیخ عباس قوچانی أفاض الله تربته من أنواره حشر و نشر داشتم<sup>۲</sup> و در جای دیگر می‌نویسد آقای حاج شیخ عباس که استاد ایشان بودند.<sup>۳</sup>

حضرت مولانا در خصوص اینکه بدون شیخ و استاد بجائی نمی‌توان رسید اشعار زیبایی دارد و استاد را به دیده بانی تشبیه می‌کند که باید درهای افق‌های سعادت را به روی مرید بگشاید.<sup>۴</sup>

۲۰۱  
پوشنامه ادیان

علامه طهرانی در وصف استادی مولای متقیان می‌گوید: «ای علی مرتضی، تو پیر طریقتی! تو استاد و راهنمای امتی! تو شیخ و رهنمون راه و سبیل إلى اللهی! باید دری را بر دل من بگشائی! من به پای خود نمی‌توانم قدمی از قدم بردارم. در میان هوا و فضا چه بسیار مناظری دلفریب وجود دارد ولیکن آنکس که در زندان، زندانی می‌باشد و در بر رویش بسته است، کجا می‌تواند از مناظر دل‌انگیز خارج از زندان بهره گیرد؟! تا دری را دیده‌بان بر روی دل مردان خدا نگشاید هیچگاه امید لقاء و گمان وصول در دل راد مردان به جنبش نمی‌افتد؛ اما چون دری از عشق را شیخ و ولی خدا بر روی قلب سالک گشود در اینجا جرقه‌ای می‌زند، و مرغ دل به امید طیران به عوالم قدس پر و بال می‌گشاید.»<sup>۵</sup>

نمی‌توان گفت برای برخی اتفاق افتاده است که بدون استاد رسیده‌اند و گنج مطلوب را در آغوش کشیده‌اند؛ این حکم مانند شخص غافل و نادانی می‌ماند که یکبار از روی تصادف در خرابه‌ای گنج پیدا کرد، از آن به بعد تا آخر عمر سوی هر خرابه و

۱. حسینی طهرانی، ۱۳۹۰: ۱۸۵.

۲. حسینی طهرانی، ۱۲: ۱۴۲۵.

۳. همان.

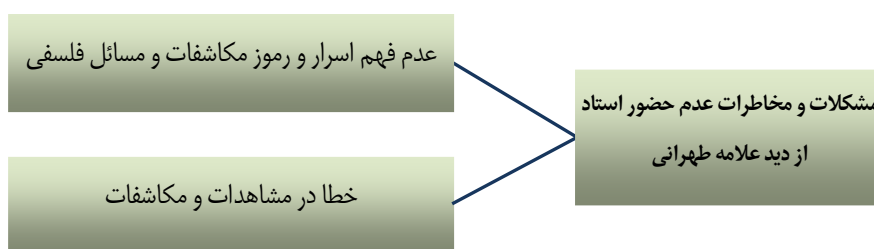
۴. دیوان مولوی، ۱۳۸۷.

۵. حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۴۰.

ویرانه‌ای می‌رفت تا گنج بیابد؛ مسکین ندانسته بود که: در هر ویرانه‌ای گنج نیست. باید سوی استاد رفت و از فضائل او دریچه‌ای را از عالم غیب بر روی دل باز نمود تا امکان طی طریق پیدا شود؛ همچون مردم درویش و وارسته که راه رفته‌اند و گهر یافته‌اند. تو از آنان چون بهره جسته‌ای، سراغ شکسته دلان و درویشان می‌روی تا گه‌ری دگر یافت نمائی. اگر سالیان سال سالک با فکر و اندیشه و انتخاب و ظنّ خود بدود به سوی مطلوب، با پای خود دویده است؛ نه با پای استاد از نفس برون جسته. فلهدا نمی‌تواند از شکاف خودبینی‌های خویش گامی فراتر نهد و از دائرة نفس برون جهد؛ تا خود بینی از عالم غیبت اثری نخواهد بود، و بوئی از آن بمشام روانت نمی‌رسد. در این صورت همیشه اغیار را می‌بینی نه اختیار را! اگر در این فرض امکان داشته است که به احباب برسی، برای ما بیان کن تا ما هم بدون استاد و ولایت شیخ از آن طریق به راه افتیم!<sup>۱</sup>

### ۳) مشکلات و مخاطرات عدم حضور استاد

عدم حضور استاد، مشکلات و مخاطراتی را ایجاد می‌کند که علامه طهرانی به دو نتیجه از حرکت بدون استاد اشاره می‌کند.



شکل ۳؛ مشکلات و مخاطرات عدم حضور استاد از دید علامه طهرانی

اول آنکه، عدم فهم اسرار و رموز مکاشفات و مسائل فلسفی را در پی دارد. نمونه‌ای از حرکت بدون استاد در کتاب اللّه‌شناسی، آمده که علامه می‌فرماید:

۱. همان: ۱۴۱.

باری، شیخ احمد احسائی، مردی عالم و زاهد بود ولی به نظر حقیر آنچه از مجموعه مطالعات، به دست آمده، علت انحراف عقیدتی او دو چیز بوده است. اول؛ آنکه وی حکمت نیاموخته بود و فلسفه ندیده بود؛ آنگاه با اتکاء به فهم نقاد و ذهن قوی خود در صدد برآمد، خودبه خود و بدون استاد، کتب حکمت و فلسفه را مطالعه کند و از جهان اسرار و رموز عالم ربوبی و فلسفه اولی و ماورای ماده، مطلع گردد.

دوم؛ خطا در مشاهدات و مکاشفات را باعث می‌شود. آنکه برای وصول به اهداف عالیه عرفانی و مکاشفات ربانیه نیز بدون تربیت و تعلیم استاد به ریاضت‌های شاقی اشتغال پیدا نمود. این دو امر مهم، موجب آن شد که هم در آراء و مسائل فلسفی، به خطا رود و هم در مکاشفات خود، از دستبرد شیطان مصون نبوده و نتواند جمیع مدرکات و مشاهداتش را رحمانی کند. با آنکه هم در حکمت نظری و هم در عرفان عملی، شرط اول و نخستین گام سلوک را برخوردار از استاد کامل و مربی علی الاطلاق، به شمار آورده‌اند، ولی فرمایش حضرت: امام سجاد زین العابدین علیه السلام را از نظر دور داشته است که فرمودند: «هَلْكَ مَنْ لَيْسَ لَهُ حَكِيمٌ يَرْشِدُهُ» (هلاک می‌شود کسی که برای او حکیمی نیست که ارشادش کند).<sup>۱</sup>

### ج) راه شناخت استاد سلوکی

شناختن استاد خاص یعنی پیامبر و امام به صورت معجزه در پیامبر و تصریح به جانشینی و وصایت در امام صورت می‌پذیرد. ولی شناختن استاد عام کار آسانی نیست. برای اعتقاد به کمال استاد، قلب انسان با تقوا و مجاهد باید گواهی دهد. پس انسان می‌تواند با به دست آوردن قلب سلیم و با جهاد و طلب، هدایت خاص الهی را برای خود تضمین نماید. راه‌های شناخت کمال یا عدم کمال استاد به دو گروه مثبتات (بایدها) و مسقطات (نبایدها) تقسیم می‌شود. بایدها اموری هستند که اگر باشند، کمال استاد را نوید می‌دهند و نبایدها اموری هستند که نبودشان در کمال استاد شرط است. حضرت پروردگار عزّاسمه، اولیاء و

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۳۶۲.

محرمان اسرار و بارگاه قدس خود را به حکم اولیائی تَحْتَ قِبابی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیری<sup>۱</sup> در حجاب اوصاف بشری مستور و از دید خلایق پنهان ساخته است؛ لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. ولی در اثر مجاهده و مراقبه، خداوند «گوهر فرقان» را به انسان عطا کرده که در تابش نور آن، نه تنها حق از باطل متمایز و معلوم میگردد، بلکه مراتب حق نیز قابل تمییز است؛ و در فروغ آن می توان به صفای سرّ دیگران پی برد. و لذا حضرت علامه والد رحمة الله علیه می فرمودند: اگر کسی اهل مراقبه و مجاهده و صاحب ضمیر روشن و صفای سرّ باشد، در اثر مجالست و همنشینی نزدیک، از طریق باطن میتواند بر کمال استاد واقف شده و استاد عامّ را بشناسد؛ و نیز در شرح رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم می فرمایند:

اگر ذاکر به مقام طهارت رسیده باشد و ضمیرش از آلودگی ها پاکیزه گشته باشد و دارای مرتبه عظیم از ذکر باشد، میتواند با توجّه به حقیقت شخصی، دریابد که آیا او استاد عامّ و قابل دستگیری است یا نه؟ زیرا با توجّه به حقیقت، درجه و میزان آن شخص، برای شخص متوجّه معلوم می گردد. و اما اگر ذاکر به مرتبه طهارت نرسیده و صاحب مرتبه ذکر عظیم نشده است، چون با نظر آلوده خود، توجّه به شخصی کند، در اثر ممارست، صورت آن شخص در ذهن ذاکر نقش بندد و در اثر محبت و انتقاش صورت مذکوره، او را شخص کامل تلقی میکند و می پندارد، درحالی که ممکن است شخص مذکور کامل نباشد بلکه از ابالسه و قُطَاع طریق راه خدا باشد. یا مثلاً این ذاکر آلوده ذهن، به یکی از اولیای حقّه خدا، نظر و توجّه کرده و او را در دل آلوده خود، آلوده و باطل پندارد.<sup>۲</sup>

از این کلام ایشان، روشن می شود که تنها با نفس پاک و قلب طاهر می توان پی به کمال و طهارت استاد برد و تا ذهن سالک از زنگار و کدورات صفا نیابد، کمال استاد و جمال حقیقی او، آن گونه که هست و مطابق با واقع در نفس او منعکس نمی شود.

۱. نجم الدین رازی، ۱۳۷۹: ۲۲۶.

۲. حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۱۹۹.



شاید بتوان گفت تشرّف حضرت علامه والد به محضر حضرت آقای حدّاد رضوان الله علیهما نیز از این باب بوده است؛ بی شک حضرت آقای حدّاد در اثر تعلیمات مرحوم آقای قاضی رحمة الله علیه در افق عالی از توحید سیر می کرده و مستغرق در أمواج خروشان علم و معرفت حضرت پروردگار و صاحب کمالاتی بوده است که اندیشه سالکین راه رفته از ادراک آن عاجز است، چه رسد به انسان های عادی. از علماء، فضلاء و شاگردان آقای قاضی رحمة الله علیه، بسیاری نزد ایشان تردّد داشته و باب ملاقات و مراودت بین آنها مفتوح بوده است، اما حقیقت حضرت آقای حدّاد و توغّل در توحید و مقام بلند ایشان بر آنان مخفی و پنهان مانده بود و آقای حدّاد را تنها سالکی راه رفته، اهل معنی و مراقبه می دانستند.

۲۰۵  
پوشنامه ادیان

#### (۱) نحوه شناخت استاد توسط عالمان علوم رسمی از دیدگاه علامه طهرانی

نحوه شناخت استاد نیز مرحله ای دیگر از کار مرید است. اگر کسی به این درجه از صفای سرّ برای شناخت استاد نرسیده باشد، باید با بررسی و تأمل در مدرکات و مشاهدات و حالات و اعمال شخص به مقام و منزلت وی پی ببرد.<sup>۱</sup> اگر کسی از طریق تسلط بر آیات و روایات و تحصیل علوم رسمی و ممارست با آثار عرفاء بالله به خصوصیات و علائم انسان کامل و نشانه های هر مرحله از مراحل سیر إلى الله واقف گردیده باشد، میتواند با پرسیدن مجموعه ای از سؤالات، افق مدرکات و واردات شخص را بشناسد و او را محک بزند و می تواند با دقّت و موشکافی در حرکات و سکانات و اعمال وی در خلوت و جلوت و حضر و سفر و مواقع امتحان و مزالّ أقدام، کشف کند که آیا در آن شخص شائبه ای از هوی و حبّ نفس و تمایل به غیر حضرت حقّ وجود دارد، یا اینکه شراشر وجودش فانی در حضرت حقّ گردیده و عین و اثری از خود ندارد؛ و البتّه إحراز این امر در نهایت صعوبت است.<sup>۲</sup>

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۲۵: ۲۷.

۲. حسینی طهرانی، ۱۳۹۶: ۵۶۹.

## ۲) توکل بر خداوند، در امر انتخاب استاد

انتخاب استاد توسط مرید کار دشواری است که در این کار توکل به خداوند بر مرید لازم است و اگر کسی دستش از همه این امور کوتاه بود، چنانکه در رساله لب‌اللباب آمده باید با توکل به خداوند و سپردن خود به وی پس از فحص و تحقیق در حدّ وسع خویش، قدم در راه نهاده و به کسی که احتمال می‌دهد به فوز لقاءالله و مقام فناء رسیده، دست ارادت داده و از او در اموری که موافق با ظاهر شرع اقدس است، پیروی نماید؛ در این صورت به مقتضای: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**. (آیه ۶۹، سوره مبارکه عنکبوت) خداوند راه حق را به او نشان داده و از آفات و خطرات طریق مصون و محفوظ خواهد داشت<sup>۱</sup>

## ۳) سفارش به خواندن کتب «دوره علوم و معارف اسلام»

فرزند علامه طهرانی حاج سید محمد صادق در کتاب نور مجرد به نقل از علامه آورده‌اند: «علامه والد قدس‌الله‌نفسه‌الزکیه در اواخر عمر به جهت کثرت امراض و اشتغالات مربوط به تألیف «دوره علوم و معارف اسلام» فرصتی برای پذیرش و تربیت شاگردان نداشتند و می‌فرمودند: برای کسانی که مشتاق و طالب لقاء حضرت پروردگارند و به دنبال استاد طریق می‌باشند، دو مطلب را بیان کنید که با آن از استاد مستغنی می‌گردند: **أول: داشتن إخلاص در عمل و دوم: خواندن تمام و کمال دوره علوم و معارف اسلام؛ چرا که یک دوره معارف حقّه را در این کتاب‌ها آورده‌ام. به نحوی که اگر کسی این کتب را با إخلاص بخواند نفسش به معانی و معارف حقّه آن متحقّق می‌شود و چون نفسش به این معارف متحقّق شد مسیر خود را به سوی خداوند روشن می‌بیند»**.<sup>۲</sup>

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۳۸.

۲. حسینی طهرانی، ۱۳۹۶: ۵۸۹.

## د) استاد عام و خاص

استاد خاص	استاد عام
<ul style="list-style-type: none"> <li>• منصوص به ارشاد و هدایت است.</li> <li>• استاد خاص در هر زمان واحد است.</li> <li>• استاد خاص امام است.</li> <li>• از انواع گناهان و زشتی‌ها و حتی از سهو و نسیان معصوم است.</li> <li>• استاد خاص صاحب ولایت کبری و مشروع یا حافظ شریعت و طریقت است.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• مأمور به هدایت نیست.</li> <li>• به تبعیت از استاد خاص دستگیری می‌کند.</li> <li>• لزوم دستگیری او در جایی است که دسترسی به استاد خاص نداشته باشیم.</li> <li>• استاد عام مأموم است.</li> <li>• استاد عام با اینکه به مقصد رسیده، ولی نیاز به استاد خاص دارد.</li> <li>• اساتید عام، همه در تحت لوای استاد خاص هستند.</li> </ul>

شکل ۴؛ تفاوت استاد عام و خاص<sup>۱</sup>

علامه طهرانی در کتاب **لُبُّ الْبَابِ** شرائط لازم سلوک را بیان فرمودند، ایشان شرط بیست و یکم را شیخ و استاد دانسته و می‌فرمایند: و آن بر دو قسم است: استاد عام و استاد خاص. استاد عام آنست که بخصوصه مأمور به هدایت نباشد و رجوع به او از باب رجوع به اهل خبره در تحت عموم «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (آیه ۴۳ سوره مبارکه نحل) بوده باشد؛ و لزوم رجوع به استاد عام فقط در ابتدای سیر و سلوک است وقتی که سالک مشرف به مشاهدات و تجلیات صفاتیه و ذاتیه شد دیگر همراهی او لازم نیست؛ و اما استاد خاص، آنست که بخصوصه منصوص به ارشاد و هدایت است و آن رسول خدا و خلفای خاصه حقه او هستند؛ و سالک را در هیچ حالی از احوال از مراقبت و همراهی استاد خاص گریزی نیست اگر چه به وطن مقصود رسیده باشد. البته

۱. رضایی، ۱۳۹۳: ۲۲۵-۲۷۱.

مراد همان مرافقت باطنی امام است با سالک نه فقط همراهی و مصاحبت در مقام ظاهر، چون واقعیت و حقیقت امام همان مقام نورانیت اوست که سلطه بر جهان و جهانیان دارد و اما بدن عنصری او گرچه آن نیز از سایر بدنها امتیاز دارد لکن آن منشأ اثر و متصرف در امور کائنات نیست.

و برای توضیح این نکته متذکر می‌گردد که: آنچه در عالم خلقت تحقق می‌یابد منشأ آن، صفات و اسماء الهیه است و حقیقت امام همان اسماء و صفات خداست؛ و بنا بر این اصل فرموده‌اند که: چرخ عالم هستی و افلاک و همه کائنات به دست ما حرکت می‌کند و آنچه واقع می‌شود به اذن ما واقع می‌شود: بنا عرف الله، بنا عبد الله (خداوند به وسیله ما شناخته شد و به وسیله ما پرستش شد)، بنا بر این سالک در حال سیر، در مراتب نورانیت امام علیه السلام سلوک می‌نماید و به هر درجه‌ای که صعود کند و در هر مرتبه‌ای که باشد امام علیه السلام آن مرتبه را حائز بوده و با سالک در آن درجه و مرتبه معیت دارد.

و همچنین بعد از وصول نیز مرافقت امام لازم است چون آداب کشور لاهوت را نیز او باید به سالک بیاموزد، بنابراین مرافقت امام در هر حال از شرائط مهمه بلکه از اهم شرائط سلوک است. در اینجا نکاتی است بس دقیق که در بیان نیاید و فقط باید خود سالک به وسیله ذوق آن حقایق را دریابد.

محمی الدین عربی نزد استادی رفت و از کثرت ظلم و عصیان فراوان شکایت نمود. استاد فرمود: «به خدای خود توجه کن. سپس چندی بعد نزد استادی دگر رفت و همچنان از بیداد و شیوع معاصی سخن گفت. استاد فرمود: به نفس خود توجه کن. در این موقع ابن عربی گریه آغاز کرد و وجه اختلاف پاسخها را از استاد جویا شد. استاد فرمود: ای نور دیده، جوابها یکی است، او تو را به رفیق دعوت کرد و من تو را به طریق دعوت می‌کنم».

با این اوصاف می‌توان گفت که سیر الی الله منافاتی با سیر در مراتب اسماء و صفات الهیه که همان مقام امام است ندارد بلکه بسیار به هم نزدیک‌اند و بلکه حقاً یکی است و در آن مرحله دوئیت و اثینیت یافت نمی‌شود بلکه هر چه هست نور واحدی است که نور خداست، غایة الأمر از آن نور به تعبیرات مختلفه

سخن می‌رود، گاهی به اسماء و صفات الهیه و گاهی به حقیقت یا نورانیت امام از آن تعبیر می‌کنند:

عبارت‌ناشتی و حسنک واحد و کلّ إلی ذاک الجمال یشیر

عبارات و تعبیرهای ما مختلف است ولی حسن و زیبایی تو یکی است و این تعبیر به همان جمال و زیبایی اشاره دارد. اما استاد عامّ شناخته نمی‌شود مگر به مصاحبت و مراقبت با او در خلأ و ملأ تا به طور یقین برای سالک واقعیت و یقین او دستگیر شود و ابداً به ظهور خوارق عادات و اطلاع بر مغیبات و اسرار خواطر افراد بشر و عبور بر آب و آتش و طی الارض و الهواء و استحضار از آینده و گذشته و امثال این غرائب و عجائب نمی‌توان پی به وصول صاحبش برد زیرا که این‌ها همه در مرتبه مکاشفه روحیه حاصل می‌شود و از آنجا تا سرحدّ وصول و کمال، راه به نهایت دور است و تا هنگامی که در استاد تجلیات ذاتیه ربّانیه پیدا نشود استاد نیست و به مجرد تجلیات صفاتیه و اسمائیه نیز نمی‌توان اکتفا کرد و آنها را کاشف از وصول و کمال دانست.

منظور از تجلی صفاتی آنست که سالک صفت خدا را در خود مشاهده کند و علم یا قدرت و حیات خود را حیات و علم و قدرت خدا ببیند؛ مثلاً چیزی را که می‌شنود ادراک کند که خدا شنیده و او سمیع است و چیزی را که می‌بیند ادراک کند که خدا دیده و او بصیر است و یا در جهان علم را منحصر به خدا ذوق کند و علم هر موجودی را مستند به علم او بلکه نفس علم او مشاهده کند.<sup>۱</sup>

و مراد از تجلی اسمائی آنست که صفات خدا که مستند به ذات او هستند مثل قائم، عالم، سمیع، بصیر، حیّ و قدیر و امثال این‌ها را در خود مشاهده کند؛ مثلاً ببیند که علیم در عالم یکی است و او خدای متعال است و دگر خود را در مقابل او علیم نبیند بلکه علیم بودن او عین علیم بودن خداست. یا ادراک کند که حیّ و زنده یکی است و او خداست و خود او اصلاً زنده نیست بلکه زنده خداست و بس؛ و بالأخره وجدان کند که «لیس القدیر و العلیم و الحیّ الا هو تعالی و تقدّس».

البته ممکن است تجلی اسمائی در خصوص بعضی از اسماء الهیه صورت گیرد و

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۳۳.

هیچ لازمه‌ای در بین نیست که چون در سالک یکی دو اسم تجلی کرد حتما باید بقیه اسماء تجلی کند.

اما تجلی ذاتی آنست که ذات مقدس حضرت باری تعالی در سالک تجلی نماید و آن وقتی حاصل می‌شود که سالک از اسم و رسم گذشته باشد و به عبارت دیگر به کلی خود را گم کرده و اثری در عالم وجود از خود نیابد و خود و خودیت خود را یکباره به خاک نسیان سپرده باشد «و لیس هناک الا الله» و در آنجا دیگر جز خدا چیزی نیست) در این موقع دیگر ضلال و گمراهی برای چنین شخصی متصور نخواهد بود زیرا تا ذره‌ای از هستی در سالک باقیست هنوز طمع شیطان از او قطع نشده است و امید اضلال و اغوای او را دارد ولی وقتی که بحول الله تبارک و تعالی سالک بساط خودیت و شخصیت را درهم پیچید و قدم در عالم لاهوت نهاد و در حرم خدا وارد شده لباس حرم در بر کرد و به تجلیات ذاتیه ربّانیه مشرف آمد شیطان دندان طمع را از او کنده و در حسرت می‌نشیند. استاد عام باید بدین مرتبه از کمال برسد و الا به هر کسی نتوان سر سپرد و مطیع و منقاد گشت.

هزار دام به هر گام این بیابان است که از هزار هزاران یکی از آن نجهند بنا بر این نباید در مقابل هر کسی که متاعی عرضه می‌کند و بضاعتی ارائه می‌دهد و کشف و شهودی ادعا می‌نماید سر تسلیم فرود آورد. بلی در جایی که تحقیق و تدقیق در حال استاد و شیخ متعذر یا متعسر باشد باید توکل به خدا نموده و آنچه را که او بیان می‌کند و دستور می‌دهد با کتاب خدا و سنت رسول خدا و سیره ائمه طاهرین - صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین - بسنجد اگر موافق بود عمل نماید و الا ترتیب اثر ندهد. بدیهی است چون چنین سالکی با قدم توکل به خدا گام برمی‌دارد شیطان بر او سلطه نخواهد یافت:

«أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ - أَمَّا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (آیه ۹۹ و ۱۰۰ سوره نحل) بدرستی که او (شیطان) بر کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل می‌کنند تسلط ندارد و تنها تسلط او بر کسانی است که او را سرپرست خود گرفته و او را شریک خدا قرار می‌دهند (همان: ۱۳۴).

## (۱) راه شناخت استاد عام

بطور کلی برای شناخت استاد در هر زمینه‌ای و عالم و متخصص و متبحر در هر رشته‌ای؛ سه راه وجود دارد:

۱- بررسی شخصی، ۲- رجوع به اهل خبره، ۳- معرفی استاد پیشین.

مثلاً انسانی که بدنبال طیب حاذقی می‌گردد که کاردان و با تعهد و دلسوز باشد تا بیماری مهمی را نزد او مداوا کند؛ یا چنین است که خودش در امر پزشکی سررشته دارد و خود دانشجوی رشته پزشکی است، که با برآورد عملکرد پزشکان به ارزیابی آنان می‌پردازد و سرانجام فرد مطلوب را پیدا میکند؛ یا به اهل خبره مراجعه میکند و از پزشکان متعهد و متخصص، سراغ طیب مورد نظر خود را می‌گیرد و از مجموع نظرات این متعهدان دلسوز و آگاه، به نتیجه‌ای میرسد؛ و یا به گفته پزشک متخصص و متعهدی که قبلاً تحت نظر وی معالجه می‌شده است و اینک او را به دیگری ارجاع داده و وی را معرفی کرده است، اعتماد می‌نماید و به پزشک جدید مراجعه می‌نماید.<sup>۱</sup>

این سه راه عقلانی در همه رشته‌ها و در همه جای عالم و نزد همه عقلا مطرح است و فقط برای پیدا کردن پزشک متخصص متعهد نیست؛ بلکه برای یافتن مهندس خوب و کارآمد، یا خیاط خوب و ماهر و یا تعمیرکار خبیر و امین و موارد دیگر، همین طریقه اعمال می‌شود؛ و البته هرچه مطلوب انسان مهمتر، دقت و پی‌گیری‌اش بیشتر و دقیقتر خواهد بود.

در مراجعه به طیب معنوی نیز همین سه راه مطرح است:

در فقه احکام ظاهر، برای یافتن فقیه أعلم باید یا خود انسان قدرت تشخیص داشته باشد، طلبه درس خوانده فاضلی باشد و بتواند قدرت علمی عالمان را بدست آورد و تفوق یکی بر دیگران را احراز کند؛ یا به خبرگان عالم‌شناس عادل مراجعه کند؛ یا از گفته مرجع تقلید أعلم قبلی‌اش علم و اطمینان حاصل نماید، همانگونه که مثلاً صاحب جواهر در آستانه ارتحال خویش، شیخ انصاری را برای مرجعیت پس از خودش معرفی نمود.

۱. حسینی طهرانی، ۲۴۳: ۱۳۹۰.

در فقه احکام باطن هم برای یافتن استاد سلوکی همین سه راه متصوّر است؛ و البته راه دوّم و سوّم آسانتر است، اما راه اوّل بسیار سخت و طاقت‌فرساست و از هر کسی بر نمی‌آید. از انسان راه رفته مطلع، پشتکار دار، دقیق و آگاه که با ممارستی تمام مطلب را پی‌گیری نماید ساخته است؛ و تأکیدات فراوان بر اعمال دقت در پیدا کردن استاد واقعی به همین خاطر است.<sup>۱</sup>

علامه طهرانی به نقل از علامه طباطبائی در کتاب لب اللباب اشاره به این دارد که استاد عام قابل شناسایی نیست مگر به مصاحبت و مراقبت با او در خلّاء و ملاء تا بطور یقین برای سالک واقعیت و یقین او دستگیر شود؛ و بیان می‌دارد که ابتدا به ظهور خوارق عادات و اطلاع بر مغیبات و أسرار خواطر افراد بشر و عبور بر آب و آتش و طیّ الأرض و الهواء و استحضار از آینده و گذشته و امثال این غرائب و عجائب نمی‌توان پی به وصول صاحبش برد؛ زیرا که اینها همه در مرتبه مکاشفه روحیه حاصل می‌شود و از آنجا تا سر حدّ وصول و کمال، راه به نهایت دور است.<sup>۲</sup>

## ۲) استاد خاص علامه طهرانی

علامه طهرانی در مسیر سلوک خویش دل در گرو استاد خاص خویش داشت و او کسی نبود جز حاج سید هاشم حداد. ایشان درباره استادشان می‌نویسد حاج سید هاشم حداد مافوق افق بود وی از جزئیت به کلیت عبور نموده بود حاج سید هاشم مردی بود که از جزئیت به کلیت رسیده بود دیگر نظری به کثرت نداشت بلکه محیط و مهیمن و مسیر بر کثرات بود.<sup>۳</sup>

وی استاد خویش را مظهر انسان کامل می‌دانست که ولایت او همان ولایت خداست. از نظر وی انسان کامل کسی است که همان ولایت خدا را دارا است می‌نویسند: انسان پس از آنکه به مقام فناء کلی رسید و فناء در ذات و صفت و اسم و فعل برای او حاصل شد و سفرهای چهارگانه خود را به اتمام رسانید، انسان کامل می‌گردد، ولایت

۱. همان، ۲۴۴.

۲. حسینی طهرانی، ۱۴۳۶: ۱۳۵.

۳. حسینی طهرانی، ۱۳۶: ۱۴۲۵.



او کامل می‌شود یعنی ولی مطلق به ولایت حقه الهیه می‌گردد. پس با همه موجودات به ولایت حضرت حق است و تصرف او در جمیع امور به اذن خدا برای اوست زیرا که لازمه مقام ولایت مطلقه این است، بلکه ولایت مطلقه حضرت حق سبحانه و تعالی غیر از این چیزی نیست.<sup>۱</sup>

ولایت کلیه الهیه عین ولایت خداست، اصل یکی است در خداوند اصالت دارد و در ولی تبعیت دارد خدا خود رانشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

علامه درباره ولایت آقای حداد می‌نویسند: سر واقعی در اظهارات اشکال‌کنندگان، ابناء از هیمنه ولایت حضرت حاج سید هاشم بود، باری، سر واقعی اظهارات آن «مرد و تایید این، آن بود که نمی‌خواستند زیر بار ولایت و هیمنه استاد سید هاشم حداد بروند»<sup>۳</sup> وی در عظمت استادش او را مهربان‌تر از برادر و صمیمی‌تر از هریار و دولت می‌داند.<sup>۴</sup>

### (۳) إرجاع به استاد دیگر

یکی دیگر از موارد رابطه مراد مرجع یک استاد به استاد دیگر است و دلیل آن این است که اولاً آن استاد دارای شیوه خاصی در تربیت است و یا دارای کمالات بخصوصی است، در اینحال برای اینکه شاگرد بدان شیوه آشنا شود و یا بدان کمالات کامل گردد مدتی او را در تحت تربیتش قرار می‌دهد و یا إلی الأبد او را بدانجا تحویل می‌دهد.<sup>۵</sup>

و در صورت اعلیمیت و اُکملیت استاد دوّم که معلوم است باید شاگرد آنجا درنگ کند؛ و در صورت غیر اعلیمیت، کمالات استاد ثانی را اخذ میکند و دوباره به سوی استاد اوّل مراجعت می‌نماید.

۱. حسینی طهرانی، ۱۴۲۷: ۸۶.

۲. حسینی طهرانی، ۱۴۳۲: ج ۵، ۱۲۹.

۳. حسینی طهرانی، ۱۴۲۵: ۵۷.

۴. همان: ۱۲۲.

۵. حسینی طهرانی، ۱۴۲۵: ۴۸۸.

دوماً آن استاد دارای کمالات خاصی است و یا شیوه مخصوصی از تربیت را دارد و این استاد بدان آگاه نیست؛ لهذا شاگرد را مدتی در تحت اداره و تربیتش میگذارد، و پس از آنکه شاگرد آن روش را آموخت و یا از آن کمال اطلاع یافت به نزد استاد اول می آید و شرح جریان را میدهد و وی بدان شیوه از تعلیم و تربیت نیز مطلع می گردد. سوماً در نزد آن استاد شاگردانی هستند که در نحوه سلوک اشتباهاتی دارند و یا خود استاد نیز از اشتباه برخوردار است؛ در این فرض شاگرد را می فرستد به عنوان شاگردی او و پس از آنکه اشتباهات شاگردان و یا استاد را مِنْ حَيْثُ إِنْهَمْ لَا يَشْعُرُونَ (بدون اینکه آنان متوجه شوند) بر طرف کرد خود بخود به نزد استاد خود مراجعت می کند.<sup>۱</sup>

### نتیجه

از آنچه در خصوص رابطه مراد و مرید از منظر علامه طهرانی نوشته شد می توان به نتایج زیر دست یافت:

۱- علامه طهرانی در ابتدای سلوک خویش و در آثار اولیه خویش نیاز به استاد راه را ملزم و تبعیت محض از وی را لازمه سلوک می دانست اما در گذر اواخر عمر خواندن کتب و مطالعات و آثار استاد را کافی می دانست. وی در همه دوران زندگی به این امر قائل بود که بدون استاد و بلد راه نمی توان به مراحل والای سلوک رسید کما اینکه اکثر عرفای بزرگ پایبند و دنباله رو استادان عهد خویش بوده اند و از محضر ایشان کسب فیض نموده اند و در همه آثار خویش به موارد ذیل تاکید داشت.

۲- شناخت استاد عام کار سختی است و اگر مراد خود اهل مراقبه و اخلاص باشد در اثر مجالست و هم نشینی می تواند استاد عام را بشناسد و درجه کمال وی را تشخیص دهد.

۳- داشتن استاد عام در ابتدای سلوک لازم است اما در مراحل بالای سلوک حضور و تأییدات استاد خاص لازم است و مرید هرگز نمی تواند بدون او به درک حقیقت برسد.

۱. همان: ۴۸۹.

۴- داشتن استاد در سلوک می‌تواند سرعت سلوک را بالا برده و طی طریق‌های دشوار را آسان سازد.

۵- در مراحل بعدی سلوک داشتن اخلاص در طریق و آموختن کامل علوم اسلامی می‌تواند مرید را تا حدود زیادی از مراد عام مستغنی کند و مرید بتواند خود مسیر روشن را پیدا کند.

۶- مرید خودش روزی ممکن است به مقام استاد عام برسد اما هنوز باید تحت لوای استاد خاص باشد.

۲۱۵

پوشنامه ادیان

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۶). الله‌شناسی. مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۳۲). امام‌شناسی. جلد پنجم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۸). رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم. مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷). توحید عملی و عینی. مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۳۶). رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی اللباب. مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۵). روح مجرد. مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، سید محمد صادق. (۱۳۹۶). نور مجرد، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- جمعی از فضلا. (۱۳۹۰). آیت نور، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۶۷). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. چاپ اول. تهران، انتشارات هما.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۹). مرصاد العباد. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضائی علی. (۱۳۹۳). سیر و سلوک؛ طرحی نو در عرفان عملی شیعی. قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله علیه.
- کلینی. (۱۴۲۱). اصول کافی. تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

۲۱۶

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

- مولوی جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. تهران. انتشارات اطلاعات.
- رودگر، محمد جواد؛ «رابطه مرید و مراد در ترازوی نقد» (۱۳۸۷)، کتاب نقد، شماره ۴۶ و ۴۷.
- القشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۹). الرسالة القشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران: بی نا.
- طباطبائی محمدحسین، ترجمه صادق حسن زاده. (۱۳۸۱). طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایه). قم، نشر بخشایش.

۲۱۷

پوشنامه ادیان

نقد علامه طهرانی بر نظریه بی نیازی از استاد در سلوک

## ریشه‌های آنیکونیسیم در سنت و فرهنگ یهودی و بازتاب آن در دوران مدرن<sup>۱</sup>

فرزانه قیاسی نوعی<sup>۲</sup> منصور معتمدی<sup>۳</sup> مهدی حسن‌زاده<sup>۴</sup>

### چکیده

«آنیکونیسیم/شمایلی پرهیزی»<sup>۵</sup> اصطلاحی نسبتاً جدید و برساخته در دوره‌ی مدرن است که ابتدا برای توصیف هنر یونان باستان ابداع شد ولی بعداً با هدف تضحیح و تحقیر هنر یهودی متداول گشت. هم‌زمان با توسعه‌ی جنبش‌های ناسیونالیستی در اروپای پس از روشنگری، مورخان هنر، به انتقاد از فقدان هنر بصری و شمایل‌ی در فرهنگ یهود با استناد به اصل الاهیاتی ممنوعیت تصویر در فرمان دوم پرداختند. پژوهش‌های بعدی و شواهد باستان‌شناختی نشان داد که موضع یهودیان در ادوار مختلف نسبت به این ممنوعیت یکسان نبوده است و آنها در برخی زمانها به فراخور شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، از آنیکونیسیم در راستای تضمین وحدانیت یهوه، بهره برده‌اند. این مقاله ضمن بررسی ریشه‌های آنیکونیسیم در فرهنگ و سنت یهودی، بیان می‌دارد که اگرچه با آغاز دوران مدرن، فرمان دوم، عامل معرفی یهودیت به‌عنوان دینی آنیکونیک (یعنی عاری از هرگونه تصویر فیگوراتیو، اعم از نقاشی یا مجسمه) به جهان بود، اما خود به‌نوعی زیربنای زیبایی‌شناسی یهودی نیز قرار گرفت. چنانکه در یهودیت مدرن و پسا هولوکاستی، تجدیدنظر خاصی نسبت به فرمان دوم وجود دارد که زبان الهیات را برای توصیف خدا با مفاهیم منحصر به فرد تاریخی و غیر قابل بازنمایی ترکیب می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

آنیکونیسیم، فرمان دوم، یهودیت مدرن، هنر انتزاعی، بازنمایی هولوکاست.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

Fa.qiyasinoei@mail.um.ac.ir

motamedi@um.ac.ir

hasanzadeh@um.ac.ir

5. Aniconism.

۳. (نویسنده مسئول).

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

## مقدمه

آنیکونیسیم را می‌توان فقدان هر گونه نمایش مادی، دو یا سه بعدی از موجودات زنده (انسان، گل، جانوران)، الهی یا ترکیبی تعریف کرد.<sup>۱</sup> این واژه به‌عنوان مترادف برای اصطلاح فرمان دوم از ده فرمان به کار می‌رود که بر ممنوعیت ساخت و استفاده از تصاویر خدا و حتا سایر موجودات زنده تأکید دارد و یکی از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین موضوعات در کتاب مقدس عبری است. در طول تاریخ مناقشات «شمایل‌شکنی»<sup>۲</sup> در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف، مفروضات تکراری خاصی در مورد ماهیت تصاویر شکل گرفته است، مبنی بر این که آنها به‌نحوی با چیزی که نشان می‌دهند ادغام می‌شوند. یعنی تصاویر بیننده را وسوسه می‌کنند تا با آنچه نشان می‌دهند، یکی شوند. بنابراین در مورد ایجاد تصویر خدا احتمال این خطر وجود دارد که انسان آنقدر مجذوب آن شود که در نهایت به پرستش آن تصویر پردازد (بت‌پرستی) و فراموش کند که آن تصویر، صرفاً نمایشی از خداست.<sup>۳</sup> به این ترتیب طرفداران آنیکونیسیم یهودی وجود سنت‌های اصیل یهودی در نقاشی، مجسمه‌سازی و معماری را با این استدلال که هر نوع شکل بصری (چه رسد به شکل انسان<sup>۴</sup> یا حیوان<sup>۵</sup> و یا ترکیبی از این دو حالت)، برای بازنمایی مناسب از خدا یا حتا واسطه‌ای از حضور او ناکافی و نارسا است، منکر شدند. این آموزه در کنار یک آموزه‌ی دیگر، یعنی انتقال خواست و اراده‌ی الهی به رسولان توسط کلام، اساس محکم‌تری یافت و این دو را به پایه‌های هرم یک الهیات توحیدی تبدیل کرد. این‌گونه بود که فرهنگ و هنر یهودی برخلاف سایر فرهنگ‌ها، فاقد جنبه‌های بصری و تجسمی چشم‌گیر ارزیابی شد.

۲۱۹  
پروشمایه ادیان

ریشه‌های آنیکونیسیم در سنت و فرهنگ یهودی و بازتاب آن در دوران مدرن

1. Berlejung, Angelika, "Aniconism", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin/New York, 2009, p.1210.
2. iconoclasm.
3. Adler, Amy, "The First Amendment and the Second Commandment", *57 N.Y.L. Sch. L. Rev.* 41, 2013, pp.43-44.
4. Anthropomorphic.
5. Theriomorphic.

این بحث که از قرن نوزدهم با توسعه‌ی مطالعات تاریخ هنر و در راستای جنبش‌های ملی‌گرایانه در اروپا آغاز گردید، موضوع شمایل‌پرهیزی یهودی را با شدت هر چه تمام‌تر در گفتمان هنر مدرن مطرح کرد و به رویکردهایی اعم از مثبت و منفی در این باره منجر گشت تا آنجا که به‌زعم برخی به زمینه‌ای برای روی کار آمدن هنر انتزاعی قرن بیستم تبدیل شد. جهت ورود به بحث ابتدا به تعریف برخی اصطلاحات می‌پردازیم.

### شمایل، شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی

اصطلاح «شمایل / آیکون»<sup>۱</sup> امروزه گستره‌ی وسیعی از اشکال - از شمایل عیسا و قدیسان تا تصویر موجود در زمینه‌ی رایانه‌ها و گوشی‌های همراه - را دربرمی‌گیرد. برخی فرهنگ‌های لغت، تصاویر یا نمادهای سنتی یا متعارف مرتبط با یک موضوع و به‌ویژه یک موضوع مذهبی یا افسانه‌ای را ذیل مدخل آیکون دسته‌بندی کرده‌اند.<sup>۲</sup> آیکون بر نحوه‌ای از شباهت دلالت دارد، چنانکه در نشانه‌شناسی پیرسی، نشانه‌ای است که ابژه یا مورد ادراک خود را بر پایه‌ی شباهت با آن مانند یک تصویر، یا امری انتزاعی‌تر مانند یک نمودار، یا حتا به‌عنوان یک استعاره‌ی مفهومی در زبان نشان می‌دهد. از این منظر، بسیاری از مواردی که آیکونیک نامگذاری شده، در واقع نمادین‌اند و اگرچه شبیه خدایان یا اشخاص مقدس به‌نظر نمی‌آیند ولی به این معنا نیست که آنها از ویژگی‌های بصری نمادین تهی هستند.<sup>۳</sup> پس باید توجه داشت که میان «آیکونیسیم» که پرهیز از هرگونه شمایل بصری و مادی انسان‌وار را ترویج می‌کند، با «آیکونیسیم» مبنی بر عبادت‌های آیکونیک غیرانسان‌وار تفاوت وجود دارد.<sup>۴</sup>

1. Icon.

2. Webster, Merriam, *Elementary dictionary*, Boston Public Library, 2009, P.337.

3. Aktor, Mikael, 'Aniconicity and Aniconism', *The Bloomsbury handbook of The Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*, London, New York, Bloomsbury Publishing Plc, 2020, p.101.

4. Ibid p.105.



شمایل‌نگاری<sup>۱</sup> توصیف یک تصویر است و به ویژگی‌ها، نقوش و موضوعات منفرد در ترکیب‌بندی‌های تصویری و نیز همبستگی و شناسایی آن‌ها با مضامین و طرح‌های شناخته شده از ادبیات، اساطیر و غیره اشاره دارد. وظیفه‌ی شمایل‌نگاری جمع‌آوری و ایجاد مجموعه‌ای از نقوش بصری در یک مکان یا منطقه، در دوره‌ای مشخص است. بنابراین موضوعات را طبقه‌بندی کرده و چگونگی تکامل آنها را در طول زمان بررسی می‌کند.<sup>۲</sup>

واژه‌ی متداول دیگر در این باره شمایل‌شناسی<sup>۳</sup> است که می‌توان آن را مطالعه‌ی انتقادی و تفسیر فرآیندهای تاریخی از طریق تصاویر بصری تعریف کرد.<sup>۴</sup> شمایل‌شناسی، تصاویر را با در نظر گرفتن معانی آنها و ایدئولوژی‌هایی که در یک جامعه‌ی خاص ایجاد می‌کنند مورد تحلیل قرار می‌دهد. اینکه چرا و به چه هدفی آن جامعه (یا محیطی خاص، به عنوان مثال، یک پادشاه و دربارش، بازرگانان، یا جامعه‌ای از صنعتگران) این یا آن نقش شمایل‌نگاری را انتخاب و در هر زمان از آنها حمایت می‌کند.<sup>۵</sup>

چنان‌که می‌دانیم نظریه‌های هنر، زبان و ذهن با مفاهیم سیاسی، مذهبی، اجتماعی و فرهنگی، ارتباط جدی دارد و تصویر، در این میان یکی از رابط‌های اصلی به حساب می‌آید.<sup>۶</sup> بنابراین شمایل‌شناسی به نوعی روانشناسی سیاسی نمادها، مطالعه‌ی شمایل‌هراسی،<sup>۷</sup> شمایل‌گرایی و نزاع بین شمایل‌شکنی و بت‌پرستی است<sup>۸</sup> و به تحلیل زمینه‌های ایجاد یک شمایل یا گرایش به آن می‌پردازد.

1. Iconography.

2. Uehlinger, Christoph, 'Visual culture and Religion in Ancient Israel and Judah' *The Ancient Israelite World*, Routledge, 2022, p.435 † Nagelsmit, Eelco & Carile, Maria Cristina, "Iconioraphy, Iconology" *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin: De Gruyter. 2015, p.778.

3. Iconology.

4. Ibid, p.779.

5. Uehlinger, *Visual culture and Religion in Ancient Israel and Judah*, p.435.

6. Mitchell, W.J. Thomas, *Iconology: Image. Text, Ideology*, Univerdity of Chicago, 1986, p.1.

7. Iconophobia.

8. Ibid, p.10.

## ۱. آنیکونیسیم یهودی در دوران پیشا-مدرن

### ۱-۱. زمینه‌های الهیاتی

#### ۱-۱-۱. فرمان دوم

آنیکونیسیم به این موضوع اشاره می‌کند که برخی فرهنگ‌ها - معمولاً فرهنگ‌های توحیدی یا بدوی - اصلاً تصویر، یا تصویر مثالی، و یا در واقع هیچ تصویری از «خدا» ندارند.<sup>۱</sup> سنگ بنای آنیکونیسیم در یهودیت، فرمان دوم در سفر خروج (۴:۲۰) و سفر تثبیه (۵: ۸) است. ممنوعیت فرمان دوم، در مورد تصاویر حک شده، در میانه‌ی ماجرای گوساله‌ی طلایی به موسی ابلاغ شد (خروج ۳۲: ۳۵-۱). گاتمن<sup>۲</sup> به ارتباط مستقیم بین شیوه‌ی زندگی انسان و عقایدش درباره‌ی خدا توجه می‌دهد و به بررسی سبک زندگی بنی اسرائیل در دوران اولیه می‌پردازد. بر این اساس، محیط و شیوه‌ی زندگی یهوه، خدای عبرانیان در بیابان تا حد زیادی به‌عنوان یک رهبر قبیله شناخته می‌شد که قوم خود را همراهی می‌کرد تا از آنها محافظت کند. خانه‌ی او همانجا بود که قبیله بود. و با اینکه او را به‌صورت انسان تصور می‌کردند (خروج ۳۳: ۲۳؛ ۲۴: ۱۱)، لیکن همواره در ابر پنهان بود (خروج ۳۳: ۹). به گفته‌ی گاتمن، با درک ممنوعیت فرمان دوم در چارچوب یک تجربه‌ی نیمه‌عشایری، که اشکال آن حتی در محیط یکجانشینی بعدی (دوران تثبیه) نیز ادامه داشت، این نتیجه حاصل می‌آید: «خدا، اگرچه در قالب انسان تصور شد، اما در ابر، نامرئی باقی ماند و نمی‌توان او را به صورت بصری در شرایط فیزیکی به تصویر کشید».

بنابراین، هدف از قانون منع تصویر، تضمین وفاداری به یهوه نامرئی و جلوگیری از ایجاد بت یا پذیرفتن بت‌های بسیاری از فرهنگ‌های یکجانشین بوده که بنی اسرائیل در طول اقامت در صحرا با آنها در تماس بوده‌اند.<sup>۳</sup> همین مفهوم غیبی و نادیدنی، اتفاقاً

1. Bland, Kalman P., *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual*, Princeton University press, 2000, p. 3.

2. Gutmann.

3. Gutmann, Joseph, ' "Second Commendment" and The Image in Judaism', *Hebrew Union College Annual*, 1961, Vol.32, p.162-163.

امکان تصورات بیشتری از تجسم در مورد خدا را فراهم می‌سازد، چنانچه پژوهش‌های انتقادی اخیر کتاب مقدس نیز تنوع زیادی درباره‌ی انواع و اقسام تصورات باستانی اسرائیل از خدا را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup>

## ۲-۱-۱. بازنمایی<sup>۲</sup>

در مورد انحاء ارتباط میان خدایان و نمادهایشان دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. در همه‌ی این دیدگاه‌ها نمادها به‌عنوان بازنمایی مطرح شده‌اند. از این رو به آنها «بازنمایی‌های نمادین» می‌گویند. بازنمایی نمادین، در مقابل «بازنمایی کلامی» که در کتاب مقدس می‌توان سراغ گرفت، عمدتاً مادی و بصری است. بازنمایی بصری از دو منظر قابل بررسی است: اول اینکه تصورات اشتباهی از خدا ایجاد می‌کند، بنابراین الزام ممنوعیت تصویر خدا را به‌وجود می‌آورد. دوم این که ممکن است باعث خطای مشابهت و در نتیجه جایگزینی شود.<sup>۳</sup> چون از آن برای نشان دادن یک امر نادیده استفاده می‌شود و این خطر وجود دارد که به چیزی تبدیل شود که نشان می‌دهد و در واقع جایگزین موضوع اصلی شود.<sup>۴</sup> در مورد خدا نیز همین طور است. خدا واقعاً یک تصویر دارد، اما هیچ شخصی آن را ندیده و این خطر وجود دارد که هر گونه ارائه‌ی نمایشی از آن اشتباه باشد. حتی اگر به‌فرض محال کسی به‌طور تصادفی تصویر خدا را ببیند، مجاز نخواهد بود که آن را بازنمایی کند. زیرا همان‌طور که ارزش یک اثر هنری در صورت بازتولید مکرر آن کاهش می‌یابد، خداوند نیز در فرآیند بازنمایی، منحصر به فرد بودن خود را از دست می‌دهد. به‌زعم هالبرتال و مارگالیت، یکی از دلایل اقتدار و شکوه خدا برای پرستندگان، همین نادیدنی بودن اوست. بنابراین آنها مبنای ممنوعیت تصویر در فرمان دوم را مبارزه با بازنمایی‌های اشتباه یا نامناسب می‌دانند که می‌تواند

۲۲۳  
پژوهشنامه ادیان

ریشه‌های آنتیکونسیسم در سنت و فرهنگ یهودی و بازتاب آن در دوران مدرن

1. Solomon, Norman, 'Attenuation of God in Modern Jewish Thought', *Melita*, 2015, No. 12, p. 97.

2. Representation.

3. Halbertal, M & Margalit, A, *Idolatry*, Translated from Hebrew by Naomi Goldblum, Harvard University Press, 1992, p.66.

4. Meyer, Brigit, Stordalen, Terje, "Introduction" *Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam*, London, Bloomsbury Academic, 2020, p. 5.

به آسانی در نمادها و بازنمایی‌های مبتنی بر شباهت رخ دهد و منجر به جایگزینی شود.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد تنوع تصورات باستانی از خدا را - که در کتاب مقدس به وفور وجود دارد - باید در زمره‌ی بازنمایی‌های کلامی دسته‌بندی کرد. این گونه بازنمایی‌ها، نه تنها نهی نمی‌شوند، حتا تشویق هم می‌شوند؛ با این استدلال که سردرگمی بالقوه بین بازنمایی و نمونه‌ی اولیه، منحصر به بازنمایی تصویری است و این در زبان رخ نمی‌دهد.<sup>۲</sup> قابلیت اشتباه گرفتن تصویر نمادین با شیء‌ای که نشان‌دهنده‌ی آن است می‌تواند یک نقص عجیب انسانی باشد، اما بر تأثیرگذاری تصاویر بر ذهن تأکید می‌کند. مسلماً تصاویر می‌توانند قدرت چیزی را که به تصویر می‌کشند، با محو شدن تمایز بین نماد و امر نمادین القاء کنند، چیزی که در بت‌پرستی بسیار رایج است.

### ۳-۱-۱. بت‌پرستی<sup>۳</sup>

پرداختن به بت‌پرستی، از این جهت که نکوهش آن، به لحاظ الهیاتی شکل‌دهنده‌ی نگرش یهودیان به هنر بصری بوده<sup>۴</sup> اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. بت‌پرستی در عهد عتیق را می‌توان هم پرستش تصاویر و هم پرستش خدایان بیگانه در نظر گرفت. نهی از بت‌پرستی نه تنها مستلزم ممنوعیت پرستش خدایان بیگانه/غیر حق است، بلکه منع بازنمایی بصری یهوه/خدای حق را نیز به دنبال دارد.

رایج‌ترین اصطلاح برای بت،<sup>۵</sup> واژه‌ی یونانی eidolon است؛ یک اصطلاح تمسخرآمیز با معنای تلویحی کذب و بی‌اساس، که به خوبی عنصر تحقیرآمیز را در توصیف یک تصویر فراهم می‌آورد.<sup>۶</sup> انبیاء بنی‌اسرائیل نیز برای توصیف بت از

1. Ibid, p.48-49.

2. Adler, *The First Amendment and the Second Commandment*, p.44.

3. Idolatry.

4. Fine, Steven, 'Lernen to see: "Modernity", Torah, and the study of Jewish "Art"', *Milim Havivin*, 2014, N.7, p. 29.

5. Idol.

6. Rosner, Brian S., *The Concept of Idolatry*, Themelios, 24.3, 1999, p. 23.

مبتذل‌ترین و پست‌ترین کلمات مثل «الیلیم/ سرگین»<sup>۱</sup> استفاده می‌کردند.<sup>۲</sup> در زبان عبری، «عوودا زاراه»<sup>۳</sup> - پرستش عجیب و بیگانه - به بت پرستی اشاره دارد و اولین بار در میشنا با این کلمه در چنین مفهومی مواجه می‌شویم.<sup>۴</sup> مبارزه با بت پرستی در کتاب مقدس از نبرد با ملل بت پرست و انواع عبادات آئینی بیگانه نشأت می‌گیرد و به دورانی بازمی‌گردد که بنی اسرائیل، به واسطه‌ی وصلت با سایر اقوام، در مورد پرستش خدایان و به‌جا آوردن اعمال آئینی آنها اغوا شده بودند (داوران ۶: ۳-۵). بر این مبنا بت پرستی، یک امر خارجی و بیگانه توصیف شد. بنی اسرائیل، هم در مصر و هم در فلسطین، در میان مردمان بت پرست زندگی می‌کردند و اغلب خودشان در برابر بعل زانو می‌زدند. پس جای تعجب نیست که قوانین سفت و سختی برای جلوگیری از آن تدوین کنند.<sup>۵</sup> پرستش گوساله‌ی طلایی به گفته‌ی هوشع (اول پادشاهان ۱۲: ۲۸-۳۳)، تنها موردی است که در میان بنی اسرائیل رخ می‌دهد، نه در میان فرهنگ‌های بیگانه، و می‌توان آن را نمونه‌ای از وقایعی دانست که به عیاشی‌ها و فحشاء جنسی دلالت دارد. چنان‌که در سفر خروج هم آمده است:

«و بامدادان برخاسته، قربانی‌های سوختنی گذرانیدند و هدایای سلامتی آوردند و قوم برای خوردن و نوشیدن نشستند و به‌جهت لعب برخاستند». (خروج ۳۲: ۶).

فعل «لعب/ بازی کردن» در زبان عبری<sup>۶</sup> به وضوح تعبیری برای فعالیت‌های جنسی است.<sup>۷</sup> بنابراین کتاب مقدس با دو استعاره‌ی خیانت در رابطه‌ی زناشویی و شورش علیه حاکمیت سیاسی به شرح و توصیف بت پرستی مبادرت می‌ورزد. بت پرستی به‌عنوان رابطه‌ی جنسی گناه‌آلود در سفر خروج (۳۴: ۱۶-۱۵) معرفی شد و توسط انبیاء، به ویژه

1. dung , Elilim/אלילים.

2. Berlejung, *Aniconism*, p. 1210.

3. אָוֹדָה זָרָה/avodah zarah.

4. Neis, R, 'Religious Lives of Image-Things, Avodah Zarah, and Rabbis in Late Antique Palestine', *Archiv für Religionsgeschichte*, 2015, p.95.

5. Solomon, S.J. 'Art and Judaism', *the Jewish Quarterly Review*, 1901, Vol.13, No.4, p.554.

6. نزدیک‌ی معنایی و هم‌ریشه بودن این فعل عبری با فعل عربی در مصدر «مساخه» قابل توجه است. אָוֹדָה.

7. Rosner, *The Concept of Idolatry*, P.25.

ارمیا(۲: ۲۵-۲۳؛ ۳: ۶)، حزقیال(۱۶: ۱۵-۲۶) و هوشع(۲: ۱۳؛ ۴: ۱۵) گسترش یافت. امر مشترک همه‌ی کاربردهای این تصویر، این است که اسرائیل با خدا ازدواج کرده اما به شوهرش خیانت کرده است. و شوهر هم میل شدید برای انتقام و هم میل شدید برای به دست آوردن دوباره‌ی همسر محبوبش را در سر دارد. خدا در این الگو خواهان عشق و فداکاری انحصاری است.<sup>۱</sup>

و اما زبان دینی مملو از استعاره‌های حاکمیت سیاسی درباره‌ی خداست. خدا پادشاه، ارباب جهان و ناجی توصیف شده است. کلمه‌ی عبری برای خدا، الوهیم، خود با فرمانروایی مرتبط است. او وظایف سیاسی رایج در کتاب مقدس را انجام می‌دهد و قانونگذار و فرمانده کل است. نقش سیاسی خدا با توجه به عهدهای مختلف بین خدا و اسرائیل که الگو برداری از عهد بین پادشاهان و دست نشانده‌گان آنها بوده، بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. تشبیه نیز با داستانی تاریخی آغاز می‌شود که اساس تعهد رعیت به پادشاه است. خدا به عنوان پادشاه، خواهان اعتماد و اطمینان به توانایی خود در تأمین و محافظت از کسانی است که تحت مراقبت، خدمت وفادار و اطاعت از او هستند(تشبیه ۱).

مفهوم وفاداری در استعاره‌ی زناشویی بیشتر قابل درک می‌نماید. در مقابل، اقتدار سیاسی قابل تقسیم و قابل انتقال است و امکان دارد که یک حاکم حق سلطه‌ی سیاسی خود را به شخص دیگر واگذار کند. در استعاره‌ی سیاسی برعکس استعاره‌ی زناشویی، نیازی به شخص سوم برای ایجاد وضعیت بی‌وفایی نیست. سوژه مجبور نیست حاکمیت خدا را به شخص دیگری منتقل کند - او می‌تواند آن را برای خود بگیرد. بنابراین به مسئله‌ی خدایی شدن می‌رسیم، همچنان که سران قدرت‌های بزرگ در عرصه‌ی ژئوپلیتیک کتاب مقدس، افرادی هستند که جرأت کرده‌اند از مرز بین انسانیت و الوهیت عبور کنند و خود را در موضع خدایی تصور کنند.<sup>۲</sup>

مبارزه با بت پرستی، که موضوع اصلی کتاب مقدس است، در دوره‌ی معبد دوم از

1. Halbertal, & Margalit, *Idolatry*, P.214.

2. Ibid, p.215-216.

بین رفت. معابد بعل و ایشتار دیگر دشمن واقعی نبودند. آنها دیگر تفوق و برتری خدا را در جامعه یهودی تهدید نکردند و به این ترتیب موضوع وسوسه‌ی بت پرستی از دستور کار معنوی آن دوره حذف شد. این مساله در ادوار بعد به شکل دیگری بروز یافت. بت پرستی دیگر نوعی پرستش مربوط به سایر ملل نبود که میان بنی اسرائیل راه یابد، بلکه ممکن بود در خود جامعه‌ی توحیدی آنها رخ بدهد. پس مفهوم بت پرستی از اجرای مناسک بیگانه به پذیرش باورهای بیگانه تغییر موضع داد و بت پرستی از گناه جنسی، به گناه خطای بزرگ انسان‌انگاری تبدیل شد. با این تفاسیر، خطای بزرگی انسان‌انگاری و تجسم به دو صورت تجلی می‌یابد: ادراک خدا به عنوان جسم و نسبت دادن عواطف و زندگی روانی به او.<sup>۱</sup> در نهایت بت پرستی به عنوان یک باور نادرست، منجر به اعتقاد به «خدای غیر حق» به جای «خدای واقعی و برحق» می‌شود.<sup>۲</sup> بدین ترتیب درک ممنوعیت بت‌ها به عنوان ممنوعیت «خدایان غیر حق» نیز توجیه می‌گردد.<sup>۳</sup> البته باید گفت در کتاب مقدس با نوعی ابهام زبانی نیز مواجه‌ایم و همین امر باعث شده تا اصطلاحات عبری که برای اشاره به تصاویر الهی استفاده می‌شوند، برای اشاره به خدایان بیگانه نیز استفاده شوند<sup>۴</sup> و تفسیرها و برداشت‌های مختلف نیز تا اندازه‌ای متأثر از همین ابهام زبانی است.

## ۲-۱-۱. الهیات تثنیه

زمینه‌ی دیگر الهیاتی در شکل‌گیری فرهنگ آئینکونیسیم، به ادبیات تثنیه برمی‌گردد. عهد خدا با بنی اسرائیل بر این مبنا شکل گرفت که قوم منحصر او را بپرستند. طبق آنچه در تثنیه آمده خدا را نمی‌توان به طور دقیق در تصویر یا نمادی نشان داد (۱۱: ۱۸-۱۵). این اظهارات در واقع چیزی جز تقویت فرمان دوم در کتاب خروج نیستند. به گفته‌ی

1. Ibid, p. 109.

2. Ibid, p. 137.

3. Judge, T. A., *The Relationship Between the Worship of Other Gods and the Worship of Idols within the Old Testament*, University of Durham, 2016, p.20.

4. Ibid, p.36-7.

گاتمن، موضع‌گیری تثنیه در این باره به دوران سلطنت «یوشیا» ارتباط می‌یابد؛ آن‌گاه که برای جلوگیری از قربانی‌های متعدد به پیشگاه یهوه و بعل - که پرستش او به‌عنوان یک خدای بیگانه در کنار یهوه، از قبل سلطنت یوشیا متداول شده بود - تأکید بر الوهیت انحصاری یهوه به‌هر نحوی ضروری می‌نمود. بنابراین، شدت سخت‌گیری‌های شمایل‌پرهیزانه‌ی یوشیا کاملاً طبق صلاح‌دیدهای سیاسی است، زیرا هیچ مدرکی در کتاب دوم پادشاهان، دال بر این نیست که او حتا یکی از تصاویر حکاکی‌شده<sup>۱</sup> به جامانده از دوره‌ی سلیمان را حذف کرده باشد.<sup>۲</sup> همین دیدگاه را می‌توان طی تبعید بابلی، در تقابل با مردوک در نظر گرفت. کاتبان تثنیه خواستند از اقتدار یهوه در مقابل مردوک محافظت کنند و در این راستا ماهیت او را از معبود بودن، بدون انکار خدایان دیگر<sup>۳</sup> به خدای واحد تغییر دادند. با از بین رفتن شمایل یهوه در داخل معبد، الهیات جدیدی تدوین شد و چون دیگر، شرایط عبادت و اجرای مناسک به سیاق قبل میسر، و دیگر شمایی در کار نبود، الهیات جدید به کلی تغییر مثنی داد و تصاویر و شمایل خدا را به‌طور کلی رد کرد.<sup>۴</sup> بنابراین ممنوعیت تصاویر عمدتاً ساخته‌ی کاتبان و گردآورندگان کتاب مقدس پس از سقوط اورشلیم و تخریب معبد بدست بابلی‌ها ارزیابی شده است (نک: Uehlinger, ۲۰۲۲). در جریان بازسازی آیین معبد دوم، ظاهراً اولیای یهودی مراقب بودند که هیچ بتی از یهوه ساخته نشود. به‌نظر می‌رسد در اینجا تأکید از روی ممنوعیت تصویر به‌طور کلی، بر ممنوعیت تصویر یهوه تغییر می‌یابد. این مساله در ادبیات حکمی دوره‌های بعد نیز ادامه یافت. بت‌ستیزی در درگیری با سلوکیان نشانه‌ی مهم هویت یهودی و برنامه‌ی مکابیان شد. بنابراین منشأ ممنوعیت بت‌ها باید با توحید صریح یهودی در دوره‌ی تبعید و پس از آن مرتبط باشد.<sup>۵</sup>

۱. فرشتگان بالدار مقرب خدا (Cherubim) - که در هنر خاورمیانه باستان به‌صورت شیر یا گاو نر با بالهای عقاب و صورت انسان نشان داده شده - و دوازده گاو (Twelve Oxen) که دریایی مذاب را نگه داشته‌اند.

2. Gutmann, *Second Commendment*, p.168.

3. Monolatry.

4. Kang, S.I., in Search of the Origins of Israelite Aniconism, *Acta Theological*, 2018, 38(1), p.93.

5. Berlejung, *Aniconism*, p. 1213.



## ۱-۲. زمینه‌های اجتماعی، سبسی و فرهنگی

### ۱-۲-۱. فرهنگ آنیکونیک خاور نزدیک باستان

پرستش نمایش فیزیکی از خدا، جنبه‌ی مرکزی ادیان بین‌النهرین و مصر در دوره‌ی ظهور دین بنی‌اسرائیل بود که به تفصیل در کتاب مقدس عبری آمده است. اما برخلاف دیدگاه متداولی که در این زمینه شکل گرفته، تحقیقات اخیر در فینیقیه و یونان که با تمرکز بر هزاره‌ی اول پیش از میلاد، انجام گرفته، نشان می‌دهد که عدم استفاده از تصاویر در آیین‌های مذهبی، منحصر به سنت‌های اولیه‌ی سامی؛ یهودیت و اسلام نیست و تاریخ دین‌های آسیای غربی و مدیترانه‌ای از دوران باستان متأخر حکایت از این دارد که بین مساله‌ی شمایل‌پرہیزی و اعتقاد به خدایی واحد، نامرئی و متعالی، پیوستگی‌هایی در حال شکل‌گیری بوده است.<sup>۱</sup> حتا در خاور نزدیک باستان، در دوران شکوفایی بنی‌اسرائیل، خدایانی بودند که بدون شخصیت انسانی تصویر می‌شدند.<sup>۲</sup> برای نمونه می‌توان از مردوک نام برد که علاوه بر مبهم‌بودن اعمال و رفتارش در خلقت انسان، ظاهرش را نیز باید به گونه‌ی دیگری تفسیر کنیم. آنهم وقتی در متون دینی و ادبی بین‌النهرین، خدایان عمدتاً انسان‌گونه یا به شکل جانور<sup>۳</sup> مجسم می‌شدند. متعالی‌سازی مردوک از دیگر خدایان به حدی است که تجسم او از انسان‌گونه‌ی آنها فراتر می‌رود. توصیف اسرارآمیز از شکل و عظمت مردوک یادآور برخی از توصیفات و گمانه‌زنی‌های انبیاء بنی‌اسرائیل درباره‌ی ابعاد عالی خداوند در کتاب مقدس است (اشعیا ۴: ۶؛ حزقیال ۱). بعدها متولیان آئینی در اجتماعات محلی و خانوادگی از اشکال نمادین برای بازنمایی خدایانی همچون مردوک استفاده کردند.<sup>۴</sup> به کارگیری نمادها و نشان‌های الهی در فرهنگ‌های سامی غربی، که به‌طور پراکنده در اواخر

۲۲۹  
پوشنامه ادیان

ریشه‌های آنیکونیزم در سنت و فرهنگ یهودی و یازتاب آن در دوران مدرن

1. Uehlinger, 'Beyond Image Ban and Aniconism', *figuration and sensation of the unseen in Judaism, Christianity and Islam*, London, Bloomsbury Academic, 2019, p.99.
2. Stein, David E.S., 'On Beyond Gender', *Nashim*, 2008, 15, p.112.
3. Zoomorphic.
4. Hendel, Ronald S., 'Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel', *The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism & the Rise of Book Religion in Israel & The Ancient Near East*, Peeters, Leuven, 1997, p.207.

عصر مفرغ آغاز شده و در آیین‌های آرامی و فنیقیه-کارتازی هزاره‌ی اول پیش از میلاد یافت می‌شود، ممکن است دراصل از راه و روش بین‌النهرین نشأت گرفته باشد که مؤلفه‌ی مهمی از خصوصیات شمایل‌پرهیزی سامی غربی ارائه می‌دهد.<sup>۱</sup> در واقع باید میان این آنیکونیسیم، که پیش‌تر وجود داشته و آنیکونیسیم برنامه‌ریزی شده در تثبیه (۴: ۱۲-۲) تمایز قائل شد. سنت قدیمی‌تر شمایل‌پرهیزی، که شواهدی بر آن در نمادهای مذهبی معابد اورشلیم و آراد<sup>۲</sup> و محراب‌های رو-باز<sup>۳</sup> در مکان‌های مختلف ارائه شده است، تلویحا نشان‌دهنده‌ی نوعی بیزارگی از تصاویر انسانی یا الوهی است.

این محراب‌های رو-باز، که مشخصه‌ی بارز دنیای سامی غربی به حساب می‌آید و نمادهای مذهبی آن عمدتاً از سنگ‌های ایستاده تشکیل می‌شد، نقش قابل‌اعتنایی در شکل‌گیری آنیکونیسیم در دوران اولیه‌ی اسرائیل دارد.<sup>۴</sup>

#### ۲-۲-۱. احساسات ضدپادشاهی انبیاء و کاهنان

بیانات پیامبرانی مثل هوشع (۲: ۱۳) و عاموس (۵: ۲۶؛ ۴: ۸؛ ۳: ۱۵؛ ۶: ۴) که در زمان پادشاهان می‌زیسته‌اند، نشان‌گر رعایت و اجرای دقیق فرمان دوم است. استقرار یک ساختار سلطنتی شکوفا در فلسطین، شیوه‌ی زندگی نیمه‌عشایری را که تا آن موقع هنوز ناپدید نشده بود، به خطر انداخته بود. انبیاء ضرورت التزام به سنت را احساس می‌کرده‌اند، چنانکه می‌توان اظهارات بت‌ستیزانه یا انتقادآمیزشان از اشیاء هنری را نه برخاسته از انزجار از هنر یا تمایل به اجرای فرمان دوم، بلکه صرفاً ناشی از احساس نیاز مبرم به حفظ سبک سنتی بدوی و نیمه‌عشایری ارزیابی کرد. با توجه به شکاف عظیمی که بین زندگی مجلل درباری پادشاهان و مردم وجود داشت، این انبیاء به نفع مستضعفان جامعه فتوا می‌دادند و در تلاش بودند از

1. Ibid, p. 210.

2. Arad.

3. open-air.

4. Ibid, p. 205.

تخریب یک ساختار اجتماعی که به عنوان «مقدر الهی» آن را گرامی می‌داشتند، جلوگیری کنند.<sup>۱</sup>

اشاره به احساسات ضد پادشاهی یهودیان باستان خصوصا در کتاب تثیبه، مساله‌ی قابل اعتنایی است. در دوره‌ی نخست تاریخ بنی اسرائیل، پادشاهان تحت اقتدار نبوی بودند، برای نمونه سموئیل، داوود را به عنوان رهبر جدید مسح کرد (اول سموئیل ۱۶: ۱۳). با برهم خوردن تعادل میان این موازنه، از آنجا که پادشاهان، نمایندگان زمینی خدایان بودند، حذف و ممنوعیت تصاویر خدا، به اقتدار تام پادشاهان می‌انجامید. به این ترتیب سنت شمایل‌پرہیزی در یهودیت می‌تواند از موضع منفی و ریشه‌دار انبیاء در برابر سلطنت سرچشمه گرفته باشد.<sup>۲</sup> اقتدار نبوی یا پادشاهی کاهنان به عنوان ویژگی بارز یهودی باعث شد که آنها احساس کنند باید خود را به شدت از همه‌ی کسانی که اشکال متفاوتی از عبادت و عقیده را نسبت به آنها داشتند، دور نگه دارند.<sup>۳</sup> چه بسا حافظه‌ی فرهنگی منفی یهودیان که برای ساخت مجسمه‌های بزرگ پادشاه-خدایان در مصر به بردگی کشیده شده و مورد ظلم قرار گرفته بودند<sup>۴</sup> در تنفر آنها از پادشاهان بی‌تأثیر نبوده باشد.

### ۲-۱-۲. موضع نویسندگان و متفکران یهودی دوران هلنیستی و بیزانس

با فتح فلسطین و جهان خاور نزدیک به دست اسکندر و ظهور هلنیسم، بسیاری از متفکران یهودی، باورهای اسفار را ناسازگار با نظام‌های مورد نظر متفکران هلنیستی یافتند. یوسفوس<sup>۵</sup> مورخ مشهور یهودی (د. ح ۱۰۰م) برای اصلاح این موضوع در قلمرو تاریخ‌نگاری، با تقلید از آثار مورخان یونانی مانند توسیدید<sup>۶</sup> (د. ۳۹۵ ق.م) و

1. Gutmann, *Second Commendment*, p. 167.

2. Kang, *in Search of the Origins of Israelite Aniconism*, p.85.

3. Solomon, *Art and Judaism*, p.553.

4. Balbi, Camilla, *Iconoclasm uninterred. The Jewish roots of American abstract Expressionism*, *rivista di diritto delle arti e dello spettacolo*, 2020, p. 42-43.

5. Josephus.

6. Thucydides.

پولیویوس<sup>۱</sup> (د. ح ۱۲۵ ق.م) سالنامه‌ی یهودیان را از نو مَدون کرد. او که در شورش یهودیان بر روم، فرماندهی ارتش در جلیل را برعهده داشت، به‌عنوان اسیر ممتاز به رم برده شد و در دربار فلاویان اقامت گزید تا مجلدات کتابش در مورد تاریخ و سنت یهود، جنگ یهودیان، آثار باستانی یهودیان و ... را به رشته‌ی تحریر در آورد. نوشته‌های او درباره‌ی هنر با تصدیق منع تصاویر در سنت یهودی و رعایت دقیق فرمان دوم، در تقابل با مظاهر و تصاویر هنر رومی، نفرت یهودیان از حکومت ظالمانه‌ی روم را نشان می‌داد.<sup>۲</sup> این حتا بیشتر از طریق شواهد باستان‌شناختی تقویت می‌شود، چنان‌که می‌توانیم ببینیم چگونه فرهنگ‌های هلنیستی و رومی مظاهر و باورهای یهودیت را سرکوب می‌کردند. مثلاً در زمان آنتیوخوس چهارم اپیفانس<sup>۳</sup> (د. ۱۶۴ ق.م) در همین راستا گرایش‌های بت‌ستیزی بیشتر قابل مشاهده است.<sup>۴</sup>

در قلمروی فلسفه نیز تحت تأثیر فرهنگ هلنیستی، فیلون اسکندرانی کوشید تا اسفار را به‌نحو تمثیلی تفسیر کند و از این طریق آن را با اندیشه‌ی افلاطونی انطباق دهد. بنابراین در موضوع هنر بصری و تجسمی، او ایده‌های افلاطونی را الگویی بر ایده‌های فکری موجود در کتاب مقدس قرار داد و بدین ترتیب تصاویر و پیکره‌های چوبی و سایر آثار مثل نقاشی و مجسمه‌سازی را محکوم کرد.<sup>۵</sup> با این تفصیل عدم توجه نویسندگان یهود به زمینه‌های سیاسی - تاریخی ادوار مختلف و بسنده کردن به نقل قول از کتب نویسندگان پیش از خود، به سوء برداشت و تفسیر نادرست از فرمان دوم منجر شده است.

#### ۴-۲-۱. منابع ربّانی و ادبیات مبتنی بر عُوودا زاراه

از منابع ربّانی که در اوایل قرن سوم تا پنجم میلادی نگارش و تدوین یافته، چنین

1. Polybius.
2. Gutmann, *Second Commendment*, p.168-170.
3. Antiochus IV Epiphanes.
4. Balbi, *Iconoclasm uninterred*, p.42.
5. Gutmann, *Second Commendment*, p.172.

استنباط می‌شود که تصاویر و آثار هنری و تجسمی دیگر اقوام (عوودا زاراه) ساکن در فلسطین در اواخر دوره‌ی روم و بیزانس، تأثیر زیادی بر دیدگاه ربی‌ها در مورد منع بازنمایی بصری داشته است.<sup>۱</sup>

اصطلاح «عوودا زاراه» که نخستین بار در میشنا و به معنای بت پرستی به کار رفته، در لغت، به معنای عجیب یا عبادت بیگانه است و به معبود، و اعمال و عبادات مختلف مربوط به آن اشاره می‌کند.<sup>۲</sup> باید توجه داشت که در بررسی متون ربانی، ارزیابی شرایط پیدایش و فضای شکل دهنده‌ی آنها، بسیار حائز اهمیت است. لذا با مقایسه‌ی متون تثنائی مربوط به قرن‌های اول تا سوم و متون آمورایی مربوط به اواخر قرن چهارم تا اوایل قرن پنجم می‌توان مسیر تأثیراتی را که ربی‌ها از طریق تعامل با ادیان و فرهنگ‌های دیگر پذیرفته‌اند، شناسایی کرد و با توجه به سیاست منطقه‌ای، مذهبی و قومی نویسندگان میشنا که در فلسطین ساکن بودند، به نظر می‌آید آنها خود را وارث سنت‌های کتاب مقدسی می‌دانستند که با تصاویر و پرستش خدایان غیر خدای اسرائیل سر جنگ داشتند. طبق سنت‌های کتاب مقدسی، تخریب پنج گونه تجسم بصری، یعنی تندیس‌ها، پیکر تراشی‌ها، ستون‌های سنگی، درختان مقدس و محراب‌های مرتبط با خدایان کنعان برای اثبات وفاداری به یهوه الزامی بود.<sup>۳</sup> اما این را هم در نظر داشته باشیم که یهودیان تحت تسلط رومی‌ها به سر می‌بردند و مسلماً ناگزیر از تعامل با آنها و فرهنگ شرک آمیز؛ مجسمه‌ها، تصاویر و سایر اشیاء بصری و بت پرستانه‌شان قرار داشتند. به طوری که تصاویر و شمایل مقدس آنها و سایر همسایگان مشرک، به گفتمان یهودی در مورد تصاویر و ممنوعیت آنها راه یافته و زندگی اجتماعی و اقتصادی یهودیان را تحت تأثیر خود قرار داده بود.<sup>۴</sup> بنابراین برخی ربی‌ها که با ممنوعیت تصویر در چنین سطح گسترده‌ای موافق نبودند، در اقدامی استراتژیک، از برخی اصطلاحات نامتعارف و متناقض کتاب مقدس<sup>۵</sup> استفاده

۲۳۳  
پوشنامه ادیان

ریشه‌های آنتیکونیسیم در سنت و فرهنگ یهودی و بازتاب آن در دوران مدرن

1. Neis, *Religious lives of Image- Things...*, p.91.

2. Ibid, p.95.

3. Ibid, p.94.

4. Ibid, p. 93.

۵. واژگانی همچون اشره (asherah: الهه)، پسل (pesel: بت) و مصیبه (Matzevah): اصطلاحی که در کتاب مقدس عبری برای ستون مقدس، نوعی سنگ ایستاده استفاده می‌شود.

کرده و دسته‌بندی جدیدی ایجاد کردند که بتوان بر مبنای آن میان اشیاء ممنوع یا عودازاراه، با تصاویر صرف، تمایز قائل شد. هدف از اختصاص دادن رساله‌ی عوودا زاراه به این موضوع، در واقع ایجاد قاعده و چارچوبی برای انواع تماس بین یهودیان و بیگانگان بوده است.<sup>۱</sup> با این تفصیل برخی اندیشمندان، شکل‌گیری فرهنگ شمایل‌پریزی در یهودیت را ناشی از ادبیات ربانی مبتنی بر عوودا زاراه می‌دانند و معتقدند بدون در نظر گرفتن چنین زمینه‌ای، جامعه‌ی متعصب ربی بالغ بر دوهزار سال از این رساله در جهت ممنوعیت پرداختن به هنر بصری استفاده می‌کرده است.<sup>۲</sup>

## ۲. آنیکونیسیم در دوران مدرن

امروزه بازتفسیر فرمان دوم، ارزیابی تاریخی و ادبی کتاب مقدس و یافته‌های باستان‌شناسی و کاوش‌های روزافزون شمایل‌نگاری‌ها، به درک دیگری از هنر یهودی منجر گشته و این تصور رایج قرن نوزدهمی را که یهودیت باستان با آنیکونیسیم، یا دست‌کم گرایش‌های آنیکونیک، پیوند محکمی داشته، زیر سوال برده است. با این حال آنیکونیسیم، وجهه و اصالت یهودی خود را در سطح جهانی حفظ کرده و همچنان موضوع پژوهش‌های حوزه‌ی الهیات و هنر است.

خود اصطلاح آنیکونیسیم نیز منشأ نسبتاً جدیدی دارد و اولین بار در سال ۱۸۶۴ توسط اووربک<sup>۳</sup> در حوزه‌ی هنر اولیه‌ی یونانی ابداع شد، زیرا او تصور می‌کرد که هنر یونانی فاقد نمایش‌های انسان‌وار از خدایان است. به گفته‌ی این باستان‌شناس، در دوران باستان، بازنمایی امر الهی غیرقابل درک بود، زیرا غیرممکن بود چیزی را که دارای شکل انسانی تصور نمی‌شد، بازنمایی کرد.<sup>۴</sup> اووربک آنیکونیسیم را براساس واژه‌ی یونانی eikon با پیشوند منفی an ایجاد کرد و آن را معادل دو واژه‌ی آلمانی

1. Ibid, p.95.

2. Fine, *Modernity, Torah, and the study of Jewish Art*, P.28-31.

3. Adolph Overbeck.

4. Gaifman, Milette, *Aniconism: definitions, examples and comparative Perspectives, Religion*, VOL. 47, 2017, N. 3, p.336.

بی‌تصویر و بی‌تصویری<sup>۱</sup> قرار داد. قدیمی‌ترین کاربرد این واژه - کلمه‌ی یونانی آنیکونستون<sup>۲</sup> - نشان‌دهنده‌ی کیفیت غیرقابل‌بازنمایی است و اولین بار در اثر کلمنت اسکندرانی در یک استدلال دفاعی و ضدببت‌پرستی اولیه‌ی مسیحی در مورد عدم امکان بازنمایی امر الهی دیده شده است. بدین ترتیب آنیکونیسیم در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم تدریجاً در نوشته‌های محققان یونان باستان به کار رفت و در دهه‌های اول قرن بیست به کتاب‌های کلی در مورد دین و هنر راه پیدا کرد.<sup>۳</sup>

## ۲-۱. زمینه‌ها

۲۳۵  
پروشمائ ادیان

شاید بتوان مهم‌ترین زمینه‌های سیاسی - اجتماعی آنیکونیسیم در دوران مدرن را **یهودی‌ستیزی و همگون‌سازی**<sup>۴</sup> برشمرد.

از زمان تبدیل مسیحیت به دین رسمی روم در قرن چهارم میلادی، نوعی ایدئولوژی کینه‌توزانه نسبت به یهودیان اروپای مسیحی شکل گرفته بود که کم و بیش تا عصر روشنگری ادامه داشت و به کناره‌گیری و انزوای یهودیان از ساحت‌های اجتماعی منجر شده بود. همگون‌سازی یا ادغام یهودیان در جامعه‌ی اروپایی، نتیجه‌ی تلاش روشنفکران یهودی برای رهاسازی یهودیان از انزوای فرهنگی و اجتماعی در اوایل دوره‌ی مدرن بوده است. در جریان روشنگری، اروپا درگیر بحث شدید و گسترده در مورد صلاحیت یهودیان و حضور آنها در جامعه شد، زیرا سنت‌گرایی یهودی در تقابل با پیشرفت و عقلانیت جدید، ارزیابی گشت. بنابراین یهودیان در پی مفهوم‌سازی مجدد تاریخ، اخلاق، سیاست و... در قالب‌های عقلانی برآمدند.<sup>۵</sup>

پیشگام این نوگرایی موسی مندلسون بود که اقدامات او و سایر همفکرانش، به بهبود

1. bildlos, Bildlosigkeit.

2. Aneikoniston.

3. Ibid, p. 337.

4. anti-Semitism, assimilation.

5. Sutcliffe, Adam, Judaism and the Politics of Enlightenment, *American Behavioral Scientist*, Vol. 49, N.5, 2006, p.707-7-9.

وضعیت اجتماعی و شهروندی یهودیان اروپا منجر شد. احیای فرهنگ یهودی و تلفیق عناصر اروپایی با آن، گنجاندن ارزش‌های غربی، آداب و رسوم و قراردادهای اجتماعی ذیل فصل جدیدی در رسایل عبری، مبارزه با باورهای خرافی و احکام و رسوم مذهبی نادرست، و بازنگری آموزه‌های سنتی در توازن با رشته‌های سکولار مانند علوم و زبان‌ها، تغییرات عمده‌ای بود که یهودیت در این دوره به خود دید.<sup>۱</sup>

با توسعه‌ی مطالعات تاریخ هنر، هنر یهودی و سبک منحصر به فرد آن نیز همسو با جنبش‌های ملی‌گرایانه‌ی اروپائیان موضوعیت یافت.

بنابراین آنیکونیسیم برای توصیف هنر یهودی و به‌زعم برخی با هدف ایجاد پارادایم «یهود بی‌هنر» در جامعه‌ی اروپایی مطرح شد<sup>۲</sup> و تا حدودی نیز در ادامه‌ی انگیزه‌های یهودستیزانه شکل گرفت. در چنین شرایطی عده‌ای که گرایش‌های سنتی‌تری داشتند، آنیکونیسیم را دلیلی بر برتری معنوی یهودیان از سایر ملل ارزیابی کردند و در صدد دفاع از آن برآمدند.<sup>۳</sup>

در واقع برخی معتقدند که روشنفکران آلمانی‌زبان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، اولین بار سکه‌ی دکتترین آنیکونیسیم یهودی را ضرب زدند و شاگردانشان با انگیزه‌های مختلف آن را تداوم بخشیدند. روشنفکرانی مثل کافمن کوهلر در مقابله با همگون‌سازی و ادغام یهودیان در اروپای عصر روشنگری، قصد داشتند یهودیت را از هنرهای تجسمی جدا کنند.<sup>۴</sup> ایشان با دفاع از برتری آنیکونیسیم به‌عنوان یک فضیلت معنوی، به دفاع از دیدگاه ایدئالیستی مبنی بر مخالفت یهودیت با هنر بصری پرداختند. چنان‌که این تصور که یهودیت یک دین مبتنی بر متن و کلام است، نه دین تصویر، به یک حقیقت مدرن تبدیل گشت.<sup>۵</sup> ماجرا از آنجا شروع شد که در سال ۱۷۹۰، اندکی

1. Pelli, Moshe, *Haskalah and beyond, the Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism*, University Press of America, 2010, p.16.

2. Bland, *The Artless Jew*, p. .

3. Cohen, 'Representation of the Jewish body in modern times', *Representation in Religion*, Cambridge, 2001, p.237-8.

4. Bland, *The Artless Jew*, p.14.

5. Ibid, p.32.



پس از انقلاب آمریکا و فرانسه، **کانت**، مفهوم انتزاعی و بی‌جسم را بر حسی و معقول ترجیح داد و از فرمان دوم به‌عنوان بهترین قانون در یهودیت یاد کرد.<sup>۱</sup> در حالی که **هگل**، آن را نقص بزرگی در فرهنگ یهودی می‌دانست.<sup>۲</sup> روشنفکران یهودی در این نزاع فلسفی-فرهنگی، طرف کانت را گرفتند. در واقع آنها با چیزی در فرهنگ خود متقاعد شده بودند.<sup>۳</sup> اما از طرفی، برخی نیز به‌طور زیرزمینی به تولید و خرید و فروش آثار هنری مبادرت می‌ورزیدند. بدین ترتیب اغلب منتقدان سنت یهودی، تعلق مذهبی خود را از دست دادند و این دیدگاه شکل گرفت که یهودیت و هنر به دو قلمرو مجزا تعلق دارند. مواضع یهودستیزانه در این دوره بحث را به مقایسه میان فرهنگ و هنر یونانی و یهودی رساند. بحثی که گفته می‌شود آغازگر آن واگنر<sup>۴</sup> بود.

واگنر یونانی‌ها را به‌دلیل ساخت مجسمه‌ها و پیکره‌های هنری و خلق زیبایی بصری در طول تاریخ، تحسین کرد. و یهودیت و آنتیکونیسم یهودی را مهم‌ترین عامل نابودی هنر آزاده‌ی یونان باستان برشمرد. باری، واگنر با انتشار مقاله‌ای در ۱۸۵۰ و بازنشر آن در ۱۸۶۹، فرهنگ مدرن آلمان را جایگزین فرهنگ هلنی یونان باستان که در این میان قربانی یهودیت شده بود، کرد و فرودستی بیولوژیکی را به فهرست نقایص فرهنگی-اجتماعی یهودیان افزود. چنین مسائلی یهودیان را به چاره‌اندیشی در مورد کسب هویت یهودی واداشت.<sup>۵</sup> بنابراین هنر بهانه‌ای شد برای تشکیل یک دولت جدید یهودی. چنان‌که بسیاری مانند مارتین بوبر، با چنین انگیزه‌ای برای تشکیل دولت صهیون در کنار تئودور هرتزل قرار گرفتند.<sup>۶</sup> از این رو می‌توان گفت آنتیکونیسم در کنار ایجاد چالش

1. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, translated by Paul Guyer and Eric Matthews Cambridge, University Press, 2001, p.156.
2. Bland, *The Artless Jew*, p.15.
3. Ibid, p.20.
4. Richard Wagner.
5. Bland, *The Artless Jew*, p.27.
6. Jospe, Eva, *Encounters in Modern Jewish Thought, vol.1: Martin Buber*, Academic Studies Press, 2013, p.1-2.

در بحث‌های یهودستیزانه‌ی فرهنگی و هنری، در خدمت اهداف جدلی سیاسی و ناسیونالیستی قرار گرفت.

## ۲-۲. آنیکونیسیم و زیبایی‌شناسی یهودی

زیبایی‌شناسی و برداشت زیبایی‌شناختی از یهودیت، در تفکر دینی متفکران دوران مدرن نقش اساسی ایفا می‌کند و این باور وجود دارد که شکل‌گیری یهودیت مدرن و فلسفه‌ی یهود بر زیبایی‌شناسی معاصر بنا گشته است. این موضوع از آنجا نشأت می‌گیرد که یهودیت و بیان فلسفی یهودی معمولاً در بستر رایج و متداول هر مقطع زمانی و تاریخی خاص جریان یافته و این‌بار نیز آن جریان غالب در عصر روشنگری، زیبایی‌شناسی بود.

تا پیش از دوره‌ی مدرن، اندیشه‌های زیبایی‌شناسی یهودی، متأثر از نظر ربی‌ها در مجاز بودن یا نبودن آثار هنری بوده است.<sup>۱</sup> تنها در این دوره نظراتی نظام‌مند مبتنی بر الهیات به وجود آمده و تازه تعداد آنها نیز اندک است.

با این حال می‌توان گفت که آنیکونیسیم، مناسبات ایجاد نوعی فلسفه‌ی زیبایی‌شناسی یهودی را برای متفکران دوره مدرن فراهم کرد. در واقع آنها ممنوعیت تصویر در فرمان دوم را بسط دادند و بر این مبنا نظریه‌ای فلسفی از زیبایی‌شناسی یهودی ارائه دادند؛ زیبایی‌شناسی که اصول آن اگرچه در دل سنت یهودی پایه‌گذاری شده، ولی مصداق‌های بیرونی آن را نیز می‌توان در سطح جهانی ملاحظه کرد. خصوصاً اینکه با تغییر اساسی در مفهوم هنر از قرن نوزدهم به این سو، این مفهوم، با تضاد قابل توجهی بین محتوای هنری قابل بیان در کلمات و «شکل غیرگفتنی» مورد توجه قرار گرفته است.<sup>۲</sup>

## ۲-۳. زیبایی‌شناسی تحریف<sup>۳</sup>

همانطور که پیش‌تر گفته شد، طبق فرمان دوم، یهودیان از ساخت تصویر و پیکره از

1. Raphael, Melissa, *Judaism and the Visual Art*, Continuum International Publishing Group, London, 2009, p.27.

2. Mattik, Paul, *Art & its Time*, Routledge, London, 2003, p.4.

3. Distortion.

انسان یا هر چیزی با فرض نمایندگی بصری از خدا منع گشته‌اند. طی روند تاریخی و ملاحظات مختلف فرهنگی و سیاسی که این ممنوعیت خصوصا در دوره پساتلمودی از سرگذراند، قانون فعلی یهودی (یوره دئه<sup>۱</sup>) درباره تصاویر و فرم‌ها از تفسیرهای رساله‌ی **شولخان عاروخ**<sup>۲</sup> قابل استنباط است. طبق تحلیلی که استیون شوارتسشیلد<sup>۳</sup> با بررسی قوانین معتبر و هنجاری یهودی برگرفته از متون ربانی به‌ویژه رساله‌ی شولخان عاروخ ارائه می‌دهد، هرگونه فرم و صورت در حالتی ممنوع هستند که اشکال کامل را نشان دهند. شوارتسشیلد دلیل این ممنوعیت را «روح» می‌داند. او با اشاره به اینکه وجه اشتراک خدا، انسان و هر موجودی که امکان نمایش بصری او وجود دارد، داشتن روح است، نتیجه می‌گیرد که تنها یک راه مشروع برای به‌تصویر کشیدن انسان باقی می‌ماند: «**تحریف یا بدن‌های تکه‌تکه**».

اولین بار ربی افرائیم رگنسبرگ<sup>۴</sup> در قرن دوازدهم، در مورد خلق تصویر هنری چنین حکم داد.

در این حالت، تصاویر را تنها می‌شد به شکلی ساخت که داری نقص باشند. خصوصا در قسمت چهره باید مخدوش، شکسته یا بریده باشند. مثلا فقط یک چشم، یا بینی شکسته در نظر گرفته شود. درواقع تصاویر باید به نوعی از اصالت خارج شوند. زشتی و نقصان در تصاویر این هشدار دائمی را در خود دارد که اینها غیرقابل پرستش‌اند.<sup>۵</sup>

شوارتسشیلد این تحریف، یا نقص در صورت و پیکره انسانی را، عامل مهمی در زیبایی‌شناسی یهودی معرفی می‌کند و معتقد است تکه‌تکه شدن یا تحریف تصویر انسان در هنر یهودی در واقع فروکاهیدن او نیست، بلکه نظر به گسترش کمال انسانی

1. Yoreh De'ah.

2. Shulchan Arukh.

3. Schwarzschild, S, The Legal Foundation of Jewish Aesthetics, *The Journal of Aesthetic Education*, 1975, p.31-35.

4. Rabbi Ephraim of Regensberg.

5. Raphael, *Judaism and the Visual*, p.31.

اوست. در زیبایی‌شناسی تحریف، که از آن به «بینی بریده» نیز یاد شده است، بینی بریده، نمادی از روح در نظر گرفته می‌شود.<sup>۱</sup>

احتمالاً بر همین مبناست که ربی‌های اواخر قرون وسطا و اوایل دوره مدرن، نیم‌تنه‌هایی از خودشان تهیه می‌کردند و پیکره‌ی کاملی از بدن، بت‌پرستی به حساب می‌آمد.<sup>۲</sup>

با اینکه این موضوع صرفاً اختصاص به هنر یهودی ندارد و حتا در نسخه‌های تذهیب‌شده مسیحی قرون وسطا از تحریف به‌عنوان ترفندی برای جلوگیری از تولید تصاویر بت‌پرستانه استفاده می‌شده، اما همچنان این عقیده از سوی پژوهشگران و متفکران وجود دارد که این تکنیک، نوعی صورت‌بندی ذاتا یهودی از الهیات تصویر است.<sup>۳</sup>

این نوع زیبایی‌شناسی سپس در هنر روشنگری آلمان تداوم یافت.<sup>۴</sup> بنابراین مصداق‌های زیبایی‌شناسی یهودی را می‌توان در اصول نقاشی مدرن غیربازنمایی یا در واقع تصویرسازی غیرطبیعی یا غیرتجسمی<sup>۵</sup> مشاهده کرد. همچنانکه در این نگاه زیبایی‌شناسانه، نمادگرایی مذهبی پیشا-رنسانس، بازی نور بر پیکره‌های انسانی در آثار رامبراند، تصاویر زاویه‌دار یا درازشدگی‌های چهره و بدن در کارهای ال گرکو<sup>۶</sup> نقاش یونانی اوایل قرن هفدهم (د. ۱۶۱۷)، یا مودیلیانی و تلاش‌های هنری برای تجربه‌گرایی محض، چه در شکل کلاسیک یونانی، چه در احیای رنسانس آن، و حتا پوینتیلیسم<sup>۷</sup> فرانسوی به این ترتیب، در درجات مختلف، مشروعیت می‌یابند.

1. Schwarzschild, *The Legal Foundation of Jewish Aesthetics*, p.35.

۲. نک: یهود بی‌هنر (بلاند) فصل ۴، آیگون‌های یهودی (کوهن) ص ۱۱۸.

3. Raphael, *Judaism and the Visual*, p.29.

4. Raphael, *Judaism and the Visual Art*, p.28-29.

5. non naturalistic depiction.

6. El Greco.

۷. تکنیکی از نقاشی نئو امپرسیونیستی با استفاده از نقاط ریز از رنگ‌های مختلف خالص که در چشم بیننده ترکیب می‌شوند.

## ۲-۴. بازنمایی هولوکاست و انتزاع بصری

واقعه‌ی هولوکاست، بحث قدیمی خدای غیرقابل بازنمایی را بار دیگر در سطحی وسیع‌تر مطرح کرد و هرگونه تلاش برای بازنمایی هولوکاست، بی‌فایده و منجر به تصاویر نادرست ارزیابی شد. در واقع، ویرانگری جنگ، فاشیسم و هولوکاست، هنرمندان و اندیشمندان را به این نتیجه رساند که هنر، قادر به بازنمایی مشکلات سیاسی و فجایع اجتماعی نیست و آنها را وادار کرد تا از جنبه‌های جذاب و لذت بصری سبک رئالیسم، که پیش از جنگ جهانی رایج بود، صرف‌نظر کنند و به‌نوعی زهد یا انتزاع<sup>۱</sup> بصری روی آورند. به‌نظر می‌رسید این روش، برای بیان پرسش‌های غیرقابل پاسخ و شکاکیت مدرنیستی آنها کارآمدتر بود. بدین ترتیب هولوکاست در گسترش محدودیت‌های بازنمایی در هنر نقش عمده‌ای یافت<sup>۲</sup> که محصول برداشت فرهنگی رایج پسا‌هولوکاستی از تصعید<sup>۳</sup> هولوکاست بود. «تصعید» اصطلاحی است که عموماً برای اشاره به تجربه‌ای از درک یک شکست عمیق و ریشه‌ای استفاده می‌شود؛ «وقتی با چیزی چنان عجیب یا به‌طور تکان‌دهنده «دیگری» مواجه شویم که چارچوب مفهومی ما قادر به احاطه‌ی آن نیست»<sup>۴</sup>. هولوکاست بدین ترتیب رویدادی با اهمیت متعالی و تقریباً متافیزیکی در نظر گرفته شد.

در قرن بیستم آنیکونیسیم، به‌عنوان دستور باستانی یهودی و راه‌حل‌های زبانی جدید، و نیازهای بیانی هنر غربی در نقطه‌ای با یکدیگر تلاقی یافتند؛ که البته به‌زعم برخی اندیشمندان یک رویداد تصادفی بود. زیرا در دو مسیری جریان داشتند که کاملاً بی‌ارتباط و در عین حال در موازات با یکدیگر در حرکت بودند. و در نهایت در آن نقطه‌ی تلاقی در تعاملی شگفت‌انگیز قرار گرفتند. آنیکونیسیم ناشی از فرمان دوم، بدون شک قرابت بین اندیشه‌ی یهودی و هنر انتزاعی را برجسته

۲۴۱  
پروژه‌نامه ادیان

ریشه‌های آنیکونیسیم در سنت و فرهنگ یهودی و بازتاب آن در دوران مدرن

1. Abstract

2. Sax, Benjamin E. 'Aesthetics, Jewish Philosophy, and Post-Holocaust Theology', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 2014, 22, p.81.

3. Sublimity.

4. Raphael, *Judaism and the Visual Art*, p. 103.

می‌کند.<sup>۱</sup> علی‌رغم همه‌ی اینها مطابقت بین تعالی و تقدس هولوکاست و حرکت به سوی هنر غیربازنمایی را می‌توان بر جایگاه مفروض یهودیت به‌عنوان یک دین شمایل‌پرهیز مبتنی دانست. با چنین زمینه‌ای هنر مدرن بر این شد تا راهی برای بازنمایی مفاهیم غیربصری ایجاد کند. توصیف‌ناپذیری هولوکاست و ادعای منحصر به فرد بودن آن، متعارف‌ترین بیان خود را در انتزاع محض یافت. در واقع انتزاع به‌عنوان امکان تقوا و فضیلت اخلاقی مطرح و ارزش فرمان دوم نزد هنرمندان و منتقدان هنر و زیبایی‌شناسی یهودی بیشتر قابل درک جلوه کرد.

### نتیجه

فرهنگ یهودی از آنیکونیزم تا هنر بصری و شکل‌گیری زیبایی‌شناسی مدرن، فرآیند قابل‌توجهی را از سر گذرانده که با چالش‌های نظری بسیاری ناشی از جابه‌جایی‌های شناختی و معرفتی همراه بوده است. چنانکه گذشت، این فرهنگ به‌ظاهر شمایل‌پرهیز، در تاریخ پرافت‌وخیز خود حقایق در پرده‌ی زیادی داشته و دارد که به یمن پژوهش‌های میدانی و نظری جدید، در حال کشف و رونمایی است و هر روز بیش از پیش ارتباط خود را با رویدادهای اجتماعی و سیاسی دوره‌های مختلف نشان می‌دهد. بنابراین نمی‌تواند در بردارنده‌ی ممنوعیت شمایل‌سفت و سختی باشد که دوران مدرن، متأثر از عواملی همچون تحقیر یهودیان و ممانعت از مشارکت آنها در جامعه‌ی اروپایی نوین، به آن نسبت داده است. در چنین شرایطی تأکید بر آنیکونیزم در راستای حفظ هویت یهودی و دفاع از سنت‌های آن بوده است.

از آنجا که سنت‌های مذهبی - باستانی یا مدرن - زمانی بهتر درک می‌شوند که فرهنگ بصری آنها را در نظر بگیریم، یهودیت فاقد هنر و در واقع «نوع خاصی از هنر» با هدفی که تاریخ هنر به‌دنبال آن بود، ارزیابی شد. درحالی‌که منتقدان فرهنگ یهود از یک‌سو، هنر یهودی را انکار می‌کردند، متفکران یهودی از سوی دیگر در پی اثبات هنر یهودی، بدون زیر سوال بردن اصل آنیکونیزم بودند. و در واقع همچنان بر ممنوعیت

1. Balbi, *Iconoclasm uninterred*, p.45.

تصویر به‌عنوان ویژگی مهم فرهنگ و هنر یهودی اصرار می‌ورزیدند. آنیکونیسیم در قرن بیستم به‌عنوان یک ویژگی مهم هویتی در تاریخ یهود با تحولات سیاسی روز و نتایج فرهنگی آن همگام شد و وجه‌های جریان‌ساز در هنر مدرن پیدا کرد. سوگیری‌های حوزه‌ی تاریخ هنر علیه هنر و فرهنگ یهودی، علی‌رغم ایجاد چالش‌های متعدد، نتایج مثبت فرهنگی و سیاسی برای خود یهودیان در پی داشت. و البته تأثیرات قابل‌توجه آن بر هنر قرن بیستم نیز غیرقابل‌انکار است؛ همان عاملی که باعث جدایی قوم یهود از سایر ملل فرض می‌شد، در نگاه متفکران یهودی در دوران مدرن، پل و پیوندی میان یهودیت و جامعه جهانی به‌شمار آمده است.

۲۴۳

پوشنامه ادیان

## فهرست منابع

\* کتاب مقدس

- Adler, Amy, (2013), 'The First Amendment and the Second Commandment', 57 *N.Y.L. Sch. L. Rev.* 41, pp.42-58
- Aktor, Mikael, (2020), 'Aniconicity and Aniconism', in: Koch, Anne & Wilkens, Katharina, *The Bloomsbury handbook of The Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*, London, New York, Bloomsbury Publishing Plc
- Balbi, Camilla, (2020), 'Iconoclasm uninterred. The Jewish roots of American abstract Expressionism', *Rivista di diritto delle arti e dello spettacolo*, 2020, issue 1, 39-56
- Berlejung, Angelika (2009), 'Aniconism', *Encyclopedia of the Bible and Its Reception 1*, Berlin/New York
- Bland, Kalman P., (2000), *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual*, Princeton University press
- Braiterman, Zachary J, (2012), 'The Emergence of Modern Religion: Moses Mendelssohn, Neoclassicism, & Ceremonial Aesthetics', in: Wise, Christian & Urban, Martina, *German-Jewish Thought Between Religion & Politics*, Vol.60, De Gruyter
- Cohen, Richard I., (2001), 'Representation of the Jewish body in modern times', in: Assmann, Jan & Baumgarten, Albert I., *Representation in Religion*, Cambridge, pp.237-277
- Epstein, marc michael, (2018), 'Jews, Judaism and the visual Arts', in: Johnathan Karp, *the Cambridge history of Judaism*, vol.7, pp.706- 71
- Fine, Steven, (2014), 'Lernen to see: "Modernity", Torah, and the study of Jewish "Art" ', *Milim Havivin*, N.7, pp. 24-35
- Gaifman, Milette (2017), 'Aniconism: definitions, examples and comparative Perspectives', *Religion*, Vol. 47, N. 3, pp.335-352

۲۴۴

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲



- Gutmann, Joseph, (1961), “Second Commendment” and The Image in Judaism’, *Hebrew Union College Annual*, Vol.32, pp.161-174
- Hendel, Ronald S., (1997), ‘Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel’, in: Karel van Der Toorn ,*the Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism & the Rise of Book Religion in Israel & the Ancient Near East*, Peeters, Leuven, pp.205-228
- Jospe, Eva, (2013), *Encounters in Modern Jewish Thought, vol.1: Martin Buber*, Academic Studies Press
- Judge, Thomas, Anthony, (2016), *The Relationship Between the Worship of Other Gods and the Worship of Idols within the Old Testament*, Submitted as a thesis for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Theology, University of Durham
- Kang, S.I., (2018), ‘in Search of the Origins of Israelite Aniconism, *Acta Theological*, 38(1):84-98
- Kant, Emmanuel, (۲۰۰۱), *Critique of the Power of Judgment*, translated by Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge, University Press.
- Halbertal, Moshe & Margalit, Avishai, (1992), *Idolatry*, Translated from Hebrew by Naomi Goldblum, Harvard University Press
- Meyer, Brigit, Stordalen, Terje, (2019), "Introduction": *Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam*, London, Bloomsbury Academic
- Mattic, Paul, (2003), *Art & its Time*, London, Routledge
- Mitchell, W.J.Thomas, (1986), *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago
- Nagelsmit, Eelco & Carile, Maria Cristina, (2015), “Iconioraphy, Iconology” in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin: De Gruyter. pp. 777-783
- Neis, Rachel, (2015), ‘Religious Lives of Image-Things, Avodah Zarah, and Rabbis in Late Antique Palestine’, *Archiv für Religionsgeschichte*, 2015, pp. 91-121

- Pelli, Moshe (2010), *Haskalah and beyond, the Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism*, University Press of America
- Raphael, Melissa, (2009), *Judaism and the Visual Art*, Continuum International Publishing Group, London
- Rosner, Brian S., (1999), the concept of Idolatry, *Themelios*, 24.3, pp.21-30
- Sax, Benjamin E., (2014), ‘Aesthetics, Jewish Philosophy, and Post-Holocaust Theology’, *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 22, pp. 80-99
- Schwarzschild, Steven, (1975) The Legal Foundation of Jewish Aesthetics, *The Journal of Aesthetic Education* , Vol. 9, No. 1
- Solomon, Solomon J., (1901), ‘Art and Judaism’, *The Jewish Quarterly Review*, Vol.13, No.4, pp. 553- 566
- Solomon, Norman, (2015), ‘Attenuation of God in Modern Jewish Thought’, *Melila/ Journal of Jewish studies*, No. 12, pp. 97- 109
- Stein, David E.S, (2008), ‘On Beyond Gender: Representation of God in the Torah and in Three Resent Renditions into English’, *Nashim*, 15, pp.108-137
- Sutcliffe, Adam, (2006), Judaism and the Politics of Enlightenment, *American Behavioral Scientist*, Vol. 49 ,N.5, pp. 702-71
- Uehlinger, Christoph, (2019), ‘Beyond Image Ban and Aniconism’, in: Meyer, Brigit, Stordalen, Terje, *figuration and sensation of the unseen in Judaism, Christianity and Islam*, Bloomsbury Academic, London, pp. 99-123
- Uehlinger, Christoph, (2022), ‘Visual culture and Religion in Ancient Israel and Judah’, in: Keimer, Kyle H, *The Anceint Israelite World*, Routledge, pp. 434- 464
- Webster, Merriam, (2009), *Elementary dictionary*, Boston Public Library

۲۴۶

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

## جستاری بر منابع مالی سازمان روحانیت در یهودیت و مسیحیت<sup>۱</sup>

محمدرضا کریمی والا<sup>۲</sup> احمد آقایی میبیدی<sup>۳</sup> امیرعباس مهدوی فرد<sup>۴</sup>

### چکیده

تأمین مالی هر سازمانی از مسائل مهم و حتی حیاتی آن است، سازمان روحانیت نیز از این امر مستثنی نیست و بنیان‌گذاران آن، لازم است برنامه و قواعدی را در این جهت طراحی کنند تا سازمان بتواند به وظایف خود به خوبی عمل کند و به اهداف مورد نظر نائل آید. در این تحقیق، که به صورت اسنادی - تحلیلی سامان یافته است با بررسی متون مقدس و معتبر دین یهود و مسیح، سیاست اقتصادی و منابع مالی آنها در تأمین بودجه سازمان روحانیت استخراج شده است و دیدگاه‌های هر دو دین نسبت به سؤال اصلی این پژوهش یعنی شیوه تأمین معاش عالمان دین بررسی، و بیان شده است که اشتغال عالمان به کسب و کار برای تأمین معاش، گرچه به نظر پسندیده می‌رسد؛ اما به صراحت هر دو دین، عالمان رسالت سنگینی در تربیت دینی جامعه دارند و اشتغال به غیر آن از جمله کسب و کار از موانع جدی فراروی چنین تکلیفی است، از این رو عالمان باید تمام وقت در خدمت دین باشند ولی تأمین معاش آنان از وظایف مردم است. عالمان دینی وظیفه رشد و تعالی بُعد روحانی انسان‌ها را به عهده دارند و مردم در مقابل وظیفه تأمین بعد مادی عالمان را.

### کلیدواژه‌ها

سازمان روحانیت، دین یهود، دین مسیح، معاش عالمان دینی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

۲. دانشیار گروه معارف دانشگاه قم.

۳. مدرس دانشگاه فرهنگیان یزد (نویسنده مسئول).

۴. دانشیار گروه معارف دانشگاه قم.

r.karimivala@qom.ac.ir

aghaiahmad@gmail.com

aa.mahdavifard@qom.ac.ir

«سازمان»<sup>۱</sup> نه یک ساختمان است و نه یک شخصیت حقوقی ثبت شده دولتی؛ بلکه سیستمی متشکل از دو یا چند نفر است که برای دستیابی به یک یا چند هدف مشترک فعالیت می‌کنند و دارای سلسله مراتب اقتدار و تقسیم کار بین اعضا هستند.<sup>۲</sup> سازمان‌ها از زمانی که انسان‌ها با هم کار می‌کرده‌اند، وجود داشته‌اند. از جمله آنها سازمان روحانیت است که متولیان امور دینی جامعه هستند.

اصطلاح «روحانی»<sup>۳</sup> در نهاد کلیسا متداول بوده و هست؛ اما در ادبیات فارسی تا سال ۱۲۶۸ ش، یعنی قبل از آغاز نهضت عدالت‌خانه، در هیچ جا به کار نمی‌رفته است.<sup>۴</sup> دلیل ورود واژه «روحانی» به ادبیات فارسی، ترجمه منابع غربی است که از متولیان کلیسا به «روحانی» تعبیر شده است. به تدریج روشنفکران، علمای اسلامی را نیز روحانی خواندند. دلیل دیگر این استعمال، ارتباط معنای لغوی روحانی با حیات اخلاقی علما بوده است.<sup>۵</sup> در یهودیت برای عالمان دینی، واژه خاخام به معنای «حکیم» به کار برده می‌شود که با توجه به مشترکات تعهد و وظایف آنان با روحانیون در مسیحیت و رواج عنوان روحانی برای عالمان یهود در دوران معاصر، در این نوشتار جهت یکسان‌سازی عناوین، برای عالمان یهود نیز از واژه روحانی استفاده می‌شود.

از اهداف و وظایف سازمان روحانیت، تربیت عالمان دینی، ابلاغ و تبیین کلام الهی، انذار و تبشیر، عینیت‌بخشی به ارزش‌های دینی، تزکیه خود و جامعه بشری است. برای نیل به این اهداف، لازم است منابعی جهت تأمین معاش عالمان و سایر مخارج سازمان، مشخص شود. اما سؤال اساسی این است که بودجه این سازمان از کجا و چگونه باید تأمین شود؟ آیا اعضای این سازمان خود باید متکفل هزینه‌ها باشند و در کنار انجام

1. organization

2. Champoux, Joseph E., *Organizational Behavior Integrating Individuals, Groups, & Organizations* (London: Routledge, 2010), 6.

3. Clergyman

۴. یعقوبی، عبد الرسول، «معناشناسی واژه روحانیت»، معرفت فرهنگی اجتماعی ۱۲، ش. ۳ (۱ مهر ۱۳۹۱): ۷.

۵. همان، ۱۵.

وظایف سازمانی، معاش خویش را تدبیر کنند؟ یا اینکه هزینه‌های سازمانی و معاش آنها از طریق دیگری باید تأمین شوند و آنان باید ممحض در پیشبرد اهداف دینی باشند؟ متون دینی چه راهکارهایی را توصیه می‌کنند؟

وجهه قدسی سازمان روحانیت که از دین به آن سرایت کرده، موجب شده است که مسائل مالی آن کمتر مورد کنکاش قرار گیرد. اگر چه وظایف سازمانی روحانیت باید به دور از انگیزه‌های مادی باشد، ولی تأمین منابع مالی این سازمان و معیشت اعضای آن امری است که باید بدان پرداخته شود. برای پاسخ به این سؤال باید به بررسی چگونگی سازمان روحانیت در یهودیت و مسیحیت و نظر بنیان‌گذاران آن و نیز عالمان متقدم و متأخر در زمینه تأمین منابع مالی پرداخت. امری که حداقل در نگاه‌های فارسی‌زبان به طور مستقل بدان پرداخته نشده است و برخی متون، نظیر تاریخ تمدن ویل دورانت، گرچه به وضعیت مالی سازمان روحانیت مسیحی در قرون وسطی پرداخته است؛ اما با نگاهی خاص و با تأکید بر فسادهای مالی آن بوده است.<sup>۱</sup>

### ۱. پیدایش سازمان روحانیت در یهودیت

سازمان روحانیت در یهودیت توسط حضرت موسی (علیه السلام) پایه‌گذاری شده است. به گفته تورات، آن حضرت در طور سینا وحی الهی را در دو لوح سنگی دریافت کرد<sup>۲</sup> و برای نگهداری الواح و آثار وحی، دستور ساخت صندوقی مجلل و مزین به طلا داد که به «تابوت عهد» معروف شد.<sup>۳</sup> وظیفه حفاظت از تابوت عهد و خدمت در خیمه عهد، به هارون و فرزندانش که از نسل لاوی بودند، سپرده شد<sup>۴</sup> و کسی جز آنان حق تصدی این امور را نداشت. دیگر افراد از سبط لاوی به عنوان دستیاران کاهنان وظایفی نسبت به برپایی خیمه مقدس داشتند.<sup>۵</sup> از دیگر وظایف کاهنان، روشن

۱. دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن - عصر ایمان، ترجمه‌ی احمد آرام و دیگران. تهران: اقبال، ۱۳۳۷، ۲۰-۲۲.

۲. عهد قدیم، سفر خروج، فصل ۲۰.

۳. عهد قدیم، سفر تثنیه، ۳۱: ۲۶.

۴. عهد قدیم، سفر خروج ۳۰: ۳۰.

۵. عهد قدیم، سفر اعداد ۳: ۹.

کردن اراده الهی در امور مختلف، قضاوت و آموزش مردم بود.<sup>۱</sup>

ایزیدور اپستاین<sup>۲</sup>، خاخام ارتدوکس یهودی، می گوید: «کاهنان و انبیا، آرمان‌های مشترکی داشتند و هر کدام به شیوه خاص خود می کوشیدند تا به ترویج و تحقق آن بپردازند. انبیا با بیان اصول اخلاقی و دینی، و کاهنان با اجرای مراسم دینی و عبادی انجام وظیفه می کردند. از این رو، فعالیت آن‌ها مکمل یکدیگر بود».<sup>۳</sup>

با تدوین تلمود (تورات شفاهی)، یهود هویت جدیدی پیدا کرد که بر بنیاد «خاخامیم» یعنی طبقه‌ای از روحانیون جدید یهودی تحقق یافت که با کاهنان گذشته تفاوت داشتند. حکیمان<sup>۴</sup> قرن اول میلادی، نسل بنیان‌گذار خاخامیم‌اند که در رأس آنان هیلل، از بزرگان یهودی (۱۱۰ ق.م - ۱۰م) جای دارد. گاهی از این گروه به «فرزندان تورات» تعبیر شده است که جایگزین عالمان در سنهدرین (دادگاه و شورای عالی یهودیان در زمان گذشته) بودند.<sup>۵</sup> عنوان خاخام<sup>۶</sup> بعد از هیلل و در دوره تنائیم (مدرسان شریعت شفاهی یهود در سده اول و دوم میلادی) به وجود آمد.<sup>۷</sup> خاخام‌ها از طریق آیین دست‌گذاری<sup>۸</sup> منصوب می‌شدند؛ همان‌طور که حضرت موسی، یوشع بن نون را از طریق دست‌گذاری منصوب کرد: «یوشع بن نون از روح حکمت مملو بود چون که موسی دست‌های خود را بر او نهاده بود»<sup>۹</sup> و یا آن حضرت به دستور الهی هفتاد نفر از مشایخ را منصوب کرد تا بخشی از مسئولیت او را به عهده بگیرند.<sup>۱۰</sup> بنیاد خاخامیم و سنت انتصاب آنها تا به امروز ادامه دارد.

1. Skolnik, Fred, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition (London: Thomson, 2007), vol. 16, 517.

2. Isidore Epstein

۳. ایزیدور، اپستاین، یهودیت. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ۱۳۸۵، ۷۴.

4. Sages

5. Rosenfeld, Ben Zion, "Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple," *Journal for the Study of Judaism*, no. 28 (1997): 442, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.1163/157006397X00101>.

6. Rabbi

7. Skolnik, Fred, *Encyclopedia Judaica*, vol. 17, 11.

8. semikhah

۹. عهد قدیم، سفر تثیبه، ۳۴: ۹.

۱۰. عهد قدیم، سفر اعداد ۱۱: ۱۶-۱۷.

در دوران معاصر گرچه اثبات اینکه یک کاهن از نسل هارون است، مشکل است اما کسی که انتخاب می‌شود، دارای تقدس کاهنان و عهده‌دار وظایف آنها مثل قرائت تورات و برکت دادن در کنیسه‌هاست.<sup>۱</sup>

## ۲. منابع مالی سازمان روحانیت یهودی

کتاب مقدس از عالمان می‌خواهد تا شب و روز به مطالعه تورات پردازند: «این کتاب تورات از تو دور نشود؛ شب و روز آن را بخوان و در گفته‌های آن تفکر کن تا متوجه تمام دستورات آن شده، بتوانی به آنها عمل کنی».<sup>۲</sup> بنابراین مهم‌ترین وظیفه عالمان دینی در یهود، مطالعه تورات و تعلیم و تربیت مردم است. حال کسانی که شبانه روز باید مشغول مطالعه و تعلیم تورات باشند، ضروری است برای تأمین معاش آنها سازوکاری طراحی شود. در کتاب مقدس (تورات مکتوب) و تلمود (تورات شفاهی) پیش‌بینی‌های مختلفی برای تأمین این بودجه شده است.

### ۲-۱. پیش‌بینی بودجه در کتاب مقدس

تورات از مردم می‌خواهد که بخشی از دارایی خود را جهت تأمین بودجه روحانیون یهود هدیه دهند؛ چرا که اگر عده‌ای به تعلیم و تربیت قوم بر اساس اراده الهی پردازند؛ آنگاه قوم، معصیت الهی خواهند کرد و در اثر غضب الهی، دشمنان تمام تلاش و محصولات آنها را خواهند برد: «پس او دشمنانتان را بر شما مسلط خواهد کرد تا در گرسنگی و تشنگی، برهنگی و بیچارگی، آنها را بندگی نمایند... آنها گله و محصولتان را خواهند خورد و شما از گرسنگی خواهید مرد».<sup>۳</sup> پس چه بهتر که قوم با اعطای بخش اندکی از دارایی خود به عالمان دینی، به ترویج دین و دین‌داری کمک کنند. بدین‌روی در کتاب مقدس وظیفه کاهنان و لایویان خدمت به خداوند بوده است و

1. Ibid., vol. 16, 525.

۲. یوشع ۱: ۸.

۳. عهد قدیم، سفر تثبیه ۲۸: ۴۸-۵۱.

وظیفه مردم، تأمین معاش آنها. از آنجا که در تقسیم‌بندی ارض موعود بین قبایل بنی اسرائیل، به سبط لاویان، زمینی اختصاص داده نشد - چون سبط لاویان مسئولیت رهبری و هدایت قوم را به عهده داشتند و می‌بایست در میان قوم بنی اسرائیل پراکنده باشند<sup>۱</sup> - معاش آنها از طریق ده یک<sup>۲</sup> (عشریه) محصولات، نذورات و قربانی‌ها مشخص شد.<sup>۳</sup> بنابراین مطابق تورات، مردم موظفند که یک‌دهم تمام محصولات خود شامل غله، روغن زیتون، نخست‌زاده گله‌ها و رمه‌ها<sup>۴</sup> را به عبادتگاه بیاورند و سهم عالمان را عطا کنند: «در ضمن لاوی‌های شهرتان را فراموش نکنید، چون آنها مثل شما صاحب ملک و محصول نیستند. در آخر هر سه سال باید ده یک تمام محصولات خود را در شهر خود جمع کنید تا آن را به لاوی‌ها که در میان شما ملکی ندارند، و همچنین غریبان، بیوه زنان و یتیمان داخل شهرتان بدهید تا بخورند و سیر شوند. آنگاه خداوند شما را در کارهایتان برکت خواهد داد».<sup>۵</sup>

در فقره دیگری آمده است: «شما کاهنان، نباید هیچ ملک و دارایی در سرزمین اسرائیل داشته باشید، چون ملک و ثروت شما، من هستم. ده یک‌هایی را که بنی اسرائیل تقدیم می‌کنند، من به قبیله لاوی، در مقابل خدمت آن‌ها در خیمه عبادت داده‌ام».<sup>۶</sup> لذا کسانی که ده یک محصولات را پرداخت نکنند، در حقیقت از خداوند دزدی کرده‌اند<sup>۷</sup> و کسانی که عطا کنند، برکت خواهند یافت: «ده یک دارایی خود را بطور کامل به خانه من بیاورید تا خوراک کافی در آنجا باشد. به این ترتیب مرا امتحان کنید و ببینید چگونه روزنه‌های آسمان را باز می‌کنم و شما را از برکات خود لبریز می‌سازم».<sup>۸</sup> البته بحث از ده یک قبل از این در زمان حضرت ابراهیم دیده می‌شود؛ آنگاه که ملک‌ی‌صدق،

۱. عهد قدیم، سفر یوشع ۱۴: ۳-۴.

2. Tithe

۳. عهد قدیم، سفر لاویان ۷: ۲۸-۳۴.

۴. عهد قدیم، سفر تثبیه ۱۴: ۲۳.

۵. عهد قدیم، سفر تثبیه ۱۴: ۲۷-۲۹.

۶. عهد قدیم، سفر اعداد ۱۸: ۲۰-۲۱.

۷. عهد قدیم، ملاکی ۳: ۸-۱۰.

۸. عهد قدیم، ملاکی ۳: ۱۰.



پادشاه کاهن، ده یک تمام غنایم جنگی را به حضرت ابراهیم تقدیم کرد.<sup>۱</sup> همچنین حضرت یعقوب با خداوند عهد بست که از همه اموال خود عشریه بدهد.<sup>۲</sup> در بین النهرین عشریه از همه اموال گرفته می‌شده است و اگر در کتاب مقدس موارد خاصی برای عشریه برشمرده است، به این دلیل بوده که این اموال دارایی رایج مردم آن زمان بوده است.<sup>۳</sup> نکته دیگر اینکه گرچه مطابق سفر تثبیه فصل ۱۴ و سفر اعداد فصل ۱۸ عشریه یک امر واجب است، اما در زمان خرابی معبد، عشریه یک هدیه داوطلبانه از تمامی دارایی است.<sup>۴</sup>

حزقیآ پادشاه یهودیه از مردم خواست علاوه بر عشریه، هدایای خود را برای کاهنان و لایویان بیاورند تا آنها بتوانند تمام وقت در خدمت معبد و اجرای آیین‌های دینی باشند: «به محض صدور فرمان پادشاه، مردم اسرائیل با کمال سخاوت‌مندی نوبر غله، شراب، روغن زیتون و عسل و نیز ده یک تمام محصولات زمین خود را آورده، هدیه کردند».<sup>۵</sup> در دوره اسارت بابلی، کاهنان متفرق شدند و هنگامی که عزرا و نحمیا با حمایت حکومت ایران، برای بازسازی معبد اقدام کردند، کاهنان به اورشلیم فراخوانده شدند. موقعیت اجتماعی و اقتصادی کاهنان به صورت قابل توجهی ارتقا یافت و تعداد آن‌ها به هزاران نفر رسید. آن‌ها در اورشلیم و نواحی اطراف سکونت داده شدند.<sup>۶</sup> تعهد مردم نسبت به تأمین معاش کاهنان در کتاب مقدس این گونه نقل شده است: «ما مردم اسرائیل... عهد می‌بندیم که هر سال هر یک از ما یک سوم مثنال نقره برای مخارج خانه خدا تقدیم کنیم، یعنی برای نان مقدس، هدیه آردی و قربانی‌های سوختنی روزانه، قربانی‌های روزهای سَبَّت و جشن‌های ماه نو و جشن‌های سالیانه، هدایای مقدس دیگر،

۱. عهد قدیم، سفر پیدایش ۱۴: ۱۸-۲۰.

۲. عهد قدیم، سفر پیدایش ۲۸: ۲۲.

3. Ibid., vol. 19, 736.

4. Ibid.

۵. عهد قدیم، کتاب دوم تواریخ ۳۱: ۴-۵.

۶. عهد قدیم، عزرا ۲: ۷۰؛ نحمیا ۱۱: ۳ و ۲۰.

قربانی گناه برای کفار قوم اسرائیل و برای تمام خدمات خانه خدای ما ... همچنین قول می‌دهیم خمیری را که از نویر غله تهیه می‌کنیم همراه نویر انواع میوه‌ها و نویر شراب تازه و روغن زیتون خود به کاهنانی که در خانه خدا هستند، بدهیم. ما ده یک تمام محصولات زمین خود را به لاویانی که در روستاهای ما مسئول جمع‌آوری ده یک هستند، خواهیم داد ... قول می‌دهیم که از خانه خدا غافل نشویم.<sup>۱</sup>

وقتی نحیا برای دیدن اردشیر پادشاه ایران رفت، تحولاتی در اورشلیم رخ داد که مردم حق لاویان را پرداخت نکردند و لاویان مجبور شدند اورشلیم را ترک کنند و به مزارع خود بازگردند. نحیا در بازگشت به اورشلیم تلاش کرد تا اوضاع را به شکل اول بازگرداند: «در ضمن فهمیدم دسته سرایندگان خانه خدا و سایر لاویان، اورشلیم را ترک گفته و به مزرعه‌های خود بازگشته بودند، زیرا مردم سهمشان را به ایشان نمی‌دادند. پس سران قوم را توبیخ کرده، گفتم: چرا از خانه خدا غافل مانده‌اید؟ سپس تمام لاویان را جمع کرده، ایشان را دوباره در خانه خدا سر خدمت گذاشتم. سپس قوم اسرائیل، بار دیگر ده یک غله، شراب و روغن زیتون خود را به انبارهای خانه خدا آوردند.»<sup>۲</sup>

از دیگر منابع معاش عالمان موقوفات است. عده‌ای از مردم موقوفاتی جهت اداره زندگی عالمان وقف می‌کردند.<sup>۳</sup> در کتاب مقدس آمده است: «تمام کسانی که در یهودا ساکن بودند علاوه بر ده یک گله‌ها و رمه‌ها، مقدار زیادی هدایای دیگر آوردند و برای خداوند، خدای خود وقف کردند.»<sup>۴</sup> همچنین مدارس علمیه زیادی جهت تحصیل و تدریس عالمان وقف شدند.<sup>۵</sup>

نذورات از دیگر منابع تامین معاش عالمان است. برای نذر و مصرف آن احکامی وجود دارد که در کتاب مقدس آمده است: «اگر کسی ذبیحة سلامتی برای یهوه

۱. عهد قدیم، نحیا ۱۰: ۲۸-۳۹.

۲. عهد قدیم، نحیا ۱۳: ۱۰-۱۲.

3. Ibid., vol. 4, 658.

۴. عهد قدیم، کتاب دوم تواریخ ۳۱: ۶.

5. Ibid., vol. 6, 204; vol. 7, 136.

بگذراند خواه برای وفای نذر خواه برای نافله چه از رمه چه از گله آن بی عیب باشد تا مقبول بشود.<sup>۱</sup> و نیز «اگر ذبیحه قربانی او نذری یا تبرعی باشد در روزی که ذبیحه خود را می گذراند خورده شود و باقی آن در فردای آن روز خورده شود».<sup>۲</sup>

هدایای پادشاهان نیز یکی از منابع مهم امرار معاش سازمان روحانیت یهودی است. اردشیر پادشاه ایران، هزینه‌های مورد نیاز عزرای کاهن را قبول می کند و به حاکمان خود نیز دستور می دهد، بودجه درخواستی عزرا را تأمین کنند: «اما چیزهای دیگر که برای خانه خدایت لازم باشد هر چه برای تو اتفاق افتد که بدهی آنرا از خزانه پادشاه بده و از من آرْتَحْشَسْتا [اردشیر] پادشاه فرمانی به تمامی خزانه داران ماواری نهر صادر شده است که هر چه عزرای کاهن و کاتب شریعت خدای آسمان از شما بخواهد به تعجیل کرده شود».<sup>۳</sup>

عالمان یهود علاوه بر بهره‌مندی از مزایای فوق از معافیت‌هایی نیز برخوردار بوده‌اند از جمله معافیت مالیاتی؛ عزرا جمع کثیری از لاویان را برای امور دینی<sup>۴</sup>، استخدام کرد و اردشیر همه آنان را از پرداخت هر نوع مالیات معاف کرد.<sup>۵</sup> در دوره‌های دیگر نیز شاهدیم که عالمان دینی از پرداخت مالیات به پادشاهان معاف بوده‌اند.<sup>۶</sup>

## ۲-۲. پیش‌بینی بودجه در تلمود

گرچه در کتاب مقدس، عالمان دینی بیشتر در طبقه لاویان و کاهنان خلاصه می‌شوند و برای تأمین معاش آنها برنامه‌ریزی شده است؛ اما در تلمود به عالمان دینی غیر لاویان نیز پرداخته شده است. تلمود بیان می‌کند عده‌ای باید خود را وقف مطالعه تورات کنند و عده‌ای دیگری معاش این گروه را تأمین کنند، زیرا یک عالمی که باید تمام وقت در خدمت تورات باشد، نمی‌تواند به اموری مثل شخم‌زنی، بذرپاشی، آبیاری

۱. عهد قدیم، سفر لاویان ۲۲: ۲۱.
۲. عهد قدیم، سفر لاویان ۷: ۱۶.
۳. عهد قدیم، عزرا ۷: ۲۱-۲۲.
۴. عهد قدیم، عزرا ۸: ۱-۲۰.
۵. عهد قدیم، عزرا ۷: ۲۴.

6. Ibid., vol. 2, 572, 647; vol. 3, 356; vol. 11, 136

و جمع آوری محصول نیز پردازد<sup>۱</sup>؛ بنابراین چون یک عالم وقت خود را به جای تجارت و امرار معاش، صرف تعلیم و تعلم تورات می کند، باید این وقت گذاری او به نحوی جبران شود که از زندگی باز نماند.<sup>۲</sup> حتی عالمان طراز اول باید به قدری ثروت در اختیار داشته باشند که بتواند زیردستان خود را حمایت کند.<sup>۳</sup>

حضور عالمان در بازار به عنوان فروشنده کالا یا کارگر وجهه خوبی ندارد. عالمان جهت تأسیس مدارس خود، حقوق اساتید و طلاب و قضات جامعه یهودی، باید به جمع آوری مالیات‌ها و تبرعات پردازند.<sup>۴</sup>

در یک جامعه دینی، همانطور که سازمان‌ها بودجه دولتی دارند، سازمان روحانیت نیز باید بودجه دولتی داشته باشد چرا که آنها نیز مسئولیت آموزش دینی مردم را به عهده دارند.<sup>۵</sup> البته خاخامی، شغل نیست؛ گرچه ممکن است درآمدی داشته باشد، بلکه خاخام یک رهبر معنوی است که ناظر بر رشد و هدایت مردم است. از این جهت او ساعت کاری ندارد و باید شبانه روز در خدمت مردم باشد.<sup>۶</sup>

مطابق تلمود علاوه بر هدایایی که به عالمان اختصاص داده می شود، آنها از برخی مالیات‌ها نیز معافند. یکی از معافیت‌های مالیاتی عالمان، مالیات سرشماری<sup>۷</sup> است و آن مالیاتی است که مطابق تورات در مقابل افراد بزرگسال بدون در نظر گرفتن درآمد آنها دریافت می شد: «خداوند به موسی فرمود: هر موقع بنی اسرائیل را سرشماری می کنی هر کسی که شمرده می شود، باید برای جان خود به من فدیة دهد تا هنگام سرشماری بلایی بر قوم نازل نشود. فدیة‌ای که او باید پردازد نیم مثقال نقره است که باید به من تقدیم شود. تمام افراد بیست ساله و بالاتر باید سرشماری شوند و این هدیه را به من

1. Peninei Halakhah, Zemanim 5: 3.

2. Bleich, J. David, *Contemporary Halakhic Problems* (Ktav Pub & Distributors Inc, 1993), vol. 2, chap. 5, clause 16.

3. Bartenura on Pirkei Avot 4: 5.

4. Roth, Jeffrey I., *Inheriting the Crown in Jewish Law: The Struggle for Rabbinic Compensation, Tenure, And Inheritance Rights* (Columbia: University of South Carolina Press, 2006), 10-12.

5. Bleich, 1993, vol. 2, chap. 5, 17.

6. Rambam on Mishnah Sanhedrin 10: 8.

7. Poll tax.

بدهند».<sup>۱</sup> در تلمود گرفتن این مالیات از عالمان دینی قبیح شمرده شده است؛ زیرا در تورات آمده است: «او قوم خود را دوست می‌دارد و از آنها حمایت می‌کند، ایشان نزد پاهای او می‌نشینند و از سخنانش بهره‌مند می‌گردند»<sup>۲</sup> که منظور از این افراد، عالمان دینی هستند که برای تحصیل علم از شهری به شهری مسافرت می‌کنند و به دلیل این کار مقدس باید از پرداخت مالیات معاف باشند.<sup>۳</sup> امروزه بسیاری هستند که مالیات نیم متقال نقره را به محققان تورات اختصاص می‌دهند.<sup>۴</sup>

عالمان دینی در یهودیت از امتیازاتی نیز برخوردارند؛ از جمله:

دریافت خدمات شخصی از شاگردان خود: طلبه یهودی باید تمام کارهایی که یک برده برای ارباب خود انجام می‌دهد، برای استاد خود انجام دهد. استاد نیز نباید از پذیرش خدمات شاگردانش ممانعت کند، چراکه این به معنی منع شفقت و مهربانی است و مطابق کتاب مقدس<sup>۵</sup> موجب عدم ترس طلبه از خدا می‌شود.<sup>۶</sup>

مشارکت تجاری بی‌صدا با بازرگانان ثروتمند از دیگر امتیازات عالمان دینی است؛ تلمود به ارزش علما اشاره می‌کند و تحسین می‌کند کسی را که دخترش را به طلاب علوم دینی می‌دهد و یا از طرف علما به تجارت می‌پردازد و یا به نحوی دیگر از ثروت خود، علما را بهره‌مند می‌سازد.<sup>۷</sup> مردم با این کار خود، حضور الهی را درک می‌کنند.<sup>۸</sup> در سال ۱۳۹۱ م. به دلیل شورش‌هایی علیه یهودیان، سیمون بن زماه<sup>۹</sup> از اسپانیا به الجزیره فرار کرد. مردم یهودی از او درخواست کردند که به‌عنوان ربّی، به امور مذهبی یهودیان رسیدگی کند؛ اما سیمون به دلیل عدم تأمین معاش روزمره، از قبول این

۱. عهد قدیم، سفر خروج ۲۰: ۱۱-۱۴.

۲. عهد قدیم، سفر تثبیه ۳۳: ۳-۴.

3. Bava Batra 8a.

4. Attar, Chayim Ben, *Or Hachayim: Commentary on Exodus*, trans. Munk, Eliyahu (New York, 1998), chap. COMMENTARY Or HaChaim on Exodus 30:13.

۵. عهد قدیم، ایوب ۶: ۱۴.

6. Ketubot 96a.

7. Berakhot 34b: 18.

8. Ketubot 111b: 7.

9. Simeon ben Zemah Duran.

خدمت سرباز زد، اما مردم تأمین معاش او را طبق قراردادی پذیرفتند. از آن زمان حقوق ربی‌ها قانونی شد و حتی در دوران معاصر نیز این قانون پابرجاست.<sup>۱</sup>

در قرن ۱۵ میلادی، پرداخت هزینه معاش عالمان یک امر رایج بود و این را نمی‌توان دستمزد نامید، بلکه می‌توان هدیه دانست.<sup>۲</sup> از قرن ۱۹ به بعد، عالمان دینی با بستن قرارداد با جوامع علمی مختلف به عنوان مدیر، استاد، پژوهشگر و... حقوق دریافت می‌کنند و از مزایای بازنشستگی و... بهره‌مند هستند<sup>۳</sup> یعنی ساعات خاصی را در کنیسه خدمت می‌کنند و به صورت پاره وقت مشاغل دیگری دارند.

این مطلب را نیز نباید از نظر دور داشت که عالمان یهودی کسب درآمد از طریق تورات را نهی کرده‌اند؛ چنانکه در تلمود به صراحت آمده است: «تورات را به عنوان تاجی برای شهرت یا بیلی برای حفاری استفاده نکن».<sup>۴</sup> منظور این است که نباید از طریق تورات به دنبال نام و نان بود؛ زیرا تورات امری بسیار مقدس است که نباید وسیله‌ای برای اهداف دنیوی قرار گیرد.<sup>۵</sup> لذا در تلمود توصیه شده است که حتی‌الامکان عالمان در کنار تعلیم و تربیت به مشاغل دیگر جهت تأمین هزینه‌های زندگی خود اقدام نکنند. چنان که این سیره در برخی عالمان اولیه یهودی دیده می‌شود؛ آنها مشاغلی مانند چوب تراشی، آبیاری، کشاورزی و دباغی داشتند که از طریق آن امرار معاش می‌کردند.<sup>۶</sup> ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، خاخام و فیلسوف یهودی که خود از طریق پزشکی امرار معاش می‌کرد، معتقد است عالمان باید دارای مشاغل دنیوی باشند، انسان باید در روز به امرار معاش پردازد و به حداقل‌های زندگی اکتفا کند و شب را به مطالعه تورات پردازد که «تاج تورات» به کسی داده می‌شود که در شب به مطالعه تورات پردازد.<sup>۷</sup> اما این نظر به‌عنوان یک نظر ایدئال باقی ماند و اجرایی

1. *Encyclopedia Judaica*, vol. 17, 12-13.

2. Roth, *Inheriting the Crown in Jewish Law*, 27-29.

3. *Ibid.*, 116-17.

4. English Explanation of Pirkei Avot 4: 5.

5. Bleich, 1976, vol. 1, chap. Introduction, *The Methodology of Halakhah*, para.3.

6. *Mishneh Torah*, Gifts to the Poor 10: 18.

7. *Mishneh Torah* 3: 13.

نشد؛<sup>۱</sup> چرا که گستردگی امور دینی، اقتضا می‌کرد که عده‌ای تمام وقت به مطالعه تورات و تلمود، انجام مناسک دینی و ارشاد مردم بپردازند و فرصتی برای اشتغال به امور غیر دینی حاصل نمی‌شد.

امروزه در مناطقی که جمعیت یهودی و اشتغال به امور دینی کم است، معمولاً عالمان دینی در کنار انجام وظایف سازمانی خود، به کسب و کار شخصی می‌پردازند و در مناطقی که جمعیت یهودیان زیاد است، به علت اشتغال‌های دینی فراوان، روحانیون یهود از نهادهای خیریه ارتزاق می‌کنند. در اسرائیل در حال حاضر حدود ۲۰۰ هزار طلبه علوم دینی وجود دارند که مطابق قوانین اسرائیل، آنها باید تمام وقت مشغول تحصیل و تعلیم علوم دینی باشند. در عوض از خدمت سربازی معاف هستند و تأمین معاش آنها و خانواده‌شان به صورت بسیار مطلوب بر عهده دولت است. این طلاب باید تا سن ۴۹ سالگی که افراد هنوز شامل سربازی می‌شوند، مشغول تحصیل و تعلیم باشند. حمایت‌های مالی دولت از مدارس دینی باعث شده است که در ۱۱ سال گذشته ورودی‌های این مدارس ۳۲۲ درصد افزایش داشته باشد.<sup>۲</sup> البته یهودیانی که مخالف صهیونیسم هستند، این اقدام دولت صهیونیسم را در راستای تقویت دینی بنیان‌های خود می‌دانند و با آن بسیار مخالفند.<sup>۳</sup>

### ۳. پیدایش سازمان روحانیت در مسیحیت

سازمان روحانیت مسیحی از همان زمان حضرت عیسی (علیه السلام) شکل گرفت. عیسی مسیح شاگردان زیادی داشت؛ اما دوازده نفر از آنها جایگاه ویژه‌ای داشتند که از آن حضرت پیروی می‌کردند و از او می‌آموختند. لفظ شاگرد<sup>۴</sup> اشاره به کسی دارد که می‌آموزد و پیروی می‌کند و لفظ رسول<sup>۵</sup> به کسی اطلاق می‌شود که فرستاده شده است.

1. *Mishnah Torah*, Talmud Torah 3: 10; Commentary on the Mishnah, Avot 4: 7.

2. Schorsch, Ismar, "Torah and Livelihood," accessed May 11, 2021, <http://www.jtsa.edu/torah-and-livelihood>.

3. Schorsch, "Torah and Livelihood".

4. Disciple.

5. Apostle.

عیسی مسیح بعد از رستاخیز و صعود به آسمان، دوازده شاگرد خود را به عنوان شاهدان و بشارت دهندگان به پیام خویش فرستاد و به آنها لقب رسول داد. وظیفه آنها این بود که دیگر امت‌ها را «شاگرد» مسیح کنند.<sup>۱</sup>

در نوشته‌های متأخر عهد جدید و نیز کلیسای اولیه، لقب رسول، علاوه بر ۱۲ نفر شاگرد عیسی مسیح، به کسانی که توسط این ۱۲ نفر برای خدمت به جماعت مسیحیان منصوب شده‌اند، نیز اطلاق شده است. در دوره‌های بعد، مبلغان برجسته‌ای که جمعیت مسیحیان را هدایت کرده و یا خود را وقف خدمت به مسیحیت کرده‌اند، رسول لقب گرفته‌اند.<sup>۲</sup>

همچنین در کتاب مقدس لقب ناظر، شبان و پیر، بدون هیچ تمایزی به یک خادم خدا داده می‌شود که رایج‌ترین آن «شبان» است. عنوان شبان<sup>۳</sup> گاه برای خداوند ذکر شده است<sup>۴</sup> که هدایت گوسفندان خود یعنی قوم بنی اسرائیل را به عهده دارد.<sup>۵</sup> خداوند وظیفه شبانی گوسفندان مرتع خود<sup>۶</sup> را به دست خادمان خود سپرده است. حضرت عیسی به عنوان شبان اعظم ظهور کرد<sup>۷</sup> تا گوسفندان گمشده بنی اسرائیل را هدایت کند<sup>۸</sup> و از دست گرگ‌های آشکار<sup>۹</sup> و گرگ‌های در لباس میش‌ها<sup>۱۰</sup> نجات دهد. پس از حضرت عیسی پطرس شبانی گوسفندان را به عهده گرفت.<sup>۱۱</sup> در دوره‌های بعد، کار مراقبت از کلیسا به عهده شبانان دیگر<sup>۱۲</sup>، مشایخ و اسقفان<sup>۱۳</sup> سپرده شده است.

۱. انجیل متی ۱۹: ۲۸.

۲. Flinn, Frank K, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Checkmark books, 2008), 40.

۳. Pastor.

۴. عهد قدیم، سفر پیدایش ۴۸: ۱۵؛ ۴۹: ۲۴؛ مزامیر ۲۳: ۱؛ ۸۰: ۲.

۵. عهد قدیم، مزامیر ۹۵: ۷؛ ۷۸: ۵۲-۵۳.

۶. عهد قدیم، مزامیر ۱۰۰: ۳؛ ۷۹: ۱۳؛ ۷۴: ۱.

۷. عهد جدید، عبرانیان ۱۳: ۲۰.

۸. انجیل متی ۱۵: ۲۴؛ ۱۰: ۶؛ لوقا ۱۹: ۱۰.

۹. انجیل متی ۱۰: ۱۶؛ رومیان ۸: ۳۶.

۱۰. انجیل متی ۷: ۱۵.

۱۱. انجیل متی ۲۱: ۱۶.

۱۲. عهد جدید، افسسیان ۴: ۱۱.

۱۳. عهد جدید، اول پطرس ۵: ۱-۳؛ اعمال رسولان ۲۰: ۲۸.



رسولانی که به مناطق مختلف اعزام می شدند از طریق انتخاب جماعت مسیحی منصوب می شدند.<sup>۱</sup> محتمل است که این رویه در انتخاب خادمان کلیسا ادامه داشته است و رسولان و مجمع برادران در دست گذاری اشخاص برای خدمت مقدس با هم مشارکت می کردند.<sup>۲</sup>

کسانی که قانوناً به درجات خدمتگزاری در کلیسا منصوب می شوند، به عنوان نمایندگان خصوصی حضرت عیسی عمل می کنند؛ از طریق آنان، عبادت انسان به سوی خدا بالا می رود و برکت های خدا به سوی انسان نازل می شود.<sup>۳</sup>

کم کم سلسله مراتب کلیسا به وجود آمد. بسیاری از عالمان مسیحی از جمله پاپ کلمنت اول (پاپ سال های ۸۸-۹۷ م) معتقد هستند این سلسله مراتب به نصب الهی است. خدا، عیسی را برگزید و عیسی رسولان، و رسولان، اسقفان و شماسان را انتخاب کرده اند.<sup>۴</sup>

در حال حاضر، کسانی که وارد مدارس الهیاتی مسیحی می شوند، پس از گذراندن مراحل مقدماتی، در مراسم مذهبی به کشیش ها کمک می کنند که به آن ها «شماس» گفته می شود. بعد از این مرحله و گذراندن دوره ای خاص، از طرف مراکز آموزشی به حوزه کلیسایی معرفی می شوند و توسط اسقف آن مکان، درجه «کشیشی» را دریافت می دارند و مشغول خدمت می گردند. کشیشان بعد از طی دوره های علمی و خدمت در کلیسا به مقام «اسقفی» و مسئول کلیسا نائل می شوند.<sup>۵</sup>

#### ۴. منابع مالی سازمان روحانیت مسیحی

حضرت عیسی (علیه السلام) به عنوان بنیانگذار مسیحیت، در اهمیت تأمین بودجه فعالیت های تبلیغی می گوید: «کیست از شما که قصد بنای برجی داشته باشد و اوّل

۱. عهد جدید، اعمال رسولان ۶: ۳.

۲. میلر، ویلیام مک الوی، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران. تهران: اساطیر. ۱۳۸۲، ۵۲.

۳. برانتل، جورج، آیین کاتولیک، ترجمه ی قنبری، حسن. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ۱۳۸۱، ۱۴۱.

۴. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه ی آسریان، روبرت. انگلستان: انتشارات ایلام. ۲۰۱۰، ۲۰.

۵. مولند، اینار، جهان مسیحیت، ترجمه ی انصاری، محمدباقر و مهاجری، مسیح. تهران: امیرکبیر. ۱۳۶۸، ۱۲۰.

نشینند تا برآوردِ خرج آن را بکنند که آیا قوّت تمام کردن آن را دارد یا نه؟ که مبادا چون بنیادش نهاد و قادر بر تمام کردنش نشد هر که بیند تمسخرکنان گوید: این شخص عمارتی شروع کرده نتوانست به انجامش رساند».<sup>۱</sup>

چون رسالت آن حضرت تکمیل تورات و کتب انبیا بود و نه ابطال آنها<sup>۲</sup>، از این جهت منابع مالی سازمان روحانیت در یهودیت، از جمله عشریه را مورد تأیید قرار داد<sup>۳</sup> و چون اساساً مأموریتی که آن حضرت به رسولانش می داد، فقط و فقط بین بنی اسرائیل بود نه اقوام دیگر<sup>۴</sup>، از این جهت از بنی اسرائیل خواسته شد ضمن ایمان به مسیح، احکام یهودی از جمله عشریه را به جا آورند.<sup>۵</sup> البته چون در آن زمان مسیحیت از یهودیت جدا نبود، عشریه به معابد یهودی پرداخت می شد، اما با جدایی مسیحیت از یهودیت و پیدایش کلیسا پرداخت عشریه به کلیسا واجب شد و از طریق قانون کلیسایی یا مدنی یا هردو گرفته می شد. شورای ماکن<sup>۶</sup> در ۵۸۵ ضمن بیان وجوب عشریه، حکم به تکفیر سرپیچی کنندگان از این قانون داد.<sup>۷</sup> این الزام و تهدیدها گواه بر این است که همه مردم حاضر به پرداخت داوطلبانه عشریه نبوده‌اند. در شورای ترنت در قرن ۱۶ بیان شد از آنجا که پرداخت عشریه به خاطر امتثال امر خداوند است، امتناع کنندگان از عشریه تکفیر می شوند و تا قبل از پرداخت کامل آن بخشیده نمی شوند.<sup>۸</sup>

عشریه شامل تمام دارایی مسیحیان از جمله انواع ساختمان‌ها می شود.<sup>۹</sup> ولی در انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ قانون عشریه لغو گردید و در اواخر قرن نوزدهم گرچه در کشورهای ایتالیا، ایرلند، اسکاتلند قانون عشریه لغو گردید، اما راه‌های جدید تأمین

۱. انجیل لوقا ۱۴: ۲۸-۳۰.

۲. انجیل متی ۵: ۱۷-۲۰.

۳. لوقا ۱۱: ۴۲.

۴. انجیل متی ۱۰: ۵-۶.

۵. انجیل متی ۲۳: ۲۳.

6. Council of Mâcon

7. *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, (United States: Gale Research Inc. 2002), vol. 14, 92.

8. Ibid.

9. Skolnik, Fred, *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, 739.

بودجه کلیسا بدون حمایت مالی دولت طراحی شد. البته هنوز در بسیاری از کشورها به ویژه در کلیساهای پروتستان، قانون عشریه وجود دارد؛ برای مثال در آلمان، شهروندان باید مالیات کلیسا را بپردازند مگر اینکه به طور رسمی از عضویت در کلیسا انصراف دهند.<sup>۱</sup> کلیساهای ارتدکس شرقی هرگز قانون عشریه را نپذیرفتند و همچنین در ایالات متحده نیز عشر یک الزام قانونی نبوده است<sup>۲</sup> ولی دعوت به پرداخت داوطلبانه آن بوده و هست کما اینکه در شورای سوم بالتیمور<sup>۳</sup> در ۱۸۱۶ به آن تصریح شده است.<sup>۴</sup> با این حال، اعضای کلیساهای خاص، از جمله قدیسان روز آخر و ادونتیست‌های روز هفتم، پرداخت عشریه واجب است، و برخی از مسیحیان در کلیساهای دیگر این کار را داوطلبانه انجام می‌دهند.<sup>۵</sup>

جدای از عشریه، حضرت عیسی، تأمین معاش رسولان خود را وظیفه مردم می‌دانست و در روانه کردن رسولان خویش، از برداشتن پول و هرگونه توشه‌ای منع می‌کرد: «برای سفر، توشه‌دان یا دو پیراهن یا کفش‌ها یا عصا بردارید، زیرا که مزدور مستحق خوراک خود است»<sup>۶</sup> و می‌فرمود وارد هر خانه‌ای که شدید، از آنجا ارتزاق کنید: «در آن خانه توقف نمایید و از آنچه دارند بخورید و بیاشامید زیرا که مزدور مستحق اجرت خود است».<sup>۷</sup> اصطلاح «مزدور» یا «عمله» اشاره به این دارد همانطور که عمله‌ای که خرمن را جمع می‌کند، باید اجرتش داده شود، رسولان حضرت عیسی نیز عمله‌هایی هستند که در مزرعه دنیا تلاش می‌کنند تا انسان‌ها بتوانند در آخرت محصولات خوبی را برداشت کنند و از این جهت مستحق اجرت هستند.<sup>۸</sup> کار این عمله‌ها خیلی سنگین است؛ زیرا به فرموده عیسی مسیح: «حصاد فراوان است لیکن عمله

1. *Encyclopedia Of World Religions*, (United States: Encyclopædia Britannica, Inc. 2006), 1100.

2. Ibid.

3. The Third Plenary Council of Baltimore.

4. *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, 92.

5. *Encyclopedia Of World Religions*, 1100.

۶. انجیل متی ۱۰: ۱۰؛ و نیز ر. ک: مرقس ۶: ۸؛ لوقا ۹: ۳؛ لوقا ۱۰: ۴.

۷. انجیل لوقا ۱۰: ۷.

8. Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew* (United States: Eerdmans, 2005), 418.

کم. پس از صاحب حصاد استعدعا نماید تا عمله در حصاد خود بفرستد.<sup>۱</sup> توماس آکویناس در شرح انجیل بیان می‌کند همانطور که تأمین معاش سرباز جنگ به عهده مردم است، تأمین زندگی عالمان نیز که مجاهدان الهی برای دفاع از ارزش‌های الهی و سعادت مردم هستند، به عهده مردم است.<sup>۲</sup> کوتاهی در این زمینه موجب دوری از رحمت الهی و نزول عذاب آسمانی است<sup>۳</sup> چرا که بی‌اعتنایی به رسولان، بی‌اعتنایی به عیسی مسیح محسوب می‌شود.<sup>۴</sup>

هدایای مردمی باید از صمیم قلب باشد<sup>۵</sup> و در این امر نباید کم بگذارند چرا که: «هر که کم بکارد، کم نیز درو خواهد کرد؛ و هر که زیاد بکارد، زیاد درو خواهد کرد».<sup>۶</sup> پولس در بیانی، تأمین معاش عالمان را از باب اجرت کارهای تبشیری آنها بر مردم لازم می‌داند: «دهان گاو را هنگام خرمن کوبیدن نباید ببندید، چرا که حق اوست که از خرمنی که خرد می‌کند، بخورد».<sup>۷</sup> وقتی گاو کارگر، سهمی از خرمن دارد؛ به طریق اولی انسان کارگر سهمی از محصول دارد.<sup>۸</sup>

مطابق نظر پولس، این تأمین معاش باید خیلی خوب باشد و اعضای کلیسا دارای حرمتی مضاعف نسبت به دیگران باشند؛ زیرا اگر احترام به بیوه‌زنان و تأمین معاش آنها به دلیل نداشتن سرپرست، لازم است<sup>۹</sup>، احترام به اعضای کلیسا به مراتب باید بیشتر باشد؛ چرا که آنها سرپرستی کل جامعه را به عهده دارند.<sup>۱۰</sup>

۱. انجیل متی ۹: ۳۷-۳۸.

2. Aquinas, Thomas, *Catena aurea: commentary on the four Gospels collected out of the works of the Fathers* (England: Saint Austin Press, 1997), 250.

۳. متی ۱۰: ۱۴-۱۵؛ لوقا ۱۰: ۱۰-۱۲.

4. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 437.

۵. مرقس ۱۲: ۴۱-۴۴.

۶. دوم قرنتیان ۹: ۶.

۷. تیموتائوس اول ۵: ۱۷-۱۸.

8. Keener, Craig S., *1-2 Corinthians (New Cambridge Bible Commentary)* (USA: Cambridge University Press, 2005), 78.

۹. تیموتائوس اول ۵: ۳.

10. Calvin, John, *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon* (USA: Christian Classics Ethereal Library, 2007), 110.

برخی از مردم، پولس را سزاوار ارتزاق از بودجه مردمی کلیسا نمی‌دانستند، چرا که او بعد از عروج حضرت عیسی ایمان آورده بود، اما پولس در توییخ این گروه می‌نویسد: «آیا من مانند سایر رسولان، این حق را ندارم که خورد و خوراک خود را از کلیساها تأمین کنم؟ ... کدام سرباز است که به هنگام خدمت نظام، مخارج خود را شخصاً تأمین نماید؟ یا کدام باغبان است که درختی بکارد ولی اجازه نداشته باشد از میوه آن بخورد؟ یا کدام چوپان است که گله‌ای را چوپانی کند ولی حق نداشته باشد از شیر آن بنوشد؟ شاید فکر کنید که این نکات را از نقطه نظر انسانی می‌گوییم؛ اما چنین نیست، زیرا قانون خدا نیز همین را می‌گوید ... خدا این حکم را داد تا نشان دهد که مسیحیان باید معاش خدمتگزاران روحانی خود را تأمین کنند. کسی که شخم می‌زند و خرمن می‌کوبد، البته باید سهمی از محصول ببرد. ما در دل شما بذر نیکوی روحانی را کاشته‌ایم. حال، اگر تقاضای کمک مالی از شما داشته باشیم، آیا چیز بزرگی خواسته‌ایم؟ شما نیازهای دیگران را که از لحاظ روحانی شما را خدمت می‌کنند، برآورده می‌سازید و همین‌طور نیز باید باشد. پس آیا ما نباید نسبت به آنان حق بیشتری داشته باشیم؟ ... خداوند فرموده است هر که پیام انجیل را اعلام می‌کند، هزینه زندگی‌اش باید توسط مسیحیان تأمین شود»<sup>۱</sup>.

پولس، رسولان الهی را لشکر الهی معرفی می‌کند که «اسلحه نور» با خود دارند<sup>۲</sup> و با آن به فتح قلعه‌های ظلمت می‌پردازند و افکار غیرالهی را اسیر عیسی مسیح می‌کنند و از معصیت انتقام می‌گیرند<sup>۳</sup> طبیعی است که هزینه‌های این لشکر به عهده مردم باشد.

همچنین پولس، رسولان الهی را به برزگرانی تشبیه می‌کند که بذر عدالت را می‌کارند<sup>۴</sup> و در نتیجه «برزگری که محنت می‌کشد باید اول نصیبی از حاصل ببرد»<sup>۵</sup>.

۱. عهد جدید، اول قرنتیان ۹: ۳-۱۴.

۲. عهد جدید، نامه به رومیان: ۱۳: ۱۲.

۳. عهد جدید، نامه دوم به قرنتیان ۱۰: ۳-۶.

۴. نامه دوم به قرنتیان ۹: ۱۰.

۵. عهد جدید، نامه دوم تیموتائوس ۲: ۶.

هرمس<sup>۱</sup> از بزرگان مسیحی قرن دوم، ثروتمندان را به درخت نارون و نیازمندان را به درخت انگور تشبیه می‌کند و می‌گوید درخت انگور باید به درخت نارون تکیه کند تا بتواند رشد کند و این تکیه دادن موجب افزایش میوه هر دو درخت می‌شود.<sup>۲</sup> ثروتمندان حیات زمینی فقرا را تأمین می‌کنند و فقرا با دریافت کمک آنها، زمینه خیرات و حیات معنوی ثروتمندان را فراهم می‌کنند.<sup>۳</sup> مطابق چنین باوری، پولس بیان می‌دارد ما امور معنوی را برای شما می‌کاریم و در عوض امور مادی شما را درو می‌کنیم: «چون ما روحانی‌ها را برای شما کاشتیم آیا امر بزرگی است که ما جسمانی‌های شما را درو کنیم؟ ... آیا نمی‌دانید که هر که در امور مقدس مشغول باشد از هیکل می‌خورد و هر که خدمت مذبح کند از مذبح نصیبی می‌دارد. و همچنین سرور فرمود که هر که به انجیل اعلام نماید از انجیل معشیت یابد».<sup>۴</sup>

در عبارتی دیگر، پولس معتقد است که من به جای اینکه آزادانه به فعالیت‌های دلخواه خود پردازم، خود را اسیر و برده مردم کرده‌ام از این جهت مستحق اجرت هستم.<sup>۵</sup> برخی از مفسرین، اساساً کار کردن را برای نخبگان از مبشران مسیحی، دور از شأن دانسته‌اند؛ اگر چه برخی از حکیمان یهودی کار یدی داشته‌اند.<sup>۶</sup> برخی پا را فراتر گذاشته اصل تلاش برای معاش و کسب ثروت را مذموم شمرده‌اند؛ زیرا این امر به عنوان یک ضرورت و جریمه گناه حضرت آدم در کتاب مقدس ذکر شده است: «خداوند به آدم فرمود: چون گفته زنت را پذیرفتی و از میوه آن درختی خوردی که به تو گفته بودم از آن نخوری، زمین زیر لعنت قرار خواهد گرفت و تو تمام ایام عمرت

1. Hermas.

2. Osiek, Carolyn, *Shepherd of Hermas: A Commentary*, ed. Koester, Helmut (USA: Fortress Press, 1999), 161.

3. Holman, Susan R., *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (USA: Baker Academic, 2008), 34.

۴. عهد جدید، نامه اول به قرنتیان ۹: ۱۱-۱۴.

۵. عهد جدید، نامه اول به قرنتیان ۹: ۱۹-۲۰؛ همچنین دوم قرنتیان ۴: ۵.

6. Keener, *1-2 Corinthians (New Cambridge Bible Commentary)*, 79.

با رنج و زحمت از آن کسب معاش خواهی کرد»<sup>۱</sup>؛ از این رو این گروه از عالمان مسیحی اصل را بر عزلت از دنیا و تجرد گذاشته‌اند.<sup>۲</sup>

بعد از عروج عیسی مسیح هر کسی که ملکی را می‌فروخت، بخشی از آن را به رضایت خود، به رسولان تقدیم می‌کرد و هیچ اجباری در کار نبود، شاهد آن جریان فروش زمین توسط «حنانیا» است که وقتی زمین خود را فروخت بخشی از پول آن را به همسرش داد و بعد به دروغ به رسولان گفت که این مقدار، همه پول زمین است و تقدیم کرد. آنگاه پطرس او را عتاب کرد که چرا دروغ گفتی درحالی که مجبور نبودی که آن پول را به ما بدهی و به دلیل این دروغ، جان داد.<sup>۳</sup>

۲۶۷  
پوشنامه ادیان

جستاری بر منابع مالی سازمان روحانیت در نهودیت و مسیحیت

در دوره‌هایی از تاریخ کلیسا، به قدری مردم به کلیسا کمک می‌کردند و اعضای کلیسا زندگی باشکوهی داشتند که آمیانوس مارسلینوس تاریخ‌نگار قرن چهارم، می‌گوید اسقفی به جنگ و در دسرهاش می‌ارزید.<sup>۴</sup> مطابق گفته ویل دورانت، ادعا شده است که در قرن ۱۶ میلادی یک سوم دارایی آلمان و یک پنجم دارایی فرانسه و یک سوم اراضی ایتالیا متعلق به کلیسا بوده است.<sup>۵</sup> این اموال از طریق هدیه، وقف، اموال بی‌وارث و ... به کلیسا رسیده بوده است. دارایی فراوان کلیسا آفت‌هایی نیز داشت که از جمله آنها نیازدگی و فسادهای اقتصادی کلیسا و نیز اختلاف و نزاع بین کلیسا و حکومت بر سر املاک و دارایی‌ها بود.<sup>۶</sup> البته عالمان مسیحی گوشزد کرده‌اند که گرچه ثروت، عطیه الهی است؛ ولی این عطیه، خالص نیست و گاهی اثرات منفی مانند ضعف ایمان را به دنبال دارد، از این جهت باید بسیار مراقب بود.<sup>۷</sup>

در حال حاضر اعضای کلیسا به اموری مانند موعظه، برگزاری مراسمات دینی، ارائه

۱. عهد قدیم، سفر پیدایش ۳: ۱۷.

2. Woolf, Jeffrey, *The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz 1000-1300: Creating Sacred Communities* (Netherlands: Brill, 2015), 34.

۳. عهد جدید، اعمال رسولان ۵: ۳-۵.

4. Hobbes, Thomas, *Leviathan* (London: J.M.Dent and Sons Ltd, 1943), 335.

۵. دورانت، ویل، تاریخ تمدن: اصلاح دینی، ترجمه‌ی آرام، احمد. تهران: اقبال. ۱۳۷۳، ۲۱.

۶. دورانت، تاریخ تمدن - عصر ایمان، ۹۳۳.

7. Holman, *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, 33.

مشاوره دینی، اجرای عقد ازدواج، سرپرستی امور خیریه، دادن روحیه به بیماران و نیز خدمت در مؤسسات و مدارس خصوصی مشغول هستند و در قبال آن هدایایی از مؤمنان و مافوق خود از منابع ذکر شده، دریافت می کنند.<sup>۱</sup>

### نتیجه گیری

هر سازمانی برای حیات و پویایی خویش به منابع مالی نیاز دارد. سازمان روحانیت نیز از این امر مستثنی نیست. در دوران گذشته چون مسائل پیچیده علمی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به وجود نیامده بود، سازمان روحانیت در یهودیت مجاز بودند تا در کنار تعلیم و تعلم تورات به مردم، خود نیز به فعالیت های اقتصادی مثل کشاورزی، دامداری و ... پردازند، اما با حادث شدن مسائل جدید و گسترده گی وظایف دینی؛ ضرورت مطالعه عمیق تر، همه جانبه و تمام وقت تورات و استنباط احکام مسائل جدید احساس شد و اشتغال به امور دنیوی از موانع تحصیل و تعلیم علوم دینی به شمار رفت. از این جهت لازم بود که عالمان به وظیفه علمی و دینی خود عمل کنند و دیگران معاش آنها را تأمین کنند. در این راستا عالمان نیز در ردیف سبط لاویان و کاهنان قرار گرفتند که معاش آنها از طریق تبرعات، موقوفات، نذورات، مالیات های دینی و هدایای حکومتی تأمین می شد. گرچه دریافت پول در قبال تعلیم تورات جایز نیست، اما عالمان دینی به نیابت دیگران تمام وقت به مطالعه تورات و تلمود می پردازند و از فعالیت های اقتصادی باز می مانند و این زحمات آنها باید به نوعی جبران شود؛ جبران آن هم از طریق هدایای مردمی است و هم معافیت های مالیاتی و خدمت سربازی. البته با خرابی دوم معبد سلیمان در ۷۰ میلادی، وجوب بسیاری از احکام یهودی برداشته شد که از جمله آنها احکام قربانی و عشریه بود، ولی کماکان مردم به دلخواه خود از طریق تبرعات، موقوفات، عشریه و خیریه حامیان سازمان روحانیت هستند و در دوران معاصر با روی کار آمدن دولت صهیونیسم، هزینه های جاری مراکز دینی یهودی و معاش عالمان آن بر عهده دولت قرار گرفته است.

۱. الشیخ، علی، مطالعه تطبیقی سازمان روحانیت کاتولیک و تشیع. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. ۱۳۹۵، ص ۱۸۸-۸۹



تأمین بودجه سازمان روحانیت در مسیحیت، از ابتدا به عهده مردم بوده است. در کلمات حضرت عیسی (علیه السلام) و نامه‌های پولس علاوه بر منابع مالی سازمان روحانیت یهودی، تأکید شده است که مردم وظیفه تأمین سازمان روحانیت مسیحی را به عهده دارند و با تمثیل‌های مختلف این امر توضیح داده شده است؛ به عنوان نمونه همانطور که مزد یک کارگر باید داده شود، عالمان دینی نیز چون برای مردم فعالیت می‌کنند، باید هزینه زندگی آنها را مردم تأمین کنند. نیز همانطور که تأمین معاش نظامیانی که به پاسداری از مرزهای جغرافیایی می‌پردازند، واجب است، تأمین معاش عالمانی که از مرزهای عقیدتی و اخلاقی جامعه پاسداری می‌کنند، نیز لازم است. بدین ترتیب بود که کلیسا در گذر زمان توانست موقوفات بسیاری را از طریق هدایای مؤمنان جذب کلیسا کند و از این طریق صاحب اموال و املاک بسیاری شود که هزینه سازمان روحانیت مسیحی در حال حاضر علاوه بر نذورات و هدایای مردمی، از طریق همین موقوفات تأمین می‌گردد.

۲۶۹  
پروشمنامه ادیان

## فهرست منابع

- \* کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انگلستان، انتشارات ایلام، ۱۹۹۶.
- الشیخ، علی. مطالعه تطبیقی سازمان روحانیت کاتولیک و تشیع. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
- ایزیدور، اپستاین. یهودیت. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- برانتل، جورج. آیین کاتولیک. ترجمه‌ی حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- دورانت، ویل. تاریخ تمدن: اصلاح دینی. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: اقبال، ۱۳۷.
- دورانت، ویلیام جیمز. تاریخ تمدن - عصر ایمان. ترجمه‌ی احمد آرام و دیگران. تهران: اقبال، ۱۳۳۷.
- لین، تونی. تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه‌ی روبرت آسریان. انگلستان: انتشارات ایلام، ۲۰۱۰.
- مولند، اینار. جهان مسیحیت. ترجمه‌ی محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- میلر، ویلیام مک‌الوی. تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران. تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.
- یعقوبی، عبد الرسول. «معناشناسی واژه روحانیت». معرفت فرهنگی اجتماعی ۱۲، ش. ۳. (۱ مهر ۱۳۹۱): ۵-۲۰.
- Aquinas, Thomas. *Catena aurea: commentary on the four Gospels collected out of the works of the Fathers*. England: Saint Austin Press, 1997.
- Attar, Chayim Ben. *Or Hachayim: Commentary on Exodus*. Translated by Eliyahu Munk. New York, 1998.
- Bleich, J. David. *Contemporary Halakhic Problems*. Ktav Pub & Distributors Inc, 1993.

۲۷۰  
پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

- Calvin, John. *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*. USA: Christian Classics Ethereal Library, 2007.
- Champoux, Joseph E. *Organizational Behavior Integrating Individuals, Groups, & Organizations*. London: Routledge, 2010.
- *Encyclopedia Of World Religions*. United States: Encyclopedia Britannica, Inc. 2006.
- Flinn, Frank K. *Encyclopedia of Catholicism*. New York: Checkmark books, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: J.M.Dent and Sons Ltd, 1943.
- Holman, Susan R. *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. USA: Baker Academic, 2008.
- Keener, Craig S. *1.2 Corinthians (New Cambridge Bible Commentary)*. USA: Cambridge University Press, 2005.
- ————. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. United States: Eerdmans, 2005.
- Osiek, Carolyn. *Shepherd of Hermas: A Commentary*. Edited by Helmut Koester. USA: Fortress Press, 1999.
- Rosenfeld, Ben Zion. "Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple." *Journal for the Study of Judaism*, no. 28 (1997). <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.1163/157006397X00101>.
- Roth, Jeffrey I. *Inheriting the Crown in Jewish Law: The Struggle for Rabbinic Compensation, Tenure, And Inheritance Rights*. Columbia: University of South Carolina Press, 2006.
- Schorsch, Ismar. "Torah and Livelihood." Accessed May 11, 2021. [http://www.jtsa.edu/torah\\_and\\_livelihood](http://www.jtsa.edu/torah_and_livelihood).
- Skolnik, Fred. *Encyclopedia Judaica*. Second Edition. London: Thomson, 2007.
- *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, United States: Gale Research Inc. 2002.
- Woolf, Jeffrey R. *The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz 1000-1300: Creating Sacred Communities*, Netherlands: Brill, 2015.

## بررسی حیرت عارفانه در کتاب ابر ندانستن

### و مقایسه آن با منطق الطیر<sup>۱</sup>

علیرضا جلالی<sup>۳</sup>

روح اله موسوی<sup>۲</sup>

۲۷۲

چکیده

پژوهشنامه ادیان

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

ناتوانی عقل در وصول به ذات باری تعالی و حیرت در برابر آن، از مفاهیم مشترک عرفان اسلامی و مسیحی است. کتاب کلاسیک ابر ندانستن که به تدبیر یکی از عارفان ناشناس مسیحی در قرن چهاردهم میلادی به نگارش درآمده، سیر و سلوک انسان عارف را، به حرکت از خویشتن به سوی خداوند در ابری از تاریکی و جهالت تعبیر می‌نماید؛ در این سیر، سالک با قرار دادن ابری از فراموشی میان خویش و کل هستی، با پیکان تیز عشق به سوی حقیقت متعال پرواز می‌کند. نوشتار حاضر به تحلیل مضامین محوری این کتاب، به ویژه ابر ندانستن (The Cloud of Unknowing) و ابر فراموشی (The Cloud of Forgetting) می‌پردازد و به منظور ژرفا بخشیدن به این تحلیل، آن را با نمونه‌ای از عرفان ایرانی-اسلامی، منطق الطیر عطار مقایسه می‌نماید. از این رهگذر، ضمن کوشش در درک منظر عارف انگلیسی، دیدگاه مشترک میان این دو عارف تأثیرگذار بررسی می‌گردد. فرجام آنکه، عطار نیشابوری، اشتیاق آدمی برای وصول به حضرت حق را گذشتن از باده‌ها و بیابان‌های سوزان و سرانجام رسیدن به مرتبه حیرت می‌داند و عارف مسیحی زیسته در میدلندز پرباران انگلستان، این وصول را پرواز و گذر از میان انبوه ابرهای تیره ندانستن می‌داند.

### کلیدواژه‌ها

ابر ندانستن، ابر فراموشی، منطق الطیر، عطار، حیرت، تأمل.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

۲. کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه پیام نور، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). sr.mousavi@hotmail.com

۳. دانشیار ادیان و عرفان، دانشگاه پیام نور، اصفهان، ایران.

## مقدمه

با وجود تنوع فکری و اعتقادی که میان عارفان ادیان و مذاهب سراسر جهان وجود داشته، وجوه مشترک بسیاری بین آنها به چشم می‌خورد. شباهت حقیقت حال آدمی در گستره تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی چنان است که پژوهشگران با جستجو در این زمینه می‌کوشند تا تجربه‌های گوناگون عرفانی را در ادیان و مکتب‌های مختلف بررسی کنند؛ نشان دادن این شباهت‌ها و تفاوت‌ها، می‌تواند روشنی‌بخش حقیقت دین و تجربه‌های عرفانی باشد. «غایت دیگری که می‌توان برای تحقیق‌های مقایسه‌ای در نظر گرفت، غایت معرفتی است. آدمی هم در مقام داوری درباره دیدگاه‌های مختلف و هم به منظور حکم و اصلاح و جرح و تعدیل آنها و پخته‌تر کردنشان، لااقل یکی از کارآمدترین روش‌هایی که در اختیار دارد مقایسه است.»<sup>۱</sup> بر این اساس، ما نیز در ترجمه و تحلیل کتاب ابر ندانستن، مقایسه آن با عرفان اسلامی را پیش‌روی نهاد و نظر به محتوای آن کتاب، منطق الطیر عطار را برای مطالعه و مقایسه انتخاب نموده‌ایم و پس از تامل در این دو مکتوب، مقوله حیرت را به عنوان نسبت معنادار میان آن دو برگزیده‌ایم. اگرچه واژه‌ی حیرت یا مترادفی از آن در کتاب ابر ندانستن ذکر نگردیده اما چنانکه در این نوشتار ملاحظه خواهد شد، علی‌رغم تفاوت در آموزه‌های دینی، مانستگی نزدیکی در ضمیر و تناظر ژرفی در میان اندیشه دو عارف قابل تشخیص است؛ حیرت، مطلوب و آرمان عارفی است که در ورای صور، افکار و اوهام، در پی استشمام رایحه الهی است و این حیرت گاه در تمثیل پرواز در ابرهای رازآلود ندانستن در نظر عارف انگلیسی و گاه در طیران مرغان از هفت وادی، در کلام منظوم عارف ایران زمین، عطار نیشابوری نمود می‌یابد.

در نتیجه «این نوع مقایسه می‌تواند به تفاهمی پایدار میان شرق و غرب بیانجامد. تفاهمی که بر عناصر ثابت جان و جهان بشر بنا شده است.»<sup>۲</sup>

۱. اوتو، رودولف، ، عرفان شرق و غرب: تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان، ترجمه انشاءالله رحمتی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، سوفیا، ۱۳۹۷، ص ۱۳

۲. همان، ص ۱۷.

حدود دو قرن پیش از نگارش ابر ندانستن در انگلستان، فریدالدین عطار نیشابوری آثار سترگی را در عرصه سیر و سلوک عارفانه پدید آورد. اندیشه‌های بدیع عطار که در ستیغ عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی قرار دارد، آبشخور عارفان پس از وی، قرار گرفته است. او در منطق‌الطیر، سیر و سلوک به سوی معبود یگانه را در روایت پرواز مرغان به سوی سیمرغ، به تصویر کشیده است. ابر ندانستن نیز همانند منطق‌الطیر، راهنمای سلوک سالکان است و هر دو تصنیف، از آثار ماندگار و مؤثر در تربیت عارفان نسل‌های پس از خویش به شمار می‌آیند. نوشتار حاضر به بررسی کتاب ابر ندانستن و مقایسه آن با منطق‌الطیر می‌پردازد و به ویژه جایگاه مفهوم حیرت در چگونگی صعود انسان عارف به سوی حقیقت متعال را مورد مطالعه قرار می‌دهد. شکفت آنکه، علی‌رغم تفاوت‌هایی که ناشی از رویش در دو فرهنگ و مذهب جداگانه و پرورش در دو اقلیم جغرافیایی است، شباهت‌های شایان و پرمایه‌ای میان این دو عارف شرق و غرب ملاحظه می‌گردد.

ذکر این نکته ضروری است که اگرچه عطار در منطق‌الطیر طرح‌واره مدون خود را در قالب سفر مرغان به سوی سیمرغ و به صورت گذر از هفت وادی بیان نموده اما کتاب ابر ندانستن فاقد این نظام‌مندی است. نگارنده ابر هرچند نگاه دقیق و منظمی به مقوله معرفت داشته، اما از بیان دیدگاه‌های خویش به صورت یکپارچه و نظم‌یافته غافل مانده است؛ بنابراین در درک منظر وی، از طریق فرآیند طبقه‌بندی نظام‌مند و طرح الگوهای شناخته‌شده کتاب با مراجعه به شارحان این اثر کوشش گردیده است.

از آنجایی که هویت نویسنده‌ی کتاب ابر ندانستن نامشخص است، در این نوشتار از وی با عنوان «نگارنده ابر» یاد خواهد شد.

### ۱. پیشینه پژوهش

اگرچه اندیشه‌های عطار نیشابوری مورد تأمل و تتبع فراوان پژوهشگران قرار گرفته است (که ذکرشان ضروری به نظر نمی‌رسد)، اما در مورد کتاب ابر ندانستن، ترجمه‌ای به زبان فارسی یا مطالعه‌ای تطبیقی با عرفان و تصوف انجام نپذیرفته و به جز مقاله

«حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی» اثر شهرام پازوکی، مکتوب دیگری در این زمینه یافت نگردید. البته پازوکی نیز در نوشته خود، نه بر مضامین و کلیات کتاب، بلکه تنها بر فصل هفدهم آن، ماجرای ملاقات دو خواهر - مریم و مرتاه - با عیسی تمرکز نموده و با در نظر گرفتن مریم به عنوان مظهر نظر و مرتاه به عنوان مظهر عمل، دیدگاه عرفانی نگارنده ابر را با دیدگاه کلامی - فلسفی توماس آکوئینی مقایسه نموده است.<sup>۱</sup>

در زمینه حیرت در عرفان نیز آثار مختلفی منتشر شده است. علی اکبر افراسیاب پور در مقاله ای، حیرت ممدوح و مذموم را از دیدگاه مولانا تشریح نموده و مهم ترین عامل حیرت را مشاهده جمال برشمرده است.<sup>۲</sup> دیدگاه عطار در مقوله حیرت نیز در مقالاتی ارائه شده که از آن جمله می توان به "نقد، بررسی و تحلیل تقابل حیرت و یقین در غزلیات عطار" تالیف شهرآبادی و عقدایی اشاره نمود. در نوشته مذکور، حیرت و یقین نزد عطار به صورت حرکتی دایره وار بیان شده «که در سیر از یقین به حیرت، یقین حاصل شده برای عارف، در نهایت او را به حیرت می کشاند. زیرا، آخرین مرتبه یقین الهی، اعتراف به حیرت در برابر آن هستی مطلق و بی بدیل است.»<sup>۳</sup> «حیرت در عرفان» نوشته صادقی و عروجی مقاله دیگری است که به موضوع راز، رازدانی، حیرت و اختلاف نظر فیلسوف و عارف درباره حیرت پرداخته است: «فیلسوف در همه حال از حیرانی و سرگردانی گریزان است و عارف طالب آن. حیرت از مطلوبات عارف است اما برای فیلسوف از امور نکوهیده و مذموم. عارف در اکتشافات عالیله خود به حقایقی از معرفت ذات باری می رسد که وقتی آنها را بر عقل فلسفی عرضه میکند، آن را حیران و سرگردان می گذارد.»<sup>۴</sup>

۱. پازوکی، شهرام، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی تفسیر داستان مریم و مرتاه به دو روایت»، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، ش ۱، ص ۱۲، ۱۳۸۷.  
 ۲. افراسیاب پور، علی اکبر، مولوی و حیرت عارفانه، عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۱۳۹۰.  
 ۳. شهرآبادی، راضیه، نقد و بررسی و تحلیل تقابل حیرت و یقین در غزلیات عطار، فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره یازدهم، شماره چهل و دوم، صص ۸۲-۶۱، ۱۳۹۸.  
 ۴. صادقی، مجید، حیرت در عرفان، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۶۳-۳۱، ۱۳۸۵.

## ۲. معرفی کتاب ابر ندانستن<sup>۱</sup>

کتاب ابر ندانستن را شاهکاری عارفانه توصیف نموده‌اند که یک نظام معرفت‌شناسی پیچیده را در نثری ساده، و خواندنی ارائه نموده است. در این متن کلاسیک نگاشته شده در اواخر قرون وسطا، جوینده‌ی مستعد حیات تأملی، با دور شدن از تصاویر و مفاهیم ذهنی خویش، به سوی نادانستی‌های ناکجاآباد در آن سوی ابرهای اسرارآمیز و ژرف حقیقت پرواز داده می‌شود.

ابر ندانستن از نظر کلامی بر الهیات تنزیهی تمرکز دارد به گونه‌ای که خداوند را به عنوان یک موجود خالص، فراتر از هر تصور ذهنی، بی‌صورت و بدون شکل جستجو می‌نماید. هدف کتاب، اتحاد روحانی با خداوند، نه از طریق عقل و به روش علم، بلکه از راه دل و به روش تأمل<sup>۲</sup> است. امروزه تأمل برای اکثر افراد، اغلب به معنای تمرین ذهنی است. گونه‌ای از فعالیت ذهنی که در آن هوش و تفکر، نقش اصلی را ایفا می‌کند و از دیدگاه مدرن، بخشی از فعالیت نیمکره چپ مغز را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین تأمل در یک زمینه دینی ممکن است به صورت تفکر در مورد خداوند، مطالعه کتب مذهبی، گوش دادن به خطابه یا خواندن کتب کلامی و غیره تعبیر گردد؛ اما معنای کلمه تأمل در کتاب ابر ندانستن با مفهوم روزمره آن متفاوت است. تأمل فقط به تفکر مربوط نمی‌شود، به بیان درست‌تر و دقیق‌تر، تأمل اصلاً به تفکر مربوط نمی‌شود، بلکه گذرگاه معنوی است که به کل شخصیت آدمی (جسم و روح) متصل است. ریشه اصلی کلمه‌ی تأمل، temple به معنای معبد است. مکانی مقدس که در آن، انسان در پی برقراری ارتباط با خدایان و قدرت‌های ماورای دیدار و شنیدار و محسوسات جهان اطراف خویش است. از آنجایی که معبد، مکانی عمومی برای حضور همگان، صرف‌نظر از جنسیت، توانایی فکری، تحصیلات، نژاد، ملیت یا قومیت است، تأمل را نیز فعالیتی فراگیر، ساده، مستقیم و در دسترس همگان تعریف نموده‌اند. بر این اساس، کتاب ابر نیز یک کتاب رمزی ویژه‌ی متخصصان مذهبی، کاهنان، راهبان و راهبه‌ها که در محله‌های

1. The Cloud of Unknowing

2. Contemplation



محصور زندگی می‌کنند، نیست. اگرچه این کتاب در ابتدا برای یک راهب جوان تازه‌کار بیست و چهار ساله تدوین شده، اما راهنمای همه کسانی است که برای سلوک و حیات معنوی آماده می‌گردند.<sup>۱</sup>

### ۳. جایگاه ابر ندانستن در عرفان مسیحی

کتاب «ابر ندانستن» در زمره‌ی مهم‌ترین آثار عرفان کلاسیک انگلستان است و در اوج شکوفایی عرفان مسیحی انتشار یافته است. «قرن چهاردهم میلادی شاهد ظهور گروهی از عارفان بزرگ انگلیسی است که نخستین آن‌ها ریچارد رول<sup>۲</sup> (د. ۱۳۴۹ م.) و آخرین ایشان، راهبه جولیان نوروچی<sup>۳</sup> (د. ۱۳۹۳ م.) است. وجه اشتراک این عارفان قرون وسطی، توجه به حیات انفرادی است؛ گونه‌ای از زندگی که به نظر می‌رسد در آن دوران، برای کسانی که در جستجوی حیات معنوی بوده‌اند، جذابیت فراوانی داشته است.»<sup>۴</sup> و با اینکه در آن روزگار، زبان لاتین همچنان به‌عنوان زبان رایج ادب و فرهنگ اغلب مردم اروپا به شمار می‌آمد؛ کتاب ابر ندانستن، از نخستین کتاب‌هایی است که به زبان مادری مؤلف به نگارش درآمده است. چراکه هدف نویسنده فراتر بردن دایره خوانندگان از روحانیان و اشراف فرهیخته، به مردم متوسط غیرروحانی و درعین حال مذهبی به‌ویژه طبقه روستایی بوده است.<sup>۵</sup> ساختار کتاب دایره‌ای شکل است، به این معنا که بارها و بارها به همان نکاتی می‌پردازد که پیش از آن برای توصیف «حرکت کور به سوی خود خداوند» مطرح نموده است؛ اما نویسنده در هر بار، شرایط بیشتری را به تصویر می‌کشد، نسبت به مشکلات بیشتری هشدار می‌دهد و این تجربه را در عمق بیشتری بررسی می‌نماید. در حقیقت نویسنده، مانند یک معلم خوب قرون وسطایی، با مطالب شناخته‌شده‌تر یعنی تجربه و حواس آغاز نموده و

۲۷۷  
پوشنامه ادیان

بررسی حیرت‌عارفانه در کتاب ابر ندانستن و مقایسه آن با منطق الطبر

1. Watson, Revd Greame, "Talks on The Cloud", *Meditatio Talk Series*, 2016.p6.
2. Richard Rolle
3. Julian of Norwich
4. Underhill, Evelyn, *The Mystics of The Church*, London James Clarke & CO., 1910, p.110.
5. Ibid, p. 110.

به سمت مفاهیم کمتر شناخته شده و حتی غیرقابل درک، به پیش می رود.<sup>۱</sup>

اهمیت آثار این دوره، در این نکته نهفته است که ژرف ترین تجارب عرفانی زمان خویش را به ساده ترین زبان بیان می کنند. کتاب ابر ندانستن از یادگارهای این تجارب ناب عرفانی است که اتفاقاً، هویت مؤلف آن نامعلوم است. دیدگاه هایی در مورد احوال نویسنده ی این کتاب ابراز گردیده، اما هیچ کدام از آن ها مورد اتفاق نظر قرار نگرفته است. در این میان، فرض مقبول و رایج آن است که نویسنده، عامدانه، قصد ناشناس ماندن داشته است که البته برای کتابی با چنین عنوانی فرضیه چندان نامقبولی نیست. یکی از ویژگی های سنت های طریقتی مسیحیت در قرون وسطی و بلکه در بسیاری از ادیان جهان این بوده که بیش از آن که نویسنده ی کتاب مهم باشد، خود مطلب و طریقه فکری حائز اهمیت بوده و از همین روی، نویسنده، نام و نشان خویش را معلوم نمی کرده است. نگارنده ی ابر ندانستن نیز از این قاعده مستثنا نیست، او عارفی است که می کوشد تا آموزه های عرفانی جامعه راهبان عصر خویش را به منظور برپایی نظام معرفت تأملی در مورد ذات باری تعالی پایه ریزی نماید. «او این ضرورت را احساس می نمود که می بایست هم عصران خویش را به سوی سلوک عارفانه تشجیع و تشویق نماید و بر این باور بود که عرفان، پدیده ای نیست که قرن ها پیش پایان یافته باشد، بلکه حقیقت زیستن است. او از حیات تأملی در برابر کسانی که تنها به حیات عملی باور دارند، جانب داری می کرد و از خواننده خویش می خواست تا واژه ای کوتاه و موجز مانند «خداوند» یا «عشق» بیابد و آنگاه آن را چنان به قلب خویش بسپارد که همواره در ضمیر او نقش بندد.»<sup>۲</sup>

البته این اثر در اواخر قرون وسطی به اندازه آثار ریچارد رول یا والتر هیلتون<sup>۳</sup> محبوبیت نیافت که گمنامی نویسنده، تعداد اندک نسخه های کتاب (بیش از هفده نسخه خطی از آن در اواخر قرون وسطی باقی نمانده بود) و حتی برائت جستن نویسنده از

1. Gallacher, Patrick J., *The Cloud of Unknowing, Introduction, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, Michigan, 1997, p.5.*

2. Fanning, Steven, *Mystics of the Christian tradition, Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 124.*

3. Walter Hilton

نااهلان و نامحرمان در آغاز کتاب، می‌تواند از دلایل عدم شهرت آن باشد؛ اما پس از ترجمه‌ی لاتین کتاب در قرن پانزدهم و مرجع قرار گرفتن آن در قرن هفدهم میلادی، نسخه مهمی از آن توسط آندرهیل<sup>۱</sup>، عارف شهیر انگلیسی در سال ۱۹۲۲م. ویرایش گردید. سرانجام کتاب ابر ندانستن در قرن بیستم مورد اقبال و تجلیل فراوانی قرار گرفت به گونه‌ای که ۹ ترجمه مدرن از آن چاپ و منتشر گردید<sup>۲</sup> و تا امروز، هم به‌عنوان راهنمای تأمل و دستورالعمل مراقبه مورد استفاده عموم مشتاقان قرار گرفته و هم مورد توجه دین‌شناسان، به‌ویژه پژوهشگران حوزه تجربه دینی و عرفان واقع شده است. در مورد اهمیت کتاب ابر کافی است به نکته‌ای در نوشته لورلا فراکاسا<sup>۳</sup> در پاراگرافی تحت عنوان فرزندان ابر<sup>۴</sup> اشاره کنیم: «برای اهالی تأمل و مراقبه بدیهی است که روش متکی بر تکرار مداوم یک کلمه مقدس (در هاله‌ای از ابر فراموشی) از ابر ندانستن، اثر نویسنده متواضع انگلیسی، به‌جای مانده است. بدون تردید این شیوه‌ای است که بسیاری از رهجویان امروزمین در غرب، با سهولت و سادگی بیشتری، حکمت باستانی سنت تأمل مسیحی را کشف می‌کنند. سنتی که در طی قرن‌ها، تنها به مناصب درون صومعه محدود می‌شده است.»<sup>۵</sup>

#### ۴. ریشه‌های تاریخی کتاب ابر ندانستن

##### ۴-۱. دیونیسیوس آروپاگی<sup>۶</sup>

عدم توانایی عقل در ادراک ذات باری را می‌توان در سنت الهیات تنزیه‌ی به‌جای مانده از دیونیسیوس آروپاگی (مجعول) - که اندیشه‌های وی به خوبی در کتاب ابر جلوه‌گر است - جستجو نمود. دیونیسیوس اصلی، اهل آریوپاگوس در آتن به دعوت پولس به

1. Evelyn Underhill
2. Walsh, ed James, *The Cloud of Unknowing*, New York: Paulist Press, 1981, p.16.
3. Lorella Fracassa
4. The children of the Cloud
5. Fracassa, Lorella, "In between the cloud and the way of unknowing", *Spirituality & Mysticism*, 2002, p. 2
6. Dionysius the Areopagite

مسیحیت گروید. [اعمال، ۱۷] شهرت او علاوه بر شخصیت برجسته‌اش در کتاب مقدس، به علت مکتوب‌هایی است که با نام وی در سال ۵۳۳ میلادی در شورای قسطنطنیه ارائه گردید؛ اما بعدها مشخص گردید که نوشته‌های منتسب به او احتمالاً، توسط یک راهب سوری ناشناس که ظاهراً شاگرد پروکلیوس یا شاگرد شاگرد او، داماسیوس بوده، نگاشته شده است. از این پس او را دیونسیوس مجعول می‌خوانند. در الهیات تنزیهی که نگارنده ابر شدیداً تحت تأثیر مبانی آن قرار داشته است، ایمان، از عدم معرفت نسبت به خداوند آغاز می‌گردد و انسان به‌راستی هیچ‌چیز در مورد حضرت باری نمی‌داند، مگر آنکه او خود، خویش را مکشوف نماید. دیونسیوس در فصل نخست رساله الهیات عرفانی<sup>۱</sup> خود، دو مفهوم اساسی "Unknowing" و "Darkness" را تشریح می‌کند. واژه نخست در عُرف به معنای جهل و ندانستن و مترادف با واژه یونانی agnostia است و واژه دوم از نظر لفظی، تاریکی و ظلمت معنا می‌شود؛ اما با در نظر گرفتن مضامین مورد استفاده توسط دیونسیوس<sup>۲</sup> و همچنین مضامین کتاب ابر، بهتر است واژه "Unknowing" را به حیرت و "Darkness" را به غیب (یا مستوری) تعبیر نمود. نگارنده ابر، این مفاهیم دیونسیوسی را بسط داده و اثر خویش را خلق نموده است.

#### ۲-۴. آگوستین قدیس<sup>۳</sup>

آگوستین (د. ۴۳۰ م.) از دیگر کسانی است که بر اندیشه‌های بنیادین نگارنده ابر تأثیر نهاده است. در کتاب اعترافات آگوستین، در بخش گفتگو با مادرش مونیکا در اوسیتیا عبارتی آمده است که به گفته پاتریک گالاچر<sup>۴</sup>، می‌تواند مشهورترین کلام در عرفان مغرب زمین باشد: «بیا به آفرینشی اذعان کنیم که غوغای جسم، جنجال‌های مادی، تپش‌های زمین، آب‌وهوا، افلاک و همه هستی در آن لب فرومی‌بندند. خلقتی که روح نیز در آن خاموشی‌گزیند و دیگر به خود نیندیشد. او [از] خود فراتر رود و در آن [سکون] حتی

1. The Mystical Theology

2. جلالی، سید لطف‌الله، رساله الهیات عرفانی دیونسیوس آریوپاغی، معرفت ادیان، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۸، ص ۴.

3. Saint Augustine

4. Patrick J. Gallacher

رؤیاهای، ملهمات خیالی، هر زبان و هر نشانی و تمامی امور گذران، سکوت اختیار کنند.<sup>۱</sup> ابر ندانستن، در روش تنزیهی خویش، کاملاً بر سکوت توصیف شده توسط آگوستین موقوف گشته است... شاید، از همه مهم‌تر، در حالیکه آگوستین به آن لحظه درک<sup>۲</sup> اشاره دارد، نگارنده ابر بر آن لحظه سکوت<sup>۳</sup> تأکید دارد، همان لحظه‌ای که روح نسبت به خویشتن ساکت و خاموش می‌گردد و با تعقل نکردن به خود، بر والاتر از خود دست می‌یابد.<sup>۴</sup> تمام این مقوله‌های زیبا، نشانه‌هایی است که باید ساکت شوند تا اجازه دهند منبع و علت همه زیبایی‌ها، آنچه زیباترین است، از اعماق تاریکی الهی سخن بگویند.<sup>۵</sup>

### ۵. مقایسه ابر ندانستن و منطق الطیر

در ادامه به ارائه شواهد عینی از شباهت‌های موجود میان نظام نظری نگارنده ابر و منطق الطیر عطار پرداخته شده و با استفاده از نظر شارحان مهم دو اثر، بر بازنمایی مفهوم حیرت در نزد دو عارف کوشش می‌گردد. همچنین فرازهایی از دو منبع، در تبیین تشابه نظر آنها نسبت به مقوله‌های طلب، عقل و عشق بیان می‌شود.

#### ۵-۱. حیرت در کتاب ابر ندانستن

##### ۵-۱-۱. عارف در میان دو ابر

نگارنده ابر در نوشتار عرفانی خویش، طریق اتحاد با خداوند را در قالب دو نظریه برای شاگرد جوان خویش تشریح نموده است: ابر ندانستن و ابر فراموشی. ایده اصلی، حرکت انسان از خویشتن به سوی خداوند در ابری از ندانستن و زیرپای گذاشتن هستی در ابری از فراموشی است.

۱. آگوستین، اعترافات، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴.

2. Intelligentia

3. Silencing

4. Gallacher, Patrick J., *The Cloud of Unknowing, Introduction*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, Michigan, 1997, p.2.

5. Ibid, p. 8.

## ۵-۱-۱-۱. ابر ندانستن

هسته اصلی تفکر عرفانی کتاب در فصل سوم، اینگونه مطرح شده است: « هنگامی که برای اولین بار آغاز می‌کنی، فقط تاریکی می‌بینی و اگر بتوان چنین گفت " ابری از ندانستن". تو نمی‌دانی که این به چه معناست، جز این که در اراده خود هدفی استوار و ساده برای رهیافتن به خداوند احساس می‌نمایی. آنچه را که می‌خواهی انجام ده، [اما] این تاریکی و این ابر [همواره] بین تو و خداوند باقی می‌ماند و تو را از دیدن او در پرتو روشن درک عقلانی متوقف می‌کند.»<sup>۱</sup> ابر ندانستن، نوعی جهل، تاریکی و حیرت است که نه تنها در آغاز راه بلکه همواره میان انسان و خداوند پایدار مانده و هرگز زدوده نخواهد شد. تنها کار و وظیفه آدمی، حرکت در این ابرهای "متراکم و ضخیم" به سوی حقیقت متعال است. نویسنده سپس به تدریج در فصول بعدی، ملزومات، جوانب و عواقب حرکت در این ابر ناآگاهی را از دیدگاه‌های مختلف تصریح می‌نماید؛ اما او در هر حال از خواننده خویش می‌خواهد که در این مسیر، سخت کار کند: « بر این ابر بلند ندانستن یورش ببر، ضربه بزن و استراحت را به بعد واگذار کن! این کاری است سخت و فرصت خطایی برای فرد اهل تأمل وجود ندارد. واقعاً کار بسیار سختی است، مگر اینکه با لطف خاص خداوند آسان گردد.»<sup>۲</sup>

## ۵-۱-۱-۲. ابر فراموشی

اما به راستی، سختی این کار (تأمل) در کجاست؟ نویسنده با طرح این پرسش، پاسخ را « بدون تردید در کنار گذاشتن اندیشه همه آفریده‌های خداوند» می‌داند. او در سراسر متن تلاش می‌نماید به جای ایجاد تصاویر و مفاهیم ذهنی از خداوند، وصول به حقیقت روحانی را در خاموش کردن غوغای عقل و در سکوت فروردن هر آنچه غیر خداست، معرفی و تبیین نماید. وی با تأکید به شاگرد جوان خویش، از او می‌خواهد که عقل و تخیل که ظاهراً صعود انسان را به سمت خداوند سوق می‌دهد، کنار گذاشته شوند تا

1. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p.61.

2. *Ibid*, p. 94.

تأمل روحانی با نفی تفکر به پیش رود. او در فصل پنجم کتاب با عنوان «ابر فراموشی باید همه چیز را از بین ببرد» از سالک می‌خواهد که همچون ابر ندانستن که همواره میان بنده و خداوند قرار گرفته، ابری از فراموشی را میان خویش و هستی خلق نماید: «همانگونه که ابری از ناآگاهی بالای سرت بین تو و خداوند قرار دارد، همچنین باید ابری از فراموشی در زیر پای، میان خویش و همه آفریده‌ها قرار دهی.»<sup>۱</sup> در واقع، لازم است آدمی از تفکر به هر چیزی جز خود خداوند متنفر گردد، تا هیچ چیز جز خداوند ذهن یا اراده‌ی او را اشغال نکند. تا بدانجاکه «تلاش کن همه چیزهایی را که او تا به حال ایجاد کرده، و هدفی که در پس آنها نهاده شده را فراموش کنی، تا فکر و اشتیاق تو، به طور عام یا به طور خاص، به آنها بدل نشود یا بدان‌ها نرسد.»<sup>۲</sup>

### ۳-۱-۱-۵. پرواز در ابر حیرت

پرواز در ابر ندانستن با پیکان عشق کورکورانه در نظر نگارنده ابر موضوعی اساسی و محوری است. آنچه در حیات تأملی تجربه می‌شود فقط تاریکی است؛ به تعبیر وی «ابر ندانستن». «این ابر به عنوان چیزی میان تو و خدای تو احساس می‌شود. آنچه تو باید انجام دهی این است که آماده باشی تا در این تاریکی بمانی تا هر زمان که می‌توانی. اگر دوست داری تا جایی که ممکن است در این زندگی او را حس کنی یا او را ببینی، باید جایی در این ابر و در این تاریکی باشی.»<sup>۳</sup>

به عبارت دیگر، سالک نباید هنگام پای گذاشتن به «دروازه هفت شهر»<sup>۴</sup>، انتظار روشنایی بی‌درنگ یا آرامش قلب‌آنی داشته باشد. در واقع نمی‌بایست هیچ انتظاری داشته باشد. او وارد فضایی می‌شود که تمام نقاط دیدنی آشنا در آن از میان رفته است؛ جایی که هیچ‌یک از دانش‌های پیشین کمکی به مسافر راه نخواهد کرد؛ و باید مانند زمانی که به غار یا تونل بدون نوری وارد شده، کورمال کورمال حرکت کند: «اما بخش

1. Ibid, p. 66.

2. Ibid, p. 61.

3. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 61

۴. این تعبیر با وام گرفتن از هفت وادی عطار از نویسندگان مقاله است و در کتاب ابر نیست.

والاتری از حیات تأملی، حداقل آن طور که در این زندگی می‌دانیم، کاملاً در تاریکی فرورفته است. پس در این ابر ندانستن، با عشقی بالارونده، در یک جستجوی کور، به خاطر خود خداوند، او و فقط او [پرواز کن].<sup>۱</sup>

واتسون - یکی از شارحان کتاب ابر - تصریح می‌کند که منظور نگارنده ابر در نمای مدرن، آن است که ممکن است آدمی در مورد آفریده‌های حق تعالی به کسب معرفت پردازد و در واقع همه را با تمام علوم طبیعی و انسانی و از طریق نجوم، فیزیک، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، ... مورد مطالعه قرار داده و به روشنی و به روشی منظم در مورد آن‌ها تعقل نماید؛ اما امری که بشر هرگز نمی‌تواند انجام دهد، ادراک خداوند است؛ او کاملاً فراتر از محدوده‌ی تمام فکر بشر است. متکلمان می‌توانند در این زمینه مجاهدت بورزند، اما پس از سال‌ها جهد و جدل، باید اعتراف کنند که پس از حفاری‌های متعدد فکری در اعماق ذهن خویش، تنها خراش‌هایی در سطح اشیا ایجاد کرده‌اند.<sup>۲</sup>

نگارنده ابر اشاره‌ای به دانش و کسب معرفت ندارد و در اظهاراتی اعتراف گونه، خود و هر سالک را همواره نشسته در تاریکی (و به تعبیر دیگر حیرت اندر حیرت) می‌داند: «اکنون از من خواهی پرسید، چگونه می‌توانم به خودِ خداوند بیندیشم و او چیست؟ من پاسخی ندارم جز نمی‌دانم! زیرا با این پرسش، مرا به همان تاریکی، همان ابر ندانستن می‌کشانی که من قصد دارم تو را به آنجا ببرم! ... بنابراین، من هر آنچه را که می‌توانم تفکر کنم، کنار خواهم گذاشت و برای عشقِ خود، آنچه را برخواهم گزید که نمی‌توانم بیندیشم!»<sup>۳</sup>

مکاشفه‌ای از آگوستین، متکلم قرن پنجم میلادی نقل شده است. او در حین نوشتن یکی از آثار بزرگ کلامی خود، در رؤیا پسر کوچکی را در ساحل دریا دید. پسر بیلچه‌ای به دست داشت که با آن گودال کوچکی در ماسه‌های ساحل حفر می‌کرد.

1. Ibid, p. 72.

2. Watson, Revd Greame, "Talks on The Cloud", *Meditatio Talk Series*, 2016, p. 13.

3. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 68



سپس، چندین مرتبه، سطل در دست، به ساحل دریا می‌رفت، سطل را از آب پر می‌کرد و به بالای ساحل بازگشته و داخل گودال می‌ریخت. در رؤیا، آگوستین پسر را متوقف کرد و از او پرسید: چه می‌کنی؟ پسر پاسخ داد: می‌خواهم دریا را خالی کنم و در گودال خودم بریزم. آگوستین خندید و گفت: تو هرگز نمی‌توانی چنین کنی. گودال تو بسیار حقیر است و دریا بسیار گسترده. پس از این کلام، پسرک به فرشته‌ای تبدیل گشت و گفت: تو نیز هرگز نمی‌توانی مغز کوچک خود را از گستره خداوند انباشته کنی. اغلب ما، در کودکی با تصویری از خداوند در ذهنمان مواجه می‌شویم؛ اما دیر یا زود، متوجه می‌شویم آن تصویر کاملاً ناکافی و ناموجه است. آنگاه یا ایمان خود را رها می‌کنیم، یا گودالی عمیق‌تر حفر می‌کنیم؛ اما فراموش می‌کنیم که خداوند به مراتب، بسیار وسیع‌تر و اسرارآمیزتر از فکر ما است. نکته مهمی که باید درک کنیم این است که ما نمی‌توانیم با فکر کردن به خدا به او تبدیل یا با او متحد شویم. ما تنها با پذیرش عشق خداوند و با پاسخ عاشقانه به آن می‌توانیم به اتحاد با او نائل گردیم.<sup>۱</sup> همان‌طور که نگارنده ابر می‌نویسد: «پس ای کاش هر آن چه اندیشیدنی است کنار بگذارم و تنها عشق را برگزینم، همان که نمی‌تواند اندیشه نماید.»<sup>۲</sup>

## ۲-۵. حیرت در کتاب منطق الطیر

منطق الطیر که می‌توان آن را مشهورترین مثنوی عطار نامید شامل یک چارچوب داستانی در مورد پرواز مرغان به سوی سیمرغ و نیز حکایت‌های فرعی بسیار در جای جای روایت اصلی است. پرندگان با راهنماییِ هدهدِ صاحب سِرِّ سلیمان، در جستجوی سیمرغ از کوه‌ها و بیابان‌ها و دریاها گذر می‌کنند که البته بسیاری از آنان از ادامه سفر صرف‌نظر نموده یا در وادی‌های پرخطر هلاک می‌گردند؛ در میانه راه، بهانه‌های پرندگان برای گریختن از سختی سفر آشکار می‌گردد. هر پرنده و افکار او، نمادی از یک طبقه از آدمیان و طرز فکری ناپسند و مذموم است. هدهد همچون پیری

1. Watson, Revd Greame, "Talks on The Cloud", *Meditatio Talk Series*, 2016, p. 14.

2. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 63.

فرزانه، با استدلال‌های اخلاقی، دینی و عرفانی، به عذر آنان پاسخ گفته و با استمداد از حکایت‌های گوناگون، آن‌ها را برای نیل به درگاه سلطان طیور راهنمایی می‌کند. سرانجام سی مرغ از هزاران، به حضور سیمرغ راه می‌یابند و خویشان را حضرت او و حضرتش را خویشان می‌یابند:

چون سوی سیمرغ کردند نگاه      بود این سیمرغ، این کین جایگاه  
 و ر به سوی خویش کردند نظر      بود این سیمرغ ایشان آن دگر  
 و ر نظر در هر دو کردند بهم      هر دو سیمرغ بودی بیش و کم  
 بود این یک آن و آن یک بود این      در همه عالم کسی نشنود این<sup>۱</sup>

عطار در منطق‌الطیر، سالک را به گذر از وادی‌های طلب، عشق، معرفت، استغنا و توحید دعوت می‌کند تا سرانجام پس از درآمدن به وادی حیرت و فنا به حضور حق نائل آید. عبدالحسین زرین کوب در مورد سرانجام کار عارفان چنین می‌گوید: «پایان راه مرغان - که رمزی از عارفان است که وادی‌های پرخطر را نه با پای ریاضت بلکه با بال همت و شوق طی می‌کنند - به تحیر و سرگردانی می‌انجامد»<sup>۲</sup>

### ۱-۲-۵. طلب؛ دیباجه‌ی حیرت

از چشمگیرترین مضامین مشترک میان دو عارف، موضوع طلب است. نگارنده ابر در فصل نخست کتاب خویش و در آغازین کلمات، آتش و عطش را شرط رسیدن به کمال می‌داند: «اگر در جستجوی کمال هستی، باید تمام زندگی‌ات سرشار از عطش باشد؛ و این عطش اشتیاق باید که در اعماق اراده‌ات جای گیرد، زیرا از سوی پروردگار و با رضایت تو در آنجا قرار داده شده است.»<sup>۳</sup> نکته قابل تأمل اینکه وی بی‌درنگ این طلب را نه خواسته‌ی آدمی، بلکه برخاسته از بخشندگی خداوند می‌داند: «در آن بخشنده‌ترین روش خویش، آتش اشتیاق تو را به سوی خویشان شعله‌ور گردانید

۱. عطار، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸. ص ۴۲۶.

۲. زرین کوب، عبدالحسین، صدای بال سیمرغ، تهران، سخن، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷.

3. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 59.

و تو را به زنجیر چنین آرزوهایی پای بست نمود.<sup>۱</sup> نگارنده ابر مراتب حیات را به چهار مرتبه عادی<sup>۲</sup> (زیستن در میان خانواده و دوستان)، ویژه<sup>۳</sup> (زندگی رهبانی در صومعه)، انفرادی<sup>۴</sup> (آنچه سالک، اکنون بدان پای نهاده) و کامل<sup>۵</sup> (حیات معنوی که هدف نهایی زندگی است) تقسیم بندی می کند و انگیزه ایجاد طلب در آدمی را رسیدن به حیات کامل بیان می کند؛ «و به این ترتیب تو را به آن زندگی خاص تر، بنده ای در میان بندگان خاص خویش سوق داد. او چنین کرد شاید تو دریایی که خواست او آن است که خاص تر از آنچه هستی باشی و روحانی تر از آن زمانی زندگی کنی که در مرتبه معمول حیات می زیسته ای.»<sup>۶</sup>

۲۸۷  
پوشنامه ادیان

بررسی حیرت عارفانه در کتاب ابر نداشتن و مقایسه آن با منطق الطیر

در منطق الطیر نیز، نخستین مرتبه برای ورود به سلوک عارفانه، طلب است. مقام طلب، جذبه ای است که شخص را به سوی کمال رهنمون می گردد. آغاز سفر روحانی بدون این کشش، ناممکن و درک حال دیگر سالکان، بدون پای نهادن در این وادی، در نیافتنی است. قرابت دو عارف در این موضع تا بدانجاست که نگارنده ابر نیز مانند عطار عقیده دارد که «طلب نتیجه هدایت الهی است و بعد از آنکه سالک در پرتو هدایت الهی قرار گرفت، ذوق جستجو و طلب در او بیدار می شود و گرنه بدون هدایت، طلب هرگز به جایی نمی رسد»<sup>۷</sup> شیخ نیشابور، وادی طلب را سراسر همراه با رنج و محنت تصویر نموده و چشم اندازی از سالها جدّ و جهد و مُلک انداختن و مُلک در باختن را پیش چشم سالکِ نوسفر می گشاید:

چون فرو آیی به وادی طلب      پیشت آید هر زمانی صد تعب  
صد بلا در هر نفس اینجا بود      طوطی گردون، مگس اینجا بود

1. Ibid, p. 59.

2. Common

3. Special

4. Solitary

5. Perfect

6. Ibid, p. 60.

۷. عطار، فریدالدین محمد، منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن،

جد و جهد اینجات باید سالها      زانک اینجا قلب گردد کارها  
 مُلک اینجا بایدت انداختن      ملک اینجا بایدت در باختن<sup>۱</sup>  
 عطار در تفسیر عرفانی خویش از داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم، چنین حکایت  
 می‌کند؛ ابلیس دریافته بود که سرشت آدم، از خاک نیست، از این‌روی، سر بر سجده  
 نهداد تا سیر آفرینش او را دریابد. پس در کمین بنشست و به گنج نهران آدمی پی برد.  
 حق تعالی قصد جان او کرد که آن راز در جهان منتشر نگردد. ابلیس مهلت خواست و  
 خداوند بر گردن او طوق لعنت نهاد. پس ابلیس از فرط طلب «گفت لعنت آن توست،  
 رحمت آن تو». «و گفت برای من رحمت و لعنت یکسان است و چون از جانب حق  
 است، عاشق به نوع عطا نمی‌نگرد بلکه به عطاکننده می‌نگرد»<sup>۲</sup> عطار چنین اشتیاق  
 ابلیس‌وار را به طالب حق سفارش می‌کند که «این چنین باید طلب، گر طالبی». با چنین  
 طلب است که در دل پاک گشته از صفات و فروغ یافته از نور ذات، یک طلب به هزار  
 افزون می‌گردد و جان سالک، پروانه‌وار از شوقی دیوانه‌وار، خویش را بر آتش می‌زند:  
 چون شود در راه او آتش پدید      و شود صد وادی ناخوش پدید  
 خویش را از شوق او دیوانه‌وار      بر سر آتش زند پروانه‌وار<sup>۳</sup>

### ۲-۲-۵. دویدن در وادی حیرت، پرواز در ابر ندانستن

موضوع تحیر از مضامینی است که در آثار عطار به اشکال مختلف و مکرر بیان شده  
 است. وی در منطق‌الطیر، حیرت را وادی سراسر سوز و درد وصف می‌کند و حیران  
 کسی است که در "ندانستن" مطلق است. نه مستی خویش می‌شناسد و نه هوشیاری. نه  
 هست خویش می‌داند و نه نیستی. نه مسلمان است و نه کافر. او تنها عاشق است:  
 مرد حیران چون رسد این جایگاه      در تحیر مانده و گم کرده راه...  
 گر بدو گویند «مستی یا نه‌ای؟»      نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟

۱. همان. ص ۳۸۱.

۲. همان. ص ۷۰۵.

۳. همان. ص ۴۲۶.

در میانی یا برونی از میان؟      بر کناری یا نهانی یا عیان؟  
 فانی یا باقیی یا هر دوی؟      یا نه‌ای هر دو، توی یا نه توی؟  
 گوید «اصلا می‌ندانم چیز من      وان «ندانم» هم ندانم نیز من  
 عاشقم اما ندانم بر کی‌م      نه مسلمانم نه کافر، پس چیم...<sup>۱</sup>  
 کافی است خواننده گرامی، برای درک و مقایسه منظر دو عارف شرق و غرب،  
 مصرع «وان ندانم هم ندانم نیز من / عاشقم...» از شیخ عطار را با عبارت «من پاسخی  
 ندارم جز نمی‌دانم...» از نگارنده ابر (در بخش ۳-۱-۱) قیاس نماید.

۲۸۹

پوشنامه ادیان

### ۳-۲-۵. کوبیدن بر در بسته؛ حرکت در ابرها با پیکان کور عشق

حکایت «گفتار یک صوفی با مردی که کلیدش را گم کرده بود» در منطق‌الطیر،  
 تداعی شگفت‌انگیزی از توصیه مؤکد نگارنده ابر بر حرکت با پیکان کور عشق در ابر  
 ناآگاهی و حیرت، با وجود همه تاریکی‌هاست. خلاصه حکایت از این قرار است که  
 یک صوفی در راه، آواز مردی را شنید که از گم کردن کلید خویش و بسته بودن در،  
 اندیشناک و محزون بود. پس صوفی، مرد را خطاب قرار می‌دهد که از رفتن بر آستان  
 در خسته و ناامید مباش هرچند که می‌دانی در بسته است. چرا که چون بر در بسته  
 بنشینی، بدون شک، در گشوده خواهد شد:

صوفی اش گفتا «که گفتت خسته باش؟      در چو می‌دانی برو، گو بسته باش  
 بر در بسته چو بنشینی بسی      هیچ شک نبود که بگشاید کسی  
 کار تو سهل است و دشوار آن من      کز تحیر می‌بسوزد جان من  
 نیست کارم را نه پایی نه سری      نه کلیدم بود هرگز نه دری  
 مرا اینجا شکایت شکر شد      کفر ایمان گشت و ایمان کفر شد...»<sup>۲</sup>  
 زرین کوب درباره سرانجام عارف طیار، در رسیدن به حیرت چنین آورده است: «در

۱. عطار، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن،  
 ۱۳۸۸. ص ۴۰۷.

۲. همان. ص ۴۱۲.

عبور بر مقام جان که سالک به دریای جان غرق و محو می‌شود، سالک به مرتبه حیرت می‌رسد که نهایت سیر سالکان واقعی است؛ و سالک... در همه حال به حیرت می‌رسد؛ و اینجاست که معنی مأثوره خاتم رسولان را درمی‌یابد که بارها بر زبان آورده بود رب زدنی تحیراً فیک. منطق الطیر که سیر عارف را بر سبیل طیار به بیان می‌آورد در نهایت از سیر تحیر در نمی‌گذرد.<sup>۱</sup>

#### ۴-۲-۵. عقل؛ در برابر حیرت

آنگونه که بیان شد، نگارنده ابر، موضوع ناتوانی عقل در شناخت خداوند را در ذیل اصطلاح ابر فراموشی تصریح می‌نماید. اگرچه دوست داشتن "او" ممکن است، اما نمی‌توان "او" را تعقل نمود. او را با عشق، می‌توان به دست آورد و نگاه داشت، اما با عقل هرگز؛ بنابراین، گرچه خوب است گاهی اوقات به‌ویژه درباره مهربانی و ارزش خداوند فکر کنیم، اما در فرآیند تأمل، افکار باید از قبل دور ریخته شود و در زیر ابر فراموشی مدفون گردد. اگر بخواهیم نگاه نگارنده ابر را با هفت وادی عطار مقایسه کنیم، برای صعود به ابر ندانستن باید ابتدا از ابر فراموشی گذر کنیم. نگارنده ابر، در یک برنامه عملی از دیدگاه خود پیشنهاد می‌کند که سالک با ایجاد ابر فراموشی میان خویش و هستی، خود را هرچه بیشتر به عالم ملکوت نزدیک نماید. «تصور می‌کنیم که به خاطر ابر ناآگاهی میان ما و خداوند بسیار از او فاصله داریم، اما مطمئناً صحیح‌تر آن است که بگوییم اگر ابر فراموشی میان ما و کل جهان مخلوق وجود نداشته باشد، این فاصله بسیار دورتر خواهد بود.»<sup>۲</sup> و این گونه نتیجه‌گیری می‌کند: «بنابراین لازم است ابری از فراموشی در زیر پای خود، میان خود و هر آنچه وجود دارد، ایجاد کنی. باید آن‌ها [یعنی اندیشه و دانش] را پایین بیاوری، پایین پای خود قرار دهی، پنهان کنی و آن‌ها را با ابر غلیظی از فراموشی بپوشانی.»<sup>۳</sup>

واتسون در تفسیر ابر فراموشی در نظر نگارنده ابر می‌نویسد: «فراموشی، مشکل شایع

۱. زرین کوب، عبدالحسین، صدای بال سیمرخ، تهران، سخن، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴.

2. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 66.

3. *Ibid*, p. 67.

و روزمره آدمیان است که با رشد جسمی، حادث می‌گردد. فراموش کردن نام افراد، فراموش کردن امور روزمره و غیره. اما وقتی نگارنده ابر در مورد ابر فراموشی صحبت می‌کند، منظور وی زوال حافظه یا افول توانایی ذهن یا هر نوع دیگری نیست. بلکه در مورد یک هدف آگاهانه برای کنار گذاشتن همه چیزهایی که می‌شناسیم یا می‌توان تصور نمود گفتگو می‌کند. [کنار گذاشتن] همه‌ی افکار، ایده‌ها، خاطرات، امیدها، ترس‌ها، خیالات و هرآن چه ذهن ما را اشغال می‌کند.<sup>۱</sup> بر همین مبنا، نگارنده ابر در ابتدای فصل هفتم کتاب با عنوان «چگونه فرد باید با افکار شخصی مقابله کند؟» به خوانندگان خود در مورد مزاحمت اندیشه‌ها چنین توصیه می‌کند: «هرگاه اندیشه‌ای در ذهن ایجاد شد و خواست بالاتر از تو، میان تو و تاریکی [یعنی میان تو و ابر نداشتن و حیرت؛ به عبارت دیگر میان تو و خداوند] قرار گیرد و از تو سؤال کرد که در جستجوی چه هستی؟ پاسخ بده خداوند است آنچه تو می‌خواهی. او را می‌خواهم و او را می‌جویم و نه چیزی جز خداوند... بنابراین [خطاب به اندیشه] بگو پایین برو و با نیروی عشق، اندیشه را به پایین بران، حتی اگر آن اندیشه برای یافتن خداوند، مقدس و یاری‌دهنده به نظر آید!»<sup>۲</sup>

از دیگر سو «عقل در آثار عطار اگرچه تحقیر می‌شود، اما در ارتباط با دین و الهیات، به مناسبت، گاهی ستایش، گاهی نکوهش می‌گردد. عقل تا آنجا که خاضع و تسلیم دین و نقل است، ممدوح شمرده می‌شود، اما در آنجا که در جستجوی حل مسائل مربوط به ماوراء الطبیعه برمی‌آید، مذموم است.<sup>۳</sup> آیات آغازین منطق الطیر در توحید خداوند گار، عقل را افتاده به پای شرع و گم‌گشته راه توصیف می‌کند:

ای خرد در راه تو طفلی بشیر      گم شده در جستجوی عقل پیر  
در چنان ذاتی، من آنکه کی رسم      از زهم من در مُنرّه کی رسم<sup>۴</sup>

1. Watson, Revd Greame, "Talks on The Cloud", *Meditatio Talk Series*, 2016, p. 15.

2. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 68.

۳. پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمین، هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ص. ۲۰۴

۴. عطار، فریدالدین محمد، منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۲.

عطار در وادی عشق، برای نشان دادن این رابطه، عقل را دودِ گریزنده از آتشِ عشق توصیف می‌کند:

عشق اینجا آتش است و عقل دود      عشق کامد در گریزد عقل زود  
عقل در سودایِ عشق استاد نیست      عشق، کار عقل مادرزاد نیست<sup>۱</sup>

«عارف به سرچشمه وحی ایمان دارد، اما بر آن است که خداوند را بدون واسطه دریابد. اگرچه انتظار دستیابی به آن معرفت ویژه پیامبری را ندارد اما در جستجوی دریافت شخصی خویش از الوهیت است. وصالی که از طریق مجاهده و مراقبه و تمرکز حاصل گردد. تفکر و استنتاج فلسفی برای او راهگشا نیست. عارف، تفکر را فعالیتی کاملاً بشری می‌شمارد. تلاشی بیهوده که از موجودی محدود و مخلوق به نام عقل برای دست‌یابی به ذات باری و ازلی صادر می‌گردد. ذاتی که تنها خویشتن را بر آفریدگان خود متجلی ساخته، اما توسط هیچ‌یک از این مخلوقات نمی‌تواند توصیف گردد. تمام توصیفات بشری از خداوند، محصولی بشری و حاصل ادراکاتی است که انسان از وجود خود به خداوند ترانهاده و فاقد ارزش معرفت‌شناختی است.»<sup>۲</sup> عارف نیشابور، خود، حیرانی عقل در دسترسی به گنج وصل حق تعالی را در کلامی موجز چنین توصیف می‌کند.

عقل در سودایِ او حیران بماند      جان ز عجز انگشت در دندان بماند  
عقل را بر گنج وصلش دست نیست      جانِ پاک آن جایگه گر هست نیست<sup>۳</sup>

و این درست همان سخنی که نگارنده ابر تلاش می‌کند در سطوری مغلق و در فصول متعدد و پراکنده، به خواننده خویش بیاموزد!

### ۵-۲-۵. عشق؛ گذرگاه حیرت

وقتی در ادبیات عرفانی سخن از عشق می‌شود، تعابیر درد عشق، سوز عشق، بیماری

۱. همان. ص. ۳۸۶.

2. Ritter, Hellmut, *The Ocean of The Soul*, Translated by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke, Brill, Leiden, Boston, 2003, p. 78.

۳. عطار، فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۸.



عشق و آتش عشق مورد استفاده قرار می‌گیرد و همه‌ی این‌ها به جنبه‌ی شور و شیدایی عشق اشاره دارد. لذا وقتی آتش عشق در دل انسانی روشن می‌شود، هیچ موجودی نمی‌تواند این آتش را خاموش کند و انسان باید به تنهایی با شور و شیدایی ناشی از عشق مواجه شود. «اصل مذهب تصوف این است که صوفیه معتقدند حقیقت را با عقل و برهان نمی‌توان شناخت. خدای را باید به واسطه عشق شناخت و با عنایت و توجه حق به قرب او راه یافت. از دیدگاه صوفیان، تا تو تویی، خدای را نمی‌توانی شناخت: حجاب اکبر میان تو و حقیقت، تویی توست.»<sup>۱</sup> در منطق الطیر، سالکِ بگذشته از کفر و دین و شک و یقین، پای در وادی عشق می‌گذارد و هرچه دارد پاک در می‌بازد:

بعد از این وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کانجا رسید  
کس در این وادی بجز آتش مباد وانک آتش نیست عیشش خوش مباد<sup>۲</sup>

همچون عطار، نگارنده ابر نیز عشق را رمز خداجویی و سلوک می‌داند. خدا نادیدنی است و نه تنها نادیدنی بلکه فراتر از همه توان درک و استدلال انسان‌ها است؛ بنابراین تنها راهی که می‌توان به وصل او نزدیک گردید - بر اساس آیاتی از کتاب مقدس - از طریق فیض عشق است. «خدا عشق است. کسانی که در عشق سکنی گزیده‌اند، در خدا ساکن‌اند و خدا در آن‌هاست.» [یوحنا، ۱۶:۴] از طریق هدیه عشق است که آدمی قادر خواهد بود به خداوند نزدیک گردد. به تعبیر واتسون از آنجا که خداوند فراتر از همه درک بشر و به معنای واقعی کلمه غیرقابل درک است، کسانی که به دنبال خدا هستند، باید به «خارج از صندوق» مغز خود - ایده‌ها، فرآیندهای فکری، خاطرات و حتی ایده‌هایشان از خدا - بروند و آماده ورود به تاریکی گردند.<sup>۳</sup> نگارنده ابر، اگرچه جهان غیب، جایی که هیچ نشانه و آشنایی در آن وجود ندارد را به تاریکی یک غار مانند می‌کند، اما برای حرکت در این تاریکی حیرت و ناآگاهی، ابزار عشق است که را به عنوان سلاح کارساز و گذرگاه امن معرفی می‌نماید.

۱. لویزون، لئونارد، میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ج ۱، ۱۳۸۴، ص. ۱۲.

۲. عطار، فریدالدین محمد، منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۵.

3. Watson, Revd Greame, "Talks on The Cloud", *Meditatio Talk Series*, 2016, p. 6.

قرار دادن ابر فراموشی میان خویشتن و هستی از یک سو و پرواز در میان ابرهای حیرت و ندانستن از سوی دیگر، کلید اتحاد با حق تعالی و یافتن جان در جانان است. اما «عشق، اندیشه را هدایت می کند و به او می آموزد که خداوند را برگزیند، او با هیچ فعالیت عقلی نمی تواند فهمیده شود و اگر چه ما نمی توانیم خدا را از طریق عقاید بشری درک کنیم، می توانیم او را و عشق او را به عنوان یک موهبت الهی دریافت نماییم و می توانیم از طریق نیایش و اخلاص برای وصل او آماده گردیم.»<sup>۱</sup>

از دیگر سو، عطار در بیان مشخصات عاشق، او را یکپارچه آتش، گرم رو و سوزنده می داند که بی هیچ عاقبت اندیشی، همه آتش های جهان را خواهان است:

عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم رو، سوزنده و سرکش بود  
عاقبت اندیش نبود یک زمان در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان<sup>۲</sup>  
نگارنده ابر نیز همچون عارف نیشابور بر فداکاری عشق و عاقبت اندیش نبودن آن  
اصرار دارد. پوینده ی راه حقیقت باید بدون در نظر گرفتن نتیجه کار و بدون راه دادن  
تردید به درون خویش، در ابر حیرت پیش رود. «و با قاطعیت و مشتاقانه، با عشقی  
فداکار و مهربان قدم بردار و جهد نما تا در آن تاریکی بالاتر از خود نفوذ کنی. به آن  
ابر ضخیم ندانستن با پیکان تیز عشق، مدام و مشتاقانه ضربه بزن و به هیچ روی به تسلیم  
شدن فکر نکن.»<sup>۳</sup>

### نتیجه گیری

اندیشه حیرت در معرفت کردگار، در نظرگاه دو عارف مسلمان و مسیحی، یکی شیخ عطار و دیگری نگارنده ابر ندانستن ریشه های عمیق و مشترکی دارد. منظومه فکری عطار که درد را انگیزه اصلی طلب دانسته و وادی طلب را سرآغاز سفری روحانی

1. McGuffin, Brian, "Pastoral Reflection on The Cloud", *Classics of Christian Spirituality*, RGP 6206HF, 2019, p. 2.

۲. عطار، فریدالدین محمد، منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۱.

3. *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 68.

به سوی سیمرخ جان می شمارد، قدم به قدم و وادی به وادی او را تا منزل جانان که همانا غرقه شدن در سرزمین حیرت و فناست رهنمون می سازد. نگارنده ابر نیز، آتش و عطش را شرط رسیدن به کمال برشمرده است. آتشی که توسط خداوند درون آدمی شعله ور گشته و عطش بنده را هر دم افزون می کند. هر دو عارف، عشق را بن مایه و ابزار روشنگر حرکت در مسیر سلوک به سوی دوست معرفی می کنند؛ عطار بلافاصله پس از طلب، وادی مهیب عشق را پیش روی سالک نمایان می کند که حاصل گذر از آن، انسان عاشقی است همچون آتش گرم رو، سوزنده و سرکش؛ و نگارنده ابر، تنها سلاح گذر به سوی خداوند را پیکان تیز عشق می داند و کلید معرفت را یکتایی عشق.

۲۹۵  
پوششنامه ادیان

نگارنده ابر بر اساس آموزه های کلامی و تعالیم کتاب مقدس در مورد شباهت انسان به خداوند، خداوند را غیر قابل شناخت نمی داند اما در نظر او، روشی که به سمت شناخت او سوق می یابد نه در تفکر عاقلانه بلکه در تمرکز عاشقانه نهفته است. عارف انگلیسی، در عبارات مکرر، تأکید می کند که مهم ترین مسئله، همکاری با «کاری» است که خداوند در روح انسان انجام می دهد که همانا پذیرفتن هدیه عشق او و رفتن به سوی او، برای تبدیل شدن به او البته در تحیر تاریکی عقلانی است. ابر چالش تأمل، ایستادگی در این ابر تاریکی و حیرت است که میان بنده و حق تعالی حائل گشته و نکته دیگر، ایجاد نمودن «ابر فراموشی» میان خویش و هستی است. عطار، عارف بزرگ ایران زمین نیز عقل را مخلوق خداوند و غیر قابل وصول به ذات خالق ازلی و حیران مانده در سودای حقیقت می داند و گذر از وادی سوزان عشق را مقدمه وصل به مقام حیرت و فنا بر می شمرد.

## فهرست منابع

- افراسیاب پور، علی اکبر، مولوی و حیرت عارفانه، عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۱۳۹۰.
- آگوستین، اعترافات، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۲.
- اوتو، رودولف، عرفان شرق و غرب: تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان، ترجمه انشاء الله رحمتی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، سوفیا، ۱۳۹۷.
- پازوکی، شهرام، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی تفسیر داستان مریم و مرتاه به دو روایت»، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، ش ۱، ۱۳۸۷
- پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمغ، هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- جلالی، سید لطف الله، «رساله الهیات عرفانی دیونیسوس آریوپاغی»، معرفت ادیان، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، صدای بال سیمغ، تهران، سخن، ۱۳۷۸.
- شهرآبادی، راضیه، نقد و بررسی و تحلیل تقابل حیرت و یقین در غزلیات عطار، فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره یازدهم، شماره چهل و دوم، صص ۸۲-۶۱، ۱۳۹۸.
- صادقی، مجید، حیرت در عرفان، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۶۳-۳۱، ۱۳۸۵.
- عطار، فریدالدین محمد، منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۸.
- لویزون، لئونارد، میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ج ۱، ۱۳۸۴.
- Fanning, Steven, *Mystics of the Christian tradition*, Taylor & Francis e-Library, 2005
- Fracassa, Lorella, "In between the cloud and the way of unknowing", *Spirituality & Mysticism*, 2002

- Gallacher, Patrick J., *The Cloud of Unknowing*, Introduction, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, Michigan, 1997
- McGuffin, Brian, "Pastoral Reflection on The Cloud", *Classics of Christian Spirituality*, RGP 6206HF, 2019
- Ritter, Hellmut, *The Ocean of The Soul*, Translated by John O'Kane with editorial assistance of Berd Radtke, Brill, Leiden, Boston, 2003
- *The Cloud and Other Works*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978
- Underhill, Evelyn, *The Mystics of The Church*, London James Clarke & CO., 1910
- Walsh, ed James, *The Cloud of Unknowing*, New York: Paulist Press, 1981
- Watson, Revd Greame, "Talks on The Cloud", *Meditatio Talk Series*, 2016

۲۹۷

پژوهشنامه ادیان

بررسی حیرت عارفانه در کتاب ابر نداشتن و مقایسه آن با منطق الطیر

## بررسی رابطه حقیقه محمدیه با حضرت محمد(ص) در

### مکتب ابن عربی با تکیه بر قرائت شارحان<sup>۱</sup>

سیده زهرا موسوی بایگی<sup>۲</sup> سید مرتضی حسینی شاهرودی<sup>۳</sup> عباس جورشکیان<sup>۴</sup>

۲۹۸

پژوهشنامه ادیان

چکیده

یکی از مباحث اساسی در عرفان نظری و به ویژه در قرائت محی‌الدین بن عربی، مسئله حقیقه محمدیه است. به دلیل وساطت این حقیقت فراگیر، میان حق و خلق، او ارتباطی با حق و ارتباطی با خلق دارد. ارتباط حقیقه محمدیه با خلق از ابعاد مختلفی قابل بررسی است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها در اندیشه ابن عربی را می‌توان، ارتباط میان حقیقه محمدیه و حضرت محمد بن عبدالله(ص)، آخرین پیامبر الهی دانست. پژوهش حاضر که به روش تحلیلی نگاشته شده، می‌کوشد بدین پرسش پاسخ دهد که «در مکتب محی‌الدین میان حقیقه محمدیه و حضرت محمد(ص) چه ارتباطی برقرار است؟ آیا خاتم الانبیاء(ص)، جلوه‌ای از جلوات حقیقه محمدیه است یا آن حضرت(ص)، ظهور جسمانی و در عین حال منحصر به فرد این حقیقت فراگیر است؟». بر اساس استقراء نگارنده به رغم وجود اشارات متعدد به پاسخ پرسش مزبور در آثار شیخ و شارحان تراز اول او، تصریحی بر این امر وجود ندارد اما در آثار پیروان متاخر وی دو دیدگاه مختلف ارائه شده است؛ گروهی بر این باورند که حقیقه محمدیه مصادیق متعددی داشته و بر این اساس ظهور جسمانی آن منحصر به حضرت محمد(ص) نیست در حالی که برخی رابطه حقیقه محمدیه و حضرت محمد(ص) را رابطه‌ای انحصاری می‌دانند. حاصل بررسی‌های صورت گرفته در این پژوهش آن است که با اتکا به عبارات ابن عربی، دیدگاه شیخ را باید قرائت اخیر یعنی وجود ارتباط خاص و انحصاری میان حقیقه محمدیه و پیامبر خاتم(ص) دانست.

سال هفدهم، شماره سی و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۲

### کلیدواژه‌ها

حقیقه محمدیه؛ ظهور نخستین؛ حضرت محمد؛ ابن عربی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۳. استاد تمام فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

۴. دانشیار دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

## مقدمه

از جمله مسائلی که ذیل مسئله حقیقه محمدیه مطرح می‌شود، رابطه آن با حضرت محمد(ص) است. به عقیده محی‌الدین حضرت محمد(ص) کامل‌ترین انسان است (ابن عربی، بی‌تا(الف)، ج ۳، ص ۱۸۶؛ همان، ص ۳۳۱؛ همان، ص ۴۰۰؛ همان، ص ۵۵۶) به گونه‌ای که از فرط کمال میان رب محمد و محمد(ص)، تفاوت تنها به تعیین و اعتبار است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۶). از منظر شیخ تمام انبیاء(ع) گذشته از مجرای حضرت محمد(ص) کسب فیض و کمال کرده‌اند (ابن عربی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۱۳۵) از این رو دنیا و آخرت، از عهد آدم تا عصر خاتم(ص)، همه جا خطه فرمانروایی او(ص) و همه کس تحت سلطنت ایشان(ص) قرار دارند (همان؛ همان، ص ۱۴۴).

۲۹۹

پژوهشنامه ادیان

بررسی رابطه حقیقه محمدیه با حضرت محمد(ص) در مکتب ابن عربی با تکیه بر قرائت شارحان

با نظر به این نگاه به حضرت محمد(ص)، یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که مطرح می‌شود آن است که میان حقیقه محمدیه و آن جناب(ص) چه پیوند و ارتباطی برقرار است؟ فهم دقیق این نسب در اندیشه محی‌الدین، افزون بر آن که به تنهایی اهمیت دارد، می‌تواند در تحلیل و تبیین عرفانی-عقلانی بسیاری از متون دینی به ویژه منقولات شیعی که در باب تصرفات پیامبر خاتم(ص) و اهل بیت(ع) در مواقف اخروی آمده، مفید و سودمند باشد.

پژوهش حاضر می‌کوشد پس از تقریر دیدگاه و قرائت شارحان معاصر و متاخر مکتب محیی‌الدین، با تکیه بر عبارت محی‌الدین و رویکرد وی، نظر نهایی او در اینباره را روشن کرده و میان تعارضات احتمالی تلقی برخی شارحان، پیوند برقرار کند. بدین منظور در گام نخست به اصل حقیقت محمدیه و سپس به دیدگاه برخی مفسران اندیشه ابن عربی از رابطه بین حقیقه محمدیه و پیامبر خاتم(ص) اشاره می‌کند و در نهایت به داوری و تحلیل نظریات می‌پردازد.

شایان ذکر است بر اساس استقراء نگارنده، به‌رغم پژوهش‌های متعددی که در باب حقیقه محمدیه صورت گرفته، تاکنون مقاله‌ای در خصوص رابطه این حقیقت سبعی با خاتم الانبیاء(ص) نگاشته نشده است. البته به نظر می‌رسد مقاله «نظریات الاسلامیین فی الکلمه» نوشته ابوالعلاء عقیفی تا حدودی به این مسئله پرداخته است با این حال نگارنده

به این مقاله دسترسی نداشته و این گمان مبنی بر ارجاعات متعدد عقیقی در فصوص الحکم است.

### ۱. حقیقة محمدیة

اهل معرفت هدف آفرینش را حبّ پروردگار می‌دانند (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۲، ص ۱۱۲؛ همان، ج ۳، ص ۴۲۹). حق تعالی به سبب حبّ به ظهور در انحاء کمال جلاء و استجلا، تجلی کرده و بدین سان مراتب آفرینش را ظاهر می‌کند. نخستین مرتبه تجلیات، ظهور حق تعالی بر خود، یا به تعبیر دیگر ظهور ذات بر ذات، به گونه بسیط و اجمالی است (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲۵). این مقام، مبداء ظهور کثرت (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۸۵) و نمایان گر خداوند به برترین و کامل ترین نحوه ممکن، در عین وحدت و بی شائبه کثرت، است از این رو گاهی آن را «صورت معلومیت ذات» نیز می‌خوانند (جامی، بی تا، ص ۶). دومین مرتبه از مراتب تجلیات، تفصیل مقام سابق است؛ این مرتبه مشتمل بر صفات، اسماء و صورت علمی اشیاء (اعیان ثابته) است. مقصود از اسماء و صفات، حقایقی است که به واسطه آن‌ها تمام مظاهر در عوالم عینی، ظاهر می‌شوند و مُراد از اعیان ثابته، تعیین علمی ممکنات است.

اسماء و صفات مزبور با یکدیگر متفاوت‌اند. به عنوان نمونه برخی صفات متقابل و گروه دیگری غیر متقابل‌اند؛ برخی محیط و محاط‌اند. پاره‌ای از صفات حاکم بر عالم غیب و پاره‌ای حاکم بر عالم شهادت‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۷-۷۳). در میان این اسماء و صفات متعدد، اسمائی که تقاضا و استدعای ظهور در عوالم عینی را دارند، مفاتیح شهادت و اعیان ثابته و اعیان خارجی نیز به ترتیب مظهر علمی و عینی مفاتیح شهادت نامیده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۸۵).

پس از تعیین اول و دوم که از صقع ذات‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۹۳)، مراتب خلقی قرار دارند. همان طور که اشاره شد، هر آنچه در مراتب تعینات خلقی ظهور دارد، در حقیقت مظهر کمالی از کمالات و صفتی از صفات حق تعالی است. به این اعتبار، مظاهر آینه‌هایی هستند که هر یک به قدر وسعت خود، خداوند را نشان می‌دهند.



نخستین مرتبه از تعینات خلقی<sup>۱</sup>، مرتبه مفارقات محض است. این مرتبه که خود مشتمل بر مراتب متعدد و مظاهر گوناگون است، برترین و شریف‌ترین تعین خلقی است. دومین مرتبه از مراتب تعینات خلقی، عالمی میان مفارقات عقلی و طبیعت است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه قیصری: ص ۹۷)، که مثال نامیده می‌شود و سرانجام آخرین مرتبه از تعینات عینی، مرتبه طبیعت می‌باشد.

در جهان بینی ابن عربی و به دنبال او شارحان مکتب محی‌الدین، «حقیقه محمدیه» بر مراتب و امور متعددی اطلاق شده است. محی‌الدین در بلغة الغواص، تمام مراتب ظاهر شده از صدر تا ذیل ظهورات را حقیقه محمدیه می‌داند (ابن عربی، بی تا(ب)، برگه ۶، الف) اما در بیش تر مواضع او و شارحانش این عنوان را به مرتبه‌ای خاص منحصر می‌کنند. ایشان گاهی برای اشاره به تعین نخست، از عنوان «حقیقه محمدیه» استفاده می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۷). در مواضعی اسم «الله» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳) و گاهی مظهر آن در مرتبه اعیان ثابته را حقیقه محمدیه می‌خوانند (همان) با این حال در بیش تر موارد، ابن عربی حقیقه محمدیه را نخستین مظهر حق تعالی در مراتب تعینات خلقی یعنی عقل اول و قلم اعلی معرفی می‌کند (ابن عربی، بی تا(الف)، ج ۱، ص ۹۴؛ همان، ص ۱۱۸؛ همان، ج ۳، ص ۴۴۴؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۹۴؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۱۳۰).

به رغم وجود این تکثر، تمام موارد مزبور در «افضلیت» با یکدیگر اشتراک دارند. توضیح بیش تر آن که هنگامی که از صفات تفضیلی سخن گفته می‌شود، ضرورتاً نوعی سنجش و نسب در میان است. با تامل در موارد اطلاق حقیقه محمدیه روشن می‌شود، هر یک، برترین و کامل‌ترین مظهر در میان مظاهر هم شأن هستند؛ عقل اول، کامل‌ترین مظهر در تعینات خلقی است. مظهر اسم الله، به حکم ظهور اسم جامع در آن، برترین عین ثابت نسبت به سایر اعیان ثابته است. اسم الله، نیز اسم اعظم و جامعی است که تمام اسماء دیگر را در بردارد. در نهایت، میان تمام مراتب تجلیات اعم از حقی و خلقی،

۱. شایان ذکر است ابن عربی نیز همچون دیگر اندیشمندان گذشته، تا حدی نحوه صدور کثرت یا به تعبیر عرفانی نحوه ظهور اشیاء در مراتب تعینات خلقی را با هیئت بطلمیوسی آمیخته است (ر.ک: ابن عربی، بی تا(الف)، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۶) اما به دلیل عدم تاثیر آن در بحث حاضر و پرهیز از اطاله سخن، نگارنده از ذکر آن خودداری کرده است.

تعیین نخست، آینه ظهور حق تعالی به اعلی و جه ممکن و به این لحاظ برترین مرتبه تعینات است بنابراین می توان گفت گونه ای از وحدت اتصالی تشکیکی میان معنویات حقیقه محمدیه، وجود دارد که این تکثر استعمال را در امری واحد جمع می کند. تفصیل این سخن، خارج از موضوع پژوهش حاضر است از این رو در ادامه حقیقه محمدیه، کامل ترین و جامع ترین حقیقت در اعلی علین یعنی قدر مشترک تمام موارد فوق، لحاظ شده<sup>۱</sup> و به بررسی رابطه این حقیقت عالی با حضرت محمد(ص) در اندیشه ابن عربی اشاره می شود.

## ۲. نسبت حقیقت محمدیه با پیامبر خاتم نزد ابن عربی

پس از آن که روشن شد، حقیقه محمدیه عالی ترین و شریف ترین مظهر حق تعالی است، می توان به بررسی دیدگاه متاخران درباره ارتباط حقیقه محمدیه و حضرت محمد(ص) پرداخت. بر اساس استقراء نگارنده دو قرائت درباره «رابطه حقیقه محمدیه و ظهور نخستین با خاتم الانبیاء (ص) در اندیشه ابن عربی» میان شارحان وجود دارد.

### ۱-۲. دیدگاه نخست

اولین دیدگاه درباره رابطه حقیقه محمدیه با خاتم الانبیاء(ص) آن است که روح محمدی و حقیقه محمدیه، حقیقتی مغایر با حضرت محمد(ص) بوده (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۳۷) و هیچ رابطه خاص و منحصر به فردی میان این دو وجود ندارد؛ به بیان دیگر رابطه حقیقه محمدیه با خاتم الانبیاء(ص)، نظیر رابطه رب النوع یا عقل فعال<sup>۲</sup>، با افراد متعدد باشد به گونه ای که به رغم علّیت عقل مجرد برای انسانها و وابستگی آنان به او، هر یک از افراد انسانی، هویت ویژه خود را دارند، از این رو حتی به کامل ترین فرد

۱. درباره تفاوت شرافت اعیان ثابت با یکدیگر دو حیث وجود دارد؛ شرافت و فضیلت اعیان ثابت از آن حیث که جملگی صور علمی حق تعالی هستند، متفاوت نیست اما از آن جهت که حقیقت اشیاء گوناگون در مراتب مادون اند، در شرافت و کمال مختلف می باشند. مقصود نگارنده از تفاضل مظهر اسم اعظم از این حیث بوده است.

۲. مقصود در تلقی خاص مشائی یا اشراقی است و نه صدرایی.

انسان هم نمی‌توان گفت، او رب النوع، بنابر نگاه شیخ اشراق، یا عقل فعال، مطابق با تلقی مشائیان، است هرچند آن کامل، همچون آینه‌ای به کامل‌ترین وجه ممکن، کمالات عقل مفیض را نشان می‌دهد و به بیانی دیگر، خود عقلی مجرد است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۴۵-۵۶۲).

نظیر این تلقی بسیاری معتقدند ظهور نخستین و حقیقه محمدیه، منحصر به شخص پیامبر اسلام (ص) نیست بلکه آن حضرت (ص)، مصداق کامل ظهور نخستین است (ملکناف، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰؛ بهرامی، ۱۳۹۵، ص ۲۸).

به عبارت دیگر حقیقه محمدیه، ظهور نخستین حق تعالی و مظهر اسم اعظم است (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۷) که در صورت تمام انبیاء و اولیاء (ع)، از جمله حضرت محمد (ص) ظاهر شده و آنان را امداد می‌کند (همان، ص ۴۴۸؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲، ص ۳۰۷). به این ترتیب حقیقه محمدیه که در ادبیات فلاسفه با نام «عقل اول» از آن یاد می‌شود، یک رابطه انحصاری با شخص محمد بن عبدالله (ص) که آخرین پیامبر الهی است، ندارد چرا که همه انبیاء و اولیاء (ع) از فروعات و مصادیق آن حقیقت‌اند (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۹؛ ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۲۱؛ معلمی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۷).

عقیقی در تعلیقات خود بر فصوص الحکم تصریح می‌کند:

«...ما يقصده ابن عربي بالكلمة المحمدية، و هي شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية و أي نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲، ص ۳۲۱).

به نظر می‌رسد آنچه موجب رواج این نگاه میان اندیشمندان معاصر شده، دو عامل اساسی است. اولین دلیل پدید آمدن این تلقی ریشه در برخی عبارات شیخ دارد. در آثار ابن عربی، تعبیری وجود دارد که بر عدم وجود رابطه انحصاری میان ظهور نخستین و خاتم الانبیاء دلالت می‌کند. به عنوان نمونه او گاهی از ظهور منصب رفیع انسان کامل و حقیقه محمدیه، در آدم (ع) و خاتم (ص) سخن می‌گوید (همو، بی تا (الف)، ج ۲، ص ۶۰۳) و گاهی تنها به بیان ظهور حقیقت محمدی در آدم ابوالبشر (ع) اکتفا می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۴۲) یا در موضع دیگری بر ظهور این حقیقت در افراد متعدد تأکید می‌کند و

۳۰۳  
پوشنامه ادیان

می گوید برای روح محمدی در عالم، مظاهر گوناگونی وجود دارد که کامل ترین نحو آن در قطب زمان و نیز در خاتم ولایت خاصه و خاتم ولایت عامه تحقق یافته است<sup>۱</sup> (همان، ج ۱، ص ۱۵۰).

دومین دلیلی این گروه بر مغایرت و دوگانگی روح محمدی و خاتم الانبیاء (ص) این است که حقیقه محمدیه، حقیقتی متفاوتی و فوق زمان و مکان است<sup>۲</sup> (همو، ۱۹۴۶م، ج ۲، ص ۳۲۱) در حالی که ختمی مرتبت (ص) محدود به زمان و مکان است. به نظر این ایشان مقصود ابن عربی از روح محمدی، یا دقیقاً همان عقل فائض از واحدی است که فلوطین می گوید یا چیزی بسیار نزدیک به آن است (همان، ص ۳۳۷) و پُر واضح است که آن عقل مجرد، غیر از حضرت محمد (ص) است<sup>۳</sup> (همان، ص ۳۲۱).

## ۲-۲. دیدگاه دوم

در برابر قرائت نخست، دیدگاه دیگری مطرح شده و آن این که رابطه حضرت محمد بن عبدالله (ص) و حقیقه محمدیه، رابطه ای منحصر به فرد است که شبیه و نظیری در هیچ یک از انبیاء و اولیاء (ع) ندارد (جلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۷) زیرا از وجوه اختصاصی آن حضرت (ص)، تفرد در وجود عینی استقلالی، پیش از آفرینش آدم (ع) است<sup>۴</sup>؛ به عبارت دیگر فقط او (ص)، نخستین نوری بود که حق تعالی آفرید<sup>۵</sup> (مفتاح، ۱۴۲۵ق، ص ۴۸). بر این اساس عالی ترین حقیقت در نظام تجلیات، تنها یک مظهر و صورت حقیقی دارد و آن صورت عنصری محمدی (ص) است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴؛ روحانی نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶).

صاحب معجم صوفی، در این باره می نویسد:

«ان العلاقة بین الحقیقة المحمدية و بین ای نبی من الانبیاء تختلف عن العلاقة

۱. «لهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم أكمل مظهره في قطب الزمان و في الأفراد و في ختم الولاية المحمدي و ختم الولاية العامة»

۲. «فالكلمة المحمدية إذن شيء متمايز بقي محض خارج عن حدود الزمان و المكان»

۳. «و هي [الكلمة المحمدية] شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه و سلم»

۴. «تفرد في كونه كان نبيا و آدم بين الماء و الطين»

۵. «فتفرد صلى الله عليه و على آله و سلم في كون نوره الأصلي هو أول الأنوار التي أظهر الله منها كل شيء»

بینها و بین النبی محمد صلی الله علیه و سلم، فالحقیقة المحمدية التي هي النور المحمدي و التي لها اسبقية الوجود على النشأة الجسدية المحمدية. لها ظهور فی كل نبی بوجه من الوجوه ... الا ان مظهرها الذاتي التام واحد، هو شخص محمد صلی الله علیه و سلم» (حکیم، بی تا، ص ۳۵۱-۳۵۰).

رابطه حقیقة محمدية و خاتم الانبياء (ص) در این دیدگاه را می توان چیزی شبیه رابطه نفس ناطقه و بدن مثالی بر مسلک صدرالمتألهین دانست؛ به این بیان که حقیقة محمدية، در حقیقت روح (به معنای موجود مجرد تام که فوق مرتبه نفس است) و اعلى مرتبه وجود مشکک ختمی مرتبت (ص) است، از این رو با صرف نظر از تفاوت مراتب، به دلیل حفظ وحدت وجود و تشخص، عنوان ظهور نخستین، تنها بر شخص طبیعی حضرت محمد بن عبدالله (ص) صادق است.

به باور نگارنده، با عنایت به عبارات شیخ اکبر پیرامون نسبت حقیقة محمدية با خاتم الانبياء (ص) و دیگر کاملان (ع)، دیدگاه دوم را باید اعتقاد شیخ دانست، اگر چه می توان میان دو دیدگاه، یعنی ظهور حقیقة محمدية در تمام اولیاء (ع) و نیز وجود رابطه انحصاری میان آن حقیقت و ظهور جسمانی خاتم الانبياء (ص) سازش بر قرار کرد. در ادامه نخست به دلایل برتری قرائت دوم و بررسی ادله دیدگاه رقیب و سپس به تصویر سازگار دو نظر، با یکدیگر اشاره شده است.

### ۳. دلایل برتری دیدگاه دوم: عنیت ظهور نخستین و حضرت خاتم (ص)

برای پذیرش رابطه انحصاری میان خاتم الانبياء (ص) و حقیقة محمدية، دو دلیل کلی می توان ارائه کرد. **نخستین دلیل** بر وحدت و عنیت حقیقة محمدية و حضرت محمد بن عبدالله (ص) آن است که ابن عربی، در مواضع متعدد در کنار نام پیامبر (ص)، یکی از تعابیر مشیر به حقیقة محمدية را به کار می برد.

به عنوان نمونه ابن عربی تصریح می کند:

«إعلم أن سيدنا محمدا صلی الله علیه و سلم لما خلق عبدا بالأصالة: لم يرفع رأسه قط إلى السيادة مراعاة لما تقتضيه ذاته مع العبودية الذاتية، الحاصلة من التعین و التقید، و حفظا للأدب مع الحضرة الإلهية. بل لم يزل ساجدا لحضرتة، متذللا لربه

تعالی، واقفا فی مقام عبودیتہ، و رتبة إنفعالیته حتی أوجد الله تعالی من روحه الأرواح و مظاهرها جميعاً، لأنه صلى الله عليه و سلم قال: «أول ما خلق الله تعالی: نوری» الذی سماه «عقلاً» بقوله: «أول ما خلق الله تعالی العقل». فأعطاه رتبة الفاعلية، بأن جعله خليفة متصرفاً فی الوجود العینی، معطياً لكل من العالم كماله. فالروح المحمدی: هو: المظهر الرحمانی الذی استوی على العرش، فتعم رحمته على العالمین، كما قال الله تعالی: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۶).

همو در موضعی دیگر می نویسد:

«أصل النبء و أول النشء نشأ سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم على أكمل وجه و أبدع نظام بحر اللؤلؤ و المرجان المودع فی العالم الأكبر و الإنسان و لما تعلق إرادة الحق سبحانه بإيجاد خلقه و تقدير رزقه برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية، فی الحضرة الأحمدية» (همان، ج ۳، ص ۳۱).

او در مواضع دیگری همین امر را با ادبیاتی متفاوت تقریر می کند و می گوید: اول عین ثابتی که به فیض اقدس ظاهر گشت، عین ثابت خاتم الانبیاء<sup>۱</sup> (ص) و نخستین مظهری که به فیض مقدس عیان گردید، روح آن جناب (ص) است (همان، ج ۱، ص ۴۱۴).<sup>۲</sup> وی در موضع دیگری، ضمن تصریح به این که نخستین ظهور در تعینات خلقی حقیقت حضرت محمد (ص) است (همو، ۱۳۳۶ق، ص ۳؛ همو، ۱۳۶۷ق، ج ۱، کتاب الاسرا إلى مقام الاسرى، ص ۲-۱)،<sup>۳</sup>

۱. همان گونه که گذشت از جمله موارد اطلاق حقیقت محمدیه، مظهر اسم اعظم است. از یک سو عرفاً بگانه مظهر اسم اعظم را عین ثابت خاتم الانبیاء (ص) می دانند، از سوی دیگر بر این باورند که هر یک از اعیان ثابته در عوالم عینی یک مصداق دارد. به این ترتیب این بیان خود دلیلی بر بیان دوم است.

۲. «و لأنه أول ما فاض بالفيض الأقدس من الأعیان عینه الذاتية و أول ما وجد بالفيض الأقدس من الأكوان روحه».

۳. «و الصلاة على النبى الجامع للمبادئ الأول و المقابل حضرة الأزل النور الساطع الذى ليس له فىء و المستور خلف حجاب كئیس كئیله شیء» ذلك حقیقة الحقائق و النشء الأول المبرز على صورة المخلوقات و الخالق منه من باب الشكل و منه من باب الحقیقة و منه من باب الاسم و الوصف و منه من باب الخلائق محمد صلی الله علیه و على آله و صحبه و سلم و شرف و كرم».

۴. «و الصلوة على اول مبدع كان و لا موجود ظهر هناك و لا نجم، فسمى مثلاً و قد اوجده فرد الا يتقسم. فى قوله «كئیس كئیله شیء» و هو العالم الفرد العلم، و أقامه ناظراً فى مرآة الذات فما اتصل بها و لا انفصم، فلما بدت له صورة المثل آمن بها و سلم، و ملكه مقالید مملكته و استسلم، فاذا الخطاب أنت الموجود الأكرم، و الحرم الاعظم، و الركن و الملتمزم، و المقام و الحجر المستلم، و السر الذى فى زمزم، هو لما شرب له فافهم، و المشار اليه بواسطة التركيب «المؤمن مرآة أخيه» فلينظر ما بدا له فيها و ليتكلم و على آله و صحبه الطاهرين و سلم».

اشاره می کند، این حقیقت «عقل» نیز نامیده می شود<sup>۱</sup> (همو، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۱۹). او همچنین به تفاوت اوعیه ظهور توجه دارد از این رو خاتم الانبیاء (ص) را به حسب علمی و نیز وجود روحانی اش در وعاء مفارقات تام، حقیقتی ازلی و از حیث ظهور جسمانی اش حادث زمانی می داند (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۰۸).<sup>۲</sup>

**دلیل دومی** که وجود رابطه انحصاری میان حقیقه محمدیه و پیامبر خاتم (ص) را اثبات می کند، آن است که شیخ در موارد بسیاری نام پیامبر (ص) و تعبیری نظیر حقیقه محمدیه، انسان کامل (بالامعنی الاخص) یا ظهور نخستین را به جای یکدیگر به کار می برد (حکیم، بی تا، ص ۳۵۱-۳۵۰).

به طور مثال می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱) ابن عربی گاهی عقل اول را نخستین پدر<sup>۳</sup> مظاهر در مرتبه تعینات عینی (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۱، ۱۳۹؛ همان، ج ۳، ص ۴۳۱) که خداوند او را «روح» نامید (همان، ج ۲، ص ۶۷)، معرفی می کند در حالی که در موضع دیگری می گوید پدر آدم و والد عالم<sup>۴</sup> (همو، ۱۳۶۷ق، الاسفار، ص ۲۳)، اصل الارواح و اول الآباء، روح خاتم الانبیاء (ص) است<sup>۵</sup> (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۳، ص ۵۰)، زیرا نخستین روحی که ظاهر گشت، روح محمد بود<sup>۶</sup> (همان). از این رو خاتم الانبیاء، پدر حقیقی نه فقط کاملان و نه تنها آدمیان بلکه همه موجودات است (همان، ج ۱، ص ۱۴۳).<sup>۷</sup> به همین اعتبار آن جناب را ابو الورثه نیز گفته اند، چرا که نخستین

۱. «فلم یکن أقرب إلیه قبولا فی ذلك الهباء إلا حقیقه محمد صلی الله علیه و سلم المسماة بالعقل، فکان سید العالم بأسره و أول ظاهر فی الوجود، فکان وجوده من ذلك النور الإلهی و من الهباء و من الحقیقه الكلية و فی الهباء وجد عینه و عین العالم من تجلیه».

۲. «...أما حدوثه الذاتی، فلعدم اقتضاء ذاته الوجود و أما حدوثه الزماني: فلکون نشأته العنصریة مسبوقة بالعدم الزماني و أما أزلیته فبالوجود العلمی فعینه الثابتة فی العلم أزلیة، و کذا بالوجود العینی الروحانی، لأنه غیر زماني».

۳. مقصود از پدر در این تعابیر حیثیت فاعلی است (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۴۲) به این ترتیب روشن است مقصود از پدر نخستین، نخستین مظهری است که سمت فاعلیت برای ظهور دیگر مظاهر دارد.

۴. «...الاب الاول فی الروحانیات و هو ابو آدم و ابوالعالم و هو حقیقه محمد صلی الله علیه و سلم و روحه».

۵. «أن أصل أرواحنا روح محمد ص فهو أول الآباء روحا و آدم أول الآباء جسما».

۶. «و أول روح إنسانی وجد روح محمد و أول جسم إنسانی وجد جسم آدم».

۷. «الابأبی من کان ملکا و سیدا/ و آدم بین الماء و الطین واقف» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۳).

پدر خاکی بشر و دیگر انبیاء(ع)، جملگی وارث روح حضرت محمد(ص) بودند<sup>۱</sup> (همان، ج ۳، ص ۴۵۷-۴۵۶).

محل الدین خود به شگفتی این رابطه اذعان دارد؛ او در کمال استواری تصریح می کند، حضرت محمد(ص) و آدم ابوالبشر(ع)، نسبت به یکدیگر اثرگذاری دارند؛ اما حضرت خاتم(ص) از جهت روحش در ظهور و وجود آدم(ع) اثر گذاشته و از این جهت آن جناب(ص)، پدر تمام ارواح و پدر آدم ابوالبشر(ع) و پدر همه‌ی ما شده است و حضرت آدم(ع) از حیث جسمانیت و تقدم در عالم ادنی، در ظهور و وجود جسمانی خاتم(ص) اثر کرده و از این حیث آدم(ع)، پدر خاتم(ص) و پدر همه‌ی ما گردیده است. نکته جالب توجه آن است که ابن عربی حتی حضرت خاتم(ص) را از جهت روحانیت، جد عیسی(ع) می داند، زیرا اگرچه حضرت روح الله(ع) به حسب ظاهر جسمانی، پدر خاکی نداشته اما روح القدس که نقش پدری را برای تحقق او ایفا کرده، فرزند و ولیده حضرت محمد(ص) است. (همو، ۱۳۶۷ق، کتاب المیم و الواو و النون، ص ۱۳۱۴).

۲) ابن عربی در موضعی از الفتوحات اشاره می کند انسان کامل، موجودی است که به ذات خود، دلالت بر حق تعالی دارد. او تاج مُلک ظهور و سلطان عالم اکوان است (همو، بی تا(الف)، ج ۲، ص ۱۰۴) این موجود بر صورت رحمان آفریده شده است؛ او اول و آخر، ظاهر و باطن و جامع بین عقل و طبع است. ویژگی های خاص و انحصاری او سبب شده تا «جوامع الکلم» بدو اختصاص یابد (همان، ص ۱۰۴). وی اگرچه در عبارات روشن نمی کند که مقصودش از انسان کامل، معنای عام (که شامل تمام افراد کامل بشری می شود) یا خاص آن (که برابر با حقیقه محمدیه و ظهور نخستین می باشد) است، اما با التفات به قیودی که در عبارات آمده، می توان فهمید مُراد شیخ، انسان کامل به معنای خاص یعنی حقیقه محمدیه است.

۱. «كان أول إنسان أنشأه الله و هو آدم نبيا من مشى على مدرجته بعد ذلك فهو وارث لا بد من ذلك بهذه النشأة الترابية و أما في المقام فآدم و من دونه إنما هو وارث محمد ص لأنه كان نبيا و آدم بين الماء و الطين لم يكن بعد موجودا فالنبوة لمحمد ص و لا آدم و الصورة الأدمية الطبيعية الإنسانية لآدم و لا صورة لمحمد ص و على آدم و على جميع النبيين فآدم أبو الأجسام الإنسانية و محمد ص أبو الورثة من آدم إلى خاتم الأمر من الورثة فكل شرع ظهر و كل علم أنما هو ميراث محمدي في كل زمان و رسول و نبي من آدم إلى يوم القيامة».



بر این اساس اگر نیک نگریسته شود، روشن می‌شود ویژگی‌هایی که در جایی دیگر، ابن عربی به حضرت محمد (ص) اختصاص داده نظیر سیادت آن جناب (ص) بر عالم اکوان<sup>۱</sup> (همان، ج ۳، ص ۴۰۰)، عینیت آدمیت حقیقی که او بر صورت رحمان آفریده شده، با صورت محمدیه<sup>۲</sup> (همان، ص ۴۵۷) و در نهایت انحصار اعطای جوامع الکلم به آن حضرت (ص)، که به تصریح ابن عربی از مختصات پیامبر خاتم (ص) است (همان، ص ۱۴۲-۱۴۳)، مؤید برابری انسان کامل بالامعنی الاخص یعنی حقیقه محمدیه با ختمی مرتبت (ص) در نگاه شیخ می‌باشد.

۳) به نظر محی‌الدین حقیقه محمدیه، عقل اول و قلم اعلی، حقیقت واحدی است (همان، ج ۱، ص ۹۴) که مبداء ظهور و تجلی اشیاء شده است (همان، ص ۱۳۹؛ همان، ص ۷۲۱) این درحالی است که در موضع دیگر می‌گوید حقیقت خاتم الانبیاء (ص)، مبداء ظهور و انبجاس ملأ اعلی است (همو، ص ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۴) و زان او برای مظاهر، و زان جنس الاجناس است (همان). از این رو آن جناب، پیش از بعثتش، معطی مقامات و کمالات انبیاء (ع) در عالم مجردات بوده است (همان، ص ۲۸۷).<sup>۲</sup>

۴) شیخ معتقد است عقل اول و حقیقه محمدیه، شریف‌ترین و برترین ظهور الهی است (همو، ص ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۳۱۹) درحالی که در موضع دیگری می‌گوید بزرگ‌ترین مجلی حق تعالی (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۲، ص ۱۷۱)، کامل‌ترین عبد الهی (همان، ج ۳، ص ۳۶۳)، اشرف موجودات و اتم کلمات الهی (همان، ص ۴۴۴)، بهترین آفریده الهی، سید روحانیات و سرور جسمانیت (همان، ص ۴۴۴؛ همان، ص ۱۴۲)، سلطان مُلک ظهور (همان، ج ۲، ص ۱۶؛ همان، ج ۳، ص ۳۳۱) حضرت محمد مصطفی (ص) است. پر واضح است که شریف‌ترین و فاضل‌ترین مظهر واحد است و امکان تحقق دو مظهر که از تمام جهات در وجود و کمال با یکدیگر برابر باشند، وجود ندارد زیرا تمیز، فرع بر دوگانگی است

۱. کون در اصطلاح عرفانی، شامل تمام مرتبه عقول، مثال و طبیعت می‌شود.

۲. از این رو شیخ می‌نویسد: «خلق آدم علی صورة اسمه،... فکمل خلق آدم علی صورة اسم محمد (ص)» (ابن عربی، ص ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۲۵)

۳. «و أعلم: أن محمدا (عليه الصلاة والسلام) «هو الذي» أعطى جميع الأنبياء و الرسل مقاماتهم في عالم الأرواح، حتى بعث بجسمه (ص) و تبعناه» (همان، ص ۲۸۷)

و در اشتراک من جمیع الوجوه تمایزی وجود ندارد. بنابراین باید گفت شریف‌ترین مظهري که شیخ در موضعی با عنوانی چون عقل اول از او یاد می‌کند، همان حضرت خاتم الانبیاء (ص) است.

۵) ابن عربی در موضعی می‌گوید عقل اول، مظهر اسم اعظم و جامع است (همان، ج ۱، ص ۱۳۹) در حالی در اندیشه عرفانی او تنها خاتم الانبیاء (ص) مظهر بالاصالة اسم اعظم است و دیگر انبیاء و اولیاء (ع) اصالتاً مظهر یکی از اسماء کلیه اند (نائجی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶) هر چند به نحو تبعیت و وراثت، مسیر مظهریت تبعی برای اسم اعظم بسته نیست، از این رو کمالات حضرت مصطفی (ص) در ورثه محمدی که سر سلسله ایشان، آدم الاولیاء، علی بن ابی طالب (ع) است (جندی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۲-۲۸۳)، نیز به نحو وراثت، ظاهر گشته است.

با توجه به تصریحات و اشارات ابن عربی، دیدگاه محی‌الدین درباره رابطه حقیقه محمدیه با خاتم الانبیاء (ص) را باید رابطه‌ای انحصاری و ویژه دانست با این حال به منظور اطمینان بیش‌تر شایسته است، دلایل قائلان دیدگاه نخست نیز بررسی و ارزیابی شود.

#### ۴. بررسی دلایل مدافعان دیدگاه اول

**نخستین دلیل** بر قرائت اول، وجود تعبیری مشعر به عدم رابطه انحصار میان حقیقه محمدیه و خاتم الانبیاء (ص) یا به بیان بهتر وجود عباراتی است که از ظهور حقیقه محمدیه در تمام انبیاء و اولیاء (ع) حکایت می‌کند. به عقیده نگارنده بدان سبب که تعبیر مذکور از لحاظ کمی و کیفی با عباراتی که شیخ در آنها، بر عینیت آن حقیقت عالی با خاتم الانبیاء (ص) تصریح می‌کند، قابل مقایسه نیست، تعبیر مزبور را باید به گونه‌ای تبیین کرد که با خوانش دوم، سازگار باشد، چنان‌که در پایان پژوهش حاضر اشاره خواهد شد.

شایان ذکر است مدافعان دیدگاه نخست، به عبارات دال بر قرائت دوم توجه داشته‌اند. به باور ایشان این تعبیر ناشی از اعتقاد به ازلیت نور خاتم الانبیاء (ص) است؛ باوری که در عصر نخستین اسلام از طریق مذهب شیعه و با استناد به احادیث جعلی

رواج پیدا کرده است. بر اساس اعتقاد شیعیان نور حضرت محمد(ص)، در صورت آدم(ع)، نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع) و دیگر انبیاء(ع) ظاهر شده و سپس در هیئت محمد بن عبدالله(ص) رخ نموده است (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲، ۳۱۹). به این ترتیب شایسته است در موضعی که ابن عربی، برای ذکر خصایص حقیقه محمدیه و روح محمدی، به اشتباه، از عناوین خاتم الانبیاء(ص) یا نام محمد(ص)، استفاده کرده، اصلاحاتی صورت بگیرد (همان، ص ۳۱۹-۳۲۱).

صرف نظر از آن که ادعای اثرپذیری ابن عربی از شیعیان، با توجه به پیشینه ریشه‌های حقیقه محمدیه در آثار عارفانی چون ترمذی (ترمذی، ۱۹۹۲م، بخش دوم، ص ۳۹-۴۴) تا چه میزان قابل دفاع است، با اندک تاملی روشن می‌شود، توصیه و راه کار این گروه، با اصول تفسیر مولف محور در تعارض است، زیرا تعبیری که پیشنهاد اصلاح آن‌ها داده شد، یک یا دو مورد نیست تا بتوان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد، از این رو اصلاح آن‌ها موجب می‌شود، مقصود ابن عربی از بین برود.

**دلیل دوم** این گروه نیز فاقد قوت لازم است، زیرا قرار دادن «محدود بودن پیامبر(ص) و نامحدود بودن حقیقه محمدیه» به عنوان حد وسط در استدلال ایشان بر عدم عینیت حقیقه محمدیه با خاتم الانبیاء(ص) مشتمل بر مغالطه مصادره به مطلوب است.

توضیح بیش تر آن که آنان که به دلیل تفاوت ماهوی حقیقه محمدیه با خاتم الانبیاء(ص) معتقدند، حقیقه محمدیه مظهري متافیزیکی و فوق زمان و مکان است، اما حضرت محمد(ص)، مظهري محدود و زمان مند و مکان مند، از ابتدا فرض دوگانگی و تفاوت ماهوی را در مقدمات خود گنجانده‌اند. پر واضح است بر اساس پیش فرضی که ایشان در مقدمات بنا نهادند، یعنی محدود بودن وجود پیامبر خاتم(ص)، قطعاً عینیت یک مظهر محدود با مظهري نامحدود، منجر به تناقض می‌گردد، اما قائلان به عینیت حقیقه محمدیه و ظهور جسمانی حضرت محمد(ص)، معتقدند (هرچند بدان تصریح نکرده باشند) میان آن عالی و این سافل ثنویتی وجود ندارد، بلکه یک ظهور واحد مشکک است که به رغم وجود تفاوت مرتبه و به تبع تفاوت احکام مرتبه، مرتبه عالی (حقیقه محمدیه) و سافل (ظهور جسمانی حضرت محمد(ص))، مراتب ظهور واحد

متصل است که آن مصحح این همانی می‌گردد. البته این سخن به معنای نفی مطلق دیدگاه دوم نیست بلکه همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، به نظر می‌رسد، با التفات به نکاتی دو دیدگاه فوق به نحوی سازنده بایکدیگر قابل جمع‌اند. در سطور ذیل به جمع میان دو دیدگاه مزبور اشاره شده است.

##### ۵. دیدگاه نهایی درباره رابطه حقیقه محمدیه و خاتم الانبیاء (ص)

با نظر به آن چه گذشت، روشن شد دو دیدگاه درباره رابطه حقیقه محمدیه و پیامبر خاتم (ص) وجود دارد، که به رغم برتری بیان دوم، قرائت نخست نیز دارای شواهد و مؤیداتی در آثار ابن عربی است. به عقیده نگارنده، با توجه به اصولی همچون تشکیک خاص الخاصی (تشکیک در مظاهر)، وحدت اتصالی مراتب تشکیکی و عینیت یا مظهریت حقیقه محمدیه برای اسم جامع<sup>۱</sup>، می‌توان میان دو خوانش سازش برقرار کرد. در سطور ذیل به تصویر سازگاری از دو تلقی مزبور اشاره شده است.

به باور اهل معرفت، اولین فیضی که فائض گذشت، علی الاطلاق، روح حضرت خاتم (ص) بود (همدانی، بی‌تا، ص ۶۷۳). به عبارت دیگر حقیقت خاتم الانبیاء (ص)، نخستین تعین و ظهور الهی است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۳۲۶). این حقیقت آن‌گاه که از منزلگه اصلی خود تنزل کرده و ترک وطن می‌نماید، از وحدت دورتر و به کثرت نزدیک‌تر می‌شود. در گام نخستین نشئه در هیئت صفت عظمی و سپس اسم اعظم<sup>۲</sup> ظاهر می‌گردد؛ سپس مظهر این اسم در بارگاه تعینات علمی، عین ثابت خاتم الانبیاء (ص) می‌شود. همان‌گونه که اسم اعظم بر جمله اسماء سیطره و غلبه داشت، عین ثابت محمدی (ص) نیز مسلط بر دیگر اعیان ثابت است. سپس در مرتبه بعد آن‌گاه که موسم طلوع ظهور در مراتب تعینات عینی می‌شود، اولین فعل حق (جلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۶؛ شعرانی، ۲۰۰۷م، ص ۴۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۳)، در وحدتی مشتمل بر کثرت، رخ

۱. همان‌گونه که اشاره شد، اطلاقات در این خصوص متفاوت است اما در این بحث تفاوتی وجود ندارد.

۲. چنان‌چه میان صفت و اسم تفاوت حقیقی وجود داشته باشد

۳. از این حیث گفته می‌شود، حقیقت محمدیه «الله» است

می‌نماید که ابن عربی در بیش‌تر مواضع از این مرتبه با عنوان «حقیقه محمدیه» یاد می‌کند. این نخستین ظهور، که مظهر اسم اعظم و جامع الهی است، به حکم مظهریت برای اسمائی که تنزیه بر آنان غالب است، ظهوری خاص در مرتبه مفارقات داشته و به جهت مظهریت برای اسمائی که تشبیه بر آنان غالب است، ظهوری خاص در مراتب اجسام دارد، در غیر این صورت، اسم جامع، اسم جامع نخواهد بود.

ظهور خاص نخستین مظهر حق تعالی در عالم عقول، روح و اعلی مرتبه وجود خاتم الانبیاء (ص) است (حسینی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۶۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶). عرفاً، با نظر به این مرتبه که فوق آن، ذات مقدس الله است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۲۶)، حضرت محمد (ص) را، مظهر اشیاء و احکام آن‌ها (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳۳؛ جیلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۶؛ جیلی، ۱۴۲۸ق، ص ۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۶)، مبدأ و منشأ عالم (همان، ۱۱۵۴)، فاتح باب وجود (حسینی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۷۰؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۹۷)، قطب افلاک و وجود (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۰)، رب الارباب و فصل الخطاب عالم علما و عیناً (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۱) نامیده‌اند، چنان‌که آن حضرت (ص) نیز خود را «أب الأرواح و أم الأشیاء»، نامید (بالی‌زاده، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۷) در عین حال، نخستین مظهر حق تعالی در عوالم مادون نیز ظهور جسمانی ویژه‌ای دارد که آن منحصر در ظهور جسمانی کامل‌ترین انسان یعنی خاتم الانبیاء (ص) است.

بر همین اساس اهل معرفت معتقدند حضرت محمد (ص) در اکملیت و افضلیت (جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۰۸؛ نابلسی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۱۹) و شمول وجودی و کلیت<sup>۱</sup>، متفرد است و شبیه و نظیری ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۲۶؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶۵). باید توجه داشت این تفرد، منحصر به وجود روحانی ایشان (ص) (و ما فوق آن) نیست، بلکه به حسب مقام عنصری و جسمانی نیز، خاتم الانبیاء (ص) یگانه بوده (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۹۸-۵۹۹) و اساساً همچون سایر بنی آدم نیست (حسینی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۷۰)<sup>۲</sup>.

۱. این فردیت و شمول وجودی ختمی مرتبت سبب شده که به حسب برخی نسخ، حکمت کلمه محمدیه را،

حکمت کلیه نیز بخواند (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۴)

۲. إنه سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة، كما كان فتح باب الوجود أعم؛ لأنه ليس منهم ولا من جنسهم، والتنبيه عليه في الكتاب العزيز قوله تعالى: ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً (الأحزاب: ۴۰) (حسینی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۷۰)

آن چه تاکنون گذشت، تبیین و ارائه تصویر جامعی از عینیت حقیقه محمدیه و خاتم الانبیاء (ص) بود، اما همان طور که اشاره شد، می توان ظهور حقیقه محمدیه در سایر انبیاء و اولیاء (ع) را به گونه ای تبیین کرد که بر عینیت آن حقیقت با خاتم الانبیاء (ص)، خللی وارد نگردد. توضیح بیش تر آن که حقیقه محمدیه و نخستین ظهور حق تعالی، ظهور واحدی مشککی است در عین وحدت مشتمل بر کثرت است. این ظهور به دلیل مظهریت برای جمیع اسماء و صفات از جمله اسم «الباطن» و «الظاهر»، ظاهر و باطنی دارد؛ باطن آن نور محمدی (ص) و ظاهر آن، نفس رحمانی و وجود منبسطی است که تمام اشیاء را ظاهر کرده است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، تعلیقه: ص ۴۴۲-۴۴۳). این حقیقت سعی به حسب جنبه ظاهری که حیثیت فاعلیت و مبدائیت او است، نسبت یکسانی با تمام تعینات مادون خود دارد؛ تمام انبیاء و اولیاء (ع) مظهری از مظاهر و شأنی از شؤون او هستند، از این رو، ابن عربی خاتم الانبیاء را مظهر و مُمد انبیاء و اولیاء (ع) (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۳۵)<sup>۱</sup> بلکه به حکم «كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءَ وَ هُوْلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۲۰) مظهر و ممد هر شریف و حقیری می داند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳). این حکم، حکم ظاهر حقیقه محمدیه است اما وجه باطنی این ظهور یگانه، همان اعلی مرتبه هویت و حقیقت موجودی است که در عالم اسفل در چهره آخرین نبی الهی، ظاهر گردیده است.

این جنبه باطنی که اعلی مرتبه وجود پیامبر (ص) است، همان گونه که حجاب حضرت ذات است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴۲-۴۴۳) چنان که در متون دینی نیز بدان اشاره

۱. «روحانیه کل نبی و رسول فکان الإمداد یأتی إلیهم من تلك الروح الطاهرة [روح محمد]» (ابن عربی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۳۵)

«صلی الله علی مُمدِّ الهمم، من خزائن الجود و الکریم، و بالقیل الأقوم، محمد و علی آله و سلم» (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۴۷)

«و أما القطب الواحد فهو روح محمد صلی الله علیه و سلم و هو الممد لجميع الأنبياء و الرسل سلام الله علیهم أجمعین و الأقطاب من حین النشاء الإنسانی إلى يوم القيامة» (همو، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۵۱)

«أن النبي، صلی الله علیه و سلم، يمد أرواح جميع الأنبياء السابقین علیه بحسب الظهور و الزمان حال كونه في الغیب، لكونه قطب الأقطاب أزلاً و أبداً، كما يمد أرواح الأولیاء اللاحقین به بإیصالهم إلى مرتبة كما لهم في حال كونه موجوداً في الشهادة و منتقلاً إلى الغیب، و هو دار الآخرة. فأنواره غیر منقطعة عن العالم قبل تعلق روحه بالبدن و بعده، سواء كان حياً أو ميتاً» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶)

شده<sup>۱</sup>، خود نیز از دیده نامحرمان مستور و محجوب است. از این رو اهل معرفت مایل نیستند در این خصوص آشکارا و بی پرده سخن بگویند. آنان تعریض را بر صریح ترجیح می دهند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۴-۱۱۵۵) و معتقدند تبیین مقام عالی و منصب رفیع خاتم الانبیاء(ص) برای صاحب ذوق با اندک اشارتی حاصل می شود و محجوب غافل به هزاران عبارت آگاه نمی گردد (نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۲۱) و البته این امر درد مرگ جاهلی را از وی نمی کاهد، زیرا هر کس خاتم الانبیاء(ص) را این گونه که عارف محقق می گوید، نشناخت، به مرگ جاهلی مرده است (حسینی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۶۶).

حاصل آن که هنگامی که گفته می شود، حقیقه محمدیه در همه انبیاء و اولیاء(ع) ظاهر شده، به حکم ظاهر حقیقه محمدیه اشاره شده و مادامی که گفته می شود، حقیقه محمدیه، اعلی مرتبه وجود پیامبر خاتم(ص) است، حکم باطن حقیقه محمدیه بیان شده است. بر این اساس تعارض و تناقضی در عبارات ابن عربی وجود نداشته و میان رابطه انحصاری پیامبر خاتم(ص) با حقیقه محمدیه و مظهریت دیگر کاملان(ع) نسبت به آن، سازگاری بر قرار است.

شایان ذکر است نگارنده اصراری بر این امر که شیخ متعارض سخن نگفته، ندارد. بدیهی است شخصی همچون ابن عربی که آثار فراوانی دارد و می کوشد مکاشفات خود را برای دیگران به تصویر در آورد، ممکن است در مواضعی خطا کند؛ گاهی متناقض سخن بگوید یا در مواضعی سخنی بگوید که لوازم آن با کلام دیگر وی در تعارض باشد. در چنین مواردی ضروری است، کلامی اندیشه نهایی مولف تلقی گردد که در گام نخست با نظام کلی افکار او سازگار است و در گام دوم از جهت فراوانی و کمیت، برتری دارد. بر این اساس، در موضوع مورد بحث، دیدگاه دوم را باید نظر نهایی شیخ دانست.

### نتیجه گیری

مسئله حقیقه محمدیه از مسائل حائز اهمیت در اندیشه عرفانی ابن عربی است. این اصطلاح در اندیشه شیخ و شارحانش به امور متعددی اطلاق شده است با این حال در

۱. «مُحَمَّدٌ حِبَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۵).

حداقلی ترین صورت ممکن، حقیقه محمدیه، ظهور نخستین و شریف ترین مظهر در تعینات خلقی است. یکی از مباحث فرعی، ذیل مسئله حقیقه محمدیه، نسبت آن حقیقت سبعی و حضرت محمد(ص) است. بر اساس استقراء نگارنده، در آثار ابن عربی و مفسران نظریات و عبارات وی، دو دیدگاه در این باره وجود دارد؛ گروهی معتقدند میان حقیقه محمدیه و حضرت محمد(ص)، هیچ ارتباط خاص و ویژه‌ای وجود ندارد؛ محمد نبی(ص)، انسانی است که زمان و مکان خاص متولد شده، در مسیر سعادت و کمال قدم زده و سپس از دنیا رحلت کرده است. آن جناب(ص)، کامل ترین و برترین انسان است و از این جهت بیشترین سنخیت و هماهنگی را با کامل ترین مظهر الهی در اعلی مراتب عالم دارد. گروهی دیگر بر این باورند که میان حقیقه محمدیه و پیامبر خاتم(ص) پیوند ویژه‌ای برقرار است به گونه‌ای که آن نسبت میان هیچ مظهر دیگری وجود ندارد. در این دیدگاه، خاتم الانبیاء(ص) همچون دیگر فرزندان آدم نبوده و خلقتی متفاوت داشته، از این رو جناب(ص) نه تنها پیش از ظهور جسمانی خود بلکه پیش از ظهور جسمانی پدر جسمانی‌اش، در مسند مجلا بودن برای اظهار و اعطای کمالات مظاهر، بر قرار بوده است.

به رغم آن که دلیل اصلی هر دو گروه برای قرائت خاصشان از نسبت حقیقه محمدیه و خاتم الانبیاء(ص) در اندیشه محی‌الدین، عبارات شیخ اکبر است، بررسی‌های صورت گرفته در این پژوهش نشان می‌دهد، دیدگاه ابن عربی درباره نسبت حقیقه محمدیه و خاتم الانبیاء(ص)، را باید نسبتی انحصاری و ویژه دانست، زیرا عبارات پنهان و آشکار شیخ، دیدگاه دوم را تایید می‌کند هر چند میان دو دیدگاه بدین صورت سازش ایجاد کرد که ظهور نخستین، ظاهر و باطنی دارد. حکم ظاهر، ظهور و در تجلی در همه مظاهر مادون از جمله انبیاء و اولیاء(ع) است اما حکم باطن اختصاص به خاتم الانبیاء(ص) دارد. باطن ظهور نخستین، اعلی مرتبه وجود موجودی است که در دوره انسانی ما، به طور انحصاری در هیئت جسمانی حضرت محمد بن عبدالله(ص) ظاهر شده است. مؤید این دیدگاه روایاتی است که از ازلیت پیامبر(ص) و تقرر آن حضرت(ص) پیش از ظهور جسمانی ایشان(ص)، به حکم اتحاد ظاهر و باطن، خبر می‌دهد.



## فهرست منابع

- ابن ترکه، صائن الدين، شرح فصوص الحکم، تصحيح: محسن بيدار فر، قم: انتشارات بيدار، ۱۳۷۸.
- ابن ترکه، صائن الدين على، تمهيد القواعد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية (اربع مجلدات)، بيروت: دار الصادر، بی تا (الف).
- ابن عربي، محي الدين، انشاء الدوائر، تصحيح مهدي محمد ناصرالدين، ليدن: مطبعة يريل، ۱۳۳۶ق.
- ابن عربي، محي الدين، بلغة الغواص، نسخه خطی متعلق به کتابخانه ملک عبدالله بن عبدالعزيز الجامعيه، بی تا (ب).
- ابن عربي، محي الدين، ترجمان الاشواق، تصحيح: رينولد آلين نيكلسون، چ دوم، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.
- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۴۶م.
- ابن عربي، محي الدين، مجموعة رسائل ابن عربي (مجلدان)، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۳۶۷ق.
- ابن عربي، محي الدين، مجموعه رسائل ابن عربي (ثلاث مجلدات)، بيروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۱ق.
- ابن عربي، محي الدين، مشاهد الاسرار القدسية و مطالع الانوار الالهية، تصحيح: سعيد عبد الفتاح، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۶ق.
- بالي زاده حنفي، مصطفى بن سليمان، شرح فصوص الحکم، تصحيح: الشيخ فادي أسعد نصيف، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ق.
- بهرامی قصرچمی، خليل، «انسان کامل از دیدگاه ابن عربي و مولانا»، پژوهش نامه عرفان، دوره ۸، شماره ۱۵، ۱۹-۵۰، ۱۳۹۵.

۳۱۷

پژوهشنامه ادیان

- جامی، عبدالرحمن، اشعة اللمعات، تصحیح: حامد ربانی، بی جا: گنجینہ، بی تا.
- جامی، عبدالرحمن، شرح فصوص الحکم، تصحیح: عاصم ابراہیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تہران، چاپ دوم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، چاپ دوم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
- جوادی آملی، عبدلہ، عقلانیت شہود، قم: اسراء، ۱۳۹۹.
- جہانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی چہرہ برجستہ عرفان اسلامی، ج چہارم، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، ۱۳۷۵.
- جیلی، عبدالکریم، الإنسان الكامل، تصحیح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضہ، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- جیلی، عبدالکریم، الکمالات الإلهیة فی الصفات المحمدیة، تصحیح: سعید عبد الفتاح، قاہرہ: مکتبۃ عالم الفکر، ۱۴۱۷ق.
- جیلی، عبدالکریم، قاب قوسین ملتقى الناموسین فی معرفة سید الکونین، تصحیح: احمد فرید المزیدی، قاہرہ: دار الآفاق العربیة، ۱۴۲۸ق.
- حسن زادہ، حسن، ممد الہمم فی شرح فصوص الحکم، تہران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- حسینی کیلانی، ناصر، حکم الفصوص و حکم الفتوحات المسمی مجمع البحرین فی شرح الفصین، تصحیح: احمد فرید المزیدی، قاہرہ: دار الآفاق العربیة، ۱۴۲۸ق.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی؛ راتکہ، بیرند، ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی، اشتوتگارت – آلمان: دار النشر فرانز شتاينر، ۱۹۹۲م.
- حکیم، سعادت، المعجم الصوفی، بیروت: دندرة للطباعة و النشر، بی تا.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن حسن زادہ آملی، قم: چاپ دوم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.

- روحانی نژاد، حسین، ولایت در عرفان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- سبزواری، هادی، شرح المنظومه، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۹۰.
- شعرانی، عبد الوهاب، الجوهر المصون و السر المرقوم فیما تنتجه الخلوۃ من الاسرار و العلوم، تصحیح: شریف مصطفی حنفی، قاهره: دار جوامع الکلم، ۲۰۰۷م.
- فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح: عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- قیصری، داوود، رسائل قیصری، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، چ چهارم، قم: بیدار، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تصحیح: احمد عبد الرحیم السایح و دیگران، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۶ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- معلمی، حسن، عرفان استدلالی در شرح تمهید القواعد، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
- مفتاح، عبد الباقي، المفاتيح الوجودية و القرآنية لكتاب فصوص الحکم، بیروت: دار البراق، ۱۴۲۵ق.
- ملک اف، علاء الدین، نظریه انسان کامل از دیدگاه عرفان و فلسفه، قم: المصطفی، ۱۳۹۵.
- نابلسی، عبد الغنی، جواهر النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح: عاصم ابراهیم کیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.

- نائجی، محمد حسین، ترجمہ و شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- ہمدانی، سید علی، حل فصوص الحکم (شرح فصوص الحکم پارسا)، بی جا: نسخہ خطی، بی تا.
- یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش: عطاء انزلی، قم: موسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

۳۲۰

پوشنامہ ادیان

سال ہفدہم، شمارہ سی و سہ، بہار و تابستان ۱۴۰۲