

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت ادیان

فصل نامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۰
صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
مدیرمسئول: سیداکبر حسینی قلعه بهمن
سردبیر: محمدعلی شمالی

هیئت تحریریه

سوسن آل رسول دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
محمد رضا جباری دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
احمد حسین شریفی دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمدعلی شمالی دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
قربان علمی دانشیار دانشگاه تهران
ابوالفضل محمودی دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
علی مصباح دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
همایون همتی دانشیار دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه

صفحه آراء و مدیر اجرایی: محمد ایلاقی حسینی
ناظر چاپ: حمید خانی

ترجمه چکیده لاتین و عربی: گروه زبان مؤسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی، دفتر نشریه
تلفن: تحریریه ۴۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۴۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵
Nashrieh@Qabas.net
www.marefateadyan.nashriyat.ir/ & www.iki.ac.ir
قیمت: ۱۰,۰۰۰ ریال

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 ارسالی بر روی یک صفحه A4 با فاصله ۱ سانتیمتر بین سطور (حتی‌الامکان تایپ شده با قلم لوتوس ۱۴ در محیط WORD همراه با CD و pdf مقاله) به دفتر مجله ارسال شود و یا فایل آن از طریق رایانامه به آدرس اینترنتی مجله: Nashrieh@qabas.net ایمیل گردد.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی 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 بر اساس 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 مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- ### ج. یادآوری
۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
 ۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
 ۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
 ۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
 ۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

مواجههٔ حکیم مجتهد مراغی با ارامنهٔ مراغه.....	۵
حیدر عیوضی	
جریان‌های الاهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دورهٔ میانه.....	۲۰
سیدلطف‌الله جلالی	
لوگوس، اسطوره‌ای هادی به حقیقت.....	۴۹
جواد اکبری مطلق	
عرفان و رهبانیت در مسیحیت.....	۸۲
عباس رسول‌زاده	
رهبری فکری - معنوی «صدیق» در مکتب حسیدی.....	۱۱۵
طاهره توکلی / رقیه صولت	
فروپاشی و قیامت چهارگانه در پورانه‌های هندویی و عرفان اسلامی.....	۱۴۲
محمد رسول ایمانی	
تأویل، ابزار عوام‌فریبی در بهائیت.....	۱۷۳
امیرحسین منطقی	
الخلاصة.....	۱۹۹
Abstracts	212

مواجهه حکیم مجتهد مراغی با ارامنه مراغه

حیدر عیوضی*

چکیده

رویگرد عالمان مسلمان در گفت‌وگو با مسیحیان را می‌توان به پنج دسته تقسیم نمود: ردیه‌نویسی، مناظره، رابطه‌تعلیم و تعلم، برخورد فقهی، دیالوگ و گفت‌وگو. محور مقاله حاضر، که بازنویسی رساله مختصر «جواب کافی و بیان شافی لمن سبقت له الحسنی»، اثر خامه عالم وارسته مجتهد مراغی به فارسی می‌باشد، به رویکرد پنجم، یعنی دیالوگ و گفت‌وگو اختصاصی دارد. مؤلف در مقدمه این اثر می‌گوید: این رساله را به درخواست ارامنه مراغه، در تبیین دین حق نوشته است، هرچند از هویت فرد یا گروه متقاضی و واکنش آنان به تحلیل ایشان، اطلاعی نداریم، اما این نوع اتفاق در تاریخ گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت نادر و منحصر بفرد است. گرانگاه رساله مجتهد مراغی، انتقال از توحید به ضرورت وجود انسان کامل است. مؤلف، مذهب شیعه را به خاطر وجود حضرت ولی عصر عجله تعالی فرجه، انسان کامل و عصاره خلقت، به عنوان مذهب حق معرفی می‌کند. مجتهد مراغی، رساله‌ای دیگر البته در باب مسیحیت با عنوان «مشکوٰۃ الحکمه و مصباح البیان» نگاشته و برخلاف رساله مفصل‌تر و به زبان عربی و با رویکرد نخست یعنی (ردیه‌نویسی نگاشته است). اما، وجه مشترک هر دو رساله، استناد به وجود مقدس «امام عصر عجله تعالی فرجه» به عنوان انسان کامل و واسطه فیض الهی می‌باشد. کلیدواژه‌ها: اسلام، مسیحیت، ارامنه، مراغه.

أَدِينُ بَدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ
رَكَائِبَهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي

(ابن عربی، ترجمان الشوق)

گرایش به فهم مشترک، اولین گام در گفت‌گوی ادیان محسوب می‌شود. این فهم مشترک همان « کَلِمَةُ سَوَاءٍ » است که قرآن کریم همه حقیقت‌خواهان را به آن دعوت می‌کند (آل عمران: ۶۴). مفسران در ذیل آیه مبارکه، « کَلِمَةُ سَوَاءٍ » را کلمه‌ای دانسته‌اند که هیچ‌یک از طرف‌های گفت‌وگو در پذیرش آن احساس اکراه و اجبار نمی‌کنند، بلکه همه یکدل و یک‌زبانند؛ زیرا کلمه خود اوست، باور اوست و این کلمه باور به خداوند است.^۱ در نتیجه، معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود: بیایید همه به این کلمه چنگ بزنیم و در نشر و عمل به لوازم آن، دست به دست هم دهیم. از این‌رو، این درخواست ارامنه مراغه و واکنش مجتهد مراغی در راستای این رهنمود قرآنی ستودنی است.

پایگاه اصلی مسیحیان ارمنی ایران، کشور ارمنستان کنونی است. مسیحیت در سده سوم میلادی در این کشور، پایگاهی یافت، و در اوایل سده چهارم، دین رسمی این سرزمین شد. کلیسای ارمنستان، تنها سه شورای کلیسایی عام نقیه (۳۲۵م)، افسوس (۳۳۱م) و قسطنطنیه (۳۸۱م) را به رسمیت می‌شناسد. حضور آنان در ایران، به اوایل صفویه برمی‌گردد که در منابع مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در چند قرن اخیر، ارامنه ایران مورد توجه جدی مبشران کاتولیک و پروتستان بوده است.

فعالیت‌های تبشیری در نواحی شمال غرب ایران، به‌ویژه در تبریز و ارومیه، به دهه سوم قرن نوزدهم برمی‌گردد. در سال ۱۸۳۲، آقایان سمیت^۲ و دوایت^۳ از سوی هیئت کمیسیونرهای آمریکایی برای میسیون‌های خارجی، مأمور شدند تا به خاور نزدیک آمده، پس از بررسی‌های کافی گزارشی از وضع این ناحیه برای شروع فعالیت‌های میسونری تهیه نمایند. این دو نفر، پس از مسافرت به سوریه، آسیای صغیر، و ارمنستان و ایران به ارومیه رسیده و ضمن بازدید از مناطق آشوریان منطقه، با اسقفان آنها ملاقات نمودند. مردم به گرمی از آنان استقبال نمودند. سمیت، در مورد واکنش آشوری‌های این منطقه می‌گوید: «مزرعه‌ای که در اینجا موجود است، به نظر من آماده حصاد می‌باشد. اینجانب در تمام مسافرت خود، مردمی ندیده است که به اندازه آشوری‌های ایران حاضر به قبول انجیل مسیح باشند.» در همان موقع، به هیئت کمیسیونرهای آمریکایی گزارش رسید که شروع کار

فعالاً در بین مسلمانان این منطقه غیرممکن است. در پی این گزارش، تصمیم گرفته شد که مبشرانی برای ترویج مسیحیت به میان آشوری‌های شمال غرب ایران فرستاده شود. گروه اعزامی به این منطقه، «مسیون اعزامی نزد نستوری‌ها» نامیده شد.^۴ یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مبشرانی که به این منطقه اعزام شد، ژوستین پرکینز^۵ بود که در سال ۱۸۳۳، به اتفاق همسرش و دکتر آساهر گرانز،^۶ برای خدمات طبی اعزام تبریز گردیدند. آنان پس از یک‌سال فراگیری زبان آشوری در تبریز، وارد ارومیه شدند. عمدهٔ فعالیت‌های آنها در زمینه خدمات آموزشی و پزشکی بوده است. از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. اختراع خط جدید برای آشوریان؛
۲. ترجمه کتب انگلیسی به زبان آشوری؛
۳. تأسیس نخستین آموزشگاه، در ۱۸ ژانویه ۱۸۳۶، با هفت دانش‌آموز؛
۴. تأسیس چاپخانه. در سال ۱۸۴۰ پرکینز دستگاه چاپی را از آمریکا وارد ایران نمود.
۵. انتشار روزنامه، پرکینز نخستین روزنامه آشوری‌زبان ایران را به نام «اشعه نور» در سال ۱۸۴۸ در ارومیه منتشر نمود.

پرکینز نخستین میسیونر آمریکایی در ایران بود که مدت ۳۶ سال در ارومیه اقامت داشت. کشیش اوراهام^۷ و یوحنا^۸ نیز در امر آموزش و تهیهٔ مواد درسی به پرکینز کمک می‌کردند. اما زمانی که مدرسه گشایش یافت، با مشکلاتی روبه‌رو شد: از جمله یکی، جلب رضایت روحانیون منطقه و حکومت محلی بود. هیئت آمریکایی ابتدا به سراغ مجتهد ارومیه رفتند. از آنجا که مدرسه ویژهٔ مسیحیان بود و مسلمانان حق نام‌نویسی نداشتند، مجتهد روی خوش نشان داد، حتی از مدرسه بازدید کرد و از پیشرفت شاگردان اظهار خرسندی نمود. کامران میرزا و ملک قاسم میرزا، هم از مدرسه بازدید کرده و قرار شد دوازده صاحبقران، کمک مالی به دانش‌آموزان بپردازند. در این آموزشگاه، از دانش‌آموزان شهریه گرفته نمی‌شد. حتی مخارج تحصیل و زندگی آنها را آموزشگاه می‌پرداخت. پرکینز در مدرسه‌اش، علاوه بر تدریس مواد علمی، به کودکان آهنگری و قالی‌بافی یاد می‌داد. علاوه بر مدارسی که توسط مبشران آمریکایی در ارومیه تأسیس شد، در اطراف شهر نیز آموزشگاه‌های روستایی تأسیس نمودند. به‌عنوان نمونه، در سال ۱۸۳۹ آنها دوازده مدرسه

در دوازده روستا داشتند که در مجموع، ۲۷۲ دانش‌آموز پسر و ۲۲ دانش‌آموز دختر در این مدارس تحصیل می‌کردند. در سال ۱۸۴۲، تعداد این مدارس به بیست عدد و پانصد دانش‌آموز افزایش یافت. از میان ۴۸ معلم بومی، که آنها را اداره می‌کردند، ۲۲ نفر کشیش بودند.^۹

پس از پرکینز و همراهانش، میسونرهای کاتولیک فرانسه معروف به لازاریست‌ها در سال ۱۸۳۹م. و در پی آن هیئت‌هایی از کلیسای انگلستان، لوتری‌های آلمان و بالأخره، هیئت اعزامی کلیسای ارتدوکس روس، در اواخر همان قرن برای فعالیت‌های تبشیری وارد ایران شدند. گرچه تا پیش از جنگ اول جهانی، این هیئت‌های تبشیر در عین برخورداری از نوعی وحدت عمل و همدلی مشترک در مخالفت با فرمانروایی دولت‌های اسلامی بر این مناطق، رقابت و هم‌چشمی با یکدیگر داشتند و نگران پیشرفت رقبای خود بودند، ولی با شروع جنگ، که روس، انگلیس و فرانسه را در مقام قدرت‌های متفق بر ضد آلمان و اتریش و عثمانی وارد نبرد ساخت، هیئت‌های مزبور سرانجام، به عنوان یکی از ابزارهای اصلی پیشبرد سیاست‌های سیاسی نظامی متفقین، خط‌مشی واحدی را پیش گرفتند.^{۱۰}

در مجموع، می‌توان اهداف این هیئت‌های تبشیری را این‌گونه برشمرد:

۱. وعظ و تبلیغ در میان پیروان کلیساهای کهن شرق (نستوری‌ها و ارامنه)، با هدف هدایت آنها به مسیحیت کاتولیک/ پروتستان.
۲. تبلیغ و فعالیت در میان پاره‌ای از دیگر اقلیت‌های مستعد، چون کردهای ارومیه و کردستان.
۳. ایجاد مدارس رایگان و شبانه‌روزی و اهدای لوازم کمک آموزشی در مدارس.

مجتهد مراغی

حکیم مولی حسن بن عبدالرحیم مراغی، متکلم، عارف و فقیه، در سده سیزدهم هجری (۱۳۰۰ ق) می‌باشد و از مفاخر آذربایجان به شمار می‌رود. ایشان در خانواده‌ای اهل علم دیده به جهان گشود. والدش عبدالرحیم مراغی، شیخ الاسلام مراغه بود. مرحوم آغابزرگ در طبقات می‌نویسد: «الشیخ عبدالرحیم شیخ الاسلام من اعظم العلماء فی عصره، کان شیخ الاسلام فی مراغه و کانت له فیها مکانة سامیة و مرجعیة کبیرة توفی حد و د سنة ۱۲۶۰ق.»^{۱۱} از تألیفات این فقیه فرزانه، سه مورد را اطلاع داریم: رساله

جهادیه (عربی)، رساله الجهادیه المسماة بالمحمدية، حاشیه بر حاشیه ملاعبدالله یزدی.^{۱۲}

حسن بن عبدالرحیم، تحصیلات مقدماتی را نزد پدر و سایر علمای مراغه فراگرفت. و برای تکمیل تحصیلات خویش عازم تهران و پس نجف اشرف گردید. پس از طی دوره‌های فقه، اصول و حکمت به زادگاهش برگشت و به تألیف و تدریس پرداخت. متأسفانه منابع موجود اطلاعی در رابطه با اساتید و نحوه تحصیل وی ارائه نداده‌اند. آقای طیار مراغه‌ای در این رابطه می‌نویسد:

از یکی از علمای مراغه، که خاطرات زیادی از دانشمندان شهر در سینه داشت، شنیدم که وی معاصر و دوست آیت‌الله مجدد سیدمحمدحسن شیرازی، رهبر نهضت تنباکو بود. چنان‌که مرحوم مجدد شیرازی، در دیداری که با وی داشت، ضمن اظهار تأسف از دوری حکیم مراغه‌ای از حوزه نجف فرموده بود: آقا میرزا حسن تحت‌الشعاع دیگران قرار گرفت و حقت ضایع گردید.^{۱۳}

مجتهد مراغی از معاصران شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی بود و در ردّ آراء و نظرات آنان، سه رساله نگاشت.^{۱۴}

مجتهد مراغی آثار گران‌بها و صدقات جاریه پربهایی از خود بر جای گذارد:

۱. احیاء مسجد شیخ بابا؛ مطابق وصیتش در شبستان همین مسجد مدفون گردید.
۲. بناء مدرسه علمیه آقا حسن، در حال حاضر اثری از آن باقی نمانده و برجای آن مرکز فرهنگی برپا شده است.
۳. دو فرزند اهل علم، میرزا علی آقا صاحب کرامات باهرات، و میرزا احمد آقا (ت ۱۲۸۴ ق) این تعدادی از رسایل پدر (از جمله همین رساله حاضر) را در سال ۱۳۱۹ ق، در ضمن مجموعه‌ای با عنوان کشف سریره الاسلام منتشر نمود.
۴. تألیفات علمی: آثار به جای مانده از ایشان را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: بخش نسخه‌های خطی، و بخش دیگر، که به صورت چاپ سنگی مطبوع شده است.

الف) نسخه‌های خطی

۱. الامر و المشیئة؛
۲. تحقیق حقیقه؛
۳. تحقیر یق در نوع انسان؛
۴. تفسیر سورة الفاتحة؛
۵. التوحید؛
۶. جزاء الاعمال؛
۷. حب علی اصل الجنة؛
۸. حشر و نشر (سؤال و جواب)؛

٩. حقيقة التكليف؛ ١٠. حقيقة الروح؛ ١١. خلاصة الحقائق و زبدة الدقائق؛ ١٢. الرد علي الشيخيه (تصحيح شدة طيار مراغه اي)؛ ١٣. رسائل؛ ١٤. رفع القلم في بعض الاعياد؛ ١٥. سبب تسمية الائمة به ام الكتاب؛ ١٦. سر الخلقه و كشف ستر الخليقة؛ ١٧. سر الخلقه (مختصر)؛ ١٨. سرالقدر؛ ١٩. شرح حديث حقيقت؛ ٢٠. شرح حقيقة العقول؛ ٢١. شرح رفع القلم في بعض الاعياد؛ ٢٢. عرش القواعي و الاصول؛ ٢٣. العقل؛ ٢٤. علم الله تعالى؛ ٢٥. فائدة جديدة = الجبر و التفويض؛ ٢٦. فلسفة الاختلاف؛ ٢٧. الفوائد الشريفة و القواعد المنيفة؛ ٢٨. فوائد فلسفية؛ ٢٩. قضا و قدر؛ ٣٠. ماهية الاجسام و الاجساد؛ ٣١. مدارك الغرايب في مسالك العواقب و مشاهد العجايب في مناهج المناقب في احوال الموت و ما بعده من عالم البرزخ و المعاد و المحشر ما بلغ من المعصومين^{عليه السلام}؛ ٣٢. مراتب صلاة؛ ٣٣. مراتب النفس و الروح و درجات القلب و العقل؛ ٣٤. مسالك الطريقة و مدارك الحقيقة؛ ٣٥. مشكاة الحكمة و مصباح العرفان = مشكاة الحكمة و مصباح البيان في معرفة الحجة الناطق في كل زمان؛ ٣٦. المدراج؛ ٣٧. منهاج البصيرة و اليقين و مصباح المعرفة في الدين؛ ٣٨. ميزان العقول و الالباب؛ ٣٩. نقطة المعارف و العلوم و حقيقة المشاعر و الفهوم.^{١٥}

(ب) مجموعه مطبوع چاپ سنگي

(١) كشف سريرة الاسلام بنور بصيرة الايمان؛ (٢) بيان نقطة التوحيد و بيان خطة التفريد؛ (٣) ميزان المعارف و العلوم و مقباس المدارك و الفهوم؛ (٤) مطالع المعارف و منهاج المكاشف؛ (٥) مدارك الحق و التحقيق و مسالك الصدق و التصديق؛ (٦) رسالة الذهبية؛ (٧) نقطة المعارف و العلوم و حقيقة المشاعر و الفهوم؛ (٨) مسلك اهل الولا و العناية في الطريقة و مشرب ذوي الحسني و الهداية في المعرفة؛ (٩) محاسن

الاحوال و میامن الخصال؛ ۱۰) سرالخلیقة و سریرة الحقیقة؛ ۱۱) سریرة الحقیقة و حقیقة السریرة؛ ۱۲) کشف سر لم یطلع علیه الا من خصه الله به؛ ۱۳) معرفة الامام (ع) كما يستحق ان يتعقده الانام؛ ۱۴) كشف التوحيد بالعيان لاهل البصيرة والعرفان؛ ۱۵) بیان اختصاص الاختیار لله الغنی القديم والا ضطرار للاحداث الفقیر العدم؛ ۱۶) نکات لاهل العلم و هدايا لاهل الفهم؛ ۱۷) الكافي من البيان في الغيب والعيان؛ ۱۸) ازاحة وهم وانارة فهم؛ ۱۹) اشارة غيبية ودرایة بلاکیفیه؛ ۲۰) جواب کافي و بیان شافي لمن سبقت له الحسنی.

مجتهد مراغی در ذیل رساله حاضر می نویسد:

... هرگاه گویند امام شما نیز غایب است، گویم به خواص خودش ظاهر است و به ایشان

القا می کند آنچه مایحتاج خلق است. چنانچه این بیانات را به مخلص القا فرمودند، جواب

از برای شما نوشتم، روحی و نفسی فداه.^{۱۶}

مجتهد مراغی رساله ای دیگر در نقد یک نویسنده مسیحی به عربی نگاشته، با عنوان

مشکوة الحکمه و مصباح البیان به صورت نسخه خطی در ضمن

مجموعه ای قرار دارد.^{۱۷} این رساله، در ۲۴ برگ و به خط نسخ می باشد. ایشان پس از

خطبه کتاب می گوید:

اما بعد، فقد وصل الينا من بعض القسيسين و الأخبار،
المؤسسين بنيانهم علي شفا جرف هار، كتاب يرجع
حاصله عند النظر و الاعتبار إلي ان الطريق في هذه
الأعصار، منحصر علي الكتب الألهيه الباقية في ايدي
النصارى و اليهود، المشتمله علي القصص و الأخبار،
و قليل من الأحكام و الحدود، و استدل علي ذلك بأن
العقل لا يعرف طريق الطاعة و النجاه، إذ لم يعرف من
العقول إلا الجزئيات الناقصات، فزعم أن حجة الله التي
احتج بها علي الناس الكتب الباقية من الأنبياء
السالفه؛ و لم يعقل أن الكتب صامته، و الصامت
لا يليق بالحجيه، لما يقبل التأويل، فيؤوله كل علي
مقتضي هواه....

رساله **مشکوة الحکمه** در یک پیش گفتار، چهار رکن (فصل) و یک خاتمه می باشد.

مجتهد مراغی در پیش گفتار به علت نگارش رساله که در پاسخ به یک ردیه مسیحی بوده،

می پردازد، اما به مشخصات نویسنده و یا کتاب او هیچ اشاره ای نمی کند. اگر بخواهیم

مخاطب اصلی مؤلف را بیابیم باید ردپای او را در میان مبشرانی جست که در این دوره فعالیت داشته‌اند (در ادامه به این مسئله می‌پردازیم).

مؤلف در ادامه پیش‌گفتار به دو اشکال اصلی طرف مسیحی اشاره می‌کند و موضوعات ارکان رساله خود را نیز طوری انتخاب می‌کند که به طور منطقی بتواند پاسخ او را داده باشد. مبشر مسیحی گفته است: (۱) عقل انسان تنها قادر به درک جزئیات است و به تنهایی از شناخت حقیقت عاجز است، بنابراین خداوند تنها راه شناخت خود را در کتب آسمانی انبیاء پیشین قرار داده است. *مجتهد مراعی* اجمالاً در اینجا می‌گوید: نویسنده توجه نداشته که کتاب‌ها صامت هستند و صامت به تنهایی نمی‌تواند حجت باشد، چراکه تأویل‌بردار است و هر کس می‌تواند در راستای اهداف خود آن را تفسیر و تأویل کند «لم یعقل ان الكتب صامتة و الصامت لا یلیق بالحجة لما یقبل التأویل فیؤوله کل علی مقتضی حاله» (برگ دوم). (۲) نویسنده مسیحی مدعی بوده که پیامبر اسلام بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین فرد زمان خود بوده و برای تحقق اهداف سیاسی‌اش قرآن را آورده است. مؤلف ما در پاسخ به این اشکال نیز می‌گوید: نقطه انحراف اینان در این است که مقام و منزلت حجت الهی را که قیم بر کتب آسمانی‌اند را درک نکرده‌اند «فینبغی أن نبین لهم اولاً وجوب الحجة الناطق فی کلّ زمان و أن الصّامت لا یكون حجة علی و حدّته ولا هو بذلک یحییق و لا یقوم مقام الناطق ولا هو بذلک یلیق، ثمّ أنه یجب ان یكون معصوماً عن الخطأ و الزلل، عالماً بجمیع ما یحتاج الیه الأنام فی العلم و العمل. ثمّ أنه یجب أن یكون ظاهراً و معروفاً بین الأنام بنفسه او بنوابه، ثم نبین لهم طریق معرفته و معرفة نوابه» (برگ سوم).

فهرست مطالب رساله از این قرار است:

مقدمه: فی الاشارة الى ارکان المعرفة، ۳-۴؛

رکن اول: وجوب حجة الناطق فی کل زمان، ۴-۶؛

رکن دوم: وجوب عصمته فی کل اوان، ۶-۸؛

رکن سوم: اشتهاه فیما بین الأنس و الجن، ۸-۱۰؛

رکن چهارم: طریق معرفة الحجة و نوابه، ۱۱-۱۷

خاتمة: فی وجوب الرجوع الى القیم و التسليم له علماً و عملاً، ۱۸-۲۲.

از ویژگی‌های مهم رساله حاضر این است اجزای فصول آن کاملاً به هم متصل هستند و هر رکنی مبتنی بر رکن پیشین خود می‌باشد. از دیگر ویژگی این رساله استفاده از تشبیهات و تمثیلات متناسب با موضوع است، برای نمونه در رکن اول در اثبات ضرورت حجت الهی که انبیاء و جانشینان آنها هستند، جامعه را به بدن انسان تشبیه می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که آفریننده این بدن مادی برای اعضا و جوارح ما یک رئیس قرار داده که همان روح باشد، انبیاء و جانشینان آنها را هم راهنمایان جامعه قرار داده است، و به عبارتی دیگر پیامبران روح جامعه بشری هستند.

متأسفانه مؤلف تا پایان رساله هیچ اشاره‌ای به مشخصات نویسنده مسیحی و نام اثر او نمی‌کند. تنها با تعبیر «من بعض القسین و الأخبار» از آن یاد می‌کند. اما با توجه به قرائنی که وجود دارد، به نظر می‌رسد این رساله، از جمله ردیه‌هایی باشد که در واکنش به کتاب *ینایع الاسلام*^{۱۸} اثر کشیش دکتر کلرتیزدال^{۱۹} تألیف شده است. زیرا *ینایع الاسلام*، جنجالی‌ترین کتابی است که در این دوره (اواخر قرن نوزده) در رد اسلام نوشته شد.^{۲۰} و واکنش‌های متعددی از سوی عالمان مسلمان، از هند تا نجف را در پی داشت. مرحوم آقابزرگ در *الذریعه*^{۲۱} و فرزند ایشان *احمد منزوی در فهرست‌واره*^{۲۲} نمونه‌های دیگری از ردیه‌های این کتاب را احصاء کرده‌اند.

اما متن رساله *جواب کافی و بیان شافی لمن سبقت له*

الحسنی:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي ليس كمثله شيء و هو اللطيف الخبير و الصلوة علي من هو من الله بشيراً و نذيراً و السلام علي الوصي و الوزير و آله الذين كل واحد منهم في العلم و الفضل له نظير و شيعتهم الذين هم كافلوا كل يتيم و اسير. بعد يقول سالك مسلك التسليم و شارب مشرب التسليم حسن بن عبدالرحيم قد سئلني بعض الأرامنة أن أبين لهم المذهب الحق فيما بين المذاهب و الأديان بالدليل العقلي بحيث ينكشف لأهل البصرة (البصيرة) بالعيان.

پس نوشته شد، شکی نیست در اینکه اجسام خالی از چهار عرض نمی‌باشد؛ یعنی حرکت، سکون، اجتماع و افتراق. بدیهی است که این اعراض، همگی حادث است. آنچه مقدم بر حوادث و پیش از اینها نتواند شد، آن هم حادث می‌شود. آنچه مجرد است، مثل عقول و ارواح و نفوس، هرگاه متعدد باشند، تعدد نمی‌شود، مگر به حدود و کل محدود مرکب است. پس، خالی از دو عرض اجتماع و افتراق نمی‌باشد، آنچه پیش از عرض بودنش محال باشد، آن هم حادث می‌باشد. مثل عرض و اگر مجرد منحصر به یکی باشد، خالی نیست از اینکه در یک صفت یا زیاده از یک صفت با حوادث شریک باشد، یا نباشد، بلکه منزله از جمیع صفات حوادث باشد. هرگاه شریک باشد، شکی نیست در اینکه مابه‌الاشتراک، غیر مابه‌الامتیاز است. پس، لامحاله مرکب می‌باشد، پس لامحاله حادث می‌شود.

و اگر منزله از جمیع صفات حوادث و مقدس از جمیع سمات مدرکات باشد، آن قدیم است. و لابد است از اینکه حجتی اقامه نماید در میان خلق، که عالم به جمیع مصالح و مفاسد باشد و جامع جمیع محاسن و عاری از جمیع مکاره باشد و الانقص در ربوبیت غنی مطلق می‌شود. پس، لابد است از اینکه عالم از وجود این چنین شخصی خالی نباشد تا عقول ناقصه به تبعیت آن به مرتبه کمال برسند و جمیع موجودات اجسام، به طبایع خودشان ارواح به عقول خودشان حاکمند بر اینکه هر جزء به کل خود و هر جزیی به کلی خود باید تابع شود. شکی نیست در اینکه انسان کامل مذهب خود را القا می‌کند. به تابعین خودش. پس هر ملتی که مستند به انسان کامل نیستند، مذهب ایشان باطل است.

پس مذهب حق منحصر شد به مذهب اثنا عشری، که ایشان در سلوک به انسان کامل، که جامع جمیع محاسن و عاری از جمیع نقایص باشد، مستندند. اگر مذهب ایشان حق نباشد، لازم آید که عالم خالی از وجود انسان کامل باشد و آن منافی کمال ربوبیت و منافی توحید خداوند و منافی تنزیه ذات مقدس و منافی وجود قدیم قادر می‌باشد: اما منافی ربوبیت است، به جهت آنکه نقص در افعال یا از عجز می‌شود یا از جهل، قدیم از هر دو منزله است. اما منافی توحید است، به جهت آنکه فساد از تعدد و ممانعت شریک می‌شود مقتضای وحدت کمال است. اما منافی تنزیه است، به جهت آنکه سبب وجوب وجود انسان کامل تنزیه مالک و تقدس اوست. اما منافی وجود قدیم است، به جهت آنکه نقص راجع به عدم است و مقتضای وجود کمال و جمال و جلال است. هرگاه ازمنه گویند:

حضرت عیسی انسان کامل است، صحیح است، اما باید در میان خلق باشد نه در آسمان چهارم. هرگاه گویند: امام شما نیز غایب است، گوئیم به خواص خودش ظاهر است و به ایشان القا می‌کند آنچه مایحتاج خلق است، چنانچه این بیانات را به مخلص القا فرمودند: «جواب از برای شما نوشتم، روحی و نفسی فداه.»

تحلیل و نتیجه

بحث «انسان کامل»، از جمله موضوعات کهن و جدی به شمار می‌رود که در همه ادیان آسمانی، به ویژه در ادیان ابراهیمی مطرح بوده است. در این میان، اندیشمندان مسلمان عنایت بیشتری به این مسئله داشته‌اند. می‌توان گفت: نقطه اوج آن، در عرفان اسلامی، به ویژه آثار ابن عربی و شارحان او بوده است، اساساً موضوعاتی چون اعتقاد به نبوت، عصمت انبیاء، لزوم اطاعت از آنها، اسوه بودن پیامبر و ولایت ائمه معصومین علیهم‌السلام، در متون اسلامی مبتنی بر این فرض، یعنی انسان کامل بوده است. در عرفان اسلامی، انسان کامل دارای مقام ولایت می‌باشد. شناخت مقام و منزلت آن همواره دغدغه اصلی عارفان بوده است. سیدحیدر آملی در تبیین جایگاه ولی و انسان کامل می‌نویسد:

و في الحقيقة، الولاية هي باطن النبوة التي ظاهرها التصرف في الخلق بإجراء الأحكام الشرعية عليهم، و بإظهار الأنبياء و الإرشاد لهم بأخبار الحقائق الإلهية و المعارف الربانية كشفاً و شهوداً؛^۳ در حقیقت، ولایت باطن نبوت است، به گونه‌ای که ظاهر آن تصرف در امور خلق خدا، به سبب اجرای احکام شرعی بر خلق و بازگویی خبرها و ارشاد آنان، به سبب اخبار حقایق الهی و معارف ربانی.

در حالی که اندیشمندان مسلمان بر ضرورت بشری بودن انسان کامل تأکید دارند و براهین متعددی بر ضرورت وجود آن در طول حیات بشری و نیاز مردمان به او ارائه می‌کنند، اندیشمندان مسیحی با طرح الوهیت عیسی مسیح و روح القدس، تلاش نمودند جنبه کاملاً درون‌دینی و حتی عقل‌ستیز به آن ببخشند. از این‌رو، مجتهد مراغی همسو با اندیشمندان مسلمان، در رساله حاضر، ابتدا واسطه فیض میان مبدأ صدور و مردمان را انسان کامل معرفی می‌کند. سپس، آن را بر امام عصر تطبیق می‌دهد.

مشخصات چاپ سنگی رساله «جواب کافی و بیان شافی لمن سبقت له الحسنی»، کاتب: عبدالمطلب بن رزاق تبریزی، تبریز، چاپخانه حاج احمد کتاب‌فروش، صفر / ۱۳۱۹ق، حاج

احمد آقا، زبان فارسی، خشتی، نسخ، ۳ صفحه، آستان حضرت معصومه علیها السلام، آستان قدس رضوی، آیت الله مرعشی، دفتر تبلیغات اسلامی، مسجد اعظم.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمود زمخشری، *کشاف*، ج ۱، ص ۳۷۱؛ محمدبن عمر فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۸، ص ۲۵؛ سید محمد حسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۴۶.

۲. Smith.

۳. Dwight.

۴. جان الدر، *تاریخ مسیون آمریکایی در ایران*، ترجمه سهیل آذری، ص ۴.

۵. Justin Perkins.

۶. Asahel Grant.

۷. Auraham.

۸. Yuhannan.

۹. عمادالدین فیاضی و هادی جوادی، «تاریخچه‌ای از فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی مبشران آمریکایی در ایران دوره قاجار»، *پیام بهارستان*، ش ۱۱ ص ۵۶۲-۵۶۳؛ ر.ک. جان‌الد، همان، ص ۴-۱۶.
۱۰. رحمت‌الله معتمدی، *ارومیه در محاربه عالم سوز*، ص پانزده.
- به عنوان نمونه آقای رحمت‌الله معتمدی در کتاب *ارومیه در محاربه عالم سوز* از مقدمه نصارا تا بلوای اسماعیل آقا به حوادث سال‌های ۱۲۹۸ تا ۱۳۰۰ شمسی می‌پردازد. وی با استفاده از منابع مناسب تحلیل عالمانه‌ای از عوامل آشوب‌های نظامی در ارومیه ارائه می‌دهد. و نیز میرزا ابوالقاسم امین‌الشرع خویی، رساله *تاریخ تهاجمات و جنایات ارامنه، اسماعیل سمیتقو و سردار ماکو در آذربایجان*، به کوشش علی صدرایی خویی، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، ج ۱۰، ص ۱۱-۸۰، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. محمدمحسن آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۱۱، ص ۷۲۵.
۱۲. محمود طیار مراغی، *میراث اسلامی ایران*، ج ۶، ص ۶۵۴.
۱۳. همان.
۱۴. این رساله‌ها توسط آقای طیار مراغی تصحیح و در میراث اسلامی ایران ج ۶ منتشر شده است.
۱۵. درایتی، مصطفی، *دنا*، ج ۱۱، ص ۱۱۷۴-۱۱۷۵.
۱۶. عبدالرحیم مراغی، *فائده من الفوائد*، ص ۸۶.
۱۷. عبدالرحیم مراغی، *مشکوة الحکمه و مصباح البیان*. این نسخه در کتابخانه عمومی ش: ۱۹/۵؛ تهران - ملی ش: ۷۸۰/۸، ص ۱۰۱-۱۱۲؛ تهران - مجلس ش: ۴۷۶/۳؛ تهران - دانشگاه ش: ۴۲۵۰/۳؛ قم - گلپایگانی ش ۲/۶۷۰۰-۳۴/۷۰؛ قم - مرعشی ش: ۲۰۲۷/۸ موجود است.
۱۸. The Sources of Islam.
۱۹. Rew.w.st.Claire Tisdall.
۲۰. کشیش تیزدال کتاب *ینایع الاسلام* را به انگلیسی نوشت و ترجمه فارسی آن را ابتدا در ۱۸۹۹م. در لاهور هند منتشر کرد. این کتاب به زبان‌های متعددی ترجمه گردیده و ده‌ها مرتبه تجدید چاپ شده است. آخرین چاپ آن در سال ۱۹۷۳ بوده است. نویسنده ادعا می‌کند که اسلام دین مستقلی و اصیلی نیست بلکه تلفیقی از ادیان گذشته بویژه یهودیت، مسیحیت و زردشتی می‌باشد و بر همین اساس نام کتاب را *ینایع الاسلام* نام نهاده است.
۲۱. محمدمحسن آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۱، ص ۵۲۸، ش ۲۵۷۹؛ ج ۱۰، ص ۲۳۱-۲۳۵؛ ج ۱۷، ص ۱۹۷، ش ۱۰۴۹، ۱۹۸ ش ۱۰۵۵؛ ج ۲۵، ص ۱۷۴ ش ۱۰۷.
۲۲. احمد منزوی، *فهرست‌واره*، ج ۹، ص ۶۰۴-۶۰۵.
۲۳. سیدحیدر آملی، *المقدمات من کتاب نصوص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، ص ۱۶۸.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدحسین، *الذریعة الى تصانیف الشیعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
- آملی، سیدحیدر، *المقدمات من کتاب نمن النصوص فی شرح فصوص الحکم*، تحقیق و مقدمه عثمان اسماعیل یحیی و هانری کرین، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- الدر، جان، *تاریخ میسیون آمریکایی در ایران*، ترجمه سهیل آذری، تهران، نور جهان، ۱۳۳۳ش.
- درایتی، مصطفی، *فهرستواره دستنوشته‌های ایران (دنا)*، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹.
- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التأویل*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طیار مراغی، محمود، *سه رساله فلسفی در رد بر شیخیه* (میراث اسلامی ایران)، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی، ۱۳۷۶.
- فخر رازی، محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فیاضی، عمادالدین و هادی جوادی، «تاریخچه‌ای از فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی مبشران آمریکایی در ایران دوره قاجار»، تهران، *پیام بهارستان*، ش ۱۱، ۱۳۹۰.
- مجتهد مراغی، حسن‌بن عبدالرحیم، *جواب کافی و بیان شافی لمن سبقت له الحسنی*، تبریز، حاج احمد کتابفروش، ۱۳۱۹ق.
- ، *کشف سریره الاسلام بنور بصیره الایمان*، تبریز، حاج احمد کتابفروش، ۱۳۱۹ق.
- ، *مشکوة الحکمه و مصباح البیان*، نسخه خطی، بی‌جا، کتابخانه ملی، ۱۲۵۳ق.
- معتدی، رحمت‌الله، *ارومیه در محاربه عالم سوز*، به کوشش: کاوه بیات، تهران، تاریخ معاصر، ۱۳۸۹.

جریان‌های الاهیاتی یهودی متأثر از جریان‌های اسلامی در دورهٔ میانه

سیدلطف‌الله جلالی*

چکیده

الاهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، دارای گرایش‌های فکری برجسته‌ای است که تاکنون کمتر مورد توجه بوده است. این گرایش‌ها، متأثر از جریان‌های فکری اسلامی است. این مقاله، با رویکرد تحلیلی و نظری به شناسایی این جریان‌ها پرداخته شده و اثرپذیری آنها از جریان‌های فکری اسلامی به شیوهٔ مقایسه و تحلیل، مورد ارزیابی قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش، عبارتند از: گرایش کلامی، متأثر از معتزله؛ گرایش نوافلاطونی، متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه؛ گرایش ارسطویی رایج در میان فلاسفهٔ مشائی مسلمان و گرایش نص‌گرای رایج در میان گروه‌های مختلف اسلامی، بخصوص اشاعره و سرانجام، گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم، در پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی، متأثر از مکتب اهل رأی در عراق و نیز معتزله و در پاره‌ای دیگر، متأثر از اهل حدیث هستند. بسیاری از الاهی‌دانان این دوره، دارای گرایش‌های ترکیبی می‌باشند؛ ممکن است یک رویکردی دارای دو گرایش کلامی و ارسطویی، یا گرایش کلامی و نوافلاطونی، یا دو گرایش کلامی و ضد ارسطویی باشند.

کلیدواژه‌ها: یهودیت، اسلام، الاهیات، الاهیات فلسفی، دورهٔ میانه، کلام، فلسفه.

مقدمه

واژه «الهیات»^۱ بیشتر در سه دین ابراهیمی کاربرد دارد، اما در این کاربردها، معانی گوناگونی از آن قصد می‌شود. بیشترین کاربرد این واژه، در مسیحیت است. در مسیحیت، معمولاً مقصود از الاهیات چیزی است که کل مباحث مرتبط با دین را شامل می‌شود، بر این اساس، با اصطلاح «علوم و معارف دینی» در فضای اسلامی قابل مقایسه است. این واژه، آن‌گاه که در میان مسلمانان به کار می‌رود، دارای دو معنا و کاربرد متمایز، اما مرتبط به هم است. واژه «الهیات» در یک کاربرد آن، به معنای «مباحثی است که فقط درباره خدا و صفات و افعال الاهی بحث می‌کند.» در این معنا، بخشی از کلام و فلسفه اسلامی، به الاهیات اختصاص دارد. گاهی آن را «الهیات به معنای خاص»، یا الاهیات بالمعنی الاخص نیز می‌نامند. کاربرد دوم این واژه، در فضای مباحث اسلامی، به معنای معارف برخاسته از دین است. در این کاربرد، که تا حدودی به همان اصطلاح مسیحی نزدیک است، الاهیات شامل مباحث بیشتری می‌شود و نسبت به کاربرد نخست آن بسی عام‌تر است. هرچند که دامنه وسعت آن، به اندازه کاربرد مسیحی آن نیست.

در کاربرد «الهیات»، اعم از فضای اسلامی و یا مسیحی، نوعی نگرش انتزاعی و عقل‌گرایانه نهفته است. در فضای اسلامی، مورد استفاده نخست این واژه، بخشی از مباحث کلامی و فلسفی است که پایه اصلی آن را همان نگرش انتزاعی و عقلانی شکل می‌دهد. در کاربرد دوم، هرچند الاهیات شامل مجموعه معارف برخاسته از دین است، به طور ضمنی با آن نگرش همراه است. چنان‌که در مسیحیت، که الاهیات را به «دانش مربوط به امور الاهی» تعریف کرده‌اند،^۲ این دانش را گفتمانی پیوسته و عقلانی درباره خدا، ذات او، رابطه خدا با انسان و جهان، نحوه انتقال اراده الاهی به انسان و مانند آن می‌دانند؛ موضوعاتی همچون مشیت الاهی، معجزات، نماز و دعا، عبادت، اختیار، گناه، توبه، مسئله شر، جاودانگی نفس و فرشته‌شناسی را شامل می‌شود.^۳ بر این اساس، الاهیات در مسیحیت نیز با همان نگرش انتزاعی و عقلانی همراه بوده است.

در یهودیت، به دلایل گوناگون تاریخی و دینی، همچون میراث عظیم کتاب مقدسی و تأکید فراوان آن بر اعمال، نفوذ تلمود و شریعت‌محوری آن، پراکندگی یهود در سرزمین‌های گوناگون، سازمان‌نیافته بودن بسیاری از آموزه‌های اساسی یهودیت، داستانی و

حکایتی بودن متون اصلی این دین و... یهودیان مطالعات و نیروی فکری خود را صرف مناسک دینی و مباحث فقهی کرده‌اند و کمتر به اندیشه‌های انتزاعی اهتمام ورزیده‌اند. آنان بیشتر دربارهٔ اموری بحث کرده‌اند که خداوند انجام آنها را از انسان خواستار است و کمتر به اموری پرداخته‌اند که مربوط به تبیین ذات و صفات الهی و چگونگی مداخلهٔ خدا در امور انسان و جهان است. بر این اساس، بسیاری معتقدند که یهودیت «الهیات ندارد». همچنین، بسیاری از هر دو یهودیان سنتی و متجدد، به شدت مخالف کسانی هستند که می‌کوشند بر پایهٔ منابع یهودی «الهیات یهودی» بسازند. از این رو، برخی بر این باورند که هرگونه اقدام الاهیاتی، اساساً ارتباطی به یهودیت ندارد.^۴

این ادعاها و مخالفت‌ها، هرچند بر پاره‌ای حقایق، قرائن و شواهدی مبتنی است، به طور کامل و مطلق صادق نیست. یک حقیقت انکارناپذیر این است که یهودیت کهن، فاقد الاهیاتی نظام‌مند بوده است. اما این امر بدین معنا نیست که یهودیت همواره و در ذات خود، فاقد الاهیات باشد؛ زیرا از آغاز تاریخ یهودیت، «خدا» محور حیات و اندیشهٔ دینی یهود بوده و یهودیان دربارهٔ خدا به تأمل و تفکر پرداخته‌اند. بسیاری از مباحث اعتقادی یهودیت در مقولهٔ الاهیات یهودی می‌گنجند. علاوه بر اینکه، رویکرد شریعت‌محور هلاخایی^۵ نیز در صورتی می‌تواند استوار و قابل دفاع باشد که بر زمینه‌ها و مبانی اعتقادی و الاهیاتی غیر هلاخایی استوار باشد. از این رو، می‌توان گفت: در یهودیت نیز مباحثی الاهیاتی وجود دارد، هرچند در روزگار کهن، معمولاً نام آن را «الهیات» نمی‌نهادند. بنابراین، می‌توان گفت: در روزگار کهن، یعنی از دورهٔ پیش از میلاد تا دورهٔ اسلامی، الاهیات در یهودیت، به صورت ضمنی وجود داشته است. با این حال، بر اساس بررسی‌های نگارنده، دست‌کم از قرن دوازدهم میلادی، واژهٔ «الهیات» بر همین مباحث اعتقادی و الهی در پاره‌ای از آثار یهودی به کار می‌رفته است. به طور مثال، موسی‌بن میمون (م ۱۲۰۴م)، در مقام برجسته‌ترین دانشمند و الهی‌دان یهودی، در *دلالة الحائرين* به‌طور مکرر، بررسی مباحث اعتقادی یهودی را «الهیات» یا «العلم الهی» نامیده است.^۶ همچنین در سده‌های اخیر، واژهٔ «الهیات» در میان یهودیان به صورت فراگیر رواج یافته و کاربرد دارد. کتاب‌ها و مقالات فراوانی با عنوان «الهیات یهودی» نگاشته شده است. بنابراین، می‌توان مدعی شد که کاربرد الاهیات در یهودیت دورهٔ اسلامی، از مرحلهٔ ضمنی به مرحلهٔ آشکار تبدیل شده است.

بر این اساس، و با عنایت به اینکه الهیات در یهودیت، به طور ضمنی و یا آشکار وجود داشته است، جریان‌ها و طیف‌های گوناگون الهیاتی در یهودیت، قابل تحقیق و بازشناسی است و انواع گوناگون و جریان‌های برجسته‌ای در الهیات یهودی شکل گرفته که بررسی تفصیلی آنها مجال وسیع‌تری می‌طلبد.^۷ اما به اجمال می‌توان مباحث، مکاتب و نگرش‌های الهیاتی در یهودیت را به دو گروه عمده سنتی و جدید تقسیم کرد. الهیات کتاب مقدسی،^۸ الهیات ربنی (تلمودی)،^۹ الهیات فلسفی،^{۱۰} و الهیات عرفانی^{۱۱} در الهیات سنتی جای می‌گیرند. مکاتیبی نظیر الهیات روشنگری،^{۱۲} الهیات اصلاح‌طلب،^{۱۳} الهیات محافظه‌کار،^{۱۴} الهیات فمینیست^{۱۵} و مانند آن، در الهیات جدید یهودی قرار می‌گیرند.

از آنجایی که الهیات فلسفی یهودی، بخصوص در دورهٔ میانه، دارای اهمیت بیشتری است و بر دیگر گونه‌های الهیاتی یهودی نیز تأثیرگذار بوده است، بر جریان موجود در این طیف متمرکز می‌شویم. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در دورهٔ میانه، در درون طیف الهیاتی یهودی، گرایش‌های مهمی شکل گرفتند. هرچند تمام آنها به طور رسمی فلسفی نبودند یا دست‌کم، همهٔ آنها ادعای جهت‌گیری فلسفی نداشتند و چه بسا برخی از آنها به ظاهر با فلسفه مخالف نیز بودند، اما بن‌مایهٔ همهٔ آنها فلسفی بوده است. در نتیجه، در دستهٔ الهیات فلسفی می‌گنجد؛ زیرا مخالفت آنها با فلسفه، نه از باب مخالفت با روش و نگرش فلسفی، بلکه از روی مخالفت با دیدگاه‌ها و مکاتیبی خاص، به‌ویژه مکاتب فلسفی موروثی از یونانیان بوده است. به هر حال، این گرایش‌ها تماماً در میان دانشمندان یهودی مقیم در قلمرو جغرافیایی مسلمانان شکل گرفته و آشکارا همهٔ آنها از اندیشه‌ها و رویکردهای موجود در جهان اسلام در آن عصر متأثر بوده‌اند. بر این اساس، در ابتدا نگاهی اجمالی به مؤلفه‌ها و دوره‌های مهم در الهیات فلسفی یهودی خواهیم افکند. سپس، به بررسی جریان‌های اصلی مرتبط به الهیات یهودی در دورهٔ میانه و اثرپذیری آنها از جریان‌های فکری اسلامی، خواهیم پرداخت.

الهیات فلسفی یهودی

یکی از گونه‌های اصلی الهیات یهودی و مهم‌ترین جریان الهیات یهودی، الهیات فلسفی است. الهیات فلسفی یهودی، دارای سه مشخصهٔ بارز است که موجب تمایز آن از دیگر

گونه‌های الاهیات یهودی می‌شود. این سه مشخصه عبارتند از: الف. ساختار نظام‌مند الاهیات؛ ب. محتوای مستدل و آمیخته با استدلال و روش فلسفی؛ ج. موضع دفاعیه‌پردازانه آن در برابر شبهات و پرسش‌های وارده بر عقاید و باورهای یهودی. بنابراین، خصوصیت برجسته الاهیات فلسفی یهودی، این است که هم موضوعات الاهیاتی و هم نظام الاهیاتی را در خود دارد. هم با رویکرد فلسفی و دفاعیه‌پردازانه همراه است.

به نظر می‌رسد، در مباحث بنیادی و اساسی تفکر یهودی، الاهیات فلسفی دارای جایگاه برتری است. این الاهیات فلسفی، که در موارد بسیاری از آن به «فلسفه یهودی» تعبیر می‌شود، دارای سه مقطع تاریخی برجسته بوده است. بر همین اساس، الاهیات فلسفی یهودی را به سه دوره تقسیم می‌کنند. این سه دوره عبارتند از:

۱. دوره یونانی‌مآبی (اواخر قرن دوم قبل از میلاد تا میانه قرن اول میلادی)؛

۲. دوره میانه (از قرن نهم میلادی و قرن سوم هجری تا حدود قرن پانزده میلادی و

قرن هشتم هجری)؛

۳. دوره مدرن (از قرن هیجده به این سو).

از میان دوره‌های فوق، دوره میانه، که همزمان با رشد علم و فلسفه در جهان اسلام است، به تعبیر آرتور هایمن،^{۱۶} پژوهشگر الاهیات یهودی، پربارترین و جامع‌ترین دوره تاکنون بوده است.^{۱۷} به عبارت دیگر، می‌توان گفت: در حقیقت، الاهیات فلسفی یهودی، که آغاز رسمی آن از قرن نهم و با الاهی‌دان عرب‌زبان یهودی و مرتبط با فضای اسلامی است، نقش تصحیحی نسبت به عقاید پیشین یهودی و نقش تأسیسی نسبت به جریان‌های برجسته فکری بعدی در یهودیت دارد. همین امر، ضامن بقای فکری یهودیت در ادوار بعدی تاریخ یهود و الهام‌بخش اندیشه‌ها و جنبش‌های برجسته فکری یهودی در عصر مدرن و دوران معاصر است.

در سده‌های میانه، همزمان با رشد علم و اندیشه‌های فلسفی و کلامی در جهان اسلام، متفکران یهودی ساکن در سرزمین‌های اسلامی نیز با اثرپذیری از این فضا، با تکیه بر منابع کتاب مقدسی و تلمودی و استفاده از آموزه‌ها و اندیشه‌های اسلامی و یونانی رایج در میان مسلمانان، آثار و اندیشه‌های نظام‌مند و مهمی را تولید کردند. می‌توان گفت: الاهیات یهودی، به مفهوم نظام‌مند و تشخیص‌یافته آن، که بتوان حقیقتاً نام الاهیات به معنای فنی

کلمه را بر آن نهاد، با همین الاهیات فلسفی در دورهٔ میانه تولد یافت. این امر، حقیقتی است که نویسندگان یهودی به آن اذعان دارند.^{۱۸} به عنوان نمونه، سارا/ استرومسا، نویسندهٔ معاصر یهودی، می‌نویسد:

رشد الاهیات نظام‌مند یهودی در سایهٔ اسلام و عمدتاً به زبان عربی تحقق یافت. پیش از غلبه و کشورگشایی‌های اسلامی، به استثنای تفکر فیلون، هیچ‌گونه الاهیات عقلی نظام‌مند توسط یهودیان پدیدار نشد. [از سوی، اندیشهٔ] فیلون، هیچ‌گونه تداوم مستقیمی در تفکر یهودی نداشت. یهودیت در اواخر دورهٔ باستان، از دیگر انواع ادبیات برای ابراز مقاصد و دغدغه‌های الاهیاتی خود بهره می‌بردند. تفکر نظام‌مند عقلانی یهودیت، تنها بعدها و به مثابهٔ بخشی از ورود و جذب گستردهٔ یهودیان در فرهنگ عربی، شکل گرفت.^{۱۹}

دانشمندان یهودی در دورهٔ میانه توانستند آثار و کتاب‌هایی را تدوین و منتشر کنند که تبیین و ارائهٔ مستدل و منسجم اعتقادات یهودی محسوب می‌شود. به خلاف دوره‌های قبل، که نویسندگان یهودی بیشتر به شرح و حاشیه بر تلمود اکتفا می‌کردند، در این دوره نویسندگان یهودی، آثاری را با محوریت عقاید یهودی به نگارش درآوردند. در این آثار، مواضع، نویسندگان نسبت به بسیاری از مسائل دینی مشخص بود. در تلمود، دیدگاه‌های مختلف و حکایت‌ها و روایت‌های متفاوت مطرح می‌شد. نویسندگان تلمودی حداکثر کاری که می‌کردند، حاشیه‌هایی بر آنها می‌افزودند. در این میان، آنچه که بیش از هر چیز خودنمایی می‌کرد، حاشیه در حاشیه بود. این امر، هرچند که خالی از ارزش علمی نبود، اما نظریه و اندیشه‌ای نظام‌مند عرضه نمی‌شد. در مواقع، بسیاری دیدگاه‌هایی مطرح می‌شد که تنها بر پایه سنت مقبولیت داشت. حتی توجیه عقلانی نیز برای آن میسر نبود.^{۲۰} اما در دورهٔ میانه الاهی‌دانان فلسفی یهودی از یک‌سو، توانستند آثاری پدید آورند که با محوریت عقاید استدلالی یهودی، دارای موضوع، نظم و سیاق مخصوص کتاب‌های کلامی و استدلالی بود. از این رو، می‌توانست در موارد بسیاری دفاعی عقلانی از عقاید یهودی به دست دهد. در موارد بسیاری دیگر، دست‌کم توجیه‌های عقلی برای برخی عقاید ارائه می‌شد. از سوی دیگر، حتی نسبت به آثاری که در این دوره در شرح کتاب مقدس عبری یا تلمود پدید آمد، نیز این شروح، با رویکرد فلسفی و عقلانی مبتنی بر مبانی فکری محکم‌تری ارائه می‌شد. در این دوران، شروح عدیده‌ای که بخصوص بر سفر پیدایش تورات نگاشته شد، دارای رویکرد فلسفی و با هدف تبیین نظریهٔ خلقت عالم بر اساس

نظریهٔ حدوث و امکان و امثال آن تدوین شد. برای نمونه، یکی از این تفاسیر، تفسیر سعدیا گائون بر سفر پیدایش تورات است. این کتاب، به زبان عربی و با عنوان *تفسیر کتاب المبادی* نگاشته شده که در تاریخ ۱۱۰۰ سالهٔ خود مورد اهتمام یهودیان بوده و از قدیم‌الایام، به زبان‌های عبری، فرانسه، آلمانی و انگلیسی ترجمه شده است. سعدیا در این اثر، دیدگاه‌های مهم فلسفی خود، بخصوص دربارهٔ نظریهٔ خلقت و اثبات حدوث عالم و سپس، تمسک از نظریهٔ حدوث، برای اثبات محدث را مندرج ساخته است. چنان‌که وی، در مقدمهٔ ترجمهٔ عربی خود، از اسفار خمسهٔ تورات، دیدگاه‌های کلامی و الاهیاتی خود را گنجانده است. همچنین، وی در مقدمهٔ خود بر تفسیر کتاب *ایوب*، به تفصیل دربارهٔ عدل الاهی و رنج انسان صالح، سخن گفته است.^{۲۱}

الاهیات فلسفی دورهٔ میانه، نسبت به دوره‌های بعد نیز از جایگاه ممتازی برخوردار بوده است. الاهیات و فلسفهٔ یهودی در دوران مدرن و پسامدرن نیز تا حدود زیادی مدیون الاهیات فلسفی دورهٔ میانه و متأثر از آن است. موسی مندلسون (۱۷۲۹-۱۷۸۶م)، پدر الاهیات روشنگری و بنیانگذار الاهیات جدید یهودی در دوران مدرن، تا حد بسیاری تحت تأثیر اندیشه‌های موسی بن میمون، الاهی‌دان برجستهٔ دوران میانه است.^{۲۲} بسیاری دیگر از متألهان فلسفی مشرب یهودی، در دوران مدرن و معاصر، که دست‌اندرکار الاهیات و فلسفه بوده‌اند، از الگوی الاهیات فلسفی در دورهٔ میانه پیروی می‌کنند.^{۲۳} بنابراین، حتی اگر کسی از این الگو پیروی نکند، ناگزیر از مطالعه و فراگیری اندیشه‌های الاهی‌دانان فلسفی یهودی در دورهٔ میانه است. بخصوص نیازمند آن است که با دیدگاه‌ها و آثار دانشمندانی چون سعیدبن یوسف الفیومی مشهور به سعدیا گائون^{۲۴} (۸۸۲-۹۴۲م)، موسی بن میمون و حسدای کرسکاس^{۲۵} (۱۳۴۰-۱۴۱۱م)، که هریک دارای گرایش خاصی در سده‌های میانه بوده‌اند، آشنا باشد.

گرایش‌های عمده در الاهیات فلسفی یهودی دورهٔ میانه و اثرپذیری آنها از اندیشهٔ مسلمانان

الاهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، اندکی پس از ظهور جنبش‌های فکری و پیدایش مکاتب کلامی و فلسفی در جهان اسلام، و در حوزهٔ جغرافیایی سرزمین‌های اسلامی ظهور کرد که به طور طبیعی اندیشهٔ اسلامی در آن راه داشت. از این‌رو، الاهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، دارای گرایش‌های فکری برجسته‌ای است که این گرایش‌ها تا حد زیادی

متناظر با گرایش‌های فکری در جهان اسلام آن روزی است. مهم‌ترین گرایش‌ها در الهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه را می‌توان در پنج گرایش عمده خلاصه کرد: گرایش کلامی متأثر از معتزله؛ گرایش نوافلاطونی متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه و فیلسوفان مسلمان و اخوان الصفا؛ گرایش ارسطویی رایج در میان فلاسفهٔ مشائی مسلمان؛ و گرایش نص‌گرا و منتقد فلسفه، بخصوص منتقد عقل‌گرایی ارسطویی متأثر از گرایش رایج در میان گروه‌های مختلف اسلامی، بخصوص اشاعره و سرانجام، گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم، که در پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی متأثر از مکتب اهل رأی در عراق و نیز معتزله و در پاره‌ای دیگر، متأثر از اهل حدیث بودند. البته، لازم به یادآوری است که گاهی برخی الهی‌دانان این دوره، دارای گرایش‌های ترکیبی هستند؛ برای مثال، ممکن است یک رویکرد دارای دو گرایش کلامی و ارسطویی، یا گرایش کلامی و نوافلاطونی یا دو گرایش کلامی و ضدفلسفی باشد. چنان‌که قرائیم نیز دارای گرایش ترکیبی بودند. از میان پنج گرایش عمده، چهار گرایش نخست متعلق به یهودیتی است که سنتی شناخته شده و در زمرهٔ راست‌آیینی یهودی قرار دارد و کم‌وبیش مورد تأیید و پذیرش بدنهٔ اصلی یهودیت بوده است. گرایش پنجم، از سوی آن بدنهٔ اصلی به بدعت و کج‌آیینی متهم و همواره مورد نقد و ردّ سایر گرایش‌ها قرار داشته است.

الف. گرایش کلامی متأثر از معتزله^{۲۶}

این گرایش در میان الهی‌دانان یهودی جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد. علم کلام اصولاً به علمی اطلاق می‌شود که بحث از اندیشه‌های بنیادین اسلامی را بر عهده دارد. اصولاً این علم در فضای اسلامی به وجود آمده است. مواد خام و درون‌مایه‌های اصلی این علم، ریشه در قرآن کریم و احادیث پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام و اصحاب ایشان دارد. علم کلام به مثابهٔ یک علم برخوردار از روش و رویکرد خاص، از اوایل قرن دوم هجری (نیمه دوم قرن هشتم م) در میان مسلمانان ظهور کرد.^{۲۷} معتزله، یکی از نخستین گروه‌هایی بودند که در عرصهٔ اندیشهٔ اسلامی ظهور کردند. تأکید بر نظریهٔ حدوث عالم و استدلال از رهگذر حدوث، برای اثبات وجود محدث، نفی صفات زائد بر ذات الهی، تأکید بر موضوع اختیار مطلق انسان (تفویض) و عدل الهی از مشخصه‌های اندیشهٔ اعتزالی است.^{۲۸}

الهی‌دانان یهودی دورهٔ میانه، که دارای گرایش کلامی شناخته می‌شوند، پس از ظهور

اندیشه‌های کلامی در جهان اسلام و در ارتباط با معتزله، از اوایل قرن سوم هجری (اواخر قرن نهم میلادی) ظهور کرده‌اند. داوود بن مروان رقی شیرازی معروف به داوود المقمص^{۲۹} (م حدود ۹۰۰م)، نویسندهٔ *عشرون مقالات* در زمینهٔ مسائل فلسفی و کلامی و شرحی بر سفر پیدایش (سفر یصیرا) از کتاب مقدس، و نیز سعید بن یوسف الفیومی معروف به سعیدیا گائون^{۳۰} (۸۸۲-۹۴۲م)، نویسندهٔ آثار بسیاری، از جمله کتاب *الامانات و الاعتقادات*، دو تن از برجسته‌ترین نمایندگان اندیشهٔ الاهیاتی یهودی با گرایش کلامی است. سعیدیا گائون را پدر فلسفهٔ یهودی، یعنی پدر الاهیات فلسفی یهودی می‌دانند.^{۳۱} وی، بر کل تفکر یهودی در دورهٔ میانه اثرگذار بوده است. بنابراین، می‌توان او را واسطهٔ میان اندیشهٔ کلامی معتزلیان مسلمان و متفکران یهودی با گرایش‌های مختلف در سده‌های بعد دانست. به عبارت دیگر، دیگر، اندیشهٔ معتزلی به واسطهٔ سعیدیا گائون، بر کل اندیشهٔ یهودی در دورهٔ میان اثر نهاد.^{۳۲} حتی موسی بن میمون، که نمایندهٔ گرایش فلسفهٔ ارسطو و مشائی است، و به ظاهر با گرایش کلامی مخالف است، اذعان دارد که اندیشه‌های گائون‌ها، که سعیدیا بزرگ ایشان است، در ابعاد بسیاری با تفکر اعتزالی مشابهت دارد و از آن اخذ شده است.^{۳۳} سموئیل بن خفنی^{۳۴} (م ۱۰۱۳م)، یکی دیگر از نمایندگان برجستهٔ گرایش کلامی یهودی است، که کاملاً از معتزله، بخصوص معتزلهٔ بصره متأثر است.^{۳۵} چنان‌که یوسف بصیر و یوسف بن صدیق قرطبی (م ۱۱۴۹م) نیز در این دسته جای می‌گیرند. هرچند که این دو، بخصوص ابن صدیق را شاید بتوان نمایندهٔ تلفیقی از گرایش‌های متفاوت و اثرپذیرفته از تفکرات گوناگون کلامی، نوافلاطونی، ارسطویی و حتی صوفیان دانست.

به هر حال، در اندیشهٔ الاهیاتی این جریان، عنصرهای برجسته‌ای یافت می‌شود که به طور آشکار از تفکرات معتزلی اخذ شده است و نشانهٔ اثرگذاری معتزله بر این جریان است. سعیدیا گائون، که برجسته‌ترین فرد در این جریان است، مهم‌ترین کتاب خود یعنی، *الامانات و اعتقادات* را در ده مقاله و بر پایهٔ اصول خمسۀ معتزله نگاشته است. بخش‌های اصلی این کتاب، که همخوانی برجسته‌ای با عقاید معتزلی دارند، عبارتند از: اثبات حقانیت الاهیات و معرفت عقلی (مقدمهٔ کتاب)؛ اثبات مخلوق بودن عالم و در نتیجه، وجود خالق و سپس اثبات توحید و صفات الاهی (مقالهٔ ۱-۲)؛ عدل الاهی، اثبات اراده و اختیار انسان و افعال نیک و بد (الحسنات و السيئات) و نیز پاداش و کیفر (وعد و وعید) (مقالهٔ ۴-۵ و

۹؛ افعالی که در دار دنیا شایستهٔ انجام یا ترک هستند (مشابه بحث الامر بالمعروف و نهی عن المنکر) (مقاله ۱۰).

علاوه بر اینکه، کتاب در ساختار کلی خود، بسیار شبیه به تفکرات کلامی معتزلی است، در جزئیات نظریات نیز تناظر فراوانی میان دیدگاه‌های سعیدیا و معتزله وجود دارد. سعیدیا در روش‌شناسی منطقی و واژگان خود، به طور کامل از معتزله تبعیت می‌کند. به طور مثال، در بحث از جهان‌شناسی، او نظریهٔ مخلوق بودن جهان را مطرح می‌سازد و از همان واژگانی چون حدوث و محدث، که در کلام اسلامی و معتزلی به کار می‌رود، بهره می‌برد. حتی در صورت و فرمول‌های استدلالی نیز از همان‌ها بهره می‌برد. به طور مثال، وی در بحث اثبات حدوث عالم، دلایل متعددی می‌آورد که یکی از آنها، اثبات حدوث عالم از طریق تقسیم موجودات عالم به جوهر و عرض است. این استدلال، عیناً در میان متکلمان مسلمان رایج بوده است. جالب است که سعیدیا حتی عین همان واژگان رایج در معتزله را به کار می‌برد. وی اذعان می‌کند که حدوث اعراض از طریق مشاهده و حس اثبات می‌شود. حدوث جوهر نیز از طریق اینکه جوهر، محل عروض عرض است، به اثبات می‌رسد. کبرای کلی که سعیدیا برای این استدلال بیان می‌کند، جملهٔ مشهور در کلام اسلامی، بخصوص در میان معتزله است که «مالایخلو عن المحدث فهو مثله».^{۳۶}

نظریهٔ دیگری که سعیدیا عیناً آن را از معتزله اخذ کرده است، منزلت بینابین، برای مرتکب گناه کبیره است. در برابر خوارج و مرجئه، که گروه نخست، مرتکب گناه کبیره را کافر و گروه دوم، او را کاملاً مؤمن می‌دانستند، معتزله معتقد به منزلهٔ بین‌المنزلتین بودند که او را نه کافر می‌دانستند و نه مؤمن. نفس همین دیدگاه را سعیدیا نیز دارد.^{۳۷}

کتاب *عشرون مقالات*، اثر داوود مقمص، دیگر شخصیت متأثر از جریان کلامی، با بخش معرفت‌شناختی آغاز می‌شود. در میان معتزله، آغاز بحث با مباحث مربوط به معرفت، کاملاً رایج بوده است. با این حال، مقمص در این بحث، تا حدودی از دیدگاه‌های ارسطویی اثر پذیرفته است. پس از آن، استدلال‌هایی در باب آفرینش و حدوث عالم در این کتاب گنجد است که خصوصیت آن تلقی مخلوق بودن و محدث بودن به مثابه ویژگی اصلی عالم جسمانی است. از این‌رو، وی در این اثر، خلق از عدم برای تمام جهان مادی را نتیجه می‌گیرد و استدلال‌های او برای اثبات آفرینش عالم نیز مشابه استدلال‌های

متکلمان مسلمان است. وی در این استدلال‌ها، از واژگان تخصصی «جوهر» و «عرض»، که از واژگان تخصصی در حوزه کلام اسلامی است، استفاده می‌کند. وی سپس همانند معتزله، از محدث بودن جهان به مثابه مقدمه‌ای برای اثبات آفریدگار جهان و وحدانیت او مدد می‌جوید. چهار فصل از *عشرون مقالات مقمص*، یعنی چهار فصل از بیست فصل کتاب، او از میان رفته است. اما در ابواب باقی مانده، وی از عدل الاهی و بر پایه آن، از اختیار انسان سخن می‌گوید. جبر را با عدل الاهی ناسازگار می‌یابد و سپس، از جزا و پاداش در سرای آخرت (وعد و وعید) سخن می‌گوید.^{۳۸}

لازم به یادآوری است که اندیشه کلامی معتزله، بر شخصیت‌هایی که در این مقاله در گرایش کلامی متأثر از معتزله طبقه‌بندی نشده‌اند، نیز اثری پایدار و مهم نهاده است. در این مقاله، معیار و ملاک در دسته‌بندی افراد و درج آنها در طبقه‌ای خاص، جریان و گرایش غالب در تفکر او بوده است. هرچند اندیشه متکلمان مسلمان، بخصوص معتزله، بر کل جریان‌های الاهیاتی یهودی در دوره میانه، اثرگذار بوده است. برای مثال، *موسی‌بن میمون قرطبی*، که مهم‌ترین شخصیت در الاهیات یهودی دوره میانه و بلکه مهم‌ترین شخصیت در کل تاریخ الاهیات یهودی است، در مباحث بسیاری، به شدت تحت تأثیر معتزله است. برای مثال، وی در بحث صفات الاهی کاملاً تحت تأثیر معتزله است. در دیدگاه متکلمان مسلمان، از جمله معتزله درباره صفات الاهی مباحث گوناگونی مطرح است. یک بحث اساسی، رابطه ذات و صفات الاهی است که در حقیقت، جنبه وجودشناختی صفات الاهی است. این بحث، در معتزله دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی آن، ناظر به نفی صفات زائد بر ذات الاهی است که ناظر به نفی دیدگاه کلاویه و بعدها اشاعره است که ایشان قایل صفات زائد بر ذات بوده‌اند. در جنبه سلبی این بحث، معتزله اتفاق نظر دارند و همگی معتقد به نفی صفات زائد بر عقیده هستند.

همه الاهی‌دانان یهودی دوره میانه در این جنبه بحث، متأثر از معتزله بوده و همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. بنابراین، همه یهودیان در دوره میانه، معتقد به نفی صفات زائد بر ذات بوده‌اند. *ابن میمون* یکی از آنان است. *ابن میمون*، در نفی صفات زائد بر ذات، استدلال‌های مختلفی اقامه می‌کند که همگی متأثر از معتزله است.^{۳۹} در بُعد ایجابی این بحث و اینکه اگر صفات زائد بر ذات الاهی نفی شد، بنابراین، صفاتی که در قرآن کریم و

متون دینی، یا در زبان عموم اهل ایمان، به خدا نسبت داده می‌شوند، چه رابطه‌ای با ذات الاهی خواهند داشت، در معتزله، سه دیدگاه مهم و مشهور وجود دارد: نخست، دیدگاه مشهور معتزله به ریاست *ابوعلی جبائی* است که قایل به نیابت ذات از صفات است. مطابق این دیدگاه، تمام صفاتی که در متون دینی، به مثابه صفات ذاتی نام بردار شده‌اند، ذات الاهی نایب آنهاست؛ به این معنا که هر انتظاری که از صفت متوقع است، ذات در برآورده ساختن آنها نایب آن است. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، صفات ذاتی به نحوی به صفات فعلی تحویل برده می‌شود. در این دیدگاه، *موسی بن میمون*، هرچند به طور آشکار به نظریه نیابت ذات از صفات، تصریح نمی‌کند، اما همچون معتزله به نحو آشکار، صفات ذاتی را به صفات فعلی تحویل می‌برد. وی تأکید می‌ورزد که تمام صفات خدا در کتب انبیا، صفت فعل است.^{۴۰} بنابراین، در جنبه ایجابی بحث از رابطه ذات و صفات، وی همانند مشهور معتزله، قایل به تحویل صفات ذات به صفات فعل می‌شود و به طور ضمنی، معتقد به نظریه نیابت می‌شود.

همچنین، *سعدیا گائون*، در مقام برجسته‌ترین نماینده از جریان عقل‌گرایی متأثر از معتزله، بر نفی صفات زائد بر ذات تأکید دارد. از منظر *سعدیا* همان‌گونه که اطلاق واژه «صانع» بر خدا، بر چیزی زائد بر ذات خدا دلالت ندارد، بلکه بر فعل خدا دلالت دارد، صفات «حی»، «قادر»، «عالم» نیز بر چیزی زائد بر ذات دلالت ندارند و فقط شرحی بر اسم صانع هستند.^{۴۱} چنان‌که *داوود مقمص*، دیگر نماینده جریان عقل‌گرا در الاهیات یهودی دوره میانه، که از معتزله متأثر است، نیز در نفی صفات زائد بر ذات با معتزله همداستان است.^{۴۲} اما *سعدیا* و *مقمص*، هر دو در تبیین رابطه میان ذات و صفات الاهی، قایل به نظریه *ابوهذیل علاف* و نیز نظریه امامیه و فیلسوفان مسلمان مبنی عینیت ذات و صفات الاهی هستند. *سعدیا* در این باره، کسانی را که صفات را پذیرفته و معتقد به تغایر و زیادت صفات بر ذات شده‌اند، یا کسانی همچون مسیحیان، که قایل به تثلیث شده و حیات و علم الاهی را غیر از ذات او قرار داده‌اند، مورد انتقاد قرار داده و خطای آنان را ناشی از جهل به نحوه استدلال از صفات انسان برای صفات خدا دانسته است. وی توضیح می‌دهد که در انسان، صفات زائد و عارض بر ذات است؛ زیرا ذات انسان همواره متصف به صفات نیست. اما در خداوند، چون همیشه ذات متصف به صفات است، پس صفات خدا عین

ذات خدا هستند. علاوه بر اینکه، وی معتقد است که اگر صفات عین ذات نباشد، این امر مستلزم جسمانیت و حدود خدا است؛ زیرا غیریت صفات با ذات، موجب ترکیب است. هر امر مرکب، جسم است و هر جسمی نیز حادث است.^{۴۳}

از منظر داورود مخصص نیز رابطه ذات و صفات الاهی، رابطه عینیت است. از منظر وی، صفات خدا مستقل از ذات خدا نیست تا موجب کثرت در ذات خدا شود، بلکه صفات و ذات الاهی عین یکدیگرند. افزون بر این، وی این نظریه عینیت را بیشتر توضیح داده و معتقد است که همان‌گونه که ذات و صفات الاهی یکی هستند، تمام صفات الاهی نیز عین یکدیگرند.^{۴۴}

بر اساس گزارش هری ولفسن، محقق معاصر یهودی، مخصص در بحث صفات و رابطه آنها با ذات الاهی، از دو قالب اعتقادی معتزله بهره برده است: «خدا حی است به حیات»، آن‌گاه که به این معنا اخذ شود که حیات ازلاً و ابداً با خدا است. اما این عبارت نیز افزوده شود که «حیات او عین او است». ۲. «خدا حی است به حیات»، آن‌گاه که به این معنا گرفته شود که خدا حی است، نه به حیات، بلکه لذاته. همان‌گونه که اشاره شد، قالب اعتقادی نخست (عینیت)، نظریه ابوهذیل/علاف و تعبیر و قالب دوم، نظریه نظام معتزلی است. این دو قالب اعتقادی از منظر مخصص یکی بوده است، هرچند که در لفظ و تعبیر، متفاوت به نظر می‌رسند، اما به لحاظ معنایی یکی هستند.^{۴۵}

چنان‌که یوسف بصیر، دیگر الاهی‌دان یهودی دوره میانه در بحث از نفی صفات زائد بر ذات الاهی، متأثر از معتزله است. یوسف بصیر، پس از رد اعتقاد به صفات زائد بر ذات، که صفاتی ظاهرگرا به آن قایل بودند، نظریه احوال/ابوهاشم جبائی را می‌پذیرد.^{۴۶} بصیر، برای نشان دادن رابطه ذات و صفات از دو تعبیر فنی سود می‌برد که هر دو در تفکرات معتزله به کار رفته است. البته از آنها معنایی متفاوت ارائه شده است. در تعبیر فنی نخست، «خدا لِنَفْسِهِ (یا لذاته) قادر، عالم، حی و موجود است» و در تعبیر دوم، «خدا قادر است، نه به سبب قدرت؛ عالم است نه به سبب علم؛ حی است نه به سبب حیات». عبارت نخست، که خدا «لِنَفْسِهِ» یا «لذاته» متصف به صفات می‌شود، مورد استفاده معتزله بوده که از آن معانی مختلفی استفاده می‌کرده‌اند. ابوعلی جبائی، از این تعبیر، نفی کامل صفات زائد بر ذات را قصد می‌کرده و ابوهاشم جبائی، آن را برای تأیید نظریه احوال به کار می‌برده

است. یوسف بصیر نیز هم از تعبیر نخست و هم از تعبیر دوم، که مورد استفاده نظام معتزلی بوده است، در تأیید نظریه احوال استفاده می‌کند.^{۴۷}

ب. گرایش نوافلاطونی

یک گرایش مهم دیگر در الاهیات فلسفی دوره میانه، گرایش نوافلاطونی متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان *اسماعیلیه*، *اخوان الصفا* و فیلسوفان مسلمان است. اندیشه نوافلاطونی بر تعالی مطلق الاهی تأکید دارد. بر این اساس، مهم‌ترین خصیصه آن، تأکید بر نظریه فیض و صدور است. مطابق این دیدگاه، اجزای جهان حادث از یک مبدأ یعنی خدا، به صورت فیضان صادر شده است. گو اینکه اشعه نور از خورشید ساطع می‌شود، یا مانند فوران آب از یک سرچشمه زنده است.^{۴۸}

آشنایی یهودیان با تفکر یونانی، به قرن‌ها پیش از دوره میانه، یعنی به دوران یونانی‌مآبی (ابتدای قرن اول قبل از میلاد تا اواخر قرن اول میلادی) باز می‌گردد. برجسته‌ترین شخصیت این دوره، *فیلون اسکندرانی* (۲۰ ق.م. - ۵۰ م.) است که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون بوده است، اندیشه فلسفی او، همانند اندیشه افلاطونی، صبغه عرفانی و اشراقی دارد. اما اندیشه‌های *فیلون* در میان یهودیان زمان خود، با اقبالی مواجه نشد. حتی آثار او بیشتر به دست مسیحیان افتاد. از این‌رو، به جای اینکه او بر الاهی‌دانان یهودی اثری تأثیر گذارد، بر آبای کلیسا در سده‌های نخست میلادی اثر نهاد. آثار و تفکر *فیلون* برای الاهی‌دانان یهودی در دوره میانه کاملاً ناشناخته بود. تنها در قرن ۱۶م. با آثار او آشنا شدند.^{۴۹} از این‌رو، یهودیان در دوره میانه، تنها از طریق مسلمانان و با قرائت اسلامی، با اندیشه‌های یونانی و شبه‌یونانی ارتباط برقرار کردند.

به هر حال، *اسحاق بن سلیمان اسرائیلی*^{۵۰} (۸۸۵-۹۳۲م)، در دوره میانه، نخستین الاهی‌دان یهودی است که با اندیشه یونانی، از رهگذر ارتباط با مسلمانان بخصوص اسماعیلیه، ارتباط برقرار کرد. وی اندیشه‌های نوافلاطونی را وارد یهودیت ساخت. او که شاگرد دانشمند مسلمان، *اسحاق بن عمران* بود، در آغاز تشکیل دولت فاطمیان توسط *عبیدالله المهدی* در مغرب، پزشک دربار فاطمیان در مغرب و مصر، و نویسنده آثار فلسفی *الحدود*^{۵۱}، *الجواهر*^{۵۲} و *العناصر*^{۵۳} است.^{۵۴} *ابویوب سلیمان بن گبیرول*^{۵۵} (۱۰۲۱-۱۰۵۷ یا شاید ۱۰۷۰م)، شاعر و فیلسوف یهودی اندلسی و نویسنده بیست اثر که دو اثر، پرنفوذ از

وی برجای مانده است. این دو اثر، عبارتند از: *ینبوع الحیاة*^{۵۶} و *تاج شاهانه*.^{۵۷} اثر نخست در قالب پنج فصل، از مهم‌ترین آثار در مکتب نوافلاطونی الاهیات فلسفی یهودی است. هرچند به علت عدم توجه او به منابع یهودی و عدم اتکای وی در نگارش این دو کتاب، بخصوص *ینبوع الحیاة*، بر منابع دینی و کتاب مقدس، اندیشه‌های او چندان مورد توجه دیگر الاهی‌دانان یهودی دوره میانه قرار نگرفت. به نظر می‌رسد، بر آنان اثری قابل ملاحظه نداشته است. ۵۸. ننتیل بن فیومی^{۵۹} (م حدود ۱۱۶۵م)، الاهی‌دان یهودی اهل یمن، نیز متعلق به همین گرایش و اثر او *بستان العقول* است. وی نیز در یمن از طریق اسماعیلیان یمن، با اندیشه‌های نوافلاطونی آشنا شد. در عین حال، او نیز دارای گرایش‌های تلفیقی است و تا حدودی از طریق سعیدیا گائون، متأثر از معتزله نیز بوده است.^{۶۰} شخصیت برجسته دیگر در گرایش نوافلاطونی، بحیی بن پاقود^{۶۱} (م اواخر قرن ۱۱م)، نویسنده اثرگذار کتاب *الهدایة الی فرائض القلوب* است. به نظر می‌رسد، علاوه بر گرایش برجسته نوافلاطونی، گرایش‌های دیگری نیز در او به چشم می‌خورد. شاید بتوان او را همچون بسیاری دیگر از متفکران یهودی در دوره میانه، نماینده تلفیقی از گرایش‌های متفاوت و اثر پذیرفته از تفکرات گوناگون کلامی، نوافلاطونی، ارسطویی و بخصوص صوفیان دانست.

به هر حال، اسحاق اسرائیلی در کتاب *الحدود*، که مهم‌ترین اثر اوست، به روشنی تحت تأثیر افکار یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف برجسته مسلمان است. وی کتابی در همین زمینه، به نام کتاب *فی حدود الاشیاء و رسومها* داشته است.^{۶۲} اسرائیلی چه در کتاب *الحدود* و چه در سایر آثار خود، دقیقاً از همین کتاب کندی متأثر است. این کتاب، همچنین متأثر از *رسائل اخوان الصفا* است. متأسفانه، نگارنده متن عربی هیچ‌یک از آثار وی را در اختیار نداشته و تنها به ترجمه آنها دسترسی پیدا کرده، اما از همین ترجمه‌ها نیز به خوبی می‌توان اثرپذیری اسرائیلی را از کندی و *اخوان الصفا* به خوبی روشن ساخت. چنان‌که دو اثر دیگر اسحاق اسرائیلی، یعنی *الجواهر و العناصر* نیز تقریباً هم‌نام با دو رساله دیگر از کندی، یکی با عنوان *رسالة فی الجواهر الخمسة*^{۶۳} و دیگری *رسالة فی أن العناصر و الجرم الاقصی کریتة الشكل*^{۶۴} هستند.

اثرپذیری اسرائیلی از کندی، هم در نام و ساختار کتاب‌ها و هم در محتوای اندیشه، کاملاً قابل تشخیص و مشهود است، به نظر می‌رسد وی، نه تنها به آن دسته از آثار کندی، که در بند پیش اشاره شد، بلکه به دیگر آثار کندی نیز دسترسی داشته است. برای مثال، اسرائیلی در کتاب *الحدود* به تأسی از کندی، معتقد است که مطالب علمی چهار نوع است که عبارتند از: معرفت به هستی و وجود، معرفت به ذات و جنس، معرفت به کیفیت و نوع، معرفت به علت و سبب غایی.^{۶۵} عین همین مطلب را می‌توان در رسالهٔ کندی به نام *الکندی إلی المعتمم بالله فی الفلسفة الاولي*^{۶۶} یافت که متناظر با چهار نوع علیت (مادی، صوری، فاعلی و غایی)، مطالب معرفتی و علمی را به چهار دسته تقسیم می‌کند. وی می‌نویسد:

والمطالب العلمية اربعة، كما حددنا في غير موضع من اقاويلنا الفلسفية: إما «هل»، و إما «ما»، و إما «أي» و إما «لِمَ». فأما «هل»، فإنها باحثة عن الإنية فقط. فأما كل إنية لها جنس فإن الـ«ما» تبحث عن جنسها؛ و «أي» تبحث عن فصلها، و «ما» و «أي» جميعاً تبحثان عن نوعها، و «لِمَ» تبحث عن عليتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة.^{۶۷}

نمونهٔ دیگر، از اثرپذیری گرایش نوافلاطونی در الاهیات فلسفی یهودی از اندیشهٔ اسلامی، *تثنیل بن فیومی* است. اندیشهٔ وی نشان‌دهندهٔ اثرپذیری از نوافلاطونیان مسلمان، بخصوص *اسماعیلیه* است. یکی از نکات برجسته و در اندیشهٔ اسماعیلیه، که تا حدودی آنها را از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌سازد، نوع نگاه تنزیهی و سلبی آنان به مسئلهٔ خداشناسی است. اسماعیلیه بر این باورند که خدا کاملاً متعالی و فراتر از جهان مخلوقات است. در نتیجه، هیچ‌گونه رابطه‌ای میان خدا و عالم آفرینش متصور نیست. از این رو، حتی فاعلیت و آفرینش را نیز نمی‌توان به خدا نسبت داد. *تثنیل* نیز همین دیدگاه را ابراز می‌دارد. به نظر وی، شناخت ذات حقیقی خداوند، به هیچ‌روی امکان‌پذیر نیست.^{۶۸} بنابراین، فعل آفریدن نباید علت تلقی شود؛ زیرا چنین علتی مرتبط با معلولش است و خداوند مستقیماً با عالم ارتباط ندارد.^{۶۹}

تثنیل، به تبعیت از اسماعیلیه، بر این باور است که تصور و ادراک خداوند به هیچ طریقی ممکن نیست. درک انسان از اولین مخلوق، یعنی عقل اول فراتر نمی‌رود. همچنان‌که اسماعیلیه معتقدند: تمام آنچه منابع و متون دینی و سنتی، و نیز انسان‌ها دربارهٔ

خدا می‌گویند، در حقیقت متعلق به عقل اول و نخستین مخلوق خدا و در وصف اوست.^{۷۰} تثنیل نیز همین دیدگاه را ابراز می‌دارد. وی در توضیح چگونگی اولین مخلوق می‌گوید: عقل کلی^{۷۱} (عقل اول)، واجد برخی از صفاتی است که به خداوند نسبت داده شده است. عقل اول مبدأ تمام چیزهاست و موضوع ادراک عقلانی است. علاوه بر این، عقل اول کامل است و مبدأ نفس کلی است. تثنیل، در اینجا عقل اول را با عدد یک و نفس کلی را با عدد دو مقایسه می‌کند. تثنیل در ادامه بیان می‌دارد که عقل اول خارج از زمان و مکان آفریده شده است. ولی نفس کلی در موقعیت زمانی و مکانی تجلی می‌یابد.^{۷۲}

ج. گرایش ارسطویی

تفکر ارسطویی، یکی از مهم‌ترین گرایش‌های فلسفی و فکری رایج در میان مسلمانان بود که هم بر فیلسوفان مسلمان اثری جدی داشته است و هم متکلمان مسلمان را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. در تفکر ارسطویی، بحث از حرکت، علت و معلول، وجوب و امکان، تناهی سلسله علل و معلولات و مانند آن اهمیتی حیاتی دارد. در اندیشه ارسطویی، تأمل و نظر از مباحث محوری است. اصولاً، جهان را می‌توان از طریق تأمل و نظر و نیز علوم نظری و عملی شناخت. در این میان، علوم نظری پایه و اساسی است و به سه دسته طبیعیات، ریاضیات و ماوراء الطبیعه تقسیم می‌شود. بحث از عدم تعارض میان عقل و وحی و فلسفه و دین، از مباحث مهم در فلسفه ارسطویی - مشائی رایج در میان مسلمانان است.^{۷۳}

در اواسط قرن دوازدهم میلادی، الاهیات فلسفی یهودی، وارد مرحله جدیدی شد و تحت تأثیر فیلسوفان بنام مسلمان، نظیر *ابونصر فارابی*، *بوعلی سینا* و *ابن باجه* به سمت ارسطوگرایی رو آورد. *ابراهیم بن داوود هلسوی*،^{۷۴} مشهور به *ابن داوود* (حدود ۱۱۱۰-۱۱۸۰م)، نخستین الاهی‌دان یهودی با گرایش ارسطویی است. وی نویسنده کتاب مهم *العقیده الرفیعة*^{۷۶} است که موضوع اصلی آن توضیح و تبیین آموزه اختیار، برای یک دوست است. اما عقاید گوناگون در مسائل مختلف دینی و الاهیاتی را با صبغه فلسفی شرح می‌دهد. این اثر، به شدت تحت تأثیر *ابن سینا* بوده و از *سلیمان بن گبیرول*، که در مکتب نوافلاطونی می‌گنجد، به شدت انتقاد می‌کند. بر هماهنگی و اتحاد عقل و دین و عدم تعارض آن دو تأکید می‌ورزد.^{۷۷} اما، برجسته‌ترین و مهم‌ترین نماینده گرایش مشائی و

ارسطویی در الاهیات فلسفی یهودی، موسی‌بن‌میمون قرطبی ملقب به رامبام (۱۱۳۵-۱۲۰۴م) است که او را می‌توان برجسته‌ترین الاهی‌دان فلسفی دورهٔ میانه در الاهیات فلسفی یهودی، دانست. وی در یهودیت بدان حد اهمیت دارد که دربارهٔ او گفته‌اند: «از موسی تا موسی، همچون موسی نیامده است».^{۷۸} مقصود از موسی نخست، حضرت موسی‌بن‌عمران علیه السلام و مقصود از موسی دوم، موسی‌بن‌میمون است.

وی، اندیشه‌های الاهیاتی خود را در آثار متعددی، که به رشتهٔ تحریر درآورده است، منعکس ساخته است. در این میان، مهم‌ترین آنها کتاب بسیاری پرنفوذ و مشهور *دلالت الحائرين* است. وی در تبیین دیدگاه‌های خود در این کتاب، از ارسطو و شارحان دورهٔ یونانی وی، و نیز از فارابی، ابن‌سینا و ابن‌باجه بهره می‌برد.

پس از ابن‌میمون، افراد بسیاری بودند که در حقیقت شارح ابن‌میمون و مدافع دیدگاه‌های وی بودند. از آن جمله، می‌توان از زراحی‌بن‌اسحاق بن شئلتئیل^{۷۹} بارسلون (م. اواخر قرن سیزدهم)، صاحب کتاب تفسیر *دلالت الحائرين* نام برد.^{۸۰} پس از ابن‌میمون، مهم‌ترین و برجسته‌ترین پیرو مکتب ارسطویی در الاهیات فلسفی، لوی‌بن‌گرشوم^{۸۱} (۱۲۸۸-۱۳۴۴م) است که همانند ابن‌میمون، دانشمندی ذوالفنون بوده و در الاهیات فلسفی، ریاضی، نجوم، مطالعات تلمودی و هلاخا و نیز تفسیر کتاب مقدس صاحب‌نظر است. وی تفسیرهای مهمی بر شروح ابن‌رشد بر ارسطو داشته و اثر الاهیاتی مهم کتاب *جنگ‌های خدا*^{۸۲} را نگاشته است. وی نیز همانند ابن‌میمون، تحت تأثیر ارسطو است. هرچند در مواردی به نقد دیدگاه‌های ارسطو می‌پردازد.^{۸۳}

در هر صورت، به اختصار و از باب نمونه، مواردی از اثرپذیری موسی‌بن‌میمون، به مثابهٔ برجسته‌ترین شخصیت در گرایش ارسطویی در الاهیات فلسفی یهودی دورهٔ میانه را از اندیشمندان مسلمان، بخصوص فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در اینجا بیان می‌کنیم.

اولاً، ابن‌میمون در این کتاب، مباحث را به گونه‌ای مطرح می‌کند که در مطرح ساختن بحث و سیر مباحث، کاملاً از فضای اسلامی متأثر است. وی در موارد بسیاری، علیه متکلمان مسلمان موضع می‌گیرد. این موضع‌گیری خود، به طور غیرمستقیم نشان‌دهندهٔ اهمیت و اثرگذاری کلام اسلامی بر اندیشه‌های ابن‌میمون است. برای مثال، وی در بحث از اثبات وجود خدا، به تفصیل مقدمات مطرح‌شده از سوی متکلمان برای اثبات وجود

صانع را بیان می‌کند و در برابر آنها موضع می‌گیرد.^{۸۴} علاوه بر این، وی در تبیین مقدمات فلسفی برای اثبات وجود خدا، گرچه می‌کوشد بحث را به طور فلسفی پیش ببرد، اما اولاً، در این طرح بحث فلسفی نیز، چنان‌که خود تلویحاً اذعان دارد، از فلاسفهٔ مسلمان مشائی متأثر است.^{۸۵} ثانیاً، حتی در همان موارد نیز از واژگان تخصصی رایج در کلام اسلامی، نظیر حدوث، حادث و محدث بهره می‌برد.^{۸۶} علاوه بر این، که در مواردی، به طرح دیدگاه‌های فرّق مختلف اسلامی در یک موضوع می‌پردازد، گویی که وی یک متکلم و اندیشمند مسلمان است که در نظر دارد، بحثی را پیش بکشد.^{۸۷}

یکی از مباحث مهم در اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان، بخصوص سه شخصیت پیش‌گفته، مسئلهٔ رابطهٔ عقل و نقل یا فلسفه و دین است. مهم‌ترین دغدغهٔ ذهنی *ابن میمون*، در مهم‌ترین اثرش، یعنی *دلالة الحائرین*، تفسیر دین به گونه‌ای است که بتواند سازگار با عقل باشد و افراد را از حیرت به در آورد. در این میان، وی بیشترین تأثیر را از *فارابی* برده است. گرچه او در این اثر، به طور معمول، منابعی را که خود از آنها اخذ و اقتباس کرده است، نام نمی‌برد. اما در موارد بسیاری *ارسطو* را گرامی می‌دارد و در چند مورد معدود نیز از *فارابی* نام می‌برد. چنان‌که اشاره شد، یکی از مهم‌ترین مباحثی که وی در آن از *فارابی* بسیار اثر پذیرفته است، همین حلّ رابطهٔ عقل و نقل است. در این میان، دیدگاه او کاملاً متأثر از *فارابی* است. *فارابی*، در کتاب *الملة* در باب رابطهٔ فلسفه و دین، می‌نویسد: «فالملة الفاضلة، شبيهة بالفلسفة»؛^{۸۸} یعنی دین حقیقی، شبیه به فلسفه است. *ابن میمون* نیز در بحث از نبوت و پس از تبیین دیدگاه‌های مختلف در باب ماهیت نبوت، می‌نویسد: «و الرأى الثالث: وهو رأى شریعتنا و قاعده مذهبنا، هو مثل هذا الرأى الفلسفى...».^{۸۹} درست همان‌گونه که *فارابی* دین را شبیه به فلسفه معرفی می‌کند، *ابن میمون* نیز دیدگاه دین یهودی را شبیه به فلسفه می‌داند.^{۹۰}

د. گرایش نص‌گرا

چهارمین گرایش برجسته در الاهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه، گرایش نص‌گرا و منتقد عقل‌گرایی ارسطویی است. این گرایش، نیز مانند گرایش پیشین متأثر از گرایشی برجسته و رایج در جهان اسلام است. این گرایش در جهان اسلام، در گروه‌های مختلف نمایندگانی داشته است که می‌توان کلام اشعری را مهم‌ترین نمایندهٔ آن دانست. این گرایش، هرچند

مخالف عقل‌گرایی ارسطویی و به ظاهر مخالف فلسفه است، اما در موارد بسیاری از روش فلسفی بهره می‌جوید. بنابراین، هرچند نمی‌توان آن را ارسطویی یا افلاطونی دانست، اما نمی‌توان آن را خارج از حوزه الهیات فلسفی دانست. *یهودا هلوی*^{۹۱} (قبل از ۱۰۷۵-۱۱۴۱ م)، شاعر برجسته یهودی در دوره میانه، یکی از متفکران متعلق به این مکتب است. وی کتاب *الحجة و الدلیل فی نصر الدین الدلیل* مشهور به کتاب *الخصری*^{۹۲} را نگاشته و به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های متکلم مسلمان اشعری، محمد غزالی است. وی در این کتاب، همانند *غزالی*، منتقد ارسطو است.^{۹۳} *اسحاق البلاغ*^{۹۴} (م قرن سیزدهم م)، را می‌توان یکی از مهم‌ترین پیروان مکتب نص‌گرا و مخالف عقل‌گرایی ارسطویی دانست. وی نیز همچون *یهودا هلوی*، تحت تأثیر *غزالی* و کتاب *اصلاح العقائد*^{۹۵} او شرحی بر *مقاصد الفلاسفه غزالی* است. وی در این اثر، ابن میمون، *ابن سینا* و *فارابی* را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر جدایی دین از فلسفه تأکید می‌ورزد. با این حال، وی فلسفه و حقایق فلسفی را از اساس باطل نمی‌داند و معتقد است که حقایق دینی و فلسفی هر دو می‌توانند درست باشند.^{۹۶}

بی‌تردید، برجسته‌ترین منتقد تفکر ارسطویی و *ابن میمون* در میان فیلسوفان و الهی‌دانان یهودی، *حسدای کرسکاس*^{۹۷} (۱۳۴۰-۱۴۱۱ م) است. با این حال، *کرسکاس* هرچند به جریان نص‌گرا تعلق دارد و مخالف عقل‌گرایی ارسطویی است، اما از اساس مخالف تأملات فلسفی نیست. در واقع، وی به عوض مفاهیم و نظریات ارسطویی، که وی آنها را مردود می‌شمارد، نظریات فلسفی مخصوص به خود را پیش می‌نهد. *کرسکاس* در کتاب *آور آدونای*^{۹۸} (نور الهی)، سیزده اصلی را که *ابن میمون* به مثابه اصول دین یهودی برگزیده و تبیین کرده است، مردود می‌شمارد و به جای آن، اصول مورد نظر خود را معرفی می‌کند. وی در معرفی این اصول، عقایدی در حوزه‌های مختلف خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و... ارائه می‌دهد.^{۹۹}

برای نمونه، در این گرایش، به دو مورد از اثرپذیری نمایندگان این جریان از اندیشمندان مسلمان، اشاره می‌کنیم. چنان‌که اشاره شد، یکی از نمایندگان برجسته این مکتب، *یهودا هلوی* در کتاب *الخصری* است. *هلوی*، در این اثر، متأثر از *غزالی* است و به

نقد فلسفه می‌پردازد. از این‌رو، او در این کتاب، عقل را در پاسخ به مسائل انسان ناکارآمد می‌داند و بر دریافت مستقیم حقیقت از خدا به‌واسطه انبیا تأکید می‌ورزد.^{۱۰۰}

نمونه دوم، *حسدای کرسکاس* است که به شدت مخالف فلسفه، بخصوص فلسفه *ارسطویی* است. *کرسکاس* هم به لحاظ اندیشه و هم به لحاظ جایگاه فکری با *غزالی* قابل مقایسه است. وی همانند *غزالی*، با فلسفه *ارسطویی* مخالف است و دیدگاه‌ها بسیاری را در این فلسفه به دلیل تعارض با نصوص دینی، رد می‌کند. از سوی دیگر، همان‌گونه که پس از *غزالی* و در اثر انتقادات او از فلسفه، فلسفه تا حدود بسیاری جایگاه خود را در میان اهل سنت از دست داد. پس از *کرسکاس* و نقدهای او بر فلسفه نیز، فلسفه در میان یهودیان با رکود مواجه شد.^{۱۰۱}

کرسکاس، در مهم‌ترین اثر ضد *ارسطویی* خود، *اورادونای* (نور خداوند) در تلاش است تا با نقد تعدادی از نظریات موجود در آثار *ارسطو* و *ابن‌میمون*، *ارسطوگرایی* را ابطال کند. *کرسکاس*، برخلاف این متفکران قائل به وجود خلأ نامتناهی بیرون از این عالم است. از این‌رو، به نظر وی عوالم بسیاری می‌تواند وجود داشته باشد. *کرسکاس*، با فرض وجود امر نامتناهی، تصور *ارسطویی* محرک غیرمتحرک را، که مبتنی بر غیرممکن بودن تسلسل است، مورد تردید قرار می‌دهد. به همین ترتیب، به اعتقاد او برهان‌های *ابن‌میمون* در مورد وجود، وحدانیت و غیرمادی بودن خدا فاقد اعتبار است، زیرا این برهان‌ها مبتنی بر مفهوم تناهی است. علاوه بر این، *کرسکاس* با نظریه *ابن‌میمون*، مبتنی بر غیرممکن بودن انتساب صفات ایجابی به خدا مخالفت می‌کند. به نظر *کرسکاس*، هنگام انتساب واژگان «علت» و «صفت فعل» به خدا، مقایسه وی با انسان‌ها اجتناب‌ناپذیر است. اشتباه *ابن‌میمون* در این بود که گمان می‌کرد چنین نسبت‌دادن‌هایی مستلزم رابطه‌ای میان خدا و انسان‌ها نیست. در مقابل *کرسکاس*، همچون اشاعره، بیشتر بر مشیت و اراده الهی تأکید می‌ورزد.^{۱۰۲}

ه. گرایش مکتب قرائیم^{۱۰۳}

قرائیم (قارئون)، یک فرقه یهودی است که در قرن دوم هجری (دهه ۷۶۰م)، توسط *عنان‌بن داوود*^{۱۰۴} (م حدود نیمه دوم قرن دوم ق/هشتم م.) در بغداد پایه‌گذاری شد،^{۱۰۵} پس از وی، *بنیامین نهاوندی* آن را رهبری کرد. گفته‌اند: *عنان* از دوستان *ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت* (م ۵۰ ق.)، پیشوای اهل سنت و بزرگ اصحاب رأی در کوفه و در مسائل بسیاری از وی متأثر

بوده است. این گروه، که به عنانیه نیز شهرت داشتند، از یک سو همچون اصحاب رأی کوفه به سنت توجهی نداشتند. بنابراین، تلمود را رد کرده و تنها حجیت کتاب مقدس را می‌پذیرفتند. بنابراین، در موارد بسیاری عقلگرا بودند، بخصوص مباحث انسان‌نگارانهٔ یهودیت تلمودی را رد می‌کردند. از سوی دیگر، همین جمود آنان بر ظواهر کتاب مقدس، آنان را به اهل حدیث و اصحاب اثر نیز نزدیک می‌ساخت.

دانیال بن موسی قومیسی (القمیسی)،^{۱۰۶} یهودا هدسی،^{۱۰۷} یعقوب قرقسانی،^{۱۰۸} یوسف بصیر،^{۱۰۹} هارون بن یوسف هروفه،^{۱۱۰} ایلیابن موسی بشیاصی^{۱۱۱} و هارون بن ایلیا،^{۱۱۲} از بزرگترین دانشمندان قرائیمی بوده‌اند که عمدتاً تحت تأثیر معتزله و در مواردی تحت تأثیر تفکرات حنفی و نیز اهل حدیث بوده‌اند. در این میان، یعقوب قرقسانی (نویسندهٔ کتاب *الانوار والمراقب*)، یوسف بصیر (نویسندهٔ کتاب *المحتوی یا هنعیموت*) و هارون بن ایلیا (نویسندهٔ کتاب *درخت زندگی یا عص حییم*)، از دیگران مهم‌تر بوده‌اند.^{۱۱۳}

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که در یهودیت انواع متفاوتی از الاهیات وجود دارد که مهم‌ترین آن، الاهیات فلسفی است. الاهیات فلسفی یهودی را معمولاً به سه دورهٔ یونانی‌مآبی، دورهٔ میانه یا اسلامی، و دورهٔ مدرن تقسیم می‌کنند. مهم‌ترین آن، دورهٔ اسلامی یا دورهٔ میانه است. در این مقاله، پنج‌گرایش عمده و مهم در الاهیات فلسفی یهودی در دورهٔ میانه شناسایی شد. همهٔ این پنج‌گرایش در کلیت خود، متأثر از فیلسوفان و متکلمان مسلمان و به عبارت دیگر، متأثر از فضای کلی اندیشهٔ اسلامی بودند. این پنج‌گرایش نیز در فضای جهان اسلام آن روز و در تماس مستقیم با دانشمندان و مکاتب اسلامی به وجود آمده بودند. این پنج‌جریان عمدهٔ اثرپذیرفته از تفکر اسلامی و متناظر با گرایش‌های فکری در جهان اسلام، عبارتند از: ۱. گرایش کلامی متأثر از معتزله؛ ۲. گرایش نوافلاطونی متأثر از مکتب نوافلاطونی رایج در میان اسماعیلیه و فیلسوفان مسلمان و اخوان‌الصفاء؛ ۳. گرایش ارسطویی رایج در میان فلاسفهٔ مشائی مسلمان؛ ۴. گرایش نص‌گرا و منتقد فلسفه، بخصوص منتقد عقل‌گرایی ارسطویی متأثر از گرایش رایج در میان گروه‌های مختلف اسلامی، بخصوص اشاعره ۵. سرانجام، گرایش عقل‌گرایی مکتب قرائیم،

که در پاره‌ای از اندیشه‌های اساسی متأثر از مکتب اهل رأی در عراق و نیز معتزله و در پاره‌ای دیگر، متأثر از اهل حدیث بودند.

برخی از الاهی‌دانان یهودی این دوره، دارای گرایش‌های ترکیبی بوده و یا رگه‌هایی از چند گرایش را همزمان در پیش داشتند. از میان این پنج گرایش عمده، چهار گرایش یهودیت سنتی و در زمره راست‌آیینی یهودی قرار دارد و گرایش پنجم، از سوی آن بدنه اصلی به بدعت و کج‌آیینی متهم بوده و همواره مورد نقد و رد دیگر گرایش‌ها قرار داشته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. theology
۲. See G. f. van Ackeren, "theology" in: *New Catholic Encyclopedia*, v. 14, p. 39 and 47-9.
۳. Ibid; Louis Jacobs, "theology" in: *EJ2*, v.19, p. 694.
۴. Louis Jacobs, Ibid.
۵. Halakhic.
۶. موسی‌بن میمون القرطبی، *دلالة الحائرین*، ص ۷۴، ۱۵۶، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۳۷.
۷. برای آگاهی اجمالی از روند تاریخی الاهیات یهودی، بنگرید به:
Arthur A. Cohen, "Theology" in Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought* pp. 971-980.
۸. The Biblical Theology
۹. The Rabbinic (Talmudic) Theology
۱۰. The Philosophical Theology
۱۱. The Mystical Theology
۱۲. The Enlightenment Theology
۱۳. The Reform Theology
۱۴. The Conservative Theology
۱۵. The Feminist Theology
۱۶. Artur Hyman
۱۷. آرتور هایمن، «فلسفه یهودی در جهان اسلام» در الیور لیمن، *سنت فلسفی یهود در جهان اسلام*، ص ۱۱.
۱۸. Louis Jacobs, "theology" in: *EJ2*, v. 19, p. 695.
۱۹. Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", in *Daniel H. Frank and Oliver Leaman, The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, p. 73.
۲۰. ر.ک: آدین اشتاین سالتز، *سیری در تلمود*.
۲۱. See Abraham Solomon Halkin & Haggai Ben-Shammai, "Saadia Gaon: Saadia's Philosophy" in *Ej2*, v. 17, p. 609.

۲۲. Mendelssohn, Moses, *Philosophical Writings*, (Cambridge University Press, 1997), p. xxxi; Roth, Cecil, p. 316-7.
۲۳. See Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, p. 289.
۲۴. Saadia Gaon
۲۵. Ḥasdai Crescas
۲۶. C.f: Haggai Ben-Shammai, "Kalam in medieval Jewish philosophy", in: *Daniel H. Frank and Oliver Leaman, History of Jewish Philosophy*, p. 115-148; Livnat Holtzman and others, "Kalam" in *EJ2*, vol. 11, pp.729-731.
۲۷. رک. رضا برنجکار، *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۱-۱۹.
۲۸. رک: زهدی جار الله، *المعتزلة*؛ رشید خیون، *معتزلة البصرة و البغداد*؛ فالج الربيعي، *تاريخ المعتزلة*.
۲۹. David al-Mukammis
۳۰. Saadia Gaon
۳۱. ایزودور اپستاین، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ص ۲۳۰.
- C.f: David Shatz, "The biblical and rabbinic background to medieval Jewish philosophy", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, pp. 16; Haggai Ben-Shammai, "Kalam in medieval Jewish philosophy", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, p.128.
۳۲. Haggai Ben-Shammai, *ibid*, pp. 127-130.
۳۳. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۱۸۰.
۳۴. Samuel ben Hophni
۳۵. Haggai Ben-Shammai, *ibid*, pp. 127-132.
۳۶. رک. سعیدبن یوسف الفیومی، *کتاب الامانات و الاعتقادات*، ص ۳۵.
۳۷. رک. سعیدبن یوسف الفیومی، همان، ص ۱۷۴-۱۷۵.
۳۸. See "Jewish kalam" in Daniel H. Frank & others (eds.), *The Jewish philosophy: Reader*, p.166.
۳۹. رک. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۱۳۷-۱۵۵. برای دیدگاه برخی از دیگر الهی‌دانان یهودی در این باب، رک: بحیی بن یاقودا، *الهدایة الی فرائض القلوب*، ص ۷۴ و ۸۸.
۴۰. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۷۳۲.
۴۱. همان، ص ۸۴-۸۵.
۴۲. رک. دن کوهن شریاک، *فلسفه یهودی در قرون وسطا*، ص ۶۵-۶۸.
۴۳. سعیدبن یوسف الفیومی، همان، ص ۸۶-۸۷.
۴۴. دن کوهن شریاک، همان، ص ۶۵ و ۶۸.
۴۵. رک: هری ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ص ۲۹.

۴۶. Josef al-Basir, Ne'imot, (Arabic), p.45b,108, as quoted in Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, p.23-4.
۴۷. ر.ک: هری ولفسن، همان، ص ۸۵-۸۶ و ۹۴؛ برای استفاده ابوهاشم و ابوعلی جیبایی از تعبیرهای فوق، ر.ک: شهرستانی، *الملل و النحل*، ص ۷۸-۸۳.
۴۸. ر.ک: حسین کلباسی اشتری، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، ص ۱۵۳ به بعد.
۴۹. Arthur Hyman, "Philosophy, Jewish", in *EJ2*, v. 16, p. 76.
۵۰. Isaac ben Solomon Israeli
۵۱. Book of Definitions
۵۲. Book of Substances
۵۳. The Book on the Elements
۵۴. برای اطلاع از زندگی، افکار و آثار وی، ر.ک:
C.f: Alexander Altmann, "Israeli, Isaac ben Solomon", in *EJ2*, v. 16, pp. 751-3; also see Alexander Altmann & Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*.
۵۵. Solomon ben Gabirol
۵۶. The Fountain of Life
۵۷. The Royal Crown
۵۸. برای اطلاع از زندگی، افکار و آثار وی، ر.ک:
Shlomo Pines, "Gabirol, Solomon ben Juda, Ibn", in *EJ2*, v. 7, pp. 321-5.
۵۹. Nethanel ben al-Fayyumi
۶۰. برای اطلاع از زندگی، افکار و آثار وی، ر.ک:
Frank Talmage, "Nethanel ben al-Fayyumi", in *EJ2*, v. 15, p. 92.
۶۱. Bahya Ibn Paquda
۶۲. ر.ک: یعقوب بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیه*، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۷۹.
۶۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۵-۵.
۶۴. همان، ج ۲، ص ۴۷-۵۳.
۶۵. See Isaac Israeli, the book of definitions, pp. 10-12.
۶۶. ر.ک: یعقوب بن اسحاق کندی، همان، ج ۱، ص ۸۱-۱۶۲.
۶۷. همان، ص ۱۰۱.
۶۸. Al-Fayyumi, *Bustan al-'Ukul (the Garden of Wosdom)*, p. 1-2 1nd 11.
۶۹. *Ibid*, p. 2.
۷۰. ر.ک. مهدی فرمانیان، «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیه» در: *گروه مذاهب اسلام، اسماعیلیه: مجموعه مقالات*، ص ۴۴ به بعد.

۷۱. the Universal Intellect

۷۲. Ibid, p. 2-5.

۷۳. ر.ک: حسین کلباسی اشتری، همان، ص ۱۵-۱۵۲.

۷۴. Abraham b. David ha-Levi

۷۵. Ibn Daud

۷۶. Emunah Ramah (The Exalted Faith)

۷۷. C.f: Resianne Fontaine, "Ibn Daud, Abraham b. David ha-Levi", in *EJ2*, vol. 9, pp. 662-5.

۷۸. ژیلبرت و لیبی کلاپرمن، *تاریخ قوم یهود*، ج ۳، ص ۴۵.

۷۹. Zerachiah ben Shealtiel

۸۰. C.f: Aviezer Ravitzky, "Zerahiah ben Isaac ben Shealtiel" in *EJ2*, v. 21, p. 514.

۸۱. Levi b. Gershom

۸۲. Sefer Milḥamot Adonai (The Book of the Wars of the Lord),

۸۳. C.f: Bernard R. Goldstein, "Levi ben Gershom", in *EJ2*, vol. 12, pp.698-701.

۸۴. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۱۹۵-۲۲۸.

۸۵. موسی بن میمون القرطبی، همان، ص ۲۳۱.

۸۶. ر.ک: همان، ص ۱۸۴.

۸۷. مثلاً مطرح ساختن دیدگاه معتزله و اشاعره همان، ص ۵۵۶.

۸۸. ابونصر فارابی، *کتاب الملة*، ص ۴۶.

۸۹. موسی بن میمون القرطبی همان، ص ۳۹۰.

۹۰. ابن میمون در رساله‌ای به نام «شموئه پراقیم» (Shemonah Peraqim) از منابعی که از آنها در آثار فراوان خود استفاده کرده است، سخن می‌گوید و از فارابی بسیار یاد می‌کند. برای اطلاع بیشتر، ر.ک:

Herber Davidson, "Maimonides' Shemonah Peraqim and AlFarabi's Fusul al-Madani".

۹۱. Judah Halevi

۹۲. AL KHAZARI

۹۳. C.f: Daniel J. Lasker, "Judah Halevi", in *EJ2*, v. 11, p. 492-500.

۹۴. Isaac Albalag

۹۵. Righting of Doctorines (Tikkun ha-De'ot)

۹۶. C.f: Georges Vajda, "Albalag, Isaac", in *EJ2*, vol. 1, p. 582-3.

۹۷. Ḥasdai Crescas

۹۸. Or Adonai

۹۹. C.f: Warren Zev Harvey, "Crescas (or Cresques), Ḥasdai ben Judah" in *EJ2*, v. 284-8.

۱۰۰. Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, p. 201-2.

۱۰۱. رک: دن کوهن شریاک، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ص ۲۶۶.

۱۰۲. See Hadai Crescas, *The Light of the Lord*, in: Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, p. 265-9.

۱۰۳. Qara'im (the Karaites)

۱۰۴. Anan ben David

۱۰۵. Leon Nemoy, "Anan ben David" in *EJ2*, v. 2, p. 127-8.

۱۰۶. Daniel b. Moses al-Qūmisī

۱۰۷. Judah Hadassi

۱۰۸. Jacob Kirkisani

۱۰۹. Joseph al-Baṣīr

۱۱۰. Aaron b. Joseph ha-Rofe

۱۱۱. Elijah b. Moses Bashyazi

۱۱۲. Aaron ben Elijah

۱۱۳. Joseph Elijah Heller and others, "Karaites" in *EJ2*, v. 11, 785-802.

منابع

- اپستاین، ایزودور، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمهٔ بهزاد سالکی، چ دوم، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۸.
- اشتاین سالتز، آدین، *سیری در تلمود*، ترجمهٔ باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- بحی‌بن یاقود، *کتاب الهدایة الی فرائض القلوب*، به اهتمام ابراهیم سالم‌بن بنیامین یهودا، لیدن، مطبعة البریلویه، ۱۰۱۲م.
- برنجکار، رضا، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، سمت و طه، ۱۳۷۸.
- جارالله، زهدی، *المعتزلة*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ۱۴۱۱ ق.
- خیون، رشید، *معتزلة البصرة و البغداد*، لندن، دار الحکمة، ۱۹۹۷م.
- ژیلبرت و لیبی کلاپرمن، *تاریخ قوم یهود*، تهران، انجمن فرهنگی اوتصره‌تورا، گنج دانش ایران، ۱۳۵۴.
- سعیدبن یوسف الفیومی، *کتاب الامانات و الاعتقادات*، به اهتمام دکتر اس. لندور، لایدن، ئی. جی. بریل، ۱۸۸۰م.
- شرباک، دن کوهن، *فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی*، ترجمهٔ علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- فارابی، ابونصر، *کتاب الملة و نصوص اخري*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، دوم، ۱۹۹۱م.
- فالح الربیعی، *تاریخ المعتزلة فکرم و عقائدهم*، قاهره، الدار الثقافیة، ۱۴۲۱ ق.
- کلباسی اشتری، حسین، *سنت ارسطویی و مکتب نوفلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۰.
- موسی‌بن میمون القرطبی، *دلالة الحائرين*، به اهتمام دکتر حسین آتای، آنکارا، مکتبة الثقافة الدینیة، بی‌تا.
- مهدی فرمانیان، «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیه» در: گروه مذاهب اسلام، اسماعیلیه: *مجموعه مقالات*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- هایمن، آرتور، «فلسفهٔ یهودی در جهان اسلام» در الیور لیمن (ویراستار)، *سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام*، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، تهران، آستانه، ۱۳۸۵.
- یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقیق: محمدعبدالهادی ابوریة، قاهره، دارالفکر العربی (مطبعة الاعتماد)، ۱۳۶۹ق.
- Abraham Solomon Halkin & Haggai Ben-Shammai, "Saadia Gaon: Saadia's Philosophy" in: **Fred Skolnik (ed.)**, Encyclopedia Judaica 2nd Edition (=EJ2), (New York: Thomson Gale, 2007).
- Alexander Altmann & Samuel Miklos Stern, **Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century**, (Chicago: The University of Chicago Press, 2009).
- Alexander Altmann, "Israeli, Isaac ben Solomon", in: **EJ2**, op.cit.
- Al-Fayyumi, Bustan al-Ukul, **the Garden of Wosdom**, edited and translated by: David Levine, New York: the Columbia University press, 1908.
- Arthur A. Cohen, **Theology** in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, Contemporary Jewish Religious Thought, New York: The Free Press, 1988.
- Arthur Hyman, **Philosophy, Jewish**, in EJ2, op.cit.

- Aviezer Ravitzky, *Zerahiah ben Isaac ben Shealtiel* in EJ2, op.cit.
- Bernard R. Goldstein, *Levi ben Gershom*, in EJ2, op.cit.
- Cecil Roth, *A History of the Jews from the Earliest Times through the Six Day War*, Schocken Books, New York, 1970.
- Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, New York: Routledge, 2000.
- Daniel J. Lasker, *Judah Halevi*, in EJ2, op.cit.
- David Shatz, *The biblical and rabbinic background to medieval Jewish philosophy*, in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Frank Talmage, *Nethanel ben al-Fayyumi, Ibn*", in EJ2, op.cit.
- G. f. van Akeren, *theology* in: William J. McDonald (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, Palatine, IL: Jack Harry & Associates, Inc., 1981-1989.
- Georges Vajda, "Albalag, Isaac", in EJ2, op.cit.
- Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, London: Harvard University Press, 1979.
- Haggai Ben-Shammai, *Kalam in medieval Jewish philosophy*, in: Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *History of Jewish Philosophy*, New York: Routledge, 1997.
- Hasdai Crescas, *The Light of the Lord*, in: Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, op.cit.
- Herber Davidson, *Maimonides' Shemonah Peraqim and AlFarabi's Fusul al-Madani*, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 1963.
- Isaac Israeli, *the book of definitions*, in: Alexander Altmann & Samuel Miklos Stern, op.cit.
- Joseph Elijah Heller and others, *Karaites* in EJ2, op.cit.
- Leon Nemoy, *Anan ben David* in EJ2, op.cit.
- Levi b. Gershom, *The Book of the Wars of the Lord*, in: Daniel H. Frank, Oliver Leaman and Charles H. Manekin, *The Jewish Philosophy: Reader*, op.cit.
- Livnat Holtzman and others, *Kalam* in EJ2, op.cit.
- Louis Jacobs, *Theology* in: EJ2, op.cit.
- Moses Mendelssohn, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, 1997.
- Norbert M. Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*, Albany: Suny Press, 1989.
- Resianne Fontaine, "Ibn Daud, Abraham b. David ha-Levi", in EJ2, op.cit.
- Sarah Stroumsa, *Saadya and Jewish Kalam*, in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, op.cit.
- Shlomo Pines, *Gabirol, Solomon ben Juda, Ibn*, in EJ2, op.cit.
- Solomon Ibn Gabirol, *The Fountain of Life*, tr. Harry E. Wedeck, New York: Philosophical Library, 1962.
- Solomon Ibn Gabirol, *The Royal Crown*, edited by Raphael Della Pergola, Alexandria: No pub., no date.
- Warren Zev Harvey, *Crescas (or Cresques)*, Hasdai ben Judah" in EJ2, op.cit.

لوگوس، اسطوره‌های هادی به حقیقت*

جواد اکبری مطلق*

چکیده

یکی از دغدغه‌های فکری بشر، بحث از نمایندگانی خداوند در زمین است؛ یعنی پیامبران الهی که واسطه بین خدا و انسان‌ها هستند. از سوی دیگر، چون این واسطه‌ها، پیام الهی را توسط وحی به انسان‌ها منتقل می‌کنند، و اساس وحی را هم (کلمه) تشکیل می‌دهد، بررسی نقش وحی در سه دین مهم ابراهیمی ضروری است. البته، شریعت موسوی و محمدی ﷺ از جهات بسیاری نزدیک به هم است. گرچه در هزاره دوم، پس از موسی ﷺ و قبل از پیامبر اکرم ﷺ، دینی الهی آمده است که اصل و نهاد آن با دو حدش، یعنی یهود و اسلام برابر است و تأکید بر توحید دارد، اما در درون مسئله توحید، بحث تجسد خدا در عیسی ﷺ را مطرح نموده است. در مسیحیت، کلمه و حیانی الهی یا حکمت دین یهود و عقل و نور محمدی ﷺ، که بعدها در اسلام مطرح شد، ناگهان تبدیل به تجسد شده است. با توجه به این، کوشش نموده‌ایم بحث حکمت در یهود، تجلی امکانی واسطه الهی در جهان اسلام و واسطه وجوبی آن، در مسیحیت را به نقد بگذاریم؛ چراکه تبیین این پدیده در یونان باستان، روشنگر «حکمت» موسوی، «تجسد» عیسوی و «واسطه فیض» محمدی است؛ که درصدد یافتن رابطه بین انسان و خالق هستند. کلیدواژه‌ها: لوگوس، آرخبه، اسطوره، تجسد، صادر اول، الهیات سخن، حقیقت محمدیه.

* دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

مقدمه

اسطوره‌ها^۱ حاکی از این هستند که پرستش خدایان مختلف در بشر مرسوم بوده و توسل به موجودات بی‌جان و جاندار را برای تقرب به خدا می‌جستند. زمانی که تالس برای نخستین بار، از متفکران خواست به تعمق در اطراف اصل نخستین برای عالم پردازند، پایانی بر این رسم شرک‌آلود بود. در ادامه، هراکلیتوس از «عقل جهان» یا «قانون جهانی» کلی و همگانی، که بر هستی حکم فرماست، سخن گفت و آن را «لوگوس» نامید. وی عقیده داشت لوگوس، همه عالم را فرا گرفته، که به ذاته از خود و یکتاست و در نهایت، واسطه بین خالق و مخلوق شده است.

در یهودیت، هم لوگوس وجود دارد. در نتیجه، همه علمای یهود تلاش می‌کنند تا لوگوس را با مباحث اعتقادی‌شان تطبیق دهند. آنان تلاش می‌کنند شرک در دین‌شان وارد نشود.

در مسیحیت هم، بخصوص نویسنده انجیل چهارم، یعنی یوحنا با طرح ابتکاری تطبیق لوگوس بر عیسی مسیح ﷺ (لوگوس متجسد)، همان گفتار آیات اول سفر پیدایش یعنی «و خدا گفت...» را گرفته و بر عیسی مسیح تطبیق نموده است. در اسلام هم لوگوس، با بحث صادر اول، که پیامبر اکرم ﷺ آن را نور خویش می‌داند، مطرح شده است. در این سه دین، چون بنیان اصلی احکام و تکالیف آنها را وحی متشکل از کلمات، تشکیل می‌دهد، ارتباط با بحث «کلمه» بسیار مشهود است.

پژوهش حول مبحث «لوگوس» از چند جهت مهم است:

الف. در نگاه ابتدایی به ادیان ابراهیمی، دو دین موسوی و محمدی ﷺ، لوگوس را در راستای وحی الهی و تشکیل‌دهنده وحی خدا می‌دانند. ولی بین این دو دین، تفاسیر دین عیسوی با تأکید بر ساختاری تثلیثی، کلمه را متجلی در عیسی، و عیسی را تجسد یافته کلمه می‌نامند! آیا چنین گفتاری با توحید سازگار است؟ مسیحیان درصدد توجیه بر آمده و پدر، پسر و روح‌القدس را نمودهای گوناگون یک آئینه دانسته، می‌گویند: در اینجا واحد در چهره‌ها و تجلی‌های مختلف، نمود پیدا کرده است. دو دین ابراهیمی دیگر، خدا را واحد علی‌الاطلاق دانسته و هیچ چیز یا هیچ کس را همانند و هم‌شان خدا نمی‌دانند. بخصوص دین مقدس اسلام، که بالاترین و برترین انسان‌ها را با لقب «عبد»، معرفی می‌کند.

ب. اهمیت بحث کلمه، پس از عصر روشنگری، که دینداران غربی به دلیل آشنایی با سایر ادیان، با دقت بیشتر و در جهت تقریب یا فهم بهتر دیگر ادیان قدم برداشتند، نمود بیشتری یافت.^۲ در این میان مسیحیان، که دوران رنسانس را پشت سر می‌گذاشتند، تلاش بیشتری برای فهم دین اسلام از خود بروز دادند. از آنجایی که درصدد تبیین مبانی اعتقادی و اصول فلسفی خود بوده‌اند، دقت‌ها و موشکافی‌های آنان کم‌کم نکاتی را آشکار نمود که از جمله آن، مباحث نظریه لوگوس است که حتی تلاش نمودند گفتار قرآنی «بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ» (آل‌عمران: ۴۵) و «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ...» (نساء: ۱۷۱) را به لوگوس مسیحیت نزدیک نموده، و آن را بر عیسی علیه السلام تطبیق نمایند. بخصوص تعابیر خاصی که قرآن در مورد عیسی علیه السلام به کار برده است. مانند روح‌القدس، متولد شده بدون پدر را شاهد بر ادعای خویش می‌دانستند. در حالی که، از نظر اسلام تمام این مقامات در مرحله عبودیت است و عیسی علیه السلام عبد الله است: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ...» (مریم: ۳۰).

اسطوره

اسطوره،^۳ مانند افسانه نیست که حکایت از هیج واقعیتی نکند، بلکه اسطوره‌ها دانش‌های نخستین بشر هستند، که تلاش انسان برای رسیدن به واقعیات پیرامون را بیان می‌کنند. تفکرات اسطوره‌ای معمولاً مضامین اندیشمندانه دارند.^۴ اسطوره، همواره بیانگر چیزی است که به واقع روی داده است.^۵ در مقابل این مطلب، بولتمان در رساله «عهد جدید و اسطوره‌شناسی» می‌نویسد:

مقصود واقعی اسطوره ترسیم تصویری عینی از جهان - آن‌گونه که هست - نیست، بلکه مقصود، بیان ادراک آدمی از خویشتن در جهانی است که در آن زندگی می‌کند. اسطوره را نه بر اساس کیهان‌شناختی، بلکه بر اساس انسان‌شناختی یا بهتر است بگوییم: بر اساس وجودی باید تفسیر کرد.^۶

آرخبه

این بحث توسط تالس مطرح شد. تالس، نقطه عطف تحولات فکری یونان است. وی با طرح این اندیشه از متفکران خواست به تدبیر پیرامون اصل نخستین عالم بپردازند. آرخبه، همان ماده المود عالم هستی است که در اندیشه‌های هراکلیتوس،^۷ حکیم یونانی

ق

پنجم و ششم قبل از میلاد (۴۸۰-۵۴۰ ق.م) که فیلسوف عارف مسلکی بود، تبدیل به لوگوس شد.^۸

ممرأ، سوفیا و حکمت

لوگوس در کتب متقدم عهد عتیق به معنای ممرأ^۹ مأخوذ از «امرا»،^{۱۰} آرامی است که به معنای سخن گفتن و امر کردن است.^{۱۱} در کتاب‌های متأخر عهد عتیق، به معنای «حکمت» آمده است. این واژه، در عهد عتیق با داشتن اصلی الهی از نوعی استقلال نسبی برخوردار است. واژه «حکمت» در متون متأخر، معمولاً با «کلمه الهی» (logos divin) همراه است. البته به معنی قدرت، زیستن هوشمندانه، جلوه‌ای از هستی خدا، روح، روشنایی، شروع هستی خدا، که به وسیله آن جهان خلق شد، نیز آمده است.^{۱۲}

مخلوق اول

در عهد عتیق، حکمت به عنوان اولین مخلوق خداوند بیان شده،^{۱۳} و توسط اوست که عالم آفریده می‌شود. حکمت حافظ بندگان معرفی شده است.^{۱۴} در دوره هلنیستی، حالت شخصیت بخشی به حکمت به چشم می‌خورد. وی دارای دست و پا شده و تیر و کمان جنگی به دست می‌گیرد.^{۱۵}

لوگوس

لوگوس کلمه‌ای یونانی است که معانی متفاوتی به خود گرفته است. این کلمه، یکی از مهم‌ترین اصطلاحات رایج در مدارس فلسفی یونان بود که هفتصد سال قبل از میلاد مسیح، در خطابه‌ها به کار برده می‌شد. این واژه جانشین اصطلاحات قدیمی‌تری مثل افسانه^{۱۶} و اسطوره^{۱۷} شد که تنها در معانی خاصی به کار می‌رفت. هراکلیتوس، لوگوس را عقل جهانی یا قانون جهانی کلی حاکم بر هستی می‌دانست. رواقیون^{۱۸} هم لوگوس را به معنی نظم عقلانی عالم، نظمی ماندگار و جاودان در همه اشیا می‌دانستند. رایج‌ترین معنای لوگوس در آثار متفکران یونانی حکمت، و عقل است. گرچه معانی دیگری هم در دایرة المعارفها دارد^{۱۹} که مشکل بتوان معنای واحدی برای آن در نظر گرفت. با مراجعه به قوامیس و دایرة المعارفها، لوگوس و مشتقات آن، در معانی متفاوت دیگری هم به کار رفته است. از آن جمله، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:^{۲۰}

نطق، سخن، گفتار، انسجام، دستورات عقلانی، داستان، محاسبه و شمارش، عقل جهانی، عقل الهی^{۲۱} عقل علت دلیل، کلمه، روایت، امر، تبیین، توضیح،^{۲۲} نظم در جهان، قدرت منسجمی که آن نظم را به وجود آورده و ثابت نموده است. در نوشته‌های هرaklitos به این معانی آمده است.^{۲۳}

با توجه به چنین گستردگی معنوی، شاید با اندکی جرح و تعدیل بتوان آنها را در سه معنای کلی خلاصه کرد. این سه معنا عبارتند از:

۱. عینی: پایه یا مبنای عقلی یک چیز. این معنا غالباً دارای ماهیتی منطقی یا عددی است.

۲. ذهنی: همان قوه یا استعداد استدلال یا اندیشه است.

۳. بیانگری: بیان عقل یا اندیشه در گفتار یا نوشتار.^{۲۴}

خدایان اسطوره‌ای یونان

تاریخ اندیشه در یونان با هومر^{۲۵} آغاز می‌شود. ولی بی‌تردید تالس، یونان را از دوره اساطیری وارد مرحله تفکر عقلانی و فلسفی کرد. وی برای نخستین بار از متفکران خواست به تعمق پیراون اصل نخستین برای عالم پردازند. دو متفکر قبل از او، یعنی هومر و هزیود،^{۲۶} سخت گرفتار تفکر مذهبی حاکم بر جامعه یونان بودند.

از خدایان یونان، معمولاً به «دوازده المپی» یاد می‌کنند؛ زیرا مأوای آنها کوه المپ است. قرن‌ها پیش از آنکه یوشع نبی بانگ بردارد که: «مردمان من از تکه چوبی می‌خواهند که راهبرشان باشد و تیرک چادری به آنان الهام بخشد.» بت پرستی، سنگ پرستی، توت‌پرستی و پرستش ستارگان و خورشید، اصلی‌ترین شکل‌های آئینی و مذهبی بودند.^{۲۷}

خدای نادیدنی در دوران اسطوره‌ای یونان

در نیمه دوم هزاره چهارم پیش از میلاد، تحولاتی در زندگی بشر به وجود آمد. از جمله تحولات، تبدیل پدرسالار قبيله، به پیشوای جنگی بود. این قبایل، هرچند پرستش یهوه خدای نادیدنی اجدادشان ابراهیم^{۲۸}، اسحق^{۲۹} و یعقوب^{۳۰} را نگه داشته بودند، اما پرستش توت‌ها مانند (شیر و مار و گاو نر و...) نیز در میانشان رواج داشت، و کم‌کم خدایان، همسایگان ثروتمند و خرده‌مالکشان نیز خود را به آنان تحمیل کردند.

این قبیله‌ها تا یکتاپرستی فاصله‌ی زیادی داشتند؛ هریک از قبایل، نمادی را به عنوان خدا می‌پرستیدند. در این میان، خدایی بود که تصویر مشخصی نداشت و خدای کوه حوریب در سینا به شمار می‌رفت. خدای دیگری هم به نام یهوه بود؛ خدای یهوه خدایی جنگجو، بی‌رحم و مغرور بود که در قلعه کوه خانه داشت. یهوه خدای مکان‌های بلند بود. آنها پس از کوچ به کرانه‌های نیل، یاد یهوه را با خود بردند. چنین باوری مشترک، اندکی هویت مردم را حفظ می‌کرد. اینان به مفهوم خدای یگانه و نادیدنی نزدیک شده بودند. خدایی بدون شباهت با هیچ حیوان و یا پدیده‌ای طبیعی. خدایی برخلاف خدایان دیگر، بدون جنسیت.^{۲۸} چنین بود که کم‌کم بحث واسطه بین این خدا با مخلوقات مطرح گردید.

تالس متحول‌کننده فلسفه یونان

تالس ملطی،^{۲۹} با تحول تفکر یونان از اساطیر به تأملات عقلانی و فلسفی و نیز با طرح اندیشه آرچه، برای نخستین بار از متفکران خواست به تفکر در اطراف اصل نخستین عالم بپردازند. پس از وی، متفکرانی همچون آناکسیماندر،^{۳۱} فیلسوف ملطی جوان‌تر از تالس،^{۳۲} دموکریتوس،^{۳۳} هراکلیتوس^{۳۴} و... راهش را ادامه دادند.

طرح اندیشه آرچه، توسط تالس و پیگیری جدی آن توسط سایر متفکران که تقریباً همه آنها اعتقاد به ماده‌المواد،^{۳۵} حرکت در کل نظام هستی و ایجاد و انهدام ادواری داشتند، موجب اندیشه‌های جدیدی در هراکلیتوس شد. یکی از آنها، اندیشه لوگوس بود. جهان‌شناسی هراکلیتوس، مبتنی بر نوعی همه‌خدایی (Pantheism) است. صحبت از یک خدای متعال، که عقل و اراده‌اش لوگوس باشد، نیست.^{۳۶} جهان مورد قبول او، جهان تغییر و تبدیل شدن است. زندگی را حاصل و نتیجه مردن‌ها و زنده‌شدن‌های مکرر می‌داند، نه به معنای تناسخ، بلکه مانند رودخانه در حال حرکت، که هم هست و هم نیست. هراکلیتوس از حقیقت یا قانون هستی به لوگوس تعبیر می‌کند. از نظر وی، تنها یک لوگوس وجود دارد که همه عالم را فرا گرفته که به ذاته از خود است و یکتاست. این روح الهی یا طبیعت کل را می‌توان در درون خویش جست‌وجو کرد. لوگوس، عقل متجلی عالم^{۳۷} است، پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد، سخن معروف اوست که «با لوگوس هم‌نوا شوید که همه چیز یکی است.» هراکلیتوس از واحد به عنوان خرد و به عنوان خردمند سخن می‌گوید: «عاقل فقط خداست، او هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که

به نام زئوس نامیده شود» خرد، عقل لوگوس جهانی است، قانون کلی که درون همه اشیا است. و بر همه چیز حکم می‌کند و اشیا را به یک وحدت پیوند می‌دهد. پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی با آن جریان دارد، که نمونه آن عقل آدمی است.

اما این لوگوس، ساری در تمام مظاهر هستی با وجود دگرگونی حاضر در عالم چیست؟ به نظر هراکلیتوس، ماهیت کثرت، وحدت ضدها و کشاکش‌های میان اضداد در این عالم است. در واقع، ماهیت کثرت وحدتی است که از این ضدها به دست می‌آید. خود این جریان متضاد، وحدتی را پدید می‌آورد. اصلاً اگر وحدتی هست، نتیجه این کشاکش است.

خلاصه، این جهان که محل اضداد است، توسط لوگوس اداره می‌شود. لوگوس عقل مسلط عالم است که در سراسر عالم جریان دارد و خودش یکه و تنها است، لوگوس قانون الهی است. در نوشته‌های هراکلیتوس، حالت وحدت وجودی حاکم است و نشانه‌ای قوی دال بر وجود خداوند متعال، که علت لوگوس باشد، نمی‌توان یافت.^{۳۸}

گرچه هراکلیتوس، نگاهی غالب به لوگوس داشت و آن را به عنوان قانون و قانونمندی مطرح می‌کرد، ولی پس از او، توسعه روزافزون یافت و آناکساگوراس^{۳۹} در حدود ۵۰۰ ق.م در کلاژمنا متولد شد.^{۴۰} او لوگوس را در قالب نوس^{۴۱} مطرح نمود. در این تلقی، لوگوس واسطه‌ای بین خدا و جهان است که اصل انتظام‌بخش جهان با عقل الهی است. در نوشته‌های او، نوس می‌تواند به جای خدا بنشیند؛ چراکه تمام صفات او را دارد و موجب حرکت ماده و اجزای عالم است. ولی لوگوس، هراکلیتوس، لوگوسی است که همه اشیا در خارج توسط او پدید می‌آیند. لوگوس است که جامه بسیاری از صفات الوهیت را برتن کرده است.^{۴۲}

لوگوس در یهودیت

در یهودیت و عهد عتیق، حکمت به عنوان اولین مخلوق خداوند بیان شده،^{۴۳} و توسط اوست که عالم آفریده می‌شود. حکمت، حافظ بندگان معرفی شده است.^{۴۴} در دوره هلنیستی حالت شخصیت‌بخشی به حکمت به چشم می‌خورد. او دارای دست و پا شده و تیر و کمان جنگی به دست می‌گیرد.^{۴۵}

در اولین آیات سفر پیدایش، کلمه و کلام واسطه خلق و ایجاد معرفی شده است. گرچه پیش از کلمه، موضوع خلق آسمان و زمین مطرح شده، ولی بلافاصله به استتار آنها در تاریکی، که بیانگر عدم ظهور موجودات است، اشاره شده است.

در سفر پیدایش، وقتی خداوند فرمان به تجلی نور می‌دهد، می‌گوید: «باش!» آن‌گاه همه چیز ظهور و بروز پیدا می‌کند.^{۴۶} به عبارت دیگر، ظهور و بروز آسمان و زمین را به نور می‌داند. نور هم جلوه کلمه امر است.

اشاره تلویحی به وساطت کلمه در خلق و ایجاد، از اولین آیات سفر پیدایش استنباط می‌شود: «در آغاز خداوند آسمان و زمین را خلق کرد. زمین تهی و بدون شکل بود. تاریکی تا عمق همه را پوشانده بود. روح خداوند در سطح آنها به حرکت در آمد، و خداوند گفت روشنایی باشد، پس شد.»^{۴۷}

در آیاتی، که پس از این سه آیه آمده است، تأکید بر نقش خَلَق کلمه و کلام الهی را می‌توان به روشنی دید. چنان‌که همه آیات مربوط به خلقت آب، خشکی، نباتات، جانوران و... با عبارت «و خدا گفت...» آغاز می‌شود.^{۴۸} در تمام اینها باید گفت: فرض موجودی جدا و مستقل از خداوند، که بتوان نقش کاملاً مستقل بر عهده او گذاشت، فرضی ممتنع است.^{۴۹} در مجموع، می‌توان در عهد عتیق، معانی زیر را برای کلمه (لوگوس، ممرا، حکمت) در نظر گرفت:

- قول، گفتار یعنی مفهوم، که شمول گسترده‌ای دارد و غیر خدا را هم دربر می‌گیرد. «یَهُوَه پادشاه اسرائیل و یَهُوَه صباوت که ولی ایشان است، چنین می‌گوید: من اول هستم و من آخر هستم و غیر از من خدایی نیست.»^{۵۰}

- واسطه خلق و ایجاد مثل: «خداوند مرا مبدأ طریق خود داشت، قبل از اعمال خویش از ازل، من از ازل برقرار بودم.»^{۵۱}

- منشأ نبوت‌ها و تفویض‌کننده قواعد و قوانین الهی است. مثل «خداوند به حکمت خود زمین را بنا نهاد و به عقل خویش آسمان را استوار نمود...»^{۵۲}

- حمایت خداوند از بندگان خاصش توسط حکمت صورت می‌گیرد. مثل «حکمت را ترک منما که تو را محفوظ خواهد نمود...»^{۵۳}

- در متون متأخر عهد عتیق، توسط حکمت و از طریق آن جهان خلق شده و همرا با فضیلت و تقوی و توأم با موفقیت می‌باشد.

- حکمت در عهد عتیق، با داشتن اصلی الهی، از نوعی استقلال نسبی هم برخوردار است. عامل فعال در آفرینش عالم و هدف و علت غایی خلقت است، قبل از آفرینش موجودات بوده است.^{۵۴}

ارتباط حکمت با لوگوس

در مورد اینکه ارتباط حکمت با لوگوس چگونه تصور می‌شود، در حکمت سلیمان آمده است: «خدای پدران من، پروردگار مهربان من، تو که همه اشیا را در لوگوسات (کلمه‌ات) به وجود آورده‌ای و تو که با این حکمت انسان را پدید آورده‌ای، به من حکمت را که در عرش قرار دارد عطا کن.»^{۵۵}

به طور کلی، یهودیان و عبرانیان در مرحله ابتدایی و قبل از شهرنشینی و ورود به کنعان، اعتقاداتی ابتدایی داشتند، که بیشتر بر اساس پرستش توتم،^{۵۶} فتیش^{۵۷} و ارواح و نیروهای نامرئی و جن و شیاطین در بیابان‌ها و اماکن خلوت، و پرستش ارواح حیوانات شرور به نام سرافیم؛^{۵۸} یعنی خدایان سوزنده و نیز تقدیس آتش بود.^{۵۹} اما کم‌کم در تبادلات فرهنگی این قوم با اقوام دیگر، خدایانی مثل «الوهیم»،^{۶۰} «بعل»،^{۶۱} «ایشتر»،^{۶۲} «اشتارت»،^{۶۳} «ملیک»،^{۶۴} «ملوک»^{۶۵} و یهوه نیز، که خدای قومی یهود بودند، افزوده شدند. اما در اثر رهبری گروهی از پیامبران برجسته عبرانی، همچون عاموس،^{۶۶} اشعیای اول و دوم،^{۶۷} و ارمیا،^{۶۸} حزقل^{۶۹} مفهوم یهوه گسترش یافت و نه تنها خدای قوم عبرانیان، بلکه خالق کل آسمان‌ها و زمین، مفهوم لوگوس، گشت.^{۷۰}

تشخص خدا

در این دین تلاش برای شخصیت‌بخشی به خدا به چشم می‌خورد. آنان واسطه‌هایی را با قدرت الهی مخلوط کردند؛ چراکه یهودیان نخستین، ضروری می‌دیدند که خدا را هم کسی بدانند که با عظمت در بالای آسمان بر تخت نشسته و فعالانه در امور انسان‌ها از طریق پاداش دادن، مجازات کردن و منبع الهام بودن، دخالت می‌کند. از این‌رو، خدا را دارای دست، پا، همراه داشتن تیر و کمان و مرد جنگی پیر با موی سفید تصور می‌کردند.^{۷۱} بعد

تصور کردند خداوند در دور دست‌ها، به وسیله موجودات روحانی مادون، یعنی فرشتگان حکومت می‌کند. مشکل این بود که بنابراین، مؤثر در جهان خود خدا نیست. از این‌رو، می‌شود غیرمسئولانه عمل کرد. «... و خداوند به شیطان گفت: (از کجا آمده‌ای؟) شیطان در پاسخ خداوند گفت: از تردد نمودن در جهان و از سیر کردن در آن.»^{۷۲} فرهنگ یهود هرچه به میلاد مسیح نزدیک‌تر می‌شد، گسترش بیشتری یافته و از شکوفایی بهتری برخوردار می‌گردید. به طور کلی، در این دوره دو نحله فکری، مکتب تلمودی فریسیان فلسطین، و مکتب یهودی هلنیستی مصر حاکم بود. اولی، تحت تأثیر دو دین زرتشتی و میترائی واقع شده بود که کتاب *دانیال* بیانگر آن است. در این مکتب، خداوند در عین تعالی همه جا نیز حاضر است. دیگری، مکتب یهودی هلنیستی، که در قرن دوم (ق.م) شروع شده بود، تحت تأثیر فلسفه یونان و عقائد *افلاطون*، معتقد به جوهر معنوی عالم یا «عقل» شد و می‌گفت: خدا گرچه در ذات خود متعال است، ولی به عنوان عقل الهی در همه آفریده‌ها حضور دارد.

بنابراین، الهیاتی نیاز بود که هم حق عظمت و تعالی خدا را ادا کند و هم حق بی‌واسطه بودن عمل او بر روی زمین را. برای یافتن این الهیات، کارکردهای سرشت الهی، که به خداوند از صرف کارگزاران با قدرت‌های مادون نزدیک‌تر بود، یعنی روح خدا، کلمه، حکمت و شریعت او... متوسل شدند.

اصرار الهیات یهود بر تعالی خدا،^{۷۳} بعدها به مفهوم و تصور موجودات واسطه رهنمون شد، تا فاصله بین خدا و جهان را پر کند. عالی‌ترین این موجودات واسطه، عقل، (لوگوس یا نوس) است. از لوگوس، به عنوان نخستین مولود خدا سخن رفته است: «سالمندترین و اصیل‌ترین موجوداتی که به وجود آمده‌اند.»

در باب اول امثال سلیمان، اولین صورت تعبیر لوگوس: حکمت، به عنوان خالق واسطه به چشم می‌خورد و آن را از طرف خدا مأمور طراحی دنیا می‌شناسد. «خداوند مرا مبدأ طریق خود داشت، قبل از اعمال خویش از ازل، من از ازل برقرار بودم.»^{۷۴} حکمت در اینجا به عنوان همدم و معادل خدا در خلقت توصیف شده است. جالب اینکه در کتاب حکمت سلیمان باب ۲۴ آیه ۳، حکمت خود را با کلمه آفریننده خدا یکی می‌شمارد. این اتحاد در آینده الهیات مسیحیت سهمی مهم دارد.

در فصل هشتم امثال سلیمان، هم به نظریه لوگوس مجسم برمی‌خوریم: «حکمت در بیرون ندا می‌دهد و در شوارع عام آواز خود را بلند می‌کند... به سبب عتاب من بازگشت نمایم اینک روح خود را بر شما افاضه خواهم نمود و کلمات خود را بر شما اعلام خواهم کرد.»^{۷۵}

تجلی لوگوس

تا بدین جا حکمت و لوگوس واسطهٔ بین خلق و خدا هستند. اما مشکلات ایجادشده برای یهودیان و اینکه اکثر مردم دنبال محسوسات هستند، کم‌کم موجب شد که مفهوم لوگوس را متجلی در شخص خاصی دیدند. از این رو، امید به رهایی از تسلط روم و از رنج‌های روی زمین، با ورود یک رهاننده یزدانی تقریباً همه‌جا در ادبیات یهود آن زمان به چشم می‌خورد، و نوشته‌ها شکل مکاشفه دارد و تلاش می‌کند گذشته را به عنوان مقدمه‌ای برای آینده پیروزمند، قابل اغماض کند. مثل صحیفهٔ *دانیال* در حدود ۱۶۵ ق.م و کتاب‌های مکاشفات، که قائلند دوران فرمانروایی بدی بر اثر دخالت مستقیم خدا و یا با روی زمین آمدن پسر نماینده‌اش *مشیا* (مسیح) پایان خواهد یافت.

یهودیان یونانی زبان هم با آشنا شدن با فلسفه رواقی، که در عقل (لوگوس) قانونی طبیعی را می‌دید که هم بر جهان مادی و هم بر جامعه بشری حاکم است، این نظریه را با تعلیم عهد عتیق، مبنی بر اینکه خدا جهان را با کلمه «لوگوس» خود آفریده است، موافق دیدند. به تدریج این مفهوم در بین قشر پایین‌تر جامعه رسوخ پیدا کرد، تا اینکه مفهوم «لوگوس» با مفهوم «کریتوس» (مسح شده)، یعنی قدرتی که مردم برای رهایی منتظر آن بودند، درآمیخت و در *قصاید سلیمان* کامل شد.^{۷۶}

فیلون و لوگوس

فیلون^{۷۷} (۳۰ ق.م - ۴۰ م)، که از بزرگان این نحله بود، خدا را متعال می‌دانست که افعال خود را در عالم از طریق لوگوس، فرشتگان و نیروهای طبیعت انجام می‌دهد. او می‌گفت: برای شناخت خدا باید خدا شد و این غیرممکن است. اما اگر بتوان پیش از مرگ طبیعی مرد و فناپذیر شد، آن‌گاه شاید بتوان چیزی را، که قبلاً ندیده‌اید، ببینید. ولی تیزترین بصیرت قادر نخواهد بود آن غیر مخلوق را ببیند؛ زیرا قبل از دیدن او از نور تابانش کور خواهد شد.^{۷۸}

فیلون، ممر را با لوگوس برابر دانست، و لوگوس را واسطه خالق و مخلوق بیان کرد. لوگوس اولین پسر خدا، اول ملائک و انسان اولیه، که صورت بلاواسطه خدا بود، و سایر بشر از او به وجود آمدند، حیات لوگوس در خداست. در حالی که عقل ما در اوست و بعدها نیز لوگوس خود عقل می شود و سپس، نام «شخینا» می گیرد که بیانگر عظمت خداست. فیلون، در جای دیگر آن را صفت و اسم خدا می خواند. اصل پویا و اصل کیهانی که سبب خلق عالم است. خدای فیلون، کمال مطلق، بدون صفات، بی چگونگی، یکتا، وجود محض، بی نام، لایتغیر و بسیط و قیوم است. از این رو، فیلون، لوگوس را تجلی او در عالم کثرت می بیند. در تفکرات فیلون، لوگوس تدارک دهنده حکومت الهی بر اشیاست؛ زیرا خدا از طریق آن اراده اش بر اشیا تحقق می بخشد. لوگوس تصویری از خداست که توسط او جهان خلق شده است. عقل انسانی تصویربرداری از لوگوس است. فیلون، نه تنها ایده های یونانی و یهودی را در مورد لوگوس ترکیب نموده است، بلکه لوگوس، فیلون ترکیبی از ایده های افلاطونی^{۷۹} و علیت جهانی رواقیون است.^{۸۰}

بی تردید او نقطه اوج تلاقی اندیشه یهودی با افکار فلسفی یونانی است که ضمن پایبندی به اصول تعالیم مذهب خویش، تحت تأثیر فلسفه یونان و مبانی مکتب رواقی بوده است؛ اوست که نقش لوگوس را پررنگ نموده و یوحنا هم به نحو کامل از آن در انجیل چهارم استفاده نمود.^{۸۱}

لوگوس فیلون و مسیحیت

لوگوس فیلون اولین صادر از ذات خداست. لوگوس در نزد فیلون، قطعاً از خدا پایین تر است و باید در ردیف آنهایی که به وجود آمده اند، جای داده شود.^{۸۲} لوگوس فیلون گرچه تأثیرات زیادی بر انجیل یوحنا گذاشت، ولی این دو با هم یکی نیستند. فلسفه فیلونی نسبت به لوگوس، به عقیده تثلیث مسیحیت نزدیک نیست؛ چراکه آنها پدر را وجود مطلق و منشأ قدرت می دانند و پسر را کلام او یا عقل، که به وسیله آن مخلوقات را آفریده و روح القدس هم به عنوان رابط میان پدر و پسر است. اما این هر سه در جنب هم و مقرون هم هستند.^{۸۳} در حالی که، فیلون تلاش می کند لوگوس را واسطه و خدای غیرکامل بدانند، او لوگوس را «ایده ایده ها» جهان عقلانی، کسی که ایده ها را برای خلقت سازمان دهی

می‌کند، و در حقیقت (خدای دوم) می‌داند. نظر فیلون در مورد لوگوس را می‌توان در برداشت‌های ذیل ملاحظه کرد.

واسطه خلق و ایجاد،^{۸۴} معادل حکمت،^{۸۵} گاهی حکمت به عنوان مادر لوگوس معرفی شده است.^{۸۶} اولین مولود خداوند، صورت الهیه، اولین ملائکه، اول انسانی که خداوند او را بر صورت خود خلق کرد، خلیفه خدا و امام اعظم، حقیقت الحقائق، شفیع (روح القدس) (فارقلیط) و ایده ایده‌ها.

تأثیر فلسفه یونانی و تفکر رواقی بر متکلمان و فلاسفه یهود، راه را برای ظهور کلمه یوحنایی و رشد این اندیشه در مسیحیت گشود.^{۸۸}

تجسد لوگوس^{۸۹}

در دین مسیحیت با گفتار پولس رسول در رسائل مختلفش و انجیل چهارم، یعنی انجیل یوحنا، لوگوس حالت مجسم به خود گرفت.^{۹۰} و با تجسد در عیسی مسیح به عنوان فدیه گناهان بشر مطرح گردید. مؤثرترین تأثیر را فیلون یهودی بر یوحنا گذاشت. بحث مطرح در بین فلاسفه مسیحی، حول همذات‌پنداری و همانند بودن مسیح دور می‌زند.^{۹۱}

اندیشه‌های پولس رسول و تبلور آن در انجیل یوحنا

بی‌تردید، پولس^{۹۲} یکی از مؤثرترین بنیان‌گذاران مذهب مسیحیت است. از نظر وی، انجیل کلام خداوند است و عیسی کلمه متجسد، که مقامی الوهی دارد. «مثل بسیاری نیستیم که کلام خدا را مغشوش سازم، بلکه از ساده‌دلی و از جانب خدا در حضور خدا در مسیح سخن می‌گوییم.»^{۹۳} و یا در رساله پولس به کولسیان آمده است: «بگذارید کلام مسیح با کمال حکمت در شما جای گیرد. و ... آنچه کنید در قول و فعل، همه را به نام عیسی خداوند بکنید و خدای پدر را به وسیله او شکر کنید.»^{۹۴}

پولس در جای دیگر، مقام کلمه الهی عیسی را به وضوح بیان کرده است: «او صورت خداوند نادیده است، اولین همه موجودات، که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از دیدنی و نادیدنی، ... همه را آفریده، همه به وسیله او و برای او آفریده شد. او قبل از همه و در وی همه چیز قیام دارد.»^{۹۵}

اندیشه‌های پولس و سایر الهی‌دانان قرن اول میلادی، در اولین آیات انجیل چهارم متبلور شده است. عبارات روشن و صریح اولین فصل این انجیل، مهر تأییدی بر مقام کلمه الهی عیسی و موقعیت او در آفرینش موجودات می‌زند.

لوگوس مجسم و نور محمدی

با توصیفی که از لوگوس یا کلمه الهی بیان شد، روشن می‌شود این مفهوم، شبیه نور محمدی در اسلام است. همچنان‌که نور محمدی، واسطه خلقت و اولین تعین و صادر اول از مقام احدیت است که در همه مخلوقات حضور دارد و به واسطه اوست که آدمی به خدا معرفت پیدا می‌کند. کلمه الهی نیز، همان‌گونه در همه چیز جاری و حاضر است، به واسطه این کلمه است که مخلوقات، حیات و نور می‌گیرند. به سبب وجود این کلمه، امکان شناخت خداوند میسر می‌شود.^{۹۶} همان‌گونه که تجسم کلمه در دوره‌ای از تاریخ در عیسی مسیح صورت گرفت، در دوره دیگر، نور محمدی در قالب حضرت محمد ﷺ تجسم پیدا می‌کند. گرچه این نور انقطاع ندارد، و در امام عصر علیه السلام نیز جریان داشته و او اکنون نماد نور محمدی ﷺ است. هرچند شاید به توان این نماد را با روح القدس، که اقوم سوم را شکل می‌دهد، برابر دانست. کلمه الهی با نور محمدی دو اسم اعظم از یک واقعیت را تشکیل می‌دهند.^{۹۷}

البته باید گفت: بحث نور محمدی و... همه در عالم ممکنات است. در حالی‌که، مسیحیت، بحث عیسی را در عالم واجب‌الوجود مطرح می‌کند. در عین حال، ممکن‌الوجود هم هست که تناقض دارد.

مخالفت کتاب مقدس با هم‌ذات‌پنداری

از توجه به مجموع گفته‌های کتاب مقدس در مورد عیسی مسیح می‌توان استنباط نمود که مقامی والا برای او در نظر گرفته است. تعبیرات فوق بشری، که برای عیسی علیه السلام ذکر نموده و او را «خداوند و...» معرفی نموده است، بیان مقام الوهیت برای او نیست، بلکه مقامی والا است که دیگر بشر به آن مقام نرسید. «زیرا هرچند هستند که خدایان خوانده می‌شوند، چه در آسمان و چه در زمین، چنان‌که خدایان بسیار و خداوندان بسیار می‌باشند. اما ما را

یک خداست، یعنی پدر که همه چیز از اوست و ما برای او هستیم و یک خداوند، یعنی عیسی مسیح، که همه چیز از اوست و ما از او هستیم.^{۹۸}

گاهی اوقات نیز مسیح را بالاتر از انسان‌ها می‌داند و مقام والای او را به عبارت «در رأس بودن» و «سر بودن» بیان می‌دارد. مثلاً، می‌فرماید: «اما می‌خواهم شما بدانید که سر هر مرد، مسیح است و سر زن، مرد و سر مسیح، خدا.»^{۹۹}

می‌توان گفت: مسیح بیشتر به عنوان مقتدا معرفی شده است، تا به عنوان خدا. یکی از ارکان عبادت، که در تثلیث بیان می‌گردد، مقام والای او هم به واسطه بودن اوست. از این رو، در دوم قرن‌تایان می‌گوید: «و همه چیز از خدا که ما را به واسطه عیسی مسیح با خود مصالحه داده و خدمت مصالحه را به ما سپرده است.»^{۱۰۰}

طبق این آیه، عیسی مسیح که مقای بالاتر از انسان‌ها دارد، به عنوان واسطه ذکر شده است. مطابق همین مطالب، در عهد قدیم هم آمده است. برای مثال، در سفر پیدایش می‌فرماید: «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید. زمین تهی و بایر بود. و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آب‌ها را فراگرفت.»^{۱۰۱}

همین حالت در مزامیر هم بیان شده است. آنجا که می‌فرماید: «به کلام خداوند آسمان‌ها ساخته شد...؛ زیرا که او گفت و شد او امر فرمود و قایم گردید.»^{۱۰۲} تمام این موارد را یوحنا، در ابتدای انجیل چهارم با عبارت: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان ابتدا، نزد خدا بود همه چیز به واسطه او آفریده شد... و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی، و جلال او را دیدم، جلالی شایسته پسر یگانه پدر.»^{۱۰۳}

یوحنا با این عبارت و شبه آن بیان می‌کند که «کلمه واسطه» که بین خدا و خلقت عالم واسطه است، همان کلمه مجسم، یعنی عیسی مسیح است. همین عبارات در ابتدای رساله اول یوحنا هم بیان شده است.^{۱۰۴}

در همه این موارد، مقام خداوند تبارک و تعالی عالی است. سایر موارد همچون کلمه خدا و... واسطه و بعد از ذات الهی هستند. هرچند به عنوان واسطه بین انسان و خالق باشند، ولی خداوند قادر علی‌الاطلاق، بالاتر از همه اینهاست، چنان‌که مکاشفه یوحنا، هم

به این مطلب اشاره نموده و می‌فرماید: «من هستم الف و یا، "اول و آخر" می‌گوید: آن خداوند خدا که هست و بود و می‌آید، قادر علی - الاطلاق».^{۱۰۵}

در سفر خروج هم شبه این مطلب را بیان می‌کند: «خدا به موسی گفت: "هستم آنکه هستم" و گفت: به بنی اسرائیل چنین بگو: "اهیه" هستم مرا نزد شما فرستاد.»^{۱۰۶}

در اینجا هم مشاهده می‌شود، مقام خاصی برای خدا قائل است و همه چیز غیر آن را، حداقل مرحله‌ای پایین‌تر از خدا می‌داند الا انجیل یوحنا، که او را هم‌شأن با خدا می‌داند.

خلاصه کلام اینکه، الهیات مسیحیت، به ندرت و با احتیاط در بعضی موارد، خدا را در مورد عیسی به کار برده است. مثلاً، در رساله به رومیان می‌گوید: «پدران از آن ایشاند و از ایشان مسیح به حسب جسم شد که فوق از همه است، خدای متبارک تا ابد الابد. آمین.»^{۱۰۷}

گرچه در اینجا هم نکات گرامری و مشکلات متنی وجود دارد، مبنی بر اینکه آیا واقعاً پولس دنبال تساوی خدا با مسیح بوده یا نه؟ علاوه بر این، در رساله عبرانیان (۱:۱۰)، جایی که صحبت از «خداوند» (kurios-Yahveh) دارد را، ترجمه به «خداوند مسیح» (kurios-Christos) نموده است. در اینجا هم اختلاف ترجمه‌ها، خدا بودن مسیح را مشکل می‌سازد.

فقط در نوشته‌های یوحنا است که مسیح، مستقیماً و یقیناً به عنوان خدا معرفی شده است. اولاً، او جسم یافته لوگوس است که خدا بوده، ثانیاً، تنها کسی که در طول زندگی تجسد یافته خویش خدا گردید، مسیح بود.^{۱۰۸}

بالاخره اینکه کلیسا زمانی که تأکید می‌کند بر تجسد و اینکه واقعاً خدا بود که متجسد شد، دقیقاً نمی‌تواند ثابت کند آنچه تجسد یافته، و آنچه عیسی او را پدر می‌خواند، یکی باشد،^{۱۰۹} بلکه آنچه که تجسد یافت است، همان است که در انجیل چهارم، کلمه (پسر) نامیده شده است. این امر مستلزم خلل در یک خدا بودن است. از این رو، کلیسا در اینکه نشان دهد چگونه «کلمه» می‌تواند هم در مسیح تجسد یافته باشد، و هم با خدا متحد باشد، بدون اینکه در بشریت عیسی خلل پیدا کند، ناتوان است و آن را به صورت یک راز معرفی می‌کند.^{۱۱۰}

علاوه بر این، در بسیاری از موارد، عیسی ﷺ به خدای عهد قدیم یعنی یهوه (خالق جهان) ایمان آورده است. مثلاً در مرقس می‌گوید: «لیکن از ابتدای خلقت خدا ایشان را مرد

و زن آفرید»^{۱۱۱} یا می‌فرماید: «عیسی او را جواب داده گفت: اول همه احکام این است که بشنو ای اسرائیل، خداوند، خدای ما خداوند واحدست»^{۱۱۲} در بعضی موارد، عیسی خدا را پدر می‌خواند که در عهد عتیق هم پدر نامیدن خدا، هست.^{۱۱۳} و مهم‌تر اینکه، در سراسر عهد جدید، دعوت به یکتاپرستی به چشم می‌خورد.^{۱۱۴} در منابع اولیه، بحثی از عیسی الهی یا طبیعت الهی او نیست. بنابراین، بحث کلیسا در مورد تجسد یافتن کلمه (لوگوس) در عیسی مسیح و اینکه مسیح، حکمت واسطه الهی در خلق و ایجاد باشد، قابل اثبات نیست. بسیاری از مطالب کتاب مقدس هم با این مطلب سازگار نیست.^{۱۱۵}

نقد تفکرات مسیحیت در مورد لوگوس متجسد

با توجه به اینکه در ادیان ابراهیمی، خدای توحیدی، به هیچ عنوان با تجسد و محدودیت، که اساس تفکر مسیحیت است، سازگار نیست، بحث الوهیت عیسی مسیح، جای نقد دارد.^{۱۱۶}

ویل دورانت معتقد است: چنین اعتقاداتی در دین مسیحیت، نه تنها شرک را از میان نبرد، بلکه آن را در میان خود پناه داد و موجب حیات آن شد. وی همچنین تصریح می‌کند که «مسیحیت آخرین آفرینش بزرگ دنیای باستان مشرکان بود.»^{۱۱۷} نکته درخور توجه اینکه، اصل و اساس مسیحیت به خلاف دیگر ادیان، هرگز جنبه استدلالی عقلانی نداشته است. آکوئناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)، که عقلانی‌ترین مسیحیان است، می‌گوید: اصول مهم آیین مسیحیت را نمی‌توان با استدلال به اثبات رسانید. قبول تورات و انجیل، مستلزم ایمان به وحی و مکاشفه غیبی است.^{۱۱۸} مسئله تجسد، چون با عقل تضاد داشت و یا سازگاری نداشت، از همان ابتدا مورد مخالفت قرار گرفت.^{۱۱۹}

اناجیل اربعه هم در معرفی عیسی ﷺ روش‌های متفاوتی بیان کرده‌اند. فقط یک انجیل است که (لوگوس) بودن عیسی را مطرح نموده و در ملحقات اناجیل (رسائل)، هم بعضی موارد عیسی را لوگوس مجسم می‌داند. آن هم انجیل چهارم و رسائل پولس است. ولی سایر اناجیل و رسائل، چنین کاری را نمی‌کنند. مثلاً، اناجیل هم نوا (متی، مرقس و لوقا)، عیسی را موعود یا «مسیا»ی قوم یهود، «پسر انسان»، مسیح و موعود بنی اسرائیل می‌دانند. تنها انجیل یوحنا است که به نحوه انتساب عیسی به خدا و رابطه‌ای که او با خداوند دارد،

می‌پردازد. یوحنا، عیسی را کلمه ازلی خدا می‌داند که در هیأت آدمیان ظاهر شده و او همان «مسیحا» یا «ماشیح» موعود قوم اسرائیل است.^{۱۲۰}

لوگوس مجسم در بوتۀ نقد

قرآن کریم، از دو طریق علیه لوگوس مجسم و الوهیت متجسد بحث می‌کند.

۱. از طریق بیان عمومی، مبنی بر اینکه فرزند داشتن برای خدا محال است؛ چه فرزند فرضی، عیسی باشد یا غیر او.

۲. از طریق بیان خصوصی و مربوط به شخص عیسی مسیح و استدلال به اینکه آن جناب، نه پسر خدا بوده و نه اله معبود.

توضیح بند اول، اینکه، چون حقیقت فرزندگی، یعنی جدا شدن چیزی از موجودی دیگر، در مورد خدای متعال محال است.

۱. شرط اول تولیدمثل مادی بودن است. خدا منزله از آن است؛ زیرا مادی بودن مستلزم داشتن قدر جامع مادیت، یعنی احتیاج است، یعنی نیاز به حرکت، زمان، مکان و... در حالی که خدا منزله از اینهاست.

۲. الوهیت و ربوبیت خدا مطلقه است و ما سوی به او محتاج هستیم. چگونه امکان دارد موجود محتاج به او، مستقل از او فرض شود و تمام خصوصیات ذات و صفات را که خدا دارد، او هم دارا باشد.

۳. جواز زاد و ولد در مورد خدا، مستلزم جواز فعل تدریجی است که خود، مستلزم وجود خداوند در چارچوب ناموس ماده و حرکت بوده و خلاف فرض و محال است. بر فرض که مسیحیان بگویند: مراد از «اتخذ الله ولدا»، مجازگویی است، باز هم اشکال مماثلت باقی می‌ماند؛ زیرا اثبات پدر و فرزندگی، اگر هیچ ملازمه‌ای نداشته باشد، بالضرورة اثبات عدد خواهد بود. و اثبات عدد هم، مساوی اثبات کثرت حقیقی است؛ زیرا نمی‌توان انکار کرد که از جهت فردیت برای نوع، دو فرد هستند. پس اگر الله را یکی بدانیم، آنچه غیر اوست، یکی از آنها همین فرزند فرضی است، مملوک او و محتاج به او خواهند بود.^{۱۲۱}

اما توضیح بند دوم، عیسی مسیح پسر خدا و شریک او در الوهیت نیست؛ زیرا او بشر است و از بشری دیگر متولد شده و ناچار لوازم بشریت را هم دارد. تولد بدون پدر و... هم

که در زندگی او به وجود آمده، گرچه امری خارق‌العاده است، ولی محال نیست؛ چون عقل دلیلی بر محال بودن آن ندارد. علاوه بر اینکه، همه ادیان تصریح دارند که حضرت آدم بدون پدر بوده، پس او هم باید اله باشد!

طعام خوردن مسیح، عبادت و دعا کردن او، که به مکرر در اناجیل آمده و آیه ۱۷۲ سوره «نساء» هم بدان اشاره دارد، همگی دال بر «عبد» بودن اوست. از سوی دیگر، خود مسیح مردم را دعوت به پرستش خدا می‌کرد. در هیچ کجای اناجیل عیسی مردم را دعوت به پرستش نکرده است. اگر هم در جایی گفته «من و پدرم واحدیم» از باب «من یطع الرسول فقد اطاع الله» است؛ چراکه رسول خدا ﷺ چیزی غیر از اطاعت خدا درخواست نمی‌کند. پس اطاعت او یعنی اطاعت از فرامین خدا.

از سوی دیگر، خدای پسر، در چهره انسانی جلوه کرد و مانند معاشرت یک انسان معمولی، با انسان به معاشرت پرداخت. این مستلزم آن است که واجب‌الوجود، صفات ممکن را به خود گیرد و در عین واجب‌الوجود بودن، ممکن‌الوجود باشد. پس باید بتواند هم خدا باشد، هم آب و هم این و... در نتیجه، اعمال متضاد او باید بتواند به صفات متقابلی مثل علم و جهل، قدرت و عجز، و... متصف شود. این امر غیرمعقول است. علاوه بر این، آیا خدا پسرش را فرستاد و دستور داد در رحم یکی از بانوان حلول کند، تا به صورت انسانی از آن خارج شود، در حالی که، خدا هم باشد! این کار را نه عقل سلیم می‌پذیرد و نه مطابق استدلال و برهان است؛ چراکه اوصاف خدا مثل سرمدیت، عدم تحول، عدم محدودیت و... هیچ کدام با این امر سازگار نیست.

خلاصه اینکه، لوگوس مجسم بودن مسیح، و واسطه خلق قرار گرفتن او، گفتاری است که با عقل سازگار نیست و علمای مسیحی اولیه، احتمالاً این را از ارتباط با مشرکان و کفار آن زمان گرفتند؛ چراکه در بین رومیان و یونانیان مصر، سوریه و هند مکاتب و ثنیت رواج داشت. صاحبان این عقیده، به نقاط یهودی‌نشین و نصرانی‌نشین، یعنی فلسطین و حوالی آن نزدیک‌تر بودند و انتقال مفاهیم آنها به میان اهل کتاب آسان‌تر بود.^{۱۲۲}

به هر حال، سؤالاتی اساسی بدون پاسخ در دین مسیح وجود دارد. از جمله اینکه، «عیسی خدا بوده» دقیقاً به چه معناست؟ آیا لوگوس، همان پسر خداست؟ چگونه عیسی وجودی خدایی داشت. در عین حال، می‌گویند: فقط یک خداست.

کلمه (لوگوس) در اسلام

بحث کلمه (لوگوس) را در اسلام می‌توان با بحثی تحت عنوان «الهیات سخن»^{۱۳۳} یا وحی الهی مطرح نمود. به خلاف مسیحیت، که وحی را متجسد در عیسی مسیح خداوند دانسته و او را لوگوس الهی و فرزند خدا و از طرفی یکی از اقانیم سه‌گانه و مانند خدا معرفی می‌کنند. می‌توان گفت: شباهت‌هایی بین وحی در اسلام و یهود وجود دارد. هر دو طرف وحی را کلمات القاء شده از سوی خداوند بر پیامبران می‌دانند. وحی القاء شده بر پیامبران، یکی از روش‌های کسب علم و بهترین روش تحصیل علم است.

وحی از نوع یافتن است، نه مثل تجربه دینی، که نیاز به مشاهده مکرر داشته باشد. از سوی دیگر، ابتدا همراه با شک باشد... یافتن وحی همان‌گونه است که انسان خود را در نشئه شهود می‌یابد. به گونه‌ای که هرگز شک نمی‌کند؛ چون درک انسان از وحی بالاتر از درک انسان از خود اوست.^{۱۳۴}

تعریف وحی

بی‌شک وحی یک نوع سخن گفتن است؛ یعنی پیامبر ﷺ یا هر شخصی که به او وحی می‌شود، بعد مطالب را به عنوان سخنان خداوند بیان می‌کند. روشن است که کسی بوده و سخنان را به پیامبران القا نموده است. بنابراین، می‌توان گفت: وحی نوعی القا سخن و کلام است. چه این کلام از مقوله صوت و لفظ باشد - همراه با خارج کردن هوا از باطن - یا نباشد. حقیقت کلام اظهار باطن به وسیله آلات حسیه یا غیر آن است. کلام، یکی از اوصاف کمالی است که اظهار حقیقت وجود می‌کند. هر چه وجود رو به کمال و قوت رود، ظهور و اظهارش بیشتر گردد، تا به افق اعلا و مقام والائی برسد که نورالانوار و نور علی نور و ظهور علی ظهور است، و به فیض مقدس اطلاقی و کلمه «کن» وجودی، آنچه را مقام واحدیت در غیب دارد، اظهار کند. در این تجلی، احدی متکلم، ذات مقدس واحدی است که مستجمع جمیع اسما و صفات بوده و کلام، نفس و تجلی و سامع و مطیع، اعیان علمیه لازمه اسما و صفات است با امر «کن»، تحقق عینی پیدا می‌کند. پس هرگاه بر چیزی، که اراده تحقق آن را کرده، به گوید «باش»، آن چیز فرمان الهی را اطاعت کرده، موجود و محقق گردد.^{۱۳۵}

از این رو، در لغت، وحی را به اشاره سریع و نهانی معنا می‌کنند. حال این اشاره یا با کلام است، که به نحو رمزی است و مجرد از ترکیب می‌باشد، یا با اشاره و امثال ذلک.^{۱۲۶} از آنجایی که وحی القا شده بر پیامبران الهی، متشکل از کلمات است و کلمات هم دارای بار معنایی خاصی هستند، بررسی پیرامون کلمه، جهت فهم کامل معنای وحی ضروری است.

کلمه

«کلمه» در لغت لفظی است که بر معنای تام و یا غیرتام دلالت کند. در قرآن کریم، گاهی در قول حقی که خدای تعالی آن را بیان کرده باشد، استعمال می‌شود. کلمه در کلام خدای سبحان، بر هستی هم اطلاق شده است: «کلمه وجودیه». البته هستی افاضه شده به افراد توسط «کن».

در اصطلاح قرآن کریم، معنای کلمه، هر چیزی است که اراده خدا را ظاهر کند. چه اینکه امر تکوینی خدا باشد و با آن چیزی را از کتم عدم به عالم هستی آورد. یا کلمه وحی و الهام باشد. برای شخص پیامبر و یا محدث، اراده او را ظاهر کند.^{۱۲۷} گاهی هم کلمه به معنای موجود خارجی، از قبیل انسان استعمال شده است. این معنا، بیشتر اشاره به خلقت خارق‌العاده مسیح است. گاهی اوقات هم در قرآن، کلمه با اضافه به کار رفته است. مثلاً کلمة طیبه، کلمة العذاب، کلمة الله، کلمة ربك کلمة منه و کلمة باقیه. در هر کدام از این موارد، نظراتی ارائه شده است. از جمله، در مورد «کلمة طیبه» در آیه ۲۴ سوره ابراهیم می‌فرماید: «عده‌ای گفته‌اند مراد شهادت به واحدیت خداست.»

علّامه طباطبائی می‌فرمایند: «مراد عقاید حقی است که ریشه‌اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جای دارد.» بعضی هم مراد را وعده خاصی به امت اسلام می‌دانند.^{۱۲۸}

یکی دیگر از موارد اضافه کلمه، بحث «کلمة باقیه» است که خداوند در آیه ۲۸ سوره زخرف فرموده است: «وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ».

مراد این است که خداوند امامت را «کلمه باقیه» ای قرار داده است. گو اینکه ابراهیم علیه السلام چنین چیزی را خواسته، ولی آرزو کردن، غیر از جعل و قرار دادن است. مجمع‌البیان «کلمه باقیه» را امامت می‌داند که تا قیامت در نسل ابراهیم علیه السلام باقی است.^{۱۲۹}

بررسی تطبیقی آموزه لوگوس در ادیان ابراهیمی

در بررسی تطبیقی این آموزه، نگاهی به اسماء الهی در این سه دین می‌اندازیم. و سپس، نقاط مشترک بین هر سه دین را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در قرآن کریم، ۱۲۷ اسم از اسماء حسناى الهی بیان شده است. در چهار آیه، تصریح دارد که برای خداوند اسماء حسنایی هست. خدا را با این اسماء بخوانید: «قُلْ اِذْ عُوَاَ اللّٰهُ اَوْ اِذْ عُوَاَ الرَّحْمٰنِ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى» (اسرا: ۱۱۰)؛ «اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى» (طه: ۸)؛ «هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيْمُ» (حشر: ۴۴)؛ «وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوْا الَّذِيْنَ يُلْحِقُوْنَ فِىْ اَسْمَائِهِ سَيِّجْرًا مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ» (اعراف: ۱۸۰).

هرچند اسماء الهی در روایات گوناگون بیان شده است. مثلاً، بعضی روایات ۹۹ اسم، بعضی ۳۶۰، و بعضی ۱۰۰۰ و حتی تا ۴۰۰۰ هم بیان شده است. از مجموع روایات به دست می‌آید که خداوند نامتناهی است. تجلیات و ظهورات اسماء، صفات و افعالش هم نامحدود است. آنچه متعین از اسماء شده، دلیل بر انحصار ندارد.

مظهر این اسماء براساس روایات اسلامی، ائمه علیهم‌السلام هستند که فرمودند: «ما اسماء حسناى الهی هستیم.» فرشتگان هم، گرچه از مقربان الهی هستند، ولی تنها مظهر اسم سبح، قدوس، سلام و... هستند. حیوانات مظهر اسم سمیع، بصیر، حی و قیوم و... هستند. شیاطین هم مظهریت اسم مضل و متکبر و... را دارند و از مظهریت برای سایر اسماء محروم هستند. انسان مظهر جامع تمام‌نمای حق است که از همه اسماء و صفات او حکایت می‌کند. انسان باید خودش را متخلق به همه اسماء و صفات کند تا مظهر تام ظهور جلالی و جمالی اسماء باشد؛ چراکه «حقیقت توحید جمع بین ظهور و بطون است. موحد حقیقی کسی است که از تمام تجلیات حق تعالی، چه ذاتی و چه صفاتی و چه فعلی برخوردار باشد.» از این‌رو، مظهر تمامی اسماء و قطب عالم امکان، حضرت ولی عصر عجل‌تعالیه است که جامعیت تام دارد. ^{۱۳۰} به قول عزیزالدین نسفی *اول*، چیزی که خدای سبحان آفرید، روح محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا (نور محمدی) بود که ارواح تمامی بشر را نیز به تدریج از آن پدید آورد. همان‌طور که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «اول ما خلق الله روحی، ثم خلق جميع الخلائق من روحی.» ^{۱۳۱} در حدیث دیگری، حضرت می‌فرماید: «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين»؛

یعنی پیش از اینکه جسم آدم آفریده شود، وجود ازلی محمد ﷺ، که خود نخستین آفریده خداوند است، به عنوان نوری آسمانی تصور می‌شده است. این نور در وجود آدم تجسد یافت و در تمام انبیای پس از وی، نسل به نسل تا آخرین تجلی آن، ادامه داشت. طبق عقائد اهل سنت، در خود حضرت محمد ﷺ ظهور کرد. طبق عقائد شیعه، از محمد ﷺ به علی ﷺ و امامان و خاندان او رسید.^{۱۳۲} بنابراین، وقتی اولین روح، روح محمدی ﷺ باشد، و دیگر موجودات از آن به وجود آیند، بر حسب اختلاف موجودات، ارواح آنها نیز مراتب و درجات خواهند داشت. مثل روح حیوانی، گیاهی، انسانی، روح عالم عقل و... خداوند متعال، چون در مقام احدیت ذات، خواست کمالات خویش را مشاهده کند، اراده کرد تا انسان کامل یا عالم کبیر، یا انسان کبیر را خلق کند تا به واسطه آن و در آن، خود را مشاهده کند. کاشانی در شرح فصوص، حقیقت این انسان را همان (نور محمدی) می‌داند که در حضرت علمی خداوند تعین در ذات داشته و قبل از هر صورت تعین دیگری، شکل گرفته است. نور محمدی ﷺ دربرگیرنده تمام تعینات بعدی است و به واسطه اینکه در رأس آن، خواست احدیت قرار دارد، در عالم مادی، نوری بی‌همتا و بی‌مثال است.^{۱۳۳}

نکته قابل توجه اینکه /بن عربی، آموزه انسان کامل را از نبوت جدا کرد و در حوزه گسترده تری آن را به کار گرفت. اندیشه انسان نخستین، یا «الانسان الاول»، را که ریشه ایرانی داشت، با عقائد هلنیستی در باب لوگوس و نوس، به معنی کلمه و عقل را با نظریه نبی و ولی به هم آمیخت و آن را اساس جهان‌بینی خویش قرار داد. وی معتقد است، انسان کامل حکم ستون عالم را دارد که بدون آن، عالم برقرار نمی‌ماند و مضمحل می‌شود. فساد و خرابی، که هم اکنون عالم را فرا گرفته است، به سبب کم شدن تعداد انسان‌های کامل است.^{۱۳۴} از نظر /بن عربی، «انسان کامل» جامع همه ظهورات است. آدم اولین مرتبه ظهور اوست. وجود آدم، صورت مجمل عالم و علت غایی نظام هستی است. سایر عرفا همچون شبستری، لاهیجی و عزیزالدین نسفی عقیده او را پذیرفته‌اند.

از این اقوال می‌توان نتیجه گرفت که، به گونه‌ای نمادین، آدم با مفهوم انسان کامل در اصطلاح عارفانه، عقل کلی و عقل اول و کلمه «نوس» در اصطلاح فلاسفه یونانی و مسیحی، و قلم در اصطلاح قران کریم، یکی می‌شود. این همه در وجود پیامبر ﷺ هر دوره که مظهر «روح محمدی» و «حقیقت محمدیه» است، متبلور می‌گردد.^{۱۳۵}

در دین یهود هم کلمه «امر الهی» مطرح است. و از آن تحت عنوان «صوفیا»، «ممر» و «حکمت» نام برده می‌شود. کلمه «خدا» تا زمانی که به آن تشخیص داده نشده بود، نمی‌توانست در مبحث لوگوس وارد شود. مواردی هم که در عهد عتیق «کلمه خدا» آمده، بیشتر منظور امر او بوده است که به فعل تغییر پیدا کرده و عالم خلق شده است. در سایر موارد نیز منظور از کلمه خدا، فرشته یا فرشته‌هایی است که مظهر وحی الهی گشته، و پیام او را از قوه به فعل درمی‌آورند.^{۱۳۶} ولی در هیچ جای عهد عتیق، منظور از کلمه و کلام، عقل نبوده است. اولین بار فیلون یهودی، که حوالی میلاد مسیح می‌زیست، این معنا را به کار برد. از نظر وی، حیات لوگوس در خداست. در حالی که، عقل ما در اوست و بعدها نیز لوگوس خود عقل می‌شود. سپس، نام شخینا می‌گیرد که عظمت خداست.

در سفر پیدایش آمده است که خدا گفت: بشو و عالم خلق شد. به یکباره روح خدا یا نفس او، به آفریده‌ها حیات داد. این توجه خدا، که حافظ آفریده‌های اوست، در قوم یهود با صفت «ممر» خوانده می‌شود. البته گاهی منظور از «ممر»، فرشته اعظم خداوند، یعنی روح القدس است. گاهی نیز مراد شریعت اوست.^{۱۳۷} در کتب انبیاء، که نویسندگان به فلسفه یونان نزدیک می‌شوند، باور «ممر» رنگ لوگوس را می‌گیرد و معنی «عقل» را پیدا می‌کند. در کتاب *امثال سلیمان*، نقش فعاله خلقت را بازی می‌کند که تجلی خداست.^{۱۳۸}

یهودیان هم مظهر اسمای الهی را «انسان» می‌دانند؛ چراکه در تورات آمده است که خداوند آدم را به شکل خود آفرید. با گذشت زمان و آشنایی یهود با فرهنگ هلنیستی، این عقیده را گسترش دادند و به مفهوم انسان کامل، یا انسان کبیر عرفان اسلامی نزدیک شدند و آن را «آدام قادمون» نامیدند.

در مجموع، دین یهود به واسطه قرابت و خویشاوندی که با دین اسلام دارد، علی‌رغم داشتن پیامبر و کتاب مقدس، متفاوت با اسلام است، اما از ویژگی‌های مشترکی با اسلام برخوردار است. برای اختصار، فقط به بیان این ویژگی‌ها بسنده می‌کنیم:

الله و یهوه دو اسم اعظم خدا

تعالی و قدوسیت خداوند در هر دو دین به چشم می‌خورد. نقش اسماء الهی در اسلام و یهودیت یکی است؛ یعنی در هر دو اسماء حکایت از صفات و چگونگی خداوند دارند. همان‌گونه که خداوند در قرآن، خود را نوری می‌خواند که موجودات از وجودش بهره‌مند

می‌شوند، «یهوه» نیز عین نور است. آدم که مظهر صفات خداوندی است، در هر دو دین به دست خدا ساخته شده است.

لوگوس در عرفان یهود، همان کلمه خدا در عهد عتیق و همان «کلمه الله» یا «نور محمدی» در قرآن کریم است. امهات اسما در اسلام، با سفیروت یهود مترادف است.^{۱۳۹} به نظر می‌رسد در مسیحیت هم بحث لوگوس در گفتار یوحنا، نمود بیشتری دارد؛ چراکه یوحنا تحت تأثیر آراء فیلون یهودی اصل اعتقادی «کلمه» یا «لوگوس» را به عنوان آغاز همه چیز به کار می‌برد. در عهد عتیق، کلمه خدا مساوی روح خدا بود. کلمه، سخن و روح، نفس خدا بود که در عمل خلقت ظاهر شدند. یوحنا به کلمه تشخص داده، آن را یک شخص می‌داند که در پیکره یک منجی گوشت و پوست به خود می‌گیرد و تجسم می‌یابد. در این انجیل، اشاره دقیقی به همسانی عیسی ﷺ با خداوند نمی‌شود و صرفاً به صفت عقل الهی یا لوگوس اکتفا می‌کند. سخن عیسی ﷺ به گونه‌ای نقل شده که به وضوح حکایت از اطلاع کامل او از وجود تجسم شخصی در هستی خدا می‌کند؛ یعنی خدا در او و با اوست و از طریق او عمل می‌کند.

نتیجه‌گیری

لوگوس یکی از اصطلاحات مهم فلسفه یونان است. هراکلیتوس مهم‌ترین اندیشمند در زمینه طرح بحث لوگوس است که لوگوس او قانون جهانی کلی و همگانی است. لوگوس در کتب متقدم یهود در قالب ممرا و در کتب متأخر، با عنوان صوفیا و حکمت مطرح شده است؛ زیرا یهودیان به الهیاتی نیاز داشتند که هم حق تعالی خدا و هم حق بی‌واسطه بودن عمل او بر روی زمین را ادا کند، متوسل به لوگوس شدند. اشتباه در تطبیق و حرکت به سمت محسوسات، کم‌کم لوگوس را متجلی در کریتوس (مسیحا) نمود. از این‌رو، منتظر ظهور او شدند. در مسیحیت هم، لوگوس متجسد مهم‌ترین آموزه متفاوت مسیحیت، از دیگر ادیان ابراهیمی است. ممکن است در نظرات فلاسفه مسیحی، شباهتی بین لوگوس مسیحیت و نور محمدی پیدا نمود. *فلوطین* فیلسوف مسیحی، خدا را واحد می‌خواند. مهم‌ترین مرحله پایین‌تر از خدا را عقل دانسته و مرحله پس از آن را روح می‌داند. اسلام، مهم‌ترین و مطمئن‌ترین راه تحصیل علم را وحی می‌داند؛ زیرا وحی کامل‌ترین مرحله علم است که برای دریافتش واسطه لازم است. واسطه، همان انسان کامل است که

فقط معصوم علیه السلام بوده و شبیه‌ترین اشخاص با کامل مطلق است. لوگوس در یهودیت نوعی ابهام دارد. از این رو، برای «ممر»، معنای روشنی بیان نمی‌کنند. مهم از نظر اسلام، حالات فوق بشری در نظر گرفته شده برای ائمه علیهم السلام، در مرحله امکان متصور است.

پی‌نوشت‌ها

* این مقاله خلاصه‌ای است از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده در رشته دین‌شناسی که در موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام دفاع گردیده است.

۱. اسطوره‌ها دانش‌های نخستین بشر هستند، که تلاش انسان برای رسیدن به واقعیات پیرامون را بیان می‌کنند. تفکرات اسطوره‌ای معمولاً مضامین اندیشمندانه دارند. (لوسیلا برن، *اسطوره‌های یونان*، ص ۱۰-۱۲).

۲. Physics, philosophy and theology: a common guest for understanding. (Vatican observatory. Vatican city stste)therd edition.

۳. برخی اسطوره‌های باقی‌مانده عبارتند از: جشن و سرور سال نو، جشن‌های پس از تولد کودک، ساختن خانه، همچنین اسباب‌کشی به خانه‌ای نو، نیاز به سرآغازی کاملاً جدید یعنی نوزائی را نشان می‌دهند که به شکل پوشیده‌ای حس می‌شود. همه این‌ها از الگوی اسطوره‌ای خود سرچشمه گرفته‌اند. (میرچا الیاده، *اسطوره، رؤیا، راز*، ص ۲۸).

۴. لوسیلا برن، *اسطوره‌های یونان*، ص ۱۰-۱۲.

۵. میرچا الیاده، *اسطوره، رؤیا، راز*، ص ۱۶.

۶. محمد جاودان، نقدی بر «از نقد سند تا نقد متن»، *علوم حدیث*، ش ۲۱، سال ششم، ص ۹۰.

v. Heraclitus

۸. محمدرضا ریخته‌گران، *حکمت هراکلیتوس*، ص ۱۲؛

J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, v.8, p.133.

۹. Memra

۱۰. Emra

۱۱. J. Hasting, *Encyclopedia of religen and ethics*, vol, 8, p. 24.

۱۲. Ibid.vol.15, p. 393.

۱۳. امثال ۲۲:۸ و ۱۹:۳.

۱۴. امثال ۴:۶.

۱۵. خروج، ۳:۱۵ و ۲۵:۴ زکریا، ۴:۱۴.

۱۶. epos

۱۷. mythos

۱۸. stoics

۱۹. ر.ک: علی محمد ولوی، «لوگوس»، *علوم انسانی*، ش ۲.

۲۰. این معانی برگرفته شده از مقالات دکتر علی محمد ولوی منتشر شده در مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء است. که طی سال‌های ۱۳۶۳-۱۳۶۲ به چاپ رسیده است.

۲۱. Hastings, *Encyclopfdia of Religion and Ethics*, V 8, p. 138.

۲۲. Jack Hearty & associates, *New Catholic Encyclopedia*, v8. p. 967; J. Hastings, *ibid*, v8. p. 133, Douglas. J. D, *New Bible Dictionary*, v.1. p. 703.

۲۳. *Encyclopedia Judaica*, v.11. p. 460-461.

۲۴. Mircea Eliade, *Encyclopedia of religen*, v9. p. 9.

۲۵. Homer شاعر حماسی قرن ۹ قبل از میلاد.

۲۶. Hesiod شاعر حماسی، بدبین به تاریخ، طرفدار حکومت قانون در حیوانات و شیفته عدالت در میان آدمیان.

۲۷. لوسیلا برن؛ همان، ص ۱۴ تا ۱۷؛ ر.ک: شیرین دخت دقیقیان، *نردبانی به آسمان*، ص ۲۵-۲۸؛ کتاب مقدس، حزقیال نبی ۸: ۸ - ۱۸.

۲۸. شیرین دخت دقیقیان، همان، ص ۳۰ - ۳۱.

۲۹. Thales of Miletus.

۳۰. اهل میلتوس / ملیطه» از نخستین فیلسوفان یونانی که در میلتوس درخشید.

۳۱. Anaximander.

۳۲. فریدریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۳۲.

۳۳. Democritus

۳۴. Heraclitus

۳۵. urstoff

۳۶. مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۲۵.

۳۷. Emanant reason

۳۸. محمد رضا ریخته‌گران، حکمت هراکلیتوس، ص ۲۲؛ شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۲۲ و ۲۴۵.

Edward Crala, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V5, p. 818.

۳۹. Anaxagoras.

۴۰. کاپلستون، همان، ص ۸۱.

۴۱. Nous

۴۲. Edvard Craia, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol5. p.818 & Mercia Eliade, *Encyclopedia of religion*, v.10. p.90 & J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. V.8.

۴۳. امثال ۲۲:۸ و ۳:۱۹.

۴۴. امثال ۴:۶.

۴۵. خروج، ۱۵:۳ و ۴:۲۵ زکریا، ۱۴:۴ و دانیال، ۹:۷.

۴۶. سفر پیدایش، ۱:۳.

۴۷. همان، ۱:۱۳.

۴۸. همان ۲۱:۴۵ و ۴۱:۴۰، مزامیر ۶:۳۳ و اشعیا: ۱۳:۴۸، سفر پیدایش، ۳: ۶-۸.

۴۹. J. Hasting, *Encyclopedia of religion and ethics*, v. 8, p. 42, p. 42.

۵۰. اشعیا، ۶:۴۴.

۵۱. امثال، ۲۲:۸ و ۳:۱۹.

۵۲. همان، ۳:۱۹-۲۰.

۵۳. همان، ۴:۶؛ همچنین ۲۰:۴-۲۲.

۵۴. همان، سلیمان، ۸: ۲۳-۲۲ و ۳: ۲۰-۱۹.

۵۵. حکمت سلیمان ۹: ۱-۹.

۵۶. Totem.

۵۷. fetish

۵۸. Seraphim.

۵۹. جان بی ناس، تاریخ ادیان، ص ۳۲۷. معتقد است تجلی یهوه بر موسی در کوه سینا به شکل آتش به خاطر قداست آن در دوران کهن تاریخ بوده است.

۶۰. Elohim.

۶۱. Baal.

۶۲. Ishtar.

۶۳. Astart.

۶۴. Malik.

۶۵. Molok.

۶۶. Amos.

۶۷. Isaiaah.

۶۸. Jeremiah.

۶۹. Ezkiel.

۷۰. رابرت هیوم، *ادیان زنده جهان*، ص ۲۵۵؛ مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۷۱. خروج ۴: ۲۵ و ۱۵:۳ و ۲ و ۲۳: ۳۳ - زکریا ۴: ۱۴ - دانیال ۹: ۷ - پیدایش ۱۳: ۹: ۷۲. ایوب ۲: ۲.

۷۳. اشعیا، ۴۰: ۲۵ و ۱۸، ۵: ۴۶، خروج ۴۳: ۲۹ و ۱۶: ۱۰ و ۷.

۷۴. امثال سلیمان، ۸: ۲۰-۲۴.

۷۵. همان، ۸: ۱-۴ و ۸: ۲-۴.

۷۶. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۷۰.

۷۷. Philon.

۷۸. مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۶۱-۱۶۳.

۷۹. افلاطون از محل حیات ایده‌ها صحبت نمی‌کند ولی از نظر فیلون جایگاه ایده‌ها لوگوس است. افلاطون معتقد به روح جهانی است (world - soul) در حالی که فیلون این مفهوم را گاه در غالب روح الهی (Divine spirit) ریخته است. افلاطون از حیوان هوشمند و حیوان مشهود سخن گفته ولی فیلون معتقد به تقابل عالم هوشمند و عالم شهود است.

۸۰. رواقیون لوگوس را تقدیر و معیشت جهان می‌دانستند و کارش را محدود به مهار طبیعت نمی‌دانستند.

۸۱. Jack Hearty, *New Catholic Encyclopedia*.

۸۲. *نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، ص ۱۷۱.

۸۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، یونان و روم.

۸۴. J.Hastings, *Ibid*, v.8. p. 133.

۸۵. *Ibid*, v.8. p. 133, *Mersia Eliade*, vol.9, p. 10.

۸۶. بیشترین تأثیر را این برداشت بر کلمه یوحنائی داشته است.

۸۷. Edvard Craia, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v. 5, p. 818.

۸۸. ویل دورانت، همان، ج ۳، کتاب چهارم، ص ۵۹۲.

۸۹. مراد از تسجد و مجسم بودن لوگوس یعنی تبدیل عیسی مسیح در بدن بشریش به واسطه بین انسان و خالق.

۹۰. یوحنا ۱: ۱۸.
۹۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ص ۶۹۳-۶۹۵.
۹۲. st. Paul
۹۳. دوم قرن‌تین، ۱۷:۲.
۹۴. کولسان ۱۶:۳.
۹۵. همان ۱: ۱۵-۱۶ اول قرن‌تین، ۱۶: ۳.
۹۶. یوحنا، ۱۴: ۱۰-۱۳.
۹۷. البته باید گفت بحث نور محمدی و غیره همه در عالم ممکنات است در حالی که مسیحیت حث عیسی را در عالم واجب الوجود مطرح می کند و در عین حال او را ممکن الوجود هم می داند و این تناقض است.
۹۸. اول تسالونیکیان، ۱: ۹.
۹۹. اول قرن‌تین ۱۱: ۳ و افسوسیان ۲۳: ۵.
۱۰۰. دوم قرن‌تین ۱۸:۵.
۱۰۱. پیدایش، ۱: ۱-۲.
۱۰۲. مزامیر ۶: ۳۳-۹. رساله یعقوب، ۱۸: ۱. و اول پطرس ۱: ۲۵ و ۲۶.
۱۰۳. یوحنا ۱: ۱ و ۱۴.
۱۰۴. رساله اول یوحنا ۱: ۱ و ۴.
۱۰۵. مکاشفه یوحنا ۱: ۸ و ۲۱: ۷ و ۲۲: ۱۳.
۱۰۶. خروج ۳: ۱۴.
۱۰۷. رومیان، ۹: ۵.
۱۰۸. یوحنا ۱: ۱۸.
۱۰۹. عیسی خدا را به عنوان پدر می خواند، لوقا ۱: ۱۱-۱۳ متی ۴: ۱۱-۱۱ مرقس ۱: ۹-۱۱، مرقس ۲: ۹-۸ و ۱۴: ۳۲-۴۲ البته در کتب عهد قدیم هم به این نام بوده مانند اشعیا ۱۶: ۶۳، گویا در این موارد نامیدن خدا به عنوان پدر اصطلاح خاصی بوده که برای ارتباط خاص با خدا به کار برده شده است.
۱۱۰. J. Hastings, v.6, p. 9, & p. 18-19.
۱۱۱. مرقس ۱۰: ۶.
۱۱۲. همان، ۱۲: ۲۹ و ۶: ۲۹-۳۰ و لوقا ۱۲: ۱۴.
۱۱۳. مرقس ۱: ۹-۱۱ و ۹: ۸-۸ و ۱۴: ۳۲-۴۲ و لوقا ۴: ۱-۱۴ و ۱۱: ۲ و متی ۵: ۲۷-۲۸.
۱۱۴. مثلاً در اول تسالونیکیان ۱: ۹-۱۰ و رساله به رومیان ۱: ۱۸-۳۲ و ۲: ۱۴-۱۶ و اعمال رسولان ۱۴: ۱۵-۱۷ و ۱۷: ۲۹-۲۴.
۱۱۵. J. Hastings, vol.6, p. 10-15.
۱۱۶. جان بی، ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۵۷۵.

۱۱۷. ویل دورانت، همان، جلد ۳، ص ۶۹۶ و ۶۹۷.
۱۱۸. همان، جلد ۴، ص ۱۳ و ۲.
۱۱۹. برای مطالعه مراجعه شود به: ویل دورانت، همان، ج ۳، ص ۷۶۸-۷۷۱ و ج ۴، ص ۶۸۲. و جمشید غلامی، مقدمه *انجیل برنابا*، ص ۴۸-۵۰.
۱۲۰. مرضیه، شنکائی، همان، ص ۲۶۲-۲۷۵.
۱۲۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *ترجمه المیزان*، ج ۳ صص ۳۳۲-۳۳۵.
۱۲۲. همان، ج ۳، صص ۴۵۴-۴۵۷.
۱۲۳. Divin speech
۱۲۴. عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۲۴۳.
۱۲۵. امام خمینی ره *چهل حدیث*، ج ۳۶، ص ۶۱۸.
۱۲۶. محمدباقر موسوی همدانی، همان، جلد ۱۲، ص ۲۹۲؛ عبدالله جوادی آملی، *ادب فنای مهربان*، ج ۱، ص ۱۴۰؛ محدث قمی، *سفینه البحار*، ج ۲، ص ۶۳۸.
۱۲۷. احمد بهشتی، *عیسی در قرآن*، ص ۱۷۲.
۱۲۸. محمدباقر موسوی همدانی، همان، ج ۱۴، ص ۴۵۳-۴۵۴.
۱۲۹. همان، جلد ۱۸، ص ۱۴۴-۱۵۷.
۱۳۰. سیدعلی اکبر صداقت، *مرموزات اسماء*، ص ۱۲۹-۱۳۱.
۱۳۱. عزیزالدین نسفی، *کشف الحقائق*، ص ۷۰.
۱۳۲. نیکلسون، *تصوف اسلامی*، ص ۱۲۲؛ محمدرضا شفیعی کدکنی؛ صدرالدین قونوی، *فکوک*، محمد خواجهوی، مقدمه جامی، ص ۶۴.
۱۳۳. کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۳۳.
۱۳۴. مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ و محی‌الدین ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۳، ص ۷۷.
۱۳۵. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج اول، ذیل کلمه آدم؛ مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۵۱-۱۵۴.
۱۳۶. خروج ۳: ۷، پیدایش ۱۵: ۴.
۱۳۷. مزامیر ۱۴: ۷ و ۱۵: ۱.
۱۳۸. مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۸۵-۱۸۶.
۱۳۹. در یهودیت خدا به خاطر این که خود را اظهار کند در ده جلوه نورانی خود را صادر می‌کند که به هر یک از آنها سفیره و به مجموع آنها سفیروت گویند مانند (۱) کترالیون یا دیهمه (۲) حخمه یا حکمت و عقل (۳) بینا یا بصیرت، (۴) تیفره رحمین با رحم و شفقت، (۵) هسید، گدولاه یا عشق و محبت (۶) دین، گوراه یا قدرت، (۷) نتسا یا نصرت، (۸) هود یا جلال و شکوه، (۹) یسود یا بنیان و اساس، (۱۰) ملکوت یا شخینا (۱۱) عالم خلق یا تفریق یا عالم کبیر. که همه اینها در چهار اسم اهیه، الوهیم، ال، یهوه. خلاصه می‌شوند. (مرضیه شنکائی، همان، ص ۱۹۰).

منابع

- ارشاد، محمدرضا، *گستره اسطوره*، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- اعلم، امیر جلال الدین، *فرهنگ اعلام کتاب مقدس*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- اکبری مطلق، جواد، *بررسی آموزه لوگوس در ادیان ابراهیمی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵.
- آرمسترانگ، کرن، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، محسن سپهر، تهران، نشر مرکز ۱۳۸۳
- آوی، البرت، *سیر فلسفه در اروپا*، علی اصغر حلی، تهران، حکمت، ۱۳۶۸
- برن لوسیلان، *اسطوره‌های یونان*، عباس مخبر، تهران، مرکز، بی تا.
- بوکای، *مقایسه‌ای بین تورات، انجیل، قرآن و علم*، ذبیح‌الله دبیر، چ چهارم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- بهشتی، احمد، *عیسی در قرآن*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵.
- بی‌ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، علی اصغر حکمت، چ چهارم، تهران آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
- پورمحمد، محسن، «مسیح در عهد عتیق»، *معرفت*، ش ۲۳، سال ۷۶.
- توفیقی، حسین، *آشنائی با ادیان بزرگ*، قم، طه، ۱۳۸۴.
- جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، چ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن، *انسان و قرآن*، چ سوم، قم، الزهراء، ۱۳۷۴.
- خراسانی، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، شرکت کتابهای جیبی، ۱۳۵۷.
- خمینی، روح‌الله، *چهل حدیث*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۳.
- دقیقیان، شیرین‌دخت، *نردبانی به آسمان*، تهران، ویدا، ۱۳۷۹.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و ع. پاشائی و امیرحسین آریان پور، چ سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- رابرتسون، آرچیبالد، *عیسی اسطوره یا تاریخ*، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
- ریخته‌گران، محمد رضا، *حکمت هراکلیتوس*، بی جا، موسسه توسعه دانش پژوهان ایران، ۱۳۸۰.
- سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه*، بی جا، بی نا، ۱۳۳۹.
- شنکائی، مرضیه، *بررسی تطبیقی اسماء الهی*، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
- صداقت، سیدعلی اکبر، *مرموزات اسماء*، قم، اشراق، بهار ۱۳۸۳
- ضیمران، محمد، *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران، هرمس، ۱۳۷۹
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۳۹.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، البرز، ۱۳۷۵.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش ۱۳۷۵.

- کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، چ چهارم، تهران، انتشارات علمیه، ۱۳۶۴.
- کونگ، هانس، «پولس و گسترش مسیحیت»، ترجمه احمدرضا مفتاح، معرفت، ش ۱۶، بهار ۱۳۷۵.
- لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت اسرین، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۲۵ و ۳۶، بیروت، موسسه الوفاء ۱۴۰۳.ق.
- محمدیان، بهرام، *دائرة المعارف کتاب مقدس*، تهران، سرخدار، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، *وحی و نبوت*، مجموعه آثار ج ۲، چ هفتم، قم، صدرا، ۱۳۷۷.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، *ترجمه المیزان*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- میشل، توماس، *کلام مسیحی*، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
- نیکلسون، تصوف اسلامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸.
- ولفسن، *فلسفه علم کلام*، احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸.
- هیوم، رابرت، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ هفتم، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- لیاده، میرچاه، *اسطوره، رؤیا، راز، رؤیا منجم*، تهران، فکر روز، ۱۳۷۴.
- _____، *رساله در تاریخ ادیان*، جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۲.

- Barrett C.K, *The New Testament Background*, U.S. harper row publishers, 1961.
- Bultmann Rudolf, *Theology of the New Testament*, 2 vols in 1, New York. v.1. 1952.
- Crala . Edward. Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 5, New York, 1998.
- Eliade. Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, v 9, New York, 1993.
- Gorden H.Clark, *The Johannine logos*, u. s. the trinity foundation 1989.
- Herarty . Jack, *New Catholic encyclopedia*, vol.8, 1967.
- James.Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, v 9, New York, 1994-2003.
- Kittle.G, *Theological of the N.T.* losangeles. 1964.
- O'collins. Gerald.S.J and Edvard G, *A Concise Dictionary of Theology*, New York.
- Physics,philosophy and theology: a common guest for understanding.(Vatican observatory. Vatican city stste)therd edition.1997

عرفان و رهبانیت در مسیحیت

عباس رسولزاده*

چکیده

عرفان برای درک حقایق ادیان در برابر ظواهر دینی و تفکر عقلی طراحی شده و در حیات معنوی پیروان آنها تأثیر فراوانی داشته است. موضوع عرفان وجود، غایت آن اتصال به وجود نامحدود و زبان آن رمزی است. در مسیحیت الوهیت عیسی بر پایه مفهوم اتحاد و حلول توجیه می‌شود و آگوستین به عرفان مسیحی رنگ فلسفی می‌دهد. در تاریخ کلیسا عرفان با رهبانیت به هم آمیخته است. مسیحیت نیز در آغاز گونه‌ای عرفان یهودی بود و در مسیر خود از حکمت نوافلاطونی و عرفان هرمتی و غنوصی تأثیر پذیرفت. نظام‌های رهبانی در تاریخ مسیحیت همواره بر عرفان عملی تأکید داشته‌اند و با انحرافات نیز همراه بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: عرفان، رهبانیت، مسیحیت.

مقدمه

عرفان برای درک حقایق ادیان در برابر ظواهر دینی و تفکر عقلی طراحی شده است و همواره در حیات معنوی پیروان ادیان تأثیر فراوان داشته است. عرفان از ذوق برمی خیزد و رابطه‌ای تنگاتنگ با هنر دارد و در هر سرزمینی می‌روید و خود را با دین رایج هر زمان و مکان هماهنگ می‌سازد. عرفان شناخت مستقیم خدا از راه تجربه دینی فردی و پرستش او بر پایه محبت است. *عَلَّامَه طِبَّاطِبَائِي* در این باره می‌نویسد:

عارف کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب و نه از ترس عقاب. از اینجا روشن است که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر مذهبی شمرد، بلکه عرفان راهی است از راه‌های پرستش (پرستش از راه محبت، نه از راه بیم یا امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر ظواهر دینی و راه تفکر عقلی. هریک از مذاهب خداپرستی، حتی وثنیت پیروانی دارد که از این راه سلوک می‌کنند. وثنیت، کلیمیت، مسیحیت، مجوسیت و اسلام عارف دارند و غیر عارف.^۱

برای آنکه مفاهیم عرفانی به خوبی درک شود، باید با اصطلاحات اهل عرفان آشنا بود. عرفان مانند هر علم دیگری اصطلاحاتی مخصوص به خود دارد. زبانش، زبان رمز است. برخی کتاب‌های عرفانی، کلید این رمزها را به دست داده‌اند. آشنایی با کلید رمزها سبب برطرف شدن بسیاری از ابهامات و ایهامات می‌شود.^۲

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت‌وشنفت^۳ موضوع عرفان وجود یا هستی مطلق و مقصود از آن خدا است. عارف از هرگونه کثرتی ابا دارد. برای عارف، خدا تمام موضوع علم او محسوب می‌شود. اساس عرفان وحدت وجود است. احساس «تماس» انسان با خدا و اتحاد پیوسته با او، یکی از اصول عرفان مسیحی است. وحدت با خدا در میان عارفان مسیحی درست‌اندیش، به معنای اتحاد روحانی خالق و مخلوق در محبت و اراده است. عارفان مسیحی، جدایی بین خالق و مخلوق را امری قطعی می‌دانند و مفهوم ذوب شدن در خدا^۴ را انکار می‌کنند. «ذوب شدن در خدا» در اصطلاح عرفان اسلامی «وصل» نامیده می‌شود. در عرفان مسیحی، رؤیا، خلسه و خلع بدن مطرح می‌شود، ولی توجه به این امور پس از رسیدن به درجاتی از تجربه روحانی پایان می‌یابند.^۵

اساس عرفان مسیحی ارتباط بی‌واسطه بین انسان و خداست. و غایت مطلوب این عرفان، اتصال به وجود نامحدود است. از دیدگاه برخی از عارفان هدف از زندگی مسیحی

اتحاد استوار بین خدا و مؤمن است. این اتحاد به تدریج انسان را خدا می‌سازد. عارف به درگاه الهی بار می‌یابد و این تشرف را با تعقل و تفکر نمی‌توان اثبات یا نفی کرد. طریقه عرفان، که الاهیات عرفانی نیز خوانده می‌شود، گاه موجب ترویج زهد و تأله و گاه موجب تمایلات الحادی و بدعت‌آمیز شده است.^۶ در مسیحیت، الوهیت عیسی بر پایه مفهوم اتحاد و حلول توجیه می‌شود. عیسی «خود» را در «پدر» و «پدر» را در «خود» می‌یابد و آنچه را بر زبانش جاری می‌شود، به «پدر»، که در وجود اوست، نسبت می‌دهد.^۷ عیسی این یگانگی را برای رسولان خود نیز قائل می‌شود: «تا همه یک گردند. چنان‌که تو ای پدر، در من هستی و من در تو، تا ایشان نیز در ما یک باشند تا جهان ایمان آورد که تو مرا فرستاده‌ای.»^۸

کلمنت اسکندرانی از پدران کلیسا اعتقاد داشت که این اتصال و یگانگی، نه از راه علم، بلکه از طریق تحقیر حیات دنیوی و با عزلت و ریاضت به دست می‌آید. این تلقی مبنای عرفان مسیحی بود که در قرن چهارم با توسعه رهبانیت بیشتر مورد توجه قرار گرفت. آگوستین ذوق عرفانی خود را برای دفاع از ایمان به کار گرفت و به عرفان مسیحی رنگ فلسفی داد.^۹

پیشینه رهبانیت و عرفان

رهبانیت و عرفان در تاریخ کلیسا به هم آمیخته‌اند. گفته می‌شود حدود ۲۵۰ سال پیش از میلاد، هیئت‌های تبلیغی امپراتور هند آشوکا^{۱۰} زندگی رهبانی و اخلاقیات دین بودا را به خاور نزدیک آوردند. /سنیان/ یهودی در یهودا و پرستندگان سراییس^{۱۱} در مصر، از آرمان‌ها و آداب این هیئت‌ها استقبال کردند و آنها را به نسل‌های بعد انتقال دادند.^{۱۲}

نام /سنی،/ مأخوذ از یک لفظ آرامی به معنای «شفادهنده» یا از یک واژه سُریانی به معنای «پرهیزکار» است. /سنیان/ مالکیت فردی را مردود می‌دانستند و به صورت اشتراکی زندگی می‌کردند. از دسترنج خود بهره می‌بردند و به ازدواج روی خوش نشان نمی‌دادند و زنان را در جمع خود نمی‌پذیرفتند. /سنیان/ گروهی از یهودیان بودند که پیش از میلاد مسیح، برای دور ماندن از فساد جامعه به صحرا پناه بردند و دیرهایی را نزدیک قُمران در کرانه بحرالمت تأسیس کردند. بیشتر آنچه امروزه درباره /سنیان/ می‌دانیم، برگرفته از طومارهای بحرالمت^{۱۳} است که به طور تصادفی در سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۵۱ از غارهای فلسطین به دست آمد.

یوسفوس در قرن اول، عقاید و رسوم آنان را متأثر از رواقیان و فیثاغورسیان و تعدادشان را ۴۰۰۰ تن می‌داند.^{۱۴} این رقم، برای یک فرقه زاهد و گوشه‌گیر رقم قابل ملاحظه‌ای است. فیلو، حکیم یهودی اهل اسکندریه (۲۰ ق.م. - ۵۰ م.) می‌نویسد: «در صحرای مصر گروهی از یهودیان و غیریهودیان، زن و مرد، در حجره‌های جدا از هم زندگی می‌کردند، روابط جنسی نداشتند، روز شنبه برای نماز جماعت گردهم می‌آمدند، و خود را تراپویتای^{۱۵} یعنی شفا دهندگان (روح) می‌نامیدند.»^{۱۶}

بسیاری از اشکال پارسایی در کتاب‌های عهد عتیق وجود دارد. نمونه‌هایی از رهبانیت یهودی، در آثار فیلون و یوسفوس دیده می‌شود. مسیحیت نیز در آغاز گونه‌ای عرفان یهودی بود و آن را «طریقت» می‌نامیدند.^{۱۷} عرفان مسیحی در مسیر پیدایش و تکامل خود، از حکمت یهودی از طریق فیلو و از حکمت نوافلاطونی از طریق افلوپتین (م. ۲۷۰) و از عرفان هرمسی و غنوصی تأثیر پذیرفته است.

عرفان یهودی قبلاً (یعنی مقبول) نامیده می‌شود. عرفان یهودی در حیات معنوی بنی اسرائیل بسیار تأثیر داشته است. یکی از مهم‌ترین آثار در عرفان یهودی، کتاب *زوهَر* (یعنی درخشان) است. درباره مؤلف واقعی این کتاب، اختلاف وجود دارد. در حدود نیمه قرن هجدهم فرقه عرفانی حسیدیم تأسیس شد و در شرق اروپا رواج یافت. این فرقه نمونه‌ای از عرفان عملی نزد یهود است که مراسم سماع نیز دارد.

برخی ادیان، بر عرفان نظری و برخی دیگر بر عرفان عملی تأکید می‌کنند. ولی می‌توان گفت که هر دو عرفان در همه ادیان حضور دارند. عرفان نظری در یهودیت سابقه‌ای طولانی دارد. اما هر دو عرفان نظری و عملی، در مسیحیت بیشتر شکوفا شده است. عرفان در مسیحیت مانند تصوف در اسلام، با انحرافات نیز همراه بوده است. در جهان اسلام، برخی از صوفیان منحرف با ادعای اینکه به مقام «یقین» رسیده‌اند و «مست» می‌عشق خدایند، با استناد به آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) و یا آیه «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ» (نساء: ۴۵) عبادات را ترک می‌کرده‌اند.

علل گرایش به عرفان و رهبانیت

قرآن مجید رهبانیت را ابداعی معرفی می‌کند که خدا آن را علاوه بر رأفت و رحمت، در دل پیروان حضرت عیسی مسیح قرار داده است.^{۱۸} عوامل گوناگونی در پیدایش و گسترش

رهبانیت مسیحی مؤثر بوده‌اند، در طول تاریخ عده‌ای برای تقرب به خدا، رهایی از آثار گناه، رسیدن به زندگی آرام و دستیابی به سعادت جاودانی، زندگی رهبانی را برگزیده‌اند. هنگامی که در قرون نخست، طوفان آزارهای سخت بر مسیحیان وزیدن گرفت، برخی از ایشان به ریاضت روی آوردند و رهبانیت را شیوه زندگی خود قرار دادند.

دنیاگرایی و غوطه‌ور شدن در مادیات از یک‌سو، و آخرت‌گرایی و زیاده‌روی در معنویات از سوی دیگر، تعادل جامعه را بر هم می‌زند. در واکنش به افراط در دنیاگرایی امپراتوری روم، در جوامع مسیحی دیرهایی پدید آمد. این روند نهادینه شد و رهبانیت و دیرنشینی را به وجود آورد. «دیر» در اصل، واژه‌ای سُرّیانی و به معنای «مسکن» بوده و سپس به مسکن راهبان اختصاص یافته است. در عربی دیر «صومعه» نیز نامیده می‌شود.

در زمان قسطنطین، مسیحیت دین دولتی شد. بیشتر شهروندان رومی مسیحیت را پذیرفتند. در این زمان، سطح دینداری مردم کاهش یافت و زندگی بسیاری از مسیحیان با تعالیم مسیح و شیوه زندگی او شباهتی نداشت. این دگرگونی اجتماعی، زمینه‌ساز گرایش برخی افراد به رهبانیت شد. برخی نیز برای رهایی از جنگ، درگیری، خدمت سربازی، کارهای طاقت‌فرسا، مالیات و مشکلات خانوادگی، به زندگی رهبانی روی آوردند. علامه شهید مطهری علل تمایل بشر به ریاضت و رهبانیت و تفاوت زهد اسلامی با رهبانیت مسیحی را در برخی از آثار خود بررسی کرده است.^{۱۹}

بیابان‌نشینی، عرفان و رهبانیت

قرآن کریم، از جوانمردانی به نام «اصحاب کهف» یاد می‌کند که برای حفظ ایمان خود، به غاری پناه بردند تا خدای خود را پرستش کنند.^{۲۰} این افراد در تاریخ مسیحیت، همان کسانی هستند که در دوران آزار مسیحیان در زمان دسیوس^{۲۱} امپراتور روم (۲۰۱-۲۵۱)، برای حفظ ایمان خود به غاری در اطراف شهر افسس^{۲۲} پناه بردند و به «هفت خفتگان»^{۲۳} شهرت دارند.^{۲۴}

در قرون نخست مسیحیت، رهبانیت و بیابان‌نشینی به هم آمیخته بود.^{۲۵} در آن هنگام، برخی مسیحیان زندگی در شهرها را رها می‌کردند و به عزلت در بیابان روی می‌آوردند. آنان راهبانی بودند که با ترک شهرهای جهان شرک، در خلوت بیابان زندگی می‌کردند. این گوشه‌نشینان زندگی در تنهایی، همراه با دعا و روزه را بر حضور در اجتماع ترجیح

می‌دادند. برخی از داستان‌ها و سخنان این راهبان در مجموعه‌ای با عنوان «حکمت مردان صحرا»^{۲۶} گرد آمده است. پس از دوره آزار مسیحیان نیز، افرادی بیابان‌نشین را برگزیدند و با استقبال، آن را جایگزین شهادت کردند. آنان پس از مرگ، همچون شهدا مورد احترام قرار گرفتند.^{۲۷}

هنگامی که شهرت یکی از راهبان بالا می‌گرفت، مردم برای زیارت وی به صحرا می‌رفتند تا از نصایح و مواعظ وی استفاده کنند. برخی از این زائران، شیوه زندگی آن راهب را برمی‌گزیدند و نزد وی می‌ماندند. بدین‌سان نخستین دسته‌های رهبانی در اطراف دیرهای گوشه‌نشینان به وجود آمد. این دیرها بیشتر در دشت‌ها و دامنه کوه‌ها ساخته می‌شد. تا سال‌ها پس از ظهور اسلام نیز برخی از این دیرها در سرزمین‌های اسلامی وجود داشته است و راهبانی در آنها زندگی می‌کرده‌اند.^{۲۸} در جهان اسلام دو نوع راهب وجود داشته است: «رهبان الزنادقه» که بودایی و مانوی بودند و رهبانیت مسیحی که «رهبان النصاری» خوانده می‌شدند.

دیرهای کوه آتوس^{۲۹} و دیر کاترینای قدیسه در کوه سینا، نقش مهمی را در زندگی روحانی کلیسای ارتدکس بر عهده داشته‌اند. کوه آتوس در واقع، شبه‌جزیره‌ای در شمال یونان است که بیست دیر مستقل در اطراف آن قرار دارد و حدود ۲۰۰۰ راهب در این دیرها به سر می‌برند. میان خلوت‌نشینان، به ویژه در دیرهای کوه آتوس از قرن چهارم و پنجم، سنتی تأملی، که به آن هزیکاسم^{۳۰} (آداب و فنون ذکر) گفته می‌شد، وجود داشت. هزیکاسم از واژه یونانی «هسوکیا»،^{۳۱} به معنای «آرامش و آسایش و صلح و صفا» می‌آید. محور ریاضت هزیکاسم، توجه نیروی معنوی به اعماق و اسرار قلب است. برخی از محققان، سنت هزیکاسم را شبیه مراسم ذکر در تصوف دانسته‌اند. گریگوری سینیایی^{۳۲} (م. ۱۳۴۷)، در کتاب دستورالعمل‌هایی برای هزیکاست‌ها^{۳۳} شرح می‌دهد که چگونه باید دم را فرو برد و از نفس کشیدن دوری کرد تا ذهن پراکنده نگردد، آن‌گاه با توجه عقل به قلب، باید «دعای عیسی» یا «دعای قلب» را این‌گونه تکرار کرد: «خداوندا! ای عیسی مسیح، ای پسر خدا، به من که یک گناهکارم، رحم کن.» این مشهورترین شکل دعای عیسی است.^{۳۴} شهرت دعای عیسی، مرهون سایمون معروف به «متأله جدید» است. او یک راهب و عارف بیزانسی بود که در قرن یازدهم به شرح این دعا پرداخت. نهضت دعای عیسی تا

امروز باقی است. به ویژه این دعا در صومعه کوه آتوس قوت دارد. در آنجا راهبانی با هدف دستیابی به آرامش روح و اتحاد با خدا، بی‌وقفه به این دعا و ذکر ذهنی و عقلی مشغول هستند.

عرفان و رهبانیت زنان

مطالعه تاریخ مسیحیت، ما را با زنانی آشنا می‌کند که در تاریخ کلیسا مؤثر بوده‌اند و حتی نقش رهبری داشته‌اند. زنان نیکوکاری که خانه‌های خود را برای عبادت در اختیار مؤمنان می‌گذاشتند. عهد جدید از پیش‌گویان زن و حتی از رسولان زن سخن می‌گوید.^{۳۵} در میان آنان یونیا برجسته است.^{۳۶} گروهی از زنان زندگی در انزوا و تنهایی را برمی‌گزیدند و به صورت فردی یا جمعی، راه سیر و سلوک را پیش می‌گرفتند. در میان این گروه، زنانی از همه طبقات جامعه پیدا می‌شد. حتی برخی از روسپیان پس از توبه و ندامت، به رهبانیت روی می‌آوردند. حکایات و داستان‌های این گروه بخشی از ادبیات دینی مسیحیت را تشکیل می‌دهد.^{۳۷}

در قرون چهارم و پنجم میلادی، برخی از زنان زاهد مسیحی در گروه‌های رهبانی و در مواردی به صورت فردی زندگی می‌کردند. بیشتر آنان در صحرای مصر، فلسطین و سوریه بودند و به «مادران صحرا» شهرت داشتند. آنچه درباره این زنان می‌دانیم، اغلب از چهار منبع ذیل گرفته شده است:

الف. سخنان مادران صحرا:^{۳۸} در این مجموعه، چهل و هفت گفتار از سه مادر گردآوری شده است که تجربیات، تخیلات و تمثیلات آنان را نشان می‌دهد.

ب. فردوس پدران مقدس:^{۳۹} در این کتاب، پالادیوس^{۴۰} زندگی راهبان و راهبه‌ها را به نگارش درآورده است. نویسنده در این مجموعه، شرح حال دوازده راهبه را به عنوان نمونه‌های زهد و پاکدامنی جای می‌دهد.

ج. زندگی‌نامه زنان زاهد:^{۴۱} این کتاب به زندگی زنان زاهد می‌پردازد و در آن، بیش از صد نامه از جروم (هیرونوموس)^{۴۲} درباره رهبانیت وجود دارد.

د. داستان‌های روسپیان صحرا:^{۴۳} این کتاب پیرامون زندگی عبرت‌انگیز و درس‌آموز روسپیانی است که توبه کرده و به رهبانیت روی آورده و در گمنامی به سیر و سلوک فردی پرداخته‌اند.

در قرون بعد نیز زنان پارسایی قدم در راه سلوک عرفانی گذاشتند. قدیسه‌هایی مانند کلارا، کاترینای سینیایی و ترزای اویلی در عرفان و ریاضت همپایه مردان بزرگ عصر خود بودند.

نذر برای رهبانیت

رهبانیت در گسترش مسیحیت تأثیرگذار بوده و «نذر» برای رهبانیت، همواره در میان مسیحیان وجود داشته است. پدران و مادرانی نذر می‌کردند و کودک شیرخوار خود را به دیر می‌سپردند، این نذرشدگان تا پایان عمر می‌بایست در خدمت دیر باشند. بعضی در هفت سالگی یا در سنین بالاتر به دیر سپرده می‌شدند. این نذرها نیابتی و برگشت‌ناپذیر بود تا آنکه پاپ الکساندر سوم در ۱۱۷۹ فرمان داد که کودکان وقتی به سن چهارده سالگی رسیدند، می‌توانند آن را لغو کنند.^{۴۴}

عرفان و پیمان‌های رهبانی

مسیحیت زندگی رهبانی را فرصتی برای دینداری و رهایی از زندگی مادی می‌داند. در این آیین، رهبانیت به خودی خود کمال محسوب نمی‌شود، بلکه وسیله‌ای برای دستیابی به کمال نهایی است. قلب زندگی رهبانی نیایش و رایج‌ترین نیایش ذکر «پروردگارا ترحم فرما»^{۴۵} است. در رهبانیت مسیحی خلوت‌نشینی، نیایش، مراقبه، انجام کارهای سخت جسمانی، پوشیدن لباس خاص و خوردن غذای خاص مورد توجه قرار دارد. سه نذر و تعهد اساسی در رهبانیت مطرح بوده است: ۱. تجرد؛ ۲. فقر داوطلبانه؛ ۳. اطاعت. در آیین کاتولیک، سه تعهد یادشده، که اساس حیات دینی گروه‌های مختلف را تشکیل می‌دهد، اندرزهای کمال^{۴۶} نامیده می‌شود.

تجرد

مسیحیت ازدواج را مقدس می‌داند و همچون بسیاری از ادیان، آن را پیوندی الهی به حساب می‌آورد. مسیحیان کاتولیک و ارتدکس، ازدواج را یکی از هفت آیین مقدس می‌شمارند و زندگی زناشویی را مطابق تعالیم حضرت عیسی علیه السلام می‌دانند. حضرت عیسی علیه السلام هیچ‌گاه ازدواج نکرد.^{۴۷} با این حال، تجرد حتی برای کشیشان در سه قرن اول میلادی اجباری نبود. در آغاز مسیحیت، تصور می‌شد عیسی به زودی بازمی‌گردد. گروهی در

انتظار این بازگشت قریب‌الوقوع، تجرد را برگزیدند تا برای آن روز سبکبار باشند. در انجیل نیز آمده است که افرادی به خاطر ملکوت خدا،^{۴۸} مجرد به سر خواهند برد.^{۴۹} در مسیحیت، افرادی که می‌خواستند زندگی خود را با ایمان و معنویت بیشتری همراه سازند، تجرد را شیوه زندگی خود قرار می‌دادند. آنان برای مقاومت در برابر میل جنسی، به تمرین‌هایی مانند روزه و دعا روی می‌آوردند. در قدیم، گاهی راهبان خود را خصی (اخته) می‌کرده‌اند. آنان کار خود را به سخنان عیسی ﷺ استناد می‌دادند: زیرا که خصی‌ها می‌باشند که از شکم مادر چنین متولد شدند و خصی‌ها هستند که از مردم خصی شده‌اند و خصی‌ها می‌باشند که به جهت ملکوت، خدا خود را خصی نموده‌اند. آنکه توانایی قبول دارد، بپذیرد.^{۵۰}

بیشتر حواریون و رسولان، از جمله بطرس، ازدواج کرده بودند، ولی پولس مجرد بود و تجرد را تشویق می‌کرد: «لیکن به مجردین و بیوه‌زنان می‌گویم که ایشان را نیکو است که مثل من بمانند. لیکن اگر پرهیز ندارند، نکاح بکنند؛ زیرا که نکاح از آتش هوس بهتر است.»^{۵۱} جروم تجرد و باکرگی را، که از تعهدهای مشترک رهبانیت بود، این‌گونه می‌ستود: «من زناشویی را می‌ستایم؛ زیرا از آن مجردانی به وجود می‌آیند.»^{۵۲}

کلیسا از ازدواج روحانی سخن می‌گفت و زندگی رهبانی را از ازدواج مقدس‌تر می‌شمرد. برخی تصور می‌کردند برای کامل شدن ایمان، باید دنیا را ترک گویند و عمر خود را در تحصیل و دعا بگذرانند. این افراد، راهبانی بودند که در مواردی تنها و در مواردی به طور دسته‌جمعی، زندگی می‌کردند. مردان، پسران سلامتی و زنان «دختران سلامتی» نامیده می‌شدند.^{۵۳}

تجرد راهبان و روحانیون، یکی از مشکلات کلیسا به شمار می‌رود. این مسئله در مواردی رسوایی‌های اخلاقی را نیز به بار آورده است.

فقر داوطلبانه

در بعضی از سنت‌های دینی، جهان فقر داوطلبانه وجود دارد. مسیحیت از ابتدا فقر داوطلبانه را ارج نهاد و برای آن ارزش بزرگی قائل شد. حضرت عیسی ﷺ زندگی زاهدانه‌ای داشت که پارسایان مسیحی آن را سرمشق خود قرار دادند. عیسی مسیح، درباره خود می‌گفت: «مرغان هوا را آشیانه‌هاست، لیکن پسر انسان را جای سر نهادن نیست.»^{۵۴}

آن حضرت، در پاسخ به کسی که در جست‌وجوی جاودانگی و کمال بود، پس از سفارش به نگه داشتن احکام الهی، این‌گونه تعلیم داد: «اگر بخواهی کامل شوی، رفته مایملک خود را بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت؛ و آمده مرا متابعت نما.»^{۵۵}

در بخش‌های مختلف عهد جدید، از نیازمندان به نیکی یاد شده است. در رسالهٔ یعقوب می‌خوانیم: «ای برادران عزیز! گوش دهید. آیا خدا فقیران این جهان را برگزیده است تا دولت‌مند در ایمان و وارث آن ملکوتی، که به محبان خود وعده فرموده است، بشوند؟»^{۵۶}

اطاعت

یکی از تعهدات رهبانیت، فرمانبرداری مطلق از مقامات روحانی است. اطاعت کامل راهبان از رئیس دیر، آزمونی است که ساکنان دیر باید به آن تن در دهند. پطرس، که بزرگ‌ترین شاگرد حضرت عیسی علیه السلام بود، به وی گفت: «اینک ما همه چیزها را ترک کرده، تو را متابعت می‌کنیم.»^{۵۷}

در منابع رهبانی آمده است که رئیس دیری، به راهب نوآموزی گفت. تا در کوره مشتعلی در آید و او اطاعت کرد. شعله به کنار رفت و نوآموز از آن گذشت. از راهب دیگری خواسته شد که عصای رئیس دیر را مانند نهالی بکارد و چندان آب دهد تا گل برآرد، راهب سه سال هر روز فاصله سه کیلومتری دیر را تا رود نیل می‌پیمود تا آب بیاورد و بر پای عصا ریزد! گفته می‌شود سرانجام خداوند بر وی رحمت آورد و عصا گل کرد.^{۵۸}

انحراف در رهبانیت

رهبانیت در ابتدا، جنبشی خودجوش و بیرون از سازمان کلیسا بود. این جنبش، بر زهد، فقر، قداست و طهارت پایه‌گذاری شد. راهبان مسیحی، خدمات بسیاری انجام دادند. گروهی از آنان کشاورزان ماهری بودند و برخی علم را زنده نگه می‌داشتند. آنان فضیلت را با پرهیز از گناه تحصیل می‌کردند و جز به تجویز شرع، چیزی نمی‌خواندند.^{۵۹} به تدریج رهبانیت از زندگی عیسی علیه السلام و حواریون وی دور شد. راهبان از صفا و خلوص رهبران قدیم طریقت منحرف شدند. فرقه‌های رهبانی در آغاز، با تقلید از ساده‌زیستی و خاکساری حواریون، به تجرد، گوشه‌نشینی، دعا و روزه روی آوردند. اما اندک اندک روحیات آنان

تغییر کرد و خود تهدیدی شدند برای کسانی که از فساد کلیسا و کشیشان به ستوه آمده بودند. تا جایی که پاپ گریگوری اول (۵۹۰-۶۰۴) می‌کوشید تا انضباط را در دیرها برقرار کند.

رهبانیت به خدمت دنیاطلبی کلیسای رم درآمد. راهبان در مبارزه با مخالفان خویش، به حربه تکفیر و تفتیش دست زدند. محکمه‌های تفتیش عقاید، میدان فعالیت بعضی از راهبان شد. هر سخن و عقیده‌ای که به منافع کلیسا زیان می‌زد، چوب تکفیر می‌خورد و گوینده آن به آتش و شکنجه محکوم می‌شد. در سال ۱۴۸۲، پاپ سیکستوس چهارم، راهب دومینیکن و الاهی‌دان مشهور *توماس دوتورک‌مادا* (۱۴۲۰-۱۴۹۸) را در رأس دادگاه تفتیش عقاید اسپانیا قرار داد. به آتش سپردن بیش از ۲۰۰۰ نفر و محکوم کردن هزاران نفر به زندان، شکنجه و مصادره اموال، از جمله مجازات‌هایی است که به او نسبت می‌دهند. فساد اخلاق در میان جوامع رهبانی، تا آنجا گسترش یافته بود که راهبی از فرقه دومینیکن‌ها به نام *جان برومیار*^{۶۰} درباره هم‌مسلمانان خویش می‌گوید: «آنان که بایستی بینوایان و فقرا را پدر باشند... بر غذاهای لذیذ حریص شده‌اند و از خواب نوشین تلذذ می‌جویند... همه‌شان در شکمبارگی و باده‌خواری غرق شده‌اند.»^{۶۱}

یوهانس تریتمیوس (۱۴۶۲-۱۵۱۶)، رئیس دیر شیپونهایم^{۶۲} نیز گروهی از راهبان را چنین توصیف می‌کند:

آنان به میثاق‌های سه‌گانه رهبانی... چندان بی‌اعتنایی می‌کنند که گویی هرگز برای حفظ آنها سوگند نخورده‌اند... تمام روز را به زشت‌گویی و یاوه‌سرایی می‌گذرانند و همه وقتشان را وقف بازی و شکمبارگی کرده‌اند... با تصرف علنی، املاک خصوصی مردم... هریک در خانه شخصی خود به سر می‌برند... از خداوند ابدان نمی‌ترسند و به او محبتی ندارند. به زندگی پس از مرگ معتقد نیستند و شهوات جسمانی را بر نیازهای روحانی ترجیح می‌دهند... میثاق فقر را خوار می‌دارند. از عفت و پاکدامنی به دورند و اطاعت و فرمانبرداری را مسخره می‌کنند... دود گناهان و هرزگی‌های آنان همه جا را فرا گرفته است.^{۶۳}

گی‌ژونو^{۶۴} مشاور پاپ، که برای اصلاح صومعه‌های بندیکتی به فرانسه رفته بود، چنین گزارش داد:

بسیاری از راهبان قمار می‌بازند. لب به لعن و نفرین می‌آیند. در قهوه‌خانه‌ها می‌لولند. قداره می‌بندند. مال می‌اندوزند. زنا می‌کنند. چون باده‌خواران عیاش زندگی می‌گذرانند و

آن‌قدر در فکر دنیا فرو رفته‌اند که کلمه «دنیاپرست»، دنیادوستی آنان را نمی‌رساند. اگر من بخواهم همه آنچه را که با چشم دیده‌ام، بیان کنم، سخن سخت به درازا خواهد کشید.^{۶۵}

گیبون دربارهٔ عهد فقر و فرمانبرداری و مجرد راهبان می‌گوید: «در جایی اعتراف یک پیر دیر بندیکتی را چنین شنیده یا خوانده‌ام: عهد فقر من سالی صد هزار کرون برایم درآمد داشته، و عهد اطاعت مرا به مرتبه امیری فرمانروا رسانده است. نتیجه عهد مجرد او را من فراموش کرده‌ام.»^{۶۶}

سخن پیرامون لغزش‌های راهبان را با کلام برتراند *راسل* به پایان می‌بریم: «مال و منالی که از محل صدقات مؤمنین به دست گروه‌های رهبانی و روحانیان می‌رسید، آنان را فاسد می‌ساخت. لکن هر بار که فساد به حد شیاع می‌رسید، مصلحین به اصلاح آن برمی‌خاستند و اخلاق در آن جماعت جانی تازه می‌گرفت.»^{۶۷}

عرفان، رهبانیت و اصلاحات

برخورد پروتستان‌ها با رهبانیت برخوردی احتیاط‌آمیز است. برخی از آنان از رهبانیت خشنود نیستند و تصور می‌کنند که رهبانیت می‌تواند گونه‌ای شانه‌خالی کردن از زیر بار مسئولیت‌های زندگی مسیحی در اجتماع باشد. متفکرانی مانند *راینهولد نیبور*^{۶۸} (م. ۱۹۷۱)، رهبانیت را انحراف از رسالت انجیلی می‌دانند. در برابر گروه نخست، کسانی مانند *نیکلای بردیایف*^{۶۹} (۱۸۷۴-۱۹۴۸) تجربه رهبانیت را نه تنها ناپسند نمی‌دانند، بلکه آن را جوهر مسیحیت می‌شمارند و بر آن مهر تأیید می‌زنند.

صوفیانی مانند *جاکوب بومه*^{۷۰} (م. ۱۶۲۴)، از کلیسای لوتری مدعی شد که دارای معرفت صوفیانه‌ای است که مستقیماً از تجربه الهی سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، هرچه می‌نویسد و بیان می‌کند، از نوری الهی برمی‌خیزد که بر او افاضه می‌شود. علاوه بر این، کسانی به نام *آرامشیان* (پیروان آرامش روحی)، توسل به هر کوشش بشری را منع کردند و معتقد شدند بر مؤمن فرض است که در صبر و انتظار بماند و بگذارد که خدا خود عمل کند. برخی از پیروان این طریقت «انجمن دوستان»^{۷۱} تشکیل دادند و به «فرندز»^{۷۲} یا «کویکرها» معروف شدند.

حرکت پروتستانی دیگری به نام «پارسایی»^{۷۳} در قرن هفدهم درون کلیسای لوتری آلمان پدید آمد. اعضای این حرکت احساس می‌کردند که کلیسای آنان، در شرح عقائد و

گسترش امور مربوط به ایمان، به اندازه‌ای برای عقل اهمیت قائل شده که اعمال دینی تقریباً از ایمان زنده و فعال تهی گردیده است. بر این اساس، افراد یادشده جلسات پرهیزکارانه چندی برای دعا و قرائت کتاب مقدس بر پا کردند و برخوردار همه مسیحیان از امتیاز کشیشی را مورد تأکید قرار دادند.

در قرن هجدهم، حرکتی مشابه حرکت پارسایی، به نام «متدیسم»، در انگلستان به رهبری جان وزلی^{۷۴} (م. ۱۷۸۸) پدید آمد. وی در سال ۱۷۳۸ تصمیم گرفت عمر خود را برای برانگیختن «دیانت عملی» و برای آنکه به کمک و فیض الاهی، حیات خدا را در نفوس بشر منتشر کرده، صیانت نمود. و رشد دهد، وقف کند. این حرکت، به عنوان کلیسای «متدیست» شناخته می‌شود.

در قرن نوزدهم، کسانی در ایالات متحده آمریکا در مقابل تعمیم با آب، معتقد به تعمیم در روح القدس شدند. آنان بر اموری از قبیل: سخن گفتن به زبان‌های گوناگون، پیش‌گویی، شفادادن بیماران و بیرون کردن دیوها تأکید ورزیدند. شعائر این گروه، که پنطیکاستال^{۷۵} نامیده شدند، بسیار ساده و طبیعی و توأم با پرهیزکاری فراوان بود.

زنده شدن عرفان در برخی مناطق، به ویژه اسپانیا نیز یکی از نتایج اصلاح کاتولیکی بود. قدیسانی همچون ایگناتیوس لویولا (م. ۱۵۵۶)، تیرزای آویلی^{۷۶} (م. ۱۵۸۲) و یوحنا صلیب^{۷۷} (م. ۱۵۹۱)، برای اصلاح در کلیسای کاتولیک تلاش می‌کردند. نوشته‌های عرفانی آنان از مهم‌ترین آثار است که سنت مسیحی در این زمینه می‌شناسد.

عارفان و راهبان نام‌آور

هرچند همه مسیحیان به رهبانیت روی نیاوردند، اما بسیاری از آنان بر این باورند که عرفان بخشی از زندگی هر مسیحی حقیقی است. سرمشق مسیحیان در پارسایی همواره زندگی و سخنان حضرت عیسی علیه السلام بوده است. عرفان آن حضرت، در بخشی از موعظه روی کوه دیده می‌شود و لزوم عمل به تورات در آن قید شده است.^{۷۸} مسیحیان برای زندگی عارفانه، به انجیل یوحنا نیز استناد می‌کنند.

بزرگان آنان را در زمره قدیسان قرار داده، نوشته‌های آنان را مطالعه می‌کنند و شیوه زندگی ایشان را الگوی خود قرار می‌دهند. تاریخ مسیحیت، عارفان و راهبان فراوانی داشته است.

آنتونی

آنتونی^{۷۹} (۳۵۶-۲۵۱) در یک خانواده مسیحی ثروتمند به دنیا آمد. یک روز هنگامی که او به کلیسا گذاشت، سخن عیسی^ﷺ خطاب به مرد ثروتمند خوانده می‌شد: «اگر بخواهی کامل شوی، رفته، مایملک خود را بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت و آمده، مرا متابعت نما.»^{۸۰}

آنتونی بی‌درنگ کلیسا را ترک کرد و همه اموال و املاک خود را به نیازمندان داد. اندکی از آن را برای خواهرش نگه داشت. دیگر بار، هنگامی که شنید عیسی^ﷺ در انجیل می‌گوید: «در اندیشه فردا مباشید»،^{۸۱} از کلیسا خارج شد و آن اندک را نیز به نیازمندان داد. وی از پیشگامان رهبانیت انفرادی در مصر بود. مدتی پس از وی، زندگی‌نامه او در اثری به نام *زندگی آنتونی* به نگارش درآمد.

پاکومیوس

پاکومیوس^{۸۲} (۳۴۶-۲۹۲) در اسنای مصر، در خانواده‌ای بت‌پرست به دنیا آمد. بیش از بیست سال داشت که مسیحی شد. پاکومیوس نخستین کسی بود که برای سازماندهی زندگی رهبانی گروهی، آیین‌نامه‌ای به شدت انضباطی تنظیم کرد. دسته‌جمعی غذا خوردن راهبان از تعالیم اوست. پاکومیوس، نه دیر بنا کرد که در هریک از آنها، صد راهب مشغول عبادت بودند. این راهبان، با اهدافی مشترک و به صورت جمعی زندگی می‌کردند و با دسترنج خود زندگی را می‌گذراندند. گروه آنان تا قرن یازدهم به حیات خود ادامه داد.

باسیل

باسیل (۳۷۹-۳۲۹)، یکی از اسقفان کلیسا بود که معیارهای رهبانیت را در آیین‌نامه‌ای گرد آورد.^{۸۳} راهبان کلیساهای شرقی، هنوز از این آیین‌نامه پیروی می‌کنند. باسیل در آیین‌نامه خود درباره حیات انفرادی و حیات جمعی، در زندگی رهبانی بحث کرده است. او شیوه دوم را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «مهم‌ترین خطر زندگی انفرادی خودخواهی است؛ زیرا فردی که کسی را ندارد تا کارهای او را بیازماید، به آسانی معتقد می‌شود که وی به طور کامل احکام را انجام داده است. مثلاً، انسان چگونه می‌تواند تواضع خود را ظاهر سازد، اگر کسی یافت نشود که در برابر او تواضع کند؟»^{۸۴}

دیرهای باسیلی در همه مناطق بیابانی سوریه، شمال جزیره العرب و مناطق کم جمعیت آناتولی و یونان پراکنده بودند. در این دیرها، مسافرانی که در بیابان راه گم کرده یا برای فرار از ظلم و ستم و رهایی از مشکلات به آنجا پناه می آوردند، پذیرایی می شدند.

جروم

جروم (هیرونوموس) (۳۴۰-۴۲۰) در ایتالیا به دنیا آمد. در رم تحصیل کرد. وی در نوزده سالگی تعمید گرفت. پس از مدتی، زندگی زاهدانه را برگزید. در شیوه زندگی زاهدانه جروم، که «طریقه کمال» نامیده می شد، لازم نبود کسی به صحرا برود. کسب فضایل، انکار خویشتن، تجرد اختیاری و فقر در شهر محل اقامت و حتی در خانه نیز ممکن بود. جروم، تجرد و باکرگی را، که از تعهدهای مشترک رهبانیت بود، این گونه می ستود: «من زناشویی را می ستایم؛ زیرا از آن مجردانی به وجود می آیند.»^{۸۵}

او در نامه ای خطاب به یک راهبه می نویسد: «از شراب مانند زهر پرهیز کن... اندرون خالی از طعام و جگر سوخته برای حفظ عفت ضروری است... همنشینان تو زنانی باشند که از روزه رنگشان پریده و جسمشان تکیده است. کمتر از خانه بیرون برو... اموات را رد کن؛ آنها دیگر مال تو نیستند.»^{۸۶}

جروم پس از رسیدن به مقام کشیشی به دبیری پاپ داماسوس (۳۶۶-۳۸۴) انتخاب شد. وی در دربار پاپ همچنان زاهدانه زندگی می کرد و لباس راهبان را می پوشید. جروم از اینکه می دید برخی از مسیحیان با تظاهر به زهد و ریاضت، تلاش می کنند هرزگی های خود را بپوشانند، خشمگین می شد. وی ازدواج کشیشان را محکوم می کرد و از لزوم تجرد آنان سخن می گفت. پس از مرگ پاپ داماسوس، جروم شغل دبیری پاپ را از دست داد. او در بیت لحم صومعه ای ساخت و سی و چهار سال پایانی عمر خود را در آنجا زیست.

بندیکت

قدیم ترین تحقیق درباره زندگی بندیکت^{۸۷} (ح. ۴۸۰-۵۴۳)، کتاب گفت و گوها^{۸۸} اثر پاپ گریگوری کبیر (۵۹۰-۶۰۴) است که با هدف تهذیب اخلاق نوشته شده است. این اثر، خالی از افسانه نیست. رهبانیت و دستگاه پاپ نفوذ عمیق خود را مدیون بندیکت و گریگوری هستند. بندیکت در جوانی با پناه بردن به غاری، دست از همه چیز زندگی

کشید. آوازه پارسایی وی دیرنشینانی را بر آن داشت که از وی بخواهند اداره دیرشان را بر عهده گیرد. او پاسخ مثبت داد. اما آنان تحمل ریاضت‌ها و سخت‌گیری‌های شدید وی را نداشتند. بندیکت به غاری که به آن پناه برده بود، بازگشت. تا سال ۵۲۰ دوازده دیر کوچک، هر کدام با دوازده راهب در اطراف غار وی بر پا شد. بندیکت، پس از خراب کردن معبد آپولو بر تپه مونت کاسینو^{۸۹} در رم، صومعه‌ای به جای آن ساخت که محل اصلی رهبانیت بندیکتی شد.

دومینیک

دومینیک^{۹۰} (۱۱۷۰-۱۲۲۱)، بنیان‌گذار نظام رهبانی واعظان سائل است که معمولاً آنان را دومینکن می‌نامند. دومینیک در یکی از توابع کاستیل اسپانیا و در خانواده‌ای معمولی به دنیا آمد. وی به گشاده‌دستی معروف بود. در یک قحطی، دارایی خود را داد و حتی کتاب‌های گران‌بهایش را برای کمک به نیازمندان فروخت. دومینیک نظام رهبانی خود را بر پایه آموزش بهتر و تشکل بیشتر قرار داد. وی برای مبارزه با بدعت‌های رایج، شیوه موعظه، تعلیم و ساده‌زیستی را از زندگی زاهدانه و فقیرانه رسولان عیسی ﷺ برگزید.

فرانسیس

فرانسیس (۱۱۸۲-۱۲۲۶)، در اسیزی^{۹۱} ایتالیا و در خانواده‌ای مرفه به دنیا آمد. وی با ترک خانواده‌اش زندگی خود را وقف امور معنوی کرد. فرانسیس فقر را فضیلتی آسمانی می‌دانست که با آن می‌توان امور زودگذر دنیوی را زیر پا گذاشت و موانع را از سر راه برداشت و خود را به خدای ابدی پیوند داد. وی می‌خواست ظاهر و باطن زندگی‌اش یکسان باشد. وی فروتنی کامل و محبت فراگیر را دو ستون زندگی خود قرار داد و برای دانش‌های غیردینی ارزشی قایل نبود. نیایش‌هایی از فرانسیس به یادگار مانده است.

فرانسیس با چهل روز نیایش و روزه‌داری، از خدا خواست بهترین راه خشنودی خود را به وی نشان دهد. وی می‌پنداشت که در ۲۵ سالگی مسیح را در یک رؤیا دیده و از سوی او مأمور «بازسازی کلیسای فروپاشیده» شده است.^{۹۲} فرانسیس در حدود چهل سالگی از رهبری فرقه فرانسیسکن‌ها کناره‌گیری کرد و مانند راهبی معمولی به گوشه عبادت خزید. وی در چهل و پنج سالگی، در حالی که حدود ۵۰۰۰ پیرو داشت، چشم از

جهان فرو بست. دو سال بعد، کلیسا وی را قدیس اعلام کرد. چهارم اکتبر روز بزرگداشت فرانسویس/سیزی است.

برتولد و آلبرت ورسلی

جنگجویی صلیبی در سال ۱۱۵۴ به نام برتولد^{۹۳} از فرانسه، نظام رهبانی کرملی را با عنوان «بانوی ما از کوه کرمل»^{۹۴} بنیان‌گذاری کرد. آیین‌نامه و دستورالعمل این گروه را پاتریارک کاتولیکی اورشلیم آلبرت ورسلی^{۹۵} به شکل یک نامه نوشت. در سال ۱۲۲۶ پاپ هونوریوس سوم این آیین‌نامه را تأیید کرد.

ایگناتیوس لویولا

ایگناتیوس (۱۴۹۱-۱۵۵۶)، در قلعه لویولا در ناحیه باسک اسپانیا، در خانواده‌ای سرشناس زاده شد. وی با امور درباری و سپاهی‌گری سر و کار پیدا کرد و دوران جوانی او از بی‌بندوباری و خشونت خالی نبود. ایگناتیوس در نبرد با فرانسوی‌ها مجروح شد. همین امر زندگی وی را تغییر داد. وی پس از مطالعه زندگی مسیح و قدیسان، با خدای خویش عهد بست عمر خود را در تجرد و فقر سپری کند. ایگناتیوس جنگ مسیحیت با اسلام را شریف‌ترین جنگ تاریخ می‌پنداشت.^{۹۶} ایگناتیوس از توجهی که زمانی به حفظ ظاهر خود داشت، پشیمان شد. از آن پس، پاکیزگی موی سر، گرفتن ناخن، شست‌وشوی سر و صورت و استحمام را ترک کرد. وی غذای خود را از راه‌گدایی به دست می‌آورد، گوشت نمی‌خورد، روزه می‌گرفت و روزی سه بار خود را تازیانه می‌زد.

موضوع اساسی و محوری در حیات روحانی ایگناتیوس، خلوت‌نشینی بود که آن را به عنوان یک برنامه ارائه داد. خلوت‌نشینی در طول یک ماه، مراحل چهارگانه‌ای را انجام می‌دهد. هر مرحله حدود یک هفته طول می‌کشد:

۱. تأمل پیرامون واقعیت گناه و جهنم و اعتراف به گناهان خود؛
 ۲. تفکر درباره زندگی عیسی مسیح صلی الله علیه و آله و ملکوت وی؛
 ۳. تدبیر پیرامون رنج‌ها و مصائب مسیح صلی الله علیه و آله هنگام دستگیری و مصلوب شدن؛
 ۴. تعمق درباره رستاخیز عیسی مسیح از مردگان.
- تجربه‌های خلوت‌نشینی، همراه قوانینی برای تفکر در رساله ریاضت‌های روحی،^{۹۷} تألیف ایگناتیوس آمده است. در بند سیزدهم از قوانین هجده‌گانه آن چنین می‌خوانیم:

اگر می‌خواهیم مطمئن شویم که در هر چیز بر حق هستیم، باید برای پذیرفتن این اصل همیشه آماده باشیم: من باور خواهم کرد رنگ سفیدی که می‌بینم، سیاه است، هرگاه کلیسای سلسله مراتبی آن را چنین تعریف کند...؛ زیرا همان روح و خداوند که ده فرمان را به ما داد، کلیسای مادر مقدس ما را راهنمایی و بر آن حکومت می‌کند.

پاپ گریگوری پانزدهم (۱۶۲۱-۱۶۲۳)، وی را قدیس اعلام کرد. راهبان ژزوئیت^{۹۸} او را به عنوان حامی گوشه‌نشینان گرامی می‌دارند و یادبودش را در ۳۱ ژوئیه برگزار می‌کنند.

ونسان دوپل

بنیان‌گذار نظام رهبانی و جماعت تبلیغی، لازاری، کشیش فرانسوی *ونسان دوپل*^{۹۹} (۱۵۸۱-۱۶۶۰) است. گفته می‌شود او را در سال ۱۶۰۶ ربودند و در تونس به بردگی فروختند. وی پس از چند ماه فرار کرد و به فرانسه بازگشت. *ونسان* بیست سال از عمر خود را به عنوان کشیش بخش و مسئول امور دینی یک خانواده اشرافی سپری کرد. وی در سال ۱۶۱۷ نخستین انجمن خیریه خود را با کمک زنان ثروتمندی که برای کمک به بیماران و بینوایان می‌کوشیدند، در نزدیکی لیون تأسیس کرد. در سال ۱۶۲۲، از سوی اسقف اعظم فرانسه، مأمور عالی‌رتبه صومعه‌های پاریسی نظام رهبانی دیدار مریم مقدس شد. *ونسان* در سال ۱۶۳۲، یک گروه تبلیغی برای موعظه روستائیان کشاورز پدید آورد.

ترزای اویلی

ترزای (۱۵۱۵-۱۵۸۲)، در اوایل اسپانیا دیده به جهان گشود. هنگامی که دختری نوجوان بود، پدرش هر شب بخشی از زندگی قدیسان را برای او می‌خواند. *ترزای* بیست سال داشت که به صومعه کرملی‌ها پیوست. بیست و هشت سال در آنجا ماند.

ترزای تجارب عرفانی زندگی خود را به نگارش درآورد. «راه کمال»^{۱۰۰} و «قلعه درونی»^{۱۰۱} با موضوع دعا و پارسایی عرفانی از آثار اوست. «قلعه درونی» تصویری از روان انسان است که در آن هفت خانه وجود دارد و در مرکز آن مسیح ﷺ قرار گرفته است. هدف پشت سر نهادن هفت خانه و رسیدن به خداست که فرد در هفت مرحله آن را می‌پیماید:

۱. دروازه دعا راه ورود به قلعه است. با دعا و انجام کارهای نیک انسان به بیرونی‌ترین خانه راه می‌یابد؛
۲. خانه دوم برای کسانی است که در دعا جدیت و مداومت دارند و با گناه مبارزه می‌کنند؛

۳. خودداری از هر گناه، اگرچه کوچک باشد، انسان را وارد سومین خانه می‌کند؛
 ۴. این مرحله با «دعای افاضه‌شده»، که فیضی الاهی است و نفس آن را می‌پذیرد، آغاز می‌شود؛
 ۵. در این مرحله، همه وظایف بر خدا تمرکز می‌یابند و «دعای اتحاد بسیط» آغاز می‌گردد؛
 ۶. آغاز این مرحله با «دعای اتحاد در انجذاب» است که اغلب با مکاشفه همراه می‌شود؛
 ۷. در مرحله نهایی، همه پدیده‌ها از بین می‌روند و تنها ازدواج روحانی باقی می‌ماند.
- ترززا درباره معرفت نفس می‌نویسد:

خودشناسی چنان مهم است که من در این باره هرگز نمی‌خواهم هیچ‌گونه سستی روا دارید، هر قدر هم به آسمان‌ها بالا رفته باشید. تا موقعی که ما روی این زمین هستیم، برای ما چیزی مهم‌تر از تواضع نیست. بنابراین، تکرار می‌کنم که خوب است، واقعاً بسیار خوب است، بکوشیم ابتدا به جای پرواز به اتاق‌های دیگر، به اتاقی وارد شویم که در آن به خودشناسی پرداخته می‌شود. راه راست این است. و اگر ما بتوانیم در مسیری ایمن و هموار سفر کنیم، چرا برای پرواز بال بخواهیم؟ بلکه بیایید بکوشیم تا در خودشناسی بیشتر پیشرفت کنیم؛ زیرا به عقیده من، اگر برای شناخت خدا نکوشیم، هرگز به طور کامل خود را نخواهیم شناخت. با خیره شدن در شکوه او، بی‌مقداری خود را لمس می‌کنیم. با نگرستن به پاکی او، آلودگی خود را خواهیم دید؛ با اندیشیدن در فروتنی او، خواهیم دید چقدر از فروتنی دور هستیم...^{۱۰۲}

ترززای اویلی مشهورترین گروه رهبانی کرملی‌های پابره‌نه را در قرن شانزدهم به وجود آورد. ترززا صومعه‌ای ترتیب داد که در آن آیین‌نامه نخستین کرملی‌ها اجرا می‌شد. مقام‌های کلیسا و رهبانیت کرملی، در ابتدا با ترززا مخالفت کردند. ترززا اجازه تأسیس صومعه‌های اصلاح‌شده کرملی را برای مردان نیز به دست آورد. این صومعه‌ها به زودی در سراسر اسپانیا و سرانجام، در جاهای مختلف جهان گشایش یافت. پاپ در سال ۱۶۱۴ ترززا را قدیسه اعلام کرد. هشت سال بعد به عنوان قدیسه حامی اسپانیا معرفی شد.

یوحنا صلیب

یوحنا صلیب (۱۵۴۲-۱۵۹۱)، در فونتیوروس^{۱۰۳} اسپانیا به دنیا آمد. او در بیست و یک‌سالگی به فرقه کرملی وارد. پس از چهار سال به کشیشی منصوب شد. کرملی‌های پاپوش‌دار، که با یوحنا مخالف بودند، نه ماه او را در صومعه‌ای زندانی کردند. اشعار یوحنا

مورد استقبال قرار گرفت و هسته میراث عرفانی او را تشکیل داد. وی پس از گریختن از زندان، برای یک دوره دوازده‌ساله مدیریت داخلی نظام رهبانی اصلاح‌شده کرملی‌های پابره‌نه را عهده‌دار شد.

یوحنا صلیب خدای متعال را برتر از آن می‌دانست که به گونه‌ای ادراک یا حس یا تخیل شود. بر این باور بود که معرفت خدا تنها از طریق محبت خالص امکان‌پذیر است. مهم‌ترین آثار وی را صعود به کوه کرمل، سرود معنوی، شب ظلمانی (شعر) و شعله زنده عشق (شعر) شمرده‌اند. یوحنا صلیب در چهل و نه سالگی درگذشت. وی در ۱۶۷۵ مبارک و در ۱۷۲۶ قدیس اعلام شد.

عرفان و نظام‌های رهبانی

نظام‌های رهبانی در تاریخ مسیحیت همواره بر عرفان عملی تأکید کرده‌اند. این نظام‌ها را می‌توان با سلسله‌های تصوف در جهان اسلام مقایسه کرد. برخی از مهم‌ترین نظام‌های رهبانی بدین شرح است:

بندیکتین‌ها

بندیکتین‌ها راهبان و راهبه‌هایی هستند که از آیین‌نامه بندیکت^{۱۰۴} پیروی می‌کنند. آیین‌نامه بندیکت، بر «اطاعت قلبی» تکیه می‌کند و راهب را کسی می‌داند که کاملاً مطیع مسیح باشد و از رئیس دیر و قانون حاکم بر آن پیروی کند. از آنجا که این آیین‌نامه از میانه‌روی برخوردار بود، بسیاری از دیرهای دیگر نیز آن را پذیرفتند. این اثر یک مقدمه و ۷۳ فصل دارد.^{۱۰۵}

رهبانیت بندیکتی، یک نظام رهبانی متمرکز و متشکل نیست. دیرهای بندیکتی، جوامع مستقلی هستند که تنها پیروی از آیین‌نامه بندیکت آنها را به هم پیوند می‌دهد. نظام بندیکتی، سنت‌های رهبانی قدیم را با روح نظامی‌گری رومی جمع کرد. این نظام، اعضای خود را به اقامت در یک مکان، به اطاعت از رئیس صومعه،^{۱۰۶} و به نفی دارایی‌ها و امتناع از ازدواج ملزم می‌کند. یکی از شعارهای رهبانیت بندیکتی، عبارت «دعا کن و کار کن» است. راهبان برای زندگی روزانه، برنامه‌ای با محوریت قرائت مزامیر دارند.^{۱۰۷}

راهبان اغلب به کارهای دستی اشتغال داشتند. آنان در آغاز کشاورزی می‌کردند. اما در قرون وسطا بیشتر به نسخه‌برداری از دست‌نوشته‌ها پرداختند. با ضعف امپراتوری روم، راهبان دیرهای بندیکتی مسئولیت حفظ علوم، ادبیات و معارف فلسفی و الهی را بر عهده

گرفتند. با این عمل، بسیاری از شهرهای بزرگ اروپا در کنار دیرهای بندیکتی تأسیس شدند و شمار بزرگی از مراکز علمی مهم، کار خود را از مدارس رهبانی آغاز کردند. پاپ گریگوری کبیر (۵۹۰-۶۰۴)، با تشویق به رهبانیت، بندیکت را به عنوان پدر نمونه راهبان معرفی کرد. او در کتاب *قاعده شبانی* نوشت: «فرمان دادن از بالاترین مقام آن‌گاه نیکوست که انسان بیش از آنکه در صدد تسلط بر برادران خود باشد، در صدد تسلط بر رذائل خود باشد.»^{۱۰۸}

غیرت تبلیغی راهبان و حمایت پاپ از آنان، سبب گسترش رهبانیت بندیکتی شد. حدود هفت قرن این نظام رهبانی دارای بیشترین نفوذ و اهمیت در رهبانیت کاتولیک بود.

سیسترسین‌ها

عنوان سیسترسین،^{۱۰۹} از سیسترسیوم،^{۱۱۰} نام قدیمی شهر سیتو^{۱۱۱} در فرانسه می‌آید. این نظام رهبانی، در اواخر قرن یازدهم به وسیله قدیس روبر^{۱۱۲} به وجود آمد. وی ریاست چند صومعه بندیکتی را بر عهده داشت.

سیسترسین، یک نظام اصلاحی رهبانی است که با هدف رعایت کامل آیین‌نامه بندیکت پدید آمد. در میان پیروان این جمعیت جدید، اصول بندیکتین‌ها، با همان شدتی که در آغاز داشت، دوباره رواج یافت. فقر مطلق ضروری بود. از خوردن هر نوع گوشتی خودداری می‌شد. سرودن شعر ممنوع بود و علم‌آموزی تشویق نمی‌شد. پیروان این گروه، مکلف بودند از پوشیدن لباس‌های مجلل، استفاده از ظروف گرانبها و حضور در مکان‌های لوکس خودداری کنند. راهبان این نظام، موظف بودند با کارهای دستی و باغبانی دیر را از دنیای خارج از آن بی‌نیاز کنند تا نیازی به خروج آنان از دیر نباشد.

قدیس برنارد^{۱۱۳} (۱۰۹۱-۱۱۵۳)، دومین مؤسس این نظام به حساب می‌آید. برنارد در بیست و دو سالگی به سیسترسین‌ها پیوست. او صومعه‌ای را احداث کرد که بنای آن از چوب بود. جای خواب هر فرد جعبه‌ای چوبی بود که آن را با برگ درختان مفروش کرده بودند. کف دیر از خاک پوشیده و پنجره‌های آن در نهایت، به بزرگی سر انسان بود. خوراک این راهبان از رستنی‌ها بود. در سفره آنان، نان گندم و ادویه دیده نمی‌شد. صومعه مجاز به خرید ملک نبود، ولی می‌توانست صاحب چیزی باشد که کسی به دیر ببخشد.

برنارد آموزه‌های خود را در کتاب *کوچک محبت خدا*^{۱۱۴} ثبت کرد. کتاب *سرودهای*

روحانی^{۱۱۵} مجموعه ۸۶ موعظه اوست. برنارد با انتقاد از استادان و شاگردان مدارس پاریس می‌گفت: «شما چندان که در جنگل‌ها خواهید یافت، در کتاب‌ها نخواهید یافت. درخت و سنگ، بیش از هر استادی شما را خواهد آموخت.»^{۱۱۶}

وی به برخی دیرها، که هزینه‌های فراوانی را صرف معماری و تزیین کلیساهای خود می‌کردند، انتقاد داشت. وی هیچ‌گاه حاضر نشد مقامی بالاتر از ریاست صومعه را بپذیرد، ولی اشخاصی را به مقام پاپی می‌رساند یا از آن مقام عزل می‌کرد. برنارد مدت سی‌وهشت سال، در حجره کوچکی که دارای بستری از کاه بود، زندگی کرد. وی از یک‌سو، در گسترش صومعه‌های سیسترسین و از سوی دیگر، در شعله‌ور ساختن دومین جنگ صلیبی، که به شکست مسیحیان انجامید، نقشی بسزا داشت.

تراپیست‌ها

در قرن هفدهم برای اصلاح رهبانیت سیسترسین در فرانسه، نهضتی به وجود آمد که راهبان و راهبه‌های آن نظام رهبانی را به ترتیب، تراپیست و تراپیستین^{۱۱۷} نامیدند. زندگی روزانه این راهبان، نماز و دعا، مطالعه و کارهای دستی است. آنان در سکوت مطلق غذا می‌خورند و کار و استراحت می‌کنند. تراپیست‌ها گیاه‌خوارند و از خوردن گوشت، ماهی و تخم مرغ خودداری می‌کنند.

انقلاب فرانسه سبب شد که تراپیست‌ها آن کشور را ترک کنند. به سوئیس و آلمان بروند. آنان در اوائل قرن نوزدهم به فرانسه بازگشتند و در اواخر آن قرن، به عنوان یک نظام رهبانی مستقل مطرح شدند. از قرن بیستم، آنان را سیسترسین‌های اصلاح‌شده یا سخت‌گیر خواندند. پس از شورای واتیکانی دوم برخی از صومعه‌های تراپیست اجازه یافتند انضباط خود را تخفیف دهند. در اوائل دهه ۱۹۸۰ بیش از ۶۰ صومعه تراپیست، با حدود ۳۰۰۰ راهب در سراسر جهان وجود داشت. بزرگ‌ترین صومعه آنان در ایالت کنتاکی آمریکا است.

دومینیکن‌ها

بنیانگذار نظام رهبانی «واعظان سائل» دومینیک است که معمولاً آنان را «دومینیکن» می‌نامند. دومینیک مرکز کار خود را شهر رم قرار داد. برخی از شاگردانش را برای گسترش نظام رهبانی خویش به فرانسه و اسپانیا فرستاد. دومینیکن‌ها دو سال پس از تأسیس

نظامشان، مورد تأیید پاپ هونوریوس سوم (۱۲۱۶-۱۲۲۷) قرار گرفتند. آنان در انگلستان به سبب سیاهی لباسشان، به راهبان سیاه شهرت یافتند. نظام رهبانی دومینیکن، در پایان قرن سیزدهم پنجاه صومعه در انگلستان و خانه‌هایی در اسکاتلند، ایرلند، ایتالیا، بوهمی،^{۱۱۸} روسیه، یونان، و گرینلند داشت.

دومینیکن یک سال پیش از مرگ خود، گروه شبه‌نظامیان عیسی مسیح^{۱۱۹} را تأسیس کرد و از اعضای آن برای دفاع از کلیسا با جان و مال پیمان گرفت. «خواهران توابع پیرو قدیس دومینیکن»^{۱۲۰} بانوانی بودند که در خانه خود با پیروی از دستورالعملی دینی با پارسایی زندگی می‌کردند.

بعضی از پاپ‌ها، برای تعقیب و مجازات بدعت‌گذاران از راهبان مسیحی، به ویژه دومینیکن‌ها استفاده می‌کردند؛ زیرا عموم آن راهبان زندگی بی‌پیرایه و ساده‌ای داشتند و در اخلاقیات سختگیر بودند. پاپ یکی از دومینیکن‌ها را به نام *توماس* به ریاست دستگاه تفتیش عقاید سراسر اسپانیا گماشت. *توماس* بسیاری از تبرئه‌شدگان را دوباره به محاکمه فرا خواند.^{۱۲۱} دومینیکن دیگری به نام *روبر* در یک روز، حکم سوزاندن ۱۸۰ زندانی بدعتگذار را صادر کرد.^{۱۲۲} بیشترین آثار مکتوب دومینیکن‌ها در الاهیات و فلسفه بود. متألهان برجسته و مهمی مانند *توماس آکوئیناس* و *آلبرت کییر* از دومینیکن‌ها بوده‌اند. تاکنون چهار پاپ و بیش از شصت کاردینال به نظام رهبانی دومینیکن تعلق داشته‌اند. دومینیکن‌های آلمان، به پیشگامی عارف مشهور *مایستر اکهارت*،^{۱۲۳} برنامه‌ای بدین شرح برای خود طراحی کردند: تسلیم شدن کامل به مشیت الهی؛ روی گرداندن از خویشتن؛ ترک همه تصورات حسی (حتی تصور خود مسیح).

آنان هدف از سلوک عرفانی را اتحاد خود با خدا قرار دادند، به گونه‌ای که امور دنیا نتواند بین آنان با خدا فاصله ایجاد کند. این شیوه به فنای ذات و سرانجام، به گرایش حلولی دعوت می‌کند.^{۱۲۴}

دومینیکن‌ها در اوائل قرن نوزدهم، نظام رهبانی خود را به ایالات متحده بردند. آنان نقش عمده‌ای در گسترش مسیحیت در آمریکای جنوبی داشتند. تبلیغ به وسیله گروه‌های میسیونری، هنوز هم یکی از کارهای مهم دومینیکن‌هاست. نخستین فردی که از نیمکره غربی تقدیس شد، یک راهبه دومینیکن اهل پرو بود که پاپ کلمنت دهم (۱۶۷۰-۱۶۷۶) او را قدیسه اعلام کرد.

امروزه، دوره رهبری این نظام رهبانی ۱۲ سال و مرکز آن کلیسای سانتا سابینا^{۱۲۵} در رم است. رسالت رهبری این نظام رهبانی، امور فرهنگی، تربیتی و آموزشی است.

فرانسیسکن‌ها

فرانسیس /سیزی، با بنیان نهادن رهبانیت فرانسیسکن، خود و پیروانش را «نادمان شهر اسیزی» نامید. وی برای سلوک پیروان خود، قواعد ابتدایی^{۱۲۶} را نگاشت. فرانسیس همراه دوازده تن از پیروان خود روانه رم شد تا تأیید پاپ را به دست آورد. پاپ/اینوسنت سوم (۱۱۹۸-۱۲۱۶)، به آنان گفت: «به نظر من زندگی شما بی‌اندازه سخت است. من باید ملاحظه کسانی را بکنم که بعد از شما می‌آیند، مبدا شیوه زندگی شما از محدوده قدرت آنان خارج باشد.» سرانجام، با اصرار فرانسیس، پاپ آنان را به رسمیت شناخت.

فرانسیسکن‌ها حق هیچ‌گونه تملک، حتی یک کتاب دعا نداشتند. در فقر مطلق به سر می‌بردند. بعدها این پیمان سست شد. در نتیجه، بارها نهضت‌هایی برای بازگشت به فقر مطلق در میان این گروه به وجود آمد. راهبان مجبور بودند که سخت در مزارع کار کنند. تنها در حالت ضرورت مجبور به گدایی بودند. آنان وسط سر خود را می‌تراشیدند، جامه‌های قهوه‌ای بر تن می‌کردند و برای هدایت مردم پیاده به هر سو می‌رفتند. گروهی از آنان، با زندگی در صومعه مخالف بودند. آرمان فرانسیسکنی، سه نکته محوری داشت: فقر، تواضع و سادگی.^{۱۲۷}

فرانسیسکن‌ها، گروه خود را «برادران کوچک‌تر»^{۱۲۸} می‌خواندند؛ زیرا معتقد بودند که کوچک‌ترین غلامان درگاه مسیح هستند. آنان به خدمت یکدیگر قیام می‌کردند و به کارهای دستی می‌پرداختند. اما به تحصیل علوم روی خوش نشان نمی‌دادند و تعلیم و تعلم را موانعی بر سر راه سالک می‌دانستند. فرانسیس می‌گفت:

«آن برادران من که در پی کسب دانش روانند، در روز جزا خود را تهیدست خواهند دید. آدمی را فقط آن قدر دانش است که به آن عمل کند.»^{۱۲۹}

گروهی از فرانسیسکن‌ها بدون آنکه خود را مکلف به رعایت همه قواعد راهبان کنند، در امور خیریه و کارهای دستی به راهبان فرانسیسکن کمک می‌کردند.

کرملی‌ها

نظام کرملی‌ها^{۱۳۰} در قرن دوازدهم به وجود آمد. این نام بر راهبانی، که در کوه کرمیل واقع در شمال فلسطین در نزدیکی بندر حیفا گوشه‌نشینی می‌کردند، اطلاق شده است. متألهان

این نظام رهبانی، به آبتنی حضرت مریم، بدون آلودگی^{۱۳۱} او به گناه اصلی توجه خاصی داشتند. آیین‌نامه این گروه را پاپ هونوریوس سوم (۱۲۱۶-۱۲۲۷) تأیید کرد.

در قرن سیزدهم کرملی‌ها، تشکیلات خود را سازماندهی و اصلاح کردند. در نتیجه، آیین‌نامه آنان آسان‌تر و کاربردی‌تر شد. این اصلاحات، به تأیید پاپ اینوسنت چهارم (۱۲۴۳-۱۲۵۴) رسید. هنگامی که مسلمانان فلسطین را از صلیبی‌ها پس گرفتند، کرملی‌ها به قبرس، سیسیل، فرانسه و انگلستان کوچ کردند.

در طول قرن شانزدهم از نظام رهبانی کرملی دو شاخه مستقل به وجود آمد:

کرملی‌های پابرهنه:^{۱۳۲} آنان برای ریاضت و ساده‌زیستی از پوشیدن کفش خودداری می‌کردند. هدف اصلی این نظام رهبانی تفکر، تبلیغ و الاهیات بود. پاپ کلمنت هشتم (۱۵۹۲-۱۶۰۵) نظام رهبانی کرملی‌های پابرهنه را تأیید کرد.

کرملی‌های پاپوش‌دار:^{۱۳۳} آنان مجاز به پوشیدن کفش بودند و از آیین‌نامه اصلاح‌شده پیروی می‌کردند.

زندگی راهبه‌های کرملی در صومعه نماز، توبه، کار سخت و سکوت کاملاً تأملی بود. آنان از راه ریسندگی و سوزن‌زنی امرار معاش می‌کردند و محیط زندگی ایشان کاملاً بسته بود. آنان هرگز گوشت نمی‌خوردند.

ژزویت‌ها

ایگناتیوس لویولا و شش تن از دوستانش، جامعه رهبانی «انجمن عیسی»^{۱۳۴} را پدید آوردند. پاپ پل سوم (۱۵۳۴-۱۵۴۹) این انجمن را تأیید کرد. افراد انجمن را چهار طبقه تشکیل می‌دهند که به ترتیب عبارتند از:

نوآموزان؛ دانشمندان تعلیم‌یافته؛ دستیاران تعلیم‌یافته و تعهدسپردگان.

داوطلبان ورود به انجمن، مدت دو سال با آیین‌ها و اهداف انجمن آشنا می‌شوند. ریاضت‌های روحی را به جا می‌آورند. پس از این مرحله، آنان می‌توانند با سپردن تعهد تجرد، فقر و اطاعت به طبقه دوم پای گذارند. برای رسیدن به مقام کشیشی مشغول تحصیل الاهیات، فلسفه و ریاضیات شوند. این افراد، پس از گذراندن آزمون‌هایی وارد طبقه سوم می‌شوند. سرانجام، عده اندکی به طبقه چهارم راه می‌یابند. آنان کشیشانی هستند که سوگند یاد می‌کنند از پاپ فرمانبرداری مطلق داشته باشند. تعداد افراد این طبقه، حداکثر

یک دهم اعضای کل انجمن است. تعداد افراد انجمن، ابتدا محدود به ۶۰ تن بود که این محدودیت با فرمان پاپ برداشته شد.^{۱۳۵}

مردم معمولاً این انجمن را رهبانیت ژزوئیت (در عربی: یسوعی) می‌خوانند. این واژه، در ابتدا برای هجو آنان به کار می‌رفت. اما موفقیت ژزوئیت‌ها سبب شد این عنوان افتخارآمیز باشد.

ژزوئیت‌ها، مکان ثابت و لباس متمایزی برای فرقه خود ندارند. دعا‌های دسته‌جمعی برگزار نمی‌کنند. آنان خود را مقید به انضباط شدید و اطاعت بی‌قید و شرط از خدا، پاپ و مقامات ارشد می‌دانند.^{۱۳۶} بنابراین، ژزوئیت‌ها علاوه بر تعهدهای سه‌گانه راهبان، یعنی فقر، تجرد و اطاعت، بر فرمانبرداری مطلق و بی‌چون و چرا از پاپ تأکید می‌کنند.

رهبانیت ژزوئیت، با شعار تبلیغ مسیحیت و اطاعت از پاپ، به سرعت رشد و گسترش پیدا کرد. آمارهای اخیر نشان می‌دهد که ۲۵/۰۰۰ نفر ژزوئیت، در ۶۵ کشور جهان فعالیت دارند. دانشگاه سن ژوزف (جامعه القديس يوسف)، لبنان را ژزوئیت‌ها اداره می‌کنند. آنان مؤثرترین وسیله برای انتقال فرهنگ فرانسه به لبنان بوده‌اند. این دانشگاه دارای دانشکده‌های الهیات، مهندسی، هنر، حقوق، پزشکی، دندانپزشکی و داروسازی است. دانشگاه سن ژوزف از وزارت تعلیم و تربیت فرانسه کمک سالیانه دریافت می‌کند. مجله *المشرق* وابسته به این دانشگاه، با حدود یک قرن سابقه انتشار، از کارهای فرهنگی ژزوئیت‌ها در لبنان است.^{۱۳۷}

لازاری‌ها

بنیان‌گذار نظام رهبانی، لازاری کشیش فرانسوی ونسان دوپل^{۱۳۸} (۱۵۸۱-۱۶۶۰) است. وی با کمک جمعی از زنان انجمن خیریه‌ای برای کمک به بیماران و بینویان تأسیس کرد. پرورشگاه کودکان سرراهی پاریس مدیون تلاش‌های مؤسسه خیریه‌ای است که وی بنیان نهاد. ونسان یک گروه تبلیغی برای موعظه روستاییان کشاورز پدید آورد.

ونسان دوپل، دیر سن لازار را در پاریس تأسیس کرد. پیروان او «پدران لازاری» خوانده شدند. جماعت تبلیغی لازاری‌ها، چندین مدرسه علوم دینی برای تربیت کشیشان تأسیس کردند. ونسان در سال ۱۷۳۷ قدیس اعلام شد و در سال ۱۸۵۵ او را قدیس حامی کارهای خیر نامیدند.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *شیعه در اسلام*، ص ۶۳-۶۴.
۲. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۴۵۱.
۳. حافظ
۴. «ذوب شدن در خدا» در اصطلاح تصوف اسلامی «وصل» نامیده می‌شود.
۵. توماس میشل، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، ص ۱۴۰.
۶. عبدالحسین زرین‌کوب، *دفتر ایام*، ص ۳۲۲.
۷. یوحنا، ۱۴: ۱۰-۱۱.
۸. همان، ۱۷: ۲۱.
۹. عبدالحسین زرین‌کوب، *در قلمرو وجدان*، ص ۳۴۷-۳۵۲.
۱۰. Asoka.
۱۱. Serapis (Serapium) از خدایان مصر باستان که عبادت او ترکیبی از آیین پرستش گاو آپیس و اوزیریس بود.
۱۲. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ترجمه گروهی از مترجمان، ج ۴، ص ۷۴.
۱۳. The Dead Sea Scrolls.
۱۴. Josephus, *Antiquities of the Jews*, xviii, i, 5.
۱۵. Therapeutae.
۱۶. ویل دورانت، همان، ج ۳، ص ۶۱۸.
۱۷. اعمال رسولان، ۹: ۲ و ۲۲: ۴.
۱۸. حدید: ۲۷.
۱۹. رک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۶، ص ۵۱۴-۵۱۹ و ج ۱۹، ص ۳۹۷-۴۰۳.
۲۰. کهف: ۸-۲۵.
۲۱. Decius که معرب آن دقیانوس یا داقیوس است.
۲۲. Ephesus.
۲۳. Seven Sleepers.
۲۴. The Encyclopedia of Religion, vol.13, p.362.
۲۵. hermit (هرمیت) به معنای «گوشه نشین» از اِرمیتس یونانی به معنای «بیابان‌نشین» می‌آید. دو واژه monastic (موناستیک) به معنای «خلوت‌نشین» و monk (مانک) به معنای «راهب» برگرفته از واژه یونانی موناخوس است.
۲۶. *The Wisdom of the Desert Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*.
۲۷. *New Catholic Encyclopedia*, Vol.9, p.919.

۲۸. استاد مطهری می‌گوید: عجیب این است که این مراکز عبادت و انزوا [دیرها]، سبب رواج فحشا و شراب در جهان اسلام شد. چون شراب و خلوت با زن [در آنها] ممنوع نبود و حجاب نیز معمول نبود، خواه ناخواه همین مراکز عبادت تبدیل به مرکز فساد می‌شد (مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۷ ص ۶۶۴).

۲۹. Athos.

۳۰. hesychasm.

۳۱. hesuchia.

۳۲. Gregory of Sinai.

۳۳. Instruction to Hesychasts.

۳۴. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۲، ص ۶۴۵-۶۴۶.

۳۵. رساله به رومیان ۱۶: ۷. در نسخه‌های بعدی واژه junia (مونث) به junias (مذکر) تبدیل شده است.

۳۶. *The Catholic Church*, p.20.

۳۷. رابرت وان وورست، *مسیحیت از لا به لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۳۸. Sayings of the Desert Mothers.

۳۹. Historia Lausiaca.

۴۰. Palladius.

۴۱. Vita of Ascetic Women.

۴۲. Jerome (Hieronymus).

۴۳. Stories of Desert Harlots.

۴۴. ویل دورانت، همان، ج ۴، ص ۶۹۳.

۴۵. kyrie eleison به انجیل لوقا ۱۸: ۱۳ اشاره دارد.

۴۶. Counsels of Perfection

۴۷. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۶۰.

۴۸. اشاره به بازگشت عیسی.

۴۹. متی، ۱۹: ۱۰-۱۲.

۵۰. متی، ۱۹: ۱۲.

۵۱. رساله اول به قرن‌تینان ۷: ۸-۹.

۵۲. Jerom, *Letters*, xxii, 19-20.

۵۳. و.م. میلر، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، ص ۲۸۵ و ۳۱۲.

۵۴. متی، ۸: ۲۰، لوقا ۹: ۵۸.

۵۵. متی، ۱۹: ۲۱، مرقس ۱۰: ۲۱ و لوقا ۱۸: ۲۲.

۵۶. رساله یعقوب، ۲: ۵.

-
۵۷. متی، ۱۹: ۷، ۲، مرقس ۱۰: ۲۸، لوقا ۱۸: ۲۸.
۵۸. عباس رسول‌زاده و جواد باغبانی، شناخت مسیحیت، ص ۳۹۳.
۵۹. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۵۳۲.
۶۰. Bromyard.
۶۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۶، ص ۲۴.
۶۲. Sponheim.
۶۳. ویل دورانت، همان.
۶۴. Guy Jouenneaux.
۶۵. ویل دورانت، همان.
۶۶. برتراند راسل، همان، ص ۵۳۳.
۶۷. همان، ص ۵۶۱.
۶۸. Reinhold Niebuhr.
۶۹. Nikolai Berdiaev.
۷۰. Jakob Boeme.
۷۱. Society of Friends.
۷۲. Friends.
۷۳. Pietism.
۷۴. John Wesley.
۷۵. Pentecostal.
۷۶. Avi of Teresa
۷۷. John of the Cross.
۷۸. متی، ۵: ۱۷.
۷۹. Antony.
۸۰. متی، ۱۹: ۲۱.
۸۱. متی، ۶: ۳۴.
۸۲. Pachomius.
۸۳. Liturgy of Saint Basil.
۸۴. اف. ئی. پیترز، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، ج ۳، ص ۲۲۸-۲۲۹.
۸۵. Jerom, *Letters*, xxii, 19-20.
۸۶. Ibid., xxvii.
۸۷. Benedict: در زبان لاتینی به معنای «مبارک» است.

۸۸. Dialogues.

۸۹. Monte Cassino.

۹۰. Dominic وی در منابع عربی «عبدالاحد» نیز خوانده می‌شود.

۹۱. Assisi.

۹۲. Hans Kung, *The Catholic Church*, p. 98.

۹۳. Berthold.

۹۴. Our Lady of Mount Carmel.

۹۵. Albert of Vercelli.

۹۶. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۶، ص ۱۰۸۱.

۹۷. Spiritual Exercises.

۹۸. Jesuit.

۹۹. Vincent de Paul.

۱۰۰. Way of Perfection.

۱۰۱. Interior Mansions.

۱۰۲. رابرت وان وورست، همان، ص ۳۷۱-۳۷۴.

۱۰۳. Fontiveros.

۱۰۴. The Rule of St. Benedict.

۱۰۵. بخش‌هایی از این آیین‌نامه در *شناخت مسیحیت*، ص ۴۰۶-۴۱۲ آمده است.

۱۰۶. عنوان رئیس صومعه راهبان ابوت (Abbot) به معنای «پدر» است.

۱۰۷. این قرائت بر اساس مزامیر ۱۱۹: ۱۶۴ روزی هفت بار انجام می‌شود.

۱۰۸. Hans Kung, *Ibid*, p. 65-66.

۱۰۹. Cistercian.

۱۱۰. Cistercium.

۱۱۱. Citeaux.

۱۱۲. Robert.

۱۱۳. Bernard.

۱۱۴. Love of God.

۱۱۵. Canticles.

۱۱۶. ژاک لوگوف، *روشنفکران در قرون وسطا*، ترجمه حسن افشار، ص ۳۳.

۱۱۷. Trappist, Trappistine.

۱۱۸. نامی باستانی برای بخشی از جمهوری چک.

۱۱۹. Militia of Jesus Christ.

۱۲۰. The Sisters of Penance of St. Dominic.

۱۲۱. ویل دورانت، همان، ج ۶ ص ۲۶۰.

۱۲۲. همان، ج ۴ ص ۱۰۴۸.

۱۲۳. Meister Eckhart.

۱۲۴. توماس میشل، همان، ص ۱۴۶.

۱۲۵. Santa Sabina.

۱۲۶. Primitive Rule.

۱۲۷. هانس کونگ، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، ص ۱۵۵-۱۵۶.

۱۲۸. Friars Minor.

۱۲۹. ویل دورانت، همان، ج ۴ ص ۱۰۷۰.

۱۳۰. Carmelites.

۱۳۱. Immaculate Conception.

۱۳۲. Discalced Carmelites.

۱۳۳. Calced Carmelite.

۱۳۴. Society of Jesus.

۱۳۵. رابرت وان وورست، همان، ص ۳۳۹.

۱۳۶. هانس کونگ، همان، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۱۳۷. فیلیپ خوری حتی، شرق نزدیک در تاریخ، ترجمه قمر آریان، ص ۵۰۸-۵۱۴؛ رک: محمدرضا شریعتمداری،

«معرفی مجله المشرق»، هفت آسمان، ش ۵.

۱۳۸. Vincent de Paul.

منابع

- نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی الصالح، بیروت، بی‌نا، ۱۹۶۷.
- اکمپیس، توماس، *اقتدا به مسیح*، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- البدستانی، بطرس، *دایرةالمعارف*، بیروت، دار المعرفة، بی‌نا.
- پیترز، اف. ثی، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- توفیقی، حسین، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- خوری حتی، فیلیپ، *شرق نزدیک در تاریخ*، ترجمه قمر آریان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، *شناخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *در قلمرو وجدان*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ، *دفتر ایام*، تهران، علمی، معین، ۱۳۶۵.
- ژان دانیلو، *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحرالمت*، ترجمه علی مهدی‌زاده، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۳.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- شریعتمداری، محمدرضا، «معرفی مجله المشرق». *هفت آسمان*، ش ۵، بهار ۷۹.
- کتاب مقدس*، ترجمه دکتر بروس، لندن، ایلام، ۱۹۰۴.
- کونگ، هانس، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- لوگوف، ژاک، *روشنفکران در قرون وسطا*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۷۶.
- محمدیان، بهرام، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، تهران، سرخدار، ۱۳۸۱.
- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، بی‌نا.
- میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
- و.م. میلر، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، بی‌جا، حیات ابدی، ۱۹۸۱.
- وان وورست، رابرت، *مسیحیت از لاهلای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- هاکس آمریکایی، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, 1987, 16 vols.
- Philip Schaff (ed.), *The Creeds of Christendom*, Baker Books, 1993, 3 vols.
- Hans Kung, *The Catholic Church*, A Modern library Chronicles Book, New York, 2001.

رهبری فکری - معنوی «صدیق» در مکتب حسیدی

طاهره توکلی* / رقیه صولت**

چکیده

در تاریخ دین یهود سه جریان عرفانی عمده به ترتیب زمانی وجود دارد: مرکبیه، قباله و مکتب حسیدی. جریان عرفانی حسیدی، در قرن هجدهم و توسط اسرائیل بعل شَم طوؤ معروف به «پشت» شکل گرفت. مراکز اولیه حسیدیسم در اوکراین و لهستان جنوبی قرار داشت. بعدها این نهضت سراسر اروپای شرقی را فرا گرفت. تعالیم حسیدیسم، شکل عمومی شده‌ای از قباله بود و به جای مراعات شریعت ظاهری یهود، بر اهمیت عبادت باطنی خدا تأکید داشت. یکی از دستاوردهای حسیدیسم اولیه، تثبیت رهبری کاریزماتیک بود که توسط نیروی معنوی و مقدسی چون صدیق در جامعه حسیدی یهود صورت می‌گرفت. در این مکتب عرفانی، هر گروهی برای خود یک «ربی» دارد که به عنوان (Tzaddik) «صدیق» از او نام برده می‌شود. وی واسطه بین خداوند و بندگانش است. تنوری صدیق در قرن هجدهم، یهودیت را با مفهوم جدیدی از رهبر مذهبی، که هم پرجذبه و هم عرفانی است، معرفی نمود که بر اساس آن، در هر نسل افراد نیکوکار و خالصی وجود دارند که با استفاده از عنایت خداوند و حالت عرفانی خاصشان، رابط بین زمین و آسمان‌اند و از طریق آنها، لطف و رحمت الهی به انسان‌ها افزوده می‌شود. کلیدواژه‌ها: مکتب حسیدی، صدیق، قداست، دوقوت، تیقون، صمیموم.

tavakkolit@gmail.com

m.solat_m@yahoo.com

* استادیار گروه فلسفه و ادیان دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

** کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

دریافت: ۹۰/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۹۱/۲/۱۹

مقدمه

پیش از آنکه به مکتب حسیدی در دوره جدید بپردازیم، بجاست به تاریخچه این نام در بستر یهودی آن اشاره‌ای داشته باشیم. واژه «حسیدی» در فرهنگ یهود، نامی کهن و دارای قدمت است و به گروهی از یکتاپرستان یهودی در قرن دوم پیش از میلاد اطلاق می‌شده است. این گروه، در مقابل تهاجم فرهنگی یونانی‌مآبی مقاومت و قیام کردند، مقاومت این گروه تا زمان مگابیان^۱ ادامه یافت. در نهایت، قیام آنها به استقلال یهودیان منجر شد. خود واژه «حسید» نیز به معنای پارسا و نیک‌رفتار، و مرد پرهیزگاری، که در اخلاص و ایمان نسبت به خداوند پایدار است، می‌باشد. اما این واژه در عصر جدید معنایی خاص‌تر یافت و برای تمایز یک مکتب دینی از بدنه اصلی یهود به کار گرفته شد.

در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، جنبش‌های مذهبی بسیاری در یهودیت شکل گرفت. جنبش عرفانی حسیدیسیم را می‌توان یکی از این حرکت‌های متمایز معرفی نمود. تنها دلیل تمایز آن در شکل‌گیری مفهوم صدیق و تعالیم اوست که به روشنی هم در ثوری و هم در عمل بین حسیدیسیم و غیرحسیدیسیم خط مرزی ایجاد می‌کند.^۲

«تسادیک»^۳ [تلفظ دیگر واژه صدیق]، یک واژه عبری به معنای مرد نیکوکار و یا

صدیق است. کلمه «ربی» یکی دیگر از نام‌های تسادیک و به معنای آقا است.^۴

پس، صدیق کنیه‌ای برای شخص درستکار و خداترس است. در نهضت حسیدیسیم، این نام به شخص مقدس و رهبر روحانی داده شده که در نظر مریدانش واسطه‌ای بین آنها و پروردگار محسوب می‌شود. معمولاً حسیدیسیم‌ها با صدیق، که در اصطلاح ربی نامیده می‌شود، مشورت نموده و در اعیاد به بارگاه وی روانه شوند.^۵ بنابر دیدگاه حسیدی‌ها، صدیق فردی است که گناهان و خطاهای انسان‌هایی را که از موهبت و استعداد کمتری برخوردارند، را اصلاح می‌کند و خود از هرگونه بدی بری است. او می‌تواند برای گناهان پیروانش طلب بخشش کند، برایشان دعا کند و بدی درون آنها را به خوبی تبدیل نماید. حتی می‌تواند از طریق برخی اوراد و کلمات بیماری‌های مردم را معالجه کند و تندرستی را به آنها بازگرداند. قایل شدن به چنین جایگاهی ماورایی برای صدیق و بری دانستن او از هرگونه خطا و گناه، به مرور زمان مفاسد اخلاقی و اجتماعی زیادی را برای این جریان دینی ایجاد نمود و به رواج خرافات دامن زد. همچنین از آنجایی که فرد صدیق دارای شأن

و مرتبه خاصی در بین پیروان خود می‌گشت و امتیازات بی‌حد و حصری را به خود اختصاص می‌داد، تاریخ به روشنی گواه نزاع‌های بسیاری است که بر سر انتخاب صدیق صورت گرفته است.^۶ مطرح کردن صدیق به عنوان واسطه میان انسان و خدا، تضعیف تورات و سایر منابع سنت دینی یهود را به دنبال داشت. این امر موجب بالاگرفتن خشم سنت‌گرایان و بروز اعتراض علیه مکتب حسیدی شد. البته با وجود این آفات، اعتقاد به صدیق هنوز به شکل محکمی در بین پیروان مکتب حسیدی جریان دارد.

حسیدیان این باور خود را مبتنی بر بخشی از سفر پیدایش می‌دانند:

ابراهیم به او نزدیک شده گفت: خداوند، آیا درستکاران را با بدکاران با هم هلاک می‌کنی؟ شاید پنجاه آدم درستکار در آن شهر باشند. آیا به خاطر آنها، از نابود کردن آنها صرف‌نظر نخواهی کرد؟ یقین دارم که تو درستکاران را با بدکاران هلاک نخواهی نمود. چطور ممکن است با درستکاران و بدکاران یکسان رفتار کنی؟ آیا داور تمام جهان، از روی عدل و انصاف داوری نخواهد کرد؟

خداوند در پاسخ ابراهیم فرمود: «اگر پنجاه آدم درستکار در شهر سدوم پیدا کنم، به خاطر آنها از نابود کردن آنها صرف‌نظر خواهم کرد».... ابراهیم باز به سخنان خود ادامه داد و گفت: شاید چهل نفر باشند. خداوند فرمود: «اگر چهل نفر هم باشند آنها را از بین نخواهم برد»... ابراهیم عرض کرد: جسارت مرا ببخش و اجازه بده بیرسم: اگر بیست آدم درستکار در آنجا یافت شوند، آیا باز هم آنها را نابود خواهی کرد؟ خداوند فرمود: «اگر بیست نفر هم باشند شهر را نابود نخواهم کرد.» ابراهیم بار دیگر عرض کرد: «خداوند، غضبت افروخته نشود. این آخرین سؤال من است، شاید ده نفر آدم درستکار در آن شهر یافت شوند! خداوند فرمود: «اگر چنانچه ده آدم درستکار نیز باشند، شهر را نابود نخواهم کرد.»^۷

در این مطالب، چند نکته حایز اهمیت است. اما آنچه در این بحث مدنظر ماست، توجه به حضور حداقل ده صدیق برای بقای جهان، در هر دوره و زمان است. این صدیق‌ها می‌توانند مانع خشم خدا و نابودی جهان به دست خداوند شوند.

صدیق از منظر پیروانش شخصیتی مسیح‌گونه دارد. اما تأثیرات مسیح‌گونه‌اش محدود به زمان و مکان است. او می‌تواند تنها افراد پیرو در جامعه و محدود به زمان خود را به رستگاری هدایت کند؛ رستگاری‌ای که یک صدیق به ارمغان می‌آورد، از نوع رستگاری کلی، ملی یا جهانی نیست. او بیشترین تأثیرات را بر روح تک‌تک افراد جامعه خویش، که همان پیروانش هستند، تنها در زمانی که در قید حیات است، می‌گذارد و بعد از مرگش، جانشینانش این مهم را به عهده می‌گیرند.

مکتب حسیدی، به جای وجود یک نجات‌بخش کلی یا عمومی، که رسماً آغازگر رستگاری بخشیدن به افراد است، فرایند رستگاری بخشیدن مداوم و متوالی افراد با ایمان را ارائه می‌دهد. فرایندی که توسط تک‌تک صدیق‌ها در محدوده زمانی و مکانی خاص خودشان انجام می‌گیرد. از این‌ور این مکتب بنیان ظهور ناگهانی یک مسیح را در یک زمان از بین می‌برد و رستگاری و توبه مدام و هر روز را جایگزین آن می‌سازد.^۸

بنابراین، می‌توان گفت: آموزه جدید صدیق در مکتب حسیدی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جلوه‌های شورش حسیدیسم بر نهاد دینی و رهبری خاخام‌ها بود؛ زیرا جایگاه خاخامی و رهبری را به چالش کشید و صدیق را جایگزین آن ساخت. روحانیون سنتی معتقد بودند که رهبر دینی و عرفانی آنها کسی است که تورات را آموخته و نسبت به آن معرفت دارد. از این‌رو می‌تواند تفسیر درستی از کلام خدا را برای جامعه مطرح نماید. در مقابل، حسیدیسم معتقد است که رهبر دینی و عرفانی، انسانی است که به اشراق رسیده و خداوند قلبش را لمس کرده و آن را تغییر داده است.^۹

قداست و کارکرد صدیق در بین حسیدی‌ها

از نظر رتبه و جایگاه، قداست صدیق پس از قداست خداوند است. او یکی از تجلیات نورانی ده‌گانه، یعنی جزیی از خداوند است. او یکی از ستون‌هایی است که جهان به آن تکیه داده است و اساس دنیا شمرده می‌شود. حتی گفته می‌شود جهان به خاطر او آفریده شده است. آن‌قدر قداست دارد که با کلام خدا هم‌تراز می‌شود و با آن یکی می‌گردد. به همین دلیل، حسیدی‌ها همواره می‌گفتند «صدیق تورات گفت»؛ یعنی سخنان وی از نظر قداست، هم‌پایه کلام تورات و خداوند است. به همین دلیل، هر کس با گفته‌هایش مخالفت کند، در واقع با خداوند ستیزه کرده است.^{۱۰}

خاخام موسی این نظر را این‌گونه بیان می‌کند. هر آنچه را خداوند بتواند انجام دهد، صدیق هم توانایی انجام آن را دارد.^{۱۱}

صدیق به تنهایی می‌تواند از طریق نیت‌ها و اعمال خیر خود به همه چیز دست یابد. صدیق فرمان می‌دهد و خداوند متعال اجابت می‌کند. او توانایی انجام هر کاری را دارد، حتی می‌تواند موجب ظهور مسیح در قومی لایق باشد. وی بیان کرده بود که اگر دو سال برای بحث و مناقشه زمان داشت، می‌توانست موجب ظهور حضرت عیسی و رستگاری

کامل اسرائیل شود. از این رو در بین همگان فرض بر این بود که صدیق در هر دوره دارای قدرت‌های بالقوه مسیح است.^{۱۲}

این جملات، در چارچوب نظرات سنت‌های خاخامی و ادبیات قباله‌ای^{۱۳} است. ژوهر،^{۱۴} به افراد نیکوکار توانایی خلق دنیایی جدید را از طریق گفتار عاقلانه می‌دهد؛ قدرتی که مشابه با خلق جهان، توسط بیان «گفتار خلق» است. این سخن در ادبیات حسیدی چندین بار تکرار شده است. *داو بائر*^{۱۵} می‌گوید: «خداوندا، رحمت الهی از آن توست؛ چراکه تو طبق لیاقت و تلاش انسان‌ها آنها را انتقال می‌دهی.» شاید بتوان این جمله را با صنعتگری که برای کارفرمایش کار می‌کند، مقایسه کرد. او غیر از دستمزدی که برای کارش می‌گیرد، چیز دیگری به دست نمی‌آورد؛ زیرا کارفرما به مقداری که او زحمت می‌کشد، به وی دستمزد می‌دهد. به همین شکل، می‌توان کشوری را مجسم کرد که برای حکومتش پادشاهی را برمی‌گزیند. پادشاه هم به شاهزادگان بر اساس تلاششان پاداش می‌دهد. اما او نمی‌تواند همان‌طور که آنها تاج و تخت پادشاهی را به وی بخشیدند، این تاج و تخت را به هرکدام از آنها بدهد. از این رو خداوند بلندمرتبه نیز بر اساس لیاقت هر فردی به وی پاداش می‌دهد. کسی که خدا را پادشاه عالم می‌داند، خدا هم او را پادشاه جهان می‌کند. خدا حکم می‌دهد و او باطل می‌کند. *ناخام الیملیخ*، مطلب فوق را با این آیه توضیح می‌دهد. با کلام «خداوند بهشت آفریده شد»؛ یعنی صدیق با خواندن تورات و ارائه تفسیر جدیدی از آن، بهشت جدیدی را خلق کرد و خلقتی را انجام داد. پس تصمیمات خود به خود باطل می‌شود؛ چون جایی در این دنیای تازه خلق شده ندارد.^{۱۶}

همکاری صدیق با خداوند را می‌توان به گونه‌ای دیگر بیان کرد؛ صدیق همکار خدا در امر خلقت است. در تلمود آمده است که در خلقت هر انسان، سه نفر همکاری می‌کنند. ۱. ذات مقدس، ۲. پدر، ۳. مادر. به این معنا که صدیق پدرش است؛ چراکه *الیشا* و *الیاس* گفتند: «پدرم، پدرم اربه جنگی اسرائیل، مادرم کینست^{۱۷} اسرائیل یا همان مردم اسرائیل است، پس پدر (صدیق) گناهان را می‌شوید و قضاوت‌ها را به رحمت و برکت تبدیل می‌کند.^{۱۸}

بنابراین، می‌توان به قداست فوق‌العاده صدیق برای حسیدبان پی برد. حتی غذایی که او چشیده و اذکاری که بر آن جاری ساخته است، سرشار از قداست و قدرت روحانی تصور

می‌شود. صِدِّیق پس از صرف غذا، مریدانش را موعظه می‌کرد، و تفسیر می‌گفت و پس‌مانده غذای خود را می‌گذاشت تا مریدان به عنوان تبرک آن را از دست یکدیگر بریابند.^{۱۹}

تیش،^{۲۰} خاخام‌ها یکی از مهم‌ترین عناصر این اعتقادات است. تیش به معنای پس‌مانده‌های غذای صِدِّیق است. حَسیدی‌ها بر این باورند که چنین خوراکی‌هایی دارای قدرت‌های جادویی هستند؛ چراکه توسط خاخام لمس و تطهیر شده بودند. تصور می‌شد که شراییم^{۲۱} دوايي برای بیماران است. جمله «او به خانه شما برکت دهد»، به این معنی تعبیر می‌شد که به خاطر خوردن این غذای تطهیرشده، من همه بیماری‌ها را از میان شما برمی‌دارم.^{۲۲}

پس از پایان مراسم غذا خوردن، مریدان به رقص و آواز می‌پردازند، صِدِّیق نیز آنها را همراهی می‌کند. حتی این باور در میان حَسیدیان رواج دارد که اشیای مربوط به صِدِّیق، از جمله تفیلین و حتی قلیان یا لباس‌های کهنه او می‌تواند برای خانه‌ای که در آن نگهداری می‌شوند، خیر و برکت به ارمغان آورد.^{۲۳} بنابراین، برای حَسیدیان افتخار بزرگی است که به علت موهبت‌های بسیار صِدِّیق و شفابخش وی، بر سر سفره او بنشینند و از غذاهای مانده وی بخورند.

خاخام‌های حَسیدی، توانایی‌های متفاوتی داشتند. آنها پیش‌برنده گروه محسوب می‌شدند، استاد سرودن و خواندن آواز و رقصیدن، همچنین یک مشاور خبره، یک روان‌شناس و در عین حال، شخصیتی پرجذبه بودند. مهم‌ترین ویژگی آنها این بود که در حکم کانالی برای ارتباط با آسمان به شمار می‌آمدند.^{۲۴}

صِدِّیق مرد مقدسی است که مدام در حال راز و نیاز با خداوند است. دعاها و عبادت‌های طرفداران خود را به نزد خداوند بالا می‌برد. در تحقیقات جامعی در باب حَسیدیسیم، که یکی از شاگردان داو بائر به نام الیملیخ در کتابش با عنوان *نوام الیملیخ*^{۲۵} انجام داده است، می‌گوید:

صِدِّیق همانند یک سوپرمن مذهبی است. او توانایی معجزه کردن دارد. تمامی برکات و الطاف الهی از طریق او بر مردم نازل می‌شود. او شخصی است که خداوند کنترل کل جهان را به او داده است و توانایی انجام دو کار را دارد: ۱. او انسان را به خداوند نزدیک می‌کند؛ ۲. لطف و بخشش خداوند را بر مردم نازل می‌کند.^{۲۶}

قسمت مهم تحقیقات الیملیخ نظریه هبوط صدیق است. وی معتقد است: صدیق از قله‌های تفکر، تعقل و شیفتگی نزد خداوند برای اصلاح و ارتقای فناپذیران زمینی، که در انتظار وی و کمک‌های او بوده‌اند، به زمین نزول کرده است. البته گاهی هم این هبوط به منزله سقوط بوده است؛ بدین معنی که گناهان دنیوی، چنان قدرتمند و غیرقابل تحمل شده‌اند که حتی صدیق را هم از مقام خود به زیر می‌کشند. در هر حال، این سقوط، سقوطی است در جهت ترقی و صعود. هنگامی که وی به مقام والای خود بازمی‌گردد، روح‌ها و قلب‌هایی را که در جست‌وجوی رستگاری و بخشش به سمت وی رفته و به وی پیوسته‌اند، همراه خود خواهد برد.^{۲۷} در واقع، صدیق خود از هرگونه بدی بری است. اما برای گناهان پیروانش طلب بخشش کند و بدی‌های آنها را به خوبی تبدیل کند. الیملیخ می‌گوید:

گناهان صورت‌گرفته در جامعه، به صورت افکاری بد بر صدیق نمایان می‌شود. او آنها را اصلاح کرده و به افکاری خوب و خیر تبدیل می‌کند. این تئوری نیازمند این است که صدیق به طور مداوم بین خوب و شر، زمین و آسمان در ارتباط باشد. باید به شری که می‌خواهد اصلاح کند، نزدیک باشد. اینجاست که در معرض فرایند «سقوط» یا «کوچک شدن» قرار می‌گیرد. هنگامی که او بدی را اصلاح و به خوبی تبدیل می‌کند، با قدرت‌های الهی تا حد کمال یکی می‌شود. این تحرک و پویایی از اصلی‌ترین خصیصه مفهوم صدیق است.^{۲۸}

عمل فوق، بیانگر نقش میانجی‌گرایانه صدیق در بین پیروانش است؛ زیرا هنگامی که صدیق عملاً به درهای گهینوم^{۲۹} نزول کرد تا بتواند روح و قلب افراد نابکار را رشد دهد، آخرین حرکت از خودگذشتگی را انجام داد و تمامی قدرت خود را به نمایش گذاشت. تنها کسانی که به همراه وی به درجه صدیق برسند، قادرند که با وی صعود کنند؛ چراکه کسانی که نمی‌خواهند با وی همراه شوند، مطمئناً نمی‌توانند با وی صعود کنند. البته این نقش به روش‌های دیگر هم نشان داده می‌شود. برای مثال، پیروان مکتب نحمّان براتسلووی، گناهان خود را نزد رهبرشان اعتراف می‌کردند. اعتقاد داشتند که وی با قدرت‌هایش می‌تواند افکار و روح گنهکار آنها را اصلاح کرده و تطهیر دهد. از این رو بنا بر قول یعقوب یوسف اهل پونولوی، صدیق به واقع میانجی بین خداوند و مردم است. همان‌گونه که موسی، میانجی بین قوم اسرائیل و ذات مقدس خدا بود.

بنا بر آموزه‌های بشت،^{۳۰} اگر مطالعه تورات تنها به خاطر خودش باشد؛ یعنی فرد به خصوصیات درونی و معنوی خود آن و آن نور مقدس بی‌کران، که در کلمات متن تورات

و نیایش‌ها نهفته است، چنگ بزند، فواید زیادی نصیبش خواهد شد، رازهای تورات بر او نمایان می‌شود و از طریق آن، آینده و اتفاقاتی را که برایش رخ می‌دهد، می‌بیند.^{۳۱}

صدیق از این طریق می‌تواند درهای جهان مقدس دیگر را به سوی خود بگشاید. این اعتقادات از آنجا نشأت می‌گیرد که مردم بر این باورند که کلمات تورات از منبعی بهشتی و آسمانی استنتاج شده و نزول کرده‌اند. از این رو کسی که تورات را درست مطالعه کند، یعنی در کلمات آن تفکر نماید، می‌تواند اشکال خارجی این کلمات را با توجه به نمونه‌های معنوی و آسمانی آنها بازسازی و ترمیم نماید.^{۳۲} از این رو فقط صدیق است که توانایی وحدت کامل با وجود الهی را داراست. انسان‌های فروتر باید از طریق هدایت و راهنمایی صدیق، به رشد و کمال خود نایل شوند.^{۳۳}

پیروان صدیق، که توانایی‌های ماوراءالطبیعی به او نسبت می‌دادند، همواره برای کمک و راهنمایی به او رجوع می‌کردند و صدیق، که بار سنگین غم‌ها و نگرانی‌های آنها را بر دوش خود احساس می‌کرد، برایشان دعا می‌کرد و به تقویت روحی آنها می‌پرداخت و آنها را سرشار از ایمان، شجاعتی تازه و امیدی نویافته می‌ساخت.^{۳۴}

اهمیت صدیق نزد پیروانش، به علت مطالعه تورات نیست، بلکه به دلیل شخصیت اوست. یکی از رهبران این جنبش می‌گوید:

«من هیچ‌گاه برای یادگیری تورات نزد مگید اعظم نرفتم، من برای یادگیری نحوه بستن کفشش نزد او رفتم.» این امر نشان از عشق حسیدی‌ها به رهبرانشان دارد که آنها را عاشقانه ستایش کرده و کاملاً گوش به فرمان و مطیع او بودند. دعای صدیق برای پیروانش، تنها شامل دعاهای معنوی نیست. دعاهایی که شامل زندگی دنیوی آنها، رهایی از بیماری‌ها و حتی اطمینان دادن به اینکه آنها حتماً دارای فرزند خواهند شد، می‌باشد.^{۳۵}

دعاهای صدیق برای پیروانش در باب بهره‌مندی از نعمت فرزند، زندگی، ثروت در بسیاری از متون حسیدی یافت می‌شود. در تلمود آمده است: «زندگی، فرزندان و ثروت به شایستگی بستگی ندارد، بلکه وابسته به مازال^{۳۶} است.» در متن تلمودی، مازال به معنای شانس است. این عبارت، بدین معناست که فرزند صالح، زندگی خوب و ثروت انسان، به دلیل شایستگی‌اش نیست، بلکه تمامی آنها را به خاطر شانس مطلقش به دست آورده است. اما حسیدیان، «مازال» را مشتق از ریشه‌ای به معنای جاری شدن دانسته‌اند و بدین صورت آن را با دیدگاه خود درباره نقش صدیق سازگار دانسته‌اند. پس حتی اگر کسی لیاقت

داشتن سلامتی، ثروت و فرزند را نداشته باشد، ممکن است این برکات را به خاطر فیضی از سوی خداوند و دعای خیری که صدیق برایش انجام می‌دهد، به دست آورد. بنابراین، خیر و برکت وجود صدیق، ممکن است غیر از مریدانش به دیگران نیز برسد.^{۳۷}

به همین دلیل، دیدار با صدیق برای حسیدیان بسیار مهم است و از هر فرصتی برای کسب فیض از حضور او بهره می‌برند؛ چون از طریق نزدیکی با او می‌توانند به خدا نزدیک و مورد لطف و رحمت خدا قرار گیرند. مراجعه حسید به صدیق‌اش در مواعدهای مقرر، و منظم یک وظیفه مقدس محسوب می‌شد. بعل شم طوو قول داده بود کسانی که روز سبت را با وی باشند و از خوراک وی بخورند، به آنها اکسیر زندگی جاوید داده خواهد شد. ربی‌نحمان اهل براتسلاو^{۳۸} اظهار کرد: «آنهايي که به ملاقات صدیق می‌روند، حتی اگر تورات را هم مطالعه نکنند، تنها به خاطر ملاقات با او، روزی پاداش خواهند گرفت.»

ربی یوری،^{۳۹} تأکید داشت که بر هر حسیدی لازم است که با صدیق خود ملاقات کند، حتی اگر برای این کار لازم باشد صد مایل را طی کند. وی جایز است برای این کار از نیایش‌ها و مطالعه تورات نیز بگذرد؛ چراکه تنها یک جمله از یک صدیق واقعی می‌تواند بیشتر از هر کدام از آنها قلب و روح را اصلاح کند.^{۴۰}

مریدها برای اینکه بتوانند صدیق را در انجام کارهای معنوی‌اش یاری دهند، موظفند نیازهای روزمره صدیق و خانواده‌اش را برآورده سازند، تا او وقت خود را صرف این‌گونه مشکلات نکند.^{۴۱}

حمایت مالی حسیدها از صدیقشان تنها به نفع صدیق نیست، بلکه به نفع کسانی است که از او حمایت می‌کنند؛ زیرا از طریق بخشش و حمایت کردن دنیوی این افراد، آنها می‌توانند به او وابسته شوند. او نیز این وابستگی را با آغوش باز می‌پذیرد. بدین ترتیب، نوعی ارتباط بین آنها و صدیق برقرار می‌شود. از این رو اموال مریدان از آن صدیق می‌شود، در عوض، دعاها و در حق آنان سریع‌تر مستجاب می‌گردد.^{۴۲}

حمایت مالی از صدیق توسط حسید، پس از مرگ آنها نیز ادامه دارد و به عنوان کلید رستگاری مؤثر خواهد بود. اینکه روی مقبره صدیق پس از مرگش کویتلاچ^{۴۳} می‌گذارند، کاملاً قابل فهم و تصور است. کویتلاچ، معمولاً یک تکه کاغذ است که روی آن خواسته‌های متقاضی و فهرستی از کسانی که محتاج دعا و برکت هستند، نوشته شده است.

این کاغذ، معمولاً با یک پیدیون^{۴۴} (نجات و رستگاری) همراه است که معمولاً هدیه‌ای به صدیق است. تصور می‌شد که پیدیون، دارای قدرت‌های رستگاری‌دهنده است که بعدها به عنوان پیدیون هاینفش^{۴۵} شناخته شد. به این معنی که پیدیون برای رستگاری و تطهیر روح هدیه‌دهنده بسیار مؤثر است.^{۴۶}

در زمان زندگی صدیق نیز هرگاه یک حسید به درگاه صدیق خویش می‌رود، از طریق مباشر صدیق یک کویتل (تکه‌ای کاغذ نوشته‌شده) و یک پیدیون نفش (نجات روح) به دست او می‌رساند. مرید در کویتل، نام خود و مادرش و بالاترین نیازهای مادی و معنوی خود را به اطلاع صدیق می‌رساند. پیدیون، نفش شامل مبلغی است که برای محافظت و تأمین مخارج صدیق پرداخت می‌شود.^{۴۷}

پس، لازمه مستجاب شدن دعاها صدیق در حق مریدانش، چه در زمان زندگی و چه در مرگ، وجود رابطه‌ای مالی بین صدیق و حسید است. حضور حسید در مقابل صدیق این فرصت را به او می‌داد که پیدیون‌های ذکرشده را به وی اهدا کنند. اهدای هدایای نقدی به صدیق (متصوا)، دارای اهمیت است. طبق گفته‌های ربی‌نحمان، پشتیبانی و هدیه دادن به صدیق، برابر با شرکت در مراسم مذهبی در «Beitho Mikdash» است و بخشی از توانمندی مالی گروهی از استادان حسیدی، نتیجه مستقیم هدایای تحسین‌برانگیز پیروانش است.^{۴۸}

در این بین، گروهی از منتقدین علیه چنین رهبران پولداری جبهه گرفتند؛ زیرا برخی از صدیق‌ها، با هدایایی که از جانب حسیدهای خود دریافت داشتند و با در دست داشتن قدرت دنیایی و روحانی در جامعه، همانند اعیان و اشراف زندگی می‌کردند.^{۴۹} رهبران حسیدی برای این کار خود توجیهاتی را ارائه دادند؛ اینکه در برخی از گروه‌های حسیدیسم، صدیق باید زندگی باشکوهی داشته باشد تا بتواند باران رحمت را بر سر پیروان بباراند.^{۵۰}

یکی دیگر از معمول‌ترین توجیهات برای قبول این هدایا، این بود که هدیه‌دهنده بسیار بیشتر از گیرنده هدیه، شامل برکت و سودمندی می‌شود. به این دلیل که این هدایا پس از اهدا به صدیق، تحت تأثیر دعاها و برکات آن قرار می‌گرفتند.^{۵۱}

نحوه انتخاب صدیق

تا پیش از ظهور حسیدیسم، منصب خاخامی در یهودیت خرید و فروش می‌شد و اغلب در اختیار اقلیت ثروتمند قرار می‌گرفت. حسیدیسم این جریان را دگرگون کرد و صدیق را

جایگزین آن ساخت. اما طولی نکشید که قداست صدیق نیز مانند مقام خاخامی موروثی شد؛ زیرا آنان معتقد بودند که صدیق رهبری است که خداوند در او حلول کرده است.

حسیدی‌ها در تفسیر این حلول می‌گویند: چون قوم یهود هم‌اکنون در تبعید به سر می‌برد، خدا در این وضعیت، مانند پادشاه مسافری است که ممکن است در هر منزل هر چند ساده و بی‌آلایش، بار اندازد. درست برخلاف زمانی که خداوند در پایتخت خود باشد. در این صورت، فقط در قصر خود مأوی خواهد گزید. در گذشته تنها رهبران و پیامبران یهود می‌توانستند به روح الهی دست پیدا کنند. اما شخینا هم‌اکنون در تبعیدگاه است. به همین دلیل، خداوند در هر روح خالی از گناه حلول می‌کند. به عبارت دیگر، صدیق، تجسم خداوند و وسیله رسیدن یهودی تبعیدی به خدا به شمار می‌آید.^{۵۲}

چندی بعد، مرسوم شد که رهبر جدید یک گروه حسیدی، باید از خانواده رهبر سابق باشد. دلیل این باور این بود که هنگام معاشرت صدیق با همسرش، اندیشه‌های والای او در جسم کودکی که نطفه‌اش در آن زمان بسته می‌شود، قرار می‌گیرد.^{۵۳} هر چند برخی صدیق‌ها، این قاعده را بر نمی‌تابند و حاضر نیستند پس از مرگشان، حاکمیت کسی را غیر از خود بر جامعه بپذیرند. به عنوان نمونه، *نحمان* اهل براتسلاو نوه دختری بشت، همه زندگی خود را در جدال و تعارض با صدیق‌های دیگر گذراند. وی حاضر نبود حاکمیت آنها را حتی بر اقوام خودشان بپذیرد. وقتی او مرد، پیروانش صدیق یا روحانی دیگری را برای قوم انتخاب نکردند. آنان امروز هم بر این باورند که *نحمان* واقعی‌ترین و صادق‌ترین روحانی آنهاست. زمانی که مسیح برای نجات اسرائیل ظهور کند، در جسم او حلول خواهد کرد.^{۵۴}

به همین دلیل، این گروه به حاسیده‌های مرده شهرت دارند؛ چراکه برای رهبر نخست خویش *ربی‌نحمان براتسلاو* جانشینی برنگزیدند، بلکه برای الگوی زندگی خویش، به مطالعه نوشته‌های وی ادامه داده‌اند.^{۵۵}

به‌طور کلی از آنجایی که این مقام مزایای فراوانی همچون قدرت، محبوبیت، شهرت، ثروت را به دنبال داشت، از همان ابتدا مدعیان بسیاری را پیدا کرد؛ بسیاری از پیروان هر صدیق پس از مرگ وی مدعی جانشینی‌اش شدند. هنگامی که صدیق *موردسیا* اهل *چرنوبیل*،^{۵۶} در سال ۱۸۳۷ از دنیا رفت، هر هشت فرزند وی خود را به عنوان جانشین معرفی کردند.^{۵۷}

در نهایت اختلاف میان مدعیان جانشینی موجب تعدد صِدِّیق‌هایی در یک زمان شد. اگرچه نقش و رهبر صِدِّیق‌ها در اساس یکی بود، اما در شیوه و عمل با یکدیگر متفاوت بودند.^{۵۸}

از این رو اجتماعات عظیم حَسیدی با صِدِّیق‌های متفاوتی در سراسر جهان به وجود آمدند که هر یک از آنان در نوعی فعالیت، یا ویژگی خاص تبحر داشتند؛ بعضی به دلیل عشق و ایمان شورمندان شهرت داشتند، بعضی به دلیل حالات خلسه‌آمیزشان، برخی به سبب قوای روحی‌شان، بعضی به سبب پاکی و خلوص معنوی‌شان، و برخی نیز به دلیل اعجاز‌آمیز کرامت‌هایشان، بعضی دیگر تواضع و افتادگی بی‌کرانشان، و بعضی به دلیل اعتماد و توکل مطلق به خداوند، برخی دیگر به علت رحم و شفقت به گنهکاران، و بعضی دیگر به علت گذشت و احسانشان، و برخی نیز به علت عشق ایثارگرانه‌شان. به عنوان مثال، موسی لیب اهل ساسو (م ۱۸۰۷) را [باید] اسوه واقعی عشق ایثارگرانه معرفی کرد. وی که در کنار فرزندان بیمار شهر خود می‌نشست و به پرستاری و مراقبت از آنها می‌پرداخت، و گفت: «کسی که نتواند از ظرف آلوده به چرک و پیسی کودک مبتلا به طاعون آب بیاشامد، هنوز از میانه راه اوج عشق به هموعان خود عبور نکرده است.»^{۵۹}

گفته می‌شود که یکی از رهبران، به قدری به تزکیه خود پرداخته بود که کاملاً در برابر رنج و دردهای فیزیکی مقاوم شده بود. با این حال، وجود گنهکاران را به خوبی حس می‌کرد و گناه آنها را به دوش می‌کشید.^{۶۰}

از دیگر صِدِّیق‌ها، لوی یتساک^{۶۱} است که جامعه معروفی از پیروان حَسیدی را در بردیچوو^{۶۲} و مناحم ناهوم^{۶۳} که اجتماع چرنوبیل^{۶۴} را به وجود آورد و توسط پسرش، مردچای ورسکی^{۶۵} ادامه یافت و تا چندین نسل در خانواده ادامه داشت. فردی به نام یزرانیل، از نواحی ریژین^{۶۶} در اوکراین یکی از نوادگان د/و بائر اجتماع ریژین سادیگورا^{۶۷} را بنیان نهاد. چهار پسر وی پس از این، گروه را به یکی از مهم‌ترین و مشهورترین جوامع پیرو مکتب حَسیدی در روسیه تبدیل کردند. افراد دیگری نیز تا اواسط قرن نوزدهم، حَسیدیسم را به یکی از قدیمی‌ترین نیروهای مذهبی و بیشتر جوامع یهودی در اروپای شرقی تبدیل کردند.^{۶۸}

تفسیر کیفی و ماهوی شخصیت صدیق

مفسران حسیدی، صدیق را از لحاظ کیفی، به عنوان انسانی کاملاً متفاوت از دیگران و حتی فردی غیرقابل مقایسه با دیگر انسانها معرفی کرده‌اند. فردی والا، که توانایی‌های معنوی‌اش از دیگر انسانها بیشتر است. به دلیل روحی بلندپایه و والا، که به او اعطا شده است، به موفقیت‌هایی می‌رسد که منجر به نجات و رستگاری خود و پیروانش می‌گردد. در این زمینه، ربی یعقوب یوسف، یهودیان را به دو گروه «آنشی هومر»^{۶۹} انسان‌های ماده و «آنشی تزورا»^{۷۰} انسان‌های صورت تقسیم‌بندی کرده است. وی، این دسته‌بندی را چنین توضیح می‌دهد:

انسان‌ها از ماده و صورت ساخته شده‌اند که دو نیمه کاملاً متفاوتند. ماده بیشتر به سمت موضوعات مادی تمایل دارد و صورت در آرزوی موضوعات معنوی و روحانی است... اجتماعات که به آنها انسان‌های زمینی گفته می‌شود، بیشتر نگران و مترصد چیزهای زمینی و مادی هستند. به همین دلیل آنها ماده‌اند، در حالی که، صدیق‌ها که بیشتر درگیر و در فکر تعلیمات و معانی تورات و دعا و نیایش‌اند، دارای صورت‌اند.

ربی یعقوب یوسف، به نقل از *بعل شم طوو* که گفت: افرادی که نام یعقوب دارند، بدن اسرائیل هستند. کسانی که اسرائیل نام دارند، روح آن به شمار می‌آیند. او این تمایز را چنین توضیح می‌دهد:

انسان‌های معمولی در دسته کتئات^{۷۱} قرار دارند [که از نظر لغوی، کوچک دارای شعور معنوی محدود را معنا می‌دهد]. در حالی که، صدیق‌ها در دسته‌بندی گادلات^{۷۲} قرار می‌گیرند [= بزرگی و عظمت و دارای شعور معنوی گسترده]. هنگامی که انسان‌های معمولی به صدیق‌ها می‌پیوندند، آنها نیز رازهای گادلات را تجربه می‌کنند.^{۷۳}

حکایت زیر، که از بشت نقل شده است، تفاوت انسان‌های ماده و صورت را این‌گونه بیان می‌کند:

روزی شاهزاده‌ای به سرزمینی دوردست تبعید شده بود. مجبور بود در میان روستاییان پایین‌تر از خود زندگی کند. بعد از مدتی طولانی، وی نامه‌ای از پدرش «پادشاه» دریافت کرد. او دوست داشت که نامه خود را در خلوت و با لذت مطالعه کند. ولی روستاییان مانع وی می‌شدند و با حیرت علت این همه توجه او به نامه را جویا می‌شدند. از این‌رو او تمامی روستاییان را جمع کرد و برایشان نوشیدنی‌های سکرآور خرید تا آنها با صرف نوشیدنی‌ها، و او هم در لذت خواندن نامه پدرش مست شود.

اگرچه این حکایت برای هر یهودی در تمامی موقعیت‌ها به عنوان تفسیری در مورد لذت و رضایت فیزیکی در خوردن و نوشیدن معرفی شده است، اما زمانی که معنی آن را در

مواردی بیشتر از لذت‌های فیزیکی و بدنی در نظر می‌گیریم، این‌گونه است که توانایی و نیاز به ارضای لذت‌های فیزیکی، در واقع نصیب روستاییان عوام می‌شود. آنان این خواسته‌ها را با شراب ارضا می‌کنند. در حالی که توانایی ارضای نیازهای معنوی به شاهزاده نسبت داده می‌شود. حتی یک بار هم بیان نشده است که شاهزاده برای افزایش لذت خود، از نامه پدرش از موارد مست‌کننده استفاده کرده باشد. پس ارضای نیازهای فیزیکی، و دنبال کردن نیازهای روحانی تنها در بدن و روح یک فرد یا گروه خاصی صورت می‌پذیرد.^{۷۴}

از همان ابتدای کار، بشت و هم‌دوره‌ای‌هایش به تفاوت میان انسان‌های ماده و صورت قایل بودند. اصطلاحات و لغاتی مانند «مردان دانا»^{۷۵} (آنشی دات)، «مردان فهیم»^{۷۶} (آنشی بینا)، «مرد کامل»^{۷۷} (هاآرام هاشالم)، که در سخنان آنان استفاده می‌شد، نشان از اهمیت این تفاوت‌ها می‌باشد. بر این اساس، بشت به پیروان خود بارها تأکید کرده بود که هر انسان باید رفتاری درخور رتبه و مرتبه خویش داشته باشد و اگر بخواهد بر اساس رتبه فرد دیگری رفتار کند، به شکست منتهی می‌شود. مثلاً، مردان زیادی کارهای خاخام سایمون، اهل یوهای را تقلید کردند، ولی شکست خوردند. به این دلیل که آنها در مرتبه وی نبوده، ولی از او الگوبرداری کردند. این بیانات در توضیح این آیه می‌باشد که می‌فرماید: «خود را با گرمای خردمندان گرم کن، ولی از ذغال‌های سوزان آنها برحذر باش، نباشد که بسوزی».^{۷۸}

آیه فوق بیانگر این نکته است که ممکن است از شاگردان زمان انجام فعالیت‌های جسمانی بخواهند از صدیق خود پیشی بگیرند، در حالی که نمی‌دانند که صدیق حتی در حالت انجام فعالیت جسمانی هم از آنها بالاتر است. از این‌رو شاگرد با توجه به ظاهر خارجی فعالیت‌های دنیوی، از صدیق تقلید می‌کند و به شکست منجر شود.

آموزه‌های صدیق

حسیدیسیم نوین، در آموزه‌هایش وام‌دار مفاهیمی از عرفان قباله از جمله قباله لوریانی^{۷۹} است. در اینجا توضیح مختصر این آموزه‌ها بیان می‌شود:

۱. آموزه صیمصوم خداوند

در آموزه لوریایی، «صیمصوم» این‌گونه بیان می‌شود: زمانی که خدا می‌خواست جهان را خلق کند، فضایی برای خلقت وجود نداشت؛ چراکه همه جا را ابدیت و بیکرانی پر کرده

بود. از این رو خدا از بخشی از هستی خود منقطع شد. در این هنگام، خلأ تاریکی برای به وجود آمدن جهان ایجاد شد و در این فضای خالی خلقت انجام شد.^{۸۰}

همچنین گفته می‌شود: بر این اساس، ذات لایتناهی (ان سوف)، قبل از خلق جهان آفرینش، با این هدف که برای جهان محدود پدیدارها جایی باز کند، به شکل ارادی خود را محدود ساخته یا منقبض کرده است. در خلأ تاریکی، که بدین سان پدید آمد، ذات لایتناهی روشنایی خود را ساطع کرد. در همان حال، ظروفی برای آن فراهم ساخت که باید به عنوان وسایلی برای تجلیات گوناگون آن در عالم خلقت عمل می‌کردند. اما برخی از این ظروف، که قادر نبودند ریزش نوری را که از ان سوف فیضان می‌کرد، تحمل کنند، تاب نیاوردند و شکستند. شکسته شدن ظروف،^{۸۱} اختلالی در عوالم بالا و آشوب و آشفته‌گی در عالم زیرین ایجاد کرد. نوری که از ذات لایتناهی سریان می‌کرد، به جای انتشار یک‌سان در سراسر عالم، به جرقه‌هایی تجزیه شد که تنها بخش‌هایی از عالم مادی را روشن می‌ساخت. در حالی که، بخش‌های دیگر در تاریکی باقی ماندند؛ وضعیتی که در ذات خود نوعی شرّ منفی است. بدین ترتیب، روشنایی و تاریکی، خیر و شرّ برای تسلط یافتن بر جهان شروع به رقابت کردند. توازن و هماهنگی الهی دچار اختلال شد و شخینا تبعید گردید. در همین حال، جرقه‌های نور الهی، که در اینجا و آنجا پراکنده بودند، در همه جا با تاریکی برخورد کردند. نتیجه این شد که خیر و شرّ چنان به هم آمیختند که هیچ شری وجود ندارد که شامل عنصری از خیر نباشد.^{۸۲}

از آنجا که «صیمصوم» در همه جهان رخ داد، خلأ حاصل کروی بود. نور مزبور هم به صورت دوایر متحد‌المركز و هم به صورت ساختارهای خطی پخش شد. این شکل‌ها، همانا آدم یا آدم قدمون بود که به صورت دایره‌های متحد‌المركز شکل گرفتند.^{۸۳}

حسیدیان، با اخذ آموزه لوریایی صیمصوم، آن را تغییر داده و می‌گویند که خداوند در هنگام آفرینش، خود را در خود نکشید تا اینکه جا و فضا برای موجودات باز شود و گسترش یابد، بلکه منظور این است که نیروی نور الهی به گونه‌ای بود که همه موجودات جهان را، اعم از آن موجود شایسته و یا ناشایسته، خوب و یا بد در خود گرفت. به این ترتیب نور خداوند به درجات و مراتب متفاوت، در هر موجود و در هر جایی هست. بر این اساس، انسان باید از تمام مظاهر زندگی مادی بهره‌مند شود و از آن کامیاب گردد؛ زیرا

هریک از این امور مادی از نور خداوند بهره‌مند است. البته شرط بهره‌مندی از این نور آن است که حدود تقدس و پاکی را رعایت کند. از این‌رو پرستش پروردگار فقط به نماز خواندن و پیروی شریعت نیست، بلکه به بهره‌گیری و تمتع از لذت‌ها و خوشی‌های این جهان نیز هست. همان‌گونه که نماز خواندن و پیروی از احکام شریعت شعله‌های نور پایین را بالا می‌برد، بهره‌مندی از لذت‌ها و کامیابی از خوشی‌ها نیز در بالا بردن شعله‌های نورهای پایین مفید و مؤثر است.^{۸۴}

پس صیصوصم برای حَسیدیسَم، به معنای وجود خداوند در جهان هستی است. یک انطباق قدرت بی‌کران نور جاودان با توانایی استقامت مخلوقاتش و در نتیجه، کاهش در شدت نور الهی و وجود جرقه‌های نور مقدس در همه مخلوقات.^{۸۵}

گفته می‌شود: در جریان صیصوصم، خداوند به خاطر نشان دادن رحمت و شفقتش، جهان را خلق کرد. اگر جهان را خلق نمی‌کرد، به چه کسی می‌توانست شفقتش را نشان دهد. بنابراین، هنگامی که عزم اولیه آفرینش آغاز شد، تمامی اوصاف خدا - عشق و رحمت و جباریت و عدالت - با هم درآمیختند، به گونه‌ای که غیرقابل تشخیص از یکدیگر بودند. بنا به گفته حَییم ویتال،^{۸۶} همانند دانه‌ای در دریا بودند. از این‌رو شناخت آنها از یکدیگر ممکن نبود. اما در فرایند صیصوصم این نیروها تمرکز یافتند و متبلور شدند.^{۸۷}

ارتقای شراره‌های هابط «تیقون»^{۸۸}

فاجعه کیهانی شکست ظروف و پیدایش شرّ در عالم و دربند شدن جرقه‌های الهی، موجب فعل تیقون یا بازسازی می‌شود. به گونه‌ای واکنش به همراه دارد که در پی آن، بارقه‌های الهی که با شرّ آمیخته شده و پراکنده گشته‌اند، آزاد می‌شوند و به منبع اصلی خود بازگشت می‌کنند. با جدایی کامل خیر از شرّ، هم در اشخاص به طور خاص و هم در عالم به طور عام، بازگشت هماهنگی آغازین (تیقون) تحقق خواهد یافت، انسان و جهان نجات خواهند یافت.^{۸۹}

طبق آموزه‌های قبالة، لوریانی، مؤمنان با انجام وظایف معنوی خود، عمل به فرامین الهی، و خواندن تورات، به اصلاح و بازسازی جهان سرعت می‌بخشند. اما در این میان، ممکن است افکار نامطلوبی، که منشأ آسمانی دارند، فکر مؤمن را منحرف سازد. پشت بر این باور بود که آنها نتیجه فرایندهای کیهانی هستند. بارقه‌های الهی در افکار خارجی (گناه‌آلود) پنهان‌اند و مشتاق‌اند که بپاخیزند و رها شوند. این فشار افکار نامطلوب را به

سمت قلب انسان هدایت می‌کند. از این رو کسی که بتواند این افکار خارجی را متعادل کند، می‌تواند جرقه‌ها و بارقه‌ها را نیز به منابع معنوی خودشان بازگرداند.^{۹۰}

بر این اساس، هنگامی که یکی از مؤمنان حسید، یکی از دستورات تورات را با تمرکز و مراقبه انجام می‌داد، خود را به خدا، اصل و مبدأ کل هستی نزدیک می‌ساخت. در همان زمان، بارقه‌های الهی شخص را دوباره با ذات احدیت متحد می‌ساخت. تورات از دیرباز یهودیان را ترغیب کرده بود با انجام میصوا^{۹۱} (فرمان)، به مقدس ساختن جهان کمک کنند و بشت به سادگی تفسیر عرفانی از آن به عمل می‌آورد. گاهی پیروان حسیدسم، در شور و اشتیاق خود برای نجات جهان به گونه‌ای سؤال‌برانگیز زیاده‌روی می‌کردند: بسیاری از آنان برای رها ساختن جرقه‌های تنباکوه‌های خود در استعمال دخانیات افراط می‌کردند. *باروخ مِلزپیوره*^{۹۲} (۱۷۵۷-۱۸۱۰)، یکی دیگر از نوه‌های بشت، خانه‌ای مجلل با اثاثیه و فرشینه‌های عالی داشت و با این ادعا، که او تنها به آزاد ساختن جرقه‌ها در این تجملات شکوهمند علاقه‌مند است، به توجیه آن می‌پرداخت. *ابراهام یوشع هشل اهل اپت*^{۹۳} (م ۱۸۲۵)، عادت به پرخوری داشت تا جرقه‌های الهی را در غذای خود نجات دهد.^{۹۴}

حسیدسم در جریان تیقون، به جای توسل لوریایی به تصاویر رهایی مسیحایی، در آینده، ذهن را متوجه قدرت رهایی‌بخش خداوند در زمان حاضر و در متن زندگی روزمره گرداند. برخلاف آموزه لوریانی بی‌آن‌که امید به رهایی مسیحایی را بیدار کند، تعلیم داد که هر لحظه زمان حال لحظه رهایی برای فرد است که به کمال نهایی برای کل می‌انجامد.^{۹۵}

دوقوت

یکی دیگر از آموزه‌های حسیدی، که این نیز مانند دو آموزه قبلی، اصطلاحی کلیدی قبل از دوره حسیدسم است، آموزه «دوقوت» نام دارد. حسیدی‌ها معتقدند: حسید علاوه بر انجام فرامین و دستورات دینی، باید در حال انجام کارهای دنیوی مانند غذا خوردن، خوابیدن، کار کردن، راه رفتن و... نیز به یاد خدا باشد و کارها را با نیت مقدس یعنی برای خدا انجام دهد. واژه «دوقوت»، به معنای یکی شدن، وحدت یافتن و پیوستن با ذات لایتناهی است. این واژه، در معنای تحت‌اللفظی به معنی «شکافتن» و حذف موانع ارتباط با خداوند را است.^{۹۶} *داو بائر* می‌گفت: انسان و خدا وحدتی یگانه بودند: یک انسان تنها هنگامی که خدا در روز آفرینش اراده نموده بود، به آدم تبدیل می‌شد؛ زمانی که او احساس جدا بودن خود

را از بقیه عالم هستی از دست داد و به «هیأت کیهانی انسان نخستین، که حزقیال صورت او را در عرش دیده بود»، استحاله یافت.^{۹۷}

بنابراین، مفهوم عارف با ذات الهی اتحاد پیدا می‌کند. در چنین وضعیتی، حیات فردی روح نابود می‌شود. روح جزوی از منبعی می‌شود که در آغاز از آن صادر شده است. این حالت، شبیه خاموش کردن فتیله درون آتش است؛ زیرا شدت آتش فتیله را محو می‌کند.^{۹۸} البته پیروان قباله بر این اعتقادند که وحدت کامل میان خالق و مخلوق رخ نمی‌دهد و سلوک عرفانی به وحدتی نسبی میان ذات اسما و عارف منجر می‌شود.^{۹۹}

به هر حال، این است معنای دوقوت، که در زمانی که وی فرامین الهی یا تلاوت تورات را کامل می‌نماید، جسم برای نفس عرش می‌شود و... نفس برای نور شخینا عرش می‌گردد که مافوق رأس اوست و نور مزبور بر وی محیط می‌گردد، او در میانه نور جلوس می‌کند و در ارتعاش الهی مسرت می‌یابد.^{۱۰۰}

بنابراین، آموزه دوقوت به عرفا کمک می‌کرد به هر کجا که روی می‌کردند، حضور خداوند را احساس کنند. همان‌طور که یکی از عرفای یهود در قرن هفدهم توضیح داده بود، عرفا باید در گوشه‌ای بنشینند، مطالعه تورات را کنار بگذارند و روشنایی شخینا را بر روی سرهای خود در نظر مجسم کنند. چنان‌که گویی اطراف آنها را روشن می‌کند و آنها در میانه نور و روشنایی نشسته‌اند. این احساس حضور خداوند سراسر، وجود آنها را از مسرتی سکرآور و عمیق سرشار ساخته بود. بشت به پیروان خود تعلیم می‌داد که این شور و خلسه به گروهی برگزیده از عارفان ممتاز اختصاص ندارد، بلکه هر یهودی وظیفه دارد که به تأمل و مراقبه پردازد و از حضور فراگیر خداوند آگاه گردد.^{۱۰۱}

اما در مکتب حسیدی، این ارتباط تنها از طریق دعا و پرستش به دست نمی‌آید، بلکه هنگامی که فردی برای معیشت خود تلاش می‌کند، یا زمانی که در حال انجام دیگر فعالیت‌های فیزیکی هست، هم دست‌یافتنی و ایجادشدنی است.^{۱۰۲}

آرناچمان، اهل کوزو، یکی از مشهورترین حامیان تفکر و حفظ ارتباط با دوقوت، در مقاله‌ای در این باب می‌گوید:

این ارتباط حتی زمان انجام فعالیت‌های دنیوی و مادی نیز باید حفظ شود. با این حال، وی چنین فعالیت‌هایی را مانع می‌داند، موانعی که یک عارف واقعی باید بدون کناره‌گیری و ترک زندگی خود بر آنها غلبه کند و آنها را از طریق تفکر و تأمل به کمال برساند. این

کار را می‌توان از طریق تقسیم هوشیاری انجام داد که طی آن، انسان قسمتی از هوشیاری و اعضای خود، مانند دهان و زبان را برای انجام کارهای دنیوی و قسمت‌های بلندمرتبه خود مانند قلبش را در اختیار کارهای مذهبی و عرفانی و تأمل و تعقل در مورد خداوند به کار گیرد.^{۱۰۳}

حال با توجه به مطالب فوق، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر حسیدی می‌تواند از طریق اعمال جسمانی، به عبادت خدا بپردازد؟ پاسخ به این سؤال، یکی از عوامل پیدایش آموزه صدیق است؛ زیرا اکثر حسیدیان معتقدند که تنها صدیق است که توانایی انجام کارهای فوق را دارد. حسید، با نزدیک شدن به صدیق خود، می‌تواند تا حدی به این آرمان نزدیک شود.

اگر ارتباط یا دسترسی انسان به ذات مقدس، از طریق دوقوت باشد، پرستش در واقع فعلیتی می‌شود که امکان رسیدن به آن را ممکن می‌سازد. از این رو مفهوم پرستش در حسیدیسم، بخصوص در نسل‌های اولیه این جنبش، گستره‌ای کلی را شامل می‌شود. انسان باید خداوند را پرستش کند و به او توسل نماید، نه تنها در مراسم مذهبی و کارهای خیر، بلکه در فعالیت‌های روزانه‌اش در زمان تجارت و ارتباطات اجتماعی؛ زیرا زمانی که انسان با خواسته‌های زمینی خود درگیر است، در همان زمان به یاد خداوند است و مورد رحمت قرار می‌گیرد. به همین دلیل، پشت بر عنصر لذت و سرور در پرستش خداوند تأکید کرد و شدیداً با روزه گرفتن و ریاضت کشیدن مخالف بود. او به یعقوب یوسف، اهل پونولوی اخطار کرد که مبادا افراد خود را با روزه گرفتن به خطر اندازد؛ چراکه روزه گرفتن با خود غم و غصه را به همراه خواهد داشت. طبق گفته‌های پشت، لذت‌های جسمانی می‌تواند لذت‌های روحانی را افزایش دهد، که این همان دوقوت است.^{۱۰۴}

حکایت زیر، که از پشت نقل شده است، به فهم این مطلب کمک می‌کند نقل است:

پادشاهی پسری داشته که می‌خواست علوم مختلف را، که لازمه حکومت بود، به وی بیاموزد. او دانشمندان گوناگون را استخدام کرد که به پسر آموزش دهند. ولی او هیچ یاد نمی‌گرفت. بالاخره، همه دانشمندان که از آموختن وی ناامید شدند، او را ترک کردند و تنها یک نفر با وی باقی ماند. روزی پرنس جوان، دختری زیبا را دید و او را خواستار شد. دانشمند این موضوع را به پادشاه گزارش داد و از وی شکایت کرد. ولی پادشاه گفت: حالا که وی خواسته‌ای دارد حتی به این روش، می‌توان از راه خواسته‌های فیزیکی به وی دانش آموخت. پادشاه دختر را به قصر خواند و به وی دستور داد که خود را تسلیم شاهزاده نکند، تا زمانی که شاهزاده دانشی آموخته باشد. دختر نیز به دستور وی رفتار

کرد. هر زمان که شاهزاده او را خواستار می‌شد، دختر به وی می‌گفت که حاضر به تسلیم خود نیست، مگر زمانی که شاهزاده دانش آموخته باشد. به تدریج، شاهزاده همه علوم را فراگرفت. هنگامی که شاهزاده به یک دانشمند تبدیل شد، عذر دختر را خواست؛ چراکه می‌خواست با شهدختی در رده خود ازدواج کند

این داستان ارتباطی محسوس بین دو نوع میل و خواسته ایجاد می‌کند: امیال فیزیکی در واقع برای بیدار کردن امیال روحانی بسیار سودمند است. دختر این داستان، نه یک شبهه و تخیل است و نه دختری است که در انتها بسیار عاقل و دانا معرفی شده باشد. او فیزیکی و کاملاً کفرآمیز است. به دلیل، همین خصیصه‌هاست که برای خواسته‌های روحانی بسیار مناسب است، در واقع ارضای خواسته‌های فیزیکی، مقدمه‌ای است برای تسلیم شدن در برابر خواسته‌های معنوی. شناختن خدا نیز به همین صورت است.^{۱۰۵}

البته اینکه حرکت به سمت دِقْوَت، کاملاً از عهده انسان‌های معمولی خارج است و تنها از طریق انسان‌های فرهیخته صورت می‌گیرد، یا آنکه مرتبه و تکلیفی است درخور همه انسان‌ها، محل اختلاف می‌باشد. نظریاتی بیان شده است که به افراد توصیه می‌کنند، به صورت مستقیم با خداوند صحبت کرده و ارتباط داشته باشند. حتی برای این کار با نیروهای شرّ درگیر شده و هیچ‌گاه انجام این کار را حتی به انسان‌های عالی و کامل نیز نسپارند.

به همین دلیل بود، خاخام یعقوب یوسف، اهل پولونوی، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان عقیده دوگانگی بین انسان‌های ماده و صورت، بر این اعتقاد بود که هر یهودی می‌تواند به درجه‌اعلایی که موسی به آن دست یافت، برسد. او می‌گفت:

موسی سلام علیه گفته است: آیا به من حسادت می‌کنید؟ آیا به پیامبر خدا حسادت می‌کنید؟ وی آرزو داشت که تمام اسرائیل به مرحله و رتبه‌ای که او رسیده بود، برسند. این غیرممکن نیست؛ چراکه انسان این انتخاب را دارد که جسم خود را تا حدی پاک کند تا به رتبه موسی برسد. موسی به علت داشتن یک خصوصیت دیگر هم از دیگر پیامبران متمایز بود و آن اینکه شخینا (حضور خداوند در همه جا)، از گسوی او صحبت می‌کرد. هر اسرائیلی که بتواند خود را با قداست خداوند تطهیر کند، می‌تواند به این رتبه و درجه برسد.^{۱۰۶}

بنابر آنچه گفته شد، دِقْوَت تنها از طریق ارتباط با نماینده خدا بر روی زمین، برای حسیدیان امکان‌پذیر است. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، دو نوع دِقْوَت داریم: ۱.

دوقوت فرهیختگان، که کیفیت وحدت با خدا را می‌دانند و توانایی‌اش را دارند؛ ۲. دوقوت انسان‌های معمولی، که نمی‌دانند چطور این اتصال مستقیم به خدا را ایجاد کنند، از این رو تورات به آنها دستور می‌دهد که شما باید به او متوسل شوید؛ یعنی باید به فرهیختگان متوسل شوید که شبیه اتصال به خداوند است و صدیق تنها راه اتصال به ذات مقدس الهی است. حتی اگر قرار باشد نیایش یک انسان معمولی، وسیله‌ای برای ارتباط با خدا باشد، او باید بتواند خود را با ارواح مقدس انسان‌های نیکوکار و باتقوایی (صدیق‌ها) که با سیمایشان آشنا است، همراه سازد. در چنین لحظاتی، وی باید چهره آنها را در ذهنش مجسم کند که این کار برای کسانی که نمی‌توانند با عشق و ترس واقعی خدا را عبادت کنند، توصیه می‌شود، که البته بسیار سودمند و مفید است.^{۱۰۷}

سخن پایانی

قواعدی که جنبش حسیدی بر پایه آن استوار بود، به تدریج تحت تأثیر قدرت‌های شخصی قرار گرفت. اعتبار و درستی این جنبش، وابسته به درستی و صداقت اشخاص بود که با گذشت زمان به تدریج از بین رفت. صدیق‌ها مدعی روحانیتی بودند که آن را نداشتند. این امر به واسطه ساده‌لوحی پیروانشان تقویت می‌شد. دانش‌ستیزی و خرافات جایگزین عرفان شد و قدرت و نفوذ صدیق، موقعیت تورات را متزلزل و تضعیف کرده بود.^{۱۰۸} این عوامل، سبب شد که جریان حسیدی خودجوشی اولیه خود را به تدریج از دست بدهد.

نتیجه‌گیری

حسیدیسیم، آخرین جنبش عرفانی در تاریخ یهودیت، در نیمه دوم قرن هجدهم میلادی است که توسط بعل شم طوو معروف به بشت شکل گرفت. این جریان عرفانی در بسیاری از آموزه‌های خود چون آموزه «صمیمصوم»، انقباض و عقب‌گرد خداوند به درون خویشتن برای آفرینش هستی، ارتقای شراره‌های هابط «تیقون»، فاجعه کیهانی شکست ظروف و پیدایش شر در عالم و در بند شدن جرقه‌های الهی که موجب فعل تیقون یا بازسازی می‌شود و «دوقوت»، اتحاد با ذات لایتناهی، با دیگر جریان‌های عرفانی یهودیت چون عرفان قباله لوریانی وجوه مشترک و متمایزی دارد. اما بارزترین وجه تمایز عرفان حسیدی از دیگر گرایش‌های عرفانی در فرهنگ یهود در «صدیق» و محوریت او خلاصه می‌شود.

نظریه‌های گوناگونی درباره صدیق و محوریت او در کانون حسیدی ارائه شده است که در افراطی‌ترین این نظریه‌ها صدیق کسی است که به عالی‌ترین درجات انزوای معنوی رسیده است، با خدا تنها است اما در عین حال مرکز و قطب واقعی جامعه است. او موجودی نیمه‌خدایی و نقطه اتصال میان عوالم انسانی و الهی است. نیروی الهی از طریق وی از آسمان به زمین سرازیر می‌شود و وی وسیله بالا بردن نماز و دعای مردمان به آسمان است. او قادر به خواندن افکار دیگران، پیشگویی آینده، شفای بیماران، ارتباط با مردگان و اصلاح روح آنها و اعمالی این چنینی است که از طریق طلسم‌ها و داروها به تحقق این امور می‌پردازد. از این جهت بسیاری از پیروان این فرقه چیزی بیش از احترام برای صدیق خود قائل بودند و به وی اعتماد و اطمینان کامل داشتند؛ تا جایی که حتی اگر دستورات صدیق در ظاهر نادرست به نظر برسد، اما امری صادق و لازم‌الاجرا توسط پیروانش است. این دیدگاه‌های افراطی، در ابتدای امر حتی از میان خود صدیق‌های اولیه اعتراض‌هایی را در پی داشت اما دیری نپایید که این عقاید به‌عنوان بخشی از نقشی که صدیق به عهده داشت مقبولیت یافت. رفته‌رفته بسیاری از صدیق‌ها به علت برکت وجودی خویش با دریافت هدایایی از جانب حاسیدها از مسیر اولیه این نهضت دور گشتند. تمایل به تجملات، غفلت از مطالعه تورات، افراط در استعمال تنباکو و الکل در جهت آزاد ساختن نیروها، تأکید بر آواز و رقص در مناسک و اعمال دینی و عدم رعایت بسیاری از مناسک و اعمال دینی به تدریج موجبات انحراف نقش صدیق و تزلزل حسیدی را ایجاد نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱. خاندان مکابی از متنی کاهن و پسرانش یوحنا، یهودای مکابی، الیغاز و یوناتان بودند. آنان در برابر حاکمان ستمگر سلوکی که فرهنگ یونانی را ترویج می‌کردند مقاومت کردند.
۲. Joseph Dan, "Hasidism: An over view". *Encyclopedia of Religion Mircea Eliade (ed), Macmillan Publishing Company*, V6, p. 208.
۳. Tasadiq
۴. عبدالوهاب المسیری، *دائرة المعارف یهود، یهودیت، صهیونیسم*، ص ۳۸۹.
۵. حییم شختر، *اریه نیومن شلمو اشمیدت و دیگران، انجمن یهودیان ایران*، ص ۱۷۶.
۶. ر.ک: آلن آترمن، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، ص ۱۷۵.
۷. پیدایش، ۱۳۸۰، ۱۸: ص ۲۴-۳۳.
۸. Joseph Dan, *Ibid*, p. 209.
۹. ر.ک: کبری سپهری بروجنی، «راهنما یا منجی در عرفان یهود»، *سخن عشق*، ش ۳۱، ص ۶۵.
۱۰. عبدالوهاب المسیری، همان، ص ۳۹۰.
۱۱. Elijah Judah Schochet, "Hakirah", *The Flatbush Journal of Jewish law and thought*, p. 56.
۱۲. *Ibid*, p. 56.
۱۳. قباله به معنای سنت است. اصطلاحی کلی برای آموزه‌ای دینی که ابتدا به‌طور شفاهی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. این اصطلاح از قرن یازدهم برای نوعی از اندیشه‌ی عرفانی یهود به‌کار رفت. (ایزیدور اپستاین، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۲۶۹)
۱۴. Zohar = (درخشش). زوهر کتاب اساسی قباله است. برخی تألیف آن را به ربی شمعون بن یوحای دانشمند تلمودی در سده دوم نسبت می‌دهند ولی برخی محققان دیگر عقیده دارند، این کتاب یا بخشی از آن توسط "ربی موشه دی لئون" در سده سیزدهم در اسپانیا نگاشته شده است. زوهر تفسیر رمزآلودی بر تورات است که به زبان آرامی نگاشته شده است. این کتاب به خصوص پس از اخراج یهودیان از اسپانیا در اواخر قرن پانزدهم در بین یهودیان جهان رواج یافت (حییم شختر، *اریه نیومن شلمو اشمیدت و دیگران*، همان، ص ۱۵۲).
۱۵. یکی از شاگردان بعل شم طوو، مؤسس مکتب حسیدسیم که بعد از مرگ وی مسئولیت رهبری این فرقه را به عهده گرفت (Joseph Dan, *Ibid*, p. 205).
۱۶. Albert T, Ada Rapoport, "History of Religions", *The University of Chicago*, p. 309,321,322.
۱۷. Kenest.
۱۸. Albert T, Ada Rapoport, *Ibid*
۱۹. عبدالوهاب المسیری، همان، ص ۳۹۱.
۲۰. Tish
۲۱. Shirayim خوراکی مقدس که در روز سبت و دیگر اعیاد مذهبی بر روی سفره صدیق گذاشته می‌شود و او اورادی را بر آنها می‌خواند.
۲۲. Elijah Judah Schochet, *Ibid*, p. 60.

۲۳. میرانی، «ارسطو»، پژوهش‌نامه ادیان، ش ۳، ص ۱۶۷.
۲۴. Elijah Judah Schochet, Ibid, p. 54.
۲۵. Noam Elimelekh.
۲۶. L.J., "Hasidism" *Encyclopedia Judaica, Jerusalem, Keter Publishing House*, p. 1406.
۲۷. Green, Arthur, "Elimelekh of Lizensk" *Encyclopedia of Religion-ed. Mircea Eliade (ed)*, Vol. 5, p. 94.
۲۸. Joseph Dan, Ibid, p. 208.
۲۹. Gehinom.
۳۰. Besht آغازگر جنبش مدرن حسیدسیم فردی است به نام بعل شم طوو به معنی ارباب نام خوب که مخفف این کلمه همان پشت است، به معنای کسی که با کمک نام خدا معجزه‌های شفاگری انجام می‌دهد.
Samuel Cohon, What we Jews Believe, *The union of American Hebrew Congregations*, p. 41.
۳۱. Ada Rapoport, Ibid, p. 309.
۳۲. Rubinstein avraham. "Hasidism", *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, V. 7, p. 1054.
۳۳. نینان اسمارت، تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، ص ۶۸.
۳۴. اپستاین، همان، ص ۳۳۵.
۳۵. Joseph Dan, Ibid, p. 209.
۳۶. Mazal
۳۷. Louis Jacobs, *The Jewish Religion Oxford University Press Paper bar*, p. 315.
۳۸. شهری در اوکراین (المسیری، همان، ۳۹۵).
۳۹. R. Uri.
۴۰. Elijah Judah Schochet, Ibid, p. 62.
۴۱. Joseph Dan, Ibid, p. 209.
۴۲. L.J., Ibid, p. 1045.
۴۳. Kivitelach.
۴۴. Pidyon.
۴۵. Pidyon Hanefesh.
۴۶. Elijah Judah Schochet, Ibid, p. 60.
۴۷. J Jacobs, Ibid, p. 315.
۴۸. Elijah Judah Schochet, Ibid, p. 62-63
۴۹. رک: آلن آنترمن، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، ص ۱۷۵.
۵۰. Jacobs, Ibid, p. 315.
۵۱. Elijah Judah Schochet, Ibid, p. 62-63.

۵۲. عبدالوهاب المسیری، همان، ص ۳۹۱-۳۹۰.

۵۳. Jacobs, Ibid, p. 315.

۵۴. Joseph Dan, Ibid, p. 209.

۵۵ آترومن، همان، ص ۱۱۷.

۵۶. Mordecai of Chernobil

۵۷. Sherbok, Cohn, Lavinia and Dan, p. 28-28.

۵۸. Rubistein, Ibid, p. 1400.

۵۹. اپستاین، همان، ۳۳۶-۳۳۵

۶۰. Spencer, Ibid, p. 209.

۶۱. Levi Yitshag

۶۲. Berdichev شهری در اوکراین شمالی

۶۳. Menahem Nahum

۶۴. Chernobyel

۶۵. Mordechai Twersky

۶۶. Yisra'el of Rizhyn

۶۷. Sadigora

۶۸. Joseph Dan, Ibid, p. 206

۶۹. Anshei Homer

۷۰. Anshei Tzurah

۷۱. Katnat

۷۲. Gadlat

۷۳ Schochet, Ibid, p. 54-55.

۷۴ Ada Rapoport, Ibid, p. 301-302.

۷۵. Anshey Daat

۷۶. Anshey Binah

۷۷. Ha-Adam ha shalem

۷۸ Op.cit, 303, 307

۷۹. عرفان قباله به دو جریان اساسی تقسیم می‌شود. قسم اول قباله زوهری، برگرفته از نام کتاب زوهر است و قسم دوم قباله لوریانی که برگرفته از نظریه‌های اسحاق لوریانی بوده است. وی بنیانگذار قباله لوریانی است (عبدالوهاب المسیری، همان، ص ۱۹۳).

۸۰. Spencer Sidney, *Mysticism in world Religion-* by C. Nicholl and Company Ltd set in monotype times, p. 208.

۸۱. Shbirath ha-Kelim.

۸۲ اپستاین، همان، ۲۹۶

۸۳ شیریندخت دقیقیان، *نردبانی به آسمان*، ص ۳۷۷.

۸۴ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، ص ۱۸۴-۱۸۳.

۸۵. Spencer, Ibid, p. 29.

۸۶. Hayyam vital.

۸۷. Gershom Scholem, "Kabbala" in *the Encyclopedia Judaica*, (ed) DR. Geofrer Wigoder, Jerusalem, Keter Publishing House, V.10, p. 590.

۸۸. Tikkun

۸۹ ایزیدور اپستاین، همان، ص ۲۹۷.

۹۰. Rubinstein avraham, "Hasidism", *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, p. 1054.

۹۱. Misva

۹۲. Baruch of Medzibozh

۹۳. Joshua Heschel of Apt

۹۴. آرمسترانگ کارن، *تاریخ خداپاوری ۴۰۰۰ سال جست‌وجوی یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، ص ۵۱۹.

۹۵. ایزیدور اپستاین، همان، ص ۳۳۰-۳۲۹.

۹۶. عبدالرحیم گواهی، *واژه‌نامه‌ی ادیان*، ص ۳۸.

۹۷. آرمسترانگ کارن، همان، ص ۵۲۱.

۹۸. مسیری، همان، ۱۸۹

۹۹. شیریندخت دقیقیان، همان، ۳۸۵

۱۰۰. گرشوم گرهارد شولم، *جریان‌ات بزرگ در عرفان یهود*، ترجمه فریدالدین رادمهر، ص ۴۱۰.

۱۰۱. آرمسترانگ، همان، ۵۱۸

۱۰۲. Joseph Dan, Ibid, p. 207.

۱۰۳. Ada Rapoport, Ibid, p. 296-297.

۱۰۴. Rubinstein, Ibid, p. 1053-1054.

۱۰۵. Ada Rapoport, Ibid, p. 300-301.

۱۰۶. Ibid.

۱۰۷. Ibid, p. 318-321.

۱۰۸. Spencer, Ibid, p. 209-210.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
- ایستاین، ایزیدور، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- اسمارت، نینان، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- آرمسترانگ کارن، *تاریخ خداپاوری ۴۰۰۰ سال جست‌وجوی یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- آنترمن، آلن، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیق ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- حییم شختر، *اریه نیومن شلمو اشمیدت و دیگران*، بی‌جا، انجمن یهودیان ایران، ۱۹۷۷.
- دقیقیان، شیریندخت، *نردبانی به آسمان*، تهران، ویدا، ۱۳۷۸.
- شولم. گرشوم گرهارد، *جریانات بزرگ در عرفان یهود*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۵.
- کبری سپهری بروجنی، *راهنما یا منجی در عرفان یهود، سخن عشق*، ش ۳۱.
- گواهی، عبدالرحیم، *واژه‌نامه‌ی ادیان*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.
- المسیری، عبدالوهاب، *دائرة المعارف یهود، یهودیت، صهیونیسم*، تهران، ترجمه مؤسسه فرهنگی و مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، ۱۳۸۴ و ۱۳۷۲.
- Ada Rapoport, Albert T., "History of Religions", *The University of Chicago*, Vol. 18, 1979.
- Cohn Robert L., *Sainthood, Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade* (ed) New York Macmillan Publishing Company, 1995.
- Cohon, Samuel, *What we Jews Believe. The union of American Hebrew Congregations*, 1931.
- Dan, Joseph, "Hasidism: An over view", *Encyclopedia of Religion Mircea Eliade* (ed), New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 6, 1995.
- Jacobs. Louis, *The Jewis Religion Oxford University Press Paper bar*, 1995.
- L. J., "Hasidism" *Encyclopedia Judica*, Jursalem, Keter Publishing House, 1978.
- Rubinstein avraham. "Hasidism", *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, V. 7, 1996.
- Schochet, Elijah Judah, "Hakirah", *The Flatbush Journal of Jewish law and thought*, 2007.
- Scholem, Gershom, "Kabbala" in *the Encyclopedia Judaica*, (ed) DR. Geoofrer Wigoder, Jerusalem, Keter Publishing House, 1997, Vol. 10.
- Spencer Sidney. *Mysticism in world Religion-by C. Nicholl and Company Ltd set in monotype times*, 1963.
- Sherbok, cohn, Lavinia and Dan-Judaism: Ashort int Rodction, onword pubications, England, 1997.

فروپاشی و قیامت چهارگانه در پورانه‌های هندویی و عرفان اسلامی

محمد رسول ایمانی*

چکیده

در پورانه‌های هندویی، برای ادوار مختلف جهانی، انتهای ترسیم می‌شود که «پرلیه» نام دارد. علاوه بر این، فروپاشی (مهاپرلیه)، انواع دیگری از فروپاشی را نیز در این متون می‌توان یافت که پورانه‌ها آنها را از جهاتی «پرلیه» نام نهاده‌اند. چنین وضعیتی از توصیف پایان عالم در سنت اسلامی و مشخصاً در ساحت عرفان نیز قابل مشاهده است. در متون عرفانی نیز ضمن پذیرش قیامت، که در قرآن کریم توصیف شده، با نظر به حقایق و حکمت‌های نهفته در آن، مصادیق دیگر از قیامت تبیین شده است که با احتساب قیامت شرعی، تعداد آنها بر چهار نوع بالغ می‌شود. این نوشتار با رویکرد تحلیلی با معرفی چهار نوع فروپاشی در سنت پورانه‌ای و سنت عرفانی، به بررسی تطبیقی این آموزه‌ها در دو سنت پرداخته، و با روشی تطبیقی، نقاط اشتراک، افتراق و امتیاز این آموزه در این دو سنت دینی را بررسی کرده است.

کلید واژه‌ها: پورانه‌های هندویی، عرفان اسلامی، قیامت، قیامت کبری، قیامت صغری.

طرح مسئله

بحث از فروپاشی و نابودی عالم، از جمله موضوعات پنج‌گانه‌ای است که در متون پورانه‌ای محور بحث، سؤال و پاسخ دانشجویان و اساتید هندویی است.^۱ *داسگوپتا محقق* و فیلسوف هندی، در اثر ارزشمند خود، *تاریخ فلسفه هند*،^۲ از چهار نوع فروپاشی نام می‌برد که در پورانه‌ها بدان اشاره شده است. این چهار فروپاشی عبارتند از: ۱. پراکرتیکه‌پرلیه؛^۳ همان فروپاشی کبراست که در نتیجه آن، تمام جهان به پراکرتی بازمی‌گردد و با آن یکی می‌شود؛ ۲. براهمه‌پرلیه؛^۴ زمانی رخ می‌دهد که برهما به خواب می‌رود؛ ۳. آتیتیکه‌پرلیه؛^۵ حاصل از عمق معرفت نسبت به خداوند است و زمانی رخ می‌دهد که شخص یگی،^۶ خویشتن خویش را در پرماتمن^۷ می‌بازد؛ ۴. نیتیه‌پرلیه،^۸ که فروپاشی و انعدام پیوسته و مدامی است که هر روز در حال رخ دادن است.^۹

آنچه در نگاه اول، به مفاد چهار نوع فروپاشی فوق، آشکار می‌گردد، شباهت‌ها و رگه‌های مشترک این شکل توصیف فروپاشی عالم، با تبیین عرفای مسلمان از اشکال مختلف قیامت و رستاخیز است.

قیصری در مقدمه شرح خود بر *فصوص*، قیامت (ساعه)، را پنج نوع می‌شمرد که عبارتند از: قیامتی که هر آن و هر ساعت در عالم واقع می‌شود؛ قیامتی که با مرگ طبیعی برای هر فرد واقع می‌شود؛ قیامتی که برای سالکین الی الله، قبل موت طبیعی واقع می‌شود و از آن به «مرگ ارادی» یاد می‌شود؛ قیامت کبرای شرعی، که در آیات و اخبار از آن یاد شده است و با نفع صور اول، به وقوع می‌پیوندد. قیامتی که برای عرفا و موحلین در مرحله فنا در حق رخ می‌دهد.^{۱۰} با این حال، از خود کلام قیصری می‌توان برداشت کرد که، قسم دوم و سوم از حیث احکام و آثار، شبیه به یکدیگرند. از این رو، می‌توان قیامت را از دیدگاه وی، چهار قسم دانست: ۱. قیامت صغرا (مرگ طبیعی و مرگ ارادی)؛ ۲. قیامت کبرای شرعی؛ ۳. قیامت کبرای انفسی (مرحله فنا)؛ ۴. خلق و انعدام جاری در اجزای عالم.

گرچه در مطالعات تطبیقی ادیان، لازم است از هرگونه تعجیل در مقارن‌سازی باورها و گرفتار آمدن در دام شباهت‌های ظاهری پرهیز کرد و از هر نوع تأویل آموزه‌ها بدون شواهد کافی جهت انطباق بر یکدیگر اجتناب ورزید، اما وجود حقیقتی مطلق و واحد، در پس پدیدارهای متکثر عالم، مصحح تأمل در آنها، به منظور کنار زدن نقاب پدیدارها و آشکار ساختن حقیقت نهفته در ورای آنهاست.

در این مسئله نیز در نگاه اول، قیامت کبرای شرعی، با فروپاشی بزرگ پورانه‌ای یا پراکرتیکه‌پرلیه متناظر به نظر می‌رسد. به همین شکل، قیامت کبرای انفسی (فنا‌ی عرفانی)، با آتیتیکه‌پرلیه و قیامت به معنای خلق و انعدام مدام عالم، با نیتیه‌پرلیه متناظر خواهد بود. با این حال، تبیین پورانه‌ها از برخی اقسام چهارگانه فروپاشی، به شکلی است که مقارن‌سازی فوق را با احتیاط و گاه با تردید مواجه می‌سازد. به طور مثال، گره‌زدن فروپاشی نهایی عالم با مرگ برهما و نیز مرتب‌ساختن فروپاشی کوچک آن با خفتن وی، باوری است که در بستر اسلامی آن به هیچ وجه، مفهومی ندارد؛ چراکه خدای اسلام، بیگانه از موت و خواب و «لاتأخذہ سنۃ و لانوم» است. با این وصف، آیا می‌توان نحوه تبیین فروپاشی عالم با مرگ برهما و یا به خواب رفتن او را اسطوره‌ای دانست که حاکی از معنا و حقیقتی است که حکیمان پورانه‌ای، با به کار گرفتن آن قصد تعلیم معارف به دانشجویان را داشته‌اند؟ آیا می‌توان بین این نحوه توصیف از پایان جهان و آنچه عرفان اسلامی از پایان عالم به تصویر کشیده است، تناظری برقرار کرد؟

در این نوشتار، ابتدا به معرفی چهار نوع فروپاشی از دیدگاه پورانه‌ها و نیز متون عرفانی خواهیم پرداخت. در پایان با رویکردی پدیدارشناختانه، برخی نکاتی که از تأمل در دو نوع توصیف متفاوت این متون از فروپاشی عالم قابل برداشت است، را متذکر خواهیم شد.

جهان‌شناسی پورانه‌ای

جهان‌شناسی پورانه‌ای تا حد زیادی متأثر از مکتب سنکهییه می‌باشد.^{۱۱} در پورانه‌ها، برای عالم حقیقت غایی در نظر گرفته شده است که همان وجود صرف است و در همه جا وجود دارد. او، همه چیز است و هر چیزی در اوست.^{۱۲} در جهان‌شناسی پورانه‌ای، تمایزی بین جهان و این حقیقت غایی وجود ندارد، بلکه جهان هستی به تمامه، ظهور و نمود اوست.^{۱۳} این ذات غیرمتشخص و نهان، با ظهور خود در قالب پرکرتی و پوروشه، سیر نزولی ظهورات خود را آغاز می‌کند. در نهایت این سیر، خود را در قالب موجودات مادی عالم هویدا می‌سازد. پرکرتی قابلیت و استعداد محض و فاقد هرگونه شعور و آگاهی و متشکل از سه گونه ستوه، رجس و تمس است که در حالت عادی، در تعادل به سر می‌برند. تقارن پرکرتی، با پوروشه‌ای که محض شعور است، موجب ایجاد هیجان در وی و بر هم خوردن تعادل گونه‌های سه‌گانه و نهایتاً، زمینه‌ساز خلقت موجودات است. اولین

موجود، که از تقارن پرکرستی و پوروشه به وجود می‌آید، مَهَت است. از مَهَت، دیگر لایه‌های عالم هستی از جمله بُهوتادی^{۱۴} (یا همان سَتُوَه) و آکاشه^{۱۵} (اِتر)، هوا و آتش و سایر موجودات مادی پدید می‌آیند.^{۱۶}

در پورانه‌ها، انقراض عالم به نحو مشابهی با نحوهٔ خلقت، اما به شکل معکوس، ترسیم می‌گردد. از این جهت، همان‌گونه که بر هم خوردن توازن گونه‌های سه‌گانه (ستوه، رَجَس و تَمَس) و غلبه سَتُوَه در پرکرستی منشأ خلقت شد، بی‌ثباتی دیگری در پرکرستی و این‌بار به جهت غلبه تَمَس موجب انحلال عالم را می‌گردد.

جهان‌شناسی عرفانی

در عرفان اسلامی، تمامی مراتب هستی و جمیع موجودات، مظاهر حق و تجلی اسماء الهی معرفی می‌شوند که در قوسی نزولی از حق ناشی شده و در قوسی صعودی، به ذات حق بازمی‌گردند. ذات حق، در ازل در ذات خویش نگریست و وحدت ذات خود و استغراق جمیع کمالات در آن را مشاهده کرد.^{۱۷} این نظر در ذات و علم به آن، موجب علم به تفصیل کمالات و صفات نهفته در ذات گشت و آنها را از نسب‌های غیر متمایز به شکل صور علمیه و اسماء متمایز از هم در صقع ربوبی تبدیل کرد. صور علمی، پس از تعلق علم ذات به آنها طالب وجود شدند و با لسان اقتضا از ذات حق، تمنای وجود کردند و فیاضیت حق اقتضا می‌کرد این تقاضا را استجابت کند و به این صور علمی، وجود عینی بخشد و با خلقت آنها خود را در قالب آنها متعین سازد و اسماء خود را در عالم عین ظاهر و هویدا سازد.^{۱۸} بدین ترتیب، اولین دسته از موجودات روحانی، که مجردات و عقول کلی بودند، در عالم عقل لباس وجود بر تن کردند و پس از آنها موجودات مثالی، که سایه و ظلّی از آن مجردات تام بودند، ظاهر شده و عالم مثال منفصل را شکل دادند. در نهایت، نیز موجودات مادی، که ظلّ خیالات منفصل بودند، خلق شده و آخرین طبقه از طبقات حسی را تشکیل داده و قوس نزول را تکمیل کردند.

روند خلق موجودات، پس از پیمودن این سیر نزولی و منتهی شدن به موجود انسانی، که مشتمل بر تمامی عوالم پیش از خود است،^{۱۹} سیر دیگری را، اما این‌بار به سمت بالا طی می‌کند تا مظاهر ناشی شده از حق به اصل خویش بازگشته و بار دیگر در ذات حق منخفی گردند. بدین سان، وجود اطلاقی و وحدانیت قاهره حق بر پهنهٔ هستی مستولی گردد.

فروپاشی چهارگانه در پورانه‌ها

آموزه فروپاشی یا پَرکیه، از جمله آموزه‌های عام هندوی است که اکثر مکاتب فلسفی هند بر آن اتفاق نظر دارند.^{۲۰} در متون پورانه‌ای، به چهارنوع پَرکیه یا فروپاشی اشاره شده است. البته از میان این چهار فروپاشی، برخی پورانه‌ها مانند ویشنوپورانه و وایوپورانه، تنها به سه قسم اول اشاره کرده‌اند. اما برخی دیگر، مانند بهاگوته پورانه، قسم چهارمی را نیز به آن افزوده است.^{۲۱}

در ادامه توضیحی در مورد هر یک از اقسام فروپاشی، بر اساس آنچه در پورانه‌ها توصیف شده است، خواهد آمد.

۱. پراکرتیکه پرلیه (فروپاشی کبرا)

در بهاگوته پورانه در توصیف فروپاشی بزرگ عالم آمده است: زمانی که، دو پَرارذَهه^{۲۲} معادل با کل سال‌های عمر برهما، سپری شد، هفت مقوله زیر مجموعه پَرکرتی یعنی مَهت، آهنکاره و پنج تَنماتَره^{۲۳} (قوا و حواس پنج‌گانه) منحل می‌شوند. در نتیجه، عمل انحلال، کل ترکیبی که عنوان تخم‌مرغ کیهانی^{۲۴} شناخته می‌شود، از هم تفکیک می‌شود. از آنجا ترکیب عناصر زیرمجموعه پَرکرتی، که تخم‌مرغ کیهانی را ایجاد کرده بودند، در این انحلال از هم منفک می‌شوند، لذا این انحلال را پراکرتیکه پرلیه نامیده‌اند. زمانی که این پرلیه به وقوع پیوست، برای صد سال باران نخواهد بارید، غذا ناپدید خواهد شد، انسان‌ها [از فرط گرسنگی] یکدیگر را می‌بلعند، خورشید [که در حالت عادی] رطوبت دریاها، پیکره موجودات و رطوبت زمین را به سمت خود جذب می‌کند [و آنها را مجدداً به صورت باران به آنها بازمی‌گرداند]، این بار، این رطوبت را باز نخواهد داد. آتشی که سَمُورَتکه^{۲۵} نامیده می‌شود، از دهان سَنکَرشَنه^{۲۶} (ماری بسیار بزرگ و نیرومند) برمی‌خیزد و هفت پاتاله^{۲۷} (هفت جهان زیر زمین) را مستهلک می‌کند. برای صد سال، بادها می‌وزند و پس از آن، صد سال باران می‌بارد. [در نتیجه این باران‌های سیل آسا]، جهان با لایه‌ای از آب پوشیده می‌شود و پس از آن، آب، کل زمین را به درون خود فرو می‌برد و سپس آتش، آب را در خود جذب می‌کند و [به همین شکل ادامه می‌یابد] تا اینکه پَردهانه^{۲۸}، به وقت خود همه گونه‌ها را در خود فرو برد.^{۲۹}

بهاگوته پورانه در توصیف پَردهانه می‌گوید:

پرده‌ها با زمان قابل سنجش نیست و دستخوش تغییر نمی‌شود. ابتدا ندارد، انتها نیز ندارد، آشکار نیست، ابدی است، علت همه علت‌هاست، نقص و کاستی نمی‌پذیرد. او ورای حد گونه‌های سه‌گانه است، ریشه و اساس هر چیزی است. در حالی که، خود ریشه ندارد.^{۳۰}

با این حال، خود پرده‌ها را نباید آخرین مرتبه هستی به شمار آورد؛ چراکه خود او نیز در مرتبه بالاتر جذب خواهد شد؛ همچنان‌که در سوّمین بخش کورمه پورانه آمده است که پرده‌ها، پورشه و کاله^{۳۱} (زمان)، از او یاکته^{۳۲} (مرتبه‌ای از مراتب برهنه، که واسطه بین ذات نامتشخصّ وی و مظاهر آشکار وی می‌گردد)، ظاهر می‌شوند و از آنها تمام جهان به وجود می‌آید.^{۳۳}

در مارکندیه پورانه آمده است، زمانی که کل جهان در پرکرتی^{۳۴} فروپاشیده و منحل می‌شود، این فروپاشی توسط حکیم، فروپاشی پراکرتیکه^{۳۵} دانسته می‌شود. در این زمان، عدم امکان شناخت در میان خودش باقی می‌ماند.^{۳۶} و زمانی که هرگونه تغییر شکلی متوقف می‌شود، ماده و روح، با یک نهاد و سرشت همانند زیست می‌کنند. سپس، تاریکی و خیر به شکل متوازن بدون هیچ زیاده و کاستی باقی مانده و زیست می‌کنند، و هریک در دیگری نفوذ می‌کنند [و عامل محرکی در بین آنها وجود نخواهد داشت] و میل^{۳۷} [به عنوان عامل محرک]، به صورت استعداد در داخل تاریکی و خوبی باقی می‌ماند. درست همان‌گونه که روغن در دانه‌های کنجد وجود دارد.^{۳۸}

۲. براهمه پرلیه

این فروپاشی در پایان ۱۰۰۰ مهایوگه، که معادل یک کلپه است، رخ می‌دهد.^{۳۹} هر کلپه، معادل یک روز برهماست. با به خواب رفتن برهما، همه اشیاء موقتاً از بین می‌روند. آن‌گاه، پس از سپری شدن مدّتی، که برابر با روز برهماست، مجدداً لباس وجود بر تن می‌کنند. در اگنی پورانه آمده است:

فروپاشی‌ها به نحو دوره‌ای در حال وقوع است. فروپاشی در پایان چهارهزار یوگه، بر روی زمین می‌آید. [هنگام وقوع براهمه پرلیه]، برای صد سال هیچ بارانی نخواهد بارید. خشکسالی همه جا را فرا می‌گیرد. پس از آن، ویشنو اشعه خورشید را برای خشکاندن تمام آب‌های سطح زمین به کار می‌گیرد. آن‌گاه، سه شخص متمایز در آسمان ظاهر می‌شوند و سه جهان یعنی آسمان، زمین و جهان زیرین را می‌سوزانند. زمین به همواری پشت لاک پشت خواهد شد. [در این حین] مار شش‌ه نیز به سوزاندن سه جهان کمک می‌کند. پس از سوزاندن سه جهان، ابرهای تیره، که پر از رعد و برق هستند، در آسمان

ظاهر می‌شوند و برای صد سال، به طور مدام می‌بارند. باران، آتشی که شعله‌ور بود، را فرو می‌نشانند. از نفس ویشنو، بادهای عظیم و هولناکی به وجود می‌آید و این ابرها را کنار می‌زند. اما همه جا را آب فراگرفته است و ویشنو بر روی این آب‌ها به خواب می‌رود. در طول دوره کلیه او خواب است. پس از آن، حکیمان به درگاه ویشنو استغاثه و دعا می‌کنند، تا جهان‌های سه‌گانه مجدداً خلق شوند.^{۴۱}

در ویشنوپورانه در توصیف این فروپاشی آمده است:

در پایان روز برهما، انحلال جهان رخ می‌دهد. زمانی که انرژی جهان‌های سه‌گانه، زمین و محیط فضا با آتش تحلیل می‌رود، ساکنین مَهْرُلُکا^{۴۱} (منطقه‌ای که محل سکونت انسان‌های مقدسی است که زمین را نجات می‌دهند)، از گرما رنجور می‌شوند، عازم منطقه جَنْلُکا^{۴۲} (منطقه‌ای که انسان‌های مقدس پس از مرگ به آنجا می‌روند) می‌شوند. زمانی که از جهان‌های سه‌گانه، چیزی جز یک اقیانوسی بزرگ نماند، برهما، که با نارینه^{۴۳} از جمله اوتاره‌های ویشنو) یکی است، در حالی که از نابود کردن جهان افساع شده است و در حالی که، مرتاضین ساکنین وادی جَنْلُکا به تولد نیلوفری وی می‌اندیشند، برای یک روز، که معادل یک شب وی است، بر روی تخت خود (مار بزرگ) به خواب می‌رود؛ شبی که در پایان وی، از نو خواهد آفرید.^{۴۴}

در لینگاپورانه نیز آمده است: «برهما امر خلقت را در بخش باقی‌مانده از شب آغاز می‌کند و خلقت او در طول روز ادامه دارد. زمانی که شب فرارسید (پایین آمد)، همه موجودات نابود و فانی می‌شوند. این زمانی است که کلیه به پایان می‌رسد.»^{۴۵}

۳. آتیتیکه پَریه^{۴۶}

در مورد این فروپاشی، دو نوع تفسیر می‌توان در متون پورانه‌ای یافت.

در یک بیان، این فروپاشی با نوع رهایی از آلام و رنج‌های حیات، که برای شخص یگی رخ می‌دهد، تفسیر می‌شود. همچنان‌که در ویشنوپورانه، شخص دانا و جویای معرفت از استاد براهمن خود در مورد اقسام سه‌گانه رنج، یعنی آسیب‌های بیرونی، آلام روحی و رنج‌های بدنی سؤال می‌کند تا به حکمت ناب دست یابد و با سلب تعلق از موضوعات بشری، به فروپاشی نهایی نائل گردد.^{۴۷}

با این حال، در بهاگوته پورانه این فروپاشی، ماهیتی از سنخ معرفت پیدا می‌کند و نوعی شناخت حاصل از تمایز نهادن بین خود پنداری و خود حقیقی تفسیر می‌شود.

برای تشریح این نوع فروپاشی، بهاگوته پورانه از حقیقت گوهره انسانی و مظاهر او کمک می‌جوید. بدین منظور، جنانه که حقیقت وجود آدمی است، حقیقتی معرفی می‌شود

که خود را به اشکال سه‌گانه بودهی (فاعل شناسا)، ایندریاس (حواس) و متعلق حواس ظاهر می‌سازد. بر این اساس، چه فاعل شناسا و یا حواس و یا متعلق حواس، هیچ‌کدام نباید موجودی حقیقی تلقی شوند، بلکه حقیقت انسان به جنانه‌ای است که با برهمن متحد است.^{۴۸}

برای تشریح این حقیقت، بهاگوته‌پورانه از مثال‌های متعددی مدد می‌جوید. از جمله اینکه، همان‌گونه که منبع نور، چشم و آنچه دیده می‌شود، از حقیقت نور جدا نیستند، به همین شکل فاعل شناسا، حواس و متعلق حواس از حقیقت واحد عالم (برهمن) جدا نیستند. مثال دیگر، نخ‌هایی است که یک لباس از آنها تشکیل یافته است و غیر از خود لباس به نظر می‌رسند. در حالی که، لباس چیزی جز مجموع آنها نیست. مثال دیگری که برای روشن شدن موضوع آورده شده، طلا و جواهرات است؛ جواهرات مختلفی که از طلا ساخته می‌شوند اگرچه از جهت شکل و صورت با یکدیگر متفاوت می‌باشند و یک شخص ممکن است طلا را متناسب با جواهری، که از آن ساخته شده، به نام‌های گوناگون بخواند، اما همگی آنها در اصل طلا بودن با هم مشترک هستند. بر این اساس، حالات و صور مختلف جیوه را، که همگی تجلیات برهمن هستند، نباید اموری مستقل از خود برهمن به حساب آورد، بلکه آهنکاره،^{۴۹} که همان خودیت و درک انسان از خود است، و از برهمن ناشی شده و با برهمن آشکار می‌شود، خود مانعی بر سر درک جیوه^{۵۰} شده است. درست مانند ابری که از خورشید ناشی می‌شود و با نور خورشید نمایان می‌شود. در حقیقت، شعاع خورشید است، اما تغییر شکل داده و بین چشم و خورشید قرار می‌گیرد و مانع از دیدن خورشید می‌شود. حال، همان‌گونه که با ناپدید شدن ابرها، چشم می‌تواند خورشید را درک کند و ببیند، همین‌طور، زمانی که انسان بین خود توهمی (اهنکاره) و خود حقیقی (جیوه) تمایز نهاد، آهنکاره ناپدید می‌شود. جیوه می‌تواند بفهمد که «من برهمن هستم». زمانی که با چنین درکی رشته آهنکاره غیرواقعی قطع شده و فهم زوال‌ناپذیر آتمن ثابت شد، به آن «آتیتیکه پرلیه» گفته می‌شود.^{۵۱}

۴. نیتیه پرلیه

بهاگوته‌پورانه، این نوع فروپاشی جاری در عالم را این‌گونه توصیف می‌کند:
 هر روز همه اشیاء از ناحیه برهما نازل می‌شوند. در یک نگاه، ظریف و باریک‌بین ابتدا و انتها پیدا می‌کنند. این ابتدا و انتها، ناشی از تغییر در حالات موجوداتی است که در

معرض دگرگونی و تغییر قرار دارند که از جریان زمان تبعیت می‌کند. (هیچ کس) در طول یک روز، بزرگ یا پیر نمی‌شود. تغییر باید به طور مداوم و همیشگی باشد. میوه در یک روز نمی‌رسد. با این حال، روند روز به روز رسیدن یک میوه قابل درک نیست. آب در یک جریان مداوم جریان دارد، اما ذرات آب در یک فاصله زمانی مشخص پیوسته در حال تغییرند. زمانی که یک چراغ روشن است، شعله آن یکی به نظر می‌رسد، اما به همین شکل ذراتی که می‌سوزند پیوسته در حال تغییرند. حتی بدن ما نیز از روزی به روز دیگر همان نیست. تغییر در تمامی لحظات عمر ما در حال جریان است. اجزاء بدن، در هر روز کنار گذاشته شده و جای خود را به اجزای جدید می‌دهند. [در حقیقت] اجزاء جدید شروعی دارند و اجزای قدیمی یک پایان یا پرلیه دارند. این نوع اتمام یا فروپاشی، «نتیجه پرلیه» گفته می‌شود.^{۵۲}

قیامت‌های چهارگانه در عرفان اسلامی

عرفای مسلمان، ضمن پذیرش آنچه در شرع مقدس اسلام و کتاب آسمانی‌اش در توصیف برپایی قیامت و پایان جهان آمده، آن را ناشی از تحوّل عظیمی می‌دانند که در باطن و ملکوت هستی رخ می‌دهد و موجب می‌گردد، تمامی مظاهر هستی به اصل خویش، که همان ذات حق است، بازگردند. چنین رویکردی به مسئله قیامت، مصحح اطلاق این اصطلاح به موارد دیگری است که چنین تحوّل‌ی به نوعی در آنها قابل مشاهده است. از این رو، عرفا به قیامت کبرایی، که در پایان جهان رخ خواهد داد، اصطلاح قیامت شرعی را اطلاق کرده‌اند. علاوه بر آن، سه نوع دیگر از انواع قیامت را نیز برشمرده و برای هر یک احکامی را بیان کرده‌اند. در ادامه، ابتدا به توصیف قیامت شرعی از منظر قرآن کریم خواهیم پرداخت. آن‌گاه، سه نوع دیگر از انواع قیامت را، که عرفا با استفاده از حکمت‌های نهفته در این نوع قیامت بیان کرده‌اند، معرفی خواهیم کرد.

۱. قیامت کبرای شرعی

بخش قابل توجهی از آیات قرآنی به آگاهی دادن و توصیف حوادث پایان جهان و نحوه برپایی قیامت اختصاص یافته است. بر اساس آنچه قرآن صادق از آن خبر داده است، زمانی که وقت آن معلوم نیست، اما چندان هم دور نیست،^{۵۳} حادثه‌ای عظیم و غیرقابل انکار در عالم رخ می‌دهد و آن را زیر و رو می‌کند.^{۵۴} در پی آن، زلزله‌ای عظیم رخ می‌دهد.^{۵۵} در نتیجه آن، کوه‌ها از جا کنده شده و به هم کوبیده شده^{۵۶} و متلاشی می‌گردند و به شکل

پشم زده شده، درمی‌آیند.^{۵۷} دریاها از شدت حرارت شعله‌ور می‌گردند^{۵۸} و چون آتشی مذاب به راه افتاده و به هم متصل می‌شوند.^{۵۹} در این هنگام، بانگی مهیب در اقطار عالم طنین‌انداز می‌شود و تمامی موجودات را فانی می‌سازد.^{۶۰} در آسمان نیز خورشید در هم پیچیده و خاموش می‌شود،^{۶۱} ماه و خورشید یکی می‌شوند.^{۶۲} ستارگان و سیارات از مدار خود خارج شده و در فضا پخش می‌گردند^{۶۳} و بساط کیهانی همچون طوماری در هم پیچیده خواهد شد.^{۶۴}

با فروپاشی این جهان، عالم دیگری گسترده خواهد شد که آسمان و زمین آن، غیر از زمین و آسمان جهان کنونی است.^{۶۵} زمین در عالم جدید گسترده و پهن شده^{۶۶} و پستی و بلندی‌های آن، به نحوی هموار می‌گردد که در آن هرگز هیچ پستی و بلندی دیده نخواهد شد.^{۶۷} در آن هنگام، صدا و صیحه‌ای آسمانی طنین‌انداز خواهد شد. با آن صدا، انسان‌ها از قبرها خارج شده.^{۶۸} و در حالی که، خلقی جدید یافته‌اند.^{۶۹} ایشان از آنچه در گذشته و حیات پیشین خود انجام داده‌اند، اطلاع می‌یابند.^{۷۰} بلکه ریز و درشت اعمال خیر و شر خود را می‌بینند.^{۷۱} در آن روز، زمین با نور پروردگار خویش روشن می‌گردد و نامه اعمال انسان‌ها را پیش روی آنها قرار داده و پیامبران و شاهدان اعمال را حاضر می‌کنند. میان آنها به حق داوری می‌شود و به آنها ستم نخواهد شد.^{۷۲}

آنچه گذشت، توصیف مختصر از قیامت شرعی بود که در پایان عمر این عالم، قرآن کریم از وقوع آن خبر داده است. با این حال، تأمل در برخی آیات و تفاسیری که از ناحیه پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان بر حقیقت وارد شده، انسان را به حقایقی رهنمون می‌سازد که ریشه در نحوه ارتباط ذات حق با عوالم هستی دارد. تعبیری همچون «پیچیده شدن آسمان‌ها همانند طومار»، «بیهوش شدن انسان‌ها در اثر شنیدن صیحه آسمانی»، «دیدن و مشاهده اعمال و نتایج آنها»، و «یافتن خلقت جدید»، عرفای مسلمان را بر آن داشته است تا از قیامتی دیگر صحبت به میان آورند که از جهاتی نوعی شباهت با قیامت کبرای شرعی دارد. به عبارت دیگر، با مرور حوادث و وقایع قیامت کبرای شرعی و تحولاتی که در عالم و آدم رخ می‌دهد، می‌توان مصادیقی را یافت که نشانی از این تحولات در آنها نیز قابل مشاهده است. از این حیث، اطلاق قیامت بر آنها خالی از وجه نخواهد بود. در ادامه، به سه نوع دیگر از انواع قیامت در کلمات عرفا اشاره خواهد شد.

۲. قیامت صغرا یا مرگ طبیعی و ارادی

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده که «هر کس می‌میرد، قیامت او برپا می‌شود».^{۷۳} عرفا با نظر به احادیثی از این دست و نیز برخی احکام قیامت شرعی، مرگ را نوعی قیامت معرفی کرده‌اند. در مورد اینکه علت تشبیه مرگ انسان، به قیامت شرعی چیست، وجوهی را می‌توان در کلام عرفا یافت که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. ورود به جهانی که وقوع قیامت کبرا زمینه‌ساز آن است، متوقف بر گذشت زمان و آمادگی نفوس و تحقق فعلیت‌های لازم برای آن است؛ یعنی همان‌گونه که ورود به عالم دنیا مستلزم سپری کردن دوران جنینی و تکمیل اعضا و جوارح و قوای حسی و ادراکی است، به همین سان، انسان‌ها پس از مرگ نیز وارد عالم برزخ می‌شوند. با تحولات و تبدلاتی که در نفس انسانی حادث می‌شود، زمینه رستاخیز و یافتن حیات جدید، هنگام وقوع قیامت کبرای شرعی در انسان فراهم می‌شود. از این رو، از این جهت، ابتدای مرگ انسان را می‌توان آغاز روند وقوع قیامت شرعی وی دانست.

ابن عربی، در فتوحات با بیان مسئله فوق، اطلاق قیامت بر مرگ را به جهت مقدمه بودن مرگ و عالم برزخ، برای زنده شده در قیامت کبرای شرعی می‌داند.^{۷۴}

ب. یکی از احکام قیامت کبرای شرعی، رسیدگی به اعمال و قضاوت در مورد انسان‌ها و تعیین جایگاه هر یک در بهشت یا دوزخ است. از برخی روایات،^{۷۵} و نیز آیات^{۷۶} می‌توان استفاده کرده که پس از مرگ، نوعی حساب‌رسی از انسان‌ها در مورد آنچه در دنیا انجام داده‌اند، به عمل می‌آید. انسان‌ها در مدت زمانی که در عالم برزخ به سر می‌برند، از نوعی جزا و پاداش و عذاب متناسب با عالم برزخ برخوردار می‌گردند. از این جهت می‌توان، مرگ را نوع قیامت کوچک، در مقابل قیامت کبرایی دانست که در آن همه انسان‌ها برای رسیدگی به اعمال خویش در محضر الهی جمع می‌شوند.

غزالی در احیاء العلوم، با تبیین این وجه شباهت، نشر صحف و برقراری موازین برای سنجش اعمال را هم در قیامت کبرای شرعی و هم پس از مرگ دانسته و تفاوت عمده این نوع حساب‌رسی را در انفرادی بودن قیامت صغرا و مجموعی بودن قیامت کبرای شرعی می‌داند.^{۷۷}

۳. قیامت کبرای انفسی

از جمله مقامات عرفانی، که شخص سالک در پایان سیر خود به سوی حق به آن نائل می‌گردد، مقام «فناء» است. با رسیدن به این مقام، کلیه تعینات در دید عارف فرومی‌ریزد.

عارف توان این را می‌یابد که ذات حق نهفته در ورای آنها را شهود کند و به این حقیقت دست یابد که در عالم، یک وجود بیش نیست؛ آنچه هست، همگی مظاهر و صور و تجلیات آن وجودند.

عرفا بر این باورند که این حالت برای تمام انسان‌ها در قیامت کبرای شرعی رخ خواهد داد. حالت صعق و بیهوشی، که در هنگام وقوع قیامت و در اثر دمیده شدن در صور برای موجودات پیش می‌آید و قرآن کریم نیز از آن خبر داده است،^{۷۸} اشاره به همین شهود باطنی دارد. اما برای برخی انسان‌ها، که در مسیر کمال به عالی‌ترین درجات قرب رسیده‌اند، حالت «فنا»، قبل از مرگ رخ می‌دهد. از این رو، از این حیث می‌توان این مقام را نیز نوعی از انواع قیامت دانست؛ چراکه یکی از احکام قیامت کبرای شرعی، یعنی فنا، موجودات در ذات حق،^{۷۹} در این مقام نیز تحقق می‌یابد.

قیصری در شرح خود بر **فصوص**، انسان‌ها را مدفون در قبوری می‌داند که همان بدن‌هاست و انسان‌های کامل را کسانی معرفی می‌کند که قبل از آنکه در قیامت شرعی از قبرهای خود خارج شده و به حقایق اطلاع حاصل کنند، در همین دنیا با رسیدن به مقام فنا و خارج شدن از حصار بدن و تقیدات عالم مادی، به حقیقت خود و به استعدادهای معنوی، که خداوند در آنها به ودیعه نهاده، آگاه می‌شوند.^{۸۰}

خوارزمی در توصیف انسان‌های اصلی که به مقام فنا نائل شده و حُجب عالم ماده را کنار زده و به شهود حوادث قیامت کبرای شرعی هم‌اکنون نائل شده‌اند، می‌نویسد:

عارفان را به حسب سیر در ملکوت و جبروت و مثال مطلق و مقید مراتب و مقامات است، و آدنا‌ی ایشان، صاحب عرفان علمی است. هریک را حشر و نشر به قدر مشاهده و بحسب مقام ایشان است. در موطنی خاص از این موطن. پس ایشان مشاهده می‌کنند که از خویش مرده‌اند و رخت هستی به حق سپرده و از قبور ابدان خود منشور گشته و با ممتثلان امر «موتوا قبل أن تموتوا» محشور گشته، و حجاب از نظر مرفوع شده و میزان و صراط موضوع شده و حضرت حق و حاکم عدل و پادشاه مطلق، به فضل و قضاء اجرای حکم کرده. پس ایشان می‌بینند و مشاهده می‌کنند آنچه از ادراک آن محجوبان و منغمسان در هیأت جسمانیه و صفات ظلمانیه عاجزاند. و این به واسطه عنایت الهی است، در حق بعضی بندگان که آنچه دیگران را مؤجل است، بر ایشان معجل است.^{۸۱}

۴. خلق و انعدام پیوسته اجزای عالم

یکی دیگر از تحولاتی که در عالم، پیوسته در حال وقوع است و عرفا آن را از جهاتی شبیه قیامت کبرای شرعی دانسته‌اند، خلق و انعدام و به تعبیر دقیق‌تر، تجلی و فناپی است که هر لحظه در تک تک اجزای عالم در جریان است. بر مبنای جهان‌بینی عرفانی، که کل جهان را تجلی ذات حقّ و مظهر اسماء الهی می‌داند، خلق موجودات، به معنای ظهور اسمی از اسماء کلبه یا جزییه الهی است و معدوم شدن آن، به معنای اتمام تجلی و مخفی شدن یک مظهر و تعیین در اسم کلی‌تری می‌باشد که از آن ناشی شده است. اما باید توجه داشت: تجلی حقّ و ظهور وی در صورّ تعینات، پیوسته در عالم در حال جریان است و فیض الهی دائماً ذرات عالم را مشمول خود می‌سازد. نتیجه اینکه، ذات حقّ هر آن و هر لحظه خود را به شکلی در قالب عالم و اجزایش ظاهر می‌سازد و با فنای این جزء، صورت دیگری از اسماء حقّ ظاهر می‌گردد. در نتیجه این امر، ما شاهد یک خلق و انعدام پیوسته در عالم هستیم که برخلاف ظاهر ثابت و یکنواخت عالم، در حقیقت و باطن آن در حال وقوع است و تنها عرفای بالله، که به مرحله شهود حقیقت و ملکوت اشیاء رسیده‌اند، قابل درک آن می‌باشند.

عرفا ضمن شهود این حقیقت، آیاتی از قرآن کریم را نیز به عنوان شاهدی بر این مطلب بیان کرده‌اند. از جمله، این دو کریمه قرآنی، یکی «آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم (که قادر بر آفرینش رستاخیز نباشیم)؟! ولی آنها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید تردید دارند!»، (ق: ۱۵) و دیگری «تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند، و او هر روز در شأن و کاری است». (الرحمن: ۲۹)

بر این اساس، همان‌گونه که در قیامت کبرای شرعی، با نفخ اوّل صور، همه موجودات در ذات حقّ فانی شده و آن‌گاه با نفخ دوّم صور، خلقتی جدید می‌یابند و در محضر الهی حاضر می‌شوند، در هر آن و هر لحظه نیز این اتفاق، یعنی انعدام و خلقت جدید، در عالم و تمامی اجزایش در حال وقوع است. از این جهت، می‌توان آن را نیز نوعی از انواع قیامت دانست.

نکاتی مقایسه‌ای

با مرور آنچه در توصیف اقسام گوناگون فروپاشی و قیامت در دو سنّت پورانه‌ای و عرفانی گذشت، می‌توان به نکات تشابه و بعضاً افتراقی پی‌برد. البته منظور از یافتن تشابهات

موجود، انطباق کامل دو آموزه بر یکدیگر نیست؛ چراکه حداقل، ابتدای آن دو بر مبنای بعضاً متفاوت، ممکن است این نکات اشتراک را در حدّ تشابهاتی ظاهری تقلیل دهد. با این حال، متون پورانه‌ای نیز مانند سایر کتب مقدّس هندویی، بنابر ادعای متفکران هندو و برخی دین‌پژوهان هندویی،^{۸۲} دارای زبان استعاره‌ای است. از این‌رو، می‌توان از سطح ظاهری آموزه‌ها و گزاره‌های موجود در آن گذر کرد و با استناد به اصولی که خود آن متون به رسمیت شناخته‌اند، تأویلی معقول از آن ارائه داد. از این‌رو، امر مقایسه بین چهار نوع فروپاشی مورد بحث، بی‌شک نکات قابل تأملی را در پی خواهد داشت. برخی از اینها عبارتند از:

۱. فروپاشی کبرا و اختفاء مظاهر در حقّ

همان‌گونه که در توصیف فروپاشی بزرگ در پورانه‌ها گذشت، این فروپاشی با مرگ برهما و زاده شدن برهمای جدید همراه است. در نگاه اول، این‌گونه به نظر می‌رسد که سنت پورانه‌ای برای خدای عالم، عمری محدود قائل بوده، و بقاء و نابودی عالم را منوط به بقاء و ممات وی می‌داند. با این حال، فلسفه حاکم بر متون پورانه‌ای، چنین برداشتی را برنمی‌تابد. مرور جهان‌بینی حاکم بر پورانه‌ها، که برای جهان، حقیقتی مطلق و جاویدان قائل است،^{۸۳} موجب حکم به این مسئله است که مرگ و تولّد برهما را باید به معنایی خلاف ظاهرش تأویل برد و یا لاقبل پذیرفت که متضمّن معنای عمیق‌تری نیز هست. پیش از هرگونه تحلیلی، یادآوری نکته‌ای به یک عبارت پورانه‌ای لازم است.

در وایوپورانه آمده است: «خداوند در زمان وقوع هر پَریله، بدن خود را از دست داده و در ابتدای آفرینش بعدی، بدن تازه‌ای به دست می‌آورد.»^{۸۴}

استفاده از این تعبیر استعاره‌ای، می‌تواند بیانگر این معنا باشد که مرگ برهما، به معنای معدوم شدن کامل وی نیست، بلکه نوعی تبدل صورت و باقی ماندن حقیقت و محتواسست. به عبارت دیگر، حقیقتی ثابت در عالی‌ترین مرتبه هستی وجود دارد که در هر پَریله، شکل خود را از دست می‌دهد و در دوره بعد، صورت و قالب جدیدی می‌یابد. آنچه این برداشت را موجّه می‌سازد، جهان‌شناسی پورانه‌ای است که در آن سه خدای اصلی، یعنی برهما، ویشنو و شیوا را سه جلوه از ذات برهمن و مظهر سه کارکرد کیهانی وی، یعنی آفرینندگی، نگهدارندگی و نابودکنندگی معرفی می‌کند. بر این اساس، نباید مرگ برهما را

به معنای متداول آن، یعنی فنا و نابودی حمل کرد و با استناد به آن، مرگ و تولد خداوند را جزئی از اندیشه پورانه‌ای و در شکلی کلی‌تر، آموزه‌ای هندویی قلمداد کرد. چنین برداشتی، ضمن اینکه با ساختار کلی اندیشه پورانه‌ای سازگار نیست، ممکن است موکد اشکالی عام بر کل جهان‌شناسی هندویی نیز باشد. یعنی وقتی در پایان هر مہاپرلہ، عمر خدا به سرآمده و از بین رفت، در دورہ بعدی جهان، خدا چگونه و از چه کسی زاده می‌شود. به تعبیر فلسفی، علت ایجاد خدای جدید چیست؟ در حالی که، موجود و حقیقت دیگری باقی نمانده است؟

اما این اشکال، با تقریر فوق از مرگ برهما در پورانه‌ها و حتی متون دیگر هندویی راهی ندارد. برای مثال، در سوتره بیست‌ونہم از براہمہ سوترہ به جاودانگی وداها و اینکه در طول ادوار مختلف جهانی ثابت و بدون تناقض و تغییر باقی می‌مانند، اشاره شده است. در سوترہ بعد، یعنی سوترہ سی‌ام، برای تأیید و اثبات این ادعا به جاودانگی خدایان در طول ادوار مختلف جهانی استناد شده است. به این بیان که، اگر انعدام و وجود یافتن مجدد موجودات در ادوار جهانی، به معنای نابودی و خلق مجدد آنها باشد، خدایان نیز مانند سایر اشکال موجودات، باید معدوم و مجدداً خلق شوند. از این رو، خدایان نیز مانند سایر موجودات جاویدان و ازلی و ابدی نخواهند بود. در حالی که، خدایان جاویدانند و این نشانگر آن است که در ادوار گوناگون تاریخی موجودات معدوم نمی‌شوند، بلکه مخفی شده و به اصل خود بازمی‌گردند.^{۸۵}

اگر این تحلیل را بپذیریم، می‌توان نقاط مشترک فراوانی را میان توصیف پورانه‌ها، از نحوه فروپاشی عالم و صورت عرفانی آن یافت. آن‌گاه که به این کلام قیصری، که شاید بتوان آن را چکیده دیدگاه عرفا در مورد نحوه خلقت و فروپاشی عالم دانست، نظر افکنیم، آنجا که می‌گوید: «به وجود آوردن موجودات توسط خداوند، در حقیقت عبارت از اختفاء ذات حق در پس تعینات و در نتیجه، ظاهر کردن آنهاست و از بین بردن موجودات در قیامت کبر، عبارت از ظهور ذات حق به وحدت خویش و قاهر شدن وی از طریق برداشتن تعینات است»،^{۸۶} آن‌گاه اثبات شباهت موجود بین دو نحوه توصیف از پایان جهان در دو سنت پورانه‌ای و عرفانی، آسان خواهد بود.

۲. خواب برهما و حفظ این‌همانی عوالم

موضوع دیگری که در مورد انواع فروپاشی عالم، در پورانه‌ها نظر انسان را به خود جلب می‌کند، بحث از خواب برهما و مرتبط ساختن آن با انحلال جزئی است که در پایان هر کلبه در عالم رخ می‌دهد. شاید در سنت عرفانی و به طور عام، در سنت اسلامی، نتوان فروپاشی این‌چینی برای عالم یافت؛ چراکه پهنه تاریخ در جهان‌شناسی اسلامی دوار و متشکل از دوره‌های یکسان نیست، بلکه جهان کنونی دارای خط سیر افقی است؛ در نقطه‌ای آغاز و در زمانی نیز انجام می‌پذیرد. با این حال، به خواب رفتن برهما و یا ویشنو،^{۸۷} در پایان کلبه و بیدار شدن وی در ابتدای کلبه دیگر جهت خلق مجدد از آموزه‌های مصرح در پورانه‌هاست. اگر بخواهیم درکی متناسب با کل منظومه معرفتی پورانه‌ای و اندیشه وحدت وجودی حاکم بر آن به دست آوریم، لازم است وجه حمل صحیحی برای آن بیابیم. این دغدغه‌ای است که می‌توان آن را در بین خود فرزندانگاران هندویی نیز یافت.

برای مثال، در برهماپورانه آرمیدن ویشنو روی مار شیشه، پس از فروپاشی عالم در پایان کلبه، فضیلتی در ذیل فضیلت عام‌تر ظهور آرامش دانسته شده و با استناد به این مطلب، که شیشه به عنوان یک مار سمی بزرگ دانسته می‌شود، ولی با این وضع، ویشنو بدون هیچ ترس و واهمه‌ای بر روی آن در حال خواب است، چنین نتیجه می‌گیرد:

این مسئله به ما می‌آموزد که نباید آرامش را حتی زمانی که با کالا مواجه می‌شویم، از دست بدهیم. بلکه در عوض، انسان باید تلاش کند تا کنترل آن را به دست گیرد. تنها پس از آن است که یک شخص می‌تواند با آرامش خود را حفظ کند. اگر ترس بر تو مسلط شود، آن‌گاه آرامش تو را نابود می‌سازد. به بندگانی که طالب نجاتند، پیوسته اعلام می‌شود که در تمام شرایط آرامش خود را حفظ کنند.^{۸۸}

علاوه بر این، تأویلی که از آموزه مصرح پورانه‌ای، یعنی آرمیدن ویشنو، پس از نابودی عالم بر روی مارشیشه به عمل آمده، تعبیر دیگری در مورد خواب و بیداری برهما نیز در متون پورانه‌ای می‌توان یافت. این تعبیر در پی آن است تا پرده از معنا و حقیقتی باطنی از تمثیل خواب برهما بردارد. برای مثال، در مارکندیه پورانه فعالیت خدا پس از بیدار شدن از خواب، این‌گونه توصیف شده است:

در سپیده دم، خدای متعال از خواب بیدار می‌شود. او که منشأ جهان است، او که آغازی ندارد، او که علت هر چیزی است، او که روحش اندیشه برتر است و هر آنچه غیر اوست، در طریق پایین‌تر عمل می‌کند. او به سرعت در پرکرتی و پوروشه داخل می‌شود و با قدرت ماواریی شدید خود، درست همانند عشق و یا نسیم بهاری، که در زنان جوان داخل شده و آنها را به تکاپو می‌اندازد، خداوند که تجسم قدرت ماواریی است، نیز چنین عمل می‌کند.^{۸۹}

اما اینکه چرا پورانه‌ها ترجیح می‌دهند خدای عالم در پایان هر کلبه، که یکی از ادوار جهانی است، به خواب رود و مرگ او را تا پایان عصر جهانی کبرا به تعویق می‌اندازند، ریشه در این دغدغه دارد که موجودات و مهم‌تر از آنها، وداها، در طول ادوار گوناگون منشأ موجودات و مرجع آنها در پایان هر فروپاشی است، باید استعدادها و عناصر اولیه آنها را در خود حفظ کند تا بتواند در دوره بعد، آن قوا را بار دیگر به فعلیت رسانده و بدین طریق، این‌همانی بین آنها حفظ شود. از این‌رو، استفاده از تمثیل خواب مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

یکی از شارحان برهما سوتره در پاسخ به این سؤال که، این‌همانی وداها در دوره‌های گوناگون جهانی، چگونه حفظ می‌شود، بیان می‌کند که برخی خواسته‌اند با استفاده از تشبیه، خواب برهما به خواب انسانی، چنین توجیه کنند که همان‌گونه که وقتی انسان از خواب برمی‌خیزد، همان نحوه وجودی را دارد که پیش از به خواب‌رفتن داشته است، در مورد برهما نیز وضع چنین است؛ یعنی در هر فروپاشی، جهان در حالت کمون و به حالت استعداد باقی خواهد ماند. در دوره بعدی، خلقت، با تمام اشکال و نام‌های سابقش ظاهر می‌شود.^{۹۰}

این نکته را می‌توان از توصیف یکی از تجسدها و اوتاره‌های ویشنو، در زمان وقوع پرلیه نیز برداشت کرد. در بهاگوته پورانه آمده است:

زمانی که کلبه به پایان خود رسید و برهما به خواب فرو رفت، وداها از دهان او سقوط کردند و هیگریوه^{۹۱} (یکی از تجلیات ویشنو)، در حالی که به شکل یک ماهی دیده شد، آنها را از آب‌ها بالا کشید. پادشاه سنیورته^{۹۲} مقداری آب برداشت که به ناگاه، یک ماهی در میان آب، در بین دستانش ظاهر شد. پادشاه آن آب را در رودخانه ریخت. اما ماهی از پادشاه تقاضا کرد تا او را نگه دارد. پادشاه پذیرفت و او را گرفت و به منزل برد و در

ظرف آبی گذاشت. در این هنگام، ماهی شروع به بزرگ شدن کرد، به نحوی که دیگر هیچ ظرف و رودخانه‌ای گنجایش او را نداشت. در نهایت، پادشاه ماهی را به دریا برد، اما ماهی از او درخواست کرد تا او را در دریا نیندازد. پادشاه با خود گفت: این ماهی باید یک خدا باشد والا نمی‌توانست این‌گونه خود را بزرگ کند. به ناگاه، ماهی پادشاه را مورد خطاب قرار داد و گفت: هفت روز دیگر، تری‌لکا^{۹۳} (جهان‌های سه‌گانه)، در آب‌های ناشی از وقوع پرلیه فرو خواهد رفت. آن‌گاه کشتی بزرگی به سوی تو می‌آید. تمامی گیاهان، بذرها و حیوانات و هفت ریشی همراه خود را با خود به درون کشتی ببر. زمانی که بادهما کشتی را تکان دادند، آن را با مار بزرگی به خودم ببند. من با این کشتی، تا زمان بیدار شدن برهما در اقیانوس پرلیه باقی خواهم ماند. آن‌گاه، من به صورت حکمت متعالی در تو ظهور خواهم کرد.^{۹۴}

این اسطوره، که بیانگر یکی از اوتاره‌ها و تجسدهای ده‌گانه ویشنو است، به روشنی بیان‌کننده علت حفظ این‌همانی موجودات، در ادوار گوناگون جهانی پس از هر فروپاشی است. به روشنی می‌توان از آن برداشت کرد که با وقوع هر فروپاشی جزئی، جوهره اصلی موجودات به صورت قوه و استعداد در مبدأ هستی، که همان ذات خداوند است، باقی می‌ماند.

با این حال، چنین وضعیتی قاعدتاً باید در فروپاشی کبرا نیز رخ دهد؛ چراکه همان‌گونه که بیان شد، انعدام جهان و فروپاشی جهان و موجودات در مه‌پرلیه که با مرگ برهما صورت می‌گیرد، نباید به معنای نابودی مطلق آنها تفسیر شود، بلکه نوع بازگشت به مبدأ آفرینش در فروپاشی کبرا نیز وجود دارد. پس سؤال این است که تفاوت فروپاشی جزئی، در پایان هر کلیه و فروپاشی کبرا، در پایان عمر برهما چیست؟

به نظر می‌رسد، به خواب رفتن برهما در فروپاشی جزئی عالم، به منظور حفظ هویت شخصی خداوند، در ادوار کوچک جهانی است. در حالی که، در فروپاشی کبرا این هویت زائل می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، ذات برهمنی است که در متون مقدس متأخر هندویی و از جمله پورانه‌ها ذاتی نامتشخص معرفی می‌شدند.^{۹۵}

۳. مقام فناء و شهود ذات وحدانی حق

همان‌گونه که در توصیف آتیتیکه‌پرلیه، با تقریر بهاگوته‌پورانه‌ای گذشت، این فروپاشی ماهیتی معرفتی دارد که در نتیجه فهم درست انسان از حقیقت خویش و اتحاد وی با برهمن حاصل می‌شود. گویا در این نوع فروپاشی، آنچه فرومی‌پاشد، منیت و خود‌پنداری

است که در همهٔ انسان‌های عادی و تعلیم ندیده وجود دارد و به سبب آن، پرده‌ای از جهل در مقابل چشمان آنها قرار گرفته و قادر به دیدن حقیقت هستی خود نیستند. با فروریختن این حجاب و پرده، حقیقت عالم خود را برای شخص یگی نمایان می‌سازد و وی قادر به فهم وحدت و یگانگی برهمن و اتحاد او با آتمن می‌شود.

اگر در مقام تطبیق و مقارن‌سازی، چهار نوع فروپاشی مطرح در پورانه‌ها و آثار عرفانی باشیم، آنچه بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کند، شباهت این پرلیه، با مقام فنایی است که عرفا آن را از جمله عالی‌ترین مقامات انسانی و عرفانی دانسته‌اند. در فنای عرفانی نیز، که عالی‌ترین درجهٔ یقین (حقّ الیقین) را برای عارف به ارمغان می‌آورد، سه گانگی معهود میان عالم، علم و معلوم رخت برمی‌بندد. در واقع، فاعل شناسا، موضوع شناسایی را چونان شیء مغایری نمی‌داند، بلکه عین او می‌شود. این شدن، همان دانستن است. در نتیجهٔ وصول به این مرتبه، شخص عارف دیگر خود را نمی‌بیند، بلکه تنها وجود مطلق است که متعلق شهود عارف قرار می‌گیرد.^{۹۶}

اما در این مقارن‌سازی، مسئله‌ای که شایسته دقت نظر است، مرتبه‌ای است که شخص یگی یا شخص سالک در مقام فنای خود با او متحد شده و آن را شهود می‌کند. در تفسیر پورانه‌ای این مقام، که متخذ از تفکر اوپانیسندی است، عالی‌ترین حقیقت قابل شناخت در عالم، یعنی همان فهم اتحاد آتمن و برهمن است. اما سؤالی که مطرح است اینکه، اگر یگی در این مرحله از سلوک عرفانی، موجودات متوهم (مایا) و در رأس آنها آهنکاره (خود پنداری) را کنار زده است، در این مرحله، دیگر خودی باقی نمی‌ماند تا به عنوان فاعل شناسا، این اتحاد را درک کند. به عبارت دیگر، فهم اتحاد آتمن و برهمن، متوقف بر وجود آتمنی است که در مقابل برهمن قرار گیرد و چنین فرضی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه به محض تحقق چنین فاعل شناسایی، برهمن مقابل پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان از اطلاق وی و اینکه تنها واقعیت موجود در هستی است، سخن گفت.

در عرفان اسلامی، با توجه به این نکته، اتحاد و فنای شخص عارف در مقام ذات حق غیرممکن دانسته شده و نهایت سلوک سالک، اولین مرتبه از تجلیات و مظاهر ذات حق معرفی شده است. قیصری در مقدمهٔ شرح خود بر *فصوص*، در توضیح مراتب کشف و انواع آن، وصول به مرتبهٔ تعیین ثانی یا حضرت علمی حق، که جایگاه اسماء مفصله الهی

است، را عالی‌ترین مرتبه‌ای می‌داند که یک سالک می‌تواند بدانجا راه یافته و اعیان ثابتۀ موجودات را مشاهده کند. وی پس از بیان این مطلب، به این نکته اشاره می‌کند که دیگر وراتر از این مرحله، شهودی ممکن نیست؛ چراکه وراتر از این مرتبه، شهود ذاتی است که اگر تجلی کند، دیگر غیری و بنده‌ای باقی نمی‌ماند.^{۹۷}

این بیان، حاکی از این مطلب است که در عرفان اسلامی مقام ذات، ساحتی است که دست تمامی سالکین الی الله از آن کوتاه است و عالی‌ترین مقامی که یک انسان می‌تواند به آن دست یابد، تعین ثانی (به دیدگاه قیصری) و یا تعین اول (قونوی، فرغانی و دیگران) است.^{۹۸} علت این امر هم، همان‌گونه که بیان شد، آن است که در مقام ذات، غیری و بنده‌ای وجود ندارد. غیریت زمانی حاصل می‌شود که حق تجلی کرده و اسماء پدیدار گردند. در این صورت، می‌توان از شهود و درک حضوری و غیره سخن گفت؛ چراکه باید غیری باشد تا امری را شهود کند.

به نظر می‌رسد، این مسئله‌ای است که در تقریر پورانه‌ای و یا حتّی اوپانیشدی، از عالی‌ترین درجه درک عرفانی، که برای شخص یگی حاصل می‌شود، مغفول مانده است. در یگه اوپانیشدها در توضیح نهایت مقصود تجربه سالکانه، آمده است:

یک شخص باید سلوک^{۹۹} را با هجاء رمزی «اوم» متخّد کند و از طریق تجربه‌ای که دیگر هجاء «اوم» در او دخیل نیست، حقیقتی (برهمن نامتشخصّص) را که ورای این هجاء هست را تجربه کند؛ حالت تشخصّص یافته برهمن (ایشوره)، نباید غیرموجود محسوب گردد. او صرفاً همان برهمنی است که غیرشکننده، غیرتمایز و بی‌رنگ است. یک شخص، هم‌زمان با فهم اینکه «من همان برهمن هستم»، مطمئنّاً به برهمن دست می‌یابد. شخص حکیم (یگی) با درک برهمنی که غیرتمایز، نامحدود، فاقد علت، بی‌مثال و به نحو غیرقابل سنجشی، پهناور و بدون آغاز است، به نجات می‌رسد. پس از رهایی (از جهل و لوازمش)، دیگر نه انحلالی باقی می‌ماند، و نه خلق کردنی، نه انسان مجربّی باقی می‌ماند، نه تازه‌کاری، نه رهایی طلبی باقی می‌ماند، نه رهایی یافته‌ای. این همان حقیقت نهایی است.^{۱۰۰}

در این عبارت، با تمایز نهادن بین برهمن نامتشخصّص و برهمن متشخصّص، که هجاء «اوم» اسمی برای آن است، اتحاد و سلوک به سمت برهمن متشخصّص را هدف اولیّه سالک معرفی می‌کند تا در پناه آن، به حقیقت ورای آن دست پیدا کند. اما این نکته را نیز یادآور می‌شود که با دستیابی و نیل به عالی‌ترین درجه شناخت، که همان فهم اتحاد آتمن و برهمن است، دیگر شخصی یوگی و فاعل شناسایی باقی نمی‌ماند.

به نظر می‌رسد، جمع کردن این ادعا، که عالی‌ترین درجه معرفت، درک برهمن به اطلاق و یکپارچگی آن و اتحاد وی با آتمن است، با این بیان که با چنین درکی، دیگر نه رهایی طلبی باقی می‌ماند، نه رهایی یافته‌ای، با تکلف همراه باشد.

۴. فروپاشی دائمی ذرات عالم و ذات حق

آخرین مورد از انواع فروپاشی، که در تشریح چهار نوع فروپاشی در بالا بدان اشاره شد، نیتیه‌پرلیه یا فروپاشی دائمی است. با توضیحی که گذشت، مشخص گردید که این فروپاشی به معنای خلق و فنایی است که در تمامی ذرات عالم در هر آن و هر لحظه، به وقوع می‌پیوندد. به همین دلیل، خلق مجدد است که در سنت عرفانی نوعی از انواع قیامت شمرده شده است.

با مراجعه به سنت پورانه‌ای و حکمت عرفانی، مشاهده می‌شود که تقریر بسیار نزدیکی از این نوع فروپاشی در هر دو سنت ارائه می‌شود که عمدتاً، به جهت شباهت فلسفه عامی است که بر جهان‌شناسی هر دو مکتب حاکم است.

تفکر وحدت وجودی در پورانه‌ها، و اندیشه متعالی وحدت شخصیه وجود، که عرفای مسلمان از نحوه ارتباط خداوند و عالم هستی تبیین کرده‌اند، این نتیجه به دست می‌آید که آنچه در عالم مشاهده می‌شود، از وجود مستقلی برخوردار نبوده و جملگی به منزله صورت (در سنت پورانه‌ای) و یا شأن و مظهری (در سنت عرفانی) از حقیقتی مطلق می‌باشند که خود را در قالب این صور ظاهر ساخته است. نتیجه این دیدگاه، این است که آنچه ما از تغییر و تبدلات در عالم مشاهده می‌کنیم، در حقیقت اطوار و شئون جهان و خداوند متعال است که هر آن و هر لحظه، خود را در شأنی ظاهر می‌سازد و با فانی ساختن یک صورت، خود را در چهره صورت دیگر نمایان می‌سازد.

در بهاگونه پورانه، این حقیقت این‌گونه بیان شده است:

همان‌گونه که ابرها در آسمان ظاهر و ناپدید می‌شوند، عوالم نیز در برهمن ظاهر و ناپدید می‌شوند. در مورد همه صور، عنصر مشترک آنها، همان حقیقت یگانه است. اما به نظر می‌رسد، که صورت‌ها، وجود مستقلی از عنصر ابتدائین دارند. نخ‌هایی که یک لباس را تشکیل می‌دهند غیر از خود لباس به نظر می‌رسند. هر آنچه که به عنوان علت و مؤثر به نظر می‌رسد، غیرواقعی است؛ چراکه یک وابستگی متقابل در این بین وجود دارد. و نیز بدان جهت که دارای ابتدا و انتها می‌باشند، تغییرات و حوادث، نمی‌تواند بدون نور آتمن [که همان برهمن است] وجود داشته باشند.^{۱۱}

بیان فوق به روشنی حاکی از وجود حقیقتی مطلق (برهمن که با آتمن متحد است)، در ورای صور موجودات عالم است که مؤثر حقیقی و منشأ فعل و انفعالات هستی می‌باشد. در اینجا مناسب است تا متنی از تراث عرفانی نیز آورده شود، تا شباهت‌های موجود، بیشتر خود را آشکار سازد.

قاسانی در شرح خود بر *فصوص* می‌نویسد:

عالم به تمامه، دائماً در حال تغییر است و هر آنچه که تغییر می‌کند، هر آن، از شکلی به شکل دیگر تغییر حالت می‌دهد. این در حالی است که، عین واحدی که این تغییرات بر او عارض می‌شود، واحد است. پس باید نتیجه گرفت که، عین واحد همان ذات حق است و مجموع صور، اعراضی هستند که بر این عین واحد عارض می‌شوند. اما انسان‌های غیرعارف از درک این مسئله عاجزند. در مورد این تجدد دائمی در تمامی موجودات در شک و تردید به سر می‌برند. بنابراین، ذات حق دائماً در این تجلیات، که یکی پس از دیگری می‌آیند، قابل مشاهده است و این عالم از آن جهت که در هر لحظه، در حال نابود شدن و درآمدن به صورتی جدید است، فی‌الواقع فاقد وجود حقیقی است.^{۱۰۲}

استناد به تغییر و تبدل دائمی، در صور و موجودات عالم برای اثبات غیرواقعی بودن آنها و وجود حقیقتی ثابت در ورای آنها، مسئله‌ای است که در هر دو تقریر فوق، به روشنی قابل مشاهده است. از این رو، این ادعا خالی از وجه نخواهد بود که فروپاشی دائمی در جهان هستی، به معنای خلق و انعدام پیوسته ذرات عالم، که در متون پورانه‌ای و نیز آثار عرفانی مطرح شده، دارای مبانی و خاستگاه‌های مشترکی است. بنابراین، این آموزه را چه از حیث ساختار و چه حیث مبنا، بسیار شبیه و منطبق بر هم می‌توان پنداشت.

نتیجه‌گیری

مرور فروپاشی و پَرلیه‌های چهارگانه پورانه‌ای، این حقیقت را آشکار می‌سازد که می‌توان از سطح فوقانی این آموزه، که بعضاً با زبان استعاره توصیف شده، عبور کرد و با استناد به اصول حاکم بر جهان‌شناسی پورانه‌ای، و در چارچوب منظومه معرفتی این متون، معانی نهفته در آنها را استخراج نمود. این تلاش، در نهایت منجر به خودنمایی شباهت‌هایی خواهد شد که بین این آموزه پورانه‌ای، با آنچه عرفای مسلمان در تبیین انواع مختلف قیامت بیان کرده‌اند، وجود دارد. از جمله این اشتراکات، می‌توان به تفسیر فروپاشی و قیامت به رجوع و بازگشت تجلیات برهمن و مظاهر ذات حق به اصل خویش و حقیقت

وجود اشاره کرد. همچنین پرلیه یا قیامت، به معنای فروریختن خود پنداری و فروپاشی تعینات خلقی در دید یگی یا شخص سالک و مشاهده وحدت حاکم بر گستره وجود، در هر دو سنت تقریر مشابهی دارد. از دیگر موارد تشابه، فروپاشی دائمی است که در تمامی ذرات عالم پیوسته در حال جریان است. این امر در هر دو سنت پورانه‌ای و عرفانی مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، نباید از کنار نقاط افتراق و تبیین‌های بعضاً متفاوت انواع قیامت در دو سنت نیز چشم پوشید. برای فروپاشی جزئی، که با خواب برهما در پایان هر کلبه رخ می‌دهد، در سنت عرفانی و حتی اسلامی مورد مشابهی نمی‌توان یافت. علاوه بر اینکه، در تحلیل مقام فنا و مقصود نهایی، تجربه سالکانه در کلمات عرفای اسلامی دقت نظر بیشتری نسبت به آنچه متون پورانه‌ای عهده‌دار توصیف آنند، به کار رفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ویلسون در مقدمه ترجمه خود از ویشنوپورانه، که اولین ترجمه از متون پورانه‌ای بود و در سال ۱۸۴۰م به انگلیسی منتشر شد، محتوای پورانه‌ها را در پنج موضوع مشخص، منحصر کرد. این موضوعات عبارتند از: ۱. خلقت اولیه یا پیدایش عالم؛ ۲. خلقت ثانویه یا انهدام و بازپیدایی جهان به همراه وقایع‌نگاری حوادث عالم؛ ۳. تبارشناسی خدایان و نیاکان؛ ۴. خاستگاه مَنوها یا ادواری که مَنوتَرَه‌ها نامیده می‌شوند و ۵. تاریخ و یا مشخصاً، آنچه از سرگذشت تبار پادشاهان خورشیدی و قمری و نوادگان آنها تا عصر کنونی به ثبت رسیده است.

Wilson, H. H., transe, *The Vishnu Purāna: A System of Hindu Mythology and Tradition*, p.iv.

۲. *A history of Indian philosophy*.

۳. Prākr̥tika.

۴. brāhma

۵. ātyantika

۶. yogi

۷. paramā-tman

۸. nitya

۹. Dasgupa, Surendranath, *A History of Indian philosophy*, v.3, p.502.

۱۰. قیصری رومی، محمدداوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۳۰.

۱۱. نظام فلسفی سنکهایه، محصول کار یک حکیم بزرگ به نام کاپیلا است و گرایشات فکری مکتب سنکهایه بر همه ادبیات کهن هند، از جمله شروتی‌ها، اسمرتی‌ها و پورانه‌ها سایه افکنده است. مهم‌ترین ویژگی این مکتب را می‌توان ارائه متافیزیک محض درباره نفس دانست. این مکتب، تنها قائل به واقعیت بنیادین یعنی روح (purusa) و ماده (prakrti) می‌باشد و پیدایش و تکامل جهان را ناشی از تماس نفوس (پوروشه‌ها) شعورمند و عاقل با پرکریتی غیرشعورمند و ناخودآگاه می‌داند. (چاتری، ساتیش چاندرا و موهان‌داتا، *دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، ص ۴۸۵ و ۵۴۱).

۱۲. Visnu Purāna, book1.chpter 2. (Wilson, Vishnu Purana)

۱۳ - Visnu purāna. Book 1. Chapter 4. (Ibid)

۱۴ - bhūtā-di

۱۵ - ākāśa.

۱۶ - Dasgupa, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, v.3, p.499.

۱۷. در فلسفه اسلامی، علم الهی پیش از ایجاد، عامل خلقت و ظهور کثرات از ذات واجب دانسته شده و از آن به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» تعبیر می‌شود. عارفان مسلمان نیز همانند فیلسوفان الهی و البته نه از راه برهان عقلی، بلکه از راه کشف شهودی، علم حق تعالی در مقام ذات را حلقه واسط میان وحدت و کثرت تلقی می‌کنند. (سیددالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۳۷۴).

۱۸. از این حقیقت در زبان عرفا به «استجلاء» یاد می‌شود؛ یعنی چون حقّ تعالی اراده کرد کمالات اسمایی خود، یعنی کمالاتی را که برای حقّ تعالی در نسبت با غیر مطرح می‌شوند، در عالم خارج متحقّق سازد تا خود را در آینه تجلی مشاهده کند، عالم ایجاد گردید. استجلاء، به معنای دیدن خود در غیر است. بنابراین، حقّ تعالی خود را در آینه تجلیات خود می‌بیند. (همان، ص ۵۹۴).

۱۹. در عرفان اسلامی آفرینش انسان، هدف نهایی آفرینش جهان دانسته می‌شود؛ یا از این جهت که کمال استجلاء، یعنی دیدن ذات حق تمامی کمالات خود را در آینه غیر به جز در وجود انسان، که کون جامع و دارای جمیع اسماء الهی است، محقق نمی‌شود، یا بدین جهت که نسبت انسان کامل با عالم، همانند نسبت روح با بدن است و اساساً هدف از خلق بدن این بوده است که به مرحله‌ای از رشد برسد، که روح در آن دمیده شود (همان، ص ۶۱۴).

۲۰. داسگوپتا در تاریخ فلسفه هند با طرح این ادعا بیان می‌کند که تمام مکاتب فلسفی هند به جز مکتب می‌مام‌سا آموزه پُریه را پذیرفته‌اند. (Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, v.1, p.323) مکتب می‌مام‌سا، از جمله مکاتب ارتدوکس هندویی به شمار می‌رود که مقصود نهایی آن حمایت و مدافعه از آیین و مناسک ودایی و توجیه پذیر ساختن آنهاست. اما این مکتب، به چیزی به نام روح اعلی یا خداوند که جهان را آفریده باشد، اعتقادی ندارد. برخلاف سایر مکتب‌های ارتدوکس (عامه‌گرا) به دورانی بودن آفرینش و نابودی و کون و فساد جهان باور ندارد (چاتری، ساتیش چاندرا و موهانداتا، *دریندرا، مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه ناظرزاده کرمانی، ص ۱۵۵-۱۶۱).

۲۱. Wilson, Vishnu Purana, book VI, ch.3. Footnet 1.

۲۲ - Parārdhhas

در زبان سنسکریت «parā» به معنای «ورای یک شیء» و «ardha» به معنای «نیمی از یک شیء» است. مجموع این اصطلاح، به معنای بعد از سپری شدن دو نیمه می‌باشد.

۲۳. tanmātra

۲۴. cosmic egg

این اصطلاح، معادل با واژه «Brahmanda» به معنای «جایگاه برهما»، که اصل و ریشه تمام آفرینش است، می‌باشد که عنوان یکی از پورانه‌های هجده‌گانه نیز می‌باشد. در افسانه‌ای پورانه‌ای آمده است که در زمانی بسیار دور، زمانی که چیزی به جز یک تخم‌مرغ وجود نداشت، این تخم‌مرغ به دو نیم شد و از میان آن یک پسر بیچه، با بی‌شمار اشعه تابنده خارج شد. این کودک تنها و بی‌کس، از فرط تشنگی و گرسنگی شروع به گریه کرد و کسی نبود تا به او غذا دهد در نتیجه، همانجا دراز کشید. این کودک توسط پورانه‌شناسان همان «ویرات پوروشه» (تجلی بعدی برهما) نام نهاده شد؛ چراکه او ماده اصلی تمام مواد و اولین مظهر برهما بود. از روزنه‌های این ماده اولیه بود که مراتب هستی و جهان‌های مختلف آفرینش به وجود آمدند. (Shankarshana", Vettam, Mani, Puranic Encyclopedia, pp.158,159.

۲۵ - samvartaka

۲۶ - "Shankarshana". Vettam, Mani, Puranic Encyclopedia, p.687.

۲۷ - "Pātālas", Ibid, p.580

۲۸ - pradhāna

۲۹- A history of Indian Philosophy, V.3, p.488.

۳۰ - Purnendi Narayana Sinha. M, A, B, L, A Study of Bhagavata Purana, . P.P. 421, 422.

۳۱ - kāla

۳۲ - avyakta

۳۳ - Ibid.

۳۴ - nature

۳۵ - natural

۳۶ - "imperceptible subsist within itself."

۳۷ - passion

۳۸ - The Mārkaṇḍeya Purāna, translated by f. Eden Pargiter , p.224.

۳۹. بنابر جهان‌شناسی پورانه‌ای، هر دورهٔ جهانی یا «مهایوگه» به چهار عصر «کریته‌یوگه»، «ترته‌یوگه»، «دوایره‌یوگه» و «کلی‌یوگه» تقسیم می‌شود. در مقیاسی بزرگ‌تر، پس از گذشت هزار مه‌ایوگه، یک کلیه، به وجود می‌آید که معادل با روز بره‌ماس است. یک کلیه، که خود یک عصر جهانی میانی به شمار می‌رود، معادل با ۴۳۲۰۰۰۰۰۰۰ سال بشری است.

۴۰ - Agni Purana, 9.1. (The Puranas, A Compact, English-only Version of the Major 18 Puranas in One Document.)

۴۱ - maharloka

۴۲ - janaloka

۴۳ - nārāyaṇa

۴۴ - Vishnu Purana, book1, ch 3. (Ibid)

۴۵ - Linga Purana, 1.2. (Ibid)

۴۶ - ātyantika

۴۷ - Wilson, Vishnu purana, p.648.

۴۸ - A study of Bhagavata Purana, p.p. 422,423.

۴۹ - ahankāra

۵۰ - jiva

۵۱ - Ibid.

۵۲ - A Study of Bhagavata, p.423.

۵۴. واقعه: ۳-۱.
۵۵. حج: ۱.
۵۶. حاقه: ۱۴.
۵۷. معارج: ۹.
۵۸. تکویر: ۶.
۵۹. انفطار: ۳.
۶۰. زمر: ۶۸.
۶۱. تکویر: ۱.
۶۲. قیامه: ۹.
۶۳. انفطار: ۲.
۶۴. انبیاء: ۱۰۴.
۶۵. ابراهیم: ۴۸.
۶۶. انشقاق: ۳ و ۴.
۶۷. طه: ۱۰۵-۱۰۷.
۶۸. ق: ۴۲.
۶۹. ق: ۱۵.
۷۰. انفطار: ۵ و ۴.
۷۱. زلزله: ۶-۸.
۷۲. زمر: ۶۹.
۷۳. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۶۷.
۷۴. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، (۴ جلدی)، ج ۳، ص ۲۵۱.
۷۵. زهری از امام سجاده^ع نقل می‌کند که فرمودند: «برزخ قبر است و برای آنان در آنجا زندگی سختی است. به خدا سوگند که قبر، باغی از باغ‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های آتش است» (شیخ صدوق، خصال، ترجمه یعقوب جعفری، ج ۱، ص ۱۸۵).
۷۶. خداوند در مورد آل فرعون در قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند او (مؤمن آل فرعون) را از نقشه‌های سوء آنها نکه داشت، و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد! * عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و روزی که قیامت برپا شود (می‌فرماید): «آل فرعون را در سخت‌ترین عذابها وارد کنید»، (غافر: ۴۶ و ۴۵).
۷۷. ابو حامد غزالی، احياء علوم الدین، ج ۱۲، ص ۳۹.
۷۸. زمر: ۶۸.
۷۹. الرحمان: ۲۶ و ۲۷.
۸۰. قیصری، شرح فصوص، ص ۹۰۲.

۸۱. خوارزمی، شرح فصوص، ج ۲، ص ۶۸۲.

۸۲. برای مثال، در کتاب *ادیان و مکاتب فلسفی هند* در مورد «وداها» و ادبیات خاص آنها بیان شده که بیشتر مستشرقین قرن نوزدهم از جمله ماکس مولر معتقد بودند که «وداها» ساخته و پرداخته تخیلات ساده و بچه‌گانه بشر اولیه و در نتیجه ترس آنها از نیروهای اسرارآمیز طبیعت و نیایش و کرنش در قبال آنهاست، اما نظر بیشتر محققان هندو خلاف نظر خاورشناسان باخترزمین است و معتقدند که متون ودایی هم مقدمات یک عبادت ظاهری و ناکاملی را برای عوام فراهم می‌ساختند و هم روشی معنوی جهت خواص منظور داشتند و بدین ترتیب، سرودهای خود را به لباس الفاظ و استعاراتی بدیع آراستند (داریوش شایگان، *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، ص ۳۲-۳۵).

۸۳. متفکران ویشنوه (ویشنو پرستان)، اصول وجود (حفظ و بقاء) را تنها حقیقت می‌دانند. در این اندیشه، هیچ‌چیز نابود نمی‌شود، بلکه نابودی و آفرینش فقط تغییر صورت است؛ ذات همه‌چیز فناپذیر است. بدین علت خدایی که حفظ و نگهداری کائنات را به عهده دارد، خدای اعلی است. بهاگوته پورانه می‌گوید: «آنچه در آغاز بود، من (ویشنو)م. پس از آن من آنچه هست و او که باید باقی بماند منم» (جلالی مقدم، مسعود، *سه‌گام کیهانی: رساله در آیین ویشنوپرستی دین هندویی*، ص ۳۵).

۸۴. Vāyu Purāna, 4.68. (A history of Indian philosophy. V.3, p. 504.)

۸۵. Brahma Sutra, translated and commented by Sri Swami Sivananda, p.101,102.

۸۶. «و ایجاده للأشیاء اختفاءه فیها مع اظهاره ایها و اعدامه لها فی القیامة الکبری، ظهوره بوحدته و قهره ایها بإزالة تعیناتها و سماتها و جعلها متلاشیه» (قیصری، شرح فصوص، ص ۱۷).

۸۷. در پورانه‌ها، برهما، ویشنو و شیوه سه خدای برترند. گاهی برهما جایگاهی والاتر می‌یابد. اما غالباً شیوه و ویشنو از این مقام برخوردارند و ظاهراً بالا بردن درجه شیوه امری متأخر بر گرایش ویشنوی و حمل شده بر آن بوده است. به هر حال، روند ارج‌گذاری به دو خدا به جایی رسید که هر دو را یک خدا با دو شخصیت گرفتند و با افزودن عضو سوّم (برهما) تعلیم تری‌مورتی (تجلیات سه‌گانه واحد) نظر غالب بر پورانه‌هاست (جلالی مقدم، مسعود، *سه‌گام کیهانی*، ص ۳۰).

۸۸- Brahma purana, 3. 4. (The Puranas, A compact, English-only version of the Major 18 Puranas in one document)

۸۹ - Ibid. p.224,225

۹۰ - ibid.102.

۹۱ - Asura Hayagriva

۹۲ - satyavrata

۹۳ - Triloka

۹۴ - a study of bhagavata purana, p.184.

۹۵. از جمله اموری که به تسریع روند تکاملی مفهوم خدا در آیین هندوئیسم کمک کرد، تمایل برای یافتن یک قدرت جهانی یگانه در ورای همه پدیده‌ها بود؛ قدرتی که منشأ دوه‌ها و نیروی آنهاست. این قدرت کیهانی یگانه و با عظمت را گاه شخصی می‌انگاشتند. برای مثال، عنوان‌هایی همچون «پرچاپتی» یا «پوروشه» ناظر به این ویژگی بودند، اما این روند در نهایت، به اعتقاد به حقیقت مطلق و غیر شخصی یگانه‌ای به برهمن انجامید (ویتمن، سیمن، آیین هندو، ترجمه و تحقیق علی موحّدیان عطار، ص ۲۸).

۹۶. سیدیدالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۶۲۷ و ۶۲۸.

۹۷. شرح فصوص (قیصری)، مقدمه قیصری، ص ۱۱۰.

۹۸. عرفا در پاسخ به این پرسش که ظرفیت صعود انسان در مراتب تجلیات به سوی حقّ تعالی تا کجاست، می‌گویند انسان می‌تواند تا نخستین مرتبه تجلیات صعود کند، و بدین وسیله، در قرب ذات حقّ بر تمامی تجلیات پیشی بگیرد، اما رسیدن به مقام ذات در توان وی نیست. بنابراین، حقّ تعالی هیچ‌گاه تجلی‌ای در حدّ ذات و فراخور مقام ذات برای هیچ کس ندارد (سیدیدالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفانی نظری*، ص ۳۲۴).

۹۹. Yoga

۱۰۰. The Yoga Upanishad-s, translated by T.R. srinivasa Ayyangar, B.A, L.T, india, Vasanta press, 1938, pp.18,19.

۱۰۱. A Study of Bhagavata Purana, p.422

۱۰۲. قاسانی، شرح فصوص، ص ۱۸۶.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، *فتوحات*، ۴جلدی، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- جلالی مقدم، مسعود، *سه‌گام کیهانی: رساله در آیین ویشنوپرستی دین هندوی*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص*، ج دوم، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- چاتری، ساتیش چاندرا و موهان‌داتا، *دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، ج ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- صدوق، محمدبن علی، *خصال*، ترجمه یعقوب جعفری، قم، نسیم کوثر، ۱۳۸۲.
- غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- قیصری رومی، محمدداوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ویتمن، سیمن، *آیین هندو*، ترجمه و تحقیق علی موحدیان عطار، قم، مرکز تحقیقات و مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- The Yoga Upanishad-s, translated by T.R. Srinivasa Ayyangar, B.A, L.T, India, Vasanta Press, 1938.
- The Puranas, A compact, English-only version of the Major 18 Puranas in one document (overview of 18 Upa-Puranas, and 28 additional Puranas -TBD)
- Dasgupa, Surendranath, A History of Indian Philosophy, v.3, Cambridge University Press, 1952
- Wilson, H. H., transe.1961, 1st.1840, The Vishnu Purāna: A System of Hindu Mythology and Tradition. Calcutta: Punthi Pustak.
- Vettam, mani, Puranic Encyclopedia, first edition in English: Dehli, Motilal Banarsidass, 1975.
- A study of Bhagavata Purana, Purnendi Narayana Sinha. M, a, b, l, Benares, Tara printing works.1901.
- The Mārkaṇḍeya purāna, translated by f. Eden Pargiter , the Asiatic Society of Bengal , 1904.
- Brahma Sutra, translated and commented by Sri Swami sivananda, India: the Divine Life Lociety, 2008.

تأویل، ابزار عوام‌فریبی در بهائیت

امیرحسین منطقی*

چکیده

ادیان ساختگی برای ادامه حیات خویش، به هر چیزی متمسک می‌شوند تا مشروعیت خود را اثبات نمایند. بهائیت نیز به لحاظ ماهیت خود، خارج از این قاعده نیست؛ بدین منظور دست به دامن «تأویل» می‌شود. این مقاله با رویکرد نظری و روش کتابخانه‌ای، با هدف خلع سلاح این مدعیان، با پس از تعریف واژه تأویل، بررسی ارتباط آن با «تنزیل» و «اقتباس» و همچنین بررسی خود این واژه در قرآن و بیان نمونه‌هایی از تأویلات بهایی، درصدد ابطال این مدعا برآمده است.

کلیدواژه‌ها: باب، بها، تأویل، امی، علم لدنی، قیامت، بهشت و جهنم.

* کارشناس ارشد مبانی نظری اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

مقدمه

«خدا» آشنای اندیشه و فطرت انسانی است و کلام او مثل وجودش، دارای حجیت مطلق برای انسانی که وجودش فقر مطلق و عین‌الربط به خدا است. کلام الهی محکمت و متشابهاتی دارد که جز اهل فن را یارای تبیین کلامش نیست. تاریخ پر از اهل فن‌های دروغینی است که برای رسیدن به مطامع دنیوی خود، از روش‌های ظاهراً دینی استفاده کرده، و مردم را دچار اعوجاج فکری نموده‌اند. تأویل، تفسیر و اقتباس، نمونه‌هایی از این دست به شمار می‌روند. گروهک سیاسی فرقان، منافقین، وهابیت و بهائیت از این نمونه‌اند. برای نمونه، گروه منافقین، واژگان «زینت‌هن» و «بعولت‌هن» در آیه مبارکه ۳۱ سوره نور را به ترتیب بر «از ناف تا زانو» و «هم‌سنگران» تفسیر می‌نمودند!^۱ پایه و اساس بهائیت و بقای آن بر همین تأویل‌ها و تفسیرها استوار است. عقاید بهائیت مبتنی بر کلام سران این گروهک بخصوص «بها» می‌باشد و بالتبع و ابتدای کلام وی هم بر تأویلات وی استوار است. از این‌رو، اثبات بطلان تأویلات وی، بالتبع بطلان اعتقادات بهایی را به دنبال دارد. صاحب «فراند»، *ابوالفضل گلپایگانی*، ضمن مشخص نمودن محدوده مشروع تأویل، صحت تأویلات را منوط به امی غیرمتعلم بودن تأویل کننده دانسته است که این خود، بحثی در اثبات امی غیرمتألم نبودن سران بهایی می‌طلبد. در بهائیت عقیده بر آن است که، قرآن ظاهر و باطنی دارد. آن کس که ظاهرش را بگیرد و باطن آن را رها کند، جاهل است و بالعکسش عالم.^۲ این مقاله، ابتدا پیرامون معنای لغوی و اصطلاحی تأویل توضیحی ارائه داده، بی‌ربط بودن تأویل در بهائیت را با بیان نمونه‌هایی از تأویل‌های موجود در منابع اصیل بهایی ثابت کرده، شواهدی بر غیر امی بودن سران بهائیت و اکتسابی بودن علم ایشان ارائه داده است. از آنجایی که قوی‌ترین نظریه‌پرداز بهائیت، یعنی *میرزا ابوالفضل گلپایگانی*، حق تأویل را مختص امی غیر متعلم دانسته و «باب» و «بها» را مصداق آن معرفی کرده است، لازم است امی نبودن و اکتسابی بودن معلومات آنان اثبات گردد. در این مقاله، از سه طریق برای اثبات مدعای فوق استفاده شده است: ارائه اسناد اکتسابی بودن معلومات؛

بررسی تأویلات بهایی؛ بررسی اجمالی کتب بهایی.

چپستی تأویل

حاصل کلام یکی از محققان درباره «تأویل» چنین است:

«تأویل» در لغت از «أول» به معنای بازگرداندن می‌آید. این واژه ۱۷ بار در قرآن مجید وارد شده و مقصود از آن، تحقق اموری است که مقدمات آن قبلاً فراهم شده است. مانند فرارسیدن وعده‌های قرآنی ثواب و عقاب،^۳ تعبیر شدن خواب‌ها،^۴ به بار نشستن اقدامات حضرت خضر علیه السلام^۵ و ظهور نتیجه اعمال.^۶ «تأویل» در اصطلاح مفسران عبارت است از: صرف نظر کردن از معنای ظاهری الفاظ مقدس و پیشنهاد معنای تازه‌ای که در اولین برخورد از ظاهر آن الفاظ فهمیده می‌شود.^۷ «تأویل» در برخی متون اسلامی، در مقابل «تنزیل» قرار می‌گیرد. در این متون، «تنزیل» مصادیق دقیق و عینی آیات قرآن کریم و «تأویل» تعمیم آن است.^۸ اصطلاح «تأویل» را عالمان دین با الهام از آیه ۷ سوره آل عمران وضع کرده‌اند. ولی بدیهی است که واژه «تأویل» در این آیه شریفه و سایر آیات قرآن مجید، به این اصطلاح اسلامی متأخر از عصر نزول ربطی ندارد. همچنین می‌توان سخنی را از گوینده‌اش گرفت و آن را در زمینه تازه‌ای به کار برد تا معنای تازه‌ای پیدا کند. این شیوه «اقتباس» نامیده می‌شود و به تأویل ربطی ندارد.^۹

آیه هفتم آل عمران^{۱۰} و تعدادی از روایات دلالت بر تأویل دارند.^{۱۱} در مورد مصداق «الراسخون فی العلم»، برخی مفسران با استناد به روایات عدیده‌ای، مصداق آن را اهل بیت علیهم السلام دانسته‌اند.^{۱۲}

علامه طباطبائی در *المیزان* در مورد تأویل مذکور در آیه ۷ آل عمران پس از بررسی

اقوال مختلف در این زمینه، چنین می‌فرماید:

خواننده عزیز بعد از توجه به اشکالاتی که در اقوال سابق‌الذکر بود، متوجه می‌شود که حق مطلب در تفسیر تأویل این است که بگوییم: تأویل حقیقی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش، و چه حکمت‌هایش مستند به آن است. چنین حقیقی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش. و نیز بگوییم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چهار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد. اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش درآورده در حقیقت... کلام او به منزله مثلهایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد. همچنان‌که خود قرآن فرموده: ما قرآن را که در ام‌الکتاب نزد ما مقامی بلند و فرزانه داشت درخور فهم بشر کردیم و کتابی خواندنی ننموده، به زبان عربی درآوردیم. (زخرف: ۴) در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاراتی در این معنا هست. علاوه بر این، طوری که شمرده‌اند در شانزده مورد استعمال شده و در همه موارد در همین معنایی است که ما گفتیم.^{۱۳}

علامه طباطبائی در مورد اینکه چه کسی علم به تأویل دارد، می‌فرماید:

قرآن کریم علم به تأویل را برای غیر خدا ممکن می‌داند. اما خصوص آیه مورد بحث (آل عمران: ۷)، دلالتی بر آن ندارد. لکن انحصار موجود در آیه، منافاتی ندارد با اینکه دلیل دیگری جدای از آیه مورد بحث، دلالت کند بر اینکه خداوند از این علم اختصاصی خودش به دیگران هم داده باشد. همان‌طور که در علم غیب این‌طور است که در آیاتش مختص به خدا معرفی شده،^{۱۴} اما در آیه‌ای دیگر برای غیر خدا هم ثابت است.^{۱۵}

ایشان با ذکر آیه شریفه «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹) می‌فرمایند:

هیچ شبهه‌ای در این نیست که آیه شریفه ظهور روشنی دارد در اینکه مطهرین از بندگان خدا با قرآنی که در کتاب مکنون و لوح محفوظ است تماس دارند؛ لوحی که محفوظ از تغییرات است و یکی از انحاء تغییر این است که دستخوش دخل و تصرف‌های اذهان بشر گردد، وارد در ذهن‌ها شده از آن صادر گردد و منظور از مس هم همین است. و این نیز معلوم است که این کتاب مکنون همان ام‌الکتاب در آیه ۲۹ رعد و ۴ زخرف است. این مطهرین، مردمی هستند که طهارت بر دل‌های آنان وارد شده و کسی جز خدا این طهارت را به آنان نداده است؛ چون خدا هر جا سخن از این دل‌ها کرده، طهارتش را به خودش نسبت داده است. مانند: آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) و آیه ۶ سوره مائده که می‌فرماید: «ولکن یرید لیطهرکم»... نباید نتیجه‌ای را که این بیان دست می‌دهد، اشتباه گرفت؛ چون آن مقداری که با این ثابت می‌شود، همین است که مطهرین، علم به تأویل دارند و لازمه تطهیرشان این است که در علمشان راسخ باشند؛ چون تطهیر دل‌هاشان مستند به خداست و خدا هم هرگز مغلوب هیچ چیزی واقع نمی‌شود. لازمه تطهیرشان این است [که ذکر شد]، نه اینکه بگوییم راسخین در علم، به گردن آیه انداخت ... همچنین آیه شریفه (واقعه: ۷۹)، اثبات نمی‌کند که مطهرون همه تأویل کتاب را می‌دانند و هیچ تأویلی برای آنان مجهول نیست و در هیچ وقت از آن جاهل نیستند، بلکه از این معانی ساکت است. تنها اثبات می‌کند که فی‌الجمله تماسی با کتاب، یعنی با لوح محفوظ دارند، اما چند و چون آن احتیاج به دلیل جداگانه دارد.^{۱۶}

تأویل در بهائیت

علی‌رغم حرام دانستن تأویل در این فرقه، تأویل در این مسلک شایع بوده، اساساً این مسلک بر تأویلات مبتنی است. «بهاء» در کتاب *اقدس* تصریح و تهدید می‌کند که: هر کس که عبارات این کتاب را تأویل کرده و از معنای ظاهری آنها بیرون برد، کلام خدا را

تحریف کرده و در کتاب مبین، از زیانکارترین افراد خواهد بود: «انّ الذی یاوّل ما نُزّل من سماء الوحی و یخرّجُه عن الظاهر أنّه ممّن حرّف کلمة الله و کان من الاخسرین فی کتاب مبین». ^{۱۷} /سراق خاوری نیز می‌گوید: «از جمله وصایای حتمیه و نصایح صریحه اسم اعظم [یعنی بهاء]، این است که ابواب تأویل را مسدود نمایید و به صریح کتاب، یعنی به معنی لغوی مصطلح قوم تمسک جویند». ^{۱۸}

علی محمد شیرازی می‌گوید: «اذن نیست از برای احدی که تفسیر کند به آنچه در بیان نازل شده». ^{۱۹} گلپایگانی، مطالب کتب مقدسه الهیه را به سه دسته احکام و شرایع و سنن، ذکر حوادث ماضیه و ذکر حوادث آتیه تقسیم کرده، تأویل را در قسم آخر جایز می‌داند. ^{۲۰} گرچه فهم معانی آیاتی که ذکر حوادث آتیه می‌کنند را خارج از توان همه مردم و علما و فلاسفه دانسته، با استناد به آیات و روایاتی، مختص امی غیر متألّمی که نازل از حضرت احدیت است و نیز قائم موعود می‌داند. ^{۲۱} با فرض پذیرش این ادعا، با اثبات عدم امی غیر متألّم بودن «باب» و «بها» و حتی شیخ احمد/احسانی، از باب تأکید بیشتر، فهم معانی آیات مذکور از توان اینها هم خارج خواهد شد. در این صورت، باز هم باب تأویل که گلپایگانی آنرا به زحمت توجیّهات بی‌شمار گشوده بود، مسدود می‌گردد.

غیر امی بودن سران بهائیت و اکتسابی بودن علم آنها

در مورد اکتسابی بودن علم/احسائی، بها و عبدالبها؛ روزبهانی می‌نویسد:

احسائی دانش خویش را اکتسابی نمی‌داند، بلکه خود را ملهم از ائمه اطهار علیهم‌السلام و بهره‌مند از دانش آنان معرفی می‌کند. اما بررسی زندگی وی، از تحصیلات رسمی او حکایت دارد. در مکارم الآثار آمده است: تحصیلات خود را با فراگیری قرآن نزد پدرش، شیخ زین‌الدین احسانی آغاز کرد. دروس مقدماتی متداول عصر خویش را در همان‌جا نزد عالمان محلی فراگرفت و در سال ۱۱۸۶ق، چون در آن سامان (زادگاهش) کسی را برای رشد و هدایت نیافت، راهی نجف و کربلا شد... ^{۲۲} آقا محمدباقر وحید بهبهانی، سیدعلی طباطبایی صاحب ریاض، میرزا مهدی شهرستانی، و سیدمهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، اساتید برجسته‌ای هستند که شیخ احمد از وجود آنها بهره‌ور شد. ^{۲۳}

اکتسابی بودن علم بها ^{۲۴}

او آموزش‌های مقدماتی ادب فارسی و عربی را زیر نظر پدر و معلمان گذراند. اگرچه خود مدعی است که هرگز تحصیلاتی نداشته است. وی در نامه‌ای به ناصرالدین شاه در این باره می‌نویسد:

من تحصیل علم نکرده‌ام و در مدارس وارد نشده‌ام. می‌توانید از [مردم] شهری سؤال کنید که در آن ساکن بوده‌ام.^{۲۵} این سؤال را نه همشهریان بهاء‌الله، که عزیزه خانم نوری خواهرش خطاب به عبدالبهاء فرزند بهاء‌الله پاسخ می‌دهد: جناب میرزای ابوی، که از بدایت عمر که بحد بلوغ رسید، به واسطه فراهم بودن اسباب و گرد آمدن اصحاب اشتغال به درس و اهتمام به مشق داشته است و آنی خود را از تحصیل مقدمات، فارغ نمی‌گذاشتند. پس از تحصیل مقدمات عربیت و ادبیت به علم حکمت و مطالب عرفان مایل شده است که به فواید این دو نائل آیند. چنان‌که اغلب شب و روز ایشان به معاشرت حکمای ذی‌شأن و عرفا و درویشان مشغول بود. وقتی که صور اسرافیل ظهور دمیده شد، ایشان مردی بودند که اکثر کلمات حکما و عرفا را دیده و اغلب علائم ظهور را دیده و شنیده و فهمیده...^{۲۶}

اكتسابی بودن علم عبدالبها

مبلغ پیشین بهائی، عبدالحسین آواره (آیتی) در کشف الحیل می‌نویسد:

عبدالبهاء آن‌قدر معلم و مربی دارد که از حد، خارج است. نخستین معلمش، همان پدرش بهاء و بعد از مسافرت پدرش به کوه‌های سلیمانیه، میرزا موسی کلیم و سپس، نزد شیخ عبدالسلام شوافی از حکما و علمای مشهور بغداد تحصیل کرده است.^{۲۷}

البته منابع بسیاری به امی نبودن آنان اشاره کرده‌اند. دکتر صدری به نکته جالبی اشاره می‌کند: منابع بهایی، که به درس خواندن بها تصریح نموده‌اند،^{۲۸} و این جمله‌ای که «من دوست ندارم که اذکار قبل بسیار اظهار شود؛ زیرا که اقوال غیر را ذکر نمودن دلیل است بر علوم کسبی نه بر موهبت الهی»،^{۲۹} ظاهراً از سبب محو آثار پیشین و نیز از انگیزه او در ادعای درس ناخواندگی حکایت می‌کند.^{۳۰} امان‌الله شفا با استنادات بسیار به منابع بهایی، امی نبودن باب و بها را اثبات نموده، چنین می‌گوید: ادعای خلاف آن از سوی عبدالبها به خاطر فریب اغنام الله بوده است.^{۳۱}

اكتسابی بودن علم علی محمد شیرازی

عبدالبها، ادعای عدم تحصیل علم باب را نموده، و همه اهل شیراز را به عنوان گواه صحت ادعای خود معرفی می‌کند.^{۳۲} در حالی که، این جمله در مورد باب معروف است که: «باب چون به سن پنج یا شش سالگی رسید، جناب خال اعظم ایشان را برای فراگرفتن مقدمات زبان فارسی به مکتب، که در محلی به نام «قهوه اولیاء» در نزد استادی، که معروف به شیخ عابد است، می‌سپارد. علی محمد درباره او می‌گوید: ای استاد من مرا نزن که من قلبی نازک دارم.»^{۳۳}

باب در تفسیر سوره بقره، از سیدکاظم با تعبیر «معلمی» می‌کند.^{۳۴}

نمونه‌هایی از تأویلات ابداعی بهائیت و غیر مستند

۱. مراد از معرفت‌الله، معرفت مظهر اوست. مراد از پناه به خدا، پناه به مظهر اوست. مراد از لقاء‌الله، لقاء مظهر اوست.^{۳۵}
۲. مقصود از سماء در کلمات نبویه، سماء دیانت و سماء امر الله است.^{۳۶}
۳. منظور از شمس، قمر و نجوم در یک مقام، امر الله و اولاد او در ظهور دیانت جدیده است. در مقامی دیگر، ارکان، احکام و فقهای دیانت سابقه است.^{۳۷}
۴. اطلاق تلویحی «شمس»، به مفهوم «مظهر الهی»، به نقطه بیان (باب) از سوی بها.^{۳۸}
۵. منظور از لقاء، لقای جمال او (بها).^{۳۹}
۶. منظور از مشارق و مغارب، مظاهر الهی و از بین رفتن آنهاست.^{۴۰}
۷. «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»، یعنی سماء ادیان، که در هر ظهور مرتفع می‌شود و با ظهور بعد شکافته می‌شود؛ یعنی باطل و منسوخ می‌گردد.^{۴۱}
۸. تفسیر «ابرار» در آیه ۵ سوره دهر به بهائیان.^{۴۲}
۹. منظور از «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، من (بها) هستم.^{۴۳}
۱۰. تفسیر آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸)، به قلوب کسانی که بدون سواد بودند، ولی خداوند به آنها علم لدنی داد.
۱۱. «أَرْض و سماوات» در آیه ۶۷ سوره زمر، سماوات به معنای سماوات ادیان و ارض به معنای ارض معرفت و علم است.
۱۲. در آیه ۷۲ سوره الرحمان، «حور مقصورات» = معانی‌ای که در غرفه‌های حکمت، محصور گشته‌اند.
۱۳. در آیه ۱۰ سوره دخان، «دُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ» مراد آن حوادثی است که برای امتحان مردم است، مانند، قتل موسی علیه السلام، تغییر قبله و داستان مریم «س».
۱۴. در آیه ۷۴ سوره الرحمان، سؤال به معنای شناخت از روی سیمای آنهاست. وقتی نگاه به صورتشان می‌کنند، همه چیز را می‌فهمند و دیگر نیازی به سؤال کردن به مفهوم مصطلح آن ندارند.^{۴۴}
۱۵. اینها برای اثبات گفته‌های خویش، از قرآن استفاده کرده و تفسیر به رأی می‌کنند تا جایی که علاوه بر آنکه بهاء خودش را هم طراز قرآن ناطق، یعنی ائمه اطهار علیهم السلام دانسته،

بلکه تفسیرهای شخصی خود را بر تفسیرهای منقول از ائمه اطهار علیهم السلام، مقدم شمرده، خود را مصداق «ابرار» در آیه شریفه «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» شمرده است.^{۴۵} اصولاً شخصیت‌سازی برای خود و سایر سران بهائیت، لازمه رسیدن به اهداف و منویات درونی «بها» و سایر سران بهایی است.

۱۶. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: منظور از کروبین، قومی از شیعیان ما در خلف عرش هستند. در این مورد، بها می‌گوید: و اگرچه از ذکر خلف عرش معانی بسیار منظور بوده، هم بر حسب ظاهر، هم بر حسب باطن و لکن در یک مقام مدلل است بر عدم وجود شیعه، چنانچه در مقام دیگر می‌فرماید: مؤمن مثل کبریت احمر است و بعد به مستمع می‌فرماید: آیا کبریت احمر دیده [؟] ملتفت شوید، به این تلویح که ابلغ از تصریح است، دلالت می‌کند بر عدم وجود مؤمن.^{۴۶}

۱۷. تأویل مفهوم ختم نبوت: با توجه به آنچه گذشت، وقتی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: منم آدم و نوح و موسی و عیسی و نیز فرمود: اما النبیون فأننا، پس می‌تواند بگوید: منم آخرین نبی، زیرا بعد از آنکه بدء النبی، بر آن حضرت صادق است، ختم النبی هم صادق است. مظهر خدا اولیت و آخریت بر او معنا ندارد، همچنانکه در خدا معنا ندارد.^{۴۷}

۱۸. باب قیامت را روز ظهور شجره حقیقت [خودش] دانسته و سخن احدی از شیعه یوم قیامت را نفهمیده، بلکه همه موهوماً امری را توهم نموده که عندالله حقیقت ندارد.^{۴۸} مراد از برزخ را هم فاصله بین دو ظهور پیامبران دانسته است.^{۴۹}

بها منظور از قیامت را قیام خود برای نبوت دانسته^{۵۰} و از ساعه، واژه قرآنی به معنی قرآن قیامت است، ساعت بعثت خودش را اراده کرده، و از این‌رو، آیات قرآن را به خودش تأویل کرده است.^{۵۱} او هم مانند باب، قیامت را به معنایی که علمای اسلام قائلند، موهوم می‌داند.^{۵۲}

۱۹. منظور از مصیبت و بلای آخرالزمان، که در کتاب *مکاشفات یوحنا*، به عنوان نبرد *آرمجرتون* (باب ۱۶، آیه ۱۴) به آن اشاره شده و در متون مقدس دیگر، هم به آن اشاره شده، «حادثه بدشت» و نیز جنگ جهانی اول و دوم است. البته، مترجم همین مقاله نبرد

آرمجدون را نبرد نهایی خیر و شر و به‌طور کلی، مبارزه شدید نور با ظلمت دانسته، می‌گوید: علاوه بر مسیحیت، دین زرتشتی نیز آن را پیش‌بینی کرده است.^{۵۳}

۲۰. منظور از الصیحه، القارعة، الحاقه، الساهره، الطامة، الصاخة، الازفة، الفزع الاکبر، الصور، الناقر و مثل آنها، الواح(نامه‌های بها) است.^{۵۴}

۲۱. مراد از «وجه الله» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، وجود بها است.^{۵۵}

۲۲. یکی از محققان بهایی، هزاره‌ای که در کتاب مقدس به آن اشاره شده است، که بعد از ظهور حضرت مسیح علیه السلام است،^{۵۶} این هزاره را ابتدا به سه هزاره قبل، حین و بعد از هزاره تقسیم نموده، می‌گوید: مراد از هزاره، هزاره قبل است که از سال شروع ادعای باب (۱۲۶۰ق) شروع شده است و در آن صلح و امنیت برقرار می‌شود. (صلح اصغر و اکبر) و دلیلش، سخن عبدالبها است.^{۵۷}

نتیجه بحث

استناد بها در تأویلات خویش به آیه هفتم آل عمران باطل است: زیرا:

۱. تأویل در آیه مذکور و بقیه آیات ربطی به مقصود بها ندارد. اصلاً مربوط به مبحث الفاظ و معانی آن نبوده، بلکه امور عینی مراد است.
۲. مطابق آیات مذکور، جز خدا فقط اهل‌البیت علیهم السلام علم به تأویل دارند، آن هم معلوم نیست به همه تأویلات و همیشه علم داشته باشند؛ یعنی از این آیات مورد اشاره نمی‌توان اثبات کرد که ائمه علیهم السلام، به همه تأویلات و همیشه علم داشته باشند، بلکه این مطلب از ادله دیگر به‌دست می‌آید.
۳. فعل بها در این مورد را می‌توان «اقتباس» نامید، نه تأویل. در این صورت، اقتباسات وی جعلی و شخصی است و ربطی به مفاهیم اسلامی ندارد؛ زیرا برای مثال در هیچ‌یک از فرق اسلامی معنای قیامت، آن‌چیزی نیست که بها گفته است.
۴. با اینکه سران بهائیت، اعضای فرقه را به شدت از هر گونه تأویل نصوص بهایی منع می‌کنند، اما بسیاری از ادعاهای ایشان مبتنی بر تأویلات است، آن هم تأویلات بدون پشتوانه عقلی و یا تجربی.

۵. اگر استدلال گلبایگانی مدنظر باشد، حتی اگر تأویلات هم پذیرفته شوند، اشکال دیگر این است که تأویل گران بهایی هیچ یک امی غیر متعلم نیستند. از این رو، تأویل ایشان و به تبع آن، اصل مدعای آنان باطل است.

۶. تأویل و توجیهاات دیگران هم صرف ادعا بوده، دلیلی بر اثبات آنها اقامه نشده است. مانند آرمجدون، که چند سؤال مطرح است: اولاً، کدام دلیل بر انطباق نبرد آخرالزمان از زبان انبیاء سلف بر جنگ جهانی اول و دوم وجود دارد؟ ثانیاً، بالأخره مراد از آرمجدون چیست؟ ثالثاً، چه ارتباطی بین تپه آرمجدون، که بین اردن و فلسطین است، با کوه کرمل وجود دارد؟ رابعاً، به چه دلیل مراد بها از «عقاب عظیم»، جنگ جهانی باشد؟ و...

دلیل این مدعا، که مراد از «وجه الله»، در آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، میرزا حسینعلی است، چیست؟ دلیل بر رد ادله‌ای که خدا را مصداق آیه می‌داند، همچنان که مفاد آیه است، کدام است؟ اینکه مراد از مصیبت و بلا، که در کتب مقدس آمده، واقعه بدشت باشد، که طی آن قررة العین کشف حجاب نموده و مدعی نسخ اسلام شد، به راستی چه دلیلی بر این ادعا اقامه شده است؟ فرضاً که این ادعا درست باشد، آیا این خود، رد مدعای بهائیت نیست؟ چگونه می‌توان از یکسو، ادعای نسخ اسلام نمود و از سوی دیگر، نسخ اسلام را بلا معرفی کرد؟ آیا این دو جمله از تناقضات بهائیت نیست؟ در این جمله، «باب و بها الی آخر الذی لا آخر له ظاهر خواهند شد»،^{۵۸} منظور از این کلام چیست؟ اگر مراد این است که آن دو، تا ابد اشراف بر دنیا دارند،^{۵۹} لازمه آن اثبات نبوتشان است که هیچ دلیلی بر آن اقامه نشده است. اگر منظور این است که آنان در آخر دنیا، که منتهی به قیامت می‌شود، زنده می‌شوند، این همان رجعت است که بها آن را، رجعت صفاتی دانسته، نه بدنی و لذا ربطی به معنای مذکور ندارد.

جایگاه کتب آسمانی در ادیان و «اقدس» در بهائیت

از خصائص اصلی ادیان الهی، ویژگی‌هایی است که باید کتاب مقدس آن دین دارا باشد. به طور کلی نظام الهی، ویژگی‌های خاص خود را دارد. هر کس با مجموعه کتاب و نوشته و ادعا نمی‌تواند دین‌سازی کند. گلبایگانی نیز کتاب را بهترین حجت انبیاء دانسته، رمز آن را در ماندگار بودن آن دانسته است.^{۶۰} در دیدگاه بهایی کتاب خداوند، به عنوان میزان

مصون از خطایی که در بین امم نصب گردیده، معرفی شده است. «اقدس» هم از مصادیق کتب الهی،^{۶۱} و راه حل مشکل در عرصه حقوق معرفی شده است.^{۶۲} ابتدا، لازم است اوصاف یک کتاب الهی بیان گردیده، آن‌گاه اقدس یا هر کتاب دیگر، که ادعای الهی بودن دارد، با آن معیار سنجیده شود تا صحت و سقم ادعا روشن شود. بهترین معیار در این سنجش، کلام خالق کلام در این نوع کتب است. یکی از مفسران قرآن کریم، نظام الهی را این‌گونه توصیف می‌نمایند:^{۶۳}

«در نظام الهی، ابهامی وجود ندارد و همه روشن و روشنگر می‌باشند، از جمله:

۱. فرستاده‌اش روشنگر است: «رَسُولٌ مُّبِينٌ»؛ (دخان: ۱۳)
 ۲. قرآنش روشن و روشنگر است: «قُرْآنٌ مُّبِينٌ»؛ (حجر: ۱)
 ۳. با زبانی روشن و واضح بیان شده: «هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ»؛ (نحل: ۱۰۳)
 ۴. هشدارهایش نیز بدون ابهام است: «نَذِيرٌ مُّبِينٌ»؛ (اعراف: ۱۸۴)
 ۵. حتی جنگ و صلحش نیز روشن است: «فَتَحًّا مُّبِينًا»؛ (فتح: ۱)
 ۶. پس هر گروهی در برابر این همه شفافیت مخالفت کند، گمراهی او نیز بسیار روشن است. «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا». (احزاب: ۳۶)
- و مقرر می‌دارد که:^{۶۴}

«دشمن برای خاموش کردن نور خدا،^{۶۵} از راه‌های مختلفی استفاده می‌کند، از جمله:

۱. تهمت ارتجاع و کهنه‌گرایی می‌زنند: «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»؛ (انعام: ۲۵)
۲. می‌گویند این سخنان خیال و پندار است: «أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ»؛ (انبیاء: ۵)
۳. سخنان پیامبر را دروغ و افترا می‌نامند: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ»؛ (احقاف: ۸)
۴. آیات وحی را سطحی و بی‌ارزش قلمداد می‌کنند: «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا»؛ (انفال: ۳۱)
۵. برای خداوند رقیب‌تراشی می‌کنند: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا»؛ (ابراهیم: ۳۰)
۶. مردم را از شنیدن آیات الهی باز می‌دارند: «لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ»؛ (فصلت: ۲۶)
۷. به راه و مکتب مؤمنان طعنه می‌زنند و آنان را تحقیر می‌کنند: «وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ»؛ (توبه: ۱۲)
۸. سعی در تخریب مساجد و پایگاه‌های مکتب دارند: «وَسَعَى فِي خَرَابِهَا»؛ (مائده: ۵۷)

۹. سعی در تحریف دین دارند: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ»؛ (بقره: ۱۱۴)
۱۰. گاهی بدعت‌گذاری در دین دارند: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَأُوهَا»؛ (حدید: ۲۷)
۱۱. گاهی حقایق دین را کتمان می‌کنند: «يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ»؛ (بقره: ۱۵۹)
۱۲. دین خداوند را تجزیه می‌کنند: «أَفْتَوْمُنُونَ بِنِعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضِ»؛ (بقره: ۴۹)
۱۳. حق و باطل را در هم می‌آمیزند: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ»؛ (بقره: ۴۲)
۱۴. در دین خدا غلو می‌کنند: «لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ»؛ (مائده: ۴۲)
۱۵. [همیشه] با مسلمانان به جنگ و ستیز برمی‌خیزند: «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ»؛ (بقره: ۲۱۷)

کتاب‌های آسمانی نقش بی‌بدیلی در هدایت انسان‌ها ایفا می‌کند. بها هم به این مطلب اذعان کرده، می‌گوید: «کتاب بهترین حجت خدا است.»^{۶۶} مواظب اوامر الهی در کتاب باشید.^{۶۷} و نیز تصدیق آن شمس معنوی (خودش).^{۶۸} او می‌گوید:

رسیدن به عین الیقین و حق الیقین - قدرت تشخیص حق از باطل -، بی‌آب رفع عطش کند و بی‌نار حرارت محبت‌الله بیفزاید، بی‌ذهب غنا بخشد - بی‌فنا بقا دهد، اینها برخی اوصافی است که مجاهدین فی‌الله دارند. مجاهدین فی‌الله بعد از انقطاع از ماسوی، با مدینه انس می‌گیرند و دلایل قطعیه را از سنبل آن محفل می‌شنوند و آن مدینه، کتب الهیه است در هر عهدی مثلاً، در عهد موسی تورات، در زمان عیسی انجیل و در عهد محمد، رسول‌الله، فرقان و در این زمان، «بیان» و در عهد «مَنْ يَبْعَثُ اللَّهَ» [منظورش خودش است]، کتاب او [اقدس] که رجوع کل کتاب‌ها به آن کتاب است و مهیمن است بر جمیع کتب و در این مدایل، ارزاق مقدر است و نعم باقیه مقرر غذای روحانی بخشد و نعمت قدمانی چشاند بر اهل تجرید نعمت توحید عطا فرماید بی‌نصبیان را نصیب کرم نماید، ارکان صحرای جهل را کأس علم عنایت کند و هدایت، عنایت، علم، معرفت، ایمان و ایقان کل من فی السموات و الارض در این مدایل مکنون و مخزون گشته.^{۶۹}

پاسخ: دکتر صدری به این مطلب اشاره می‌کند که، بهائیان، اقدس را «مهیمن بر جمیع کتب» و «ناسخ جمیع صحائف» و «مرجع تمام احکام و اوامر و نواهی» می‌شمارند.^{۷۰} بآبی‌هایی که از قبول ادعای او امتناع کردند، یکی از انتقاداتشان همین شریعت‌آوری او بود. از این‌رو، به اعتقاد آنان، نسخ «بیان» نمی‌توانست در فاصله زمانی بسیار کوتاه رخ دهد.^{۷۱} به‌ویژه آنکه، در برخی آثار

بهایبی گفته شده که تفاوت «بیان» با اقدس، همانند تفاوت «کعبه با سومنات» است.^{۷۲} «بیان» همان کتابی است که برخی از علمای بهایی آن را از لحاظ وسعت و مرجعیت ناسخ قرآن دانسته و معتقدند که باب با آن اسلام را به چالش کشید!^{۷۳} احکام این دو آیین، هیچ مشابهتی با یکدیگر ندارند...^{۷۴} *آیت‌الله تهرانی*، پس از ذکر سیزده صفحه از آثار باب، به نکات زیر اشاره می‌نماید:

تا ابد جای خجالت است که بگویم خوانندگان محترم، این آثار را با قرآن و بیانات دیگر ائمه اطهار علیهم‌السلام مقایسه کنند. چندان جای تعجب از صاحب این آثار نیست که خودش را اشرف و افضل از پیامبر و علی علیه‌السلام بداند. شگفتا از بها، که از جمله در صفحه ۱۲۰ و ۱۲۱ ایقان کتاب بیان را در ردیف کتب الهیه مانند قرآن قلمداد نموده و از کتب الهیه، تعبیر به شهر و مدینه روحانی نموده و از این مدینه، توصیفاتی می‌کند و منظور اصلیش این است که در عصر علی محمد، کتاب بیان هم دارای این توصیفات است. این مدینه هر هزار سال یا بیشتر تجدید می‌شود. در پاسخ او باید ظهور نابهنگام خود وی را مطرح و علتش را جو یا شد.^{۷۵}

علاوه بر این پاسخ‌ها، بیان چند نکته خالی از لطف نخواهد بود: لازمه کلام بها که گفت: «کتاب بهترین حجت خدا است»، این است که باید کتاب از سوی خدا باشد. طبق عقل و شرع،^{۷۶} جایگاه کتب آسمانی (الهی) همین است. ولی اگر منظور وی از کتب الهی، «بیان»، «اقدس» و «ایقان» است و منظور از خدا، خودش است، این نظریه باطل است؛ زیرا نه او خداست، نه باب و نه آن دو کتاب، الهی‌اند؛ چراکه اوصافی مانند: غیر آسمانی، غیر معقول، غیر فطری، غیر قابل فهم، غیر عملی، مغلوط، اصلاحی، تأویلی و متناقض بودن، که از طریق تفکر در کتب - همچنان که خود بها امر کرده است - به دست می‌آید، مانع از پذیرش و عمل به آنها می‌گردد.^{۷۷} حتی در کتب اصلاح شده بهایی نیز بسیاری از این اشکالات باز هم دیده می‌شود. بخصوص اقدس، که به قول علامه محیط طباطبایی، بعد از چند بار اصلاح و دخل و تصرف، در آخر چاره‌ای جز پنهان کردن آن از اهل ادب عرب پیدا نمی‌کنند.^{۷۸}

دکتر صدری می‌نویسد: اقدس از حیث صورت، تشابه کامل با متون فقهی اسلامی و به ادعای منابع متأخر بهایی «فقط به اعتبار شیعیان و ایرانیان معاصر با ظهور»، آیین بهایی تدوین شده است.^{۷۹} اما بعداً به عللی،^{۸۰} تغییر روش می‌دهند و محققان، یکی از علت‌های عدم نشر آن کتاب در چند دهه اخیر و نیز ترجمه نشدن آن به زبان‌های اروپایی را همین تغییر روش می‌دانند.^{۸۱}

با استناد به گفتار خود بها، اعراض از چنین کتبی ضروری است. اگر هم گفته شود: چون بها پیغمبر است، پس بی چون و چرا باید از او تبعیت نمود، خواهیم گفت: اولاً، هذا اول الکلام، باید این ادعا با طرق خاص خودش - از جمله ارائه معجزه، فضایل والای شخصی و علم لدنی، نه با استناد به گفته خود بها ثابت شود. ثانیاً، آثار پیامبران هرگز دارای این اوصاف نیستند؛ چراکه انزال این چنین کتابی از سوی خدا، نافی غرض، حکمت و علم الهی بوده، ضمن اینکه اغراء به جهل از سوی خدا و تکلیف بما لایطاق خواهد بود و همه اینها عقلاً قبیح است؛ چراکه کلمه حکم به العقل حکم به الشرع.^{۸۲} از این رو، پیامبر ختمی مرتبت ﷺ امر به طرح و اعراض از روایات منافی قرآن می نمایند.

اغلاط فراوان ادبی و محتوایی در آثار باب و بها

جالب اینکه، باب برای پوشاندن لباس حجیت به کتاب خویش، تحدی گری نموده است. آیت الله تهرانی ضمن بیان این نکته، همین آثار باب را دلیل بطلان وی دانسته، یکی از ادله خیانت بها را، تمجیدات بی اساس وی از آثار باب می داند.^{۸۳} وی عبارت پردازی، عرفان بافی، و تأویل سازی بها را قوی تر از باب دانسته و خطر این گونه افراد در گمراهی مردم را بیشتر می داند.^{۸۴} برخی از محققان، تحقیق خوبی در این زمینه نموده اند که اجمالی از آن ارائه می گردد:^{۸۵}

آغاز لوح باب به حاجی میرزا آقاسی (صدر اعظم محمدشاه قاجار)، آغاز شایسته و

گویایی است:

الحمد لله الذي تقهر بتقهير تقهر اقتهار قهر
 قهاريته علي كينونات المشركات من الممكنات و
 الحمد لله الذي تعظم بتعظيم تعظم اعظام عظمته
 علي ذاتيات المؤتفكات من الموجودات و الحمد لله الذي
 تجبر بتجبير تجبر اجتبار جبر جباريته علي نفسيات
 المقدرات و الحمد لله الذي اقتدر بتقدير تقدر اقتدار
 قدر قدرته علي آيات المهيات...^{۸۶}

واژه تراشی های فوق، یادآور واژه تراشی های ملا فیروز^{۸۷} در کتاب مجعول دستگیر است! نظیر: جمساشان جمساس، چمساشان چمساش، خمساشان خمساش، و اسلاس پاساپایس، راساراس تاسایاش، یا فرنوش و ورنوش و اردوش (در معنای خرد و روان و تن ماه!) و وارلاس و فورلاس و ورلاس (در معنای خرد و روان و تن نیر: عطارد!)^{۸۸} [یا نظیر: کلححون و شلححون سیدکاظم رشتی].

مرحوم حسن نیکو، چند نمونه از اغلاط آثار باب و بها را ذکر نموده، و سپس عبارت جالبی را از آن مرحوم نقل می‌کنند که مقصود ما را برآورده می‌کند:

بنده نمی‌خواهم در عبارت پیچیدگی کنم و اغلاط حضرات را ایراد نمایم؛ زیرا از بس گفته‌اند: «أنا قد جعلناك جلالاً جليلاً للجالين - جمالاً جميلاً للجمالين - عظماناً عظيماً للعاضمين - نوراً نوراً للناورين - كبرناً كبيراً للكابرين - عزاناً عزيزاً للعازين - فتحاً فتيحاً للفتاحين - حباباً حبيباً للحابين - شرفاً شريفاً للشارفين، جبراناً جبيراً للجابرين» و امثال ذلك، دیگر ذکر این گونه کلمات بسیار مبتذل و رکیک به نظر می‌آید؛ زیرا خود سید باب و میرزا اقرار و اعتراف نموده‌اند که متابعت قواعد قوم را ننموده‌اند و خود را مظهر «يفعل ما يشاء» و «يحكم ما يريد» می‌دانند و به قیود و حدود صرف، و نحو و قواعد قوم مقید و محدود نخواهند شد. بسیار مناسب است مزاح رفیقی که می‌گفت: اگر بحر و قافیه و معنی از من نطلبند، شاعر ماهری هستم!^{۸۹}

بها تصریح می‌کند که، «لاتزنوا کتاب الله بما عندكم من القواعد و العلوم انه لقسطاس الحق بين الخلق قديوزن ما عند الامم بهذا القسطاس الاعظم و انه بنفسه لو انتم تعلمون.»^{۹۰} نمونه‌های بسیاری از اغلاط مانند: جمع بستن کلمات جمع، مانند عوارضات ارضیه،^{۹۱} اطفال‌های اصفهان^{۹۲} و اشتباهات ریاضی و محتوایی وجود دارد. به دلیل اشتباهات فاحش باب، ملا علی‌اکبر اردستانی نامه‌ای به وی نوشته، از اغلاط ادبی در الواح سبعة باب می‌پرسد. باب هم به اشتباهات خود اقرار کرده و آن را این‌گونه توجیه می‌کند که قواعد عربی «قواعد شیطانی» اند.^{۹۳} او می‌گوید:

اگر نکته‌گیری در اعراب و قرائت با قواعد عربیه شود، مردود است؛ زیرا این قواعد، از آیات برداشته می‌شود، نه آیات بر آنها جاری می‌شود و شبهه نیست که صاحب این آیات، نفی این قواعد و علم به آنها را از خود نموده، بلکه هیچ حجتی نزد اولی‌الالباب از عدم علم به آنها و اظهار این نوع آیات و کلمات اعظم‌تر [کذا] نیست...^{۹۴}

در پایان نیز این نکته را متذکر می‌گردند که، زبان برای تفهیم و تفاهم است. هر پیامبری باید به صورت روشن و با زبان قوم خود، با آنها صحبت کند، همچنان‌که آیاتی از قرآن بر این مطلب دلالت دارند.^{۹۵} چون زبان رایج در ایران فارسی بود، لذا آیاتشان - که نشانه معجزه خود می‌دانند! - را به زبان فارسی نازل فرمودند. از طرفی هم، چون فکر کردند وحی باید به زبان عربی باشد، بسیاری از کتبشان را به زبان عربی - نازل می‌کردند. جالب اینکه، بها و فرزندان و جانشینان وی، عملاً این منطق یعنی آنارشیسم ادبی، را قبول نداشتند. حتی کتاب مقدسشان (اقدس) را در هنگام چاپ به طور مفصل ویرایش کردند.

در چاپ‌های بعدی نیز غلط‌های بجا مانده را اصلاح نمودند.^{۹۶} محققان مذکور، مناظرات و توبه‌های باب را نیز مستنداً ذکر نموده‌اند.^{۹۷}

تقریباً همه محققان در عرصه بهائیت، به این اغلاط اشاره نموده‌اند. از جمله آیت‌الله تهرانی، که به برخی از اشتباهات ادبی بها اشاره نموده‌اند.^{۹۸}

احمد کسروی، ایرادات زیادی وارد نموده است. یکی از آنها، در همین زمینه است که با بیان آن و پاسخ‌هایی که به برخی از شبهات داده‌اند، این بخش را به پایان می‌بریم. وی می‌نویسد:

یک ایراد بزرگ دیگر، عربی‌گویی‌های باب و بها است. این از چند راه جای ایراد است: نخست، اینان از کوتاه‌بینی چنین می‌دانسته‌اند که زبان قره‌ش (وحی) جز عربی نتواند بود. چنین می‌دانسته‌اند که تنها دلیل پیغمبر اسلام، به راست‌گویی‌اش، قرآن می‌بوده، اینان نیز باید مانند آن را پدید آورند. این است که به عربی‌گویی پرداخته، آن‌گاه کوشیده‌اند که تا توانند مانده‌سازی [همانندسازی] کنند و به ویژه بهاء، که خواسته دست‌مانده آیه‌های قرآن را سازد. این است همچون قرآن پیایی آورده: «لو اتمتعلمون»، «انّه لهو الغفور الکریم»، «انّه لهو الباقی الکافی الغفور الرحیم» و مانند اینها.

دوم، باب و بها هر دو شان عربی را نیک نمی‌دانسته و جمله‌های غلط آورده‌اند. پاسخ‌هایی که در این باره داده‌اند، در پیش آورده‌ایم. نوشته‌های باب بسیار غلط می‌باشد و در بسیار جاها درخور فهم نیست. اما بهاء، چنان‌که نوشته‌اند، برخی از یارانش نوشته‌های او را درست می‌گردانیده‌اند. با این حال، در آنها نیز غلط بسیار است. گذشته از آنکه جمله‌هایش خنک و عامیانه می‌باشد. ناشیگری از هر سوی آن پیدا است.

می‌دانم بهائیان این را به گردن نخواهند گفت [گرفت] و دلیل خواهند خواست. این است یک جمله از نوشته‌های او را به عنوان نمونه می‌آورم. همان لوح احمد، که آن را شاهکار خود شمرده و برای هر بار خواندنش، مزد صد شهید نوید داده. جمله نخست او این است: هذه ورقة الفردوس تغن علي افنان سدرة البقاء بالحنان قدس ملیح. معنی آنکه، «این برگ بهشت است و آواز می‌خواند به روی شاخه‌های درخت کنار بازماندن (بقاء) با آهنگ‌های نمک‌دار پاکی (قدس).

در این یک جمله، غلط‌هایی هست که یکایک می‌شماریم: ۱. «تغن» اگر به معنی «آواز خواندن» است، بایستی بگوید: «تغنی»؛ ۲. بایستی به سر «قدس»، الف و لام آورد و بگوید «القدس»؛ ۳. «ملیح» اگر صفت «الحنان» است، بایستی بگوید: «الملیحة». در این واژه، دو غلط رخ داد: یکی آنکه به جای «معرفه»، «نکره» آورده، دیگری آنکه به جای «مذکر»، «مؤنث» یاد کرده.

از آن سوی، خواندن برگ به روی شاخه‌ها چه معنی می‌دارد؟!... آن بلبل است که بر روی شاخه‌ها خواند، نه برگ.^{۹۹} از این گذشته، «سدر»، درخت کُنار، در عربستان و جاهای بی‌آب پیدا می‌شود و اینکه در قرآن نامش آمده، بهر آن است که درخت دیگری در عربستان کمتر شناخته می‌بوده. در ایران، این همه درخت‌های گوناگون می‌باشد و کمتر کسی درخت کُنار را دیده، چه جای یاد آن می‌بوده؟!.

تنها این یکی نیست. بیشتر جمله‌هایش از این‌گونه است.

در اینجا بهائیان پاسخ‌هایی می‌دهند که اگر ندانندی بهتر بودی. مثلاً می‌گویند: «کتاب اصلی جمال مبارک، ایقان است که به فارسی نوشته». در حالی که، این دروغ است. ایقان را بهاء‌اله پیش از دعوی من یظهره اللهی^{۱۰۰} نوشته. کتاب ارجدار او، که با قرآن برابر می‌شمارند، اقدس می‌باشد که سراسر به عربی است. همچنین باب، کتاب نخستش که در برابر قرآن نوشته، تفسیر سوره کوثر است که آن نیز سراسر به عربی است. اما بیان اگرچه آن را به عربی و فارسی هر دو نوشته، ولی عربی بیشتر می‌باشد.

به هر حال، این بی‌گمان است که باب و بهاء، زبان فرهنگ را جز عربی نمی‌شناخته‌اند و هر یکی می‌خواستند در برابر قرآن همانندسازی کنند. بهاء‌الله، نماز و دعا و زیارت‌نامه را نیز به عربی ساخته است. اینکه گاهی فارسی نیز نوشته‌اند، از این رو است که فارسی می‌دانسته‌اند و به هوس نوشتن با آن افتاده‌اند. چنانکه پسر عبدالبهاء، چون سال‌ها در استانبول و ادرنه، در میان ترک‌ها زیسته و ترکی یاد گرفته بود، هوسبازانه گاهی هم لوح‌های ترکی (که بسیار خنک است) نوشته...

گاهی نیز بهائیان چنین پاسخ می‌دهند: «به قرآن نیز ایراد گرفتند». یکی از میسیونرهای^{۱۰۱} مسیحی به نام هاشم شامی به قرآن چند ایرادی گرفته و آن دستاویزی در دست اینان گردیده. باید گفت: قرآن در حجاز در میان عرب پدید آمد و کسی به آن ایرادی نگرفت در جای خود، که همگی از استواری و شیوایی جمله‌های آن در شگفت شدند. اگر پس از هزار سال یک میسیونر مزدور مسیحی، چند ایرادی به آن گرفته، پیدا است که چه ارجی به آن توان نهاد؟! آن‌گاه هاشم شامی به سراسر قرآن بیش از پنج یا شش ایراد نگرفته و این جز آن است که جمله‌های بیان سراپا غلط است و اقدس نیز در هر صفحه‌ای چند غلطی توان شمرد...

گاهی نیز کسانی پاسخ می‌دهند: «شما می‌خواهید یک مبعوث الهی را تابع اقوال سببویه گردانید؟» می‌گوییم: این نافهمیدن و یا خود را به نافهمی زدن است؛ ما گفت‌وگو از سببویه و اخفش نمی‌داریم. گفت‌وگو از این است که هر زبانی، از روی قاعده‌هایی می‌گردد که هر کسی که با آن زبان [سخن] می‌گوید، یا می‌نویسد، باید پیروی از آنها کند،

و یا خودش قاعده‌های دیگری را پدید آورد. اینکه کسی به هیچ قاعده‌ای پابستگی ننماید، آن غلط‌گویی و پریشان‌سراییی است، و چنان کسی را جز کودن نتوان نامید.^{۱۲}

نتیجه‌گیری

از حیث علمی، ادبی، محتوایی و مطابقت با وحی، بهائیت حرفی برای گفتن ندارد. از این‌رو، مجبور به طرق دیگری از قبیل: شعارهای غالباً زیبا و همه‌پسند و رفتار خوب و افعال خوب، بالاخص در اجتماعات غیر بهایی هستند. این نکته از دید خودشان پنهان نیست. آثار ایشان را یا از دید عموم یا پنهان می‌کنند، یا در چاپ‌های بعدی اصلاح می‌کنند. تأویلات و تفاسیر بهایی هم اگر بدون تعصب نگریسته شود، انصافاً بی‌ربط و بی‌اساسند. اساساً مجرای تأویل، الفاظ نیست. بر فرض که چنین باشد، بی‌اصول و مبنا نیست. اگر نبود هیچ ایراد دیگری بر باب و بها، همین مورد بر ابطال ادعاهایشان کافی بود. اگر علم لدنی این است، علم عادی کدام است؟

پی‌نوشت‌ها

۱. سایت هایلیان، بخش نمایشگاه.
۲. ر.ک: علی‌اکبر فروتن، مقاله اسلام و دیانت بهایی.
۳. آل‌عمران: ۷ (دوبار)؛ اعراف: ۵۳ (دوبار)؛ و یونس: ۳۹.
۴. یوسف: ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱.
۵. نساء: ۵۹؛ اسراء: ۳۵.
۶. کهف: ۷۸ و ۸۲. علامه طباطبائی در المیزان به این موارد اشاره نموده‌اند.
۷. تأویل در قرون نخست اسلام به معنای تفسیر بوده است.
۸. مثلاً، در روایات فراوانی آمده است که حضرت رسول اکرم ﷺ درباره حضرت امیرالمؤمنین علیؑ فرموده‌اند که وی در آینده، طبق تأویل قرآن مجید خواهد جنگید، همانطور که خود او طبق تنزیل آن جنگیده است.
۹. ر.ک: حسین توفیقی، «تأویل کتاب آسمانی در ادیان ابراهیمی»، هفت آسمان، ش ۱۷، ص ۱۳۷.
۱۰. «وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون...»؛ اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمانند، این آیه‌ها ام‌الکتابند، و بعضی آیه‌ها متشابهاتند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند. در حالی که، تاویل آن را جز خدای نمی‌داند و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان پسند نمی‌گیرند.
۱۱. محمدجواد اسکندرلو، علوم قرآنی، ص ۳۹۲.
۱۲. عبدالله جوادی‌آملی، تسنیم، ص ۲۲۶.

۱۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ذیل آیه ۷ آل عمران.
۱۴. مانند: نمل: ۶۵؛ یونس: ۲۰؛ انعام: ۵۹.
۱۵. جن: ۲۷.
۱۶. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقرموسوی همدانی، ص ۷۵-۸۶؛ علی‌اکبر بابایی، «تأویل قرآن»، معرفت، پیش شماره ۱، ص ۵ و پیش شماره ۲، ص ۵. و شماره ۶، ص ۴۴؛ محمدکاظم شاکر، «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با "تنزیل قرآن"»، معرفت، ش ۲۴، ص ۴۶.
۱۷. *اقدس*، ص ۱۰۲.
۱۸. عبدالحمید اشراق خاوری، *گنجینه حدود و احکام*، ص ۳۴۰ - ۳۴۱.
۱۹. ر.ک: مهدی کریمی، *بهائیت از ادعا تا واقعیت*، نسخه الکترونیکی، ص ۵۶.
۲۰. ر.ک: ابوالفضل محمدبن محمد رضا الجرفادقانی، *الفرائد فی بیان وجوه اقسام الدلیل و البرهان و جواب مسائل انتقد بها حضرة الشیخ عبد السلام علی أهل الایقان*، ص ۳۵۳-۳۵۴.
۲۱. ر.ک: همان، ص ۳۶۱.
۲۲. محمدعلی حبیب‌آبادی، *مکارم الآثار*، ج ۴، ص ۱۱۳۵.
۲۳. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدکاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، ص ۶۶۳.
۲۴. ادعای امی بودن بها در مقاله شخصی سیاح، ص ۶۲؛ ر.ک: امان‌الله شفا، *نامه‌ای از سن پالو*؛ ر.ک: محمود صدری، *دانشنامه جهان اسلام*، ر.ک: استغف لمبدن، *بلای عظیم، ارمجدون، و هزاره مهیود*.
۲۵. عبدالبهاء، *مقاله شخصی سیاح*، ص ۶۲.
۲۶. *رساله تنبیه التامین*، منتشره از سوی مؤمنان به بیان.
۲۷. عبدالحسین آیتی، *کشف الحیل*، ج ۲، ص ۱۳۴.
۲۸. حسین علی نوری، *مجموعه الواح مبارکه*، ص ۱۴۲-۱۳۹، همو، *اقتدارات*، ص ۱۰۵-۲۸۴.
۲۹. همو، *آثار قلم اعلی*، ج ۳، ص ۱۱۸.
۳۰. ر.ک: محمود صدری، *دانشنامه جهان اسلام*، ص ۷۳۸-۷۳۹.
۳۱. امان‌الله شفا با استنادات بسیار به منابع بهایی امی نبودن باب و بها را اثبات نموده چنین می‌گوید که ادعای خلاف آن از سوی عبدالبها به خاطر فریب اغنام الله بوده است. ر.ک: امان‌الله شفا، *نامه‌ای از سن پالو*، ص ۶۷-۸۸.
۳۲. زعیم‌الدوله، *مفتاح باب الابواب*، ص ۷۳.
۳۳. نصرت‌الله محمدحسینی، *حضرت باب شرح حیات و آثار مبارک و اصول اصحاب عهد اعلی*، ص ۱۵۱.
۳۴. امیر پورصالحی، *قائم موعود اسلام ﷺ و مدعیان مهدویت*، *تاریخ معاصر ایران*، پاورقی ص ۶۹.
۳۵. جواد تهرانی، *بهائی چه می‌گوید*، ص ۷.
۳۶. ر.ک: گلپایگانی، *فرانده*، ص ۳۷۲.
۳۷. همان، ص ۳۷۳.
۳۸. *ایقان*، ص ۱۳۵.

۳۹. همان، ص ۱۴۲.
۴۰. همان، ص ۳۶.
۴۱. همان، ص ۳۷.
۴۲. همان، ص ۳۵.
۴۳. همان، ص ۱۵.
۴۴. تمام تأویلات مذکور از *ایقان* است. ر.ک: اسلمنت، *بهاء‌الله و عصر جدید*، ص ۲۹-۳۰؛ *ایقان*، ص ۷۶.
۴۵. *ایقان*، ص ۳۵.
۴۶. همان، ص ۶۶.
۴۷. همان، ص ۱۳۶.
۴۸. ر.ک: علامه مصطفوی، *محاکمه و بررسی باب و بها*.
۴۹. جواد تهرانی، *بهاینی چه می‌گوید*، ص ۷.
۵۰. *ایقان*، ص ۶۵.
۵۱. ر.ک: *اقدس*، ص ۱۰۲، س ۳؛ *مکاتیب عبدالبها*، ص ۳۳، س ۱۵؛ *اقدس*، ص ۲۵۲، س ۹؛ *مکاتیب ثانی عبدالبها*، ص ۱۶۵، س ۱۱؛ که علائم قیامت در برخی از اینها شمرده شده از نظر آنها.
۵۲. «اکثر علما چون این آیات را ادراک ننموده‌اند و از مقصود قیامت واقف نشده‌اند، لهذا جمیع را به قیامت موهوم من حیث لا یشرع تفسیر می‌نمایند.» (*ایقان*، پیشین، ص ۶۵).
۵۳. استفتن لمبدن، مقاله *بلای عظیم، ارمجدون، و هزاره مهیود*.
- وی می‌نویسد: اصطلاح مصیبت و بلا، که در کتاب مقدس و قرآن در مورد معاد آمده مانند سوره واقعه منظور، حادثه دشت بدشت - که طی آن باب اعدام و اسلام نسخ شد- و دو جنگ جهانی است. همچنان‌که حضرت ولی امر الله در کتاب *گاد پاسزبای* می‌فرماید: «در آن روز تاریخی نقره ناقور به صدا درآمد و نفخه صور مرتفع گردید. طامه کبری، که در آیات قرآنی مذکور است، ظاهر و هویدا گشت.» *قرن بدیع*، طبع کانادا، ص ۹۶. طبق منابع بهائی نبرد ارمجدون دارای مفاهیمی از این قرار است: ۱. معنی ظاهری: همان جنگ‌های ملموس و عینی سده بیستم است؛ ۲. معنای غیرظاهری: انواع حرکت‌های ایزدیه ضدبهاینی یا حمله عینی و ملموس عقیدتی به بهائیت. *انبیاء* بها (در سال ۱۸۵۸ در فقره ۶۳ کلمات مکنونه فارسی با تعبیر: «بلای ناگهانی و عقاب عظیم») و *عبدالبها* (باتعبیر: چه که در انتهی نورانیت ملکوت بر ظلمت عالم ناسوت غلبه خواهد کرد. *نجم باختر*، مجلد یک، ش ۱۰، صفحات ۱-۲). آنرا پیش‌بینی نموده‌اند. ضمن اینکه عبدالبها، نتیجه آن‌را که پیروزی بهائیان باشد را نیز پیش‌بینی نموده‌اند. ارمجدون، که به عنوان کوه *مجدو* شناخته می‌شود و اکنون غالباً با کوه کرم‌مل یکی دانسته می‌شود و مسیح هم در *عکو* (عکا) پتولمائییس که نزدیک‌ترین نقطه ورود به میدان نبرد ارمجدون مذکور در عهد جدید است فرود می‌آید.
۵۴. همان.

۵۵. همان: در آثار مقدسه بهائی به این نکته اشاره شده است که در لحظه قبل از اعلام امر، مظهر ظهور الهی وقتی که هنوز کسی به هدف او پی نبرده و به حضرتش اقبال نکرده، وجود «خلقت» هدفمند معلق می‌گردد؛ و کل شیء به هلاکت می‌رسد مگر وجود آن حضرت، یعنی «وجه الله». بعد از آن به فضل الهی و با اقبال پیروان و اصحابش، «خلق جدید» صورت می‌گیرد. (به بیان عربی و فارسی در مورد قیامت و موت رجوع کنید)

۵۶. *مکاشفات*، باب ۲۰ آیه ۱ به بعد.

۵۷. همان با استناد به سخن عبدالیها در:

Tablets of abdu baha abbas vol.III (compl. A.R. windust, chicago: Bahai publishing so ciety), p. 659-660.

۵۸. سوره صبر نازله از قلم حضرت بهاء‌الله، *ایام تسعه*، ص ۲۷۷ این بیان در صفحه ۴۰ دور بهائی هم نقل شده است.

۵۹. اشاره به آیه ۱۰۵ سوره توبه.

۶۰. جواد تهرانی، *بهائی چه می‌گوید*، ص ۱۶.

۶۱. ادو شفر، مقاله *نکاتی چند درباره کتاب احکام جزائی کتاب اقدس*، ترجمه داریوش معانی، با استناد به (مضمون کتاب *اقدس* شماره‌های ۱۰۰، ۱۴۸ و ۱۸۱)

۶۲. ادو شفر، *جنایت و مکافات*، (دیدگاه‌های بهائی برای حقوق جزائی آینده، Crime and punishment). در مقام اثبات ادعا فقط به مورد قصاص می‌پردازد که آنهم متخذ از قرآن است.

۶۳. محسن قرائتی، *پرتوی از نور*، ص ۶۷۵ - ۶۷۶.

۶۴. همان، ص ۳۵۶ - ۳۵۷.

۶۵. صف: ۸.

۶۶. *ایقان نسخه الکترونیکی*، ص ۶۱، ۱۰۰ و ۱۳۲.

۶۷. همان، ص ۷۷.

۶۸. همان، ص ۲۴.

۶۹. همان، ص ۱۶۴ - ۱۶۶. مفاد اولین جمله «*اقدس*»: قسمت اول: اولین واجب چیست؟ شناخت من! قسمت دوم: ملاک هدایت و ضلالت: من! قسمت سوم: انحصار خیر در من! قسمت چهارم: ویژگی‌های «مشرق وحی» یعنی من! قسمت پنجم: ابعاد عرفان من! قسمت ششم: ادعاهای من!

۷۰. ر.ک: محمود صدری، *دانشنامه جهان اسلام*، ص ۷۳۸.

۷۱. *عزیه خانم نوری*، ص ۴۶-۴۷.

۷۲. گلپایگانی، ۱۳۳۴، ص ۱۶۶.

۷۳. ر.ک: کریستوفر باک، در ورای «خاتم‌النبین» کتاب مستطاب ایقان.

۷۴. ر.ک: محمود صدری، *دانشنامه جهان اسلام*، ص ۷۳۸.

۷۵. ر.ک: ج تهرانی، *بهائی چه می‌گوید*، ص ۱۵-۳۶. پیرامون اغلاط کتاب اقدس ر.ک:

<http://www.zamaneh.info/articles/774.htm>

۷۶. مانند آیه آخر سوره کهف.
۷۷. جهت اطلاع بیشتر از انتقادات وارد بر کتاب‌های بهائی. ر.ک: <http://www.eteghadat.com/forum>
۷۸. استاد محیط طباطبایی، کتاب اقدس، تاریخ معاصر ایران، ص ۲۲۳-۲۲۸.
۷۹. فرید، ص ۴۲.
۸۰. ۱. شرایط تاریخی و فاصله گرفتن رهبران بهائی از ایران. ۲. عدم موفقیت در جلب نظر مخاطبان اولیه، و نیز مهاجرت شماری از پیروان این آیین به کشورهای غربی و آشنایی رهبران بهائی با اندیشه‌های جدید در دوره اقامت بغداد و استانبول و عکاً عملاً سمت و سوی این آیین را تغییر داد و آن را از صورت آشنای دین‌های شناخته شده بویژه اسلام دور ساخت.
۸۱. ر.ک: محمود صدری، دانشنامه جهان اسلام، ص ۷۴۰-۷۴۱.
۸۲. نائینی، اجدود التقریرات، ج ۱، ص ۴۰۸.
۸۳. ر.ک: ج. تهرانی، بهائی چه می‌گوید، ج ۱، پاورقی، ص ۲۷، ص ۳۳ و ۳۶-۳۵.
۸۴. همان، پاورقی ص ۳۶.
۸۵. ر.ک: ابراهیم کاویان و سعید باغستانی، میرزا علی محمد باب؛ از چالش‌های فرارو تا توبه و تکذیب، تاریخ معاصر ایران.
۸۶. همان، ص ۱۴۶. به نقل از: عهد اعلیٰ...، ابوالقاسم افغان (نویسنده بهائی)، ص ۳۵۹.
۸۷. کارگزار کمپانی هند شرقی بریتانیا و منشی و دستیار سرجان ملک، سفیر انگلیس در دربار فتحعلی شاه
۸۸. همان، ص ۱۴۷؛ عیسی صدیق، یادگار عمر، ۲ / ۲۳۴ - ۲۳۵؛ فردوسی، شاهنامه، مجموعه مقالات محیط طباطبایی، ص ۲۴۱ - ۲۴۳؛ پژوهش‌های صهیونیت، کتاب دوم، گفت و گو با عبدالله شهبازی، ص ۴۹۰ - ۴۹۲.
۸۹. فلسفه نیکو، ۳ / ۳۶ - ۴۱.
۹۰. اقدس، بند ۹۹.
۹۱. عهد اعلیٰ...، ص ۲۷۴. مکتوب باب به دایی کوچک خویش از زندان ماکو.
۹۲. اسدالله مازندرانی، اسرار الآثار، ج ۳، ص ۱۰۴.
۹۳. علی محمد شیرازی، قیوم الاسماء، سوره طیر، آیه ۳۰؛ عهد اعلیٰ...، ص ۱۵۵.
۹۴. بیان فارسی، باب اول، واحد دوم، ص ۱۸.
۹۵. مانند: ابراهیم، ۴، مریم، ۹۷ و دخان ۵۸.
۹۶. ر.ک: محیط طباطبایی، «کتاب اقدس» گوهر، ش ۹، ص ۸۲۰ - ۸۲۱ و ش ۱۱ و ۱۲، ص ۹۱۸ به بعد.
۹۷. ابراهیم کاویان و سعید باغستانی، همان، ص ۱۲۳-۲۲۱.
۹۸. ۱. صفحات ۷، ۳۸، ۵۸ و «نون» در «جناحین»، باید حذف می‌شد؛ زیرا در مقام اضافه است؛ - «لعل»، در چند مورد اشتباه به کار رفته است. از جمله:

- صفحه ۱۳ ایقان، که بر فعل «تجری» داخل شده است. در حالی که، از آنجا که «لعل» کلمه ترجی است، به تنهایی بر فعل وارد نمی‌شود، باید مدخول آن اسم باشد، مگر در صورتی که متصل به ما کافه باشد. مانند: «لعلما أضانت لك النار»
- در صفحه ۴۹، علاوه بر دخول در فعل، «نون» تأکید ثقیله نیز همراه فعل ذکر شده که ترجی با تأکید هم مناسبتی ندارد؛
- در صفحه ۶۶/ایقان، در عبارت «لعل أنتم بمواقع الامر تطلعون»، باید «لعلکم»؛ با ضمیر متصل ذکر می‌شد، نه با ضمیر منفصل. همچنین در صفحه ۸۰ و ۱۰۲؛
- همچنین در صفحه ۱۳۹ ایقان «لعل يستشرق عليك»؛
- «أعظم تر» در صفحه ۲۴ و ۲۸/ایقان. (مانند: علامه مصطفوی، محاکمه و بررسی باب و بها، ص ۸۲-۸۳)؛
- در صفحه ۳۸/ایقان، به جای «مطیورا»، «طائرین» باید گفته می‌شد؛
- در صفحه ۴۹/ایقان، به جای «مشروبا»، باید «مشروبین» گفته می‌شد؛ زیرا اسم کان در این مورد جمع است. خبرش هم باید جمع باشد؛
- در صفحه ۴۹/ایقان، به جای «تغن»، «تغنی» باید می‌گفت. همچنین به جای «مسلوکا»، «سالکا» باید می‌گفت. (ج. تهرانی، بهائی چه می‌گوید، ص ۳۸-۳۹. لازم به ذکر است همچنان که اشاره شد اغلاط محتوایی زیادی هم در آثار آندو مشاهده می‌شود. نمونه دیگر، این دعا از بها است: اللهم إني اسئلك بشعراتك (ریش‌هایت) التي يتحرك على صفحات الوجه كما يتحرك على صفحات الألواح قلمك الاعلى، ادعیه حضرت محبوب، ص ۱۲۳. نسخه الکترونیکی. (ترجمه: استاد مردانی.))
۹۹. در زبان عربی، «وَرَقَّة» به معنای برگ، و «ورقاء» به معنی کبوتر است - ویراستار.
۱۰۰. «کسی که خدا ظاهرش خواهد کرد.» منظور پیامبر بعد از باب است که باب وعده‌اش را داده بود. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: امیرحسین منطقی، *تقدیمی بر بهائیت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰.
۱۰۱. همه‌جا: مسیونر.
۱۰۲. ر.ک: بهرام افراسیابی، *تاریخ جامع بهائیت*، ص ۴۰۹-۴۱۰.

منابع

- اسکندرلو محمد جواد، (با استفاده از تقریرات درس آیت الله معرفت)، *علوم قرآنی*، قم، سازمان حوزه‌ها و مدارس علمیه خارج از کشور، ۱۳۷۹.
- افراسیابی، بهرام، *تاریخ جامع بهائیت*، ج دهم، تهران، مهر فام، ۱۳۸۲.
- امیرپور صالحی، «قائم موعود اسلام» و مدعیان مهدویت «*تاریخ معاصر ایران*»، ش ۴۸، سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
- بابایی، علی اکبر، «تأویل قرآن»، معرفت، پیش شماره ۱ و پیش شماره ۲، ش ۶، پاییز ۱۳۷۲.
- توفیقی، حسین، «تأویل کتاب آسمانی در ادیان ابراهیمی»، *هفت آسمان*، ش ۱۷، بهار ۱۳۸۲.
- تهرانی، جواد، *بهائی چه می‌گوید*، تهران، چاپ دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹.
- روزبهانی بروجردی، علیرضا، *در جستجوی حقیقت*، (کاوشی در فرقه ضاله بهائیت)، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، بی تا.
- شاکر، محمد کاظم، «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن»، *معرفت*، ش ۲۴، بهار ۱۳۷۷.
- شفا، امان الله، *نامه‌ای از سن پالو*، گفتار و پاورقی‌ها از مرتضی آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بازار سلطانی، ۱۳۴۹.
- صدری، محمود، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ج ۳، حرف ب، مدخل بهائیت، ۱۳۷۶.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان*، بیروت - لبنان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
- ، *المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- قرائتی، محسن، *پرتوی از نور* (گزیده تفسیر نور)، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
- کاوایان ابراهیم، و سعید باغستانی، «میرزا علی محمد باب: از چالش‌های فرارو تا توبه و تکذیب»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۴۸، سال ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
- کریمی، مهدی، *بهائیت از ادعا تا واقعیت*، نسخه الکترونیکی، ص ۵۶ (نسخه الکترونیکی)
- مصطفوی، محاکمه و بررسی باب و بها، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی تا.
- منطقی، امیر حسین، *نقدی بر بهائیت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
- نائینی، *اجود تقریرات*، بی جا، بی تا، بی تا.
- نیکو، حسن، *فلسفه نیکو*، بی جا، بی تا، بی تا.

منابع بهائی

- اشراق خاوری، عبدالحمید، *گنجینه حدود و احکام*، نسخه الکترونیکی.
علی‌اکبر فروتن، مقاله *اسلام و دیانت بهایی*، طهران، مهر، ۱۳۲۹.
ابوالفضل محمدبن محمد رضا الجرفادقانی، *الفرائد فی بیان وجوه اقسام الدلیل و البرهان و جواب مسائل انتقد بها حضرة الشیخ عبد السلام علی أهل الایقان*، قاهره، ۱۳۱۵ق
محمدعلی حبیب‌آبادی، *مکارم الآثار*، ج ۴، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
لمبدن، استفن (stephen lambden)، «بلائی عظیم، ارمجدون، و هزاره معهود» نشریه bahai studies Reviw ش ۹، ۱۹۹۹/۲۰۰۰.
عزیزه خانم، *رساله تنبیه النائمین*، منتشره از سوی مؤمنان به بیان، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
عبدالحسین آیتی، *کشف الحیل*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
نصرت‌الله محمدحسینی، *حضرت باب شرح حیات و آثار مبارک و اصول اصحاب عهد اعلی*، مؤسسه معارف بهائی، ۱۵۲ بدیع، ۱۹۹۵ میلادی، در (نسخه الکترونیک)
اسلمنت، *بهاء‌الله و عصر جدید*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
مازندرانی، فاضل، *اسرار الآثار*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، ج ۴.
استفن لمبدن (stephen lambden)، *بلائی عظیم، ارمجدون، و هزاره معهود*.
ادوشفر، مقاله *نکاتی چند درباره کتاب احکام جزائی کتاب اقدس*، ترجمه داریوش معانی، با استناد به (مضمون کتاب اقدس شماره‌های ۱۰۰، ۱۴۸ و ۱۸۱)
ادوشفر، *جنایت و مکافات*، (دیدگاه‌های بهائی برای حقوق جزائی آینده ، Crime and punishment).
عبدالبهاء، *مکاتیب*، ج ۱.
عبدالبهاء، *مکاتیب ثانی*.
کریستوفر باک، *در ورای «خاتم‌النبین» کتاب مستطاب ایقان*.
نوری، حسین‌علی، *ایقان*، مصر، چاپ فرج‌الله زکی، ۱۳۵۲ق.
نوری حسین‌علی، *کتاب مستطاب ایقان*، مصر، الموسوعات بباب الشعریة، ۱۹۰۰م.
نوری، حسین‌علی، *ایقان*، نسخه الکترونیکی.
نوری، حسین‌علی، *اقدس*.
نوری، حسین‌علی، *ایام تسعه*.
نوری، حسین‌علی، *مجموعه آثار قلم اعلی*، ج ۳، بی‌جا، دارالانار ملی بهائیان ایران.
نوری، حسین‌علی، *ادعیه حضرت محبوب*.
نوری، حسین‌علی، *مجموعه الواح مبارکه*.
نوری، حسین‌علی، *اقتدارات*.

شیرازی، علی محمد، *قیوم الاسماء*.

شیرازی، علی محمد، *بیان فارسی*.

شیرازی، علی محمد، *دلائل سبعة*.

سایت *هابیلیان*.

stephen lambden, tablets of abdu baha abbas vol.III, compl.A.R. windust, chicago: Bahai publishing society, 1919.

<http://www.zamaneh.info/articles/774.htm>

<http://www.eteghadat.com/forum>

<http://www.bahairesearch.org/html/index.php?name=News&file=article&sid=266/forum-f77/topic-t6411.html>

الخلاصة

مواجهة الحكيم المولى حسن بن عبد الرحيم المراغي مع أرمني مدينة مراغة

حيدر عيوضي*

الخلاصة:

يمكننا تقسيم أسلوب الخطاب الذي أتبعه العلماء المسلمون في الحوار مع المسيحيين إلى خمسة أقسام، هي: كتابة تنفيذية، مناظرة، تعليم وتعلم، تعامل فقهي، حوار. ومحور الموضوع في هذه المقالة هو تجديد كتابة الرسالة الموجزة للعالم الجليل التقي المجتهد المراغي باللغة الفارسية والتي تحمل عنوان (جواب كافي وبيان شافي لمن سبق له الحسن)، وذلك حسب الأسلوب الخامس من الأساليب المذكورة أعلاه، أي الحوار التخصصي. يقول المؤلف في مقدمة رسالته: دُونت هذه الرسالة بطلب من أرمني مدينة مراغة بغية بيان دين الحق.

لكننا لا نعلم بالتحديد هوية الشخص أو الجماعة التي طلبت منه تدوينها وطرح آرائه فيها، إلا أن هكذا نوع من الأحاديث في تاريخ حوار الإسلام والمسيحية يعد نادراً وفريداً من نوعه. وقيمة رسالة المجتهد المراغي تكمن في الانتقال من التوحيد إلى ضرورة وجود إنسانٍ كاملٍ، لذلك اعتبر مذهب التشيع كونه مذهب الحق وذلك نظراً لوجود الإمام الحجة (عجل الله فرجه) الذي هو الإنسان الكامل وخلاصة الحلقة.

وللمجتهد المراغي رسالة أخرى حول المسيحية تحت عنوان (مشكوة الحكمة ومصباح البيان) وهي أكثر تفصيلاً من الرسالة السابقة، حيث دَوَّنها باللغة العربية وبالأسلوب الأول، أي أنها رسالة تنفيذية. والوجه المشترك بين هاتين الرسالتين هو استناده إلى أن الإمام المهدي الموعود^ع هو الإنسان الكامل وهو واسطة الفيض الإلهي.

مفردات البحث: الإسلام، المسيحية، الأرمن، مراغة

* ماجستير في فرع الاديان الابراهيمية من جامعة الاديان
والمذاهب
heidareyvazi@yahoo.com

الوصول: ١٢ ربيع الثاني ١٤٣٣ - القبول: ١٨ رجب ١٤٣٣

التيارات الإلهية اليهودية المتأثرة بالتيارات الإسلامية في العهد الوسطى

السيد لطف الله جاللي*

الخلاصة:

إنَّ الإلهيات الفلسفية اليهودية في العهد الوسطى كانت لها ميولٌ فكريةٌ بارزةٌ ولحدَّ الآن لم تحظ بالاهتمام المطلوب، فهذه الميول متأثرةٌ بالتيارات الفكرية الإسلامية. ويتطرق الباحث في هذه المقالة إلى تشخيص هذه التيارات ودراسة تأثيرها بالتيارات الفكرية الإسلامية بطريقةٍ مقارنةٍ، وذلك بأسلوبٍ نظريٍّ تحليليٍّ. وأما نتائج البحث فهي تلتخص فيما يلي: ميول كلامية، تأثر اليهود بالمعتزلة، الميول الأفلاطونية الحديثة، تأثرهم بالمدرسة الأفلاطونية الشائعة بين الإسماعيلية، الميول الأرسطوية الشائعة بين الفلاسفة المشائين المسلمين، ميول الاعتماد على النصّ الشائع بين مختلف الفرق الإسلامية ولا سيما الأشاعرة، الميول العقلية للمدرسة القرائية. وفي بعض أفكارهم الأساسية، فهم متأثرون بمدارس أهل الرأي في العراق وبالمعتزلة أيضاً، وفي بعض أفكارهم فهم متأثرون بأهل الحديث. والكثير من علماء الإلهيات في هذا العهد لهم ميول تركيبيّة، إذ قد يكون لبعضهم رؤية تعكس نوعين من الميول الكلامية والأرسطوية، أو الكلامية والأفلاطونية الحديثة، أو الكلامية والمخالفة لأرسطو.

مفردات البحث: اليهودية، الإسلام، الإلهيات، الإلهيات الفلسفية، العهد الوسطى، الكلام، الفلسفة

* طالب دكتوراه في فرع اديان و عرفان، مؤسسه الإمام الخميني
للتعليم والأبحاث

الوصول: ١٣ صفر ١٤٣٣ - القبول: ١٣ جمادى الثاني ١٤٣٣

لاجوس، أسطورة تهدي إلى الحقيقة

جواد أكبري مطلق*

الخلاصة:

إنّ دراسة واقع أولياء الله تعالى في الأرض، أي الأنبياء الذين هم وسطاء بين الله تعالى والإنسان، تعتبر من الهواجس التي تشغل الفكر البشري. ومن ناحية أخرى، بما أنّ هذه الوسائط تنقل رسالة الله إلى البشر عن طريق الوحي، وبما أنّ أساس الوحي هي (الكلمة)، لذا فإنّ دراسة دور الوحي في ثلاثة أديان إبراهيمية يعدّ أمراً ضرورياً. يُذكر أنّ شريعة النبي موسى (ع) وشريعة نبينا الكريم محمد (ص) قريبتان من بعضهما في جهاتٍ كثيرة، على الرغم أنّه في الألفيّة الثانية التي كانت بين رسالتهما، أي بعد موسى وقبل بعثة نبينا، ظهرت شريعة سماويةً أخرى متساويةً مع الإسلام واليهودية في أصلها وجذورها حيث تؤكّد على مبدأ التوحيد، ولكن في باطن مسألة التوحيد طُرحت فيها مسألة تحسّد الله تعالى في المسيح عيسى (ع). ففي الديانة المسيحية فإنّ كلمة الوحي الإلهية التي تمثّلت في حكمة الديانة اليهودية التي ظهرت قبلها وعقل النور المحمّدي في الإسلام الذي ظهر فيما بعد، قد تبدّلت إلى التحسيد.

ونظراً لهذا، يقوم الباحث في هذه المقالة من خلال دراسة الحكمة عند اليهود وتجلّي الواسطة الربّانية في العالم الإسلامي، بنقد الوسائط الوجودية في المسيحية، وذلك لأنّ بيان هذه الظاهرة في العهد الإغريقي يُظهر لنا مفهوم الحكمة الموسوية والتحسيد العيسوي وواسطة الفيض المحمّدية والتي تتمحور حول إيجاد الصلة بين الإنسان والخالق.

مفردات البحث: لاجوس، آرشيا، الأسطورة، التحسّد، الصادر الأول، قداسة الكلام، الحقيقة المحمّدية

* طالب دكتوراه في فرع تدريس الأصول النظرية للإسلام، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث

العرفان والرهبانية في المسيحية

عباس رسول زادة*

الخلاصة:

إنَّ العرفان يهدف إلى إدراك حقائق الأديان في قبال الظواهر الدينيَّة والأفكار العقليَّة، حيث كان له تأثيرٌ بالغٌ على الحياة المعنويَّة لأتباع هذه الأديان. فموضوع العرفان هو الوجود، وغايته الارتباط بالوجود اللامحدود ولغته رمزيَّة، وفي الديانة المسيحيَّة فإنَّ الوهيَّة النبيِّ عيسى (ع) قد تمَّ تبريرها على أساس مفهوم الاتِّحاد والحلول، حيث منح اغسطس صبيغة فلسفيَّة للعرفان المسيحي. أمَّا في تاريخ الكنيسة، فإنَّ العرفان قد مُزج مع الرهبانية، والواقع أنَّ المسيحيَّة أيضاً في بدايتها كانت نوعاً من العرفان اليهودي حيث تأثرت في سيرها من الحكمة الأفلاطونيَّة الحديثة والعرفان الهرمسي والغنوصي. يُذكر أنَّ الأنظمة الرهبانية في تاريخ المسيحيَّة كانت دائماً تُؤكِّد على العرفان العملي وطُرأت عليها انحرافات.

مفردات البحث: العرفان، الرهبانية

القيادة الفكرية المعنوية (الصّدِّيق) في المدرسة الحسيدية

طاهرة توكلّي* / رقية صولت**

الخلاصة

في تاريخ الديانة اليهودية، هناك ثلاثة تيارات عرفانية أساسية قد ظهرت في مراحل زمنية متوالية، وهي: المركبة - القبالة - الحسيدية. فالتيار الثالث قد تأسس في القرن الثامن عشر الميلادي بواسطة إسرائيل بعل شَم طوو الذي عُرف ب (بشت). يُذكر أنّ المراكز الأولى لهذا التيار كانت في أوكرانيا وبولندا الجنوبية، وبعد ذلك شملت هذه النهضة جميع أنحاء أوروبا الشرقية. فتعاليم الحسيدية هي عبارة عن صورةٍ للهيئة العامة المشتقة من القبالة، وبدلاً من أن تراعي الشريعة الظاهرية لليهود، قد أكدت على أهمية العبادة الباطنية لله تعالى. ومن إنجازات الحسيدية الأولى، هو تثبيت أسس القيادة التي تجذب العباد والتي تتكوّن من القوى المعنوية والمقدّسة الحسيدية في المجتمع اليهودي. ففي هذه المدرسة العرفانية، كلّ فقهٍ لها (ربّ) خاص وهو (Tzaddik) أي (الصّدِّيق)، وهو واسطةٌ بين الله تعالى وعباده. إنّ نظرية الصّدِّيق في القرن الثامن عشر، قد طرحت اليهودية بمفهومٍ جديدٍ في القيادة الدينية بحيث كان جذاباً وعرفانياً، واستناداً لذلك فإنّ كلّ جيلٍ فيه أشخاصٌ محسنون وخصّص، ومن خلال اعتمادهم على الألفاظ الإلهية والأحوال العرفانية الخاصة بهم، بإمكانهم أن يكونوا رابطةً بين الأرض والسماء وبالتالي سيكونون وسائط لإفاضة أُلطاف الله تعالى ورحمته على البشر.

مفردات البحث: المدرسة، الحسيدية، الصّدِّيق، القداسة، دوقوت، تيقون، صيمصوم

* أستاذ مساعد في فرع الفلسفة والأديان بجامعة آزاد الإسلامية،
طهران المركزية
tavakkolit@gmail.com
** ماجستير في فرع الأديان والعرفان
m.solat_m@yahoo.com

الوصول: ٦ صفر ١٤٣٣ - القبول: ١٦ جمادى الثاني ١٤٣٣

الانتهيار والقيامه الرباعية في الوثنية الهندوسية والعرفان الإسلامي

محمّد رسول إيماني*

الخلاصة:

إنّ المراحل العالمية المختلفة في تعاليم الوثنية الهندوسية، هي تصويرٌ لأمرٍ نحائيٍّ وتحمل اسم (بترليه). وفضلاً عن انتهيار المهاترليه، يمكننا أيضاً العثور على أنواعٍ أخرى من الانتهيار في هذه النصوص، حيث تُطلق عليه الوثنية اسم (بترليه). هذا الوضع يمكن ملاحظته أيضاً في السنة الإسلامية، وبالتحديد في مجال العرفان. في النصوص العرفانية أيضاً، قد أُكِّد على القيامه التي وُصفت في القرآن الكريم. ونظراً للحقائق والحكم الكامنة فيها، هناك مصاديق أخرى للقيامه قد تمّ بيانها وعددها أربعة، ومن ضمنها القيامه الشرعية. ويتمحور البحث في هذه المقالة حول بيان أربعة أنواعٍ من الانتهيار في السنة الوثنية والسنة العرفانية في إطار دراسةٍ تطبيقيّةٍ لهذه السنن، وذلك بأسلوبٍ تحليليٍّ. فقد تمّ فيها من خلال هذا الأسلوب التطبيقي بدراسة نقاط الاشتراك والاختلاف والتفاوت بين التعاليم في هاتين السننيتين.

* خريج من الحوزة العلميّة، طالب دكتوراه في فرع الأديان
والعرفان
mrimani@hotmail.com

الوصول: ١١ صفر ١٤٣٣ - القبول: ١٧ جمادى الأولى ١٤٣٣

التأويل، وسيلة للتضليل في البهائية

أمير حسين منطقي*

الخلاصة

إنّ الأديان المزيفة تحاول التشبّث بكلّ شيءٍ وذلك من أجل استمرارها وبقائها، ولكي تثبت أنّها ديانات شرعية، ومنها البهائية التي هي في حقيقتها جزءٌ من هذه الأديان التي لا حقيقة لها، لذلك حاول أتباعها التشبّث بمسألة (التأويل). ويقوم الباحث في هذه المقالة بتفنيد مزاعم هؤلاء المدّعين من خلال تعريف مصطلح (التأويل) ودراسة صلته بـ (التنزيل) و(الافتباس) وذلك بأسلوبٍ تحليليٍّ مكثبيٍّ. وكذلك يقوم بدراسة هذا المفهوم في إطار تعاليم القرآن الكريم ويوضّح نماذج من تأويلات البهائية، وذلك من أجل دحض تلك المزاعم.

مفردات البحث: الباب، بقاء، التأويل، الأُمّي، العلم اللدني، القيامة، الجنة، النار

* ماجستير في فرع الأصول النظرية الإسلامية، مؤسسة الإمام

الخميني للتعليم والأبحاث

Nashrieh@Qabas.net

الوصول: ٢١ ربيع الأول ١٤٣٣ - القبول: ١٨ رجب ١٤٣٣

Interpretation; a Means of Demagogy in Baha'ism

*Amir Hussein Mantiqi**

Abstract

Apocryphal religions resort to every possible argument in order to establish their legitimacy and be able to survive. With regard to its nature, Baha'ism is not an exception, so it resorts to providing "exoteric commentary". The present paper tries to nullify this claim and refute such claims, using a theoretical approach and library method. So, the term "exoteric commentary" is defined, its relationship with "literal meaning", and "modification" reviewed and the term used in the Quran, investigated. The paper cites some examples from Baha'i exoteric commentaries.

Key words: Bab, Baha, interpretation, illiterate, divinely inspired knowledge, resurrection, paradise, hell.

Four-Fold Dissolutions and Resurrections in Hindu Puranas and Islamic Mysticism

*Mohammad Rasul Imani**

Abstract

Hindu puranas depict an end for the different periods of time called "Pralaya, i.e. Dissolution". In addition to this Dissolution (Mahapralaya, i.e. Great Dissolution), other kinds of dissolutions can be found in puranas which are, in some respects, called "Pralaya". This definition of the end of the world can also be found in Islamic tradition, especially in the field of mysticism. While accepting the resurrection defined by the Glorious Quran, mystical texts explain other instances of resurrection based on realities and wisdoms hidden in it. The kinds of resurrections, when adding legal resurrection mount to four. Using an analytical approach and introducing four kinds of dissolutions in Purana and mystical traditions, the present paper makes a contrastive study of these doctrines and explores the similarities and differences and points out to their merits in the two religious traditions.

* Graduate of Qom Seminary and PhD student of religions and mysticism

A: 2012/1/5 – R: 2012/4/9

mrimani@hotmail.com

Intellectual-Spiritual Leadership of "Tzaddik" in Hasidic Thought

*Tahereh Tavakkoli**, *Ruqayyeh Soulat***

Abstract

Three main mystical trends can be found in the history of Judaism and they are in the chronological order that follows: Merkibah (Merkavah), Kibbalah, and Hasidic school. Hasidic mystical trend was established by Israel Baal Shem Tov, known as "Besht" in eighteenth century. The early centers of Hasidicism were in Ukraine and southern Poland. Later, this movement expanded all over Eastern Europe. The doctrines of Hasidism were generalized form of Kabbalah and put emphasis on the importance of interior worship of God instead of observing the exterior aspects of Jewish Shari'ah. One of achievements of early Hasidism was the establishment of charismatic leadership which developed through a spiritual and holy power like Tzaddik in the Hasidic society of the Jews. In this mystical school, every group has its own "Rabbi" called "Tzaddik" who is the mediator between God and his servants. In the eighteenth century the theory of Tzaddik defined Judaism, by giving the religious leader a new concept, as being charismatic and mystical. According to this theory, every generation has pure and righteous individuals who are the mediators between the earth and heaven and by means of God's favour and mediators' particular mystical mood, and divine kindness and mercy are bestowed upon people.

Key words: Hasidic school, Tzaddik, sanctity, Devekut, Tiqqun, Tzimtzum.

* Assistant professor of department of philosophy and religions, Tehran Azad Islamic University, central unit

tavakkolit@gmail.com

** MA in Religions and Mysticism

m.solat_m@yahoo.com

A: 2012/1/5 – R: 2012/5/8

Mysticism and Monasticism in Christianity

*'Abbas Rasulzadeh**

Abstract

Mysticism has been proposed to understand the realities of religions versus the exterior aspects of religions and rational thinking, and it has significant influence on the spiritual life of those who follow them. The subject matter of mysticism is existence, its end is attachment to infinite Being and its language is symbolic. In Christianity, the divinity of Jesus is justified on the grounds of the concept of union and incarnation, and Augustine lends a philosophical air to Christian mysticism. Mysticism has been mixed with monasticism in the history of the Church. In the beginning, Christianity was a kind of Jewish mysticism and in the course of history it was influenced by Neo-platonic philosophy and Hermetic and Gnostic mysticism. During the history of Christianity, monastic systems have always emphasized on practical mysticism and have been subject to some deviations.

Key words: mysticism, monasticism

* Graduate of Seminary and researcher of religions

Rasulzadeh@Qabas.net

A: 2012/1/10 – R: 2012/5/30

Logos, a Myth Leading to Truth

*Jawad Akbari Motlaq**

Abstract

One of the intellectual matters of concern to man is the question of God's deputies on the earth, i.e. the divine prophets who are mediators between God and men. On the other hand, it is necessary to study the role of revelation in three important Abrahamic religions because it is these mediators who deliver to man divine message through revelation and the (Logos) word is the basic element of revelation. No doubt, Mosaic and Mohammadan *Shari'ahs* (Laws) are similar to one another in many respects. Although in the second millennium, i.e., after Moses (peace be upon him) and before the Holy Prophet of Islam (peace be upon him), a divine religion was revealed which is, in principle, similar to the two religions, Judaism and Islam, and it emphasizes on monotheism, but the idea of the Incarnation (of God in Jesus) (peace be upon him) was included in monotheism. In Christianity, the revealed divine word or Mosaic wisdom and Mohammadan light and reason, which was later introduced to Islam, has suddenly changed into the Incarnation. Given this, the present paper discusses and comments on Mosaic wisdom, contingent Self-disclosure of divine mediation in Islam and necessary mediation as its counterpart in Christianity, because there is an explanation of this phenomenon in ancient Greece Mosaic "wisdom", Christian "Incarnation", and Mohammadan "mediation of bounteousness" which seeks to underline the relationship between man and creator.

Key words: logos, arche, myth, embodiment, first effusion, theology of speech, Mohammadan reality.

* P.hd student of teaching Islam's theoretical principles, IKI

AJavad18@Yahoo.com

A: 2011/12/11 – R: 2012/4/14

Jewish Theological Trends Influenced by Islamic Trends in the Medieval Age

*Seyyed Lotfollah Jalali**

Abstract

In the medieval age Jewish philosophical theology had outstanding intellectual trends to which no due attention has been paid thus far. These trends were under the influence of Islamic intellectual trends. Using an analytical-theoretical approach, the present paper tries to explore these trends and evaluates the influence of Islamic intellectual trends on them through an analytical contrastive study. The research findings are: theological attitude is under the influence of Mu'tazilism; Neo-platonic attitude under the influence of Neo-platonic school prevalent among the Isma'ilis; Aristotelian attitude is prevalent among Muslim Peripatetic philosophers; literalistic (textualist) attitude is prevalent among different Islamic groups especially the Ash'arites; and the rational attitude of Karaism school is influenced by the school of Ahlal-Ra'I (those in favor of reasoning) in Iraq and the Mu'tazilis in some of fundamental thoughts and by traditionalists in some other thoughts. Most of the theologians of this period have synthetic attitudes, and so, an approach may be made up of theological and Aristotelian attitudes, theological and Neo-platonic attitudes, or theological and anti- Aristotelian attitudes.

Key words: Islam, Christianity, philosophical theology, medieval age, theology (Kalam), philosophy.

* P.hd Studen Religions and Mysticism

sL.jalali@yahoo.com

Abstracts

The Confrontation between the Sage Maula Hassan b. 'Abdul Rahim Maraghi and the Armenians of Maragheh

*Heydar 'Eiwazi**

Abstract

Muslim scholars have adopted five approaches in their discussions with the Christians: refutation, disputation, teaching and learning relation, fiqhi confrontation, and dialog or discussion. The present paper focuses on the fifth approach, that is, dialog or discussion and takes a probing look at the brief Persian version of Mujtahid Maraghi's treatise, entitled "Jawab Kafi wa Bayan Shafi Leman Sabaqat Lahul Hosna". In its preface, he writes, "this treatise which was written at the request of the Armenians of Maragheh who wanted to know the true religion". Although we know nothing who the inquirers were and what their reaction to Maraghi's analysis was, this event is regarded unique in the history of the dialogs between Islam and Christianity. Maraghi's central point is "transition from monotheism to the necessity of the existence of a perfect man". He introduces Shiite school of thought as the true Muslim school due to its close attachment to the Imam of the Age (May God hasten his glad advent) as the perfect man and essence of the creation. Furthermore, he wrote another treatise in Arabic on Christianity entitled "Mishkat-al Hikmah wa Misbah-al Bayan" which, unlike the aforementioned treatise, is a more detailed one and the first approach, i.e. refutation is used here. However, the common property of these two treatises is that both of them cite the holy presence of Imam of the Age (May God hasten his glad advent) as the perfect man and the mediation of divine bounteousness.

Key words: Islam, Christianity, Armenians, Maragheh.

* M.A in Abrahamic religions, University of Religions and Schools

A: 2012/3/5 - R: 2012/6/9

heidareyvazi@yahoo.com

Table of Contents

The Confrontation between the Sage Maula Hassan b. 'Abdul Rahim Maraghi and the Armenians of Maragheh / Heydar 'Eiwazi	5
Jewish Theological Trends Influenced by Islamic Trends in the Medieval Age / Seyyed Lotfollah Jalali	19
Logos, a Myth Leading to Truth / Jawad Akbari Motlaq	47
Mysticism and Monasticism in Christianity /'Abbas Rasolzadeh	79
Intellectual-Spiritual Leadership of "Tzaddik" in Hasidic Thought / Tahereh Tavakkoli / Ruqayyeh Soulat	111
Four-Fold Dissolutions and Resurrections in Hindu Puranas and Islamic Mysticism / Mohammad Rasul Imani	137
Interpretation; a Means of Demagogy in Baha'ism / Amir Hussein Mantiqi	167

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Translation of Abstracts: *Language Department of IKI.*

Editorial Board:

☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate professor, of Karaj Islamic Azad University*

☐ **Muhammad Riza Jabbari:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Ahmad Husein Sharifi:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Ghorban Elmi:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **AbuAlfazl Mahmudi:** *Associate professor, Azad Islamic University*

☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Homayoun Hemmati:** *Associate professor, Faculty of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98251-4113473

Fax: +98251-2934483

E-mail: nashrieh@qabas.net

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir
