

معرفت ادیان

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۵، زمستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

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

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

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

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

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

http://eshop.iki.ac.ir فروشگاه اینترنتی

نمایه در:

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

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. 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.
2. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
4. 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.
5. 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.
6. 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.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. 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.
 4. 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.
 5. 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.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

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

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

ج). یادآوری

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

فهرست مطالب

جایگاه زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه؛ بررسی و مقایسه / ۷

محمد فولادی / کچه محمدجواد نوروزی

از ابن الله تا مُبَشِّر: تحلیلی بر استدلال‌های امام رضاؑ در نفی الوهیت حضرت عیسیؑ... / ۳۳

محمد رضا جواهری / کچه جواد شمسی

مفهوم شبَد در گورو گرتته، صاحب و وحی یا کلام الله در قرآن کریم / ۵۱

کچه پروانه تقی خانی / سید محمد روحانی

چالش مفهوم زمان در آیین هندو / ۶۹

کچه هدیه دلگیر / طاهره توکلی

طرحی از نظام خدانشناسی آیین هندو در ویشنو پورانه / ۹۳

محمد رسول ایمانی

تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان / ۱۱۳

سید اکبر حسینی قلعه بهمن

ملخص المقالات / ۱۳۱

Abstracts / ۱۴۰

جایگاه زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه؛ بررسی و مقایسه

Fooladi@iki.ac.ir

m.javadnorouzi@yahoo.com

محمد فولادی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ
محمدجواد نوروزی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی قم
دریافت: ۱۳۹۴/۸/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۲۰

چکیده

این پژوهش با رویکرد تحلیلی و نظری و با هدف تبیین جایگاه زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه و واکاوی تفاوت و تشابه آن دو تدوین یافته است. در کلیسای کاتولیک، کلیسا خانه خدا و مکان برگزاری آیین‌های عبادی است. کلیساهای صومعه‌ها و اماکن زیارتی، مکانی مناسب برای پیوند انسان با خداست. در تشیع نیز، ساخت بنا و زیارتگاه بر مقابر اولیای الهی مورد تأکید قرار گرفته و مؤمنان با واسطه دانستن اولیای الهی در شفاعت و توسل به آنان، آنان را واسطه فیض می‌دانند. شیعه و آیین کاتولیک، هر دو تلاش دارند تا نگاه پیروان خود را در زیارت، از ظاهر به درون برده و نوعی سلوک عارفانه به آنان تعلیم دهند. در هر دو آیین، اصل بر عدم دلبستگی به دنیا و جست‌وجوی جهان باقی است. تفاوت اصلی مفهوم زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم در کاتولیک، با مفهوم آن در شیعه در این است که در مسیحیت کاتولیک، زیارت به معنای زندگی غربیانه در زمین، ریشه در باورهایی مانند گناه اولیه، صلیب مسیح و عروج اورشلیم به آسمان دارد، اما در شیعه چنین دکترینی پذیرفته نیست.

کلیدواژه‌ها: زیارت، کاتولیک، شیعه، سفر زائرگونه، زائر.

طرح مسئله

سابقه زیارت در مسیحیت به زیارت حضرت مسیح ﷺ و حواریون از معبد اورشلیم بازمی‌گردد. در سده‌های بعد و پس از شهادت قدیسان، شخصیت و آرامگاه آنان مورد احترام کلیسا قرار گرفت و آیین طلب شفاعت قدیسان، وارد آیین کلیسایی شد و زیارت اماکن مقدس منسوب به آنان نیز رواج یافت. با گذشت زمان، رقابت شدیدی برای دفن شهدا و قدیسان در کلیساها ایجاد شد و هریک حتی به دفن قطعه‌ای از بدن قدیس در کلیسای خود خرسند بودند. البته در این بین، خرافات و بدعت‌هایی نیز در مسئله زیارت بروز کرد. در جریان نهضت اصلاح دینی، جایگاه زیارت قدیسان با «شعار نجات از راه ایمان» مورد حمله مخالفان قرار گرفت. با ورود سیاسیون به منازعات دینی، قبور قدیسان تخریب و بدن آنان در جاده‌ها لگدمال شد و اموال زیارتگاه‌ها به غارت رفت. در مقابل، کلیسای کاتولیک بارها با تشکیل شوراها و کاتولیکی، ضمن تأکید بر مشروعیت زیارت، به بدعت‌زدایی از آن اقدام نمود.

کتاب‌های فراوانی پیرامون زیارت در مسیحیت نگاشته شده است. از جمله این آثار عبارتند از: *زیارت اروپائیان در قرون وسطا* (وب، ۲۰۰۲)، *زیارت در مسیحیان یونانی - رومی و مسیحیان اولیه دوره باستان* (السنر، ۲۰۰۵)، *زائران و زیارت در غرب قرون وسطی* (وب، ۲۰۰۱)، *زنان غریب و سرپرستاران مقدس، زنان زائر در و اواخر قرون وسطی* (کریچ، ۲۰۱۰)، *هنر و معماری زیارت در اواخر قرون وسطی در شمال اروپا و متون انگلیسی* (بلیک، ۲۰۰۵)، *راهبه‌های غریب، باکره‌ها و زائران، سفر زاهدانه در جهان مدیترانه‌ای، ۳۰۰-۸۰۰ بعد از میلاد مسیح* (دیتز، ۲۰۰۵)، *زیارت از گنگ تا گریسلند* (دیوید و دیویدسون ۲۰۰۲)، *زیارتگاه‌ها و زیارت در دنیای مدرن* (جان مری، ۲۰۰۸) و بازتعریف زیارت (گوله من، ۲۰۰۴).

از سوی دیگر، اعتقاد بر این است که سابقه زیارت قبور اولیا و مشروعیت آن در اسلام، به عصر پیامبر اکرم ﷺ بازمی‌گردد و علما و اندیشمندان شیعه در علوم مختلف از جمله حدیث، فقه، کلام، عرفان به تبیین آن پرداخته‌اند. در بین شیعه و سنی، اولین کتاب‌هایی که به بحث زیارت قبور پرداخته‌اند، کتاب‌های حدیثی هستند. کتاب‌های *الاصول من الکافی*، *کلینی*، *من لایحضره الفقیه*، *شیخ صدوق*، *کامل الزیارات*، *ابن قولویه*، *المزار*، *شیخ مفید*، *المزار*، *شهید اول*، *السوفی*، *فیض کاشانی*، *بحارالانوار*، علامه مجلسی، *وسایل الشیعه*، *شیخ حرعاملی*، تنها بخشی از آثار گران‌سنگ عالمان مذهب شیعه است که روایات مربوط به زیارت را در این آثار فاخر گردآوری کرده‌اند. افزون بر آثار فوق، کتاب‌های فقهی نیز به بحث از این مسئله پرداخته‌اند.

اما در میان اهل سنت، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق) و سپس، محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶)، به پیروی از او، با نگاهی خاص، به مقابله با برخی مصادیق این مسئله پرداخته و با فتوای تخریب قبور بزرگان دین و تکفیر مسلمانان، به انکار بحث زیارت پرداخته‌اند. جالب اینکه برادر محمد بن عبدالوهاب کتاب، *الصواعق الهیة فی الرد علی الوهابیة* را در نقد این فرقه نوشته است (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۴۵).

شبهاتی که سلفیان همچون ابن تیمیه به زیارت وارد کردند، سبب شد که این مسئله به‌طور رسمی وارد کلام اسلامی شود. وی با طرح مسئله توحید و شرک و تکیه بر توحید ربوبی و عبادی، کلام اهل سنت را با زیارت قبور گره زد. در علم کلام، از سه جهت این بحث مطرح شده است:

الف: ردّ زیارت با اثبات شرک آمیز بودن آن؛

ب: ارائه ادله و بررسی حکم زیارت قبر پیامبر و سایر قبور و سفر برای آن؛

ج: تبیین فلسفه و حکمت زیارت قبور.

در کتاب *فلسفه زیارت*؛ ترجمه و شرح رساله *زیارة القبور* فخر رازی، اثر دکتر عابدی، نقل قول‌هایی از عرفا و فیلسوفان درباره زیارت قبور، بیان شده است.

در ادامه امروزه، همان افکار و شبهات ابن تیمیه، و ظهور جریان تکفیری و وهابیت، بخش‌های بسیاری از جهان اسلام با این پدیده شوم مواجه شده است. با هدف پاسخ‌گویی به این‌گونه شبهات در عرصه زیارت، و وسعت‌بخشی به حوزه مطالعاتی مسئله زیارت در اسلام ایجاد فضای فکری جدید برای گفت‌وگوی بین ادیان، این پژوهش با نگاهی نو، به تبیین و بررسی نقاط اشتراک و افتراق مسئله زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه می‌پردازد. البته به نظر می‌رسد، مسئله زیارت یک موضوع صرفاً آیینی و فرقه‌ای متعلق به آیین کاتولیک و مذهب شیعه نیست، بلکه زیارت یک موضوع کاملاً مسیحی و اسلامی است که ریشه در منابع اصیل اعتقادی هر دو دین دارد. در اینجا، برای فهم بهتر جایگاه زیارت، به تبیین جایگاه زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه و واکاوی؛ شباهت و تفاوت‌های آن می‌پردازیم.

با توجه به تتبع نگارنده، علی‌رغم پیشینه طولانی مسئله زیارت در آیین کاتولیک، هنوز کتاب مستقل یا مقاله علمی دقیق و جامعی به زبان فارسی در این زمینه منتشر نشده است. از این‌رو، هیچ‌گونه تحقیقات مقایسه‌ای نیز درباره زیارت از دیدگاه آیین کاتولیک و مذهب شیعه صورت نگرفته است. لذا این اثر در نوع خود یک نوآوری محسوب شده، قصد دارد با رویکرد بنیادین و با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، ضمن تعریف معنای زیارت به تبیین

جایگاه زیارت قبور قدیسان و اولیای الهی در آئین کاتولیک و مذهب شیعه و بازکاوی تفاوت‌ها و شباهت‌های آن پردازد.

مفهوم زیارت

«زیارت» در انگلیسی معادل واژه Pilgrimage و به معنی سفری است که زائر به آن می‌پردازد. اصطلاح انگلیسی، مشتق از واژه peregrinus (بیگانه) است و در جریان بسط معنی، به کسی اطلاق می‌شود که به کشورهای دیگر سفر می‌کند. زیارت، سفری است برخوردار از معنی و اهمیت برای شخصی که به آن سفر همت می‌گمارد، خواه از حیث عرف عام و در ظاهر «دنیا ورز»، مثلاً در دیدار از آرامگاه‌های قهرمانان یا هنرمندان و آهنگسازان مشهور؛ و خواه در بافت دینی و دقیق‌تر آن، که با هدف‌های گوناگون دینی صورت می‌پذیرد. برخی از این هدف‌ها عبارتند از: انجام وظیفه دینی، اجرای اعمال عبادی، اقرار به ایمان، توبه کردن، کفاره گناهان، یافتن معجزه، در پی درمان یا مشاوره برآمدن و اقدام عملی در جهت نوسازی معنوی. همچنین واژه «زیارت»، در مورد سیر و سفر درونی روح یا روان فردی که در جست‌وجوی مقصد غایی آرمان‌های دینی خویشتن است، به کار برده می‌شود (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵). زیارت سفری در جست‌وجوی یک تجربه است که بر زندگی معنوی و روحانی فرد تأثیر می‌گذارد (رک: دیوید و دیویدسون، ۲۰۰۲).

زیارت در مسیحیت، یک مفهوم چندوجهی است که شامل سفر (پیدایش ۱۲: ۹۱)، تحمل تبعید (پیدایش ۴: ۱۶۱)، زندگی کردن همانند یک زائر مسافر و تلاش برای یافتن سرزمین حقیقی (عبرانیان ۱۱: ۱۶۱) است. زیارت کاتولیکی، شامل سفرهای عبادی، توبه، شکرگزاری، یا وفای به عهد می‌شود. «زیارت» در لغت دلالت بر «عدول» می‌کند. از این رو، «زائر» را «زائر» می‌گویند، چون هنگامی که زیارت می‌کند، در حقیقت از غیر روگردان می‌شود (ابن‌فارس، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۳). در اصطلاح «زیارت»، قصد نمودن مزور، همراه با اکرام و تعظیم قلبی و انس روحی با مزور است (عبدالرحیم، ۱۴۳۱ق، ص ۲۵). «زیارت؛ رفتن به سوی یک انسان یا مکان، به قصد تعبد، انس گرفتن یا کمال است» (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۳، ص ۳۲۰).

در فرهنگ اسلامی، معنی واژه «زیارت» به اعتبار زیارت‌شونده «مزور» فرق می‌کند، به این معنی که گاهی در مورد اشخاص به کار می‌رود. مثلاً در کتاب الکافی، بابی تحت عنوان «باب زیارة الأخوان» وجود دارد (موسوعة زیارات المعصومین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲).

در قرآن کریم از واژه «زور» که به معنی میل کردن است، استفاده شده است. «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ» (کهف: ۱۷)، که واژه «تزاور» به معنای تمایل است که از ماده «زور» به معنای میل گرفته شده است. همچنین «زیارت» یعنی «قصد»، چنانکه در دعا آمده است: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ زَوَارِكِ خَدَاوندَا مَرَا از جَویندگان و قصدکنندگان خودت قرار بده (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰). «زیارت» به معنی سفر و انتقال نیز آمده است. همچنین زیارت مستلزم انتقال و سفر از مکان «زائر» به مکان «مزور» است. چنانکه در آیه شریفه «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ» (نساء: ۶۴) برخی اوقات نیز این واژه درباره اماکن استعمال می‌شود؛ مانند زیارت خانه خدا (کعبه). و گاهی این واژه درباره قبور به کار می‌رود؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» (تکواثر: ۲). در حقیقت، «زیارت» وقوفی است در پناه برگزیدگان و اولیای خدا، برای ایجاد ارتباط روحانی و قلبی تا زائر بتواند از فیض نور او بهره‌مند گردد (موسوعة زیارات المعصومین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۳).

۱. جایگاه زیارت در آیین کاتولیک

در مسیحیت کاتولیک، زیارت دارای دو معناست: ۱. زیارت اماکن مقدس زمینی؛ ۲. سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم. این پژوهش، در اینجا به واکاوی این دو معنا می‌پردازد.

الف. زیارت اماکن مقدس زمینی

۱. دیدگاه عهد جدید درباره زیارت اورشلیم

آیاتی از انجیل لوقا گویای این است که والدین مسیح او را در کودکی برای انجام آداب شریعت به معبد اورشلیم بردند: «و چون ایام تطهیر ایشان برحسب شریعت موسی رسید، او را به اورشلیم بردند تا به خداوند بگذرانند. چنانکه در شریعت خداوند مکتوب است که هر ذکوری که رَحِم را گشاید، مقدس خداوند خوانده شود» (لوقا ۲: ۲۲-۲۳). مطابق دیدگاه کلیسای کاتولیک، زیارت آنان چهل روز پس از ولادت مسیح بوده است: «مسیح هنگامی که ۴۰ روزه بود به معبد برده شد» (کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۰، ش ۵۸۳).

عیسی مسیح علیه السلام در دوازده سالگی به همراه والدینش برای ادای شریعت به زیارت اورشلیم رفت: «و چون دوازده ساله شد، موافق رسم عید، به اورشلیم آمدند» (لوقا ۴: ۴۳). نکته مهم این است که از زمان سفر عیسی به ناصره تا سفر او به اورشلیم در ۱۲ سالگی، به‌هیچ‌وجه خبری از تاریخ طفولیت او در

دست نیست؛ زیرا اناجیل در این مورد چیزی نمی‌نویسند. لذا تأکید بر حضور والدین عیسی در سن تکلیف شرعی مسیح در اورشلیم حائز اهمیت است (میلر، ۱۹۳۴، ص ۴۱).

کتاب مقدس نقل می‌کند که مسیح ﷺ خود نیز به همراه حواریون، به زیارت اورشلیم رفته است. ورود مسیح به اورشلیم در اناجیل چهارگانه با تفاوت‌هایی بیان شده است:

چون عید فصح نزدیک بود، عیسی به اورشلیم رفت (یوحنا ۲: ۱۳). و بعد از آن یهود را عیدی بود و عیسی به اورشلیم آمد (یوحنا ۵: ۱). و چون نزدیک به سرازیری کوه زیتون رسید، تمامی شاگردانش شادی کرده، به آواز بلند خدا را حمد گفتن شروع کردند، به سبب همه قوای که از او دیده بودند (لوقا ۱۹: ۳۸-۳۷). فردای آن روز چون گروه بسیاری که برای عید آمده بودند، شنیدند که عیسی به اورشلیم می‌آید، شاخه‌های نخل را گرفته، به استقبال او بیرون آمدند و ندا می‌کردند هوشیاعانا مبارک باد پادشاه اسرائیل که به اسم خداوند می‌آید (یوحنا، ۱۲: ۱۲-۱۳). و عیسی وارد اورشلیم شده، به هیکل درآمد (مرقس ۱۱: ۱۱). پس عیسی داخل هیکل خدا گشته، جمیع کسانی را که در هیکل خرید و فروش می‌کردند، بیرون نمود و تخت‌های صرافان و کرسی‌های کبوترفروشان را واژگون ساخت؛ و ایشان را گفت: مکتوب است که خانه من خانه دعا نامیده می‌شود. لیکن شما مغاره دزدانش ساخته‌اید (متی ۲۱: ۱۲-۱۳). و چون نصف عید گذشته بود، عیسی به هیکل آمده، تعلیم می‌داد (یوحنا ۷: ۱۵).

در تفسیر انجیل «دراسات ببیلیه»، در شرح و تفسیر این آیات آمده است: «حُجَّاج برای عید به آنجا آمده بودند و مسیح همانند دیگر «حجاج» البته ملوکانه وارد اورشلیم شد و مردم نیز با مراسمی باشکوه به استقبال او رفتند. او پس از ورود به شهر به هیکل، وارد شد» (الخوری، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۹۶). تعبیر «حجاج» برای زائران معبد اورشلیم و مسیح، بیانگر این است که دست‌کم در نگاه برخی مسیحیان، سفر مسیح مصداقی از حج و زیارت اورشلیم است. چنان‌که مسیح و خانواده‌اش نیز بارها برای انجام اعمال شریعت و عید فصح برای گزاردن حج به اورشلیم می‌رفته‌اند: «و والدین او هر ساله به جهت عید فصح، به اورشلیم می‌رفتند» (لوقا: ۲: ۴۱).

افزون بر این، از دیگر گزارشات کتاب مقدس درباره زائران معبد اورشلیم، گزارش حضور پطرس و یوحنا رسول در معبد اورشلیم است: «و در ساعت نهم، وقت نماز، پطرس و یوحنا باهم به هیکل می‌رفتند» (اعمال رسولان ۳: ۱). همچنین اعمال رسولان نقل می‌کند که پولس قدیس در آخرین دیدارش از اورشلیم، به اتهام نقض قداست معبد دستگیر شد و تحت پیگرد قانونی قرار گرفت (اعمال رسولان ۲۱: ۲۷-۳۰) و پس از دو سال، او را در نزدیکی رُم اعدام کردند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶). از دیگر زائران اورشلیم در کتاب مقدس، گزارش انجیل لوقا از معتکف شدن زنی به نام «حنا» در هیکل معبد اورشلیم است که سالیان متمادی در معبد مشغول عبادت بود: «و زنی نبیه

بود، حنا نام، دختر فَنُوئیل از سبط آشیر بسیار سالخورده که از زمان بکارت هفت سال با شوهر بسر برده بود؛ و قریب به هشتاد و چهار سال بود که او بیوه گشته از هیکل جدا نمی شد، بلکه شبانه روز به روزه و مناجات در عبادت مشغول می بود» (لوقا: ۲: ۳۶-۳۷).

آنچه از این گزارش ها به دست می آید، این است که معبد اورشلیم یا همان خانه خدا (لوقا ۲: عنوان باب ۲)، مورد توجه مسیح و مسیحیان اولیه بوده است و هریک به نحوی برای عبادت یا انجام مراسم سالیانه در معبد حاضر می شدند. لازم به یادآوری است که هیچ گونه نهی یا ردی نسبت به انجام زیارت غیر خانه خدا در کتاب مقدس وجود ندارد.

۲. دیدگاه آباء کلیسای کاتولیک و سوراها کاتولیکی درباره زیارت اورشلیم و اماکن مقدس زمینی

از دیدگاه کلیسای کاتولیک، اورشلیم، شهر زیارتی و خانه خدا در زمین، شهری است که دو نمود دارد. چنانچه آگوستین قدیس می گوید:

درباره نبوت های دوره پادشاهان نیز می گویم که برخی از آنها به نسل جسمانی ابراهیم و برخی دیگر به نسلی از وی اشاره می کند که در آن نسل، همه ملت ها از طریق عهد جدید به عنوان وارثان مسیح برکت یافته اند تا حیات جاوید و ملکوت آسمان را به دست آورند. از این رو، برخی از آن نبوت ها به کنیزی تعلق دارند که برای بردگی می زاید؛ یعنی اورشلیم زمینی که با فرزندانش در بردگی اند؛ و برخی دیگر از آنها به شهر آزاد خدا تعلق دارند؛ یعنی اورشلیم حقیقی که در آسمان جاودانه است و فرزندانش همه کسانی هستند که با اراده خدا مانند زائری روی زمین زندگی می کنند. نبوت هایی نیز یافت می شوند که به هر دو تعلق دارند و تعلق آنها به کنیز به طور حقیقی و به زن آزاد به طور مجازی است. بنابراین، اظهارات انبیاء بر سه نوع اند: برخی به اورشلیم زمینی و برخی به اورشلیم آسمانی و به برخی به هر دو مربوط می شوند (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۷۳۵-۷۳۶).

از این رو آباء کلیسا معتقدند: بنای مقدس، نخست و مقدم بر هر چیز، مظهر مسیح به مثابه الوهیت متجلی بر زمین است. در عین حال، بنای مقدس، مظهر عالمی است که از جواهر محسوس و نامحسوس و در نهایت، از انسان و اعضا و جوارح مختلف وی ساخته شده است. مطابق نظر تئودورِت معبد سلیمان الگوی اولیه همه کلیساهای ساخته شده در جهان است (بورکهارت، ۱۳۹۰، ص ۶۸). طبق اعتقاد کلیسای کاتولیک: «کلیساهای زمینی و اماکن مقدس تصاویری از شهر مقدس و اورشلیم آسمانی هستند که ما به زیارت آنها می رویم» (کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۰، ش ۱۱۹۸). آگوستین قدیس می گوید: «شریعت الهی از همه قوم می خواست که به آنجا (معبد خدا در اورشلیم) بروند و قربانی کنند» (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۷۸۰).

با توجه به جایگاه زیارت، کلیسای کاتولیک با استناد به زیارت مسیح از اورشلیم می‌گوید:

مسیح همانند پیامبران پیش از او احترام وافری برای معبد اورشلیم قائل بود. او هنگامی که ۴۰ روزه بود به معبد برده شد و در دوازده‌سالگی به همراه یوسف و مریم به معبد اورشلیم رفت. او هر ساله در طول زندگی، حداقل برای عید پسح به زیارت معبد اورشلیم می‌رفت (کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۰، ص ۵۸۳). مسیح با زیارت اورشلیم در اعیاد یهودی احترام خود را به معبد نشان داد و با عشقی لبریز علاقه خود را به خانه خدا در میان انسان‌ها نشان داد» (همان، ش ۵۹۳). «پس از رستاخیز نیز رسولان مسیح احترام خود را به معبد حفظ کردند» (همان، ش ۵۸۴).

از سوی دیگر، با جفاهایی که برخی امپراتوران روم در سده‌های دوم و سوم انجام دادند، تاریخ مسیحیت سرشار از داستان‌هایی درباره قهرمانانی است که خود را فدای دینشان می‌کردند. اینان «شهید» خوانده شدند. واژه Martyr، به معنی «شهید» از ریشه «مارتوس» یونانی به معنی «شاهد بودن یا شهادت دادن» است. مسیحیان، هر ساله مراسم خاصی در آرامگاه شهدا برگزار می‌کردند. از این رو، عقیده دفع جن و شفای بیماران بر اثر زیارت در میان آنان رواج یافت. در پی گسترش این باورها، کم‌کم این‌گونه تعلیم می‌شد که شهادت بهترین دلیل ایمان شخص به نیروی نجات‌بخش عیسی مسیح است و شهدا بی‌درنگ در بهشت جای می‌گیرند. بر خلاف مسیحیان عادی، شهدا لازم نیست که تا روز قیامت انتظار بکشند تا به حضور خداوند شرفیاب شوند. از این رو، گمان می‌رفت شهدا منزلتی می‌یابند که به آنان امکان می‌دهد نقش واسطه را بین خداوند و انسان‌های در قید حیات ایفا کنند. توسل به شهدا، مؤثرترین راه جلب عنایت خداوند به نظر می‌رسید. حتی ریگ‌های منسوب به قبور آنان، اشیایی با نیروی فوق‌طبیعی به‌شمار می‌رفت. با گذشت قرن‌ها، کسانی هم که با پرهیزکاری زیسته بودند، اما لزوماً شهید نشده بودند، مشمول این اعتقاد به وساطت بین پروردگار و بندگانش شدند. اینان «سنت» یا «قدیس» نام‌گرفته‌اند که از ریشه واژه لاتینی سانکتوس به معنی «مقدس» است. از آنجاکه گمان می‌رفت قدیسان نیز پس از مرگ، بسان شهدا امکان وساطت و شفاعت پیدا می‌کنند، مرقد آنها نیز تبدیل به زیارتگاه می‌شد. ریگ‌های منسوب به قدیسان را هم مانند یادگارهای شهیدان دارای نیروی فوق‌طبیعی می‌دانستند و خرید و فروش و حتی سرقت آنها رواج یافت. کیش پرستش قدیسان و شهدا در مسیحیت چنان غالب شد که کشف تربت قدیسان و شهدای «فراموش‌شده» در شهرها و آبادی‌های فاقد آنها معمول شد. غالباً محل آن به خواب کسی می‌آمد یا به شخصی الهام می‌شد، آن را پیدا می‌کردند و بقایای مرده را به محل مناسب‌تری انتقال می‌دادند (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۴۰-۴۲).

تا قرن دهم میلادی کلیسا افراد زیادی را به مقام قدیسی ارتقا داده بود. با تعدد قدیسان، یادگارهای

فراوانی از آنان به جامانده بود. مانند استخوان، لباس، مو و چیزهایی که آنان در دوران زندگی به کار برده بودند. مسیحیان این اشیای متبرک را دارای خواص فوق طبیعی می دانستند و کلیساهای بسیاری مدعی بودند که برخی از آن یادگارها را در اختیار دارند. کلیساها در گردآوردن اشیای متبرک با هم رقابت داشتند؛ زیرا با تملک و گذاشتن آنها در برابر دیدگان مؤمنان سخاوتمند، ثروت زیادی به دست می آوردند. جریان سوءاستفاده به جایی رسید که اجساد قدیسان را قطعه قطعه می کردند تا چند کلیسا از آنها برخوردار شوند. این شور و شوق، گروهی را بر آن داشت تا هزاران شیء متبرک قلابی را به کلیسا و مردم بفروشند (رسولزاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۶-۳۶۷). بعدها شورای دوم لیون (۱۲۷۴) علیه این گونه موارد واکنش نشان داد. با این توصیفات، زیارت قدیسان در مسیحیت کاتولیک رواج یافت و در سرتاسر دنیا اماکن متعددی به این قدیسان منتسب شد.

چگونگی شکل گیری بحث زیارت و رواج بدعت هایی در آن در طول تاریخ مسیحیت، سبب شد تا عده ای به مخالفت با کلیسای کاتولیک و با اتهاماتی به طعن این آیین بپردازند. از این رو، کلیسای کاتولیک با دو گروه مخالفان و بدعت گزاران مواجه بود و از همان ابتدا با تشکیل شوراهای کلیسایی نسبت به هر دو گروه واکنش نشان دادند: در مرحله ای اصل زیارت را تأیید، در برهه دیگر بدعت های ایجاد شده در زیارت را به صراحت نفی و طرد نمودند. در اینجا به بررسی دیدگاه شوراهای کلیسایی در موضوع زیارت می پردازیم:

- شورای نیقیه اول

همان گونه که گذشت از ابتدا، زیارت اورشلیم یکی از آیین های رسمی دین مسیحیت بود. البته زیارت سایر اماکن زیارتی پس از آنکه کنستانتین در سال ۳۱۳ به مسیحیت گروید و مسیحیت آیین رسمی شد و مسئله زیارت در شورای نیقیه اول به تأیید رسید، فزونی یافت (دیوید و دیویدسون، ۲۰۰۲، ص ۵۶۱). تأییدیه این شورا، آغاز رسمی زیارت، به عنوان یک عمل دینی در آیین کاتولیک محسوب می شود.

- دیدگاه های شمایل پرستان و شمایل شکنان در شورای نیقیه دوم (۷۸۷)

در جامعه مسیحی قرن هشتم، دو گروه شمایل پرستان و شمایل شکنان برابر یکدیگر قرار داشتند؛ شمایل پرستانی که به تصاویر و تمثال های مسیح و قدیسان احترام می گذاشتند و با زانو زدن آنها را

می‌بوسیدند و شمایل‌شکنانی با شمایل پرستی مخالف بودند و آن را بت پرستی می‌دانستند (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۱-۳۶۲). آیگونودیول‌ها (تکریم‌کنندگان شمایل‌ها) معتقد بودند که شمایل‌ها برای تعلیم مؤمنان به کار می‌آیند و آنها را دنباله تجسد می‌دانستند و می‌گفتند:

از این باب باید به آنها احترام کرد. آنان استدلال می‌کردند که عبادت نشانه احترام و تکریم است. پرستش حقیقی را که لاتریا (Latria) نامیده می‌شود، به معنای «عبادت» معمولاً در برابر (douleia) یعنی «تکریم» قدیسان، شمایل‌ها و غیره قرار دارد. نسبت به خدایی معمول می‌داریم که تنها او به‌طور طبیعی شایسته پرستش است و سپس به خاطر خدایی که تنها او به‌طور طبیعی شایسته پرستش است، قدیسان و بندگانش را احترام می‌کنیم؛ همان‌طور که یوشع و دانیال فرشته را پرستیدند... و یوسف معبود برادرانش واقع شد... آیا صلیب سعادت‌مند و بسیار مقدس مادی نبود؟ آیا کوه محترم و مقدس جَلْجُتا (مکان مصلوب شدن مسیح) (متی ۲۷: ۳۳) مادی نبود؟ صخره حیات‌بخش، قبر مقدس، منبع رستخیز ما چگونه بود؛ آیا مادی نبود؟ آیا کتاب‌های انجیل بسیار مقدس مادی نیستند؟ و از همه اینها مهم‌تر، آیا گوشت و خون خداوند ما مادی نیست؟ یا از تکریم و پرستش مناسب برای همه این چیزها دست بردارید، یا به سنت کلیسا در تکریم تمائیل گردن نهدید و خدا و دوستانش را احترام و از فیض روح‌القدس پیروی کنید (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۲۳۶-۲۴۱).

بنابراین، هفتمین شورای جهانی برای بحث درباره این رسم آیینی که کتاب مقدس به آن اشاره‌ای نداشت و به ادعای گروهی مخالف آن هم بود، تشکیل شد. سرانجام، شورای دوم نیقیه دوم، در سال ۷۸۷ دیدگاه شمایل پرستان را برگزید (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۱-۳۶۲). اما پیش از این «در شورای کلیسایی در سال ۷۵۴ در هیریا تشکیل شد و از نابود کردن تمثال‌ها طرفداری کرد. در این شورا، یوحنا دمشقی ملعون خوانده شد». اما کشمکش‌ها در این مسئله ادامه یافت (همان). در هفتمین اعتقادنامه شورای مسیحی سال ۷۸۷، چنین آمده است:

ما به پیروی از صراط ملوکانه و اقتدار الهام‌شده الهی پدران مقدسمان و سنت کلیسای کاتولیک، با اطمینان و دقت تمام تصمیم گرفته‌ایم تمائیل محترم و مقدس یعنی صورت خداوند، خدا و نجات‌دهنده ما عیسی مسیح و بانوی پاک‌دامن، مادر خدا و فرشتگان مکرم و همه قدیسان و همه انسان‌های پارسا، چه در نقاشی یا موزائیک و سایر مواد مناسب، درست مانند صورت صلیب گران‌بها و حیات‌بخش، باید در کلیساهای مقدس خدا و بر ظروف مقدس و بر لباس‌ها و پرده‌ها و تابلوهای خانه‌ها و راه‌ها قرار داده شود؛ زیرا آنان هر اندازه بیشتر در نمایش هتری دیده شوند، مردم نیز بیشتر به یادآوری صاحبان آن تمائیل و شوق به ایشان صعود خواهند کرد. باید سلام مناسب و احترام فراوان و نه آن عبادت واقعاً درست ایمانی که فقط به خدای متعال اختصاص دارد، به آنان تقدیم شود... زیرا احترامی که به صورت ادا می‌شود، به صاحب صورت می‌رسد و هر کس که صورت را گرمی می‌دارد، اصل آن را گرمی می‌دارد (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۲۳۶-۲۴۱).

- بررسی اعتبار اشیاء منسوب به قدیسین در شورای چهارم لاتران (۱۲۱۵)

با افزایش تعداد شهدای مسیحیت و مطرح شدن شمار قدیسان، نزاع جدیدی در مسیحیت به وجود آمد؛ چراکه کلیساها در گردآوردن اشیای متبرک با هم رقابت داشتند، به گونه‌ای که در شورای چهارم لاتران (۱۲۱۵) نگاهداری اشیای منسوب به قدیسان را در خارج از زیارتگاه‌های آنان ممنوع کرد. این شورا به ریاست پاپ/اینوسنت سوم (۱۱۹۸-۱۲۱۶)، که برجسته‌ترین پاپ قرون وسطا بود، در محل کلیسای یوحنا رسول در لاتران برگزار شد و در آن ۱۵۰۰ نفر از روسای دیرها، اسقفان، کشیشان و نمایندگان ملل مسیحی شرکت کردند. این شورا مؤمنان را از معتبر شمردن نامه‌های جعلی و یادگارهای دروغین قدیسان بر حذر داشت و فروش آنها را عملی ناپسند دانست. شورا اعلان کرد که نگهداری اشیای منسوب به قدیسان در خارج از زیارتگاه‌های آنان ممنوع است (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۴-۳۶۵).

- بدعت‌زدایی از مسئله زیارت در شورای دوم لیون (۱۲۷۴)

در سال ۱۲۷۴، شورای دوم لیون نیز با صدور بیانیه‌ای تقلب در این اشیای متبرک و تصویر قدیسان را عملی نکوهیده شمرد. این شورا نیز تنها به بدعت‌زدایی از مسئله زیارت در مسیحیت پرداخت و نسبت به اصل مسئله زیارت مخالفتی نشان نداد. گریگوری دهم، در سال ۱۲۷۱ به مقام پاپی رسید. او امیدوار بود مسیحیان با یک تلاش دسته‌جمعی بر فلسطین دست یابند. بدین منظور، درصدد برآمد همه اروپا را برای مبارزه با مسلمانان متحد کند. وی در سال ۱۲۷۴ سراسقفان کلیساها را به شورای لیون دعوت کرد. امپراتور یونان رهبران کلیسای یونان را به لیون فرستاد تا مراتب اطاعت و انقیاد خود را از دستگاه پاپی به اثبات برساند. از اسقفان دعوت شد فهرستی از کارهای خلاف و اصلاحاتی را که برای تصفیه کلیسا ضروری بود، تسلیم شورا کنند. شورا پس از دریافت پیشنهادها، قوانینی را برای از بین بردن مفاسد به تصویب رساند. دومین شورای لیون تقلب در این اشیای متبرک و تصویر قدیسان را عملی نکوهیده شمرد. پاپ گریگوری، در سال ۱۲۷۶، هنگام بازگشت به رُم درگذشت و جانشینان او به اهدافش اعتنایی نکردند (همان، ص ۳۶۶-۳۶۷).

- بررسی جایگاه قدیسان در شورای ترنت؛ نخستین شورای عصر اصلاحات (۱۵۴۵-۱۵۶۳)

هنگامی که تفرق در مسیحیت بر اثر جنبش‌های اصلاحی پروتستان آغاز شد، رهبران کلیسای کاتولیک در مقابل حمله‌های اعتقادی علیه آیین زیارت در این کلیسا بیکار نشستند و چندین بار درون‌کاوی

ژرف و اصلاحات داخلی عمیق را در پیش گرفتند. حرکت‌های اصلاحی کاتولیک‌ها، که اوج آن در هنگام تجزیه مسیحیت بر اثر جنبش‌های اصلاحی پروتستان آغاز شد، توانست حیاتی دوباره به کلیسای کاتولیک ببخشد؛ اصلاحات کاتولیکی در سطح‌ها و جهت‌های گوناگون رخ داد (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۸۵-۸۴). بر همین اساس، شورای ترنت (Council of Trent)، نخستین شورای عصر اصلاحات بود که در واکنش به خواسته‌های اصلاح‌طلبان تشکیل شد. در سال ۱۵۴۵ شورای ترنت، به دستور پاپ در شهر ترنت ایتالیا تشکیل شد. در این شورا، که با حضور سی اسقف و بدون حضور پاپ تشکیل شد، به دو مسئله مهم، که دغدغه امپراتور و پاپ بود، رسیدگی شد. امپراتور درصدد جلوگیری از سوءاستفاده‌های کلیسا و صلح با لوتری‌ها بود و پاپ در پی پرداختن به پرسش‌هایی بود که در مورد اصول مطرح بود. شورای ترنت، از سال ۱۵۴۵ تا ۱۵۶۳ بیست‌وپنج جلسه تشکیل داد که صدها اسقف در آن شرکت کردند. این شورا، موفق شد عقاید کاتولیک را به شکلی بیان کند که هم اختصاصی باشد و هم معتبر. این کلیسا با انتخاب بعضی از عقاید، اشکال دیگر را نفی کرد. حتی آنهایی را که تا آن زمان قانونی به حساب می‌آمدند. همان‌گونه که یک مورخ می‌گوید: «آنچه از ترنت بیرون آمد یک "بسته" کاتولیک بود که تا زمان واتیکان دوم، به شکل یکسانی از طرف کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به عنوان تنها مظهر کاتولیسم موثق شناخته شده بود» (فلورز، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹-۱۲۵). به‌طور کلی، شورای ترنت، لزوم انضباط معنوی را در همه رده‌ها برای رویارویی با هجمه پروتستان‌ها مورد تأکید قرار داد (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۸۵-۸۴). سرانجام، طی سال‌های (۱۵۴۵-۱۵۶۳) شورای ترنت، در پاسخ به اعتراضات کلیسای پروتستان درباره جایگاه و زیارت قدیسین، اعتقادنامه رسمی کوتاهی را به تصویب رساند و مقرر شد این اعتقادنامه در کلیساهای بخش، قرائت و بر نوکیشان الزام شود. در این اعتقادنامه آمده است:

من اعتقاد راسخ دارم که برزخی وجود دارد و نفوس گرفتار در آن با اعانه مؤمنان کمک می‌شوند. همچنین معتقدم قدیسان که با مسیح سلطنت می‌کنند، باید محترم شمرده شوند و به آنان متوسل شد و معتقدم که آنان دعاهایی را برای ما به خدا تقدیم می‌کنند و بقایای آنان باید مورد احترام قرار گیرد. من با تأکید اظهار می‌دارم که تمثال‌های مسیح و باکره دائمی مادر خدا و همچنین دیگر قدیسان باید نگهداری و حفظ شوند و آنان را به طور مناسب عزیز و محترم بدانند (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹-۳۷۰).

یک تبصره الحاقی به مصوبات شورای ترنت حاکی از این است که یکی از هدف‌های برگزاری این‌گونه عشای ربانی، این است که شفاعت شخص مقدس در پیشگاه عرش الهی پذیرفته شود (مولند، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۴۵).

نکته قابل توجه اینکه اقدامات کلیسای کاتولیک در پاسخ به اعتراضات پروتستانی علیه مسئله

زیارت، منحصر به نخستین شورای عصر اصلاحات و صدور اعتقادنامه ترنت نبود، بلکه این کلیسا در برهه‌های مختلف، بر جایگاه ویژه قدیسان و لزوم احترام آنان تأکید داشت. چنان‌که کلیسای کاتولیک رومی در جنوب و شرق اروپا، در پاسخ به اصلاح‌طلبان گفت که زیارت به پرورش معنویت و افزایش وفاداری به کلیسا کمک می‌کند. همچنین آنان برای قانع کردن مخالفان زیارت به معجزات قدیسین در زیارتگاه‌ها استناد کردند؛ چراکه معتقد بودند دسته‌ای از معجزات که در این زیارتگاه‌ها انجام شده بود، مدرک غیرقابل انکاری از این سخن است که خدا می‌خواهد از طریق این زیارتگاه‌ها، فیض خودش را بگستراند. همچنین در اقدامی دیگر، در سال ۱۵۴۸ مقررات ژزوئیت‌ها (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰)، با ماهیتی ضدپروتستانی، منتشر شد و با تأکید بر اطاعت مطلق و بی‌چون و چرا از پاپ، در بند ششم، این مقررات بیان گردید: ستایش از آثار قدیسان با تکریم آنها و با دعا کردن برای این قدیسان، همچنین ستایش از مقام‌ها، زیارت‌ها، کفاره‌ها، اعیاد، کفاره‌های صلیبی، روشن کردن شمع در کلیساها (دیوید و دیویدسون، ۲۰۰۲، ص ۵۶۱).

ب. سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم

اما در خصوص زیارت نوع دوم، یعنی سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم، از دیدگاه کتاب مقدس و کلیسای کاتولیک باید گفت: سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم، اشاره به زیست زائرگونه و عدم دلبستگی به دنیا در زمین دارد و ریشه‌های آن را می‌توان در کتاب مقدس و نوشته‌های عالمان مسیحی پیدا نمود، آنجا که کتاب مقدس، در کتاب مکاشفه سخن از اورشلیم آسمانی می‌گوید و در جای دیگر، مسیحیان را به زندگی غریبانه در زمین تشویق می‌کند و از آنان می‌خواهد تا مانند ابراهیم در پی شهر خدا بنیاد آسمانی باشند.

این موضوع در کتاب مقدس و عهد جدید بن‌مایه‌هایی از داستان‌های عهد قدیم، البته با تغییرات مفهومی عمیقی گریته‌برداری شده است. مفسران عصرهای متأخر نیز با توسعه شبکه پیچیده ارتباطات و تفاسیر تمثیلی خود تا حدی شخصیت‌های عهد عتیق و حوادث آن در عهد جدید را به گونه‌ای دیگر معنا نمودند. در همین زمینه، زندگی شخصیتی همانند حضرت ابراهیم علیه السلام از آن جهت که «زندگی غریبانه» در زمین را پذیرفت و زائر شهر خدا بنیاد شد، به عنوان الگوی ایمانی به ایمان‌داران معرفی شده است:

به ایمان ابراهیم چون خوانده شد، اطاعت نمود و بیرون رفت به سمت آن مکانی که می‌بایست به میراث یابد. پس بیرون آمد و نمی‌دانست به کجا می‌رود؛ و به ایمان در زمین وعده مثل زمین بیگانه غربت

پذیرفت و در خیمه ها با اسحاق و یعقوب که در میراث همین وعده شریک بودند مسکن نمود. زائرو که مترقب شهری با بنیاد بود که معمار و سازنده آن خداست (عبرانیان ۱: ۸-۱۰).

در نتیجه، نویسندگان عهد جدید، مسیحیان را ترغیب می کردند تا خودشان را به مانند زائر و غریبه های روی زمین، بسان ساکنی موقت ببینند که سکنای حقیقی اش در آسمان است.

در ایمان همه ایشان فوت شدند، درحالی که وعده ها را نیافته بودند، بلکه آنها را از دور دیده، تحیت گفتند و اقرار کردند که بر روی زمین، بیگانه و غریب بودند؛ زیرا کسانی که همچنین می گویند، ظاهر می سازند که در جست و جوی وطنی هستند؛ و اگر جایی را که از آن بیرون آمدند، به خاطر می آورند، هر آینه فرصت می داشتند که (بدانجا) برگردند. لکن الحال مشتاق وطنی نیکوتر یعنی (وطن) سماوی هستند و ازین رو خدا از ایشان عار ندارد که خدای ایشان خوانده شود، چونکه برای ایشان شهری مهیا ساخته است (رساله به عبرانیان ۱۱: ۱۳-۱۶). ای محبوبان، استدعا دارم که چون غریبان و بیگانگان از شهوات جسمی که با نفس در نزاع هستند، اجتناب نمایید (رساله اول پطرس ۲: ۱۱).

از سوی دیگر، رسیدن به شهر خدا بنیاد، نیازمند منجی و راهنماست تا رهرو را به سرمنزل مقصود برساند. ازاین رو، عهد جدید با نگاهی نو به داستان سقوط بشر از جایگاه والای خود، بیگانگی آدم و حوا و نافرمانی و ستیز قابیل، زمینه نمایش فدا و رستگاری را مهیا می سازد تا ایماندار زائر میهن حقیقی، از طریق فرمان برداری مسیح به نجات برسد. «گفت: هرکه خواهد از عقب من آید، خویشتن را انکار کند و صلیب خود را برداشته، مرا متابعت نماید» (مرقس ۸: ۳۴). «عیسی بدو گفت: من راه و راستی و حیات هستم. هیچ کس نزد پدر جز به وسیله من نمی آید» (یوحنا ۱۴: ۶).

در اناجیل، عیسی مسیح بسان کسی به تصویر کشیده شد که با مرگ خود بر صلیب، بخشش از گناه اولیه را به انسان ارزانی می دارد؛ و برای افراد امکان بازگشت به خدا و در نهایت رسیدن به بهشت را ممکن می سازد. از آن پس، دیگر تمرکز برای یافتن خدا در شهر زمینی اورشلیم، به یافتن خدا در وجود مسیح تغییر یافت. «و دیدم آسمانی جدید و زمینی جدید، چون که آسمان اول و زمین اول درگذشت و دریا دیگر نمی باشد؛ و شهر مقدس اورشلیم جدید را دیدم که از جانب خدا از آسمان نازل می شود» (مکاشفه ۲۱: ۲۷-۲۷).

ازاین رو، برخلاف یهودیت که سرزمین مقدس در آن پدیدار بود، در مسیحیت اورشلیم جدید و سرزمین مقدس از آسمان به زمین فرود می آید. «شهر خدای خود یعنی اورشلیم جدید را که از آسمان از جانب خدای من نازل می شود» (مکاشفه ۳: ۱۲).

اما در تفسیر سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم، از دیدگاه کلیسای کاتولیک و آباء آن باید گفت: نگارندگان عهد جدید و پدران اولیه کلیسا، علاوه بر پذیرش جایگاه زیارت معبد اورشلیم،

بر مفهوم دیگری به نام «زندگی به عنوان زیارت» و «سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم» تأکید داشتند. چنان‌که سفر به سوی شهر آسمانی اورشلیم در کتاب مکاشفه بیان شده است (مکاشفه ۲۱: ۱-۲۷). همچنین دیدگاه آگوستین قدیس که می‌گوید: سلیمان معبد را به عنوان «الگوی» کلیسا و «الگوی» جسم مسیح بنا کرد؛ و باور به اینکه مقدر بود تا جسم مسیح (پس از صلیب) جایگزین معبد سلیمان شود (بورکهارت، ۱۳۹۰، ص ۶۸)، مفهوم جدیدی را در میان پدران کلیسای کاتولیک به وجود آورد و از مسیحیان خواست تا خود را ساکنان موقت و «زائران» روی زمین بدانند تا شهروندان شهر آسمانی شوند. لذا سفر به سوی سرزمین آسمانی در نوشته‌های بسیاری از پدران کلیسا پدیدار شد؛ چراکه گرچه آدم و حوا بی‌اختیار در زمین تبعید شدند تا پاسخ نافرمانی‌شان را بدهند و ما متحمل مشقت آن شده‌ایم، اما هنوز امیدی باقی است تا کسانی از روی میل پذیرند که زائر باشند و آسایش خاطر زمینی را فراموش کنند و به سوی آسمان سفر کنند.

... پس خداوند خدا، او را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمینی را که از آن گرفته شده بود، بکند. پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن، کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشیاری را که به هر سو گردش می‌کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند... و آدم، زن خود حوا را بشناخت (پیدایش ۳ و ۴).

اورینگن، کلمنت اسکندرانی، سیریان، آگوستین قدیس و گریگوری کبیر به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. آنان بر گذرا بودن موقعیت‌های دنیوی تأکید می‌کردند و مسیحیان را تشویق می‌کردند تا در پی آسایش خاطر جاودان باشند که به کسانی که خواهان ارزش‌ها و پاداش‌های اورشلیم آسمانی هستند، وعده داده شده است. یکی از نویسندگان تأثیرگذار در این زمینه، آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰) است که کسانی وی را بعد از پولس، مؤثرترین متأله مسیحی دانسته‌اند. او این اثر را پس از هجوم گوت‌ها به رم و غارت آن در ۴۱۰ میلادی، در پاسخ به علت سقوط امپراتوری روم و شبهات مشرکان فرهیخته درباره مسیح نگاشت (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۱۰-۱۱).

آگوستین تأکید می‌کند که در حقیقت نه یک شهر، بلکه دو شهر وجود دارد: یکی زمینی و دیگری آسمانی است: «دو شهری که در این جهان به یکدیگر درآویخته و باهم درآمیخته‌اند» (همان، کتاب یازدهم، ص ۴۵۳). شهروندان این دو شهر در کنار یکدیگر در این دنیا زندگی می‌کنند، اما هر یک ارزش‌ها، انتظارات و اولویت‌های متفاوتی دارند. آگوستین، هابیل را «شهروند شهر ابدی و زائری بر روی زمین» (همان، کتاب پانزدهم، ص ۶۲۴) می‌خواند و درباره آثار قتل هابیل می‌گوید: «این سستی یعنی نافرمانی اندام‌ها، کیفر نافرمانی نخست است، بنابراین، آن نه چیزی طبیعی، بلکه یک تقیصه است. از این‌رو، به

نیکان که راه کمال را می‌پیمایند و در این زیارت باایمان زیست می‌کنند» (حقوق ۲: ۴؛ رساله به رومیان ۱: ۱۷؛ رساله به غلاطیان ۳: ۱۱؛ رساله به عبرانیان ۱۰: ۳۸)، گفته شده است: «بارهای سنگین یکدیگر را متحمل شوید و بدین نوع، شریعت مسیح را به‌جا آورید» (رساله به غلاطیان ۲: ۶؛ آگوستین، ۱۳۹۱، کتاب پانزدهم، ص ۶۲۵-۶۲۶).

در همین زمینه، کلیسای کاتولیک بر این باور است که از این پس، مسیحیان باید در پی اورشلیم آسمانی باشند و در حقیقت، اورشلیم زمینی نماد اورشلیم آسمانی است، آنجا که در تفسیر پیش‌گویی مسیح از تخریب اورشلیم گفته شده است: «آن‌گاه که او خبر تخریب آن (اورشلیم) را داد، خود نشان از صلیب و ورود به عصری جدید از تاریخ نجات است؛ چراکه پس از آن بدن مسیح معبد واقعی می‌باشد» (کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۰، ش ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۹۳). و راه رسیدن به حقیقت آسمانی نیز، پیروی از کلیسا است.

۲. جایگاه زیارت در شیعه

در مذهب شیعه نیز زیارت دارای جایگاه ویژه است و در تقسیم‌بندی عبادات، شامل واجب (حج تمتع) و مستحب (عمره و زیارت پیامبر و خاندان اهل بیت علیهم‌السلام) می‌شود. از این رو، خداوند خانه خود را برای زائران خود مهیا کرده است و از زائران خانه خود می‌خواهد که در مقام حضرت ابراهیم علیه‌السلام، یعنی نقطه‌ای که ابراهیم علیه‌السلام در آنجا ایستاده است، نماز بگزارند: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره: ۱۲۵). قرآن کریم کعبه را عامل قیام مردم (مانده: ۹۷) و نخستین خانه مبارک برای نیایش مردمان خوانده و آن را مبارک و مایه هدایت توصیف نموده است (آل عمران: ۹۶). مسئله زیارت کعبه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز جایگاه والایی دارد. امیرالمؤمنان علیه‌السلام آن را رمز اقتدار دین و علم اسلام دانسته است (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵). اهمیت زیارت بیت الله الحرام تا بدانجاست که امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در وصیتی به امام حسن علیه‌السلام می‌فرماید: «اللَّهُ اللَّهُ فِي بَيْتِ رَبِّكُمْ لَا تُخْلَوْهُ مَا بَقَيْتُمْ فَإِنَّهُ إِنْ تَرَكَ لَمْ تُنَاطِرُوا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۲) امام صادق علیه‌السلام نیز فرمود: «لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكَوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَىٰ ذَلِكَ وَعَلَى الْمَقَامِ عِنْدَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۷۲).

همچنین یکی از آیاتی که بر جواز زیارت قبر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به آن استناد شده است، این است که می‌فرماید: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا» (نساء: ۶۴). طبق نظر برخی مفسران این آیه مربوط به همه

گناهکاران است که توبه‌پذیری خداوند را به آنها یادآوری می‌کند و اعلام می‌دارد که امکان بازگشت باز است. این آیه متذکر می‌شود که افراد خطاکار می‌بایست نخست، توبه کنند و از راه اشتباه بازگردند و سپس، برای قبولی توبه خود، پیامبر را واسطه قرار دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵۱).

علاوه بر اینکه، امام صادق علیه السلام در زیارت‌نامه رسول اکرم صلی الله علیه و آله این آیه را می‌آورد: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ قُلْتَ وَ كَوْنُكُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا. إِلَهِي فَقَدْ أَتَيْتَ نَبِيَّكَ مُسْتَعْفِرًا تَائِبًا مِنْ ذُنُوبِي، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ اغْفِرْهَا لِي يَا سَيِّدَنَا اتَّوَجَّهُ بِكَ وَ بِأَهْلِ بَيْتِكَ إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى رَبِّكَ وَ رَبِّي لِيَغْفِرَ لِي» (ابن قولویه، ۱۴۲۴ق، ص ۵۰)؛ خدایا! تو فرموده‌ای اگر ایشان آن‌گاه که بر خود ستم کردند، نزد تو می‌آیند، پس از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر نیز برای ایشان درخواست آمرزش می‌نمود، به یقین خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند. خدایا! من استغفارکنان و پشیمان از گناهانم نزد پیامبرت آمدم، پس بر محمد و خاندانش درود فرست و گناهانم را ببامرز. ای سرور ما، دست به دامن تو و خاندانت، به‌جانب خدای متعال که پروردگار من و توست، روی می‌آورم تا مرا ببامرز.

شیعیان مضمون آیه ۶۴ سوره نساء را نیز درباره امامان معصوم علیهم السلام جاری می‌دانند؛ زیرا آنان همگی، نور واحدند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۳۵۹). همان احترامی که درباره قبر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لازم است، برای قبور آن بزرگواران نیز جاری است. چنانچه در حیاتشان لازم بود (مجلسی، بی‌تا، ج ۹۷، ص ۱۲۵). حیات و ممات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام برای توسل به آنان و شفاعت ایشان یکسان است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۳۷۹). چنان‌که خطاب به امام حسین علیه السلام می‌گوییم: «يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّكَ تَشْهَدُ مَقَامِي وَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَ أَنَّكَ حَيٌّ عِنْدَ رَبِّكَ تُرْزَقُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۳۴۵). پس زیارت قبر آنان نیز برای استغفار و درخواست از ایشان برای استغفار کردن از جانب زائر جایز است.

اکنون برای تبیین اهمیت زیارت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عترت طاهربینش از دیدگاه شیعیان، به چند روایت دیگر اشاره می‌کنیم:

۱. درباره اهمیت زیارت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایات متعددی از عبدالله بن عمر نقل شده است. از جمله وی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است که فرمود: «مَنْ جَاءَنِي زَائِرًا (لَا تَحْمِلُهُ) إِلَّا زِيَارَتِي كَانَ حَقًّا عَلَيَّ أَنْ أَكُونَ شَفِيعًا لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ هرکس به زیارت من بیاید و انگیزه‌ای جز زیارت من نداشته باشد، بر من لازم است که شفیع او در روز قیامت باشم. همچنین از او نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ زَارَنِي بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ زَارَنِي فِي حَيَاتِي»؛ هر کس پس از مرگ مرا زیارت کند، مثل این

است که مرا در حال حیات زیارت کرده است. همچنین «مَنْ زَارَ قَبْرِي (أَوْ قَالَ مَنْ زَارَنِي) كُنْتُ شَفِيعًا لَهُ»؛ هر کس قبر مرا زیارت کند، من شفیع او می‌گردم. و «مَنْ زَارَ قَبْرِي وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي»؛ هر کس قبر مرا زیارت کند از شفاعتم بهره‌مند خواهد بود» (السمهودی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۳۴۰؛ سبکی ۲۰۰۸، ص ۱۱۵-۶۵).

۲. اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «مُرُوا بِالْمَدِينَةِ فَسَلِّمُوا عَلَي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَرِيبٍ وَإِنْ كَانَتْ الصَّلَاةُ تَبْلُغُهُ مِنْ بَعِيدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۵۲)؛ به مدینه بروید و بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سلام بدهید، هر چند که سلام و درود از راه دور به آن حضرت نیز می‌رسد. زیارت از دور نیز هر چند مورد قبول و توصیه است، اما این حدیث، نشان می‌دهد که حضور زائر در کنار مزور و قبر وی خصوصیتی دارد، لذا مورد توصیه و سفارش قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۳۷۹).

۳. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: «يَا عَلِيُّ مَنْ زَارَنِي فِي حَيَاتِي أَوْ بَعْدَ مَوْتِي أَوْ زَارَكَ فِي حَيَاتِكَ أَوْ بَعْدَ مَوْتِكَ أَوْ زَارَ ابْنَيْكَ فِي حَيَاتِهِمَا أَوْ بَعْدَ مَوْتِهِمَا ضَمِنْتُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ أُخْلَصَهُ مِنْ أَهْوَالِهَا وَ شِدَائِدِهَا حَتَّى أُصَيِّرَهُ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۷۹)؛ ای علی، هر کس که مرا در زمان حیات یا مرگم زیارت کند یا تو و فرزندان را در زمان حیات یا پس از مرگ زیارت کند، ضمانت می‌کنم که او را از احوال و شداید روز قیامت نجات دهم تا آنکه او را هم درجه خودم می‌گردانم. این روایت و امثال آن نشان می‌دهد که حیات و مرگ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام یکسان است؛ زیرا زیارت دوران حیات و مرگ، اجر و آثار یکسان دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱-۲۴).

۴. زید شحام می‌گوید از صادق آل محمد علیهم السلام پرسیدم: «مَا لِمَنْ زَارَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَمَنْ زَارَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ قَالَ قُلْتُ فَمَا لِمَنْ زَارَ أَحَدًا مِنْكُمْ قَالَ كَمَنْ زَارَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵)؛ ثواب کسی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را زیارت کند، چیست؟ فرمود: همانند کسی است که در برتر از عرش با خدا ملاقات کند. پرسیدم: کسی که یکی از شماها را زیارت کند، ثوابش چیست؟ فرمود: مانند کسی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله را زیارت کند.

۵. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ زَارَ قَبْرَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَام بِسَطِّ الْفُرَاتِ كَانَ كَمَنْ زَارَ اللَّهَ فَوْقَ عَرْشِهِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۵۰)؛ هر کس قبر حسین علیه السلام را در کنار شط فرات زیارت نماید، مانند آن است که خداوند را در عرش زیارت کرده باشد.

۶. از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که فرمود: «مَنْ زَارَ قَبْرَ وَلَدِي عَلِيٍّ كَانَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ كَسْبِعِينَ حَجَّةً مَبْرُورَةً قَالَ قُلْتُ سَبْعِينَ حَجَّةً قَالَ نَعَمْ وَ سَبْعِينَ أَلْفَ حَجَّةً قَالَ قُلْتُ سَبْعِينَ أَلْفَ حَجَّةً قَالَ رَبِّ حَجَّةٌ لِي لَا تُقْبَلُ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵)؛ هر کس که فرزندم [امام رضا علیه السلام] را زیارت کند، از ثواب هفتاد حج قبول شده برخوردار است. راوی با تعجب پرسید: ثواب هفتاد حج؟ فرمود: آری، هفتاد هزار حج. راوی دوباره با تعجب پرسید: هفتاد هزار حج؟ فرمود: چه بسا حج که مورد قبول واقع نمی شود. اینها نمونه‌هایی از احادیث فراوانی است که در آن، مردم به زیارت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیتش علیهم السلام فرخوانده شده‌اند که در کتب مربوط به تفصیل بیان شده‌اند.

بررسی و مقایسه جایگاه زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه

وجود اماکن زیارتی متعدد، تجلیل از قدیسان و اولیای الهی، تقدیس زیارتگاه‌های آنان، اشتیاق میلیون‌ها زائر برای زیارت و طلب شفای معنوی و تأکید پدران کلیسای کاتولیک و عالمان مذهب شیعه بر مسئله زیارت و تلاش برای بدعت‌زدایی از آن، بیانگر جایگاه والای زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه است. از آنجاکه آیین کاتولیک مسیحی و مذهب شیعی اسلام، هر دو از شاخه‌های ادیان ابراهیمی هستند، تحقیق و بررسی نقاط مشترک و مورد اختلاف آنان، دارای آثار مثبت فراوانی است و می‌تواند در نزدیک‌تر شدن دیدگاه‌های دو طرف به یکدیگر مثمرتر باشد. از این‌رو، در اینجا، به مقایسه مسئله زیارت و کارکرد آن، در آیین کاتولیک و مذهب شیعه می‌پردازیم.

در آیین کاتولیک، «کلیسا»، که همان جامعه مسیحی است، زائران روی زمین هستند و باید در پی شهر خدا بنیاد آسمانی باشند. این مسئله از جهاتی به عروج مسیح و بدن او مرتبط است. چنان‌که مسیحیان بدن مسیح را نماد معبد اورشلیم می‌دانند و معتقدند: پس از صلیب مسیح، اورشلیم نیز به آسمان رفت و مسیحیان باید در پی رسیدن به آن شهر آسمانی باشند، هر چند آنان، معبد اورشلیم زمینی و سایر اماکن مقدس را نماد اورشلیم آسمانی در زمین می‌دانند و به زیارت آنها می‌روند. امروزه نیز در سراسر جهان، مسیحیان ارتدوکس و پروتستان، در کنار دیگر مسیحیان کاتولیک، در زیارتگاه‌ها حاضر شده و به دعا و نیایش می‌پردازند.

بنابراین، کلیسای کاتولیک بر این باور است که «کلیسا خانه خداست، مکان مناسب آیین‌های عبادی جامعه مسیحی است. همچنین مکان خاصی برای ستایش حضور واقعی مسیح در نیایش عشای ربانی است» (کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۰، ش ۲۶۹۱). بر این اساس، کلیساها و صومعه‌ها نیز از اماکن زیارتی کاتولیک‌ها

محسوب می‌شوند. طبق اعتقاد کلیسای کاتولیک: «کلیساهای زمینی و اماکن مقدس تصاویری از شهر مقدس و اورشلیم آسمانی هستند که ما به زیارت آنها می‌رویم» (همان، ۱۱۹۸). علاوه بر معبد اورشلیم، اماکن زیارتی نیز مکانی مناسب برای پیوند میان انسان و خداوند هستند: «زیارت‌ها موجب تبدیل سفرهای زمینی ما به سوی آسمان می‌شود و به طور سنتی موقعیت‌های بسیار خاصی برای بازسازی نیایش‌هاست. برای زائرانی که در جست‌وجوی آب زندگی هستند، زیارتگاه‌ها اماکن ویژه‌ای برای زیستن آشکال نیایش‌های مسیحی در کلیساست» (همان، ش ۲۶۹۱). بر این اساس، در قرون وسطا، کیش پرستش قدیسان و شهدا چنان غالب شد که کشف تربت قدیسان و شهدای «فراموش شده» در شهرها و آبادی‌های فاقد آنها معمول شد. غالباً صاحب آن محل، به خواب کسی می‌آمد یا به شخصی الهام می‌شد و آنان بدن آن شهید یا قدیس را پیدا کرده و بقایای مرده را به محل مناسب‌تری انتقال می‌دادند (ویلسون، ۱۳۸۱، ص ۴۰-۴۲).

به‌طور کلی، از دیدگاه کلیسای کاتولیک، اماکن زیارتی مقدس شامل اماکن زیر می‌شود: معبد اورشلیم؛ کلیساها، به‌ویژه کلیساهایی که مقبره قدیسان یا پدران کلیسا باشد؛ صومعه‌ها؛ مقبره شهدا و رویتگاه مریم قدیسه. مسیحیان کاتولیک با حضور در این اماکن، با آداب و تشریفات خاصی به زیارت، دعا و نیایش می‌پردازند.

در مذهب تشیع نیز همان‌گونه که گذشت، ساخت بنا و زیارتگاه بر مقابر اولیای الهی مورد تأکید تمامی عالمان مذهب شیعه است. در این آیین، مؤمنان با واسطه دانستن اولیای الهی در شفاعت و توسل به آنان، آنان را واسطه فیض دانسته، و با دعا و توبه در زیارتگاه‌های آنان، از خدای متعال طلب مغفرت و گشایش امور خویش را خواهانند.

افزون بر این، تأکید آیین کاتولیک و مذهب شیعه بر گذر از پوسته و رسیدن به معنا در زیارت، از دیگر مفاهیم کاربردی مرتبط با مسئله زیارت است که با مفهوم اخلاقی و عرفانی عمیق «زیست غریبانه در زمین» گره خورده است. اکنون به بررسی شبهات‌ها و تفاوت‌های این مفاهیم (سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم با زیست غریبانه در زمین) می‌پردازیم.

اورشلیم آسمانی، مقصد زائر حقیقی

همان‌طور که بیان شد، در عهد جدید و دست‌نوشته‌های پدران کلیسا، مسیحیان به عنوان «زائران و غریبه‌ها» در زمین به تصویر کشیده شده‌اند که بر اثر نافرمانی آدم و حوا رانده شده و محکوم به

زندگی سخت و تبعید از حضور خدا گردیدند. همان گونه که آنان از پیش ساکن بهشت بودند، اکنون نیز می‌توانند زندگی‌ای را بپذیرند که در مسیر اطاعت خداوند است تا سرانجام به سرزمین حقیقی‌شان در آسمان رهنمون شوند. در حقیقت، ایشان همانند یک زائر مسافر زندگی کنند و برای یافتن سرزمین حقیقی تلاش کنند (عبرانیان ۱۱: ۱۶۸). کلیسای کاتولیک بر این باور است که مسیحیان باید در پی اورشلیم آسمانی باشند. در حقیقت، اورشلیم زمینی نماد اورشلیم آسمانی است. در کتاب مکاشفه درباره اورشلیم آسمانی آمده است: «دیدم آسمانی جدید و زمینی جدید، چونکه آسمان اول و زمین اول درگذشت و دریا دیگر نمی‌باشد و شهر مقدس اورشلیم جدید را دیدم که از جانب خدا از آسمان نازل می‌شود، حاضر شده (مکاشفه ۲۱: ۱-۲۷). همچنین در تفسیر پیش‌گویی مسیح از تخریب اورشلیم گفته شده: «آن‌گاه که او خبر تخریب آن (اورشلیم) را داد، خود نشان از صلیب و ورود به عصری جدید از تاریخ نجات است؛ چراکه پس از آن بدن مسیح معبد واقعی می‌باشد» (کلیسای کاتولیک، ۲۰۰۰، ش ۵۸۶، ۵۸۵، ۵۹۳). و راه رسیدن به حقیقت آسمانی نیز، پیروی کلیسا است. لذا ملاک و معیار برای زیست کاتولیکی، تنها قصد زیارت معبد اورشلیم زمینی نیست، بلکه، حرکت به سوی اورشلیم آسمانی، با متحدشدن با بدن مسیح است.

در مذهب شیعه نیز زیارت منحصر در عبادتگاه‌ها و زیارتگاه‌های زمینی نیست، بلکه در روایات متعددی به زائران سفارش شده است که حج و زیارت واقعی را به جا آوردند و صرفاً به زیارت ظاهری اکتفا نکنند. در حقیقت، زیارت اماکن مقدس سمبلی است تا راه گم نشود و بر زائر لازم است که به قرب واقعی برسد. در همین زمینه، حتی کعبه مکرمه نیز سمبلی آسمانی به نام «بیت‌المعمور» دارد و به زائر سالک این نکته را متذکر می‌شود که او باید در پی معنا باشد، نه ظاهر. ترکیب «البیت‌المعمور»، تنها یکبار در آیه ۴ سوره طور آمده است. در آغاز این سوره، خداوند در کنار چند قَسَم، به آن نیز سوگند یاد کرده است: «وَ الطُّورِ وَ کِتَابِ مَسْطُورٍ فِی رَقٍّ مَّنْشُورٍ وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ» (طور: ۱-۵)؛ سوگند خداوند به «البیت‌المعمور» حاکی از قداست، حرمت و عظمت والای این خانه آباد در پیشگاه اوست. مفسران درباره اینکه این خانه مقدس چیست، اختلاف نظر دارند. بنا بر آنچه در علوم عقلی و عرفانی ثابت شده است، همه موجودات عالم ماده مسبوق به تحقق در عوالم قبل از عالم ماده‌اند که از آن جمله کعبه است. از این رو، باید قبل از تحقق مادی آن، در عوالم پیشین (عالم مثال، عقل و لاهوت) متحقق شده باشد. با این توضیح، برخی مفسران بر آنند که «بیت‌المعمور»، اشاره به وجود کعبه در عالم مثال است که در برخی از اقوال مشهورتر به بیتی در محاذات کعبه (در آسمان اول، چهارم یا هفتم)

تفسیر شده است. از این رو، بر اساس روایتی کعبه مربع ساخته شده، چون محاذی بیت المعمور است و بیت المعمور مربع است، چون در محاذات عرش قرار دارد و عرش نیز مربع است؛ زیرا کلماتی که اسلام بر آن بنا شده ۷ تا است: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر». حرمت بیت المعمور در آسمان‌ها، همانند حرمت کعبه در زمین است. این خانه با عبادت فرشتگان معمور و آباد است و بر اساس روایات هر روز، ۷۰۰۰۰ فرشته به زیارت آن می‌آیند و هرگز به آن بازمی‌گردند.

با توجه به اینکه بیت المعمور، حقیقت مثالی کعبه در عوالم غیبی آسمان چهارم یا هفتم است، مقصود از محاذات آن با کعبه، محاذات معنوی است نه مادی. بنابراین، این شبهه که «اگر بیت المعمور در آسمان همواره محاذی کعبه باشد، باید هم زمین حرکت کند هم آسمان، یا هیچ‌یک حرکت نکنند؛ چون اگر یکی حرکت کند و دیگری ساکن باشد، از محاذات یکدیگر بیرون می‌روند»، ظاهر نگری ناشی از پندار جسمانی بودن بیت المعمور است. البته بنا بر اصل تطابق عالم کبیر کیانی و عالم صغیر انسانی، آنچه در عالم کبیر موجود است، در عالم صغیر انسانی نیز وجود دارد و بیت المعمور عالم صغیر انسانی قلب انسان است. از این رو، برخی از اقوال که بیت المعمور را به قلب پیامبر اکرم ﷺ و انسان کامل تفسیر کرده، می‌تواند اشاره به این مطلب باشد. (فرهنگ و معارف، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۱۸-۵۱۵)

چنان‌که خداوند سبحان حج گزاران و عمره گزاران را به «اتمام حج و عمره» امر می‌کند: «وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۶) و بر اساس برخی روایات، یکی از مصادیق اتمام حج، تشریف حج گزار به زیارت امام معصوم ﷺ است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱ و ۲۴۳).

حاصل این‌که، حرمت کعبه به احترام ولایت و امامت است: «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ، وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ» (بلد: ۲-۱). از این رو، کسی که امام خود را نشناخت، اگر به درون کعبه نیز پناه ببرد، از امن الهی برخوردار نیست. با این بیان، روشن شد که یکی از شباهت‌های اصلی میان مفهوم سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی در آیین کاتولیک و زیارت مقبول و عارفانه (معرفت مقام و ولی مورد زیارت) در مذهب شیعه، این است که هر دو در تلاش هستند تا نگاه پیروانشان را از ظاهر به درون برده و نوعی سلوک عارفانه را به آنان تعلیم دهند.

اما اینکه مسیحی کاتولیکی می‌بایست همانند ابراهیم ﷺ، خود را زائری غریب بر روی زمین ببیند و به دنیا دل نبندد، در مذهب شیعه نیز اصل عدم دل‌بستگی به دنیا و جست‌وجوی جهان باقی سرلوحه زندگی شیعیان است. آنان می‌بایست مانند حضرت ابراهیم ﷺ خود را مسافری به سوی خداوند بدانند: «وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ» (صافات: ۹۹). چنان‌که مفاد سخنان و نامه‌های امام حسین ﷺ، در مسیر کربلا و روز عاشورا گویای این مسئله است که شیعه واقعی کسی است که دل‌بسته دنیا نیست و حاضر است برای هدف خود، جانش را به محبوبش هدیه کند؛ زیرا زائر،

برای زیارت مزور، از سر جان مشتاق است: «قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۹۴). لذا امیرمؤمنان علیه السلام می فرمود: «وَاللَّهِ مَا يُبَالِي ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَوْ قَعَّ عَلَى الْمَوْتِ أَمْ وَقَعَّ الْمَوْتَ عَلَيْهِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰)؛ چون زائر مسافر، قصد ماندن ندارد و تا به منزلگه مقصود نرسد، آرام نمی گیرد.

تفاوت اصلی مفهوم سفر زائرگونه به سوی شهر آسمانی اورشلیم در آیین کاتولیک، با مفهوم آن در مذهب شیعه، در این است که در مسیحیت کاتولیک، زیارت به معنای زندگی غریبانه در زمین، ریشه در باورهایی مانند گناه اولیه، زندگی غریبانه انسان در زمین، صلیب مسیح و عروج اورشلیم به آسمان و لزوم اتحاد با بدن مسیح دارد (مکاشفه ۲۱: ۱-۲۷)، اما در مذهب شیعه چنین دکترینی وجود ندارد؛ کعبه مکرمه از ابتدا به عنوان مسجد فرشتگان در آسمان وجود داشته و از همان آغاز امر، مقصود اهل دل بوده است. لذا می توان، نوع نگاه به پیشینه و پسینه معابد مسیحی و اسلامی را یکی از تفاوت های مفهوم زیارت در آیین کاتولیک با مذهب شیعه دانست.

نتیجه گیری

همان طور که ریچارد نیبور (Richard Niebuhr) می گوید: زائران کسانی هستند که در پی تکامل و روشنی، با قطب نمای روحشان از سرزمین های غریب به سوی هدفشان حرکت می کنند (دیوید و دیویدسون، ۲۰۰۲، ص ۱۸)، بر همین اساس، زائران کاتولیک و شیعه در جست و جوی خداوند به سوی زیارتگاه ها رهسپار می شوند تا با تقرب به قدیس و ولی خدا، روح خویش را با روح بلند انسانی کامل همراز کنند. جایگاه والای شخص قدیس و ولی خدا، اعتقاد به مقام شفاعت کنندگی آنان و احترام اماکن منسوب به آنان، نقطه مشترک هر دو تفکر دینی در مسئله زیارت است. گذشته از تفاوت های زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه، نکته حایز اهمیت این است که هر دو مکتب دارای مخالفانی با اتهامات تقریباً مشابه هستند که زیارت را شرک، بدعت و مخالف ایمان می دانند. در مقابل، کلیسای کاتولیک و مذهب شیعه، ضمن باور به مشروعیت زیارت، آن را مایه تقویت ایمان می دانند.

در بطلان شبهات وارده بر زیارت، همین بس که امروزه میلیون ها انسان مسیحی اعم از کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس به زیارت قدیسان می روند و به آنان متوسل می شوند و درخواست شفاعت می کنند. در جهان اسلام نیز میلیون ها زائر مسلمان اعم از سنی و شیعه به زیارت کعبه مکرمه، زیارت

قبر مطهر پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ او می‌روند که نمونه بارز آن راهپیمایی میلیون‌ها زائر مسیحی، سنی و شیعه در مراسم اربعین امام حسین ﷺ در عراق است.

در حقیقت، اقداماتی که روزی پروتستان‌ها علیه زیارتگاه‌های کاتولیکی انجام دادند، صرفاً یک مسئله دینی نبود، بلکه سوءاستفاده سیاسیون از عقاید دینی نهضت اصلاح دینی بود که امروزه در فرقه وهابیت در میان اهل سنت شاهد آن هستیم. ایشان برخی عقاید باطل نهفته در کتب پیشینیانشان را دستاویز اقدامات سیاسی خود قرار داده، به مخالفت با آن می‌پردازند.

منابع

- نهج البلاغة، ۱۴۱۴ق، ترجمه محمد دشتی، قم هجرت.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، بی نا.
- ابن فارس، ابی الحسین احمد، ۱۴۲۲ق، *معجم مقایس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۴۲۴ق، *کامل الزیارات*، چ سوم، قم، الفقاهة.
- آگوستین قدیس، *شهر خدا*، ۱۳۹۱، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- برنجکار، رضا، ۱۳۹۱، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، چ هفدهم، قم، طه.
- بورکهارت، تیتوس، ۱۳۹۰، *مبانی هنر مسیحی*، ترجمه امیر نصری، تهران، حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *ادب فنای مهربان*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *جرعه‌ای از صهبای حج*، تهران، مشعر.
- الخوری، بولس الفغالی، ۱۹۹۶، *دراسات بيبلیه ۱۳، انجیل لوقا: یسوع فی اورشليم*، لبنان، الرابطة الكتابية.
- رسولزاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- السبکی الشافعی، تقی الدین، ۲۰۰۸، *شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- السمهودی، ۱۴۱۹، نورالدین أبوالحسن، *وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفى*، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۹۸۵، *مجمع البحرين*، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
- عبدالرحیم، محمد، ۱۴۳۱، *احکام الزیارة فی الفقه الاسلامی*، ریاض، مکتبة الرشد.
- فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵، *اعلام القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- فلاروز، سارا، ۱۳۸۱، *اصلاحات*، ترجمه رضا یاسایی، تهران، ققنوس.
- کتاب مقدس، ۲۰۰۹، ترجمه قدیم، چ پنجم، انتشارات ایلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران، اسلامی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۶، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، ناشر، مؤسسه بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۳، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- موسوعة زیارات المعصومین*، ۱۳۸۳، قم، پیام امام هادی ؑ.

مولند، اینار، ۱۳۸۷، جهان مسیحیت، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیرکبیر.

میلر، و.م، ۱۹۳۴، تفسیر انجیل لوقا، طهران، مطبعة بروخیم.

نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل‌البیت^ع، قم، مؤسسه

آل‌البیت^ع.

وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۵، مسیحیت از لابه‌لای متون، ترجمه، جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.

ویلسون، برایان، ۱۳۸۱، دین مسیح، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

هینلز، جان آر، ۱۳۸۶، فرهنگ ادیان جهان، ترجمه گروه مترجمان، قم، ادیان و مذاهب.

Catholic Church, 2000, *Catechism of the Catholic Church*, Second edition, Our Sunday Visitor, Original from the University of Michigan.

Linda Kay Davidson and David M. , 2002, *Gitlitz; Pilgrimage from the Ganges to Graceland, an Encyclopedia*, Manufactured in the United States of America.

از ابن الله تا مبشر:

تحلیلی بر استدلال‌های امام رضا^ع در نفی الوهیت حضرت عیسی^ع در مناظره مرو

javaheri@ferdowsi.um.ac.ir

shamsi.javad@yahoo.com

محمدرضا جواهری / استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد
جواد شمس‌ی / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد
دریافت: ۱۳۹۴/۹/۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۳۰

چکیده

مدعای محوری آن بخش از مناظره مرو، که میان امام علی بن موسی الرضا^ع و بزرگان دو دین مسیحیت و یهودیت رخ داد، انگاره «الوهیت حضرت عیسی^ع» است. در این مناظره، امام علیه این مدعا سه دسته استدلال اقامه فرمودند: استدلال‌های مستقیمی در نفی الوهیت حضرت عیسی^ع، استدلال‌هایی در اثبات نبوت ایشان و استدلال‌هایی در اثبات نبوت حضرت محمد^ص. هریک از این سه دسته، به مثابه پشتوانه دیگری در نقض «وضع» مناظره عمل می‌کند. مدعای جاثلیق، به عنوان طرف نخست مناظره الوهیت حضرت عیسی^ع است. امام^ع «وضع» را تشخیص داده و با فراست، پس از طرح چند پرسش و پاسخ، ضمن نفی این انگاره، «وضع» را به «عیسی^ع و محمد^ص پیامبر هستند» تغییر می‌دهند. این پژوهش به شیوه تحلیل محتوا، متکفل تحلیل استدلال‌های امام در این محور هاست. در این مناظره، به مقتضای بحث و درخواست طرف مناظره، ظرف استدلال‌های امام^ع را استناد به «عقل» و «کتاب مقدس» تشکیل می‌دهد. ایشان با اقامه دو استدلال قیاسی، به نفی الوهیت مسیح^ع می‌پردازند، آن‌گاه با استناد به چهار فراز از کتاب مقدس و یک استدلال عقلی، سه محور بعدی را اثبات می‌کنند. استنادهای امام^ع با رجوع به ویرایش‌های مختلف کتاب مقدس بررسی شده و ضمن مشخص نمودن مواضع نقل قول‌ها، اختلاف‌های احتمالی تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا^ع، مناظره، الوهیت حضرت عیسی^ع، ادله اثبات نبوت، کتاب مقدس.

مقدمه

«عیسی علیه السلام خدا است». این گزاره، آغازین مسئله محوری «مناظره مرو» است. در مناظره مرو، چهار مناظره‌کننده در مقابل امام رضا علیه السلام قرار گرفتند: جاثلیق (Catholikos، عنوانی برای بزرگ و مهتر کلیسای مسیحی به‌خصوص در سنت کلیساهای شرقی - ارمنی و گرجی به کار می‌رود، بوکر، ۲۰۰۳)، رأس جالوت (Exilarch، واژه عبری به معنی رئیس نفی بلدشدگان) بابل و در ایران پس از اسلام مجازاً به «بزرگ یهودیان» اطلاق می‌شود، همان)، هرَبَد (= هرید، هیرید - در لغت به معنای خادم آتش‌کده مغان و در اصطلاح بزرگ زرتشتیان را گویند، دهنخدا، ۱۳۷۷) و عمران صابی. مناظره با عمران صابی از حیث جنس پرسش‌های مطرح‌شده، کیفیت و عمق مباحث و ساختار، با مناظره‌های پیشین تفاوت بنیادین دارد. اما سه مناظره نخست، علاوه بر وحدت مسئله و رویه از حیث روایت نیز درهم‌تنیدگی بسیاری با یکدیگر دارند، به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را یک مناظره با سه شخص دانست.

دو آموزه «تجسد» و «تثلیث» در مقارنت با اندیشه «گناه نخستین» و «فدا»، چهار ضلعی هستند که بنای انگاره الوهیت عیسی علیه السلام بر آنها استوار است. «تجسد اصطلاحی است که برای اشاره به پذیرش طبیعت بشری به وسیله خدا در شخص عیسی مسیح به کار می‌رود. تجسدگرایی رویکردی الهیاتی است که تأکید خاصی بر بشر شدن خدا دارد» (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۹۰۴).

تثلیث در مقام بیان اتحاد سه خدا / اقنوم / شخص در یک خدا / اقنوم / شخص است. مثلی که یک ضلع آن را خداوند، ضلع دیگر را عیسی مسیح علیه السلام و ضلع سوم را روح القدس، به‌مثابه واسطه فیض تشکیل می‌دهد. اگرچه رگه‌های انگاره تثلیث در عهد جدید، قابل ردیابی است (عهد جدید، متی، ۲۸: ۲۰؛ رساله اول پطرس، ۱: ۲-۱)، اما «نه واژه‌های تثلیثی بسط یافته و نه مفاهیم خاصی که الهی‌دانان مسیحی برای بیان بینش مسیحی درباره خدا بسط داده‌اند، به صراحت در عهد جدید بیان نشده است» (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۴۷۶). برای نخستین بار *تئوفیل انطاکی*، در حدود سال ۱۸۰ م. از این واژه استفاده نموده است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۷۳). از این رو، نمی‌توان به صراحت تثلیث را به کتاب مقدس نسبت داد. گناه نخستین، اشاره به آن بخش از داستان آفرینش آدم و حوا در کتاب مقدس دارد که شیطان به اغوای «حوا» و به واسطه او «آدم» می‌پردازد و با خوردن میوه ممنوعه، که در عهد عتیق درخت شناخت نیک و بد نامیده شده است، به تمرد از فرمان پرداخت و با این گناه، از بهشت رانده و در زمین ساکن شد (پیدایش، ۲: ۱۶-۱۷؛ ۳: ۱-۲۳). در تفکر الهیاتی مسیحیت، گناه «آدم» از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد. از این رو، جمله انسان‌ها گناه‌کارند، و «فدا» عبارت است از: عمل خدای متعال برای نجات بشر از گناه نخستین، که از طریق شکنجه شدن، مرگ و رستاخیز عیسی علیه السلام به‌مثابه خدای متجسد / پسر خدا، انجام شده است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴).

مسیحیت نیز مانند یهودیت و اسلام، خود را دینی توحیدی می‌داند، اما در تفسیر غالب الهی‌دانان مسیحی به نحوی از انحاء، عیسی علیه السلام خدا و دارای الوهیت شناخته شده است. این امر، از عصر آباء کلیسا تاکنون مورد انکار گروهی از الهی‌دانان قرار گرفته است، اما به‌رحال اکنون نظر غالب و رسمی حاکی از آن است.

طرح مسئله

ارسطو در جایگاه مدوّن منطق نام یکی از «صناعات خمس» را طویقاً نهاد؛ طویقاً توسط منطق‌دانان مسلمان به مناظره، مباحثه، محاوره، جدل و... ترجمه شد. هرچند گروهی جدل را مناسب‌ترین برابرگزین این واژه می‌دانند (همان، ص ۴۱۲). در اصطلاح منطق، جدل عبارت است از: «صناعتی علمی که می‌توان با آن از مقدمات مسلم، بر هر مطلوبی که موردنظر باشد، یا حفظ هر وضعی که اتفاق افتد، به‌نحوی که هیچ نقضی متوجه آن نباشد، بر حسب امکان اقامه حجت کرد» (حلی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۱). در قیاس جدلی، هدف شناختن حق و باطل نیست، بلکه مقصود اموری است که دشمن را از پاسخ گفتن ناتوان دارد و از دلیل آوردن بازدارد و به‌واسطه آن در حضور شنوندگان بر دشمن غلبه یابد، خواه این غلبه حق باشد، خواه نباشد (همان). به‌بیان‌دیگر، غایت جدل «اسکات خصم» به‌وسیله مقدماتی است که منشأ آن اعتراف و تسلیم عمومی است (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴). از این رو، خواجه لجاج و عناد موجود در جدل را جزء ضررهای آن برمی‌شمارد (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۴۷). این نكوهش با نظرداشت آیه‌ای از قرآن کریم لحاظ شده است که در آن، مؤمنان را از مجادله با اهل کتاب بر حذر داشته، مگر به شیوه‌ای که نیکوتر است (عنکبوت: ۴۶).

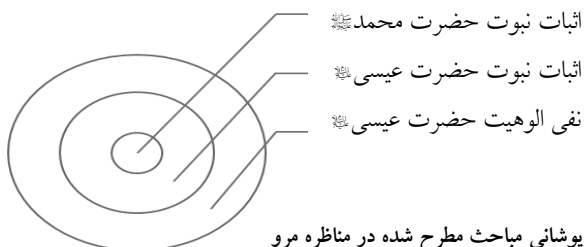
ابن‌سینا ذیل صنعت جدل، مفهوم جدیدی به‌نام «مناظره» را مطرح می‌کند: «مناظره بحث دو رأی متقابل متکفل است. معنای متکفل عبارت از آن است که هریک از مخاطبان، عهده‌دار یک رأی باشند تا فرد صاحب حق برایشان آشکار شود و دیگری او را در این مسیر یاری دهد و در ضمن غرض هر دو رأی آنها نباید چیزی جز علم باشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶۱۵). این قول را خواجه نیز می‌پذیرد و مناظره را گفت‌وگویی دو صاحب رأی متقابل می‌داند، «به‌شرط آنکه هر دو، بعد از وضوح مساعدت حق کنند» (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۴۸). در جدل، هدف به سکوت واداشتن حریف است، اما غایت مناظره تحری حقیقت است. از این رو، مناظره با وصف قرآنی «جدال احسن» قرابت بیش‌تری دارد؛ امری که مورد اهتمام ائمه معصومین علیهم السلام بخصوص امام رضا علیه السلام قرار گرفته است.

مناظره برای ردّ یا دفاع از یک یا چند حکم کلی روی می‌دهد. این حکم یا احکام کلی، در منطق «وضع» خوانده می‌شود که عبارت‌اند از: «عقیده‌ای که شخص پذیرفته است؛ اعم از اینکه شخص به آن اعتقاد راسخ داشته باشد یا صرفاً برای منظوری خاص آن را بخواهد و مراعات کند» (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۴۱۲). هر وضع، موافقان و مخالفانی دارد. مناظره حداقل میان دو نفر برگزار می‌شود: «مجیب (= حافظِ وضع، مُمَهَّد)» و «سائل (= معترض)». مجیب از وضع دفاع می‌کند و سائل ناقض وضع است. به‌عنوان مثال، هرگاه قضیه «هر الف ب است» فرض شود؛ آن‌گاه کسی که به این گزاره اعتقاد دارد و از آن دفاع می‌کند، «مجیب» نامیده می‌شود و شخصی را که درصدد تضعیف و رد گزاره است، «سائل» می‌خوانند.

جائلیق مناظره را با این پرسش آغاز می‌کند: «درباره نبوت عیسی [ﷺ] و کتابش چه عقیده‌ای داری؟» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۱۸؛ نوری طبرسی، ۱۰۴۷، ج ۱۶، ص ۳۳۷؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۲؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۷۳). پاسخ این پرسش، نه تنها برای امام ﷺ، بلکه برای آحاد مسلمانان حاضر در مجلس نیز دشوار نیست. پیامبر اسلام به گواهی قرآن کریم، مؤید نبوت و کتب آسمانی پیش از خود است و «مؤمنان، همگی به خداوند و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش ایمان آورده‌اند [و می‌گویند] بین هیچ‌یک از پیامبران او فرق نمی‌گذاریم» (بقره: ۲۸۵). افزون بر اینکه، مسیحیان عیسی ﷺ را نه پیامبری از جمع انبیای الهی، بلکه او را خدا و فرزند خدا می‌دانند، باید صورت پرسش جائلیق را این‌گونه تعبیر نمود که «تو از نبوت عیسی ﷺ سخن می‌گویی و حال آنکه او خداست، آیا به‌جز این می‌اندیشی؟». از این رو، عقیده محوری (= وضع) که مناظره پیرامون آن شکل گرفت، الوهیت عیسی ﷺ است. امام ﷺ به سرعت «وضع» را درمی‌یابند و با فراست پاسخ‌ها را به‌سوی نقض وضع سوق می‌دهند.

سه جمله زیر، اساس مناظره را تشکیل می‌دهند: الف. عیسی ﷺ خدا نیست؛ ب. اگر عیسی ﷺ پیامبر باشد، آن‌گاه خدا نیست. ج. اگر حضرت محمد ﷺ پیامبر باشد، آن‌گاه عیسی ﷺ خدا نیست. امام ﷺ برای اثبات گزاره الف و مقدم شرطی‌های ب و ج، سه دسته استدلال اقامه فرمودند: نخست، استدلال‌های مستقیم امام ﷺ در نفی الوهیت حضرت عیسی ﷺ است. دوم در مقام اثبات نبوت ایشان و سوم، درصدد اثبات رسالت حضرت محمد ﷺ برآمده است. هرچند دو دسته نخست، موضوع‌های مستقلى قلمداد می‌شوند، اما با توجه به زمینه بحث، هر سه دسته، مدرسان نفی وضع مناظره، یعنی انگاره الوهیت حضرت عیسی ﷺ هستند. این سه دسته، هدف واحدی دنبال می‌کنند. وضعیت این دسته‌ها، مانند دایره‌های متداخل محاط است: هرگاه به دایره کوچک‌تر اشاره شود، به‌صورت قهری دایره‌های بزرگ‌تر

نیز مورد اشاره قرار خواهند گرفت. به گونه‌ای که اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ، یا اثبات نبوت حضرت عیسی ﷺ در دل خود، نفی الوهیت ایشان را به دنبال خواهد داشت.



به مقتضای مادهٔ جلد، که عبارت از مسلمات و مشهورات است و بنا به درخواستی که طرف مناظره به امام ﷺ عرضه می‌کند (رک: صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۱۸ و ۴۲۰) ظرف مناظره کتاب مقدس و دلایل عقلانی انتخاب می‌شود و غالب استدلال‌ها بر بازخوانی و تفسیر فرازهایی از «کتاب مقدس» استوار است. این سیر بحث، جز با احاطهٔ امام ﷺ بر مسلمات و مشهورات طرف مناظره میسر نمی‌شد. استناد به فرازهای مختلف کتاب مقدس، راه را بر تردید در قوت استدلال‌های امام ﷺ سد کرد و طرف مناظره را به اعتراف و تسلیم واداشت (رک: صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۲ و ۳۲۷ و ۳۳۲).

این پژوهش، متکفل بحث در سه پرسش محوری است: امام رضا ﷺ در نفی الوهیت حضرت عیسی ﷺ و اثبات نبوت ایشان و حضرت محمد ﷺ چه استدلال(هایی) اقامه فرموده‌اند؟ و جایگاه امام رضا ﷺ و مناظرین از حیث ادات منطقی جلد چگونه است و چرخش پرسش‌های محوری (= وضع)، چگونه صورت گرفته است؟ پرسش نخست، در صورت استدلال(ها) کنکاش خواهد نمود و پرسش‌های دوم و سوم، جایگاه منطقی بحث را آن گونه که در قیاس جلد در باب «صناعات خمس» منطبق بیان شده، پی می‌گیرد.

پیشینهٔ پژوهش

انگارهٔ الوهیت حضرت مسیح ﷺ در معرض سه دسته نقد قرار گرفته است: نخست، نقدهای درون‌دینی‌ای است که از سوی الهی‌دانان مسیحی - غالباً - به جهت ناهم‌خوانی این انگاره با آموزه‌های عهدین صورت گرفته است. دستهٔ دوم، نقدهایی که از منظر عقل نظری متوجه تناقض‌های این انگاره شده است. در این دسته، هم مؤمنان به دیانت مسیحی سهیم بوده‌اند و هم غیرمؤمنان و دستهٔ سوم، نقدهای است که از سوی پیروان سایر ادیان، بخصوص اسلام بر انگارهٔ الوهیت مسیح ﷺ وارد شده

است. قسم اخیر، علاوه بر بهره‌برداری از نقدهای دو گروه پیشین در مسیر مطلوب خویش، متکفل اثبات نظریه الهیاتی - در اسلام کلامی - دیگری نیز هستند که جز با نفی این انگاره امکان‌پذیر نیست. در قسم اخیر، پژوهش‌ها (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۹۳-۱۱۲)، ذیل تفسیر آیه شش سوره مبارکه «صف»، با بررسی متون تاریخی و ادبیاتی و کتاب مقدس در مسیر اثبات سه امر گام برداشته است. مراد از «احمد» نام دیگر پیامبر اکرم ﷺ است؛ پاراقلیط، انجیل یوحنا ترجمه واژه احمد است و سرانجام، انجیل یوحنا به آمدن حضرت محمد ﷺ بشارت داده است (جدیدی و قاضی، ۱۳۹۱)، به‌طور خاص پژوهش خود را به پاراقلیط معطوف داشته و به نقد و بررسی دیدگاه مسلمانان در این خصوص پرداخته است (عامری، ۲۰۰۶)؛ به بازخوانی بشارت‌های کتب ادیان یهودیت، مسیحیت، بودیسم و هندوئیسم پرداخته است. بخش اعظم این کتاب (۲۱۴-۴۰۶)، به‌طور مستقیم بشارت‌های کتاب مقدس را مورد کنکاش قرار داده است.

آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، اولاً، به ماهیت استدلال‌های امام رضاؑ بازمی‌گردد. امامؑ با روشی منحصربه‌فرد، علاوه بر استدلال مستقیم در نفی الوهیت حضرت عیسیؑ، از طریق اثبات نبوت ایشان و اثبات نبوت حضرت محمدؑ ادله غیرمستقیمی در نفی الوهیت تدارک دیده‌اند. ثانیاً، نگاه اختصاصی این پژوهش به دیدگاه امام رضاؑ و سوم، اختصاص آن به مناظره امامؑ با بزرگان ادیان یهود و مسیح است.

نفی الوهیت حضرت عیسیؑ

در عهد جدید، انگاره الوهیت حضرت عیسیؑ ریشه در رسائل پولس دارد. او در رساله اول به قرتیان می‌گوید: «لیک از برای ما تنها یک خدا هست؛ خدای پدر که همه‌چیز از او است و ما به‌سوی او می‌رویم و تنها یک خدا هست، عیسی مسیح که همه‌چیز به میانجی او است و ما به میانجی او می‌رویم» (عهد جدید، رساله اول به قرتیان، ۸: ۶). در دو قرن نخست میلادی، هیچ سنت غالبی میان مسیحیان وجود نداشت. اما از نیمه دوم قرن دوم، طرف‌داران پولس با بهره‌گیری از آموزه‌های انجیل یوحنا، نفوذ خود را گسترش دادند. انجیل یوحنا به شدت از تفکر «یونانی‌مآبی» متأثر است. در این انجیل، برای نخستین بار مفهوم «لوگوس»، که در فلسفه یونانی‌مآبی رایج بود، هم ذات و پسر خدا نامیده شد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۲۱). مدتی بعد و در پایان این قرن، قرائت عرفانی - ثنوی و پولوسی - یوحنایی، از سایر قرائت‌ها پیشی گرفت و به سنت کلیسایی تبدیل شد. هم‌زمان «متولیان گرایش پولوسی، که برای خود سازمان روحانیون را تشکیل داده بودند، متونی را که با تفسیر پولوسی - یوحنایی، هماهنگ یا نزدیک به

آن بود، به‌عنوان متون دینی پذیرفتند و سایر متون را جعلی نامیدند» (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۲۲). اما به‌طور رسمی در شورای نطقه (۳۲۵ میلادی)، قرائت پولسی - یوحناپی، به‌عنوان قرائت رسمی مسیحیت مورد پذیرش قرار گرفت. یکی از اصلی‌ترین مفاد آن، الوهیت عیسی علیه السلام در قالب خدا و پسر خداوند است (خواص، ۱۳۸۹).

توحیدی‌ترین تفسیر از انگاره الوهیت مسیح علیه السلام بر آن است که «پیام‌زلی و غیرمخلوق خدا جسم شده است و به شکل عیسای انسان میان ما ساکن گردیده است. به‌عبارت‌دیگر، پیام یعنی کلمه او در عیسای انسان وحی شده است» (میشل، ۱۳۸۱، ص ۶۶). درحالی‌که انگاره‌های افراطی‌تر، عیسی علیه السلام را به‌مثابه گونه‌ای «بت» مورد پرستش قرار می‌دهند. به‌هرحال، انگاره الوهیت عیسی علیه السلام در نقطه مقابل دیدگاه اسلام قرار دارد. در قرآن کریم، مسیح علیه السلام نه خدا، بلکه پیامبر و فرستاده او معرفی می‌شود (نساء: ۱۷۱). فرستاده‌ای به‌سان نوح، ابراهیم، اسماعیل و اسحاق که آیات الهی بر آنها نازل می‌شده است (نساء: ۱۶۳). البته واجد ویژگی منحصر به فردی است: «شان [آفرینش] عیسی برای خداوند همچون شأن [آفرینش] آدم است که او را از خاک آفرید. سپس به او گفت: موجود شو و بی‌درنگ موجود شد» (آل عمران: ۵۹).
مناظره مرو با پرسش جاثلیق از امام رضا علیه السلام پیرامون نفی الوهیت عیسی علیه السلام آغاز می‌شود. هدف از پرسش، تضعیف دیدگاه امام علیه السلام است که به نقیض این انگاره عقیده دارد. در مقابل، امام علیه السلام مسیر را به سمتی سوق می‌دهد که با بیان دو استدلال مستقیم، الوهیت حضرت مسیح علیه السلام را نفی و به نبوت ایشان حکم داده می‌شود.

استدلال یکم

صورت منطقی استدلال امام علیه السلام را می‌توان به شکل زیر تقریر نمود:

۱. عبادت و وسیله تقرب به خداست.
۲. خداوند به خود نزدیک است و نیاز به وسیله‌ای برای تقرب به خود ندارد.
۳. عیسی علیه السلام بسیار [نماز می‌خواند و روزه می‌گرفت و] عبادت می‌کرد.
۴. عیسی علیه السلام خدا نیست.

مقدمه ۱ و ۲ منطقیاً به این نتیجه می‌انجامد که «خداوند عبادت نمی‌کند». از سنجش این گزاره، با مقدمه سوم می‌توان نتیجه گرفت: «عیسی علیه السلام خدا نیست». ماده مقدمات ۱ و ۳ مشهوراتی است که امام علیه السلام با ذکاوت، حریف (= جاثلیق) را به اعتراف به آنها واداشت و مقدمه دوم عقلاً پذیرفتنی است.

استدلال دوم

عهدین و قرآن کریم معجزات بسیاری به پیامبران نسبت داده‌اند. از جمله آنها می‌توان به تبدیل شدن عصای حضرت موسی علیه السلام به اژدها (طه: ۱۸-۲۱)، سفید و درخشان شدن دست آن حضرت (همان: ۲۲)، پرنده شدن و پرواز کردن مجسمه گلی، شفای نابینای مادرزاد و مریض مبتلا به پیسی، زنده کردن مردگان و... توسط حضرت عیسی علیه السلام (آل عمران: ۴۹) اشاره نمود. در تعریف معجزه گفته‌اند: «معجزه عبارت است از: ثبوت امر غیرعادی یا نفی امر عادی، با خرق عادت و مطابقت با ادعا» (حلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳). علامه حلی در مقام شرح این تعریف، پنج شرط برای معجزه نام می‌برد: الف. امی که پیامبر به سوی آنان مبعوث شده از انجام دادن همانند و یا نزدیک به آن عاجز باشند. ب. از سوی خدا به امر او شده باشد. ج. این امر در زمان انجام تکلیف نبوت رخ داده باشد و نه در روز قیامت؛ چون در آن هنگامه امور جهان به‌خودی‌خود دگرگون می‌شود. د. این امر به دنبال ادعای پیامبری رخ دهد. ه. خارق عادت باشد (همان، ص ۲۴-۲۵). از این رو، معجزه با شرحی که گذشت، مهم‌ترین عامل اثبات حقانیت پیامبران است.

حداقل سه گروه قادر به کارهای خارق‌العاده هستند: خداوند، انبیاء و افرادی که بر اثر ریاضت به چنین توانی نائل شده‌اند. عدم لحاظ شروط مذکور در بند پیش، موجب چند فساد بزرگ در بحث معجزات می‌شود. گروهی هر خرق عادت (مانند آنچه مرتاضان انجام می‌دهند) را معجزه می‌پندارند. گروه دیگر صاحب معجزه را تا مقام الوهیت ترفیع درجه می‌دهند. مانند جاثلیق که عقیده دارد چون از عیسی علیه السلام معجزاتی مشاهده شده است، لاجرم او خداست (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۳).

در دیدگاه امام رضا علیه السلام خارق عادت، می‌تواند خدا نباشد، بلکه به اذن او خرق عادت کند. به عبارت دیگر، ایشان نسبت تساوی میان خرق عادت و الوهیت را به «عموم خصوص مطلق» تبدیل می‌کنند؛ به این صورت که «خداوند قادر به خرق عادت است»، اما «برخی از خارقین عادت خداوند نیستند». مانند انبیاء و مرتاضان. از این رو، جاثلیق را مخاطب قرار داده و می‌پرسند: «چرا مُنکر هستی که عیسی علیه السلام با اجازه خدا مرده‌ها را زنده می‌کرد؟» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۲). امام علیه السلام با این پرسش، ادعای «هر معجزه‌کننده‌ای خدا است» را به «بعضی از معجزه‌کنندگان خدا هستند»، تخفیف می‌دهند. اکنون دو راه در مقابل جاثلیق وجود دارد: یا باید گزاره نخست را اثبات کند و یا باید اثبات کند جنس خرق عادات عیسی علیه السلام از جنس خرق عاداتی است که از خداوند صادر می‌شود و به واسطه این تمثیل، او را خدا بدانند. پاسخ او شق نخست را دربر می‌گیرد: «[هر آنکه معجزه می‌کند، مثلاً] مرده‌ها را زنده می‌کند و نابینا و شخص مبتلا به پیسی را شفا می‌دهد، خدا و شایسته پرستش است» (همان، ص ۳۲۲-۳۲۳).

صورت منطقی استدلال جاثلیقی له موضع خود به شکل زیر است:

۱. کسی که مرده‌ها را زنده کند و نابینا و شخص مبتلا به پیسی را شفا دهد، خداست.

۲. عیسی علیه السلام مرده‌ها را زنده می‌کرد و شخص مبتلا به پیسی را شفا می‌داد.

// عیسی علیه السلام خدا است.

برای رد این استدلال، باید یکی از دو مقدمه را نقض کرد. انکار مقدمه دوم امکان‌پذیر نیست؛ چراکه مفاد آن از جمله مشهورات مشترک اسلام و مسیحیت است (معجزات حضرت عیسی علیه السلام رک: مائده: ۱۱۰؛ متی، ۴: ۲۵-۲۳ و ۸: ۳۴-۱ و ۳۵-۱۹ و مرقس، ۱: ۳۴-۳۲ و ۲: ۱۱-۱۳ و ۵: ۲۱-۴۳ و ۷: ۳۱-۳۷ و لوقا، ۵: ۱۲-۲۲ و ۸: ۴۰-۵۶ و ۹: ۳۷-۴۳ و یوحنا، ۹: ۷-۱۱ و ۱۱: ۴۴-۴۳...). اما مقدمه نخست قابل نقض است. امام علیه السلام برای نقض این مقدمه، به مشهورات مورد قبول جاثلیقی استناد نمودند. در کتاب مقدس، مثال‌های فراوانی وجود دارد که در آن از معجزات انبیای بنی اسرائیل یاد شده است، بدون اینکه کسی مدعی الوهیت ایشان باشد. از این رو، حضرت فرمودند: «یسع نیز کارهایی نظیر کارهای عیسی علیه السلام انجام می‌داد، بر روی آب راه می‌رفت، مرده زنده می‌کرد، نابینا و مبتلا به پیسی را شفا می‌داد، ولی امتش او را خدا ندانسته و کسی او را نپرستید. حزقیل پیامبر نیز مثل عیسی بن مریم مرده زنده می‌کرد [اما کسی او را خدا نپنداشت]» (همان، ص ۳۲۳). علاوه بر معجزاتی که به انبیاء الهی منسوب شده است؛ عهد جدید دربردارنده گزارش‌هایی است که در آن به حواریون نیز معجزاتی نسبت داده شده است. معجزاتی از قبیل زنده کردن مردگان (اعمال رسولان، ۹: ۴۰ و ۲۰: ۷-۱۲) و شفای بیماران (همان، ۹: ۳۴ و ۱۴: ۸-۱۰).

استدلال امام علیه السلام به شکل زیر است:

۱. هر معجزه‌کننده‌ای [که مرده‌ها را زنده کند و نابینا و شخص مبتلا به پیسی را شفا دهد] خداست.

۲. برخی از انبیای بنی اسرائیل معجزه می‌کردند [مانند یسع، حزقیل نبی و... مرده‌ها را زنده می‌کردند و نابینا و شخص مبتلا به پیسی را شفا می‌دهد]، اما ادعای خدایی نداشتند.

// این‌گونه نیست که هر معجزه‌کننده‌ای، خدا باشد.

مقدمه اول مدعای جاثلیقی است. مقدمه دوم مشهورات مقبول او در کتاب مقدس است. نتیجه نقض وضع او است.

اثبات نبوت حضرت عیسی علیه السلام

امام رضا علیه السلام از رأس جالوت درباره دلایل نبوت حضرت موسی علیه السلام پرسش نمودند: بزرگ یهودیان دلیل را معجزاتی همچون شکافتن دریا، تبدیل کردن عصا به مار، ضربه زدن به سنگ و روان شدن چند چشمه

از آن و... دانست. آن‌گاه حضرت فرمودند: «در مورد اینکه دلیل موسی [علیه السلام] بر حقانیت دعوتش این بود که کاری کرد که دیگران نتوانستند انجام دهند، درست می‌گویی. حال هر کس که ادعای نبوت کند، سپس کاری انجام دهد که دیگران قادر به انجام آن نباشند، آیا تصدیقش بر شما واجب نیست؟» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۷). *رأس جالوت* در پاسخ به امام، بر ادعای قبلی خود دو قید اضافه می‌کند: نخست اینکه «موسی به خاطر قرب و منزلتش نزد خداوند نظیر نداشت» (همان، ص ۳۳۷). و دوم اینکه «هرکس ادعای نبوت داشت بر ما واجب نیست که به او ایمان آوریم، مگر اینکه معجزاتی مثل معجزات موسی داشته باشد» (همان). به عبارت دیگر، با اضافه شدن این دو قید به «خرق عادت»، معجزه شکل می‌گیرد و طبق فرض *رأس جالوت* تاکنون این معجزه تنها از موسی [علیه السلام] دیده شده است.

در رد قید نخست، باید گفت: ثبوت ادعای مقرب بودن موسی [علیه السلام] نزد خداوند متعال، فرع ثبوت نبوت اوست. به عبارت دیگر، اول ادعای آن حضرت مبنی بر نبوت باید اثبات شود، که بنا بر فرض از طریق معجزه است، آن‌گاه می‌توان در مورد مراتب قرب او سخن گفت؛ زیرا نبی کاذب، در فرض عدم اثبات نبوت ادعایی، نزد خداوند واجد ارج و قرب نخواهد بود. اما ادعای دوم با بیان امام [علیه السلام] نقض می‌شود: «چگونه به انبیايي که قبل از موسی [علیه السلام] بودند، ایمان دارید و حال آنکه آنان دریا را نشکافتند و از سنگ دوازده چشمه ایجاد نکردند» (همان، ص ۳۳۷-۳۳۸). *رأس جالوت*، با شنیدن استدلال امام [علیه السلام] موضع خود را تغییر داده، می‌گوید: «هرکس [هرکس] برای اثبات نبوتش معجزاتی بیاورد، هرچند غیر از معجزات موسی باشد، تصدیقشان واجب است» (همان، ص ۳۳۸).

با ادای این جملات، راه امام [علیه السلام] برای افشای وضع باز می‌شود. وضع عبارت است از: نبوت حضرت عیسی [علیه السلام] و حضرت محمد [صلی الله علیه و آله و سلم]. از این رو، می‌فرمایند: «پس چرا به عیسی بن مریم ایمان نمی‌آوری؟ با اینکه او مرده زنده می‌کرد، مبتلا به پستی را شفا می‌داد و...» (همان). *رأس جالوت*، که از پاسخ باز می‌ماند و برای نقض وضع بر گفته قبلی خود، قید سومی اضافه می‌کند و آن عبارت است از: رؤیت. مطابق این قید، تنها معجزاتی مورد پذیرش است که توسط فرد دیده شود. از این رو، می‌گوید: «می‌گویند او این کارها را انجام داده ولی ما آن را ندیده‌ایم» (همان)، امام [علیه السلام] به بزرگ یهودیان خاطر نشان می‌سازند که او نه تنها معجزات عیسی [علیه السلام] بلکه معجزات هیچ‌یک از پیامبران، از جمله موسی [علیه السلام] را نیز ندیده است. اگر عدم رؤیت جواز عدم تصدیق باشد، لاجرم باید او نبوت موسی [علیه السلام] و سایر پیامبران سلف را نیز انکار کند، در حالی که چنین نیست.

اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ

اثبات از طریق معجزات

در مناظره با *رأس جالوت*، هنگامی که امام ﷺ با استدلال ثابت کردند که اگر معجزه شرط تصدیق نبوت باشد، آن‌گاه باید علاوه بر تصدیق موسی علیه السلام، به تصدیق نبوت عیسی علیه السلام نیز پرداخت. همان استدلال در مورد حضرت محمد ﷺ نیز صادق است.

از جمله معجزات پیامبر ما این است که یتیمی بوده فقیر که چوپانی می‌کرد و اجرت می‌گرفت، دانشی نیاموخته بود و نزد معلمی نیز آمد و شد نداشت و با همه این اوصاف قرآنی آورد که قصص انبیاء و سرگذشت آنان را حرف‌به‌حرف دربر دارد و اخبار گذشتگان و آیندگان را تا قیامت بازگو کرده است و از اسرار آنها و کارهایی که در خانه انجام می‌دادند، خبر می‌داد و آیات و معجزات بی‌شماری ارائه داد (همان، ص ۳۳۹).

در نتیجه، اگر شرط صدق نبوت را معجزه بدانیم، آن‌گاه حضرت محمد ﷺ را نیز باید همچون موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام پیامبر دانست؛ چراکه از او نیز معجزاتی صادر شده است و در رأس این معجزات، قرآن کریم است. امام علیه السلام از همین استدلال در مقابل هرید نیز استفاده می‌کنند.

اثبات از طریق استناد به کتاب مقدس

یکی از مهم‌ترین استدلال‌های امام رضا علیه السلام بر اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ، استشهد به «کتاب مقدس» است. در عقاید اسلامی پیامبران پیشین، بر انبیاء پس از خود گواهِ و بشارت‌گرند (صف: ۶؛ اعراف: ۱۵۷). از این‌رو، امام علیه السلام فقراتی از کتاب مقدس را مورد استناد قرار می‌دهند که در آن بر نبوت حضرت محمد ﷺ بشارت داده شده است. این استشهد و استنادها، از حیث نسبت آنها با عهدین سه گونه است. از گروه نخست، می‌توان با اختلافی اندک در کتاب مقدس، آنچه اکنون از سوی نهادهای مذهبی دو دین یهودیت و مسیحیت به این عنوان شناخته می‌شود، نشانی یافت. گروه دوم، از حیث مضمون و محتوا با عهدین تشابه دارند، هرچند در ظاهر آنها اختلاف به چشم می‌خورد. گروه سوم، آنهایی است که نه از حیث ظاهر و نه از حیث محتوا، نمی‌توان نشانی از آنها در کتاب مقدس یافت. در گروه نخست، میان دو متن اختلاف ماهوی وجود ندارد. ناهم‌خوانی میان ظواهر را می‌توان ناشی از اختلاف نُسَخ و اعوجاجات زبانی مربوط به ترجمه متون از یونانی به سایر زبان‌ها دانست. اما در سایر گروه‌ها، باید مشکل را در ماهیت آنچه اکنون کتاب مقدس خوانده می‌شود، دانست. بعید نیست که آنچه امام علیه السلام از کتاب مقدس نقل قول نموده‌اند، زمانی جزئی از کتاب مقدس بوده و در ادوار بعد از این مجموعه حذف شده باشد.

کتاب مقدس برخلاف قرآن کریم، مجموعه‌ای منسجم و یکپارچه نیست. مباحث پهن‌دامن الهی‌دانان یهودی و مسیحی پیرامون تعداد و کیفیت چند ده رساله‌ای که عهد عتیق و جدید را می‌سازد، نشان از اختلافی می‌دهد که تاکنون نیز فروکش نکرده است (از جمله نقدهای کلاسیک کتاب مقدس، به قلم باروخ اسپینوزا ۱۶۳۲-۱۶۷۷ فیلسوف سرشناس عصر روشنگری نوشته شده است. مؤلف در این اثر به دلایل عمدتاً تاریخی و زبان‌شناسانه دست‌کم اسفار پنج‌گانه، صحیفه یوشع، کتاب داوران، کتاب سموئل و کتب پادشاهان را از نویسندگانی به‌جز کسانی که کتاب به آنها منسوب است، می‌داند (رک: اسپینوزا، ۱۳۷۸). کتاب مقدس به تعبیر پیروان دو دین یهودیت و مسیحیت، مجموعه‌ای است متشکل از ۷۳ (۶۶ نزد پروتستان‌ها) کتاب و رساله که در طول ۱۵۰۰ سال تألیف و گردآوری شده است. مرور زمان نام بسیاری از مؤلفان رساله‌ها را به جرگه فراموشی سپرده است (میشل، ۱۳۸۱، ص ۴-۲۳). تنها ملاک گزینش این مجموعه پراکنده، اجماع جامعه معتقدان است که از طریق تشکیل شوراهای مختلف اعلام شده است.

این امر در مسیحیت از اشدتدادهای بیشتری برخوردار است. «در سال‌های نخست، مسیحیان کتاب مقدسی جز کتاب یهود نداشتند، کم‌کم پولس، نویسندگان اناجیل چهارگانه، پطروس، یهودا و دیگران، برای نوشتن نحوه ایمانشان به آنچه خدا به وسیله مسیح محقق ساخته است، دست‌به‌کار شدند (میشل، ۱۳۸۱، ص ۶۴). از این رو، تنها معدودی از مسیحیان به بی‌واسطه و املائی بودن الفاظ کتاب مقدس اعتقاد دارند. در مقابل، اکثریت قریب به اتفاق معتقدند که کتاب مقدس را نه مسیح، بلکه مسیحیان به رشته تحریر درآورده‌اند. اناجیل چهارگانه، از میان ده‌ها انجیل دیگر انتخاب شده‌اند و دیگر رسائل به‌روشنی به قلم هم‌عصران مسیح ﷺ به رشته تحریر درآمده است. گروهی که برخی از ایشان، حتی شخص عیسی ﷺ را نیز ندیده‌اند.

در مقابل، اسلام قائل به چنین دیدگاهی نیست. این دین، تورات و انجیل را دو کتاب هم‌تا و هم‌سان با قرآن کریم می‌داند که بر دو پیامبر اولوالعزم نازل شده است. آنچه اکنون باقی‌مانده نتیجه انحرافات عمدی یا سهوی‌ای است که در طی چندین قرن اتفاق افتاده است. امام رضا ﷺ در فرازی از مناظره با جاثلیق، علت وجود اختلاف در اناجیل موجود را گم‌شدن نسخه اصلی انجیل می‌دانند. از نگاه ایشان، پس از این حادثه، متی، لوقا، مرقس و یوحنا، آنچه از انجیل در ذهن داشتند بر مردم خواندند و مبنای اناجیل چهارگانه فعلی را فراهم آوردند (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۰). به‌هرحال، در این مناظره تمام نقل‌قول‌های امام رضا ﷺ از سوی مخاطبان تصدیق می‌شود (همان، ص ۳۳۵ و ۳۳۶) و با این تصدیق، غرض حاصل است.

در مناظره، نقل قول از مسلمات و مشهورات حریف امر متداولی است. هر نقل قول دوسویه دارد: طرفِ نخست، شخصی است که اقدام به نقل قول می‌کند. در مقابل، کسی است که از منابع او نقل قول شده است. گروهی می‌پندارند هر دو طرفِ نقل قول، باید به مفادِ نقل اعتقاد و اعتماد داشته باشند؛ هر چند به نحو موجبۀ جزئیه (پاکچی، ۱۳۹۲، ص ۲۰-۲۱). در حالی که در جلد، نسبت این دو عموم خصوص من وجه است. طرفین مجادله می‌توانند از مسلمات و مشهورات یکدیگر نقل قول کنند؛ اعم از اینکه به آن اعتقاد داشته باشند و یا خیر. به عنوان نمونه، موحد می‌تواند از مسلمات قائل به تثلیث نقل قول کند که صرفاً دو خدا وجود دارد. در اینجا هدف موحد نفی تثلیث است، نه اثباتِ وجود دو خدا؛ چراکه بنا به فرض موحد، تنها به یک خدا مؤمن است. از این رو، نقل قول امام علیه السلام از عهدین نمی‌تواند به نحو موجبۀ کلیه یا جزئیه مشتمل بر عقیده او باشد. به عبارت دیگر، این گونه نیست که به صرفِ نقل قول عبارتی از کتاب مقدس، پنداشت که امام علیه السلام تمام یا بخش‌هایی از آن را حق و یا از جانب حق می‌داند، بلکه هدف از این استناد، تضعیف وضع طرف مقابل و یا تقویت وضع خویش است.

کتاب اِشْعِیای نبی

در نخستین نقل قول، امام علیه السلام فرازی از کتاب اِشْعِیای نبی را مورد اشاره قرار می‌دهند که در آن، از درخشش زمین برای دو شخص سخن رفته است: آنکه بر الاغ سوار است و آنکه سوار بر شتر است. اِشْعِیای نبی [...] گفته است:

دو سوار را می‌بینم که زمین برایشان می‌درخشد، یکی از آنان سوار بر درازگوشی است و آن دیگری سوار بر شتر؛ سوار بر درازگوش و سوار بر شتر کیست‌اند؟ رأس جالوت گفت: آنها را نمی‌شناسم، معرفی‌شان کن! حضرت فرمودند: آنکه بر درازگوش سوار است، عیسی علیه السلام است و آن شترسوار محمد صلی الله علیه و آله است (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵).

در کتاب اِشْعِیای نبی، در معنایی نزدیک با بیان امام علیه السلام آمده است:

در رؤیا دیدم فرش‌ها پهن شده و سفره چیده شده است و عده‌ای مشغول خوردن و نوشیدن‌اند. ناگهان فرمانی صادر می‌شود: ای سرداران برخیزید و سپرهای خود را برای جنگ آماده سازید! در این هنگام، خداوند به من گفت: یک دیده‌بان تعیین کن تا هر چه را می‌بیند، خبر دهد. هنگامی که بیند سواران جفت جفت بر الاغ و شتر می‌آیند، باید دقت کند. پس دیده‌بان را بالای حصار گذاشتم. یک روز او فریاد زد: ای سرورم، روزها و شب‌ها بر دیدبان‌گاه خود ایستاده و دیده‌بانی کرده‌ام. اینک فوج سواران را می‌بینم که جفت جفت می‌آیند! (کتاب مقدس، اِشْعِیاء، ۲۱: ۹۵).

یکی از اشتراکات یهودیان و مسیح، اعتقاد به ظهور مسیح موعود است. آنچه این دو را از یکدیگر متمایز ساخته، اختلاف بر سرِ مصداق مسیح است. در تعالیم کتاب مقدس، یکی از نشانه‌های مسیح

موعود، ورود فاتحانه او به اورشلیم است. درحالی که بر الاغی سوار است. انجیل یوحنا در تعبیر این پیش‌گویی، اتفاقی را نقل می‌کند که در آن عیسی ﷺ درحالی که سوار بر کره الاغی بوده، در روز پس از عید فصح، به اورشلیم وارد می‌شود. او این اتفاق را دلیلی بر مسیح موعود بودن عیسی ﷺ می‌داند؛ چراکه هنگام ورود به اورشلیم «عیسی ﷺ کره الاغی یافت و بر آن نشست، چنان‌که [در کتاب مقدس] مکتوب است: بیمناک مباش ای دخت صهیون: اینک پادشاه تو سوار بر کره الاغی می‌آید» (عهد جدید، انجیل یوحنا، ۱۲: ۱۴-۱۵). امام ﷺ در بیان خود، این تعبیر کتاب اِشْعِیای نبی را به ظهور و بعثت حضرت عیسی ﷺ و حضرت محمد ﷺ تاویل می‌فرمایند.

کتاب حَبَقُوق

امام ﷺ، به‌عنوان شاهدهی دیگر از کتاب مقدس، به رساله «حَبَقُوق» اشاره می‌فرمایند: حضرت فرمودند: حَبَقُوق چنین گفته است - و کتاب شما نیز همین مطلب را می‌گوید - خدا از کوه فاران بیان را آورد و آسمان‌ها از تسبیح گفتن احمد و امتش پر شده است، سوارانش را بر دریا و خشکی سوار می‌کند و بعد از خرابی بیت المقدس کتاب جدید برای ما می‌آورد» (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۵). در فقره‌ای دیگر، امام ﷺ به بخشی از تورات اشاره می‌فرمایند که در آن گفته شده است: «نور از کوه سینا آمد و از کوه ساعیر بر ما درخشید و از کوه فاران بر ما آشکار گردید» (همان، ص ۳۲۴). به نظر می‌رسد، هر دوی این نقل‌قول‌ها، به بندهای ۳ تا ۵ فصل سوم رساله حَبَقُوق اشاره دارد. در این رساله، آمده است: «خدا را می‌بینم که از کوه سینا [و قدوس (= مقدس)] را که از کوه فاران [اضافه از ترجمه عربی کتاب مقدس] می‌آید. جلالش آسمان‌ها را دربر گرفته و زمین از حمد و سپاس او پر است! درخشش او مانند طلوع خورشید است و از دست‌های او که قدرتش در آنها نهفته است، نور می‌تابد.» (کتاب مقدس: حَبَقُوق، ۳: ۵-۳) در ترجمه فارسی کتاب مقدس صرفاً نیمی از آیه ۳ فصل ۳ رساله حَبَقُوق ترجمه شده است. با مراجعه به نسخه عربی و انگلیسی این اشتباه مترجم فارسی کاملاً مشهود است. در ترجمه عربی فان‌دایک آمده است: «اللَّهُ جَاءَ مِنْ تَيْمَانَ، وَالْقُدُّوسُ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ» و در نسخه کینگ جیمز (KJV) آیه چنین ترجمه شده است: «God came from Teman, and the Holy One from mount Paran» برای مشاهده ترجمه مقابل این نسخه و سایر نسخه‌های کتاب مقدس به صورت آنلاین ر.ک: injeel.com.

امام ﷺ نوری را که از کوه سینا آمده و در ساعیر درخشش پیدا کرده، نمادی از وحی الهی می‌داند که بر حضرت موسی ﷺ نازل شده است. همچنین آنچه از کوه فاران آشکار شده را اشاره‌ای به نبوت حضرت محمد ﷺ برمی‌شمارند (همان). دلیل این تبیین، آن است که کوه فاران در نزدیکی مکه، در فاصله یک منزل از آن، قرار دارد (همان). زیرا در **مَعْجَمِ الْتَبْدَانِ**، فاران یکی از نام‌های مکه و نام کوهی در نزدیکی حجاز معرفی شده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ص ۲۲۵).

در ادیان ابراهیمی، به‌ویژه اسلام مکرر نور و خدا در معنای یکسانی به‌کار رفته‌اند. در قرآن کریم، خداوند نور آسمان‌ها و زمین معرفی شده است (نور: ۳۵). امام رضا علیه السلام در مناظره با عمران صابی، در مقام بیان چیستی خداوند، آن را نوری می‌داند که موجب هدایت مردمان می‌شود (صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۶). از این رو، می‌توان «خدا» در رسالهٔ حقوق را با «نور» در بیان امام علیه السلام مترادف دانست. از سوی دیگر، «قدوس» و «مقدس» که در حقوق بشارت آمدنش از کوه فاران داده شده است، معادلی است برای آشکار شدن نوری (= وحی) از کوه سینا آمده است. در کوه ساعیر درخشیده است و اکنون در فاران به آشکارگی رسیده است. سیر نزول کلام الهی بر انبیاء، با این نگرش همسو است؛ چراکه وحی الهی بر موسی علیه السلام و آن‌گاه بر عیسی علیه السلام و سرانجام بر محمدبن عبدالله صلی الله علیه و آله نازل شده است. آنچه اکنون با گذر زمان از خطر تحریف مصون مانده و بر مردمان آشکار شده، قرآن کریم معجزهٔ جاویدان پیامبر اسلام است.

انجیل یوحنا

مسلمانان معتقدند: کتاب مقدس بر ظهور پیامبر اسلام شهادت داده است. از جمله این سخن خود را به آیه‌ای از قرآن کریم مستند می‌کنند که می‌فرماید: «و چنین بود که عیسی بن مریم گفت ای بنی اسرائیل من پیامبر خداوند به سوی شما هستم، [و] استوار دارنده توراتی که پیشاروی من است و بشارت گر به پیامبری که پس از من می‌آید و نامش احمد است» (صف: ۶). مطابق مفاد این آیه عیسی علیه السلام عامل و احیاکنندهٔ دین ماقبل خود؛ یعنی یهودیت و بشارت‌دهنده به پیامبر بعدی؛ یعنی «احمد» است. «احمد» در لغت به معنای به‌غایت ستوده و احسن و ستوده‌تر است (دهخدا، ۱۳۷۷). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از اوان کودکی، به دو نام مسمأ بودند: محمد و احمد. نام نخست را *عبدالمطلب* برای حضرت انتخاب نمود و نام دوم را مادر پیامبر بر ایشان نهادند (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۹۵). از این رو، احمد اشاره به وجود حضرت ختمی مرتب محمدبن عبدالله صلی الله علیه و آله دارد.

فصول ۱۴ تا ۱۶ انجیل یوحنا، حاوی بشارت عیسی علیه السلام به ظهور «حامی» است، این فصول در آخرین دیدار با حواریون، که در ادبیات مسیحیان، به «شام آخر» (= شام فصیح) مشهور است - بیان می‌شود (عهد جدید، انجیل متی، ۲۶: ۲۹-۲۰). شام آخر، جلسهٔ وداع با شاگردان است؛ چراکه در آن مسیح علیه السلام خبر از گذر خود به سوی پدر می‌دهد (عهد جدید، انجیل یوحنا، ۱۳: ۱). در الهیات مسیحی، سحرگاه این شام، با خیانت یهودای اسخریوطی، مسیح علیه السلام دستگیر (همان، متی، ۲۶: ۵۶-۴۷) و چند روز بعد بر صلیب کشیده می‌شود (ر.ک: همان، ۲۷، ص ۲۶-۳۲) (روایت قرآن کریم از ماجرای مصلوب کردن حضرت مسیح را می‌توان در

نساء: ۱۷۵ مشاهده کرد. و ادعایشان که ما مسیح عیسی بن مریم پیامبر خدا را کشته‌ایم و حال آنکه نه او را کشتند و نه بر دار کردند، بلکه [حقیقت امر] بر آنان مشتبه شد و کسانی که در این امر اختلاف کردند، از آن در شکاند و به آن علم ندارند، فقط پیروی از حدس و گمان می‌کنند و او را به یقین نکشته‌اند. از این رو، برخی از مهم‌ترین ارشادات او را در این فرازا می‌توان یافت.

در فرهنگ مسیحی، عموماً «حامی» به روح یا «روح القدس» تعبیر شده است. «حامی» ترجمه «پاراقلیط» در زبان یونانی است. این واژه، با احمد در زبان عربی هم‌معناست. اما در ترجمه‌های اخیر کتاب مقدس، غالباً به «تسلی‌دهنده» و مجازاً به روح القدس ترجمه شده است. علت این امر، جایگزینی عمده‌ی یا سهوی «پاراقلیط» به معنای «ستوده‌ترین» با «فاراقلیط» به معنای «تسلی‌دهنده» است (جدیدی و قاضی، ۱۳۹۱).

انجیل یوحنا در چهار موضع این بشارت را تکرار می‌کند. این مواضع چهارگانه، به این شرح است: اگر مرا دوست بدارید، احکام مرا نگاه خواهید داشت؛ و من از پدر مسألت خواهم کرد و او شما را حامی [روح راستی، روح القدس، (=پاراقلیط)] دگری عطا خواهد کرد. از آن روی که تا ابد با شما باشد (عهد جدید، انجیل یوحنا؛ ۱۴: ۱۵-۱۷) این را زمانی بر شما گفتیم که نزدیک شما ساکن بودم، لیک آن حامی، یعنی روح القدس که پدر به نام من گسیل خواهد داشت همه چیز را بر شما تعلیم خواهد داد و هر آنچه را بر شما گفتم به یادتان خواهد آورد (همان، ۲۵-۲۶). چون حامی بیاید، همو که از نزد پدر بر شما گسیل خواهم داشت، همان روح راستی که از پدر نشأت می‌گیرد، بر من گواهی خواهد داد (همان، ۱۵: ۳۶). از آغاز این را بر شما نگفتم، چرا که با شما بودم [...] لیک راستی را بر شما می‌گویم: صرفه شما در آن است که من بروم، چه اگر نروم، حامی به سوی شما نخواهد آمد، لیک اگر بروم او را بر شما گسیل خواهم داشت (همان، ج ۱۶، ص ۷-۴).

با کنکاش در این بندها، می‌توان از چند ویژگی عمده پاراقلیط پرده برداشت: الف. پاراقلیط تا ابد خواهد بود. ب. او همه چیز را تعلیم خواهد داد و آنچه را که فراموش کرده‌اید، به یادتان خواهد آورد. ج. پاراقلیط بر مسیح گواهی خواهد داد. د. تا مسیح نرود، او نخواهد آمد. با نظر به این ویژگی‌های چهارگانه، می‌توان با اطمینان بیش تری تطبیق حامی بر روح القدس را انکار کرد؛ زیرا از یکسو، مسیح نزد حواریون شناخته شده است و نیازی به گواهی روح القدس ندارد و از سوی دیگر، روح القدس به کرات بر حواریون آشکار شده و نزد آنان شناخته شده است (همان، متی، ۱۰: ۱۷). از این رو، بیش از آنکه حامی بر روح القدس دلالت کند، بر یک «شخص» قابل تطبیق است؛ شخصی که از نگاه مسلمانان حضرت ختمی مرتبت است (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۹-۱۱۲).

امام علیه السلام به عنوان یکی از بشارت‌های کتاب مقدس، بر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: پسر زن نیکوکار می‌رود و فارقلیط (= پاراقلیط) بعد از او خواهد آمد و او کسی است که سنگینی‌ها و سختی‌ها را آسان کرده و همه چیز را برایتان تفسیر می‌کند و همان‌طور که من برای او

شهادت می‌دهم، او نیز برای من شهادت می‌دهد. من امثال را برای شما آوردم و او تأویل را برایتان خواهد آورد» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ص ۳۳۶).

بیان امام علیه السلام در این بند، به‌طور مجزا بر هیچ‌یک از فرازهای کتاب مقدسِ فعلی قابل تطبیق نیست. اما تک‌تک فقرات آن، مابه‌ازایی در انجیل یوحنا دارد. به نظر می‌رسد، بیش از اینکه بیان امام علیه السلام نقل‌قول از آیهای خاص از کتاب مقدس باشد، بیان ویژگی‌هایی است که در فقرات فوق از انجیل یوحنا در توصیف پاراقلیط بیان شده است.

نتیجه‌گیری

بخش نخست مناظرهٔ مرو، مناظره با جاثلیق، رأس جالوت و هربند، با پرسش از الوهیت حضرت عیسی علیه السلام آغاز می‌شود. این پرسش، مدعای جاثلیق و «وضع» مناظره است. در نفی این مدعا، امام رضا علیه السلام سه گروه دلیل اقامه فرمودند: دستهٔ نخست، استدلال‌ها به‌طور مستقیم با گزارهٔ «عیسی علیه السلام خدا است» مواجهه می‌شوند. در این دسته، دو استدلال اقامه شده است. در گروه‌های دوم و سوم، این مواجهه به‌صورت غیرمستقیم انجام شده است. امام علیه السلام در دو گروه اخیر به اثبات دو گزارهٔ «عیسی علیه السلام پیامبر خدا است» و «محمد صلی الله علیه و آله و سلم پیامبر خدا است»، فحوای هیچ از این دو به‌صورت مستقیم، وضع مناظره را دربر نمی‌گیرد، اما هر دو در مقدم جملهٔ شرطیه‌ای قرار دارند که با اثبات آن، تالی اثبات خواهد شد: «اگر حضرت عیسی علیه السلام پیامبر باشد، آن‌گاه خدا نیست»؛ «اگر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم پیامبر باشد، آن‌گاه عیسی علیه السلام خدا نیست». امام رضا علیه السلام در اثبات «گزارهٔ حضرت عیسی علیه السلام پیامبر است»، یک استدلال و در اثبات گزارهٔ «حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم پیامبر است»، چهار استدلال اقامه فرموده‌اند. استدلال‌های هفت‌گانهٔ امام علیه السلام علاوه بر برخوردارگی از قوام ذاتی، هر گروه، به‌مثابه پشتوانهٔ گروه دیگر نیز عمل می‌کند. اثبات نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، به اثبات نبوت حضرت عیسی علیه السلام و نفی الوهیت او - از طریق گواهی قرآن کریم - می‌انجامد. به همین طریق، چون عیسی علیه السلام گواه و بشارت‌دهندهٔ حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است، اگر نبوت او اثبات شود، الوهیتش نفی و رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم اثبات خواهد شد. مادهٔ این استدلال‌ها را نقل‌قول و استناد به فرازهای مختلف کتاب مقدس تشکیل می‌دهد؛ مادهٔ مناظره مشهورات و مسلمات است و کتاب مقدس بخش اعظم مشهورات و مسلمات مسیحیان و یهودیان در حوزهٔ مذهب را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، در مناظره باید طرفین ظرفِ مشترکی برای گفت‌وگو داشته باشند و با اصرار طرفِ مناظره، این ظرف کتاب مقدس تعیین شد.

منابع

- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۲، *عیون اخبار الرضا*، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفاء المنطق*، الجزء الثالث، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اسپینوزا، باروخ، ۱۳۷۸، *مصنف واقعی اسفار پنجگانه*، ترجمه علی رضا آل بویه، *هفت آسمان*، ش ۱۱، ص ۱۰۳-۸۹.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
- پاکتیچی، احمد، ۱۳۹۲، *ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا*، تهران، دانشگاه امام صادق.
- جدیدی، ناصر و محمد اقبال قاضی، ۱۳۹۱، «پارقلیطا و رسالت جهانی او در انجیل یوحنا»، *معرفت ادیان*، ش ۳، ص ۲۴-۷.
- حرعاملی، محمدبن حسن، بی تا، *النصوص المهمه فی اصول الائمه*، تحقیق محمدبن محمد حسین قانعی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۶، *الجواهر النضید*، ترجمه، منوچهر صانعی دره بیدی، چ ششم، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۸، *کشف المراد*، ترجمه، علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- خواص، امیر، ۱۳۸۹، «پولس و الوهیت عیسی مسیح»، *معرفت ادیان*، ش ۲، ص ۱۱۶-۹۷.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، دوره دوم، ویرایش جدید، تهران، دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، *احمد موعود انجیل*، تفسیر سوره صف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *الاساس الاقتباس*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- عامری، سامی، ۲۰۰۶، محمد رسول الله فی الکتب المقدسه، قاهره، مرکز التنویر الاسلامی للخدمات المعرفیه و النشر.
- عهد جدید، ۱۳۸۷، مترجم، پیروز سیار، چ دوم، تهران، نی.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید)، ۱۳۸۰، مترجم، فاضل خان همدانی، ویلیام گِلن و هنری مرْتِن، تهران، انتشارات اساطیر
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، الجزء ۱۶، ط.الثانی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *المنطق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- مک گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *الاهیات مسیحی بخش دوم*، ترجمه محمدرضا بیات و دیگران، ویرایش پنجم، قم، ادیان و مذاهب.
- میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، چ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نوری طبرسی، حسین، ۱۴۰۷ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البیت، لاحیاء التراث.
- یاقوت حموی، شهاب الدین ابی عبدالله، ۱۹۹۵، *معجم البلدان*، الجزء الرابع، ط.الثانی، بیروت، دار الصادر.
- Bowker, J, Ed, 2003, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Published online ed, UK, Oxford University Press.

مفهوم شبید در گورو گرنته صاحب و وحی یا کلام الله در قرآن کریم

lilipot_1990@yahoo.com

mohammadrohani59@yahoo.com

پروانه تقی خانی / کارشناس ارشد ادیان غیرابراهیمی دانشگاه ادیان مذاهب
سیدمحمد روحانی / دکتری فقه و معارف گرایش کلام اسلامی جامعه المصطفی
دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

چکیده

وحی الهی، یکی از منابع مهم ادیان و آیین‌های مختلف جهان می‌باشد. آئین سیکه نیز بر این موضوع تأکید داشته و با مفهوم شبید از وحی سخن گفته است. با وجود این مطالب، وحی در قرآن کریم و شبید در گورو گرنته صاحب، شباهت و تفاوت‌هایی دارند. شبید به‌هیچ‌وجه در وزان وحی الهی در اسلام نبوده و اساساً با رسالت پیامبر اسلام ﷺ قابل مقایسه نیست. ساده‌ترین موضوع در وحی متجلی در قرآن ناتوانی دیگران در آوردن مثل آن است و البته وعده حفظ و نگه‌داری قرآن کریم توسط خداوند نیز تفاوتی اساسی در این میان است.

کلیدواژه‌ها: شبید، بانی، وحی، قرآن کریم، گورو، نبی، الهام، گورو گرنته صاحب.

مقدمه

مفهوم «وحی» در فرهنگ دینی، به‌ویژه در ادیان الهی از اساسی‌ترین مفاهیم به‌شمار می‌آید. نقش بنیادی وحی از این‌روست که روزنه انسان به جهان غیب می‌باشد، و از همین مجرا تعالیم دینی و الهی به آستان زندگی بشر فرو می‌آید. از این‌رو، هرگونه تغییر در نوع نگاه انسان به این موضوع و ماهیت آن، در فرایند دین‌داری انسان تأثیر عمیق و انکارناپذیری ایجاد خواهد کرد.

رابطه انسان و عالم ماورا و اعتراف به محدودیت ذهن بشر و نیاز به دریافت راهنمایی از این طریق معنا می‌یابد، به‌ویژه در ادیان ابراهیمی آن را تحت آموزه «وحی» می‌شناسند. هریک از ادیان ابراهیمی، یک تعریف از وحی دارند. در ادیان غیرابراهیمی نیز مانند آئین سیکه به چنین آمیزه‌ای، به‌عنوان کلام خدا تأکید کرده و آن را در کتاب مقدس سیکه به عنوان کلام الهی (حق) می‌پذیرد. اما اینکه وحی در اسلام و شبد در آئین سیکه، شامل چه چیزی هستند و دایره شمولیت آنها چگونه است، جای بحث و تحقیق فراوان دارد که این مقاله، سعی بر روشن شدن این مسئله و تفاوت آن دو دارد. در دین اسلام، موارد استعمال وحی از قرآن کریم به‌دست می‌آید، اما در آئین سیکه، «شبد» مفهومی است که تنها به کتاب آدی گرنته محدود نیست، بلکه متون مقدس سایر ادیان را هم دربرمی‌گیرد؛ زیرا آنها را هم بیان الهی می‌داند.

در ادیان مختلف، به نوعی همسانی، همانندی، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری مشاهده می‌شود. یکی از مصادیق این امر، آئین سیکه است؛ یعنی عصاره معنویت اسلام و هندو می‌باشد که برخاسته از نهضت بهکتی است که از عرفای اسلامی متأثر می‌شود. از اولین سخنی که گورو نانک پس از سه روز غیبت به زبان آورد، مبنی بر اینکه «نه هندویی است نه مسلمانی» باید این نکته را خاطر نشان کنیم که او هرگز قصد زیرسؤال بردن اصل اسلام را نداشته است، بلکه منظور نانک این بوده که در آن روزگار، پیروان واقعی هندو و اسلام یافت نمی‌شدند. لذا در آن شرایط، هندو یا مسلمان بودن بی‌معناست، مهم این است که بنده حقیقی خدا بود. به باور سیکه، گورو نانک برگزیده شد تا انسان‌های گمراه و اسیر در چنگال تعصب و بی‌ایمانی را هدایت کند.

«وحی» در اسلام سنگ زیربناست و در آئین سیکه، منظور از واژه «وحی»، الهام الهی است. این سؤال مطرح است که چه فرقی بین الهام الهی به گورو نانک و وحی الهی به پیامبر گرامی اسلام ﷺ، که یک دین ابراهیمی را بنا نهاده است، وجود دارد؟ در دین اسلام، فقط حضرت رسول مأمور دریافت وحی می‌باشد، اما در آئین سیکه، به غیر از گورو نانک، بهگت‌ها و عارفان و شاعران هم سخنان خود

را در کتاب مقدس ثبت کرده‌اند. در این زمینه، پرسش‌هایی همانند آغاز تدوین قرآن کریم و گورو گرتته صاحب و پایان آن و چگونگی انجام آنها و محتوای متون از چه قالبی پیروی می‌کند؟ توسط چه کسی و یا کسانی در آن قالب خاص درآمده است، آیا سرایندگان در آئین سیکه به‌عنوان واسطه پیام خدا به مردم، ادعایی داشتند؟ نقش زبان و خط در قداست آن چگونه است؟ این متن جایگاه و اعتبار خود را از چه کسب می‌کند آیا پیروان، آن را الهامی یا وحیانی به‌شمار می‌آورند و میزان اعتبار به همین اعتقاد بستگی دارد؟ و سؤالاتی از این دست، در هر دو دین مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه و ضرورت بحث

اگرچه مفهوم «وحی» در اسلام، به طور مستقل در مقاله‌های مختلفی از جمله «حقیقت وحی در قرآن و حکمت اسلامی» از صالح حسن‌زاده بررسی شده، و مفهوم «شبید در آئین سیکه» را محمد روحانی در کتاب *دین سیکه‌ها*، به اختصار بیان کرده است، اما در خصوص مفهوم «وحی» هیچ کتاب و مقاله‌ای به طور مقایسه‌ای به این مفهوم نپرداخته است. از این‌رو، ضرورت بحث آن در نظر دین‌پژوهان غیرقابل انکار است؛ در این مقاله، این مهم یعنی مقایسه مفهوم وحی و شبید بررسی می‌شود.

سیر تاریخی

واژه «سنسکریت بهکتی» *bhakti* از ریشه فعلی (بهاج)، به معنای مشارکت دادن یا متعلق بودن به و همچنین پرستیدن است (بتجاریه، ۲۰۰۳، ص ۳۲). تأثیرگذاری آیین‌های دیگر و نفوذ اسلام را می‌توان موجب ظهور طریقه بهکتی تلقی کرد. علاوه بر اینکه طریقه بهکتی، سابقه طولانی در هند داشته است، اما آنچه مسلم است اینکه نفوذ صوفیان مسلمان و گسترش آموزه‌های آنان، زمینه را برای گسترش این طریقه فراهم آورد (حافیز، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶).

نهضت بهکتی در جنوب هند به آلوارها (alvars) برمی‌گردد که باور داشتند با پرستش و دوستی خالص خدا می‌توان در قلب انسان‌ها نفوذ کرد. بهکتی نوعی دین است که شامل پرستش و دوست داشتن یک خدای شخصی و برتر است. آنها همه نوع مناسک و عبادت بتان را رد کردند و کبیر (یعنی یکی از بهگت‌ها که در ترویج آئین سیکه نقش اساسی داشت) نیز در این آئین شخصیتی که معتقد بود سنت بهکتی و دستورات دینی را از طریق شبید (کلام الهی) به مردم ابلاغ می‌کند. آئین سیکه توسط نهضت بهکتی رشد یافت. در این نهضت، هیچ جایگاهی برای تشریفات وجود نداشت و پیروان این دین در این مورد همانند آلوارها بودند (راج، ۱۹۸۷، ص ۲۸).

گورونانک، خدا را آفریننده و واجب‌الوجود می‌داند که همه جا حاضر و تجسم‌ناشدنی است. آیین سیکه با الهام و وحی به گورونانک شروع شد که آیین سیکه دنباله طریقه بهکتی است. اما آنچه مهم است ماهیت خدا یا همان الهام و وحی است. برای گورو خدا به معنی محبت و عشق ورزیدن است. در غیر این صورت، او قابل توصیف نیست. به این ترتیب، بهکتی یعنی عشق ورزیدن (سینگ، ۱۹۹۴، ص ۱۷۲).

وقتی نانک در کنار دریاچه برای غسل رفته بود، تا سه روز ناپدید شد. پس از این مدت، برگشت و ارتباط مستقیم خود را با حقیقت نهایی (خدا) در طی این غیبت توضیح داد (همان، ۲۰۰۹، ص ۲۷) در بسیاری از روایات جنم ساکھی‌ها، مردانا (۱۴۵۹-۱۶۳۴)، به عنوان همدم گورونانک بیان شده و کسی است که گورونانک را با نواختن سازی به نام «ربک یا رباب» (Rabab)، همراهی می‌کرده است. هرگاه گورو ملهم شدن و بیانی الهی را احساس می‌کرد، مردانا را ندا می‌داد تا با ساز خود آماده باشد (مکلثود، ۲۰۰۵، ص ۱۲۶).

تاریخ تدوین و تکامل

منابع اولیه

برخی محققان در پیگیری تاریخ متن آدی گرتنه، سه منبع مهم اولیه را معرفی کردند: گوربانی، پُتهیگورو هر سه‌های Pothi Guru Har Sahai، و باقی‌مانده دو پُتهی گیندوال Pothi Goindwal، به همراه ۱۲۴۵ نوشته موجود در کتابخانه دانشگاه گورونانک دو Guru Nanak Dev University، در شهر امریتسر. از نظر آنان، این مدارک گردآوری شده به دوره پیش از این مجموعه کتاب معتبر سیکه تعلق داشته است. از این رو، این مدارک به عنوان منبع اصلی معرفی شده‌اند. با توجه به آن، گورو ارجن به گردآوری آدی گرتنه پرداخت و به آن اعتبار بخشید (سینگ، ۲۰۰۴، ص ۱۹۰).

پُتهی گورو هر سه‌های

این پُتهی تا سال ۱۹۷۰م در مالکیت خاندان سُدھی (Sodhi) (گورو هر سه‌های)، دهکده‌ای نزدیک فیروزپور در پنجاب بود. درباره این پُتهی می‌گویند: منبع اصلی است که توسط گورو نانک به جانشینش گورو انگد واگذار شد؛ یعنی گورو ارجن آن را از طریق پیشینیان به ارث برده، سپس در تصرف پریتی چند (Prithi Chand) و فرزندان او قرار گرفت. اخیراً بحثی در این باب شد که حتی پُتهی گورو هر سه‌های نوشته اصلی، که به گورونانک نسبت می‌دهند، نبود. شاید تصویری از نوشته‌ای بود که مغز و درون مجموعه مکتوبات مطابق متن کتاب مقدس سیکه را نشان می‌داد (سینگ مانن، ۲۰۰۱، ص ۳۳).

پُتهی‌های گیندوال

بر طبق منابع سنتی سیکه قبل از آدی گرتنه، گورو ارجن در گیندوال از بابا مهان خواست تا پُتهی‌هایی را که تحت نظر راهنمایی گورو/مرداس مهیا شده بود در اختیارش بگذارد. دو پُتهی، حاضر به عنوان پُتهی‌های گیندوال شناخته شد که در تصرف دو خانواده بهاله Bhalla بودند و آنها را از بابا مهان از طریق نسل‌های متوالی ارث بردند. درحالی‌که بعضی محققان، آنها را نوشته‌های مهمی می‌دانند که کمک کرد ترتیب مجموعه کتب اولیه سیکه بهتر شناخته شود، محققان دیگر باور داشتند که حتی این پُتهی‌ها، به سنت معنوی اصلی سیکه تعلق نداشتند و برای گورو ارجن در گردآوری آدی گرتنه، فایده‌ای نداشتند (همان، ص ۴۰).

جایگاه شبید

مفهوم «وحی» و «کلام الهی»، در آیین هندو، پیش از سیکه هم رواج داشته است. آیین هندو در مکاتب آستیکه (راست کیش) تأکید دارد که متون وده‌ای، کلام انسان نیست. این مکاتب خود به دو فرقه تقسیم می‌شود: فرقه‌ای که منشأ شبده را کلام خداوند می‌دانند؛ مثل مکتب یگه. برخی نیز مانند مکتب می‌مامسا، منشأ شبده را ماورای بشری می‌دانند، اما آن را ازلی و خودبنیاد معرفی کرده، خدا را به عنوان منشأ آن نمی‌دانند. سندیت آسمانی وده‌ها، شالوده نظری این مکتب بود. این آیین می‌خواست بیش از هر چیز ثابت کند که وده، واقعیتی است مستقل و متکی به خود و از ازل بوده و تا ابد خواهد بود و منشأ آن ورای انسانی است. به همین دلیل، بین مأخذشناختی که می‌مامسا قبول داشت، فقط آخرین آن، یعنی علم لفظی (شبده)، مربوط به وحی منزل عبارات ودایی بود که شایسته آن بود که به کنه شریعت پی ببرد. به همین دلیل آن را مافوق وسائل دیگر شناخت می‌پنداشتند (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۲۹) و مطالب وده‌ها، که «شروتی» هم نامیده می‌شوند، از طریق شنیدن اصوات آسمانی به دست می‌آیند. ریشی‌ها (فرزانگان الهام‌یافته)، کسانی بودند که به طور مستقیم حقایق وده‌ها را از خدای برهما دریافت می‌کردند و به عنوان واسطه به مردم می‌رساندند (پرتھی، ۲۰۰۸، ص ۹).

آموزه شبید و نام

باور به کلام ازلی و جاودان، در اکثر ادیان اندیشه اساسی واحدی است. این آموزه بنیادین، که ساختار بهتری برای زندگی ارائه می‌دهد، در آئین سیکه نیز وجود دارد. واژگانی که از نظر معنا به شبید نزدیک

است، لوگوس (عقل کل) فلسفه یونانی و عقل افلاطونی جدید (نو افلاطونی) هستند. لوگوس در یونان، وروم در لاتین، ممرا memra در یهودی، اکهار akhar و کوا kavao در پنجابی، همگی عقاید یکسانی دارند (جوشی، ۲۰۰۰، ص ۷۱).

بر سطح علوم ماورای طبیعی، شبد اصل برتری یافته و روشن کننده خدای برتر است؛ تنها اصل فعال آفرینش، که زندگی دنیا را پس از آفرینش و فسخ تنظیم می کند. در سه حرف، درخشش کلمه شبد، نور را آشکار می کند. این قاعده نور الهی است، اما ورای جهان مرئی پنهان شده است. شبد، اساس زندگی درونی و خزانه های درونی عقل ماست. این آموزه حکم و شبد، که به طور کامل جدایی و برتری علوم معقول را کم رنگ می کند، بین برتری یافتن و درهمه جا حاضر بودن، بودن و شدن، قرار گرفته است. به این ترتیب، تصور گورونانک از شبد، پویاتر از یونانی هاست. اینکه چرا شبد در الهیات سیگه، اساس معرفت است، به این دلیل است که میانجی بین خدا و آفرینش، بین گورو و مرید است. از این رو، شبد شهید (امریت) زندگی نامیده شد (همان، ص ۷۴).

در آئین سیگه، شبد راهی است که به حقیقت نهایی منتهی می شود. در گورو گرتنه صاحب آمده است: یگانه ای که شکل، رنگ و جسم ندارد و از طریق شبد آشکار می شود. این کلمه جسم ندارد. بنابراین، کلمه ماهیت بی شکل حقیقت نهایی را نشان می دهد که ورای همه چیز قرار دارد و هر کس آن را درون خود می یابد. از طریق کلمه بود که گورو نانک، هنگام دریافت الهام الهی هیچ شخصی را ندید، اما ندای الهی را شنید (سینگ، ۲۰۰۹، ص ۶۱).

تاریخ نگارش کتاب مقدس

آدی گرتنه اصلی در سال ۱۶۰۴ میلادی، توسط پیشوای پنجم، از روی مطالبی که نانک و پیشوایان سیگه باقی گذاشته بودند، تألیف گردید. بعدها بخش های کوتاهی نیز توسط پیشوای نهم و دهم به آن افزوده شد. مولفان آدی گرتنه جمعاً سی و هفت نفر هستند. نسخه جدید آدی گرتنه در گوردوارای دمدمه صاحب در سال ۱۷۰۶ آماده شد و منشأ گورو گرتنه صاحب سرودهای گورونانک است که بیشتر سبک و سیاق عرفانی دارد (دوگل، ۱۹۹۳، ص ۲۳۱).

ارجن تلاش کرد تألیف آدی گرتنه مقدس را به شیوه معلمی معنوی انجام دهد. در اولین قدم، او نویسندگانی را به مکان های مختلف، که گورو نانک از آنها دیدن کرده بود، فرستاد و پیروان او با کسانی که با معلمان معنوی ارتباط داشتند، تماس برقرار کردند و تفاسیر معتبری از اشعار مذهبی آنها به دست

آوردند. سرودهای گوروگرتنته صاحب، به صورت علمی توسط گورو/ارجن انشا شد. او با تلاش‌های جدی خود، بهترین متن موجود را فراهم کرد. ترکیب و ترتیب نهایی کتاب نیز از ابداعات اوست. اشعار را به گونه‌ای نظم داده که بدون برهم زدن ترتیب آهنگ و ریتم آنها، نمی‌توان تفسیری در آنها ایجاد کرد و اشعار را به تعداد تقریباً مساوی با تعداد موجود در پُته‌ی‌ها در این مجموعه وارد کرد و برخی اشعار بهگت‌ها را حذف کرد و سروده‌های افرادی مثل نامدو (Namdev) را بازنویسی کرد (روحانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹).

گران‌بهارترین هدیه را گورو/ارجن، به‌ویژه به سیکه‌ها و به‌طورکلی، به جهان ارائه داد که کتاب مقدس، اشعار روحانی (وانی) گوروهای اولیه را دربر داشت. هر گورو که آن را می‌سرود، آن را در الگوی راگ (واحد‌های آهنگین) انجام می‌داد، این بدان معناست که کتاب مقدس از قالب واحد‌های آهنگین راگ پیروی کرده است. از آن پس، سیکه‌هایی که هیچ‌یک از دو زبان سنسکریت و عربی را نمی‌دانستند و برای مناجات خویش به کتاب‌های مقدس هندوها و مسلمانان رجوع می‌کردند، به جای این کار به اشعار گوروهای خویش به زبانی که برای آنها قابل فهم بود، مراجعه می‌کردند (سینگ، ۲۰۰۶، ص ۱۱۵).

در مجموع، شش زبان پنجابی، مولتان، فارسی، پراکریت، هندی و ماراتهی در این کتاب استفاده شده است؛ یعنی بیش از هر دین دیگری از زبان‌های مختلف در آن به کار رفته است. با این حال، حروف نگاشته شده در سراسر آن به صورت خط گورو موکھی است (Singh kalsi، ۲۰۰۵، ص ۳۶).

سُراندگان گوروگرتنته صاحب

گوروها، تصنیفات خود را عامه‌پسند ارائه می‌کردند. این روش، به سیکه‌ها در خواندن سرودهای روحانی در آهنگ‌های مناسب کمک کرد. *بانی نانک* (اشعار نانک)، سراسر مناجات و اندرز موعظه است و بیشتر سخشن در بیان بزرگی و تقدس اوست. سرود جپ‌جی از نانک نقل شده که در پاسخ خطاب الهی به وی الهام شده و در آن آمده است که خدا یکی است و نام او حق است (سینگ کهلی، ۲۰۰۲، ص ۴).

شخصی که بیشتر توجه او به امورات دینی و خداست، «بهگت» نامیده می‌شود. او فقط خدا را می‌پرستد و خواست الهی را می‌پذیرد. یک بهگتی، چنان متواضع است که در هر شرایطی به فقیران و درماندگان کمک می‌کند. پس او الگوی افرادی است که علاقه‌مند به پیروی راه تقوا هستند. بهگت‌های سیکه، سروده‌هایی در گوروگرتنته صاحب دارند که پانزده نفرند (همان، ۱۹۷۷، ص ۷۷).

جیدو (Jaidev)، دو سرود روحانی، فرید (Farid) چهار سرود روحانی و ۱۳۰ سلوک. بنی (Beni) سه سرود روحانی، نامدو (Namdv) ۶۰ سرود روحانی، تریلوچان (Trilochan) چهار سرود روحانی، پرماننده (Parmananda) یک سرود روحانی، سدهنا (Sadhanā) یک سرود روحانی، راماننده (Ramananda) یک سرود روحانی، دهننا (Dahnana) چهار سرود روحانی، پیپا (Pipā) یک سرود روحانی، ساین (Sāin) یک سرود روحانی. کبیر ۲۹۲ سرود روحانی و ۲۴۹ سلوک. راویداس ۴۱ سرود روحانی، بیکهن (Bikhan) دو سرود روحانی، سورداس (Surdās) دو سرود روحانی، مردانا (Mardanā) سه سلوک بیان شده است (کتور، ۱۹۹۵، ص ۲۰).

بهات‌ها، محققانی هستند که از مکان‌های مختلف، صومعه‌ها و مدرسه‌های علوم دینی بازدید کردند و استدلال‌های اجتماعی، مذهبی مختلف را به دقت بررسی کردند. آنها در انجمن‌ها شرکت می‌کردند و سرایش‌های داخل گوروگرتنه صاحب را وضع کردند که به این ترتیبند: ۱. کاله، ۲. کیرت، ۳. جلپ، ۴. بهیکه، ۵. بهاله، ۶. ساله، ۷. ناله، ۸. رد، ۹. دس، ۱۰. مدوره، ۱۱. هاربانز.

همچنین سایر افرادی که در گوروگرتنه صاحب هستند (balvand, satta, mardana, sunder، همان، ص ۹). بنابراین، کسانی که در تکمیل کتاب مقدس شرکت کردند عبارتند از: ۱. گوروها، ۲. قدیسان و بهگت‌های دوره قرون وسطا شامل صوفی‌ها، ۳. بهات‌ها، ۴. سایر افراد. اما در رابطه با گوروها، فقط شش نفر از آنها بودند که در کتاب مقدس شعر داشتند: گورونانک، گورو انگد، گورو امرداس، گورو رام داس، گوروارجن و گوروتغ بهادر. قدیسان و بهگت‌ها پانزده نفرند (سینگ، ۲۰۰۰، ص ۸).

محتوای گوروگرتنه صاحب

محتوای گوروگرتنه صاحب بیشتر مباحث عرفانی و اخلاقی است. هر چند پس از کشته شدن پنجمین گوروی سیکه (گورو ارجن)، آئین سیکه به سمت نظامی‌گری و جنگاوری رفت، اما سعی شد سبک و محتوای گوروگرتنه صاحب همچنان عرفانی و دینی باقی بماند. اما بعدها دسم گرتنه در کنار گوروگرتنه جنبه نظامی و جنگاوری را دربر گرفت. با توجه به اینکه گوروگرتنه صاحب متنی عرفانی، الهی و اخلاقی است، نخستین سروده آن به نام جی‌جی صاحب، منصوب به گورونانک می‌باشد و محتوای آن بیشتر خداشناسی و نجات‌شناسی است.

خدا در گوروگرتنه این‌گونه تعریف شده است:

محدودیتی ندارد، بدون هیچ نگرانی، خود را در همه چیز آشکار می‌کند. دستور الهی و حکم او را نمی‌توان توصیف کرد، به دستور او همه اشکال آفریده می‌شود. با دستور او همه زندگی آفریده می‌شود و

همه چیز فراهم می‌شود. به امر او بعضی بالا هستند و دیگران پایین. بعضی رنج و بقیه خوشی دارند. به امر او یکی تقدیس شده و به اتحاد با خدا می‌رسد و دیگران محکوم به دوری همیشگی‌اند. همه زیر دست او هستند و هیچ کس ورای قلمرو قدرت او نیستند. اگر کسی فرمان او را درک کند، او ضمیرش را پاک‌سازی کرده و خود محور نیست (همان، ۱۹۸۹، ص ۶۱).

به اعتقاد سیکه، جهان چندین بار خلق شده و پایان یافته است. زمان خلقت برای کسی جز خود خدا شناخته شده نیست. اما آفرینش بدون آغاز نیست و خداوند در خلال فاصله انهدام و خلق، عمیقاً در خلسه است. هیچ چیز بیرون از کنترل و اراده او نیست. در کتاب مقدس، منشأ آفرینش کلام (شبد) و نام دانسته شده است که از عنصر اثیری هوا و از هوا آتش و از آتش آب و از آب زمین را استخراج می‌کند. از نظر گورو، این پنج عنصر اساسی‌ترین جز اصلی کل آفرینش می‌باشد و قالب انسان نیز از همین عناصر تشکیل شده است. با اینکه آفرینش تجلی اوست و برخوردار از واقعیت و حقیقت است، اما با خالق یکسان نیست. جهان در خداست، اما خدا در جهان نیست. آفرینش محدود و مشروط است و خالق مستقل و نامحدود (همان، ۱۹۸۱، ص ۳۸).

وحی یا کلام خدا در اسلام

مفهوم‌شناسی

«وحی» در لغت معانی بسیاری دارد. رایج‌ترین معانی آن عبارت است از: اشاره، کتابت، رسالت یا پیام‌آوری، الهام، کلام پنهانی و هرآنچه به دیگری القا شود. معنای جامع وحی در لغت، همان تفهیم القای سریع و نهانی یک مطلب به صورت‌های مختلف، اعم از لفظی، کتبی و اشاره‌ای است. اطلاق واژگان «وحی» بر مواجهه پیامبر با امر متعالی و دریافت پیام از آن نیز به اعتبار نهانی و سرعت آن است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (کهف: ۱۱۰)؛ بگو من بشری هستم مانند شما و به من وحی می‌شود که معبود شما خدای یکتا است.

وحی در اصطلاح

از آنجاکه حقیقت وحی برای غیرپیامبران قابل درک نیست، در اصطلاح نیز برای «وحی» تعاریف گوناگونی ارائه شده است و در هر رشته علمی با رویکردی ویژه تعریف شده است. برای نمونه، این واژه در اصطلاح علم کلام، اخص از مفهوم لغوی آن است و ویژه پیامبران است؛ زیرا حقیقت آن برای غیرپیامبران قابل درک نیست. هرچند برای وحی تعاریفی ارائه شده است، اما غالباً تعریف حقیقی

نیستند. اصولاً تعریف ماهیت و حقیقت وحی امکان ندارد؛ زیرا یک ارتباط عادی نیست تا درک و تعریف آن ممکن باشد و این تعاریف شرح اسمی بیش نیست (امینی، ۱۳۷۷، ص ۲۷).

منابع نگارش اولیه قرآن

عثمان به دلایل مختلفی صحیفه‌های قرآنی را در مصحف‌ها رونویسی کرد. اول اینکه، علت اساسی این اقدام این بود که مسلمانان در چگونگی قرائت قرآن اختلاف داشتند. دوم اینکه، کمیته چهار نفره با اصل قرار دادن صحیفه‌ها برای رونویسی، درحقیقت نسخه/بویکر را اصل کار خود قرار دادند. سوم اینکه، قرآن به لغت قریش نازل شده بود و به همین جهت، عثمان دستور داد که اگر در میان زید و سه قریشی دیگر، در نوشتن متن قرآن اختلافی پیش آید، لغت قریش ملاک عمل قرار گیرد. و سرانجام اینکه، عثمان به سرزمین‌های مختلف اسلامی، یک نسخه از این مصحف جدید را فرستاد و برای از بین بردن هرگونه نزاع تمام صحیفه‌ها و مصحف‌های دیگر سوزانده شوند (صبحی صالح، ۱۳۷۳، ص ۱۲۲).

تاریخ نگارش قرآن در زمان پیامبر

پیامبر اکرم ﷺ اصحاب خود را همانند خلفای چهارگانه، معاویه، زیدبن ثابت، ابی بن کعب، خالدبن ولید و ثابت بن قیس را برای کتابت وحی برگزید و آنها این متون را بر سنگ نازک، شاخه درخت خرما، استخوان پهن شتر یا گوسفند و غیره می نوشتند و برای این کار، از خط نسخ یا کوفی استفاده می کردند. این متون پشتوانه‌ای بود بر آنچه که مسلمانان حفظ می کردند. ترتیب آیات هر سوره و قرار دادن بسم الله در اول آن، طبق دستور خود پیامبر بود؛ هیچ کس حق نداشت در ترتیبی که جبرئیل در آیات قرآن برای رسول خدا ﷺ معین کرده بود و وی آن را به منشیان وحی منتقل کرده، دخل و تصرف کند (همان، ص ۱۱۱).

بر اساس مطالعات محققان اسلامی در آن زمان، افراد زیاد دیگری نیز به کتابت وحی اشتغال داشتند که به بیان چند نفر بسنده می کنیم: زبیربن عوام، ابوسفیان، زیدبن ابی سفیان، سعیدبن عاص بن امیه، سعیدبن ابی وقاص، و محمدبن سلمه انصاری. از اولین کاتب وحی در مکه، عبدالله بن سعد بن ابی سرح، و نخستین نویسنده وحی در مدینه، ابی بن کعب و زیدبن ثابت نام برده شده‌اند. به هر حال، مسئله کتابت وحی و نگارش قرآن در زمان پیامبر اکرم ﷺ با توجه به اسناد و مدارک معتبر، مطلبی است که هیچ گونه تردیدی در آن راه ندارد (حجتی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۳).

محتوای قرآن

قرآن از حوادث گذشته و آینده و حقایق غیبی خبر می‌دهد. داستان آفرینش این سرای خلقت، و سرنوشت قطعی آن را توصیف نموده، نعمت‌ها و عذاب‌های دردناک سرای آخرت را تا عدد درهای جهنم و تعداد فرشتگان گماشته شده بر هر دری برشمرده است. قرآن، اخبار مربوط به گذشتگان را چنان به تصویر می‌کشد که گویی محمد [ﷺ] شاهد و مراقب همه این حوادث است و در عصر آن امت‌ها و در میان آنها زندگی می‌کند. همچنین مطالبی در مورد عقاید و اصول دین، شرایع و قوانین و مطالب اخلاقی را نیز دربر می‌گیرد (همان، ص ۱۵۵).

«ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ» (یوسف: ۱۰۲)، این از خبرهای غیبی است که به تو وحی می‌کنیم، و تو در آن هنگام که برادران یوسف برای عملی ساختن مکر و حيله خود، همه با هم یکی شدند، در میان آنها نبودى.

از جمله گزارش‌های قرآنی مرتبط با سپهر کیهانی اینکه، آفرینش مجموع آسمان و زمین در دو روز بوده است. علوم تجربی هرگز درباره این مسائل آگاهی نداشته و نسبت به آنها اظهار نظر منفی یا مثبت نداشته است. دانش بشری به هیچ وجه درباره امور یادشده، برهان قطعی ارائه نکرده است. چه بسا آنچه در قرآن آمده، بازخوانی همان چیزی است که در کتاب‌های انبیا پیشین، چندین قرن پیش مطرح بوده است. ولی آنچه در قرآن مطرح است، هیچ ارتباطی با آگاهی و دانش‌های عصر نزول قرآن نداشته تا پندار شود که علم و آگاهی پیامبر برگرفته از علم آن روز بوده که با بطلان آن، سخن پیامبر نیز باطل شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱).

همانا قرآن کریم مردم را به وجود شیطان آگاهی داد که او از جنس جن است و اینکه چه بسا برخی از انسان‌ها نیز شیطان‌صفت بشوند. جن حقیقی موجود و آفریده خداوند است و خالق هستی او را از آتش آفرید، شیطان‌های جنی از جنس جنیان هستند که متمرّد و عصیان‌گرند؛ ابلیس نیز از جنس جن بوده و به احکام جنیان محکوم است (همان، ص ۲۴۳).

تمایز حقیقت و محتوای وحی

برخی در موضوع مورد بحث، حقیقت وحی را با محتوای آن برابر دانسته، و گفته‌اند: حقیقت و محتوای وحی قابل وصول نبوده و هر گونه تلاشی در این زمینه بی‌فایده است. این نتیجه‌گیری، با توجه به این توضیحات موجه نیست؛ زیرا درست است که به حقیقت وحی نمی‌توان پی برد، اما حقیقت

وحی با محتوای آن متفاوت است؛ زیرا اگر نتوان به حقیقت چیزی پی برد، دلیل بر رد آن نیست و محتوای دین (قرآن و سنت) در دسترس همه می‌باشد. هر کس قادر است با توجه به فکر و اندیشه خود از آن بهره ببرد، اما حقیقت بر آنها مشخص نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸).

مصون بودن وحی از خطا

از نظر قرآن، «نبوت» موهبت الهی است. وحی‌گیری متوقف بر یک سلسله شرایط و خصایص می‌باشد که عصمت در دریافت پیام غیب و حفظ و ابلاغ آن، به حکم عقل و شرع اساسی‌ترین آنهاست. طریق وحی از هرگونه خطا و اشتباه مصون است. اساساً پیامبران و فرستادگان خدا باید معصوم باشند؛ زیرا اینان در هدایت مردم وسیله کارند. اگر در دریافت یا تعلیم و ابلاغ آنچه فراگرفته‌اند خطا کنند، دستگاه آفرینش در اجرای برنامه هدایت خود خطا نموده و وعده خدا تحقق نخواهد یافت و محال می‌شود (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱).

اعجاز قرآن

قرآن، اعجازِ جاودان نبوت رسول اکرم ﷺ است. در این خصوص، قرآن در چند مرحله تحدی کرده و منکران را به مبارزه طلبیده تا تنها یک سوره مانند آن بیاورند. این تحدی، خود برهان قاطع و حجت تامه برای اهل ایمان است؛ زیرا شخصی که ایمان به تحدی ندارد، اگر می‌توانست سوره‌ای مانند قرآن می‌آورد و چون قدرت ندارد، پس تحدی قرآن حجت علیه او نیز خواهد بود. حتی شخص رسول اکرم ﷺ به صورت احادیث قدسی و یا در چهره روایت نبوی تکلم کرد، ولی هیچ‌کدام شبیه به قرآن نبود و با آن یکی نیست. البته اعجاز قرآن فقط به خاطر فصاحت و بلاغت آن نبوده، بلکه جهات عمده و اساسی در اعجاز قرآن وجود دارد؛ زیرا برخی از جهات اعجاز قرآنی، علم به جهان غیب و اخبار آن است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۳).

قرآن کریم مطالبی را عرضه می‌دارد که هیچ‌گاه در خطبه‌ها و قصاید عرب وجود نداشته است و هرگز به دنبال مسائل جزئی نیست و بسان شاعران در محدوده خاصی سخن نمی‌گوید. این کتاب درباره خدا، صفات، سرآغاز و سرانجام بشر و زندگی امت‌های پیشین که بر اثر طغیان گرفتار خشم الهی گردیده‌اند، سخن می‌گوید. معانی بسیار بزرگ را در قالب الفاظی کوتاه و به طرز بدیعی بیان می‌کند، انتخاب کلمات به‌کاررفته در جملات و عبارات قرآنی کاملاً دقیق و

حساب شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان کلمه‌ای را جایگزین کلمه دیگر کرد؛ زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به گونه‌ای است که اولاً، تناسب آوای حروف کلمات هم‌ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمه پیشین، هم‌آوا و هم‌آهنگ شده است. ثانیاً، تناسب معنوی کلمات با یکدیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به وجود آید. در کل، گزینش و چینش کلمات قرآن، که اعجاز قرآن را نشان می‌دهد، به نوعی اعتبار قرآن را نیز بیان می‌کند؛ زیرا مسئله اعجاز بزرگ‌ترین دلیل بر ردّ شبهه تحریف است (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۳۷۴).

ضرورت تواتر سند قرآن

به طور کلی شرط پذیرفتن قرآن، در هر حرف، کلمه و حتی در حرکات و سکنات، متواتر بودن آن است. علما بر این مسئله اتفاق نظر دارند که هرچه به طور متواتر از قرآن به ما می‌رسد، حجت است؛ زیرا قرآن سند نبوت و معجزه جاوید اسلام است. لذا تا به سرحدّ تواتر نرسد، نمی‌تواند نسبت به صحّت نبوت یقین آور باشد؛ یعنی چنین کتابی گران سنگ، که راهبر مردمان به سوی حق و معجزه ماندگار الهی در همه روزگاران است، محال است از همه جنبه‌هایش متواتر نباشد و در غیر این صورت، از قرآن نیست (زرکشی، ۱۳۹۲، ص ۹۶۱).

وحی در قرآن

قرآن مجید در مورد کیفیت وحی این گونه می‌فرماید که وحی این کتاب آسمانی به صورت گفت‌وگو یا تکلیم بود. خدای متعال خود با پیامبر سخن گفته است. سه نوع تکلیم برای خدا بیان شده است. ۱. گفتار خدایی که هیچ واسطه‌ای میان خدا و بشر نباشد؛ ۲. از پشت حجاب شنیده می‌شود، مانند شجره‌طور که موسی سخن خدا را می‌شنید ولی از ناحیه آن؛ ۳. ملکی آن را حمل نمود تا به بشر برساند و در این صورت سخن فرشته وحی شنیده می‌شود که سخن خدا را حکایت می‌کند که قرآن مجید از همین راه به پیامبر رسید «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (حجّتی، ۱۳۷۲، ص ۳۳).

اصطلاح «وحی» در قرآن حدود هفتاد مرتبه در معانی مختلف لغوی و اصطلاحی به کار رفته است. آنچه مهم است اینکه، وحی در اصطلاح قرآنی فراتر از انسان و پیامبر است و شامل نوعی الهام بر غیرپیامبران، زنبور عسل و حتی شیطان می‌شود (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

اما درباره چگونگی وحی پیامبران باید گفت: انزال کتاب آسمانی و فرشته وحی یا مواجهه بدون واسطه الهی از مؤلفه‌های آسمانی آن به‌شمار می‌آید. از این رو، وحی که پیامبر از عالم غیب شریعت و قانونی را دریافت و مأمور تبلیغ آن می‌شود (وحی تشریحی) نام برده می‌شود. مجموعه تعالیمی که به صورت دفعی یا تدریجی، تحت عنوان «شریعت» از جانب خدا به پیامبر اسلام نازل شود، وحی تشریحی می‌گویند (همان، ص ۱۵۶).

جریان نزول وحی به پیامبر اسلام ﷺ تدریجی بود. این امر حفظ قرآن را بر وی آسان می‌کرد؛ زیرا پیامبر امی بود، نه می‌خواند و نه می‌نوشت. قرآن قطعه قطعه بر او نازل شد، برخلاف پیامبران دیگر که می‌نوشتند و می‌خواندند و وقتی کتاب الهی بر آنها نازل می‌شد، می‌توانستند آن را محفوظ نگه دارند. (صبحی صالح، ۱۳۷۳، ص ۸۹).

وحی تکامل عقل نظری و عملی است و پیامبر کسی است که همه مراتب عقل نظری و عملی را در پرتو ارتباط با عقل فعال، به فعلیت تام رسانده، و معرفت وحیانی، مرتبه‌ای از معرفت عقلانی دانسته شده است. حکمای مشایی، بر اساس چارچوب سلسله مراتب عقول عشره یونانی، با کوشش عقلانی محض، درصدد تبیین ماهیت وحی برآمدند. ایشان بر اساس یک رشته مقدمات، اذعان داشتند که راز تلقی وحی، همان ارتباط و اتصال وثیق نفس و روح پیامبر با عقل فعال است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۸، ص ۲۶).

مقایسه و تطبیق

در اینکه «وحی» با «الهام» تفاوت دارد یا از یک مقوله است، نظرات گوناگونی مطرح شده است. شیخ محمد عبده در رساله توحید خود، پس از بیان لغوی و شرعی وحی می‌گوید:

معرفتی که با واسطه یا بی‌واسطه برای انسان حاصل شود، اگر بدانند از جانب خداست، وحی می‌باشد ولی اگر ندانند الهام نامیده می‌شود. پس الهام یک نوع احساس است؛ مانند اندوه و شادی یا گرسنگی. برخی تفاوت این دو مورد را در این می‌دانند که الهام، گاهی بدون واسطه موجودی از ملک به دست می‌آید. ولی وحی از طریق ملائکه و شهود فرشتگان بر نفس نبوی افاضه می‌شود. به این دلیل احادیث قدسیه با اینکه کلام حق هستند، وحی دانسته نمی‌شوند. سوم اینکه، وحی از خواص نبوت و الهام از خواص اهل ولایت است و نیازی به تبلیغ ندارد (نصری، ۱۳۷۶، ص ۱۹۸).

«بانی»، به معنای ندای آسمانی و الهام است، در باور آنها، اشعار و سروده‌های گروه‌ها الهام الهی محسوب می‌شود، ولی معادل با اصطلاح وحی در اسلام تلقی نمی‌شود؛ زیرا «بانی» به معنای القای معنا و مفهومی معنوی و الهی بر قلب فرد عارف است که هیچ لزومی ندارد آن فرد پیامبر خدا باشد. در این حال، افراد با استفاده از این الهامات، اشعاری را می‌سرایند که «بانی» خوانده می‌شود.

همان طور که بیان شد، شبد کلام الهی است که در طی این الهام القا می‌شود. در حالی که مفهوم «وحی» در اسلام بسیار محدودتر از این است؛ وحی تنها بر پیامبر و از سه طریق از جمله به واسطه فرشته وحی صورت می‌گیرد.

قرآن کریم	گوروگرتته صاحب
یک کتاب است	چندین کتاب است
آورنده واحد دارد	چندین مؤلف و آورنده دارد
زبان واحد دارد که عربی است	دارای شش زبان است، اما یک خط دارد
اعتبار آن از طریق بررسی سندی و از طریق اعجاز و تحدی قابل اثبات است	اعتبار آن قابل اثبات نیست
لحن آن حالت امری از جانب بالا به موجود پایین تر است	دعای عبد به معبود است؛ یعنی مناجات‌نامه و دعا
وحی مُنزل در دو جنبه آموزه‌ها و محتوا، فصاحت و بلاغت می‌باشد	شعر عرفانی در ستایش و حمد خداست

به نظر می‌رسد از ویژگی‌های وحی در اسلام این است که قطعاً به پیامبر دارای ویژگی‌های منحصر به فرد تعلق می‌گیرد، اما در سیکه، گورونانک و همچنین افراد پارسا و عارف دیگر، که دارای اشعار و نوشته‌هایی با عنوان شبد و بانی در کتاب مقدس هستند، فاقد این ویژگی‌ها می‌باشند. همچنین شباهت آنها در این است که از منظر پیروان این ادیان، آنچه در کتاب مقدس آورده شده، همانند اسلام چیزی غیر از کلام الهی نیست. خدای واحد را از طریق کلامش در کتاب مقدس می‌پرستند و اینکه از دیدگاه اسلامی، موضوع برگزیده شدن فردی برای وحی در آئین سیکه صحیح می‌باشد یا خیر، امری درون‌دینی و مربوط به این بحث نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

با نگاهی به آنچه گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که گرچه مسائلی همانند پیشوا بودن گورونانک و همچنین وحی به او، به نگاه درون‌دینی و برون‌دینی بستگی دارد، اما وحی و شبد، دارای شباهت و تفاوت‌هایی می‌باشند و اما شبد در سیکه، به هیچ وجه در شمار وحی در اسلام قرار نمی‌گیرد و با رسالت عظیم پیامبر اسلام ﷺ اساساً قابل مقایسه نیست؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ همه مراتب دریافت وحی، در پرتو الهی دارا می‌باشد و محتوای قرآن کریم نیز بسی جامع‌تر است و محدود به ستایش و پرستش خداوند نمی‌باشد. در نهایت، اینکه حتی در آن زمان، کسانی بودند که قصد تحریف قرآن کریم را داشتند، ولی هرگز نتوانستند؛ زیرا به امر خدا و یاری جبرئیل، آیات الهی برای همیشه محفوظ ماندند و خدای متعال خود تمام‌قد طبق آیه کریمه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) ضمانت حفاظت قرآن کریم را بر عهده دارند.

منابع

- امینی، ابراهیم، *وحی در ادیان آسمانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- جوادی آملی، عبدالله، *وحی و نبوت*، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- حجتی، محمدباقر، *پژوهشی در: تاریخ قرآن کریم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- روحانی، محمد، *دین سیکه‌ها*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- زرکشی، بدرالدین محمدین عبدالله، *برهان: کتاب جامع علوم قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، *وحی‌شناسی*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹.
- صبحی صالح، *پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- قردان قراملکی، محمدحسن، *آیین خاتم (پژوهشی در نبوت و خاتمیت)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، قم، التمهید، ۱۳۷۸.
- نصری، عبدالله، *مبانی رسالت انبیا در قرآن*، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- (Hafiz) bhattacharyya, n.n, 1999, *Medieval bhakti movements in India*, New Delhi, munshiram manoharlal.
- Bhattacharya,b, 2003,*Bhakti* (the religion of love), new delhi,ubs.
- Dhillon, Harish, 2000, *The lives & teachings of the Sikh gurus*, new delhi, ubspd.
- Dogra & singh mansukhani, Ramesh chander, 1997, *Encyclopaedia of sikh religion & culture*, New Delhi, vikas publishing house.
- Duggal, k.s, 1993, *Sikh gurus* (their lives & teachings),delhi.
- Joshi, l.m, 2000, *Sikhism*, Patiala, Publication Bureau Punjabi University.
- Kaur, guninder, 1995, *The guru granth sahib* (its physics & metaphysics), New Delhi, manohar.
- McLeod, w.h, 2005, *historical dictionary of Sikhism*, United States, Scarecrow Press, Inc
- Pruthi, raj kumar, 2008, *An introduction to vedas*, Delhi, Publisher's Distributors.
- Raj, h.m, 1987, *Evolution of the sikh faith*, New Delhi, Unity Book Service.
- Singh dilgeer, harjinder, 2005, *Dictionary of Sikh Philosophy*, Sikh University Press (singh brothers).
- Singh kalsi, sewa, 2005, *(Religion of the world) Sikhism*, Chelsea house.
- Singh kohli, surindur, 2002, *The Sikh Philosophy*, Amritsar, singh brothers.
- Singh mann, gurinder, 2001, *The making of sikh scripture*, New York, Oxford.

Singh, i.j, 1997, *Sikh & Sikhism : a view with a bias*, Delhi, manohar.

Singh, jagjit, 2006, *The Sikh Tree*, Amritsar, b.chattar singh jiwan singh.

Singh, jodh, 2000, *Outlines of Sikh philosophy*, India, Sikh heritage publications.

Singh, nikky-guninder kaur, 2009, *Sikhism (World Religions)*, New York, Chelsea house.

Singh, s.p, 2004, *Guru granth (a prespective)*, Amritsar, Guru Nanak dev university.

Singh, Sangat, 1989, *Japji*, India, hind pocket books.

Singh, wazir, 1981, *philosophy of sikh religion*, new delhi, Ess Ess publications.

Singh,daljeet, 1994, *Essentials of Sikhism*, amritsar, singh brothers.

چالش مفهوم زمان در آیین هندو

h.delgir@yahoo.com
tavakkolit@gmail.com

کتاب هدیه دلگیر / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز
طاهره توکلی / استادیار ادیان و عرفان دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز
چکیده دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱۳

انسان همواره با پرسش از چیستی زمان و تاریخ مواجه بوده است؛ از خود می‌پرسد زمان و تاریخ چیست؟ و ما چه رابطه‌ای با آنها داریم. این پژوهش با رویکرد تحلیلی - نظری به پاسخ به چنین پرسشی، در آیین دین هندو می‌پردازد. در این آیین، دو الگوی خطی و دوری به چالش کشیده می‌شود و در نهایت طرح دوری زمان (کاله)، بازنمایی بیشتری دارد. در زمان دوری، زمان چرخه‌ای است که درون آن حوادث الف، ب، ج و... وجود دارند. یک الگو از زمان دوری، الگوی تناسخ است که چرخه زندگی و مرگ است. در زروان نیز زمان دوری است، ولی همانند آیین هندو، به صورت بازگشت ابدی نیست، بلکه رجعت به مبدایی ابدی است. دوره کامل زمان کرانمند، که دوازده هزار سال است، پس از سه هزاره آخر رستاخیز تن روی می‌دهد و رجعت به اصل است. نوع دوم به زمان، خطی یا آفاقی است. نکته مهم انگاره خطی، نگاه رشته‌ای است، که همه چیز یک آغاز و یک پایانی دارند و این دو نمی‌توانند شبیه هم باشند و امکان جابه‌جایی آنها هم وجود ندارد. پژوهش حاضر به بررسی مفهوم زمان در ودا، اتهرودا و اوپه نیشد و تقسیمات آن و همچنین مکاتب فلسفی هند پرداخته، نشان می‌دهد که در نهایت تاریخ (ایتی هاسا)، معنای عام و متعارف و تعریفش در ادیان خطی را از دست داده است؛ زیرا هندوها به دنبال تجربیات تاریخی و حوادث گذشته نیستند، بلکه به دنبال معنا در متون و آموزه‌های دینی خود هستند.

کلیدواژه‌ها: زمان (کاله)، تاریخ (ایتی هاسا)، زمان دوری.

مفهوم‌شناسی

الف. زمان دوری

از روزگار باستان، دریافت هندیان از زمان، همچون چرخه‌هایی دوری بوده است که تکرار نظام‌های مختلف، از تکرار روز گرفته تا سال را شامل می‌شود که هر یک، درازای زیادی دارند. زندگی هندیان در هماهنگی کامل با نظام کیهانی، چرخه تولد، مرگ و بازتولد (سمساره) است. هر چند تحقیقات نظام‌مند درباره مفهوم «زمان» در هند، به عنوان نمونه آن‌گونه که محققان ارسطویی در غرب انجام داده‌اند، صورت نگرفته است. اما افرادی چون ویلهلم هالبنس (Wilhelm halbfass) و رومیلا فاپر (Romilathapar) در پی کشف این معنا، یعنی رهایی از این چرخه‌های تکراری و رسیدن به آزادی یا همان موکشه بودند.

در زبان سانسکریت، واژه «کاله» (kalā)، دلالت بر زمان دارد. هندیان پذیرفته‌اند که زمان و خلقت در دوره‌های تکراری حرکت می‌کند خاستگاه این ایده، ممکن است از مشاهده چرخه سالانه تغییر فصول مشتق شده باشد. دهرمه شاستره (Dharma Śāstras)، تقسیمات مختلفی از چرخه زمان را مانند «موهورتا» (muhūrta) (حدوداً چهل و هشت دقیقه) و «یوگا» ارائه می‌دهد. موهورتا از سی کاله تشکیل شده است. هر یک از اینها، از سی کاشته‌ها (kāṣṭhas)، که هر یک از اینها زمان هستند و با پانزده بار چشمک زدن ایجاد شده‌اند. ویشنو، که یکی از خدایان است، در هر روز برهماییده هزار بار پلک‌هایش را به هم می‌زند و هر پلک به هم زدن، دوازده هزار سال خدایی است که هر یک از این سال‌ها، دوباره شامل ۳۶۰ سال بشری است. چنین انبوهاتی که از اعداد مطرح می‌شود، از مرز تجریدات بشری فراتر می‌رود. بدین صورت، زمان چون دشمنی تصور می‌شود که باید از آن گریخت (اریکسن، ۱۰۶؛ رودرینگو، ۲۰۰۶، ص ۴۵).

از این‌رو، زمان همه‌چیز را می‌بزد؛ یعنی نابود می‌کند؛ ولی تنها زمانی می‌توان به مبدأ اساطیری زمان پیوست که داننده ودا باشیم و تمام همت هندی مصروف به گریختن از بند «سمساره» یا چرخ زایش دوباره است که به علت کرمه، یعنی آثار اعمال پیشین بر گردش درآمد است (شایگان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵).

گردش دورانی آفرینش و زمان ویرانگری جهان، هر یک دوره‌ای کامل و به اندازه صد سال از زندگانی برهماست. در پایان این دوران، همه جهان، برهما، خدایان، فرزندگان، اهریمنان، انسان‌ها، حیوانات و اشیا در انحلال بزرگ جهان، یعنی مهاپرالا (Mahapralaya) حل می‌شوند. هر انحلال بزرگ، صد سال درهمی (Chaos) به دنبال دارد و با پایان گرفتن آن، برهمایی دیگر زاده می‌شود و با زاده شدن

آن، گردش یا دور جدید آغاز می‌شود. این نظام به بخش‌ها و دوره‌های فرعی بسیاری تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آن کالپه (kālpā) (یک روز بره‌مایی) است. هر کالپه، برابر با یک روز تمام از زندگی برهما و برابر با ۴۳۲۰۰۰۰ سال زمینی است. به عبارت دیگر، هر چرخهٔ یوگه، ۴۳۲۰۰۰۰ سال و هر کالپه ۴۳۲۰۰۰۰۰۰ سال می‌باشد. با بیدار شدن برهما، سه جهان (آسمان، فضای میانه و بخش زیرین)، دیگر بار آفریده می‌شوند و هنگام خواب برهما، به درهمی باز می‌گردند. در پایان هر روز برهما، همهٔ موجودات رهایی نیافته از چرخش زایش، مورد قضاوت قرار می‌گیرند و به تناسب استحقاق، برای تولدی دیگر در روز دیگر و به هنگام بیدار شدن برهما آماده می‌شوند. هر کالپه، به هزاران دوران بزرگ یعنی «مهایوگه» (Mahāyuga) تقسیم و هر مها یوگه، به چهار یوگه یا دوره تقسیم می‌شود (ایونس، ۳؛ کلستر مایر، ۲۰۰۳، ص ۹۳).

برخی بر این باورند که کالپه را نمی‌توان در مقیاس‌های دنیوی اندازه گرفت. به عنوان نمونه، اگر رودخانه‌ای باشد که ۱۱۷۶۴۹ بار بیشتر از اندازه گنگ باشد و اگر هر صد سال بتوان دانه‌های شن را از بستر رودخانه دور ساخت، سپس زمانی نیاز است تا همه شن‌ها را کنار بزنند، این اندازه زمان است. این اندازه‌گیری زمان، که ۳۰۰۰ بار صورت گیرد، یک کالپه را ایجاد می‌کند (تاپر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۳).

ب. تقسیمات زمان

علی‌رغم تمایزات فلسفی هندوها در همهٔ اعصار، تقسیمات خاصی از زمان تجربی را پذیرفته‌اند که هم در زندگی روزمره و هم در محاسبات ستاره‌شناسی به کار می‌رود. نظام‌های مختلف، ربطی به تصورات ایدئولوژیکی از زمان نداشت. اکثر تقسیمات زمان از حرکت ماه و خورشید متأثر بوده است. هندیان هم از تقویم شمسی، که شامل هفت روز هفته بود و هم از تقویم قمری، که بر پایه چرخه‌ای از ناپدید شدن هر دو هفته یکبار، به وسیله قرص کامل و پیدایش جدید ماه بود، استفاده می‌کردند. ماه قمری، به نیمه‌تاریک و نیمه‌روشن تقسیم و هر نیمه، پانزده «تیتھی» (Tithi) (شب) را دربر می‌گرفت که خود شامل جزه‌هایی می‌شد. روز چهاردهم، که ماه به سمت زوال و افول می‌رود، «پاکشا» و ماه قمری را «ماسا» می‌گویند (همین تقسیم به گونه‌ای دیگر بین اعراب رواج داشت که بعید نیست از هندیان گرفته باشند). آنان ماه را به ده جزء سه روزه تقسیم می‌کردند و هر جزء را «نوء» می‌نامیدند. هر سه شب، برحسب روشنایی یا تاریکی ماه نامی داشتند. مثل ایام البیض، ایام الدهناء و غیره). حرکت خورشیدی سال را به شش فصل و دوازده ماه شمسی تقسیم می‌کردند. فصول عبارتند از:

بهار (vasanta)، تابستان (grīśma)، بارانی (varṣa)، پاییز (śārād)، زمستان (hemānta) و فصل سرد (śiśira). هندی‌ها برای تولد و فعالیت‌های جزئی از تقویم شمسی و برای مناسک دینی، اغلب از تقویم قمری استفاده می‌کردند.

در سال ۱۹۵۷، برای استانداردسازی نظام تقویمی، دولت هند از تقویم بومی یا سستی بهره برد که «تقویم هندی» نام دارد. این تقویم، بر پایه گونه معتبری از نجوم به نام پانچانگا (Pancāṅga) مبتنی است. با عصر شاکا (78ce) شروع می‌شود که ۳۶۵ روز دارد. بهار، اولین فصل از شش فصل سستی هند، یعنی تابستان، فصل بارانی، پاییز، زمستان و فصل سرما است. بنابراین، تقویم شمسی و قمری درهم تنیده‌اند. برخی از این تغییرات پذیرفته شده در تأثیرپذیری هندیان از منجمان هلنیستی بوده است. پادشاهان هلنی و هندی در شمال غربی شبه‌قاره هند، همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند و ارتباطات تجاری دریایی سواحل غربی هند با بنادر دریای سرخ و مدیترانه شرقی داشتند. اسکندریه مرکز فعالیت آنان بود. نجوم و ریاضی رایج در یونان، به سانسکریت ترجمه شد. از این رو، ورهمیرا (Varahamihra) یا منجمان هندی در نیمه هزاره اول میلادی اظهار داشتند که یونه یا همان یونانی‌های هلنی و دیگران، از آسیای شرقی به خاطر معرفتشان به ستاره‌شناسی و طالع‌بینی مانند ریشی قابل احترام هستند.

نکته جالب اینکه حدود دو قرن بعد، محققان هندی ساکن دربار هارون‌الرشید در بغداد، دانش ریاضیات و نجوم را بدان گونه که در هند گسترش یافته بود، به اعراب انتقال دادند که شاخص‌ترین نمونه‌های نقل شده آن، شمارش اعداد و مفهوم عدد صفر در هند است (رودرینگو، ۲۰۰۶، ص ۴۸-۴۷؛ همان، ص ۳۰؛ کلستر مایر، ۲۰۰۳، B، ص ۱۸۳).

چهار یوگه (عصر) اصلی وجود دارد که به تدریج از مدت و استمرارشان کاسته می‌شود. نخستین یوگه، عبارت است از: «ستیه» یا «کرتیه یوگا» (Satya or Kṛta Yuga). مدت آن ۴۸۰۰ سال الهوی (Deva) است. به روایتی دیگر، چهار هزار سال الهوی است و بین دو دوره رو به افول و مکنونی، که هر یک چهارصد سال هستند، قرار دارد. دوره زرینی، ۱۸۲۸۰۰۰ سال انسانی به طول می‌کشد که طی آن دهرمه، خدای وظیفه و عدالت، بر چهار پای خود را می‌سپرد. مردمان خشنود و تندرست و دارای فضیلت‌اند و تنها خدای سپید فام را نیایش می‌کنند.

دومین یوگه، عبارت است از: «ترتایوگا» (Tertāyuga) مدت آن ۳۶۰۰ سال الهوی است. یعنی سه هزار سال الهوی است. به همان ترتیب یک دوره مقدم و یک دوره متأخر مکنونی دارد که هر یک سیصد سال است. دوره‌ای است که ۱۲۹۶۰۰۰ سال انسانی به طول می‌انجامد. در این دوره، دهرمه بر

سه پا راه می‌رود و فضیلت‌ها و شادمانی‌ها یک چهارم کاهش می‌یابد. در این دوران، هرچند مردم وظیفه‌شان را انجام می‌دهند، ولی برای آنان این وظایف، در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد. در این دوره، شمار برهمنان بر خطاکاران پیشی دارد و خدای مورد نیایش رنگی سرخ‌فام دارد.

سومین یوگه، «دوآپاریوگا» (Dwaparyuga) است. مدت آن ۲۴۰۰ سال خدایی به طول می‌انجامد که برابر با ۸۶۴۰۰۰ سال زمینی است. در این دوره، دهمه بر دو پا راه می‌رود و فضیلت نسبت به دوران اول نصف می‌شود. خدای مورد نیایش، زردرنگ است و ناخشنودی و ستیزه رواج دارد. اما مردمان باز پیرو راه راست‌اند و برهمنان، کشتی‌ها و ویشیه‌ها، وظایف خود را انجام می‌دهند.

چهارمین عصر یوگه، «کالی یوگا» (Kaliyuga) یا دوره انحطاط است. ما در این دوره زندگی می‌کنیم. واژه «کالی» به معنای «سیاه» یا «زمان» است. این عصر، ۱۲۰۰ سال خدایی است. دهمه بر یک پا راه می‌رود و همه هنرها و فضیلت‌ها، مگر یک چهارم آنان از بین رفته است. این دوران، برابر با ۴۳۲۰۰۰ سال انسانی است. خدای مورد نیایش سیاه‌رنگ است و اکثر مردمان سودر یا سودرایا (برده‌اند). مردمان این دوره، ستیزه‌جویند و دارای زن‌های هرزه و پرگو هستند. درماندگی این مردمان، تنها با ظهور کالکی (Kalki(n) پایان می‌یابد (ایونس، ص ۳۹؛ رودرینگو، ۲۰۰۶، ص ۴۶؛ ناپر، ۲۰۰۲، ص ۳۰).

وقتی که شرایط کاهش فضیلت‌ها شدیدتر می‌شود، افراد باایمان به تپه می‌گریزند و منتظر آمدن کالکی می‌شود که دهمین تجسم ویشنوست. کالکی، با مفهوم بودای میتی‌ها برابر است؛ کسی که آموزه حقیقی را از انقراض حفظ می‌کند. جالب اینکه بسیاری از این شخصیت‌های نجات‌دهنده در عصر اولیه مسیحی هم بوده‌اند. آمدن کالکی می‌تواند به عنوان جایگزینی در پایان تحولات عظیم و مهاییوگه باشد؛ زیرا او آغازگر عصر طلایی دیگر است. از این‌رو، تاریخ پایان نمی‌یابد و زمان متوقف نمی‌شود (ناپر، ۲۰۰۲، ص ۳۳).

کل این دوره، که «مهاییوگه» نامیده می‌شود، دوازده هزار سال خدایان است. یک سال انسانی برابر ۳۶۰ روز است. اما یک روز زندگی خدایان ۳۶۰ سال انسانی است. از این‌رو، مهاییوگه ۴۳۲۰۰۰ سال انسانی است. هفتادویک «مهاییوگه» (عصر بزرگ) یک «منوتره» (Manvantra) (یک دوره انسانی) که تحت حمایت وجود الهی به نام «منو» هست. ما الآن در بیست و هشتم مهاییوگه از هفتاد و یکمین مهاییوگه هستیم. هزاران مهاییوگه، یک کالپه را ایجاد می‌کند. در یک کالپه، چهارده منوتره وجود دارد. ما الآن در منوتره «وایوسوته» (Vaivasvata) هستیم. دو کالپه شب و روز، خدای خالق یعنی برهما را که

محدوده زندگی آن صد سال است، ایجاد می‌کند. این توصیفات که مدت یک چرخه واحد از خلقت عالم را نشان می‌دهد، حدود ۳۱۱ تریلیون سال خورشیدی یا انسانی به طول می‌انجامد.

پایان چرخه زندگی برهما، یا همان انحلال (Pralaya) بزرگ، به وسیله نمایش سمبلی از خدای ویشنوی خوابیده بر مار کیهانی به نام «آنانت» (Anānta)، که به معنای «بدون پایان» است، صورت می‌گیرد. در عین حال که لطیف است، قدرتمند هم هست. طول انحلال را برابر با مدت زندگی برهما گرفته‌اند؛ زیرا اصل تکرار خلقت دوری به وسیله خدای ویشنو به نمایش گذاشته می‌شود. ویشنو به بازپیدایی خلقت منجر می‌شود. این فعالیت ویشنو، به وسیله گل نیلوفر، که دارای ساقه‌های بلندی است، مانند طنابی از ناف ویشنو رشد می‌کند. برهمای بر بالای گل نشسته، با تفکرش خلقت جدیدی را ایجاد می‌کند. از این رو، با برهماهای بی‌شمار، عالم دوباره خلق می‌شود (شاتوک، ۷۵؛ همان، ص ۴۶).

در کتاب هندشناس آلمانی هایزیش تستیمیر، افسانه رژه مورچه‌ها نقل شده است. این قصه اساطیری، از رساله برهماویرتاپورانا خلاصه شده است.

ایندرا، که بر اژدهای غول‌پیکری که آب‌های زمین را نوشیده و موجب خشکسالی شده است، پیروز و مغرور می‌گردد. به دستور وی، ویشواکارما کاخ باشکوهی می‌سازد، ولی ایندرا راضی نمی‌شود، تا اینکه برهمن به وسیله ویشنو، ایندرا را تنبیه می‌کند. ویشنو در لباس گدایان دوره‌گرد، نزد ایندرا ظاهر می‌شود. وی او را کودک من (از جهت تحقیر) خطاب می‌کند و درباره تعداد بی‌شماری از ایندراها، که طی ادوار مختلف آمدند و رفتند، سخن می‌گوید. در این هنگام، ردیفی از مورچه‌ها به شکل ستونی حرکت می‌کنند. ویشنو می‌خندد و ایندرا علت را جویا می‌شود. ویشنو می‌گوید که هریک از اینها، چون تو به علت تقوی و فضیلت بر تخت جلوس کرده بودند، ولی اینک بعد از دگرگونی بی‌شمار به شکل مورچه درآمده‌اند. او اضافه می‌کند که مرگ حاکم بر قانون زمان است. عاقل کسی است که دل نه به بدی و نه به خوبی ببخشد. در ادامه، ایندرا می‌خواهد ترک دنیا کند که بریهاسپاتی مانع می‌شود و می‌گوید: عاقل کسی است که در حین عمل از ثمره عمل بی‌نیاز باشد. در واقع کمال مطلوب در این است که با توجه به بعد لایتناهی کیهانی، انسان بتواند موجودی واقع در زمان تاریخی بماند. در واقع، حتی موجودات اساطیری چون ایندرا سرایی بیش نیستند (شایگان، ۱۳۸۸، ۱۵۳-۱۵۷؛ ذکرگو، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۸).

همان‌طور که گذشت، مفهوم سنتی هند از زمان، همچون چرخه و دوران درک شده است. همه اشکال دیگر را مستثنا می‌کند و تکرار بی‌پایان دوره‌ها را می‌پذیرد. درست برخلاف نگرش انسان مدرن، بخصوص انسان غربی از زمان، که آن را خطی و تکاملی می‌بیند و برای تاریخ، سیر حرکت ارزشی قائل است. در اینجا، بشر با رشد علوم و گسترش فناوری پیش می‌رود و ما شاهد کلماتی مثل پیشرفت و توسعه هستیم. اما در نگاه هندی، زمان مسیر خطی ندارد. زمان منحصر به رخدادهای تاریخی جامعه

بشری نیست، بلکه در پهنه بیکران حضور دارد. سیر حرکت کل عالم هستی دورانی و حلقوی است (ذکرگو، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۲). اما برخی بر این باورند که در نگاه هندی، هم مفهوم زمان خطی و هم زمان دوری وجود دارد که دومی ثابت شده است، ولی درگیری بر سر اثبات زمان خطی است. به عنوان نمونه، تافار در مقاله‌ای شاهد مثال‌هایی از زمان خطی بیان می‌کند. وی به ارائه لیست‌های شجره‌نامه سلطنتی اشاره می‌کند که این شجره‌نامه‌ها، به ارائه لیستی از سلسله‌ها پرداخته‌اند که رئیس قبیله از طبقه کشتیه بوده است که حوادث یادشده در شجره‌نامه‌ها، اگرچه لزومی ندارد واقعی گرفته شود، اما به عنوان درکی از گذشته تحلیل می‌شود. ما در اینجا با زمان نسلی روبه‌رو هستیم که دال بر زمان خطی می‌گیرد. از سوی دیگر، برخی بر این باورند که ثبت دقیق حوادث در سالنامه‌ها و زندگی‌نامه‌نوشته‌ها و تأکید هندیان بر امپراطوری هر عصر دلیل بر زمان خطی است (ناپر، ۲۰۰۲، ص ۳۳؛ کلوترلی و هیل تیتل، ۲۰۰۴، ص ۵۷۵-۵۷۷). اما باید گفت: اینها نمی‌تواند شواهدی بر درک زمان خطی باشد؛ چراکه در هر جامعه، به ثبت حوادث اهمیت داده می‌شود و بحث ما در بازگشت‌پذیری یا بازگشت‌ناپذیری حوادث است؛ چراکه در نگاه دوری هندی از زمان، این حوادث ثبت و ضبط شده قابل بازگشتند، اما در نگاه خطی غیرقابل بازگشت و منحصر به فرد و یگانه‌اند. این است تمایز دو نوع نگاه از زمان.

نماد مهم زمان

زمان، خدای هندی

در بهگودگیتا، بالاترین شکل خدا، در نقش ویرانگر، برابر زمان گرفته شده است. این شعر بزرگ درباره نشان دادن ویشنو در شکل «اشودوه» (Vāsudeva) (پدر کریشنا)، به عنوان خدای متعال است. آشکار شدن الوهیت همچون زمان، اوج تجلی خدا به انسان است که در آن، فعالیت کیهانی خدا، همچون خالق و تخریب‌گر به نمایش گذاشته می‌شود. ریشه این امر به گذشته فرهنگ هندی بازمی‌گردد. شواهدی وجود دارد که این تفکر را ناشی از سنت آریایی دانسته‌اند که تجلیات آن در ریگ ودا هست. در بهگودگیتا، ویشنو به آرجونه به اشکال مختلف و پیچیده وجود خویش همپون خالق و نگهدارنده جهان آشکار می‌شود. پس از آشکار شدن ویشنو بر آرجونا متوجه می‌شود که هنوز واقعیت کامل خدا را نشناخته و آرزوی دیدن اشکال الوهیت را دارد. خدا بیان می‌کند که من زمان هستم... در این متون حماسی، الوهیت در شکل متعالی خود همچون دوجنبه‌ای نمایان می‌شود. آن نیرویی است که خود را در عالم آشکار می‌کند؛ یعنی خالق است و در نقش تخریب‌گرش با زمان یکی گرفته می‌شود. در میان

بسیاری از خدایان آریایی مهاجم شمال هند وارونه است. این خدایان ماهیت دوگرایانه دارد. این دو جنبه‌ای بودنش را با میترا تقسیم می‌کند؛ کسی که با او ارتباط نزدیک دارد و زوج اوست. میترا خیرخواه ولی وارونه بدخواه بوده است. وارونه، با یمه (مرگ) ارتباط دارد. این دوسوگرایی خود را در ارتباط با مشخصه برجسته وارونه نشان می‌دهد. او نگهبان نظم کیهانی (ریته) (rta) است که با حقیقت یکی گرفته می‌شود. مفهوم «ریته» بعدها در هند معادل دهرمه شد که معانی ضمنی دارد. از جمله اینکه گذشته سببی بی‌پایان و همه چیز در اسارت زنجیر زمان است. وارونه در مرتبه والا حفظ نشد و به ریگ ودا انتقال داده شد. در اوپه نیشد، شوتیه شستره (Śvetāśvatara)، رودره، که در ریگ ودا مجسم قدرت تخریب‌گری و خلقت عالم است، هستی (وجود) را در زمان حبس می‌کند. از این رو، همچون قدرتی توصیف می‌شود که پس از خلقت، همه جهان‌ها آنها را در پایان زمان بازگیری می‌کند. او چرخ - برهمای (Brahma-wheel) کیهانی را می‌چرخاند؛ زیرا او نویسنده (بانی) زمان (Kālakāro or author of time) است. اما از زمان تجربی فراتر است. در مایتره اوپه نیشد (Maitriupanishad)، دو شکل از برهمن وجود دارد: زمان و بی‌زمان (Kālaścākālaś) در شکلی که مقدم بر خورشید است، بی‌زمان و بدون اجزاست. اما آن شکلی که با خورشید شروع می‌شود، زمان با اجزاست. مخلوقات از سال شکل می‌گیرند. بعد از اینکه ایجاد شدند، آنها به وسیله سال رشد می‌کنند و در سال ناپدید می‌شوند. از این رو، سال، پرجاپتی (Prajā-pati)، زمان، خوراک و منزل برهمن و خود است و زمان همه چیز را می‌پزد. در حقیقت، زمان خود اعظم است. محققان هندی خواستند بر اساس وجه شرک‌آلود تثلیث (Tri-mūrti) هندوی یعنی برهما، شیوا و ویشنو، که اصل خلقت، تخریب و حفاظت است، حقیقت را بررسی کنند.

شیوا نیز خدای دوجنبه‌ای است. شیوا در نماد لینگام، نماد پایداری پویایی زندگی است. از سوی دیگر، خدای تخریب‌گر است. کسی که در قبرستان‌ها و مکان‌های مرده‌سوزی رفت و آمد می‌کند. شیوا همچنین «مها کاله» (Mahā-kāla) (زمان بزرگ) و زمان همه بلعنده (Kāla-Rudra or all-devouring time) است. شیوا در شکل کالی (همسر شیوا)، تجسیم یافته که برگرفته از کالا است و خدای مرگ و زمان نابودگری است (برندن، ۱۹۶۵، ص ۳۱-۳۷).

زمان به عنوان حیوان، به خصوص اسب

بزرگ‌ترین قربانی ودایی «اشومدهه» (aśvamedha) یا قربانی اسب است که در سراسر سال ادامه دارد. در آن، اسب سرگردان آزاد است تا اینکه آماده قربانی می‌شود. در طی این زمان، پادشاه متحمل «دیکشه»

(dikṣa) (آمادگی برای تقدس در اجرای مراسم دینی) تجردش را حفظ می‌کند و به داستان گوش می‌دهد. «بندهش» (bandhus) (دوستی و رفاقت)، میان اسب و سال و دیگر مقیاس‌های زمانی در آغاز اویه نیشد (Bṛhadāraṇyakaupaniṣad) مورد تأکید است: سر اسب قربانی، سپیده‌دم است، چشم‌هایش خورشید، دمش باد و خمیازه‌اش آتش رایج است. بدن (آتمن) (ātma)، اسب قربانی سال است به واسطه قربانی اسب، پادشاه و سال تقویت می‌شوند.

ارابه و چرخ هایشبه کرات عالم، همچون ارابه به تصویر کشیده شده است. دو چرخ ارابه را به راحتی می‌توان تجسم دو چرخ عالم، یعنی بروج دوازده‌گانه و سطح استوایی در نظر گرفت. تعامل میان این دو، موجب تقسیم سال و زمان می‌شود. آنها همه موجودات را که با وجود بروج دوازده‌گانه، یعنی فواصل زمانی، شروع می‌شود، را ایجاد می‌کنند. حرکت ارابه، مرحله دستوالعمل روح را ایجاد می‌کند، همان‌طور که کریشنا نزول می‌کند و ارجونا را در نبرد همچون آموزگار همراهی می‌کند، ما می‌توانیم ارتباط نزدیک میان حرکت و زمان و نیز ارتباط عالم و روح فردی را ببینیم.

بر اساس مهابهارتیه بخش ۱ پاراگراف ۱۴۷-۱۵۱، سال چرخ دوازده پره چرخ است که به وسیله شش پسر (فصل‌ها) می‌چرخند. درحالی‌که دو دختر (شب و روز)، رشته نخ‌های سیاه و سفید را در دستگاه بافندگی رنگارنگ می‌بافند که رشته نخ‌های سیاه، مخلوقات گذشته و رشته نخ‌های سفید، مخلوقات حال هستند. درحالی‌که ارابه و چرخ‌هایش تصاویری از زمان همچون حرکت‌اند، چرخ طالع‌بینی با تقسیمات بی‌شمارش، منحرف به تصاویر لحظه‌ها و هم بودی می‌شود (کلوتر لی و هیل‌تیتل، ۲۰۰۴، ص ۵۶۰).

نزول گنگ

تصویر آب‌ها، اقیانوس، دریاچه و رودخانه و ارتباطشان به زمان و ابدیت در هند بسیار گسترده است. پایه این ارتباط، به یک اندازه غنی است: بخش علمی، ابزاری نظیر ساعت آبی را بنا نهاد. بخش شعری، قسمت مادون آسمان‌ها در سطح استوایی همچون آب‌ها و بخش زیرین همچون سرزمین خشک. یا حرکت دوری آسمان‌ها همچون گرفتار در گرداب توصیف شده است. بخش هستی‌شناسی، جایی که خود فردی گرفتار در زمان است، به رودخانه تشبیه شده که سرانجام هویت خود را در اقیانوس عظیم ابدیت از دست می‌دهد. رودخانه، دلالت بر فردیت می‌کند و درون تغییر و جهت، که مشخصه زمان خود است، در حرکت است. مهم‌ترین رودخانه هندی در حقیقت آسمانی است که به شیوه‌های

مختلف به زمین آمده است. در ادبیات برهمنی، ودایی رودخانه سرسوتی (Sarasvāti)، موجب کهکشان راه شیری می‌شود. در حماسه‌ها و پورانه‌ها، کهکشان راه شیری گنگ آسمانی (آکاشاگنگ) (ākāśagaṅgā) است که به زمین آورده شده است. زمین را پرورش و پاک می‌کند و جاری در آن است و در نهایت، در اقیانوس عظیم. در این متون، گنگ تصویری از حرکت است. نزول گنگ (گنگ اوتاره) (gaṅgāvataṛaṇa) افسانه‌ای است که مشتمل بر فرود ابدیت در زمان است. تجدید جهان با زمان و ارواح و هدایت ارواح به بهشت مربوطه‌شان. این تصویر، برعکس تصویر ارائه‌شده در اوپه نیشد است که روح فردی همچون رودخانه با اقیانوس عظیم ادغام شده و هویت خود را از دست داده است. در اینجا، ابدیت در حرکت و زمان شرکت می‌کند، تا جهان را پس بگیرد. در ویشنو، پورانه‌ها فرود گنگ پایه‌ای را برای نمودار گیتی، یعنی نقشه زمان فراهم می‌کند. در مهابهارته، گنگ آسمانی حرکات آسمانی خود را با زمان دورانی ارتباط می‌دهد و با آمدن مادر، بهیشما (bhīṣma) (نویسنده حماسی درباره زمان) در کتاب نخست تشکیل می‌دهد و کوروها و پاندوها را پس از صعود آسمانی‌شان در کتاب پایانی جای می‌دهد. در واقع، فرود گنگ به شدت طرحی است که حرکت را به تغییر شکل دادن ابدیت در زمان ارتباط می‌دهد، او هم بود می‌شود (همان، ص ۵۶۱-۵۶۲).

زمان در وداها

وداها ثبت سخنان فلسفی نیستند، ولی به روشنی تفکر کامل ودایی را منعکس می‌کنند. در سرودهای ودایی، خدایان مختلفی به عنوان اصول غایی عالم فراخوانده می‌شوند و هریک به عنوان متعالی‌ترین تجلیل می‌شوند. در بسیاری از آیات، ریگ ودا مفهوم کاله به طور ضمنی موجود است که به عدد دوازده، که حاکی از دوازده ماه است، اشاره دارد. تشریح مفهوم زمان در مشهورترین سرود ودایی، یعنی اتهرودا آمده است. اصل شدن در مفهوم زمان تجسم یافته است. بدون زمان، هیچ فعالیت، تغییر و تغییر شکلی ممکن نیست.

مفهوم زمان در اتهرودا

۱. زمان به عنوان اسب، با هفت افسار توصیف شده است و به عنوان خالق و پروردگار عالم فرض و اشاره به هفت فصل سنتی در هند دارد.

۲. زمان به عنوان رب همه است. زمان، برهمن است. زمان خالق و خودزاده است.

۳. زمان خالق و رب همه حتی منو است و حتی پدر پرچاپتی است.

۴. کاله علت غایی جهان است.

در *اهیربودنیه سمهیته* (ahirbudhnyasamhita)، که حاوی عناصر فلسفی است و خاستگاه تئریک و ودایی دارد، در توصیف فرایند خلقت آمده است که عناصر گونه و زمان در جنین حضور دارد، شبیه موقعیت منوها در شکتی خداست. از کاله شکتی، سرنوشت دقیق برمی‌خیزد. کاله و گونه، در رحم شکتی وجود دارد. به عبارت دیگر، زمان به نحوی با عملکرد گونه‌ها در ارتباط است. کاله تبدیل‌کننده اساسی همه چیز است. تثلیث پرکریتی، پوروشه و کاله، منبع اصلی است که از آنها تکامل عناصر توالی، پیروی می‌کنند. پرکریتی علت مادی است. پوروشه، گرچه غیرفعال است، اما وجودی است که حضور آن منجر به فرایند تغییر شکل می‌شود. زمان علت ساختاری یا اصل پویایی است. در این متون ودایی، زمان اصل خالق و نابودگر درک شده و به عنوان اصل غایی شمرده می‌شود (کشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۳-۱۰).

زمان در اوپه نیشدها و آرانیکه‌ها

در اوپه نیشدها، زمان واقعیت ظاهری دارد. از دیدگاه والاتر، زمان غیرواقعی است. اما در برخی اوپه نیشدها، زمان همچون اصل غایی عالم توصیف شده است. زمان با جریان همیشه جاری و غیرمتوقف مقایسه و غیرقابل تقسیم در نظر گرفته می‌شود. زمان برای اهداف عملی، به روزها و شب‌ها، ماه و سال و غیره تقسیم می‌شوند. اما تقسیم‌ناپذیر بودنش دست نخورده باقی می‌ماند. می‌توان گفت: زمان یک جریان بزرگ است که ذخیره ژرفی از آب دارد و مخزنش همواره به وسیله جریان‌های کوچک‌تر کامل می‌شود. از این رو، مخزن هرگز خشک نمی‌شود. این متون، تمایز میان زمان تجربی و متعالی را نشان می‌دهد که فیلسوفانی چون برگسون درک کرده‌اند. وی معتقد است: زمان کاملاً برای اهداف عملی خوب است، اما یک تحلیل منطقی از این مفهوم، مشکلات گوناگونی را به وجود می‌آورد. در این دیدگاه، زمان واقعی مدت است. مفهوم زمان در متن، بسیار وابسته به مفهوم زمانی است که *وایتهد* مدافع آن است. *وایتهد*، زمان و مکان را همچون جریان روان می‌داند. اما این دیدگاه، در ادبیات اولیه اوپه نیشد و حتی یونانیان، که فیلسوفان غرب وامدار آن هستند، وجود ندارند (همان).

در بریه‌د آرانیکه اوپه نیشد، روز و شب به عنوان منبع همه تغییرات، که در یک زمان نماد زمان است، توصیف می‌شود. علاوه بر این، زمان در اینجا از برهمن ناشی شده است و آن را همچون رب گذشته، حال و آینده تعالی می‌بخشد. در متن *غامض مایترا اوپه نیشد*، زمان همچون برهمن، به عنوان

اصل بلندمرتبه، مطرح می‌شود. جمله معروف این اثر، این است که زمان همه‌چیز را در خود بزرگ می‌پزد. در واقع، زمان نابودکننده همه‌چیز است.

در سوتاشوتره (svetaśvatara)، اوپه نیشدها زمان طبیعت ذاتی، ضرورت، شانس و عنصر مادی و روح است. زمان به عنوان حال، گذشته و آینده نسبت به برهمن درجه دوم‌اند. زمان تجربی نسبت به برهمن درجه دوم اهمیت است. زمان متعالی قطعاً یک اصل متعالی است.

در کیویله (kaivalya) اوپه نیشد، زمان به طور وحدت وجودی برابر با برهمای خالق است. در اوپه نیشدها پذیرفته شده است که درحقیقت برهمن، تنها حقیقت است و اصولی مانند زمان و فضا، تنها حقیقت ظاهری‌اند. زمان و فضا عناصر واقعی‌اند، اما این دو همچون مشتقات برهمن هستند (همان، ص ۱۰-۱۷).

زمان در پورانه‌ها

نویسندگان پورانه‌ای با دو جنبه از زمان ارتباط دارند: غیرقابل تقسیم (akhaṇḍa) و قابل تقسیم (khaṇḍa)، زمان به‌خودی‌خود، غیرقابل تقسیم، نامتناهی، غیرمشروط و ابدی است. برای اهداف عملی، تقسیمات اصلی و فرعی ساخته شده است. ازاین‌رو، نویسندگان پورانه‌ها، میان زمان متعالی و تجربی تمایز قائل‌اند. پورانه‌ها، زمان را اصل غایی در نظر می‌گیرند. زمان، همان تجسم خداست. زمان مرحله‌ای از روح جهانی است. فرایند خلقت و نابودگری از زمان پدیدار می‌شود. زمان قدرت خدا را تجلی می‌کند و اختلال در گونه‌ها را ایجاد می‌کند تا عالم را پدیدار کند. ازاین‌رو، علت مؤثر عالم است. زمان بی‌آغاز، نامتناهی و ابدی است. ویشنو پورانه، از جنبه‌های گوناگون زمان بحث می‌کند. زمان خالق، نگهدارنده و تخریب‌گر است. تثلیث در زمان، به‌خودی‌خود، شخصیت یافته است. کارکرد اصلی زمان، ایجاد تماس میان پرکریتی و پوروشه در زمان تخریب است. ویشنو، به عنوان زمان، با اغتشاش، آشفتگی و خلقت استنباط می‌شود. این چرخه پی در پی خلقت و تخریب، همچون یک جریان همواره جاری درحال رفتن است. جنبه پویایی کاله به طور روشنی در اینجا پیداست. ابدیت و نامتناهی بودن زمان نیز مورد تأکید است. زمان با کرمه ارتباط دارد. کاله یک عامل برتر به نسبت کرمه است؛ چراکه کرمه را کاله ایجاد می‌کند. کاله بدون آغاز است، اما کارکرد اصلی آن این است که اثر ایجاد می‌کند (ویشنو پورانه، قسمت ۲، ص ۹؛ همان، ص ۲۱-۲۳).

زمان در مهابهارتَه و رامایانه

در این دو متن حماسی هندی، جنبه‌های گوناگون زمان به تصویر کشیده شده است:

۱. کاله/ زمان همچون دیشه (diṣṭa) چنین کاله‌ای به وسیله فرد تعیین می‌شود. چنین زمانی به دلیل اراده یا کردار خاص وجود انسان فعال می‌شود. با تقدیر یکی گرفته می‌شود.

۲. کاله مقدرشده به وسیله نیروهای مافوق طبیعی، دئویی (daiva) یا تقدیر است. فعالیت چنین کاله‌ای، وابسته به جهت خدا، دیوها و طبیعت است. وجود انسان نمی‌تواند با کاله و تقدیر بجنگد. شخص باید یاد بگیرد تسلیم فرمان تغییرناپذیر سرنوشت بشود.

در انوشاسنپروه (anusāsana-parva)، از مهابهارتَه گفتگوی مشهوری میان گئومه (gautamī) و شکارچی، که اصرار بر کشتن مار، مرگ و زمان دارد، وجود دارد. مرگ (mrtyu)، خودش در صحنه حاضر می‌شود و اعلام می‌کند که نه مار و نه خودش، بلکه سرنوشت (زمان)، سرزندی برای بدن مرگ بود؛ زیرا هر چیزی که اتفاق می‌افتد، از طریق کاله/ زمان اتفاق می‌افتد و هر چیزی که وجود دارد، از طریق کاله وجود دارد. این گفت‌وگو روشن می‌کند که کاله، نه تنها تکان‌دهنده همه حوادث است، بلکه علت اصلی عالم است. زمان بر طبق قوانین کرمه عمل می‌کند، ارتباطی میان کاله و کرمه است که جریان همه حوادث را معین می‌کند. کرمه محصول کاله است. از این‌رو، آن شیوه‌های عمل زمان را هدایت می‌کند. کاله، علت افضل و ماندگار همه اشیاست (Sacred-texs.com, ۱۸۹۶-۱۸۸۳).

۳. زمان هاسا (haṣṭha) (نیرو) یا امر عارضی است. بر اساس این آموزه، مسیر انسان به وسیله هاسا مشخص می‌شود. از این‌رو، آن قدرت خدا و کرمه است. هاسا مخالف با مفهوم ایشوره است.

۴. زمانی که به وسیله انسان برای اجرای وظایفشان درست می‌شود، ویهیتا (vihita) (تنظیمی) شناخته می‌شود. این جنبه از زمان، در بسیاری از آیات رامایانه و مهابهارتَه به نمایش گذاشته شده است. این حماسه‌ها اصولی را برای تنظیم وظایف پیاده می‌کنند.

۵. کاله به عنوان علت شادمانی و بدبختی عالم مطرح است. توضیح جزئیات این جنبه از کاله، در بخش ۲۲۰ از مهابهارتَه وجود دارد. کاله هر چیزی از عالم را قطع نظر از تبه و قدرتشان، درون خودش مصرف می‌کند. کاله، یک اقیانوس عمیق است که نمی‌توان به کنه آن پی برد و به طور پیوسته جریان دارد. مردم آموخته آن را همچون برهن غایی درک می‌کنند. چنین کاله‌ای، مطلق است. هر چند زمان، مشروط به روزها و ماه‌ها و غیره می‌شود، اما کاله همچون برهن بدون منشأ و زوال است. در آدیپروه (ādīparva) به روشنی بیان می‌شود که زمان علت سعادت و بدبختی است.

۶. زمان به عنوان تقلای انسان توصیف می‌شود که شخصیت‌های قهرمانانه، به اعتقاد به سرنوشت ساده و بی‌تکلف اعتراض کردند.

۷. کاله به عنوان کیر تانتا (kīrtānta) (پایان‌دهنده) یا آنچه که رب مرگ است، شناخته می‌شود.

۸. در بهگودگیتا، کریشنا بیان می‌کند که او زمان بی‌پایان است. او نیز بیان می‌کند که وی ویرانگر قدرتمند جهان‌هاست. او برای تخریبشان به وجود آمده است، این کاله یوگای فناناپذیر را نیز تخریب می‌کند (میکو و داس، ۱۱-۱۵؛ کیشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۲۱-۲۹).

مفهوم زمان در مکاتب فلسفی سانکهیبه - یوگا

از قدیمی‌ترین سنت‌های برهمنی هند است که کپیلا و پاتانجلی بنیانگذاران آن هستند. سانکهیبه، برخلاف مکتب نیایه - وایشیسته، که جوهر نه‌گانه را در پی‌ریزی عالم فیزیکی می‌پذیرد، بر متافیزیک دوگانه مبتنی است: پوروشه، که روح و علت فعال و اصل تغییرناپذیر است و پرکریتی که اصل همیشه در حال تغییر ماده است. هستی و ناهستی زمان، مربوط به این است که آیا ارتباط و همکاری بین پوروشه و پرکریتی وجود دارد، یا خیر؟ همکاری آنها شبیه شخص فلج همراه با فرد نابیناست. به‌طوری که پوروشه، روی شانه نابینای پرکریتی در حال رفتن، نشسته است (ویتسکسز، ۲۰۰۹، ص ۳۰۲). سیستم یوگا در این دونالیسم متافیزیکی سانکهیبه قرار دارد، درحالی‌که دومی ملحدانه و اولی خداپاورانه است. اما هر دو دیدگاه، زمان مطلق نیایه - وایشیسته را رد می‌کنند. تصور زمان در سیستم سانکهیبه - یوگا را می‌توان تنها در چارچوب اندیشه متافیزیکی آن درک کرد، همراه با تئوری شان از علت و معلول، که ساتکاریاودا (Satkaryavada) نامیده می‌شود. این نظریه، ارتباط میان پوروشه و پرکریتی را نشان می‌دهد و هر چیزی که متجلی می‌شود، به علت وابسته است. وابستگی علی، مشخصه مشروط اشیا را نشان می‌دهد. سه کیفیت (گونه) (guna) پرکریتی (ستوه / رجس / تمس)، با همکاری متقابلشان این جهان عینی را می‌سازند. در سیستم سانکهیبه، هیچ تصویری از زمان، مستقل از تغییر وجود ندارد، تغییر در انتزاع، فهم نمی‌شود، بلکه شدن عینی است. سانکهیبه اصل تغییر را غایی می‌شمارد. از این‌رو، این اصل نمی‌تواند از هیچ اصل ثابتی مشتق شده باشد. پس پرکریتی همیشه در حرکت است. این ماهیت غیرمتوقف‌پذیری، همیشه فعال پرکریتی به اصل تغییر اشاره دارد. این اصل تغییر چیزی جز زمان نیست. در اینجا فرایند شدن به عنوان حرکت از قوه به فعل با فرایند علیت یکسان است. در مرحله تخریب کیهانی، پرکریتی، نه تنها به عنوان یک اصل ماده ناهوشیار، بلکه یک اصل زمان در جنبه

متعالی‌اش در نظر گرفته می‌شد. بنابراین، زمان به عنوان لحظات مجزا، واقعی است و زمان به عنوان توالی و استمرار یک وهم است. توالی وسیله ارتباط تقدم و تأخر میان دو لحظه است. اما تنها لحظه حال است که وجود دارد؛ لحظات گذشته و آینده به عنوان پدیده بالقوه و پنهانی و زیر نهفته در آن گنجانده شده است. از این رو، هیچ لحظه تقدم و تأخیری وجود ندارد. در یوگا سوتره پاتانجلی، زمان همچون دم / لحظه (Instant) دیده می‌شود. از دید این مکتب، توالی زمان به لحظات کوتاه بی‌نهایت تقسیم می‌شود. اگر گردش زمان، پیوسته مطلق می‌بود، هیچ تغییری نمی‌توانست روی دهد. اما در هر لحظه در زمان، یک تغییر ظریف و غیرقابل مشاهده اتفاق می‌افتد. این تغییر غیرقابل مشاهده، تنها برای یوگی‌ها قابل مشاهده است و اثر جمع شدن این تغییرات، دقیقه است که مردم بدان آگاه می‌شوند. تصور لحظه، نقش مهمی در این سیستم بازی می‌کند. همان‌گونه که «اتم» حداقل موقعیت ماده است، «لحظه» هم حداقل مدت است. لحظه، یک واقعیت عینی است. زمان به عنوان یک جوهر، غیرواقع است، اما به عنوان یک لحظه، واقعی است. بر اساس این سیستم، ایده توالی تنها زمانی شکل می‌گیرد که تنها دو لحظه باهم در یک زمان وجود داشته باشند. آنچه که تجربه می‌کنیم، حال است؛ زیرا گذشته و آینده واقعیت عینی ندارند. مجموعه لحظات هم یک نمایش ذهنی است (سالا، ۲۰۰۹ C، ص ۶۶۳-۶۶۶؛ کیشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۱۱۶).

مفهوم زمان در مکتب نیایه - وایشیشکه

نیایه، مکتب منطق‌گرایی است و بیشتر به ساختار منطقی می‌پردازد. وایشیشکه، مکتب ذره‌گرایی است؛ به این معنا که تمامی جهان را متشکل و ساخته شده از نه عنصر می‌داند که چهار عنصر آن، غیرمادی (نفس، روح، مکان و زمان) و پنج عنصر مادی (خاک، آب، باد، آتش و ائیر) می‌باشد. بنیانگذارانشان، ماریشی *گواتاما* و *کانادا* است که مدافع کثرت و جهان‌بینی و واقع‌بینانه است. پرسش از وجود زمان و اینکه چگونه با موضوعات گوناگون هستی‌شناختی، مانند علیت، حرکت و فضا ارتباط دارد، در این مکتب برجسته شده‌اند. این سیستم، به نظریه خلقت معتقد است. کاله/زمان پس زمینه ابدی، یگانه و شایع فرایند خلقت است. همه حوادث، نظام ترتیبی خود را از زمان می‌گیرند، اما زمان هیچ واقعیت فیزیکی خاصی مثل رنگ را ندارد. از این رو، نمی‌تواند یک شیء ادراک خارجی باشد. اما پرسش از هستی، ناشی از مجموعه استنتاج‌هاست. مفهوم تقدم و تأخر، هم زمانی و توالی، سرعت و کندی مشتمل بر ملاک‌های استنتاج وجود زمان هستند. ملاک تقدم و تأخر، حرکت خورشید است. از نظر

این مکتب، زمان نمی‌تواند همچون اشیای عادی ادراک شود؛ چراکه زمان هیچ بعد محدودی ندارد. در کنار درک معمولی، یک درک فرامعمولی، که «جنانه لاکشانا» (Jnanalaksana) نامیده می‌شود، وجود دارد. نوعی درک است که در آن شیء درک‌شده، به واسطه معرفت قبلی از آن، معنا می‌یابد. به عنوان نمونه، وقتی کسی می‌گوید: من پوب صندل معطر را می‌بینم، در اینجا شخص عطر را به خاطر معرفت قبلی خود از آن تجارب گذشته، تجسم می‌کند. از دید نیایه-وایشیشکه، زمان جوهر همه جا حاضر است. زمان، علت ابزاری همه اشیا جهان است. در اینجا، زمان زیرلایه حرکت است. جمله «من الان در حال نوشتن هستم»، دلالت بر این دارد که زمان زیرلایه حرکت عینی است. زمان، نه تنها زیرلایه حرکت عینی است، بلکه علت منشأ و نگهداری و تخریب همه اشیا مادی جهان است. در واقع، زمان مطلق اگرچه جوهر است، اما برای وجودش هیچ بنیادی فرض نمی‌شود؛ چراکه زمان چیزی ابدی و تقسیم‌ناپذیر است. زمان واقعیت مستقل است؛ چون جامع و همه‌شمول است، هیچ شکلی ندارد. بحث اصلی نیایه-وایشیشکه، این است که زمان شرط لازم همه حرکات و تغییرات است و باید خودش از همه صفات کلی رها باشد. وایشیشکه نظر می‌مانسا و ودانته‌هایی را مبنی بر درک زمان رد می‌کند؛ چراکه زمان درک اندام حسی، زمان شرطی و تجربی‌اند و نباید به عنوان زمان متعالی فرض بشود. زمان متعالی واحد، غیرقابل تقسیم و نامتناهی و ابدی است. آن فراتر از محدودیت‌های تجارب مبتنی بر لذت جسمانی است. زمان می‌تواند به عنوان پس‌زمینه عینی مشترک همه کیفیات درک‌شده در حوادث، استنتاج می‌شود. نیایه وایشیشکه، تقسیمات معمولی زمان را می‌پذیرد. به‌طورکلی، زمان به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود. اما این تقسیم‌بندی بر طبیعت ذاتی زمان تأثیر نمی‌گذارد. این تقسیمات قراردادی از زمان را می‌توان به کمک صفت فرعی مدت متناهی توضیح داد. تنها در رابطه با رویدادهاست که زمان این تمایزات را می‌گیرد. زمان واقعی هرگز متأثر از این اوپادهیس یا صفات فرعی خارجی، یعنی حرکات مختلف خورشید نمی‌شود (گریمس، ۱۹۹۶، ص ۱۵۶؛ ساها، ۲۰۰۹، ص ۶۶۶-۶۶۳؛ کیشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۹۰-۹۱).

مفهوم زمان در مکاتب می‌مانسا - ودانته (mīmāṃsa and Vedānta)

مکتب می‌مانسا، مکتب زمان‌گرایی است و به تفسیر متون ودایی و آداب و شعائر آن پرداخته است. در اینجا عمل و زمان با هم ارتباط دارند. عمل به وسیله زمان معین می‌شود. بنیان این مکتب بر سرودهای ودایی است که اگر درست تلفظ بشوند، به قوانین زمان و زندگی اشاره می‌کنند. در جیمینی سوتره

(Jaimini sutra)، زمان علت نتیجه اعمال نیست. نتیجه به خاطر تلاش است. در وداها، زمان هرگز همچون تنها علت نیست؛ چراکه نتیجه اعمال صرفاً به دلیل گذر زمان نیست، در اینجا هم هر چیزی به خاطر نیروهای واردشده اتفاق می‌افتد و ربطی به زمان ندارد. زمان، به‌خودی‌خود، قابل اندازه‌گیری نیست؛ چراکه بی‌آغاز و بی‌پایان است. ابزار عقلی وجود دارد که از طریق آن، تصور زمان را دریافت می‌کنیم. بیننده زمان را به یوگا، منوتره و کالپه تقسیم می‌کند. اینها چیزی جز تمرین قوای ذهنی نیستند. هرچند می‌مانسا، همچون خداباوران شناخته شده‌اند و خدا نقش عالی در سیستمشان بازی می‌کند، اما هنوز زمان به عنوان خدا شناخته نشده است. زمان نمی‌تواند نقش خالق و نگهدارنده را بازی کند، بلکه تنها پس از شروع زندگی در زمین زمان، فعالیت خود را آغاز می‌کند. هنوز خود زمان بی‌پیرایه و ساده است و تحت تأثیر واقع نشده است؛ یعنی برای اشیا دیگر وجود ندارد. هر دو فرقه می‌مانسا یعنی prabhakaramishra و kumarilabhata پذیرفته‌اند که زمان جوهر است. نخستین فرقه، زمان را ابدی و شایع دانسته است، اما به وسیله الحاقات خارجی برای اهداف استعمال تجربی مشروط می‌شود. این دلیل تقسیمات زمان است. این فرقه، قائل به درک زمان است؛ چراکه از بیاناتی استفاده می‌کنیم. مثل اکنون و سپس که اگر با درک زمان همراه نباشد، بی‌معنا می‌شوند. پس، زمان تابع ادراک ماست.

مکتب نیایه، منکر درک زمان است؛ چراکه زمان هیچ کیفیت قابل درک مانند رنگ و شکل ندارد. اما این فرقه، معتقد است که فقدان رنگ در زمان، دلیل بر غیرقابل مشاهده بودن زمان نیست؛ چراکه مالکیت یک کیفیت مانند رنگ معیار ادراک شدن نیست. زمان هرگز شیء ادراکی نیست، اما همیشه به عنوان صفت اشیا قابل درک است. پس زمان به عنوان عنصر توصیفی درک می‌شود و هرگز مستقل از شیء درک نمی‌شود. اما در فرقه دوم، می‌مانسا زمان نیز جوهر ابدی است، اما زمان و فضا را چون نمی‌شود دید، یا لمس کرد، پس غیرقابل درک است (ساها، ۲۰۰۹، ص ۶۶۰-۶۵).

در مکتب ودانته، که از تعالیم ادبی برهما سوتره پیروی می‌کند، جایی که هویت و اتحاد کامل میان جهان و برهمن است، واقعیت جهان محدود، زمان و مکان را انکار می‌کند.

از میان سه شاخه مکتب ودانته (ادوایته ودانته / وایشیسته ادوایته ودانته / دویته ودانته)، ادوایته ودانته در باب زمان سخن می‌گوید. شنکره، بنیانگذار این مکتب، واقعیت را بدون دویی در نظر می‌گیرد. مفهوم وجود، همچون بی‌زمان است. در این سیستم متافیزیکی، جایی برای مفهوم زمان واقعی عینی نیست. در عین حال، جایی برای کثرت‌گرایی و حرکت وجود ندارد. زمان، به رابطه علت و معلولی ربط دارد. معلول چیزی جز پیدایش و ظاهر نیست. و چیزی جز تفاوت نام و اشکال ندارد. همان‌گونه

که برهمن سوتره بیان می‌کند، جهان در زمان است. زمان به وسیله جانشینی و توالی توصیف می‌شود. این توالی، نشان می‌دهد که جهان باید در زمان باشد. ودانته‌هایی قائل به روح، معتقدند: این حوادث در زمان رخ می‌دهد. ارواح محدود زنده‌اند و حرکت می‌کنند و وجودشان در زمان است. برهمن، فراتر از زمان و در عین حال، به نحوی شامل زمان است. برهمن، غیرزمانی و غیرمکانی و غیرعلی است. زمان و مکان و علیت، دسته‌بندی از جهانی زمانی است. این دسته‌بندی، متضمن کثرت‌گرایی است که محصول اویدیا (جهل) است. پس، برهمن فراتر از این دسته‌بندی است و واقعیت بی‌زمان است. در میان پیروان این مکتب مطرح شده که اگر تمایزات زمان به گذشته، حال و آینده را بپذیریم، پس باید دست از وحدت بکشیم، اما اگر هم گفته شود که این تمایزات به دلیل حرکت خورشید است، این هم قابل دفاع نیست. پس زمان واقعیت ندارد و بیان می‌دارند که زمان نه ادراک و نه استنتاج می‌شوند. در اینجا، زمان ارتباط میان حقیقت مطلق برهمن و پیدایش غیرواقعی اسم و شکل مایاست. زمان، نقش پدیداری بازی می‌کند، بدون واقعیت هستی‌شناختی (کلستر مایر، ۲۰۰۳، ص ۱۵۶؛ ساها، ۲۰۰۹، ص ۶۶۰-۶۶۶).

مفهوم تاریخ در هند

هندوئیسم، برخلاف بسیاری از ادیان تاریخی دیگر، مدعی بنیانگذاری انسانی قابل شناسایی یا خاستگاه خاص در تاریخ نیست. برخی از هندوها، سنت خویش را مشتق از وحی متعال نخستین دانسته‌اند. گروه دیگر، آن را سانانا دهرمه (Sanātana dharma) همیشگی (بدون آغاز) در نظر گرفته‌اند. قانون ازلی، که حاکم بر همه چیز است، مستقل از هر عامل الوهی یا انسانی است. هندوئیسم یک سنت نیایی را رد می‌کند و لزومی در تعریف ضرورت هندوئیسم یا اثبات آن و تفاوتش از ادیان دیگر ندارد. یک فرد، زمانی که در خانواده هندی متولد می‌شود، یک هندی است.

شبهاتی میان خاستگاه یونانی واژه «هیستوریا» (Historia) و لفظ سانسکریت برای «تاریخ» یعنی «ایتی هاسا» (Itihāsa) وجود دارد که هر دو به معنای داستان، تاریخ (در معنای جدید)، حکایت، سرگذشت و رویداد نقل شده و گفته شده وجود دارد (کلستر مایر، ۲۰۰۳، B، ص ۳-۱). ارسطو در باب داستان می‌گوید: داستان بازنمایی فعل است به کمک یک طرح. داستان همانند تاریخ، مربوط به فعل است و آن فعل را از طریق واسطه‌ای خاص، که چه بسا واژگان شفاهی یا کتبی باشد، در عالم عینی محقق می‌کند. اما این بازنمایی طرحی دارد که آن ترتیب منظم حوادث است. اما بسیاری از روایت‌ها خیالی‌اند و تاریخی

نیستند و بسیاری از تواریخ مدعی راست بودن هستند، اما داستان نیستند (استنفورد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴-۱۵۵). *ایتی هاسی* هندوها، که در متون حماسی و پورانه‌ها آمده است، شامل داستان‌های غنی از حوادث و افسانه‌های تاریخی و سرشار از اساطیر و درس‌های اخلاقی است که برای بیان داستان درهم آمیخته‌اند، نه اینکه سندی برای حقایق باشند. تاریخچه کتابت برای هندیان ناشناخته است، اوپه نشده‌ها، شامل فهرستی از اجداد گوروها (Guru-paramparās) است که شامل شجره‌نامه‌های معلم و شاگرد است. اما آنها تاریخی نیستند. هیچ ارجاعی اجازه نمی‌دهد که آشنایی دقیقی با مقایسه با شخصیت تاریخی و رویدادهای جای دیگر پیدا کنیم. پورانه‌ها نیز شامل لیستی از سلسله‌هاست و تلاشی برای شناسایی این نام‌ها و ارتباط آنها با حاکمان قابل تعیین تاریخ‌گذاری خارج از هند و رویدادهای تاریخی شده است.

هرچند تاریخ در معنای جدید، شرح تاریخی وقایع گذشته، ثبت حقایق، در هند مشهور نیست، اما آنها به دنبال معنا در متون دینی‌شان هستند، نه در خلاصه تجربیات حوادث گذشته. *گانادی* بیان داشت که وقتی شک دربارهٔ تاریخت شخص مسیح مطرح است، حتی اگر ثابت بشود که عیسی هرگز زنده نبوده است، اما هنوز موعظه در کوه برای او حقیقت دارد. در واقع، هندی‌ها در اثبات تاریخت تلاش نمی‌کنند. مثلاً ضرورتی را در اثبات تاریخت اوتاره‌ها مانند *راما* و *کرشنا* نمی‌بینند. هرچند در مواجهه با مسیحیت، محققان هندی برای یافتن اثبات تاریخت *راما* و *کرشنا* موفقیت‌آمیز است، اما چیزی را برای افرادی که همیشه *راما* و *کرشنا* را تجلیات الهی در نظر می‌گرفتند، عوض نکرده است (همان، ص ۴).

در اینجا به معنای تاریخت مدنظر نیچه، که راهگشای فهم ما در تاریخ هندی است، اشاره می‌کنیم. نیچه نوشت: «به رمه‌هایی که آنجا در حال چرا هستند بنگر، آنها معنای دیروز و امروز را نمی‌دانند...». در واقع وی می‌گوید: همه ما مخلوقات تاریخی نیستیم؛ زیرا همه انسان‌ها از موقعیت تاریخی آگاه نیستند، حتی کمتر کسی می‌داند که تاریخ چیست. این آگاهی، «بودن-در-تاریخ» یا «تاریخت» نامیده می‌شود. در واقع، برخی انسان‌ها هرگز رویدادها را ثبت نمی‌کنند، اما آنها تنها تناوب شب و روز، گردش ماه و جریان فصول را می‌دانند. آنها از زمان آگاه‌اند، اما از تاریخ آگاهی ندارند (استنفورد، ۱۳۸۵، ۹۵).

در سطح فلسفی، هندوها میان ظاهر و واقعیت تمایز قائل هستند. هندوئیسم، یک حالت ذهن است تا یک اجتماع از حقایق یا توالی تاریخی حوادث. در بازتفسیری که *آچاریا* (استادان) (*ācāryas*) هندی، از تعدیل آموزه‌های سنتی هندی و نمادهای باستانی انجام داده‌اند، باید با احتیاط پیش رفت؛ چراکه نباید انتظار روشن فکری دربارهٔ ضرورت‌های هندوئیسم از تاریخ هندوئیسم در معنای مدرن داشت.

اغلب هندی‌ها بر این باورند که مجموعه‌ای از حوادث که ما «تاریخ» می‌نامیم، به خودی خود، در یک چرخه بی‌پایان تکرار می‌شوند. برخی مکاتب هندی، این خودتکراری جهان واقعی (سمساره) را با مایا یا/اویدیا (جهل) یکی گرفته‌اند. در واقع، تصویر ویشنوی خوابیده بر مار ششاییانگر ابدیت است. فلسفه‌ای که با این تصویر در ارتباط است، افق تازه‌ای را برای فلسفه تاریخ باز می‌کند؛ یعنی در واقع فقط یک تاریخ انسانی و یک عالم وجود ندارد؛ جهان‌ها و تاریخ‌های بیشماری پی در پی وجود دارند که در زیر الوهیت می‌چرخند.

همان‌طور که گذشت، تاریخ در معنای جدید نمی‌تواند رویکرد مناسبی برای هندوئیسم باشد. تاریخ هندوئیسم، همچون تاریخ مسیحیت کار نمی‌کند. در هندوئیسم، یک حادثه مهم در یک نقطه از زمان که از آن، دایره‌های متحدالمرکز برای پوشاندن بخش همیشه گسترده سطح کل، گسترده می‌شود، وجود ندارد. امواجی که هندیان حمل بر سواحل عظیم می‌کنند، ربطی به حقیقت تاریخی مرکزی ندارد. همچنین ربطی هم به جنبش تاریخی مشترک ندارد. در فقدان منجر مشترک کلی و نهاد معتبر، ترسیم طرحی برای تاریخ هندوئیسم غیرممکن است. چیز تازه برای هندیان آشنا نیست، موقعیت همیشه پیچیده است و تابع خطوط زمان نیست؛ یعنی یک حرکت مترقی از نقطه «الف» در گذشته دور از طریق نقطه «ب» در تاریخ جدید در نقطه «پ» آینده باشد، وجود ندارد (کلستر مایر، ۲۰۰۳، ص ۷-۴؛ گنگولی، ۱۹۸۴، ص ۷-۵). در واقع، دو دیدگاه از زمان مطرح است: از یک سو، دیدگاه غربی زمان فرایند خطی است که ادامه زنجیر حوادث را ترک می‌کند که اشاره به تاریخ می‌کند. تاریخ از دیدگاه غربی، مایملک انحصاری از گذشته است. اما در تضاد با دیدگاه غربی، تصور هندی به عنوان توسعه زمانی (دنیوی) تاریخ دیده نمی‌شود و فلاسفه هندی، زمان را به عنوان چرخه در نظر می‌گیرند. تاریخ به عنوان سیر تکاملی پیچیده‌ای درک می‌شود که دلالت بر استمرار و پایداری و ثبات دارد (گاسوامی، ۲۰۰۵، ص ۵۸).

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی باید گفت: مفهوم زمان دوری در هند غالب است و همواره با خدایان، به‌ویژه برهمن و ویشنو گره خورده است؛ چراکه تعداد روزهای زندگی برهمن، روزهای سال بشری را رقم می‌زند. اما خدای ویشنو، نقش غالب‌گری در زمان دارد؛ چراکه با پلک زدنش سال‌های بشری ایجاد می‌شود. هر سال بشری در دل یک کالپه قرار دارد و خود کالپه، به مه‌یوگه، منوتره و چهار یوگه و در نهایت به

سال، ماه و روز و ساعت تقسیم می‌شود. در واقع، زمان در هند با اعداد تجریدی خارج از درک عادی بشر، به نمایش گذاشته می‌شوند. چرخ دوری زمان، در همه مکاتب فلسفی و کتب هندویی قابل رؤیت است. پایان این چرخه، به وسیله ویشنوی خوابیده بر مار آنانته نشان داده می‌شود که با روییدن گل نیلوفر از ناف وی و از آن، برهما دوباره این چرخه ادامه دارد تا یک انحلال بزرگ رخ دهد تا به پایان رسد. هرگز نمی‌توان مفهوم تاریخ خطی برخی ادیان را در هند به نمایش گذاشت؛ چراکه در دین هندو یک نقطه عطف تاریخی را، که آغازگر تاریخ باشد نمی‌توان یافت و همواره تواریخ متعددی می‌آیند و می‌روند و تکرار می‌شوند. آنچه که اهمیت دارد، یک اکنون ابدی است و نه زنجیره‌ای از حوادث گذشته، حال و آینده؛ یعنی نگاه یک هندو به زمان، به صورت زنجیره‌ای از حوادثی که همانند خطی از گذشته شروع و به آینده ختم بشود نیست، بلکه در دوایری، تواریخ تکرار می‌شوند. در وداها، بخصوص اتهرودا زمان پدیدآورنده همه چیزهایی است که بوده و خواهد بود. در اوپه نیشد و آرانیکه، برهمن وجود مطلق است؛ هم مبدأ زمان و هم فراسوی آن است. دو جنبه ظاهری و غیرظاهری دارد. در اینجا، زمان برای اهداف عملی تقسیم‌پذیر می‌شود. در پورانه‌ها، زمان اغلب به عنوان اصول غیرمطلق دیده شده است. اما در پی حفظ تعادل میان دو دیدگاه بالا، پورانه‌ها زمان را تقسیم‌ناپذیر و تقسیم‌پذیر دانسته‌اند؛ اولی برای نشان دادن خلقت است و دومی برای اهداف عملی و تجربی. در مهابهارت و رامایانه، دایره شمول زمان گسترده‌تر شده و نه تنها اصول ذهنی و اهداف عملی، بلکه احساسات را نیز دربر می‌گیرد؛ چراکه نه تنها علت عالم و نشان‌دهنده زمان اعمال است، بلکه علت تمام احساسات ما اعم از غم و شادی است. در اینجا ما شاهدیم که هرچه می‌گذرد، زمان از حالت انتزاعی صرف خارج شده و با زندگی انسان درگیر می‌شود، تا اینکه به متون حماسی می‌رسیم؛ جایی که زمان در میان همه مخلوقات و موجودات جای می‌گیرد و حتی شامل احساسات می‌شود. در میان مکاتب، سانکهایه - یوگا نگاهشان به زمان، نگاه متافیزیکی است و آن را برگرفته از فعل و انفعال پوروشه و پرکریتی می‌دانند، اما در اینجا زمان وابسته به تغییر است. این تغییر عینی است. اما همچنان زمان متعالی است و به عنوان لحظات مجزا واقعی است، برخلاف نگاه خطی که زمان مثل زنجیر به هم وصل‌اند و توالی و استمرار زمان را وهمی دانسته‌اند. مکتب نیایه - وایشیشکه، به پورانه‌ها نزدیک‌تر است؛ چراکه زمان را جوهر همه جا حاضر دانسته و زمان مطلق را پذیرفته است، تقسیمات قراردادی زمان واقعیت دارند، ولی بر ماهیت تقسیم‌ناپذیر زمان متعالی اثر ندارد و مانند مکتب قبلی زمان را مساوی با حرکت نمی‌دانند، بلکه شرط لازم حرکت زمان است. در مکتب می‌مانسا، که مبتنی بر تفسیر وداهاست، عمل و زمان گره

خورده‌اند. این مکتب سخن اتهروداها و اینکه زمان رب باشد را نمی‌پذیرد و یا زمان تجسم خداست نیست، بلکه نقش زمان پس از خلقت آغاز می‌شود. اما همچنان غیرقابل اندازه‌گیری و بی‌آغاز و بی‌پایان است. مکتب ودانته نیز جایی برای زمان واقعی و عینی نگذاشته است. زمان مایاست. نکات متمایز این مکاتب در نوع نگاه آنها به زمان است. گروهی از جمله سه مکتب نخست نگاه هستی‌شناسانه به آن دارند و مکتب دیگر، مثل ودانته آن را پدیداری نگاه می‌کنند. اینکه دو مکتب نخست (سانکھیه-یوگا، نیایه-وایشیشکه)، زمان را در خلقت دخالت دانسته‌اند، اما می‌مانسا نقش زمان را به پس از خلقت می‌داند. حال آنکه همه مکاتب هندویی، یا نگاه توالی زمان را قبول ندارند، یا آن را وهمی دانسته‌اند و متفق‌القول بر دوری بودن و واقعیت داشتن صرفاً لحظهٔ مجزا نه زنجیروار از زمان اشاره دارند.

منابع

- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۵، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران، سمت.
- اریکسن، تروند، ۱۳۸۵، *تاریخ زمان*، ترجمه اردشیر اسفندیاری، آبادان، پرسش.
- ایونس، رورونیکا، ۱۳۷۳، *شناخت اساطیر هند*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- ذکرگو، امیرحسین، «زمان و اسطوره در جهان‌شناسی سنتی هند»، *کتاب ماه هنر*، مهر و آبان ۱۳۸۲.
- شاتوک، سبیل، ۱۳۸۰، *آیین هندو*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۸، *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، امیرکبیر.
- میکی، وال، داس، تلسی، رامایانا، ۱۳۷۸، *کهن ترین متن حماسی عاشقانه هند*، ترجمه امر سنکبه، امر پرکاش، تهران، موسسه فرهنگی هنری الست فردا.
- Brandon, s. g. f, 1965, *History, Time and Deity*, Manchester university press.
- Gangulg, dilipkuma, 1984, *history and historians in ancient india*, Abbinavpublications.
- Goswami, Saurabh, 2005, *Thielemann*, Selina, Music and Fine Arts in the Devotional Traditions of India: Worship Through Beauty, APH Publishing.
- Grimes, John, 1996, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*, SUNY Press, 1996.
- Society for the Study of Time, 1986, *Time*, Science, and Society in China and the West, Univ of Massachusetts Press.
- K.klostermaier, Klaus, 2003 A, *Hinduism: A short history*, one word publication.
- _____, 2003 B, *A concise encyclopedia of Hinduism*, one word oxford.
- Kishore mandal, kumar, 1968, *A comparative study of the concepts of space and time in Indian thought*, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Kloetzli, Randy and Hildebeitel, alf, 2004, *The Hindu world, "kala"*, edited by sushilmittal and gene thursby, routledge, taylor and francis group.
- Mahabharata: anusapar, tr. Kisari Mohan Ganguli, 1883-1896, part 1, section 1, p:1-6, from: sacred-texts.com.
- Rodrigues, Hillary, 2006, *Introducing Hinduism*, Routledge.
- Saha, Debika, 2009 A, *The Encyclopedia of time*, science, philosophy, theology, and culture, "Hinduism, Mimamsa-vedanta", H. Birn editor, sage publications.
- _____, 2009 B, *The Encyclopedia of time, science, philosophy*, theology, and culture "Hinduism, Nyaya-Vaisesika", H. Birn, sage publications.
- _____, 2009 C, *The Encyclopedia of time, science, Philosophy*, theology, and culture "Hinduism, Samkhya-Yoga", H. Birn, sage publications.
- Thaper, Romila, 2002, *Time, "cycle and linear time in early india"*, Edited by ridderbos Cambridge.
- Vishnu purana, tr. Horace hayman Wilson, 1840, from sacred-texts.com
- Vitsaxis, Vassilis, 2009, *Thought and Faith: Comparative philosophical and religious concepts in ancient Greece*, India, and Christianity, Somerset Hall Press.

طرحى از نظام خداشناسى آيين هندو در ويشنوپورانه

mrasool.imanik@gmail.com

محمدرسول ايمانى / دانشجوى دكتورى مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى *

دريافت: ۱۳۹۴/۸/۹ - پذيرش: ۱۳۹۵/۱/۱۸

چکیده

ويشنوپورانه، يکى از هجده پورانه اصلى و از جمله متون اصلى فرقه ويشنوه آيين هندو است. در اين متن، با تلفيق اسطوره‌هاى کهن هندويى و دستاورد مکاتب مهم فلسفى هند، همچون ودانته و سنکهييه، ساختار منسجمى از خداياورى هندويى به تصوير کشيده شده و خدايان متکثر ادوار مختلف در الهياتى وحدت وجودى هضم شده‌اند. از اين رو، متن مناسبى براى آشنايى با صورت تکامل يافته باور به خدا در آيين هندو مى‌باشد. اين نوشتار، با رويکرد اسنادى - تحليلى، ديده‌گاه اين متن در مورد مهم‌ترين مسائل خداشناسى را استخراج و با ارائه تبين منطقى از ربط و نسبت، سعى نموده تا خدايان متکثر و موجودات الوهى در نظام منسجمى جاى داده شوند. بر اساس مهم‌ترين يافته اين تحقيق، نظام خداشناسى ويشنوپورانه، ساختارى متشکل از ذات بسيط و غيرشخصى خداى متعال و مراتب تشخص يافته آن ذات است. ذات غيرشخصى خداوند، با تشخص در صورت‌هاى گوناگون، مراتب مختلفى از موجودات اعم از خدايان سه‌گانه و اصلى، خدايان فرعى، موجودات الوهى و پديده‌هاى طبيعى را پديدار مى‌سازد؛ پديده‌هاى که جملگى حصه‌اى از انرژى ويشنو هستند و نبايد آنها را وجود حقيقى و مستقلى تلقى کرد.

کلیدواژه‌ها: آيين هندو، خدا، دوه‌ها، نظام خداشناسى، ويشنوپورانه.

مقدمه

باور به خدا در طول تاریخ آیین هندو، با گذر از ادوار گوناگون تاریخی، روندی تکاملی طی کرده و چندگانه‌پرستی، که وجه غالب مراحل آغازین دوره وده‌ای است، در دوره کلاسیک به الهیاتی توحیدی تبدیل شده و موجودات الوهی متکثر، در یک الهیات وحدت وجودی هضم شده‌اند. از میان منابع مربوط به این دوره، شاید پورانه‌ها نسبت به سایرین، تصویر روشن‌تری از باور به خدا در این دوره به نمایش می‌گذارد؛ چراکه در این متون، با تلفیق سنت کهن و اسطوره‌ای هندویی با دستاورد مکاتب فلسفی هند، نظامی را ترسیم می‌کند که می‌توان انسجامی نسبی بین اجزاء و مؤلفه‌های مختلف آن را مشاهده کرد و پراکندگی خدایان متکثر و موجودات الوهی را در ساختار واحدی ملاحظه نمود. در این زمینه، از میان متون پورانه‌ای شاید ویشنوپورانه، منبع مناسب‌تری برای انجام این مهم باشد؛ چراکه در عین اختصار نسبت به پورانه‌های دیگر، به نحو کامل‌تر و جامع‌تری تعالیم هندویی و از جمله باور هندوان متأخر در خصوص خداوند را به نمایش می‌گذارد. این متن، با زبان اسطوره‌ای خود حاوی فقرات فراوانی است که به معرفی خداوند و کیفیات و افعالش پرداخته، می‌تواند مکان مناسبی برای استخراج پاسخ مهم‌ترین سؤالات در خصوص باور به خدا باشد. در این نوشتار، پس از معرفی ویشنوپورانه، مهم‌ترین مؤلفه‌های نظام خداشناسی ویشنوپورانه از لابه‌لای این متن استخراج، آن‌گاه با تبیین و ربط و نسبت آنها، نظام خداشناسی این متن ترسیم شده است.

پیش از پرداختن به موضوع، بیان دو نکته ضروری است: اولاً، رویکرد و نحوه تقریب این پژوهش به موضوع، رویکردی است که در دین‌پژوهی تطبیقی اتخاذ می‌شود (ر.ک: قراملکی، ۱۳۸۷، گفتار دوازدهم). در این رویکرد، تلاش شده است تا فارغ از هرگونه پیش‌داوری و از منظر اهالی ادیان، باورهای یک دین مورد مطالعه قرار گرفته، با رویکردی همدلانه، باورهای خاص هر دین از منظر پیروان همان دین بررسی شود. طبیعی است از آنجاکه لازمه چنین رویکردی، تلاش در جهت فهم بهتر یک آموزه از دریچه ذهن باورمندان به آن است، نتایج به‌دست‌آمده دلالتی بر صحت و سقم آنها نخواهد داشت. همچنین لازمه ارزیابی انتقادی آنها، داشتن تصویر روشنی از آموزه‌ها خواهد بود. ثانیاً، از آنجاکه هدف این رساله ارائه نظام منسجمی از باور به خدا در ویشنوپورانه بوده، برای اشاره به حقیقت غیرشخصی خداوند، که ساری و جاری در همه پدیده‌هاست، از واژه «خدای متعال» استفاده شده است. انتخاب چنین عنوانی به این جهت است که در ویشنوپورانه، برای اشاره به این حقیقت غیرشخصی خداوند، که متعال از تمامی خدایان اصلی و فرعی و کل جهان است، از اسامی مختلفی استفاده شده و احکام

مربوط به مرتبه غیرشخصی خداوند به هریک از ویشنو، برهما، کریشنه نسبت داده شده است. از این رو، برای فهم بهتر خدانشناسی این متن، از عالی‌ترین مرتبه ذات که در قالب خدایان فوق ظاهر می‌گردد، به «خدای متعال» یاد شده است.

معرفی ویشنوپورانه

ویشنوپورانه، یکی از هجده پورانه‌های اصلی است که مربوط به دسته ستوه بوده و پس از بهاگوته پورانه، مهم‌ترین متن در نزد فرقه ویشنوه می‌باشد. این پورانه، مشتمل بر بسیاری از داستان‌ها و اسطوره‌هایی است که در سنت وده‌ای سابقه داشته است. این پورانه از این داستان‌ها برای تبیین و تشریح آموزه‌های کلی خود در خصوص خدانشناسی، جهان‌شناسی و نجات‌شناسی استفاده کرده است. در ویشنوپورانه، پرستش ویشنو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تجسدها و اوتاره‌های ویشنو در این پورانه به تفصیل معرفی شده‌اند. افزون بر اینکه، بیان سرگذشت برخی شخصیت‌های الهی همانند کریشنه، به‌عنوان یکی از این اوتاره‌ها، بخش قابل توجهی از این کتاب را به خود اختصاص داده است.

در مورد چگونگی تألیف و نگارش ویشنوپورانه، دو دیدگاه کلی مطرح است: در یک دیدگاه، که مؤبداتی بر آن را در خود فقرات ویشنوپورانه نیز می‌توان یافت (ویلسون، ۱۸۴۰، ج ۱، ص ۶۵)، مؤلف ویشنوپورانه پراشره (parāshara) (ر.ک: پارسون، ۲۰۰۹، ص ۷۷) دانسته می‌شود. در دیدگاهی دیگر، این متن همانند برخی دیگر از متون هندویی، به ویاسه نسبت داده می‌شود. ویاسه (vyāsa)، شخصیت محوری در کل پورانه‌ها، بلکه سنت هندویی است. وی کسی است که وده‌ها را تنظیم کرده، به شکل چهارگانه کنونی تدوین نموده است. وی مؤلف مهارهاراته نیز دانسته می‌شود. از این رو، دارای جایگاه محوری و تأثیرگذار است که در ویشنوپورانه به‌عنوان اوتاره ویشنو تلقی می‌شود (همان، ج ۳، ص ۳۳). اوتاره خواندن ویاسه، بدین معناست که ویشنو در ادوار گوناگون خود را در ویاسه‌های مختلف ظاهر کرده، به تألیف و یا انشاء متون دینی اقدام کرده است. بر این اساس، می‌توان بین دو دیدگاه فوق قرابتی ایجاد کرد و گفت: انتساب همزمان ویشنوپورانه به پراشره و ویاسه صحیح می‌باشد؛ چراکه پراشره اسم خاص بوده و هم او مؤلف ویشنوپورانه است و ویاسه اسم عامی است که بر افراد و نویسندگان مختلفی از جمله پراشره صدق می‌کند. هر چند ممکن است ویاسه‌ای که از شخص منحازی در سنت هندویی حکایت می‌کند نیز وجود داشته است.

در مورد تاریخ تألیف ویشنوپورانه باید گفت: بحث از تاریخ دقیق تألیف این متن و به‌طور کلی، تمامی متون مقدس هندویی، کاری دشوار و محل اختلاف و بحث فراوانی است. از جمله علل این امر، بر خلاف تمدن مصر و بین‌النهرین، این است که بیشتر اسناد و نسخه‌های اصلی متون هندویی، ابتدا بر روی برگ خرما یا موارد مشابهی نوشته می‌شدند که در معرض زوال بوده و عمر آنها نمی‌توانست از چند صد سال تجاوز کند (استیون، ۲۰۰۶، ص ۱۴۰). از این رو، لودو راجر، یکی از محققان برجسته پورانه‌ای معتقد است: «مشخص کردن تاریخ هیچ‌یک از پورانه‌ها به‌طور کلی امکان‌پذیر نیست» (راجر، ۱۹۸۹، ص ۴۸۶). فریللم هاردی نیز با اشاره به عامل دیگری که تخمین تاریخ نگارش پورانه‌ها را مشکل کرده، بحث از تاریخ یک پورانه سانسکریتی را بی‌معنا دانسته، می‌نویسد: «نسل‌های متعددی از سراینده‌گان و امثال آنها در جمع‌آوری عناصر شکل‌دهنده این متون سهیم بوده‌اند؛ عناصری که در ادوار گوناگون به یک نام خوانده می‌شده‌اند» (هاردی، ۲۰۰۱، ص ۴۸۶). بنابراین، به جای بحث از تاریخ دقیق نگارش ویشنوپورانه، باید از تخمین‌هایی زد که با استناد به شواهد تاریخی و قرائن درون‌متنی مطرح شده‌اند و گاه تفاوت آنها از جهت زمانی به بیش از ده قرن می‌رسد. لودو راجر در جلد دوم *تاریخ ادبیات هند*، با ارائه فهرستی از تخمین‌های مختلفی که در خصوص تاریخ نگارش ویشنوپورانه مطرح شده، به نام صاحبان آنها اشاره می‌کند (راجر، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۲۴۹). در این فهرست، تخمین‌هایی از ۵۰۰ پیش از میلاد تا ۱۰۴۵ پس از میلاد مشاهده می‌شود؛ نظریه اخیر از آن ویلسون مترجم ویشنوپورانه می‌باشد.

در مورد ساختار کلی ویشنوپورانه باید گفت: در مقایسه با سایر متون عمده هندویی و حتی برخی پورانه‌ها، ویشنوپورانه از حجم کمتری برخوردار است (همان، ص ۲۴۶). برای نمونه، در مقایسه با بهاگوته پورانه، که دارای دوازده کتاب (سکنده) و سیصد و هجده فصل و مجموعاً هجده هزار فقره می‌باشد، ویشنوپورانه تنها دارای ۷۰۰۰ فقره است که در ۱۲۶ فصل (adhyaayas) و ۶ کتاب (Amshas) سامان یافته است. محتوای این کتاب به صورت القاء معارف و تعالیمی است که توسط حکیمی به نام پراشَرَه (Parāshara)، به شاگرد خود مَیتریه (Maitreya) القاء شده است. در جای‌جای ویشنوپورانه مَیتریه، سؤالی در باب موضوعات مختلفی از جمله اسطوره‌های کهن، سلسله دودمان پادشاهان، چگونگی خلقت و فروپاشی جهان و صفات ویشنو مطرح می‌کند و در پاسخ او، پراشَرَه به ایراد تعالیمی در این خصوص می‌پردازد. ویشنوپورانه، خواننده را به زمانی بسیار دور برده و از آغاز جهان و چگونگی پیدایش موجودات سخن می‌گوید. به ادوار مختلف تاریخی اشاره کرده و حکایات و شرح حال سلسله‌های پادشاهی و دودمان آنها، که در این ادوار

سلطنت کرده‌اند، بازگو می‌کند. در نهایت، با توصیفی از کالی‌یوگه و چگونگی فروپاشی و اضمحلال جهان به پایان می‌رسد.

همچنین در مورد تعالیم ویشنوپورانه در مورد خدا باید گفت: ویشنوپورانه از دستاورد مکاتب فلسفی ماقبل خود، همچون سنکهییه و ودانته، برای نظم‌بخشی به هرج و مرج موجود در انجمن خدایان هندویی سود فراوان جسته، با تلفیق ثنویت مکتب سنکهییه با الهیات وحدت وجودی ودانته، خدایان متکثر را که از دورهٔ ودهای محور عبادت و توسل هندوان بوده‌اند، در ساختار توحیدی خود جای داده است. براین اساس، ویشنوپورانه مکتب فلسفی نیرومندی را ایجاد کرده که به همراه بهاگوته‌پورانه، ارکان اصلی فرقه بزرگ ویشنوه را پایه‌ریزی کردند، به گونه‌ای که می‌تواند به‌عنوان متن مناسبی در اختیار پژوهشگرانی قرار گیرد که مایلند از باور آیین هندوی متأخر در خصوص خدا آگاهی یابند.

نسخه‌ای از ویشنوپورانه، که محور مطالعات ما در این نوشتار است، ترجمه‌ای انگلیسی از متن اصلی و سنسکریت آن است که به سال ۱۸۴۰م در لندن با عنوان ویشنوپورانه: دستگاه اسطوره‌شناسی و سنت هندویی به چاپ رسید. مترجم این اثر، هاریس هیمین ویلسون (۱۷۸۶-۱۸۶۰م)، شرق‌شناس انگلیسی است.

نظام خدانشناسی ویشنوپورانه

برای دستیابی به درک و فهم منسجمی در خصوص باور خدا در یک آیین خدا باور، ارائهٔ طرحی از نظام خدانشناسی آن راه‌گشا است. مراد از «نظام خدانشناسی»، ساختار منسجمی از باورها و تعالیم مربوط به خداست که بر مبانی مشخصی استوار بوده، دارای ارتباط منطقی و اجتماع آنها در کنار هم، تصویری کلی از خدانشناسی آن دین به نمایش می‌گذارد. برای ترسیم چنین نظامی، باید با طرح سؤالاتی در خصوص مبانی معرفت‌شناسی باور به خدا و نیز مبانی تصویری و تصدیقی، اعم از مفهوم خدا، سنخ‌شناسی هستی خدا، هستی و معنای صفات خدا و هدف و کیفیت فعل خداوند، مهم‌ترین اجزاء و مولفه‌هایی که اجتماع آنها می‌تواند در کنار هم، به شکل‌دهی یک نظام کمک کند، استخراج کرده و آن‌گاه با تبیین ربط و نسبت آنها با یکدیگر، ساختار منسجمی از این نظام را ارائه داد. به همین دلیل، در این قسمت ابتدا به مسئلهٔ شناخت خدا، به‌عنوان یکی از مبانی معرفت‌شناسی نظام خدانشناسی ویشنوپورانه می‌پردازیم و پس از مشخص کردن مهم‌ترین اجزاء و مولفه‌های این نظام، به تبیین و تحلیل رابطه آنها اقدام خواهیم کرد. در پایان، به دو مشخصهٔ این نظام در بعد هستی‌شناسی، که می‌تواند شاخصهٔ کلی این نظام تلقی گردد، اشاره می‌شود.

الف. مبانی معرفت‌شناسی

پیش از پرداختن به هر سؤالی در مورد خدا در یک آیین خداپاوار، باید نسبت به مسئله شناخت خداوند در آن آیین آگاه شد. مشخص کردن دیدگاه کلی یک دین در مورد امکان شناخت خداوند و راه‌های ممکن برای شناخت وی، باید به‌عنوان مبنا و اصلی تلقی گردد که امکان پرداختن به مسائل دیگر در حوزه خداشناسی را ممکن می‌سازد. در ویشنوپورانه، عبارات متناقضی در مورد شناخت‌پذیری خداوند می‌توان یافت. برای نمونه، در فصل اول از کتاب پنجم ویشنوپورانه، حمدی از برهما در ستایش خدای متعال نقل شده که شناخت‌ناپذیری وی را به ذهن متبادر می‌سازد. در این ستایش، خطاب به خدای متعال گفته می‌شود: «تو غیرقابل تصور، غیرقابل توصیف و غیرقابل درک هستی» (همان، ج ۴، ص ۲۵۲). در مقابل، در برخی دیگر فقرات، نه‌تنها بحث از امکان شناخت خداوند، بلکه این شناخت، تنها معرفت درست و شایسته نام حکمت معرفی می‌شود. همچنان‌که در فصل نوزدهم از کتاب اول ویشنوپورانه، پَرَلَاده (prahlāda) هرگونه مشغول ساختن ذهن به غیرخدا را نوعی جهل و بازماندن از حکمت حقیقی معرفی کرده، صرف وقت برای تحصیل علوم را اتلاف وقت می‌داند. تنها تلاش برای کسب حکمت حقیقی، که همان شناخت خدای متعال است، تلاش سودمند معرفی شده است (همان، ج ۲، ص ۵۲).

مراجعه به سایر فقرات ویشنوپورانه، حاکی از این است که تعارض موجود در عبارات فوق، تعارضی بدوی بوده و هریک از بیانات فوق، ناظر به ساحت خاصی از شناخت خدای متعال است. در ویشنوپورانه خداوند، همان روح متعال است که در جهان مادی و موجودات آن نفوذ کرده، تمامی پدیده‌های مشهود، در حکم صورتی برای این روح متعال می‌باشند. براین‌اساس، شناخت حقیقت این روح، که در دل پدیده‌ها پنهان است، امکان‌پذیر نیست. اما صورت مشهود وی، که همین جهان مادی است را می‌توان شناخت. در فصل دوازدهم از کتاب اول ویشنوپورانه، مدحی از زبان ذرووا (Dhruva) وجود دارد که در آن چون خدای متعال خود را به شکل امری همچون، طبیعت، روح، جهان و برهما درآورده، شناخت وی از طریق این امور ممکن شمرده شده است (همان، ج ۱، ص ۱۷۲). براین‌اساس، هرگونه شناختی از جهان هستی که با ابزاری همچون حس و عقل تحصیل می‌شوند، درواقع نوعی شناخت خداست. اما شناخت ساحت و مرتبه‌ای از وی که مشهود است، اما ساحت غیرمشهود وی با هیچ ابزار و وسیله‌ای قابل شناخت نیست.

میزان توانایی قوه حس و عقل برای شناخت خداوند در فصل چهارم کتاب اول ویشنوپورانه آمده است. در آنجا خطاب به خدای متعال بیان می‌شود که «هرآنچه با ذهن درک می‌شود، هرآنچه با حواس،

احساس می‌شود و هرآنچه با عقل تمییز داده می‌شود، همگی با تو متحد است. با این حال، همگی صورتی از تو می‌باشند» (همان، ج ۱، ص ۶۰). از این رو، هم بر توانایی این قوا صحنه گذاشته شده و هم به نوعی کارآمدی آن برای شناخت حقیقت و کنه ذات خداوند زیر سؤال رفته است. نه تنها حس و عقل، که معرفت نقلی نیز در این متن با چنین کاستی‌هایی روبه‌روست و شناخت ناشی از شنیدن گزارش‌های نقلی نیز از جمله معارف حسی شمرده شده است. با این حال، در کنار ناکارآمدی این قوا، از شناخت دیگری صحبت می‌شود که به جای آنکه خود را درگیر صور حسی و مشهودات کند، به مراقبه و تأمل بر خود ویشنو می‌پردازد و به حقیقت وی، که متحد با جهان است، راه می‌یابد. در فصل پنجم از کتاب ششم، با تفکیک این دو نوع شناخت، آمده است: شناخت حسی که از طریق حواس خمس حاصل می‌شود، همچون شناختی که از طریق گوش و نقل منابع دینی به دست می‌آید، در حقیقت جهلی بیش نیست و مانند نوری است که ذاتاً نوری ندارد، بلکه از منبع نور، یعنی چراغ تغذیه می‌کند. اما معرفت حقیقی که از طریق تأمل درونی به دست آمده، مانند خورشیدی است که نور آن از خودش می‌باشد. لذا شایسته نام معرفت صحیح می‌باشد (همان، ج ۵، ص ۲۱۰).

از آنچه گذشت می‌توان گفت: در ویشنوپورانه شناخت خداوند ممکن است، اما باید سطح انتظار خود از این شناخت را مشخص نمود. شناخت خداوند از طریق جهان مشهود، امری ممکن است. در این زمینه، می‌توان از تمامی ابزارهای معهود شناخت، اعم از حس و عقل و نقل مدد جست. اما همه این ابزارها، شناخت ناقصی به همراه دارند که ویشنوپورانه نام «جهل روحانی» را بر آن می‌نهد (همان، ج ۱، ص ۶۴). اما معرفت و حکمت صحیح در سایه تأمل بر خود برهما و نه صور مشهود آن است. در نتیجه چنین تأمل و مراقبه‌ای است که انسان از نگرش تمایزنگر بین خدا و جهان خلاصی می‌یابد و به شناخت شهودی ناب، که همان فهم اتحاد خدای متعال با جهان است، نائل می‌شود.

ب. اجزاء و مؤلفه‌های نظام

با عرضه برخی از مهم‌ترین سؤالات در مورد ذات، صفات و افعال خداوند بر ویشنوپورانه و بررسی فقراتی که مشتمل بر حکم و یا گزاره‌ای در خصوص این سه موضوع محوری هستند، می‌توان به اجزاء و مؤلفه‌های نظام خداشناسی این متن دست یافت. این اجزاء عبارت‌اند از:

۱. ذات غیرشخصی خدای متعال

هستی ذات خداوند و سنخ وجود وی، از جمله مسائلی است که در فقرات متعددی از ویشنوپورانه به

آن پرداخته شده است. با این حال، وجود توصیفات متعدد، بلکه صدور احکام متعارض در باب هستی خدای متعال موجب شده تا در بدو امر، امکان برداشت تلقی واحد با مشکل مواجه شود. اما اگر این عبارات را ناظر به توصیف وجود غیرشخصی خداوند تلقی کنیم، قادر خواهیم بود به فهم روشن تری از هستی ذات وی در این متن دست یابیم.

در ویشنوپورانه، گاه خدای متعال چنان تنزیه می شود که از پذیرش هرگونه تکثری مبرا می گردد؛ هستی وی ذاتی بسیطی معرفی می شود که فارغ از ابتدا و انتها و تولد و فناست (همان، ج ۱، ص ۱۸۱۷). درحالی که خاستگاه و منشأ حرکت و تکامل، همه موجودات در جهان است، ذات خود وی، یکپارچه و فارغ از هرگونه تغییر و زوالی است (همان، ج ۱، ص ۱۸۱۷).

در مقابل این رویکرد تنزیهی، در فقرات دیگری با اتخاذ رویکردی تشبیهی، خداوند چنان به جهان و پدیده های طبیعی نزدیک می شود که نمی توان مرز مشخصی را بین او و جهان ترسیم کرد؛ گاه مرز بین آن دو چنان برچیده می شود که از اشتغال، بلکه اتحاد وی و جهان سخن می رود. در این فقرات، برای نشان دادن اتحاد ذات خداوند با تمامی موجودات، از اینگونه عبارت استفاده می شود: «من پیوسته او را ستایش می کنم که به نام آسمان و زمین و آب و هوا و آتش نامیده می شود» (همان، ج ۵، ص ۲۵۴). در جایی دیگر، ویشنو با تمامی ستارگان، جنگل ها، کوه ها، رودها و دریاها متحد می گردد (همان، ج ۲، ص ۳۰۹). با ملاحظه این فقرات، باید گفت: خداوند در ویشنوپورانه، هم وجودی واحد و بسیط است و هم مشتمل بر تمامی کثرات خلقی و ساری در آنها است.

برای توافق بین دو جنبه متضاد فوق باید گفت: خداوند در ویشنوپورانه دارای حقیقتی غیرشخصی است که با حفظ بساطت و یکپارچگی خود در تمامی موجودات سریان می یابد. همین ویژگی، وی را قادر می سازد تا در همه مکان ها و در دل همه موجودات حاضر باشد. در حالی که قوالب وجود آنها را به خود نمی گیرد و یکپارچگی خود را کماکان حفظ می کند. می توان مساوی دانستن ذات ویشنو با علم و آگاهی در برخی فقرات (همان، ج ۱، ص ۱۶۳) را در همین راستا توجیه کرد؛ یعنی این تعابیر برای نشان دادن حضور همراه با آگاهی ذات غیرشخصی خدای متعال در تمامی پدیده ها است.

۲. صفات و کیفیات ویشنو

صفات و کیفیات خداوند، موضوع بحث فقرات بسیاری از ویشنوپورانه است. در این متن، صفات و کیفیات گوناگونی به خدای متعال نسبت داده شده که برای فهم بهتر، می توان آنها را از حیث شمول و فراگیری در سه دسته جای داد:

الف. در برخی فقرات، هر آنچه صفت و کیفیتی محسوب می‌شود، اعم از صفات کمالیه و صفات حاکی از نقص، به ویشنو نسبت داده شده است. در کنار صفات کمالی، صفات حاکی از نقصی همچون تغییرپذیری، زشتی، جهالت و شرارت نیز از آن او دانسته شده، بلکه با آنها مدح شده است (همان، ج ۲، ص ۶۲).

ب. دسته دیگری از فقرات ویشنوپورانه، صفات خداوند را تنها به صفات کمالی محدود می‌کنند و با بیان اینکه در ذات ویشنو هیچ‌گونه نقصی راه نمی‌یابد، هر آنچه بیانگر نوعی کمال و تعالی است، برای وی اثبات می‌شود. در این فقرات، با پذیرش اینکه ذات خدا ذاتی کامل است، صفاتی همچون تعالی، توفیق، قدرت، حکمت و انرژی به وی نسبت داده می‌شود (همان، ج ۵، ص ۲۱۴).

ج. در کنار دو دسته فقرات فوق، در فرازهای دیگری از ویشنوپورانه، مفهوم صفت و کیفیت معنای ضیق‌تری می‌یابد و تنها منحصر به سه ویژگی و کیفیت عمده می‌گردد. در این فقرات، خدای متعال با سه صفت ثابت و بنیادین معرفی می‌شوند که عبارتند از: پلیدی، نیکی و تاریکی. تفاوتی که این سه صفت با سایر اقسام صفات و کیفیات دارند، این است که برای آنها کارکردهای هستی‌شناسانه‌ای تعریف می‌شود که منشأ آثار و افعال خدای متعال می‌باشند (همان، ج ۲، ص ۸۷). برای فهم درست گونه‌های مختلف توصیف خداوند و جمع فقرات فوق در یک ساختار منسجم، باید تصویر روشنی از حقیقت وی و ارتباط ذات او با صفات و چگونگی عمل وی در جهان به دست آورد که توضیح آن خواهد آمد.

۳. موجودات الوهی و خدایان

در ویشنوپورانه، در کنار موجوداتی همچون انسان‌ها، حیوانات و جانداران دیگر که با عالم طبیعت مرتبط هستند، از موجودات دیگری نام برده شده که باید آنها را با عالم الوهی مرتبط دانست. مرور فقراتی که مشتمل بر بیان این موجودات الوهی است و از آنان به خدایان تعبیر شده، بیانگر این است که این موجودات الوهی، از سویی متمایز از خدای واحد و متعال هستند و از سوی دیگر، با موجودات طبیعی نیز تفاوت‌های آشکاری دارند.

در ویشنوپورانه، خدایان همچون موجودات دیگر مخلوق خدای متعال هستند. همچنان‌که وقتی پراسپه در مقام بیان چگونگی خلق موجودات توسط خدای متعال برمی‌آید، به مَیتره توضیح می‌دهد که برهما، در نتیجه تأمل برخویشتن به خلق چهار نوع مخلوق اقدام کرد که عبارت بودند از: خدایان،

دیوان (آسوره‌ها)، اجداد انسانی (پیتری‌ها) و افراد بشر (همان، ج ۱، ص ۷۹-۸۰). به همین دلیل، در این متن برای تمایز این خدایان نسبت به خدای متعال، در فرازهای متعددی برای اشاره به خدای غیرشخصی و متعال، از واژه «خدای خدایان» استفاده می‌شود (همان، ج ۲، ص ۸۸).

همراهی خدایان با خدای متعال برای انجام مهم‌ترین وظایف و کارکردهای خود نیز از دیگر شاخصه‌هایی است که می‌توان برای خدایان ویشنوپورانه برشمرد. همچنان‌که وقتی خدای متعال قصد حفاظت از موجودات انسانی را دارد، خود را در قالب ایندرا و خدایان دیگر ظاهر می‌سازد (همان، ج ۳، ص ۲۵۲). یا در جایی که به افسانه لکشمی پرداخته می‌شود، از تجدید انرژی خدایان توسط خدایان برای انجام وظایف محوله سخن می‌رود. در اینجا ویشنو به آسوره‌ها دستور می‌دهد تا گیاهان دارویی را در دریای شیر بریزند و اعمال دیگری را به دستور وی انجام دهند (همان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳).

علاوه بر نقش معاونت و همراهی خدای متعال، نقش دیگر خدایان در ارتباط با رفع حوائج موجودات انسانی ظاهر می‌گردد. جایی که محور مسئلت و تمنای انسان‌ها برای رفع حوائج قرار می‌گیرند. نمونه‌ای از ایفای این نقش را می‌توان در افسانه مربوط به شاهزاده‌ای به نام لیمی مشاهده کرد؛ جایی که برای احیای مجدد وی در قالب جسمانی، مراسم قربانی تدارک دیده می‌شود و روحانیون متصدی مراسم، از خدایان می‌خواهند که بر بانی قربانی برکت فرستند و به لیمی حیات دیگری عطا کند. هرچند لیمی، خود تمایلی به این مسئله ندارد. در مقابل، از خدایان می‌خواهد که به جای زنده کردن بدن وی، کاری کنند که وی پیوسته در چشمان تمامی موجودات زنده باشد. با این درخواست، خدایان نیز نازل شده و تقاضای وی را مستجاب می‌کنند (همان، ج ۳، ص ۳۲۹).

با مرور فقرات فوق می‌توان گفت: در ویشنوپورانه، علاوه بر خدای متعال، که وجودی غیرشخصی و ساری در همه پدیده‌هاست، موجودات الوهی دیگری نیز مطرح هستند که علاوه بر اینکه خود، مخلوق خدای متعالند، اعمال الوهی نیز به آنها نسبت داده شده است. این دو ویژگی، شاخصه مشترک خدایان متکثر در ویشنوپورانه است؛ هرچند از حیث اهمیت، جایگاه و نیز کارکردهای الوهی، مراتب متفاوتی دارند که باید در ترسیم نظام خداشناسی مورد توجه قرار گیرد.

ج. تبیین نسبت و ربط اجزای نظام

در اینجا، به‌عنوان بخش دیگری از پروسه نظام‌سازی خداشناسی ویشنوپورانه، نسبت و ربط ذات خداوند، با صفات وی، رابطه وی با سایر خدایان و رابطه ذات ویشنو و مخلوقات تبیین شده است.

۱. ذات نیرگونه و سه‌گونه ویشنو

گذشت که ذات ویشنو و کیفیات وی، مقولاتی هستند که فقرات متعددی از ویشنوپورانه به بیان احکام آنها اختصاص یافته است. اما آنچه قابل تأمل است، اینکه این متن از کیفیت رابطه آن دو ارائه کرده است؛ چراکه اگر عدم شخص‌وارگی را محوری‌ترین حکم ذات تلقی کنیم، اتصاف ذات به صفات مشخص و معین را چگونه باید توجیه کرد؟

در ویشنوپورانه با عبارات متضادی از اتصاف خداوند به صفات متکثر سخن رفته است؛ برخی ذات ویشنو را عاری از هرگونه صفتی به تصویر می‌کشند. برخی دیگر، هر آنچه را بهره‌ای از نام صفت دارد، به وی نسبت می‌دهند. در نقل اسطوره‌خاندان پراچتاس آمده است: وقتی فرزندان این خاندان بنا به خواست و میل پدر، برای تکثیر نسل بشر به اعماق دریا رفتند، خدای متعال را روحی ناب، خالص و فارغ از هرگونه کیفیت و صفتی معرفی کرده و کسانی که وی را متصف به صفات و کیفیات می‌دانند را جاهل و بی‌بهره از معرفت صحیح دانستند (همان، ج ۱، ص ۱۹۷). درحالی‌که وقتی برهما، به همراه گروه خدایان به پیشگاه خدای متعال رفته، تا از وی برای از بین بردن ناپاکی از روی زمین استمدا کنند، از یک‌سو، ویشنو را با صفات و کمالات متعددی همچون حکمت و قدرت و بخشندگی می‌ستاید و از سوی دیگر، صفاتی همچون خستگی، تبلی، ترس، عصبانیت و هوس را از وی سلب می‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۵۵-۲۵۶). روشن است که از میان دو گونه توصیف فوق، فرازهایی که به نفی مطلق صفات از ویشنو پرداخته‌اند با ذات غیرشخصی وی سازگارترند؛ چراکه اتصاف به هر صفتی، در حقیقت پذیرش نوعی تشخیص است. با این حال، برای کنار گذاشتن حجم عظیمی از عبارات دسته دوم، دلیلی وجود ندارد. از این‌رو، بهتر است به دنبال یافتن راه جمعی برای این دو دسته عبارات باشیم. به نظر می‌رسد، ذومراتب دانستن ذات، راه مناسبی برای فهم رابطه ذات غیرشخصی خدای متعال و کیفیات متکثر او باشد. اگر گفته شود غیرشخصی بودن خداوند، مربوط به عالی‌ترین مرتبه و کنه ذات اوست و اتصاف به صفات، به مراتب تنزل‌یافته وی مربوط می‌شود، شاید چاره کار باشد. آنچه ما را در این برداشت مصمم‌تر می‌کند، گزارش ویشنوپورانه از شهود کسانی است که ساحت‌های گوناگون هستی را طی کرده، پس از خارج شدن از حالت اتحاد با ویشنو و بازگشت به عالم کثرت و در نتیجه شهود حیثیات مختلف ذات ویشنو، به اثبات و نفی همزمان صفات از آن ذات اقدام کرده‌اند (همان، ج ۲، ص ۶۲).

ملاحظه تعالیم مکتب ودانته عاری از ثنویت، روشن می‌کند که ویشنوپورانه در ارائه چنین تصویری از صفات خدای متعال و ارتباط آن با ذات از این مکتب تأثیر پذیرفته است. در مکتب ودانته، برای

برهمن مرتبه‌ای نیرگونه در نظر گرفته می‌شود که فاقد هرگونه صفت و کیفیتی حتی صفت وجود است. در نظر این مکتب، ذات نامتناهی برهمن ما فوق هستی و محیط بر آن است. هیچ صفتی حتی وجود را نمی‌توان به وی نسبت داد. اما به محض اینکه هستی پدید می‌آید، ذات نامتناهی برهمن به نخستین صفت خود، یعنی هستی و وجود موصوف می‌گردد. پس از آن، تمام صفات و کیفیات جهان، که اساس پدیده‌های عالم است، از این مبدأ اولیه صادر می‌گردند. این مقام و مرتبه دیگری از برهمن است که «سگونه» نامیده می‌شود (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۷). اگرچه در ویشنوپورانه برای توصیف مراتب دوگانه خداوند از این اصطلاحات و دانته‌ای استفاده نشده، اما تبیینی که این متن از دو مرتبه ذات، یعنی مرتبه عاری از صفات و مرتبه متصف به صفات به عمل آورده، تطابق زیادی با دو مرتبه نیرگونه و سگونه برهمن در مکتب ودانته دارد. از این رو، می‌توان از این واژگان در ترسیم ساختار نظام خداشناسی این متن سود برد و رابطه بین ذات غیرشخصی و صفات را این‌گونه تبیین کرد: ذات نیرگونه خدای متعال غیرشخصی و عاری از هرگونه صفت و کیفیتی است و ذات سگونه وی پذیرای جمیع صفات کمالی می‌باشد.

۲. خدای متعال و تشخیص در قالب خدایان

همان‌گونه که گذشت، در ویشنوپورانه علاوه بر پرداختن به کیفیات ذاتی و صفاتی خدای متعال، از خدایان دیگری نام برده شده که در سنت هندویی خدایان نام‌آشنایی هستند و در ادبیات هندویی، ده‌ها اسطوره و افسانه پیرامون آنها شکل گرفته، هریک مقصود نیایش بسیاری از دلدادگان می‌باشند. تبیین رابطه خدای متعال با این خدایان متکثر به‌گونه‌ای که به وحدت و بساطت ذات خدای متعال خللی وارد نسازد، از جمله اقداماتی است که در ویشنوپورانه در راستای ارائه نظام منسجمی از خداباوری به انجام رسیده است. هرچند میزان موفقیت این متن در این مهم، قابل نقد و بررسی جدی است.

در بررسی صفات خداوند در ویشنوپورانه، در کنار صفات کمالی که به وی نسبت داده شده، در برخی فقرات، ذات ویشنو با سه کیفیت مشخص پلیدی، نیکی و تاریکی توصیف شده است. تأمل در کارکردهای هستی‌شناسانه این صفات، می‌تواند در فهم رابطه ذات بسیط خدای متعال و خدایان متکثر بسیار ضروری است؛ چراکه از جمله مهم‌ترین کارکردهای هستی‌شناسانه این صفات، نقشی است که در صدور افعال و کارکردهای سه‌گانه خدای متعال، یعنی خلق و حفظ و نابودگری ایفا می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۴۷۳). از این رو، شباهت فراوانی با گونه‌های سه‌گانه مکتب سنکهایه می‌یابند.

گونه‌های سه‌گانه در مکتب سانکهایه یوگه، که پنج قرن پیش از میلاد شکل گرفت، تار و پود جهان

هستی‌اند که از نهاد پرکرته پدیدار می‌شوند و بسط و قبض آنها، منشأ حدوث و نابودی عالم می‌گردد (کونستانس و رایان، ۲۰۰۷، ص ۱۷۱). گونه‌های سه‌گانه عبارتند از: سَتَوَه، رَجَس و تَمَس. «سَتَوَه»، جنبه‌ای از طبیعت است که درخشان، سفید و ساکن است. «رَجَس»، بخشی از طبیعت است که کدر، سرخ‌گون و در حال جنب و جوش است. «تَمَس»، بخشی از طبیعت است که ناخالص، تاریک و ختنا و بی‌اثر است (همان، ص ۱۳۴). اما آنچه درخور تأمل است، مرتبط ساختن این کیفیات با خدایان اصلی هندویی در ویشنوپورانه است. در فقرات بسیاری از ویشنوپورانه، زمانی که صحبت از خلق، حفظ و نابودی جهان به دست خدای متعال است، در پایان تأکید می‌شود که انجام این کارکردها، در نتیجه اتصاف به یکی از گونه‌های سه‌گانه فوق است (همان، ج ۲، ص ۸۷). برای تبیین درست از این فقرات، باید گفت: کیفیات سه‌گانه به واسطه تعین خود، تشخص ویژه‌ای را به ذات غیرشخصی خدای متعال بخشیده، موجب می‌شوند خداوند با اتصاف به آنها، در قالب یکی از خدایان اصلی یعنی برهما، ویشنو و شیوَه ظاهر شده، جهان را خلق کرده، آن را حفظ کند و در نهایت، بساط آن را برچیند. به همین دلیل، زمانی که سخن از سه کارکرد مهم خدای متعال، یعنی خلق، حفظ و نابودکنندگی است، هری (ویشنو متعال)، با به فعالیت در آمدن و پذیرش کیفیت عمل، برهما شد و به خلقت جهان پرداخت. آن‌گاه، به واسطه کیفیت خیر و نیکی، جهان را در طول دوره‌های گوناگون حفظ می‌کند، تا پایان دوره کَلِپه، که در آن زمان جنارَدَنه (از القاب ویشنو)، به واسطه کیفیت تاریکی شکل رودرَه مهیب را به خود می‌گیرد و جهان را نابود می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۱). از این رو، می‌توان به نسبتی بین خدای متعال و خدایان سه‌گانه دست یافت و با استفاده از صفات و کیفیات سه‌گانه، به بهترین شکل رابطه جنبه نیرگونه خداوند را با خدایان سه‌گانه تبیین کرد و تثلیث هندویی را در وحدت ذات خداوند هضم نمود.

اما در میان سه کارکرد فوق، آنچه نقش مهم‌تری در تحکیم رابطه خدای متعال با ماسوا ایفا می‌کند، کارکرد حفظ جهان است که از طریق تشخص، در قالب ویشنو محقق می‌شود. ویشنو، حافظ جهان است و وظیفه دارد در مواقعی که خطری جهان و موجودات آن را تهدید می‌کند، دخالت کرده، زمین را از لوٹ اشرار و دیوان پاک سازد. همین مسئولیت، متقابلاً ویشنو را محور حمد، ستایش، دعا و عرض حاجات قرار داده، جریان پرستش و عبودیت خدای متعال را به سمت وی هدایت می‌کند. چنین جایگاهی برای ویشنو در ویشنوپورانه، موجب شده زمانی که صحبت از خدای متعال و ذات غیرشخصی وی در کنار خدایان دیگر است، با نام ویشنوی متعال از او یاد شود (همان، ج ۱، ص ۱۳). اینها، حکایت از جایگاه رفیع‌تر این خدا، نسبت به خدایان هم‌تراز در این متن دارد.

از سوی دیگر، عملکرد ویشنو به عنوان جلوه کارکرد نگهدارندگی خدای متعال در نظم بخشیدن به مجموعه خدایان هندویی نیز بسیار مورد توجه ویشنوپورانه است. این عملکرد، این ظرفیت را داشته تا خدایان متکثر را به عنوان عاملان و کارگزاران وی برای حفظ جهان در ذیل ویشنو قرار داده، آنها را مظهر و تشخیص ویشنو معرفی کند؛ به این معنا که ویشنو در قالب خدایان در دوره‌های مختلف تاریخی و منوت‌رها ظاهر شده، جهان را حفظ می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۴-۱۵). از این رو، می‌توان خدایان و موجودات الوهی در نظام خدانشناسی ویشنوپورانه را اشکال متشخص و تجسدهای ویشنو دانست. بنابراین، خدایان متکثر را از طریق وی در راستای مبدأ واحدی، یعنی همان خدای متعال نظم بخشید.

۳. انتشار انرژی ویشنو ظهور مخلوقات

از جمله اموری که باید در ترسیم نظام خدانشناسی ویشنوپورانه مورد توجه قرار گیرد، رابطه خدا، جهان و پدیده‌های آن است. اینکه آیا خداوند، متباین از جهان بوده و خارج از آن به خلق و تدبیر آن می‌پردازد، یا موجودی ساری و جاری در همه مخلوقات است و این پدیده‌ها مظهر و صورتی از وی می‌باشند، در تصویر کلی خداباوری این متن نقش مهمی دارد.

از جمله مفاهیمی که در ویشنوپورانه، برای اشاره به خدای غیرشخصی به کار رفته، روح متعال است. از دیدگاه این متن، ویشنو روح متعال است که جهان از او نشئت گرفته و در او منحل می‌شود. این روح متعالی، با جهان یکی است و ذات و حقیقت همه امور را تشکیل داده، با آنها متحد است (همان، ج ۲، ص ۲۳۶). قید «متعال» احترازی است و برای متمایز کردن روح متعال از روح تجسم‌یافته «embodied spirit» به کار رفته است. برای تبیین روح تجسم‌یافته، انرژی ویشنو در درجات مختلف، تجسم و تجسد یافته، موجب پدیدار شدن، مخلوقات می‌شود (همان، ج ۵، ص ۲۳۵).

ارتباط دادن پیدایش موجودات با انرژی ویشنوی متعال، به‌خوبی رابطه اتحادی وی با جهان و پدیده‌های آن را تبیین می‌کند که در ترسیم تصویری وحدت وجودی از هستی به کار می‌رود. برای توضیح پیدایش موجودات، بر اساس این تصویر، باید گفت: ذات غیرشخصی خدای متعال، همچون انرژی منتشر می‌شود و ابعاد گوناگون موجودات، بسته به دور یا نزدیک بودن از منبع انرژی و بهره‌مندی از آن، پدیدار می‌شوند. این سلسله‌مراتب در ویشنوپورانه، بدین شکل چینش می‌شوند: در طبقه اول، خدایان اصلی یعنی برهما، ویشنو و شیوا قرار دارند. در طبقه دوم، خدایان و دوه‌ها قرار می‌گیرند. در طبقه سوم، ارواح ملازم جای دارند. به همین ترتیب، انسان‌ها حیوانات و گیاهان هریک به میزانی که از منبع انرژی دورتر می‌شوند، حظی کمتری از وجود می‌یابند (همان، ج ۲، ص ۹۲-۹۳).

با لحاظ این آموزه، به خوبی می توان رابطه بین خدای متعال و مخلوقات را در ویشنوپورانه به گونه ای تبیین کرد که انسجام ساختاری نظام خدانشناسی این متن حفظ شود؛ چراکه چنین تصویری با احکامی که برای ذات خداوند در این متن شمرده شده، سازگاری بیشتری دارد، و یکپارچگی و اصل وجود خداوند را کماکان حفظ کرده، بر آن خدشه ای وارد نمی سازد.

د. ترسیم نظام

با لحاظ اجزاء و مؤلفه های نظام خدانشناسی ویشنوپورانه و ربط و نسبت این اجزاء با یکدیگر، این نظام را می توان به صورت سلسله ای طولی از تجسّدات و تعینات ذات غیرشخصی خدای متعال به شکل زیر تصویر کرد:

در عالی ترین سطح و مرتبه سلسله طولی نظام فوق، ذات نیرگونه خداوند قرار دارد که دارای وجودی بسیط، غیرشخصی و فارغ از هرگونه صفت و کیفیتی است. همین ویژگی اشمال وی بر تمامی مراتب هستی را تصحیح می کند. در مرتبه بعد، ذات سگونه خداوند قرار دارد که عبارت از: ذات متصف به سه کیفیت روشنایی، گسترش و تاریکی است. در این مرتبه، ذات نیرگونه خداوند از حالت عدم تشخیص خارج شده و اولین تعینات، که همان صفات سه گانه باشد، می پذیرد. خداوند در این مرتبه، گاه با عنوان «بهگوان» خوانده می شود؛ عنوان «بهگوتّه» یا «بهگوان» مناسب ترین عنوانی است که برای اشاره به ذات بی نام و نشان روح متعال به کار می رود. این اسم متشکل از سه جزء «Bhā»، «ga» و «va» است که به ترتیب، به عنوان «حامی و تسلی بخش جهان»، «خالق جهان» و «اتحاد با کل جهان» دلالت می کند (همان، ج ۵، ص ۲۱۳). در مرتبه بعد، خدایان اصلی و سه گانه برهما، ویشنو و شیوه قرار دارند که صورت و شکل تشخیص یافته ذات خداوند متعال بوده و هریک در نتیجه اتصاف ذات نیرگونه به یکی سه کیفیت پدید آمده اند. خدای متعال، با در آمدن به صورت این خدایان، به انجام سه کارکرد اصلی خود، یعنی خلق و حفظ و نابودگری جهان می پردازد. در مرتبه بعد، خدایان و موجودات الوهی قرار دادند که گاه با عناوینی چون دوتّه و گرامه دوتّه خوانده می شوند و تجسد و تجسم جزئی تر مظهر نگهدارندگی خداوند، یعنی ویشنو هستند. ویشنو، برای حفظ جهان و انجام مسئولیت های خود در قالب این خدایان متجسد شده و در ادوار گوناگون تاریخی، در قالب شخصیت های الوهی به حفظ جهان می پردازد. همچنین نیکان و اجداد انسانی، که اصطلاحاً «پیتری ها» خوانده می شوند، نیز در این مرتبه قرار دارد. هرچند در ویشنوپورانه جایگاهی فروتری از خدایان فرعی، برای آنها لحاظ می شود. همچنان که گاه در تشریح ادوار گوناگون تاریخی گفته می شود که یک ماه موجودات زمانمند و این

جهانی، معادل به یک شب و روز نیاکان است؛ یک سال آنها، معادل یک شب و روز خدایان است و دوهزار سال از مجموع چهار دوره جهانی، معادل یک شب و روز برهماست (همان، ج ۵، ص ۱۷۰). سرانجام، و در مرتبه آخر تجسّدات خلقی خداوند قرار دارند که صورت تعیین یافته انرژی ویشنو متعال بوده و بسته به میزان بهره‌مندی از انرژی وی، در مراتب مختلف جای می‌گیرند. نظام خداشناسی ویشنوپورانه را می‌توان در قالب نمودار زیر به تصویر کشید:



نمودار فوق، نمایانگر سلسله مراتب تشخیص ذات نیرگونه خدای متعال بوده که ذاتی بسیط، یکپارچه و غیرشخصی است. از این رو، مشتمل بر تمامی مراتب هستی و مخلوقات است. همچنین ذات سه‌گونه، که با رنگی متفاوت نمایش داده شده، بیانگر مرتبه تعیین یافته‌ای نیست و تنها مصحح ظهور ذات غیرشخصی خدای متعال در قالب خدایان سه‌گانه است. در مرتبه خدایان سه‌گانه نیز سه خدای اصلی برهما، ویشنو و شیوه قرار دارند. از این میان، ویشنو از جایگاه رفیع‌تری برخوردار است و مراتب بعدی اساساً ظهور و تجسد وی به‌شمار می‌رود. موجودات الوهی نیز مشتمل بر خدایان فرعی و موجوداتی است که نوعی الوهیت دارند. در ویشنوپورانه تجسد ویشنو برای برقراری نظم و درستکاری در ادوار گوناگون تاریخی محسوب شده‌اند. سرانجام، پدیده‌های طبیعی جای دارند که حصه‌ای از انرژی ویشنو بوده، مشتمل بر تمامی موجودات اعم جانداران و جلوه‌های طبیعی خلقت می‌باشد.

هـ. نتایج هستی‌شناسانه

در اینجا برخی پیامدهای نظام خداشناسی ویشنوپورانه در بعد هستی‌شناسی بیان می‌گردد؛ چراکه این نتایج در دستیابی به فهم بهتری از این نظام، کمک شایانی خواهد نمود.

۱. اثبات وحدت وجود از طریق تبیین ساحات دوگانه ویشنو

از جمله ویژگی‌های نظام خداشناسی ویشنوپورانه، اینکه نظامی وحدت وجودی است و کل هستی را با ذات خدای متعال برابر می‌داند. در این نظام، ذات خدای متعال به‌عنوان حقیقتی غیرشخصی در ذات همه پدیده‌ها سریان داشته، و بلکه با تمامی موجودات متحد است.

همان‌گونه که گفته شد، در فقرات بسیاری از ویشنوپورانه، به صراحت از اتحاد ویشنو با موجودات و پدیده‌های طبیعی سخن می‌رود. تمامی ستارگان، جنگل‌ها، کوه‌ها، رودها و دریاها ویشنو دانسته شده، با او متحدند. از این رو، می‌توان گفت: این متن به لازمهٔ تفسیر خاص خود از هستی خدای متعال ملتزم بوده، تمامی موجودات را با ذات ویشنو یکی می‌داند؛ چراکه موظف است هستی و کثرات آن را به گونه‌ای به تصویر بکشاند که خدشه‌ای به وحدت و یکپارچگی ذات ویشنو وارد نگشته، محدودیتی برای ذات وی رقم نخورد.

آنچه ویشنوپورانه را در انجام رسالت فوق‌یاری رسانده، اثبات دو ساحت متعال و مشهود برای ذات ویشنوست. در فصل نوزدهم از کتاب اول این متن، در مورد شاهزاده پرکلاده (parahlāda) گفته می‌شود که در نتیجه انجام مراقبه، ویشنو بر او ظاهر شده، توانسته بود با وی متحد شود. وی پس از مدتی، به جهان خارج بر می‌گردد و با مشاهده آسمان و زمین، درمی‌یابد چه کسی بوده است و خود را پرکلاده می‌بیند. پس از آنکه ذهن او آرام گرفته و کنترل کلام، تفکر و عمل خود را به دست می‌گیرد، پوروشتمه (Purushottam؛ لقب کریشنه) را با صفات متضادی این‌گونه می‌ستاید که تو هم مشهودی و هم غیرمشهود (همان، ج ۲، ص ۶۲).

چنین بیان متضادی، اگرچه در ابتدا ممکن است غیرقابل درک باشد، اما ملاحظهٔ مبانی این متن در مورد هستی خدای متعال، آنها را موجه می‌سازد. در حقیقت، استفاده از مفهوم «روح متعال» برای اشاره به خداوند، این امکان را برای ویشنوپورانه فراهم ساخته تا عینیت خدا و جهان را به خوبی تبیین کند. خدا که روح متعال است، همان روح جهان‌شمولی است که در همه پدیده‌های عالم وجود دارد و با آنها متحد است و تمامی جهان، همانند بدن و صورتی برای این روح متعال است. در ویشنوپورانه، گفته می‌شود که ویشنو (هری)، متحد با همه اموری است که یا با نام‌های کوتاه و یا بلند مشخص می‌شوند و یا چیزهایی که نامی نمی‌توان بر آنها نهاد. آن‌گاه، برای تبیین این مسئله گفته می‌شود که او روح متعال است که لباس جهان را بر تن کرده است (همان، ج ۵، ص ۲۰۱).

ارائه تصویر فوق از ساحات گوناگون خدای متعال، به خوبی می‌تواند کثرات مشهود در عالم عین را

در وحدت ذات ویشنو هضم کند و با تفکیک دو ساحت متعال و ساحت مشهود، که در قالب جهان نمودار شده، ضمن تأکید بر وحدت ذات، کثرات را بدن و صورت وی تلقی کرده، از پذیرش کثراتی خارج از ذات پرهیز کند.

۲. نفی وجود ماسوا با تأکید بر کاستی‌های قوه فاهمه

از جمله ویژگی‌های نظام خدانشناسی ویشنوپورانه این است که در کنار اثبات وحدت وجود و مساوی دانستن ذات خداوند با تمام هستی، وجود ماسوا را وجودی موهوم و فاقد حقیقت خارجی معرفی می‌کند. در فصل دوم از کتاب اول ویشنوپورانه آمده است که جهان محسوس، به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای برای شناخت خداوند است. ویشنو از طریق امور محسوس و مشاهده‌پذیر قابل شناخت است. با این حال، از آنجاکه چنین شناختی ناشی از ظهور غلط‌انداز ویشنو در این پدیده‌هاست، می‌تواند به حجابی برای درک ماهیت ویشنو تبدیل شود؛ یعنی زمانی که این پدیده‌های جهان، منفک از ویشنو دیده شوند (همان، ج ۱، ص ۱۶۱۵). چنین تصویری از ماهیت جهان و پدیده‌های مشهود، این برداشت را به دست می‌دهد که از حیث هستی‌شناسی، این متن برای وجود ماسوا تحقق خارجی قائل نبوده، بلکه قوه فاهمه انسان به خطا گمان می‌کند. آنچه خدای متعال خود را در قالب آن ظاهر کرده، بهره‌ای از واقعیت دارد.

مکان دیگری که به خوبی می‌توان نفی وجود را از غیرخدا مشاهده کرد، فقراتی از ویشنوپورانه است که ذات خداوند را با علم و آگاهی مساوی می‌داند. در این فقرات، با استناد به تساوی ذات ویشنو با علم، وجود وی حقیقتی غیرشخصی و یکپارچه معرفی می‌شود. در پی آن، تمامی کثرات اعم از دریاها و اقیانوس‌ها و سایر پدیده‌های طبیعی را مظه‌ری از او معرفی می‌کنند که قوه فاهمه به اشتباه آنها را حقیقت پنداشته است (همان، ج ۲، ص ۳۰۹).

بنابراین، می‌توان گفت: از منظر ویشنوپورانه تنها حقیقتی که می‌توان نام وجود را بر وی نهاد، ذات خدای متعال است. هر آنچه موجود تلقی می‌گردد، در حقیقت اشکال و صورتی از این وجود صرف می‌باشند که جز در ذهن و قوه فاهمه، تحقق دیگری ندارند. شاید این معنا، تفسیر فقراتی از این متن باشد که خدا را متحد با کل جهان معرفی می‌کند و برای اشاره به حقیقت وی، تنها نام وجود (Sat) را شایسته وی می‌داند (همان، ج ۵، ص ۱۶۱۵).

هرچند برخی محققان همچون خود ویلسون، مترجم ویشنوپورانه، عباراتی را که از عدم تحقق واقعی موجودات سخن می‌گویند، ناظر به نفی وجود استقلالی پدیده‌های مشهود می‌دانند (ویلسون،

۱۸۴۰، ج ۱، ص ۱۷-۱۶). اما آنچه مسلم است، حتی اگر چنین معنایی مراد مؤلفان ویشنوپورانه باشد، در تبیین این وجود ربطی، به گونه‌ای که تضادی با صرف‌الوجود بودن خداوند نداشته باشد، تلاش جدی مشاهده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

- با ملاحظه نظام خداشناسی ویشنوپورانه و مؤلفه‌ها و اجزای تشکیل‌دهنده آن، می‌توان به نتایج زیر رسید:
۱. نظام خداشناسی ویشنوپورانه را باید سلسله‌مراتب طولی از تشخصات ذات غیرشخصی و بسیط خدای متعال دانست. در این نظام، خداوند دارای حقیقتی غیرشخصی است که ساری در همه پدیده‌هاست؛ تمامی موجودات در درجات و مراتب مختلف، مظهر و تشخصی وی می‌باشند.
 ۲. خداوند در ویشنوپورانه، دارای دو مرتبه نیرگونه و سه‌گونه است: در مرتبه نیرگونه، عاری از هرگونه صفت و کیفیتی است. در مرتبه سه‌گونه، پذیرای تمامی صفات و کیفیات می‌باشد. صفات خداوند افزون بر اینکه، حاکی از کمالات ذاتی خداوندند، دارای کارکردهای هستی‌شناسانه نیز بوده، مصحح افعال وی می‌باشند.
 ۳. خدای متعال با تشخص در خدایان اصلی، یعنی برهما، ویشنو و شیوه به انجام سه کارکرد مهم خود، یعنی خلق، حفظ و نگهدارندگی می‌پردازد. ویشنو نیز با ظهور و تجسد در خدایان فرعی و موجودات الوهی، به حفظ و اداره جهان اقدام می‌کند. از این رو، خدایان اصلی و فرعی و موجودات الوهی را باید وسیله‌ای برای انجام افعال و نفوذ اراده خداوند در جهان دانست.
 ۴. نظام خداشناسی ویشنوپورانه، نظامی وحدت وجودی است و هستی از دیدگاه این متن، وجودی یکپارچه است که با ذات ویشنو مساوی می‌باشد. از این رو، نمی‌توان تفکیک هستی‌شناسانه‌ای را بین ذات خدا و سایر موجودات در نظر گرفت. در این متن، آنچه غیر از خداست، تنها در اثر خطای قوه فاهمه موجود تلقی می‌گردند. در حقیقت، بهره‌ای از تحقق خارجی ندارند.

منابع

شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.

فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۷، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، چ چهارم، مشهد دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

Constance A. Jones, and James D. Ryan, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, US, Fact and File, An Imprint Infobase Publishing.

Rocher, Ludo, 1989, *The Purana: A History of Indian Literature*, V.2, Germany: Otto Harrassowitz.

Hardy, Friedhelm, *Viraha Bhakti- The early History of Krsna Devotion in South India*, Oxford University Press, 2001.

Prasoon, Shrikant, Rishis & Rishikas, 2009, New Delhi: Pustak Mahal.

Steven J. Rosen, 2006, *Essential Hinduism*, United State, Praeger Publishers, p.140

Wilson, H. H, 1840, *The Vishnu Purāna: A System of Hindu Mythology and Tradition*, Calcutta: punthi Pustak.

تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان

akbar.hosseini37@yahoo.com

سیداکبر حسینی قلعه بهمن / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵

چکیده

امروزه پرداختن به مباحث اخلاقی در ادیان، از اهمیت بالایی برخوردار است. با بررسی اخلاق در ادیان گوناگون، کشف ساختاری معین و مشخص امکان پذیر است. این پژوهش، در مقام ارائه و تحلیل چنین ساختاری است. در ساختار ادیان گوناگون، نظام اخلاقی براساس بنیان‌هایی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی شکل گرفته است و در هر نظام اخلاقی، دست کم شش عنصر نظریه ارزش، اصول مبنایی، قواعد اخلاقی، بیان عوامل انگیزشی، بیان ضمانت اجرا و توجیه نظام اخلاقی مشاهده می‌شود. با توجه به این تبیین، علم اخلاق و پژوهش‌های اخلاقی در مسیر تبیین نظام اخلاقی، به سه عرصه اخلاق توصیفی، که به توصیف نظام‌های اخلاقی می‌پردازد؛ اخلاق هنجاری، که در مقام کشف و یا تأسیس نظام اخلاقی است، و فرا اخلاق، که پژوهش‌های عقلانی و فلسفی است، در حوزه حقایق، مفاهیم، احکام و گزاره‌های اخلاقی تقسیم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، نظام اخلاقی، اصول اخلاقی، قواعد اخلاقی، توجیه اخلاقی، پژوهش‌های اخلاقی.

مقدمه

قرن‌ها از این پرسش مشهور سقراط از فیثاغورس می‌گذرد که: «آیا خداوند از آن رو به کاری که درست است فرمان می‌دهد که آن کار درست است، یا آن کار درست است؛ چون خداوند به آن فرمان می‌دهد». با همین پرسش است که مباحثات اخلاقی در مغرب زمین آغاز گردیده و جریان یافته است. اما با توجه به سرشت انسان، چندان دشوار نیست که گفته شود گفت‌وگوهای اخلاقی، میان انسان‌ها، از همان ابتدا، که انسان پا بر زمین نهاد، آغاز شده است. شاهد این موضوع، یافتن ردپای گفتارهای اخلاقی در کهن‌ترین آثار دینی و غیردینی انسان‌ها در شرق و غرب عالم است. اهمیت اخلاق در تفکرات و اندیشه‌های آدمی، به دلیل نقش اخلاق در زندگی، راه و روش زندگی و در نهایت، در سعادت و شقاوت آدمی است. از این رو، می‌توان گفت: اخلاق موضوعی در میان موضوعات گوناگون مورد نظر آدمیان در قرون متمادی بوده است. سال‌های بسیاری از تدوین و ارائه آثار مختلف بشری می‌گذرد، ولی هنوز این عرصه نه تنها جذابیت خود را از دست نداده، بلکه اقبال بدان نیز افزوده شده است. بی‌تردید حوزه اخلاق از چنین ویژگی‌ای برخوردار است و انسان از دقت و غور در آن هرگز بی‌نیاز نیست.

ادیان و آئین‌های بزرگ جهان، به عنوان یکی از مهم‌ترین جلوه‌های حیات انسانی، دارای بعدی اساسی با عنوان اخلاق می‌باشند (رک: حسینی قلعه‌بهمن و خواص، ۱۳۸۶، ص ۲۰-۲۲؛ Alston, ۱۹۶۷). در همین زمینه، در عرصه ادیان و پژوهش‌های ادیانی نیز مطالعه راجع به اخلاق و اخلاقیات از اهمیت بالایی برخوردار است. امروزه بخش وسیعی از مطالعات اخلاقی بر مطالعه اخلاق در ادیان اعم از تطبیقی و یا غیر تطبیقی متمرکز شده است.

اما بررسی اخلاقی و پژوهش در این حوزه مهم و دیرین در حیات انسان، از ابهامات و دشواری‌هایی برخوردار است که گاه محقق را در ساماندهی کار خود و نیز رسیدن به مقصود دچار مشکل می‌کند. این دشواری در ساحت‌های و عرصه‌های گوناگون خود را نشان می‌دهد. این نوشتار، تلاش دارد با ارائه طرحی پژوهش‌های اخلاقی، به‌ویژه پژوهش اخلاق ادیان را تسهیل کند.

تعریف اخلاق

«اخلاق» از جهت لغت، جمع خُلُق است و خُلُق همان ویژگی‌های درونی انسان است که در آدمی نهادینه و به اصطلاح ملکه شده است، به طوری که انسان بر اساس آن، خُلُق‌ها و خواها، کارها را بدون

اینکه نیاز به اندیشه فراوان داشته باشد، انجام می‌دهد (رک: مسکویه رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۸۵۷). برای نمونه، کسی که خلق کرم و سخاوت در او نهادینه شده باشد، آن‌گاه که در موقعیتی قرار گیرد که باید کار سخاوتمندانه انجام دهد، بدون درنگ و اندیشه به این کار مبادرت ورزیده، آن را انجام می‌دهد. معمولاً علمای اخلاق، این خُلق و خواها را به خلق‌های نیکو و خلق‌های زشت و ناپسند تقسیم می‌کنند. با این تعریف، انسان خوش اخلاق شخصی است که در او خلق‌های نیکو ملکه و نهادینه شده است. البته انسان بد اخلاق هم فردی است که در او خواهای رذیله ثابت یافته است. البته در اینکه به چه جهتی این خلق‌ها ذیل خلق‌های حسن و قبیح قرار می‌گیرند، ملاک‌هایی بیان شده است که در مباحث نظریه ارزش و یا ملاک حسن و قبح بدان‌ها پرداخته می‌شود.

در اصطلاح، اخلاق به نظام اخلاقی اشاره دارد؛ یعنی اصطلاحاً اخلاق اشاره به نظام اخلاقی‌ای دارد که در جامعه‌ای، فرهنگی، دینی و... جریان دارد و افراد متعلق به آن جامعه، فرهنگ، دین و... بدان گردن نهاده، از آن تبعیت می‌کنند و آن نظام، رفتار مردم و تابعان خود را به آرمان مورد نظر خود رهنمایی می‌کند. بنابراین، شایسته است که در تعریف اصطلاحی اخلاق، نظام اخلاقی را تعریف و از این راه، اخلاق را معرفی کنیم. پژوهشگری که درصدد کار در عرصه اخلاق ادیان است، باید به سراغ نظام اخلاقی آن دین برود و عناصر آن نظام اخلاقی را مورد مطالعه و تبیین قرار دهد.

پیش از ورود به مباحث نظام اخلاقی، توجه به یک مطلب اساسی ضروری است. هر نظام اخلاقی، بر پایه‌ها و بنیان‌هایی سامان می‌یابند. تفاوت نگرش افراد نسبت به این بنیان‌ها، نظام‌های اخلاقی گوناگونی را به ارمغان می‌آورد و موجب بسیاری از اختلافات اخلاقی می‌شود. این بنیان‌ها، در پنج شاخه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی قرار گرفته‌اند. در اینجا ابتدا آنها را توضیح داده، سپس وارد مباحث نظام اخلاقی می‌شویم.

مبانی اخلاق

محقق اخلاق، پیش از ورود به مباحث نظام اخلاقی، ناچار باید به برخی از موضوعات، به‌درستی اتخاذ موضع کند و با توجه به آن دیدگاه‌ها، وارد پژوهش‌های مطرح در عرصه اخلاق شود. این مطالب، در خارج از عرصه اخلاق مورد پژوهش قرار می‌گیرند و نتیجه آن پژوهش‌ها مبنا و شالوده دیدگاه‌های اخلاقی واقع می‌شوند. به این قبیل مباحث، «مبانی اخلاق» اطلاق می‌گردد.

در یک نگاه اولیه، مبانی پژوهش‌های اخلاقی به شرح ذیل در چند گروه طبقه‌بندی می‌گردند:

الف. مبانی هستی‌شناختی؛ ب. معرفت‌شناختی؛ ج. ارزش‌شناختی؛ د. انسان‌شناختی و ه. الهیاتی.

در مبانی هستی‌شناختی، موضوعاتی همچون واقعیت عینی عالم یا واقعیت نداشتن عالم، پذیرش وجود عالم غیب و شهود و یا انکار عالم غیب و ماوراء، پذیرش وجود ارزش‌ها در عالم و یا نفی وجود آنها، از مهم‌ترین موضوعاتی است که باید پیش از ورود به پژوهش‌های اخلاقی درباره آنها تصمیم‌گیری شود. برای نمونه، محققى که اصل وجود عالم را انکار می‌کند، در عرصه اخلاق به نوعی وارد می‌شود و کسی که وجود عالم را قبول کرده است، به نوعی دیگر. همچنین در سایر قسمت‌ها.

در مبانی ارزش‌شناختی، محقق به دنبال یافتن چستی ارزش‌ها، به‌طور عام و ارزش اخلاقی به‌طور خاص است. همچنین طراحی هندسه ارزش‌ها و تعیین ارزش‌های ذاتی و عرضی در این قلمرو مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

در عرصه معرفت‌شناختی نیز مبانی‌ای مهم و اساسی وجود دارد که توجه بدان‌ها لازم و ضروری است. بحث از امکان معرفت، ابزار معرفت، نظریه صدق و دیدگاه موردنظر در ناحیه توجیه از امور مهم این عرصه است. از مبانی انسان‌شناختی نیز موضوعاتی مهم و قابل تأمل هستند؛ اینکه آیا انسان موجودی تک‌ساختی است و یا دو ساختی، ساحت‌های وجودی انسان کدامند. اگر انسان موجودی چند ساحتی است، اصالت با کدام ساحت است و اینکه اساساً رابطه میان این ساحت‌ها چگونه است.

آیا انسان بدون داشتن مسئولیت و تکلیف، پا به عرصه حیات می‌گذارد و یا اینکه اساس وجود او بر تکلیف و مسئولیت استقرار گرفته است، موضوعی انسان‌شناختی است که پرداختن به آنها ضروری است.

انسان موجودی مختار است و یا به جبر پا به عرصه حیات گذاشته است و به جبر باید دوران زندگی را طی کند از مبانی انسان‌شناختی است که اخلاق‌پژوه را چاره‌ای جز پرداختن به آن نیست.

در نگاهی دیگر، انسان موجودی است با توانایی‌ها و ظرفیت‌های خاص و ویژه. برای نمونه، این موجود می‌تواند با استفاده از حواس ظاهری و باطنی خود و یا با به‌کارگیری قوای عقلانی خویش و یا از طریق شهود و مکاشفه و در نهایت، با ابزار توانمند وحی از خود، عالم اطراف خویش و دنیای ماورای عالم ماده و حتی از خدای بی‌همتا، آگاهی‌های فراوانی به‌دست آورد. انسان می‌تواند در یک مسیر مشخص و تعریف‌شده، هستی خود را کمال بخشد و یا آن را به ورطه سقوط کشاند. به‌عبارت دیگر، انسان موجودی است با ظرفیت کمال و سقوط. وی همچنین دارای این توانایی و ظرفیت است که نظام‌های گوناگون اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی، و امثال آن را بپذیرد. این نکته‌ها از ظرفیت‌های وجودی اوست.

اما در مبانی الهیاتی، محقق لازم است راجع به اموری در باب حقیقت غائی دیدگاه‌هایی را انتخاب نماید و براساس آن، دیدگاه‌ها وارد مباحث اخلاقی گردد. آیا عالم خالقی دارد یا خیر در صورت وجود خالق برای عالم، این عالم مخلوق خالقی یکتاست، یا عالم بیش از یک خالق دارد، اولین گام در مباحث الهیاتی است. اینکه خدای عالم دارای تمام کمالات است، خداوند متعال حکیم است و کار لغو و بی‌هدف انجام نمی‌دهد، خداوند متعال در خلقت عالم بی‌هدف نبوده است و انسان را برای هدفی خاص آفریده است و همگی در ذیل مباحث الهیاتی قرار گرفته و لازم است به آنها توجه کامل شود.

نظام اخلاقی

اخلاق، همان نظام اخلاقی‌ای است که در یک جامعه، فرهنگ، دین، گروه و... جریان دارد. نظام اخلاقی در این معنا، دارای عناصری است که در بیان نظام اخلاقی هر دین و آئینی باید بدان‌ها توجه کرد.

۱. بیان نظریه ارزش اخلاقی؛ اینکه ملاک خوبی و بدی، درستی و نادرستی، بایسته و نبایسته بودن و وظیفه اخلاقی بودن به چیست؟ آیا غایت‌گرایی راه درست است، یا فضیلت‌محوری و یا وظیفه‌گرایی یا اخلاق مبتنی بر حقوق؟
 ۲. بیان اصول مبنایی و اصلی اخلاق؛ یعنی اصولی که مبنای احکام اخلاقی قرار می‌گیرند و احکام اخلاقی بر روی آنها چیده می‌شود.
 ۳. بیان اصول استنتاجی و اشتقاقی؛ یعنی احکام فرعی که بر اساس احکام مبنایی به‌دست می‌آیند و صادر می‌شوند.
 ۴. بیان عوامل انگیزشی و تحریک‌کننده به سوی عمل به احکام اخلاقی؛ یعنی امتیازاتی که به اشخاص رعایت‌کننده احکام اخلاقی داده می‌شود.
 ۵. بیان ضمانت اجرای احکام اخلاقی؛ جرایمی که برای شکنندگان احکام اخلاقی در نظر گرفته می‌شود.
 ۶. بیان هدف اخلاق و یا توجیه اخلاقی بودن (Moral justification)؛ اساساً چرا انسان باید اخلاقی زندگی کند؟ هدف اخلاقی بودن چیست؟ و چرا رعایت یک نظام اخلاقی خاص صحیح و موجه است؟
- تلاش عالمان اخلاق در همه ادیان و فرهنگ‌های مختلف بر این است که نظام اخلاقی کامل، عیاری برای خود و جامعه خود تدارک ببینند. در این مسیر، وقتی یک نظام اخلاقی کامل است که این عناصر به دقت در آنها مورد استفاده قرار گرفته باشد.

همچنین وقتی سخن از اطلاق و نسبیّت اخلاق به میان می‌آید، در یک معنای روشن، وابستگی نظام اخلاقی به فرهنگ، اقوام، ملل و... مورد توجه قرار می‌گیرد. البته هنگام گفت‌وگو از رابطه اخلاق با سایر حوزه‌ها همچون دین، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و...، محوری‌ترین نکته رابطه نظام اخلاقی با این امور است.

حاصل اینکه می‌توان گفت: اخلاق در معنای اصطلاحی، همان نظام اخلاقی است با آن عناصر و ارکانی است که مورد اشاره قرار گرفت.

نظریه ارزش

دیوید مک نارتون، در بیان نظریه ارزش می‌نویسد: «نظریات اخلاقی در پی فراهم آوردن روشی کلی برای حل مسائل اخلاقی خاص هستند؛ روشی موجه برای تعیین اینکه چه انواعی از افعال درست و چه انواعی نادرستند» (مک نارتون، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹). به تعبیری روشن‌تر، نظریات اخلاقی برای تعیین رفتارهای اخلاقاً درست و اخلاقاً نادرست مورد استفاده قرار می‌گیرند. با این سنجه و معیار، می‌توان مسائل اخلاقی را حل کرد و مشکلات آن حوزه را مرتفع ساخت. در هر نظام اخلاقی، اگر به اخلاق نگاهی سامان‌مند داشته باشیم، به طور قطع این عنصر، مهم‌ترین رکن آن نظام است. سایر ارکان نظام اخلاقی، به نوعی بر این پایه استوار می‌شوند.

در هر نظریه اخلاقی، روند استدلالی وجود دارد که از ادعاهای اخلاقی خاص‌تر به مدعیات اخلاقی عام‌تری سیر می‌کند. هر نظریه اخلاقی سه سطح دارد: سطح اول، دربردارنده احکام اخلاقی است که ارزش‌های اخلاقی کارها یا افراد را مطرح می‌سازد. این سطح، هدف نهایی استدلال اخلاقی و نقطه‌ای است که در آن تفکر اخلاقی به شکل یک توصیه عملی ظهوری می‌یابد. برای مثال، این جمله که «من نباید عمل الف را انجام دهم»، حکمی اخلاقی است. سطح دوم، یک نظریه اخلاقی دربردارنده اصول اخلاقی است که ارزش‌های انواع یا طبقه‌ای از اعمال را نشان داده، در این قالب مطرح می‌شود که: «اعمالی از نوع عمل الف، خطا هستند». در سطح سوم و بالاترین سطح، معیارهای اخلاقی قرار دارند که به ارائه ملاکی برای درستی هر عمل می‌پردازند (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۱۸).

در باب نظریه ارزش، تاکنون دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که آنها را می‌توان در چهار قالب دسته‌بندی کرد:

۱. نظریات ارزش غایت‌گرایانه (Teleological Ethics): در این گروه از نظریات، نخست یک هدف و غایتی که خارج از حوزه اخلاق دارای ارزش است، تعیین می‌گردد. سپس، رفتارها و صفت‌های اختیاری آدمیان با آن هدف و غایت سنجیده می‌شوند. در صورتی که آن هدف را تأمین کنند، به آن

رفتارها و صفت‌های اختیاری ارزش اخلاقی مثبت داده می‌شود. در صورتی آن هدف و غایت را تأمین نکند و خلاف آن را ایجاد کند، به آنها ارزش اخلاقی منفی داده می‌شود. نظریات غایت‌انگارانه می‌گویند که ملاک اساسی یا نهایی درست، نادرست، الزامی و... به لحاظ اخلاقی، عبارت است از: آن ارزش غیراخلاقی که به وجود می‌آورد. مرجع نهایی مستقیم یا غیرمستقیم، باید میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه نسبی خیر بر شر باشد (فرانکا، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

اندیشمندان عالم راجع به اینکه چه هدف و غایتی باید در ارزش اخلاقی مورد توجه قرار گیرد، اختلاف نظر دارند؛ عده‌ای آن غایت را در وجود انسان و استعدادها و قرار داده، معتقدند: کاری خوب است که استعدادها را به فعلیت برساند و به تعبیری، کمالی را در انسان پدید آورد. گروهی هم آن غایت را در کمال و استعدادها را در نظر نمی‌گیرند. با این حال، آن غایت را به گونه‌ای راجع به خیر و لذت و سود او تعبیر می‌نمایند. گروه اول، را معمولاً «کمال‌گرا» (Perfectionist) و دسته دوم را «نتیجه‌گرا» می‌خوانند.

۲. نظریات فضیلت‌محور: در این نگاه، آنچه که یک رفتار را اخلاقاً خوب تفسیر می‌کند، این است که آن رفتار، از منشائی انسانی و از یک فضیلت انسانی برخاسته باشد. به عبارت دیگر، وقتی در اخلاق فضیلت‌محور، عملی خوب و درست معرفی می‌شود، منظور این است که آن رفتار، از منش درست و از یک فضیلت انسانی سرچشمه گرفته است. وقتی کاری بد ارزیابی می‌شود، یعنی آن عمل ریشه‌ای غیرانسانی دارد و به نوعی از ابعاد غیرانسانی و حیوانی وی پدید آمده است. «بنابراین، فرد عاری از فضایل اخلاقی و حتی فاقد انگیزه‌های فضیلت‌مندانه اگر با انگیزه‌های سودگرایانه یا برای صرف اطاعت از قانون، همان فعلی را انجام دهد که شخص فضیلت‌مند در شرایط او انجام می‌دهد، فعلش ارزشمند نیست» (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۸).

کاری که بر عهده فضیلت‌محورهاست، این است که باید نخست ابعاد وجودی انسان را تعیین، سپس ابعاد انسانی و غیر انسانی آنها را معین سازند، در گام سوم، بگویند که آیا برای مثال، راستگویی نتیجه ابعاد انسانی ماست و یا ریشه در ابعاد حیوانی آدمی دارد.

۳. نظریات وظیفه‌گرا: این‌گونه نظریات ارزش، به نوعی، نه به محصول و نتیجه اعمال و رفتارهای آدمی نظر دارند و نه به ریشه و خاستگاه آن. ملاک آنها در درستی و خطایی اعمال و رفتارهای آدمی، خود آن رفتارهاست؛ یعنی باید آن رفتارها خودشان مورد نظر قرار گیرند که آیا خوب هستند و یا بد، درست‌اند و یا خطا، بایسته‌اند و یا نبایسته؟ «وظیفه‌گرا معتقد است: عمل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً

درست یا الزامی باشد، حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد» (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

اما با چه ابزاری باید رفتارها را مورد بررسی قرار داد؟/ ایمانوئل کانت از عقل عملی سخن گفته، معتقد است: باید آدمی به عنوان موجود عاقل به آنها نظر کند و عقل عملی وی حکم کند که چه ارزش اخلاقی‌ای برای آن رفتار، در آن رفتار مشاهده می‌کند.

اخلاق مبتنی بر تکلیف کانت، اخلاقی است که بر پایه اصالت عقل استوار است... کانت به خود می‌بالد که اخلاقی را بنا نهاده است که مستقل از متافیزیک است. در نظر کانت... چنین توصیه می‌شود که عمل منحصرأ باید به وسیله تکلیف و به تبعیت از قانون اخلاقی که در ضمیر انسان مفسطور است انجام گیرد (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۱۰۱).

از سوی دیگر، پیروان نظریه امر الهی هم معتقدند: باید در رفتار مزبور به دنبال یافتن امر و نهی الهی بود که خداوند آیا به آن رفتار امر کرده است که آن فعل خوب گردد و یا نهی کرده است که آن عمل بد تلقی گردد.

نظریه امر الهی که به نام حسن و قبح الهی نیز شناخته شده است، معتقد است که معیار صواب و خطا، اراده یا قانون خداست. طرفداران این نظریه گاهی می‌گویند که (صواب) و (خطا)؛ یعنی متعلق امر و نهی خدا. آنها حتی اگر هم (صواب) و (خطا) را این‌گونه تعریف نکنند، ولی همگی معتقدند یک عمل یا یک نوع عمل فقط در صورتی صواب یا خطاست - و به این دلیل صواب یا خطاست - که خدا به آن امر کرده یا آن را ممنوع داشته است. به عبارت دیگر، آنچه نهایتاً عملی را صواب یا خطا می‌سازد، این است که خدا به آن امر کرده یا آن را ممنوع نموده است و نه چیز دیگر (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳).

۴. نظریات حق محور: این دسته نظریات ارزش، ملاک خوبی و بدی رفتارها را هماهنگی با حقوق انسانی قرار می‌دهند. به باور آنان، «خوب» چیزی است که حقوق انسان‌ها را تأمین کند و «بد» چیزی است که از بین برنده آن حقوق باشد. به عبارت دیگر، خوبی و بدی و بایستگی، و نبایستگی، بعد از تعریف حقوق شکل پیدا می‌کند و نه پیش از آن. «حق مقدم بر وظیفه است؛ یعنی وظایف بر حسب حقوق تعریف می‌شوند، چنانکه طرفداران اخلاق حق محور می‌گویند» (داروال و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

اکنون با توجه به این دسته‌ها در نظریه ارزش، در ادیان مختلف، می‌توان نگاه‌های گوناگونی را نسبت به این موضوع به دست آورد. اما آنچه که بیشتر به چشم می‌خورد، نگرش‌های غایت‌گرایانه است. براین اساس، اگر به آئین هندو نظر افکنیم متوجه می‌شویم که چهار هدف مهم در زندگی فرد مدنظر قرار است: درمه (کسب فضیلت)، کامه (لذت بردن)، ارته (کسب ثروت) و مکشه (نجات و رهایی). در هر مرحله‌ای از زندگی، یکی از این اهداف و رابطه افعال و اوصاف اختیاری آدمی، خوبی و بدی

آنها را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر، نوعی غایت‌گرایی را در این آئین مشاهده می‌کنیم. همچنین در آئین بودا، رسیدن به نیروانه می‌تواند به عنوان یک غایت مورد توجه قرار گیرد. با این تحلیل در آئین بودا، نگرشی غایت‌گرایانه کمال‌گرا دیده می‌شود. در یهودیت هم نگرشی غایت‌گرایانه (تنبیه، ۱۳:۴) و گاه وظیفه‌گرایانه (همان) قابل تصور است. در مسیحیت (مرقس ۱۶: ۱۵-۱۶) و اسلام هم نگرش غالب، نگرشی غایت‌گرایانه است، هر چند افرادی مثل اشاعره در عالم اسلام را ذیل وظیفه‌گرایان قرار می‌دهند و یا افرادی که در مسیحیت هفت فضیلت بشری و الهیاتی را مطرح می‌سازند. به هر حال، این موضوع، مطلبی قابل بحث در ادیان مختلف است.

اصول بنیادین

در نگرش‌های اخلاقی، برخی معتقدند که فرد باید در هر موقعیتی، بدون رجوع به اصول و قواعد اخلاقی عام، تصمیم بگیرد که چه رفتاری و عملی اخلاقاً خوب است و چه رفتاری بد. این نگاه به اخلاق، آدمی را در حالتی قرار می‌دهد که لازم است در هر زمانی و برای هر رفتاری و یا صفت اختیاری، تصمیمی مناسب اتخاذ کرده، آن را عملی کند. به این عده، اندیشمندان «عمل‌نگر» اطلاق می‌شود و به نوعی اخلاق وضعیت را مطرح می‌سازند. سودگرایان عمل‌نگر (Act utilitarianism) که تقریری از غایت‌گرایی اخلاقی‌اند، یکی از این گروه نظریات را ارائه کرده‌اند: «سودگرایی عمل‌محور معتقد است که یک عمل خاص تنها و تنها در صورتی درست است که هیچ کار ممکن دیگری برای فاعل در آن زمان، نتایج بهتری نداشته باشد» (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۸) به عبارت دیگر، یک سودگرای عمل‌نگر، باید در هر موردی به این اندیشه پردازد که آیا عمل او بیشترین سود را دارد، یا خیر. همچنین، «هرگز [وظیفه‌گروی عمل‌نگر در شکل کمتر افراطی]، نمی‌تواند اجازه دهد که قاعده‌ای کلی - درباره آنچه باید انجام گیرد - جانشین یک حکم جزئی مناسب شود؛ آنچه امروز (اخلاق وضعیت) نامیده می‌شود، این هر دو شکل وظیفه‌گروی عمل‌نگر را دربر می‌گیرد» (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

از سوی دیگر، قاعده‌نگرها برآنند که می‌توان قواعد اخلاقی‌ای را تنسیق و یا کشف کرد که اعمال جزئی و یا صفات اختیاری آدمی را تحت پوشش گرفته، حکم اخلاقی آنها مشخص نماید. در این نگاه، وظیفه‌عالمان و مجتهدان اخلاقی، کشف یا جعل این قواعد و تعیین حدود اعتبار آنهاست.

اصولی اخلاقی، نظیر اصل پاکدامنی، اصل عدالت یا قاعده زرین، مبنایی در اختیار عامل قرار می‌دهد تا به استناد آن در مسئله‌ای که پیش می‌آید نظر کند و آن را مورد بررسی قرار دهد. این اصل جنبه‌هایی از عمل را در برابر او عیان می‌سازد؛ او را بر حذر می‌دارد از اینکه در آن عمل به صورت سرسری یا ناقص

نظر کند. سر فصل‌هایی در اختیار او می‌گذارد تا با ارجاع به آنها نسبت‌های امیال و اغراضش را ملاحظه و بررسی کند و از این رهگذر، باعث می‌شود که عامل در تفکرش صرفه‌جویی کند. این اصل مسیر به عوامل مهمی است که او باید مدنظر قرار دهد و از این طریق تفکر او را هدایت کند. پس اصل اخلاقی، حکمی برای عمل کردن یا پرهیز از عملی معین نیست: وسیله‌ای است برای تجزیه و تحلیل وضعیتی خاص. درستی یا نادرستی عمل را تمامیت وضعیت معلوم می‌کند نه قواعد به خودی خود (هولمز، ۱۳۸۹، ص ۴۴۹).

وجود اصول بنیادین در هر نظام اخلاقی، دست‌کم دارای دو ثمره اساسی است: اول اینکه با اینکه خود از اصلی دیگر استنتاج نمی‌شوند، اما، مبنای به‌دست آوردن احکام و گزاره‌های اخلاقی دیگری قرار می‌گیرند. به عبارت، «اصول پایه‌آنهاستند که گزاره‌های دیگر را از آنها استنتاج می‌کنیم و خودشان از اصل یا اصول دیگری استنتاج نمی‌شوند» (همان، ص ۳۷۷). در این نگاه، اصول بنیادین، سرچشمه صدور دیگر قواعد و اصول اخلاقی می‌باشند.

دومین ثمره داشتن اصول بنیادین در نظام‌های اخلاقی، راه برون‌رفت از تعارضات اخلاقی و چالش‌های اخلاقی است. بی‌تردید در راستای اجرای هر نظام اخلاقی‌ای، مشکلات و چالش‌هایی اخلاقی شکل می‌گیرد. براساس یک حکم اخلاقی، فرد ملزم به اجرای یک فرمان اخلاقی است. در همان حال، براساس حکمی دیگر، که در همان موقعیت قابل جریان است، حکمی دیگر لازم‌الاجراست. «تعارضات اخلاقی وقتی به وجود می‌آیند که دو تکلیف اخلاقی کاملاً مستقل در موردی خاص قابل اجرا نباشند» (اتکینسون، ۱۳۶۹، ص ۳۵) در این هنگام، نقش اصول بنیادین پررنگ‌تر می‌شود. در صورتی که یک طرف تعارض اصل مبنایی باشد، عمل بدان اولویت پیدا می‌کند. در صورتی که خود آن اصل در محل تعارض نباشد، نزدیک‌ترین حکم به آن اصل در هندسه اصول و قواعد اخلاقی آن نظام مدنظر قرار می‌گیرد.

با توجه به تعارضات اخلاقی، هر چه تعداد اصول بنیادین یک نظام اخلاقی کمتر باشد، حل چالش‌ها و برون‌رفت از آنها، ساده‌تر خواهد بود. براین اساس، نظام‌هایی که تنها یک اصل اخلاقی بنیادین دارند، نظام اخلاقی یگانه‌گرا و نظام‌های اخلاقی دارای چندین اصل نظام‌های اخلاقی تکثرگرا خوانده می‌شوند (رک: مک نوتن، ۱۳۸۶، ص ۲۹۷).

مشکل واضح نظام اخلاقی تکثرگرا، مسئله تعارض اخلاقی است. در جایی که چند اصل اخلاقی وجود دارد این امکان هست که بیش از یکی از آنها در موقعیتی خاص به کار آید و پاسخ‌های متعارض به این پرسش دهند که کدام عمل درست است؟» (مک نوتن، ۱۳۸۶، ص ۳۰۳)

در اخلاق اسلامی، بایستگی عدالت در زمره اصول بنیادین معرفی شده است (رک: نراقی، ۲۰۰۲م، ص ۲۲۲).

در نظام اخلاق مسیحی، شهرت بر آن است که اصل محبت و دوست داشتن دیگران، اعم انسان‌های خوب یا بد، اصل مبنایی اخلاق است (ر.ک: منسکی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۳۲۷). همچنین در یهودیت، قبح زنا با محارم در این جایگاه قرار دارد (ر.ک: همان، ص ۲۸۰). در آئین هندو (۱۹۹۷، ص ۴۰) و بودا هم، اصل اهیمنسا (Ahimsa) در زمره اصول بنیادین قرار گرفته است (ر.ک: منسکی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷).

قواعد استنتاجی

در هر نظام اخلاقی، با انبوهی از قواعد اخلاقی مواجه هستیم که برای راهنمایی تابعان آن نظام اخلاقی تدوین و ارائه شده است. این قواعد اخلاقی، از دو ویژگی مهم برخوردارند: الف. عنصر توصیه در آنها وجود دارد و حتی اگر در قالب بیانات ارزشی قرار گیرند، باز هم توصیه‌ای برای افراد تحت پوشش خود تلقی می‌گردند؛ ب. تعمیم به تمام موارد مشابه، به گونه‌ای که در موارد مشابه، این قاعده خاص اجرا می‌گردد. «ما برای انجام کارهای درست نیاز به راهنمایی داریم. آنچه این نیاز را برآورده می‌سازد مجموعه‌ای از قواعد آزمایش شده است که ما را قادر می‌سازد تا آنچه را در موارد گذشته فراگرفته‌ایم در موارد جدید به کارگیریم. اصول اخلاقی برای این کار مناسبند» (مک ناوتن، ۱۳۸۶، ص ۲۹۸).

قواعد اخلاقی، بدنه اصلی نظام اخلاقی را شکل می‌دهد و مردم بیشتر با آن قواعد سروکار دارند. در واقع کتب اخلاقی، مواظ اخلاقی، ابزارات اخلاقی، اغلب بیان قواعد استنتاجی‌اند. احکام حسن صداقت، قبح خیانت، لزوم امانت‌داری، رعایت ادب در گفت‌وگو و... از جمله قواعد اخلاقی می‌باشند. لازم به یادآوری است که گاه در مقام عمل، میان این قواعد اخلاقی تراحماتی پیش می‌آید که لازم است با به‌کار بردن روش‌های حل تراحم اخلاقی، آنها را مرتفع نمود و درست‌ترین و موجه‌ترین قاعده اخلاقی را اعمال نمود.

بیان عوامل انگیزشی

بی تردید، ارائه اصول و قواعد اخلاقی خالی از هرگونه تشویق یا تنبیه، عملاً آن اصول و قواعد را از کار انداخته، آنها را به احکام و گزاره‌هایی کاملاً صوری تبدیل می‌سازد. کاشفان و یا سازندگان نظام‌های اخلاقی، ضروری است برای جدی گرفتن اصول و قواعد اخلاقی از سوی مخاطبان، مشوق‌هایی را در ضمن آن احکام نشان دهند که انگیزه آنان را در گردن نهادن به آن احکام افزایش دهد و میل به ترک آن اصول و قواعد را کاهش دهد. چنین اتفاقی در اخلاق ادیان رخ داده است و ذیل هر حکم اخلاقی، امتیازاتی برای عمل‌کنندگان به آن حکم دیده شده است. برای نمونه، در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» (انسان: ۶۵)؛ به

یقین ابرار (و نیکان) از جامی می نوشند که با عطر خوشی آمیخته است، از چشمه‌ای که بندگان خاص خدا از آن می نوشند، و از هر جا بخواهند آن را جاری می سازند!

همچنین در عهد عتیق آمده است: «کاش که دلی را مثل این داشتند تا از من می ترسیدند و تمامی اوامر مرا در هر وقت بجا می آوردند تا ایشان را و فرزندان ایشان را تا به ابد نیکو باشد» (تثنیه، ۵: ۳۰) در این فقره، به بنی اسرائیل گفته شده در صورتی که فرامین و احکام الهی را اطاعت کنند و به انجام برسانند، تا ابد برای آنها خیر و خوبی در نظر گرفته می شود. همچنین در انجیل متی آمده است: «چون صدقه دهی دست چپ تو از آنچه دست راست می کند مطلع نشود تا صدقه تو در نهان باشد و پدر نهان بین تو، تو را آشکارا اجر خواهد داد» (متی، ۶: ۵-۴) این نکات، در حقیقت انگیزه عمل به اصول و قواعد اخلاقی را افزایش می دهد و رعایت آنها را افزایش می دهد.

روشن است که این تشویقات گاهی ممکن است در همین دنیا باشد و گاه در جهان آخرت. تشویق‌های دنیایی نیز ممکن است درونی باشند که روح و جان فرد به آن تشویق آراسته گردد. همچنین ممکن است بیرونی باشند که فرد در عالم خارج آن امتیاز را به دست آورد.

مشوق‌های اخلاقی دنیایی درونی

مشوق‌هایی این جهانی که انگیزه افراد را برای عمل به قواعد اخلاقی افزایش می دهند و به نوعی دلیل بر عمل نزد افراد قرار می گیرند، بسیارند. برای نمونه، امام محمدباقر علیه السلام می فرمایند: «إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۹)؛ یعنی مؤمنان خوش اخلاق که با مردم رفتاری اخلاقی دارند، دارای بالاترین مرتبه ایمان هستند. ایمان یک واقعیت درونی آدمیان است که در این جهان برای انسان‌ها در نظر گرفته شده است. بنابر این روایت، کسی که با مردم اخلاقی تر برخورد کند، ایمانش به بالاترین مرتبه و درجه کمال خواهد رسید. همچنین در *مزامیر* آمده است:

خوشا به حال کسی که به مشورت شریان نرود و به راه گناهکاران نایستد و در مجلس استهزاکنندگان نشیند، بلکه رغبت او در شریعت یهوه است و روز و شب در شریعت او تفکر می کند. پس مثل درختی نشاندۀ نزد نهرهای آب خواهد بود که میوه خود را در موسم می دهد و برگش پژمرده نمی گردد و هر آنچه می کند نیک انجام خواهد بود (مزامیر، ۱: ۳-۱).

این فقرات، حکایت از این واقعیت دارد که اگر کسی قواعد اخلاقی مذکور را رعایت نماید، از درون احساس شادابی داشته، درونش به خزان کشیده نمی شود. در تمامی متون دینی چنین مشوق‌هایی وجود دارد که زمینه ساز عمل می باشند.

مشوق‌های اخلاقی دنیایی بیرونی

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ صَدَقَ لِسَانُهُ زَكَى عَمَلُهُ وَ مَنْ حَسَنَتْ نِيَّتُهُ زِيدَ فِي رِزْقِهِ وَ مَنْ حَسَنَ بَرَّهُ بِأَهْلِ بَيْتِهِ مَدَّ لَهُ فِي عُمْرِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ کسی که زبان صادق داشته باشد، عملش پاک می‌شود و رزق و روزیش افزایش پیدا می‌کند. و کسی که به خانواده‌اش نیکی کند، طول عمر پیدا می‌کند. این نوع مشوق‌ها با نشان دادن تأثیر دنیایی رعایت قواعد اخلاقی، آدمیان را به رعایت آنها تحریک می‌کند.

مشوق‌های راجع به حیات پس از مرگ

در این گروه تشویق‌ها، پاداش‌هایی برای اعمال اخلاقی معرفی شده‌اند که در حیات پس از مرگ به آدمی می‌رسد. برای نمونه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مَا يُوضَعُ فِي مِيزَانِ امْرِئٍ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَفْضَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ» (همان، ص ۹۹)؛ در ترازوی عمل آدمی در روز قیامت چیزی بهتر از حسن خلق قرار داده نشده است. یا در انجیل مرقس آمده است: «۱۷ چون به راه می‌رفت شخصی دوان دوان آمده پیش او زانو زده سؤال نمود که "ای استاد نیکو چه کنم تا وارث حیات جاودانی شوم؟" عیسی بدو گفت: "چرا مرا نیکو گفتی و حال آنکه کسی نیکو نیست جز خدا فقط؟ احکام را می‌دانی زنا مکن قتل مکن دزدی مکن شهادت دروغ مده دغا بازی مکن پدر و مادر خود را حرمت‌دار"» (مرقس: ۱۰: ۱۷-۲۰).

ضمانت اجرا

در هر نظام اخلاقی کامل عیار، لازم است ذیل هر اصل و یا قاعده اخلاقی، جریمه‌هایی قرار گیرد تا در صورت نقض و عدم رعایت آن اصول و قواعد، فرد ناقض به اقتضای نقضی که انجام داده است، مورد مجازات قرار گیرد. برای نمونه، در آئین زردشت، باب خاصی برای گناهان، اعم از اخلاقی و یا شرعی در نظر گرفته شده است که مجازات‌های آنها را بیان می‌دارد. کمترین درجه گناه، فرمان است و چه بسا که با پشیمانی فرد و پیت patet، یا توبه کردن و پتت‌خوانی بخشوده شود. برای نمونه، در خانه‌ای هر گاه کسی ویدران (Wideran) شود، یعنی بمیرد، اگر تا یک ماه در تابستان و تا نه شب در زمستان، کسی بدان خانه رود، مرتکب گناه شده است. غذاهای پخته نشده در تابستان یک ماه و زمستان نه شب و روز نباید به کار رود... آتش و آب به چنین خانه‌ای تا مدت یادشده نباید برده شود که هر گاه کسی چنین کند، مرتکب گناه شده است. در این مدت، اگر کسی آب بدان خانه برده و در محلی که مرگ روی داده بریزد، مرتکب یک

فَرَمَانِ گناه شده و یا در مدت ممنوع بدان خانه اندر شود، گناهش همین مقدار است. البته برای این گناه هم مجازات‌هایی را در نظر گرفته‌اند (حسینی «آصف»، ۱۳۸۴).

ضمانت اجرای اصول و قواعد اخلاقی، اشکال گوناگونی دارند که در اینجا به برخی از آنها مطرح می‌شوند.

ضمانت اجرای اخروی

بسیاری از اصول و قواعد اخلاقی، تضمینی اخروی دارند. به اینکه ناقض آنها در سرای واپسین و یا در زندگی بعدی (کسانی که اعتقاد به تناسخ دارند)، به مجازات می‌رسد. در انجیل مرقس آمده است: «پس هرگاه دستت تو را بلغزند آن را ببر؛ زیرا تو را بهتر است که شلّ داخل حیات شوی از اینکه با دو دست وارد جهنم گردی در آتشی که خاموشی نپذیرد» (مرقس، ۹: ۴۳). و یا در فقرات دیگر از همین انجیل آمده است: «و هرگاه چشم تو را لغزش دهد قلعه کن؛ زیرا تو را بهتر است که با یک چشم داخل ملکوت خدا شوی از آنکه با دو چشم در آتش جهنم انداخته شوی جایی که کرم ایشان نمیرد و آتش خاموشی نیابد» (مرقس، ۹: ۴۷-۴۹).

ضمانت اجرای دنیوی درونی

از امام صادق علیه السلام آمده است: «أَنَّه قَالَ لِعِبَادِ بْنِ كَثِيرٍ الْبَصْرِيِّ فِي الْمَسْجِدِ وَيَلْكَ يَا عَبَّادُ إِيَّاكَ وَالرِّيَاءَ فَإِنَّهُ مَنْ عَمِلَ لِعَجْرِ اللَّهِ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى مَنْ عَمِلَ لَهُ» (کلینی، ۴۰۷: ۱، ج ۲، ص ۲۹۳) حضرت به عبادبن کثیر بصری در مسجد فرمودند: ای عباد! از ریا کردن بپرهیز؛ اگر کسی عملی را برای غیر خدا انجام دهد، خداوند آموزش را به کسی می‌سپارد که عمل را برای او انجام داده است. این تعبیر، هم مجازاتی دنیوی است و هم اخروی؛ یعنی خداوند سرپرستی فرد ریاکار را هم در دنیا و هم در آخرت به غیر خودش واگذار می‌کند؛ غیری که کاری از او برنمی‌آید و مشکلی را نمی‌تواند حل کند. کسی که خداوند سرپرستی‌اش را در دنیا کنار گذاشته باشد، از درون دچار تزلزل می‌شود و آن آرامشی که باید داشته باشد، کاملاً از دست می‌دهد.

ضمانت اجرای دنیوی بیرونی

گاه نقض قواعد و اصول اخلاقی، دارای مجازات‌های دنیوی ظاهری هستند. برای نمونه، کسی که به سادگی مرتکب غیبت دیگران می‌شود و یا اینکه نسبت به آنان تهمت و افترا می‌زند، مجازات شده و مردم آنان را از جمع خود طرد می‌کنند و او را منزوی می‌سازند. در اخلاق ادیان، برای نقض برخی

اصول و قواعد اخلاقی مجازات در نظر گرفته شده است. برای نمونه، در سفر لاویان درباره همجنس‌بازی آمده است: «اگر مردی با مردی، همچون زن بخوابد، هر دو مرتکب فسق شده‌اند و البته کشته خواهند شد» (لاویان، ۱۳: ۲۰). نهی از همجنس‌گرایی، در درجه نخست، حکمی اخلاقی است. در این فقره از کتاب مقدس، برای آن مجازات در نظر گرفته شده است. چنین مواردی در اخلاقیات ادیان گوناگون، وجود دارد که در فضای خاص به خود باید مورد توجه قرار گیرند.

لازم به یادآوری است، نقض برخی از قواعد و اصول اخلاقی، چنان دارای اهمیت است که کار را از حیطه اخلاق به حوزه حقوق می‌کشاند و در جوامع گوناگون، احکام حقوقی برای آن در نظر می‌گیرند. قتل انسان بی‌گناه، سرقت، تجاوز به عنف، تهمت و افترا مؤخلاً نظم اجتماعی، رشوه، خیانت در امانت و... از جمله اموری هستند که جرایم در نظر گرفته شده برای آنها، جنبه قانونی پیدا کرده و فرد به مجازات‌های در خور می‌رسد.

توجیه نظام اخلاقی

در عرصه اخلاق، وقتی سخن از توجیه اخلاقی (Moral Justification) است، سه معنا مورد نظر است: معنای اول، توجیه رفتار اخلاقی است. توضیح اینکه وقتی کسی رفتاری اخلاقی را انجام می‌دهد، اگر از او پرسیده شود، چرا این عمل اخلاقی را انجام دادید؟ او در مقام توجیه رفتارش برآمده، و با استناد به یک اصل و یا یک قاعده اخلاقی تلاش می‌کند درستی عملش را مستدل نماید. برای نمونه، فردی که در راه پایین آوردن آمار سقط جنین کوشش می‌کند و با فعالیت‌های مختلف سعی دارد این عمل نابهنجار را کاهش دهد، در مقام توجیه عمل خویش، به اصل بایستگی حفظ جان انسان بی‌گناه استدلال و آن رفتار را اخلاقاً موجه معرفی می‌نماید.

معنای دوم توجیه، توجیه خود احکام، اصول و قواعد اخلاقی است. در اینجا، محققان اخلاق، با تکیه بر مباحث معرفت‌شناختی، در مقام نشان دادن درستی آن احکام و قواعد برمی‌آیند. این شاخه از مباحث توجیه، اهمیت فراوانی در فرا اخلاق دارد و فیلسوفان اخلاق بدان می‌پردازند.

معنای سوم توجیه اخلاقی، در حقیقت به توجیه نظام اخلاقی بازمی‌گردد. در این معنا، هنگامی که به توجیه اخلاقی می‌رسیم، در گام نخست باید نشان دهیم که چرا اساساً اخلاقی بودن کاری پسندیده است (ورن، ۱۹۹۵، ص ۲۷) و چرا باید اخلاقی باشیم؟ (Why to be moral) در گام دوم، باید اثبات کرد که از میان نظام‌های اخلاقی متعدد، نظام اخلاقی که مدنظر ماست، بهتر و قابل عمل است.

به هر حال، در ساختار اخلاق ادیان، موضوع توجیه اخلاقی، به‌ویژه توجیه نظام اخلاقی از اهمیت بالایی برخوردار است. لازم است در ارائه نظام اخلاقی کاملاً به این موضوع توجه نمود که در ادیان گوناگون، برای نشان دادن اعتبار نظام اخلاقی خود، به چه صورتی وارد عمل شده‌اند و پذیرش نظام اخلاقی خودشان را چگونه مستدل نموده‌اند.

علم اخلاق

اکنون و پس از بررسی تحلیل نظام اخلاقی، باید گفت: علم اخلاق، دانشی است که به بررسی نظام اخلاقی، و ارتباطات آن با سایر حوزه‌ها و همچنین تحلیل‌های فلسفی راجع به نظام اخلاقی می‌پردازد. براین اساس، علم اخلاق، گستره‌ای وسیع دارد و به موضوعات متنوعی می‌پردازد. علم اخلاق و پژوهش‌های اخلاقی، در مسیر تبیین نظام اخلاقی، به سه عرصه «اخلاق توصیفی» که به توصیف نظام‌های اخلاقی می‌پردازد، «اخلاق هنجاری» که در مقام کشف و یا تأسیس نظام اخلاقی است، و «فرااخلاق» یعنی پژوهش‌های عقلانی و فلسفی در حوزه حقایق، مفاهیم، احکام و گزاره‌های اخلاقی، تقسیم می‌شود. در ادیان گوناگون نیز این نگرش به علم اخلاق کاملاً قابل توجیه و دفاع است. علم اخلاق در هر دینی، عبارت است از: بررسی و تحلیل نظام اخلاقی آن دین و ارائه آن نظام اخلاقی.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، امروزه پرداختن به مباحث اخلاقی در ادیان، از اهمیت زیادی برخوردار است. تحقیق در این عرصه، به جهت گستردگی و پراکندگی موضوعات، کاری بس دشوار و طاقت‌فرسا است. اگر در عرصه مطالعات اخلاقی در ادیان گوناگون، ساختاری مشخص در دست داشته باشیم، در راه تحقیق موفق‌تر عمل خواهیم کرد. با بررسی اخلاق در ادیان گوناگون، کشف ساختاری معین و مشخص امکان‌پذیر است. این پژوهش، با هدف تحقق این هدف تدوین یافته است. در ادیان گوناگون، نظام اخلاقی براساس بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی شکل گرفته است که برای کشف ارکان اخلاقی هر دین، نخست لازم است این مبانی موردنظر قرار گیرند و با آگاهی از آنها، به تحلیل اخلاق آن دین همت گمارده شود. همچنین، در داخل هر نظام اخلاقی، دست‌کم شش عنصر نظریه ارزش، اصول مبنایی، قواعد اخلاقی، بیان عوامل انگیزشی، بیان ضمانت اجرا و توجیه نظام اخلاقی دیده می‌شود. نظریه ارزش، نقش ترازوی تعیین‌کننده خوبی و بدی

رفتارها و صفات اختیاری آدمی را دارد. اصول مبنایی آن، احکام و قواعد اخلاقی‌ای هستند که هیچ‌گاه کنار گذاشته نمی‌شوند و در تعارضات اخلاقی، راه حل مشکلات اخلاقی‌اند. قواعد اخلاقی نیز آن احکام اخلاقی‌ای هستند که در حالت عادی، مورد عمل واقع می‌شوند. ولی در هنگام تعارض با اصل یا قاعده‌ای دیگر، ممکن است براساس ضوابطی کنار گذاشته شوند. در کنار هر اصل و قاعده اخلاقی، لازم است تشویق‌ها و تنبیهاتی مورد توجه قرار گیرند. این امور، احتمال رعایت اصول و قواعد مزبور را افزایش می‌دهند و آنها را به صورتی جدی‌تر به عرصه زندگی پیروان دین موردنظر وارد می‌سازند. توجیه در نظام اخلاقی نیز دست کم به دو معناست: هم دلیل درستی عمل به اخلاق را بیان می‌کند و هم دلیل درستی عمل به نظام اخلاقی موردنظر را نشان می‌دهد. با توجه به این تبیین، علم اخلاق و پژوهش‌های اخلاقی، در مسیر تبیین نظام اخلاقی، در سه عرصه «اخلاق توصیفی»، «اخلاق هنجاری» و فرا اخلاق در حوزه حقایق، مفاهیم، احکام و گزاره‌های اخلاقی، باید کار خود را سامان دهند.

منابع

کتاب مقدس

مسکویه رازی، ابوعلی، ۱۴۱۲ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق*، قم، بیدار.

اتکینسون، آراف، ۱۳۶۹، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۹.

حسینی (آصف)، سیدحسن، «درجات گناه، تاوان و پتت در دین زرتشتی»، *هفت آسمان*، ۱۳۸۴، ش ۲۸.

حسینی، سیداکبر و امیر خواص، ۱۳۸۶، *منشأ دین، بررسی و نقد دیدگاهها*، تهران، کانون اندیشه جوان.

خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *اخلاق فضیلت*، حکمت، تهران.

داروال، استیون؛ گیبارد، آلن؛ ریلتن، پیتر، ۱۳۸۱، *نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران،

دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ژکس، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه سیدابوالقاسم پور حسینی، تهران، امیرکبیر، تهران.

فرانکنکا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.

کلینی، محمدبن یعقوب، بی تا، *الکافی*، تهران، چ چهارم، الاسلامیه.

مک ناتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، حسن میاننداری، تهران، سمت.

مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۶، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نراقی، مهدی، ۲۰۰۲م، *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۷۸، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.

هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۹، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

ویلیامز، برنارد، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، زهرا جلالی، قم، معارف.

Alstone, William P, 1967, "Religion", in: *the Encyclopedia Of Philosophy*, ed. By: Paul Edwards, Macmillan Publishing, Co. New York.

Sivananda, Sri Swami, 1997, *All About Hinduism*, The Divine Life Trust Society, India, Sixth Edition.

Wren, Thomas E, 1995, "Why Be Moral? A Philosophical Taxonomy of Moral Motivation", *Handbook of Moral Motivation: Theories, Models, Applications*, ed. by: Karin Heinrichs, Sense Publishers, The Netherlands.

ملخص المقالات

دراسة مقارنة حول مكانة الزيارة لدى المسيحيين الكاثوليك والمسلمين الشيعة

Fooladi@iki.ac.ir

m.javadnorouzi@yahoo.com

محمد فولادي / أستاذ مساعد في فرع علم الاجتماع - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

محمد جواد نوروزي / طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام والإسلاميين - جامعة آزاد (قم)

الوصول: ٩ صفر ١٤٢٧ - القبول: ٢٩ جمادى الثاني ١٤٢٧

الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان المكانة التي تحظى بها الزيارة لدى أتباع المذهب المسيحي الكاثوليكي وأتباع مذهب أهل البيت عليه السلام في إطار دراسة مقارنة تضمنت أوجه الشبه والاختلاف بين هذين المذهبين على الصعيد المذكور، وذلك بأسلوب بحث تحليلي نظري.

المسيحيون الكاثوليك يعتبرون الكنيسة (بيت الله) وداراً لإقامة الطقوس العبادية، حيث يعتقدون أن الكنائس والصوامع والمزارات، أماكن مناسبة لارتباط الإنسان بالله تعالى. كذلك فإن الشيعة يعيرون اهتماماً بالغاً في بناء الأضرحة المقدسة لأولياء الله، حيث يعتقدون بأنهم شفعاء إليه تعالى وبإمكان المؤمنين التوسل بهم لكسب الفيض الإلهي.

تعاليم كلا المذهبين تشجع أتباعها على زيارة الأماكن المقدسة كي يترسخ لديهم الاهتمام بباطنهم إضافة إلى اهتمامهم بظاهر حالهم، لذا يمكن اعتبار هذا الأمر سلوكاً عرفانياً. كما أنهما يؤكدان على ضرورة عدم التعلق بالحياة الدنيا (الفانية) ووجوب السعي وراء تحقيق السعادة في الحياة الآخرة (الأبدية). أهم اختلاف بين مفهوم زيارة مدينة أورشليم السماوية لدى الكاثوليك، وبين الزيارة لدى الشيعة هي أن الكاثوليك يعتبرونها الحياة في الدنيا بأنها حياة غربة؛ وهذه الرؤية منبثقة من بعض معتقداتهم من قبيل الخطيئة الأولى وصلب المسيح وعروج أورشليم إلى السماء، بينما النظرية الشيعية ليست كذلك.

كلمات مفتاحية: الزيارة، الكاثوليك، الشيعة، سفر الزيارة، الزائر.

من (ابن الله) إلى (المبشّر):
دراسة تحليلية حول استدلال الإمام الرضا عليه السلام
لنفي ألوهية النبي عيسى عليه السلام في المناظرة التي جرت بمدينة مرو

javaheri@ferdowsi.um.ac.ir

shamsi.javad@yahoo.com

محمّد رضا جواهرى / أستاذ مساعد فى كلية الإلهيات - جامعة فردوسى مشهد

✦ جواد شمسى / طالب ماجستير فى علم الفلسفة - جامعة فردوسى مشهد

الوصول: ١٤ صفر ١٤٣٧ - القبول: ١٠ رجب ١٤٣٧

الملخص

محور البحث فى هذه المقالة هو مسألة ألوهية النبي عيسى عليه السلام كما جاء فى المناظرة التى جرت بين الإمام الرضا عليه السلام وعلماء اليهود والنصارى فى مدينة مرو، حيث أكد الإمام على نفي ألوهية المسيح فى إطار ثلاثة أساليب استدلالية، هى: (١) استدلالات مباشرة على نفي ألوهيته. (٢) استدلالات تثبت نبوته. (٣) استدلالات تثبت نبوة خاتم الأنبياء محمد عليه السلام. كل واحد من هذه الاستدلالات الثلاثة يعدّ خلفية للآخر فى نقض (الوضع) فى المناظرة، وإدعاء الجائليق الذى كان الطرف الأول فى المناظرة هو ألوهية النبي عيسى عليه السلام، حيث شخّص الوضع وبفراسسته طرح عدداً من الأسئلة وأجاب عنها ثم نفي هذه الفكرة وغير الوضع إلى أن كلاً من النبي عيسى عليه السلام و محمد عليه السلام نبيان من الأنبياء.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث يتقوم على تحليل المضمون، حيث قام الباحثان بدراسة وتحليل استدلالات الإمام الرضا عليه السلام المشار إليها، فقد اعتمد فى هذه المناظرة على العقل والكتاب المقدّس وفقاً لمقتضى البحث ورغبة الطرف المقابل، واستدلّ باستدلالين أحدهما قياسى لنفي ألوهية المسيح، والآخر عقلى متقوم على أربعة فقرات من الكتاب المقدّس لإثبات المحاور الثلاثة التالية. كما قام الباحثان بمراجعة مختلف النسخ للكتاب المقدّس بغية تسليط الضوء على الاختلافات المحتملة الموجودة فيها بعد أن حدّدا مواطن الأقوال المتقولة.

كلمات مفتاحية: الإمام الرضا عليه السلام، المناظرة، ألوهية النبي عيسى عليه السلام، أدلة إثبات النبوة، الكتاب المقدّس.

مفهوم سهاباد فى تعاليم الجورو من الكتاب المقدس لدى السيخ (جورو جرانث صاحب)، وفى تعاليم وحى السماء (القرآن الكريم)

لعل بروانة تقى خانى / حائزة على شهادة ماجستير فى الأديان غير الإبراهيمية - جامعة الأديان والمذاهب lilipot_1990@yahoo.com
السييد محمد روحانى / دكتوراه فى الفقه والمعارف الإسلامية تخصص الكلام الإسلامى، جامعة المصطفى العالمية
الموصول: ٢٢ ذى القعدة ١٤٣٦ - القبول: ٢١ جمادى الأولى ١٤٣٧ mohammadrohani59@yahoo.com

المخلص

وحى السماء يعتبر أحد المصادر الأساسية لمختلف الأديان والمذاهب فى شتى أرجاء المعمورة، والديانة السيخية بدورها تتبنى هذا الأمر، حيث طرحت الوحي فى إطار مفهوم (سهاباد)، وهناك أوجه تشابه واختلاف بين هذا المفهوم فى تعاليم (جورو جرانث صاحب) وبين الوحي فى التعاليم القرآن الكريم. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود بون شاسع بين (سهاباد) ووحى السماء فى الإسلام، إذ ليس من شأن هذا المفهوم السيخى أن يرقى إلى مرتبة المفهوم الإسلامى وبالتالي ليس من الممكن أساساً مقارنته مع رسالة خاتم الأنبياء محمد ﷺ. كما أن الاختلاف الآخر بينهما يكمن فى أن أبسط موضوع مطروح فى وحى السماء القرآنى هو عجز البشر عن الإتيان بمثل آياته، وكذلك وعد الله تعالى بأن يصونه ويحفظه.

كلمات مفتاحية: سهاباد، بانى، الوحي، القرآن الكريم، جورو، النبى، الإلهام، جورو جرانث صاحب

التحدّي الذي تواجهه الديانة الهندوسية على صعيد مفهوم (الزمان)

h.delgir@yahoo.com

tavakkoliti@gmail.com

كـ هديّة دلجير / طالبة دكتوراه في فرع الأديان والعرافان - جامعة آزاد، الفرع المركزي في طهران

طاهرة توكلّي / أستاذة مساعدة في فرع الأديان والعرافان - جامعة آزاد، الفرع المركزي في طهران

الوصول: ٢٧ صفر ١٤٣٧ - القبول: ٢٤ رجب ١٤٣٧

الملخص

الإنسان طوال مسيرة حياته يواجه أسئلة حول ماهية الزمان والتأريخ، ومن جملة تلك الأسئلة: ما هو الزمان؟ ما هو التأريخ؟ وما هي العلاقة التي تربطنا بهما؟

محور البحث في هذه المقالة هو الإجابة عن هذه الأسئلة وما شاكلها على أساس تعاليم الديانة الهندوسية، وذلك بأسلوب بحثٍ تحليليٍّ نظريٍّ. الديانة الهندوسية طرحت أنموذجين حول هذا الموضوع، أحدهما بشكلٍ خطّ متواصلٍ والآخر بشكلٍ دوريٍّ، وبالتالي فإنّ الأنموذج الثاني للزمان (كاله) قد تجلّى على نطاقٍ أوسع، إذ يكون الزمان فيه عبارةً عن دورةٍ تتضمّن مختلف الأحداث أ، ب، ج، إلخ؛ وأحد النماذج المندرجة فيه هو التناسخ الذي يعتبر دورةً للحياة والموت.

وأما حسب تعاليم (زروان) فالزمان أيضاً دوريٌّ، ولكنّه يشابه الديانة الهندوسية من حيث عدم قوله بالعودة الأبدية، بل يذهب إلى القول بالرجعة نحو مبدأ أبدي. يرى أتباع هذه العقيدة أنّ الدورة الكاملة للزمان المحدود الذي يبلغ اثني عشر ألف عام، تنطلق بعد آخر ثلاثة آلاف عامٍ من انبعاث البدن والرجعة إلى الأصل. النمط الآخر من الزمان هو الخطّ المتواصل أو الأفقي، والمسألة الجديرة بالذكر في هذا المجال هي أنّ النظرة هنا تكون متشعبةً ولكلّ شيءٍ بدايةً ونهايةً، وهذا الأمران لا يمكن أن يكونان من سنخٍ واحدٍ كما لا يمكن استبدالهما.

قامت الباحثتان في هذه المقالة بدراسة وتحليل مفهوم الزمان في تعاليم الفيذا والأثروا فيدا والأوينشاد، وكذلك ذكرتا تقسيماته ومدارسه الفلسفية في الهند؛ وقد أثبتت النتائج أنّ التأريخ (إيتي هاسا) له معنى عام ومتعارف بحيث افتقد تعريفه في الأديان التي تقول بالنموذج الخطّي للزمان، وذلك لأنّ الهندوس لا يبحثون عن التجارب التأريخية والحوادث السالفة، بل يبحثون عن المعنى في نصوصهم وتعاليمهم الدينية.

كلمات مفتاحية: الزمان (كاله)، التأريخ (إيتي هاسا)، الزمان الدوّري

أ نموذج من النظام اللاهوتي للديانة الهندوسية في (فيشنو بورانا)

mrasool.imanik@gmail.com

محمّد رسول إيماني / طالب دكتوراه في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١٧ محرم ١٤٣٧ - القبول: ٢٧ جمادى الثاني ١٤٣٧

الملخص

فيشنو بورانا هو واحدٌ من البورانات الثمانية عشرة ونصّاً من النصوص الأصلية لفرقة الفيشنو المنفرّعة من الديانة الهندوسية، حيث يتضمّن تركيباً من الأساطير الهندوسية القديمة والإنجازات العلمية المتحقّقة في أهمّ المدارس الفلسفية في الهند مثل الفيذا والسانكهي؛ ونتيجة هذا التركيب إيجاد هيكل منسجم لعقيدة الإيمان بالله لدى الهندوس وبالتالي انصهار الآلهة المتعدّدة لمختلف المراحل التاريخية في لاهوتٍ مرّكز على مبدأ وحدة الوجود، لذلك فهو يعتبر نصّاً مناسباً للتعرف على الصورة المتكاملة للاعتقاد بالله في هذه الديانة.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ وثائقيّ تحليليٍّ، حيث قام الباحث باستكشاف أهمّ المسائل المطروحة على صعيد علم اللاهوت وبعد أن طرح بياناً منطقيّاً للارتباط والنسبة حاول طرح نظام منسجم للآلهة المتعدّدة والكائنات اللاهوتية. أهمّ نتائج البحث تمثّلت في أنّ النظام اللاهوتي في نصوص الفيشنو بورانا هو عبارة عن هيكلٍ مكوّن من ذاتٍ بسيطة وغير شخصية لله تعالى، حيث تتجلّى فيه هذه الذات المقدّسة. الذات غير الشخصية لله عزّ وجلّ عبر تجسّدها في صورٍ متنوّعة تؤدّي إلى ظهور مراتب مختلفة من الكائنات وبما فيها الآلهة الثلاثة التي هي الأساس في هذه العقيدة، وكذلك آلهة متفرّعة عليها وكائنات لاهوتية وظواهر طبيعية. هذه الظواهر التي هي بجملتها عبارة عن مقدارٍ من الطاقة للفيشنو، لا ينبغي اعتبارها حقيقيةً ومستقلّةً.

كلمات مفتاحية: الديانة الهندوسية، الله، فيدا، النظام اللاهوتي، فيشنو بورانا

دراسة تحليلية حول بُنية النظام الأخلاقي في الأديان

السيد أكبر حسيني قلعه بهمن / أستاذ مشارك في مؤسسه الإمام الخميني للتعليم والبحوث akbar.hosseini37@yahoo.com

الوصول: ٢٣ محرم ١٤٣٧ - القبول: ٥ رجب ١٤٣٧

الملخص

لا شك في أن دراسة المسائل الأخلاقية في الأديان تحظى بأهمية بالغة في عصرنا الراهن، ولو قمنا بدراسة وتحليل الأخلاق في شتى الأديان لاستطعنا تحصيل بُنية معينة لها؛ وعلى هذا الأساس فالهدف من تدوين هذه المقالة هو طرح وتحليل هذه البنية.

النظام الأخلاقي في بُنية مختلف الأديان ناشئ من أسس أنطولوجية وإبستمولوجية وأكسيولوجية ولاهوتية، وفي كل نظام أخلاقي هناك على أقل تقدير ستة عناصر أساسية هي عبارة عن نظرية القيم، الأصول والمباني، القواعد الأخلاقية، بيان العوامل التحفيزية، بيان الإلزام القانوني، توجيه النظام الأخلاقي. استناداً إلى ما ذكر، يمكن القول إن مسيرة علم الأخلاق والدراسات الأخلاقية تجرى في طريق بيان النظام الأخلاقي في ثلاثة أصعدة أولها الأخلاق التوصيفية التي تتولّى مهمّة وصف الأنظمة الأخلاقية، وثانيها الأخلاق المقررة التي هي في مقام استكشاف أو تأسيس النظام الأخلاقي، وثالثها ما وراء الأخلاق التي هي مجموعة من الدراسات والبحوث العقلية والفلسفية في مجال الحقائق والمفاهيم والأحكام والمواضيع الأخلاقية.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، النظام الأخلاقي، الأصول الأخلاقية، القواعد الأخلاقية، التوجيه الأخلاقي، الدراسات الأخلاقية.

An Analysis of the Structure of Moral System in Religions

Seyyed Akbar Hosseini Gha' Bahman / Associate Professor of IKI

Received: 2015/11/06 - **Accepted:** 2016/04/13

Abstract

Nowadays dealing with the moral issues in religions is of great importance. Investigating morality in different religions can contribute to discovery a specific structure. This paper seeks to offer such a structure and analyze it. In the composition of the different religions, the development of moral system is based on ontological, epistemological, axiological, anthropological and theological foundations and in every moral system, we can find at least six elements including value theory, fundamental principles, ethical rules, exposition of motivational factors, exposition of the sanctions and defending the moral system. Accordingly, moral science and the research works on morality which contribute to explaining the moral system are divided into three types: descriptive morality, which describes moral systems; normative morality which is responsible for detecting and or establishing moral systems; and meta-ethics which deals with the logical and philosophical research works which have to do with realities, concepts and moral propositions.

Key words: morality, moral system, ethical principles, ethical rules, moral justification, researches on ethics.

A Research Project on the Theological System of Hinduism in Vishnu Purana

Mohammad Rasul Imani / PhD Student of IKI

mrasool.imanik@gmail.com

Received: 2015/10/31 - Accepted: 2016/04/06

Abstract

Vishnu Purana is one of the eighteen basic Puranas and one of the basic texts of Vishnuite sect in Hinduism. In this text, a coherent structure of Hindu theism is presented by collating the ancient myths of Hinduism and the achievements of the important philosophical schools in India, like Vedanta and Sankhya, and multiple gods of various historical periods were incorporated in a pantheistic theology. Hence, this text is considered a good source about the developed type the belief in God in Hinduism. Using a documental-analytical approach, this paper extracts from this text the theological views about the most important issues, and, offering a logical explanation of the relationship between them, it seeks to arrange multiple gods and divinely creatures in a coherent order. The main findings of this research show that the theological system of Vishnu Purana is a kind of structure which is composed of the simple and impersonal essence of God Almighty and the identified levels of that essence. Classified into different forms, the impersonal essence of God exposes the different levels of creatures including triple and basic gods, subordinate gods, divinely creatures and natural phenomena; phenomena which en masse are a portion of Vishnu's energy and so they should not be considered as a real and separate being.

Key words: Hinduism, God, Doha, theological system, Vishnu Purana.

The Challenge of the Concept Time in Hinduism

✦ **Hedye Delgir** / PhD Student of Religions and mysticism, The Islamic Azad University, Central Tehran Branch

Tahereh Tavakoli / Assistant Professor of Department of Philosophy and Religions, Tehran Azad Islamic University, central unit

tavakkolit@gmail.com

Received: 2015/12/10 - **Accepted:** 2016/05/02

Abstract

Man always faced the question as to what time or history is. He asks himself, “what is time or history is?” And “What is our relationship with them?” This research seeks to answer this question in the light of the view of Hinduism by using an analytical-theoretical approach. In Hinduism two patterns: linear and circle are challenged and finally the circle plan of time (Kaleh) has a clearer representation. In circle time, time is a cycle in which the events of a, b, c etc. take place. One of the patterns of circle time is the pattern of transmigration which is a cycle of life and death. In the Avestan notion time is circle, too, but like Hinduism, it has no way for eternal return; rather a return to an eternal origin. The full period of limited time, which, according to Hinduism, lasts for twenty thousand years, comes after the last three thousand years of body resurrection and is a return to the origin. The second kind of time is linear and horizontal. The important point of linear idea is that it is a filamentary idea, according to which everything has one beginning and one end and these two cannot be alike and their movement is not possible. The present research, investigating the concept of time in Veda, Etheroda and Opehnished and their divisions and also philosophical schools of India, shows that history (Eity Hasa) has lost its general and common meaning and definition in the linear religions; because the Hindus do not take care of historical experiments and past events, rather they pay special attention to the meaning and doctrines in their religious texts.

Key words: time (Kaleh), history (Eity Hasa), circle time.

A Comparison between the Concept of Shabad in Guru Granth Sahib and Revelation in the Holy Qur'an

✉ **Parvaneh Taghikhani** / MA Student of The Non-Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations

lilipot_1990@yahoo.com

Sayyed Mohammad Rouhani / PhD in Fiqh and Theology, subdiscipline; Islamic theology, Al-Mostafa university

Received: 2015/09/07 - **Accepted:** 2015/03/01

mohammadrohani59@yahoo.com

Abstract

Divine revelation is one of the main sources of the different religions of the world. Sikhism also emphasizes on this issue and talks about the revelation based on the idea of Shabad. A review of revelation in the Holy Qur'an shows that there are some similarities and differences between the Holy Qur'an and Shabad in Guru Granth Sahib. Shabad is by no means comparable with the divine revelation in Islam and principally with the prophecy of Mohammad (pbuh). The simplest idea about the revelation which is clearly evident in the Qur'an is others' inability to compose something like it (revelation) as well as God's promise about preserving the Holy Qur'an from alteration, which is a basic difference between the two beliefs.

Key words: Shabad, founder, revelation, the Holy Qur'an, Guru, prophet, inspiration, Guru Granth Sahib.

From God's Son to a Good-News Announcer (Mobasher): Imam Reza's Arguments against the Claim of Jesus's Divinity in Marv Debate

Mohammad Reza Javaheri / Assistant professor of Theology College, Ferdowsi University, Mashhad

javaheri@ferdowsi.um.ac.ir

✉ **Javad Shamsi** / MA Student of Philosophy, Ferdowsi University, Mashhad

Shamsi.javad@yahoo.com

Received: 2015/11/27 - **Accepted:** 2016/04/18

Abstract

The claim of "Jesus divinity" is the central point of the debate which was held between Imam Reza (AS) and Christian and Jewish scholars. Imam Reza (AS) introduced three proofs against this claim: a direct proof which refutes of Jesus's Divinity, a proof which confirms Jesus's prophecy and the prophecy of the Prophet of Islam (pbuh). Each of these three arguments contributes to reject the conventional thesis of the debate. Catholicos supports the claim of the divinity of Jesus. Imam recognized the conventional thesis and after some questions and answers, he, in addition to dismissing this idea, intelligently changed the conventional thesis to prove that Jesus (AS) and Mohammad (pbuh) are prophets. Using a content analysis method, this research is centered on the evidence presented by the Imam concerning these topics. Considering the condition of the debate and responding to the opponent's request, Imam based his view on "reason" and "the Bible" to support his arguments. He offers two analogical proofs to refute the claim of Jesus's Divinity. Then, he cites four phrases from the Bible and one logical proof to establish the other three ideas. Referring to the various versions of the Bible, the paper investigates Imam's citations and, specifying the positions of quotations it elaborates on the probable differences.

Key words: Imam Reza (pbuh), debate, Jesus Divinity, the arguments for proving prophecy, the Bible.

Abstracts

A Comparative Survey on the Status of Pilgrimage in Catholicism and in Shi'ism

Mohammad Fooladi / Assistant Professor of Sociology Department, IKI

Fooladi@iki.ac.ir

✉ Mohammad Javad Norouzi / PhD Student of Philosophy and Islamic Theology, Qom Islamic Azad University

Received: 2015/11/22 - Accepted: 2016/04/08

m.javadnorouzi@yahoo.com

Abstract

Using an analytical and theoretical approach, this research aims to demonstrate the status of pilgrimage in Catholicism and in Shi'ism and underlines the similarities and differences between them. According to the Catholic Church, the church is regarded as God's house and a place for holding religious rituals. The churches, convents and places of pilgrimage are the proper places for man to establish relations with God. In Shi'ism, building shrines in the site of the graves of the friends of God is given special attention and considering God's friends as a means for intercession and meditation with God, the pious think that they can get God's blessing through them. Both the Shi'a and the Catholic attempt to make their followers have a deep sense of pilgrimage and perform it as a kind of mystic rite. The main concern of the two religions is dissociation from this world and seeking for the eternal world. The main difference between the Catholic and the Shi'a about the concept of being pilgrim-like to the heavenly city of Jerusalem in Catholic is that pilgrimage in Catholicism, means living strangely on the land which has its root in such beliefs like the First Sin, Jesus Cross and the ascent of Jerusalem to sky. Shi'ism rejects such a doctrine.

Key words: pilgrimage, the Catholic, the Shi'a, the pilgrim-like journey, pilgrim.

Table of Contents

A Comparative Survey on the Status of Pilgrimage in Catholicism and in Shi'ism / Mohammad Fooladi / Mohammad Javad Norouzi	7
From God's Son to a Good-News Announcer (Mobasher): Imam Reza's Arguments against the Claim of Jesus's Divinity in Marv Debate / Mohammad Reza Javaheri / Javad Shamsi	33
A Comparison between the Concept of (Shabad) in Guru Granth Sahib and Revelation in the Holy Qur'an / Parvaneh Taghikhani / Sayyed Mohammad Rouhani	51
The Challenge of the Concept Time in Hinduism / Hedye Delgir / Tahereh Tavakoli	69
A Research Project on the Theological System of Hinduism in Vishnu Purana / Mohammad Rasul Imani	93
An Analysis of the Structure of Moral System in Religions / Seyyed Akbar Hosseini Gha' Bahman	113

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.7, No.1

Winter 2016

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Coordinator&Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd. ◊Qum ◊Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net
