

معرفت ادیان

سال پنجم، شماره سوم، پیاپی ۱۹، تابستان ۱۳۹۳



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

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

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیریم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

اعضای هیئت تحریریه نمایه در ISC

سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدریاحی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

حسن نقی‌زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

هما یون همتی

دانشیار دانشکده روابط بین‌الملل

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی – تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که 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 مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف – ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب – ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج – ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د – ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

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

ج). یادآوری

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

تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن / ۷

حسین نقوی

عقلانیت آموزه «لطف» از دیدگاه امامیه و مسیحیت کاتولیک / ۲۵

کچھ حسن دین پناه / محمدحسین طاهری

بن‌مایه‌های مشترک در مزامیر و احادیث مربوط به داود علیه السلام در متون اسلامی / ۴۵

حسین حیدری / کچھ فاطمه حاجی اکبری

اندیشه هندو و بودایی تناسخ در اهل حق (یارسان) / ۶۷

کچھ پیمان ابوالبشری / هادی و کیلی

ریشه‌یابی فرقه عرفان حلقه کیهانی در فرقه ریگی ژاپنی / ۸۳

محمودرضا قاسمی

نقد و بررسی سبک زندگی از منظر دالایی لاما / ۱۱۱

مسعود آذربایجانی / کچھ مجتبی فیضی

همدردی در آیین بودایی و فلسفه شوپنهاور / ۱۳۷

فاطمه کوکبی دلاور / کچھ علی حقی / مهدی حسن‌زاده

ملخص المقالات / ۱۵۳

Abstracts / ۱۶۶

در هر دینی، کتاب مقدس منبع اصلی استنباط آموزه‌های آن دین به‌شمار می‌رود. از این لحاظ، مهم‌ترین و اصلی‌ترین مرجع در هر دینی به حساب می‌آید. بر این اساس، هر دینی کتاب مقدس متقن‌تر و محکم‌تری از لحاظ سندی و محتوایی داشته باشد، می‌تواند ادعا کند که دین بهتری دارد. اگر دینی بتواند ثابت کند که کتاب مقدس آن دین، عصمت دارد و از هر نوع اشتباه و خطایی مصون است، بر همگان لازم است که از این دین پیروی کنند. در مقابل، اگر عصمت کتاب مقدس یک دینی زیر سؤال برود، دیگر آن دین قابل اعتماد نخواهد بود. با توجه به این مطلب، بررسی عصمت کتاب آسمانی، یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی در ادیان مختلف به‌شمار می‌آید. در دین اسلام، این مسئله بسیار مورد بحث واقع شده است. متأسفانه برخی از عالمان دینی، هم از شیعه و هم از اهل سنت، مطالبی در اثبات تحریف قرآن نگاشته‌اند و عصمت قرآن را زیر سؤال برده‌اند. در مقابل، اکثریت اندیشمندان مسلمان (شیعه و سنی) قائل به عصمت قرآن هستند و بسیاری درصدد پاسخ به این‌گونه نوشته‌ها برآمده‌اند. این نوشتار به بررسی یکی از مهم‌ترین دلایل قائلان به تحریف قرآن؛ یعنی روایات «تشابه حوادث امت اسلامی با امت‌های پیشین» پرداخته و تلاش می‌کند که پاسخی محکم و مستدل به آن ارائه نماید.

روایات تشابه حوادث امت اسلامی با امم توحیدی

تعابیر روایات مشابهت به دو شیوه در روایات شیعی مطرح شده است:

یک دسته، با تعبیر «كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ» آمده است. برای نمونه، به دو روایت از این دسته اشاره می‌شود:

۱. «فَقَالَ الْمَأْمُونُ يَا أَبَا الْحَسَنِ فَمَا تَقُولُ فِي الرَّجْعَةِ فَقَالَ الرَّضَاءُ إِنَّهَا لِحَقٌّ قَدْ كَانَتْ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ وَتَطَّقُ بِهِ الْقُرْآنَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ حَذْوِ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقُدَّةِ بِالْقُدَّةِ» (صدوق، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۰۱ و ۲۰۲، باب ۴۶، حدیث اول).

۲. «كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ فَإِنَّهُ يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مِثْلَهُ حَذْوِ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقُدَّةِ بِالْقُدَّةِ» (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۳۰، باب ۴۷، حدیث دوم).

دسته دیگر، تعبیر «الَّتَرْكَبَنَّ (لَتَتَّبِعَنَّ) اُمَّتِي سُنَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» یا «تَوْخَذُونَ كَمَا أَخَذَتِ الْأُمَّمُ مِنْ قَبْلِكُمْ»

آمده است. برای نمونه، سه روایت از این دست بیان خواهد شد:

۱. «الَّتَرْكَبَنَّ اُمَّتِي سُنَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوِ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ [وَحَذْوِ] الْقُدَّةِ بِالْقُدَّةِ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ وَبَاعًا

تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن

Sadeqnaqavi@Yahoo.com

حسین نقوی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۳

چکیده

یکی از مباحث مطرح در روایات اسلامی (شیعی و سنی)، روایات «تشابه ادیان توحیدی» است. در این روایات، مباحثی مانند شباهت ادیان در افتراق و فرقه‌فرقه شدن و نیز بحث رجعت در ادیان مطرح می‌شود. این روایات، از لحاظ سندی در حد تواتر اجمالی و یا مستفیض، بنابر قول برخی از اندیشمندان هستند و از لحاظ دلالت نیز مورد تأیید آیات قرآن هستند؛ زیرا قرآن تأیید می‌کند که امت‌ها در سنن الهی اشتراک دارند و سنن خدا در امت‌های مختلف تکرار می‌شود. برخی برای اثبات تحریف قرآن، از این روایات و آیات بهره برده‌اند و استدلال کرده‌اند که با توجه به تشابه ادیان توحیدی و با توجه به اینکه کتاب مقدس تحریف شده است، پس قرآن نیز تحریف شده است. در مقابل، متفکران شیعی تلاش زیادی انجام داده، به این برداشت از این روایات پاسخ داده‌اند. به نظر می‌رسد، با وجود قوت برخی از این پاسخ‌ها، پاسخ کامل‌تر و بهتری وجود دارد که در جمع‌بندی این نوشتار ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: سنت خدا، تحریف کتاب آسمانی، شباهت ادیان توحیدی، معجزه بودن قرآن و روایات.

بِنَاعِ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرًا لَدَخَلُوا فِيهِ مَعَهُمْ إِنَّ التَّوْرَةَ وَالْقُرْآنَ كَتَبَهُ مَلَكٌ وَاحِدٌ فِي رَقٍّ وَاحِدٍ بِقَلَمٍ وَاحِدٍ وَجَرَّتِ الْأُمْتَالُ وَالسُّنَنُ سَوَاءً» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۹۹).

۲. «لَتَبْعَنَ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِيبْرًا بِشِيبِرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلَ أَحَدُهُمْ فِي حِجْرِ ضَبٍ لَدَخَلْتُمُوهُ» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۴۴).

۳. «تُوْخَدُونَ كَمَا أُخِذَتِ الْأُمَّةُ مِنْ قَبْلِكُمْ، ذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، وَشِيبْرًا بِشِيبِرٍ، وَبَاعًا بِبِنَاعٍ، حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدًا مِنْ أَوْلِيكَ دَخَلَ جُحْرَ ضَبٍ لَدَخَلْتُمُوهُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۶).

در برخی تعابیر نیز مصداق، به صورت کاملاً روشن بیان شده است. مانند این بیان که حضرت علی علیه السلام در خطبه‌ای می‌فرماید: شما نیز مانند بنی اسرائیل سرگردانی خواهید کشید «... لَكِنْ تَهْتُمُ كَمَا تَاهَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى عَهْدِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ علیه السلام وَاعْمَرِي لِيَضَاعَفْنَ عَلَيْكُمْ التِّيَهُ مِنْ بَعْدِي أضعافَ مَا تَاهَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۶۶، ش ۲۲).

آنچه در مجامع روایی شیعی و سنی آمده است، با همین تعابیر است و از این تعابیر فراتر نیست. نکته دیگر اینکه، با یک بررسی اجمالی به روشنی معلوم می‌شود که ائمه علیهم السلام این گونه روایات را بیشتر در سه حوزه به کار برده‌اند: یکی در باب ارتداد امت اسلامی، همانند بنی اسرائیل و دیگری، بحث افتراق و فرقه فرقه شدن امت اسلامی، همانند بنی اسرائیل و سوم، در بحث رجعت که ائمه علیهم السلام فرموده‌اند: همان گونه که در امم گذشته، به ویژه در بنی اسرائیل رجعت رخ داده است و قرآن نیز گزارشی از این رجعت داده است، مانند رجعت عجزیر نبی و موارد دیگر، در امت اسلامی نیز رجعت رخ خواهد داد. (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۶۲).

غیر از این روایات، آیاتی که در قرآن بیان می‌کنند که سنت‌های الهی تغییر نمی‌کنند «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فاطر: ۴۳) و این سنن در ملل و جوامع مختلف، تکرار خواهند شد «سُنَّةٌ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (اسراء: ۷۷)، به همین مطلب اشاره می‌کنند. به عنوان نمونه، هر امتی نسبت به نعمت رفاه و امنیت ناسپاسی کند، خداوند این دو نعمت را از آنان سلب خواهد کرد (نحل: ۱۱۲). بر این اساس، آنچه در امت‌های گذشته، رخ داده و خدا آن حوادث را برای آنان تثبیت کرده است، اگر در امت اسلام نیز مردم چنین کاری کنند، خدا طبق سنن غیرقابل تغییر خود، آن حادثه را تثبیت خواهد کرد. این تکرار سنت‌های الهی، با توجه به تأکید آیات و روایات، از مسائل قطعی و یقینی است و اگر سنت بودن چیزی ثابت شود، به طور یقینی می‌توان گفت: در امت‌های دیگر نیز تکرار خواهد شد.

بر این اساس، کسانی مانند محدث نوری معتقدند: از آنجاکه یکی از جریان‌های مهم امت‌های گذشته، تحریف کتاب‌های آسمانی آنهاست، پس کتاب آسمانی این امت، یعنی قرآن نیز تحریف

می‌شود (نوری طبرسی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵) و مدعی هستند که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، این تحریف در قرآن رخ داده است. ایشان دلایل و شواهد فراوانی را مطرح کرده‌اند. تمام این دلایل و شواهد، در کتاب‌های مختلف علمای شیعی پاسخ و به نقد کشیده شده است. از میان این دلایل و روایات، یکی از بهترین و متقن‌ترین دلایل قائلان به تحریف قرآن، روایات تشابه ادیان است. این نوشتار، به بررسی روایات تشابه ادیان مختلف می‌پردازد. پیش از بررسی این روایات، لازم است ابتدا به طور مختصر سنن الهی و نیز کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان و تحریف آن بررسی شوند. به نظر می‌رسد، این مطالب برای روشن شدن بحث و جمع‌بندی آن بسیار مفید هستند.

سنن الهی از دیدگاه آیات قرآن

آیت‌الله مصباح، در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، بیان می‌کند:

یکی از معانی کلمه «سنت»، راه و رسم، روش و رفتار و شیوای است که استمرار داشته باشد. از آنجاکه هیچ‌یک از افعال الهی را عبث و گزاف و بی حساب و کتاب نمی‌دانیم، بلکه همه آنها را براساس ضوابطی که از صفت «حکمت» او سرچشمه می‌گیرد می‌دانیم، می‌توانیم اصطلاح «سنت الهی» را به معنایی عام بگیریم و آن را به «ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد»، یا «روش‌هایی که خدای متعال امور عالم و آدم را برپایه آنها تدبیر و اداره می‌کند» که همان «قضا و قدر» است، اطلاق کنیم. ... در یک تقسیم‌بندی، سنت‌های الهی را به دو قسم مطلق و مشروط تقسیم می‌شود؛ به این معنی که سنت‌های مطلق ارتباطی به افعال و رفتار انسان ندارند، ولی سنت‌های مشروط در ارتباط با افعال و رفتار انسان هستند. سنت هدایت توسط پیامبران و سنت آزمایش، و در کنار این دو، سنت ابتلا به سختی‌ها و مشکلات و سنت ابتلا توسط اختلاف درجات انسان در زندگی از سنت‌های مطلق هستند و در مقابل سنت‌های مشروط است که عام‌ترین، کامل‌ترین و کلی‌ترین سنتی که خدای متعالی در پی اعمال انسان‌ها اعمال می‌کند، سنت «امداد» است؛ بدین معنا که خدای متعال، هم کسانی را که طالب دنیا و کمالات مادی و دنیوی باشند و در راه باطل و شر گام گذارند، یاری و کمک می‌کند و هم کسانی را که جويا و خواستار آخرت و کمالات معنوی و اخروی باشند و در طریق حق و خیر قدم نهند؛ یعنی وسایل پیشرفت و نیل به هدف را برای هر دو دسته فراهم می‌سازد. از سنت امداد که بگذریم، به سنت‌های دیگری می‌رسیم که بعضی از آنها اختصاص به اهل حق دارند و بعضی دیگر مختص اهل باطل است. می‌توان گفت: همه سنت‌های الهی که مخصوص اهل حق است، به یک معنا، مصادیق «زیادت نعمت» است. این سنت‌ها را می‌توان تحت چهار عنوان «زیادت نعمت‌های معنوی و اخروی»، «تحییب و تزیین ایمان»، «زیادت نعمت‌های مادی و دنیوی» و «پیروزی بر دشمنان» مندرج ساخت. سنت‌های مقید و مشروطی که مخصوص اهل باطل است، این سنت‌ها را می‌توان تحت هشت عنوان «زیادت ضلالت»، «تزیین اعمال»، «املاء و استدراج»، «امهال»، «شکست از دشمنان»، «ابتلا به مصائب»، «تسلط مجرمان و مَثْرَفَان» و «استیصال» ذکر کرد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۶۹-۷۱).

با توجه به ملاکی که آیت‌الله مصباح یزدی ارائه کرده است، سنت، همسان با قضا و قدر الهی است. بر این اساس، هر چیزی که از آیات و روایات استفاده شود که در قضا و قدر الهی قرار دارد، سنت الهی محسوب می‌شود. آنچه به بحث ما، یعنی استفاده‌ی محدث نوری از آیات و روایات سنن الهی برای اثبات تحریف در قرآن، مرتبط است، سنت به معنای مفید و مشروط است؛ زیرا محدث نوری بر این باور است که امت اسلام نیز قرآن را تحریف کرده است. این مطلب به رفتار و اعمال امت‌ها مرتبط است.

یکی از سنت‌هایی که از آیات و روایات به دست می‌آید و مرتبط به بحث ما است، سنت پیروزی خدا و فرستادگانش است: «كَتَبَ اللَّهُ لِلْأَعْلَبِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله: ۲۱). از این آیه می‌توان استنباط کرد که معجزات فرستادگانش مغلوب نخواهد شد؛ به این دلیل که ابطال معجزه، شکست خدا و رسول است. به همین دلیل، در قرآن آمده است که فرستادگان خدا با معجزات خود، دیگران را به مبارزه دعوت می‌کردند و در تمام موارد، این فرستادگان خدا بودند که پیروز بودند. مانند عصای حضرت موسی علیه السلام: «وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْفَهًا مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاحِرًا وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى» (طه: ۶۹). یعنی عصای موسی علیه السلام غالب خواهد بود و ساحران کاری از پیش نخواهند برد. بر این اساس، قرآن که معجزه‌ی جاوید پیامبر اسلام است و تا روز قیامت باقی است، طبق آیات خود، دشمنان را تحدی کرده و به مبارزه دعوت کرده است. این امر نشان می‌دهد که طبق سنت الهی، قرآن هیچ‌گاه شکست نخواهد خورد. ولی باید توجه کرد که سنت حفظ و پیروزی معجزات از نوع سنت مطلق است و ارتباطی به رفتار انسان‌ها و امت‌ها ندارد.

نکته دیگر اینکه، اساساً معقول نیست که سنن الهی از لحاظ مصداق در امت‌ها کاملاً شبیه هم باشند. این غیرممکن است؛ زیرا شرایط زمانی و مکانی متفاوت است. بر این اساس، فقط اصل سنت‌ها تکرار می‌شود. برای نمونه، سنت افتراق ادیان که در برخی از این احادیث مماثلت ادیان نیز به آنها اشاره شده است، در تمام ادیان وجود دارد، حتی در ادیان غیرالهی مانند هندوئیسم و بودیسم، ولی از لحاظ مصداقی تفاوت‌های زیادی دارند. برای نمونه، بحث ارتداد در یهودیت به شکل گوساله‌پرستی رخ داد و در مسیحیت به نحوی دیگر و در اسلام به شکلی سوم، ولی تمام این ادیان پس از بنیان‌گذار خود، دچار فتنه و ابتلای ارتداد و سپس افتراق شدند. بر این اساس، مشابهت و مماثلت ادیان در این آیات و روایات در سنن الهی، در اصل سنت‌ها تشابه تام است، ولی در مصداقی سنت‌ها مشابهت تام نیست. بنابراین، اگر تحریف لفظی کتاب‌های آسمانی توسط پیروان ادیان، یک سنت مشروط لحاظ شود، درست است که در زمان و در کیفیت تحریف لفظی به یقین اختلاف وجود دارد، ولی در اصل این سنت، یعنی تحریف لفظی نباید اختلافی باشد.

کتاب مقدس

نگارنده در نوشتاری با عنوان «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن»، ثابت کرده است که هم در تاریخ یهودیت و مسیحیت و هم در آیات قرآن، تورات و انجیل، کتاب‌هایی در نظر گرفته شده‌اند که به مرور زمان شکل گرفته‌اند و در آنها دخل و تصرف شده است و همانند قرآن نبوده‌اند که کتابی است که در زمان پیامبر اسلام شکل گرفت و پس از ایشان هیچ دخل و تصرفی در محتوا و لفظ آن صورت نپذیرفت. تورات و انجیل، که عنوان‌هایی هستند برای یک مجموعه نوشته‌ها، از جهتی شبیه به روایات اسلامی هستند که از لحاظ محتوا، لفظ و سند، احتمال دست‌بردن بشر در آنها وجود دارد. بر این اساس، همان‌گونه که برای استفاده از روایات اسلامی، لازم است محتوا پژوهی، لفظ پژوهی و سند پژوهی صورت گیرد، در کتاب مقدس نیز تمام این موارد باید صورت گیرد، تا قابل استفاده باشد. این اشتباهی فاحش است که برخی، کتاب مقدس را با قرآن مقایسه می‌کنند؛ قرآنی که هیچ نیازی به بررسی سندی، نقادی محتوا و لفظ ندارد (نقی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

اینکه امام رضا علیه السلام در مناظره با مسیحیان و یهودیان، برای اثبات نبوت حضرت رسول صلی الله علیه و آله با عنوان استفاده از تورات، استناد به کتاب اشعیا و حبقوق می‌کند، نشان می‌دهد که امام رضا علیه السلام تورات را همانند یهودیان تلقی داشتند، یعنی همانند کتاب‌های موجود در عهد عتیق. یا در همین مناظره، امام رضا علیه السلام به کتاب سوم از انجیل استناد می‌کند (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۷-۴۳۰؛ باب ذکر مجلس الرضا علیه السلام؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۳۶، باب ۱۲) و یهودیان و مسیحیان نیز به این استناد، اشکال نکردند. بنابراین، به نظر می‌رسد تورات به معنای مجموعه نوشته‌های مربوط به کتاب مقدس، صحیح‌تر باشد. این ادعا به راحتی قابل اثبات است؛ زیرا با توجه به تاریخچه کتاب مقدس و تحولات آن، که در کتاب‌های تاریخ ادیان معروف و مشهور است، تنها مستند حصر تورات بر عهد قدیم و حصر انجیل بر عهد جدید، شوراهایی است که این تصمیم را عملی کرده، این حصر را انجام دادند. این تصمیم، وقتی از لحاظ دینی و علم کلام معتبر است که مستند دینی و اجماع دانشمندان دینی را داشته باشد. درحالی‌که درباره کتاب مقدس، چنین چیزی مطرح نیست؛ زیرا در میان خود یهودیان و مسیحیان، نهضت نقادی کتاب مقدس شکل گرفت. این امر در مطالعات کتاب مقدسی معروف و مشهور است. بنابراین، هیچ دلیلی بر حصر تورات بر پنج سفر اول کتاب مقدس و یا خود کتاب مقدس وجود ندارد، بلکه می‌توان بر کتاب مقدس و تمام کتاب‌های اپوکریفایی (Apocrypha) (هفت کتاب اضافی در نسخه سبئینیه (یونانی) که پروتستان‌ها به آنها «اپوکریفا» به معنای «مخفی و پوشیده» می‌گویند و کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها از آنها به‌عنوان «قانون ثانوی» یاد می‌کنند که به

معنای اعتبار درجه دوم آن است. به این کتاب‌ها، متون بین‌العهدی نیز گویند. لازم به ذکر است که نسخه‌هایی از کتاب مقدس که دارای اپوکریفاست، هم از نظر تعداد کتب و هم از نظر ترتیب، با یکدیگر اختلاف دارند (چارلزورث، ج ۲، ص ۱۷۴). و سوداپیگرافی (Pseudepigrapha) (غیر از کتاب‌های قانونی و اپوکریفای عهد قدیم، مجموعه دیگری از نوشته‌ها موجودند که با عهد قدیم مرتبطند. این مجموعه «سوداپیگرافا» یا «مجموع‌العنوان» نامیده می‌شوند. از آنجاکه این کتاب‌ها، در هیچ‌یک از نسخه‌های قدیمی موجود نیستند، یهودیان و مسیحیان آنها را قانونی نمی‌دانند. برخی تعداد آنها را ۶۵ عدد و برخی دیگر ۵۲ عدد دانسته‌اند) (سلیمانی اردستانی، ۱۳۷۹، ص ۹۲ و ۱۱۴). نیز اطلاق کرد و در مورد انجیل نیز همین موضوع صادق است؛ یعنی هیچ دلیلی بر حصر انجیل بر عهد جدید وجود ندارد؛ بلکه انجیل یک مجموعه نوشته است که شامل تمام کتاب‌های مقدس مسیحیان (رسمی و غیررسمی) می‌شود. از این‌رو، تورات و انجیل شبیه روایات هستند و حصر روایات اسلامی در یک کتاب یا چند کتاب بی‌معناست، بلکه روایات اسلامی در مجموعه نوشته‌های فراوان در میان شیعه و سنی پراکنده هستند.

نکته دیگری که دیدگاه ما را تقویت می‌کند، این است که در برخی روایات، با تعبیراتی نظیر «مکتوب فی التوراة» یا «فی التوراة مکتوب» مطالبی از تورات نقل شده است (راوندی، ۱۴۰۷ق، فصل اول، باب اول، ص ۱۸، ح ۶؛ صدوق، ۱۳۸۰ق، ص ۲۵۴، ح ۶ از مجلس ۴۴). در میان این تعابیر، گاهی برای تورات، قید «لم تُغیِّر» یا «لم یتغیِّر» آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۶ و ۴۹۷، ح ۴)، ولی قید «لم تُحرَف» نیامده است. این نکته می‌تواند نشانه این باشد که تورات مجموعه‌ای است شبیه روایات اسلامی که در آنها تحریف لفظی معنا ندارد، ولی تغییر و جعل معنا دارد. همان‌گونه که در روایات اسلامی، جعل وجود دارد، در این مجموعه نیز جعل و تغییر وجود دارد و همانند متون روایی اسلامی که بسیاری از معارف اهل بیت علیهم‌السلام در آنها منعکس شده است، با وجود اینکه در آنها جعل و تغییر رخ داده است، در این مجموعه نیز بسیاری از معارف پیامبران بنی‌اسرائیل مکتوب شده است و مانند روایات اسلامی باید در آنها متن‌پژوهی صورت گیرد تا با موازین عقلی و قرآنی و روایی مطالب آن مورد سنجش قرار گیرد.

با توجه به آنچه گذشت، نکته بسیار مهمی به دست می‌آید و آن اینکه، مقایسه کتاب مقدس و قرآن کریم، اشتباه است و موجب سوء تفاهم‌هایی می‌شود؛ به این معنا انتظار ما از قرآن عدم تحریف است، آیا از کتاب مقدس هم می‌توان انتظار عدم تحریف را داشت؟ به گونه‌ای که حتی یک واو نیز از کتاب مقدس نباید کم شود. پاسخ منفی است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، کتاب مقدس از جهاتی شبیه به روایات اسلامی است و در آنها تحریف به معنایی که درباره قرآن مطرح می‌شود، مطرح نیست. البته هر چند از لحاظ سندی، روایات اسلامی قابل بحث هستند و می‌توان برای بسیاری از روایات سند

معتبر اثبات کرد، ولی براساس تحقیقات معتبر علمی، که در جای خود انجام شده است، کتاب مقدس اتصال سندی ندارد (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰) و از این لحاظ با روایات اسلامی متفاوت است.

نکته دیگر اینکه کتاب‌های آسمانی دیگر، با تمام اهمیتی که دارند، مانند قرآن معجزه نیستند و حساسیتی بر حفظ دقیق الفاظ آنها نبوده است. اگر محتوای آنها در ضمن تعالیم پیامبران حفظ می‌شد، کافی بود و پیامبر بعدی آن را زنده می‌کرد، ولی از آنجاکه قرآن، آخرین کتاب است و پس از آن پیامبری نمی‌آید، باید معجزه باشد و حفظ شود که کامل‌کننده و تصدیق‌کننده آن کتاب‌ها باشد.

تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن و روایات

«تحریف» در لغت، از ماده «حرف» به معنای لبه و کناره است و تحریف، متمایل سازی یک کلام به طرف محتمل دیگر است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۷). در اصطلاح، افزودن و یا کاستن از یک کلام است و به‌طور کلی به دو قسم لفظی و معنوی است. هر چند برخی آن را تا هفت قسم شمرده‌اند، اما باید گفت: تمام آن اقسام در همین دو قسم قابل جمع هستند. هفت قسم عبارتند از: تحریف مفاد کلام، موضعی، در قرائت، در نحوه ادای کلمات، تبدیل کلمه، به فزونی و به کاستی (معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶-۱۹).

در میان اندیشمندان و الهی‌دانان غربی، برخی الهام کلمه به کلمه و صحت و سلامت عهدین را تأیید نمی‌کنند (رابرتسون، ۱۳۷۸، ص ۱۱)، ولی باید توجه داشت که آن را تحریف‌شده نیز نمی‌دانند.

بحث در اینجا درباره تحریف لفظی تورات و انجیل است، نه تحریف معنوی. دیدگاه آیات و روایات در این زمینه مطرح خواهد شد. در قرآن مجید درباره تحریف انجیل، هیچ سخنی به میان نیامده است؛ یعنی نفیاً و اثباتاً هیچ آیه‌ای در این مورد وجود ندارد. این امر با آن دیدگاه که انجیل کتاب مدوئی نشد که در میان مردم رواج داشته باشد، سازگار است. در روایات نیز هیچ اشاره‌ای به تحریف و تغییر انجیل نشده است. ولی در شش آیه از آیات قرآن، از تحریف تورات سخن به میان آمده است. دانشمندان و مفسران مسلمان دیدگاه‌هایی مختلف در این مورد دارند. علامه طباطبائی براساس آیات قرآنی، بر آن است که تورات کنونی، شامل بخشی از تورات واقعی است که بر موسی علیه‌السلام نازل شده و بخش‌هایی از آن، دچار تحریف به کاهش یا افزایش، یا تغییر و تبدیل الفاظ، یا جابه‌جایی محل و... شده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۳۴۲). ایشان بر این باورند که با نظر دقیق در آیات قرآن، می‌توان فهمید که تورات کنونی، همان تورات در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و آمیزه‌ای از تورات اصلی و مطالب تحریفی است (همان، ص ۳۴۳). برخی چون ابوحاتم رازی بر این باورند که ساختار الفاظ کتاب مقدس

تغییر نیافته، بلکه تحریف‌گران معانی کتاب مقدس را دگرگون و براساس منافع خویش تفسیر کرده‌اند. وی در مقام دفاع از عدم تحریف لفظی کتاب مقدس، اختلاف نسخه‌های عهد قدیم و اناجیل چهارگانه با یکدیگر را مانند اختلاف قرائت‌های قرآن دانسته و مدعی شده است: در این جهت، اختلافی میان دانشمندان مسلمان و مسیحی وجود ندارد (رازی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۰ و ۲۵۱). فخررازی نیز با استناد به شهرت و تواتر کتاب مقدس، تحریف لفظی آن را غیرممکن شمرده، قول به تحریف معنوی آن را اصح دانسته است: «و هذا التحریف یحتمل التأویل الباطل و یحتمل تغییر اللفظ و قد بینا فیما تقدم أن الأول أولى لأن الكتاب المتقول بالتواتر لا یتأتی فیه تغییر اللفظ» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۱۴۸). با بررسی اقوال فخر در سایر جلد‌های کتاب تفسیرش، شکی در اینکه وی قائل به تحریف معنوی تورات است، باقی نمی‌ماند (همان، ج ۳، ص ۲۳؛ ج ۵، ص ۲۳؛ ج ۱۰، ص ۹۵). ابن‌سینا نیز تحریف لفظی را غیرممکن دانسته، بر این باور است که پیروان دین یهود بسیار زیاد بوده‌اند و شهرهای آنان بسیار دور از یکدیگر بودند و اختلافات مذهبی داشته‌اند. با وجود کثرت جمعیت و دشمنی میان آنان، که مراقب همدیگر بودند تا نقطه‌ضعفی از یکدیگر پیدا کنند، اگر تورات توسط گروهی مانند مسیحیان تحریف می‌شد، بقیه آن را اعلام می‌کردند. در صورتی که چنین چیزی نبوده است. پس تورات تحریف نشده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۵۰). برخی دیگر، با اصرار بر اینکه تورات و اناجیل فعلی، دست‌نوشته‌هایی بشری هستند و تورات و انجیل اصلی مانند سایر کتب آسمانی نظیر صحف ابراهیم و نوح علیهم‌السلام مفقود شده‌اند، بر این باورند که اساساً سخن از تحریف کتاب مقدس بی‌معناست؛ زیرا خود یهودیان و مسیحیان کتاب مقدس را الهی نمی‌دانند. قرآن کریم نیز در هیچ جایی سخنی از تحریف تورات و انجیل به میان نیاورده است، بلکه متذکر تحریف کلم شده است که آن هم در گفتار و شنیدار است و ربطی به تحریف نوشتاری ندارد (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲-۲۳۵). به نظر می‌رسد، باید قائل به تحریف متنی شد؛ به این معنی که بنی‌اسرائیل متن جدیدی جعل کردند، همان‌گونه که در قرآن نیز آمده است که بنی‌اسرائیل کتابی نوشتند و نزد خدا معرفی کردند (بقره: ۷۹). در برخی نقل‌ها نیز از ابوموسی آمده است که بنی‌اسرائیل کتابی نوشتند و تورات را رها کردند: «أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَتَبُوا كِتَابًا، فَتَبِعُوهُ، وَتَرَكَوا التَّوْرَةَ» (دارمی، ۱۴۲۶ق، مقدمه باب ۴۲، ح ۴۸۳). البته این متن، طوری نیست که از آنچه پیامبران بنی‌اسرائیل فرموده‌اند کاملاً بیگانه باشد، آن‌گونه که در متون روایی مسلمانان نیز چنین جعل‌هایی رخ داده است.

قرآن کریم، کارهایی ناپسند در ارتباط با کتاب آسمانی، به اهل کتاب نسبت می‌دهد. از آن جمله فروش کتاب به ثمن بخش (بقره: ۴۱؛ آل‌عمران: ۱۸۷)، پشت سر انداختن کتاب (نبد کتاب) (آل‌عمران: ۱۸۷)،

کنمان آگاهانه حقایق دینی و آمیختن حق به باطل (بقره: ۴۲ و ۵۹ و ۶۷ و ۱۷۴؛ آل‌عمران: ۷۱) و نیز پنهان کردن نوشته‌های تورات که در این مورد اخیر، براساس آیه ۹۱ سوره انعام، روش اهل کتاب این بود که تورات را بر روی کاغذهایی نوشته و بخش‌هایی از آن را پنهان می‌کردند. «... تَجْعَلُونَهُ قَرَأْتِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا...» (انعام: ۹۱). این آیه به همراه آیه ۷۹ سوره بقره، کار یهودیان را به روشنی به تصویر می‌کشد که بخشی از تورات را با نوشته‌های خود، به مثابه کتاب خدا معرفی می‌کردند. در سوره مائده آیه ۱۵ نیز به مخفی کردن کتاب توسط اهل کتاب اشاره می‌کند. ذیل آیه شریفه، امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: یهودیان در ابتدا تورات را بر ورقه‌هایی به صورت پراکنده می‌نوشتند، سپس به دلخواه خود، بخشی را آشکار و بخشی را پنهان می‌کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۹۹). در آیاتی دیگر، به کنمان برخی احکام اشاره شده است. آیه ۹۳ سوره آل‌عمران، اشاره به پنهان‌کاری یهودیان نسبت به محرمان خوردنی‌ها و آیه ۴۱ سوره مائده، اشاره به مخفی کردن حکم سنگسار دارد. از آنجاکه در عهد قدیم، حکم رجم (سفرتنیبه ۲۲: ۲۰-۲۴)، وجود دارد، معلوم می‌شود که ایشان آن را کنمان کرده، در عمل، به آن پایبند نبوده‌اند؛ از این‌رو، این مورد از مصادیق کنمان خواهد بود (رشید رضا، ۱۳۷۵ق، ج ۶، ص ۳۰۳).

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد با آیات قرآن، نتوان اثبات کرد که کتاب مقدس تحریف لفظی شده است، بلکه برخی آیات، ناظر به تحریف معنوی هستند. برخی آیات دیگر نیز به تحریف متنی اشاره دارند؛ بدین‌گونه که متونی جعلی را وارد تورات کردند و از طرفی، برخی متون را با عنوان غیررسمی بودن، از آن خارج کردند. به‌نظر می‌رسد، از میان دیدگاه‌های مزبور، دیدگاهی که بحث تحریف کتاب مقدس را بی‌معنی می‌داند، درست است؛ زیرا مراد از تحریف، این است که کتاب مقدس را الهی بدانیم و معتقد شویم که آن، تحریف لفظی شده است. درحالی‌که خود یهودیان و مسیحیان نیز اذعان دارند که این کتاب‌ها بشری هستند و از ادعای ما بر تحریف این کتاب‌ها تعجب می‌کنند؛ زیرا این کتاب‌ها تاریخ نگارش مشخصی دارند. از طرفی، بیان شد که کتاب مقدس شبیه روایات است. اساساً تحریف لفظی در آنها بی‌معناست؛ هم روایات اسلامی و هم کتاب مقدس نقل به معنا شده‌اند و اصراری بر حفظ لفظ آنها نبوده است. هرچند ممکن است در بسیاری از موارد، لفظ روایت نیز دست‌نخورده باقی مانده باشد، ولی در روایات، اصراری بر حفظ لفظ نیست. بنابراین، تحریف لفظی در آنها بی‌معناست.

روایات نیز این دیدگاه را که استعمال واژه «تحریف» لزوماً به معنای تحریف لفظی نیست، تأیید می‌کنند. در منابع روایی، احادیثی وجود دارد که تعبیر «تحریف» در آنها به کار رفته است. در این روایات، که دربارهٔ تحریف قرآن مطرح شده است، باید تحریف را در تمام موارد به تحریف معنوی

برگردانیم؛ زیرا با توجه به دلایل عقلی متقن و اجماع علمای اسلام و نیز روایات یقینی دال بر عدم تحریف قرآن، مانند حدیث ثقلین، به یقین قرآن، تحریف لفظی نشده است (صدوق، ۱۳۸۰ق، ص ۲۸۰؛ صفا، ۱۳۶۲، ص ۱۲-۱۴). جالب توجه اینکه در برخی احادیث، دقیقاً همان تعبیر قرآنی «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ» (نساء: ۴۶)، برای قرآن به کار رفته است (نهج البلاغه، خ ۱۷ و ۱۴۷). در برخی موارد نیز به صراحت، تحریف معنوی اراده شده است: «وَحَرَّفُوا تَأْوِيلَاتِهِ وَغَيَّرُوا مَعَانِيَهُ وَوَضَعُوهَا عَلَى خِلَافِ وَجْهِهَا» (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۵، باب معنی الحروف المقطعه). در روایتی در **کافی**، تحریف معنوی قرآن را شبیه تحریف تورات به «نبد کتاب» و کتمان کتاب و تحریف کتاب، توسط اخبار و رهبان دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۶۵۳، ش ۱۶). بنابراین، همان‌گونه که از آیات قرآن نمی‌توان بر تحریف لفظی تورات و انجیل دلیل آورد، بلکه تعبیر جعل، نبد، کتمان و تحریف معنوی کتاب دقیق‌تر است، در روایات نیز همین نکته دیده می‌شود. این موضوع با شباهت کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان با روایات اسلامی سازگار است. در هر دو، یعنی در روایات و نیز در کتاب مقدس، تحریف لفظی جایی ندارد. فقط تحریف معنوی و جعل متن و پنهان‌کاری در آنها معنا و مفهوم دارد.

نقد دیدگاه محدث نوری در باب روایات «تشابه ادیان»

پیش از بیان دیدگاه مختار، از میان پاسخ‌هایی که از سوی اندیشمندان به این روایات داده شده است، برخی انتخاب شده‌اند که به نظر می‌رسد، این دیدگاه‌ها جامع تمام دیدگاه‌ها در این زمینه باشند. در پایان، به جمع‌بندی و بیان دیدگاه مختار خواهیم پرداخت.

دیدگاه نخست بر این است که این روایات، از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه، مستفیض هستند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۱۱۳). در اصل این روایات هیچ شکی نیست؛ یعنی در سند و دلالت روایت نمی‌توان خدشه وارد کرد، ولی از آنجاکه آیات قرآن تحریف لفظی قرآن را غیرممکن می‌دانند، برای جمع میان آیات و این روایات، باید گفت: روایات، بر شباهت نوعی دلالت دارند، نه تشابه تام. بر این اساس، تحریف قرآن را شامل نمی‌شوند (همان، ص ۲۱ و ۱۲۲).

دیدگاه دوم این است که تحریف عهدین، تحریف معنوی بوده است، نه لفظی. نکته دیگر اینکه، همگونی حوادث فقط در اصول اخلاقی و زندگی‌ای است که مبتنی بر اصل «تنازع بقاء» است، ولی در شیوه‌ها و جزئیات همگونی نخواهد بود (معرفت، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶ و ۱۷۷)؛ به این معنی که مستندات استدلال محدث نوری باطل است. یکی اینکه عهدین تحریف لفظی نشده‌اند و دیگری اینکه، مماثلت امم تام نیست، بلکه در اصول و برخی حوادث است.

برخی نیز به صورت کلی و بدون اینکه به روایات مشابهت امم اشاره کند، بیان می‌کنند: روایاتی که محدث نوری استفاده کرده است، چند دسته هستند: ساختگی، از لحاظ سند معیوب، دسته‌ای بی‌انگیز تأویل و دسته‌ای تفسیر آیات و دسته‌ای دیگر از آنها ضد یکدیگرند. در آخر هم بیان می‌کنند که روایات بی‌موردی که در کتاب **فصل الخطاب** آمده، همگی خبر واحد هستند که با قرآن متواتر، توان معارضه ندارند و از اخباری هستند که باید به دیوار زد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶-۱۰۹). ایشان برای رد دیدگاه محدث نوری، فقط به اثبات عدم تحریفی بودن قرآن، از منظر عقل و نقل پرداخته است، به صورت مستقیم به پاسخ روایات نپرداخته است.

دیدگاه چهارم، دیدگاهی است که از زوایای مختلف به این روایات پرداخته است. نخست، بیان می‌کند که برخی بر این باورند که این روایات اخبار واحد هستند؛ اگر این سخن صحیح باشد، خبر واحد به گفته شیخ طوسی در اعتقادات، نه علم آور و نه عمل آور است. برخی هم بر این باورند که این روایات مستفیض یا متواترند. مراد ایشان، تواتر لفظی و تفصیلی نیست، بلکه تواتر معنوی و اجمالی است. در این موارد، باید به مشترک میان تمام روایات عمل کرد؛ آن مشترک این است که هرچه بنی اسرائیل کردند، شما نیز انجام می‌دهید. این یک عام است که تخصیص‌پذیر است؛ یعنی تحریف قرآن از این عام استثنا می‌شود؛ زیرا قرآن تضمین حفظ و صیانت دارد. بدین ترتیب، عموم یا اطلاق این روایات برای اثبات تحریف در قرآن کارایی ندارد. در پاسخ اشکال مبنی بر اینکه سیاق این عموم، یا اطلاق از تخصیص و تقیید ابا دارد، می‌توان گفت: روایات، تحریف به کاستی و فزونی را درباره قرآن به اثبات می‌رسانند؛ زیرا در تورات و انجیل، هر دو تحریف رخ داده است. درحالی‌که کسی قائل به تحریف به زیاده در قرآن نیست، اگر تحریف به زیاده از اطلاق یا عموم روایات خارج شده باشد، تحریف به کاستی نیز خارج می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲ و ۱۷۳).

اشکال دیگری که به این روایات وارد شده است، اینکه این روایات ناظر به زمان خاصی نیستند و تاریخ مشخصی ندارند. بنابراین، نمی‌توان از آنها برای اثبات تحریف قرآن، بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ استفاده کرد؛ زیرا احتمال دارد این امر در آینده رخ دهد. البته با توجه به نقد نخست، در آینده نیز تحریف قرآن رخ نخواهد داد. به هر حال، امثال محدث نوری نمی‌توانند از این روایات، برای اثبات تحریف قرآن پس از رحلت پیامبر اسلام استفاده کنند (همان، ص ۱۷۴).

اشکال سوم به این روایات این است که اگر این روایات قابل تخصیص یا تقیید باشند، تخصیص یا تقیید اکثر لازم می‌آید؛ زیرا بسیاری از حوادث بنی اسرائیل در امت اسلامی تحقق نیافته است و تمام

آنها باید از این عام استثنا شوند. صدور چنین عام یا مطلقى از حکیم و معصوم علیه السلام قبیح است. بنابراین، چنین روایاتی قابل اعتنا نیستند (همان، ص ۱۷۴ و ۱۷۵).

اشکال دیگر اینکه براساس روایات عرضه، خود این روایات نیز باید به قرآن عرضه شوند. با عرضه این روایات به قرآن، از آنجاکه قرآن، ضمانت صیانت و حفظ برای قرآن را از سوی خدا بیان کرده است، ولی برای تورات و انجیل چنین ضمانتی وجود ندارد؛ بنابراین این روایات کنار گذاشته می‌شوند و قرآن آنها را رد می‌کند (همان، ص ۱۷۵).

دیدگاه پنجم نیز از زوایای گوناگون به این روایات نگریسته است. در گام نخست، بیان می‌کند که اگر از مناقشه در سند روایات یاد شده صرف‌نظر شود؛ هرچند، بجز چهار روایت، بیشتر روایات مورد استناد، از نظر سند بی‌اعتبارند و نیز دلالت این آیات و روایات بر همانندی امت اسلام با امت‌های پیشین، در همه امور پذیرفته شود، مقتضای آن، صرفاً وقوع تحریف در قرآن در طول تاریخ پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. این امر به هیچ وجه، زمان تحقق تحریف را مشخص نمی‌کند. چه بسا تا زمان تحقق آن، سالیان طولانی باقی مانده باشد. بنابراین، هیچ دلالتی بر تحریف قرآن وجود ندارد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۴۶).

اشکال دیگر اینکه، همانندی در همه امور با امت‌های گذشته، موارد نقض فراوانی دارد که در آیات و روایات به آن تصریح شده است. مانند: گوساله‌پرستی، شکافته شدن دریا و غرق شدن فرعون و لشکریانش، حکومت گسترده حضرت سلیمان، سرگردانی چهل ساله بنی اسرائیل در بیابان، مسخ شدن جمعی از بنی اسرائیل، جریان گاو بنی اسرائیل، مسئله خاتمیت پیامبر اسلام و انتفای عذاب استیصال در مورد امت اسلام. پس این همانندی عمومی استثناپذیر است. با توجه به دلایل عدم تحریف قرآن، تحریف نشدن قرآن یکی از موارد استثنای این آیات و روایات است (همان، ص ۳۴۶ و ۳۴۷).

پاسخ سومی که این دیدگاه انتخاب کرده است، پاسخ حلی است، نه قضی. به نظر می‌رسد، در میان پاسخ‌های ذکر شده از همه بهتر باشد. این پاسخ این است که از این روایات استفاده می‌شود که مقصود از این آیات و روایات، نوعی مشابهت است، نه مشابهت تام و کامل. در این صورت، در خصوص مسئله تحریف قرآن، می‌توان گفت: این روایات ناظر به تحریف معنوی کتاب یا بی‌اعتنایی به آن در مقام فهم و عمل است و تشابه به تحریف لفظی ارتباطی ندارد (همان، ص ۳۴۷).

بالآخره بیان می‌کند که اگر مقصود از این روایات، مشابهت کامل و در همه امور باشد، با آیات دال بر نفی تحریف، مخالف خواهند بود و باید توجیه یا کنار زده شوند (همان، ص ۳۴۷).

دیدگاه دیگر، نیز پاسخ‌هایی قضی و یک پاسخ حلی دارد. در مرحله نخست، مثال‌های قضی آورده که در بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، ولی در امت اسلام این حوادث رخ نداده‌اند. از سوی دیگر،

مثال‌هایی در امت اسلام است که در ادیان سابق وجود نداشته است (محمدی هیدجی، ۱۳۶۳، ص ۸۵). از جمله لوازم باطل این روایات این است که به جهت مشابهت امت اسلام با امت‌های گذشته، خاتمیت پیامبر زیر سؤال می‌رود (همان، ص ۸۶).

یکی دیگر از لوازم این روایات، این است که با توجه به مشابهت امت اسلام با بنی اسرائیل، حضرت علی علیه السلام به منزله هارون است و رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله شبیه غیبت چهل روزه حضرت موسی علیه السلام است. تحریف تورات سال‌ها پس از بازگشت حضرت موسی علیه السلام رخ داده است. اگر در اسلام، بازگشت حضرت رسول را به خلافت رسیدن حضرت علی علیه السلام یا ظهور امام زمان علیه السلام در نظر بگیریم، تحریف قرآن اساساً بلافاصله پس از رحلت پیامبر اسلام رخ نداده است (همان، ص ۸۶).

اینها جملگی پاسخ‌های قضی بودند. اما نویسنده پاسخی حلی نیز به روایت داده است. آن اینکه، روایات مماثلت در مورد خاص وارد شده‌اند و آن، در مورد ارتداد بنی اسرائیل و افتراق آنان است. امت اسلام نیز مرتد شده، خلافت را غصب کردند و دچار افتراق شدند. این موضوع ربطی به تحریف قرآن ندارند (همان، ص ۸۷-۸۹). البته با توجه به آنچه گذشت، روشن است که روایات در مورد خاصی وارد نشده‌اند، اطلاق دارند و تمام سنن را دربر می‌گیرند.

هفتمین و آخرین دیدگاهی که در این نوشتار بیان می‌شود، با این بیان شروع می‌شود که روایات مماثلت به حد تواتر نمی‌رسند، خبر واحد هستند و خبر واحد نیز در اعتقادات حجت نیست (انواری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶).

هرچند اگر تواتر اجمالی برای این روایات فرض شود، باید به آن ملتزم بود، ولی با این فرض، به دلالت روایات چندین اشکال وارد می‌کند:

۱. اگر این روایات تحریف را اثبات کنند، تحریف به فزونی را نیز ثابت می‌کنند. درحالی‌که امثال محدث نوری، تحریف به فزونی را نمی‌پذیرند؛
۲. این روایات موارد نقض فراوانی دارند. مانند گوساله‌پرستی بنی اسرائیل. این موارد نقض همسانی در برخی از موارد مراد است، نه تمام موارد؛
۳. اگر روایات عام باشند، روایات سلامت قرآن از تحریف، منحصراً آنها خواهد بود و اگر روایات تخصیص‌ناپذیر باشند، با صریح آیات قرآن ناسازگار خواهند بود. در این صورت، با عرضه بر قرآن، باید این روایات را کنار گذاشت؛
۴. بر فرض صحیح بودن سند و تمام بودن دلالت این روایات، نمی‌توان طبق این روایات، رخداد تحریف را در زمان گذشته به اثبات رساند؛ زیرا احتمال می‌رود این موضوع در زمان‌های آینده به

انجام رسد؛ به این معنی که این روایات محدوده زمانی خاصی را مشخص نکرده‌اند و تا قیامت ادامه دارد. با این روایات، نمی‌توان ثابت کرد که پس از پیامبر اسلام تا به امروز، تحریف قرآن رخ داده است. احتمال دارد در آینده رخ دهد (همان، ص ۱۱۶-۱۱۹). حاصل اینکه، نویسنده معتقد است این روایات، سند صحیح یا موثقی ندارند و قابل اعتماد نیستند. بر فرض صحت روایات، اشکالات دلالی دارند که باز قابل اعتنا نیستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، نکاتی چند لازم به یادآوری است: نخست اینکه، روایات از نظر سند و دلالت قابل اعتنا هستند. امامان معصوم علیهم‌السلام و علمای اسلام در بحث‌های مختلف، به‌ویژه در بحث رجعت از آنها بهره برده‌اند. افزون بر این، تأیید قرآنی نیز دارند. دوم اینکه، مشابهت در اصل سنن و حوادث تام است. لسان روایات به شیوه‌ای است که تشابه تام فهمیده می‌شود. هرچند در مصادیق و جزئیات تفاوت وجود دارد. سوم اینکه، کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان شبیه قرآن نیست، بلکه شبیه روایات اسلامی هستند، تحریف لفظی در آنها بی‌معناست. دیگر اینکه قرآن ما معجزه است، ولی تورات و انجیل معجزه نیستند. یکی از سنت‌های خدا حفظ معجزه از تحریف و شکست است. این سنت در تمام ادیان تکرار شده است. در اسلام نیز همین سنت جاری است.

با توجه به این نکات، دیدگاه‌هایی که به سند روایات خدشه وارد می‌کنند، قابل قبول نیستند. همچنین دیدگاه‌هایی که دلالت روایات را با موارد نقض و اشکالات، غیرقابل اعتنا می‌دانند، پذیرفته نیستند؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام و عالمان دینی، در بحث‌های دیگر، نظیر رجعت به این روایات اعتنا کرده‌اند. دیدگاه‌هایی که شباهت میان امت‌ها را تشابه تام نمی‌دانند نیز رد می‌شوند؛ زیرا شباهت در این روایات، تام است. دیدگاه‌هایی که متوسل می‌شوند به روایات عرضه نیز صحیح نیستند؛ زیرا روایات تشابه ادیان، در عرضه به قرآن تأیید می‌شوند؛ زیرا قرآن بیان می‌کند که سنت‌های الهی در امت‌های مختلف تکرار می‌شود. در این باره، *عَلَمَهُ طَباطبائی* نیز در *المیزان* تصریح می‌کند که قرآن شریف، دلالت بر این امر دارد که آنچه در امم گذشته رخ داده است، در امت اسلام نیز رخ خواهد داد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ص ۱۵۲). بنابراین، روایات تأیید قرآنی نیز دارند. دیدگاهی که بیان می‌کند عهدین تحریف نشده است، درست است، ولی تبیینی که در این نوشتار بیان شد، در آن جاری نیست؛ زیرا از آنجا که عهدین شبیه روایات اسلامی هستند، تحریف در آنها بی‌معناست. بنابراین، می‌توان مقدمه اول *محدث نوری* را

خدشه‌دار کرد. همچنین دیدگاهی که بیان می‌کند که روایات ناظر به ارتداد و افتراق امت‌ها هستند، قابل قبول نیست، زیرا زبان روایات عموم و اطلاق را می‌رساند. افزون بر این، استفاده ائمه علیهم‌السلام نیز از این روایات منحصر در این مورد نیست. اما پاسخ‌های حلی قابل اعتنا، یکی اینکه روایات زمان خاصی را بیان نکرده‌اند. از این روایات نمی‌توان ثابت کرد که قرآن تا به امروز تحریف لفظی شده است. بهترین پاسخ حلی در این زمینه، این است که روایات ناظر به تحریف معنوی هستند و تشابه نیز تام است.

اما پاسخ درست این است، کسانی مانند *محدث نوری* که از این روایات برای اثبات تحریف قرآن استفاده کرده‌اند، این اشتباه را مرتکب شده‌اند که قرآن را با کتاب بنی‌اسرائیل مقایسه کرده‌اند. در صورتی که باید قرآن را با معجزات آنان مقایسه می‌کردند؛ زیرا احدی از مسلمانان در معجزه جاوید پیامبر اسلام یعنی قرآن شک ندارد. این معجزه، باید با معجزات موجود در بنی‌اسرائیل مقایسه شود. از آنجا که هرگز کسی نتوانست بر معجزات حضرت موسی و حضرت عیسی علیهم‌السلام غلبه کند، کسی نیز نمی‌تواند بر معجزه همیشگی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که قرآن است، تا روز قیامت غلبه کند و آن را تحریف کند. این تعبیر با آیات قرآن نیز سازگار است. آیاتی که حفظ قرآن و شکست‌ناپذیری آن را مطرح می‌کنند. آیه نهم سوره حجر، که به آیه «حفظ» معروف است، بیان می‌کند که ما قرآن را نازل کردیم و آن را حتماً حفظ خواهیم کرد. آیه ۴۱ و ۴۲ سوره فصلت نیز که به آیه «عزت» معروف هستند، بیان می‌کنند که قرآن را هیچ کتاب گذشته و آینده‌ای نمی‌تواند باطل کند. از این رو، از آنجا که قرآن معجزه است، مانند معجزات سایر پیامبران، هیچ موقع باطل نخواهد شد. بر این اساس، نیازی نیست تا به سند روایات اشکال وارد کنیم و یا دلالت روایات را زیر سؤال ببریم، یا توجیه کنیم. همچنین شباهت مطرح شده در روایات نیز تام خواهد بود. روشن است که افرادی مانند *محدث نوری* در برداشت از این روایات، راه را اشتباه رفته‌اند.

اما اگر گفته شود: کتاب را باید با کتاب مقایسه کرد. باید گفت: در مورد اینکه هر دو کتاب تحریف معنوی شده‌اند؛ شکی وجود ندارد. پس سخن روایات در این زمینه درست است. تشابه تام است؛ یعنی روایات می‌گویند که همان‌گونه که بنی‌اسرائیل کتاب‌های خود را تحریف معنوی کردند، حقایق را کتمان کردند، کتاب را پشت سر خود انداختند، مسلمانان نیز چنین کارهایی را مرتکب می‌شوند. اما در مورد تحریف لفظی، باید گفت قرآن با عهدین قابل مقایسه نیستند؛ زیرا عهدین شبیه کتاب‌های روایی هستند و در روایات، تحریف لفظی معنا ندارد و اساساً هیچ اصراری بر حفظ لفظ در روایات نیست. بر این اساس، قرآن و روایات هیچ سخنی در مورد تحریف لفظی عهدین مطرح نکرده‌اند، بلکه چنین مطرح شده است که بنی‌اسرائیل، برخی از متون را کتمان کردند. آیات بسیاری نیز در این زمینه وجود دارد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، رساله اضحویة فی امر المعاد، بی جا، بی نا.

ابن فارس، احمد، ۱۴۱۱ق، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالجلیل.

انواری، جعفر، ۱۳۹۰، انگاره تحریف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، نزهت قرآن از تحریف، قم، اسراء.

حراغلی، محمدین حسن، ۱۳۶۲، الإیظاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعة، تهران، نوید.

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، قرآن هرگز تحریف نشده، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، قم، قیام.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، ۱۴۲۶ق، سنن الدارمی، بیروت، المكتبة العصرية.

رابرتسون، آرچیبالد، ۱۳۷۸، عیسی علیه السلام اسطوره یا تاریخ؟، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

رازی، ابوحاتم، ۱۳۷۷، الاصلاح، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.

راوندی، سعیدین هبة الله بن الحسن، ۱۴۰۷ق، سلوة الحزین المعروف به الدعوات، قم، مدرسة الامام المهدي علیه السلام.

رشیدرضا، محمد، ۱۳۷۵ق، المنار، الأزهر بمصر، مطبعة محمد علی صبیح و اولاده.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۹، «کتب اپوکریفایی عهد قدیم»، هفت آسمان، ش ۵، ص ۸۹-۱۳۰.

صدوق، محمدین علی، ۱۳۸۰ق، الامالی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

_____، ۱۳۶۱، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۹۰ق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، نجف، مطبعة الحیدریه.

_____، ۱۴۰۵ق، کمال الدین و تمام النعمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامیه.

_____، ۱۴۱۵ق، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامیه.

صفار، محمدین الحسن، ۱۳۶۲، بصائر الدرجات، تحقیق میرزا محسن کوجه باغی، تهران، الاعلمی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.

طوسی، محمدین حسن، ۱۴۱۴ق، الامالی، قم، دارالثقافة.

عیاشی، محمدین مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمیه.

فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۱۱ق، التفسیر الکبیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.

کراجکی، محمدین علی، ۱۴۱۰ق، کنز الفوائد، قم، دارالذخایر.

کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

محمدی هیدجی، عبدالرحمن، ۱۳۶۳، الحجة علی فصل الخطاب فی ابطال القول بتحریف الكتاب، قم، المطبعة العلمیه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، قرآن شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۹۰، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۶، مصونیت قرآن از تحریف، ترجمه محمد شهرابی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۴۱۳ق، صیانة القرآن من التحریف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نقوی، حسین، ۱۳۹۰، «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن»، معرفت ادیان، ش ۹، ص ۷-۲۴.

نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۲۹۸ق، فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب، بی جا، بی نا.

هلالی، سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، کتاب سلیم بن قیس، قم، الهادی.

Charlesworth, James H, 1993. "Apocrypha and Pseudepigrapha", in the *Encyclopedia of Religion*. New York. Macmillan Publishing Company.

مقدمه

اصل و اساس دین‌داری، تعقل است (خونساری، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۰). آموزه‌های اساسی هر دین، بدون تعقل و اندیشه عقلی پذیرفتنی نیست. استفاده از عقل و بهره‌گیری از آن، در تمام جوامع دینی وجود دارد و جای هیچ بحثی ندارد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۲)، اما آنچه در این زمینه مذموم است، خروج از اعتدال و افتادن در ورطه افراط و تفریط است. برخی همانند کلیفورد (۱۸۴۵-۱۸۷۹) و ریچارد سویین‌برن (۱۹۳۴)، گوهر دین و گزاره‌های آن را در عقلانیت خلاصه می‌کنند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۴). برخی دیگر همانند پولس، معمار مسیحیت کنونی، معتقدند: تحلیل عقلانی در امور اعتقادی، بدعت است و بایستی عقل در این زمینه تعطیل شود (اول قرن‌تیان، ۱: ۱۸-۲۰؛ کولسیان، ۲: ۸). درحالی‌که به نظر می‌رسد، ملاک دین‌داری درست، اعتدال است؛ یعنی جمع عقل و نقل (شرع). قرآن کریم انسان‌ها را به تدبیر و اندیشه‌ورزی فراخوانده، کسانی را که از عقل خود بهره نمی‌برند، گمراه‌تر از چهارپایان نامیده است (ص: ۲۹؛ اعراف: ۱۷۹؛ ملک: ۱۰). درواقع، وحی و نقل، زمانی مقبول است که معقول بوده و با عقل تناقضی نداشته باشد. در اندیشه درست، وحی و عقل، مکمل و مؤید هم هستند و تهافتی بین آن دو نیست (خسروشاهی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۶).

«لطف»، از جمله آموزه‌هایی است که در امامیه و کاتولیک طرح اسمی مشترکی دارد. واژه لاتینی آن در الهیات کاتولیک (Grace) است. هرچند این واژه در متون ادیبانی به «فیض» ترجمه شده است، اما همان معنای لطف را در کلام اسلامی دارد (بی‌نام، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد، کلمه «لطف»، بیشتر بیانگر محتوای اصطلاح فیض است. از این رو، بهتر است این مفهوم به «لطف» ترجمه شود. اما از آنجاکه واژه «فیض» مشهور شده است و از سوی دیگر، برای آنکه تفاوتی میان بحث‌های لطف در امامیه و مسیحیت کاتولیک قائل شویم، ما نیز در این نوشتار، واژه «فیض» را به کار می‌بریم. دو قاعده لطف در امامیه و فیض در آیین کاتولیک، عنایت و تدبیر ویژه خداوند در زندگی انسان است که زمینه‌ای برای دستیابی انسان به سعادت و نجات بوده، برای دور نمودن او از گناهان و رساندن او به رستگاری نقش بسزایی دارند. البته این دو مکتب، طرح و روایت کاملاً متفاوتی از این دو قاعده دارند که در این مقاله، شرح مختصری از آن ارائه می‌دهیم. با وجود آنکه این دو اصل، از دیرباز مورد توجه متکلمان دو مذهب بوده، اما درباره معقولیت آن دو، به صورت مقایسه‌ای پژوهشی دیده نمی‌شود. بر این اساس، مسئله اصلی مقاله پیش‌رو، عبارت است از: «آموزه لطف در کدام یک از دو مذهب، از عقلانیت بالاتری برخوردار بوده و با استدلال و دفاع عقلانی قابل اثبات است؟» برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به‌طور

عقلانیت آموزه «لطف» از دیدگاه امامیه و مسیحیت کاتولیک

hasandinpanah @ gmail.com

taheri-akerdi@iki.ac.ir

حسن دین‌پناه / دانشجوی دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدحسین طاهری / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

چکیده

اساس دین‌داری، تعقل و عقلانی بودن آموزه‌های اساسی هر دین است. یکی از آموزه‌های کلیدی امامیه و آیین کاتولیک، ضرورت «لطف» یا «فیض» خداوند برای رسیدن انسان به سعادت و رستگاری است. این مقاله، با روش تحلیل اسنادی به بررسی معقولیت آموزه لطف در کلام امامیه و الهیات کاتولیک می‌پردازد. از این رو، پس از طرح و بررسی دلایل ضرورت لطف در هر دو مذهب، به این نتیجه دست یافت که قاعده لطف در امامیه بر استدلال‌های عقلی محکم استوار است، درحالی‌که آموزه «فیض» در مسیحیت کاتولیک، بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های درون‌دینی محض، که پولس و پدران کلیسا وجود آنها را مسلم گرفته‌اند، مبتنی است. از این رو اثبات عقلانی آن دشوار است.

کلیدواژه‌ها: قاعده لطف، آموزه فیض، امامیه، کاتولیک، معقولیت.

جداگانه به تبیین دلایل عقلی و خوب یا ضرورت آموزه لطف خداوند در امامیه و کاتولیک پرداخته و سپس مقایسه آن دو را مورد توجه قرار می‌دهیم.

در جهان امروز، بررسی تطبیقی آموزه‌های اعتقادی میان ادیان مختلف از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پدیدارشناسان دین، معتقدند: مطالعات و بررسی‌های تطبیقی، علاوه بر اینکه ما را به کشف معانی پدیدارهای دینی یاری می‌کنند، شناخت و ادراک ما را از جنبه‌های گوناگون دین کامل‌تر می‌سازد، حیات ایمانی ما را گسترش و توانمندی می‌بخشد و ما را توانمند می‌سازد تا حقایق دینی خود را روشن‌تر و بهتر درک کنیم (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۹؛ رضوی، ۱۳۸۰، ص ۴۲). علاوه بر این، مقایسه تطبیقی خالی از تعصب آموزه‌های ادیان، موجب می‌شود تا با ارزش‌های هر دین و نیز انحرافات و خرافاتی که در برخی از آنها پیدا شده است، آشنا شویم. سرانجام با مطالعه تطبیقی، مذهب ممتاز برجسته گردد و ایمان ما بدان بیشتر تحقیقی و استدلالی باشد (باهر، ۱۳۶۱، ص ۱۵). بنابراین، برای فراهم نمودن زمینه‌های شناخت حقایق و ارزش‌های هر دین، ضرورت چنین تحقیقی ضروری می‌نماید.

دلایل وجوب قاعده لطف در امامیه

در اصطلاح متکلمان امامیه، خداوند «لطیف» و «دارای لطف» است. مفهوم «لطیف» از جمله صفات فعل خداوند است که عقل از مقایسه خاصی بین وجود ذات او و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند. برای نمونه، هنگامی که عقل وابستگی وجود مخلوقات را به خداوند در نظر می‌گیرد، مفاهیم خالق، فاطر، لطیف و مبدع را با عنایت‌های خاصی انتزاع می‌کند. قوام این صفات، به لحاظ رابطه بین خدا و خلق است و با نفی یکی از دو طرف، این صفات هیچ موردی نخواهند داشت (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۰۱؛ مفید، ۱۴۱۳ اق - ج، ص ۴۰-۴۵). از این رو، لطیف بودن خداوند به فعل لطف او در حق بندگان تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، لطف از جمله افعال خداوند است که براساس آن، هر آنچه بنده را به تکلیف و اطاعت خداوند نزدیک سازد و او را از معصیت دور گرداند، انجام آن بر خداوند حکیم لازم و ضروری است. متکلمان امامیه، قاعده لطف را تحت عنوان قاعده‌ای عقلی برای تبیین و تفسیر بسیاری از مباحث اساسی دین، همانند وجوب تکالیف شرعی، بعثت انبیا، نصب امام، عصمت انبیا و امامان، نزول کتاب آسمانی، وعد و وعید، بلاهای ابتدایی، حدود شرعی و سایر موارد مطرح می‌کنند. مرحوم آیت‌الله خوئی از میان دانشمندان امامیه، از جمله شخصیت‌های منحصر به فردی است که همه افعال و الطاف الهی بر مخلوقات را صرفاً فضل و احسان صرف او بر بندگان دانسته، گفته است: هیچ دلیلی بر اثبات وجوب

لطف از جانب خداوند وجود ندارد. به اعتقاد ایشان، وجوب لطف بر خداوند، به معنای قبح ترک آن و استحاله عدم صدور آن از خداوند، درست نیست. اگر خداوند این فضل و احسان را نمی‌کرد، هیچ اشکالی متوجه او نمی‌شد (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ اق، ج ۲، ص ۱۳۸؛ بیابانی اسکویی، ۱۳۸۹، ص ۴۶). با وجود این، وقتی به آثار کلامی امامیه نظر می‌افکنیم، می‌یابیم که غالب متکلمان امامیه در مقام استدلال بر قاعده لطف برآمده و آن را مستند به دلیل عقلی می‌دانند. مهم‌ترین دلایل عقلی وجوب لطف به شرح زیر است:

۱. برهان حکمت (قاعده قبح نقض غرض)

روشن‌ترین و مشهورترین استدلالی که غالب متکلمان امامیه، برای وجوب لطف الهی بیان کردند، برهان معروف به «حکمت» است. همه آنان، اعم از متقدمان و متأخران، وجوب قاعده لطف را با حکمت الهی پیوند داده و عدم اقدام به لطف را نقض غرض و منافی با حکمت الهی می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳ اق، ص ۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ اق، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۷۹؛ طبرسی نوری، بی‌تا، ص ۵۰۶؛ مفید، ۱۴۱۳ اق - ب، ص ۳۵).

تقریر اصل حکمت الهی عبارت است از اینکه غایت و غرض نهایی از خلقت انسان، رسیدن به کمال وجودش در دنیا و آخرت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ اق، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۱۳۰). از آنجاکه ذاتاً کمالی جز ذات خداوند نیست، پس هدف او تقرّب و رسیدن به خداست (نجم: ۴۲؛ انشاق: ۶). رسیدن به کمال، بدون تکلیف محال است. در واقع، اگر خداوند، انسان را رها سازد، خلقت او عبث بوده، نقض غرض لازم می‌آید. مثل کسی که نهال میوه نشاند اما آن را رها سازد تا خشک و نابود شود (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳). بنابراین، غرض از خلقت و تکلیف انسان‌ها، کمک به تکمیل و رشد بندگان و قرب به خداوند عالمیان است.

حال اگر خداوند به علم ازلی بداند که اطاعت مکلفان از تکلیف و یا تقرّب آنان به خداوند، متوقف بر انجام اموری (الطافی) است که با هیچ‌یک از صفات جمال و جلال او منافات نداشته باشد، انجام آن امور بر خداوند حکیم واجب است؛ زیرا ترک لطف از خداوند، مایه نقض غرض می‌گردد؛ یعنی کاشف از این است که خداوند طاعت مکلف را نخواست و بر خلاف مراد و غرض خود عمل کرده است. حال آنکه چنین مطلبی، مستلزم نقض غرض خویش (از آفرینش یا تکلیف) است و از آنجاکه عقلای عالم، نقض غرض را امری سفیهانه، ضد حکمت و قبیح می‌دانند، اخلال به لطف نیز قبیح خواهد بود. و خداوند حکیم از هرگونه قبحی منزّه است.

بنابراین، وقتی با دلیل عقلی قاطع دانستیم خداوند حکیم است و از لغو و عبث منزّه است، لازمه

حکمت آن است که بر بندگان لطف کند؛ زیرا اگر لطف نباشد، غرض از تکلیف یا خلقت حاصل نمی‌آید. این امر بر خداوند حکیم محال است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۸).

۲. برهان عدالت

«عدل» در اصطلاح علم کلام، فعل خداوند بوده و دو تفسیر دارد: اول، عدل به معنای مقابل ظلم که در مقام قانون‌گذاری و جزا به کار می‌رود. عدل در مقام قانون‌گذاری؛ یعنی واضع، قوانینی وضع کند که مواد آنها، از تضاد، تناقض و تعدی به دور باشد. عدل در مقام جزا، یعنی خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان، جزای هر انسانی را متناسب با اعمالش مقرر می‌دارد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۲۹؛ ج ۱۰، ص ۱۱). معنای دوم عدل، حسن و زیبایی و تنزه از قبائح است (نهج البلاغه، ح ۴۷۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶). به این معنی که خداوند هرگز فعل ناپسند انجام نمی‌دهد؛ آنچه را که واجب و نیکوست، ترک نمی‌کند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

عدل به معنای اول، استدلال بر لطف خواهد بود؛ زیرا مجازات کافران و ظالمان، بدون بیان تکالیف، ارسال رسل و نصب امام و... از نظر عقل و شرع، ظلم به حساب می‌آید. بنابراین، عدالت الهی اقتضا می‌کند تا اموری را از باب لطف، برای هدایت بشریت به انجام دستورات او محقق کند، تا در نتیجه، جزای مؤمن و کافر را متناسب با اعمال او مقرر بدارد. اما عدل به معنای دوم، دلیل مستقلى علاوه بر برهان حکمت نخواهد بود؛ زیرا دلیل قیح ترک لطف، همان لزوم نقض غرض است که مبنای برهان حکمت می‌باشد.

۳. برهان براساس جود و کرم خداوند

رحمت بی‌پایان الهی اقتضا می‌کند که اصلح، انفع و بهترین امور را برای بنده خود در نظر بگیرد و خوبی و نفع را از او منع نکند و اگر بنده‌اش به واسطه چیزی راه رشد و هدایت را بهتر می‌یابد، به او ارزانی نماید. به عبارت دیگر، هر فعلی که موجب سهولت مکلفان به انجام تکلیف و یا مایه فزونی پاداش می‌شود، انجام آن بر خداوند واجب است (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۵۹).

ممکن است به این دلیل عقلی این‌گونه خدشه وارد شود که در مورد فعلی که مقتضای رحمت و تفضل خداوند است، به کار بردن واژه «وجوب» نامناسب بوده و نمی‌توان به وجوب عقلی آن بر فاعل نظر داد. پاسخ این است که چنین شبهه‌ای کاملاً بی‌پایه است؛ زیرا عقل درصدد حکم فقهی و شرعی وجوب بر خداوند نیست، بلکه به دنبال کشف حقیقت در نزد شارع است. درحقیقت مقصود از آن، ضرورت و وجوبی است که در فلسفه و کلام، مصطلح است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲). گویا

اشکال‌کنندگان، میان این دو امر خلط کرده‌اند. به گفته متکلمان و فیلسوفان، عقل صرفاً از این واقعیت پرده برمی‌دارد که میان صفات کمال و جمال الهی و انجام افعال پسندیده و پیراستگی از قبائح، ملازمه برقرار است؛ یعنی وجودی که برخوردار از اوصاف کمالی همانند حکمت، جود و عدالت است، هیچ‌گاه مرتکب فعل عبث و ظلم و... نمی‌شود. بنابراین، از آنجاکه عقل هیچ‌گونه نقصانی در وجود کامل مطلق را نمی‌پذیرد، از آن به وجوب عقلی لطف الهی تعبیر می‌شود (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۴۰۵؛ سبحانی، ۱۳۳۸، ص ۹۰-۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۸-۳۵۰). همان‌گونه که برخی متفکران اشعری نیز مانند مؤلف «المنار» در اعتراف به این مطلب گفته است: «همان‌گونه که عقل به اتصاف خداوند به صفات کمال حکم می‌کند، واجب است متعلقات صفات مانند: عدل، حکمت و رحمت نیز بر صفات مترتب گردد» (رشیدرضا، ۱۳۷۱ق، ج ۸، ص ۵۰).

۴. اقتضای فیاضیت الهی

ذات کبریایی خداوند، از آنجاکه واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، فیاض علی الاطلاق نیز هست؛ یعنی از آن جهت که دارای خیر محض و کمال مطلق بوده، فیاض نیز هست؛ زیرا لازمه کمال، فیاضیت است و هر وجودی که ناقص باشد، از فیض بخشی تهی می‌باشد. لازمه فیاضیت خداوند، افاضه و جود، نور، خیر، صلاح و کمالات به صحنه عوالم امکان است. بنابراین، او علت و منشأ افاضه و مبدأ صدور تمام خیرات و کمالات به عوالم امکانی است. خداوند از افاضه فیض، هیچ غرضی خارج از ذات الهی ندارد، بلکه فیاضیت الهی لازمه ذات او بوده و ذات کامل لایتناهی خداوند اقتضا می‌کند که فیض او به بندگان برسد. فیوضات نامتناهی او پایان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که ذات خداوند واجب‌الوجود و ازلی و ابدی است، صدور فیض و اثر او نیز به‌طور وجوب و ازلی و ابدی خواهد بود. بر این اساس، هر فعل و فیضی که انجام آن داعی داشته و فاقد انگیزه ترک باشد و فاعل هم بر آن قدرت داشته باشد، وقوع آن ضروری است. وگرنه تخلف علت از معلول لازم می‌آید. لطف، فیضی از فیوضات و مصلحتی از مصالح است و خداوند نیز بر انجام آن قادر بوده و هیچ عاملی او را باز نمی‌دارد. بنابراین، خداوند ضرورتاً آن فعل را انجام می‌دهد و هیچ‌گاه از افاضه فیض و لطف تخلف نمی‌کند (وردیخانی، ۱۳۷۸، ص ۷۳؛ نصری، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳؛ طبرسی نوری، بی‌تا، ص ۵۰۷).

نتیجه آنکه ذات کامل خداوند، اقتضا می‌کند تا برای رساندن بندگان به کمال، اوصاف کمالی همانند فیض و لطف در حق آنها داشته باشد؛ زیرا اخلال به غرض، سزاوار آن ذات مقدس نیست (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۲). به نظر می‌رسد، این استدلال نیز دلیل مستقلى به حساب نمی‌آید؛ زیرا همانند دلیل قبلی، درصدد است تا از راه اوصاف کمالی خداوند به اثبات لطف الهی بپردازد.

۵. اقتضای اصل تکلیف

برخی متکلمان امامیه، بر وجوب لطف این‌گونه استدلال کرده‌اند که اصل تکلیف، اقتضای وجوب لطف را دارد، همانند وجوب اعطای قدرت به مکلف (نویخت، ۱۳۱۴ق، ص ۵۵)؛ یعنی همان‌گونه که اصل تکلیف اقتضا می‌کند که باید خداوند به هر مکلفی قدرت بر انجام تکلیف بدهد؛ زیرا از نظر عقل، تکلیف فرد عاجز و ناتوان، قبیح و ناروا است، همچنین اقتضا می‌کند که لطف نیز واجب باشد؛ زیرا زمانی که خداوند بداند وجود لطف، انگیزه‌ای قوی برای رسیدن مکلف به تکالیف الهی شده و در صورت ترک لطف، مکلف قطعاً از انجام تکالیف سرباز می‌زند، لطف واجب است. در واقع، اگر خداوند در حق مکلفان لطف نداشته باشد، غرض خود از تکالیف که قرار دادن بندگان در معرض ثواب و رستگاری است، را نقض کرده و این محال است (حلی، ۱۳۳۳، ص ۱۵۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین، بدون لطف و بدون ایجاد و تسهیل مقدمات، غرض از جعل تکلیف تحصیل نخواهد شد و نقض غرض لازم می‌آید. از این‌رو، خداوند بایستی هرگونه وسیله‌ای که موجب هموار شدن راه عمل به دستورات است، از راه لطف مهیا سازد تا غرضی که از تکلیف بندگان منظور داشته است، نقض نشود.

به نظر می‌رسد، این استدلال در واقع، مبتنی بر اصل حکمت الهی و لزوم نقض غرض در تکلیف می‌باشد. از این‌رو، نمی‌توان آن را دلیل مستقلی به‌شمار آورد.

۶. نتیجه معکوس داشتن ترک لطف (اغراء به معصیت)

یکی دیگر از دلایلی که برخی از متکلمان بر وجوب لطف اقامه نموده‌اند، این است که ترک لطف، نتیجه معکوس دارد. در واقع، لطف در ترک طاعت (مفسده) است و لطف در مفسده، ناروا است. توضیح آنکه، همان‌گونه که فعل لطف، موجب انجام طاعت و یا نزدیک شدن به آن است، نتیجه ترک لطف نیز ترک طاعت و اغراء به گناه است. فرض کنیم، خداوند تکالیفی معین نکند و یا رسولی نفرستد، پیامد منفی این کار، این است که انسان هر معصیتی را می‌تواند مرتکب شود. با وجود این، از آنجاکه ترک طاعت و وادار کردن به معصیت، قبیح است، ترک لطف، که موجب ترک طاعت و یا داعی بر آن است نیز دارای قبح و مفسده بوده، و خداوند از هرگونه مفسده‌ای منزّه است (نویخت، ۱۳۱۳ق، ص ۵۵؛ حلی، ۱۳۳۳، ص ۱۵۴؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۲؛ علوی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۵۴). به نظر می‌رسد، این استدلال نیز به همان اصل حکمت الهی و لزوم نقض غرض برمی‌گردد، از این‌رو نمی‌توان آن را دلیل مستقلی به‌شمار آورد.

دلایل ضرورت آموزه فیض در کاتولیک

موضوع فیض، پیام اساسی و نکته محوری عهد جدید است (استات، بی‌تا، ص ۷۵). آموزه فیض، هسته اصلی و حلقه وصل آموزه‌های کلیدی الهیات کاتولیک است. از این آموزه، برای نظام بخشیدن به الهیات منحصر به فرد مسیحیت و اثبات سایر آموزه‌های الهیاتی آن، از قبیل گناه ذاتی، تجسد، فدا، کفار و غیره، استفاده می‌شود، به گونه‌ای که رد آن، معادل فروریختن الهیات مسیحیت است.

در الهیات کاتولیک، خداوند «مُرد» به معنای صاحب اراده و مشیت است. اگر صفاتی همانند مُرد برای خداوند در ارتباط او با مخلوقات باشد، «صفت ارتباطی» و اگر مربوط به ذات خداوند باشند، «صفت ذاتی» نام دارند. فیض در کاتولیک، معادل فعل مشارکت الهی است که به صفت اراده و مشیت الهی گره خورده است؛ به این معنی که اراده خداوند بر این امر مهم تعلق گرفته که در عین گناه‌کار بودن انسان‌ها، آنها را نجات داده تا وارد ملکوت الهی شوند. از این‌رو، خداوند با هر عمل مخلوقی، همکاری می‌کند تا به نجات برسد. هرچند انتخاب عمل نیک در دست انسان است، اما نتیجه نهایی به فعل مشارکت و فیض خداوند بستگی دارد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۶۰؛ تیسن، بی‌تا، ص ۷۷). بنابراین فیض، در اصطلاح کاتولیک، به معنای لطف و عنایت خداوند به انسان و نیز نیروی مافوق‌طبیعی است که از خداوند نشئت گرفته و موجب بخشش گناهان و رستگاری انسان‌ها، که ایشان به‌خودی‌خود نمی‌توانند به‌طور کامل انجام دهند، می‌شود (بوکر، ۱۹۹۹، ص ۳۸۵؛ کتکیزم، ۱۹۹۴).

اصول اساسی اعتقادات کاتولیک برای رستگاری انسان، مانند تجسم و وحی ذاتی خداوند در مسیح و حتی فهم این وحی، روح‌القدس، ایمان، ازپیش‌برگزیدگی افراد مؤمن و نجات، مبتنی به لطف و فیض خداوند است (لین، ۱۳۸۰، ص ۸۷؛ انس‌الامیرکانی، ۱۸۸۸، ج ۱، ص ۲۹۹؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۸۸؛ وان‌وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸)، به گونه‌ای که مسیحی مؤمن، منتظر است تا دستی از غیب برون آید و کاری بکند و او را از گرداب هلاک‌کننده دنیا نجات بخشد (پورجوادی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۹). بنابراین، فیض از مهم‌ترین عوامل نجات‌بخش در میان آنان به‌شمار می‌رود: «خدا ما را نجات داد و به یک زندگی مقدس دعوت کرد و این در اثر اعمال ما نبود، بلکه بر طبق نقشه خود خدا و فیضی است که او از ازل در شخص مسیح عیسی به ما عطا فرمود (دوم تیموتاوس، ۱: ۹).

در الهیات مسیحیت، دلایل، تفسیرها و نظریه‌هایی بر ضرورت فیض وجود دارد که خود مسیحیان به آنها پایبند بوده و هیچ اختلافی در اصل آن با هم ندارند. به نظر می‌رسد، غالب دلایلی که مطرح می‌کنند، مطابق متن کتاب مقدس و براساس دیدگاه پولس بوده و اثبات عقلی آنها دشوار است. برای

نمونه، در سیر تاریخی اندیشه فیض، آکوئیناس از جمله فیلسوفان منحصربه‌فرد کاتولیکی است که تلاش عقلی برای خردپذیر کردن مفهوم فیض انجام داد. ایشان در بخش دوم از الهیات جامع، در مسئله ۱۰۹، در قالب ده گفتار، به بحث ضرورت فیض پرداخته است. با وجود این، پیش‌فرض اصلی وی در این گفتارها، مسئله گناه ذاتی انسان‌هاست. او میان انسان در شرایط پیش از گناه نخستین و انسان در شرایط پس از گناه (انسان امروزی)، تمایز قائل شده است. او درصدد است تا اثبات کند انسان امروزی بدون دخالت فیض الهی، نه می‌تواند عمل صالح اراده کند و انجام دهد (گفتار دوم)، نه می‌تواند خدا را بیش از سایر موجودات دوست داشته باشد (گفتار سوم)، نه می‌تواند به احکام شریعت عمل کند (گفتار چهارم)، نه می‌تواند به «حیات جاویدان» (اجر یا پاداشی که خداوند به حسب اعمال انسان به او عطا می‌کند) دست یابد (گفتار پنجم) و نه می‌تواند از گناه و پیامدهای آن خلاصی یابد (گفتار هفتم) و یا از آن خودداری کند (گفتار هشتم).

به‌طورکلی، مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلایل ضرورت فیض که از متون آیین کاتولیک گرفته شده است، عبارتند از:

نظریه مبتنی بر نیاز انسان به فیض (وحی)

کلیسای کاتولیک، در تبیین این نظریه می‌گویند: اگر انسان در یک حالت طبیعی محض و تنها برای نیل به سعادت طبیعی؛ یعنی تحقق استعدادهای طبیعی خویش، خلق شده بود، عقل او می‌توانست او را به حقایق ضروری نیل به این سعادت هدایت کند. اما انسان هرگز در یک وضع طبیعی محض نبود، بلکه در وضعی ماورای طبیعی با سرنوشتی فراتر از طبیعت خویش آفریده شده است؛ یعنی با وجود آنکه خداوند انسان را به یک ارتباط ویژه با خودش دعوت کرد تا در نتیجه آن، حیات فوق‌طبیعی برای او محقق شود، با این حال، به سبب گناه آدم ابوالبشر، ارتباط معنوی همه انسان‌ها با خداوند قطع شده، و شکاف عمیق میان انسان و خدا (محدود و نامحدود) به‌وجود آمد.

انسان، برای بازگشت به سوی خدا و رسیدن به سعادت ماورایی، به‌تنهایی و از طریق توبه و اعمال نیک، قادر به اصلاح ارتباط گسسته نیست. از این‌رو، اخلاقاً نیازمند الهام حقایقی از سوی خداوند است. حقایق اخلاقی و دینی، اگر بخواهند با یقین ثابت و به دور از خطا ادراک شوند، ضرورت دارد که با وحی الهی (فیض) منطبق باشد؛ زیرا عقل انسانی در شناخت حقایقی که باید در ارتباط با خدا انجام شوند، با موانعی مانند مشکل فعالیت حواس و قوه تخیل و نیز با مشکل شهوات پلید ناشی از گناه اولیه، مواجه است.

از سویی دیگر، روابط میان خدا و انسان‌ها کاملاً فراتر از نظام محسوس و طبیعی‌اند و انجام و تأثیر آنها در زندگی عملی، تسلیم و ازخودگذشتگی را می‌طلبد. به‌عبارت دیگر این ارتباط و دعوت خداوند از انسان، فوق‌طبیعی انسان بود. انسان به‌تنهایی و با نیروی خاص خود، نمی‌تواند به این حیات فوق‌طبیعی دست یابد، بلکه عطای محض خدا را می‌طلبد. آن عطای محض و آن اصلی که حیات فوق‌طبیعی را محقق می‌سازد، همان «اصل فیض» است که عطیه روح‌القدس و مساعدت تعالی‌بخش خدا در کارهای (فوق طبیعی) انسان است. بنابراین با توجه به گناه نخستین و موروثی آدم و نیز نیاز انسان به عمل نجات‌بخشی که وی را از اسارت گناهی که آدم مرتکب شده بود، رهایی بخشد، نیاز انسان به وحی ماورای طبیعی و منجی بیش‌تر می‌شود.

این وحی و فیض ماورای طبیعی، در شرایط تاریخی، تبدیل به نیازمندی به مسیح می‌شود. کار انسان این است که بفهمد نیازمند نجات است. این احساس باعث می‌شود او خود را به خدا نزدیک کند. در اینجا سعادت، سهیم شدن در شکوه و جلال خدا است (دوفور، ۱۹۶۷، ص ۳۳-۳۴).

از نگاه کاتولیک، از عصر آدم تا عصر مسیح، عصر غیبت و «حسرت» و در عصر مسیح، «نجات» و پیروزی است. در باور آنان، تاریخ تا پیش از مسیح، نمایشی از پیامدهای گناه و حسرتی عمیق از نجات و رهایی را می‌یابد؛ ولی با آمدن فیض مسیح، نجات از گناهان محقق شده و قدرت بینش و محبت به انسان‌ها بازگردانده شد. نژاد انسان در طی قرن‌های طولانی با آلودگی گناه اولیه زندگی کرده و سرگردان بودند، به امید اینکه منجی و مسیحا بیاید. وقتی فیض مسیح آمد، انسان‌ها از گناه بازخرید شده و از خطرات گناه رهایی یافته (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۶۷-۸۰)، و در نتیجه، اختلاف فراوانی که میان انسان و خدا وجود داشت، کم شده و از بین رفت (آکوئیناس، ۲۰۰۶، 3a, 1, 3).

نظریه جبران

الهی‌دانان مسیحی با ارائه این نظریه می‌خواهند اثبات کنند که انسان «به علت سقوط» و گناه‌کار بودن، به فیض خدا نیاز دارد. آنان بر این باورند که همه انسان‌ها زیر بار گناه نخستین گرفتار آمدند و قادر به آزادی از آن و پرداخت کفاره آن نبودند. تنها کسی که جهان و همه موجودات به واسطه او از نیستی خلق شده، قادر به اصلاح فساد است. برای نجات انسان، تنها راه ممکن این بود که خود خدا به صلیب متوسل شود. با توجه به وجود خدا و شخصیت او و نیز با توجه به طبیعت انسان و گناه او در برابر خدا، انتخاب دیگری برای خدا باقی نمی‌ماند. او آن‌قدر ما را دوست داشت که برای نجات ما در هیأت

انسانی و دنیوی ظاهر شده، تا ما موجوداتی الهی شویم. او الوهیت خود را توسط اعمالش ظاهر کرده و معبد (بدن) خود را به جای دیگران بر روی صلیب قربانی ساخته و توهین‌ها و ناسزاهای دیگران را تحمل کرده، تا انسان‌ها از کمند گناه رها شده و به حیات جاودان دست یابند.

همزمان دو معجزه از طریق صلیب او صورت گرفت: نخست اینکه، مرگ همه انسان‌ها در بدن خداوند به وقوع پیوست. دوم اینکه مرگ و فساد از میان برداشته شد؛ زیرا کلمه با طبیعت انسانی ما متحد شد (لین، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۵۷ و ۱۷۴ و ۲۲۲). از نخستین کسانی که به استدلال عقلی فوق برای اندیشه فیض (تجسم و مصلوب شدن مسیح و نجات ما با ذات الهی خود) اقدام کرد، می‌توان به *آتاناسیوس* (قرن چهارم میلادی-۳۷۳) اشاره کرد. وی در کتاب *در باب تجسم کلمه*، در پاسخ این اتهام یهودیان و مشرکان، که تجسم و مصلوب شدن پسر خدا خفت‌آور و ناشایست است، نشان داد که این مسئله بایسته و ضروری و بسیار معقول است (لین، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۵۷).

آتاناسیوس می‌گوید:

اگر فیض این چنینی را نپذیریم، پیامدهای ویرانگری را به دنبال دارد. نخست، محال بود که خدا بشر را رهایی بخشد، همان‌گونه که هیچ مخلوقی نمی‌تواند برای دیگران چنین کند. دوم، لازمه این مطلب آن است که کلیسای مسیح به سبب بت‌پرستی مقصر باشد؛ زیرا مسیحیان به‌طور معمول مسیح را که فیض الهی در او تجلی کرده، می‌پرستند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۱).

آنسلم (۱۰۳۳-۱)، که از نخستین عالمان الهی بزرگ قرون وسطا محسوب می‌شود، نیز در مشهورترین کتاب خود به نام *چرا خدا انسان شد*، مانند *آتاناسیوس*، به چنین استدلالی برای آموزه فیض پرداخته و نشان می‌دهد که تجسم خدا و صلیب، حقیقتاً رخدادهایی لازم و ضروری و معقول محسوب می‌شوند (لین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴-۱۷۸).

آکوئیناس در توضیح این نظریه می‌گوید: هرچند گناه مثل یک کنش به تدریج از بین می‌رود، اما همچون دینی باقی می‌ماند. گناهی که ما با آن زاده می‌شویم، سه خسارت برای انسان دارد: نخست، روح ما را آلوده می‌کند؛ یعنی تمایل فطری به کردار و پندار ناشایست در ما وجود دارد. دوم، ما اسیر شیطان زاده شده‌ایم؛ یعنی همان‌گونه که خودمان تمایل فطری به گناه داریم، شیطان نیز در ما نفوذ می‌کند. سوم، آنکه گناه ما، ذاتی و یا فعلی در خور کیفر و مجازات است؛ زیرا گناه، تخطی از فرمان خداوند به رعایت عدالت است.

حال که چنین است، تنها خداوند می‌توانست ما را برای ادای دین خودش، ادای دین، همان کیفر ابدی است که ما باید به دلیل گناهمان ببینیم، مورد مؤاخذه قرار دهد؛ زیرا مطالبه این دین، حق اخلاقی

خداوند است، همان‌طور که حق فروشنده است که وجه خود را از خریدار مطالبه کند. ولی این نوع مطالبه، خداوند را دارای چهره‌ای عبوس و سخت‌گیر نشان می‌دهد. از سوی دیگر، خداوند می‌توانست به راحتی از این حق خود درگذرد و انسان را بدون جبران مافات، آزاد ساخته و بیامرزد؛ زیرا خدا تنها کسی است که توسط گناهان ما مورد تعرض واقع شده است. اما خداوند کفاره را مناسب تشخیص داد. مطابق *تلقی آکوئیناس*، هیچ‌یک از انسان‌ها، نه جمعاً و نه فرداً، نمی‌توانند دین ناشی از گناه نخستین را ادا کنند: به صورت جمعی نمی‌توانند؛ زیرا هیچ‌یک از افعال آدمیان نمی‌تواند زیانی که بر اثر آن گناه متوجه کل بشریت شده، را جبران نماید. به صورت فردی هم نمی‌توانند بهای گناهان را بپردازند؛ زیرا خدا نامحدود است و هر تعدی که به ساحت الوهی انجام شود، جنبه نامتناهی پیدا می‌کند و ما که محدود هستیم، به هیچ‌وجه نمی‌توانیم آن را ادا کنیم.

از این رو، فقط خداوند می‌تواند هر یک از این سه زیان را ترمیم کند؛ زیرا رهایی انسان از بند گناه، به معنای ترمیم شدن چیزی است که او در اثر گناه‌کاری از دست داده است. با تابیدن نور فیض الهی به نفس انسان، وی از گناه و آثار آن خلاصی می‌یابد. خداوند برای ادای این دین و خلاصی از گناه و آثار آن، درد و رنج و مرگ عیسی را اداکننده آن می‌داند (آکوئیناس، ۲۰۰۶، 7، 109، 1a2ae).

نظریه ضرورت مطلق ترتیب منطقی

یکی دیگر از نظریه‌های اساسی در باب ضرورت فیض و فدیة مسیح، مطرح شده «ضرورت مطلق ترتیب منطقی» است (هورن، ۱۳۶۱، ص ۳۵). *چارلز هورن* در توضیح این نظریه می‌گوید: «خداوند مجبور نبود کسی را نجات دهد، اما چون اراده کرد عده‌ای را به ساحل نجات برساند، «ترتیب منطقی» این کار ایجاب می‌کرد که از طریق کفاره و فدا انجام دهد». وی، در رجحان این دیدگاه نسبت به نظریه قبلی می‌گوید:

الف. قدوسیت خدا نمی‌گذارد خدا گناه را بدون دلیل نادیده بگیرد. گناه، اعم از ذاتی و یا فعلی از آنجاکه تخطی از فرمان خداوند است، پس درخور کیفر و مجازات است. بنابراین، عدالت او باید اعمال شود (خروج، ۳۴: ۶ و ۷). عدالت اقتضا می‌کند، خطاکار را به دلیل خطایش عقاب و نیکوکار را به پاداش اطاعتش، ثواب دهد.

ب. تغییرناپذیری شریعت الهی که از ذات خدا ناشی می‌شود، ایجاب می‌کند که خدا از گناه‌کار توقع داشته باشد که او را راضی گرداند (تثنیه، ۲۷: ۲۶).

ج. صداقت خداوند تقاضای کفاره می‌کند؛ خداوند در باغ عدن اعلام کرد که جریمه گناه و ناطاعتی، رنج و مرگ است (پیدایش، ۳: ۱۶ و ۱۷؛ رومیان، ۶: ۲۳). این گفته ایجاب می‌کند که جریمه توسط مجرم یا ضامن پرداخته شود.

د. بهای گران این قربانی مستلزم کفاره است. بعید به نظر می‌رسد، خدا بدون توجه به لزوم کفاره، آن را انجام داده باشد (هورن، ۱۳۶۱، ص ۳۶). بنابراین، خداوند برای خلاصی از گناه و آثار آن، درد و رنج و مرگ مسیح را اداکننده آن می‌داند.

هرچند این نظریه و نظریه قبلی بیشتر ناظر به مسئله فدا است تا فیض به معنای عام آن، اما طرح آنها در اینجا، نقش بسزایی در فهم بهتر ضرورت فیض ایفا می‌کند.

نظریه مبتنی بر رسالت و مأموریت عیسی

برخی متکلمان مسیحی معاصر، مانند توماس میشل، نظریه جبران را به این دلیل که به مفهوم شایستگی و عدالت خدا آسیب می‌زند، نمی‌پذیرند. آنان می‌گویند: در این نظریه فرض بر این است که خدا خون مسیحی را، که از هر جهت بی‌گناه بود، می‌طلبد تا با روش ناپهنجاری که مبتنی بر شکنجه و مرگ سرخ است، گناه دیگران را جبران کند. هیچ انسانی نمی‌تواند این روش ظالمانه را بپذیرد. پس چگونه می‌توان آن را به خداوند نسبت داد (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۲). از این رو، نظریه‌ای براساس رسالت حضرت عیسی، ارائه می‌کنند، که تقریر آن به قرار زیر است:

اولاً، از آنجاکه خداوند هرگز گناه را دوست نداشته و محال است وی خواستار گناهان بسیار باشد، با هدف بازگرداندن و آزادی مردم از گناه و نیز تحقق خواست و اراده خویش، به عیسی مأموریت داد تا کلمه خدا را بدون سازش کاری اعلام کند. بنابراین، مسیح نه خواهان رنج و مرگ بود و نه خواهان به صلیب کشیدن، اما به دلیل تعهد به رسالتی که پذیرفته بود، با کمال آزادی آن شکنجه‌ها را تحمل کرد.

ثانیاً، یکی از باورهای ادیان ابراهیمی، این است که خدا برای رساندن پیام خود به بشر، به انبیاء رسالت داد. وظیفه انبیاء منحصر در رساندن پیام نبود، بلکه خدا از طریق ابراهیم، امتی پدید آورد که به او ایمان داشته و مطابق اراده او عمل می‌کنند و به عقیده مسلمانان پیامبر اسلام، نه تنها قرآن را برای بشر آورد، حتی حیات و گفتارها و کردارهای او نیز برای جامعه اسلامی «سنت» شد.

مسیحیان نیز معتقدند: خدا به تجسم کلمه خود در عیسی اکتفا نکرد، بلکه اراده نمود تا کارهای مسیح قدرت نجات‌بخشی ویژه‌ای داشته باشد. او می‌توانست پیشنهاد پیلاطس، حاکم رومی، مبنی بر

بازگشتن از مواضع و تعالیم خود را بپذیرد. در نتیجه، از قید و بند آزاد شود، اما به دلیل اجرای مأموریت الهی، این موضوع پیشنهادی را رد کرد. او «عقدۀ شهادت‌طلبی» نداشت؛ ولی به دلیل تعهد کامل به رسالتی که از جانب خداوند به او محول شده بود، مأموریت مصیبت‌بار را بر آزادی کامل ترجیح داد.

بنابراین، آنچه که مهم و ضروری بود، نجات بشریت از راه ارسال پیام الهی بود. خداوند با اینکه می‌توانست به شیوه دیگر نجات را محقق سازد، ولی با وجود آزادی تمام در این زمینه، تصمیم گرفت تا از طریق فیض مسیح، مأموریت خویش را اجرایی کند. این مأموریت هم به اراده خدا (مرقس، ۱۴: ۳۶)، پایان مصیبت‌باری برای عیسی داشت (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۲-۸۵).

حل اصطکاک لاینحل صفت عدالت و رحمت خداوند

کاتولیک‌ها بر این باورند که پس از آنکه آدم از میوه آن درخت ممنوعه خورد، بر اثر این نافرمانی، گناه‌کار شد. این گناه به ارث به تمام فرزندان رسید. در نتیجه، همه گناه‌کار متولد می‌شوند؛ به این معنی که سرشت و طبیعت نسل و ذریه او، با گناه آدم آلوده و فاسد گشته است (اسمیت، ۱۹۶۰، ص ۳۱۳)؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توانند خود را نجات دهند.

جزای گناه آدم (گناه نخستین)، هم عقاب اخروی و هم هلاکت ابدی دارد که خلاصی و فرار از آن ممکن نیست. درحالی‌که خداوند رحیم و عادل است. اگر خداوند آدم و نسل او را به جرم آن گناه، عقاب کند، با رحمتش منافات دارد و اگر از آنها درگذرد، با عدالتش ناسازگار است؛ زیرا عدالت اقتضا دارد، مجرم به عقوبت برسد. در نتیجه، تراحم میان صفت رحمت و عدالت الهی پیش آمد. اشکال تراحم و اصطکاک دو صفت خداوند، از اول خلقت انسان تا زمان حضرت عیسی آمد. بی‌پاسخ مانده بود، تا آنکه خداوند آن را به برکت «فیض» مسیح حل کرد؛ به این صورت که برای رفع تراحم رحمت و عدالت خود، به صورت مسیح که در وی هیچ گناه نیست (اول یوحنا ۳: ۵)، تجسم یافت تا آثار گناه را خود به دوش بکشد (تاپمولی‌یر، ج ۱۲، ص ۹۹۵). اگر حضرت آدم گناه نکرده بود و از مقام خود هبوط نمی‌کرد، هرگز تجسد مسیح رخ نمی‌داد (مولند، ۱۳۶۸، ص ۳؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸؛ مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۵۷).

مسیح، در رَحْم یکی از ذریه‌های آدم، یعنی حضرت مریم صلیب حلول کرد و از او متولد شد و همانند یک انسان در برهه‌ای از زمان، در بین مردم زندگی کرد و رفته رفته دشمنان را بر خود مسخر ساخته و رنج‌ها را تحمل کرده و در نهایت، خود را بر روی صلیب فدا ساخت تا بندگانش از عقاب آخرت، نجات یافته و دچار هلاکت ابدی نگردند (رومیان، ۵: ۶-۱۲).

مقایسه معقولیت آموزه لطف، از دو دیدگاه

پس از تبیین و بررسی دلایل ضرورت لطف در امامیه و فیض در کاتولیک، اکنون لازم است به مقایسه مراتب معقولیت آن دو بپردازیم:

به نظر می‌رسد، قاعده لطف در امامیه با آموزه فیض در کاتولیک، تفاوت عمده‌ای از ناحیه دلایل دارند. قاعده لطف، در امامیه اساساً بر استدلال‌های عقلی صرف و محکم استوار است. از این‌رو، از لحاظ عقلی، هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نیست. اگر هم بعضی افراد در بعضی از خصوصیات این قاعده، تأملی داشته یا اینکه ناشمرده سخن گفتند، ناشی از سرعت سیر و تأمل اندک است (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۵). در حالی که طرح ضرورت فیض الهی در کاتولیک، بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های درون‌دینی و نقلی محض، همانند آموزه‌های گناه اولیه، تجسد، فدا و الوهیت مسیح و.. مبتنی است و از نظر عقلی اثبات آنها دشوار، یا اساساً با عقل ناسازگار است. به باور کاتولیک، از آنجاکه فیض، مربوط به نظام فوق طبیعی است و در دسترس تجربه ما نیست، تنها با ایمان می‌توان آن را دریافت (کتکیزم، ۱۹۹۴).

در الهیات کاتولیک، آموزه «خدا»، همواره با انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی خاص آنان پیوند دارد (ننسی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۳) و جایگاه فیض خداوند، به سرشت انسان یا حقیقت مسیح برمی‌گردد. اساس تمام معارف در الهیات کاتولیک، مربوط به انسان‌شناسی خاص آنان است. مهم‌ترین عنوان و محور اصلی این انسان‌شناسی، که ریشه در رساله‌های پولس دارد، «مسئله گناه نخستین» است. همین مسئله، تمام الهیات مسیحیت، اعم از مسیح‌شناسی، نجات‌شناسی را تحت تأثیر خود قرار داده است (رومیان، ۱۸-۱۹؛ رومیان، ۳: ۲۳؛ ۵: ۶-۱۰؛ افسسیان، ۲: ۱-۳؛ غلاطیان، ۳: ۲۳؛ ۴: ۳). مخالفت با این آموزه، که اساس آموزه فیض است، مخالفت با آیین مسیحی محسوب شده، و موجب انواع محکومیت‌ها می‌شده است. از مخالفان نخستین این آموزه، پلاگیوس، کشیش معاصر آگوستین است، که این تلقی را به جبرگرایی و سلب اراده و مسئولیت از انسان متهم کرد (آگریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۴-۱۸۷؛ کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۵۱). در نتیجه، پلاگیوس و عقاید او در سه شورا (شورای کارتاژ در سال ۴۱۷م، شورای افسس در سال ۴۳۱م و شورای اورانژ در سال ۵۲۹م) شدیداً محکوم شده است (کرنز، ۲۰۰۸، ص ۱۵۱ و ۱۷۶-۱۷۹؛ وان‌وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۱۷۹).

بر مبنای مسیح‌شناسی پولسی، نیز نخستین آموزه‌ای که در دایره فیض الهی مطرح می‌شود، مسئله «تجسد» الهی است. تاریخ مسیحیت، از عقیده به «تجسم» یا «تجسد» خداوند در جسد شارع و بانی آن ناشی شده است (ناس، ۱۳۷۷، ص ۵۷۵). در واقع، این باور با رنج و «فدای» آن بانی بر روی صلیب، به اوج خود می‌رسد.

در کلام امامیه توجه اصلی، معطوف به اثبات عقلی ضرورت لطف و حل ابهامات و اشکالات آن است. اما در مسیحیت کاتولیک، با وجود تأکید همه‌جانبه بر آموزه فیض، تلاش عمده‌ای برای اثبات عقلی آن صورت نمی‌گیرد، بلکه همین که کتاب مقدس و پدران کلیسا (یعنی دلیل نقلی) وجود آن را مسلم گرفته، برای آنان کافی است (واله، ۱۳۷۵). با وجود آنکه متألهان مسیحی در طول تاریخ، سعی در دفاع عقلانی از الوهیت مسیح و دیگر مسائل مربوط داشته‌اند، اما هر انسان منصفی، در برخورد با این مسائل، کمتر اثری از معقولیت در آنها می‌یابد.

آکوئیناس، که بیش از هر الهی‌دان دیگر، از دلایل فلسفی و عقلی برای اثبات عقاید کاتولیکی بهره می‌برد، در باب تثلیث، تجسد، الوهیت مسیح و آیین‌های مقدس معتقد بود: اینها را نمی‌توان با استدلال عقلانی و فلسفه ثابت کرد. از این‌رو، ایشان نیز همانند پولس معتقد بود: این امور، تنها از طریق ایمان مذهبی و تعبد است که به‌عنوان یک سلسله حقایق پذیرفته می‌شوند (اول قرن‌تینان، ۱: ۱۸-۲۰؛ کولسیان، ۲: ۸؛ ویر، ۱۳۷۴، ص ۷۳۴). برای او حقیقت، مذهب کاتولیک است که برای اثبات و تأیید آن، اگر استدلال عقلی به‌کار بیاید، مایه سعادت و اگر به‌کار نیاید، آن را در حوزه ایمان قرار می‌دهد (مدپور، ۱۳۸۰).

دین، نقش مؤثری در آراء و عقاید دانشمندان قلمرو نفوذ خود دارد. این تأثیرگذاری، به اندازه‌ای است که اگر یک اصل یا حکم دینی با موازین پذیرش قوای ادراکی ما تطبیق نکند، یا باید از داوری قوای ادراکی خود (عقل) دست برداریم و یا باید آن اصل یا حکم نامعقول دینی را طرد کنیم. لازمه این امر، طرد عقل یا طرد دین است. هر دو به یک اندازه خطرناکند. از این‌رو، متفکران عالم مسیحیت، وقتی مبانی آیین خود را موافق عقل نمی‌یابند، یا به سوی الحاد و بی‌دینی می‌روند، چنان‌که برتراند راسل این راه را برگزیده‌اند و یا اینکه می‌کوشند حوزه ایمان را از حوزه عقل جدا کرده، تا به گمان خود بتوانند مبانی مسیحیت را که از معقولیت بهره‌مند نیست، با احساس و ایمان اثبات کنند. این نکته را در آثار متکلمان و متفکران مسیحی مانند کانت، اونا‌مونو و دیگران می‌توان مشاهده کرد (یثربی، ۱۳۱۴ق، ص ۱۴).

به‌طور کلی در مسیحیت، الهی بودن و عقلی بودن دو امر متضاد است؛ یعنی عقل و ایمان دو قطب مخالف یکدیگر و غیرقابل جمع هستند (مطهری، ۱۳۹۰الف، ص ۲۵۳). مسیحیت در قلمرو ایمان، برای عقل، حق مداخله قائل نیست و معتقد است: آنجایی که انسان باید به چیزی ایمان بیاورد، حق ندارد فکر کند. فکر متعلق به عقل است. عقل در این نوع مسائل حق مداخله ندارد. آنچه که باید به آن ایمان داشت، نباید درباره آن فکر کرد و اجازه فکر و تأمل به عقل داد. وظیفه یک مؤمن

مسیحی، بخصوص وظیفه یک کشیش این است که جلوی هجوم فکر و استدلال و عقل را به حوزه ایمان بگیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵).

اصول و مبانی دینی نامعقول دنیای غرب، موضوعی است که جهان غرب را به ضعف روحی و تسلیم به حیات حیوانی و مادیت کشانده است. رسمیت دادن به مبانی غیرعقلی و باور به آنها از «راه دل»، تنها مورد نیاز مسیحیان است، نه ما؛ زیرا ما در سایه مطابقت باورهای اسلامی با عقل و منطق، همواره می‌توانیم دین معقول و تعقل مقبول داشته باشیم. آرزوی هر مسلمان این است که روزی بشریت به این حقیقت پی برد که تنها با الهام از مکتب آسمانی تحریف نشده، به عقاید معقول می‌توان دست یافت و گرنه به فرموده قرآن (بقره: ۱۳۰)، راهی جز سفسطه و سفاهت در پیش نخواهد داشت (یثربی، ۱۴۱۳، ص ۱۵).

بر انسان بصیر و متدبر لازم است سخنان قرآن درباره خداوند را با آنچه کتاب مقدس برای خداوند اثبات نموده که از اساطیر یونان و خرافات چین و هند سرچشمه می‌گیرد، مقایسه نماید تا به درک امتیاز برجسته مطالب قرآنی نایل آید (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۶).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت: قاعده لطف در امامیه، هماهنگی کامل با عقل داشته و عناصری که با عقل و استدلال ناسازگار باشند، در آن یافت نمی‌شود. در واقع، معقولیت لطف در امامیه، نقطه قوت و اساسی آن به‌شمار می‌رود. از این رو، هر خدشه‌ای اگر بر آن وارد شود، پاسخ درخور می‌یابد. درحالی‌که در مسیحیت کاتولیک، معقولیت آموزه‌هایی همچون فیض، تجسد، گناه اولیه و فدا قابل اثبات نیست. بسیاری از مؤلفه‌هایی که کاتولیک برای طرح ضرورت فیض ارائه می‌کنند، به نوعی براساس متن کتاب مقدس، دیدگاه پولس و پدران کلیسا بوده و پایه و اساس عقلی ندارند. از این رو، آموزه فیض از لحاظ عقلانی، دارای نقدهای اساسی است که نوشتار مستقل می‌طلبد.

منابع

- آگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، طه.
- ابراهیم‌بن نویخت، ابواسحاق، ۱۴۱۳، *الیاقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- استات، جان، بی‌تا، *مبانی مسیحیت*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، حیات ابدی.
- انس‌الامیرکانی، جیمس، ۱۸۸۸م، *نظام‌التعلیم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت، امیرکان.
- باهنر، محمدجواد، ۱۳۶۱، *دین‌شناسی تطبیقی*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۸۹، «ضرورت وجود نبی براساس قاعده لطف»، *سفته*، ش ۲۹، ص ۳۱-۴۹.
- بی‌نام، ۱۳۸۶، *فرهنگ و اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی*، با مقدمه سیدحسین نصر، تهران، سهروردی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۵۸، *درآمدی بر فلسفه افلوپین*، بی‌جا، انجمن فلسفه ایران.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، چ دوم، قم، الشریف الرضی.
- ، ۱۴۱۳، *کشف المراد*، تعلیقات حسن حسن‌زاده‌آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲، *المنتقد من التقليد*، قم، جامعه مدرسین.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۱۷، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- خسروشاهی، قدرت‌الله، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- خوانساری، آقا جمال محمد، ۱۳۶۶، *شرح بر غرر الحکم و درر الکلم*، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- رشید رضا، محمد، ۱۳۷۱، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، ط. الثالثة، قاهره، دارالمنار.
- رضوی، مسعود، ۱۳۸۰، *دین پژوهی: گفت‌وگو با فتح‌الله مجتبابی*، تهران، هرمس.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- ، ۱۳۶۸، *حسن و قبح عقلی یا بایدهای اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸، *التوحيد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طالقانی، ملانظر علی، ۱۳۷۳، *کاشف الأسرار*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی نوری، سیداسماعیل، بی تا، *کفایة الموحدين*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیه.

طوسی، خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.

علم‌الهدی، مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، النشر العالمی لجماعة المدرسين.

علوی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، *علاقة التجريد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، چ چهارم، مشهد، دانشگاه رضوی.

کرنز، ارلای، ۲۰۰۸م، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، ترجمه آرمان رشدی، بی جا، ایلام.

لاهیجی، فیاض، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، چ سوم، تهران، الزهراء علیها السلام.

_____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.

لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه.

محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دار الفکر.

مددپور، محمد، ۱۳۸۰، «حکمت هنر مسیحی»، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۷۴، ص ۳۹-۳۰.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.

_____، ۱۳۸۴، *معارف قرآن (۱-۳)*، چ پنجم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ق، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۰ق، *انسان کامل*، تهران، صدرا.

مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ

المفید.

_____، ۱۴۱۳ق، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی لالفة الشیخ المفید.

_____، ۱۴۱۳ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، ج ۱، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

_____، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بیات و دیگران، ج ۲، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *مصباح الاصول: الاصول العملیة*، مقرر سیدمحمد حسینی، چ پنجم، قم، مکتبه

الداوری.

مولند، اینار، ۱۳۶۸، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیر کبیر.

میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

ناس، جان بایر، ۱۳۷۷، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *فلسفه آفرینش*، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در قم.

ننسی، مورفی، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و محسن اسلامی، قم، ادیان و مذاهب.

واله، حسین، ۱۳۷۵، «لطف در نزد آکویناس و در کلام شیعه»، *نقد و نظر*، ش ۹، ص ۱۶۷-۲۰۵.

وان‌وورست، رابرت‌ای، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لابه‌لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

وردیخانی، علی‌الله، ۱۳۷۸، *نبوت و امامت: خورشید و اختران تابناک آسمان ولایت: فلسفی و حکمی*، مشهد، آستان قدس

رضوی.

ویر، رابرت، ۱۳۷۴، *جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

هورن، چارلز، ۱۳۶۱، *نجات‌شناسی*، ترجمه سارو خاچیکی، تهران، آفتاب عدالت.

یثربی، سیدیحیی، ۱۴۱۳ق، *معقولیت در عقاید کلامی شیخ مفید در مقایسه با کلام مسیحیت*، در: مجموعه مقالات

کنگره شیخ مفید، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

Aquinas, Thomas, 2006, *Summa Theologiae*, New York, Cambridge University Press.

Bowker, John, 1999, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, New York.

Catechism of the Catholic Church, 1994, Ireland, Veritas.

D. Smith, Canon George, 1960, *The Teaching Of Catholic Church*, London, Burns & Oates.

Dufour, Xavier Leon, 1967, *Dictionary of Biblical Theology*, New York.

Topmoelier, W.G., 1967, "Salvation", *In: New Catholic Encyclopedia*, The Catholic university of America, Washington, D.C.

بی‌تردید دردها، دغدغه‌ها، تعالیم و آموزه‌های مشترک ادیان، نقش کلیدی در فراهم‌سازی گفتمان میان ادیان داشته و در شکل‌گیری جامعه‌ای اخلاق‌مداران در میان انبای بشر تأثیر بسیار دارد. ترانه‌های توکل، سرودهای روحانی، سرود مناجات اسرائیل، کتاب تسیب‌حات، و صد و پنجاه تصنیف برای عبادت، از جمله توصیفات است که برای مزامیر به کار برده می‌شود. درحقیقت، زیور حضرت داود علیه السلام با لطیف‌ترین بیان به شکل حروف الفبا با قلب انسان‌ها سخن گفته و دل‌ها را به نرمی و عواطف فرامی‌خواند. از سوی دیگر، بسیاری از سخنان منقول از انبیای الهی، بخشی از روایات معتبر در منابع حدیثی اسلام به‌شمار می‌رود که مباحث اخلاقی مشترک و یکسانی با تعالیم سایر ادیان دارند. در میان احادیث اسلامی، برخی ویژگی‌ها و موضوعات مرتبط با حضرت داود علیه السلام ذکر شده است که دسته‌ای از آنها، خطاب‌های خداوند به حضرت داود است.

این مقاله، در پی استخراج درون‌مایه‌های مشترک دو میراث احادیث اسلامی و مزامیر عهد عتیق است. بررسی درون‌مایه‌ها در احادیث، بر پایه خطاب‌هایی است که به حضرت داود شده، نه بررسی همه احادیثی که از ایشان سخن به میان آمده است؛ یعنی روایاتی که طلیعه آنها «قالَ اللهُ إلی داود» و مشابه آن است. همچنین مزامیر و احادیث خطابی به حضرت داود، به‌مثابه یک متن و فارغ از بررسی اثبات حجیت سندی آنها، در نظر گرفته شده است.

در این تحقیق، مضمون‌های مشترک به صورت جست‌وجوی کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری در مزامیر و احادیث جمع‌آوری شده است. گرچه در زمینه مقایسه و بررسی تطبیقی کتاب مقدس با روایات، به صورت کلی پژوهش‌هایی صورت گرفته، اما هیچ‌یک، به‌طور مستقل به مزامیر و احادیث خطابی به حضرت داود نپرداخته‌اند.

جایگاه وحیانی مزامیر در متون مقدس یهودیان

اکثر کتب روایی در بخش کتاب مقدس عبری، صورت نهایی خود را در قرن ششم ق.م. یا پس از آن یافته‌اند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱). بنا بر سنت یهودیان، عزرا کاتب و سایر اعضای انجمن کبیر قانون‌گذاری (کنست هگدولا)، کتب مقدس یهود را که طی دوره تقریباً نهصد سال (از زمان حضرت موسی علیه السلام در قرن سیزدهم ق.م. تا پس از اسارت بابلی در قرن پنجم ق.م.) به صورت مکتوب و شفاهی برجای مانده بود، در مجموعه ۳۹ بخشی تورات، نبوت و حکمت، به ترتیب زیر تنظیم و ارائه کردند:

۱. پنج بخش تورات (تکوین، خروج، لاویان، اعداد، تثنیه)؛ ۲. چهار بخش انبیای نخستین (یوشع، داوران،

بن‌مایه‌های مشترک در مزامیر و احادیث مربوط به داود علیه السلام در متون اسلامی

heydari@kashanu.ac.ir

fatima.ferdosi@yahoo.com

حسین حیدری / استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان

فاطمه حاجی اکبری / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۷ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۰

چکیده

مزامیر یا زیور حضرت داود (۱۰۱۵-۱۰۸۵ ق.م.) مجموعه‌ای از شعر و سرود با مضمون نیایش، پرستش و توکل بر خداوند است. بسیاری از مفاهیم یکصد و پنجاه باب آن، قابل انطباق با مضامین قرآن و احادیث است. در برخی احادیث اسلامی، حضرت داود علیه السلام مورد خطاب مستقیم پروردگار قرار گرفته است.

این تحقیق برای رسیدن به آموزه‌های مشترک ادیان ابراهیمی، صرف‌نظر از طرح حجیت آنها، به بررسی درون‌مایه‌های مشترک میان مزامیر و احادیث خطابی به حضرت داود می‌پردازد. «ستایش»، «حمد و تسبیح»، «توکل»، «امید»، «توبه»، «شکرگزاری»، «رحمت خداوند»، «عدم تلبس به لباس دشمنان»، «دوری از تکبر» و «کمک به نیازمندان»، از جمله آموزه‌های مشترک در مزامیر و احادیث خطابی به حضرت داود است. در بسیاری از موارد، بجز جهت‌گیری کلی و اشتراکات مضمونی، در عبارات، ترکیبات، استدلال‌ها نیز توارد و همانندی وجود دارد. این امر، فی‌الجمله می‌تواند گواه اصالت آسمانی مزامیر باشد.

کلیدواژه‌ها: کتاب مزامیر، حضرت داود، احادیث اسلامی، اسرائیلیات.

سموئیل اول و دوم، پادشاهان اول و دوم؛ ۳. پانزده بخش انبیای متأخر (اشعیا، ارمیا، حزقیال، هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکا، ناحوم، حبوق، صنفیا، حجی، زکریا و ملاکی)؛ ۴. یازده جلد کتوبیم شامل: مزامیر، امثال سلیمان، ایوب، غزل غزل‌ها، روت، مرثی، جامعه، استر، دانیال، عزرا، نِجَمِیا و تواریخ ایام یک و دو (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۱۱-۱۲).

در نگاه یهودیان سنتی، همه متون مذکور آسمانی است؛ با این تفاوت که ۵ جلد تورات دیکته شده از سوی خداوند به موسی^{علیه السلام} است، هشت جلد انبیا در رؤیا به انبیا وحی شده، ولی با نگارش انبیاست، و یازده جلد کتوبیم، در بیداری با قدرت روح هقودش (روح القدس) نگاشته شده‌اند.

هارامبام (ابن‌میمون)، بزرگ‌ترین عالم دینی یهودیان، در شرح مراتب نبوت، به درجه‌ای اشاره می‌کند که انسان در بیداری احساس می‌کند حالتی در وجود او حادث شده و نیرویی او را به سخن می‌آورد و او سخنان لطیف و حکمت‌آمیز و یا ستایش‌گرانه یا نصایح و حتی مطالب اجتماعی و الهیات بر زبان می‌راند. وی این فیض عقلانی را که از جانب خدا نازل می‌گردد، روح «هقودش» می‌نامد و می‌گوید: کتاب تهیلیم (مزامیر) حضرت داوید از جمله این کتب است که با درجه روح هقودش تألیف شده است. به همین دلیل، در زمره کتوبیم؛ یعنی «با الهام نوشته شده»، از مجموعه سه‌گانه تنخ (تورات، نویم، کتوبیم) جای گرفته است. همچنین درباره همین الهام داوید می‌فرماید: «کلام او بر زبانم جاری است». بر این اساس، هرچند که در کتب انبیا خدا به انسان‌ها سخن می‌گوید، در کتوبیم از جمله تهیلیم (مزامیر)، انسان‌ها با خدا سخن می‌گویند. در عین حال، این سخنان را خدا بر زبان آنان جاری می‌گرداند (حکاکیان، ۱۳۸۹، ص ۶).

روایتی به نقل از تلمود (باوئترا ۱۴ ب) می‌گوید: «داوید تهیلیم را به همراهی ده تن از بزرگان، یعنی آدم، ملکی صدق (به قولی لقب سام فرزند نوح)، ابراهیم، موسی، هیمان، یدوتون، آصاف و فرزندان قورح سروده است و داود با روح هقودش دریافت و گردآوری کرده است» (همان، ص ۵). به دلیل تقدس ویژه تهیلیم، لای‌ها، از نوادگان لوی یکی از فرزندان یعقوب، که مسئول تشریفات معبد مقدس بوده‌اند، بسیاری از مزامیر را همراه با مراسم قربانی در خانه خدا با آهنگ و نواهای متنوع موسیقی می‌سراییده‌اند و با تناسب نوع سرودها، آلات و آهنگ خاص انتخاب می‌کردند (همان).

لازم به یادآوری است که سیمای داود (حاکم فلسطین در ۱۰۵۷-۱۰۱۷ ق.م)، در عهد عتیق با قرآن کریم متفاوت است. از جمله اینکه در عهد عتیق، وی پادشاه (مسیح) و متهم به گناه است (در عهد قدیم بجز کتاب مزامیر، سه کتاب دیگر نیز مرتبط با احوال و آثار داود است: کتاب دوم سموئیل و کتاب اول پادشاهان گزارشگر

سلطنت اوست و کتاب اول سموئیل نیز به مقدمات حکومت وی پرداخته است)، ولی یهودیان از این خرده‌گیری‌ها نسبت به چنین سلطانی که حق حیات بر گردن بنی‌اسرائیل دارد، چشم‌پوشی می‌کنند (رک: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲؛ لوی ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۶۵-۶۴). ولی در قرآن کریم، او داور عادل و تیزهوش، نبی و خلیفه خداست؛ هموست که کوه‌ها و پرندگان با او هم‌آوازی داشتند (یزدان‌پرست لاریجانی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۳).

جایگاه حضرت داود در اسلام

نام حضرت داود^{علیه السلام}، شانزده مرتبه در سوره‌های «بقره»، «انبیاء»، «نمل»، «سبأ» و «ص» بیان شده است. در این آیات، سیمای انسانی ملکوتی ترسیم شده که از نظر ویژگی‌ها در درجه بسیار بالایی قرار دارد که کمتر پیامبری به این پایه از مقام رسیده است. این ویژگی‌ها عبارتند از: خدا به او مقام نبوت و کتابت ارزانی داشت (نساء: ۱۶۳)، با علم و حکمت همراه ساخت (بقره: ۲۵۱)، صنعت به او آموخت (انبیاء: ۸۰)، فرزند صالح عطا فرمود (ص: ۳۰)، حکومت و فرمانروایی به او بخشید (ص: ۱۷-۲۰)، از نظر قدرت و توانایی به درجه‌ای رسید که آهن در دست او نرم شد (سبأ: ۱۰)، و طبیعت مسخر او گشت (انبیاء: ۷۹؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۲۴۹).

امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} در نهج‌البلاغه خطبه ۱۵۹، داود صاحب کتاب مزامیر را الگوی کار برای امرار معاش معرفی کرده است: «از داود^{علیه السلام}، که صاحب مزامیر و زبور بود و خواننده اهل بهشت می‌باشد، پیروی کن، به دست خود از لیف خرما زنبیل‌ها می‌بافت و به هم‌نشینان خود می‌گفت: کدام‌یک از شما در فروختن آنها مرا کمک می‌کند؟ و از بهای آنها خوراک او یکدانه نان جو بود».

زمینه‌های پیدایش و چگونگی مواجهه با اسرائیلیات

«اسرائیلیات» اصطلاحی است که نقل‌های دخیل غیراسلامی وارد روایات اسلامی شده‌اند. درحقیقت، این واژه گاهی فقط بر روایات منتقل شده از راویان یهودی‌تبار، گاهی روایات یهودی - مسیحی و گاهی در مفهومی گسترده‌تر، بر هر نوع روایت و حکایت از منابع غیراسلامی که به هدف تشویش چهره اسلام و تباه ساختن عقاید مؤمنان وارد اسلام گردیده، اطلاق می‌شود. با توجه به اینکه نقش عنصر یهودی بر سایر عناصر غالب بوده و در صدر اسلام، عرب‌ها با آنها تعامل و مراجعه بیشتری داشتند، سرآغاز این اصطلاح، به نفوذ فرهنگ یهودی به فرهنگ عرب صدر اسلام بازمی‌گردد. ذهبی در تعریف جامعی از اسرائیلیات می‌نویسد:

واژه اسرائیلیات گرچه ظاهراً نشانگر نفوذ فرهنگ یهود در تفاسیر می‌باشد، لیکن مقصود ما از اسرائیلیات،

مفهومی گسترده‌تر و فراگیرتر از این است و آن عبارت است از: تأثیرپذیری تفاسیر از فرهنگ یهودی و

مسیحی و غلبه رنگ این دو فرهنگ- و مانند آنها- بر تفاسیر. اما از آنجاکه از صدر اسلام تا زمان عالمگیر شدن آن، همواره یهودیان بیش از سایرین با مسلمانان معاشرت داشته و از نظر تعداد هم بیش از هم‌قطاران خود بوده‌اند، بدین جهت- در مقایسه با مسیحیت و سایر فرقه‌ها - بیشترین تأثیر را در تفاسیر (و سایر منابع اسلامی) بر جای گذارده‌اند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۶).

تاریخ امت‌های پیشین، به‌ویژه تاریخ زندگی پیامبران الهی، داستان‌ها و افسانه‌های پیشینیان درباره خلقت، اسرار آفرینش، از جمله موضوعاتی بوده که اعراب پیش از اسلام، مرجع این مسائل تاریخی را تورات و اهل کتاب می‌دانست و از آنها پرس‌وجو می‌کردند. از این رو، مضمون بسیاری از اسرائیلیات را تشکیل می‌دهد.

اما درخصوص زمینه‌های پیدایش، با توجه به منع صریح پیامبر از مراجعه به اهل کتاب، اسرائیلیات در زمان ایشان شکل کم‌رنگی داشت. اوج دوره پیدایش اسرائیلیات در عرصه تفسیر و حدیث را می‌توان دوره وفات پیامبر و ظهور طبقه تابعان برشمرد (معرفت، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴). چنان‌که ابوشبهه گفته است: دهه دوم پس از رحلت پیامبر، عصر رواج اسطوره‌ها، افسانه‌ها و اسرائیلیات است (ابوشبهه، ۱۴۰۸ق، ص ۸۹). ذهبی، ورود اسرائیلیات در حوزه تفسیر را به عهد صحابه بازمی‌گرداند، معتقد است: در مواردی قرآن و تورات اتفاق نظر داشتند. اما قرآن به اختصار و ایجاز و با اکتفا به مسائل عبرت‌انگیز از آنها سخن گفته و تورات به تفصیل بیان کرده است، مسلمانان به اهل کتاب مراجعه می‌کردند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۸۹).

علامه طباطبائی، دو عامل مهم را ریشه و اساس پیدایی و گسترش روایات اسرائیلی دانسته‌اند: یکی اینکه داستان‌سرایی بسیار مورد توجه اهل کتاب بوده و مسلمانان نیز در اقتباس و حفظ روایات و گسترش آنها زیاده‌روی نموده‌اند و به‌ویژه صحابه و تابعین، بسیاری از اطلاعات درباره پیشینیان را از گروهی از دانشمندان نوآیین و تازه مسلمان اهل کتاب، که با آنان ارتباط داشته، فراگرفته‌اند. دیگر اینکه، شیوه قرآن کریم در نقل داستان‌ها، گزیده‌گویی و بیان نکته‌های سودمند و مهم بوده است. برخلاف داستان‌های اهل کتاب که همواره با ذکر جزئیات و شرح و بسط‌های بی‌فایده همراه بوده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۲۹۱).

از نگاهی دیگر، اسرائیلیات را به اعتبار متن به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

الف. در منابع معتبر شواهد و دلایلی بر کذب آنها وجود دارد. ب. درستی یا نادرستی آنها مشخص نیست. ج. شواهدی بر صحت و درستی آنها وجود دارد.

دسته اول، مردود و غیرقابل قبول شمرده می‌شوند. در مقابل دسته دوم سکوت کرده و آنها نه

پذیرفته و نه رد می‌شوند. دسته سوم، تنها مواردی از اسرائیلیات‌اند که مورد پذیرش قرار می‌گیرند (معرفت، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۱).

از مفهوم برخی آیات قرآنی، این‌گونه استنباط می‌شود که صرف اسرائیلی بودن، دلیلی برای رد کردن آنها نیست. چنان‌که بیان کلماتی چون «منهم» یا «فریق منهم»، در آیات مربوط به نکوهش اهل کتاب، نشاگر عدم اشتغال آیات بر همه آنها و درست‌گویی و راست‌کرداری برخی دیگر از آنان است (ر.ک: بقره: ۱۴۶، ۲۴۶؛ آل‌عمران: ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۲۳).

آیا طمع دارید که [اینان] به شما ایمان بیاورند؟ با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند (بقره: ۷۵) و [بعضی] از آنان بی‌سوادانی هستند که کتاب [خدا] را جز خیالات خامی نمی‌دانند، و فقط گمان می‌برند (بقره: ۷۸). و مگر نه این بود که [یهود] هرگاه پیمانی بستند، گروهی از ایشان آن را دور افکندند؟ بلکه [حقیقت این است که] بیشترشان ایمان نمی‌آورند (بقره: ۱۰۰).

اعتبار احادیث خطابی به حضرت داود

با مقایسه دقیق‌تر احادیث حضرت داود^{علیه السلام} با اسرائیلیات، مشخص می‌شود که روایان احادیث خطابی به حضرت داود، با ناقلان روایات اسرائیلی متفاوت است؛ ناقلان اسرائیلیات بیشتر یهودیان نومسلمان بودند، حال آنکه احادیث حضرت داود اغلب از زبان امامان یا روایان معتبر حدیثی نقل شده‌اند. همچنین موضوع اسرائیلیات بیشتر داستان‌ها و افسانه‌های پیامبران گذشته و امت‌های پیشین است. درحالی‌که بیشتر احادیث خطابی به حضرت داود^{علیه السلام} آموزه‌های اخلاقی است. افزون بر این، اهداف هرکدام با یکدیگر کاملاً متفاوت است. بنابراین، هرچند از دیرباز نگاه منفی به نقل‌های دخیل و غیراسلامی می‌شده است، اما محققان معاصر همه آنچه را که تحت عنوان «اسرائیلیات» مطرح می‌شود، جعلی نمی‌دانند.

درون‌مایه‌های مشترک

با توجه به آنچه گذشت، این تحقیق در پی یافتن آموزه‌های مشترک در مزامیر و روایات خطابی به حضرت داود است. در نتیجه، آیات قرآنی و یا روایات دیگری که به توصیف و یا ویژگی‌های حضرت داود پرداخته‌اند، مدنظر قرار نگرفته است. هرچند بجز اشتراک داود، خداوند به صالحان وعده وراثت زمین می‌دهد: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ و درحقیقت در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد. تعبیر دقیق «وراثت» و

«استخلاف»، در آیات دیگر (نور: ۵۵؛ أعراف: ۲۸؛ قصص: ۵) هم عیناً آمده است. همین مضمون و حتی اصطلاح وراثت در مزامیر موجود نیز آمده است: «صالحان وارث زمین خواهند بود و در آن تا به ابد سکونت خواهند نمود» (مزامیر، ۳۷: ۲۹). در ادامه، با ذکر عناوین مشترک استخراجی، ابتدا احادیث اسلامی حضرت داود، سپس مضمون یا تعبیرات مشابه از مزامیر آورده می‌شود.

لازم به یادآوری است سطح متون حدیثی مذکور متفاوت بوده و از منابع متقدم و متأخر کنار هم به‌کار گرفته شده است. همچنین پیشینه ترجمه کامل یکی از عهدین به اوایل قرن نوزدهم بازمی‌گردد. در سال ۱۸۱۲م، هنری مارتین، به کمک میرزا سیدعلی خان در شیراز، عهد جدید را از یونانی به فارسی برگرداند. در سال ۱۸۴۵ ویلیام گلن و محمدجعفر شیرازی، ترجمه کامل عهد عتیق را با ترجمه گلن و عهد جدید را که با ترجمه مارتین بوده، منتشر کردند. رابرت روس، به کمک او هانس اهل جلفا و چند نفر دیگر این ترجمه را تجدیدنظر و اصلاح کردند. حاصل کوشش آنان، در ۱۹۸۵ منتشر شده که تاکنون بهترین و دقیق‌ترین ترجمه عهدین محسوب می‌شود.

۱. دعا

روی آن داود^{علیه السلام} لما قال هذا التحمید أوحى الله تعالى إليه أتعبت الحفظه و هو اللهم لك الحمد دائما مع دوامك و لك الحمد باقيا مع بقائك و لك الحمد خالدا مع خلودك و لك الحمد كما ينبغي لكرم وجهك و عز جلالك يا ذا الجلال و الإكرام (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۲، ص ۱۷۵)؛ چون داود بر وصف تحمید این دعا را خواند از حضرت عزت و وحی آمد که ملائکه کرام الکاتبین را از بسیاری نوشتن ثواب این دعا به زحمت انداختی، آن دعا این است: اللهم لك الحمد دائما...

مهج، [مهج الدعوات] «رَوَيْنَا بِإِسْنَادِنَا إِلَى سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ فَضْلِ الدُّعَاءِ بِإِسْنَادِهِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^{علیه السلام}» (همان، ص ۱۶۷).

همچنین امام باقر^{علیه السلام} حدیثی با همین مضمون به نام یکی از انبیاء الهی بیان کرده اند که با توجه به شباهت مضمونی دو حدیث احتمال می‌رود مراد حضرت داود باشد:

عَنْ الْبَاقِرِ^{علیه السلام} قَالَ إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ^{علیه السلام} حَمِدَ اللَّهَ بِهَذِهِ الْمَحَامِدِ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى جَلَّتْ عَظَمَتُهُ لَقَدْ شَغَلَتْ الْكَلْبَاتِينَ قَالَ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ كَمَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تُحَمَدَ وَكَمَا يَنْبَغِي لِكْرَمِ وَجْهِكَ وَعِزِّ جَلَالِكَ (همان، ج ۹۰، ص ۲۱۲).

از سوی دیگر، از اشتراک لفظی و تعبیرات قرآن کریم با مزامیر موجود، می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه فرد مسلمان، مزامیر فی الجمله کلام خداست. برای مثال، در قرآن کریم (انبیاء: ۱۰۵) به نقل از زیور دل حمد خواهم گفت. جمیع عجایب تو را بیان خواهم کرد (مزامیر: ۱: ۹).

تا جلالم ترا سرود خواند و خاموش نشود، ای بپوه خدای من، تو را حمد خواهم گفت تا ابدالآباد (۲۱:۳۰).

جلال نام او را بسرایید، و در تسیح او جلال او را توصیف نمایند! (۲:۶۶).

و سرودی تازه در دهانم گذارد؛ یعنی حمد خدای ما را (۳:۴۰).

و نام خدا را با سرود تسیح خواهم خواند و او را با حمد تعظیم خواهم نمود (۶۹: ۳۰).

ای صالحان در خداوند شادی نمایید؛ زیرا تسیح خواندن راستان را می‌شاید (۱-۳۳).

مزامیر ۱۴۶ تا ۱۵۰ به مزامیر «هللویاه» معروفند؛ زیرا این کلمه (به معنی «خدا را حمد گوید»). در آغاز و پایان هریک از این مزامیر دیده می‌شود (هلی، ۲۰۰م، ص ۲۵۵).

هللویاه؛ زیرا خدای ما را سراییدن نیکو است و دل پسند، و تسیح خواندن شایسته است (۱۴۷-۱).

هرکه جان در بدن دارد، خدا را ستایش کند؛ هللویاه (۶: ۱۵۰).

تا زنده هستم، خداوند را حمد خواهم گفت. مادامی که وجود دارم، خدای خود را خواهم سرایید (۱۴۶:۲).

اسم عظیم و مهیب تو را حمد بگویند، که او قدوس است (۹۹:۳).

۲. هرچه کنی به خود کنی

در کتاب من لایحضره الفقیه آمده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^{علیه السلام} قَالَ كَانَتْ امْرَأَةٌ عَلَى عَهْدِ دَاوُدَ^{علیه السلام} يَأْتِيهَا رَجُلٌ يَسْتَكْرِهَهَا عَلَى نَفْسِهَا فَالْتَمَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي نَفْسِهَا فَقَالَتْ لَهُ إِنَّكَ لَا تَأْتِينِي مَرَّةً إِلَّا وَعِنْدَ أَهْلِكَ مَنْ يَأْتِيهِمْ قَالَ فَذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ فَوَجَدَ عِنْدَ أَهْلِهِ رَجُلًا فَأَتَى بِهِ دَاوُدَ^{علیه السلام} فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَتَى إِلَيَّ مَا لَمْ يُؤْتِ إِلَيَّ أَحَدٌ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ وَجَدْتُ هَذَا الرَّجُلَ عِنْدَ أَهْلِي فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ دَاوُدَ قُلْ لَهُ: كَمَا تَدِينُ تُدَانُ (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۱-۲۲)؛ امام صادق^{علیه السلام} می‌فرماید: در زمان داود پیامبر زنی بود که مردی پیوسته مزاحم او می‌شد و از او درخواست عمل نامشروع می‌کرد. درحالی‌که زن امتناع می‌ورزید، اما او به زور او را مجبور می‌کرد، تا اینکه خداوند بر دل آن زن انداخت، و به آن مرد گفت: هیچ‌گاه تو نزد من نمی‌آیی، مگر اینکه مرد دیگری با همسرت ارتباط نامشروع دارد. مرد به سوی خانه خود رفت و مردی را در کنار همسر خود دید، او را نزد داود^{علیه السلام} آورد و شکایت کرد. گفت: ای پیامبر خدا بلایی به سرم آمده که بر سر کسی نیامده است. پرسید آن چیست؟ مرد گفت: این شخص را در کنار همسرم در خانه‌ام یافتم. خداوند متعال به داود وحی فرستاد، به او بگو همان که تو خود درباره دیگران کردی به سرت آمد.

همچنین در سخنی حکیمانه فرمود: «یا زارع السینات انت تحصد شوکها و حسکها» (ابن‌کثیر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶۰)؛ ای کشت‌کننده گناهان و بدی‌ها، بدان که تو تنها خار و خاشاک درو خواهی کرد.

اما در مزامیر در همین زمینه آمده است:

ای خداوند رحمت نیز از آن تو است؛ زیرا به هر کس موافق عملش جزا خواهی داد (۶۲:۱۲).

آنها(شریران) را به حسب کردار ایشان و موافق اعمال زشت ایشان بده، آنها را مطابق عمل دست ایشان بده و رفتار ایشان را به خودشان رد نما (۲۸:۴).

بدی را بر دشمنان من خواهد برگردانید (۵۴:۵).

۳. امید به خدا

وَرَوَى الشَّيْخُ الْعَارِفُ رَجَبُ الْخَافِظُ الْبُرْسِيُّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِدَاوُدَ: يَا دَاوُدُ، وَعَزَّتِي وَجَلَّالِي لَوْ أَنَّ أَهْلَ سَمَاوَاتِي وَأَرْضِي أُمَّلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ مُؤْمِلٍ أَمَلَهُ وَبَقَدَّرْتُ لَكُمْ سَبْعِينَ سَنَةً لَمْ يَضَعُوا لَكُمْ يَدًا إِلَّا كَمَا يَغْمِسُ أَحَدُكُمْ يَابِرَةَ فِي الْبَحْرِ وَيَرْفَعُهَا، فَكَيْفَ يَنْقُصُ شَيْءٌ أَنَا قِيَمَةٌ؟ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵)؛ شیخ عارف رجب حافظ برسی گفته است: خداوند به داود^{علیه السلام} فرمود: ای داود، قسم به عزت و جلالم، اگر همه اهل آسمان و زمین به من امیدوار باشند و از من بخواهند، من خواسته‌های هر کدام از آنها را برآورده می‌کنم. اگرچه آن خواسته‌ها به اندازه هفتاد برابر دنیای شما باشد، انجام این کار برای من مانند این است که اگر هر کدام از شما سوزنی را به دریا فرو ببرید و آن را بیرون بیاورید. آیا آن کار چیزی را از آب کم می‌کند؟

در مزامیر می‌خوانیم:

و اما من دائماً امیدوار خواهم بود و بر همه تسبیح تو خواهم افزود (۷۱:۱۴).

جان من فقط برای خدا خاموش می‌شود؛ زیرا که نجات من از جانب اوست (۱۲:۱).

ای جان من فقط برای خدا خاموش شو؛ زیرا که امید من از وی است (۶۲:۵).

ای خداوند رحمت تو بر ما باد، چنان‌که امیدوار تو بودیم (۲۲:۳۳).

منتظر خداوند باش و طریق او را نگاه دار تا تو را به وراثت زمین برافرازد؛ چون شیران منقطع شوند آن را خواهی دید (۳۷:۳۴).

زیرا تو مددکار من بوده‌ای و زیر سایهٔ بال‌های تو شادی خواهم کرد (۷:۲۳).

۴. توکل

در کافی، در باب تفویض و توکل بر خداوند آمده است:

الف. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ دَاوُدَ عليه السلام مَا اغْتَصَمَ بِي عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي دُونَ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِي عَرَفْتُ ذَلِكَ مِنْ نَبِيِّهِ ثُمَّ تَكِيدُهُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ إِلَّا جَعَلْتُ لَهُ الْمَخْرَجَ مِنْ بَيْنَهُنَّ وَمَا اغْتَصَمَ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِي عَرَفْتُ ذَلِكَ مِنْ نَبِيِّهِ إِلَّا قَطَعْتُ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْ يَدَيْهِ وَأَسَخْتُ الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِهِ وَلَمْ أَبَالِ بِأَيِّ وَادٍ هَلَكَ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: خدای عزوجل به داود^{علیه السلام} وحی فرستاد: هیچ‌یک از بندگانش بدون توجه به احدی از مخلوقم به من پناهنده نشود که من بدانم نیت و قصد او همین است. سپس آسمان‌ها و زمین و هر که در آنهاست، با او نیرنگ بازند، جز آنکه راه چاره از میان آنها را برایش فراهم آورم و هیچ‌یک از بندگانش به یکی از مخلوقم پناه نبرد که بدانم قصدش همانست، جز آنکه اسباب و وسایل آسمان‌ها و زمین را از دستش بیرم زیر پایش را فرو برم و بهر وادی هلاکتی افتد باک ندارم.

ب. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ دَاوُدَ عليه السلام يَا دَاوُدُ تُرِيدُ وَأُرِيدُ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ فَإِنْ أَسَلَمْتَ لِمَا أُرِيدُ أَعْطَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَإِنْ لَمْ تُسَلِّمْ لِمَا أُرِيدُ أَتَعْبَتُكَ فِيمَا تُرِيدُ ثُمَّ لَأَ يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۰۴)؛ از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که حضرت فرمود: خدای عزوجل به داود وحی

کرد: ای داود! تو اراده می‌کنی و من هم اراده می‌کنم و جز آنچه من اراده می‌کنم، واقع نمی‌شود. پس اگر در برابر آنچه که من می‌خواهم تسلیم شوی، من خواسته‌هایت را به تو عطا می‌کنم و اگر تسلیم آنچه من می‌خواهم نشوی، تو را در آنچه که می‌خواهی به زحمت می‌اندازم. پس از آن، چیزی جز آنچه که من می‌خواهم واقع نمی‌شود [و تو اجری هم نخواهی برد].

در مزامیر می‌خوانیم:

قربانی‌های عدالت را بگذرانید و بر خداوند توکل نمایید (۴:۵).

همه متوکلات شادی خواهند کرد و تا به ابد ترنم خواهند نمود؛ زیرا که ملجا ایشان تو هستی (۵:۱۱).

آنانی که نام تو را می‌شناسند بر تو توکل خواهند داشت؛ زیرا که ای خداوند تو طالبان خود را هرگز ترک نکرده‌ای (۹:۱۰).

ای خداوند مرا محافظت فرما؛ زیرا بر تو توکل دارم (۱۶:۱).

خداوند را همیشه پیش‌روی خود می‌دارم؛ چون‌که به دست راست من است، جنبش نخواهم خورد (۱۶:۸).

بر خداوند توکل داشته‌ام، پس نخواهم لرزید (۲۶:۱).

خوشا به حال کسی که بر خداوند توکل دارد و به متکبران ظالم و مرددان دروغ‌مایل نشود (۴۰:۴).

طریق خود را به خداوند بسپار و بر وی توکل کن که آن را انجام خواهد داد (۳۷:۵)؛ باب‌های: ۱۸-۹۱-۱۸۹۱-۳۷-۵۲-۵۷-۶۲-۶۴.

ای خداوند، مرا داد بده؛ زیرا که من در کمال خود رفتار نموده‌ام و بر خداوند توکل داشته‌ام، پس نخواهم لغزید (۲۶:۱).

اما من به رحمت تو توکل می‌دارم؛ دل من در نجات تو شادی خواهد کرد (۱۳:۵).

و مرد صالح در خداوند شادی می‌کند و بر او توکل می‌دارد و جمیع راست‌دلان، فخر خواهند نمود (۱۰:۶۴).

اگر بدی در دل خود منظور می‌داشتم، خداوند مرا نمی‌شنید (۱۸-۶۶).

دل مرا به عمل بد مایل مگردان تا مرتکب اعمال زشت با مردان بدکار نشوم و از چیزهای لذیذ ایشان نخورم (۴:۱۴۱).

۵. زیست روحانی و پرهیز از شهوت و بطالت

الف. ...أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ دَاوُدَ [يَا دَاوُدُ] حَذَّرَ وَأَنْذَرَ أَصْحَابَكَ عَنْ حُبِّ الشَّهَوَاتِ فَإِنَّ الْمَعْلَمَةَ قُلُوبِهِمْ بِشَهَوَاتِ الدُّنْيَا قُلُوبُهُمْ مَحْجُوبَةٌ عَنِّي (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۴)؛ خداوند به حضرت داود^{علیه السلام} وحی فرمود: ای داود، خودت و اصحابت را از همه شهوات برحذر بدار؛ زیرا دل‌هایی که اسیر شهوات دنیا باشند، قلب‌شان نمی‌تواند مرا درک کند.

ب. وَفِي أَخْبَارِ دَاوُدَ: مَا لِأَوْلِيَائِي وَاللَّهِمَّ بِالذُّنْيَا، إِنَّ اللَّهَ يَذْهَبُ خَلَاوَةَ سَنَاجَتِي مِنْ قُلُوبِهِمْ. يَا دَاوُدُ، إِنَّ مَحَبَّتِي مِنْ أَوْلِيَائِي أَنْ يَكُونُوا رُوحَانِيْنَ لِأَيَعْتَمُونَ (همان، ج ۷۹، ص ۱۴۳)؛ در اخبار داود^{علیه السلام} آمده که خداوند فرمود: اولیای من دل به دنیا نمی‌بندند؛ زیرا علاقه به دنیا، شیرینی مناجات مرا از دل‌های

بن‌مایه‌های مشترک در مزامیر و احادیث مربوط به داود^{علیه السلام} در متون اسلامی ♦ ۵۵

آنان بیرون می‌کند. ای داود! من می‌خواهم اولیای من روحانی باشند که امور دنیا نتواند آنها را غمناک و متأثر کند.

اما در مزامیر موارد زیر در این زمینه قابل‌بازیابی است:

شریر به شهوات نفس خود فخر می‌کند و آن‌که می‌رباید، شکر می‌کند و خداوند را اهانت می‌کند (۳:۱۰). اینک روزهایم را یک وجب ساخته‌ای و زندگانی‌ام در نظر تو هیچ است. یقیناً هر آدمی محض بطالت قرار داده شد (۳۹:۵).

اینک انسان در خیال رفتار می‌کند و محض بطالت مضطرب می‌گردد و نمی‌داند کیست که از آن تمتع خواهد برد (۶: ۳۹).

پس خوردند و نیکو سیرشدند و موافق شهوات ایشان بدیشان داد (۳۰). ایشان از شهوت خود دست نکشیدند. و غذا هنوز در دهان ایشان بود (۳۱) که غضب خدا برایشان افروخته شده؛ تو مندان ایشان را بکشت و جوانان اسرائیل را هلاک ساخت (۳۲) با وجود این همه، باز گناه ورزیدند و به اعمال عجیب او ایمان نیاوردند (۳۳). بنابراین، روزهای ایشان را در بطالت تمام کرد و سال‌های ایشان را در ترس (فراز ۷۸، آیات ۲۹-۳۳).

۶. یاد خدا در تنگی

عُدَّةُ الدَّاعِي، فِيمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ دَاوُدَ... رَبِّمَا أَمْرَضْتُ الْعَبْدَ فَلَقْتَ صَلَاتَهُ وَخِدْمَتَهُ وَلَصَوْتَهُ إِذَا دَعَانِي فِي كُرْبَتِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ صَلَاةِ الْمُصَلِّينَ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۸، ص ۱۹۲)؛ ای بسا، من بنده‌ای را بیمار می‌کنم، در نتیجه نماز و عبادت او کم می‌شود. ولی صدای آن‌که مرا در حال غم و اندوه صدا می‌کند، برای من دوست‌داشتنی‌تر از نمازگزاران می‌باشد.

در مزامیر آمده است:

پس در روز تنگی مرا بخوان تا تو را خلاصی دهم و مرا تمجید بنمایی (۵۰:۱۵).

در تنگی خود خداوند را خوانده‌ام و استغاثه نموده‌ام و او آواز مرا از هیكل خود شنید (۱۸:۶).

ای خداوند بر من رحمت فرما؛ زیرا در تنگی هستم. جانم و چشمم و جسد من از غصه کاهیده (۳۱:۹).

۷. یاد خدا در روز خوشی و فراخ

عن ابی عبدالله^{علیه السلام} قَالَ أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيَّ دَاوُدَ... اذْكُرْنِي فِي أَيَّامِ سَرَائِكَ حَتَّى أَسْتَجِيبَ لَكَ فِي أَيَّامِ ضَرَائِكَ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۳۷)؛ خداوند به داود وحی فرمود: در ایام خوشی (روزگار) مرا یاد کن تا در ایام ناخوشی تو را استجابت کنم.

در مزامیر آمده است:

من در کامیابی خود گفتم جنبش نخواهم خورد تا ابدالاباد (۳۰:۶).

و اما من، ای خداوند دعای خود را در وقت اجابت نژد تو می‌کنم. ای خدا! در کثرت رحمانیت خود و راستی نجات خود مرا مستجاب فرما (۱۲:۱۹).

۵۶ ♦ معرفت اوایان، سال پنجم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۳

۸. یاد خدا در همه حال

وقال النبی^{صلی الله علیه و آله}... وأوحى الله تعالى إلى داود^{علیه السلام}: يا داود كل ساعة لا تذكرني فيها عدمتها من ساعة (ديلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۹)؛ خداوند به داود وحی فرمود: ای داود هر ساعتی که در آن به یاد من نیستی آن را از ساعت عمر خود مشمار (یعنی بیهوده از دست رفته است و از آن بهره‌مند نشدی).

در مزامیر می‌خوانیم:

ای خدای من در روز می‌خوانم مرا اجابت نمی‌کنی، در شب نیز و مرا خاموشی نیست (۲۲:۲).

خداوند را در هر وقت متبارک خواهم گفت. تسبیح او دائماً بر زبان من خواهد بود (۳۴:۱).

... زبانم عدالت تو را بیان خواهد کرد و تسبیح تو را تمامی روز (۲۸:۳۵).

دهانم از تسبیح تو پر است و از کبریایی تو تمامی روز (۷۱:۸).

۹. دوری از تکبر

۱. عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ^{علیهم السلام} قَالَ قَالَ النَّبِيُّ^{صلی الله علیه و آله} أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِي دَاوُدَ... كَمَا أَنَّ أَقْرَبَ النَّاسِ مِنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَوَاضِعُونَ كَذَلِكَ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَكَبِّرُونَ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲۴)؛ امام صادق^{علیه السلام} فرمود: خداوند به داود وحی کرد: همان‌طوری که نزدیک‌ترین افراد به من اشخاص متواضع و فروتن هستند، دورترین مردم هم از من اشخاص متکبر و خودخواه می‌باشند.

۲. فَأَرْفُضُوا يَا أَهْلَ الْأَرْضِ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ غُرُورِهَا، وَهَلُمُّوا إِلَيَّ كِرَامَتِي وَمُصَاحِبَتِي وَمُجَالَسَتِي وَمُؤَانَسَتِي، وَأَنْسُوا بِي وَأَوَانِسْكُمْ وَأَسَارِعْ إِلَيَّ مَحَبَّتِكُمْ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۷، ص ۲۶)؛ خداوند به داود وحی فرمود: پس ای مردم روی زمین! غرورهای خود را از خود دور کنید و به سوی کرامت و مصاحبت من بیایید. با من مجالست و انس بگیرید، تا من هم با شما مأنوس شوم و به محبت شما پیشدستی کنم.

در این باب در مزامیر آمده است:

... خداوند امنا را محفوظ می‌دارد و متکبران را مجازات کثیر می‌دهد (۲۳:۳۱).

خداوند زبان‌هایی که سخنان تکبرآمیز بگویند، منقطع خواهد ساخت (۱۲:۳).

متکبر در نظر تو نخواهد ایستاد. از همه بطالت‌کنندگان نفرت می‌کنی (۵:۵).

شریر در غرور خود گوید: بازخواست نخواهد کرد همه فکرهای او این است که خدایی نیست (۱۰:۴).

بنده‌ات را نیز از اعمال متکبرانه باز دار تا بر من مسلط نشود... (۱۳:۱۹).

۱۰. حب و دوستی نسبت به خدا

الف. أَنَّ فِي أُخْبَارِ دَاوُدَ^{علیه السلام}: يَا دَاوُدُ، أُنَبِّغُ أَهْلَ أَرْضِي أَيُّ حَبِيبٍ مِنْ أَحَبَّتِي، وَجَلِيسٍ مِنْ جَالَسَتِي، وَمُؤْنَسٍ لِمَنْ أَنَسَ بِذِكْرِي، وَصَاحِبٍ لِمَنْ صَاحَبَتِي، وَمُخْتَارٍ لِمَنْ إِيخْتَارَتِي، وَمُطِيعٍ لِمَنْ أَطَاعَنِي. مَا أَحَبَّتِي أَحَدٌ مِنْ خَلْقِي عَرَفْتُ ذَلِكَ مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا أَحْبَبْتُهُ حُبًّا لَا يَتَقَدَّمُهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِي، مَنْ طَلَبَنِي بِالْحَقِّ وَجَدْتَنِي، وَمَنْ طَلَبَ غَيْرِي لَمْ يَجِدْتَنِي (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۱۸)؛ خداوند به حضرت داود^{علیه السلام} وحی فرمود: ای داود! به مردم روی زمین از قول من بگو: هر کس مرا دوست بدارد، دوست من است و من هم‌نشین کسی هستم که با من

همنشینی کند و مونس کسی هستم که با من هم صحبت شود. کسی را بر می‌گزینم که مرا اختیار کند. مطیع کسی هستم که از من اطاعت کند. هر بنده‌ای که مرا دوست بدارد و من از قلب او این محبت را بینم، چنان او را دوست می‌دارم که کسی بر وی سبقت نگرفته باشد. و هر کس حقیقتاً مرا طلب کند، مرا می‌یابد و هر کس غیر از من را طلب کند هرگز مرا نمی‌یابد.

ب. عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: قَالَ إِذَا رَأَيْتُمُ الْعَالِمَ مُجِبًا لِذُنُوبِهِ فَاتَّهَمُوهُ عَلَىٰ دِينِكُمْ فَإِنَّ كُلَّ مُجِبٍ لِنَفْسِهِ يَخُوطُ مَا أَحَبَّ وَقَالَ^{عليه السلام}: أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ دَاوُدَ^{عليه السلام} لَأَ تَجْعَلَ بَيْتِي وَيَتِيكَ عَالِمًا مَثُونًا بِالذَّنْبِ فَيُصَدِّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي (كليني، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۶)؛ از ابوعبدالله^{عليه السلام} نقل شده که حضرت فرمود: خداوند به داود^{عليه السلام} وحی کرد: میان من و خودت عالمی را که شیفته دنیا است، قرار مده. تا تو را از طریق محبت من باز دارد.

در مزامیر آمده است:

آنان که... اسم تو را دوست می‌دارند، در تو وجد خواهند نمود (۱۱:۵).

زیرا تو ای خداوند مرد عادل را برکت خواهی داد و به رضامندی مثل سپر احاطه خواهی نمود (۱۲:۵).

من خسیده به خواب رفتم و بیدار شدم؛ زیرا خداوند مرا تقویت می‌دهد (۵:۳).

ای خداوند! قوت من! تو را محبت می‌نمایم (۱:۱۸).

و اما جمیع طالبان تو در تو وجد و شادی نمایند و آنانی که نجات تو را دوست دارند، دائماً گویند که خداوند بزرگ است (۱۶:۴۰).

و اما جمیع طالبان تو، در تو وجد و شادی کنند، و دوست دارندگان نجات تو دائماً گویند: «خدا متعال باد» (۴:۷۰).

۱۱. توبه

الف. عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ دَاوُدَ النَّبِيِّ عَلَىٰ نَبِيِّنَا وَآلِهِ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ يَا دَاوُدُ إِنَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا ثُمَّ رَجَعَ وَتَابَ مِنْ ذَلِكَ الذَّنْبِ وَاسْتَحْيَا مِنِّي عِنْدَ ذِكْرِهِ غَفَرْتُ لَهُ وَأَنْسَيْتُهُ الْحَفْظَةَ وَأَبْدَلْتُهُ الْحَسَنَةَ وَلَا أَبَالِي وَأَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۸)؛ خداوند به داود^{عليه السلام} وحی کرد: ای داود! اگر بنده‌ای گناهی را مرتکب شد و بعد هم توبه کرد و خجالت کشید از اینکه آن گناه را ذکر کند، من او را می‌بخشم و به حافظان عمل دستور می‌دهم که از یاد آن شخص بپسند و آن را مبدل به حسنه می‌کنم؛ چون من ارحم الراحمین هستم.

ب. عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِدَاوُدَ^{عليه السلام} يَا دَاوُدُ بَشِّرِ الْمُذْنِبِينَ وَأَنْذِرِ الصَّادِقِينَ قَالَ كَيْفَ أَبَشِّرُ الْمُذْنِبِينَ وَأَنْذِرُ الصَّادِقِينَ قَالَ يَا دَاوُدُ بَشِّرِ الْمُذْنِبِينَ أَنِّي أَقْبِلُ التَّوْبَةَ (كليني، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۱۴)؛ خداوند فرمود: ای داود گناهکاران و صدیقان را بشارت و انذار کن، داود گفت: چگونه گناهکاران را بشارت دهم و صدیقان را انذار کنم؟ خداوند فرمود: گناهکاران را این‌گونه بشارت ده که توبه آنان را می‌پذیرم.

ج. عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ دَاوُدَ النَّبِيِّ^{عليه السلام} يَا دَاوُدُ إِنَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا ثُمَّ رَجَعَ وَتَابَ مِنْ ذَلِكَ الذَّنْبِ وَاسْتَحْيَا مِنِّي عِنْدَ ذِكْرِهِ غَفَرْتُ لَهُ وَأَنْسَيْتُهُ الْحَفْظَةَ وَأَبْدَلْتُهُ الْحَسَنَةَ وَلَا أَبَالِي وَأَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (صدوق، ۱۳۶۴، ص ۱۳۰)؛ ابی‌بصیر گوید: از امام صادق^{عليه السلام} شنیدم که فرمود:

خداوند به داود پیامبر^{عليه السلام} وحی فرستاد که ای داود! همانا بنده مؤمن من، هرگاه مرتکب گناهی شود، سپس بازگردد و از آن گناه توبه کند و هر وقت به یاد آن گناه می‌افتد، از من شرم کند، او را می‌بخشایم و فرشتگان نگاهبان او را به فراموشی می‌اندازم و آن گناهش را به حسنه و نیکی بدل می‌کنم و (از این کار) باکی ندارم و من مهربان‌ترین مهربانانم.

در همین موضوع در مزامیر می‌خوانیم:

ای خداوند به خاطر اسم خود، گناه مرا بیامرز؛ زیرا که بزرگ است (۲۵:۱۱).

به گناه خود نزد تو اعتراف کردم و جرم خود را مخفی نداشتم، گفتم عصیان خود را نزد خداوند اقرار می‌کنم. پس تو آرایش گناهانم را عفو کردی (۳۲:۵).

ای خدا به سبب رحمت خود بر من رحمت فرما و به حسب کثرت رأفت خویش گناهانم را محو ساز (۵۱:۱).

روی خود را از گناهانم بپوشان و همه خطاهای مرا محو کن (۵۱:۹).

خوشا به حال کسی که عصیان او آمرزیده شد و گناه وی مستور گردید (۳۲:۱)؛ ر.ک: مزامیر، باب‌های ۲۵-۳۸-۵۱-۱۰۲-۱۳۰-۱۴۳).

۱۲. نفرین‌شدگان

عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ إِلَيَّ دَاوُدَ^{عليه السلام} قُلْ لِلْجَبَّارِينَ لَا يَذْكُرُونِي فَإِنَّهُ لَا يَذْكُرُنِي عَبْدٌ إِلَّا ذَكَرْتُهُ وَإِنْ ذَكَرْتَنِي ذَكَرْتَهُمْ فَلَعَنْتَهُمْ (نوری، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۷۱)؛ خداوند به داود وحی فرمود: به جباران بگو مرا یاد نکنند؛ چراکه بنده نیست که مرا یاد کند و من او را یاد نکنم، پس اگر جباران مرا یاد کنند، ایشان را لعنت فرستم.

قَالَ الصَّادِقُ^{عليه السلام}: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ دَاوُدَ^{عليه السلام} يَا دَاوُدُ... فَعَن قَلِيلٍ أُخْلِى الدَّارَ مِنَ الْفَاسِقِينَ وَأَجْعَلُ لَعْنَتِي عَلَى الظَّالِمِينَ (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۱۹۶)؛ خداوند به داود^{عليه السلام} وحی فرمود: ای داود! ... من به زودی روی زمین را از فاسقان پاک خواهم نمود و لعنت من بر ظالمان حق است.

شبیبه به همین مضمون: «جَامِعُ الْأَخْبَارِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ دَاوُدَ^{عليه السلام} قُلْ لِلظَّالِمِينَ لَا يَذْكُرُونِي فَإِنَّهُ حَقٌّ عَلَيَّ أَنْ أذُكَّرَ مَنْ ذَكَرَنِي وَإِنْ ذَكَرَنِي إِيَّاهُمْ أَنْ أَلْعَنَهُمْ» (نوری، ۱۴۰۹، ص ۹۶).

اما در مزامیر در باب لعن بدکاران می‌خوانیم:

لعنت را چون ردای خود در برمی‌گیرند... (۱۸:۱۰۹).

چون که لعنت را دوست می‌داشت، بدو رسیده و چون که برکت را نمی‌خواست، از او دور شده است. (۱۷:۱۰۹).

ایام عمرش کم شود (۸:۱۰۹). کسی نباشد که بر او رحمت کند (۱۲:۱۰۹). ذریه او منقطع گردد (۱۳:۱۰۹).

خداوند همه لب‌های چاپلوسان را منقطع خواهد ساخت (۱۲:۳).

روی خداوند به سوی بدکاران است تا ذکر ایشان را از زمین منقطع سازد (۱۶:۳۴).

و أوحى الله تعالى إلى داود اشكرنى حقَّ شكرى فقال إلهى كيف أشكرك حقَّ شكرك و شكرى إياك نعمه منك فقال الآن شكرتنى حقَّ شكرى و قال داود كيف كان آدم شكرك حقَّ شكرك و قد جعلته أبا لأبنيائك و صفوتك و أسجدت له ملائكتك فقال إنه اعترف أن ذلك من عندى فكان اعترافه بذلك حق شكرى (دبلمى، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲)؛ خداوند به داود^{علیه السلام} وحی فرمود: ای داود! به من شکر و سپاس کن. داود عرض کرد: خداوندا، چگونه تو را شکر کنم، درحالی‌که آدم را پدر پیامبران و برگزیده قرار دادی و ملائک بر او سجده کردند. خداوند فرمود: ای داود! با این اقرار به ناتوانی از شکر من، شکر تو را پذیرفتم.

اما در مزامیر هم در این زمینه چنین می‌خوانیم: پس ما که قوم تو و گوسفندان مرتع تو هستیم، تو را تا به ابد شکر خواهیم گفت و تسبیح تو را نسل بعد از نسل ذکر خواهیم نمود (مزامیر:۱۳:۷۹).

۱۴. کمک به بندگان خدا

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ عليه السلام أَنْ أَلْعَبِدَ مِنْ عِبَادِي لِيَأْتِنِي بِالْحَسَنَةِ فَأَبِيحُهُ جَنَّتِي قَالَ فَقَالَ دَاوُدُ عليه السلام يَا رَبِّ وَمَا تِلْكَ الْحَسَنَةِ قَالَ يُدْخِلُ عَلَيَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ سُرُورًا وَكُوْ بَتْمَرَةً (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۳۵)؛ امام صادق علیه السلام روایت کرده که حضرت فرمود: خداوند به داود وحی فرمود که: ای داود! هرکدام از بندگان من، یک حسنه کوچکی به‌جا آورد، من او را داخل بهشت می‌کنم. داود عرض کرد: خداوندا، آن حسنه چیست؟ خداوند فرمود: غم را از دل مؤمنی به وسیله دادن یک خرما بزداید.

در مقابل، در مزامیر می‌خوانیم:

خوشا به حال کسی که برای فقیر تفکر می‌کند. خداوند روز بلا او را خلاصی خواهد داد (۴۱:۱).

خداوند او را محافظت خواهد فرمود و زنده خواهد داشت، او در زمین مبارک خواهد بود و او را به آروزی دشمنانش تسلیم نخواهی کرد (۴۱:۲).

۱۵. رحمت الهی

قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ عليه السلام يَا دَاوُدُ كَمَا لَا تَضِيْقُ الشَّمْسُ عَلَيَّ مَنْ جَلَسَ فِيهَا كَذَلِكَ لَا تَضِيْقُ رَحْمَتِي عَلَيَّ مَنْ دَخَلَ فِيهَا (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۳۰۰)؛ خداوند به داود^{علیه السلام} وحی فرمود: ای داود! همان‌طوری که کسی نمی‌تواند جلوی خورشید را بگیرد، همان‌طور است رحمت من، اگر کسی به آن داخل شود و اما من از کثرت رحمت تو به خانه‌ات داخل خواهم شد.

در مزامیر آمده است:

و اما من از کثرت رحمت تو به خانه‌ات داخل خواهم شد (۷-۵).

روی خود را بر بنده‌ات تابان ساز و مرا به رحمت خود نجات بخش (۳۱:۱۶).

ای خداوند رحمت تو در آسمان‌هاست و امانت تو تا افلاک (۳۶:۵).

رحمت تو چه ارجمند است. بنی‌آدم زیر سایهٔ بال‌های تو پناه می‌برند (۳۶:۷).

غم‌های شریر بسیار می‌باشد، اما هر که بر خداوند توکل نماید، رحمت او را احاطه خواهد کرد (۳۲:۱۰).

من مثل زیتون سبز در خانهٔ خدا هستم و به رحمت خدا توکل دارم تا ابدالآباد (۵۲:۸).

عدالت و انصاف اساس تخت تو است. رحمت و راستی پیش روی تو می‌خرامند (۱۴:۸۹).

غضبش لحظه‌ای و رحمتش (رضامندی) دائمی است (۳۰:۵).

زیرا که خداوند نیکوست و رحمت او ابدی و امانت وی تا ابدالآباد (۱۰۰:۵).

صبحگاهان ما را از رحمت خود سیر کن تا تمامی عمر خود ترنم و شادی نمایم (۱۴:۹۰).

پس رحمت تو برای تسلی من بشود، موافق کلام تو با بندهٔ خویش (۷۶:۱۱۹).

همهٔ فقرات بیست و پنج گانهٔ مزمور ۱۳۶، به «رحمت او تا ابدالآباد است» ختم می‌شود.

۱۶. عدم تلبس به لباس دشمنان

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيِّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَغْدَائِي وَكَأ يَطْعَمُوا مَطْعَمَ أَغْدَائِي وَكَأ يَسْتَلْكُوا مَسَالِكَ أَغْدَائِي فَتَكُونُوا أَغْدَائِي كَمَا هُمْ أَغْدَائِي (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: خداوند به یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل وحی کرد، به مؤمنان بگو لباس دشمنان را نپوشند و غذای دشمنان را نیز نخورند و به راه دشمنان من هم نروند تا آنها هم مانند دشمنانم، دشمن من نشوند.

در مزامیر آمده است:

با مردان باطل نشست‌ام و با منافقین داخل نخواهم شد (۲۶:۴).

از جماعت بدکاران نفرت می‌دارم و با صالحین خواهم نشست (۲۶:۵).

از آنانی که از اباطیل پیروی می‌کنند، نفرت دارم (۳۱:۶).

دل مرا به عمل بد مایل مگردان تا مرتکب اعمال زشت با مردان بدکار نشوم. و از چیزهای لذیذ ایشان نخورم (۴:۱۴۱).

۱۷. عار گشتن داود

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى دَاوُدَ عليه السلام أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ ذَنْبَكَ وَجَعَلْتُ عَارَ ذَنْبِكَ عَلَيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالَ كَيْفَ يَا رَبِّ وَأَنْتَ لَا تَعْظِمُ قَالَ إِنَّهُمْ لَمْ يُعَاجِلُوكَ بِالنَّكَرَةِ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۸)؛ خداوند به داود^{علیه السلام} وحی فرمود: ای داود، من گناهان تو را بخشیدم و وبال گناهان تو را به گردن بنی‌اسرائیل گذاردم. داود عرض کرد: خداوندا، تو ظالم نیستی، این کار را چگونه انجام می‌دهی؟ خداوند فرمود: چون آنها گناه تو را دیدند، ولی در انکار تو شتاب نکردند.

در مزامیر هم در این زمینه آمده است:

نزد همسایگان خود عار گردیده‌ایم و نزد مجاوران خویش استهزا و سُخریه شده‌ایم (۴:۷۹).

عار، دل مرا شکسته است و به شدت بیمار شده‌ام. انتظار مُشَفِّقِ کشیدم، ولی نبود و برای تسلی دهندگان، اما نیافتم (۲۰:۶۹).

تو عار و خجالت و رسوایی مرا می‌دانی و جمیع خصمانم پیش نظر تو اند (۱۹:۶۹).

زیرا به خاطر تو متحمل عار گردیده‌ام و رسوایی روی من، مرا پوشیده است (۷:۶۹).

ما را نزد همسایگان ما عار گردانیدی. اهانت و سخریه نزد آنانی که گرداگرد مایند (۱۳:۴۴).

نزد همه دشمنانم عار گردیده‌ام. خصوصاً نزد همسایگان خویش؛ و باعث خوف آشنایان شده‌ام. هر که مرا بیرون بیند، از من می‌گریزد (۱۱:۳۱).

و اما من کرم هستم و انسان نی؛ عار آدمیان هستم و حقیر شمرده شده‌ام قوم (۶:۲۲).

۱۸. ترس از خداوند

الف. وَرَوَى الشَّهِيدُ الثَّانِي فِي كِتَابِ الْأَدَابِ وَقَدْ أَوْحَى إِلَيْهِ اللَّهُ إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَفَنِي كَمَا تَحَافُ السَّبِيحُ الصَّارِي (ورام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۴)؛ ای داود از من چنان بترس که از درنده‌ای هار می‌ترسی.

ب) قَالَ وَفِي فَاتِحَةِ الزُّبُورِ: رَأْسُ الْحِكْمَةِ خَشْيَةُ اللَّهِ (همان)؛ در فاتحه زبور آمده: سر حکمت، ترس از خداست.

این موضوعات را در گزاره‌های زیر در مزامیر می‌خوانیم:

فرشته خداوند گرداگرد ترسندگان اوست: اردو زده ایشان را می‌رہاند (۷: ۳۴).

ای مقدسان خداوند از او بترسید؛ زیرا که ترسندگان او را هیچ کمی نیست (۹: ۳۴).

شیربچگان بی‌نوا شده گرسنگی می‌کشند و اما طالبان خداوند را به هیچ چیز نیکو کمی نخواهد شد (۱۱۰:۱۰).

کلام خود را بر بنده خویش استوار کن که به ترس تو سپرده شده (۳۶:۱۱۹).

سر خداوند با ترسندگان اوست و عهد او تا ایشان را تعلیم دهد (۲۵:۱۴).

هللویه! خوشا به حال کسی که از خداوند می‌ترسد و در وصایای او بسیار رغبت دارد (۱۱۲:۱).

ای خداوند! ترس را بر ایشان مستولی گردان، تا امت‌ها بدانند که انسانند (۹:۲۰).

ترس خداوند ابتدای حکمت است. همه عاملین آنها را خردمندی نیکو است. حمد او پایدار است تا ابدالابد (۱۱۰:۱۰).

خداوند را با ترس عبادت کنید و با لرز شادی نمایید (۱۱:۲).

۱۹. تنهایی داود

عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيْ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا دَاوُدُ، مَا لِي أَرَاكَ وَخِدَانًا؟ قَالَ: هَجَرْتُ النَّاسَ وَهَجَرُونِي فَبِكَ... (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۱۹۶)؛ خداوند به حضرت داود^{علیه السلام} وحی کرد: چرا تو را تنها، دور از مردم می‌نگرم؟ داود: من به خاطر تو از آنها دوری گزیدم، آنها نیز از من دور شدند.

پاسبانی می‌کنم و مثل گنجشک بر پشت بام منفرد گشته‌ام (۱۰۲:۷).

۲۰. عظمت خداوند

حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فِي حِكْمَةِ آلِ دَاوُدَ: يَا ابْنَ آدَمَ، كَيْفَ تَتَكَلَّمُ بِالْهُدَى وَأَنْتَ لَا تَفِيقُ مِنْ أَرْضِي؟! يَا بَنَ آدَمَ أَصْبَحَ قَلْبُكَ قَاسِيًا، وَأَنْتَ لِعَظْمَةِ اللَّهِ نَاسِيًا. فَلَوْ كُنْتَ بِاللَّهِ عَالِمًا وَبِعَظْمَتِهِ عَارِفًا لَمْ تَزَلْ مِنْهُ خَائِفًا وَلَوْعِدِهِ رَاجِيًا، وَيَحْكَا! كَيْفَ لَا تَذْكُرُ لِحَدِّكَ وَإِنْفِرَادِكَ فِيهِ وَحَدِّكَ؟ (طوسی، بی‌تا، ص ۲۰۳)؛

از امام صادق از پدرش^{علیه السلام} روایت شده که حضرت فرمود: در حکمت آل‌داود: ای فرزند آدم، تو چگونه از هدایت سخن می‌گویی درحالی‌که از بدی‌ها خود را دور نمی‌کنی. ای فرزند آدم، تو به واسطه فراموش کردن عظمت خداوند، قلبت را قسی و بی‌رحم کرده‌ای. تو اگر به عظمت خداوند آگاه شوی و خدا را خوب بشناسی، همیشه از او ترسان و هراسان می‌شوی و به وعده‌های او امیدوار می‌گرددی. وای بر تو، چگونه لحد خود را به یاد نمی‌آوری که در آن تنها خواهی خفت.

در مزامیر می‌خوانیم:

زهی عظمت احسان تو که برای ترسندگان ذخیره کرده‌ای و برای متوکلانت پیش‌بنی‌آدم ظاهر ساخته‌ای (۱۹:۳۱).

نالۀ اسیران به حضور تو برسد. به حسب عظمت بازوی خود آنانی را که به موت سپرده شده‌اند، برهان (۱۱:۷۹).

خداوند عظیم است و بی‌نهایت مددوح، و عظمت او را تفتیش نتوان کرد (۵۳:۱۴۰).

در قوت کارهای مهیب تو سخن خواهند گفت و من عظمت تو را بیان خواهم نمود (۶:۱۴۵).

۲۱. صبر

وَقِيلَ أَوْحَى إِلَيْ اللَّهِ إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَخَلَّقْ بِأَخْلَاقِي، وَإِنَّ مِنْ أَخْلَاقِي الصَّبْرَ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۳۷)؛ شهیدثانی، بی‌تا، ص ۴۲)؛ نقل شده که خداوند به داود وحی فرمود: ای داود، خود را با اخلاق من متخلق کن، یکی از اخلاق من صبر است.

در مزامیر هم آمده است:

انتظار (صبر) بسیار برای خداوند کشیده‌ام، و به من مایل شده، فریاد مرا شنید (مزمور، ۱:۴۰).

نزد خداوند ساکت شو و منتظر او باش (مزمور، ۷:۳۷).

۲۲. شادی در نام خدا

وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا دَاوُدُ بِي فَافْرَحَ وَبَدَرَ كَرِي فَتَلَمَذَهُ... (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۳۴؛ نوری، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۹۸)؛ امام صادق^{علیه السلام} فرمودند: خداوند به داود^{علیه السلام} وحی فرمود: ای داود، به خاطر من شاد باش و به ذکر من قلبت را شاد کن تا لذت ببری....

در مزامیر هم آمده است:

در تو شادی و وجد خواهم نمود. نام تو را ای متعال خواهم سراپید (۲:۹).

ای صالحان در خداوند شادی و وجد کنید و ای همه راست‌دلان ترنم نمایید (۱۱:۳۲).

ای صالحان در خداوند شادی نمایید؛ زیرا که تسبیح خواندن راستان را می‌شاید (۱:۳۳).

زیرا که دل ما در او شادی می‌کند و در نام قدوس او توکل می‌داریم (۲۱:۳۳).

و اما جان من در خداوند وجد خواهد کرد و در نجات او شادی خواهد نمود (۹:۳۵).

چون برای تو سرود می‌خوانم، لب‌هایم بسیار شادی خواهد کرد و جانم نیز که آن را فدیه داده‌ای (۲۳:۷۱).

خداوند را با شادی عبادت نمایند و به حضور او با ترنم بیایند (۲:۱۰۰).

نتیجه‌گیری

الهیات تطبیقی با توصیف و مقایسهٔ ادیان، می‌کوشد تا به شناخت غیرهنجاری و همدلانه و غیرکلامی ادیان نایل آمده و گفتمان میان آنها پی‌ریزی نماید. دستاورد این معرفت شریف، محققان را به این نتیجه رهنمون می‌کند که آموزه‌های ادیان، به‌ویژه در مباحث اخلاقی و عرفانی اشتراکات بسیاری دارند.

حمد و ستایش، جزا مطابق اعمال، امید، توکل، پرهیز از شهوت دنیا، یاد خدا در همه اوقات، دوری از تکبر، حب و دوستی با خدا، توبه، اهمیت نیت، لعنت جباران، شکرگزاری، رحمت خدا، عدم تلبس به لباس دشمنان، عار گشتن حضرت داود، ترس از خدا، شادی و عظمت خداوند، از جمله بن‌مایه‌های مشترکی است که در احادیث خطابی به حضرت داود^{علیه السلام} در اسلام آمده و مضمون مشترک این عناوین در زبور کنونی نیز یافت می‌شود. در برخی از موارد، بجز اشتراکات بیش از مضمون، حتی در تعبیرات و الفاظ و استدلال‌ها، همانندی و همسویی غیرتصادفی فراوانی وجود دارد که به برخی از این دست همانندی‌ها اشاره گردید. همچنین آموزه‌های یادشده در احادیث خطابی حضرت داود^{علیه السلام} جزو اسرائیلیات به‌شمار نمی‌رود.

منابع

کتاب مقدس، ۲۰۰۲م، (ترجمه قدیم) شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، چ سوم، ایلام، چ سوم.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۳۸۷، *قصص الانبیاء*، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.

ابوشهبه، محمدبن محمد، ۱۴۰۸ق، *الاسرائیلیات و المموضوعات*، قاهره، مکتبه السنة.

آنرمن، الن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم، ادیان و مذاهب.

حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۰، *کلیات احادیث قدسی*، ترجمه کتاب الجواهر السنیه، ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران، بی‌نا.

_____، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم موسسه آل‌بیت لإحياء التراث، قم.

حمیری، عبدالله بن جعفر، بی‌تا، *قرب الاسناد*، تهران، کتابخانه نینوی، تهران.

دیلمی، حسن بن حسن، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف رضی.

ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، بی‌جا، دارالکتب الحدیثه.

راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۹ق، *قصص الانبیاء*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.

سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *منشور جاوید*، قم، امام صادق^{علیه السلام}.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۴، *یهودیت*، چ دوم، قم، آیت عشق.

سیدبن طاووس ۱۴۱۱ق، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، انتشارات دار الذخائر قم.

_____، بی‌تا، *مسکن القواد*، قم، کتابخانه بصیرتی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الامالی*، چ چهارم، بی‌جا، کتابخانه اسلامی.

_____، ۱۳۶۴، *ثواب الاعمال*، چ دوم، قم، رضی.

_____، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ سوم، قم، جامعه مدرسین.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعمی.

جبعی عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی)، ۱۴۰۹ق، *منیه‌المزید فی الادب المفید و المستفید*، قم، انتشارات اسلامی.

طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *الامالی*، قم، دارالثقافه.

کلیم کیت، هانس، ۱۳۷۹، *مقدمه‌ای بر الاهیات معاصر*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

لوی، حبیب، ۱۳۳۹، *تاریخ یهود ایران*، تهران، کتابخانه بروخیم.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، بیروت، لبنان، الوفاء.

مدیر شانه چی، کاظم، ۱۳۸۶، *علم الحدیث*، چ بیستم، قم، انتشارات اسلامی.

مزامیر داود، ۱۳۸۹، ترجمه فاضل خانی، مقدمه سلیمان حکاکیان، چ دوم، تهران، انجمن کلیمیان تهران.

معرفت، محمدهادی، بی‌تا، *تفسیر و مفسران*، تهران، فارابی.

مفید، محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإرشاد*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۹ق، *مستدرک الوسائل*، قم، آل‌البیت^{علیهم السلام}.

ورام‌بن ابی‌فراس، بی‌تا، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه الفقیه.

هلی، هنری، ۲۰۰م، *راهنمای کتاب مقدس*، ترجمه جسیکا بابا خانیان، بدلیان و عیسی بیک، بی‌جا، Apk Publications.

هینلز، جان آر، ۱۳۸۶، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه گروهی از مترجمان، ویراستار ع، پاشایی قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

یزدان‌پرست لاریجانی، محمدحمید، ۱۳۸۰، *داستان پیامبران در تلمود انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی*، تهران، اطلاعات.

اندیشه هندو و بودایی تناسخ در اهل حق (یارسان)

پیمان ابوالبشری / دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

peiman.ab@gmail.com

هادی وکیلی / دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

Vakili355@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۸

چکیده

در سده هشتم هجری، فرقه‌ای موسوم به «اهل حق» توسط سلطان اسحاق (سُحاک) در کردستان تأسیس شد. وی سنگ‌بنای ایدئولوژی خود را دُن به دُن (تناسخ) قرار داد. وی این نظریه را از ادیان هندو و بودایی اخذ کرده بود. سلطان اسحاق از این طریق توانست مشهورترین داستان‌ها، اساطیر ادیان کهن ایرانی و غیرایرانی و تا حدودی مناسک ایشان را در فرقه تازه تأسیس خود جذب کند. هدف این مقاله، نشان دادن شباهت‌های ساختاری تناسخ و تا حد ممکن، تعیین تأثیرپذیری اهل حق از ادیان هندو و بودایی از طریق کشف مضامین پنهان در متون اهل حق است. روش پژوهش، رویکرد اسنادی و تاریخی است.

کلیدواژه‌ها: اهل حق، دن به دن، بودایی گری، تناسخ، یارسان.

مقدمه

شاید در بررسی تاریخ ادیان در ایران، کمتر فرقه مذهبی، به تنوع و وسعت جذب اندیشه‌های کهن به مرتبه اهل حق (= یارسان) برسد. فرقه اهل حق، آمیزه‌ای از اندوخته‌های ادیان ایران باستان، به انضمام اندیشه‌های متصوفه مسلمان است. در مورد منشأ مسلک مزبور، بین محققان اتفاق نظری وجود ندارد؛ مینورسکی، ایشان را منشعب از مذهب شیعه می‌داند (سلطانی، ۱۳۷۱، ص ۴۸)، اما بیشتر پژوهشگران بر این باورند که عناصر ادیان آریایی و زرتشتی، بیش از هر دین دیگری در اهل حق به چشم می‌خورد (صفی‌زاده، ۱۳۶۱ الف، ص ۳۶ و ۲۳).

بزرگان یارسان، بر اساس اسطوره‌های موجود در متون مذهبی خود، تمایل دارند تاریخ پیدایش این فرقه را به قرن دوم هجری برگردانند و با ایجاد نظمی تاریخی، آن را وارث نهضت‌های علوی منطقه زاگرس در قرون نخستین اسلامی معرفی کنند (سلطانی، ۱۳۷۱، ص ۶۰ و ۵۶ و ۷۰ و ۳۰ و ۲۷ و ۲۶ و ۲۰؛ بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۸۶). برخی محققان معاصر نیز فرضیه مذکور را پذیرفته‌اند (طیبی، ۱۳۵۱، ص ۵۴). بی‌تردید، گرچه در کردستان و اورامانات، خاندان علوی ابودلف و حسنویه، به همراه جنبش‌های مذهبی شیعی همچون مبارکشاه علوی، مشهور به شاه خوشین حضور داشته‌اند و اهل حق، بعدها از ایشان متأثر شدند، اما نمی‌توان گفت: اهل حق، دقیقاً همان علویان قرون اولیه اسلامی‌اند، چنان‌که برخی ادعا می‌کنند که مسلک یارسان در قرن دوم هجری توسط بهلول ماهی، شاگرد امام ششم شیعیان اثناعشری پدید آمده است (صفی‌زاده، ۱۳۵۷، ص ۱۳۲). در حالی که منابع ملل و نحلی در قرون پنجم و ششم هجری، هیچ‌گونه اشاره‌ای به یارسان نمی‌کنند. از سوی دیگر، با نگاهی به مجموعه رسائل دینی اهل حق، آشکار می‌شود که آثار مزبور از قرن هشتم به بعد نگارش یافته‌اند. این امر بیانگر تأسیس نظام‌مند فرقه‌ای است که از سنن دیرپای مذهبی در منطقه کردستان و اورامانات، که زمانی مأمن افکار دینی رانده شده بود، بهره‌برداری گسترده‌ای کرده است (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۳۱؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۵۹).

در سده هشتم هجری، سلطان اسحاق از مردم برزنجه کردستان با تشکیل فرقه یارسان، آداب و رسوم خاصی را برای پیروان پایه‌ریزی و نهادینه کرد (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۵۵-۵۴). اگرچه زندگی وی، آمیخته با افسانه و اغراق است، اما در تأسیس اهل حق توسط وی و شیخوخیت او در میان یارسان تردیدی وجود ندارد. (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۶۷؛ بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۹). با ظهور اهل حق، برخی شهرها و اماکن در کردستان تقدسی ویژه یافت (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۳۳؛ صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۱). حتی پردیور، محل زندگی سلطان اسحاق، قبله یارسان شد (همان، ص ۲۸۱ و ۱۱۱). به تدریج، پایگاه جغرافیایی مشاهیر اهل حق به طویف کرد و لر محدود نماند، بلکه مشایخ صوفی شرق ایران را نیز دربرگرفت (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۴۲۱ و ۳۲۴-۳۲۳ و ۲۱۴ و ۲۱۰ و ۲۰۶ و ۱۸۸ و ۱۸۰).

روشن است که تا به امروز پژوهش اساسی در مورد اصل بنیادین ایدئولوژی اهل حق، یعنی تناسخ، که به نظر می‌رسد از ادیان هندی-بودایی اخذ شده، انجام نشده است. منابع تحقیقی موجود در بیشتر موارد، آشکارا به تخریب و یا به تحسین کورکورانه اندیشه‌های موجود در اهل حق پرداخته و حتی عده‌ای مانند نورعلی الهی، به تحریف برخی مفاهیم اهل حق دست زده‌اند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. البته در این میان، بوده‌اند کسانی همچون محمد مکرری و صدیق صفی‌زاده که بی‌طرفانه و با تلاشی گسترده، دست به چاپ نسخ خطی اهل حق زده و راه را برای پژوهشگران گشوده‌اند. هرچند پیگیری اینکه اندیشه تناسخ چگونه و به چه میزان در یارسان تأثیر گذاشته، کاری است دشوار، اما هدف این مقاله این است که تا حد ممکن میزان و چگونگی تأثیرگذاری این اندیشه هندی-بودایی، از لابه‌لای متون یارسان، با رویکرد تحلیلی-تاریخی و مطالعه اسنادی نشان داده شود.

اهل حق و ادیان باستانی

اساطیر و اندیشه‌های موجود در متون اهل حق، تا حدود زیادی متأثر از ادیان باستانی است. کمتر داستانی در منابع موجود یارسان، دارای تم مستقلی است، به عبارت دیگر، داستانی مشهور از کتاب مقدس، یا از متون زرتشتی نقل و سپس فردی از شیوخ اهل حق در آن گنجانیده می‌شود. وجود بدوی‌ترین عقاید توت‌پرستی در رسائل یارسان نیز قابل توجه است (صفی‌زاده، ۱۳۶۱، ص ۴۲). برخی محققان به این موضوع اشاره کرده‌اند (افشاری، ۱۳۷۰). آیین زرتشت نیز مفهوم امشاسپندان را در قالبی نو به نام «هفتوانه» به فرقه مزبور وام داده است (بی‌نام، ۱۳۷۰، ص ۲۹۱ و ۲۷۵؛ خدابنده، ۱۳۸۲، ص ۴۲-۴۰؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۱، الف، ص ۱۰۲). یارسان نیز از زرتشت پیامبر با احترام خاصی یاد می‌کنند (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۱۰۳). همچنین یهودیت از جمله ادیانی است که اهل حق تا اندازه‌ای از ایشان متأثرند. نفوذ داستان‌های کتاب مقدس در متون مزبور کاملاً محسوس است (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۵۲، ۱۷، ۸؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۱۳-۱۰؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۱۲۵، ۱۲۲-۱۲۱، ۱۱۷-۱۱۶). برای نمونه، حضور پررنگ اندیشه حلول (Incarnation) در متون اهل حق، که یارسان از مسیحیت اقتباس کرده و برخی محققان آن را با تناسخ (Reincarnation) یکی گرفته‌اند، از اندیشه‌های بنیادی فرقه مزبور شمرده می‌شود (سوری، ۱۳۴۴، ص ۳۳-۳۴؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۴۹۳ و ۶۴؛ ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۲۹). دیدگاه‌های غالبانه شیعی، از جمله موارد دیگری است که به ایدئولوژی اهل حق ضمیمه شده تا امام علی علیه السلام نخستین امام شیعیان اثناعشری را به مقام انسان-خدایی برساند (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵ و ۱۸۹؛ ۵۰-۴۹؛ ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۲۴-۲۱). لازم به یادآوری است، به‌رغم اقتباسات گسترده در حوزه اندیشه و مناسک از ادیان مختلف، یارسان نگاه برتری‌طلبانه خود را در حوزه‌های مزبور نسبت به جنبش‌های شیعی در قرون هشتم و نهم معاصر خود مانند، حروفیه و بکتاشیه حفظ کرده

است (سوری، ۱۳۴۴، ص ۴۷؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۹۶؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۴۷۸-۴۷۷) و گاه در داستان‌های طایفه مزبور، برخی مشایخ یارسان، جایگاهی بالاتر از ائمه اثناعشری یافتند (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴). در تنها موردی که اهل حق، آشکارا به ستیز با گروهی مذهبی برخاستند، اهل سنت در اسلام بودند که اهل حق همواره از ایشان با صفات بدی در آثارشان یاد کرده‌اند (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰ و ۲۰۷؛ ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۱۱۸).

دیدگاه اسلام درباره تناسخ

کاملاً روشن است که تناسخ چه از نظر عقلی و چه در اندیشه اصیل اسلامی-شیعی مردود شناخته شده است (ر.ک: مشکانی سبزواری، ۱۳۹۱). دیدگاه‌هایی در قرآن وجود دارد که بر عقیده تناسخ خط بطلان می‌کشد و به‌طور آشکار نشان می‌دهد که عقیده بازگشت مکرر انسان به دنیا، ناسازگار با آموزه‌های دینی اسلام و آیات نورانی قرآن است. به‌عنوان نمونه، آیاتی از سوره مؤمنون به چگونگی آفرینش انسان، مرگ و رستاخیز دوباره وی اشاره دارد (مؤمنون: ۱۶-۱۴). مضمون این آیات به نحوی دیگر در سوره روم تکرار می‌شود (روم: ۴۰). در جایی دیگر، آمده است: «تا آن‌گاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد، می‌گوید: پروردگارا، مرا بازگردانید. شاید من در آنچه وانهادم کار نیکی انجام دهم. نه چنین است، این سخنی است که او گوینده آن است و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰). در این آیات، کاملاً روشن است که عده‌ای از مردم تقاضای بازگشت به دنیا می‌کنند، ولی پاسخ مثبت دریافت نمی‌کنند. مفسران بسیاری در راستای ردّ مقوله تناسخ به این آیه استناد کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به علامه طباطبائی و مرحوم طبرسی اشاره کرد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۶۸؛ طبرسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۸۷). در جایی دیگر از قرآن، به این مطلب اشاره شده که انسان در مجموع دو حیات و مرگ دنیوی و اخروی را تجربه می‌کند (بقره: ۲۸؛ غافر: ۱۱) و در آیه‌ای دیگر، عقیده بازگشت و تناسخ، آشکارا نفی شده است (اعراف: ۵۳؛ ر.ک: ناصح، ۱۳۸۵؛ اسدی، ۱۳۹۰) امامان شیعه دوازده امامی نیز با تشریح مرگ و رستاخیز به نفی مفهوم تناسخ پرداخته‌اند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «آنها (مردگان) نه می‌توانند کارهای بد خود را جبران کنند و نه توانایی دارند چیزی بر حسنات خود بیفزایند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۸).

در این بین، امام رضا علیه السلام به‌طور شفاف موضع خود را نسبت به تناسخ با گفتن این جمله اعلام کرد: «هرکس قائل به تناسخ باشد کافر است» (صدوق، ۱۳۹۰، ص ۲۰۳-۲۰۲). در کتب حدیثی شیعه نیز در مخالفت با اندیشه مزبور مطالبی بیان شده است. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «هرکس قائل به تناسخ باشد هر آینه به خدای بزرگ جهان، کفر ورزیده و بهشت و دوزخ را تکذیب کرده است» (مجلسی، ۱۳۵۷، ج ۴، ص ۳۲۱). در کنار آیات قرآنی و احادیث ائمه شیعه اثناعشری، فلاسفه مسلمان مشایی نیز بر امتناع عقلی

تناسخ تأکید کرده و گام‌های جدی در این راستا برداشته‌اند (ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸). دلایل فلسفی آنها شامل برهان افزایش، برهان لزوم کثرت واحد و وحدت کثیر، برهان تعادل و همچنین موارد دیگری است که در مقالات و کتب متعددی راجع به آن بحث شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق). در این میان، صدرالمآلهین به‌طور مفصل این مسئله را از زوایای مختلف بررسی نمود (ر.ک: رضا اکبر و حسین شمس، ۱۳۸۶) و هم‌زمان علاوه بر پذیرش دلایل فلاسفه پیش از خود، برهان دیگری به نام برهان قوه و فعل که مبتنی بر حرکت جوهری است، مطرح کرد (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۹).

حال این پرسش در ذهن شکل می‌گیرد که اندیشه تناسخ از کجا و چگونه به برخی از فرقه‌های اسلامی مانند: اهل حق و دروزیه راه یافته است؟ نگاه‌های متعصبانه موافقان و مخالفان تا به امروز راه به جایی نبرده است. به‌عنوان نمونه، در دوره معاصر یکی از پیشوایان اهل حق به نام نورعلی الهی، به جای پاسخ به این سؤالات، با انتشار آثاری دست به تلاشی ناموفق جهت اسلامیزه کردن مفهوم تناسخ در بین اهل حق زده است و اندیشه مزبور را به جای تناسخی، تکاملی نامیده، اما حدود و مرزهای دو اصطلاح را مشخص نکرده و هزارتویی دیگر آفریده است (نورعلی الهی، ۱۳۷۱، ص ۵۰ و ۸۳ و ۶۶-۵۷). برخی از نویسندگان و مصححان دیگر آثار یارسان نیز تاحدودی به همان راه رفته‌اند و در تطبیق الگوی اصلی ایدئولوژی اهل حق با اندیشه‌های شیعه دوازده امامی گام برداشته‌اند و برخی از واقعیت‌های موجود در متون مانند مفهوم تناسخ را تشبیه ساده انگاشته (بی‌نام، ۱۳۷۵، ۱۶۲) و یا اینکه دست به جایگزینی و تحریف مقوله وحدت وجود با مفهوم حلول و تناسخ کرده‌اند (همان، ص ۳۱).

دیدگاه ادیان هندی درباره تناسخ

نظریه تناسخ شامل تولد مجدد روح یا نفس، در زنجیره‌ای فیزیکی است که به‌طور عادی شامل انسان و حیوانات می‌شود. به این طریق، همه انسان‌ها نتایج خوبی یا بدی اعمالشان را می‌بینند و کردار و پندار و گفتارشان در زندگی گذشته، تعیین‌کننده شرایط تولد مجددشان خواهد شد (بی‌نام، ۱۹۹۸، ص ۶۳۵). نظریه مزبور در ادیان هندی به «کارما» شهرت دارد. این تولدهای مکرر در چرخه باززایی (سَمساره) (Samsara) اتفاق می‌افتد که از جهل، شهوت و نفرت سرچشمه می‌گیرد. اعمال نیک به تولدهای مفید و سالم و آثار کردار زشت، به تولد مضر و بیمارگونه و ناخوشایند منجر می‌شود. زایش مجدد خوب در سه قلمرو خدایان، نیمه‌خدایان و بشر انجام می‌شود و باززایی بد در قلمرو حیوانات، اشباح و موجودات جهنمی (باسول، ۲۰۰۴، ص ۷۱۲-۷۲۳).

با وجود اینکه عقیده به تناسخ در بین بسیاری از ملل و فرهنگ‌ها، مانند بومیان مرکزی استرالیا، غرب آفریقا، هند باستان، یونان و مصر وجود داشته، اما مهم‌ترین و پیچیده‌ترین تفکرات در این حوزه، توسط هندوئیسم، بودیسم و به‌طورکلی، ادیان آسیایی عرضه شده است (بی‌نام، ۲۰۰۹، ص ۸۸). محققان بحث‌های زیادی درباره منشأ نظریه تناسخ در میان ادیان هندی بیان کرده‌اند. برخی از نشانه‌های عقیده به تشریفات مذهبی، که در ادبیات باستانی وادها ثبت شده، به‌گونه‌ای استوار به تأثیر تشریفات قربانی برای دستیابی به جایگاهی در بهشت اشاره دارد. برخی پژوهشگران، به این نتیجه رسیده‌اند که «نیروی مناسک قربانی و دایی، باید به‌مثابه منادی بعدی تئوری کارما، سمساره و تناسخ شناخته شود» (باسول، ۲۰۰۴، ص ۷۱۲). نیروی نذر، قدرت ذکر و قربانی دادن، می‌تواند به رستگاری و رهایی از چرخه تناسخ در ادیان هندی منتهی شود (بی‌نام، ۱۹۹۸، ص ۶۳۵). در میان اهل حق نیز این سه رفتار مذهبی، در کنار هم جزو فرایض دینی محسوب شده که برای متوقف کردن چرخه باززایی ضروری می‌باشد. برخلاف نظر نورعلی الهی، یکی از رهبران اهل حق، که معتقد است: «تناسخ‌یون برای انتقالات روح، آغاز و انجام بدایت و نهایی قائل نیستند» (الهی، ۱۳۷۱، ص ۸۳)، باید اذعان کرد: در ادیان هندی همه ابناء بشر می‌توانند از چرخه سمساره رها شوند (جونز، ۲۰۰۵، ۷۱۷۹). تفاوت‌هایی در نظام تناسخ بودایی، با ادیان هندوئیسم و جینیسم وجود دارد. با این حال، تمام ادیان مزبور تهذیب افکار و ایفای کردار پرهیزکارانه را تا زمان مرگ سفارش می‌کنند که ضامن یک تولد مجدد مطلوب است. در مجموع، می‌توان گفت: کل نظام اخلاق ادیان هندی مبتنی بر فرضیه بقای روح پس از مرگ و تجدید آن در زندگی بعدی است.

دیدگاه اهل حق درباره تناسخ

در میان فرقه‌های منتسب به تشیع در جهان اسلام نیز گاهی عقیده به تناسخ در کانون عقاید دینی قرار گرفته است. از جمله دروزیان لبنان و سوریه، بر این باورند که برای دستیابی به تکامل باید تناسخ را تحمل کنند. در دنیا بالاترین درصد به یاد آوردن زندگی گذشته در میان همین گروه رخ داده است. برخی محققان به نوشتن این‌گونه تجربیات پرداخته‌اند (ایان، ۱۹۹۷، ص ۴-۵، ۱۲، ۳۸، ۷۰، ۷۹، ۸۹، ۱۲۹، ۱۳۱). فرقه دیگری که موضوع این بحث است، فرقه یارسان است که به تناسخ، حلول روح خدا و تولد انسان- خدایان کوچک و بزرگ معتقدند که ممکن است نشئت گرفته از اندیشه‌های هندی باشد.

اساس آیین اهل حق، بر مفهوم «دُن به دُن» یا همان «تناسخ» بنا شده است. واژه «دُن»، لفظی ترکی به معنای جامه می‌باشد. بنابر اعتقادات یارسان، آدمی هزارویک دُن عوض می‌کند و با عبور از جامه‌های گوناگون، جزای کردار گذشته خود را می‌بیند. اگر کردار وی نیک باشد، به جامه

متمولین و اگر مرتکب اعمال زشت شود، به جامه فقرا درآمده و دچار ناملایمات خواهد شد (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۷۰). هر انسانی پس از تعویض هزار و یک جامه و لزوماً انجام اعمال نیک، به ابدیت می‌پیوندد (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۲). با این حال، ممکن است بر اثر خطا و گناهکاری در بیش از یک میلیون بدن ظاهر شود (خواججه‌الدین، ۱۳۵۸، ص ۱۰۴-۱۰۳). بنابراین، اگر عده‌ای تفاوت تناسخ هندی را با نمونه اهل حق‌اش در این دانسته‌اند که تناسخ در ادیان مزبور محدودیت ندارد و در یارسان محدود به هزارویک دُن به دُن شده است، به خطا رفته‌اند (محمدی، ۱۳۸۴، ص ۹۱). قاعده دُن به دُن در این طایفه، معمولاً این گونه است که ارواح نیک اندیش در تن انسان‌های خوب و ارواح زشت خو در جسم انسان‌های بد ظاهر می‌شوند. برای نمونه، روح هر پیامبر در تن پیامبران بعدی (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۳، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۴، ۱۲۲-۱۲۱) و یا ائمه شیعه اثناعشری (همان، ص ۲۳۱) و یا شیوخ اهل حق جای می‌گیرد (همان، ص ۱۷۳، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۲۹). بزرگان یارسان، در مواردی بازایی بهتری را به پیروان پارسای خود نوید داده‌اند (همان، ص ۴۳۵). نویسندگان متون مقدس یارسان، تمایل دارند این اندیشه را به خوانندگانشان بقبولانند که برخی بزرگان اهل حق، در ادواری از تاریخ، دُن پادشاهان کیانی ایران (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۱۲۰-۱۱۹، ۸۶، ۵۵، ۴۸-۴۷) و زمانی دیگر از پهلوانان شاهنامه بوده‌اند (همان، ص ۱۱۴-۱۱۳). این نگاه، البته به شاهان باستانی محدود نمی‌ماند. در روایتی مربوط به دوره اسلامی، شاه عباس اول دُن بابایادگار یکی از مشاهیر اهل حق معرفی می‌شود (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۵۲۸). اهل حق در چرایی اعتقاد به تناسخ، دقیقاً همان نظام اندیشه هندو و بودایی را پذیرا شدند که در اینجا به آن اشاره خواهد شد.

لازم به یادآوری است که در شرایطی خاص، انسان‌های خوب پس از مرگ در حیوانات تناسخ می‌یابند. دلیل آن هم دستیابی زودتر به رستگاری و رهایی از چرخه تناسخ و یا قربانی شدن در راه پیروان اهل حق عنوان شده است (همان، ص ۳۷۷، ۳۷۵، ۱۳۴). داستان‌های مربوط به قربانی روحی پاک در بدن حیوانات، تا حدودی رنگ و لعاب ساختار داستان‌های هندی جاته‌که (به معنی تجسد و اصطلاحاً حکایات مربوط به تولد‌های متوالی بودا در چرخه زندگی است) را در ذهن تداعی می‌کند که سابقه‌ای در گفتمان ایرانی - اسلامی ندارد (الدنبرگ، ۱۳۴۰، ص ۲۹۱؛ اسماعیلی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶-۲۰۵، ۱۷۴). مثال‌های متعدد دیگری نیز از تجسد پیروان یارسان در موجودات دیگر می‌توان نام برد (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۵۹، ۴۰). با این حال، غالب تجسدهای حیوانی به دلیل پاک شدن از کردار زندگی‌های گذشته صورت می‌پذیرد، چنانچه در روایتی بهلول، علت تجسد هارون‌الرشید را در بدن ناقه‌ای این گونه شرح می‌دهد:

برو حال شاکر بشوزین جفا
چو بشنید اشتر ز شنه این سخن
که تا پاک گردی ز جرم و گناه
به یاد آمدش روزگار کهن
هر آن کاشتی حاصل او بچید
به کردار و اعمال خود در رسید

(جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ۲۲۸-۲۲۶)

معمول این است که اگر گناه فردی بیش از اندازه باشد، در قالب حیوانات متولد می‌شود، اگر نه در دُن‌های بعدی تنها در انسان‌های بد تناسخ می‌یابد. نمونه‌هایی از آن را جیحون‌آبادی نقل کرده است (همان، ص ۲۱۴، ۲۱۰، ۱۹۵). به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: تعریف، تشریح و علل وجود تناسخ در نزد اهل حق، به‌گونه‌ای نظام‌مند از ادیان هندو و بودایی به وام گرفته شده است.

در اندیشه دُن به دُن، تمامی مخلوقات حضور دارند و حتی خداوند نیز از آن مستثنا نیست (مکری، ۱۳۸۱). با این حال، افراد معدودی تأثیر اندیشه هندی مزبور را ممکن دانسته‌اند (خواججه‌الدین، ۱۳۵۸، ص ۱۲). در واقع، در بسیاری از آثار اهل حق، ترکیبی همزمان از تناسخ و حلول به وقوع می‌پیوندد (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۰). موارد متعددی در این متون وجود دارد که فردی از پیامبران یا مشاهیر یارسان، دو حالت را در یک زمان تجربه می‌کند (صفی‌زاده، ۱۳۶۱، ص ۱۲۵-۱۲۲؛ القاضی، ۱۳۵۹، ص ۴۵؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۰، ۱۲۰). با این توضیحات، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که تناسخ و حلول با این شکل، نه در مسیحیت بلکه تنها در اندیشه‌های هندی با عنوان «اوتارا» (Avatara) قابل ردیابی است. این واژه منشعب از واژه سانسکریت اواتارا است (جونز، ریان، ۲۰۰۷، ص ۵۷). در لغت، به معنای هبوط و نزول و در اصطلاح به معنای حلول خداوند در قالب انسانی و تجسم عامل الهی است. اواتارها، اساساً به دنیا نمی‌آیند و حقیقتاً نمی‌میرند (کلسترمایر، ۱۹۹۸، ص ۳۳). نمونه‌ای از این آمیختگی حلول و تناسخ در آیین هندو را در زندگی بودا می‌توان دید. وی، نهمین مظهر خدای ویشنو بود که در عین حال، تناسخ‌های حیوانی و انسانی بی‌شماری را از سر گذراند (همان، ص ۴۴). بر این اساس، در زندگی مؤسس اهل حق نیز این ویژگی مشاهده می‌شود. سلطان اسحاق، در همان حال که کمال ظهور ذات حق در لباس بشری بوده، تناسخ‌های زیادی را تجربه کرده است (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۲۹۵؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۹؛ ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۶۷). در روایتی دیگر آمده است: «بابانجوم که می‌سراید: زروان بودم/ در دوران باستان زروان بودم/ اهریمن و اورمزد و یاران را دیدم» (صفی‌زاده، ۱۳۶۳، ص ۶۳). به نظر می‌رسد، اهل حق همان الگوی اواتارا در دین هندو را برای مؤسسان مذهب خود برگزیدند. به عبارت دیگر، بزرگان فرقه مذکور در عین تناسخ‌های متعدد، حلول خداوند را نیز به‌طور همزمان تجربه کردند.

نویسندگان متون اهل حق، معمولاً اندیشه تناسخ را در همان ابتدای آثارشان شرح می‌دهند. تقریباً تمامی داستان‌هایی که به دنبال هم روایت می‌شوند، بر همین تفکر پایه‌ریزی شده‌اند. نمونه مشخص و آشکار آن، اثر حق‌الحقایق (شاهنامه حقیقت) می‌باشد. در آغاز این شاهنامه، بسط معنای تناسخ یا دُن به دُن در همان بخش‌های نخستین کتاب صورت می‌گیرد. نویسندگان در این قسمت، تئوری تناسخ را تأیید و آن را شرط دیدار حق بیان می‌کند. سپس، به نقل روایتی می‌پردازد که هفتان از ذات حق، آفرینش آدم و حوا را طلب کردند. خداوند بار دیگر پیمان خود را با ایشان یادآور و سختی‌هایی که در دنیا به هنگام دُن به دُن شدن به آنان روی خواهد آورد، بیان می‌فرماید. جیحون‌آبادی سپس، به تشریح عقیده تناسخ در تمامی موجودات می‌پردازد (همان، ص ۴۸، ۴۵-۴۳). وی تناسخ را لازمه عدل الهی می‌داند و خط بطلان بر عقیده اسلامی - قرآنی رستاخیز کشیده، معتقد است: احکام خداوند در اسلام واژگونه فهم شده‌اند و از خوانندگان می‌پرسد: آیا اگر فردی از این دنیا، گناهکار درگذشت، منصفانه است که تا ابد در آتش جهنم بسوزد؟ او در این جهت‌گیری، به دلایل وجودی اندیشه تناسخ در ادیان هندی تکیه کرده و خود پاسخ می‌دهد:

سزاوار نبود کسی در زمین
خداوند به عقبی و از آسمان
کجا عادل است و کجا دادگر
به دنیا نموده گناه این چنین
محاسب شود بر همه عاصیان
که یک مشت صدمت کوبد به سر

(همان، ص ۱۷۹)

یا در جایی دیگر می‌سراید:

اگر دُن به دُن در زمان نیست راست
گر آن کسی هست نیکو عمل
همیشه تهی دست و محزون بود
که در دُن پیشین گناه کرده است
خداوند کجا و عدل او در کجاست
گرفتار باشد به دست اجل
یقین از امکانات آن دُن بود
هرآن کاشته حال او برده است

(همان، ص ۱۸۱)

در نهایت نویسنده اهل حق، دین اسلام را به نفع ایده تناسخ رد کرده، می‌سراید:

حقیقت روا کرد اندر جهان
که چون دانه حق ز شرع مبین
شدی شرع پوست و حقیقت به مغز
ندارد دگر ناسخ اندر جهان
شدی ناسخ دین اسلامیان
تولد شدی گشت ناسخ بدین
حقیقت شد آیین باقی به نغز
ابد پایدار است تا جاودان

(همان، ص ۶۵)

عقیده به تناسخ در بین مشایخ یارسان، در همان دایره نظام اندیشه هندی-بودایی و نه دین اسلام، تا اواخر دوره قاجار ادامه می‌یابد (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۱۳۱، ۱۲۰-۱۱۹). با این حال، در دهه ۱۳۴۰ شمسی، همزمان با تحولات فکری گسترده مذهب شیعه در ایران، نورعلی الهی تفسیر جدیدی از مفهوم تناسخ ارائه داد. وی اعلام کرد: «موضوع تناسخ از سیر تکامل جداست و عموم حکماء اهل حق، تناسخ را با آن کیفیتی که تناسخ‌یون معتقدند، باطل می‌دانند». وی ادله‌ای که بیان می‌کند، این است که تناسخ‌یون به سیر تکامل اعتقاد ندارند و تناسخ را بدون نتیجه نهایی و هدف معین می‌دانند (الهی، ۱۳۷۳، ص ۶۲۱-۶۲۰). تأویلات نورعلی الهی از اندیشه تناسخ‌یون هندی، که با هدف اسلامیزه کردن مفهوم تناسخ صورت گرفت، ظاهراً با کامیابی همراه نبود. وی با تفسیر اصطلاح دُن به دُن، آن را از معنای حقیقی‌اش دور و تناسخ را به شباهت ذاتی دو تن در دو دوره متفاوت تقلیل داد (همان، ص ۶۲۵). شگفت اینکه، وی خود در اثر دیگرش روح خود را منتسب به فردی به نام سید نورعلی می‌داند که در هندوستان می‌زیسته است (الهی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸).

مضامین پنهان هندی-بودایی در متون یارسان

معمولاً نویسندگان اهل حق، برای بیان تأثیرپذیری خود از اندیشه‌های هندو و بودایی، زبان پیچیده‌ای به کار می‌گیرند. حضور افکار و مناسک مزبور، مانند زرتشتی‌گری و اندیشه‌های غالبانه شیعی ملموس نیست. گرچه کشف پیام پنهان متون کاری دشوار است، اما به نظر می‌رسد، پیام‌های ارتباطی در متون را از طریق تکرارپذیری داده‌های مشابه بتوان آشکار کرد. در این مقوله، به مواردی از این دست اشاره می‌شود: تبار هندی برخی از بزرگان اهل حق: ارتباط معنوی مشاهیر اهل حق با هندوستان، شایسته توجه است. برای نمونه، شاه خوشین مصداق بارز این همسویی است. نویسندگان اهل حق درباره زندگی او نوشته‌اند: وی از مادری باکره متولد شد و درباره زندگی قبلی او می‌سرایند:

نهان گشت در هند چون کبریا
چو بشکفته شد در آن بوستان
زیس در لرستان بزد بارگناه
بچینم گلی بهر آن دوستان

(جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۱۷۹)

این متن اشاره به این مطلب دارد که شاه خوشین، پیش از تولد در لرستان و در زندگی قبلی‌اش هندی بوده است. ارتباط وی با هندوان، محدود به این ابیات نمی‌شود. وی در ادامه، شاه از زبان نویسندگان متون یارسان، [سالک] هندو را در طریقت مذهبی مقدم‌تر از هرکسی قرار می‌دهد:

به هر دو سرا هندوست رستگار همیشه بود پیش در هر قطار
ز پس شاه گفتا به هندوی یار بیر پس خبر بهر آن دیوسار

(همان، ص ۲۹۶).

در اثری دیگر، وی «سیاهان هندو را به عقاب تشبیه می‌کند که هر جا بلندتر باشد، آنجا لانه می‌سازند، بابا خوشین نیز این را می‌پسندد» (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۴۳). در روایتی دیگر از وی آمده است: ای یاران به سوی کوه بسو بیایید، تیزی شمشیر و باریکی مو به هندو نمی‌رسد و می‌دانم که هندو جلوتر از همه قباله راز مگو را می‌یابد (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۳۵). جالب‌تر اینکه، مریدان خاصه وی هم بعضاً در زندگی گذشته خود هندی بوده‌اند. در این ارتباط، قاضی به شاه خوشین می‌گوید:

ز هندوستان در زمان رضا بدم جام حقانی در آن سرا
کنون قاضیم اندرین جایگاه که هستم چو پروانه عاشق به شاه

و در جایی دیگر، خداداد به شاه خوشین می‌گوید:

به هندوستان دوره شاه رضا بُدی میرویس نام من از وفا

(جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶-۲۸۵-۲۷۳)

متصل کردن تبار بزرگان اهل حق، به هندوستان به این چند نمونه محدود نمی‌شود. از سوی دیگر، برخی سرایندگان متون اولیه یارسان، در ادامه نام‌هایشان دارای پسوند‌های شرقی‌اند که می‌تواند نشان از محل تولد یا زندگی‌شان باشد. مانند پیرقابیل سمرقندی، پیرسلیمان سیستانی و پیر رحمت بمبئی (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰، ۹۲). پیرفیروز هندی، از دیگر مشاهیر اهل حق، که اصلاً هندی بوده و به خدمت سلطان اسحاق رسیده است (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۹۸). با این حال، برخی محققان عمداً یا سهواً، در جهت حذف حضور و نفوذ هندوها کوشیده‌اند. نویسنده اثر مشاهیر اهل حق، بابا هندو، یکی از بزرگان یارسان را جنید می‌خواند و اصلش را از اورامان بیان می‌کند. در حالی که در متون از قول وی آمده که می‌گوید: «من از روز نخست نامم هندو بوده، و اکنون در زابل به سر می‌برم و با خوبان برای یافتن همدست می‌کوشم» (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۲). در این میان، می‌توان به مسافرت‌های برخی مشاهیر اهل حق نیز اشاره کرد. بابایادگار، یکی از مشاهیر یارسان بود که به اشاره سلطان اسحاق به هند رفت و در افسانه‌ها آمده که فرقه ذکری را پایه‌گذاری کرد (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۲۰۰؛ صفی‌زاده، ۱۳۵۷، ص ۱۳۷-۱۳۶).

ایشان احترام به مسالک هندو و مریبان آغازین خود را کاملاً به‌طور غیرمحسوس و ظاهر تصادفی در متون خود نشان داده‌اند. در کلام خزانه آمده است: «اگر کسی در لباس انسانی گمراه باشد، خداوند او را به کشور هند می‌برد، جامه به جامه می‌گردد تا پاک شود» (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۴۸۹-۴۸۸). بنابراین، توجه بزرگان اهل حق به فرهنگ و سرزمین هند کاملاً تاریخی و ریشه‌دار است. پیر ارشاد در پایان جلسات مذهبی اهل حق، با پیروان مطالبی را با صدای بلند گفته و مخاطبان آمین می‌گویند: «حمد می‌کنم پیران هند را خاک نشینان سند را غریبان کشمیر را ابدالان دیار را مشایخان لاهور را» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۳۸، ص ۱۳۸). شاید بتوان این‌گونه گفت که این اشارات در منابع اهل حق تصادفی نیست، می‌توان از آنها به‌عنوان حلقه ارتباط اندیشه‌های هندی با فرقه اهل حق استفاده کرد.

ارتباط با قلندران

ارتباط اهل حق با فرقه قلندریه، به‌عنوان فرقه‌ای متعارض با شریعت، این احتمال را قوت می‌بخشد که قلندران، واسطه انتقال اندیشه تناسخ به یارسان می‌باشند. قلندران، بسیاری از مناسک و عقاید خود را از بوداییان و برهمنان به وام گرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ص ۳۶۱-۳۶۰؛ مرتضوی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۵؛ ابوالبشری و حسن‌زاده، ۱۳۹۱) از سوی دیگر، ارتباط ایشان با بوداییان منطقه تورفان غیرقابل انکار است (اسکات، ۱۹۹۵، ص ۱۴۶). آنچه کاملاً ملموس می‌باشد اینکه اهل حق، آداب جوشکستن، دعای تیغ و چاقو و استفاده از چادر قلندری و کاربرد اصطلاحاتی چون دیگ جوش را از قلندران آموختند (خدابنده، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵، ۱۹۷-۱۹۶، ۱۹۳، ۱۹۱؛ ملامیری کجوری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳؛ بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۵۵۵؛ ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۱۸۲، ۱۵۳، ۱۳۶؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۴). بنابراین، دلیلی ندارد که اندیشه تناسخ را به یارسان منتقل نکرده باشند؟ ناگفته نماند، در تعدادی از روایات، بزرگان اهل حق، راه خود را همان طریقت قلندران عنوان کرده‌اند. شاه خوشین می‌فرماید: «اول قلندر ما بودیم آخر هم ماییم / بلی راه قلندران به کس نماییم» (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۴۴). در این سروده، واژه «قلندر» در معنای خاص و به معنی فرقه‌ای مستقل به کار رفته، که حاکی از نفوذ این گروه در اهل حق است. در جایی دیگر، از همین منبع، واژه «قلندر» در معنای راهنما و رهبر استفاده شده است (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۹۷، ۹۵-۹۴). از سوی دیگر، از میان یازده خاندان اهل حق، دو خاندان هستند که نام قلندری را یدک می‌کشند: خاندان زنوری منسوب به ذوالنور قلندر، که زن و اولاد نداشت و خوردن گوشت را در خاندانش نهی کرده آشکار دستورات اخلاقی‌اش از اندیشه‌های هندو بودایی پیروی می‌کند؛ همچنین خاندان عالی قلندری

که دوبیتی‌هایی مشهور درباره تناسخ دارد (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۷-۳۹۶؛ سوری، ۱۳۴۴، ص ۱۰۲-۸۸؛ صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۵۶). علاوه بر اینها، به ارتباط مداوم سلطان اسحاق با قلندران می‌توان اشاره کرد (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۵۱۳، ۴۳۱، ۳۲۳).

اشارات پراکنده به شرق دور

در متون یارسان، موجوداتی نورانی به نام «چهلتنان» وجود دارند که برای رستگاری بشر به زمین آمده‌اند و دقیقاً همان نقش امشاسپندان زرتشتی و بودیساتوای بودایی را ایفا می‌کنند. چهلتنان، همگی سراینده قدیم‌ترین متون مذهبی اهل حق می‌باشند. «دمام» یکی از ایشان درباره تبار خود اینچنین می‌سراید: «دمام می‌فرماید: هر چهلمان از چین آمدیم و رهبری آنان را برعهده داشتیم/ به اشاره مولای عزیزم/ هر چهل تن ما با کام و خوشی زیستیم / اکنون در پردیور نامم دمام است» (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۴۴۴). قاموس، یکی دیگر از اعضای چهلتنان می‌گوید: «از چین آمدیم در زیر یک کرباس/ همه با یک دسته از چین آمدیم/ و اکنون در این راه و طریق و مجمع عرفانی پدید آورده‌ایم» (همان، ص ۴۶۵).

اندیشه قربانی و نذر در یارسان

گذشت که در ادیان هندو، مناسک نذر و قربانی در راستای تناسخ بهتر بعدی، از واجبات شمرده شده است. در میان اهل حق نیز نذر دادن و قربانی کردن، جزو فرایض به حساب آمده است. فردی که به قربانی اعتقاد نداشته باشد، بت‌پرست و بی‌دین خوانده می‌شود (بی‌نام، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴). در اسطوره‌های یارسان، مفهوم قربانی از همان آغاز آفرینش پررنگ ظاهر می‌شود (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۶-۵). در متون مقدس «هفتوانه» آمده است که هفتوانه موجودات نورانی در اساطیر اهل حق، باید خود را در راه خدا قربانی و گوشت ایشان در پیشگاه الهی برای رسیدن به حقیقت تناول شود تا بتوانند در زمین هبوط کنند (صفی‌زاده، ۱۳۶۱ الف، ص ۱۰۲-۱۰۱، ۹۵-۹۴، ۹۱-۹۰). ارتباط بین مفهوم «قربانی» و «تناسخ» در ادیان هندو و اهل حق، زمانی روشن می‌شود که به تم‌های داستانی مشترک ایشان توجه شود. در بسیاری از داستان‌های هر دو فرهنگ، به این موضوع اشاره شده است که برخی حیوانات مانند گوزن و گاو کوهی به صورت داوطلبانه خود را در راه انسان‌ها قربانی کرده‌اند (ایوانف، ۱۳۲۹، ص ۱۰۴-۹۳). درواقع، این موجودات با این عمل، سعادت قربانی نصیبشان می‌شود و شخصیت معنوی حاصل خواهند کرد، همچون سالکی که برای سیر کمال دست بیعت داده و سرسپرده است (الهی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲). تنها علت رفتار مزبور از زبان این موجودات، آرزوی رهایی از چرخه تناسخ عنوان شده است (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱،

ص ۳۵۳-۳۵۱). نزدیکی دو مقوله تناسخ و قربانی در ایدئولوژی اهل حق، تأثیرپذیری آن را از اندیشه‌های هندی روشن‌تر می‌کند؛ زیرا این نوع داستان‌های مربوط به قربانی داوطلبانه حیوانات در راه انسان، در ادیان هندی با همان ادله فراوان به چشم می‌خورد (اسماعیلی، ۱۳۸۴، ص ۵۷، ۲۰۵، ۲۱۹). این امر حاکی از نفوذ اندیشه هندی تناسخ در فرقه اهل حق است.

در بین اهل حق، اغلب به جای نماز خواندن، نیاز می‌دهند؛ نیاز نوعی نذر است که در مجالس مذهبی اهل حق صرف می‌شود (خواجه‌الدین، ۱۳۵۸، ص ۶۱). مناسک مربوط به نذر دادن تا حدودی پیچیده است، ولی مهم این است که بخشی از آن باید به فقرا داده شود و گرنه در طومار الهی ثبت نشده و به این معناست که در تناسخ بعدی مژمژم نخواهد بود. وجود دو آیت نذر و قربانی، در کنار هم برای تناسخ بهتر، نظام تناسخ هندی و تشریفات آن را به ذهن متبادر می‌کند. این امر به احتمال زیاد، حاکی از تأثیرپذیری این اندیشه در میان اهل حق تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

اهل حق تاریخ پیدایش آیین خود را به قرن دوم هجری باز می‌گردانند و آن را وارث نهضت‌های علوی منطقه زاگرس در قرون اولیه اسلامی معرفی می‌کنند. گرچه در پذیرش این مسئله تردید وجود دارد، اما این مسئله تنها موضوع مبهم در تاریخ فرقه مزبور نیست؛ یکی از مسائل پیچیده، تأثیر اندیشه‌های ادیان هندو و بودایی در آیین اهل حق می‌باشد. قاعده دوزن به دوزن شدن - که اصطلاحی ترکی به معنی از لباسی به لباس دیگر رفتن است - آموزه و باوری است که تطابق و شباهت عجیبی با مفهوم «تناسخ» دارد.

براساس این آموزه، که هیچ سابقه‌ای در متون و آموزه‌های اسلامی ندارد، آدمی هزار و یک دوزن (لباس) عوض می‌کند و با عبور از جامه‌های گوناگون، جزای کردار گذشته خود را می‌بیند. اگر کردار وی نیک باشد، به جامه متمولین و اگر مرتکب اعمال زشت شود، به جامه فقرا درآمده و دچار ناملازمات خواهد شد. براساس این آموزه، هر انسانی پس از تعویض هزار و یک جامه و لزوماً انجام اعمال نیک به ابدیت می‌پیوندد. باین حال، ممکن است در اثر خطا و گناهکاری در بیش از یک میلیون بدن ظاهر شود. دلایل چندی برای این تأثیرپذیری از اندیشه‌های هندو و بودایی وجود دارد: جدای از وجود متن‌هایی که به‌صراحت از تناسخ سخن می‌گویند، می‌توان به موارد دیگری چون ارتباط اهل حق با قلندران، تبار هندی برخی از بزرگان اهل حق و... نیز اشاره کرد.

- اسماعیلی، حسین، ۱۳۸۴، ترجمه گزیده جاته که، تهران، هرمس.
- افشاری، مهران، ۱۳۷۰، *اهل حق*، چیستا، ش ۸۴، ص ۳۸۳-۳۹۹.
- ایوانف، ۱۳۲۹، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، بمبئی، انجمن اسماعیلی.
- بی‌نام، ۱۳۷۵، *نامه سرانجام*، ترجمه و تصحیح صدیق صفی‌زاده، تهران، هیرمند.
- جیحون‌آبادی، نعمت‌ا، ۱۳۶۱، شاهنامه حقیقت، تصحیح محمد مکر، تهران، کتابخانه طهوری.
- حسن زاده، مهدی و پیمان ابوالبشری، ۱۳۹۱، «بررسی ریشه‌یابی چهار ضرب قلندران»، *تاریخ و فرهنگ*، ش ۸۹، ص ۶۳-۸۴ خدابنده، عبدالله، ۱۳۸۲، *شناخت فرقه اهل حق*، تهران، امیرکبیر.
- خواجه‌الدین، محمدعلی، ۱۳۵۸، *سرسپردگان*، تهران، کتابخانه منوچهری.
- الدبرگ، هرمان، ۱۳۴۰، فروغ خاور، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان، کتابفروشی تأیید اصفهان.
- رجبی، ابوذر، ۱۳۸۹، *تبیین و تحلیل ابطال تناسخ بر اساس حرکت جوهری صدرایی*، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۲۱، ص ۱۲۱-۱۴۹.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۵، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- سلطانی، محمدعلی، ۱۳۷۱، *سه گفتار تحقیقی در آیین اهل حق*، تهران، سها.
- سوری، ماشاءالله، ۱۳۴۴، *سرودهای دینی یارسان*، تهران، امیرکبیر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۰، *عیون الاخبار*، ترجمه مهدی خراسانی، تهران، منشورات علمی.
- صفی‌زاده، صدیق، ۱۳۸۷، *اهل حق*، تهران، حروفیه.
- _____، ۱۳۵۷، «سلطان اسحاق و آیین یارسان»، *بررسی‌های تاریخی*، ش ۷۷.
- _____، ۱۳۶۰، *مشاهیر اهل حق*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۱ الف، *دوره هفتادانه*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۱ ب، *نوشته‌های پراکنده درباره یارسان*، تهران، موسسه مطبوعاتی عطایی.
- _____، ۱۳۶۳، *دوره پهلوی*، تهران، کتابخانه طهوری.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۴۰۷ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طیبی، حشمت‌الله، ۱۳۵۱، «منشأ اجتماعی معتقدات کردان اهل حق»، *بررسی‌های تاریخی*، ش ۴۲، ص ۴۵-۶۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجربید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبدالحسین مشکانی سبزواری، ۱۳۹۱، *فرجام من و تو: نقد و بررسی آموزه تناسخ در دین واره‌ها*، صهای یقین.
- القاضی، مجید، ۱۳۵۹، *آیین یاری*، تهران، طهوری.

ملا میری کجوری، احمد، ۱۳۷۶، *اهل حق*، بی‌جا، مرتضی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۷، *بحارالانوار*، بیروت. دارالاحیاء التراث العربی.

محمدی، محمد، ۱۳۸۴، *اهل حق*، تهران، پازینه.

مدرسی چهاردهی، نورالدین، ۱۳۶۸، *خاکسار و اهل حق*، تهران، کتابفروشی اشراقی.

مرتضوی، منوچهر، ۱۳۶۵، *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی*، تهران، توس.

مکری، محمد، ۱۳۸۱، «اندیشه مظهریت در نزد اهل حق»، ترجمه مصطفی دهقان، *نامه پارسی*، ش ۲۷، ص ۷۸-۷۳.

ناصر، علی احمد، ۱۳۸۵، «تناسخ از نگاه قرآن و برهان»، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، ش ۲، ص ۲۷۱-۲۸۹.

الهی، نورعلی، ۱۳۷۰، آثار الحق. جلد دوم. تهران، جیحون.

_____، ۱۳۷۱، معرفت الروح. تهران، جیحون.

_____، ۱۳۷۳، برهان الحق. تهران، جیحون.

یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، «نقد و بررسی دلایل مشائیان بر ابطال تناسخ»، *آیین حکمت*، ص ۱۷۵-۲۰۰.

- E. Buswell Robert, Macmillan.Jr, 2004, *Encyclopedia of Buddhism*, v.1.
- Ian, Stevenson, 1997, *Where Reincarnation and Biology*, Library of Congress Cataloging in -Jones A.constance, Ryan James D, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, USA, Facts on file.
- Jones, Lindsay, 2005, *Encyclopedia of Religion*, v.1.Macmillan publishing.
- Klostermaier, Klaus, 1998, *A Concise encyclopedia of Hinduism*, England, Oxford.
- McClelland, Norman, 2010, *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*, Mcfarland company.
- Scott, David, 1995, *Buddhism and Islam: Past to Present Encounters an Interfaith Lessons*, V.42, N.2, Published by: BRILL.
- Unknown, *Encyclopedia of world mythology*, 2009, V.15, Gale Canada.
- Unknown, *The Seekers Glossary of Buddhism*, 1998, Sutra Translation Committee of USA and Canada.

عرفان حلقه

مؤسس و رهبر فرقه

محمدعلی طاهری، فرزند محمدآقا متولد ۱۳۳۵ کرمانشاه، از پدر و مادری مسلمان، دارای همسر و دو فرزند، ساکن تهران است.

او در اواخر دهه چهل و پس از گذراندن دوره ابتدایی، به دلیل شغل خواهرش، که کارمند تأمین اجتماعی بود، به همراه خانواده به تهران عزیمت کردند. پدرش در ابتدای ورود به تهران، در بخش خدماتی اشتغال داشت. محمدعلی کم‌کم به کارهای فنی علاقه‌مند و در دوران نوجوانی و جوانی او، پرواز و ماکت هواپیما مورد توجه جوانان و همسالان او بود. آنها هواپیماهایی با موتورهای خیلی ساده تا پیچیده را می‌خریدند و با گذاشتن موتور و راه‌اندازی و سوخت‌گذاری در آن دست به ابتکاراتی می‌زدند. وی با شرکت در نمایشگاه ابداعات و اختراعات جوانان، مورد توجه ساواک قرار گرفته و از دست نخست‌وزیر وقت (هویدا) جایزه دریافت کرده بود، با این‌همه، در پیشرفت درسی موفق نبوده و نتوانست دیپلم بگیرد. گفته می‌شود در سال ۱۳۵۵ مأموران ساواک، ملاقات‌هایی با وی انجام داده و پیشنهاد می‌کنند که در قبال اعزام وی به کشور آمریکا و بورسیه کردن او در جهت کنترل دانشجویان ایرانی ساکن آمریکا با آنان همکاری نماید! ولی به دلیل نداشتن دیپلم، در عمل این کار اتفاق نیفتاد.

با پیروزی انقلاب اسلامی، وی گرایش‌هایی به ماتریالیسم و گروهک چریک‌های فدایی خلق پیدا کرد. در بازرسی کمیته انقلاب اسلامی از منزل وی، تعدادی کتاب و اعلامیه‌های این گروهک کشف شده و برای مدت کوتاهی نیز بازداشت بود. در این مقطع، منزل مسکونی خود را تغییر داده و به همراه خانواده، به منزلی که در اطراف کرج ساخته بودند، منتقل شد (امینی، ۱۳۹۲).

دوره تاریک و مبهم زندگی طاهری

طاهری که با شکست‌های پی در پی از تحصیل در ایران بازمانده بود، با سفر به کشورهای خارجی سعی در ادامه تحصیل داشت. ابتدا به ژاپن عزیمت کرد (این سفر حائز اهمیت است، زیرا ژاپن از کشورهای مطرح در رواج شبه عرفان‌های شرقی است)؛ اما به گفته خودش، به علت مشکل بودن فراگیری این زبان و بالا بودن مخارج، پس از حدود یک‌سال مجدداً به کشور بازگشت. طاهری می‌گوید:

من در ژاپن در دانشگاه آکادمی وسدء، که پذیرفته شده بودم، می‌بایستی با زبان آنها آشنا می‌شدم، به چند ماهی شاید پنج شش ماه موندم و بخشی از مکالمه و فلان رو یاد گرفتم. زبان نوشتن دانشگاه بود دیگه. بعد عرض کنم خدمت شما که دیدم نه! این بحث به اصطلاح حروف کانبجی دو سه نوع خط

ریشه‌یابی فرقه عرفان حلقه کیهانی در فرقه ریگی ژاپنی

reza626@gmail.com

محمودرضا قاسمی / دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم
دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۳

چکیده

فرقه عرفان حلقه کیهانی، به سرکردگی محمدعلی طاهری از اواسط دهه هفتاد شمسی فعالیت خود را در حوزه عرفانی و درمانی آغاز کرد و در اواسط دهه ۸۰ به اوج خود رسید و علی‌رغم دستگیری وی، هنوز این نحله توسط مربی‌های خود در سطح کشور به راهنمی ایمان جوانان و خانواده‌های این مرز و بوم می‌پردازد. طاهری بحث فرادرمانی و اصطلاح خود ساخته سایمتولوژی را کرامت خود در مکتب عرفانی‌اش دانسته و همگان را دعوت به تجربه در این مورد می‌نماید، تجربه‌ای که شرط آن تسلیم بودن و شاهد بودن است و هدف از آن اتصال به شبکه شعور کیهانی یا همان روح القدس است. وی با این فریب بزرگ اولاً ادعا می‌کند که تمام این مباحث به او وحی شده و الهاماتی است که از سوی خداوند به وی صورت پذیرفته و این مباحث را از جایی اقتباس نکرده است و ثانیاً او درصدد بیان عرفان اصیل ایرانی اسلامی است. این مقاله سعی دارد این دو ادعا را باطل نماید و به این منظور این تحقیق مشخص می‌کند که الهامات مورد ادعای وی قبلاً در مکاتب الحادی دیگر همچون ریگی (انرژی درمانی ژاپنی) ظهور و بروز داشته است. از جمله موارد تشابه بین این دو نحله عبارتست از: شعور کیهانی و هوشمندی آن، شفا دهی در حلقه و ریگی، تفویض، درمان توسط شخص آموزش دیده و خاص، رهایی از اعتقاد به هر مذهبی، اجازه قبل از اتصال، لایه‌ی محافظ، برون ریزی در ریگی و حلقه، بازگشت دوباره بیماری، اسکن کردن در حلقه و ریگی، تسلیم و شاهد بودن، درمان در ریگی و حلقه سبب وحدت وجود، مراتب سپاسگزاری از شعور کیهانی؛ که این همه شباهت کذب ادعای دوم او را نیز سبب می‌شود و مشخص می‌نماید نه تنها عرفان او اسلامی نیست؛ بلکه مخالف قرآن بوده و غیر الهی بودن آن مشهود است.

کلیدواژه‌ها: عرفان حلقه، ریگی، اتصال، شعور کیهانی، تفویض، تسلیم، روح‌القدس.

جدآگاهانه دارند. هیراگانا و کاتاگانا رو یاد گرفتیم. به کانچی که رسید، دیدم آقا این خیلی مفصل و طولانیه. به کانچی که رسید دیدم، اینا خودشون تا دیپلم می‌گیرن کانچی بلد نیستند کامل. توجه می‌کنی؟ یعنی طول می‌کشه. اینا هی تیکه تیکه یاد می‌گیرند تا دیپلم که بگیرن کامل بشه. گفتم که این در حوصله من نیست و برگشتم (طاهری، ۱۳۹۲الف).

سپس، به همراه خواهر و شوهرخواهرش به ترکیه رفت تا در دانشگاه آنجا به تحصیل بپردازد. در سفر ترکیه ایشان ابهاماتی وجود دارد. اینکه ادعا می‌کند در دانشگاه «ارتادو» تحصیل کرده، ولی دانشگاهی به این نام در ترکیه یافت نشده است. البته دانشگاهی به نام «ارتادوگو» به معنی «خاورمیانه» وجود دارد. ولی نام وی در آن دانشگاه ثبت نشده و در ضمن ایشان هیچ مدرکی دال بر تحصیل در آن دانشگاه ارائه نکرده است. همچنین طبق گفته خودشان، پس از سه سال، یعنی قبل از پایان یک دوره کارشناسی به کشور بازگشته است!

طاهری در ایران خود را «مهندس مکانیک» همان مهندسی فنی، که خواسته قلبی اش بوده است، معرفی می‌کند. هرچند خود ایشان اظهار می‌کند در دانشگاه «اورتادو»ی ترکیه ثبت نام کرده‌اند و به جای مهندسی فنی، اشتباهاً مهندسی محیط را انتخاب کرده‌اند. البته پس از تحقیقاتی مشخص شد، ثبت نامی نداشته و یا به دلیل عدم ارائه دیپلم مورد قبول، قطعی یا امکان‌پذیر نشده است، حتی اگر اظهارات فوق درست باشد، باز هم ایشان فاقد مدرک مهندس مکانیک و حتی دکتر می‌باشد.

ریگی چیست؟

«ریگی» به معنای انرژی کیهانی، در اواسط قرن ۱۹م توسط دکتر میکائو اوسویی در ژاپن تجدید حیات یافت. استاد اعظم هاوایو تاکاتا (۱۹۸۰-۱۹۰۰م)، داستان پژوهش دکتر اوسویی را چنین نقل می‌کند:

میکایو اوسویی مدیر مدرسه علوم دین مسیحی در توکیو بود. روزی چند تن از شاگردان این جماعت مذهبی از او پرسیدند: چرا از روش‌های شفابخشی که عیسی مسیح به کار می‌برده، چیزی نمی‌شنوند؟ و آیا دکتر اوسویی قادر است دردهای آنها را شفا بخشد؟ از آنجا که دکتر اوسویی توان پاسخ به چنین پرسش‌هایی را نداشت، تصمیم گرفت از مقام خود استعفا کرده و برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها، مسیحیت را در کشوری مسیحی مطالعه کند.

سفر اوسویی او را به آمریکا هدایت کرد و در دانشگاه شیکاگو حضور یافت. او به اخذ دکترای دین‌شناسی نایل آمد. با این وجود، نتوانست در متون مسیحیت پاسخی رضایت‌بخش بیابد و در متون مذهبی نیز چیزی نیافت. او به شمال هند سفر کرد تا بتواند نوشته‌های مقدس را مطالعه کند. دکتر اوسویی نه فقط به زبان‌های ژاپنی، چینی و انگلیسی تسلط داشت، بلکه به زبان سانسکریت نیز مسلط بود. پس از این سفر به ژاپن برگشت. آنجا برخی از نشانه‌ها و نمادهای سانسکریت را در سوتراهای کهن بودایی کشف کرد [سوتراها

کلمات یا عبارات کلیدی هستند که فرد مراقبه‌کننده پس از آرام یافتن ذهن خود به کار می‌برد تا تجربه‌های ذهنیش را عینیت بخشد]. او پس از ۲۱ روز مراقبه و روزه در کوهستان مقدس کوری یاما، سعی کرد برای رسیدن به حقیقت نمادهای مدون سانسکریت، با آن سطح از آگاهی ارتباط برقرار کند. پس از ۲۱ روز، نور عظیم سفیدی ظاهر شد و او نماد مشهور سانسکریت را در مقابل خود دید که به رنگ طلایی شفاف می‌درخشید. اوسویی گفت: «بله به خاطر می‌سپارم» و این زمان، لحظه تولد سیستم ریگی اوسویی بود.

در شفای بیماران با مسائلی برخورد کرد که باعث شد، به چند جمله قصار بیانیشد که بعدها به‌عنوان شعرهای ریگی مطرح شد (یاگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۳۳ و ۳۶).

در اینجا ذکر این نکته لازم است که دریافت هر آگاهی دلیل بر حقانیت و رحمانی بودن شهود نیست. همان‌گونه که بودا یا همان سیدارته گوتاما نیز در زیر درخت انجیر به آگاهی دست یافت، همان درختی که بعدها به درخت دانش موسوم شد (شاله، ۱۳۵۵، ص ۱۱۶).

درواقع بودا در زیر درخت دانش! نشست تا نور اشراق به قلبش بتابد و پس از بازگشت نخستین چیزی که منکر شد اصل ثابت در نظام آفرینش بود و همه چیز را بر مبنای نگاه مادی و ماتریالیستی توجیه کرد، وی در برخورد با راهبان چنین بیان داشت:

آب همیشه سراشبی می‌رود، آتش همیشه داغ است و یخ همواره سرد. اگر برای همه خدایان هندوستان هم دعا کنیم، آب هرگز سربالا نمی‌رود و آتش سرد و یخ گرم نمی‌شود؛ زیرا در زندگی قانون‌هایی یافت می‌شود که همه چیز بر آنها استوار است. از این رو، کاری که انجام گرفت، قابل ابطال نیست و دعا و قربانی برای خدایان نیز سودی ندارد (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

او پس از این همه ریاضت به اینجا رسید که جهان بر مبنای یک سری قوانین طبیعی حرکت می‌کند و اصل عالم نیز مادی است. همان‌گونه که ریگی نیز اساس انجام شفادهی خود را منتسب به قوانین طبیعی صرف می‌داند. از اینجا مشخص می‌شود که هر اشراقی رحمانی نیست و شیطان هم از همین کلام پنهان و نجوای درونی استفاده می‌کند تا دوستانش را به گمراهی و جدال با حق‌گویان بکشاند. «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ لِي لِأُولِيئِهِمْ لِيَجَدُوا لَكُمْ» (انعام: ۱۲۱)؛ به‌راستی که شیطان‌ها به دوستانشان وحی می‌فرستند تا با شما جدال کنند.

اصول اخلاقی ریگی

الف. فقط برای امروز نگران مباش؛

ب. فقط برای امروز خشمگین مشو؛

ج. والدین، معلمان و بزرگان را محترم شمار؛

د. معاش را شرافتمندانه تأمین کن و سپاست را به هر چیز ابراز نما (وینسر، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

این کلمات به‌ظاهر زیبا برگرفته از قوانینی است که حقیقت هستی یعنی خدا را در آن نمی‌توان جست. در اینجا هدف از احسان و نیکی توجه به حقیقتی به نام خدا نیست، بلکه به‌واسطه تأثیری است که در تعاملات انسانی دارد و این تعالیم ریگی بسیار شبیه تعالیم اخلاقی بوداست.

مدت کوتاهی پس از مرگ هاوایو تاکاتا، چند تن از معلمان ریگی جامعه آمریکایی، ریگی را در آگوست ۱۹۸۰ برای سازماندهی و هماهنگی در انتقال دانش ریگی بنیان‌گذاری کردند. امروزه ریگی، توسط دو سازمان عرضه می‌شود که موفقیت چشمگیری به‌دست آورده و هر دو در آمریکا پایه‌گذاری شده‌اند. یکی از آنها جامعه بین‌المللی ریگی در آمریکا است (ای.آی.آر.ای) که هم‌اکنون «تی.آر.تی.ای» خوانده می‌شود و دیگری پیمان ریگی است.

پیمان ریگی در سال ۱۹۸۱ توسط فیوروموتو، نوئه هاوایو تاکاتا و گروهی متشکل از بیست و یک معلم ریگی، در شکل یک بنیاد آزاد بنیان‌گذاری شده است. پیمان ریگی، برخوردی معنوی با گسترش ریگی دارد و حافظ تعالیم سنتی است. این پیمان، معتقد است که حقیقت، خود را در قلب آدمی می‌یابد، که بر آن گشوده‌اند و آماده دریافت آن هستند (پالان، ۱۳۸۴، ص ۱۵).

همان‌گونه که بیان شد از این دیدگاه هرچه هست در درون آدمی است و این یعنی همان شباهت به بودیسم که با قطع ارتباط انسان با مبدأ الهی کاملاً ماتریالیستی به ساحت انسانی دارد و از این رهگذر حتی روح بزرگ ریگی هم مادی است و هرچه هست کائنات و قوانین حاکم بر آن است، ضمن آنکه ما معتقدیم القائنات در ریگی جنبه شیطانی دارد که در ادامه اشاره خواهد شد. در ریگی و به تبع آن عرفان حلقه برای اثبات هوشمندی، به ماده صفت شعور نسبت داده می‌شود که برخلاف مبانی مستدل معرفتی ادیان است، البته این مطلب که شیاطین و اجنه هم هوشمند هستند و حتی اقدام به ارسال آگاهی و وحی می‌کنند در آیه ۱۲۱ سوره انعام اشاره شد و بیان شعورمندی ماده سرپوشی بر استفاده از این نیروها بدون توجه به تبعات مادی و معنوی آن است که مهم‌ترین تبعات معنوی آن شرک به خدای متعال بوده که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا» (نساء: ۱۱۷)؛ آنچه غیر از خدا می‌خوانند، فقط بت‌هایی است (بی‌روح)، و (یا) شیطان سرکش و ویرانگر است.

ارتباط حلقه و ریگی

در ادامه به بررسی اقتباسات طاهری از ریگی برای درمان پرداخته و مفاهیم مشترک ارائه می‌شود.

آموزه‌های عرفان حلقه، با ریگی مشابهت‌هایی دارد که حضور طاهری در ژاپن (حدود یک سال) این نظر را تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد، بسیاری از الفاظ و مفاهیم کلیدی حلقه مثل شعور کیهانی، تفویض، اسکن و... برگرفته از آموزه‌های ریگی باشد. البته این مطلب به نوعی در کتاب طاهری آمده است. او می‌گوید: «جهان هستی مادی از شعور آفریده شده است و همه اجزا و ذرات آن شعور هستند» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۵۲).

بی‌شک پس از تطبیق اندکی از عقاید گروه ریگی (مکتبی ژاپنی) با افکار عرفان حلقه روشن می‌شود که عمدتاً عرفان حلقه زاینده و اقتباس شده از عقاید و اعمال ریگی هست.

شعور کیهانی و هوشمندی آن در حلقه و ریگی

در ریگی درباره شعور کیهانی آمده است:

به‌راستی، این انرژی که تجلی‌بخش همه اشکال هستی است، غیرقابل تخمین و عظیم است. شعوری که زندگی و ساختارهای آن را شکل می‌دهد، بی‌نهایت عظیم و غیرقابل سنجش است... بسیاری از دانشمندان به این نکته پی برده‌اند که تنها یک پاسخ به‌جای می‌ماند: یقیناً نیروی باشعور و برتری وجود دارد. روحی جهانی که دائماً در کار خلق جهان از خویش است. آخرین گسترش‌های فیزیک کوانتوم به این اندیشه بسیار نزدیک است. نظریه فوق جاذبه، حیات استاندارد و حوزه کاملاً متعادل را توصیف می‌کند که قائم به ذات خویش است. حوزه شعور خالصی که برای ساختن پایه‌های خلقت، تمامی اشکال ماده را شکل می‌دهد (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۲۹).

طاهری درباره شعور کیهانی چنین می‌گوید:

اساس این عرفان بر اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی (هوشمندی حاکم بر جهان هستی) استوار است... فیض الهی به‌صورت‌های مختلف در حلقه‌های گوناگون جاری بوده که در واقع، همان حلقه‌های رحمت عام الهی (شبکه هوشمند کیهانی) است که می‌توان مورد بهره‌برداری عملی قرار گیرد. از آنجاکه اتصال نمی‌تواند براساس تکنیک و فن و روش حاصل شود، در این شاخه نیز هیچ‌گونه فن و روش، تکنیک و... وجود نداشته و در آن توان‌های فردی هیچ جایگاهی ندارد (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

البته طاهری در بیان شعور کیهانی خود، از فیزیک کوانتوم هم مدد گرفته است: «تأمل بیشتر درباره شعور کیهانی این حقیقت را آشکار می‌کند که شعور کیهانی پویایی در متن جهان مادی و نیرویی جاری در آن است که با مباحث فیزیک کوانتوم، ذهن به آن نزدیک می‌شود». شعور کیهانی از منظر طاهری، شالوده اصلی جهان مادی است و نسبت آن با جهان مادی، نسبت حقیقت به مجاز است. اما نسبت شعور کیهانی با خداوند نیز نسبت مجاز به حقیقت است. براساس تعالیم عرفان حلقه، شعور کیهانی در راهی که هدف آن خداست، مجاز است (طاهری، ۱۳۸۸، الف، ص ۶۳).

نیلز بوهر در ابهاماتی که در اثر تجربه وضعیت کوانتومی ذرات بنیادین مشاهده کرد، تئوری مکملیت موج - ذره را پیش نهاد نموده اگرچه این تئوری هنوز تئوری است، اما توانایی توجیه برخی رویدادهای فیزیکی را دارد. مشکل این تئوری این است که متناقض به نظر می‌رسد؛ زیرا باید بپذیریم ماده از ذرات ریزی درست شده است که گاهی ذره نیستند و به صورت موجی از انرژی یا بسته کوچکی از انرژی تجربه می‌شوند.

نیلز بوهر، برای توجیه این حالت دوگانه و متناقض‌نما، شعورمندی ماده را مطرح کرد و گفت: چه بسا که ماده باشعور است و گاه خود را به صورت ذرات و گاه به صورت موج نشان می‌دهد (کاپرا، ۱۳۷۵، ص ۷۱ و ۷۲).

طاهری در بیان مطالب خود، نگاهی ویژه به کوانتوم دارد. گو اینکه مباحث نسبی آن را قابل تعمیم در کل معارف هستی‌شناسی می‌داند تا آنجا که جهان آفرینش را در نگاه خود مجازی می‌پندارد. طاهری در این باره می‌گوید:

از نگاهی دیگر نیز می‌توان به این نتیجه رسید، بدین گونه که در فیزیک مدرن ماده، موج مترکم است و موج نیز خود حرکت تلقی می‌شود. پس همه جهان هستی مادی، چه از بُعد ماده نگاه شود و چه از بُعد انرژی، از موج ساخته شده و همان گونه که اشاره شد، موج نیز از «حرکت» به وجود آمده است. با شرح مختصر و ساده‌ای که گذشت، اینک می‌توان به پرسش طرح شده قبلی، که آیا جهان هستی مادی حقیقت وجودی دارد یا خیر؟ پاسخ داد. در جواب می‌توان گفت: با توجه به اینکه جهان هستی مادی از حرکت آفریده شده است، پس جلوه‌های گوناگون آن نیز ناشی از حرکت بوده و نظر به اینکه هر جلوه‌ای که ناشی از حرکت باشد، مجازی است. در نتیجه، جهان هستی مادی نیز مجازی بوده و حقیقت وجودی ندارد (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

علی‌رغم ادعای طاهری مبنی بر نو بودن اصطلاحات عرفان کیهانی و انکار هرگونه اقتباس از مکاتب دیگر، «شعور کیهانی» بیشترین اقتباس خود را از ریگی گرفته است.

طاهری در کتاب *انسان از منظری دیگر* (ص ۱۰۲-۱۰۹) توضیحات مبسوطی در خصوص انرژی و پولاریتی و اصطلاحات مربوط به آن ارائه کرده، در نهایت اضافه می‌کند: فرادرمانی، انرژی‌درمانی، نیرودرمانی نیست؛ زیرا انرژی‌درمانی متکی به حوزه پولاریتی بدن درمانگر است، درحالی‌که فرادرمانی، به شبکه شعور کیهانی متکی است. حوزه پولاریتی را همه انسان‌ها دارند، ولی در بعضی از افراد قوی‌تر از سایرین است. «انرژی درمانی» جزء بسیار کوچکی از «فرادرمانی» است. لازم است که فرادرمانگران به آن توجه کافی داشته باشند تا معرفی شبکه شعور کیهانی به بهترین نحوی انجام شود (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

اگرچه این واژه مفهوم عامی است که در سایر فرهنگ‌ها به اسامی دیگری شناخته می‌شود و ریگی برای نمونه گفته می‌شود:

بسیاری از نژادها، فرهنگ‌ها و مذاهب همواره از وجود این انرژی «کی» آگاه بوده‌اند. از این رو، «کی» را چینیان «چی»، مسیحیان «ایت» و یا روح‌القدس، هندوها «پرانا»، جادوگران قبایل بدوی «مانا» و پژوهشگران روسی انرژی پلاسمای حیاتی، نامیده‌اند... در برخی از نظام‌های نامبرده، لازم است تمرین‌های طولانی شود و معمولاً پیش از آنکه انرژی مطلوب آزاد گردد و به کار گرفته شود، خلوت‌گزینی زیادی لازم است (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۲۷).

درواقع، باگینسکی اشاره می‌کند این نیرویی که در ریگی تحت عنوان انرژی کیهانی از روح بزرگ ریگی گرفته می‌شود، مبدع آن اوسویی نیست؛ او هم از مکاتب و نحله‌های باستانی آن را گرفته است. جایی به اسم چی و جای دیگر به نام پرانا و... درواقع، این انرژی مرموز حتی میان جادوگران «مانا» نامیده شده است. بنابراین، طرح مباحث اتصال به روح‌القدس یا انرژی کیهانی با عناوین الهی همچون اتصال به جبل‌الله، یدالله یا روح‌الله، چیزی جز انحراف از حقیقت نیست؛ زیرا این اصطلاح و نحوه اتصال حتی در میان نحله‌هایی جدا از توحید نیز یافت می‌شود و طاهری چگونه ادعا می‌کند که عرفان او عرفان اصیل ایرانی - اسلامی است، درحالی‌که شبکه به اصطلاح شعور کیهانی او در مکاتب الحادی چون ریگی و یوگا و نیز مباحث ساحران تحت عناوین دیگر وجود داشته است.

دریافت آگاهی در حلقه و ریگی

هم در ریگی و هم در حلقه، به این نکته اذعان می‌شود که اتصال به شبکه شعور کیهانی، یک مجموعه آثار از جمله کسب آگاهی و دریافت الهامی را به همراه دارد!

در این باره در ریگی بیان می‌کند:

وقتی بر «ریگی» تمرکز می‌کنید، ذهنتان شروع به آگاه شدن از آگاهی «ریگی» می‌کند و ممکن است آن را به شکل احساس‌هایی نظیر آسودگی، لذت، عشق، احساس خوب داشتن، امنیت، تزکیه نفس، آزادی، خلایقیت، زیبایی، تعادل، هماهنگی یا سایر حالت‌های مثبت تجربه کنید (گوپتا، ۱۳۸۲، ص ۹۱).

حلقه نیز اساس کار خود را بر اتصال با شعور کیهانی می‌داند و از حلقه‌های رحمانیت عام، به شبکه شعور کیهانی، هوشمندی الهی و حلقه‌های وحدت نیز تعبیر می‌کند. درحقیقت، شبکه شعور کیهانی، همان هوش و خرد حاکم بر جهان هستی است؛ چراکه جهان هستی، متشکل از انرژی و آگاهی معرفی می‌شود که این آگاهی و شعور کیهانی، جهان را به حرکت درمی‌آورد و هر کس با آن پسوند رابطه

برقرار کند، به درجه بالای آگاهی و رشد می‌رسد. از سوی دیگر، گفته می‌شود، آگاهی میل درونی است که هر ذره را به رقص و حرکت درمی‌آورد! به عبارت دیگر:

شبکه شعور کیهانی مجموعه هوش، خرد و یا شعور حاکم بر جهان هستی است که به آن آگاهی نیز گفته می‌شود و یکی از سه عنصر موجود در جهان هستی است. سه عنصر فوق عبارت است از: ماده، انرژی و آگاهی (طاهری، ۱۳۸۸ب، ص ۶۷).

پس محرک جهان، آگاهی درون ذره است، نه نیروی ماورایی مطلق که منشأ تمام حرکت‌های جنبندگان از قدرت اوست. اینجاست که خداپرستی در نگاه آنان، رنگ و بویی کفرآمیز می‌یابد و توحید، جای خود را به مادی‌گرایی می‌سپارد. به عبارت دیگر، فاعلیت تام الهی در حرکت موجودات کنار زده می‌شود و فاعلیت استقلال‌ی عالم ماده رخ می‌نمایاند.

درواقع، در متون عرفان حلقه ادعا می‌شود که هستی متشکل از سه عنصر است که یکی از آن سه، آگاهی است:

شبكة شعور کیهانی مجموع هوش، خرد و یا شعور حاکم بر جهانی هستی است که به آن آگاهی نیز گفته می‌شود و یکی از سه عنصر موجود در هستی است. سه عنصر مذکور عبارتند از: ماده، انرژی و آگاهی (همان، ص ۶۷).

اصولاً هم در ریگی و هم در حلقه، هیچ کاری حتی درمان پیش از کسب آگاهی صورت نمی‌گیرد. در ابتدا با کسب آگاهی یک نوع شعور سلولی رخ داده، سپس این امر به سایر مباحث سرایت پیدا می‌کند. در ریگی بیان می‌دارد:

در ریگی (درمان‌گر) با مختصری از نیروی معنوی ریگی آماده می‌شود. در دوره پیشرفته، روش‌های بهره‌برداری از انرژی به مجرا نشان داده می‌شود که تمرین معنوی و شفابخشی فرد را افزایش می‌دهد. این قسمت عبارت است از: سطح خویش‌شناسی آگاهی از انرژی موجود در ما و انرژی طبیعت (پالان، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

و در ریگی، این آگاهی سبب رشد مرحله‌ای می‌شود و به تدریج، شخص به این کسب آگاهی اطمینان و اعتماد پیدا می‌کند:

رفته‌رفته، ملاحظه خواهید کرد که در شما اعتمادی درونی به این انرژی شکل می‌گیرد، اعتماد به خرد و قدرتی که بر تمامی زندگی‌تان چیره می‌شود. رشد مرحله‌ای حاصل می‌شود که شما را به بصیرت و دانش و حس آگاهی از وحدت با تمامی خلقت و به عشق می‌رساند (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۴۶).

درواقع، ریگی بیان می‌دارد که ما در آستانه عصر نوینی هستیم که با کیفیت تازه‌ای از آگاهی بشر را عرضه می‌کند و یا آنکه ساختارهای کهن و ماندنی‌تر را ریشه‌کن می‌سازد. هر آنچه روی

دهد، در ید قدرت ماست و مشاهده چگونگی گسترش علاقه به حقیقت، برای ما دلگرم‌کننده است (همان، ص ۳۹).

ما با رابرت یونگ هم عقیده‌ایم، هنگامی که می‌گوید: بشریت هنوز به سرانجام نرسیده است و با خطرهای مرگباری در نبرد است، به او نهیب می‌زنند، تا خود را فاش سازد و گسترش بخشد. تنها چیزی که می‌تواند در درون ما آشکار شود، قابلیت‌هایی است که همیشه آنجاست، گشوده و در انتظار گسترش، هنر شفابخش ریگی، یکی از این قابلیت‌های شگفت‌انگیز است (همان).

حلقه نیز ادعا می‌کند که رسالت دریافت آگاهی برای بشر، به عهده اوست و به همین دلیل، همه قادر به اتصال به شبکه کیهانی هستند. این حلقه، دریافت آگاهی (وحی) توسط همگان را ممکن و آن را از دایره اختصاصی پیامبران خارج می‌کند و می‌گوید:

موارد زیر، هیچ گونه تأثیری در استفاده از هوشمندی الهی و دریافت آگاهی‌های آن ندارد:

– جنسیت، سن، ملیت، استعداد، سواد، معلومات، تفکرات، اعتقادات، تجارب عرفانی و...

– ریاضت، ورزش، نوع تغذیه و...

– سعی، کوشش، تلاش، اراده، تقلا و...

– تخیل و تصور و تجسم، ذکر و ماترا، نماد و سمبل، تلقین و تکرار، تمرکز و...

– نوع تیپ ساختاری فرد مانند تیپ دموی، صفاوی، سوداوی، بلغمی و یا تیپ‌های کافا، واتا، و پیتا و...

(طاهری، ۱۳۸۸ب، ص ۸۴).

فیض و رحمت الهی، در انحصار هیچ گروه خاصی نیست. افراد و گروه‌ها فقط می‌توانند معرف باشند تا اشخاصی که خود را از پرتو این نور نجات‌بخش، محروم کرده‌اند، در معرض آن قرار بگیرند. به عبارت دیگر، تنها می‌توانند نحوه در معرض قرار گرفتن را به آنها انتقال دهند و از آنچه که روزی آسمانی دارند، مانند روزی زمینی خود، به دیگران انفاق کنند «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ... مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (انعام: ۱۲۱)؛ یعنی براساس اتصال خود، برای آنها نیز ایجاد اتصال کنند. در این مورد، همه ادیان و مذاهب، اتفاق نظر دارند و همه پیام‌ها و نویدهای الهی، با رحمانیت شروع شده و خاتمه می‌یابد و از هر دری که وارد شویم، با رحمانیت او روبه‌رو هستیم (همان، ص ۱۷ و ۱۸).

و با این تعبیر مشخص است که اصولاً طاهری آگاهی را مرادف وحی در ادیان توحیدی می‌داند. همان‌طور که ریگی نیز از آن تعبیر به کیفیت آگاهی تازه می‌کند (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۳۹).

و این خود فریب طاهری را نشان می‌دهد؛ زیرا این آگاهی در مباحث شیطان‌ی نیز وجود دارد. شیاطین نیز براساس قرآن کریم می‌توانند الهاماتی را به افراد داشته باشند: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَكَايُودُونَ إِلٰی أَوْلِيَائِهِمْ» (انعام: ۱۲۱). پس بر فرض اینکه در ریگی و حلقه، الهاماتی صورت بگیرد، دلیل بر الهی‌بودن آن نیست و غیراسلامی بودن آن در مباحث پیش‌رو بیشتر آشکار خواهد شد.

شفادهی در حلقه و ریگی

چاکراها در ریگی چنین توصیف می‌شوند:

فضای اول: اعضاء (مثل کبد)، سلسله اعصاب (مثل عصب سه قلوئی مغز).

فضای دوم: مریدین‌ها (مثل مریدین کلیه).

فضای سوم: چاکراهای فرعی (مثل مراکز کف دست‌ها) و چاکراهای اصلی (مثل شبکه خورشیدی).

فضای چهارم: سطح کارمای فردی (مجموعه گناه‌ها و اشتباهات فرد، که در نتیجه تجسمات قبلی رشد کرده است).

فضای پنجم: سطح کارمای گروهی (مجموعه خطاهایی که به‌نوعی به گروه و اجتماع مربوط می‌باشد) (لویک، ۱۳۸۴، ص ۷۹).

درواقع، منظور بسترها و کانال‌های تمرکز انرژی در بدن است که این‌گونه بیان می‌شود. در مورد چاکرای فردی و گروهی نیز فرض در ریگی بر این است که مجموعه فرایندهایی که یک شخص در مورد خود یا جمع انجام می‌دهد، سطحی از انرژی را ایجاد می‌کند که برآیند و عکس‌العمل آن عمل انجام شده است. این سطح انرژی چنانچه در بدن افراد بماند، آسیب‌زاست و از منظر ریگی، باید به نوعی تخلیه شود تا بدن به یک سطح تعادل انرژی برسد. در این‌باره والتر لویک در آموزش کامل ریگی چنین توضیح می‌دهد:

انسدادهای سطوح کارمیک، فقط در صورتی که درمان سراسر بدن به‌صورت متوالی و طولانی‌مدت و به‌همراه درمان‌های جانبی صورت گیرد، قابل درمان خواهند بود. ریگی انسدادهای تمام سطوح را درمان می‌کند، ولی در مورد فضاهای چهارم و پنجم، باید انرژی‌هایی که در آن منطقه گیر افتاده‌اند، فعال شده و بیمار به‌شکلی آنها را تجربه کند (همان).

این کلمات، تأکیدی بر روش درمانی ویژه! در ریگی است. همچنین توضیح می‌دهد:

بعد از همسویی با «ریگی»، کافی است «ریگی» را بخواهید تا جریان یابد. فقط آن را بخواهید، یا نیت کنید تا جریان یابد. حتی فقط با گفتن کلمه «ریگی» در شروع یک جلسه درمان، به‌راحتی جریان برقرار می‌شود.

«ریگی» همیشه حاضر است تا جریان یابد و هر وقت شما بخواهید جاری می‌شود. به سادگی دست‌هایتان را با نیت درمان روی شخص بگذارید، «ریگی» شروع به جریان می‌کند (وینسر، ۱۳۸۶، ص ۹۱).

این عبارات مبهم است! مگر ریگی یک شخص است که با خواستش و بیان عنوانش و گفتن کلمه «ریگی» فراخوان شود و در بدن شخص درمان‌پذیر جریان یابد؟! اگر ریگی مجموعه قوانین طبیعی است، چرا همانند سایر قوانین فیزیکی به‌صورت ذاتی تأثیرگذاری ندارد و تنها زمانی که ما بخواهیم

جریان می‌یابد؟! مگر حوزه‌های انرژی الکترومغناطیسی یا اشعه‌های آلفا و گاما، که همه افراد تحت تأثیر آنها هستند، با مقاومت اشخاص اثر خود را از دست داده و یا با اراده آنها اثرپذیری‌شان مضاعف می‌شود؟! ریگی به این سؤالات پاسخی نمی‌دهد و علی‌رغم ادعا هم در ریگی و هم در حلقه، که اینها قوانینی طبیعی هستند، می‌بینم که از رویه قوانین طبیعی پیروی نمی‌کنند.

در این‌باره به‌طور مشخص آمده است:

وقتی که یک مجرای ریگی [فردی که از طریق انرژی ریگی درمان می‌کند به‌دلیل جریان یافتن انرژی ریگی از طریق وی، او را مجرا یا کانال می‌نامند] عمل شفابخشی انجام می‌دهد. چاکراها را متعادل و متوازن می‌کند و موانع را برمی‌دارد، به‌طوری‌که عمل درمان (شفابخشی) تسریع می‌شود، چون چاکراها و نادی‌ها مجدداً انرژی‌دهی شده‌اند. ریگی ابتدا کالبد آئورایی (هاله‌ای)، سپس کالبد‌های عاطفی و جسمی را درمان می‌کند. ریگی فقط به‌منظور درمان بیماری‌های جسمی و عاطفی مورد استفاده قرار می‌گیرد، می‌بینم که ریگی چیزی فراتر از درمان بیماری‌های جسمی و عاطفی است (پالان، ۱۳۸۴، ص ۱۶ و ۱۵).

حلقه نیز مانند ریگی ادعای شفادهی بیماران جسمی و روحی را دارد. ظاهری بیان می‌کند:

بیمار توسط فرادمانگر به شبکه شعور کیهانی متصل شده و مورد کاوش (اسکن) قرار می‌گیرد... در این مکتب درمانی، برای درمان همه انواع بیماری‌ها می‌تواند مؤثر باشد و درمانگر اجازه ندارد که نوعی از بیماری‌ها را غیرقابل علاج بدانند... لذا برای شعور و هوشمندی کیهانی، هر نوع اصلاح و رفع هر اختلالی در بدن به آسانی امکان‌پذیر است (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۷).

ظاهری در کتاب *عرفان حلقه* پیرامون فرادمانی بیان می‌دارد که کار درمان بیمار صرفاً بر عهده شبکه شعور کیهانی است! «برای انجام کار درمانگری، نظر به اینکه کار درمان صرفاً توسط شعور الهی انجام می‌شود، تعداد نفرات، چه به‌عنوان درمانگر و چه بیمار، تعیین‌کننده نیستند (طاهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۴).

و در جای دیگر، اهداف فرادمانی را چنین تشریح می‌کند:

درمانگری، به‌عنوان یک روش تجربی برای درک عرفانی موضوع کمال، در راه رسیدن به اهداف زیر مورد استفاده قرار می‌گیرد: شناسایی و آشنایی عملی با هوشمندی حاکم بر جهان هستی (شعور الهی) رهایی از گرفتاری در خویشتن - خدمت به خلق و انجام عبادت عملی شناختن گنج درون و توانایی‌های ماورایی - انسان‌شناسی (به‌عنوان بخشی از خودشناسی) حرکت در جهت نزدیکی به دیگران و فراهم نمودن امکان وحدت (همان، ص ۱۱).

همچنین ظاهری نیز فرادمانگر را به نوعی مانند آنچه در ریگی گفته می‌شود، کانال و مجرا معرفی می‌کند و ضمن تأکید چندباره فرادمانگر را فقط وسیله ایجاد اتصال می‌داند و اصل درمان را فقط و فقط به شبکه شعور کیهانی منتسب می‌کند:

درمان توسط درمانگر انجام نشده، بلکه از طریق اتصال به شبکه شعور کیهانی صورت می‌گیرد. درمانگر

تنها نقش یک رابط را بازی می‌کند، تا حلقه‌ای به نام «حلقه وحدت» که حلقه‌ای بسیار هوشمند است، تشکیل و فیض رحمت عام الهی در آن جاری شود و درمان صورت گیرد (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۷)... اصل: زمانی که فرادمانگر برای فردی ایجاد اتصال کند، خود نیز در معرض اتصال و اسکن قرار خواهد گرفت (همان، ص ۱۱۱).

اینکه هم در حلقه و هم در ریگی، اتصال به شبکه کیهانی علت شفادهی بیان شده، این است که همان هوشمندی الهی، اتفاقاتی را که پس از اتصال برای درمان‌پذیران می‌افتد، نمی‌توان شفای الهی دانست؛ زیرا این دست درمان‌ها ماندگار نبوده و در بسیاری از موارد یا بیماری‌ها بازمی‌گردند و یا تبدیل به بیماری‌های دیگر می‌شوند. انجام برخی فرایندها بر روی بیماران، که زودگذر نیز هستند، دلیل بر الهی بودن آن نیست. در مکاتب غیرالهی نیز این‌گونه درمان‌ها اعمال انجام می‌گیرد.

تفویض

«تفویض» به این معنا که یک مجموعه اختیارات و قدرت‌ها توسط استاد و به عبارتی، مرکزیت فرقه به افراد ارائه می‌شود و شخص دیگری نمی‌تواند افراد زیرمجموعه را جز او از این موهبت بهره‌مند سازد! در واقع، اینجا استاد در نقش واسطه اقدام می‌کند! بحث تفویض هم در ریگی و هم حلقه وجود دارد. در ریگی، استاد پس از طی مراحل توسط مربی به او این اجازه را واگذار می‌کند: «پس از تشخیص اینکه تا سطح خاصی پیشرفت کرده است، آن‌گاه استاد اجازه ورود می‌داد» (پالان، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

و طاهری می‌گوید:

اتصال به دو دسته کاربران و مربیان ارائه می‌شود که تفویضی بوده، در قبال مکتوب نمودن سوگندنامه‌های مربوط به آنان تفویض می‌گردد. تفویض‌ها، توسط مرکزیت که کنترل و هدایت‌کننده جریان عرفان کیهانی (حلقه) می‌باشد، انجام می‌گیرد [شرط ورود همه به این حلقه تسلیم است] (طاهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۸۰).

همچنین می‌نویسد:

درمانگری با مکتوب نمودن سوگندنامه، مبنی بر استفاده مثبت و انسانی به فرد تفویض می‌شود و با دریافت لایه محافظ، که درمانگر را در مقابل تشعشعات شعور معیوب سلولی و سایر تشعشعات منفی و تداخل موجودات غیر ارگانیکی محافظت می‌نماید، آغاز می‌گردد (همان، ص ۱۱۰).

طاهری در بعضی از اظهارات خود، به این مطلب تصریح کرده و بیان می‌کند که مربیان نمی‌توانند ادعایی کنند و این مرکزیت و وابستگی به آن، از مهم‌ترین عوامل درمان محسوب می‌شود. این درحالی که طاهری هرگونه واسطه بین انسان و خدا را شرک می‌داند (ezharezohoor.blogfa.com)، اما خود

را واسطه بین افراد و شبکه شعور کیهانی قرار می‌دهد و این کذب ادعای او را مبنی بر اسلامی بودن عرفانش نمایان می‌سازد. اصولاً سؤالی که طاهری تاکنون به آن پاسخ نداده، این است که چرا فقط شخص وی این قدرت را تفویض می‌کند؟ آیا او یک واسطه همانند سایر واسطه‌ها در احضار یا تسخیر موجودات دیگر نیست؟!

درمان توسط شخص آموزش دیده و خاص

ریگی کار درمانی خود را توسط استاد به مربیان منتقل می‌کند:

از زمان باستان، مرحله ورود به دوره ریگی به صورت سرّی نگهداری می‌شد. علت اصلی این امر احتمالاً سوءاستفاده از انرژی بود. همان‌طور که گفتیم هر ماترا دارای اثر خاصی بر روی بدن، روح و فضا است. اگر این سمبل‌ها توسط افراد غیر محتاط دریافت شوند، از انرژی سوءاستفاده خواهد شد. پس فرزنانگان بزرگ، در گذشته جهت مرحله ورود افراد به انرژی روشی را خلق کرده بودند... به همین ترتیب، پس از ورود به ریگی I مجرا باید چرخه ۲۱ روز را تکمیل می‌کرد، قبل از آنکه استاد او را برای آغاز مرحله ریگی II احضار کند. قبل از آنکه مجرا از مرحله یک به دو برود، مجرا اسکن می‌شد... و پس از تشخیص اینکه تا سطح خاصی پیشرفت کرده است، آن‌گاه استاد اجازه ورود می‌داد (پالان، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

همان‌طور که در ریگی، مربی اصلی با ملاحظاتی روش‌های درمانی را به نومربیان منتقل می‌کند، در حلقه نیز این کار صورت می‌گیرد: «در فرادمانی از نقطه نظر نحوه ارتباط با بیمار، راه‌هایی وجود دارد... آموزش فرادمانی باید توسط مربیان انجام شود...» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۹۳).

همچنین طاهری توضیح می‌دهد:

اتصال فرادمانگری در یک جلسه به شخص تفویض می‌شود. این اقدام که تفویض توانایی فرادمانگری و «لایه محافظ» آن به فرد است، پس از نگارش یک «سوگندنامه» مبنی بر استفاده صحیح و انسانی از این اتصال صورت می‌گیرد و بلافاصله بعد از آن، می‌توان فرادمانگری راه دور و نزدیک و با تمام جزئیات تجربه کرد (طاهری، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۱۴۶).

رهایی از اعتقاد به هر مذهبی

نکته مهمی که هم در حلقه و هم در ریگی دیده می‌شود، این است که برای دریافت این نیروی شفابخش الهی، نیازی به اعتقادات خاص یا ایمان به ادیان الهی نیست و گفته می‌شود: برای دریافت آگاهی فرقی ندارد فرد مشرک باشد یا کافر و گناهکار. این دریافت برای همه یکسان است.

این مطلب در ریگی این‌گونه بیان می‌شود:

برای درمان این طریق، هیچ‌گونه ایمان، یا اعتقاد خاصی ضروری نیست. افرادی با مذاهب و ایمان‌های گوناگون، آزاداندیشان و پیروان فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های کاملاً متفاوت، یکی را با موفقیت یکسانی به کار می‌گیرند. این حقیقت که یکی بسیاری از مردم را به درک بهتری از مسائل مذهبی نائل می‌کند و آنها به تجارب معنوی عمیق‌تری دست می‌یابند، حاکی از جهانی بودن یکی است (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۲۹).

در عرفان حلقه نیز این مطلب تصریح می‌شود:

عرفان کیهانی (حلقه) نوعی سیر و سلوک عرفانی است که مباحث عرفانی را مورد بررسی نظری و عملی قرار می‌دهد. از آنجا که انسان شمول است، همه انسان‌ها صرف‌نظر از نژاد، ملیت، دین، مذهب و عقاید شخصی، می‌توانند جنبه نظری آن را پذیرفته و جنبه عملی آن را مورد تجربه و استفاده قرار دهند (طاهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۵).

درواقع، طاهری راه نجات انسان‌ها را در اتصال به این حلقه دانسته و هیچ عاملی را در ایجاد اتصال شرط نمی‌داند. در عرفان کیهانی (حلقه) عوامل انسانی، خصوصیات فردی، شرایط جغرافیایی و اقلیمی، امکانات و توان‌های فردی و... نقشی در ایجاد اتصال و دریافت‌های ماورایی ندارند.

- سن، استعداد، سواد، معلومات، نوع تفکرات و اعتقادات و... ؛

- ریاضت، ورزش، نوع تغذیه و... ؛

- سعی، کوشش، تلاش، اراده، تقلا و... ؛

- تخیل و تصور و تجسم و ذکر و مانترا، نماد و سمبل، تلقین و تکرار، تمرکز و... ؛

- علم اعداد، موقعیت ستارگان، ماه تولد و... ؛

اصل: هر انسانی صرف‌نظر از نژاد، ملت، دین و مذهب، تحول‌خواه و کمال‌پذیر بوده، می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد (همان، ص ۱۰۲).

با دقت در مطالب طاهری، باطل بودن آن مشخص می‌شود؛ چراکه طریق مشترک برای کافر و مؤمن، آن هم بدون مقدمه و خودسازی در مسیر کمال، اجتماع نقیضین است، وی از یک‌سو عرفان خود را همان صراط مستقیم می‌داند. از سوی دیگر، هیچ ملاک ایمانی یا عمل صالح برای این اتصال قائل نیست. درحالی‌که این تمایز بین مؤمنان و کفار در قرآن وجود دارد و در مقابل صراط مستقیم، صراط جحیم نیز آمده است. در اینجا لازم است مقایسه‌ای بین صراط مستقیم طاهری، که همان اتصال به شبکه شعور کیهانی است، با تفسیری که در قرآن کریم از صراط مستقیم ارائه می‌کند، بیان کنیم. آن‌گونه که از بررسی آیات قرآن مجید برمی‌آید «صراط مستقیم»، همان آیین خداپرستی و دین حق و پایبند بودن به دستورات خداست. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا

قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۱۶۱)؛ بگو خداوند مرا به صراط مستقیم هدایت کرده، به دین استوار، آیین ابراهیم که هرگز به خدا شرک نوزید. همچنین می‌فرماید: «أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۰-۶۱)؛ ای فرزندان آدم مگر با شما پیمان نبستم که شیطان را پرستش نکنید و مرا پرستش کنید. این همان صراط مستقیم است. در اینجا به جنبه‌های عملی آیین حق اشاره شده که نفی هرگونه کار شیطانی و عمل انحرافی است. به گفته قرآن، راه رسیدن به صراط مستقیم پیوند و ارتباط با خدا است «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل‌عمران: ۱۰۱).

راه مستقیم همیشه یک راه بیش نیست؛ زیرا میان دو نقطه، تنها یک خط مستقیم وجود دارد که نزدیک‌ترین راه را تشکیل می‌دهد. بنابراین، اگر قرآن می‌گوید: صراط مستقیم، همان دین و آیین الهی در جنبه‌های عقیدتی و عملی است، این فرض باطل است که صراط دیگری وجود داشته باشد که از دید طاهری جنبه رحمانیت عام الهی و اتصال به شبکه به اصطلاح شعور کیهانی است و فارغ از اعتقاد و انجام عمل صالح باشد. به همین دلیل، دین واقعی یک دین بیشتر نیست: «أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل‌عمران: ۱۹)؛ دین در نزد خدا اسلام است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۵۰).

همچنین روایاتی که در منابع اسلامی در این زمینه وارد شده و هریک به زاویه‌ای از این مسئله اشاره کرده، همه به یک اصل بازمی‌گردد. از جمله، از پیامبر ﷺ چنین نقل شده است: «الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ صِرَاطُ الْأَنْبِيَاءِ وَ هُمُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ص ۲۰)؛ صراط مستقیم راه پیامبران است و همان‌ها هستند که مشمول نعمت‌های الهی شده‌اند.

از امام صادق ﷺ می‌خوانیم که در تفسیر آیه «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» فرمود: «الطَّرِيقُ وَ مَعْرِفَةُ الْأِمَامِ» (همان)؛ منظور راه و شناخت امام است. در حدیث دیگری از همان امام نقل شده: «وَاللَّهِ نَحْنُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ» (همان، ص ۲۱)؛ به خدا سوگند ما ایم صراط مستقیم. در حدیث دیگری باز از آن حضرت می‌خوانیم که فرمود: «صِرَاطُ مُسْتَقِيمٍ» (همان)؛ امیرمؤمنان علی ﷺ است.

درحالی‌که طاهری اصولاً توسل و تمسک به امامان معصوم ﷺ را نوعی شرک به خدا می‌داند (ezharezohoor.blogfa.com) و قطعاً صراط مستقیم او از مسیر اهل بیت ﷺ عبور نمی‌کند. تمام این معانی، بازگشت به همان دین و آیین الهی در جنبه‌های اعتقادی و عملی است. دین، هم دارای اعتقاد است و هم انجام عمل صالح. درحالی‌که طاهری، اتصال به شبکه شعور کیهانی، یا همان صراط مستقیم خود را فارغ از هرگونه اعتقادی و عمل صالحی می‌پندارد:

در عرفان کیهانی عوامل انسانی، خصوصیات فردی... نقشی در ایجاد اتصال و دریافت‌های ماورایی ندارد (مثل سن، استعداد، ریاضت، سعی و کوشش و...) هر انسانی صرف‌نظر از نژاد، ملیت، دین و مذهب تحول‌خواه و کمال‌پذیر بوده، می‌تواند در صراط مستقیم قرار بگیرد (طاهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۲).

اجازه قبل از اتصال

هم در ریگی و هم در حلقه مستر(مری)، برای انجام درمان باید از درمان‌پذیر اجازه بگیرد و در صورت عدم این کار، ضرر آن به درمانگر برمی‌گردد. در ریگی آمده است: «کسی را به دریافت ریگی مجبور نکنید و بدون اجازه به کسی ریگی ندهید» (وینسر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱).

و نیز در حلقه گفته شده است:

تشعشع دفاعی راه دور مثل فرادرمانی است، فقط یک اسم و اعلام تشعشع دفاعی، همین و تمام، حالا از هر فاصله‌ای از هر جایی باشد، فقط یادتان باشد که حتماً اجازه بگیرید، روی کاغذ بنویسید. بالاخره در معرض تشعشع دفاعی قرار می‌گیرد. بنابراین، فراموش نکنید بعد از اینکه مطمئن شدید اجازه گرفتید، اسمش را اگر بشنوید، هم تمام است (طاهری، ۲۰۱۱ ب، ص ۱۲).

این تشابه در اجازه بی‌علت نیست و از مطالبی مبهم در پس پرده حکایت می‌کند. مسائلی که موجب می‌شود طاهری به مری‌های خود اجازه درمان بدون لایه محافظ را ندهد.

لایه محافظ!

طاهری در این باره می‌گوید:

مری به کسی اطلاع می‌شود که انتقال‌دهنده چارچوب عرفان حلقه به هنرجو بوده و مجاز به تفویض اتصال و لایه محافظ حلقه‌های شبکه شعور کیهانی مربوط به دوره موردنظر می‌باشد و عضو و محرم و قسم خورده نسبت به امانت‌داری مجموعه و الگویی برای آن به حساب آمده و اساسنامه عرفان حلقه را کاملاً قبول داشته باشد.

قرار گرفتن در حلقه به منزله فرادرمانگری و کسب لایه محافظ، با مکتوب نمودن سوگندنامه توسط درمانگر در سه برگ (یک برگ بایگانی - یک برگ مری - یک برگ فرادرمانگر) و با امضاء مری انجام خواهد گرفت (آیین‌نامه فرادرمانی، ص ۱).

بنابراین، همان‌طور که از آثار به‌جامانده از اتصال و فرادرمانی و تشعشع دفاعی در مسترها هویدا است، نگرفتن اجازه و نداشتن لایه محافظ برای آنان آسیب‌هایی به دنبال دارد.

در ریگی نیز داشتن پوشش حفاظتی موردنیاز است:

پوشش حفاظتی را می‌توانید برای منظوره‌های زیر به‌کار ببرید:

حفاظت خود، خانواده، اموال، یا هر چیزی که می‌خواهید از نوسان‌های منفی محفوظ باشد؛ پاک‌سازی بدن اثیری و چاکرها؛ قرار گرفتن در پوشش حفاظتی به هنگام مراقبه؛ کنترل واکنش‌های خاص در موقعیت‌های نامطلوب؛ هنگام درمان بیماران (گوپتا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸).

تأکید به داشتن لایه‌های محافظتی در ریگی و حلقه، بیانگر وجود خطر برای فرد درمانگیر و درمانگر است.

این هم‌سویی در حلقه و ریگی، در گرفتن لایه محافظ بسیار شبیه به ایجاد حفاظ در برخی جن‌گیری‌های مرسوم از گذشته است که اشخاص قبل از انجام این عمل، لایه حفاظتی حتی به صورت کشیدن خطی مدور دور خود انجام می‌دادند! تا از آسیب آن موجودات در امان باشند. طاهری در مباحث خود پیرامون لایه حفاظتی به حفاظت در مقابل موجودات غیرارگانیک یا همان اجنه، اشاره می‌کند:

درمانگری با مکتوب نمودن سوگندنامه، مبنی بر استفاده مثبت و انسانی به فرد تفویض می‌شود و با دریافت لایه محافظ که درمانگر را در مقابل تشعشعات شعور معیوب سلولی و سایر تشعشعات منفی و تداخل موجودات غیرارگانیک محافظت می‌نماید، آغاز می‌گردد (طاهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۱۰).

این اذعان طاهری به ضربات این موجودات، ذهن را به این مطلب رهنمون می‌شود که حقیقت بحث اتصال و لایه محافظ آن با روند کلی کهانت در بین ملل در طول تاریخ قابل انطباق است.

فرقه کیهانی در اولین دوره درسی خود یعنی فرادرمانی، اقدام به اعطای مدرک پایان‌نامه و لایه محافظ می‌کند. به فردی که این مدرک را دریافت می‌کند، چنین القا می‌شود:

لایه محافظ لایه‌ای از جنس آگاهی است که در فرادرمانی با مکتوب نمودن سوگندنامه به فرادرمانگر تفویض می‌شود. این لایه، تحت هوشمندی شبکه شعور کیهانی ضمن محافظت فرادرمانگر، بیمار را نیز چه در فرادرمانی از راه دور و چه از راه نزدیک در حفاظ مطمئن قرار داده تا از «تداخل شعور معیوب سلولی» و «تشعشعات منفی» و به‌خصوص در مقابل نفوذ «موجودات غیرارگانیک» محافظت کند (همان، ص ۹۶).

این همه تأکید بر جلوگیری از نفوذ موجودات غیرارگانیک به ذهن، این معنا را القا می‌کند که اصولاً اتصال نوعی درون‌ریزی این نیروها! در وجود آدمی است.

نکته عجیب اینکه در ریگی نیز بیان می‌دارد از زمان باستان، مرحله ورود به دوره ریگی به صورت سری نگهداری می‌شد. علت اصلی این امر احتمالاً سوءاستفاده از انرژی بود (پالان، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

همان‌طور که گفتیم هر مانترا (ذکر) دارای اثر خاصی بر روی بدن، روح و فضا است. اگر این سمبل‌ها توسط افراد غیرمحتاط دریافت شوند از انرژی سوءاستفاده خواهد شد. پس فرزندان بزرگ، در گذشته جهت مرحله ورود افراد به انرژی روشی را خلق کرده بودند. در این مرحله وی از مانترا

استفاده می‌کرد. به همین ترتیب پس از ورود به ریگی I مجرا باید چرخه ۲۱ روز را تکمیل می‌کرد، قبل از آنکه استاد او را برای آغاز مرحله ریگی II احضار کند. قبل از آنکه مجرا از مرحله یک به دو برود، مجرا اسکن می‌شد. (بعداً توضیح داده خواهد شد) و پس از تشخیص اینکه تا سطح خاصی پیشرفت کرده است آن‌گاه استاد اجازه ورود می‌داد (همان).

برون‌ریزی در ریگی و حلقه

هم در ریگی و هم در حلقه، فرد مربی موظف است به نوعی تحرکات عصبی در فرد درمان‌پذیر ایجاد کند تا وی در اصطلاح مجبور به برون‌ریزی بیماری‌ها شود. طاهری برون‌ریزی را عاملی برای دستیابی به سلامت جسم و ذهن می‌داند و معنای برون‌ریزی را خروج موجودات غیرارگانیک از درون فرد می‌داند. او معتقد است: «برون‌ریزی، آشکار شدن سابقه بیماری‌ها (بیرون ریختن آنها) است. سابقه بیماری‌ها ممکن است حتی متعلق به دوران جنینی یا طفولیت، بیماری‌های کنونی آشکار یا نهان فرد و همچنین، ترس‌های نهفته، گره‌ها و تنش‌های روانی، نابسامانی‌های ذهنی و... باشد. طاهری از واژه «اسکن» نام می‌برد که به‌صورتی همه‌جانبه، بر جسم، روان و ذهن فرد انجام می‌شود و ادعا می‌کند در اسکن، گاه علائمی بروز می‌کند که آمادگی فرد برای ابتلا به بیماری‌هایی را نشان می‌دهد که در شرف آن است و در صورت بی‌توجهی، در آینده بروز خواهد کرد (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۶) و فرادمانگر با تشخیص به موقع آنها مانع بیماری فرد نیز می‌شود. در ریگی نیز این فشارات عصبی ناشی از اتصال به روح ریگی به‌طور واضح مشهود است. در آموزه‌های ریگی نیز این مباحث آمده است و حتی بیان می‌دارد که ممکن است این تجربه هیجانی برای افرادی که مرتب به برون‌ریزی مبادرت دارند، در شکل شخصیتی خیالی و موهوم ظاهر شود!:

اغلب دریافت‌کنندگان ریگی در حین درمان شروع به استراحت می‌کنند و حتی ممکن است به خواب روند. اما این مسئله تفاوتی در تأثیر درمان ایجاد نمی‌کند. در دیگر موقعیت‌ها، ممکن است از تجارب قدیمی و لاینحل خود آگاه شوند. ممکن است رهایی از هیجانات به شکل جاری شدن اشک و خنده‌هایی از سرآسودگی صورت پذیرد. این جریان در شکل تجربه تصویری افراد نیز شناخته شده است. شاید برای کسانی که مرتباً مراقبه می‌کنند، در شکل شخصیتی خیالی ظاهر شود. ممکن است که در بعضی از جلسات درمان، مواعی که سد راه رشد جامع است از میان برداشته شوند.

گرچه، ما دست خود را برای اتصال بیمار به انرژی ریگی، بر بدن او می‌گذاریم و یا دستمان را بالای بدن او نگه می‌داریم، اما این انرژی تنها در سطح مادی بر او اثر نمی‌کند، بلکه بر کل جسم، ذهن و روح او تأثیر می‌گذارد (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

طاهری نیز می‌گوید: با برون‌ریزی است که افراد به سلامت جسم و ذهن دست می‌یابند:

برون‌ریزی، رو آمدن سابقه بیماری‌ها و بیرون ریختن آنهاست. سابقه بیماری‌ها ممکن است حتی متعلق به دوران جنینی، طفولیت، بیماری‌های کنونی آشکار یا نهان فرد باشد. همچنین، ترس‌های نهفته، گره‌ها و تنش‌های روانی، نابسامانی‌های ذهنی و...

اسکن به صورتی همه‌جانبه روی جسم، روان و ذهن فرد انجام می‌شود. در اسکن، گاه علائمی بروز می‌کند که آمادگی‌های فرد را برای ابتلا به بیماری‌هایی نشان می‌دهد که احتمالاً در آینده بروز خواهند کرد (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

طاهری در ادامه همین مطالب می‌افزاید:

اسکن فرادمانی شامل آشکارسازی ترس‌های دوران کودکی نیز می‌شود که در ضمیر ناخودآگاه فرد ثبت و ضبط است. در این مورد، با دو دسته گزارش روبه‌رو خواهیم شد. دسته اول، افرادی هستند که در گذشته هیچ‌گونه سابقه و گزارشی از وجود ترس نداشته‌اند، پس از اسکن فرادمانی با ترس‌های مبهم و ناشناخته‌ای روبه‌رو می‌شوند که خود از چگونگی آن هیچ‌گونه اطلاعی ندارند. در خیلی از موارد این ترس و یا ترس‌ها، در ابتدا رو به افزایش می‌گذارد. پس از یک دوره بیرون‌ریزی، کاهش پیدا کرده و خاتمه پیدا می‌کند. این بیرون‌ریزی ممکن است در خواب و به‌صورت کابوس هم اتفاق بیافتد (همان، ص ۱۱۹).

تشابه در آثار و عملکرد، حاکی از همسویی در روش درمان است! در دوره‌های دفاعی و در بحث برون‌ریزی در حلقه، حملاتی به افراد دست می‌دهد که بعضاً با حرکات، تکان‌های شدید، حمله‌ها و خودزنی‌هایی همراه است و مستر (مربی) وظیفه دارد او را آرام و کنترل کند. در حین این عمل مجبور است که با او تماس فیزیکی داشته باشد. در واقع وقتی فرد در اتصال می‌نشیند، برون‌ریزی انجام می‌شود. به نظر می‌رسد، اتصال در عرفان کیهانی در واقع اتصال با موجودات غیرارگانیک است. در اتصال گفته می‌شود: شاهد و تسلیم باشید، تا بچشید و ببینید چه اتفاقی خواهد افتاد. فرد منتظر است ببیند چه اتفاقی می‌افتد. تسلیم است، بدون اینکه دروازه‌های ورودی خود را کنترل کند. بدون هیچ فیلتری در انتظار اتصال است. صحبت ما بر روی شواهد قبل و بعد از اتصال است. افراد، قبل از اتصال، «خودشان» هستند و بعد از اتصال به هم می‌ریزند و برون‌ریزی پیدا می‌کنند و احساس وجود غیرارگانیک را در وجود خود دارند. در ریگی نیز ممکن است رهایی از هیجانات به شکل جاری شدن اشک و خنده‌هایی از سرآسودگی صورت پذیرد. این جریان در شکل تجربه تصویری افراد نیز شناخته شده است. اینکه در ریگی بیان می‌دارد: برای کسانی که مرتباً مراقبه می‌کنند، این هیجان در شکل شخصیتی خیالی و موهوم! ظاهر شود، این مطلب را تأیید می‌کند. همچنین در ریگی خود مربی هم از این اتصال تأثیر می‌پذیرد و گفته می‌شود:

ما فقط کانالی برای جریان ریگی هستیم. ما منشأ این انرژی نیستیم، بلکه خود را چون رابطی در اختیار آن قرار می‌دهیم. هیچ‌گونه قدرت یا استعداد خاصی لازم نیست و تلاش زیادی نیز صورت نمی‌گیرد و بیان می‌شود برعکس، هنگامی که جریان انرژی را به بدن یک بیمار هدایت می‌کنیم در آن موقع خود ما نیز سرشار از آن می‌شویم (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۴۳).

بازگشت دوباره بیماری

یکی از مسائلی که هم در ریگی و هم در حلقه وجود دارد و حکایت از به‌کارگیری روشی مشابه دارد، این است که پس از فرادمانی یا درمان در ریگی، این بیماری بازگشته و گاهی مواقع عود نیز می‌کند. در این باره در کتاب *ریگی شیوه جامع انرژی درمانی* می‌خوانیم:

درمان با ریگی می‌تواند سبب بروز دوباره بیماری‌های پیشین گردد. نخستین بار، کنستانتین هرینگ پزشک برجسته هومیوپاتی این پدیده را مطرح کرد که به‌عنوان «قانون بهبود هرینگ» شناخته شده است. در دوران جدید، همین پدیده با جزئیات بیشتری توسط پزشک آلمانی، دکتر ه. ر. کوگ توصیف شد. براساس یافته‌های علمی او، درمان ریگی می‌تواند زمینه بازگشت مراحل گوناگونی چون اشیاع سموم، تحلیل رفتن و بدخیمی را برای تبدیل به مراحل تخلیه، شادابی و سرزندگی فراهم کند. پدیده‌ای که حاصل درمان ریگی است، چنین عمل می‌کند: بیماری‌هایی که قبلاً بیمار از آن رنج می‌برده، دوباره در جهت معکوس و در حد مختصری تجربه می‌شوند (همان، ص ۴۵).

در عرفان حلقه نیز در بسیاری از موارد بیماری‌ها، پس از فرادمانی عود می‌کند، یا تبدیل به بیماری دیگری می‌شود. شاهد این بازگشت، خانمی بود که بیان می‌داشت با فرادمانی و تشعشع دفاعی برای مدتی در حدود ۶ ماه درمان شده بود، ولی پس از این مدت علائم بیماری دوباره مشهود بود (خانم ر، ۱۳۹۲). البته طاهری بر این نظر است که دلایل برگشت بیماری در حلقه، به عوامل اختیاری و غیراختیاری قابل تقسیم است. به این شکل که بازگشت اختیاری:

... زمانی رخ می‌دهد که بیمار به‌صورتی اختیاری مرتکب تخلفاتی می‌شود که در آن به نوعی نقش شعور کیهانی در درمان، از طرف بیمار نادیده گرفته شده و یا مورد کتمان قرار گرفته است. نمونه‌های بارز این تخلفات، شک و تردید، انکار و ناسپاسی، کتمان و نسبت دادن درمان به‌جایی غیر از شبکه شعور کیهانی است... (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸). [و غیر اختیاری] این نوع بازگشت را بیمارانی خواهند داشت که مشکلات روان و ذهن، عامل اولیه و اصلی بیماری آنها بوده و یا دچار مشکلات بینشی باشند. در این صورت، بدون اینکه خود در بازگشت بیماری نقشی داشته باشند، بنابر سازوکارهایی از سوی روان و ذهن، درمان آنها با مقاومت (دادگاه ویژه) روبه‌رو می‌شود که باعث بازگشت بیماری خواهد شد (همان، ص ۱۲۹).

طاهری در آموزه‌هایش به دادگاه ویژه اشاره می‌کند، که انرژی پتانسیل منفی را رسیدگی و درنهایت منجر به صدور حکم تحمل بیماری می‌کند. او بر این نظر است که: منظور از فرشته نگهبان همان من معنوی است الان ما وکیل مدافع داریم (همان مادر دوم) به حق یا ناحق از ما دفاع می‌کند، دادستان داریم، دادگاه ویژه، که انرژی پتانسیل منفی را رسیدگی و درنهایت منجر به صدور حکم تحمل بیماری می‌کند. همه اینها خودمان هستیم، هر کسی نکیر و منکر را در درون خودش به همراه دارد، در زمان‌های قدیم چون کشتش ذهنی بالا نبوده، نکیر و منکر عنوان شده است! از طریق خودشناسی با من‌های مختلف درون خودمان که آشنا می‌شویم می‌بینیم که همه با ما هستند و درواقع همه خودمان هستیم (دوره پنج، ۸۲).

آقای علیرضا جاوید، متخصص طب سوزنی که چندین دوره از حلقه را گذرانده، ولی به دلایل عدم انطباق مسائل مطروحه با اسلام از آن جدا شده است، در این باره می‌گوید:

در فرادمانی سبک‌ها خیلی شبیه انرژی درمانی است. هرچند ادعا می‌کنند انرژی درمانی نیست و هر چقدر هم تأکید بر این مطلب داشته باشند این شباهت آشکار است. اسکن کردن، دست گذاشتن، از دور، تمرکز کردن، اینکه می‌گویند ساعت معین کنید، ولی سبک و نوع کارها مانند انرژی درمانی است. اگر هم این کار را نمی‌کردند، حالا یاد گرفته‌اند و انجام می‌دهند (جاوید، ۱۳۹۲).

اسکن کردن در حلقه و ریگی

اسکن کردن و چگونگی آن، بحث مهمی است که هم در حلقه و هم ریگی بر آن تأکید شده است، گفته می‌شود:

در ریگی مرحله دوم، افراد تکنیکی را می‌آموزند به نام اسکن هاله که با استفاده از این تکنیک جاهایی که انرژی مسدود شده را تشخیص می‌دهند و حتی با استفاده از سمبل پل، می‌توان هاله و چاکراهای هر کسی در هر جای جهان را اسکن کرد و به او علام کرد که چه بیماری‌هایی دارد و حتی می‌توان به او گفت که چه جاهایی در بدنش مساعد هستند برای بیمار شدن و این یعنی پیشگیری بدون استفاده از ابزار خارجی و گران‌قیمت ما تنها از توانایی‌های ذاتی خود استفاده می‌کنیم (Reikividy.org).

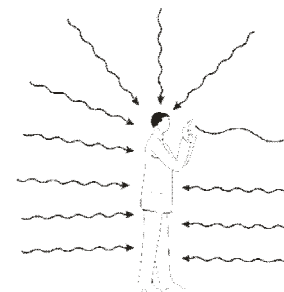
و در حلقه گفته می‌شود:

در این شاخه درمانی، بیمار توسط فرادمانگر به شبکه شعور کیهانی (شبکه آگاهی و هوشمندی حاکم بر جهان هستی - شعور الهی) متصل شده و مورد کاوش (اسکن) قرار می‌گیرد و ضمن ارائه اطلاعاتی از نحوه اتصال خود، از طریق دیدن رنگ‌ها، نورها، احساس حرکت و فعالیت نوعی انرژی در بدن و همچنین از طریق گرم شدن، درد گرفتن، تیر کشیدن، ضربان زدن، تشنج و غیره، اعضای معیوب و تنش دار بدن او مشخص شده و به اصطلاح اسکن و با حذف علایم، روند درمان آغاز می‌شود.

منظور از کاوش (اسکن)، زیر ذره بین قرار گرفتن وجود بیمار است. که در این صورت، سابقه بیماری گذشته و فعلی بیمار آشکار شده، با به جریان افتادن پرونده بیماری‌ها، بیرون‌ریزی آغاز می‌شود. این پرونده‌ها ممکن است مربوط به جسم، روان، ذهن و سایر بخش‌های وجودی بیمار باشد که باید با صبر و حوصله اجازه داده شود تا بیرون‌ریزی‌ها خاتمه یابد و درمان اساسی رخ دهد (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۵ و ۶۶).

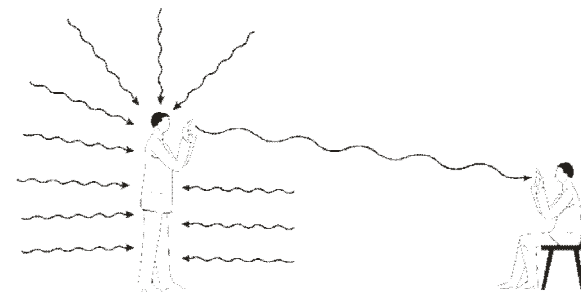
با این تعریف، در واقع آثاری که در تحت عنوان بیرون‌ریزی ظاهر می‌شود، بازتاب‌هایی از انجام اسکن می‌باشد. در عرفان حلقه بحثی که برای اسکن مطرح می‌کنند، در نمودار زیر قابل بررسی است:

نیروی کیهانی



فردمانگر

اسکن با نیروی کیهانی



فردمانگیر

درواقع، اسکن کردن در حلقه همانند اسکن در ریگی است، اسکن راه دور و نزدیک در هر دو وجود دارد که شباهت‌های بارزی دارد.

تسلیم و شاهد بودن

هم در حلقه و هم در ریگی شخص درمان‌پذیر باید شاهد و تسلیم اتصال باشد و در این‌باره اجازه دهد. در ریگی می‌گویند: «کسی را به دریافت ریگی مجبور نکنید و بدون اجازه به کسی ریگی ندهید» (وینسر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱).

درواقع، شخص باید با طیب و رضایت‌خاطر خود را برای اسکن کردن و اتصال آماده کند. طاهری نیز در این‌باره می‌گوید: «این اصل کلی ما فلسفه آمدن ادیان همه اینا دارن میان که این را معرفی کنند. بگن بی خود زور نزن بیا تسلیم شو» (جلسه هفتم کمیته عرفان).

او در یکی از اصول عرفان حلقه چنین می‌گوید:

تنها شرط حضور در حلقه وحدت، «شاهد» بودن است. شاهد، کسی است که نظاره‌گر و تماشاچی باشد و در حین نظاره هیچ گونه قضاوتی نداشته، هرگونه اتفاقی در حلقه مشاهده نمود، زیر نظر داشته و در حین مشاهده از تعبیر و تفسیر جدا باشد (تعبیر و تفسیر پس از مشاهده) (طاهری، ۱۳۸۸، الف، ص ۹۴).

طاهری در توجیه اینکه چرا در ابتدا باید تسلیم شد و بعد سایر مراحل را گذراند، دلیلی می‌آورد و می‌گوید: شما به‌عنوان یک ایرانی باید تسلیم قانون اساسی باشید. اول تسلیم قانون می‌شوند و بعد اجرا می‌کنند. یکی قانون اساسی است و یکی مجریه است، قوه مقننه و مجریه جدا نیستند؛ ولی اگر یکی از آنها نباشد دیگری بودنش فایده‌ای ندارد! (همان).

یادآوری این نکته لازم است که طاهری باید توجه داشته باشد که مردم پس از اندیشه و مشورت اولیه در مورد قانون اساسی، به آن رای می‌دهند و تنها در صورت تصویب اکثریت، همه تسلیم آن می‌شوند، ولی در فدرالمانی بدون اطلاع‌رسانی کامل از کیفیت و صدمات ناشی از آن، به شخص درمان‌پذیر گفته می‌شود، باید تسلیم شوی تا بفهمی و دریافت آگاهی داشته باشی یا باید تسلیم شوی تا هوشمندی روی شما کار کند و بیماری‌تان درمان شود.

طاهری در جای دیگر می‌گوید:

در همه انواع ارتباط با خدا، با رعایت شرط «شاهد بودن» و رهایی از تمرکز بر هر موضوعی، می‌توان بر گستره عشق و آگاهی آغوش گشود. اما حظ بیشتر زمانی حاصل می‌شود که انسان در ارتباط مربوط به گستردگی، همه وجود خود را در وسعت عظیمی (به عظمت جهان هستی) بیابد که در آن خبری از محدودیت‌های قومی، نژادی و... نیست و به تبع آن، اندیشه و تفکر او به تناسب این وسعت، از حد زمین تا گستره هستی ارتقا می‌یابد (طاهری، ۲۰۱۱، الف، ص ۱۷۶).

درواقع، طاهری شرط تسلیم و شاهد بودن را تعمیم داده و همه گستره هستی را شامل می‌شود و هر کس با هر اندیشه‌ای محق خواهد بود. از این شبکه به اصطلاح شعور بهره‌مند شود. جالب آنکه طاهری در بحث معاد، خود در مورد عوارض تسلیم شدن بی‌مورد، سخنانی بیان می‌دارد که در تناقض با سایر مباحث وی در بحث تسلیم است. او می‌گوید:

انتخاب‌های هر انسان (که نوع رابطه‌ای او با اجزای تک درخت هستی را نشان می‌دهد)، حرکت به سوی کمال یا ضد کمال را تعیین می‌کند. برای مثال، هر انتخاب ما در زندگی، تعیین می‌کند که در حضور عوامل آزمایش خود (شیاطین درونی و بیرونی) به نتیجه خیر یا شر برسیم؛ زیرا یا تسلیم آنها می‌شویم و از منزلت انسانی خود (کمال) فاصله می‌گیریم و یا خاک وجودمان را با آب آگاهی در هم می‌آمیزیم و در معرض آنها (که صفت آتش را دارند) به پختگی می‌رسیم.

بنابراین، در صورتی که در طول زندگی، در اثر مواجهه با این «عوامل آزمایش»، دچار سقوط شویم، همین عوامل (که می‌توانسته‌اند باعث پختگی ما شوند) موجب سوختن ما در جهنم خواهند شد (طاهری، ۲۰۱۱، الف، ص ۲۶۲).

طاهری در این عبارات، در تناقضی آشکار تسلیم شدن بی‌مورد را سبب فاصله گرفتن از منزلت انسانی و سقوط در جهنم می‌داند. این درحالی‌که در کلاس‌های حلقه، شرط درک را تجربه در حال شاهدهی و تسلیم می‌داند. در ریگی آمده است که چنانچه کانال ورودی افراد برای یک بار باز شود و شخص خود بپذیرد که تحت این تأثیرات قرار بگیرد، برای همیشه این راه باز خواهد ماند! یعنی «هنگامی که یک‌بار کانال درونی فردی به انرژی ریگی گشوده شد و این انرژی متمرکز حیاتی از طریق دست‌هایش، به شیوه خود جریان پیدا کرد، این فرد قادر خواهد بود، این قدرت را در تمام زندگیش حفظ کند» (باگینسکی و شارامون، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

به نظر می‌رسد، اصرار به تسلیم برای درک اتصال در حلقه نیز برای این است که این راه برای همیشه گشوده شود!

درمان در ریگی و حلقه سبب وحدت وجود!

هم در ریگی و هم در حلقه آمده است که این اتصال با شعور کیهانی، درواقع، رسیدن به نوعی وحدت با اوست که در پس آن عشق به هوشمندی کیهانی همه وجود شما را فرا خواهد گرفت!

در ریگی می‌گوید:

غالباً بسیاری از افراد مستعد ریگی را چون عشق تجربه می‌کنند. عشق، قدرت وحدت‌بخشی است که ما را به مرحله عظیم‌تری از وحدت با همه خلقت رهنمون می‌شود. هدف حقیقی بشریت، ترجمان این مرحله به واقعیت و زندگی بخشیدن به آن است. عشق مأمن اصلی روح است، جایی که چون قطره‌ای با اقیانوس بی‌کران هستی متحد می‌شود. مرحله اتحاد دربرگیرنده دانش و حکمت، خلاقیت و هماهنگی و نیز خودشناسی، عشق فراگیر و سرور ابدی است (همان، ص ۲۸).

و در عباراتی دیگر آمده است:

بیماری و ضعف جسمانی فقط حاکی از فقدان نظم بنیادین و علامت خارج شدن از اتحاد درونی با همه هستی است. هنگامی که فردی با ریگی درمان می‌شود، به مرحله وحدت با هماهنگی جهانی بازمی‌گردد. این هماهنگی، می‌تواند به کوچک‌ترین سلول‌های او راه یابد و دوباره او را کامل و سالم گرداند. تعریف ریگی این است که: «ریگی ما را به مرحله کمال، یا جامعیت بازمی‌گرداند» (همان، ص ۴۱).

و در ادامه، بیان می‌دارد که این وحدت یا خلقت است که به شما آگاهی می‌دهد:

رفته رفته، ملاحظه خواهید کرد که در شما اعتمادی درونی به این انرژی شکل می‌گیرد، اعتماد به خرد و قدرتی که بر تمامی زندگیتان چیره می‌شود. رشد نوینی حاصل می‌شود که شما را به بصیرت و دانش و حس آگاهی از وحدت باتمامی خلقت و به عشق می‌رساند (همان، ص ۴۳).

در حلقه نیز به این وحدت در اتصال چنین اشاره می‌شود:

راه جمعی «اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳)، راهی است که در آن فرد در حلقه وحدت قرار می‌گیرد. این حلقه، ... سه عضو دارد: شعور کیهانی، فرد متصل‌کننده و فرد متصل‌شونده. با تشکیل حلقه، بلافاصله فیض الهی در آن به جریان افتاده، انجام کارهای موردنظر در چارچوب این عرفان، با تشکیل حلقه‌های مختلف تحقق می‌پذیرد. برای وارد شدن به این حلقه‌ها، وجود سه عضو — شبکه شعور کیهانی، فرد متصل‌کننده و فرد متصل‌شونده — کافی است. در این صورت، عضو چهارم، الله خواهد بود.

عرفان کیهانی (حلقه) بر مبنای راه جمعی «اعتصموا»، ایجاد اتصال نموده، فیض الهی نیز با تشکیل حلقه مربوط، در آن جاری می‌گردد (طاهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۸۳).

مراتب قدردانی و سپاس‌گزاری از شعور کیهانی!

در حلقه و ریگی بیان می‌دارد که ما باید از شبکه شعور کیهانی قدردانی کنیم، در ریگی آمده است:

مراتب قدردانی و سپاس‌گزاری: برای هرگونه درمانی، بسیار مهم است که حس قدردانی نسبت به همه چیز وجود داشته باشد؛ چراکه شخص نیروی درمان‌گری را از روح کیهانی، از طبیعت و از کردارکارمیک می‌گیرد. فردی که درمان می‌کند، فقط واسطه‌ای برای جریان یافتن انرژی کیهانی است. پس مهم است که قبل از شروع ریگی یا هر نوع درمان دیگری شکرگزار باشیم (پالان، ۱۳۸۴، ص ۱۶).

در عرفان حلقه هم نسبت به نقش شبکه شعور کیهانی و سپاس‌گزاری در این مورد تأکید شده است و عامل بازگشت بیماری را ناسپاسی می‌داند:

این نوع بازگشت زمانی رخ می‌دهد که بیمار به‌صورتی اختیاری مرتکب تخلفاتی می‌شود که در آن، به نوعی نقش شعور کیهانی در درمان، از طرف بیمار نادیده گرفته شده و یا مورد کتمان قرار گرفته است. نمونه‌های بارز این تخلفات، شک و تردید، انکار و ناسپاسی، کتمان و نسبت دادن درمان به‌جایی غیر از شبکه شعور کیهانی است (طاهری، ۱۳۸۸ اب، ص ۱۲۸).

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد بیان ابطال دو ادعای طاهری بوده، اولاً اینکه تمام مباحث عرفانی به او وحی شده و الهاماتی است که از سوی خداوند به وی صورت پذیرفته و این مباحث را از جایی اقتباس نکرده است. ثانیاً، او درصدد بیان عرفان اصیل ایرانی — اسلامی است. برای رد ادعای اول، چهارده مورد از مشترکات عرفان حلقه با فرقه ریگی بیان شد که نشان می‌دهد این مباحث وحی الهی به طاهری نبوده است و دقیقاً ترجمه مطالب در مکاتب دیگر و ازجمله ریگی است. این همه شباهت کذب ادعای دوم او را نیز

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۹۰، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی، چ ۳، بیروت، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
- امینی (کارشناس آگاه پرونده)، ۱۳۹۲، مصاحبه، ۱۵ تیر.
- باگیسکی، بودوجی و شلیلا شارامون، ۱۳۸۶، *ریکی، شیوه جامع انرژی درمانی*، ترجمه اکرم افشار، چ ششم، تهران، روزنه.
- پالان، ون گو، ۱۳۸۴، *ریکی، دانش راستین زندگی*، ترجمه رضا رامز، چ دوم، تهران، اندیشه عالم.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۵، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت، چ هشتم.
- جاوید، علیرضا (متخصص طب سوزنی)، ۱۳۹۲، مصاحبه، ۸ مرداد.
- شاله، فلیسن، ۱۳۵۵، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه خدایار محبی، چ دوم.
- طاهری، ۱۳۸۸، *انسان از منظری دیگر*، چ نهم، بی جا، عرفان کیهانی.
- _____، ۱۳۹۲ الف، مصاحبه، ۸ آبان.
- _____، ۱۳۹۲ اب، مصاحبه، ۱۱ آبان.
- _____، ۲۰۱۱ الف، *انسان و معرفت*، ارمنستان، گریگور تاتواتسی.
- _____، ۲۰۱۱ ب، جزوه ترم ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، *تشعشع دفاعی*، فراپزشکی، دوره مربیگری.
- _____، ۲۰۱۱ ج، *فرا درمانی*، آمریکا، Create Space.
- _____، *جلسات کمیته عرفان*.
- _____، محمدعلی، ۱۳۸۸ الف، *عرفان کیهانی (حلقه)*، چ ششم، قم، اندیشه ماندگار.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۵۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- قانع، مصطفی (معاونت تحقیقات و فناوری وزارت بهداشت)، ۱۳۹۲، مصاحبه، ۱۶ شهریور.
- کاپرا، فریتویف، ۱۳۷۵، *تانوی فیزیک*، ترجمه حبیب‌الله دادفرما، چ چهارم، تهران، کیهان.
- گوپتا، رام، ۱۳۸۲، *انرژی درمانی قدرتمند - با دست‌های شفابخش، راهنمای مرحله اول و دوم*، ترجمه پروین بیات، تهران، عصر روشن‌بینی.
- لوبک، والتر، ۱۳۸۴، *خودآموز کامل ریکی*، ترجمه فرانک گیتی‌پور، تهران، ایلیا گستر.
- مصاحبه با آقای پرفسور قانع معاونت تحقیقات و فناوری وزارت بهداشت در تاریخ ۱۶ شهریور ۱۳۹۲.
- مصاحبه با آقای دکتر علیرضا جاوید، متخصص طب سوزنی، ۸ مرداد ۱۳۹۲.
- مصاحبه با آقای طاهری در تاریخ ۸ آبان ۱۳۹۲.
- مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، ج ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- الندبرگ، هرمان، ۱۳۴۰، *فروغ خاور: زندگی، آیین، رهبانیت بودا*، ترجمه بدرالدین کتابی، چ دوم.
- وینسر، چارمیان، ۱۳۸۶، *ریکی (نیروی شفابخش برای فکر و روان)*، ترجمه کامبیز ربانی، چ سوم، تهران، ثالث.
- (فایل‌های صوتی) ezharezohoor.blogfa.com (دسترسی ۱۴ اسفند ۱۳۹۲) www.reikividya.org

اثبات می‌کند و مشخص می‌کند که نه تنها عرفان او اسلامی نیست، بلکه مخالف قرآن بوده و غیرالهی بودن آن را بدیهی است. در مجموع، می‌توان گفت: حلقه در مباحث فرادرمانی خود همچنان در مباحث هستی‌شناسی و فیزیک کوانتوم و هم در نحوه اتصال، به‌طور جدی به ریکی وابسته است. از آنجاکه ریکی بر پایه ماتریالیستی بنا شده است و اتصالات آن ارتباط با موجوداتی موهوم می‌باشد، ادعای طاهری مبنی بر اسلامی بودن عرفان خودساخته‌اش و اینکه این مسیر، همان صراط مستقیمی است که تنها با یک نظر متصل شده و هر کسی با هر اعتقادی، اعم از کافر و مسلمان، می‌تواند زیر چتر عرفان حلقه بیاید، با توجه به آیات متعدد قرآن، که صراط مستقیم را شامل اعتقاد صحیح و انجام عمل صالح می‌دانند، رد می‌کند. درحالی‌که خود طاهری استفاده از روش ریکی را انکار کرده و می‌گوید:

ما ارواح رو دور می‌کنیم، اونها (ریکی) اتصال به ارواح دارند، بین چقدر تفاوت هست. ببینید ما اتصال به روح نداریم. ما روح رو دفع می‌کنیم. درست شد. اینا همه تفاوت داره. حالا بشینیم تفاوت‌هاشو با هم بذاریم در بیاریم. ما اصلاً داریم ماده، انرژی، شعور، هوشمندی نه ماده است نه انرژی. درسته تو تعریف‌ها هست که هوشمندی نه ماده است، نه انرژی. خلاصه جنگ هفتاد و ملت همه را عذرنه/ چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند. اینا همه از سوء تفاهماتیه که گفتند و شنیدند. یک چیز اینجا ارزش گذاشته نشده و اون هم اینه که به اون قرب الی الله رو بوده (طاهری، ۱۳۹۲ب).

درواقع، طاهری علی‌رغم این همه شباهت با جدا کردن مسیر خود از ریکی، راه خود را «تقرب الی الله» و نوعی خداشناسی می‌داند. این خود نوعی فریب دیگر است. قرآن کریم درباره آن می‌فرماید: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (انعام: ۲۱)؛ و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ بسته یا آیات او را تکذیب نموده؟ بی‌تردید، ستمکاران رستگار نمی‌شوند.

مقدمه

«سبک زندگی» از موضوعات جذاب برآمده از تمدن و فرهنگ غربی است که در سایر فرهنگ‌ها، باید ویژگی‌ها و شاخص‌های آن مورد تطبیق و بررسی مجدد قرار گیرد. این نوع تأمل‌ها به اصل موضوع سبک زندگی لطمه‌ای وارد نمی‌سازد، بلکه زمینه بالندگی آن را در بستر فرهنگ مورد مطالعه فراهم می‌سازد. این مقاله بر آن است تا الگوی سبک زندگی یکی از رهبران مدعی معنویت، صلح و دوستی جهانی را، که در قلمرو عرفان‌های کاذب به‌شمار می‌آید و هوادارانی در سطح جهان و کشور ما نیز دارد، استخراج و مورد ارزیابی قرار دهد.

مفهوم سبک زندگی

معادل واژه «سبک» در زبان عربی، «اسلوب» و در زبان انگلیسی «style» است. عبارت «سبک زندگی» (life style)، اولین بار در روان‌شناسی توسط آلفرد آدلر در سال ۱۹۲۹ به‌کار برده شد. این عبارت، برای توصیف ویژگی‌های زندگی آدمیان به‌کار می‌رود. در کتاب‌های لغت انگلیسی، این واژه در معانی کم‌وبیش مشابهی به‌کار برده شده است: «روش نوعی زندگی فرد، گروه یا فرهنگ را سبک زندگی گویند» (ویستر، ۱۳۷۹، ص ۲۷۲). «روشی که یک فرد یا گروهی از مردم براساس آن کار و زندگی می‌کنند: یک زندگی سالم و راحت، بخش سبک زندگی (= بخشی از آن که با لباس‌ها، فرصت‌ها، عادات... ارتباط دارد)» (آکسفورد، ۱۳۸۱، ص ۷۴۳).

این واژه در معنای اصطلاحی، مفهومی است که با انتخابی شدن زندگی روزمره معنا می‌یابد. در دنیای امروز، سبک زندگی راهی برای تعریف ایستارها، ارزش‌ها و همچنین نشانگر ثروت و موقعیت اجتماعی افراد است (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹ و ۱۸۰). سبک‌های زندگی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها، طرزتلقی‌ها، شیوه‌های رفتار، حالت‌ها و سلیقه‌هایی است که در بیشتر مواقع، در میان یک جمع ظهور می‌کند و شماری از افراد، صاحب یک نوع سبک زندگی مشترک می‌شوند و اغلب مالک یک نوع سبک زندگی خاص می‌شوند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۰). آدلر از این اصطلاح، برای اشاره به حال و هوای زندگی فرد استفاده کرد. سبک زندگی هدف فرد، خودپنداره، احساس‌های فرد نسبت به دیگران، و نگرش فرد نسبت به دنیا را شامل می‌شود (فیست جی، ۱۳۸۴، ص ۹۷).

سبک زندگی عبارت است از: الگوی همگرا، یا مجموعه منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی، وضع‌های اجتماعی و دارایی‌ها که فرد یا گروه بر مبنای پاره‌ای از تمایلات و ترجیح‌ها و در تعامل با

نقد و بررسی سبک زندگی از منظر دالایی لاما

mazarbayejani@rihu.ac.ir

Mojtabafeizi2000@yahoo.com

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مجتبی فیضی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

چکیده

این پژوهش با رویکرد نظری و تحلیل محتوا، بر آن است تا الگوی سبک زندگی از دیدگاه دالایی لاما (ی چهاردهم)، رهبر بوداییان تبت را از میان آثار وی استخراج و مورد نقد و ارزیابی قرار دهد. دالایی لاما در سبک زندگی، بر چند اصل اساسی تأکید دارد. از نظر وی، شادی هدف زندگی است و باید تمامی فعالیت‌ها و برنامه‌ها در راستای این هدف سامان یابد. همدردی با دیگران براساس مهرورزی عام، زمینه آرامش و نشاط زندگی را فراهم می‌کند. تمرین آیات هشت‌گانه و مراقبه روزانه، معرفت نفس و گیاه‌خواری، از آموزه‌های وی در سبک زندگی به‌شمار می‌آید. این تعالیم براساس آئین بودایی ارائه شده است. اشکال اساسی تعالیم وی در سبک زندگی، منبعث از اخلاق سکولار و منعزل از مبنای و اهداف ماورایی است. نتایج این تحقیق، گویای این است که گرچه همسویی خاصی در توصیه به برخی عادت‌واره‌ها با آموزه‌های اسلامی مشاهده می‌شود، اما این آموزه‌ها فاقد پشتوانه اصیل متکی به وحی و غیرقابل اتکا می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، دالایی لاما، آیین بودا، مهرورزی، زندگی شاد، مراقبه.

بودا این اصل مهم مفروض و مسلم است که «انسان» نجات‌دهنده نوع خویش است و درحقیقت، بودا مذهبی بدون خدا به وجود آورده است» (الدنبرگ، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

ب. چهار حقیقت باشکوه و هشت راه عالی مرتبه

بودا با پیمودن راه هشت‌گانه عالی، به چهار حقیقت عالی رسید؛ یعنی به شناختن رنج، خاستگاه رنج، رهایی از رنج، و راه رهایی از رنج. مقصد این راه نیروانه است (پاشایی، ۱۳۶۸، ص ۲۵). او آگاه شد که:

۱. هر آنچه به هستی می‌گراید، محکوم به رنج و درد بی‌پایان است؛ ۲. مبدأ این رنج، تولد و پیدایش است؛ ۳. ایستادن گردونه مرگ و حیات موجب رهایی از رنج خواهد بود. به عبارت دیگر، بایستی این رنج را فرونشاند؛ ۴. راهی که به سوی آزادی مطلق می‌رود، هشت‌گانه است. این چهار حقیقت شریف بودایی، شالوده آیین بوداست (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۲). تلاش برای رسیدن به نیروانه، همراه با شناسایی و آزادی است (پاشایی، ۱۳۶۸، ص ۲۵). پس شیوه عملی که در راه میانه باید پیمود، به هشت بخش تقسیم می‌شود که در مجموع، به راه هشت‌گانه شریف معروف است. این هشت بخش، مراحل یا مراتبی نیستند که یک به یک باید پیمود، بلکه اینها مشخصات و ویژگی‌های زندگی روزانه هستند که باید به آنها عمل کرد و باید همه را با هم درک کرد و فهمید (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶). بنابراین، چهارمین حقیقت به مسیر یا راه میانه مربوط است که به آزادی منتهی می‌شود. راه میانه زندگی، آرام و بدون دغدغه است که از طریق آن، شخص خردمند از امواج ریاضت‌کشی افراطی و لذت‌پرستی پرهیز می‌کند (همان، ص ۱۴۵).

راه رهایی از رنج: «این راه همان راستی و درستی در شناخت [درست] در اندیشه [درست]، در گفتار [درست]، در کردار [درست] در زیست [امرار معاش درست]، در کوشش [درست]، در آگاهی [درست] و در یكدلی [درست] است»، که همان راه هشت‌گانه عالی است (پاشایی، ۱۳۶۸، ص ۲۶ و ۲۷)، که به‌وسیله آنها می‌توان از رنج بودن رهایی یافت و خویشتن را از دایره وجود آزاد ساخت.

برای رهایی از رنج، باید در ابتدا سه گام سازنده (رفتار) را تمرین کرد که همان راستی و درستی در گفتار، کردار، و زیست است. سپس باید به «بازسازی ذهن» پرداخت که همانا سیر در عوالم درونی است؛ یعنی به راستی و درستی در کوشش و آگاهی و یكدلی توجه کرد. پس از طی این مراحل، انسان به «شناسایی و رشد و معنویت» می‌رسد که همانا «شناخت درست» و «اندیشه صحیح» است (نصری، ۱۳۷۱، ص ۴۴ و ۴۵؛ یاسپرس، ۱۳۵۳، ص ۲۳۲). درست در اینجا، به معنای توجه موهوم بودن و ناپایداری، همه‌چیز و در نتیجه، ترک دلبستگی‌ها پی می‌برد (مظاهری‌سیف، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱).

شرایط محیطی خود ابداع یا انتخاب می‌کند. اجمالاً، سبک زندگی، الگو یا مجموعه نظام‌مند کنش‌های مرجح است (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۷۸). «سبک زندگی نظام‌واره و سیستم خاص زندگی است که به یک فرد، خانواده یا جامعه با هویت خاص اختصاص دارد. این نظام‌واره، هندسه کلی رفتار بیرونی و جوارحی است و افراد، خانواده‌ها و جوامع را از هم متمایز می‌سازد» (شریفی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). «شیوه‌ای نسبتاً ثابت که فرد اهداف خود را از آن طریق دنبال می‌کند» (کاوایی، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

فرقه لامائیسیم

اگرچه دالایی لاما به‌عنوان رهبر همه بوداییان شناخته می‌شود، اما در واقع وی رهبر فرقه لامائیسیم می‌باشد. از این‌رو، در این مجال اشاره به جایگاه این فرقه ضروری است.

«بودیسم» سه شاخه اصلی دارد: مهاییانه، هینایانه و وجریانا. شاخه سوم، کوچک‌ترین شاخه بودیسم است که به دلیل پذیرش وسیع آیین‌های جادویی و کهانت و توت‌پرستی، به بودیسم خرافاتی و جادویی شهرت یافته است. این شاخه، همان لامائیسیم است که مکتب دالایی لاما است (پاشایی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶). طبقه راهبان و روحانیون تبت را از قدیم‌الایام «لاما» نام نهاده‌اند که در زبان ایشان به معنی «شخص اعلا» ترجمه می‌شود (بی‌ناس، ۱۳۷۰، ص ۲۴۶). تاکنون چهارده دالایی لاما در تبت به این مقام رسیده‌اند. در سال ۱۹۵۹، پس از هجوم ارتش کمونیست چین به تبت، دالایی لاما‌ی چهاردهم، به هند گریخت. وی هم‌اکنون به یک شخصیت جهانی تبدیل شده و سخنگوی بودیزم تیره تبتی، بلکه کل بودیزم محسوب می‌شود (چینگ، ۱۳۸۳، ص ۲۳۵). اگرچه وی در سال ۲۰۱۱ م از رهبری سیاسی تبت کناره گرفت.

اکنون برآنیم الگوی سبک زندگی را از متون آثار مرتبط با آیین بودا، با تأکید بر اندیشه دالایی لاما استخراج کنیم. این موضوع را در سه محور پی می‌گیریم:

۱. اصول و مبانی سبک زندگی بودایی

ریشه اندیشه‌های دالایی لاما را باید در مبانی نظری آیین بودا جست‌وجو کرد. در اینجا به چند مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف. انکار وجود خدای خالق

غالباً آیین بودای کهن را یک دین خدانشناسانه معرفی می‌کنند. بودا اگرچه مرد برجسته‌ای بود، ولی خصلتی الهی نداشت و تنها راه رستگاری و نجات را در زمان خودش به دیگران نشان داد: «در کیش

ج. نیروانا

کمال آدمی در آیین بودا، وصول به نیروانا است. انسان کامل نیز انسانی است که بدین مقام نائل آید (نصری، ۱۳۷۱، ص ۴۰). هدف اصول عقاید بودا رستگاری بشر است، به وسیله روشن بینی (یاسپرس، ۱۳۵۳، ص ۲۲۴). نیروانا هدف ممتاز آیین بودا است؛ تا کسی به مقام نیروانا نرسیده و ارتقا نیافته باشد، بحث پیرامون آن بی حاصل و اتلاف وقت خواهد شد. همان گونه که نمی توان برای نابینایی، طلوع خورشید را توصیف کرد. هرگونه تفسیری از نیروانا در جهت مثبت یا منفی نزد بوداییان کفر محض خواهد بود (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵ و ۱۶۷).

برجسته ترین هدف بیشتر آیین های هندی، نابود ساختن رنج است که آن را به گونه ای با زادمان دوباره پیوند می دهند. بودا نیز رنج را واقعیتی وابسته به زندگی و برآیند نادرست زیستن دانست و برای نابودی و درنگ رنج، راه اصیل هشت شاخه را آموزش داد، که همان راه درست زیستن است. آن که این راه را بیاماید، به رهایی دست خواهد یافت که در آموزش بودا، با نیروانا یا خاموش شدن همه پریشان سازها همراه است (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۸).

در سخنان بودا آمده است که «ای رهروان جایی وجود دارد که در آن، نه زمین است و نه آب، نه آتش و نه هوا، نه قلمرو آگاهی نامحدود و نه قلمرو تهی... این جایی است که من نیروانه می نامم». بنابراین، نیروانه پایان تمام حالت های فانی و ناپایدار است. هدف و سعادت، بدون رنج و هدف نهایی هر فرد (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸).

۲. نگرش های کلی حاکم بر زندگی

تأثیر نگرش ها بر سبک زندگی در حیات آدمی، امری اجتناب ناپذیر است. اساساً پایه های درخت سبک زندگی را باید در همین نگرش ها و جهان بینی فرد جست و جو کرد. به عنوان نمونه، اگر نگرش یک آیین بر این اساس پی ریزی شده باشد که نسبت به وجود مبدا متعالی عالم هستی بی تفاوت باشد، این نوع بینش، قطعاً در مقایسه با اندیشه خداباورانه دارای آثار متفاوتی در زندگی خواهد بود. به طور معمول، کنش ها و گرایش ها برآمده از بینش ها و نگرش های افراد است.

الف. ابتداء سبک زندگی براساس آموزه های بودا

دالایی لاما، کاملاً از اندیشه های بودا و فرهنگ هندی تأثیر پذیرفته است. اندیشه هایی نظیر تناسخ، کارما، نیروانه، اصل رنج و دشمنان درونی. از این رو، شاخصه اصلی تعالیم دالایی لاما، افکار و اصول

اخلاقی- معنوی بودیسم می باشد (فعالی، ۱۳۸۸، ص ۵۳ و ۵۴). دالایی لاما، به صراحت اذعان می کند که سبک زندگی وی براساس تعالیم بودا تنظیم می شود و بر همان پایه و اساس، به بیان دیدگاه های خود می پردازد: «فرض این است که آیین بودایی راهنمای زندگی و رفتار من باشد. این آیین هم شیوه ای از اندیشه و رفتار است و هم شیوه ای برای دگرگونی بخشیدن به اینها» (دالایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۹۵). وی معتقد است: «شرایط زندگی انسان زاینده افکار و اعمال اوست و چیزی به نام شانس و تصادف وجود ندارد» (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۹).

با توجه به مبانی اندیشه بودایی، علی رغم فطری بودن اعتقاد به موجودی متعالی، دالایی لاما درباره اعتقاد به خدا می گوید: «ما بوداییان با خدا کاری نداریم و نمی پذیریم که آفریننده ای در کار باشد» (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱). «جان مایه مرام و فرزانش بودایی، به ترتیب، پرهیز از خشونت و نظریه وابستگی به یکدیگر است. بنابر یکی از گزارش های مربوط به نظریه وابستگی به یکدیگر، همه پدیده های مشروط به علت هایی وابسته هستند. چنین بینشی سخن از این دارد که آفریدگاری در کار نیست: چیزها تنها به علت های خودشان بستگی دارند و آن انگیزه ها نیز به نوبه خود، انگیزه های خودشان را دارند، بدون آنکه آغازی در کار باشد» (همان، ص ۵۸). «به نظر نمی رسد که یک علت اولیه یا نقطه آغازین در زمان موجود باشد که همه چیز از آن منشأ می گیرد» (دالایی لاما، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

ب. چهار حقیقت شریف

دالایی لاما نیز آموزه های خود را براساس همین چهار حقیقت مطرح کرده و به توضیح آنها پرداخته است. به عنوان نمونه، در یکی از آثار خود می گوید: «تعالیم اساسی بودا بر مبنای آموزش چهار حقیقت باشکوه قرار گرفته است: ۱. اینکه رنج وجود دارد. ۲. اینکه رنج علت دارد. ۳. اینکه رنج به مرحله توقف می رسد و ۴. اینکه راهی به سوی این آزادی وجود دارد» (دالایی لاما، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵ و ۱۶). به نظر وی، این چهار حقیقت شریف و باشکوه، دارای یک اصل بنیادین است که همان اصل جهانی علیت است (همان، ص ۱۶).

ج. «قانون کارما» از منظر دالایی لاما

دالایی لاما معتقد است:

آیین بودا بر پرورش و دگرگون سازی ذهن پافشاری می کند؛ چراکه همه رویدادها پیامد کردارهای انسان

هستند. این را ما «کارما» می‌نامیم. آینده ما به کردارهای امروزان بستگی دارد. این همان قانون کارما، یا قانون انگیزه‌مند بودن پدیده‌هاست. از میان کنش‌های زبانی و ذهنی و جسمانی، کردار ذهنی از همه بالاتر است. انگیزه ذهنی، عاملی کلیدی است (دلایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

در نگاه به مسئله رنج و شادکامی، بینش بودایی میان پدیده‌های علت و معلول ارتباط تنگاتنگی می‌یابد. علت بی‌واسطه کارماست. کارما به معنای کنش است. چیزهایی که فردا رخ خواهند داد، با کنش‌های امروز پیوند دارند و رویدادهای امسال با آنچه سال پیش روی داده، و رویدادهای سده کنونی، یا رویدادهای سده پیشین. کردار نسل‌های گذشته روی زندگی نسل‌های آینده اثر می‌گذارد. این نیز گونه‌ای کارماست (همان، ص ۴۳).

د. شادمانی؛ هدف متوسط زندگی

بیشترین تأکید در معرفی هدف زندگی در آثار دلایی لاما، بر محور شادی دور می‌زند. به‌عنوان نمونه، می‌گوید: «معتقدیم که هدف مهم زندگی، تلاش در جهت دستیابی به شادمانگی است. همه ما صرف‌نظر از اعتقادات مذهبی خاص، در زندگی در جست‌وجوی چیزی بهتر هستیم. پس، مهم‌ترین حرکت ما در زندگی، حرکت به سوی شادمانگی است» (دلایی لاما و کاتلر، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

باین‌حال، هدف نهایی و عالی در پرتو وصول به نیروانا تحقق می‌یابد و معرفی «شادی» به‌عنوان مهم‌ترین هدف در آثار دلایی لاما، نشانگر مهم‌ترین هدف متوسط و میانی برای رسیدن به نیروانا می‌باشد. از سوی دیگر، موضوع نیروانا به‌عنوان هدف غایی در آیین بودا و در میان پیروان آن مطرح است، اما شادمانی موضوعی است که می‌تواند تمامی انسان‌ها از هر دین و آیینی را مخاطب خود قرار دهد. به همین دلیل، با طرح این مسئله وی وجه‌های جهانی و فرادینی برای خود به‌وجود آورده است. افزون بر این، وی شادمانی را مطلوب تمامی جنبندگان با ادراک می‌داند، اما موکشا (نیروانا) را مطلوب انسان‌ها معرفی می‌کند: «هنگامی که از زیوندگان با ادراک سخن می‌گوییم، اشاره ما به زیوندگانی است که جان داشته و از این حس شادمانی و رنج نیز برخوردارند» (دلایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

۳. سبک زندگی

الف. سبک زندگی؛ سبک شادی محور

شادمانی به‌عنوان مهم‌ترین هدف متوسط دلایی لاما چهاردهم، ترسیم‌کننده سبک پیشنهادی وی برای زندگی تمامی انسان‌ها می‌باشد. وی ضمن پذیرش تفاوت‌ها در پیشینه فرهنگی یا شیوه زندگی انسان‌ها، که سرنوشت یا رنگ پوست متفاوتی را به همراه خواهد داشت (دلایی لاما و کاتلر، ۱۳۸۷، ص ۵)، اما در

عین حال مدار تمامی فعالیت‌ها و الگوهای رفتاری زندگی را حول محور کسب شادمانگی می‌داند و اساساً آفرینش انسان‌ها را برای جست‌وجوی شادمانگی معرفی می‌کند (همان، ص ۵۳). این سخن، به معنای این است که در مسیر زندگی باید به‌دنبال عوامل و راه‌های شادی‌بخش برآمد و از امور رنج‌آور احتراز نمود.

عوامل شادی‌آفرین

هر عامل یا کنشی که به ما شادمانی یا خرسندی ببخشد، خوب است و هر چیزی که مایه درد و ناشادی ما شود، بد است. بنابراین، رأی نهایی در خوبی و بدی هر چیزی، به احساس و آزموده‌ما بستگی دارد (دلایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). تندرستی جسمانی، ثروت مادی و همراهان و دوستان، سه عامل خوشبختی هستند، خرسندی کلیدی است که نتیجه روابط شما را با تمام این سه عامل معین می‌کند (دلایی لاما، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۴).

عشق و ایثار سرچشمه شادمانی است. نیاز ما برای آن در درونی‌ترین هسته هستی‌مان مستقر است (دلایی لاما، ۱۳۸۲ ب، ص ۴۱). دلایی لاما مانند روان‌شناسان، با تکیه بر تأثیر عوامل ذهنی، به ترجیح آن نسبت به عوامل محیطی پرداخته و معتقد است: نوع نگرش مثبت یا منفی فرد تعیین‌کننده شرایط است. وی در این زمینه می‌گوید:

محیط زیست به معنای وضعیتی است که ما را احاطه می‌کند و عامل بسیار مهمی در ایجاد یک چارچوب شادمانه روحی است. اما موضوع مهم‌تر جنبه دیگر قضیه است که همان نگرش ذهنی افراد است. ممکن است شرایط محیطی زیاد دوستانه نباشد، حتی شاید خصمانه باشد، اما اگر نگرش درونی ذهنی شما درست باشد، آن‌گاه شرایط محیطی، آرامش درون شما را آشفته نمی‌سازد. از سوی دیگر، اگر نگرش شما درست نباشد، آن‌گاه حتی اگر اطراف شما را بهترین دوستان و بهترین امکانات فرا گرفته باشند، نمی‌توانید شاد باشید. به همین دلیل است که نگرش ذهنی مهم‌تر از شرایط خارجی است (دلایی لاما، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۲، ۱۳ و ۱۴).

شیوه رسیدن به شادمانگی

وی برای دستیابی به شادمانگی، شیوه شناخت حالات مثبت ذهنی، شناخت و حذف حالات منفی ذهنی را پیشنهاد می‌کند (دلایی لاما و کاتلر، ۱۳۸۷، ص ۴۳)؛ یعنی باید دیدگاه و شیوه تفکر را تغییر داد و این موضوع ساده‌ای نیست، بلکه مستلزم به‌کارگیری عوامل متفاوت و درجات گوناگون است. گرچه اعمال منفی انواع مختلفی دارند، اما در کیش مقدس بودایی، تحت عنوان ده منفی یا ده عمل

غیرپرهیزکارانه خلاصه می‌شوند. سه عمل منفی به بدن مربوط می‌شوند، چهار عمل به کلام و سه عمل به ذهن، سه عمل منفی جسمانی، قتل، سرقت و سوءاستفاده جنسی هستند. چهار عمل منفی کلام دروغ، سخن تفرقه‌افکن، استفاده از کلمات ناخوشایند و پرداختن به شایعات بی‌اساس می‌باشند و سه عمل منفی ذهنی، حرص و طمع، افکار و نیات زیانبار در سرپروراندن و دیدگاه‌های اشتباه محسوب می‌شوند. یک کارور دارما باید به طریقی زندگی کند که در صورت امکان، از تمام این اعمال منفی اجتناب ورزد. در صورتی که امکان آن نباشد، حداقل تا آنجا که می‌تواند از این گونه اعمال احتراز کند. دنبال کردن یک زندگی نظام‌یافته و اجتناب از اعمال منفی، آن چیزی است که بوداییان به‌عنوان یک روش اخلاقی در زندگی استنباط می‌کنند (دلایلی لاما، ۱۳۸۴ ج، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

وی شیوه ایجاد تغییرات مثبت را این گونه می‌توان دنبال کرد: هر روز هنگام برخاستن از خواب، می‌توانید در خود تفکر و انگیزه مثبت به وجود آورید، در راهی مثبت‌تر گام به جلو خواهیم برداشت. این روز خاص را نباید هدر دهیم. شب قبل از خواب اعمال خود را بررسی کنید و از خود پرسید: آیا از امروز، طبق برنامه بهره بردم؟ اگر خوب پیش رفتید، شاد باشید. اگر درست پیش نرفتید و از آنچه انجام داده‌اید احساس تأسف می‌کنید، به واسطه چنین شیوه‌هایی به تدریج می‌توانید جنبه‌های مثبت ذهن خود را تقویت کنید. در آغاز تأثیرات مثبت بسیار کوچک‌اند. بنابراین، تأثیرات منفی هنوز قوی‌ترند. به تدریج، همچنان‌که ویژگی‌های مثبت شکل می‌گیرند، رفتارهای منفی خودبه‌خود کاهش می‌یابند (دلایلی لاما و کاتلر، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

تحلیل و بررسی

۱. شناخت عالم هستی و مبدأ و مقصد آن و درنهایت، یافتن موقعیت آدمی در پهنه گیتی، کمک شایانی به یافتن پاسخ از پرسش «چرایی زندگی؟» می‌کند. اگر بتوان رمز «چرایی» زندگی را مورد بازخوانی قرار داد، زمینه یافتن پاسخ از پرسش «چگونگی» زندگی فراهم می‌شود.

در نگاه دلایلی لاما، هدف زندگی رسیدن به شادی و دوری از رنج است. درحالی‌که «زندگی خوب و مثبت، زندگی‌ای نیست که سراسر لذت بوده، هیچ درد و رنجی در آن نباشد، بلکه زندگی خوب، آن است که «معنا» داشته باشد» (پسندیده، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰). اگر بتوان به فلسفه زندگی دست یافت، رنج‌های آن نیز معنادار شده و در نتیجه، به‌عنوان آلام گزنده روح و جسم، تلقی نمی‌شود: «تأکید بیش از اندازه بر لذت‌طلبی و کام‌جویی، خود، از عوامل مهم در افزایش فشار روانی است» (همان، ص ۲۸۱).

امروزه در غرب، یکی از راه‌های درمان بیماری‌های روانی، لوگو تراپی یا «معنادرمانی» است که فرانتکل بنیان‌گذار آن است. وی می‌گوید: «یکی از اصول اساسی لوگو تراپی، این است که توجه انسان‌ها

را به این مسئله جلب کند که انگیزه و هدف اصلی زندگی، گریز از درد و لذت بردن نیست، بلکه معناجویی زندگی است که به زندگی، مفهوم واقعی می‌بخشد» (همان).

باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که تمام انسان‌ها به‌گونه‌ای در زندگی با مشکلاتی مواجه خواهند شد؛ چراکه به قول حضرت علی علیه السلام دنیا با بلا محفوف است: «دارُ بالبلاء محفوفة» (عزیزی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۵). اما میان «مشکل داشتن در زندگی» با «مشکل داشتن با زندگی» تفاوت وجود دارد. همه انسان‌ها در زندگی مشکل دارند، اما انسان موفق، کسی است که با زندگی خود مشکل نداشته باشد. این یعنی رضامندی از زندگی» (پسندیده، ۱۳۸۹، ص ۷). رسیدن به رضایت از زندگی در پرتو یافتن معنای زندگی و ترسیم نقشه راه زندگی یا به عبارت دیگر، سبک زندگی صحیح امکان‌پذیر است.

در مقابل، انسان‌های با ضریب موفقیت کمتر، در برخی مقاطع زندگی خود، ممکن است با اصل زندگی مشکل داشته باشند. تنظیم سبک زندگی بر مبنای دریافت معنا و مفهوم مشخصی از زندگی و هدف آن امکان‌پذیر است. اینکه دلایلی لاما می‌گوید: «میزان قابل‌توجهی از سلامتی و خوشی و خرسندی ما، بسته به این است که تا چه اندازه توانسته باشیم شادی و دلخوشی دیگران را برآورده ساخته و به آنان خدمت کنیم» (دلایلی لاما، ۱۳۸۲ ج، ص ۳۶)، اگرچه در نگاه اول صحیح به نظر می‌رسد، اما تداعی نوعی نگاه ابزاری نسبت به دیگران برای رسیدن به خوشی است. پرسش این است که اگر تحصیل شادی از راهی غیر از تأمین شادی دیگران امکان‌پذیر بود، آیا باز هم باید در جهت دلخوشی دیگران گام برداشت؟! در مکاتب اخلاقی غرب، دیدگاه استوارت میل و بتسام، تشابهی با این دیدگاه دارد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶).

دلایلی لاما، میان لذت و شادی تفکیک قائل شده است. بر این اساس، انسانی که به دنبال شهوت جنسی است، اگرچه لذت آنی می‌برد، اما به زندگی شاد نائل نشده است. همین‌طور کسی که غذایی می‌خورد در حال لذت است، نه شادی. شادی عبارت است از: مقوله‌ای همچون علم، معرفت، دانش و قدرت روحی. به این ترتیب، لذت امری حسی است و شادی امر معنوی. شادی نمونه‌ای از هیجان مثبت است. براساس اصول لذت‌گرایی، موجودات زنده برانگیخته می‌شوند تا به دنبال لذت باشند و از درد اجتناب کنند (فرانکن، ۱۳۸۸، ص ۵۱۰). از دید نظریه‌پردازان شناختی، شادی چیزی است که فرد در مسیر هدف تجربه می‌کند (همان، ص ۵۱۳). بنابراین نمی‌توان شادی را به‌عنوان خود هدف فرض کرد، بلکه در راه اجتناب از درد و به‌عنوان یک هیجان مثبت در مسیر هدف باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

احساس رضایت و لذت بردن از چیزی، هم‌افق با مفهوم شادی می‌باشد. این مفاهیم همگی از انفعالات نفسانی و روانی آدمی است، پس چگونه می‌توان شادی را هدف زندگی معرفی کرد، حال آنکه یک جانی در حین ارتکاب جرم هم، ممکن است احساس رضایت و شادی کند! پس اگر رضایت و لذت، به‌تنهایی تعیین‌کننده ارزش اعمال نیست، شادمانی نیز دارای چنین وزن و ظرفیتی نمی‌تواند باشد!

۲. دالایی لاما، به جای طرح موضوع رنج و سختی دنیا از منظر بوداییان، بر شادمانی پایدار تکیه می‌کند. به‌عبارت دیگر، مفهوم مخالف تعبیر بودا را مورد توجه قرار می‌دهد. یکی از عوامل اصلی تأثیرگذار بر اندیشه‌های وی را باید همین کیاست و زیرکی در طرح دیدگاه‌های وی دانست.

بنابراین، اگر او بخواهد براساس اصل بودیسم سخن بگوید، مطلب از ذهن دور می‌شود و با استقبال بشر امروزی مواجه نخواهد شد، لذا وی به ساده‌سازی دین بودیسم دست یازیده و هدف نهایی این دین، یعنی آزادی مطلق و رها شدن از هر تعین وجودی (نیروانا) را به شادی تقلیل داده تا برای انسان معاصر ملموس‌تر و دست‌یافتنی‌تر شود. هرچند به این هدف نیز مراتبی داده، معتقد است: شادی گذرا مطمح‌نظر او نیست (فعال، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

ب. سبک زندگی؛ سبک مهرورزی

نگرش دالایی لاما به موضوع صمیمیت و مهربانی به‌عنوان بستر و زمینه‌ساز شادکامی، فرامذهبی است. وی مهرورزی، صمیمیت، عشق و عاطفه را برای زندگی روزمره ضروری می‌داند و مسیر الگوی هستی را سرشار از علاقه و عشق می‌یابد و آن را راه زندگی و واقعیت می‌داند (دالایی لاما و کاتلر، ۱۳۸۷، ص ۵۴). برای مقابله با مشکلات و تقویت حس نوع‌دوستی و پشتکار، دالایی لاما معتقد است: «آیات هشت‌گانه» را باید هر روز زمزمه کرده و آنها را بخشی از زندگی روزانه خویش سازیم. در مواجهه با مشکلات، می‌بایست بی‌درنگ آیات هشت‌گانه را خوانده و زمزمه کرده و به کار بندیم. وی این آیات را این‌گونه برمی‌شمارد:

یک: باشد که من، در تلاش برای رساندن بالاترین یاری‌ها به همه زیوندگانی که ادراک دارند، همواره آنان را گرمی دارم. دو: باشد که در پیوند با دیگران، خود را از همه پست‌تر شمرده، و در ژرفای دلم، آنان را از خود برتر دانم. سه: باشد که در همه حال ذهن خویش را واری کرده و همین که کلتا یا وهم و دروغ بدان راه یافت و مرا و دیگران را به خطر افکند، استوارانه با آن رویارویی کرده و دورش سازم. چهار: باشد هنگامی که به شروران برخورد و فشار غم و گناه خشونت بار دلم را به درد آورد، این نادران را، چنان‌که گویی به گنجینه‌ای بالارزش دست یافته‌ام، گرمی دارم و به ایشان مهر ورزم. پنج: باشد

هنگامی که دیگران از روی رشک با بدرفتاری و ناسزاگویی و مانند اینها با من برخورد کردند، رنج شکست را به جان خود خریده و پیروزی را پیشکش ایشان سازم. شش: باشد که هرگاه به کسی در نهایت نیکخواهی یاری رساندم و او مرا به سختی رنج ساخت، به او چون پیر راهنمای متعالی خویش بنگرم. هفت: باشد که از هر راهی که امکان‌پذیر باشد، به همه مادرانم بهره رسانده و به ایشان نیکبختی ارزانی دارم؛ باشد که در نهان، رنج و تیره بختی مادران را به خود پذیرم. هشت: باشد که با درنگر داشتن هشت اصل دنیوی، همه این اصل‌ها را از آلودگی دور دارم و با دیدن اینکه همه درمه خواب و خیالی بیش نیستند، از همه وابستگی‌ها بر کنار مانده و از بند سامسارا رها گردم (دالایی لاما، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۴۹).

وی معتقد است: صلح و دوستی و مهرورزی را به‌عنوان یک اصل مشترک سرلوحه برنامه زندگی خویش قرار دهیم و سبک زندگی خود را با این نگرش تنظیم نماییم: «تمامی مذاهب بزرگ در تأکید بر صلح و دوستی نظر مشترکی دارند، اما مهم این است که ما بتوانیم صلح و دوستی را جزو اصول زندگی روزانه خویش قرار دهیم» (دالایی لاما، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۶۲).

دالایی لاما معتقد است: فشرده درمه بودا با دو جمله قابل بیان است: «اگر می‌توانید، به دیگران خدمت کرده و آنان را یاری دهید. و چنانچه نمی‌توانید، دست‌کم از آزدن ایشان بپرهیزید». وی همچنین موضوع اصلی آموزه‌های آیین تراوادا را رستگار ساختن خویش معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱). وی حتی عشق به دشمنان را نیز نشانه عشق حقیقی می‌داند: «اگر عشق و محبت خود را به تمامی موجودات، حتی به دشمنانتان ابراز دارید، عشق شما حقیقی است» (همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۶۸). عشق و محبت همیشه ایده‌آل است. چندان مهم نیست که شما به تولد مجدد اعتقاد داشته باشید یا خیر، مهم این است که در تمامی لحظات زندگی به عشق نیازمند و محتاجید. انسان‌ها در صورتی می‌توانند از محیط گرم خانواده، برادری‌های حقیقی، مساوات و صلح واقعی برخوردار باشند که عشق در قلبشان شعله‌ور گردد (همان، ص ۷۵).

انسان‌ها از هر مذهب و دینی می‌توانند از قلبی مهربان و یا عشق به هم‌نوعانشان برخوردار باشند. این امر، کاملاً عادی است که به هیچ‌وجه ربطی به مذهب یا هرگونه وابستگی سیاسی ندارد (همان، ص ۷۶). همچنین وی اساس حیات روحانی را محبت و نحوه نگرش هر انسان نسبت به سایرین می‌داند (همان، ص ۲۱).

تحلیل و بررسی

۱. نگرش مهرورزانه توأم با محبت عام از اصول پذیرفته هر مکتب و مسلکی است. نکته مهم این است

که مبنای احترام و تکریم انسان‌ها چیست؟ آیا هر کس که دارای حیات طبیعی همچون سایر انسان‌ها است، از ارزش همسانی با دیگران برخوردار است، یا ارزش انسان‌ها به انسانیت آنهاست؟ نگرش اسلام این است که مبنای احترام به انسان‌ها، بر مدار قرابت آنها به انسانیت و ارزش‌های انسانی است. برخی انسان‌ها به تعبیر قرآن حتی از حیوانات نیز پست‌ترند: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). طبیعی است که چنین انسان‌هایی شایسته تکریم نیستند.

۲. احترام و محبت به تمامی انسان‌ها، نوعی ظلم نسبت به حق مظلومان و تشویق ظالمان به ظلم بیشتر است؛ زیرا نتیجه این بینش، تجری و گستاخی ظالم و احساس امنیت در رفتارهای جنایتکارانه است. این خود، نوعی بی‌عدالتی و دور شدن از ارزش‌های انسانی است. دلایلی لاما، براساس اندیشه‌های مهرورزانه خویش، با اعدام جنایتکاری همچون صدام مخالفت نمود! وی معتقد است: صدام قابل اصلاح بود و اعدام برای افراد غیرقابل تربیت است. معلوم نیست که اگر صدام چه تعداد انسان بی‌گناه را می‌کشت، شایسته این مجازات می‌شد؟! از سوی دیگر، وی دست دوستی به‌سوی جنایت‌کاران رژیم صهیونیستی دراز می‌کند. آیا چنین شخصیتی می‌تواند خود را دوست دشمنان این رژیم هم بداند؟

اسلام به همان اندازه که با ظلم مخالف است، با انظلام و پذیرش ظلم نیز مخالف است. پیشکش کردن پیروزی به ظالم و جنایتکار، با عزت نفس و کرامت انسانی ناسازگار است.

ج. مراحل ایجاد تغییر در سبک زندگی

وی گام اول برای ایجاد تغییر در رفتارها و به تعبیری دیگر، سبک زندگی و غلبه بر رفتارهای منفی و ایجاد تحولات مثبت را «یادگیری» می‌داند. عوامل دیگری نیز در این موضوع وجود دارند: متقاعد شدن، تصمیم گرفتن، عمل کردن و تلاش. پذیرفتن تغییر، به تصمیم‌گیری منجر خواهد شد. سپس، عزم فرد برای عمل جزم می‌شود و عزم محکم به تغییر، به فرد کمک می‌کند برای تغییرات واقعی تلاش کند (دلایلی لاما و کاتلر، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳ و ۲۳۴). موضوع احساس ضرورت نیز از عوامل کلیدی است که هم در سطح شخصی و هم اجتماعی، عامل قدرتمندی برای ایجاد تغییر و غلبه بر مشکلات به‌شمار می‌آید (همان، ص ۲۳۵).

دلایلی لاما در پاسخ به این پرسش که چگونه باید احساس اشتیاق برای تغییر در زندگی را پرورش داد؟ پاسخ می‌دهد که: برای یک بودایی، روش‌های گوناگونی برای ایجاد اشتیاق وجود دارد. توجه به

ارزش حیات انسان و وجود نیروهای بالقوه موجود در بدن انسان و استفاده از آنها، برای مقاصد خوب بسیار پرمعنا خواهد بود؛ زیرا محرک احساس الزام برای استفاده از کالبد انسانی به روشی مثبت هستند. همچنین برای ایجاد احساس ضرورت، انجام اعمال مذهبی، فانی بودن انسان و مرگ و آگاهی از عدم جاودانگی، مشوق احساس ضرورت برای استفاده از لحظات گران‌بها می‌باشند (همان، ص ۲۳۶ و ۲۳۷).

دلایلی لاما عامل عدم موفقیت در ایجاد تغییرات مثبت در زندگی اغلب مردم را، خو گرفتن به انجام کارها به روشی خاص نسبت می‌دهد؛ یعنی فقط کارهایی را انجام می‌دهیم که دل ما می‌خواهد و عادت به انجام آن داریم. حل این مشکل نیز از طریق آشنایی مداوم با کمی تلاش می‌باشد (همان، ص ۲۳۹).

د. دوروش متفاوت در تقویت حس همدردی

دلایلی لاما، دو شیوه متفاوت برای تقویت حس همدردی را براساس متون بودایی مورد سفارش قرار داده است: ۱. پرورش همدردی طبیعی؛ ۲. راهنمای بودهی چیتا.

۱. روش اول مبتنی بر تصور این واقعیت است که همه موجودات، همچون مادر شما یا کس دیگری است که برایتان عزیز است. شما این حس را بیدار می‌کنید و آن را به تمام موجودات هستی گسترش می‌دهید و از این طریق، یک حس همدردی طبیعی و خود انگیزه را توسعه می‌دهید. در هر صورت، اگر احساسات شما به این دلیل که برخی را دشمن می‌انگارید و برخی را دوست دچار باشد، حس همدردی بروز نمی‌یابد و ابتدا با آرامش باید بر این حس تبعیض‌آمیز غلبه کرد (دلایلی لاما، ۱۳۸۴ ج، ص ۲۴۶). هنگامی که اعمال و رفتار سهل‌انگارانه گذشته را نادیده گرفته و ببخشاییم، دارای قدرتی خواهیم شد که توسط آن قادریم مشکلات مربوط به گذشته را از ریشه حل نماییم (همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۳۷).

۲. روش دوم در رابطه با پرورش همدردی واقعی از طریق توجه به دیگران، به‌عنوان افرادی همچون خود اوست. مثلاً درست همان‌طور که خود شما در آرزوی شادی و غلبه بر رنج هستید، دیگران نیز آرزوی مشابه دارند و همان‌طور که شما حق رسیدن به این آرزو را دارید، آنها نیز چنین حقی دارند. با این حس برابری، شما دیدگاه خویش‌تر مرکزی را دگرگون می‌سازید و خود را همچون دیگران می‌بینید و با آنها طوری ارتباط برقرار می‌کنید که گویی از خودتان برای خودتان عزیزتر هستید (همو، ۱۳۸۴ ج، ص ۲۴۷ و ۲۴۸).

دلایی لاما می‌افزاید:

مطابق با یک سنت تبتی، این دو روش متفاوت ترکیب می‌شوند و سپس، تعمق در مورد آنها صورت می‌گیرد. هنگامی که این تجربیات را برای پرورش روح نوع‌دوستی از طریق تفکر و تعمق تمرین کردید، سپس رسم بر آن است که با انجام مراسمی این حالت را تثبیت و تقویت کنید. مراسمی که در آن شما آشکارا بدهی چیتا ایجاد می‌کنید (همان، ص ۲۴۸). بدهی چیتا، به صورت دو عامل انگیزشی توصیف می‌شود. اولین عامل، همدردی واقعی نسبت به تمام موجودات هستی است و دومین عامل، تشخیص نیاز به دستیابی به روشنگری به منظور تأمین رفاه دیگران است (همان، ص ۲۴۲). اگر از زندگی خود در جهت مثبت استفاده کنیم، آن‌گاه حتی روزها و ماه‌ها و دوران‌ها معنی‌دار می‌شوند. از طرف دیگر، اگر زندگی خود را بدون هدف هدر دهید، در آن صورت حتی یک روز هم بسیار طولانی به نظر می‌رسد (همان، ص ۲۵۷). زمانی که اراده‌ای استوار و هدفی روشن داشته باشید، در آن صورت زمان اهمیتی ندارد (همان). این سخنان بخشی از توصیه‌های دلایی لاما به کسانی است که در صدد اجرای تعالیم بودایی هستند. در این سخنان، بر تفکر و قدرت اراده تأکید شده است. وی می‌نویسد:

بیشترین تأکید من در تمرینات روزانه، چهار حقیقت با شکوه و بدهی چیتا است (همان، ص ۲۶۲). آنچه در مورد کاروران و معتقدان به مذهب ما صادق است، در مورد مذاهب مثل مسیحیت، اسلام یا یهودیت نیز همان‌طور است مذهب شما هر چه باشد، اگر آن مذهب را قبول دارید، پس باید بخشی از زندگی شما باشد. اگر باقی اعمال شما تغییر نکنند تنها کافی نیست روزهای یکشنبه به کلیسا بروید و به مدت چند لحظه دستان خود را برای نماز کنار هم قرار دهید، جسم شما چه در کلیسا باشد، یا هر جای دیگر، آنچه هم است اینکه تعالیم مذهب شما باید به قلبتان نفوذ کرده باشد (همان، ص ۲۶۵ و ۲۶۶). این موضوع بسیار مهم است. تنها در آن صورت است که اعتقادات خود را تجربه می‌کنید. در غیر این صورت، باورها فقط به صورت اندکی دانش در ذهن شما باقی می‌ماند و وقتی شما با مشکلی مواجه شوید، برایتان سودی ندارند (همان، ص ۲۶۵).

تحلیل و بررسی

۱ در آیین اسلام و در موضوع معاشرت‌های ایمانی نیز تعابیر مشابهی به چشم می‌خورد. آیه شریفه «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)، گویای همین حقیقت است. البته باید روابط بین فردی، دوستانه و ایمانی، که دارای وجوه اشتراک فراوان هستند را از اختلافات بنیادی در انسانیت و حفظ حریم ارزش‌ها جدا نمود. دو قاعده تولی و تبری در نظام توحیدی اسلام، همپای یکدیگر و بلکه بُعد سلبی آن یعنی تبری مقدم بر بعد ایجابی آن (تولی) می‌باشد. آیه و شعار توحید، یعنی کلمه طیبه «لا اله الا الله» (محمد: ۱۹) نیز مؤید این سخن است. البته تبری و تولی نوعی همسویی با نظام آفرینش در جذب و دفع است. جهان هستی، جهان جذب

و دفع است و انسان نیز از این قانون مستثنی نیست و برای بقای خویش از این قانون پیروی می‌کند. در همین راستا، شکی نیست که با جامعه‌ای که دشمن جامعه اسلامی باشد و بخواهد مصالح مادی و معنوی مسلمانان را تهدید کند، نباید روابط دوستانه داشته باشیم، اما اگر با مصالح معنوی ما کاری نداشته باشند، و به سبب منافع خودشان با مسلمانان روابط برقرار کنند، که طبعاً برای جامعه اسلامی هم منافع مادی در بر خواهد داشت، چنین جامعه‌ای هر چند کافر باشند، مسلمانان نباید به دشمنی با آنان برخیزند (طاهری، ۱۳۸۸).

۲. در اصول اخلاق اسلامی، عفو و گذشت به‌عنوان شیوه کریمان و صاحبان مکارم اخلاق شناخته شده و قرآن مجید نیز در این زمینه می‌فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ» (اعراف: ۱۹۹). این تعبیر و تعابیر مشابه، نشان از اهمیت بخشی فوق‌العاده اسلام نسبت به پیوند میان انسان‌ها دارد.

۳. به‌نظر می‌رسد، باید میان سطوح مختلف عشق تمایز قائل شد. قطعاً عشق و علاقه به هم‌نوع در سطحی عام‌تر از عشق مبتنی بر ایمان مشترک به آرمان‌های متعالی جلوه‌گر می‌شود. در مرحله بعد، عشق به سایر جنبندگان نیز اعم از عشق به هم‌نوع می‌باشد. نکته قابل تأمل در این نگاه دلایی لاما این است که باید گفت: آدمیان دارای سه قوه عاقله، شهویه و غضبیه هستند که هریک از این قوا، باید در حد اعتدال مصرف شود. نوع مباحث دلایی لاما درباره عشق به سایرین، موهوم این است که وی اساساً به تأثیر و به‌کارگیری قوه غضبیه اعتقاد چندانی ندارد. درحالی که عقل و تجربه به‌طور عام و شرع به‌طور خاص، بر لزوم وجود این قوه در انسان گواهی می‌دهند؛ یعنی همان‌گونه که انسان نیاز به قوه جلب منافع دارد، به همین نسبت در مواقع لزوم باید به دفع ضرر و زیان مبادرت ورزد.

البته سبک زندگی و جهت‌گیری‌های عملی دلایی لاما، علی‌رغم ظاهر مهربانانه و مهرورزانه وی نسبت به تمامی انسان‌ها، نشان می‌دهد که وی نگرش یکسانی نسبت به انسان‌ها و دولت‌ها نداشته و ندارد. حمایت وی از رژیم کودک‌کش صهیونیستی و سکوت نسبت به تسلیحات اتمی دولت هند از یک‌سو، و موضع‌گیری نسبت به خشونت‌طلبی دولت چین در قبال تبت از سوی دیگر، گویای برخورد دوگانه وی در این موضوع است.

و. خودشناسی

توجه به استعدادها و ظرفیت‌های درونی و ایجاد زمینه شکوفایی آنها همسو با همدردی نسبت به همه جانداران و کنترل خشم، از ویژگی‌ها و امتیازات دیدگاه دلایی لاما تلقی می‌شود. این موضوع مبتنی بر نوعی خودشناسی و خودسازی است. نیازمندی به شناخت ماهیت خویش و درک فطری نسبت به

مفهوم «من»، فرایندی است که تقریباً در همه مکاتب اخلاقی به صورت‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است. اگر سبک زندگی به‌عنوان لایه خارجی فرهنگ متأثر از اخلاق و آداب پذیرفته شده فرد باشد و معرفت نفس نیز پیش در آمد اخلاق تلقی گردد، آن‌گاه می‌توان به‌راحتی به این پیامد رهنمون شد که یکی از کلیدهای مهم در عرصه عادت‌واره زندگی، ملاحظه نوعی «معرفت نفس و شکوفایی آن» است. البته هر مکتبی نسبت به این مسئله با عینک خاص خود بدان می‌نگرد. دالایی لاما بر این است که اگر بخواهیم بیاموزیم که از ظرفیت خود به شکلی سازنده استفاده کنیم، ابتدا نیازمند شناخت ماهیت خود هستیم و سپس اگر اراده داشته باشیم، یک احتمال واقعی برای دگرگونی قلب انسان موجود است (دالایی لاما، ۱۳۸۴، ص ۱۱). او معتقد است: حتی برای تغییر در هر جامعه‌ای، نقطه شروع حرکت باید از فرد آغاز گردد (همان، ص ۱۱). این حرکت از خود، کم کم زمینه تحول را در جامعه فراهم می‌نماید؛ زیرا «از جمله نخستین گام‌ها در راستای هرگونه تغییر و حرکت در جوامع بشری، اقدامات فردی بوده است» (دالایی لاما، ۱۳۸۲، الف، ص ۱۷۸).

تحلیل و بررسی

آغاز تحول و حرکت از خویش، یکی از اصول پذیرفته‌شده فرهنگ اسلامی است. قرآن مجید می‌فرماید: «قوا أنفسکم» (تحریم: ۶)؛ یعنی در مرتبه اول خودتان را حفظ کنید و این نوع خودسازی زمینه اصلاح جامعه را فراهم می‌کند: «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِيَارِكُمْ» (سبأ: ۴۶)؛ برای خدا دو تا دو تا یا به‌تنهایی قیام کنید. عموم پیامبران و بسیاری از اسوه‌ها و الگوهای دینی، معمولاً به‌تنهایی و یا دو نفره در مقابل جریان منحط جوامع خویش به احیای سنت‌های الهی و ترویج معارف دین همت گمارده‌اند. در سبک زندگی، تنظیم فعالیت‌ها و برنامه‌ها نباید بر مدار پذیرش و یا الزاماً عرف جامعه باشد؛ زیرا چه‌بسا جریان فرهنگی جامعه مسیری غلط را در پیش گرفته باشد، در چنین فضایی بر اندیشمندان و صاحبان فکر است که برای خدا در مقابل این جریان‌ها، حتی به‌تنهایی قیام نمایند.

نگرش اسلامی، راه سیر و سلوک و خدانشناسی را از مسیر معرفت نفس معرفی می‌کند، به‌گونه‌ای که حتی معرفت نفس کامل‌ترین و برترین راه به شناخت پروردگار معرفی شده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۲ و ۷۶) و راه معرفت نفس، همان سیر انفسی است و هیچ راهی غیر از راه معرفت نفس موجب پیدایش معرفت حقیقی نمی‌گردد (همان، ص ۸۴). علامه طباطبائی، کیفیت این راه را چنین معرفی می‌کند:

با مراعات دستوراتی که در شرع برای دستیابی به انقطاع رسیده است، همچون توبه، انابه، محاسبه، مراقبه، صمت، جوع، خلوت، بیداری، آغاز می‌شود و سالک با عمل به دستورات و انجام عبادات، به مجاهدت با نفس می‌پردازد و با اندیشیدن و پند آموختن، عبادات و اعمال را مدد می‌رساند تا اینکه منجر به انقطاع کامل و غفلت از نفس و توجه تام به خداوند سبحان می‌گردد و طالعی از غیب درخشیدن می‌گیرد و به دنبال آن، نعمات الهی و جذبات رحمانی پی در پی فرا می‌رسند و موجب محبت و گرایش بیشتر به معبود، که همان ذکر و یاد خداست، می‌شوند. سپس، برقی می‌درخشد که هیچ‌گاه فروکش نمی‌کند و جذبه‌ای طالع می‌گردد و اشتیاقی دست می‌دهد تا اینکه سلطان محبت در دل استقرار می‌یابد و ذکر بر نفس مستولی و چیره می‌گردد و به مقام جمع می‌رسد و امر پایان می‌یابد، و همانا پایان هر چیز به سوی پروردگار تو است (همان، ص ۹۲).

راه مبارزه با خودخواهی

بی‌تردید راه بهتر شناسایی ظرفیت‌ها و توانایی‌های آدمی، وی را به ویژگی‌های مثبت و منفی او رهنمون می‌سازد یکی از آفات بزرگ و مبنایی در مسیر معرفت نفس، موضوع خودخواهی است. دالایی لاما، در این زمینه معتقد است:

برای غلبه بر خودخواهی که منشأ تمام مسائل است و تقویت ایثار که منبع همه نیکی‌هاست، ضرورت دارد، احترام به دیگران را کانون توجه قرار دهید و برای راحتی و رفاهشان بکوشید (دالایی لاما، ۱۳۸۲، ص ۱۴). خودخواهی منشأ بروز مشکلات و محبت سرچشمه پاکی‌هاست. انسان‌ها تنها با ارائه احساسی برتر از احترام نسبت به دیگران و در نظر گرفتن سعادت ایشان قادر به کاهش خودخواهی و افزایش محبت در درون خود هستند (همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۳۱). غرور و خودستایی، شکست واقعی است (همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۵۶).

تحلیل و بررسی

سخنان دالایی لاما، مبنی بر اینکه خودخواهی منشأ عموم مسائل مربوط به رذایل است، همسو با معارف و اخلاق اسلامی است. محور عبور از خودخواهی نیز پیاده کردن نوعی از خودگذشتگی و عطف توجه به غیر است. اساساً انسان‌های «سبک‌ساز» با درک منشأ مفاسد آدمی، به ارائه راه‌حل دست زده و توفیقاتی نیز کسب کرده‌اند که قابل ستایش است، اگرچه در این مسیر با فرازونشیب‌ها و چالش‌هایی در نظریه‌پردازی مواجه شده‌اند که در برخی از آنها، به دلیل انقطاع از سرچشمه وحی است.

ه. مراقبه

«مراقبه»، به‌عنوان محور اعمال دینی، جایگاه رفیعی در آیین بودا به خود اختصاص داده است. در میان

بوداییان تبتی، این باور وجود دارد که چون استعدادهاى افراد متفاوت است، برای وصول به نیروانا، هرکس می‌تواند از شیوه‌های متفاوتی از آیین‌ها یا مراقبه استفاده کند (هاکینز، ۱۳۸۲، ص ۲۴). «مراقبه شیوه‌ای برای آرامش ذهن، کشف پوچی نفس و جهان و رسیدن به نیروانا (فنا) می‌باشد» (مظاهری سیف، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲). بر همین اساس، مراقبه به‌عنوان برنامه‌ای عملی که بخشی از اوقات زندگی روزانه مردم، به‌ویژه راهبان را به خود اختصاص می‌دهد، از موقعیت ویژه‌ای در نزد دلایلی لاما برخوردار است. این موضوع، تا آنجا اهمیت دارد که وی گاهی در سخنرانی‌های خود در جمع مردم، مبادرت به مراقبه دسته‌جمعی می‌کند.

از دیدگاه بوداییان، دوستی یا شفقت حتی نسبت به دشمن، بخشی از روش مراقبه خاص است که متضمن صبر مستمر و ضبط نفس است (منسکی و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳). دلایلی لاما، مبنای مراقبه را «دگرگون ساختن ذهن» معرفی می‌کند و معتقد است: مراقبه انواع مختلفی دارد. در یک تقسیم‌بندی، مراقبه را دوگونه می‌داند: «مراقبه موشکافانه، و مراقبه یک‌سونگرانه. دستمایه اصلی روبه‌رو شدن با حالات منفی، مراقبه موشکافانه است. انسان از راه بررسی و موشکافی مسائل، می‌تواند به آگاهی یا باور نوینی برسد. با افزایش این آگاهی، نیروهای ضد آن کاهش می‌یابند. از راه مراقبه یک‌سونگرانه، همه نیروهای ذهنی خویش را در یک راستا به کار می‌اندازیم» (دلایلی لاما، ۱۳۸۱، ص ۸۴). در روش بودایی [مراقبه و تفکر] فرد متفکر، بوداها یا بودی ساتواهایی را در ذهن خود مجسم می‌کند (چینگ، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷). همه مذاهب بودا، مراقبه را محور اعمال دینی خود می‌دانند، ولی هر مذهب با ویژگی‌های آیینی خود تعریف می‌شود (همان، ص ۲۳). دلایلی لاما معتقد است: برای پرورش پرهیزکاری راستین در وجودتان ضرورت دارد که درس‌ها و احادیث معنوی را خوب درک کنید. بودای بزرگ، بر تحول ذهن و روح تأکید داشت و مراقبه را بهترین شیوه برای تحول روح دانست. مراقبه روح‌تان را صیقل داده و آن را از مفاهیم باطل و منسوخ پاک و مطهر می‌سازد. مراقبه درست محتاج شناخت و آگاهی است (دلایلی لاما، ۱۳۸۲، ص ۶۸).

رهبر بوداییان تبت، نسبت به آرامش‌خاطر مبتنی بر اندیشه پاک عنایت خاص دارد: «اینکه استفاده از امکانات مادی به ما رضایت خاطر بدهد یا نه، بستگی به طرز برخورد ذهنی دارد» (دلایلی لاما، ۱۳۸۴، ص ۶۷). ضمن اینکه معتقد است: «مراقبه باید پایه و شالوده عمل را پی‌ریزی کند» (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱). وی در عین تأکید بر نقش دعا یا آرزو در تحول معنوی، معتقد است: «دعا یا آرزو به‌خودی‌خود، در تحول معنوی مؤثر نیست. تلاش مداوم از طریق تعالیم مراقبه، تنها وسیله

رشد و کمال است» (همان، ص ۱۸). نقش مراقبه تا حدی است که وی از آن به‌عنوان کلید راهگشای رشد معنوی یاد می‌کند (همان، ص ۲۰).

تحلیل و بررسی

در تعالیم عرفانی و اخلاقی اسلام، مراقبه بخشی از فرایند سیر و سلوک معنوی به‌شمار می‌آید. اهل دل در رسیدگی به حالات نفس موضوع مشارطه، مراقبه و محاسبه نفس را مطرح می‌کنند. البته، مراقبه اسلامی در مسیر تعالی روح به هدف قرب الهی مورد توجه قرار می‌گیرد و با آنچه امثال دلایلی لاما از آن یاد می‌کنند، تفاوت اساسی در روش، مبانی، مفاهیم و اهداف دارد.

۱. سبک تغذیه

وی در مسیر مهربانی و پرهیز از آسیب رساندن به دیگران، راه افراطی گیاه‌خواری را در پیش گرفته و آن‌گاه براساس تجربه گذشته خود، شیوه خود را تغییر داده است. سخن وی در این زمینه، شنیدنی است:

گیاه‌خواری بسیار بسیار نیکوست. خود من در آغازهای دهه شصت، تلاش کردم تا گیاه‌خوار شوم و تا نزدیک دو سال یک گیاه‌خوار سفت و سخت به جا ماندم. اما، مشکلاتی جسمانی پیدا کردم و از این روست که دیگر گیاه‌خوار نیستم. این روزها من یک روز در میان، گیاه‌خواری می‌کنم. بنابراین، کم‌و‌بیش، شش ماه از سال لب به گوشت نمی‌زنم... روزانه هزاران ماهی کشته می‌شوند. برای کام‌جویی یک شکم انسانی این همه زندگی گرفته می‌شود. ما می‌بایست گیاه‌خواری را گسترش دهیم. این کار بیش از اندازه باارزش است. به‌راستی احساس می‌کنم که شمار ما انسان‌ها می‌بایست کاهش یابد. ما می‌بایست جان‌گونه‌های دیگر را برهائیم (دلایلی لاما، ۱۳۸۱، ص ۸۶).

تحلیل و بررسی

۱. پرسش اساسی این است که آیا به‌خاطر حیوانات باید شمار انسان‌ها کاهش یابد، یا به‌خاطر انسان‌ها، از حیوانات برای تغذیه استفاده نمود؟ آیا سایر موجودات برای انسان‌ها خلق شده‌اند یا انسان‌ها برای آنها؟ آیا استفاده صحیح از مواهب طبیعت، عامل انقراض حیوانات می‌شود، یا بهره‌برداری نامتعارف و نامتوازن؟ آیا باید جلوی پرخوری بعضی را گرفت، یا به کاهش جمعیت انسانی به‌طور مطلق فتوا داد؟ آیا گیاه‌خواری به‌تنهایی با طبیعت و ساختار وجود جسمانی و دستگاه هاضمه انسان سنخیت دارد؟ اینها سؤالاتی است که مکتب بودا و دلایلی لاما به‌عنوان نماینده این مکتب، باید به آنها پاسخ دهد.

۲. نکته دیگر اینکه گیاهان نیز از نوعی حیات برخوردارند، و فقط حیوانات نیستند که بهره‌ای از زندگی دارند. پس وی باید از خوردن گیاه هم پرهیز نماید؟! دیدگاه دلایلی لاما ریشه در عقاید بودیسم دارد. در زمان بودا، خوردن گوشت ممنوع نبود، ولی اعضای سانگا اجازه نداشتند حیوانی را برای خوراک بکشند، یا حتی پرورش دهند؛ زیرا این امر مستلزم گرفتن جان بود. اما مجاز بودند گوشتی را که مردان خانواده به آنها می‌دادند، بخورند، مشروط بر اینکه مشخصاً برای آنها کشته نشده، و تنها مازاد مصرف مردان خانواده باشد. مسلماً همه بوداییان گیاه‌خوار نبودند و نیستند، باید به خاطر داشت که در ژاپن روستاهایی وجود داشت که کار مردم آن، ماهیگیری و خوراک اصلی مردم آن ماهی بود. در تبت تولید سبزی کافی برای تغذیه تمام مردم دشوار بود. مردم تبت دقت داشتند که اصل نگرفتن جان را رعایت کنند، و کوشیدند کمترین حیوانات لازم را برای تغذیه مردم بکشند. مثلاً یک گاو‌میش در مقایسه با یک جوجه، مردم بیشتری را تغذیه می‌نمود (منسکی و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۲۰۳).

۳. راه صحیح تغذیه از منظر علم، عقل و دین اسلام، بهره‌گیری شایسته از خوان گسترده الهی و اغذیه حلال و طیب به نحو متعادل است. سیستم گوارشی بدن انسان، به‌گونه‌ای طراحی شده که هم مستعد گیاه‌خواری و هم گوشت‌خواری است. نکته جالب در این سخنان دلایلی لاما، اینکه وی اظهار می‌دارد که گیاه‌خواری برای وی مشکلات جسمی ایجاد کرده، ولی در عین حال به این روش توصیه می‌کند!

۴. اسلام بر رفتار نیکو و بهره‌گیری درست از حیوانات تأکید دارد و به انسان اجازه نمی‌دهد حقوق حیوانات را نادیده انگارد و اسباب اذیت آنها را فراهم سازد. از این‌رو، مدارا در بهره‌گیری‌های مختلف از حیوان جزو فرهنگ اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۴۹). این موضوع به اندازه‌ای مورد توجه واقع شده که حتی ظلم و تجاوز و دام‌اندازی و بی‌خبر کشتن حیوانات بی‌زبان جز سوء عاقبت و نکبت ثمره‌ای ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۲۶).

آرمان دلایلی لاما

از آنجاکه اوج اندیشه‌های انسان‌ها را در آرمان‌های آنها می‌توان مشاهده نمود و سبک زندگی هم با تمامی حوزه‌های زندگی از جمله خوردن و خوابیدن در تماس است، عصاره دیدگاه دلایلی لاما در سبک زندگی را در این سؤال و پاسخ کوتاه می‌توان دریافت نمود که «چه چیزی بیش از همه،

مایه خوشحالی حضرت‌عالی می‌گردد؟» او پاسخ می‌دهد: «خواب خوش و خوراک نیکو» (دلایلی لاما، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵).

تحلیل و بررسی

در نقد این اظهارنظر، ضمن توجه به صراحت بیان وی، چند نکته قابل توجه است:

۱. یکی از معتبرترین الگوهای نیاز در روان‌شناسی، نظریه نیازهای اساسی مازلو است. نیازها را می‌توان به صورت سلسله‌مراتبی که نیازهای نخستین در پایین مرتب شده‌اند، طبقه‌بندی کرد. تنها وقتی نیازهای سطح پایین ارضا شوند، مجموعه بعدی نیازها اهمیت پیدا می‌کنند. مردم وقتی به نیازهای ایمنی می‌پردازند که نیازهای زیستی آنها ارضا شده باشد. همین‌طور قبل از اینکه سراغ نیازهای تعلق‌پذیری و عشق بروند، نیاز به ایمنی آنها باید ارضا شود (فرانکن، ۱۳۸۸، ص ۴۸ و ۴۹). سلسله نیازهای مازلو به شکل یک هرم ترتیب داده شده‌اند. حال اگر این هرم را در نظر بگیریم، دیدگاه دلایلی لاما، که آرمان وی به‌عنوان رهبر دینی و سیاسی بوداییان را در خوردن و خوابیدن خلاصه می‌کند، قابل تأمل است! در این هرم، نیازهای مادی و فیزیکی که مشتمل بر خوراک و خواب و پوشاک و... می‌شود، در قاعده هرم و از نیازهای اولیه به حساب می‌آید و نه نیازهایی که آرمان فرد را به لحاظ کیفی تشکیل می‌دهد.

۲. اگر «مهم‌ترین رمز و راز و ویژگی مهم نیازهای حقیقی انسان که آن را از دیگر نیازها متمایز می‌سازد، جاودانگی است» (موفق، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰)، آیا آرمان دلایلی لاما سطحی و ابتدایی به نظر نمی‌رسد؟ پس در این صورت، تمایز انسان با حیوان در چه امری است؟ غایت قصوای رفتارهای حیوانات هم همین است! انسانیت انسان در گرو رفتارهای انسانی است، نه حیوانی! آرمان بلند دلایلی لاما در این سخن کوتاه وی، برای کسانی که به دنبال الگو قرار دادن او می‌باشند، کاملاً نمایان است؛ اگرچه با رعایت انصاف باید اذعان کرد که این آرمان وی، با سایر دیدگاه‌ها و زندگی وی نیز سازگاری ندارد!

۳. آیه ۲۹ و ۳۰ سوره نجم، تحلیل زیبایی از این نوع نگرش ترسیم می‌کند «ذَلِكُمْ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ»؛ «متنهای علم و فهم این مردم تا همین حد است خدا به حال آنکه از راه حق گمراه شد و آنکه هدایت یافت کاملاً آگاه است.» این آیه دلالت دارد بر اینکه اعراض از ذکر خدا، غفلت از آیات اوست، و موجب می‌شود که دید آدمی کوتاه گشته، علم او در

چهار دیواری تنگ زندگی دنیا و شئون آن دور بزند. آری، کسی که از یاد خدا غافل است، خواستش نیز از چهاردیواری زندگی مادی دنیا فراتر نمی‌رود، و این خود ضلالت از راه خداست» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۷).

نتیجه‌گیری

دلایلی لاما به‌عنوان رهبر بوداییان تبت و چهره بین‌المللی که مورد توجه محافل غربی و طیفی از مردم ما نیز هست، سبک زندگی موردنظر خود را در راستای اندیشه‌های بودایی بر مدار شادی، دوری از رنج و تقویت حس همدردی براساس مهرورزی و انجام تمرینات هشت‌گانه، معرفت نفس، مراقبه و گیاه‌خواری قرار داده است.

تمامی فعالیت‌های روزانه در جهت کسب شادی انجام می‌شود. همدردی با دیگران براساس مهرورزی عام زمینه نشاط و آرامش زندگی را فراهم می‌کند. صلح و مهرورزی حتی نسبت به دشمنان، باید جزو اصول زندگی روزانه در نظر گرفته شود. اگر بخواهیم از ظرفیت خود به شکلی سازنده استفاده کنیم و یا در جامعه تغییر ایجاد کنیم، ابتدا نیازمند شناخت ماهیت خود هستیم. بخشی از فعالیت‌های روزانه باید صرف مراقبه در جهت آرامش و بر مبنای دگرگون ساختن ذهن گردد. روش گیاه‌خواری بوداییان و دلایلی لاما، نوعی تغریط در شیوه تغذیه آنها قلمداد می‌شود و با طبیعت و ساختار گوارشی انسان نیز همخوانی ندارد. اشکال اساسی آموزه‌های وی در سبک زندگی برآمده از تزلزل جایگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسانه وی، به دلیل عدم اعتقاد به آموزه‌های وحیانی و نوعی التقاط در امتزاج حق و باطل است. از این رو، پیروان و اشاعه‌دهندگان اندیشه‌های وی باید با احتیاط کامل به آراء وی بنگرند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۷، عرفان: بخش پنجم- بودیسم و جینیسم، بی‌جا، بی‌تا.
- آکسفورد ادونس - دیکشنری، Oxford Advanced learners Dictionary of current English، ۱۳۸۱، تهران، معرفت و زبان‌آموز.
- پسندیده، عباس، ۱۳۸۹، رضایت از زندگی، چ هشتم، قم، دار الحدیث.
- بی‌ناس، جان، ۱۳۷۰، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، چ چهارم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، مفاتیح الحیاة، چ پنجم، قم، اسراء.
- چینگ، جولیا، ۱۳۸۳، ادیان چین، ترجمه حمیدرضا ارشدی، تهران، باز.
- دلایلی لاما و هوارد. سی. کاتلر، ۱۳۸۷، هنر شادمانگی، ترجمه تینا حمیدی و نغمه میزانیان، چ سوم، تهران، قطره.
- دلایلی لاما، ۱۳۸۱، زندگی در «واه»ی بهتر، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، ماهی.
- _____، ۱۳۸۲ الف، کتاب کوچک ژرف‌اندیشی، ترجمه مهرداد انتظاری، تهران، علم.
- _____، ۱۳۸۲ ب، کتاب کوچک عقل و خرد، ترجمه محمدرضا آل‌یاسین، تهران، هامون.
- _____، ۱۳۸۴ الف، کتاب خرد، ترجمه میترا کیوان مهر، تهران، علم.
- _____، ۱۳۸۴ ب، کتاب عشق و همدردی، ترجمه میترا کیوان مهر، تهران، علم.
- _____، ۱۳۸۴ ج، کتاب بیداری، ترجمه میترا کیوان مهر، تهران، علم.
- الدنبرگ، هرمان، ۱۳۷۳، فروغ خاور (بودا)، ترجمه بدرالدین کتابی، چ سوم، تهران، اقبال.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۱، همیشه بهار، قم، دفتر نشر معارف.
- طاهری، سیدمحمود، ۱۳۸۸، «تولی و تبری در اسلام»، مبلغان، ش ۱۲۵، ص ۸۳-۹۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، ولایت نامه، ترجمه همایون همتی، تهران، روایت فتح.
- _____، بی‌تا، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- پاشایی، ع، ۱۳۶۸، بودا، تهران، مروارید.
- _____، ۱۳۸۰، هینه یانه، تهران، نگاه معاصر.
- عزیزی، عباس، ۱۳۸۶، نهج البلاغه موضوعی، چ دهم، قم، صلاة.
- فاضلی، محمد، ۱۳۸۲، مصرف و سبک زندگی، قم، صبح صادق.
- فرانکن، رابرت، ۱۳۸۸، انگیزش و هیجان، ترجمه حسن شمس اسفندآباد، غلامرضا محمودی، سوزان امامی‌پور، تهران، نشر نی.

نقد و بررسی سبک زندگی از منظر دلایلی لاما ❖ ۱۳۵

- فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *نگرشی به آراء و اندیشه‌های دلایلی لاما*، تهران، سازمان ملی جوانان.
- فیست جی و گریگوری جی فیست، ۱۳۸۴، *نظریه‌های شخصیت*، تهران، روان.
- کاوایانی، محمد، ۱۳۹۱، *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مظاهری سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۹، *جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور*، چ چهارم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- منسکی، ورنر، و همکاران، ۱۳۷۸، *اخلاق در شش دین جهان*، «بوداییسم (پگی مورگان)»، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۸۶، *درسنامه ادیان شرقی*، قم، کتاب طه.
- موفق، علیرضا، ۱۳۸۸، *معنای زندگی*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- مهدوی‌کنی، محمدسعید، ۱۳۸۷، *دین و سبک زندگی*، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- مهدی‌زاده، حسین، ۱۳۹۰، «پیشینه دانش سبک زندگی»، *سوره اندیشه*، ش ۵۰.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- ویستر، میریام، ۱۳۷۹، *Merriam-websters collegiate Dictionary*، تهران، ابتدا.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۱، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- هاکینز، برادلی، ۱۳۸۲، *دین بودا*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۵۳، *فیلسوفان بزرگ*، ترجمه اسدالله مبشری، بی‌جا، پیام.
- _____، ۱۳۶۴، *بودا*، ترجمه اسدالله مبشری، بی‌جا، نقره.

همدردی در آیین بودایی و فلسفه شوپنهاور

فاطمه کوکبی دلاور / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد kokabi_fateme@yahoo.com

haghi@ferdowsi.um.ac.ir

hasanzadeh@ferdowsi.um.ac.ir

علی حقی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

مهدی حسن‌زاده / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۳/۴/۳ - پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۰

چکیده

«همدردی» (کرونا)، یکی از آموزه‌هایی است که اهمیت آن در دو جریان اصلی آیین بودا (ترواده و مهاییانه)، به یک میزان نیست. همدردی سومین مقام از مقامات چهارگانه معنوی است که در ترواده، تنها مقامی برای ارهت و در مهاییانه، علاوه بر ویژگی اصلی بودیستوه، منجر به نجات نیز می‌گردد. برای آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰)، آموزه ودایی «تو همانی»، همان وحدت متافیزیکی است که همواره از آن سخن می‌گفت. وی همین آموزه را زیربنای اصل همدردی می‌داند. او زیربنای رنج را مایا دانسته و معتقد است زدودن مایا از طریق درک حقیقت هستی، یعنی درک همان آموزه تو همانی، منجر به تحقق آموزه «نه-خود» و فرادانش حقیقی می‌گردد. رهایی از سنساره نیز زمانی اتفاق می‌افتد که آموزه «نه-خود» عملی گردد؛ یعنی کرونا و پس از آن، نیروانه محقق می‌گردد. این سیر در آیین بودای مهاییانه بسیار پررنگ است. درواقع، همدردی مشخصه اصلی آیین بودای مهاییانه است که هدف نهایی بودیستوه است. نجات یا رستگاری، چیزی است که فلسفه شوپنهاور آن را به سختی ممکن می‌داند و از این جهت، فلسفه وی به آیین بودای ترواده نزدیک می‌شود.

کلیدواژه‌ها: همدردی (کرونا)، آیین بودا، مهاییانه، ترواده، شوپنهاور.

مقدمه

موضوع همدردی یا شفقت، یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در اخلاق، ادیان و آیین‌های گوناگون است. ادیان و آیین‌ها گوناگون، با بیان‌هایی متفاوت، همدردی را توصیه کرده‌اند. با وجود اینکه موضوع همدردی در اسلام بسیار عمیق‌تر، جامع‌تر و پررنگ‌تر از سایر ادیان است و از اهمیت والایی برخوردار است، مقاله حاضر به بررسی تطبیقی و نه ترویجی موضوع موردنظر در آیین بودایی و فلسفه شوپنهاور می‌پردازد (برای بررسی بیشتر در مورد آیین بودا ر.ک: آزادیان، ۱۳۹۰؛ احمدی، ۱۳۹۰؛ حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۸۸). در فلسفه غرب در میان مکاتب مختلف فلسفی و فیلسوفان گوناگون تنها آرتور شوپنهاور بود که همدردی را به‌عنوان بنیانی برای اخلاق خود برشمرد. از آنجاکه همدردی مورد بیان او رنگ و بویی بودایی دارد در این پژوهش به بررسی تطبیقی این مفهوم در این دو مکتب می‌پردازیم. در آیین بودا، همدردی مشخصه و خصوصیت انسان رستگار است. در این آیین رستگاری و نجات از سنساره، تنها در گرو درک این حقیقت است که ما یک روحیم در هزاران بدن. در فلسفه غرب، در میان مکاتب گوناگون فلسفی و فیلسوفان گوناگون، تنها آرتور شوپنهاور بود که همدردی را به‌عنوان بنیانی برای اخلاق خود برشمرد. آموزه همدردی در فلسفه شوپنهاور، هدف نهایی انسان متعالی است. این آیین، از این جهت، به شدت با آیین بودایی همخوانی دارد. از این رو، بررسی دیدگاه وی و شباهت آن با آیین بودا از جایگاهی ویژه برخوردار است. آرتور شوپنهاور، که در ۲۲ فوریه ۱۷۸۸ در شهر مستقل دانزیگ (Gdansk کنونی در لهستان) متولد شد، اولین فیلسوف غربی است که آیین بودایی را جدی گرفت و تشابه بنیادین آن را بر فلسفه خود، به رسمیت شناخت. در فلسفه شوپنهاور، همدلی با دین بودایی جلوه بسیار دارد. شوپنهاور، همچون بودا، زندگی پارسایانه، فقر و کشتن نفس و تن سپردن به مرگ برای رهایی از خواست زندگی را بزرگ می‌داند. در نظر وی، انسان چنان در دام مایا افتاده است که دیگران را نادیده می‌گیرد و جز خود را نمی‌بیند. وی همچون دین بودایی، به صراحت کامل و با شکلی سلبی، تنها راه رهایی را نیروانه می‌داند. شوپنهاور، در مقدمه اثر اصلی خود در ۱۸۱۸ عنوان کرد که خواننده باید کاملاً با فلسفه کانت آشنا باشد و دانش افلاطون خواننده را آماده پذیرش دیدگاه وی می‌سازد و اینکه خواننده‌ای که از وداها و اوپه نیشدها مطلع باشد، بسیار بهتر فلسفه وی را درک خواهد کرد؛ زیرا در این صورت، زبان شوپنهاور برای این فرد، عجیب و حتی بیگانه نخواهد بود. شور و شوق شوپنهاور به بودا با چاپ اثری از او با عنوان «On Will in nature» (در باب اراده

در طبیعت) در سال ۱۸۳۶ نمود بیشتری یافت. وی هرچند در این کتاب، سخنی از آموزه‌های بودایی به میان نیاورده، اما در مقاله‌ای در چین‌شناسی، بخش قابل‌توجهی را به آیین بودایی اختصاص داد که شامل فهرستی از خواندنی‌های پیشنهادی او برای مطالعات عمومی زندگی و آموزش بودا بود. شوپنهاور معتقد است: فرد خوب از طریق زدودن «پرده مایا»، به همدردی بیکران دست می‌یابد و به‌عکس، فرد بدسیرت، که دیگران را غیرخود می‌داند، در پرده مایا گرفتار می‌ماند. تأکید و اهمیت او بر همدردی، به اندازه‌ای است که آن را نه تنها راز بزرگ اخلاق، بلکه نشانه رستگاری فرد می‌داند. در این راه، شوپنهاور با نقد عقل کانتی و بهره‌گیری از آموزه‌های هندوی-بودایی، به این نظریه دست‌یافت. همین امر، علت بررسی آموزه همدردی میان این دو مکتب در این تحقیق است. این مقاله، به بررسی مبحث همدردی در دو جریان ترواده و مهاییانه و نیز در فلسفه شوپنهاور می‌پردازد.

۱. همدردی (کرونا) در آیین بودای ترواده

در آیین بودای ترواده، همدردی یا کرونا، یکی از چهار برهमे ویهاره (Brahma-Vihāra) است. چهار برهमे ویهاره، یا مقامات چهارگانه معنوی، معروف به چهار بی‌کرانه، مهر (mettā)، همدردی (Karuā)، از شادی دیگران شاد بودن (muditā) و یکساندلی (upekkhā) هستند. در آیین بودا، هریک از چهار مقام برهमे ویهاره، به یکدیگر وابسته‌اند. ع. پاشایی، با توصیف زیر از کرونا به درک این وابستگی کمک بسیاری می‌کند:

نیکان چون دیگران را دستخوش رنج ببینند، دلشان می‌لرزد و قسمی حالت دل‌نمودگی و غمخوارگی در آنان پیدا می‌شود که «کرونا» خوانده می‌شود؛ یعنی غمخوارگی یا دلسوزی. برجسته‌ترین نشانه کرونا، از میان بردن رنج و اندوه دیگران است، و نه دلسوزی تنها، به معنی کنونی ترحم. کرونا همدردی عمیق است. [...] از کروناست که حقیقت رنج همواره پیش چشم ما روشن و آشکار است، بنیاد واقعی غمخوارگی، حقیقت رنج است؛ یعنی این حقیقت که جانداران همه از نادانی دستخوش رنج‌اند، درحالی‌که نه ریشه واقعی آن را می‌دانند و نه راه‌هایی از آن را. برترین تجلی غمخوارگی، نشان دادن راه هشت‌گانه برین به دیگران است؛ چون این راه آنان را به راهی از رنج و آزادی می‌برد. [...] تجلی غمخوارگی در راهی از آزار و ستم است، و اوج آن از میان بردن هرگونه آزدن و رنجاندن و ستم رواداشتن به دیگران است (پاشایی، ۱۳۸۶، ص ۶۳-۶۴).

در کانون پالی آمده است: میتا (مهر)، حالتی است که دل را نرم می‌کند. بوداگوسه (Bhadantācariya Buddhaghosa) مفسر و دانشمند آیین بودای ترواده در قرن ۵م، می‌گوید: «موریتا،

شاد بودن از شادی دیگران است. اوپکا یا یکسان‌دلی نیز در دلی پیدا می‌شود که در بند هشت شرط این جهانی نباشد؛ یعنی دستخوش ستایش و سرزنش، رنج و خوشی، سود و زیان، نام و ننگ نشود. اگر غمخوارگی نباشد، یکسان‌دلی بدل به گونه‌ای بی‌اعتنایی و بی‌دردی و گوشه‌گیری می‌شود. شادی موجب می‌شود که غمخوارگی، از مشاهده رنج‌های دیگران تبدیل به ترحم و دلسوزی پست نشود. اگر شادی همدلانه نباشد، غمخوارگی لبخندی به لبان هیچ کس باقی نمی‌گذارد (همان، ص ۶۲-۶۶).

در آیین بودای ترواده، تحقق کرونا به گونه‌ای که وصف شد، منجر به پایان سنساره می‌شود. مفسران ترواده‌ای، کرونا را تمایل به حذف آسیب و درد و رنج از دیگران می‌دانند و میتا را میل به خوب و شاد بودن برای دیگران می‌انگارند (گتین، ۱۹۹۸، ص ۱۸۶-۱۸۷).

۲. همدردی (کرونا) در آیین بودای مهاییانه

کرونا یا همدردی، مشخصه اصلی بودیستوه Bodhisattva (اصطلاح بودای بالقوه و وجود روشن‌شده‌ای که به همدردی عمیق می‌پردازد) است. همچنین کرونا یکی از چهار برهमे ویهاره است. کرونا، ویژگی‌های دل و قلب را نشان می‌دهد. عشق و احترام به تمام موجودات زنده، مهارونا (همدردی عمیق)، آخرین فضیلت از فضائل هجده‌گانه بودا است (آیرونز، ۲۰۰۸، ص ۲۷۸). گسترش کرونا، اختصاص به انسان‌ها ندارد. از نظر آیین بودا، کرونا همدردی نسبت به تمام موجودات مُدرک هستی و در نتیجه، نسبت به تمام موجودات زنده است. اما درک و تجلی کرونا، مختص به انسان‌هاست: «بودیستوه از کرونا نیرو گرفته و عهد می‌کند که همه موجودات با ادراک را آزاد کند» (گیاتسو، ۲۰۰۳، ص ۴۲-۴۳). در آیین بودای مهاییانه، کرونا ویژگی پریگیا (prajña) (فرا دانش یا فراشناخت از مشخصه‌های اصلی بودیستوه در آیین بودای مهاییانه) است و با آن همراهی می‌کند؛ به این معنا که کرونا با افزایش فرا دانش (پریگیا) بارور می‌گردد. فرا دانش، دیدن حقیقت اشیاء است، چنان‌که هستند. این اصطلاح، معادل اصطلاح «ارنی‌الاشیاء کما هی» در عرفان اسلامی است. این تفسیر در مهاییانه، یکی از نقاط تمایز میان ترواده و مهاییانه است که در آرمان ارهت و بودیستوه خود را نشان می‌دهد (گتین، ۱۹۹۸، ص ۲۲۸). فرا دانش حقیقی به انسان کمک می‌کند که کیفیات ذاتی همه چیزهای این جهان را ببیند و قانون علیت و تغییر مؤثر در همه پدیده‌ها را بشناسد. با فرا دانش حقیقی، می‌توان همه چیز در جهان را به هم وابسته و به هم سرشته، درک کرد. اگر تنها ما دارای فرا دانش باشیم، یا تنها ما محق باشیم، جهان همچون یک

کل، بهتر نخواهد شد. بنابراین، مردم زیادی که از فرادانشی برخوردار نیستند و از راه رستگاری جدا شده‌اند، انگیزه رهانیدن آنها را از یک چنین موقعیتی، حس می‌شود و درواقع، روح همدردی در دل‌های ما می‌جوشد (نیوانو، ۱۳۸۹، ص ۳۴۰-۳۴۱).

در سراسر جهان مهاییانی، بودیستوه اولوکیثوره، در چین گوان یین (Guan Yin)، در ژاپن (Kuan Yin) و در تبت (Chenresi) مظهر کروناست.

در آیین بودای تبت، یکی از معتبرترین متون در مسیر بودیستوه شدن، کتاب بودیستوه **چریاوتاره** (Bodhisattva caryāvātāra)، اثر **شانتی‌دوه** (Shantideva) است. **شانتی‌دوه**، در بخش هشت این کتاب، این گونه به توصیف مراقبه برای وصول به کرونا می‌پردازد: «در ابتدا تلاش برای تفکر بر یکسانی خود و دیگران. در خوشی و ناخوشی همه یکسان هستند. بنابراین، نگهبان همه باش همان گونه که نگهبان خود هستی. دست‌ها و دیگر اندام‌ها بسیار و مجزا هستند. اما همه یکی هستند. ما یک روحیم در هزاران بدن» (شانتی‌دوه، ۲۰۰۶، ص ۱۲۲-۱۲۳).

۳. نجات در ترواده و مهاییانه

در ترواده، راه نجات به وسیله ارهت شدن است. مقام ارهتی، از راه تلاش انسان قابل کسب است. در این میان، راهبان بیشترین امکان ارهت شدن را دارند؛ زیرا دارای آگاهی از حقیقت دوکه و نیز دارای اعمالی خالصانه هستند. راهب ترواده، که شایسته مقام ارهتی باشد، در همین حیات دنیایی به نیروانده نایل می‌شود (وایمن، ۱۹۸۷، ج ۱۳، ص ۴۲۳). آیین بودا، چون دین‌های دیگر، در درجه اول به فرد بستگی دارد؛ زیرا با تعالی فرد به یک زندگی عالی‌تر، بهتر می‌توان به جامعه یاری رساند. اما آیین بودای مهاییانه، به جامعه هم بستگی دارد. این دین، بر بنیاد نوع‌دوستی نهاده شده و راه بودیستوه شالوده آن است. بودیستوه، وجودی است که برای رهایی دیگران می‌کوشد، و چون هدف بوداییان حقیقی مهاییانه دینی است که زندگی‌اش را اساساً در نیکی به دیگران می‌گذراند، پس هم فرد و هم جامعه را در نظر دارد (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳). از نظر مهاییانی‌ها، «هدف زندگی بودایی نه رسیدن به مقام ارهتی، بلکه به مقام بودیستوه‌ای است. وقتی که این مقام حاصل شد، «بوداگی» یا بودایت آسان‌تر تحقق خواهد یافت. وقتی بودا دیگر تاریخی نباشد، به این معناست که تابع به اصطلاح قوانین طبیعت هم نیست، پس چیزی است که در اصطلاح به «سم‌بوگه کایه» (Sambugakaya) معروف است؛ یعنی کالبد بهره‌مندی یا خوشدلی، و هر گفتاری که از او در

سوره‌های مهاییانه آورده و در این مقام گفته شده است. به این ترتیب، در این مقام دیگر، در جهان نسبت نیستیم، بلکه به گونه‌ای اسرارآمیز به فرمان وحدت وجودی برتر، رخت به جهانی دیگر کشیده‌ایم. مهاییانی‌ها این حالت فراتر از طبیعت بودن را تجلی مهاکرونا، یعنی همدردی بی‌کران، یعنی عشق و مهر بی‌کران دل بودیستوه می‌دانند. کسانی که اندیشه «خود» یا «من» در سر دارند، نمی‌توانند این همدردی بی‌کران را دریابند؛ زیرا که «بزرگ» یا «بی‌کران»، یعنی فرارونده و متعالی یا مطلق، یعنی همدردی که اساس هرگونه عشق است. این مهر و همدلی بی‌کران است که بودا را از عوالم دیانه یا تفکر بیرون می‌کشد تا آزادی را به جهان عرضه کند (همان، ص ۴۸). در مهاییانه، هر انسانی می‌تواند با خاموشی عطش و امیال خود، بودیستوه شود. بر خلاف ترواده، که در آن تنها راهبان نجات می‌یابند (پوزین، ۱۹۸۰، ج ۸، ص ۳۳۲). همچنین در مهاییانه، هدف از بودیستوه شدن، گسترش کرونا است. بودیستوه، آراسته به فضائل اخلاقی زیر است:

۱. کمال بخشندگی؛ ۲. کمال سلوک؛ ۳. کمال ترک؛ ۴. کمال فراشناخت؛ ۵. کمال همت؛ ۶. کمال بردباری؛ ۷. کمال حقیقت؛ ۸. کمال پایداری؛ ۹. کمال مهر؛ ۱۰. کمال یکسان‌دلی. اگر این فضائل در وجود انسان روشن شده باشد، می‌تواند انسان‌های دیگر را نجات دهد (پل، ۲۰۰۹، ص ۲۰۲). با آنکه ترواده، به هیچ وجه همدردی و همدلی با دیگران را نادیده نمی‌گیرد، اما تأکیدش بر روشن‌شدگی فردی است. مهاییانه نیز با آنکه از فرزاندگی و فراشناخت غافل نیست، اما تأکیدش بر همدلی به حدی آشکار است که در این بخش از آیین بودا، بر ترواده سایه می‌اندازد. در مهاییانه رسیدن به فراشناخت، برای پرداختن به همدردی است. مهاییانه می‌پرسد: ارزش روشن‌شدگی، اگر نه در این است که دیگران را به والاترین نیک یا خیر اعلی برساند، پس در چیست؟ (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). به همین دلیل، بودیستوه همه دارایی خود را بخشیده، هدیه می‌دهد: ثروت، غذا، پوشاک، زندگی و یا حتی اندام، همسر و فرزندان، به غیر از پدر و مادرش را. داستان‌های زیادی در جاتکه وجود دارند که در آنها، بودیستوه آزادانه و بدون اینکه حتی از او درخواست شود، چیزهای باارزشی را می‌بخشد (پل، ۲۰۰۹، ص ۲۰۳). پس اصلی‌ترین عامل برای کسب فضائل، کمک به دیگران و نجات آنهاست.

با نگاهی به تحولات آیین بودای مهاییانه از قرن دوم ق.م تا قرن هفتم میلادی، به روشنی اهمیت روزافزون همدردی را می‌توان مشاهده کرد. مهاییانه در آغاز کوشش نیک‌خواهانه راه، یکی از راه‌های رسیدن به روشنی و بیداری می‌داند، اما گویا مهاییانه دوره آخر، آن مقصد دور را فراموش

کرده، و ترجیح می‌دهد که در راه، درنگ کند. بودیستوه، برای رسیدن به بودی و بودا شدن، شتابی ندارد؛ زیرا او می‌تواند در همان مقام بودیستوه‌ای، همه زندگان را در کار این جهانی شدن به‌طور مؤثری یاری کند. کشش آشکاری به این جهت وجود دارد که خود انسان، دوستی مقصد شمرده شود؛ زیرا به نظر نمی‌رسد اولوکیشوره، به‌طور جدی به بودا شدن بیندیشد. همچنین در همین قرون مشاهده می‌کنیم که در ابتدای مه‌ایانه، هشت بودیستوه در یک گروه هم‌طراز قرار دارند و فرمان می‌رانند. فقط منجوشری (Mañjuśrī) بالاتر از دیگران است. در مه‌ایانه دور متأخر، این فرمانروایی دست‌جمعی بودیستوه‌ها، به فرمانروایی مطلق تبدیل می‌شود؛ به این معنا که اولوکیشوره، همه هنرها و نیروها، کارها و برتری‌های بودیستوه‌های دیگر را جذب می‌کند؛ چراکه او خدای مهر و همدردی است. او در جهان مقامی والا می‌یابد و بلامناع فرمان می‌راند (پاشایی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳-۳۳۴). بودیستوه، از طریق مراقبه و تفکر بر روی چهار حقیقت برین، همدردی (کرونا) خود را تا بالاترین حد ممکن افزایش می‌دهد (پل، ۲۰۰۹، ص ۲۰۵). درحقیقت، کرونا نقطه تفاوت نجات در ترواده و مه‌ایانه است.

۴. همدردی در فلسفه شوپنهاور

شوپنهاور، جامع‌ترین تجزیه و تحلیل در مورد طبیعت و اهمیت اخلاقی همدردی را در فلسفه غرب تحقق بخشید. وی همچنین از ارتباط عمیق مفهوم کرونا میان فلسفه و آیین بودایی بسیار خرسند شد؛ چراکه هر دوی آنها، تأکید خاصی بر روی نقش اساسی همدردی و غمخواری بر زندگی اخلاقی انسان دارند. گسترده‌ترین بحث وی در مورد همدردی را می‌توان در کتاب *بنیان اخلاق* یافت. بنابر فلسفه وی، براساس اخلاقیات این سؤال مطرح می‌شود: چه چیزی فرد را تشویق می‌کند تا بر امیال خودخواهانه‌اش غلبه کند؟ از نظر شوپنهاور، تمام امور اخلاقی را می‌توان در این عبارت لاتین نشان داد: «به هیچ کس گزند مزین. در عوض، هر چقدر می‌توانی به همه کمک کن». او می‌گوید: بررسی‌های تجربی نشان می‌دهد که تنها سه انگیزه بنیادی است که محرک کارهای انسان می‌شود:

الف. خودمداری (خودخواهی): میل به سعادت خود؛

ب. بدخواهی، خبث: میل به بدبختی دیگری؛

ج. همدردی: میل به سعادت دیگری.

این سه محرک بنیادی اخلاقی انسان، به نظر شوپنهاور «در همه افراد، به میزان بی‌اندازه متفاوت و نابرابر وجود دارد. بر این اساس، محرک‌ها بر انسان اثر گذاشته و فعل پدید می‌آید» (شوپنهاور، ۲۰۰۷، ص ۲۹).

شوپنهاور معتقد است: کرونا انگیزه نهایی یا اساسی انسان است. به این ترتیب، وی ادعا می‌کند که همه انسان‌ها تا حدی آن را احساس می‌کنند و این همدردی توسط طیف وسیعی از رفتارهایی که افراد انجام می‌دهند، بیان می‌شود تا از طریق آن انسان دیگری را به سعادت برسانند. این رفتارها، می‌تواند به سادگی مهار خود از انجام کاری باشد که موجب اذیت دیگران می‌شود یا ممکن است، رفتارهایی باشد که نیازمند ایثار و ازخودگذشتگی در وقت، انرژی، منابع و یا حتی گذشتن از جان برای فراهم کردن آسایش فرد دیگری شود. درنتیجه، وی همدردی را میل و خواست سعادت و رفاه دیگری تعریف کرده، و تأکید می‌کند که انسان‌های مشفق با دیگران همزادپنداری می‌کنند و سعادت و رفاه دیگران را سعادت و رفاه خود می‌دانند.

شوپنهاور، خود شخصی مشفق و دلسوز بود. نگرانی وی برای رنج حیوانات، همواره پررنگ بوده است. وی می‌نویسد: «بیشترین فایده راه آهن این است که زندگی فلاکت بار میلیون‌ها اسب بارکش را نجات می‌دهد» (شوپنهاور، ۲۰۰۴، ص ۱۷۱). همین شفقت یا نوع‌دوستی است که شوپنهاور معتقد است: اساس اخلاق است. در فلسفه او، ضروری‌ترین چیزها، «شکیبایی، صبر، گذشت و عطف هستند که همه ما به آن نیازمندیم و بنابراین، همه به آن مدیونیم» (op. cit. p.50).

در توضیح ویژگی پویایی همدردی و اینکه چگونه انسان مشفق را به این مسیر هدایت می‌کند که خواهان سعادت فرد دیگری باشد، شوپنهاور معتقد است: همدردی شامل یک تجربه فوق‌العاده از غم و اندوه فرد دیگر است. این تجربه از غم و اندوه فرد دیگر، که فرد مشفق در ذهن خود آن را تجربه می‌کند، به این امر منجر می‌شود که فرد مشفق با غم و اندوه دیگری، دقیقاً همچون غم و اندوه خودش برخورد کند. به عبارت دیگر، افراد مشفق، می‌خواهند دیگری را از غم و رنج برهانند، همان‌گونه که اگر خود فرد غم و رنج داشته باشند، به‌طور طبیعی برای از بین بردن آن تلاش می‌کردند. شوپنهاور معتقد است: این همزادپنداری به این دلیل رخ می‌دهد که در همدردی کردن با دیگری، یک فرد رنج دیگری را همچون رنج خود، اما در بدن دیگری تجربه می‌کند. او می‌گوید: این تجربه فوق‌العاده را نمی‌توان از لحاظ روان‌شناسی توضیح داد و همدردی، رفتار ارزشمند اخلاقی، یا چیزی است که تمام رفتارهای اخلاقی را توصیف می‌کند. در عین حال، به

وسیله هیچ‌یک از این رفتارها توصیف نمی‌شود (کارترایت، ۲۰۰۵، ص ۳۰-۳۲)؛ چراکه گویا هر عمل خیری که با نیت خالص صورت گرفته باشد، اعلام می‌کند که فرد انجام‌دهنده آن، در تضاد مستقیم با دنیای نموده‌ها عمل می‌کند؛ زیرا او خود را با فرد دیگری که کاملاً از او جداست، یکی می‌داند. بنابراین، مهربانی بدون غرض امری توضیح‌ناپذیر و یک راز است (شوپنهاور، ۱۳۹۲، ص ۲۲). به دلیل نقش اولیه و اصلی همدردی در توصیف شوپنهاور از رفتار با ارزش اخلاقی، وی همدردی را «راز بزرگ اخلاق» نامید، معتقد است: برای شناخت آن به توضیحی متافیزیکی نیاز است.

شوپنهاور برای اثبات اینکه همدردی پایه و اساس اخلاق است، استدلال‌هایی ارائه می‌کند. این استدلال‌ها، شامل استدلال‌های رسمی، تجدیدنظر در مورد دیدگاه‌های فلسفی و دینی گذشته و تجدیدنظر نسبت به حساسیت‌های خوانندگان خود می‌شد. دو مورد از قابل‌توجه‌ترین استدلال‌های وی، دو استدلال زیر هستند:

استدلال اول، استدلالی است که با حذف فضائلی که به‌نظر می‌رسید سرچشمه‌های رفتارهای با ارزش اخلاقی باشند، ثابت می‌کند همدردی سرچشمه اصلی است. استدلال دوم نیز به دنبال نشان دادن این بود که ارزش‌ها و فضیلت‌های اساسی عدالت و انسان‌دوستی، از همدردی نشئت می‌گیرند (کارترایت، ۲۰۰۵، ص ۳۰-۳۲). علاوه بر این، شوپنهاور احساس غرور خاصی از این نظریه خود داشت؛ چراکه تصور می‌کرد به همگان نشان داده است که همدردی، خودخواهی و خودپرستی را شکست داده است. شوپنهاور بیان می‌کند که این امر، برای هر نظام اخلاقی ضروری است؛ چراکه عدم وجود انگیزه‌های خودخواهانه، شرطی ضروری برای هر عملی است که دارای بار اخلاقی است (همان، ص ۳۳-۳۱). این همان استدلالی است که او بیان می‌کند، اما نظام اخلاق کانت از بیان آن عاجز است. از جمله مشکلاتی که شوپنهاور در اخلاق کانت می‌بیند، شیوه استفاده کانت از حکم قدیمی لاتینی یا قاعده زرین چینیان «با دیگران کاری نکن که نمی‌خواهی با تو بکنند»، برای معنا بخشیدن به آیین اخلاقی خویش است. به‌زعم شوپنهاور، این کلمه در اخلاق هیچ معنایی ندارد؛ زیرا اصلی است که نه به کنش، بلکه به احساسی منفعل در ما بازمی‌گردد که همانا رنج است. پس این نگرش منفعلانه، از آنجاکه در واقع به دغدغه سعادت، یعنی خودخواهی بازمی‌گردد، پذیرفتنی نیست (جهانگلو، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷).

شوپنهاور با روشن کردن مفهوم خودخواهی، به آموزه ودایی «توهمانی» می‌رسد؛ یکی از سخنان بزرگ و مهمی که در چاندوگیه اوپه‌نیشد بیان شده است. این اصل از سانسکریت و به معنای (that

(thou art)، و به‌طور ضمنی اشاره به این دارد که حقیقت نهایی (برهمن) در درون (آتمن) همه موجودات حاضر است. شوپنهاور ادعا می‌کند که این عبارت، بیانگر شناخت و معرفت به این امر است که کثرت و تنوع افراد در جهان، صرفاً ظاهری است و اینکه وجود درونی و جوهر در همه افراد، یکسان است. این شناخت، همان چیزی است که از طریق همدردی اظهار می‌شود؛ پایه و اصلی که تمام فضایل به آن وابسته است و در آن با رنج و درد دیگری، دقیقاً همچون رنج و درد خود، برخورد می‌شود. شوپنهاور ادعا می‌کند انسان‌هایی از نظر اخلاقی خوب هستند که با به رسمیت شناختن خود در دیگران، در جهانی خارجی زندگی می‌کنند که همگون با وجود واقعی و ماهیت آنهاست و با دیگران به‌عنوان غیر خودی برخورد نمی‌کنند، بلکه آنها را «المثنای خود» می‌دانند (کارترایت، ۲۰۰۵، ص ۱۶۹-۱۷۰). و سرانجام، مفهومی بسیار جدید از تناسخ ارائه می‌دهد؛ به گفته او:

هر فردی، با نگاه به درون، در وجود درونی خود، که اراده او است، شیء فی‌نفسه، و بنابراین یگانه چیزی را که در همه جا واقعی است، تشخیص می‌دهد. از این رو، خود را هسته و مرکز جهان می‌انگارد، و خود را بی‌نهایت مهم می‌داند. از سوی دیگر، وقتی به بیرون نگاه کند، در قلمرو تصور، و در قلمرو پدیدار محض است؛ یعنی جایی که خود را فردی در میان شماری نامحدود از افراد، و در نتیجه، به‌عنوان چیزی بی‌نهایت بی‌اهمیت، و در واقع، کاملاً ناچیز می‌بیند. از این رو، هر فردی، حتی ناچیزترین افراد، و هر منی، وقتی از درون نگریسته شود، همه چیز است. در مقابل، وقتی از بیرون نگریسته شود، هیچ است. لذا، تفاوت عظیم میان آنچه هر فردی لزوماً در چشم خودش است و آنچه در نگاه دیگران است، و در نتیجه خودخواهی، که هر کسی دیگری را برای آن سرزنش می‌کند، از اینجا ناشی می‌شود. در نتیجه، این خودخواهی، اساسی‌ترین همه خطاهای ما این می‌شود که ما، در رجوع به دیگری، غیر من هستیم. از سوی دیگر، عادل و شریف و مهربان بودن چیزی جز برگرداندن کرمه اعمال مان به خویش نیست. گفتن اینکه زمان و مکان صورت‌های محض شناخت ما هستند، و نه مشخصات اشیای فی‌نفسه، مانند این است که بگوئیم آموزه تناسخ، با این اندرز بسیار مکرر بر همان یکی است که «تت توم اسی» یعنی «این تو هستی» (شوپنهاور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳۵-۱۰۳۶).

شوپنهاور تجزیه و تحلیل خود از همدردی را مبتنی بر تحلیل ماوراءالطبیعی از اراده می‌داند. افراد مشفق و مهربان، که دارای شخصیت خوبی هستند، با دیگران به‌عنوان «المثنای من» رفتار می‌کنند و شوپنهاور برای بیان شکلی از شناخت که در رفتار افراد خوب آشکار است، از فرمول ودایی «تو همانی» استفاده می‌کند. رفتار افراد خوب، بیانگر کمترین تمایز و فاصله میان آنها و دیگران است. برخلاف مردم دیگر که به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی بین آنها و دیگران جدایی مطلق حکم فرماست. مردم خوب با دیگران، همچون خود رفتار می‌کنند. انسان‌های مشفق از طریق زندگی،

به گونه‌ای که گویی دیگران همسان و یکسان با خودشان هستند، عملاً بیانگر آنچه در فلسفه شوپنهاور به عنوان تئوری مطرح است، هستند: «فردیت توهم است و همه چیز واحد است». پس تئوری شوپنهاور، توسط زندگی افراد مشفق، عملاً اثبات می‌شود. به همین دلیل، شوپنهاور به رفتار و اعمال انسان‌های خوب به عنوان «عرفان عملی» اشاره می‌کند و ریشه چنین رفتاری را به همان منبع تمام عرفان نسبت می‌دهد؛ شناختی که در اصل فردگرایی رخنه می‌کند، شناختی که بیانگر وحدت وجود است. وی معتقد است: امکان وجود همدردی، قابلیت و توانایی رنج کشیدن همراه دیگری که معنای تحت‌اللفظی همدردی است، و پیامدهای بعدی آن که عبارت از اینکه درد و رنج دیگران را همچون دقیقاً رنج خود بدانیم، به علت وحدت متافیزیکی است (کارترایت، ۲۰۰۵، ص ۳۲-۳۱).

این وحدت متافیزیکی که شوپنهاور از آن سخن می‌گوید، به گونه‌ای متفاوت از تلقی وحدت وجود بیان شده در اغلب مکاتب است. شوپنهاور، جهان را تجلی خدا نمی‌داند. به عقیده وی، اگر جهان تجلی خدا باشد، پس هر کاری که توسط انسان و نیز حیوان انجام می‌شود، به یک میزان، الهی و عالی است. هیچ کاری نمی‌تواند محکوم‌تر و یا ارزشمندتر از کار دیگری باشد. بنابراین، هیچ اخلاقی وجود ندارد (شوپنهاور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲۶). او وحدت وجود را به گونه‌ای که توسط اسپینوزا یا هگل ارائه شده، مردود می‌داند. وی وحدت وجود/ اسپینوزا را محکوم به همه‌خدایی و وحدت وجود هگل را سبکسرانه می‌داند. در مقابل، تعریف هگل از اخلاق که مصالح اخلاق باید نه رفتار افراد، که رفتار توده‌های مردم باشد، و این تنها موضوع حائز اهمیت برای اخلاق است، سر بر می‌آورد. وی، وحدت وجود خود را چنین توضیح می‌دهد که در هر فردی کل اراده زندگی، یعنی وجود فی‌نفسه، ظاهر می‌شود و عالم اصغر همچون عالم اکبر است. جوهر توده‌ها چیزی بیش از جوهر فرد نیست. در اخلاق مسئله بر سر عمل و نتیجه نیست، بلکه بر سر اراده‌ورزی است، و خود اراده‌ورزی تنها در فرد رخ می‌دهد. آنچه تکلیفش اخلاقاً مشخص می‌شود، سرنوشت ملت‌ها که تنها در پدیدار وجود دارد، نیست، بلکه سرنوشت فرد است. ملت‌ها در واقع، انتزاع محض‌اند. تنها افراد واقعاً وجود دارند. بنابراین، وحدت وجود از این طریق با اخلاق مرتبط می‌شود (همان، ص ۱۰۲۷-۱۰۲۶). به عقیده شوپنهاور بدن‌های ما، همچون اشیاء مادی، تجلیاتی از یک پدیده واحد ذاتاً نامتمایز است که اساس بودن ماست. این امر مبنای اخلاق است. تنها چیزی که می‌تواند مبنای اخلاق قرار گیرد، همان وحدت ذاتی ما و انگیزه‌ای بنیادین در وجود ماست که «شفقت» یا همدردی نامیده شده است.

«همدردی»، توانایی انسان‌ها برای یکی شدن با یکدیگر، احساس کردن برای یکدیگر و مشارکت کردن در رنج‌ها و خوشی‌های یکدیگر را توضیح می‌دهد. اگر من به کسی صدمه بزنم، به هستی نهایی خود صدمه زده‌ام. همدردی و شفقت است که مبنای روابط بین فردی و ارتباط است. همدردی مبنای راستین اخلاق و عشق است (مگی، ۱۹۹۸، ص ۴۲).

۵. نجات در فلسفه شوپنهاور

ملاحظات فوق این‌گونه روشن می‌شوند که شوپنهاور، وحدت متافیزیکی خود (تت توم اسی) را زیربنای اصل همدردی قرار می‌دهد. اصل همدردی وی اساس اخلاق، و همدردی ارتباط تنگ خود را با زدودن مایا نشان می‌دهد و مایا زیربنای رنج را به ما نشان می‌دهد. همه این‌ها نظریه کرونا و فلسفه آن در مه‌ایانه را یادآور می‌شوند. در واقع، بیداری شفقت و همدردی در ما، ما را به مشارکت در درد و سعادت دیگران سوق می‌دهد. از این پس، هرگونه تمایز اخلاقی میان انسان‌ها از بین می‌رود. در عین حال، حس شفقت، ما را به مشارکت در عمل خیر وامی‌دارد؛ عملی که ما را از هر پنداری در باب اصل تفرد رها می‌سازد. از لحظه‌ای که یک انسان پرده پندار مایا را از پیش چشم خود کنار می‌زند، هیچ دردی در عالم برای او بیگانه نیست. اما جهان پندار با عرضه انگیزه‌هایی دیگر فراروی خواست ما، بار دیگر ما را فریب می‌دهد. این، امید است که ما را بار دیگر به سوی پندار جهان سوق می‌دهد. امید، مایه رنج ما می‌شود. تنها آن کس که توانسته باشد از رهگذر اصل تفرد، گوهر یکسان همه چیزها را بشناسد، در برابر این دلجویی فریبنده بی‌اعتنا می‌شود. خواست او روی برمی‌گرداند، او دیگر حتی از اصل هستی خود، که بازتابنده جهان نمودهای محسوس است، سخن نمی‌گوید و آن را انکار می‌کند (جهانبگلو، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱). از آنجاکه فضایل اخلاقی از آگاهی نسبت به یکسانی همه موجودات ناشی می‌شوند. او عمل فضیلت‌مندانه را نوعی وصول لحظه‌ای به نقطه‌ای می‌داند که در صورت مداومت، منجر به انکار اراده زندگی یا به زبان بوداییان، نیروانه می‌شود (شوپنهاور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴۲-۱۰۴۳). از نظر شوپنهاور، تنها یک قدیس می‌تواند زنجیرهای خواست خود را بگسلد و از رهگذر ایثار پارسامنشانه راه رهایی را طی کند. هرگاه فاعل عرفانی به این مرحله برسد، وارد حالت نیستی می‌شود. این حالت، نفی آنچه هست است. از این رو، شناخت ما از این حالت، فقط شناختی منفی است (جهانبگلو، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱-۱۴۲). در اینجا نکته‌ای قابل توجه است و آن اینکه، شوپنهاور با وجود اینکه رستگاری و راه آن را بیان کرده

است، اما امید چندان زیادی به وقوع این رستگاری ندارد؛ چراکه زندگی پر از رنج است و جهان سراسر وهم است. اغلب انسان‌ها شرایط واقعی‌ای را که در آن قرار داریم، درک نمی‌کنند؛ زیرا برای وجود امید باید انسان ببیند که واقعاً چیزها به چه صورت هستند. اگر فردی موقعیت واقعی امور این جهان را نداند، امید چندان‌ی برای رهایی از رنج برایش وجود نخواهد داشت. شوپنهاور معتقد است: اغلب انسان‌ها به هیچ وجه از موقعیت واقعی جهان اطلاعی ندارند. بنابراین، هیچ امیدی برای آنها وجود ندارد. اما برای فردی که از موقعیت واقعی این جهان آگاه است و می‌داند که این جهان جهان رنج، اراده، وهم است، امید بسیار کمی وجود دارد؛ چراکه حتی اگر انسان‌ها آن را درک کنند، اغلب آنها از خرد یا قدرت لازم برخوردار نیستند تا آنچه را که برای خروج از این وهم و رنج ضروری است، عهده‌دار شوند (شوپنهاور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴۳).

نتیجه‌گیری

از بررسی منفردانه آیین بودا در مه‌ایانه و ترواده و فلسفه شوپنهاور، این گونه به دست می‌آید که اگرچه ممکن است از نظر مفهوم، همدردی در بودیزم مه‌ایانه و هینه یانه و نیز فلسفه شوپنهاور یکی باشد، اما در عمل از نظر اهمیت متفاوت است. همدردی در ترواده، بیشتر به عنوان یک نظریه و یکی از چهار مقام بره‌مه و یه‌اره مطرح است. در حالی که در مه‌ایانه، علاوه بر این جنبه، تأکید بر جنبه عملی نیز مطرح است که به معنای حذف خودخواهی و رسیدن به نگرش برابری با یکدیگر است. فلسفه شوپنهاور، از جهت حذف خودخواهی و عملی شدن آموزه نه خود و اهمیت به تحقق همدردی در زندگی اشخاص بسیار شبیه به مه‌ایانه است.

همچنین همدردی در مه‌ایانه، ارتباط نزدیکی با مفهوم بودیستوه دارد و مشخصه و وظیفه اصلی بودیستوه است. اما در ترواده، هرچند که همدردی یکی از مقامات ارهت است، اما مشخصه اصلی او نیست و فلسفه شوپنهاور، به دلیل عدم وجود منجی فاقد چنین برداشتی است. با این حال، در هر سه مکتب، همدردی شامل عشق و همدردی و احترام نسبت به تمام موجودات زنده است، نه فقط انسان‌ها.

با آنکه سنت ترواده به هیچ وجه همدردی و همدلی با دیگران را نادیده نمی‌گیرد، اما تأکیدش بر روشن‌شدگی فردی است. از سوی دیگر، مه‌ایانه با آنکه از فرزاندگی و فراشناخت غافل نیست، اما تأکید آن بر همدلی به حدی روشن است که در این بخش از آیین بودا، بر ترواده سایه

می‌اندازد. در مه‌ایانه، رسیدن به فرا شناخت برای پرداختن به همدردی است و در فلسفه شوپنهاور نیز پس از زدودن مایا و رسیدن به این معرفت که کثرت و تنوع افراد در جهان، صرفاً ظاهری است و اینکه وجود درونی و جوهر در همه افراد یکسان است، همدردی متحقق می‌گردد که اساس اخلاق و رستگاری است.

شوپنهاور، با بهره‌گیری از تفکر هندویی و اوپه‌نیشدها، آموزه توهمانی را به عنوان وحدت وجودی که در هستی جریان دارد، بیان کرده و آن را زیربنای اصل همدردی قرار می‌دهد. در مه‌ایانه، این حالت وحدت وجود و فراتر از طبیعت بودن مهاکرونا، یعنی همدردی عمیق و بی‌کران نامیده می‌شود که به مقام سمبوگه کایه متعلق است؛ وجودی که در جهان وحدت وجود غرق است، نه در جهان نسبیست.

سرانجام، اینکه در مه‌ایانه هر انسانی می‌تواند با خاموشی عطش و امیال خود، بودیستوه شود. بر خلاف ترواده که در آن تنها راهبان نجات می‌یابند. در فلسفه شوپنهاور، با وجود اینکه همچون مه‌ایانه هر انسانی می‌تواند رستگار شود، اما امید چندان زیادی به وقوع این رستگاری ندارد؛ چراکه اغلب انسان‌ها شرایط واقعی‌ای را که در آن قرار داریم، درک نمی‌کنند، اگر فردی موقعیت واقعی امور این جهان را نداند، امید چندان‌ی برای رهایی از رنج وجود نخواهد داشت. اما برای فردی که از موقعیت واقعی این جهان آگاه است و می‌داند که این جهان جهان رنج، اراده، وهم است و امید بسیار کمی وجود دارد؛ چراکه حتی اگر انسان‌ها آن را درک کنند، اغلب آنها از خرد یا قدرت لازم برخوردار نیستند تا آنچه را برای خروج از این وهم و رنج ضروری است، عهده‌دار شوند. این عدم خرد یا قدرت لازم در انسان‌ها، در فلسفه شوپنهاور بسیار پررنگ است؛ زیرا در فلسفه وی، حرفی از منجی زده نشده است، اما در مه‌ایانه به دلیل وجود منجی امید به نجات بر پایه همدردی افزایش پیدا می‌کند. فلسفه شوپنهاور، در کم بودن امید به ترواده نزدیک‌تر است و در پررنگ بودن بنیان همدردی در آموزه‌هایش به مه‌ایانه نزدیک‌تر است.

منابع

آزادیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «اخلاق بودایی: مبانی و ساحت‌ها»، معرفت ادیان، ش ۶، ص ۱۴۳ - ۱۶۸.

احمدی، جعفر، ۱۳۹۰، «آیین هندو؛ گوناگونی طرح‌ها در فرایند آفرینش و انحلال جهان»، معرفت ادیان، ش ۹، ص ۱۱۲-۹۳.

پاشایی، عسکری، ۱۳۸۰، فراسوی فرزنگی (پرگیا پارمیتا)، تهران، نگاه معاصر.

_____، ۱۳۸۶، بودا، تهران، نگاه معاصر.

جهانبگلو، رامین، ۱۳۷۷، شوپنهاور و نقد عقل کانتی، ترجمه محمد نبوی، تهران، نشر نی.

حسینی قلعه‌بهن، سیداکبر، ۱۳۸۸، «حقیقت غایی در آیین بودا»، معرفت ادیان، ش ۱، ص ۱۱۶-۹۹.

سوزوکی، ب.ل، ۱۳۸۰، راه بودا، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر.

شوپنهاور، آرتور، ۱۳۸۹، جهان همچون اراده و تصور، ترجمه رضا ولی یاری، تهران، مرکز.

_____، ۱۳۹۲، در باب طبیعت انسان، ترجمه رضا ولی یاری، تهران، مرکز.

نیوانو، نیکو، ۱۳۸۹، آیین بودا در سوره نیلوفر، ترجمه ع. پاشایی، قم، ادیان.

Cartwright, David E, 2005, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, United States of America, The Scarecrow Press, Inc.

Wayman, Alex, 1987, "Soteriology", *Encyclopedia of Religion*, Ed. By: Mirca Eliade, New York, Macmillan, Vol; 13, p:423- 426

Gethin, Rupert, 1998, *The Foundations of Buddhism*, London, Oxford University Press.

Poussin, L. DelaVallee, 1980, "Mahayana", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By: James Hastings, Edinburgh, T&T Clark, Vol: 8, 331-336.

Gyatso, Tenzin (The Fourteen Dalai Lama), 2003, *Stages of Meditation* (Training the Mind for Wisdom), Translated by Geshe Lobsang Jordhen & Losang Choephel Ganchenpa & Jeremy Russell, Canada, Snow Lion Publications.

"Karuna", *Encyclopedia of Buddhism*, Ed by Irons, Edward A, New York , Facts On File, 2008, P.278.

Magee, Bryan, 1998, *The story of philosophy*, London, Dorling Kindersley.

Schopenhauer, Arthur, 2007, *Basis of Morality*, New York, Cosimo, Inc.

Schopenhauer, Arthur, 2004, *Essays and Aphorisms*, Translated by R. J. Hollingdale, London, Penguin Books Limited.

Shantideva, 2006, *The Way of the Bodhisattva*, Translated by Padmakara, China, Shambhala Publications.

Paul, Williams, 2009, *Mahayana Buddhism* (The Doctrinal Fowndations), 2nd edition, London and New York, Routledge.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نماید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید. فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

| ردیف | عنوان نشریه | رتبه | یک‌ساله(ریال) | تک‌شماره(ریال) | از شماره تا شماره |
|------|--|---------------|---------------|----------------|-------------------|
| ۱. | دوفصل‌نامه «معرفت اقتصاد اسلامی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۲. | دوفصل‌نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۳. | دوفصل‌نامه «قرآن شناخت» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۴. | دوفصل‌نامه «معرفت سیاسی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۵. | دوفصل‌نامه «معرفت کلامی» | علمی - پژوهشی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۶. | فصل‌نامه «روان‌شناسی و دین» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۷. | فصل‌نامه «معرفت ادیان» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۸. | فصل‌نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۹. | فصل‌نامه «معرفت فلسفی» | علمی - پژوهشی | ۴۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۰. | دوفصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی» | علمی - ترویجی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۱. | دوفصل‌نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی» | علمی - ترویجی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۲. | دوفصل‌نامه «عارف عقلی» | علمی - ترویجی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۳. | دوفصل‌نامه «معرفت اخلاقی» | علمی - ترویجی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۴. | ماهنامه «معرفت» | علمی - ترویجی | ۱۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۵. | دوفصل‌نامه «پژوهش» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۶. | دوفصل‌نامه «حکمت عرفانی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۷. | دوفصل‌نامه «عارف منطقی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |
| ۱۸. | دوفصل‌نامه «معرفت حقوقی» | علمی - تخصصی | ۲۰.۰۰۰ | ۱۰.۰۰۰ | |

نام نشریه:..... و..... و..... و.....

مدت اشتراک:..... و..... و..... و.....

مبلغ واریزی:..... و..... و..... و.....

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:..... استان:..... شهرستان:.....

خیابان / کوچه / پلاک:.....

کد پستی:..... صندوق پستی:..... تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....

متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.

لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.

در ضمن فیش بانکی به شماره:..... مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.

امضا

ملخص المقالات

تشابه الأديان التوحيدية – تحريف الكتاب المقدس وتحريف القرآن الكريم

حسين نقوى / أستاذ مساعد في فرع الأديان من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث Sadeqnaqavi@yahoo.com
الوصول: ٤ شعبان ١٣٣٥ - القبول: ١٩ ذى الحجة ١٣٣٥

الملخص

الروايات التي تشير الى تشابه الأديان التوحيدية تعتبر من المباحث المطروحة على صعيد البحوث الروائية لدى الفريقين شيعةً وسنةً، تتضمن مباحث مختلفة من قبيل تشابه الأديان واختلافها وتشتت أتباع الأديان إلى فرق وكذلك تشمل موضوع الرجعة الذي تطرحه الأديان. من الناحية السندية فإن هذه الروايات تصل الى درجة التواتر الإجمالي أو إلى حد الاستفاضة حسبما يرى بعض العلماء، وأما من ناحية الدلالة فهي لا تختلف عن المضامين القرآنية؛ إذ إن القرآن الكريم يشير إلى أن الأمم تشترك فيما بينها من حين السنن الإلهية التي تتكرر بين مختلف الشعوب. هناك من يريدون إثبات أن القرآن محرّف مما جعلهم يلجؤون إلى هذا النمط من الروايات والآيات فاستدلوا كما يلي: نظراً لتشابه الأديان التوحيدية وبما أن الكتاب المقدس قد تمّ تحريفه، إذن تمّ تحريف القرآن الكريم أيضاً. وقد تصدّى علماء الشيعة لهذه المزاعم وبدلوا جهوداً حثيثةً لتفنيدها وبيان واقع مضامين الروايات المشار إليها، ولكن رغم كل تلك الجهود، لم يطرح حتى الآن جواباً متكاملًا وراجحًا، لذلك قام الباحث هنا بطرحه ضمن طيات هذا البحث.

كلمات مفتاحية: سنّة الله، تحريف الكتاب السماوي، تشابه الأديان التوحيدية، إعجاز القرآن الكريم، الروايات

عقلانية مفهوم اللطف برؤية الإمامية والمسيحية الكاثوليكية

حسن دين بناه / طالب دكتوراه في الأديان، فرع الأديان من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث hasandinpanah@gmail.com
محمد حسين طاهري / أستاذ مساعد في فرع الأديان من مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث taheri-akerdi@iki.ac.ir
الوصول: ١٧ رجب ١٤٣٥ - القبول: ٢٤ ذى القعدة ١٤٣٥

الملخص

إنّ أساس التدين هو عقلانية التعاليم الأساسية لكلّ دين، وضرورة اللطف) و(الفيض) يعتبران من التعاليم الأساسية لدى الشيعة الإمامية والمسيحية الكاثوليكية، وهذه الضرورة تعنى اللطف أو الفيض الإلهي لوصول الإنسان إلى السعادة والفلاح. تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج تحليلي وثائقي بهدف دراسة عقلانية هذا المفهوم في كلام الإمامية والهيئات الكاثوليكية، إذ بعد أن قام الباحثان بطرح وتحليل المسائل المتعلقة بضرورة اللطف في المذهبين، توصّلا إلى أنّ قاعدة اللطف لدى الإمامية تقوم على استدلالات عقلية راسخة في حين أنّ مفهوم الفيض لدى الكاثوليك تستند إلى مجموعة من الفرضيات الدينية البحتة التي حكم بيداهايتها بولص وسائر البابوات في الكنيسة، وعلى هذا الأساس يصعب إثبات عقلانيتها.

كلمات مفتاحية: قاعدة اللطف، مفهوم الفيض، الإمامية، الكاثوليك، المعقولية

الجذور المشتركة في المزامير والأحاديث المتعلقة بالنبي داوود عليه السلام في النصوص الإسلامية

حسين حيدري / أستاذ مساعد في فرع الأديان والفلسفة بجامعة كاشان

heydari@kashanu.ac.ir

فاطمة حاجي أكبري / طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة كاشان

fatima.ferdosi@yahoo.com

الوصول: ٢٦ جمادى الثاني ١٤٣٥ - القبول: ٢٧ ذى القعدة ١٤٣٥

الملخص

مزامير أو زبور داوود عليه السلام (١٠٨٥ ق.م - ١٠١٥ ق.م) عبارة عن شعر وأناشيد للتهجد والعبادة والتوكل على الله تعالى. الكثير من المفاهيم الموجودة في أبوابه المائة وخمسين يمكن تطبيقها مع مضامين القرآن الكريم والأحاديث، وفي بعض الأحاديث الإسلامية ورد أن الله عز وجل قد خاطب النبي داوود (عليه السلام) خطاباً مباشراً.

الهدف من تدوين هذه المقالة بيان التعاليم المشتركة بين الأديان الإبراهيمية بغض النظر عن مدى حجتها، حيث قام الباحثان بدراسة وتحليل المضامين المشتركة بين المزامير والأحاديث الخطابية المختصة بالنبي داوود (عليه السلام)، وبما في ذلك: التمجيد، الحمد والتسبيح، التوكل، الرجاء، التوبة، الشكر، رحمة الله، عدم التلبس بثياب الأعداء، اجتناب التكبر، مساعدة الفقراء،.

في الكثير من الموارد - باستثناء الوجهة الأساسية والاشتراك في المضمون - نجد تشابهاً في العبارات والتراكيب والاستدلالات، وهذا الأمر بشكل عام يشهد بأن المزامير ذات منشأ سماوي.

كلمات مفتاحية: كتاب المزامير، النبي داوود (عليه السلام)، الأحاديث الإسلامية، الإسرائيليات.

فكرة التناسخ في أهل الحق (يارسان) لدى الهندوبوذيين

بيمان أبو البشري / طالب دكتوراه في تاريخ إيران في العهد الإسلامي - جامعة فردوسي بمشهد

peiman.ab@gmail.com

هادي وكيلي / أستاذ في فرع التاريخ - جامعة فردوسي بمشهد

Vakili355@yahoo.com

الوصول: ١٠ جمادى الأولى ١٤٣٥ - القبول: ١٥ ذى القعدة ١٤٣٥

الملخص

في القرن الثامن الهجري ظهرت فرقة باسم (أهل الحق) وقد أسسها السلطان إسحاق (سُحاك) في كردستان، حيث استندت إيديولوجيته على مبدأ التناسخ (ذُن إلى ذُن) أي من الإنسان السالف إلى الإنسان السالف. وقد اقتبس نظريته هذه من الفكر الهندوبوذي وتمكّن إثر ذلك من استقطاب أشهر القصص والأساطير التي كانت سائدة في الأديان السالفة في إيران وغير إيران، وحتى إنه استقطب مناسكها إلى حد ما. الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان أوجه التشابه في بنية التناسخ وتعيين تأثر أهل الحق بالأديان الهندوبوذية إلى حد ما وذلك عن طريق استكشاف المضامين الكامنة في نصوص أهل الحق في إطار دراسة وثائقية تاريخية.

كلمات مفتاحية: أهل الحق، ذُن إلى ذُن (الإنسان السالف إلى الإنسان السالف)، النزعة البوذية، التناسخ، يارسان

دراسة جذور عرفان الحلقة الكونية في فرقة (ريكي) اليابانية

reza626@gmail.com

محمودرضا قاسمي / طالب في المستوى الرابع من حوزة قم العلمية

الوصول: ٢٧ جمادى الثاني ١٤٣٥ - القبول: ٢١ ذى القعدة ١٤٣٥

نقد وتحليل منهج الحياة من وجهة نظر الدالاي لاما

مسعود أذربيجاني / أستاذ في مركز دراسات الحوزة والجامعة

mazarbayejani@rihu.ac.ir

مجتبى فيضى / طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة المعارف الإسلامية Mojtabafeizi2000@Yahoo.com

الوصول: ١٧ رجب ١٤٣٥ - القبول: ١٥ ذى القعدة ١٤٣٥

الملخص

فرقة عرفان الحلقة الكونية بزعامة محمدعلى طاهرى قد بدأت نشاطاتها في مجال العرفان والعلاج في أواسط عقد التسعينيات الميلادى من القرن المنصرم، ومن ثمّ بلغت ذروتها في أواسط العقد الأول من الألفية الثانية، ورغم اعتقال هذا الرجل لكنّ فرقته ما زالت تمارس نشاطاتها في البلد عن طريق أساتذتها لاستلاب إيمان الشباب وأسرههم. يعتقد طاهرى أنّ علاج ما وراء الطبيعة والاصطلاح الذى اصطنعه (سايمتولوجى) هما كرامة له في هذه المدرسة العرفانية، ودعى الجميع لأنّ يجربوا ذلك، وهذه التجربة مشروطة بالخضوع والشهود، والهدف منها هو الارتباط بشبكة الشعور الكونى، أى نفس روح القدس. من خلال هذه الخدعة الكبيرة زعم أولاً أنّ جميع المواضيع التى طرحها قد أوحيت إليه وأنه استلهمها من الله تعالى ولم يقتبسها من أى مصدر آخر، وثانياً كان يهدف إلى بيان العرفان الإسلامى الإيرانى الأصيل. الهدف من تدوين هذه المقالة هو دحض هذين الأمرين اللذين زعمهما، حيث أثبت الباحث أنّ الإلهامات التى زعمها قد طرحت سابقاً فى المدارس الملحده كمدرسة (ريكي) التى تروّج للطاقة العلاجية وأنهما يشبهانها بشكل كبير. إنّ اقتباس هذه الحلقة العرفانية من الفرقة الريكى اليابانية تثبت بطلان ادعائه فى ترويج العرفان الإيرانى الإسلامى الأصيل.

كلمات مفتاحية: عرفان الحلقة، ريكي، الأتصال، الشعور الكونى، التفويض، التسليم، روح القدس

الملخص

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج نظرى تحليلى بهدف بيان أنموذج لمنهج الحياة من وجهة نظر زعيم البوذيين فى التبت الدالاي لاما الرابع عشر، حيث تمّ استخراج هذه الرؤية من آثاره وبالتالى تمّ نقدها وتقييمها. يعتقد الدالاي لاما أنّ منهج الحياة يتركز على بعض الأصول الأساسية، ويرى أنّ السعادة هى الهدف من الحياة ويجب أن تنظّم الحياة فى جميع جوانبها ونشاطاتها وبرامجها على أساس تحقيق هذا الهدف. مواساة الآخرين انطلاقاً من الرأفة العامّة من شأنها تمهيد الأرضية الملائمة للطمأنينة والنشاط فى الحياة. ومن التمارين اللازمة لهذا المنهج المعيشى هى التمارين الثمانية ومراقبة النفس اليومية ومعرفة النفس وتناول الأطعمة النباتية، فهذه التعاليم قد طرحت على أساس الديانة البوذية. الإشكال الأساسى لتعاليم الدالاي لاما فى منهج الحياة يرجع إلى الأخلاق العلمانية البعيدة عن مبادئ وأهداف ما وراء الطبيعة.

وقد أثبتت نتائج البحث أنّه على الرغم من الانسجام الموجود فى التوصية بأداء بعض العادات مع التعاليم الإسلامية، إلا أنّ هذه التعاليم تفتقد إلى الخلفية الأصيلة المرتكزة على الوحى وغير المرتكزة عليه.

كلمات مفتاحية: منهج الحياة، الدالاي لاما، الديانة البوذية، الرأفة، الحياة السعيدة، مراقبة النفس

Compassion in Buddhism and Schopenhauer's Philosophy

Fatima Kokabi Delavar / M.A. Student of Religions and Comparative Mysticism, Ferdosi University of Mashhad
kokabi_fateme@yahoo.com

Ali Haghi / Associate Professor of Ferdosi University of Mashhad
haghi@ferdowsi.um.ac.ir

Mahdi Hassan zadeh / Assistant professor of Ferdosi University of Mashhad

Received: 2014-6-24 - **Accepted:** 2014-11-11

hasanzadeh@ferdowsi.um.ac.ir

Abstract

“Compassion”(Karuna) is one of the Buddhism's teachings that it's importance is different in (Theravada and Mahayana). Compassion is the third state of the fourfold spiritual states which is, according to Theravada, the only state of Arhat; and in Mahayana besides the basic principle of Bodhisattva leads to salvation.

According to Arthur Schopenhauer (1860-1788), the teaching of Vedic 'Tat Tevam Asi' corresponds to metaphysical unity to which he always refers. He regards this teaching as the basic principle of Compassion. Considering Maya as the basis of suffering and argues that eradication of Maya through understanding reality that is, understanding the teaching which says “Tat Tevam Asi” contributes to the realization of the teaching of “None-Self” and real metaphysics. Freedom from Samsarah happens when the teaching of “None-Self” is put into practice. That is, Karuna and then, Nirvana are realized. This Buddhist course is of paramount importance in the doctrine of Mahayana. In fact, Compassion is the main feature of Mahayana and it is the goal of Bodhisattva. According to Schopenhauer's philosophy, deliverance or salvation is hard to attain, therefor his philosophy is considered close to the doctrines of Theravada.

Key words: Karuna, Buddhism, Mahayana, Theravada, Schopenhauer.

المواساة فى الديانة البوذية وفلسفة شوبنهاور

فاطمة كوكبى دلاور / طالبة ماجستير فى فرع الأديان والعرفان التطبيقى - جامعة فردوسى بمشهد
kokabi_fateme@yahoo.com

haghi@ferdowsi.um.ac.ir

hasanzadeh@ferdowsi.um.ac.ir

على حقى / أستاذ مشارك فى جامعة فردوسى بمشهد

مهدي حسن زاده / أستاذ مساعد فى جامعة فردوسى بمشهد

الوصول: ٢٥ شعبان ١٤٣٥ - **القبول:** ١٧ محرم ١٤٣٦

الملخص

المواساة (كرونا) هى إحدى التعاليم التى تظهر أهميتها فى التيارين البوذيين الأصليين، وهما طروادة ومهايانا، ولكنها ليست على نفس المستوى فى كلا هذين التيارين. المواساة هى المقام الثالث من المقامات المعنوية الأربعة، فهى فى طروادة تعدّ المقام الوحيد لأرثت وفى المهايانا تؤدى إلى النجاة فضلاً عن كونها ميزة أساسية للبوديستوتوه. أرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) يرى أنّ مفهوم الفيديا (النفس الواحدة) هو نفس الوحدة الفيزيائية التى يتحدّث عنها دائماً، ويعتقد أنّ هذا المفهوم هو البنية الأساسية لأصل المواساة، ورغم اعتقاده بأن أساس المعاناة هو المايا فإنه يعتقد بكون إزالة المايا عن طريق إدراك حقيقة الوجود يعنى إدراك نفس مفهوم النفس الواحدة مما يؤدى إلى تحقّق مفهوم (ليس - النفس) وإلى العلم الواسع الحقيقى. الخلاص من السنسارة أيضاً تتحقّق حينما يصبح هذا المفهوم المذكور أخيراً عملياً، أى أنّ كروننا وما بعدها (نيروانا) تتحقّقان. هذا المسير فى الديانة البوذية (مهايانا) واضح للغاية، وفى الحقيقة فإنّ المواساة هى الميزة الأساسية للديانة البوذية (مهايانا) التى هدفها النهائى هو بوديستوتوه. حسب فلسفة شوبنهاور فإنّ النجاة أو الفلاح أمران ممكنان لكن بصعوبة، لذا فإنّ فلسفته أقرب ما تكون إلى ديانة طروادة البوذية.

كلمات مفتاحية: المواساة (كروننا)، الديانة البوذية، مهايانا، طروادة، شوبنهاور

Finding the Root of the Sect of Cosmic Circle Mysticism in Japanese Ricky Sect

Mahmood Reza Ghasemi / Student of The Forth Level of Qum's Hawzah reza626@gmail.com

Received: 2014-4-28 - Accepted: 2014-9-17

Abstract

In the middle of 1370s, the sect of cosmic circle mysticism, led by Mohammad Ali Taheri, began its activities in the area of mysticism and therapy, and in mid 1380s reached its climax. Despite Taheri's arrest, the teachers and followers of this sect are still shaking the faith of Iranian youth and families all across the country. Introducing ultra-therapeutic activities and the made up term of psymentology as his honor in his mystical school of thought, Taheri invites all to such an experience the condition of which is to surrender and to witness, and the aim of which is to connect to the net of cosmic sense or the Holy Spirit. With this great deceit, he at first claims that all these things have been revealed to him by God and he has not extracted them from any source and secondly, he seeks to explain pure Iranian-Islamic mysticism. This paper aims at rejecting these two claims and showing that his claimed revelations have previously appeared in other heretic schools of thought such as Ricky (the Japanese energy therapy). Among commonalities between these two denominations are cosmic consciousness and its intelligence, healing in the circle and Ricky, Submission, treatment by a specially trained person, disbelieving any religion, permission before connection, the protective layer, externalization in Ricky and the circle, return of the malady, becoming tranquil in the circle and Ricky, surrendering and witnessing, treatment in Ricky and the circle as the reason for unity of being, and levels of gratefulness for cosmic consciousness. Disproving his second false claim, all these similarities show that his mysticism is not based on Islam, it is rather evidently against the Quran and the divinity.

Key words: The mysticism of the circle, Ricky, connection, cosmic consciousness, submission, surrender, the Holy Spirit.

A Critique of Lifestyle from the Perspective of Dalai Lama

Masood Azarbaijani / Associate Professor at Hawzah and University Research Center

mazarbayejani@rihu.ac.ir

✉ Mojtaba Feyzi / PhD Student of Teaching Islamic Theology at University of Islamic Teaching

Received: 2014-5-18 - Accepted: 2014-9-11

Mojtabafeizi2000@Yahoo.com

Abstract

In a theoretical and content-based analysis of the works of the fourteenth Dalai Lama, the spiritual head of Tibetan Buddhists, this paper seeks to investigate and criticize lifestyle from the Perspective of Dalai Lama. Emphasizing on a number of the basic principles of lifestyle, Dalai Lama regards that achieving joy is the goal of life and that all activities and plans should be organized in line with this goal. He holds that feeling of sympathy towards others on the basis of general kindness prepares the ground for tranquility and cheerful life. Exercising the noble eightfold path, daily meditation, self-knowledge, and vegetarianism are among his teachings on lifestyle. These teachings are derived from Buddhism. The fundamental shortcoming in his teachings on lifestyle is that they are drawn from secular morality and stand aloof from metaphysical principles and goals. The research results show that, although his recommendations in respect to some habits bear similarities to Islamic teachings, Dalai Lama's teachings are not genuinely based on divine revelation and therefore, they are far from being reliable.

Key words: lifestyle, Dalai Lama, Buddhism, kindness, cheerful life, daily meditation.

The Common Issues of Prophet David's Psalms and the Hadiths Reported in Islamic Sources

Hussein Heidari / Assistant Professor of Department of Religions and Philosophy, Kashan University
heydari@kashanu.ac.ir

✉ **Fatimah Haji Akbari** / PhD Student of Hadith and Quranic Sciences, Kashan University
Received: 2014-4-27 - Accepted: 2014-9-22 fatima.ferdosi@yahoo.com

Abstract

The Psalms of Prophet David (1085-1015 BC) contain a collection of poems and sacred songs which are centred on invocation, worship and confidence in God. Most of the issues of the 150 chapters of the mentioned Psalms are compatible with the contents of the Quran and hadiths. Some Islamic hadiths state that Prophet David (peace be upon him) has been directly addressed by God.

The present paper reviews the common issues contained in David's Psalms and in the hadiths relating to God's address to him in order to point out the common teachings of Abrahamic religions, without considering their authenticity. "Worship", "praising and glorifying God", "confidence in God", "hope", "repentance", "thanksgiving", "God's mercy", "refrain from being clothed in enemies' clothes", "refraining from arrogance" and "helping the needy" are among the common teachings of the in Psalms and the hadiths relating to God's address to Prophet David. Apart from the overall orientation and thematic common grounds, in most cases, similarity is detected in phrases, structures and arguments. On the whole, this bears testimony to the celestial authenticity of Psalms.

Key words: Psalms, Prophet David, Islamic hadiths(traditions), Israelite accounts.

Hindu-Buddhist Thought of Incarnation in the Teachings of Ahl-e- Haqq (Yarsan)

✉ **Payman Abulbashari** / PhD Student of History of Iran in Islamic Period, Firdausi University of Mashhad
peiman.ab@gmail.com

Hadi Wakili / Associate Professor of Firdausi University of Mashhad
Received: 2014-3-13 - Accepted: 2014-9-11 Vakili355@yahoo.com

Abstract

In the eighth century ('AH'), Sultan Ishaq (Sohak) founded a sect called "Ahl-e-Haqq" in Kurdistan. He developed his ideology on the concept of Don be Don (incarnation) and took this theory from Hindu-Buddhist religions. Then, he had the most famous ancient Iranian and non-Iranian stories and myths and, to some extent, their rituals assimilated into the new sect he had founded. The present paper seeks to show the structural similarities of incarnation and attempt to make explicit the effect of Hindu-Buddhist religions on Ahl-e-Haqq sect by exploring the hidden themes in the texts of Ahl-e-Haqq. A documentary-historical approach is used in this paper.

Key words: Ahl-e-Haqq, Don be Don, Buddhism, incarnation, Yarsan.

Abstracts

The Similarity between Monotheistic Religions; Distortion of the Holy Book and the Quran

Hossein Naghavi / Assistant Professor IKI
Received: 2014-6-3 - Accepted: 2014-10-15

Sadeqnaqavi@Yahoo.com

Abstract

The similarity between monotheistic religions is among the issues with which Islamic narrations (Shi'ite and Sunnite) have dealt. In these narrations such topics as the similarity between religions concerning their having various sects and their accepting the belief of Return, are put forward. According to some scholars' views the authenticity of these narrations are unanimously agreed upon, and, in terms of sound argument, they are verified by the Quran verses. The Quran emphasizes that the nations are common in as far as divine prescription are concerned and divine prescriptions recur throughout history. Proposing the idea that the Quran has been distorted, some refer to these narrations and verses and argue that, due to the similarities between monotheistic religions and because the Holy Book has been distorted, then the Quran must have been distorted, too. In response, shi'ite scholars have made every effort to correct people's misinterpretation of these narrations. Although some of the responses to this misconception are strong this paper offers more comprehensive responses.

Key words: God's prescription, distortion of heavenly book, similarity between monotheistic religions, the miraculous character of the Quran and narrations.

The Rationality of the Doctrine of Divine Mercy" according to Imamites and Catholics

✉ **Hassan Din Panah** / Ph.D Student of Religions IKI

hasandinpanah@gmail.com

Mohammad Hossein Taheri / Assistant Professor of Religions Department IKI

taheri-akerdi@iki.ac.ir

Received: 2014-05-18 - Accepted: 2014-9-20

Abstract

The soundness and rationality of the essential doctrines of any religion represent the basis of religiously. One of the central doctrines of Imamites and Catholics is the necessity of Divine mercy or bounty for bringing welfare and salvation to mankind. This paper investigates the rationality of the doctrine of God's mercy in the theology of Imamites and theology of Catholics using a documentary analysis method. Thus, after investigating the reasons for the necessity of divine mercy in each of these two faith, the paper concludes that, according to Imamites the principle of Divine mercy is based on firm rational evidence, whereas according to Catholics the doctrine of divine bounty is based on a set of pre-assumptions absolutely viewed from inside religion the existence of which is confirmed by Pauls and Christian fathers. Thus, it is very difficult to prove its rationality.

Key words: the principle of divine mercy, the doctrine divine bounty, Imamites, Catholics, rationality.

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.5, No.2
Summer 2014

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Editorial Board:

☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate professor, of Karaj Islamic Azad University*

☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor, Esfahan University*

☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Ghorban Elmi:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor, Azad Islamic University*

☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor, College of Theology, Firdausi University, Mashhad*

☐ **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: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir

Table of Contents

The Similarity between Monotheistic Religions; Distortion of the Holy Book and the Quran / Hossein Naghavi 7

The Rationality of the Doctrine of Divine Mercy" according to Imamites and Catholics / ☞ Hassan Din Panah / Mohammad Hossein Taheri..... 25

The Common Issues of Prophet David's Psalms and the Hadiths Reported in Islamic Sources / Hussein Heidari / ☞ Fatimah Haji Akbari 45

Hindu-Buddhist Thought of Incarnation in the Teachings of Ahl-e- Haqq (Yarsan) / ☞ Payman Abulbashari / Hadi Wakili 67

Finding the Root of the Sect of Cosmic Circle Mysticism in Japanese Ricky Sect / Mahmood Reza Ghasemi 83

A Critique of Lifestyle from the Perspective of Dalai Lama / Masood Azarbaijani / ☞ Mojtaba Feyzi 111

Compassion in Buddhism and Schopenhauer's Philosophy / Fatima Kokabi Delavar / ☞ Ali Haghi / Mahdi Hassan zadeh..... 137