

# معرفت ادیان

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۶، بهار ۱۴۰۰



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ  
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸ / ۵۲۸۰ / 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

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

### سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

### علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

### سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### احمدحسین شریفی

استاد 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

### حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

نمایه در:

[sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://noormags.ir)

**معرفت ادیان** فصل‌نامه‌ای علمی 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 پژوهی، 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، ۲۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۰۰،۰۰۰ 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 به‌عنوان 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 مآخذ 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 استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ 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. آدرس‌دهی 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 مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود



**۷ / تحلیل مقایسه‌ای خلق از عدم در قرآن و عهدین**

کله مجتبی نوری کوهبنانی / مرتضی صانعی

**۲۱ / مطالعه تطبیقی روش تفسیر در اسلام و مسیحیت**

محمدحسین احمدی

**۳۵ / خاستگاه درختان مقدس؛ مطالعه موردی درختان مقدس در ایران**

کله ولی‌الله نصیری / خلیل حکیمی‌فر

**بررسی مقایسه‌ای جایگاه عشق در سلوک عرفان اسلامی و عرفان هندویی با تکیه بر لمعات عراقی و بهگود گیتا / ۵۱**

کله سید سعیدرضا منتظری / ملیحه آدینه‌فر

**۷۱ / واکاوای دلایل و پیامدهای ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت در دوره قاجار**

کله مسعود دادبخش / حسین مفتخری

**۸۹ / استعاره امر جنسی در الهیات سیاسی قبلائی**

کله سعید جهانگیری / مهدی فدایی مهربانی

**۱۱۰ / Abstract**

مترجم: محمدجواد نوروزی



نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل مقایسه‌ای خلق از عدم در قرآن و عهدین

مجتبی نوری کوهنانی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mogtaba.nori.110@gmail.com  
مرتضی صانعی / استادیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉  
دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۲

### چکیده

در بارهٔ چگونگی آفرینش، دیدگاه‌های گوناگونی در آثار فلاسفه و متکلمان وجود دارد که در نوشتار پیش‌رو به شیوهٔ توصیفی تحلیلی به بررسی این مسئله پرداخته شده است. در این مقاله تلاش بر این است که از منظر قرآن کریم و کتاب مقدس، نحوهٔ آفرینش، واکاوی و تبیین شود. خلق از عدم، از بحث‌های مهمی است که باید از نظر دینی به آن پرداخت و در نهایت بحث‌های مرتبط با آن را روشن کرد؛ چراکه پایهٔ بسیاری از مسائل علمی و دینی است. در ادامه، خلطی که برخی مرتکب شده و حوزهٔ دین و عقل را جدا کرده‌اند، در قالب یک اشکال مطرح شده و پاسخ آن از زبان اسلام - که تنها پاسخگو به این اشکال است - بیان گردیده است. در پایان، به نتیجهٔ حاصل از بحث‌های صورت‌گرفته اشاره شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، عهدین، خلق از عدم، خلق من لا شیء، خلق لا من شیء.

درباره آفرینش، مسائل مختلفی از گذشته تا کنون مطرح شده است و هر کس با توجه به منابعی که مورد قبولش بوده، نظراتی را مطرح کرده است. بین مادی‌گرایان و الهی‌دانان، بحث‌های گوناگونی صورت گرفته؛ اما در این مختصر بر آنیم که به یکی از شاخه‌های بحث آفرینش که خلق از عدم است، البته از منظر قرآن کریم و کتاب مقدس، بپردازیم. به عبارت دیگر، آیا خلق، از عدم بوده یا از شیئی که ماده نخستین است؟ این بحث یک مسئله کلیدی است که مسائل دیگری را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و از گذشته تا کنون مورد توجه دانشمندان بوده است؛ لذا با نگاهی گذرا می‌توان اهمیت مسئله را دریافت. در این زمینه نگارش‌هایی صورت پذیرفته است که از بین آنها در اینجا به چند مورد اشاره می‌کنیم.

۱. **بررسی خلق از عدم از دیدگاه علامه طباطبائی**، نوشته سیده خورشید طاهری اطاقسرا که تحت اشراف استاد **رمضان مهملوی آزادبنی** به رشته تحریر درآمده است. نویسنده در این اثر به تبیین معنای خلق و عدم پرداخته و ضمن روشن ساختن این دو از دیدگاه علامه طباطبائی، به این نکته هم اشاره کرده است که وجود و عدم دو مفهوم متضایف‌اند و در صورتی می‌توان عدم را دریافت که وجود را شناخته باشیم؛ لذا تحت این تبیین به بررسی در شاخه‌های دیگر پرداخته است (طاهری اطاقسرا، ۱۳۹۶).

۲. **خلق از عدم از دیدگاه متکلمین شیعه**، نوشته فاطمه رضانی مقدم که تحت اشراف استاد مرتضی عرفانی به نگارش درآمده است. نویسنده در این اثر ضمن توضیح مطالب مرتبط با بحث خلق از عدم به این نکته پرداخته است که خلق از عدم با بحث حدوث عالم ارتباط وثیقی دارد؛ و در همین راستا به اقوال متکلمین مختلف با گرایش‌های گوناگون پرداخته است. در این اثر به صورت بسیار محدود، از نقل قول‌های کتاب مقدس استفاده شده است (رضانی مقدم، ۱۳۹۰).

۳. **منشأ، تنوع و ساختار آموزه آفرینش در اندیشه اسلامی**، نوشته زهره رستگار که تحت اشراف دکتر **محمدجواد رضایی** به رشته نگارش درآمده است. نویسنده در این اثر ضمن تبیین بحث آفرینش از دیدگاه‌های مختلف (غیر اسلام، در اندیشه یهودیان، در اندیشه مسیحیان و در نهایت در اندیشه اسلام) به تحقیق پرداخته و نظرات دانشمندان هر دسته را در زمینه خلق از عدم آورده است (رستگار، ۱۳۹۰).

باین حال هیچ کدام از آثار اشاره شده (برای مثال: رضانی مقدم، ۱۳۹۰، ص ۳۷) و نیز آثار دیگر، تصریح برخی از آیات را در «خلق از عدم» نپذیرفته‌اند؛ اما در اثر پیش رو به برخی از آیات قرآن کریم و چندی از فرازهای کتاب مقدس که به صراحت خلق را از عدم می‌دانند، اشاره شده است و به صورت مفصل مورد بحث و واکاوی قرار گرفته‌اند. به طور کلی می‌توان آیات قرآن کریم و فرازهای عهدین را به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای صراحتاً به خلق از عدم اشاره دارند و دسته‌ای دیگر به طور ضمنی. در ذیل، نخست به تبیین آیات قرآن کریم و بعد از آن به فرازهای عهدین پرداخته می‌شود.



## ۱. قرآن کریم و آیات خلق از عدم

۱-۱. آیاتی که به‌طور صریح به خلق از عدم اشاره می‌کند

برخی از آیات قرآن به‌روشنی به مسئله خلق از عدم پرداخته‌اند. در برخی آیات تعبیر «بدیع» وجود دارد؛ مانند آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذْ قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ او کسی است که آسمان‌ها و زمین را بدون الگو آفریده است و چون قضای امر براند، تنها می‌گوید: بیاش و آن امر بدون درنگ هست می‌شود (بقره: ۱۱۷) و آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ ایجادکننده آسمان‌ها و زمین است. چگونه او را پسری هست؟ با اینکه او را زنی نبوده و همه چیز را آفریده است و او به همه چیز داناست (انعام: ۱۰۱).

در این دو آیه می‌توان از کلمه «بدیع» برای ادعای خود استفاده کرد؛ زیرا اصطلاح بدیع در لغت به معنای ذیل است: بی سابقه ماده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ مثال (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۷؛ عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ آزدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۹۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۸) و مدت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۰-۱۱۱) و از نظر مفسران و صاحب نظران نیز به همین معناست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۰۹؛ حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۷۱). پس خلق از عدم صورت گرفته است؛ نه اینکه ماده نخستین بوده و خداوند از آن ماده، خلق را آغاز کرده باشد.

امام باقر علیه السلام در روایتی به این نکته اشاره می‌کنند که «بدیع السماوات و الارض» یعنی اینکه خلق از عدم بوده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۳۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۴۰۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۱۶۵).

اصطلاح دیگری که در آیات قرآن با کلمات متفاوت و با مشتقات گوناگون بیان کننده خلق از عدم است، کلمه «فطر» می‌باشد؛ مانند آیه «يَا قَوْمِ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ»؛ ای قوم من! من از شما پاداشی نمی‌طلبم. پاداش من فقط بر کسی است که مرا آفریده. آیا نمی‌فهمید؟ (هود: ۵۱).

کلمه «فطر» در لغت به معنای شکافتن و به‌وجود آوردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵). اینکه خداوند در این آیات از واژه «فطر» استفاده کرده است، نشان از این دارد که این یک وجه خاص از ایجاد است. از اینروست که علامه طباطبائی و دیگر مفسران، از این آیات - که درباره آفرینش است - معنای ایجاد از عدم محض را برداشت کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۲۷۷ و ج ۱۰، ص ۲۹۹؛ عسکری، بی‌تا، ص ۱۲۷). واژه «فاطر»

به معنای مبتدع نیز آمده که از مشتقات کلمه بدیع است (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۰) و چنان که گفته شد، بدیع به معنای ایجاد از عدم است.

آیاتی که خداوند متعال در آنها از این واژه در معنای آفریدن استفاده کرده است، از این قرارند:

«إِلَّا الَّذِي فَطَرْنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ»؛ به جز آن معبودی که مرا آفریده است که به زودی هدیایم خواهد کرد (زخرف: ۲۷).

«وَمَا لِي لَأَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ و چرا من آفریننده خود را نپرستم؛ در صورتی که بازگشت شما به سوی اوست؟ (یس: ۲۲).

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ به نام خدای رحمان و رحیم، همه حمدها مخصوص خداست که آسمان‌ها و زمین را ایجاد کرد و فرشتگان را رسولانی بالدار کرد؛ دوباله و سه‌باله و چهارباله؛ و او هر چه بخواهد، در خلقت اضافه می‌کند؛ که او بر هر چیزی تواناست (فاطر: ۱).

«رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مَا تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَليِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ»؛ پروردگارا! این سلطنت را به من دادی و تعبیر حوادث رؤیا به من آموختی. تویی خالق آسمان‌ها و زمین! تو در دنیا و آخرت مولای منی؛ مرا مسلمان بمیران و قرین شایسته‌گانم بفرما (یوسف: ۱۰۱).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان کلمه «الفطر» را به معنای ایجاد از عدم محض می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۵۶).

در برخی از آیات، تعبیر «خبء» آمده است که باز معنای خلق از عدم از آن اصطیاد می‌شود؛ مانند آیه «الَّذِي يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ»؛ چرا برای خداوندی سجده نمی‌کنید که آنچه در آسمان‌ها و زمین پنهان است، خارج می‌کند و آنچه را مخفی می‌کنید و آشکار نمی‌سازید، می‌داند؟ (نمل: ۲۵).

«خبء» در لغت به معنای مخبوء و در حکم اسم مفعول است؛ یعنی هر چیزی که در احاطه غیر خود قرار گیرد؛ به گونه‌ای که دیگر نشود آن را درک کرد. مصدری است که کار صفت را می‌کند. در این جا آنچه خداوند متعال از عالم عدم به عالم وجود می‌آورد، همین گونه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۴۲)؛ لذا خداوند متعال از این واژه با این بار معنایی استفاده کرده است.

علامه طباطبائی نیز کلمه «خبء» را مانند کلمه «فطر» به معنای ایجاد از عدم محض می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۵۶)؛ بنابراین، کلمه «خبء» به معنای خلق از عدم خواهد بود.

همچنین در برخی دیگر از آیات واژه «الباری» وجود دارد که می‌توان از آن خلق از عدم را برداشت کرد؛ مانند آیه «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛ او خداوندی است خالق و آفریننده‌ای بی‌سابقه و صورتگری است بی‌نظیر. برای او نام‌های نیک است؛ و آنچه در آسمان‌ها و زمین است، تسبیح او می‌گویند؛ و او عزیز و حکیم است (حشر: ۲۴). کلمه «الباری» در لغت به معنای خلق از عدم و لا من شی و بدون مثال است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱). با توجه به همین معنا، مفسران و علمای امامیه این برداشت را از این واژه داشته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۹؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۶۰؛ شیخ بهائی، بی‌تا، ص ۱۲۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱۹۴). در نتیجه، این آیه هم بر خلق از عدم دلالت دارد. در آیه‌ای دیگر یکی از مشتقات همین کلمه به کار رفته است که آن نیز بر خلق از عدم دلالت دارد: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»؛ هیچ مصیبتی در زمین و نه در نفس خود شما به شما نمی‌رسد، مگر آنکه قبل از اینکه آن را حتمی و عملی کنیم، در کتابی نوشته شده بود. این برای خدا آسان است (حدید: ۲۲).

در برخی دیگر از آیات قرآن تعبیر «کن فیکون» وجود دارد که توجه به خلق از عدم را به ما گوشزد می‌کند؛ نظیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ فرمان او تنها این است که هرگاه چیزی را اراده کند، به او می‌گوید: موجود باش؛ آن نیز بلافاصله موجود می‌شود (یس: ۸۲). «کن فیکون» دلالت روشن بر خلق از عدم دارد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۰) و منظور، خلق شیء (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۰۵) و امر در خلق و انشا و تحویلات است (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۱۵). در راستای این آیه، آیه‌ای دیگر شبیه به همین مضمون وجود دارد که به اراده الهی برای خلقت از عدم اشاره دارد: «قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ مریم گفت: پروردگارا! از کجا برای من فرزندی خواهد شد؛ با اینکه هیچ بشری با من تماس نگرفته است؟ فرشته گفت: چنین خدایی هر چه بخواهد، خلق می‌کند. او وقتی قضای امری را براند، همانا فرمان می‌دهد که باش و آن امر وجود می‌یابد (آل عمران: ۴۷).

در این آیات «کن فیکون» به خلق از عدم اشاره دارد و اینکه اراده خداوند محتاج وجود ماده نخستین نیست تا بعد از وجود ماده، اراده‌ای صورت گیرد. پس خداوند اراده می‌کند و وجود تحقق می‌یابد (ابن طاووس، بی‌تا، ص ۳۷۵؛ شریف شیرازی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۱؛ حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۷۲).

آیه دیگری که بیان‌کننده خلق از عدم است این آیه است: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»؛ و فرمان ما یک امر بیش نیست؛ همچون یک چشم بر هم زدن (قمر: ۵۰). این آیه به معنای «کن فیکون» است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۲۳؛ هاشمی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۹؛ کبیری مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۹ و ج ۶ ص ۳۱۰) و همان‌طور که در

معنای «کن فیکون» بیان شد، به معنای خلق از عدم است. پس در اینجا که می‌فرماید یک امر بیش نیست، منظورش خلق دفعی است؛ اگرچه منکر خلق تدریجی نیست و هر کدام در زمان مشخص به وقوع می‌پیوندند. بعد از اینکه آیات بیان‌کننده خلق از عدم بررسی شدند، نوبت به واکاوی آیاتی می‌رسد که اشاره ضمنی به بحث خلق از عدم دارند که در ادامه بیان می‌شود.

۱-۲. آیاتی که به صورت ضمنی به خلق از عدم اشاره دارند

علاوه بر آیات دسته قبل، آیاتی نیز در قرآن کریم وجود دارند که نه به صراحت، بلکه به صورت ضمنی بر «خلق از عدم» دلالت دارند. مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) و آیه «وَ رَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ» (سبأ: ۲۱) یا آیه «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (رعد: ۳۳) و همچنین آیه «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (فاطر: ۴۱).

صاحب تفسیر المیزان این چهار آیه را به مناسبت آورده و بعد از توضیحاتی نتیجه گرفته است که خداوند اشیا را ابداع می‌کند و به وجود می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹). به عبارتی، ایشان با استناد به این آیات، ضمن تبیین آنها، با متصل کردن این چهار آیه به هم و نتیجه‌ای که از این آیات به دست می‌آید، به این برداشت می‌رسد که خلق اشیا از عدم بوده است.

آیه دیگری که به طور ضمنی بر خلق از عدم دلالت دارد، این آیه است: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»؛ این خدای (یکتاست) که پروردگار شماست، خدایی جز او نیست. خالق همه چیز است، پس او را بپرستید که عهده‌دار همه چیز است (انعام: ۱۰۲). «خالق کل شیء» بودن در این آیه، بر این دلالت می‌کند که خداوند ماده اولی را از عدم خلق کرده؛ چراکه ماده اولی هم مخلوق خداوند است. افزون بر این، خداوند متعال به تصریح قرآن، اول و آخر است: «هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و نتیجه‌اش این است که خداوند «خالق کل شیء» است (علوی عاملی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۸۳) و اوست که موجودات را از کتم عدم و لاشیء خلق کرده است (حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۴۳).

آیات دیگری که به طور ضمنی بیان‌کننده خلق از عدم هستند، آیه «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» (حدید: ۲۵) است. «انزال» در این آیه به معنای خلق و ایجاد است (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۹۵ و ج ۵، ص ۸۳۴؛ طبرسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۷۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۲۷۴؛ کبیر مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۱۳) و لازمه آن هم این است که موجودات نبودند و سپس «بود» شده‌اند؛ آن هم با اراده خداوند، نه به وسیله ماده پیشین. آیاتی دیگر در قرآن نیز به همین صورت دال بر مطلب‌اند؛ مانند: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنْ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانْتَظِرُوا»؛ شما را از یک انسان آفرید و آن گاه همسر آن انسان را هم از جنس

خود او قرار داد؛ و برای شما از چهارپایان، هشت جفت نازل کرد. شما و چهارپایان را در شکم مادران نسل در نسل می‌آفریند؛ آن‌هم در ظلمت‌های سه‌گانه. این خداست؛ پروردگار شما که ملک از آن اوست. جز او هیچ معبودی نیست. پس دیگر به کجا منحرف می‌شوید؟ (زمر: ۶).

آیه دیگر، «وَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا»؛ آیا انسان به خاطر نمی‌آورد که ما پیش از این او را آفریدیم؛ درحالی که چیزی نبود؟ (مریم: ۶۷) است که با طرح بحث خلقت انسان، به صورت ضمنی «خلق از عدم» از آن به دست می‌آید. توضیح آن است که آیه یادشده نیز همچون آیات گذشته به‌طور ضمنی بر «خلق از عدم» دلالت دارد. اینکه گفته می‌شود: «لم یک شیئاً»، منظور عدم است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۳۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷) که خلقی صورت نگرفته بود.

در پایان این بخش، خوب است به سخن علامه طباطبائی اشاره کنیم. ایشان در کتاب *تفسیر المیزان* این نکته را بیان می‌کنند که خداوند بوده است و هیچ چیز با او نبوده است؛ سپس به ایجاد خلق آغازید؛ آن‌هم در جانب ابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱). به روشنی از این فراز متوجه می‌شویم که نظر علامه طباطبائی به‌عنوان یک مفسر این است که خلق از عدم صورت گرفته است.

بعد از پایان بررسی آیات قرآن کریم در دو بخش یادشده، حال نوبت بررسی فرازهای کتاب مقدس است.

## ۲. کتاب مقدس و فرازهای دال بر خلق از عدم

فرازهای کتاب مقدس هم مانند آیات قرآن کریم در دو بخش واکاوی می‌شود.

### ۲-۱. فرازهایی که دلالت صریح بر خلق از عدم دارند

فرازهایی از کتاب مقدس که بر خلق از عدم دلالت می‌کنند، با نگارش‌های متفاوتی بیان شده‌اند و با تبیین مطالب موجود در فرازها می‌توان از مدلول آنها به این پی برد که خلق از عدم صورت گرفته است. این فرازها در ذیل بیان می‌شوند:

۱. در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید (پیدایش ۱: ۱).

۲. و خدا گفت: «روشنایی بشود» و روشنایی شد (پیدایش ۱: ۳).

۳. و خدا گفت: «فلکی باشد» (پیدایش ۱: ۶).

۴. و خدا گفت: «آب‌های زیر آسمان در یک‌جا جمع شود و خشکی ظاهر گردد» و چنین شد (پیدایش ۱: ۹).

۵. و خدا گفت: «زمین نباتات برویاند؛ علفی که تخم بیاورد و درخت میوه‌ای که موافق جنس خود میوه آورد که

تخمش در آن باشد بر روی زمین» و چنین شد (پیدایش ۱: ۱۱).

۶. و خدا گفت: «تیرها در فلک آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند و برای آیات و زمان‌ها و روزها و سال‌ها

باشند» (پیدایش ۱: ۱۴).

۷. و خدا گفت: «زمین جانوران را موافق اجناس آنها بیرون آورد؛ بهائم و حشرات و حیوانات زمین به اجناس آنها» و چنین شد (پیدایش ۱: ۲۴).

از مجموع این فرازاها چنین به دست می‌آید که در ابتدا همه چیز با خدا آغاز می‌شود. خدا زمین و آسمان را آفرید؛ او آفرینندهٔ جهان و تمامی هستی است. منشأ هر آن چیزی که وجود دارد، حاصل خلاقیت کار خداوند است. توضیح مطلب اینکه به اعتقاد پیروان کتاب مقدس، کلمهٔ «ابتدا» - که در فراز اول آمده است - دلالت بر شروع یک دوره از زمان دلالت دارد که روزی به پایان می‌رسد. خدا قبل از «ابتدا» می‌زیسته است؛ او همیشه وجود داشته و ابدی است؛ اما آسمان‌ها و زمین همیشه وجود نداشته‌اند و برای همیشه نیز وجود نخواهند داشت؛ بنابراین خلق از عدم صورت پذیرفته است. در نتیجه آنها از بین خواهند رفت و آسمان و زمینی جدید - که هرگز از بین نخواهند رفت - جای آنها را خواهند گرفت (متی ۲۴: ۳۵؛ دوم پطرس ۳: ۱۰-۱۳؛ مکاشفه ۲۱: ۱). کتاب مقدس سپس داستان آفرینش و مراقبت خداوند از زمین را از آغاز تا به انتها شرح می‌دهد.

در فرازی دیگر به آفرینش انسان اشاره می‌کند:

۸. لیکن از ابتدای خلقت، خدا ایشان را مرد و زن آفرید (مرقس ۱۰: ۶).

باید توجه داشت که با تفکر در جهان آفرینش، توانایی شناخت تمام اسرار آسمان‌ها و زمین برای انسان‌ها میسر نیست؛ پس طبیعی است که با تکیه بر عقل خودمان نمی‌توانیم آفرینندهٔ آنها را بشناسیم؛ ولی در سایهٔ ایمان متوجه خواهیم شد که همهٔ چیزهای دیدنی به‌واسطهٔ خدای نادیده آفریده شده و اینکه گفته شده است «از ابتدای خلقت»، یعنی اینکه زمانی بوده است که آنها نبوده‌اند و این یعنی خلق از عدم صورت گرفته است. «خدا آفرید»، نخستین گفتار کتاب مقدس است که در مقابل تمام افکاری که خدای واحد را انکار می‌کنند و می‌گویند خدا وجود ندارد، همچنین کسانی که می‌گویند خدایان زیادی وجود دارند، نیز در مقابل طبیعت‌گرایانی که می‌گویند خداوند و جهان یکی هستند، و در مقابل بت‌پرستان که بت‌های ساخت دست خود را که دارای هیچ قدرتی نیستند، می‌پرستند و نیز در مقابل نظریه‌هایی که می‌گویند منشأ جهان و هستی صرفاً به‌صورت تصادفی به‌وجود آمده، ایستاده است. کتاب مقدس دقیقاً نمی‌گوید که خدا چگونه جهان را آفرید؛ همچنین تعداد زیادی سؤال بدون جواب وجود دارد؛ با این حال هر کس اندکی به نظم حاکم بر جهان توجه کند، پی خواهد برد که این جهان آفریننده‌ای با قدرت دارد که با حکمتی نامحدود در حال نظم‌بخشی به این جهان است؛ و مطرح کردن این بحث که جهان شگفت‌انگیز تنها بر اساس یک جریان مادی و تصادف به‌وجود آمده باشد، یقیناً نادیده گرفتن بینش و هوشی است که به ما انسان‌ها داده شده است (کاظمیان، ۲۰۱۲م، اقتباس از سایت رازگاه).

فراز دیگری که به‌صراحت بیان‌کنندهٔ ارادهٔ الهی برای خلقت است و نشانهٔ این است که مادهٔ پیشینی وجود نداشته، این فراز است:

۹. زیرا او دستور داد و دنیا آفریده شد. او امر فرمود و عالم هستی به‌وجود آمد (مزامیر ۳۳: ۹).

می‌توان گفت که این فراز از کتاب مقدس، مضمون این آیه قرآن کریم است که می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). در این فراز به صورت صریح بیان می‌شود که عالمی نبوده و به واسطه امر الهی به وجود آمده است. همچنین خداوند است که همه را از هیچ ساخته و پرداخته است (آگوستین، ۱۳۸۲، ص ۳۳۱).

یکی دیگر از فرازهایی که در خلق از عدم صراحت دارد، این فراز است که به کلام خدا اشاره دارد:

۱۰. به ایمان فهمیده‌ایم که عالم‌ها به کلمه خدا مرتب گردید؛ حتی آنکه چیزهای دیدنی از چیزهای نادیدنی ساخته شد (عبرانیان ۱: ۳).

در توضیح این فراز بیان شده است که خدا جهان را از هیچ به وجود آورد. او این عالم را به کلام خود مرتب ساخت؛ او گفت و جهان پدید آمد. پیش از آنکه خدا به آفرینش جهان اراده کند، هیچ چیز وجود نداشت (هیل و تورسون، ۲۰۰۱م، ص ۱۱۸۲). همچنین جهان زمانی آغاز شد که کلمه خدا آن را از عدم بیرون آورد و تمام موجودات، تمام طبیعت و تمام تاریخ بشری، در این پدیده نخستین ریشه دارند؛ مدائمی که به واسطه‌اش جهان به وجود آمد و زمان آغاز شد (مفتاح و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱). و خدا برای آفریدن نیازی به شیء پیشین یا کمک دیگری ندارد (همان، ص ۱۲۰).

فراز ذیل فراز دیگری است که بر خلقت موجودات از عدم تحت اراده الهی دلالت دارد:

۱۱. ای خداوند! مستحقی که جلال و اکرام و قوت را بیابی؛ زیرا که تو همه موجودات را آفریده‌ای و محض اراده تو بودند و آفریده شدند (مکاشفه ۴: ۱).

در این فراز با اشاره به «اراده» الهی به خلقت موجودات، به این مطلب اشاره دارد که سرچشمه همه چیز اراده الهی است، نه ماده پیشین.

در پایان این بخش مناسب است که نظر ابن‌میمون را بیان کنیم که یکی از دانشمندان بزرگ یهودی است. در بیان او آمده است: اینکه خداوند موجودی را از عدم به وجود آورد، ممتنع نیست؛ بلکه واجب است که چنین باشد (ابن‌میمون، ۲۰۰۶م، ص ۳۰۹). البته او خودش برای اثبات خداوند، قدم عالم را فرض می‌کند و به تبع شریعت یهود، قائل به حادث بودن عالم است (خواص، ۱۳۸۹، ص ۲۸). این دیدگاه خلق از عدم، در میان فلاسفه مشهور غرب، از جمله آنسلم، تأیید شده بود (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۷، ص ۳۴۲).

بعد از اینکه به بررسی فرازهای دال بر خلقت از عدم پرداخته شد، شایسته است به فرازهایی پردازیم که به صورت ضمنی به خلق از عدم اشاره دارند.

## ۲-۲. فرازهایی که به صورت ضمنی خلق از عدم را بیان می‌کنند

۱. در فراز پیش‌رو منشأ همه چیز خداوند است: همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت (یوحنا ۱: ۳).

در توضیح این فراز بیان شده است که خداوند یک موجود آفریده شده نیست؛ بلکه او آفریدگار همه چیز است. این چیزها شامل حیوانات، انسان‌ها، سیارات آسمان و فرشتگان است؛ همه چیزهای دیدنی و نادیدنی. به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت. حتی یک استثنا هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر چیزی وجود یافته، خداوند متعال آن را به وجود آورده است (مک دونالد، ۱۹۹۵م، اقتباس از سایت رازگاہ). حال که او به وجود آورنده همه چیز است و هیچ استثنایی هم نیست، پس می‌توان از این فراز نتیجه گرفت که خداوند خالق همه چیز است و همه چیز را از نیستی به هستی و به عبارتی از عدم به وجود آورده است. تشکیل شورای چهارم لاتران در ۱۲۱۵م و شورای فلورانس در ۱۴۴۲م در تأیید این مطلب بوده است، در مقابل دیدگاه‌هایی که خلق جهان را از ماده نخستین می‌دانستند (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۳۹).

۲. در جایی دیگر از کتاب مقدس بیان می‌شود که خداوند سرچشمه همه چیز است: زیرا سرچشمه و وسیله و مقصد همه چیز خداست؛ به او تا ابد جلال باد؛ آمین (رومیان ۱۱: ۳۶).

اینکه خداوند سرچشمه همه چیز است، به این اشاره دارد که خداوند خالق همه چیز است و اوست که سبب به وجود آمدن همه چیز است. حال که او خالق و سبب به وجود آمدن همه چیز است، لازمه این سخن این است که او از عدم همه چیز را خلق کرده باشد؛ چون او منشأ همه چیز است. لازم است که در اینجا نکته‌ای بیان شود و آن اینکه با توجه به اعتقاد مسیحیان به تثلیث، باید دقت داشت که در برخی از فرازها منظورشان از «او» که سرچشمه همه چیز است، حضرت عیسی علیه السلام است (هیل و تورسون، ۲۰۰۱م، ص ۸۱۳).

۳. خداوند به تنهایی همه چیز را - از قبیل آسمان‌ها و زمین - ساخته است: خداوند که ولیّ توست و تو را از رحم سرشته است، چنین می‌گوید: من یَبُوءُ هستم و همه چیز را ساختم. آسمان‌ها را به تنهایی گسترانیدم و زمین را پهن کردم؛ و با من که بود؟ (اشعیا ۴۴: ۲۴).

اینکه بیان می‌شود سازنده اینها خداوند است، دلالت می‌کند بر اینکه خداوند تمام اینها را خلق کرده و با توجه به فرازهای دیگر، خلقت خداوند هم با ماده پیشین نبوده؛ بلکه اراده الهی بوده است که تمام هستی را از کتم عدم خلق کرده است. اینکه بیان می‌شود «با من که بود؟» یعنی اینکه هیچ کسی نبود و به تنهایی همه چیز را ساخته است؛ پس هیچ چیز هم نبوده است؛ ماده‌ای نبوده که از آن خلق صورت گرفته باشد فرازهای دیگری هم به این مطلب اشاره دارند؛ از جمله (ایوب ۹: ۸).

۴. در فرازی دیگر به خلقت زمین و انسان اشاره دارد که نبوده‌اند و او ایجادکننده آنها بوده است: وقتی که اساس زمین را بنا نهادم، تو کجا بودی؟ اگر می‌دانی بگو (ایوب ۳۸: ۴).

در این فراز با بیان این مطلب که «اساس زمین را بنا نهادم»، به این اشاره دارد که زمین نبود و بود شد؛ و اینکه می‌گوید «تو کجا بودی؟» به این اشاره دارد که انسان نبود و بود شد؛ پس ماده پیشینی وجود نداشته است که از آن ماده، خلقت صورت گیرد؛ بلکه آن اراده الهی بوده که سرچشمه و منشأ همه چیز بوده است.



روشن شد که از نظر قرآن کریم و کتاب مقدس، خلق هستی از عدم بوده است؛ بعضی از آیات قرآن کریم و فرازهای کتاب مقدس صریح بودند و برخی از آنها اشاره ضمنی به خلق از عدم داشتند. در اینجا با اشکالی مواجه می‌شویم. لب اشکال این است: با توجه به مطالب ذکرشده، «عدم» منشأ خلقت خواهد بود و این از نظر فلسفی مورد اشکال است و عدم نمی‌تواند منشأ خلقت باشد؛ و این خود تعارضی است بین عقل و وحی (عقل می‌گوید عدم نمی‌تواند منشأ خلقت باشد؛ ولی وحی می‌گوید خداوند همه چیز را از عدم خلق کرده است).

پاسخ این شبهه، هم در آیات قرآن کریم و هم در فرازهای کتاب مقدس به چشم می‌خورد؛ اما گاهی اوقات برخی به دلیل بی‌توجهی به این بُعد از قرآن کریم و کتاب مقدس، برای پاسخگویی به این شبهه و برخی شبهات دیگر می‌گویند: حوزه دین با حوزه عقل متفاوت است و ساحت‌های مختلف آنها را نباید با یکدیگر خلط کرد؛ غافل از اینکه این پاک کردن صورت مسئله است. پاسخی که قرآن کریم و کتاب مقدس به آن اشاره می‌کنند، این است: خداوند با «اراده» خودش همه چیز را از نیستی به هستی آورده؛ لذا اراده الهی است که مقدم است. در این بین پاسخی که پیشوایان معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> در اسلام به این شبهه داده‌اند، بسیار راه‌گشاست که در ذیل بیان می‌شود.

از نظر قرآن کریم، خلق «لا من شیء» بوده است، نه «من لاشیء»؛ که بین این دو فرق است. بیان این فرق را می‌توان در خطبه امام علی<sup>علیه‌السلام</sup> مشاهده کرد: «فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَا مِنْ شَيْءٍ خَلِقَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۴)؛ سپاس خداوند یکتای یگانه بی‌نیاز تنها را سزااست که از «لا من شیء» بود و از «لا من شیء» موجودات را پدید آورد.

مرحوم داماد در تعلیقه خودشان بر این خطبه امام علی<sup>علیه‌السلام</sup> می‌فرمایند: وقتی شخص مادی‌گرا می‌گوید که خداوند متعال، هستی را یا «من شیء» ایجاد کرده یا «من لا شیء» یعنی اینکه هستی یا از چیزی ایجاد شده است یا از چیزی ایجاد نشده؛ و چون این دو نقیض‌اند و جمع و رفعشان محال است، پس اگر از «شیء» باشد، آن «شیء» که ماده است، می‌شود قدیم و غیر مخلوق؛ و اگر از «لا شیء» باشد، عدم است و عدم نمی‌تواند منشأ ماده باشد. پس خلق از عدم نبوده؛ بلکه از ماده ازلی بوده؛ و این همین مطلبی است که بیان شد. مرحوم داماد می‌فرماید: این خطبه جواب این خلط را بیان کرده است و آن اینکه نقیض «من شیء»، «من لا شیء» نیست که گفته شود از نظر فلسفی اشکال پیدا می‌شود؛ چون «من لا شیء» عدم و ملکه است، که نمی‌تواند یک طرف سلب و ایجاب قرار گیرد؛ بلکه نقیض «من شیء»، «لا من شیء» است که در این خطبه آمده است (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۹ و ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۰). مؤید این خطبه حضرت علی<sup>علیه‌السلام</sup> خطبه حضرت زهرا<sup>علیها‌السلام</sup> است که می‌فرمایند: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَ أَنْشَأَهَا بِلَا اِحْتِدَاءٍ أُمَّتِلَهُ» (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۱)؛ همو که همه چیز را آفرید؛ نه از چیزی که پیش از آن باشد و نه بر پایه الگو و نمونه‌ای که از آن بیرون کند.

امام سجاده<sup>علیه‌السلام</sup> نیز در فرازی از صحیفه سجادیه می‌فرماید: «وَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الَّذِي أَنْشَأْتَ الْأَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ سِنِّهِ، وَ صَوَّرْتَ مَا صَوَّرْتَ مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ، وَ ابْتَدَعْتَ الْمُبْتَدَعَاتِ بِلَا اِحْتِدَاءٍ» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷، ص ۲۱۰)؛

و تویی خدایی که جز تو خدایی نیست؛ که همه چیز را بدون مایه و اصل پدید آوردی و آنچه را صورت و شکل دادی، بدون نمونه‌برداری از چیزی شکل دادی و آفریده‌ها را بدون اقتباس از نقشه‌ای آفریدی.

### نتیجه‌گیری

با نگاهی کلی به قرآن کریم و کتاب مقدس درمی‌یابیم که هم در قرآن کریم و هم در کتاب مقدس، آیات و فرازهای گوناگونی مبنی بر اینکه خلق از عدم بوده است، وجود دارد. در این بین، برخی از آیات و فرازها به صورت صریح و برخی به صورت ضمنی به این امر اشاره دارد. درباره‌ی این موضوع می‌توان گفت که از منظر هر دو کتاب، خلق از عدم بوده است؛ اما تمایزی که در اینجا وجود دارد و باعث روشن شدن مطلب می‌شود، نکته‌ای است که پیشوایان معصوم اسلام علیهم‌السلام بیان کرده‌اند و آن این است که خلق، «لا من شیء» بوده است (یعنی اراده‌ی خداوند بوده که باعث خلقت شده است) و اینکه از قرآن کریم و کتاب مقدس برداشت می‌شود خلق از عدم بوده، منظور خلق «لا من شیء» است، نه خلق «من لا شیء»؛ پس تعارضی بین عقل و وحی در این زمینه وجود ندارد. در نتیجه نظر اسلام حاکم است و از اینکه بین عقل و وحی جدایی حاصل شود، جلوگیری می‌کند.

- امام چهارم علیه السلام، علی بن الحسین، ۱۳۷۶، *الصحیفة السجادیة*، قم، الهادی.
- ابن طاووس، علی بن موسی، بی تا، *مهج الدعوات* (ترجمه طبرسی)، تهران، رایحه.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم المقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ابن میمون، موسی، ۲۰۰۶م، *دلالة الحائرین*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینة.
- آزدی، عبدالله بن محمد، بی تا، *کتاب الماء*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- آگوستین، اورلیوس، ۱۳۸۲، *اعترافات آگوستین قدیس*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، پیام امروز.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، ۱۳۷۴، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه البعثة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیة.
- بهایی، محمد بن حسین، بی تا، *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات* (ط- القدیمة)، بیروت، دارالأضواء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- حسینی قلعه بهمن، سید اکبر، ۱۳۹۷، *الهیات تطبیقی: حقیقت غایب در ادیان*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- حسینی همدانی نجفی، محمد، ۱۳۶۳، *درخشان برتوی از اصول کافی*، قم، چاپخانه علمیه قم.
- خواص، امیر، ۱۳۸۹، «اندیشه‌های دینی موسی بن میمون با تأکید بر کتاب دلالة الحائرین»، *معرفت ادیان*، ش ۵، ص ۲۱-۴۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دارالقلم.
- رستگار، زهره، ۱۳۹۰، *منشأ، تنوع و ساختار آموزه آفرینش در اندیشه اسلامی*، تهران، دانشگاه تربیت معلم - دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- رضائی مقدم، فاطمه، ۱۳۹۰، *خلق از عدم از دیدگاه متکلمین شیعه*، سیستان و بلوچستان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد (آصف شیرازی)، ۱۳۸۸، *الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی* (للشریف الشیرازی)، قم، دارالحديث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی* (صدرا)، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طاهری اطاقسرا، سیده خورشید، ۱۳۹۶، *بررسی خلق از عدم از دیدگاه علامه طباطبائی*، مازندران، دانشگاه مازندران - دانشگاه الهیات و معارف اسلامی (پایان نامه).
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی، بی تا، *الاحتجاج علی اهل اللجاج* (لطبرسی)، ترجمه احمد غفاری مازندرانی، تهران، مرتضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۳ق، *مختصر مجمع البیان*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، ۱۴۱۳ق، *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.

طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.

عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دارالآفاق الجديدة.

علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، ۱۳۸۵، *الحاشیة علی اصول الکافی* (علوی عاملی)، قم، دارالحدیث.

عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمية.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبة الصدر.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.

کاظمیان، داود، ۲۰۱۲م، *تفسیر کاربردی عهد قدیم*، بی جا، سازمان انتشاراتی (David c. cook).

کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، ۱۴۰۵ق، *المصباح للکفعمی، جنة الأمان الواقیة*، قم، دار الرضی (زاهدی).

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، ۱۳۸۴، *الطراز الاول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد، موسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الأصول و الروضة* (للمولی صالح المازندرانی)، تهران، المکتبة الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفتاح، احمدرضا و دیگران، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

مک دونالد، ویلیام، ۱۹۹۵م، *تفسیر کتاب مقدس برای ایمان دارن*، سایت رازگاہ، سازمان انتشاراتی توماس نلسون.

مک گراث، آلیستر، ۱۳۹۳، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه محمدرضا بیات و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱۴۰۳ق، *التعلیقة علی أصول الکافی* (میرداماد)، قم، خیام.

واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، لبنان - بیروت، دارالقلم.

هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، بی تا، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة* (خوئی)، تهران، مکتبة الاسلامیة.

هیل توماس و تورسون استیفان، ۲۰۰۱م، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریرز خندان، بی جا، بی نا.

نوع مقاله: پژوهشی

## مطالعه تطبیقی روش تفسیر در اسلام و مسیحیت

ahmadi\_mh@ut.ac.ir

محمدحسن احمدی / دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۲

### چکیده

مقایسه تفسیر قرآن کریم و کتاب مقدس، یکی از مهم‌ترین موضوعات و درعین حال مغفول، در مطالعات الهیات تطبیقی است. از مقوله روش نبودن بسیاری از آنچه تحت عنوان روش در تفسیر قرآن مطرح می‌شود و درعین حال دامنه گستره تألیف کتاب تفسیر در میراث اسلامی از یک سو، و غلبه مباحث هرمنوتیک و فلسفه بر تفسیر کتاب مقدس و هویت‌یافتگی آن پس از دوره نوزایی در غرب از سویی دیگر، از جمله زمینه‌هایی است که انگیزه تکاپو در این نوع مطالعه تطبیقی بین اسلام و مسیحیت را قوت می‌بخشد. در پی‌جویی از برخی شاخصه‌ها، امکان این مقایسه، خود را با وضوح بیشتری نشان می‌دهد. از مهم‌ترین این موارد، عبارت‌اند از: «مرجعیت تفسیری»، «عدم امکان تعمیم در سطح تاریخی»، «مجاز به‌عنوان یک اصل» و «رابطه بین اصالت و تفسیر متن». ارتباط بین تفسیر کتاب مقدس و مباحث فلسفی (از ارسطو تا دکارت) و تفاوت مقوله تفسیر در اسلام و مسیحیت، از جهت مرجعیت نسبتاً مطلق و رسمی کلیسا در تفسیر متون، موجب شده است تا نتیجه این مطالعه تطبیقی تا حدودی به بی‌مبایی این تطبیق سوق داده شود. این در حالی است که ماهیت تفسیر در سنت اسلامی، بیشتر قالبی از یک رسانه تمدنی است که معارف دینی در ضمن آن انعکاس می‌یافته است.

**کلیدواژه‌ها:** هرمنوتیک، قرآن، کتاب مقدس، روش تفسیری، الهیات تطبیقی، زبان قرآن.

## ۱. ضرورت تفسیر متون دینی

تفسیر به معنای عام، واضح نمودن مسئله مبهم است؛ اما نزد یونانیان به معنای تفسیر اراده خدا بود. به همین دلیل، هرمس مفسر یا سخنگوی خدایان نامیده شد. فیلون، فیلسوف یهودی، درباره هارون گفته است: او سخن و مفسر موسی است (اول قرنیتان ۱۰:۱۲). در واقع تفاوت مفسر و مترجم در آن است که مفسر، یک مطلب مبهم را توضیح می‌دهد و مترجم از زبانی به زبان دیگر برمی‌گرداند (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۴۱). مسئله تفسیر متون مقدس از زاویه نوع مسئله امروز جهان معاصر و تشنت و تعصب مذاهب، حائز اهمیت است. محوری‌ترین بستر شکل‌گیری معارف دین، متون دینی است و از این رو موضوع تفسیر کتب مقدس موضوعی مهم در عرصه الهیات تطبیقی است. مبتنی بر این مسئله، کارگاه مشترکی با مشارکت دانشگاه تهران و دانشگاه پادربورن در آلمان انجام شد. این کارگاه با عنوان: "Scriptural Hermeneutics and Exegesis – Challenges for Muslims and Christians in Modernity" در نوامبر ۲۰۱۸م و طی دو روز فشرده کاری و با حضور استادان برجسته تفسیری، از ادیان اسلام و مسیحیت از ایران و آلمان از جمله پرفسور آنگلیکا نیورت و پرفسور فون ائتوشس برگزار گردید. این مقاله به نوعی به انعکاس مطالب مطرح شده در این کارگاه نیز می‌پردازد.

پرواضح است که تفسیر به رأی این متون می‌تواند این رکن محوری را به ضد خود تبدیل کند. داستان سلفیگری امروز و بحران‌های اجتماعی سیاسی مبتنی بر آن (از قبیل جریان داعش)، بیش از هر چیز نتیجه بی‌توجهی و غفلت از روش تفسیر این متون است (احمدی، ۱۳۹۸). این در حالی است که این مسئله، مسئله زمان‌های پیشین نبوده است. گزاف نیست که بگوییم دالان همه علوم انسانی اسلامی، در نهایت به دالان زبان‌شناسی می‌رسد. فراتر از اصطلاحات شناخته‌شده تفسیر، تأویل، ظهور، عرف، اطلاق و...، فرایند تصاعدی تولید اصطلاحاتی چون معناشناسی، هرمنوتیک، لایه‌های معنایی، منطق فهم، نظریه تفسیری، زبان‌شناسی، تحلیل گفتمان، نشانه‌شناسی و... حکایت از مسئله بودن آن در دوران معاصر دارد.

می‌توان موضوع روش تفسیر را در حوزه الهیات تطبیقی در موضوعات مختلفی، مورد بحث قرار داد. رسیدن به اصول مشترک در تفسیر، دغدغه مهمی است که دستیابی به آن نقش مهمی در حوزه الهیات تطبیقی دارد. موارد مورد بحث در این مقاله، نمونه‌هایی به دست آمده از مهم‌ترین شاخه‌های قابل بحث در حوزه الهیات تطبیقی و مشترکات روش تفسیر قرآن و کتاب مقدس هستند.

## ۲. مرجعیت در تفسیر

یکی از روش‌های تفسیری، روشی است که از آن به خودتفسیری متن تعبیر می‌کنیم (Interpreting Homer from Homer)؛ در واقع به معنای درآوردن متن توسط خود متن است (مجموعه مقالات همایش تفسیر و هرمنوتیک متون دینی، ۲۰۱۸م، ص ۲۷). و اینکه هر متن را به وسیله خود آن متن، و هر عبارت را در ضمن فضای متن اصلی آن تفسیر کنیم. در میان روش‌های تفسیر قرآن، شاید روش تفسیر قرآن به قرآن بتواند

هم‌آوایی بیشتری با این مسئله و وجه متناظر آن در کتاب مقدس داشته باشد. اینکه تفسیر یک آیه بر اساس غرض آن آیه یا سوره شامل آن صورت گیرد، نمونه‌ای از روش تفسیر قرآن به قرآن است. برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰) می‌نویسد: سیاق آیه تهدید است. یا اینکه زمخشری در تفسیر «إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (مائده: ۱۱۰) می‌نویسد: چون سیاق آیات مربوط به نعمت‌های اعطایی به حضرت عیسی علیه السلام است، سحر کنایه از عظمت این نعمت‌هاست.

اینکه متن، خود را تفسیر کند، در تاریخ کلیسا موجب شکل‌گیری نوعی انشعاب در کلیسا شده است. لوتر در مقابل همه سنت‌ها، قوانین و مرجعیت‌هایی که در طی قرن‌ها رشد کرده بودند، این‌گونه بر تفوق کتاب مقدس تأکید کرد: «فقط کتاب مقدس». این شدیدترین حمله به سازمان اداری کلیسا بود که با سه پیش‌فرض مانع اصلاح کلیسا شده بود: ۱. مرجعیت معنوی بالاتر از مرجعیت دنیوی است؛ ۲. تنها پاپ مفسر حقیقی کتاب مقدس است؛ ۳. تنها پاپ می‌تواند شورا تشکیل دهد (تاریخ کلیسای کاتولیک، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹). بالاخره در سال ۱۵۴۵م پیل سوم با موافقت امپراتور، شورای ترنت را افتتاح کرد. این شورا احکام و آموزه‌های متون مقدس و برخی سوءفهم‌ها را اصلاح کرد (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰).

در واقع در آیین کاتولیک، خود پاپ در مورد تفسیر کتاب مقدس تصمیم می‌گرفت؛ اما در آیین پروتستان، انسان می‌توانست دائماً به کتاب مقدس مراجعه کند و مستقلاً آن را بخواند و در مواجهه با گزاره‌های اعتقادی درباره کلیسا، به تصمیم وجدانی خویش تمسک جوید (همان).

اصلاح‌گرایان پروتستان کلیسای مسیحی در قرن شانزدهم شعارهای متعددی داشتند. یک شعار محوری آنان «کتاب مقدس به‌تنهایی» بود. این شعار در شرایط خاص تاریخی، یعنی در فضای نقد اوضاع نابسامان کلیسای آن زمان، توسط اصلاح‌گرایان مطرح شد. در این فضا آنها در راستای نقدهای خود نیازمند یک اصل اساسی روشن بودند که عبارت بود از «کتاب مقدس به‌تنهایی» (Scripture alone). در دوران اصلاح‌گرایی، کلیسای غرب از یک سو به کلیسای کاتولیک روم و از سوی دیگر به دو فرقه پروتستانی لوتری و اصلاح‌شده تقسیم گردید. در کشمکش‌های الهیاتی آتی بین کاتولیک‌های روم و پروتستان‌ها، اصل «کتاب مقدس به‌تنهایی» توسط اصلاح‌گرایان در تقابل با اصل متناظر کاتولیک‌ها یعنی «کتاب مقدس و سنت کلیسایی» قابل فهم بود (مجموعه مقالات همایش تفسیر و هرمنوتیک متون دینی، ۲۰۱۸، ص ۲۷).

اوج مرجعیت کلیسا را می‌توان در ضمن انقلاب علمی غرب رصد کرد. کلیسای کاتولیک تبدیل به نهادی شده بود که در مقابل هر امر جدیدی مقاومت می‌کرد که محکومیت گالیله در دادگاه تفتیش عقاید، نمونه بارز آن است. قطعاً نمی‌توان منش اخباریان با تکیه به اخباری چون روایات «من خوطب» را حتی نظارتی به این نوع مرجعیت دانست؛ چراکه اساساً تفکیک مرجعیت فقهی و تفسیری، امری پذیرفته‌شده در فضای علوم اسلامی است.

از سوی دیگر در تفسیر قرآن، بسته به آنکه مفسر چه حظ و بهره‌ای از مواهب الهی داشته باشد، لایه‌های معنایی توسعه می‌یابد. در مورد تفسیر کتاب مقدس، تعبیر ارتقای متن به دنبال خوانش مفسر، قابل توجه است. از این رو گفته شده است:

به طور کلی، «کژتابی» بخش جدایی‌ناپذیر از ادبیات است. [برای متون ادبی،] این یک نقص نیست؛ بلکه وسیله‌ای است در متون تا خوانندگان و نیز روند خوانش متن را فعال سازد. معنای یک متن، در جریان عمل «خوانش» آن تحقق می‌یابد. پاپ گرگوری کبیر (م ۶۰۴) می‌گوید: سخنان خدا (در کتاب مقدس) با عمل خوانش کسی که آن را می‌خواند، رشد می‌کند. این بدان معناست که سنت کلیسای قدیم انتظار داشته که خوانندگان کتاب مقدس، متن آن را تقویت، و غنای معانی آن را آشکار سازند و تبیین کنند (ایده کشف «معنا» در این متون می‌تواند به مثابه موضوع «الهام» باشد؛ همان‌طور که نویسندگان کتاب مقدس ملهم بوده‌اند، متن کتاب مقدس و خواندن و فهم و تفسیر آن - که توسط کلیسا انجام می‌شود - نیز ملهم است). سیاق و زمینه‌های متن در تکرر معنا مشارکت می‌کنند. انواع مختلفی از سیاق (زمینه) را می‌توان برای متن معین کرد. از یک سو برای هر متنی یک خاستگاه جامعه‌شناختی وجود دارد. همچنین اجماعی وجود دارد که معنای الفاظ کتاب مقدس، هم از افق اصلی خاستگاهش و هم از قصد اصلی نویسندگان تاریخی‌اش فراتر می‌رود. کتاب مقدس از نویسندگانش و از شرایط اجتماعی - فرهنگی شکل‌گیری‌اش «رها» ست. مجموعه کتاب مقدس دارای سیاق خاصی است که باید در آن الفاظش فهمیده و معنایش دنبال گردد. پرسش‌های جدید کمک می‌کند تا جواب‌های جدید نیز یافت شود (نه اینکه آنها ضرورتاً توسط نویسندگان کتاب مقدس نیز به صورت دقیق قصد شده باشند). به عبارت دیگر، دایره معنای خود متن [یا یک اثر هنری] فراخناک‌تر از دایره معنای مقصود نویسنده است (مجموعه مقالات همایش تفسیر و هرمنوتیک متون دینی، ۲۰۱۸م، ص ۲۰).

با آمدن *توماس آکویناس* (۱۲۷۴م) مکتب آگوستینی که بر همه اندیشه‌ها غلبه داشت، دچار بحران شد. دیگر تمسک به مراجع پیشین (کتاب مقدس، آباب کلیسا، شوراها و پاپ‌ها) امکان نداشت و ضرورت داشت که بیشتر، از عقل و تحلیل مفهومی استفاده شود (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰).

در مسیحیت، به‌ویژه مذهب کاتولیک، کلیسا همواره به‌عنوان مرجعی برای تفسیر کتاب مقدس بوده است. از این رو تاریخ کلیسا به‌مثابه تاریخ مسیحیت و تاریخ تفسیر کتاب مقدس نیز محسوب می‌شود. کلیسای کاتولیک در زمان شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) از جایگاه مردمی عموماً بالایی بهره برده است. در واقع کلیسا متولی اصلی دین مسیحیت است که تحلیل تاریخ آن، نسبت مستقیمی با تحلیل این دین و تفسیر کتاب آن دارد. البته کلیسا در اصل، سازمان فوق‌العاده‌ای از کارگزاران معنوی مستقل از جامعه نبود؛ بلکه کلیسا بر اجتماعی گردآمده در زمان و مکان خاص برای عمل خاصی دلالت می‌کرد و ممکن است کسی با رویکرد انتقادی، بین حقیقت عیسی علیه السلام و ماهیت کلیسای امروزی تفکیک ایجاد کند (همان، ص ۵۰). در واقع این کلیسا بود که با ایجاد معیارهایی رسمی، به هویت مسیحیت اعتبار می‌بخشید. مرجع معیارهای سه‌گانه (اعتقادنامه هنگام تعمید، رسمیت نهایی متون قانونی عهدین، و مقام اسقفی) کلیسا بود. البته قرن‌ها بعد نهضت اصلاح دین، معیار سوم و نهضت روشنگری، معیار دوم و سرانجام معیار اول را به چالش کشید (همان، ص ۷۶). البته نمی‌توان از تأثیر دولت روم بر آیین مسیحیت



چشم پوشید. برای نمونه، نمی‌توان نگاه فروترانه به زن را در چنین فضایی تحلیل نکرد. شبیه همین مسئله در تاریخ اسلام و لزوم تفکیک بین دولت‌های سیاسی مانند عباسیان و اهل سنت لازم است. قرن چهارم میلادی، شاهد به رسمیت شناختن مسیحیت از طرف امپراتوری روم بود. در سال ۳۲۵ اولین شورای کلیسای برپا شد و به اعتقادنامه واحد دست یافت. بر اساس چنین ایمانی، عیسی علیه السلام قبل از زمان خلق نشده است؛ بلکه به‌مثابه پسر است (همان، ص ۸۴)؛ اما بالاخره همه تلاش‌هایی که اسقف‌های سده‌های چهارم و پنجم به‌عمل آوردند تا از عبارات کتاب مقدس درباره پطرس به‌مثابه صخره نتیجه بگیرند که حاکمیت روم بر کلیسا اراده خداست، به شکست انجامید (همان، ص ۹۳). از اواخر قرن چهارم و با آمدن آگوستین، زبان لاتین به‌عنوان زبان معیار در کلیسا مطرح شد. آگوستین تفسیر جدیدی از تثلیث ارایه داد که از قرن هفتم به بعد به تدریج وارد اعتقادنامه‌ها شد. در واقع رابطه میان پدر، پسر و روح‌القدس، امروزه نه بر اساس عهد جدید، بلکه بر اساس تفسیر آگوستین است (همان، ص ۱۰۲).

یکی از مهم‌ترین اتفاقات تاریخ مسیحیت در قرن بیستم، رخداد دومین شورای واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) بود. این شورا عملاً دست به تفسیر اصلاحی کاتولیکی کتاب مقدس زد و از جمله برای اولین بار، جرم جمعی قوم یهود به‌دلیل قتل عیسی اکیداً نفی شد (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴). پر واضح است که این‌گونه حضور کلیسا که شامل حوزه‌های اعتقادی هم می‌شود، حکایت از مرجعیت کامل کلیسا دارد.

محققان در جهت حل مناقشه یهود و مسیح در تفسیر کتاب مقدس، به بیانیه نوسترا استناد کرده است. او به‌دنبال آن است که موضوع ضدیت با یهود را در بیان مفسران آلمانی (چه کاتولیک و چه پروتستان) بررسی کند. از نگاه او، این تفاسیر نقل‌شده احیاناً رابطه بین مسیحیت و یهود را به‌صورت انتقادی ترسیم کرده‌اند؛ اما به‌دلایل الهیاتی مردود اعلام شده‌اند. هنوز هم تفاسیر زیادی مشاهده می‌شوند که از الگوهای ضدیهودی در تفسیر بهره می‌برند. او با نقل قول‌هایی از این مفسران، به‌دنبال آن است که نشان دهد بیانیه نوسترا کاملاً عملیاتی و اجرا نشده است:

یکی از مهم‌ترین اسناد چاپ‌شده این شورا، بیانیه نوسترا استیت بود. این بیانیه به ارتباط بین مسیحیت و به‌صورت مشخص کلیسای کاتولیک با ادیان غیرمسیحی، از جمله اسلام و یهود، می‌پردازد. پس از قرن‌ها وجود ضدیت از سوی مسیحیت نسبت به سایر ادیان، بیانیه نوسترا اعلام کرد که این ادیان نیز راه‌های رسیدن به خداست. این رابطه در بند ۴ این بیانیه مورد تأکید قرار گرفته است. این تأکید به‌خاطر دو دلیل است: اول اینکه دین مسیحیت اساساً از یهود برگرفته شده است. در واقع و بر اساس یک تعبیر مجازی، مسیحیت دختر یهود و یهود مادر مسیحیت است. این رابطه دختر و پسر در طول تاریخ، معمولاً مشکل‌ساز بوده است. دوم اینکه ارتباط بین مسیحیت و یهود در طول تاریخ، سرشار از چالش‌ها و بدفهمی‌هاست. مسیحیت معمولاً یهود را محکوم و تحقیر کرده است و یک برخورد نازیبنده‌ای از سوی دختر به مادر روا داشته شده است. به این ترتیب، تاریخ بلندی از ادبیات الهیاتی ضد یهود در کلیسا وجود داشته است. بیانیه نوسترا به‌دنبال فائق آمدن بر این بدفهمی و تحقیر است؛ اما روشن است که غلبه بر این بدفهمی چندین قرن تاریخ مسیحیت، تلاش‌های سختی را در میان الهی دانان مسیحی نیاز دارد و الهیات مسیحی نیز راه طولانی تا غلبه بر گفتمان تعصب‌آلود ضدیت با یهود دارد (مجموعه مقالات همایش تفسیر و هرمنوتیک متون دینی، ۲۰۱۸، ص ۴۷).

## ۳. عدم امکان تعمیم در تحلیل در سطح تاریخی

آن اینکه آیات تاریخی را نباید به‌بهانه فرازمانی بودن قرآن، مصادیق سبب نزولی فرازمانی برای آن ترسیم کرد. لزومی ندارد جهان‌شمولی را به‌بهانه‌ای برای تعمیم آیات و نظارت آیات به مسیحیت روم بدانیم یا آیه‌ی تحدی را مطلق زمانی بدانیم. اساساً واژگان اصطلاحی قابل‌اجتهاد نیستند. برای نمونه، شاید در تمام الفاظ روی زمین، هیچ لفظی به سرنوشت شوم و نفرت‌بار کلمه «استعمار» مبتلا نشده باشد. در آیاتی از قرآن کریم، از جمله: بقره: ۷۵؛ نساء: ۴۶ و مائده: ۴۱ و ۱۳، اصطلاح «تحریف» با صراحتی تمام به‌کار رفته است. این اصطلاح قرآنی که در ارتباط با اهل کتاب به‌کار رفته، غالباً از سوی مفسران با تحریف عهدین پیوند داده شده است. گرچه آیات تحریف، جزئیات چگونگی و نوع این تحریف را بیان نکرده‌اند، اما با توجه به آنچه از بررسی روایات مربوط به‌دست می‌آید، می‌توان نتیجه گرفت که اصطلاح قرآنی تحریف، در فضای مطالعات تفسیری، اندکی توسعه‌ معنایی پیدا کرده است. باز کاوی مفهوم تحریف، این اصطلاح قرآنی را بر شاخصه‌هایی چون ماهیت فرانوشتاری و تمرکز بر یک مصداق خاص استوار می‌داند. رویکرد کلامی به مسئله تحریف و ناظر به ناستواری‌های متنی، زمینه طرح مفهومی از تحریف را فراهم آورده است که به‌نظر می‌رسد کاملاً با مفهوم قرآنی آن هماهنگی نداشته باشد. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که قرآن کریم قصد جدی برای ورود به حوزه تحریف عهدین مصطلح نداشته است و عهدین به‌عنوان یک ماهیت نوشتاری خاص، مورد نظر آیات قرآن و روایات نبوده‌اند. بنابراین اساساً انتظار اینکه آیات قرآن یا روایات به نقد مطالب عهدین بپردازند، انتظاری غیرعالمانه و ناشی از عدم درک صحیح گفتمان فرهنگی حاکم است. مبنای کلامی تحریف بر بررسی متن عهدین و نقد متنی آن و مشاهده انبوه ناستواری‌های متنی شکل گرفته است. آنچه قرآن کریم در طرح مسئله تحریف بر آن تمرکز کرده، مسئله کتمان حقانیت پیامبر ﷺ است (احمدی، ۱۳۹۳). اساساً باید دانست که کلیسای معاصر نزول اسلام، هویتی متفاوت با کلیسای زمان آگوستین دارد. اخلاق خاص کاتولیکی قرون وسطایی، از ویژگی‌های مسیحیت این دوره است. برای نمونه، اخلاق اعترافی به‌نحو حیرت‌آوری در سرتاسر اروپا گسترش یافت. در این دوره بود که توبه به بعد از اعتراف در پیش کشیش موکول می‌شد و در نهایت پرداخت پول جایگزین آن می‌شد. لزوم امتناع جنسی برای روحانیان، عدم ارتباط مردم عادی با چهره‌های مقدس، عقاید سحرآمیز و خرافی و... نمونه‌های این اخلاق قرون وسطایی زمان نزول قرآن است (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸). اساساً مسیحیت در زمان ظهور اسلام در شبه‌جزیره، از نظر دینی عمیق نبود و کتاب مقدس هم به عربی ترجمه نشده بود. به‌نظر می‌رسد که برخی از تازه‌مسیحیان عرب از روی ناآگاهی، مفهوم تثلیث بت‌پرستان را به‌عنوان اصول دینانت مسیحی قلمداد کردند (توماس، ۱۳۸۷، ص ۷۹). به‌هرحال آنچه ضرورت دارد، آن است که مبتنی بر اصل تفسیری مورد بحث، ضرورت ندارد آیات قرآن را به‌بهانه جهان‌شمولی، بر فراتر از مصادیق خود حمل کنیم و مثلاً معانی عام و گسترده‌ای برای مفهوم تحریف یا تحدی در نظر بگیریم.

اگر دو سطح تفسیر تاریخی و توسعه‌ای برای متن دینی قائل شویم، باید گفت که در سطح تاریخی هیچ مجالی برای تعمیم نیست. هرگونه تفسیر کلام، خارج از بافت خود، نوعی تحریف خواهد بود (یحرفون الکلم عن مواضعه). یکی از محققان کتاب مقدس، به مطالعات انتقادی تاریخی دربارهٔ متون دینی به‌مثابهٔ اسناد تاریخی می‌نگرد و به‌دنبال آن است تا این متون را در شرایط و زمینه‌های تاریخی تحلیل کند. وی دو رهاورد اساسی برای این رویکرد برمی‌شمرد: «اول، تأکید بر فاصلهٔ زیاد بین فرهنگ مردمی که متن مقدس برای آنان نوشته شده با جهان کنونی؛ و دوم، متوقف کردن هرگونه پیش‌فرضی مبنی بر الهی بودن متن. بنابراین این متون، به‌جای آنکه به‌عنوان کتاب‌هایی تأییدشده در نظر گرفته شوند، از جهت تحلیل زمینه‌های متن و بازکاوی فرایند توسعه‌شان مورد توجه قرار می‌گیرند» (مجموعه مقالات همایش تفسیر و هرمنوتیک متون دینی، ۱۸، ص ۵۶).

بر این مبنا، مطالعات انتقادی متون مقدس، یکی از رویکردهای پررنگ در میان تحقیقات تفسیری کتاب مقدس است. اهداف این نوع مطالعات این‌گونه تبیین شده است:

۱. فهم متون بایلی به‌روش تاریخی است؛ به این معنا که معنای اصلی متن و حتی قصد مؤلف (intentio auctoris) را در ضمن زمینه‌های تاریخی آن بازسازی کنیم.
  ۲. بازسازی شرایط تاریخی مؤلف و دریافت‌کنندگان متن. برای این منظور، نیازمند بازسازی جهان، فرهنگ و زمینه‌های اجتماعی در کنار زمان و مکان نوشتن متن هستیم.
  ۳. بازسازی ماهیت طبیعی وقایعی که متن، آن‌ها را بیان کرده است. بر این اساس، متن تاریخی به‌مثابهٔ سندی برای بازسازی وقایع گذشته است (همان).
- در واقع می‌توان گفت:

روش انتقادی تاریخی، مبتنی بر قواعد هرمنوتیکی است که در سه قرن گذشته در مورد تفسیر متون تاریخی مورد توجه بوده است و همین‌طور بر عقل‌گرایی مدرن استوار است. این روش، در گذشته متهم به مطلق‌انگاری شده است. این اتهام، البته همواره اشتباه نبوده است که امروزه افزایش محدودیت‌های تاریخی به آن افزوده شده است؛ به‌گونه‌ای که مورخان می‌توانند اطلاعات محدودی از گذشته ارائه کنند. امروزه این واقعیت روشن شده است که فهم متن، متأثر از زمینه‌های فلسفی است و نه تنها متون بایلی تاریخی و زمانمند هستند، بلکه تفسیر مدرن آنها نیز همین‌گونه است. بنابراین نگاه بازاصلاحی (the openness to (self-correction) بخشی از روش انتقادی تاریخی است. روش انتقادی تاریخی، روش خاصی است که به‌آزمودن ریشه‌های تاریخی متن می‌پردازد. این کار با استفاده از ابزارهایی صورت می‌گیرد که معمولاً در خارج از علم الهیات هستند. تاریخ‌گذاری یکی از این ابزارهای کلیدی است. به‌عنوان نمونه، در مورد نظم عهد جدید، معمولاً این امر پذیرفته شده است که این کتاب مارک، اولین انجیل نگاشته‌شده است که اناجیل متی و لوقا از آن استفاده کرده‌اند (همان).

#### ۴. مجاز به‌عنوان یک اصل زبانی

برآمدن برخی دیدگاه‌ها از جمله تلقی رؤیاگونه از متن قرآن را می‌توان تا حدودی معلول تفکیک رایج حقیقت و مجاز دانست. در واقع، افادهٔ مقصود متکلم می‌تواند در ضمن مجموعهٔ کلماتی صورت گیرد که نه تنها تفکیک مجاز

و حقیقت، بلکه حتی کنکاش لغوی صرف و منسلخ از روح کلی معنایی را به حاشیه می‌کشاند. محوری بودن مراد متکلم - نه ضرورتاً مراد استعمالی - خوانشگر را به دریافت مراد اصلی ماتن در گزاره‌هایی که حاوی نوعی تشبیه است؛ فرا می‌خواند.

تأویل و مجاز، پدیده‌ای مطلق نیست. ممکن است استعمال یک لفظ در یک معنا در زمان الف حقیقت باشد و در زمان ب مجاز؛ اما به این معنا نیست که ما با معنایی مطلقاً مجازی مواجهیم. در مورد تأویل نیز ما با الفاظی از قرآن مواجهیم که در ابتدا نیاز به تأویل نداشته‌اند و بعداً در زمرة الفاظ متشابه قرار گرفته‌اند. آیت‌الله معرفت<sup>۱</sup> می‌نویسد: «تشابه عرضی در آن دسته آیات به‌وجود آمد که در آغاز اسلام متشابه نبوده‌اند» (معرفت، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷۹)؛ مثلاً در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) درک مسئله احیا و حیلوله مبتنی بر تشابه ذاتی و عرضی، دو مسیر متفاوت را به دنبال خواهد داشت. یک مسیر به تصور مفهوم مادی از احیا و حیلوله و آن‌گاه تلاش برای ارائه یک معنای تأویلی و مجازی ختم می‌شود و مسیر دیگر به درک مراد جدی ماتن از مفهوم واقعی احیا و حیلوله در مقام سخن منتهی می‌شود.

رویکرد سلفی در فهم و تفسیر قرآن که در بخش‌هایی از جهان اسلام حاکم است؛ نه‌تنها پاسخگوی سؤال‌های جدید نیست، بلکه موانعی را بر سر راه کسانی ایجاد می‌کند که تلاش می‌کنند رویکرد متفاوتی را در فهم و تفسیر قرآن اتخاذ کنند. دیدگاه‌های شیعه و معتزله در تفسیر قرآن، به‌ویژه در قلمرو زبان مجاز، ابزارهای خوب و مؤثری را جهت مقابله با انحراف‌های تفسیر سلفی فراهم می‌کند و به پرسش‌های جدید پاسخ‌های متقاعدکننده‌ای می‌دهد. در مورد کتاب مقدس، ویژگی آشکار مکتب اسکندریه (در قرن دوم میلادی)، جایز دانستن تفسیر مجازی یا باطن‌گرایی یا تأویل‌گرایی است (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۱۹). در واقع، مشابه همان نزاع ظاهرگرایان و عقل‌گرایان در تفسیر اسلامی، در مورد کتاب مقدس نیز خود را نشان داده است. از این‌رو در اوایل قرن سوم میلادی، ظاهرگرایان، اصول و مبانی مکتب اسکندریه را زیر سؤال برده و مکتب انطاکیه را با رویکرد ظاهرگرایی وضع کردند (همان) برای نمونه گفته شده است:

مسیحیان توجه دارند که هرگاه خدا را پدر ما یا پدر عیسی می‌خوانند، با استفاده از تجربه انسان‌ها به‌روش مجازی سخن می‌گویند. یوحنا در رساله اول خود (۷:۴) می‌نویسد: هر که محبت می‌نماید، از خدا مولود شده است. هیچ‌وقت یک مسیحی تصور نمی‌کند که این‌گونه مجاز‌گویی‌ها به تولد جسمانی اشاره داشته باشد؛ بلکه بدیهی است که به نزدیکی، نشانگی، اتحاد و حیات الهی دلالت می‌کند (توماس، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

بخشی دیگر از اهمیت تأکید بر اراده متکلم، به محدودیت الفاظ برمی‌گردد. این محدودیت اقتضا دارد تا متکلم در بیان مراد خود، به محدودیت‌های دلالت وضعی اکتفا نکند. دلیل مهم کسانی که استعمال یک لفظ در چند معنا در کاربرد واحد در قرآن کریم را ممکن می‌دانند، این است که با وجود محدودیت لفظ، اما محدودیتی در اراده متکلم

(خداوند متعال) و درک مخاطب (وجود پیامبر بزرگوار ﷺ)، وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸). شکل‌گیری مباحث تأویلی، اشراق معانی پسینی، تفسیر مبتنی بر برش متن از زمینه متن و شکل‌گیری رویکردهای علمی در تفسیر نیز از اختصاصات زبان قرآن است که مبتنی بر محدودیت الفاظ قابل تحلیل است. محدودیت نوشتار در انعکاس ظرافت‌هایی گفتاری نیز موجب می‌شود تا پابندی زبان قرآن کریم به قرائت نیز از اختصاصات زبان قرآن محسوب گردد. با توجه به محدودیت قواعد ادبیات عرب، تفسیر برخی عبارات قرآنی که در مباحث کلامی محل معرکه آراست، به‌عنوان نمونه در مواردی مانند: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نور: ۶۴)؛ «قُلْ إِنْ أَلَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ» (رعد: ۷۲)؛ «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰)؛ «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ» (فتح: ۲)؛ «أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹۴) و... یا ناتمام ماندن ظاهری کلام، مانند: «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ» (فاطر: ۸)، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَرَبِيٌّ» (فصلت: ۴۱)، مطمئناً در ساختار ادبیات قرآنی و زبان خاص آن قابل تحلیل است. می‌تواند قبل از پذیرش هرگونه توجیهی، بر اساس زبان خاص (اخص از عرف) قرآن تفسیر شود؛ چنان‌که ماهیت «تذکیر و تأیث و افراد و جمع ضمائر و افعال» در قرآن کریم نیز می‌تواند در عین مبتنی بودن بر زبان عرف، به زبان خاص قرآن نیز تکیه داشته باشد؛ مثلاً ضرورت دلالت «الذین» موصول بر جمع عرفی که اقل آن سه نفر است، قابل تأمل است؛ چنان‌که مصداق «بعض المفسرین» یا «بعض الفقها» از نگاه مؤلف یک کتاب، ضرورتاً چند مفسر یا چند فقیه نیست؛ مثلاً شیخ انصاری در مکاسب از صاحب جواهر با عنوان «بعض المعاصرین» یاد کرده است (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۳). توجه به این نکته می‌تواند آیاتی مانند آیه ولایت را از حالت استثنا نیز خارج کند (برای مفهوم استثنا بودن آیه، ر.ک: رجبی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵). بنابراین برداشت‌هایی از قبیل دلالت صیغه تفعیل ریشه «نزل» بر نزول تدریجی (معرفت، ۱۳۹۴، ص ۶۶ و ۶۷)، دلالت صیغه ماضی ریشه «نزل» (آنزله) بر نزول بخشی از قرآن کریم قبل از سوره قدر (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۶۲، ذیل ۱۸۵ بقره)، تعبیر از کاربردهای فراوان برخی افعال ماضی در قرآن با عنوان «ماضی محقق الوقوع»، (برخی دلالت فعل بر زمان را مورد انکار قرار داده‌اند (کفایة‌الاصول، ج ۱، ص ۴۱). نتیجه تمسک به این مبنا، پرهیز از تعابیری چون ماضی محقق‌الوقوع یا توجیهاتی در مورد علم الله، جاء الحق و زهق الباطل و... است). دلالت زمان ماضی افعال به‌کاررفته در آیات ابتدایی برخی سوره‌ها در توصیف قرآن بر تقدم زمانی نزول این دسته از آیات بر آیات دیگر و... برداشت‌هایی هستند که از جهت نوع ارتباط آنها با معنای ارادی قابل تأمل‌اند. نتیجه شناخت این قواعد اخص، موجب عدم ورود به عرصه اخباریگری است که رویکرد حذفی را در حدیث و رویکرد مجاز را در قرآن به‌عنوان یک راه‌حل دنبال می‌کند.

اینکه مراد اصلی متکلم چیست، اهمیت اساسی دارد. از این رو وقوع مجاز، هم در سطح مفرد، هم ترکیب و هم جمله، یک امر کاملاً طبیعی است. بنابراین، فهم مراد عباراتی چون: چهار انگشت بودن بین حق و باطل، وجبت له الجنة، جنات تجری من تحتها، سبعین مره، لیس الذکر کالانثی و... شاید چندان در قواره معانی به‌اصطلاح حقیقی نگنجد.

در واقع با اتکا به مراد ماتن به عنوان محور اصلی فهم و اینکه تمامی قرائن در هنگام صدور متن ضرورتاً در قالب سیاق متنی منتقل نمی‌گردد، خوانشگر متن باید به‌جای آنکه با برچسب حقیقت و مجاز بر روی الفاظ کلام و اجرای اصول الفاظ به دلالت‌پژوهی بپردازد، لازم است تا به کاوش برای احیای همه قرائن بپردازد؛ شاید از ضمیر جمعی نیز اراده افراد شده باشد؛ شاید تذکیر و تأنیثی، موضوعیت نداشته باشد. لزوم توجه به نسبی بودن استثنایها در قرآن («و ما یعلم تاویلہ الا اللہ» یا «حسبک اللہ و من اتبعک») یا به معنای صفت مشبیه بودن افعال تفضیل («بیهدی للتی هی اقوم» یا «الحق ان یتبع» یا «من اظلم») و همین‌طور توجه به ملاک افراد و جمع و تذکیر و تأنیث در آیات قرآن، از نمونه‌های لزوم توجه به ادبیات زبان قرآن است. این‌گونه سوءبرداشت‌ها در بیشتر موارد ناشی از اشراب معانی یا ساختار فارسی شده در لفظ عربی است و جالب آنکه در غالب موارد با عنوان شبهه از آن یاد می‌کنیم؛ درحالی‌که بسیاری از این شبهات، در اصل ناشی از عدم آگاهی به زبان قرآن است. ترجمه گرت به فارسی «اذا اراد الله بعد خیرا»، «من کان یومن باللہ و الیوم الآخر»، «لیس منا من لم یحاسب» یا افعال قلوب و شبه قلوب و عدم امکان ترجمه «کن فیکون» از این نمونه است.

استخدام الفاظ جمع نیز در مورد خود جمع موضوعیت ندارد و شامل مفرد هم می‌شود. «ان الذین یتابعونک» معلوم نیست جمع زیادی بوده باشند. نمونه آن «انما ولیکم اللہ» است که یک نفر است. استعمال الفاظ عموم در قرآن کریم غالباً بر اساس تطابق با سبب نزول، استعمال نشده است. در واقع در رویکرد تاریخی به آیات قرآن و تحلیل تاریخ صدر اسلام بر اساس آیات قرآن، باید توجه داشت که باید تطابق احراز شود. حق آن است که صرف کاربرد لفظ عموم، دلیل بر عمومیت سبب نیست؛ به‌گونه‌ای که می‌توان این اصل را نیز تأسیس کرد که در رویکرد تاریخی، اصل بر عدم تطابق است. پس در قرآن کریم به دلیل زبان خاص خود، این تطابق وجود ندارد. عموم (با الفاظی مثل: الذین و...) است؛ اما سبب نزولشان یک نفر بیشتر نیست؛ اما چنان که ملاحظه می‌شود، تمامی تعابیر موجود در آیه به سیغ جمع آمده؛ حال آنکه به شکل جمع به کار رفته است (مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۰۱).

چنین مسئله‌ای در تفسیر آیه «ففقروها فاصبحوا نادمین» (شعرا: ۱۵۷) نیز مشاهده می‌شود (انما عقر ناقه ثمود رجل واحد فمّمهم الله بالعذاب لما عمّوه بالرّضی) (نهج البلاغه، خ ۲۰۱).

قرائن کلام، در مواردی جز با قرائت اصلی کلام، قابل درک نیست؛ از این‌رو گاه واقعه‌ای در زمان بسیار کوتاهی رخ داده است، اما گزارش پرونده آن احیاناً به چندین جلد کتاب می‌رسد. اینکه به چه میزان یک لفظ خاص در کل کلام گوینده اهمیت دارد، تنها با قرائت کلام مشخص می‌شود. یا اینکه نوع لحن قرائت آیات به صورت تهدید، تبشیر و... معنا را متفاوت خواهد کرد.

## ۵. رابطه اصالت و تفسیر متن

جمع‌آوری و تهیه متن در دوران نزدیک به دوران صدور را هم می‌توان بخشی از فرایند فهم متن تلقی کرد؛ مثلاً در قرن دوم میلادی، تنها اقدام مهم در زمینه تفسیر، جمع‌آوری و قانونی شدن کتب عهد جدید بوده است که البته

دو مشرب متفاوت موافقان و مخالفان ترجمهٔ سبعینه از عهد قدیم، عملاً موجب شد که در نیمهٔ دوم قرن دوم، مکاتب تفسیری بزرگی ظهور یابند (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

عقیدهٔ سنتی مسیحیت کاتولیک، بین «سخن خدا» و «سخن کتاب مقدس» تفاوت می‌نهد [به این معنا که] سخن خدا فراتر از سخنان کتاب مقدس است (البته الهیات پروتستان موضع دیگری دارد) (مجموعه مقالات همایش تفسیر و هرمنوتیک متون دینی، ۲۰۱۸م، ص ۲۷). نقادی کتاب مقدس، در عصر روشنگری نضج پیدا کرد و به پیروی از اسپینوزا این ایده شکل گرفت که تورات از منابع مختلفی تألیف شده و محصول یک تحول تاریخی طولانی است. در واقع کتاب مقدس مانند قرآن نیست که از لوح محفوظ بر پیامبر نازل شده باشد. در واقع، کتاب مقدس از این جهت که شبیه کتب‌های بشری است، به بررسی متن، محتوا و روش بیان احتیاج دارد. از نظر فهمیم عزیز، کتاب مقدس کتاب خداست؛ اما نه به این دلیل که به شخصی دیکته نموده و تمام شده است؛ بلکه از این روی که خدا در همهٔ عبارات و کلمات آن، موجود و حاضر است (عزیز، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

هم خاورشناسان و هم مسلمانان به مسئلهٔ اصالت متون اسلامی متقدم توجه کرده‌اند. یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های اساسی در تفسیر قرآن و کتاب مقدس، مسئلهٔ ماهیت شکل‌گیری نسخه‌های این کتاب‌هاست؛ چراکه ثبات نص و اعتقاد به الهی بودن آن، یک پیش‌نیاز مهم - البته مورد بحث - در تفسیر این متون، به‌عنوان یک متن مقدس است. در ارتباط با قرآن کریم، این کتاب همواره در میان محافل علمی بومی خود، به‌عنوان متنی شناخته شده است که در قالب پیامی الهی (وحی)، از سوی خداوند متعال نازل شده است و در ادامه نیز نسخهٔ آن بدون هیچ تغییری و به‌صورت متنی با حدود کاملاً مشخص در میان مسلمانان و قرن‌های نخستین متداول بوده است. این رویکرد تاریخی (اصالت‌محور) به قرآن کریم - که امروزه نیز در ضمن مطالعات نسخه‌شناسی، قوت یافته است - به این منظور - و به‌ویژه از سوی خاورشناسان - شکل گرفته است تا نسبت به مشکل وثاقت متون متقدم تاریخی، از جمله قرآن کریم، نظریهٔ قابل قبولی ارائه گردد. هرگونه بحث در مورد اصالت متن نمی‌تواند بدون توجه به ساختار و معنای متن باشد. بنابراین باید به‌دنبال آن بود تا یک رابطهٔ منطقی بین نوشتار و گفتار در قرون متقدم برقرار کرد؛ به‌گونه‌ای که بر اساس آن بتوان بهترین و منطقی‌ترین رابطه را توصیف کرد. روایات «سبعة احرف» را که موجب تولید نظریهٔ نزول هفت‌گانه قرآن شده است، می‌توان نمونهٔ خوبی برای تأکید بر این ایده معرفی کرد. این روایات، اگرچه در حوزهٔ واکاوی اصالت متن قرآن مورد توجه جمعی از عالمان مسلمان بوده، از نظر جمعی دیگر از عالمان دیگر، از نظر زبان‌شناسی مورد توجه بوده است. در رویکرد انتقادی به این روایات، این مسئله روشن شده است که اساساً این روایات (در صورت صحت سندی) مفهومی غیر از مفهوم ادعایی دارند و ناظر به محتوا و معنا هستند و ارتباطی با الفاظ قرآن ندارند. در واقع نظریهٔ «سبعة احرف»، نه بر پایهٔ روایات «سبعة احرف»، بلکه بیشتر بر پایهٔ فهم نادرست از این روایات شکل گرفته‌اند.

ارتباط قرائت با متن، در هر متن دینی اهمیت داشته باشد، در مورد قرآن کریم به صورت ویژه باید مورد توجه باشد. اساساً تفسیر، یکی از پدیده‌هایی است که همواره با آن ارتباط داریم. اساساً زمانی که قرار است یک مفهوم نوشته شود، بخشی از فضای اطراف متن نابود می‌شود و از این رو لازم است دوباره نوشته یا به عبارتی تفسیر شود. نوع گویش و خوانش متن موجب می‌شود تا مخاطب با توجه به لحن و تن صدای گوینده (اعم از سؤالی یا خبری بودن، یا در حالت اشتیاق یا اضطراب بودن)، به فهم دقیق‌تری برسد. لذا نوشته شدن، خود موجب فاصله گرفتن از مخاطب و فرصت دادن به نوعی بدفهمی متن است؛ به گونه‌ای که هر چه بگذرد، فهم متن دشوارتر می‌شود. از این روست که دغدغه فهم متن، یک دغدغه بجا و منبعث از اخلاق تفسیر است (https://iqfa.ir/news/524).

### نتیجه‌گیری

متن قرآن بیش از هر چیز بر قرائت استوار است. نقش قرائت به معنای نوع گویش و استرس کلام و تعیین انشائی اخباری بودن جمله، اهمیت ویژه‌ای دارد. چه بسا ضرورت داشته باشد که لحن کلام نیز بخشی از وحی تلقی گردد و نت‌گذاری شود. هم رویکردی که قرآن را یکسره در فضای مجاز یا رؤیا می‌بیند و هم رویکردی که با پیش‌فرض استعمال حقیقی و مجازی، در مواجهه به تنگناهای لفظی به مجاز و تأویل پناه می‌آورد، از این جهت مشترک‌اند که زبان متن را در ایفای مقصود متکلم، تابع یک معنای ثابت برای لفظ می‌دانند و هر تغییر معنا در کاربردهای مختلف را بر محور آن معنای ثابت تحلیل می‌کنند. در واقع، بسط انگاشتن معنای لفظ، نادیده انگاشتن اختیار مطلق ماتن در اراده معنای دلخواه و مطلق‌انگاری تأویل و مجاز، زمینه مهمی برای بروز این آسیب است. از سوی دیگر، بسیاری از آنچه ذیل عنوان لایه‌های معنایی متن از آن یاد می‌شود، در واقع کاربردهای ثانوی متن است. تضمین عبارات قرآنی در حدیث و غیر آن، نباید مقهور این نگاه کلی شود که هر استعمال عبارت قرآنی در ضمن حدیث و غیر آن، ضرورتاً ناظر به تفسیر مصطلح است. از این رو بررسی و تحلیل رابطه ذیل و صدر روایات مصطلح به روایات تفسیری، بسیار مهم است. مباحث هرمنوتیک به عنوان روش تحلیل متن - که معمولاً به عنوان میراثی برای تفسیر قرآن، مورد ادعای محافل خاورشناسی قرار می‌گیرد - یکی از پربسامدترین اصطلاحات در این حوزه تطبیقی است. هرمنوتیک به عنوان روش تحلیل متن، از این جهت قابل مقایسه با تفسیر اسلامی به عنوان میراث زمینه‌ای متن نیست (در مواجهه با انبوه منابع تفسیری در میراث اسلامی)؛ اما در میراث مسیحی، با موارد محدودی چون IECOT (International Exegetical Commentary on the Old Testament) یا WBC (Word Biblical Commentary) مواجه هستیم. ضمن آنکه کلیسا، خود فی‌نفسه جایگاه تفسیرکنندگی داشته است. هر متن در عین تفسیر، می‌تواند تفسیر متن دیگری نیز باشد. نویورت قرآن را «بایبل تفسیرشده» می‌نامد (Homily). یکی از کارهای خود عیسی علیه السلام و پیروان او، مانند پولس، پرداختن به تفسیر عهد قدیم بود. از این رو اگر یک فرد مسیحی بخواهد با تاریخ تفسیر آشنا شود، باید از عصر یهودیان آغاز کند؛ زیرا مسیحیت در تاریخ یهود ریشه دارد و برخی از مبادی تفسیری خود را از یهود وام گرفته است. در واقع بیشتر کسانی



که عهد جدید را نوشتند، یهودی‌الاصل بودند. اثرپذیری تفسیر کتاب مقدس از مباحث فلسفی نیز بااهمیت است. مکتب اسکندریه به‌عنوان اولین مکتب تفسیری کتاب مقدس که از فلسفه و تمدن یونانی اثر پذیرفته بود، درصدد برآمد تا تعالیم عهد قدیم را با فلسفه یونان سازگار نشان دهد؛ از همین رو در بسیاری از موارد ناچار شد تا دست از ظاهر کتاب بردارد و به تفسیر مجازی متن روی آورد. امروزه هم تفسیر کتاب مقدس با اندیشهٔ فلاسفه‌ای چون کانت و هگل گره خورده است. برخلاف اسلام، علم تفسیر در مورد کتاب مقدس، از سال ۱۵۶۷م تدوین شد. مفسران با رویکرد عقلانی کتاب مقدس، از *مارتین لوتر* و *توماس هابز* و *اسپینوزا* گرفته تا مفسران قرن نوزدهم، مانند *اشلایر ماخر* که متأثر از فلسفهٔ *هگل* است، چنین مشرب فلسفی‌ای داشته‌اند. همواره موضوع چندمعنایی، بخش قابل توجهی از مباحث تفسیر متون دینی را به خود اختصاص داده است. به‌عنوان معیاری متفاوت در فیصله دادن به بخشی از منازعات مطرح مبنی بر امکان یا عدم امکان اشراب چند معنا در لفظ، می‌توان از تمایز مقام وضع و مقام استعمال در بحث چندمعنایی سخن گفت. در واقع راه‌حل معانی مختلف در تفسیر متون دینی، قائل شدن به چندمعنایی مصطلح و مندرج ذیل مرحلهٔ وضع نیست؛ بلکه پذیرش امکان کاربردهای متعدد است. بی‌توجهی به این مسئله موجب شده است تا در حوزهٔ تفسیر قرآن، بخش مهمی از نزاع تفسیری یا تأویلی خواندن روایات تفسیری و کارزار بین سیاق و روایات (موسوم به) سبب نزول (مثلاً در آیهٔ «فاسئلوا اهل الذکر»، نحل: ۴۳) «ان المساجد لله» در میانهٔ غفلت از این دقت، به مصافی بی‌پایان تبدیل شود.

- احمدی، محمدحسن، ۱۳۹۳، مسئله‌شناسی تحریف، قم، دانشکده اصول‌الدین.
- ، ۱۳۹۸، «زبان‌شناسی تاریخی، حلقه مفقوده در پژوهش‌های ادیبانی صلح»، همایش صلح و حل منازعه، تهران، دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۳۸۴، کفایة الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۷۹، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- توماس، میشل، ۱۳۸۷، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، چ سوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جان ونزبرو و...، ۱۳۹۱، زبان قرآن - تفسیر قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، هرمس.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
- حسینی جلالی، سید محمدرضا ۱۴۱۳ق، تدوین السنة الشریفه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- رجبی، محمود، ۱۳۷۹، روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران، سمت.
- رشید رضا، محمد، بی‌تا، المنار، بیروت، دارالمعرفة.
- ریبین، اندرو، ۱۳۹۲، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به‌کوشش مهرداد عباسی، تهران، حکمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، الموجز فی اصول الفقه، قم، مکتبه التوحید.
- شیخ انصاری تستری، مرتضی، ۱۴۲۳ق، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عزیز، فهیم، ۱۳۹۲، دانش تفسیر در سنت یهودی - مسیحی، ترجمه علی نجفی‌ژاد، قم، دانشگاه مفید.
- عسکری، سیدمرتضی، ۱۳۷۸، القرآن الکریم و روایات المدرستین، قم، دانشکده اصول‌الدین.
- کشی، محمدبن عمر، ۱۳۸۱، اختیار معرفة الرجال، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، الاصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۴، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- گرچی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، تاریخ فقه و فقها، تهران، سمت.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۹۴، علوم قرآن، تهران، سمت.
- ، ۱۴۱۸ق، التفسیر و المفسرون، مشهد، الجامعة الرضویه.

نوع مقاله: پژوهشی

## خاستگاه درختان مقدس؛ مطالعه موردی درختان مقدس در ایران

nasiri@sku.ac.ir

کلیه ولی الله نصیری / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد  
خلیل حکیمی فر / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه سیستان و بلوچستان  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۲

### چکیده

براساس پژوهش‌های صورت‌گرفته، اعتقاد به درختان مقدس کمابیش در سراسر جهان و با دلایل متعدد وجود دارد. در فرهنگ عامه ایرانیان نیز برای برخی از گیاهان و درختان نیرو و خواص و تقدس خاصی قائل بوده‌اند. در ایران کمتر محلی است که نمونه‌ای از درختان مورد احترام را نداشته باشد. این درختان گوناگون، در باور عامه مردم ویژگی‌هایی کم‌وبیش یکسان دارند؛ از جمله اینکه بریدن آنها و حتی شکستن شاخه‌هایشان سبب نابودی یا زیان‌های مهم برای شکننده دربرخواهد داشت. این درختان برآورنده حاجات نیازمندان بوده، در دفع برخی امراض و چشم زخم مؤثرند. نتایج نشان می‌دهند که به‌طور کلی، اعتقاد به درختان مقدس در ادیان خداباور و غیر خداباور متفاوت است. در میان مسلمانان، تقدس درختان خاص، بیشتر با تجلی خدا و جایگاه ارواح پاک اولیا و عرفا یا با مقبره‌های آنان یا با اعمال و وقایع زندگی پیامبران و رهبران مذهبی مرتبط است؛ اما در ادیان خداناباور، تقدس درختان به جایگاه ارواح و الهه‌ها، و در عمل به سطح جادوگری و طلسم تقلیل یافته است. جستار پیش‌رو با استفاده از منابع مکتوب و با شیوه توصیفی تحلیلی صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: درخت، مقدس، ایران، اساطیر.

درختان با پای در خاک و سر در آسمان، هم عامل پیوند جهان زیرین، دنیای میانی و عالم برین هستند و هم «حیات و تقدس در دنیای مادی و کیهانی را در خود متجلی می‌سازند» (فرز و گری، ۱۹۹۵م، ص ۱). در بسیاری از موارد، درخت با وجود بی‌حرکی، نمادی از رشد و تکامل، نماد برکت و باروری، نماد مخلوقات مقدس و حتی خدا در نظر گرفته می‌شود. درختانی که در نظر معتقدان نشانگر خدایان و نیاکان خاصی هستند، به‌عنوان واسطه یا نقطه اتصال با قلمرو دین به‌کار می‌روند و با عقاید مربوط به بهشت یا آخرت مرتبط‌اند. یک درخت منحصر به‌فرد یا گونه‌های یک درخت خاص، از طریق این رابطه یا به‌واسطه نقاط عطف تاریخی، اهمیت و معنای نمادین خود را به‌دست می‌آورد. با این اوصاف است که درختان و گیاهان در همه جای زندگی ما، از باغچه خانه و محیط زندگی مان گرفته تا باور، خاطره، آیین، اساطیر، مذهب، ادبیات و فلسفه ما بوده و هستند. تا همین امروز هم ردپای حضور نیرومند این عنصر در آیین‌های مربوط به نوروز، ازدواج و زایمان در اغلب فرهنگ‌های جهان مشهود است.

پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه به بررسی برخی ویژگی‌ها و علل تقدس برخی درختان در شرایط و مکان‌های مختلف پرداخته‌اند. بهرامی (۱۳۹۳) در نوشتاری کوتاه با عنوان «بررسی پدیده درختان مقدس» به ذکر و توصیف برخی درختان مقدس در دوره اساطیری بر اساس متون پهلوی پرداخته است. صدقه (۱۳۷۸) در مقاله «درخت در اساطیر کهن» نماد درخت و ارتباط آن با برخی پدیده‌ها مثل مار و آب و مفاهیمی چون معرفت را بررسی کرده است. مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران» در جست‌وجوی تأثیر و اندیشه حکمت ایران باستان بر ایران اسلامی بر اساس آنچه در درخت متجلی شده، بوده است. فریود و طاووسی (۱۳۸۱) نویسندگان این مقاله با تکیه بر برخی متون دینی، عرفانی و ادبی، مفاهیم عمیق و نمادین درخت را کاویده‌اند. جستار پیش رو ضمن بررسی پدیده درختان مقدس در زندگی انسان و تاریخ ایران، در پی یافتن منشأ تقدس درختان خاص در قلمرو یادشده به‌شیوه توصیفی و تحلیلی و با استفاده از منابع مکتوب است.

## ۱. منشأ تقدس درخت

مطابق گزارش‌ها، درخت‌پرستی تقریباً در میان همه طوایف بزرگ اروپایی آریایی‌تبار وجود داشته است (فریزر، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲). وجود بلوط‌پرستی در بین سلت‌ها، بیشه‌زارهای مقدس در آلمان و سوئد، پرستش بیشه‌ها و درختان نزد اسلاوها، درخت‌پرستی نزد یونانی‌ها، ایتالیایی‌ها و لیتوانی‌ها، تقدس درخت انجیر در روم، پرستش درختستان مقدس نرده‌ای‌شکل نزد فنلاندی‌ها، تنها نمونه‌هایی از موارد قابل ذکر در اینجاست (همان، ص ۱۵۲-۱۵۴). به گفته جرج فریزر در کتاب *ساخته زرین*، از نظر بومیان قدیم این سرزمین‌ها، درختان روح داشتند و قطع یک درخت صنوبر به دردناکی کشتن یک جاندار بود (همان، ص ۱۵۳). اگر شیره درختی را می‌مکید، روح درخت با تو برادر می‌شد (همان، ص ۱۵۴). در بسیاری از قبایل، زنان آبستن دست خود را به دور تنه درخت لیمو یا نارون می‌انداختند تا زایمان راحتی داشته باشند و «گالاها» دور درختان مقدس، دونفره می‌رقصیدند و برای خوب

بودن محصول دعا می‌کردند. از نظر آنها سایه نوعی سپیدار، اگر کاملاً گسترده می‌شد، می‌توانست در بعضی کارها بومیان را کمک کند (همان، ص ۱۶۱-۱۶۲). در میان همه اقوام کهن، برخی درختان مقدس بوده‌اند و برخی مقدس‌تر. درخت زبان‌گنجشگ برای مردم اسکاندیناوی، درخت لیمو برای مردم آلمان و درخت انجیر برای هندوان، از تقدس بیشتری برخوردار بوده‌اند. پیوند میان خدایان و درختان در داستان‌های اساطیری کاملاً مشهود است. برای نمونه، می‌توان به پیوند آتیس با صنوبر، ازیریس با سرو، ژوپیترا با بلوط، آپولون با درخت غار و همانند اینها اشاره کرد (سیرلو، ۱۳۹۲، ص ۳۸۷). نقش درخت در زندگی انسان‌ها بستگی به نماد و معنای آیینی آن در زندگی مردم دارد. نمادپردازی درخت، بر جاودانگی، زندگی کیهانی و باروری، تکثیر و تولید دلالت می‌کند (همان، ص ۳۷۸-۳۸۸). بر اساس نظر میرچا *الیاده*، مفهوم زندگی بی‌مرگ، از جهت هستی‌شناسانه، همان مفهوم «حقیقت مطلق» است و در نتیجه درخت را می‌توان نماد حقیقت مطلق دانست (الیاده، ۱۹۵۴م، ص ۱۵۲). در شرق، مخصوصاً در هندوستان نیز درخت جایگاه مهمی در زندگی مردم دارد و احترام به آن در میان هندوان حالتی قدسی به آن داده است. در وداها به رستنی‌هایی همچون درختان و گیاهان و اهمیت و محافظت آنها اشارات زیادی شده است، در سراسر هند مردم از درختان زیادی برای دفع بلا و دور کردن چشم بد استفاده می‌کنند؛ برای مثال قبایل چادرنشین راجستان برگ‌های درخت (Bilatisij) را به گردن کودکان گره می‌زنند تا آنها را از چشم بد محافظت کند (مقدم ماهری، ۱۳۹۴، ص ۹۶، به نقل از: جیت، ۲۰۰۰م، ص ۱۱). *الیاده* می‌گوید: «نگاره تجلی خدا در درخت، یکی از گسترده‌ترین نگاره‌های رایج، و مضمون آن یکی از مضامین بسیار متداول در هنر تجسمی شرق باستان بوده است. موارد مشابه به این را می‌توان در سراسر بین‌النهرین و مصر باستان نیز مشاهده کرد (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۲۶۹). فیشر نیز بر ظهور خداوند در نگاره‌های درخت انجیر در «موهنجو دارو» در هزاره سوم ق.م تأکید دارد و آن را نشانه وجود باورهای گسترده به تقدس درختان در میان هندوان باستان می‌داند (فیشر، ۱۳۸۳، ص ۲۰). تقدس گیاه سوما نزد هندوان نیز می‌تواند ریشه در تقدس درخت و توت‌پرستی گیاهی داشته باشد. اعتقاد به باروری و بچه‌دار شدن زوج هندی پس از کاشتن درخت انجیر و انبه توسط آنها، بیانگر وجود مناسبات سری میان درخت و نوع بشر است (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۷). قداست و پرستش درخت در اسطوره‌های یونان و روم هم سابقه دارد. تقدس درخت در باور یونانیان موجب شده است که ایزدان و الهگانی به درختان مشخص اختصاص دهند؛ که الهه‌هایی چون هلن، دافنه، آرتامیس و... از آن جمله‌اند. دیونیزوس، خدای تاک نیز یکی از این ایزدان است. یونانیان معتقد بودند که روح او پس از مرگش در تاک‌بن حلول کرده است (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

در اسطوره‌های بابل نیز پرستش ایزدان درختی، بیانگر قداست و ربوبیت درخت در باورهای بین‌النهرینی است که از جمله آنها می‌توان به گشتین (Geshtin)، ایزدانوی تاک (در اسطوره‌های کهن "شاید به دلیل تقدس شراب" برای تاک، ایزد یا الهه‌ای قائل بوده‌اند که هم‌زمان با تغییر فصول، مراسمی آیینی برای آن برگزار می‌کرده‌اند. نمونه بارز آن، دیونوسوس و گشتین، احتمالاً معادل بین‌النهرینی آن است) و ایزد مهم درخت، «تموز» — که معادل

«سیاوش» در اساطیر ایرانی (در واقع سیاوش نماد قربانی انسان برای زمین و بازمانده آیین دموزی است (خجسته و حسنی جلیلیان، ۱۳۸۹، ص ۹۰)) است - یا نام اصیل ترش «دموزی»، فرزند نین گیشزیدا (Ningishzida)، خداوندگار چوب اشاره کرد (ژیران و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۸۴). درخت زندگی در بابل باستان را درخت اِثا (Ea) یعنی پدر سایر رب‌النوع‌ها می‌دانستند. خوردن از میوه باعث عمر جاودانه می‌شد، بر اساس همین تفکر بود که مسئله درخت زندگی (ephedra) در تورات شکل گرفت (لیچر، ۱۹۳۷م، ص ۳۶۹).

در کل، درخت در باورهای اساطیری نماد آفرینش و مظهر حیات و زندگی است، در بین همه انسان‌ها درخت مشخصی را درخت کیهانی و محور جهان می‌دانند، این درخت به‌ویژه در اساطیر و افسانه‌های آسیا، استرالیا و آمریکای شمالی دیده می‌شود. این درخت دارای دو حالت است: حالت عمودی که پیوندهنده قلمرو مادی و انسانی با قلمرو الوهی و قدسی است و الهامات و پیشگویی‌ها و به‌طور کل، هر نوع ارتباط با عالم برین مربوط به آن است؛ و حالت افقی که منبع حیات، رویش و باروری در مرکز زمین است. درخت افقی در مرکز جهان کاشته شده است و توسط نگهبانان ماورای طبیعی محافظت می‌شود. این درخت منبع حاصلخیزی و زندگی زمینی است و میوه آن جاودانگی بخش است. در اغلب داستان‌های حماسی، قهرمانان به دنبال دستیابی به این درخت هستند و در مسیر خود به موانع بسیاری برخورد می‌کنند (Encyclopedia Britannica).

در ادبیات کتاب مقدس، اولی درخت معرفت و دومی درخت حیات نام دارد. در سفر تکوین، خداوند آدم را از خوردن میوه این درخت منع کرد تا او دچار مرگ نشود (پیدایش، ۲: ۹). درخت زندگی و مرگ در تورات تاک بوده است؛ چون شراب که از تاک به‌دست می‌آید، در ادیان کهن رمز حکمت، جاودانگی و زندگی ابدی بوده است (صدقه، ۱۳۷۸، ص ۴، به نقل از: La mishna). در اسطوره هندی، درخت کیهانی به‌صورت درخت واژگون بیان شده است؛ به‌گونه‌ای که ریشه‌های آن در بالا و شاخه‌هایش در پایین قرار دارند. شاخه‌ها نمودار سلسله‌مراتب هستی و اشاره به مقاماتی است که انسان بر حسب کردار خویش به‌دست می‌آورد (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۳۲۸-۳۳۰).

در اندیشه چینی‌ها، درخت کیهانی رکن عالم، محور جهان و نگاه‌دارنده کیهان است (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶). در اندیشه‌های یونانی، درخت کیهانی درخت بلوط است که به‌واسطه قدرت الهی از طول عمر و استواری بهره‌مند است (بوکور، ۱۳۹۴، ص ۲۲). نزد یهودیان هفت شاخه شمعدان همچون درختی است که دارای تنه و محور است و هفت شاخه نماد هفت سیاره است (همان، ص ۱۵). در باور مسیحیان، «صلیب عیسی بسان درختان کیهانی هفت گره دارد که نمایشگر هفت طبقه آسمان و نیز عامل پیوند زمین به آسمان است. مسیحیان معتقدند روان‌های بشر از صلیب عیسی به آسمان صعود می‌کنند» (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۲). در اندیشه مسیحیان، درخت حیات در جلجتا کاشته شده (صدقه، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴) و صلیب، از آن درخت بهشتی تراشیده شده است. از این‌رو صلیب نماد رستگاری و معرفت است. در اساطیر بین‌النهرین درخت تاک، در اساطیر چینی «ایگدرازیل» (Yggdrasil) و در اساطیر هندی درخت انجیر درخت معرفت‌اند؛ زیرا بودا در کنار آن به اشراق رسید (ایونس، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶).

در اساطیر یونانی با صدای برگ‌های آسمانی درخت بلوط، زئوس غیب‌آموز با غرش تندر خود، مردم را گرد هم می‌آورد (بوکور، ۱۳۹۴، ص ۲۲). در بین‌النهرین درخت کیهانی ترکیبی از درخت سدر، نخل، تاک و انار است (بوکور، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

تمام موارد ذکر شده تنها بخشی از اعتقادات مردم جهان به درخت به‌عنوان پدیده‌ای مقدس است. معلوم می‌شود که درختان مقدس در جوامع سنتی در اصل با در نظر گرفتن ارتباط معنوی آنها با ماورای طبیعت تقدس یافته‌اند. به عبارت دیگر، تقدس درختان مقدس مربوط به نیروی الهی پنهان در روح افراد مقدس است که گویی در این درختان سکنی گزیده‌اند. بنابراین، درختان مقدس نه به‌لحاظ درخت بودنشان، بلکه به‌واسطهٔ اینکه نمایندهٔ چیز دیگری هستند، یا بر اساس این اعتقاد که آنها از نیروی خاصی برخوردارند یا محل زندگی موجودات متعالی هستند، پرستش شده‌اند. به‌لحاظ نمادگرایی، درخت نه‌تنها نماد عالم هستی، بلکه نماد زندگی، جوانی، فناپذیری و حکمت است. به عبارت دیگر، یک درخت از منظر یک فرد معتقد به آن، یک حقیقت واقعی و مقدس است. درعین‌حال، عمر طولانی درختان نیز می‌تواند در این زمینه مؤثر باشد. *الیاده* تصریح می‌کند که این پندار دربارهٔ بیشتر درختان کهنسال وجود داشته است که گویا آنها عمری جاودانه دارند یا دست‌کم دورهٔ عمرشان چندین برابر انسان‌ها بوده است و نیاکان پرستندگان، چندین نسل در سایهٔ همان درخت مقدس زندگی کرده‌اند (الیاده، ۱۹۵۹، ص ۲۷۶). البته اعتقاد مردم به درختان خاص، به‌ویژه درختان کهنسال، در جوامع خدایاباور متفاوت با جوامع خداناباور است؛ چراکه بن‌مایه‌های اعتقادی افراد در این زمینه نیز تعیین‌کننده و جهت‌دهنده هستند؛ اما به‌رحال تشخیص «ارواح»، «شیاطین» و «اجنه» از «الپه‌ها»، «ایزدان» و «خدایان» به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. گوپتا تلاش می‌کند «درخت خدا» را که پرستش آن دارای آیین‌های مشخصی است، از «درخت روح» که تمسک به آن به سطح جادوگری و طلسم تقلیل یافته، متمایز کند. از نظر او، در خاورمیانه و شمال آفریقا ممکن است درختان خاصی به‌عنوان جایگاه اجنه، شیاطین یا ارواح در نظر گرفته شوند؛ اما این قدرت‌های فوق طبیعی هرگز به‌عنوان یک «خدا» پرستش نشده‌اند و هیچ آیین مذهبی در ارتباط با این درختان یا نزدیک به آنها اجرا نمی‌شود (جپت، ۱۹۶۵، ص ۱۹).

## ۲. میثاق با درختان مقدس از طریق گره زدن به آنها

رسم گره زدن پارچه (و همچنین اشیای دیگر مانند نخ، مهره، مو، زنجیر، قفل و دیگر وسایل شخصی) بر روی درختان مقدس، تقریباً فراتر از مرزهای مذاهب، جغرافیا و زمان است. یکی از مهم‌ترین کارکردهای گره، در ارتباط با مفهوم بنیادی «میثاق» بود. خود میثاق در صورت تحقق می‌توانست به وحدت منجر شود. گره می‌توانست در حکم نشانی از میثاق اطمینان‌بخش باشد که در برخی موارد به‌شکل جادو بر ضد کسی که ناقض میثاق است، عمل کند. گره زدن پارچه‌ها به درختان مقدس در آیین‌های درمانی، آغاز، ازدواج و مرگ، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. درختان به‌کار رفته در هر یک از این زمینه‌ها، معنای قدسی دارند و بیانگر اعتقاداتی هستند که از طریق مناسک مورد توجه قرار می‌گیرند. سؤال این است که مردم چگونه می‌توانستند با این درختان مقدس میثاق داشته

باشند؟ بدیهی است که با از بین بردن برخی از لباس‌ها و اشیای باارزش خود و قرار دادن آنها بر روی درخت. برای مثال، پدر، مادر یا یکی از نزدیکان فرد بیمار به درخت مقدس مراجعه می‌کردند و با او عهد می‌بستند که اگر بیمارشان بهبودی حاصل کند، در پای آن درخت قربانی پیشکش خواهند کرد و به‌عنوان نشانهٔ میثاق، تکه‌ای از لباس بیمار را بر روی درخت گره می‌زدند. این، نماد آمادگی آنها برای یک معاملهٔ بزرگ بود. بنابراین لباس‌ها یا پارچه‌هایی که بر روی درختان مقدس باقی مانده‌اند، راه ارتباط میان فرد حاجتمند با نیروی مقدس و متعال هستند (دافنی، ۲۰۰۲م، ص ۳۱۷).

### ۳. منشأ تقدس درخت در ایران

#### ۳-۱. پیش از اسلام

احترام به طبیعت و درخت و محافظت از آن، نزد ایرانیان از اهمیت والایی برخوردار بوده است؛ به‌گونه‌ای که درختان نشانهٔ زندگی، آفرینندگی و باروری، و هنگام خشکسالی به‌عنوان نماد پایداری در مقابل دیو بدیمن قحطی بوده‌اند. در فرهنگ ملت ما، درخت افکندن از شکار نیز بدتر است. اگر شکار انسان را به فقر می‌کشاند، درخت افکندن عمر را کوتاه می‌کند (صدقه، ۱۳۷۸، ص ۶۰ یادداشت مترجم).

درخت‌افکن بود کم‌زندگانی به درویشی کنند نخجیربانی

در روستاهای سیرجان این ضرب‌المثل رایج است که «سَرَبُر و تَرَبُر و صیاد، ندارند ظفر» (فرهادی، ۱۳۷۲، ص ۷). در اساطیر ایران باستان آفرینش نخستین زوج بشری بدین صورت است که «مشی» و «مشیان» از نطفهٔ کیومرث که بر زمین ریخته بود، به‌شکل گیاهی پیوسته‌به‌هم (ریباس) پدیدار می‌شوند و این دو با هم درختی را تشکیل می‌دهند و ده نژاد بشر را به‌وجود می‌آورند (بهار، ۱۳۶۹، ص ۸۲-۸۳).

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در باورهای اساطیری، اعتقاد به درخت کیهانی یا هستی تا حدی از عمومیت برخوردار بود. این درخت نزد ایرانیان عبارت است از: درخت آسمانی یا کیهانی؛ و درخت زمینی یا درخت زندگی. درخت کیهانی هوم (Haoma) سپید است که بر روی کوه البرز (کوه مقدس و محور جهان) می‌روید و درخت زندگی هوم زرد است که زمینی است و انعکاسی از هوم آسمانی به‌شمار می‌رود (سِرلو، ۱۳۹۲، ص ۳۸۸-۳۸۹). درخت کیهانی داری هفت شاخه از طلا، نقره، مفرغ، مس، قلع، فولاد و آلیاژی از آهن است و مظهر تاریخ هفت‌گانه و هفت ستاره‌ای است که هر یک موکل یک هزاره‌اند (کوپر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴). میوهٔ این درخت خوراک فرشتگان در بهشت، و شربت این میوه همان شربت «هوم» معروف در اوستای زرتشتی است. درخت زمینی همان درخت بس‌تخمه یا هزارتخمه (مینوی خرد فصل ۴۲، فرنبخ‌دادگی، ۱۳۹۰، ص ۷۳) است که دانه‌های آن «مایهٔ تغذیهٔ همهٔ موجودات زنده» است (همان). درخت هوم درخت زندگی و تجدید حیات در سنت‌های ایرانی است (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۳) و ایرانیان «نوشابهٔ گیاه هوم را دورکنندهٔ مرگ و آگاهی‌آور» می‌دانستند (خجسته و جلیلیان، ۱۳۸۹، ص ۹۲).



به اعتقاد آنان، روحانیت و قدرت معنوی زرتشت به واسطه درخت هوم به وی منتقل شده است (کرتیس، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، درخت هوم در ایران باستان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. درخت هوم در ایران باستان کاملاً شبیه درخت سومه در هند است و آن را اکنون با «افدرا» یکی می‌دانند (هینلز، ۱۳۹۱، ص ۵۱). این گیاه به صورت عادی نیرو می‌بخشد و شفا می‌دهد؛ چه رسد به وقتی که بر آن دعا بخوانند و آن را تقدیس کنند. گفته شده است که هر یک از چهار مردی که نخستین بار هوم را فشرده، مشمول این موهبت شد که صاحب فرزندی عالی‌قدر گردد؛ به ویونگهونت یمه، به ائویه ثرئوتونه، به ثرئته کرساسپه، و به پوروشسپه زرتشت عطا گردید (همان). براساس اسطوره‌های ایرانی، گوهر تن زرتشت به دست خرداد و مرداد (دو مرداد امشاسپند اهورایی) از آب و گیاه ساخته شد و وقتی که زرتشت به سی سالگی رسید و «هومن» از سوی نیمروز (جنوب) بر وی نازل گشت و او را برای نخستین گفت‌وگوهایش با خداوند به عالم بالا (گرزمان و عرض اعلی) برد، اهورامزدا در این سفر آسمانی و معنوی، درختی را به زرتشت نشان داد و گفت: این درخت عبارت است از گیتی؛ و هفت شاخه فلزی‌ای که از آن سر زده، هفت دوره آینده جهان است (پورخالقی، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

در باورهای مانوی هم درخت زندگی با درخت کیهانی پیوند یافته و به گونه درختی تناور با سه ساقه یا شاخه اصلی نموده شده است که نموداری از سه دوره کیهانی است (اسماعیل پور، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹). درخت سدر هم با عقبه طولانی به عنوان یک درخت مقدس در فرهنگ کهن بابل و آشور به ایران ساسانی رسید و از آن پس در دوره اسلامی به عنوان نماد سجاده‌های نماز بر روی آنها نقش بست (لیچر، ۱۹۳۷، ص ۳۷۰).

از بین درختان، درخت انجیر، انار، بلوط، چنار، سرو و تاک از احترام و قداست برخوردارند. در برخی از مناطق ایران مانند ایلام، درخت انجیر از درختان پهلستی و مقدس شمرده می‌شود که هرگز نباید آن را برید. این دیدگاه نیز در بعضی سنت‌های دیگر، از جمله سنت یهودی، سابقه دیرینه دارد؛ به طوری که هرگاه ضرری به درخت انجیر می‌رسید و میوه‌اش می‌ریخت، یا درخت معیوب می‌شد، آن را نشان درد و بلاهای هولناک می‌دانستند (هاکس، ۱۳۴۹، ص ۱۱۰). باور قدسی در خصوص درخت انجیر باعث شده است که در برخی مناطق حتی معجزاتی به آن نسبت دهند.

درخت انار به دلیل سرسبزی و پربانگی، گیاهی پربرکت و مقدس شمرده می‌شد که نماد باروری بوده است (فروه‌وشی، ۱۳۵۵، ص ۶۵). شاخه و میوه درخت انار همواره نزد زرتشتیان مقدس بوده است و ایشان در مراسم خود آنها را به کار می‌گیرند. در واقع، گیاه مقدس و آیینی برسوم، همان ترکه‌های درختان انار است که معمولاً در آتشکده‌ها کاشته می‌شد (پورداود، ۱۳۴۳، ص ۲۷۴).

درخت بلوط نیز از دیگر درختانی است که آن را به سبب سبز بودن همیشگی، ثمربخشی، صلابت و نوشدگی مکررش، دارای قدرت، حرمت و جنبه‌هایی از قداست پنداشته‌اند. این پنداره در میان مردم ایلی - عشیره‌های ایران،

بازتاب درک و دریافت شهودی از همه اجزای درخت مانند چوب، پوست، برگ، میوه و صمغ، در کنار تجارب مذهبی مردمان این جوامع است که به رمزپردازی در خصوص زاینده‌گی، بی‌مرگی و باروری درخت پرداخته‌اند (همان).

### ۲-۳. در دوره اسلامی

جایگاه درخت در ایران قبل از اسلام، به دوران ایران اسلامی نیز سرایت کرده است. درخت بهشتی طوبی یا سدره‌المتهی (نجم: ۱۶) شباهت بسیاری با درخت کیهانی یا هوم در اساطیر ایران باستان دارد. در مقابل آن، درخت زقوم در جهنم است که از آتش جهنم می‌روید. وجود این شباهت را می‌توان در آثار شیخ اشراق سهروردی که در آثار خود در پی زنده کردن حکمت الهی ایران باستان در ایران اسلامی بود، مشاهده کرد (ر.ک. شایگان و کرین، ۱۳۷۳، ج ۲).

در فرهنگ ایرانی، درختان چنار، سرو و تاک از حرمت بیشتری برخوردار بوده‌اند. درخت سرو نماد جنس نر و درخت خرما نماد جنس ماده بوده است. در اغلب اماکن مذهبی ما دست‌کم یک چنار هست و نقش سرو در ادبیات و هنرهای تجسمی ما بیشتر خودنمایی می‌کند. این رسم که از درخت به‌عنوان نماد زندگی در مراسم تدفین جنازه استفاده شود، به‌مرور در دوره صفویه در مراسم تاسوعا و عاشورا دوباره‌سازی شده و به‌شکل نمادین آن، یعنی غلّم و کُتل که یکی مشابه نخل است و دیگری مشابه سرو، درآمده است. و این امر امروزه به صورت یکی از رسوم نمادین اصلی از دین اسلام درآمده است» (انصاری، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹).

در قرآن کریم چندین مرتبه از «درخت» نام برده شده و به آن مثل زده شده است. مفسران از درختان نام‌برده در قرآن برداشت‌های متفاوتی داشته‌اند. برخی از مفسران، درخت ممنوعه بهشتی را درخت دانش و معرفت می‌دانند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ترجمه تفسیر طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۵۲-۵۳). عرفا با برداشت معنای دانش و معرفت از درخت در گفته‌های یهودی و تفاسیر آیات قرآنی، درختی را که آدم با خوردن از آن خوب و بد را شناخت، به درخت دانش و معرفت تفسیر کرده‌اند (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۸).

لینگنز در مورد جایگاه درخت در عرفان بر این عقیده است که درخت در روایت‌های عرفانی، نماد حیات روحانی است که تجربه و حضور امر قدسی در آن وجود دارد. حضور امر قدسی می‌تواند در شخصیت پیری تصور شود که سالک در زیر یا کنار درختی با او ملاقات می‌کند. پیر و سالک راه‌یافته می‌تواند تشخیص درخت حیات شود؛ زیرا با رسیدن به مقام معنوی، به (جاودانگی یا) تولدی دیگر رسیده است (لینگنز، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

عرفای مسلمان برای اینکه بتوانند تجلی خداوند را تبیین کنند، گاهی از نماد درخت بهره می‌جستند. عین‌التضات همدانی، از عرفای بزرگ، آورده است: درخت سدره (در قرآن) - که نور، آن را احاطه کرده و کسی جز پیامبر اکرم ﷺ آن را ندیده - درخت ربوبیت است. «ای دوست! اذ یغشی ما یغشی» درخت ربوبیت است که عبودیت، ثمره آن آمده است» (همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۷۶). در جای دیگر، به‌طور ضمنی دنیا را سایه درختی می‌داند

که در داستان موسی علیه السلام خداوند بر آن تجلی کرد (همان، ص ۳۰۷). ابن عربی هم در رساله‌ای به نام *شجرة الکون* جهان را درختی تصور کرده که از دانه کلمه مقدس «کون» به وجود آمده و رسول اکرم صلی الله علیه و آله که نور حقیقت محمدیه است، ریشه و میوه آن درخت کیهانی است. این درخت، اغلب به معنای محور جهان، در مرکز و ناف زمین مستقر است (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۳۲۸).

#### ۴. بحث و بررسی

در بیشتر پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص درختان مقدس، معمولاً مواردی چون مشخصه‌های مادی و ظاهری درخت، گونه‌شناسی درخت، نمادپردازی درخت، ارتباط آن با عناصر ماورای طبیعی و آیین‌های مرتبط با آن مورد توجه بوده است. طبق بررسی صورت‌گرفته، تقدس درخت در جهان در بسیاری از پژوهش‌ها به حدود سی عامل نسبت داده شده است (دافنی، ۲۰۰۶م، ص ۷). گرچه تعدادی از آنها به سرزمین یا منطقه خاصی مربوط هستند، اما بسیاری از آنها بنا بر ویژگی‌های خاص این پدیده و تأثیری که در زندگی انسان‌ها در همه جا دارند، مشترک هستند. این عوامل عبارت‌اند از:

۱. اعتقاد به اینکه درخت محل سکونت، روح یکی از اولیا یا قدیسین بوده است.
۲. فرد مقدسی در نزدیک یا در زیر درخت مدفون است.
۳. وقایع زیر درخت: کافی بود که پیامبر، امام یا مرشدی زیر درخت دعا یا موعظه کند و تعلیم دهد و حتی در زیر آن استراحت کند، تا آن درخت مقدس گردد.
۴. درخت به یک پیامبر اختصاص داده شده است؛ مثل درختانی که به حضرت خضر علیه السلام منسوب‌اند. الخضر به معنای «سبز» است. دروزی‌های فلسطین، لبنان و سوریه بر این باورند که این پیامبر ارتباط نزدیکی با درختان مقدس دارد. گفته شده است: در هر مکانی که ایشان می‌نشست، آن مکان به رنگ سبز درمی‌آمده (همان). در ایلام درخت بادام کوهی مقدس شمرده می‌شود که نباید آن را برید و باور بر این است که عصای خضر از چوب این درخت ساخته شده است (اسدیان خرم‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴). همچنین در اینجا می‌توان به درختان سروی اشاره کرد که در متون تاریخی بعد از اسلام آمده و منسوب به زرتشت بودند و به فرمان متوکل عباسی قطع شدند.
۵. درختی که یادآور واقعه‌ای باشد و آن واقعه در ارتباط با اولیا، قهرمانان یا پادشاهان یا افراد تأثیرگذار باشد.
۶. درختی که نشان‌دهنده راه به سوی یک مکان مقدس بوده است؛ مثل درخت عناب شعیب نبی در اورشلیم.
۷. اعتقاد به اینکه درخت از وسایل یک فرد مقدس، مثلاً از عصای او، جوانه زده است.
۸. درختی که در بیابان سایه ایجاد کرده است.
۹. درختی که بر روی مزار یک قدیسی روییده است.
۱۰. شکل، اندازه و عمر درخت.

۱۱. اعتقاد به قدرت شفادهندگی یک درخت. در ایران بسیاری از این درختان وجود دارند که معمولاً بر تنه آنها گره‌هایی از پارچه و نخ می‌بندند؛ مثل درخت چنار زیارت در روستای دارخور کنار مقابل امامزاده یحیی تهران که برای شفای کودکان بیمار، بر آن نخ یا پارچه می‌بندند.
  ۱۲. اعتقاد به اینکه درختی جایگاه نیروهای فراطبیعی است.
  ۱۳. گونه‌های خاصی از درختان همواره متبرک یا مقدس‌اند.
  ۱۴. درخت یادآور معجزاتی است که در مجاورت آن اتفاق افتاده؛ که معروف‌ترین آنها درخت انجیری است که بودا زیر این درخت به روشن‌شدگی رسید.
  ۱۵. اعتقاد به اینکه درخت مقدس مرکز ارواح نیاکان است.
  ۱۶. نزدیکی درخت مقدس به منبع آب‌ها یا سرچشمه‌های مقدس.
  ۱۷. درختی که در مکان‌های مقدس یا در مزارها و معابد مقدس روئیده (بلکن اشاره می‌کند که درختان (در مصر) از آن جهت مقدس‌اند که در محل قتل یک فرد مقدس روئیده‌اند و روح او را دربر گرفته‌اند. او همچنین بیان می‌کند که این امر بسان افسانه‌ی روئیدن انجیر مصری از کالبد اوزیریس است (بلاکمن، ۱۹۲۵م، ص ۳۳۹). در دین زرتشت نیز درخت انار از تقدس برخوردار بوده است. این نوع معمولاً در آتشکده‌ها کاشته می‌شد و شاخه‌های آن برای «برسم» به کار می‌رفت).
  ۱۸. میزان فایده و ثمربخشی یک درخت.
  ۱۹. درختی که باعث ایجاد یک فضای معنوی گردید.
  ۲۰. تقدس بخشیدن به درختی / جنگلی با هدف حفاظت از آن.
  ۲۱. درختان مقدسی که در مکان‌های مرتفع هستند، مسکن خدایان‌اند.
  ۲۲. در درون درخت مقدس، فرشته، جن یا شیطانی قرار دارد که از آن حفاظت می‌کند.
  ۲۳. درختی که توسط یک پیامبر، ولی، قدیس و... غرس شده باشد.
  ۲۴. ارتباط با یک مفهوم خاص در سنت دینی؛ زارکون بیان می‌کند که بعضی درختان به دلیل ارتباطشان با یک معنای خاص، در سنت اسلام مقدس‌اند. در این صورت، تقدس درخت ممکن است برای این باشد که درخت بخشی از ماوراءالطبیعه در نظر گرفته شده است (زرکان، ۲۰۰۵م، ص ۴۱). برای نمونه، می‌توان به چند درخت بلوط در جوانرود و پاوه اشاره کرد که بسیاری از مردم بار درخت بلوط را مائده‌ای بهشتی و مقدس می‌دانند و بدان دخیل می‌بندند.
- ممکن است مواردی که ذکر شدند، کمابیش در دوره‌ها و مناطق مختلف ایران وجود داشته باشند؛ اما به‌نظر می‌رسد که تمام دلایل شناخته‌شده برای تقدس درختان را می‌توان در دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد. تفاوت اساسی میان این دو عامل این است که عامل نخست ریشه در ابتدای تاریخ دارد و هرچه به‌سوی دوران جدید

پیش می‌رویم، هم به دلیل افزایش آگاهی‌های علمی و گیاه‌شناختی و هم به دلیل تضادی که با اندیشه دینی دارد، از تأثیر و اهمیت آن کاسته می‌شود؛ اما مورد دوم، به ایران بعد از اسلام مربوط است که با مفاهیم و تعالیم دینی در ارتباط است و همچنان مورد توجه مردم، به‌ویژه روستاییان است. این دو عبارت‌اند از:

#### ۱-۴. رازناک بودن درختان مقدس در شکل، اندازه و طول عمر

درختان بزرگ همواره تجلی تقدس و تعالی خداوند هستند. در برخی موارد، بزرگی و همیشه سبز بودن یک درخت، ویژگی‌های مهمی تلقی شده و به تقدیس آن انجامیده‌اند. ظاهراً تخیلات انسان‌های ابتدایی این نوع از درختان را خدا، فرشته یا اهریمن تلقی کرده است. ارتفاع بالای یک درخت باعث می‌شد که معتقدان، آن را به خدا یا عالم بالا نزدیک‌تر حس کنند و حتی آن را واسطه نزدیکی یا رسیدن به خدا بدانند. در بعضی مواقع نیز دلیل تقدس یک درخت، نه اندازه آن، بلکه ظاهر غیرطبیعی و عجیب درخت بود که موجب حیرت می‌شد.

#### ۳-۴. ارتباط درختان مقدس با یک روح مقدس

رایج‌ترین علت تقدس درختان در کشورهای اسلامی، اعتقاد به آنها به‌عنوان جایگاه ارواح قدیسین یا اولیای خداست. مسلمانان اولیا را شفیعان در نزد خدا می‌دانند. در قرآن کریم اولیاءالله کسانی‌اند که به درجه عالی ایمان و عبودیت رسیده‌اند. برخورداری از این مرتبه از ولایت، موجب می‌شود که انسان نوعی ولایت تکوینی بر عالم پیدا کند و بتواند در آن تصرف نماید؛ چنان که سرپرستی دیگر انسان‌ها و تدبیر امور آنان نیز از سوی خداوند به چنین انسان‌هایی واگذار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۹۰).

در اغلب سرزمین‌های اسلامی، از جمله در شمال آفریقا، خاورمیانه و ایران، یک درخت مقدس ارتباط نزدیکی با مقبره اولیا و افراد مقدس دارد. درختانی که زیر آنها مقدسین مدفون شده‌اند، «درخت مقدس» محسوب می‌شوند. پیدایش درخت مقدس از مقبره مقدس، ریشه در قدرت‌های جادویی و اعجاب‌آور شخص مقدس دارد. وسترمارک بیان می‌کند که وجود باغ‌های مقدس در اطراف مقبره‌های مقدس، ممکن است در نتیجه اکراه مردم از قطع این درختان به دلیل ترس از نارضایتی روح مقدس باشد (وسترمارک، ۱۹۶۸م، ص ۷۴). در مورد درختان قدمگاه، اعتقاد رایج این است که آنها دارای معجزه و کرامت هستند. به این درختان، دار مزار گفته می‌شود و اعتقاد به معجزه و کرامت در آنها باعث بستن دخیل به آنها می‌گردد. برای مثال، درختان بلوط، به‌ویژه اگر در اماکن مقدس روییده باشند، نظرکرده محسوب می‌شوند و مردم با لمس کردن یا تماس با آنها برآورده شدن آرزوها و حاجاتشان را می‌طلبند (متین، ۱۳۹۲، ص ۴۷). در منطقه مسنی مردم به درخت بلوط مقدس، پیر بلیطی یا پیر بلوطی می‌گویند و با بستن لته و کهنه لباس به آن، حاجات خود را می‌خواهند (همان، به نقل از حبیبی فهلیانی، ۱۳۷۱، ص ۴۷۵). همچنین می‌توان به درخت انجیر کهنسال در جوار مقبره شیخ احمد جام اشاره داشت که مردم برگ و میوه آن را به تبرک می‌برند؛ همین‌طور درختان انجیر معابد در جزیره کیش که مردم بر این باورند که آنها شگون دارند. نمونه‌های

دیگر درختان حیاط امامزاده‌ها در گیل و دیلم، سرو فراغه در سی کیلومتری ابرقو و درخت «گره» در استان مرکزی هستند که مردم بر آنها نذر و نیاز می‌کنند و آنها را با ارواح مقدس مرتبط می‌دانند.

### نتیجه‌گیری

پرستش درختان در گذشته عنصری مهم در مذاهب اولیه بشر، به‌ویژه نژاد آریایی بوده است. یکنواختی آیین‌ها و جشن‌های مربوط به درختان مقدس در تمامی کشورهای جهان، به‌سادگی نشانگر این ادعاست. پرستش درخت در این زمان یک موضوع کاملاً عادی و رایج بود. این درختان به‌عنوان جایگاه اجنه و ارواح پرستش می‌شدند و طوری با آنها رفتار می‌شد که گویا دارای ویژگی‌های خداگونه‌اند. بنابراین، تقدس درخت بین مسلمانان اثری برجای‌مانده از پرستش ارواح درختان یا الهه‌ها از دوره‌های باستانی است که قالب آن تغییر یافته است و ارواح درختان / الهه‌ها / خدایان جای خود را به ارواح اولیا و عرفا داده‌اند.

این مطالعه نشان داد که تکریم درختان مقدس در سرزمین‌های اسلامی و نیز در ایران، عمدتاً با ستایش پیامبران، اولیای خدا و با وقایع و اعمال پیامبران و رهبران دینی مرتبط است.

## منابع

- کتاب مقدس، ۱۳۶۶، چ دوم، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.
- الیاده، میرچا، ۱۳۹۴، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، سروش، تهران.
- اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، ۱۳۵۸، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، علمی فرهنگی.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۷، اسطوره آفرینش در آیین مانی، چ چهارم، تهران، کاروان.
- انصاری، مجتبی، ۱۳۷۸، ارزش‌های باغ‌های ایرانی (صفوی اصفهان)، تهران، دانشگاه تهران.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۸۱، اساطیر هند، ترجمه محمدرضا باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- بهار، مهرداد، ۱۳۹۰، بندهش، چ چهارم، تهران، توس.
- ، ۱۳۶۹، بندهش، تهران، توس.
- بهرامی، وحیده، ۱۳۹۳، «بررسی پدیده درختان مقدس»، میسر، ش ۸، ص ۴۵-۵۹.
- پاشایی، عسگری، ۱۳۸۶، بودا، چ نهم، تهران، نگاه معاصر.
- پورخالقی چترودی، مهدخت، ۱۳۸۷، درخت شاهنامه (ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه)، مشهد، آستان قدس رضوی.
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۴۳، آناهیتا، به کوشش مرتضی گرگی، تهران، بی‌نا.
- خجسته، فرامرز و محمدرضا حسنی جلیلیان، ۱۳۸۹، «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره‌ی الهه باروری و ایزد گیاهی»، تاریخ ادبیات، ش ۶۴، ص ۷۷-۹۶.
- دوبو کور، مونیک، ۱۳۹۴، زمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، چ پنجم، تهران، مرکز.
- ژیران، فلیکس، لا کوئه، جی. و لویی ژوزف دلاپورت، ۱۳۸۶، اساطیر آتسور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چ سوم، تهران، کاروان.
- سیرلو، خوان ادواردو، ۱۳۹۲، فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، دستان.
- شایگان داریوش، کرین، ۱۳۷۳، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، ج ۲، تهران، فرزانه.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- صدقه، جان، ۱۳۷۸، «درخت در اساطیر کهن»، ترجمه محمدرضا ترکی، شعر، ش ۲۶، ص ۱۴۰-۱۴۵.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰، المیزان، ج ۱۰، قم، مؤسسه علمی مطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروه مترجمان، تهران، فراهانی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۳۵۶، تفسیر طبری، ترجمه گروه مترجمان، تهران، توس.
- فرهادی، مرتضی، ۱۳۷۲، «گیاهان و درختان مقدس در فرهنگ ایرانی»، آینده، ش ۴-۶، ص ۳۲۰-۳۲۹.
- فرهوشی، بهرام، ۱۳۵۵، جهان فروری، تهران، دانشگاه تهران.

فریزر، جیمز جرج، ۱۳۸۸، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.

فریناز، فریود و محمد طاووسی، ۱۳۸۱، «بررسی تطبیقی مفهوم نمادین درخت در ایران»، *مدرس هنر*، ش ۲، ص ۴۳-۵۴.

فیشر، رابرت. ای، ۱۳۸۳، *نگارگری و معماری بودایی*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، فرهنگستان هنر.

کرتیس، وستا سرخوش، ۱۳۸۷، *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، چ ششم، تهران، مرکز.

کوپر، جی.سی، ۱۳۹۸، *فرهنگ نمادهای آیینی*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، علمی.

لینگز، مارتین، ۱۳۸۳، *عرفان اسلامی چیست؟*، ترجمه فروزان راسخی، ویرایش مصطفی ملکیان، چ سوم، تهران، سپهرودی.

متین، پیمان، ۱۳۹۲، *مردم گیاه*، تهران، فرهامه.

مزدآپور، کنایون، ۱۳۸۷، «نگاهی به خورد و خوراک در ایران باستان»، در: *خوراک و فرهنگ*، به کوشش علیرضا حسن‌زاده، تهران،

سازمان میراث فرهنگی.

مقدم ماهری، فریبا، ۱۳۹۴، *مطالعه تطبیقی درخت و نمادها هنری آن در ایران باستان و هند باستان*، تهران، دانشگاه تهران.

مؤیدمحسنی، مهری، ۱۳۸۱، *فرهنگ عامیان سیرجان*، کرمان، بنیاد کرمان‌شناسی.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.

هاکس، جیمز، ۱۳۴۶، *قاموس کتاب مقدس*، طهوری، تهران.

هدایت، صادق، ۱۳۳۴، *نیرونگستان*، تهران، امیرکبیر.

همدانی، عین‌القضات، ۱۳۴۱، *تمهیدات*، تهران، دانشگاه تهران.

همیلتون، ادیت، ۱۳۸۷، *اساطیر یونان و روم*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، چ سوم، تهران، اساطیر.

هینلز، جان. آر، ۱۳۸۵، *اساطیر ایران*، ترجمه محمدرضا باجلان فرخی، تهران، اساطیر.

Blackman AM, 1925, "Sacred trees in modern Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol.9, p.56-57.

Canaan T, 1958, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine Jerusalem*, Ariel, (Originally published 1927-1928, rep n.d.)

Curtiss SI, 1902, *Primitive Semitic Religion to-Day London*, Hodde and Stoughton.

Dafni A, 2006, "On the typology and worship status of sacred trees with a special reference to the Middle East", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, Vol.3, p.2-26.

Dieulafoy, Jane, 1989, *La perse, la Chaldee et la Susiane, paris*, Librairie Hachette et Cia.

Eliade M, 1959, *The Sacred and the Profane New York*, Harcourt, Brance & World Inc.

Eliade, Mircea, 1954, *Tratado de historia de las religions*, Madrid.



Elworthy T. F, 1958, *The Evil Eye*, New York, Julian Press.

*Encyclopedia Britannica*, World tree, Written By: The Editors of Encyclopedia,  
<https://www.britannica.com/topic/world-tree>

Fergusson .J, 1868, *Tree and Serpent Worship*, London: WH Allen.

Folkrad, R, 1892, *plant lore legends and lyrics London*, Sampson bow, parson Company.

Frazer JG, 1981, *The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore*, New York, Avenel Books.

Frese PR, Gray SJM, 1995, *Trees*, In The Encyclopaedia of Religion, Edited by: Eliade M. New York, Macmillan Library Reference USA, Simon and Schuster and Macmillan, Vol.15, p.26-33.

Gupta SS, 1965, *Tree Symbols and Worship in India – a New Survey of a Pattern of Folk Religion Calcutta*, Indian Publications.

Hughes JD, Chandran MDS, 1998, *Sacred groves around the earth: an overview*, In Conserving the Sacred for Biodiversity Edited by: Ramakrishnan PS, Saxena K.Chanderashekar V. New Delhi, Oxford and JBH Publishing Co, p.869-876.

Lechier, George. 1937. "The tree of life in Indo-European and Islamic Cultures", *Ars Islamica*, vol. 4, p.65-78.

Westermarck E, 1968, *Ritual and Belief in Morocco New York*, University Press Book.

Zarcone T, 2005, *Stone people*, tree people and animal people in Turkic Asia and Eastern Europe, Diogenes, 207:p.35-46.



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی مقایسه‌ای جایگاه عشق در سلوک عرفان اسلامی و عرفان هندویی با تکیه بر لمعات عراقی و بهگود گیتا

ssmontazery@ut.ac.ir

سید سعیدرضا منتظری / استادیار گروه ادیان و عرفان پردیس فارابی، دانشگاه تهران  
ملیحه آدینه‌فر / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱

### چکیده

مبانی نظری عرفان عاشقانه، ابعادی معرفتی است که به شناخت حقیقت و جایگاه عشق، به‌عنوان مقوله‌ای هستی‌شناختی می‌پردازد و نتیجه آن، در راستای سیر و سلوکی که محوریت آن بر عشق است، افزایش معرفت به حقانیت هستی است. یکی از آثاری که می‌توان عرفان عاشقانه را در محدوده وسیعی از آن مشاهده کرد، کتاب بهگود گیتاست. از آنجا که این اثر تلفیقی از عقاید ودایی، تعالیم اوپانیسادی و مفهوم یوگاست و نیز تحت تأثیر هجوم عقاید و باورهای آریایی به سرزمینشان قرار گرفته است؛ با این حال می‌توان رگه‌هایی از عرفان عاشقانه اسلامی را به‌نیکی در آن مشاهده کرد. در این مقاله به تطبیق عرفانه‌های عاشقانه این کتاب و لمعات عراقی (از کتب عرفان عاشقانه) پرداخته شده است. با عنایت به بررسی صورت‌گرفته، افزون بر تشابهاتی که می‌توان میان این دو اثر در باب مؤلفه‌ها و مشخصه‌های مراتب سیر و سلوک (طلب، عشق و...) مشاهده کرد، تمایزاتی نیز دیده می‌شود؛ همچون عدم رسیدن به بقای باالله (ایشوره) و تنها خلاصی پوروشه از اسارت جسم بر اساس مکتب یوگه؛ نمادین بودن براهمن و موکشه از حضرت حق و وحدت وجود با آن و...؛ و نیز جایگاه عشق و راه‌های رسیدن به آن و چگونگی و بررسی راهکارهای آن.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، عرفان هندویی، بهگود گیتا، لمعات، عراقی.

عرفان نوعی شناخت و سبک زندگی است؛ لذا عرفان هم معرفت انسان را بالا می‌برد و هم نفس انسان را تقویت می‌کند و انسان را در بعد نظری (علم اعلی) و در بعد عملی (روحی) به کمال می‌رساند (ر.ک: گوهرین، ۱۳۶۸، ص ۱۴۷). از دید عرفاء، کمال معرفتی که همه موجودات به دنبال آن هستند، کمال ماهوی نیست؛ بلکه جملگی طالب ذات مقدس باری تعالی هستند. در این راستا، عشق از اصلی‌ترین مضامین عرفان نظری و عملی است. تجلی همین عشق است که مراتب آفرینش را خلق می‌کند و در سوق یافتن موجودات به سوی خداوند نیز عشق است که مرحله به مرحله آنان را به خداوند نزدیک می‌کند (ر.ک: نیک‌اندیش، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). عرفا با اعتقاد به فاعل بالتجلی بودن حق، در صدور و ظهور فیض از باری تعالی، جز ذات او را مؤثر نمی‌دانند و با تکیه بر قاعده «الحب موجب الظهور، التعیق تفیض المظهریه»، علت ایجاد عالم را نه سود بردن خالق، نه جود رساندن به مخلوق و استکمال به فعل، بلکه عشق به ذات خویش و کمالات ذاتیه خود می‌دانند؛ لذا عشق عرفانی را می‌توان خدایپرستی از روی عشق معرفی کرد (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸). یکی از آثار هندی که می‌توان رگه‌هایی از عرفان اسلامی را در آن مشاهده کرد، *بهگود گیتا* است. گفتار نخستین این کتاب، حماسی است؛ و لیکن گفتارهای مابعد، بیانی شاعرانه از مباحث فلسفی و عرفانی است (ر.ک: موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۳). به گفته موحد در مقدمه این کتاب، «کسی که *گیتا* را سروده، با تلیق و دستکاری آن می‌خواسته است که بین عقاید ودائی و تعالیم اوپانیشادی و اصول سانکیه و یوگه وفق دهد؛ زیرا رد پای جریان‌های فکری و اعتقادات وابسته به سالک و مذاهب مختلف فلسفی، در این کتاب مشهود است» (ر.ک: همان، ص ۱۴). راداکریشنان در روش جامعی که بر ترجمه و تفسیر *گیتا* ترسیم کرده، بر آن است که *گیتا* و *اوپانیشاد* و *برهمناسوترا*، سه اصل مهم از مذاهب هندو هستند که علمای ودانته برای توصیف افکار و تعالیم خود از مندرجات آن استمداد کرده‌اند و در این میان، *گیتا* افکاری یکدست‌تر و هماهنگ‌تر را داراست (ر.ک: راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۳۴). از سوی دیگر، هجوم آریایی‌ها به سرزمین هند موجب شده است که دو طرز فکر کاملاً متباین آریایی و بومی هند با هم آمیخته شوند. از آنجاکه در *ودها* بیشتر می‌توان شاهد باورها و اعتقادات مهاجران آریایی بود و در مقابل اوپانیشاده‌ها، نوعی بازگشت به سلف با طرز فکر هندی به‌شمار می‌آید و چون *گیتا* را اوج جریان فکری‌ای می‌دانند که مورخین اوپانیشاد بنیان نهاده‌اند، لذا *گیتا* آمیخته‌ای از اعتقادات محوری هند است که با عرفان آریایی ممزوج شده است. در مقاله پیش رو با عنایت به اینکه در کتاب مذکور (*بهگود گیتا*) می‌توان نشانه‌ها و علائمی از مراتب سیر و سلوک عاشقانه عرفان اسلامی (طلب، عشق و...) را مشاهده کرد و نیز با توجه به اینکه تعالیم *اوپانیشاد* و مکتب *یوگا* نیز در این کتاب وجود دارد و اشارات فراوانی به آنها شده است، این اثر با کتاب *لمعات عراقی* - که از زمره کتب عرفانی‌ای است که عرفان عاشقانه در آن بسیار چشمگیر است - مورد مقایسه و تطبیق قرار گرفته است تا جایگاه عشق را در این دو اثر بررسی کند.

ظهور عرفان عاشقانه واکنشی طبیعی به همین جمود تصوف (عرفان زاهدانه) است. تصوف در سیر تکاملی خود در قرن هفتم و هشتم به عرفان عاشقانه روی می‌آورد و از جمله کتبی که عرفان عاشقانه را به‌نیکی می‌توان مشاهده کرد، *لمعات عراقی* است. از سوی دیگر، در سرزمین هند نیز از جمله کتبی که می‌توان مطالب و مفاهیم عارفانه را با زبانی شاعرانه و لطیف (به‌جز گفتار اول) مشاهده کرد، *بهگود گیتا* است. کتاب مذکور، تلفیقی از آرا و باورهای مختلف هندی است؛ لذا نه‌تنها مقایسه و تطبیق این کتاب با *لمعات عراقی* می‌تواند بیانگر نکات مشترک در عرفان عاشقانه و مراتب سلوک عارفانه باشد، بلکه در کنار مراتب سلوک یادشده می‌توان آرایبی از مکاتب یوگه یا *اوپانیساد* را که به‌موازات عرفان اسلامی در *بهگود گیتا* آمده است نیز بررسی کرد. از این‌رو، مهم‌ترین اهداف پژوهش پیش رو، پاسخگویی به سؤالات زیر بوده است:

- کیفیت مراتب عرفان عاشقانه در کتاب *بهگود گیتا* چگونه است؟
- چه مرحله‌ای از سیر و سلوک یوگایی با مراتب عرفان اسلامی برابری می‌کند؟
- عشق در این دو اثر چه جایگاهی دارد؟

در باب *بهگود گیتا* آثار زیادی به رشتهٔ تحریر درنیامده است؛ اما از جمله مقالات نوشته‌شده می‌توان به مقالهٔ «مدلول جاودانگی نفس در بهگود گیتا»، اثر *مجتبی زرران، قربان علمی و سجاد دهقان‌زاده* (ادیان و عرفان، ۱۳۸۹) اشاره کرد که نویسندگان در آن به مباحثی چون شناخت نفس، واقعیت یا توهم مرگ، جاودانگی و قلمرو معنایی آن پرداخته‌اند. مقالهٔ دیگر، «معرفت و نسبت آن با عمل در بهگود گیتا»، اثر *شهرام یازوکی و سعید گراوند* (جاویدان خرد، ۱۳۸۸) است که نویسندگان در آن به مضامین گیتا، تفاسیر گیتا و انواع معرفت بر اساس گیتا پرداخته‌اند. در باب *لمعات عراقی* آثار بیشتری نوشته شده است. از آن جمله، مقالهٔ «منظومه استعاره‌های مفهومی لمعات»، اثر *میترا/بختیاری‌نسب و خیرالله محمودی* (ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۳۸۴) قابل اشاره است که نویسندگان در آن به معرفی چندین استعارهٔ مفهومی پرداخته‌اند؛ اما در باب تطبیق عشق عرفانی مابین این دو اثر، تا کنون تحقیقی جداگانه و مجزا صورت نگرفته است.

نخستین عارفان اسلامی، چون *حسن بصری، ابراهیم/دهم، معروف کرخی و...* عرفانشان بیشتر جنبهٔ زاهدانه و متعبدانه داشت (ر.ک: رحمانی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۷)؛ لذا مسئلهٔ عشق الهی جایگاه ویژه‌ای نداشت و بیشتر زاهدانه بود تا عاشقانه. *زرین کوب* در اثر خود می‌آورد که ظهور تعالیم رابعهٔ علویه در اواخر قرن دوم هجری، به‌تدریج عرفان زاهدانه را به‌سوی عرفانی مبتنی بر عشق و محبت سوق داد (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۵۱). از قرن سوم به بعد، به‌تدریج بر شور و حال عرفان به سوی عشق و محبت افزوده شد. از جمله دلایل متصوفه برای پرهیز از آوردن کلمهٔ عشق، ذکر نشدن واژهٔ عشق در قرآن و سنت بوده است (ر.ک: رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۸)؛ لذا واژهٔ عشق در اشعار عارفانهٔ نخستین کم‌رنگ بود و بیشتر به جنبهٔ زمینی و بشری آن دلالت داشت. *پورنامداریان* در کتاب خود می‌آورد: «به‌رغم مخالفت‌های حنابله و امثال ایشان، نگاه عاشقانه در تصوف رایج شد و

تدوین سوانح در اوایل قرن ششم، نتیجه پیروزی مکتب صوفیان شافعی - اشعری خراسان بر مخالفان ایشان، از جمله صوفیان بوده است» (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۰)؛ لذا به تدریج آثار عارفانه رنگ‌وبویی از عشق را به خود اختصاص دادند (ر.ک: رحمانی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۱). از قرن هفتم به بعد، عشق عرفانی بیشتر به جنبه معرفت‌شناسانه نزدیک شد و عرفایی چون عراقی به پیروی از ابن عربی، عشق را با مفاهیم هستی‌شناسی پیوند دادند. در مقایسه با این سیر تدریجی، می‌توان ظهور مضامین عاشقانه عرفانی را در آثار نویسندگان سرزمین‌های دیگر نیز مشاهده کرد. یکی از کتبی که قسمت اعظم آن، مضامین عارفانه را به شیوه‌ای عاشقانه بیان کرده، **بهگود گیتا** است. از آنجاکه عرفان هندی نیز بی‌تأثیر از افکار آریایی‌های نفوذیافته در آن سرزمین نبوده است و نیز به دلیل تشابهات فراوانی که مابین عرفان هندی و عرفان اسلامی در مراتب سیر و سلوک دیده می‌شود، در ادامه پس از توضیح مختصری در باب هر یک از این آثار، به بررسی و مقایسه آن دو با یکدیگر پرداخته شده است.

## ۱. معرفی آثار مورد مقایسه

### ۱-۱. بهگود گیتا

**بهگود گیتا** یا **نعمه ایزدی** (ر.ک: بهار، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲)، شرح دیدگاه‌های الهیاتی، فلسفی و دینی هندوها از دفتر ششم (هیشمپرون)، حماسه بزرگ مه‌بهاراتا (در حدود سده پنجم ق.م) است (ر.ک: زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۵۹). این کتاب گفت‌وگویی شاعرانه است با ماهیتی فلسفی و دینی، بین **آرجونا** (پادشاه پاندوها) و **کریشنا** (ارابه‌ران آرجونا) در میدان رزم موسوم به کورو کشته (همان، ص ۵۹). **گیتا** نافی مرگ به معنای فنای کامل و نابود شدن است. در **ودها** و **اوپانیشادها**، «جاودانگی» موضوعی پذیرفته شده است. برای نمونه، در **ریگ‌ودا** (۴، ۵۴، ۲) اظهار می‌شود که نعمت جاودانگی را خدای «سوتیری» به خدایان و آن‌گاه به انسان‌ها بخشیده و در جای دیگر (ر.ک: همان، ص ۶، ۷، ۴)، جاودانگی هدیه‌ای از سوی خدای آگنی تصور کرده است؛ هرچند جاودانگی ودایی متضمن معنای نازل‌تری است و مفهوم آن به‌طور کلی عبارت است از زندگی ابدی در بهشت «یمه» (خدای مردگان) با به‌دست آوردن زندگی جاوید (ر.ک: ریگ‌ودا، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳؛ زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۵۹). ایده جاودانگی در **گیتا**، نه به معنای رهایی از معزل مرگ، بلکه به معنای تعالی آگاهانه از مرگ و آگاهی از توهم مرگ تصور می‌شود. معنای بی‌مرگی، از واژه «ایمورتالیتی» گرفته شده است. این واژه، ریشه هندواروپایی دارد (زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۶۹). در **اوستا** به امرات (به معنای بی‌مرگی) و در **ریگ‌ودا** به امریتا (بی‌مرگی) که نام دیگر شربت جاودانگی (سوما) است، اشاره شده است (همان، ص ۶۷). از این واژه سه مفهوم برداشت می‌شود: الف) جاودانگی موجودات الهی، اساطیری و مثلی که فناپذیر هستند؛ ب) جاودانگی قهرمانان اساطیری که به سبب رنج‌های بسیار شایسته الطاف الهی شده‌اند؛ ج) جاودانگی برای تمام انسان‌ها که پس از مرگ به حالت زندگی ابدی و فناپذیر می‌رسند (همان)؛ لذا مشارکت در امر ازلی و ابدی، انسان را ازلی - ابدی می‌کند و انفصال یا تفرد از آن،

موجب قرار گرفتن انسان در معرض تناهی طبیعی می‌گردد (ر.ک: تیلیخ، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۹؛ زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶۱). از زاویه دیدهای قابل تأمل در *بهگود گیتا*، مشرب ودانته با ماهیت وحدت وجود است. بر این اساس، وجود یگانه است و تمامی جلوه‌های ظاهری منبعث از آن هستند. در *بهگود گیتا*، از وحدت وجود با ترکیب «واحد کثیر» نام برده شده است (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۹۱؛ زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶۱). از دیدگاه این کتاب، هیچ چیز بیرون از اصل مطلق، یگانه، متعال، سروری و خالق هستی وجود ندارد؛ چنان‌که کریشنا در آیه‌های مختلفی از *گیتا*، مکرراً خود را حقیقت مطلق و موجودات دیگر را اندیشه‌ها و تجلی‌هایی از آن می‌داند.

## ۲-۱. لمعات

*فخرالدین عراقی* (م ۶۶۸ق) از پیروان مکتب *ابن عربی* است که لمعات را با محوریت عشق الهی نوشته است. *عراقی* در این اثر تحت تأثیر اندیشه‌های *ابن عربی* بوده و بدیهی است مشترکات بسیاری مابین آرای آنان دیده می‌شود (به‌ویژه در باب وحدت وجود). *خراسانی* در اثر خود آورده است که جریان برجسته در باب نظریه عشق الهی، مکتب *ابن عربی* است که در آن مفهوم عشق، رنگ و صبغه وحدت وجودی و حتی رنگی فلسفی به خود گرفته است (ر.ک: خراسانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۶). از این روست که در لمعه‌های *لمعات*، وحدت وجود عاشق و معشوق، از مضامین محوری کلام نویسنده بوده است. *عراقی* منشأ عشق عرفانی را در ذات پاک خداوند می‌داند: «عشق در مقر خود از تعین منزّه است و در حریم عین خود، از بطون و ظهور مقدس، ولیکن بهر اظهار کمال، از آن روز که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینه عاشق و معشوق بر خود عرضه کرد و حین خود را جلوه کرد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲).

وی تمامی اشیا موجود در عالم را جلوه‌ای از معشوق و محبوب می‌داند و جریان عشق را در آن ساری و مداوم برمی‌خواند: «عشق در همه ساری است. ناگزیر جمله اشیاست و کیف تنکر العشق و ما فی الوجود الا هو، و لولا الحب ما ظهر، ما ظهر... ذات محب و عشق او محال است که مرتفع شود؛ بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی دیگر» (همان، ص ۶۲).

از این روست که منظور از واژه عشق، مطلق وجود یا حق است: «و ما الوجود الا واحد غیر. اَنه اذا انت اعودت المرایا تعددا» (همان، ص ۴۵).

## ۲. مقایسه مراحل سیر و سلوک در *بهگود گیتا* و لمعات عراقی

### ۲-۱. طلب

طلب، اولین قدم در تصوف است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جست‌وجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وادارد (ر.ک: گوهرین، ۱۳۷۰، ص ۳۳۵). سالک در این مرحله می‌بایست به سمت و سوی

روشنایی و نور به پویه بیاید تا مهبیای تجلی شود و جلوه‌ای از جانان بیاید؛ زیرا به قول *خواجہ عبداللہ انصاری*، «تجلی ناگاہ آید؛ اما بر دل آگاہ آید» (گوهرین، ۱۳۶۸، ص ۲۵)؛ از این رو در وادی طلب، میان خون باید بود و از همه چیز بیرون باید شد (ر.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۱). در مکتب یوگا، اولین زینہ، *یمہ* (پرهیزگاری‌ها) است و خصوصیات آن نیز مشابه مرحله طلب در عرفان اسلامی است. برخی از این خصوصیات آن عبارت‌اند از: الف) خودداری از آزار رساندن به موجودات (اهیمسا)؛ ب) راست‌گویی و صداقت (ستیہ)؛ ج) دزدی نکردن (استیہ)؛ د) مہار امیال نفسانی و شہوات (برہمہ چاریہ) (ر.ک: صادقی شہپر و صادقی شہپر، ۱۳۹۲، ص ۸). در این مکتب، تمام تعالیم و دستورهای اخلاقی، فیزیکی و ذهنی به همین منظور است و بنابراین روش یوگا، بر مراقبہ و تمرکز مبتنی است. از دیدگاہ *بہگود گیتا*، کسی صاحب یقین است کہ تمام نیروهای حسی خود را در زمام خویش گیرد و بر آنها چیرہ گردد: «کسی کہ حواس خود را رام خود گرداند، صاحب یقین باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۳۷).

در مکتب یوگا، ہرچند اعمال عبادی، اخلاقیات شرعی و اہیسمہ، بہ عنوان مبادی سلوک مورد توصیه و تأکیدند، ہدف نہایی نیستند. شخص با طی آن مراحل، می‌تواند تمرکز عالی را آسان‌تر بہ دست آورد و خود را محو و مستغرق در مطلوب خویش گرداند (ر.ک: صادقی شہپر و صادقی شہپر، ۱۳۹۲، ص ۱۴). در این شیوہ، شخص از راہ سمدہی با قاطعیت بہ فراسوی وضعیت انسانی - کہ غم‌آلود و زاییدہ رنج است و در رنج کامل می‌شود - می‌رود و سرانجام بہ آزادی کاملی کہ روح ہندی با حرارت و اشتیاق خواہان آن است، دست می‌یابد (ر.ک: الیادہ، ۱۳۷۲، ص ۳۷). تمامی مدرکات حسی و دنیوی، از جملہ موانع در سر راہ سالک‌اند؛ لذا سر منزل مقصود نیز از آن چنین کسی است کہ فارغ از ہرگونہ حب و بغضی در جست‌وجوی حقیقت است: «آنکہ زمام نفس بہ دست خویش دارد، با حواسی کہ فرمان بر اویند، آزاد از قید حب و بغض، در میان اشیا می‌گردد، چنین کسی بہ سر منزل مقصود خواہد رسید» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

از دید *عراقی* نیز تمامی این مدرکات، حجاب‌هایی نامیدہ می‌شوند کہ در سر راہ طالب قرار دارند. از دیدگاہ عرفا، جہان با تمامی تعلقاتش حجاب بہ شمار می‌روند (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷). محب می‌بایست برای رسیدن بہ محبوب خود، این پردہ‌ها را پشت سر بگذارد:

محبوب ہفتاد ہزار حجاب از نور و ظلمت بر وی فروگذاشت تا محب خو فراکند و او را پس پردہ اشیا می‌بیند تا چون دیدہ آشنا شود، عشق، سلسلہ شوق بچنابند، بہ مدد عشق و قوت شوق، پردہ‌ها یکان یکان فروگشاید. آن گاہ پرتو سبحان، غیریت موهوم را بسوزد و او بہ جای او بنشیند و ہمگی عاشق شود (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۰).

از نگاہ *بہگود گیتا*، سالک بہ مثابہ «دریا» است کہ از زنگارهای دنیوی و نفسانی تیرگی نمی‌پذیرد. در وصف سالک آمدہ است: «خواہش دل، او را از جای درنبرد؛ چون دریا کہ از جویبارها تیرگی نمی‌پذیرد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۸۱). و ہدف سالک از بہ کار گماردن عمل، تن، ہوش و... آن است کہ در پی صفای درون هستند: «سالکان طریق، عمل،



هوش، تن و فکر و حواس خود را به کار می‌گمارند؛ بی‌آنکه تعلق رسانند/ و از عمل، صفای درون جویند» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴).

یکی دیگر از شرایط مرحله طلب از دید عراقی، پیوسته در حال طلب بودن است که به استواری سالک در بهبود گیتا اشاره دارد. سخت‌کوشی، از جمله شرایط سالک در این مرحله است. همدانی در این باب آورده است: چون طلب، نقاب از روی جمال خود بگیرد، همگی مرد را چنان بغارتند که مرد نتواند تمییز کند که او طالب است یا نه. او در همه حالت باید، «مَنْ طَلَبَ وَ جَدَّ وَ جَدَّ» باشد (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹)؛ لذا از هر چه در طلب متحمل می‌شود، باید راضی و خشنود باشد: «آنکه از بند هوس‌ها گذشته، و لگام بر سر نفس و دل خویش زده، و ترک همه گفته،/ به هر چه در طلب باز یابد، خشنود گردد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۹۷).

قشیری در باب طلب می‌آورد: «طلب، شوق از جای برخاستن دل بود، به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود» (قشیری، ۱۳۶۱، ص ۵۷۵). عراقی نیز طلب را از بهر فنای وجود و بقای در ذات محبوب می‌داند؛ چراکه با فنای سالک، شاهد و مشهود، هر دو یکی می‌شوند و لذا او بی سالک، غطایی بر رسیدن به معشوق دانسته می‌شود: «عاشق را طلب، بهر فناست از وجود. دائم، در عدم برای آن می‌زند که در حال عدم، آسوده بود؛ هم شاهد بود و هم مشهود. چون موجود شد، غطای بصر، خود شد و از شهود محروم ماند، بصر او به حکم کنت سمعه و بصره، عین معشوق آمده و او بی او، غطای آن بصر» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳).

## ۲-۲. عشق

محبت و عشق، اولین حال برای عارف و سالک الی الله و سرچشمه سایر احوال است که از آن نشئت می‌گیرند؛ به گونه‌ای که اگر این حال به‌طور کامل برای سالک حاصل نشود، دیگر حالات نیز برای او رخ نخواهند داد و از این نظر مشابه مقام توبه است که جمیع مقامات بر آن استوارند. عین‌التضات همدانی درباره عشق می‌گوید: «بدایت عشق به کمال، عاشق را آن باشد که معشوق را فراموش کند که عاشق را حساب با عشق است. با معشوق چه کار دارد؟ مقصود وی عشق است و حیات وی از عشق باشد و بی‌عشق او را مرگ باشد» (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

در مکتب یوگه، نیامه‌ها (نظامات و ضوابط) دربردارنده خصوصیات مرحله عشق است. از جمله خصوصیات آن، «شوچه» است که دارای دو نوع بیرونی و درونی است. نوع بیرونی مربوط به نظافات جسمانی و نوع درونی مربوط به پرورش و تصفیه احساسات پاک و گرایش به مهرورزی و فضیلت و اجتناب از ردایل و بدی‌هاست. از این دیدگاه، سالک به دلیل برخورداری از عشق واقعی به محبوب، تضادها و تقابل‌های مادی و دنیوی تأثیری بر وی ندارند و دین و بی‌دینی، نیک و بد و شک و یقین، برای او یکسان است (ر.ک: شعاعی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۷۹). جنبه درونی این نگرش، شباهت زیادی به عرفان اسلامی دارد (هر چند جنبه بیرونی نیز از مقدمات آن به‌شمار می‌رود): ای سرور مردمان! آن که غم و شادی بر او تفاوتی نکند/ و او را از جای نبرد/ شایسته وصول به سرمنزله ابدیت است» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۷۱).

در مکتب متصوفه، خداپرستی به سابقهٔ عشق و محبت است. عین/القضات می‌گوید: «عشق، بنده را به خدا رساند. پس عشق از بهر این معنا، فرض راه آمد» (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۲۰). عراقی نیز عشق به محبوب ازلی - ابدی را از تقابل وصال و فراق برتر می‌داند (در بهگود گیتا، نیز عشق حقیقی از تضادهایی چون نیک و بد، و شک و یقین، برتر دانسته شده بود):

تعالی العشق من فهم الرجال  
و عن وصف التفرق و اوصال  
حتى ما جل شیء عن خیال  
يجل عن الاحاطه و المثال

عشق از ادراک مردان و از تعریف جدایی و وصال برتر است؛ چون هرگاه چیزی از خیال برتر شد، از فراگیری و مانند برتر است (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۴۵).

از دید عارفان، عشق، مادهٔ اولیهٔ آفرینش و بهانهٔ وجود است. در کلام ابن عربی نیز به این مطلب اشاره شده است: «الحرکه الی بهی اوجدت العالم، حرکه حَبَّ» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳). از جملهٔ مقدمات این عشق، مراقبه کردن است (نیک‌اندیش، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷). در بهگود گیتا، خدا (ایشوره) یکی از موضوعات مهم مورد مراقبه برای کسانی است که به او عشق می‌ورزند (در عرفان اسلامی نیز اهمیت زیادی به مراقبه داده شده است). یوگی می‌تواند با پیروی از کوشش منظم، ایمان، نیرو، حافظه، تمرکز و معرفت حقیقی، اشتیاق شدید به آرامش عشق به ایشوره، و مراقبه بر او و ذکر مقدس «ام» که معرف خداست (ر.ک: صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۰)، به رهایی کامل و اسمپرنیانه سمادهی و پرورشای تابناک دست یابد: «ای پسر! گفتم همواره مرا به یاد دار/ چون کسی دل در مراقبه گمارد/ و خاطر از غیر بپردازد/ به پرورشای والای تابناک واصل شود» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸). عشق، شکل تکامل یافتهٔ وادی طلب است. این وادی سراسر آتش است و باید در آن غرق آتش شد و به وصال رسید: «تا سالک در آتش عشق نسوزد، حق این وادی را ادا نتواند کرد و چون عقل مادرزاد را با عشق سوزان کاری نیست، عقل از این وادی گریزان است» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۱). عراقی نیز اشتیاق عشق را وسیله‌ای می‌داند که بیگانگی عاشق و معشوق را به یگانگی مبدل می‌کند:

معشوق هر لحظه از دریچهٔ هر صفتی با عاشق، روی دیگر می‌نماید. عین عاشق از پرتو روی او، هر لحظه روشنائی دیگر یابد و نفس، بینایی دیگر کسب کند؛ زیرا هرچند جمال بیش عرضه کند، عشق غالب‌تر آید؛ و عشق هرچند متوالی گردد، جمال خوب‌تر نماید؛ و بیگانگی معشوق از عاشق از جفای معشوق در پناه عشق می‌گریزد و از بیگانگی در یگانگی می‌آویزد (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۵).

اساس تعالیم عرفانی در این طریقت، نخست ترک ماسوی‌الله است و دوم جست‌وجوی خداوند (ر.ک: وکیلی و آبداری، ۱۳۹۵، ص ۷۱). در بهگوت گیتا نیز پیوند سالک در اثر عشق و محبتی که حضرت حق دارد، از دیگر اشیا بریده می‌شود و آن می‌پسندد که حق می‌پسندد: «مردی که از خوردن خودداری کند، پیوند اشیا با او بریده می‌شود/ و آن که حق را ببیند، خواهش دل وی نیز بریده می‌شود» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۷۹).

عراقی نیز در تأیید این مطلب می‌آورد:

خواهم که چنان کنی به عشقم مشغول  
کز عشق تو با تو هم نپردازم بیش

(همان، ص ۱۲۱)

در عرفان، سالک باید به هر آنچه خداوند قادر برایش تقدیر کرده است، خرسند و راضی باشد (ر.ک: موسوی سیرجانی و منصور، ۱۳۹۵، ص ۲۶۵). میبیدی نیز در *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، حقیقت توکل را رضا و تسلیم به قضا و قدر می‌داند (ر.ک: میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۲). عراقی نیز بر همین باور است: «شرط عاشق آن است که هرچه دوست دوست دارد، او نیز دوست دارد؛ و اگر همه فراق بود، غالباً محبوب فراق و بعد خواهد تا از جفای او پناه به عشق برد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲).

### ۲-۳. معرفت

معرفت، قاعده همه خیرات دنیا و آخرت است و مهم‌ترین چیزها برای بنده، شناخت خداوند است. پس «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سر از جز حق؛ و قیمت هر کس به معرفت بود... مردمان از علما و فقها و غیر آن، صحت علم را به خداوند، معرفت خوانند؛ و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند، معرفت خواندند» (ر.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۳۹۱). عزالدین محمود کاشانی در کتاب خود می‌آورد: «تا صورت توحید مجمل علمی، مفصل عینی نشود، چنان که صاحب علم توحید، در صور تفصیل وقایع و احوال متجدده متضاده از ضرر و نفع و منع و عطا و قبض و بسط، ضار و نافع و مانع و معطی و قابض و باسط حق را بیند و شناسد، بی‌توقفی و رویت، او را عارف نخوانند» (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۵۵).

از جمله راه‌های وصول به معرفت حق تعالی، خودشناسی است که مقدمه‌ای برای خداشناسی به‌شمار می‌رود. لازم معرفت، پاک شدن از جسم و اوصاف جسمانی است (ر.ک: امیری و پازج، ۱۳۹۳، ص ۹). این مرحله با مرحله اسنی‌ها (رسیدن به وضعیتی متعادل و متمرکز) در مکتب یوگا قابل بررسی است. از نظر پاتنجلی، معرفت ماورای طبیعی سانکیه، تنها زمینه را برای رهایی انسان فراهم می‌کند و بنابراین، «رهایی» از طریق کوشش جدی (و فردی)، به‌ویژه فنون ریاضتی و مراقبه‌ای حاصل می‌شود. هدف یوگا نیز مانند سانکیه، برانداختن آگاهی عادی در جهت کسب آگاهی «فراطبیعی و رسیده به وضعیتی ثابت و متمرکز» است (صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۶). شناختی که سالک در اثر این ریاضت‌ها از خود به‌دست می‌آورد، وادی معرفت در عرفان اسلامی را خاطر نشان می‌کند. در *بهگوت گیتا* (معرفت) آتشی دانسته شده است که همه اعمال را می‌سوزاند و سالک را از همه پلیدی‌ها پاک می‌کند: «آتش معرفت، همه اعمال را خاکستر کند. / به‌راستی در جهان چیزی نیست که چون معرفت پاک تواند کرد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۸۱).

طی این مسیر عرفانی، با شناخت تجربی از مراتب ذهنی از طریق ریاضت و مراقبه امکان‌پذیر است. به‌نظر *داسگوتیا*، هدف نهایی یوگا، جدا ساختن ما از احساسات، تفکرات، عقاید ذهنی، حواس و در نتیجه شناخت و تجربه خویشتن واقعی است که فراتر از ذهنیاتمان است (داسگوتیا، ۱۹۲۷م، ص ۶۵-۷۱؛ همان، ص ۷). یوگی وقتی می‌تواند احساس خرسندی و رضایت کند که خویشتن واقعی (پوروشه) خود را بشناسد و این خودشناسی، از دیگر تشابهات با عرفان اسلامی است. در این راه کسی که استقامت ندارد، به‌رهای از معرفت نخواهد برد: «آن را که استقامت نباشد، از مراقبه بهره نباشد و آن را که معرفت نباشد، از مراقبه بهره نباشد؛ و بی‌مراقبه، آرام جان حاصل نیاید؛ و بی آرام جان، سعادت از کجا باشد؟» (همان، ص ۸۱).

کسب معرفت مذکور، آرامش را برای سالک به‌رمغان می‌آورد: «آن را که حواس را رام خود کرده باشد، معرفت را به‌دست آورد و با کسب معرفت، به آرامش مطلق خواهد رسید» (همان).

در حقیقت، از طریق این تمرین، ذهن می‌تواند به معرفت تفکیکی و جدایی پوروشه (روح) از پراکرتی (جسم) برسد و در نتیجه آن، پوروشه از گرفتاری و اسارت خیالی جسم و ماده و پیمادهای آن خلاص می‌شود. این معرفت، حجاب‌ها و پرده‌های جهل را می‌برد و حق را نمایان می‌سازد: «برای کسی که نور معرفت پرده جهل او دریده باشد، آن نور چون خورشید می‌درخشد و حق را روشن می‌سازد. / عقل و نفس او حق است / عبادت او و مراد او حق است و او به زلال معرفت از هر پلیدی پاک گردد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵-۱۰۶).

*حائری* به‌نقل از *عین‌القصبات هملانی* در کتاب خود می‌آورد: «وادی معرفت، نتیجه‌ی وادی عشق است؛ زیرا که معرفت و شناخت، پس از عشق و وصال دست خواهد داد. سالک چون عاشق و واصل می‌شود، در اثر اتصال به وی، طعم وصال را درک می‌کند و به معرفت و شناخت (در حد ظرفیت خود) می‌رسد» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). این شناخت، زمینه‌ی ورود به مراحل باریک‌تر و لطیف‌تر مابعد را فراهم می‌سازد. *عراقی* بر آن است که اگر سالک به این نکته اذعان یابد که: «غیری چگونه روی نماید؟ چو هرچه هست / عین دگر یکی است، پدیدار آمده (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۵۷). درمی‌یابد که هر ذره‌ای از عالم، رخساری دیگر از جمال حق تعالی است و هر جمالی دیداری دیگر از اوست:

چون جمالش صد هزاران روی داشت

بود در هر ذره، دیداری دگر

لاجرم هر ذره را بنمود باز

از جمال خویش رخساری دگر

(همان، ص ۶۳)

این مرحله، منزل تفرید و تجرید است و آن وادی، منزلی است که همه چیز به‌نظر سالک محو می‌شود و فقط جمال اوست که می‌ماند. آن‌گاه که سالک وادی معرفت را درمی‌یابد و به وی شناخت حاصل می‌کند، خود را به او محتاج

و از همه بی‌نیاز می‌بند و گام در وادی استغنا می‌نهد (ر.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). *فروزانفر* در این باره می‌آورد: «فقر چنان که صوفیان می‌گویند، متضمن استغنا از خلق است؛ پس نتیجه آن عزت است، نه خواری؛ زیرا اصل خواری‌ها و ذلت‌ها احتیاج به خلق است و درویشان گرد نیاز و حاجت را از دامن دل سترده‌اند (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۰۶).

دو واژه فقر و غنا با معانی متضاد در حقیقت، هدفی واحد در وجود سالک حقیقی دارند (هم بی‌نیاز و هم نیازمند)؛ جانشان نیازمند انوار الهی و دلشان بی‌نیاز از غیر خداست. در *به‌گود گیتا* این بی‌نیازی در اثر رسیدن به رضای مطلق است: «کسی که هوس ثمره کار فرو گذاشته،/ و به مقام رضای مطلق رسیده،/ بی‌نیاز از همه چیز و فارغ است» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۹۶).

مرحله پربایانامه (کنترل جریانات ذهنی از تعلقات) در یوگا، در حقیقت مشابه همان بی‌نیازی در عرفان اسلامی است. آسنة‌ها (حالت و وضعیت بدن) وقتی استوار شوند، حرکات غیرارادی طبیعی متوقف می‌گردد و اضداد دیگر هیچ نوع آشفتگی ناشی از اضداد گرما و سرما و... وجود نخواهد داشت و انسان را نیازی به تفکر در باب آنها نیست (داسگوپتا، ۱۹۲۴، ص ۳۳۳؛ صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۵)؛ لذا آزاد بودن از اضداد و هرگونه دوستی و دشمنی، از ویژگی‌های این مرحله است: «کسی به مقام بی‌نیازی از عمل تواند رسید که از بند دوستی و دشمنی، فارغ/ و از قید اضداد آزاد باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲). «چون سالک به بی‌نیازی رسیده است، هفت دریا را آنگیری می‌شمرد و هفت اختر را شری می‌انگارد» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). در اثر این بی‌نیازی، سالک، دل را از تمامی نقش‌های پریشان دنیا سیر می‌بند. *عراقی* رهایی از بند اضداد را منزله از تعیین دانسته است و مجمع بحر غیب و شهادت: «عاشق را دلی است منزله از تعین که مخیم قباب عزت است و مجمع بحر غیب و شهادت» (عراقی، ۱۳۸۲، ص ۵۷).

در یوگا سوتره قسمت‌های مختلفی به ایشوره (خدا) و ذکر کلمه مقدس (أم) اختصاص دارد که از طریق اخلاص و تسلیم به ایشوره و ذکر نام مقدس آن، یوگی می‌تواند به سمادهی یا آزادی برسد (ر.ک: صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۰؛ موکرچی، ۱۹۷۷، ص ۶۲-۷۸). در فصل دوم یوگا، سوتره اول و دوم درباره یوگای عملی است که در آن به ریاضت (تپس) ذهنی، اخلاقی و جسمانی، تکرار ماتراه‌های مقدس (سوادهیابه) و تسلیم کامل به خدا توصیه شده است و این اعمال برای رفع موانع در جهت تمرکز و سمادهی مفید دانسته شده‌اند (همان). به‌نظر *داسگوپتا*، هدف نهایی یوگا شناخت و تجربه خویشتن واقعی است که فراتر از ذهنیاتمان است. یوگی وقتی می‌تواند احساس خرسندی و رضایت کند که به این خویشتن واقعی (پوروشه) برسد (صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۱). از این رو رهایی از تقابل‌های دنیوی، دل برداشتن از تعلقات نفسانی، خرسند بودن به کم‌وبیش جهان و به‌نوعی بی‌نیازی از آنها را در پی دارد: «آن که توقعی ندارد/ و چشم به احوال دیگران ندارد،/ آن که دل از تعلق برداشته است،/ می و قده را به یک چشم نگریسته/ و به کم‌وبیش از این جهان خرسند گشته/ او نزد من گرامی است» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸).

اما از دید عرفی، سالک در دریای نیستی غرق است؛ نیازی ندارد و چون احساس نیاز ندارد، فقری برای او نمی‌توان متصور شد:

عشق سلطنت و استغنا به معشوق داد و مذلت و افتقار به عاشق. در فقر مقامی است که فقیر نیز به هیچ چیز محتاج نبود؛ چنان که آن فقیر گفت: «الفقیر لایحتاج الی نفسه و لا الی الله»؛ زیرا که احتیاج صفت موجود تواند بود و فقیر چون در بحر زیستی غوطه خورد، احتیاجی نماند؛ و چون احتیاجش نماند، فقرش تمام شود: «و اذا تم الفقیر فهو الله»؛ زیرا که «الشیء اذا جاوز حده، انعکس ضده» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱).

## ۵-۲. توحید

در کتاب *طبقات الصوفیه* آمده است: «توحید صوفیان آن است که دیده جز یک نبیند؛ دل جز یک نداند و جز یک در عالم ناید. توحید صوفیان که به غایت رسد، زبان گنگ گرد» (رک: ابوالقاسمی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹). هجویری در این باب می‌آورد:

حقیقت توحید، حکم کردن بود بر یگانگی چیزی به صحت علم به یگانگی آن؛ و چون حق تعالی یکی است بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود، و بی‌بدیل و شریک اندر افعال خود و موخدان وی را بدین صفت دانند، دانش ایشان را به یگانگی، توحید خوانند؛ و توحید سه است: یکی توحید حقّ مرّ حقّ را، و آن علم او بود به یگانگی خود؛ و دیگر توحید حقّ مرّ خلق را، و آن حکم وی بود به توحید بنده و آفرینش توحید اندر دل وی؛ و سه‌دیگر توحید خلق باشد مرّ حقّ را، و آن علم ایشان بود به وحدانیت خدای عزّوجلّ (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۴۰۸).

سالک در این وادی که منزل تجرید است، همه سرها را از یک گریبان برآمده می‌بیند و تمامی نقش‌ها را یک نقش می‌داند. شیوه‌ای که هم *اوپانیساده‌ها* و هم در *گیتا* پیش گرفته شده، این است که صفات متضاد و متناقضی را به برهمن نسبت می‌دهند و علو او را از صفت و نعت بنمایانند (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ): «از همه چیز جداست و در درون همه است. آن که اول ندارد، تویی؛ و آن که نهایت ندارد، تویی» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

در *بهگود گیتا*، «ایشوره خداوند است با صفات ثبوتی او؛ به عبارتی دیگر، براهمن مقام اطلاق حضرت حق است که از هرگونه نسبتی مبراست و ایشوره تعبیر از مقام ربوبیت اوست که عالم را می‌آفریند و نگه می‌دارد و نابود می‌سازد. احیا و ابقا و افنا، مظاهر سه‌گانه قدرت رب است. و بدین ترتیب، ایشوره سه مظهر دارد. برهما، ویشنو و شیوه (رک: همان، ص ۳۱). برهما، ویشنو و شیوه، تثلیثی ظاهری هستند و در باطن جز یکی نیست». یک حقیقت است به سه نام. به همان‌گونه که در عرفان اسلامی نیز همه موجودات تجلی حضرت حق هستند، در *بهگود گیتا* نیز تمامی عالم هستی، تجلی ذات خداوند هستند در رنگ‌ها و نموده‌های گوناگون: «بنگر ای پسر پرتا! صورت مرا به اشکال مختلف: به صدها و هزارها نمود و رنگ گوناگون» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

عرفی نیز بر همین نظر است. وی در این باره تمثیل دریا را به کار می‌گیرد که در ابتدا از بخار بوده و در نهایت هم دوباره دریا می‌شود: «کثرت و اختلاف صور امواج، حجر را متکثر نگرداند و مسمّا را من کل الوجود، متعدد نکند.

دریا نفس زند، بخار گویند؛ متراکم شود، ابر گویند؛ فروچکیدن گیرد، باران نام نهند؛ جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۳).

از این روست که در جای دیگر در **بهبود گیتا**، ذات اقدس همه موجودات، اشیا و... را جلوهای از خود معرفی می‌کند: «طعم آب منم/ روشنی ماه و خورشید منم/ در وداها، کلمه اوم منم/ بانگ اثر منم/ مردی مردان منم/ بوی خوش خاک منم/ پرتو آتش منم/ زندگی زندگان منم/ زهد زاهدان، هسته جاویدان موجودات منم» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲-۱۲۳).

**گیتا** می‌گوید که خدای در دل همه موجودات جا دارد و به نیروی مایا، چون لعبت‌باز آنها را به حرکت درمی‌آورد (همان، ص ۳۱). از دید **بهبود گیتا**، تمامی چیزهایی که در عالم مادی وجود دارد، همه تجلی خداوند است. در این مرحله، نفی وجودهای اعتباری و اثبات وجود مطلق حضرت تعالی از حیث ذات و صفات و افعال است (ر.ک: شعاعی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۸۳): «مرد معرفت پس از آنکه چندبار به جهان می‌آید و زیست می‌کند، مرا درمی‌یابد و دل در من می‌بندد/ و می‌فهمد که آنچه هست، همه اوست» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴).

در پرتیاهر، سالک بر اثر مراقبه زیاد، حواس خود را از همه عالم برمی‌کند و تنها به مطلوب خود روی می‌آورد. سمادهی یا مراقبه خلسه‌ای نیز وقتی نتیجه می‌دهد که با تمرکز عمیق، ذهن به شیء مورد مراقبه تبدیل و با آن یکی شود. این مرحله ناشی از این است که ذهن با استواری‌اش می‌تواند با موضوعش یکی شود؛ آزاد از همه همکاری‌های اسم و مفهوم؛ به‌طوری که در تماس مستقیم با واقعیت شیء و نیالوده به روابط است. شیء در این مرحله به‌عنوان موضوع آگاهی من ظاهر نمی‌شود؛ بلکه آگاهی من از تمام «من» یا «مال من» آزاد می‌گردد و با خود شیء و نیز مفهوم ذهن و عین یکسان می‌شود (ر.ک: صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۹). در اثر این کشش، سالک در همه جا خداوند را می‌بیند؛ لذا می‌توان این مرحله را شبیه مرتبه توحید در عرفان اسلامی دانست: «آن که در همه چیز مرا بیند و همه چیز را در من ببیند/ هرگز از من جدا نشود/ و من هرگز از او جدا نشوم/ و آن که در مقام یگانگی، مرا که در همه هستی هستم، بپرستد/ هرگونه زندگی کند/ با من باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

بنابراین، سالک «از همه چیز معنای توحید را درمی‌یابد» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). از دیدگاه عراقی نیز سالک به هر جا که می‌نگرد، خدا را می‌بیند. توحید اسقاط صفت و وجود و هستی، به غیر از حق است (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۴۸۳). «به هر که می‌نگرم، صورت تو می‌بینم / از این میان، همه در چشم من تو می‌آیی» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱).

#### ۲-۶. حیرت

در اصطلاح صوفیه، حیرت واردی است که بر قلب عارفان، به‌گاه تأمل و حضور درمی‌آید و آنان را از تفکر و تأمل بازمی‌دارد: «دل سالک در این وادی، درحالی که پر از عشق است، تهی است و درعین حال از همه ناآگاه است»

(حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۳؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱). با رشد اعمال خوب و تحقق کامل اهیسماسا، ذهن به‌طور طبیعی به حالتی می‌رسد که در آن، اعمال نه خوب (شوکه) هستند و نه بد (اشوکه)؛ و لذا سالک به حالت کیوالیه (رهایی) می‌رسد (ر.ک: داسگوپتا، ۱۹۲۷م، ص ۱۴۰). در این زمان، چون سالک همهٔ اضداد را تساوی با هم می‌بیند، دچار شگفتی می‌شود. در **به‌گود گیتا**، چنین فردی یوگی نامیده می‌شود. تحریر یوگی در این وضعیت، یادآور مرتبهٔ حیرت در عرفان اسلامی است: «آن‌که پاره‌ای کلوخ یا سنگ و زر در برابر او یکسان باشد، چنین مردی که به حق‌الیقین رسیده باشد، یوگی نامیده می‌شود. آنکه یار و یاور و دشمن و بی‌طرف/ آشنا و بیگانه و پارسا و ناپارسا/ همه را به یک چشم ببیند/ شگفت باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲).

عراقی نیز به این مورد اشاره داشته است. او نیز جمع شدن این اضداد را در یک جا، باعث شگفتی و پرسش سالک می‌داند:

چون شوی پیدا که پنهانی مدام؟  
چون نهران گردی که جاویدان عیانی؟

هم عیانی، هم نهران، هم هر دوئی  
هم نه این هم نه آن، هم این و آن

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۶۷)

در **به‌گود گیتا**، اگر سالک بر این حال معرفت یابد، همین معرفت او را از شک و تردید حیرت حاصله می‌رهاند و به این مقام، «مقام ترک» گفته می‌شود: «چون مردی از راه یوگا به مقام ترک عمل رسد، به‌وسیلهٔ معرفت، بیخ شک را براندازد/ مالک روح خود بود و چنین کسی ای ارجونا، بندهٔ عمل نباشد» (همان، ص ۱۰۱).

«تهی بون سالک را در عین لبریزی از عشق را می‌توان به‌گونه‌ای دیگر نیز تفسیر کرد. با توجه به اینکه در مرحلهٔ دوم (عشق)، نیک و بد برای سالک یکسان می‌نماید» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۱)؛ از این‌رو به معرفتی دست می‌یابد که در پی آن به استغنا می‌رسد. این محتاجی به معشوق و بی‌نیازی از دیگران، او را به توحیدی سوق می‌دهد که همه چیز در وی دیده می‌شود؛ چراکه دیگر او را به هیچ چیز جز معشوق، اعتنایی نیست؛ پس می‌توان از همان مرحلهٔ دوم، انتظار چنین حیرتی را داشت. از دید **عراقی** نیز در مرحلهٔ توحید، محبوب کسوتی از صفات خود را بر سالک می‌پوشاند؛ لذا محب چون در خود می‌نگرد، خود را به رنگی غیر از خود می‌بیند، که حیرت سالک را به‌دنبال دارد: «معشوق چون خواهد که عاشق را برکشد، نخست هر لباسی که از هر علمی با او همراه شده باشد، از او برکشد و بدل آن، صفات خود درپوشاند. پس به همهٔ نام‌های خودش بخواند و به‌جای خودش بنشاند. عاشق چون در کسوت خود نگرد، خود را به رنگ دیگر ببیند، حیران بماند» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۳).

حیرت به‌دست‌آمده نتیجهٔ توحید است و چون سالک در وادی پیشین جز او را ندیده است، در این وادی خویشتن را از او تشخیص نمی‌دهد و به حیرت می‌افتد. یکسان بودن گدا و سلطان، نمونه‌ای از این شگفتی است:

نی عجب این است کان مرد گدا  
چونکه سلطان است، سلطان کی شود؟

بوالعجب کاری است، بس نادر رهی  
کاین چو عین او بود، آن کی شود؟

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۷۲)



در این مرحله، سالکان به مرتبه‌های از پختگی و درجه‌ای از اخلاص دست یافته‌اند که می‌توان آنها را کمال یافته فرض کرد. «فنا مرگی است نهادین در درون، مرگ من است؛ منی که در او از هم می‌پاشد؛ رنگی است که به بی‌رنگی می‌رسد و نمودی است که به بود راه می‌برد و سایه‌ای است که در فروغ ناپیدا می‌شود» (کزاز، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱). «در چنین مرتبه‌ای است که دیگر، ظاهر و باطن سالک به کمال آیینگی رسیده، یا به دیگر بیان، آئینه در آئینه گردیده است و به قول عزیزالدین نسفی، حالتی که باطن در میان دو عالم پاک قرار می‌گیرد. بنابراین در مرحله فنا، چون بدن پاک شد و صافی گشت، باطن در میان پاک افتاد» (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۸۹).

کمال مطلوب در نظر متعلمان اوپانشاد، براهمن است که نماینده مفهوم جاودانگی و خلود است (ر.ک: موحد، ۱۳۸۵، ص ۲۷). براهمن «تعبیری است از آن وحدت نهایی و حقیقت لایتغیری که در آن سوی مرزهای زمان و مکان و در ورای عالم کثرت و شهود است» (همان). از دید بهگود گیتا سالکی که به این مرحله برسد، با دلی آرام و فارغ از تشویش و با یادی لبریز از یاد حق، به سرور جاویدان نائل می‌شود؛ «عارفی که به حق واصل شده باشد، با دلی که در برخورد با عالم خارج، مرده و بی‌حس است/ خوشی را در جان خود یابد و با خاطری مستغرق از یاد حق، به سرور جاویدان رسد» (همان، ص ۱۰۶).

در این مرحله جدایی بین علم و عالم و معلوم از میان برخیزد که از آن به «نیروانا» تعبیر کرده‌اند. در این مقام است که سالک به نیروانا نائل می‌شود: «این است مقام وصول به حق ای پسر پریتا/ کسی که بدین مقام رسد، رنگ فریب از او برخیزد/ و کسی که این روش به کار نبرد/ اگر چه در واپسین دم زندگی باشد/ به نیروانای حق فائز گردد» (همان، ص ۸۲).

اما در مقایسه با یوگا، این مرحله سمداهی (مراقبه خلسه‌ای و سکون)، زینه‌ای است که در آن احساس و شعور نسبت به حالت مراقبه وجود ندارد و ذهن کاملاً خالی از همه چیز است و در آن تمایز بین شیء مراقبه و مراقبه‌کننده برداشته می‌شود (داسگوپتا، ۱۹۲۷م، ص ۱۳۶). ممکن است این تصور پیش آید که در عرفان یوگا، یوگی در سمداهی فقط به فنا می‌رسد و مثل عارف عرفان اسلامی به بقای باله (ایشوره) نمی‌رسد. این نکته درست است که او به بقای باله (ایشوره) نمی‌رسد؛ زیرا یوگی چنین هدفی هم ندارد. هدف او کشف پروروشه به عنوان وجود حقیقی‌اش و خلاصی دادن خود «پروروشه» از اسارت جسم است (صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۲۱). «او قصد یکسانی با پروروشه خود را دارد، پروروشه ای که از انانیت و بودهی رهاگشته است». او هرگز قصد بودن با ایشوره (خدا) را نمی‌کند؛ بلکه برخی یوگیان از او برای کشف پروروشه خود و اتحاد با آن استمداد می‌کنند (زینر، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۷۳؛ صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۲۱). لذا مرحله فنا در عرفان اسلامی، تفاوتی اساسی با دهیانه و سمداهی در مکتب یوگا دارد؛ اما از دیدگاه تعالیم اوپانشاد - که سالک پس از ریاضت‌های فراوان به وصال نیروانا می‌رسد و جدایی میان عاشق و معشوق برداشته می‌شود - می‌تواند با فنای موجود در عرفان اسلامی

شبهات داشته باشد. لازمهٔ این آیینگی، فنا از صفات بشری و بقا در صفات حق است (ز.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۳). در این مرحله است که همهٔ موجودات عالم را یکی شده و به هم پیوسته با حق می‌یابد: «بنگر که سراسر جهان، از جماد و حیوان و دیگر هر آنچه خواهی، ای ارجونا، همه را/ در من یکی شده و به هم پیوسته خواهی یافت» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳).

اما از دید عراقی، سالک واصل شده به دیدار حق، از غم و شادی و ماضی و مستقبل رهاست. فنا مرحله‌ای است که عاشق و معشوق یکی می‌شوند: «چون من معشوق شدم، عاشق کیست؟ اینجا عاشق، عین معشوق آمد؛ چه او را از خود بودی نبودی تا عاشق تو بود» (عراقی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۴).

در جای دیگر، عراقی فنا را پیوستن ازل به ابد می‌داند و به واسطهٔ فنا، بزرخ توئی سالک از میان برمی‌خیزد: «قعر این بحر، ازل است و ساحلش ابد. ار توئی موهوم تو، دو می‌نماید، اگر تو خود را فرا آب این دریا دهی، برزخی که آن توئی تو است، از میان برخیزد و بحر ازل را به بحر ابد بیامیزد و اول و آخر یکی بود. آن‌گاه چون دیده بگشایی، همه تو باشی و تو در میان نه» (همان، ص ۵۸).

رسیدن به این مرتبه، در حقیقت رسیدن به مرتبهٔ کمال است که اگر دست ندهد، این رویارویی لاهوتی و ناسوتی نیز به جمال و کمال تمام، دست نخواهد داد.

### نتیجه‌گیری

به‌گود گیتا به‌دلیل اینکه تلفیقی از عقاید ودایی، تعالیم اوپانیسادی و یوگاست و نیز به‌دلیل هجوم آریایی‌ها به سرزمین هند، چه به تأثیر از باورها و اعتقادات آریایی‌ها و چه بنا بر آموزه‌های موجود در افکار و اندیشه‌های هندی، تشابهاتی با عرفان اسلامی دارد که می‌توان ردپاهای مراتب طلب، عشق و... را در این اثر مشاهده کرد. از آنجاکه مراتب یادشده، در عارفانه‌های عاشقانه نمود بسیار چشمگیری دارند، لذا طبق پژوهش‌های صورت گرفته میان مبانی عرفان هندی با تکیه بر لمعات و عرفان اسلامی، موارد زیر به‌دست آمده است. مهم‌ترین تفاوت‌های حاصله از این بررسی، بیانگر آن هستند که سوای اینکه مراحل موجود در مکتب یوگا هشت مرحله و در عرفان اسلامی هفت مرحله است، این دو در مرحلهٔ فنا تفاوتی اساسی دارند. بر مبنای مکتب یوگا، سالک به فنای بالله و بقای بالله نمی‌رسد و در کل چنین هدفی را نیز دنبال نمی‌کند؛ اما از دید آموزه‌های اوپانیساده، سالک به وصل و وحدت با برهمن که مقام ربوبیت حق است، نائل می‌گردد و این در حالی است که از این نظر با فنای عرفان اسلامی همخوانی دارد. به‌دلیل تلفیق آموزه‌های یوگا با تعالیم اوپانیساده در به‌گود گیتا، هرچند می‌توان نمونه‌هایی را از هر دو مکتب، مشاهده کرد؛ اما با عنایت به اینکه بسامد تعالیم اوپانیساده در به‌گود گیتا بسیار بالاست و همان‌طور که در متن مقاله نیز اشاره شد، خاستگاه به‌گود گیتا بیشتر بر پایهٔ مطالب اقتباس شده از اوپانیساده بوده است، لذا وصال به برهمن یا موکشه، می‌تواند شبیه فنای سالک فی الله در عرفان اسلامی باشد. در جدول زیر خصوصیات هر مرحله از دو نگرش عرفانی آورده شده‌اند.

تطبیق سلوک عرفانی میان عرفان هندی و عرفان اسلامی		
عرفان اسلامی	عرفان هندی	
<p>طلب: عبور از شهوات طبیعی و لذات نفسانی - کنار گذاشتن خودبینی‌ها - واداشتن سالک به تفحص در باب حقیقت - چیرگی بر حواس - از دید لمعات، تعلقات دنیوی حجاب‌اند - در راستای دوری از تعلقات دنیوی - پیوسته در طلب بودن.</p>	<p>یمه (پرهیزگاری‌ها) - باید سالها در جد و جهد بود (شباهت) - در جهت دوری از ناپاکی‌ها - خودداری از آزاد رساندن (اهیسم) - راست‌گویی (ستیه) - دزدی نکردن (استیه) - مهار امیال نفسانی و شهوات (برهمه چاریه) محوریت با تمرکز و مراقبه است - چیرگی یافتن بر حواس (شباهت).</p>	مرحله اول
<p>عشق: سرچشمه همه احوال - محوری‌ترین مطلب، رضای مطلوب است - اساس تعلیم عرفانی - شکل تکامل یافته‌ی وادی طلب - در راستای ترک ماسوی‌الله - عدم تأثیر اضداد بر اشتیاق سالک.</p>	<p>نیامه‌ها: پاکی و نضافت (شئوچه) - گرایش به مهرورزی و فضیلت - اجتناب از ردایل و بدی‌ها - در جهت رضایت و خرسندی مطلوب بودن (شباهت) - مرحله تسلیم حق بودن است - اشتیاق شدید به آرامش عشق داشتن.</p>	مرحله دوم
<p>شناخت، منشأ همه خیرات است - خودشناسی، یکی از راه‌های رسیدن به خداست - معرفت نتیجه راه عشق است - شناخت هر کس در حد ظرفیت خود است.</p>	<p>آسنه‌ها: استواری حالات و تمرکز در جهت آرامش - زینه‌ای برای رهایی انسان - کسب آگاهی و شناختی فراطبیعی - مستلزم تمرین و ریاضت - آتش معرفت، ناپاکی‌ها را می‌سوزاند - در نتیجه شناخت و تجربه شخصی است (شباهت) - رضایت از قدم برداشتن به سوی پوروشه یا خویشتن واقعی - رسیدن به شناخت در گرو مراقبه است (شباهت).</p>	مرحله سوم
<p>استغنا: منزل تفرید و تجرید است - سالک خود را به مطلوب محتاج می‌بیند و از همه عالم بی‌نیاز - دل‌کندن از همه نقش‌های پریشان دنیا - رهایی از بند اضداد را منزله تعیین می‌داند - خرسندی به بیش‌و کم جهان - به دلیل غرق بودن در نیستی، احساس نیاز به چیزی دارد.</p>	<p>پرایانامه: به معنای ترک محسوسات و برکندن خود از این عالم و عدم احتیاج به آنها (شباهت) - از طریق تسلیم به ایشوره، سالک می‌تواند به سمت آزادی از محسوسات برود (شباهت) - هدف نهایی یوگا در این مرحله، جداساختن انسان از احساسات، عقاید و رسیدن به رضایت است.</p>	مرحله چهارم

<p>توحید: همه جا جز یک نفر بیشتر نمی‌بیند - حکم بر بی‌بدیل بودن و بی‌شریک بودن خداوند - تمام هستی، تجلیات خداوند بر جهان است.</p>	<p>پرتیاهر: ایشو با صفات ثبوتی‌اش، خداوند است - احیا، ایقا و افنا، مظاهر سه‌گانه قدرت رب هستند و در باطن یکی بیش نیستند (شباهت) - از دید گیتا، خدا در همه موجودات هست و با نیروی مایا، چون لعبت‌باز آنها را به حرکت درمی‌آورد - نفی وجودهای اعتباری (شباهت).</p>	<p>مرحله پنجم</p>
<p>حیرت: به‌گاه تأمل و حضور درآید - در این نقطه، سالک در عین هستی لبریز از نیستی است - جمع شدن اضداد در یک‌جا موجب تحیر سالک می‌شود (شباهت) - حیرت حاصله به دلیل وحدت وجود است.</p>	<p>دهارنا: تمرکز بر یک نقطه خاص - ذهن درمی‌یابد که اعمال نه خوب هستند (شوکه) و نه بد (اشوکه) و به کیوالیه (رهایی) می‌رسد و حیرت (شباهت) - موازی بودن همه تضادها - عرضه شدن معرفت حقیقی اشیا.</p>	<p>مرحله ششم</p>
<p>فنا: برداشته شدن اوصاف مذموم - فنا منتهی به بقای الله می‌رسد - فنا مرگی است نهادین - این مرحله، مرحله آیینگی است - وصال را دوام حیرت دانسته‌اند - فنا مرحله‌ی یکی شدن عاشق و معشوق است.</p>	<p>دهیانه و سمادهی: تمرکز پایدار و بی‌وقفه. کمال مطلوب از دید متعلمان اوپانیاشاد - براهمن تعبیری است از وحدت نهایی و حقیقت لاینحیر (شباهت) - در عرفان یوگا، یوگی در سمادهی فقط به فنا می‌رسد و مثل عارف به بقای الله یا ایشو نمی‌رسد (تفاوت) - اما از دید اوپانیاشاد، رسیدن به وحدت با نیروانا ممکن است (شباهت) - هدف یوگی، کشف پوروشه به‌عنوان وجود حقیقی‌اش و خلاص دادن خود پوروشه از اسارت جسم است (تفاوت).</p>	<p>مرحله هفتم</p>

## منابع

- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *فصوص الحکم*، توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.
- ابوالقاسمی، مریم، ۱۳۸۳، *اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس*، تهران، ارشاد اسلامی.
- ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، *الارشادات والتبیهات*، ج ۳، تهران، کتاب.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲، *رساله‌ای در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- امیری، سید محمد و ندا یزاج، ۱۳۹۳، «تحلیل وادی معرفت در سه دفتر اول مثنوی»، *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد سنندج*، ش ۲۰، ص ۱-۲۴.
- آل‌رسول، سوسن، ۱۳۸۵، «عشق در عرفان اسلامی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۳، ص ۱۵۷-۱۷۶.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۸، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۶، «ادیان، مذاهب و عرفان اسلامی»، *تحقیقات اسلامی*، ش ۵ و ۶، ص ۹۴-۱۳۱.
- تیلیخ، پل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۴، *عوامل خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- حائری، محمدحسن، ۱۳۹۰، *مبانی عرفان و تصوف در ادب پارسی*، تهران، علم.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۶۷، *ابن عربی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دارا شکوه، محمد، ۱۳۵۸، *اپوانیسزاد (سر اکبر)*، مقدمه و حواشی جلالی نائینی، تهران، علمی.
- راداکریشنان، سروپالی، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، علمی فرهنگی.
- رحمانی، محمد؛ حسینی، سید محسن و محمدرضا حسنی جلیلیان، ۱۳۹۶، «جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی»، *ادبیات عرفانی*، ش ۱۶، ص ۲۳-۵۶.
- ریگ‌ودا*، ۱۳۸۵، به تحقیق و ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان؛ سجاد دهقان زاده، ۱۳۹۰، «مدلول جاودانگی نفس در بهگود گیتا»، *ادیان و عرفان*، ش ۲، ص ۵۵-۵۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی.
- زینر، رابرت چارلز، ۱۳۸۸، *عرفان هندو و اسلامی*، ترجمه نوری سادات شاهنگیان، تهران، سمت.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- شعاعی، مالک؛ حسینی‌نیا، سید محمدرضا و مهری پاکزاد، ۱۳۹۷، «مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تأکید بر منطق الطیر و گلشن راز»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۵۱، ص ۱۶۹-۲۰۵.
- صادقی شهپر، علی و رضا صادقی شهپر، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر و یوگاسوتره‌های پانتجلی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۳۱، ص ۱-۲۶.

- عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، *لمعات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولوی.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *منطق الطیر*، به کوشش صادق گوهرین، تهران، امیرکبیر.
- قتیری، ابوالقاسم، ۱۳۶۱، *رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایه*، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما.
- کزازی، میر جلال الدین، ۱۳۸۱، *نامه باستان*، تهران، سمت.
- گوهرین، سید صادق، ۱۳۶۸، *شرح اصطلاحات صوفیه*، تهران، زوار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *منطق الطیر*، تهران، علمی فرهنگی.
- لایجی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۵، *گیتا (سرود خدایان)*، تهران، خوارزمی.
- موسوی سیرجانی، سهیلا و مهدیه منصور، ۱۳۹۵، «سنایی و اخلاق حرفه‌ای»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۴۲، ص ۲۵۷-۳۰۰.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۳، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، قطره.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *کلیات شمس*، تهران، درس نگار.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۸۲، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱، *انسان الکامل*، به کوشش مارژیان موله، تهران، طهوری.
- نیک‌اندیش، یونس، ۱۳۸۷، «عشق حقیقی از دید عارفان»، *عرفان*، ش ۱۶، ص ۹۸-۱۱۸.
- وکیلی، هادی و ربابه آبداری، ۱۳۹۵، «بررسی مقایسه‌ای نقش عشق در سلوک عرفانی از منظر امام خمینی و خوان دلاکروت»، *حکمت معاصر*، ش ۲، ص ۶۹-۹۲.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳، *کشف المحجوب*، به تصحیح شوکوفسکی، تهران، کاراپام.
- همدانی، عین‌القضاة، ۱۳۷۳، *تمهیدات*، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.

Dsagupta, S., 1927, *A History of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal Banarsidass.

Mukerji, P.N, 1977, *Yoga Philosophy of Patanjali*, India, University of Calcutta.

نوع مقاله: پژوهشی

## واکاوی دلایل و پیامدهای ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت در دوره قاجار

dadbakhsh.masoud@gmail.com

مسعود دادبخش / دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی

حسین مفتخری / استاد تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱

### چکیده

نفوذ بهائیت در میان بخشی از جامعه زرتشتیان ایران، از بزرگ‌ترین مشکلات پیروان این اقلیت مذهبی در دوره قاجار شمرده می‌شد. در این ایام، شماری از جوانان تحصیل کرده زرتشتی - که متأثر از سبک زندگی و آموزه‌های جامعه پارسیان هند، تمایل زیادی به انجام اصلاحات اجتماعی و دینی گسترده در میان جامعه زرتشتی ایران داشتند - تحت تأثیر شعارهای اصلاح طلبانه و برابری خواهانه آیین نوظهور بهائیت قرار گرفتند و جمعیت زرتشتیان بهائی شده ایران (احبا) را تشکیل دادند. پژوهش حاضر بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه اسناد و مکتوبات جامعه زرتشتیان و بهائیان ایران، به واکاوی دلایل ارتباط میان پیروان این دو آیین و پیامدهای این ارتباط در میان جامعه زرتشتیان ایران بپردازد. دستاورد پژوهش حاکی از آن است که فشارهای اجتماعی ایجاد شده بر روی دگراندیشان زرتشتی و حمایت‌های جامعه پارسیان هند و انگلستان از این افراد، باعث شد تا بخشی از زرتشتیان به آیین نوظهور بهائیت گرایش یابند؛ که این امر به وقوع درگیری‌های گسترده‌ای در میان رجال سرشناس زرتشتی در ایران انجامید.

کلیدواژه‌ها: قاجار، زرتشتیان، بهائیت، پارسیان هند، احبا.

زرتشتیان که پس از ورود اسلام به ایران به‌عنوان پیروان یکی از ادیان رسمی و مورد تأیید اسلام به زندگی در کنار سایر مردم ایران می‌پرداختند، در برهه‌های مختلف زمانی دچار مشکلات و اختلافات شدند. از این‌رو بخش اعظم آنان به تدریج به هند مهاجرت کردند و جامعهٔ پارسیان را در آن کشور تشکیل دادند. این مهاجرت‌ها و ایجاد جامعهٔ دوگانه زرتشتی در ایران و هند، یه‌رغم ایجاد برخی اتفاقات مثبت در میان جامعهٔ زرتشتیان ایران، یکی از بزرگ‌ترین معضلات آنان در دورهٔ قاجار، یعنی بهائی شدن بخشی از افراد این جامعه را رقم زد. این مسئله از دورهٔ حکومت ناصرالدین شاه و به‌دلیل حضور نمایندگان جامعهٔ پارسیان هند در ایران و حمایت‌های آنان از احبا (زرتشتیان بهائی‌شده) به‌وجود آمد و در ایام مشروطه و به‌دلیل بازتر شدن فضای فکری و سیاسی کشور شدت پیدا کرد. محققان زرتشتی در نوشته‌های خود چندان به بررسی دلایل وقوع این اتفاق و پیامدهای آن در میان جامعهٔ زرتشتیان ایران نپرداخته‌اند و به‌طور معمول تلاش داشته‌اند تا با نادیده گرفتن برخی از زوایای این حادثه، فشارهای جامعهٔ سنتی ایران را به‌عنوان تنها عامل این اتفاق مطرح کنند. این در حالی است که فرایند تغییر دین و آیین به‌صورت ناگهانی صورت نمی‌پذیرد و فرایندی چندمرحله‌ای، از قبیل: مهیا بودن زمینه‌های دینی، فرهنگی و اجتماعی، وجود بحران‌های درونی و بیرونی که باعث گسست فرد از جامعه خویش می‌شود، مواجهه و آشنایی با دین و آیین جدید، پذیرش تدریجی باورها و اندیشه‌های جدید و تعهد به آنها و دست آخر بروز پیامدهای این تغییر را در پی دارد (کریمی پور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳؛ رامبو، ۱۹۹۳م، ص ۱۸). از این‌رو انجام پژوهشی مستقل که به بررسی تمامی جوانب این موضوع بپردازد و زوایای تاریک این قضیه را مشخص سازد، حائز اهمیت و ضروری به‌نظر می‌رسد.

با توجه به موارد مذکور، مسئلهٔ اصلی در پژوهش حاضر بررسی دلایل ارتباط میان زرتشتیان و بهائیان در دورهٔ قاجار و پیامدهای این ارتباط در میان جامعهٔ زرتشتیان ایران است. همچنین یافتن پاسخی مناسب برای سؤالات جانبی ذیل نیز از اهداف دیگر مقاله حاضر می‌باشد:

۱. جامعهٔ پارسیان هند و دولت انگلیس تا چه میزان در شکل‌گیری این ارتباط نقش داشتند؟

۲. رویکرد بزرگان جامعهٔ زرتشتی ایران نسبت به بهائیت و زرتشتیان بهائی‌شده چگونه بود؟

۳. بهائی شدن بخشی از زرتشتیان ایران چه پیامدهایی را در جامعهٔ زرتشتیان ایران به‌وجود آورد؟

از این‌رو نویسندگان این پژوهش تلاش دارند تا با بررسی اسناد و مکتوبات موجود به‌و اکاوی اختلافات به‌وجودآمده در میان زرتشتیان ایران در این ایام بپردازند و نقش بزرگان جامعهٔ بهائیت و پارسیان هند و حمایت‌های آنان از زرتشتیان بهائی‌شده را مورد مذاقه قرار دهند. نویسندگان این پژوهش اعتقاد دارند که حمایت‌های جامعهٔ پارسیان هند و دولت انگلستان از بهائیت و زرتشتیان بهائی‌شدهٔ ایران در این دوران، عامل اصلی وقوع درگیری‌های گسترده در میان جامعهٔ زرتشتیان ایران بوده است. هرچند نمی‌توان به‌سادگی از نقش فشارهای اجتماعی و تعصبات موجود در میان بزرگان جامعهٔ سنتی زرتشتی به‌عنوان پیش‌زمینه‌های وقوع این اتفاقات چشم پوشید.



در این پژوهش پس از بررسی پیشینه تحقیق، عوامل ایجاد ارتباط میان زرتشتیان ایران و بهائیت مورد واکاوی قرار گرفته و نقش جامعه پارسیان در این ارتباط بررسی شده است. در بخش دیگر پژوهش پیامدهای این ارتباط در میان جامعه زرتشتیان ایران و رویکرد بزرگان این جامعه نسبت به بهائیت و اختلافات درونی میان آنان مورد بررسی قرار گرفته است. در پایان این نوشتار نیز نتایج بررسی‌های صورت‌پذیرفته، در قالب بخش نتیجه‌گیری جمع‌بندی شده است.

## ۱. پیشینه تحقیق

درباره ارتباط بهائیان و زرتشتیان ایران در دوره قاجار و پیامدهای این ارتباط، تا پیش از این به دلیل پاره‌ای از ملاحظات و کم بودن مدارک و اسناد، مطلب چندانی به نگارش درنیامده است. نویسندگان زرتشتی تمایل چندانی به صحبت در این باره نداشته‌اند و نوشته‌ها و مکتوبات بهائیان و اسناد موجود در این باره نیز کمتر مورد توجه محققین مختلف قرار گرفته است.

*نائبیان و علیپور* در پژوهشی به بررسی ارتباط میان زرتشتیان و بهائیان ایران در دوره قاجار پرداخته‌اند (نائبیان و علیپور سیلاب، ۱۳۹۰). این مقاله حاوی اطلاعات سودمندی درباره رابطه میان پیروان این دو اقلیت مذهبی است؛ لیکن منابع استفاده‌شده در آن محدود می‌باشد و مقاله بیشتر جنبه توصیفی دارد. همچنین نویسندگان مقاله مذکور به تمام زوایای این ارتباط، دلایل و پیامدهای آن نپرداخته‌اند.

*سیدعلی حسنی آملی* در بخشی از کتاب خود با عنوان «بی‌بهاء» به بررسی نقش زرتشتیان در گسترش باییت و بهائیت پرداخته است (حسنی آملی، ۱۳۹۸). این بخش از کتاب به صورت اجمالی و خلاصه ارائه شده و بیشتر به توصیف ارتباط میان نمایندگان جامعه پارسیان با بهائیان پرداخته است.

نویسندگان پژوهش حاضر در بخش‌هایی از مقاله دیگر خود که به بررسی شکاف‌های به‌وجودآمده در میان جامعه زرتشتیان ایران در دوره قاجار می‌پردازد، به گوشه‌هایی از این ارتباط و اختلافات به‌وجودآمده ناشی از آن اشاره کرده‌اند (دادبخش و مقتخری، ۲۰۱۸م). *تورج امینی* نیز در کتاب *اسنادی از زرتشتیان ایران* به بررسی تعدادی از اسناد مرتبط با این اتفاقات پرداخته است (امینی، ۱۳۸۰).

*حسین آبادیان* در پژوهشی جامع به بررسی خاندان ریپورتر و نقش آنان در تحولات اجتماعی ایران معاصر پرداخته است که در بخش‌هایی از این پژوهش به نقش *اردشیر ریپورتر* در حمایت از زرتشتیان بهائی شده و به‌وقوع پیوستن اختلافات داخلی در جامعه زرتشتیان ایران می‌پردازد (آبادیان، ۱۳۸۳).

هیچ‌کدام از نوشته‌های مذکور، ارتباط میان بهائیان و زرتشتیان ایران و پیامدهای این ارتباط را به صورت جامع و کامل مورد بررسی قرار نداده‌اند. از این رو مقاله حاضر تلاش دارد تا با بررسی منابع دست اول و کمتر دیده‌شده به واکاوی این موضوع بپردازد. در نتیجه بهترین منابع برای پژوهش در باب ارتباط میان زرتشتیان و بهائیان ایران، اسناد موجود در پژوهشگاه تاریخ معاصر و سازمان اسناد ملی و همچنین نوشته‌های نویسندگان بهائی در این باره است.

## ۲. دلایل ایجاد ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت

با ظهور بهائیت، بخشی از جامعه زرتشتیان ایران که دارای مشکلات و معضلات عدیده داخلی و بیرونی بودند، به ایجاد ارتباط با بزرگان و پیروان این آیین نوظهور پرداختند. جامعه زرتشتیان ایران که در دوره‌های پیشین، خطر اضمحلال و حل شدن در میان مسلمانان را احساس می‌کرد، در این دوران به دلیل گرایش بخشی از آنان به سمت بهائیت، در معرض نابودی از سوی این آیین جدید قرار گرفت.

مبلغان بهائی در دوره‌های ابتدایی بیشتر به تبلیغ در میان پیروان اقلیت‌ها و فرقه‌های مختلف مذهبی می‌پرداختند و سعی در جذب آنها داشتند؛ به طوری که بخش زیادی از پیروان ابتدایی بهائیت را یهودیان همدان، درویش علی‌اللهی تهران و زرتشتیان یزد تشکیل می‌دادند (آیتی، ۱۳۲۶، ج ۳، ص ۸۸؛ نائیبیان و علیپورسیلاب، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳). تعدادی از زرتشتیان یزد پیش از آن به فرقه بابیت پیوسته بودند (براون، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳)؛ لیکن حسینعلی نوری (بهاءالله) از محبوبیت بیشتری در میان زرتشتیان ایران و هند برخوردار شد؛ زیرا وی را ایرانی‌نژاد و از نسل پادشاهان ساسانی می‌دانستند. از این رو در مجموع حدود ۲۵۰ نفر از زرتشتیان یزد و کرمان به آیین نوظهور بهائیت پیوستند (نائیبیان و علیپورسیلاب، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

درباره علل ایجاد ارتباط و گسترش بهائیت در میان زرتشتیان، دیدگاه‌های مختلفی از قبیل فشارهای اقتصادی و اجتماعی بر روی زرتشتیان، قدرت تبلیغاتی بالای بهائیت و آزار و اذیت‌های دینی مطرح شده است؛ اما می‌توان هر کدام از نظرات مذکور را با دیده تردید مورد نقد و بررسی قرار داد. بهائیت در سال‌های پایانی سده سیزدهم هجری اعلام وجود کرد که در این دوران و پس از صدور فرمان لغو جزیه توسط ناصرالدین شاه، وضعیت اقتصادی و اجتماعی زرتشتیان نسبت به قبل بهبود پیدا کرده بود و این فشارها نمی‌تواند دلیل منطقی برای تغییر گرایش زرتشتیان باشد. از سوی دیگر، بهائیان بیشتر و پیش‌تر از سایر اقلیت‌های مذهبی به تبلیغ در میان مسیحیان ایران پرداختند و عدم موفقیت آنان در جذب پیروان این اقلیت مذهبی، حکایت از آن دارد که مبحث تبلیغات نیز عامل اصلی ارتباط میان جامعه زرتشتی و بهائی در ایران نیست.

از نکات حائز اهمیت دیگر آنکه پیروان بهائیت به عنوان شاخه‌ای انشعاب یافته از تشیع، بیشتر از پیروان سایر ادیان مورد انتقاد و حمله اجتماعی قرار داشتند و آنان به سختی می‌توانستند ملجأ و پناهگاهی برای پیروان سایر ادیان باشند (حسنی آملی، ۱۳۹۸، ص ۶۸-۷۲). حال آنکه مطابق با منابع موجود، گاه خود بهائیان نیز برای کسب امنیت بیشتر، وانمود به گرایش به مسیحیت می‌کردند (مهرانجانی، ۱۹۷۵م، ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

با توجه به موارد مذکور، هیچ کدام از دلایل مطرح شده را نمی‌توان علت اصلی ارتباط میان زرتشتیان و بهائیان ایران دانست. کنت دوروشسوار فرانسوی که این ایام را از نزدیک مشاهده کرده است، اعتقاد دارد که سطح پایین آگاهی در کنار سایر معضلات و مشکلات اجتماعی موجب شد تا در این دوران، بخشی از مردم به خرافات و آیین‌های نوظهور متمایل شوند؛ به طوری که هر طریقت و مسلکی هر چند پوچ و بی‌ریشه، باز هم به راحتی در میان

بخشی از مردم هوادار پیدا می‌کرد؛ که بهائیت نمونه بارز این امر بود (دوروشسوار، ۱۳۷۸، ص ۹۹). زرتشتیان نیز از این قاعده مستثنا نبودند و سطح پایین آگاهی‌های اجتماعی، تضادهای فکری میان جامعه سنتی و تجدیدخواه زرتشتی و فشارهای اجتماعی موجود، راه را برای ورود هر نوع اندیشه جدیدی باز می‌کرد.

بدون تردید، جامعه پارسیان هند، انجمن رفاه زرتشتیان ایران و حکومت انگلستان، مهم‌ترین عوامل ایجاد ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت در این دوره بودند. با ورود نمایندگان پارسیان هند به ایران، به تدریج حلقه ارتباط میان بهائیان و زرتشتیان ایران شکل گرفت و فرستادگان انجمن پارسیان هند در دوره‌های بعد، علاوه بر زرتشتیان، روابط نزدیکی نیز با احبا و جامعه بهائیت ایران ایجاد کردند. حکومت انگلستان نیز با حمایت‌های مستقیم و غیرمستقیم خود از اقلیت‌های مذهبی در ایران، به نوعی عامل وحدت و آشنایی این دو آیین با یکدیگر شد (حسنی آملی، ۱۳۹۸، ص ۷۶). آنان تقریباً به‌طور مستقیم از بهائیان و به‌صورت غیرمستقیم و به‌واسطه پارسیان هند، از زرتشتیان ایران حمایت می‌کردند.

#### ۲-۱. پارسیان هند و تشکیل انجمن رفاه زرتشتیان ایران

با ورود اسلام به ایران، بخشی از زرتشتیان کشور به تدریج به سمت هندوستان مهاجرت کردند و جامعه پارسیان هند را تشکیل دادند. پارسیان سده‌های متمادی به زندگی عادی و معمولی در هندوستان می‌پرداختند تا آنکه با قدرت‌گیری انگلستان در منطقه، اکثریت آنان از مناطق مختلف هند به بمبئی مهاجرت کردند و جایگاه اجتماعی ایشان به تدریج رشد پیدا کرد؛ که این اتفاق موجب تشدید روند مهاجرت زرتشتیان ایران به هند شد (شهمردان، ۱۳۶۳، ص ۴۱-۴۴؛ هرمزدار، ۱۹۸۷م، ص ۲۲۴).

در این دوران، ۴۴ هزار نفر از پارسیان در بمبئی ساکن بودند و به قدری به کسب‌وکار و تجارت اهمیت می‌دادند که واژه پارسی برای مردم هند معنای «کسب و کار» را تداعی می‌کرد (ماساهارو، ۱۳۷۳، ص ۳۷ و ۳۸) و آنان به یهودیان هندوستان معروف بودند (شورش هندوستان، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱ و ۱۳۲). پارسیان از راه دلالتی تجاری بین هند و اروپا و آمریکا درآمد هنگفتی به دست آوردند و از این راه اقدام به تأسیس تجارتخانه‌ها، شعب بانک و کارخانجات نساجی کردند (پورداد، ۱۹۲۵م، ص ۲۳). آنان افزون بر فعالیت‌های تجاری گسترده و تأسیس تجارتخانه‌های بسیار، خرید و فروش سهام و ساخت کارخانه، در امور خیریه مانند ساخت نواخانه، بیمارستان و مراکز آموزشی نیز فعالیت داشتند (شهمردان، ۱۳۶۳، ص ۲۰ و ۲۵ و ۳۰) و نفوذ اقتصادی ایشان در قرن نوزدهم میلادی در بمبئی به حدی رسید که هنگام تأسیس اتاق بازرگانی بمبئی در سال ۱۸۳۶م، تمام اعضای ده‌نفره آن پارسی بودند (هیل، ۱۳۸۶، ص ۱۶). بیشتر پارسیان غرب هند را در این ایام، افرادی دگراندیش و توانگر تشکیل می‌دادند که به دلیل ارتباط مناسب با حکومت انگلستان، به مقام و منزلتی رسیده بودند (ماساهارو، ۱۳۷۳، ص ۱۲۳). آنان در اواسط سده نوزدهم میلادی تشکلی به نام «انجمن رفاه زرتشتیان ایران» ایجاد کردند و از سال ۱۸۵۴م/۱۲۷۱ق نمایندگانی را برای بهبود شرایط

همکیشان خود به ایران فرستادند که اولین و تأثیرگذارترین آنان، مانکجی لیمجی هاتریا نام داشت (اشیدری، ۱۳۵۵، ص ۴۷۷؛ میرحسینی، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

## ۲-۲. نمایندگان انجمن رفاه زرتشتیان در ایران و روابط آنان با بهائیان

این انجمن که هدف از تشکیل آن کمک به بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی زرتشتیان ایران بود، بانی خدمات رفاهی و اجتماعی گسترده‌ای از قبیل دریافت فرمان لغو جزیه، ساخت مدارس و... در میان زرتشتیان ایران شد (شهریاری، ۱۳۶۰، ص ۱۶-۲۲). با وجود این، تفاوت‌های ماهوی نگرش فرستادگان این انجمن با زرتشتیان ایران، در زمینه‌های اجتماعی و مذهبی مشکلات و معضلات زیادی را نیز در میان زرتشتیان ایران به وجود آورد که مهم‌ترین آنها گرایش بخشی از جامعه زرتشتیان ایران به بهائیت بود.

### ۲-۲-۱. مانکجی لیمجی هاتریا

مانکجی نخستین فرستاده پارسیان هند به ایران بود. وی با سفارش‌نامه مقامات انگلیسی ساکن در بمبئی و در کمال احترام، در سال ۱۸۵۴م/۱۲۷۱ق وارد ایران شد (شهمردان، ۱۳۶۳، ص ۶۲۲). مانکجی افزون بر پرداخت کمک‌های مالی و انجام اصلاحات زیاد درون جامعه زرتشتی ایران، به حمایت از بهائیان و زرتشتیان متمایل به بهائیت پرداخت؛ به طوری که این شائبه درباره وی به وجود آمده است که به عمد سعی در متمایل کردن زرتشتیان ایران به سمت آیین نوظهور بهائیت به جای اسلام داشته است (فقیه حقانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹؛ آبادیان، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱؛ روحانی و اورنگ، ۱۳۸۸، ص ۴۴۵)؛ هرچند که این امر هیچ‌گاه به طور مستند و با ارائه دلیل و مدرک اثبات نشده، اما آن‌طور که مشخص است، مانکجی روابط بسیار دوستانه‌ای با حسینعلی نوری ملقب به بهاءالله، بنیان‌گذار آیین بهائیت، داشته و این ارتباط بعدها زمینه‌ساز مراودات گسترده‌تری میان زرتشتیان و بهائیان شده است. مانکجی در سال ۱۸۵۴م/۱۲۷۰ق پیش از ورودش به ایران - یک سال پس از مهاجرت بهاءالله به عراق - و در دورانی که بهاءالله هنوز آیین خود را علنی نکرده بود، در بغداد با وی دیدار نمود. این رابطه سال‌ها ادامه پیدا کرد و طرفین مکاتباتی را از طریق میرزا ابوالفضل گلپایگانی - که از بهائیان مشهور بود - با یکدیگر انجام می‌دادند (حسنی آملی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۷). از نامه‌ای که در سال ۱۸۷۹م/۱۲۹۵ق از طرف بهاءالله به مانکجی ارسال شده و در واقع پاسخ نامه مانکجی به اوست، روابط دوستانه این دو نفر کاملاً مشهود است. بهاءالله نامه خود به مانکجی را با این عبارت آغاز می‌کند: «نامه شما در زندان به این زندانی روزگار رسید. خوشی آورد و بر دوستی افزود و یاد روزگار پیشین را تازه نمود». وی در ادامه نامه درباره دلیل ظهور پیامبر جدید صحبت کرده است. نکته جالب توجه آنکه طبق درخواست مانکجی، این نامه را به زبان پارسی جواب داده و در سرتاسر نامه از اصطلاحات باستانی ایران و آیین زرتشت، مانند «یزدان» و «گیتی»، استفاده کرده است (قدس جورابچی، ۱۳۴۹، ص ۲۴۴-۲۴۷). بهاءالله در همین ایام در خطاب دیگری که مخاطب آن زرتشتیان و بزرگان جامعه آنان است، دین خویش را ادامه آیین‌های باستانی و



اردشیرجی ریپورتر شهرت یافت (شهبازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳۳). وی که به صورت کامل از سوی پارسیان هند و حکومت انگلستان مورد حمایت و تأیید قرار داشت، به دلیل نوع نگاه آزادی خواهانه و تجددطلبانه خود، به حمایت های علنی از احبا و بهائیان پرداخت و این اتفاق باعث شد تا وضعیت داخلی جامعه زرتشتی ایران و به ویژه شهر یزد بیش از پیش آشفته شود. از زمان حضور کیخسرو جی در یزد و پس از راه اندازی مجدد انجمن زرتشتیان این شهر، عده ای از همفکران وی - که شائبه بهائی شدنشان بود - به عضویت انجمن درآمدند که در دوره اردشیرجی نفوذ این افراد به دلیل پشتیبانی اردشیر از آنان بیشتر از قبل شد. *مستر خدا بخش*، استاد *جانمرد* و *کیومرث وفادار* حلقه اصلی این جمع را تشکیل می دادند و مسئولیت آنان تعلیم کودکان زرتشتی در مدرسه کیخسروی یزد بود. این افراد، به ویژه *مستر خدا بخش* از سوی پارسیان هند مورد حمایت قرار می گرفتند و به نظر می رسد که هدف آنان ایجاد فضای فکری جدید در بین کودکان زرتشتی و همسو کردن دیدگاه های آنان با دیدگاه های روشنفکرانه تر پارسیان هند بود. آنان تا حدود زیادی نیز در این زمینه موفق شدند؛ به طوری که اکثر نام آوران زرتشتی دوران اواخر قاجار و پهلوی اول، به نوعی از شاگردان این سه فرد بودند (امینی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۶ و ۴۰۷).

### ۳. دولت انگلیس و نقش آن در ارتباط میان زرتشتیان و بهائیان ایران

ارتباط بهائیان با حکومت انگلیس از زمان ورود *بهاء الله* به عراق برقرار شد (حسنی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۰)؛ به طوری که *کلنل سرآرنولد باروز* سرکنسول وقت دولت انگلیس در بغداد، پس از دیدار با *بهاء الله* به وی پیشنهاد داد تا تابعیت دولت انگلستان را بپذیرد و در هندوستان اقامت گزیند (افندی، ۱۹۶۴م، ج ۲، ص ۱۳۴). نکته جالب توجه آنکه همان طور که پیش تر گفته شد، هندوستان محل تجمع پارسیان زرتشتی نیز بود.

ارتباط میان سران جامعه بهائی با حکومت انگلیس تداوم پیدا کرد؛ به طوری که در مجادلات صورت پذیرفته در زمان جنگ جهانی اول، حکومت انگلیس تمام تلاش خود را برای حفظ صحت و سلامت *عبدالبهاء عباس افندی* - فرزند *بهاء الله* و بزرگ جامعه بهائیان - به خرج داد (حسنی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۲). *عباس افندی* نیز به جبران این حمایت ها، در هنگام تصرف فلسطین گندم در اختیار ارتش انگلیس گذاشت و از نفوذ خود در پیشبرد اهداف انگلستان بهره برد (رائین، ۱۳۵۷، ص ۱۲۷؛ رایت، ۱۳۶۸، ص ۲۸۶). در سال ۱۹۲۰م دولت انگلستان به واسطه خدمات گسترده *عباس افندی* در جنگ جهانی اول، به وی لقب *سیر* و نشان شوالیه امپراتوری اهدا کرد (حسنی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴).

این روابط باعث نزدیکی ارتباط دولتمردان انگلیسی با بهائیان ایران شده بود، به طوری که مطابق با خاطرات *سرآرتور هاردینگ* وزیرمختار بریتانیا در عهد سلطنت *مظفرالدین شاه قاجار*، دولتمردان انگلیسی هنگام مسافرت به سمت جنوب ایران، شب را در آباده و در میان بزرگان بهائی منطقه اسکان می یافتند (هاردینگ، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵). از سوی دیگر، زرتشتیان ایران نیز از اواسط حکومت قاجار و به دلیل پشتیبانی حکومت انگلستان در مسئله لغو جزیه و سایر اصلاحات اجتماعی، به نوعی تحت حمایت دولت انگلستان و پارسیان هند قرار گرفتند. مطابق با

خاطرات سر جورج بردوود از دولتمردان انگلیسی مأمور در هند، حمایت‌های جامعه پارسیان از زرتشتیان ایران نیز بیشتر به اصرار دولت انگلستان بوده است. وی دلیل این امر را این‌گونه می‌نویسد: «به پارسیان گفتیم: اگر می‌خواهید بنمایید که از بودن تحت حکومت انگلیس فایده برده‌اید، باید کاری برای ایران بکنید... من خیلی اصرار به پارسیان کردم که بروند به ایران و ببینند چقدر برادران زرتشتی آنها عقب مانده‌اند نسبت به گذشته‌شان؛ و بروند و یک کاری برای پارسیان ایران بکنند؛ به‌شکرانهٔ فوایدی که از حکومت انگلیس برده‌اند» (حبل‌المتین، ۱۳۲۸، ص ۱۹).

نمایندگان جامعهٔ پارسیان هند در این ایام به‌طور تام و کامل تحت حمایت دولت انگلیس قرار داشتند. آنان تحت تابعیت حکومت انگلستان بودند و با عزت و احترام در ایران تردد می‌کردند (بنجامین، ۱۳۶۹، ص ۲۶۹). در این دوران، رابطهٔ دولت انگلستان با زرتشتیان تا حدی بود که بسیاری از سیاحان و اتباع انگلیسی به هنگام مسافرت به شهر یزد، در منزل بزرگان زرتشتی این شهر ساکن می‌شدند (سایکس، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۸). همچنین حمایت‌های پارسیان هند و دولت انگلستان از زرتشتیان ایران برای آنان چنان مطلوب بود که بسیاری از ایشان خاستگاه منجی آخرالزمان خود را کشور هند و سپاهیان وی را متشکل از انگلیسی‌ها می‌دانستند (دوگوبینو، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷). شاید همین امر موجب شد تا بخشی از آنان مجذوب آیین نوظهور بهائیت - که مورد حمایت دولت انگلستان قرار داشت - شوند.

آن‌گونه که مشخص است، حکومت انگلیس نقش بسیار پررنگی در ایجاد ارتباط میان زرتشتیان و بهائیان ایران داشته است. این حکومت با حمایت‌های مستقیم و غیرمستقیم خود از بهائیان و زرتشتیان ایران به‌نوعی عامل ارتباط میان پیروان این دو اقلیت مذهبی در ایران شده است و رابط اصلی این ارتباط، پارسیان هند و نمایندگان آنان در میان زرتشتیان ایران بوده‌اند.

#### ۴. روابط بزرگان جامعهٔ زرتشتی ایران با بهائیان در ایام مشروطه

بازیگردانان اصلی جامعهٔ زرتشتی در ایام مشروطه سه فرد بودند: ۱. اردشیر ریپورتر نمایندهٔ پارسیان هندوستان در ایران که به‌صورت تام و کامل مورد حمایت انگلستان قرار داشت و ضلع سیاسی جامعهٔ زرتشتی ایران را بر عهده داشت؛ ۲. ارباب جمشید جمشیدیان از تجار معروف و اولین نمایندهٔ زرتشتیان در مجلس شورای ملی، که به‌نوعی ضلع اقتصادی جامعهٔ زرتشتی ایران به‌شمار می‌آمد؛ ۳. ارباب کیخسرو شاهرخ نمایندهٔ زرتشتیان از دورهٔ دوم تا یازدهم مجلس شورای ملی، که نقشی اساسی در تحولات اجتماعی زرتشتیان داشت و به‌نوعی ضلع فرهنگی و اجتماعی مثلث قدرت زرتشتیان محسوب می‌شد (دادبخش، ۱۳۹۶، ص ۳۸).

در دوران مشروطه در شهر تهران - که نسبت به کرمان و یزد دو شهر دیگر زرتشتی‌نشین ایران، زرتشتیان از نظر فکری و آزادی‌های اجتماعی در مرحلهٔ بالاتری قرار داشتند - بهائیان توانستند رابطهٔ بسیار خوبی را با ارباب جمشید جمشیدیان، تاجر معروف زرتشتی و نمایندهٔ زرتشتیان در دورهٔ اول مجلس شورای ملی، ایجاد کنند؛ به‌طوری که عبدالبهاء به‌دلیل حمایت‌های وی از احبا و جامعهٔ بهائیت، همواره به تأیید و حمایت از او می‌پرداخت:

«... ای یاران جان، جناب ارباب شخصی خیرخواه است و بلندهمت، باید از شما ممنون و خوشنود باشد و تا توانید در کار او چنان امانت و صداقت و همت بنمایید که عبرت دیگران گردد. خدمت او خدمت من است و صداقت و امانت او صداقت و امانت به من» (عبدالبهاء، ۱۳۳۳، ص ۳۷ و ۳۸).

در الواح دیگر نیز عباراتی از این دست یافت می‌شود؛ به‌طور مثال: «اگر دست دوستان از کار ارباب جمشید کوتاه شود، پریشانی بی‌پایان است. ارباب نباید این را بپذیرد؛ زیرا یاران به جان و دل و راستی و درستی در کار او می‌کوشند» (همان، ص ۴۰). وی در اینجا به‌طور صریح از یاری بهائیان و احبا از وی صحبت می‌کند. در جایی دیگر، حمایت از ارباب جمشید را برای پیروان خود واجب دینی و قصور در این کار را «تضییع امرالله» می‌داند (همان، ص ۴۱-۴۳). اما در مهم‌ترین مکتوبی که عبدالبهاء در یاری از ارباب جمشید نوشته است، جمله‌ای به چشم می‌خورد که حکایت از کمک‌های وسیع وی در دورهٔ تمول و قدرت به بهائیان ایران دارد. بهاء می‌نویسد: «... که گرفتاری او رسوایی ایرانیان و بیشتر بهائیان و بیشتر از همه، زرتشتیان است. پس خواهش من چنین است که بکوشید تا پرده از کار مهتر جمشید نیفتد و پریشان نگردد و بی‌سروسامان نشود. وام خویش بدهد و از دام برهد و سرزنش از دیگران نبیند...» (همان، ص ۴۳ و ۴۴). از طرف دیگر، عبدالبهاء ریاست جامعهٔ احبا در تهران را حتی با وجود بهائی شدنشان بر عهدهٔ ارباب جمشید می‌داند. او می‌نویسد: «احباب باید به میل و رضای ارباب جمشید حرکت نمایند و در صداقت و امانت و حسن خدمت، به منتهای قوت بکوشند و مبادا نفسی سبب تکدر خاطر آن خیرخواه عالم گردد». وی در ادامه، قصور از این فرمان را موجب غضب خداوند می‌داند (عبدالبهاء، ۱۳۳۳، ص ۴۹). عبدالبهاء افزون بر موارد مذکور، در مکتوبات دیگر خود نیز به تأیید و تعریف از ارباب جمشید پرداخته است (همان، ص ۵۴-۵۷).

بهائیان در این دوران روابط حسنه‌ای نیز با اردشیرجی ریپورتر داشتند و حمایت‌های اردشیر از احبای شهر یزد نمود زیادی پیدا کرده بود. شاید بتوان گفت که از سه سیاستمدار بزرگ زرتشتی در ایام مشروطه و پس از آن، تنها فردی که رابطهٔ چندان مساعدی با جامعهٔ بهائیان ایران نداشت، ارباب کیخسرو شاهرخ بود. عبدالبهاء در نوشته‌ها و مکتوبات خود همواره از ارباب جمشید و اردشیرجی با احترام یاد کرده است؛ اما نوشته‌های وی دربارهٔ ارباب کیخسرو غالباً حالت نصیحتی و انتقادی دارد؛ به‌طوری‌که وی را کم‌هوش و دانش معرفی کرده است و او را نصیحت می‌کند که از سرنوشت پادشاه اساطیری همان‌ش پند بگیرد. دلیل این امر، عدم توجه ارباب کیخسرو به عبدالبهاء بود؛ به‌طوری‌که برخلاف ارباب جمشید، زرتشتیان را از نزدیکی به بهائیان برحذر می‌داشت و هیچ‌گاه حاضر به حمایت از بهائیان نگردید. تیرگی این رابطه تا حدی بود که عبدالبهاء وعدهٔ عقوبتی سخت به ارباب کیخسرو را داد و بعدها بهائیان مرگ فرزند کیخسرو را ناشی از همین عقوبت الهی دانستند (نیکو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۸؛ عبدالبهاء، ۱۳۳۳، ص ۹۳).



ارباب جمشید جمشیدیان، نماینده زرتشتیان در مجلس اول شورای ملی، به تدریج و به دلیل گرفتاری‌های مالی و اقتصادی از دایره قدرت جامعه زرتشتیان خارج شد و از این تاریخ به بعد، به نوعی بازی قدرت میان ارباب کیخسرو شاهرخ (نماینده زرتشتیان در مجلس شورای ملی دوم تا یازدهم) و اردشیرجی (نماینده پارسیان هند در ایران) رقم خورد. حمایت‌های اردشیرجی از اجبا و ارتباط حسنه وی با بزرگان جامعه بهائیت موجب شد تا اختلافات زیادی میان وی و ارباب کیخسرو شاهرخ به وجود بیاید و بزرگان جامعه بهائیت را درگیر یک مجادله طولانی مدت کند.

اردشیر به دلیل نوع نگاه تجددخواهانه و به دلیل حمایت‌هایی که از طرف حکومت انگلستان می‌شد، مورد وثوق و اعتماد بخش اعظمی از جامعه سنتی زرتشتی ایران قرار نداشت و بیشتر، از طرف روشنفکران این جامعه مورد حمایت قرار می‌گرفت (رسولی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶-۱۴۸). وی که در دوران پیش از مشروطه عضو انجمن ملی - که به نوعی هسته اصلی انقلاب مشروطه ایران را تشکیل می‌داد - بود (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۲۳۷-۲۳۹)، پس از پایان مجلس اول و انصراف ارباب جمشید از نمایندگی در دور دوم، بسیار علاقه داشت که به عنوان نماینده جامعه زرتشتیان به مجلس دوم راه پیدا کند، اما از آنجایی که ایرانی نبود، زرتشتیان ایران با این امر مخالفت کردند و ارباب کیخسرو شاهرخ را به عنوان نماینده خود راهی مجلس کردند (رسولی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶). شاید همین امر از دلایل اختلافات پنهانی این دو فرد باشد.

اردشیر به تدریج نفوذ خود را در انجمن‌های زرتشتیان، به ویژه در شهر یزد، افزایش داد؛ به طوری که بخشی از حامیان اجبا و نزدیکان اردشیر، به انجمن زرتشتیان راه یافتند. این دخالت‌ها اعتراض بخش وسیعی از جامعه زرتشتیان ایران را بر عهده داشت و باعث ایجاد درگیری‌هایی مابین اردشیر و ارباب کیخسرو شد. طبق خاطرات ارباب کیخسرو و اسناد به جای مانده از این ایام، کنسولگری انگلستان به حمایت از اردشیر پرداخت و در انجمن زرتشتیان یزد را در سال ۱۳۳۵ ق مهر و موم کرد (شاهرخ، ۱۳۸۲، ص ۳۵ و ۳۶؛ سازمان اسناد ملی ایران، ۲۹۳/۶۰۶۲، ۵۹۱۹/۳۶۰). این اتفاق حکایت از حمایت قاطع دولت انگلستان از احبای زرتشتی دارد.

دخالت اردشیر در امور داخلی زرتشتیان و حمایت‌هایش از اجبا و تعطیلی انجمن زرتشتیان یزد، منتج به ارسال نامه‌های اعتراضی زیادی از شهرهای مختلف ایران به تهران و از وزارت خارجه ایران به انجمن اکابر هندوستان شده است که وجه اشتراک همگی آنها اعتراض به دخالت‌های اردشیر در امور سیاسی، اجتماعی و مذهبی زرتشتیان و تقاضا برای ارسال نماینده‌ای دیگر از طرف پارسیان هند به ایران بود (سازمان اسناد ملی ایران، ۲۹۳/۶۰۶۲؛ پژوهشگاه تاریخ معاصر، ۱۷۰۸۹-۱۷۰۹۰، ۱۷۰۸۴، ۱۷۰۸۲، ۱۷۰۸۲، ن). با تمام این اوصاف، وی مجدداً در تاریخ ۲۷ ژوئن ۱۹۱۹/۲۸ رمضان ۱۳۳۷ ق به عنوان نماینده پارسیان در ایران تعیین می‌شود (پژوهشگاه تاریخ معاصر، ۱-۱۶۳۱/۶).

نکته جالب توجه آنکه اردشیر ریپورتر تمامی این همه‌ها را نادرست و ناشی از حسادت ارباب کیخسرو به جایگاه خود می‌دانست (کمره‌ای، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۸۲).

## ۵. بهائیت و درگیری‌های درونی جامعه زرتشتی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، با شکل‌گیری آیین بهائیت، بخشی از زرتشتیان ایرانی به‌سمت آن گرایش پیدا کردند و افراد صاحب‌نفوذی در جامعه زرتشتی، به‌ویژه در شهرهای یزد و تهران، روابط صمیمانه‌ای با *عبدالبهاء* و سایر بهائیان ایران ایجاد کردند. در تهران به‌دلیل کمتر بودن جمعیت زرتشتیان و معتدل‌تر بودن آنان، درگیری‌چندانی گزارش نشده است؛ اما آن‌طور که از بررسی‌های اسناد و مکتوبات موجود برمی‌آید، در میان زرتشتیان شهر یزد بعد از حضور *کیخسروچی* دودستگی شدیدی به‌وجود آمده و این امر به بروز اختلافات و درگیری‌های گسترده‌ای انجامیده است. همچنین در این ایام فضای شهر کرمان آرام‌تر از شهر یزد، اما تا حدودی ملتهب بوده و بر سر مسئله بهائیت اختلافاتی در میان زرتشتیان این شهر نیز به‌وجود آمده است.

*سیاوش سفیدوش*، از زرتشتیان بهائی‌شده یزد و یکی از بزرگ‌ترین عوامل تبلیغ بهائیت و تشدید اختلافات میان زرتشتیان این شهر بود. وی در سال ۱۳۱۳ق به آیین بهائیت درآمد و رابطه نزدیکی را با *عبدالبهاء* ایجاد کرد و بعدها به دستور وی به خدمت *ارباب جمشید* رسید و به‌سمت مباشرت امور تجارتخانه و منزل او منسوب شد (فاضل مازندرانی، ۱۹۷۶م، ج ۸، ص ۹۴۰-۹۴۲). *سیاوش* نشریه‌ای در حمایت از بهائیت تدوین کرد که باعث تشدید درگیری‌ها با قشر سنتی یزد شد؛ به‌طوری‌که ملاقات و معاشرت با وی ممنوع گشت. *سیاوش* و دوستانش نامه‌های اعتراض‌آمیزی به بزرگان مذهبی جامعه زرتشتی نوشتند و از آنان به‌تندی انتقاد کردند که این اتفاق باعث شد تا آنان شروع به بدگویی از *سیاوش* کنند و حتی برای سرکوب او و سایر زرتشتیان بهائی‌شده، با علمای مسلمان هم‌سو شوند. در مراسم یادبود پدر *سیاوش*، هیچ‌کدام از موبدان شرکت نکردند و به اقدام علیه بهائیان پرداختند؛ به‌طوری‌که حاکم و رئیس نظمیۀ یزد - که احتمال خطر جانی برای زرتشتیان بهائی‌شده را می‌دادند - به درگیری ورود پیدا کردند. *اردشیرچی* و انجمن زرتشتیان تهران نیز در نامه‌هایی بر حفظ وحدت مابین زرتشتیان تأکید می‌کنند و قرار بر این می‌شود که *سیاوش* از تبلیغ به‌نفع بهائیان در بین زرتشتیان دست بکشد و زرتشتیان نیز از مخالفت با وی دست بردارند (*سفیدوش*، ۱۹۷۶م، ص ۹۰-۱۰۰).

اما این پایان ماجرا نبود. موبدان یزد حاضر به شرکت در مراسم مذهبی مربوط به زرتشتیان بهائی‌شده نبودند و اجازه استفاده از دخمه‌های خود را برای مرده‌های آنان نمی‌دادند. به همین دلیل *سیاوش* و سایر اجبای یزد با اجازه *عبدالبهاء* گورستانی مستقل به‌نام «گلستان جاوید» برای خود ساختند و مجوز دفن مرده‌های خود را از دستوران کرمان و انجمن ناصری یزد که بهائیان در آن نفوذ داشتند، گرفتند و حتی برای جلب حمایت مسلمانان، در سال ۱۳۳۳ق یکی از زرتشتیان بهائی‌شده به‌نام *اسفندیار گشتاسب* اقدام به نامه‌نگاری با علمای مسلمان یزد و تهران و وقف زمین گورستان نمود؛ هرچند این گورستان نیز توسط زرتشتیان متعصب یزد تخریب شد (*سفیدوش*، ۱۹۷۶م، ص ۱۰۶-۱۰۹ و ۱۱۱-۱۱۵ و ۱۲۲ و ۱۲۳؛ فاضل مازندرانی، ۱۹۷۶م، ج ۸، ص ۹۳۴-۹۳۶).

زرتشتیان متعصب در برابر این حرکات احبّاء، اقدام به دزدیدن و به قتل رساندن کودکان آنان کردند و به منزل *اسفندیار* ریختند، او را کتک زدند و تهدید به قتل کردند و *دینیار پور آقا مهریان* از تجار جوان بهائی شده کرمان را به قتل رساندند (فاضل مازندرانی، ۱۹۷۶، ج ۸، ص ۹۳۶ و ۹۳۷).

آنان انجمنی را به نام انجمن حق گوی یزد تشکیل دادند و در اولین اقدام، *ماستر خدابخش* از بزرگ‌ترین حامیان احبای یزد را ترور کردند (شهمردان، ۱۳۶۳، ص ۶۰۳ و ۶۰۴). *ماستر خدابخش* از دسته زرتشتیانی بود که بعد از تحصیلات ابتدایی در ایران به بمبئی هندوستان و نزد انجمن اکابر پارسی فرستاده شد و چهارده سال در آنجا تحت تعلیم قرار گرفت و به زبان‌های انگلیسی، گجراتی، اوستایی، پهلوی و عربی و... مسلط شد و پس از بازگشت به ایران به تدریس در مدرسه کبخسروی یزد پرداخت و با حمایت کبخسروجی، نماینده انجمن اکابر در ایران، به عضویت انجمن زرتشتیان یزد (انجمن ناصری) درآمد. وی از حامیان زرتشتیان بهائی شده یزد بود و مسئولیت ترجمه نامه‌های انجمن اکابر پارسی به ایران را بر عهده داشت. در بلواها و درگیری‌های مابین زرتشتیان یزد و احبّاء، جزو حامیان دسته دوم به‌شمار می‌آمد؛ از این رو به وی نسبت بهائی شدن می‌دادند؛ هرچند *فاضل مازندرانی* اذعان می‌کند که *ماستر* با وجود تمام حمایت‌هایی که از بهائیان ایران صورت داد، خود هیچ‌گاه بهائی نشد. *ماستر خدابخش* سرانجام در سال ۱۳۳۶ ق و در سن ۵۵ سالگی در نزدیکی مدرسه کبخسروی یزد توسط انجمن حق گوی یزد ترور شد (فاضل مازندرانی، ۱۹۷۶، ج ۸، ص ۹۷۱ و ۹۷۲). نکته جالب توجه درباره مرگ وی آن است که برخی نویسندگان زرتشتی در سال‌های بعد علاقه چندانی به صحبت درباره چندوچون این اتفاق نداشتند. به‌طور مثال نشریه سازمان جوانان زرتشتی مرگ وی را ناشی از یک حادثه غیرمترقبه خوانده است (شهریونی، ۱۳۲۵، ص ۵). *ماستر خدابخش* چنان برای جامعه بهائیت ایران حائز اهمیت بود که *عبدالبهاء* به‌مناسبت کشته شدن وی این‌گونه می‌نویسد: «از شهادت *ماستر خدابخش* بسیار محزون و دلخون شدیم؛ ولی یقین بدانید که چون محبت به بهائیان داشت، آن جان پاک در جهان روشن غریق دریای غفور و غفران گردد و پرتو ایزدی او را روشن نماید و علیکم و علیکن البهء الابهی. ۲ رجب ۱۳۳۷» (فاضل مازندرانی، ۱۹۷۶، ج ۸، ص ۹۷۳).

قاتل *ماستر خدابخش*، ژاندارمی زرتشتی از کرمان به نام *فریبون* بود که هیچ‌گاه به قصاص جنایت خود نرسید. آن‌گونه که از بررسی اسناد به‌جای‌مانده مشخص می‌شود، *فریبون* پس از دستگیری به قم منتقل و از آنجا متواری شده است (امینی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۵-۴۱۰). *تورج امینی* دلیل این عدم پیگیری را غیرمسلمان بودن مقتول عنوان می‌کند و می‌نویسد: به‌دلیل آنکه وی اهل ذمه بود، دیه‌اش بیش از صد تومان نبود و حکومت تمایلی به پیگیری بیشتر نداشت (همان، ص ۴۰۶)؛ اما *سیاوش سفیدوش* نظر دیگری دارد و اعتقاد دارد که با حمایت‌های دستوران زرتشتی و رشوه‌هایی که پرداخت کردند و از همه جالب‌تر، حمایت *ارباب کبخسرو شاهرخ*، نماینده زرتشتیان در مجلس، قاتل فراری داده شد و از مجازات گریخت (سفیدوش، ۱۹۷۶، ص ۱۲۷-۱۲۸). اگر این موضوع واقعیت داشته باشد، حکایت از اختلاف بسیار زیاد درون جامعه زرتشتی دارد؛ به‌ویژه آنکه *ماستر خدابخش* از یاران نزدیک به

اردشیرجی و از حامیان بزرگ بهائیان و احبای یزد به شمار می‌آید. البته سیاوش برای اثبات نوشته‌های خود هیچ‌گونه سند و مدرکی ارائه نمی‌دهد.

به‌طور کلی در جریان درگیری‌های مابین زرتشتیان و احبای یزد و کرمان، بسیاری از احبای به قتل رسیدند و آزار و شکنجه دیدند و متواری شدند (همان، ص ۱۲۷-۱۲۹)؛ اما نکته‌ی حائز اهمیت در این میان، نوع برخورد/اردشیرجی و انجمن اکابر پارسی هند با این اتفاقات و حمایت‌های آنان از زرتشتیان بهائی شده بود.

در همان ایامی که درگیری‌های زرتشتیان و احبای یزد به‌واسطه‌ی فعالیت‌های گسترده‌ی سیاوش و سایر بهائیان شدت پیدا کرده بود، *ارباب کیخسرو شاهرخ* به‌عنوان نماینده‌ی زرتشتیان در مجلس شورای ملی و رئیس انجمن زرتشتیان تهران، تنها به دادن یک نامه و تشویق به وحدت اکتفا نمود؛ اما/اردشیرجی علاوه بر ارسال نامه، در ابتدای سال ۱۳۳۴ق به یزد سفر کرد و در جلسه‌ای با حضور زرتشتیان، حمایت خود را از احبا و بهائیان اعلام نمود. وی در این جلسه به ملاقات خود با *عبدالبهاء* نیز اشاره و اظهار لطف زیادی به وی می‌کند. از سوی دیگر، بزرگ جامعه‌ی زرتشتیان هند، *جیون جی مدی* در همین ایام در اعلامیه‌ای بهائیت را نه یک دین جدید، بلکه یک طریقه‌ی فکری جدید مانند صوفیگری معرفی می‌کند و اعلام می‌دارد که زرتشتیان هم‌زمان می‌توانند بهائی و زرتشتی باشند. نکته‌ی جالب‌تر آنکه بهائیت را راهکاری برای نجات زرتشتیان از فشار و نفوذ جامعه‌ی اسلامی می‌داند (همان، ص ۱۲۳-۱۲۶). این نکته اثبات می‌کند که بخش زیادی از حمایت‌های جامعه‌ی پارسیان هند و انگلستان از بهائیان و زرتشتیان بهائی شده، با هدف تضعیف نفوذ اسلام در میان پیروان سایر ادیان بوده است.

با تمام این اوصاف به‌نظر می‌رسد که با نزدیک شدن به پایان دوره‌ی قاجار، اختلافات درونی جامعه‌ی زرتشتی ایران کمتر از گذشته شده و با قدرت‌گیری *رضاشاه* در ایران، به‌دلیل نوع نگاه وی به مسئله‌ی قدرت و حاکمیت، این مشکل از بین رفته است. برخلاف دوره‌ی قاجار که تبعیضات دینی مشروعیت پیدا کرده و باعث بروز درگیری‌ها و خشونت‌های زیادی شده بود، در این ایام تمایل به برخورد برابر با پیروان تمام ادیان به‌عنوان شهروند وجود داشت. هرچند که این تغییرات ناشی از حس آزادی‌خواهانه و مساوات‌طلبانه‌ی *رضاشاه* نبود و بیشتر، از تمایل وی برای قرار دادن تمامی ایرانیان در یک سطح در برابر دولتی مقتدر و نیرومند نشئت می‌گرفت (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ۱۳۷۱، ص ۴۱ و ۴۲).

### نتیجه‌گیری

آن‌طور که از بررسی‌های صورت‌گرفته در پژوهش حاضر مشخص می‌شود، زمینه‌های فرایند تغییر دین و آیین برای زرتشتیان ایران در دوره‌ی قاجار مهیا بوده است. در این ایام فشارهای اجتماعی، فرهنگی و دینی نه‌تنها از سوی حکومت مرکزی، بلکه از طرف بزرگان جامعه‌ی سنتی زرتشتی اعمال می‌شد و این فشارها و عدم پاسخگویی به نیازها و سوالات بخشی از جامعه‌ی زرتشتی، به‌تدریج باعث ایجاد بحران بزرگی در درون این جامعه گردید. وضعیت

آشفته فکری و اجتماعی جامعه زرتشتیان ایران در دوره قاجار موجب شده بود تا زرتشتیان ایران در این ایام در برخورد با مشکلات اجتماعی خود، قدرت تصمیم‌گیری و وحدت نظر نداشته باشند و جامعه پارسیان هند و دولت انگلستان در مسائل اجتماعی آنان دخالت نمایند. از سوی دیگر، تعصبات مذهبی و اختلافات درونی جامعه زرتشتی و فشارهای بیرونی جامعه سنی ایران راه را برای نفوذ مکتبی جدید در میان آنان گشوده بود. این عوامل به تدریج باعث گرایش بخشی از زرتشتیان ایرانی به آیین نوظهور بهائیت شد.

زرتشتیان بهائی‌شده، شاخه جدیدی را با نام احبا در دل جامعه زرتشتیان ایران تشکیل دادند و به‌طور قاطع از سوی پارسیان هند و دولت انگلستان مورد حمایت قرار گرفتند. همان‌گونه که مشخص شد، نمایندگان جامعه پارسیان هند که تحت‌الحمایه دولت انگلستان قرار داشتند، از ابتدای امر جزو دوستان حسینعلی نوری و سایر بزرگان جامعه بهائیت به‌شمار می‌رفتند و به‌نوعی عامل اصلی ارتباط میان پیروان این دو اقلیت مذهبی بودند. حمایت‌های آنان از زرتشتیان بهائی‌شده باعث به‌وجود آمدن شکاف گسترده‌ای در میان زرتشتیان ایران شد و پای بزرگان این جامعه نیز به دعوای مذهبی، اجتماعی و سیاسی این دوره باز گردید.

بهائیان توانستند روابط حسنه‌ای با طیف وسیعی از روشنفکران و بزرگان جامعه زرتشتی ایران ایجاد کنند؛ به‌طوری‌که /ریاب کیخسرو شاهرخ از تنها روشنفکران جامعه زرتشتیان ایران بود که با آنان به مخالفت می‌پرداخت. این دودستگی فکری باعث وقوع درگیری‌های شدید در میان زرتشتیان و تضعیف جامعه دینی آنان شد. هرچند که سرانجام با نزدیک شدن به اواخر حکومت قاجار و کودتای رضاخان، درگیری‌های میان این دو دسته فروکش کرد.

## منابع

- اسناد پژوهشگاه تاریخ معاصر ایران، شماره اسناد: ۱۷۰۸۹-۱۷۰۹۰، ۱۷۰۸۴، ۱۷۰۸۲، ۱۷۰۸۱-۱۶۳۱/۶.
- اسناد سازمان اسناد ملی ایران، شناسه اسناد: ۳۶۰/۵۹۱۹، ۳۶۰/۶۰۶۲.
- اشیدری، جهانگیر، ۱۳۵۵، *تاریخ پهلوی و زرتشتیان*، تهران، ماهنامه هوخ.
- افندی، شوقی، ۱۲۰ بدیع/۱۹۶۴م، ترجمه نصرالله مودت، ج ۲، بی‌جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- امینی، تورج، ۱۳۸۰، *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.
- آبادیان، حسین، ۱۳۸۳، «ریپورترها و تحولات تاریخ معاصر ایران»، *مطالعات تاریخی*، ش ۲، ص ۱۳۸-۱۹۳.
- آیتی، عبدالحسین، ۱۳۲۶، *کشف الحیل*، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا.
- براون، ادوارد گراگرنویل، ۱۳۸۱، *یک‌سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، ماه‌ریز.
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۹۵ یزدگردی/۱۹۲۵م، *ایران‌شاه*، بمبئی، انجمن زرتشتیان بمبئی.
- حیل‌المتین*، سال ۱۸، ش ۱۶، ۱۳ شوال ۱۷/۱۳۲۸ اکتبر ۱۹۱۰.
- حسنی آملی، سید علی، ۱۳۹۸، *بی‌بهاء*، تهران، تراث.
- دادبخش، مسعود، ۱۳۹۶، *بررسی وضعیت اجتماعی زرتشتیان ایران از انقلاب مشروطه تا سال ۱۳۳۰*، رساله دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی.
- دوروششوار، ژولین، ۱۳۷۸، *خاطرات سفر در ایران*، ترجمه مهران توکلی، تهران، نشر نی.
- رایت، سردنیس، ۱۳۶۸، *ایرانیان در میان انگلیسی‌ها*، ترجمه کریم امامی، تهران، زمینه.
- رائین، اسمائیل، ۱۳۵۷، *انشعاب در بهائیت پس از مرگ شوقی رایان*، تهران، مؤسسه تحقیقی رائین.
- رسولی، مرتضی، ۱۳۸۲، «زرتشتیان معاصر (گفتگو با بوذرجمهر مهر)»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۲۸، ص ۱۲۳-۱۶۲.
- سفیدوش، سیاوش، ۱۳۲ بدیع/۱۹۷۶م، *یار دیرین*، بی‌جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ۱۳۷۱، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۲، *خاطرات ارباب کیخسرو شاهرخ*، به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رائتر، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران، مازیار.
- شورش هندوستان*، ۱۸۵۷/م ۱۲۷۴ق، ۱۳۷۲، ترجمه اوانس ماسثیان، به کوشش صفاء‌الدین تیراتیان، تهران، نیلوفر.
- شهبازی، پرویز، ۱۳۶۹، *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، جستارهایی از تاریخ معاصر ایران، ج ۲، تهران، اطلاعات.
- شهبازی، پرویز، ۱۳۲۵، «شرح حال ماستر خدابخش»، *اندیشه ما*، ش ۱۲، ص ۲۲-۱۶.
- شهبازی، پرویز، ۱۳۶۰، «پارسی‌نامه»، *فروهر*، ش ۵، ص ۱۶-۲۲.
- شهمردان، رشید، ۱۳۶۳، *تاریخ زرتشتیان، فرزندان زرتشتی*، تهران، فروهر.

عبدالبهاء، ۱۳۳۳، *مجموعه الواح مبارکه به افتخار بهائیان یارسی*، بی‌جا، مؤسسه مطبوعات امری.

فاضل مازندرانی، اسدالله، ۱۳۲ بدیع / ۱۹۷۶م، *تاریخ ظهور الحق*، ج ۸، قسمت دوم، بی‌جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.

فقیه حقانی، موسی، ۱۳۸۶، «بهائیت و سرویس اطلاعاتی انگلستان، مناسبات مانکجی هاتریا با بهائیان»، *انیم*، ش ۲۹، ص ۱۸-۱۹.

قدس جورابچی، علاءالدین، ۱۳۴۹، *بهاءالله موعود کتاب‌های آسمانی*، بی‌جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.

کریمی‌پور، الله‌کرم، ۱۳۹۲، «تغییر دین و تغییر شخصیت»، *پژوهش‌های ادیاتی*، ش ۲، ص ۹۹-۱۱۶.

کمرهای، سید محمد، ۱۳۸۲، *روزنامه خاطرات*، به‌کوشش محمدجواد مرادی‌نیا، ج ۲، تهران، نشر و پژوهش شیرازه.

ماساهارو، یوشیدا، ۱۳۷۳، *سفرنامه یوشیدا ماساهارو*، ترجمه دکتر هاشم رجب‌زاده، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان

قدس رضوی.

ملک‌زاده، مهدی، ۱۳۸۳، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ج ۱، ۲، ۳، تهران، سخن.

مهرانجانی، روح‌الله، ۱۳۱ بدیع / ۱۹۷۵م، *شرح احوال جناب میرزا ابوالفضل گلپایگانی*، بی‌جا، مؤسسه مطبوعات امری.

میرحسینی، محمدحسن، ۱۳۸۸، «روند بهبود امور زردشتیان ایران و حذف جزیه از ایشان در دوره ناصرالدین شاه (با تکیه بر اسناد

نویافته یزد)»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، ش ۱، ص ۸۵-۱۰۸.

ناتیان، جلیل و جواد علیپور سیلاب، ۱۳۹۰، «زرتشتیان و بهائیان، و ارتباطات آنها در دوره قاجار»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۵۹،

ص ۱۱۱-۱۳۰.

نیکو، میرزا حسن، ۱۳۹۰، *فلسفه نیکو*، تحقیق امیرعلی مستوفیان، ج ۲، تهران، راه نیکان.

هاردینگ، سرآرتور، ۱۳۷۰، *خاطرات سیاسی سرآرتور هاردینگ*، ترجمه دکتر جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، سازمان انتشارات کیهان.

هیل، ژهن، ۱۳۸۶، «پارسیان بمبئی، دولت بریتانیا»، ترجمه رشید شهردان، *فروهر*، ش ۴۲۵، ص ۱۵-۱۷.

Dadbakhsh, Moftakhari, 2018, «Seperation In the Zoroastrian Society Of Iran During The Qajar Period», *Journal Of Orgazational Behavior Research*, Vol 3, p.1-7.

Hormoazdyar, Dastur Kayoji Mirza, 1987, *Outlines Parsi History*, Bombay, The K.R Cama Oriental Institute.

Rambo, L.R, 1993, *Understanding of Religious Conversion*, New Haven, Yale university press.





نوع مقاله: پژوهشی

## استعاره امر جنسی در الهیات سیاسی قبالایی

saeedjahangiri61@yahoo.com

سعید جهانگیری / دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

مهدی فدایی مهربانی / استادیار علوم سیاسی، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶

### چکیده

استعاره امر جنسی را می‌توان به آن دسته از تأملات الهیاتی گفت که به‌طور کلی به موضوع امر جنسی از منظری الهیاتی می‌پردازد. این بخش از الهیات، در یهودیت قبالایی (کابالایی) با الهیات سیاسی پیوند خورده است. چنین توصیفی از سرزمین مقدس، در درون خود حاوی احساسی همراه با تعصب و غیرت است (همانند تعصب شوهر به همسر خود) و نوعی الهیات سیاسی امر جنسی را پدید آورده است. این اعتقاد الهیاتی - که مروج نوعی ناموس‌پرستی جنسی سیاسی بود - از دو طریق محقق می‌شد. به عبارت دیگر، یهودیت قبالایی بر اساس مضامین جنسی کتاب مقدس، به تحلیل استعاره سیاست و اندیشه سیاسی خود می‌پردازد. الهیات سیاسی قباله، این تحلیل را به‌طور ویژه در مفهوم بازگشت شخینا از تبعید یا زن دورافتاده از همسر خویش توضیح می‌دهد که مبتنی بر نوعی رابطه تکوینی میان خداوند به‌مثابه شوهر و قوم بنی‌اسرائیل به‌منزله همسر است. این رابطه زناشویی میان خدا و قوم بنی‌اسرائیل، در حوزه سیاسی به نوعی ناموس‌گرایی الهیاتی بدل می‌شود که ما در این مقاله درصدد شرح آن برآمده‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** الهیات امر جنسی، الهیات سیاسی، قباله، ارض مقدس، شخینا.

آیین قبالة (کابالا) به‌عنوان آیینی عرفانی که از دل **تلمود** بیرون آمد، تحت تأثیر **ربی اسحاق نهور** معروف به **اسحاق کور** (Rabbi Yitzhak Saggi Nehor (Isaac the Blind) (۱۱۶۰-۱۲۳۵م)، در شبه‌جزیره ایبری آغاز شد و با تلاش‌های یک یهودی درباری به نام موسی بن نهمان (Rabbi Moses ben Nahman (Nahmanides) (۱۱۹۴-۱۲۷۰م) ابتدا در شهر گرونا در نزدیکی بارسلونا و سپس در کل اسپانیا اشاعه یافت. در میان بزرگان قبالة، نام کسانی چون **ابراهیم بن داود** (Abraham ben David) (متولد حدود ۱۱۲۵) در فرانسه و **ابراهیم بن شموئیل** (Abraham ben Samuel/Abulafia) (۱۲۴۰-۱۲۹۱م) در اسپانیا با تدریس کتاب **باهر** از سایرین شهرت بیشتری یافت. آنان معتقد بودند آیین کابالا را خداوند به‌طور شفاهی و محرمانه به موسی گفت تا در اختیار **محرمان** «قوم برگزیده» قرار گیرد (صادقی، ۱۳۹۰، ص ۲۱). **یهودا بن سلیمان کوهن ابن‌ملکا** (Judah Ben Solomon Ha-Cohen Ibn Malkah) (متولد ۱۲۱۵م) از فلاسفه قرن سیزدهم یهود، معتقد بود قبالة مستقیماً از موسی به ارث رسیده، اما به طریق شفاهی. به‌زعم او، معرفت بشری به‌ناچار محدود است و انسان نیاز به علم الهی دارد. از نظر او، روش عرفانی قبالایی منبع ادراک واقعی و تام است. این سنت شفاهی به موسی ختم می‌شود که آن را در اختیار بنی‌اسرائیل قرار داد (شرباک، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲).

به هر تقدیر، نمی‌توان انکار کرد که در میان فرقه‌های باطنی که در طول تاریخ یهودیت شکل گرفتند، یکی از فرقه‌های بسیار مهم و تأثیرگذار در یهودیت، آیین قبالا یا کابالا (Kabbalah) است. قبالا در حقیقت، نوعی عرفان یهودی است که مبتنی بر تأویل و تفسیر باطنی سنت عبری قدما یهود است. این واژه در اصل به‌معنای سنت شفاهی و سینه‌به‌سینه یهودیان بود؛ ولی در اواخر قرن دوازدهم میلادی معنای جدیدی به خود گرفت و تدریجاً به‌معنای انواع شاخه‌های تصوف و دانش تحول‌یافته حاخامی رایج شد. افراد آشنا به اسرار و رموز قبالا - که در زبان عبری «مقوبالیم» نامیده می‌شوند - از خود به‌عنوان آشنایان با فیض ربانی نام می‌بردند و افراد خاصی را لایق دریافت این نوع دانش می‌دانستند (کلباسی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶).

اما تبدیل کابالا به یک آیین رازآمیز منسجم را در کتاب **زوهر** شاهدیم که آن را به کسانی چون **موسی بن شمتاو لئون** (۱۲۴۰-۱۳۰۵ م)، **موسی اهل لیون** (Moses de León) (۱۲۵۰-۱۳۰۵ م) و **حاخام شمعون بن یوحای** (Simeon ben Yochai) (قرن دوم) نسبت می‌دهند. **زوهر** در نزد بسیاری از حاخام‌ها اعتباری هم‌پایه **تلمود** یافت و برخی معتقدند بعد از جنبش حسیدیم به موقعیتی برتر از **تلمود** رسید (همان، ص ۲۲۸). این آیین از تفکرات مختلفی از جمله اندیشه‌های شرق باستان، آسیای صغیر و اندیشه‌های غنوصی (Gnosticism) متأثر است.

**پیروان** کابالا یا قبالا بر آن‌اند که معرفت اصیل یا **گنوس** در اسفار پنج‌گانه موسی نهفته است که باید از طریق باطنی تأویل گردد. **جولیوس گریستون** معتقد است ظهور قبالا مربوط به دوران روزهای سخت و سهمگینی است که بر بنی‌اسرائیل سایه افکنده بود. مسیحیان می‌کوشیدند نه تنها در ثروت، بلکه در املاک یهودیان نیز تصرف کنند.

در این شرایط، قبالا امید به رهایی سریع از یوغ ستمکاران را برمی‌انگیخت. بدین گونه، آتش امید در دل‌های مردم فروزان ماند و قبالا به سبب این خدمت، در تاریخ یهود شایستگی مقامی رفیع را یافت (گریستون، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲). یکی از مضامین اصلی آثار یهودیت قبالی، الهیات امر جنسی و مفاهیم جنسی به کاررفته در آنهاست. مقبولیم‌ها در حقیقت بر مبنای مفاهیم جنسی به کاررفته در کتاب مقدس و تلمود، نوعی هستی‌شناسی جنسی را در درخت زندگی و آدام قدمون ترسیم کرده‌اند. در تفاسیر قبالی از کتاب مقدس، مفاهیم جنسی دارای معانی سیاسی‌اند؛ مثلاً نقش شوهری خداوند در کتاب ارمیای نبی متضمن معنایی سیاسی است. این مضامین جنسی که بیش از همه در قالب رابطهٔ زن و شوهری میان خداوند و قوم بنی‌اسرائیل عیان می‌شود، حکایتگر عقد و پیمانی گسست‌ناپذیر میان یهوه و بنی‌اسرائیل است؛ با اینکه قوم مرتباً عهد خود را با خدا می‌شکنند، باز خداوند در پی بستن عهدی جدید با این قوم سرکش است: «خداوند می‌گوید: اینک ایامی می‌آید که با خاندان اسرائیل و خاندان یهودا عهد تازه‌ای خواهم بست؛ نه مثل آن عهدی که با پدران ایشان بستم، در روزی که ایشان را دستگیری نمودم تا از سرزمین مصر بیرون آورم؛ زیرا که ایشان عهد مرا شکستند؛ با آنکه خداوند می‌گوید من شوهر ایشان هستم» (ارمیا، ۳۱: ۳۱-۳۲).

این دیدگاه در درخت زندگی در قالب مفهوم «تبعید شخینا» عیان می‌شود؛ تبعید شخینا یک استعاره نیست؛ بلکه نمادی ناب از شکستن اشیا در ملکوت اوصاف بالقوه الهی است. شخینا هبوط کرد؛ چنان که آخرین سفیروت‌ها به هنگام شکستن ظروف، هابط گشتند. هنگامی که تیقون شروع شد و آخرین سفیروت تحت عنوان راجل (Rachel) یا عروس سماوی معروف گشت، عروس مزبور قوای راحتی و آرامش را جمع کرد و همه را به چنگ آورد؛ مگر وحدت کامل با زعر انپین (Zeir Anpin) را؛ در حالی که در خلال عملی که به‌عنوان «تقلیل ماه» شرح گشته است، این عروس برای بار دوم از برخی از جسم و مادهٔ خویش محروم گشت. بار دیگر با خلق آدم زمینی، تیقون به‌نحوی چشمگیر از پایان و اختتام سخن می‌گفت؛ عوالم مزبور غالباً در مقامی بودند که برای آنها از پیش مقدر شده بود؛ و اگر آدم در گناه ششمین روز خلقت هبوط نکرده بود، توبهٔ آخرین در روز شنبه به لطف دعا و اعمال روحانی وی شکسته نمی‌شد. شنبهٔ ابدی فرارسیده بود و هر چیزی به ریشه‌های اصلی خویش بازمی‌گشت. در واقع، هبوط آدم بار دیگر هارمونی اصیل را ویران کرده و همهٔ عوالم را از شالوده‌های خویش برانداخته بود و شخینا را به تبعید فرستاد. اعادهٔ شخینا به شوی خویش، وحدت او با حضرت وی است؛ یک راه برای این مقصود، تورات است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۳۴۶).

چنان که می‌دانیم، قباله به‌ویژه در الهیات امر جنسی خویش، نمایندهٔ نوعی دیدگاه مذکرگرایانه است و از این جهت از سوی بسیاری از متألهین مورد انتقاد قرار گرفته است. این دیدگاه مذکرگرایانه به‌همراه دیگر بدبینی‌های کابالا در مورد عنصر مؤنث، به‌طور کلی زنان را در موقعیت جنس دوم نسبت به مردان قرار داده است. به هر تقدیر، در درخت زندگی کابالا نیز عنصر زنانهٔ بینا، نقش باروری خویش را حفظ می‌کند و بر مبنای اتحاد حکماه و بینا،

دعت (Daath) یا معرفت پدید می‌آید؛ اما سفیرهٔ جداگانه‌ای شناخته نمی‌شود؛ بنابراین در برخی از نمودارهای کابالایی نیامده و در برخی دیگر به‌شکلی کمرنگ‌تر نسبت به سفیره‌های دیگر ترسیم شده است. آنچه در این میان باعث روابط سفیره‌ها با یکدیگر است، نوعی رابطهٔ جنسی است که در کتاب *زوهیر* به‌شکل رابطهٔ شهوانی عرفانی به تصویر کشیده شده است. اشعهٔ نور الهی که حاوی تخمهٔ اولیهٔ خلقت است، در رحم مادر سماوی قرار می‌گیرد که همان عقل الهی است؛ و بر مبنای همین رابطه، زایش صورت می‌گیرد. میان سفیره‌ها نیز چنین روابطی وجود دارد و سه سفیرهٔ نخست (Safirah)، خود سه سفیرهٔ دیگر را شکل می‌دهند. شرح الهیات امر جنسی در قباله و ارتباط آن با الهیات سیاسی یهود، به‌ویژه در رابطهٔ ویژه میان یهوه و قوم برگزیده، و نیز نحوهٔ بازگشتِ عنصر زنانگی به عنصر نرینهٔ عالم، از اهداف ما در این مقاله است.

### الهیات امر جنسی

در میان مسیحیان، الهیات امر جنسی (Theology of Sex) در بسیاری از موارد سعی در توجیه اصل نیاز انسان به سکس دارد؛ از آنجاکه یکی از سنت‌های زیست مؤمنانه در میان مسیحیان عدم ازدواج بوده است، تأملات بسیاری از کسانی که در زمینهٔ الهیات امر جنسی می‌اندیشند، متوجه بحث در باب وجود یا عدم سکس در کتاب مقدس و الهیات مسیحی است. بدین ترتیب خود ازدواج در کانون تأملات الهیاتی قرار می‌گیرد (ر.ک: کیپلای، ۱۹۸۳م، ص ۲۶).

در این متون، مفهوم «شرم» اهمیت ویژه‌ای دارد؛ این مفهوم در حقیقت بازگشت به شرمی دارد که آدم و حوا پس از عیان شدن عورتشان در خود احساس کردند و جنسیت و تفاوت آنها مشخص شد. برخی مفهوم شرم در الهیات امر جنسی را از این منظر بررسی می‌کنند که شرم محصول «گناه» است؛ یعنی اصولاً رابطهٔ جنسی غیرمعارف، شرم به‌همراه خواهد آورد. در این دیدگاه، ازدواج امری مقدس است؛ زیرا تنها صورتی است که در آن رابطهٔ جنسی به شرم ختم نمی‌شود (وود، ۲۰۱۳م، ص ۱).

یکی از متألهین قرون وسطی به‌نام *آلرد اهل ری وو* (Aelred of Rievaulx) (۱۱۱۰-۱۱۶۷م) مفهوم دوستی را در مرکز الهیات جنسی خود قرار داده است. تأملات وی در دو رسالهٔ اصلی خود *دوستی روحانی* (De spiritali amicitia) و *بازتاب خیر* (Speculum caritatis) دربارهٔ عشق الهی و دوستی بشری است. کانون اصلی بحث گذر از عشق همجنس‌خواهانه به‌گونهٔ دوستی مجردخواهانهٔ مذهبی است. وی این استعلا را بر مبنای تأثیرات آگاه بر پیشرفتِ فیلیا توضیح می‌دهد. کسی که به دوستی خدا نائل می‌شود، در حقیقت قادر نخواهد بود که عشق دیگری را در دل خود جای دهد (کوردوبا، ۲۰۰۵م، ص ۳۴-۳۹).

بسیاری از الهی‌دانان سعی کرده‌اند تا عمیق‌ترین معنای امر جنسی را دریابند. از این جهت، امر جنسی یک تصویر یا یک استعاره است تا به ما لذت و سرور بهشت را بفهماند؛ اما کتاب مقدس چنین مدعایی را به‌وضوح بیان

نکرده است. به زعم اینان، امر جنسی هرچه هست، چیز مطلوبی است؛ زیرا آن را خدایی خوب آفریده است. نیازی ندارد که ما الهیات پیچیده‌ای برای آن بیافرینیم؛ آن فقط قدرتی مطلوب و خوب است. بنابراین از این هدیهٔ الهی باید به بهترین وجه سود برد و خود را به روش‌های نامتعارف آن نیالود (چلیس، ۲۰۱۰م، ص ۱).

برخی از متأهین نیز برای ورود به بحث الهیات امر جنسی و میل جنسی (Sexual Desire) این پرسش را مطرح کرده‌اند که خدا از میان گرسنگی و غذا کدام یک را ابتدا آفرید؟ این پرسش در الهیات امر جنسی، متمرکز بر ماهیت میل جنسی به مثابهٔ گرسنگی است. در این دیدگاه، سکس نیرویی خارق‌العاده است که خداوند برای انسان در نظر گرفته است (همان). در این دیدگاه، معمولاً سکس هدیه‌ای الهی در نظر گرفته می‌شود و بدین ترتیب، الهیات امر جنسی را وارد مقولهٔ هدیه الهی بعد از هبوط انسان می‌کند (آسیت، ۱۹۸۲م، ص ۲).

آلفرد کینزی (۱۸۴۹-۱۹۵۶م) پدر انقلاب جنسی (sexual revolution) شناخته می‌شود. کتاب او با عنوان *رفتار جنسی در مذکر انسان* (Sexual Behavior in the Human Male) (۱۹۴۸م) مرد را موجودی بی‌قیدوبند در امور جنسی و به‌طور خاص همجنس‌گرا تصویر کرد. در کتاب دیگرش با عنوان *خدای سکس؛ چگونه معنویت، جنسیت شما را تعریف می‌کند*، (The God of Sex: How Spirituality Defines Your Sexuality) دین و اخلاق دو دشمن منفرود که در مقابل آزادی جنسی می‌ایستند، به‌زعم وی، هیچ سکسی ناهنجار نیست؛ زیرا انسان صرفاً یک حیوان با درجهٔ بالایی از هوش است (جونز، ۲۰۰۶م، ص ۲۱). این دیدگاه مبتنی بر تصویری صرفاً طبیعی نسبت به وجود انسان است و در حقیقت انسان را نسبت به سایر حیوانات موجودی بیشتر تکامل یافته می‌داند. اگر چنین باشد، اساساً نمی‌توان سکس را به سکس هنجاری و ناهنجار تقسیم کرد. هر نوع رابطهٔ جنسی بر مبنای میل، یک رابطهٔ جنسی است و نباید یکی را اخلاقی و دیگری را غیراخلاقی دانست.

اگرچه بعدها بسیاری از دانشمندان کتاب کینزی را غیرعلمی (unscientific) دانستند (همان، ص ۳۱)، با وجود این، تعداد کسانی که بر مبنای تفکرات الحادی دربارهٔ الهیات امر جنسی می‌اندیشند، کم نیستند. پیترو جونز (Peter Jones) بر مبنای تفکرات الحادی که اعتقادی به یک خالق در آن نیست، به توصیف جنسیت در فرهنگ نوالحادی (Neo-pagan culture) می‌پردازد. او معتقد است که ما به دنیای جدیدی گام می‌نهیم و بر همین اساس، هویت جنسی جدیدی را باید تعریف کرد (ریچسو، ۲۰۰۸م، ص ۷).

باید توجه داشت که هم‌زمان با نیروهای گریز از مذهب یا تفاسیر جدید از مذهب که در صد توجیه همجنس‌خواهی برآمدند، تلاش‌های آکادمیک در این زمینه نیز صورت گرفت. چنان‌که از سال ۱۹۰۱م واژهٔ همجنس‌خواه برای نخستین بار در فرهنگ لغت آکسفورد و سپس در ۱۹۰۹م در فرهنگ لغت *ویستر* ظاهر شد که البته در آن دوران با تعریف «شهوة جنسی ناسالم و بیمارگون با جنس موافق» (Morbid sexual passion for one of the same sex) مشخص شده بود؛ اما در ۱۹۹۳م تعریف آن به «عمل شهوانی با جنس موافق» (Erotic activity with another of the same sex) تغییر یافت. در سال ۱۹۴۶م نیز این واژه برای اولین بار وارد ترجمه‌های انگلیسی کتاب مقدس شد (میرلوحی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳).

ارجاجات کتاب مقدسی الهیات امر جنسی بیش از همه به کتاب *غزل غزل‌های سلیمان* بازمی‌گردد که در بخش «دختران اورشلیم» تصویری اروتیک را به نمایش گذاشته است (غزل غزل‌ها، ۶-۸). ریچارد داویدسون نیز وجوه مختلف الهیات امر جنسی در کتاب مقدس را مورد بررسی قرار داده است (دیویدسون، ۱۹۸۸م، ص ۶). بدین ترتیب، خود کتاب مقدس بستری مناسب برای شکل‌گیری الهیات امر جنسی در غرب بوده است. گونه‌های مختلف تأمل در باب سکس، چه به صورت سلبی و چه به صورت ایجابی، ناگزیرند موضع خود نسبت به الهیات امر جنسی را نیز مشخص کنند.

اما برخی نیز معتقدند که سکس مقوله‌ای صرفاً الهیاتی نیست؛ بلکه مقوله‌ای سیاسی نیز هست (آست، ۲۰۱۲م، ص ۱). این مباحث سیاسی از منظر الهیات امر جنسی، بیش از همه در یهودیت پدیدار می‌شود. اگرچه بسیاری از متألهین یهودی در بحث دربارهٔ الهیات یهودی سکس به مطالب سخیفی بسنده کرده‌اند، اما برخی نیز مباحث در خور توجهی در این زمینه عرضه کرده‌اند. یکی از سیاسی‌ترین نحله‌های الهیات امر جنسی را در آیین قباله می‌یابیم. در آدم قدمون همان عنصر جنسی کابالایی دیده می‌شود. در اینجا بنیان و اساس (Foundation)، همان سفیرهٔ نهم، یعنی یسود است که نیروهای آفرینندهٔ خداوند است و از اتحاد نپصاح و هود به‌دست می‌آید. سفیرهٔ نهم، در حقیقت آلت تناسلی آدم قدمون و نیروی باروری الهی است. یسود چون به شخینا فرو می‌ریزد، به‌عنوان قوای تولید مثل زندگی در کل جهان حیات به‌بار می‌آورد. در کتاب *زوهرا* این موضوع جذابیتی ویژه دارد و نشان‌دهندهٔ کاربرد ویژه‌ای از سمبول فالوسی (= آلت جنسی مرد) در خصوص تأملات مربوط به سفیروت است.

### الهیات امر جنسی و سیاست در قباله

در متون کابالایی، شهوت‌گرایی و سکس بخشی عادی از زندگی روزمره است؛ اما خود سکس برای فهم قانون رابطهٔ میان انسان و خدا ضروری است (وینستین، ۲۰۰۹م، ص ۱۰۶). عرفان یهودی، به‌ویژه آیین قبالا، برخلاف عرفان مسیحی، میان زهد جنسی و تقرب به خداوند رابطه‌ای نمی‌بیند؛ اگرچه عرفای یهود بر پاک‌دامنی جنسی تأکید ویژه دارند، اما برخلاف هم‌تایان مسیحی‌شان سلوک به‌سوی خدا را مستلزم دوری مطلق از امور جنسی ندانسته‌اند. مکتب قبالا حتی می‌کوشد تا اسرار شهبانی را در وجود خود خدا کشف کند؛ از این رو به‌راحتی زهد را رد می‌کند و به حفظ تزویج و زناشویی، نه به این عنوان که موافق با ضعف جسمانی است، بلکه به‌عنوان یکی از مقدس‌ترین اسرار، ادامه می‌دهد. هر ازدواج حقیقی یک دریافت و درک نمادین از خداوند و شخیناست. در یک رساله دربارهٔ «وحدت آدم با زوجه‌اش» که بعدها به *ابن‌رحمان* نسبت داده شده، یوسف گیکاتیللا (Joseph ben Abraham Gikatilla) (۱۲۴۸-۱۳۰۵م) تفسیری مشابه از توجیه عرفانی ازدواج به‌دست داده است. پیروان قبالا از سفر پیدایش نقل می‌کنند: «و آدم، حوّا، زوجهٔ خود را بشناخت و او حامله شده، قائن را زاوید» (پیدایش، ۴: ۱). «شناخت» در این عبارت، معمولاً به دریافت و شناخت وحدت معنا می‌شود که «حکمت» (یا دلیل) عقلانی است یا آنکه تمثیل پادشاه و شخیناست. لذا معرفت بنفسه یک کیفیت شهبانی عالی در این نظام گنوسی

می‌یابد و این نکته در مرقومات قبلائی بیان شده است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳). بی‌جهت نیست که درختِ توصیف‌شده در ماجرای هبوط از منظر قباله، هم درخت و سوسه است و هم درخت معرفت. در تورات نیز پس از عیان شدن عورت، شناخت محقق می‌شود.

موشه آیدل (Moshe Idel) (متولد ۱۹۴۷م) از کسانی است که به جایگاه عشق در تفکر عرفانی یهود پرداخته و تمایزات مفهوم اروس در عرفان یهودی را با انواع دیگر شهوت‌گرایی نشان داده است. این دیدگاه، مبتنی بر عرفان جنسی کابالایی (kabbalistic sexual mysticism) است. چنین آیینی بدون شک مورد نظر بسیاری از افرادی قرار می‌گیرد که در پی دیدگاهی نظری و توجیه‌کننده در مورد روابط جنسی‌اند؛ دیدگاهی که نه‌تنها روابط جنسی آزاد را نکوهش نکند، بلکه آن را معنوی و عرفانی توصیف کند.

در عرفان جنسی قباله گفته می‌شود: کابالا می‌تواند در حل بسیاری از مشکل‌های جنسی کمک کند؛ زیرا تصببات دین در مورد سکس را ندارد. این افراد غالباً کابالا را آیینی غیردینی و نوعی سیستم روحانی ارزش‌ها (spiritual system of values) معرفی می‌کنند. به‌زعم این افراد، کابالا کمک می‌کند تا ما هارمونی خویش با طبیعت را بازیابیم. *یهودا برگ* (متولد ۱۹۷۲م) در کتاب خود با عنوان *کتاب سکس کابالا و دیگر اسرار عالم* (The Kabbalah book of Sex & other mysteries of the universe) معتقد است که سکس تا کنون امری شرم‌آور (shameful)، پنهانی (concealed)، ناپاک (impure) و گناه‌آلود (sinful) بوده؛ اما در کابالا، نه‌تنها سکس پاک و مقدس (holly) است، بلکه الهی است (پیرلی، ۲۰۱۱م، ص ۱).

در این میان، سوآلی که *یهودا برگ* مطرح می‌کند، این است که ماهیت انزال (Orgasm) چیست؟ به‌زعم وی، انزال دارای ماهیتی عرفانی است. ایدهٔ اصلی برگ در این کتاب - که آن را حاصل چهار هزار سال مطالعات کابالایی می‌داند [!] که توسط بزرگ‌ترین ذهن‌های تاریخ فهم شده - این است که نکتهٔ اصلی، در رابطهٔ تنگاتنگ میان عالم بالا یا عوالم هفت‌گانه یا جهان پنهان (که ۹۹ درصد واقعیت است) و عالم پایین یا عالم بشری (که یک درصد واقعیت است و ما در آن زندگی می‌کنیم) نهفته است. در بیشتر موارد، هنگامی که این دو واقعیت (عالم بالا و عالم پایین) به وحدت برسند، روان‌های ما مستقیماً به نور متصل می‌شوند و به‌عنوان حاصل لذت الهی از بدن‌ها پیروی خواهند کرد؛ یعنی آنچه ما آن را «انزال» می‌نامیم (همان).

این دیدگاه، مجدداً متأثر از مسئلهٔ گناه نخستین است؛ به‌طور کلی کیهان‌شناسی کابالایی بر اساس نخستین رابطهٔ جنسی آدم و حوا شکل می‌گیرد. با گناه نخستین، عالم خلقت پایین شکل می‌گیرد و ده پردهٔ خلقت پدیدار می‌شود. فرض بر این است که رابطهٔ جنسی آن‌قدر اهمیت دارد که گناه نخستین باعث تغییرات گسترده‌ای در سرنوشت بشر شده است. بنابراین هر نوعی از رابطهٔ جنسی، هنجاری و اخلاقی نیست. مطابق نظر *یهودا برگ*، در قباله توصیه می‌شود که مرد خودارضایی نکند؛ زیرا منی به هنگام خروج، از خود روح ساطع می‌کند که در صورت خروج از طریق استمنا، به شیطان بدل می‌شود؛ اما هنگامی که تماس جنسی میان زن و مرد برقرار می‌گردد، جوهر این انرژی و تأثیرات آن تا سال‌ها باقی می‌ماند (همان).

در تفسیر کابالیستی برگ، استمنا نوعی خودارضایی تمام است که ما را از انرژی روابط جنسی تهی می‌کند. چنین عملی قدرت جنسی ما را که در آینده به آن نیاز داریم، تحلیل می‌برد. در خودارضایی شما با نور (عوالم بالا) مرتبط نمی‌شوید. بدین ترتیب، ما هم زندگی و هم انرژی نورانی خویش را اتلاف می‌کنیم. حتی مرد نباید پیش از زن به انزال برسد یا اقدامات خودخواهانه‌ای انجام دهد که محبت جنسی را مخدوش کند (همان).

برگ معتقد است که ما دو گونه رابطه جنسی داریم: رابطه ۹۹ درصد (ninety nine percent Sex) و رابطه یک درصد (one percent sex)؛ که به این دو، رابطه روحانی شده و رابطه خودمحور نیز می‌گویند. وی معتقد است که رابطه یک درصد، شما را در این جهان فیزیکی درد و سسکس بی‌لذت نگه می‌دارد؛ اما رابطه ۹۹ درصد، شما را به ملکوت هفت آسمان می‌برد! (پیرلی، ۲۰۱۲، ص ۱). در یهودیت، شما هنگامی که می‌خواهید هم‌بستر شوید، زن نخست پیشقدم می‌شود. این تنها یک قانون (Law) است که مطابق آن شوهر باید زن خویش را ارضا کند و به معنای این است که لذت جنسی‌ای که وی به آن نیاز دارد، به او بدهد. اگر مردی فراموش کند که با همسر خود رابطه جنسی داشته باشد، او بنیان طلاق و جدایی را ایجاد کرده است (همان).

برگ معتقد است، هنگامی که بوسه‌های شهوانی میان دو نفر صورت می‌گیرد، دو روح به وحدت می‌رسند؛ در صورتی که چنین اتفاقی در استمنا و خودارضایی رخ نمی‌دهد. از دیگر سو، او می‌گوید: حتی مرد و زن به صورت طبیعی دارای نیازهای فیزیکی متفاوتی‌اند (همان) که در رابطه مشترک به صورتی تکمیل‌کننده ارضا می‌شوند.

برگ همچنین مباحثی در مورد حالت‌های عمل جنسی و انرژی‌های ساطع‌شونده در آن حالات دارد که از بحث ما خارج است. به هر تقدیر، او بر اساس ذهنیت یهودی خود معتقد است که بیشترین نور از سکسی سرچشمه می‌گیرد که صبح شنبه رخ دهد. این روز حاوی ویژگی‌هایی است که انرژی روحانی بیشتری در خود دارد. این تفسیر مبتنی بر نور و ظلمت در الهیات امر جنسی قباله، دریافتی عرفانی از این امر را نشان می‌دهد و ما را به دریافت متاله و حکیم آلمانی، یاکوب بومه (Jacob Bohme) (۱۵۷۵-۱۶۲۴م)، نزدیک می‌کند. او شرراً به‌عنوان قانون تاریکی و ظلمت و غضب خداوند تفسیر می‌کند که دائماً تا ابد تغییر سیما می‌دهد و به هیئت نور در ارگانسیم تتوسوفی حیات الهی درمی‌آید.

شر در واقع چیزی است که مکانی مقدر برای خود دارد؛ ولی فی‌نفسه مرده است و تنها به‌سبب پرتو نور، به حیات درمی‌آید. به‌هرحال به‌طور ملایم، از تقدس خداوند به باطن آن نازل می‌گردد یا به‌سبب گناه انسان تسریع می‌یابد و می‌بالد. لذا بنفسه همان متوفی است که باقی‌مانده حیات است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۳۰۷). این تعبیر از خیر و شر بر اساس نور و ظلمت، بنیادی عرفانی برای الهیات سکس یهودی نیز هست. جدایی عنصر نرینه از عنصر مادینه - که در مرحله بعد از تبعید رخ می‌دهد - به معنای هبوط بخشی از نور در میان عالم ظلمانی است. هبوط انسان از عالم عَصِیا (Atsiyah) یا عالم روحانی و ادغام با عالم قلیپوت (Kelipoth) که عالم زیرین است، بر مبنای گناه شکل گرفت. بنابراین، هربار که ما گناه می‌کنیم، این مرحله تکرار می‌شود و تبعید شخصینا بازآفرینی می‌شود. این



عدم گناه برای جلوگیری از تبعید شخینا، مبنایی‌ترین وجوه سیاسی الهیات امر جنسی در یهودیت را برای ما نمایان می‌کند؛ زیرا رویهٔ دیگر این سخن، انجام اعمالی است که بازگشت شخینا را نزدیک می‌کند.

بر اساس کابالا، «میل» هستهٔ جوهری وجود انسانی است و ما از «میل» ساخته شده‌ایم. در وجود ما نیرویی عمیق‌تر و قدرتمندتر از میل برای سکس وجود ندارد؛ اما خود میل، شعاعی از نور است. این ماهیت نورانی میل، همان عنصری است که ارتباط عوالم بالا و پایین را محقق می‌کند. رابطهٔ جنسی، حتی میان آسمان و زمین و عالم بالا و پایین نیز وجود دارد. این دو، همانند دو معشوق یکدیگر را در آغوش گرفته‌اند. بدین ترتیب، کابالا رابطهٔ جنسی را با شرم (Shame) همبسته نمی‌داند و آن را چیزی عیان در عالم هستی می‌داند. هر بوسهٔ شهوانی و هر نوازش عاشقانه، شامل جرقه‌ای از انرژی الهی است (میان کابالا و سکس، ۲۰۱۳م).

در کابالا، شهوت‌گرایی و شور عرفانی دارای تقاطعی در ذهن، قلب و روح ما هستند. ما هنگامی که با یار/همسر (Partner) خویش در حال آمیزش جنسی هستیم، احساسی نظیر شور عرفانی داریم و سرشار از کشف انرژی‌های روحانی هستیم! این حقیقتی است که ادیان از آن غافل‌اند؛ ولی کابالا آن را از طریق آموزه‌های شفاهی بیان می‌کند. علمای دینی معمولاً به ظاهر و شریعت مکتوب بسنده می‌کنند و به شریعت منقول و شفاهی که به‌صورت تعلیمی سری به مقبولیم‌ها رسیده است، توجهی ندارند (همان، ص ۱).

بدین ترتیب، «شهوت‌پرستی کابالایی» که یکی از مضامین اصلی *زوهیر* نیز هست، عنصری اساسی در توصیف باطنی‌گرایی کابالا است که می‌توان آن را نوعی شهوت‌گرایی فراطبیعی (Supernatural Eroticism) نامید (آریل، ۲۰۰۵م، ص ۱۹۶). شهوت‌گرایی فراطبیعی، مستلزم رابطهٔ جنسی مطابق قواعد الهیات یهودی است. هرگونه رابطهٔ جنسی برای یک یهودی ناب، مستلزم هدفی فراطبیعی است که باید لحاظ گردد.

مطابق تحلیل شولم، سمبولیسم جنسی یا شهوانی کتاب *زوهیر*، دو گرایش متفاوت را منعکس می‌نماید؛ تاجایی که یک شیوهٔ مثبت را در قبال عامل حیات جنسی و شهوانی نشان می‌دهد؛ آن‌هم در بطن حدود قانون الهی که بر آن فرمان رانده است؛ می‌توان گفت که نمادی از نظرگاه ظاهری یهودی ناب است. تقوا یا عفت و عصمت، در واقع یکی از عالی‌ترین ارزش‌های اخلاقی یهودیت است: یوسف که به‌سبب عفت و عصمت خویش «میثاق خویش را حفظ نمود»، در میدارش و قبلا، نمونهٔ عالی از یک انسان صادق یا صدیق حقیقی لحاظ می‌شود (شولم، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳).

این نگاه ویژه به شهوت‌گرایی فراطبیعی، به‌خوبی در آموزهٔ شخینا نمود یافته است. شخینا، در حقیقت به‌عنوان آخرین سفیروت، دختر یا دوشیزه‌ای می‌شود که اگرچه منزل وی از نور است، ولی می‌باید به موطنی بسیار دور تبعید گردد. آن دختر، نه‌تنها با قوم بنی‌اسرائیل یکسان تلقی می‌گردد، یعنی بخشی از کنیسه یا کلیسای نامرئی که نمایندهٔ نظریهٔ عرفانی اسرائیل در پیوندش با خداوند و سرور بی‌اندازه‌اش است، بلکه افزون بر این، در مصایب و آزار و

تبعیدش نیز هست؛ یعنی آن دختر، فقط ملکه، دختر و عروس خداوند نیست؛ بلکه به علاوه، مادر هر فردی در قوم اسرائیل نیز هست:

آن دختر راحل حقیقی است که برای فرزندان خویش مویه می‌کند. او مانند زنی است که اینک بر اهل شهود و مکاشفه در میان قبایلی‌ها ظاهر می‌شود؛ نفوسی نظیر ابراهیم هلوی، شاگرد لوریا در سال ۱۵۷۱، آن زن را در دیوار اورشلیم مشاهده کرد؛ در هیئت زنی که لباس سیاه بر تن دارد و برای شوی جوان خویش شیون و زاری می‌کند (همان، ص ۲۹۸).

شخینا حضور شاهانه خداوند در میان ماست. در زوهر شخینا وجه‌الله (G-d's face) است که به‌سوی خلقت برگردانده شده است. او نیروی زندگی است که زیر پوست قانون طبیعت پنهان است. کابالا معتقد به وجود انرژی الهی (Divine energy) در عالم است که نوعی قطبیت مذکر (male polarity) دارد و در مقابل، شخینا قطبیت مؤنث خداوند (feminine polarity of G-d) است. انرژی او منفعل است و باید توسط عمل ما به میصوا (mitzvot) یا دستورات الهی به‌فعلیت درآید. ما به‌تنهایی وجودی هستیم که انرژی پنهان شخینا را در زندگی خودمان به‌فعلیت درمی‌آوریم. دعا کنید تا شخینا شما را فراگیرد و به شما کمک کند (شخینا، ۲۰۱۱). مهم‌ترین عمل برای بازگشت شخینا، کمک به استقرار قوم خداست.

اوج سرسپردگی یک یهودی به خدای شوهر، هنگامی است که میصواها را در جهت استقرار قوم برگزیده در سرزمین مقدس به‌انجام رساند. این سرسپردگی، همچون وفادار بودن زن به شوی خود به‌تصویر کشیده شده است؛ و در این زمینه، آنچه پیوند را مستحکم نگاه می‌دارد، «زمین» یا ارض مقدس است. بنابراین، با وحدت میان قوم اسرائیل و سرزمین اسرائیل - که همان عنصر مؤنث هستند - اسرائیل به ناموس الهی بدل می‌شود. چنین تصویری، اسرائیل را به‌عنوان ناموس خداوند مطرح می‌کند و بدیهی است که خدای شوهر بر ناموس خود تعصبی خاص و ویژه دارد. تمثیل وحدت عرفانی از طریق رابطه جنسی، بیش از همه در مورد اسرائیل مصداق دارد. در متون قباله‌ای، رابطه میان اسرائیل و خداوند رابطه زن و شوهری است (شروین، ۲۰۰۶، ص ۸۶). این تعصب مردانه، از سویی خود را در قالب تمثیل مرد عادل و صدیق (Zaddik) نشان می‌دهد. چنین مردی در کتاب زوهر کسی است که مقام دوقوت با خداوند را به‌دست می‌آورد. در چنین توصیفی، مرد صدیق نسبت به همسر خود تعصب دارد و در حقیقت، عدالت در این است که نگاهش متوجه او باشد، نه دیگران. رابطه ویژه خدای شوهر و اسرائیل زن، این‌گونه مستحکم می‌شود که اسرائیل همسر حقیقی خداوند است و دیگران بیگانگان به‌شمار می‌روند. بنابراین، نگاه خداوند به‌عنوان شوهر باید متوجه همسر خود باشد، نه زنان هرزه دیگر.

رنیتا ویمر (Renita Weems) معتقد است، استعاره ازدواج خداوند با اسرائیل - که در رسالات هوشع، ارمیا و حزقیال آمده - بازنمای بسیار قدرتمندی از توصیف بدبختی‌های مردمی است که همانند یک همسر بی‌وفا بودند (ویمر، ۱۹۹۵م، ص ۱۴). رابطه جنسی مبتنی بر نسبت زن و شوهری میان خدا و اسرائیل، در حالی محقق می‌شود که یک طرف رابطه جنسی، یعنی زن (اسرائیل)، همواره راه خیانت را در پیش می‌گیرد و به دامان دیگران می‌خلد.

به همین جهت، برخی سعی دارند بر وجه استعارهٔ فرض رابطهٔ جنسی میان خدا و اسرائیل - که در عهد عتیق به کرات آمده است - تأکید کنند. برخی معتقدند، قطعاً فرض ارتباط جنسی میان خدا و کسی که باکره نیست و پیوسته راه خیانت و گناه را پیشهٔ خود کرده است، از منظر دیگری باید مورد بررسی قرار گیرد. در رابطهٔ میان خدا و اسرائیل، نوعی رابطهٔ مبتنی بر ایثار شکل می‌گیرد که با مشخصه‌های رابطهٔ جنسی انسانی متفاوت است (کالونز، ۲۰۰۱م، ص ۵۶-۱۳۳).

آنچه مشخص است، این است که الهیات سکس و سیاست در آیین قباله دارای وجهی آخرالزمانی است. بازگشت شخینا از تبعیدی که باعث جدایی زن و شوهر شده است، تنها با اعادهٔ مجدد نظم کیهانی از طریق استقرار اسرائیل در سرزمین موعود یا اِرتص اسرائیل (Eretz Israel) و رسیدن به جایگاه رهبری بشریت محقق می‌شود. کیهان‌شناسی قبلائی به‌طور کلی قائل به وجود چهار عالم یا قلمرو وجودی است: افلاک (Olam ha-atsilut)، که عالم تجلیات خوانده می‌شود؛ عالم خلق (Olam ha-beriah)، که شامل اربۀ الهی و فرشتگان اعلی است؛ عالم صورت (Olam ha-yetsirah)، که عالم فرشتگان است؛ و عالم فعل (Olam ha-asiyyah) یا عالم مادی آسمانی و خاکی. برخی قبالاها نیز تحت تأثیر صوفیه یک تقسیم‌بندی پنج‌گانه شامل عالم مُثل را هم ذکر کرده‌اند (کاپوانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹). در حقیقت، یکی از جنبه‌های وجود الهی در آیین کابالا وجود افلاک است که حکمت و عدل الهی را نشان می‌دهد. این صفات به شیوه‌ای بسیار پیچیده تلفیق شده‌اند و از طریق آنهاست که جهان‌های فرودین، از جمله جهان مادی متناهی، اداره می‌شوند و کل نظام همچون سلسلهٔ عظیم هستی، از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین موجود تا خود لایتناهی اندیشیده می‌شود. در قلمرو افلاک، یک مبدأ مذکر و یک مبدأ مؤنث وجود دارد که مفهوم اساطیری بسیار خطیری است و طرفداران قدیم و جدید قباله آنها را مفهومی بیگانه تلقی می‌کنند که تا حدودی شرک‌آمیز است و از حوزه‌های دیگر به یهودیت سرایت کرده است. مبدأ مذکر با فلکی که «تفعره» (Tiferet) (جمال) نامیده می‌شود و مبدأ مؤنث با فلکی که ملکوت نامیده می‌شود، نمایانده می‌شوند. نکاح مقدس بین این دو بدین معناست که کمال هماهنگی برقرار است و فیض لطف الهی می‌تواند در همهٔ آفرینش جریان و سریان داشته باشد؛ ولی جریان فیض الهی منوط به اعمال انسان است؛ چراکه او به‌نحوی معجزه‌آسا بر صورت الهی آفریده شده است. بدینسان در طرح قباله، خداوند اهدافش را منوط به برآورده شدن آنها در طی سلوک انسانی ساخته است و بدین معنا فقط انسان نیست که به خداوند نیاز دارد؛ بلکه خداوند هم به انسان نیاز دارد (الیاده، ۱۳۷۹، ص ۴۷).

کابالیست‌ها معتقدند، فلک مؤنث که به «شکینه» نیز معروف است، اقنوم یا تشخیصی در الوهیت است. این واژهٔ ربّنی معنای حلول الهی و سکونت دارد و بدین معناست که خداوند می‌تواند در چیزی حلول کند. این حلول بیش از هر جا در تبعید قوم بنی‌اسرائیل معنا می‌یابد و از نظر قباله‌گرایان ناکامل بودن توازن الهی تا زمان ظهور مسیح را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که عنصر مؤنث از عنصر مذکر غایب است و بخشی از وجود خداوند از خداوند تبعید شده است. رسالت انسان در آیین کابالا، بازگرداندن شکینه یا بخشی از وجود خداست که در تبعید است.

این دیدگاه، رابطه بسیار نزدیک قوم بنی اسرائیل و خداوند را می‌رساند؛ تبعید همسر خداوند یا قوم بنی اسرائیل، که خدای شوهر در پی اوست، هنگامی به پایان خواهد رسید که این دو در وعده «عهد» به یکدیگر برسند. واژه شوهر در تورات در بسیاری موارد به معنای سرپرستی خداوند به کار رفته است. در بند دیگری از کتاب ارمیای نبی آمده: «خداوند می‌گوید هرآینه مثل زنی که به شوهر خود خیانت ورزد، همچنین شما ای خاندان اسرائیل، به من خیانت ورزیدید» (ارمیا، ۴: ۲۰). به‌طور کلی در کتاب مقدس این رابطه «شوهر - زنی» که میان خدا و بنی اسرائیل برقرار است (هوشع، ۳: ۱۱)، بیشتر تمایلی از سوی خدای شوهر است که مهری پایدار دارد و در عوض، قوم همسر (بنی اسرائیل) بی‌وفا و خیانت‌پیشه نسبت به شوهر خویش است. مهر خداوند به بنی اسرائیل چنان است که حتی بعد از زانیه شدن زن نیز شوهر باز به این زن (قوم) مهر می‌ورزد: «و خداوند مرا گفت: بار دیگر برو و زنی را که محبوبه شوهر خود و زانیه می‌باشد، دوست بدار؛ چنان که خداوند بنی اسرائیل را دوست می‌دارد؛ با آنکه ایشان به خدایان غیر مایل می‌باشند» (هوشع، ۳: ۱).

بنابراین، پیوند خدا با این قوم به هر قیمتی پابرجا و ابدی است (هوشع، ۲: ۲۱؛ ارمیا، ۳۲: ۴۰)؛ زیرا خدای شوهر، زن خویش را رها نخواهد کرد. این برداشت از خدایگان که ریشه در ادیان اساطیری روزگار باستان دارد، زوجیت خداوند را در نظر می‌گیرد که البته از طریق حلول محقق می‌شود و در نوع خود حاوی نیروی عظیمی برای کنش سیاسی است. مطابق با آیین کابالا، نقش انسان بر روی زمین به وحدت رساندن اقاتیم فوق یا رساندن زن به شوهر خود از طریق بازگشت اسرائیل از تبعید، یا همان تأسیس اسرائیل در فلسطین است.

شکینه یا فلک مؤنث - که در اینجا اسرائیل است - وجهی الهیاتی یافته است که خدمت به آن، بخشی از سلوک عارف قباله در عالم هستی به‌شمار می‌رود. چنان‌که /لیاده نیز اشاره کرده است، از قباله‌گرایان معاصر مکرر شنیده‌ایم که به هنگام عمل عبادی روزانه خود بگویند: «این کار را به خاطر اتحاد قدوسی - که متبرک باد - و شکینه‌اش، انجام می‌دهم» (لیاده، ۱۳۷۹، ص ۴۸).

زوه‌ر در توصیف شخینای الهی نیز نوعی سمبولیسم جنسی را عرضه کرده است. یکی از موارد رابطه جنسی با الوهیت در مورد موسی شکل می‌گیرد که موسی دلتون (Moses de León) (۱۲۵۰-۱۳۰۵م) تصویری از ازدواج عرفانی میان او و شخینا را به‌تصویر کشیده است. با وجود این، اگرچه برخی قبایلایی‌ها از استفاده صور خیال جنسی و شهوانی در توصیف ارتباط میان انسان و خدا اجتناب کردند، ولی هیچ اکراهی نداشتند که آن را در شرح نسبت خدا با خودش به کار برند. سر عمل جنسی، چنان‌که بر قبایلایی‌ها ظاهر می‌شود، یک مفهوم شدیداً عمیق دارد. این سر وجود انسانی از نظر او چیزی نیست، مگر سمبل عشق میان «من» الهی و «تو» الهی مقدس که برای حضرت وی و شخینای وی مبارک است (شولم، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵). بدین ترتیب، بازگشت شخینا از تبعید در گرو سلوک سیاسی پیروان قباله برای رساندن عروس تبعیدشده به شوی خویش و به وحدت رساندن آنها در خانه خویش، یعنی فلسطین است. نیازی به توضیح ندارد که مفهوم «تبعید»، در درون خود حاوی دور افتادن از مکانی است که در اصل به فرد تبعیدشده تعلق دارد و روزی او به وطن اصلی خود باز خواهد گشت.

## نتیجه گیری

چنین تعبیری در مورد سرزمین اسرائیل در بسیاری از بندهای عهد عتیق نیز یافت می‌شود؛ چنان‌که در بخش الهیات امر جنسی اشاره کردیم، در بسیاری از توصیفات عهد عتیق، اورشلیم به باکره‌ای مقدس تشبیه شده است و در مواردی دیگر، خداوند شوهر و قیم قوم بنی اسرائیل است.

چنین توصیفی از سرزمین مقدس، در درون خود حاوی احساسی همراه با تعصب و غیرت است؛ نظیر همان تعصبی که یک شوهر به همسر خود دارد. یکی از ژنرال‌های ملی‌گرای صهیونیست به‌نام رهاوام زیوی (Rehavam Zeevi) (۱۹۲۶-۲۰۰۲م) در توصیف خود از زمین اسرائیل چنین تعبیری دارد و با همین استدلال معتقد است که هیچ عربی نباید بر روی زمین مقدس باقی بماند. وی عشق به زمین اسرائیل را همانند ملکیتی می‌داند که مدعی دیگری را بر نمی‌تابد.

این اعتقاد الهیاتی، که مروج نوعی ناموس‌پرستی جنسی - سیاسی بود، از دو طریق محقق می‌شد: اخراج فلسطینی‌هایی که به‌عنوان «گویم» یا نامحرمان نباید گام بر روی ارض مقدس نهند؛ و گسترش جمعیت یهودی در فلسطین از هر طریق ممکن. یکی از روش‌های مهم در این میان، ساخت شهرک‌های متعدد یهودی‌نشین بود. از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۷۳م دوره‌ای با عنوان جنبش مذهبی کبیوتص (Religious Kibbutz Movement) در اسرائیل آغاز شد که به تأسیس شهرک‌های متعدد در اسرائیل اقدام نمود (کاتز، ۱۹۹۵م، ص ۱۶۳).

به‌رحال اظهار تعصب نسبت به آنچه صهیونیست‌ها اراده یهوه می‌خواندند، نیازمند اقدامی عملی بود. ژنرال موثه دایان (Moshe Dayan) (۱۹۱۵-۱۹۸۱م) بر همین اساس معتقد بود: «اگر کتاب مقدس به ما تعلق دارد، اگر خود را به‌عنوان امت این کتاب تلقی می‌کنیم، بایستی تمامی سرزمین‌های کتاب مقدس را در تملک خویش داشته باشیم» (گارودی، ۱۳۷۷، ص ۳۰). آنچه موثه دایان «تمامی سرزمین‌های کتاب مقدس» می‌نامید، همان جایی بود که نامحرمان را بدان راهی نیست. مناخیم بگین نیز با این تصور معتقد بود: «اسرائیل موجود فقط یک‌پنجم از خاکی است که باید به‌دست ما باشد و این وظیفه ماست که چهارپنجم دیگر را با فعالیت و پشتکار به‌دست آوریم» (اشعری، ۱۳۹۰، ص ۵).

بخشی از این پشتکار مربوط به فعالیت‌های خشونت‌آمیزی بود که هم‌زمان با تأسیس اسرائیل آغاز شد و سازمان‌های ایدئولوژیک نظامی یهودی مسئول اجرای آن بودند. سازمان‌های نظامی اسرائیل مانند هاگانا، اشترن، ایرگون و بتار (Betar) طرفدار سیاست مشت آهنین بودند که کسانی چون مناخیم بگین و اسحاق شامیر را پروراندند (برنر، ۱۳۸۵، ص ۳). برداشت اعضای آن سازمان‌ها از سرزمین فلسطین، همچون ناموسی بود که به‌دست بیگانه افتاده است. به‌هر تقدیر، اسرائیل کنونی بر مبنای ایده‌ای الهیاتی شکل گرفت و نباید و نمی‌توان در تحلیل رفتارهای سیاسی صهیونیست‌ها، این وجه از هویت آنان را نادیده انگاشت.

## منابع

- اشعری، زهرا، ۱۳۹۰، *این نقشه جعلی است*، تهران، میراث اهل قلم.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۹، *دین پژوهی*، ج ۲، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- برنز، لنی، ۱۳۸۵، *مشت آهنین: سرگذشت ولادیمیر ژابوتینسکی، مناخیم بگین و اسحاق شامیر*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، اطلاعات.
- توکلی، طاهره و رقیه صولت، ۱۳۹۰، «رهبری فکری - معنوی «صدیق» در مکتب حسیدی»، *معرفت ادیان*، ش ۷، ص ۱۱۱-۱۳۶.
- شرباک، دن کوهن، ۱۳۸۳، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شولم، گرشوم، ۱۳۸۹، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- صادقی، الهه، ۱۳۹۰، *زرسالاران یهود: نگاهی به شبکه‌های قدرت و ثروت در جهان امروز*، تهران، میراث اهل قلم.
- کاوایی، شیوا، ۱۳۸۲، *آیین قبلا (عرفان و فلسفه یهودی)*، تهران، فراروان.
- کلباسی اشتری، حسین، ۱۳۸۷، *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گارودی، روزه، ۱۳۷۷، *تاریخ یک ارتداد (اسطوره‌های بنیان‌گذار سیاست اسرائیل)*، ترجمه مجید شریف، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- گرینستون، جولوس، ۱۳۷۷، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میرلوحی، سیدهاشم، ۱۳۹۰، *یوسرائیل و صهیوناکراسی*، تهران، نشر معارف.
- نوبهض، عجاج، ۱۳۸۷، *پروتکل‌های دانشوران صهیون (برنامه عمل صهیونیسم جهانی)*، ترجمه حمیدرضا شیخی، چ پنجم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- Ariel, David, 2005, *Kabbalah: the mystic quest in Judaism*, Rowman and Littlefield Publishers.
- Aset, Sabrina, *The Theology of Sex*, <http://www.goddess.org/sabrina/theology.html>, 2012.
- Barnes, Anthony, (July 9, 2006). "Kabbalah: is Madonna losing her religion?", *The Independent* (London), Retrieved October 16, 2010
- between Kabbalah and Sex, <http://www.kabalacenter.com>, access: 2013
- Challies, Tim, *Sexual Detox III: a Theology of Sex*, <http://www.challies.com/christian-living/sexual-detox-iii-a-theology-of-sex>, 2010
- Cordova Quero, Martín Hugo, *Friendship with benefits*, 2005, A queer reading of Aelred of Rievaulx and his theology of friendship, in *The Sexual Theologian: Essays in Sex, God and Politics*, ed. Marcella Althaus-Reid, Lisa Isherwood, London: T & T Clark.

- Davidson, Richard. M, 1988, *the Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2*, Andrews University Seminary Studies 26.1.
- Heimbach, Daniel, 2004, *True Sexual Morality: Recovering Biblical Standards for a Culture in Crisis*, Crossway.
- Jamison, Tracy, 2006, *John Kippley's Covenant Theology of Sex*, Published in *Homiletic and Pastoral Review*.
- Jews better at sex than Christians: theologian, Sweden: the Hönö Conference of Christian faith groups, <http://www.thelocal.se/article.php?ID=27708&print=true>, Published: 9 Jul 2010
- Jones, Peter, 2006, *The God of Sex: How Spirituality Defines Your Sexuality*, Colorado Springs: Victor.
- Katz, Yossi, 1995, *Settlement clustering on a socio-cultural basis: The bloc settlement policy of the Religious Kibbutz Movement in Palestine*” *Journal of Rural Studies*, vol. 11, no. 2, p.161-171.
- Kippley, John, F, A, 1983, *Covenant Theology of Sex*, Ignatius Press, August-September.
- Klawans, Jonathan, 2001, “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel” *Harvard Theological Review*, pp. 133-56
- Langer, Georg, 2005, *Die Erotik der Kabbala*, München, Prague publication, 1923; Idel, Moshe, *Kabbalah and Eros*, New Haven, Yale University Press.
- Loughlin, Gerard, 2007, *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Blackwell Publishing, p.131-143.
- Pearly, Judith, *The Kabbalah book of sex or getting to the orgasm which “knocks your socks off”!*, <http://www.jewishculture.info>, 2011
- Richison, Grant C, *Theology of Sex*, <http://versebyversecommentary.com/articles/theology-of-sex>, 2008
- Schmutzer, Andrew j. A, 2008, *Theology of Sexual Abuse: A Reflection on Creation and Devastation*, *Journal of the Evangelical Theological Society*, (JETS) 51/4.
- Shekhinah, [www.kabalacenter.com](http://www.kabalacenter.com), access date: 3/26/2011

Sherwin, Byron L, 2006, Kabbalah: an introduction to Jewish mysticism, Rowman & Littlefield Pub Inc.

Stewart, David J, 2013, Kabbala Is A Sex Cult, <http://www.jesus-is-savior.com>, access date.

Theology of Sex, 1982, The mission of the National Association of Evangelicals (NAE), Washington, DC.

Weems, Renita, 1995, Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets, Minneapolis: Augsburg Fortress.

Weinstein, Roni, 2009, Juvenile Sexuality, Kabbalah, and Catholic Reformation in Italy: Tiferet Bahurimby Pinhas Barukh ben Pelatayah Monselice, Brill Academic Publishers, Inc.

Wood, George, 2013, The Theology of Sex, <http://georgeowood.com/the-theology-of-sex>, access date.



## The Metaphor of the Idea of the Sex in Kabbalah Political Theology

✦ **Saeed Jahangiri** / PhD in Political Science, Tehran Islamic Azad University, Science and Research Branch  
saeedjahangiri61@yahoo.com

**Mahdi Fadaei Mehrabani** / Assistant Professor, Political Science, Tehran University

**Received:** 2020/02/17 - **Accepted:** 2020/07/27

### Abstract

In general, the metaphor of the idea of the sex can be applied to those theological reflections that deal with the subject of the idea of the sex from a theological point of view. This part of theology is associated with political theology in Kabbalah Judaism. Such a description of the Holy Land contains a feeling of prejudice and zeal (like a husband's prejudice to his wife) and has created a kind of political theology of the idea of the sex. This theological belief, which promoted a kind of sexual-political honest-praising, was achieved in two ways. In other words, Kabbalah Judaism metaphorically analyzes its politics and political thought based on the idea of the sex themes of the Bible. Kabbalah political theology explains this analysis in particular in the sense of Shekhinah returning from exile or a woman distanced from her husband, which is based on a kind of formative relationship between God as husband and the nation of Israel as wife. This marital relationship between God and the nation of Israel turns into a kind of theological honest-praising in the political field, which will be analyzed in this paper.

**Keywords:** the theology of the idea of the sex, political theology, Kabbalah, holy land, Shekhinah.

## **An Analysis of the Reasons and Consequences of the Relationship Between the Zoroastrians of Iran and the Baha'i Community in the Qajar Period**

✉ **Masoud Dadbakhsh** / PhD in the History of Iran after Islam Kharazmi University

dadbakhsh.masoud@gmail.com

**Husain Moftakhari** / Professor, the History of Iran after Islam, Kharazmi University

**Received:** 2019/10/14 - **Accepted:** 2020/03/01

### **Abstract**

The influence of the Baha'is among a section of the Zoroastrian community in Iran was considered one of the greatest problems of the followers of this religious minority during the Qajar period. In those days, a number of educated Zoroastrian youth, influenced by the lifestyle and teachings of the Parsis or Parsees and the reformist and egalitarian slogans of the emerging so-called Baha'i faith, undertook extensive social and religious reforms within the Iranian Zoroastrian community and formed the Baha'i Zoroastrian community of Iran (Aheba). Using a descriptive-analytical method and focusing on the documents and works of the Zoroastrian and Baha'i communities of Iran, this paper studies the reasons behind the connection between the followers of Zoroastrianism and the so-called Baha'i faith and the consequences of this connection among the Zoroastrian community in Iran. The results indicate that the social pressures on Zoroastrian dissidents and the support of the Parsis and the British for these people, led some Zoroastrians to convert to the emerging so-called Baha'i faith, which led to widespread conflicts among prominent Zoroastrian figures in Iran

**Keywords:** Qajar, Zoroastrians, Baha'is, Parsis, Aheba.

## **A Comparative Study of the Status of Love in the Islamic Mystics' Conduct and Hindu Mysticism Relying on Lama'at of Iraqi and Bhagavad Gita**

✦ **Seyed Saeed Reza Montazeri** / Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, Tehran University, Farabi Campus ssmontazery@ut.ac.ir

**Maliheh Adinehfar** / PhD Student in Comparative and Islamic Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Qom Branch

**Received:** 2020/04/07 - **Accepted:** 2020/09/22

### **Abstract**

Theoretical foundations of romantic mysticism are epistemological dimensions that deal with the knowledge of the truth and position of love as an ontological category, which increases the knowledge of the rightfulness of existence in the direction of love-oriented journey. One of the works in which romantic mysticism can be seen in abundance is Bhagavad Gita. Although, this work is a combination of Vedic beliefs, Upanishad teachings and the school of yoga, and has also been influenced by the invasion of Aryan beliefs into their land, traces of Islamic romantic mysticism can be clearly seen in it. This article deals with the application of the romantic mysticism of this book and the Lama'at of Iraqi (among romantic mystical books). Considering the study, in addition to the similarities that can be seen between these two works in terms of components and characteristics of the levels of behavior (desire, love, etc.), there are some differences. Some of these differences are, failure to achieve the survival with Allah (Ishvara) and merely deliverance of Puruṣa from the bondage of the body according to the school of yoga, the symbolic form of Brahman and Moksha from God and the unity of existence with it as well as the status of love and the ways to achieve it and how to study its solutions.

**Keywords:** Islamic mysticism, Hindu mysticism, Bhagavad Gita, Lama'at, Iraqi.

## The Origin of Sacred Trees; A Case Study of Sacred Trees in Iran

✉ **Valiullah Nasiri** / Assistant Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Shahrekord University nasiri@sku.ac.ir

**Khalil Hakimifar** / Assistant Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Sistan and Baluchestan University

**Received:** 2020/05/27 - **Accepted:** 2020/10/03

### Abstract

Based on the research, belief in sacred trees can be found in various forms around the world and for a variety of reasons. In Iranian popular culture, some plants and trees have been given special power, properties and sanctity. There are few places in Iran that do not have a sample of respected trees. These different trees are generally believed to have relatively similar characteristics, including, prohibition of cutting, prohibition of breaking their branches that may cause destruction or serious damage to one who does so. According to popular belief, these trees meet the needs of the needy and are effective in repelling some diseases and evil eye. The results show that, in general, belief in sacred trees is different in theistic and atheistic religions. Among Muslims, the sanctity of certain trees is mostly related to the manifestation of God and the position of the pure souls of saints and mystics, or to their tombs, or to the deeds and life events of prophets and religious leaders, but in atheistic religions, the sanctity of trees is reduced to the status of spirits and goddesses and in practice to the level of magic and spell. Using written sources and descriptive-analytical method, this research has been done.

**Keywords:** tree, sacred, Iran, mythology

## A comparative Study of the Method of Interpretation in Islam and Christianity

Mohammad Husain Ahmadi / Assistant Professor, Quranic and Hadith Sciences,  
Tehran University ahmadi\_mh@ut.ac.ir

Received: 2019/08/26 - Accepted: 2020/02/01

### Abstract

Comparative studies of the interpretation of the Holy Quran and the Bible is one of the most important and at the same time neglected issues in the field of the comparative theology. Lack of transparency in many issues that are related to the methods of interpreting of the Quran and the wide range of authorship of commentary books on Islamic heritage on the one hand, and the dominance of hermeneutics and philosophy over biblical interpretation after the Renaissance in the West on the other hand are among the reasons that strengthens the motivation to strive in this kind of comparative study between Islam and Christianity. In examining some indicators, the possibility of this comparison will become clearer. Some of the most important indicators are, interpretive authority, impossibility of generalization at the historical level, trope as a principle and the relationship between the originality and interpretation of the text. The connection between biblical interpretation and philosophical discussions (from Aristotle to Descartes) and the difference between the category of interpretation in Islam and Christianity, due to the relatively absolute and official authority of the Church in interpreting texts, to some extent, has led the result of this comparative study to baselessness. However, the nature of interpretation in the Islamic tradition is more of a form of a civilization media in which religious teachings are reflected.

**Keywords:** Hermeneutics, Quran, Bible, interpretive method, comparative theology, Quran language.

## Abstract

### A Comparative Analysis of Creation from Non-existence in the Quran, the Old Testament and the New Testament

✉ **Mojtaba Nouri Kouhbanani** / PhD Student in Religions and Mysticism, IKI

mogtaba.nori.110@gmail.com

**Morteza Sane'i** / Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, IKI

**Received:** 2019/09/21 - **Accepted:** 2020/03/02

#### Abstract

Using a descriptive-analytical method this paper studies the quality of creation in the works of philosophers and theologians. This article tries to analyze the quality of creation from the perspective of the Holy Quran and the Bible. The creation from non-existence is one of the important issues that should be studied from a religious point of view and finally the related issues should be clarified, because it is the basis of many scientific and religious issues. In the following, the confusion that some people have committed and have separated the realm of religion and reason has been presented and then its answer has been expressed from the point of view of Islam, which is the only answerer to this question. Finally, the results of the discussions are mentioned.

**Keywords:** Holy Quran, the Old Testament and the New Testament, creation from nothing, creation from nothing (la men sha'e), creation from not something (men la sha'e).

# Table of Contents

A Comparative Analysis of Creation from Non-existence in the Quran, the Old Testament and the New Testament / <i>Mojtaba Nouri Kouhbanani / Morteza Sane'i</i> .....	7
A comparative Study of the Method of Interpretation in Islam and Christianity / <i>Mohammad Husain Ahmadi</i> .....	21
The Origin of Sacred Trees; A Case Study of Sacred Trees in Iran / <i>Valiullah Nasiri / Khalil Hakimifar</i> .....	35
A Comparative Study of the Status of Love in the Islamic Mystics' Conduct and Hindu Mysticism Relying on Lama'at of Iraqi and Bhagavad Gita / <i>Seyed Saeed Reza Montazeri / Maliheh Adinehfar</i> .....	51
An Analysis of the Reasons and Consequences of the Relationship Between the Zoroastrians of Iran and the Baha'i Community in the Qajar Period / <i>Masoud Dadbakhsh / Husain Moftehkhari</i> .....	71
The Metaphor of the Idea of the Sex in Kabbalah Political Theology / <i>Saeed Jahangiri / Mahdi Fadaei Mehrabani</i> .....	89
<b>Abstract</b> / <i>Translator: Mohammad Javad Norouzi</i> .....	110

## In the Name of Allah

**Ma'rifat-e Adyān**

Vol.12, No.2

A Quarterly Journal of Religions

Spring 2021

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Director:** *Sayyid Akbar Husseini*

**Editor in Chief:** *Ahmadhusein Sharifi*

**Executive Manager&Voting page:** *Reza safari*

### Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Professor of Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor of 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:** *Professor of College of Theology Firdausi University Mashhad*

---

### Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

[www.marefateadyan.nashriyat.ir](http://www.marefateadyan.nashriyat.ir)

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir)

[Nashrieh@qabas.net](mailto:Nashrieh@qabas.net)