

معرفت ادیان

سال هشتم، شماره سوم، پیاپی ۳۱، تابستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ / کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰) حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک:

۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت ادیان فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسؤلیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

«ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی / ۷

کجه مهدیه کیان مهر / بی بی سادات رضی بهابادی / لیلا هوشنگی

بررسی و نقد نظریه اقتباس قرآن از عهدین / ۲۹

علی اسدی

بررسی و مقایسه افتراق دینی و ویژگی‌های عاملان آن؛ در قرآن کریم و عهد جدید / ۴۷

حامد نظریور

مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردتشت / ۶۵

محمد فولادی / کجه رعنا قاسمی

تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو / ۸۱

سید اکبر حسینی قلعه بهمن

خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته / ۹۹

امیر خواص

انسان‌شناسی پولسی و ساحت‌های وجودی انسان / ۱۱۳

سید محمدحسن صالح

بررسی تطبیقی عمل در حدیقة الحقیقة و بهگودگیتا / ۱۲۹

کجه سعید گراوند / سجاد دهقان‌زاده

ملخص المقالات / ۱۵۱

۱۶۶ / Abstracts

«ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی

Kian.mehr@mihanmail.ir

b.raziQalzahra.ac.ir

lhoosh@alzahra.ac.ir

مهدیه کیان مهر / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

بی بی سادات رضی بهآبادی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

لیلا هوشنگی / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۵

چکیده

«ملکوت»، از واژه‌هایی است که هم در قرآن و هم در اناجیل به کار رفته است. در اسلام، تفاسیر متعددی از «ملکوت» به چشم می‌خورد. تفاسیری مانند پادشاهی عظیم، عرش، عجایب آسمان‌ها و زمین، خزائن. در این میان، ملکوت همواره در تفاسیر عرفانی قرآن کریم، عالمی ماورایی و باطن عالم است. شهود آن، با شناخت اسماء فعل الهی و شناخت توحید همراه است. وصول به آن، با اعمال ارادی، فیض و هدایت به امر پروردگار ممکن است. همچنین وصول به ملکوت، با تغییر درجات نفس منطبق بر مراتب وجود همراه است. در حوزه مسیحیت نیز تفاسیر متعددی از ملکوت، مانند پادشاهی مسیح در آخرالزمان و پادشاهی خدا ارائه شده است. اما در عرفان مسیحیت شرقی، «ملکوت» امری درونی است که با شهود و اتحاد با خدا و تثلیث ارتباط می‌یابد. برای وصول به آن، وجود اعمال نیک ارادی انسان، با همکاری فیض روح القدس لازم است و نفس انسان باید با فیض الهی تغییر کند تا آماده حضور در ملکوت گردد.

کلیدواژه‌ها: ملکوت، اسلام، مسیحیت، عرفان، اتحاد با خدا، شهود.

طرح مسئله

«ملکوت» از واژه‌هایی مشترک در قرآن و اناجیل است. در هر دو حوزه، تفاسیر متعددی از آن ارائه شده است. در اسلام، رویکردهای گوناگونی از تفسیر «ملکوت» وجود دارد. برخی مفسران در بیان معنای ملکوت، به معنای لغوی آن اکتفا کرده‌اند. برخی، با توجه به روایات تفسیری، «ملکوت» را تفسیر کرده‌اند. در این میان، در اغلب تفاسیر عرفانی، رویکردی متفاوت به مفهوم «ملکوت» دیده می‌شود و آن را جهانی ماورایی می‌دانند که روحانی است و شامل باطن آسمان‌ها و زمین می‌شود. با توجه به آیات قرآن، چنین ملکوتی، به ابراهیم خلیل علیه السلام نشان داده شد تا او به مقام یقین برسد. در مسیحیت نیز تلقی‌های گوناگونی از معنای ملکوت وجود دارد، اما همواره عارفان مسیحیت شرقی، با اعتقاد به امکان کسب تجربیات عرفانی، نگاه ویژه‌ای به «مفهوم» ملکوت داشته‌اند. آنان ملکوتی را معرفی کرده‌اند که در باطن هر شخص وجود دارد که او باید با طی مراحل، آن را به دست آورد. رسیدن به این ملکوت، در راستای هدف غایی مسیحیت شرقی؛ یعنی وحدت با خداوند است. از آنجاکه نظریه «ملکوت باطنی» از همان سال‌های نخستین مسیحیت، در بین برخی پدران مقدس و راهبان وجود داشته و هم‌اکنون نیز در آثار برخی مؤلفان دیده می‌شود. بررسی و مقایسه این ملکوت، با تفسیر و معنای ملکوت در تفاسیر عرفانی قرآن، می‌تواند نقاط مشترک بیشتری را در معنای ملکوت آشکار سازد. اهمیت این مسئله زمانی بیشتر آشکار می‌شود که وصول به ملکوت، در راستای هدف غایی در دو حوزه مطرح است. سؤالی که مطرح است اینکه میان این ملکوت باطنی در مسیحیت، با ملکوتی که در قرآن به عنوان باطن جهان معرفی شده، از نظر مفهومی، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟ همچنین، با توجه به اعتقادات شهودگرایانه عارفان، آیا شهود ملکوت، در دو حوزه ممکن است؟ اگر ممکن است، آیا این امر، ارادی است و یا از جانب پروردگار اعطا می‌شود؟

در مقایسه مفهوم «ملکوت» در قرآن و عهدین، تاکنون چند پژوهش انجام گرفته است. کتاب *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی* (نیکدل، ۱۳۹۱)، مفهوم ملکوت را در دین یهودیت، مسیحیت و اسلام بررسی و در نهایت، مقایسه نموده است. نویسنده کتاب، گرچه ملکوت باطنی مدنظر عارفان مسیحی را در کنار سایر دیدگاه‌ها، به اختصار بیان نموده، اما در نهایت، تنها ملکوت آخرالزمانی را با معنای ملکوت در یهودیت و اسلام مقایسه کرده و به مقایسه مفهوم «ملکوت باطنی» در مسیحیت شرقی و ملکوت به معنای باطن در اسلام نپرداخته است. مقاله‌ای نیز با عنوان «مفهوم ملکوت در قرآن و عهدین» (پرچم و قاسم‌نژاد، ۱۳۹۴) منتشر شده که در آن، ملکوت باطنی در عرفان مسیحیت شرقی بررسی نشده است. لازم به یادآوری است که در این پژوهش، برای معلوم کردن معنا و مفهوم ملکوت از تفاسیر عرفانی قرآن در اسلام و منابع عرفان مسیحیت شرقی مانند *فیلوکالیبا* (مجموعه نوشته‌های پدران کلیساهای شرقی از قرن ۴ تا ۱۴م) و تفسیر آن، در مورد ملکوت باطنی استفاده شده است.

۱. مفهوم‌شناسی ملکوت

پیش از هر چیز، بیان معنای لغوی ملکوت و کاربرد آن در قرآن و اناجیل ضروری است:

اغلب لغت‌شناسان اسلامی، بر این نظرند که «ملکوت» واژه عربی است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹). عده‌ای اصل آن را عبری و سریانی می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۱۶۳). در کتب لغت اسلامی، «ملکوت» مصدر «مَلَك» است که در آن تاء وارد شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۵). معانی ملکوت در کتب لغت عبارتند از: ۱. مُلک و عظمت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۰)؛ ۲. مُلک مختص خدا (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۵)؛ ۳. تسلط (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۱۶۳)؛ ۴. مملکت و قلمرو حکومت (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۰؛ جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹). از محققان غربی، عده‌ای اصل «ملکوت» را عبری دانسته‌اند (جفری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۹). «ملکوت» در زبان عبری، دارای معنای کلی فرمانروایی و حکومت است و به زمان و مکان خاصی محدود نشده است. «ملکوت» در ترجمه یونانی کتاب مقدس به basileia ترجمه شده است (لد، ۱۹۹۳، ص ۶۰). معادل «ملکوت» در زبان انگلیسی Kingdom است که به نوعی ناظر به بعد اجتماعی ملکوت است و در آن باید جمعی از مردم کنار هم زندگی کنند (ویزیسکا، ۲۰۰۱، ص ۲۴۱).

۲. ملکوت در قرآن

در قرآن کریم، چهار آیه شامل واژه «ملکوت» است:

۱. آیه ۷۵ سوره انعام، که در جریان احتجاجات ابراهیم علیه السلام با قوم خود، برای نفی پرستش غیرخدا مطرح شده و بیانگر ارائه ملکوت به ابراهیم خلیل است: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ».
۲. آیه ۱۸۵ سوره اعراف، که در جریان احتجاجات پیامبر با مشرکان منکر قرآن و رسالت آمده و توییحی است بر آنان که چرا در ملکوت نظر نکرده‌اند: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ».
۳. آیه ۸۸ سوره مؤمنون، که خداوند ضمن محاجه با منکران معاد بیان کرده است: «قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». در این آیه، با یادآوری این مطلب، که ملکوت همه چیز در دست قدرت خداوند است، استدلال می‌کند که خداوند متعال قدرت بر بعث و معاد را دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۹۵-۲۹۴).
۴. آیه ۸۲ و ۸۳ سوره یس، به عنوان دلیلی بر قدرت خداوند بر معاد بیان شده است و ایجاد اشیا را برای او، امری سهل و آسان معرفی می‌کند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۲، ص ۲۸۹): «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدِينُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۷۳).

۳. ملکوت در اناجیل

«ملکوت خدا» ۱۶ بار در انجیل مرقس، ۲۲ بار در انجیل لوقا و ۴ بار در انجیل متی به کار رفته است. در متی به جای «ملکوت خدا»، ۱۷ بار «ملکوت آسمان» به کار رفته است. از نظر برخی، دو اصطلاح «ملکوت آسمان» و «ملکوت خدا»، معادل یکدیگر هستند و نویسنده متی برای تطبیق نوشته خود، با تعبیرهای علمای یهود چنین نگاه داشته است (لئون - دفور، ۲۰۰۴، ص ۲۹۳).

ملکوت خدا در آموزه‌های عیسی علیه السلام، نخستین جایگاه را دارد (همان) و موضوعی محوری می‌باشد (کراس و لیونینگ استون، ۱۹۸۳، ص ۷۸۲). پیش از ظهور عیسی علیه السلام، قوم یهود منتظر ظهور مسیحا از فرزندان داوود و برقراری یک پادشاهی (ملکوت) سیاسی، نظیر پادشاهی داوود علیه السلام در آخرالزمان بودند که در آن خداوند، جهان را دگرگون و صالحان را از اشرار جدا می‌کند و دوره سختی‌ها به اتمام می‌رسد (ناس، ۱۳۸۰، ص ۵۵۲).

طبق اناجیل مرقس (۱۴-۱۵)، متی (۴: ۲۳) و لوقا (۲۱: ۴)، مأموریت عیسی علیه السلام با بشارت پادشاهی (ملکوت) خداوند آغاز شد. او هنگام ظهورش می‌گفت: «زمان به کمال رسید و پادشاهی خدا نزدیک است...» (مرقس: ۱: ۱۴-۱۵).

البته با وجود شباهت معنای نخستین ملکوت در اناجیل و عهد قدیم، مقصود عیسی علیه السلام از «ملکوت» با مفهوم «ملکوت» در عهد قدیم یکی نیست. آن حضرت برای وصول به اهداف الهی خود، در آن تغییراتی داده است. «ملکوت»، خدا به گونه‌ای در اناجیل به کار رفته که گاه معنای روحانی و درونی دارد. برای مثال، یک بار فریسیان از عیسی می‌پرسند که ملکوت کی می‌آید؟ او می‌گوید: ملکوت قابل مشاهده نیست و در میان (درون) شماست (لوقا ۱۷: ۲۰). گاهی نیز در جهان خارج بروز و ظهور دارد و مربوط به آینده است. برای نمونه، عیسی علیه السلام در بیان حوادث پیش از ظهور پسر انسان، به طور مستقیم به بعد آخرتی ملکوت اشاره می‌کند (متی: ۲۴). گاه مربوط به زمان حال است و هم‌اکنون محقق شده است. مثلاً، در کلام عیسی ملکوت از همین عصر آغاز شده است. در آغازی کوچک و محقر، مانند دانه خردل که در دل خاک گذاشته می‌شود (مرقس: ۲۹-۲۶: ۴).

ملکوت در تفاسیر عرفانی قرآن کریم

تفاسیر «ملکوت» در کتب تفسیری قرآن کریم، به چند دسته قابل تقسیم هستند:

۱. تفاسیری مانند ملک عظیم (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۳۵)؛ تسلط (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۵۷)؛ مالکیت (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۵۱)، که در اکثر تفاسیر، حداقل به عنوان معنای لغوی ملکوت و در مورد هر چهار آیه بیان شده است.
۲. تفاسیری مانند ربوبیت (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰)؛ دلایل ربوبیت (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۹)؛ مظاهر ربوبیت (طنطاوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۹)؛ عجایب صنع (طوسی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۷۶) و مانند اینها، که اغلب در تفسیر آیه ۷۵ سوره انعام آمده و عمدتاً بیان ملکوتی است که از نظر مفسران، ابراهیم خلیل مشاهده نموده است.
۳. تفاسیر دیگر مانند خزان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۳۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۵۴)؛ مقالید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۳۱؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۳۹) و مفاتیح (زحلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۳، ص ۵۸)، که تنها در تفسیر ملکوت در آیات ۸۳ سوره یس و آیه ۸۸ سوره مؤمنون آمده است و مطابق آنها، ملکوت اشیاء خزان، مفاتیح و یا مقالید آنهاست.
۴. باطن و حقیقت عالم. تفسیر آخر، بیشتر در تفاسیر عرفانی دیده می‌شوند که در ادامه بررسی می‌شود:

عموماً تفاسیر عرفانی، ملکوت را به باطن، حقیقت و عالمی غیرمادی، ماورایی و پنهان از چشم ظاهر تفسیر می‌کنند که ملک مختص خداوند است. چنین تفسیری، از همان قرون ابتدایی در تفاسیر عرفانی قابل مشاهده است و ظاهراً آغازگر چنین تفاسیری، روایاتی است که در مورد مشاهدات ابراهیم خلیل علیه السلام در ملکوت بیان شده است. برای نمونه از امام علی علیه السلام نقل است که عرش از چهار نور خلق شده و ملکوتی که خداوند به ابراهیم خلیل علیه السلام و برگزیدگان خود نشان داد، از این چهار نور خارج نیست: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ ... وَ أَلَيْسَ يَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ خَلَقَ اللَّهُ فِي مَلَكُوتِهِ الَّذِي أَرَاهُ اللَّهُ أَصْفِيَاءَهُ وَ أَرَاهُ خَلِيلَهُ علیه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۹).

همچنین، روایاتی تفسیری از معصومان علیهم السلام و صحابه در تفاسیر دیده می‌شود که مطابق آنها، ابراهیم خلیل علیه السلام در جریان رؤیت ملکوت، عرش، ملائکه، اسرار، هفت آسمان و اعمال خلائق را دیده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۵-۳۶). لازم به یادآوری است که اگرچه بسیاری از تفاسیر عرفانی، ملکوت را به عالمی ماورایی تفسیر می‌کنند که «رؤیت» آن، جز با شهود ممکن نیست، اما منظور آنها همواره از این عالم، یکسان نبوده است. برخی مفسران، معنای ملکوت را به‌طور کلی عالم روحانی و غیب دانسته‌اند (تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۷۰؛ سلطان‌علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷) و از نظر برخی دیگر، ملکوت آسمان‌ها و زمین، حقیقت (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۰)، باطن، روح (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۷)، وجه الهی و «کن» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۸) آنهاست و «قوای روحانی آنهاست که خداوند با آن امر آسمان‌ها و زمین را تدبیر می‌کند» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

از این منظر، در واقع همه موجودات جهان طبیعت، دو چهره دارند: چهره‌ای زمانی و تدریجی و چهره‌ای ثابت و ملکوتی و منزله از تدریج، که در آن سخن از زمان نیست و ملکوت هر چیزی، همان زمامی است که به دست خداست: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها»؛ چون خدای سبحان سبب فاعلی هر چیز است، هیچ چیز نیست مگر اینکه کلید و زمام امر آن به دست اوست (جوادی‌املی، ۱۳۸۹ب، ج ۶ ص ۴۶۴).

البته، در نظر مفسرانی که ملکوت را باطن و حقیقت عالم ملک دانسته‌اند، اختلافاتی مشاهده می‌شود. این اختلاف بخصوص در تعیین مرتبه وجودی ملکوت به چشم می‌خورد.^۱ برای مثال، از نظر مفسر *الصابفی* ملکوت دارای مرتبه مثالی است. «هر شیء ملکوتی از عالم مثال دارد که عالم مادون عالم عقلی است. ملکوت، باطن ملک است و سراسر آن حیات است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۱).

نمونه دیگر، تفسیر *صدرالمتألهین* است. او عوالم را به عقول کلی (جبروت)، نفوس کلی (ملکوت)، عالم خیال و عالم اجسام (ملک) تقسیم می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۴۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۶-۵۱؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۳). وی در تفسیر خود، می‌گوید: دنیا نشئه حس و عالم شهادت است که منزل بدن‌هاست و مقابل آن، آخرت و عالم غیب است که منزل نفوس است و بعد آن منزل ارواح قدسی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶).

بنابراین، ملکوت در تفسیر *صدرالمتألهین*، بخشی از عوالم غیب و همان منزل نفوس و آخرت است.

از دیدگاه علامه طباطبائی، «ملکوت» وجود اشیا است، به لحاظ انتسابشان به خدا و قیامی که به ذات او دارند. ملکوت هر چیزی، همان کلمه «کن» در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است که خدای سبحان می گوید و گفتن او، عین فعل و ایجاد اوست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۸).

علامه طباطبائی، ملکوت را متعلق به همه اشیا از جمله روح و بسائط می داند؛ زیرا او در تفسیر آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) بیان می کند، امری که خداوند به سبب آن ذات و صفات و آثار و فعل هر چیزی را مالک است، همان گفتن «کن» است که به هر چیزی بگوید موجود می شود. این امر در آیه ۸۲ سوره یس آمده است؛ متعلق به روح و بسائط هم می شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۵۱-۱۵۲). پس ملکوت نیز که همان «کن» موجودات است، متعلق به روح و بسائط هم می شود. اما جست و جوی آثار او مشخص می کند که او تفسیری خاص از امر ارائه می کند. او امر (یس: ۸۲) را موجودی بسیط می داند که موجودی عقلی و مجرد از ماده و صورت است و به محض اراده الهی ایجاد شده است. این امر الهی، در مراحل نزول از آسمان ها تا زمین، به موجود مثالی و بعد مادی مبدل می شود. البته این نزول، به صورت تجلی است و نه به شکل تجافی که با نزول، عالم عقل از وجود آن خالی شود. بنابراین، موجود مادی در همه مراحل هستی حضور دارد (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص ۲۲-۲۴) به این ترتیب، ملکوتی که علامه مدنظر دارد، دارای مرتبه عقلی است.

نمونه دیگر از تفسیر ملکوت، به عالم اسماء و صفات است که در تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام آمده است؛ او یک معنای محتمل «ملکوت» در آیه «تُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را مرتبه اسماء و صفات می داند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۹).

بنابراین، عموماً در تفاسیر عرفانی، ملکوت امری ماورایی، نامحسوس و الهی است. هر شیء، ملکوتی از عالم ملکوت دارد. اما در مورد این مطلب که این امر ماورایی و ملکوت اشیا، کدام مرتبه از هستی را دارند، نظرات مفسران متفاوت است.

۲. شناخت خداوند

در روایات آمده است: ابراهیم خلیل، در جریان رؤیت ملکوت، عرش، ملائکه، اسرار، هفت آسمان و اعمال خلایق را مشاهده کرده است. در تفاسیر عرفانی عموماً این رؤیت را نه به چشم ظاهری که به شهود قلبی می دانند. برای نمونه در تفاسیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶)، *روح البیان* (حقی بروسوی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۵۵)، *روح المعانی* (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۶)، *صدر المتألهین* (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۵) و *المیزان* (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۰)، چنین رویکردی وجود دارد.

مفسر *روح البیان* اظهار می دارد: «ملکوت با بصیرت قابل درک است و نه با چشم ظاهری. ملکوت برای ارباب عقول آشکار نمی شود و برای اصحاب قلب و از طریق مکاشفه درک می شود» (حقی بروسوی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۵۵).

اما طبق آیه ۷۵ سوره انعام، هدف نائل شدن ابراهیم علیه السلام به این شهود، آن است که او از اهل یقین گردد. برخی

از مفسران معتقدند: متعلق یقین او معرفت خداوند تعالی و صفات و اسماء او بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۲). بنابراین، شهود ملکوت با شناخت خداوند در ارتباط است.

ابراهیم خلیل، در جریان رؤیت ملکوت، به توصیف خداوند متعال می‌پردازد. این توصیف، نه از روی تفکر یک انسان معمولی در مخلوقات، که در اثر شناخت و شهود مرتبه اسماء و صفات الهی است؛ زیرا از نظر قرآن کریم، تنها افرادی می‌توانند خداوند را به درستی وصف کنند که مخلص باشند «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِيَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (صفات: ۱۵۹-۱۶۰)». از سوی دیگر، بین خدا و بندگان مخلص، هیچ حجابی نیست. وگرنه توصیف آنها، نسبت به خداوند مطابق واقع نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۴-۸۳). بنابراین، ابراهیم خلیل از مخلصین است؛ زیرا توصیفات او از خدای متعال در قرآن بیان شده و ذکر این توصیفات، نشان می‌دهد که قرآن کریم او را از افراد مخلص می‌داند و بر توصیفات او، صحه گذاشته است. از این رو، می‌توان گفت: او مرتبه اسماء و صفات را «شهود» کرده است. لازم به یادآوری است که شناخت و توصیف ابراهیم علیه السلام، در رابطه با اسماء فعل است؛ زیرا صفات ذات، عین ذات هستند؛ دسترسی به ذات خداوند یگانه، برای هیچ کس متصور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶-۲۹۷). شاهد این ادعا، سخنان خود ابراهیم علیه السلام است. که هنگام وصف خداوند می‌فرماید: «وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» (انعام: ۸۰)؛ یعنی او علم خداوند نسبت به موجودات را شهود کرده، نه علمی که همان ذات اوست؛ یعنی خداوند با انتقال آگاهی و علم همه موجودات به انسان کامل، چگونگی علم خویش را به او نشان می‌دهد.

در احادیث و روایات وارد از شیعه و سنی، بیان شده که ابراهیم علیه السلام عرش و مافوق آن را مشاهده کرده است. علامه طباطبائی معتقد است:

«عرش» مرتبه‌ای از وجود است که تمام صفات خداوند سبحان، که موجودات را بدان نیاز است، در آن تجلی نموده، نظیر جایگاه پادشاه؛ و آن همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است. بنابراین، «عرش»، ظاهر وجود منبسط است که مجرد و مثال و ماده را در برمی‌گیرد» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۷۹).

بدین ترتیب، شهود ملکوت، شامل شهود اسماء و صفات فعل الهی و شناخت خداست.

ملکوت و وحدانیت خدا

خداوند در آیه ۷۵ سوره انعام می‌فرماید: ملکوت را به ابراهیم علیه السلام نشان دادیم تا از اهل یقین گردد. این آیه، در ضمن بیان احتجاجات ابراهیم علیه السلام با قومش، برای اثبات وحدانیت خداوند بیان شده است. این امر نشان می‌دهد که رؤیت ملکوت، موجب شناخت خداوند و اعتقاد به توحید ذات و صفات خداوند متعال و یقین در آن می‌گردد.

ابن عربی معتقد است: آنکه ملکوت را به چشم بصیرت مشاهده می‌کند، می‌بیند که ملکوت نسبت به ذات خدای تعالی مانند مُلک است نسبت به ملکوت و تأثیر حقیقی از مالک و هستی‌بخش است. اینجاست که به توحید رهنمون می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

از نظر مفسر المیزان، ملکوت هر چیزی، همان «کن» در آیه ۸۲ سوره یس است و گفتن او عین فعل و ایجاد

اوست؛ چنین امری قابل شرکت نبوده و ممکن نیست چیز دیگری با خداوند، در آن شرکت داشته باشد، و بنابراین، شهود ملکوت اشیاء به طور قطع آدمی را به توحید هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۴۸).

۳. امکان وصول به ملکوت

آیه ۱۸۵ سوره اعراف تویخ مشرکان، به دلیل نظر نکردن در ملکوت (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۹) و تشویق همگان برای نظر کردن در آن است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۳). «نظر»، تقلیب بصر و بصیرت است، برای ادراک شیء و رؤیت آن (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۲)؛ به عبارت دیگر، «نظر» طلب هدایت و طلب ظهور است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۶۵). بنابراین، این آیه همگان را به جست‌وجوی ملکوت دعوت می‌کند. انسان باید در طلب ملکوت باشد، تا مانند ابراهیم علیه السلام، به شهود قلبی ملکوت برسد. «او ملکوت عالم را با چشم دل دید، و دیگران به نگاه در آنها تشویق شدند، تا شاید آن را ببینند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵).

امکان پذیر بودن شناخت ملکوت، مورد تأیید بسیاری از علما قرار گرفته است. برای نمونه، صدر‌المتألهین معتقد است:

انسان قوت ارتقاء به عالم بالا و مجاورت ملکوت را به وسیله تحصیل علم و عمل داراست و حتی این قدرت را دارد که با تکمیل ذات خود به وسیله معرفت کامل و عبودیت تام بعد از فنای از ذات به لقاء الهی نائل شود (صدر‌المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

همچنین آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی در شرح *فصوص الحکم* می‌نویسد: «انسان سرمایه حشر با عالم ماده، خیال و عقل را دارد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۷).

آیت‌الله جوادی‌آملی نیز معتقد است: «مقام منبع ملکوت، منحصر در نبی و وصی نیست که دیگران اصلاً بدان دسترسی نداشته باشند و وصول به آن برایشان مستحیل باشد» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۴). اما وصول به ملکوت، لازمه‌هایی دارد که عبارت‌اند از:

اعمال صالح ارادی

انسان مؤمن برای وصول به ملکوت، باید با اراده خود اعمال صالح انجام دهد. از معصوم علیه السلام نقل است: «وَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَلَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاءِ حَتَّى يُتِمَّ قَوْلَهُ بِعَمَلٍ صَالِحٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶ ص ۴۰۲)؛ هر کس لا اله الا الله بگوید، مادامی که گفتار خود را با عمل تکمیل نکند، داخل ملکوت نخواهد شد.

اما عملی صالح است که مطابق شریعت و وحی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۵، ص ۳۰) و دارای حسن فعلی و حسن فاعلی باشد؛ یعنی هم حق باشد و هم از قلب پاک و نیت خالص فاعل برخاسته باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۷). قرآن کریم، یکی از راه‌هایی که منجر به لقای پروردگار می‌شود، را عمل صالح و شریک قرار ندادن در عبادت خداوند می‌داند: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰). از اهم اعمال صالح، که منجر به رؤیت ملکوت می‌گردد، می‌توان به زهد و تهذیب نفس اشاره کرد.

خداوند متعال در قرآن کریم فرمود: «وَإِنِّي لَفَقَارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ» (طه: ۸۲). امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه، ملاک قبولی ایمان و عمل صالح را هدایت معرفی کرده؛ هدایتی که انسان به واسطه آن، به ملکوت اعلیٰ صعود می‌کند: «فَلَا يُقْبَلُ إِلَّا الْإِيْمَانُ وَ لَا إِيمَانَ إِلَّا بِعَمَلٍ وَ لَا عَمَلَ إِلَّا بِبَيِّنٍ وَ لَا بَيِّنٍ إِلَّا بِالْخُشُوعِ وَ مَلَائِكَهَا كُلُّهَا الْهُدَىٰ فَمَنْ اهْتَدَىٰ يُقْبَلُ عَمَلُهُ وَ صَعِدَ إِلَى الْمَلَكُوتِ مُتَقَبَّلًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۸۲).

اما هدایت انسان به راه سعادت، دو گونه است:

۱. هدایت تشریحی که ارائه طریق و بیان قانون حلال و حرام است.

۲. هدایتی تکوینی که پاداشی و به معنای «ایصال به مطلوب» است. این هدایت، نصیب کسانی می‌شود که با حُسن اختیار، هدایت ابتدایی خداوند را پذیرفته و به آن عمل کرده باشند؛ در نتیجه، خداوند متعال به آنها توفیقی می‌دهد تا بقیه راه را به آسانی ببیمایند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۷).

هدایت تکوینی، از شئون امامت و نوعی تصرف تکوینی در نفوس مردم است. بدین وسیله، سیر کمال آسان می‌شود و انتقال معنوی، از موقفی به موقف دیگر صورت می‌گیرد. امام برای اعطای فیوضات باطنی، رابط بین مردم و پروردگار آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۰۴). این هدایت، بر اساس پیوند امام با مقام «کن فیکون» و ارواح انسان‌ها و با تصرف در قلب آنها صورت می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۴۱۴-۴۱۵).

این هدایت باطنی، فیضی درونی است که از ناحیه خدای سبحان، به قلوب نورانی ائمه علیهم السلام و از آنجا، به قلوب مؤمنان می‌رسد؛ زیرا قلب امامان علیهم السلام ظرف اراده خداست؛ خداوند هر کاری را در عالم اراده کند، از قلب امام می‌گذراند. امام با این روش، از امور عالم آگاهی می‌یابد (همان، ص ۵۰۱).

امام محتاج به هدایت غیر نیست و به طور مستقیم، از خدای سبحان فیض دریافت می‌کند و ارتباط مستقیم او با خدای سبحان موجب شده که مهتدی به نفس و نیز هادی دیگران باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۳۶۲).

بنابراین، شهود ملکوت با فیض الهی صورت می‌گیرد. شاهد این مدعی، واژه «نری» در آیه ۷۵ سوره انعام است که نشان می‌دهد، ملکوت به ابراهیم خلیل نشان داده شده است. همچنین نیز عبارت «اسری بعده» در آیه نخست سوره اسراء در مورد معراج رسول اکرم صلی الله علیه و آله که نشان می‌دهد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به ملکوت برده‌اند. این صعود برای آن دو بزرگوار به عالم الهی، عمل خود آنان نبوده است.

تغییر نفس

یکی از آثار ارائه ملکوت به ابراهیم خلیل در قرآن کریم، ترفیع درجات معرفی شده است: «وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۸۳)، بنابراین، مسیر ترفیع درجات و شهود ملکوت، یکی است. انسان‌ها در مسیر کمال «درجات» دارند، اما این درجات، امری اعتباری و قراردادی نیست، بلکه عالم معنا واقعاً دارای درجاتی است و رتبه و مقام انسان تکوینی است. از این رو، در آیهای از قرآن کریم می‌خوانیم:

«هُمُّ دَرَجَاتُ عِنْدَ اللَّهِ»؛ یعنی آنها خودشان درجاتی نزد خدا هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۴۵-۳۴۶) و نفس انسان واقعاً ارتقاء می‌یابد (مطهری، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۶۷۶-۶۷۷).

نفس انسان، حقیقتی است دارای مراتب و همه مقامات ایجاد را داراست؛ مرتبه مادی، مثالی و عقلی (اسفراینی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۳) بُعد مادی انسان، مرکب از ماده و مقدار، بُعد مثالی او، مرکب از صورت و روح و بُعد عقلی او، عالمی است که نه ماده دارد و نه صورت و آن حقیقت اوست که اگر کسی او را بشناسد، خدای خود را شناخته است (حسینی‌تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰).

انسان تا در نشئه حس است، به ماورای آن دست نمی‌یابد. پس از منزل حس، به متخیلات و وهمیات منتقل می‌شود که مانند جن و شیاطین می‌شود که ادراکاتشان محدود به متخیلات و وهمیات است و در ملکوت اعلی به رویشان بسته است. بعد این منزل، به ادراکی نائل می‌شود که حس و تخیل در آن راه ندارد و صور عقلیه را کشف می‌کند و آماده ادراک حقایق اخروی و سرور ابدی می‌شود. سپس، به واسطه گشوده شدن درهای ملکوت از روزنه قلوب، به مکاشفه آخرت و مشاهده ارواح مجرده (حقایق محض و صورت‌های مجرد از شکل) می‌رسد و به آخرت یقین می‌یابد. انسان با تکرار ادراکات امور عقلی و اشتغال زیاد، به ملاحظه اشییای ملکوتی و مواظبت به افکار صحیح و دفع شک و شبهات و طرد شیاطین اوهام و خیالات با نور معرفت و یقین به ملکه اتصال به عالم ملکوت دست می‌یابد (صدرالمطالین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶).

لازم به یادآوری است که نفس انسان، صرف حیات است. حیات همان شعور و آگاهی است. نفس همواره به ذات خویش آگاه است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸). بنابراین، هرچه به ادراک نفس افزوده شود، بر مرتبه‌ای از مراتب نفس افزوده شده است (مطهری، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۶۰). بنابراین، رشد نفس در مراتب هستی، رشد حیات و شناخت و آگاهی اوست.

در فرهنگ قرآنی، به کسانی که ایمان آورده و عملی صالح انجام دهند، حیاتی طیبه داده خواهد شد (نحل: ۹۷) و نوری که به واسطه آن در میان مردم مشی کنند (انعام: ۱۲۲). این نور درک و معرفتی بیش از درک و معرفت مردم بی‌ایمان است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲۶).

انسان‌های مؤمن، درک و اراده‌ای متفاوت از انسان‌های فاقد ایمان دارند؛ چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که مردم دیگر، از دیدن و شنیدن آن محروم‌اند. شعور، عقل و اراده‌ای فوق مردم دیگر دارند. منشأ این اراده و شعور در آنان، حیات انسانی است. این افراد علاوه بر حیات نباتی و حیات حیوانی، دارای حیات انسانی هستند که مردم کافر از آن محروم‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۸). انسان برای راهیابی به ملکوت و شهود آن، ناگزیر از دارا بودن چنین حیات و نوری است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳).

حیات طیبه، که حیات مؤمنان در دنیا و آخرت است، حیاتی جاوید و باقی است؛ زیرا حقیقتی عنداللهی و ملکوتی و اثر رجوع به سوی خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۲؛ ج ۸، ص ۲۷). مطابق حدیث معراج، که اشاره به ویژگی‌های حیات باقی دارد، دارنده این حیات، دنیا را خوار می‌شمرد و آخرت را عظیم. ابلیس بر قلب او

تسلط و راهی ندارد. همه قلب اشتغال و همت او خداست. خداوند متعال، چشم و گوش قلب چنین فردی را می‌گشاید تا به وسیله آنها، جلال و عظمت او را درک کند. «أَمَّا الْحَيَاةُ الْبَاقِيَّةُ فِيهِ الَّتِي يَعْمَلُ لِنَفْسِهِ حَتَّى تَهْوَنَ عَلَيْهِ الدُّنْيَا وَ تَصْعُرَ فِي عَيْنِهِ وَ تَعْظُمَ الْآخِرَةُ عِنْدَهُ وَ ... فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ أَسْكَنْتُ قَلْبَهُ حُبًّا حَتَّى أَجْعَلَ قَلْبَهُ لِي وَ فَرَاغَهُ وَ اشْتِغَالَهُ وَ هَمَّهُ وَ حَدِيثَهُ مِنَ النُّعْمَةِ الَّتِي أَنْعَمْتُ بِهَا عَلَى أَهْلِ مَحَبَّتِي مِنْ خَلْقِي وَ أَفْتَحُ عَيْنَ قَلْبِهِ وَ سَمِعِهِ حَتَّى يَسْمَعَ بِقَلْبِهِ وَ يَنْظُرُ بِقَلْبِهِ إِلَى جَلَالِي وَ عَظَمَتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۸).

۳. ملکوت درونی در عرفان مسیحیت شرقی

همان‌طور که گفته شد، ملکوت در اناجیل، گاه آخرت‌شناسانه و گاه مربوط به زمان حال، گاه درونی و گاه امری با ظهور خارجی معرفی شده است. این تنوع سخنان منسوب به حضرت عیسی علیه السلام، تفاسیر متعددی را از ملکوت به وجود آورده است.

عده‌ای مانند *یوهانس وایس* (قرن ۱۹) و *آلبرت سواپتیر* (قرن ۱۹)، تنها بحث آخرت‌شناسانه را اصل دانستند (بوتمان، ۱۳۸۰، ص ۱۹). برخی نیز مانند لیبرال‌ها، ملکوت آخرت‌شناسانه را انکار کردند و پیام عیسی علیه السلام را محدود به اصطلاحات مذهبی و اخلاقی کردند (استتون، ۲۰۰۲، ص ۲۰۵).

بوتمان (قرن ۲۰) نیز پیغام آخرت‌شناسانه ملکوت را اسطوره‌زدایی کرد (بوتمان، ۱۳۸۰، ص ۲۲). و معنای آن را «حضور خدا» دانست. این امر موجب می‌شود که تاریخ پایان‌یافته به نظر برسد (لد، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۴). بسیاری از مفسران نیز هر دو دسته سخنان مربوط به حال و آینده را معتبر دانسته‌اند و بین آنها ارتباط برقرار کرده، معتقدند: ملکوت، روحانی و اخلاقی است، اما تکمیل آخرت‌شناسانه را نیز دربر دارد (الن، ۱۹۹۵، ص ۴۳).

برخی نیز «ملکوت» را دارای چند دلالت می‌دانند. برای مثال، *پل تیلیخ* (قرن ۲۰)، «ملکوت خدا» را به عنوان یک نماد معرفی می‌کند که دارای چند دلالت سیاسی (سلطه خدا بر آسمان و زمین تحول‌یافته در آخر جهان)، اجتماعی (تحقق صلح و عدالت)، شخص‌گرایانه (وحدت با خدا) و کلی (تکامل حیات در تمام ساحت‌ها) است (تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲-۴۰۴)، و یا *جرج الون* *لد* نویسنده معاصر معتقد است: خداوند پادشاه ازلی و ابدی است و ملکوت و امر او به صورت پویا فعال و حاضر است و در عین حال پادشاه خواهد شد؛ یعنی حکومت او در نهایت عصر خواهد آمد (لد، ۱۹۹۳، ص ۶۰-۶۱).

غیر از تفاسیر فوق، تفسیری دیگر از ملکوت دیده می‌شود که از همان سال‌های نخست در کلیساهای اولیه وجود داشته و تاکنون نیز در برخی فرقه‌های مسیحیت، از جمله عارفان شرقی به چشم می‌خورد و آن، تفسیر ملکوت به عنوان ملکوتی درونی است که توضیح آن در اینجا خواهد آمد.

مفهوم ملکوت درونی

در انجیل لوقا آمده است: «یک بار فریسیان از عیسی می‌پرسند که ملکوت کی می‌آید؟ او می‌گوید که ملکوت قابل مشاهده نیست و در درون شماس است» (لوقا ۱۷: ۲۰). اگرچه عبارت «در درون شماس»، گاهی به اشکال دیگر ترجمه

شده است. ترجمه سنتی این عبارت، که در کلیسای اولیه رایج بود، عبارت است از «در درون شما» (Whithin you) و یا «در قلب‌های شما» (Within your hearts)، (استتون، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰)؛ به همین دلیل، عده‌ای از مفسران معتقدند: ملکوت امری باطنی است؛ مربوط به روح و قلب و برای وصول به آن، باید سفری روحانی آغاز نمود. این اعتقادی است که در سخنان بسیاری از عارفان مسیحی شرق دیده می‌شود. به عنوان نمونه، اسقف باسیل (330-Basil م ۳۷۹م)، از کلیساهای یونان قرون اولیه، معتقد است: ملکوت آسمان با هیچ چیزی بجز تأمل (Contemplation) درک نمی‌شود؛ زیرا ملکوت آسمان در درون روح و مربوط به شخص باطنی است (اسمیت، ۱۹۷۶، ص ۵۸).

نمونه دیگر، آموزه‌های افرایم سوری (قرن ۴) (Ephraim) از جمله رؤسای عرفانی کلیسای سریانی زبان و تأثیرگذارترین فرد بر نویسندگان سوریه‌ای است (همان). از نظر او نیز ملکوت خدا در درون روح یافت می‌شود. این اتفاق زمانی رخ خواهد داد که چشمان روح برای دیدن و دانستن گشوده می‌شود (همان، ص ۸۹).

بدین ترتیب، برای یافتن ملکوت، نیازی به جست‌وجوی آسمان و زمین نیست. ملکوت، در روح یا قلب هر انسان وجود دارد. «قلب» در مسیحیت شرقی، در مرکز وجود بشری است و کانون همه فعالیت‌های روحانی و عقلانی اوست. به وسیله آن، زندگی روحانی انسان پیش می‌رود (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۰۱-۲۰۰).

قلب بر کل اندام جسمانی سیطره دارد و هنگامی که فیض بر قلمرو قلب جاری می‌شود، بر کل اندام‌ها و افکار سیطره می‌یابد... قلب جایگاه مسیح است. در آنجا، مسیح پادشاه با فرشتگان و ارواح قدیسین آرمیده‌اند. مسیح بر آن تکیه زده و ملکوتش را در آن جای داده است... خدا، فرشتگان، حیات و ملکوت، نور، حواریون، شهرهای آسمانی و خزانه فیض همه در آنجا هستند، همه چیز آنجاست (محمدزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴).

البته قلب مراتب مختلفی دارد؛ از مرتبه ظاهری جسمانی تا مراتب عمیق روحانی که همان روح انسان است. در واقع، همه مراتب وجودی انسان، مراتب مختلف قلب هستند. مرتبه‌ای از قلب وجود دارد که آلودگی، وهم و نفسانیات در آن راه ندارد. تنها متعلق به خداوند است که قلب عمیق یا نقطه باکرگی نامیده می‌شود. اینجا، محل دیدار بشر و الوهیت و عرش الهی و ملکوت درونی است (رک: محمدزاده، ۱۳۸۹).

ملکوت آخرت‌شناسانه

مسیحیت شرقی، به نوعی به ملکوت درونی اذعان دارد. از یک منظر، این ملکوت درونی، همان ملکوت آینده و آخرت‌شناسانه است که هم‌اکنون نیز قابل وصول است و راه ورود به هر دو یکی است (ویر، ۲۰۰۱، ص xi). و از منظری دیگر، ملکوت درونی به طور کامل ملکوت آخرت‌شناسانه نیست، اما دانه‌های آن امروز و در درون روح کاشته می‌شود و قابل درک است. برای مثال، گریگوری سینیایی معتقد است: ملکوت آسمان در آینده محقق می‌شود، اما برای کسانی که ذهن خود را از طریق فیض خالص کرده‌اند، قابل درک است (کادلی بوفسکی، پالمی، ۱۹۵۱، ص ۷۰).

به هر حال، اگرچه تظاهرات ملکوت درونی در این دنیا وجود دارد و قابل تجربه است، اما به گفته کالیستوس (Callistus اسقف مقدس قسطنطنیه در قرن ۱۴) و ایگناتوس (Ignatius)، تظاهرات آن در جهان آینده عظیم‌تر و کامل‌تر خواهد بود (همان، ص ۱۹۳-۱۸۲).

اتحاد با خداوند

سخنان عارفان، بیان می‌کند که ملکوت، با دیدار الوهیت و شناخت خداوند مرتبط است. خواه ملکوت ظرف دیدار الهی تصور شود، یا خود دیدار الهی و یا فراتر از آن اتحاد با خداوند.

برای نمونه، از نظر /فرایم سوری، ملکوت خدا در انسان ساکن است و ثروت‌های آسمان درون روح است. هنگامی که انسان با ترک لذت‌ها و شهوات، وارد روح می‌شود، می‌بیند که خدا وجود دارد. و روح می‌تواند خدا را همان‌گونه که هست بنگرد؛ زیرا آن تاریکی که پیش از این بر باطن بود و حجاب بر او شده بود، اکنون رخت بر بسته است و روح خود را در زیبایی‌اش می‌نگرد. با چشمان روح، عارف به لقای الهی می‌رسد که با پرتویی از نور الهی آشکار می‌شود (اسمیت، ۱۹۷۶، ص ۸۹).

نایسفرسوس (Nicephorus the Solitary) از پدران روحانی کوه آتوس^۳ در قرن چهارم که در سکوت و توجه به درون خود به اتحادی وصف‌ناپذیر با خداوند در قلب خویش رسیده بود، آشتی و اتحاد انسان با خدا را با بازگشت به خود، ورود به درون، گذشتن از جهان مادی و حفظ توجه به ملکوت ممکن می‌داند (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۱).

در این سخنان، به روشنی دیده می‌شود که شناخت ملکوت و شناخت خداوند هر دو در راستای هم هستند. این شناخت الهی، در مراحل نخستین دیدار و شهود الهی و در نهایت، امر اتحاد کامل با او و خداگونگی است که همان «هدف غایی مسیحیت شرقی است» (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۳۷).

یکی از تعاریفی که برای ملکوت بیان شده، «اتحاد با خداوند» است. برای نمونه نیلوس سوراوی (قرن ۱۵-۱۶)، نخستین و بزرگ‌ترین عارف روسی، در کتابی به نام *وظیفه* می‌نویسد:

در صحو و رؤیت و مکاشفه، که از طریق فنون هسیکاست‌ها^۴ و مناجات عیسوی به دست می‌آید، ذهن در امور وصف‌ناپذیر سکنا می‌گزیند و به خوبی درمی‌یابد که این امر در کجا نیست تا آنجا که ذهن گفتار را وامی‌نهد. بر طبق آراء آباء اقدمین، ذهن در جذب است و روح مجذوب آنچه الهی است، می‌شود، در این وحدت، وصف‌ناپذیر مانند خدا می‌شود، موجودی منور که حرکاتش و اعمالش از مرجعی اعلی نور گرفته است... هوشیاری از این مسرت سالک هسیکاست را متقاعد می‌کند که این واقعه، همان ملکوت آسمان است و چیزی دیگر نیست (فاتینگ، ۱۳۸۴ش، ص ۱۰۶-۱۰۴).

بنابراین، او وحدت با خداوند را «ملکوت آسمان» نامیده است.

تثلیث

تئولوژی عرفانی کلیسای شرق، همیشه مبتنی بر تثلیث بوده است که در آن، خدا یک ذات در سه شخص است: اتحاد عرفانی با خدا، اتحاد با سه شخص است. گریگوری نازیانزن (Gregory Nazianzen) ملکوت خداوند را آخرین حد شناخت تثلیث می‌داند (ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۴۰).

لازم به یادآوری است که خدا در ذات خود، غیرقابل شناخت و غیرقابل ارتباط است. او ذات خود را در

قواهایی آشکار کرده است؛ این قواها هستند که مورد شهود عرفانی قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۴۱). رستگاری در ملکوت دیدار ذات نیست، بلکه شرکت در طبیعت الهی تثلیث است. جایی که مخلوقات به وسیله فیض روح القدس، همه آن چیزی را که تثلیث در طبیعت خود دارد، به دست می‌آورند (همان، ص ۶۳). روح القدس بر انسان وارد می‌شود و وجود او را سریر تثلیث می‌سازد و انسان آتش الوهیت را دریافت می‌کند. آمدن روح القدس به درون انسان، او را الوهی می‌کند و روح القدس، به انسان قوایی نامخلوق اعطا می‌کند؛ یعنی جلال و الوهیت که نور سرمدی است (همان، ص ۱۷۱).

بنابراین، تثلیث در ذات خود، غیرقابل دسترس است و در نور غیرمخلوق، جلال ساکن است. این نور جلال ملکوت بی‌نهایتی است که همه وارثان ملکوت، حالت الوهی عصر جدید را به ارث می‌برند (همان، ص ۸۸). اسحاق می‌گوید: اورشلیم و ملکوت خدا، در درون ما پنهان است. این منطقه ابر (حجاب) جلال و عظمت الهی است. تنها پاکدلان به آن راه می‌یابند؛ برای تأمل چهره پروردگارش (کادلی بوفسکی؛ پالمی، ۱۹۵۱، ص ۲۳۳). بدین ترتیب، در مسیحیت شرقی، انسان در حقیقت با قوای الهی تثلیث متحد می‌شود، با نور غیرمخلوق الهی، که همان جلال یا ملکوت اوست.

عیسی

از دیدگاه عرفان شرقی، برای رسیدن به ملکوت، باید از عیسی کمک گرفت (همان، ص ۷۴). نام الهی او را تکرار کرد (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶-۱۳۸) و مسیح مصلوب را دنبال نمود (کوهن شربوک، دن؛ کوهن شربوک، لاونیا، ۱۹۹۴، ص ۱۱۸). قدیس سیمون (Simeon the New Theologian)، ملقب به متکلم جدید (اواخر سده ۱۰ و اوایل سده ۱۱ م) و شاخص‌ترین عارف کلیسای بیزانسی در قرون وسطاء معتقد است: عیسی کسی است که ملکوت را اهدا می‌کند؛ پسر خدا پسر انسان شده است که ما انسان‌ها را از طریق تعالی مرتبه تا حد مرتبه خویش، پسر خدا کند و توسط فیض روح القدس، به ما تولد آسمانی اعطا کند و ما را به راه مستقیمی هدایت کند که به ملکوت آسمان منتهی می‌شود، یا بیشتر ملکوت آسمانی درونی را به ما اعطا کند (کادلی بوفسکی؛ پالمی، ۱۹۵۱، ص ۱۲۶). برخی عرفا، شهود خدا را شهود مسیح توصیف می‌کنند. مسیح در بالای نردبان ایستاده است که سالک پس از رسیدن به آن مسیح را می‌بیند و ملکوت را از دست او دریافت می‌کند. برخی نیز وحدت با عیسی را به جای وحدت عرفانی با خدا مطرح می‌کنند (محمدزاده، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۷۱). برای مثال، قدیس سیمون، از نوعی ازدواج معنوی سخن می‌گوید که پیش از آن، داماد (عیسی مسیح) به عروس (روح ما)، حلقه نامزدی (فیض روح القدس) اعطا می‌کند تا عروس از ازدواج که شادی ابدی و ملکوت آسمان پس از زندگی دنیاست، مطمئن شود (کادلی بوفسکی؛ پالمی، ۱۹۵۱، ص ۱۱۷). بدین ترتیب، سیمون به ارتباط با ملکوت در دنیا، که از طریق روح القدس است، اذعان دارد. ولی شادی ابدی در ملکوت را به آخرت موکول می‌کند. از نظر او، این مسیح است که فیض روح القدس و ملکوت را می‌بخشد و هموست که ازدواج معنوی و در حقیقت اتحاد با او، همان ملکوت آسمان است.

از نظر او، ایمان حقیقی تنها از طریق تجربه عرفانی به دست می‌آید. شخصی که به این ایمان می‌رسد، وقتی خدا را می‌بیند، گمان می‌کند که او خود مسیح است. در وجود او می‌ماند و او را دنبال می‌کند(همان، ص ۱۰۱).

بنابراین، عیسی اعطاکننده روح القدس و ملکوت است و اساساً اتحاد با او همان ملکوت است.

فیض روح القدس

ملکوت درونی از دیدگاه عارفان مسیحی، با تجربه روح القدس در ارتباط است. اساساً ورود به ملکوت، بدون دریافت فیض روح القدس امکان‌پذیر نیست. گفته شده، ملکوت نیرویی است که در قلب وجود دارد و شامل خوشی و آرامش در روح القدس است(کراس؛ لیونینگ استون، ۱۹۸۳، ص ۷۸۳) و تجربه روح القدس نشانی است بر اینکه ملکوت خدا در درون انسان است(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۹).

در راه رسیدن به ملکوت و اتحاد با خدا، روح القدس همهٔ نقص‌ها و محدودیت‌ها را برطرف می‌کند و دانش فوق بشری، از کمال تجربه عرفانی را اعطا می‌کند و تاریکی را به نور الهی مبدل می‌کند. او گشایندهٔ تأمل و بصیرت است و مخلوقات را کامل می‌کند و به مقام الوهی می‌رساند(ولادیمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۳۹).

کالیستوس و *ایگناتوس* معتقدند: در ورود به درون، روح القدس حیات و جاودانگی می‌بخشد و از طریق ورود روح القدس است که فرد به رتبهٔ پیامبری، رسولی و یا فرشته بودن می‌رسد. پدران مقدس، این امر متعالی را با نام‌های مختلفی یاد کرده‌اند: مانند راه عاقل، بزرگ‌ترین عبادت، آرامش ذهن، فعالیت آخرت، زندگی فرشته، زندگی آسمانی، کامل‌ترین جشن معنوی، بهشت، ملکوت آسمان، ملکوت خدا، زندگی مخفی در مسیح، دیدار خدا و... (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۶۹-۲۶۸).

بنابراین، روح القدس کامل‌کنندهٔ انسان و اعطاکنندهٔ حیات، نور و بصیرت است و آمدن آن بر روح نشان ملکوت و یا خود ملکوت است.

لوازم وصول به ملکوت درونی

از دیدگاه عارفان مسیحیت شرقی، ملکوت درونی امری قابل وصول و شهود برای همه است؛ به همین دلیل، آنها راه‌هایی برای شهود ملکوت معرفی می‌کنند. مشهورترین قدیس قرن ۱۹ در روسیه، *سرافیم* از صومعهٔ ساروف است. او در وصف مکاشفات خود می‌گوید:

اگر بدانی چه لذت‌ها که منتظر نفوس ما در ملکوت جاودان خداست، عزم جزم می‌ساختی تا همهٔ غم و غصه‌ها و طعنه‌ها را در این دو روزهٔ حیات دنیوی، با شکر و حمد فراوان تاب آوری... مقصود حیات مسیحی، اکتساب و تحصیل روح مقدس خداوند است و با ذکر نام کسانی که با خدا مکالمه کرده‌اند، این عقیدهٔ رایج را تقبیح می‌کرد که چنین وقایعی دیگر رخ نمی‌دهد(فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۹).

همچنین، *نایسفروس* که خود در سکوت و توجه به درون خود به اتحادی وصف‌ناپذیر با خداوند در قلب خویش رسیده بود و قلب خود را سرشار از فیض الهی یافته بود، می‌گوید: «... هر کس آرزو دارد با تجربهٔ آگاهانه ملکوت

آسمان را که درون شماست، بشناسد و دریافت کند، علوم زندگی ابدی و آسمانی را به او خواهیم آموخت...» (کادلی بوفسکی؛ پالمری، ۱۹۵۱، ص ۲۱-۲۲).

بنابراین، راه وصول به ملکوت برای همگان گشوده، اما این وصول لوازمی دارد:

اعمال صالح ارادی

در نگرش عارفان شرقی، انسان برای رسیدن به ملکوت، باید با اراده خویش اعمال صالح انجام دهد، تا قلب او خالص گردد. سیمون معتقد است: برای دیدار خدا باید قلب خالص شود. این با چند عمل پرهیزکارانه به دست نمی‌آید؛ همه اعمال باید چنین باشد (همان، ص ۱۱۵).

اعمال صالح، اعمالی هستند که موجب پیشرفت انسان در اتحاد با خداوند شوند و موجبات آمدن فیض را فراهم کنند (ولادمیر، ۱۹۷۶، ص ۱۹۷). از اهم این اعمال، می‌توان به حفظ توجه به ملکوت و دوری از امور دنیوی، توبه و دعا اشاره کرد (همان، ص ۲۰۰-۲۰۹).

فیض

غیر از اعمال صالح ارادی، وجود فیض نیز لازم است. این دو جداناپذیرند. انسان باید شرایط درونی لازم را فراهم کند، و آن‌گاه با فیض روح القدس، به تجربه عرفانی و شهود ملکوت برسد. در این راه، همکاری اراده انسان و فیض لازم است (همان، ۱۹۷۶، ص ۱۹۶-۱۹۷).

تغییر نفس

دانش مسیحی، تجربه حقایق روحانی، شخصی و آگاهانه است که «عرفان» (gnosis) نام دارد (همان، ص ۲۰۲). روح عارف، از طریق تطهیر و دریافت نور، مراحل را از دانش جسمانی تا دانش روحی می‌گذراند و در نهایت، به مرحله کمال عرفان روحانی می‌رسد و آن نوری است که بر روح طلوع می‌کند و اسرار پنهانی و راز گنجینه‌های نهانی الوهیت برای او، آشکار می‌شود (اسمیت، ۱۹۹۵، ص ۱۰۰).

در مسیحیت شرقی، رشد آگاهی و کمال فرد با هم در ارتباط است. هرچه شخص، در راه وحدت الهی پیشرفت بیشتری کرده است، آگاه‌تر است و دانش کامل تثلیث، ملکوت نام دارد. عرفان و آگاهی شخصی رشد می‌کند تا جایی که ذات انسان، در وحدتی نزدیک‌تر، توسط فیض الوهی تغییر می‌یابد. این تجربه نور نامخلوق الهی است. بنابراین، زندگی در فیض، فرایندی است که فرد در آن در دانش و کسب نور رشد می‌کند (ولادمیر، ۱۹۷۶، ص ۲۱۵-۲۱۹).

انسان برای دیدن نور الهی، باید در آن شریک شود و بر اساس ظرفیت خود، با آن تغییر یابد. تجربه عرفانی دلالت می‌کند که ما در سرشت خود تغییر کرده‌ایم. گریگوری پالاسمی می‌گوید: کسی که در انرژی الهی شریک می‌شود، خودش تا حدی نور شده و با نور متحد شده است و با آن نور، تمام چیزهایی را می‌بیند که برای دیگرانی،

که فیض دریافت نکرده‌اند، پنهان است. این تعبیر هم مربوط به جسم و هم مربوط به روح می‌شود(همان، ص ۲۲۳). و طبیعت فسادپذیر ما به صورت تدریجی در این دنیا تغییر می‌یابد و با حیات ابدی تناسب می‌یابد(همان، ص ۱۹۶). این حالت، بیعانه‌ای از ملکوت عصر جدید و مدخلی برای زندگی ابدی است که پیش از مرگ و رستاخیز اعطا می‌شود. وقتی دانش فیض به بالاترین حد دیدار نور الهی می‌رسد، این حالت دیگر یک خلسه نیست، بلکه زندگی آگاهانه در نور است؛ در مشارکت بی‌حد با خدا(همان، ص ۲۲۹-۲۳۰).

بررسی و مقایسه

ملکوت در تفاسیر عرفانی اسلام، عالمی ماورایی و الهی است و هر شیء ملکوتی از این عالم دارد که قوای مدبر، روح و یا کن وجودی آن است که همان وجه الهی، موجودات و زمام آنهاست. در اینکه این عالم دقیقاً کدامیک از عوالم وجود است، مفسران عرفانی اختلاف وجود دارد. تفاسیری نظیر عالم مثال، عالم نفوس و آخرت، عالم عقول مجرده، عالم امر، عالم اسماء و صفات الهی و یا به‌طور کلی، عالم غیب در مقابل عالم شهادت و ماده دیده می‌شود.

ملکوت در عرفان مسیحیت شرقی، امری باطنی است که در قلب عمیق وجود دارد و همان وحدت با خداوند یا وحدت با تثلیث است. البته این وحدت در ذات تثلیث نیست، بلکه در قوای تثلیث؛ یعنی نور غیرمخلوق جلال الهی است. بنابراین، ملکوت نور جلال تثلیث و حد نهایی شناخت تثلیث است. از نظر برخی، این ملکوت مربوط به عصر جدید است، اما با ورود به قلب و تغییر طبیعت فرد، در زندگی این دنیا نیز قابل درک است. عده‌ای هم معتقدند: ملکوت درونی که امروز قابل درک است، همان ملکوت عصر جدید است.

بدین ترتیب، ملکوت در عرفان مسیحیت شرقی، امری است درونی که در قلب عمیق است و در تفاسیر عرفانی اسلام، امری ماورایی که البته راه ورود به آن، از قلب و درون می‌گذرد. البته تفسیر ملکوت به آخرت، در هر دو حوزه وجود دارد.

در اسلام، شناخت ملکوت از طریق شهود قلبی و افزایش وسعت وجودی انسان، تا مرتبه عقلی و فراتر از آن ممکن است و این شهود، در راستای شناخت خداوند متعال است و به شهود عرش الهی و صفات فعل الهی و متصف شدن به صفات فعل، مانند علم و اراده الهی مربوط است.

شناخت ملکوت در مسیحیت، با ورود به قلب عمیق و شهود است. نهایت این شهود، که همان هدف غایی مسیحیت شرقی است، اتحاد با تثلیث و شراکت در زندگی تثلیث و نور جلال و الوهیت است.

بنابراین، در هر دو حوزه شهود ملکوت با شهود خداوند در ارتباط است. البته این شهود، متعلق به ذات الهی نیست. در مسیحیت شرقی، ملکوت اتحاد با قوای الهی است و در اسلام، شهود ملکوت، شهود اسماء و صفات فعل را دربردارد.

در اسلام، شهود ملکوت، یقین در توحید ذات و صفات خداوند را دربر دارد. اما شهود ملکوت درونی مسیحیت با تجربه عیسی، روح القدس و اعتقاد به تثلیث در ارتباط است. در هر دو حوزه ملکوت، برای تمام انسان‌ها قابل وصول

است. انسان قابلیت شهود ملکوت را دارد و برای شهود آن، همکاری اراده انسان و فیض الهی لازم است. در اسلام، هدایت به امر، همان ایصال به مطلوب است و فیضی از جانب خداوند برای کسانی است که با اراده خویش به هدایت تشریحی پاسخ مثبت داده‌اند. این فیض، برای امام به طور مستقیم و برای سایر افراد به واسطه امام افاضه می‌گردد؛ زیرا امام با کن وجودی موجودات در ارتباط است، و می‌تواند در آنها تصرف کند. البته امام و فیض، تنها واسطه‌های هدایت هستند و ذات خدایی ندارند.

در مسیحیت، روح القدس برطرف‌کننده نقص هاست و انسانی را که با اراده خود قلبش را خالص نموده، الهی می‌کند و به انسان نور و تولد جدید اعطا می‌کند. عیسی، کسی است که فیض روح‌القدس و ملکوت درونی را می‌بخشد. البته این هر دو، دارای یک ذات هستند و از اشخاص تثلیث‌اند.

همچنین، در هر دو حوزه، برای وصول به ملکوت، باید نفس انسان تغییر کند و ارتقا یابد. این تغییر در هر دو با تغییر آگاهی، حیات و نور صورت می‌گیرد. در اسلام، این تغییر با افزایش وسعت وجودی نفس انسان از مرحله مادی به مثالی و بعد عقلی است و رشد نفس، با رشد حیات و نور و آگاهی صورت می‌گیرد. انسان با افاضه حیات طیبه و نور از جانب خدا به چشم و گوش باطنی دست می‌یابد. در مسیحیت شرقی، تغییر نفس با افزایش دانش عرفانی، نور شدن تدریجی نفس و محیا شدن آن برای حیات جاوید عنوان می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. عموماً مراتب هستی از جانب صاحبان کشف و شهود، پنج مرتبه است: ۱. مرتبه ذات باری تعالی که غیب‌الغیوب است. ۲. مرتبه اسماء و صفات الهی. ۳. مرتبه تجرد تام که عالم عقول مجرد است. ۴. عالم مثال یا برزخ که از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرد است، اما از ابعاد مجرد نیست. این عالم جسمانی هست، ولی مادی نیست. ۵. عالم ماده (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۶-۵۹).
۲. (بخشی از سخنان ماکاریوس دروغین یا سیمون (قرن ۴) اهل سوریه و از فرقه مسالیان (آنها معتقدند بهترین شکل زندگی مسیحی آن است که وقف دعای مستمر و ثابت گردد. و با مداومت بر روزه‌داری و مراسم مذهبی همراه باشد) (ر.ک: فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۷۷)) که آثارش تاثیر شگرفی بر مسیحیت غرب و شرق گذاشته است (همان).

۳ Mount Atho؛ کوهی معروف از ولایات یونان دارای جمهوری خودمختار، شامل ۲۰ صومعه بوده و زنان و حیوانات حق ورود به آن را ندارند (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۹۵).

۴. هسیکاستها فرقه‌ای عرفانی هستند که از طریق تکرار مداوم دعای حضرت مسیح به شکلی خاص که چانه بر روی سینه قرار دارد و چشمان راهب باید در یک نقطه ثابت بماند تا تمرکز حاصل شود. آنها معتقد بودند که عاقبت با این روش در ذهن خود با خدا وحدت می‌یابند. نیلوس روسی هنگام ترک روسیه و سفر به یونان با این فرقه آشنا شد. (فانینگ، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶-۹۴).

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، محمد حسین شمس‌الدین دار، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اسفرائینی، اسماعیل، ۱۳۸۳، *أنوار العرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- الوسی، محمود، ۱۵۱۴ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بولتمان، رودلف کارل، ۱۳۸۰، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، مرکز.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پرچم، اعظم و زهرا قاسم‌نژاد، ۱۳۹۴، «مفهوم ملکوت در عهدین و قرآن کریم»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش ۲۵، ص ۲۹-۵۲.
- تستری، سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، *تفسیر التستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تلیخ، پل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جفری، آرتور، ۱۳۸۶، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ دوم، تهران، توس.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن*، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، چ سوم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۵، *هدایت در قرآن*، تحقیق علی عباسیان، چ دوم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۷، *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، چ چهارم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۸، *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، چ هشتم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ الف، *تسنیم*، تحقیق احمد قدسی، چ پنجم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ ب، *تسنیم*، تحقیق حسن واعظی محمدی، چ هشتم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ ج، *جامعه در قرآن*، تحقیق مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- ۱۳۸۹ د، *سیره پیامبران در قرآن*، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.
- حسن زاده‌آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مدالهمم در تشریح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.
- حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۳ق، *تبیین القرآن*، چ دوم، بیروت، دارالعلوم.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۴۲۶ق، *امام‌شناسی*، چ سوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۴۲۴ق، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، چ دوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- سجادی، جعفر، ۱۳۶۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲ش، *کتاب مقدس*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.

- صدرالمطالعهین، ۱۳۶۰، *اسرارالآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمطالعهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرارالعلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه و تالیسم*، شرح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸ب، *انسان از آغاز تا انجام*، تحقیق هادی خسروشاهی، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸ج، *رسائل توحیدی*، تحقیق علی شیروانی و هادی خسروشاهی، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸د، *مجموعه رسائل*، تحقیق هادی خسروشاهی، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طنطاوی، محمد، *التفسیرالوسیط للقرآن الکریم*، مصر، دارنهضة مصر للطباعة والنشر.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت، داراحیاءالتراثالعربی.
- فانینگ، استیون، ۱۳۸۴، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاءالتراثالعربی.
- فراهیدی خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، *تفسیرالصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چ دوم، تهران، صدر.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیراحسن الحدیث*، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبرغفاری و محمدآخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، داراحیاءالتراثالعربی.
- محمدزاده، نادر، ۱۳۸۸، «شهود و خداگونگی در عرفان مسیحیت شرقی»، *پژوهشنامه/دیان*، ش ۵، ص ۶۷-۹۰.
- ، ۱۳۸۹، «مفهوم قلب در عرفان مسیحیت ارتدوکس»، *پژوهشنامه/دیان*، ش ۷، ص ۱۵۷-۱۸۰.
- مراغی، احمدبن مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، داراحیاءالتراثالعربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلماتالقرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، بی تا(الف)، *مجموعه آثار استاد شهیدمطهری* (آشنایی باقرآن)، ج ۷، تهران، صدرا.
- ، بی تا(ب)، *مجموعه آثار استاد شهیدمطهری* (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ناس، بایرجان، ۱۳۸۰ش، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیکدل، محمدجواد، ۱۳۹۱، *بررسی تطبیقی اندیشه ملکوت خدا در ادیان ابراهیمی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

- Dan Cohn-Sherbok, Lavinia Cohn-Sherbok, 1994, *Jewish & Christian Mysticism*, New York, The Continuum Publishing Company.
- Cross, Frank Leslie-Livingstone, Elizabeth, A., 1983, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York, Oxford University Press, Second edition.
- Kadloubovsky; Palmery, 1951, *Writings from The Philokalia on Prayer of Heart*, London, 3 Queen Square.
- Ladd, Goerge Eldon, 1986, "Kingdom of God", *The International Standard Bible Encyclopedia*, Geoffrey William Bromiley, Michigan: W.m.B.Eerdmans Publishing co.
- Ladd, Goerge Eldon, 1993, *A Theology of New Testament*, Michigan, Wm.B.Eerdmans Publishing co.
- Leon-Dufour, Xavier, 2004, *Dictionary of Biblical Theology*, New York, Burns & Outes, Second Edition.
- Ware, Kallistos, 2001, *The Inner Kingdom*, New York, St. Vladimir's Seminary press, Second Edition.
- Wierzbicka, Anna, 2001, *What Did Jesus Mean?*, New York, Oxford University Press.
- Smith, Margaret, 1976, *The Way of The Mystics The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, London, Sheldon press.
- Smith, Margaret, 1995, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, England, Oneworld Oxford.
- Stanton, Graham, 2002, *The Gospels and Jesus*, New York, Oxford University Press, Second Edition.
- Viladmir, Lossy, 1976, *The Mystical Theology of Eastern Church*, New York, St Vladimir's Seminary press.

بررسی و نقد نظریه اقتباس قرآن از عهدین

AliAsadiZanjani1110@yahoo.com

علی اسدی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۵

چکیده

اقتباس قرآن از عهدین، مهم‌ترین نظریه‌ی مصادر قرآن و دارای شهرت و پذیرش زیادی در میان خاورشناسان است. مهم‌ترین مستند آن، آموزه‌های مشترک دو کتاب است. براین اساس، که وحیانی بودن قرآن و نبوت پیامبر اسلام را نفی می‌کند، آن حضرت بسیاری از آموزه‌های عهدین را از طریق برخی افراد و گروه‌های یهودی و مسیحی فراگرفته است. هدف این پژوهش، نقد نسبتاً جامع نظریه اقتباس و دفاع از وحیانی بودن قرآن است. نگارنده تلاش دارد با بررسی تطبیقی و تأکید بر برخی تفاوت‌های مهم محتوایی و زبانی میان آموزه‌های مشترک قرآن و عهدین، اقتباسی بودن قرآن را رد کند. وجود گزارش‌های سه‌گانه متضاد، متناقض و متباین جزئی، در روایت‌های تاریخی مشترک، وجود گزارش‌های متغیر و نیز تفاوت جوهری در سبک و ساختار بیانی آن دو، فقدان تناقض‌های درونی عهدین در قرآن، از جمله این تفاوت‌های مهم است. وجود منبع مشترک وحیانی برای دو کتاب، سکوت یا مسلمان شدن گروهی از علمای یهود و نصارا، انتقاد شدید قرآن از یهودیان و مسیحیان، ناسازگاری اقتباس کردن با شخصیت پیامبر اکرم ﷺ، تحدی و مبارزه‌طلبی قرآن و تأکید بر وحیانی بودن خویش و وجود شأن نزول‌های متعدد برای آیات قرآن، دلایل دیگر نقد نظریه اقتباس قرآن می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، عهدین، اقتباس، خاورشناسان، آموزه‌های مشترک، یهودیت، مسیحیت

نظریه اقتباس قرآن کریم از ادیان و فرهنگ‌های همجوار، از مهم‌ترین دیدگاه‌های مخالفان اسلام است، که در سال‌های آغازین نزول قرآن از سوی مشرکان مکه مطرح و در دو سده اخیر، به وسیله خاورشناسان، پی‌گیری شده است. خاورشناسان هرچند منابع گوناگونی برای قرآن یاد کرده‌اند، اما نظریه اقتباس آن از عهدین، شهرت و پذیرش بیشتری در میان آنان دارد. مهم‌ترین مستند این دیدگاه، آموزه‌های مشترک میان قرآن و عهدین، به‌ویژه گزارش‌های تاریخی - روایی مشترک درباره پیامبران و اقوام گذشته است. برپایه این دیدگاه، پیامبر اکرم ﷺ از راه ارتباط با افراد و گروه‌های یهودی و مسیحی، آموزه‌های دینی آنان را فراگرفته و در قالب قرآن ارائه کرده است. این دیدگاه، نبوت پیامبر اسلام را نفی و قرآن کریم را ساخته و پرداخته آن حضرت می‌داند. اسلام و قرآن از این منظر، هویت مستقلی ندارد و نسخه‌ای ناقص و آمیخته‌ای از آموزه‌های یهودیت و مسیحیت و سایر ادیان و فرهنگ‌های همجوار است.

این دیدگاه، توسط شماری از دانشمندان مسلمان و برخی از خاورشناسان رد و به صورت کلی و پراکنده، در ذیل آیات مربوط، یا در قالب برخی نوشته‌ها و مقالات نقد شده است. بیشتر نقدها کلی، ناظر به مبانی نظریه و یا نقد بخشی از مستندات و تنها بیان برخی دلایل نادرستی نظریه اقتباس است. نوشته‌ای که دارای جامعیت این مقاله باشد، یافت نشد. تنها مقاله «اقتباس قصص قرآن از عهدین؛ بررسی و نقد نظریه دره حداد» (حیدری و دیگران، ۱۳۹۳) دارای برخی مشترکات با مقاله پیش‌روست. در عین حال، دو مقاله، تفاوت‌های مهم و فراوانی با یکدیگر دارند. برای نمونه، مقاله یادشده تنها به نظریه دره حداد، و صرفاً به بررسی قصه‌های مشترک قرآن و عهدین پرداخته و عمدتاً بر تفاوت تصویر ارائه شده از خداوند و پیامبران در این قصه‌ها و نیز تفاوت اهداف و برخی ویژگی‌های قصص قرآن، مانند حق‌گویی استناد کرده است. اما این مقاله، ناظر به نقد دیدگاه عموم خاورشناسان است و اختصاص به قصه‌های مشترک ندارد. بیشتر بر تفاوت‌های بنیادین و عمومی آموزه‌های مشترک و غیرمشترک در چهار قالب تضادها، تناقض‌ها، تباین‌ها و مغایرت‌ها، آن هم با بررسی تطبیقی و نسبتاً مفصل نمونه‌های مختلف پرداخته است. این امر بیانگر نوع دیگری از تفاوت است که بنیادی‌تر و کلی‌تر می‌باشد. تفاوت مهم دیگر اینکه در این مقاله، هشت دلیل به صورت مفصل در نقد کلی نظریه اقتباس آمده که در مقاله یادشده، به آنها پرداخته نشده است.

توجه به میزان پذیرش، رواج و تأثیرگذاری و نیز پیامدهای این نظریه در میان غربی‌ها و مسلمانان، اهمیت نقد این دیدگاه را نشان می‌دهد. این نظریه، اساس نگرش و پژوهش‌های بیشتر خاورشناسان و غربی‌ها درباره اسلام و قرآن می‌باشد. همچنین، نگرش بخشی از مسلمانان را نیز در معرض اثرپذیری قرار داده، چالش‌هایی را برانگیخته است. این مقاله موجب تقویت ایمان مسلمانان نسبت به وحیانی بودن قرآن شده و پاسخی مناسب به افراد ناآگاه و یا مغرضی باشد که وحیانی بودن آن را زیرسؤال می‌برند.

به نظر می‌رسد با استناد به شواهد درون‌دینی و دلایل معتبر برون‌دینی (اسلامی)، دیدگاه اقتباس قرآن از عهدین قابل دفاع نیست. جامعیت نسبی و بررسی تطبیقی برخی از تفاوت‌های مهم قرآن و عهدین، از امتیازات این پژوهش است.

سیر پیدایش و تحول نظریه اقتباس قرآن

غیروحیانی بودن منبع قرآن، به‌ویژه انگاره اقتباس آن از فرهنگ زمانه و آموزه‌های یهودیت و مسیحیت، از سال‌های نخست نزول قرآن مطرح بوده است. برخی مفسران، برخی آیات را ناظر به اتهام مشرکان مبنی بر فراگیری قرآن از اهل کتاب و اقتباس آن از عهدین دانسته‌اند. آنها از تعلیم قرآن به پیامبر اکرم ﷺ، به وسیله شخصی معین سخن می‌گفتند (نحل: ۱۶ و ۱۰۳). این اتهام را ابتدا نصر بن حارث مطرح کرد (نسفی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۱؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۵۰). مفسران در تعیین این شخص اختلاف دارند. بیشتر او را برده‌ای رومی، نصرانی، ساکن مکه و آشنا با خواندن دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۲-۲۳۴؛ قرطبی، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۷۸-۱۷۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۵۲). برخی، از کتاب خواندن وی، از جمله تلاوت تورات و انجیل و گوش دادن گاه به گاه پیامبر اکرم ﷺ به آن هم سخن گفته‌اند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۲-۲۳۴؛ قرطبی، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷-۱۷۸).

خداوند با اشاره به شیوایی و گویایی زبان قرآن و نارسا بودن زبان آن شخص، برگرفته بودن قرآن از او را نفی کرده، ناشدنی می‌خواند. با توجه به واژه «عجمی» و رومی بودن شخص یادشده، او دست‌کم زبان عربی فصیح را نمی‌دانست. ادعای امکان اقتباس معارف از وی و ارائه آن در قالب زبان عربی فصیح، به وسیله خود پیامبر ﷺ، با توجه به دو آیه بعدی نیز رد شده است. براساس این دو آیه، فراگیری قرآن، اعم از لفظ و معنا، از شخص یادشده و نسبت دادن آن به خداوند، دروغ بستن به خداست. البته کسی همچون پیامبر اکرم ﷺ، که هدایت شده خدایی و مؤمن به آیات الهی است، هرگز مرتکب چنین کاری نمی‌شود. دروغ بستن به خدا ویژگی کافران است (نحل: ۱۰۴-۱۰۵؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۴۸).

همچنین آیه ۴ سوره فرقان، ناظر به اتهام اقتباس قرآن از اهل کتاب و عهدین تفسیر شده است. مشرکان مکه می‌گفتند: پیامبر ﷺ قرآن را به کمک دیگران پدید آورده و به دروغ، به عنوان وحی الهی معرفی می‌کند. مفسران مراد از «قوم آخرون» را مواردی مانند یهودیان (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۸، ص ۲۴۱؛ نسفی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۶۱) و برخی از بردگان اهل کتاب دانسته‌اند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۴؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۸۰). خداوند این اتهام را نیز دروغ و ستمگری می‌خواند.

دیدگاه اقتباس قرآن از عهدین در دو سده اخیر، به صورت جدی از سوی شماری از خاورشناسان بازآفرینی و برجسته شده است. البته خاورشناسان درباره منبع قرآن دیدگاه یکسانی ندارند؛ گروهی آن را وحیانی، دسته ای الهی غیروحیانی، شماری دیگر حاصل نبوغ پیامبر اکرم ﷺ و گروه زیادی هم برگرفته از کتاب‌های پیشین، به‌ویژه عهدین دانسته‌اند (صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸-۱۹۵؛ زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶-۱۴۳؛ آغازی، ۱۳۸۹، ص ۷۶-۹۴).

شمار بسیاری از خاورشناسان، سال‌ها در این باره به کندوکاو علمی پرداخته، با جست‌وجوی شواهد برای اثبات دیدگاه خویش، کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته‌اند (ر.ک: بدوی، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۳۷؛ صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴؛ زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲). این دیدگاه، ظاهراً نخستین بار به وسیله *آبراهام گایگر* (1810) (Abraham Geiger-۱۸۷۴م) مطرح شد. او در نیمه دوم قرن نوزدهم، کتاب *پرواژه خود با عنوان محمد از متون یهودیت چه چیزی گرفته است؟* را به این موضوع اختصاص داد (زنجانی، ۱۴۱۰ق، ص ۷). بعدها، خاورشناسان مختلفی مانند *تئودور نولدکه* (Theodor Noldeke) (همان، ص ۸۷)، *هرشفلد* (Hirschfeld)، *رودلف دورژاک* (Rudolf Dvorak) (ساله، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷)، *شاپیرو* (Shapiro)، *رودولف* (Rudolph)، *اشپایر* (Speyer)، *واکر* (Walker)، *کلایر تیزدال* (Clair Tisdall) و *ریچارد بل* (Richard-Bell)، در این باره کتاب‌هایی نوشته‌اند (همان؛ حمدی زقزوق، ۱۴۰۹ق، ص ۸۴). کتاب سه جلدی *القرآن و الكتاب نوشته یوسف دُرّه حداد*، اسقف مسیحی - لبنانی و کتاب *یهودیت در اسلام، سابقه انجیلی و تلمودی قرآن*، نوشته *آبراهام کاتش* (Abraham Katesh) (ر.ک: شاکر و فیاض، ۱۳۸۹، ص ۶) از آخرین پژوهش‌هایی در این زمینه است. کتاب سه جلدی *یوسف حداد*، یکی از مهم‌ترین و پر حجم‌ترین پژوهش‌های انجام گرفته است (زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲-۱۴۵ و ۱۵۰).

مهم‌ترین مستند نظریهٔ اقتباس، درون‌مایه‌های مشترک قرآن و عهدین، به‌ویژه گزارش‌های مربوط به پیامبران و اقوام گذشته است (ساله، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷). خاورشناسان، دربارهٔ چگونگی دستیابی پیامبر اکرم ﷺ به درون‌مایه‌های یادشده اختلاف دارند. آنها افزون بر اقتباس از منابع کتبی و شفاهی اهل کتاب (آغازی، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۱۰۲)، به مواردی مانند دیدار با *بحیرای راهب* (صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸)، *ورقه‌بن نوفل* (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۰۸؛ عبدالغنی حسن، ۱۳۵۴، ص ۲۳۶)، *صهیب رومی* (عبدالغنی حسن، ۱۳۵۴، ص ۲۳۳؛ زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴-۱۴۶)، دانشمندان یهودی و مسیحی (گلدزیهر، ۱۳۵۷، ص ۱۶۵)، *ارتباط با یهودیان مدینه* (حمدی زقزوق، ۱۴۰۹ق، ص ۸۴) و مسیحیان شام و آشنایی با منابع یهودی و مسیحی (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ ساله، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷؛ زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴-۱۴۶) استناد کرده‌اند. همچنین، گفته‌اند که بسیاری از باورهای یهودی و مسیحی، به وسیله بازرگانان و مسافران مرتبط با آنها به فرهنگ و آگاهی عمومی مردم مکه راه یافته بود، رسول خدا ﷺ نیز نسبت به آنها آگاهی یافته است (طیبی‌بوی، ۱۹۹۹، ص ۹۹؛ زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴-۱۴۶).

نقد نظریهٔ اقتباس

نظریه اقتباس قرآن از عهدین، از جهات گوناگون از جمله پیش‌فرض‌ها، مستندات و داده‌های تاریخی، با چالش‌های جدی روبه‌روست. ما بیشتر به نقد مهم‌ترین مستند آن، که همان درون‌مایه‌های مشترک است، می‌پردازیم. قرآن کریم در کنار برخی مشترکات، تفاوت‌های فراوان و جوهری با عهدین دارد. وجود درون‌مایه‌های مشترک، به دلایل گوناگون نمی‌تواند دلیل اقتباسی بودن قرآن را اثبات کند. این دلیل‌ها دو دسته‌اند: برون‌دینی و درون‌دینی. دسته نخست، می‌تواند برای همگان حجت باشد، اما دسته دوم را فقط مسلمانان می‌پذیرند.

۱. منبع وحیانی مشترک: وجود درون مایه‌های مشترک، افزون بر احتمال اقتباس، با وجود سرچشمه مشترک الهی برای قرآن و عهدین نیز هماهنگ است. گزینش یکی و رد کردن دیگری، بی دلیل و ترجیح بلامرجح است. چنانکه دو احتمال یادشده، درباره کتاب‌هایی از مجموعه عهدین، که دارای مشترکات هستند نیز مطرح است. اغلب بر وجود منبع مشترک برای آنها تأکید کرده‌اند. برای نمونه، محتوای اناجیل چهارگانه، مشترکات زیادی دارند. انجیل متی ۰/۵۲، انجیل مرقس ۰/۹۳، انجیل لوقا ۰/۴۱ و انجیل یوحنا ۰/۸-۰/۸ مشابه با انجیل‌های دیگر است (ولف، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۱). سه انجیل نخست، به سبب مشترکات زیاد به «اناجیل هم‌نوا» معروفند (بی‌ناس، ۱۳۷۳، ص ۶۳۳-۶۳۴). در این میان، انجیل مرقس قدیمی‌تر و کوتاه‌تر از انجیل متی و لوقاست (همان، ص ۵۷۶؛ ایاده، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۸۹). تقریباً همه مطالب آن در دو انجیل دیگر تکرار شده است. افزون بر این، بخشی از مطالب انجیل متی و لوقا در انجیل مرقس وجود ندارند. در هریک از انجیل متی و لوقا، مطالبی وجود دارد که در دیگری نیست. این مسئله که به «مشکل اناجیل هم‌نوا» معروف است، بحث‌های زیادی را برانگیخته و به دنبال آن، فرضیه‌های مختلفی درباره منابع اناجیل هم‌نوا مطرح شده است (ایاده، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۸۹). نخستین فرضیه از یک منبع شفاهی مشترک، برای هر سه انجیل سخن گفته است (تنی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۸)، هرچند این فرضیه، فقط مشکل مطالب مشترک بین سه انجیل را حل می‌کند، اما درباره تعیین منبع برای مطالب متفاوت هریک از آنها کارایی ندارد. فرضیه دوم، انجیل مرقس را منبع دو انجیل لوقا و متی می‌داند (دیکشنری آکسفورد، ۱۹۵۷، ص ۸۵۳). این فرضیه نیز فقط مشکل مطالب مشترک بین هر سه انجیل را حل می‌کند، اما مشکل مطالبی که به‌رغم وجود آنها در انجیل لوقا و متی، در انجیل مرقس نیامده، همچنان باقی است. از این رو، فرضیه سومی مطرح شده که افزون بر انجیل مرقس، منبع مشترک دیگری هم برای انجیل لوقا و متی در نظر گرفته و مطالب مطرح نشده، در انجیل مرقس را برگرفته از آن دانسته‌اند (ایاده، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۸۹). اما مشکل مطالبی که در هریک از این دو انجیل وجود دارند، ولی در انجیل مرقس و انجیل دیگر نیستند، حل نشده است. از این رو، دانشمندان برای مطالب اختصاصی هریک از دو انجیل متی و لوقا، نیز منبع جداگانه‌ای فرض کرده‌اند (دیکشنری آکسفورد، ۱۹۵۷، ص ۸۵۹).

بنابراین، همان‌گونه که درباره مطالب مشترک میان اناجیل سه‌گانه بیشتر بر وجود یک منبع مشترک تأکید شده است، درباره مشترکات قرآن و عهدین هم می‌توان از وجود یک منبع مشترک وحیانی سخن گفت. این مسئله، نظریه اقتباس قرآن از عهدین را دچار چالش می‌کند.

میان عهد جدید و قدیم هم درون مایه‌های مشترک زیادی وجود دارد. این سخن، درباره شباهت‌های جدی برخی از کتاب‌های متأخر عهد قدیم و جدید، با کتاب‌ها و بخش‌های قدیمی‌تر آنها نیز صادق است. درحالی‌که به‌رغم یادکرد نویسنده و تاریخی کاملاً متفاوت برای هریک از کتاب‌های مجموعه عهدین، همه آنها را به نوعی دارای منبع مشترک دانسته‌اند (ر.ک: سلیمانی، ۱۳۸۵). چنین مشابهت‌هایی حتی بین برخی کتاب‌های مجموعه عهدین، با کتاب‌های دیگر نیز وجود دارد. اگر صرف وجود درون مایه‌های مشترک میان دو کتاب، دلیل اقتباسی بودن کتاب

متأخر از کتاب پیشین باشد، باید به قول رشید رضا، قوانین تورات را برگرفته از «قوانین حمورابی» دانست؛ زیرا تورات متأخر است و میان آن دو شباهت‌های بسیاری وجود دارد (کرمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷). موعظه بالای کوه عیسی ﷺ نیز که در اناجیل آمده است، چندین شباهت به مطالب «عهد دوازده بطریق» دارد که در حدود ۱۰۷ تا ۱۰۹ پیش از میلاد، به وسیله یوحنا هیرکانوس فریسی نوشته شده است (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۵۰-۴۵۴).

نکته مهم‌تر اینکه، قرآن کریم احتمال دوم را تأیید و بر این‌همانی دین نوح، ابراهیم، موسی، عیسی ﷺ و پیامبر اکرم ﷺ و منبع مشترک وحیانی داشتن همه آنها تصریح می‌کند (شوری: ۱۳). قرآن همه کتاب‌های آسمانی و آموزه‌های پیامبران را برگرفته از وحی الهی معرفی می‌کند (آل عمران: ۳؛ نساء: ۱۶۳-۱۶۴؛ انبیاء: ۲۵). بشارت کتاب‌ها و پیامبران پیشین دربارهٔ پیامبران پس از خود (اعراف: ۱۵۷؛ فتح: ۴۹؛ صف: ۶)، تصدیق کتاب‌های آسمانی پیشین به وسیله کتاب‌ها و پیامبران بعدی (آل عمران: ۳؛ مائده: ۴۶ و ۴۸) و نیز لزوم ایمان مسلمانان به همهٔ پیامبران و کتاب‌های آسمانی (بقره: ۱۳۶ و ۲۸۵؛ نساء: ۱۵۰-۱۵۲) نیز بر همین پایه استوار است. بنابراین، آموزه‌های اصلی همه ادیان توحیدی یکی است (آل عمران: ۱۹) و همه آنها بر پایه یکتاپرستی و پرهیز از کفر و شرک استوارند (نحل: ۳۶).

۲. تفاوت جوهری درون‌مایه‌های مشترک: قرآن کریم در بسیاری از آموزه‌ها، از جمله همان درون‌مایه‌های مشترک نیز با عهدین تفاوت اساسی دارد. اقتباسی بودن قرآن، با این تفاوت‌ها سازگار نیست. تفاوت‌های یادشده در چند دسته جای می‌گیرند:

- گزارش‌های متضاد در مشترکات: بسیاری از روایت‌های تاریخی مشترک بین دو کتاب، در برخی مطالب مهم با یکدیگر در تضادند. برای نمونه، عهد عتیق، هارون ﷺ، برادر موسی ﷺ را سازنده گوساله زرین و عامل بت‌پرستی و گمراهی بنی‌اسرائیل می‌خواند (خروج: ۳۲، ۸۱-۲۱-۲۴)، اما قرآن، این کار را به شخصی به نام سامری نسبت داده و هارون را پیامبر، دستیار و جانشین موسی ﷺ معرفی کرده و از مخالفت شدید آن حضرت با گوساله‌پرستی تا مرز کشته شدن خبر می‌دهد (اعراف: ۱۴۲ و ۱۴۸-۱۵۰؛ طه: ۸۵-۹۷).

نمونه دیگر روایت متضاد دو کتاب، دربارهٔ واکنش یعقوب ﷺ به رؤیای یوسف ﷺ است. بر پایه روایت عهد قدیم، یعقوب ﷺ پس از شنیدن رؤیای یوسف ﷺ مبنی بر سجده ماه و خورشید و یازده ستاره بر او، وی را سرزنش کرده، گفت: این چه خوابی است که دیده‌ای؟ آیا واقعاً من و مادرت و برادرانت آمده، پیش تو تعظیم خواهیم کرد؟... ولی {بعداً} درباره خوابی که یوسف دیده بود، می‌اندیشید (پیدایش: ۳۷-۱۰-۱۱)، اما براساس گزارش قرآن، یعقوب ﷺ پس از شنیدن خواب یوسف ﷺ، ابتدا با تعبیر ملاحظت‌آمیز «بئنی» او را از بازگو کردن رؤیا برای برادرانش نهی کرد (یوسف: ۵) و در ادامه، خواب او را دلیل برگزیده شدن وی از جانب خداوند و برتری یافتن او بر خاندان یعقوب خوانده و اینکه خدا تعبیر خواب و تفسیر درست حوادث را به وی یاد خواهد داد. نعمتش را بر او و به واسطه او بر خاندان یعقوب کامل خواهد کرد، همان‌گونه که قبلاً بر ابراهیم و اسحاق کامل کرد (یوسف: ۶).

ماجرای تلاش برادران، برای از بین بردن یوسف ﷺ نیز در برخی موارد متفاوت و گاه متضاد روایت شده است.

براساس گزارش عهد عتیق، برادران یوسف علیه السلام نقشه‌ای از پیش طراحی شده برای از بین بردن او در سر نداشتند. آنها در منطقه «شکیم» سرگرم چراندن گله‌ها بودند. یعقوب علیه السلام، یوسف علیه السلام را فرستاد تا دربارهٔ آنها خبر بیاورد. هنگامی که آنها یوسف علیه السلام را از دور دیدند، تصمیم گرفتند او را کشته و جنازه‌اش را در چاهی بیندازند و به پدرشان بگویند که حیوان درنده‌ای او را خورده است. اما یکی از برادران، به نام رُتوبین، با هدف نجات جان یوسف پیشنهاد کرد او را درون چاهی بیندازند، تا خودش بمیرد و دست آنان به خون وی آغشته نشود. هنگامی که یوسف، نزد آنها رسید. بر او یورش برده، لباس‌هایش را از تنش درآورده و او را درون چاهی بدون آب انداختند (پیدایش ۳۷: ۲۵-۱۲)، اما براساس گزارش قرآن کریم، برادران یوسف علیه السلام از پیش برای از بین بردن وی نقشه کشیدند. آنها تصمیم داشتند او را کشته، یا به سرزمینی دوردست ببرند تا نتواند برگردد. اما یکی از برادران، ضمن نهی از کشتن یوسف علیه السلام پیشنهاد کرد تا او را درون چاهی بیندازند تا کاروان رهگذری او را بیرون آورده، و با خود به سرزمینی دوردست ببرد. سرانجام، با فریب دادن پدر، او را راضی کردند تا یوسف علیه السلام را همراه آنان به صحرا بفرستد (یوسف: ۹-۱۰: ۱۵۱).

خاورشناسان دربارهٔ دلیل این همه تضاد، در روایت‌های مشترک بین دو کتاب، که فقط نمونه اندکی از آن نقل شد، پاسخ قانع‌کننده‌ای نداده‌اند. اگر قرآن اقتباسی از عهدین بود، نباید در یک حادثه تاریخی مشترک این همه جزئیات متضاد، با آن داشته باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، این همه جزئیات متضاد را از کجا گرفته است؟ اگر از منبع دیگری، بجز عهدعتیق گرفته است؛ چرا به تناقض‌های آن منبع با عهد عتیق و چالش‌های احتمالی آن توجه نکرده است؟ معیار چنین گزینشی، چه بوده است؟ چرا تناقض‌های میان عهد عتیق و آن منبع احتمالی، به قرآن کریم راه نیافته است؟

- گزارش‌های متناقض در مشترکات: گاهی گزارش قرآن و عهدین دربارهٔ اصل یک موضوع مشترک، با یکدیگر تناقض دارند. برای نمونه، کتاب مقدس ضمن بیان بسیاری از جزئیات از مصلوب شدن مسیح به دست کاهنان یهود (متی ۲۶: ۲۳-۴۰؛ مرقس ۱۵: ۱۰-۲۸) و دفن و زنده شدن دوبارهٔ آن حضرت (متی ۲۷: ۵۷-۶۰ و ۲۸: ۱-۷؛ مرقس ۱۵: ۴۶-۴۷؛ ۱۶: ۷-۱۱) خبر می‌دهد. اما قرآن کریم اصل مصلوب و کشته شدن او به دست یهودیان را آشکارا انکار کرده، این خبر را برخاسته از اشتباهی می‌داند که برای آنان رخ داد: «... ما قَتَلُوهُ و ما صَلَّبُوهُ وَلَکِن شُبِّهَ لَهُمْ... و ما قَتَلُوهُ یَقِیْنَا» (نساء: ۱۵۷). مفسران در تفسیر «شُبِّهَ لَهُمْ» گفته‌اند که شخص دیگری، به اشتباه به جای حضرت مسیح مصلوب و کشته شد (فخررازی، ۱۳۷۵ ج ۶ ص ۱۷۸-۱۷۹؛ همو، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۰۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۴۴).

نمونه دیگر، تناقض و ناهماهنگی مبثائی بخش‌هایی از عهد جدید، با قرآن کریم دربارهٔ شخصیت حضرت عیسی علیه السلام است. به تصریح دانشمندان و پژوهشگران کتاب مقدس و مسیحیت (ر.ک: بی‌ناس، ۱۳۷۳، ص ۱۶۱۴؛ ایلخانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰-۲۱؛ سلیمانی، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۸؛ توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴-۱۷۵) مجموعه عهد جدید بر اساس دو نگرش کاملاً متناقض به شخصیت حضرت عیسی علیه السلام، دو نظام الهیاتی کاملاً جدا از هم ارائه می‌کند. رساله‌های پولس، انجیل و نامه‌های یوحنا، اساس الهیات مبتنی بر الوهیت و خدا بودن عیسی علیه السلام (ر.ک: یوحنا، ۱: ۱-۱۴ و ۱۰: ۳۰؛ رساله پولس به

فیلیبا، ۲: ۷۵؛ رساله پولس به رومیان، ۵: ۱۵-۱۰؛ ۸: ۱۴-۱۷؛ رساله پولس به غلاطیان، ۴: ۴-۷) و اناجیل سه گانه متی، مرقس و لوقا و بخش‌های دیگر عهد جدید مبنای الهیات مبتنی بر انسان، بنده و پیامبر بودن اوست (ر.ک: متی، ۵: ۱۷-۱۹؛ ۱۷: ۱۰-۱۸؛ ۱۸: ۱۲؛ لوقان، ۳: ۲۸-۲۳؛ اعمال رسولان، ۳: ۱۳). نظام اعتقادی نخست را پولس بنیان نهاد و آن دیگری را حواریان مسیح، به سرکردگی پطرس نمایندگی می‌کردند (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۶۹۶؛ بوکای، ۱۹۹۶، ص ۹۳-۹۷). این در حالی است که روایت قرآن کریم درباره عیسی علیه السلام فقط مبتنی بر انسان، بنده و پیامبر خدا بودن آن حضرت است و مبنای الوهیت و فرزند خدا بودن وی در آن، به صورت جدی و به شکل‌های گوناگون نقد شده است (ر.ک: بقره: ۱۱۶؛ نساء: ۱۷۱-۱۷۲؛ مائده: ۱۷ و ۷۲؛ انعام: ۱۰۱؛ توبه: ۳۰).

درباره این گونه گزارش‌های متناقض هم پرسش‌های متعددی وجود دارد که خاورشناسان پاسخ قانع‌کننده‌ای به آنها نداده‌اند؛ چرا پیامبر صلی الله علیه و آله از بین دو نظام الهیاتی عهد جدید، دقیقاً الهیاتی مبتنی بر شخصیت بشری و پیامبر بودن عیسی علیه السلام و نفی الوهیت و بنوت وی را برگزیده و الوهیت و پسر خدا بودن او را، به گونه‌های مختلف به چالش کشیده است؟ چرا تناقض بین دو نظام الهیاتی عهد جدید، به قرآن راه نیافته است؟ اگر آن گونه که برخی ادعا کرده‌اند، «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت‌های متناقض قرآن، با اناجیل رسمی درباره عیسی علیه السلام را از انجیل‌های غیر قانونی (اپوکریفا) گرفته است» مستند این ادعا چیست؟ آیا مدارک معتبری این ادعا و نیز وجود اناجیل غیرقانونی، در شبه جزیره عرب پیش از اسلام را تأیید می‌کند؟ بر فرض وجود، آیا عموم مردم به آنها دسترسی داشته‌اند؟ بر فرض وجود و دسترسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آنها، چرا آن حضرت بخشی از تاریخ زندگی عیسی علیه السلام را از اناجیل قانونی و بخش دیگری را از اناجیل غیرقانونی گرفته است؟ معیار چنین گزینشی، چه بوده است؟ چرا تناقض موجود بین اناجیل قانونی و غیرقانونی به قرآن راه نیافته است؟

گزارش‌های متباین جزئی در مشترکات: تفاوت مهم دیگر، وجود جزئیاتی از روایت‌های تاریخی مشترک در قرآن و نبود آن در عهدین و بعکس آن است. برای نمونه، هرچند قرآن و عهد قدیم، هر دو به ماجرای آدم علیه السلام و حوا علیهما السلام و تاریخ زندگی ابراهیم علیه السلام پرداخته‌اند، اما گفت‌وگوی خدا و فرشتگان درباره آفرینش و خلافت آدم علیه السلام (بقره: ۳۰ و ۲)، ماجرای سجده فرشتگان بر آدم علیه السلام و خودداری شیطان از آن و توبه آدم علیه السلام و حوا علیهما السلام پس از خوردن میوه ممنوعه (بقره: ۳۷؛ طه: ۱۲۲) در عهد عتیق بیان نشده است. همچنین، گفت‌وگوی ابراهیم علیه السلام با آزر و قوم خود و دعوت آنان به توحید (انعام: ۷۴-۸۱)، احتجاج او با نمرد (بقره: ۲۵۸)، گفت‌وگوی وی با پرستش‌کنندگان اجرام آسمانی (انعام: ۷۶-۸۱)، ماجرای زنده شدن پرندگان به درخواست او (بقره: ۲۶۰)، ماجرای بازسازی کعبه به دست وی و اسماعیل علیه السلام (بقره: ۱۲۷) و اصول دعوت توحیدی آن حضرت و مبارزه وی با گونه‌های مختلف شرک و بت‌پرستی در عهد عتیق گزارش نشده است. درباره این گونه تفاوت‌های قرآن و عهدین نیز پاسخ قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. اگر قرآن اقتباس از عهدین است؛ چرا از این گزارش‌ها اثری در عهدین نیست؟ اگر منبعی بجز عهدین دارند، آن منبع کدام است؟ آیا دلایل تاریخی معتبر، وجود آن را تأیید می‌کند؟ نکته مهم‌تر اینکه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به‌ویژه با توجه به

امی بودن و درس‌ناخوانده بودن آن حضرت، براساس چه منطقی و چگونه این روایت‌های تاریخی را گزینش کرده است که نه تنها، با یکدیگر در تضاد و تناقض نیستند، بلکه با بخش‌های دیگر این داستان‌ها، که مشترک بین قرآن و عهد عتیق هستند، نیز هماهنگی کامل دارند؟! چرا مطالب خرافی و نامعقول، که اغلب در منابع مربوط به این‌گونه روایت‌های تاریخ باستان وجود دارد، در این گزارش‌های قرآن راه نیافته است؟ بنابراین، می‌توان گفت: این معارف و بسیاری دیگر از معارف موجود در قرآن کریم، اساساً در عصر نزول، در هیچ منبع کتبی و شفاهی، به‌ویژه با صبغه توحیدی کامل و عاری از هرگونه مطالب خرافی و شرک‌آمیز وجود نداشته‌اند. در صورت وجود نیز گردآوری و ارائه آن به این صورت، به وسیله یک انسان امی امکان‌پذیر نیست.

در مقابل، بسیاری از بخش‌های مربوط به روایت‌های مشترک نیز فقط در عهدین آمده، اما قرآن کریم آنها را گزارش نکرده است. گزارش جزئی و مشروح درباره بسیاری از اشخاص و حوادث ریز و درشت، مربوط به تاریخ زندگی آدم، نوح، ابراهیم، لوط علیهم‌السلام و دیگر پیامبران الهی و اقوام گذشته از این قبیل است (ر.ک: پیدایش و خروج از آغاز تا پایان). برای نمونه، می‌توان به نقش مار و حوا علیها‌السلام در واداشتن آدم علیه‌السلام، به خوردن از میوه ممنوعه و کيفری که خداوند برای آن دو در نظر گرفت، اشاره کرد (پیدایش ۳: ۱۶-۱). این گزارش در قرآن کریم نیامده است. درحالی‌که اگر قرآن برگرفته از عهدین بود، نیامدن این‌گونه گزارش‌ها در قرآن پرسش برانگیز می‌شود؛ چرا برخلاف بخشی از حوادث داستان‌های مشترک، این جزئیات در قرآن نیامده است؟ معیار گزینش و آوردن بخشی و نیاوردن بخشی دیگر، چه بوده است؟

وجود گزارش‌های متغیر در قرآن و عهدین: بسیاری از درون‌مایه‌ها نیز وجود دارند که برخلاف درون‌مایه‌های مشترک، در یکی از دو کتاب آمده‌اند، اما در دیگری، هیچ اثری از آنها به چشم نمی‌خورد. برای نمونه، تاریخ زندگی بسیاری از پیامبران مانند حضرت ارمیا، اشیعیا، دانیال، یوئیل، نحیمیا، میکاه، حبقوق، عاموس، عوبدیا، هوشع و... در عهد عتیق آمده است (ارمیا؛ اشیعیا؛ دانیال؛ یوئیل؛ نحیمیا؛ میکاه؛ حبقوق)، ولی در قرآن کریم، هیچ اشاره‌ای به آنها نشده است. همچنین، مطالبی مانند نَسَب‌نامه عیسی علیه‌السلام (متی ۱: ۱۷-۱؛ لوقا ۳: ۳۸-۲۳)، غسل تعمید، آزمایش الهی و موعظه آن حضرت بر بالای کوه و بسیاری دیگر از گزارش‌های مربوط به تاریخ زندگی ایشان در اناجیل گزارش شده است (متی ۴: ۱۱-۱؛ ۵: ۱۶-۱؛ ۳: ۱۷-۱۳؛ مرقس ۱: ۹-۱۱؛ لوقا ۳: ۲۱-۲۲)، ولی در قرآن وجود ندارد. این‌گونه درون‌مایه‌ها، در سنجش با درون‌مایه‌های مشترک میان قرآن و عهدین بسیار زیادند. خاورشناسان نگفته‌اند که چرا هیچ اثری از آنها در قرآن کریم نیست؟ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم براساس چه منطقی نسبت به این بخش عمده از روایت‌های کتاب مقدس، کاملاً بی‌توجه بوده است؟ معیار گزینش وی چه بوده است که برخلاف برخی دیگر، این گزارش‌ها را کاملاً نادیده گرفته است؟

در مقابل، سرگذشت پیامبرانی مانند هود علیه‌السلام (هود: ۵۰-۶۰)، صالح علیه‌السلام، شعیب علیه‌السلام (اعراف: ۷۳-۷۹؛ ۸۵-۹۳) و قوم آنها، اندرزهای لقمان به فرزندش (لقمان: ۱۲-۱۹)، گفت‌وگوی ابراهیم با بت‌پرستان، بت‌شکنی و افکنده شدن وی در آتش و

تجدید بنای کعبه س ماجرای دیدار حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام (کهف: ۸۲-۶۵)، داستان اصحاب کهف (کهف: ۹-۲۲)، سخن گفتن حضرت عیسی علیه السلام در گهواره (مریم: ۲۹-۳۳)، زنده شدن پرندگان گلین به دست او (آل عمران: ۴۹) و مانند آنها در قرآن کریم آمده است. این گزارش‌ها، بخش‌هایی مهم از تاریخ زندگی و معجزات پیامبران بزرگ است. اما در عهدین هیچ اثری از آنها نیست. این‌گونه گزارش‌های متغیر بسیار فراوانند و با اقتباسی بودن قرآن از عهدین سازگار نیستند. با توجه به اهمیت بسیار زیاد این گزارش‌ها، در تاریخ ادیان توحیدی، به‌ویژه ارتباط بخشی از آنها با نیاکان و پیامبران بنی‌اسرائیل، چرا در عهدین اثری از آنها نیست؟ بنابراین، دست‌کم این‌گونه گزارش‌های قرآنی را نمی‌توان برگرفته از عهدین دانست و قطعاً باید منبع دیگری وجود داشته باشد.

۴. تفاوت سبک بیانی: تفاوت سبک بیانی قرآن با عهدین نیز اقتباسی بودن قرآن را بر نمی‌تابد. بیشترین بخش عهدین، به صورت روایت تاریخی، خاطره، شرح حال و زندگی‌نامه مفصل و جزئی افراد، نقل قول پیامبران و مانند آنها، با قالب داستانی و پیوستگی تاریخی است. برای همین، خواننده احساس نمی‌کند که گوینده این مطالب، خداست، بلکه احساس می‌کند که یک کتاب تاریخی را مطالعه می‌کند. برای نمونه، تورات که از پنج کتاب نخست عهد عتیق به نام‌های پیدایش، خروج، لایوان، اعداد و تثنیه تشکیل شده است، اغلب مانند کتاب‌های تاریخی به روایت طولی تاریخ بنی‌اسرائیل می‌پردازد. کتاب پیدایش «دوره ماقبل تاریخ یهود» (عصر آدم و نوح نبی) و دوران ابراهیم علیه السلام (حدود ۱۹۰۰ ق.م)، تا دوره یوسف علیه السلام (حدود ۱۵۵۰ ق.م) را روایت کرده و با مرگ یوسف علیه السلام در مصر پایان می‌پذیرد (کتاب مقدس «ترجمه تفسیری»، ص ۱ «مقدمه»؛ یوسف خلیل، ۱۹۹۳، ص ۹۳-۱۱۳؛ میشل، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳). سفر خروج در ادامه تاریخ بنی‌اسرائیل، با یک جهش تاریخی و بدون گزارش حوادث پس از مرگ یوسف علیه السلام تا ولادت موسی علیه السلام، به روایت آزار و اذیت شدید بنی‌اسرائیل و بردگی آنان، به وسیله حاکمان جدید مصر، تولد و بعثت موسی علیه السلام و درگیری‌های وی با فرعون، ماجرای خروج بنی‌اسرائیل از مصر و غرق شدن فرعونیان در دریا، نافرمانی و سرگردانی چهل ساله بنی‌اسرائیل در بیابان می‌پردازد (همان، ص ۵۳ «مقدمه»؛ یوسف خلیل، ۱۹۹۳، ص ۱۱۵-۱۱۷ و ۱۲۱-۱۲۵؛ میشل، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳). سفر لایوان، بیشتر درباره احکام کهانت و وظایف کاهنان (همان، ص ۹۹ «مقدمه»؛ یوسف خلیل، ۱۹۹۳، ص ۱۴۹-۱۵۲ و ۱۵۴-۱۵۷) و یک کتاب شریعت است که شامل شعائر و قوانین رایج در دین موسی علیه السلام می‌باشد (میشل، ۱۳۸۱، ص ۳۳). سفر اعداد سرگذشت مشروح سرگردانی چهل ساله بنی‌اسرائیل در بیابان، آمار دقیق شمار جمعیت اسباط بنی‌اسرائیل و دستورات فقهی متعددی را بیان می‌کند (کتاب مقدس، «ترجمه تفسیری»، ص ۱۳۰ «مقدمه»؛ یوسف خلیل، ۱۹۹۳، ص ۱۶۳-۱۶۸). تثنیه، بیشتر احکام و دستورات کتاب‌های دیگر را دوباره بازگو می‌کند. گزارش‌های آن، از پایان دوره سرگردانی بنی‌اسرائیل و رسیدن آنان به کنار رود اردن و مرز سرزمین موعود آغاز می‌شود. در این مکان، حضرت موسی علیه السلام احکام را برای قوم یادآوری و جانشین خود را تعیین می‌کند. در پایان این کتاب، وفات حضرت موسی و عزاداری بنی‌اسرائیل برای او گزارش شده است (همان، ص ۱۷۱ «مقدمه»؛ یوسف خلیل، ۱۹۹۳، ص ۱۷۳-۱۷۶).

اما گزارش‌های قرآن مستقیماً از زبان خدا گزارش شده است. سبک بیان آن در حوادث تاریخی هم شباهتی به کتاب‌های تاریخ و عهدین ندارد و منحصر به فرد است؛ زیرا اولاً، قرآن کریم هرگز به گزارش تاریخ زندگی همه اقوام و پیامبران نپرداخته است، بلکه براساس اهداف مشخص توحیدی و تربیتی، تنها تعداد محدودی از آنها را گزینش کرده است. درحالی‌که مثلاً عهد عتیق تقریباً همه تاریخ قوم بنی‌اسرائیل، قبایل دوازده‌گانه، شخصیت‌های عمده تاریخی و مذهبی و پیامبران آن را از آغاز تا انجام و به عنوان تاریخ بنی‌اسرائیل آورده است. ثانیاً، قرآن کریم در گزارش همین نمونه‌های محدود نیز همه حوادث و جزئیات تاریخی آنها را نیآورده، بلکه دست به گزینش هدفمند دیگری زده و برش‌های خاص و متناسب با اهداف خود را آورده است. سوم اینکه، حوادث گزینش شده از تاریخ یک قوم، یا پیامبر را نیز اغلب بدون پیوستگی تاریخی، پراکنده، بسیار خلاصه و متناسب با موضوع موردنظر خود آورده است. مثلاً، حوادث منتخب از تاریخ زندگی حضرت موسی و بنی‌اسرائیل، نه در یک یا چند سوره و به گونه پشت سر هم، بلکه در سوره‌های مختلف و پراکنده و متناسب با موضوع هر یک از سوره‌ها، بدون ترتیب تاریخی و بسیار خلاصه بیان شده است. نکته چهارم اینکه، ماجرای برخی از اقوام و پیامبران، بارها و به گونه‌های مختلف در سوره‌های متعدد تکرار شده است. قرآن در هر یک از سوره‌ها، از یک زاویه متفاوت و با هدف جداگانه و کاملاً متناسب با موضوع اصلی همان سوره، به طرح آن پرداخته است. نکته پنجم اینکه، همه این روایت‌ها از جمله روایت مکرر یک حادثه کاملاً با یکدیگر هماهنگ هستند و هیچ تناقضی میان آنها یافت نمی‌شود. ششم اینکه، همه این روایت‌ها در قالبی بسیار زیبا، هنرمندانه و اثرگذار بیان شده‌اند و انواع فنون صنایع ادبی و قالب‌های بیانی در آن به کار رفته است. به گونه‌ای که سبک بیانی منحصر به فرد قرآن، با هیچ‌یک از سبک‌های بیانی رایج در زبان عربی یکسان نیست و تأثیری شگفت و جادویی در شنونده دارد. از جمله، با توجه به ویژگی‌های زبانی گفته شده است که مسلمانان به اعجاز بیانی و لفظی قرآن باور دارند و معتقدند: همه آیات قرآن در قالب الفاظ مشخص از سوی خداوند فرود آمده و پیامبر اسلام ﷺ هیچ نقشی در گزینش واژگان و جمله‌بندی آیات نداشته است.

تفاوت مهم دیگر، در سبک بیانی دو کتاب این است که کتاب مقدس دارای بخش‌ها و فصل‌های موضوعی گوناگون و جداگانه‌ای است و هر یک از مباحث مربوط به آفرینش، عبادت و نیایش، احکام، تاریخ اقوام، پیامبران و پادشاهان تقریباً مستقل و جداگانه تدوین شده‌اند. برای نمونه، نسخه سبعینیه عهد عتیق به سه بخش «کتاب‌های تاریخی»، «کتاب‌های حکمت، مناجات و شعر» و «کتاب‌های پیشگویی» تقسیم می‌شود (سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳). چنان که مجموعه عهد جدید، در چهار بخش اناجیل به عنوان زندگی‌نامه حضرت عیسی، کتاب اعمال رسولان (خاطرات و فعالیت‌های تبلیغی)، نامه‌های رسولان و کتاب مکاشفه یوحنا تنظیم شده است (سلیمانی، ۱۳۸۱، ص ۶۴). درحالی که قرآن کریم این گونه نیست. موضوعات گوناگون در همه سوره‌های قرآن وجود دارند، به گونه‌ای که در یک سوره - حتی در کوچک‌ترین سوره‌ها - مباحث گوناگون خداشناسی، معادشناسی، نبوت، انسان‌شناسی، تاریخی،

رؤیا، احکام، اخلاق و مانند آنها به صورت درهم‌تنیده و نه چندان قابل تفکیک گنجانده شده‌اند. گاهی حتی در ضمن یک آیه، به چند موضوع پرداخته شده است.

تفاوت عمده سوم، مربوط به قالب‌های بیانی قرآن و عهدین است. برخی از کتاب‌های عهدین، به صورت شعر، برخی در قالب روایت تاریخی و داستانی و بعضی دیگر، دربردارنده حکمت، پیشگویی و رؤیا هستند (سعید، بی‌تا، ص ۱۴۱). درحالی‌که قالب‌های بیانی قرآن در چند قالب عمده روایی، تمثیلی، تشبیه و بیان مستقیم محدود می‌شوند که در سرتاسر قرآن به چشم می‌خورند. همانند عهدین از مجموعه‌های مستقل در قالب شعر، حکمت، روایت داستانی، پیشگویی و رؤیا برخوردار نیست.

۵. نبود تناقض‌های عهدین در قرآن: بسیاری از آموزه‌های عهدین با یکدیگر تناقض دارند. اگر قرآن اقتباسی از عهدین بود، به صورت طبیعی باید تناقض‌های درونی عهدین به قرآن کریم نیز راه پیدا می‌کرد. برای نمونه، کتاب دوم سموئیل از مجموعه کتاب‌های عهد قدیم، مدت زمان قحطی مربوط به کيفِر گناه داود را هفت سال (دوم سموئیل، ۳۴: ۱۳)، اما کتاب اول تواریخ ایام، همین زمان را سه سال گزارش می‌کند (اول تواریخ ایام، ۲۱: ۱۱). نمونه دوم تناقض، مربوط به سن یکی از پادشاهان یهود به نام آخزیاست. کتاب دوم پادشاهان، سن او را هنگام رسیدن به سلطنت ۲۲ سال (دوم پادشاهان، ۸: ۲۶)، اما کتاب دوم تواریخ ایام، آن را ۴۲ سال بیان کرده است (دوم تواریخ ایام، ۲۲: ۲). نمونه سوم، درباره آمار مردان جنگی داود است. کتاب دوم سموئیل، اسرائیل را دارای هشتصد هزار مرد شجاع و پهلو را دارای پانصد هزار نفر گزارش کرده است (دوم سموئیل، ۲۴: ۹)، اما کتاب اول تواریخ ایام، اسرائیل را دارای یک میلیون و صد هزار مرد شجاع می‌داند (اول تواریخ ایام، ۲۱: ۵). نمونه دیگر، درباره هویت «ذبیح» است. براساس گزارش سفر پیدایش، خدا برای امتحان ابراهیم، به او فرمود: «یگانه پسر، یعنی اسحاق را برداشته، به سرزمین موریا برو و... قربانی کن!... وقتی ابراهیم کارد را بالا برد تا اسحاق را قربانی کند... فرشته گفت: به پسر آسیمی نرسان. الان دانستم که مطیع خدا هستی؛ زیرا یگانه پسر را از او دریغ نداشتی» (پیدایش، ۲۲: ۲-۱۲). اینجا پس از عبارت «یگانه پسر»، تعبیر «یعنی اسحاق» قرار گرفته است. درحالی‌که سفر پیدایش در جای دیگر، به صراحت وعده تولد اسحاق را سیزده سال پس از تولد اسماعیل می‌داند (پیدایش، ۱۷: ۱۹؛ ۲۴-۲۷). براین اساس، اسماعیل تا چهارده سالگی یگانه پسر ابراهیم بوده است و عبارت «یعنی اسحاق»، بعداً به متن افزوده شده است، تا افتخار ذبیح بودن از آن بنی اسرائیل باشد که از نسل اسحاق ﷺ بودند.

چنین تناقض‌هایی در عهد جدید، از جمله در اناجیل چهارگانه نیز وجود دارد. انجیل متی ۴۸/۰، انجیل مرقس ۰۷/۰، انجیل لوقا ۵۹/۰ و انجیل یوحنا ۹۲/۰ با انجیل‌های دیگر تناقض دارد (ولف، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۱). این تناقض‌ها تقریباً در همه موضوعات به چشم می‌خورند. برای نمونه، در انجیل متا، عیسی ﷺ، یحیی ﷺ را همان «الیاس نبی» می‌خواند که کتاب‌های آسمانی بشارت آمدنش را داده‌اند (متا، ۱۱: ۱۴)، اما در انجیل یوحنا، یحیا ﷺ، الیاس بودن خود را انکار می‌کند (یوحنا، ۱: ۲۱ و ۲۴). انجیل متا، ضمن تصریح بر حامله شدن مریم ﷺ از روح القدس، نسب عیسی ﷺ را از

طریق یوسف نجار(نامزد مریم)، به نسل سلیمان بن داود می‌رساند(متا: ۱: ۱۷-۶)، اما انجیل لوقا، او را از طریق یوسف نجار به نسل ناتان بن داود رسانده و این نسب را «حسبِ گمان مردم» و نه حقیقت می‌داند(لوقا، ۳: ۲۴-۳۱). با توجه به برادری مریم به وسیله روح‌القدس، نقش یوسف نجار در این میان روشن نیست. این دو با هم تناقض دارند. گویا متا و لوقا با بیان این نسب‌نامه خواسته‌اند، تبارنامه عیسی ﷺ را با پیشگویی عهد عتیق مبنی بر تولد مسیح موعود از نسل داود همخوان کنند.

نمونه دیگر اینکه، انجیل متی گاهی مدت مدفون ماندن عیسی ﷺ پس از مصلوب شدن را سه شبانه روز(متی، ۱۲: ۴۰ و ۲۷: ۶۲-۶۴) و گاهی مانند اناجیل دیگر، آن را از غروب جمعه تا پیش از سپیده دم یکشنبه، یعنی حداکثر یک روز و دو شب گزارش می‌کند(متی، ۲۷: ۵۷-۶۶ و ۲۸: ۱: ۶-۱؛ لوقا، ۳۴: ۵۰-۵۴ و ۲۴: ۱-۴؛ یوحنا، ۱۹: ۳۸-۴۲؛ ۲۰: ۱-۱۰). همچنین، انجیل متی بشارت کتاب اشعیا درباره تولد فرزندی به نام *عمانوئیل* از باکره را بر ولادت عیسی ﷺ تطبیق کرده(متی، ۱: ۲۲-۲۳)، درحالیکه بشارت تولد عمانوئیل مربوط به واقعه‌ای است که شش قرن پیش از ولادت مسیح ﷺ روی داده است(اشعیا، ۷: ۱۳-۱۷). براساس انجیل متی، عیسی ﷺ در شهر ناصره سکونت کرد تا پیشگویی انبیا درباره اشتهار وی، به عنوان «پیامبر ناصری» جامه عمل بیوشد(متی، ۲: ۲۲). درحالیکه، چنین بشارتی در هیچ‌یک از کتاب‌های انبیا وجود ندارد. این تناقض‌ها، در گزارش اناجیل درباره دوران کودکی عیسی ﷺ، نام حواریون، ماجرای شام آخر، دستگیری، مصلوب و دفن شدن، حیات دوباره آن حضرت، موضوعات بسیار دیگری نیز دیده می‌شود.

این پرسش مطرح است که اگر قرآن کریم، اقتباسی از کتاب عهدین است، چرا حتی یک نمونه از این تناقض‌های درون‌متنی آن به قرآن کریم سرایت نکرده است؟ چگونه ممکن است، یک شخص امّی و درس‌ناخوانده، از میان انبوهی از مطالب به گونه‌ای گزینش و اقتباس کند که حتی یک نمونه از این تناقض‌ها، به کتاب وی را نیابد؟

۶. سکوت یا مسلمان شدن گروهی از علمای یهود و نصارا: براساس آیات قرآن، علمای یهود و نصارا، با توجه به بشارت‌های صریح تورات و انجیل درباره بعثت پیامبر اکرم ﷺ، آن حضرت را همانند فرزندان خود به خوبی شناخته و از حقانیت دعوت وی آگاه بودند(بقره: ۱۴۴ و ۱۴۶؛ انعام: ۲۰)، اما در واکنش به دعوت آن حضرت، دو دسته شدند. گروهی، با کتمان و نادیده گرفتن بشارت‌های تورات و انجیل و تکذیب پیامبر ﷺ به رویارویی با وی پرداختند(بقره: ۱۰۱ و ۱۴۶؛ آل عمران: ۸۶؛ انعام: ۲۰). این گروه از اهل کتاب، به‌ویژه یهودیان، ضمن مخالفت و مقاومت سرسختانه، به شکل‌های گوناگون دشمنی و عیب‌جویی می‌کردند(بقره: ۱۴۵؛ آل عمران: ۶۹، ۷۰-۷۲، ۹۹؛ مائده: ۸۲؛ انعام: ۹۱). از جمله، با استناد به نماز خواندن مسلمانان به سوی بیت‌المقدس، پیامبر اکرم ﷺ را پیرو دین خود می‌خواندند(بقره: ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۱۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۴۰). اگر قرآن برگرفته از عهدین و ساخته و پرداخته پیامبر اکرم ﷺ بود، قطعاً این گروه از یهودیان و مسیحیان با استناد به آن نیز بر غیرمستقل بودن دین اسلام و تبعیت آن از یهودیت و مسیحیت تأکید می‌کردند. درحالی که نه‌تنها چنین واکنشی از آنان گزارش نشده

است، بلکه بر پایه ظاهر برخی آیات، گروهی از آنها با آگاهی از حقایق و وحیانی بودن قرآن، به آن معترف بودند، اما برای ایجاد تردید در دل مسلمان‌ها از پیروان خود می‌خواستند تا در آغاز روز، به پیامبر ایمان آورده و در پایان روز از آن برگردند: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲). مراد از «الَّذِي» در جمله «بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا» قرآن است و کاربرد «أُنزِلَ» بدون هیچ قیدی درباره قرآن، از سوی گروهی از اهل کتاب نشان می‌دهد که آنان وحیانی بودن آن را قبول داشتند والا باید تعبیر دیگری به کار می‌بردند.

گروه دوم از علمای اهل کتاب، به‌ویژه علمای مسیحی که یقیناً بر محتوای عهدین اشراف داشته‌اند، با توجه به همان بشارت‌ها به حقایق دعوت پیامبر اکرم ﷺ پی برده و خاشعانه به آن ایمان آوردند: «وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ» (آل عمران: ۱۹۹؛ مائده: ۸۲-۸۴؛ عنکبوت: ۴۷). سرآغاز این ایمان از صدر اسلام با ایمان آوردن اخبار و دانشمندانی چون عبدالله بن سلام و کعب الاحبار، از اصحاب پیامبر ﷺ و وهب بن منبه از تابعان آغاز شده و تا عصر حاضر با مسلمان شدن کسانی مانند علیقلی جدید الاسلام (سده ۱۲ق)، مرحوم فخر الاسلام (م. حدود ۱۳۳۰ق)، روحانی مسیحی و نویسنده کتاب انیس الاعلام و اخیراً داوود بنیامین کلدانی (م. بعد از ۱۹۰۴م)، اسقف کلیسای کاتولیک رُم ادامه داشته است. نمونه دیگر، یوحنا بن اسرائیل، از مسیحیان مصر است که پس از تحقیقات زیاد مسلمان شده است. رساله‌ای خطی به نام رساله یوحنا، نوشته شده به زبان فارسی، در پیش از نیمه دوم سده پنجم هجری قمری، به وی منسوب است. نسخه‌های این رساله در موزه بریتانیا، کتابخانه ملی ایران و مجلس شورای اسلامی وجود دارد. نویسنده، در آغاز این رساله نوشته است: «پس همت بستم به خواندن تورات و زبور و انجیل و فرقان... و چون... معلوم شد... در همه کتب تصدیق محمد ﷺ است، مسلمان شدم و دست در قرآن زدم» (هروی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۱۸). بنابراین، اگر قرآن کریم برگرفته از عهدین بود، هرگز این علما از آن به عنوان وحی مستقل یاد نکرده و به آن ایمان نمی‌آوردند، بلکه با استناد به همین موضوع، پیامبر اکرم ﷺ و قرآن را تکذیب می‌کردند.

۷. انتقاد قرآن از یهودیان و مسیحیان: قرآن کریم بارها از یهودیان و مسیحیان به سبب عمل نکردن آنها به آموزه‌های وحیانی انتقاد کرده (بقره: ۸۳-۸۶ مائده: ۶۵-۶۶) و بسیاری از باورهای آنها، مانند اعتقاد به فرزند داشتن خدا، تثلیث، الوهیت مسیح ﷺ، غلوگرایی در دین، بسته بودن دست خدا، فرزند و دوست خدا بودن و نسوختن در آتش جهنم را کفرآمیز، شرک‌آلود و نادرست خوانده است (بقره: ۸۰؛ توبه: ۳۰؛ مائده: ۱۷، ۱۸، ۶۴، ۷۳، ۷۵، ۷۷). همچنین، کتاب‌های آنان را دست‌نوشته خودشان دانسته و از تحریف‌گری، فراموش و پنهان کردن آموزه‌های آنها سخن گفته است (بقره: ۷۹). چنین موضع تند و انتقادی درباره یهودیان و مسیحیان و باورها و کتاب‌های آنان با اقتباسی بودن قرآن کریم از عهدین سازگاری ندارد.

۸. ناسازگاری با شخصیت پیامبر اکرم ﷺ: اقتباس قرآن از عهدین و معرفی آن به عنوان وحی نازل شده بر

خویش، دروغ‌گویی، افترا و سرقت علمی و ادبی بزرگ، یا توهم پیامبری است. این دو، هرگز با شخصیت برجسته فکری و اخلاقی پیامبر اکرم ﷺ، به ویژه با راستگویی و امین بودن آن حضرت که از مسلمات تاریخی است، سازگاری ندارد. شماری از خاورشناسان هم به این موضوع اعتراف کرده و پیامبر اکرم ﷺ را از دروغ و فریب‌کاری منزّه دانسته‌اند. ریچارد بل، اعتقاد به پیامبر دروغین بودن حضرت محمد ﷺ را باوری مقبول و جا افتاده در میان محققان مسیحی، در قرون وسطا خوانده و به پاک شدن تدریجی آن از اذهان جهان مسیحی، به وسیله محققان بعدی اشاره می‌کند. نخستین بار *توماس کارلایل*، این اندیشه را که یک مدعی بی‌حقیقت و کذاب، بنیانگذار یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد، مضحک و نامعقول شمرد. این گروه از خاورشناسان، در مجموع بر این باورند که پیامبر اکرم ﷺ در ادعای نبوت کاملاً صادق بوده و با حسن نیت و اعتقاد راسخ عمل می‌کرده است (بل، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۷). به گفته این خاورشناسان، اگر پیامبر ﷺ در ادعای نزول وحی صادق نبود، هرگز نمی‌توانست آن همه سختی و محرومیت را در راه تبلیغ دین تحمل کند. هرگز این همه شخصیت‌های بزرگ، هوشمند و تندیس‌های اخلاق او را ستایش و تکریم نمی‌کردند (کارلایل، بی‌تا، ص ۵۸۵۳؛ وات، بی‌تا، ص ۴۹۳-۴۹۵؛ بروکلان، ۱۹۹۳، ص ۳۷).

قرآن کریم نیز مؤید این معناست و در معرفی پیامبر ﷺ، آن حضرت را خاتم پیامبران (احزاب: ۴۰)، بنده خدا (بقره: ۲۳)، دارای خلق عظیم (قلم: ۴) و مصون از گناه و اشتباه (نجم: ۴-۳) می‌خواند و از ادعای آن حضرت از نزول قرآن بر او خبر می‌دهد (کهف: ۱۱۰). اگر پیامبر اکرم ﷺ قرآن را خودش پدید آورده و به دروغ آن را وحی الهی می‌خواند، خداوند قطعاً به زندگی او پایان می‌داد. کسی را هم یاری کمک رساندن به آن حضرت نبود (حافه: ۴۷-۳۸).

۹. تحدی و تأکید قرآن بر وحیانی بودن خویش: قرآن کریم بارها به صراحت خود را وحی مستقلی از جانب خدا بر پیامبر اکرم ﷺ خوانده و هرگونه منشأ و منبع غیروحیانی در پیدایش آن را شدیداً تکذیب می‌کند (فرقان: ۴-۶؛ نمل: ۲۷؛ فاطر: ۳۱؛ حافه: ۳۸-۴۳)، تحدی و مبارزه‌طلبی قرآن کریم نیز بر همین پایه استوار است. قرآن از مخالفان می‌خواهد اگر در وحیانی بودن آن تردید دارند و آن را ساخته و پرداخته پیامبر ﷺ می‌دانند، به هر شکلی که می‌توانند دست کم یک سوره مانند سوره‌های قرآن بیاورند (بقره: ۲۳؛ یونس: ۳۷-۳۸؛ هود: ۱۳). قرآن کریم که آنان را از آوردن همانندی برای قرآن ناتوان می‌داند نسبت ساختگی و اقتباسی بودن خود را دروغ و ستمگری می‌خواند (فرقان: ۳-۴). اساساً عاقلانه نیست که پیامبر اکرم ﷺ آموزه‌های قرآن را از یهودیان و مسیحیان گرفته و آنها را در زمینه آوردن چنین کتابی، به مبارزه‌طلبی فراخواند و آنها نیز بدون هیچ پاسخی سکوت کنند. اهل کتاب و نیز مشرکانی که از هیچ کوششی برای تکذیب پیامبر اکرم ﷺ و مبارزه با وی فروگذار نکردند، می‌توانستند با اقتباس از عهدین و منابع دیگر، به تحدی قرآن کریم پاسخ دهند.

۱۰. شأن نزول‌ها: بسیاری از آیات قرآن، دارای شأن نزول و ناظر به حوادث گوناگونی‌اند که در طول سال‌های زندگی پیامبر اکرم ﷺ برای وی، مسلمانان و مشرکان و اهل کتاب اتفاق افتاده است. بسیاری اوقات، حادثه‌ای رخ می‌داد یا سؤالی پرسیده می‌شد و آیاتی ناظر به آنها نازل می‌گشت. همچنین، گاهی برخی سوره‌ها و آیات، متناسب

با شرایط فکری و اجتماعی خاصی نازل می‌شد. به عبارت دیگر، بخشی از آیات و آموزه‌های قرآن، از جمله بخشی از آموزه‌های مشترک با عهدین، ارتباط تنگاتنگی با شرایط و حوادث تاریخ و جامعه صدر اسلام دارد. دقیقاً ناظر به آنهاست. اگر قرآن کریم با اقتباس از عهدین و منابع دیگر، به صورت کتابی از پیش ساخته بود، آیات آن نمی‌توانست ناظر به حوادث، پرسش‌ها و شرایط اجتماعی زمان پیامبر اکرم ﷺ باشد.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم، یک کتاب مستقل وحیانی است و از هیچ منبع دیگری اقتباس نشده است. مشترک بودن بخشی از درون‌مایه‌های قرآن و عهدین به سبب منبع مشترک وحیانی آن دو است. قرآن و عهدین، تفاوت‌های معنایی و زبانی فراوان و بنیادین دارند. تناقض، تضاد، تباین جزئی و مغایرت بسیاری از آموزه‌ها و تفاوت سبک بیانی از جمله این تفاوت‌ها هستند. همچنین، عهدین تناقض‌های درونی بسیاری دارد. اما حتی یک نمونه از آنها، به قرآن راه نیافته است. شماری از علمای اهل کتاب مسلمان شدند. یهودیان و مسیحیان در مبارزه با پیامبر اکرم ﷺ، به اقتباسی بودن قرآن استدلال نکردند. قرآن کریم، منکران وحیانیت خویش را به مبارزه طلبیده است. پیامبر اکرم ﷺ انسانی راستگو و دارای کامل‌ترین شخصیت اخلاقی بود. بسیاری از آیات قرآن، دارای شأن نزول هستند و همه این موارد اقتباسی بودن قرآن را رد می‌کند.

منابع

- ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر*، به کوشش عبدالرزاق، بیروت، دار الکتب العربی.
ایلیخانی، محمد، ۱۳۹۴ش، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، چ سوم، تهران سمت.
آغازی، رحمان، ۱۳۸۹، *وحی محمدی در خیال خاورشناسان*، قم، پردیسان.
بحرانی، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، البعثة.
بدوی، عبدالرحمان، ۱۳۸۸، *دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان*، تهران، به نشر.
برنابا، ۱۳۷۹، *انجیل برنابا*، ترجمه حیدر قلی سردار کابلی، ویراستار جمشید غلامی نهاد، مقدمه رشید رضا، تهران، نیاش.
بروکلمان، کارل، ۱۹۹۳، *تاریخ الشعوب الاسلامیه*، ترجمه به عربی نبیه امین فارس و منیر البعلبکی، دار العلم للملایین، بیروت.
بل، ریچارد، ۱۳۸۲، *دوآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن به زبان های خارجی.
بوکای، موریس، ۱۹۹۶، *القرآن الکریم والتوراة والانجیل والعلم*، ترجمه قسم الترجمة بالدار، القاهرة، مکتبه مدبولی.
بی‌ناس، جان، ۱۳۷۳، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
تنی، مریل سی، ۱۳۶۳، *معرفی عهد جدید*، ترجمه ط. میکائیلیان، قم، حیات ابدی.
توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
حبیب سعید، بی‌تا، *المدخل الی کتاب المقدس*، قاهره، دارالتالیف و النشر للکنیسه الاسقفیه.
حمدی زقروق، محمود، ۱۴۰۹ق، *الاستشراق و الخلفیه الفکریه للصرع الحضاری*، قاهره، دار المنار.
حیدری، علیرضا، محمدرضا ضمیری و محمدعلی رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳ «اقتباس قصص قرآن از عهدین؛ بررسی و نقد نظریه درّه حداد»، *معرفت ادیان*، ش ۱۸، ص ۳۵ - ۵۶.
دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
رازی، ابوالفتح، ۱۳۷۵، *روض الجنان*، به کوشش یاحقی و ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی.
راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران، بی‌نا.
زمانی، محمد حسن، ۱۳۹۵ش، *مستشرقان و قرآن*، قم، بوستان کتاب.
زنجانی، ابو عبدالله، ۱۴۱۰ق، *تاریخ القرآن*، به کوشش محمد عبدالرحیم، دمشق، دارالحکمة.
سالم، ساسی، بی‌تا، *نقد الخطاب الاستشراقی*، بی‌جا، دار المنار الاسلامی.
سعید، حبیب، بی‌تا، *المدخل الی کتاب المقدس*، قاهره، دار التالیف و النشر للکنیسه الاسقفیه.
سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۱، *مسیحیت*، قم، زلال کوثر.
سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۵، *کتاب مقدس*، قم، آیات عشق.
شاکر، محمد کاظم، فیاض، محمد سعید، بهار و تابستان ۱۳۸۹، «سیر تحول دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد مصادر قرآن»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، دوره ۴۳، ش ۱، ص ۱۱۹-۱۳۸.
صادقی، تنی، ۱۳۷۹، *رویکرد خاورشناسان به قرآن*، تهران، فرهنگ گستر.
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.
طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه علمی.
طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۵ق، *جامع البیان عن تفسیر آی القرآن*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دار الفکر.
الطیباوی، عبداللطیف، ۱۹۹۱م، *المستشرقون الناطقون بالانجلیزیه*، ترجمه قاسم السامرائی و عبدالله بن عبدالرحمن الترمذی، بی‌جا، جامعه الامام محمدبن سعود الاسلامیه.

- عبدالغنی حسن، محمد، ۱۳۵۴، *اسلام و انتقادات غرب*، ترجمه محمد رضا انصاری، بی جا، بی نا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، بی تا، *التفسیر الکبیر*، چ سوم، بی جا، بی نا.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۷۳، *الجامع لاحکام القرآن*، چ سی و یکم، تهران، دارالکتب السلامیه.
- کارلیل، توماس، بی تا، *الابطال*، ترجمه محمد السباعی، قاهره، الازهر.
- کتاب مقدس* (ترجمه تفسیری)، بی نام، بی جا، بی تا.
- کتاب مقدس*، ۱۳۸۰ش، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، اساطیر.
- کرمانی، محمد فهیم، ۱۳۸۶، *ترجمه انجیل برنابا*، تهران، صحیفه خرد.
- گلدزیهر، ایگناز، ۱۳۵۷، *درس های درباره اسلام*، ترجمه علینقی منزوی، کمانگیر، تهران.
- میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
- نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر نسفی*، به کوشش ابراهیم محمد، بیروت، دار القلم.
- وات، مونتگمری، بی تا، *محمد فی المدینه*، ترجمه به عربی شعبان هسبرکات، بیروت، المكتبة العصرية.
- ولف، کری، ۱۳۷۹، *درباره مفهوم انجیل ها*، ترجمه محمد قاضی، تهران، دادار.
- هروی، نجیب مایل، ۱۳۶۸ش، *مجموعه رسائل فارسی*، به کوشش گروه تصحیح متون معارف اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- یوسف خلیل، صموئیل، ۱۹۹۳م، *المدخل الى العهد القديم*، قاهره، دار الثقافة.

Cross, F. 1, 1957: *The Oxford Dictionary of Christian Church*, London, Oxford, University, press.
 Eliade, Mircea, 1987, *The Encyclopedia of religion*, Macmilan, publishing, Company, New York, V. 2,

بررسی و مقایسه افتراق دینی و ویژگی‌های عاملان آن؛

در قرآن کریم و عهد جدید

h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir

حامد نظرپور / استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴

چکیده

یکی از آموزه‌های مهم دین اسلام و مسیحیت، دعوت به همگرایی و نهی از تفرقه و جدایی بین پیروان آنهاست. علی‌رغم توصیه‌ها و هشدارهایی در این باره در متون مقدس این دو دین، فرقه‌هایی در بستر آنها شکل گرفتند. مسئله مهم در تحلیل و بررسی این فرقه‌ها، علت افتراق و انگیزه و ویژگی‌های عاملان آن است. این پژوهش با رویکرد مقایسه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی، به مسئله افتراق دینی و ویژگی‌های عاملان آن در قرآن و عهد جدید می‌پردازد. هر دو متن مقدس، نسبت به اختلاف و افتراق میان پیروان، هشدار می‌دهند. عهد جدید در این زمینه فقط درباره پیروان عیسی مسیح صحبت می‌کند. ولی قرآن کریم، از افتراق و تفرقه میان امت‌ها و پیروان پیامبران پیشین نیز خبر می‌دهد. هر دو متن مقدس در توصیف عاملان افتراق، از ضعف معنوی و ردیلت‌های اخلاقی آنان سخن می‌گویند. قرآن کریم از واژه «بغی» استفاده می‌کند. عهد جدید نیز آنها را بنده امیال و خواسته‌های نفسانی خود و فاقد بلوغ معنوی می‌داند. توجه و تأکید متون مقدس اسلام و مسیحیت بر این موضوع، بیانگر اهمیت و جایگاه تربیت معنوی و اخلاقی دین‌داران، در پیشگیری از اختلاف و تفرقه در دین است.

کلیدواژه‌ها: افتراق، قرآن، عهد جدید، عاملان افتراق، بغی، ردیلت‌های اخلاقی.

یکی از موضوعاتی که در ادیان مختلف بر آن تأکید می‌شود، «حفظ اتحاد و همگرایی» پیروان آن دین است. از این رو، یکی از آموزه‌های هر دینی دعوت به همگرایی و پرهیز از تفرقه و جدایی بین پیروان آنهاست. با وجود این، مطالعه تاریخ ادیان نشان می‌دهد که هر دینی دچار تفرقه شده، و به فرقه‌های متعددی تقسیم شده است. یکی از راه‌های حفظ اتحاد و پرهیز از افتراق، واکاوی علت افتراق و برنامه‌ریزی برای پیشگیری از آن است. از این رو، مسئله علت فرقه‌سازی در دین، مورد توجه بسیاری از دانشمندان بوده است و با رویکردهای گوناگون به آن پرداخته‌اند. از دیدگاه/مصرن، علت افتراق و جدایی دینی، مسائل ایدئولوژیکی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و یا مجموعه‌ای از این عوامل می‌باشد (مصرن، ۲۰۰۵، ص ۱۵۱-۱۵۳). نویسنده کتاب *الملل و النحل*، عامل افتراق را شبهات می‌داند و اولین شبهه مطرح در خلقت توسط *ابلیس* را ناشی از استبداد، استکبار و پیروی از هوای نفس می‌داند (شهرستانی، ۲۰۰۵، ص ۱۱). برخی تعصبات قبیله‌ای، رذایل اخلاقی و پیروی از هوای نفس و گرایش به منافع مادی و لجاجت را از جمله عوامل افتراق در اسلام می‌داند (برنجکار، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۱۵). برخی عوامل پیدایش فرقه‌ها را به عوامل سیاسی و اجتماعی، یا برون‌دینی، و زمینه‌های فکری و کلامی، یا درون‌دینی، تقسیم می‌کنند (صابری، ۱۳۸۴، ص ۱۷). در بین عوامل افتراق و پیدایش یک فرقه، عامل انسانی نقش اساسی دارد؛ زیرا مخاطب دین، انسان است. اوست که از دین و متون دینی استنباط می‌کند و گاهی باوری متفاوت و نادرست ارائه می‌دهد که منجر به شکل‌گیری فرقه می‌شود. در استنباط و تصمیم‌گیری انسان، عوامل زیادی مؤثرند که به نظر می‌رسد مهم‌ترین آنها، ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی او هستند: «قُلْ كُلُّ يَوْمٍ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ» (اسراء: ۸۴)؛ «هر کس طبق روش (و خلق و خوی) خود عمل می‌کند».

بررسی علت افتراق و ویژگی‌های عاملان آن، با رویکردهای مختلفی قابل بررسی است. در یک رویکرد، هر فرقه به طور جداگانه در نظر گرفته می‌شود و با بررسی تاریخی، زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری آن و همچنین انگیزه‌ها و ویژگی‌های عاملان اصلی آن فرقه بررسی می‌شود. رویکرد دیگر، مراجعه به منابع دینی و وحیانی است. در این رویکرد، دیدگاه منابع دینی از جمله، متن مقدس هر دین، درباره افتراق و ویژگی‌ها و انگیزه‌های عاملان آن بررسی می‌شود. این پژوهش، بر اساس رویکرد دوم انجام می‌گیرد.

از سوی دیگر، یکی از راه‌های شناخت بهتر و پی بردن به اهمیت مسئله و پاسخ آن، مقایسه یافته‌های پژوهش در دو متن مقدس است. بر این اساس، این پژوهش دیدگاه قرآن کریم و عهد جدید، درباره علت افتراق و ویژگی‌های عاملان آن را با رویکرد درون‌دینی و مقایسه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی بررسی می‌کند.

اهمیت و ضرورت این پژوهش، با توجه به فرقه‌گرایی و اختلافات درونی بین مذاهب، به عنوان یکی از چالش‌های مهم عصر حاضر، ضرورت شناخت علل و ویژگی‌های عاملان افتراق در پیشگیری از آن، تأکید دین اسلام و مسیحیت بر حفظ همگرایی و اجتناب از افتراق، محوریت متن مقدس در آموزه‌های اسلام و مسیحیت و اهمیت رویکرد مقایسه‌ای، در شناخت بهتر و همگرایی پیروان ادیان الهی روشن می‌شود.

این مقاله، پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی افتراق، به بررسی این مفهوم و علت آن و ویژگی‌های عاملان آن در قرآن کریم و عهد جدید می‌پردازد. در نهایت پس از مقایسه دیدگاه قرآن کریم و عهد جدید، نتایج به دست آمده بیان می‌شود.

مفهوم‌شناسی افتراق

«افتراق» در زبان عربی، مصدر باب افتعال از ماده فرق است. «فرق» در لغت، مقابل جمع و به معنای جدا کردن، گسستن، شکافتن و تفاوت نهادن است (ابن منظور، ۱۹۸۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق؛ راغب اصفهانی، ۱۳۳۲؛ طریحی ۱۳۶۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰؛ قرشی، ۱۳۵۵، ذیل ماده فرق). «افتراق» نیز در لغت، مقابل اجتماع و به معنای جدا شدن گروهی از گروه دیگر، چه از لحاظ ظاهری و بدنی و چه از لحاظ کلامی و اعتقادی، است (ابن‌منظور، ۱۹۸۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق؛ دهخدا، ۱۳۲۵؛ معین، ۱۳۸۰). در فرهنگ لغت‌های فارسی برای این واژه، معانی پراکندگی و از یکدیگر جدا شدن بیان شده است (لغت نامه دهخدا و فرهنگ معین، مدخل افتراق).

در متون دینی و الهیاتی انگلیسی، برای این مفهوم از واژه «schism» استفاده می‌شود که به معنای، تقسیم یک گروه به دو گروه، به علت اختلاف در اهداف و عقاید (لانگمن ادونسد امریکن دیکشنری، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸۲) و تقسیم و انشعاب به خصوص در یک دین (امریکن هریتیج دیکشنری، ۲۰۰۱، ص ۷۴۳) است. البته گاهی واژه‌های «division» و «separation» نیز به کار می‌رود که در لغت به معنای جدایی، تقسیم، تفرقه، اختلاف، تفکیک و جدا کردن است (لانگمن ادونسد امریکن دیکشنری، ۲۰۰۳، ص ۴۱۱ و ۱۳۰۸؛ میلینیم دیکشنری، ۲۰۰۵، ص ۴۲۸ و ۱۵۴۳).

معنای اصطلاحی «افتراق» در ادبیات آباء کلیسا، عبارت است از: هرگونه جدا شدن گروهی از کلیسای کاتولیک، که موجب انشعاب و تفرقه شود و بدون اینکه آن گروه، خود را بدعت کار بدانند. به عبارت دیگر، افتراق، همان ایجاد جدایی و شکاف در جامعه مسیحی است (لور، ۲۰۰۳، ص ۷۳۷). *توماس آکوئیناس*، تعریفی اخلاقی از افتراق دینی ارائه می‌دهد. او معتقد است: افتراق، گناه بسیار بزرگی است که به طور آشکار و بنیادی، با وحدت محبت روحانی و کلیسایی در تعارض است؛ محبتی که به واسطه آن وحدت کلیسا حفظ می‌شود. افتراق از نظر *آکوئیناس*، محبت دوستانه بین اعضای کلیسا را که موجب اتحاد آنها می‌شود، مختل می‌کند (همان، ص ۷۳۸). به عبارت دیگر، افتراق نوعی نافرمانی گستاخانه در برابر محبت برادرانه بین جامعه مسیحی است (همان، امرمن، جامعه‌شناس دین، افتراق را فرایندی می‌داند که در آن، جامعه پیروان یک دین به دو یا چند گروه متمایز و مستقل تقسیم می‌شوند. علت این تقسیم و جدایی، این است که هر گروه، گروه دیگر را منحرف، گمراه و گاهی خارج از آن دین می‌داند (امرمن، ۲۰۰۵، ص ۸۱۵۱).

«افتراق دینی» در اصطلاح و کاربرد علم کلام و فرق، به معنای جدایی بین پیروان یک دین و پیدایش فرقه یا فرقه‌هایی کلامی در آن دین است. البته درباره معنای اصطلاحی فرقه، تعاریف متعددی ارائه شده است. برخی، «فرقه» را گروه یا دسته‌ای از مردم می‌دانند که عقیده دینی مشترک، یا برداشت مشترکی از دین دارند و به‌رغم

وحدت نظر با همتایان خود، در کلیات دین و مباحث دینی، در پاره‌ای از مسائل و جزئیات کلامی و عقیدتی با آنان اختلاف دارند(صابری، ۱۳۸۴، ص ۱۸). معمولاً مسائلی که فرقه‌ها بر سر آن اختلاف دارند، در حوزه کلام و عقاید جای می‌گیرد(همان، ص ۱۷).

برخی دیگر، فرقه (sect) را به معنای جنبشی دینی می‌دانند که در یک سنت دینی ایجاد می‌شود و از اعتقادات و آموزه‌های رسمی دین منحرف می‌شود(دینگز، ۲۰۰۳، ص ۸۶۰). برخی محققان، فرقه را جنبشی دینی تعریف می‌کنند که به دنبال ایجاد یا حذف تغییراتی در نظام باورها، ارزش‌ها، نمادها و مناسک است(همان). در این مقاله، منظور از «افتراق»، هرگونه انشعاب، جدایی، تفرقه و اختلاف بین پیروان یک دین، به‌ویژه در حوزه اعتقادات است که به وحدت و همگرایی جامعه دینی، خدشه وارد می‌سازد.

بررسی افتراق از دیدگاه قرآن کریم

قرآن کریم، در آیات متعددی درباره افتراق و مفهوم مقابل آن، یعنی اتحاد و همبستگی، سخن می‌گوید. در قسمت اول این بخش، مذموم بودن «افتراق» از دیدگاه قرآن کریم بررسی می‌شود. در ادامه، به بررسی ویژگی‌های عاملان افتراق، بر اساس آیات قرآن می‌پردازیم، لازم به یادآوری است. با توجه به مسئله این مقاله، فقط آیاتی مورد استناد و بررسی قرار می‌گیرند که به صراحت درباره افتراق دینی و خصوصیات عاملان آن بحث می‌کند.

نهی از افتراق و مذمت آن

قرآن کریم در آیات متعددی، با عبارتهای مختلفی، از افتراق، تفرقه و اختلاف نهی می‌کند. در مقابل، به وحدت و همگرایی دعوت می‌کند. یکی از دستورات خداوند به پیامبران بزرگ، پس از اقامه دین، پرهیز از افتراق است(شوری: ۱۳). در سوره آل عمران، مؤمنان را به چنگ زدن به ریسمان الهی دعوت و آنها را از تفرقه و قرار گرفتن در جمع تفرقه‌کنندگان نهی می‌کند: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا... وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَ اختلفوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (آل عمران: ۱۰۳-۱۰۵). در سوره روم، نیز پس از امر به تقوا و اقامه نماز، از تفرقه در دین نهی می‌کند و آن را از صفات مشرکان معرفی می‌کند: «وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيْعًا» (روم، ۳۰-۳۱)؛ و از مشرکان نباشید، از کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و به دسته‌ها و گروه‌ها تقسیم شدند. در سوره انفال، پس از امر به اطاعت از خدا و پیامبر ﷺ، از تفرقه و نزاع در دین نهی می‌کند و ضعف، سستی و از بین رفتن عزت و شوکت را از نتایج تفرقه معرفی می‌کند: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال: ۴۶)؛ و از خدا و پیامبرش فرمان برید، و با یکدیگر نزاع و اختلاف مکنید، که سست و بد دل می‌شوید، و قدرت و شوکتان از میان می‌رود.

قرآن کریم، علاوه بر نهی از افتراق، آن را مذمت می‌کند و به عاملان آن وعده عذاب می‌دهد. در سوره انعام، افتراق، اختلاف و گروه گروه شدن را در شمار عذاب‌های الهی بیان می‌کند(انعام: ۶۵). همچنین، اختلاف‌افکنی و افتراق را از سیاست‌های فاسدانه فرعون معرفی می‌کند(قصص: ۴). در سوره آل عمران، به کسانی که موجب تفرقه

می‌شوند، وعده عذاب عظیم می‌دهد: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران، ۱۰۵). قرآن کریم هشدار می‌دهد کسانی که در دین خدا تفرقه و اختلاف ایجاد کردند، در راه و مسیر پیامبر اکرم ﷺ قرار ندارند: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» (انعام: ۱۵۹)؛ کسانی که آیین خود را پراکنده ساختند، و به دسته‌های گوناگون (و مذاهب مختلف) تقسیم شدند، تو هیچ‌گونه رابطه‌ای با آنها نداری. خداوند در سوره زخرف پس از بیان رسالت حضرت عیسی ﷺ و اینکه امت خود را به تقوای الهی و یکتاپرستی دعوت کرده، کسانی را که موجب تفرقه شدند ظالم می‌خواند و به آنان وعده عذاب می‌دهد: «فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ أَلِيمٍ» (زخرف: ۶۵)؛ ولی گروه‌هایی از میان آنها (درباره مسیح) اختلاف کردند (و بعضی او را خدا پنداشتند)، وای بر کسانی که ستم کردند از عذاب روزی دردناک.

از دیدگاه قرآن کریم، مسئله همگرایی و عدم افتراق و اختلاف، چنان اهمیت دارد که یکی از اهداف ارسال پیامبران را حل اختلاف میان مردم معرفی می‌کند. برای نمونه، از زبان حضرت عیسی ﷺ نقل می‌کند که می‌فرماید: «قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ» (زخرف: ۶۳)؛ من برای شما حکمت آورده‌ام، و آمده‌ام تا برخی از آنچه را که در آن اختلاف دارید روشن کنم. همچنین، یکی از اهداف نزول قرآن کریم، تبیین و رفع اختلافات معرفی شده است (نحل: ۶۴؛ نمل: ۷۶). براین اساس، روشن است که یکی از آموزه‌های اساسی قرآن کریم، حفظ همگرایی امت اسلامی و پرهیز از اختلاف و افتراق است. به عبارت دیگر، دعوت به توحید کلمه و کلمه توحید، یکی از اساسی‌ترین دعوت اسلامی به‌شمار می‌رود.

ویژگی‌های عاملان افتراق

قرآن کریم، ضمن بیان افتراق و اختلاف در امت‌های پیامبران، ویژگی افرادی که موجب افتراق شدند و انگیزه آنان از این کار را نیز بیان می‌کنند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

الف. آگاهی از معارف دین و دلایل روشن

بر اساس آیات قرآن، کسانی که در امت‌های مختلف، موجب تفرقه و اختلاف شدند، جاهل نبودند، بلکه نسبت به معارف و دلایل روشن آن دین آگاه بودند. این مطلب در هفت آیه قرآن بیان شده است. در سوره بقره، پس از بیان اینکه خداوند پیامبران را به همراه کتاب آسمانی، به سوی امت‌ها فرستاده است، می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (بقره: ۲۱۳)؛ تنها (گروهی از) کسانی که کتاب را دریافت داشته بودند و نشانه‌های روشن به آنها رسیده بود... در آن اختلاف کردند. در سوره آل عمران، آیات ۱۹ و ۱۰۵ تأکید می‌کند کسانی که موجب اختلاف در دین شدند، عالم و آگاه به دلایل روشن بودند.

آیات «وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صِدْقٍ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْعِلْمُ» (یونس: ۹۳) و «وَأَنْبِيَائِهِمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ» (جاثیه: ۱۷) به اختلاف و افتراق بین بنی‌اسرائیل

اشاره، و عاملان افتراق عالم و آگاه به دلایل روشن معرفی می‌شوند. در صحبت از پیامبران اولوالعزم نیز ایجاد اختلاف بین پیروان آنها تأیید شده و بیان می‌کند که عاملان اختلاف، جاهل نبودند: «وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ» (شوری: ۱۴). از دیدگاه قرآن کریم، اختلاف و فرقه‌سازی بین اهل کتاب نیز پس از آگاه شدن به دلایل روشن و معارف الهی رخ داده است «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ» (بنه: ۴).

هرچند در این آیات با بیان‌های مختلف، از افتراق در امت‌های مختلف بحث می‌شود، ولی در همه این آیات، به عالم بودن و آگاه بودن عاملان افتراق به معارف دین و نشانه‌های روشن آن دین تصریح می‌شود. مفسران قرآن در تفسیر این آیات، درباره علت و انگیزه عاملان افتراق دینی، نظرات یکسانی دارند که برخی از آنها عبارتند از:

علامه طباطبائی بر اساس این آیات، معتقد است: «یک عده از در ظلم و طغیان، خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود مایه اختلاف کردند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶). وی معتقد است: در این آیات ریشه و سرمنشأ اختلافات دینی بیان شده است و عاملان اختلاف در دین را حاملان دین، گردانندگان کلیسا و عالمان به کتاب خدا می‌داند. به نظر ایشان، بر اساس آیات قرآن، همه اختلاف امت‌های پیشین، پس از اتمام حجت است (همان، ج ۲، ص ۱۸۲ و ۱۸۶ و ۱۹۲؛ ج ۳، ص ۱۸؛ ج ۱۱، ص ۵). به عبارت دیگر، افتراق‌ها و اختلاف‌های دینی، به علت شبهه و جهل نبوده، بلکه کاملاً آگاهانه و عمدانه بوده است. عاملان افتراق در امت‌های مختلف، بعد از اتمام حجت و روشن شدن بینات، با اینکه علم به حقیقت داشتند، ولی بر طبق علم خود عمل نکردند. در نتیجه، در دین خدا اختلاف به راه انداختند.

تفسیر نمونه، در توضیح این آیات، سرچشمه اختلافات مذهبی را نه جهل و بی‌خبری، بلکه انحراف آگاهانه از حق و اعمال نظرهای شخصی می‌داند و عاملان آن را نیز دانشمندان دنیاطلب معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۶؛ ج ۲۰، ص ۳۸۱).

فخررازی نیز معتقد است: اختلاف اهل کتاب از روی علم بوده است وی منظور از «علم» را دلایلی می‌داند که اگر به آنها نظر می‌کردند، برای آنها علم حاصل می‌شد (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۷۳). او بر اساس، آیه ۱۴ سوره شوری، توضیح می‌دهد که سبب اختلاف این است که برخی عالمان دین، پس از اینکه دانستند فرقه و نظر آنها باطل است، بر نظر خود پافشاری کردند و دچار اختلاف شدند (همان، ج ۲۷، ص ۵۸ و ۶۷).

سید قطب نیز در تفسیر این آیات توضیح می‌دهد که این اختلاف، به خاطر جهل به حقیقت نبوده است، بلکه بعد از اینکه عالم شدند و با اینکه حق و مسیر صحیح را می‌دانستند، متفرق شدند (سیدقطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۸ و ۲۱؛ ج ۵، ص ۳۱۴ و ۳۲۲). شریف لاهیجی نیز در تفسیر خود بر این آیات، اختلاف دینی را آگاهانه می‌داند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰).

بنابراین، بر اساس آیات قرآن، عاملان تفرقه و اختلاف در دین، جاهل به معارف دین نبودند، بلکه کاملاً به معارف دین آگاهی داشتند و حجت بر آنها تمام شده بود.

ب. «بغی»

ویژگی دوم عاملان افتراق، که در قرآن کریم به عنوان انگیزه آنان در ایجاد اختلاف دینی بیان شده است، «بغی» است. در چهار آیه این ویژگی بیان شده است.

الف. «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (بقره: ۲۱۳) ... خداوند پیامبران را برانگیخت؛ تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی، که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل نمود؛ تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داورى کند. (افراد باایمان، در آن اختلاف نکردند)، تنها (گروهی از) کسانی که کتاب را دریافت داشته بودند، و نشانه‌های روشن به آنها رسیده بود، به خاطر انحراف از حق و ستمگری، در آن اختلاف کردند....

ب. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَلْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (آل عمران، ۱۹)؛ دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی (در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود....

ج) «وَ مَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (شوری: ۱۴)؛ آنان [= پیروان پیامبران بزرگ و اولوالعزم] پراکنده نشدند مگر بعد از آنکه علم و آگاهی به سراغشان آمد؛ و این تفرقه‌جویی به خاطر انحراف از حق (و عداوت و حسد) بود.

د) «وَ آتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (جاثیه: ۱۷)؛ و دلایل روشنی از امر نبوت و شریعت در اختیارشان قرار دادیم؛ آنها [= بنی اسرائیل] اختلاف نکردند مگر بعد از علم و آگاهی؛ و این اختلاف به خاطر ستم و برتری‌جویی آنان بود.

«بغی»، در لغت به معنای ظلم، فساد، طلب، فجور، حسد، کبر، خودبزرگ‌بینی، تجاوز و تجاوز از حد یا حق آمده است. برخی از این معانی، از جمله طلب، حسد و کبر، معنای اصلی آن شمرده شده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۱۴، ص ۷۵؛ راغب، ۱۳۳۲، ص ۱۳۶؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۳؛ عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۲). بغی در قرآن، بیشتر به معنای نکوهیده آن به کار رفته است و به معنای طلب، معمولاً به صیغه ثلاثی مجرد مضارع مانند «بِغْيُونٍ»، یا یکی از مشتقات باب افتعال «بِغْيَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ» آمده است. درحالی‌که بغی به معنای ظلم و تجاوز از حد یا حق، بیشتر به صورت فعل ثلاثی مجرد ماضی (بغی، بَغَتْ) دیده می‌شود (راغب، ۱۳۳۲، ص ۱۳۶). در احادیث نیز بغی به معنای تجاوز از حد، عدول از حق، ظلم، طلب رفعت و گردن‌کشی و فخر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۷۶ و ۲۷۷؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۳). این واژه در بسیاری احادیث خصلتی ناپسند و مستوجب کیفر دنیوی و اخروی دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۷۶-۲۷۷). در برخی منابع علم اخلاق نیز، بغی، به مفهوم اخیر یا به‌طور کلی، به معنای «عصیان و سر باز زدن از اطاعت کسی که پیروی از وی واجب است»، یکی از پلیدترین انواع کبر شمرده شده است (نراقی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۰۱).

بنابراین، بر اساس آیات قرآن، عاملان تفرقه و اختلاف در دین، جاهل به معارف دین نبودند، بلکه کاملاً به معارف دین آگاهی داشتند و حجت بر آنها تمام شده بود. ولی از روی حسادت و تکبر، تسلیم حق نشدند و موجب افتراق در دین شدند. مفسران در تفسیر این آیات، دربارهٔ عامل و انگیزهٔ عاملان افتراق دینی، نظرات یکسانی دارند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

از نظر علامه طباطبائی، بر اساس این آیات، منشأ اختلاف در دین ستمگری و طغیان است. ایشان، اختلاف در دین را به علت دشمنی خود مردم دیندار داشته، معتقد است: «دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان، خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود، مایه اختلاف کردند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶). علامه طباطبائی معتقد است: در این آیات ریشه و سرمنشأ اختلافات دینی بیان شده است و عاملان اختلاف در دین را حاملان دین، گردانندگان کلیسا و عالمان به کتاب خدا و انگیزه آنها را حسادت به یکدیگر و سرکشی و ظلم می‌داند. به نظر ایشان، بر اساس آیات قرآن، اختلاف امت‌های پیشین در امر دین، هیچ توجیهی جز طغیان و لجاجت ندارد؛ چون همه این اختلاف‌ها بعد از اتمام حجت است (همان، ج ۲، ص ۱۸۲ و ۱۸۶ و ۱۹۲؛ ج ۳، ص ۱۸؛ ج ۱۱، ص ۵). علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۳۲ سوره روم، افتراق دینی را ناشی از قرار دادن هوای نفس به جای عقل، به عنوان اساس دین می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۷۳). به عبارت دیگر، افتراق‌ها و اختلاف‌های دینی، به علت شبهه و جهل نبوده، بلکه کاملاً آگاهانه و عمدانه بوده است. عاملان افتراق در امت‌های مختلف پس از اتمام حجت و روشن شدن بینات، با اینکه علم به حقیقت داشتند، ولی با انگیزه بغی، و به دلیل ظلم و حسادت، بر طبق علم خود عمل نکردند، و در نتیجه، دین خدا اختلاف به راه انداختند.

تفسیر نمونه، در توضیح این آیات، سرچشمه اختلافات مذهبی را نه جهل و بی‌خبری، بلکه بغی، ظلم، ستمگری، لجاجت، انحراف آگاهانه از حق و اِعمال نظرهای شخصی می‌داند و عاملان آن را نیز دانشمندان دنیاطلب و عوامل متعصب و کینه‌توز معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۶؛ ج ۲۰، ص ۳۸۱).

فخررازی معتقد است: اختلاف اهل کتاب از روی علم بوده است. وی منظور از «علم» را دلایلی می‌داند که اگر به آنها نظر می‌کردند، برای آنها علم حاصل می‌شد. **فخررازی**، نقش بغی را مفعول له می‌داند؛ به این معنا که اختلاف در اثر بغی و حسادت به وجود آمده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۷۳). وی، بر اساس آیه ۱۴ سوره شوری توضیح می‌دهد که سبب اختلاف این است که برخی عالمان دین، پس از اینکه دانستند فرقه و نظر آنها باطل است، به خاطر سرکشی، تعصب و دوست داشتن ریاست و مقام بر نظر خود پافشاری کردند. به عبارت دیگر، آنها به خاطر حسادت و ریاست دنیوی، به دنبال علم بودند. به همین دلیل، دچار اختلاف شدند (همان، ج ۲۷، ص ۶۷۵۸). **فخررازی** معتقد است آیه ۱۰۵ آل عمران، به مسلمانان هشدار می‌دهد که مثل اهل کتاب به خاطر تبعیت از هوای نفس و حسادت، در دین خود اختلاف ایجاد نکنند (همان، ج ۸، ص ۱).

وهبه زحیلی نیز در تفسیر این آیات، اختلاف را در دین و بین علما و اهل نظر در کتاب آسمانی می‌داند.

وی، اشاره می‌کنند که بنابراین آیات، اختلاف آنها به دلیل تلاش برای دستیابی به حقیقت نبوده است. در این صورت، معذور بودند، بلکه علت آن بغی، حسد، نزاع و طمع به دنیا و زینت آن بوده است (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ج ۳، ص ۲۳۳۰ و ۲۴۰۰).

از نظر سیل‌قصب نیز این اختلاف، به دلیل جهل به حقیقت نبوده است، بلکه بعد از اینکه عالم شدند و با اینکه حق و مسیر صحیح را می‌دانستند به دلیل بغی و ظلم و حسادت و نزاع متفرق شدند. سپس، بغی را که سرچشمه اختلافات است، حسد، طمع، حرص و هوا و هوس معنا کرده، بیان می‌کند که دو نفر بر اصل حقی که برایشان روشن شده، اختلاف نمی‌کنند، مگر اینکه در وجود یکی از آنها یا هر دو بغی باشد (سیل‌قصب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹؛ ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۲۲).
شریف لاهیجی نیز در تفسیر، خود بر این آیات، علت و انگیزه اختلاف دینی را سرکشی و حسد و طلب ریاست می‌داند نه از جهت شبهه‌ای که برای ایشان پدید آمده باشد (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰).
بنابراین، با توجه به آیات مزبور و نظر مفسران درباره افتراق در دین این است که از دیدگاه قرآن، عاملان افتراق و اختلاف در دین به حقیقت دین علم داشتند و حجت بر آنها تمام شده بود، ولی به دلیل «بغی» و ردیلت‌های اخلاقی و با انگیزه پیروی از هوای نفس، آن را پنهان کردند و موجب افتراق و اختلاف شدند.

افتراق از دیدگاه عهد جدید

یکی از موضوعات مهمی که در عهد جدید، به ویژه نامه‌های پولس بیان می‌شود، موضوع «افتراق و اتحاد» پیروان آیین مسیحیت است. در این بخش، ابتدا نکوئیده بودن افتراق و اختلاف بر اساس آیات عهد جدید بیان، سپس ویژگی‌های کسانی که موجب افتراق می‌شوند، در بیان عهد جدید، بررسی می‌شود.

نهی از افتراق و مذمت آن

در عهد جدید، از «اختلاف» و «افتراق» نهی می‌شود. البته آیتی که به مسئله افتراق پرداخته‌اند، بیشتر در نامه‌های پولس قرار دارند. پولس در رساله به رومیان امر می‌کند که افرادی که موجب افتراق می‌شوند را مشخص کنند و از هرگونه ارتباط با آنان بپرهیزند: «لکن ای برادران از شما استدعا می‌کنم آن کسانی را که منشأ افتراق‌ها و لغزش‌های مخالف آن تعلیمی که شما یافته‌اید می‌باشند، ملاحظه کنید و از ایشان اجتناب نمایید» (رومیان، ۱۶: ۱۷-۱۸). پولس در ادامه می‌نویسد: «و خدای سلامتی به زودی شیطان را زیر پاهای شما خواهد سایید» (رومیان، ۱۶: ۲۰). بر اساس این عبارت، پولس افتراق و اختلاف در دین و تعالیم دینی را امری شیطانی می‌داند.

در رساله اول به قرنتیان نیز از افتراق نهی می‌شود و گروه‌های تشکیل شده در کلیسای قرنت محکوم می‌شوند: «لکن ای برادران از شما استدعا دارم به نام خداوند ما عیسی مسیح که همه یک سخن گویند و شقاق در میان شما نباشد» (اول قرنتیان، ۱: ۱۰). پیام اصلی رساله اول پولس به قرنتیان، نهی از افتراق است. او انگیزه خود از نگارش این نامه را این گونه بیان می‌کند:

زیرا که ای برادران من درباره شما به من خبر رسید که نزاع‌ها در میان شما پیدا شده است. عرض اینکه هریک

از شما می‌گوید که من از پولس هستم و من از اپلس و من از کیفا و من از مسیح. آیا مسیح منقسم شد؟ یا پولس در راه شما مصلوب گردید؟ یا به نام پولس تعمید یافتید؟ (اول قرن‌تین، ۱: ۱۱-۱۳).

مفهوم «افتراق» که پولس در رساله اول به قرن‌تینان به آن می‌پردازد اشاره به گروه‌ها و دسته‌هایی دارد که رقیب یکدیگر بودند و کلیسای قرنت را مختل کرده بودند. با توجه به آیات ۱۲ و ۱۳، به نظر می‌رسد، این گروه‌های رقیب، در اثر جریان شخصیت‌پرستی و قهرمان‌پرستی آن جامعه شکل گرفته است. این گروه‌های رقیب، وحدت کلیسا را تهدید می‌کردند، اما هنوز منجر به جدایی و افتراق دینی نشده بودند (Lawlor، ۲۰۰۳، ص ۷۳۷). در این آیات، به روشنی افتراق و فرقه‌گرایی مورد مذمت قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد، که این آیات حتی ذهنیت و تفکر فرقه‌ای، اینکه دین مسیحیت و بدنه عیسی، مجموعه‌ای از فرقه‌ها را تشکیل می‌دهند، نفی و تقبیح می‌کند.

پولس از هرگونه بحث و مجادله‌ای که موجب اختلاف در تعالیم دینی، افتراق و جدایی می‌شود، نهی می‌کند (اول قرن‌تین، ۱۱: ۱۸-۱۹). او در نامه به تیطس چنین هشدار می‌دهد: «از مباحثات نامعقول و نسب‌نامه‌ها و نزاع‌ها و جنگ‌های شرعی اعراض نما؛ زیرا که بی‌ثمر و باطل است. از کسی که اهل بدعت باشد، بعد از یکی دو نصیحت اجتناب نما، چون می‌دانی چنین کسی مرتد و از خود ملزم شده در گناه رفتار می‌کند» (تیطس، ج ۳، ص ۹-۱۱). پولس در این عبارات، نسبت به بحث و گفت‌وگوهای نابخردانه با بسیاری از معلمان دروغین، به‌ویژه زمانی که منجر به اختلاف و تفرقه می‌شود، هشدار می‌دهد. او معتقد است: از اهل بدعت باید اجتناب کرد و هر کسی که تفرقه‌انداز باشد، باید از کلیسا و جامعه مؤمنان اخراج شود. بر اساس این سخنان پولس، شخص تفرقه‌انداز و ستیزه‌جو نزد خداوند، گناهکار و محکوم خواهد بود. علاوه بر این، در نامه اول به قرن‌تینان، مقایسه رهبران روحانی خود را منسوب به یکی از آنها و طرفدار متعصبانه او دانستن و در نتیجه، گروه‌بندی جامعه مسیحی محکوم می‌شود. پولس تأکید می‌کند که باید خود را فقط منسوب به عیسی مسیح بدانند (اول قرن‌تینان، ۳: ۱-۴). عهد جدید، علاوه بر نهی از افتراق و بیش از آن، بر وحدت و یکپارچگی مؤمنان مسیحی تأکید و به آن دعوت می‌کند. عیسی برای اتحاد مسیحیان دعا می‌کند تا همه با هم یکدل و یک‌رأی باشند (یوحنا، ۱۷: ۲۰-۲۱). پولس در رساله به افسسیان، بر اهمیت وحدت تأکید می‌کند و راه‌های حفظ وحدت و نتیجه آن را این‌گونه بیان می‌کند: «با کمال فروتنی و تواضع و حلم و متحمل یکدیگر در محبت باشید و سعی کنید که یگانگی روح را در رشته سلامتی نگاه دارید» (افسسیان، ۴: ۲-۳). از آنجاکه تحریک مردم، برای ایجاد افتراق و جدایی و اختلافات و مناقشات در کلیسا، موجب افتراق کلیسا و جامعه مسیحیان می‌شود و صلح و صفا و وحدت مجموعه مسیحیان و بدن عیسی را از بین می‌برد، پولس نسبت به این امر هشدار می‌دهد.

بر اساس آموزه‌های عهد جدید، وحدت کلیسا یک ضرورت و نیاز درونی و ذاتی است. در واقع هدیه ایمان است. وحدت کلیسا، مثل سایر هدایای فیض باید همواره در زندگی مسیحیان متجلی و آشکار باشد (میسنر، ۲۰۰۳، ص ۳۲۰). در عهد جدید، مبنای وحدت مسیحیان، وحدت ایمان است. ایمان یکی از آموزه‌های مهم عهد جدید است.

از آنجاکه ایمان پاسخ به وحی است و وحی نیز یکی است، وحدت ایمان مسیحی اثبات می‌شود. عهد جدید بیان می‌کند که خداوند یکتاست. واسطه بین خدا و بشر نیز یکی است (اول تیموتائوس، ۲: ۵). برنامه سعادت و نجات نیز یکی است (افسیسیان، ۱: ۱۴-۳)؛ کلیسا نیز یکی است (متی، ۱۶: ۱۳-۱۹؛ ۱۸: ۱۸؛ ۲۸: ۱۹-۲۰). در نتیجه، مبنای وحدت و همبستگی همه مسیحیان، پذیرش برنامه نجات بخش خداوند و ایمان به آن است (چیریکو، ۲۰۰۳، ص ۳۱۹).

پولس در رساله به افسسیان بنیان‌های وحدت مسیحی را چنین بیان می‌کند: «یک جسد هست و یک روح، چنانکه نیز دعوت شده‌اید در یک امید دعوت خویش. یک خداوند، یک ایمان، یک تعمید. یک خدا و پدر همه که فوق همه و در میان همه و در همه شمامست» (افسیسیان، ۴: ۴-۶). در رساله به غلاطیان نیز عیسی مسیح، مینا و محور وحدت مسیحیان معرفی می‌شود: «همگی شما به وسیله ایمان در مسیح عیسی، پسران خدا می‌باشید؛ زیرا همه شما که در مسیح تعمید یافتید، مسیح را در بر گرفتید. هیچ ممکن نیست [تفاوتی ندارد] که یهود باشد یا یونانی و نه غلام و نه آزاد و نه مرد و نه زن؛ زیرا که همه شما در مسیح عیسی یکی می‌باشید» (غلاطیان، ۳: ۲۶-۲۸). همچنین، در رساله اول به قرتیان، جامعه متحد مسیحیان، به یک بدن تشبیه می‌شود: «زیرا چنانچه بدن، یک است و اعضای متعدد دارد و تمامی اعضای بدن اگرچه بسیار است، یک تن می‌باشد. همچنین مسیح نیز می‌باشد؛ زیرا که جمیع ما به یک روح در یک بدن تعمید یافتیم، خواه یهود، خواه یونانی، خواه غلام، خواه آزاد و همه از یک روح نوشانیده شدیم» (اول قرتیان، ۱۲: ۱۲-۱۳). «... بلکه خداوند بدن را مرتب ساخت... تا که جدایی در بدن نیفتد، بلکه اعضا به برابری در فکر یکدیگر باشند. اگر یک عضو دردمند گردد، سایر اعضا با آن همدرد باشند و اگر عضوی عزت یابد، باقی اعضا با او به خوشی آیند» (اول قرتیان، ۱۲: ۲۴-۲۶). در اینجا، منظور از «بدن مسیح»، همان کلیسا و پیوند انسان‌های بسیاری با یکدیگر و با مسیح است (برنتل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹). بر اساس این تعبیر، عیسی مسیح ﷺ به عنوان خدا - انسان، رأس این بدن است. همه کسانی که تعمید یافته‌اند نیز اعضای این بدن هستند. به جز کسانی که با تفرقه یا ارتداد خود را از این بدن جدا کرده‌اند.

ویژگی‌های عاملان افتراق

با بررسی عهد جدید و جست‌وجوی مسئله اوصاف عاملان افتراق در آیات آن، این مطلب به دست می‌آید که فقط در برخی نامه‌های پولس و نامه یهود، به این مسئله پرداخته شده است. در سایر کتب عهد جدید، از جمله اناجیل، سخنی صریح در این باره مطرح نشده است. به همین دلیل، آیاتی که در این قسمت از آنها استفاده می‌شود، از رساله‌های پولس و رساله یهود هستند. در آیات عهد جدید، آن گاه که صحبت از اختلاف و افتراق در آموزه‌های دینی می‌شود، برای کسانی که موجب اختلاف و افتراق می‌شوند، ویژگی‌هایی بیان می‌شود. در برخی آیات، ردیلت‌های اخلاقی خاصی به آنها نسبت داده می‌شود. در برخی دیگر، ریشه و منشأ صدور این رفتارها بیان می‌شود. به همین دلیل، در این قسمت، در دو عنوان جداگانه، ابتدا ویژگی اساسی عاملان افتراق و سپس، ردیلت‌های اخلاقی آنان بر اساس عهد جدید بررسی می‌شود.

الف. نفسانی و جسمانی بودن

ویژگی اساسی که عهد جدید برای عاملان افتراق بیان و با عبارات گوناگون بر آن تأکید می‌کند، این است که دغدغه آنها، امور مادی و جسمانی است و توجهی به بعد روحی ندارند. آنها به دنبال منافع شخصی و پیروی از خواسته‌های نفسانی خود هستند. پولس در نامه به رومیان می‌نویسد: «لکن ای برادران از شما استدعا می‌کنم آن کسانی را که منشأ تفاریق و لغزش‌های مخالف آن تعلیمی که شما یافته‌اید، می‌باشند، ملاحظه کنید و از ایشان اجتناب نمایید؛ زیرا چنین اشخاصی، خداوند ما عیسی مسیح را خدمت نمی‌کنند بلکه شکم خود را» (رومیان، ۱۶: ۱۷-۱۸). در اینجا، پولس ابتدا نسبت به کسانی که تعالیم نادرست و روش‌های ناسالم و خلاف راستی و حقیقت را تعلیم می‌دهند و موجب تفرقه می‌شوند، هشدار می‌دهد. سپس، بیان می‌کند که عاملان افتراق، خادمان عیسی مسیح نیستند، بلکه مبلغان دروغین‌اند. آنها پاسدار شکوه و عظمت مسیح نیستند، بلکه به دنبال منافع شخصی خود هستند. منظور از «در خدمت شکم بودن»، این است که انگیزه این اشخاص نفع شخصی و خشنودی و کامروا نمودن خویش است. این انگیزه، بیشتر در سبک زندگی خودنمایانه، افراط‌گرایانه و غیراخلاقی ایشان بازتاب می‌یابد (مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۶۱۴).

در نامهٔ *یهودا*، افرادی که موجب تفرقه می‌شوند، این‌گونه توصیف می‌شوند: «... اینانند که تفرقه‌ها پیدا می‌کنند و جسمانی و نفسانی هستند که روح را ندارند» (یهودا، ۱: ۱۹). تفرقه‌جویان و تعلیم‌دهندگان دروغین، دربارهٔ خود چنین تبلیغ می‌کردند که از بالاترین سطح دانش روحانی برخوردارند. اما *یهودا* تصریح می‌کند که آنها در عمل، به پست‌ترین امور گرایش داشته، جذب آنها می‌شوند. از این‌رو آنها را جسمانی و نفسانی می‌خواند. فاقد روح بودن آنها نیز به معنای نداشتن حیات روحانی و به عبارت دیگر، نداشتن ایمان مسیحی است (مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۷۰). در نامهٔ اول به قرتیان، با صراحت علت و انگیزهٔ افتراق را جسمانی و نفسانی بودن می‌داند. پولس می‌نویسد: «و ای برادران، من نتوانستم با شما سخن گویم؛ چون روحانیان، بلکه چون جسمانیان و چون اطفال در مسیح ...؛ زیرا هنوز جسمانی هستید. چون در میان شما حسد، نزاع، جدایی و افتراق‌هاست. آیا جسمانی نیستید؟ زیرا یکی می‌گوید من از پولس هستم و دیگری می‌گوید: من از اپلس هستم، آیا نفسانی نیستید؟» (اول قرتیان، ۳: ۱-۴). از دیدگاه عهد جدید، اختلاف‌ها و تفرقه‌ها، ناشی از علت بیرونی نیست، بلکه ریشه در نفسانی بودن اعضای کلیسا دارد. عاملان افتراق، «روحانی» (کاملاً در کنترل روح القدس) نیستند. آنها جسمانی و در کنترل جسم و نفس خود هستند. پولس معتقد است: آنها مانند اطفال، نابالغاند و جسمانی بودن آنها، بیانگر عدم بلوغ ایشان است (مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۶۲۸). بنابراین، جسمانی بودن موجب خودخواهی و در نتیجه موجب حسادت و در نهایت منجر به ستیزه، تفرقه و چندقسنگی می‌شود. در نامه به غلاطیان نیز اختلاف و افتراق، در کنار دیگر اعمال ناپسند و گناهان، زیرمجموعهٔ اعمال نفسانی قرار می‌گیرد و منشأ آن، خواسته‌های نفسانی معرفی می‌شود:

«اما می‌گویم به روح رفتار کنید، پس شهوات جسم و نفس را انجام نخواهید داد؛ زیرا خواهش جسم به خلاف روح است و خواهش روح به خلاف جسم، و این دو با هم منازعه می‌کنند، به طوری که آنچه می‌خواهید، نمی‌توانید

انجام دهید... اعمال نفس آشکار است؛ یعنی زنا، ناپاکی، فجور، بت‌پرستی، جادوگری، تنفر، اختلاف، خشم، نزاع، آشوب، تعصب، بدعت‌ها، حسد، قتل، مستی، لهو و امثال اینها» (غلاطیان، ۵: ۱۶-۲۱). پولس بیان می‌کند که کارهای جسم، با کارهای روح‌القدس متفاوت است. جسم، مؤمنان را به رفتار گناه‌آلود سوق می‌دهد. البته «جسم فقط به پیکر جسمانی اشاره ندارد، بلکه شامل ذهن، اراده و احساساتی که گناه‌آلودند نیز می‌شود. این واژه، به‌طور کلی بر آن جنبه از انسان اشاره دارد که هنوز در بند و اسیر است» (مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۷۶۴). بر اساس این آیات، علت ایجاد افتراق و اختلاف، ضعف قدرت معنوی، عدم بلوغ معنوی و عدم درایت و ژرف‌نگری است. به نظر پولس، کسانی که موجب افتراق می‌شوند، مغلوب خواسته‌های جسمانی و نفسانی خود هستند. عاملان افتراق، نه تنها ایمانشان ضعیف است، بلکه به دنبال امیال نفسانی خود هستند (کانستبل، ۲۰۱۷، ص ۳۹-۴۰). بنابراین، از دیدگاه عهد جدید، یکی از نشانه‌های عدم بلوغ معنوی، وجود افتراق و اختلاف در میان مؤمنان است. به عبارت دیگر، اگر مؤمنان از لحاظ معنوی رشد کنند و به دنبال امیال نفسانی نباشند، افتراق و اختلافی نیز به وجود نخواهد آمد.

انجام برخی رذیلت‌های اخلاقی

عهد جدید، در توصیف عاملان تفرقه، افزون بر ویژگی اساسی مزبور، رذیلت‌های اخلاقی خاصی را نیز به آنها نسبت می‌دهد که ناشی از همان ویژگی جسمانی و نفسانی بودن است. برخی از موارد رفتارهای غیراخلاقی و گناه‌آلود عاملان افتراق، در نامهٔ یهودا مورد تأکید قرار گرفته است. او می‌نویسد: «اما ای دوستان، به خاطر آورید آن سخنانی که رسولان خداوند ما عیسی مسیح گفته‌اند، که چطور به شما خبر دادند که در زمان آخر (فاصلهٔ آمدن مسیح به این جهان تا زمان بازگشت دوبارهٔ مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰۷)»، مسخره‌کنندگان خواهند آمد که بر حسب شهوات خبیثانه و غیرمؤمنانهٔ خود رفتار خواهند کرد. اینانند که موجب تفرقه‌ها (ایجاد شکاف و تفرقه در کلیسا و از بین بردن اتحاد «مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰۷») می‌شوند (یهودا، ۱: ۱۷-۱۹). یهودا، در توصیف عاملان اختلاف در تعالیم دینی، آنها را مسخره‌کننده معرفی می‌کند. در اینجا، منظور از «مسخره کردن» این است که «آنها سرمست اهانت‌های کفرآمیز به خدا و مقام الوهیت هستند. خود را موظف به رعایت حرمت و احترام نمی‌دانند. هیچ هراس و دلهره‌ای از قضاوت و داوری ندارند. آنها تمام اصول دین حقیقی را مسخره می‌کنند و آن را دروغین می‌دانند» (کالوین، ۱۸۵۵، ص ۲۸۰). علاوه بر این، آنها را پیرو شهوات و خواسته‌های پست و غیردینی معرفی می‌کند. رفتار بر اساس شهوات، حکایت از شیوهٔ رفتار و سبک زندگی آنان دارد. آنان از حقیقت آگاهی ندارند، خدا را نمی‌شناسند و برای مهار شهوات خود، هیچ قدرتی ندارند. آنها بازگشت عیسی مسیح ﷺ را مسخره می‌کنند؛ چراکه خواهان لذت‌های ناپاک جنسی هستند. آنها نمی‌خواهند عواقب این ناپاکی گریبانگیرشان شود، یا با مجازات الهی روبه‌رو شوند (مک آرتور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰۷).

پولس در نامه به رومیان، آنها را فریب‌دهنده نیز می‌خواند: «لکن ای برادران از شما استدعا می‌کنم آن کسانی را که منشأ افتراق و لغزش‌های مخالف آن تعلیمی که شما یافته‌اید می‌باشند، مشخص کنید و از ایشان اجتناب نمایید؛ زیرا چنین اشخاصی... به الفاظ نیکو و سخنان شیرین، دل‌های ساده‌دلان را می‌فریبند» (رومیان، ۱۶: ۱۷-۱۸). بر اساس

این آیات، افراد تفرقه‌جو از سادگی اشخاص زودباور و ساده‌لوح سوءاستفاده می‌کنند و آنها را فریب می‌دهند. فعالیت آنها، فریبکارانه است تا از این طریق، خبثت و شرارت خود را پنهان کنند. آنها با چالپوسی و تملق، دیگران را به خود جذب می‌کنند و می‌فریبند. عاملان افتراق و اختلاف، گناهان و خطاهای مردم را نادیده می‌گیرند و در مقابل آن واکنشی نشان نمی‌دهند تا مردم را به خود جذب کنند (کالوین، ۱۹۹۹، ص ۳۳۸).

بنابراین، بر اساس آیات عهد جدید، عاملان افتراق در خدمت عیسی مسیح علیه السلام نیستند و از تعالیم عهد جدید پیروی نمی‌کنند. آنها به دنبال خواسته‌ها و شهوات جسمانی، نفسانی و غیرالهی خود هستند و رشد معنوی و روحی لازم را ندارند. چنین افرادی، رفتاری غیراخلاقی دارند و با صفاتی مانند فریب‌دهنده و مسخره‌کننده توصیف می‌شوند.

بررسی، مقایسه و نتیجه‌گیری

از راه‌های شناخت بهتر یک مسئله، پاسخ‌ها و دیدگاه‌های مربوط به آن، مطالعه مقایسه‌ای است. در پرتو مقایسه، مسئله و پاسخ‌های مربوط به آن روشن‌تر می‌شود و ریشه‌ها و علل تفاوت‌ها و همچنین نتایج دیگری به دست می‌آید. این بخش به مقایسه یافته‌های تحقیق و بیان مواضع وفاق و خلاف، یا به عبارت دیگر، بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها اختصاص دارد.

شباهت‌ها

از اشتراکات قرآن کریم و عهد جدید در این‌باره این است که اختلاف و افتراق امری بسیار ناپسند است و به شدت از آن نهی می‌شود. عامل افتراق از پیروان واقعی تعالیم پیشوای دین (حضرت محمد صلی الله علیه و آله و عیسی علیه السلام) به‌شمار نمی‌آید و گناهکار دانسته می‌شود. همچنین نسبت به ایجاد اختلاف و افتراق میان پیروان، هشدار داده می‌شود.

هر دو متن مقدس، به اتحاد دعوت می‌کنند و اتحاد پیروان، یکی از آموزه‌های مهم و اساسی آنهاست. محور اتحاد نیز ایمان است. تأکید هر دو متن مقدس بر محوری بودن ایمان در ایجاد اتحاد، نشان‌دهنده اهمیت ایمان است. علاوه بر این، بحث ایمان می‌تواند نقطه آغاز و بنیاد مشترکی در گفت‌وگوی پیروان ادیان الهی و اتحاد مؤمنان یکتاپرست و همگرایی پیروان ادیان الهی، به‌ویژه مسلمانان و مسیحیان، در مقابله با جهه کفر، به‌شمار آید.

هر دو متن مقدس، در توصیف عاملان افتراق، از ضعف معنوی و ردیلت‌های اخلاقی آنان سخن می‌گویند. قرآن کریم، بدین منظور از واژه «بغی» استفاده می‌کند که دربردارنده مجموعه‌ای از ویژگی‌های ناپسند اخلاقی، بخصوص ظلم و تکبر است. عهد جدید، نیز آنها را انسان‌هایی جسمانی، نفسانی، بنده امیال و خواسته‌های نفسانی خود و فاقد بلوغ معنوی و روحانی می‌داند. از دیدگاه عهد جدید، آنها فاقد روح و ایمان مسیحی‌اند. در عهد جدید، چند مورد از رفتارهای گناه‌آلود، مثل مسخره کردن و فریب دادن، که برخاسته از ویژگی نفسانی بودن است، نیز به عاملان افتراق نسبت داده می‌شود. این اشتراک، یادآور آیه ۸۴ سوره اسراء است که می‌فرماید: «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ». به بیان دیگر ریشه و منشأ رفتارهای نادرست ویژگی‌ها و صفات درونی و اخلاقی است. براین اساس، به نظر می‌رسد یکی از راه‌های اصلاح رفتارهای نادرست و ناپهنجاری‌های اجتماعی (که یکی از آنها چنددستگی و افتراق افراد یک جامعه دینی است)، برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری برای اصلاح ردیلت‌های اخلاقی است.

تفاوت‌ها

از تفاوت‌های دو متن مقدس در این باره این است که قرآن کریم به عاملان افتراق وعده عذاب، و عهد جدید دستور به طرد آنها و اخراج از کلیسا می‌دهد. همچنین قرآن کریم، مبارزه با افتراق را یکی از اهداف رسالت پیامبران می‌داند. درحالیکه در عهد جدید صحبتی درباره رسالت پیامبران پیشین در این باره مشاهده نمی‌شود. همچنین به‌رغم اشتراک دو متن در بر حذر داشتن از افتراق، عهد جدید فقط درباره پیروان عیسی مسیح صحبت می‌کند و از افتراق‌های پیش‌آمده در میان مسیحیان سخن می‌گوید، یا آنها را دعوت به حفظ اتحاد می‌کند. به عبارت دیگر، عهد جدید از اختلاف و افتراق در بین امت‌های قبل سخنی به میان نمی‌آورد. به نظر می‌رسد این تفاوت از این جهت است که مطالب عهد جدید درباره افتراق دینی، بیشتر در نامه‌های پولس بیان شده است. نامه‌های پولس از طرف خود پولس (نه از جانب خداوند و نه به عنوان کلام الهی) خطاب به جوامع مؤمنان مسیحی (= کلیساهای معاصر پولس نگاشته شده است. از این رو، از افتراق امت‌های پیشین سخنی به میان نیامده است.

قرآن کریم، ضمن خبر دادن از افتراق و تفرقه میان امت‌ها و پیروان پیامبران پیشین، از تفرقه و افتراق بر حذر می‌دارد. به بیان دیگر، قرآن کریم از افتراق به عنوان آسیبی سخن می‌گوید که امت‌های پیشین به آن گرفتار و دچار شده‌اند. روش قرآن کریم در این مسئله نیز مانند بسیاری از موضوعات و مسائل دیگر، بیان وقایع امت‌های پیشین به منظور عبرت‌گیری و توجه بیشتر به این مسئله است.

تفاوت دیگر در متعلق ایمان اسلامی و مسیحی است. هرچند ایمان، محور اتحاد است، ولی محور اتحاد در قرآن کریم، ایمان به خدا، پیامبر و تعالیم او، و در عهد جدید ایمان به عیسی مسیح، روح‌القدس و آموزه‌های آنهاست.

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم بین دو متن در این زمینه، این است که قرآن کریم در توصیف افرادی که موجب افتراق و تفرقه می‌شوند، بر این نکته تأکید می‌کند که اختلاف‌افکنی آنها، ناشی از جهالت نیست، بلکه از روی آگاهی و علم به دلایل روشن و تعالیم حقیقی، موجب اختلاف شده‌اند. این مطلب، در هفت آیه قرآن به صراحت بیان شده است. ولی در عهد جدید، در توصیف عاملان افتراق به این ویژگی اشاره‌ای نشده است. و این عدم اطلاعات، خود اطلاعی جدید است. به نظر می‌رسد علت این تفاوت، جامعیت قرآن کریم با توجه به الهی بودن آن است. اینکه قرآن کریم بر آگاه بودن و عدم جهالت آنها تأکید می‌کند، تأکیدی بر این نکته است که علت مهم افتراق، ردیلت‌های اخلاقی است، نه نادانی و شبهات اعتقادی.

تفاوت مهم دیگر اینکه، پاسخ قرآن کریم به این مسئله، کلام الهی است؛ زیرا بر اساس دلایل عقلی، همه قرآن کریم وحی الهی و آسمانی است. از این رو، دیدگاه قرآن کریم دارای اعتبار و خطاناپذیر است. ولی پاسخ عهد جدید، در نامه‌ها و بیشتر از زبان پولس، به عنوان یک رسول خودخوانده و یک مبلغ مسیحی غیرمعصوم، بیان می‌شود. به همین دلیل، نمی‌توان دیدگاه عهد جدید از زبان پولس را معتبر و غیرقابل خدشه دانست.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه از متون مقدس اسلام و مسیحیت درباره افتراق دینی و ویژگی عاملان آن بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. برحذر داشتن از افتراق و دعوت به اتحاد و همگرایی بین مسلمانان بر محور ایمان به خدا و پیامبر ﷺ و تعالیم ایشان از آموزه‌های مهم قرآن کریم است.
۲. از دیدگاه قرآن کریم، عاملان افتراق دو ویژگی مهم داشته‌اند؛ یکی اینکه، عالم به تعالیم حقیقی دین بودند؛ دوم اینکه، رفتار آنها بر اساس بغی (ظلم و تکبر) بوده است. در نتیجه با اینکه تعالیم و نشانه‌های روشن دین برای آنها روشن و مشخص بود، به خاطر ظلم و تکبر موجب تفرقه در دین شدند.
۳. عهد جدید نیز از تفرقه و اختلاف بین پیروان عیسی برحذر می‌دارد و به حفظ اتحاد جامعه مسیحیان پیرامون محور ایمان به خدا، عیسی مسیح و برنامه نجات‌بخش او دعوت می‌کند.
۴. از دیدگاه عهد جدید، عاملان افتراق، پیرو منافع و امیال نفسانی و گناه‌آلود خود و انسان‌هایی حيله‌گر و توهین‌کننده‌اند.
۵. اشتراکات قرآن کریم و عهد جدید در این مسئله عبارتند از: مذموم و گناه‌آلود دانستن افتراق و نهی از آن، دعوت به اتحاد حول محور ایمان و توصیف عاملان افتراق به عنوان افرادی که در خدمت خواسته‌های نفسانی خود هستند و رفتارهایی غیراخلاقی انجام می‌دهند.
۶. به‌رغم وجود اشتراکات، تفاوت‌های مهمی نیز بین دو متن وجود دارد. قرآن کریم از افتراق امت‌های پیشین نیز سخن می‌گوید، ولی عهد جدید در این باره ساکت است. متعلق ایمان (به عنوان محور اتحاد) از دیدگاه قرآن کریم خداوند، حضرت محمد ﷺ و تعالیم ایشان است ولی در عهد جدید خداوند، عیسی مسیح (که هم انسان است و هم خدا)، روح القدس و تعالیم و برنامه نجات‌بخش آنهاست. قرآن کریم عاملان افتراق را عالم به تعالیم دین و بیانات می‌داند، ولی عهد جدید به این ویژگی اشاره‌ای نمی‌کند. تفاوت مهم دیگر اینکه پاسخ قرآن کریم به این مسئله، بر خلاف عهد جدید، کلام الهی، موثق و غیرقابل خدشه است.
۷. از نتایج مهم دیگر، برتری بحث قرآن کریم در این باره نسبت به عهد جدید از چند جهت است. اول، از جهت گوینده؛ گوینده قرآن، خداوند است، ولی گوینده نامه‌های عهد جدید افراد بشری غیرمعصوم هستند. دوم، از جهت اعتبار است. آیات قرآن کریم تحریف‌نشده و خدشه‌ناپذیر است و در نسبت آنها به خداوند شکی نیست. سوم، اینکه قرآن کریم علاوه بر بیان انگیزه عاملان افتراق، آنها را از گروه عالمان و دانشمندان آگاه به آموزه‌های دین می‌داند.
۸. نتیجه دیگری که بر اساس اشتراکات درباره این مسئله به دست می‌آید این است که از دیدگاه این دو متن مقدس علت و انگیزه ایجاد اختلاف و تفرقه در دین (یا حداقل یکی از علل مهم افتراق)، ضعف معنوی و اخلاقی است. البته در رأس رذیلت‌های اخلاقی بر پیروی از هوای نفس و تکبر تأکید می‌شود. توجه و تأکید متون مقدس اسلام و مسیحیت بر این امر، نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه تربیت معنوی و اخلاقی دین‌داران در پیشگیری از اختلاف و تفرقه در دین و لزوم توجه برنامه‌ریزان و مسئولان به این موضوع است.

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۸۴، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی، قم، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
 کتاب مقدس (ترجمه قدیم)، ۲۰۰۲، چ سوم، انتشارات ایلام.
 ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، چاپ عبدالسلام محمد هارون.
 ابن منظور، محمدین مکرم، ۱۹۸۸، *لسان العرب*، بیروت.
 برنتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 برنجکار، رضا، ۱۳۸۱، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، چ چهارم، قم، طه.
 دهخدا، علی اکبر، ۱۳۲۵، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
 فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۳۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، چاپ محمدسیدگیلابنی.
 زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۲۲ق، *تفسیر الوسیط*، دمشق، دارالفکر.
 شریف لاهیجی، محمدین علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، دفتر نشر داد.
 شهرستانی، ابوالفتح محمد عبدالکریم، ۲۰۰۵، *الملل و النحل*، بیروت، دارالفکر.
 صابری، حسین، ۱۳۸۴، *تاریخ فرق اسلامی (۱)*، چ دوم، تهران، سمت.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
 طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۶۲ش، *مجمع البحرین*، تهران، چاپ احمدحسینی.
 عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۱۲، *معجم الفروق اللغویة*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *کتاب العین*، قم، دارالهجرة.
 قرشی، علی اکبر، ۱۳۵۵، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
 سیدقطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، نشر دارالشروق.
 مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه نشر کتاب.
 معین، محمد، ۱۳۸۰، *فرونگ فارسی معین*، تهران، نشر سرایش.
 مک آرتور، جک، ۲۰۰۷، *تفسیر عهد جدید*، بیجا، نشر گریس تو یو.
 مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
 نراقی، مهدی، ۱۳۸۷، *جامع السعادات*، نجف، چاپ محمود کلانتر.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دارالفکر.

The Holy Bible, 1967, King james version, the world publishing company, New York.

Ammerman, Nancy T., 2005, "*Schism*", *Encyclopedia of religion*, second edition, gale, usa, v. 12, p.8151-8154.

Calvin, John, 1855, *Commentaries on the Catholic Epistles*, Grand Rapids Publishing.

_____, 1999, *Commentary on Romans*, Grand Rapids Publishing.

Chirico, P.F., 2003, "*Unity of Faith*", *New Catholic Encyclopedia*, second edition, gale, usa, v.14, p. 319.

Constable, Thomas L. 2017, *Notes on 1 Corinthians*, Sonic Light Publishing.

Dinges, W.D., 2003, "*Sect*", *New catholic Encyclopedia*, second edition, gale, usa, v.12, p. 860-861.

Lawlor, F.X., 2003, "*Schism*", *New catholic Encyclopedia*, second edition, gale, usa, v.12, p. 737-

738.

Longman Advanced American Dictionary, 2003, Longman Third Published, England.

Millennium English-Persian Dictionary, 2005, Farhang Moaser Publishers, Tehran.

Misner, P., 2003, “*Unity of the Church*”, *New Catholic Encyclopedia*, second edition, gale, usa, v.14, p. 319- 320.

The American Heritage Dictionary, 2001, Dell Publishing, New York.

مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردتشت

Fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی*

رعنا قاسمی / دانشجوی دکتری ادیان دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۰

چکیده

این مقاله، با عنوان «مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردتشت»، به این موضوع می‌پردازد که دنیای پس از مرگ، حیات (جاودانگی) یا ممات (مرگ ابدی) است. در این پژوهش، محور اصلی بحث، «زندگی شخص پس از مرگ» می‌باشد. براین اساس، سؤال اصلی پژوهش این است که فرجام انسان در دو دین اسلام و زرتشت چیست؟ در صورت حیات و جاودانگی، چگونه خواهد بود؟ یافته‌های پژوهش حاکی از این است که فرجام انسان پس از مرگ در دو دین، با اندکی تفاوت، «جاودانگی» و «زندگی» است. پس از بررسی جهان و انسان مزدیسنا، به سرنوشت روان از این منظر پرداخته شده است. در اسلام نیز جاودانگی روح، نفس و همچنین، مراتب نفس و خلود مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است. «خلود» واژه‌ای است که در قرآن به کار رفته، و به معنای «ابدیت» است. کاربرد قرآنی و اسلامی، این بحث را تحت عنوان «خلود نفس» یاد کرده است.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی روح، دین مزدیسنا، قرآن کریم، انسان، قیامت.

یکی از اندیشه‌هایی که همواره بشر را رنج می‌داده، اندیشه مرگ و پایان یافتن زندگی دنیایی است. تاریخ تفکر و اندیشه بشر در همه ادوار تاریخی و نزد همه ملل و اقوام، شاهد تلاش پیگیر انسان‌ها برای یافتن راهی برای جاودانگی و بقا بوده است. نگاهی گذرا به تاریخ تفکر بشری، نشان می‌دهد که انسان‌ها از دیرباز سودای جاودانه بودن را داشته‌اند. عده‌ای، به جاودانگی در همین حیات مادی و با بدن جسمانی می‌اندیشیدند. گروهی دیگر، اعتقاد به حیات دیگر را مبنای نظریه جاودانگی خود قرار داده‌اند. با نگاهی به تاریخ ایران باستان، در می‌یابیم که آنان به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند. با ظهور آیین زرتشتی در ایران، اعتقاد به معاد و جاودانگی زندگی پس از مرگ جلوه‌ای دیگر یافت. از اصول اساسی آیین زرتشتی، باور به رستاخیز عمومی مردگان است (شهزادی، ۱۳۶۷، ص ۱۸). باور به جاودانگی روح و جهان واپسین نیز از آموزه‌های اساسی و بنیادین دین زرتشت است (ر.ک: آذرگسب، ۱۳۸۴). در سروده‌های زرتشت و در موارد متعددی نیز از روز واپسین، روز قضاوت و داوری، کیفر و پاداش، بهشت، جهنم، سعادت و خوشبختی در جهان دیگر، سخن به میان آمده است (یسنا: ۱۳۸۰، ۱۹: ۶؛ ۴۱: ۶؛ پاکتچی، ۱۳۸۶، ص ۵۰-۵۴). هرچند در اوستا، سخنی از کیفیت رستاخیز مطرح نشده، اما بر اساس اسطوره‌شناسی پیشرفته متون پهلوی، همه انسان‌ها در هیئت جسمانی و روحانی بازآفرینی خواهند شد و داوری نهایی را خواهند گذراند. از نظر بیشتر زرتشت‌پژوهان، معاد در آیین زرتشت، معاد جسمانی و روحانی است؛ یعنی همه انسان‌ها در هیئت جسمانی و روحانی بازآفرینی خواهند شد و در واپسین روز - روز داوری - حضور دارند (ویدن‌گرن، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸).

در منابع مختلف زردشت، همچون گاتاها، یشت‌ها، هادخت نسک، اوستای کشتی، وندیداد و نیز ارداویراف‌نامه، ردپای زندگی پس از مرگ مشاهده می‌شود. در «هادخت» و نیز گاتاها، شاهد وجود دو مفهوم هستیم: مفهوم «اوروان» و مفهوم «دئنا»، که موجب زشتی یا زیبایی دئنا می‌شود. سرنوشت جاودانه بشر به شکل دئنا وابسته است. آنچه در تفکر زردشتی حایز اهمیت است، تمایزی است که میان بدن مادی و خود غیرمادی فرد نهاده شده است. بدن مرده در زمین می‌ماند، اما خود او، «روان» به حیات خود با توجه به اعمال دنیوی ادامه می‌دهد (میرفخرایی، ۱۳۸۶، فرگرد، ۲: ۱ تا ۶؛ پاکتچی، ۳۸۶، ص ۱-۶). بر اساس اعتقادات زردشتیان، مردگان به دست سوشینت برانگیخته می‌شوند و او مردگان را در همان جایی که در گذشته‌اند، بر خواهد انگیخت. پل چینوت مربوط به روان است، اما در پایان جهان، برانگیختگی بدن نیز حاصل می‌شود. در پایان جهان دنیوی، هدیه جاودانگی از سوی سوشینت به همه عطا می‌شود. او با قربانی کردن گاو، و استفاده از موادی دیگر، اکسیر جاودانگی را تهیه کرده، و به انسان‌ها عطا می‌کند. اینچنین، مرگ از میان انسان‌ها رخت بر می‌بندد (یسنا، ۵: ۱۳ و ۵۰: ۴).

در اسلام نیز اعتقاد به مرگ، رستاخیز و زندگی پس از مرگ، از نظر قرآن مسلم است. آیات بسیاری بر آن دلالت و سوره‌ای در قرآن به نام «قیامت» نام‌گذاری شده است. در میان کتاب‌های آسمانی، تنها قرآن است که درباره روز رستاخیز به تفصیل سخن گفته است و در صدها مورد با نام‌های گوناگون، روز رستاخیز را به اجمال یا

تفصیل یاد کرده است و منکر معاد را کافر دانسته است (طباطبائی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۲). در این زمینه، واژه‌ای که در قرآن به کار رفته است، لفظ «خلود» به معنای «ابدیت» است. به تبع این استعمال قرآنی، متکلمان مسلمان این بحث را تحت عنوان «خلود نفس» یاد کرده‌اند. در این پژوهش، محور اصلی بحث «زندگی شخص پس از مرگ» می‌باشد. در این مقاله، به جاودانگی روح در دین مزدیسنا و اسلام (قرآن و متون مزدیسنا) پرداخته شده است. ابتدا روان در آیین مزدیسنا بررسی شده، سپس، از منظر قرآن با تتبع در موارد کاربرد واژه «نفس» و روح در آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین استمرار زندگی آگاهانه انسان پیش از برپایی قیامت در عالم برزخ (غافر: ۱۱ و ۴۲) و برخاستن ابدان از قبرها در روز قیامت (یس: ۵۱ و ۵۲؛ قمر: ۷؛ معارج: ۴۲) و ساخته شدن بدن اخروی، متناسب با جهان آخرت، از موضوعات مهمی است که در قرآن وجود دارد. در این پژوهش، فرجام‌شناسی، جاودانگی روح و زندگی پس از مرگ در دین مزدایی و اسلام مورد بررسی گرفته است.

بر این اساس، سؤال اصلی این است که فرجام انسان پس از مرگ در دو دین اسلام و زرتشت چیست؟ در صورت حیات و جاودانگی، چگونه خواهد بود؟ همچنین سؤالات دیگری نیز مطرح است: جسم و روح انسان از نظر اسلام و آیین مزدایی پس از مرگ، چه وضعیتی خواهد داشت؟ تشابه و تفاوت اساسی درباره دنیای پس از مرگ از دیدگاه اسلام و زردتشت چیست؟

عالم مرگ و جاودانگی روح در آیین زردتشت

در دین مزدیسنا، علاوه بر ایمان به اهورا مزدا، اعتقاد به وجود مستقل مینوی شر، رکن اساسی اعتقادات آنها را تشکیل می‌دهد. خدای خرد «اهورا مزدا»، گیتی را آفرید تا از این طریق مقدمات نابودی اهریمن را فراهم سازد. براین اساس، همه مخلوقات هستی از افلاک تا خاک درگیر مبارزهای سهمگین و هولناک با اهریمن و آفرینش‌های او هستند. این ستیز در نهایت، با پیروزی مینوی نیک و نابودی مینوی شر پایان خواهد یافت و آن روزی است که «فرشکرد» نام گرفته است (بویس، ۱۳۷۵، ص ۶۴).

سه دوره هستی که عبارتند از آفرینش، آمیزش و جدایش، همه برای این است که نیک از شر، نور از ظلمت، زیبایی از زشتی متمایز گردد. کاستی‌ها و معایب دوران آمیزش از این جهت است که همه هستی درگیر نبردی سخت با اهریمن و نیروهای آن است. از این رو، دین زرتشت، نه تنها هدف بزرگی برای انسان در نظر دارد، بلکه برای آنچه که مردم در این دوره از زمان، به ناچار تحمل می‌کنند، توضیحی منطقی دارد؛ تا مبدا آن رنجی که مینوی شر بر آنان تحمیل کرده، به آفریدگان توانا و خردمند منسوب سازد (همان، ص ۵۱).

بنا بر آموزه‌های زرتشت، از میان سه زمان گذشته، حال و آینده، دو زمان حال و آینده دارای اهمیت ویژه‌ای هستند؛ چراکه در زمان حال نیروهای اهورایی و اهریمنی پیوسته در حال نزاع و کشمکش هستند. سرانجام در نبرد نهایی، که در آینده و در پایان رخ می‌دهد، اهریمن شکست خورده و برای همیشه نابود می‌گردد. آنچه در نهایت پیروزی و تسلط اهورامزدا و زوال و نابودی کامل اهریمن را در عرصه هستی فراهم می‌سازد، یاری و مساعدت

انسان‌های مؤمن و مزدپرست است که با انتخاب راه راست و با به کار بستن تعالیم اخلاقی دینی، موجبات تقویت و پیروزی اهورامزدا و تضعیف اهریمن را فراهم می‌سازد. بنا به باور ایرانیان، جهان پس از مرگ، تنها جهان مردگان نیست، بلکه جایگاه داوری است، و هرکس پاداش و جزای کردارش را خواهد دید. روان انسان، مانند اول تولد اختیار داده نمی‌شود؛ یعنی باید در مقابل اهورامزدا پاسخگو باشد. مهر و رشن به داوری و محاکمه خواهد ایستاد(همان، ص ۵۲).

پیروان دین مزدیسنا بر این باورند که روان انسان پس از مرگ، به مدت سه روز و سه شب، در بالای جسد باقی می‌ماند و به تناسب خصایص اخلاقی و کردار خود، احساس لذت یا احساس درد و رنج می‌کند. روان انسان درستکار در این سه روز، لذتی را تجربه می‌کند که از مجموع لذتی که در سراسر عمر تجربه کرده، بیشتر خواهد بود. اما روان انسان بدکار، در تلاش است همچون انسان گریزان از آتش، جسم را رها کرده، بگریزد. در روز چهارم، روان سفر خود را به عالم دیگر شروع می‌کند و به چینود، پل تفکیک خوب از بد می‌رسد. اگر روان در دنیا بر اساس پندار، گفتار و کردار نیک زیسته باشد، به هنگام عبور از پل، رایحه معطر بهشت به مشام او می‌رسد. دئئای او، به شکل دوشیزه‌ای زیبا به استقبالش می‌آید و روان را به سرای سرور می‌برد. در مقابل، اگر روان در این دنیا، پندار و گفتار و کردار شر داشته باشد، بوی تعفن شنیده، دئئایش به شکل عجزه‌ای او را به ورطهٔ دوزخ خواهد برد(چاید ستر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۳). بنابر انسان‌شناسی اغلب مکاتب عرفانی، در سرشت انسان بهره‌ای از وجود خداوند به امانت نهاده شده و روح در سفر آسمانی خود پس از مرگ، پس از طی مراحل به اصل خود باز خواهد گشت. این عقیده، به طور کامل با باور زرتشتی قرابت و همخوانی دارد. براین اساس، رویکرد دین زرتشت نه تنها انسانی و اخلاقی است، بلکه بشر را به سوی نیکوکاران و مبارزه با بدی‌ها سوق می‌دهد.

کسی که به راستی گرایش داشته باشد، به روشنایی و شادمانی خواهد رسید. کسی که به دروغ گرایش داشته باشد، تیرگی زیادی همراه با آه و افسوس، نصیب وی خواهد شد. به راستی، او رفتارش و وجدانش به چنین سرانجامی می‌کشاند(یسنه، ۳۱: ۲۰). آیین زرتشت فراتر از یک دین، یک راه و نحله فکری با رویکردی فلسفی است که بر محور انسان به‌منزله ذهن استوار است(کاویانی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

الف. انسان پس از مرگ

در آیین زرتشتی، روان در سه شب، بر اساس برخی متون، دارای سه بخش است: روان اندر تن یا روان نگهبان، روان بیرون از تن، و روانی که در جهان مینوی است. روان در مدت اقامت کوتاهی که در جسم و تن دارد، می‌تواند به صاحب خانه‌ای در خانه‌اش یا به سواری بر پشت اسبش تشبیه کرد. روان شامل خرد و اراده می‌شود، سرور حاکم بر تن است، روان و جان است؛ جوهره‌ای که در درون آن است. اینان ابزار روان‌اند(زهر، ۱۳۷۵، ص ۴۵۰). در اوستا پیرامون عاقبت روان و سه شب پس از مرگ آمده است:

زرتشت از اهورامزدا پرسید: ای اهورامزدا! ای سپندترین مینو! ای دادار جهان استومند! ای اشون! هنگامی که

اشونی از جهان درگذرد، روانش در نخستین شب، در کجا آرام گیرد؟ آن گاه اهورامزدا گفت: روان اشون بر سر بالین وی جای گزیند و «اشتودگاه» سرایان، این چنین خواستار آموزش شود: «آمزش باد بر او، آمزش باد بر آن کسی که اهورامزدا به خواست خویش، او را آموزش فرستد». در این شب، روان اشون همچون هم زندگی این جهانی، خویش، خوشی دریابد. در دومین شب، روانش در کجا آرام گیرد. آن گاه اهورامزدا گفت: بر سر بالین وی جای گزیند و «اشتودگاه» سرایان، اینچنین خواستار آموزش شود: «آمزش باد بر او آموزش باد بر آن کسی که اهورامزدا به خواست خویش، او را آموزش فرستد». در این شب، روان همچون همه زندگی این جهانی، خوشی دریابد. روان آدمی بلافاصله پس از مرگ از تن خارج نمی شود، بلکه روز سوم از تن برخاسته و از جسم جدا می شود تا پس از تشریفات لازم برای رسیدگی اعمال، به چینود پل برسد (ویدن گرن، ۱۳۸۱، ص ۱۶۶).

ب. چینود پل

دین زرتشت، نخستین دینی است که در جهان بر مبنای ثنویت، شالوده یکتاپرستی را ارائه کرد. اما در این آیین، ویژگی‌های بسیار دیگری نیز برای نخستین بار عرضه شد. از جمله این ویژگی‌هاست، اعتقاد به روان، وجود جهان پسین و پاداش و کیفر واپسین در بهشت، برزخ و دوزخ، قالب منطقی جهان پسین و پل گذرگاه روان، از آیین کهن زرتشتی است که در ادیان دیگری راه یافت و قالب‌های تازه‌ای پیدا کرد. پل چینود، به عنوان مکانی که پس از مرگ درباره پاداش درگذشتگان در آنجا تصمیم گرفته می شود، در گاهان اهمیت بسیاری دارد. این راهی است که هر کسی که به آسمان می رود، باید از آن گذر کند (صنعتی زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱).

در اوستا، پل چینود محور اندیشه‌هایی است که درباره مرگ آمده است. پلی که انتهای آن به آسمان می رسد و روان درگذشتگان بایستی از روی آن گذر کند (ویسپرد، کرده، ۷: ۱). در پهلوی، چینوت پل یا چینور پل و در فارسی، چنود پل شده است. اما در فرهنگ فارسی، به اشکالی دیگر نیز ضبط شده که محل اعتبار نیست. این نام در اوستا اغلب با کلمه «پرتو» همراه است و همان است که در فارسی «پل» می گوئیم. چینود پل در پهلوی آمده است. واژه «چینوت» از ریشهٔ chi به معنی چیدن و برچیدن آمده است و با پیشوند vi در پهلوی vicitan به معنی گزیدن است. بر سر این پل است که نیکان از بدان جدا و برگزیده می شوند و هریک به راهی که خود در زندگی ساخته‌اند، می روند. این پل، در زبان عربی به «صراط» معروف است و واژه «صراط» از واژه پهلوی به معنی راه گرفته شده است (اشیری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳).

آنچه بیان شد و بر اساس روایات زرتشتی، یک سویس بر روی قله دائیتی است که نزدیک رودی است به همین نام در ایران و یح؛ و سوی دیگرش، بر کوه البرز قرار دارد. در زیر پل، در حد میانه آن، دروازه دوزخ جهنم است. در کتب و روایات زرتشتی راجع به این پل و دشواری‌هایی که در عبور از آن پیش می آید سخن رفته است. به اعتقاد عامه زرتشتی‌ها، این پل هنگام عبور نیکان به قدر کافی گشاده و عریض می شود و در موقع عبور بدکاران، به اندازه لبه تیغی باریک می گردد تا روح بدکاران به دوزخ افتد (فره وش، ۱۳۶۴، ص ۱۳۲).

لغزش نداشتن در آیین زرتشت مورد ستایش است؛ زیرا پل چینود برای لغزش و جدا کردن نیکان از بدان به

وجود آمده است. هنگامی که روان نیکوکار بر سر پل می‌رسد، دثنای او به صورت دختری زیباروی پدیدار می‌شود و او را به روی پل راهنمایی می‌کند و سگان وی را از حمله اهریمن در پناه می‌دارند (یسنا، ۱۳۸۰، ۴۸: ۸). پلی که وی از روی آن می‌گذرد، به پهنای نه نیزه است که هر نیزه به بلندی سه تای است. روان نیکوکار به آسانی از روی پل می‌گذرد و سه گام هومت، هوخت، و هوورشت، اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک را برمی‌دارد و به سوی بهشت می‌رود. در گات‌ها، به چینود خط یا پلی که دو جهان را از هم جدا می‌کند، اشاره شده است، بدون اینکه از ویژگی‌های آن چیزی گفته شود. شاید خط فرضی باشد که دو گونه زندگانی را از هم جدا می‌کند. شاید هم اشاره به نقطه زمانی باشد که درگذشتگان، از کارنامه زندگی و سرنوشت آینده خود آگاه می‌شوند. در آن نقطه زمانی یا خط سرحدی، کارنامه زندگی آدمی در این جهان بسته می‌شود. اما هنگامی که روان گناهکار بر سر پل می‌رسد، پل به اندازه لبه استره برنده می‌گردد. روان می‌هراسد و زاری و لابه می‌کند و همچون گرگ زوزه می‌کشد. اما فریادرسی نیست و کردار و گفتار و اندیشه بد وی، در پیکر حیوانی وحشی به وی حمله می‌کنند و او را بر روی پل می‌رانند. روان گناهکار سه گام برمی‌دارد، گام‌های دوش مت، دوژخت و دوژ ورشت اندیشه بد، گفتار بد، کردار بد و به درون دوزخ سرنگون می‌گردد. پل برای فرد گناهکار از لبه تیغ باریک‌تر و تیزتر شده، در آن پرتاب می‌شوند. در سر پل، دیوی به نام ویزرش روان مرد دروغگوی را به زنجیر می‌بندد. شب سوم روان بدکار، خود را در میان برف و یخ می‌بیند و بوهای گندیده به مشامش می‌رسد که از شمال می‌وزد (دادستان دینیک، ۱۳۵۵، ص ۵).
در یسنا، پیرامون عاقبت روان بدکار و نیکوکار در سر پل آمده است:

روان گناهکار ضمن دادرسی در سر پل علت تیهکاری‌ها را پرسیده و او به بهانه‌های متعذر می‌شود، آن‌گاه پل تیز و باریک شده و دری از دوزخ بر او باز می‌شود. ای مزدا اهورا به درستی می‌گویم؛ هرکس چه مرد، چه زن که آنچه را تو در زندگی کار شناخته‌ای بورزد، در پرتو «منش نیک» از پاداش «آشه و شهریاری مینوی» برخوردار خواهد شد. من چنین کسانی را به نیایش تو رهنمون خواهم شد و همه آنان را از «گذر گاه داوری» خواهم گذرانم (مینوی خرد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳).

ج. جایگاه بهشت و دوزخ و همبستگان

برخی محققان بهشت و دوزخ، گاتاها را روحانی و درونی توجیه کرده‌اند. همچنین، افزون بر پاداش روحی و درونی، بر پیام زرتشت به حیات پس از مرگ و روز حسابرسی نیز اشاره شده است. اعتقاد به دوزخ و بهشت از عوامل مؤثر در تنظیم رفتار اجتماعی به‌شمار می‌رود. دین، که نمادی از اعمال شخص متوفی است و نمونه کاملی که این شخص از آن پیروی و اطاعت نموده است، روان را به تناسب نوع اعمال فرد متوفی در دنیا، به بهشت و دوزخ راهبری می‌کند.

هنگامی که شخص می‌میرد، دوزخ و بهشت و دیوان و ایزدان بر سر یافتن بر روان وی به جنگ و ستیز می‌پردازند. «استویداد» و «ویزرش» و «وای بد» روان گناهکاران را به دوزخ می‌کشاند و مهر و سروش و رشن و

«به وای» روان نیکوکاران را به بهشت می‌برند. در اوستا، از بهشت و دوزخ با عبارت خان و مان نیک و خان و مان بد یاد شده است: «بهشت» یا «خانومان» جایگاه مردمان «روشن روان و پاکنهاد» (یسنا، ۳۲: ۱۵) و «دوزخ» یا «خان و مان بدترین منش»، سرای مردم تیره تیره روان و تباهکار است. کسی که از راستکاری پیروی می‌کند، در روشنی جایگاهی برای خود خواهد گزید و کسی که دروغکار است، عمر درازی را در تیرگی و یا کوره روشنی با آه و ناله بسر خواهد برد. او را وجدانش به توسط کردارش به چنین سرانجامی می‌کشاند (همان، ص ۱۳).

در یسنا، مردم از نظر سنجش کردار و اعمال، به سه طبقه تقسیم می‌شوند. این تقسیم‌بندی با توجه به مطلب زیر روشن می‌شود: «چنان که در آیین روز نخست فرمان رفت، دادگری از روی انصاف با دروغ‌پرست و پیرو راستی رفتار خواهد کرد. همچنین با کسی که اعمالش با بدی و خوبی آمیخته است که تا به چه اندازه از آن درست و نادرست است» (همان). چنان که ملاحظه می‌شود، سه دسته از مردم عبارتند: ۱. کسانی که اعمالشان نیک و شایسته است؛ ۲. کسانی که اعمالشان بد و ناشایست می‌باشد؛ ۳. کسانی که اعمال نیک و بدشان برابر است و در همیستان جای داده خواهند شد.

بهشت ستاره پایه و از آن فراز است، و دوزخ زیر زاویه زمین است. بهشت روشن، خوش بوی و فراخ و همه آسایش و همه نیکی است و دوزخ تاریک، تنگ و متعفن و بی‌آسودگی و همه بدی است. میان این دو، میان زمین و ستاره پایه همیستان است و او را به آمیزگی از هر دو بهره‌وری است. «ای گناهکاران شما با کردارها و روان‌هایتان بدان جهان، بدان سرزمین اندوه و پریشانی درمی‌آید» (دینکرد، ۱۳۸۱، ص ۴۴۱-۴۲۲). دوزخ اندر میانه زمین، آنجاست که اهریمن زمین را سفت و بدان اندر تاخت که بر اثر آن همه چیز جهان به دوگانگی، گردش، دشمنی، نبرد و فراز و فرود آمیختگی پدید آمد. آنها که دو کفه ترازو دربارشان مساوی است؛ یعنی کار نیک و بدشان در جهان خاکی به یک اندازه بوده است، به محلی بینابین فرستاده می‌شوند. این مرحله، که «همیستان» نام دارد، از زمین تا ستاره پایه است. در دینکرد نیز «همیستان میان زمین و طبقه ستارگان است و بهشت در ستاره پایه طبقه ستارگان و از آنجا به بالاست» (دوستخواه، ۱۳۷۱، ۱۹:۳۰).

سرنوشت روان و روح

وقتی که مرگ بر انسان عارض می‌شود و از او جسدی بر زمین می‌ماند، سگ و کرکس این جسد را پاره پاره می‌کنند و استخوانی بیش باقی نمی‌ماند و روان که از تن جدا شده، تا سه شبانه‌روز در کنار این لاشه می‌نشیند (میوی خرد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵). آن‌گاه اگر روان متعلق به اشون مردی باشد، اشتودگاه می‌سراید و می‌گوید: «آمزش باد بر او آمزش باد بر آن کسی که اهورا مزدا به خواست خویش، او را آمزش فرستد». در این سه شب، حالت خوشی که به این روان پرهیزگار دست می‌دهد، به اندازه تمام خوشی‌های زندگی است. هنگام دمیدن صبح، روان بادی عطرآگین حس می‌کند و با خود می‌اندیشد که چنین بوی خوشی از کدام سو می‌آید؛ بویی که در زندگی هرگز به مشامش نخورده بود. از میان این باد، او به صورت دوشیزه‌ای پانزده ساله، زیبا و خوش‌پیکر، نورانی، زیرک

و بازشناسنده نیکوکار از بدکار ظاهر می‌شود. دو سگ نگیهان چینود پل هم در دوسوی دثنا قرار دارند.

در مینوی خرد آمده است: «روان از سروش مقدس که او را همراهی می‌کند، منبع آن باد خوشبو را جویا می‌شود و او را پاسخ می‌دهد که آن باد، متساعد از بهشت است» (همان). در روایت پهلوی نیز این اهورا مزدا است که پاسخ سؤال روان را همچون سروش می‌دهد. زمانی که روان از ماهیت اصلی دثنا سؤال می‌کند، وی در پاسخ می‌گوید:

ای جوانمرد نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار و نیک‌دین من «دین» توأم. آن زمان که تو می‌دیدى که دیگران مردار می‌سوزانند و بت‌ها را پرستش می‌کنند و ستم می‌ورزند، تو گاهان می‌سرودی و اهورا مزدا را ستایش می‌کردی. وقتی می‌دیدى که دیگران چیزی نمی‌بخشند و در به روی مردم می‌بندند، تو بخشش می‌نمودی و اشون مردی را که از نزدیک یا دور می‌رسید، خشنود می‌کردی. من نیکو بودم، تو مرا نیکوتر کردی و تا تن پسین انسان‌ها اورمزد را می‌پرستند و مرا هر روز بهتر از این باشد (یستا: ۱۳۸۰، ۴۶:۱۰).

در وندیداد آمده است که دثنا روان مرد پرهیزگار را از فراز کوه البرز و از چینود پل عبور می‌دهد و او را به نزد ایزدان می‌برد. در گاهان نیز می‌خوانیم که زرتشت ادعا دارد که پیروان اورمزد را از این پل عبور خواهد داد. در جای دیگر نیز اورمزد به مؤمنان وعده می‌دهد که روان آنها را از فراز چینود پل سه بار به بهشت به بهترین زندگانی، به بهترین اشه، به بهترین روشنایی خواهد رساند (دینکرد، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹). در خصوص چگونگی این پل، در فصل پانزدهم بندهش می‌خوانیم:

آن تیغی تیز است که به شمشیر شباهت دارد و بلندی و درازا و بهنای آن به اندازه نه نیزه است. سگی، مینوی نگهبانان آن است و دوزخ در زیر این پل قرار دارد و ایزدان بر سر آن پل منتظر روان مردان و زنان اغشون هستند تا آنها را به مینوی، پاکیزه کنند و عبور دهند. روان نیکوکار برای عبور از این پل، گام نخست را برمی‌دارد و هومت جایگاه پندار نیک که ستاره پایه است، می‌رسد. با گام دوم به هوخت، جایگاه گفتار نیک که ماه پایه است و با گام سوم به هورشت جایگاه کردار نیک که خورشید پایه است، دست می‌یابد و چهارمین گام، او را به گروهمان که سرای روشنی بی‌پایان و سرشار از بهجت و اصلاً خانه خوش است، می‌رساند (مینوی خرد، ۱۳۸۵، ۱:۱۱۵-۱۲۰، ص ۲۴-۲۵).

مینوی خرد، حاکی از این است که در صبح روز چهارم، روان اشون همراه با سروش، وای خوب و بهرام به سوی چینود پل می‌رود؛ در صورتیکه با مخالفت وای بد، دیو استویهداد، فرزیشت دیو و دیو خشم بازدارنده روبه‌روست. در این اثنا، مهر و سروش و رشن میانجی هستند. رشن با ترازوی مینوی که ملاحظه هیچ کس را نمی‌کند، اعمال روان را می‌سنجد (دینکرد، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷). در بندهش آمده است که رشن اعمال انسان را محاسبه می‌کند و اشتاد و زامیاد، روان را با ترازوی مینوی مورد سنجش قرار می‌دهند (مینوی خرد، ۱۳۸۵، ۱:۱۲۳، ص ۲۵). در مینوی خرد عنوان شده که هنگام عبور روان نیکوکار از پل چینود، این پل به اندازه یک فرسنگ پهن می‌شود و سرو، روان را عبور می‌دهد. سپس دثنا به استقبال او می‌آید.

عالم مرگ و جاودانگی در دین اسلام

در اسلام «مرگ» مفهومی روشن دارد و به معنای پایان زندگی دنیوی و آغاز حیات جاودانه اخروی است. فیض الاسلام در این زمینه می‌نویسد:

... مرگ حقیقی زمانی شروع می‌شود که انسان فلسفه زندگی و مرگ را نداند و فراموش کند که از کجا آمده و به کجا می‌رود و برای چه آمده. قطعاً از چنین موجودی که هیچ اطلاعی از حقیقت زندگی خود ندارد و نمی‌داند چه سرنوشتی در پیش روی اوست، نمی‌توان انتظار داشت تا در دوران زندگی محاسبه کند و از آنجا که زندگی برای آنها جز ادامه ترکیب سلول، اعصاب، رگ، خون، گوشت و استخوان چیزی نیست، مرگی هم که در پی آن حیات خواهد بود، قابل توجه آنان نیست و مرگ در نظر آنان چیزی جز قطع ارتباط سلول‌ها و اعصاب نیست. درحالی‌که این افراد از نظر حضرت علی علیه السلام مردگان زنده‌نما هستند (واعظی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۶۲۲-۵۲۲).

حضرت علی علیه السلام در خصوص جایگاه مرگ می‌فرماید: «فَالْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَهْمُورِينَ وَالْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ» (نهج البلاغه، خ ۱۵)؛ بدانید که مرگ، در زندگی توأم با شکست و زندگی جاودان، در مرگ پیروزمندان شماس. در اسلام، هرگز انسان با مرگ نابود نمی‌شود، بلکه مرگ سرآغاز زندگی جاودانه در نشئه دیگر است. آیات فراوانی در قرآن با اشکال گوناگون تأکید می‌کنند که هستی انسان با مرگ از بین نمی‌رود و مرگ برای این موجود، بزرگ پلی است برای عبور به جهان دیگری که از نظر عظمت و بقا و اصالت با این حیات زودگذر به هیچ‌وجه قابل مقایسه نیست، زندگی ابدی و جاودانه در زندگی پس از مرگ وجود دارد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّا لَنَدَارُ الْآخِرَةَ لِهَيْبَةِ الْحَيَوَانِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۶)؛ این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا در سرای آخرت است. ای کاش می‌دانستند!

اما معاد و بازگشت به زندگی پس از مرگ نیز بر همین نکته تأکید دارد. هرچند در این زمینه دیدگاه‌هایی مطرح است. در اینکه در اسلام، آیا معاد جسمانی است، یا روحانی؟ سه نظر وجود دارد:

میان اندیشمندان مسلمان درباره کیفیت معاد دیدگاه واحدی وجود ندارد.

۱. به باور صدرالمতالیهین، جمهور فلاسفه و پیروان مکتب مشاء تنها معاد روحانی را قبول دارند (صدرالمتالیهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۵). همچنین ابن‌سینا در یکی از آثار خود، به صراحت دیدگاه معاد روحانی - جسمانی را دارای اشکالات عقلی بسیاری دانسته، معاد جسمانی را انکار کرده و سرانجام نظریه معاد روحانی را برمی‌گزیند. به باور وی، آیات قرآن کریم در این باره نیازمند تأویل است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷-۱۱۲).

۲. فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی، معاد جسمانی، به معنای بازگشت بدن عنصری و انتقال روح به آن را برای محاسبه اعمال، مورد اتفاق مسلمانان دانسته (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳-۳۹۴)، و علامه مجلسی نظریه معاد جسمانی را از ضروریات دین و منکر آن را از زمره مسلمانان خارج می‌داند. به گفته ایشان، آیات قرآن چنان نص در معاد جسمانی هستند که قابل تأویل نبوده، چنانکه روایات نیز متواتر هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۴۷).

۳. عده‌ای دیگر معاد را روحانی و جسمانی می‌دانند. گروهی از متکلمان محقق و فیلسوفان متأله بر این باورند که معاد انسان، هم جسمانی است و هم روحانی. از این رو، آدمی در آخرت با وجودی «جسمانی-روحانی» حضور می‌یابد و حیات اخروی او حیاتی دو ساحتی است؛ زیرا انسان موجودی دوساحتی است و هر دو ساحت، در حقیقت او دخیل‌اند. هرچند ساحت روحانی انسان نسبت به ساحت جسمانی‌اش اصالت دارد، فریعت ساحت جسمانی، آن را از حقیقت انسان خارج نمی‌سازد. در همین دیدگاه، سه نوع تبیین مطرح است:

۱. روح و بدن بازمی‌گردند و بدن نیز مادی است، اما لازم نیست همان بدن دنیوی که در قبر گذاشته شده یا جزئی از آن در بدن اخروی باشد. بلکه اگر همان بدن دنیوی باشد و یا اگر بدن دیگری باشد، ولی جزئی از بدن دنیوی همراهش باشد، و یا اگر بدن دیگری باشد و جزئی از بدن دنیوی نیز با آن نباشد، هر سه صورت بی‌اشکال‌اند.

۲. روح و بدن بازمی‌گردند و بدن مادی است، اما این بدن همان بدن است که در قبر گذاشته شده و یا جزئی از آن را همراه دارد.

۳. روح به بدن بازمی‌گردد و بدن عیناً همان بدن دنیوی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۰-۱۸۱)، نه بدن دیگر که صددرصد غیر از آن باشد و نیز نه بدن دیگر که، مقداری از بدن دنیوی اول را دارا باشد.

بنابراین، در همه سه طیف مزبور، بحث در بازگشت به زندگی است؛ بازگشت به زندگی جدید و جاودانه، مشترک هر سه دیدگاه است، اختلاف در این است که این بازگشت جسمانی است، یا روحانی و یا هر دو. اما در باب حیات ابدی و جاودانگی انسان در اسلام نیز باید گفت: از منظر قرآن کریم، اینکه آیا ابتدا و انتهای انسان خاک است و پیش و پس از آفرینش او، جز پوچی نیست و یا اینکه آدمی مرغ باغ ملکوت است و چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنش و این خاکدان، آشیانه‌ای موقت و پُلی برای عبور وی از طبیعت به فراطبیعت است؟ قرآن کریم راه دوم را معرفی کرد و به ما می‌آموزد که بشر قبلاً کجا بوده و پس از این به کجا می‌رود و این چند روز دنیا چه باید بکند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۴ الف، ص ۳۸-۳۵) و چگونه است که انسان در نهاد خویش طالب جاودانگی است و فطرتاً از زوال و محدودیت نقصان‌گریزان است.

حقیقت هر کسی را روح او تشکیل می‌دهد و بدن ابزار روح است و این منافات ندارد که انسان در دنیا و برزخ و قیامت بدن داشته باشد. البته همان‌گونه که انسان در دار دنیا بدن دارد و بدن فرع است، در برزخ و قیامت نیز اینچنین است. قرآن کریم بدن را که فرع است، به طبیعت و خاک و گل نسبت می‌دهد و روح را که اصل است، به خداوند اسناد می‌دهد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۴ ب، ص ۶۸). از منظر قرآن، روح خدایی است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)؛ بگو روح از فرمان پروردگار من است.

اشیا یا جسمانی و مادی‌اند و یا غیرجسمانی و مجرد. هریک از اشیا یا جسمانی و مجرد دارای اوصافی است. مثلاً، اجسام دارای شکل و حجم و رنگ و سنگینی و... امثال آن می‌باشند. اما مجردات نه مکانی‌اند و نه زمانی. نه

شکل دارند و نه ثقل، نه حجم دارند و نه رنگ. از میان ادله متعددی که فلاسفه برای اثبات تجرد نفس و روح آورده‌اند، اینکه با گذشت روزگار، بدن و جسم آدمی رو به انحلال و ضعف می‌رود، درحالیکه روح و نفس ناطقه انسان رو به قوت می‌نهد. انسانی که به پیری می‌رسد، سستی و ناتوانی به بدن او روی می‌آورد و هر اندازه که پیرتر می‌شود، ناتوان‌تر و سست‌تر می‌گردد. درحالیکه می‌بینیم اندیشه او قوی‌تر و قلمش وزین‌تر و حرف‌هایش سنگین‌تر می‌شود. نتیجه اینکه نفس ناطقه انسان، که به مرور زمان نیرومندتر می‌گردد، غیر از این بدن است که به گذشتن روزگار پیر و فرتوت می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۱۷۶) و چون روح غیر از جسم است، باید مجرد باشد.

اما اینکه چرا انسان‌ها به عالم طبیعت مأنوس‌ترند، به این دلیل است که حسی فکر می‌کنند؛ چون حس و قوای حسی به طبیعت نزدیک است و عقل و قوای عقلی از طبیعت دور است. از این‌رو، محسوسات و امور مادی، انسان‌های حساس را به خود جلب می‌نماید. اما انسان عاقل چون ارزشی برای دنیا قائل نیست، فریب دنیا را نخورده، دل به دنیا نمی‌بازد. فطرت انسانی، خواهان ابدیت است. «خداوند در سرشت انسان‌ها محبت وجود و بقا و کراهت عدم و فنا را سرشته است» (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۳). لذا متاع گذرا او را اشباع نمی‌کند و اگر به طبیعت سر می‌سپارد، یا برای آن است که از باب خطای در تطبیق، طبیعت را ابدی می‌پندارد و یا ابدیت بعد از مرگ را فراموش کرده است، یا گرفتار چهل مرکب است، یا مبتلای غفلت، به نص صریح قرآن کریم هر انسانی بالضروره می‌برد (آل عمران: ۱۸۵). پس احتمال خلود و جاودانگی در زندگی دنیا ممکن نیست. خدای سبحان اصرار دارد به انسان بفهماند که ای انسان تو یک موجود ابدی هستی و ابدیت در دنیا نمی‌گنجد، بلکه جاودانگی به تحصیل ما عندالله است. قرآن کریم می‌فرماید: «آنچه در دسترس شماست زوال پذیر است و آنچه در نزد خداست ابدی است» (نحل: ۹۶). چون شما انسان‌ها ابدی هستید، این ابدیت خویش را هدر ندهید. کالای ابدی پیش‌غیر خدا نیست. اگر آب زندگانی می‌خواهید، فقط نزد خداست (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۳۳).

بنابراین، انسان فطرتاً خواهان زندگی جاودانه است و از مرگ هراسان. زندگی دنیا، گنجایش جاودانگی را ندارد. زندگی عقبا جاودانه است.

اما در خصوص حیات جاودانه پس از مرگ، توجه به این نکته ضروری است که حتی کسانی که معتقدند جسم انسان با مرگ نابود می‌شود، به سیر تکاملی و حرکت روح و حتی جسم و جاودانه بودن روح اعتقاد دارند:

الف. جسمانی بودن انسان و جاودانگی: اکثر محققانی که انسان را مادی فرض می‌کنند، قائل‌اند که انسان پس از مرگ نابود می‌شود و بدن او در معرض فساد قرار می‌گیرد. از نظر این افراد، اعدام یا فنا از جواهر و اعراض، یکسره نابود می‌گردند و حق تعالی در جهان دیگر، آنها را بازمی‌آفریند. آنها برای اثبات مدعای خویش، به آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶-۲۷) استناد می‌کنند. اما به گفته طرفداران جزء اصلی بدن، اعدام به معنی تخریب و پراکنده شدن اجزای موجودات است؛ بدین معنا که حق تعالی در جریان اعدام، ترکیب جوهرها و پیوندها، جسم‌ها را از میان می‌برد، در نتیجه، عرض‌هایی را که قائم به جوهرهاست، نابود

می‌سازد. به نظر آنها اعدام انسان مکلف، به معنی نابود شدن عرض‌های وابسته به او و پراکنده شدن اجزای پیکر اوست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۱۹).

ب. حرکت روح و جسم انسان: انسان مرکب از جسم و روح است و روح بر اساس اتحادی که بین آنها هست، مرتبط به همدیگر هستند و در زندگی دنیوی خود در مسیر انتخابی خویش پیش می‌روند و به جایی می‌رسند که تحول دیگری را که حرکت انسان است، آغاز می‌کنند. در این تحول، که جسم و روح هر دو با هم شروع می‌کنند، به ظاهر افتراق و جدایی بین جسم و روح پیش می‌آید و تعلق روح به بدن به نحوی از بین می‌رود. روح با قبض و اخذ الهی توسط ملک و یا ملک‌ها مقبوض و در نظام دیگری که نظام مخصوص به روح است و نظام ارواح است، وارد می‌گردد و در آن نظام باقی هست تا بر طبق آنچه که در زندگی دنیوی کسب کرده است و به سیر و حرکت خود و سیر استکمالی خویش در عالم برزخ ادامه می‌دهد (حسینی تهرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۱).

در واقع با مرگ انسان، جسم و بدن او در نظام مادی باقی بوده و در شرایط دیگری در مسیر جدیدی وارد شده و تحول و تبدل پیدا می‌کند. اولین تحولی که می‌یابد این است که تبدیل به خاک می‌شود. در واقع، جسم با این تحول، به صورت بدن و جسم دیگری که کامل‌تر نیز هست، برای روح درمی‌آید، به گونه‌ای که با عوالم و نظام‌ها و احکام و آثار خاص جهان دیگر هماهنگی داشته باشد. اصولاً روح انسان وقتی از کمال وجودی فوق‌العاده برخوردار شد و در زندگی دنیوی خود با عنایات حق و با حرکت در مسیر کمال به مرحله‌ای می‌رسد که در همین دنیا، عوالم برزخی را گذشته و در عوالم عالی‌ه قرب قرار گیرد و به اذن الله، از هر قید و بندی رها شده، محدودیت‌های مادی و زمانی و مکانی را کنار گذارد.

نتیجه اینکه اگر حقیقت انسان را تا حدودی بشناسیم و بدانیم که حقیقت انسان، یعنی حقیقت روح او چیست و چه می‌تواند باشد، قبول این امر که روح انسان در مرتبه اصلی خویش، از همه این قیود و حدود آزاد بوده، محکوم به احکام مادی و برزخی نیست، بلکه حاکم بر آنها است و از سعه وجودی خاصی برخوردار است، برای ما بسیار آسان خواهد بود. انسان اگر حقیقت خود را بیابد، به اذن خداوند، حاکم بر ماده و زمان و مکان می‌گردد. چنانچه امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «من لم يعرف نفسه بعد عن سبیل النجاة و خبط فی الظلال و الجهالات» (تمیمی آمدی، ۱۳۳۷، ج ۵، ص ۱۹۴)؛ کسی که حقیقت خود را نشناسد، از طریق نجات به دور افتاده و در گمراهی و جهالت‌ها خواهد بود...

بنابراین، در هر صورت روح انسان مجرد است و با مرگ جسم او، حیاتی دیگر می‌آغازد و وارد نشئه‌ای دیگر برای حیات جاودانه می‌شود.

از این رو، در اسلام خواب نوعی مرگ موقت است. توفی موقت، خواب و توفی دائم، مرگ است. در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲)، خداوند به هنگام مرگ و به هنگام خواب، جان‌های شما را می‌گیرد. این نفس که خدا فرموده، همان است که شما در طول زندگی به آن می‌گویید «من» که انسانیت انسان به وسیله آن تحقق می‌یابد. در مجمع

البیان عیاشی از امام ابی جعفر^(ع) روایت کرده است که فرمود: هیچ کس به خواب نمی‌رود مگر آنکه نفسش به آسمان عروج می‌کند و جانش در بدنش باقی می‌ماند و بین نفس و جان او رابطه‌ای چون شعاع خورشید برقرار است. حال اگر خدا اجازه قبض ارواح را داده باشد، جان هم به سوی نفس می‌رود و اگر اجازه برگشتن روح را داده باشد، نفس به سوی روح می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۲۵۹).

با بررسی سوره‌های قرآن، می‌توان نظام فرجام‌شناسانه قرآن را این‌گونه تشریح کرد: خداوند در قرآن به عنوان آغازگر و پایان‌بخش حیات زمینی معرفی می‌شود: «اوست که آغاز کرده است و بازمی‌گرداند» (روم: ۲۷). بنابراین، همان‌گونه که آغازی برای حیات موجودات، در نظر گرفته شده است، پایانی نیز برای آن وجود دارد. در پایان عالم، همه موجودات خاکی، از بین رفته یا به عبارت دیگر، فانی می‌شوند. «و ما سرانجام آنچه بر روی آن زمین هست، به صورت خاک و خاشاکی سترون درمی‌آوریم» (کهف: ۲۴). این سرنوشت موجودات، در ابتدا و پیش از آفرینش عالم، توسط خداوند تعیین شده بود و عبارت قرآنی «احل مسمی» (سرآمد معین) نیز بر این موضوع دلالت دارد: «آیا در دل‌های خویش نیندیشیده‌اند که خداوند، آسمان‌ها و زمین را و آنچه مابین آنهاست، جز به حق و سرآمد معین نیافریده است و بی‌گمان بسیاری از مردم لقای پروردگارش را منکرند» (روم: ۸) «او کسی است که شما را از گل آفرید، سپس شما را در دنیا عمری مقرر است و برای آخرت سر رسیدی معین در علم اوست، آن‌گاه تردید می‌ورزید» (انعام: ۲). البته پس از آنکه همه موجودات فانی شدند، آن‌گاه قیامت الهی بر پا خواهد شد و خداوند مردگان را از گورهایشان برمی‌انگیزد تا نتیجه زندگی دنیایی را در نشئه‌ای دیگر، در پاداش و تنعم و یا عذاب سپری نماید.

مقایسه جاودانگی آیین مزدایی و دین اسلام

اجمالاً هر دو دین، اعتقاد به جاودانگی روح را قبول دارند و از نظر ظاهری شباهت‌هایی با هم دارند. از جمله اینکه انسان دارای روح است که پس از مرگ از تن جدا شده و روح به بالا می‌رود تا به کارهایش حسابرسی شود. اگر انسان خوبی بود، به بهشت می‌رود تا پاداش خود را دریافت کند و اگر انسان بدی بود، به جهنم می‌رود تا به سزای اعمالش برسد. جسم، که پس از مرگ و جدا شدن روح از بدن، در خاک دفن می‌شود، از بین می‌رود و فقط روح باقی می‌ماند. در دین مزدایسنا، روح را با عنوان «روان» به کار می‌برند و تن در هر دو دین، جسم انسان است که با مرگ تن از بین می‌رود. اهو در دین مزدایی، به معنی حرکت و جان است. در قرآن نیز جان مطرح است که با مرگ انسان، جان و حرکت متوقف می‌شود. در هر دو دین، پلی وجود دارد که انسان‌ها از آن پل باید پس از مرگ عبور کنند. اگر فرد نیکوکار باشد، از پل رد می‌شود و اگر انسان بدکار بود، به پایین پل سقوط خواهد کرد. در قرآن این پل، «صراط» است. در دین مزدایسنا پل، «چینود پل» است. در هر دو دین، انسان نیکوکار به بهشت و انسان بدکار به جهنم می‌رود. در هر دو دین، آخرالزمان وجود دارد که با آمدنش ظلم و فساد از بین می‌رود و همه به سعادت می‌رسند و همه ظالمان، به سزای اعمالشان می‌رسند.

اما تفاوت‌های این دو دین بسیار زیاد است و فقط در قسمت پس از مرگ، شباهت‌های ظاهری داشتند. بزرگ‌ترین تفاوتشان خدای آنهاست. دو دین، از نظر جهان‌شناسی باهم تفاوت دارند. در دین مزدایسن، سه دوره هستی که عبارتند از: آفرینش، آمیزش و جدایش، جهان به وجود آمده است و نیروهای اهریمنی و اهورایی، باهم در حال نزاع و کشمکش هستند. اما در اسلام و از منظر قرآن، دنیا در شش دوره به وجود آمده است. از نظر انسان‌شناسی نیز این دو دین باهم تفاوت دارند. در قرآن، انسان از جسم و روح تشکیل شده، ولی در آیین مزدایی، به پنج قسمت تقسیم شده است. پیامبر این دو دین، باهم تفاوت دارند. فقط از نظر ظاهری با هم شباهت دارند. ولی از نظر باطنی، این دو دین باهم تفاوت دارند.

اما در هر دو دین، انسانی که به دنیا می‌آید، باید انسان درستکاری باشد تا در دنیای دیگر به سعادت اخروی برسد. در هر دو دین، اعمال انسان در این دنیا نوشته می‌شود و با توجه به اعمالش، در دنیای دیگر به بهشت یا جهنم می‌رود. سرانجام افراد نیکوکار در بهشت جاویدان باقی می‌مانند. ولی در جهنم، بعضی افراد پس از عذاب و رسیدن به سزای خود، به بهشت می‌روند، ولی بعضی افراد گنهکار در جهنم جاودانه و همواره باقی می‌مانند.

آخرالزمان در دین زرتشتی، نتیجه منطقی داستان آفرینش در این دین است. تنها دلیل خلقت گیتی، آن‌گونه که در منابع زرتشتی آمده، این است که مکانی برای نبرد میان اهومزد و اهریمن باشد. از این رو، انسان‌ها و ایزدان، همکاران اهرمزد در این نبرد کیهانی‌اند. تا آنکه نیکی بر شر فائق آید. آفرینش گیتایی، دوره پایان جهان است. مینو نخستین و گیتی ثانوی است. البته نه تنها به معنای تقدم و تأخر زمانی، بلکه به لحاظ نظم منطقی چیزها. بدین ترتیب مینو، داده‌ای است که پیش از هستی پدیدار می‌شود و به منزله «بن» یا «ریشه» است. البته این بدان معنا نیست که گیتی جایگاه فروتری دارد. بر پایه متون زرتشتی، هدف آفرینش مادی، ایجاد عرصه نبردی برای پیکار با اهریمن است.

از آیات قرآن کریم به دست می‌آید که مرگ نیستی، نابودی و فنا نیست، بلکه انتقال از عالمی به عالم دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر است. زندگی پس از مرگ انسان به گونه‌ای دیگر ادامه می‌یابد. آنچه حقیقت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد، بدن او نیست، بلکه روح اوست. حقیقت انسان نخستین مسئله‌ای است که اندیشمندان در موضوع معاد مورد بحث قرار داده‌اند. قرآن کریم به صراحت بیان می‌دارد که «فَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ از روح خود در او دمیدیم. در برخی آیات دیگر، که درباره خلقت انسان سخن گفته است، این مطلب را تذکر داده است که حقیقت انسان فقط جسم و بدن نیست. انسان مرکب از جسم و روح است. جسم و روح، بر اساس اتحادی که بین آنها هست، مرتبط با یکدیگر هستند و در زندگی دنیوی خود در مسیر انتخابی خویش پیش می‌روند و به جایی می‌رسند که تحول دیگری را که حرکت انسان است، آغاز می‌کنند. در این تحول، که جسم و روح هر دو با هم شروع می‌کنند، به ظاهر افتراق و جدایی بین جسم و روح پیش می‌آید و تعلق روح به بدن به نحوی است که بدن از بین می‌رود. روح با قبض و اخذ الهی توسط ملک و یا ملک‌ها مقبوض و در نظام دیگری که نظام مخصوص به

روح است و نظام ارواح است، وارد می‌گردد و در آن نظام باقی هست تا بر طبق آنچه که در زندگی دنیوی کسب کرده است، سیر و حرکت خود و سیر کمالی خویش در عالم برزخ ادامه دهد؛ بدین معنا که از دیدگاه دو دین مزداپسنا و اسلام، هر فرد انسانی پس از مرگ بدن، روح به زندگی خود به عنوان یک موجود آگاه ادامه خواهد داد و فرد با اعمال نیک به بهشت و با اعمال بد به جهنم خواهد رفت. جسم و تن انسان در این دنیا باقی خواهد می‌ماند و ممکن است پوسیده شود، ولی روح به جهان دیگر خواهد رفت و در آنجا جاودانه خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

اولین تفاوت چشمگیر میان قرآن و متون اوستایی و پهلوی، فراوانی آیات قرآن دربارهٔ معاد، در مقایسه با این متون است. حدود یک سوم آیات قرآن (حدود دو هزار آیه)، درباره معاد نازل شده است (مصباح، ۱۳۷۶، ص ۴۴۳) و بارها در آیات قرآن، ایمان به روز جزا در کنار آیات ایمان به خدا آمده است.

جاودانگی و معاد از اساسی‌ترین باورهای دو دین اسلام و زرتشت به‌شمار می‌رود. ساختار باورهای اسلامی در زمینه معاد با ساختار باورهای زرتشتی، اشتراکات و تفاوت‌هایی دارد. یکی از راه‌های سنجش این ادعا، «بررسی تطبیقی معادشناسی در دین اسلام و زرتشت» است که در اینجا با رویکرد تفکیک بین قرآن و روایات در دین اسلام، و بین گاهان (گات‌ها) و متون غیر گاهانی در دین زرتشت انجام شد. این بررسی تطبیقی در سه گام بررسی شد. در گام نخست، میزان اشتراکات را می‌سنجیم و نتیجه می‌گیریم که جاودانگی در دو دین شباهت داشته و باورهای مشترکی دارند، ولی سبک هر یک متفاوت است.

مهم‌ترین عناوین مشترک آخرت‌شناسی اسلامی و زرتشتی، به این شرح است: مرگ، برزخ و جهان پس از مرگ، رجعت و بازگشت برخی از پهلوانان، رستاخیز و فرشگرد، زنده شدن مردگان و تن‌پسین، حسابرسی اعمال، صراط و پُل چینوت، بهشت، دوزخ، اعراف و هم‌سنگان، جاودانگی. در گام دوم، این اشتراکات در متون زرتشتی متأخر و معاصر ادیان ابراهیمی است که بسیاری از آنها پس از اسلام نگاشته یا بازنویسی شده است. از دیدگاه زرتشت، روح آدمی پس از مرگ، به مدت سه روز گرداگرد مرده دور می‌زند و طبق اعمال او، شاد یا در عذاب است. آن‌گاه بادی از شمال می‌وزد و مانند برگ نامرئی او را به طرف پل چینوات (صراط) می‌برد. پل چینوات، یعنی پل تشخیص که بر روی نهری از فلز گداخته میان دو کوه (دماوند و الوند) کشیده شده است. بر کنار این پل، دو فرشته حساب به نام میترا (مهر خورشید) و چنوه (عدل) ترازوی عدالت را قرار داده‌اند و به حساب او می‌رسند. در اسلام بازگرداندن انسان پس از مرگ به زندگی، در روز قیامت است. بنابراین اصل، همه انسان‌ها در روز قیامت دوباره زنده می‌شوند. اعمال آنها در پیشگاه الهی سنجیده می‌شود و به کیفر یا پاداش درستکاری یا بدکاری خود می‌رسند. معاد در دین اسلام، اهمیت بسیاری دارد. اعتقاد به این اصل، نقشی مهم در رفتار مسلمانان و میل آنان به نیکوکاری و دوری از کارهای ناشایست دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۲، *الاضحیة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی.
- آذرگشسب، فیروز، ۱۳۸۴، *گاتها سرودهای زرتشت*، چ سوم، تهران، فروهر.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آئین زرتشت*، تهران، مرکز.
- بویس، مری و گرمز، فرانتز، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زرتشت*، جلد سوم، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۶، *مابیه‌های فلسفی در میراث ایران باستان: پیجویی شاخصه‌ها برای رده‌بندی مکاتب مزدایی*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۳۷، *شرح غررالحکم و دررالحکم*، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- جوادى املی، عبدالله، ۱۳۶۶، *کرامت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۴ الف، *تفسیر موضوعی قرآن کریم، صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۴ ب، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
- چاید ستر، دیوید، *شور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۶۱، *دروس معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی.
- حسینی تهرانی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۱، *معادشناسی*، مشهد، علامه طباطبایی.
- دادستان دینیک، ۱۳۵۵، *ترجمه تهمورس دینشاهی انگساریا*، شیراز، موسسه آسیایی دانشگاه شیراز.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۱، *اوستا*، گزارش و پژوهش تهران، مروارید.
- دینکرد (کتاب سوم - دفتر یکم)، ۱۳۸۱، *آرناستای و آوانویسی: فریدون فضیلت*، تدوین: آذر فرنیغ و آذر باد، تهران، دهخدا.
- زیر آرز، سی، ۱۳۷۵، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، فکر روز.
- شهرزادی، رستم، ۱۳۶۷، *جهان‌بینی زرتشتی*، تهران، فروهر.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمدابراهیم، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱ م. *حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- صنعتی‌زاده، همایون، ۱۳۸۴، *علم در ایران باستان*، مجموعه مقالات از پیکر من، هنینگ، ویلی هانترو... کرمان، قطره.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۴۸، *شیعه در اسلام*، بی‌جا، الغدیر.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، ناصر خسرو، تهران، چ سوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل*، دار الاضواء، بیروت.
- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۶۴، *جهان‌فروزی*، چ دوم، تهران، کاویان.
- کاویانی، شیوا، ۱۳۷۸، *روشنان سپهر اندیشه: فلسفه و زیبا شناسی در ایران*، تهران، کتاب خورشید.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *معارف قرآن: خدشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- میر فخرایی، مهشید، ۱۳۸۶، *هادخت نسک*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مینوی خرد، ۱۳۸۵، *ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار*، تهران، توس.
- واعظی، احمد، ۱۳۷۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- ویدن گرن، گئو، ۱۳۸۱، *جهان‌معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود کندری، تهران، میترا.
- یسنه، ابراهیم پورداوود، ۱۳۸۰، تهران، اساطیر.

تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو

akbar.hosseini37@yahoo.com

سید اکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۷

چکیده

در آئین هندو، برای به دست آوردن دیدگاه و یا حکمی، راهی بسیار دشوار را باید طی کرد؛ زیرا ابتدا باید به متون مقدس این آئین، که خود از کثرت و تنوعی شگرف برخوردارند، مراجعه و سپس، به مکتب‌های فلسفی و مهمی که در ذیل این آئین ساخته و پرداخته شده‌اند، رجوع کرد. سرانجام، رجوع به دیدگاه اندیشمندان، مصلحان و افراد تأثیرگذار در این آئین ضروری است. پس از طی این مسیر، محقق باید با بیان تنوع دیدگاه موجود در این آئین، اعلان کند که یافته او، به چه دوره از ادوار آئین هندو نظر دارد؛ از کدام متن مقدس به دست آمده؛ چه مکتب فلسفی‌ای از آن حمایت می‌کند و چه افراد شاخصی آن را تأیید می‌کنند. به طور قطع این مسیر بسیار دشوار و مطلب به‌دست‌آمده نیز فاقد پذیرش همگانی است. این نوشتار، بر آن است به اجمال، به این منابع نظر افکند و تحلیلی راجع به آنها ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: وده، براهمنه‌ها، مکاتب فلسفی هند، بره‌ماسماج، آریاسماج.

در تحلیل و بررسی ادیان و آئین‌های گوناگون، اولین نقطهٔ عزیمت، شناسایی منابع حجیت و وثاقت آنهاست. با به دست آوردن منابع حجیت آنها، باید به تحلیل محتواهای به‌دست‌آمده از این منابع پرداخت. از این‌رو، دانستن منابع حجیت در ادیان و آئین‌های مختلف، از اهمیت والایی برخوردار است. آئین هندو، یکی از عجیب‌ترین آئین‌های موجود عالم است. این آئین در طول حیات چند هزار سالهٔ خود، دوران‌ها و مقاطع گوناگونی را سپری کرده و صورت‌ها و اشکال گوناگونی از خود ارائه کرده است. این آئین به گونه‌ای است که می‌توان آن را چند آئین خواند. این تنوع در طول و عرض زمان چشمگیر است. براین‌اساس، وجود باورها، اعتقادات، احکام و شعائر کاملاً مخالف هم در هندوئیسم کاملاً طبیعی است و رسیدن به یک دیدگاه واحد در موارد ذکرشده، بسیار دشوار و گاه ناممکن می‌نماید.

«هندوئیسم، به آن معنایی که مسیحیت، اسلام و یا یهودیت دین شناخته می‌شوند، دین تلقی نمی‌گردد. این آئین، توسط هیچ شخص و یا گروه خاصی از انسان‌ها، به عنوان یک واحد اعتقادی و عملی، بنیان‌گذاری نشده است. این آئین، یک اعتقاد و یا آموزهٔ دینی محوری ندارد و دارای هیچ شخص واجد مرجعیت و اتوریتهٔ دینی نیست. هندوئیسم، دارای یک متن مقدس محوری و یا دسته‌ای از متون مقدس اصلی مشابه و قابل قیاس با کتاب مقدس و یا قرآن نیست. هندوئیسم به‌عنوان یک واژه و اصطلاح جامعی که تقریباً به‌تازگی مطرح شده، شامل اعتقادات متنوع، سنت‌های مبتنی بر نص (متن) (Textual Traditions)، چهره‌های دینی دارای اعتبار و گروه‌ها و سازمان‌های دینی، می‌شود. از این‌رو، بسیار دشوار است که این اصطلاح را در یک معنای قاطع و صریحی مورد استعمال قرار دهیم.» (واریر، ۲۰۰۶، ص ۱).

در این آئین، برای به‌دست آوردن دیدگاه و یا حکمی، راهی صعب و دشوار را باید پشت سر گذاشت. در گام اول، باید به متون مقدس این آئین که خود از کثرت و تنوعی شگرف برخوردارند مراجعه کرد. سپس، لازم است به مکتب‌های فلسفی و مهمی که در ذیل این آئین ساخته و پرداخته شده‌اند رجوع کرد. در نهایت رجوع به دیدگاه اندیشمندان، مصلحان و افراد تأثیرگذار در این آئین ضروری است. هنگامی که این مسیر طی شد، محقق باید با بیان تنوع دیدگاه موجود در این آئین اعلان دارد که یافتهٔ او، به چه دوره از ادوار آئین هندو نظر دارد؛ از کدام متن مقدس به‌دست آمده است؛ چه مکتب فلسفی‌ای از آن حمایت می‌کند و چه افراد شاخصی پای آن را امضا می‌کنند. به طور قطع این مسیر بسیار دشوار و مطلب به‌دست‌آمده، فاقد پذیرش همگانی است.

با توجه به این موضوع، برای به‌دست آوردن تعالیم هندوئی، منابع و مراجع مختلفی وجود دارد. در یک توالی این منابع عبارتند از: ۱. متون مقدس (منزل و بشری)؛ ۲. مکتب‌های فلسفی ذیل این آئین؛ ۳. جریان‌های تأثیرگذار در حرکت این آئین (مانند کناره‌گیری و عزلت‌نشینی هندوها در دورهٔ اوپه‌نیشادها و یا نهضت‌های براهمو سماج و آریا سماج)؛ ۴. اندیشمندان، مصلحان و چهره‌های تأثیرگذار در این آئین. روشن است تنوع منابع و مراجع به دست

آوردن تعالیم در هر آئینی، موجب بروز تعارضات و آراء مختلف در موضوعات مورد بررسی می‌گردد. آئین هندو هم از این قاعده مستثنا نیست. از این رو، در هر موضوعی به دشواری می‌توان به آراء یکسان در این آئین دست یافت. افزون بر این، این آئین، علی‌رغم تنوع و گستردگی اعتبار منابع خود، دچار مشکل است. بایسته است پژوهشگران در تحقیقات خود به این مهم توجه خاص داشته باشند.

در اینجا به صورت بسیار گذرا به این منابع اشاره می‌کنیم و به اجمال به بررسی این مهم در آئین هندو می‌پردازیم.

متون مقدس آئین هندو

علی‌رغم گستردگی و تنوع متون دینی آئین هندو، می‌توان این متون را در یک تقسیم‌بندی اجمالی، به دو دسته تقسیم کرد:

۱. منزل (شروتی s'ruti) که در نظر آنها مبدهی مافوق بشری دارند. همانند وده‌ها.

۲. بشری و زمینی (سمرتی smṛiti) که در دیدگاه آنها، این متون ساخته بشر زمینی است (رک: موحدیان عطار، ۱۳۸۴).

شروتی‌ها

«شروتی» واژه‌ای سنسکریت به معنای «مسموع و شنیده شده» است (لوکفلد، ۲۰۰۲b، ص ۶۴۵). این متون به یک معنا وحیانی‌اند، اما طبق آنچه که با نظام اعتقادی هندو سازگارتر است، به این معنا که خدایی آنها را گفته و بر پیامبری وحی کرده است، نیست. به اعتقاد هندوها، صداها و کیهانی حقیقت که از ازل وجود داشته، به سمع رُشی‌ها یعنی فرزندان و رازبینان باستان رسیده است. آن‌گاه این دانش مقدس را رُشی‌ها، نسل به نسل در خاندان‌های برهمنی منتقل کرده‌اند. بعدها این آموزه‌ها، به صورت مکتوب درآمدند و در قالب متون مقدس سامان یافتند (رک: موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۲۵). شروتی فقط شامل وده‌ها (به معنای عام کلمه) است. اما وده‌ها، در اصطلاح عام، خود شامل چهار دسته متن‌اند: سمهیتاها (Samhitas)، براهمنه‌ها (Brahmanas)، آرتیکه‌ها (Aranēyakas) و اوپه‌نیشدها (لوکفلد، ۲۰۰۲c، ص ۶۴۵).

«سمهیتا»، عنوان عامی است که به متون مجموعه‌وار اطلاق می‌گردد. هرچند معمولاً وقتی از سمهیتاها سخن می‌گویند، مراد چهار متن مهم و اولیه به نام‌های رِیگ وده (Rêg Veda)، سومه وده (Sama Veda)، یَجور وده (Yajur Veda) و آتَهرو وده (Atharva Veda) است. این متون را «وده» نیز می‌خوانند. «وده»، در لغت به معنای «دانش» است. چهار وده در پهنه تاریخی وسیعی، از ۱۵۰۰ تا ۸۰۰ ق.م. شکل گرفته‌اند تا نیازهای دینی و آیینی آریاییانی را که به هند کوچیده بودند، برآورده سازند. در حقیقت این متون انعکاسی از دین و فرهنگ آریایی‌اند.

این متون، به عنوان پایه و اساس تعالیم دینی آئین هندو محسوب شده، پذیرش آنها به عنوان متون مقدس و دینی ملاک هندو بودن و یا نبودن است. یک هندو، وقتی اعتبار و حجیت این متون را پذیرفت، در زمره هندوها

قرار می‌گیرد. اما اگر اعتبار آنها را نادیده گرفت، از زمرهٔ هندوها خارج می‌گردد. اعتبار این متون، به حدی است که ریشه همهٔ تعالیم هندو محسوب می‌گردند. وده‌ها در شکل‌گیری الهیات هندوئی نقشی اساسی دارند. برای نمونه، اندیشه‌های هنوتیستی را می‌توان در رگ وده، که بیش از ۱۰۲۸ سروده را در خود جا داده است، یافت؛ افکاری که هنوز به نوعی در آئین هندو دیده می‌شود و رواج دارد (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۸۰). و یا در یجور وده، سروده‌ها و اشعار و ترانه‌های مذهبی، که در مراسمات مذهبی خوانده می‌شد، به وفور دیده می‌شود و یا در سومه وده، هم در راه و رسم پرستش خدایان و تهیه و تدارک شراب مقدس، از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است (همان). اتهرو وده، گرچه بعدها به سه وده نخست افزوده شده است، اما بخشی از منابع دینی هندو شده و جایگاهی در حد آن سه وده قبلی به دست آورد. در این وده، طلسمات و تعویذهائی برای دفع بیماری‌ها و دفع بلاها دیده می‌شود. اعتبار این وده، به حدی است که بعدها ریشهٔ طب سنتی هندی (Ayurveda) گردید. همچنین در این کتاب، اشعاری در باب آفرینش جهان دیده می‌شود که به نوعی به مفهوم وحدت الوهی در این سنت اشاره دارد که می‌توان اندیشه‌های وحدت وجودی را در آن به گونه‌ای مشاهده کرد (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۸۰).

براهمنه‌ها (Brahmanas): براهمنه‌ها مجموعه نوشته‌های پرجمعی است که در مدتی طولانی (۸۰۰ تا ۳۰۰ ق.م.) به هریک از وده‌های چهارگانه ضمیمه شده است، از این رو، جزء متون وده‌ای (در معنای عام کلمه) به‌شمار می‌رود. ریگ وده، دارای دو براهمنه و یجور وده، سامه وده، و اتهرو وده، به ترتیب دارای دو، هشت و یک براهمنه‌اند. براهمنه‌ها، چنان‌که نامیده‌اند، برای راهنمایی متخصصان و متولیان آئین، در انجام صحیح مناسک و مراسم عبادی فراهم آمده است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶). در این متون، با شرح و تفصیل فراوان به جزئیات مربوط به این مناسک پرداخته و معانی رمزی آنها را توضیح داده‌اند. علاوه بر این، در براهمنه‌ها، که در میان متون غیرشعری سنسکریت قدیمی‌ترین محسوب می‌شود، نمونه‌های مختصر و موجزی از اساطیر متون بعدی هندوئی (مانند پورانه‌ها)، به چشم می‌خورد که بعدها گسترش یافته‌اند. براهمنه‌ها، خود با دو گروه آرنیکه‌ها و اوپه‌نیشادها حمایت می‌شوند و در پی آنها این دو گروه متن مقدس می‌آید (لوکدفلد، ۲۰۰۲، ص ۱۲۳).

واژه «براهمنه»، از واژه‌ای مهم در آئین هندو به نام «براهمن» گرفته شده است. براهمن، اشاره به دعا و نیایش، به‌ویژه قدرت منتره‌های ودائی و جادوی آنها دارد. همچنین، این واژه برای تعیین کسی که دعا می‌کند، هم استفاده شده است. بر همین اساس، به کاهن هم براهمن یا براهمین اطلاق شده است (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۸۰). براهمن‌ها در آئین هندو و شکل‌گیری اعتقادات آن نقش داشته‌اند. برای نمونه، داستان انسان جهانی، که با قربانی کردن خود عالم را خلق کرد و جهان دیدنی و نادیدنی را آفرید، در این کتب یافت می‌شود که هنوز هم به نوعی در داستان خلقت از منظر هندویان معتبر و مورد استناد است (همان). در همین مجموعه، اعتقاد به عالم دیدنی و نادیدنی مورد اشاره قرار گرفته، در اعتقادات هندوئی مورد استناد واقع شده است (همان).

آرنیکه‌ها (Aranîyakas): آرنیکه در سنسکریت، به معنای «متون جنگلی» است. گویا محصول مجاهدات و

اندیشه‌های آن دسته از براهمنان و کُشتَرِبِه‌هایی (حاکمان و جنگاوران، طبقه دوم از طبقات چهارگانه هندو) است که ترک دنیا کرده، برای عزلت و آرامش، به درون جنگل (آرنیه)، کوچ می‌کرده‌اند (ر.ک: شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶)، که امروزه هم این روش وجود دارد. افراد مدتی را به عنوان عزلت‌نشینی در جنگل می‌گذرانند و آن را مرحله‌ای از مراحل زندگی معرفی می‌کنند. گفته می‌شود هریک از متون وده‌ای، به یکی از دوره‌های زندگی اختصاص داشته است. در این چینش، آرنیکه‌ها، مخصوص دورهٔ عزلت در خلوت جنگل بوده است (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶a، ص ۴۲). این نوشته‌ها، که سومین جزء از متون شروتی محسوب می‌شوند، تفسیرهای رمزی و عارفانه‌ای از مناسک و مطالب وده‌ها به دست می‌دهند (همان). در واقع این مطالب، حد فاصل بین فلسفه رایج در براهمنه‌ها است که اعمال وده‌ای را در عبارات عملی بیان می‌کند و اوپه‌نیشادها، که به بصیرت فلسفی بالاتری از وده‌ها نقب می‌زند (همان).

در متون آرنیکه‌ای، شواهدی بر یجنه وده‌ای (Vedic yajna) یا اعمال دینی دیده می‌شود که توسط اهل خبره، به شکلی درونی انجام می‌گرفت. این اعمال اساساً باید به صورت ذهنی صورت می‌پذیرفت. این گونه اعمال دینی نزد هندوها بی‌سابقه نبود؛ چرا که کاهن‌های آتروه وده‌ای، این نوع مراسم را پیش‌تر انجام می‌دادند. آنان این مراسم را به‌طور کلی ذهنی انجام می‌دادند و وردی به زبان جاری نمی‌ساختند (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶f، ص ۴۸۱-۴۸۲). امروزه هنوز هم این سبک عبادت در میان هندوها رواج دارد و ریشهٔ این گونه نیایش در همین آرنیکه‌ها است و اعتبار خود را از آنجا گرفته است.

تنها چهار مورد از این متون برای هندوها باقی مانده است. گرچه در آغاز، این کتب برای همه وده‌ها مطرح بوده و تعدادشان بیش از این مقدار بوده است. برهارد آرنیکه (Brhad Aranyaka) و تایتاریا آرنیکه (Taittiriya Aranyaka) که تفاسیر عرفانی و رمزی برای یجور وده هستند، ایتاریه آرنیکه (Aitareya Aranyaka) و کوشتیکه آرنیکه (Kaushitiki Aranyaka) که برای رگ وده هستند (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶a، ص ۴۲).

اوپه‌نیشدها: اوپه‌نیشد در سنسکریت، به معنای «نشستن پایین پا و نزدیک» (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶f، ص ۴۷۱) است، این واژه گویا اشاره به اوضاعی است که این متون در آن شکل گرفته است؛ یعنی مجلسی که در آن استادان (گوروها) به شیفتگان دانش و عرفان تعلیم می‌داده‌اند (ر.ک: شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۶). هزاران متن در هندی، خود را اوپه‌نیشاد خوانده‌اند تا از اعتبار متون اوپه‌نیشادی اصلی، که تقریباً دوازده عدد هستند، بهره‌گیرند (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶f، ص ۴۷۱).

اوپه‌نیشدها، مجموعه‌ای مفصل ناهمگون از متون است که قدمت برخی (اوپه‌نیشدهای اصلی) را، به ۷۰۰ تا ۳۰۰ ق.م. گمانه می‌زنند. قدیمی‌ترین اوپه‌نیشدها به نثر بوده، اما هرچه پیش‌تر می‌آید، به نظم شبیه‌تر می‌شود. گاه اوپه‌نیشادها و آرنیکه‌ها را جزو براهمنه‌ها تلقی می‌کنند. البته گاه برخی آرنیکه‌ها را در میان اوپه‌نیشادها قرار می‌دهند. راز این تلافی، آنجاست که هر دو گروه از این آثار، تفسیر رمزی و عرفانی مناسک و دانش وده‌هاست. حتی برخی آرنیکه‌ها (همچون ایتَرِبِه آرنیکه)، خود را در گروه اوپه‌نیشدها قرار می‌دهند، برای نمونه، بریهدآرنیکه، نام

آرنیکه دارد، ولی خود را جزو اوپه‌نیشادها قرار داده است. با اینکه تعداد اوپه‌نیشادها فراوان است، ولی اوپه‌نیشدهای اصلی را دوازده عدد معرفی کرده‌اند و بر آن شرح‌ها و تفسیرهای فراوانی نوشته و به بسیاری از زبان‌های دنیا ترجمه کرده‌اند. اوپه‌نیشدهای اولیه عبارتند از: بُرهدآرنیکه اوپه‌نیشد، ای‌شا اوپه‌نیشد، تیئیری‌به اوپه‌نیشد، جهاندگیه اوپه‌نیشد، آیتریه اوپه‌نیشد، گوئی تکی اوپه‌نیشد، کینه اوپه‌نیشد، کتهه اوپه‌نیشد، پُرشنه اوپه‌نیشد، شو‌تاشو‌توره اوپه‌نیشد، مونڈکه اوپه‌نیشد، و ماندو کیکه اوپه‌نیشد(همان، ص ۴۷۲).

اوپه‌نیشدها، سرشار از تأملات و اندیشه‌های درونی هستند که آئین هندو را از آئینی مبتنی بر اعمال بیرونی، به آئینی با محوریت تأملات درونی مبدل ساخت و تلاش کرد راه نجات را به راهی متکی بر معرفت و شناخت در نظر گیرد. شاید مهم‌ترین بخشی که این متون در آئین هندو تأثیر گذاشته، الهیات و انسان‌شناسی هندو است. در الهیات هندوئی، نگاه وحدت وجودی و پنتیستی را ما در این متون مشاهده می‌کنیم. بحث از وجود برهمن، به عنوان جان جهان در اوپه‌نیشادها دیده شده است. امروزه هنوز این موضوع از اعتبار والایی در این آئین برخوردار است. همچنین در عرصه انسان‌شناسی، موضوعات مهمی همچون وجود آتمن، کرمه، سمساره به اوج اهمیت رسید(کستنس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۸۱-۴۸۲).

اوپه‌نیشادها، از آنجاکه نقطه اوج دانش ودهای تلقی می‌شوند، به ودنته(Vedanta) یعنی «پایان وده» شهرت دارند.

ب. سمرتی‌ها

«سمرتی» در زبان سنسکریت از ریشه smrê (یاد) و به معنای «آگاهی به یاد آمده» است(Patton, ۲۰۱۱، ص ۱۵۰). سمرتی، یعنی احادیث و روایات و یا آثاری که مبدأ انسانی دارند و قائم بر شروتی هستند(شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷). این اصطلاح عامی است برای همه حجم وسیعی از دانش مقدس دینی هندوها، که به خاطرها آمده و در سنت هندویی منتقل شده است. شاید بتوان این متون را با روایات در سنت‌های دیگر مطابق دانست.

این متون گرچه مسموع و وحیانی (شروتی) تلقی نمی‌شوند، اما از ارزش و اعتبار دینی درجه دو برخوردارند، برخی، مانند بهگودگی‌تا، حتی محبوبیت و توجهی هم‌ارز مهم‌ترین متون ودهای کسب کرده‌اند. این متون، از آنجا که توسط انسان‌ها شکل گرفته است، از نگاه هندوها، احتمال خطا در آنها وجود دارد(لوکفلد، ۲۰۰۲ا، ص ۶۵۶-۶۵۷).

هندوها راجع به اینکه سمرتی، در اصطلاح عام خود، شامل چه متونی می‌شود، اتفاق نظر ندارند(کستنس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۱۹)، اما همه آنان ایتی‌هاسه‌ها(Itihasas)، پورانه‌ها(Puranas)، و دهرمه‌شاستره‌ها(Dharma Sastras) را سمرتی می‌شمارند.

ایتی‌هاسه‌ها: «ایتی‌هاسه» به معنای «چنین بود در آغاز» است(شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۵)، و اصطلاح عامی است برای داستان‌های باستان در سنت هندو. مهم‌ترین این داستان‌ها، دو حماسه مه‌اُپهارته و راماینه است.

حماسه‌نامه‌های بزرگ، مه‌اُپهارته و راماینه، به نظر می‌رسد ارتباط بیشتری با سنت‌های عمومی برقرار کرده‌اند و نشان می‌دهند نظام براهمنی، بسط یافته بود که میان باورها و اعمال مردم اتحاد برقرار نماید. باورها و اعمال

عمومی، حتی در پورانه‌ها، بخش وسیعی از متون ادبی که در بعد از دوره حماسی شکل یافته و مجموعه اشعار و ترانه‌هایی که از حرکت سرسپارانه دوره میانه پدید آمده بودند، مشهودتر بودند(شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۳۴).

مهابهارته: مهابهارته، با داشتن تقریباً یکصد هزار بیت «سلُکه»(Sloka)، طولانی‌ترین مجموعه شعر حماسی جهان شناخته می‌شود(همان، ص ۳۶). این مجموعه، بین سال‌های ۴۰۰ پیش از میلاد تا ۳۰۰ پس از میلاد، به تحریر درآمده است(همان، ص ۳۵) و بر این اساس، نویسندگان و سرایندگان مختلفی در ساختن و پرداختن آن نقش داشته‌اند. زبان حماسه‌نامه مهابهارته سنسکریت کلاسیک، یا حماسی معرفی می‌شود که با سنسکریت وده‌ئی اختلافات فاحشی دارد(ر.ک: شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۶). به اعتقاد هندوها، ویاسه(Vyasa) سراینده مهابهارته، هرچند شواهد بر خلاف این مطلب است وی تنها سراینده مهابهارته باشد، کلیه امور را در این اثر مورد بررسی قرار داده است و مطالب کلیدی و اساسی‌ای را در آن ارائه کرده است. این کتاب، از نظر حجیت از چنان جایگاه والایی برخوردار است که برخی آن را وده پنجم می‌دانند(شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۷). این اثر هم کتابی جامع است و هم همه مخاطبان هندو به آن علاقه دارند. اساساً دلیل اینکه کتاب را «مهابهارته» نامیده‌اند، این است که در میان آثار هندو، هیچ کتابی شایسته نام هند بزرگ نبوده است. جامعیت این اثر از این جهت است که در آن مباحث فراوان فلسفی، عرفانی، اخلاقی، شرعی، اعتقادی و... دیده می‌شود و علما و اندیشمندان به مطالب آن برای درک حقایق هندو استناد می‌کنند و مرجعی معتبر برای معارف آئین هندو می‌باشد. *داریوش شایگان*، در باب اعتبار و حجیت این اثر آورده است:

مبانی کیش شیوانی و ویشنوئی، مبحث نزول حق در عالم محسوسات، طریق عشق و محبت، اصول مکتب سائیکه، ودانته، یوگا، و وی شیشکا در این حماسه بزرگ منعکس است، بدان حد که آن را آئینه تمام‌نما و دایره‌المعارف جمله معتقدات آن دوره، اعم از فلسفی و اخلاقی و ادبی و اساطیری می‌پندارند. سنت هندو درباره آن می‌گوید: «هر آنچه اینجا است، در جای دیگر نیز تواند بود. هر آنچه در اینجا نیست، در هیچ جا یافت نمی‌شود»(همان).

راماینه: «راماینه» دومین حماسه‌نامه بزرگ از مجموعه آئینی‌ها سه‌ها راماینه است. این اثر، از جهت شیوه نگارش از مهابهارته متمایز است و از نظر حجم، حدود یک چهارم آن است. قهرمان این حماسه‌نامه رام است. این نوشته، به زبان سنسکریت و به نظم سروده شده است. در سنت هندو، اعتقاد بر این است که راماینه را شخصی به نام *والمیکی*(Vaëlmiki) نوشته که به نظر می‌رسد، معاصر رامه بوده است. البته از آنجا که سبک تحریری این حماسه‌نامه، یک‌دست است، نویسنده واحد داشتن آن دور از انتظار نیست(همان، ص ۲۴۳).

یکی از مهم‌ترین آموزه‌هایی که در راماینه مورد اشاره قرار گرفت و تبدیل به آموزه‌های مهم در آئین هندو گردید، آموزه «واتاره» یا تجسد خدا در زمین است(همان، ص ۲۴۷). این موضوع مهم بیانگر نقش و تأثیر این اثر در اعتقادات هندو است و اعتبار و حجیت آن را نشان می‌دهد.

این اثر، در موضوعات اخلاقی نیز از اعتبار و حجیت بالایی برخوردار است. «رامه»، نمونه انسان کامل است.

«سیتا» الگوی پاکی و عشق است. «بهارته»، جلوه حق شناسی و مردانگی و لکشمی و «هانومان»، مظهر وفاداری و خدمت صادقانه هستند.

رامایانه، در سرزمین هند از ارزش و جایگاه مهمی برخوردار است. هنوز هم مردم به داستان‌های آن، با همه وجود گوش می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌گیرند و حتی می‌گیرند (همان، ص ۲۴۶). از شخصیت‌های این حماسه‌نامه الگوبرداری می‌کنند و رفتارهای آنان را برای خود، آرمانی بی‌بدیل تفسیر می‌کنند. همه این امور بیانگر میزان اعتبار و حجیت این اثر گرانسنگ در آئین هندوست.

پورانه‌ها: پورانه‌ها، بخش دیگری از متون سمرتی هستند که نزد هندویان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. پورانه، به معنای «باستان» و «قدیم» است (شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۴۲). در این اثر، مباحث مرتبط با آفرینش عالم، جهان‌شناسی، الهیات، شجره‌نامه خدایان، زندگی‌نامه پادشاهان و علمای بزرگ هندو دیده می‌شود (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۷۷). این اثر، عمومی‌تر از متون ودهئی به تحریر درآمده‌اند. مردم فارغ از هر طبقه‌ای، ارتباط بهتر و بیشتری با آن برقرار می‌کند. از این رو، حتی گاه اعتباری بالاتر نزد هندوها، از وده‌های چهارگانه برای آن دیده می‌شود (شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۴۲). مطالب پورانه‌ها با داستان‌ها و افسانه‌ها ترکیب می‌شود و به همین دلیل، میان هندویان از جذابیت بالایی برخوردار است. به گونه‌ای که پورانه‌ها را می‌توان دایرة‌المعارف عمومی این آئین تلقی کرد (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۷۸).

گاه ارزش پورانه‌ها، برابر با وده‌ها دانسته شده و پورانه‌ها را وده پنجم معرفی کرده‌اند. حتی برخی آنها را مقدم بر وده‌ها می‌دانند (شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۴۲).

هر پورانه‌ای بر یکی از خدایان، به‌عنوان خدای متعالی و خالق عالم متمرکز شده و عالم را محصول کار او می‌داند (همان، ص ۴۳). پورانه‌ها، همان‌گونه که مورد اشاره قرار گرفت، در هندوئیسم پس از دوره حماسی، از جایگاه و اعتبار و حجیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. این منبع را به هیچ‌وجه نمی‌توان از مجموعه متون مقدس و معتبر هندوئی خارج کرد و وجود آن را نادیده انگاشت. تعداد پورانه‌ها هجده عدد است که تاریخ نگارش آنها، کاملاً مشخص نیست (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹). البته این نکته در پورانه‌ها مهم است که این اثر، جزو متون شروتی محسوب نمی‌شود و از متون سمرتی است. از نظر حجم نیز این آثار، مختلف‌اند. برخی از آنها، طولانی و مفصل‌اند و برخی از آنها کوتاه و مختصر.

قانون‌نامه‌ها: در حقیقت قانون‌نامه‌ها، راه و رسم زندگی را برای هندوها بیان می‌کنند. این متون، که از اعتبار و حجیت بالایی برخوردارند، به دو گروه تقسیم می‌شوند: قانون‌نامه‌های عمومی که برای همه هندوها می‌باشد و قانون‌نامه‌های خاص طبقات که اختصاصی است. قانون‌نامه‌ها با عنوان «درمه‌شاستره‌ها» شناخته می‌شوند. این قانون‌نامه‌ها، که در حدود چهار قرن پیش از میلاد تدوین شده‌اند، قوانین و هنجارهای فردی و اجتماعی را به تصویر می‌کشند (کنستنس و دیگران، ۲۰۰۶d، ص ۱۳۱).

بی‌تردید، قانون مانو (Manava Dharmashastra or Manu-smriti)، مهم‌ترین قانون‌نامهٔ عمومی است (Doniger، ۲۰۱۴، ص ۲۳). این اثر، حدود ۱۰۰ پیش از میلاد تدوین شده است و به خدای مانو، تدوین آن نسبت داده شده که مطلبی استعاره و کنایه است (همان). امروزه قانون مانو، مهم‌ترین و معتبرترین منبع برای یافتن احکام اخلاقی و راه و رسم زندگی در آئین هندوست. از این‌رو، از جایگاهی منحصر به فرد برخوردار است.

در زمینهٔ قانون‌نامه‌های اختصاصی نیز آثاری بسیاری وجود دارد که برای طبقات اجتماعی هندو تهیه شده‌اند که با نام «ورنه شرابه درمه» (Varna shrama Dharma)؛ یعنی نظام وظایف فرد بر اساس طبقه و مرحلهٔ زندگی، شهرت یافته‌اند. این متون، در حقیقت دستورالعمل‌های خاص برای هر طبقه است، ناردا اسمرتی (Nardasmriti)، از جمله این متون است (منسکی و دیگران، ۱۳۷۸، ص. ۴۹). ناردا در سنت هندو، فرزند برهما، خدای خالق در این آئین است. این کتاب بیشتر به سیاست و اداره امور کشور توجه دارد.

مکتب‌های فلسفی در آئین هندو

بی‌تردید مکاتب فلسفی هندو، که در دورهٔ هندوی میانه شکل گرفته‌اند، یکی از مؤثرترین منابع در اندیشه‌ها و ایده‌های این آئین محسوب می‌گردند. به این مکاتب فلسفی، نام «درشنه» (Darsana) اطلاق کرده‌اند (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰). هندوها، با این عنوان به علوم نظری خود اشاره دارند (همان، ص ۵). واژه «درشنه» به معنی بصیرت و درک است که از ریشهٔ *drs* به معنای دیدن (آنا، ۲۰۰۸، ص ۷۱۵). این مکاتب، به موضوع فهم حقیقت غایی، پدیده‌های هستی و همه مخلوقات عالم می‌پردازند. هریک از آنها، بر موضوعی خاص تأکید بیشتر تأکید دارند. به این جهت، گرچه این مکاتب، مطالبی در حوزه‌های هستی‌شناسی، الهیاتی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دارند، اما بر مباحثی که هریک تأکید بیشتری دارند، نظر خواهیم کرد. اسامی این شش مکتب فکری و پدیدآورندگان آنها، عبارتند از: ۱. مکتب سانکھییه (Sankhya) که مؤسس آن حکیمی به نام کاپیلا (Kapila) بوده است. ۲. مکتب یوگا (Yoga) که پتانجلی (Patanjali) اصول آن را گردآوری کرده است. ۳. مکتب پوروه میمانسا (Purva Mimansa) که مؤسس آن جای‌مینی (Jaimini) می‌باشد. ۴. مکتب ودنته (Vedanta) که حکیمی به نام ویاسا (Vyasa) آن را بنا نهاده است. ۵. مکتب ویشیشیکا (Vaisheshika) که حکیمی به نام کناده (Kanada) بنیانگذار آن بوده است. ۶. مکتب نیایه (Nyaya) که دانشمندی به نام گاتاما (Gatama) آن را بنا نهاده است (دونیگر، ۲۰۱۴، ص ۴۷).

مکتب نیایه، مکتبی است که راه معرفت به عالم و حقایق دینی را از راه شهود محض، که تا آن زمان تنها راه معرفت دینی تلقی می‌شد، به صورت گسترده به تصویر کشید و گفت: ما چهار راه برای ادراک واقعی داریم: احساس، استنتاج، تطبیق و گواهی. وی همچنین، احساس را به درونی و بیرونی تفکیک نمود (ساتیش چندرا چاترجی، دریندراموهان داتا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴). استنتاج و تطبیق در ایدهٔ وی، باز کردن راه عقل به معرفت است. پس از این مکتب، به تدریج استدلال‌های عقلی برای وجود خدا در آئین هندو وارد شد. در این مکتب، اموری که متعلق ادراک و معرفت قرار می‌گیرند، عبارتند از: نفس، بدن، حواس، شناخت، ذهن، فعالیت، خطاهای ذهن، تولد دوباره، احساس

لذت و درد، رنج و رهائی از رنج(همان، ص ۱۳۶). در این مکتب، برای اولین بار به طور منظم برای اثبات وجود خدا، استدلال آورده شده است؛ مطلبی که تا آن هنگام، به آن توجه خاصی نشده بود(همان، ص ۱۳۷).

مکتب ویشیشکه، نیز همانند مکتب نیایه، تحلیل‌های عقلانی را مدنظر خود قرار داد. در این مکتب، موجودات عالم به نه گروه تقسیم می‌شوند: خاک، آب، آتش، هوا، اتر، زمان، مکان، روح و ذهن. آب، خاک، آتش و هوا از اجزای نادیدنی و ابدی تشکیل شده‌اند و همه این مطالب، در این مکتب با تحلیل‌های عقلانی مورد بررسی قرار می‌گیرد(همان، ص ۱۳۹).

مکتب سانکهمیه، نگاهی دوگانه‌انگار نسبت به عالم دارد. در این مکتب، دو حقیقت غائی وجود دارد: پوروشه و پراکتی. پوروشه، ذاتی هوشمند است که آگاهی ذاتی آن است و از ازل با او بوده است. پوروشه، همان نفس است که از بدن، حواس و ذهن متمایز است. نکته مهم اینکه، به تعداد آدمیان نفس وجود دارد. این نفس، فرا زمان، سرمدی است که فراتر از زمان، تغییرات این عالم را مورد مشاهده قرار می‌دهد بدون اینکه خود فعالیت انجام دهد. پراکتی، ذاتی غیرشعورمند است که همواره در حال تغییر و دگرگونی است. پرکتی، کاری جز ارضای نفوس انسان‌ها ندارد. پراکتی، از سه عنصر ستوه(لذت)، تمس(رنج) و رجس(بی‌تفاوتی) تشکیل شده است. این سه، در کنار هم، همانند سه ریسمان این پرکتی را شکل داده‌اند.

در این مکتب، شکل گرفتن عالم از به هم بسته شدن این دو حقیقت غائی ساخته شده‌اند. بنابراین، از یک‌سو، دارای نفسی فرازمانی بوده که دارای آگاهی است و از سوی دیگر، دارای یک ماده‌ی ازلی است که از عنصر لذت، رنج و بی‌تفاوتی ساخته شده است.

این مکتب نسبت به خدا، نگرشی الحادی دارد؛ چراکه اگر قرار باشد خدایی وجود داشته باشد، باید ثابت و لایتغیر تلقی گردد. از آنجاکه خدا نقشی علی دارد، و علت بودن با پدید آمدن معلول، مستلزم تغییر است، پس خدا وجود ندارد(همان، ص ۱۴۵-۱۵۱).

مکتب یوگه، در اکثر دیدگاه‌ها شبیه مکتب سانکهمیه است. تنها تفاوت مهم آن، این است که وجود خدا را می‌پذیرد و حالت الحادی ندارد. مکتب یوگه، برای رسیدن به معرفت حقیقی و نجات از طریق آن، بر ورزش و فعالیت‌های ورزشی خاص تأکید دارد(همان، ص ۱۵۲).

مکتب می‌مامسا، هدف نهایی خود را دفاع و حمایت از آموزه‌های ودهای ساخته و تلاش می‌کند آنها را مستدل نماید و به نوعی، توجیه عقلانی برای آنها قائل است. مهم‌ترین اصل این مکتب، اعتبار و وثاقت ودهاست. همه این مکتب، حول محور ودها قرار گرفته است(همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

مکتب ودانته، بر بنیان اوپه‌نیشادها شکل گرفته است. بر همین اساس، نامش را ودانته نام نهاده که از یک‌سو، به اوپه‌نیشادها اشاره دارد و از سوی دیگر، رسیدن به ودها را غایت خود قرار داده است. در این مکتب، خداوند همه حقیقت عالم است. این حقیقت در همه عالم جاری است. این وجود متعالی بر تمامی کائنات چیره و قاهر است و در همه آنها هست(همان، ص ۱۶۲).

بررسی آراء هریک از این مکاتب، دنیایی از مطالب تحلیلی و گاه، عقلی در برابر محقق می‌گشاید. این مکاتب، هریک برای عده‌ای از هندویان، به‌ویژه فرهیختگان این جماعت از اعتبار و مرجعیت خاصی برخوردارند. البته لازم به یادآوری است که این مکاتب فلسفی، بیشتر برای باز کردن عرصه اندیشه و تعقل به آئین هندو راه یافته‌اند و کمتر همانند متون مقدس از اعتبار و حجیت برخوردارند.

نهضت‌ها و جریان‌ها تأثیرگذار در آئین هندو

یکی دیگر از منابع حجیت آئین هندو، نهضت‌ها و جریان‌ها مهمی است که در سرزمین هند و در بستر آئین هندو ساخته و پرداخته شده‌اند. در ادوار گوناگون، آئین هندو، نهضت‌ها و جریان‌ها اعتقادی، فرهنگی و سیاسی مختلفی شکل گرفته‌اند که به اطوار مختلف، بر این آئین و باورهای آن اثرگذار بوده‌اند. بررسی هریک از این نهضت‌ها و جریان‌ها، خارج از حوصله این نوشتار است؛ اما برای نمونه، در اینجا دو مورد از آنها را بررسی می‌کنیم: براهمو سماج و آریا سماج (ر.ک: توکلی، ۱۳۹۲).

براهموسماج (انجمن براهمن‌ها یا روحانیون دینی)، اولین جنبش اصلاح‌طلبانه است که در ۱۸۲۸ به طور رسمی شکل گرفت. مؤسس این جنبش، رم موهان رُی (Ram Mohan Roy) (۱۷۷۲-۱۸۳۳) نام دارد (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۹۲-۹۳). وی را «پدر هند جدید» نامیده‌اند. موهان رُی، اهل یک خانواده براهمن بنگالی بود. وی در دانشگاهی اسلامی تحصیل کرده بود. او ابتدا زبان فارسی و عربی را آموخت. سپس، به آموختن زبان سنسکریت روی آورد. گرایش زبان‌شناسی او، وی را به آموختن زبان انگلیسی سوق داد. او در ۱۸۰۳، برای کار در شرکت هند شرقی به شهر کلکته رفت. رُی حین تحصیلات خود، با فلسفه اسلامی و فلسفه غرب آشنا شد و به مطالعه سایر ادیان پرداخت. با توجه به زندگی و آثار رُی، می‌توان گفت: وی تقریباً همه زندگی خود را به مطالعه درباره سایر ادیان، بخصوص اسلام و مسیحیت اختصاص داده است. از این‌رو، وی در بیان دیدگاه‌های خود، از مجموع کتب عرفانی اوپه‌نیشدها، مکتب ادویته ودانته شنکره، کلام و تصوف اسلامی و توحیدگرایی و خداگرایی مندرج در اسلام و مسیحیت بهره می‌برد.

موهان رُی، اولین نوشته خود را با نام *تحفة الموحدین* در ۱۸۰۳ و به زبان فارسی منتشر کرد و با این اثر، خود را به عنوان متفکری آزاد از دین معرفی نمود. وی در این کتاب می‌نویسد:

من به دورترین نقاط دنیا سفر کردم، به دشت‌ها و کوه‌ها رفتم و دریافتم که ساکنان آن مناطق، همگی به یک وجودی اعتقاد دارند که سرچشمه همه هستی‌هاست و فرمانروای عالم است. آنها اختصاص دادن صفات مشخصی به آن وجود مطلق را رد می‌کنند. از این‌رو، بر من آشکار شد که روگرداندن به سوی وجودی ابدی، در حقیقت همچون رویکردی طبیعی به ذات بشر است؛ چرا که این امری معمول بین همه انسان‌هاست... همیشه در درون ما و در ذات بشر قوه‌ای هست که صدای ذهن ماست و قبل یا بعد از پذیرش اصل هر دینی، عادلانه و بی‌طرفانه ما را به سمت ذات اصول اعتقادات دینی ملل مختلف فرا می‌خواند. جای بسی امیدواری است که انسان بتواند از این طریق حقیقت را از باطل و قضیه‌های حقیقی را از موضوعات سفسطه‌آمیز تمایز دهد. در نتیجه، از قید

و بندهای بیهوده دین که منبع تعصب یک انسان علیه دیگری می‌شود و مشکلات روحی — روانی و جسمانی ایجاد می‌کنند آزاد شود و به یگانه وجود مطلق که سرچشمه نظام سازگار عالم است و نیز به آنچه که خیر جامعه است معطوف گردد (باکِل، ۱۹۹۱، ص ۸۸).

از این سخنان برمی‌آید که آشنایی وی با ادیان اسلام و مسیحیت، تا چه حد بر شکل‌گیری دیدگاه وی در توصیف تنزیهی خداوند و الهیات سلبی وی و نیز نگرش یکتاپرستی او تأثیرگذار بوده است. همین آشنایی و همدلی او با اسلام و مسیحیت، رم موهان رُی را به نظریه وحدت متعالی ادیان سوق داد. او بر یک مجموعه عناصر مشترک میان سه دین اسلام، مسیحیت و هندوئیسم تأکید می‌کرد و آن عناصر را حقایق اصیل هندوئیسم و دینی جهانی که قابل پذیرش همگان باشد، نامید. موهان رُی، بیان می‌کند که همه ادیان علی‌رغم آنکه در اعمال و تظاهرات بیرونی با هم متفاوتند، در لب و اصل خود، به خدایی واحد، همان‌گونه که خود معرفی کرده بود، باور دارند. از این رو، او بر تسامح دینی تأکید ورزیده و همه ادیان را در نهایت، یک دین و طریقه دانست (شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۹۰).

همچنین، وی از یک سو، با خرافات و اعمال غیراخلاقی موجود در سنت هندویی مبارزه و از سوی دیگر، بیان می‌کرد که حقیقت، در اسلام و مسیحیت هم مندرج است؛ همان‌گونه که در اوپه‌نیشدها آمده است (باکِل، ۱۹۹۱، ص ۸۸). به اعتقاد او، تعبد و اخلاص نسبت به خدای یگانه، هسته دین است. در برخی اوپه‌نیشدها، به صراحت بیان شده که انجام مراسم دینی امری اختیاری است (همان، ص ۸۹). وی به صراحت مراسم پیچیده عبادی را که تحت نظارت روحانیون دینی انجام می‌شد، مورد نکوهش قرار داد، معتقد بود که اوپه‌نیشدها، درصد آزادسازی روح از زنجیر عادات و رسوم هستند.

رم موهان رُی، اقدام به ارائه تعریفی جدید از هندوئیسم کرد؛ کاری که متفکران دینی هند قرن‌ها انجام می‌دادند. با این تفاوت که این عمل، براساس خودآگاهی تاریخی انجام می‌شد؛ چراکه او در بسیاری موارد، از جمله مذموم دانستن پرستش خدایان مختلف و بت‌ها و یا منع انجام مراسم سنی، با قضاوت دنیای جدید همراه می‌گردد. وی در اصالت بخشیدن به عقل، با دنیای غرب همراه و با اصل قرار دادن این قوه، پیشتاز خرافه‌زدایی از بسیاری از آراء و آداب هندویی گردید. می‌توان گفت: همین عقلانیت بود که او را از توده مردم جدا کرده است. در عین حال، او هیچ‌گاه از بستر سنت خود فاصله نگرفت. وی معتقد است: هندوئیسم از گذشته‌ای درخشان نشئت گرفته و به دوره‌هایی پیشین بازمی‌گردد که حاوی اعمال و اعتقاداتی ناب و خالص است. از این رو، وی اوپه‌نیشدهای اولیه و توحید مندرج در آن را بستری مبنایی برای ایجاد هندوئیسم جدید قرار داد. وی اساس جنبش خود را بر پایه عناصری که در گذشته موجود بوده‌اند، بنا نهاد؛ عناصری که آغازگر سنت دینی هستند.

جنبش برهموسماج، بر گوروهای (اساتید حکمت دینی) گجرات تأثیر گذاشت و موجب پیدایش نهضتی فراگیرتر با نام «آریاسماج»؛ به معنای جامعه آریایی یا جامعه اصیل شد. مؤسس این فرقه، فردی به نام سوامی دای‌آنده سَرسَوتی (Swami Dāyananda Sarasvatī, 1824-1883) اهل گجرات بوده. سَرسَوتی، اساس اعتقادات خود را حتی به پیش از اوپه‌نیشدها و به ریشی‌های وده‌ای رساند. وی، منتقد سنت دینی عصر خود بود و از

بازگشت به دین توحیدی کهن، که از نظر او در متون مقدس عصر باستان وجود داشت، حمایت می‌کرد (کنستس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۵).

دایاننده، در هند غربی زاده شد. او خانه خویش را ترک کرد تا به رسم درویشان بی‌خانمان و آواره آن دوره زندگی کند، سرانجام، به عنوان «سنیاسین» (والا ترین رتبه دینی و عرفانی) شناخته شد. برای مدتی، نزد زبان‌شناسان مشهور به یادگیری قواعد دستوری کهن پرداخت. وی اعتقاد داشت که تنها متون حقیقی هندویی، همان متون اولیه است که به وسیله حکما و آگاهان از غیب، به ما رسیده و فلسفه و الهیات متأخر هندویی، باطل و ساخته‌شده فرقه‌ها و مکاتب بعدی است. در ۱۸۷۵، دایاننده نهضت آریا سماج را تأسیس نمود. وی دو سال بعد توانست حمایت تاجران و سایر کسانی را که قصد دفع کردن حملات مسیحیان علیه هندوها را داشتند، به دست آورد. از آنجاکه این حرکت رادیکال و تندرو بود، خواهان انجام اصلاحات اساسی در آیین هندو بود و بسیاری از بخش‌های سنت هندویی، از جمله حق و حقوق براهمنان را انکار می‌کرد. آریاسماج، جنبش اصلاح‌گرایانه بسیار قوی‌ای بود که می‌توان گفت: این جنبش از تنه سنت هندویی جدا شده و به شکل یک فرقه در میان ادیان به هم پیوسته هندویی درآمد (شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۹۱).

به‌طور کلی، آموزه‌های دینی آریاسماج را می‌توان دارای ده اصل دانست:

۱. خداوند علت هر معرفت حقیقی و هر آن چیزی است که به وسیله معرفت شناخته می‌شود.
۲. خداوند موجود، آگاه و پرخیر و برکت است. او بدون شکل و قالبی است. عالم مطلق، عادل، مهربان، نامحدود، غیرقابل تغییر، ازلی، بی‌همتا، حامی همه موجودات، سرور همه موجودات، حاضر مطلق، باقی، بدون نوسان و واهمه، ابدی، مقدس و سازنده همه چیز است. او زاده نشده، یگانه شایسته برای پرستیده شدن است.
۳. ودها متون مقدس و منبع هر معرفت حقیقی هستند. برترین وظیفه هر آریایی، خواندن وده‌ها، آموختن آنها، قرائت و گوش دادن به این سرودهاست.
۴. انسان باید همواره آماده پذیرش حقیقت و اعلان آنچه حقیقت نیست، باشد.
۵. تمامی اعمال انسان باید مطابق دهرمه (Dharma) انجام شود. البته پس از اندیشیدن درباره اینکه چه چیز درست و چه چیز غلط است.
۶. هدف نهایی آریاسماج، خیر رساندن به عالم، از طریق تعالی بخشیدن به خوبی‌های اجتماعی، معنوی و جسمانی هر فردی است.
۷. رفتار ما درباره هر کسی، باید با عشق، درستی و عدالت کنترل شود.
۸. ما باید اویدیا (جهل) را از خود دور کرده، ویدیا (معرفت) را افزایش دهیم.
۹. هیچ کس نباید فقط با به کمال رسیدن خود خرسند باشد، بلکه انسان باید همواره به دنبال تعالی و رشد دیگران نیز باشد.

۱۰. انسان همواره باید از قوانین جامعه، که برای پیشبرد و تأمین رفاه همه تنظیم شده است، پیروی کند. در عین حال، تبعیت از قوانین مربوط به رفاه فردی همه باید آزاد باشند (باکل، ۱۹۹۱، ص ۹۴؛ کنستنس و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۴۲).

مجموعه این قوانین و دستورات آریاسماج، بیانگر پرستش خدایی واحد، خدمت به نیازمندان و تلاش برای پیشرفت معنوی دیگران است. لبّ دعای آریاسماج‌ها و به عبارت دیگر، گزاره‌های بنیادین اعتقادی آنان را می‌توان در این دو جمله دانست: خدا یکی است و ودها کلام او هستند (باکل، ۱۹۹۱، ص ۹۳). البته در کنار این پیوستگی تام به متون مقدس، جریان آریاسماج اعمال موهوم و خرافاتی، پرستش بت و تمثال، اعتقاد به اسطوره‌های رمزی، تجسم خدا، پورانه‌ها، و اعمالی چون زیارت و غسل را طرد می‌کردند و هیچ‌یک از این‌ها را از آموزه‌های ناب وده‌ها نمی‌دانستند (شاتوک، ۱۹۹۹، ص ۹۱-۹۲).

نکته مهم در مباحث حجیت، این است که دیدگاه‌های اصلاحی این دو جریان برخلاف شهرتی که دارند، به تمامی هندوها سرایت نکرده و نتوانسته‌اند آنچنان که باید و شاید، تحولی شگرف در اعتقادات مردم آن سرزمین برجای گذارند؛ تنها ایده‌های آنها برای گروهی کوچک از پیروان این آئین مورد توجه قرار گرفته و برای آنها اعتبار دارد، از این رو، نویسنده کتاب ادیان زنده جهان این گونه توضیح می‌دهد: «آریا سماج، از برهما سماج بسیار فعال‌تر بود، به طوری که سرانجام حدود متجاوز از نیم میلیون نفر پیرو آن شدند. در حالی که گروه دوم هرگز و در هیچ زمان بیش از شش هزار پیرو نداشته است» (هیوم، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

اندیشمندان، مصلحان و چهره‌های تأثیرگذار در آئین هندو

در طول حیات آئین هندو، چهره‌های شاخصی وجود دارند که با تلاش خود، توانسته‌اند اثری ماندگار از خود برجای بگذارند. این عده، گاه همانند پتانجلی، ذیل مکاتب فلسفی هندو؛ گاه در جریانات و نهضت‌های دینی، همانند یاجینیولیکا (در نهضت اوپه‌نیشادها) و مهاتما گاندی، و گاه در دوره‌های مختلف این آئین و البته مواقعی هم به صورت منفرد و خارج از همه این عرصه‌ها شهرت یافته‌اند. به هر حال، بررسی آرا و افکار این افراد نیز در پی بردن به تعالیم این آئین بسیار مؤثر می‌باشد.

بی تردید، مهن داس گاندی، که مردم وی را مهتما گاندی می‌خوانند، از برجسته‌ترین شخصیت‌های تأثیرگذار در آئین هندوست. وی علاوه بر مبارزات خود در حوزه استقلال هند، تلاش فراوانی برای اصلاحات درون‌دینی هندو انجام داد. نمونه بارز این کار، در عرصه طبقات اجتماعی است. وی نام «چنداله» را از روی نجس‌ها برداشت و به جای آن اصطلاح «هریجن»، یعنی خلق خدا را به کار برد (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

افزون بر شخصیت‌های مهم، گاه رفتار گروه‌ها و معلمان دینی و یا حتی افراد با ایمان به هندوئیسم، ملاحظه درستی و نادرستی رفتار هندوها می‌گردد و نوعی اعتبار و حجیت به آنها می‌دهد. نویسندگان کتاب اخلاق در شش دین جهان در این باره می‌نویسند:

پس چگونه می‌توان هندوئیسم را تعریف کرد و برای یک هندو چه رفتاری مناسب است و در قبال این موضوعات چه کسی حرف آخر را می‌زند؟ بررسی تفصیلی این موضوع بسیار با اهمیت است. مانو اسمریتی، که مهم‌ترین درماشاستره است، این منابع را مشخص می‌سازد: کل وده منبع اصلی درمه است، سپس مطالب اسمریتی و سلوک کسانی که به آن عالمند، بعد رفتار انسان‌های خوب و در نهایت وجدان هر کس (ورنر منسکی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۴۷).

بنابراین، افراد هم در این آئین از اعتبار و حجیت برخوردارند و منبع معرفت دینی تلقی می‌گردند.

تحلیل و بررسی منابع حجیت در آئین هندو

اکنون و پس از بررسی اجمالی منابع معرفت دینی در آئین هندو، به قدر مجال مطالبی در بررسی آنها ارائه می‌گردد. ۱. اولین سؤال در باب حجیت این منابع، این است که این منابع اعتبار و حجیت خود را از کجا به دست آورده‌اند؟ به طور قطع، اگر منبعی بخواهد آموزه‌های یک دین و آئین را عرضه کند، باید برای اعتبار خویش، به منبعی بالاتر و معتبرتر استناد نماید و حجیت خویش را به آن منتسب نماید. اکنون سؤال این است که متون مقدس، اعتبارشان را از کجا به دست آورده‌اند؟ مکتب‌های فلسفی چطور؟ نهضت‌ها و مصلحان، به چه منبعی برای اعتبارشان تکیه کرده‌اند؟ در آئین هندو، تقریباً تمام منابع معرفی شده، فاقد این نوع اعتبار هستند. در جایی هم از تکیه به اعتبارشان سخن به میان نیامده است.

۲. وجود آموزه‌های مختلف و گاه متعارض و متناقض نیز در اعتبار این منابع تردید ایجاد کرده است. این تعارض‌ها و تناقض‌ها یا بین آموزه‌های گوناگون در منابع مختلف است و یا تعارض در داخل یک منبع. به عبارت دیگر، برای مثال در یکی از این منابع، وحدت وجود دیده می‌شود و در منبعی دیگر، شرک نوبتی. همچنین، گاه تعارض در یک منبع رخ می‌دهد. در جایی شرک، آموزه اصلی است و در جای دیگر همان منبع، وحدت وجود. خلاصه اینکه در این منابع، اختلافات چشمگیری دیده می‌شود که اعتبار آنها را خدشه‌دار می‌سازد.

۳. بی‌شک، اصلی‌ترین منبع حجیت در آئین هندو، متون مقدس آن آئین است. در میان متون مقدس نیز اصلی‌ترین متن، وده‌های چهارگانه. بر این اساس، اصلی‌ترین منبع هندوئی، وده‌ها هستند. اما موضوع مهم این است که نویسنده یا نویسندگان وده‌ها، مشخص نمی‌باشد. هرچند گفته شده فرزانه‌گانی بوده‌اند که صداهای کیهانی را دریافت می‌کرده‌اند و به شکل موجود، آنها را در قالب وده‌ها قرار داده‌اند. سؤال این است که از کجا این افراد، به صداقت سخن گفته‌اند و مطالبی را از عالم واقع دریافت نموده‌اند و آنها را به دیگران منتقل نموده‌اند؟ در عالم کم نبوده و نیستند افراد دروغ‌گویی که برای منافع خود، چنین ادعایی داشته‌اند و عده زیادی را به گمراهی کشانده‌اند.

۴. وده‌ها، قرن‌ها به صورت سینه به سینه نقل شده‌اند. سپس، این مطالب منقول سینه به سینه، مکتوب گردیده است. سؤال این است که این مطالبی، که قرن‌ها نقل شده‌اند، به چه اعتباری می‌توان گفت همان مطالب اولیه

هستند که فرزنانگان شنیده‌اند؟ آیا مطالب شنیده شده، تا زمان کتابت، محفوظ مانده‌اند، یا خیر؟ این پرسش و تردید اعتبار وده‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و اعتماد به آنها را دشوار می‌سازد.

۵. زبان متون مقدس، یکی دیگر از نقاط حساس منابع آئین هندوست. اغلب متون مقدس، به زبان سنسکریت هستند که زبانی خاص و پیچیده است. این موضوع اولاً، دسترسی عموم مردم به این متون را دشوار ساخته و امکان تفسیر به رأی را در میان آنها افزایش داده است. وقتی یک متن معمولی را می‌توان با لحاظ امور مختلف، تفسیرها و ترجمه‌های گوناگون کرد، متون پیچیده سنسکریت هم همین‌گونه هستند. راه برای تفاسیر گوناگون آنها باز می‌شود و رسیدن به آنچه که این متون درصدد بیان آن بودند، گم و ناپیدا می‌گردد. بنابراین، آنچه که از این متون به دست می‌آید، ممکن است با آنچه که منظور و مقصود اولیه از آنهاست، متفاوت باشد. وجود این احتمال، اعتبار منابع را از بین می‌برد، یا دست‌کم کاهش می‌دهد.

۶. به نظر می‌رسد، منابع اعتبار و حجیت در آئین هندو، در طول تاریخ افزایش یافته و منبسط شده است. این سیال بودن، راه را برای اطمینان کامل به منابع از بین می‌برد؛ چراکه این احتمال وجود دارد که در آینده‌ای دور و یا نزدیک، منابع جدیدی یافت شوند که برخلاف منابع پیش‌تر، نظر داشته باشند و بدین لحاظ آنها را کم‌اعتبار گردانند. ویژگی آئین هندو در این است که اندک اندک، حتی برخی تفاسیر متون دینی، وارد منابع حجیت آنها شده، به شکلی خاص حوزه منابع معتبر آنها را گسترده‌تر می‌سازد؛ چیزی که در سایر ادیان کمتر شاهد آن هستیم.

۷. نادیده گرفتن اعتبار عقل و عقلانیت در منابع آئین هندو نیز موضوعی بسیار مهم است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، تا زمانی که مکتب‌های فلسفی در آئین هندو شکل نگرفته بودند، این آئین با عقل و عقلانیت سازگاری نداشت. حتی با آمدن مکتب‌های فلسفی، که برای بسیاری از مباحث دینی استدلال‌های عقلی فراوانی آورده‌اند، هنوز هم در سطح عوام پیروان آئین هندو، چندان عقلانیت در منابع مورد حمایت قرار نمی‌گیرد و این موضع، نکته‌ای منفی در اعتبار منابع معرفت دینی در آئین هندوست.

نتیجه‌گیری

این نوشتار، به بررسی وثاقت منابع معرفت دینی در آئین هندو پرداخت. منابع حجیت در این آئین عبارتند از: متون مقدس، مکتب‌های فلسفی، نهضت‌ها و جریانات تأثیرگذار و اندیشمندان و مصلحان. در بررسی و تحلیل این منابع، نکاتی راجع به مشکلات این منابع بیان شد که اعتبار آنها را به چالش کشیده است. مهم‌ترین مشکلات این منابع را می‌توان در پایه اعتبار این منابع دانست. همچنین، وجود آموزه‌های متعارض در این منابع، کار را در اعتماد به این منابع دشوار ساخته است. مشخص نبودن صاحبان و گیرندگان پیام در وده‌ها نیز به اعتبار آنها ضربه می‌زند. احتمال کذاب بودن آنها و نبود معیاری برای تعیین صادق و یا کاذب بودن آنها،

نقدی جدی بر آنهاست. زمان طولانی میان ارائه وده‌ها و مکتوب شدن آنها هم مشکل‌ساز است. به چه اعتباری باید گفت: آنچه مکتوب شده است، همانی است که فرزندگان گفته‌اند. راه یافتن تفاسیر گوناگون بر این متون، موضوع چالشی دیگر است که راه را برای رسیدن آنچه که منظور و مراد گویندگان است، دشوار می‌نماید. نادیده گرفتن عقل هم کار را برای منابع معرفت در آئین هندو پیچیده‌تر کرده است. البته، لازم به یادآوری است که بحث منابع حجیت در آئین‌ها و ادیان بسیار پیچیده است و مجال بررسی تفصیلی آنها همچنان باقی است.

منابع

- توکلی، طاهره، ۱۳۹۲، «جنبش‌های نوین دینی هند: برهمنو سماج و آریا سماج» *مطالعات تشبه قاره*، ش ۱۶، ص ۵۱-۷۰.
- ساتیش چندرا چاترجی، دریندراموهان داتا، ۱۳۹۳، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، امیرکبیر.
- منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۷۸، اخلاق در شش دین جهان، ترجمه محمدحسین وقار، اطلاعات، تهران.
- موحیدیان عطار، علی و محمد علی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، طه و انجمن علمی ادیان و مذاهب، قم.
- موحیدیان عطار، علی، ۱۳۸۴، «متون دینی آئین هندو»، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ص ۱۱۱-۱۴۴.
- هیوم، رابرت ا، ۱۳۸۲، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ یازدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- Bakhle, S.W, 1991., *Hinduism (Nature and Development)*, Sterling Publishers, India.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006a, "Aranyaka", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006b, "Brahmo Samaj", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006c, "Arya Samaj", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006d, "Dharmashastra", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006e, "Smriti", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006f, "Upanishads", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, J. Gordon Melton, Series Editor, 2006j, "Veda(s)", in: *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, Inc., An imprint of Infobase Publishing, New York.
- Cybell Shattuck, 1999, *Religions of the World: Hinduism*, Series Editor: Ninian Smart, Routledge, London.
- Doniger, Wendy, 2014, *On Hinduism*, New York, Oxford University Press.
- Laurie L. Patton, 2011, "Hindu R ituals on Behalf of Women: Notes on First Principles", in: *Woman and Goddess in Hinduism*, ed. By: Tracy Pintchman and Rita D. Sherma, Palgrave Macmillan, New York.
- Lochtefeld, James G. Ph.D., 2002a, "Smerti", in: *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, The Rosen Publishing Group, Inc., U. S. A.
- Lochtefeld, James G. Ph.D., 2002b, "Brahmana", in: *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, The Rosen Publishing Group, Inc., U. S. A.
- Lochtefeld, James G. Ph.D., 2002c, "Shruti", in: *The illustrated encyclopedia of Hinduism*, The Rosen Publishing Group, Inc., U. S. A.
- Saddars'Ana, 2008, *Encyclopedia of Hinduism*, Edited by Denise Cush, Catherine Robinson, Michael York, Routledge, New York.
- Shattuck, Cybelle, 1999, *Hinduism*, Routledge, London.
- Warrier, Maya, 2006, *Faith Guides for Higher Education: A Guide to Hinduism*, Published by the Subject Centre for Philosophical and Religious Studies, University of Leeds, uk.

خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته

amirkhavas@yahoo.com

امیر خواص / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۵

چکیده

این مقاله درصدد بررسی مسئله خدا و تفسیر وجودشناختی او در مکتب «ودانته» می‌باشد. این مکتب، مهم‌ترین و عمیق‌ترین مکتب فلسفی - عرفانی آیین هندو است که مبتنی بر آخرین قسمت‌های «وده‌ها»، به عنوان مقدس‌ترین متون آیین هندو تلقی می‌شود. گرچه در سرودهای آغازین وده‌ها، سخن از ستایش خدایان است، اما در سرودهای پایانی، خدای یگانه حضور می‌یابد و گویی خدایان دیگر، جلوه این خدای واحد بودند. مکتب ودانته نیز بر آخرین بخش‌های وده‌ها، که گرایش به توحید در آن آشکار است، مبتنی شده است. متفکران این مکتب، تفاسیر متعددی در باره خدا و مسئله وحدت وجود ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین این تفاسیر، از سوی شنکره و رامنوجه ارائه شده است. شنکره مکتب «ادویته ودانته»، یعنی عدم ثنویت مطلق را پایه‌گذاری و هرگونه دوگانگی میان انسان و خدا را نفی کرده، و به وحدت وجود مطلق معتقد شد. در مقابل، رامنوجه عدم ثنویت را تعدیل کرد که به این دیدگاه، آیین عدم ثنویت تعدیل شده یا «ویشیسته دویته» می‌گویند. رامنوجه، تمایز میان انسان و خدا را پذیرفت و از وحدت وجود مطلق فاصله گرفت. به نظریه رامنوجه، «نظریه وحدت مکیف» می‌گویند.

کلیدواژه‌ها: هند، وده‌ها، دوره کلاسیک، مکاتب فلسفی، آستیکه و ناستیکه.

در هر سرزمینی که فلسفه جوانه زده و به رشد و بالندگی رسیده است، در واقع به دنبال پاسخ به پرسش‌های بنیادین آن مردمان دربارهٔ عالم و آدم بوده است. سرزمین هند، نیز از این قاعده مستثنا نیست. در سرزمین هند با چند دوره مواجه هستیم که مهم‌ترین آنها، دوران آیین کلاسیک است، که مهم‌ترین مباحث فلسفی در این دوره شکل گرفته است. این ادوار به صورت فهرست‌وار عبارتند از:

۱. دوران اولیه که به دوران پیش از تاریخ مشهور است (شاتوک، ۱۳۸۱ ص ۲۱).
۲. دورهٔ ودهای از ورود آریایی‌ها که حدود ۱۵۰۰ ق.م بوده است تا شکل‌گیری و تدوین وده‌ها^۱ و براهمنه‌ها^۲ و اوپه‌نیشدها^۳ (همان، ص ۲۳).
۳. دورهٔ کلاسیک تقریباً از ۵۰۰ ق.م تا ۵۰۰ م. در این دوره مکاتب فلسفی نه‌گانه^۴ هندی شکل گرفته و به رشد، بالندگی و پختگی می‌رسد.
۴. دورهٔ میانه، از حدود ۵۰۰ م تا ۱۸۰۰ م، ویژگی اصلی این دوره، میانه‌روی در زمینه‌های مختلف از جمله دوری از مناسک‌گرایی و پرهیز از ریاضت شدید می‌باشد.
۵. دورهٔ معاصر؛ یعنی دویست سال اخیر. در این دوره، شاهد جنبش‌های دینی و فرهنگی مانند براهمو سماج و آریا سماج (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۸-۷۹؛ شاتوک، ۱۳۸۱ ص ۱۲۰-۱۱۸)، برای بازگشت به خلوص اولیهٔ آیین هندو، یا تمایل به نوگرایی و کنار گذاشتن برخی از باورها، اعمال و مناسک هندویی هستیم (کینزلی، ۱۹۸۲، ص ۲۰-۲۱).

مکتب ودانته

«ودانته»، در لغت یعنی «آخر» و «خاتمه» و «مقصد و مقصود وده‌ها»، در ابتدا به اوپه‌نیشدها این نام اطلاق می‌شد، اما به مرور مدلول آن گسترده شد و به هر اندیشهٔ مبتنی بر اوپه‌نیشدها ودانته اطلاق شد (دندیکار، ۲۰۰۵، ج ۱۵، ص ۲۰۷). اوپه‌نیشدها را می‌توان از چند جهت به عنوان پایان وده‌ها تلقی کرد: از جمله اینکه، اوپه‌نیشدها آخرین محصول دورهٔ وده‌ای هستند. دیگر اینکه، شخص در دوران بلوغ فکری و دورهٔ پایانی عمر برای فهم معنای زندگی و اندیشه دربارهٔ راز هستی، سراغ مطالعه اوپه‌نیشدها می‌رود. در نهایت، اوپه‌نیشدها اوج تفکر و نقطهٔ اعلای اندیشه‌ورزی وده‌ای هستند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴ ص ۶۲۷-۶۲۹). ودانته، یکی از مکاتب فلسفی هند است و جزء مکاتب آستیکه است که حجیت وده‌ها را پذیرفته و خداباور است. در ودانته، مفسرانی برای برهما سوتره، که کتاب اصلی آن است، ظهور یافته‌اند. هر یک مدعی فهم درست این مکتب شدند. از این‌رو، گرایش‌ها یا مکاتب ودانته‌ای شکل گرفت مانند «شنکره»، «رامانوجه»، «مادهوه»، «والبه»، «نیم‌بارکه» و

لازم به یادآوری است که اساس تفکرات مکتب ودانته، بر محور وده‌های چهارگانه شکل گرفته است؛ یعنی بر اساس قبول حجیت و مرجعیت وده‌ها. اصولاً اکثر اندیشه‌ها و آرای فلسفی در هند، مبتنی بر متون مقدس بوده و

غایت این مکاتب نیز نوعاً مبتنی بر مدار دین است. این مقاله، به یک بررسی کلی، تحلیلی و روشنگر می‌پردازیم و امکان ورود انتقادی به محتوای مباحث این مکاتب، مجال دیگری می‌طلبد.

مبانی مکتب ودانته

پیش از بیان مبانی مکتب ودانته، یادآوری این نکته لازم است که این مبانی ضرورتاً اختصاص به مکتب ودانته نداشته، بلکه در مکاتب فلسفی دیگر نیز پذیرفته شده‌اند. هرچند در تفسیر آنها، ممکن است تفاوت‌هایی مشاهده شود.

۱. باور به «کرمه»، یکی از مبانی مکتب ودانته است. کرمه به معنای قانون تأثیر و تأثر عمل است؛ یعنی اعتقاد به اینکه هر عملی تأثیر خاص خود را دارد و همین اعمال و تأثیرات آنها، نوع زندگی بعدی و کیفیت آن را برای انسان‌ها مشخص می‌کند (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

۲. اعتقاد به «سمساره» یا «تناسخ» است (ویتمن سیمن، ۱۳۸۲، ص ۶۰)؛ یعنی اینکه انسان در یک چرخه تولد و مرگ مکرر گرفتار است. دلیل گرفتاری در این چرخه، همان اعمالی است که فرد در زندگی قبلی خود انجام داده است.

۳. «اعتقاد به رنج» یکی دیگر از مبانی این مکتب فلسفی است. مراد از «رنج» این است که هر انسانی در زندگی خود، با رنج سر و کار دارد. اما میزان این رنج در نگاه مکاتب متفاوت است. مثلاً، در آیین بودا جهان سراسر رنج است؛ از تولد تا مرگ و اساساً اندیشه خود را بر مفهوم رنج و عوامل آن و امکان رهایی و راه‌های رهایی از رنج بنیان می‌نهد، اما مکتب ودانته، جهان را سراسر رنج نمی‌داند.

۴. مکشه (موکشه) و رهایی از چرخه سمساره به عنوان هدف، یکی دیگر از مبانی این مکتب هندویی است (کانستنت و رایان، ۲۰۰۶، ص ۲۹۲). در همه مکاتب هندویی، اعتقاد به رهایی از رنج وجود دارد، اما راه‌های پیشنهادی این مکاتب برای نجات از رنج مختلف است. درباره رهایی از این چرخه، که «سمساره» یا «سنساره» نامیده می‌شود، مجموعاً سه راه برای و نجات (موکشه) از سوی مکاتب گوناگون ارائه شده است: یکی، راه عمل است که «کرمه مارگه»^۵ نامیده می‌شود. دوم، راه معرفت است که «جنانه مارگه»^۶ نام دارد. سوم، راه عشق و محبت و اخلاص است که آن را «بهکتی مارگه»^۷ می‌نامند. همچنین در برابر این پرسش که آیا رهایی از رنج، یک حالت وجودی است، یا به معنای تمام شدن انسان و خاموشی و عدم است، پاسخ مکاتب، مختلف است. ودانته راه رهایی از رنج را معرفتی خاص می‌داند.

۵. اعتقاد به وجود «جوهر ثابت» یکی دیگر از مبانی این مکتب است. مقصود از «جوهر ثابت»، چیزی است که در پس مظاهر گذران و ظواهر ناپایدار عالم وجود دارد و با عباراتی مانند «آتمن»، «جیوه» و «پوروشه» از آن یاد می‌شود (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴).

۶. اعتقاد به «فرضیه ادوار جهانی» نیز از مبانی مکتب ودانته است. این مکتب معتقد است: دوران منظمی از خلقت و

انحلال آن بر جهان، پی در پی می‌آید و می‌رود. هریک از این ادوار خلقت، چهار مرحله دارد که از عصر طلایی و نیکویی شروع و به عصر تباهی می‌انجامد. (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵).

۷. باور به «رتا» از دیگر مبانی این مکتب است؛ یعنی وجود یک قانون به نام نظم اخلاقی لایزال در عالم هستی می‌گویند. هدف از این قانون، فقط پاسداری از نظم و انضباط حاکم بر عالم نیست، بلکه استقرار عدالت نیز هست.

یادآوری

لازم به یادآوری است در بحث فلسفی، محور استدلال، عقل و برهان است، اما مکتب ودانته^۱ بسیاری از نظریات خود را بر پایهٔ وده‌ها و اوپه‌نیشدها پایه‌گذاری کرده است. البته نظریه‌های فلسفی آن، به گونه‌ای نیست که اگر این منابع غیرعقلی کنار گذاشته شوند، این نظریه‌ها به لحاظ عقلی فرو بریزند، بلکه در کنار نظریات سایر مکاتب قابل ارائه هستند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۸-۸۹).

دوم اینکه، در مکاتب فلسفی هند از جمله در مکتب ودانته، مقاصد و اهداف عملی بیش از اهداف نظری دارای اهمیت برخوردار است؛ زیرا این مکاتب از تاریکی‌ها و زشتی‌هایی که زندگی هندوها را فرا گرفته، ناخرسند بوده و درصدد بوده‌اند که با این اندیشه‌ورزی عقلانی، سرچشمه و منشأ این پلیدی‌ها و شرور را پیدا کنند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۸).

خدا در مکتب ودانته

در مکتب ودانته، باور به خدا از متون مقدس سرچشمه می‌گیرد. بیشتر مردم باور به خدا را به صورت غیرمستقیم، بر اساس گواهی این متون می‌پذیرند. البته در ادامه کار این معرفت‌حصولی، می‌تواند تبدیل به معرفت حضوری شود. این مکتب سعی می‌کند ثابت کند که همهٔ عبارات اوپه‌نیشدها، اگر درست تفسیر و تأویل شود، درصدد توجیه یک اصل هستند و آن اصل «وحدت وجود» است. این مکتب، کامل‌ترین و متشروع‌ترین مکتب از مکاتب شش‌گانهٔ فلسفی آستیکه است که حجیت وده‌ها را پذیرفته و نیز مکتبی خدا باور و توحیدی است. ودانته، بهترین نمونهٔ سنت اصیل هندو و وارث شرعی کیش براهمنی است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶۵). حکیمی به نام *بادرایانه* کتاب سوتره‌های ودانته را با نام «برهما سوتره» نوشته که از منابع این مکتب است و مشتمل بر قواعد و کلمات قصار بسیار کوتاه و مشکل هستند. این کتاب، که آموزه‌های اوپه‌نیشدها را به نظم و سامان درآورد، دارای چهار بخش است: ۱. پیوستگی و انسجام تعالیم اوپه‌نیشدها؛ ۲. عدم تناقض در مبانی نظری و قواعد منطقی این تعالیم؛ ۳. وسایل نیل به مشاهده و تجلی؛ ۴. دستاوردهای مشاهده و تجلی. بادرایانه، یک قرن قبل از میلاد می‌زیسته است. مفسرانی برای این مکتب و برهما سوتره ظهور یافته‌اند و هریک، مدعی فهم درست این مکتب شدند. لذا مکاتب ودانته‌ای شکل گرفت. مانند «شنکره»، «رامانوجه»، «مادهوه»، «ولبه»، «نیم‌بارکه» و ... (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۳۱).

در مکتب ودانته، اعتقاد به وجود خدا نسبت به مکاتب دیگر در اوج قله قرار دارد. حقیقت خدای یگانه پذیرفته شده است، گرچه در برخی از گرایش‌ها و تفاسیر، عده‌ای از مفسران این مکتب به تجلیاتی هندویی برای خدا قائل هستند. اختلاف مکاتب ودانته دربارهٔ رابطهٔ نفس با خداست. دربارهٔ ارتباط نفوس انسانی و خدای متعال، تفاسیر متعددی ارائه شده است که دو تفسیر از همه مهم‌تر است: یکی نظریهٔ «وحدت وجود» و دیگری نظریهٔ «اتحاد وجود» (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۳۲). توضیح اینکه برخی مانند ماهوه معتقدند: نفس و خدا دو ماهیت کاملاً جداگانه‌اند. به این دیدگاه دوگانه انگاری یا «دویت» می‌گویند. برخی دیگر، مانند سُکره، خدا و نفس را یکی می‌پندارند. به این دیدگاه وحدت انگاری یا «آدویت» گفته می‌شود. برخی نیز مانند رامانوجه، رابطهٔ خدا با نفس را رابطهٔ جزء و کل می‌دانند. شاید بتوان با مسامحه این دیدگاه را «وحدت‌انگاری مکیف» نامید (همان، ص ۶۳۲).

یادآوری این نکته ضروری است که دیدگاه‌های بسیار دیگری نیز دربارهٔ رابطهٔ نفس با خدا وجود دارد که از محور این بحث خارج است. از نظر معرفت‌شناسی در مکتب ودانته، انسان می‌تواند به معارف گسترده و عمیقی دست یابد. از جمله به معرفت حضوری وحدت «آتمن» (نفس انسانی) و «برهمن» (حقیقت مطلق)، بر طبق برخی تفاسیر (کیشیتی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳) و یا اتحاد «آتمن» و «برهمن»، بر اساس برخی تفاسیر دیگر. بنابراین، از نظر معرفت‌شناسی در مکتب ودانته انسان می‌تواند به معارف گسترده و عمیقی دست یابد از جمله به معرفت حضوری وحدت «آتمن» (نفس انسانی) و «برهمن» (حقیقت مطلق) بر طبق برخی تفاسیر (همان) و یا اتحاد «آتمن» و «برهمن» بر اساس برخی تفاسیر دیگر.

در مکتب ودانته، علت پیدایش جهان نیاز برهمن نیست، بلکه از خلفت جهان به یک ذوق هنری تعبیر کرده‌اند که منجر به ایجاد یک شاهکار هنری شده است که هدف آن، حس زیبایی‌طلبی و جمال‌خواهی است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۳).

راه نجات در مکتب ودانته

در این مکتب، راه رهایی از چرخهٔ سمساره، معرفت است؛ آن هم معرفتی خاص. مکتب ودانته، کسانی را که گمان می‌کنند تنها با انجام مناسک می‌توانند به نجات برسند، سرزنش می‌کند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۴۶-۶۴۵). معرفتی که موجب نجات از سمساره است، همان معرفت نسبت به برهمن یا آتمن و «وحدت» یا «اتحاد» آن دو است. این اختلاف (وحدت وجود آتمن و برهمن یا اتحاد آتمن و برهمن)، نیز ناشی از تفاسیری است که از سوی اندیشمندان این مکتب ارائه شده است که در ادامه این تفاسیر بررسی خواهند شد.

وحدت وجود

ریشهٔ اندیشهٔ وحدت وجود را می‌توان در سرودهای ریگ وده از جمله در «پوروشه سوکنه» مشاهده کرد. در این سروده، همهٔ هستی و وجود، اجزای یک موجود و شخص بزرگ هستند که حضوری فراگیر در عالم دارد و تمام

هستی را فراگرفته و خود منزّه و متعالی است (ریگ وده، ۱۰۹۵) این دیدگاه را می‌توان «پانن تیسسم» یا «همه در خدایی» نامید. این اصطلاح، با مکتب ودانته سازگار است که همه چیز را در خدا می‌دانند، اما خدا را بالاتر و والاتر از همه می‌دانند. در سرود دیگری به نام «ناسادی یاسوکنه» (ریگ وده ۱۰۱۲۹)، با مفهوم مطلق غیرشخصی مواجه هستیم که توصیف‌ناپذیر است:

در آغاز نه نبودن بود، نه بودن، نه هوا بود و نه آسمان آن سوی آن...، آن که این آفرینش از اوست، خواه او آن را بنا کرده باشد و خواه نکرده باشد، آن که برترین بینا در برترین آسمان است، او به راستی آن را می‌داند، یا شاید که نمی‌داند.

در اوپه‌نیشدها، که از مهم‌ترین منابع مکتب ودانته است، پرسشی دربارهٔ چیستی حقیقت مطرح می‌شود. همان حقیقتی که در همه هستی حضور دارد و بر آن مسلط است. نام این واقعیت گاهی «برهمن»، گاهی «آتمن» و گاهی «سات» یا «وجود» است. توصیفات مشابهی از این سه صورت می‌گیرد که نشان از وحدت یا اتحاد این سه واقعیت در اوپه‌نیشدها دارد. حتی گاهی به صراحت گفته می‌شود که این نفس، همان برهمن است (رک: ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۴۳).

در اوپه‌نیشدها، گاهی خالق عالم، «برهمن» و گاهی «آتمن» است که در ابتدا تنها بوده و تصمیم به خلقت می‌گیرد و از وحدت کثرت زاییده می‌شود. اما آیا این کثرت، که عالم باشد، واقعی است، یا نمود و ظهور و تجلی است؟ برای پاسخ به این پرسش «بادراینه» کتاب برهما سوتره را نگارش کرد. اما به دلیل موجز بودن و دشواری این کتاب، شروچی بر این کتاب نوشته شد. تفاسیری از کلمات قصار بادراینه صورت گرفت که از میان آنها، دو مکتب «ادویته ودانته» و «ویشیشته دویته» از همه معروف‌تر هستند. مؤسس اولی شنکره و مؤسس دومی رامانوجیه است. در ادامه دیدگاه آنها بررسی می‌شود.

دیدگاه شنکره

شنکره (Shankara)، از جمله مفسران مکتب ودانته در قرن هشتم میلادی (متولد ۷۸۸ م / متوفای ۸۲۰ م) است که مکتب «آدویته ودانته» را پایه‌گذاری کرد (فریدلم، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳). دربارهٔ زندگی او، اطلاعات دقیقی در دست نیست. گویا تنها ۳۲ سال در این جهان زیسته است. در اهمیت او همین بس که مکتب ودانته، بیشتر با او و آثار علمی و شرح‌های او بر اوپه‌نیشدها شناخته می‌شود (دندیکار، ۲۰۰۵، ج ۱۵، ص ۲۱۰). بعد از شنکره، شاگردان او تلاش کردند که اندیشه‌های او را تبیین کنند و مبنای عقلانی‌تری برای آن بیابند، اما در این هدف توانستند به تفسیر واحد و هماهنگی برسند و دچار اختلاف شدند و در میان آنان، دو مکتب به وجود آمد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۹۷). آثار متعددی را به او نسبت داده‌اند که مهم‌ترین آنها، شرح بر متون مقدس هندویی، به‌ویژه اوپه‌نیشدهای اصلی است.

شنکره گرایش اوپه‌نیشدها به یکتاپرستی را بسط و ترویج داد و اساس عالم را برهمن دانست و معتقد شد: برهمن در بعد تنزیهی و جنبهٔ لایتناهی خود، به هیچ صفتی موصوف نیست. تنها با صفات سلبی می‌توان آن

را بیان کرد. او قایل به عدم ثنویت مطلق است و هیچ‌گونه دوگانگی بین انسان و خدا را نمی‌پذیرد. «آذویته» به معنای «نه‌دوگانه» می‌باشد. در تفکر او، پدیدارها، حالات و خدایان همگی پندار و خیال برهمن هستند؛ یعنی وجودی منحاز از برهمن ندارند (سنسکاره کاریا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۱۰)، لذا نجات از چرخهٔ «سمساره»، عبارت می‌شود از: رفع این توهم و فهم وحدت آتمن و برهمن (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۸۵-۷۸۳)؛ زیرا از نظر شنکره، روح انسان بر اثر جهل، خودش را با بدن (لطیف یا خشن) یکی یا یگانه می‌پندارد و فراموش می‌کند که او واقعاً برهمن است. لذا مانند موجودی متناهی رفتار می‌کند. اما اگر از این جهل رها شود و بداند که شعور محض و خالص است و از همهٔ جزئیات مبراست و با برهمن، که جوهر و نفس هستی است، یکی است و جز برهمن موجودی در عالم وجود ندارد، نجات یافته، و به سعادت و سرور ابدی و نامتناهی نایل می‌شود. پس راز هستی، چیزی جز همانندی محض آتمن و برهمن نیست.

از نظر شنکره، برهمن متعلق شهود است، نه ادراک حسی (سروپالی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۰). جهان نه یک واقعیت، بلکه یک ظاهر و نمود است که خدا با قدرت خلل‌ناپذیر و جادویی‌اش (مایا) آن را به نظر ما واقعی جلوه می‌دهد. جهل ما به حقیقت «واحد» و «احد» برهمن، سبب می‌شود که ما اشیای متکثر را به جای برهمن می‌پنداریم. اگر دیدگاه متکثر داشته باشیم، خدا را خالق عالم می‌پنداریم. اما اگر به وحدت وجود برسیم، غیر از خدا هیچ موجودی نیست. لذا دیگر خالقیتی مطرح نمی‌شود (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵-۱۶۴). دیدگاه اول، مربوط به انسان‌های به اشراق نرسیده است. در این دیدگاه، خدا ساگونه برهمن، یا «یشوره»، به معنای خدای برگزیده است (همان، ص ۷۰۷). اما در دیدگاه دوم، جهان نمودی از برهمن است و وجود واقعی ندارد. در این دیدگاه، خدا نامتعیین و بی‌تشخص است. لذا «نیرگونه برهمن» یا برهمن فاقد هرگونه کیفیت نامیده می‌شود (همان، ص ۷۰۹-۷۰۷). به عبارت دیگر، برهمن یگانه وحدت و برترین حقیقت است (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۳۹). در این دیدگاه، تمایزی بین انسان و خدا نیست، حقیقت غایی به این معنا، خالاً و یا نیستی صرف نیست، بلکه سرشار از هستی و به تعبیر دقیق‌تر، هستی ناب است (سروپالی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۰).

مکتب ودانته، بر کتب مقدس یعنی وده‌ها و اوپه‌نیشدها متکی است. در اوپه‌نیشدها نیز سخن از آفرینش عالم به میان آمده است. لازمهٔ آن، کثرت در عالم و توصیف برهمن به عنوان خالق است. از سوی دیگر، اگر انسان به مشاهدهٔ برهمن نایل شود، همهٔ اشیای کثیر در عالم در وجود او محو و ناپدید می‌گردند. حال چگونه می‌توان این دو بیان اوپه‌نیشدها را با هم جمع کرد؟ شنکره، از جمله کسانی است که تلاش می‌کند این مشکل را حل کند. او بر این نکته تکیه می‌کند که خلقت جهان به‌مثابهٔ یک نمایش است که برهمن آن را با قدرت جادویی خویش، یعنی «مایا» به نمایش در می‌آورد و هنگامی که انسان برهمن را شناخت و به مشاهدهٔ او نایل آمد، این کثرت ناپدید شده، و معلوم می‌شود که جهان امری غیرواقعی بوده که واقعی به نظر می‌رسیده است (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۶۵). از نظر شنکره، «مایا» قدرت خداست، اما این قدرت خلاقیت، صفت ذاتی خدا نیست که دائمی و پایدار باشد، بلکه

اراده‌ای آزاد است که هرگاه لازم نباشد، خدا آن را به کار نمی‌برد. خردمندی که فریب دنیا را نمی‌خورد و می‌فهمد که آنچه می‌بیند نمودی بیش نیست، نیازی ندارد که خدا را به کارگیرنده این قدرت توهم‌ساز بداند.

شنکره، برای اینکه وجود کثرات را توجیه کند و وحدت را بر کرسی بنشاند، می‌گوید: وجود خاص و محض که علت مشترک همه کثرات است و در اشکال و صورت‌های متعددی ظهور می‌یابد، خود موجودی بی‌صورت است. گرچه در اشیای قابل تجزیه ظاهر می‌شود، اما خودش بسیط و غیرقابل تجزیه است. همچنین در اشیای متناهی ظهور می‌یابد. اما خود نامتناهی است. این موجود همان برهمن است و تنها موجود عالم هستی است (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۸۳). برهمن تا هنگامی که در مقام تنزه و بی‌تعیین خود، حضور دارد، قابل شناخت نیست، اما هنگامی که در کسوت اسماء و صفات و در مقام خالقیت تجلی می‌کند، قابل شناخت می‌شود. بنابراین، شنکره هیچ‌گاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت و آتمن را حاصل جمع تمامی ارواح ندانست، بلکه آتمن جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر و روحانی، که نه فاعل است و نه منفعل و در بند خودآگاهی و انیت محصور نمی‌شود، بلکه ناظر مطلق و شاهد بی‌مانندی است که عین برهمن است و چیزی غیر از آن نیست (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۸۴).

ارتباط برهمن و عالم، ارتباطی یک‌طرفه است. برهمن، علت فاعلی و مادی عالم است، اما جهان برهمن نیست. بین این دو پیوستگی جوهری وجود ندارد، بلکه ارتباط این دو، همانند نسبت سایه به درخت و موج به دریاست. برهمن، نامتناهی بر اثر توهم نسبیّت می‌یابد و به چهار مرتبه وجود تنزل می‌کند: ۱. عالم بیداری؛ ۲. عالم رؤیا؛ ۳. عالم خواب عمیق؛ ۴. مقام بی‌مقامی خود آتمن که هرگز ظاهر نمی‌شود. این تعینات، در عالم صغیر به صورت تعینات پنج‌گانه ظهور می‌کند: ۱. قشر طعام؛ ۲. قشر نفس؛ ۳. قشر ذهن؛ ۴. قشر عقل؛ ۵. سایر قشرها. این تعینات، حجاب و پرده‌ای می‌شود که ما نور باطن خویش را نبینیم. نادانی و جهل در عالم کبیر، به صورت قوه متخیله «مایا» و توهم جهانی و در عالم صغیر، به صورت جعل و نادانی «اودیا» ظاهر می‌شود. نادانی، همان عجز و ناتوانی ما برای تشخیص و تفکیک واقعیت از غیر واقعیت است (همان، ص ۷۸۶ و ۸۳۴).

دلیل بر وجود برهمن، معرفت انسان (آتمن) به خودش است؛ یعنی هر کس حقیقت وجود خود را بشناسد، به معرفت «برهمن»، که حقیقت هستی است، دست می‌یابد. حقیقت انسان، همان روح اوست که شعور و آگاهی است. حقیقت برهمن نیز شعور و آگاهی نامتناهی است که خود مبین ذات خود است (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۲۲). از این رو، در مکتب ودانته گفته می‌شود: خود را با خود و در خود بجوید. بدین ترتیب، تمام قبودی که میان «تو» و «آن» موجود بوده، از میان می‌رود و رابطه مستقیم و بی‌واسطه تو و او باقی می‌ماند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۴). و در واقع، با شناخت خود به شناخت برهمن می‌رسیم.

دلیل شنکره، بر توهمی و غیرواقعی بودن کثرت این است که جهان محسوس در حال تغییر است؛ و هیچ امر متغیری حقیقی نیست. دلیل دیگر اینکه، جهان پر از تناقضات است. لذا نمی‌تواند حقیقی باشد (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۲۹). البته شاید با توجه به مجموع بیانات شنکره، بتوان به این نکته رسید که او عالم خارج و کثرات را نه

حقیقی می‌داند و نه غیرحقیقی، بلکه عالم خارج صرف نموده است(سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴)؛ یعنی جهان پدیداری چیزی جز نام و صورت نیست که بر شالوده حقیقت مطلق یعنی برهمن استوار است.

دیدگاه رمانوجه

در مکتب ودانته شخص دیگری به نام *رامانوجه* (Ramanuje) ظهور کرد. او فردی از طبقهٔ براهمن‌ها و مربوط به قرن یازدهم و دوازدهم میلادی است(متولد ۱۰۱۷ یا ۱۰۲۷ م). *رامانوجه* اولین استاد بزرگی است که علیه شنکره قیام کرد. او تعلیمات خود را از حکیمی که پیرو مکتب شنکره بود، فرا گرفت، اما گرایش شدیدی به پرستش «ویشنو» داشته و به آیین بهاگواتا و به طریقهٔ عشق و محبت علاقه می‌ورزید. *رامانوجه*، از یک سو تحت تأثیر یک سلسله از تفاسیر «براهما سوتره‌ها» بوده است. از سوی دیگر اشعار «آوارها» (۱۲ مرد شاعر مقدس)، که در مدح و ستایش «ویشنو»، به زبان تامیلی انتشار یافته بود، در تکوین آیین وی مؤثر بوده‌اند. *رامانوجه*، آثار متعددی را پدید آورد که از مهم‌ترین آنها، شرح او بر «براهما سوتره» است که به «شری بهاشیه» معروف است.

رامانوجه، وجود را به سه مقوله تقسیم می‌کند: ۱. برهمن؛ ۲. عالم ارواح، هوشیاری و آگاهی؛ ۳. عالم مادی و بی‌جان. به عبارت دیگر، برهمن دو ظهور دارد: یکی، به صورت عالم روحانی. دیگری، به صورت عالم مادی و جسمانی. این دو عالم، مانند خود برهمن واقعی، عینی و ابدی هستند. به این دیدگاه، آیین عدم ثنویت تعدیل شده یا «ویشیشته دویته» می‌گویند. *رامانوجه* معتقد است: خدا یگانه واقعیت هستی است(دندکار، ۲۰۰۵، ج ۵، ص ۲۱۴). اما متشکل از اجزاء است و در وجود خدا، بسیاری از اشیای مادی بی‌شعور و موجودات و ارواح با شعور حضور دارند و جان‌های ما و جهان واقعی، به مثابهٔ تن خدا هستند(کیشیتی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). *رامانوجه* با این اندیشه، که خدا وجود محض و بدون صفت و کیفیت باشد، به شدت مخالف بود(داسکوپتا، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۲۰۰). او خدا را دارای صفات متعالی علم مطلق، قدرت مطلق و... می‌دانست. به اعتقاد او، نفی کیفیات از حقیقت یگانهٔ محض، در برخی از عبارات متون مقدس، به معنای نفی کیفیات نامطلوب است. اشاره به یگانهٔ واحد، به این معناست که جهان هیچ علت دومی، که در عرض برهمن باشد، ندارد؛ نه اینکه وحدت او به این صورت باشد که هیچ کیفیتی نداشته باشد(همان، ج ۳، ص ۱۹۵). البته *رامانوجه*، تعین و تمایز خداوند از مخلوقات را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که تعارضی با عدم تناهی، تمایز و مقام الوهیت خداوند نداشته باشد(راداکریشنه، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۶۸۲-۶۸۵).

از نظر *رامانوجه*، خدا جهان را از خودش می‌آفریند(ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸-۱۶۷). این دیدگاه را می‌توان «همه در خدایی» (pantheism)، نامید. پس، خدا علت فاعلی و مادی جواهر و ارواح و نیز عالم مادی و بی‌جان است(شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۹۲).

در دیدگاه او، مادهٔ بی‌شعور اولیه که در خدا حضور دارد، همان پراکرتی به معنای اصل و ریشه است و واقعیتی نامخلوق و فرازمانی است. اما جزئی از وجود خدا و تحت کنترل و هدایت اوست. این مادهٔ بی‌شعور، با ارادهٔ الهی به

سه عنصر آب، آتش و خاک تبدیل می‌شود. این عناصر، دارای سه کیفیت شادی، لذت و درخشندگی (ستوه)، فعالیت، اندوه و درد و رنج (رجس) و بی‌تفاوتی، سستی و تبلی (تمس) هستند. از ترکیب عناصر سه‌گانه، با نسبت‌ها و کیفیت‌های گوناگون اشیای مادی جهان پدید می‌آیند (چاندرا و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۴۹). بنابر این، *رامنوجه* خدا را خالق عالم و موجودات را واقعی می‌داند (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۸۸). از جمله دلایل *رامنوجه*، بر واقعی بودن کثرت این است که مایا هم در رؤیا اشیایی را مشاهده می‌کنیم و هم در خواب. آنچه در رؤیا مشاهده می‌شود، مایای محض است؛ چون ویژگی آنها با اشیایی که در بیداری مشاهده می‌شوند، تفاوت دارند. لذا اشیای عالم خارج حقیقی هستند (همان، ص ۸۶) دلیل دیگر اینکه، خدا موجودی حقیقی است و علت او نیز حقیقی است، بنابراین، جهان به عنوان مخلوق او نمی‌تواند وهمی یا خیالی باشد (بارتلی، ۲۰۰۲، ص ۷۴).

ارتباط برهمن با عالم، یا نسبت عرض به جوهر است، یا نسبت علت به معلول است و یا نسبت محیط به محاط است؛ یعنی نظام ارواح محدود، قائم به روحی است که محیط بر آنهاست (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۸۴). *رامنوجه* مانند *شنکره* یگانه هدف برهمن از خلقت این عالم را که مطابق اراده او بنا شده و ترکیبی از روح و ماده است و پر از موجودات رنگارنگ است، نوعی لعب و سرگرمی دانسته و می‌گوید: چنان‌که سلطانی شجاع و مقتدر، که هفت اقلیم در قلمرو سلطه اوست، از برای تفریح و سرگرمی، خویشان را با توپ بازی مشغول می‌کند. همچنان برهمن، که هدفی جز بازی و تفریح ندارد، جهانی را بنا به خواست اندیشه خویش در آنی ظاهر می‌سازد، حفظ می‌کند و از بین می‌برد (همان، ص ۸۵۳-۸۵۴). برهمن هم علت فاعلی عالم و هم علت مادی آن است.

رامنوجه، در پاسخ به این پرسش که اوپه‌نیشدها منکر کثرت اشیا هستند و این چگونه با اعتقاد به واقعیت اشیا سازگار است، می‌گوید: اوپه‌نیشدها منکر واقعیت اشیا کثیر نیستند، بلکه می‌خواهد بگوید: برهمن در همه اشیا عالم حضور دارد و اشیا وابسته به برهمن هستند و هیچ استقلالی ندارند. پس، اوپه‌نیشدها منکر استقلال اشیا از خدا هستند، نه منکر وجود مستقل و واقعی آنها.

رامنوجه، بر خلاف *شنکره* «مایا» را به معنای قدرت شگفت‌انگیز و خلاق خداوند می‌داند، نه صرفاً یک قدرت برای شعبده‌بازی و نمایش متوهمانه کثرت؛ زیرا وی به حقیقی بودن جهان مادی و ارواح باور دارد و متعلقات شناخت را موجود می‌داند، اما موجودات وابسته که استقلال از برهمن ندارند.

از آنجاکه *رامنوجه*، وحدت برهمن و آتمن را به معنایی که *شنکره* بیان می‌کرد، قبول ندارد و «نیرگونه برهمن» *شنکره* را که فراتر از هر توصیفی است و تعیین نمی‌یابد، موضوع بینش و کوشش دینی نمی‌داند (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲). لذا ظاهر برخی از عبارات اوپه‌نیشدها، را که موهم وحدت است، توجیه می‌کند. از جمله عبارتی که می‌گوید: آن تو هستی (Tat tvam asi) را این‌گونه توجیه می‌کند که منظور از «آن» خدای عالم مطلق و قادر مطلق است که هستی را آفریده و منظور از «تو» آن خدایی است که به صورت انسان یا روح تجسد یافته درآمده است. در اینجا، بین خدای دارای یک سری کیفیات و صفات، با خدای دارای کیفیات و صفات دیگر، نسبت همانندی وجود دارد؛

یعنی وحدت در ذات به رغم تفاوت داشتن در کیفیت‌ها. از این رو، به فلسفه *رامونجه همانندی* یا وحدت *مکیف* می‌گویند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۶۴).

رامونجه، استدلال *شنکره* را رد کرده، می‌گوید: ناپایداری اشیا و تناقضات آنها دلیل بر وهمی بودن آنها نیست، بلکه نشان ازلی نبودن آنهاست و ناپایداری آنها به تناقض نمی‌انجامد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸). آگاهی از بودن یک شیء در زمانی و نبودن آن در زمان دیگر، نشان تناقض نیست، بلکه نمایان‌گر تفاوت است؛ تناقض هنگامی رخ می‌دهد که آگاهی ما به بودن و نبودن یک شیء، در زمان و مکان واحد تعلق بگیرد. در متون مقدس نیز تفاوت‌ها و تمایزها آمده است و خدا، جهان را با همین تفاوت‌ها آفریده و به آنها جزا و پاداش می‌دهد (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۷).

رامونجه، ارتباط نفس و خدا را ارتباط جزء و کل می‌داند؛ یعنی در وجود خدا موجودات و ارواح با شعور حضور دارند و اگر چه با خدا از نظر ماهیت تفاوت دارند، اما به صورت دائمی با خدا مرتبط و به او وابسته هستند. مانند رابطه جزء با کل و علت با معلول و صفت با ذات خود. بنابراین، همان‌گونه که هرگز کل، جزء نمی‌شود و ذات، صفت نمی‌شود، برهمن نیز هرگز تبدیل به نفس نمی‌شود و با نقایص و کاستی‌های نفس مواجه نمی‌شود.

از نظر *رامونجه*، اسارت انسان و گرفتاری او به معنای محدودیت او در این جسم مادی است و علت آن جهل انسان است، گویی انسان غیر از بدن نیست و روح و بدن را یکی می‌پندارد. درحالی‌که روح سرمدی، فرازمانی و باقی است، اما جسم مادی و مرکب، لذا فانی است. پس با رفع این جهل و معرفت حاصل از ودانته، زمینه‌رهایی و آزادی حاصل می‌شود و با جدایی روح از بدن، آزادی محقق شده و شخص از چرخه سمساره رها می‌گردد. البته انجام فرامین و احکام تعبدی، بدون چشم داشت و توقع پاداش، کرمه‌های متراکم‌شده را نابود کرده، و انسان را برای نیل به معرفت کامل یاری می‌رساند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۷۱). بنابراین، صرف مطالعه اوپه‌نیشدها برای رهایی کافی نیست، بلکه نیازمند یک سلسله اعمال و مراقبه و یاد همیشگی خداست که سبب علم حضوری به خدا و نیل به رهایی می‌شود. البته خداست که پاداش اخلاص و سرسپردگی بنده را می‌دهد و او را نجات می‌دهد.

رامونجه معتقد است: بعد از نجات، تشخیص ذات انسان باقی می‌ماند. لذا بین برهمن و آتمن، یک پیوند برقرار می‌شود که همان اتحاد برهمن و آتمن است، نه وحدت برهمن و آتمن که *شنکره* معتقد بود.

نتیجه‌گیری

با تأمل در مکتب فلسفی ودانته، به دست می‌آید که در این مکتب تأملات نسبتاً عمیقی درباره عالم و آدم صورت گرفته است. این مسایل با رویکردهای منطقی - فلسفی و عرفانی و تحلیلی بررسی شده است. در مکتب ودانته «برهمن و آتمن» به منزله دو ستون بنیادین است که این مکتب فلسفی بر آن استوار شده است. ادعا بر این است که در این مکتب، خالق و مخلوق یکی هستند. بین آنها تمایز و دوگانگی نیست. گرچه تفاسیر متعددی در این مکتب برای ارتباط «برهمن و آتمن» ارائه شده که مهم‌ترین آنها مربوط به *شنکره* و *رامونجه* است. *شنکره* تفسیری

وحدت‌گرایانه از ارتباط برهمن و آتمن ارائه می‌کند. اما *رامنوجه*، به اتحاد آتمن و برهمن معتقد است و وجود کثرات را پذیرفته و تفسیر خاص خود را از ارتباط برهمن و آتمن ارائه می‌کند. مکتب ودانته، تلاش می‌کند نشان دهد که همه صفات و کثرات در این عالم کون و فساد پدید می‌آیند و به منزله حجاب‌هایی هستند که میان حق و خلق قرار می‌گیرند و فروغ بالا را در سطح هزاران آئینه منعکس می‌کنند. آدمی می‌اندیشد که اشیا از هم متمایز هستند و وجود مستقلی دارند و قائم به خودند، درحالی‌که در دیدهٔ عرفان، کثرات به مثابهٔ آئینه‌ای است که برهمن در آن منعکس شده و این آئینه «نمود بی بود» حقایق معنوی است که در سطح محسوسات متجلی شده است. همهٔ تلاش ودانته در این است که ما را از این سراب و وهم این افکار بی‌بود، آزاد سازد و توجه ما را به مبدأ فیض عالم، که در کنه وجود ما نیز جاری است، معطوف سازد (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰۸-۸۰۷).

دستاوردهای این مکتب قابل مقایسه با دستاوردهای فلسفی و الهیاتی سایر مکاتب است. جالب اینکه این تأملات، هم‌زمان با تلاش‌های فکری فلاسفه و عرفا در فرهنگ‌ها و ادیان دیگر بوده است. ما در زمینهٔ عرفان، مباحث متعددی از جمله بحث وحدت وجود که در حکمت و عرفان اسلامی طرح شده، در میان اندیشمندان این مکتب فلسفی و عرفانی هند مشاهده می‌کنیم. از این رو، جای تحقیقات تطبیقی متعددی وجود دارد که داد و ستدها و وجوه تشابه و تمایز، مباحث فلسفی و عرفانی هندی، با حکمت و فلسفهٔ اسلامی و نیز با فلسفهٔ غرب به انجام برسد.

۱. «وده» در لغت، به معنای دانش است. اینها در ابتدا به صورت شفاهی سینه به سینه نقل می‌شده و به صورت سرودهای مذهبی بوده و در سال‌های بعدی، به صورت مکتوب درآمده است که مهم‌ترین آنها ریگ وده است. سه وده دیگر عبارتند از: سامه وده، یجور وده و اته‌روه وده. به ودها «شروتی» یعنی وحی و الهام و علوم مقدس موروثی نیز اطلاق می‌کنند(ر.ک: کاستنت!، جونز، جیمز و دی‌راین، ۲۰۰۶، ص ۴۸۰-۴۸۲).
۲. «براهمنه‌ها» رساله‌هایی هستند که ناظر به شیوه‌های انجام وظایف دینی و مناسک مذهبی هستند. در این نوشته‌ها، که پس از وده‌ها وجود آمده‌اند، وظایف هریک از طبقات چهارگانه هندی را بیان می‌کنند. براهمنه‌ها در مدت زمانی طولانی(۳۰۰ ق.م تا ۳۰۰ ق.م) نوشته شده‌اند. ریگ وده و یجور وده، دارای دو براهمنه و سامه وده و اته‌روه وده هریک به ترتیب دارای هشت و یک براهمنه هستند.
۳. «اوپه نیشد» به معنای نشستن در حضور و نزدیک معلم است. اوپه نیشدا مجموعه آثاری است که راه رسیدن به حقیقت را می‌نمایاند. این نوشته‌ها توسط روحانیون و براهمن‌های گمنام اهل ریاضت به وجود آمده است. ویژگی این متون و دوره پیدایی آنها، بر خلاف دوره پیشین، دوری از شعایرگروی و تمایل به تجارب عرفانی شخصی است. لذا در آنها دستورالعملی برای انجام مناسک وجود ندارد، بلکه به دنبال شناخت حقیقت متعالی هستند.
۴. این مکاتب نه‌گانه، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: مکاتب آستیکه، که شش مکتب هستند. مکاتب ناستیکه که سه مکتب است. مکاتب آستیکه که مرجعیت وده‌ها را پذیرفته‌اند و نگاه مثبت به آنها دارند، عبارتند از: نیایه، وی‌شیشکه، سانک‌هییه، یوگه، می‌مامسه، ودانته. اما مکاتب ناستیکه، که مرجعیت وده‌ها را نپذیرفته‌اند، عبارت‌اند از: ۱. مکتب مادی‌گرای چارواکه؛ ۲. مکتب جینه؛ ۳. مکتب بودا(ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۸۵ پاورقی).
۵. کرمه به معنای عمل و مارگه در زبان هندی به معنای راه، جاده و خیابان است.
- ۶ طرفدار راه معرفت هستند، تفاسیری برای این معرفت ارائه کرده‌اند. مانند معرفت به اینکه عالم توهم محض است و جز «برهمن» یعنی حقیقت مطلق چیزی وجود ندارد. این همان وحدت وجود محض است. برخی هم این معرفت را به معنای فهم اتحاد «برهمن و آتمن» یعنی اتحاد حقیقت مطلق و من انسانی دانسته‌اند.
۷. بهکتی به معنای عشق و محبت و دلدادگی به یکی از خدایان هندی است تا او در اثر این دلدادگی، شخص را به نجات و رهایی برساند. در این راه سوم نیز مکاتب و گرایش‌هایی ظهور کرده است.
۸. واژه «می‌مانسا» به معنای تحقیق و تعمیق و ژرف اندیشیدن است. این واژه در ادبیات مقدس هندوها راه یافته است. مقصود از آن، توجه خاص و اهتمامی است که از دیدگاه براهمنان برای تفسیر و تعبیر الفاظ و واژه‌های وده‌ای و تأویل مراسم عبادی مصروف داشته‌اند. مکتب می‌مانسا به طور عمومی دو هدف داشته و بر حسب اینکه متوجه وظایف و تکالیف شرعی بوده، به «پوروه می‌مانسا» یا می‌مانسای اولی معروف شده است. و اگر به غور و بررسی در ماهیت برهمن می‌پرداخته که دیده به معرفت برهمن لایتناهی می‌گشوده است، به «وتارامی‌مانسا» یا می‌مانسای دوم معروف شده است. وجه تشابه این دو در این است که هر دو از ادبیات مقدس وده‌ای سرچشمه گرفته‌اند، ولی موضوعات تتبع آنها متفاوت است، اما مکمل یکدیگر هستند و نسبت آثار این دو گرایش همانند نسبت براهمنه‌ها و اوپه‌نیشدهاست؛ یعنی نسبت طریق مراسم عبادی و رفتار است نسبت به معرفت و اشراق. کلمه اولی و دومی در می‌مانسا اشاره به تقدم منطقی و رفعت دومی نسبت به اولی دارد نه تقدم زمانی.

منابع

- تاپار رومیلا، ۱۳۸۷، *تاریخ هند*، ج ۱، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم، نشر ادیان.
- تارا چند، *گزیده ریگ وده*، ترجمه جلالی نائینی، تهران نشر نقره، ۱۳۷۳
- دارا شکوه، *اوپه نیشید(سراکبر)*، تصحیح تارا چند، ترجمه جلالی نائینی محمدرضا، تهران، انتشارات علمی.
- ساتیش چاندرا چاترجی و دریندا موهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکاتب فلسفی هند*، ترجمه ??? ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان.
- سروپالی رادا کریشنن، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سیمین ویتمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، علی موحدیان عطار، قم، دانشگاه ادیان.
- شاتوک سی بل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، حسن افشار، تهران مرکز.
- شایگان داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- فریدهلم، هاردی، ۱۳۸۵، *ادیان آسیا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ک. م. سن (کیشیتی مهن، سن)، ۱۳۸۸، *هندوئیسم*، ترجمه عسگری پاشایی تهران، نگاه معاصر.
- کازینز، ال اس، ۱۳۸۴، *آیین بودا در جهان امروز*، ترجمه علیرضا شجاعی، قم، ادیان.
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در دوافق*، قم، ادیان.
- موحدیان علی و رستمیان محمدعلی، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، طه.

Bartley, C. J, 2002, *Theology of Ramanuja*, Routledge Curzon.

Constant A. Jones & James D. Ryan, 2006, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York.

Dasgupta, Surendranath, 1999, *A History of Indian Philosophy* Motilal Banaresidas Delhi.

Dandekar, R.N, 2005, "Vedanta", in *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, [editor in chief] Vol.15, Macmillan Reference USA.

Kinsley, David R, 1982, *Hinduism a cultural Perspective*, New Jersey, Prentice Hall.

Radhakrishnan, 2001, *Commentary on Vedante- Sutras*(Sribhasya, translated by Geoge Thibau, Curzon.

Radhakrishnan, S. V, and Moore Charles, 1973, *A Source book in Indian philosophy*, Princeton University Press, New Jersey.

Ramanuja. Commentary On The Vedanta Sutras , Translated by George Thibaut. The Sacred Books of the East, Oxford, Clarendon Press, 1904. Copywright, 2002 Alex Scott

Sankaracarya, 1997, *Commentary on Bhhadarnyaka Upanisad*, Translated by Swami Madhavananda, Advaita Asherama, Calcutta.

Sankaracarya, 2000, *Brahma-Sutra-Bhasya*, Translated by Swami Gambhirananda, Advaita Asharama, India.

انسان‌شناسی پولسی و ساحت‌های وجودی انسان

سیدمحمدحسن صالح / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۵

m.hasansaleh2010@gmail.com

چکیده

از جمله اقسام انسان‌شناسی، انسان‌شناسی دینی است که با تکیه بر متون مقدس ادیان، به بررسی ابعاد و سرشت انسانی می‌پردازد. با توجه به تأثیرپذیری انکارناپذیر مسیحیت از آموزه‌های پولس، این مقاله تلاش دارد با مراجعه مستقیم به نامه‌های پولس در عهد جدید و همچنین با توجه به شواهد تاریخی، دیدگاه او درباره چندگانگی ساحت وجودی انسان را واکاوی نماید. بر اساس نتایج این تحقیق، می‌توان گفت: پولس به غیر از جسم، ساحت دیگری نیز برای انسان قائل است که بر خلاف جسم، مانا و ماندگار است و دارای آثار مختلف و متنوعی است. همچنین با اینکه پولس در بعضی عبارات خود بین نفس و روح تفکیک قائل شده است، اما سایر نوشته‌های وی، تمایز جوهری میان این دو را تأیید نمی‌کند. این اسامی مختلف، صرفاً به کاربردهای مختلف ساحت غیرجسمانی اشاره دارند و دلیلی بر مجزا بودن آنها در دست نیست.

کلیدواژه‌ها: پولس، نفس، روح، فیزیکالیسم، سه‌گانه‌انگاری.

مفهوم «انسان» در کنار دو مفهوم خدا و جهان، از محوری‌ترین اندیشه‌های بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع، همواره پرسش‌های مهم و اساسی درباره آن مطرح بوده، و همه تلاش فکری بشر متوجه پاسخ‌هایی مناسب و صحیح برای آن است. براین اساس، می‌توان هر منظومه معرفتی را که به بررسی انسان و یا بعد یا ابعادی از وجود او و یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، را «انسان‌شناسی» نامید. انسان‌شناسی انواع مختلف و متنوعی دارد که به لحاظ روش و یا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. از جمله اقسام انسان‌شناسی، «انسان‌شناسی دینی» است که بر پایه متون مقدس ادیان، به بررسی ابعاد و سرشت انسانی می‌پردازد.

در دین مسیحیت، از آنجا که خدا شکل انسانی به خود گرفته و متجسد شده است، بررسی مفهوم «انسان» تفاوت‌های بنیادینی با اسلام و یهودیت دارد. در این میان، بررسی مفهوم انسان از دیدگاه پولس و تبیین منظومه فکری وی، ضرورتی دوچندان دارد. پولس صنعتگری یهودی از فرقه فریسیان بود که در حوالی سال ۳۰م، بر اساس مکاشفه‌ای که خود تنها شاهد آن است، به مسیحیت گروید. او تا سال ۶۰م، که در روم درگذشت، سال‌های عمر خود را صرف بیان روایت خاصی از مسیحیت کرد. این روایت، بیش از آنکه بر حوادث زندگی عیسی، تعلیم و سخنان او متمرکز باشد، متأثر از ادیان رمزی مانند گنوستیک و فلسفه یونان بود. پولس، به مدت پانزده سال (۵۱-۶۶م)، با مجامع مختلف مسیحی و یا اشخاص خاص، نامه‌نگاری کرد. برخی از این نامه‌ها، در زمان تبلیغ و آزادی و برخی در زندان نگاشته شده‌اند (یسوعی، ۱۹۸۹م، ص ۱۴). تعداد این نامه‌ها، بین ۴۱ تا ۵۲ تخمین زده می‌شود که تنها تعداد محدودی از آنها در دست است. از این رو، نامه‌های موجود در عهد عتیق، مهم‌ترین منبع برای بازخوانی نظام انسان‌شناسی پولس به‌شمار می‌رود. نوشته‌های پولس، از لحاظ تاریخی نخستین نگاه‌های عهد جدید به‌شمار می‌رود (میلر، ۱۹۸۱م، ص ۶۹-۶۶). این نامه‌ها و اندیشه‌ها، که بعدها بر روی یوحنا هم اثرگذار بود، نظام الهیاتی خاصی را پدید آورد که با نظام الهیاتی اناجیل، هم‌نوا تفاوت ماهوی و عمیق دارد (الیاس، ۱۹۶۲م، ص ۱۷ و ۱۸؛ دورانت، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۸۹). اندیشه‌های پولس، به تدریج و در پی شوره‌های اولیه مسیحیت، به رسمیت شناخته شد و شالوده اعتقادات مسیحی را بنیان نهاد. از این رو، بسیاری از نویسندگان مسیحی، دو مؤسس برای مسیحیت قائل هستند و پولس را مؤسس دوم آن می‌دانند (ناس، ۱۳۷۵، ص ۱۳ و ۱۴؛ اگریدی، ۱۳۷۷، ص ۴۷). پولس اندیشه‌های مختلفی درباره شریعت، نجات‌شناسی، مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی از خود به جای گذاشته است که در نوع خود قابل توجه است.

اگرچه کسانی مانند ساندرس معتقدند: محور بحث از پولس، باید مسیح‌شناسی او باشد، اما دیگرانی مانند رودلف بولتمان، انسان‌شناسی پولس را محور بحث از اندیشه‌های او قرار داده‌اند (بولتمان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹). براین اساس، اندیشه‌های پولس، نه به صورت جزیره‌های فکری مجزا، بلکه به صورت یک منظومه مورد

بررسی قرار گیرد که انسان‌شناسی پولسی، در صدر آن قرار دارد. انسان‌شناسی پولسی، دارای ابعاد مهمی است که می‌توان آن را در دو قسم ذات گناه‌آلود انسان و همچنین چندگانگی ساحت‌های وجودی انسان خلاصه کرد. بحث نخست، یعنی بررسی انسان از منظر گناه ذاتی، در مقالات و نوشتارهای مستقلی مورد بررسی قرار گرفته است. درحالیکه ابعاد وجودی انسان از دیدگاه پولس، مورد غفلت واقع شده است. آنچه که موجب اهمیت این بحث در مسیحیت شده است، نامه پولس به تسالونیکیان است که در آن، وی برای انسان سه ساحت جسمانی، روحانی و نفسانی را قائل شده است.

با توجه به اینکه انسان‌شناسی درصدد پاسخ به سؤالاتی چند درباره انسان است، می‌توان گفت: ما در این تحقیق در پی آن هستیم تا بدانیم از دیدگاه پولس، ساختار و ترکیب انسان چگونه است؟ آیا انسان موجودی است تک‌ساحتی و یا اینکه دارای ساحت غیرمادی نیز می‌باشد؟ همچنین بخش غیرمادی تنها یک حقیقت است که با الفاظ مختلفی، چون نفس و روح بیان می‌شود و یا اینکه هریک از این الفاظ، بر حقیقتی مستقل و متفاوت دلالت دارد؟

ساحت‌های وجودی انسان

درباره ساحت‌های وجودی انسان، چند نظریه وجود دارد:

الف: نظریه نخست، تک‌ذات‌انگاری (monistic) است که موسوم به «فیزیکیالیسم» (Physicalism) می‌باشد. این نظریه، معتقد است که انسان، تنها دارای یک ساحت است و آن بدن فیزیکی است. فیلسوفانی مانند مارکس، رایل، ویتگنشتاین، دبوید سون، اسمارت، فودر و مک‌گین، همگی منکر وجود هویتی غیرجسمانی با نام «نفس» یا «روح» هستند و فقط وجود بدن را می‌پذیرند (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۷۱). فیزیکیالیست‌ها، نظریات ماده‌گرایانه مختلفی را ارائه داده‌اند که از جمله آنها، می‌توان به نظریه رفتارگروی منطقی-فلسفی، نظریه کارکردگروی و مدل کامپیوتری ذهنی اشاره نمود (همان، ص ۷۲). این گروه، سعی دارند با تکیه بر تیغ‌آکام پدیده‌های نفسانی را به پدیده‌های مادی مثل رفتار، تحریک عصب و مانند آن نسبت دهند و یا حتی ذهن و مغز را مانند نرم‌افزار و سخت‌افزار کامپیوتر دانسته و حالات ذهنی انسان را نوعی پردازش عملیات مادی معرفی نمایند.

باید توجه داشت که دیدگاه «تک‌ذات‌انگرایانه»، منحصر در نظریه فیزیکیالیست‌ها نیست. در گذشته، دیدگاه دیگری نیز مطرح بوده است که یگانه‌انگار است. زمانی که ایده‌آلیسم، اندیشه مطرحی در فلسفه بود، یگانه‌انگاری ایدئالیستی بر این باور بود که همه واقیعت در ذات خود ذهنی است. به دیگر سخن، انسان تنها از یک جوهر پدید آمده است که آن جوهر، نه مادی و فیزیکی، بلکه روحانی و ذهنی است (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۱۵).

ب: نظریه دوم، «دوگانه‌انگاری» است. این نظریه غالباً به شکل دوگانه (نفس و بدن) شناخته می‌شد و در قرن اخیر، نوع دیگری از آن موسوم به دو گانه (بدن و ذهن) هم محل بحث دانشمندان قرار گرفته است. دوآلیست‌ها، ضمن پذیرش دوساحتی بودن انسان، به تبیین ارتباط این دو با یکدیگر پرداخته‌اند. نظریات

فیلسوفانی مانند ارسطو، ابن سینا، دکارت، مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتزر در این دسته قرار دارند (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۷۰). با ظهور افلاطون، نظریه ثنوی و دوگانگی وجود انسان رقم خورد و نفس به عنوان موجودی مجرد، پای به عرصه اندیشه فلسفی نهاد، به گونه‌ای که پیش از او، هیچ مکتبی دربارهٔ تجرد نفس نسبت به بدن اصرار نورزیده است (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۲۸۷).

ج: سومین گزین، مربوط به ساحت وجودی انسان «سه‌گانه‌انگاری» نامیده می‌شود که معتقد است: انسان‌ها از سه جزء (بدن، نفس و روح) تشکیل شده‌اند (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۱۴ و ۱۵). اساس این نظریه در مسیحیت بیان پولس در رساله اول، به تسالونیکیان است که در آن می‌گوید: «دعا می‌کنم که خود خدای آرامش، شما را تماماً مقدس سازد، باشد که روح و نفس و بدن شما تا روز بازگشت خداوند ما عیسی مسیح بی‌عیب و استوار بماند (اول تسالونیکیان ۵: ۲۳). به تبع پولس، برخی از متکلمان مسیحی نیز قائل به سه‌گانگی وجود انسان شده‌اند. مثلاً اوربجن بر خلاف فلسفه افلاطونی، معتقد است: انسان دارای سه جزء جسم، نفس و روح (پنوما) است. او نفس را با روح در مکتب افلاطونی و کتاب مقدس یکی می‌گیرد و روح (پنوما) را به عنوان جزء روحانی و معقول وجود انسان معرفی می‌کند (هادی‌نا، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱). البته او معتقد است: «نفس همان چیزی است که جسم را حیات بخشیده و همه از آن برخوردارند، اما روح قدرت و جلال الهی و عطیه‌ای است که تنها روح تکامل‌یافته از آن نصیب برده‌اند. از این رو، برخلاف پولس، روح را امری عمومی و برای همه انسان‌ها نمی‌داند (همان، ص ۲۲۴). برخی معتقدند: متفکران مسیحی عمدتاً بین نفس انسان، به عنوان بالاترین شاهرکار خلقت خداوند و وروح، که به صورت موهبت خاص دمیدن روح بر انسان واقع شده، اما تحت کنترل ایشان نیست، تفاوت قائل‌اند (استید، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳). یوستین شهید، از مهم‌ترین دفاعیه‌نویسان مسیحی در رساله خود با عنوان «درباره رستاخیز»، تصریح می‌کند که اجزای وجود بشر عبارتند از: جسم، نفس و روح. روح فناپذیر است، اما نفس خانه روح می‌باشد. خود نفس هم بدون جسم نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس این سه در یکدیگر پیچیده شده‌اند و نمی‌توانند به تنهایی عمل کنند، همچنان که به تنهایی نمی‌توانند حفظ شوند (سترز، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). ایرنائوس، هم همین خط فکری را در آثار خود ادامه داده و معتقد است، وجود بشر از سه چیز پدید آمده است: جسم، نفس و روح. نفس در مرتبه میانه‌ای نسبت به جسم و روح قرار دارد و گاهی مایل به جسم و گاه مایل به روح است. از آنجاکه نفس به خاطر ماهیت خود برتر و نیرومندتر است، جسم را مستغرق و مجذوب خود می‌سازد (همان، ص ۳۰۸).

هنری تیسن، از متکلمان معروف پروتستان بر این عقیده است که ریشهٔ بسیاری از عقاید ناصحیح در کلیسا، سه‌گانه‌انگاری وجود انسان است. وی تصریح می‌کند:

عقاید پیروان آپولیناروس که طبق آن جنبه انسانی مسیح فقط شامل بدن و جان است و روح او جنبه الهی داشت و عقاید پیروان پلاگیوس، که طبق آن روح انسان به گناه آلوده نشده بود و عقاید پیروان مکتب فانی شدن انسان

که طبق آن انسان به علت گناه روح خود را از دست داده و به وسیله تولد تازه دوباره آن را به دست می‌آورد و به همین دلیل، نجات‌یافتگان حیات جاوید خواهند داشت، ولی بی‌ایمانان بعد از مرگ از بین می‌روند، تمام این اعتقادات بر اساس تشکیل شدن انسان از سه قسمت و جزء است (هنری تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۹).

این شواهد نشان می‌دهد که اعتقاد به متعدد دانستن ساحت‌های وجودی انسان در مسیحیت، ریشه تاریخی داشته و بسیاری از بزرگان فکری این دین، به آن پایبند بوده‌اند.

رویکردهای گوناگون نسبت به ساحت‌های سه‌گانه انسان

همان‌طور که گذشت، دعای پولس در نامه به تسالونیکیان، پرده از نوعی سه‌گانه‌انگاری ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه او برمی‌دارد. با این حال، متکلمان و بزرگان مسیحی، برخورد‌های مختلفی با این عبارات داشته، هریک سعی نموده‌اند آن را توجیه و به نفع خود تفسیر نمایند. همچنین هریک از این رویکردها، تلاش کرده‌اند ادعای خود را مستند به کتاب مقدس و منابع درون دینی نموده، آن را الهیاتی جلوه دهند. به‌طور کلی، این نظریات در دو رویکرد تقلیلی و تثبیتی جای می‌گیرند که به شرح و توصیف و سپس، نقد و بررسی می‌پردازیم.

الف. رویکرد تقلیل‌گرایانه

۱. دیدگاه فیزیکالیستی

فیزیکالیست‌ها معتقدند: کتاب مقدس دربارهٔ ابعاد وجودی انسان دیدگاهی کل‌نگرانه ارائه می‌دهد و دوگانه‌انگاری بعدها تحت تأثیر فلسفه یونان، وارد آموزه‌های مسیحی شده است (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۳۳). آنها معتقدند که حداقل در اولین متون مقدس عبرانی، عمده شخصیت انسانی به عنوان یک کل واحد مدنظر قرار می‌گرفت و چیزی به عنوان دوگانه‌انگاری نفس و بدن، مطرح نیست (الفر، ۲۰۰۶، ج ۱۹، ص ۳۳). به عبارت دیگر، در یهودیت باستان، اگر چه اعتقاد به دوگان‌هایی وجود داشت، اما این ثنویت‌ها هیچ‌یک از سنخ تفکیک بین جسم و روح نبوده‌اند. دوگانگی‌های مجاز و شایع در دوران عهد عتیق، عبارتند از: دوگانگی آسمانی (تفاوت بین خداوند و سایر موجودات آسمانی مانند فرشتگان)، دوگانگی الهیاتی یا کیهانی (دوگانگی بین خدا و مخلوقات)، دوگانگی اخلاقی (تفاوت بین خوب و بد)، دوگانگی فرجام‌خواهانه (تفاوت بین عصر حاضر و آینده). همچنین، در بعدها برخی دوگانگی‌ها ظهور کرد. مانند دوگانگی معرفت‌شناختی (اینکه علاوه بر نقل، عقل منبع معرفت می‌باشد)، دوگانگی فرقه‌ای (مربوط به اِسنی‌ها؛ فرزندان نور در برابر فرزندان تاریکی بودند)، دوگانگی روانی (مربوط به برخی حاخام‌ها بود؛ انسان دارای تمایل به شر و خیر است که همواره در حال مبارزه و نبرد هستند).

اگرچه این ثنویت‌ها در یهودیت شایع بود، اما دوگانگی‌های شرک‌آمیز (تفکیک میان خدای اصلی و خدایان فرعی) و همچنین دوگانگی‌های فلسفی (مانند ماده و صورت، مادی و معنوی)، جایگاهی نداشت (رایت، ۲۰۱۱، ص ۵۴). تنها در کتاب‌های متأخر و بین‌العهدینی همداستان با عقیده رایج یونانیان، تمایز جدی جسم و روح و در حکم زندان و قفس بودن جسم، مطالبی مشاهده می‌شود مثلاً، حقوق دربارهٔ بت‌های مصنوع انسان می‌گوید: «اینک به طلا و

نقره پوشیده می‌شود، لکن در اندرونش مطلقاً روح نیست» (حقوق ۲: ۱۹). همچنین، در حکمت سلیمان می‌خوانیم: «به‌خاطر یک جسم فانی، جان را در فشار می‌گذارند» (حکمت سلیمان ۹: ۱۵). روبرت گوندیری، از محققان کتاب مقدس معتقد است: در عهد عتیق بدن و نفس مغایرت ندارند. آدمی، بدنی جاندار است و نه نفسی متجسد (گوندیری، ۱۹۸۷، ص ۱۱۹). این دیدگاه، در پی اثبات این نکته پدید آمد که از دیدگاه کتاب مقدس، انسان نه پدیدآمده از اجزای جداگانه (ذو اجزا)، بلکه یک شخص تمام و یکپارچه است که ابعاد مختلفی دارد (ذو ابعاد). براین اساس، انسان از زاویه‌های گوناگون، عناوین و لحاظ‌های مختلف می‌یابد؛ اما در حقیقت یکی است. به عنوان نمونه، روح چیزی جدای از جسم نیست، بلکه مظهر کل شخص از حیث ارتباطش با خداست. براین اساس، دربارهٔ تفکیکی که پولس بین جسم و روح و نفس، در نامه به تسالونیکیان گذاشته است، باید گفت: توجه و لحاظ ارتباط انسان با سه مخاطب، یعنی جهان طبیعت، اجتماع و خدا، موجب شده است که پولس از این سه ارتباط، با عناوین جسم، نفس و روح یاد کند؛ یعنی انسان از حیث ارتباط و نوع تلقی خود با طبیعت، «جسم»، از لحاظ ارتباط با جامعه، «نفس» و از حیث ارتباط با خداوند روح خوانده می‌شود. جیمز دن درباره تلقی پولس از ساحت‌های انسان این‌گونه گزارش می‌کند:

از نظر پولس، شخص انسان موجودی است که کارکردهایش در ابعاد گوناگون است. ما از آن حیث که متجسدیم، اجتماعی هستیم و نیاز ما به روابط و توانایی‌مان برای ورود به چنین روابطی، بخشی از معرف‌های ماهوی ما را تشکیل می‌دهد. آن نیاز البته گزینه‌ای زائد نیست، بلکه بعدی از وجود خود ماست... در عین حال، از آن حیث که موجودات عاقلی هستیم، می‌توانیم تا بلندترین بلندی‌های اندیشه نظری اوج بگیریم و از آن حیث که موجودات تجربه‌گری هستیم، قادر به ابراز عمیق‌ترین عواطف و پایدارترین انگیزه‌ها هستیم. ما موجوداتی زنده هستیم... و در بعدی از وجودمان، نقطه‌ای هست که در آن با ژرف‌ترین واقعیت موجود در درون و ورای عالم در تماسیم (جیمز، ۱۹۹۸، ص ۷۸).

همچنین، بوتلمان در کتاب *الاهیات عهد جدید*، ادعایی را مطرح کرد که بسیار تعیین‌کننده است. به نظر او، پولس در توصیف شخص انسانی، به‌مثابه یک کل از واژه سوما (soma)، به معنای بدن استفاده می‌کند (بوتلمان، ۱۹۵۱، ج ۱، ص ۱۰۰).

فیزیکالیست‌ها، در موضع تقلیل‌گرای خود، به طور خاص بحث رستاخیز را برجسته می‌کنند. اگرچه بیشتر مخاطبان پولس، با باورهای یونانی - رومی، مبنی بر جدایی روح از جسم و فناپذیری آن انس داشتند، اما وی با این وجود بر رستاخیز جسم تأکید ویژه‌ای دارد. این امر نشان از اهمیت جسم دارد، به‌گونه‌ای که تمام هویت و حقیقت انسان جسمانی است. پولس به جماعتی در کلیسای قرتیان، این‌گونه اشاره می‌کند: «اینک اگر مسیح به عنوان کسی که از مردگان برخاست تبلیغ می‌نمود، چگونه برخی از شما می‌گویند که رستاخیزی از مردگان نیست؟» (اول قرتیان ۱۵: ۱۲). پولس با پیوند زدن رستاخیز مردگان، با مفهوم اساسی (رستاخیز عیسی)، این باور را مردود دانست که کسی در عین پذیرفتن عیسی، رستاخیز عمومی مردگان را قبول نداشته باشد (سترز، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰). اعتقاد

به یکی از این دو، باور به دیگری را رقم می‌زند. «... اما اگر رستاخیزی از مردگان نیست، پس مسیح هم برنخاسته است» (اول قرتیان ۱۵: ۱۳). همچنین، وی در این نامه، از استعاره بذر و پرورش آنها استفاده می‌کند (۱۵: ۳۸)، که هدف وی از به کار بردن آن همان، بدن‌هاست؛ زیرا اگر او بر دیدگاه مرسوم دربارهٔ بقای روح تأکید داشت، چنین استعاره‌ای غیرضروری و بی‌فایده بود (رایت، ۲۰۰۳، ص ۳۴۳). به‌طور کلی، فیزیکالیست‌ها معتقدند: بین نگرش کتاب مقدس دربارهٔ مرگ و تلقی فلسفی از آن، تفاوت وجود دارد. تلقی کتاب مقدس، همراه با انتظار رستاخیز بدنی است. درحالی‌که تلقی سقراطی از مرگ، آن است که نفس با مرگ همچنان باقی می‌ماند (کولمان، ۱۹۵۸، ص ۲۵۹). آنها در پاسخ به این پرسش که با وجود نگرش تک‌ساحتی در کتاب مقدس، چرا غالب مسیحیان در تاریخ، قائل به تعدد ساحت وجودی انسانی بوده‌اند، معتقدند: اعتقاد تاریخی در مسیحیان مبنی بر وجود ساحت غیرمادی، بیش از آنکه معلول متن کتاب مقدس باشد، نتیجه ترجمه‌های ضعیف، خصوص ترجمه سبئیه است.

در حدود سال ۲۷۷ق. ترجمهٔ کتب عهد عتیق به یونانی آغاز شد. مهم‌ترین ترجمه یونانی عهد عتیق، ترجمه سبئیه است که توسط هفتاد و دو مترجم، در اواسط قرن سوم قبل از میلاد انجام شد و به نوعی، ملکه ترجمه‌های کتاب مقدس به‌شمار می‌رود (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹-۱۷۰). این ترجمه، اگرچه ابتدا فقط توسط یهودیان یونانی زبان (هلنیست) مورد استفاده قرار گرفت، اما در ادامه کلیسای مسیحی نیز آن را مرجع خود قرار داد و از آن حمایت کرد. در فرایند ترجمه عهد عتیق به یونانی، اصطلاحات اصیل آرامی و عبری، ابتدا به یونانی ترجمه شدند و سپس، گمان شد معنای آنها همان است که فیلسوفان یونانی از آنها اراده می‌کنند. نمونه روشن این امر، کلمه «عبری» (nephesh) است که در ترجمه سبئیه به (psyche) و بعدها در انگلیسی به (soul)، یعنی روح ترجمه شد. درحالی‌که امروزه توافق گسترده‌ای وجود دارد که واژه عبری (nephesh)، که در آیات مختلف به (soul) ترجمه شده (ر.ک: مزامیر: ۱-۲؛ ۲۰؛ ۳۵؛ ۷)، با آنچه بعدها مسیحیان از واژه (soul) اراده کرده‌اند، به یک معنا نیست؛ چراکه در اکثر این موارد، این واژه صرفاً به تمامیت شخص زنده اشاره دارد و نه اینکه تنها بخشی از او مدنظر باشد (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۳۳-۳۶).

۲. دیدگاه کلیسای غرب

دیدگاه تقلیل‌گرایانه دوم، مربوط به الهی‌دانان کلیسای واتیکان است که در ضمن اعتقاد به تک‌ساحتی نبودن انسان، معتقدند: نفس و روح از دیدگاه پولس در حقیقت، امری واحد است و او انسان را دوساحتی می‌داند. این کلیسا، با استناد به عهد عتیق (پیدایش ۲: ۷) معتقد است: شخص بشری به‌طور همزمان موجودی جسمانی روحانی است. در این میان، لفظ «نفس» در کتاب مقدس، اغلب به حیات بشر و یا کل شخص بشر اشاره دارد (متی ۱۶: ۲۵-۲۶؛ یوحنا ۱۵: ۱۳؛ اعمال رسولان ۲: ۴۱). نفس درونی‌ترین و در عین حال، ارزشمندترین چیز در انسان است که به واسطه آن، انسان به نحو خاصی صورت خدا می‌شود. به‌طور خلاصه، نفس بر مبدأ روحانی انسان دلالت دارد (بایرن و هولدن، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵، ش ۳۶۳). به دیگر سخن، کلیسا معتقد است: اگرچه در بیان پولس، نفس از روح جدا آمده است، اما این تمایز موجب ثنویت در نفس نمی‌شود. کلمه «روح»، در حقیقت حاکی از

این است که انسان از زمان خلقت، رو به سوی غایت فراطبیعی داشته است و نفس او می‌تواند، ترفیع یابد و با خدا متحد شود (همان، ص ۱۳۶، ش ۳۶۷).

می‌توان برداشت کلیسا از تمایز پولس را این‌گونه تکمیل کرد که وی با این تمایز و آوردن کلمه «روح»، بعد ارتباط انسان با خداوند را به طور ویژه‌تری برجسته کرده است؛ به‌گونه‌ای که نفس به عنوان یک حقیقت غیرمادی تکامل یافته و با خداوند متحد شود. روشن است که این اتحاد از دیدگاه کلیسا، اتحاد با عیسی به‌منزله خدای پسر است. کلیسا در همین راستا، دیگر کلماتی را که اشاره به ابعاد گوناگون انسان دارد، جدای از نفس نمی‌داند. برای مثال، معتقد است: کلمه «قلب»، به معنای مورد تأیید در کتاب مقدس (ارمیا ۳۱: ۳۳؛ تثیبه ۶: ۵؛ لوقا ۸: ۱۵؛ رومیان ۵: ۵)؛ یعنی اعماق هستی انسان و مرکز تصمیم‌گیری شخص له یا علیه خدا، مورد تأیید و تأکید کلیساست (همان، ش ۳۶۸). مسیحیانی که معتقد به یگانگی نفس و روح هستند، استدلالاتی از کتاب مقدس نیز بر این امر اقامه نموده‌اند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۶-۱۵۷). مهم‌ترین این دلایل عبارتند از:

۱. بر اساس سفر پیدایش، خداوند پس از خلق جسم، تنها یک روح حیات در انسان دمید و صحبت از واقعیت سومی در میان نبود: «خداوند خدا پس آدم را از خاک بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (پیدایش ۲: ۷). همچنین، در عباراتی از کتاب مقدس، ظاهراً جان (نفس) و نفخه خدا، یعنی روح دارای یک معنا می‌باشد. ایوب می‌گوید: «به حیات خدا که حق مرا برداشته و به قادر مطلق، که جان مرا تلخ نموده است که مادامی که جانم در من باقی است و نفخه خدا در بینی من است یقیناً لب‌هایم به بی‌انصافی تکلم نخواهد کرد و زبانم به فریب تنطق نخواهد نمود. (ایوب ۲۷: ۲-۴)؛ «جان او را از حفره نگاه می‌دارد و حیات او را از هلاکت شمشیر» (ایوب ۳۳: ۱۸).

۲. در بعضی آیات، کلمات «نفس» و «روح»، به جای یکدیگر به کار برده شده‌اند: «عیسی باز به آواز بلند صیحه زده، روح را تسلیم نمود» (متی ۲۷: ۵۰)؛ و چون مهر پنجم را گشود، در زیر مذبح دیدم نفوس انسانی را که برای کلام خدا و شهادتی که داشتند کشته شده بودند (مکاشفه ۶: ۹).

۳. در کتاب مقدس، نفس و روح، برای حیوانات هم به کار رفته است. همان‌طور که در آنها، بعد سومی ثابت نشده است و نفس و روح آنها یکی است، در انسان هم همین‌طور است. به عبارت دیگر، تعابیر بین نفس و روح در انسان، همانند حیوان اعتباری است: «کیست روح انسان را بداند که به بالا صعود می‌کند یا روح بهائم را که پایین به سوی زمین نزول می‌نماید؟» (جامعه ۳: ۲۱)؛ «و دومین پیاله خود را به دریا ریخت که آن به خون مثل خون مرده مبدل گشت و هر نفس زنده از چیزهایی که در دریا بود بمرد» (مکاشفه ۱۶: ۳).

۴. در کتاب مقدس از یک‌سو، روح به خداوند (اشعیا ۴۲: ۱، عبرانیان ۱۰: ۳۸) و از سوی دیگر، بالاترین مقامات و رتبه‌ها، به نفس نسبت داده شده است (مرقس ۱۲: ۳۰، لوقا ۱۰: ۴۶، یعقوب ۱: ۲۱، عبرانیان: ۶: ۱۹). این امر نشانه یگانگی نفس و روح است.

۵. در کتاب مقدس، بدن به اضافه نفس یا روح، تمامیت انسان را تشکیل می‌دهند. این امر نشان می‌دهد که نفس و روح، هر دو یکی هستند و در کنار بدن، انسان را تشکیل می‌دهد. «و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نیستند بیم نکنید، بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم، (متی ۱۰: ۲۸)؛ زیرا من هرچند در جسم غائبم، اما در روح حاضرم و الان چون حاضر، حکم کردم در حق کسی که این را چنین کرده است (اول قرنیتان ۵: ۳). این دو آیه در مورد روح بود. در مورد نفس هم آیاتی وجود دارد که از دست دادن نفس به منزله از دست دادن همه چیز است؛ «زیرا شخص را چه سود دارد که تمام دنیا را ببرد و جان خود را ببازد؟ یا اینکه آدمی که چه چیزی را فدای جان خود خواهد ساخت؟» (متی ۱۶: ۲۶)؛ «زیرا که شخص را چه سود هر گاه تمام دنیا را ببرد و نفس خود را ببازد؟ و یا آنکه آدمی چه چیز را به عوض جان خود بدهد؟» (مرقس ۸: ۳۶ و ۳۷).

ب. رویکرد تثبیتی

این رویکرد، که بیشتر به کلیسای شرق اختصاص دارد، معتقد است: ساحت غیرمادی انسان، دارای تعدد و تغایر حقیقی است و نفس و روح با هم تفاوت جوهری دارند. این تغایر، بر اساس تقسیم انسان بر سه مرحله نباتی، حیوانی و عقلانی است. بر این اساس، انسان دارای سه قسمت متفاوت یعنی بدن، نفس و روح است. بدن، قسمت مادی ما را تشکیل می‌دهد و نفس (جان)، قسمت حیوانی و روح هم قسمت عقلانی ماست. عده‌ای معتقدند: «روح» قسمت ابدی ما است. این گروه بر این باورند که به هنگام مرگ، بدن به خاک برمی‌گردد و نفس نیز از بین می‌رود. تنها روح باقی می‌ماند تا در روز قیامت به بدن بازگردد (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۷). برای این نظریه، شواهدی از کتاب مقدس ارائه شده است که عمدتاً مبتنی بر ظاهر عبارات پولس است. بنابر آنچه که در عبارت پولس در *تسالونیکیان* (۵: ۲۳) گذشت، ظاهر کلام وی نشان از سه‌گانگی ساحت انسانی دارد. همین موضوع، در عبرانیان ۴: ۱۲ نیز یافت می‌شود، به‌گونه‌ای که پولس نفس، روح، مفاصل و مغز را به صورت جداگانه بیان می‌کند؛ «زیرا کلام خدا زنده مقتدر و برنده‌تر است از هر شمشیر دو دم و فرورونده تا جدا کند، نفس و روح و مفصل و مغز را و ممیز افکار و نیت‌های قلب است». از آنجاکه جدایی و تفکیک مفصل و مغز، امری بدیهی و وجدانی است، نشان از این دارد که دیگر قسیم‌ها؛ یعنی نفس و روح نیز امری مجزا و مستقل از هم هستند.

پولس، در رساله *اول قرنتیان* از سه قسم نفسانی، جسمانی و روحانی سخن می‌گوید. همچنین، باید افزود که در آیهٔ مربوط به خلق انسان «خداوند خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده گشت» (پیدایش ۲: ۷). این آیه، به طور قطعی بیان نمی‌کند که خداوند انسان را تنها از دو قسم خلق نمود، بلکه در نسخه عبری کتاب مقدس، عبارت «روح حیات» به صورت جمع آمده است که حداقل دلالت بر ساحات سه‌گانه دارد (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۷). در مقابل، نظریه کلیسای غرب که می‌گفت: نفس و روح در کلام پولس در حقیقت اشاره به یک چیز است، چدویک (chadwick) در مقاله‌ای با عنوان «پولس و فیلون اسکندرانی» معتقد است: پولس در

نامه‌های خود به قرتیان، شیر و نان را که با توانایی‌های معنوی مختلف متناظر است، با تضاد میان نفس و روح مقایسه کرده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱).

از جهت تاریخی، سه‌گانگی ساحت‌های انسانی در اندیشه‌های والتاین‌ها، که هم‌عصر با مسیحیت است نیز یافت می‌شود. چه بسا پولس این تفکر را از آنها اخذ کرده باشد. در اندیشه گنوسی، برای تبیین آفرینش عالم، که شر و نقص جزء لاینفک آن است، به نظریهٔ صدور و وجود وسایط متوسل شدند (در مکاتب سوری - اسکندرانی) و یا دو سرچشمه جداگانه و مجزا برای خیر و شر در نظر گرفته‌اند که از ازل، در تضاد با یکدیگر بوده‌اند.

(در مکاتب ایرانی یا شرقی)، بر طبق نظریه صدور یا فیض، تمامی موجودات ناشی از مبدأ واحدند که به طریق تجلی و انبعاث از آن مبدأ صادر می‌شوند و در پایان نیز به همان مبدأ بازمی‌گردند. در این میان، یکی از مهم‌ترین گروه‌های گنوسی والتاین‌ها بودند که معتقد بودند: خداوند متعال از ازل طرح همه چیز را از وجود خویش در افکنده و در جریان فیض، مجموعه‌ای از موجودات، در پس یکدیگر پدید آمده‌اند. این موجودات، کاملاً روحانی، تجلیات خداوند(ان‌ها) هستند که از ذات خداوند دائماً به بیرون افضا می‌شوند و مجموعه‌ای از آنها، ملاً اعلی یا پله روما را می‌سازند که عالم روحانی و معنوی است و از عالم مادی کاملاً جداست (اسکت، ۱۹۵۸، ص ۴۸).

در اندیشه گنوسی، عامل پیدایش جهان مادی، که آکنده از پلیدی و فساد است، خطا، گناه و یا نقص یکی از ان‌ها بوده است. جهان نه ساخته و پرداخته خداوند متعال، بلکه مخلوق قدرت یا قدرت‌های مادون خداوند(آرخون‌ها) است (مکرا، ۱۹۶۷، ص ۵۲۵). از دیدگاه والتینینی، منشأ پیدایش کیهان، هبوط ان حکمت(سوفیا) و سپس، نجات اوست. سوفیا، برای آنکه صرفاً از طریق اندیشه، پدر یعنی خدای متعال را بشناسد، از جهان کامل پله روما جدا شد. در نتیجه، گرفتار جهل و رنج گردید. سپس، از اعمال خود توبه نمود و شروع به استغاثه نمود. پدر از سر لطف مسیح را به سوی او فرستاد تا به واسطه مسیح، معرفت نسبت به پدر را کسب کند. سقوط سوفیا، توبه و نجات او موجب پیدایش اجزای سه‌گانه جهان شد:

۱. ماده؛ از رنج سوفیا سرچشمه گرفته و سهمی از نجات ندارد.

۲. نفس؛ از توبه سوفیا سرچشمه گرفته و واسطه میان روح و ماده است. ویژگی نفس، آزادی اراده است و استعداد جزئی از نجات را دارد.

۳. روح؛ از معرفت سوفیا ناشی می‌شود و مقدر است که نجات یافته و به همراه سوفیا و مسیح، دوباره به حضور خداوند برسد.

جهان قلمرو آرخون‌ها، شبیه به زندانی بزرگ است که درونی‌ترین سیاهچال آن، زمین است که صحنهٔ حیات انسان می‌باشد. این جهان، توسط هفت سپهر محصور شده است که جایگاه آرخون‌ها است. آرخون‌ها، در مجموع بر جهان حکم می‌رانند و هریک، منحصرأ در سپهر خود زندان‌بان عالم هستی است (نوناس، ۱۹۶۳، ص ۴۴). از دیدگاه والتاین‌ها، وجود انسان(عالم صغیر) نیز همچون عالم کبیر، مرکب از سه جوهر ماده(جسم)، نفس (جان حیوانی) و روح(روان) است. اما در اصل، دو منشأ این جهان و آن جهانی دارد. نه تنها جسم، که نفس نیز مخلوق آفرینندگان جهان مادی است. آنها جسم

انسان را به صورت نخستین، نمونه انسانی درآورده و با قوای نفسانی به او جان بخشیدند. انسان از طریق جسم و نفس، جزئی از جهان است. روح آدمی، که آن را اخگر می‌خوانند، خود بخشی از وجود الهی است که از ملکوت خداوند هبوط کرده، به این عالم خاکی درآمده است و در سراسر جهان مادی پراکنده است. هدف آرخون‌ها از خلقت جسم انسان، بوده است که از طریق جسم، روح را در اسارت نگاه دارند. همان‌طور که در عالم کبیر، انسان توسط هفت سپهر محصور گردیده، در عالم صغیر (وجود انسان) نیز روح توسط هفت بند نفس، که منشأ و سرچشمه آنها آرخون‌ها هستند، محصور گردیده است. روح در این حالت، با اسارت گرفتار و مستغرق در نفس و جسم، بی‌خبر از خویش، بی‌حس و در خواب است و از خود بی‌خود گشته است (رایسون، ۱۹۸۴، ص ۳۴۹-۳۶۱).

نقد و بررسی

در مقایسه این دو رویکرد، که هر یک در تفسیر سخن پولس به نفع خود است، به نظر می‌رسد تحلیل فیزیکالیست‌ها غیرواقعیانه‌تر از سایر نظریات است. اثبات ادعاهایی مبنی بر تک‌ساحتی بودن انسان، حداقل از دیدگاه عهد جدید، بخصوص نامه‌های پولس چندان آسان نیست. در عهد عتیق، انسان موضوع قابل توجهی نیست؛ زیرا به‌رغم اشارات مختصری که به روح انسان و شباهت وی به خداوند شده است، این کتاب، فاقد مبانی روشن انسان‌شناسی است. با این حال، در عهد عتیق و آثار تلمودی هم نیروهای غیرمادی انسان، در مراتب و عناوین مختلفی معرفی شده است. برخی آن را تشکیل شده از نَفِش یا همان نفس (nefesh)، روئح یا همان روح (ruah) و نِشَمَه یا همان جان (neshamah) می‌دانند. برخی دیگر به این سه، یحیده (yehidah) به معنای یگانه و حیَه (hayyah)، به معنای زنده را نیز افزوده و قوای نفسانی انسان را پنج‌گانه انگاشته‌اند (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳).

در عهد جدید، بخصوص نامه‌های پولس، به ماهیت انسان و دوگانگی منشأ و فرجام جسم و روح توجه ویژه‌ای شده است. در انجیل چهارگانه، آیاتی نشان از نوعی انسان‌شناسی دوگانه‌انگارانه دارد (متی ۱۰: ۲۸؛ لوقا ۱۶: ۱۹-۳۱ و ۲۳: ۳۹-۴۳). برای نمونه، در انجیل یوحنا به صراحت تمایز میان روح و بدن دیده می‌شود، به گونه‌ای که عیسی در گفت‌وگو با نیتودیموس (از روحانیون بزرگ یهودی) می‌گوید: «آنچه می‌گویم عین حقیقت است. تا کسی از آب و روح تولد نیابد، نمی‌تواند وارد ملکوت خدا شود. زندگی جسمانی را انسان تولید می‌کند، ولی زندگی روحانی را روح خدا از بالا می‌بخشد. پس تعجب نکن که گفتم باید تولد تازه پیدا کنی» (یوحنا ۳: ۷-۵). تمایز میان جسم و ساحت غیرمادی، در نامه‌های پولس برجسته‌تر است. او در نامه به قرتیان می‌نویسد: «در این بدن فعلی می‌نالیم و سخت مشتاقیم که خانه آسمانی خویش را به روی آن منزلگه دگر، دربرکنیم؛ چراکه ما را باید جامه بر تن بیابند و نه عریان» (دوم قرتیان ۵: ۱-۱۰). همچنین او به تمایز روح و جسم و حضور خود در بهشت، در خلال مکاشفه‌ای که برای وی حاصل شده است، اشاره می‌کند (دوم قرتیان ۱۲: ۲-۴). پولس، در نامه به مسیحیان شهر فیلیپ، به مفهوم «زندگی پس از مرگ» و تولد دوباره صراحتاً اشاره کرده، و می‌گوید: «اما سرمنزل اصلی ما آسمان است که نجات‌دهنده ما، عیسی مسیح

خداوند نیز در آنجاست؛ و ما چشم به راه او هستیم تا از آنجا بازگردد. او به هنگام بازگشت خود، این بدن‌های فانی ما را دگرگون خواهد ساخت و به شکل بدن پر جلال خود در خواهد آورد» (فیلیپیان ۳: ۲۰ و ۲۱).

پولس، در تصریح خود مبنی بر تک‌ساحتی نبودن انسان، صرفاً به تمایز در گفتار اکتفا نکرده، و برای بُعد جسمانی انسان خصوصیتی قائل است که بعد غیرجسمانی از آن مبراست و به روشنی تمایز میان بعد جسمانی (تن) و غیرجسمانی (نفس - روح) را نشان می‌دهد. مهم‌ترین اثر ذاتی جسم از دیدگاه پولس، مرگ و رنج است. او در فقرات متعدد، به صراحت بیان می‌کند که مرگ و درد و بیماری، از لوازم طبیعی و عادی بدن خاکی انسان است. آدم نیز از خاک آفریده شد و بدن خاکی قابلیت حیات جاودانه را ندارد (اول قرتیان ۱۵: ۴۲-۵۳ و ۵۴).

همان‌طور که گذشت، فراز پانزدهم از اولین نامه پولس به قرتیان، مهم‌ترین دلیل فیزیکی‌الیست‌ها برای تک‌ساحتی دانستن انسان است. در این قسمت از نامه، پولس خطاب به کلیسای قرتیان، رستاخیز جسم را به رستاخیز عیسی پیوند زده، معتقد است: کسی که رستاخیز جسمانی را نپذیرد، مانند این است که رستاخیز عیسی را نپذیرد و اصلاً مسیحی نیست. در نقد این استدلال ابتدا باید توجه داشت که، باب پانزدهم این نامه، با سایر ابواب آن سازگار نیست. همین امر فرضیه اصیل نبودن آن را تقویت می‌کند. درحالی‌که در این نامه، از مسائلی واقعی یک جامعه مانند ازدواج، رفتار جنسی، کشمکش و دادخواهی، فاصله طبقاتی میان ثروتمند و فقیر و شیوه‌های پرستش و به‌طور کلی، درباره رفتارهایی سخن می‌گوید و به یک‌باره در پایان، درباره یک باور و تقاضای پولس برای اعتقاد به رستاخیز مردگان پایان می‌یابد. از این‌رو، بسیاری از مفسران این استدلالات پایانی پولس را دارای تناسب اندکی با بقیه نامه می‌دانند (میتچل، ۱۹۹۲، ص ۵۱). به علاوه، صحبت‌های پولس مبنی بر جسمانی بودن رستاخیز، با تعبیر مهم او مبنی بر اینکه جسم و خون نمی‌توانند از ملکوت خدا بهره‌مند شوند (اول قرتیان ۱۵: ۵۰)، تقابل صریح دارد. به نظر می‌رسد، پولس در حالی برای رستاخیز جسم دلیل می‌آورد که نمی‌تواند این جسم را به دقت توصیف کند؛ گو اینکه وی بین سازگار کردن مسیحیان سطح پایین و امیدهای آخرالزمانی آنان و مسیحیان سطح بالاتر، که تحت تأثیر فلسفه و افکار یونانی - رومی معاصر بودند، سردرگم مانده است (مارتین، ۱۹۹۵، ص ۱۳۰). افزون بر این، می‌توان گفت: اعتقاد به رستاخیز جسم، دلیل بر نفی بعد غیرجسمانی نیست. چه بسا پولس در برابر کسانی که تنها به رستاخیز روحانی اعتقاد داشته‌اند، مفهوم «اعتقاد جسمانی» را با تمسک به رستاخیز عیسی مطرح کرده است، تا بگوید رستاخیز تنها روحانی محض نیست.

به نظر می‌رسد، پولس در اصل نگاه بدبینانه به جسم، متأثر از گنوسی‌هاست. در اعتقادات گنوسی، انسان جایگاه برجسته‌ای دارد. او که از جسم، روح و جان آفریده شده است، خاستگاهی دوگانه دارد: یکی منشأ مادی و دیگری روحانی. طبق برخی متون گنوسی، جسم انسان را صانع آفریده است و روح او از واحد متعال نشئت گرفته است. بدین ترتیب، در روح انسان بارقه‌ای از انوار الهی وجود دارد که در جسم مادی گرفتار شده است. در واقع، تاریخ اسطوره‌ای جهان با اسارت روح در ماده آغاز می‌شود، به‌گونه‌ای که صانع به هنگام آفرینش

انسان، به فرشتگانش گفت: «انسان را بر صورت خود خواهیم آفرید تا صورتش نور مرا بر من بتاباند» (والدستن، ۱۹۸۴، ص ۱۶۵). اسارت روح در ماده، نسل به نسل تداوم می‌یابد و تنها با آمدن منجی روح، این زنجیره اسارت متوقف خواهد شد. با این حال، این تأثیرپذیری تام و کامل نیست و تفاوت‌هایی نیز بین اعتقادات پولس و گنوسی‌ها وجود دارد. پولس، اگرچه نگاه بدبینانه به جسم دارد، ولی آن را ذاتاً شر نمی‌داند؛ چراکه معتقد است خدا آن را خلق کرده است، نه اهریمن. و همچنین، پسر او یعنی حضرت عیسی نیز باید جسم به خود بگیرد و نجات را فراهم کند! حال آنکه، اگر جسم ذاتاً بد بود، تجسد فرزند خدا معنا نداشت. پولس، نگاه بدبینانه خود نسبت به جسم را به تفصیل با قرتیان در میان می‌گذارد (اول قرتیان، ۱۵: ۴۲-۵۰). درحالی‌که روح انسان، اصیل و جاودانه بوده و مبرای از درد و رنج است (اول قرتیان، ۵: ۵). همچنین می‌توان آزادی و گفت‌وگوی آزادانه نفس خالص و جدای از جسم را با خدا در نامه به کولسیان مشاهده کرد.

اگرچه تک‌ساحتی نبودن انسان از دیدگاه پولس امری روشن است، اما تمایز میان ابعاد غیرمادی آن، مانند روح و نفس مبهم بوده، نمی‌توان برای مجزا بودن این دو، استدلالات و یا شواهد صریحی را از کلام پولس استخراج کرد. مواردی هم که قائلان به تمایز نفس و روح، از نامه‌های پولس بیان کرده‌اند، صراحت در این امر نداشته و چه‌بسا مقصود از ذکر بدن و نفس و روح، اشاره به کل شخصیت انسان باشد. این‌گونه ادبیات در کتاب مقدس کم نیست. برای نمونه، حضرت عیسی در گفت‌وگو با مرد کاتب گفت: «خداوند خدای خود را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی خاطر و تمامی قوت خود محبت نما» (مرقس ۱۲: ۳۰). این سخن، به این معنا نیست که انسان دارای چهار جزء مجزاست، بلکه عیسی مسیح برای تأکید بر اینکه با تمام وجود خدا خوانده و عبادت شود، عبارت را اینچنین بیان کرده است. همچنین در نامه پولس به عبرانیان «زیرا کلام خدا زنده مقتدر و برنده‌تر است از هر شمشیر دو دم فرورونده تا جدا کند نفس و روح و مفصل و مغز را و ممیز افکار و نیت‌های قلب است» (عبرانیان ۴: ۱۲)، مقصود این است که کلام خدا تا عمق جان فرو می‌رود و هستی انسان در برابر آن، خاضع است. حتی در مهم‌ترین شاهد سه‌گانه انگاران، یعنی نامه پولس به تسالونیکیان؛ «اما خود خدای سلامتی، شما را بالکل مقدس گرداند و روح و نفس و بدن شما تماماً بی‌عیب محفوظ باشد در وقت آمدن خداوند ما عیسی مسیح» (اول تسالونیکیان ۵: ۲۳). همچنین به صراحت اشاره به جدایی ذاتی نفس و روح نداشته، این امر می‌تواند به جدایی عملی و کاربردی تفسیر شود (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۷). سرانجام آنچه که ظاهر کلام پولس می‌رساند، این است که انسان تک‌ساحتی نیست و فراتر از جسم، بعدی غیرمادی هم دارد. البته این بعد غیرمادی، ممکن است دارای کاربردهای مختلف باشد، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت نفس (جان) در انسان‌شناسی پولس، اشاره به بعد تصور و درک انسان می‌باشد. روح نیز اشاره به وجدان و بُعد عاطفی او دارد. ساحت غیرمادی انسان، دو بعد دارد که گاه متمایز به نظر می‌رسند و متحد بوده، به تمام حقیقت متعالی انسان اشاره می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنجاکه مسیحیت در عرصه‌های گوناگون، تحت تأثیر اندیشه‌های پولس قرار دارد، انسان‌شناسی پولسی هم یکی از موارد مهم برای تحقیق و بررسی می‌باشد. اندیشه‌ها و نظریات پولس را می‌توان از نامه‌های متعدد او در عهد جدید به دست آورد. جریانات مختلفی که در تاریخ برای شناخت ساحت‌های وجودی انسان پدید آمده‌اند، هریک سعی نموده‌اند نامه‌ها و عبارات پولس را در راستای اندیشه خود تفسیر نمایند. از این‌رو، هریک از تک‌ذات‌انگاران، دوگانه‌انگاران و سه‌گانه‌انگاران، با بررسی‌های تفسیری و گردآوری شواهدی، سعی نموده‌اند نظر خود را همان نظر پولس و انسان‌شناسی مسیحی معرفی نمایند. با این حال، آنچه از متن عهد جدید و رساله‌های پولس از یک‌سو، و همچنین برخی شواهد تاریخی مبنی بر معاصرت فرقه‌های گنوسی، با مسیحیان نخستین و همچنین تأثیرپذیری پولس از فلاسفه یونانی و تبلیغ او در میان یونانی زبانان برمی‌آید، این است که پولس به غیر از جسم، ساحت دیگری نیز برای انسان قائل است که بر خلاف جسم، فانی نبوده و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. به علاوه، دارای آثار و کاربردهای مختلفی است که جسم از انجام آنها عاجز و ناتوان است. در عین حال، پولس جسم و تن را دارای شرّ ذاتی نمی‌داند. لذا در سخنان خود سعی می‌کند تعادلی میان جسم و روح برقرار کرده، و تجسد عیسی را دلیلی بر شرّ نبودن ذاتی جسم بداند. فراتر از تقسیم انسان به دو ساحت جسم و غیرجسم، تقسیم‌بندی‌های ساحت غیرجسمانی در کلام پولس به روشنی بیان نشده است. با اینکه پولس در برخی فقرات نامه‌های خود، بین نفس و روح تفکیک قائل شده است، اما دیگر شواهد کتاب مقدس و سایر فقرات نامه‌های پولس، تمایز جوهری میان این دو را تأیید نمی‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت: پولس صرفاً به ابعاد و کارکردهای مختلف ساحت غیرجسمانی اشاره نموده است و قصد معرفی ساحت‌های جدید و مجزایی از وجود انسان را نداشته است. به عبارت دیگر، از دیدگاه او، نفس دارای کاربردهای مختلفی است که بر اساس تفاوت کاربرد به روح، قلب، اراده، وجدان و سایر اسامی نامیده می‌شود. و این امر، دلیل بر تغایر ذاتی و جوهری آنها نیست.

منابع

- استید، کریستوفر، ۱۳۸۷، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- اکبری، رضا، ۱۳۸۲، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب.
- اگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، طه.
- بولتمان، رودلف، ۱۳۸۲، *متفکران مسیحی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، گام نو.
- بایرن، پیتر، و هولدن لسللی، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، ادیان و مذاهب.
- تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران، قم، ادیان.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۴، *کرانه‌های هستی انسان در پنج افق مقدس*، تهران، امیرکبیر.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۶۶، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی داوودی، اول، تهران، علمی فرهنگی.
- سترز، کلودی، ۱۳۸۹، *رستاخیز جسم در یهودیت و مسیحیت نخستین*، ترجمه سعید کریم‌پور، قم، ادیان.
- شمس، محمد، ۱۳۸۹، *سیر تحول کتاب مقدس*، قم، بوستان کتاب.
- کتاب مقدس*، نشر ایلام
- گندمی نصرآبادی، رضا، ۱۳۸۶، «تأثیر فیلون بر عهد جدید»، *قیسات*، ش ۴۳، ص ۱۲۹-۱۴۶.
- مورفی، نندی، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان (نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی)*، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم، ادیان و مذاهب.
- میلر، ویلیام مک الوی، ۱۹۸۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، تهران، حیات ابدی.
- ناس، جان بی، ۱۳۷۵، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- هادی‌نا، محبوبه، ۱۳۹۰، *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*، قم، ادیان و مذاهب.
- الیاس، بولس، ۱۹۶۲م، *یسوع المسیح*، بیروت، بی‌تا.
- یسوعی، سید اروس، ۱۹۸۹م، *مدخل الی رسائل القديس بولس*، بیروت، دار المشرق.
- ALFRED I.Ivry, 2006, Soul in: *Encyclopedia Judaica.second edition*, V19, Macmillan, New York.
- Bultmann, Rudolf, 1951, *Theology of the New Testament*, Scribne, New York.
- Gundry, Robert.H, 1987, *Soma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology*, Zondervan Press, MI.
- JamesD.G. Dunn, 1998, *The Theology of the Apostle Paul*(Grand Rapids,MI:Eerdmans.
- Kullman,Oscar, 1958, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, Macmillan, New York.
- Macrae, G.W., 1967, *Gnosticism, in New Catholic Encyclopedia*, V.6, New York.
- Martin, Dale, 1995, *The Corinthian Body*, New Haven, Yale.
- Mitchel, Margaret, 1992, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Louisville, Westminster / John Knox.
- Roinson, Tames, 1984, Teaching of Silvanus,in: *The Naj Hammadi Library in English*, Layton, Leiden, Brill.
- Scott, E.F. 1958, Gnosticism, in: *Encyclopedia of Religion & Ethics*, V.6, Ed.Temes Tlastings, New York.
- The Apocryphon of John, 1984, *The Nag Hammadi Library in English*, New York, Leiden.
- Tonas,Hans, 1963, *The Gnostic Religion, The Massage of the Alien God and The Beginning of*

Christianity, Boston, Beacon press.

Waldstein, Micheal, 1984, *The Apocryphon of John*, Netherlands, Brill.

Wright, N.T., 2011, *Mind, Spirit*, Soul and Body: All for One and One for All Reflections on Paul's Anthropology in his Complex Contexts, in *Main Paper*, Fordham University, New York.

Wright, N.T., 2003, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, Fortress.

بررسی تطبیقی عمل در حدیقه الحقیقه و بهگودگیتا

Geravand_s@yahoo.com

sajad_dehganzadeh@yahoo.com

سعید گراوند / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

سجاد دهقان زاده / استادیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۵

چکیده

عمل و تحلیل عرفانی آن، یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بررسی در اغلب سنت‌های دینی و عرفانی است. این مسئله در بسیاری از منابع دین اسلام، اعم از فقهی، اخلاقی و عرفانی، به عنوان یک موضوع عرفانی قابل ملاحظه است. در آیین هندو نیز عمل در براهمنه‌ها و پورانه‌ها و بهگودگیتا مورد تأکید است. در دو متن حدیقه الحقیقه و بهگودگیتا، عمل و انجام تکالیف دینی تبلوری ویژه یافته و از آن به عنوان یکی از بدیل‌های طریق رستگاری تعبیر شده است. در این پژوهش، خدا آدمی را برای عمل خلق کرده است؛ بخصوص التزام به اعمال شرعی در همه مراحل سلوک برای همه لازم و ضروری است. تا آنجا که می‌تواند صفات آدمی را تغییر دهد. در حدیقه اهل عمل، بر اساس امکان وجودی و اغراض مختلف، متفاوت عمل می‌کنند. در حالیکه در بهگودگیتا عمل انسان‌ها بر اساس گونه‌ها (کیفیات ازلی) است. به علاوه، انسان‌ها بر اساس طبقات مختلف اجتماعی، هریک اعمال و تکالیف خاص خود را دارند.

این نوشتار به بررسی و مقایسه چستی عمل و ابعاد مختلف آن در دو متن حدیقه الحقیقه و بهگودگیتا می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حدیقه الحقیقه و بهگودگیتا، با تفسیر خود از حقیقت عمل، الگویی از عرفان عمل‌گرا و سلوک معنوی را نشان می‌دهند که مانع اشتغال دنیایی انسان معاصر نیست. افزون بر این، برخلاف تلقی نادرست از عمل و عمل‌گرایی و نتایج سوء آن در جهان معاصر، حدیقه و بهگودگیتا برای نیل آدمی به شکوفایی معنوی، بر اصالت عمل و انجام تکالیف دینی، اصرار می‌ورزند.

کلیدواژه‌ها: حدیقه الحقیقه، بهگودگیتا، عمل، ترک عمل، شریعت.

تبیین مسئله

مسئله عمل، یکی از مباحثی است که قرن‌ها توجه عالمان دین، اخلاق، فلسفه و عرفان را به خود معطوف ساخته و دغدغه بسیاری از آثار و متون مختلف عرفانی بوده است. به گونه‌ای که شمار بسیاری از آثار عرفانی، هریک با روش خاص خود، در صدد رمزگشایی و تبیین نقش بنیادین آن در مراحل مختلف مسیر سعادت بوده‌اند. بنا به گزارش متون مختلف دینی و عرفانی، اولین وظیفه هر سالک در مسیر طریقت، این است که به عمل و انجام تکالیف التزام داشته باشد. از این رو، می‌توان گفت: عمل در سنت‌های عرفانی، نه تنها مانع نیل به رستگاری نیست، بلکه از ملزومات راه است.

هرچند در باره عمل، از دیدگاه‌های مختلفی می‌توان بحث کرد، ولی مسئله اصلی این پژوهش، بررسی مقایسه‌ای عمل از حیث عرفانی در *حدیقه الحقیقه* و *بهگودگیتا*، است. توفیق در این امر، مرهون پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر می‌باشد: التزام به شریعت در *حدیقه الحقیقه* و *بهگودگیتا* چه جایگاهی دارد؟ مصادیق مختلف عمل، در *حدیقه الحقیقه* و *بهگودگیتا* کدام‌اند؟ وجوه اختلاف و اشتراک *حدیقه الحقیقه* و *بهگودگیتا*، پیرامون عمل را بیشتر در چه زمینه‌هایی می‌توان جستجو کرد؟

به هر حال، *حدیقه الحقیقه* و *بهگودگیتا*، هرچند متعلق به دو سنت متفاوت هستند، اما در آنها از عمیق‌ترین مباحث مربوط به عمل و سلوک عملی سخن به میان می‌رود. از این رو، می‌توان گفت: *حدیقه الحقیقه* و *بهگودگیتا*، با توجه به شباهت‌های ساختاری و محتوایی و نیز بر اساس درون‌مایه‌های مشترک، امکان تطبیق با یکدیگر را دارند. از جمله این شباهت‌ها، می‌توان به مسئله عمل اشاره کرد. تحلیل عمل از منظر معرفت‌شناسی عرفانی، در این دو متن اهمیت بسیار دارد.

زمینه و پیشینه بحث

خداوند متعال به مقتضای حکمت خود، برای قرب به حق، راه‌ها و اسبابی را فراهم ساخته که یکی از مهم‌ترین آنها، عمل و انجام تکالیف دینی است. نادیده گرفتن این اسباب، امری خلاف سنت آفرینش و به‌منزله نفی حکمت الهی است (فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹). از آنجاکه عرفان اسلامی، ریشه در منابع اسلام دارد و «عرفای اسلامی جماعتی بوده‌اند از مسلمین که اساس کار آنها در عمل، مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی بوده است» (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۳۳)، می‌توان گفت: عرفان اسلامی، از همان ابتدا با زهد و تقوای مسلمانان صدر اسلام و دقت آنان در انجام اعمال، به عنوان راه رستگاری آغاز می‌گردد. این تفکر عرفانی، در مرحله بعد، دنباله زندگی و سلوک معنوی همان زهدا قرن اول اسلامی است که شکل مبالغه‌آمیز زهد و کناره‌گیری از دنیا و توکل و ریاضت و امثال آن می‌باشد (همان، ص ۳۹).

نزد هندوان نیز راه عمل، خود میراث عصر ودایی است و مطابق آن انسان سعی می‌کند از طریق اعمال و انجام عبادات، به سرمنزله نجات رسد (ناس، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵). در ریگ ودا، خدایان موجوداتی کاملاً درگیر در

دنیای مادی و قابل شناسایی هستند که باید آنها را از طریق اعمال دینی خشنود و راضی ساخت. از این رو، قربانی به عنوان یک عمل دینی در سنت ودایی وسیله‌ای ضروری برای کسب رحمت از خدایان است. هر چند قربانی به تنهایی کافی نیست؛ زیرا شخص برای جلب رضایت خدایان باید نسبت به آنها عملکرد دیندارانه دیگری نیز داشته باشد (ترنر، ۱۹۸۰، ج ۷، ص ۶۷۶). پس از وداها، زمینه و سابقه عمل را می‌توان در براهمنه و سپس در اوپانیشادهابازشناسی کرد. دیدگاه اوپانیشادها نسبت به عمل، مبتنی بر قربانی باطنی است و انجام این اعمال موجب کامیابی آدمی می‌گردد. اعمالی که برای پاداش انجام نشوند، زمینه را برای کسب معرفت به وجود می‌آورند (آلان، ۱۹۸۰، ج ۷، ص ۵۶۴). بعد از اوپانیشادها، قربانی به عنوان عمل مقدس، آن گونه که از ریشه ساکریفایس برمی‌آید، موضوع اصلی گفتار سوم و چهارم بهگودگیتاست که به طور آشکار و تلویحی، در دیگر گفتارهای آن نیز مطرح شده است (بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۶، بند ۱؛ همان، گفتار ۹، بند ۹؛ همان، گفتار ۱۶، بند ۹).

در زمینه عمل به عنوان راه رستگاری از منظر گیتا، مقالات قابل توجه و ارزشمندی تألیف یافته است که از آن جمله می‌توان به مقاله «راه نجات در گیتا» (فرهودی، ۱۳۸۰) و «عمل و ترک عمل در مثنوی و بهگودگیتا» (پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹) و نیز به مقالات «خدا در بهگودگیتا» (مهذیزاده، ۱۳۸۱)، «معرفت و نسبت آن با عمل در بهگودگیتا» (پازوکی و گراوند، ۱۳۸۸) و «آموزه‌های گیتا» (موحدیان عطار، ۱۳۸۳) اشاره کرد. در زمینه حدیقه سنایی نیز با اینکه آثار ارزنده‌ای همچون «مفهوم عقل از دیدگاه حکیم سنایی» (روستایار، ۱۳۸۲) و «افق‌ها و ساحت‌های اندیشه سنایی» (احمدیان، ۱۳۸۹) وجود دارد، لکن بنابر بررسی انجام گرفته، این مقالات در بیشتر موارد یا از منظر ادبی به موضوع نگاه کرده و یا به بحث عمل توجه اندکی داشته‌اند. تحلیل و مقایسه عمل و ضرورت آن در مسیر امکان نیل به رستگاری بطور مستقل در این دو اثر صورت نگرفته است، فلذا پژوهش حاضر عهده‌دار پرداختن به آن است. مقایسه دیدگاه دو اثر مهم از دو سنت فکری (هندویی و اسلامی) درباره عمل نوآوری تحقیق بوده و تحلیل و کشف اشتراک‌ها و تفاوت‌های آنها پیرامون حقیقت عمل هدف اصلی پژوهش است.

الف. عمل در حدیقه الحقیقه

ضرورت عمل

در تفکر عرفانی حدیقه، انجام عمل ضروری است؛ زیرا خداوند انسان را برای عمل خلق کرده و ارزش وجودی انسان به عمل کردن است. بدون انجام عمل و مجاهدت، انسان قادر نیست به رستگاری دست یابد:

از پی کی کـارت آفریدسـتند جامه خلقت بریدسـتند

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۷۳)

سنایی، بر اساس تفکر عرفانی خود، اصالت را به عمل می‌دهد و به طور بنیادین، به انسان خاطر نشان می‌سازد که خداوند او را بر اساس فطرت و استعدادهایی که دارد، برای انجام عمل آفریده است (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۸، ص ۶۲۳).

لفظ یسعی بخوان که اندر نشر طرقوا گوی مومن است به حشر
(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۹۲)

بنا به گزارش حدیقه، آدمی در برابر عمل درست یا نادرست خود، پاداش و کیفر می‌بیند.

چون تو بر ذره ای حساب کنی و بر بشپهت بود عتاب کنی
ور حرامی بود عذاب دهی روز محشر بدان عتاب دهی
کی پسندی ز بنده ظلم و خطا و تو رانی چرا دهی تو جزا
چون حوالت کنم گنه بقضا گفته در نامه کفر لایرضی
(همان، ص ۶۳۹)

مجاهده

مجاهده، یکی از مفاهیمی است که در سنت عرفانی، با عمل و ابعاد مختلف آن در ارتباط است. «مجاهده در اصطلاح یعنی واداشتن نفس به تحمّل دشواری‌ها و مخالفت با هوی، تا آدمی به مقامات معنوی نائل شود و راه حق را بیابد» (سجادی، ۱۳۷۰، ص ۶۹۷). سنایی نیز اهمیّت این موضوع را در حدیقه موردنظر قرار داده، و حتی بخشی جداگانه با عنوان «فی المجاهده» سروده است (ر.ک: سنایی، ۱۳۷۷، ص ۷۹).

سنایی، به سالک توصیه می‌کند که شب و روز به مجاهده بپردازد و در راه رسیدن به حق لحظه‌ای از عمل و تلاش دست برندارد؛ چراکه از این راه است که سالک به حق نزدیک می‌شود و بوی جان جانان در حقیقت ذات او عطرافشان می‌گردد. دیدگاه بنیادی سنایی این است که هرچند هدایت از سوی خداست، اما انسان نباید از عمل اجتناب ورزد. سنایی، مضمون این بحث را در ضمن داستان‌های مختلفی بیان می‌کند. در سخنانی هم که در تمثیلی بین مراد و مریدی صورت گرفته و مرید، مجاهده را بیهوده انگاشته، توفیق را عامل مهم وصول به حق می‌داند. سنایی از زبان آن مراد، پاسخ می‌گوید که انجام عمل، زمینه‌ساز توفیق و عنایت از سوی حق است.

او هدایت دهد تو جهد بکن کارکن کار و برمیار سخن
(همان، ص ۴۹۶)

ترک تعلق

سنایی در حدیقه، سالک الی الله را از دل‌بستگی و تعلق خاطر به دنیا و پرداختن به امور جسمانی باز می‌دارد و به نوعی، یادآور آیه «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةِ خَيْرٌ» (انعام: ۳۲) گردیده است.

چون کمر بسته ایستادی تو تاج بر فرق دل نهادی تو
تاج اقبال بر سر دل نه پای ادبار بر خور و گل نه

گرت باید که سست گردد زه اولاً پوسستین به گـازر ده
گرچه غافل برین عمل خندد لیک عاقل جز این عمل بنپسندد

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۷۹)

از این ابیات برمی آید، سنایی اولین گام برای رهایی از قیود را دست کشیدن از تعلقات معرفی می کند؛ زیرا برای ظهور نور حق در قلب سالک، او باید خانه دل را از هر چیزی پاک کند تا شایسته وصول گردد.

افزون بر این، از نظر سنایی، حبّ جاه و مقام نیز موجب می شود که خدا انسان را از درگاه خویش براند. از این رو، در جاهای بسیاری از حدیقه، به ترک نفس و دوری از منبیت تأکید شده است. از آن جمله، سنایی می گوید:

هر سری کز تورست هم در دم سر بزن چون چراغ و شمع و قلم
زانکه هر سر که دیدنی باشد در طریقت بریـدنی باشد

(همان، ص ۱۲۶)

سنایی، از دنیا با عنوان قاتل بستگان انسان یاد می کند(همان، ص ۳۶۱). از نظر او، دنیا که دشمن انسان است، آدمی را به بازی می گیرد و ترک آن موجب عزّت او می گردد. به علاوه، از نظر او دنیا به مثابه مردار است و جز سگان، هیچ کس به دنبال مردار نمی رود(همان، ص ۳۶۹).

عدم توجه به دنیا، به حدی مهم است که سنایی حتی درد و رنج و گرفتاری هایی را که خداوند به بندگان می دهد، به خاطر محبت خدا برای دوری بنده از دنیا و توجه او به حق می داند؛ یعنی اینکه او انسان را به خاطر محبتی که به او دارد و غیرتی که نسبت به او می ورزد، گرفتار می سازد تا بنده فقط نظرش معطوف به حق باشد(همان، ص ۴۳۲).

ترک رذایل

حرص و آز و طمع نیز از رذائل اخلاقی محسوب می شوند که مانع وصول سالک به حق است. سنایی در حدیقه، در جاهای بسیاری به سالک راه درباره این رذیله هشدار داده، و خاطر نشان می کند که این سه عنصر، حقیقت عمل سالک را تیره و تاریک می کند. سنایی آز و طمع را به مار و سگ و گربه تشبیه کرده، معتقد است: انسان حریص دارای این صفات می باشد(همان).

یکی از بزرگترین آفات این اوصاف رذیله، ایجاد حجاب بین انسان و پروردگار و غفلت انسان از مرگ و امور اخروی و معنوی است(همان، ص ۳۵۲). از نظر او، از راه عمل بی غرض و راز و نیاز پرسوز با حق، می توان آثار این صفات رذیله را از وجود خود پاک نمود.

زهد

در بینش عرفانی، زهد یکی از مقدمات سلوک عارفانه و از زیرمجموعه های تصوف و عرفان اسلامی به شمار می آید.

(صدری‌نیا و پوردرگاهی، ۱۳۸۸، ص ۸۳)، بر اساس گزارش حدیقه، زهد سرچشمه اصلی هر پاکی و فقدان آن سرمنشأ هر نوع گناه است. سنایی در حدیقه، زهد و زهدورزی را در داستان گفت‌وگوی بین دانا و زاهد اینچنین بیان می‌کند:

گاه نه‌بیش کنم من از شهوات
تا مگر باز ماند از لذات
از خورش خوی خویش باز کند
در شهوت بخود فراز کند
قوتش از باقلی دو دانه کنم
خانه بر وی چو گورخانه کنم
ساعتی نفس چون شود در خواب
من کنم یک دو رکعتی بشتاب
پیش از آن کوز خواب برخیزد
همچو بیمار در من آویزد
یک دو رکعت بی او چو بگذارم
بعد از آن نفس گشت بی‌دارم

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵)

بنابراین، می‌توان گفت: زهد از نظر سنایی، عین دوری از لذایذ دنیوی و خواهش‌های نفسانی، خوردن غذای اندک و انجام اعمال و عبادات می‌باشد.

لازم به یادآوری است که سنایی نیز همچون سایر عرفا، سالک را از التزام به زهد ریایی برحذر می‌دارد. وی تأکید می‌کند که فقط زهد حقیقی، انسان را به حق می‌رساند و مشتری چنین زهدی در حقیقت حق است. در حالی که زهد ظاهری و عاریتی، هیچ اعتباری ندارد (همان، ص ۳۷۲).

عبادت و خلوت

از نظر سنایی، انسان برای جمع نمودن توشهٔ آخرت، باید به عمل بپردازد و با کسانی که همدرد، هم‌فرهنگ و هم‌سنخ او نیستند، ارتباط نداشته باشد؛ چراکه طلب و مراد دل هر یک از آدمیان متفاوت است.

گوشه‌ای گیر از این جهان مجاز
توشه آن جهان درو می‌ساز
نه تو را با کسی بود پیوند
تا تو گریبی بدرد و آنکس خند

(همان، ص ۷۳۰)

باید گفت: از نظر سنایی، هر نوع عملی مقبول نمی‌افتد. از این‌رو، انسان باید خدا را به‌گونه‌ای عبادت کند که گویی او را می‌بیند و باید بداند که اگرچه چشمانش خدا را نمی‌بیند، اما خداوند هر لحظه او را می‌بیند و شاهد و ناظر اعمال اوست. اینجاست که می‌توان گفت: عمل دو مرتبه دارد؛ مرتبه ظاهری، که همان صورت عمل است و مرتبه باطنی، که بنیاد و حقیقت عمل را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۹۵).

پیروی از شریعت

سنایی از جمله کسانی است که التزام و تقید به شریعت را در همهٔ مراحل سلوک لازم و ضروری می‌داند. او عقیده

دارد که عمل و انجام تکالیف شرعی، یکی از لوازمی است که صفات آدمی را تغییر می‌دهد و سالک را به نجات واصل می‌گرداند.

آنکه او شرع را شهود متقاد نرود چون خارن بر راه عناد
بنده شرع باش تا برهی ورنه گشتی پیش دیورهی
(همان، ص ۴۷۲)

ذکر

در سنت عرفانی، «ذکر» یکی از مفاهیم مرتبط با عمل است. سنایی، بر این باور است که ارزش دل آدمی به ذکر نام و یاد خداوند است و مطابق آیه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» معتقد است که ذکر نام خداوند، موجب اطمینان و منجر به ثابت قدمی و دوری سالک از لغزش می‌گردد.

همچنین، سنایی ذکر را مقوله‌ای ذومراتب می‌داند. مرتبه اول ذکر، این است که سالک همواره و هر لحظه به یاد و ذکر حق باشد و او را از دل و جان یاد کند.

در مرتبه دوم، او بر این باور است که ذکر مرحله قلبی، بیشتر ناظر بر ذکر لسانی و تفکر درباره اوست و تا اندازه‌ای کاربرد دارد. پس از اینکه سالک به منازل و مراتب خاصی رسید، دیگر انجام این نوع ذکر، بیهوده و عملی کوتاه‌اندیشانه است؛ چراکه آن کسی را باید یاد کرد که غایب است. اما سالک واصل، وقتی خود را در حضور حق می‌یابد، دیگر نیازی به ذکر او نخواهد بود.

نیاز به پیر

در حدیقه، فصل جداگانه‌ای که مستقیماً به ذکر پیر، اهمیت و ویژگی‌های آن پرداخته باشد، وجود ندارد. این‌گونه می‌توان تصور کرد که اهمیت پیر به‌خودی‌خود، در نزد سنایی چنان آشکار بوده است که به ذکر آن نیازی نبوده، و سالک می‌دانسته که بی‌مدد او به جایی نخواهد رسید (روزبهانی، ۱۳۸۸، ص ۹۷). با وجود این، وی در جاهای متعدد، به بیان اهمیت وجود پیر و نیز بیان ویژگی‌های مراد پرداخته است. از نظر او، وجود پیری که همچون چشم که راه را نشان می‌دهد، ضروری است. ویژگی این پیر، حکمت و ولایت است.

پیر باید که راه دیده بود تا بر عقل برگزیده بود
هست پیر از ولایت دینست آنکه گویند پیر پیر اینست
(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱)

از نظر سنایی، پیر اهل حکمت و معرفت، همچون حضرت ابراهیم علیه السلام است و همچون او در این کار، صادق است. به این دلیل که حضرت ابراهیم علیه السلام در عمل و تکالیف دینی، به حقیقت عمل توجه داشت، نه به صورت آن. بنابراین،

وظیفه سالک این است که بر اساس نظر مرشدی طی طریق کند که همچون حضرت ابراهیم علیه السلام، اهل معرفت باشد، تا به وصول به حق دست یابد (همان، ص ۲۲۲).

سنایی، بر این باور است که وهم، احساس، خیال، و حواس ظاهری نمی‌توانند آدمی را رهنمون شوند. او بهترین پیر را حضرت محمد صلی الله علیه و آله معرفی کرده، و خاطر نشان می‌کند که بدون پیروی از او، حتی اگر هم در مسیر سلوک باشی، به حقیقت نمی‌رسی. پس، آدمی باید از عمل او متابعت کند تا مِسْ وجودش به زر تبدیل گردد (همان، ص ۲۰۴).

سنایی، در بحث از عمل، وجود موانعی را در راه سیر و سلوک یادآور می‌گردد و توصیه می‌کند که مانع راه هر چیزی باشد، باید آن را از راه برداشت، حتی اگر این مانع، خود کشف و شهود باشد. وی در جاهای مختلف از ادبیات عرفانی خود، خواهش‌های جسمانی، نفسانی و نیز هریک از ردائل دنیاطلبی و متاع دنیوی را به عنوان موانع سلوک بیان می‌کند (همان، ص ۴۹۳-۴۴۴).

مراتب عمل

بنا به گزارش حدیقه، عمل امری ذومراتب است. تفسیر این مسئله را سنایی، در ضمن ابیاتی با عنوان «در عشق مجازی» بیان می‌کند.

از نظر سنایی، اهل عمل دو دسته‌اند. دسته اول، کسانی هستند که خدا را به طمع بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی عبادت می‌کنند و به هنگام عبادت از خداوند تمام خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و سایر نعمات بهشتی را می‌طلبند و به طلب نمودن خود خداوند، کاری ندارند (همان، ص ۳۳۵).

بنا به دیدگاه سنایی، دسته دوم کسانی هستند که مقصود اصلی آنان از انجام اعمال و عبادات، به تبع از آیه «رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» منحصرأ طلب رضای خداوند است. ایشان، به هنگام عبادت از خداوند چیزی جز لقای او را طلب نمی‌کنند (همان).

نسبت عمل با علم

در باب نسبت میان عمل با علم، بر اساس حدیقه، به سه دسته از ابیات برمی‌خوریم. دسته اول، ابیاتی هستند که به رابطه دوجانبه و متقابل عمل و علم اشاره دارند. دسته دوم، ابیاتی هستند که عمل را بر علم برتری می‌بخشند. در نهایت، دسته سوم نیز علم را برتر از عمل معرفی می‌کند.

سنایی در دسته نخست از ابیات، بر این نکته تأکید دارد که برای صعود به مقام شکوفایی معنوی و رسیدن به نهایت سلوک، بهترین وسیله، بهره‌مندی توأمان از علم و عمل می‌باشد (همان، ص ۲۳). همان‌طور که برای خلق یک انسان، باید هم همتای مادینه و نرینه وجود داشته باشند، برای به وجود آمدن دین و دولت نیز باید هم عمل باشد و هم علم وجود داشته باشد (همان، ص ۳۱۹). انسان باید دانسته‌های خود را به مرحله عمل برساند. در عین حال، از

طریق کوشش و عمل به علم دست یابد(همان، ص ۳۱۵). از یک سو، سودمندی و ارزش علم به واسطه عمل است. از سوی دیگر، علمی که به عمل منجر نشود، مایه گرفتاری آدمی خواهد بود(همان، ص ۲۹۲).

دسته دوم ایبات، به برتری عمل بر علم اشاره دارند. سنایی بیان می‌دارد که زائر خانه خدا، هر چند که نحوه زیارت کردن را بداند، اما تا زمانی که اعمال مربوط به حج را بجا نیاورد، عمل او مقبول نمی‌افتد(همان، ص ۳۲۰). بنابر کتاب حدیقه، عالمی که به علم خود عمل نکند، همچون چارپایی است که بار گوهر حمل می‌کند و خودش از آن بی‌بهره است؛ فقط سختی حمل بار را متحمل می‌شود. همچنین، دانش به‌مثابه «خنجر» است. همان‌طور که خنجر، هنگامی ارزش دارد که با آن به صف دشمن یورش برده شود، و به پیروزی رسیده شود علم نیز ارزش واقعی خود را در تحقق عمل نشان می‌دهد(همان، ص ۲۹۱).

در نهایت، دسته سوم ایبات بر تقدّم علم بر عمل اشاره دارند. سنایی، کار و عملی را که بدون علم انجام گیرد، بی‌ثمر دانسته، و معتقد است: چنین عملی همچون دانه بی‌مغز است که هیچ حاصل و ثمری را به بار نمی‌آورد(همان، ص ۳۲۱). سنایی، در اینجا علم را به «جان» و عمل را به «تن» تشبیه می‌کند. از آنجاکه جان همواره نسبت به تن، دارای ارزش بالا و والاتری است، علم نیز به همان سان از عمل ارزشمندتر است(همان، ص ۳۱۸). همچنین، از نظر او ارزش عملی که در طی مدت زمان طولانی انجام می‌شود، بسیار کم است. درحالی که ارزش علم، هر چند به اندازه یک لحظه باشد، بسیار والاتر خواهد بود(همان، ص ۳۱۹).

سنایی، در تمثیلی هم که با عنوان «التمثیل فی العالم و المتعلم» بیان کرده، اظهار می‌دارد مزدی که هریک از اینها می‌گیرند، مربوط به دانش آنهاست. از این رو، با اینکه کارگر در مقایسه با مهندس، کار بسیار زیادی انجام می‌دهد، ولی از آنجاکه علم و دانش مهندس از او بیشتر است، عملش نیز ارزش بیشتری دارد و نسبت به کارگر مزد بیشتری دریافت می‌کند. پس می‌توان گفت: ارزش علم مهندس، از عمل کارگر والاتر است(ر.ک: همان، ص ۳۲۰-۳۱۸). از مقایسه و بررسی این سه دسته از ایبات می‌توان نتیجه گرفت که نسبت اصلی میان علم و عمل، از نظر سنایی همان رابطه متقابل و دوجانبه آنهاست. انسان از نظر سنایی، باید هم اهل عمل و هم اهل علم باشد، تا در منازل سلوک به حق دست یابد.

ب. عمل در بهگودگیتا

عمل

در «هندوئیسم»، رستگاری از سمساره(گردونه رنج و حیات) برای نیل به مکشه(فراخیات یا خداگونگی)، دغدغه‌ای فراگیر است که عمدتاً از سه طریق(مارگه/یگه) حاصل می‌شود: کرمه یگه(راه عمل)، جنانه یگه(راه معرفت) و بهکتی یگه(راه محبت)(ناس، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴-۲۶۷). بهگودگیتا، به‌عنوان اثری که مجمل باورهای هندویی در آن یافت می‌شود، یکی از راههایی که برای نجات از سمساره مطرح می‌کند، کرمه یگه(راه عمل) است. در این راه، انسان می‌تواند با انجام کارهای نیک، عمل به وظایف طبقاتی که در عین حال، وظایف دینی(دهرمه)اند و به‌ویژه از طریق عمل بدون

چشمداشت (نیشکامه کرمه)، گام به سوی رهایی بردارد(انسول، ۱۹۸۷، ج ۱۰، ص ۲۹). «کرمه» از نظر لغوی، به معنی «آنچه که انجام می‌شود و به ظهور می‌رسد»، واژه‌ای است که به اصطلاح به معنی کار یا عمل است. هرچند در گیتا شکل ویژه عمل مورد نظر است که مربوط به «علم‌العبادات» متون ودایی است(هیرینه، ۱۹۷۵، ص ۱۱۸). واژه عمل در گیتا، هم به اعمال روزمره در جهان و هم به اعمال دینی و وظایف طبقاتی اشاره دارد(فلوود، ۱۹۹۶، ص ۱۲۶).

در بهگودگیتا، عمل در حقیقت راهی است برای کسانی که کمتر امکان دستیابی به ابعاد معرفتی سلوک دارند و از سوی دیگر، چندان دستخوش جذبه‌های روحی و عاطفی و یا احساسات زیبایی‌شناسانه نیستند، بلکه بیشتر تمایل به مجاهده جوارحی و عبادات شرعی دارند(موحیدیان، ۱۳۸۳، ص ۳۹). کریشنا، در پاسخ به سؤال آرجونا راجع به معرفت و عمل، چنین پاسخ می‌گوید: «من از آغاز آفرینش دو راه پیش پای مردم گذاشتم؛ راه معرفت برای اهل معرفت و راه عمل برای اهل عمل»(بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۳، بند ۳).

کریشنا در جاهای بسیاری از گیتا، آرجونا را به عمل فرامی‌خواند و بر لزوم و اهمیت آن تأکید می‌کند. از جمله اینکه، عمل را مقتضای سرشت و طبیعت آدمی و ترک عمل را به عنوان «گناه» معرفی می‌کند(همان، گفتار ۳، بند ۵-۶). همان، گفتار ۳، بند ۳۳. جالب اینکه کریشنا، عمل را حتی برای خودش نیز که خدای جهان است لازم و ضروری می‌داند(بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۲، بند ۳۳). کریشنا همچنین، یادگیری احکام شریعت (وداها) را برای عمل کردن لازم می‌داند و آنها را بیانگر راستی از ناراستی معرفی می‌کند. از دیدگاه گیتا، عمل ناچیز و یا ناقص نیز مورد قبول بوده و شخص را به تدریج از گردونه تناسخ می‌رهاند. اما با این شرط مهم که چنین عملی با همت تمام و بدون تزلزل انجام گیرد(بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۲، بند ۴۰-۴۱).

علی‌رغم لزوم انجام وظایف هریک از طبقات، باید متذکر شد که این اصول و وظایف اخلاقی که در درون نظام‌های خاص طبقات قرار دارند، نمی‌تواند توسط فردی دیگر از طبقه دیگر به عهده گرفته شود(ماهونی، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۳۳۰). کسی که وظیفه خود را هرچند به طور ناقص انجام دهد، بهتر از این است که اقدام به انجام وظیفه دیگران نماید(بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۳، بند ۲۵).

در گیتا، همه آدمیان زمانی به شکوفایی معنوی می‌رسند که از عملشان شادی و آرامش بیابند، و زمانی از عمل خویش مسرور می‌شوند که آن عمل، نیایش خداوند و برای او باشد؛ زیرا خدا خودش شمع و خرسندی(آنده) است(جلالی‌مقدم، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵). بنا به گفته کریشنا، انسان باید به عمل بپردازد، اما این روند تا جایی ادامه دارد که شخص به مرحله سکون و آرامش و به تعبیر دیگر، به شادی برسد(بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۳، بند ۱۷-۱۸).

مراتب عمل بر اساس گونه‌ها

از منظر گیتا، اعمال از «گونه‌ها»(کیفیات ازلی) سرچشمه می‌گیرند. تفاوت در گونه‌ها موجب تفاوت اعمال می‌گردد(بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۳، بندهای ۲۷-۲۹). گونه‌ها در واقع، سه جوهر یا سه استعداد در ماده ازلی عالم(پرکرتی)، به نام‌های ستوه(روشنایی)، رجس(شور خودخواهی) و تمس(تنبلی) هستند و همه اعمال و رویدادها مادی، چیزی جز

ماحصل فعالیت‌های مداوم آنها نیستند(ر.ک: شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۲). گیتا با توجه به تنوع گونه‌ها، عمل را به سه نوع تقسیم می‌کند:

عملی که انجام آن تکلیف آدمی است، اگر بی‌شائبه دوستی و دشمنی و بی‌چشمداشت و فارغ از تعلق انجام شود، عمل ستوهای است. عملی که به هوس نتیجه یا از سر پندار یا به تکلف بسیار انجام شود، عمل رجسی است و عملی که از سر نادانی بجا آورده شود، عمل تمسی است(بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۱۸، بند ۲۵-۲۳).

مراتب عمل بر اساس طبقات چهارگانه

برخی محققان، تعلیم اصلی گیتا را پیروی از شریعت، به‌ویژه پیروی از وظایف طبقاتی(وارناشرامه دهرمه) در نظر می‌گیرند. تکلیف، در اصل به معنای «کار سخت» است. در گیتا، عمل بر اساس الگوهای رفتاری شامل نظام طبقاتی (کاست) است. هر کس باید تکلیف یا وظیفه مربوط به طبقه خویش را که در اصل برخوردار از معنای دینی است - به‌عنوان رفتاری مقدس انجام دهد. به‌علاوه، هر طبقه‌ای از مردم، دارای وظایف منحصر به فردی است. پرداختن به وظایف دیگران و غفلت از وظیفه خودی، موجب ضرر است(بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۳، بند ۳۵). هر چند صرف انجام وظایف و تکالیف خویش نیز به‌تنهایی به رستگاری و نجات نمی‌انجامد. وظیفه یک برهمن، پرهیزکاری است. کشاتریه، تنها به امور نظامی و جنگ می‌پردازد. وایشیه به تجارت و کشاورزی و در نهایت، شودره به خدمت، همّت می‌گمارد. از این‌رو، که در گیتا وظیفه آرجونه، به‌دلیل انتساب به طبقه کشاتریه، مبارزه علیه دشمن است (والکر، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۳۵). ظاهر آرجونه در اینجا نماینده همه انسان‌هاست. منظور اصلی گیتا درباره آموزه کرمه، تشریح نقش راستین انجام تکلیف فردی است(اباذری و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۲).

در گیتا، وظیفه کریشنا این است که آرجونا را متقاعد کند که بر اندوه و بی‌میلی خود غلبه کند. به‌علاوه، کریشنا بر لزوم انجام وظیفه طبقاتی آرجونه تأکید می‌کند(بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۲، بند ۳۱-۳۳). بدین ترتیب، گیتا از نظریه وارناشرامه دهرمه یعنی سلسله وظایف طبقاتی و مراحل چهارگانه سلوک معنوی پشتیبانی می‌کند(هیلیتیل، ۱۹۸۷، ج ۶ ص ۳۵۱). کریشنا خطاب به آرجونا می‌گوید: از نظرگاه طبقه خود نیز تو نباید از جنگ سر باز زنی؛ چه برای طبقه جنگجویان، هیچ چیزی والاتر از نبرد با اخلاص نیست. خوشا به حال کشاتریه‌ها، ای پسر پرتیلا! که به چنین جنگ مقدسی فراخوانده شوند(بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۲، بند ۳۲-۳۳ و ۳۸).

ترک رذایل

ترک تعلقات نفسانی و جسمانی، یکی از مباحث مهمی است که در گیتا مکرر مورد اشاره قرار گرفته است. کریشنا، آرجونا را از متعلق شدن به این صفات رذیله برحذر می‌دارد. از جمله، اجتناب از ارضای حواس، آرزوخواهی، دنیادوستی، آسودگی تن، شهوت‌پرستی، خشم، حرص و آز و... کریشنا، در بخشی از گیتا می‌گوید:

«کسی از راه یوگا نتواند رفت جز آنکه هوس‌های خود را ترک کند»(همان، گفتار ۶، بند ۲)؛ «یوگی باید... اندیشه و تن رام گرداند و از بند آرزو و تشویش مال دنیا فارغ آید»(همان، بند ۱۰). «و آنکه گردش جهان را

پیروی نکند و در گناه بزید و به ارضای حواس خشنود گردد. زندگی، ای پسر بریتا! به باطل می‌گذارد» (همان، گفتار ۳، بند ۷-۴ و ۱۶).

آرجونا یاد می‌گیرد که در میان مسائل احساسی با احساسات تحت کنترل و آزاد از تمایل و خواسته حرکت کند (دلایره، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۳۰۹). بدین منظور، کریشنا اشتیاق، خشم و حرص را به عنوان سه دروازه جهنم، که منجر به نابودی روح می‌شوند، شرح داده شده است (پهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۱۶، بند ۲۱-۲۲؛ گفتار ۳، بند ۴۱-۳۶).

عبادت و پیروی از شریعت

گیتا، یکی از متونی است که به تأثیر عبادت و نیز پیروی از شریعت، در نیل به رستگاری توجه نموده، و به این مسئله مهم اشاره نموده است: «بگذار که شرع راهنمای تو باشد تا راست از ناراست جدا توانی کرد. نخست احکام شرع را فراگیر و آن‌گاه بدان کار بند» (همان، گفتار ۱۶، بند ۲۴). کریشنا به صراحت به آرجونا فرمان می‌دهد که او را بپرستد و در عبادت او کمر خم نماید (همان، گفتار ۹، بند ۱۳-۱۴؛ بند ۳۳-۳۴). از نظر کریشنا، عبادت، نه تنها عبادت عملی را شامل می‌شود، بلکه صرف گوش دادن به سخنان او نیز به عنوان عبادتی ارزشمند و مقبول محسوب می‌گردد (همان، گفتار ۱۸، بند ۷۰).

گیتا، علاوه بر انجام عبادت و سجده در برابر خداوند، به مسئله مهم دیگر تحت عنوان «قربانی» نیز اشاره نموده، و می‌گوید: «سراچه خاطر به یاد من پرداز و دل همه در من بند، در راه من قربانی ده و فرا روی من سجده آر که به لقای من خواهی رسید» (همان، گفتار ۱۸، بند ۶۵).

مصادیق بارز عمل: قربانی و ذکر

یکی از وظایف و اعمال دینی مهم، که در **گیتا** مطرح شده و بر لزوم انجام آن تأکید گردیده است، قربانی است. انجام عمل قربانی، به عنوان عملی که در وداها مقرر شده، امری ضروری است (همان، گفتار ۳، بند ۱۴-۱۵). اما باید گفت: در **گیتا** در گفتار چهارم، در بندهای ۲۵ تا ۳۰، به بیان انواع قربانی پرداخته، و از میان آنها قربانی «معرفت» را برتر از سایر قربانی‌ها در نظر می‌گیرد: «قربانی معرفت از هر قربانی دیگر برتر است» (همان، گفتار ۴، بند ۳۳). منظور **گیتا** از این نوع معرفت، همان معرفتی است که شک و دودلی را از ساحت وجود انسان برمی‌گیرد و با تجربه مستقیم، یقین بر او حاصل می‌گردد (پهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۴، بند ۳۵).

«ذکر» نیز یکی از مفاهیمی است که در **گیتا**، با راه عمل در ارتباط بوده، و از مصادیق بارز آن تلقی می‌شود. کریشنا، به آرجونه فرمان می‌دهد که همواره به یاد او باشد. از این رو، می‌گوید: «یوگی باید مدام دل در حق گمارد و رخت در کنج تنهایی کشد» (همان، گفتار ۶، بند ۱۰). کریشنا خاطر نشان می‌کند که ذکر کردن نام خدا و یاد کردن او موجب وصول انسان به حق شود. آنجا که می‌گوید: «پس ای پسر کنتی همواره مرا بیاد دار و به جنگ برخیز. دل و جان در من بند که بی‌گمان به من رسی. چون کسی دل در مراقبه گمارد و خاطر از غیر بپردازد، به پوروشای والای تابناک واصل شود» (همان، گفتار ۸، بند ۷).

عمل خالصانه

با اینکه، گیتا راه عمل را یکی از راه‌های نجات می‌داند، اما این در صورت خاصی میسر است و محتاج شرایط بیرونی و درونی ویژه‌ای است. این نوع عمل ویژه را شاید بتوان عمل در عین فراغت از عمل نامید (راسخی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲). چنانچه اعمال، بدون چشمداشت به انجام رسند، کارمای مقیدکننده‌ای به بار نخواهند آورد. آسان‌ترین راه دستیابی به این فراغت از عمل، تقدیم همه اعمال به کریشنا و انجام اعمال بدون خودخواهی و حس انیت کاذب است (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۵).

تعلیم معنوی کریشنا به انبای بشر، بیشتر با عمل بدون چشمداشت (نیشکامه کارما) شناخته شده است که مستلزم تسلیم نفس به خدایی است که فی‌نفسه با همه یکی است (زیمر، ۱۹۵۳، ص ۳۸۲). گیتا، سالک را به مقام تسلیم و فراموشی نفس فرا می‌خواند تا با ایمان و عشق به حق، به دور از هرگونه تدبیر و تفکر عقلانی و نفسانی و یا نظام کاست و آشرامه‌ای به فیض و رحمت حق پناه جوید (گراوند و صباحی، ۱۳۹۱، ص ۹).

در گیتا، کریشنا به این آموزه بسیار مهم فراوان اشاره کرده است. کریشنا، ضمن تأکید بر عمل بدون چشمداشت خاطر نشان می‌کند که با این کار، به مرتبه فراغت از عمل می‌توان رسید. او کسانی را که عمل را با توجه به نتایج آن انجام می‌دهند، فرومایه می‌داند (بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۲، بند ۴۷-۵۲). کریشنا کسی را که عمل خویش را از روی منفعت و نتیجه آن انجام می‌دهد، نادان و کسی را هم که بدون چشمداشت و بی‌غرض به انجام عمل می‌پردازد، دانا خطاب می‌کند (همان، گفتار ۳، بند ۲۵).

در برخی قسمت‌های گیتا، انجام عمل بی‌غرض به شکل انجام عمل از روی اخلاص و پاکی نیت مطرح شده است. گیتا، عشق‌ورزی (بهکتی) را عامل رسیدن به حق و دستیابی به آزادی معرفی می‌کند. آنجا که می‌گوید: «و به این مقام رفیع، ای پسر پربت!؛ تنها از این راه توانی رسید که به او که بر همه هستی محیط است و هر چه هست، از اوست از دل و جان عشق‌ورزی» (همان، گفتار ۸، بند ۲۲؛ گفتار ۱۸، بند ۷).

بنا به گفته کریشنا، مخلصان به خود خداوند اختصاص دارند و با وجود آنان در می‌آمیزند. همچنین، گیتا اخلاص را همچون اکسیری معرفی می‌کند که با داشتن آن، حتی شخص گناهکار نیز از نیکان محسوب می‌گردد (همان، گفتار ۹، بند ۲۹-۳۱).

نسبت عمل با علم

نسبت میان عمل با علم، همواره مورد توجه متفکران هندویی بوده است. برخی، علم را بر عمل رجحان می‌بخشند. برخی دیگر به عکس، عمل را بر علم ترجیح می‌دهند. شنکره، یکی از مفسران گیتا، دو راه علم و عمل را متباین با یکدیگر تصور کرده است. به نظر وی، عمل تا آن هنگامی می‌تواند مفید باشد که نور علم، نقاب از جمال خویش برنگشوده باشد و به مجرد اینکه علم تحقق یابد و انسان از دریای سمساره عبور کند، اعمال، دیگر سودی به حال او نخواهند داشت (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۸؛ داسگوپتا، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۳۸). رامانوجه، یکی دیگر از مفسران گیتا، بر این

باور است که راه عمل بر راه علم مقدم است؛ زیرا راه عمل سرانجام منجر به معرفت خویشتن می‌شود و هر کسی که به راه علم پیوندد، ناگزیر باید وظایف شرعی و ضروری خویشتن را هم انجام دهد (داسگوپتا، همان ص ۴۴۱-۴۴۳). در باب نسبت میان عمل با علم، بر اساس گزارش گیتا باید گفت: خود گیتا به طور صریح بیان می‌کند که هیچ‌یک از این دو راه از دیگری جدا نیست و به صراحت چنین بیان می‌کند: «کودکان و نه خردمندان، علم را از عمل جدا می‌دانند». اما به حقیقت آنکه یکی از این دو را داشته باشد، دیگری را نیز دارد (بهگودگیتا، ۱۳۸۵، گفتار ۵، بند ۴-۵). کریشنا، در بند نوزدهم از گفتار چهارم، پس از بیان ویژگی‌های یوگی راستین چنین اظهار می‌کند: عمل او در آتش علم گداخته و پاک شده است و دانایان چنین کسی را فرزانه خوانند (همان، گفتار ۴، بند ۱۹). در گیتا، راه علم و راه معرفت، هر دو در مسیر رستگاری مفیدند. دلیل دوگانگی ظاهری آن دو، تنوع استعدادهای بشری است، اما نه به این معنا که سالکان طریق معرفت از عمل فارغ‌اند و اهل عمل از معرفت بی‌بهره‌اند. علم و عمل، لازم و ملزوم یکدیگرند. انسان برای فهم حقیقت عمل، نیازمند معرفت است؛ زیرا اگر کسی فاقد معرفت باشد، نمی‌تواند به حقیقت عمل راه یابد. در عین حال، انسان برای رسیدن به معرفت باید به عمل بپردازد. بنابراین، انسان هم باید اهل عمل باشد و هم باید اهل معرفت باشد تا در منازل سلوک به حق دست یابد: «با خودداری از عمل به مرحله فراغ از عمل نتوان رسید و محض ترک عمل کسی را به کمال نرساند» (همان، گفتار ۳، بند ۴). کسی که به عمل خود معرفت داشته باشد، آن را بدون دلبستگی انجام می‌دهد. از سوی دیگر، عمل بی‌غرض، انسان را به منزل معرفت می‌رساند.

ترک عمل در حدیقه و بهگودگیتا

در سنت عرفانی، زشتی و زیبایی عمل، بسته به نیت و غرض است؛ هر جا که نیت و غرض اطاعت امر الهی باشد، عمل مستحسن است و هر جا که نیت و غرض زاید بر حق باشد، آن عمل ناپسند است. از این رو، کشتی شکستن و غلام کشتن از خضر به حقیقت پسندیده است؛ چراکه خضر در مقامی است که اهل معرفت است. پس، فرق است میان کسی که بر اساس غرض نفسانی عمل می‌کند با کسی که بر اساس فرمان حق عمل می‌کند.

در ادبیات عرفانی، از جمله در حدیقه، بنده کریم خدا کسی است که همچون خدا، اعمال خود را خالصانه عرضه کند. همچنین، در تفکر عرفانی فضیلت و شرافت مساجد، کتب انبیاء، معابد، آداب و عبادات دینی، بر اساس بی‌غرضی در عمل است، نه بر اساس نفع شخصی و شایبه‌های نفسانی (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶۳-۱۶۶۵).

سنایی، در ضمن داستان عمارت کردن سلیمان علیه السلام مسجد اقصی را... می‌گوید: انسان اگر بخواهد قوای حیوانی او از او اطاعت کنند و برای ساختن عمارت عشق و اخلاص او در کار باشند، مانند سلیمان بایستی بی‌غرض عمل کند. همچنین وی در قصه خلیفه‌ای که در کرم از حاتم طایی گذشته بود... می‌گوید: عاشق حقیقی هیچ‌یک از اعمالش از سر غرض و کسب پاداش نیست، چون به مرتبه ترک عمل رسیده است. یعنی اگر حق را می‌پرستد، نه برای رسیدن به بهشت و نه از سر عادت یا بیم از دوزخ است؛ بلکه او چون حق را

می بیند، خواهش دل در او راه نیابد. از این رو، به بی عملی نظر کرده، درست مانند خورشید که بی غرض بر همگان می تابد (همان؛ پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴).

در سنت عرفانی، عاشق حقیقی کسی است که خدا را بی غرض پرستش کند. بر خلاف عابد، که خدا را برای ترس از جهنم یا به امید بهشت پرستش می کند. کسی که در مقام تقلید است، از سر غرض عمل می کند. اما آنکه پیوند معنوی با حق دارد، بی غرض عمل می کند (پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹). این مرتبه از عاشقی، شأن ولی خداست که همچو حق، «بی علت و بی رشوت» عمل می کند. از این رو، عارفان در داستان های مختلفی می گویند: حقیقت علم در ترک علم، و حقیقت عمل در ترک عمل است. اما انسان ها، به دلیل خوف از عدم و فانی شدن از وجود عاریتی در عمل و هستی می گریزند، درحالی که طریق حقیقی نجات، در ترک علم و اراده و عمل است (پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸، فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۴۴-۴۴۲).

در *بهگودگیتا* نیز کرمه بر دو نوع است: کارمه عمل و کارمه بی عملی. عملی که موجب دل بستگی و غرض است «کرمه عمل» نام دارد. اما عملی که آدمی را از دل بستگی و غرض آزاد می سازد، «کرمه ترک عمل» است (اماناتان، ۱۹۹۹، ص ۳۳۵؛ پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹).

کرمه عمل، از آن کسانی است که برای وصول به بهشت، یا حصول لذت و قدرت عمل می کنند. از این رو، اسیر سمسارهند. این دسته، طبق تفسیر *گیتا*، کسانی هستند که لبریز از شهوت، که عمل را به توقع پاداش انجام می دهند. از این رو، شایسته وصول به حق نیستند؛ زیرا کاری که به توقع پاداش انجام شود، بسیار پست تر از کاری است که بی تشویش نتیجه به عمل آید (پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). همچنین، در باب این مرتبه از عمل *کریشنا* می گوید: «احمقانی که از احکام ظاهری ودایی پیروی می کنند و دل به الفاظ وادها خوش کرده اند، کسانی هستند سرشار از شهوت و آرزو تا به بهشت دست یابند و برای به دست آوردن لذت و قدرت، اوراد و اذکار گوناگون می خوانند که حاصلی جز بازپیدایی نخواهد داشت» (بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۲، بند ۴۴).

در *گیتا*، آنکه جانش از حق جداست و در بند نتیجه عمل است، همچون اسیری است که به دنبال هوس کشانده می شود. کسی که در این وضعیت بسر می برد، خواهش های دل را ترک نگفته، و از این رو، به خود در خویشتن خود خشنود نمی گردد. این در حالی که کرمه ترک عمل، از آن کسانی است که حق را می بینند. و آنکه حق را ببیند، خواهش دل را با شمشیر بی تعلقی می برد و بی غرض عمل می کند. براساس این تفسیر از حقیقت عمل، *کریشنا* می گوید: «عمل که نه به خاطر خدا باشد، مایه گرفتاری است. پس ای پسر کنتی! عمل برای خدا کن نه برای پاداش آن». طبق تفسیر *گیتا*، مرتبه ترک عمل، شأن کسی است که جانش با جان حق وحدت یافته، چنین انسانی همچون برگ نیلوفر، که از آسیب آب ایمن است، از تباهی ایمن خواهد بود (همان، گفتار ۵، بند ۱۲).

به هر حال، هیچ کس نمی تواند از گزند اعمال گذشته خود بگریزد. تفسیر این معنی از آثار و نتایج عمل را نه تنها در سنت هندویی، که در سنت بودایی نیز می توان یافت: «نه در آسمان و نه در میان دریاها و نه در مغاره های

کوهساران، هیچ جایی نمی‌توان یافت که انسان بدان پناه ببرد و از گزند اعمال شرارت‌آمیز خویش در امان باشد» (به نقل از: مولر، ۱۹۹۸، ج ۸ ص ۲۴۴؛ دهمه پده، ۱۹۵۰، ص ۷۰).

بنابراین، **حدیقه** و **گیتا**، هر دو از آدمی می‌خواهند که روح عدم دلبستگی و بی‌غرضی، به نتایج اعمال را در وجود خود گسترش بخشند؛ زیرا با توجه به گزارش‌های این دو متن بی‌غرض عمل کردن، عین نظر و معرفت است.

لازم به یادآوری است که **حدیقه** و **گیتا**، هر دو بر روح عدم دلبستگی به نتیجه عمل تأکید دارند، اما این عدم دلبستگی در این متون، به معنای ترک تمام اعمال و پشت کردن به امور این جهان نیست. از این رو، **حدیقه** و **گیتا**، به آدمیان بشارت می‌دهند که فقط از راه عمل می‌توان به مقام ترک عمل واصل شد (به‌گودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۵، بند ۶). با این حال، می‌توان گفت: با توجه به گزارش‌های **حدیقه** و **گیتا**، سلوک عملی ربط و نسبت عمیقی با زندگی اجتماعی دارد. از این رو، سالک باید به زندگی اجتماعی خود ادامه دهد، نه اینکه همه چیز را رها کند و از تکالیف فردی و اجتماعی فرار کند.

افزون بر این، کسی که به مرتبه یکسان دانستن تناقض‌ها می‌رسد، طبق تفسیر **گیتا** «در یوگا استوار است»؛ یعنی به مرتبه‌ای فراسوی اغراض معتبر در این جهان خاکی دست می‌یابد. از این رو، **به‌گودگیتا** یوگا را «هنر کار کردن» تفسیر می‌کند؛ یعنی سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که آن‌گاه که بر همه جهانیان شب است، او بیدار باشد. و آن‌گاه که جهانیان بیدارند، او در خواب. و همچون دریا که از جویبارها تیرگی نپذیرد، از گزند عمل و آثار آن در امان خواهد بود (همان، گفتار ۲، بند ۷۲-۷۰).

در چنین وضعیتی، می‌توان گفت: اراده حق جایگزین اراده سالک شده است و اعمال آدمی بنیادی متعالی یافته است. برخلاف تصور کسانی که این طرز تلقی را نوعی جبرانگاری تفسیر می‌کنند، **حدیقه** و **به‌گودگیتا**، بر این باورند که این شیوه عمل کردن و طرز سلوک، «معیت با حق» است، نه فرار از بار تکالیف فردی و اجتماعی.

حال این پرسش مطرح می‌شود که اگر کسی به معرفت دست یافت، آیا می‌تواند از عمل و انجام تکالیف دینی امتناع ورزد، یا اینکه باید پیوسته به انجام عمل مشغول باشد؟ در **حدیقه سنایی**، مرتبه عمل تا زمانی ضرورت دارد که سالک به مقام وصال نرسیده باشد، اما پس از وصول و همنشینی با معشوق، شأن حقیقی او ترک عمل است. در **گیتا** نیز انجام عمل و تکالیف دینی برای یوگی تا زمانی است که به مکشه نرسیده باشد. اما اگر به مکشه نایل آمد، بی‌عملی راهنمای او می‌گردد. از این رو، کریشنا می‌گوید: «و آن که در طریق یوگا است، عملش راهنمای اوست، اما آنکه یوگا را یافت بی‌عملی راهنمای او می‌شود» (همان، گفتار ۳، بند ۳).

طبق تفسیر **شنکره**، انجام تکالیف دینی و احکام شرعی، تا جایی مفید است که آدمی به معرفت دست نیابد. اما وقتی آدمی به معرفت دست یافت، دیگر انجام تکالیف دینی ضرورت ندارد. البته از نظر **شنکره**، وصول به معرفت مشروط به یک سلسله اسباب و مقدماتی است که انجام احکام شرعی و تکالیف دینی در آن مندرج است.

از نظر *رامنوجه*، کسانی که از معرفت بی‌نصیب‌اند، معرفت را از عمل تفکیک می‌کنند. این در حالی که اگر کسی از معرفت حقیقی برخوردار باشد، به یقین در عمل و انجام تکالیف دینی می‌کوشد؛ زیرا حقیقت معرفت و عمل چیزی است که جاهلان به ژرفای آن راه نمی‌یابند.

رامنوجه، به وحدت و نسبت میان معرفت و عمل اشاره کرده، کسانی که این دو را جدا از هم تلقی کنند، به‌منزله «کودکان» تصویر می‌کند؛ یعنی کسانی که معرفت جزئی و ناقص دارند (رامنوجه، ص ۳۳۱-۳۳۰). بهگودگیتا، گفتار ۵، بند ۴). افزون بر این، *رامنوجه* می‌گوید: غیرممکن است که کسی از معرفت برخوردار باشد، اما از عمل امتناع ورزد. همچنان که غیرممکن است کسی اهل عمل باشد، اما به معرفت دست نیابد. بنابراین، باید گفت: حقیقت معرفت و عمل یکی است. این دو ارتباط متقابل و تنگاتنگی با یکدیگر دارند؛ زیرا نتایج یکسانی برای آدمی به بار می‌آورند؛ به این معنا که قبول یکی به‌منزله قبول دیگری است. و مرتبه‌ای که از طریق سانکیه (معرفت) می‌توان به آن دست یافت، از طریق یگه (عمل) نیز قابل وصول است (پازوکی و گراوند، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

پس می‌توان گفت: درست است که در *حدیقه* و *گیتا* روش‌های به ظاهر متناقضی را می‌توان یافت؛ زیرا آدمی گاهی به طریقه معرفت، گاهی به طریقه عمل، گاهی به ترک عمل و گاهی نیز به معرفت توأم با عمل دعوت می‌شود؛ اما نباید چنین تصور شود که طریقه معرفت، متمایز از عمل است، بلکه میان این دو، نسبت متقابل و دو سویه‌ای وجود دارد؛ آنچنانکه امکان جدایی یکی از دیگری نامعقول و غیرقابل توجیه است.

ج. مقایسه عمل در حدیقه الحقیقه و بهگودگیتا

۱. وجوه تشابه

سنایی، بر اساس تفکر اسلام، اصالت را به عمل می‌دهد و به طور بنیادین، به انسان خاطر نشان می‌سازد که خداوند او را بر اساس استعدادهایی که دارد، برای عمل و فعالیت آفریده است. در *گیتا* نیز *کریشنا*، عمل را در این جهان، مقتضای طبیعت آدمی بیان می‌کند و از عدم امکان بی‌عملی، حتی برای یک آن، سخن می‌گوید.

سنایی، از جمله کسانی است که التزام به شریعت را در سلوک ضروری می‌داند. او معتقد است: عمل یکی از اسبابی است که سالک را به رستگاری می‌رساند. *گیتا* نیز به پیروی از شریعت (وداها)، تأکید می‌کند و تأثیر عبادت و انجام احکام ودایی را در نیل به مقام شکوفایی معنوی امری مهم تلقی می‌کند. بر این اساس، *کریشنا* به *آرجونا* فرمان می‌دهد که او را بپرستد و در عبادت او کمر خم نماید؛ چراکه پیروی از احکام شرعی برای نیل به رستگاری لازم و ضروری است (بهگودگیتا، ۱۹۷۷، گفتار ۱۶، بند ۲۳-۲۴).

بنا به گزارش *حدیقه*، عمل امری ذومراتب و متنوع است. *حدیقه*، ضمن ابیاتی با عنوان «در عشق مجازی»، اهل عمل را بر دو گونه تقسیم می‌کند: دسته اول کسانی هستند که خدا را به طمع بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی عبادت می‌کنند. ویژگی بارز این دسته از عابدان، این است که به خاطر طلب لذات بهشتی، در قید و بندند. این دسته، کسانی هستند که اگر خدا چنین وعده‌ای به آنان نمی‌داد، به انجام عمل نمی‌پرداختند. از نظر *سنایی*، دسته

دوم کسانی هستند که مقصود اصلی آنان از انجام عمل، منحصرأ طلب رضای خداوند است. ایشان، به هنگام عبادت چیزی جز لقای حق طلب نمی‌کنند. سنایی، کسی را که در انجام اعمال اخلاص ندارد، به موش سفره بُر تشبیه می‌کند و خاطر نشان می‌کند که عدم انجام اعمال از روی اخلاص موجب تباهی آنها می‌گردد. در گیتا نیز عمل، تنوع و مراتب مختلف دارد؛ هر کسی بنا به طبیعت خویش، نوع خاصی از عمل را انجام می‌دهد. گیتا، اعمال را هم بر اساس گونه‌ها طبقه‌بندی می‌کند و از عمل «ستوه‌ای»، عمل «رجسی» و عمل «تمسی» سخن می‌گوید و هم اعمال را بر اساس طبقات چهارگانه مردم، دسته‌بندی کرده و از وظایف برهمنان، نظامیان، صنعتگران و عمل مربوط به طبقه کارگران بحث می‌کند.

بنا به دیدگاه گیتا، کسانی هستند که به دلیل دست یافتن به لذات و آرزوهای خویش و به توقع پاداش، به انجام عمل می‌پردازند. چنین عملی، نه تنها «تأثیری در نجات انسان ندارد، بلکه موجب بازپیدایی می‌شود. درحالی که عمل حقیقی، عملی است که بی‌غرض و بدون توقع انجام گیرد. کریشنا، ضمن تأکید بر عمل بدون چشمداشت خاطر نشان می‌کند که با این نوع عمل، انسان می‌تواند به مرتبه فراغت از عمل برسد. او کسانی را که عمل را با توجه به نتایج آن انجام می‌دهند، فرومایه می‌داند. (ک: همان، گفتار ۲، بند ۴۷-۵۲). سنایی سالک الی الله را از دلبستگی و تعلق خاطر و پرداختن به جسمانیات بازمی‌دارد و به ترک نفس و دوری از خواهش تأکید بسیاری می‌کند.

ترک تعلقات نفسانی و جسمانی، یکی دیگر از مباحث مطرح شده در گیتا است که کریشنا، آرجونا را از روی آوردن به این صفات رذیله برحذر می‌دارد. از جمله این صفات، می‌توان به تعلقات، دوری از ارضای حواس، دوری از آرزوخواهی، دنیادوستی، آسودگی تن، شهوت‌پرستی، خشم، حرص و آز اشاره کرد (همان، گفتار ۶ بند ۱۰ و ۱۱، همان، گفتار ۳، بند ۱۶).

سنایی بر این باور است که ارزش دل آدمی، به ذکر نام و یاد خداست. او معتقد است: ذکر خداوند موجب آرامش و ثبات قدم سالک می‌گردد. کریشنا نیز به آرجونا، فرمان می‌دهد که همواره به یاد او باشد. او ذکر حق را عامل مهمی در نیل به رستگاری و مقام شکوفایی معنوی می‌شمرد.

۲. وجوه اختلاف

در خصوص عمل، وجه اختلاف در حدیقه و به‌گودگیتا این است که گیتا، در صورت‌بندی دیدگاه خود دربارهٔ عمل متأثر از اصول فکری هندویی است. که در آن مسئله تعدد خدایان جایگاه بلندی دارد. درحالی که حدیقه، در این زمینه متأثر از مبانی فکری اسلام و قرآن است که در آن، بر اصل توحید تأکید می‌شود. بر همین اساس، کریشنا بارها تصریح می‌کند که با عمل بدون چشمداشت و از روی اخلاص، می‌توان به مرحله فراغت از عمل رسید. در حالیکه در حدیقه، شواهدی در خصوص اینکه، نفس فراغت از عمل هدف باشد و با عمل مخلصانه، بتوان به این هدف نایل شد، به چشم نمی‌خورد.

بنابر گیتا، اعمال انسانی بر اساس گونه‌ها، که جوهرهای ماده ازلی موسوم به پرکرتی هستند، قابل

دسته‌بندی‌اند، و اعمال ستوه‌ای، رجسی و تمسی از هم بازشناسایی می‌شوند، اما در حدیقه، از ماده ازلی و جوهرهای سه‌گانه و نیز دسته‌بندی اعمال، بر این اساس خبری نیست.

طبقه‌بندی موسوم به کاست و اینکه هر طبقه‌ای وظایف و اعمال خاص خود را دارد، درحالی‌که در گیتا معیار دسته‌بندی اعمال گردیده است، در حدیقه، نه به دسته‌بندی افراد و نه به اعمال ویژه هر طبقه اشاره نشده است. وجه تفاوت دیگر اینکه، بنا به گزارش حدیقه، آدمی در برابر عمل درست یا نادرست، خود، پاداش و کیفر می‌بیند؛ چراکه از نظر سنایی، فاعل حقیقی عمل خداست و انسان فقط یک واسطه است. اما در گیتا، خاستگاه اصلی اعمال گونه‌ها هستند که از پرکریتی (ماده ازلی) ناشی می‌شوند و به سرشت آدمیان مربوط است.

از نظر سنایی، انسان در مسیر سلوک، باید از وجود ولی یا مرشد معنوی، که همچون چشم، راه را روشن نموده و آن را نشان می‌دهد، بهره‌جوید و در این راه از او متابعت نماید. او مکرر به بیان اهمیت لزوم این مرشد معنوی و نیز ذکر ویژگی‌های ولی پرداخته است. وی بر این باور است که وهم، حس، خیال و حواس ظاهری، نمی‌توانند سالک را رهنمون شوند. براین اساس، معتقد است که بدون پیروی از مرشد معنوی و ولی، انسان حتی اگر هم در مسیر سلوک باشد، به حقیقت نمی‌رسد. پس، آدمی باید از سنت او متابعت کند تا به نجات دست یابد. اما در گیتا، به این شیوه، به ضرورت ولی و ولایت پرداخته نشده است. می‌توان گفت: این امر از آنجا ناشی می‌شود که خلاف سنت اسلام، در سنت عرفانی هندویی دور ولایت و نبوت مطرح نیست. همچنین باید متذکر شد که هرچند در گیتا، به طور مستقیم به مسئله ولی و ولایت اشاره نشده است، اما حضور کریشنا در رهایی آرجونا از شک و تردید و تشویش و دودلی، دلالت بر لزوم وجود مرشدی معنوی است که در سنت هندویی «ریشی» نام دارد که از برخی از اوصاف ولی برخوردار است.

یکی دیگر از وجوه اختلاف، این است که سنایی در حدیقه، به بیان نماز و اهمیت نماز حقیقی در پاکی و طهارت درونی انسان پرداخته است. اما به نظر می‌رسد، که گیتا به نوع خاصی از عبادت اشاره نکرده است. در گیتا، عمل آدمیان بر اساس گونه‌هاست. اما در حدیقه، میزان درستی عمل آدمیان بر اساس غرض و نیت است. به‌طور کلی، می‌توان گفت: عمل در تفکر سنایی و بر اساس گزارش‌های حدیقه، بیشتر جنبه شریعتی دارد، اما در گیتا و بر اساس گزارش‌های کریشنا، بیشتر بر جنبه طریقتی عمل تأکید می‌شود؛ به این معنا که در حدیقه، جنبه ظاهری و شریعتی عمل، قوی به نظر می‌رسد ولی در گیتا، به جنبه طریقتی عمل توجه شده است.

نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش، پاسخ به چند سؤال در باب مسئله عمل در حدیقه و بهگودگیتا بوده است. بررسی انجام‌شده در این باره، تا حد زیادی فرضیات نگارندگان را تأیید می‌کند. از جمله اینکه در سنت عرفانی اسلام و هند، که حدیقه و گیتا نمایندگان آن هستند، پیرامون عمل این اندیشه وجود دارد که قوام عالم، به عمل است. در نتیجه، از آنچه گذشت به دست می‌آید که نباید تصور کرد که عمل و انجام تکالیف در برابر خدا، سبب

حقارت انسان می‌شود، بلکه به عکس، در حدیقه و بهگودگیتا، که نمایندهٔ دو جریان عرفانی اسلام و هندو هستند، این تفکر حضور دارد که آدمی به جای پناه بردن به امور و مقولات دیگر، باید نسبت به شریعت و احکام الهی خرسند باشد؛ زیرا انجام اعمال دینی و بندگی درست، یعنی تسلیم و خرسندی در برابر احکام الهی، سالک را به خدا نزدیک‌تر می‌کند. درحالی‌که غرور و سرپیچی از انجام تکالیف، موجب دوری سالک از حق می‌شود.

برخلاف تصور کسانی که عمل و انجام تکالیف را نوعی عدم اختیار تفسیر می‌کنند، در حدیقه و بهگودگیتا، این شیوهٔ عمل کردن و طرز سلوک، یکی از متعالی‌ترین مراتب خاکساری و مقامات سلوک عرفانی است که می‌تواند سالک را از معانی و حقایق لطیف عالم معنا باخیر سازد.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که سرچشمه ترک عمل ظاهری در حدیقه و بهگودگیتا، عشق و حیرت‌آفرین بودن معشوق است. در واقع گاهی به سبب غلیان عشق و حیرت، آداب و اعمال ظاهری از سالک ساقط می‌شود و او ترک عمل می‌کند. این نوع ترک عمل نزد اهل نظر، که به اغراض پلید غیر از حق دل بستگی ندارند، پسندیده می‌باشد؛ چراکه سالک فقط به حق توجه دارد، نه به آثار و نتایج عمل و اموری غیر از حق از قبیل بهشت، دوزخ و

منابع

قرآن کریم

- اباذری، یوسف و مراد فرهادپور، و وهاب ولی، ۱۳۷۲، *ادیان جهان باستان*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، ۱۳۸۸، *شرح جامع حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تهران، عرفان.
- اکبرآبادی، ولی محمد، ۱۳۸۶، *شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، قطره.
- پازوکی، شهرام و سعید گراوند، ۱۳۸۸، «معرفت و نسبت آن با عمل در بهگودگیتا»، *جاویدان خرد*، ش ۳، ص ۱۵-۵۰.
- ، ۱۳۸۹، «عمل و ترک عمل در مثنوی و بهگودگیتا»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، دوره ۱۲، شماره اول، پیاپی ۴۵، ص ۱۱۴-۹۳.
- جلالی‌مقدم، مسعود، ۱۳۸۰، *سه گام کیهانی (بررسی و پیشینه در دین هندو)*، تهران، مرکز.
- راسخی، فروزان، ۱۳۸۴، «علم النفس گیتا» (انسان و نجات او در بهگودگیتا)، *هفت آسمان*، ش ۱۶، ص ۱۹۳-۲۲۶.
- روزبهای، علیرضا، ۱۳۸۸، «مقایسه سیمای پیر در حدیقه سنایی و مثنوی مولوی»، *بیک نور*، سال هفتم، ش ۱، ص ۹۵-۱۰۰.
- روستاچار، سید علیشاه، ۱۳۸۲، «مفهوم عقل از دیدگاه حکیم سنایی»، *نشریه خراسان*، کابل، دوره سوم، ش ۲، ص ۹۹-۸۲.
- زرقانی، سیدمهدی، ۱۳۷۸، «انسان در شعر سنایی غزنوی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۶۱، ص ۳۷-۲۲.
- ، ۱۳۷۸، «روی و آینه، پژوهشی درباره قهر و لطف الهی در اندیشه سنایی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۵۵، ص ۴۹-۴۶.
- ، ۱۳۸۲، «افق‌ها و ساحتهای اندیشه سنایی» (گزارش نشست کتاب ماه ادبیات و فلسفه)، *روزنامه شرق*، ۱۳۸۲/۱۰/۲۱.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، *ارزش میراث صوفیه*، چ هفتم، تهران، امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۰، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، طهوری.
- سنایی، مجدودین آدم، ۱۳۷۷، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، مصحح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- شاتوک، سیبل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- صدری‌نیا، باقر و ابراهیم پوردرگاهی، ۱۳۸۸، «زاهد، صوفی، عارف، ولی (ویژگیها و تمایز)» (بر اساس متون ادبی و عرفانی فارسی)، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۵۲، ص ۸۲-۱۰۰.
- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۷، *شرح مثنوی شریف*، تهران، زوار.
- فروودی، مصطفی، ۱۳۸۰، «راه نجات در گیتا»، *هفت آسمان*، ش ۱۱، ص ۱۵۰-۱۳۳.
- گراوند، سعید و صباحی، سعیده، ۱۳۹۱، «مقام تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیبه»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۲۹، ص ۴۱-۵۵.
- گیتا** (بهگودگیتا)، ۱۳۸۵، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- مدرس رضوی، محمدتقی، ۱۳۴۴، *تعلیقات حدیقه الحقیقه: مشتمل بر آیات، احادیث، مأخذ قصص و تمثیلات و کلمات مشایخ به انضمام تفسیر و توضیح آیات مشکله*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۵، *ترجمه بهگودگیتا (سرود خدایان)*، تهران، خوارزمی.
- موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۳، «آموزه‌های گیتا»، *هفت آسمان*، ش ۲۳، ص ۵۲-۳۳.
- مهدیزاده، علی، ۱۳۸۱، «خدا در بهگودگیتا»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۱، ص ۲۸۴-۲۶۹.
- ناس، جان بایر، ۱۳۸۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیلاب رحیمی، غلام فاروق، ۱۳۵۷، «شریعت و اشارات سنایی برآن» (از مولانا بشار)، *واهنمای کتاب*، ش ۲۱، صص ۶۶۲-۶۵۶.

- Allan, J, 1980, " Jnana-marga", *In Encyclopedia of Religion and Ethics*. James Hastings(ed), V7, New York, Macmillan.
- Bhagavad Gīta**, 1977, tr. S. Radhakrishnan, New Delhi.
- The Dhammapada** ,1950, with Introductory Essays, pali text, English translation & notes, By S. Radhakrishnan , Madras Oxford University Press,Delhi Bombay Calcutta.
- Dasgupta, S, 1973, *A History of Indian Philosophy*, V.1-5, Cambridge, Motillal Banatsidass Publishers.
- Delattre, Roland, 1987, A, "Desire", *In Encyclopedia of Religion*, Mircca Eliade(ed), V4, New York, Macmillan.
- Esnoul, A.M, 1987, "Moksa", *In Encyclopedia of Religion*, Mircca Eliade(ed), V.10, New York, Macmillan.
- Flood, Gavin, 1996, *An introduction to Hinduism*, Cambridge, University press.
- Hiltebeitel, Alf, 1987, "Hinduism", *In Encyclopedia of Religion*, Mircca Eliade(ed), V.6, New York, Macmillan.
- Hiriyanna, M.A, 1975, *Outlines of Indian philosophy*, London, George Allen & Unwin LTD.
- Mahony, W, 1987, "Hindu Dharma", *In Encyclopedia of Religion*, Mircca Eliade(ed), V.4, New York, Macmillan.
- Muller., M, 1998, *The Sacred Books of the East*, Translated by various oriental scholars,V.1-2; 8, Motilal Banarsidass.
- Muller., M, 1998, *The Bhagavad Gīta with the Sanatsujatiya & the AnuGīta*, V.8, Translated by Kashinath Trimbak Telang, Motilal Banarsidass.
- The principal Upanishads**, 1997,Radhakrishnan,S. HarperCollins Publishers India.
- Ramanathan, A.S., 1999, *Esseance of Bhagavad Gīta*, Jaipur, Motillal Banatsidass.
- Ramanuja.,1969, *The Gīta Bhashya* , Translated into English by M. R. Sampatkumaran, M. A.
- Turner, R, 1980, "Karma-marga", *In Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings(ed), V.7. New York, Macmillan.
- Upanisads**, 1996, Translated from the Original Sanskrit by Patrick Olivelle , Oxford University press.
- Walker, B, 1995, *Hindu world*, V.1, India, Harper Collins publishers.
- Zimmer, Henrich, 1953, *Philosophies of India*, London, Princeton.

ملخص المقالات

«الملكوت» في تفاسير القرآن الكريم العرفانية، وعرفان المسيحية الشرقية

Kian.mehr@mihanmail.ir

b.raziQalzahra.ac.ir

lhoosh@alzahra.ac.ir

مهدية كيان مهر / طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث من جامعة الزهراء

بي بي سادات رضی بهابادی / استاذة مشاركة في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة الزهراء

ليلى هوشنكي / استاذة مشاركة في فرع الأديان والعرفان بجامعة الزهراء

الوصول: ٥ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ١٣ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

الملكوت هو أحد المصطلحات التي ذكرت في القرآن الكريم وكذلك في الأناجيل، وقد تمّ تفسيره في معاني عديدة، من أهمها: الملك العظيم، العرش، عجائب السماوات والأرض، الخزائن. وأمّا التفاسير العرفانية للقرآن الكريم فقد اعتبرته يشير إلى عالمٍ ماورائيٍّ وإلى باطن الكون، وشهوده يتمّ عبر معرفة أسماء الفعل الإلهي ومعرفة التوحيد؛ وأمّا بلوغه فيتحقّق عن طريق الأعمال الإرادية ومن خلال الفيض والهدى الإلهيين؛ كما أنّ هذا البلوغ يتناغم مع مراتب الوجود التي تتغيّر مع تغيّر درجات النفس.

وقد طرحت في الديانة المسيحية العديد من الآراء لتفسير دلالة هذا المصطلح، مثل ملك المسيح عيسى في آخر الزمان وكذلك ملك الله عزّ وجلّ، وفي العرفان المسيحي الشرقي فهو عبارة عن أمر باطني مرتبط بالشهود والاتحاد مع الله تعالى والثالوث؛ ولكن بلوغه منوطٌ بالقيام بالأعمال الحسنة التي تبدر من الإنسان بإرادته واختياره، وكذلك عبر التناسق بين الفيض وروح القدس، أي أنّ نفس الإنسان يجب وأن تتغيّر بواسطة الفيض الإلهي لكي تصبح مؤهلةً للحضور في الملكوت.

كلمات مفتاحية: الملكوت، الإسلام، المسيحية، العرفان، الاتحاد مع الله تعالى، الشهود.

دراسة نقدية حول نظرية اقتباس القرآن الكريم من العهدين

AliAsadiZanjani1110@yahoo.com

على أسدي / أستاذ مساعد في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية
الوصول: ٢٩ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٢٣ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

نظرية الاقتباس من العهدين تعدّ أهمّ نظرية طرحها المستشرقون حول مصادر القرآن الكريم، حيث تحظى بشهرة واسعة وتأييد من قبلهم، وأهمّ دليل استندوا إليه في نظريتهم هذه هو وجود مشتركات بين التعاليم المذكورة فيه وفي العهدين؛ وعلى هذا الأساس بادروا إلى تفنيد كونه كتاباً سماوياً نزل عن طريق الوحي، وبالتالي رفضوا نبوة رسولنا الكريم ﷺ، حيث زعموا أنه اكتسب الكثير تعاليم العهدين من بعض الأشخاص والفئات من الديانتين النصرانية واليهودية.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة نقدية شاملة نسبياً حول النظرية المذكورة والدفاع عن كون القرآن الكريم قد نزل بالوحي على نبينا الكريم محمد ﷺ، حيث بادر الباحث إلى المقارنة بين ما جاء من تعاليم وأخبار ومسائل لغوية في كتابنا الحكيم وفي العهدين، وأثبت وجود اختلاف بين التعاليم المشتركة من ناحية المضمون وكذلك من الناحية اللغوية، وعلى هذا الأساس فندّ نظرية كونه مقتبساً. ومن أبرز أوجه الاختلاف التي توصل إليها عبارة عما يلي: وجود ثلاثة أخبار متضادة ومتناقضة وجزئية متباينة في الروايات التاريخية المشتركة، وكذلك وجود اختبار مختلفة جوهرياً في الهيكل البياني لكل من القرآن الكريم والعهدين، وخلو القرآن الكريم من تلك التناقضات الموجودة في نصوص العهدين. وأما أبرز الأدلة الأخرى التي استند إليها في نقد نظرية الاقتباس فهي كما يلي: الاشتراك في كون المصدر الأساسي هو الوحي، التزام بعض علماء اليهود والنصارى جانب الصمت حين ظهور الإسلام أو اعتناقهم إيّاه، النقد اللاذع الذي وجهه القرآن الكريم لليهود والنصارى، عدم انسجام فكرة الاقتباس مع واقع شخصية خاتم الأنبياء محمد ﷺ، التحدى القرآني الصريح، تأكيد القرآن الكريم على كونه منزلاً عن طريق وحي السماء، تعدّد أسباب نزول الآيات القرآنية.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، العهدين، الاقتباس، المستشرقون، التعاليم المشتركة، اليهودية، المسيحية.

دراسة مقارنة حول التفرقة الدينية، وخصائص مسيبيها على ضوء تعاليم القرآن الكريم والعهد الجديد

h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir

حامد نظر بور / أستاذ مساعد في فرع الأديان والعرفان بجامعة أصفهان
الوصول: ١٣ جمادى الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٩ شوال ١٤٣٨

الملخص

الدعوة إلى التلاحم الفكرى عبر النهى عن التفرقة بين أتباع الدين الواحد، تعدّ واحدةً من أهمّ التعاليم المشتركة في الديانتين الإسلامية والمسيحية، وعلى الرغم من الوصايا والتحذيرات التي أطلقت على هذا الصعيد في النصوص المقدّسة لكلا الديانتين، لكنهما شهدتا ظهور العديد من الفرق؛ ومن المؤكّد أنّ الأمر الذي يحظى بأهمية هنا هو دراسة وتحليل واقع هذه الفرق وبيان تلك الأسباب التي أسفرت عن التفرقة والدوافع التي كانت من ورائها وخصائص الذين تسبّبوا بحدوثها.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث وصفي - تحليلي مقارنة بهدف بيان مسألة التفرقة الدينية وذكر خصائص مسيبيها على ضوء ما ورد في القرآن الكريم والعهد الجديد، فكلا النصّين المقدّسين حدّرا أتباعهما من التفرقة. العهد الجديد لم يتحدّث في هذا المضمار إلا عن أتباع النبي عيسى عليه السلام، في حين أنّ القرآن الكريم تجاوز نطاق الحديث عن أتباع النبي محمد ﷺ ليتحدّث عن التفرقة بين الأمم وأتباع الأنبياء السابقين. كلا النصّين المقدّسين وصفا المسيبين للتفرقة بأنهم يعانون من ضعف ديني ومنحرفون أخلاقياً، ويذكر أنّ القرآن الكريم استخدم اصطلاح «البعي» بشأن هؤلاء، وأمّا العهد الجديد فقد اعتبرهم عبيداً لنزواتهم ورجباتهم النفسية مؤكّداً على أنّهم لم يبلغوا درجة النضوج المعنوي. إنّ تأكيد القرآن الكريم والعهد الجديد على هذا الموضوع، دليل على أهميته ومكانته في تربية المتدينين معنوياً وأخلاقياً بغية التقليل من الاختلاف والتفرقة.

كلمات مفتاحية: التفرقة، القرآن الكريم، العهد الجديد، مسبب التفرقة، البغي، الرذائل الأخلاقية.

دراسة مقارنة حول عالم ما بعد الموت فى الديانتين الإسلامية والزرادشتية

Fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادى / أستاذ مشارك فى فرع علم الاجتماع بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

رعنا قاسمى / طالبة دكتوراه فى الأديان بجامعة آزاد الإسلامية - فرع قم

الوصول: ١٩ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ٢ شعبان ١٤٣٨

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة مقارنة حول خصائص عالم ما بعد الموت فى الديانتين الإسلامية والزرادشتية، وذلك لأجل بيان ما إن كان الفناء الدائم يستتبع الموت أو أن الحياة الخالدة هى المصير، لذا فالمحور الأساسى فيها هو تسليط الضوء على واقع حياة ابن آدم بعد وفاته، وعلى هذا الأساس ارتكز البحث على الإجابة عن السؤالين التاليين: ما هى عاقبة الإنسان بعد موته حسب تعاليم الديانتين الإسلامية والمسيحية؟ وكيف ستكون طبيعة حياته فيما لو كان خالداً ولا يفنى بعد موته؟

نتائج البحث دلت على أن الديانتين المذكورتين تختلفان بعض الشيء حول مسألة عاقبة الإنسان بعد الموت، فقد أكدت إحدهما على مسألة «الخلود» والأخرى على مسألة «الحياة». بعد دراسة وتحليل واقع الكون والإنسان من منظار تعاليم الديانة المزدكية، تطرق الباحثان إلى بيان مصير الروح حسب أصول هذه الديانة؛ وأما فى التعاليم الإسلامية فقد بادرا إلى بيان معالم خلود الروح ومراتب النفس الإنسانية بشرح وتحليل.

الجدير بالذكر هنا أن «الخلود» هو اصطلاح قرآنى يدل على «الأبدية» والبقاء، وذهب العلماء إلى أن دلالتة فى القرآن الكريم تعنى خلود النفس.

كلمات مفتاحية: خلود الروح، الديانة المزدكية، القرآن الكريم، الإنسان، القيامة.

دراسة تحليلية حول مصادر الحجية في الديانة الهندوسية

سيد أكبر حسيني قلعه بهمن / أستاذ مشارك في فرع علم الاجتماع بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٢٥ جمادى الأولى ١٤٣٨ - القبول: ٢٢ شوال ١٤٣٨
akbar.hosseini37@yahoo.com

الملخص

لو أردنا معرفة أحد الآراء أو الأحكام في الديانة الهندوسية، فلا بد لنا من الخوض في تفاصيل دقيقة ومتشعبة، إذ إن الخطوة الأولى في هذا المضمار هي الرجوع إلى النصوص المقدسة للديانة المذكورة، وهي بحد ذاتها كثيرة ومتنوعة غاية التنوع؛ والخطوة التالية هي ضرورة الأطلاع على المدارس الفلسفية والتوجهات الفكرية الهامة في هذه الديانة، وفي نهاية المطاف تقتضى الضرورة تسليط الضوء على آراء العلماء والمصلحين وجميع الذين لهم تأثير على واقع تعاليم هذه الديانة.

بعد طي هذا الطريق الشاق والصعب، ينبغي للباحث بيان تنوع الآراء المطروحة في الديانة الهندوسية وتوضيح معالم تلك الفترة الزمنية التي استتج على أساسها نتائج دراسته، وكذلك لا بد له من تحديد النص المقدس الذي راجعه والمدرسة الفلسفية التي توازر هذا الكتاب المقدس والشخصيات البارزة التي أيدته.

من المؤكد أن هذه المسيرة البحثية تعد غاية في الصعوبة، كما أن النتيجة المتحصلة منها لا تحظى بقبول شامل من الجميع. الهدف من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء على المصادر المذكورة وطرح تحليل مناسب حولها بحسب ما يسمح به المجال.

كلمات مفتاحية: فيدا، البراهمنة، المدارس الفلسفية في الهند، براهما سماج، آريا سماج.

الله تعالى ووحدة الوجود في مدرسة الفيديانتا

amirkhavas@yahoo.com

أمير خواص / أستاذ مشارك في فرع الكلام وفلسفة الدين بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٢١ شوال ١٤٣٧ - القبول: ١٤ ربيع الأول ١٤٣٨

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان المقصود من «الله» وتفسير حقيقة وجوده في مدرسة الفيديانتا الهندوسية، والجدير بالذكر هنا أن هذه المدرسة الفكرية تعتبر أهم وأدق مدرسة فلسفية - عرفانية في الديانة الهندوسية، حيث تتقوم في تعاليمها على المقاطع الأخيرة من كتاب «الفيديا» باعتبارها أكثر النصوص قدسية لدى الهندوس.

رغم أن الأناشيد الأولى من كتاب الفيديا تتضمن مدحاً للآلهة، إلا أن الأناشيد الأخيرة منه فيها مضامين تدل على الإله الواحد وكأتما الآلهة الأخرى التي ذكرت سابقاً عبارة عن مظهر له؛ والمدرسة الفكرية «فيديانتا» متقومة على أساس هذه الأناشيد التي تنم عن نزعة توحيدية، ومن هذا المنطلق بادر علماء ومفكرو هذه المدرسة إلى طرح العديد من التفاسير حول الله عز وجل ومسألة وحدة الوجود، وأهمها ما طرح من قبل كل من شنكرا ورامانوجه، فالأول أسس مدرسة «أديتا فيديانتا» التي تتبنى فكرة عدم الثنوية المطلقة، وبالتالي رفض الثنوية الموجودة بين الإنسان والرب ليثبت وحدة الوجود المطلقة بينهما. وفي مقابل ذلك فقد بادر الثاني إلى إجراء تعديل على هذه الرؤية التي رفضت الثنوية المطلقة، لذلك أطلق على مدرسته الفكرية اسم عدم الثنوية المعدلة «فيشيشستا ديفيتا»، وعلى هذا الأساس أقر بوجود اختلاف بين الإنسان والرب ولم يذهب إلى القول بالوحدة المطلقة فيما بينهما، وأطلق على نظريته عنوان «نظرية الوحدة المكيقة».

كلمات مفتاحية: الهند، الفيديا، العصر التقليدي، المدارس الفلسفية، أستيكيا، ناستيكيا.

أنثروبولوجيا القديس بولس، ونطاق الوجود الإنساني

سيّد محمد حسن صالح / طالب دكتوراه في الأديان والعرفان بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ١٤ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٣ ذى الحجة ١٤٣٨
m.hasansaleh2010@gmail.com

الملخص

الأنثروبولوجيا الدينية تعتبر واحدةً من فروع الأنثروبولوجيا العامة، حيث تركز في الأساس على النصوص المقدسة في الأديان، وتتطرق إلى بيان جوانب النفس الإنسانية وفطرتها. نظراً للتأثير البالغ لتعاليم القديس بولس على الديانة المسيحية، فقد تطرق الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل آرائه حول تعدد النطاق الوجودي للإنسان، وذلك من خلال تسليط الضوء على مضامين رسائله في العهد الجديد وعلى أساس الشواهد التاريخية بالنسبة إلى مبدئياته الفكرية. وأمّا نتائج البحث فقد أشارت إلى أنّ هذا القديس يعتقد بوجود نطاق آخر للوجود الإنساني غير نطاق بدنه، وهذا النطاق برأيه مغايرٌ للبدن ويمتاز بالبقاء والدوام وترتب عليه العديد من الآثار المتباينة والمتنوعة. كما نستشف من بعض عباراته أنّه يميّز بين النفس والروح، إلا أنّ مجمل آثاره لا تدلّ على وجود اختلافٍ جوهريٍّ بينهما، فهما مجرد اسمين مختلفين يستخدمان في شتى الدلالات خارج النطاق البدني، ولكن لا يوجد دليلٌ على التمايز فيما بينهما.

كلمات مفتاحية: القديس بولس، النفس، الروح، النزعة الفيزيائية، الرؤية الثالوثية.

دراسة مقارنة حول العمل في حديقة الحقيقة والباچافاد جيتا

geravand_s@yahoo.com

sajad_dehganzadeh@yahoo.com

ک سعید غرواند / أستاذ مشارك في فرع الأديان والعرفان بجامعة الشهيد مدني - أذربيجان

سجاد دهقان زاده / أستاذ مساعد في الأديان والعرفان بجامعة الشهيد مدني - أذربيجان

الوصول: ١٧ ربيع الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٨ رمضان ١٤٣٨

الملخص

مسألة العمل وتحليله من الناحية العرفانية، تعدّ واحدةً من أهمّ المسائل التي طرحت للبحث والتحليل في معظم المدارس الفكرية الدينية والعرفانية، وقد طرحت باعتبارها أثراً عرفانياً منتظماً في الكثير من المصادر الإسلامية الفقهية والأخلاقية والعرفانية، وأما في الديانة الهندوسية فقد تمّ التأكيد عليها في عمل البراهمنة والبورانا والباچافاد جيتا.

تبلور العمل وأداء التكليف في كتابي «حديقة الحقيقة» و «الباچافاد جيتا» بشكلٍ خاصّ، بحيث اعتبر واحداً من البدائل في طريق الصلاح، وقد أثبت الباحثان في هذه المقالة أنّ الله عزّ وجلّ خلق الإنسان لأجل أن يعمل، ولا سيّما على صعيد أداء تكاليفه الشرعية في جميع مراحل سلوكه، فهو في هذا المجال يصبح أكثره ضرورةً لكي يتحوّل إلى وازعٍ لتغيير صفات الإنسان.

أهل العمل في كتاب «حديقة الحقيقة» يؤدّون وظائفهم طبقاً لمبدأ إمكانية التحقّق الوجودي لكلّ وظيفة ولأغراض عديدة ومختلفة، بينما عمل الإنسان في كتاب «الباچافاد جيتا» يصدر على أساس أنماط الكيفيات الأزلية؛ فضلاً عن ذلك لكلّ إنسان أعماله وتكاليفه الخاصّة به حسب طبقة الاجتماعية.

محور البحث في هذه المقالة هو إجراء دراسة مقارنة حول طبيعة العمل وتركه في كتابي «حديقة الحقيقة» و «الباچافاد جيتا»، ونتائج البحث دلّت على أنّ كلا الكتائين يفسّران حقيقة العمل على أساس نموذج عرفاني عملي وسلوك معنوي لا يحول دون وظائف الإنسان المعاصر الدنيوية، وإضافةً إلى ذلك وعلى خلاف الفهم الخاطي للعمل والزعة العملية والنتائج السيئة التي تترتّب عليهما في عصرنا هذا، فالكتابان المذكوران يؤكّدان على ضرورة سعي الإنسان لنيل أعلا درجات القرية على أساس أصالة العمل وأداء التكليف الدينية.

كلمات مفتاحية: حديقة الحقيقة، الباجافاد جيتا، العمل، ترك العمل، الشريعة.

A Comparative Study of Practice in *Hadiqat al-Haqiqah* and *Bhagavad Gita*

✦ **Saeed Geravand** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University
geravand_s@yahoo.com

Sajjad Dehghanzadeh / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University
sajad_dehghanzadeh@yahoo.com

Received: 2017/01/16 - **Accepted:** 2017/06/15

Abstract

Practice and the mystical analysis of practice is one of the most important issues which are studied in most religious and mystical traditions. In many Islamic, fiqhi, ethical and mystical sources, practice is presented as a systematic mystical work. In Hindu faith, too, Brahmins, Puranas and Bhagavad Gita lay emphasis on practice. In the two texts of *Hadiqat Al-Haqiqah* and *Bhagavad Gita*, performing religious duties is specially crystalized and it is referred to as one of the alternatives of salvation. The research argues that God has created man so that he may work, especially regarding the compliance with religious duties which everyone has to perform in all stages of mystical journey, in so far as one can make a change in one's attributes. In *Hadiqah*, active people act differently according to their potentialities and purposes while in *Bhagavad Gita*, man's action is based on his manners (primordial qualities). In addition, everyone has his/her own special actions and duties considering one's social class. The present paper expounds the nature of action and inaction by referring to the two texts of *Hadiqat al-Haqiqah* and *BhagavadGita* and makes a contrast between their views. The research findings show that through their interpretation of the truth of practice, the texts of *Hadiqa al-Haqiqah* and *Bhagavad Gita* provide a pattern of pragmatic mysticism and spiritual conduct that does not hinder the contemporary man from carrying out his worldly activities. In addition, contrary to the misconception about practice and pragmatism in modern time, and its adverse consequences on the contemporary world, *Hadiqa* and *Bhagavad Gita* insist on the principality of action and performing religious duties for the attainment of the highest state of divine nearness.

Keywords: *Hadiqat al-Haqiqah*, *Bhagavad Gita*, practice, inaction, Sharia.

Poul's Anthropology and Man's Existential Dimentions

Seyyed Mohammad Hassan Saleh / Ph.D. Student of Religions and Mysticism, IKI

Received: 2017/04/12 - **Accepted:** 2017/08/27

m.hasansaleh2010@gmail.com

Abstract

Religious anthropology is a type of anthropology concerned with the various dimensions and human nature and based on sacred texts. Considering the undeniable influence of the teachings of Paul on Christian beliefs, the present paper seeks to examine his views on the multi-dimensional existence of man by directly referring to Paul's letters in the New Testament and citing historical evidence. According to the study results, Paul argues that, in addition to body, man has another dimension, which, unlike body, is permanent and everlasting, and has various effects. Although Paul sometimes uses words to distinguish between soul and spirit, his other writings do not confirm that there is essential distinction between the two. The use of different terms is only intended to refer to the various uses of the non-physical dimension, and there is no reason for distinguishing between them.

Keywords: Paul, soul, spirit, physicalism, trialism.

God and the Unity of Being in the School of Vedanta

Amir Khavas / Associate Professor of Theology and Philosophy of Religion, IKI

Received: 2016/07/27 - **Accepted:** 2014/12/15

amirkhavas@yahoo.com

Abstract

This paper seeks to study the idea of God and explain His ontological existence in Vedanta school. This school is the most important and most profound mystical- philosophical school in Hinduism and it is based on the last sections of "Vedas", which is considered as the most sacred Hindu scriptures. Although the hymns of Vedas begin with praising gods, in the final hymns, the One God is presented and the other gods represent a manifestation of the One God. Also, the Vedanta school is based on the last sections of the Vedas that display clear tendency to monotheism. The scholars of this school have presented a number of interpretations on God and the unity of Being, the most important of which is those presented by Sankara and Ramanuja. Sankara who established "Adavita Vedanta" school, rejects absolute dualism, denies any dichotomy between man and God, and believes in the unity of the Absolute. On the other hand, Ramanuja has modified non-dualism and his view is referred to a modified non-dualism or "Vishishtadvaita". Ramanuja accepts the distinction between man and God and rejects the unity of absolute Being. Ramanuja's theory is known as the theory of "Mokayef".

Keywords: India, Vedas, classic period, philosophical schools, Āstika and Nāstika.

A Review of the Authoritative Sources of Hinduism

Seyyed Akbar Hosseini Ghal'ebahman / Associate Professor IKI

akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2017/02/23 - **Accepted:** 2017/07/18

Abstract

In Hinduism, formulating an idea or making a ruling is a very difficult task. First, it is necessary to refer to the diverse and numerous holy texts of this faith. Then, it is necessary to refer to the important philosophical schools of thought of Hinduism. Finally, one has to refer to the views of scholars, reformers and influential people of this faith. Furthermore, the researcher has to go through the various views of this faith and show to which Hindu period his findings are related, from which sacred text they are obtained, which philosophical schools support them, and who are the outstanding figures who approve them. Definitely, this is, a very difficult task and the findings are not generally accepted. The present paper seeks to review the mentioned sources and attempt to analyze them.

Keywords: Vada, Brahmans, Philosophical Schools in India, Brahma samaj, Arya Samaj.

A Comparative Study of the View of Islam and Zoroastrianism about Afterlife

Mohammad Fouladi / Associate Professor of Sociology Department, IKI Fouladi@iki.ac.ir

✉ Rana Ghasemi / PhD Student of Religion, Islamic Azad University of Qom

Received: 2016/12/20 - **Accepted:** 2017/04/30

Abstract

This paper, titled "a comparative study of the view of Islam and Zoroastrianism about afterlife", addresses the question whether man lives an immortal life or dies an eternal death. This research focuses on "man's afterlife". So, the main question of the research is what, according to Islam and Zoroastrianism, is the outcome of man? What Kind of life will it be if it is eternal? The research findings show that these two religions, though have slight differences about this issue, emphasize on man's "immortality" and the "life" after death. After examining the world and man of Mazdayasna, the paper elaborates on the fate of soul from this perspective. In Islam, special attention is given to the study of the eternity of spirit, soul, the levels of soul and *Kholud* (immortality). "*Kholud*" is used in the Quran to mean "immortality". In the Qur'an and Islam, this discussion comes under the heading of "immortality of soul".

Keywords: immortality of soul, the faith of Mazdayasna, the Holy Quran, man, The Resurrection.

A Comparative Study of the Division within Religion and the Characteristics of Its Prompters in the View of the Holy Qur'an and the New Testament

Hamed Nazarpour / Assistant Professor of Religions and Mysticism, University of Isfahan

Received: 2016/03/12 - **Accepted:** 2017/07/15

h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir

Abstract

One of the important teachings of Islam and Christianity is calling their followers for cooperation and forbidding them from division. In spite of the repeated warnings which found in the sacred texts of these religions, some sects have taken form within them. The central point at issue here is the cause for the division and the motive and characteristics of those who provoke it. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study explores the issue of the division within religion and the characteristics of its promoters from the perspective of the Qur'an and the New Testament. Both sacred texts warn against the disagreement and division among their followers. The New Testament focuses only on the followers of Jesus Christ in this regard. But, the Holy Qur'an also warns the nations and the followers of the previous prophets. Regarding the features of the promoters of division, both sacred texts emphasize on their spiritual weaknesses and their involvement in vices. The Holy Quran uses the term "*Bagi*" as a distinctive feature of those who provoke division. The New Testament considers them as slaves of carnal desires and lacking spiritual maturity. The emphasis given by the sacred texts of Islam and Christianity to this issue indicates the importance of providing true believers with spiritual and moral education in order to prevent division within religion.

Keywords: division, the Quran, New Testament, the prompters of division, "*baghy*", moral vices.

A Critique of the Theory about Adaptation of the Qur'an from the New and Old Testaments

Ali Asadi / Assistant Professor of the Research Center for Islamic Sciences and Culture

Received: 2017/04/27 - Accepted: 2017/09/16

AliAsadiZanjani1110@yahoo.com

Abstract

The adaptation of the Qur'an's from the New and Old Testaments is the most important theory about the sources of the Qur'an and is commonly held by Orientalists. It is mainly based on the teachings of these two scriptures. Rejecting the idea of the revelation of the Qur'an and prophecy of the prophet of Islam, this theory holds that the prophet had learned many teachings of the Testaments from some Jewish and Christian people and groups. This research aims to provide a relatively comprehensive critique of the theory of adaptation and to confirm the revelation of the Qur'an. Focusing on a number of important content and linguistic differences between the common teachings of the Qur'an and the Testaments, the researcher seeks to prove the unsoundness of the claim that the Qur'an has been adapted from the New and Old Testaments. The existence of the triple opposite, contradictory and slightly different accounts among the common historical narrations, the existence of different reports and the essential difference in the style and explanatory structure of the two and the lack of internal contradictions of the Testaments in the Qur'an are among the important differences already mentioned. The existence of a common source of revelation for the two books, the silence of a group of Jewish and Christian scholars or their converting to Islam, the severe criticism leveled by the Qur'an at the Jews and Christians, the inconsistency of adaptation with the Prophet's character, the challenge posed by the Qur'an and its emphasis on its being revealed and the association of many Quranic verses with occasions of Revelation are among the arguments against the theory of the adaptation of the Quran from the Testaments.

Keywords: the Quran, the Bible, adaptation, orientalist, common teachings, Judaism, Christianity.

Abstracts

The "Celestial Kingdom" in Mystical Qur'an Commentaries and in the Eastern Christian Mysticism

✉ **Mahdieh Kianmehr** / Ph.D. Student of Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University

Kian.Mehr@Mihanmail.ir

Bibisadat Rezi Beh Abadi / Associate Professor and Faculty Member of the Department of Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University

B.RaziQalzahra.ac.ir

Leila Hooshangi / Associate Professor and Faculty Member of the Department of Religions and Mysticism, at Al-Zahra University

lhoosh@alzahra.ac.ir

Received: 2017/05/03 - **Accepted:** 2017/09/06

Abstract

The term "Celestial Kingdom" is used in the Qur'an and in the Gospels as well. In Islam, several interpretations are given to this term; such as, great kingdom, throne, the wonders of the heavens and the earth and treasures. In the mystical Qur'an commentaries, kingdom is always to mean metaphysical world and inner state of the world. Witnessing this kingdom requires knowing the names of the Divine actions and the oneness of God (*Tawhid*). This objective can be realized by performing voluntary acts, grace and guidance according to Divine Command. Also, realization of the heavenly kingdom is accompanied by changes in the degree of the soul according to the levels of existence. In Christianity too, there are several interpretations of the kingdom, such as the kingdom of Christ in the apocalypse and the kingdom of God. But, in the mysticism of oriental Christianity, "kingdom" is used to mean an inner entity associated with intuition, unity with God and the Trinity. The attainment of this aim requires performing voluntary acts and supported by the grace of the Holy Spirit. If one wants to be prepared for celestial kingdom, one's soul must change through divine grace.

Keywords: celestial kingdom, Islam, Christianity, mysticism, unity with God, witnessing.

Table of Contents

The "Celestial Kingdom" in Mystical Qur'an Commentaries and in the Eastern Christian Mysticism / Mahdieh Kianmehr / Bibisadat Rezi Beh Abadi / Leila Hooshangi.....	7
A Critique of the Theory about Adaptation of the Qur'an from the New and Old Testaments / Ali Asadi.....	29
A Comparative Study of the Division within Religion and the Characteristics of Its Promoters in the View of the Holy Qur'an and the New Testament / Hamed Nazpour.....	47
A Comparative Study of the View of Islam and Zoroastrianism about Afterlife / Mohammad Fouladi / Rana Ghasemi.....	65
A Review of the Authoritative Sources of Hinduism / Seyyed Akbar Hosseini Ghal'ebahman.....	81
God and the Unity of Being in the School of Vedanta / Amir Khavas.....	99
Poul's Anthropology and Man's Existential Dimensions / Seyyed Mohammad Hassan Saleh.....	113
A Comparative Study of Practice in Hadiqat al-Haqiqa and Bhagavad Gita / Saeed Geravand / Sajjad Dehghanzadeh.....	129

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.8, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2017

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor .College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd. ,Qum ,Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
