

# معرفت ادیان

سال چهاردهم، شماره چهارم، پیاپی ۵۶، پاییز ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

## سردبیر

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی

سیدحسین حسینی امینی

## صفحه آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: X ۸۰۹ - ۲۹۸۰

## 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

استاد 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

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در:

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

**معرفت ادیان** فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون 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 تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و 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 تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با 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 مأخذ 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه‌کننده 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 مأخذ 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، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



معنا و مفهوم واژه «بام‌الله» در آیات قرآن و عهدین / ۷

کتاب سیدسعید میری / محمدعلی همتی

مطالعه‌ای تطبیقی در الهیات قرآنی و قمرانی: اوصاف خداوند در قرآن کریم و طومارهای بحرالْمِیت / ۲۱

کتاب سیده‌راضیه پورمحمدی / فاطمه دسترنج / سعید کریم‌پور

جایگاه آدم در اسلام و یهود براساس «فصوص الحکم» و «زوهر» / ۳۹

فاطمه کیانی

ترابط عدالت و عادل‌شمردگی انسان در آیین کاتولیک / ۵۷

سیدعباس موسوی‌زاده / کتاب سیدعلی حسنی آملی

درون‌مایه‌های مشترک در سوره «لقمان» و کتاب «امثال سلیمان» / ۷۱

کتاب فاطمه حاجی اکبری / حسین حیدری

بررسی تطبیقی آموزه «تناسخ» در فرقه کابالا با آموزه «رجعت» در مذهب شیعه / ۸۹

کتاب احسان تر کاشوند / معصومه یاراحمدی

واکنش‌های اولیه کلیسای کاتولیک در قبال نظریه «تکامل» / ۱۰۷

کتاب باسر ابوزاده گنابی / سیدعلی حسنی آملی

سرودهای گاهانی زردشت؛ گردآیه‌ای هفده‌گانه یا شانزده‌گانه؟ / ۱۱۹

کتاب سید سعیدرضا منتظری / هادی ولی‌پور

بررسی تطبیقی مفهوم «اشا» و «دهرمه» در سنت هندویی و زرتشتی / ۱۳۵

کتاب ولی‌الله نصیری / سیمین یاری

۱۵۴ / Abstracts



نوع مقاله: پژوهشی

## معنا و مفهوم واژه «ایام‌الله» در آیات قرآن و عهدین

ک سیدسعید میری / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی خاتم الانبیاء<sup>ع</sup> بهبهان

miri@bkatu.ac.ir  orcid.org/0000-0001-7779-3318

محمدعلی همتی / دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن شیراز

mohammadalihemati@gmail.com

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸

### چکیده

موضوع این پژوهش، بررسی اصطلاح «ایام‌الله» در دو متن مقدس قرآن و عهدین است. هدف از این جستار درک معنا، مفهوم و مصادیق «ایام‌الله» در متون ابراهیمی به‌مثابه اصطلاحی خاص است. روش تحقیق کتابخانه‌ای و متن‌محور با تکیه بر خصیصه استنادپژوهی و برون‌مایه تحلیل است. براساس این پژوهش «یوم‌الله» در عهدین به معنای «روز قیامت» و در بیشتر موارد در معنای «انتقام» به‌مثابه تجلی قدرت جبهه حق آمده است؛ یعنی روزهایی که خداوند از کافران و ظالمان انتقام سختی گرفته است؛ مانند روز سقوط اورشلیم. ولی در برخی از تفاسیر قرآن کریم و روایات ذیل آنها، وسعت معنایی بیشتری از انتقام به‌عنوان مدلول این واژه به نسبت عهدین استفاده می‌شود، لیکن بیشترین ظهور مفهومی «ایام‌الله» در آیات قرآن نیز در انتقام سخت از جبهه باطل است. در هر دو رویکرد بر لزوم پاسداشت و تکریم این ایام تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، عهدین، ایام‌الله، انتقام.

سه دین یهود، مسیحیت و اسلام از ادیان ابراهیمی به شمار می‌روند. محور هر سه دین «توحید» است. قرآن دو کتاب تورات و انجیل را کتاب‌هایی معرفی می‌کند که در طول تاریخ در آنها دخل و تصرف شده است؛ ولی با این حال معتقد است: این کتاب‌ها در بردارندهٔ معارف الهی و فی‌الجمله قابل تصدیق اند (آل عمران: ۵۰؛ بقره: ۱۰۱؛ رک: نقوی، ۱۳۹۰). از این رو بررسی برخی موضوعات و مفاهیم حوزه الهیات در این دو دین می‌تواند به فهم دقیق‌تر موضوعات دینی کمک کند.

یکی از این مفاهیم دینی «یوم‌الله» است که در هر سه متن ابراهیمی ذکر شده است. در این ترکیب وصفی، «یوم» به خدا نسبت داده شده است. بی‌تردید وقتی چیزی توسط خداوندگار هستی به شکل خاص به او نسبت داده می‌شود و بر تکریم و زنده نگه داشتن آن تأکید می‌گردد، ناگزیر دارای حکمت خاصی است که توجه به آن و درک و کاربست آن در زندگی انسان‌ها تأثیرهای مهمی خواهد داشت.

از سوی دیگر، ملت ایران در تاریخ معاصر خود ایام ویژه‌ستری را در کارنامه حیات خود ثبت کرده که منشأ تحولات مهمی در این دوران شده و این روزهای سرنوشت‌ساز را «یوم‌الله» نامیده است. کاربست احیاگرانه این اصطلاح توسط بنیانگذار جمهوری اسلامی امام خمینی<sup>ع</sup> و رهبر معظم انقلاب و تأکید آنان بر لزوم توجه به این مفهوم، ضرورت بازخوانی و تأمل بیشتر در این اصطلاح را ضروری می‌سازد.

بدین‌روی برای درک عمیق‌تر این مفهوم و استفاده حداکثری از ظرفیت و محتوای آن، خاستگاه این واژه و معادل آن در قرآن و عهدین بررسی و تحلیل خواهد گردید.

علاوه بر نقطه‌نظرات مفسران در خصوص «ایام‌الله» ذیل آیات مربوطه، از قبیل *تفسیر نمونه* (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۲۰)، پژوهش‌های پراکنده‌ای در خصوص ایام‌الله از دیدگاه قرآن کریم صورت گرفته است؛ از قبیل: «ایام‌الله: روزهای بزرگ تاریخی، هنگام پیدایش رحمت‌ها یا نعمت‌های ویژه» (اکبری کارمزدی، ۱۳۸۸)؛ «ایام‌الله در قرآن» (سعدی، ۱۳۸۴)، و نیز برخی تحقیقات در خصوص ضرورت یادآوری ایام‌الله صورت گرفته؛ از جمله مقاله «یادآوری ایام‌الله» (بی‌نام، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸)، لیکن هیچ‌گونه پژوهشی در خصوص بررسی تطبیقی ایام‌الله از دیدگاه قرآن و عهدین دیده نشده است.

## ۱. مبانی نظری تحقیق

### ۱-۱. «یوم‌الله»

واژه «یوم» در زبان عربی به معنای زمان بین طلوع خورشید تا غروب است. نیز به معنای «کون» (وجود، وضع، حالت) است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۳۳). همچنین به مدتی از زمان نیز گفته می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۶۵۰). گاهی نیز به معنای مطلق زمان به کار رفته است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۷۷۹)./ابن‌فارس



می‌نویسد: یاء و واو و میم یک اصل دارد و به معنای روز و جمع آن «ایام» است، سپس استعاره برای کار بزرگ گردیده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۱۵۹).

در زبان عبری نیز واژه «יומ» (yowm) معادل «یوم» - که به معنای روز، زمان و سال است - (کلین، ۱۹۸۷، ص ۲۵)، به معنای بخشی از زمان، در شریعت حضرت موسی ﷺ فصل طویلی را به خود اختصاص داده است، به گونه‌ای که در عهد عتیق، قریب ۲,۳۰۴ بار ذکر شده است. این واژه گاهی به معنای حد فاصل بین طلوع و غروب خورشید است (پیدایش، ۱: ۵) که در این معنا بیشترین کاربرد را دارد، و گاهی به معنای دوره‌ای از زمان است (جسنیوس، ۱۸۸۲، ص ۳۸۸). کاربرد اخیر به یک دوره خلقت اشاره دارد (پیدایش، ۲: ۳).

## ۲. یوم‌الله در ادیان ابراهیمی

اینک به بررسی مفهوم و مدلول «یوم‌الله» در عهد عتیق، عهد جدید و قرآن کریم می‌پردازیم:  
با توجه به زبان قرآن که زبان عربی است، لازم است درک بهتر مفهوم «یوم‌الله» در قرآن، ابتدا واژه «یوم» در زبان عربی تبیین شود:

### ۲-۱. «یوم» در زبان عربی

واژه «یوم» در زبان عربی به معنای زمان بین طلوع خورشید تا غروب است. نیز به معنای «کون» (وجود، وضع، حالت) است. وقتی گفته می‌شود: «بِعَمِ الْأَخْفَانِ فِي الْيَوْمِ» یعنی: فِي الْكَائِنَةِ مِنَ الْكُونَ إِذَا نَزَلَتْ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۳۳). همچنین به مدتی از زمان نیز گفته می‌شود. سیبویه گفته: «الیوم» در اصل «الیوم» بوده که بعد حرف واو تخفیف یافته است. وقتی عرب می‌گوید: «أَنَا الْيَوْمَ أَفْعَلُ كَذَا» منظور یک روز نیست، بلکه مرادش وقت حاضر است (ابن منظور، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۶۵۰). «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ» (آل عمران: ۱۵۵). «وَأَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَمَ» (نحل: ۸۷، رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۹۴). گاهی نیز به معنای مطلق زمان به کار رفته است. و وقتی گفته می‌شود: «یوم یوم» کنایه از شدت و سختی زمانی است که شر آن طول روز فرد را فراگرفته باشد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۷۷۹).

ابن فارس می‌نویسد: یاء و واو و میم یک اصل دارد و به معنای روز است و جمع آن «ایام» است، سپس استعاره برای کار بزرگ گردید (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۱۵۹).

### ۲-۱-۱. معانی اصطلاحی «یوم»

بنا بر آنچه گفته شد، این وضع اولیه لغت برای تعیین زمان مشخص بوده است. با گذشت زمان، معنای واژه توسعه یافته و شامل معانی دیگری گردیده است (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۶، ص ۹۸). از جمله می‌توان به معنای روزگار (دهر) اشاره کرد که رایج‌ترین کاربرد مجازی یوم است، به گونه‌ای که گاهی در متون ادبی، واژگان ایام و دهر قرین هم

آمده که نمونه آن در تاریخ/ابن خلدون است که می‌نویسد: «... و عَلَى الْخَلِيفَةِ بِهَا بَعْدَ أَيَّامٍ مِنَ الدَّهْرِ» (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۳۷۴).

استعمال مجازی «یوم» به تدریج بیشتر گردید، تا جایی که سعد و نحس امور نیز به یوم منتسب شد که نمونه آن در اشعار جاهلی وجود دارد؛ مانند سروده طرفه بن عبد:

فَأَمَّا يَوْمُهُنَّ فَيَوْمٌ نَحْسٍ      تَطَارُ دُهْنٌ بِالْحَدَبِ الصَّفْوَرُ

(طرفه، ۲۰۰۰، ص ۳۸)؛

اما روز آنها روز بدیمنی است که جنگجویان با شمشیر به آنها حمله می‌کنند.

دوران حکومت طوایف و ملوک نیز به «ایام» منسوب گردیده، به گونه‌ای که عناوین برخی از بخش‌های کتب تاریخ به آن نامگذاری شده است؛ مانند این عبارت: «ذِكْرُ طَسْمٍ وَ جَدِيسٍ وَ كَانُوا أَيَّامَ مُلُوكِ الطَّوَائِفِ» (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۵۱) که عنوان بخشی از تاریخ/ابن اثیر است.

## ۲-۲. «یوم» در قرآن

واژه «یوم» به صورت مفرد و جمع قریب ۴۰۰ بار در معانی گوناگونی در قرآن ذکر شده است. یکی از معانی «یوم» در قرآن، روز در مقابل شب است که شواهد آن فراوان است؛ مانند: «... قَالَ كَمْ لَيْلَتٍ قَالَ لَيْلَتٌ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ...» (بقره: ۲۵۹)؛ گفت: چقدر درنگ کردی؟ گفت: یک روز یا پاره‌ای از روز را درنگ کردم.

این بخش آیه گفت‌وگوی خدا با یکی از بنی اسرائیل است که مطابق نقل مفسران، ظاهراً عَزْرِبَر یا/رمیا است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۸۸). در جواب خداوند که پرسید: چقدر زمانی اینجا درنگ کرده‌ای؟ نگاهی به خورشید کرد که در حال غروب است و جواب داد: یک روز یا نصف روز (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۵).

در قرآن مجید، ترکیب وصفی و اضافی «یوم» با کلمات دیگر زیاد به کار رفته که در بیشتر موارد ناظر به اسم یا وصفی از روز قیامت است؛ از جمله: یوم الدین، یوم القیامه، یوم البعث، یوم الفتح، یوم الدین، یوم یبعثون، یوم الحساب، یوم التلاق، یوم الآزفه، یوم التناد، یوم الجمع، یوم الوعد، یوم الخلود، یوم الخروج، یوم عَسِیر، یوم معلوم، یوم التغابن، یوم الفصل، یوم عظیم، یوم کبیر، یوم الیم، یوم عصب، یوم محیط، یوم مجموع، یوم مشهود، یوم الحسره، و یوم یبعثون که تمام این ترکیب‌ها درخصوص روز رستاخیز بوده و در سیاق عظمت، مهابت، بزرگی، تهدید و وعید بیان شده است.

از سیاق جملات و آیات دربرگیرنده این تعابیر استفاده می‌شود که «یوم» در لسان این‌گونه آیات دربرگیرنده مقطع زمانی سرنوشت‌ساز، خطیر، حتمی، سخت، وحشتناک و بی‌مانندی است که انسان‌ها باید زمان را از دست نداده، با اهتمام و بیم واقعی از آن مقطع زمانی خود را برای چنان زمانی آماده کنند.

در معدودی از آیات، این ترکیب (یوم + مضاف‌الیه یا صفت) ناظر به روز یا مقطعی زمانی در دنیا استعمال شده است؛ از جمله: یوم الفرقان، یوم التقی الجمعان، یوم حنین و یوم الحج الاکبر که در این موارد نیز به گواهی تاریخ و سیاق آیات و سوره‌ها، از زمان‌هایی یاد شده که اتفاق مهمی در آن مقاطع زمانی یا آن روزها افتاده است.

### ۲-۳. ایام‌الله در قرآن

در آیات قرآن ترکیب «یوم‌الله» به صورت مفرد نیامده، اما در دو آیه ترکیب «ایام‌الله» آمده است. در ادامه هریک از این دو مورد جداگانه بررسی و مراد از «ایام‌الله» ارائه می‌گردد:

#### نمونه اول

در سوره مبارکه «ابراهیم» خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم: ۵). در این آیه خداوند به حضرت موسی علیه السلام دو فرمان می‌دهد: یکی خروج بنی‌اسرائیل از ظلمت به سوی نور، که مفسران آن را به خروج از گمراهی به هدایت، و کفر به ایمان تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۷۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۶۴)؛ و دوم فرمان یادآوری «ایام‌الله» به بنی‌اسرائیل است. اینک این سؤال مطرح است که منظور از «ایام‌الله» چیست؟

مفسران در این باره آراء متفاوتی دارند. برخی مراد از آن را یادآوری نعمت‌های خداوند ذکر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۲۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۰). این قول منسوب به ابن‌عباس، مجاهد و قتاده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۴۱). در این باره باید گفت: قرآن در برخی آیاتش به بنی‌اسرائیل گوشزد می‌کند که نعمت‌های خداوند را به یاد آورند (بقره: ۴۰، ۴۷ و ۱۲۲؛ مائده: ۲۰؛ ابراهیم: ۶). یکی از مهم‌ترین نعمت‌های خداوند به بنی‌اسرائیل رهایی آنان از دست فرعون (انتقام الهی از فرعون و اعوان وی) و خروج از مصر و ورود به ارض موعود است که خداوند در آیه محل بحث به حضرت موسی علیه السلام دستور می‌دهد که به یاد آنان بیاورد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲).

برخی نیز ذکر «ایام‌الله» را اشاره به ترساندن بنی‌اسرائیل از روزگار عاد و ثمود و کسانی دانسته‌اند که مانند آنها بودند و به عذاب و انتقام الهی دچار شدند و نیز دیگرانی که مورد بخشش واقع شدند (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸). ظاهراً برای طبرسی این معنا رجحان داشته است؛ زیرا آن را اولین قول آورده، می‌گوید: مؤید این معنی شعر عمرو بن کثوم است:

وِإِيَّامٍ لَنَا غَرُطِوَالُ      عَصِينَا الْمُلْكَ فِيهَا ان نَدِينَا

یعنی: چه روزگار درخشان طولانی که پادشاهی عمرو بن منذر را گردن نهاده‌ایم و به دین او درنیامدیم! بنابراین، مقصود ایامی است که خداوند از گردن‌فرازان انتقام گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۷).

البته طبرسی «ایام‌الله» را به معنای «نعمت‌ها» در قول دوم آورده، می‌گوید: همین معنا از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است (همان). ایشان قول سوم را نیز ذکر کرده که «ایام‌الله» زمان وقوع سنن الهی، اعم از انعام و انتقام است که جامع دو قول قبل است (همان).

علامه طباطبائی تفسیر کسانی همچون طبرسی که «ایام‌الله» را به ایام ظهور نعمت‌های خداوند اختصاص داده و طبرسی که ایام مذکور را به ایام عذاب خداوند منحصر کرده‌اند، ناقص دانسته، معتقد است:

شکی نیست که مراد از «ایام» ایام مخصوصی است و نسبت دادن ایام مخصوص به خدا با اینکه همه ایام و همه موجودات از خداست، حتماً به خاطر حوادثی است که در آن ایام مخصوص به وجود آمده و امر خدای تعالی را ظاهر ساخته است که در دیگر ایام چنین ظهوری رخ نداده است. پس به‌طور مسلم مقصود از «ایام خدا» آن زمان‌هایی است که امر خدا و آیات وحدانیت و سلطنت او ظاهر شده و یا ظاهر می‌شود؛ مانند روز مرگ که در آن روز سلطنت آخرتی خدا هویدا می‌گردد و اسباب دنیوی از سببیت و تأثیر می‌افتند، و نیز مانند روز قیامت که هیچ‌کس برای دیگری مالک چیزی نیست و برای کسی کاری نمی‌تواند بکند و همه امور تنها به دست خداست، و نیز مانند ایامی که قوم نوح و عاد و ثمود در آن ایام به هلاکت رسیدند؛ چون این‌گونه ایام، ایامی هستند که قهر و غلبه الهی در آن ظاهر گشته و عزت خدایی خودنمایی کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۸).

علامه تفسیر فوق را برای آیه مسلم دانسته است، اما احتمالات دیگری را - که به همان دیدگاه ظهور و بروز ویژه امر خداوند برمی‌گردد - نیز در معنای «ایام‌الله» رد نکرده است. از این رو می‌گوید:

ممکن هم هست ایام ظهور رحمت و نعمت الهی جزو این ایام بوده باشد؛ البته آن ایامی که نعمت‌های الهی آنچنان ظهوری یافته که در دیگر ایام به آن روشنی نبوده است؛ مانند روزی که حضرت نوح و یارانش از کشتی بیرون آمدند و مشمول سلام و برکات خدا شدند، و روزی که ابراهیم علیه السلام از آتش نجات یافت، و امثال اینها؛ زیرا این‌گونه ایام، مانند ایام مذکور دیگر، در حقیقت نسبتی به غیر خدا نداشته، بلکه ایام خدا و منسوب به اویند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۸).

آنچه در تفسیر علامه از «ایام‌الله» قابل توجه است، ظهور ویژه امر خداوند در چنین روزی است که از نشانه‌های عزت خداوند است، اعم از ظهور نعمت و تقمت. این تفسیر از حیث دلالت بر ظهور تقمت با آنچه در عهدین در معنای «روز خدا» آمده بود نیز اشتغال دارد. بر این اساس باید ظهور عذاب را نشانه عزت و ظهور ویژه امر خداوند بدانیم؛ زیرا در هیچ‌یک از عبارات عهدین، «ایام‌الله» به معنای ظهور نعمت نیامده، بلکه در همه موارد در معنای یادآوری روز عذاب و سختی است.

از سوی دیگر آیه محل بحث در قرآن (ابراهیم: ۵) حکایت حضرت موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل را بیان می‌کند؛ همان‌گونه که عبارات ناظر به «ایام‌الله» در عهدین نیز حکایت پیامبران بنی‌اسرائیل و قومشان را بیان می‌کند. از این رو به نظر می‌رسد تفسیر «ایام‌الله» در این آیه به «ایام انتقام» به قرینه تصریح و تأکید عهدین بر این مفهوم، اولی است. بدین‌روی وجود عنصر «انتقام» در مفهوم «ایام‌الله» در قرآن و عهدین وحدت موضوعی دارند. بنابراین

به نظر می‌آید قول علامه به علت شمول بر همه اقوال، نسبت به سایر تفاسیر جامعیت بیشتری دارد، گرچه طبرسی نیز به هر دو قول اشاره کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۷).

#### نمونه دوم

آیه‌ای دیگری که «ایام‌الله» در آن ذکر شده، آیه ۱۴ سوره «جاثیه» است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (جاثیه: ۱۴)؛ به کسانی که ایمان آورده‌اند بگو تا از کسانی که به ایام‌الله (روزهای [پیروزی] خدا) امید ندارند، درگذرند، تا [خدا هر] گروهی را به [سبب] آنچه مرتکب می‌شدند، به مجازات رساند.

همان گونه که در آیه ۵ سوره «براهیم» حضرت موسی علیه السلام موظف بود «ایام‌الله» را به بنی‌اسرائیل یادآور شود، در این آیه، این وظیفه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله محول گردیده است. در اینجا دو موضوع باید بررسی شود:

۱. مراد از کسانی که به «ایام‌الله» امید ندارند چه کسانی هستند؟

۲. منظور از «ایام‌الله» در این آیه چیست؟

در پاسخ به سؤال اول، برخی گفته‌اند: مراد کفار هستند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۸۷۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۸۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۶۷۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۴). برخی هم مشرکان (فراء، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۸۷؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۲۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۵) و برخی نیز گفته‌اند: منظور منافقان هستند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۲۴).

به نظر می‌آید منظور از «کفار» همان مشرکان هستند و این معنا در سخن علامه طباطبائی مشهود است؛ زیرا ایشان ابتدا می‌گویند: در این آیه شریفه به رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد به مؤمنان امر کند که از بدی‌های کفار چشم‌پوشی کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۴) و در ادامه می‌افزاید:

در نتیجه، [خداوند] رسول گرامی خود را دستور می‌دهد تا به این گونه افراد از مؤمنین اعلام بدارد که باید از مشرکین نامبرده عفو و اغماض کنند... (همان).

همچنین ممکن است علت این اختلاف در مصادیق به سبب شأن نزول‌های متفاوت باشد که تا چهار شأن نزول برای آیه نقل شده است (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۹۷). ابن‌عاشور روایات سبب نزول فوق را ضعیف می‌داند و تنها روایت مکی‌بن‌ابی‌طالب را محتمل می‌داند، با این مضمون که شخصی به عمر دشنام داد. عمر تصمیم گرفت او را تنبیه کند، تا اینکه آیه نازل شد و او را به گذشت دعوت کرد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۳۹۵). در هر حال، قرائن بیشتر حاکی از اشاره به مشرکان است تا کفار، مگر اینکه مراد از «کفار» به معنای اعم باشد که مشرکان را نیز دربر گیرد.

مسلماً آنچه به لحاظ عقلی باید به کافران و مشرکان لجوج یادآوری شود بیشتر قهر و خشم و انتقام الهی است، نه نعمت‌های او.

در پاسخ به سؤال دوم نیز مفسران مانند آیه ۵ سوره «ابراهیم»، دیدگاه‌های متفاوتی دارند:

برخی مراد از «ایام‌الله» را نعمت‌های الهی دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۸۷؛ ثعالی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۰۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۴۵).

گروهی دیگر «ایام‌الله» را به عذاب‌ها و نعمت‌های الهی تفسیر کرده‌اند (مقاتل‌بن سلیمان، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۵۸).

برخی «ایام‌الله» را، هم به معنای نعمت و هم به معنای نعمت تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۵۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷، ص ۶۷۴).

برخی دیگر «ایام‌الله» را روز قیامت دانسته‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۴۷). از نظر علامه طباطبائی این آیه شریفه در مکه نازل شده و در سیاق آیات قبل قرار گرفته که حال مستکبران و مستهزئان به آیات خدا را بیان می‌کند و ایشان را به شدیدترین عذاب تهدید می‌نماید... و مراد از «آنان که امیدوار و منتظر ایام خدا نیستند»، کفاری (مشرکانی) است که در آیات سابق از ایشان سخنی گفته شد؛ زیرا مشرکان معتقد به آمدن روزهایی برای خدا نبودند، که در آن روزها غیر از حکم خدا حکمی، و غیر از ملک او ملکی نباشد، در حالی که خدا دارای چنین روزهایی است؛ مانند: روز مرگ و روز برزخ و روز قیامت و روز عذاب انقراض و استیصال (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۴).

اینجا هم - چنان که مشاهده می‌شود - دست «انتقام الهی» در برداشت مفسران برجسته آشکار است. نکته مهمی که باید بدان توجه داشت این است که سیاق آیات هر دو آیه در مفهوم انتقام، ظهوری صریح دارد. آیه اول (ابراهیم: ۵) در سیاق وعید و تهدید کفار، ظهور بارزی دارد. سه آیه پیش‌تر در آیه دوم همین سوره، کفار را به علت نپذیرفتن دعوت الهی، به عذاب شدید تهدید می‌کند: «وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ». جمله‌ای که مقتضای صفت «عزت» را بیان می‌کند در آیه قبل از آن (آیه یکم) ذکر شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵). «عزّت» حالتی است در انسان که نمی‌گذارد مغلوب کسی شود و شکست بخورد، و اصل آن از «ارض عزاز: زمین سفت» گرفته شده و در قرآن کریم آمده است: «أَيَّتُّنَّوْنَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۹، ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۶۳).

در آیه سوم به توصیف برخی ویژگی‌های کفاری پرداخته است که مستحق چنین عذابی هستند. در آیه چهارم دوباره به شکست‌ناپذیری خداوند در خلال ذکر صفت «عزت» رجوع نموده، در نهایت، در آیه پنجم به ضرورت یادآوری «ایام‌الله» توسط حضرت موسی علیه السلام به قومش اشاره کرده است.

دوباره دومین آیه محل بحث (جائیه: ۱۴) نیز گرچه مفسران نظریات متفاوتی ابراز داشته‌اند (جمعی از مفسران این جمله را تهدیدی برای کفار و مجرمان دانسته‌اند، در حالی که بعضی دیگر آن را بشارتی نیز برای مؤمنان در برابر این عفو و گذشت شمرده‌اند. ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص

۲۴۷)، لیکن سیاق جملات آیه ظاهراً بیشتر ناظر به انتقام است: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ إِيْمَانَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (جاثیه: ۱۴)؛ در این آیه از قرار گرفتن جزای الهی در کنار کسانی که به «ایام‌الله» امیدی ندارند، به نظر می‌رسد منظور از این جزا، کیفر است که در حقیقت انتقام الهی از این افراد است.

علامه طباطبائی ضمن پذیرش این تفسیر از آیه، معتقد است: اینکه به پیامبر گفته شده باید به مؤمنان دستور دهد تا از رفتار مشرکان چشم‌پوشی کنند، برای این بود که هیچ حاجتی به مؤاخذه کردن ایشان نبوده است؛ زیرا خداوند به زودی ایشان را مطابق آنچه کرده‌اند، کیفر می‌دهد؛ چراکه روز جزا، خود یکی از «ایام‌الله» است. از نظر وی ساختار ادبی و معنوی آیه [در سیاق تهدید] شبیه آیات ذیل است:

– «وَوَدَّيْنَا مِنَ الْمُكْفِبِينَ أُولَىٰ النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمْ قَلِيلًا إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا» (مزل: ۱۱)؛

– «فَدَرَّهُمْ يَخْوضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ» (زخرف: ۸۳)؛

– «فَأَصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۹).

این در حالی است که منافاتی ندارد، هم وعده‌ای برای مؤمنان (اهل عفو) و هم وعیدی برای کفار باشد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۴۷).

در مجموع، می‌توان گفت: برآیند نظریات گوناگون درباره معنای «ایام‌الله» در آیه فوق، ظهور ویژه عزت، عظمت، سلطنت و یکتایی خداوند است که عمدتاً در قالب نعمت و بسا در قالب نعمت تجلی پیدا می‌کند.

### ۳. یوم‌الله در عهد عتیق

در عهد عتیق، اضافه شدن این واژه به «Yahovih» (خدا (روز خدا)، دو مفهوم دینی «روز قیامت» و «روز انتقام» را شکل می‌دهد.

در عهد عتیق در کتاب اشعیا (اشعیا، ۲) فصلی به نام «روز خداوند» وجود دارد که البته به روز قیامت اشاره دارد (ر.ک. اشعیا، ۲: ۶-۲۲). همچنین در عهد عتیق «یوم‌الله» به معنای «روزی که خداوند در آن انتقام می‌گیرد»، به عصر پیامبران پیشگو اختصاص دارد که از زمان اشعیا نبی آغاز گشته و پیامبران بعد از خود، یعنی ارمیا، حزقیال، یوئیل، عاموس، صفیا و ملاکی را شامل می‌شود. دوره این پیامبران یادآور سقوط اورشلیم و بابل است و حکایت از ظلم و ستمی دارد که به واسطه نافرمانی از فرامین الهی، انتقام خداوند را در پی داشت. پیش‌تر عبارتی از اشعیا نبی درباره روز خداوند در معنای روز قیامت ذکر گردید. در این کتاب، روز خدا در معنای دیگری نیز آمده است که در ادامه می‌آید.

اشعیا در کتابش پیشگویی می‌کند که خداوند بابل را مجازات می‌کند. مجازات در روزی اتفاق می‌افتد که «یوم‌الله» نامیده شده است: «شیون و ناله کنید؛ زیرا روز خداوند نزدیک است و آن روزی است که قادر متعال

همه را هلاک می کند» (اشعیا، ۱۳: ۶). در عبارت فوق، ترکیب «יְהוָה יוֹמָה» (yowm Yahovih) به معنای «یوم‌الله» است.

واژه «יְהוָה» (yowm) معادل «یوم» در اصل عربی است و «יְהוָה» (Yahovih) اسم خاص یهوه است که نزد یهودیان اسم خاص خداوند است. ترکیب فوق معادل «یوم‌الله» است. در سال ۵۹۷ ق م بابلیان به سرکردگی نبوکدنصر اورشلیم را تسخیر کردند و مردم آن دیار را به اسارت بردند؛ یعنی از یهود بابت سرپیچی از اوامر انبیا انتقام گرفته شد. بعد از اینکه مردم به پیشنهاد پیامبرانشان توبه کردند، نوید آزادی آنان و مجازات بابلیان (انتقام) توسط خداوند داده شد.

در کتاب *ارمیا* نیز خداوند درباره اقوام گوناگون با *ارمیا* سخن می‌گوید. اولین آنها قوم مصر است که در «کرکمیش» شکست سختی خوردند. خداوند این روز را روز خودش (یوم‌الله) نامید که در آن انتقام گرفت:

امروز روز خداوند متعال است. امروز روزی است که او انتقام خواهد گرفت و دشمنان خود را مجازات خواهد کرد. شمشیر او آنها را آنقدر خواهد خورد تا کاملاً سیر شود، و آنقدر از خون آنها خواهد آسمید تا سیراب شود. امروز قادر متعال در شمال، در کنار رود فرات، مغلوبان را قربانی می‌کند (ارمیا، ۴۶: ۱۰).

در این عبارت، دوبار واژه «روز» «יְהוָה» (yowm) آمده؛ یک بار به «خداوند» اضافه شده «יְהוָה יוֹמָה לְנֶאֱמָר» (yehayom hahu ladony yehwih) و یک بار هم به «انتقام» اضافه گردیده است «יְהוָה יוֹמָה לְנֶאֱמָר» (yowm naqamah).

نکته قابل توجه اینکه در عبارت اول برای تأکید اختصاص این روز به خداوند، دو واژه «לְנֶאֱמָר» (Adonay) به معنای صاحب، خداوندگار، و واژه «יְהוָה» (Yahovih) به معنای یهوه و خداوند است که اسم خاص برای خداوند در عهد عتیق و نزد یهودیان است. این پیشگویی در «حزقیال» نیز آمده و آن روز «یوم یهوه» نامیده شده است (حزقیال، ۳۰: ۳).

در کتاب *یوئیل* در سه موضع به «روز خداوند» اشاره شده است که مجازات سختی در خلال آن خواهد بود؛ مانند: «وای بر ما! زیرا روز خداوند نزدیک است؛ روزی که خدای قادر مطلق نابودی و هلاکت بر ما می‌آورد» (یوئیل، ۱: ۱۵).

عبارت فوق در سیاق عبارات [از سر انتقام]ی است که *یوئیل* بنی‌اسرائیل را به توبه دعوت می‌کند و هشدار می‌دهد در صورتی که توبه نکنند در روز خداوند هلاک خواهند شد. وحشتناک بودن این روز در فصل بعدی کتاب «یوئیل» بیان شده است (ر.ک: یوئیل، ۲: ۱۱-۱). برای نمونه، در آیه ۳۱ اینچنین آمده است: «قبل از آنکه روز عظیم و وحشتناک خداوند فرارسد، آفتاب تاریک و ماه رنگ خون خواهد گرفت» (یوئیل، ۲: ۳۱). در این عبارت شدت و هیبت بلا به تاریکی آفتاب و خون آلودگی ماه تشبیه شده است.

بافت و سیاق عبارات پیامبران پسین عهد عتیق که آیات روز خداوند به معنای «روز انتقام» در آنها قرار دارد، ناظر به انتقامجویی خداوند از ظالمان به دست مؤمنان است که در نهایت، به پیروزی مؤمنان و شکست کافران



منتهی می‌شود. گویی خداوند برهه‌هایی از زمان را که قرار است اتفاقات خاص و مهمی به وقوع بپیوندد، به خود اختصاص می‌دهد.

#### ۴. یوم‌الله در عهد جدید

واژه «یوم» (yuum) معادل «یوم» به معنای روز (کاستاز، ۲۰۰۲، ص ۱۳۹) در عهد جدید مکرر ذکر شده است. این واژه در معنای اصلی روز - از صبح تا غروب - بیشترین کاربرد را دارد (ر.ک: متی، ۲۷: ۴۰) و همچنین در معنای دوره‌ای از زمان نیز آمده است (عبرانیان، ۴: ۴).

#### ۴-۱. معانی یوم‌الله

ترکیب اضافی  $\text{دَیْمِیْمُ دِمَارَانِ}$  (deyawmeh demaran) (مارگلیوت، ۱۹۰۳، ص ۱۹۰) معادل «یوم‌الله» در دو مفهوم دینی به کار رفته که یکی به معنای «روز رستخیز» و دیگری به معنای «روز انتقام» است. معنای اخیر در چند جای عهد جدید ذکر شده است. در «اعمال رسولان» در روز «پنتیکاست»، بعد از اینکه روح القدس نازل شد و الهاماتی به افراد حاضر بخشید، شخصی از باب استهزا، حاضران را مست دانست. پطرس در جواب او گفت: این وعده‌ای است که یوئیل داده است: «پیش از آمدن آن روز بزرگ و پرشکوه خداوند، خورشید تاریک خواهد شد و ماه رنگ خون خواهد گرفت» (اعمال رسولان، ۲: ۲۰). در فصل یک، از این روز به «روز خدا» تعبیر شده بود (یوئیل، ۱: ۱۵).

در عهد جدید، آمدن «یوم‌الله» برای گرفتن انتقام - از حیث وقوع سریع و به یکباره - به دزدی تشبیه شده است که بی‌خبر می‌آید؛ «زیرا شما خوب می‌دانید که روز خداوند مانند دزدی که در شب می‌آید، فراخواهد رسید» (اول تسالونیکیان، ۵: ۲)؛ «از عذاب این روز مفری نیست و بسیار هولناک است» (ر.ک. اول تسالونیکیان، ۵: ۳).

انتظار کشیدن برای آمدن «یوم‌الله» در عهد جدید از کارهای پسندیده است: «و شما باید در انتظار روز خدا باشید و طوری کار کنید که آن روز زودتر برسد...» (دوم پطرس، ۳: ۱۲).

اضافه شدن «یوم» به «الله» در سیاق انتقام در متون مقدس کهن، بر وجود یک اصل توحیدی دارای اهمیت دلالت دارد؛ اهمیت از آن نظر که خداوند با عوامل متعددی در نهایت، از کافران انتقام می‌گیرد. در عهد عتیق یکی از این عوامل عذاب و انتقام، افراد مؤمن هستند؛ اما در عهد جدید اشاره‌ای به آنها نشده و عذاب و انتقام را فقط به خداوند منتسب کرده است. از سیاق عبارات عهدین که «یوم‌الله» را روز انتقام معرفی کرده است، برداشت می‌شود که مؤمنان باید به این روز امیدوار باشند و آن را گرمی بدانند و به همین سبب باید در انتظار آن باشند.

## نتیجه گیری

۱. گرچه «یوم‌الله» در عهدین به معانی «روز انتقام» و «روز قیامت» آمده، ولی در بیشتر موارد به معنای «انتقام» تصریح نموده است؛ یعنی روزهایی که خداوند از کافران و ظالمان انتقام سختی گرفته است. چه بسا اشمال این اصطلاح بر قیامت نیز به علت انتقام سخت الهی در قیامت از دشمنان خدا و ظالمان باشد.
۲. از تفاسیر آیات قرآن کریم و روایات ذیل آنها، وسعت معنایی بیشتری از انتقام به‌مثابه مدلول و مراد واژه «ایام‌الله» به نسبت عهدین استفاده می‌شود، لیکن گرچه بیشترین ظهور مفهوم «ایام‌الله» در انتقام سخت است - همان‌گونه که فرازهای عهدین در این خصوص ظهور بیشتری دارند - اما اساساً «یوم‌الله» در عهد عتیق به معنای «روز ظهور ویژه نعمت الهی» نیامده است.
۳. در اکثر قریب به اتفاق موارد ذکر «یوم‌الله» در قرآن کریم، نوعی بزرگی، اهمیت، سختی و متفاوت بودن با روزهای عادی به خواننده القا می‌شود.
۴. گرچه فرایند تحقق «یوم‌الله» پیش‌نیازهای گوناگون و عمدتاً زمان‌بری دارد، لیکن گویی همچون وقوع آن، عموماً در پی حوادث سخت به‌ویژه جهاد سرسختانه با جبهه باطل اتفاق می‌افتد و از همین جا می‌توان به نقش بی‌بدیل جهاد در گشایش حیات مادی و معنوی مؤمنان بیشتر پی برد.

## منابع

- قرآن کریم، ۱۳۷۳، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چ دوم قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- کتاب مقدس، ترجمه قدیم، ترجمه مزده، ترجمه هزاره نو، نرم افزار مؤده.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۹۸۸م، *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
- ابن عاشور، محمداطاهر بن محمد، ۱۴۲۰ق، *التحریر والتنویر*، ط. الثانیه، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۳۹۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۶ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اکبری کارمزدی، محمد، ۱۳۸۸ «ایام الله: روزهای بزرگ تاریخی، هنگام پیدایش رحمتها یا نعمت‌های ویژه»، در: *دائرة المعارف قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، تصحیح محمدعلی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بی‌نام، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸، «یادآوری ایام الله»، *یاسدار اسلام*، ش ۲۰۷، ص ۴.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدعلی معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الالفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم.
- زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
- سعدی، محمدجواد، ۱۳۸۴، «ایام الله در قرآن»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان*، ش ۱۱، ص ۱۳۳-۱۶۰.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فصل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان عن تأویلی القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طرفه بن العبد، ۲۰۰۲م، *دیوان الشعر*، تحقیق مهدی محمد ناصرالدین، ط. الثانیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علی، جواد، ۱۴۲۲ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ط. الرابعه، بیروت، دار الساقی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی و همکاران، مصر، دارالمصربه للتألیف و الترجمه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین علمی، چ دوم، تهران، صدر.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

میبدی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الأبرار*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.

نقوی، حسین، ۱۳۹۰، «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن»، *معرفت ادیان*، سال سوم، ش ۱، ص ۲۱-۲۰.

Costaz, louis,s.j, 2002, *dictionnaire syriaqus- francais, syriac-english dictionary*, Third Edition, Beyrouth, dar el-machreq.

Gesenius, William, 1882, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt.

Klein, Ernest, 1987, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Carta, The University of Haifa.

Margoliouth, MRS, 1903, *A Compendius syriac of R.payne Smith*, Oxford at the clarendon Press.

نوع مقاله: پژوهشی

## مطالعات تطبیقی در الهیات قرآنی و قمرانی: اوصاف خداوند در قرآن کریم و طومارهای بحرالمیت

سیده راضیه پورمحمدی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک

raz\_sae@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-7185-5167

fatemehdastranj@yahoo.com

فاطمه دسترنج / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک

saeed.karimpur@yahoo.com

سعید کریم پور / دکترای الهیات و معارف اسلامی، گرایش ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳

### چکیده

«طومارهای بحرالمیت» که در قرن بیستم کشف شده، به بزرگ‌ترین کشف کتاب مقدسی قرن بیستم معروف است. چون طومارها بیش از دوهزار سال از دسترس بشر خارج بوده است، ضرورت دارد پژوهش‌های تطبیقی درخصوص این فرقه و دیگر ادیان صورت گیرد. هدف از پژوهش حاضر نیز بررسی تطبیقی یک جنبه از مباحث توحیدی میان قرآن کریم و طومارهای بحرالمیت است. گردآوری اطلاعات در این نوشتار به شیوه کتابخانه‌ای بوده و پردازش آنها به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. نتایج این پژوهش نشان‌دهنده اشتراک قابل توجه مضامین قرآنی و محتوای طومارها درخصوص برخی از صفات خداوند است که از جمله آنها می‌توان به عدل الهی، کرسی الهی، رحمت عام الهی، حکمت الهی، رحمت عام الهی، هدایت الهی و تقدیر الهی اشاره کرد.

**کلیدواژه‌ها:** طومارهای بحرالمیت، اوصاف خداوند، اسلام، یهودیت.

«طومارهای بحرالْمیت» به مجموعه دست‌نوشته‌های چرمی (قریب ۹۰۰ نسخه خطی) اطلاق می‌شود که بین سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۵۹، بعد از گذشت دو هزار سال از نگارش آنها، در طول ساحل شمال غربی بحرالْمیت، به ویژه مناطق قمران (Qumran)، وادی مربعات (Wadi Murabba'at)، خربه میرد (Khirbat Mird)، عین جدی (En-Gedi) و مسده (Masada) کشف شده‌اند. مهم‌ترین این مناطق، یعنی «قمران» در ۲۱ کیلومتری شرق بیت‌المقدس قرار دارد و بیشتر طومارها از درون یازده غار در کوه‌های این منطقه بیرون آورده شده‌اند.

این طومارها متعلق به فرقه‌ای از زاهدان یهودی بوده که نزدیک قرن دوم پیش از میلاد مسیح تا اواخر قرن اول میلادی در مناطق مذکور نزدیک به سواحل بحرالْمیت می‌زیسته‌اند. آنان چون یهودیت رایج در زمان خویش را گمراه و منحرف می‌دانستند، خود را از جامعه اصلی یهود جدا کرده و در بیابان‌های نزدیک بحرالْمیت، جامعه جداگانه‌ای برای خود تشکیل داده بودند. جامعه آنها بسیار منظم و منضبط بود و ساختاری سلسله‌مراتبی داشت که در رأس آن تعدادی کاهن، و در پایین‌ترین مرتبه آن افراد نوآموز قرار داشتند. تعالیم رهبران فرقه بر پیشگویی آینده و نوعی تفسیر خاص از کتاب مقدس استوار بود و از تقویمی متفاوت با تقویم رسمی یهودیان آن زمان استفاده می‌کردند.

فعالیت این گروه بر جنبش‌های دینی و اجتماعی منطقه فلسطین، از جمله بر مسیحیت تأثیر زیادی گذاشت. سرانجام، این فرقه با حمله سهمگین رومیان در سال ۷۰ میلادی نابود شد و تنها چیزی که از آنان باقی ماند، طومارهایی بود که تعلیمات سرّی فرقه را همراه با بخش زیادی از متن کتاب مقدس یهود (عهد عتیق) دربر داشت و اعضای فرقه آنها را درون خمره‌هایی در یازده غار در کوه‌های نزدیک سواحل بحرالْمیت پنهان کرده بودند؛ میراث گرانبهایی که دست سرنوشت بعد از دوهزار سال آنها را در زمان ما آشکار ساخت (ورمش، ۱۳۹۹، ص ۹۹-۱۶۰).

## ۱. بیان مسئله و ضرورت تحقیق

یکی از علل اهمیت طومارهای بحرالْمیت به‌عنوان گنجینه‌ای از متون یهودی متعلق به عصر باستان، افزایش آگاهی ما از عقاید و دیدگاه‌های الهیاتی رایج در یهودیت آن روزگار، به‌ویژه یهودیت غیرخامی است. با توجه به اینکه دین اسلام نیز همچون دین یهود به‌مثابه دینی ابراهیمی، تعالیم الهیاتی متعددی را عرضه می‌دارد و میان متون مقدس این دو دین بزرگ الهی، یعنی قرآن کریم و عهد عتیق، شباهت‌های فراوانی در تعالیم الهیاتی وجود دارد که می‌توان ریشه آن را در یکی بودن منشأ هر دو دین (یعنی وحی الهی) دانست، جای این پرسش باقی است که به‌طور کلی، نسبت میان تعالیم الهیاتی طومارها و آیات قرآن کریم، از لحاظ همسو یا ناهمسو بودن، چگونه است؟ و شباهت میان این دو متن از منظر الهیاتی تا چه حد است؟

حقیقت آن است که بررسی دقیق طومارها نشان می‌دهد که «میان بعضی از مضامین طومارها و آیات قرآن شباهت تأمل‌برانگیزی وجود دارد» (کریم‌پور، ۱۳۹۹، ص ۳۵). یکی از این مضامین تعالیم الهیاتی است که موضوعاتی را درباره ذات و صفات خدا و رابطه او با انسان و جهان خلقت مطرح می‌کند.

این مقاله بخشی از این موضوعات، شامل عدل الهی، کرسی الهی، رحمت عام الهی، حکمت الهی، رحمت عام الهی، هدایت الهی و تقدیر الهی را که از تعالیم الهیاتی مشترک میات طومارهای بحرالْمیت و آیات قرآن کریم است، بررسی می‌کند.

از زمانی که محتوای طومارهای بحرالْمیت به دو دسته «کتاب مقدسی» و «غیر کتاب مقدسی» تقسیم شد و دسته دوم با عنوان «طومارهای فرقه‌ای» نیز شهرت یافت، پژوهشگران همواره در پی آن بودند که با دستیابی به تمام متن طومارهای دسته‌دوم، به افکار و عقاید پیروان فرقه بحرالْمیت (فرقه یهودی ساکن در بیابان‌های نزدیک بحرالْمیت که طومارها را نوشتند) دست یابند و از طریق مطالعه آنها، به دیدگاه‌های رایج در یهودیت غیرحاخامی رایج در قرن اول میلادی و سپس به تحولات آن در قرون بعد پی ببرند. انتشار متن این دسته از طومارها بسیار کند و طی سال‌های طولانی صورت گرفت، تا آنکه در نهایت، گیزا ورمش (Geza Vermes)، عضو هیأت رسمی خویش و ویرایش طومارها، پس از چند مرحله انتشار آنها به‌طور ناقص و در فرایندی تکمیلی طی چند سال، متن کامل آنها را در سال ۲۰۰۳م در یک مجلد ویراسته در انگلستان منتشر کرد.

با آنکه از متن طومارها ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه متعددی منتشر شده، اما ترجمه ورمش، به‌ویژه ویرایش آخر آن، به سبب دقت و اعتباری که دارد، ترجمه معیار برای مطالعات دانشگاهی طومارها محسوب می‌شود. ترجمه فارسی این ویرایش در سال ۱۳۹۸ و ویراست دوم مقدمه مترجم بر آن در سال ۱۳۹۹ در تهران منتشر گردید که همان سال به‌عنوان کتاب برگزیده بیست و نهمین دوره کتاب سال دانشجویی شناخته شد.

با وجود اهمیت زیاد این طومارها و کتاب‌ها و مقالات علمی پرشماری که در مغرب‌زمین درباره آنها منتشر شده، در کشور ما مطالعات چندانی درباره آنها صورت نگرفته و نه‌تنها کتابی درباره آنها تألیف نشده - دو، سه کتابی هم که درباره آنها منتشر شده، صرفاً ترجمه هستند - مقالات علمی مرتبط با آنها نیز کم‌تعداد است و تاکنون جز یک پایان‌نامه با موضوع **حکمت در طومارهای بحرالْمیت** (انجم روز، ۱۳۹۸) و یک پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع **عرفان در طومارهای بحرالْمیت** (صابری، ۱۳۹۵)، مطالعه دانشگاهی دیگری درباره آنها انجام نشده است.

مقالاتی که تاکنون در ارتباط با طومارهای بحرالْمیت در ایران به رشته تحریر درآمده عبارتند از:

- «طومارهای بحرالْمیت؛ تاریخچه و منتخبی از نظریات» (هشترودی، ۱۳۸۸):

- «هماندنی مفهوم و کارکرد نیروهای خیر و شر در طومارهای بحرالْمیت و عقاید ایران باستان» (حاج‌ابراهیمی

و قادری اردکانی، ۱۳۸۹):

- «بازخوانی عناصر عرفانی در طومارهای بحرالْمیت» (دالوند، ۱۳۹۹):

- «تحلیل سطوح معنایی قطعه حکمی ۴قم ۱۸۴ از طومارهای بحرالْمیت» (انجم روز و زروانی، ۱۳۹۸).

در زبان فارسی، تاکنون در خصوص مطالعه تطبیقی مضامین قرآنی و محتوای طومارها، پژوهش ویژه‌ای صورت نگرفته و کتاب یا مقاله‌ای منتشر نشده است. مقاله حاضر با رویکرد تطبیقی و روش «توصیفی - تحلیلی»، بر آن است که مشابهت اوصاف الهی را در آیات قرآن کریم و طومارهای بحرالْمیت نشان دهد. امید است این نوشتار سرآغازی برای توجه بیشتر به طومارهای بحرالْمیت و ادبیات قمرانی در حوزه مطالعات قرآنی باشد و بتواند راه را برای تحقیقات بعدی در این زمینه هموار کند.

تمام ارجاعاتی که در این مقاله به طومارها داده می‌شود، براساس منبع ذیل است:

*The Complete Dead Sea Scrolls in English*, trans. by Geza Vermes, Penguin Books, London, 2004 (Revised Edition).

در این مقاله، نحوه اختصارنویسی و ارجاع به هر طومار، عیناً همان روش علمی بین‌المللی است که پروفیسور ورمش هم در کتاب رعایت نموده است. در این روش، برای هر طومار یک نام اختصاری شماره‌دار در نظر گرفته شده که در ساده‌ترین شکل خود، مبین اطلاعات مربوط به محل پیدایش، شماره غار، و عدد ترتیبی مخصوص طومار است. در کتاب‌هایی که حاوی ترجمه کامل متن طومارها هستند، معمولاً معنا و دلالت هر یک از علائم طوماری آورده می‌شود؛

مثلاً، علامت اختصاری طومار شهادت‌نامه «4Q175» است که در آن عدد (۴) شماره غار واقع در منطقه، علامت «Q» نشانه منطقه قُمران (Qumran) و عدد (۱۷۵) شماره طومار در میان مجموعه طومارهای پیداشده در آن غار است. گاهی برای تشخیص بهتر طومارها از یکدیگر، حرف انگلیسی معادل با نخستین حرف عبری، و یا حرف انگلیسی ابتدای عنوان طومار برای آن آورده می‌شود؛ مثلاً، علامت «1QS» معرف طوماری است که در غار شماره (۱) قمران کشف شده و عنوان «سِرْخ هیخَد» به معنای «قانون جامعه» را دارد. در ادامه نیز شماره ستون (با ارقام رومی) و سپس شماره سطر حاوی مطلب مدنظر آورده می‌شود. در طومارهای قطعه‌قطعه، پیش از شماره ستون، ابتدا شماره قطعه (fr.) آورده می‌شود.

## ۲. اوصاف الهی در طومارهای بحرالْمیت و قرآن کریم

چنان که گفته شد، بررسی‌های دقیق نشان می‌دهد میان مضامین الهیاتی طومارها و آیات قرآن کریم شباهتی قابل توجه وجود دارد. نمونه‌هایی از این شباهت مضامین را در اینجا ذکر می‌کنیم:

### ۲-۱. عدل الهی

واژه «عدل» در لغت، به معنای مساوات، قسط، انصاف، و امری بین افراط و تفریط آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۵؛ طوسی، ۱۳۵۶، ص ۱۳۱). قرآن کریم بیان می‌کند که نظام هستی و آفرینش بر عدل و توازن



استوار است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ۱۸)؛ خدا در حالی که برپادارنده عدل است [با منطق وحی، با نظام مُنتَقن آفرینش و با زبان همه موجودات] گواهی می‌دهد که هیچ معبودی جز او نیست، و فرشتگان و صاحبان دانش نیز گواهی می‌دهند که هیچ معبودی جز او نیست؛ معبودی که توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است.

انکون نگاهی به متن طومارهای بحرالمیت می‌اندازیم؛ عدل، به‌ویژه عدل الهی در طومارهای بحرالمیت جایگاه والایی دارد. در طومار «قانون جامعه» (IQS)، یکی از خواسته‌های خداوند که انجام آنها را از طریق حضرت موسی ﷺ و پیامبران از «مقدسین» فرمان داده، این است که بر زمین «به حق، پاکی و عدالت رفتار کنند» (IQS, 1). بنابراین، رفتار عادلانه خواسته خداوند از پیروان انبیاست و «عدل» امری است مطلوب خداوند که به آن امر می‌کند. بدین‌سان، نقطه مقابل آن (یعنی ظلم و بی‌عدالتی) نیز مکروه خداوند است و او از آن نهی می‌فرماید. اینکه خداوند به رعایت عدل و داد امر کرده، مورد تصریح آیات قرآن نیز هست: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹)؛ بگو پروردگارم به میانروی [در همه امور و به اجتناب از افراط و تفریط] فرمان داده است.

همچنین نظیر آنچه را در تعلیم طومار آمده است، در قرآن نیز می‌بینیم که میان نبوت و برپا کردن عدالت، رابطه‌ای مستقیم برقرار شده و پیامبران خداوند از جانب او مأمورند که عدالت را در میان مردم برپا کنند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ به‌راستی که پیامبرانمان را با پدیده‌های روشنگر فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و سنجه (میزان، ترازو) فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.

اشاره به «میزان» (ترازو) در آیه دیگری از قرآن نیز آمده است: «وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷)؛ و آسمان را برافراشت و معیار و میزان (ترازو) مقرر داشت. کلمه «میزان» در این آیه که مفسران آن را با همین واژه مذکور در آیه قبل مرتبط می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۶۲)، اشاره به مقام فاعلیت و تدبیر الهی به‌منزله مقام قیام به عدل است (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۲۵).

جالب است بدانیم که در طومارها نیز واژه «ترازو» - البته معادل عبری آن - با نسبتی مستقیم با عدالت (به صورت «ترازوی عدالت») استفاده شده است؛ جایی که یکی از طومارها تعلیم می‌دهد که خداوند فطرت انسان را آشنا و مایل به عدالت آفریده است: «تو روح مرا طبق میزان عدالت زنده گردانیده‌ای» (4Q437+4Q434-5, 2: 1). در یک نمونه قرآنی دیگر، خداوند به پیامبر اکرم ﷺ فرمان می‌دهد که میان مردم به قسط و عدل داوری کند: «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ۴۲)؛ و چون داوری کردی، میان آنها به داد داوری کن؛ که خداوند دادگران را دوست دارد.

در تفسیر آیه آورده‌اند: «خدای سبحان راضی نمی‌شود که [پیامبر] غیر حکم او را جاری کند؛ یا باید حکم او را جاری کند و یا اصلاً در کارشان مداخله نکند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۵۸).

طومارها به ما تعلیم می‌دهند که خداوند برای بی‌عدالتی و ستم، نقطه پایانی در نظر گرفته است و سرانجام، حق و عدالت را تا ابد بر ستم و بیداد غلبه خواهد داد:

اما خدا در اسرار ادراکش و در حکمت شکوه‌مندش، برای ستم پایانی مقرر داشته و در وقت سزادهی، آن را برای همیشه نابود خواهد ساخت. آنگاه حق که در دوره تسلط ستم تا وقت مقرر داوری در راه‌های شرارت فرو غلبیده، تا ابد در جهان برافراشته می‌شود (IQS, IV).

شبیبه همین مضمون را در طومار دیگری نیز می‌بینیم: خداوند در آرزویمان، به داوری بین نیکان و بدان خواهد پرداخت و در حالی که «پسران حقیقت» را می‌پذیرد، بدکاران را به مجازات درناک خواهد رسانید. او «خدای راستی» است و با داوری آسمانی او بین حق و باطل، دوران ظلم سپری شده و روزگار غلبه حق و عدالت به کامل‌ترین شکل فراخواهد رسید:

او از آسمان، کار شرارت را داوری می‌کند و همه پسران حقیقت پذیرفته خواهند شد... و همه آنان که در آن فروغلبیدند، ترسان شده و به ناگاه فریاد خواهند کشید... و همه بیداد دیگر به پایان خواهد رسید، و دوران راستی [است] کامل خواهد گشت... در همه دوران‌های ابدی؛ زیرا اوست خدای راستی، و از آغاز سال‌ها... تا انصاف را بین خوب و بد برقرار دارد (4Q416, fr. 1).

در قرآن کریم نیز می‌خوانیم که روزی فراخواهد رسید که همه انسان‌ها سزای آنچه را که کرده‌اند، خواهند دید و عدالت خداوند نیکوکاران را به پاداش کارهای نیک، و بدکاران را به سزای اعمال بد خود خواهد رسانید. البته چنین روزی از منظر قرآن، روز قیامت است که همه انسان‌ها - که از جهان درگذشته‌اند - آن روز به اراده الهی زنده می‌شوند تا سزای اعمال خویش را ببینند؛ سزایی عادلانه، دقیق و بدون کوچک‌ترین ستم: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِهَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷)؛ و ترازوهای راست و درست را در روز قیامت در میان نهیم و بر هیچ کس هیچ ستمی نرود؛ و اگر [عملی] هم‌سنگ دانه خردلی باشد آن را به حساب آوریم، و ما خود حسابرسی را کفایت کنیم.

دانه «خردل» در اینجا برای مثال ذکر شده است و مبالغه در دقت میزان را می‌رساند که حتی به کوچکی و ناچیزی خردل هم رسیدگی می‌کند و در این تعبیر، اشاره به این نیز هست که «وزن» یکی از شئون حساب است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۱۲).

همسو با این عقیده یهودی مندرج در طومارها که «خداوند در آسمان است و از آنجا شرارت‌ها را داوری می‌کند»، در منابع اهل سنت، روایاتی از پیامبر اکرم ﷺ می‌بینیم. در یکی از آنها، عمروبن العاص از پیامبر نقل کرده است که ایشان فرمودند: «ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (مقدسی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۵)؛ بر اهل زمین ترحم کنید تا آنکه در آسمان است بر شما ترحم کند. برخی از این روایت، در آسمان بودن خدا را نتیجه گرفته‌اند. اما از نگاه شیعه، خداوند فراتر از جا و مکان است و برای او، نه آسمان و نه هیچ ظرف مکانی را نمی‌توان در نظر گرفت.

در نهج البلاغه از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده است که در نفی مکانمندی خدا می‌فرماید: «مَنْ قَالَ آيْنَ فَقَدْ حَيِزَهُ»؛ کسی که بگوید خدا کجاست؟ او خدا را جاگیر و محدود به مکان کرده است (نهج البلاغه، بی‌تا، ص ۲۱۲، خطبه ۱۵۲) و چون محدود کردن خداوند در مکان از صفات سلبی خداوند محسوب می‌شود، پس بودن خدا در آسمان را - به فرض درست بودن روایت مذکور - می‌توان به علم کامل و تسلط او بر هستی تعبیر کرد. شاید درخصوص عبارتی که در طومار آمده نیز همین مقصود وجود داشته است.

درباره فریاد و فغان اهل جهنم نیز که در طومار مذکور بدان اشاره شده است، می‌توان به آیه‌ای از قرآن اشاره کرد که با هولناک و وحشت‌زا خواندن روز قیامت، به همین توصیف درباره کافران و بدکاران اشاره می‌کند: «بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَ أَمْرٌ» (قمر: ۴۶)؛ آری، قیامت موعده ایشان است، و قیامت سهمگین‌تر و تلخ‌تر است.

البته در طومارها با این نکته نیز روبه‌رو می‌شویم که خداوند در غلبه دادن حق و راستی بر باطل و ستم، به‌تنهایی عمل نمی‌کند، بلکه مؤمنان نیز با شرکت در جنگی بزرگ که در آخرالزمان بین دو جبهه حق و باطل (یا به تعبیر طومارها، بین نور و تاریکی) رخ خواهد داد، خداوند را در اجرای آنچه که اراده کرده است، یاری خواهند کرد. در طومار «جنگ پسران نور با پسران تاریکی» - که «پسران نور» در آن، نمادی از اعضای فرقه بحرالْمِیت است - تأکید شده که این جنگ برای اجرای «عدالت خداوند» و «مجازات ستمگران» برپا می‌شود و این از شعاری که رزمندگان جبهه نور بر پرچم‌های خود می‌نویسند، پیداست:

وقتی رهسپار جنگ می‌شوند، بر پرچم‌های خود می‌نویسند: راستی خداوند، عدالت خداوند، جلال خداوند، مجازات خداوند (IQM, IV).

در قرآن به جنگ آخرالزمان اشاره‌ای نشده، اما به فرارسیدن روزگاری که در آن «زمین را صالحان به میراث می‌برند» (انبیاء: ۱۰۵) اشاره شده و در روایاتی که از پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام به ما رسیده، سخن از ظهور فرمانروای دادگری است که به اذن الهی با جنگی بزرگ، جهان را از سیطره ستمگران و بدکاران پاک می‌کند و عدل و داد را بر تمام جهان می‌گستراند. از این فرمانروای الهی و دادگر با تعبیر «مهدی» یاد شده است و همه احادیث اتفاق نظر دارند که او از نسل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خواهد بود.

در اینجا، بحث «رحمت و غضب الهی» نیز در ارتباط با عدالت و داوری او مطرح می‌شود. مطابق تعلیم طومارها، خداوند در عین آنکه تواب (توبه‌پذیر) است و «نسبت به کسانی که از انحراف بازگشتند صبر و عفو بسیار می‌ورزد» (CD, II)، منتقم نیز هست و «بر کسانی که از راه فرومی‌مانند و حکم (الهی) را مکروه می‌دارند قدرت، نیرو و خشم به شدت شعله‌ورش را به‌دست همه فرشتگان ویرانگر نازل خواهد کرد» (همان).

درباره «خشم به شدت شعله‌ور» باید توضیح دهیم که مطابق نظر مفسران و محققان مسلمان، منظور از «خشم و غضب خدا» - که در آیات قرآن هم به آن اشاره شده (بقره: ۹۰ و ۹۱؛ آل عمران: ۱۱۲؛ نساء: ۹۳؛ اعراف: ۱۵۲ و ۱۵۳؛

انفال: ۱۶؛ نحل: ۱۰۶؛ طه: ۸۱ و ۸۶؛ نور: ۹؛ شوری: ۱۶؛ فتح: ۶؛ مجادله: ۱۴؛ ممتحنه: ۱۳) - فقط «انتقام» است (قرشی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۴) و مطابق یکی از روایات شیعه، امام محمدباقر علیه السلام می‌فرمایند:

«هُوَ الْعِقَابُ... إِنَّهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةَ مَخْلُوقٍ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَسْتَفِزُهُ شَيْءٌ فَيُغَيِّرُهُ» (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۱)؛ غضب خدا عقاب اوست... هر که پندارد خدا از حالی به حالی در می‌آید او را با صفت مخلوق وصف کرده است. چیزی خدا را تحریک نمی‌کند تا او را تغییر دهد.

بدین‌روی، منظور از خشم و غضب الهی، نه امری احساسی و ناشی از تغییر حال، بلکه دادستانی و انتقام خداوند هنگام اجرای عدالت است. نویسنده یکی از طومارها خطاب به مردم منحرف می‌گوید: «خداوند به‌خاطر انحرافتان، خود از شما انتقام خواهد کشید» (4Q302, 3:II).

به همین سان، در آیات قرآن نیز می‌خوانیم که خداوند توبه را می‌پذیرد: «وَإِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ» (نور: ۱۰)؛ و خدا بسیار توبه‌پذیر و حکیم است. اما در عین حال، از کافران و بدکاران در روز قیامت انتقام می‌گیرد: «يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ» (دخان: ۱۶)؛ روزی که گیرورداری سخت و سترگ آغاز کنیم، ما دادستانیم. در آیه‌ای دیگر آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ» (آل عمران: ۴)؛ منکران آیات الهی عذابی شدید [در پیش] دارند و خداوند پیروزمند دادستان است.

در نمونه‌های دیگر، آیات قرآن به گروهی به نام «اصحاب ایکه» اشاره می‌کند که ستمگر بودند و خداوند از آنان انتقام گرفت: «وَإِنَّ كَانِ أَصْحَابِ الْأَيْكَةِ لظَالِمِينَ... فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (حجر: ۷۸-۷۹)؛ و اهل ایکه ستمکار بودند. از این‌رو از آنان انتقام گرفتیم. ظاهراً این گروه، همان قوم حضرت شعیب علیه السلام بودند (معنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۸۷).

## ۲-۲. کرسی الهی

«کرسی» از واژه «کرسی» گرفته شده و به معنای قرار دادن اشیا و بستن آنها به یکدیگر است. نیز به معنای ساختن پایه دیگری در کنار دیوار برای محکم‌کاری آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۰۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۶۹). علت اینکه به تخت «کرسی» گفته می‌شود این است که از قرار دادن و به هم پیوستن چند قطعه چوب ساخته می‌شود (جعفری، ۱۳۸۵). در بسیاری از مواقع این کلمه را کنایه از «ملک و سلطنت» می‌گیرند و می‌گویند: فلانی از کرسی‌نشینان است؛ یعنی او منطقه نفوذ و قدرت وسیعی دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۱۳). در یکی از آیات قرآن، درباره کرسی خداوند آمده است: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (بقره: ۲۵۵)؛ کرسی [علم و قدرت] او آسمان‌ها و زمین را فراگرفته و نگاهداشتن آنها بر او دشوار نیست و او بلندمرتبه و بزرگ است.

در معنای «کرسی» چند قول است:

۱. علم و آگاهی خداوند آسمان‌ها و زمین را فراگرفته [از ابن‌عباس] و از ائمه اطهار علیهم السلام نیز همین وجه نقل شده و «علم» به اعتبار مکانش که همان مرکز عالم باشد، «کرسی» نامیده شده است.

۲. منظور از «کرسی» سلطنت و پادشاهی است و «سلطنت» را به اعتبار جایگاه آن که تحت سلطنت باشد، «کرسی» نامیده‌اند؛ یعنی قدرت و سلطنت خداوند همه جا را فراگرفته است.

۳. «کرسی» تختی است در پایین «عرش» و بالای آسمان‌ها و زمین.

ترتیب این جملات در آیه بدون حرف عطف به علت آن است که هریک از آنها [عطف] بیان است برای جمله ماقبل، و معطوف و معطوف‌علیه در حکم واحد هستند. از این رو بهتر است بین دو جمله حرف عطف واسطه نشود (طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۲).

در طومارهای بحرالمیت نیز به «تخت» و «کرسی» الهی اشاره شده است. در یکی از طومارها، در عبارتی که تداعی‌کننده آیه قرآنی مزبور است، می‌خوانیم: «کرسی خدا در آسمان است و فرمانروایی‌اش بر همه زمین‌ها و دریاهاست...» (4Q302, fr.3: ii).

قرآن کریم در آیه‌ای (بقره: ۲۵۵) برای توصیف عظمت کرسی خداوند از لفظ «السموات و الأرض» استفاده کرده و در عبارت طومار، ضمن استفاده از توصیف «آسمان» برای کرسی خداوند، از عبارت «زمین‌ها و دریاها» (به صورت جمع) استفاده نموده است. روشن است که این هر دو عبارت با اختلافی اندک در کلمات، بر مفهومی واحد، یعنی سیطره الهی بر همه جهان آفرینش دلالت دارند.

### ۲-۳. رحمت عام الهی

در بسیاری از آیات قرآن، از رحمت پروردگار سخن به میان آمده است و اینکه رحمت او دنیا و آخرت را شامل می‌شود. برخی از آیات به رحمت‌های اخروی (بقره: ۲۱۸؛ آل عمران: ۱۰۷؛ اعراف: ۵۶) و برخی دیگر به رحمت‌های دنیوی (روم: ۵۰؛ یونس: ۵۹؛ طه: ۱۳۱؛ جاثیه: ۵) اشاره دارند. یکی از آیاتی که به رحمت عام الهی اشاره دارد، آنجاست که می‌فرماید: «... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...» (اعراف: ۱۵۶)، اما برای تلخیص مبحث به ذکر یک نمونه که با متن طومار همخوانی بیشتری دارد، اشاره می‌شود:

در آیه ۲۲ سوره مبارکه «بقره» آمده است: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَاتَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ آنکه زمین را زیرانداز و آسمان را سرپناه شما کرد و از آسمان آبی فروفرستاد، آنگاه بدان برای روزی شما، میوه‌هایی برآورد. پس آگاهانه برای او همتا نیابرد.

این آیه بیان‌کننده رحمت گسترده خداوند بر همه بندگان است که چگونه از آب، میوه‌ها و دانه‌های غذایی در شکل و رنگ متنوع آفریده است (هادوی و همکاران، ۱۳۹۶).

طومارها نیز تعلیم می‌دهند که رحمت عام الهی همه موجودات را فراگرفته و به‌خاطر همین رحمت فراگیر است که جهان پابرجاست و موجودات زنده از حیات برخوردارند و روزی می‌خورند:

[زیرا] او رحمت‌های خویش را می‌گشاید (جاری می‌سازد)... و تا به همه زندگان روزی برساند. اگر دست خود را

بسته (بی‌سخاوت) نگه دارد، روح همه جسمانیت تباه می‌شود (4Q416, fr. 2: ii).

محتوای این عبارت طوماری تعبیر آشنای «یدالله مغلوله» را که سخنی است که در قرآن به یهودیان حجاز نسبت داده شده، تداعی می‌کند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴)؛ و یهود گفتند: دست خدا بسته است. دست‌هایشان بسته باد! و به خاطر این سخن که گفتند، لعنت بر آنان باد! بلکه دستان او گشاده است، [و] هرگونه که بخواهد، می‌بخشد.

درواقع، قرآن نیز همسو با یهودیان جامعه قمران، به ما تعلیم می‌دهد که برخلاف گمان یهودیان حجاز، دست خداوند بسته نیست (که اگر بود، به قول طومارها، همه موجودات زنده تباه می‌شدند) و درواقع، خداوند با «دستان گشاده» (یعنی قدرت بی‌حد) به مخلوقات خویش روزی می‌رساند: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود: ۶)؛ و هیچ جنبه‌ای در زمین نیست، مگر آنکه روزی او بر خداوند است، و [او] آرامشگاه و بازگشتگاهشان را می‌داند. همه در کتابی مبین [ثبت] است.

مطابق نظر مفسران، این معنا، یعنی یادآوری رزق تمام جنبه‌ها و اینکه خدای تعالی آن را ضمانت کرده، برای این است که وسعت علم خدا و آگاهی‌اش به همه حالات جنبندگان را اثبات کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۲۰).

#### ۲-۴. حکمت الهی

بحث «حکمت الهی» نیز یکی از موضوعاتی است که می‌توان آن را در آموزه‌های قمرانی و قرآنی به صورت تطبیقی مطالعه کرد. در طومار قانون جامعه، از حکمت الهی با عنوان امری «حیات‌بخش» یاد شده است که دل را روشن می‌سازد (IQS, II). در قرآن نیز از «حکمت» با عنوان «خیر کثیر» یاد شده است: «وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹)؛ و به هر کس که حکمت بخشیده باشند، بی‌شک خیر بسیارش داده‌اند. روشن است که منظور از «حکمت» در این آیه، حکمتی است که از جانب خداوند عطا شود؛ همچنان که فعل آیه بر آن دلالت دارد.

در طومارها اشاره شده است که حکمت الهی و همچنین علم و تدبیر خداوند در دسترس بشر نیست:

چشمانم نگران شده، به آنکه ابدی است، به آن حکمتی که از بشر مخفی است، به دانش و طرح خردمندان‌ای که از بنی بشر (مخفی) است (IQS, XI).

در آیات قرآن نیز میان «علم خداوند به خفایا» و «حکیم بودن او» ارتباط برقرار شده است: در داستان آدم، وقتی خداوند به ملائکه فرمان می‌دهد که بر آدم سجده کنند و با تردید آنان در حکمت این فرمان، خدا به آنان دستور می‌دهد که «نام‌ها» را بیان کنند، آنها که از این نام‌ها آگاه نبودند، به خداوند گفتند: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۰-۳۲)؛ ما دانشی نداریم جز آنچه به ما آموخته‌ای. تو دانای فرزانه‌ای.

در طومارها گفته شده است که خداوند «جهان را با حکمت خود پابرجا نگه می‌دارد» (11QPsa, XXVI) و حکمت خداوند اقتضا کرده است که بشر از معرفت برخوردار شود (QH, XVIII). در قرآن نیز خداوند «دارنده کبریای آسمان‌ها و زمین» و همزمان، با صفات «علیم» و «حکیم» توصیف شده است (جائیه: ۳۷).

## ۲-۵. علم الهی

«علم الهی» همان آگاهی کامل خداوند و احاطه او بر همه چیزهایی است که آفریده است. به این علم بیکران او هیچ نقصان و تغییری راه پیدا نمی‌کند. از این دریای بی‌پایان، تنها اندکی به بشر داده شده و بسیار چیزها هست که او می‌داند و بشر از آن آگاه نیست. / ابن عربی، از عارفان بزرگ مسلمان، درباره علم الهی می‌گوید: علم الهی اصل همه علم‌هاست و همه علوم به آن بازمی‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۳).

در طومارهای بحرالمیت، از امور نهانی که تنها خداوند به آن آگاه است، با عنوان «اسرار» یاد می‌شود. بدین‌روی، اسرار الهی شامل همه اموری است که او می‌داند، اما بندگانش نمی‌دانند، مگر آنکه او به اراده خود، بعضی از بندگان پاک و برگزیده‌اش را به مقداری از آن آگاه گرداند. طومارها سرنوشت انسان‌ها را نیز در زمره این اسرار معرفی می‌کنند و آن را با کتابی مرموز که اسرار در آن ثبت شده است، پیوند می‌دهند:

ای مرد!... نگاه کن به... و اسرار شگفت خدای پرهیبت را به دست آور...؛ به اسراری که پیش می‌آیند نگاه کن، و کارهای قدیم... آنچه بوده و آنچه خواهد بود... در هر کار و کار [ر]... روز و شب او، در رازی که پیش می‌آید تفکر می‌کند، و (آن را) همیشه مطالعه می‌نماید. آنگاه حق و بیداد را خواهید شناخت...؛ زیرا خدای معرفت بنیاد حقیقت است، و از طریق رازی که پیش می‌آید، بنیاد آن را جدا می‌سازد... . همیشه این چیزها را مشتاقانه بجویید و همه نتایج آن را بفهمید. و آنگاه جلال ابدی را خواهید شناخت، و اسرار عظیمش را، و توانمندی کارهای او را. و آغاز جزایات را خواهید دانست در یادبود زمانی که آمده است. حکم ثبت شده و همه جزا معین گردیده است؛ زیرا امر الهی ثبت (و معین) است بر همه [ردالت‌های] پسران شیث، و کتاب یادبودی که نزد وی نوشته شده است، برای آنان که این کلام را نگه می‌دارند (4Q417, 1: i).

عبارت طوماری مذکور بیان می‌دارد که آگاهی یافتن بر اسرار الهی، از طریق مطالعه و تفکر حاصل می‌شود؛ یعنی برای دستیابی به آن، نوعی سلوک فکری و درونی و طی طریقی باطنی لازم است.

در قرآن نیز اشاره شده است که شناخت خداوند از سیر در آفاق و انفس حاصل می‌شود (ذاریات: ۲۰-۲۱). شناخت اسرار خداوند خشنودی در برابر تقدیرهای خداوند را به ارمغان می‌آورد؛ زیرا مقدرات خداوند از اسرار الهی است و کسی که حقیقت آن را دریابد، در برابر آنچه برای او حتمی شده است، ایستادگی نخواهد کرد و خواست خداوند را بر خواهش خود، مقدم می‌دارد. البته همه انسان‌ها نمی‌توانند از اسرار آگاه شوند، که علتش فقدان آمادگی روحی و فکری آنهاست (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴).

البته واژه «اسرار» در قرآن به کار نرفته است، اما از نظر تعریف، تا حدی می‌توان آن را معادل واژه عربی «غیب» دانست. در آیات قرآن، خداوند با صفت «آگاه به نهان و پیدای» (غیب و شهود) معرفی شده است: «عالمٌ

الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۷۳). مطابق آیات قرآن، خداوند متعال مغیبات یا اسرار را می‌داند که فهمش برای غیر او ممکن نیست و این اسرار عبارتند از: علم به آنچه بشر نمی‌داند (بقره: ۳۰)؛ علم غیب آسمان‌ها و زمین؛ آنچه آشکارا و پنهانی انجام می‌شود (بقره: ۳۳)؛ علم به ایمان ظاهری و باطنی (نساء: ۲۵)؛ علم به دشمنان (نساء: ۴۵)؛ علم به کفر و نفاق (مائده: ۶۱)؛ علم به آنچه در سینه‌هاست (آل عمران: ۱۱۹)؛ علم به گمراهان و راه‌یافتگان (انعام: ۱۱۷)؛ علم به کوچک‌ترین چیزها در آسمان‌ها و زمین (سبأ: ۳)؛ همه دانه‌ها در تاریکی زمین و همه آنچه خشک و تر است (انعام: ۵۹)؛ علم به روح (اسراء: ۸۵)؛ علم به روز قیامت (اعراف: ۱۸۵) و... .

یکی از آیات قرآن، خداوند را این‌گونه معرفی می‌کند:

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛ و کلیدهای غیب نزد اوست و هیچ‌کس جز او آن را نمی‌داند و آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند، و برگی نمی‌افتد، مگر آنکه آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و هیچ تر و خشکی نیست، مگر آنکه در کتابی مبین [ثبت] است.

آیه مذکور توصیفی از حیطة علم الهی است، و اینکه خداوند متعال به علم غیب، به آنچه در خشکی و دریا و تاریکی و... است، آگاهی دارد. شباهت معنایی و حتی لفظی این آیه با آنچه از طومارها نقل کردیم، معلوم است، به‌ویژه آنجا که خدا را «دانای اسرار» (دارنده کلیدهای غیب) معرفی می‌کند و همه‌چیز را (اعم از آشکار و نهان) مضبوط و ثبت‌شده در یک کتاب می‌داند.

همچنین طومارها تعلیم می‌دهند که خداوند با علم بی‌پایان خود انسان را می‌آفریند و در زمان آفرینش انسان، به حوادثی که در رحیم رخ می‌دهد، آگاه و بیناست:

[خدا] همه حجره‌های رحیم را [به دقت می‌بیند]، و همه بخش‌های درون آن را می‌آزماید. [خدا] زبان را [شکل می‌دهد] و کلماتش را می‌داند. خدا دست را می‌سازد [و اعمالش را درمی‌یابد]... (III، 4Q185).

به همین‌سان، در بسیاری از آیات قرآن نیز به علم نامحدود الهی و آگاهی او از امور پنهان - از جمله آنچه در رحیم‌هاست - اشاره شده است؛ مثلاً در یکی از آیات می‌فرماید: «لِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيَنْزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ... إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۳۴)؛ بی‌گمان آگاهی از قیامت، خاص خداوند است و باران را نیز او نازل می‌کند و می‌داند که در رحیم‌ها چیست... بی‌گمان خداوند دانای آگاه است؛ یعنی او می‌داند که آنچه در رحم‌های مادران است، نوزاد پسر خواهد بود یا دختر، و سالم خواهد بود یا ناسالم، و یکی خواهد بود یا بیشتر (طبرسی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۰۲).

در آیه‌ای دیگر، به قدرت‌نمایی خداوند در آفرینش انسان در رحیم مادر، این‌گونه اشاره شده است؛ اشاره‌ای که برخی مفسران آن را نشانه حقانیت قرآن کریم دانسته‌اند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ص ۲۴۶۰):

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)؛ و



به‌راستی که انسان را از چکیدهٔ گل آفریدیم، آنگاه او را به‌صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار [یعنی رحم مادر] قرار دادیم. آنگاه نطفه را به‌صورت خون بسته و سپس خون بسته را به‌صورت گوشت‌پاره درآوردیم، و سپس گوشت‌پاره را استخواندار کردیم و آنگاه بر استخوان‌ها پرده‌ای گوشت پوشاندیم، آنگاه آن را به‌صورت آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ بزرگ خداوند! که بهترین آفرینندگان است!

## ۶-۲. هدایت الهی

یکی از مهم‌ترین اهداف رسالت پیامبران از جانب خداوند تعلیم حکمت و تزکیه نفس است. مسئله تزکیه نفس نیز اهمیتش بیش از مسئله تعلیم کتاب و حکمت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۵۰۵). طومارها تعلیم می‌دهند که خداوند بشر را پس از آفرینش، به حال خود وانتهاده است و برای او پیامبرانی می‌فرستد که او را به راه راست هدایت کنند. آنان «مردان الهی» هستند؛ کسانی که چون پاکی و راستگویی‌شان برای خداوند معلوم بود، آنها را برگزید تا هدایت‌کننده بقیه انسان‌ها باشند. وظیفه این «مردان خدا» تعلیم دادن حکمت و معرفت به مردم است: «[معرفت] و حکمت را به شما تعلیم خواهم داد» (4Q413).

همچنین در طومارها اشاره شده است که خداوند اگر در امت گنهکاری که سزاوار عذاب الهی شده، نشانه‌ای از توبه و بازگشت ببیند، هدایت‌کننده‌ای را برای راهنمایی و دستگیری آنان می‌فرستد:

زیرا وقتی آنها بی‌ایمان شده و او را فراموش کردند، او روی خود را از اسرائیل و معبد مقدسش پوشانید و آنها را به‌دست شمشیر سپرد. اما با یادآوردن عهد نیاکان، اثری از اسرائیل باقی نهاد و آن را به‌تمامی به‌دست ناپودی نسپرد... و خداوند اعمال ایشان را دید، که به‌تمامی دل، در جست‌وجوی او هستند، و یک آموزگار حق برای ایشان برانگیخت که آنان را در راه دل خود هدایت کند (CD, I).

این‌گونه طومارها تعلیم می‌دهند که اگر امتی به خطاکاری خود اقرار کند و با توبه و بازگشت به طریق مستقیم الهی، آمدن یک راهنمای حق را خالصانه از خدا درخواست نماید، خداوند خواستهٔ ایشان را اجابت خواهد کرد و برای ایشان یک راهنما یا (پیامبر) خواهد فرستاد. در قرآن کریم نیز پیامبر اکرم ﷺ یک «تزکیه‌کننده» و یک «تعلیم‌دهنده کتاب و حکمت» (یا درواقع، یک «راهنمای حق») معرفی شده است:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ اوست که در میان قوم بی‌کتاب، پیامبری از میان خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می‌خواند و پاکیزه‌شان می‌درد و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد و حقیقتاً که در گذشته در گمراهی آشکاری بودند.

همچنان که مفسران مسلمان گفته‌اند، تشریح دین و انزال کتب آسمانی و بعث رسولان برای تلاوت آیات آن کتاب برای مردم و تزکیه و تعلیم خلق، همه‌اش فضل و منتی از خداست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۴۵).

در آیه مزبور هدف این بعثت را در سه امر خلاصه کرده است که یکی جنبه مقدماتی دارد و آن «تلاوت آیات الهی» است، و دو قسمت دیگر، یعنی «تهذیب و تزکیه نفوس» و «تعلیم کتاب و حکمت» دو هدف بزرگ نهایی را تشکیل می‌دهد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۱۰۷).

قرآن کریم همچنین تأکید می‌کند که اگر امتی بعد از سرکشی و کفران نعمت الهی، پیام انبیا را بشنود و راه توبه و بازگشت به سوی خدا را در پیش گیرد، خداوند نیز توبه آنان را می‌پذیرد و همچون گذشته، آنان را از نعمت‌های خویش برخوردار خواهد کرد. مثالی که قرآن در این باره می‌زند، قوم یونس است:

«فَلَوْلَا كَانَتْ قَرِيبَةً أَمْنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسُ لَمَّا أَمِنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمُ الْيَوْمَ حِينَ» (یونس: ۹۸)؛ چرا اهل هیچ شهری [به‌موقع] ایمان نیاورد که ایمانش سودی به آن برساند، مگر قوم یونس که چون [به‌موقع] ایمان آوردند، عذاب رسواگر را در زندگی دنیوی‌شان از آنان برداشتیم و آنان را تا زمانی [معین] بهره‌مند ساختیم؟

همچنان که می‌دانیم، تکلیف و آزمایش انسان علاوه بر مسئله آگاهی و ابزار شناخت، نیاز به دو عامل دیگر دارد: «هدایت» و «اختیار» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۳۳۶).

یکی از آیات قرآن می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)؛ ما راه را به او نشان دادیم، خواه شکرگزار باشد، خواه کفران‌کننده. منظور از «هدایت» ارائه طریق است. «شکر» اظهار نعمت و قدردانی از آن است، و «کفران» پوشاندن نعمت و ناسپاسی از آن است. «سبیل» نیز همان راه حق است که انسان را به سعادت می‌رساند. «شاکر» و «کفور» حال است بر ضمیر «هدیناه»؛ یعنی در هر حال که باشد، از طرف خدا هدایت شده و حجت بر او تمام گردیده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۷۲).

در قرآن کریم، یکی از فواید شکر خداوند افزایش روزی و برکت است؛ همچنان که ناسپاسی نعمت‌های خدا نیز مایه خسران و عذاب است: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷)؛ و [نیز یاد کنید] هنگامی را که پروردگارتان اعلام کرد: اگر سپاسگزاری کنید قطعاً [نعمت] خود را بر شما می‌افزایم و اگر ناسپاسی کنید بی‌تردید عذابم سخت است. از این رو کسی که شکور است نعمت و برکت در زندگی‌اش فزونی می‌یابد و کافر به عذاب شدیدی گرفتار می‌شود.

شبيه همین مضمون را در یکی از طومارها می‌یابیم که عنوان «دو طریق» بر آن نهاده شده است:

و او [در برابر شما] دو راه قرار داده که یکی از آنها خوب و یکی دیگر بد است. اگر راه خوب را برگزینید [و او شما را برکت خواهد داد. اما اگر در راه [بد] گام بردارید [شما را لعنت خواهد کرد]... (4Q473).

البته در این عبارت طوماری، برخلاف آیه قرآن، اشاره‌ای به هدایت الهی نشده است و همین موجب می‌شود که وقتی آن را در زمینه تمام متون طوماری بررسی می‌کنیم، پیام متفاوتی از آن بگیریم. در بخش بعد، در این باره سخن خواهیم گفت.

### ۳. تقدیر الهی

در بحث «تقدیر الهی» یکی از موضوعاتی که در طومارها مطرح می‌شود، بحث «برگزیدگی» است. پیشوایان فرقه‌ای که طومارها را نوشتند، چنین تعلیم می‌دادند که انسان‌های پاک و وارسته از ابتدای خلقت، برای رستگار شدن از سوی خدا برگزیده شده‌اند، و کسانی که دچار فساد و گمراهی می‌شوند از همان ابتدای آفرینش، برای

تباهی و نابود شدن انتخاب شده‌اند. البته از نظر آنها، خداوند برای هر کسی دو روح آفریده که یکی او را به سوی خیر و اطاعت از خدا، و دیگری او را به سوی شر و نافرمانی از خدا سوق می‌دهد، و انتخاب اینکه هر کسی از روح حق پیروی کند یا از روح باطل، به عهده خود شخص گذاشته شده است:

او بشر را آفریده تا بر جهان فرمان براند، و برایش دو روح مقرر داشته که تا زمان سزادهی او (خداوند) در آنها گام بردارد: روح حق و روح ستم (IQS, III).

این تعلیم تداعی‌کننده مفهوم همان عبارتی است که از طومار «دو طریق» نقل کردیم. اما همین جا، طومارها به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کنند: هر کسی راه خود را، نه در سایه هدایت انبیای الهی، بلکه مطابق سرشتی انتخاب خواهد کرد که خداوند در وجود او نهاده است. در طومارها از این سرشت با دو عنوان «سرچشمه نور» و «منبع ظلمت» یاد شده است:

آنان که از حق زاده شده‌اند از یک سرچشمه نور پدید می‌آیند و آنان که از ستم زاده شده‌اند از یک منبع ظلمت ایجاد می‌شوند. همه فرزندان پاکي را امیر روشنایی‌ها رهبری می‌کند و در طریق‌های نور گام برمی‌دارند؛ اما بر فرزندان ستم فرشته (شح) ظلمت فرمان می‌راند و در طریق‌های ظلمت گام می‌زنند (IQS, III).

طومارها تعلیم می‌دهند که اختیار انسان‌ها نقش واقعی در تعیین سرنوشت آنها ندارد؛ زیرا خود آن اختیار هم تحت تأثیر یک مشیت ازلی عمل می‌کند که شاکله و سرشت هر موجود را تعیین کرده است.

زیرا خدا از اول آنها را برگزید. او اعمال ایشان را پیش از آنکه خلق شوند، می‌دانست و نسل‌هایشان را مکروه می‌داشت و روی خود را از سرزمین (مقدس) تا زمان اضمحلال آنان برگردانید؛ زیرا او سال‌های آمدن و طول ایام و مدت دقیق زمان‌هایشان را برای دوران‌هایی که می‌آید و تا به ابد می‌دانست. او از حوادث ایام ایشان در تمام سال‌های ابدی آگاه بود و در همه آنان مردانی را برای خود برگزید که ایشان را به نام خواند، تا اثری در سرزمین (مقدس) بماند و روی زمین از ذریه ایشان پر شود و روح مقدس خویش را به دست مسیحان خود به آنان شناسانید و حقیقت را (به آنان) اعلام داشت. اما آنانی را که مکروه می‌داشت، گمراه نمود (همان).

این تعلیم در طومار «سپاس» نیز دیده می‌شود:

اما شریران را تو آفریده‌ای، برای [زمان خشم] خود. ایشان را از رحم وعده داده‌ای به روز کشتار... [به همین سبب راغب شده‌ام که وارد شورای] قداست تو شوم. می‌دانم که تو ایشان را پیش از دیگران برگزیده‌ای و آنان تا ابد تو را خدمت خواهند کرد (QH,5, VII).

و در همان طومار تأکید شده که این موضوع از اسرار حکمت الهی است که سراینده وارسته سرودها آن را از طریق وحی دریافته است:

[و] به روح بشر... طبق قانون [روح؛ زیرا تو طریق‌هایشان را مقرر داشته‌ای] برای همیشه و همیشه. [و از ازل تعیین فرموده‌ای] جز ایشان را برای پاداش و گوشمالی. تو این را برای همه نطفه‌شان معین کرده‌ای برای نسل‌های ابدی و سال‌های همیشگی. در حکمت دانش خویش. تو سرنوشت آنان را پیش از آنکه موجود شوند مقدر فرموده‌ای... من این چیزها را می‌دانم، با حکمتی که از جانب تو می‌آید؛ زیرا تو گوش‌های مرا شنوا گردانیده‌ای به اسرار شکوهمند (QH,6, IX).

البته ما در قرآن، آیاتی داریم که ظاهر آنها دلالت دارد بر اینکه خداوند بسیاری از بندگانش را برای جهنم خلق فرموده است: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» (اعراف: ۱۷۹)؛ یا خود اوست که بندگان را هدایت و یا گمراه می‌کند: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم: ۴). اما با توجه به آیات دیگری که بر اختیار بندگان در انتخاب راه حق یا باطل دلالت دارند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) و اینکه او راه توبه را برای بندگان گنهکارش باز گذاشته است: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۷) و هرگز به بندگان خود ستم نمی‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴)، مفسران مسلمان عموماً عقیده دارند که قرآن کریم بشر را در انتخاب راه خویش، آزاد و مختار آفریده است: «وَوَقَّلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» (کهف: ۲۹) و پاداش بهشت یا مجازات جهنم را از ابتدا برای هیچ‌یک از بندگانش تعیین نفرموده است، بلکه عمل ارادی هر کس تعیین‌کننده سرنوشت نهایی اوست: «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۸).

از این رو مفسران مسلمان آیاتی را که ظاهر آنها دلالت به خلاف این امر داشته باشد، به نحوی تفسیر می‌کنند که با سایر آیات هماهنگ شود. در واقع، اگرچه در قرآن گفته شده که هر کس مختار است تا در زندگی خود در یکی از دو طریق نور یا ظلمت گام بردارد، اما در آن، تقسیم‌بندی بندگان به «فرزندان نور» و «فرزندان ظلمت» را نمی‌بینیم، آن گونه که در طومارها مشاهده می‌شود و بیانگر معلوم بودن سرنوشت هر کس بر اساس سرشتی جبری و مطابق یک مشیت ازلی است و انگارهٔ ثنوی «دو بُن» را تداعی می‌کند.

### نتیجه‌گیری

در مضامین کلی برخی از موضوعات الهیاتی مرتبط با اوصاف خدا میان طومارهای بحرامیت و قرآن کریم شباهت‌های زیادی وجود دارد؛ موضوعاتی همچون عدل الهی، کرسی الهی، حکمت الهی، علم الهی، رحمت عام الهی، هدایت الهی و مشیت الهی. این شباهت مضامین نشانه همسویی کلی الهیات قمرانی و الهیات قرآنی در موضوع اوصاف خداوند است، هر چند تفاوت‌هایی نیز - گاه جزئی و گاه بنیادین - میان آنها وجود دارد.

یکی از این تفاوت‌های بنیادین بحث «برگزیدگی» است که پیروان فرقه بحرامیت درباره پاکان و قدیسان به آن عقیده داشتند و آن را مشیت ازلی خداوند می‌دانستند، به گونه‌ای که تا حدی به آموزه‌های برخاسته از عقیده «دو بُن» (دو منشأ جداگانه برای روشنایی و تاریکی) که از عقاید فرقه‌های گنوسی قرون بعد از میلاد مسیح بوده است، شباهت دارد.

این در حالی است که قرآن کریم با تأکید بر اهمیت هدایت الهی، آشکارا تعلیم می‌دهد که هیچ کس از ازل برگزیده نیست و رستگاری هر کس در نتیجه عمل خود او و برحسب پاسخی است که با اختیار و اراده خویش به پیام انبیا می‌دهد.

## منابع

- قرآن کریم، ۱۳۷۵، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، نیلوفر و جامی.
- نهج البلاغه، بی تا، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *التقوآت المکبّیة*، تحقیق ابراهیم بیومی و یحیی عثمان اسماعیل، مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۱۸ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دارالفکر.
- انجم‌روز، سیده‌سوزان و مجتبی زروانی، ۱۳۹۸، «تحلیل سطوح معنایی قطعه حکمی ۱۸۴قم ۱۸۴ طومارهای بحرالمیت»، *معرفت ادیان*، ش ۴۱، ص ۷۹-۹۱.
- جعفری، یعقوب، ۱۳۸۵، «بحثی درباره کرسی خداوند»، *درس‌هایی از مکتب اسلام*، ش ۶۰۲، ص ۲۱-۲۷.
- حاج ابراهیمی طاهره و علی قادری اردکانی، ۱۳۸۹، «هماندندی مفهوم و کارکرد نیروهای خیر و شر در طومارهای بحرالمیت و عقاید ایران باستان»، *پژوهشنامه ادیان*، دوره چهارم، ش ۸، ص ۷-۲۷.
- دالوند، محمدحسین، ۱۳۹۹، «بازخوانی عناصر عرفانی در طومارهای بحرالمیت»، *معرفت*، ش ۲۶۹، ص ۷۱-۸۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۵، *مفردات الفاظ القرآن*، ترجمه سیدغلامرضا خسروی حسینی، چ دوم، تهران، مرتضوی.
- سید قطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، چ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.
- صابری، حسین، ۱۳۹۵، *حکمت در طومارهای بحرالمیت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران (پردیس فارابی).
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۵، *تفسیر جوامع الجامع*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *تفسیر مجمع البیان*، تهران، فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۶، *الاقتصاد الی طریق الارشاد*، تحقیق عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا (ع).
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کریم‌پور، سعید، ۱۳۹۹، «مقدمه مترجم»، در: *متن کامل طومارهای بحرالمیت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، بی تا، *اصول الکافی*، تحقیق سیدجواد مصطفوی، بی جا، گلگشت.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۹۰، *تفسیر قرآن ناطق*، چ سوم، قم، دارالحديث.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۸، *عدل الهی*، چ پنجاه و دوم، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *التفسیر الکاشف*، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- مقدسی، ابن قدامه، ۱۴۰۸ق، *لمعة الاعتقاد*، ریاض، دارالمهدی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- هادوی، اصغر و همکاران، ۱۳۹۶، «معناشناسی مفهوم پر کاربرد رزق در قرآن کریم»، *پژوهش‌های زیان‌شناختی قرآن*، سال ششم، ش ۲ (۱۲)، ص ۱۰۳-۱۱۸.
- هشترودی، فاطمه، ۱۳۸۸، «طومارهای بحرالمیت: تاریخچه و منتخبی از نظریات»، *هفت آسمان*، دوره یازدهم، ش ۴۳، ص ۱۱۷-۱۷۰.
- ورمش، گزاه، ۱۳۹۹، *متن کامل طومارهای بحرالمیت*، ترجمه سعید کریم‌پور، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.




نوع مقاله: پژوهشی

## جایگاه آدم در اسلام و یهود بر اساس «فصوص الحکم» و «زوهر»

فاطمه کیائی / استادیار، گروه معارف، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

ft.kiaei@pnu.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-8482-7109

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶

### چکیده

آدم اولین انسان در ادیان ابراهیمی، و در دین اسلام صاحب جایگاهی بلند است. قرآن کریم او را خلیفه خداوند، مسجود فرشتگان و صاحب مقام تعلیم اسما خوانده است. با وجود آنکه تحت وسوسه ابلیس، از شجره ممنوعه چشید و به زمین هیبوط کرد، ارزش وجودی او نکاست و به واسطه توبه برگزیده شد. در سفر پیدایش کتاب مقدس، داستان آدم به عنوان نخستین انسان آمده که در مواردی با قرآن کریم متفاوت است. مکاتب عرفانی با تأویل متون مقدس، معانی باطنی آن را آشکار می‌کنند. در عرفان یهود، کتاب «زوهر» باب‌های مربوط به آدم در سفر پیدایش را به شیوه‌ای درونی تفسیر می‌کند. در عرفان اسلامی نیز «فصوص الحکم» ابن عربی تأویلگر باطنی و رمزی داستان‌های انبیاست. مقاله حاضر با بررسی «تطبیقی» و بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های رویکرد عرفانی این دو کتاب، به مقایسه جایگاه آدم در این دو سنت دینی می‌پردازد. در هر دو سنت فکری، آدم نمونه ازلی انسان کامل، مظهر تام و تمام اسما و صفات حق و مهر ختم خلقت است. او محل تلاقی عوالم متعدد وجود است و تنها فارق انسان کامل از حق این است که ممکن است، و خداوند واجب و بی‌نیاز.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، کتاب مقدس، فصوص الحکم، زوهر، ابن عربی.

آدم در ادیان توحیدی اسلام و یهودیت، نخستین انسان، پدر انبای بشر و صاحب جایگاهی مخصوص است که در متون مقدس از آن سخن گفته شده است. تأویل و تفسیر عرفانی متون مقدس نیز در هر دو دین اعتباری ویژه دارد. ابن عربی، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز، عارف مسلمان و نویسنده *فصوص الحکم*، اولین بخش اثر خود را به بررسی جایگاه آدم و تفسیر باطنی آیات مربوط به وی اختصاص داده است. کتاب *زوهَر* که از مهم‌ترین آثار عرفان نظری یهود است نیز بدین موضوع عنایت ویژه داشته است.

مقاله حاضر درصدد تبیین جایگاه آدم در هر یک از این دو اثر عرفانی و مقایسه تطبیقی رویکرد آن دو و بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های احتمالی نظرگاه آنها به اوست.

بررسی تطبیقی جایگاه عرفانی آدم در دو دین اسلام و یهودیت و براساس کتاب‌های *فصوص الحکم* و *زوهَر* تاکنون سابقه نداشته و مقاله یا کتابی در این مورد منتشر نشده است.

مقاله «نگاهی اجمالی به آدم و گناه او در یهودیت، مسیحیت، زرتشت و اسلام» (کرمی، ۱۳۷۷)، علاوه بر آنکه بر مسئله گناه آدم متمرکز است، بررسی تطبیقی نداشته است.

مقاله «آدم از دیدگاه قرآن و عهدین» (صدقی، ۱۳۸۶)، به بررسی تطبیقی رویکرد کتب مقدس اسلام و یهودیت به آدم پرداخته و به تفسیر عرفانی آنها التفاتی نداشته است.

کتاب *بررسی انتقادی جایگاه انسان از دیدگاه چهار دین توحیدی* (صفرپور، ۱۳۸۹)، به بررسی تطبیقی جایگاه انسان از دیدگاه ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی بدون توجه به ابعاد عرفانی این جایگاه پرداخته است.

مقاله «ابعاد اسطوره‌ای فرایند آفرینش آدم در دین یهود و اسلام» (چپمن، ۱۳۹۴)؛

مقاله «بررسی تطبیقی انسان خداگونه در تصوف، قبّالا و گنوسی» (شهبازی، ۱۳۹۹)، به رویکرد عرفانی *زوهَر* و *فصوص الحکم* پرداخته است.

## ۱. آفرینش آدم در کتاب مقدس

بنا بر عهد قدیم، در آغاز زمین خالی و بی‌شکل بود. خداوند روشنایی روز، تاریکی شب، آسمان، اقیانوس‌ها، زمین، نباتات، خورشید، ماه، ستارگان، موجودات دریایی، پرندگان، حیوانات اهلی و وحشی و خزندگان را طی شش روز آفرید و در نهایت فرمود: «انسان را شبیه خود بسازیم تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند» (پیدایش، ۱:۲۷).

واژه «آدم» از «آدم» عبری گرفته شده و مؤنث آن «آدمه» *dama* به معنای زمین یا خاک است. «آدم» *adom* به معنای رنگ «سرخ» نیز هست (الیاده، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۲۹) و این شاید اشاره به رنگ خاکی باشد که آدم از آن آفریده شده است.



در عهد عتیق دو بار و به دو بیان متمایز، از آفرینش آدم سخن گفته شده است: یک بار در باب اول سفر پیدایش و بار دیگر در باب‌های دوم تا پنجم آن. تحقیقات متون کتاب مقدس نشان داده که سرچشمه آنها دو روایت مختلف بوده است. در باب اول، از تکوین عالم هستی در شش روز و از آفرینش آدم که نقطه کمال خلقت و مهر پایانی آن است بر صورت خداوند، سخن به میان آمده است. در باب‌های دوم تا پنجم، داستان خلقت آدم با تفصیل و جزئیات بیشتری آمده است (مجتبائی، ۱۳۶۷، ج ۱، مدخل آدم، ص ۳۷۱).

خداوند از خاک زمین آدم را سرشت، در او روح دمید و در باغی در عدن منزل داد. باغ درختانی زیبا با میوه‌هایی خوش طعم و رنگ داشت. وسط آن، دو درخت به نام‌های درخت «حیات» و درخت «معرفت نیک و بد» قرار داشت. خداوند به آدم اخطار کرد که اگر از میوه درخت «معرفت نیک و بد» بخورد، می‌میرد (پیدایش، ۱۷-۲:۷). علمای یهود در تفسیر آیه «خداوند آدم را از خاک زمین سرشت» گفته‌اند: کلمه «وییتصر» (Vayytser) به معنای «سرشت»، دارای دو حرف یاء است؛ زیرا ذات قدوس دو گزینه «نیکی» و «بدی» در انسان آفریده است. از این رو در نهاد هر فرد انسانی دو میل فطری وجود دارد (کهن، بی‌تا، ص ۱۰۷).

آدم در نخستین روز سال، یعنی اول تشرین آفریده شد و هر چه وابسته به وی بود در همان روز روی داد. در ساعات اول تا پنجم، خاک، گل، اندام‌ها و جان او پدید آمد. در ساعت پنجم برخاست. در ساعت ششم بر همه چیز نام نهاد. در ساعت هفتم هوا را نزد او آوردند، در ساعت هشتم *هاییل* و *قابیل* به وجود آمدند. در ساعت نهم هشدار داده شدند از درخت «معرفت نیک و بد» نخورند. در ساعت دهم نافرمانی کردند. در ساعت یازدهم محکوم شدند و در ساعت دوازدهم از باغ عدن بیرون گردیدند (مجتبائی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۴).

## ۲. آفرینش آدم در زوهر

### ۱-۲. آفرینش بر صورت خداوند

خلق انسان در زوهر رخدادی کیهانی است:

ربی شمعون گفت: آنگاه که خداوند اراده نمود انسان را بیافریند، همه مخلوقات عوالم بالا و پایین لرزیدند. ابتدای روز ششم تصمیم الهی قطعی شد. دروازه مشرق گشوده شد و همه انوار از آن ساری شدند. جنوب به همراه نوری که از آغاز داشت، در جلال کامل پیش آمد و شرق را دربر گرفت. شرق شمال را احاطه کرد. شمال برخاست و غرب را فراخواند. سپس غرب عزم شمال کرد و یکدیگر را درک کردند و جنوب نیز غرب را فراگرفت و شمال و جنوب باغ بهشت را محصور کردند. سپس شرق به سوی غرب کشیده شد و غرب شادمان بود و گفته شد: «انسان را بر صورت خویش بسازیم» (پیدایش، ۱:۲۶) که همچون ما چهار جهت و بالا و پایین را در اختیار بگیرد. در نتیجه، شرق و غرب یکی شدند و انسان پدید آمد. از این رو حکما فرموده‌اند: انسان از جانب معبد برخاسته است (شولم، ۱۹۸۷، ص ۳۱).

**تلمود** در تفسیر این عبارت که «خدا آدم را به صورت خود آفرید» از تصور همانندی انسان با خدا اجتناب می‌کند و آن را بر خورداری انسان از عزت و عظمت الهی و دارای قابلیت وصول بدین مقام می‌خواند. هرچه پدید آمد، از آنچه پیش از او بود برتر بود. آدم و حوا نیز بر همه چیز فرمانروایی یافتند. همه مخلوقات برای آدم به وجود آمدند.

عرفان یهودی، به‌ویژه **زوهمر** معتقد است: خداوند به موجودات فروتر که از جانب عالم فراتر آمده بودند، سر‌ایجاد نام الهی آدم را افشا نمود که در آن فراتر و فروتر به نیروی سه حرف با هم تلاقی می‌کنند و نام الهی «ADaM» به واسطه سه حرف A(l)ef (A)leth (D) و M(em) همه آنچه را در عوالم فوقانی و تحتانی است، دربر می‌گیرد. زمانی که این سه حرف تنزل یافتند، در صورت آنها به نحو کامل، نام «آدم» مشاهده شد تا مذکر و مؤنث را شامل گردد (شولم، ۱۹۷۷، ص ۳۱-۳۲؛ شایا، ۱۹۷۱، ص ۱۲۷).

وقتی آدم آفریده و جسم او کامل شد، یک هزار روح از جانب چپ او را احاطه کردند و هریک سعی داشت به جسم وارد شود. خداوند آنها را ملامت نمود و ابری نازل کرد تا همگی پراکنده شوند «و خداوند گفت: زمین موجودی زنده به وجود آورد» (پیدایش، ۱:۲۴). سپس عنصر مؤنث روح آدم «ملخوت» توسط مذکر «تيفرت» بارور شد و روحی که متشکل از دو بخش بود، پدید آمد. بنابراین روح نتیجه آمیزش عناصر مؤنث و مذکر «سفیروت» است و آدم و حوا همزمان آفریده شده‌اند (تیشبی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۵۳۹).

همان‌گونه که زن و مرد یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند، عوالم فراتر و فروتر هم از یکدیگر محافظت می‌نمایند. آب از زمین بیرون آمد و تمام خشکی‌ها را سیراب کرد (پیدایش، ۲:۶). پس زن برای مرد آفریده شد (شولم، ۱۹۷۷، ص ۳۲-۳۳). حقیقت انسان روح اوست و اعضا و جوارح جامه‌ای است که با مرگ کنار می‌رود و روح فراتر از ماده به زندگی ادامه می‌دهد. خداوند بدن آدم را از چهار عنصر برگرفت و رودخانه را به چهار رود کوچک‌تر تقسیم کرد. منظور از «رودخانه» همان اثیر یا جوهره نامتمايز چهار عنصر است و خدا آدم را از این چهار عنصر جدا کرد و مجدداً آنها را در اثیر به کمال رساند و روح او را آزاد از شرایط جسمانی درهم پیچید، تا آنکه روح صورت فرافردی خود، یعنی «متاترون» را بازیافت و خداوند او را در باغ عدن یا عالم خلق - که مملو از «شخینا» است - جای داد. با هر انسانی که اکنون می‌آفریند نیز پس از توبه از گناهان و اشتغال به تورات چنین می‌کند.

به اعتقاد «قبالا» آدم پدر نوع بشر صاحب نوعی معرفت به اشیا و امور انسانی و الهی بود که عارف نیز می‌تواند بدان دست یابد. به عبارت بهتر، وظیفه او این است که سرّ وحی خداوند به حضرت آدم را برای مریدان خویش قابل حصول نماید (شولم، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

## ۲-۲. آدم تجلی سفیروت

وقتی ذات الهی اراده کرد از پرده غیب بیرون افتد و خود را ادراک‌پذیر گرداند، از روشنایی ذات بیکران خود ده

مجرای پی‌درپی نور صادر کرد که واسطه تجلی او در جهان متناهی‌اند. این ده مجرا ده صفت بنیادی خداوند یا سفیروت در سطح عالم اکبر به صورت آسمان‌های دهگانه متجلی شدند. سه سفیرای برتر، یعنی «کتر»، «هخمه»، «بینه» در آسمان آسمان‌ها و تجلی سه‌گانه «شخینا»، «متاترون»، «اثیر» آشکار شدند. «شخینا» تجلی کتر حضور حقیقت الهی در صحنه کیهان است. «متاترون» تجلی هخمه و وجه فعال شخینا صورت اصلی است که از آن همه صور مخلوقات متجلی می‌گردد و «اثیر» تجلی بینه، وجه منفعل شخینا و پذیرندگی کیهانی آن است که به همه مخلوقات مادی و غیرمادی جان می‌بخشد. سه‌گانه «شخینا - متاترون - اثیر» در وحدت نامتماز خود، نمونه «علام‌ها بریه» یا عالم روحانی را پدید می‌آورند. هفت سفیروت مابقی که از تثلیث متعالی تجلی یافته‌اند، علل و پیش‌نمونه‌های آسمان‌های هفتگانه یا عالم تکوین «علام‌ها یصیرا» هستند (شایا، ۱۹۷۱، ص ۶۸).

«باهر» از منابع اولیه قبلا، «ده سفیروت» را یک کل می‌داند. قبلا آنها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: سه سفیروت مافوق کتر، هخمه و بینه، و هفت سفیروت مادون (شولم، ۱۹۸۷، ص ۱۲۴) که کل مجزایی هستند و مطابق هفت صدای فرستنده تورات، هفت روز هفته، هفت روز آفرینش یا هفت باغ پادشاه‌اند. هفت عضو اصلی بدن انسان با هفت صورت و اعضای آدم ازلی مطابق‌اند. در باهر تصویر کلی آدم قدیم وجود دارد. سه سفیروت بالاتر قوای عقلی اویند (همان، ص ۱۳۸-۱۳۹).

در *زوهر* سفیروت نمونه‌های انوار عقلانی روح انسان، فعالیت‌ها و قوای مثبت نفس او و اندام‌ها و اعضای اصلی بدن او هستند. در تمام آفرینش موجودی همچون انسان یافت نمی‌شود که همه صفات الهی را چنین متجلی سازد. نسبت میان انسان و کیهان همانند نسبت کل سفیروت با عالم وجود است. سفیروت تجلی خداوند و انسان صورت اوست. اتحاد ذاتی سفیروت، روابط متقابل و تجلیات کیهانی آنها در وجود انسان متجلی می‌شود. هریک از سفیروت ارتباطی ویژه با انسان دارد. «کتر» فطرت ناب الهی او، «هخمه» دانش او به خداوند و «بینه» توانایی وی در تشخیص حقیقت از مجاز است. «حسید» طبیعت درخشان اوست که همیشه مشتاق الوهیت است. دین‌داوری درست او از اشیا، «تيفرت» زیبایی درونی و بیرونی، عشق آرامش و صفای او، «نصح» قدرت روحانی او، «هد» نیروی طبیعی او، «یسد» فعالیت او و «ملخوت» اطاعت‌پذیری اوست.

به همین شکل، هر سفیره نمونه ازلی یکی از اندام‌ها و اعضای بدن انسان است و به همین سبب، سفیروت را در مجموع، انسان برتر یا «آدام ایلعه» می‌خوانند و «کتر» لب پنهان و فراعقلی، «هخمه» مغز راست، «بینه» مغز چپ و اصل تمایزات، «حسید» بازوی راست یا رحمت، دین‌بازوی چپ یا غضب، «تيفرت» یا قلب زیبایی و عشق، «نصح» ران راست یا نیروی مثبت کیهانی، «هد» ران چپ یا نیروی منفی کیهانی، «یسد» اندام مولد و «ملخوت» پا یا عنصر مؤنث جایگاه نهایی یا پذیرنده ذاتی ظهورات سفیروت است.

از سوی دیگر، ده انگشت نماد سفیروت‌های دهگانه‌اند. هرچه انسان فروتر به نحو روحانی به اتحاد سفیروتی نزدیک‌تر شود، به شخصیت نامتناهی خودش یا انسان فراسو که جاودانه و با خداوند یکی است، نزدیک‌تر خواهد شد (شایا، ۱۹۷۱، ص ۳۴-۳۵).

مطابقت سفیروت با انسان در قبالات، نشانه آن است که قدرت سفیروت و تجلی حیات الهی در انسان، هم وجود دارد و هم صاحب اثر است و عالم سفیروت که «عالم حق یا خداوند خالق» نیز نام دارد، تحت صورت انسان مخلوق، وجود مرئی شایسته می‌یابد. از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که اعضای بدن انسان تصویر حالت روحانی عالم خلق از وجود نمادین آدم قدیم هستند (شولم، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲).

«ان‌سوف» سرچشمه و منبع اصلی سفیروت است و در همه آنها نفوذ دارد. «ان‌سوف» و تجلیات آن مانند شعله‌های آتش و زغال با یکدیگر پیوند دارند. ارتباط درونی سفیروت و جهان‌ها با یکدیگر به این معناست که آنها در معرض تأثیرات مشترکی هستند و فعالیتی که بر یکی تأثیر می‌گذارد، همه جهان‌های دیگر را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. ابزار انتقال این تأثیرات از یک سفیره به سفیره دیگر «صینور» (Zinor) یا «مجرا» نامیده می‌شود.

جسم انسان نسخه آدم قدیم و روح او نمونه عالم بالا و جهان علوی است. سه بخش روح او «شاما»، «روح» و «نفش» - به ترتیب - با سه گروه سه‌گانه‌های افقی سفیروت مطابقت دارد: «جهان عقلانی»، «جهان اخلاقی» و «جهان طبیعی». این سه عنصر روح در جهان صدور، از قبل وجود دارند و منشأ هریک از آنها یکی از سفیروت‌های سه‌گانه است و هنگامی که متحد عمل کنند، انسان قادر است وظایف گوناگون خود را در زندگی انجام دهد. قدرت سفیروت در انسان فعال است و جسم و روح او را با آنها پیوند می‌دهد و به او قدرت می‌بخشد تا در آنها و به واسطه آنها در راه خیر یا شر گام بردارد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۸۹-۲۸۸).

عالم خلق براساس صفات آفریده شده و هر چه در آن روی می‌دهد، هستی و حیات خود را از عالم صفات و تجلیات یا آدم قدیم می‌گیرد و او اساس این عالم است و اجزا و عناصر عالم، اجزای پیکر اوست. به این اعتبار، عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر. اگر سفیروتی که خداوند خود را در آنها آشکار می‌کند، شکل انسانی می‌پذیرد و عالم اصغر می‌شود، انسان هم در زمین قادر است بر عالم اکبر و انسان ازلی اثر بگذارد؛ زیرا تنها اوست که صاحب اراده آزاد است و می‌تواند به واسطه اعمالش، وحدت را به عوالم بالا و پایین بازگرداند و این به او ارج و قربی بی‌بدیل می‌دهد. ساختار مادی انسان هم با سفیروت مطابقت می‌کند. هرچند پس از گناه هماهنگی بنیادی آدم از میان رفت، اما مأموریت اصلی وی بازسازی یا تکوین دوباره عالم و پیوستن عوالم فوقانی و تحتانی و قرار دادن خالق بر سریر عرش و حکمرانی مجدد او بر مخلوقات خویش است (اسکولنیک، بی‌تا، ص ۶۵۲).

### ۲-۳. مواجهه ملائکه با آدم

وقتی اراده الهی بر آفرینش آدم قرار گرفت فرشتگان به رایزنی فراخوانده شدند. برخی به امید مهر و عطوفتش موافقت کردند و برخی از بیم تبهکاری‌هایش مخالفت. سرانجام خداوند بر آن شد که آدم را بیافریند. هنگامی که فرشتگان هیبت و عزت آدم را دیدند به هراس افتادند و خواستند او را بپرستند، اما آدم به بالا اشاره کرد؛ یعنی پرستش از آن خداست. در این هنگام خداوند خوابی گران بر آدم چیره ساخت تا فرشتگان محدودیت‌های او را ببینند (مجتبائی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۵).

در *زوهر* آمده است: *ربی شمعون* درباره آیه «انسان چیست که تو به فکر او باشی» (مزامیر، ۸:۵) گفت: چون خداوند قصد آفرینش انسان را نمود، فرشتگان را فراخواند و فرمود: می‌خواهم انسان را بیافرینم. گفتند: هیچ انسانی با شرافت باقی نمی‌ماند (مزامیر، ۳:۴۹). خداوند با انگشت به سوی آنها اشاره نمود و همگی سوختند. سپس گروهی دیگر را فراخواند. گفتند: طبیعت این انسان چیست؟ فرمود: انسان بر صورت ما آفریده خواهد شد و حکمت او بر حکمت شما پیشی خواهد گرفت. پس از آنکه انسان خلق شد و در نتیجه گناه از باغ عدن بیرون رفت، دو فرشته به نام‌های *اوزا* و *آزائیل* نزد خدا آمدند و بدین سبب ادعای اقامه کیفرخواست علیه آدم نمودند. خداوند پاسخ داد: اگر شما هم با ایشان بودید، قطعاً مرتکب گناه می‌شدید. سپس آنها را از بهشت اخراج کرد (تیشبی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۶۵۰).

### ۲-۴. متاترون

«متاترون» در *زوهر* جایگاهی ویژه دارد و شخصیت او ویژگی‌های قبالی و آگاه‌ای جدیدی می‌پذیرد. او انسان عالمگیر است، پیش‌نمونه عالم خلق است که مملو از «شخینا» تجلی تغییرناپذیر سفیروت است. *حزقیال* نبی تمامیت پایدار خداوند را به واسطه اثر مشاهده نمود که بر او همچون انسان آسمانی یا «متاترون» متجلی گشت که بر عرش الهی تکیه زده بود.

بر فراز آسمان بالای سرشان یک تخت فراکیهانی بود که متاترون بر آن تکیه زده بود. گویی سطحی درخشان همچون آتش، بخش فوقانی متاترون را که حضور گسترده الهی است، احاطه کرده و بخش تحتانی متاترون که اثر خالص است و با آن خلق می‌کند، مانند شعله‌های آتش تابان بود. دور او را نوری درخشان چون رنگین کمان که نماد صورت اولی متاترون است، فراگرفته بود. این ظهور متاترون شبیه جلال و شخبینای یهوه بود که همه سفیروت و وجوه انسان فراسو را شامل می‌شود (حزقیال، ۲۸-۲۶:۱).

«متاترون» خدا در جنبه فعلی اوست و عرفان یهودی او را یهوه کوچک یا تجلی عالمگیر یهوه بزرگ می‌خواند. او صاحب صورت الهی و اولین ظهور شخبیناست. او برترین فرشته یا پیام‌آور خداوند و نزول کامل روحانی اوست که به واسطه وی ظهورات یهوه در عالم درک می‌شود. او واسطه‌ای عظیم و عالمگیر است که به سوی حضرت موسی علیه السلام ارسال شد. متاترون به اشکال و صور گوناگونی ظاهر می‌شود و از این رو دارای القاب فراوانی است. او را به نام «انسان» و به القابی همچون «چرخ» یا «فرشته» می‌خوانند؛ زیرا از میان همه مخلوقات، تنها انسان

قابلیت دارد که به متاترون یا نمونه ازلی خود تحول یابد. امکان تبدیل روحانی فرد انسانی به انسان فرافردی و عالمگیر در سنت عرفانی، با توجه به صعود «خنوخ» به آسمان و تحول وی به متاترون پذیرفتنی است (تیشبی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۲).

زمانی که درخشش ماورای طبیعی روح آدم در نتیجه گناه از او گرفته شد، در خنوخ جاگرفت؛ زیرا وی توانست به کمال برتری دست یابد که از ابتدا منظور از آفرینش انسان بود. خنوخ وارد باغ عدن شد و فرشتگان نزد او آمدند و اسراری را با وی درمیان نهادند. نور فراسو در او درخشیدن گرفت و درخت حیات را آنجا یافت (همان، ص ۶۲۷).

### ۳. آفرینش آدم در قرآن کریم

در قرآن کریم ۱۷ بار سخن از آدم به میان آمده و داستان او در برخی سوره‌ها بیان شده است. خداوند آدم را از گل خشک بازمانده از لجنی بویناک (حجر: ۲۶) آفرید. او در آغاز خاک بود (حج: ۵). پس با آب آمیخته گردید و گل شد (انعام: ۲). سپس به گل بدبو مبدل شد (حجر: ۲۸)، حالت چسبندگی پیدا کرد (صافات: ۱۱) و سرانجام همچون سفال خشکید (الرحمن: ۱۴).

حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» مطابق آیه سفر پیدایش است. /بن‌عربی آن را فراوان به کار می‌برد و منظورش را، نه شباهت، بلکه وحدت می‌داند. صورت الهی داشتن نزد وی فصل مقوم انسان است و او در ذات خویش صاحب مقامی است که اصل آن متعلق به خداست (کاکایی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳-۲۸۴).

این حدیث علاوه بر متون اهل سنت، در منابع شیعی نیز آمده است (از جمله، در جلد چهارم بحارالانوار، کتاب «التوحید»، باب ۲). مناقشات بسیاری نیز درباره آن صورت گرفته است. /بن‌عربی روایتی مشابه آن نقل می‌کند و آن را از جهت کشف، صحیح می‌داند: «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن». (برای توضیح بیشتر، ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۹).

### ۴. آفرینش آدم در «فصوص الحکم»

/بن‌عربی اولین فصل اثر مشهور خود *فصوص الحکم* را «فص حکمت الهی در کلمه آدمی» نام نهاده و در آن از آدم سخن گفته، اما متعرض همه آیات نشده و براساس مقصد عرفانی که در پی آن بوده، تنها به برخی از آیات و تأویل عرفانی آنها اشاراتی نموده است. زبان /بن‌عربی گرچه گاهی صورت انتزاعی به خود می‌گیرد، اما رمزی است و او از انواع گوناگون رمز (مانند زبان شاعرانه، هندسی و ریاضی) کمک می‌گیرد. روش او «تأویل» و بازگرداندن چیزی به اصل و منشأ آن است.

تأویل کنندگان معتقدند: هر چیزی در عالم حقیقتی دارد که با آنچه به نظر می‌رسد متفاوت است. هر ظاهری باطنی دارد و تأویل گذر از ظاهر به باطن و از واقعیت به حقیقت است. /بن‌عربی تأویل را به همه واقعیات عالم تعمیم می‌دهد. نزد او پدیدارهای طبیعی، جملات قرآن کریم و حالات درونی نفس، آیه‌ها و

رمزهایی هستند که معنای درونی آنها با تأویل به دست می‌آید. او در آثار خود، تأویل باطنی و روش رمزی را درباره آیات قرآن کریم، عالم خلقت و نفس انسان که به منزله عالم صغیر، همه حقایق عالم وجود را دربردارد، به کار می‌برد (نصر، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳-۱۲۴). او در *نقش النصوص* تصریح می‌کند که منظور او از «آدم» نوع انسان است (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

عقیقی نیز مقصود از «آدم» را نوع بشر یا حقیقت انسانیت می‌داند. *ابن عربی* نشئه انسانی را تنها مرتبه‌ای می‌داند که صفات کمالی حق را به بهترین شکل متجلی می‌کند. علاوه بر این، آنچه او درباره خلافت انسان، برتری نسبت با فرشتگان، مقام خلیفه‌اللهی و عالم صغیر بودن ذکر می‌کند، همه مناسب مقام انسانیت است، نه فقط آدم ابوالبشر (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

جهان‌بینی *ابن عربی* را بر دو اصل استوار می‌دانند: حق و انسان کامل. او انسان را نیز در دو سطح مطالعه می‌کند: سطح وجودی و سطح فردی. در سطح تکوینی یا بالقوه انسان کامل‌ترین موجود است؛ زیرا بر صورت خدا و کامل است. او روح جهان و عالم صغیر و دربرگیرنده همه عناصر خلقت است. اما در سطح بالفعل یک فرد انسانی و دارای درجات متعدد است و تنها برخی قادرند توانایی وجودی بالقوه خود را بالفعل نموده، به مقام انسان کامل دست یابند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱-۲۳۲).

#### ۴-۱. آفرینش؛ تنزل از مقام الوهیت به مرتبه اسما و صفات

خداوند در پاسخ حضرت داود علیه السلام فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف». از این رو اساس آفرینش حُسن و عشق به حُسن است. ذات خداوند، هم عاشق است و هم معشوق. او با عشق به جمال خویش، آفرینش را آینه کرد تا وسیله ظهور و معرفت او باشد (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

جامی الهیت را مرتبه‌ای جامع مراتب اسما و صفات می‌داند. پس فص «حکمت الهی» عبارت است از: خلاصه علوم و معارفی که متعلق است به مرتبه الهیت. مرتبه الهیت احدیت جمع اسماء الهی است (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

قیصری نیز الهیت را مرتبه‌ای می‌داند که حقیقت وجود یا ذات حق به شرط همه اسما و صفاتش لحاظ شود. این مرتبه از جهت نسبتش با ذات حق، «الهیت» و «واحدیت» نام دارد و از حیث نسبتی که با مظاهر اسما دارد و آنها را به کمالات مناسب استعدادشان می‌رساند، مرتبه ربوبیت خوانده می‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

خداوند در مرتبه ذات خود یا مقام احدیت و «عما»، برتر از همه اسما و صفات، و در مرتبه واحدیت دارای اسما و صفات است. نزد صوفیه صفات حق، نه اوست و نه جز او: «لا اله الا الله». از یک سو هر صفت و شکلی از الهیت الله از او نفی و تنزیه و از سوی دیگر همه صفات کمالی به او منسوب می‌شود. گرچه اسما و صفات حق از شمارش بیرون است، اما خداوند در قرآن، خود را با برخی از آنها توصیف نموده است. این

اسامی امکانات عمل خداوند و اسباب تجلی و ظهور او در جهان‌اند و انسان به وسیله آنها می‌تواند به معرفت حقیقی حق نائل شود. اسما و صفات حق در توضیح کیفیت خلق عالم و سیر و سلوک معنوی انسان نزد ابن‌عربی نقش مهمی دارند و او با استفاده از آنها زبانی مبتنی بر اصطلاحات قرآن کریم فراهم می‌کند تا مکاشفات خود را اظهار کند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۱۳۰-۱۳۱).

## ۲-۴. آدم؛ تجلی اسما و صفات حق

خداوند آینه‌های می‌خواست تا خود را در آن تماشا کند. عالم را ساخت که جسدی بی‌روح و آینه‌ای بی‌صیقل بود. پس آدم را آفرید تا روح این جسد و صیقل این آینه شود و جمال او را تمام و کمال متجلی سازد (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱). حق از جهت ذات مستغنی است، اما اسما و صفات طلب ظهور و آفرینش جهان را دارد (یثربی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸)؛ زیرا تحقق آنها به واسطه موجودات عینی و مشیت او بر این است که اسماء خود را در آینه جهان ببیند. ابن‌عربی به دو گونه رؤیت معتقد است: اول آنکه حق خود را از ازل بی‌واسطه ببیند. دیگر آنکه خود را در آینه عالم و آدم ببیند. پس غیر آفریده شد تا خداوند خود را در صورت‌های گوناگون ببیند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳-۲۳۴). خداوند آدم را آفرید تا اسماء حسناى خود یا عین خود را در او که دربرگیرنده همه اسماء است، ببیند. انسان به خاطر جمعیت الهی، شایستگی همه مناصب عالی و منازل رفیع را دارد. دمیدن روح الهی حصول استعداد و توانایی قبول فیض تجلی دائم حق است. منظور فیض اقدس و اولین تجلی حق است (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱-۵۲۲)؛ اولین مرتبه تجلی لایزال و دائم حق که در آن موجودات هنوز به صورت محسوس درنیامده و در علم الهی‌اند. صورت‌های معقول و غیرمحسوسی که «اعیان ثابتة» خوانده می‌شوند، در فیض مقدس موجودات به جهان محسوس وارد می‌شوند و تشخیص می‌یابند (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰-۱۷۱).

هریک از موجودات جهان یا انسان کبیر نماینده یکی از صفات خدا و فاقد وضوح و دقت لازم است؛ همچون کومه‌ای از نقاط پراکنده. پس انسان را آفرید که جلای آینه باشد و هر چیز را همان‌گونه که هست، متجلی سازد. در تفکر فلسفی جدید، جلای آینه نماد ضمیر آگاه انسان است. او همه صورت‌های تجلی را که در سراسر جهان پراکنده است، در خود جمع کرده و از این تمامیت آگاه است. احدیت جامع او مشابه احدیت حق و بدین معنا، به صورت خدا و خلیفه او در زمین است؛ تنها موجودی که مظهر اسم جامع «الله» و دربرگیرنده همه اسماء و صفات حق است؛ آینه‌ای معجزه‌آسا که قادر است وحدت آغازین همه اسماء را منعکس کند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۴-۲۳۶).

عالم نیز انسان کبیر است و همان‌گونه که قوای روحی و حسی ابزار عمل انسان هستند، فرشتگان قوای عالم‌اند. هر قوه‌ای از رتبه و مقام خود محجوب است و خود را تمام و کمال می‌داند و برتر و بالاتر از خود را نمی‌بیند (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲).



ابن عربی در *نقش النصوص* آدم را همچون روح مدبر بدن، اداره کننده کالبد بی جان عالم می خواند و اسمای حسناى حق را قوای وجود او می نامد (یثربى، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

انسان کامل عالم صغیر است و همه آنچه را در عالم وجود دارد، اعم از معدنیات، نباتات و حیوانات در خود جمع نموده و ترکیبی است از حقایق غیرمادی اشیا. نزد ابن عربی کمال انسان و جایگاه خاص او به سبب جامعیت او و عالم صغیر بودن اوست.

جامعیت آدم انعکاس دهنده جامعیت الهی و شامل سه نشئه است: جناب الهی یا ذات واحدی دربردارنده همه اسما؛ حقیقه الحقایق حامل اوصاف حق یا مرحله اعیان ثابت؛ و طبیعت کلیه که جایگاهی است میان حقیقت خلاق و فعال اسماء الهی و حقیقت مخلوق و منفعل جهان مادی (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۰).

او «انسان» و «خلیفه» نامیده شده و انسانیت او به علت فراگیری همه حقایق از جانب اوست. ابن عربی برای توضیح رابطه میان انسان و حق، او را به مردمک چشم تشبیه نموده است که دیدن به واسطه آن تحقق می یابد. خداوند به واسطه انسان کامل به خلق با نظر رحمت می نگرد. رابطه انسان با عالم وجود همچون نگین به انگشتر نیز هست؛ علامتی که پادشاه به وسیله آن خزانه خود را مهر و موم می کند.

خداوند از این رو انسان را «خلیفه» نامیده که حفظ خلق به واسطه اوست و همان گونه که خزائن را با مهر محافظت می کنند و تا زمانی که مهر پادشاه بر چیزی باشد کسی جرئت باز کردن آن را ندارد، تا انسان کامل باشد عالم به واسطه او مصون و محفوظ است و تحقق آخرت و برهم خوردن نظام عالم با خروج او رخ می دهد و او مهر ابدی خزانه آخرت می شود (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲-۵۲۳).

ابن عربی در فص اول *نقش النصوص* که به سیاق فصوص و مختصر آن است، می گوید: انسان اولین مخلوق در علم الهی است و آخرین آنها در ایجاد. او خلیفه خدا در عالم است و این خلافت را به فرزندانش نیز منتقل می کند و از این رو موجودی جز انسان از یک سو ادعای ربوبیت نکرده و از سوی دیگر متمکن در مقام بندگی نشده است. او همچنین سنگ و جماد را که نازل ترین موجوداتند، می پرستد و نیز بهتر از هر موجود دیگری در عالم، حق را بندگی می کند. پس نه در ربوبیت موجودی عزیزتر از اوست و نه در عبودیت موجودی ذلیل تر از او (یثربى، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

تنها فارق میان ما و حق این است که ما در وجود خود بدو نیازمندیم و وجودمان متوقف بر اوست؛ زیرا ما ممکن هستیم و او واجب است و بی نیاز (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۷). وجود خداوند از خودش و وجود ما از اوست. حق ازلی و قدیم است و ازلیت و قدمت او فارق میان او و موجودات است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴).

او دو دست در آیه شریفه «ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص: ۷۵) را اشاره به دو صفت «جمال» و «جلال» حق می داند و می گوید: انسان کامل جامع کلیات و جزئیات است و جمعیت صفات موجب بزرگی اوست؛ زیرا صورت عالم و صورت حق در او جمع است و این دو صورت همان دو دست حق است.

ابلیس فاقد مقام جامعیت است، اما آدم همه نیازمندی‌های رعایایی را که بر آنها گمارده شده داراست. پس مقام خلافت تنها شایسته اوست و سایرین بالقوه از آن برخوردارند. سپس در بیان رابطه صورت حق و صورت عالم در وجود آدم می‌گوید: صورت ظاهر انسان از حقایق و صور عالم و صورت باطن او بر صورت حق آفریده شده است. وجود آدم محل تلاقی هر دو عالم «غیب» و «شهادت» است. به همین سبب درباره او در حدیث قدسی فرمود: «کنت سمعه و بصره» و فرمود: گوش و چشم او می‌شوم، بلکه گفت: بینایی و شنوایی او می‌شوم، و میان دو صورت تفاوت نهاد.

خداوند متعال در هر موجودی از موجودات عالم به میزان استعداد و آنچه حقیقت وجودی‌اش طلب می‌کند، است و این تنها انسان است که به مجموع دست یافته است. اگر صورت حق در موجودات عالم جاری و ساری نبود، عالمی هم نبود و از این رو عالم نیز در وجودش به حق محتاج است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۷-۵۲۹).  
ذات حق بی‌نیاز و اسما و صفات او نیازمند ظهور و تجلی‌اند. صفات از ذات حق جدا نیست و از این رو/بن عربی می‌گوید: همه به هم پیوسته‌اند و همه از هم جدا نیستند؛ یعنی کائنات از آنجا که مظهر حق‌اند، به او پیوسته‌اند و حق از این حیث در آنها ظهور کرده است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷).

حکمت جسم آدم که صورت ظاهری اوست و نشئه روح او که صورت باطنی اوست، چنین است که آدم، هم حق است و هم خلق. او مقام جامعیت اسما و صفات حق را داراست و به واسطه آن شایسته خلافت الهی شده است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۹-۵۳۱).

او انسان را برزخ میان حق و خلق، و وجوب و امکان می‌داند. او، هم حق است و هم خلق، هم واجب است و هم ممکن. او هم فاصل است و هم جامع، هم گسست است و هم پیوست (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). صورت ظاهر آدم از عالم ماده است و صورت باطن او از عالم روح. ظاهر او نسخه‌ای از این عالم است و باطن او نسخه‌ای از عالم حق و از این رو هیچ موجود دیگری نیست که هم قابلیت خدایی داشته باشد و هم قابلیت بندگی.

آدم همان نفس واحده‌ای است که خداوند در آیه شریفه درباره‌اش فرمود: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها». منظور از «اتقوا ربکم» در آیه این است که ظاهر خود را در برابر رب خود سپر کنید و باطن خود را که همان رب شماست، در برابر خود سپر کنید. سپر او باشید در مقام نکویش، و او را سپر خود کنید در مقام ستایش تا از علم و ادب برخوردار شوید (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۳۰)؛ بدین معنا که وجود خود را سپر قرار دهید در برابر آن اسم الهی که پرورش‌دهنده شماست. ادب باطن را نگاه دارید و هر کمال و نیکی را بدان نسبت دهید و هر نقصان و بدی را از ظاهر بدانید (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷-۱۸۸).

### ۳-۴. سجده فرشتگان

پس از آنکه حق تعالی همه اسما را به آدم آموخت، برای آنکه فرشتگان به علت امتیاز انسان پی ببرند، موجودات را بر ایشان عرضه داشت: «فقال انبئونی باسماء هؤلاء» (بقره: ۳۱)؛ اما فرشتگان به حقیقت آنها

راه نیافتند و گفتند: «سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا» (بقره: ۳۲). آنگاه به آدم فرمود: «انبئهم باسمائهم» و چون آدم از عهده برآمد، همه فرشتگان به برتری او اقرار کردند و خداوند فرمود: «ألم أقل لكم انی أعلم غیب السموات و الارض» (بقره: ۳۳). فرشتگان به امر حق و برای تعظیم مقام آدم به سجده درافتادند: «فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین» (حجر: ۲۹). اما ابلیس تکبر ورزید و به سبب خلقت آتشین خود، از سجده امتناع نمود. این موجب رانده شدن او از بهشت، لعنت خداوند و مهلت یافتن تا هنگام معین گشت.

این عربی معتقد است: همه اسما و صفات حق در وجود جامع انسان ظاهر می‌گردد و او دارای رتبه احاطه و جمع است و این همان چیزی است که خداوند بدان حجت را بر فرشتگان تمام کرد. اما فرشتگان به مقام جامعیت خلیفه نرسیده بودند و از عبادت ذاتی او بی‌خبر بودند. خداوند با همه اسمای خود بر آنها تجلی نکرده بود و براساس استعداد خود، حق را عبادت می‌کردند و با همان اسماء الهی مخصوص خود، حق را تسبیح و تقدیس می‌کردند و نمی‌دانستند خداوند اسماء دیگری هم دارد که از دسترس علم آنها دور است.

بدین روی وقتی از خلقت آدم باخبر شدند، گفتند: «أجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» و این گفته نشانه جهل و فقدان علم ایشان بود و اینکه براساس نشئه و رتبه وجودی خود سخن گفتند؛ اما اگر علم داشتند گرفتار چنین خطایی نمی‌شدند. از این رو ادعا کردند به قدر کفایت خدا را تسبیح می‌کنند؛ اما نمی‌دانستند آدم مظهر اسمایی است که آنها از آن بی‌خبرند. تسبیح و تقدیس او برای پروردگار بر آنان پوشیده بود.

او هدف خداوند از بیان این داستان در قرآن کریم را این‌گونه شرح می‌دهد: تا حد خود را بدانیم و از آن عبور نکنیم و ادب محضر حق را رعایت نماییم و مدعی دانشی که در حد و اندازه ما نیست، نشویم که پایان این داستان رسوایی است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۳-۵۲۴).

وی در توضیح تسبیح اختصاصی موجودات به درگاه حق می‌گوید: مخلوقات کمالات الهی را در صورت‌های متنوع و محدود متجلی می‌سازند. این تجلی کمال حق توسط موجودات که در هریک به روش مخصوص خودش صورت می‌گیرد، «تسبیح و تقدیس» خوانده می‌شود و علت وجودی همه موجودات است. هرچه مرتبه موجودی بالاتر باشد، تسبیح او برتر و عالی‌تر است؛ زیرا تعداد بیشتری از اسما را به طور کامل‌تر متجلی می‌سازد.

روشن است که تسبیح انسان کامل به‌مثابه برترین مخلوق حق، حتی از فرشتگانی که دائم به تسبیح خداوند مشغولند، بالاتر است؛ زیرا او محل ظهور و تجلی همه صفات کمالی حق است. از سوی دیگر تنها انسانی که دارای طبیعت مادی و معنوی است، می‌تواند دربردارنده همه کیفیات هستی از دانی تا عالی باشد، نه فرشتگان که موجوداتی صرفاً روحانی‌اند (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲-۲۴۳).

## ۴-۴. حقیقت محمدیه؛ باطن انسان کامل

مرتبه انسان کامل مانند مرتبه الهیت و هر دو دارای کمالات‌اند. در الهیت، کمالات حق در اسما و صفات ظهور یافته، و در انسانیت همان اسما در وجود انسان کامل متجلی می‌گردد. پس مرتبه انسان کامل مشابه الهیت است؛ یک‌سو ربوبیت است و یک‌سو مربوبیت (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۴۴).

نزد/بن‌عربی همه انبیا مصادیق انسان کامل هستند، ولی پیامبر اکرم ﷺ بین آنان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. او پیش از آنکه در زمانی خاص به عنوان یک انسان و نبی خداوند زاده شود، دارای یک وجود جهانی بوده است: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶) او از ازل بوده و نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت است که خود برزخی میان حق مطلق و عالم تجلی حق است. این مرحله میانی «حقیقت محمدیه» و مرتبه انسان کامل است. این حقیقت جامع اعیان ثابت و اصلی فعال است که وجود اعیان بدان وابسته است. او حقیقه‌الحقایق و - درواقع - خود حق در اولین تعین و صورتی است که آغاز به تجلی می‌کند.

ابن‌عربی با استناد به حدیث «اول ما خلق الله نوری»، نور پیامبر اکرم ﷺ را اولین مخلوق می‌خواند؛ نوری قدیم که در انبیا از آدم تا عیسی متجلی شده و سرانجام والاترین تجلی خود را در شخص رسول‌الله ﷺ یافته است. این نور اساس آفرینش و عقل اول فلسفه/فلاطون است که خداوند به واسطه آن خود را برای خود در مقام احدیت مطلق متجلی ساخت. از این‌رو او کامل‌ترین فرد نوع انسانی است (ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸-۲۵۰).

او نخستین تنزل حق به صورت امکانی و واسطه فیض‌رسانی به سایر موجودات و دارای همه کمالات مراتب پایین‌تر از خویش است. قیصری هریک از اسما و صفات حق را دارای صورتی در علم حق می‌داند که «عین ثابت» یا «ماهیت» خوانده می‌شود. صورت عینی موجودات خارجی مظهر آن اسما و صفات است و آن اسما «رب» مظاهر و صور عینی‌اند.

حقیقت محمدیه صورت اسم جامع الهی است و آن صورت رب این حقیقت است و فیض و امداد حق به واسطه او بر سایر اسما افاضه می‌شود و تمام صور عالم تحت تربیت این حقیقت و تجلی تام آن، یعنی انسان کامل قرار دارند. حقیقت محمدیه به واسطه صورت خارجی متناسب خود که مظهر اسم ظاهر حق است، صور عالم را اداره می‌کند و با صورت باطنی خود، باطن عالم را؛ زیرا صاحب اسم اعظم و دارای ربوبیت مطلق است. لازمه خلافت مطلق او آن است که فعلش فعل خدا باشد. از این‌رو پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: فاتحة‌الکتاب را به من داده‌اند؛ یعنی رب همه عوالم در او ظهور کرده است. علاوه بر این نقطه وحدت همه کثرات اوست. ربوبیت او به سبب حقیقت اوست، نه بشریت او؛ اما اصل در وجود او بشریت است که لازمه‌اش عبودیت است، نه ربوبیت (صدرحسینی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱-۲۰۲).

## ۴-۵. ویژگی‌های انسان کامل

نظریه «انسان کامل» را اصل برگزیده تصوف و/بن‌عربی را واضع این اصطلاح در عرفان نظری دانسته‌اند. انسان

کامل تجلی تام اسماء حق است. او نمونه و مثال عالم و آدم است. عالم صغیر و کبیر، مانند دو آئینه روبه‌روی هم قرار گرفته‌اند و هریک دیگری را و مثال مشترک خود را که انسان کامل است، بازتاب می‌دهد.

انسان کامل دارای سه جنبه جهان‌شناختی، پیامبرانه و عرفانی است. از جهت جهان‌شناختی نمونه و مُثُل آفرینش است و نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد. از حیث پیامبرانه کلمه و فعل ابدی الهی است که هر جنبه آن به یکی از پیامبران تشبیه می‌شود و از این‌رو هر فص از *فصوص الحکم* به یکی از جلوات آن اختصاص دارد. انسان کامل همان حقیقت محمدیه است که در صورت نبی اکرم ﷺ اسلام ظاهر شده است.

از لحاظ عرفانی نمونه حیات روحانی و صورت بالفعل امکانات بالقوه وجود انسان و مصادیق آن پیامبران، به‌ویژه پیامبر اکرم ﷺ و سپس اقطاب و اولیای هر عصر و زمان‌اند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۱۳۲-۱۳۳). ابن‌عربی با کمک دو نظریه «تجلی» و «علم‌الاسماء» به توضیح موقعیت و جایگاه انسان کامل در عالم می‌پردازد. هر اسمی از اسماء حق طلب ظهور و تجلی دارد و از این‌رو هریک از موجودات عالم مظهر یکی از اسامی حق است.

علت خلقت عالم حب الهی به ظهور ذات خود در مجلا و آئینه غیر است. اسم اعظم حق که جامع جمیع صفات کمال اوست نیز مجلایی می‌طلبد که دربرگیرنده همه کمالات تجلیات دیگر باشد. آن دارای سه مظهر است: عالم وجود من حیث‌المجموع که هریک از موجودات آن به تفصیل، بخشی از کمالات حق را متجلی می‌کند؛ وجود منبسط یا نفس رحمانی یا حقیقت محمدیه که به اجمال دارای همه کمالات است؛ و انسان کامل به اجمال و تفصیل که مظهر اسما و صفات حق است. حقیقت انسان کامل اولین تعین وجودی و واسطه میان حق و خلق است.

این وساطت دو وجه دارد: از حیث فیض‌رسانی وجودی و از حیث اعطای معارف و کمالات. او از یک‌سو مظهر همه اسما و عبد حق است و از سوی دیگر به سبب این اتصاف، نسبت به مخلوقات دیگر ربوبیت دارد. او برزخ وجود و امکان، سبب بقای عالم و واسطه خدا و مخلوقات است و به وسیله او خداوند با نظر رحمت به مخلوقاتش می‌نگرد (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸-۲۴۵).

نزد/بن‌عربی خلافت الهی اختصاصی به انسان خاص ندارد، بلکه همه انسان‌ها از حیث مرتبه وجودی و کمال ذاتی قادرند از آن برخوردار شوند. از این‌رو تعابیری همچون «تحقق کمالات حق»، «عصیان»، «افساد» و «ضاللت» نیز صرفاً در قوس صعود یا قوس معرفتی و کمالی انسان معنا دارند که بحث از سیر و سلوک در آن مطرح می‌شود.

اما در قوس نزول که سخن از تکوین و آفرینش انسان است، همه انسان‌ها خلیفه‌الله و کون جامع‌اند و مفاهیمی همچون گناه، نفس اماره و فساد برای مملکت انسانی ضروری‌اند و در این مرتبه حتی اگر نفس اماره شود، از خلافت خلیفه چیزی کم نمی‌شود (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۷).

انسان کامل، هم موجب ظهور حق است و هم مایه احتجاب او. به میزان استعداد و عین ثابت و ظرفیتش آینه تمام‌نمای حق است و به واسطه فقر و نقصانش حجاب اوست (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰).

## ۵. بررسی تطبیقی

در عرفان یهودی و اسلامی، آدم آخرین موجود در سیر نزول و اولین در سیر صعود است. او برترین مخلوق حق و مظهر جامع اسما و صفات اوست. «سفیروت» در **زوهَر** نمونه‌های انوار عقلانی روح انسان، قوای مثبت نفس و اعضای اصلی بدن او هستند. هریک از آنها ارتباطی ویژه با انسان دارد و با بخشی از روح و جسم وی متناظر است. ماده‌گرایی یهود سبب شده است هر سفیره را نمونه ازلی یکی از اندام‌ها و اعضای بدن انسان و مجموع آنها را انسان برتر یا «آدام ایلعه» بدانند و تجلی سفیروت ده‌گانه را در اعضا و جوارح بدنی انسان به اشکال گوناگون تبیین نمایند.

در عرفان اسلامی و **فصوص الحکم** چنین رویکردی بی‌سابقه است. از سوی دیگر در میان مخلوقات، تنها انسان است که همه صفات الهی را متجلی و همه سفیروت را نمایندگی می‌کند. جسم او نسخه آدم قدیم، روح او نمونه عالم بالا و عناصر عالم اجزای پیکر اویند. پس عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر. منظور این‌عربی از آدم در **فصوص الحکم** نشئه انسانی است؛ تنها مرتبه‌ای که صفات کمال حق را به بهترین شکل متجلی می‌کند و خلافت انسان برتری از فرشتگان، مقام خلیفه‌اللهی و عالم صغیر بودن، همه مناسب مقام انسانیت است. مرتبه ذات یا مقام احدیت خداوند برتر از مرتبه واحدیت و برخورداری از اسما و صفات است.

در فیض اقدس، موجودات در علم الهی به صورت اعیان ثابت‌اند. در فیض مقدس به جهان محسوس وارد شده، تشخیص می‌یابند. هریک از آنها نماینده یکی از صفات خدایند، ولی آدم روح جسد عالم و صیقل این آینه است. تشبیه انسان کامل به «مردمک چشم» یا «نگین انگشتر» در **فصوص الحکم** یا در **زوهَر** و عرفان یهودی نظیری ندارد.

نحوه مواجهه فرشتگان با آدم نیز در اسلام و یهود متفاوت است. در کتاب مقدس به نارضایتی ایشان از آفرینش انسان اشاره اجمالی شده و از فرمان سجده و نافرمانی شیطان سخنی به میان نیامده است. از همین رو عرفان یهود فاقد تفسیر و تأویل جزئیات این مواجهه است. اما در **فصوص الحکم** فرشتگان به سبب نرسیدن به مقام جامعیت خلیفه و بی‌خبری از عبادت ذاتی او، سجده نکردند. ایشان حق را تنها با برخی اسماء مخصوص خود تسبیح و تقدیس می‌کردند و نمی‌دانستند او اسماء دیگری دارد که بدان علم ندارند. تسبیح انسان کامل به‌مثابه برترین مخلوق، حتی از فرشتگان بالاتر و برتر است.

«متاترون» در **زوهَر** پیش‌نمونه عالم خلق و مظهر «شخینا»، تجلی تغییرناپذیر سفیروت است. او خدا در جنبه فعلی، صاحب صورت الهی و اولین ظهور شخیناست. از میان مخلوقات، انسان قابلیت دارد که به متاترون یا نمونه ازلی خود تحول یابد. صعود «خنوخ» به آسمان و تحول وی به متاترون اثبات این مدعاست.

در **فصوص الحکم** حقیقت محمدیه نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت است که خود، برزخی میان حق مطلق و عالم تجلی حق است. آن جامع اعیان ثابت و اصلی فعال است که وجود اعیان بدان وابسته و اولین تعین و صورت حق است که آغاز به تجلی می‌کند؛ نوری قدیم که در انبیا، از آدم تا عیسی متجلی شده و والاترین تجلی خود را در شخص رسول الله ﷺ یافته است.

*ابن عربی* در **فصوص الحکم** همه انبیا را مصادیق حقیقت محمدیه می‌داند، ولی پیامبر اکرم ﷺ بین آنان دارای جایگاهی ویژه و وجودی جهانی است. او سید ولد آدم و آدم و همه فرزندان او در قیامت تحت لوای اویند. اما **زوهر** از چنین جایگاه اختصاصی برای حضرت موسی ﷺ به عنوان پیامبر یهود سخن نمی‌گوید.

### نتیجه‌گیری

آدم در **زوهر** و **فصوص الحکم** تجلی اسما و صفات حق است. در هر دو، انسان آخرین مخلوق و مهر پایان آفرینش است. در هر دو آدم نمونه اولی و ازلی انسان کامل است.

در عهد قدیم و **زوهر** از دستور خداوند به سجده فرشتگان بر آدم سخنی نیامده است. گناه آدم در عهد قدیم و **زوهر** بسیار بزرگ است و هیبوط او تأثیرات کیهانی دارد و نتایج آن دامان بنی‌آدم را می‌گیرد و مرگ را برایشان در پی دارد. اما در اسلام، این *ابلیس* است که متضرر و ملعون می‌گردد.

«حقیقت محمدیه» در عرفان اسلامی و **فصوص الحکم** بر «متاترون» **زوهر** قابل تطبیق است. در **زوهر** «سفیروت» یا صفات خداوند به تفصیل شرح داده شده و هریک با بخش‌هایی از جسم و روح انسان تطبیق گردیده، اما در **فصوص الحکم** اسمای حق تنها دارای تقسیم‌بندی کلی جمالی و جلالی است.

مطابق **فصوص الحکم** در قوس صعود، قرار است انسان کامل مجدداً وحدت آغازین اسما را برقرار کند. در **زوهر** نیز انسان می‌تواند بر عالم اکبر و انسان ازلی اعمال اثر کند و وحدت عوالم بالا و پایین را که پس از گناه آدم از میان رفته است، بازگرداند. مأموریت او تکوین دوباره عالم، پیوستن عوالم فوقانی و تحتانی و قرار دادن خالق بر سریر عرش و حکمرانی مجدد او بر مخلوقات است.

تشبیهات *ابن عربی* از آدم به «جلالی آینه»، «مردمک چشم» و «نگین انگشتر» نظیری در **زوهر** ندارد. در هر دو نظام فکری، تنها فارق انسان کامل از حق این است که او ممکن است و خداوند واجب بی‌نیاز. در هر دو تفکر وجود آدم محل تلاقی عوالم متعدد وجود، از قبیل غیب و شهادت است.

## منابع


### قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۸۶، *فصوص‌الحکم*، تحقیق محمد داوود قیصری رومی، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *فصوص‌الحکم*، تحقیق محمدعلی موحد و صمد موحد، چ سوم، تهران، کارنامه.
- اپستاین، ایزدبور، ۱۳۸۵، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۹، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، چ چهارم، تهران، روزنه.
- چیمن، ان بی، ۱۳۹۴، «ابعاد اسطوره‌ای فرایند آفرینش آدم در دین یهود و اسلام»، ترجمه محمدحسین محمدپور، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دهم، ش ۱، ص ۱۵-۲۰.
- حکمت، نصرالله، ۱۳۸۹، *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*، چ سوم، تهران، مؤسسه تألیف ترجمه و نشر آثار هنری.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۸، *مبانی عرفان نظری*، چ سوم، تهران، سمت.
- شولم، گرشوم، ۱۳۸۵، *جریانات بزرگ عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- شهبازی، حسین، عابدی، محمدرضا، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی انسان خداگونه در تصوف، قبلا و گنوسی»، *معرفت ادیان*، ش ۴۳، ص ۲۸۷.
- صدرحسینی، علیرضا، ۱۳۸۶، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، قم، ادیان.
- صدقی، محمد، ۱۳۸۶، «آدم از دیدگاه قرآن و عهدین»، *رهیافت انقلاب اسلامی*، ش ۲، ص ۷۳-۹۴.
- صفربور، ابوالفضل، ۱۳۹۰، *بررسی انتقادی جایگاه انسان از دیدگاه چهار دین توحیدی*، تهران، هفت اختر اندیشه.
- قیصری، محمدداوود، ۱۳۸۶، *شرح فصوص‌الحکم*، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، ابوالقاسم، ۱۳۸۹، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چ چهارم، تهران، هرمس.
- کهن، راب، بی‌تا، *گنجینه از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، بی‌جا، بی‌نا.
- کرمی، طیبه، ۱۳۷۷، «نگاهی اجمالی به آدم و گناه او در یهودیت، مسیحیت، زرتشت و اسلام»، *حکمت سینوی*، ش ۷، ص ۴۹-۵۱.
- مجتبائی، فتح‌الله، ۱۳۶۷، *دائرةالمعارف بزرگ اسلام*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۸، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چ دهم، تهران، امیرکبیر.
- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۷۷، *عرفان نظری*، چ سوم، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
- Eliade, Mircea, 2005, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Macmillan Reference, USA.
- Schaya, Leo, 1971, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, Translated by Nancy Pearson, London, George Allen & Unwin Ltd.
- Scholem, Gershom, 1977, *Zohar, The Book of Splendour, Basic Readings from the Kabbalah*, Frist published, Britain.
- , 1987, *Origins of The Kabbalah*, Translated by Allan Arkush, first edition, Jewish Publication Society.
- Skolnik, Fred & Michael Berenbaum, *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, U.S.A, Macmillan Reference.
- Tishby, Isaiah & Fischel Lochower, 1994, *The Wisdom of The Zohar*, Translated by David Goldstein, London Washington, The Littman Library of Jewish Civilization.



نوع مقاله: پژوهشی

## ترابط عدالت و عادل‌شمردگی انسان در آیین کاتولیک

سیدعباس موسوی‌زاده / کارشناس ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ justiceqaem313@gmail.com  
 سیدعلی حسنی املی / دانشیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ seyedAli5@Gmail.com  
 orcid.org/0000-0003-2293-9951  
 دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰  
 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

«عدالت» و «عادل‌شمردگی» از مفاهیمی هستند که نقشی اساسی در الهیات کاتولیک ایفا می‌کنند. فهم و تحقق فضیلت عدالت که - در واقع - اراده پیوسته و راسخ برای ادای حقوق خدا و همنوع است، متوقف بر فهم و چگونگی کیفیت عادل‌شمردگی انسان‌هاست که از آن به «فعل الهی» یاد می‌شود. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی درصدد است رابطه «عدالت» و «عادل‌شمردگی» را نشان دهد. این پژوهش ابتدا با بررسی مفهوم این دو واژه و پس از آن با اشاره به نحوه تحقق عادل‌شمردگی و عدالت در انسان، به چگونگی ارتباط این دو می‌پردازد و در نهایت در تبیین ارتباط این دو مفهوم به این نتیجه رسیده است که بدون در نظر گرفتن عادل‌شمردگی انسان‌ها و کیفیت تحقق آن از جانب خدا، امکان الگوگیری و تعمیم عدالت خدا برای انسان محقق نمی‌شود تا بتواند فضیلت عدالت انسانی را آنچنان‌که شایسته آن است، محقق کند.

**کلیدواژه‌ها:** عدالت، عادل‌شمردگی، گناه ذاتی، ایمان، فیض، شریعت.

«عدالت» در تاریخ الهیات مسیحی به سه شیوه مرتبط با هم به کار رفته است: به عنوان اصطلاحی برای ذات خداوند؛ به عنوان اصطلاحی برای تمامیت یا درستکاری انسان که به واسطه گناهش از دست رفت؛ به عنوان اصطلاحی برای یک ارتباط مناسب که باید میان انسان‌ها در حیات اجتماعی‌شان وجود داشته باشد.

«عدالت» در معنای دوم، یعنی «عادل‌شمردگی» (justification) نقش مهمی در انسان‌شناسی مسیحی ایفا می‌کند.

«عدالت» در معنای سوم، یعنی «عدالت‌ورزیدن» (justice) در اخلاق مسیحی از اهمیت زیادی برخوردار است. در الهیات اخلاقی کاتولیک رومی «عدالت» به مثابه یک فضیلت تعریف شده است که انسان را آماده می‌کند تا حقوق دیگران را که بر ذمه دارد، ادا کند (هاروی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

با توجه به اهمیت خاصی که هریک از این مفاهیم در آیین مسیحیت دارد، این تحقیق ضمن تبیین هریک از مفاهیم «عدالت» و «عادل‌شمردگی»، درصدد پاسخ‌گویی به این مطلب است که چه ارتباطی بین دو اصطلاح اخیر (یعنی عدالت‌ورزیدن به مثابه فعل انسانی و عادل‌شمردگی به منزله فعل الهی) وجود دارد؟

با جست‌وجو در سابقه این موضوع، می‌توان به کتاب‌ها و مقالات متعددی دست یافت که هریک از آنها این مفاهیم را به طور مجزای از یکدیگر بررسی کرده‌اند، خواه به صورت مستقل و یا تحت عناوین دیگر؛ اما پاسخ روشنی به رابطه این دو مفهوم داده نشده است. از جمله این کتاب‌ها کتاب *تعالیم کلیسای کاتولیک* (۱۳۹۳) و کتاب *الهیات مسیحی* (تیسن، بی‌تا) است که در آنها به مفاهیم «عدالت» و «عادل‌شمردگی» نیز اشاره شده است.

همچنین چارلز لایتر در کتاب *عادل‌شمردگی و خلقت تازه* (۲۰۰۹)، به طور مجزا مفهوم «عادل‌شمردگی» را بررسی کرده است.

مقالات متعددی نیز در این باره نگاشته شده است؛ از جمله مقاله «مفهوم عدالت در کاتولیک» (هاوارد، ۱۳۹۳)؛ مقاله «عدالت‌خواهی در سنت مسیحی» (گابریل، ۱۳۷۴)؛ مقاله «عدالت در اندیشه مسیحیان» (بی‌هارکینگ، ۱۳۸۳).

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. «عدالت» در لغت و اصطلاح

«عدل» در لغت به معنای دونیم کردن (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۵۹۹) و در اصطلاح، «فضیلتی اخلاقی است که عبارت است از: اراده پیوسته و راسخ برای ادای حقوق خدا و ممنوع» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۸۰۷). یا مطابق تعریف سن توماس آکوئیناس، «فضیلت» عدالت عبارت است از: «عزم راسخ و استوار در اعطای حق هر کس به او» (آکوئیناس، ۱۹۹۰، a2ae,58.1۲). آگوستین نیز در *تسهر خدا* «عدالت» را به «فضیلت ادا کردن حق هر کسی به صاحب آن حق» تعریف کرده است (آگوستین، ۱۳۹۳، ص ۸۹۹).

## ۱-۲. «عادل‌شمردگی» در لغت و اصطلاح

این کلمه از کلمه لاتینی «justification» گرفته شده که با مشتقاتش در نسخه لاتینی کتاب مقدس (volgate) به منظور ترجمه کلمه یونانی «dikaisosis» به کار رفته و پولس این کلمه یونانی را با مشتقاتش در نامه‌های عهد جدید به کار برده است تا فعلی را نشان دهد که خداوند به وسیله آن انسان را به ارتباط حقیقی با خود بازمی‌گرداند.

اینکه چگونه این فعل را باید فهمید، نقطه مشترک اصلی میان اصلاح‌گرایان پروتستان و متألهان کاتولیک رومی است. به عقیده مذهب کاتولیک رومی، تبریّه از گناه دقیقاً به معنای مبرا ساختن گناهکار (یعنی القای لطف فراطبیعی) است که گناه را می‌زداید و نفس به وسیله موهبت‌های لطف مقطعی و پس از آن به وسیله شرکت در لطف طهارت‌بخش از طریق آیین مقدس تعمید انجام می‌دهد (ر.ک: هاروی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸-۱۴۰).

## ۲. چگونگی عادل‌شمردگی انسان

از نظر کلیسای کاتولیک، «عادل‌شمردگی» انسان فعل الهی است. برای مشخص شدن این ادعا لازم است مطالبی درباره گناه ذاتی و واکنش خدا نسبت به آن بیان بشود:

## ۳. گناه ذاتی

از محوری‌ترین مسائل و باوری که در انسان‌شناسی مسیحیت مطرح می‌شود و دیگر اعتقادات مسیحیت را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و نقش تعیین‌کننده‌ای در تعیین سرنوشت بشر دارد، «مسئله گناه نخستین» است که ریشه در رساله‌های پولس دارد (رومیان، ۵: ۱۸-۱۹؛ رومیان، ۳: ۲۳؛ ۵: ۶-۱۰؛ افسسیان، ۲: ۱-۳؛ غلاطیان، ۳: ۲۳ و ۴: ۳). اگر بخواهیم تلاش کنیم تا چستی گناه را بفهمیم، نخست باید به ارتباط عمیق انسان با خدا پی ببریم؛ زیرا تنها در این ارتباط است که هویت واقعی شر گناه به‌عنوان انکار خدا و مخالفت با او مخفی نمی‌ماند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۸۶).

انسان در ابتدای خلقت دارای «عدالت» و «قداست» بوده است. قداست اولیه عبارت است از: تمایل و اراده انسان در خصوص شناخت خدا و علاقه به امور روحانی، هرچند دارای قدرت انتخاب بین نیک و بد باشد (تیسن، بی تا، ص ۱۵۱). مفهوم باب‌های اول و دوم «پیدایش» این حقیقت را روشن می‌سازد. فقط در این صورت بود که انسان می‌توانست با خدایی که از شرارت نفرت دارد (حقوق، ۱: ۱۳)، تماس داشته باشد. جامعه ۷: ۲۹ هم این نظر را تأیید می‌نماید: «خدا آدمی را راست آفرید». این امر از «پیدایش» مستفاد است که می‌گوید: «خدا هرچه ساخته بود، دید و همانا بسیار نیکو بود» (پیدایش، ۱: ۳۱). «هرچه» شامل انسان نیز می‌شود (تیسن، بی تا، ص ۱۵۱).

انسان به اضافه اوصاف طبیعی که داشت، از فیض قداست نیز برخوردار بود (مولند، ۱۳۸۱، ص ۹۶). قداست چیزی بیشتر از بی‌گناهی است. کافی نیست بگوییم که انسان بی‌گناه خلق شد. انسان، نه فقط به مفهوم منفی

بی‌گناه خلق شد، بلکه به‌طور مثبت قداست داشت. تولد تازه در انسان وضع اولیه را به وجود می‌آورد. در «افسسیان» به این قداست حقیقی و مثبت اشاره شده است (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۱):

اکنون باید طبیعت کهنه و گناه‌آلود خود را که بر اثر شهوات فریبنده فاسد و فاسدتر می‌شود، از خود بیرون نمایم، فکر و ذهن شما باید روزبه‌روز تغییر کند و به سوی کمال پیش رود. بلی، شما باید شخص جدید و متفاوتی شوید؛ شخصی مقدس و درستکار؛ و این طبیعت نور را که به صورت خداست، بیوشید (افسسیان، ۴: ۲۲-۲۴).

انسان اول، نه‌تنها صالح آفریده شد، بلکه دوست خالق خود و هماهنگ با خود و آفرینش پیرامونش بود، به‌گونه‌ای که چیزی جز جلال خدا در خلقت جدید در مسیح بر او برتری نداشت. آدمی را به شکل خود آفرید و با او دوستی برقرار کرد. انسان به‌مثابه مخلوق روحانی، تنها با اطاعت آزادانه از خدا می‌تواند در این دوستی به سر ببرد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۹۶). نشانهٔ انس انسان با خدا این است که خدا او را در باغ عدن جای داد (پیدایش، ۲: ۸). اما با توصیه به ممنوعیت خوردن از «درخت معرفت نیک و بد» این مسئله را روشن می‌سازد که «روزی که از آن خوردی هرآینه خواهی مرد» (پیدایش، ۲: ۱۵-۱۷).

با تحقق مشیت الهی، آدم فریب خورد. او گناه نخستین را مرتکب شد و عطا یا و کمال فوق طبیعی خویش را قربانی کرد. این گناه آدم فیض راه، نه‌تنها از او، بلکه از فرزندان او سلب کرد و گناه را به‌منزله یک حالت و میل در انسان رایج کرد. همه انسان‌ها بعد از آدم با آلودگی گناه اولیه و جرم موروثی متولد می‌شوند و نژاد انسان طی قرن‌های طولانی با این آلودگی و عیب زندگی می‌کند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۳).

در مصوبات «شورای ترنت» (Trent) نیز بر این نکته تأکید شده است که اعتقاد به گناه اصلی، ریشه در تعالیم پولس دارد: اگر کسی ادعا کند که گناه آدم فقط به خودش صدمه رسانده است و به فرزندانش آسیبی نمی‌رساند، یا عدالت و تقدسی را که از طرف خدا داشت فقط از دست خودش رفت، نه از دست ما، یا بگوید که او به گناه عدم اطاعت آلوده شد و گرفتاری‌های جسمی را به نسل انسان منتقل کرد، اما گناه را که مرگ جسم است منتقل نکرد، چنین کسی ملعون است؛ چون با این سخنان پولس مغایرت دارد: «همچنان‌که به وساطت یک آدم، گناه داخل جهان شد و به گناه موت، و به این‌گونه موت بر همهٔ مردم» (رومیان، ۵: ۱۲) عارض شد، از آنجا که همه گناه کردند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۴).

آگوستین بیان می‌کند که گناه به سه گونه از آدم به نسلش منتقل شد: گناه، هم بیماری موروثی است که از نسلی به نسل دیگر می‌رسد و هم قدرتی است که بشر را در اسارت خود نگاه داشته و هم مفهومی قضایی است که به خاطر جرم یک تن، همه انسان‌ها را تنبیه می‌کنند. نتیجه اینکه عصیان آدم موجب بیگانگی ما از خدا شد و طبیعت بشر را فاسد کرد و گناهان بعدی بشر نماد بیرونی این طبیعت فاسد بود (استات، بی‌تا، ص ۶۸).

### ۳-۱. پیامدهای گناه نخستین

ازجمله تبعات و پیامدهای گناه نخستین که می‌توان به آن اشاره کرد، عبارت است از:

### ۱-۳. از بین رفتن قداست و عدالت اولیه انسان

هماهنگی درونی شخص بشر، هماهنگی بین مرد و زن، و سرانجام هماهنگی بین زوج نخست و تمام خلقت، حالتی به وجود می‌آورد که «عدالت اولیه» نامیده می‌شود (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۷۶-۳۷۵). پیامدهای گناه نخستین و تمام گناهان شخصی آدمیان، جهان را به‌طور کلی در وضعیت گناه‌آلود قرار می‌دهد که در تعبیر یوحنا به «گناه جهان» (یوحنا، ۱: ۲۹) توصیف شده است. در نتیجه آدم که دارای انسجام شخصیت بود؛ یعنی قوای او بدون نزاع و کشمکش سازمان یافته بود، گناه او موجب دوگانگی شد: جنگ در درون شخص انسانی، و نبود جهت و ارتباط درونی؛ یعنی ضعفی که «شهوت» نامیده می‌شود.

در اینجا ناموزونی سایر قوای نفس ما به نحو خاصی قابل توجه است؛ یعنی این قوا به نحو ناموزونی به امور فانی گرایش دارند و این روند بی‌نظمی را می‌توان تحت عنوان عام «شهوت» نامید و بدین‌سان، گناه اولیه نیز با دید مادی شهوت است، اما در حقیقت فقدان عدالت اولیه است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۳-۷۴). کل این هماهنگی عدالت اولیه که در نقشه خدا برای انسان پیش‌بینی شده بود، با گناه پدر و مادر اولیه ما از دست خواهد رفت (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۳۷۹).

### ۲-۳. فساد طبیعت بشر و تمایل به شر

با گناه پدر و مادر اولیه ما، ابلیس به نوعی بر آدمی تسلط یافت. گرچه آدمی آزاد باقی می‌ماند، اما گناه نخستین موجب می‌شود «آدمی زیر سلطه کسی قرار بگیرد که از آن پس قدرت مرگ به‌دست اوست؛ یعنی ابلیس». نادیده گرفتن این واقعیت که آدمی طبیعتی آسیب‌دیده و متمایل به شر دارد، موجب خطاهای سنگینی در مسائل تربیتی، سیاسی، اعمال اجتماعی و امور اخلاقی می‌شود (همان، بند ۴۰۷).

با گناه پدر نخستین ما عدالت اصلی از میان رفت؛ عدالتی که نه تنها بخش‌های زیرین جان تحت اشراف عقل به هم پیوسته بودند و آشفتنگی نداشتند، بلکه با آن، همه جسم نیز تحت سیطره جان بدون هیچ نقصی به هم پیوسته بود... از این‌رو هنگامی که عدالت اصلی به سبب پدر نخستین ما از میان رفت، طبیعت آدمی، درست همان‌گونه که در جان به سبب آشفتنگی نیروهایش ضربه دید، به سبب آشفتنگی در جسم نیز تحت فساد (جسمانی) قرار گرفت (پیترز، ۱۳۸۴، ص ۴۰۰).

### ۳-۱-۳. ممانعت از درک حقایق

از نظر کلیسای کاتولیک، عقل و ذهن انسان را ضعف و سایه‌ای فراگرفته که مانع درک او نسبت به حقیقت طبیعت و ماورای طبیعت می‌شود (مولند، ۱۳۸۱، ص ۹۶). به همین علت، تمام افراد انسانی به‌روشنی و بی‌واسطه نمی‌توانند احکام قانون طبیعی را درک کنند؛ زیرا در وضعیت کنونی که انسان گناهکار است، نیازمند وحی و فیض است تا

حقایق اخلاقی و دینی را هرکس بتواند به آسانی، با اطمینان محکم و بدون هیچ آمیزه‌ای از خطا بشناسد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۶۰).

بنابراین، عقل سلیم - فی نفسه - بدون وحی و فیض، از تشخیص نیک و بد و راست و دروغ عاجز است و نمی‌تواند به‌تنهایی نقشه و طرح خدا را برای ما مکشوف سازد و انسان را به نجات برساند؛ زیرا گناه و شهوت مانع درک حقیقت می‌شود و نظم و اعتدال انسان به هم می‌ریزد و انسان با از دست دادن این حقیقت نمی‌تواند انتظاری از فهم عدالت و انجام کارهای عادلانه داشته باشد.

#### ۴-۱-۳. جدایی از خدا

نتیجه گناه آدم و عدم اطاعت از فرامین [عدالت] خداوند منجر به «بیزاری و جدایی از خدا، از هم‌نوع و از خویش است» (استات، بی‌تا، ص ۶۷). چون حقیقت گناه تقدم بخشیدن خویشتن بر خدا و نادیده گرفتن فرمان الهی است، این امر سبب می‌شود انسان‌ها بخواهند همواره دیگران از آنها پیروی کنند و تمام تلاش خود را در راه استخدام آنها صرف کنند. در نتیجه نزاع با دیگران روی می‌دهد، در حالی که مطابق فرمان خدا همه موظفیم نخست به او و سپس همسایه محبت کنیم (آزادیان، ۱۳۸۶، ص ۴۰).

#### ۴-۲. واکنش خدا به گناه ذاتی

با توجه به تبعاتی که گناه ذاتی برای انسان‌ها به همراه دارد، راه برون‌رفت از این آثار سوء چه می‌تواند باشد تا بعد از آن انسان‌ها بتوانند متصف به صفت «عدالت» شوند؟ آیا انسان‌ها با رفتارهای خویش می‌توانند از این تبعات خلاصی پیدا کنند یا احتیاج به دخالت عامل بیرونی (الهی) دارند؟

از نظر کلیسای کاتولیک انسان‌ها نمی‌توانند بدون دخالت الهی به عدالت دست پیدا کنند؛ زیرا با از دست رفتن قداست و عدالت اولیه انسان، ذهن و جسم انسان دچار آشفتگی شده و اراده انسان‌ها متمایل به شر و از خدا گریزان است. به همین سبب، انسان‌ها نمی‌توانند از تبعات گناه ذاتی نجات پیدا کنند. در نتیجه از امکانات کافی برای دوستی با خدا و توانایی لازم برای رسیدن به نجات و رستگاری برخوردار نیستند. از این‌رو انسان‌ها نمی‌توانند شرایط را از درون متحول کنند، بلکه دگرگونی باید از بیرون اوضاع و احوال بشر صورت گیرد و این دگرگونی تنها با اراده خدا محقق می‌شود (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۰). تنها او می‌تواند این تمایل به گناه را از بین ببرد که به این کار الهی «عادل‌شمردگی» اطلاق می‌شود.

با این توصیف این سؤال مطرح می‌شود که خدا چگونه تبعات گناه ذاتی و میل به گناه را در انسان‌ها برطرف می‌کند؟

همان‌گونه که بیان شد از منظر کاتولیک انسان‌ها خودشان قادر نیستند تبعات ناشی از گناه ذاتی را برطرف سازند، مگر اینکه انسانی یافت شود که گرفتار گناه ذاتی و تبعات آن نباشد تا انسان‌ها را از این بن‌بست برهاند.

بنابراین بعد از آدم باید یک منجی یافت می‌شد تا شایستگی‌ها و فدیۀ او بتواند با سنگینی گناه آدم برابری کند؛ یعنی آدم دوم باید عقوبت بی‌نهایت را تحمل می‌کرد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۶).

همچنان‌که با نافرمانی و گناه یک انسان (آدم) گناه و مرگ به جهان راه یافت و همه گناهکار و مرگ‌پذیر شدند، با فرمانبرداری و بی‌گناهی یک انسان دیگر (عیسی) و مرگ و رستاخیز او، همه از گناه پاک شدند و زندگی یافتند (اول رومیان، ۵: ۱۸-۱۹).

اما هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که چنین ویژگی را داشته باشد؛ زیرا همه انسان‌ها از فرزندان آدم و حوا هستند. در نتیجه در این گناه و تبعات آن شریک هستند، مگر اینکه خداوند خود تبدیل به انسان شود و فدا گردد. به همین سبب خدا تبدیل به جسم شد و به صورت خدای پسر درآمد و به بالای صلیب رفت و برای بشریت فدا شد و تاوان آثار گناه ذاتی را با فدا شدن خود برداشت (تیسن، بی‌تا، ص ۲۶۳).

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا خدای متعال باید چنین کاری بکند؟

چون اقتضای ذات الهی این است که عدالت بورزد. لازمه این عدالت‌ورزیدن آن است که چنین رفتاری کند. به همین علت خدا نمی‌تواند قانونی وضع نماید و مجازاتی تعیین کند و سپس در صورت شکسته شدن قانون از اجرای مجازات خودداری نماید. بنابراین خداوند برای حفظ عدالت و تشویق بایمانان به کارهای عادلانه، به اجرای عدالت می‌پردازد (تیسن، بی‌تا، ص ۲۶۳). پس خداوند در حل این بن‌بست دخالت کرده، از سر عشق، خود را در شخص مسیح، در وضعیت بشر فروافتاده قرار می‌دهد تا او را رهایی بخشد (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۰). این عمل الهی به تعبیر دقیق‌تر، «فیض الهی» است که اقتضای چنین کاری را دارد.

اما چگونه فیض الهی اقتضای چنین کاری را دارد؟ کاتولیک‌ها معتقدند: خداوند انسان را برای مجازات نیافرید، بلکه برای مشارکت در خیر خودش آفرید. از این‌رو خداوند با هر عمل مخلوقی، همکاری و مشارکت می‌کند تا او به رستگاری و نجات برسد. هرچند انتخاب عمل نیک در دست انسان است، اما نتیجه نهایی به فعل مشارکت و فیض خداوند بستگی دارد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۹). این فعل و مشارکت الهی همان «عادل‌شمردگی» است.

#### ۴. نقش انسان در عادل‌شمردگی

سؤالی که بعد از این توضیحات باید به آن پاسخ داد این است که نقش انسان در عادل‌شمردگی چیست؟ برای پاسخ به این سؤال باید ببینیم در تحقق عادل‌شمردگی چه عناصری دخیل هستند. از نظر کلیسای کاتولیک سه عنصر «فیض»، «خون مسیح» و «ایمان» در تحقق عادل‌شمردگی نقش دارند:

##### ۴-۱. فیض

خدا که می‌دانست ما دارای عدالت نیستیم و نمی‌توانیم با تلاش‌های خود عادل شویم، از راه لطف تصمیم گرفت که برای ما عدالت فراهم سازد. این عمل او فقط از راه فیض بود (تیسن، بی‌تا، ص ۲۶۴). تنها فیض روح‌القدس

قادر به عادل گرداندن ماست؛ یعنی می‌تواند ما را از گناهانمان پاک کند و عدالت خدا را به وسیله ایمان به حضرت عیسی علیه السلام و به وسیله تعمیم به ما اعطا کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۸۷).

«فیض» موهبت رایگانی است که در اثر آن انسان به سوی خدا برمی‌گردد و از گناه دور می‌شود، و بدین‌صورت عفو و عدالت را از بالا دریافت می‌کند. آرمزیدگی نتیجه رحمت خداست که موجب بخشایش می‌شود و آدمی را با خدا آشتی می‌دهد، از بندگی گناه‌رهایی می‌بخشد و شفا می‌دهد (همان، بند ۱۹۸۹-۱۹۹۰). «تا به فیض او عادل شمرده شده، وارث گردیم» (تیطس، ۳: ۷).

بنابراین از نظر کاتولیک «عادل‌شمردگی» به واسطه «قدرت آدمی» و انجام «اعمال شریعت» نیست. «هیچ‌کس با انجام اعمال شریعت عادل شمرده نمی‌شود... و نجات و رستگاری نخواهد یافت» (غلاطیان، ۲: ۱۶)؛ زیرا به گفته پولس اگر نجات ما با عمل به شریعت حاصل می‌شد دیگر نیازی به آمدن مسیح نبود.

فیض خدا را باطل نمی‌کنم؛ زیرا اگر نیکی مطلق [عادل‌شمردگی] از راه شریعت حاصل می‌شد مرگ مسیح بیهوده بود (غلاطیان، ۲: ۲۱).

#### ۲-۴. خون مسیح

مصائب مسیح ما را لایق آرمزیدگی کرده است. مسیح خود را بر صلیب، چون قربانی زنده و مقدس و مطلوب به خدا تقدیم کرد و خون او وسیله کفاره گناهان همه انسان‌ها شد (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۹۲). حقیقت اصلی انجیل، یعنی خبر خوش درباره فیض خدا که بسیار کم به معنای آن پی برده شده، این است که خشم خدا علیه بی‌عدالتی‌های بشر به وسیله مرگ عیسی مسیح برطرف گردیده است. آنچه عدالت ایجاب می‌کرده برآورده شده است (این نجات عظیم، بی‌تا، ص ۵۰) «الآن که به خون او عادل شمرده شدیم، به وسیله او از غضب نجات خواهیم یافت» (رومیان، ۵: ۹).

#### ۳-۴. ایمان

ایمان به الوهیت واقعی مسیح، تجسد واقعی او و به صلیب کشیده شدنش به علت سرشت گناه‌آلود انسان ما را عادل شمرده می‌کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۹۲؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶؛ تیسن، بی‌تا، ص ۲۶۳). در عهد جدید می‌خوانیم:

لکن الحال، بدون شریعت، عدالت خدا ظاهر شده است؛ چنان که تورات و انبیا بر آن شهادت می‌دهند، یعنی عدالت خدا که به وسیله ایمان به عیسی مسیح است، به همه و کل آنانی که ایمان آورند، زیرا که هیچ تفاوتی نیست، زیرا همه گناه کرده‌اند و از جلال خدا قاصر می‌باشند و به فیض او مجاناً عادل شمرده می‌شوند، به وساطت آن فدیهای که در عیسی مسیح است، که خدا او را از قبل معین کرد تا کفاره باشد به واسطه ایمان، به وسیله خون او تا آنکه عدالت خود را ظاهر سازد، به سبب فرو گذاشتن خطایای سابق در حین تحمل خدا، برای اظهار عدالت خود در زمان حاضر، تا او عادل شود و عادل شمرده هرکسی را که به عیسی ایمان آورد (رومیان، ۲۱-۲۶).



انسان‌ها وقتی با فیض الهی ترغیب و یاری شوند، به خود عدالت (یعنی حالت فیض) متمایل می‌شوند و چون راه شنیدن ایمان را درمی‌یابند، آزادانه به سوی خدا می‌روند و به درستی به آنچه وحی گردیده و وعده داده شده است، ایمان می‌آورند...؛ زیرا وقتی رسول می‌گوید که انسان با ایمان و نیز با عطیۀ رایگان خدا عادل شمرده می‌شود، این سخنان را باید به همان معنایی فهمید که موافقت دائمی کلیسای کاتولیک به آن تعلق گرفته است؛ یعنی به ما گفته شده: ما به واسطه ایمان عادل شمرده می‌شویم؛ زیرا ایمان آغاز نجات انسان و بنیان ریشۀ عادل‌شمردن‌هایی است که بدون آن خشنودی خدا و مصاحبت با فرزندان او ممکن نمی‌شود (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰).

ایمان «عطیه‌ای از خدا، و عمل ایمان نیز کاری است مربوط به رستگاری که به واسطه آن، انسان آزادانه و به تصدیق و مشارکت با فیض او، خود را تسلیم خدا می‌کند» (همان، ص ۱۸۴). با توجه به نقش ایمان که مربوط به فعل انسانی است، ما می‌توانیم به نقش انسان در عادل‌شمردگی دست پیدا کنیم.

## ۵. نتایج عادل‌شمردگی

الف. از بین رفتن گناهان و رابطه مسالمت‌آمیز با خدا (رومیان، ۵: ۱)؛

ب. آشتی با خدا و به‌دست آمدن رضای خداوند (دوم قرن‌تین، ۵: ۱۸؛ رومیان، ۵: ۱۰)؛

ج. محسوب شدن عدالت مسیح به حساب بشر (رومیان، ۴: ۵؛ دوم قرن‌تین، ۵: ۲۱)؛

د. داشتن نتایج عملی در زندگی که منجر به زندگی عادلانه و ایمان سرزنده و فعال خواهد شد (تیسن، بی‌تا، ص ۲۶۴-۲۶۵).

هـ. از بین رفتن مجازات انسان‌ها و نجات پیدا کردن آنان (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵؛ رومیان، ۴: ۷-۸؛ ۴: ۲۳؛ اعمال رسولان، ۱۶: ۳۱).

با توجه به آخرین نتیجه عادل‌شمردگی، این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه اعمال نیک در نجات انسان‌ها چیست؟ آیا بدون داشتن اعمال نیک، به صرف ایمان به مسیح، انسان‌ها رستگار می‌شوند و نجات می‌یابند یا برای دستیابی به سعادت، علاوه بر ایمان، به اعمال نیک هم نیاز است؟

## ۶. جایگاه اعمال نیک

پاسخ این پرسش آن است که کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در بعضی از مسائل اعتقادی و آیین‌های مذهبی با هم اختلاف‌نظر دارند. مصلحان پروتستانی به پیروی از اندیشه‌های پولس و نامه‌های او، خود را هماهنگ با تعلیم پولس می‌بینند و صرف ایمان را موجب عادل‌شمردگی و نجات انسان‌ها می‌دانند. با مراجعه به انجیل درمی‌یابیم که فقرات فراوانی از نوشته‌های پولس (ر.ک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲)، با صراحت بیان می‌کند که انسان تنها با ایمان نجات می‌یابد و عمل در نجات انسان نقشی ندارد؛ مانند این فقره از انجیل که در آن آمده است:

آیا حالا دیگر کسی می‌تواند به خود ببالد و تصور کند که با پرهیزگاری و اعمال نیک خود، نجات یافته و مقبول گشته است؟ هرگز! چرا؟ زیرا نجات، نه از کارهای نیک ما و انجام تشریفات مذهبی، بلکه از کارهایی که عیسی مسیح برای ما انجام داد و از ایمانی که ما به او داریم، به دست می‌آید. پس ما به وسیله ایمان به عیسی مسیح نجات پیدا می‌کنیم و در حضور خدا بی‌گناه به حساب می‌آییم، نه به سبب کارهای خوب خود یا انجام تشریفات مذهبی. آیا خدا فقط یهودیان را از این راه نجات می‌دهد؟ نه، غیریهودیان نیز می‌توانند از همین راه به حضور خدا راه یابند؛ زیرا در نظر خدا همه یکسانند. همه، چه یهودی و چه غیریهودی، به وسیله ایمان بی‌گناه محسوب می‌شوند. حال که به وسیله ایمان نجات می‌یابیم، آیا دیگر لازم نیست شریعت و احکام خدا را اطاعت نماییم؟ نه، درست برعکس است؛ زیرا فقط ما زمانی می‌توانیم احکام خدا را اطاعت کنیم که به عیسی مسیح ایمان آوریم (رومیان، ۳: ۲۱-۲۹).

همچنین فقرات دیگری از تعالیم پولس ایمان بدون عمل را در نجات و عادل‌شمردگی کافی می‌داند:

عدالت خدا مکشوف می‌شود از ایمان تا ایمان؛ چنان‌که مکتوب است که عادل به ایمان زیست خواهد نمود (رومیان، ۱: ۱۷).

بگذارید یک سؤال از شما بکنم: آیا شما روح‌القدس را از راه اجرای احکام شریعت یافتید، یا از راه شنیدن و ایمان آوردن به مژده انجیل؟ چرا فکرتان را به کار نمی‌اندازید؟ شما که قبلاً با حفظ احکام مذهبی نتوانستید از نظر روحانی مقبول خدا گردید، چگونه تصور می‌کنید که اکنون از همان راه می‌توانید مسیحیان روحانی تری باشید؟ شما که اینقدر زحمات را در راه انجیل متحمل شدید، آیا حالا می‌خواهید همه را دور بریزید؟ من که باور نمی‌کنم! (غلاطیان، ۳: ۲-۴).

بعضی از فقرات مانند «رساله یعقوب» (ر.ک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴) ایمان همراه با عمل را عامل نجات و عادل‌شمردگی برمی‌شمارند:

برادر عزیز! چه فایده‌ای دارد که بگویید: من ایمان دارم و مسیحی هستم، اما این ایمان را از طریق کمک و خدمت به دیگران نشان ندهید؟ آیا این ایمان می‌تواند باعث رستگاری شود؟... ایمانی که منجر به اعمال خیر نگردد، و با کارهای نیک همراه نباشد، اصلاً ایمان نیست، بلکه یک ادعای پوچ و توخالی است... آیا نمی‌خواهی درک کنی که ایمان بدون انجام اراده خدا، بی‌فایده و بی‌ثمر است؟ بلی، ایمانی که اعمال خیر به بار نیاورد، ایمان واقعی نیست... پس می‌بینی که انسان علاوه بر ایمان، به وسیله اعمال خود نیز رستگار می‌گردد... خلاصه چنان‌که بدن بدون روح مرده است، ایمانی هم که اعمال نیک به بار نیاورد، مرده است (یعقوب، ۲۰-۲۶).

اما کلیسای کاتولیک برای اعمال نیک جایگاه ویژه‌ای باز کرده که منظورش از «کارهای نیک» عبارت است از: احکام ده‌گانه عهد عتیق و اخلاق کامل مسیحیت (متشکل از یک سلسله قوانین عملی مشخص که به عهده افراد گذارده شده است؛ مانند حضور در جشن‌های کلیسا در خلال سال مسیحی، شرکت در عشای ربّانی روزهای یکشنبه و اعیاد، حضور برای اعتراف و شرکت در مراسم یادبود آخرین شام حضرت عیسی (ص)).

کاتولیک‌ها معتقدند: کارهای نیک می‌توانند به‌مثابه وسایل فیض تفسیر شوند؛ زیرا آنها موجب افزایش فیض و قبولی اعمال می‌شوند. این آثار می‌توانند موجب عزت صاحبانشان شوند و حتی در زندگی ابدی سعادت آنها را افزایش دهند... کارهای نیک طبیعی هرچند ممکن است از افراد آلوده نیز سر بزنند، لیکن برای زندگی جاوید آنها

اثری ندارد. به عبارت دیگر، افراد ناصالح می‌توانند نجات را به وسیله کارهای نیک به‌دست آورند، ولی این مشروط است به اینکه خدا هم با فیض خود آنها را یاری کند. بنابراین سعادت ابدی با وجود دو شرط (یکی فیض خدا و دیگری اعمال نیک) حاصل می‌شود. (مولند، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶-۱۲۷).

کارهای نیک را به «وسایل فیض» تفسیر می‌کنند که موجب افزایش فیض، قبولی اعمال و افزایش سعادت زندگی ابدی انسان‌ها می‌شوند و آنها را برای رسیدن به سعادت ابدی و عادل‌شمردگی شرط می‌دانند (همان). با توجه به این پاسخ، مشخص می‌شود که اعمال نیک که از جمله آنها عدالت‌ورزیدن است، در اصل عادل‌شمردگی نقشی ندارد، بلکه در ارتقا و کمال آن نقش دارد. اما مسئله دیگری که در مسیحیت کاتولیک مطرح است، این است که عدالت‌ورزیدن انسان در تعالیم کلیسای کاتولیک در زمره چهار فضیلت اصلی قرار دارد که این فضیلت‌ها عبارتند از: خردمندی، عدالت، بردباری و میانه‌روی. دیگر فضایل گرداگرد اینها جای می‌گیرند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۸۰۵). در بین آنها فضیلت «عدالت» دارای جایگاه محوری است.

چنان‌که در تعریف فضیلت «عدالت» بیان شد و در کتاب خلاصه دکترین اجتماعی کلیسا (بند A-۲۰۱) از «فضیلت تا ارزش» آمده است، «عدالت» ارزشی است که اجرای فضیلت اساسی اخلاقی را همراهی می‌کند. در رکن تهیه و تنظیم سنتی آن، اراده‌ای مستحکم و مستمر مبنی بر استرداد آنچه باید به خداوند و به دیگران مسترد شود، قرار دارد (هاوارد، ۱۳۹۳). با این وصف چگونه پاسخ قبلی با این مطلب سازگاری دارد؟

## ۷. عدالت‌ورزیدن انسان

پاسخ را باید در «قانون محبت» جست‌وجو کرد؛ یعنی عدالت‌ورزیدن که از فضیلت‌های اصلی در مسیحیت کاتولیک است، براساس «قانون محبت» توجیه پیدا می‌کند و این غیر از مسئله «عادل‌شمردگی» است، گرچه رابطه وثیقی بین عادل‌شمردگی و عدالت‌ورزیدن انسان وجود دارد و بدون در نظر گرفتن عادل‌شمردگی، عدالت‌ورزیدن که یک فعل انسانی است، امکان ندارد.

توضیح آنکه انسان برای اینکه به وضعیت اولیه خود برگردد، لازم بود خدا از سر عشق و رحمت خود وارد می‌شد و انسان را از این بن‌بست می‌رهانید و او را عادل‌شمرده می‌کرد. همچنین این فعل خدایی - انسانی الگویی برای عدالت‌ورزیدن انسان می‌شد. حال انسان موظف است این الگو را مشاهده کند و از آن سرمشق بگیرد و خود را شبیه پسر خدا کند. بنابراین، همان‌گونه که خداوند با تجسّدش بر روی زمین برای اجرای عدالت از سر عشق و محبت خود وارد شد و بی هیچ چشمداشتی از دیگران، جان خود را فدای آنان کرد، انسان‌ها نیز موظفند از این قانون جدید که «قانون محبت» نامیده می‌شود، پیروی کنند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۹۷۲).

این رنج و زحمت جزئی از خدمتی است که خدا به شما محول کرده است. سرمشق شما مسیح است که در راه شما زحمت کشید. پس راه او را ادامه دهید (پطرس، ۲: ۲۱).

همهٔ مسیحیان، در هر رتبه یا جایگاهی که باشند، به کمال زندگی مسیحی و به کمال محبت خوانده شده‌اند. همه به قداست خوانده شده‌اند. «کامل باشید؛ چنان که پدر شما که در آسمان است، کامل است». برای دست یافتن به این کمال، مؤمنان باید توانی را که موهبت مسیح به آنان داده است، به کار گیرند، به گونه‌ای که آنان بتوانند با انجام دادن همهٔ خواسته‌های خدای پدر، خود را به طور کامل وقف جلال خدا و خدمت به هم‌نوع کنند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۲۰۱۳).

بنابراین کمال انسان را در پیروی از کامل‌ترین انسان، یعنی خدا - انسان می‌توان یافت. مسیح رأس انسانیت تازه متولد شده است. او تنها علت شایستهٔ کمال انسانی، بلکه بالاترین شایسته تقلید است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰). با توجه به این مطلب، انسان‌ها نیز باید نسبت به دیگران عدالت بورزند، براساس «قانون محبت» نه براساس دستیابی به کمال بیشتر و عادل‌شمردگی و امثال آن.

سؤال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا در قانون جدید که «قانون محبت» است، دیگر شریعت جایگاهی ندارد؟ پاسخ را باید در این نکته جست‌وجو کرد که کاتولیک‌ها با تکیه بر تجربهٔ تاریخی - که در آن عیسی مسیح از رفتار ریاکارانه کاتبان و فریسیان انتقاد می‌کند - در عمل به شریعت دچار ظاهرگرایی شده و از اصول و روح شریعت به دور مانده بودند. عیسی مسیح خطاب به آنان می‌گوید:

وای به حال شما، ای علمای دینی و فریسیان ریاکار! شما حتی ده یک محصول نعنا و شوید و زیره باغچه‌تان را زکات می‌دهید، اما از طرف دیگر، مهم‌ترین احکام خدا را که نیکویی، گذشت و صداقت است، فراموش کرده‌اید...؟! (متی، ۲۳: ۲۳)

نیز در انجیل لوقا آمده است:

وای بر شما، ای فریسی‌ها! که هرچند با دقت کامل، یک‌دهم تمام درآمدتان را در راه خدا می‌دهید، اما عدالت و محبت خدا را بکلی فراموش کرده‌اید. یک‌دهم درآمد را البته باید داد، اما عدالت و محبت را نیز نباید فراموش کرد (لوقا، ۱۱: ۴۲).

این تجربهٔ تاریخی نقطهٔ عزمی است که در *دکترین اجتماعی کلیسا* اعلام می‌دارند: عدالت به‌خودی‌خود کافی نیست، حتی می‌تواند منجر به نفی و نابودی خود عدالت شود. از این رو در هر زمینه‌ای از روابط بین فردی، عدالت باید تا حد قابل توجهی توسط محبت اصلاح شود تا بتواند قوای آدمی را برای مشارکت در طبیعت الهی تنظیم کند (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۸۱۰).

عدالتی که خداوند طلب می‌کند و مرهون اوست، باید به صورت الگو و تعدیل‌کنندهٔ عدالت بین انسان‌ها عمل کند. عدالت اگر جنبهٔ معنوی نیابد و پالایش نشود به سمت خشونت‌ی خاص گرایش می‌یابد (بی‌هارینگ، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸).

آدمیان بدون کمک فیض نمی‌دانند که چگونه راه غالباً باریک بین ترسویی که تسلیم بدی می‌شود و خشونتی که توهم مبارزه با بدی آن را دوچندان می‌کند، تمییز دهند. این راه محبت است؛ یعنی راه دوست داشتن خدا و

همنوع. محبت بزرگ‌ترین حکم اجتماعی است. محبت به دیگران و حقوق آنان توجه و احترام ایجاد می‌کند. لازمه این محبت عدالت را اقتضا می‌کند؛ زیرا فقط با محبت می‌توانیم عدالت را اجرا کنیم. محبت الهام‌بخش ایشار زندگی و از خودگذشتگی است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۸۸۹).

به تعبیر دیگر، از چشمه‌های درونی عشق است که ارزش‌های «حقیقت»، «آزادی» و «عدالت» متولد می‌شوند و رشد می‌یابند (خلاصه دکنترین اجتماعی کلیسا، ص ۲۰۵). و به همین سبب است که «محبت کمر بند کمال» است (کولسیان، ۳: ۱۴). از این رو عدالت در میان انسان‌ها تنها در صورتی به یک فضیلت واقعی در آیین مسیحیان تبدیل می‌شود که شکل تعمیم‌یافته همان عدالت مطلوبی باشد که از آن خداوند است (بی‌هارینگ، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸).

### نتیجه‌گیری

«عادل‌شمردگی» که فعل الهی است، بر اساس محبت الهی شکل می‌گیرد و این محبت ورزیدن الهی «قانون محبت» را اقتضا می‌کند و این قانون محبت ایجاب می‌کند که انسان نیز عدالت بورزد. بر این اساس رابطه عادل‌شمردگی و عدالت‌ورزیدن را باید در محبت الهی - به صورتی که بیان شد - جست‌وجو کنیم.

## منابع

کتاب مقدس، ۱۹۹۵، ترجمه تفسیری، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.

آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۶، *آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبائی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

آگوستین، سنت، ۱۳۹۳، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، چ سوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

استات، جان، بی‌تا، *مبانی مسیحیت*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، حیات ابدی.

*این نجات عظیم (آموزشی مسیحی)*، بی‌تا، تهران، نور جهان.

برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

بی‌هارینگ، بی، ۱۳۸۳، «عدالت در اندیشه مسیحیان»، ترجمه بهروز جندقی، *انتظار موعود*، ش ۱۴، ص ۲۷۸-۲۶۴.

پیترز، اف تی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

*تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ترجمه احمد رضا مفتاح و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائلیان، تهران، حیات ابدی.

زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۲، *مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای*، تهران، سروش.

گابریل، ایگنبرگ، ۱۳۷۴، *عدالت در روابط بین‌الملل و بین ادیان از دیدگاه دانشمندان مسلمان و مسیحی*، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.

لایتر، چارلز، ۲۰۰۹، *عادل‌شمردگی و خلقت تازه*، آمریکا، سازمان خدمات بشری.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۳، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

مولند، اینار، ۱۳۸۱، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، چ سوم، تهران، امیرکبیر.

هاروی، ون آستن، ۱۳۹۱، *فرهنگ الهیات مسیحیت*، ترجمه جواد طاهری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هاکس، جیمز، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.

هاوارد، دمن ای، ۱۳۹۳، «مفهوم عدالت در کاتولیک»، *گفتگو* (ویژه مقالات هشتمین دور گفتگوی دینی اسلام و مسیحیت کلیسای کاتولیک واتیکان)، ش ۲، ص ۵۷-۸۸

Aquinas, Thomas, 1990, *Summa Theologica*, ed. M. J. Adler, In Great Books of the westernworld, Chicago.

Pontifical Council for Justice and Place, 2005, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, trans, Libreria Editrice Vaticana, Washington, DC: USCCB Publishing.

نوع مقاله: پژوهشی

## درون مایه‌های مشترک در سوره «لقمان» و کتاب «امثال سلیمان»

فاطمه حاجی اکبری / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کوثر بجنورد

f.hajiakbari@kub.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-8946-0614

heydari@kashanu.ac.ir

حسین حیدری / دانشیار گروه ادیان دانشگاه کاشان

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

درخصوص هویت حقیقی لقمان بحث‌های مختلفی در درازنای تاریخ شکل گرفته که ازجمله آنها ارتباط لقمان و حکمت‌های وی با اهل کتاب و یا آموزه‌های آنان است. در سوره «لقمان» مصادیق حکمت به‌طور مستقیم بیان شده و در سنت یهودی نیز کتاب «امثال» نماد حکمت در عهد قدیم است. در نگاه یهودیان حضرت سلیمان و در نظر مسلمانان لقمان دو چهره شاخص افراد حکیم و پارسا به شمار می‌روند. گزارش‌های تفسیری و تاریخی قابل توجهی درخصوص فراوانی حکمت‌های لقمان در عرف و ادب و فرهنگ اهل کتاب وجود دارد که هر کدام در جایگاه خود قابل بررسی است. این پژوهش با هدف رسیدن به آموزه‌های مشترک ادیان ابراهیمی بر آن است تا درون مایه‌های مشترک در بخشی از دو کتاب آسمانی یعنی سوره «لقمان» در قرآن و کتاب «امثال» در تورات را در دو سنت اسلامی و یهودی در حد توان بررسی کند. روش جمع‌آوری مطالب به صورت کتابخانه‌ای بوده و روش پردازش آنها تطبیقی است. براساس بررسی‌های تطبیقی صورت گرفته در این جستار، جز آنکه در این دو اثر، شباهت‌های مضمونی دیده می‌شود، همسویی درخداشناسی و فرجام‌شناسی و حکمت به چشم می‌خورد، ولی شگفتا همانندی‌های بسیار در جملات و عبارات نیز یافت می‌شود. این اشتراکات مضمونی فی‌الجمله می‌تواند از جنبه متنی و نه رجالی احتمالاتی را درخصوص هویت حقیقی لقمان تأیید کند.

کلیدواژه‌ها: تورات، کتاب امثال سلیمان، لقمان، حکمت.

در خصوص سوره «لقمان» و تفسیر آن آثار فراوانی، به ویژه در حوزه شیوه‌های تربیتی لقمان وجود دارد؛ از جمله: «مظاهر توظیف الحکمة فی ادب الاطفال حکمة لقمان الحکیم نمودجا» (یوسف، ۱۴۳۴ق)؛ «الگوی تربیت فرزند بر مبنای تحلیل و تفسیر سوره لقمان» (همت‌بناری، ۱۳۹۷)؛ «بررسی مبانی مهارت‌های اجتماعی از دیدگاه لقمان حکیم» (مقدس، ۱۳۹۰)؛ «شیوه‌های تعلیم و تربیت در اندرزهای لقمان حکیم» (حسینی لمردی، ۱۳۸۹)؛ «حکمت‌های دهگانه لقمان در قرآن» (محمدی اشتهدادی، ۱۳۸۰)؛ *لقمان حکیم* (انصاریان، ۱۳۷۸)؛ *مربی نمونه: تفسیر سوره لقمان* (سبحانی، ۱۳۵۴)؛ *اصحاب کهف و لقمان حکیم و حوادث تاریخی بعد از مسیح* (امین، ۱۳۹۰)؛ *حکمت‌نامه لقمان* (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵)؛ *ساختار معنایی سوره لقمان با محوریت حکمت قرآنی* (میناخانی، ۱۳۹۴)؛ *تبیین روش‌های تربیتی حضرت علی و لقمان* (مرادی، ۱۳۹۲)؛ «بررسی شخصیت تاریخی لقمان حکیم» (موحدی، ۱۳۸۰)؛ «تحقیق حول شخصیت لقمان الحکیم و التطبيقات الواردة فيه» (حجتی و موحدی محب، ۱۴۲۳ق)؛ *لقمان حکیم و بررسی تطبیقی حکمت‌های او در روایات فریقین با نگاهی به متون عهدین* (موحدی محب، ۱۳۸۱)؛ *لقمان الحکیم و حکمه* (رمضان یوسف، ۱۴۲۰ق)؛ *من وصایا القرآن الکریم نظرات حول وصایا لقمان الحکیم* (البلتاجی، ۱۴۱۸ق)؛ *نظرات فی وصیة لقمان و نهج التربية فی القرآن* (نابلسی، ۱۴۳۶ق).

اما در خصوص هویت لقمان، موحدی در بررسی شخصیت تاریخی لقمان حکیم، پس از قبول واقعیت تاریخی شخصیت لقمان حکیم به عنوان پیش فرض، به صورت عمده به نقد نظرات و مقایسه‌هایی می‌پردازد که در آنها لقمان حکیم با بعضی از شخصیت‌های معروف افسانه‌ای یا تاریخی یکی پنداشته شده است. در این زمینه قول به یکی نبودن لقمان حکیم با لقمان بن عاد اساطیری، ازوپ، اخیقار، بلعم باعورا، الکمئون، و الکمان نقل و نقد شده است (موحدی، ۱۳۸۰).

برحسب تتبع نویسندگان، هرچند پژوهش‌هایی با نگاه تطبیقی میان قرآن و تورات و یا بعکس تاکنون انجام شده، اما در خصوص مقایسه تطبیقی میان سوره «لقمان» و کتاب «امثال سلیمان» در موضوع مدنظر هیچ پیشینه‌ای یافت نشد و از این نظر این پژوهش نوآوری دارد.

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. لقمان

یکی از حکمای راستین و بزرگ تاریخ، لقمان است که نامش در قرآن دو بار یاد شده و یک سوره از قرآن (سی و یکمین سوره) به نام اوست. خداوند او را در قرآن بر این اساس یاد کرده که فرزندش را به ده اندرز بسیار مهم و سرنوشت‌ساز نصیحت کرده و این نصایح در ضمن پنج آیه سوره «لقمان» ذکر شده است.

مطرح شدن لقمان و حکمت‌های دهگانه او در قرآن و یک سوره به نام او در کتابی که جاودانی و جهانی است، بیانگر آن است که خداوند می‌خواهد نام لقمان و روش و نصایح حکیمانه او را بر پیشانی ابدیت ثبت کند و در مقابل



دیدگان همه قرار دهد تا شیفتگان حق و عرفان در هر نقطه و عصری در پرتو آن هدایت یابند و از فیوضات آن برای پاکسازی و بهسازی خویش بهره جویند (محمدی اشتهازی، ۱۳۸۰).

**جاویدان خرد** عنوان کتابی است که بخش‌هایی از حکمت لقمان در آن بیان شده است. این کتاب پیش از اسلام وجود داشته است و نشان می‌دهد که لقمان از دیرباز منظور نظر بوده است (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷). در اینکه لقمان در چه دورانی و کجا زندگی کرده، تبار و نژاد او چه بوده و چه پیشه و شغلی داشته، روایات متفاوتی وجود دارد و پژوهش‌های جامعی در این باره صورت گرفته است (رسالة دکترى لقمان حکیم و بررسی تطبیقی حکمت‌های او در روایات فریقین با نگاهی به متون عهدین (موحدی محب، ۱۳۸۱) اثری نمونه و جامع در پژوهش‌های متبّعانه درباره لقمان به شمار می‌آید).

آنچه مسلم است اینکه لقمان از نظر بیشتر بزرگان و اندیشمندان انسانی حکیم به شمار آمده است، ولی مقام نبی و وصی برای او قابل اثبات نیست، گرچه نظر برخی غیر از این است (موحدی محب، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۷۸). از جمله مواردی که در پوشیده ماندن تبار، زندگی و شخصیت لقمان می‌تواند قابل تأمل باشد این نکته است که حکمت، خود به‌تهایی بالارزش است و از شناساندن و معرفی شخص حکیم اهمیت بیشتری دارد و اینکه حکمت با تبار و نوع مذهب و مانند آن کاری ندارد، بلکه خواست خدا و قابلیت فطری و اکتسابی خود انسان شرط است. خود لقمان نیز درباره حکمتش چنین می‌گوید: «این به خواست خدا بود، و ادای امانت کردن و راستگویی و سکوت در برابر آنچه به من مربوط نبود» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۴۵). همسویی دین و حکمت لقمان تا جایی است که در اندیشه وی نجات از مسیر دین و ایمان می‌گذرد و گناه مانع نجات و موجب گمراهی و هلاکت است.

به گزارش ابن‌قتیبّه، ثعالبی و دیگران، حکمت‌های لقمان در عرف و فرهنگ اهل کتاب رواج داشته و در کتاب *الامثال فی النثر العربی القدیم* آمده است که بخشی از حکمت‌ها و اخبار لقمان را کعب‌الاحبار که از یهود مدینه بود، در بین مردم منتشر ساخت (برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک: موحدی محب، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۵۵).

## ۱-۲. سوره «لقمان»

سوره «لقمان» مکی است و سیاق تمام آیات آن دعوت به توحید و ایقان و ایمان به معاد و عمل به کلیات شرایع دین است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۲۰).

## ۱-۳. کتاب «امثال سلیمان»

کتاب «امثال سلیمان» (۷۰۰ق.م) مجموعه‌ای ارزشمند از پندها و اندرزهای حکیمانه است که تقریباً همه معانی به کار رفته در عهد قدیم را دربر می‌گیرد و بسیاری از مفاهیم سی و یک باب آن قابل بررسی تطبیقی با قرآن است.

#### ۱-۴. حکمت

واژه «حکمت» بیست بار در قرآن آمده است که از مجموع آنها می‌توان به نکات ذیل رسید:

حکمت عطیه‌ای الهی است و خداوند به هر که بخواهد عطا می‌کند. حکمت با کتاب الهی یا قرآن پیوند ناگسستنی دارد و در بسیاری از موارد کتاب و حکمت در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند. حکمت قابل تعلیم است. حکمت معادل با خیر فراوان است. حکمت با سپاسگزاری پیوند مستقیمی دارد و حکمت در قرآن جنبه‌ای عملی و کارکردی دارد. قرآن نیز پنج بار با تعبیر «حکیم» وصف شده است (اسلامی، ۱۳۸۶).

علامه طباطبائی حکمت در قرآن را قضایای صادق مطابق با واقعی می‌داند که سبب‌ساز سعادت انسانی است؛ همانند حقایق فطری که اساس تشریعیات دینی است (همان).

کتاب مقدس یهودیان **تَنַח** یا **تَنַח** (به عبری: תנ"ך)، شامل «تورات یا تورا» (به عبری: תורה، فرمان یا شریعت)، «نوییم» (به عبری: נביאים، کتب انبیا) و «کتوبیم» (به عبری: כתובים یا مکتوبات) است. کتاب «امثال» متعلق به دسته سوم، یعنی مکتوبات است که شامل کتاب‌های «مزامیر»، «امثال»، «روت»، «غزل غزل‌ها»، «جامعه»، «مراثی ارمیا»، «استر»، «دانیال»، «عزرا»، «نحمیا»، «ایوب» و دو کتاب «تواریخ ایام» می‌شود (دائرةالمعارف جودائیکا، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۵۷۷). بیشتر کتب روایی در بخش کتاب مقدس عبری، صورت نهایی خود را در قرن ششم ق.م یا پس از آن یافته است. همه مجموعه ۳۹ بخشی تنظیم شده تورات، نبوت و حکمت در نگاه یهودیان سنتی، آسمانی است (حیدری و حاجی اکبری، ۱۳۹۳). در «کتوبیم» انسان‌ها با خدا سخن می‌گویند. در عین حال این سخنان را خدا بر زبان آنان جاری می‌گرداند (حاجی اکبری و شکوری، ۱۳۹۹).

سه کتاب عهد عتیق شامل «امثال»، «جامعه» و «غزل غزل‌ها» به حضرت سلیمان علیه السلام منسوب است. انتساب این سه کتاب به سلیمان نبی وی را به عنوان انسانی حکیم و شاخص نزد یهودیان معرفی می‌کند (حیدری و کاردوست فینی، ۱۳۹۲). کتاب «غزل غزل‌ها» عشق و امید سلیمان در دوران جوانی را به تصویر می‌کشد. کتاب «امثال» حکمت و دانایی وی را در میان‌سالگی نشان می‌دهد و کتاب «جامعه» حاوی اندیشه‌های فیلسوفانه سلیمان در آخر عمر وی است (کارش و هورویتر، ۲۰۰۶، ص ۴۸۷).

از نظر برخی از نویسندگان یهودی سلیمان در سنت، مقیاس و معیار حکمت بوده (اسکات، ۱۹۷۸-۱۹۸۲، ص ۵۷۷) و برخی او را خردمندترین فرد تاریخ اسرائیل به شمار آورده‌اند (سینگر، ۱۹۰۱، ج ۱۱، ص ۴۳۶؛ کومی، ۲۰۰۲، ص ۳۲۵).

برحسب متون مقدس عبری، سلیمان در دوران جوانی غیرت زیادی برای معرفت و حکمت داشت (اول پادشاهان، ۳: ۹-۱۲) و پادشاهان از اقصا نقاط برای شنیدن حکمت به دربارش می‌شتافتند. او استاد رشته‌های گیاه‌شناسی و جانورشناسی بود. او دانشمند، سیاستمدار، فرمانروا، تاجری معتبر، شاعر، سخنران و تحلیلگر مسائل اخلاقی بود (ر.ک: اول پادشاهان، ۹۴؛ هلی، ۲۰۰۰، ص ۲۵۶).

حکمتی که در کتاب «امثال» از آن سخن به میان می‌آید قطعاً مربوط به خود خداست. این حکمت در عمل آفرینش دست دارد (امثال، ۸: ۳۱-۳۲؛ همان، ۳: ۱۹-۲۰). از این‌روست که همچون منشأ رفیع حیات معرفی می‌شود و صاحب حکمت را از بدی محفوظ نگه می‌دارد و به سوی ترس از خدا و تمام مواهبی که از آن ناشی می‌شود، رهنمون می‌گردد. اما این حکمت هیچ‌گاه به‌طور مجرد در کتاب «امثال» ظاهر نمی‌شود. پس از معرفی او نزد خدا در باب ۸، وی همچون خانم خانه در باب ۹ شخصیت می‌یابد. دست یافتن به او مستلزم برخورداری از برخی حالات اخلاقی است.

موجود انسانی در کتاب مقدس تجزیه نمی‌شود و مراد از «حکیم» تمامیت انسان است. اصطلاح «حکیم» در کتاب مقدس اشاره به شخصی دارد که در امور و فنون گوناگون، از مهارتی عالی برخوردار است و افرادی که به آموزش و تعلیم و تربیت مشغول‌اند «حکیم» خوانده می‌شوند (کتاب مقدس ترسایان، ۲۰۰۳، ص ۵-۶). محتوای کتاب «امثال سلیمان» به نوعی با شریعت در ارتباط است و اهمیت دانش و خداترسی از جمله مضامین حکمت‌های سلیمان هستند. پذیرش نصایح پدر و مادر و آموزش خردمندانه زیستن محتوای اصلی این کتاب است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۹۸، ص ۴۳).

درواقع سخنان حکمت‌آمیز سلیمان به صورت عقلی و اخلاقی همان شریعت خداوندی است که به صورت تمثیل و حکایت بیان شده است (حیدری و پاشایی، ۱۳۸۹). مطابق آیات قرآن، حکمت تنها به شایستگی نظیر پیامبرانی همچون داود، سلیمان، لوط و عیسی و یا افرادی در حد نبوت همانند لقمان اعطا شده است. درباره جایگاه ممتاز حکمت سلیمان و دانشی که خداوند به او داده، در قرآن و عهد قدیم اختلافی نیست (اول پادشاهان: ۳)؛ چنان‌که سلیمان حکمت را «همسر مثالی» خود می‌داند:

از عنفوان جوانی او را گرامی می‌داشتیم و در طلبش بودم. بر آن می‌کوشیدم تا به همسری‌اش گیرم و دل‌داده زیبایی‌اش گشتم... در خویشاوندی با حکمت، نامبرایی است و در دل‌بستگی به آن، شعفی شریف و در اعمال دستان آن، ثروتی زوال‌ناپذیر و در همنشینی پیوسته آن، خردمندی و در مصاحبت آن، نام‌آوری است. به هر سوی شتافتم و جست‌وجو کردم، تا آن را از آن خویش سازم. نوباوه‌ای نیک‌سرشت بودم و مرا نفسی نکو نصیب گشته بود، بل از آن روی که نیک بودم به کالبدی بری از آلودگی درآمدم؛ لیک چون دریافتم که جز به عطای خدای، دارندگی حکمت نتوانم - و این خود از خردمندی بود که دانستم نعمت از جانب که درمی‌رسد - ... (حکمت سلیمان، ۲: ۸ و ۸: ۱۷-۲۰).

نگاه عهدین به حکمت چنین است:

اما حکمت کجا پیدا می‌شود... انسان قیمت آن را نمی‌داند... با طلا و آبگینه آن را برابر نتوان کرد... قیمت حکمت از لعل گران‌تر است (ایوب، ۲۸-۱۲: ۲۸).

خوشا به حال کسی که حکمت را پیدا کند؛ شخصی که فطانت را تحصیل نماید؛ زیرا که تجارت آن از تجارت نقره و محصولش از طلای خالص نیکوتر است. از لعل‌ها گرانبهاتر است و جمیع نغایس تو با آن برابری نتوان کرد... حکمت کامل و تمیز را نگاه دار. پس برای جان تو حیات و برای گردنت زینت خواهد بود. آنگاه در راه، به امنیت سالک خواهی شد و پایت نخواهد لغزید (امثال، ۱۸-۳: ۱۳).

در نگاه قرآن هم حکمت موهبت خدایی و «خیر کثیر» است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶): (خدا) به هر که بخوهد حکمت می‌بخشد، و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است، و جز خردمندان کسی پند نگیرد.

اهمیت حکمت در هدایت، و نجات و رهایی از حماقت در ثمرات حکمت ذکر شده است. حکمت و حماقت تمام انسان‌ها را به سوی خود می‌خوانند؛ یکی برای هدایت و نجات و دیگری برای گمراهی و نابودی. تنها یک انتخاب بین این دو، سرنوشت فرد را به سوی نور و تاریکی تعیین می‌کند (امثال ۹/۸).

کاربردهای حکمت در قرآن نشان می‌دهد که در قرآن «حکمت» به معنای «معرفت علمی» است، در حدی که نافع باشد. پس حکمت حد وسط بین جهل و جریزه است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۲۱). بر این اساس حکمت در هر دو کتاب جایگاه والایی دارد. براساس آموزه‌های دو کتاب، حکمت و حماقت دو قطب متضادند که حکمت پیروان خود را به سوی هدایت، و حماقت به سوی هلاکت می‌کشاند.

معنای اصلی «حکمت» در عهد قدیم یک نوع بینش الهی است که به نظر و عمل حکیم صلاح و استواری می‌دهد. حکمت در عهد قدیم به‌مثابه عامل خداوند در امر آفرینش و تدبیر عالم معرفی شده است. فن و دانش نیز به‌مثابه مصداق حکمت در تورات کاربرد زیادی دارد. حکمت در عهدین یک نوع بینش توحیدی است که با ایمان و شناخت و عمل در تعامل است و بهره هر کس به مقدار توجه الهی و کوشش هر فرد و منزلت وجودی انسان متفاوت است (حیدری و پاشایی، ۱۳۸۹).

مثال‌ها و سخنان حکمت‌آمیزی که در عهد عتیق از زبان حضرت سلیمان علیه السلام بیان می‌شود وجهه علمی این حکیم را آشکار می‌سازد و او را به‌مثابه جامع علوم و حکمتی که در کتاب مقدس مطرح است، مطرح می‌نماید. ثمره حکمت در این کتاب، افزون بر ایمان و شناخت الهی، عدالت و انصاف و بصیرتی است که سبب دوری از گناه و بدی و کجروی و شرور می‌شود (همان).

مفهوم «حکمت» در قرآن و عهدین را می‌توان در دو بعد نظری و عملی دسته‌بندی کرد: جنبه نظری حکمت همان معرفت ذهنی و قدرت فهم و تدبیر است که شامل آگاهی و شناخت فرد شامل می‌شود؛ ولی حکمت عملی براساس همان حکمت نظری، در اخلاق و احوال فرد نمایان می‌شود، هرچند گاهی این دو همپوشانی دارند.

## ۲. سؤالات و فرضیه‌ها

این پژوهش با بررسی سوره «لقمان» و «امثال سلیمان» بر آن است تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد: با توجه به اینکه هر دو بخش (یعنی سوره «لقمان» در قرآن و کتاب «امثال» در تورات) مشتمل بر نصایح حکیمانه هستند، بن‌مایه‌های مشترک آنها چیست؟ اشتراکات مضمونی دو کتاب تا چه حد می‌تواند هویت *لقمان* را با صاحب کتاب «امثال» مطابقت دهد؟

لازم به ذکر است که نویسندگان مقاله دو کتاب را فارغ از صحت انتساب کل اثر یا بخش‌هایی از آنها به مؤلفان آنان بررسی کرده‌اند.

### ۳. تناظرهای حکمی در کتاب «امثال سلیمان» و سوره «لقمان»

در آیات ابتدایی سوره «لقمان»، آیات این کتاب آسمانی با وصف «حکیم» توصیف شده است: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» (لقمان: ۲).

«امثال سلیمان» نیز خود را سبب دانستن حکمت و عدل و برای فهمیدن کلمات فطانت معرفی می‌کند (امثال، ۱: ۲-۱) و حکمت را از همه چیز برتر می‌داند. «پس حکمت را تحصیل نما و به هر آنچه تحصیل نموده باشی فهم را تحصیل کن» (امثال، ۴: ۷).

در ادامه آیات سوره «لقمان» این کتاب پر حکمت را «هدایت» و «رحمت» برای محسنین معرفی می‌نماید (لقمان: ۳).

عبارت «ای پسر من» در هر دو حکمت‌نامه اسلامی و یهودی مشاهده می‌گردد. در آیات ۱۳، ۱۶ و ۱۷ سوره «لقمان» و در کتاب «امثال» فقره ۱: ۸، ۱۵، و آغاز باب‌های ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷ نیز این عبارت آمده است. در ادامه، تناظرهای حکمی در سوره «لقمان» و کتاب «امثال» در دو محور حکمت نظری (خدانشناسی و فرجام‌شناسی) و حکمت عملی بررسی می‌شود:

#### ۳-۱. حکمت نظری

##### ۱-۱-۳. حکمت خدا در آفرینش هستی

الف. مطابق آیه ده سوره «لقمان»، آفرینش هستی، از خلقت آسمان‌ها، بدون ستون، کوه‌هایی برای استواری زمین، جانوران گوناگون و باران گرفته تا نباتات، همه برای انسان دارای فایده است، و آنچه در آسمان و زمین است برای انسان مسخر شده است (لقمان: ۱۰).

در کتاب «امثال» فقره ۲۷ نیز به فایده گیاهان و حیوانات برای انسان این‌گونه اشاره شده است: «علف را می‌برند و گیاه سبز می‌روید و علفه کوه‌ها جمع می‌شود. بره‌ها برای لباس تو و بزها به جهت اجاره زمین به کار می‌آیند (امثال: ۲۶) و شیر بزها برای خوراک تو و خوراک خاندانت و... کفایت خواهد کرد» (امثال: ۲۷، فراز ۲۵-۲۷). در جای دیگر در کتاب «امثال»، همانند سوره «لقمان» به آفرینش آسمان و زمین تحت حکمت خداوند اشاره شده است: «خداوند به حکمت خود زمین را بنیاد نهاد و به عقل خویش آسمان را استوار نمود. به علم او لجه‌ها منسق گردید و افلاک شبنم را می‌چکانید» (امثال، ۳: ۲۰-۱۹).

در کتاب «امثال» به حکمت خداوند در خلقت هستی این‌گونه اشاره شده است: «در کتاب خداوند هر چیز را برای غایت آن ساخته است» (امثال، ۱۶: ۴).

ب. در آیه بعدی سوره «لقمان» خداوند به ربوبیت و اولو‌هیت خود اشاره می‌کند و خلقت و تدبیر آسمان‌ها و زمین را به رخ انسان‌ها می‌کشد: «هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ» (لقمان: ۱۱).  
 در کتاب «امثال» نیز درخصوص وجود ازلی خداوند و بنا نهادن آسمان، زمین و افلاک می‌خوانیم: «من از ازل برقرار بودم، از ابتدا پیش از بودن جهان. هنگامی که لجه‌ها نبود من مولود شدم، وقتی که چشمه‌های پر آب وجود نداشت. قبل از آنکه کوه‌ها برپا شود، پیش از تل‌ها مولود گردیدم. چون زمین و صحراها را هنوز نساخته بود و نه اول غبار ربع مسکون را. وقتی که او آسمان را مستحکم ساخت من آنجا بودم، و هنگامی که دایره را بر سطح لجه قرار داد، وقتی که افلاک را بالا استوار کرد و چشمه‌های لجه را استوار گردانید، چون به دریا حد قرار داد تا آب‌ها از فرمان او تجاوز نکنند و زمانی که بنیاد زمین را نهاد (۸: ۲۳-۲۹).

### ۲-۱-۳. خالق آسمان و زمین

مطابق آیه ۲۵ سوره «لقمان»، کفار نیز مانند عموم بشر به صورت فطری به توحید خداوند معترف‌اند و اگر از آنها سؤال شود که چه کسی آسمان و زمین را آفرید؟ اعتراف خواهند کرد: خداوند. «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان: ۲۵). این تعبیر که در آیات دیگر قرآن نیز مشاهده می‌شود (عنکبوت: ۶۱-۶۳؛ زمر: ۳۸؛ زخرف: ۹)، از یک سو دلیل بر آن است که مشرکان هرگز منکر توحید خالق نبودند و فقط به شرک در عبادت و شفاعت بت‌ها معتقد بودند و از سوی دیگر دلیل تجلی توحید به صورت فطری در همه انسان‌ها وجود دارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۷۳).

طرفه آنکه در فقره ۳۰ کتاب «امثال» نیز همانند قرآن به روش پرسشی درباره خداوند این سؤال طرح می‌شود: «کیست که به آسمان صعود نمود و از آنجا نزول کرد؟ کیست که باد را در مشت خود جمع نمود؟ و کیست که آب را در جامه بند نمود؟ کیست که تمامی اقصای زمین را استوار ساخت؟ نام او چیست؟ بگو اگر اطلاع داری» (امثال، ۳۰: ۴).

### ۳-۱-۳. علم خداوند

در آخرین آیه سوره «لقمان» به وسعت علم خداوند و شمول آن به همه چیز، به‌ویژه به روز رستاخیز اشاره می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ... وَ مَاتَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۳۴). در حقیقت، خداست که علم [به] قیامت نزد اوست... و کسی نمی‌داند در کدامین سرزمین می‌میرد. در حقیقت، خداست [که] دانای آگاه است.

در کتاب «امثال» نیز به حاضر بودن «هاویه» اشاره می‌شود:

«هاویه و ابدون در حضور خداوند است، پس چند مرتبه زیاده دل‌های بنی‌آدم» (امثال، ۱۵: ۱۱).

«همه راه‌های انسان در نظر خودش پاک است، اما خداوند روح‌ها را ثابت می‌سازد» (همان، ۱۶: ۲).

«هر انسان در نظر خودش راست است، اما خداوند دل‌ها را می‌آزماید» (همان، ۲: ۲۱).  
 درخصوص عبارت «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا» در آخرین آیه سوره «لقمان»، عبارت‌هایی مشابه درباره بی‌اطلاعی انسان از اموری که علم آن مخصوص خداوند است، در «امثال» آمده است:  
 «درباره فردا فخر منما؛ زیرا نمی‌دانی که روز چه خواهد زاید» (همان، ۳۷: ۱).  
 «زیرا که مصیبت ایشان ناگهان خواهد برخاست و عاقبت سال‌های ایشان را کیست که بداند؟» (همان، ۲۴: ۲۲).

#### ۳-۱-۴. بشارت به راستان؛ خلود

در سوره «لقمان» به ایمان‌آوردگان و کسانی که عمل صالح انجام می‌دهند وعده جنات نعیم و خلود در آن داده شده است: «لَهُمْ جَنَّاتُ نَعِيمٍ» (لقمان: ۸)؛ «خَالِدِينَ فِيهَا» (لقمان: ۹). در فقره ۲ «امثال» نیز وعده خلود برای راستان این‌گونه ذکر شده است:  
 «راستان در زمین ساکن خواهند شد و کاملان در آن باقی خواهند ماند» (امثال، ۲: ۲۱).  
 در فقره ۳۳ «امثال»، بند یکم نیز می‌خوانیم: «هرکس بشنود در امنیت ساکن خواهد بود.»  
 «خداوند اعتماد تو خواهد بود و پای تو را از دام حفظ خواهد کرد» (همان، ۳: ۲۶).

#### ۳-۱-۵. بازگشت کافران به سوی خدا

در آیه ۲۳ سوره «لقمان» درخصوص گروهی جاهل و لجوج که راه خدا را ترک گفته و به بیراهه رفته‌اند، به پیامبر می‌فرماید: بازگشت همه آنها به سوی ماست و ما آنها را از اعمالشان و نتایج تلخ و شوم آن آگاه می‌سازیم: «وَمَنْ كَفَرَ فَلْيَنْزِلْ كَافِرًا مَّرْجِعُهُمْ فَنَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (لقمان: ۲۳).  
 در همین باره در کتاب «امثال» می‌خوانیم: «و اما کسی که مرا خطا کند به جان خود ضرر رساند و هر که مرا دشمن دارد موت را دوست دارد» (امثال، ۸: ۳۶).  
 در فقرات ۳۰ تا ۳۳ بند یکم کتاب «امثال» آمده است: «جاهلان از میوه طریق خود خواهند خورد و از تدابیر خویش سیر خواهند شد؛ زیرا ارتداد جاهلان ایشان را خواهند کشت.»

#### ۳-۱-۶. عذاب غلیظ در آخرت

در توصیف حال گروه کافران در سوره «لقمان» آمده است که ذلیلانه و بالاجبار به عذاب غلیظ الهی کشانده می‌شوند: «نَضَطْرُهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ غَلِيظٍ» (لقمان: ۲۴)؛ ایشان را در عذابی پرفشار درمانده می‌کنیم.  
 طرفه آنکه در کتاب «امثال» نیز طریق شیران به «ظلمت غلیظ» توصیف شده است:  
 «و اما طریق شیران مثل ظلمت غلیظ است و نمی‌دانند که از چه چیز می‌لغزند» (امثال، ۴: ۱۹).

در فراز پایانی آیه ۳۲ سوره «لقمان» نیز کفران کنندگان الهی با عبارت «خَتَارِ كَفُورٍ» وصف شده‌اند که به معنای خائن ناسپاس و پیمان شکن است. در «امثال سلیمان» نیز به خیانت کاری شیرین اشاره شده است: «شیرین از زمین منقطع خواهند شد و ریشه خیانت کاران از آن کنده خواهد گشت» (همان، ۲: ۲۲).

### ۷-۱-۳. تسلیم و تمسک به پروردگار

در خصوص توصیف حال گروه محسنین در مقابل کافران در آیه ۲۲ سوره «لقمان» آمده است که محسنین به دستاویز محکم الهی چنگ می‌زنند: «وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ».

چنگ زدن به دستگیره محکم، تشبیه لطیفی از این حقیقت است که انسان برای نجات از قعر دره مادگیری و ارتقا به بلندترین قله‌های معرفت و روحانیت، نیاز به یک وسیله محکم و مطمئن دارد که غیر آن همه پوسیده و پاره‌شدنی و فانی است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۶۸).

در کتاب «امثال» نیز این تمسک به خداوند و عاقبت به خیری راستان آمده است:

«طریق‌های وی طریق‌های شادمانی است و همه راه‌های وی سلامتی می‌باشد. به جهت آنانی که او را به‌دست می‌گیرند، درخت حیات است و کسی که به او متمسک می‌باشد خجسته است (امثال، ۳: ۱۷-۱۸).

«دل تو به سخنان من متمسک شود و اوامر مرا نگاه دار تا زنده بمانی» (همان، ۴: ۴).

«اما هر که بر خداوند توکل نماید سرافراز خواهد شد» (همان، ۲۹: ۲۵).

«به تمامی دل خود بر خداوند توکل نما و بر عقل خود تکیه مکن» (همان، ۳: ۵).

### ۸-۱-۳. فرجام هستی

در بیان عمومی در آیه ۳۳ سوره «لقمان» همگان مخاطب قرار گرفته، از روز قیامت انذار داده می‌شوند و هشدار داده می‌شود که در آن روز هرکس چنان مشغول به خود است و در پیچ و خم اعمال خود گرفتار، که به دیگری نمی‌پردازد، حتی پدر و فرزند. «و برترسید از روزی که هیچ پدری به کار فرزندش نمی‌آید، و هیچ فرزندی [نیز] به کار پدرش نخواهد آمد. آری، وعده خدا حق است. زنهار تا این زندگی دنیا شما را نفریبید، و زنهار تا شیطان شما را مغرور نسازد» (لقمان: ۳۳).

در «امثال سلیمان» نیز در فقره ۲۷ درباره توجه به اعمال خویش و ناپایداری دنیا می‌خوانیم: «به حالت گله خود نیکو توجه نما و دل خود را به رمه خود مشغول ساز» (امثال، ۲۳: ۲۷): «زیرا که دولت دائمی نیست و تاج هم نسلاً بعد نسل پایدار نیست» (همان، ۲۷: ۲۴).

### ۹-۱-۳. احاطه علم الهی بر تمام اعمال

در خصوص علم الهی و احاطه او به تمام اعمال انسان‌ها در آیه ۱۶ با اشاره به اینکه اعمال نیک و بد هر قدر



کوچک و کم‌ارزش و مخفی و پنهان باشد و همانند خردلی در درون سنگی در اعماق زمین و یا در گوشه‌ای از آسمانها مخفی باشد خداوند بر تمامی آنها آگاه است.

در کتاب «امثال» نیز به اشراف خداوند بر همه چیز این‌گونه اشاره شده است:  
«چشمان خداوند در همه جا هست و بر بدان و نیکان می‌نگرد» (امثال، ۱۵: ۳).

### ۱۰-۱-۳. صفات الهی

خداشناسی و اسما و صفات الهی از جمله مباحث مهم در سوره «لقمان» است که در چندین آیه صفات الهی به صورت زوج کنار هم بیان شده‌اند؛ از جمله: «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (لقمان: ۲۸).

جالب است که در کتاب «امثال» نیز به همین ترتیب، یعنی اول به گوش و بعد چشم اشاره شده است:  
«گوش شنوا و چشم بینا، خداوند هر دوی آنها را آفریده است» (امثال، ۲۰: ۱۲).  
«اسم خداوند برج حصین است» (امثال، ۱۸: ۱۰).

در خصوص وصف «حکمت» در سخنان الهی در سوره «لقمان» می‌خوانیم:  
«تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» (لقمان: ۲).

درباره توصیف خداوند به این وصف در «امثال» آمده است:

«من حکمتم و در زیرکی سکونت دارم و معرفت تدبیر را یافته‌ام» (امثال، ۸: ۱۲).

«مشورت و حکمت کامل از آن من است. من فهم هستم و قوت از آن من است» (همان، ۸: ۱۴).

در فرازهای پایانی سوره «لقمان» به زوج‌های وصف‌کننده خداوند اشاره شده است؛ همانند علیم و خبیر، لطیف و خبیر، عزیز و حکیم:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱).

«من دوست دارم آنانی را که مرا دوست دارند و هر که مرا به جد و جهد بطلبد مرا خواهد یافت» (امثال: ۸: ۱۷).

### ۱۱-۱-۳. کلمات الله

درباب کلمات الهی در سوره «لقمان» آمده است: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۷)؛ و اگر آنچه درخت در زمین است قلم باشد و دریا را هفت دریای دیگر به یاری آید، سخنان خدا پایان نپذیرد. قطعاً خداست که شکست‌ناپذیر حکیم است.

در کتاب «امثال» نیز در باب سی‌ام، مشابه همین عبارات در فقره ۴ پس از اشاره به خلقت آسمان و باد و آب و اقصای زمین در کلمات الهی آمده است: «تمامی کلمات خدا مصفاست. او به جهت متوکلان خود سپر است» (امثال، ۳۰: ۵).

همچنین در فقرات دیگر «امثال» از کلمات الهی یاد شده است:

«... اینک روح خود را بر شما افاضه خواهیم نمود و کلمات خود را بر شما اعلام خواهیم کرد» (همان، ۱: ۲۳).  
 «از کلمات دهانم انحراف موزز» (همان، ۴: ۵).

نکته جالب دیگر آنکه در کتاب «امثال» سخنان الهی بدون اعوجاج وصف شده است: همه سخنان دهانم بر حق است و در آنها هیچ چیز کج یا معوج نیست» (همان، ۸: ۸) و در قرآن مشابه همین عبارت وجود دارد: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (زمر: ۲۸؛ کهف: ۱).

## ۲-۳. حکمت عملی

### ۱-۲-۳. عمل به کلیات شرایع

عمل کردن به کلیات شرایع از جمله اغراض سوره «لقمان» است. برای نمونه، دعوت به توحید «لاتشرك بالله» (لقمان: ۱۳)؛ اعتقاد به معاد «بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (لقمان: ۴) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۱۲). در خصوص پایبندی به شرایع، نمونه‌های ذیل در کتاب «امثال» قابل تأمل است:

«دانادل احکام را قبول می‌کند» (امثال، ۱۰: ۸).

«خوشا به حال کسی که شریعت را نگه می‌دارد» (امثال، ۲۹: ۱۸).

«هر که شریعت را ترک می‌کند شیران را می‌ستاید» (امثال، ۲۸: ۴).

«هر که شریعت را نگه دارد پسری حکیم است» (امثال، ۲۸: ۷).

تقابل دو گروه نیکوکار و گمراه و ویژگی‌ها و فرجام ایشان از جمله بن‌مایه‌های مشترک در دو کتاب است. در ادامه به این ویژگی‌ها اشاره می‌شود. (فرجام آنها در بخش حکمت نظری ذکر شد).

### ۲-۲-۳. فرجام نیکوکاران

در سوره «لقمان» «اقامه نماز»، «یتای زکات»، و «یقین به آخرت» از جمله ویژگی‌های محسنین برشمرده شده است. «آنان که از جانب پروردگارشان از هدایت برخوردارند، و ایشانند که رستگارند» (لقمان: ۵۴).

در خصوص آخرت در «امثال» آمده است: «زیرا که البته آخرت هست و امید او منقطع نخواهد شد» (امثال، ۲۳: ۱۸).

درباره بخشایش از مال نیز در «امثال» می‌خوانیم:

«احسان را از اهلیش باز مدار هنگامی که بجا آوردنش در قوت دست توست» (همان، ۲۷: ۳).

«هر که به فقرا بذل نماید محتاج نخواهد شد» (همان، ۲۸: ۲۷).

«از مایملک خود خداوند را تکریم نما و از نوبرهای همه محصول خویش، آنگاه انبارهای تو به وفور نعمت پر خواهد شد» (همان، ۳: ۹-۱۰).

در خصوص رستگاری که در فراز پایانی آیه آمده است، در «امثال» مضمونی مشابه وجود دارد:

«هر که به استقامت سلوک نماید رستگار خواهد شد» (همان، ۲۸: ۱۸).

### ۳-۲-۳. فرجام گمراه‌کنندگان

در قرآن غذایی خوارکننده برای کسانی که اشتزای لهُو حدیث دارند و مردم را گمراه می‌کنند و آیات خدا را به سخره می‌گیرند در نظر گرفته شده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ۶).

در کتاب «امثال» نیز لعنت خداوند برای مستهزئان ذکر شده است:

«کج خلقان نزد خداوند مکروهند... لعنت خداوند بر خانه شیران است... یقین که مستهزئین را استهزا می‌نماید»

(امثال، ۳: ۳۲-۳۴).

«مرد لئیم و مرد زشت‌خوی با اعوجاج دهان رفتار می‌کند. در دلش دروغ هاست» (همان، ۶: ۱۲-۱۴).

### ۳-۲-۴. فطرت توحیدی

درخصوص خواندن خداوند در سختی‌ها در آیه ۳۲ سوره «لقمان» تشبیه جالبی آمده است: «وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ»؛ و چون موجی کوه‌آسا آنان را فراگیرد، خدا را بخوانند و اعتقاد [خود] را برای او خالص گردانند، و [الی] چون نجاتشان داد و به خشکی رساند برخی از آنان میانه‌رو هستند، و نشانه‌های ما را جز هر خائن ناسپاسگراری انکار نمی‌کند.

هنگامی که دریا طوفانی شود و امواج کوه‌پیکر بالای سرشان قرار گیرد خدا را با اخلاص می‌خوانند. در کتاب

«امثال» نیز شبیه همین تشبیه آمده است:

«چون خوف مثل تندباد بر شما عارض شود و مصیبت مثل گردباد به شما دررسد، حینی که تنگی و ضیق بر

شما آید و آنگاه مرا خواهند خواند» (امثال، ۱: ۲۷-۲۸).

«آنگاه مرا خواهند خواند، لیکن اجابت نخواهم کرد و صبحگاهان مرا جست‌وجو خواهند نمود، اما مرا نخواهند

یافت؛ چون که معرفت را مکروه داشتند و ترس خداوند را اختیار نمودند و نصیحت‌م را پسند نکردند و تمامی توبیخ

مرا خوار شمردند» (همان، ۲۸-۳۰).

### ۳-۲-۵. غرور و روی برگرداندن از آیات الهی

خداوند در توصیف مستکبران نسبت به آیات الهی، مثال جالبی می‌زند: هنگامی که آیات ما بر آنها خوانده می‌شود

مستکرانه روی برمی‌گرداند؛ گویی آیات ما را نشنیده‌اند؛ گویی اصلاً در گوش‌هایشان سنگینی است.

«وَإِذَا تَلَّیٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُّسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بَعْدَآبِ أَلْيَمِ» (لقمان: ۷)؛ و چون

آیات ما بر او خوانده شود، با نخوت روی برمی‌گرداند؛ چنان‌که گویی آن را نشنیده [یا] گویی در گوش‌هایش

سنگینی است. پس او را از عذابی پردرد خبر ده.

در کتاب «امثال» نیز کسانی که گوش خود را از شنیدن شریعت برمی‌گرداند این‌گونه توصیف شده‌اند:

«هر که گوش خود را از شنیدن شریعت برگرداند دعای او هم مکروه می‌شود» (امثال، ۲۸: ۹).  
 «خداوند خانه متکبران را منهدم می‌سازد...» (همان، ۱۵: ۲۵).  
 «تکبر شخص او را پست می‌کند، اما مرد حلیم‌دل به جلال خواهد رسید» (همان، ۲۹: ۲۳).

### ۶-۲-۳. سپاسگزاری از پدر و مادر

در دو آیه ۱۳ و ۱۴ سورة «لقمان» بحث از نعمت وجود پدر و مادر و زحمات و حقوق آنها و شکر پدر و مادر در کنار شکر الله مطرح شده است. «و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، مادرش به او باردار شد؛ سستی بر روی سستی. و از شیر بازگرفتنش در دو سال است. [آری، به او سفارش کردیم] که شکرگزار من و پدر و مادرت باش که بازگشت [همه] به سوی من است.»

در «امثال سلیمان» نیز اهتمام ویژه‌ای به توجه و فرمان‌پذیری از پدر و مادر شده است:

«ای پسر من، تادیب پدر خود را بشنو و تعلیم مادر خویش را ترک ننما؛ زیرا که آنها تاج زیبایی برای سر تو و جواهر برای گردن تو خواهد بود» (امثال، ۱: ۸ و ۹).

«آنها را بر دل خود دائماً ببند و آنها را بر گردن خویش بیاویز (همان، ۲۱). حینی که به راه می‌روی تو را هدایت خواهد نمود و حینی که می‌خواهی بر تو دیده‌بانی خواهد کرد و وقتی که بیدار شوی با تو مکالمه خواهد نمود (همان، ۲۲)؛ زیرا که احکام ایشان چراغ و تعلیم ایشان نور است و توبیخ تدبیرآمیز طریق حیات است» (همان، ۶: ۲۳).

«هر کس پدر و مادر خود را لعنت کند چراغش در ظلمت غلیظ خاموش خواهد شد» (همان، ۲۰: ۲۰).

«پدر خویش را که تو را تولید نمود گوش گیر و مادر خود را چون پیر شود خوار مشمار» (همان، ۲۳: ۲۲).

«پدر و مادرت شادمان خواهند شد و والده تو مسرور خواهد گردید» (همان، ۲۳: ۲۴).

«چشمی که پدر را استهزا می‌کند و اطاعت مادر را خوار می‌شمارد، غراب‌های وادی آن را خواهند کند و بچه‌های عقاب آن را خواهند خورد (همان، ۳۰: ۱۷).

از جمله تفاوت‌های سورة «لقمان» و «امثال» در خصوص راهنمایی تربیت فرزندان است که در فرازهایی، از جمله: ۱۳: ۲۴؛ ۱۹: ۱۸؛ ۲۲: ۶؛ ۲۲: ۱۵؛ ۲۳: ۱۳ در «امثال» آمده است. اما در سورة «لقمان» فقط اندرزهایی در خصوص رفتار با والدین آمده است.

### ۷-۲-۳. نکوهش غرور

لقمان در فرازهایی در خصوص مسائل اخلاقی و ارتباط با مردم و خویشان، به ادب، تواضع و فروتنی و خوشرویی توصیه می‌کند: «و از مردم [به نخوت] رُخ برمتاب، و در زمین خرامان راه مرو که خدا خودپسند لافزن را دوست نمی‌دارد» (لقمان: ۱۸).

در «امثال» نیز در خصوص ادب، نهی از تکبر و توصیه به تواضع با دیگران اینچنین آمده است:

- «چون تکبر می‌آید خجالت می‌آید، اما حکمت با متواضعان است» (امثال، ۱۱: ۲).
- «چشمان بلند و دل متکبر و چراغ شریران گناه است» (همان، ۲۱: ۴).
- «ترس خداوند مکروه داشتن بدی است. غرور و تکبر و راه بد و دهان دروغگو را مکروه می‌دارم» (همان، ۸: ۱۳).
- «شش چیز است که خداوند از آنها نفرت دارد... چشمان متکبر» (همان، ۶: ۱۷).
- «ادب را به چنگ آور و آن را فرو مگذار. آن را نگاه‌دار؛ زیرا که حیات توست» (همان، ۴: ۱۳).
- «هرکه تأدیب را دوست می‌دارد معرفت را دوست می‌دارد» (همان، ۱۲: ۱).

### ۸-۲-۳. میانه‌روی در کردار و گفتار

از جمله برنامه‌های اخلاقی که به صورت گزاره‌های اثباتی، لقمان به فرزند خویش نصیحت می‌کند، میانه‌روی در راه رفتن است (لقمان: ۱۹).

در کتاب «امثال» نیز مسلح شدن به حکمت به انسانی تشبیه شده است که هنگام راه رفتن قدم‌هایش تنگ نخواهد شد: «راه حکمت را به تو تعلیم دادم... چون در راه بروی قدم‌های تو تنگ نخواهد شد و چون بدوی لغزش نخواهی خورد» (امثال، ۴: ۱۲).

در ادامه آیه فوق، اعتدال در سخن گفتن و کاستن از تن صدا توصیه شده است: «و صدایت را آهسته‌ساز، که بدترین آوازها بانگ خران است».

در کتاب «امثال» موت و حیات در قدرت زبان دانسته شده است (همان، ۱۸: ۲۱). «زبان ملایم به درخت حیات تشبیه شده است و کجی آن شکستگی روح است» (همان، ۱۵: ۴).

قدرت زبان از جمله مباحث مهم و تکراری در «امثال» است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

«جواب نرم خشم را برمی‌گرداند، اما سخن تلخ غیظ را به هیجان می‌آورد» (همان، ۱: ۱۵).

«هستند که مثل ضرب شمشیر حرف‌های باطل می‌زنند، اما زبان حکیمان شفا می‌بخشد» (همان، ۱۲: ۱۸).

«کثرت کلام از گناه خالی نمی‌باشد، اما آنکه لب‌هایش را ضبط نماید عاقل است. لب‌های عادلان بسیاری را رعایت می‌کند. لب‌های عادلان به امور مرضیه عارف است» (همان، ۱۰: ۱۹-۲۱ و ۳۲).

در خصوص سکوت و مقام والای آن نزد سلیمان روایات فراوانی در احادیث شیعه و اهل سنت وجود دارد؛ از جمله: «ای فرزندم، اگر سخن گفتن مانند نقره است، سکوت طلاست» (برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: موحدی محب، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲).

### ۹-۲-۳. تقلید کورکورانه از اجداد

پیروی از نیاکان جاهل و منحرف مانع هدایت است که قرآن از آن به «راه شیطانی» یاد می‌کند: «و چون به آنان گفته شود: از آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید، می‌گویند: [نه!] بلکه از آنچه پدرانمان را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم. آیا هرچند شیطان آنان را به سوی عذاب سوزان فراخواند؟» (لقمان: ۲۱)

درخصوص توصیف شروران و هدایت آنها به راه تاریکی در بند ۲ فقرات ۱۳ تا ۱۵ «امثال» آمده است:  
 «راه‌های راستی را ترک می‌کنند و به طریق‌های تاریکی سالک می‌شوند. از عمل بد خشنودند و از دروغ‌های  
 شیرین خرسندند که در راه‌های خود معوج‌اند و در طریق‌های خویش کجرو می‌باشند».

### ۱۰-۲-۳. تقوای الهی و ترس از خداوند

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَ اٰخْشَوْاْ يَوْمًا لَّآ يَخْزِيْ وَاٰلِدُ عَنْ وَاٰلِدِهِ» (لقمان: ۳۳)؛ ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید، و  
 بترسید از روزی که هیچ پدری به کار فرزندش نمی‌آید.

ترس از خداوند از مفاهیم پرتکرار در کتاب «امثال» است. برای نمونه:

«اموال اندک با ترس خداوند بهتر است از گنج عظیم با اضطراب» (امثال، ۱۵: ۱۶).

«ابتدای حکمت ترس خداوند است و معرفت قدوس فطانت می‌باشد» (همان، ۹: ۱۰).

نیز بنگرید به کتاب امثال، ۱: ۷، ۲۹: ۲، ۵: ۸، ۱۳: ۹، ۱۰: ۱۰، ۲۷: ۱۴، ۲۶: ۱۵، ۱۶: ۱۶، ۳۳: ۱۶، ۶: ۱۹، ۲۳:

### ۱۱-۲-۳. اجتناب از شرک بالله

یکتاپرستی بسان خداپرستی از فطریات انسان و اساس و ریشه تمام ادیان آسمانی است و دعوت تمام پیامبران بر  
 این اساس بوده است. واقعیت یکتاپرستی را دو عقیده تشکیل می‌دهد: نخست. این جهان صانعی دارد. دوم. سازنده  
 این جهان یکی است (سبحانی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۶).

در آیه ۱۳ سوره «لقمان» می‌خوانیم: «ای پسرک من، به خدا شرک میاور که به راستی شرک ستمی  
 بزرگ است».

«بسیاری لطف حاکم را می‌طلبند، اما داوری انسان از جانب خداوند است» (امثال، ۲۹: ۲۶).

### ۱۲-۲-۳. هدایت خداوند

بدون تقوا روح تسلیم و پذیرش حقایق در انسان زنده نمی‌شود و طبعاً هدایتی در کار نخواهد بود. در مرحله ایمان،  
 علاوه بر هدایت، بشارت به نعمت‌های الهی نیز وجود خواهد داشت. در آیه ۵ سوره «لقمان» هدایت محسنین از  
 جانب خداوند تضمین شده است: «وَأُوْتِيكَ عَلٰی هُدٰى مِّنْ رَبِّهِمْ وَأُوْتِيكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ»؛ آنانند که از جانب  
 پروردگارش از هدایت برخوردارند، و ایشانند که رستگارانند.

در «امثال» نیز موارد متعددی درخصوص توکل و هدایت خداوند آمده است:

«اعمال خود را به خدا تفویض کن تا فکرهای تو استوار شود» (امثال، ۱۶: ۳).

«دل انسان در طریقتش تفکر می‌کند، اما خداوند قدم‌هایش را استوار می‌سازد» (همان، ۱۶: ۹).

«اینک مرد عادل بر زمین جزا خواهد یافت» (همان، ۱۱: ۳۱).

در منابع روایی شیعه و اهل سنت نیز بیانات بسیار مشابهی از قول لقمان در خصوص توکل به خداوند آمده است. برای نمونه: «لقمان حکیم می‌گفت: اگر چیزی به خدا سپرده شود خدای او را نگه می‌دارد» (برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: موحدی محب، ۱۳۸۱).

### نتیجه‌گیری

قرآن و عهد عتیق بن‌مایه‌ها و گزاره‌های مشترکی در موضوعات حکمی دارند. در این جستار تناظرهای حکمی در سوره «لقمان» و کتاب «امثال» در دو محور «حکمت نظری» و «حکمت عملی» بررسی شد. مطابق یافته‌های به‌دست‌آمده، درون‌مایه‌های اصلی مشترک دو حکمت‌نامه اسلامی و یهودی در حکمت نظری عبارتند از: حکمت و تدبیر خداوند در آفرینش هستی و قدرت او بر همه چیز، یگانگی خداوند، علم الهی بر تمامی اعمال نیک و بد انسان‌ها، فرجام هستی، هدایت الهی.

در حکمت عملی از جمله درون‌مایه‌های مشترک عبارت است از: پایبندی به شریعت، برشمردن ویژگی‌های نیکوکاران و کافران، میانه‌روی در گفتار و کردار، احترام و پیروی از والدین، نهی از پیروی شیطان، نکوهش غرور، فطرت توحیدی. در برخی موارد مذکور، بجز اشتراکات مضمونی، میان سوره «لقمان» و کتاب «امثال» در عبارات نیز همانندی بارزی به چشم می‌خورد. اشتراکات مضمونی می‌تواند مؤید این قول باشد که از جنبهٔ متنی و نه رجالی، هویت لقمان با صاحب کتاب «امثال سلیمان» شباهت دارد.

از جمله تفاوت‌های دو کتاب می‌توان به برجسته نشدن قیامت به صورت جزئی در کتاب «امثال سلیمان» نسبت به سوره «لقمان» اشاره کرد. تفاوت دیگر اینکه در قرآن به موارد انجام دستورات الهی، یعنی برخی احکام (همانند نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر) به صورت جزئی اشاره شده که در «امثال» به صورت کلی‌تر پایبندی به شریعت آمده است.

شکرگزاری از الله نیز از جمله مواردی است که در سوره «لقمان» به صورت صریح آمده است: «أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَ مَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ». اما مضمون مشابهی در کتاب «امثال» یافت نشد.

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۸۹، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- کتاب مقدس، ۲۰۰۲م، ترجمه شامل کتب عهد عتیق و جدید، چ سوم، انتشارات ایلام.
- اسلامی، سیدحسین، ۱۳۸۶، «دامنه معنایی حکمت در قرآن»، *علوم حدیث*، ش ۴۳، ص ۲۹-۵۷.
- امین، سیدمهدی، ۱۳۹۰، *اصحاب کهف و لقمان حکیم و حوادث تاریخی بعد از مسیح*، قم، بیان جوان.
- انصاریان، حسین، ۱۳۷۸، *لقمان حکیم*، قم، ام‌ابیها.
- البلتاجی، محمد انور احمد، ۱۴۱۸ق، *من وصایا القرآن الکریم نظرات حول وصایا لقمان الحکیم*، قاهره، دارالمنار.
- حاجی اکبری، فاطمه و مجتبی شکوری، ۱۳۹۹، «بررسی تطبیقی گزاره‌های زیست محیطی در قرآن و مزامیر عهد عتیق»، *معرفت ادیان*، سال یازدهم، ش ۴، ص ۱۹-۳۱.
- حجتی، محمدباقر و عبدالله موحدی محب، ۱۴۲۳ق، «تحقیق حول شخصیت لقمان الحکیم و التطبيقات الواردة فيه»، *دراسات فی العلوم الانسانية*، السنة ۹، العدد ۲، ص ۱۸-۲۷.
- حسینی لمردی، سیدابراهیم، ۱۳۸۹، «شیوه‌های تعلیم و تربیت در اندرزه‌های لقمان حکیم»، *بصیرت و تربیت اسلامی*، ش ۱۶، ص ۲-۲۶.
- حیدری، حسین و حسن پاشایی، ۱۳۸۹، «دگرگونی‌های مفهومی حکمت در عهد قدیم و عهد جدید»، *ادیان و عرفان*، سال چهل و سوم، ش ۲، ص ۳۱-۵۶.
- \_\_\_\_\_ و خدیجه کاردوست فینی، ۱۳۹۲، «حکمت و حکومت و خطای سلیمان در عهد عتیق با نگاهی به دیدگاه قرآن کریم»، *معرفت ادیان*، سال چهارم، ش ۳، ص ۸۵-۶۱.
- \_\_\_\_\_ و فاطمه حاجی اکبری، ۱۳۹۳، «بن‌مایه‌های مشترک در مزامیر و احادیث مربوط به داود در متون اسلامی»، *معرفت ادیان*، ش ۱۹، ص ۴۵-۹۹.
- رمضان یوسف، محمدخبر، ۱۴۲۰ق، *اللّقمان الحکیم و حکمه* (دراسة تحليلية مقارنة على ضوء القرآن والسنة والتاريخ)، بیروت، دارالقلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۵۴، *مربی نمونه: تفسیر سوره لقمان*، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۹۸، *بهدویت*، قم، کتاب طه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- محمدی اشتهداری، محمد، ۱۳۸۰، «حکمت‌های دهگانه لقمان در قرآن»، *پاسدار اسلام*، ش ۲۲۷، ص ۳۰-۳۳.
- محمدی ری شهری، محمد و همکاران، ۱۳۸۶، *حکمت‌نامه لقمان*، قم، دارالحديث.
- مرادی، آرزو، ۱۳۹۲، *تبیین روش‌های تربیتی حضرت علی و لقمان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه الزهراء.
- مقدس، علیرضا، ۱۳۹۰، «بررسی مبانی مهارت‌های اجتماعی از دیدگاه لقمان حکیم»، *روان‌شناسی تربیتی*، ش ۲۱، ص ۹۱-۱۱۷.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۶۲، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موحدی محب، عبدالله، ۱۳۸۰، «بررسی شخصیت تاریخی لقمان حکیم»، *فقه و اصول*، ش ۵۳و۵۴، ص ۱۱۵-۱۵۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *لقمان حکیم و بررسی تطبیقی حکمت‌های او در روایات فریقین با نگاهی به متون عهدین*، رساله دکتری، قم، دانشگاه قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *لقمان حکیم و بررسی تطبیقی حکمت‌های او در روایات فریقین*، قم، بوستان کتاب.
- میناخانی، مریم، ۱۳۹۴، *ساختار معنایی سوره لقمان با محوریت حکمت قرآنی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- نابلسی، محمدمصطفی، ۱۴۱۵ق، *نظرات فی وصیته لقمان و نتایج التریبه فی القرآن*، عمان، دارالفرقان.
- هلی، هنری، ۲۰۰۰م، *راهنمای مطالعه کتاب مقدس*، ترجمه جسیکا باباخانیان و سابرینا بدلیان و ادوارد عیسی بیک، زیرنظر کشیش ساروخاچیکی، بی‌تا، بی‌جا.
- همت‌بناری، علی، ۱۳۹۷، «الگوی تربیت فرزند بر مبنای تحلیل و تفسیر سوره لقمان»، *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، ش ۸، ص ۴۱-۶۰.
- یعقوبی، احمدین اسحاق، بی‌تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.
- Comay, Joan, 2002, *Who's Who in the Old Testament*, London & New York, Routledge.
- Norman Henry Snaith & S. David Sperlin, 1996, *Encyclopaedia Judaica Jeru salem, Jerusalem*, Keter Publishing House.
- Karesh, sara E. and Mitchell M. Hurvitz, 2006, *Encyclopedia of World Religions, Encyclopedia of Judaism*. Editor: J. Gordon Melton, New York, Facts On File, Inc.
- Scott, Robert B.Y. ,1978-1982, Wisdom in *Encycloaedia Judaica*, V. 16, first publish, Jerusalem: Keter Publishing House, and in New York City b y the Macmillan Company.
- Singer, Isidore, 1901, *The Jewish Encyclopedia*, New York, KTAV Publishing House.



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی آموزه «تناسخ» در فرقه کابالا با آموزه «رجعت» در مذهب شیعه

احسان ترکاشوند / استادیار معارف اسلامی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

e.torkashvand@malayer.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-6743-5998

yarahmadi1392.m@gmail.com

معصومه یاراحمدی / سطح ۳ حوزه علمیه خواران، مدرسه علمیه محدثه، بروجرد

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸

### چکیده

یکی از ارکان ادیان شرقی و در برخی از فرقه‌های ادیان غربی (همانند کابالا) آموزه «تناسخ» است، به معنای «باور به تولد مکرر انسان یا هر موجود زنده». از جمله اعتقادات ضروری در مذهب تشیع نیز آموزه «رجعت» در عصر ظهور است. گاهی گمان می‌شود که این دو آموزه یک منشأ دارند و اعتقاد به رجعت از ادیان دیگر به مسلمانان سرایت کرده است. این مقاله به روش تطبیقی به تحلیل مبانی و لوازم دو آموزه مزبور می‌پردازد. اگرچه این مسئله ابعاد گوناگونی دارد، اما مقصود اصلی مقاله پیش‌روی بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو آموزه است. این دو آموزه هر دو بر جاودانگی و بقای روح و زندگی پس از مرگ تأکید می‌کنند، اما به لحاظ ارکان و اهداف با هم متفاوتند؛ زیرا جاودانگی در تناسخ، هم‌دنیوی است و هم‌همگانی، برخلاف رجعت به معنای خاص که عمومیت ندارد. همچنین رجعت برای پاداش و عقاب نیست، بلکه برای اتمام حجت است، برخلاف تناسخ که - به فرض قبول - برای استکمال نفس انسان خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** تناسخ، رجعت، کابالا، یهود، شیعه، معاد.

یکی از آموزه‌هایی که به مذهب شیعه اختصاص دارد «رجعت» است. مخالفان مذهب شیعه بر این باورند که این آموزه با «تناسخ» که در بعضی از ادیان شرقی و غربی از جمله هندوئیسم و یهودیت مطرح است، یکی است. از این رو چون در تحقیقات متفاوت، نسبت آن با هندوئیسم بسیار بیان گردیده، در این تحقیق لازم می‌آید نسبت میان «رجعت» و «تناسخ» در دین یهودیت که کمتر بدان پرداخته شده، بررسی گردد. بنابراین پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه «تناسخ» آن‌گونه که در دین یهود مطرح است، با آموزه شیعی «رجعت» چه نسبتی دارد؟

این تحقیق می‌کوشد با استفاده از منابع اصلی دین یهود و عرفان یهودی (تورات، تلمود و زوهر) و برخی از شارحان یهودی و غیریهودی عرفان یهودی و دیدگاه مذهب شیعه، ابتدا به چستی و انواع تناسخ اختصاص یابد، و سپس به توضیح حقیقت رجعت بپردازد و در پایان، با مقایسه آن دو، مواضع اشتراک و نقاط اختلاف آنها را نشان دهد.

آموزه «تناسخ» ناظر به یکی از دغدغه‌های مهم بشری است؛ یعنی سرنوشت انسان پس از مرگ. ماده‌گرایان هرگونه حیات واقعی پس از مرگ را انکار می‌کنند. ادیان ابراهیمی در پاسخ به این پرسش، آموزه معاد و زندگی در جهان دیگر را مطرح کرده‌اند. یکی از پاسخ‌ها اعتقاد به «تناسخ»، یعنی انتقال روح انسان به بدن دیگر، از جمله حیوان، گیاه، جماد و یا حتی ستارگان و فرشتگان است و انتقال روح انسان به بدن دیگر در همین دنیا براساس تناسب اخلاقی است.

این نظریه از باورهای بعضی ادیان، از جمله آیین یهودیت است، اگرچه این آموزه تنها به این آیین اختصاص ندارد، بلکه در مذاهب بدوی و پیشرفته به صورت آیین اعتقادی نیز دیده می‌شود.

تناسخ در ادیان توحیدی وجود نداشته و به شدت طرد شده است؛ همان‌گونه که اسلام مانند دیگر ادیان بزرگ توحیدی، تناسخ را مردود و باطل می‌داند. اما فرقه‌هایی در میان ادیان گوناگون و مسلمانان، به وجود آمده‌اند که به نوعی به تناسخ قائل شده و از آن دفاع کرده‌اند. اولین نشانه‌های اعتقاد به تناسخ در قوم یهود را می‌توان در آثار یوسفوس مورخ یهودی یافت. او برای نخستین بار معاد جسمانی را رد کرد و معتقد به تناسخ شد. یوسفوس بر این باور بود که ارواح مردگان، یا در کالبد یک نوزاد دوباره به این جهان بازگشت می‌کنند و یا در مخزنی آسمانی به انتظار ورود به این عالم می‌مانند (دقیقیان، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹).

این عبارات و نظائر آن، مقدمه تناسخ در فرقه «کابالا» می‌باشد. «قبالای سنتی» در سده دوازدهم به بعد شکل گرفت که بیشتر متأثر از عرفان ابن‌میمون هستند هرچند خود ابن‌میمون به شدت منکر تناسخ است (ابن‌میمون، بی‌تا، ص ۱۱۱ و ۷۲۷). چنان‌که ایشان مراتب مرگ انسان‌های مختلف را برشمرده و همه را جاودانه دانسته (همان، ص ۷۲۷)، به طوری که هیچ اثری از تناسخ در آثار ایشان نیست. در کتاب زوهر که مهم‌ترین کتاب عرفان یهودی و مکتب یهودی است (اسپنسر، ۱۹۶۳، ص ۱۷۰-۲۱۰) بحث «تناسخ» و

آموزه‌های آن را به‌طور جدی مطرح می‌شود، بدون اینکه سخن از «تناسخ» باشد و البته شواهدی وجود دارد که این جنبش ریشه در *تلمود* یا همان سنت یهودی داشته و با استفاده از استعارات لطیفی می‌توان تناسخ را جزو اعتقادات این فرقه دانست؛ چنان که در بحث لایه لایه بودن روح انسان و مراتب گوناگون ایمان در انسان‌های خوب، روح را به بدن پیوند داده و معتقد است: انسان بعد از مرگ در قالب‌های دیگری ترقی پیدا می‌کند؛ چنان که انسان‌های گنهکار پس از دریافت روح جدید، به پایین نزول می‌کنند (شولم، ۱۳۹۷، ص ۱۶، ۱۸ و ۶۳). رجعت از مختصات شیعه است چنان که شیخ مفید (م ۴۱۳ق) با تعبیر «رد اموات به دنیا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸)، سید مرتضی علاوه بر تبیین رجعت، هدف از رجعت را ثواب و انتقام معرفی می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵). همان‌طور که شیخ طوسی، روایات دال بر آموزه اعتقادی رجعت را متواتر می‌داند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۰). این نوشتار در صدر تطبیق عرفان کابالا در سنت یهودی و رجعت در مذهب شیعه است.

## ۱. بررسی مفاهیم

### ۱-۱. «تناسخ» در لغت

«تناسخ» از ماده «نسخ» است که در معانی گوناگونی مانند جایگزین ساختن، جابه‌جایی و انتقال به‌کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۶۱). در *المصباح المنیر* نیز برخی معانی (همچون از میان برداشتن و انتقال دادن) برای «نسخ» ذکر شده است. این واژه در معنای «نسخه‌پردازی کتاب، ابطال حکم شرعی با نص شرعی دیگر، پیاپی آمدن اعصار و قرون» و نیز «مرگ پی در پی وارثان پیش از تقسیم میراث» استعمال شده است (فیومی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۶۰۲).

### ۱-۲. «تناسخ» در اصطلاح

براساس مبانی و دیدگاه‌های گوناگون، «تناسخ» در معانی متعددی به‌کار رفته است. بحث تناسخ - فی‌الجمله - در آثار دین‌پژوهان، پژوهشگران ادیان و مذاهب، متکلمان، مفسران، محدثان و عارفان مطرح بوده، اما در آثار فلسفی، بیشتر به تعریف و بیان چیستی و تحلیل ماهیت آن توجه شده است.

در این مجال، به اختصار به چند تعریف و اصطلاح می‌پردازیم تا به مفهوم «تناسخ» پی ببریم و آنگاه به تناسخ در دین یهودیت می‌پردازیم. در میان فیلسوفان مسلمان، *ابن سینا* و *صدرالمتألهین* تعریف‌هایی ارائه داده‌اند که گرچه *ابن سینا* به صراحت به تعریف «تناسخ» نپرداخته است، اما از توضیحات او در عدم امکان انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر، به‌دست می‌آید که از نظر وی «تناسخ» عبارت است از: بازگشت نفس پس از مرگ به بدنی غیر از بدن نخستین (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹). این بیان وی هر نوع بازگشتی را شامل می‌شود، چه محدود باشد، چه نامحدود؛ اما ظاهر آن بدن عنصری است.

صدرالمتألهین چنان که رویه اوست، کوشیده تا از طریق نظریه «تناسخ ملکوتی»، به گونه‌ای بین دیدگاه‌های مخالفان موافقان تسالم و توافق برقرار سازد. در اینجا عام‌ترین تعریف ایشان را ارائه می‌دهیم: «تناسخ انتقال نفس شخصی از بدن به بدن عنصری، فلکی، طبیعی یا برزخی دیگر است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸).  
به هر صورت، «تناسخ» نزد فیلسوفان مسلمان، در عام‌ترین معنای خود، هرگونه انتقال روح یا نفس از بدنی به بدن دیگر را شامل می‌شود. چنان‌که بیان خواهد شد، تناسخ در دین یهودیت، قیود و شروط خاصی دارد و در محدوده فکری خاص آن دین قابل طرح و فهم است.

## ۲. دسته‌بندی‌های گوناگون تناسخ

در برخی از آثار فلسفی، برای تناسخ دسته‌بندی‌های گوناگونی مطرح شده است:

### ۲-۱. صعودی و نزولی

بر این اساس، انتقال روح از بدن موجودی به بدن موجود بالاتر را «تناسخ صعودی»، و به بدن موجود پایین‌تر را «تناسخ نزولی» نام نهاده‌اند.

### ۲-۲. نسخ و مسخ و فسخ و رسخ

در دسته‌بندی دیگر، اقسام ذیل را برای تناسخ ذکر نموده‌اند:

۱. نسخ: انتقال روح از بدن انسان به بدن انسان دیگر؛

۲. مسخ: انتقال روح از بدن انسان به بدن حیوان؛

۳. فسخ: انتقال روح از بدن انسان به بدن گیاه؛

۴. رسخ: انتقال روح از بدن انسان به بدن جماد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰).

### ۲-۳. ملکی و ملکوتی

صدرالمتألهین تناسخ را به دو نوع «ملکی» و «ملکوتی» تقسیم می‌کند. وی نوع اول را که تناسخ ظاهری و انحصالی است، نمی‌پذیرد. در این نوع تناسخ، روح از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود. نوع دوم که تناسخ ملکوتی است، از نظر وی پذیرفتنی است. در تناسخ ملکوتی یا باطنی، روح از بدن منتقل نمی‌شود، بلکه با مسخ حقیقت و باطن فرد، ممکن است شکل ظاهری وی نیز تغییر کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۵۵۸). روشن است مراد ما از تناسخ در بحث، تناسخ ملکی است.

## ۳. تناسخ از دیدگاه یهودیت

یهودیان دارای مذاهب و فرقه‌های مختلفی هستند. مهم‌ترین فرق یهودی عبارتند از: فریسیان، صدوقیان، اسینیان (دورانت، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۶۴۱). فریسیان ریشه در فرقه «حسیدیسیم» دارد (شربوک، ۲۰۰۷، ص ۱۳۱) که مربوط به

چهار قرن قبل از میلاد است که برای برجیده شدن آثار بت‌پرستی بنا نهاده شده و اکنون بیشتر یهودیان از این فرقه‌اند. این فرقه، هم خدا را از جسم و جسمانی بودن منزه می‌داند و هم به روز رستاخیز اعتقاد دارد؛ چنان‌که به نماز و عبادت و حتی علاوه بر تورات و عهد عتیق به تورات شفاهی (گفته‌های حکیمانه دانشمندان یهود) نیز باور دارد (همان، ص ۶۳۹). عمده این گفته‌های شفاهی در کتاب *تلمود* - دومین کتاب مقدس یهودیان - جمع‌آوری شده است. این گروه خود را مذهبی‌تر از صدوقیان می‌داند (دورانت، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۶۳۹-۶۴۱).

صدوقیان که به حسب ظاهر سعی می‌کنند سنت‌های گذشته را حفظ کنند، به شدت با آراء فریسیان مخالفند؛ از جمله خدا را جسمانی دانسته، قربانی و هدایا را به جای عبادت و نماز مطرح می‌کنند و جاودانگی نفس و قیامت را هم منکرند (همان، ص ۶۳۹).

### ۳-۱. مراحل عرفان یهودی

در واکنش به فرقه‌های مذهبی یهودی، برخی از فرقه‌های عرفانی هم شکل گرفت. با فحوص در مباحث عرفان یهودی می‌توان چهار مرحله برای آن در نظر گرفت:

#### ۳-۱-۱. عرفان اولیه یهود

جنبشی باطنی است که در تجربه انبیای بنی‌اسرائیل و زبورنویسان وجود داشت، اگرچه در قبایلای قرون وسطا به کمال خود رسید. شواهدی وجود دارد که این جنبش ریشه در *تلمود* یا همان سنت یهودی دارد؛ چنان‌که تحت تأثیر آموزه‌های هلنیستی هم هست.

#### ۳-۱-۲. حسیدیسیم

این مرحله از عرفان که در سده‌های میانه و قرن نهم شکوفا شد، نقطه آغازش در فلسطین، بابل و مصر بود، لیکن به شدت بر اندیشه تمام یهودیان آلمان تأثیر گذاشت و در عین حال در تقابل با رهبران اولیه قبالا بود. «فریسیان» و «اسنیان» انشعاباتی از جنبش حسیدیسیم بودند. این مرحله از عرفان یهودی عمده تعالیمش به پرورش و تعلیم قوای جذبه‌ای شهودی برای رسیدن روح و ملکوت و شکوه الهی اختصاص دارد.

#### ۳-۱-۳. مرحله قبایلای پیشگویانه

در سده‌های دوازدهم به بعد شکل گرفت و به «قبایلای سنتی» موسوم شد. این مرتبه بر آموزه‌های باطنی تأکید دارد و تفسیری حقیقی از کتاب مقدس ارائه می‌دهد که به‌طور شفاهی و سینه به سینه از زمان‌های قدیم به ارث رسیده است. همچنین این مرحله از عرفان یهودی به شدت از فلسفه یهودی، به‌ویژه *بن‌میمون* تأثیر پذیرفته است. البته این مرحله آماج حمله برخی از راست‌کیشان قبایلای نیز واقع شد.

## ۳-۱-۴. «زهر» و قبایل نظری

«زهر» به معنای روشنایی و شکوه و جلال است (اسپریلینگ و سیمون، ۱۹۳۴، ج ۱، ص ۱۵ب). زهر در درجه اول به شکل آرامی و مبتنی بر تلمود بابلی است و بیشتر بخش‌های آن تفسیر سفر تثبیه بر مبنای تفسیر عارفانه است. آموزه‌های زهر تکوین و تکامل ایده‌های آن در ارتباط با خدا، سرنوشت انسان و اهمیت تورات است. از این رو معانی کلمات مکتوب کتاب مقدس را همان معنای باطنی و نمادین می‌داند و آنچه از تورات به ما انتقال می‌یابد در درجه نخست یک راز الهی است و نیروهایی که به صورت ظاهر در زمان و مکان‌اند، اما در وجود خود، خدا هستند. این مرحله یا این مکتب از عرفان یهودی هدف عارف را نیل به وحدت با خدا به‌منزله شرط همیشگی و پایدار موجود می‌داند.

«قبالا» به معنای مقبول، رویکرد عرفانی متداول و رایج و تأثیرگذار در حیات معنوی یهودیان است. کتاب زهر برای عارف، عشق به خدا و نیایش با او را ضروری می‌داند (اسپنسر، ۱۹۶۳، ص ۱۷۰-۲۱۰). در این مرحله از عرفان یهودی، یا همان قبایل جدید، بحث «تناسخ» به‌طور جدی مطرح می‌شود، بدون اینکه نامی از «تناسخ» به میان آورده شود؛ زیرا روح انسانی در این دیدگاه، مصدر و جایگاه الهی دارد و قبل از نزول آن به زمین متعهد شده است تا وظایف خود را خوب انجام دهد تا با خدا متحد شود. در غیر این صورت، روح انسان باید در تجسد دیگری در زمین به سر ببرد و یا در فرایند سوزان آتش، پاک و یا نابود شود (همان) به عبارت دیگر، انوار انسانی با نزول به دنیای مادی که پر از ظلمت هستند (همان شرور هستند) پراکنده شدند که باید با برنامه‌های معنوی دوباره به جایگاه خویش بازگردند (شربوک، ۲۰۰۷، ص ۱۳۱).

عمده ارتباط عرفان قبالا با تناسخ، همان فرایند تکاملی فوق است که توجیه معنوی پیدا کرده و همچنان طرفدارانی دارد.

ربی یوسه گفت: آدم ابوالبشر در زمان اختصار هر انسانی با او رو در رو می‌شود تا بیان کند که هر انسانی به خاطر گناهان خودش از دنیا می‌رود، نه به خاطر گناهان آدم. همان‌گونه که حکیمان گفتند، هیچ مرگی بدون گناه وجود ندارد (آبرامویچ، ۲۰۰۹، ص ۱۳۱). این عبارت را می‌توان همان مقدمه تناسخ در فرقه «کابالا» دانست.

«کابالا» همان قبایل امروزی است (مینایی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۷) که از عرفان اسلامی هم به شدت متأثر است. می‌توان گفت: یهودیان متدین بین دو مشرب تلمودی - که کتاب فقهی و تفسیر شریعت یهودی است - و کابالا - که به صورت عرفانی به دین نگاه می‌کند - باید یکی را انتخاب نماید (آقاتهرانی، ۱۳۹۷).

لازم به ذکر است که عرفانی بودن لزوماً به معنای توحیدی نیست؛ زیرا لایه‌های تناسخ در عرفان یهودی حضور جدی دارند؛ چنان‌که حتی در یهودیت سنتی هم بحث معاد جدی نیست و بجز موارد جزئی در کتاب مقدس و گاهی در تلمود، حتی به جاودانگی اخروی و روز قیامت نیز اشاره نشده است (ملاکی نبی، ص ۱۰۸۱؛ شولم، ۱۳۸۶، ص ۱۶-۱۷).

کتاب *تلمود* گاهی از زندگی پس از مرگ، بهشت و جهنم و جاودانگی در بهشت (ایبش، ۲۰۰۶، ص ۲۹۷) بحث کرده است؛ چنان که گاهی مباحثی مانند رجوع به پروردگار به وسیله توبه مدنظر قرار گرفته (همان، ص ۳۸۲-۳۷۶) یا زنده کردن مردگان (عبدالمعبود، ۲۰۰۸، ص ۴۵)، پروردگار دنیا و آخرت بنی اسرائیل (همان، ص ۶۳)، و معجزات خداوند و مالک بودن خدا (همان، ص ۶۱) مطرح شده و بالمالزمه می‌توان اعتقاد به روز قیامت را از این عبارات استفاده کرد؛ اما شرح و بسط معاد در کتاب مقدس، *تلمود* مقدس و نیز در بحث عرفان یهودی یا همان «کابالا» دیده نمی‌شود، به گونه‌ای که واقعاً نمی‌توان ادعا کرد معاد و روز قیامت جزو اعتقادات ضروری و اصیل دین یهود و مذاهب گوناگون آن محسوب می‌شود.

حتی در *زوهر* که اصلی‌ترین منبع قبالا و ریشه کابالای امروزی محسوب می‌شود، گاهی بر بحث نماز و عبادات، به‌ویژه بر نماز بعد از ظهر تأکید شده (شولم، ۱۳۹۷، ص ۸۵) و یا گاهی به ازدواج به‌مثابه یک امر مقدس سفارش گردیده است (همان، ص ۸۶). همچنین برخی از دانشمندان بزرگ یهودی با صراحت به توحید اعتراف کرده، هرگونه شرک را نفی می‌کنند (ابن میمون، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۹)؛ چنان که سرتاسر کتاب *ابن میمون* مملو از مباحث توحیدی است (همان، ص ۳-۱).

تیشبی معتقد است: کتاب *زوهر* که مهم‌ترین کتاب عرفان یهودی محسوب می‌شود، بر تجلیات عالم بالا بر عالم ماده دلالت می‌کند و قصرهای آسمانی را پلی برای این ارتباط می‌داند (تیشبی، ۱۹۴۹، ص ۵۹۷-۶۱۱)، لیکن باید توجه داشت با اینکه در *زوهر* پس از برشمردن مراتب روح انسان، به جاودانگی نفس اشاره شده (همان)، اما این به معنای جاودانگی تجردی پس از مرگ نیست؛ زیرا قائلان به تناسخ هم نفس انسان را جاودانه می‌دانند، اما از نوع جاودانگی در همین عالم دنیا. پس نباید جاودانگی را لزوماً به معنایی که در ادیان الهی آمده است، بدانیم؛ همان‌گونه که گاهی به بحث «تناسخ» اشاره شده که اساساً با توحید ناسازگاری دارد؛ چنان که گاهی در عرفان یهود با صراحت بر خدای انسان‌گونه تأکید شده که بیشتر به شرک نزدیک است تا به توحید (شولم، ۱۹۸۷، ص ۲۲).

این نکته نیز ضروری است که واژه «تناسخ» در سرتاسر کتاب *زوهر* به کار نرفته، اما با استفاده از استعارات لطیفی می‌توان تناسخ را جزو اعتقادات این فرقه دانست؛ چنان که در بحث لایه لایه بودن روح انسان و مراتب گوناگون ایمان در انسان‌های خوب، روح را به بدن پیوند داده و معتقد است: انسان بعد از مرگ در قالب‌های دیگری ترقی پیدا می‌کند؛ چنان که انسان‌های گنهکار پس از دریافت روح جدید، به پایین نزول می‌کنند (شولم، ۱۳۹۷، ص ۱۶، ۱۸، ۶۳).

این فرقه یا مذهب، به‌رغم اینکه درباره انسان قائل به تناسخ است، خدا را موجودی غیرمتمنهای و متعالی می‌داند (همان، ص ۷۱). در عین حال برخی از عرفای یهودی معتقدند: بهتر است به جای تعبیر «صعود عرفانی»، از تجربه درونی استفاده شود؛ زیرا عارف در تالارهای قلب خود، در جست‌وجوی حقیقت برین است، نه ابعاد این عالم مادی (ایدل، ۲۰۰۵، ص ۳۴).

برخی از شارخان زوهر انسان را آیین تمام‌نمای خدا می‌دانند و بر اصل «همسانی انسان بر خدا» تأکید می‌کنند (گیلر، ۲۰۰۱، ص ۱۰۷). به عبارت دیگر، انسان تجلی نور واحد است که مساوی با مجموعه هستی است (شایا، ۲۰۰۵، ص ۱۱۷-۱۲۸).

درواقع یکی از معانی وحدت وجودی نزد عرفا همین معناست. به هر حال وقتی سخن از عرفان یهودی در میان است، باید به این تناقضات آشکار هم توجه داشت. شاید بتوان زمینه روانی آموزه «تناسخ» یا «بازپیدایی» را در میل به جاودانگی و غلبه بر مرگ، نزد کسانی دانست که هویت را در حضور دنیوی می‌دانند (المیسری، ۱۸۸۸، ص ۳۰۷).

تناسخ در ادیان توحیدی وجود نداشته و به شدت طرد شده است؛ همان‌گونه که اسلام مانند دیگر ادیان بزرگ توحیدی، تناسخ را مردود و باطل می‌داند. اما فرقه‌هایی در میان ادیان گوناگون و مسلمانان، به وجود آمده‌اند که به نوعی به تناسخ قائل شده و از آن دفاع کرده‌اند. اولین نشانه‌های اعتقاد به تناسخ در قوم یهود را می‌توان در آثار یوسفوس مورخ یهودی یافت. او برای نخستین بار معاد جسمانی را رد کرد و معتقد به تناسخ شد. یوسفوس بر این باور بود که ارواح مردگان، یا در کالبد یک نوزاد دوباره به این جهان بازگشت می‌کنند و یا در مخزنی آسمانی به انتظار ورود به این عالم می‌مانند (دقیقیان، ۱۳۷۸، ص ۳۳۹).

استدلال‌های مربوط به اصل تناسخ توسط یوسفوس، بعدها توسط برخی از دانشمندان و فلاسفه یهودی، همچون موسی بن میمون، مشهورترین فیلسوف یهودی قرون وسطا، به صراحت تکذیب شد. با وجود مخالفت آشکار و شدید فلاسفه یهود، مسئله حلول روح انسان متوفی در بدن انسان دیگر، از طرف فرقه‌ای جدید، به نام «کابالا» پذیرفته شد و در دوران معاصر، شاهد گسترش و رشد این نظریه در آیین یهودیت هستیم.

#### ۴. تناسخ در کابالای معاصر

در دوران معاصر، کابالای امروزی نه تنها بر این عقیده متون کهن خود پافشاری می‌کند، بلکه معتقد است: علی‌رغم همه تردیدها، شک‌ها و همچنین اطلاعات غلطی که در مسئله تناسخ وجود دارد، حقیقت تناسخ در یهودیت نهفته است (برگ، ۱۹۸۹، ص ۲۲). کابالیست‌ها تناسخ را وراثی اعتقادات ایدئولوژیک برشمرده و آن را لازمه حیات فیزیکی به حساب می‌آورند. با این حال برای آنکه گفتار خویش را مستند به متون مقدس کنند، آیاتی را در اثبات وجود تناسخ از کتاب مقدس بیان می‌دارند (ناس، ۱۳۷۰، ص ۴۶). برای مثال، آنجا که قوم یهود را از پرستش خدایان دروغین منع می‌کند، اعلام می‌نماید که بار این گناه را پدران و فرزندان تا نسل سوم و چهارم به دوش خواهند کشید (راب، ۱۳۵۰، ص ۱۲۸).

در کتاب مقدس، یهودیان عباراتی از این دست را نشانه بی‌عدالتی خدا دانسته، معتقدند: این آیات در باطن، مؤید حقیقت تناسخ است؛ زیرا مجازات نسل‌های بعدی به خاطر گناه یک فرد، کار عادلانه‌ای نیست.



پس کسی که مرتکب گناه می‌شود برای پالایش روح، دوباره در نسل سوم و چهارم به این دنیا بازمی‌گردد تا تطهیر شود (همان، ص ۲۲۵).

کابالای امروزی تناسخ را پاسخی به تمام رنج‌های بشریت و هرج و مرج دنیای کنونی می‌داند. سؤالات اساسی و مهمی که ذهن انسان را در تمام ادوار به خود مشغول داشته است، از منظر آنها راه‌حلی جز آموزه «تناسخ» ندارد. بدین‌روی مدعی است امروزه میلیون‌ها تن در غرب به تناسخ به‌مثابه توضیح منطقی بسیاری از مسائل اجتماعی، مذهبی و حتی محیطی می‌نگرند (یتیس، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۶).

طبق ادعای کابالیست‌های معاصر، از طریق ذهن‌آگاهی (مدیتیشن) می‌توان به دانش تناسخ دست پیدا کرد و از آن لحظه، نه‌تنها به علل مشکلاتش آگاه شد، بلکه به عمق آن نیز نفوذ کرد. این‌گونه، مجری ذهن‌آگاهی تا عمق نگرش‌ها و انتظارات نهفته در خود را کاوش می‌کند و از موقعیت بهتری برای بهره‌بردن از دانش کسب شده برخوردار می‌شود. برای همه کسانی که این دانش را به‌دست می‌آورند، قدرت به خاطر آوردن حیات‌های پیشین، منجر به نحوه‌اندیشیدنی خواهد شد که کمتر مادی‌گراست و بدین‌سان، موجب تقویت و برخورداری از حالت روحانی ذهن و روح می‌شود.

کابالا می‌آموزد که با یافتن تناسخ‌های پیشین از طریق مراقبه، می‌توان به یک زندگی مطلوب رسید. با سفر به گذشته و تجربه‌ی مجدد دوره‌های زندگی پیشین که لذت‌بخش‌ترند، می‌توان آرامش یافت و به درک بهتری از مشکلات و راه‌حل آنها دست یافت. فرد افسرده‌حال می‌تواند امید را، اندوهگین نشاط را، و زندانی آزادی را دوباره تجربه کند. او حتی می‌تواند بر همه ترس‌هایی که مدت مدیدی بر فکر انسان سایه افکنده است، فائق آید (دقیقیان، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶).

از این‌رو می‌توان به‌روشنی دریافت که در کابالای امروزی خدا نقش مؤثری بر زندگی انسان‌ها ندارد و ایشان برای رسیدن به آرامش، امید و نشاط تنها راهی که در پیش‌رو دارند، ذهن‌آگاهی است. اندیشه «تناسخ» در بین تابعان کابالا، بیانگر جریان حلول‌گرایی در یهودیت است (مینایی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۷) و همان‌گونه که آنان را درخصوص مبدأ دچار انحراف ساخت، دوباره معاد نیز در وادی تناسخ گرفتار نمود. در این نظریه «تناسخ» به‌هیچ‌وجه حول محور انکار قیامت و معاد نمی‌چرخد؛ زیرا در اندیشه آنان، نشانه‌هایی از اعتقاد به جهان آخرت و محاسبه اعمال در قیامت می‌توان یافت. اما بنا بر باور ایشان، عذاب ابدی برای ارواح ملعون در جهنم قابل انکار است؛ زیرا در روح چیزی وجود دارد که با خداوند هم‌ذات است. از این‌رو خداوند نمی‌تواند تا ابد با گناه داشتن روح گناه‌کاران در عذاب خود نیز رنج ببرد (برگ، ۱۹۸۹، ص ۲۰).

طرح موضوع «تناسخ» در حقیقت ناشی از ابهام از ظاهر برخی آیات کتاب مقدس و پاک ساختن ساحت علوی خداوند از اتهام «بی‌عدالتی» است. با این حال تناسخ نه‌تنها به رفع این اتهام کمکی ننموده، بلکه پذیرش این نظریه به نوعی، ناظر بر بی‌عدالتی ذات یگانه پروردگار نیز هست. چون انسان موجودی مختار است و در انتخاب اعمال

خود آزاد، از یک سو افرادی در این جهان تمام عمر خود را صرف عبادت و اطاعت خداوند می‌کنند و از سوی دیگر، تبهکارانی نیز یافت می‌شوند که برای رسیدن به هوس‌های شیطانی خود، بدترین ستم‌ها و زشت‌ترین گناهان را مرتکب می‌شوند؛ اما تناسخ می‌تواند راهی عادلانه برای جزای اعمال ناپسند و پسندیده انسان‌ها باشد. آیا طول روح یک تبهکار در کالبد پست‌ترین نفوس بر روی کره زمین، کیفر و عقاب عادلانه‌ای برای اوست؟ یا به این طریق، روح پالایش می‌یابد؟ حتی اگر پالایشی هم در کار باشد، چه تضمینی وجود دارد که فرد تبهکار از وسوسه‌ی دل سپردن به جنایت، آزاد شود؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۹۷).

چه بسا تبهکارانی که از نعمت‌های الهی برخوردارند. از این رو زندگی این جهانی ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از اعمال را ندارد و مقتضای عدل الهی این است که هر کس کوچک‌ترین کار خوب یا بدی انجام دهد، به نتیجه برسد. پس همچنان که این جهان سرای آزمایش و تکلیف است، باید جهان دیگری هم باشد که سرای پاداش و کیفر و ظهور نتایج اعمال باشد و هر کس به آنچه شایسته آن است، نائل شود تا عدالت الهی تحقق یابد (همان، ص ۴۱۴).

## ۵. رجعت

یکی از اختصاصات مذهب شیعه، اعتقاد به «رجعت» (به معنای «بازگشت برخی از اشخاص که پیش از ظهور حضرت مهدی از دنیا رفته‌اند) به دنیاست. مخالفان شیعه به شدت این عقیده را انکار کرده و برخی از آنان اعتقاد به آن را بدعت و حتی کفر شمرده‌اند (ظهیر، بی‌تا، ص ۱۴۳). افرادی آن را رسوخ باورهای فیلسوفان و مکاتب شرک‌آمیز در بین مسلمانان و دسته‌ای نیز آن را نمودی از نفوذ اندیشه‌های یهودیت در بین شیعه دانسته و شیعیان را تکفیر نموده‌اند (فرغانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۶۴).

با توجه به این جهات است که در این روش روشن ساختن نسبت رجعت با تناسخ مقصود اصلی است تا پاسخی به مخالفان و معاندان مذهب شیعه باشد.

## ۵-۱. «رجعت» در لغت

در کتاب *العین* آمده است: ماده «رجع» در معنای لازم و متعدی به کار می‌رود. «الرجعه» مصدر «مره» به معنای یک بار بازگشتن (فراهیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۵) و «رجعت» به معنای بازگشتن شخص به همسر خود پس از طلاق است (همان، ص ۲۲۶).

«رجعت» از ماده «رجع» است. به گفته *راغب اصفهانی*، «رجوع» در لغت بازگشت به نقطه آغاز حقیقی یا فرضی است. نقطه آغاز ممکن است مکان، عمل یا سخن باشد. بازگشت‌کننده می‌تواند خود شیء، بخشی از آن یا اثرش باشد. مصدر «رجوع» مفید معنای لازم و معادل «عود» است و مصدر «الرجع» - به فتح راء و سکون جیم - متعدی و معادل «اعاده» (بازگرداندن) است. «الرجعه» - به کسر راء - به معنای بازگشت مرد به زنش در

طلاق است و «الرجعه» - به فتح راء - در معنای بازگشت به دنیا پس از مرگ به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴۲).

طریحی در *مجمع البحرین* درباره رجعت می‌گوید: «رجعت» با فتح راء، مصدر مفید معنای مره و وحدت است و به بازگشت (به دنیا) بعد از ظهور حضرت مهدی عج اطلاق شده است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۳۴).  
*ابن اثیر* در *النهایه* می‌نویسد: «الرجعة: المرة من الرجوع»؛ رجعت مصدر مره برای رجوع است که تای آن بیانگر وحدت است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۲). در *المصباح المنیر* نیز «رجعت» به بازگشت به دنیا معنا شده است (فیومی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۲۰).

## ۵-۲. رجعت در کلام بزرگان شیعه

مفهوم اصطلاحی «رجعت» برگرفته از روایات منقول از ائمه اطهار ع است. به منظور تبیین معنای اصطلاحی «رجعت» دیدگاه برخی از بزرگان (مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی) به‌طور اختصار بیان می‌گردد تا مفهوم خاص «رجعت» که مدنظر و ثبوت این مقاله است، روشن گردد:

۱. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) با تعبیر «رد اموات به دنیا» رجعت را چنین تبیین می‌کند: «خداوند گروهی از گذشتگان را - به همان شکل و چهره‌ای که داشتند - به دنیا برمی‌گرداند و بدین وسیله گروهی را ذلیل و دسته‌ای را سرفراز می‌کند. این رخداد در زمان قیام مهدی آل محمد ع صورت می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸).

۲. سید مرتضی (م ۴۳۶ق) این‌گونه به شرح آموزه «رجعت» پرداخته است. در زمان قیام حضرت مهدی عج دسته‌ای از شیعیان و گروهی از دشمنان آن حضرت را که پیش از قیام حضرت در گذشته‌اند، به دنیا برمی‌گرداند. هدف از این برنامه، رسیدن شیعیان به ثواب یاری امام زمان عج و انتقام‌گیری از دشمنان آن حضرت است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

۳. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) می‌نویسد: «در زمان قیام مهدی عج پیامبر اعظم و پیشوایان معصوم ع با گروهی از امت‌های پیشین و پسین رجعت می‌کنند. این معنا مدلول قطعی روایات متواتر و مضمون برخی آیات است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۰).

بنابراین معنای اصطلاحی «رجعت» بازگشت جمعی از نیکان خالص و گروهی از طغیانگران معاند به دنیا در زمان قیام حضرت مهدی عج است. رجعت همگانی نیست و به گروهی معین اختصاص دارد. رجعت‌کنندگان گروهی از مؤمنان مخلص و دسته‌ای از بدکرداران به غایت شقی‌اند. خداوند مؤمنان را برای مشاهده استقرار دولت حق و عزت یافتن مؤمنان، و کافران را برای چشیدن طعم انتقام و مجازات الهی به دنیا برمی‌گرداند. آنان پس از مدتی زندگی در دنیا و دیدن نتایج اعمال گذشته خود، دوباره از دنیا رفته، براساس استحقاق خود، به بهشت و جهنم رهسپار خواهند شد.

در باب کیفیت رجعت، تفسیر مشهور و رایج میان دانشمندان شیعه، رجوع ارواح به بدن مادی عنصری پیشین خود است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸). از این نظر، رجعت همانند حشر روز رستاخیز است و با تناسخ مناسبتی ندارد. آیت‌الله سبحانی در این باره می‌نگارد:

در رجعت، نفس به همان بدنی که از آن جدا شده بود، بازمی‌گردد، بدون اینکه از کمال نفس کاسته شود و از مقام سابق خود تنزل کند، بلکه نفس هنگام بازگشت از فعلیت کمال، همانند زمان مرگ است و دوباره به بدنی که از آن مفارقت کرده بود، بازمی‌گردد (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۳۱۲).

اکنون بعد از مشخص شدن کیفیت رجعت، لازم می‌آید روشن شود که رجعت در اسلام اثبات گردیده است و امکان رجعت وجود دارد.

در بحث «رجعت»، پس از توضیح مفهوم و چگونگی آن، روشن ساختن دو جنبه امکان و اثبات این موضوع، مهم است؛ زیرا اعتقاد به رجعت بر امکان آن استوار است. غالب فیلسوفان مسلمان، بازگشت روح به بدن عنصری و مادی را محال می‌دانند. از این رو آنان نمی‌توانند معاد جسمانی و رجعت را تبیین عقلانی کنند. حتی در تعریف‌های ذکر شده، برخی فیلسوفان (همچون ابن‌سینا) از باب تعبد آن را می‌پذیرند.

به لحاظ درون‌دینی، این آموزه با دیگر اصول دین مانند توحید، عدل، معاد و نیز قدرت و حکمت الهی سازگار است. بنا بر گواهی قرآن، احیای مردگان، در امم گذشته تحقق یافته است. بنابراین امکان رجعت و وقوع آن امری مسلم است. پس سخن این است که آیا برای رجعت ادعایی شیعه، دلیلی وجود دارد؟ دانشمندان شیعه تأکید دارند که رجعت از طریق آیات قرآن، روایات متواتر و اجماع مذهب شیعه، اثبات می‌شود.

### ۳-۵. رجعت در آیات قرآن

در موضوع رجعت به دو دسته آیات استناد می‌شود:

#### ۱-۳-۵. آیات مربوط به احیای اموات در امت‌های گذشته

قرآن مکرر از زنده شدن مردگان به عنوان معجزات پیامبران گذشته، اظهار قدرت الهی یا اهداف دیگر، گزارش داده است. زنده شدن گروهی از بنی‌اسرائیل (بقره: ۲۴۳)، زنده شدن یکی از پیامبران الهی به نام عزیر یا/رمیا (بقره: ۲۵۹)، زنده شدن هفتاد تن از بنی‌اسرائیل (بقره: ۵۵-۵۶)، زنده شدن مردگان به وسیله حضرت عیسی علیه السلام (مائده: ۱۱)؛ آل عمران: ۴۹)، رجوع اصحاب کهف - بنا بر اینکه «رقود» به معنای موتی<sup>۱</sup> (مردگان) باشد - (کهف: ۲۵)، و زنده شدن مردی مقتول از بنی‌اسرائیل (بقره: ۷۳) از نمونه‌های وقوع رجعت در امت‌های گذشته‌اند. از این طریق، استدلال می‌شود که اگر در امت‌های گذشته چنین امری ممکن بوده و رخ داده، در آینده نیز وقوع این‌گونه حوادث ناممکن نیست، بلکه وقوع چنین حوادثی مطابق روایات نبوی که از جریان سنت الهی واحد درباره امت‌های گذشته و امت اسلامی خبر داده، امری حتمی است (متقی هندی، ۱۹۹۸، ج ۱۱، ص ۱۳۳۳، ح ۳۰۹۳).

## ۲-۳-۵. آیات دال بر رجعت در آینده

یکی از روشن‌ترین آیات رجعت آیه ۸۳ سوره «نمل» است که از برانگیختن دسته‌ای از امت در آینده خبر می‌دهد: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُورَعُونَ». در این آیه، از حشر فوجی (گروهی) از امت‌ها سخن به میان آمده و این بیانگر آن است که سخن درباره حشر در قیامت نیست؛ زیرا حشر در قیامت همگانی است. افزون بر آیات یادشده، به آیات دیگر نیز بر وقوع رجعت برای برخی از امت اسلام یا اهل بیت پیامبر ﷺ استدلال شده است که برای رعایت اختصار از ذکر آن صرف‌نظر می‌شود.

## ۴-۵. رجعت در روایات

### ۱-۴-۵. مهم‌ترین طریق اثبات رجعت

مهم‌ترین طریق اثبات رجعت استدلال به روایات منقول از پیشوایان معصوم ﷺ است. علامه مجلسی در کتاب *بحارالانوار* بیش از دویست حدیث از قریب چهار تن از مصنفان شیعه نقل کرده که در پنجاه اصل معتبر ایراد نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۵۳، ص ۱۲۲).

شیخ حرعاملی در *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، قریب ششصد حدیث در امکان و اثبات رجعت، از پنجاه منبع که بیش از چهار تن از علما گرد آورده‌اند، نقل کرده است. وی این روایات را متواتر، بلکه بیش از حد تواتر می‌داند (حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۲۶).

علامه طباطبائی نیز روایات در این موضوع را متواتر می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۶).

### ۲-۴-۵. اجماع بر رجعت در معنای خاص

اگرچه رجعت از اصول دین و در ردیف توحید، نبوت و معاد نیست، از مسلمات و ضروریات مذهب شیعه است. به اعتقاد شیعه، افزون بر تبیین رجعت در روایات نبوی و تواتر روایات منقول از ائمه اطهار ﷺ، این موضوع ریشه قرآنی دارد (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲-۳۴).

علامه مجلسی رجعت را از جمله اجماعیات شیعه، بلکه ضروریات مذهب دانسته و از دیگران مانند محمدبن بابویه در *رساله اعتقادات* و شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طبرسی، سیدبن طاووس نیز نقل اجماع کرده است (مجلسی، ۱۳۳۴ق، ص ۳۳۵-۳۳۶).

علامه طباطبائی با بیان اینکه مدلول اخبار رجعت و ظهور حضرت مهدی ﷺ دال بر این است که نظام عالم به سوی ظهور آیات حق، تحقق عبودیت و اطاعت خالص حق پیش می‌رود، رجعت را از مقدمات و مراحل ظهور روز رستاخیز می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۶).

این نوع استدلال برگرفته از سخنان امام رضا ﷺ است (صدوق، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۰۱، ب ۴۶، ح ۱). بنابراین رجعت در مذهب شیعه جایگاهی مستحکم دارد و از ضروریات مذهب به شمار می‌رود. در زمینه رجعت، مخالفان و

موافقانی وجود دارد و حتی در منابع گوناگون پاسخ‌های متعددی به شبهات مخالفان داده شده است؛ زیرا لازمه این تحقیق بررسی تطبیقی «رجعت» و «تناسخ» است. ضرورتی برای بیان این مطالب دیده نشد. حال برای روشن شدن موضوع و پس از بیان موارد لازم در زمینه تناسخ و رجعت، به بیان مقایسه میان رجعت در شیعه و تناسخ در دین یهود می‌پردازیم:

## ۶. مقایسه رجعت و تناسخ

اندیشمندان شیعه رجعت را از ضروریات مذهب شیعه می‌دانند، ولی تناسخ را که از طرف دین یهود، به‌ویژه «کابالا» مطرح شده است، به شدت انکار می‌کنند و آن را چون مساوی انکار معاد است، مستلزم کفر می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۳). اکنون لازم است بدانیم رجعت و تناسخ در کدام محورها اشتراک دارند و در چه محورهایی از همدیگر تمایز می‌یابند.

### ۱-۶. نقاط اشتراک

- با تأمل در آموزه «رجعت» و «تناسخ» و مقایسه آنها، به نظر می‌رسد که آن دو از جهات ذیل با هم اشتراک دارند:
۱. مطابق هر دو آموزه، انسان پس از مرگ، دوباره حیات می‌یابد.
  ۲. در رجعت و تناسخ، زندگی دوباره، جسمانی - روحانی است؛ یعنی انسان در مرحله بعدی حیات، از روح و بدن برخوردار است.
  ۳. محل زندگی دوباره در رجعت و تناسخ، همین عالم و همین دنیاست. مطابق تناسخ و رجعت، انسان دوباره به همین دنیا بازمی‌گردد و تحت قوانین و سنن جاری در این عالم زندگی می‌کند.
  ۴. تناسخ و رجعت با نظام کیفر و پاداش عمل ارتباط دارد. بازگشت انسان به دنیا در رجعت و تناسخ، از اعمال او سرچشمه می‌گیرد.
  ۵. دو آموزه «رجعت» و «تناسخ» بر بقای روح انسانی استوارند. پیش‌فرض نظریه «تناسخ» و آموزه «رجعت» این است که روح انسان با مرگ نابود نمی‌شود، پس می‌تواند بار دیگر با جسم پیوند و تعلق داشته باشد و به تدبیر مشغول شود.

### ۲-۶. تفاوت‌ها

#### ۱-۲-۶. تفاوت در چگونگی بازگشت

یکی از تفاوت‌های رجعت و تناسخ در کیفیت بازگشت به دنیاست. بازگشت دوباره در آموزه «تناسخ» در حقیقت بازتولد روح است؛ روحی که در بدن دیگر، مراحل تکامل خود را گذرانده است و همان‌گونه که یوسفوس مورخ

یهودی نیز در آثار خود بیان می‌نماید، با تعلق به جنین و نوزاد دیگری حیات پسین خود را آغاز می‌کند. از این رو تناسخ مستلزم دو محال عقلی است:

۱. اجتماع دو نفس در یک بدن؛

۲. بازگشت از فعلیت به قوه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، با ۸، فصل ۱، ص ۳).

اما در رجعت، روح انسان پس از جدا شدن، به نطفه یا جنین دیگری نمی‌پیوندد، بلکه به بدن کاملی که از آن مفارقت کرده است، بازمی‌گردد.

#### ۲-۲-۶. تفاوت در هدف

هدف و غایت رجعت با هدف تناسخ متفاوت است. رجعت برای تحقق پیروزی حق بر باطل، ظهور عزت مؤمنان و ذلت کافران است؛ اما تناسخ، ارائه فرصت جدید به افراد برای تصفیه روح و رسیدن به نجات از گردونه تولد مکرر است.

#### ۲-۳-۶. تفاوت در قلمرو

تولد دوباره در نظریه «تناسخ» امری عمومی است و همه افراد مشمول این قاعده‌اند، لیکن در «رجعت» تنها افراد بسیار صالح و افراد بسیار شقی بازمی‌گردند. افراد کامل و سعادتمند برای مشاهده وعده الهی مبنی بر پیروزی حق بر باطل و افراد به غایت پلید برای تحمل کیفر برخی از اعمال ننگین خود بازمی‌گردند (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۵۳، ص ۱۳۸).

#### ۲-۴-۶. اختلاف در درک و یادآوری حیات پیشین

در رجعت، حیات شخصی مشابه حیات پیشین اوست. بر این اساس، افرادی که به دنیا رجعت کرده‌اند همدیگر را می‌شناسند و زندگی گذشته خود را به یاد دارند. در رجعت، دوستی‌ها و دشمنی‌های گذشته ادامه دارد و صفت‌بندی و تقابل بین حق و باطل همچنان برقرار است؛ اما در تناسخ، افراد از گذشته خود چیزی به یاد نمی‌آورند و از حالت پیشین خود آگاهی و یادآوری ندارند.

#### ۲-۵-۶. تفاوت در تعداد برگشت

رجعت و تناسخ در تعداد بازگشت تفاوت دارند. در نظریه «تناسخ» بازگشت مکرر است، اما «رجعت» یکبار بازگشت است.

#### ۲-۶-۶. تفاوت در نوع جایگاه روح

براساس آموزه «رجعت» روح منحصراً به بدن انسانی که از جهت کمالات، مشابه بدن نخستین است، بازمی‌گردد. در واقع بدن جایگاه همان بدن پیشین است. از این لحاظ، رجعت همانند معاد جسمانی است. در تناسخ ادعا می‌شود

که روح در زندگی گذشته، از اعمال خود تأثیر یافته و اقتضای تعلق به بدن خاص دارد و براساس نوع عمل سابق، به بدن جماد، گیاه یا انسان دیگر بازمی‌گردد و فرایند طبیعی رشد جنینی، نوزادی و... را طی می‌کند که مطابق اصطلاح برخی فیلسوفان - به ترتیب - «رسخ»، «فسخ»، «مسخ»، و «نسخ» نامیده می‌شود.

#### ۶-۲-۷. تفاوت در اعتقاد به معاد

آموزه «تناسخ» و «رجعت» در زمینه فکری ناهمگون و نگرش‌های متفاوت به انسان و جهان ظهور یافته است. رجعت در اسلام مطرح است که به خدای متشخص، مخلوق بودن عالم، حدوث نفس انسانی و اصل «معاد» اذعان دارد. مکاتبی که در آنها آموزه «تناسخ» مطرح است نظریه «معاد» را باور ندارند؛ اما دین یهودیت (کابالا) بعکس بقیه مکاتب، از این لحاظ به هیچ وجه حول محور انکار قیامت و معاد نمی‌چرخد؛ زیرا پیروان این طریقت نشانه‌هایی از اعتقاد به جهان آخرت و محاسبه اعمال در قیامت می‌توان یافت و مشکل اصلی آموزه‌های کابالا در خصوص تناسخ، برداشت نادرست ایشان از اصل عدالت الهی است. این مکتب به خدای متشخص و حدوث نفس انسانی اعتقاد ندارد و اصل «معاد» را نمی‌پذیرد، هرچند بازگشت جسمانی روح را قبول دارد (یتیس، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۵). به عبارت دیگر، اساساً تناسخ مستلزم انکار معاد است.

#### نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شده، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. رجعت آن گونه که در مذهب شیعه مطرح شده، با آموزه‌های اصیل دین اسلام سازگار است و افزون بر مستندات قرآنی، ادله انکارناپذیر و تأویل‌نشده در روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارد.
۲. تناسخ در اصطلاح فیلسوفان، با رجعت مطابق تفسیر مشهور آن همپوشانی دارد، هرچند تفاوت‌های جدی هم دارد.
۳. تناسخ در دین یهودیت (کابالا) با رجعت شیعی، در هدف و نتیجه، تعداد بازگشت، قلمرو و محدوده و... تفاوت دارد.
۴. تناسخ در متون دینی و روایات، بار معنایی خود را دارد که با رجعت، معاد و احیای مردگان متفاوت است. از این رو طرح مسئله به این صورت که رجعت و معاد جسمانی از مصادیق تناسخ است، سبب اشتباه اصطلاحات و سوءفهم باورهای شیعه از سوی مخالفان خواهد شد.



## منابع

### قرآن کریم

- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ۲۰۰۲م، تهران، ایلام.
- آقانهانی، مرتضی، ۱۳۹۷، «معرفی کابالا در عرفان یهود و نقد و بررسی آن»، معرفت/ادیان، ش ۴، ص ۱۱۱-۱۳۰.
- ابن اثیر، محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۲، *الاضحویة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۲۶ق، *لسان العرب*، تصحیح یوسف البقاعی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن میمون، موسی بن میمون، بی تا، *دلالة الحائرين*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- ایش، احمد، ۲۰۰۶م، *التلمود کتاب اليهود المقدس*، مقدمه سهیل زکار، دمشق، دار فتیبه.
- برگ، فیلیپ، ۱۹۸۹م، *بازگشت روح (تناسخ)*، نیویورک، کبالاستر.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۰، *الایقظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعه*، تحقیق مشتاق المظفر، قم، دلیل ما.
- دقیقیان، شیرین دخت، ۱۳۷۸، *نردبانی به آسمان*، تهران، ویدا.
- دورانت، ویلیام ویل، ۱۳۳۷، *تاریخ تمدن*، تهران، اقبال.
- راب، ا. کهن، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، *المفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صنوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشماسیة.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *الالهیات*، تدوین حسن مکی عاملی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل المرتضی*، مقدمه احمد حسین، قم، دارالقرآن الکریم.
- شولم، گرشوم جی، ۱۳۹۷، *زوهر کتاب روشنائی*، ترجمه هما شهرام‌بخت، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- شولم، گرشوم گرهاد، ۱۳۸۶، *جریان‌های بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر.
- شهرزوری، محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاسراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمثالیین، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۸ق، *عیون اخبار الرضا*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، علمی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، *مجمع البحرين*، تحقیق احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسین، ۱۴۱۱ق، *العقائد الجعفریة*، قم، مکتبه الاسلامی.
- ظہیر، احسان الہی، بی تا، *بین الشیعة و اهل السنة*، لاهور، اداره ترجمان السنة.
- عبدالمعبود، مصطفی، ۲۰۰۸م، *ترجمه متن التلمود (المنشا)*، قاهره، مکتبه النافذة.
- فراہیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *العین*، تهران، اسوه.
- فرغانی، سعدالدین سعید، ۱۳۹۳، *مشارق الدراری*، قم، بوستان کتاب.
- فیومی، احمد بن محمد، ۲۰۰۳م، *قاموس مصباح المنیر*، بیروت، دارالفکر.
- متقی ہندی، حسام الدین، ۱۹۹۸م، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الاحوال*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۳۴ق، *حق الیقین*، تهران، محمدعلی علمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *بحار الانوار*، تحقیق و تعلیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۶، *آموزش عقاید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الاولی المقالات*، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.  
المیسری، عبدالوهاب، ۱۸۸۸م، *دائرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، مصر، دارالشرق.  
مینایی، فاطمه، ۱۳۸۳، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، شرکت افست.  
ناس، جان بایر، ۱۳۷۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.  
یتیس، کایل، ۱۳۷۴، *دین یهود در جهان مذهبی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Giller, Pinchas, 2001, *Reading the Zohar*, London, Oxford University Press.

Idel, Moshe, 2005, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest and New York.

Schaya, Leo, 2005, *The Universal Meaning of Kabbalah*, Sophia Perennis, New York.

Scholem, Gershom, 1987, *les origines de la kabbale, published by Aubier-Montaigne*; An English translation was published under the title "origins of the Kabbalah", The Jewish publication society, Princeton University Press.

Sherbok, Dan Cohn, 2007, *fifty key Jewish thinkers*, Uk, Routledge.

Spencer, Sidney, 1963, "Hebrew and Jewish Mysticism" in *Mysticism in World Religion*, ch. 6, U.S.A: Penguin.

Speriling, H. & M. Simon, 1934, *The Zohra*, Translated by Rebecca Benner pub New York.

Tishby, I., 1949, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*, Oxford, Oxford University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

## واکنش‌های اولیه کلیسای کاتولیک در قبال نظریه «تکامل»

ک. یاسر ابوزاده گنابی / دکترای ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

y.a.g@chmail.ir  orcid.org/0000-0002-0793-1321

seyedAli5@Gmail.com

سیدعلی حسنی آملی / دانشیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲

### چکیده

انتشار اولین اثر تکاملی داروین در زمان صدارت پیوس نهم در مسند پاپی و در عصر اقبال عمومی دانشمندان غربی به جریان‌های نوین علمی و نظرات او راجع به پیدایش و تطور گونه‌های حیاتی و چگونگی شکل‌گیری نسل اولیه بشر، چالشی جدی در مقابل الهیات مسیحی ایجاد نمود. تشکیل شورای کلن آلمان، شورای اول واتیکان و انتشار نشریه «تمدن کاتولیک» که با حمایت پاپ صورت گرفت، اولین واکنش‌های کلیسای کاتولیک در مقابل جریان تکامل‌گرایی محسوب می‌شود. این نوشتار که با رویکردی توصیفی - تحلیلی گردآوری شده، درصدد است تا با معرفی و تبیین این سه واکنش و همچنین ارائه بازخوردهای حاصل از این واکنش‌ها، به نحوه دفاع اولیه این سه جریان کاتولیکی در مقابل جریان تکامل‌گرایی اشاره نموده، میزان تأثیرگذاری آنها در الهیات کنونی کلیسای کاتولیک را بررسی کند.

**کلیدواژه‌ها:** کلیسای کاتولیک، تکامل، پاپ پیوس نهم، شورای کلن، شورای اول واتیکان، نشریه تمدن کاتولیک.

پس از «نهضت اصلاح دینی» (Reformation)، «جنبش روشنگری» (Enlightenment) و تدوام پیشرفت‌های بزرگ علمی که از قرن ۱۸ میلادی آغاز شده بود، موجب گردید تا در نهایت، قرن نوزدهم شاهد رشد روزافزون رشته‌های گوناگون علمی (همچون باستان‌شناسی، زمین‌شناسی و زیست‌شناسی) باشد. این در حالی است که اکتشافات و تحقیقات علمی روز به روز بر گستردگی، پیچیدگی و بالندگی مباحث علمی می‌افزود. این کلیسای کاتولیک بود که می‌بایست در مقابل این موج گسترده، واکنش درخور نشان دهد. از این‌رو تبیین رابطه علم و دین به یکی از دغدغه‌های اصلی الهی‌دانان تبدیل شد.

در این میانه و در سال ۱۸۵۹ انتشار کتاب *منشأ انواع داروین* و استقبال دانشمندان علوم تجربی از این اثر و به‌تبع آن تأثیرات نظرات تکاملی *داروین* بر الهیات مسیحی، کلیسای کاتولیک را بر آن داشت تا در مقابل این نظریه واکنش مطلوبی نشان دهد. البته ناگفته نماند که تا سال ۱۹۹۸ و قبل از بازگشایی بایگانی‌های کلیسای کاتولیک، اطلاعات چندانی از رویکرد کلیسا در قبال تکامل‌گرایی در دسترس نبود، لیکن پس از این تاریخ و کسب اجازه برای دسترسی به اسناد بایگانی، محققان و الهی‌دانان مسیحی ضمن بررسی این اسناد توانستند از رویکردهای مختلفی که از سوی کلیسا و از ابتدای شکل‌گیری نظریات تکاملی اتخاذ شده بود، آگاهی یابند (آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۲؛ هریسون، ۲۰۰۱).

با توجه به اینکه تاکنون اثری به زبان فارسی در این موضوع نگارش نشده، این نوشتار درصدد است تا با رویکردی «توصیفی - تحلیلی» ضمن بررسی مستندات کتابخانه‌ای، واکنش‌های اولیه‌ای را که از سوی کاتولیک‌ها و در قبال تکامل‌گرایی ارائه شده است تبیین نماید. محققان اولین اقدامات کاتولیک‌ها در مقابل جریان «تکامل‌گرایی» را صریح‌ترین اقدامات صورت‌گرفته در قبال این جریان معرفی می‌کنند. بدین‌رو، تبیین و بررسی این اقدامات و همچنین تبیین نحوه تعامل کاتولیک‌ها با چنین اقداماتی درخور توجه است و هدف از انجام این پژوهش را مشخص می‌سازد.

از این‌رو هدف اصلی این نوشتار پاسخ به این سؤال است که رویکرد اولیه کلیسای کاتولیک در قبال تکامل‌گرایی چه بوده است؟

## ۱. دوره پاپ پیوس نهم

*جیوانی ماریا ماستای فرتی* (Giovanni Maria Mastai Ferretti) معروف به «پیوس نهم» (Pius IX)، پاپی که طولانی‌ترین دوره پاپی در تاریخ کلیسای کاتولیک روم را داشت (۱۷۹۳-۱۸۷۸)، در برهه‌ای عهده‌دار این مسئولیت شد که جامعه اروپا درگیر جریان‌های متعددی، همچون انقلاب‌های سیاسی، لیبرالیسم، خردگرایی، دین‌ستیزی و ظهور نظراتی همچون «تکامل‌گرایی» و داروینیسم بود. در چنین شرایطی وی با انتشار سندی با عنوان *فهرست خطاها* (Syllabus of Errors) کاتولیک‌ها را از ورود به چالش‌های عصر جدید برحذر داشت (موریسون، ۱۹۵۱، ص ۴۸-۴۷؛ هس، ۲۰۰۸، ص ۷۵-۷۴؛ روس، ۲۰۱۳، ص ۴۸۵).

از منظر این پاپ، تفکرات *داروین* و پیروان او انحرافی در علم محسوب می‌شود که با تاریخ خلقت، سنت‌های مطابق با عرف عمومی، واقعیت‌های عینی و حتی عقل منافات دارد. به باور او، نظریات تکاملی به‌مثابه چالش مهمی برای ایمان (فای اولسن، ۲۰۱۰، ص ۱۳۹)، همچون افسانه‌ای خارق‌العاده است که اگر جهان امروزی غرق در مادیات و فساد نشده بود، توجه چندانی بدان نمی‌شد (همان، ص ۲۹).

بدین‌روی پاپ با حمایت از تشکیل شورای کلن و شورای اول واتیکان و همچنین حمایت از راه‌اندازی نشریه‌ای به نام *تمدن کاتولیک* به تقابل با هجمله‌های دنیای امروزی و به‌طور خاص تبعات الهیاتی نظریه «تکامل» همت گماشت که در این نوشتار به بررسی این اقدامات اشاره خواهد شد.

### ۱-۱. شورای کلن

در سال ۱۸۵۹ و به فاصله شش ماه پس از انتشار کتاب *منشأ انواع داروین* و ترجمه آن به زبان آلمانی، اولین واکنش دنیای مسیحیت کاتولیک در استان کلن آلمان به وقوع پیوست (کونگ، ۲۰۰۸، ص ۹۱). پس از آنکه *داروین* در این کتاب، سازوکارهای انتخاب طبیعی را به کل دنیای جانداران گسترش داد و ادعا نمود رویکردی که او در این کتاب اتخاذ کرده است «منشأ انسان و تاریخ او را روشن خواهد ساخت» (داروین، ۱۹۰۹، ص X و ۴۳۲)، اسقف اعظم کلن *کاردینال یوهانس فون گایسل* (Johannes von Geissel)، از مقر پاپی درخواست نمود تا اجازه تشکیل یک شورای مذهبی در استان کلن را به وی واگذار کند. با اعلام رضایت رسمی *پاپ پیوس نهم* و فراهم شدن مقدمات تشکیل شورا، اسقف اعظم کلن در فاصله ۲۹ آوریل تا ۱۷ مه سال ۱۸۶۰ این نشست شورایی را برگزار نمود (چابراک، ۲۰۱۵، ص ۵۲-۵۳)؛ شورایی که به باور برخی، صریح‌ترین واکنش دنیای کاتولیک در مقابل جریان «تکامل‌گرایی» تا به امروز محسوب می‌شود (نایمنن، ۲۰۱۵، ص ۵؛ آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۲۱).

شورای کلن پنج جلسه عمومی تشکیل داد که در نشست‌های آن رهبران چهار قلمرو اسقفی استان کلن، مسئولان مدارس دینی، نمایندگان دانشگاه‌ها و چند اسقف و شخصیت مذهبی حضور داشتند. نتایج این نشست‌ها در قالب ۲۵۰ صفحه سند در دو قسمت تنظیم و برای تأیید رسمی به رم ارسال شد. قسمت اول دربردارنده مباحثی در رابطه با آموزه‌های کاتولیک، در قالب عناوینی همچون: دین و ایمان، خدای یگانه و تثلیث اشخاص، خلقت، انسان، مسیح به‌مثابه رهاننده نژاد بشر، کلیسای مسیح، فیض، آیین‌های مذهبی و زندگی آینده بود، و در قسمت دوم به آیین‌نامه‌های کلیسایی اشاره شده است.

*پاپ پیوس نهم* در پاسخ به این درخواست، همه مطالب ارسالی را به مرجع مسئول این کار، یعنی جماعت شوراها، ابلاغ نمود. *کاردینال کاترینی*، رئیس جماعت شوراها کلیسای واتیکان، یک سال و نیم بعد در ۱۹ دسامبر ۱۸۶۱، ضمن تمجید از عملکرد شورای کلن و ارسال چند یادداشت، به نامه *کاردینال گایسل* پاسخ داد. *پاپ پیوس نهم* نیز در آوریل ۱۸۶۲ ضمن تقدیر از نتایج به‌دست‌آمده، پاسخ مکتوب خود را ارسال نمود. پس از پذیرش رسمی مقر پاپی، *کاردینال فون گایسل* احکام و نتایج مندرج در آیین‌نامه شورا را در ژوئیه ۱۸۶۲ به طور علنی اعلام نمود (آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۲۲-۲۳).

آنچه در این شورا و در رابطه با ادعاهای تکامل‌گرایانه *داروین* مدنظر همگان قرار گرفت، سند چهارم از قسمت آموزه‌ها بود که به موضوع «انسان» (De Homine) اشاره داشت (چابک، ۲۰۱۵، ص ۵۳). این سند از چهار فصل تشکیل شده است که فصل اول با عنوان «درباره منشأ نژاد بشر و طبیعت انسانی» (De humani generis origine hominisque natura) با این عبارات آغاز می‌شود:

اولین والدین ما مستقیماً توسط خدا آفریده شده‌اند. بنابراین اعلام می‌کنیم نظر آنهایی که نمی‌ترسند ادعا کنند که این انسان از منظر بدن مادی‌اش، در نهایت از تغییر مداوم و به صورت خود به خودی، از طبیعتی ناقص به طبیعتی کامل‌تر پدید آمده، آشکارا مخالف کتاب مقدس و ایمان است (کارسون، ۲۰۰۳، ص ۴۹۶).

با توجه به اینکه موضوع «تکامل» جذاب‌ترین موضوع در محافل علمی اروپا در آن دوره بود، و نظر به اینکه ادعاهای *داروین* به سرعت در سراسر اروپا انتشار می‌یافت، تعریف اعتقادی ارائه‌شده توسط این شورا و به تبع آن، پذیرش بی‌چون و چرای مقر پاپی، به نوعی نشان‌دهنده عدم پذیرش تکاملی بودن بدن اولین انسان‌ها از سوی کلیسای کاتولیک است (چابک، ۲۰۱۵، ص ۵۳).

با این وجود، در دهه‌های بعدی، هیچ اقدام مؤثری در حمایت از این شورا و مصوبات آن توسط مجامع رسمی کلیسای کاتولیک صورت نگرفت و عملاً پس از انتشار بخشنامه «نژاد بشر» (Humani Generis) پاپ پیوس دوازدهم در سال ۱۹۵۰، بیانیه کلن به مرور زمان از اذهان محو شده است (همان، ص ۵۵).

به نظر می‌رسد علت این نکته نیز به خاطر ماهیت بخشنامه نژاد بشر باشد؛ زیرا این بخشنامه با اعطای مجوز به علم، به‌مثابه یک منبع صالح برای تبیین منشأ شکل‌گیری نسل بشر، راه را برای ورود رسمی نظرات تکامل‌گرایانه در آراء الهیاتی کاتولیک‌ها هموار ساخته است (هفت، ۲۰۰۸). به‌گونه‌ای که تصور عموم کاتولیک‌ها از بخشنامه پاپ این بود که او تفاسیر تکاملی درباره منشأ انسان را پذیرفته است (ولترز، ۲۰۰۹؛ بلنکه، ۲۰۱۳).

## ۲-۱. شورای اول واتیکان

در سال ۱۸۶۸ پاپ پیوس نهم فرمان تشکیل اولین شورای واتیکان را صادر نمود؛ فرمانی که از آن با عنوان «Aeterni Patris» به معنای «پدر ابدی» یاد می‌شود. او پنج گروه از پدران کلیسایی را که از معتمدترین الهی‌دانان خبره محسوب می‌شدند، مأمور تشکیل پنج کمیته نمود تا وظیفه تهیه پیش‌نویس مباحث شورا (اعم از مباحثی درباره ایمان، ساختارهای کلیسایی، دستورات دینی و امور سیاسی) را برعهده بگیرند. حاصل تلاش این کمیته‌ها در نهایت در ۵۱ سند گردآوری شد تا طی جلساتی یک‌به‌یک مورد بحث قرار گیرد و درباره آنها قضاوت شود.

لیکن جلسات شورا پس از برگزاری چهارمین جلسه رسمی (در ۱۸ ژوئیه ۱۸۷۰م)، به علت حمله فرانسه به پروس و به دنبال آن حمله ایتالیا به کشورهای تحت سلطه پاپ، متوقف شد (الن، ۲۰۱۶). در نهایت، شورا توانست صرفاً دو سند مهم را به تصویب برساند: یک سند درباره ایمان کاتولیکی با عنوان «Dei Filius» به معنای «پسر خدا» و یک سند درباره اعتقاد به عصمت پاپ (چابک، ۲۰۱۵، ص ۶۰).

سند اول که در آن به مسئله «تکامل» اشاره شده، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا هم به‌طور خلاصه به موضوع خلقت اشاره نموده است؛ آنجا که می‌گوید:

این تنها خدای واقعی است... با بیشترین اراده آزاد. مستقیماً از آغاز زمان، هر موجودی را از هیچ، معنوی و جسمی (یعنی فرشته‌ای و دنیوی) به وجود می‌آورد و سپس انسان را که به‌طور یکسان از روح و بدن تشکیل شده است، خلق می‌کند (الن، ۲۰۱۲، ص ۴۵؛ مایننگ، ۱۸۷۱، ص ۲۰۹).

و هم اینکه با ذکر چند لعن صریح، تکامل‌گرایان را تکفیر نموده است:

اگر کسی اقرار نکند که جهان و همه چیزهایی که در آن است... مطابق کل ماده آنها، از چیزی غیر از خدا به وجود آمده است یا معتقد شود که خداوند با اراده خود، بدون هر گونه اجباری، عمل خلقت را انجام نداده است، بلکه به همان اجبار نیز رضایت دارد یا انکار کند که جهان برای جلال خدا ایجاد شده است، اجازه دهید او لعن و تکفیر شود (الن، ۲۰۱۶؛ هومو، ۲۰۱۲، ص ۵۰).

محققان کاتولیک بر این باور بودند که این سند تکامل‌گرایان را با سه چالش جدی مواجه می‌سازد (چابک، ۲۰۱۵، ص ۶۱):

۱. این سند متذکر می‌شود که موجودات، با تمام اجزایشان، مستقیماً توسط خدا خلق می‌شوند؛ یعنی هیچ موجودی، بجز خود خدا، قدرت بر خلقت ندارد و آفرینش هر ماده جدید (یعنی نوع جدیدی از موجود) به‌طور کامل و مستقیماً توسط خداوند انجام می‌شود. بنابراین، نه‌تنها اولین ماده و قوانین طبیعت توسط خداوند خلق شده است، بلکه تنوع امور نیز توسط او شکل گرفته است. البته مراد از این نکته رد علل ثانوی نیست؛ زیرا بسیاری از موجودات مستقیماً توسط خداوند شکل نگرفته‌اند، بلکه از طریق عللی ثانوی مانند توالد و تناسل به وجود آمده‌اند. با این حال همین توالد و تناسل طبیعت جدیدی ایجاد نمی‌کند، بلکه صرفاً طبیعت‌هایی را که خداوند در ابتدا از هیچ آفریده بود، منتقل می‌کند.

۲. این نکته که خداوند در آفرینش کاملاً آزاد است و او از روی هیچ ضرورت یا اجباری دست به آفرینش نمی‌زند، با نظر تکامل‌گرایان خداباور در تضاد است. تکامل‌گرایان بر این باورند که این قوانین طبیعت (و یا همان جبر طبیعت) است که منشأ گونه‌ها را تعیین می‌کند.

۳. بر مبنای اعتقاد مسیحیان، آفرینش جهان نشان‌دهنده جلال الهی است و از این رو جهان با تمام شگفتی‌ها و زیبایی‌هایش بیانگر حکمت و خیرخواهی خداوند است. اما جهانی که مطابق اصول تکاملی ساخته شده، نمودی از یک مبارزه مداوم بین همه موجودات است. مرگ و ویرانی در مقیاس گسترده، همیشه وجود دارد تا به آهستگی موجودات جدید رشد کنند. بنابراین زندگی محصول جبر و شانس است و نه حکمت و خیرخواهی خدا.

علاوه بر این سند، در یکی از پیش‌نویس‌های منتسب به این شورا با نام «درباره آموزه کاتولیک» (De catholica doctrina) نیز مطالب مهمی در تأیید گزارش‌های کتاب مقدس در رابطه با خلقت مستقیم انسان از غبار زمین، آفرینش مستقیم روح انسان توسط خداوند، و آفرینش اولین زن - از پهلوی آدم - صرفاً به واسطه

قدرت خدا، وجود داشت که به علت تعطیل شدن نشست‌های شورا، بررسی نشد. در این پیش‌نویس آمده است (چپرک، ۲۰۱۵، ص ۶۲):

این کلیسا، مادر مقدس ما، معتقد است و می‌آموزد: هنگامی که خدا می‌خواست انسان را مطابق تصویر و شباهت خود خلق کند تا بتواند بر کل زمین فرمانروایی کند، او به بدن ساخته شده از لجن زمین روح دمید. روح زندگی یعنی: روح تولید شده از هیچ... خدا به اولین مرد و همسرش حوا - که با قدرت الهی از پهلوی او شکل گرفته بود - برکت داد. خداوند فرمود: «بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند، حکومت کنید (پیدایش ۱: ۲۸).

با وجود این نکات می‌توان نتیجه گرفت که هدف شورای اول واتیکان این بوده که دیدگاه تکامل انسان از حیوانات پایین‌تر را رد نموده و بر آموزه‌های سنتی کتاب مقدس - که همان خلقت مستقیم و بی‌واسطه نسل بشر است - تأکید ورزد. لیکن - همان‌گونه که اشاره خواهد شد - مصوبات شورای اول واتیکان نیز به سرنوشتی مشابه مصوبات شورای کلن دچار گردید و به مرور زمان به بوته فراموشی سپرده شد.

### ۱-۳. نشریه کاتولیکی «تمدن کاتولیک»

با شکل‌گیری انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ در کشورهای اروپایی، از جمله کشورهای تحت سلطه پاپ و سقوط موقت حکومت پاپی، پاپ پیوس نهم رم را ترک نمود و به مقر پادشاهی ناپل عزیمت کرد. علت این نکته نیز آن بود که فردریک دوم (پادشاه ناپل) از حامیان پاپ بود. در طول مدت اقامت پاپ در ناپل، تفکرات آزادیخواهانه و لیبرال مسلک انقلابیان به سرعت در حال گسترش بود.

در چنین شرایطی الهی‌دان معروف «ژزوئیت»، کارلو ماریا کورچی (Carlo Maria Curci) به پاپ پیشنهاد داد تا برای دفاع از فرهنگ و الهیات کاتولیک، نشریه‌ای در ناپل منتشر شود (رامیرس، ۲۰۱۹، ص ۱۰۲). در نتیجه نشریه تمدن کاتولیک (La Civiltà Cattolica (CC) با حمایت بی‌قید و شرط شخص پاپ شروع به انتشار نمود (لوگان، ۲۰۰۴؛ برونل، ۲۰۰۱). اولین شماره این نشریه در ۶ آوریل ۱۸۵۰م در ناپل منتشر شد و بعد از عزیمت مجدد پاپ به رم، دفتر این نشریه نیز به رم نقل مکان کرد.

با توجه به اینکه این نشریه با حمایت کامل نهاد پاپی منتشر می‌شد، بررسی مطالب مندرج در آن بر عهده مسئولان کلیسایی بود. از این رو هر شماره از مجله برای اخذ تأییدیه، به دبیرخانه واتیکان ارسال می‌شد تا درباره انطباق مطالب آن با آموزه‌های ایمانی و اخلاقی کلیسا اطمینان حاصل شود (دال، ۲۰۰۳).

از سال ۱۸۶۰ و با شیوع تفکرات تکاملی، این نشریه در دفاع از آموزه‌های کاتولیکی، سلسله‌وار اقدام به چاپ و نشر مقالاتی علیه مواضع تکامل‌گرایان و همچنین بازنشر نوشته‌های تکامل‌گرایان به انگیزه نقد آنها مبادرت نمود (برونل، ۲۰۰۱؛ آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۲۷). برای مثال، درخصوص پرونده افرادی همچون بونوملی، لروی، و جان زام به فاصله کمتر از هشت ماه سه مقاله مهم و جنجال‌برانگیز، درباره آنها و چگونگی برخورد کلیسا با ایشان، در



این نشریه انتشار یافت. این افراد در زمره الهی‌دانانی بودند که ضمن پذیرش رویکردهای تکاملی، آثاری در تأیید تکامل و عدم تناقض آن با رویکردهای سنتی کلیسا تدوین نمودند (رک: کلامینه‌پاور، ۲۰۱۱، ص ۱۳؛ زام، ۱۸۹۶، ص ۴۳۵-۴۳۸؛ برونل، ۲۰۰۱).

واکنش کلیسا نیز در مقابل این گونه اقدامات در نشریه *تکامل* منتشر می‌شد. به نظر می‌رسد مسئولان این نشریه به دنبال آن بودند تا پیام ناراضی‌تایی کلیسا از هر تلاشی را که منجر به آشتی آیین کاتولیک با نظرات تکامل‌گرایان می‌شود، به همه مخاطبانشان منتقل کنند (بلنکه، ۲۰۱۳). گرچه این نشریه در برخی از موارد، مطالب نادرستی نیز منتشر می‌کرد (زام، ۱۸۹۶، ص ۳۵۲-۳۶۷)، لیکن سال‌ها یکی از منابع برای معرفی و شناخت رویکردهای الهیاتی کاتولیک‌ها به شمار می‌آمد (آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۳۰).

## ۲. تحلیل و بررسی

از زمان پیدایش آیین مسیحیت و بر مبنای داده‌های کتاب مقدس، این اعتقاد وجود داشت که نوع بشر از یک زوج اولیه که مستقیماً توسط خداوند آفریده شده‌اند، شکل گرفته است. لیکن با رویکرد تکاملی که *داروین* در سال ۱۸۵۹ و در کتاب خود اعلام نمود، دیدگاه کتاب مقدس درباره خلقت به چالش کشیده شد (چاپرک، ۲۰۲۲).

در نتیجه با توجه به تنش صریح این دو رویکرد در خصوص منشأ نسل بشر، برخی از محققان و الهی‌دانان کاتولیک درصدد دفاع همه‌جانبه از رویکرد کتاب مقدس برآمدند و - همان‌گونه که اشاره شد - سه واکنش ویژه از سوی افراد و مجامع کلیسایی در عصر *پاپ پیوس نهم* به وقوع پیوست، لیکن به عللی هیچ‌یک از این عملکردها در کلیسای کاتولیک ماندگار نشد و به تدریج زمان جای خود را به رویکرد تعامل با جریان تکامل‌گرایی داد؛ زیرا از سال ۱۹۵۰ میلادی که *پاپ پیوس دوازدهم* اجازه تحقیقات علمی درباره منشأ تکاملی نوع بشر را صادر نمود (هفت، ۲۰۰۸)، به مرور زمان، جریانات تکامل‌گرایی که در بطن کلیسای کاتولیک شکل گرفته بودند، به دفاع از این رویکرد و منافات نداشتن آن با آموزه‌های کتاب مقدس پرداختند، به‌گونه‌ای که امروزه کلیسای کاتولیک را از مدافعان فرضیه - یا به تعبیر *پاپ ژان پل دوم* «نظریه» - «تکامل‌گرایی» محسوب می‌کنند (فلمن، ۲۰۱۶).

حال سؤال این است که علت و یا عللی که موجب شد هیچ‌یک از اقدامات اولیه مجامع کلیسایی بادوام نباشد، چیست؟ بررسی بازخوردها به سه اقدام فوق، پاسخ را روشن خواهد ساخت.

### ۲-۱. بررسی شورای کلن

با وجود آنچه ذکر شد، تشکیل شورای استانی کلن با فرمان پاپ و مصوبات آن، در نهایت مورد تأیید نهاد پاپی قرار گرفت (آرنولد، ۲۰۱۰)، لیکن درباره میزان اعتبار تصمیمات این شورا و صراحت یا عدم صراحت مصوبات آن اختلاف‌نظر وجود دارد:

اولاً، درباره میزان اعتبار این شورا باید گفت: در چنین مواردی تأیید واتیکان یک شاهد معتبر از یک مقام بالاتر

محسوب می‌شود، مبنی بر اینکه یک سلسله تشریفات قانونی صورت گرفته به صورتی رسمی برگزار شده و هیچ چیز قابل سرزنش (سانسور)، در بررسی احکام آن پیدا نشده است. امروزه نیز چنین تشریفات برای تصمیمات یک شورا اعمال می‌شود، لیکن مشکل بیانیه کلن است. تعریفی که این بیانیه از «ایمان» ارائه داده کاری است که عمدتاً به عهده شوراهای جهانی یا بیانیه‌های پاپی (ex cathedra) است و از این‌رو این‌گونه شوراهای (شوراهای محلی و یا استانی) حق ورود به مباحث مرتبط با ایمان کلیسایی را ندارند (چابک، ۲۰۱۵، ص ۵۵).

ثانیاً، طرفداران «تکامل‌گرایی» از اوایل دهه ۱۸۹۰، بر این باورند که فحوای عباراتی که در بیانیه این شورا آمده است با ادعاهای آنان منافاتی ندارد. به باور آنها عبارت «خود به خودی» (spontanea) که در این بیانیه آمده، صرفاً ردکننده آن دسته از مفاهیم تکاملی است که همکاری الهی را در روند تکامل نادیده می‌گیرد - یعنی آنچه مدعای تکامل‌گرایان ملحد است - و از این‌رو این شورا با رویکرد تکامل‌گرایان خدا‌باور مشکلی ندارد (هس، ۲۰۰۸، ص ۷۳-۷۴؛ آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۲۳).

چنین بازتفسیری از بیانیه کلن سبب شد تا برخی از چهره‌های الهیاتی آن دوره، همچون *دل‌ماس لروی*، *جام آگوستین زام*، *هنری درولت*، و *جان ا. برین* بیانیه کلن را - با وجود اینکه تنها سند رسمی یک کلیسا در موضوع تکامل بود - نادیده بگیرند (آرتیگاس، ۲۰۰۶، ص ۲۳؛ زام، ۱۸۹۶، ص ۳۱۲-۳۱۳).

در مقابل این رویکرد، افرادی همچون *ارنست سنجر* در سال ۱۹۳۲ کوشیدند تا با تفکیک میان جنبه روحانی و جسمانی بشر و ارائه تفسیری جدید، از این بیانیه دفاع کنند. به باور او، اگر روند تکامل به صورت کاملاً خود به خودی نباشد، آباء کلیسا شکل‌گیری تکاملی جسم انسان را محکوم نمی‌کنند. در واقع او بر این باور است که اشکالی ندارد که جسم انسان از طریق علل ثانوی شکل گرفته باشد، لیکن روح او باید مستقیماً از جانب خدا افاضه شده باشد (سنجر، ۱۹۳۲، ص ۲۲۶-۲۲۷).

اما خود این تفسیر و تفاسیر مشابه موجب بروز اختلافات دیگری شد؛ زیرا این‌گونه تفاسیر با تفکرات مونیستی افرادی همچون *ارنست هکل* که روح را صرفاً ابزاری مکانیکی تلقی می‌کردند، سازگاری داشت (ر.ک: چابک، ۲۰۱۵، ص ۵۸۵۷؛ هولت، ۱۹۷۱).

به نظر می‌رسد اشکالاتی که هم بر اعتبار و هم مصوبات شورا وارد شده، در کمرنگ شدن آثار الهیاتی این شورا تأثیر بسزایی نداشته است. علاوه بر این شاهدی مبنی بر حمایت دائمی کلیسای کاتولیک از مصوبات این شورا در منابع تاریخی مشاهده نشده است.

## ۲-۲. بررسی شورای اول واتیکان

گرچه شورای اول واتیکان و مصوبات آن در میان اسناد کلیسایی باید از جایگاه مهمی برخوردار باشد، لیکن به چند دلیل سرنوشتی مشابه شورای کلن برای این شورا رقم خورد:

اول. نکاتی که به‌مثابه چالش تکامل‌گرایی مطرح گردید، از جانب تکامل‌گرایان خداباور پاسخ داده شد (چاپ‌برک، ۲۰۱۵، ص ۶۱):

– اولین چالش مطرح‌شده تکامل‌گرایان ملحد را با مشکل مواجه می‌سازد، اما تکامل‌گرایان خداباور را خیر؛ زیرا آنها در خلقت همه چیز توسط خداوند شکی ندارند، لیکن ادعا می‌کنند که این نکته به آن معنا نیست که همه چیز لزوماً و به صورت مستقیم توسط او پدید آمده باشد. بنابراین آنها معتقدند: مشارکت تکامل در خلقت با متن بیابیه شورا اختلاف ندارد.

– تکامل‌گرایان خداباور در مخالفت با چالش دوم معتقدند: همان‌گونه که خداوند سازنده قوانین طبیعی است، می‌توان نتیجه گرفت که آفرینش موجودات مطابق با این قوانین هنوز بیانگر اراده آزاد اوست و از این‌رو جبر ادعایی صحت ندارد.

– تکامل‌گرایان خداباور درباره چالش سوم نیز بر مبنای اعتقادات مسیحی توجیهاتی مطرح ساخته‌اند. به باور آنان، چون جهان تحت تأثیر گناه قرار دارد، «مبارزه برای زندگی» نیز ممکن است نتیجه آن باشد. از این‌رو مبارزه برای زندگی با حکمت آفرینش در تضاد نخواهد بود.

دوم. درباره پیش‌نویس مطرح‌شده نیز باید گفت: با وجود صراحت لهجه‌ای که در این پیش‌نویس وجود دارد، از ارزش آموزه‌های برخوردار نیست؛ زیرا پیش‌نویسی که توسط شورا تصویب نشود، هیچ قدرت الزام‌آوری ندارد (الن، ۲۰۱۲، ص ۴۴).

سوم. گرچه به نظر می‌رسید که این سند شورایی بتواند به نوعی با تکامل‌گرایی (به معنای ظهور نهادهای کاملاً جدید از موجوداتی که قبلاً وجود داشتند) مخالفت کند، لیکن این اشکال عمده بر نکات مطرح شده در این سند وجود داشت که ادبیات به‌کاررفته در این سند، از صراحت لهجه برخوردار نبوده و نقدهایی از سوی تکامل‌گرایان به آن وارد شده است و از این‌رو نمی‌تواند مرجعی نهایی در بحث‌های تکاملی دوران معاصر محسوب شود، و از این‌رو عملاً حجیت بیابیه‌های این سند را با چالش مواجه نمودند (مونتئی، ۱۹۹۷، ص ۱۵۲؛ همچنین ر.ک: انکربرگ، ۲۰۰۹، ص ۷۲).

علاوه بر آن، اینکه مفاد نکاتی که در قسمت عصمت پایی مصوبات شورا تدوین شده بود، آن‌قدر کلی و مبهم بود که کلیسا را با چالش‌ها و سؤالات مهمی (همچون این سؤال که آیا پاپ‌هایی که از ابتدای شکل‌گیری کلیسا تاکنون به این مقام دست یافته‌اند، از عصمت برخوردار نبوده‌اند؟) درگیر نمود. از این‌رو حجیت تعالیم این شورا خدشه‌دار شد (مونتئی، ۱۹۹۷، ص ۱۵۲).

علاوه بر نکات فوق، باید به این نکته نیز اشاره نمود که مصوبات این شورا، برخلاف کتاب‌های مهم تکاملی آن دوره – مانند کتاب *شواهد جایگاه انسان در طبیعت* (۱۸۶۳)، اثر *هاکسلی*؛ *داستان طبیعی خلقت* (۱۸۶۸)، نوشته *هاکل*؛ و *تبار انسان* (۱۸۷۱)، اثر *چارلز داروین* – که مورد استقبال بسیار قرار می‌گرفتند، تا چند سال بعد از توقف شورا به مرحله چاپ و نشر نرسید، و در نتیجه تأثیر‌گذاری مطلوبی به دنبال نداشت (چاپ‌برک، ۲۰۱۵، ص ۶۱).

## ۲-۳. بررسی نشریه تمدن کاتولیک

با وجود تمام نکاتی که درباره این نشریه گفته شد، تکامل گرایان - به ویژه تکامل گرایان خداپاوار - مطالب مندرج در این نشریه را به راحتی نادیده می‌گرفتند. علت این نکته نیز به خود کلیسای واتیکان برمی‌گردد؛ زیرا گرچه این نشریه رابطه ویژه‌ای با مقر پاپی داشت، لیکن هیچ‌گاه به‌عنوان نماینده رسمی کلیسای کاتولیک - سخنگوی کلیسای کاتولیک - معرفی نشد و همچنین هرگز نتوانست متنی مکتوب در محکومیت تکامل‌گرایی از جانب واتیکان - با وجود تلاش زیاد برای انجام این کار - دریافت کند (بلنکه، ۲۰۱۳).

## نتیجه‌گیری

در کنار شکل‌گیری تحولات گوناگون اجتماعی و سیاسی در قرن نوزدهم میلادی، جریانات علمی نیز روزبه‌روز در حال پیشرفت بود. با انتشار کتاب *منشأ انواع چارلز داروین* و تبیین رویکردی تکاملی به موضوع خلقت، به‌ویژه نحوه شکل‌گیری نسل بشر، سه اقدام مهم در جامعه مسیحیان کاتولیک به وقوع پیوست:

- تشکیل شورای استانی کلن به رهبری *کاردینال فون گایسل* و حمایت و تمجید پاپ معاصر، پیوس نهم، از این شورا و مصوبات آن، اولین اقدام مهم مسیحیان پس از انتشار کتاب *داروین* بود، لیکن خدشه‌هایی که به اعتبار این شورا و همچنین صراحت لهجه مصوبات آن وارد شد، سبب گردید تا به مرور زمان این شورا و مصوبات آن از اذهان ایمان‌داران کاتولیک محو شود.

- برگزاری شورای اول واتیکان به‌منابه دومین اقدام رسمی کلیسا می‌توانست پاسخ صریحی در قبال جریان تکامل‌گرایی باشد. اما ادعاهای مطرح‌شده از سوی تکامل‌گرایان خداپاوار درباره تناقض نداشتن مصوبات این شورا و نظرات تکامل‌گرایان خداپاوار، در کنار ادبیات بیش از حد عام مطرح شده در اسناد این شورا، و همچنین تأثیرات فضای سیاسی - نظامی شکل‌گرفته بر آن برهه زمانی در کنار کم‌کاری‌های صورت‌گرفته در روند انتشار به‌موقع اسناد شورا، تأثیرگذاری مصوبات آن در آینده الهیات کاتولیک را تحت‌الشعاع قرار داد.

- سومین اقدام مهمی که شخص پاپ از آن حمایت نمود، انتشار نشریه علمی *لاسیویلتی کاتولیکا* در حمایت از آموزه الهیاتی کلیسای کاتولیک بود. اما به‌رغم تلاش‌های گسترده مسئولان نشریه برای اخذ نمایندگی رسمی از نهادهای رسمی کلیسای کاتولیک و همچنین دریافت متنی مکتوب از کلیسا در محکومیت تکامل‌گرایی، موفق به انجام این کار نشد.

به نظر می‌رسد با وجود اقدامات صورت‌گرفته در سال‌های اولیه مطرح شدن رویکرد «تکامل‌گرایی»، هیچ‌یک از اقدامات صورت‌گرفته نقش مؤثری در الهیات بعدی کلیسای کاتولیک نداشته است. البته گرچه تاکنون کلیسای کاتولیک - به‌ظاهر - از جریان تکامل‌گرایی حمایت رسمی نکرده، ولی نقد صریح و رسمی نیز از سوی نهادها و جریانات رسمی کلیسا صورت نگرفته است، بلکه بعکس شواهد متعددی از اظهار تمایل شخصیت‌های برجسته کلیسایی، همچون پاپ‌ها و الهی‌دانان مشهور، در تأیید تکامل‌گرایی و یا - دست‌کم - منافات نداشتن رویکرد تکامل‌گرایانه با الهیات کاتولیک را می‌توان از سال ۱۹۵۰ میلادی به این سو برشمرد.

- Allen, Jeffrey A, 2012, *Faith and Reason in the First Vatican Council's Dei Filius" and the Writings of Bernard Lonergan*, PhD diss., University of St. Michael's College.
- , 2016, "A Commentary on the First Vatican Council's Dei Filius", *Irish Theological Quarterly*, N. 81.2, p. 138-151.
- Ankerberg, John, John Weldon, and Dillon Burroughs, 2009, *The Facts on Roman Catholicism*, Harvest House Publishers.
- Arnold, Claus, 2010, "Internal Church Reform in Catholic Germany", *The Churches*, p. 159-184.
- Artigas, Mariano, et al, 2006, *Negotiating Darwin: the Vatican Confronts Evolution, 1877–1902*, JHU Press.
- Blancke, Stefaan, 2013, "Catholic Responses to Evolution, 1859–2009: Local Influences and Mid-Scale Patterns", *Journal of Religious History*, N. 37, p. 353-368.
- Brundell, Barry, 2001, "Catholic Church politics and evolution theory, 1894–1902", *The British Journal for the History of Science*, N. 34.1, p. 81-95.
- Carson, Thomas, and Joann Cerrito, 2003, "The New Catholic Encyclopedia", V. 5, Gale, Washington DC, USA.
- Chaberek, Michael, 2015, *Catholicism & Evolution: A History from Darwin to Pope Francis*, Angelico Press, USA.
- Chaberek, Michael, and Rômulo Carleial, 2022, "Human Origins Revisited: On the Recognition of Rationality and the Antiquity of the Human Race", *Studia Gilsoniana*, N. 11, p. 249-287.
- Dahl, José David Lebovitch, 2003, "The role of the Roman Catholic Church in the formation of modern anti-semitism: La Civiltà Cattolica, 1850-1879", *Modern Judaism*, N. 23.2, p. 180-197.
- Darwin, Charles, 1909, *The Origin of Species*, New York, PF Collier & Son.
- Flaman, Paul JP., 2016, "Evolution, the origin of human persons, and original sin: Physical continuity with an ontological leap", *The Heythrop Journal*, N. 57, p. 568-583.
- Harrison, Brian W., 2001, "Early Vatican responses to evolutionist theology", Living tradition, *Organ of the Roman Theological Forum*, V. 93, p. <http://www.rtforum.org/lt/lt93.html>
- Heft, James L, 2008, "Evolution and Catholicism: A Few Modest Proposals", *Horizons*, N. 35, p. 203-227.
- Hess, Peter MJ, and Paul L. Allen, 2008, *Catholicism and Science*, Greenwood Press.
- Holt, Niles. R, 1971, "Ernst Haeckel's monistic religion", *Journal of the History of Ideas*, N. 32(2), p. 265-280.
- Klumphenhouwer, Samuel, 2011, "Early Catholic Responses to Darwin's Theory of Evolution", *Saeculum Undergraduate Academic Journal*, N. 7.1, p. 30-47.
- Kung, Hans, 2008, *the Beginning of All Things: Science and Religion*, Wm, B. Eerdmans Publishing.
- Logan, Oliver, 2004, "A Journal. La Civiltà Cattolica from Pius IX to Pius XII (1850-1958) 1", *Studies in Church History*, N. 38, p. 375-385.
- Manning, Henry Edward, 1871, *the Vatican Council and Its Definitions: A Pastoral Letter to the Clergy*, D. & J. Sadlier.
- Messenger, Ernest C., 1932, *Evolution and Theology: The Problem of Man's Origin*, Macmillan.
- Monti, James, 1997, *The King's Good Servant but God's First: The Life and Writings of Saint Thomas More*, Ignatius Press.

- Morrison, John Lee, 1951, *A History of American Catholic Opinion on the Theory of Evolution, 1859-1950*, University of Missouri-Columbia.
- Nieminen, Petteri, 2015, *A Unified Theory of Creationism: Argumentation, Experiential Thinking and Emerging Doctrine*, Diss, Itä-Suomen yliopisto.
- Phy-Olsen, Allene, 2010, *Evolution, Creationism, and Intelligent Design*, ABC-CLIO.
- Romeiras, Francisco Malta, 2019, *Jesuits and the Book of Nature: Science and Education in Modern Portugal*, Brill, Boston.
- Ruse, Michael, Ed, 2013, *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolters, Gereon, 2009, "The Catholic Church and Evolutionary Theory: A Conflict Model", *Pontifical Academy of Sciences*, Acta 20, p. 450-470.
- Zahn, John Augustine, 1896, *Evolution and dogma*, D. H. MCBRIDE & CO, Chicago.

نوع مقاله: پژوهشی

## سرودهای گاهانی زردشت؛ گردآیه‌ای هفده گانه یا شانزده گانه؟


ک سید سعیدرضا منتظری / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران

ssmontazery@ut.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-5610-8673

هادی ولی پور / دانشجوی دکتری ادیان شرق، گرایش ادیان ایران باستان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Hadi.valipoor.b@gmail.com

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶

### چکیده

پنج گاهان اوستا دارای هفده سرود نیایشی بلند در میان ۷۲ هات یسن‌ها، همسانی‌های درون مایه‌ای و زبانی زیادی با یکدیگر دارند. چکامه‌سرای هفده نغمه گاهانی نزد پیشینه اوستا پژوهان و بنا بر گواهان تاریخی و متنی، شخص زرتشت است و در نگرگاه برخی دیگر، انجمنی از روحانیان کهن زرتشتی. در میان جویندگانی که سرایش گاهان به زرتشت را پذیرفته‌اند، پیوند واپسین سرود (یسن ۵۳) به گواهی ناهمسانی با دیگر درون مایه‌های گاهانی، در بوته تردید قرار گرفته و در نتیجه، شمار یسن‌های گاهانی را به شانزده سرود کاهیده است. اهمیت این گمانه خطیر آنجا نمایان می‌گردد که هم سبب جدایی یک سرود از همین شمار اندک سرودهای گاهانی گشته و بی‌درنگ در برایندهای پژوهش‌های گاهانی کنونی دگرگونی پدید می‌آورد، و هم برخی پژوهشگران جدید اروپایی را واداشته است تا ادعای اجماع در جدایی این سرود کنند. این ادعا حکایت از موج جدیدی از پژوهشگران اوستایی و آهنگ ایشان بر شانزده گانه دانستن نغمه‌های اوستایی دارد. این نوشته بر آن است تا به پشتوانه داده‌های کتابخانه‌ای، شش برگردان گونه‌گون از یسن ۵۳ را سنجیده و سپس با رویکردی تحلیلی - انتقادی، هم درستی اجماع ادعا شده را بررسی کند و هم عیار پیوند درون مایه‌ای یسن ۵۳ را با دیگر یسن‌های گاهانی به دست آورد. برایندهای این پژوهش نشان می‌دهد هنوز دلایل کافی از لحاظ ساختاری و زبانی برای جدایی یسن ۵۳ از مجموعه هفده گانه گاهان ارائه نشده و درون مایه متفاوت این یسن نیز همسانی‌هایی با دیگر بخش‌های اصیل گاهانی دارد.

کلیدواژه‌ها: اوستای جدید، اوستای قدیم، زرتشت، یسن، گاهان.

از نگاه اوستاپژوهان، کتاب *اوستا* مجموعه متونی ناهمگون از روزگاران کهن در سبک‌های ادبی متمایز و به لحاظ ساختاری و محتوایی از پیچیده‌ترین آثار ادبی است. در بُعد زبانی، دو لهجه و گویش گوناگون در *اوستا* سبب شده است تا این کتاب به دو بخش «اوستای قدیم» و «اوستای جدید» تقسیم گردد. «اوستای قدیم» یا «اوستای گاهانی» زبان بسیار کهن زرتشت است؛ اما «اوستای متأخر» زبان متون بعدی است که کهن‌ترین آنها احتمالاً به سده ششم پیش از میلاد بازمی‌گردد (هوفمان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱).

*اوستا* در بُعد محتوایی شامل دو بخش متون آیینی و متون نیایشی است. متون آیینی از یسن‌ها (ستایش‌ها) با ۷۲ فصل (هات، ها یا هایتی) آغاز می‌گردد که کل اوستای قدیم (یعنی گاهان، یسن‌هفت‌ها و دو مانترای مقدس) را در خود جای داده است. ۱۷ هات از ۷۲ فصل نامبرده به گاهان، ۷ هات به یسن‌هفت‌ها و ۴۸ هات باقی‌مانده به اوستای جدید اختصاص دارد. دو مانترای گاهانی «اهونور» (یسن، ۱۳:۲۷) و «ایریمن ایشیو» (یسن، ۱:۵۴) در بخش کوچکی از یسن‌های پیش و پس از گاهان قرار گرفته و شامل هات مستقلی نمی‌شوند.

هفته سرود بلند گاهان که کهن‌ترین و معتبرترین بخش *اوستا* هستند، بدان‌روی که در پنج وزن شعری گونه‌گون و منظوم به نظم هجایی هستند، به پنج‌گانه (گات) معروف شده‌اند. اصطلاح «گانه»، نه بر هر کدام از هفته سرود گاهانی، بلکه بر مجموعه سرودهایی که در یک وزن معین سروده شده‌اند، اطلاق می‌گردد (هیئتسه، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

گاه اول با هفت یسن (۲۸-۳۴) به نام «اهونویتی‌گانه» (اهونودگاه)، گاه دوم با چهار یسن (۴۳-۴۶) به نام «اوشتیویتی‌گانه» (اوشدوگاه)، گاه سوم با چهار یسن (۴۷-۵۰) به نام «سپنتمانیوگاه» (سپنتمدگاه)، گاه چهارم شامل یسن ۵۱ به نام «وهوخشراگاه»، و گاه پنجم شامل یسن ۵۳ به نام «وهیشتیویشت‌گانه» است. یسن ۴۲ نیایشی در پرستش عناصر طبیعت و یسن ۵۲ در «نایش اشی»، متونی به زبان متأخر هستند که در مرحله بعد در گاهان جای گرفته‌اند (کلنز، ۱۳۹۴، ص ۲۶). همه متون اوستایی همزمان نوشته نشده و تشخیص این نکته که کدام گاه زودتر و کدام یک دیرتر تألیف شده، ناممکن است (هیئتسه، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

مطالعات گسترده/شمیت و *شوارتر* در بعضی از یسن‌های گاهانی نشان می‌دهد که گاهان ساختاری متقارن دارند. *شمیت* نشان داد که الگوی ساختاری یسن‌های ۴۷، ۴۹ و ۳۳ نوعی تألیف حلقه‌ای با تکیه بر ارتباطات معنایی و لغوی است (*شمیت*، ۱۹۶۸، ص ۱۷۰) و *شوارتر* که تألیف حلقه‌ای را به‌گونه‌ای منظم در همه سرودهای گاهانی - احتمالاً غیر از یسن ۴۴ - بسط و تفصیل داده و گونه‌های متفاوتی از آن را بازشناخته است (*شوارتر*، ۱۹۹۱، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۹۹۸، ص ۱۹۷)، بیش از ارتباطات معنایی، به ویژگی‌های سبکی متفاوت در سطوح آوایی تکیه می‌کند (هیئتسه، ۱۳۹۳، ص ۴۱ و ۴۲).

بررسی ادعای اجماع جدایی یسن ۵۳ از مجموعه هفته‌گانه گاهان هدف اصلی این نوشتار است. برخی از پژوهشگران اوستایی در مقالات یا کتاب‌های خود - نه در ضمن فصل «یاش» - در بخشی مستقل، محتوا و ساختار یسن ۵۳ را به کوتاهی بررسی کرده‌اند که در ادامه این مقاله به آنها اشاره می‌گردد. به‌طور خاص، نویسندگانی که گاهان را ترجمه کرده‌اند در بخشی از ترجمه خود توضیحاتی کلی از گاه پنجم یا همان یسن ۵۳ ارائه داده‌اند.



مقاله *مایکل شوارتز* با عنوان «عروسی گاهانی پوروچیستا و ترکیب غایت‌شناسانه گاهان» تنها نوشته مستقل درباره یسن ۵۳ است. وی با تکیه بر همان نظام تألیف حلقه‌ای و ترکیب‌ها و تکرارهای افقی و عمودی بینامتنی، نه‌تنها واپسین گاه اوستا را از مجموعه هفده‌گانه گاهانی جدا نمی‌داند، بلکه نقطه اوج نغمه‌های گاهانی را از بُعد غایت‌شناسانه و آخرت‌شناسانه در بندهای پایانی یسن ۵۳ جست‌وجو می‌کند.

عروسی پوروچیستا در نگاه *شوارتز*، رویدادی ساده و توصیفی نبود. زرتشت در هیچ کدام از ۹ بند یسن ۵۳ نام داماد را نمی‌آورد و تنها با مراجعه به بند ۱۸ یسن ۵۱، که نام *جاماسب* در آن آمده است، می‌توان به مقصود غایت‌شناختی زرتشت دست یافت (ر.ک: شوارتز، ۲۰۰۹، ص ۴۲۹-۴۳۲).

در مقاله «زنان در اوستای قدیم؛ جایگاه اجتماعی و ترکیب متنی» نیز به عروسی پوروچیستا و پیوند یسن ۵۳ با سایر یسن‌های گاهانی اشاره شده است (ر.ک: شوارتز، ۲۰۰۷، ص ۱-۸).

پژوهش پیش‌رو علاوه بر ارائه نظرات سایر پژوهشگران در خصوص پیوند واپسین گاه با چهار گاه دیگر، به مقایسه شش ترجمه یسن ۵۳ و تحلیل محتوایی آن می‌پردازد تا ادعای اجماع یادشده را زیر سؤال ببرد.

## ۱. سراینده گاهان

پنج‌گاه (گاهان) از نگاه تجزیه و ترکیب کلمات، زبان و بیان، روش ارائه، محتوا، سبک شعر و ویژگی‌های دیگر با سایر بخش‌های *اوستا* تفاوت دارد. *هلموت هومباخ* اولین تلاش برای معرفی روش‌های زبان‌شناختی در گاهان را در سال ۱۹۵۹ انجام داد و بر استفاده از داده‌های ریگ‌ودایی با ماهیت دستوری و لغوی برای ترجمه و تفسیر *اوستا* تأکید کرد. وی همچنین اولین کسی بود که درون‌مایه‌های اوستایی را به‌گونه‌ای نظام‌مند بررسی و شباهت‌های اوستای قدیم و جدید را بیان کرد (هومباخ، ۲۰۱۲).

براساس سنت روحانیان زرتشتی و آنچه بارها در آثار اوستایی و پهلوی آمده، «پنج‌گاه» توسط خود زرتشت سروده شده و تنها میراث دینی معتبری است که از او برای آیندگان باقی مانده است. در عبارتی از «سروش‌یشت» در اوستای جدید تصریح شده که پنج‌گاه را در اصل زرتشت تألیف کرده است: «می‌ستاییم فرخنده سروش را... که اول کس بود که پنج‌گاه زرتشت را سرود (خواند)» (یسن ۵۷ بند ۸) و نیز: «می‌ستاییم همه پنج‌گاه اشون را» (یسن ۷۱، بند ۶).

پیوند پنج‌گاه به شخص زرتشت را همه پژوهشگران اوستایی نپذیرفته‌اند. *شروو* به تبعیت از *دارمستتر*، *موله*، *کلنر* و *پیرار* بر آن است که آن فرض پیشینی کلامی که زرتشت را آفریننده گاهان و پذیرنده وحی آن می‌داند، باید کنار گذاشت و تنها فرض پیشینی مقبول همان فرض زبان‌شناختی و ادبی است (هینتسه، ۱۳۹۳، ص ۵۹). *دارمستتر* زرتشت را چهره‌ای افسانه‌ای در داستان‌های پهلوی می‌داند که نام باستانی‌اش تنها اعتباری زبان‌شناسانه برای نوشته‌های کهن مهیا می‌سازد (مالاندر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۱).

شخصیت مبهم زرتشت از بُعد تاریخی و نبود گواهان کافی در خصوص شرایط و اوضاع زمان سرایش سرودهای گاهانی در پیدایش این تردیدها نقش داشته است؛ اما آنچه نگاه پژوهشگران را بیشتر به خود جلب کرده و سؤال‌انگیز شده منادا واقع شدن زرتشت در سروده‌های گاهانی است.

کلنر و پیرار از آن رو در انتساب گاهان به شخص زرتشت تردید کرده‌اند که ده بار در گاهان از زرتشت با ضمیر سوم شخص مفرد یاد شده است. برای نمونه، در یسن ۵۱، بند ۱۱ آمده است: «کیست مردی که دوست و متحد زرتشت سپیتمان است؟» و گاهی زرتشت مخاطب قرار گرفته است؛ مانند یسن ۱۴:۴۶: «ای زرتشت! کیست دوست اشون تو؟» (هومباخ، ۲۰۱۲)

در این کلمات، گوینده که در قالب اول شخص مفرد سخن می‌گوید، از زرتشت پرشی می‌پرسد و بدین دلیل کلنر نتیجه می‌گیرد که «این کاملاً نامحتمل است که زرتشت از خودش چیزی بپرسد»، آن هم به نام خودش در حالت ندایی (مالاندرا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۳). کلنر اضافه می‌کند که جز در یسن ۴۳، بندهای ۵-۱۵ «من» گاهان شخص زرتشت نیست (هیئتسه، ۱۳۹۳، ص ۵۹).

پس از کلنر و پیرار، مترجمان و پژوهشگران دیگری نیز بر این نظر تأکید کردند که نویسنده گاهان زرتشت نبوده و مجموعه پنج‌گانه تنها بیانی جمعی از یک انجمن مذهبی خبره با ادیبانی چیره‌دست است که در کالبدی شاعرانه ریخته شده است (مالاندرا، ۲۰۱۲). به دیگر سخن، گاهان سروده انجمنی از موبدان است که برخی از اعضای آن می‌توانستند به نیابت از دیگر ردان و بسان شاعرانی الهام‌بخش، سرودهایی آیینی برای اجراهای دسته‌جمعی بسازند (مالاندرا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۴). هرآینه گاهان در دوره‌ای تألیف شده که بیش از دوره عمر یک شخص نبوده است (هیئتسه، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

اما هومباخ تمام پنج‌گانه را تألیف شخص زرتشت می‌داند. وی به رد این گمانه‌ها پرداخته و استفاده از مناداهایی در قالب سوم شخص یا مخاطب را از صنایع ادبی شناخته شده در اشعار شرقی می‌داند؛ استعاراتی که زرتشت به کار گرفته است تا نام خود را در یاد/هورمزدا ماندگار کند (هومباخ، ۲۰۱۲). کاربرد ندهای گوناگون بخشی از نیروی هنرمندانه شاعر است و زرتشت در گاهان صنایع ادبی و شاعرانه سنتی و کهنی را که میراث ریشی‌های ودایی بوده به کار برده است (مالاندرا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۵).

از سوی دیگر و در نگرشی متفاوت، پژوهش‌های انتقادی هوفمان که طی چند دهه گذشته در کانون احیای رویکرد زبان‌شناختی *اوستا* بوده، توجیهی مقبول از تاریخ شکل‌گیری و روش‌شناسی متون گاهانی ارائه داده است و به‌طور خاص اظهار کرد که اوستای موجود، نه کار زرتشت و نه کار سراینده‌گان آن، بلکه محصول کار انجمنی از موبدان دوره ساسانی است (کلنر، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

در این رابطه، مباحث دامنه‌داری توسط پژوهشگران موافق و مخالف اظهار شده که از موضوع مقاله خارج است. آنچه این نوشته را شکل داده پاسخ به این پرسش است که آیا یسن ۵۳ جزء مجموعه گاهانی به حساب می‌آید یا خیر؟

## ۲. پیوند یسن ۵۳ با گاهان

بندهای نه‌گانه یسن ۵۳ یا گاه «وهیشتوایشت» (برگرفته از واژه‌های آغازین «وهیشتا ایشتیش» به معنای بهترین دارایی) از جهت ساختاری، شامل پاره‌های چهاربیتی است که دو تایی آنها ۷+۵ هجایی و دو تایی دیگر ۷+۷+۵

هجایی است (کلنز، ۱۳۹۴، ص ۲۶). به عبارت دیگر در هر بند از بندهای نه‌گانه، چهار بیت وجود دارد که دو بیت نخستین مانند اشعار معمولی شامل دو مصرع است، اما بیت سوم و چهارم هر بند به جای دو مصرع، سه مصرع دارد.

از سوی دیگر در بیت اول و دوم هر بند، مصرع‌های نخستین ۷ هجایی و مصرع‌های دوم آن ۵ هجایی است و در بیت‌های سوم و چهارم که به جای دو مصرع شامل سه مصرع بود، مصرع‌های نخست و دوم ۷ هجایی و مصرع‌های سوم ۵ هجایی است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۱۶ و ۱۷). ساختار «وهیشتیویشت» گاه که وزن ابیات آخرش همان وزن «ایریمن ایشیو» است، از چهارگاه دیگر پیچیده‌تر به نظر می‌رسد (هینتسه، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

پژوهشگران بیان داشته‌اند که از بُعد محتوایی، تجانسی در کل گاهان وجود دارد؛ چهارگاه اول و احتمالاً گاه پنجم به لحاظ زبان و مفاهیم و اشخاصی که ذکرشان در آنها آمده، یکپارچه و با هم سازگارند و شاید تنها یسن ۵۳ از این لحاظ با باقی متن‌های گاهانی تفاوت داشته باشد (هینتسه، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

همه هات‌های گاهانی، غیر از هات ۵۳ که آخرین هات مجموعه پنج‌گاه است، از جمله متون نیایشی و ستایشی است، اما محتوای کلی هات ۵۳ درخصوص پیوند زناشویی پوروچیستا، دختر زرتشت و جاماسب، داماد اوست؛ واقعه‌ای از زندگی نزدیکان زرتشت که در این یسن بازتاب یافته و در ادامه اندرزهایی از زرتشت به جوانان آماده ازدواج ارائه شده است.

یسن ۵۳ تنها یسن گاهانی است که به رویدادی واقعی از زندگی زرتشت اشاره دارد. این هات برخلاف تمام ۱۶ هات دیگر، دارای ویژگی‌های تعلیمی آشکاری است که به آموزش فضیلت‌های زنانه به کوچک‌ترین دختر زرتشت و دیگران باکره‌های جوان می‌پردازد و بنابر نظر پژوهشگران اوستایی، سروده‌ای مقدس از زرتشت است که به مناسبت جشن عروسی فرزندش سروده شده است (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۲۳۸).

بویس نیز در مباحث نیایش‌های کوتاه گاهانی که پیش و پس از یسن‌های گاهانی زمزمه می‌شوند، بیان داشته که یسن ۵۳ (گاه ازدواج) که احتمالاً به مناسبت ازدواج دختر زرتشت «پوروچیستا» سروده شده، بلافاصله پیش از نیایش «ایریمن ایشیو» قرار گرفته و به همین سبب، که پیش از «ایریمن» قرار گرفته، این گمانه که یسن ۵۳ نیز از سروده‌ها و تألیفات خود زرتشت باشد، تقویت می‌گردد (بویس، ۱۳۹۳، ص ۳۰۷).

با این همه نظرات مخالف، از سوارتر گرفته تا بویس، هومباخ و هینتسه، چگونه اوستاپژوهانی مانند مالاندر ادا کرده‌اند که به اجماع همه اوستاپژوهان، آخرین هات گاهانی (یسن ۵۳) تألیف زرتشت نبوده و از حلقه پیروان زرتشت صادر شده است (مالاندر، ۲۰۱۲).

درست است که مترجمان گاهان تفاوت‌هایی محتوایی و زبانی را در یسن ۵۳ نسبت به دیگر یسن‌ها یافته‌اند، اما در جدایی این یسن از مجموعه گاهان، اجماعی وجود ندارد؛ همچنان که سوارتر و هومباخ بیش از دیگران به پیوند این هات با هات‌های پیشین گاهانی تصریح کرده و به‌رغم اعتراف به تفاوت محتوایی، مدعی جدایی آن از مجموعه گاهانی نشده‌اند. علاوه بر این، دلایل این جدایی به تفصیل توسط اوستاشناسان بیان نشده است تا همه استدلال‌ها به دقت بررسی گردد و تنها به‌طور کلی به تفاوت محتوایی و زبانی اشاره شده است.

## ۳. ترجمه‌های متفاوت یسن ۵۳

تردیدی نیست که از کل مجموعه *اوستا*، گاهان، به‌مثابه مجموعه‌ای متقدم و کوچک، بیش از سایر بخش‌های آن ترجمه شده و علت این محبوبیت نیز اصالت مجموعه گاهانی و ابهام‌های زبانی و ایدئولوژیکی خاصی است که در گاهان وجود دارد، به‌ویژه برای ایرانیان و پارسیان که برای فهم هرچه بیشتر باورهای زرتشت انگیزه خاصی داشته‌اند. در میان ترجمه‌های متعدد ارائه‌شده از جانب مترجمان غربی، از *بارتمه* گرفته تا *هومباخ*، انبوه واژه‌های ناشناخته و ناآشنا در کنار ساختارهای پیچیده نحوی به روش‌های گوناگون تفسیر تأویلی (هرمنوتیکی) تفسیر شده‌اند. بدون کمک گرفتن از نوشته‌های زرتشتی متأخر و سنت زنده آن در عصر حاضر، این اشعار بی‌نهایت گیج‌کننده می‌نماید، ولی با استفاده از این منابع، بسیاری از این اشعار را می‌توان فهمید (بویس، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

تاکنون ترجمه‌ای واحد که مورد تأیید همه اوستاپژوهان غربی باشد، ارائه نشده است. مترجمان ایرانی زرتشتی و غیرزرتشتی گاهان نیز، از *پورداد* گرفته تا *غیاث‌آبادی*، تاکنون به اجماع واحدی در این زمینه نرسیده‌اند. علاوه بر آن هیچ پژوهشگری ترجمه‌های متفاوت ایرانی را با یکدیگر مقابله و نقادی نکرده و به این مسئله نپرداخته است که چرا نسبت به ترجمه‌های اروپایی، میان ترجمه‌های ایرانی شباهت‌ها و همسانی‌های کمتری وجود دارد.

درخصوص یسن ۵۳ گاهان نیز تفاوت‌های ترجمه‌ای فراوانی مشاهده می‌شود که در میزان پیوند محتوایی این یسن با یسن‌های پیشین گاهانی بسیار مؤثرند. اما آنچه نظر نگارندگان را به‌طور خاص جلب کرده ترجمه «بند چهارم» این یسن است. برخی از مترجمان ایرانی این بند را از زبان *پوروچیستا* دختر زرتشت، برخی از زبان *جاماسب* داماد زرتشت، و برخی نیز مانند مترجمان اروپایی از زبان خود زرتشت می‌دانند. آن دسته از مترجمان ایرانی که تمام مجموعه گاهان را از سروده‌های شخص زرتشت می‌دانند، توضیحی نداده‌اند که چگونه ممکن است در میان سروده‌های زرتشت، یک بند خاص سروده فرد دیگری مانند دختر یا داماد زرتشت باشد.

ترجمه این دسته از مترجمان ایرانی از بند چهارم به‌گونه‌ای است که به سختی می‌توان توجیه کرد اصل سروده از زرتشت است و تنها وی از زبان دختر یا دامادش سخن گفته است؛ زیرا کاربرد این‌گونه خطاب و جایگزینی در ادبیات گاهانی محل تردید است. چگونه ممکن است که زرتشت دیگران را اینچنین خطاب کند: «من اشون زنی باشم در میان اشونان». فارغ از این توجیهات، وقتی امکان ارائه ترجمه مناسب و فنی دیگری هست، چه ضرورتی برای پافشاری بر این مطلب وجود دارد که این بند از زبان شخص دیگری غیر از زرتشت است؟

## ۴. تحلیل محتوای شش ترجمه

برای تبیین بهتر محتوای یسن ۵۳ و میزان پیوند آن با سایر سروده‌های گاهانی، ترجمه چهار مترجم ایرانی و دو مترجم اروپایی انتخاب گردیده است تا با یکدیگر مقایسه شوند (ترجمه متن انگلیسی به فارسی توسط نگارندگان مقاله انجام شده است).

بهتر دارایی که شناخته شده، آن زرتشت سپیتمان است که از پرتو راستی مزدا اهورا به او خواهد داد. آری، آن خرمی زندگی خوش جاودان. همچنین به آنانی که به کار برند و بیاموزند سخنان و کردارهای دین نیکش را (پورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۸۲).

[زردشت]: بهترین خواسته [که] شناخته شده، زردشت سپیتمان را [است] آری، او را (یعنی زردشت را) خواهد داد آیفته‌ها، زندگی خوب از طریق راستی. اهورامزدا برای همه زمان‌ها [و] [به کسانی] که گفتارها و کردارهای دین خوب او را (یعنی دین زردشت را) آموزند و به کار برند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

بهترین خواست زرتشت سپیتمان برآورده شده است؛ چه مزدا اهوره در پرتو آشه او را زندگی دیرپای بخشیده است و آنان که با وی سر ستیزه داشتند نیز [اکنون] در گفتار و در کردار، دین نیکش را آموخته‌اند (دوست‌خواه، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

بهترین آرزوی زرتشت اسپیتمان برآورده شده؛ زیرا اهورامزدا برای او پاداش‌ها و زندگی شایسته‌ای در سراسر زندگی ارزانی داشته است و همچنین برای آنان که گفتار و کرداری را که از آیین نیک او سرچشمه گرفته آموخته و به کار بسته‌اند (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸۹).

برای زرتشت سپیتمان بهترین نیرومندی شهرت خواهد یافت اگر اهوره مزدا در پرتو راستی، زندگی دیرپای را به عنوان نعمتی به او بخشیده باشد و به همه کسانی که به گفته‌ها و کردارهای دین بهی عمل می‌کنند (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۲).

(به طرفداران): بهترین آرزوی زرتشت سپیتمه شنیده می‌شود اگر اهورای دانا آن دستاوردها را به او همراه با راستی و وجود نیک برای تمام عمرش عطا کند. به همین ترتیب، به کسانی که گفتارها و کردارهای ناشی از اندیشه نیک او را پذیرفته و تعلیم داده‌اند (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱).

تنها تفاوت چشمگیر در شش ترجمه ذکر شده، زمان فعل دو جمله نخست است. پورداد زمان حال را به کار برده، دوست‌خواه و ساسانفر زمان ماضی نقلی، و ابوالقاسمی و هومباخ و اینسلر زمان آینده. اگر این جملات براساس زمان حال یا ماضی نقلی معنا شود حکایت از موفقیت زرتشت در انجام تمام رسالتش یا بخشی از آن دارد، اما اگر زمان آینده مدنظر باشد تنها معنای آرزو و درخواست و دعا به‌دست می‌آید.

در خصوص سراینده این ابیات نیز چون نام زرتشت سپیتمان به‌عنوان سوم شخص به کار رفته، بنا بر همان اختلافاتی که پیش‌تر گفته شد، نمی‌توان به‌طور قطع اظهار کرد که سراینده شخص زرتشت است یا گروهی از روحانیان زرتشتی.

و اینان راست که از پندار، گفتار و کردار به خشنودی وی پیوندند، شادمانه به نیایش مزدا و ستایشش. همانا کی‌گنستاسب پسر زردشت سپیتمان و فروشوشر بیارایند راه راست آن دین رهاننده را که اهورا فروفرستاد (پورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۸۲).

و پس برای خشنودی او (یعنی برای خشنودی مزدا) بکوشند با اندیشه، گفتارها و کردارها، و شادمانه به ستایش‌ها برای نیایش مزدا، کی‌گنستاسب، [ایست و استر] زردشتی سپیتمان و فروشوشر، سازندگان راه‌های راست برای دین نجات‌دهنده [که] اهوره نهاد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۶ و ۴۵).

اینان راست که با اندیشه و گفتار و کردار، به خشنودی مزدا بکشوند و به آزادکامی و با کار نیک و ستایشگرانه، [او را] نیایش بگزارند. کی گشتاسپ هودار زرتشت سپیتمان و فروشوستر راه راست دینی را برگزیده‌اند که اهوره به رهاننده فرو فرستاد (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

و چنین باشد که کی گشتاسپ پسر زرتشت و فروشوستر اندیشه، گفتار و کردار خود را برای بزرگداشت مزدا همواره با دانش و نیایش‌هایشان پی‌گیری کنند و خدمتگزار راه‌های درست آن آیین باشند که اهورا به سوشیانت (رهایبخش) خود ارزانی داشته است (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹۳).

پس بگذار آنان (الهام گرفته‌شده) از اندیشه او، با گفتارها و کردارهای (خود) به شناخت مزدا بیبوندند تا فداکارانه ستایش (او) و عبادت (او) را پیش گیرند. (اجازه دهید) کی گشتاسپ و سپیتمان پسر زرتشت و فروشوستر (دنبال کنند) صراط مستقیم هدیه (دادن) را؛ روشی دینی که اهورا (به‌عنوان) یک نیکوکار آن را بنیان نهاد (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۲).

علاوه بر این، اجازه بده کوی ویشتاسپ پسر زرتشت سپیتمه و فروشوستر بیوسته با گفتار و کردار هم‌آهنگ با اندیشه نیک، دانش - و نیایش‌هایشان را - همراهی کنند، برای شکوه آن حکیم، برای خدمت به راه راست و آن اندیشه‌ای که خداوند به منجی عطا کرد (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱).

در بند دوم نیز تفاوت‌هایی در ترجمه دیده می‌شود. مهم‌ترین نکته مربوط به نام اشخاص است؛ دو شخصیت نام برده شده‌اند یا سه شخصیت؟

در ترجمه پورداد، ساسانفر و اینسلر، یا باید گفت: کی گشتاسپ مجازاً پسر زرتشت سپیتمان معرفی شده، یا اینکه واقعاً یکی از سه پسر زرتشت منظور بوده است. در ترجمه دوستخواه کلمه «پسر» به «هواخواه» و «پیرو» تبدیل شده، و ابوالقاسمی برای کی گشتاسپ صفت «زردشتی سپیتمان» را آورده است.

اما آنچه موجب شگفتی شده ترجمه هومباخ است. وی کلمه «سپیتمه» را که در متون اوستایی و پهلوی گاه به‌عنوان نیای زرتشت (زرتشت سپیتمان) و گاه به‌عنوان صفتی برای شخص زرتشت (سپیتمان زرتشت) آمده، در قالب شخصیتی جدید به‌عنوان پسر زرتشت (سپیتمه، پسر زرتشت) معرفی می‌نماید، در حالی که نام هیچ‌یک از سه پسر زرتشت، «سپیتمان» نبوده است.

چون متأهل بودن از واجبات شعلی روحانیان ایرانی بود، زرتشت سه بار ازدواج کرد و از نخستین همسرش صاحب پسری به نام/یست‌وستر/ و سه دختر شد که جوان‌ترین آنان پوروچیست (به معنای پر دانش و پرخرد) نام داشت. از همسر دومش دارای دو پسر شد به نام‌های اوروت‌نر (مردسالار) و هورچیتر (خورشیدچهره). از همسر سومش نیز ظاهراً صاحب فرزندی نشد (بویس، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲).

نکته مهم دیگر در سطر آخر این بند، صفت «سوشیانت» (رهایبخش) است. در ترجمه نخست و دوم، این کلمه صفتی برای دین و در ترجمه دوستخواه، ساسانفر و اینسلر، صفتی برای یک شخص است که ظاهراً زرتشت باشد؛ اما در ترجمه هومباخ معنای این کلمه به «نیکوکار» یا «ولی نعمت» تغییر کرده و علاوه بر آن، به‌عنوان صفتی برای خود/هورمزدا/ به کار رفته است، نه وصفی برای دین یا یک شخصیت مانند زرتشت.

و این کس را ای پوروچیستا از پشت هجرتسب (و) از خاندان سپیتمان! ای جوان‌ترین دختر زرتشت! او (زرتشت) به تو داد. آن آزموده را در پیوند با منش نیک (و) راستی و مزدا اینچنین با خرد خویش پند پُرس. پاک‌تر پارسایی و نیک اندیشی ورز (پورداو، ۱۳۸۴، ص ۵۸۴).

و این [مرد] را (یعنی جاماسب را)، تو، ای پوروچیستای هیچتاسبی سپیتمان، جوان‌ترین دختران زردشت، نصب کرد (یعنی زردشت نصب کرد) برای تو، [به‌عنوان] آموزنده اتحاد را با اندیشه نیک، راستی و مزدا. پس با خردت مشورت کن. مقدس‌ترین کارهای فروتنی را با خوش‌بینی انجام بده (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

ای پوروچیستای هجرتسی سپیتمانی! ای جوان‌ترین دختر زرتشت! مزدا آن کس را که به منش نیک و آشه سخت باور است، به انبازی [زندگی] به تو می‌بخشد. پس با خرد خویش همپرسی کن و با [یاری] سپندارمذ، نیک‌آگاهی [خود را] بورز (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

تو پوروچیستا سپیتمان! از تبار هیچت اسپان! ای جوان‌ترین دختر زرتشت! درباره او که پایبند اندیشه نیک است و همبستگی با راستی و خردمندی را به تو ارزانی می‌دارد، با خرد خود رایزنی کنی و سودمندترین کاری که بر پایه پارسایی استوار است، در پیش گیر (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹۷).

و چنین (نیکوکار)، ای پوروچیستا هجرتسپن! سپیتمی! ای کوچک‌ترین در میان دختران زرتشت! (زرتشت) در اطاعت از اندیشه نیک راستی و مزدا، پناهگاهی قرار می‌دهد (برای تو). پس با خردت مشورت کن. به سعادت‌مندترین پناه ببر: (کسی که) بنابر راست‌اندیشی، سخاوتمند است (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۲).

تو پایداری کن، پوروچیستا از تبار هجرتسپه و سپیتمه! ای جوان در میان دختران زرتشت! به تو شالوده استوار اندیشیدن و پیوند با راستی و خرد هدیه گردد. پس با خواسته خود کنار بیا تا پاکدامن‌ترین و پرفزونی‌ترین (کردارهای) پارسایی پدید آید (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱).

در دو بند نخست، سخن از نیایش و درخواست و نام‌بردن برخی شخصیت‌ها بود، اما از بند سوم موضوع اصلی این سرود آغاز می‌شود که عبارت است از: ازدواج دختر زرتشت و برخی رهنمودهای سپیتمان زرتشت برای دختران جوان و آماده ازدواج. با اینکه در بند پیشین نام چند شخصیت آمده، اما همچنان که پیش‌تر اشاره شد، در هیچ‌کدام از بندهای یسن ۵۳ از یکی از شخصیت‌های اصلی، یعنی داماد نامی به میان نیامده است.

نکته دیگر نیز مرتبط با ترجمه هومباخ است که عنوان «سپیتمی» را مستقلاً به‌عنوان یکی از نام‌ها یا اوصاف دختر زرتشت ذکر می‌کند؛ اما مترجمان دیگر کلمه سپیتمانی یا سپیتمان را نه به صورت مستقل، بلکه پیرو صفات دیگر پوروچیستا آورده‌اند. به قرینه بند دوم که هومباخ کلمه «سپیتمه» را نام یا وصفی برای پسر زرتشت دانست، می‌توان گفت: در این بند نیز «سپیتمی» را نام یا وصفی مستقل برای دختر زرتشت می‌داند.

[از زبان جاماسب]: آری این را (پوروچیستا را) به دلگرمی بدین رهبری کنم تا که او پدر را خوشنود تواند ساخت و شوهر (و) برزیگران و آزادگان را (آن) پاکدین پاکدینان. بهره باشکوه منش نیک بدو دهد مزداهورا از برای دین نیکش همواره جاودان (پورداو، ۱۳۸۴، ص ۵۸۴).

[جاماسب]: شما را به این [زن] به حقیقت با شوق عشق خواهیم ورزید. [این زن] که پدر و شوهر، کشاورزان را و

آنگاه خوی‌[شان] را خدمت خواهد کرد، [زنی] مقدس مقدسان را. پاداشی عالی اندیشه نیک را... اهوره‌مزدا خواهد داد به دین نیک برای همه زمان‌ها] (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

بی‌گمان من او را که برای همکاران و خویشاوندان به پدری و سروری گمارده شده است، برخواهم گزید و بدو مهر خواهم ورزید. [باشد که] در زندگانی، فروغ منشی نیک بر من بتابد و اشون زنی باشم در میان اشونان و مزدا اهوره همواره [آموزش‌های] دین نیک را به من ارزانی دارد (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

بدین ترتیب او را با حضور و در میان شما به همسری و زناشویی پیوند می‌دهم؛ او که خدمتگزار پدر، همسر مردم کشاورز و خویشاوندان خواهد بود. زن درستکار در اندیشه آسایش درستکاران و بستگان است. باشد که اهورامزدا به او بهره شکوهمند اندیشه نیک را برای پیروی از آیین بهی در سراسر زندگی ارزانی دارد (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰۱).

زیرا می‌خواهم با (آن) اشتیاق تو، حلقه‌ای به دور این مرد ایجاد کنم که با آن حلقه (یک زن) از پدر (خود) مراقبت کند و از شوهر و دامادان (شان) و خانواده (اش)، (آن گونه که) زنی راستگو از راستگویان (مراقبت می‌کند). (این است) خرمن تابناک اندیشه نیک، ارج نهادن به پیوندهای خویشاوندی (که) اهورای حکیم به (زنان) دین بهی برای همیشه عطا می‌کند (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۳).

به این منظور من برای پیوند دادن پوروچیستا به شما می‌پیوندم؛ دختری که باید به پدر، شوهر، شبانان و خانواده خدمت کند. اگر او با راستگویان، راستگو باشد، اهوره‌مزدا به (او) خورشید را به‌عنوان نتیجه اندیشه نیک هدیه می‌کند... برای تمام عمرش، به خاطر اندیشه نیک (اینسر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین بند یسن ۵۳، بند چهارم باشد. آنچه بسیار جلب توجه می‌کند سه ترجمه نخست است. پورداد و ابوالقاسمی این بند را از زبان جاماسب می‌دانند؛ شخصیتی که بنا بر متون پهلوی داماد زرتشت و همسر پوروچیستا شناخته می‌شود.

دوستخواه پنداشته است این بند از زبان خود پوروچیستا، یعنی دختر زرتشت است؛ زیرا در ترجمه خود آورده است: «و اشون زنی باشم در میان اشونان» که ناگزیر باید از زبان پوروچیستا باشد. اما ساسانفر، هومباخ و اینسر این بند را از زبان خود زرتشت دانسته‌اند.

ساسانفر از نادر مترجمان ایرانی است که مانند مترجمان اروپایی این بند را از زبان زرتشت می‌داند. هومباخ به زیبایی، حلقه ازدواج را در ترجمه خود به کار گرفته و آن را به‌عنوان حلقه‌ای معنوی و مینوی دانسته که در درجه نخست از پدر، و سپس از شوهر، دامادان و خانواده محافظت می‌کند.

نکته اینجاست که چگونه پورداد، ابوالقاسمی و دوستخواه این بند را بخشی از گاهان زرتشت می‌دانند، اما در عین حال آشکارا بیان می‌کنند که از زبان جاماسب یا پوروچیستا است؛ چگونه ممکن است که در ابتدا ۱۷ سروده گاهانی از زبان زرتشت پنداشته شود، اما یک بند آن را جاماسب یا پوروچیستا از زبان خود گفته باشند؟ اگر حتی درخصوص یک بند از گاهان این فرضیه مجاز باشد درخصوص سایر بندها نیز ممکن است چنین فرضی مطرح گردد که شخص یا اشخاص دیگری مانند روحانیان زرتشتی در حال نیایش و سرایش هستند؛ همچنان که ژان کلنر و اریک پیرار درباره بندهایی که از زرتشت در قالب سوم شخص یاد شده این مطلب را گفته‌اند. اگر مبنای این سه مترجم بر این اساس استوار است که همه ۱۷ سرود گاهانی از زبان زرتشت هستند (ر.ک: پورداد، ۱۳۸۴، ص



۶۳و۶۴) دیگر نمی‌توان بند چهارم را از زبان جاماسب یا پورچیستا دانست، وگرنه باید تعداد سروده‌های گاهانی به ۱۶ سرود و یا به عبارتی به چهارگاه کاهش یابد؛ زیرا واپسین سرود گاهانی که یک گاه مستقل است، به استناد این بند از مجموعه گاهان خارج می‌گردد.

#### ۴-۵. بند پنجم

سخنانی به کنیزکان به شوی رونده گویم و به شما (نیز) پنددهنده، آن را به یاد بسپارید و دریابید در نهادهای (خود) در کوشش زندگی منش نیک، در راستی یکی از شما باید بر دیگری برتری جوید؛ چه این از برای وی مزد خوب خواهد بود (پورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۸۶).

[زردشت]: سخنانی به دخترانی که به شوهر داده می‌شوند و به شما دامادها، اینها را به یاد بسپارید: به‌دست آورید با دین‌ها [یتان] به کوشش زندگی‌ای را که از اندیشه نیک است. از لحاظ راستی، یکی از شما بر دیگری پیروز شود. چون این برای او سودبخش خواهد بود (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

سخنانی می‌گویم دوشیزگان شوی‌گزین را و شما [دو تن] را [نیز] اندرز می‌دهم. [پندم را] با اندیشه [بشنوید] و به درستی به یاد بسپارید و با دین خویش دریابید و به کار بندید. بر هریک از شماست که در پرتو منش نیک، در [راه] انشه از دیگری پیشی گیرد. بی‌گمان این برای وی، پاداش نیکی است (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

این سخنان را برای دخترانی که پیمان همسری بندند و برای شما مردان (دامادها) بازگو می‌کنم؛ به آنها توجه کنید و آنها را به یاد آورید با کاربرد باورهای دینی و هماهنگ با آنها، یک هستی شایسته که همراه با اندیشه نیک است، به‌دست آورید. بکوشید برای پیوند با انا و راستی، هریک بر دیگری پیشی گیرد؛ زیرا این است که سودمند خواهد بود (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰۵).

من دستورالعمل‌هایی را برای آن دخترانی که در شرف ازدواج هستند، می‌گویم و به (همگی شما) که [آن دختران] گفت‌وگو می‌کنند (با شما)، آنها را در ذهن خود یادداشت کنید و با دیدگاه‌های دینی (خود) و مطابق با آنها، وجود اندیشه نیک را بی‌زیرید. بگذارید هریک از شما در حقیقت از دیگری پیشی بگیرد؛ زیرا این کار ثمربخش خواهد بود برایش (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۳).

این کلمات را به این دخترانی که در حال ازدواج هستند و به شما دامادها می‌گویم؛ آنها را نیز در نظر داشته باشید. از طریق تصورات (مناسب) برای خود و زنانان وجودی از اندیشه نیک به‌دست آورید. هریک از شما سعی کند در حقیقت از دیگری پیشی گیرد؛ زیرا برای هریک از شما بهره نیکی خواهد بود (اینسler، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱).

در این بند، محتوای هر شش ترجمه تقریباً همسان است و از زبان زرتشت، اندرزها و رهنمودهایی به زوج‌های جوان و سایر مخاطبان ارائه شده است. در ترجمه دوستخواه این پندها فقط خطاب به عروس و داماد (یعنی جاماسب و پورچیستا) است، نه به همه دختران و پسران.

با اینکه «گاهان» از جمله متون نیایشی به شمار می‌رود، اما زرتشت گاهی اطرافیان یا مردمانی را که از راه دور و نزدیک آمده‌اند مخاطب قرار داده و به آنها اندرز می‌دهد؛ از جمله در یسن ۴۵، بند نخست می‌گوید:

من (اکتون) اعلام خواهم کرد (بیامی)، اکنون گوش کنید، اکنون بشنوید، شما که از نزدیک و دور می‌آیید! اکنون همه شما باید به (هستی) توجه داشته باشید؛ زیرا روشن است. مبادا کفرگو برای بار دوم هستی را نابود کند. فریبکار با انتخاب شیطنانی (اش) دعوت شده (با کلماتی از صدای) یک زبان (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۳).

به درستی آن چنین است، ای مردان و زنان! هر آن گشایشی که نزد پیرو دروغ می‌نگرید از خود او گرفته خواهد شد. افسوس برندگان راست‌خویش بد رامش برگردد از دروغ پرستان که آیین آراند. این گونه (نیز) شما زندگی مینوی خود تباہ می‌کنید (پورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۸۶).

چنین [است] به حقیقت، چنین [است] به واقع، ای مردان، ای زنان! سودی که از پیرو دروغ می‌بینید، از شخص [او] دور کرده می‌شود. ناله‌کنندگان را [در آن جهان] خوراک بد [خواهد بود]. خواری (=آسانی) از دروندان قانون شکن دوری می‌گزیند. با این [کارها] زندگی روحی را نابود خواهید کرد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

ای مردان و زنان! این را به درستی دریابید که دروغ در اینجا فریبنده است. دروغ را از پیشرفت و گسترش بازدارید و پیوند خویش را از آن بگسلید. شادی به دست آمده در کورسوی تباہکاری، آندوه مایه‌ای است. بدین سان، دروندان تباہ‌کننده راستی، زندگی مینوی خویش را نابود می‌کنند (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

ای مردان و ای زنان! شاید چنین رویدادی پیش آید و ببینید یک پیرو وابسته به دروغ کامروا شود. من چنین کسی را از آن کامروایی برحذر و دور می‌دارم؛ چون او آرامش را نابود می‌کند. چنین کسی دچار روزی تنگی و پیرشانی می‌شود و سرانجام او همراه با آه و افسوس خواهد بود. پیروان دروغ تباہ‌کنندگان راستی هستند. اگر با آنها همکار شوید زندگی و هستی مینوی را نابود می‌کنید (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰۹).

بر این مبنا، (دستورالعمل‌ها) درست هستند، ای مردان! بر این مبنا (دستورالعمل‌ها درست هستند)، ای زنان! آنکه وابسته به نیرنگ است، که می‌بیند نیت‌های (غیرصادقانه) دارد (بنا بر نیرنگ)، محافظت‌های او از بدنش را دور می‌کند. آسایش از (همان طریق) هوا از کسانی که غذای ناپاک عرضه می‌کنند، از ظالمان فریبکار حقیقت دور می‌شود. با آنها هستی فکری (خود) را نابود می‌کنید (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۳).

این چیزها دقیقاً درست است، مردان! دقیقاً خانم‌ها! هنگامی که رونق نیرنگ را می‌بینید، هواپرست یا فریب است. (اما) این شرایط سعادت‌مندان را از او می‌گیرم. غذای ناپسندی برای اینها خواهد بود؛ همان‌طور که فریاد می‌زنند «وای!»؛ زیرا شادی برای فریبکارانی که راستی را نقض می‌کنند از دست رفته است. در دوستی با آنها، شما وجود معنوی را از بین می‌برید (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۳).

در بند ششم، زرتشت جامعه دینی را از دروغ و فریبکاری برحذر می‌دارد که به قرینه بند پیشین و بند پسین به نظر می‌رسد دروغ و فریبکاری در امر ازدواج باشد.

و شما را مزدا این آیین مغ خواهد بود تا چند که کوششی دل‌داده‌تر در بن و ریشه شماست، در آنجایی که روان دروغ‌پرست بر کنار و نگون دو تا گشته، نابود خواهد شد. اگر این آیین مغ فروه‌لید، بانگ دریغ در انجام گفتار شما خواهد بود (پورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۸۸).

و آنگاه شما را مزد این انجمن (=انجمن دینی زردشت) خواهد بود تا زمانی که عشق مؤمنانه در دل [این] جفت [است]. در آنجا روح دروند، سرنگون، به دور و به پایین نابود می‌شود. [اگر] از این انجمن جدا شوید، پس شما را آخرین سخن «وای» خواهد بود (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

تا بدان هنگام که دل و جان شما سرشار از شور و مهر است و با یکدیگر می‌جوشید - خواه در فراخی، خواه در

تنگی - از پاداش مگه برخوردار خواهید بود. اما اگر مینوی دروند بر شما دست یابد و آنگاه از مگه روی برتایید سرانجام بانگ «وای» و «دریغ» برخوردارید آورد (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۶).

و همچنین برای شما در پیوستن به این انجمن برادری مغان (و برگزاری آیین) پاداش خوبی خواهد بود. و نیز برای همسران همبسته (زوج پیوسته با پیمان همسری) تا زمانی که شور و گرایش باورمندی در نهادشان وجود داشته باشد. اما روان آن کس که پیرو دین دروغین است (دروند) دیر یا زود به سوی پستی می‌گراید تا سرانجام نابود شود. اگر شما این انجمن برادری مغان را رها کنید و دوری جویید، سرانجام شما پشیمان و آخرین سخنان شما «دریغا» و «افسوس» خواهد بود (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱۵).

اما برای (همه) شما جایزهای برای این مراسم مقدس وجود دارد. با ایمان‌ترین فرد آلت تناسلی (خود) را در پایین ران‌های (زن) می‌بندد؛ جایی که با لغزیدن به عقب و پایین، روح فرد فریبکار رفته است. (اگر) این آیین مقدس را رها کنید، «وای» آخرین حرف شما خواهد بود (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۴).

با این حال، برای وظیفه زیر یک جایزه (خوب) برای شما وجود خواهد داشت؛ یعنی باوفا‌ترین شور و شوق (از طرف تو) باشد، در حالی که باهای تو بر زمین است، در آنجا که روح فریبکار هر لحظه فروتر رفته و سرانجام ناپدید می‌شود. اگر این وظیفه را ترک کنید، در پایان کلمه «وای» برای شما خواهد بود (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۳).

در ترجمه پورداد آیین «مغ» همان «مزدا» دانسته شده که تعبیری ناآشنا به نظر می‌رسد. در ترجمه دوستخواه از «پاداش مگه» و «روی تابیدن از مگه» سخن به میان آمده و ابوالقاسمی و ساسانفر به جای کلمه مفرد «مگه» از عنوان «انجمن دینی زرتشت» و «انجمن برادری مغان» استفاده کرده‌اند. اینسلر، نه از «مغ» سخن گفته، نه از «مگه» و نه از «انجمن»، بلکه صرفاً کلمه «وظیفه» را استخدام کرده است. ترجمه هومباخ نیز در این بند به‌طور قابل توجهی با چهار ترجمه دیگر متفاوت بوده و مفاهیمی استعاری درخصوص رابطه جنسی ذکر شده است.

#### ۴-۸. بند هشتم

اینچنین بدکرداران فریفته باشند و به آسیب رها گشته، همگان خروش برآورد بکند، از شهریاران خوب او (مزدا) شکست و گزند (به آنان رساند) و رامش از آنان به ده‌های شاد دهد و زود باشد آنان را آن کسی که بزرگ‌تر است با بند مرگ به رنج اندر کشد (پورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۸۸).

به این ترتیب بدکرداران ناتوان باشند و سست؛ همه بخروشدند. به وسیله شهریاران خوب قتل و خونریزی [به آنها] بدهد (فاعل فعل اهوره‌مزدا است) و از آنها آرامش به روستاهای شاد. رنج بر آنها بیاورد او با بند مرگ، [آن] مهست (مقصود اهوره‌مزدا است)، و [این] زود باشد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

اینچنین همه دژکرداران فریب می‌خورند و با ریشخند همگان، خروش برمی‌آورند و دچار گزند و شکست می‌شوند. [اما] در بر تو [کنش] فرمانروای نیک، رامش به زنان و مردان در خانمانها و روستاها بازمی‌گردد. [بشود که] فریفتاری - این زنجیر برآستی مرگبار - برافتد. [بشود که] آن از همه بزرگ‌تر، شتابان به سوی ما آید (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۷).

با اینها (که گفته شد) کسانی که کردارشان نادرست است، فریب‌خورده همگی دچار خواری و ریشخند خواهند شد. آنها ناگزیر می‌خورشند و خود را سرزنش می‌کنند. باشد که با فرمانروایی خوب که از خرد پیروی کند، خونریزی و دست‌درازی تبهکاران به آنها پایان پذیرد و سازش و آرامش را به روستاییان و شهرنشینان ارزانی دارد و او اینها را (دروندان) را هر چه زودتر با زنجیر شکنجه و مرگ دربند کند (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲۱).

اجازه دهید ظالمان توسط آنها (که اکنون هستند) متلاشی شوند، و بگذارید همه آنها خسته شوند و فریاد بزنند (به سوی آسمان)، از طریق فرمانروایان خوب، در میان قاتلان و مجروح کنندگان انسان. اجازه دهید یک نفر صلح را برای قبایل یکجانشین برقرار کند. و آن بدی (که) بزرگ‌ترین است، با بند مرگ به سراغشان بیاید، و به زودی فرارسد (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۴).

به سبب این چیزها، آثار شوم را حيله‌انگیز و خشمگین کنید. بگذارید همه فریاد بزنند، اما در اتحاد با کسانی که تسلط خوبی بر انسان‌کشی، انسان متجاوز (افراد فریبکار) دارند. اجازه دهید یک مرد آرامش را برای سکونتگاه‌های مسالمت‌آمیز ایجاد کند. بگذار آن مصیبت که با کمند مرگ، نیرومندترین است، به سراغ اینها بیاید و به سرعت بیاید (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۳).

در این بند زرتشت به دنبال فرمانروایی نیک است تا صلح را برای قبایل یکجانشین، روستاییان و شهرنشینان به ارمغان آورد. شاید بتوان این فراز را مرتبط با مبحث سوشیانت (آخرت‌شناسی) زرتشتی دانست.

#### ۴-۹. بند نهم

به بدگیش تباهی سزد. اینان که آرزومندند ارجمند را خوار کنند، آن پست‌شمرندگان آیین که به کيفر ارزانی‌اند. کجاست آن داور درست‌کردار که زندگی و آزادی از آنان بریاید؟ ای‌دون تو راست، ای مزدا، توانایی که به درویشان راست‌زندگی‌کننده بهتری بخشایی! (یورداد، ۱۳۸۴، ص ۵۹۰).

به بدکرداران فساد تعلق دارد. اینها آرزومند خواری شایستگان [هستند]؛ [اینها] قانون‌شکنان مرگ‌آرزان [هستند]. کو اهوره مقدس که از آنها زندگی و آزادی را دور کند؟ این [است] ای مزدا، شهریاری تو که بدان درست‌زی درویش را [سهم] بهتری خواهی داد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ص ۴۸ و ۴۷).

دژباوران که بنده کام [خویش]‌اند و از راستی روی برمی‌تابند، [از پارسایان] بیزارند و ارجمندان را خوار می‌شمارند. [آنان] با خویشان نیز در کشمکش‌اند. کیست آن سرور اشون که به آزادکامی و از دل و جان با ایشان بستیزد؟ ای مزدا! تو با شهریاری مینوی خویش، درویشانی را که درست زندگی می‌کنند بهروزی خواهی بخشید (دوستخواه، ۱۳۸۵، ص ۸۷).

دژباوران با گزینش زهرآلود خود سمپاشی می‌کنند. آنها نماد پستی و وابسته به تاریک‌اندیشی هستند. با ددمنشی به اشا (نماد راستی و حقیقت) آسیب می‌زنند. آن مرگ‌آرزان و سزوار کی‌فرند. کجاست آن فرمانروای درستکاری که آنها را از آزادی و زندگی بازدارد؟ آن، ای مزدا! نیروی فرمانروایی توست که آنچه بهتر است به آن نیازمندی، ارزانی می‌داری که با درستی زندگی می‌کند (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲۵).

از طریق گزینش‌های بد، سم پخش می‌شود. آنها (شخصیت یافته) پنهان کاری (و) تاریکی‌اند. (گروه) حریصان راستی ستیز با بدن‌هایشان تلف می‌شوند. اهورای راستگو کجاست که آنان را از روزی و آزادی محروم کند؟ آن قدرت از آن توست، ای مزدا که به وسیله آن می‌توانی عطا کنی بهتر (بخش) به فقیری که آبرومندانه زندگی می‌کند (هومباخ، ۱۹۹۱، ص ۱۹۴).

سم به گزینش‌های شیطانی پایبند است. آنها زوال و تاریکی هستند. این ناقضان خشمگین راستی که محکوم شده‌اند. کجاست آن اهورای راستگو که آنها را از زندگی و آزادی بیرون کند؟ (اهورای دانا!) حکم تو چنین است. شخص خردمند! از طریق آن، آنچه را که بسیار خوب است به نیازمندان خود که با راستگویی زندگی می‌کنند، عطا خواهی کرد (اینسلر، ۱۹۷۵، ص ۱۱۳).

در آخرین بند از هات ۵۳، شخصیت *مژدا* مخاطب قرار گرفته است. زرتشت برای دژیاوران راستی‌ستیز عاقبتی نافرجام و برای درویشان آبرومند فرجامی نیک را درخواست می‌کند. همان‌گونه که بند نخست با دعا و درخواست از *هورمژدا* آغاز شده بود، بند فرجامین نیز با دعا و درخواست از آن درگاه پایان یافت.

### نتیجه‌گیری

یسن ۵۳، آخرین هات گاهانی، شامل ۹ بند است. بند سوم و چهارم آن شامل کلماتی درباره مراسم ازدواج دختر زرتشت بوده و در آن اندرزهایی اخلاقی و معنوی به عروس و داماد و دیگر جوانان ارائه شده است. سایر بندهای این هات توصیه‌هایی عمومی به جامعه دینی، به‌ویژه دختران و پسران آماده ازدواج و به‌ویژه درخصوص وفاداری و دوری از فریب و سرانجام انتظار آمدن مردی برای ایجاد آرامش و نجات از دست ستم‌پیشگان است. اگرچه این هات مانند دیگر هات‌های گاهانی بیشتر بندهای خود را به نیایش‌های مزدایی اختصاص نداده، اما در بند نخست، دوم و نهم، *مژدا* مخاطب نیایش یا دعا و درخواست قرار می‌گیرد. محتوای اندرزی یسن ۵۳ در برخی دیگر از یسن‌های گاهانی (مانند یسن ۴۵) نیز دیده می‌شود.

در شش ترجمه برگزیده، ترجمه *هومباخ* از بندهای سوم و هفتم تفاوت‌های فراوانی با دیگر ترجمه‌ها دارد که باید از دیدگاهی زبان‌شناسانه بررسی شود.

برخی مترجمان ایرانی مانند *پورداود*، *ابوالقاسمی* و *دوستخواه* بند چهارم یسن ۵۳ را به‌گونه‌ای ترجمه کرده‌اند که محتوای آن از زبان *پورچیستا* یا *جاماسب* نقل شده، اما چون همه مترجمان اروپایی و همچنین برخی از مترجمان فارسی ترجمه دیگری را درست دانسته‌اند، نمی‌توان از صحت ترجمه این سه مترجم اطمینان حاصل کرد و این بند را از زبان شخص زرتشت ندانست. بر مبنای ترجمه *پورداود*، *ابوالقاسمی* و *دوستخواه* به ناچار باید نتیجه گرفت که یسن ۵۳ از مجموعه سرودهای گاهانی جدا شده است، یا این‌گونه توجیه کرد که بند چهارم هم از سروده‌های زرتشت است، ولی از زبان دختر یا دامادش بیان شده است.

همچنین ادعای اجماع برخی اوستاپژوهان معاصر (*مالاندرا*) مبنی بر جدایی یسن ۵۳ از مجموعه سرودهای هفده‌گانه گاهانی وجهی ندارد و با نظرات جمع‌کنیری از دیگر اوستاپژوهان (مانند *شوارتز*، *هومباخ*، *هینسته* و *بویس*) در تضاد است.

## منابع

- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۸۲، *یسن ۵۳؛ وهیشتوایشست‌گاہ - اندرز زرتشت*، تهران، فروهر.
- بویس، مری، ۱۳۸۸، «ریشه‌های فلسفه زرتشتی»، ترجمه سعید زارع، در *جستاری در فلسفه زرتشتی* (مجموعه مقالات)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۳، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، گستره.
- پورداود، ابراهیم، ۱۳۸۴، *گات‌ها؛ کهن‌ترین بخش اوستا*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۸۵، *اوستا؛ کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*، تهران، مروارید.
- ساسانفر، آبتین، ۱۳۹۰، *گات‌ها، سروده‌های ائسو زرتشت، برگردان هفتده هات همراه با متن اوستایی و گزارش‌های زبان‌شناسی*، تهران، بهجت.
- کلنز، ژان، ۱۳۹۴، *مقالاتی چند درباره اوستا*، ترجمه سیدسعیدرضا منتظری و مجید طامه، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مالاندر، ویلیام، ۱۴۰۰، «زردشت، ارزیابی کلی»، ترجمه محمد نوراللهی، در: *زردشت و جهان زردشتی* (مجموعه مقالات)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوفمان، کارل، ۱۳۹۴، *مقالاتی چند درباره اوستا*، ترجمه سیدسعیدرضا منتظری و مجید طامه، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هینتسه، آلموت، ۱۳۹۳، «ادیات اوستایی»، ترجمه احمدرضا قائم‌مقامی، در: *تاریخ ادبیات فارسی*، به قلم گروهی از ایران‌شناسان، زیر نظر احسان یارشاطر، پیوست ۱، ویراسته رونالد امریک و ماریا ماتسوخ، ترجمه فارسی زیر نظر ژاله آموزگار، تهران، سخن.
- Humbach, H., 1991, *The Gathas of Zarathushtra*, in Collaboration with J. Elfenbein and P. O. Skjaervo. 2Vols. Carl Winter. Universitatverlag, Heidelberg.
- \_\_\_\_, 2012, *GATHAS*, Last Updated: February 2, 2012, (available at [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org))<sup>i</sup>, in *En.Ir.*, Vol. X, Fasc. 3, pp. 321-327, Last Updated.
- Insler, S., 1975, *The Gathas of Zarathushtra*, Acta Iranica, (Textes et mémoires, 1), V. 8, Brill.
- Malandra, W.W, 2012, "GATHAS ii", in *En.Ir.*, V. X, Fasc. 3, p. 327-330, Last Updated.
- Schmidt, H. P., 1968, "Die Komposition von Yasan 49", in *Kuiper Fs.*, p. 170-192.
- Schwartz, M., 1991, "Sound, sense, and seeing", in *Zoroaster: The outer reaches of orality*, in International [Indo-Iranian] Congress Proceedings, 5th -8th January 1989, Bombay.
- \_\_\_\_, 1998, *The Ties that Bind: on the Form and Content of Zarathushtra's Mysticism*, in F. Vajifdar, ed., *New Approaches to the Interpretation of the Gathas*. Proceedings of the First Gatha Colloquium Held in Croydon, England (5th – 7th November 1993) under the Auspices of the World Zoroastrian Organization, London.
- \_\_\_\_, 2007, "Women in the Old Avesta: Social Position and Textual Composition", *Bulletin of the Asia Institute*, N. 17, p. 1-8.
- \_\_\_\_, 2009, *Pouruchista's Gathic Wedding and the Teleological Composition of the Gathas*, *Iranica* 17, Exegisti Monumenta: Festschrift in Honor of Nicholas Sims-Williams, edited by Werner Sundermann, Almut Hintze, François de Blois, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

نوع مقاله: پژوهشی


## بررسی تطبیقی مفهوم «اشا» و «دهرمه» در سنت هندوی و زرتشتی

کلیه ولی الله نصیری / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد

nasiri@sku.ac.ir  orcid.org/0000-0002-9967-3277

simin\_yari494@yahoo.com

سیمین یاری / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸

### چکیده

ارائه تعریفی واحد از «دهرمه» (حق) که جزو آموزه‌های مبتنی بر وداهاست، مشکل به نظر می‌رسد. دهرمه همانند آب که نمی‌تواند موجب حرکت ماهی در رودخانه شود، نمی‌تواند باعث حرکت یک شیء نامتحرک گردد، بلکه می‌تواند به حرکت اشیای متحرک کمک کند. دهرمه سرمدی، لازمان، بی‌شکل و نامتحرک است و بر سراسر فضای جهان سیطره دارد. «اشا» به معنای درست‌کرداری، حقیقت و نظم است. از سوی دیگر «اشا» به معنای قانون طبیعی ناظر بر حرکت منظم خورشید، گردش فصل‌ها و دوام هستی است. در این جستار به معانی متفاوت «دهرمه» و «اشا» اشاره شده و این دو در سنت دینی هندوی و زرتشتی با یکدیگر مقایسه شده‌اند. در جستار حاضر کوشش شده است به صورت کیفی - تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای شباهت‌ها و تفاوت‌های دو مفهوم مزبور بیان شود. با توجه به بررسی‌های انجام‌یافته، دهرمه و اشا مفاهیمی بسیار نزدیک به هم دارند و این می‌تواند ریشه در سنت مشترک هند و ایرانیان باستان قبل از مهاجرت داشته باشد. علاوه بر مشابهت در معنا، تقریباً دارای اهداف یکسانی نیز هستند و آن هدف چیزی جز سعادت و نیک‌بختی نیست.

کلیدواژه‌ها: دهرمه، اشا، متون هندوی، سنت زرتشتی.

«دهرمة» مفهوم مهمی است که در فلسفه‌های مقدس بسیاری در شبه‌جزیره هند، از جمله در هندوئیسم، بودیزم، جاینیزم و سیکیزم یافت می‌شود. «دهرمة» فراگیرترین مفهوم در ادیان آسیای جنوبی است و در فرهنگ هندویی از اهمیت بسزایی برخوردار است. کل سنگ‌بنای هندوئیسم براساس دهرمة است و داستان‌های آن برای قرن‌ها الهام‌بخش نسل‌های انسانی بوده است (ماتیلال، ۱۹۸۹، ص ۵۳).

این مفهوم دارای تعاریف متعددی است. در حقیقت دهرمة دارای محتوای اخلاقی و دینی و شیوه‌ی درست زندگی بوده و در فرهنگ هندویی از اهمیت بسزایی برخوردار است (پارتریج، ۱۳۹۲، ص ۴۹۰).

دهرمة توانسته است جایگاه خاصی را در فرهنگ هندویی برای خود کسب نماید. به همین سبب لازم است که این اصول بهتر شناخته شوند تا زمینه‌آشنایی بیشتر با فرهنگ غنی هندویی را فراهم کند.

از سوی دیگر مفهوم مهم «اشا» در سنت زرتشتی وجود دارد که با مطالعه‌ی آن پی می‌بریم تشابهات معنایی و مضامین مشترکی با «دهرمة» در سنت بودایی هند دارد. هدف جستار حاضر بررسی دو مفهوم «اشا» و «دهرمة» و مقایسه‌ی آن دو با همدیگر است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد تاکنون تحقیقی در این زمینه صورت نگرفته است. این جستار که به روش «کتابخانه‌ای» و «تحلیل محتوا» انجام یافته، با بررسی کتب متفاوت در این زمینه، توانسته است مطالب ذی‌ربط را جمع‌آوری و به بررسی آنها بپردازد و هیچ منبع خاص و یا مقاله‌ای که این موضوع را به صورت تخصصی بررسی کرده باشد، یافت نشد.

روش بررسی جستار حاضر «توصیفی و تحلیلی» است. با مراجعه به اسناد، کتب و مقالات درباره «دهرمة» و «اشا» اطلاعات لازم جمع‌آوری و تحلیل گردید. از متون اصلی و منابع درجه اول آثار هندویی و زرتشتی استفاده شد و همچنین به مقالات و کتب تحلیلی درباره دهرمة و اشا مراجعه و این موضوع بررسی گردید.

## ۱. مفهوم «دهرمة» در سنت هندویی

«دهرمة» یکی از مهم‌ترین اصطلاحات ادبی و دینی در زبان سانسکریت است. این واژه به صورت‌های متفاوت و در عین حال حیرت‌انگیز ترجمه شده است. در زبان انگلیسی به لحاظ معنایی یکسان و مشابه نیست و تعبیرات متنوعی را می‌توان از آن ارائه داد. دهرمة که مبنای تفکر دینی فلسفی شرق آسیاست، ریشه در تاریخ دینی هندوها دارد و برای اولین بار در وداها مطرح شده و سپس در متون و ادبیات دوره‌های بعد، معانی متعددی یافته است. این مفهوم دارای معانی بسیاری در بطن خویش است. دهرمة در دین هندو، نظم کیهانی، رفتار اخلاقی و قانون وجود در نظر گرفته می‌شود (پارتریج، ۱۳۹۲، ص ۴۸۷).

از دیدگاه هندو، دهرمة به ما یادآوری می‌کند که یک نظم طبیعی در کیهان وجود دارد؛ آنچه در وداها «گرودا» (Garuda) نامیده می‌شود که مسئول کارکرد درست دوره‌ها و حرکات و فعالیت‌های زندگی است.



وقتی متون مقدس را مطالعه می‌کنیم وارد دهرمه و هم‌صف با آن قانون ابدی می‌شویم که یادآور تائوست. بدین‌سان در زندگی مان حکمت می‌طلبیم تا حیاتی روشن بیابیم. همچنین در معناهای دیگری، از جمله قوانین مقدس، عدالت، طبقات اجتماعی، شایستگی و لیاقت دینی، وظیفه یا مجموع همه اعمالی که انجام می‌دهیم به کار رفته است. هریک از این معانی دقیقاً از دیگری گرفته شده است. ترجمه «دهرمه» از متن اصلی به انگلیسی و طبیعتاً فارسی مشکل است.

همان‌گونه که اشاره شد، گاهی به مفهوم «اخلاق» و «دین» به کار می‌رود یا به مجموعه‌ای از وظایف که وضعیتی خاص را توصیف می‌کند، اشاره دارد. مفهوم «دهرمه» مافوق دین است. ناآگاهان «دهرمه» را به معنای دین می‌دانند، در حالی که علاوه بر این، معانی بیشتری دارد (شوکلا، ۲۰۱۰، ص ۴۳).

مهارج معتقد است: ارائه تعریف و تبیین خاصی از «دهرمه» آسان نیست؛ زیرا این کلمه در معانی و مفاهیم گوناگونی به کار رفته و حیطه آن گسترده است. شاید این یکی از بحث‌برانگیزترین کلمات در متون هندو باشد. «دهرمه» معنایی مشابه با «ریتا» (Rta) دارد؛ اما مفهوم و کاربرد «دهرمه» در متون ادبی هندو به صورت گسترده بیان شده و به معنای چیزی است که حفظ می‌کند و بر هر جنبه از جهان حکم می‌راند. او خود اساس جهان است. او به صورت تمام عیار و فراگیر، خود را در زندگی و طبیعت متجلی می‌کند. «دهرمه» جانشین مفهوم ودایی «ریتا» شد. هندوهای ودایی «ریتا» را اصل هماهنگی و نظم جهان می‌دانند (رینهارت، ۲۰۰۴، ص ۱۶۲).

«وداها» اولین منبع معتبری هستند که درباره دهرمه بحث کرده‌اند. این واژه ۵۶ بار در ریگ ودا ظاهر شده، اما هر بار تفاوت معنایی در آنها دیده می‌شود (ساوانت، ۲۰۱۱، ص ۲۹).

خیلی چیزها مایه حیات ریتا هستند. ستایش ریتا موجب از بین رفتن بی‌عدالتی و بی‌انصافی می‌شود و ستایش خردمندان و باشکوه ریتا گوش‌های ناشنای انسان را شنوا می‌کند (ریگ ودا، ۱۸۵۷، ص ۱۶۷).

اصطلاح دهرمه در مکتب «میمانسا» که برای مناسک دینی اهمیت بسیاری قائل است، به معنای «وظیفه و تکلیف شرعی» است یا آنچه باید انجام داد. در این مکتب، «دهرمه» مفهومی کنشگر دارد، در حالی که — برای مثال — در مکتب بودایی، «دهرمه» مفهومی سکوت‌گرایانه و بی‌کنش دارد. هدف ممتاز این مکتب که کعبه آمال سایر مکاتب فکری و نظری هندوان نیز هست، «مکشه» (Muksha) است، و این معرفت تحقق نمی‌پذیرد، مگر به موجب فضیلت خاصی که ایمان و اکرام و احسان آدمی و عنایت ایزدی و حق و آیین و کلام ودایی را شامل می‌شود و اساس هرگونه معلومات و مبنای هر پیشرفت و کمال معنوی است (کری‌یر، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷؛ دوبودی، ۲۰۱۶، ص ۱۵۸).

«مکشه» به معنای از بین بردن کامل «کرمه» و تخلیه شدن از آن است. مکشه در هند انگیزه‌ای برای تلاش در مسیر حرکت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود و نیرویی انگیزشی برای اخلاق و برقراری دهرمه است (تیواری، ۱۹۹۸، ص ۱۵۹).

دهرمة قابل دستکاری و به نفع طبقات بالاتر بوده است. این به آن علت است که در شرح‌ها و تفسیرهایی که از دهرمة شده، به‌مثابه هنجار در نظر گرفته می‌شود و به صورت پیش‌فرض و انتخابی از دهرمة به حقیقت و واقعیت ترجمه شده است. «دهرمة» همان فضیلت است. «دهرمة» (شیوۀ درست زندگی) چیزی است که هندوئیسم به‌جای تصدیق آموزهای خاص، بر آن تأکید می‌ورزد (پارتریج، ۱۳۹۲، ص ۴۹۰).

افرادى همچون رایا و گنگولی و پارتریج «دهرمة» را به معنای اخلاق می‌دانند (پارتریج، ۱۳۹۲، ص ۴۸۷). گراتیس می‌گوید: «دهرمة» مفهومی مشابه اخلاق دارد؛ مثل اینکه به فردی بگویند: «زدی نکن» یا «با همسایه‌ها رفتار خوبی داشته باش». اما معنای آن محدود به اخلاق نیست و فراتر از آن است (گیرتر، ۲۰۱۱، ص ۱). درست است که اینها در زندگی ضروری‌اند، اما دهرمة بعداً به مفهومی فراتر از اخلاق تبدیل شد. دهرمة بر اعمال و طبقات اجتماعی نیز دلالت دارد. برای مثال، در ادبیات حماسی هند گفته شده است که دهرمة مربوط به شورا آن است که به سه طایفه «برهمن»، «کشتریه» و «وایشیه» خدمت کند (نقیب‌خان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۰). کار برهمن در «گیتا»، آموزش و کمک به مردم برای درک خداست. عمل یا دهرمة خاص «کشاتریا» شجاعت و حفاظت از جامعه است. «وایشیه» خود را با تجارت سرگرم می‌کند و این دهرمة ویژه اوست. در اینجا منظور از دهرمة می‌تواند وظیفه باشد. اگر این افراد از دهرمة خود پیروی نکنند، جهان آنچنان که باید، سپری نمی‌شود (بهگود گیتا، ۲۰۱۲، ج ۱۳، ص ۴).

دهرمة علاوه بر نظم فردی و تکالیف و وظیفۀ شخصی، در زمینه نجات، مفهومی اجتماعی هم هست، به‌ویژه در متون حماسی هندو. برای مثال، در متون مقدس **مهابهارت** آنچه از دهرمة استنباط می‌گردد وظیفه‌ای است مرتبط با کاست و در جهت نظم جامعه و در نهایت، جهان. کریشنا مفهوم شگفت‌انگیزی را از دهرمة ارائه می‌کند و آن اینکه دهرمة را علاوه بر داشتن معنای نظم و وظیفۀ شخصی، دارای مفهومی اجتماعی هم می‌داند (رایا و گانگولی، ۱۸۸۴، ص ۷۰).

«دهرمة»، هم به معنای شریعت و وظایف شرعی تلقی شده است و هم به معنای نظام اخلاقی. حتی هندیان برای آنچه ما امروزه «دین» می‌نامیم واژه «دهرمة» را قرار داده‌اند؛ یعنی در هند «دهرمة» که مفهومی اخلاقی محسوب می‌شود، معادل و مترادف با «دین» هم قرار داده شده است. همچنین به معنای عدالت و قضاوت آمده است که قامتی سفید دارد و در مقابل دهرمة‌ای قرار دارد که نماد ظلم و جور است (ریگ ودا، ۱۸۵۷، ص ۱۶۷).

علاوه بر این دهرمة که جزو خدایان متأخر هندوست، جزو خدایان **مهابهارتا** نیز هست (باک، ۲۰۰۰، ص ۱۲۱). نیز گفته شده که خدای دهرمة از جهان خلقت پشتیبانی می‌کند و آن را حفظ می‌نماید (رایا و گانگولی، ۱۸۸۶، ص ۲۷۶).

با وجود تعاریف گوناگونی که از این مفهوم ارائه گشته است، هندوان اکنون آن را بیشتر در ارتباط با جامعه مطرح می‌کنند و بر مفهوم عاملی که انسجام و اتحاد را حفظ می‌کند، تأکید می‌ورزند. مفهوم «دهرمة» گنج‌کننده

است، اما زندگی نیکوکارانه و ذات شخص را دربر می‌گیرد. دهرمه دارای ویژگی درونی یک موجود یا یک چیز است (داماجوتی، ۲۰۱۲، ص ۳۲۲).

بهترین مثالی که می‌توان در این باره زد، نگاه کردن به آتش است. دهرمه آتش، گرماست. دهرمه آب، رطوبت است. دهرمه شیر، خوردن گوشت و خوابیدن است.

دهرمه از آن جهت «دهرمه» نامیده شده که همه چیز را حفظ و از فرد و جامعه پشتیبانی می‌کند. دهرمه از اصول اخلاقی حمایت می‌کند. او همه چیز را در هماهنگی و انسجام نگه می‌دارد. «دهرمه» در این مفهوم به معنای خداست. دهرمه علاوه بر معانی وسیعی که برای آن ذکر شده، جزو خدایان متأخر هندوست (باک، ۲۰۰۰، ص ۱۲۱).

دهرمه به‌عنوان یکی از خدایان در «مهابهارت» مطرح است. خدایی با عنوان «خدای دهرمه»، کارکردش این‌گونه است که از جهان خلقت، پشتیبانی و آن را محافظت می‌نماید (رایا و گانگولی، ۱۸۸۶، ص ۲۷۶).

«دهرمه» از ریشه کلمه «Dhri» یا «dri» به معنای حفظ و نگهداری است. منظور حفظ و مراقبت از جهان و چیزهای خوب است؛ به این معنا که مسئولیت و وظیفه را به انجام یا به کمال برسانیم. یا به معنای ایفای نقش ما در جامعه برای ایجاد جهان بهتر است. بنابراین دهرمه به سلوکی که هماهنگی را در جامعه ارتقا می‌بخشد، منجر شده، به رشد آن کمک و سعادت آن را تضمین می‌کند.

برای مثال، شخص نباید برای دیگران کاری را انجام دهد که برای خودش ناخوشایند است، یا به عبارت دیگر هر چه شخص برای خود می‌پسندد باید برای دیگری نیز پسندد (متیلال، ۲۰۱۴، ص ۵۳).

هدف دهرمه از این کار، بهتر شدن و بهبود و تکامل جامعه است. دهرمه آن چیزی است که متحد به سمت جلو راهبری می‌کند. افراد انسانی در جامعه زندگی می‌کنند و در آن گنجانده می‌شوند. جامعه جایی است که علی‌رغم تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود در آن، اتحاد وجود دارد. باید همبستگی اجتماعی بین افراد همه طبقات، حاکمان و مردمان، همسایگان و بین همه مردم برقرار باشد. دهرمه می‌طلبد که همه همفکر باشند؛ مثل هم، و انسجام داشته باشند. اگر انسجام در جامعه وجود نداشته باشد دهرمه دست به کار می‌شود. دهرمه می‌خواهد فرد و جامعه را بهبود بخشد. دهرمه ارتباط تنگاتنگی با جامعه و فرد دارد. دهرمه نمی‌تواند در جامعه‌ای حاکم باشد که فرد - و نه جامعه - سود ببرد، یا حکمرانان - و نه فرد - سود ببرند. نباید افراد جامعه شبیه آجری باشند که کیفیت لازم را ندارد. در غیر این صورت فرومی‌ریزد. یا نباید در جامعه هر شخص به دنبال نفع شخصی باشد. این هم به این صورت است که آجرهای فراوان و با کیفیت وجود دارند، اما هر کدام جداگانه‌اند و برای ساخت یک بنا به‌کاربرده نمی‌شوند. در این صورت حکمرانان هم که بر بالای بنا نشسته‌اند با موفقیت روبه‌رو نخواهند شد؛ زیرا بنا باید پایه محکمی داشته باشد.

دهرمه می‌گوید: افراد بدون جامعه و جامعه بدون افراد فایده و قدرتی ندارند. اگر اتحاد نباشد زندگی از هم می‌گسلد. دهرمه با متحد کردن افراد و جامعه و در سطح وسیع‌تر جهان، آنها را قوی می‌کند و آنها را با کل متحد

می‌کند. دهرمه چنین حالتی دارد. دهرمه در نظر برخی هندوان، مجموعه‌ای از قوانین و دستورات قدیمی نیست که توسط افراد در کتاب‌ها نوشته شده است؛ زیرا آن قوانین اگر در خدمت فرد و جامعه نباشند و آنها را متحد نکنند فایده‌ای ندارند؛ یا باید کنار گذاشته شوند یا اصلاح و تکمیل گردند.

حال نتیجه پیروی ما از دهرمه که کارش خدمت به جامعه و فرد است، شر یا نیکبختی (مکشه) است. پیروی از دهرمه در نهایت، «مکشه» را در پی دارد؛ بدین‌سان جامعه با پیروی از دهرمه به نیکبختی می‌رسد. منظور از نیکبختی صرفاً ثروت نیست؛ زیرا ثروت نمی‌تواند انسان را به کمال برساند و باید همراه با امنیت و آرامش ذهنی باشد. جامعه با اتحاد و همدلی و یکی شدن که توسط دهرمه رخ می‌دهد، به نیکبختی و سعادت می‌رسد. دهرمه وسیله نیکبختی همه‌جانبه است. در غیر این صورت، جامعه از کار افتاده می‌شود و کارایی نخواهد داشت. دهرمه است که جامعه را سر پا و پویا نگه می‌دارد. فرد باید دهرمه را عملی کند.

بنابراین حکیمان ودایی درصدد اتحاد جامعه و زدودن ناسازگاری میان قبایل گوناگون و نژادها از طریق جذب جامعه از طریق دهرمه‌اند. هدف دهرمه فهم زندگی برونی افراد و مهار آن از طریق تکامل درونی است. دهرمه دو جنبه فردی و اجتماعی دارد که با توجه به وظایف و موقعیت هر کدام در جریان است (سایگال، ۲۰۰۰، ص ۱۰۴). بنابراین، انجام و عمل به دهرمه، فراتر از صرف هدف یک فرد در زندگی است.

هرکه کرمه و کار از طریق عقل و شاستره کند باز دولت‌مند شود. ای یودیشیترا، هر کاری که مردمان اهانت آن کنند آن کار را اگر بهتر باشد، باید گذاشت. «هونه» دهرمه است که از خواندن و شنیدن شاستره و عمل خوب آن همه چیز میسر می‌شود (نقیب‌خان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۱۳).

ما دارای ذهن و عقل و بدن هستیم. عقل به اندیشه‌ها می‌اندیشد، ذهن عواطف را احساس، و بدن اشیا را درک می‌کند. عقل و بدن و ذهن را همه دارا هستند، اما مشکل اینجاست که این سه در هماهنگی با هم عمل نمی‌کنند. همساز نیستند. بدن اشتیاق به چیزی دارد که عقل آن را نفی می‌کند، در حالی که باید با تفکر ما در یک مسیر و همساز و متمرکز باشد. همه قدرت ما از تفکرمان نشئت می‌گیرد. دهرمه ذهن و عقل و بدن افراد را منسجم می‌کند و سپس جامعه را.

برای اینکه قدرت هماهنگی با دهرمه را داشته باشیم نباید ناامید شویم. باید حتی در سخت‌ترین شرایط، روحیه پذیرا بودن حق، حق‌شنوی، خلوص قلب، دوری از حسادت و سعی در داشتن کمال شخصیتی داشت تا صاحب بسیاری موفقیت‌ها شد. پس دهرمه معانی زیادی را دربر می‌گیرد که با آن شخص از رنج و چرخه تولد و مرگ یا آنچه «سمساره» نامیده می‌شود، فراتر می‌رود. یکی از معناهای «دهرمه» اشاره به مسئولیت فردی و اجتماعی دارد. شخص دهرمه سیاسی، اجتماعی و خانوادگی دارد، اما مهم‌ترین دهرمه، دهرمه مقدس و معنوی است.

در بهگود گیتا که یکی از مهم‌ترین متون مقدس هندیان است، خدای مشهور کریشنا آموزش می‌دهد که بالاترین دهرمه ما این است که به فهم و درک معنوی نائل شویم که به این معناست که خود واقعی‌مان را (آتمن) که آگاهی مطلق است، درک کنیم و ارتباطمان را با الوهیت بهبود ببخشیم.

دهرمه توجه زیادی به اعمال انسانی و اخلاقی برای زیستن در این دنیا و آزادی روح می‌کند. از این رو به نظر می‌رسد که انسان تنها با عمل نیک و فضایل اخلاقی (دهرمه) است که می‌تواند در مراحل بعدی زندگی‌اش در قالبی بهتر از قالب قبلی‌اش جای گیرد. «مکشه» یعنی از بین بردن کامل «کرمه» و تخلیه شدن از آن. «مکشه» در هند به‌مثابه انگیزه‌های برای تلاش در مسیر حرکت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود و یک نیروی انگیزشی برای اخلاق و دهرمه است (تیواری، ۱۹۹۸، ص ۱۵۹).

معنای «دهرمه» این است که کار صحیح را انجام بده، حتی اگر مشکل‌آفرین باشد. هر کاری که به‌قصد ایجاد دهرمه باشد، درست است. «دهرمه» کیفیتی است که به‌موجب آن روح از آرامش بهره می‌گیرد و به نجات می‌پیوندد. «دهرمه» یکی از آموزه‌های مهم ودایی به شمار می‌رود که به‌وفور از آن یاد شده و هدفش رستگاری و نجات انسان است. مفسران هند توضیح می‌دهند که دهرمه بر عملی دلالت دارد که خاصیتی برای روح ایجاد می‌کند که در نهایت سبب رستگاری و رهایی روح می‌شود (حامدی، ۱۳۸۴).

## ۲. مفهوم «اشا» در سنت زرتشتی

«اشا» از اهمیت بالایی در بین موجودات مینوی برخوردار است و در خود گاتاها/هورامزدا مکرر علاوه بر *امشاسپندان* به موجوداتی از جمله «اشا» متوسل می‌شود؛ مثلاً در یسنا ۲۸ و ۳۰ (داداچانجی، ۱۹۱۳، ص ۴۹).

چون من راستی و منش نیک را جاودان نگه خواهم داشت، تو ای مزدا، به خرد خویش بیاموزان و از دهان خود بیگاهان نخستین جهان چگونه بود؟ (ساسانفر، ۱۳۹۳، بخش یسنا، هات ۲۸، ص ۴۴۰).

اگر شما مردمان آیینی که مزدا فرورستاد از یک‌سو آسایش و از سوی دیگر، رنج زیان‌دیرپایا از برای پیروان دروغ، و سود از برای پیروان راستی، پس آنگاه آینده به کام خواهد بود (همان، بخش یسنا، هات ۳۰، ص ۴۵۶).

«اشا» به معنای راست و درست، دیندار مؤمن، پاک و باتقواست (شهزادی، ۱۳۸۶، ص ۴۲). «اشا» یا «اشو» به معنای پاک و مقدس است.

«اشو» از ریشه «اشا» اوستایی به معنی پاک و راستی است و «اشوان» یعنی: مقدس. در پهلوی، «اهو» به معنی همین است. این واژه به لغت زند و یازند به معنی بهشتی، مقابل دوزخی هست: «هزاران درود و هزاران دعای بر آن ارجمندی اشو پاک‌رای» (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۱۱۳).

کتاب *یشت‌ها* با بررسی و ریشه‌یابی کلمه «اردیبهشت» معانی آن را آشکار می‌سازد:

«اشا» را در اوستا، «اشاوهیشت» و در پهلوی «اشاوهیشت» یا «ارت وهیشت» و در فارسی «اردیبهشت» گوئیم. جزء اول این کلمه، «اشا» از جمله لغاتی است که معنی آن بسیار منبسط است. راستی و درستی و تقدس و قانون و آیین ایزدی و پاک، جمله از معانی آن است و این کلمه بسیار در اوستا استعمال شده است. فقط در گاتاها که ۸۹۶ بند شعر بیشتر نیست، صد و هشتاد بار کلمه «اشا» تکرار شده است. تخمین معانی آن نیز دشوار است. بسا در یک قطعه یا یک جمله، گاهی به یکی از معانی مذکور است و گاهی از آن فرشته‌ای اراده شده است. در سانسکریت به آن «ریتا» و در لاتینی «راتوس» (Ratus) گویند. جزء دیگر این کلمه که «وهیشت» باشد، صفت تفضیلی است؛ یعنی بهتر. «بهشت» که در فارسی به معنی «فردوس» است، از همین کلمه هست. پس معنی

«اردیبهشت» بهترین راستی و درستی است. در آیین مزدیسنا، آمال و آرزوی هرکسی باید این باشد که از پرتو راستی و درستی خویش از زمره اشوان یا پاکان و مقدسین گردد. کلیه کسانی که پیرو قوانین مزدا و معتقد به دین راستین است، «اشون» خوانده می‌شود. غالباً خود زرتشت در اوستا «اشو» خوانده شده است. آنکه از اشا روی بگرداند و به کیش دروغین گردد «درگونت» (Dragvant) یعنی «پیرو دروغ» نامیده می‌شود (پورداوود، ۲۵۳۶، ص ۹۱-۹۲).

دهرمه قانون ابدی است که بر جهان حکم‌فرمایی می‌کند؛ وظیفه و قانونی است که بر زندگی اشخاص حکم‌فرماست. «اشا» در گات‌ها سزاوار بهترین ستایش‌ها و یاور و پشتیبان اهورامزداست (۵۰:۷). مهرداد بهار نیز «اشا» را به لحاظ لغوی در اینجا به معنای راستی می‌داند (بهار، ۱۳۸۸، ص ۴۲). اصلی‌ترین معنای «اشا» که قریب ۱۸۰ بار در گات‌ها به کار برده شده، بهترین راستی است که نمونه‌های متعددی از گات‌ها مؤید این مدعاست: «راستی رستگاریخش و سودمند است» (۴۹:۳).

«... تا مرا تاب و روان است دل به راستی می‌سپارم» (۴۳:۹).

«... هریک از شما در راستی از دیگری پیشی گیرید تا از زندگی و خانمان خوب برخوردار گردید» (۵۳:۵).

در اوستا آمده است: «اُو پنتائو یو اشا هه» یعنی: راه و روش در زندگی تنها یکی است و آن راستی و اشاست (نیکنام، ۱۳۹۳، ص ۳۰۳).

البته دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد. برای مثال، بویس «اشا» را به معنای نظم تلقی می‌کند که عدل و داد می‌گسترده و رفتار نیک مردم را سبب می‌شود و اداره جهان را به عهده می‌گیرد (بویس و دیگران، ۱۳۴۸، ص ۱۰۸). بویس در کتاب مقدمه‌ای بر دین ایران باستان «اشا» را به معنای «ریتا» یا راستی می‌داند (بویس، ۱۳۹۱، ص ۴۸). «اشون» فردی است که زندگی راست (اشا) را انتخاب می‌کند. «اشون» به صورت تحت‌اللفظی یعنی: دارای راستی. «اشا» در جای‌جای کتاب مذکور به معنای «راستی» تلقی شده است و در تقابل با «دروغ» قرار دارد. «دروغ» با «اشا» تقابل و ثنویت بنیادین دارند که مربوط به بحث «ثنویت» است که در عبارات کهن‌تر این دین، ثنویت اخلاقی و کیهانی مطرح بوده است. اما با گذشت زمان، این ثنویت به این صورت تغییر کرد که تقابل میان خوبی و بدی شد. در معنای حاضر، مفهوم ثنویت مزبور به این صورت تغییر یافته است که جهان اشا را مترادف با پاک‌ی و جهان دروغ را مترادف با آلاینش تفسیر می‌کنند (بویس، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰).

«اشا» به معنای بهشتی در مقابل دوزخی است. اشا محافظ قانون است (داداچانجی، ۱۹۱۳، ص ۱۹۲). «ترتیب و نظم آفرینش مقدس است؛ زیرا آن را خداوند ایجاد کرده است. گرایش و تمایل به نیکی و خوبی و انجام و رغبت به سوی اکمل فضیلت‌ها، حاکی از نظم آفرینش است. پس عدالت هم می‌تواند عین نظم قرار بگیرد. «عدالت» یعنی: قرار دادن هر چیز در سر جای خویش؛ همان‌گونه است که در طبیعت پس از روز شب فرامی‌رسد و پس از سرما گرمایی. این چرخش و گردش کل کائنات است که از اصولی الهی و مقدس پیروی می‌کنند؛ گردش‌ی که به خودی خود به انحراف نمی‌رود در سوی و به نهایت کمال و سازندگی پیش می‌رود. پس بدی و رذیلت در این چرخه جایگاهی کاذب و غیر ذاتی دارد و در اثر نیات سوء آدمیان به وجود می‌آید (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۱۰).

اشا براساس عدل و دادگستری و نظم و راستی و سازگاری و درستی و پاکی و خرد و خوبی و شادی و بینش صحیح ایمان و اعتقاد به خدای یگانه پایه‌ریزی شده است (همان).

کتاب **گات‌ها** نظر مری بویس را با عبارات گوناگون تبیین و تأیید می‌کند و «اشا» را نظام هستی، هنجار آفرینش و قانون ازلی کائنات می‌داند (ساسانفر، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰).

کتاب **برهان قاطع** «اشا» را در زبان‌های اوستایی و پهلوی بررسی می‌کند. به نظر نگارنده این کتاب «ارته» و «اشا» به معنای راستی و درستی است (معین، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۱۰۸).

ادارهٔ امور به گونهٔ آرمانی‌اش را در زیر حکومت اشا (در سانسکریت ita) تصور می‌کردند که اصل نظم بود و یا می‌بایستی بود. عدل و داد را اشا می‌توانست بگسترد و رفتار نیک‌مردمان و جای گرفتن مینوهای نیک در دل ایشان را اشا سبب می‌شد. ادارهٔ جهان پیرامونشان را نیز به اشا نسبت می‌دادند. پس به فرمان اشا بود که هر روز خورشید می‌دید، فصل‌ها می‌گردیدند، باران می‌آمد و زایش و رویش بود، و اشا چون تهدید می‌شد اصل بی‌نظمی می‌آمد و گسترش دروغ (به سانسکریت druh = دروه)؛ و مردمان می‌بایست بکوشند به همراه ایزدان تا بازدارند آن را. به هنگام شکست آنان در این کوشش، خشکسالی می‌آمد و گرسنگی و بیماری، بیداد می‌آمد و رنج، خیانت می‌آمد و هراس. این مفهوم رنج که در آن تمامی چیزهای اخلاقی و اجتماعی و جهانی در وضعیتی دلخواه و مناسب‌اند و بی‌نظمی هر از چند گاه بر آن ضربه می‌زند، مفهوم دیگری است که جهانی باید دانستش (بویس، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴).

اشا در امور گیتی و در امور اجتماعی وظایفی داشت. اشا مفهومی در جنبه‌های اجتماعی و کیهانی محسوب می‌شود. به اشا خطاب‌هایی در جهت افزونی بهبودی جهان شده است. اشا نظم جهان مادی را بر عهده داشت. از نظر ایرانیان باستان، اشا دوست جوانان قبیله بود (همان).

چنین می‌نماید که «اشا با جهان مرده آفریده در وجود نیامده، که از روز ازل در خلأ، پیش از آفرینش وجود داشته است» (بویس، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). در عرف هندو - ایرانی، اشا نه تنها باید حس می‌شد که نظم راستین و رفتار راستین است، بلکه باید به‌واقع چنین می‌بود. اما دروغ که نامنظم و ناراستی می‌بود، جز تصویر مخدوش و اشتباه‌آلودی از اشا نبود (همان، ص ۱۳۸).

اشا با کردارهای ایزدان و مردمان درست‌اندیش نیروی بسیار می‌گیرد (همان، ص ۱۴۳). اشا بر دروغ چیره می‌شود (همان، ص ۱۴۴). احترامی ژرف به اشا پیشکش شده است (همان، ص ۱۶۳). «نیایشگران در میان مراسم اعلام می‌کنند که از طریق «اشای زیبا» است که پندار و گفتار و کردار نیک را گزیده‌اند و آن را بهترین می‌دانند برای «وجود دوگانه» - مادی و غیرمادی (همان، ص ۱۶۴). اشا نماد آتش است (همان، ص ۱۶۵). اشا ابزار عدالت است (همان، ص ۱۶۶).

این الگوی مشخص یشت است: مدافعان دین و به بیان کلی پشتیبانان اشا نمازهایشان اجابت و آرزوهایشان برآورده می‌شود (همان، ص ۲۰۵).

اشا جزو ایزدان کیش اوستایی است که سندها و سنگ‌نبشته‌های آرامی هخامنشیان از رهگذر نام‌های ترکیب‌شده با

خدا آشکار می‌کنند که ستایش دیگر ایزدان کیش اوستایی در میانشان رواج داشته است (همان، ص ۲۲۶). پلوتارخ «اشا» را ایزد حقیقت می‌نامد (همان، ص ۲۳۰).

نگرش آیین زرتشت به جهان هستی، پیروی و پیوستن به قانون اشا است. از دیدگاه او خداوند جان و خرد جهان را به شکل هنجاری آفریده که بر تمام هستی حکم فرماست و او این هنجار و نظم حساب شده را «اشا» می‌نامد. استواری قانون اشا بر جهان هستی بازتاب اراده و خواست پروردگار است. انسان باید خود را با هنجار هستی همگام و همراه سازد؛ راستی و درستی، مهر و فروتنی و فروزه‌های نیک انسانی را در خود پرورش دهد. تا با هنجار اشا همراه و همگام شود. قانون اشا نیروی هماهنگ‌کننده جهان هستی است و هیچ پدیده‌ای از اتم تا کهکشان وجود ندارد که بر پایه این هنجار هماهنگ استوار و پایدار نباشد (نیکنام، ۱۳۸۵، ص ۵).

اشا ازلی و ابدی است و همچنین هنجار اهورایی، اخلاقی و اجتماعی را در آفرینش سامان می‌بخشد. دگرگونی در ذات آن جایگاهی ندارد. قانون عدل و دادگستری و راستی، و پایه‌اش بر فضیلت است. به گفتار زرتشت اگر اشا در زندگی افراد جای بگیرد مدینه فاضله آرمانی بر دنیا حاکم می‌گردد و نقصان جامعه بهبود می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان می‌دهد تعیین معنای دقیق برای مفهوم «اشا» و «دهرمه» مشکل است، اما این دو مفهوم دارای نقاط اشتراک و افتراقاتی هستند:

یکم. با بررسی انجام گرفته، مشابهت‌های زیادی بین این دو مفهوم وجود دارد. گاه هر دو در مقام ایزد قرار می‌گیرند؛ گاه هر دو در معنای نظم، عدالت، عدل، هنجار آفرینش، نظام هستی، قانون ازلی کائنات، محافظت از قانون، اداره جهان به کار رفته‌اند. از سوی دیگر آنچه مدنظر است اینکه هر دو با انسجام فردی و اجتماعی سروکار دارند و با امور اجتماعی مرتبط هستند و مردم نقشی اساسی در برقراری آنها داشته و باید با اعمال نیک خود، در قوت گرفتن دهرمه و اشا بکوشند تا آن دو به پایداری خود در هستی ادامه دهند. ذات اشا و دهرمه به گونه‌ای است که سرانجام اشا بر دروغ، و دهرمه بر ناحقی چیره می‌شوند. دگرگونی در ذات اشا و دهرمه راه ندارد و هدف هر دو چیزی جز نجات و رستگاری نیست. کسانی که اشا را رعایت کنند در زمره پاکان قرار می‌گیرند و به سعادت می‌رسند و کسانی که دهرمه را رعایت کنند به «مکشه» می‌رسد و خود افراد در نیکبختی فردی و اجتماعی سهیم‌اند.

دوم. با وجود اشتراکات بسیاری که بین مفهوم «اشا» و «دهرمه» وجود دارد، تفاوت‌هایی هم وجود دارد. با بررسی مفهوم «اشا» گاهی ثنویت پدیدار می‌شود و همواره مفهوم اشا در تقابل با دروغ مطرح است و ضد دروغ بیان می‌شود. این در حالی است که در مفهوم «دهرمه» ثنویت وجود ندارد.



## منابع

- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز.
- بویس، مری و دیگران، ۱۳۴۸، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۱، *مقدمه‌ای بر دین ایران باستان*، ترجمه خسرو قلی‌زاده، تهران، هزاره‌های دنیای باستان.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۳، *آیین زرتشت*، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران، نگاه.
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۸، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- پارتیج، کریستوفر، ۱۳۹۲، *سیری در ادیان جهان*، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران، ققنوس.
- پوردوود، ابراهیم، ۲۵۳۶، *یشت‌ها*، تهران، دانشگاه تهران.
- حامدی، گلناز، ۱۳۸۴، «سیر تاریخی لفظ دین در جوامع گوناگون»، *اخبار ادیان*، ش ۱۶، ص ۴۹-۴۶.
- حسین‌زاده، آناهیتا، ۱۳۹۰، *آیین و تسریع زرتشتی*، تهران، اردیبهشت.
- ساسانفر، آبتین، ۱۳۹۳، *کات‌ها*، تهران، بهجت.
- شهزادی، رستم، ۱۳۸۶، *واژه‌نامه پانزند*، تهران، فروهر.
- کری‌یر، زان کلود، ۱۳۹۰، *مهابهاراتا*، ترجمه بهمن کیارستمی، تهران، ماه ریز.
- معین، محمد، ۱۳۳۲، *برهان قاطع*، به اهتمام و حواشی محمد معین، تهران، سینا.
- نقیب‌خان، ۱۳۸۰، *مهابهارت*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، تهران، طهوری.
- نیکنام، کوروش، ۱۳۸۵، *آیین اختیار*، تهران، تیس.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۳، *کنکاشی بر زندگی و اندیشه زرتشت*، تهران، بهجت.
- Bhagavad Gita According to Gandhi*, 2012, edited by Radhisu M, Orient Publishing.
- Buck, Willam, 2000, *Mahabharat*, Arrangement with University of Delhi, California Press.
- Dadachanji, Faredun Kavasji, 1913, *Light of the Avesta and the Gathas*, Columbia University.
- Dhammajoti, Bhikkhu, K. L., 2012, *Lodro Sangpo, Gelong, Abhidharmakosa-Bhasya of Vasubandhu*, Motilal Banarsidass.
- Dwivedi, 2016, *Studies in Mimamsa*, Motilal Banarsidass.
- Geraets, wil, 2011, *The Wisdom Teachings of Harish Johari on the Mahabharata*, Bear & Co.
- Matilal, Bimal Krishna, 1989, "Caste, Karma, and The Gita", in *Ethics and Epic*, Eedited by Jonardon Ganeri, New York, Oxford University Press.
- , 2014, *Bimal Krishna, Moral Dilemmas in the Mahabharata*, Motilal Banarsidass.
- Rāya Pratāpacandra, Ganguli, Kisari Mohan, 1884, *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa Translated Into English Prose: Adi parva*, Sabha parva, Bhārata Press.
- , 1886, *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, Pratāpacandra Rāya*, Oriental Publishing Company.
- Rinehart, Robin, 2004, *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture, and Practice*, ABC-CLIO.
- Saigal, Krishan, 2000, *Vedic Management: The Dharmic and Yogic Way*, Gyan Books.
- Savant, Arvind, 2011, *Discovery of God*, Xlibris Corporation.
- Shukla, M, 2010, *Nilesh, Bhagavad Gita and Hinduism: What Everyone Should Know*, Readworthy.
- Tiwari, Kedar Nath, 1998, *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Translated Into English Prose Classical Indian Ethical Thought: A Philosophical Study of Hindu, Delhi, Motilal Banarsidass Publishe.
- Wilson, H.H., M.A. F.R.S, 1857, *Rig-Veda, a collection of ancient hindu hymns*, London, Wm. H. Allen and company.

## **A Comparative Study of the Concept of "Asha" and "Dharma" in the Hindu and Zoroastrian Tradition**

✉ **Vali-ollah Nasiri**/ Assistant Professor, Department of Religions and Applied Mysticism, Shahrekord University nasiri@sku.ac.ir

**Simin Yari**/ Ph.D Student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

**Received:** 2022/07/01 - **Accepted:** 2022/10/30

### **Abstract**

It seems difficult to provide a single definition of "Dharma" (right) which is one of the teachings based on the Vedas. Just like water that cannot cause the movement of fish in the river, Dharma cannot cause the movement of an inactive object, but it can help the movement of moving objects. Dharma is eternal, necessary, formless and motionless and it dominates the entire world. "Asha" means righteousness, truth and order. On the other hand, "Asha" means the natural law dominant on the regular movement of the sun, the circulation of the seasons, and the stability of existence. This essay mentions the different meanings of "Dharma" and "Asha" and are compared with each other in the Hindu and Zoroastrian religious traditions. This research tries to explain the similarities and differences of the two concepts using a qualitative-analytical library method. According to the results, Dharma and Asha are very close concepts and this can be rooted in the common tradition of India and ancient Iranians before their migration. In addition to their similar meaning, they have almost the same goals which is nothing but happiness and fortune.

**Keywords:** Dharma, Asha, Hindu texts, Zoroastrian tradition.

## **Zoroaster's Gatha Hymns; A Collection of Seventeen or Sixteen Gathas?**

✦ **Seyyed Sa'eed-Reza Montazeri/** Associate Professor of the Department of Religions and Mysticism, Farabi School, University of Tehran ssmontazery@ut.ac.ir

**Hadi Valipour/** P.hD. Student of Eastern Religions, Department of Ancient Iranian Religions, Qom University of Religions and Denominations

**Received:** 2022/05/23 - **Accepted:** 2022/09/07

### **Abstract**

The Avesta Pentateuch has seventeen long prayer hymns among the 72 *hot yasnas*, and they have many thematic and linguistic similarities with each other. According to most Avesta researchers and historical and textual evidences, the ode writer of the seventeen hymns of Gathas is the Zoroaster himself, and according to some others, the writer is an association of ancient Zoroastrian priests. Among the researchers who have accepted that Zoroaster has composed the Gathas, appending of the last hymn (*Yasna 53*) has been doubted due to its inconsistency with the themes of other Gathas; and therefore, the number of *Yasnas* of Gatha has been reduced to sixteen. The importance of this assumption is because it leads to the separation of one hymn from this little number of Gatha hymns and definitely brings about a change in the conclusions of current Gatha studies. It has also made some new European researchers to claim a consensus on the separation of this hymn. This claim suggests a new approach of Avesta researchers and their intention of considering a collection of sixteen Avesta hymns. Relying on library data, this article aims to compare six different translations of *Yasna 53*, and then, using an analytical-critical approach, investigate the correctness of the claimed consensus and find the degree of the thematic link of *Yasna 53* with other Gatha *Yasnas*. The result of this research shows that there are still no sufficient reasons, in terms of structure and language, to separate *Yasna 53* from the 17-Gatha collection, and the different theme of this *Yasna* has some similarities with the other original parts of Gathas as well.

**Keywords:** New Avesta, Old Avesta, Zoroaster, *Yasna*, Gatha.

## Early Reactions of the Catholic Church to the Theory of "Evolution"

✉ **Yaser Abuzadeh Getabi**/ PhD in Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research [y.a.g@chmail.ir](mailto:y.a.g@chmail.ir)

**Seyyed Ali Hasani Amoli**/ Associate Professor of Religions and Mysticism at Department of Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Received:** 2022/11/11 - **Accepted:** 2023/02/21

### Abstract

The publication of Darwin's first evolutionary work during the headship of Pius IX in the papal office and in the era of general favor of Western scientists to modern scientific currents and Darwin's opinions about the origin and evolution of vital species and how the first human generation was formed, created a serious challenge to Christian theology. The first reactions of the Catholic Church against evolutionism are the formation of the Cologne Council of Germany, the First Vatican Council and the publication of the "Catholic Civilization", which was supported by the Pope. Introducing and explaining these three reactions and also providing their feedbacks, this article points out how these three Catholic currents initially defended against the evolutionism current, and investigates to what extent they influenced the theology of the present Catholic Church, using a descriptive-analytical method of compilation.

**Keywords:** Catholic Church, Evolution, Pope Pius IX, Cologne Council, First Vatican Council, Catholic Civilization Publication.

## **A Comparative Study of the Doctrine of "Reincarnation" in the Kabbalah Sect with the doctrine of "Rij'at" (second coming) in the Shia Denomination**

✦ **Ehsan Turkashvand/** Assistant Professor of Islamic Studies, Malayer University, Malayer, Iran  
e.torkashvand@malayer.ac.ir

**Ma'soumeh Yar-Ahmadi/** Level 3 of woman's Islamic Seminary, Muhaddetheh Islamic Seminary, Borujerd

**Received:** 2022/01/17 - **Accepted:** 2022/04/30

### **Abstract**

The doctrine of "reincarnation" is one of the pillars of Eastern religions and some Western religious sects (such as Kabbalah), which means "belief in the repeated birth of humans or any other living creature". One of the important beliefs of Shia is the doctrine of "rij'at" in the age of the reappearance [of Imams]. Some believe that these two doctrines have the same origin and the belief of rij'at is transmitted to Muslims from other religions. This article analyzes the foundations and consequences of the two mentioned doctrines using a comparative method. Although this issue has various dimensions, but the main purpose of this article is to examine the similarities and differences between the two doctrines. These two doctrines both emphasize the immortality and survival of the soul and life after death, but they are different in terms of their pillars and goals; because the immortality posed in the doctrine of reincarnation is both worldly and universal, as opposed to rij'at which is not general. In addition, rij'at is not for reward or punishment; it is rather for presenting a complete argument, unlike reincarnation, which – even if accepted – is for the perfection of the human soul.

**Keywords:** reincarnation, rij'at, Kabbalah, Judaism, Shi'ism, resurrection.

## The Common Themes of Surah "Luqman" and the Book "Parables of Solomon"

✉ **Fatemeh Haji Akbari**/ Assistant Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Kawthar University, Bojnurd f.hajiakbari@kub.ac.ir  
**Hossein Heydari**/ Assistant Professor of Religion Department, Kashan University  
**Received:** 2022/06/26 - **Accepted:** 2022/11/07

### Abstract


There are various debates regarding the real identity of Luqman throughout history, including the connection between Luqman and his wisdoms (hikmah) with the Jews and Christians and their teachings. There are some examples of wisdom directly stated in Surah Luqman; and in the Jewish tradition, the book of Parables is a symbol of wisdom in the Old Testament. According to the Jews, Solomon and according to the Muslims, Luqman are the two prominent wise and pious figures. There are significant interpretative and historical reports regarding the abundance of Luqman's wisdoms in the customs and manners and culture of the Jews and Christians, each of which can be separately studied. Trying to reach to the common teachings of Abrahamic religions, this research aims to investigate the common themes in some parts of the two Divine books, i.e. Surah "Luqman" in the Qur'an and the book of "Parables" in the Torah, considering the two Islamic and Jewish traditions as much as possible. The method of collecting materials is a library method and the processing method used is comparative. Based on the comparative studies conducted in this article, the two books have thematic similarities, and are aligned in their knowledge of God, teleology and wisdom, and surprisingly, there are many similarities in their sentences and expressions. These thematic similarities can somehow confirm some possibilities regarding Luqman's real identity from the textual aspect and not the rejalī<sup>1</sup> aspect.

**Keywords:** Torah, Book of Parables of Solomon, Luqman, wisdom.

<sup>1</sup> Biography and criticism of narrators of hadith.

## **The Correlation of Justice and Human Justification in the Catholic Religion**

**Seyyed-Abbas Mousavizadeh/** M.A of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute

 **Seyyed-Ali Hasani Amoli/** Assistant Professor of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute seyedAli5@Gmail.com

**Received:** 2022/06/29 - **Accepted:** 2022/10/30

### **Abstract**

"Justice" and "justification" are two concepts that play a fundamental role in the Catholic theology. Understanding and realizing the virtue of justice, which is - in fact - a continuous and firm will to fulfill the rights of God and fellow human beings, depends on the understanding of human's justification - which is called "God's act"- and its quality. This article tries to show the relationship between "justice" and "justification" using a descriptive-analytical method. Examining the meaning of these two words and then mentioning how justice and justification can be actualized in human beings, this research discusses the relationship between the two; and finally it comes to the following conclusion: if human justification and the quality of its fulfillment by God is not considered, modeling and generalizing God's justice for human being -so that he/she can realize the virtue of human justice as it deserves - will not be possible.

**Keywords:** justice, justification, inherent sin, faith, grace, law.

## **Adam's Position in Islam and Judaism based on "Fosus al-Hekam" and "Zohar"**

**Fatemeh Kyaei**/ Assistant Professor of the Department of Islamic Sciences, Payam Noor University, Tehran ft.kiaei@pnu.ac.ir

**Received:** 2022/05/26 - **Accepted:** 2022/09/07

### **Abstract**

Adam is the first prophet of Abrahamic religions, and he has a high position in Islam. The Holy Qur'an has called him the Caliph of God, the angels prostrated him, and he has the knowledge of 'al-asma' (names). Although he tasted the forbidden tree, tempted by the devil, and fell to the earth, his value was not decreased and he was chosen [as a prophet] because of his repentance. The story of Adam is mentioned in the Bible's Book of Genesis, as the first human, which has some differences with the story of the Holy Quran. Mystical schools reveal the esoteric interpretation of sacred texts. The book "Zohar" – related to the Jewish mysticism – presents an internal interpretation of the chapters related to Adam from the Book of Genesis. In Islamic mysticism, Ibn Arabi's "Fosus al-Hikam" is an esoteric and allegorical interpretation of the prophets' stories. Presenting a comparative study and explaining the differences and similarities of the mystical approach of the two books, the present article compares Adam's position in the two religious traditions. According to both intellectual traditions, Adam is the eternal example of a perfect human being, the complete manifestation of God's names and attributes and the seal of creation. He is the meeting point of many worlds of existence, and the only difference between a perfect human being and God is that the first is a possible being, and the second is a necessary and self-sufficient existence.

**Keywords:** Qur'an, Holy Book, Fosus al-Hikam, Zohar, Ibn Arabi.



## **A Comparative Study between Qur'anic and Qumran Theologies: God's Attributes in the Holy Qur'an and the 'Dead Sea Scrolls'**

✉ **Seyyede Razieh Pourmohammadi**/ Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences, Arak University raz\_sae@yahoo.com

**Fateme Dastrang**/ Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Arak University

**Sa'id Karimpour**/ Ph.D. of Theology and Islamic Studies, Orientation of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

**Received:** 2023/07/23 - **Accepted:** 2023/10/25

### **Abstract**

The 'Dead Sea Scrolls' discovered in the 20th century are known as the greatest biblical discovery of the 20th century. It is necessary to carry out comparative researches about this sect and other religions because the scrolls have been out of the reach of humankind for more than two thousand years. The purpose of this research is to study one aspect of monotheistic issues between the Holy Quran and the Dead Sea Scrolls comparatively. The information is collected using a library research method and the data is processed using a descriptive-analytical method in this research. The results of this research show a significant similarity between the Qur'anic subjects and the content of the scrolls regarding some of God's attributes, including God's justice, God's seat (korsi), God's general mercy, God's wisdom, God's general mercy, God's guidance and God's destiny.

**Keywords:** Dead Sea scrolls, attributes of God, Islam, Judaism.

# Abstracts

## The Meaning of "Ayyam-ollah" in the Qur'anic Verses and the Bible

✉ **Seyyed Sa'eed Miri**/ Assistant Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Khatam Al-Anbia University of Behbahan [miri@bkatu.ac.ir](mailto:miri@bkatu.ac.ir)

**Mohammad Ali Hemmati**/ Associate Professor of Quran Sciences and Knowledge, Faculty of Comparative Quran Studies, Shiraz

**Received:** 2022/07/11 - **Accepted:** 2022/10/30

### Abstract

The subject of this research is the term "Ayyam-ollah" (days of God) in two holy texts: the Qur'an and the Bible. The purpose of this essay is to understand the meaning, concept and examples of "Ayyam-ollah", as a special term, in Abrahamic texts. The method of this research is library and text-oriented research based on documentation and external analysis. According to this research, "Yowm-ollah" means "Doomsday Day" in the Bible, and in most cases it means "revenge" as a manifestation of the power of the true side; that is, the days when God takes severe revenge on the disbelievers and oppressors; such as the day Jerusalem fell. However, in some interpretations of the Holy Qur'an and their related narrations, this word has a wider meaning than revenge compared to the Bible; but it is mostly used, in Qur'anic verses, for the concept of 'harsh revenge' against untruth as well. Both approaches emphasis the need to observe and honor these days.

**Keywords:** Qur'an, the Bible, 'Ayyam-ollah', revenge.

# Table of Contents

<b>The Meaning of "Ayyam-ollah" in the Qur'anic Verses and the Bible / Seyyed Sa'eed Miri / Mohammad Ali Hemmati</b> .....	7
<b>A Comparative Study between Qur'anic and Qumran Theologies: God's Attributes in the Holy Qur'an and the 'Dead Sea Scrolls' / Seyyedeh Razieh Pourmohammadi / Fatemeh Dastrang / Sa'id Karimpour</b> .....	21
<b>Adam's Position in Islam and Judaism based on "Fosus al-Hekam" and "Zohar" / Fatemeh Kyaei</b> .....	39
<b>The Correlation of Justice and Human Justification in the Catholic Religion / Seyyed-Abbas Mousavizadeh / Seyyed-Ali Hasani Amoli</b> .....	57
<b>The Common Themes of Surah "Luqman" and the Book "Parables of Solomon" / Fatemeh Haji Akbari / Hossein Heydari</b> .....	71
<b>A Comparative Study of the Doctrine of "Reincarnation" in the Kabbalah Sect with the doctrine of "Rij'at" (second coming) in the Shia Denomination / Ehsan Turkashwand / Ma'soumeh Yar-Ahmadi</b> .....	89
<b>Early Reactions of the Catholic Church to the Theory of "Evolution" / Yaser Abuzadeh Getabi / Seyyed Ali Hasani Amoli</b> .....	107
<b>Zoroaster's Gatha Hymns; A Collection of Seventeen or Sixteen Gathas? / Seyyed Sa'eed-Reza Montazeri / Hadi Valipour</b> .....	119
<b>A Comparative Study of the Concept of "Asha" and "Dharma" in the Hindu and Zoroastrian Tradition / Vali-ollah Nasiri / Simin Yari</b> .....	135

# In the Name of Allah

**Ma'rifat-e Adyān**

Vol.14, No.4

A Quarterly Journal of Religions

Fall 2023

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

**Director:** *Sayyid Akbar Husseini*

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

## 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

<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)