

معرفت‌آدیان

سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۶۲، بهار ۱۴۰۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

سردبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۰۹X - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل‌رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی‌زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دفتر: ۳۲۱۱۳۴۷۳ (۰۲۵)

www.iki.ac.ir

نمایه در:

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

معرفت ادیان فصلنامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۵۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۳۰۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صیغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

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

فهرست مطالب

بررسی تطبیقی امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ از دیدگاه عهد عتیق و قرآن کریم / ۷

علی اسدی

واکاوی ارتباط اندیشه‌های دینی پیشااسلامی با برخی روایات معراج نبی اکرم ﷺ / ۲۳

فتحیه فتاحی‌زاده / کج اعظم‌سادات شبانی

گونه‌شناسی عوالم معنوی در احادیث معراجیه اسلامی و متون مکاشفه‌ای زرتشتی / ۴۷

کج علی فارسی مدان / رحمان قاسمی / مهدی علمی دانشور

تطور مفاهیم پیرامون فرجام‌شناسی فردی در آیین زرتشتی از متون گاهانی تا متون پهلوی / ۶۳

مهدی علمی دانشور

فقه مقارن بین‌الادیان؛ امکان‌سنجی، فرصت‌ها و تهدیدها / ۸۱

محمد رضا اسدی

بررسی تحلیلی تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین در دوران استعمار (۱۷۰۰-۱۸۰۸م) / ۱۰۳

کج سید محمد رضا میریوسفی / سید حسن حسینی امینی

چگونگی بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج در تبیین هستی و استلزامات آن / ۱۱۷

مجتبی نوری کوهبنانی

بررسی مقایسه‌ای فرجام‌شناسی در اسلام و هندو با تأکید بر مکتب فلسفی یگه / ۱۳۱

کج شادی ورشوچی / جعفر احمدی

۱۵۱ / Table of Contents



A Comparative Study of Divine Aid in the Construction and Salvation of Noah's Ark in the Old Testament and the Quran

Ali Asadi  / Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

a.asadi8431@gmail.com

Received: 2025/03/05 - Accepted: 2025/05/06

Abstract

This study compares the narratives of Noah's Ark in the Old Testament and the Quran, focusing on divine aid in its construction and salvation. The primary aim is to identify similarities, differences, and each text's emphasis on monotheism and divine power, while also examining potential distortions in the Old Testament account. Using a comparative and analytical approach, the research shows that both texts acknowledge divine aid as proof of God's unity, faithfulness, and deliverance of believers. However, the Quran provides richer details, stronger emphasis on divine miracles, and a clearer monotheistic framework, presenting the flood and Noah's salvation as divine miracles. While both texts cite Noah's story as evidence of God's existence and power, the Quran's narrative, with its focus on monotheism and divine aid, aligns more closely with the historical reality of the event.

Keywords: Divine Aid, Construction of Noah's Ark, Salvation of Noah's Ark, Noah's Ark in the Old Testament and Quran.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ از دیدگاه عهد عتیق و قرآن کریم

a.asadi8431@gmail.com

علی اسدی  / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

چکیده

این پژوهش به مقایسهٔ روایت عهد عتیق و قرآن دربارهٔ ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ و نقش امدادهای الهی در این رویداد می‌پردازد. هدف اصلی پژوهش یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌های دو روایت، میزان تأکید هریک بر توحید و قدرت خدا؛ همچنین بررسی تحریف‌های احتمالی در روایت عهد عتیق است. روش پژوهش، مطالعهٔ تطبیقی روایت عهد عتیق و قرآن و توصیف و تحلیل آن است. هر دو کتاب امدادهای الهی را نشانه‌ای از توحید، صداقت وعده‌های خدا و نجات مؤمنان می‌دانند؛ با این تفاوت که روایت قرآن با جزئیات بیشتر و تأکید قوی‌تر بر امدادهای الهی، صبغهٔ توحیدی بیشتری دارد و قدرت مطلق خدا را بهتر نشان می‌دهد. قرآن طوفان و نجات نوح ﷺ را معجزه‌ای الهی معرفی می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که هر دو کتاب، داستان حضرت نوح ﷺ را دلیلی بر وجود خدا و قدرت او می‌دانند؛ اما روایت قرآن با جزئیات بیشتر و تأکید قوی‌تر بر معجزات الهی، تصویر روشن‌تری از این رویداد تاریخی ارائه می‌دهد؛ همچنین روایت قرآن به دلیل تأکید بیشتر بر توحید و امدادهای الهی، به واقعیت اصلی این رویداد تاریخی نزدیک‌تر است.

کلیدواژه‌ها: امدادهای الهی، ساخت کشتی نوح ﷺ، نجات کشتی نوح ﷺ، کشتی نوح ﷺ در عهد عتیق و قرآن.

مقدمه

داستان طوفان نوح ﷺ و کشتی نجات‌بخش او، از کهن‌ترین داستان‌هایی است که در اساطیر، ادیان و فرهنگ‌های گوناگون بازتاب یافته است و جایگاه برجسته‌ای دارد. در همهٔ این روایت‌ها بر نقش امداد الهی در نجات حضرت نوح ﷺ و پیروانش تأکید شده است؛ با این تفاوت که در روایت فرهنگ‌ها، اساطیر و ادیان غیرتوحیدی، این امداد به خدایان و الهه‌های گوناگون نسبت داده می‌شود، اما در منابع ادیان توحیدی، به‌ویژه عهد عتیق و قرآن، با وجود پاره‌ای تفاوت‌ها، روایتی توحیدی از آن ارائه شده است. این پژوهش به بررسی امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ از دیدگاه عهد عتیق و قرآن و تفاوت‌ها و مشترکات آن دو می‌پردازد.

دربارهٔ طوفان و کشتی نوح ﷺ پژوهش‌ها و مطالعات زیادی انجام شده است؛ اما دربارهٔ امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ به‌عنوان مهم‌ترین و کانونی‌ترین صحنهٔ داستان، به‌ویژه با رویکرد تطبیقی، پژوهش مستقل و جامعی یافت نشد. بررسی تطبیقی روایت‌های عهد عتیق و قرآن می‌تواند مشترکات و تفاوت‌های این دو کتاب مهم دینی در روایت کلیات و جزئیات موضوع پژوهش را نشان دهد.

همچنین این پژوهش به دنبال بررسی این موضوع است که چگونه روایت یک حادثهٔ کاملاً توحیدی، در طول تاریخ دچار دگرگونی و تفاوت‌های بنیادین شده است؛ به‌گونه‌ای که کارکرد هدایتی و تربیتی آن حادثه به‌عنوان یک فعل حکیمانهٔ الهی کم‌رنگ شده و با ایجاد چالش‌های مختلف، گاه اصل واقعیت تاریخی و توحیدی بودن آن نیز با تردید مواجه شده است.

بررسی تطبیقی امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ با پیش‌فرض وحیانی بودن روایت قرآن و تأکید این کتاب بر «حق» و عاری بودن روایت آن از هرگونه کژی و انحراف، می‌تواند صورت نخستین، درست و بدون تغییر و تحریف یک حادثهٔ عینی و تاریخی توحیدی را نشان داده، برخی چالش‌های مربوط را پاسخ دهد.

پرسش اصلی پژوهش این است که روایت عهد عتیق و قرآن دربارهٔ امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ چه مشترکات و تفاوت‌هایی دارد و هرکدام تا چه اندازه بیانگر نشانه‌های توحید در ربوبیت، حقانیت دعوت توحیدی، صادق بودن وعده‌های الهی، نجات و خوش‌فرجامی مؤمنان و مایهٔ تقویت ایمان به خدای یگانه و امیدواری به یاری اوست؟ برای پاسخ به این سؤال اصلی، سؤالات فرعی زیر نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند:

در روایت عهد عتیق و قرآن، چه امدادهای الهی در ساخت کشتی نوح ﷺ ارائه شده است؟

مشترکات و تفاوت‌های روایت عهد عتیق و قرآن در مورد امدادهای الهی در ساخت کشتی نوح ﷺ چیست؟

هرکدام از روایت‌های عهد عتیق و قرآن تا چه اندازه بیانگر نشانه‌های توحید در ربوبیت، حقانیت دعوت توحیدی، صادق بودن وعده‌های الهی، نجات و خوش‌فرجامی مؤمنان، و مایهٔ تقویت ایمان به خدای یگانه و امیدواری به یاری اوست؟

۱. مفهوم امداد

«امداد» به معنای یاری کردن دیگری است و افزون بر امور مادی، در امور معنوی هم کاربرد دارد (راغب، بی‌تا، ص ۷۶۳؛ مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۵۲). امداد الهی به مؤمنان یک آموزه توحیدی است و به دو گونه است: یکی امداد عام، که شامل همه بندگان است و به وسیله علل و اسباب عادی و طبیعی (عموم نعمت‌های الهی) انجام می‌گیرد: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ * وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ» (شعراء: ۱۳۲-۱۳۴؛ اسراء: ۶)؛ دیگری امداد خاص، که ویژه بندگان برگزیده و اولیای الهی است و اصطلاحاً به آن «امداد غیبی» گفته می‌شود.

امدادهای غیبی، با توجه به علل و اسباب آن، دو گونه‌اند:

گاهی با تدبیر و عنایت ویژه الهی و به وسیله مجموعه‌ای از علل و اسباب عادی و غیرعادی روی می‌دهد که البته علل غیرعادی آن از مجرای علل و اسباب عادی و طبیعی اثر می‌گذارد؛ همچنین آگاهی از علل غیرعادی آن بدون داده‌های وحیانی و غیبی برای دیگران امکان ندارد و ظاهر آن کاملاً یک حادثه طبیعی و عادی به نظر می‌رسد؛ مانند امداد الهی برای نجات حضرت موسی علیه السلام از کشته شدن به دست فرعونیان در زمان نوزادی، که در کنار برخی اسباب عادی مانند صندوق، رود، جریان آب، زن فرعون، خواهر و مادر موسی علیه السلام، عوامل غیرعادی و فرامادی هم در آن دخیل بودند؛ از جمله راهنمایی مادر موسی علیه السلام با الهام الهی برای افکندن وی در نیل، دادن آرامش و قوت قلب به مادر موسی علیه السلام، افکندن محبت موسی علیه السلام در دل فرعون و همسرش، و تحریم تکوینی شیر دایه‌ها به موسی علیه السلام توسط خداوند (قصص: ۷-۱۳؛ طه: ۳۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۱۶؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۹ و ۱۲)؛

گونه دوم از امداد غیبی به وسیله علل و اسباب غیرعادی خارق‌العاده روی می‌دهد و خارق‌العاده بودن آن برای هر بیننده و شنونده‌ای روشن و قابل پذیرش است؛ مانند شکافته شدن دریا به وسیله عصای موسی علیه السلام برای نجات بنی‌اسرائیل (شعراء: ۶۳-۶۶؛ طه: ۷۸-۷۷). مراد از امدادهای الهی در این پژوهش، گونه نخست آن است.

۲. امدادهای الهی در روایت عهد عتیق و قرآن

روایت عهد عتیق و قرآن، برخلاف اساطیر گوناگون، توحیدگراست و در آن بر نقش کامل اراده و امداد خدای یگانه در پیدایش طوفان و ساخت و نجات کشتی نوح علیه السلام تأکید شده است. نجات کشتی نوح علیه السلام و همراهان وی و نابودی کافران، بر اساس اراده و قدرت خداوند اتفاق افتاد و بدون یاری و امداد الهی، نجات از آن طوفان سهمگین و ویرانگر امکان نداشت. در ادامه به امدادهای خدای یگانه به ترتیب وقوع اشاره می‌شود.

۲-۱. خبر دادن از وقوع طوفان

در هر دو روایت عهد عتیق و قرآن، نخستین امداد الهی به حضرت نوح علیه السلام خبر دادن از وقوع طوفان، زمان آن و نجات وی و همراهانش بود.

۱-۲. گزارش عهد عتیق

بر اساس روایت عهد عتیق، هنگامی که بدکاری، بداندیشی و تندخویی انسان بر روی زمین بسیار زیاد و فراگیر شد، خداوند تصمیم گرفت که انسان‌ها و نیز حیوانات را نابود کند؛ اما چون نوح مردی عادل، کامل و فرمان‌بردار بود، خداوند او را از تصمیم خود مبنی بر نابودی انسان‌ها به وسیله طوفان آگاه کرد و به وی دستور داد که با ساختن کشتی خود و خانواده‌اش را نجات دهد (پیدایش ۶: ۲۰-۵). در این روایت، عامل نجات نوح و خانواده‌اش و سبب برخورداری وی از امداد الهی، عادل بودن و اطاعت وی از خداوند، و سبب نابودی کافران، تبهکاری و بداندیشی فراوان آنان بیان شده است. بر اساس گزارش عهد عتیق، خداوند به نوح علیه السلام گفت که به زودی سراسر زمین را با آب خواهد پوشاند و همه موجودات زنده را هلاک خواهد کرد؛ اما با وی عهد بست که او و همسر و پسران و عروسانش را در کشتی سالم نگه دارد؛ همچنین به او خبر داد که پس از یک هفته، به مدت چهل شبانه‌روز باران خواهد فرستاد (پیدایش ۶: ۱۷-۲۲ و ۷: ۱-۴).

۲-۱-۲. گزارش قرآن

بر اساس روایت قرآن، حضرت نوح علیه السلام صدها سال شبانه‌روز برای هدایت مردم تلاش کرد؛ اما به جز گروه اندکی ایمان نیاوردند (هود: ۴۰؛ حاقه: ۱۱؛ نوح: ۵). کافران با تهدید (شعراء: ۱۱۶)، توهین (اعراف: ۶۰)، تمسخر (هود: ۳۸)، انگشت در گوش نهادن و جامه بر سر کشیدن، خودبرتربینی (شعراء: ۱۱۱؛ نوح: ۷) و رویگردانی (نوح: ۶) به دعوت نوح علیه السلام واکنش نشان دادند. آنها سرانجام با اشاره به جدل‌های فراوان نوح علیه السلام با آنان، از وی خواستند که اگر راست می‌گوید، غذایی را که وعده می‌دهد، بیاورد (هود: ۳۲-۳۴). نوح علیه السلام پس از آزار و اذیت فراوان و ناتوانی در برابر قوم، از خداوند یاری طلبید (هود: ۳۶؛ قمر: ۹-۱۰). خداوند به وی خبر داد که به جز مؤمنان موجود، هیچ‌کس دیگری به وی ایمان نخواهد آورد (هود: ۳۶). حضرت نوح علیه السلام نجات خود و پیروانش، نابودی همه کافران و باقی نگذاشتن هیچ کافری در زمین را از خدا خواست؛ زیرا آنان در صورت زنده ماندن، دیگران را نیز گمراه خواهند کرد و جز فرزندان پلید و ناسپاس به دنیا نخواهند آورد (شعراء: ۱۱۷-۱۱۸؛ نوح: ۲۶-۲۷). در نهایت، خداوند به وسیله وحی، از آمدن عذاب طوفان، زمان و نشانه آغاز آن (فوران آب از تنور) و غرق شدن کافران خبر داد و به نوح علیه السلام دستور داد که برای نجات خود و مؤمنان، کشتی بسازد و درباره نجات ستمگران (کافران) نزد خداوند شفاعت نکند: «فَاَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَوَحَيْنَا فَاِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ ۖ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۖ إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ» (مؤمنون: ۲۷).

در روایت قرآن، نجات نوح علیه السلام و مؤمنان و برخورداری آنان از امداد الهی، به دلیل ایمان به خدای یگانه، و نابودی کافران، به سبب کفر و تبهکاری فراوان ایشان ذکر شده است: «وَقَوْمٌ نُوْحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْعَى» (نجم: ۵۲). خبر دادن به وسیله وحی درباره نجات حتمی نوح علیه السلام و مؤمنان همراه وی، نابودی کافران، بیان زمان و نشانه آمدن طوفان و چگونگی نجات از آن، امداد و نصرت الهی بود و آرامش و اطمینان لازم را برای حضرت نوح علیه السلام و همراهان

پدید می‌آورد و بر ایمان و پایداری آنان بر سر باورهای توحیدی خویش می‌افزود. این خبر غیبی همچنین سبب شد که آنان آمادگی لازم را برای رویارویی با طوفان بزرگ و پس از آن پیدا کنند و امکانات لازم را فراهم سازند.

۳-۲-۱. تفاوت‌ها و تشابه‌ها

روایت عهد عتیق در زمینه خبر از وقوع طوفان، نجات نوح ﷺ و همراهانش، و هلاکت کافران قرابت زیادی با روایت قرآن دارد. دلیل سرنوشت هر دو گروه و همچنین خبر از زمان طوفان و دستور ساخت کشتی نیز در هر دو روایت مشابه است. بالین حال، تفاوت‌هایی نیز بین این دو روایت وجود دارد. قرآن به برخی جزئیات اشاره می‌کند که در عهد عتیق نیامده است؛ مانند فوران آب از تنور به‌عنوان نشانه آغاز طوفان و عدم شفاعت نوح ﷺ برای کافران. افزون‌براین در عهد عتیق خداوند به نوح ﷺ خبر می‌دهد که پس از یک هفته به مدت چهل شبانه‌روز باران خواهد فرستاد؛ درحالی‌که در قرآن به مدت مشخصی اشاره نشده است.

۳-۲-۲. ساخت کشتی با تعلیم خداوند

ساخت کشتی مناسب با طوفان بزرگ و بی‌سابقه‌ای که اطلاعات دقیقی از آن وجود نداشت، نیازمند دانش و مهارت خاصی بود؛ به‌ویژه آنکه عهد عتیق و قرآن کریم درباره صنعت کشتی‌سازی در زمان حضرت نوح ﷺ گزارشی ندارند و این می‌تواند بر بی‌اطلاعی آن حضرت از ساخت هر نوع کشتی دلالت کند؛ از همین رو خداوند با تعلیم وحیانی ساخت کشتی، نوح ﷺ را یاری کرد.

۱-۲-۲. گزارش عهد عتیق

عهد عتیق جزئیات دقیقی از آموزش الهی به نوح ﷺ برای ساخت کشتی ارائه نمی‌دهد. گویا نوح ﷺ اصل ساخت کشتی را بلد بود؛ اما خداوند نوع چوب مناسب و ابعاد کشتی را به او آموخت و آن حضرت کشتی را از چوب گوفر (gopher) (پیدایش، ۶: ۱۶) و بر پایه ترجمه تفسیری تورات، از چوب درخت سرو ساخت (پیدایش ۶: ۱۴، ترجمه تفسیری). به گفته دهخدا، گوفر گویا همان درخت صنوبر است که در آشوریه فراوان بود و زیاد کاربرد داشت (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۹۴۰۶).

بر اساس گزارش عهد عتیق، خداوند مشخصات هندسی کشتی را هم به نوح ﷺ تعلیم داد (سیصد ذراع طول، پنجاه ذراع عرض و سی ذراع ارتفاع)؛ همچنین ساخت سه طبقه، سقف، درب ورودی و قیراندود کردن داخل و بیرون کشتی نیز به‌دستور خداوند انجام شد (پیدایش، ۶: ۱۴-۱۷).

۲-۲-۲. گزارش قرآن

قرآن کریم به‌طور واضح بیان می‌کند که خداوند ساخت کشتی را به نوح ﷺ وحی کرد: «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا» (مؤمنون: ۲۷؛ هود: ۳۷). قرآن به جزئیات تعلیم خداوند اشاره نمی‌کند؛ اما عبارت «وَوَحَيْنَا» نشان می‌دهد که خداوند ویژگی‌ها، مشخصات هندسی، چگونگی ساخت کشتی و مراحل آن را به‌وسیله وحی به نوح ﷺ

یاد داد تا او در ساخت کشتی دچار اشتباه نشود (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۸۲؛ طباطبائی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۲۴)؛ زیرا آن حضرت دانش ساخت کشتی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲۰؛ نسفی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۳) و نیز آگاهی لازم درباره ابعاد و بزرگی طوفان آینده را نداشت و بدون تعلیم خداوند نمی توانست کشتی مناسب با آن را بسازد (مکارم شیرازی و دیگران، بی تا، ج ۹، ص ۹۱).

برخی حضرت نوح علیه السلام را نخستین سازنده کشتی دانسته اند که با تعلیم خداوند آن را فراگرفت (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۵۵). به گفته برخی دیگر، نوح علیه السلام نجار بود و نحوه ساختن کشتی را می دانست. بر این اساس، تعلیم الهی مربوط به ویژگی های هندسی کشتی بوده است؛ اما تعبیر «وَوَحَّيْنَا» اطلاق دارد و سخن یادشده را رد می کند. برخی احادیث نیز مؤید این معناست و بر اساس آن، خداوند به وسیله جبرئیل شکل کشتی را به نوح علیه السلام نشان داد و چگونگی ساخت آن را به او آموخت (قمی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۳۱۱ و ۳۲۸؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲۳، ص ۹۳). به گفته ابن عباس، نوح علیه السلام حتی نمی دانست کشتی چیست و خداوند آن را همانند خانه ای از چوب خواند که روی آب حرکت می کند و به وی وحی کرد که قسمت پیشین آن را همانند سینه پرندگان بسازد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۴۵؛ سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۷؛ آلوسی، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۰).

۲-۲-۳. تفاوت ها و تشابه ها

در هر دو کتاب، ساخت کشتی با تعلیم الهی و وحی خداوند انجام گرفت. هدف از این تعلیم، نجات نوح علیه السلام و همراهانش از طوفان بزرگ بود. این تعلیم شامل جزئیات ساخت و حکمت و فلسفه آن بود. بر اساس عهد عتیق، خداوند نوع چوب، ویژگی های هندسی، تعداد طبقات و قیراندود کردن کشتی را به نوح علیه السلام یاد داد. قرآن صریحاً به این موارد اشاره نکرده است. حکمت تعلیم خداوند برای ساخت کشتی، عدم آگاهی نوح علیه السلام از ساخت آن و ابعاد طوفان بود و نیز خداوند می خواست درباره استحکام کشتی در برابر طوفان اطمینان خاطر دهد و فضای مناسب را برای انسان ها، حیوانات و ذخیره آذوقه مورد نیاز فراهم سازد. این کار، هراس از شکسته شدن کشتی، مشکلات ناشی از حضور حیوانات در آن و گرسنگی و تشنگی در زمان طوفان و پس از آن را از بین می برد؛ چنان که قیراندود کردن کشتی از نفوذ آب به آن و غرق شدن کشتی جلوگیری می کرد و همه این موارد مایه آرامش خاطر نوح علیه السلام و همراهان و افزایش ایمان مؤمنان می شد.

۲-۳. ساخت کشتی با یاری و مراقبت خداوند

ساخت کشتی مناسب با طوفان بزرگ و بی سابقه، به ویژه با وجود مخالفان سرسخت نوح علیه السلام و مانع تراشی از سوی آنها و در اقلیت بودن مؤمنان، بدون حمایت و مراقبت الهی امکان پذیر نبود.

عهد عتیق درباره حمایت و مراقبت الهی گزارشی ندارد؛ اما بر پایه روایت قرآن، خداوند با وحی به نوح علیه السلام از وی خواست که کشتی را تحت نظر او بسازد: «فَاَوْحَيْنَا اِلَيْهِ اَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا» (مؤمنون: ۲۷). عبارت کنایی «بِأَعْيُنِنَا» (در برابر چشمان ما) نشان دهنده توجه ویژه و یاری و مراقبت دائمی خداوند در خصوص ساخت کشتی است؛ به گونه ای که هیچ

لحظه‌ای مورد غفلت و فراموشی قرار نمی‌گیرد (بیضاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۳۳؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۳۳؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۹)؛ به‌ویژه آنکه صیغه جمع «بِأَعْيُنِنَا» بر مبالغه در یاری و مراقبت دلالت می‌کند. گویا خداوند نگهبانانی گمارده بود تا کسی مشکلی برای ساخت کشتی ایجاد یا آن را خراب نکند (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۴۳۶).

وعدۀ خداوند دربارهٔ چنین یاری و مراقبتی سبب می‌شد که نوح علیه السلام بدون هیچ گونه ترس و نگرانی از کارشکنی کافران و مشکلات پیش رو و با اطمینان کامل به نتیجه کار، اقدام به ساخت کشتی کند (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۸۲؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۲۲۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۳۰). این وعدۀ الهی مایۀ آرامش، اطمینان خاطر، امیدواری و نشاط نوح علیه السلام و یارانش در ساخت کشتی می‌شد.

قرآن کریم دربارهٔ چگونگی یاری و مراقبت الهی به جزئیات اشاره نکرده است؛ اما تعبیر «بِأَعْيُنِنَا» دلالت می‌کند که توجه و مراقبت الهی بیشتر به‌صورت امدادهای غیبی و غیرعادی بوده است. برخی به نقش فرشتگان و مؤمنان در یاری و مراقبت از کشتی اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۸۵). بر اساس برخی گفته‌ها، هنگامی که نوح علیه السلام ساخت کشتی را آغاز کرد، کافران شب‌ها می‌آمدند و هر آنچه وی ساخته بود، خراب می‌کردند. آنها تخته‌ها را از هم جدا می‌کردند و می‌شکستند. نوح علیه السلام در این باره به خدا شکایت کرد و خداوند از او خواست تا سگی را شب‌ها به نگهبانی بگمارد. هنگامی که کافران برای خراب‌کاری می‌آمدند، نوح علیه السلام با صدای پارس سگ بیدار می‌شد و آنان را فراری می‌داد؛ تا اینکه ساخت کشتی به‌پایان رسید (دمیری، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۱۵).

این گونه گزارش‌ها، با توجه به تعبیر «بِأَعْيُنِنَا»، چند اشکال دارد: مراقبت به‌وسیلهٔ سگ نگهبان، بدون امداد و یاری الهی و به دست خود انسان هم انجام‌پذیر است؛ همچنین لازمهٔ وعدۀ خداوند دربارهٔ مراقبت، نشان‌دهندۀ این است که از همان آغاز هیچ اتفاقی برای کشتی نیفتاده باشد.

بنابراین تفسیر صحیح از عبارت «بِأَعْيُنِنَا»، یاری و مراقبت دائمی و خارق‌العادهٔ خداوند است که سبب ایجاد آرامش و اطمینان خاطر در نوح علیه السلام و یارانش در برابر مشکلات و سختی‌های ساخت کشتی شد.

۲-۴. اطلاع‌رسانی دربارهٔ برنامهٔ سوار شدن به کشتی

آگاهی دقیق و پیشین از زمان آغاز طوفانی سهمگین، نشانه‌های آن، و شرایط سوار شدن به کشتی و نجات و امکانات مورد نیاز، از عوامل مهمی بود که آرامش و اطمینان خاطر نوح علیه السلام و همراهانش را فراهم می‌کرد و نگرانی شدید آنها را دربارهٔ سرنوشتشان و چگونگی رویایی با طوفان از بین می‌برد و از پیدایش مشکل و اختلال در نجات، پیشگیری می‌کرد. خداوند در این باره آگاهی و برنامه‌ای دقیق و از پیش طراحی‌شده را به‌وسیلهٔ وحی در اختیار نوح علیه السلام قرار داد و او را راهنمایی کرد. ارائهٔ این برنامه، از یک سو موجب آمادگی کامل نوح علیه السلام و همراهان برای رویارویی با طوفان می‌شد و از سوی دیگر، آشکارا بر یاری و امداد الهی آنان دلالت می‌کرد. تورات و قرآن، با برخی تفاوت‌ها، این داده‌های وحیانی را گزارش کرده‌اند.

۲-۴-۱. گزارش عهد عتیق

بر اساس گزارش عهد عتیق، خداوند همزمان با خبر دادن از وقوع طوفان و فرمان ساخت کشتی، از نابودی انسان‌های فاسد و نجات نوح و خانواده‌اش خبر داد و به او دستور داد که شماری از حیوانات و نیز آذوقه همراه خود بردارد (پیدایش ۶: ۱۳-۲۱). پس از آماده شدن کشتی، خداوند به نوح علیه السلام خبر داد که پس از هفت روز، چهل روز و چهل شب باران خواهد باراند و از او خواست که همراه همسر، سه پسر، سه عروس و شماری از حیوانات سوار کشتی شود و آذوقه کافی برای خود و همراهان و حیوانات بردارد. حضرت نوح علیه السلام نیز چنین کرد (پیدایش ۷: ۱-۹).

از ظاهر این گزارش برمی‌آید که نوح و همراهان هفت روز پیش از آغاز طوفان سوار کشتی شدند؛ اما بر پایه گزارش دیگری، آنها در همان روز آغاز طوفان سوار کشتی شدند. بر پایه این گزارش، پس از هفت روز چشمه‌های عظیم به‌عنوان نشانه‌های آغاز طوفان از دل زمین جوشید و باران‌های سیل‌آسا آغاز شد و نوح و همراهان او در همین روز سوار کشتی شدند (پیدایش ۷: ۷-۱۰ و ۱۳-۱۶).

۲-۴-۲. گزارش قرآن

بر اساس گزارش قرآن، خداوند همزمان با دستور ساخت کشتی، نشانه آغاز طوفان را نیز به او خبر داد و به او گفت که با آغاز طوفان و فوران آب از تنور، همراهان خود و یک جفت از هر ماده هر حیوان را سوار کشتی کند و برای کافران که غرق خواهند شد، وساطت نکند (مؤمنون: ۲۷). بنابراین بر پایه روایت قرآن نیز حضرت نوح علیه السلام و همراهان از همان آغاز به‌وسیله وحی الهی، از غرق شدن کافران، نجات خویش، نشانه و زمان آغاز طوفان و اینکه دقیقاً چه کار باید بکنند، آگاه شدند.

افزون بر این، با آغاز طوفان و آشکار شدن نشانه آن (فوران آب از تنور)، خداوند بار دیگر به نوح علیه السلام گفت که از هر حیوانی یک جفت نر و ماده و نیز خانواده و اندک مؤمنان همراه خویش را سوار کشتی کند: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰).

۲-۴-۳. تفاوت‌ها و تشابه‌ها

در هر دو روایت عهد عتیق و قرآن، خداوند به نوح علیه السلام درباره زمان و نشانه طوفان و نحوه سوار شدن خود و همراهان به کشتی آگاهی می‌دهد؛ اما در جزئیات این آگاهی تفاوت‌هایی وجود دارد. تورات جزئیات بیشتری بیان می‌کند؛ از جمله اینکه خداوند خبر می‌دهد که پس از هفت روز، چهل شب و چهل روز باران خواهد بارید و از او می‌خواهد که در این مدت، همراه خانواده و حیوانات سوار کشتی شوند. خداوند همچنین جوشیدن چشمه‌های بزرگ را نشانه آغاز طوفان می‌خواند و به نوح علیه السلام دستور می‌دهد که آذوقه کافی برای خود، همراهان و حیوانات بردارد. در روایت قرآن، خداوند به سوار شدن خانواده و مؤمنان همراه با حضرت نوح علیه السلام در کشتی اشاره می‌کند و جوشیدن آب از تنور را نشانه آغاز طوفان می‌داند.

۲-۵. امداد الهی در سوار شدن به کشتی

۲-۵-۱. گزارش عهد عتیق

به گزارش تورات، پس از سوار شدن حضرت نوح علیه السلام و همراهانش به کشتی، خداوند در را پشت سر آنها می‌بندد (پیدایش ۷: ۱۰-۷ و ۱۳-۱۶). این عمل نشانهٔ محبت شگفت الهی و ایجاد امنیت برای نوح علیه السلام و خانواده‌اش در برابر طوفان تفسیر شده است؛ زیرا آنان با آمدن طوفان دچار دلهره و نگرانی سختی شده بودند و بستن در به وسیلهٔ خداوند، برای آنان امنیت و آرامش خاطر به‌ارمغان آورد (جماعة من اللاهوتیین، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۱۶۱).

۲-۵-۲. گزارش قرآن

قرآن کریم دربارهٔ امداد الهی هنگام سوار شدن، روایت دیگری دارد. بر اساس این روایت، خداوند فرمان داد که وقتی نوح علیه السلام و همراهان او در کشتی مستقر شدند، خدا را به سبب نجات آنان از دست قوم ستمگر سپاس گوید و نیز از خدا بخواهد که او را پس از طوفان در جای پر از خیر و برکتی فرود آورد و بگوید که خداوند بهترین فرودآوردگان است: «فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ» (مؤمنون: ۲۸-۲۹). این بیان بر حتمی بودن هلاکت کافران و نجات و فرود سالم نوح علیه السلام و پیروان وی در مکانی پر از نعمت و برکت (طباطبائی، بی‌تا؛ ج ۱۵، ص ۳۰) و اینکه خداوند آنان را با بهترین شکل و در بهترین مکان فرود خواهد آورد، دلالت می‌کند. تعلیم این دعای الهی پیش از آغاز طوفان و پس از استقرار در کشتی، نوعی وعدهٔ خداوند بود و موجب آرامش و اطمینان قلبی نوح علیه السلام و نیز همراهان وی می‌شد و نگرانی‌های آنان دربارهٔ غرق شدن و نیافتن مکان و امکانات مناسب زندگی پس از طوفان را برطرف می‌کرد. خداوند با این دعا به آنان می‌آموزد و اطمینان می‌دهد، همان‌گونه که آنها را به‌رغم اندک بودن، از دست کافران نجات داد، از طوفان و پیامدهای آن هم نجات خواهد داد. تورات دربارهٔ سفارش خداوند برای ستایش وی پس از سوار شدن، و دعا برای فرود آوردن نوح علیه السلام و همراهان در جایی پر از خیر و برکت، گزارشی ندارد (ر.ک: پیدایش ۷: ۱-۲۴).

۲-۵-۳. تفاوت‌ها و تشابه‌ها

هر دو روایت بر قدرت و مهربانی خداوند در محافظت از نوح علیه السلام و یارانش تأکید دارند؛ اما روایت قرآن با جزئیات و ظرافت‌های بیشتر، این پیام را به‌گونه‌ای عمیق‌تر و پرمغزتر به خواننده القا می‌کند. تورات با گزارش بستن درب کشتی توسط خداوند پس از سوار شدن نوح علیه السلام و یارانش، اما قرآن با گزارش دعای تعلیم‌داده‌شده به نوح علیه السلام برای نجات و فرود سالم، این معنا را می‌رساند. دلالت قوی‌تر بر حضور قدرتمندانهٔ خداوند، تأکید بر یقین به نجات و نبود هر گونه خطر، ایجاد آرامش و اطمینان بیشتر برای نوح علیه السلام و همراهان، و ارائهٔ جزئیات و ظرافت‌های دقیق‌تر، نقاط قوت روایت قرآن است.

۲-۶. امداد الهی هنگام حرکت کشتی

طوفان بزرگ و بی‌نظیری مانند طوفان نوح و امواج سهمگین و کوه‌پیکر آن می‌توانست هر کشتی محکم و غول‌پیکری را همانند پر کاهی به این سو و آن سو ببرد و آن را مهارناپذیر کند در این شرایط مرگ و زندگی، ترس و وحشت همهٔ سرنشینان

کشتی را فرامی‌گیرد و در بدترین وضعیت روحی و روانی قرار می‌دهد. کشتی نوح ﷺ و سرنشینان آن نیز بدون امداد الهی می‌توانست در این موقعیت سخت و خطرناک قرار گیرد؛ اما امداد الهی در این شرایط خطیر نیز به یاری آنان شتافت.

۱-۲-۶. گزارش عهد عتیق

عهد عتیق - بر خلاف قرآن - در این باره گزارش چندانی ندارد و تنها از هولناک و استثنایی بودن طوفان حکایت می‌کند. به روایت عهد عتیق، چهل شبانه‌روز باران بارید و آب به تدریج روی زمین را پوشاند و کشتی بر روی آب شناور شد. باران به قدری زیاد بارید که بلندترین کوه‌ها نیز زیر آب رفتند و سطح آب هفت متر بالاتر از قله کوه‌ها رسید. همه جانداران، به جز نوح ﷺ و همراهان نابود شدند. آب ۱۵۰ روز پس از شروع طوفان همچنان روی زمین را پوشانده بود و کشتی روی آب قرار داشت. سه ماه بعد قله‌های کوه‌ها نمایان شد (پیدایش ۷: ۱۰-۲۴؛ و ۸: ۱-۵).

۲-۲-۶. گزارش قرآن

بر اساس گزارش قرآن، نوح ﷺ پیش از سوار شدن، به همراهان خود گفت که حرکت کردن و ایستادن کشتی با نام «الله» است: «وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (هود: ۴۱). مراد این بود که خداوند به سبب رحمت و مغفرت خویش، کشتی و ساکنان آن را در همه شرایط از خطرات طوفان حفظ می‌کند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۳۹). این سخن آرام‌بخش نگرانی سرنشینان درباره سرگردانی کشتی، مهارناپذیری آن، احتمال برخورد آن با کوه و صخره و غرق شدن و بی‌سرانجامی آن را از بین می‌برد و آنان مطمئن می‌شدند که همه چیز تحت کنترل و هدایت الهی است.

پس از سوار شدن نوح ﷺ و همراهان، کشتی آنها را در میان امواج کوه‌پیکر می‌برد: «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ» (هود: ۴۲). تعبیر «تَجْرِي بِهِمْ» دلالت می‌کند بر اینکه کشتی به سرعت (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۸۹) در میان امواج کوه‌پیکر مسافران را به‌سوی مقصد معینی می‌برد؛ نه اینکه بی‌هدف و کنترل نشده در آن شناور باشد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۳۹).

قرآن کریم همچنین از روان بودن کشتی زیر نظر خداوند خبر می‌دهد و آن را پاداش کسی (نوح ﷺ) می‌خواند که مورد انکار واقع شده بود: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرًا» (قمر: ۱۴). تعبیر «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» بیانگر روان بودن کشتی در برابر دیدگان خداوند است (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۵) و کنایه‌ای لطیف (مکارم شیرازی و همکاران، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۳۳) و تعبیر بلیغ تری (دروژه، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۸۱) از عنایت، حفاظت و حمایت کامل الهی و بیانگر هدایت و امداد ویژه الهی به کشتی و مسافران آن است؛ به گونه‌ای که با اراده و قدرت خداوند سینه امواج کوه‌پیکر را شکافت و مسافران را از خطرات هولناک طوفان نجات داد و به مقصد رساند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۶۸؛ مغنیه، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۹۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۳۳).

قرآن کریم در سوره قمر به‌صراحت بر نقش برجسته قدرت و امداد الهی هنگام حرکت کشتی تأکید کرده است؛ چنان که از یک‌سو تصویری هولناک و استثنایی از طوفان ارائه کرده و از سوی دیگر به جای «سفینه» و «فُلک»، با تعبیر

«وَحَمَلْنَاهُ ذَاتَ الْوَاحِ وَدُسِّرَ (قمر: ۱۳)؛ او را با [کشتی] تخته‌دار و میخ‌آجین حمل کردیم». از نجات نوح ﷺ سخن گفته است. گویا قرآن می‌خواهد بگوید که کشتی نوح ﷺ در مقایسه با آن طوفان بسیار عظیم و هولناک، چیزی فراتر از مثنی الواح و میخ نبود و این قدرت الهی بود که نوح ﷺ را به‌وسیله آن از غرق شدن نجات داد. تعبیرهای شکافته شدن درهای آسمان و ریزش شدید و سیل‌آسای باران، فوران چشمه‌های زمین و جاری شدن آب‌های زیرزمینی و به‌هم پیوستن آب‌های زمین و آسمان (قمر: ۱۱-۱۴) (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۱۴؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۶۸)، ورزش بادهای بسیار تند و شدید (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۲۳)، پیدایش موج‌های کوه‌پیکر (هود: ۴۲)، رفتن کوه‌ها به زیر آب (ن.ک: هود: ۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۳۵)، غرق شدن همه کافران (شعراء: ۱۲۰) و حیوانات باقی‌مانده (ر.ک: مؤمنون: ۲۷) و نجات مسافران به‌وسیله کشتی ساخته‌شده از تخته و میخ (قمر: ۱۳؛ ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۲۵۲)، صحنه‌هایی از آن تصویر هولناک را نشان می‌دهد که بیانگر نجات اعجازین نوح ﷺ و همراهان او به‌قدرت خداوند است. اگر عنایت و مراقبت ویژه الهی نبود، کشتی نوح ﷺ با ویژگی یادشده نمی‌توانست در برابر بادهای بسیار تند و شدید و امواج کوه‌پیکر و سهمگین پایداری کند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۳۸؛ مغنیه، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۹۳؛ مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۲۵۲). این تصویرپردازی، روان بودن کشتی زیر نظر خدا و با قدرت و امداد الهی و آیت و معجزه بودن نجات نوح ﷺ و همراهان به‌وسیله آن کشتی را به شکل روشن و برجسته نشان می‌دهد. همچنین بنا به ظاهر برخی آیات، کشتی نوح ﷺ انباشته از انسان، حیوان و دیگر چیزها بود (حائری طهرانی، ۱۳۳۷، ج ۹، ص ۸۵؛ فخر رازی، ج ۲۴، ص ۱۵۶؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۵؛ ج ۱۵، ص ۲۹۸)؛ به‌گونه‌ای که خداوند نجات نوح ﷺ و همراهان وی با این شرایط از آن طوفان بسیار سهمگین را از آیات و نشانه‌های خود می‌خواند: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * ...إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۱۱۹ و ۱۲۱).

۳-۲. تفاوت‌ها و تشابه‌ها

شدت و ویرانگری طوفان و نابودی همه موجودات زنده، نجات نوح ﷺ و همراهان و نقش هدایت الهی در نجات آنها، از مشترکات دو روایت است. قرآن سخنان حضرت نوح ﷺ به همراهانش را پیش از سوار شدن به کشتی بیان می‌کند که در آن، نوح ﷺ بر حرکت کشتی از آغاز تا پایان بر اساس اراده خداوند تأکید می‌کند. این بخش در عهد عتیق وجود ندارد. قرآن کریم شدت طوفان را به‌حدی توصیف می‌کند که نجات بدون اراده و قدرت خداوند غیرممکن بود. این تأکید بر قدرت الهی، در تورات نیز به این وضوح بیان نشده است.

۷-۲. امداد الهی هنگام پیاده شدن از کشتی

یکی دیگر از گزارش‌های مشترک عهد عتیق و قرآن، درباره فرود آمدن کشتی و پیاده شدن مسافران از آن است.

۱-۷-۲. گزارش تورات

گزارش عهد عتیق نشان می‌دهد که با آمدن طوفان، آب همه‌جا را فراگرفته بود؛ کوه‌ها زیر آب رفته بودند؛ همه چیز از بین رفته بود و پس از فروکش کردن طوفان، زمین خشکی یافت نمی‌شد. حضرت نوح ﷺ و همراهان مجموعاً حدود

۲۶۰ روز در کشتی ماندند. عهد عتیق دربارهٔ امداد و یاری خداوند در این شرایط سخت هیچ گزارشی ندارد. آنها سه ماه پس از توقف کشتی روی کوه‌های آرارات، همچنان درون آن بودند؛ تا اینکه قلّه کوه‌ها نمایان شدند. پس از گذشت چهل روز دیگر، نوح ﷺ پنجرهٔ کشتی را گشود و کلاغی را رها کرد؛ اما کلاغ به درون کشتی بازنگشت. پس از آن کبوتری را رها کرد تا شاید زمین خشکی برای نشستن پیدا کند؛ اما هنوز سطح زمین را آب فراگرفته بود و کبوتر جایی را پیدا نکرد و به کشتی برگشت. نوح ﷺ پس از هفت روز دوباره کبوتر را رها کرد و کبوتر درحالی که برگ تازهٔ زیتون به منقار داشت، بازگشت و نوح ﷺ فهمید که آب در بیشتر نقاط فروکش کرده است. یک هفتهٔ دیگر باز همان کبوتر را رها کرد و این بار کبوتر بازنگشت؛ و یک ماه پس از آن، نوح ﷺ پوشش کشتی را برداشت و دید که سطح زمین خشک شده است. هشت هفتهٔ دیگر نیز گذشت و سرانجام همه‌جا خشک شد. در این هنگام خداوند به نوح ﷺ فرمود که به‌همراه خانواده از کشتی خارج شود و همهٔ حیوانات همراه خود را رها کند تا زاد و ولد کنند (پیدایش ۸: ۱۹-۳).

۲-۷-۲. گزارش قرآن

بر اساس گزارش قرآن، پس از پایان طوفان و توقف کشتی، نوح ﷺ فرمان یافت که از کشتی پیاده شود و خداوند به وی وعدهٔ سلامتی و برکت داد: «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ» (هود: ۴۸). به گفتهٔ مفسران، طوفان همه چیز از جمله مراتع سرسبز، باغ‌های خرم، مواد غذایی و مناطق مسکونی را نابود کرده بود و بیم آن می‌رفت که نوح ﷺ و همراهان پس از پیاده شدن از کشتی در تنگنای شدیدی قرار گیرند. ازسوی دیگر، زندگی در کنار باتلاق‌ها و مرداب‌های باقی‌مانده از طوفان و خطرات ناشی از آن برای سلامتی، مایهٔ نگرانی آنها بود. از همین رو خداوند با وعدهٔ خویش اطمینان داد که آنان نگران سلامتی، غذا و امکانات مورد نیاز خویش نباشند و او درهای برکت و نعمت خویش را به روی آنها خواهد گشود و محیطی سالم و پربرکت برای زندگی آنان فراهم خواهد کرد (حائری طهرانی، ۱۳۳۷، ج ۵، ص ۳۱۹؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۲۱-۱۲۲).

۲-۷-۳. تفاوت‌ها و تشابه‌ها

در هر دو روایت، خداوند در نهایت حضرت نوح ﷺ و همراهانش را از کشتی نجات می‌دهد و آنها را به زمین خشک هدایت می‌کند؛ همچنین در هر دو روایت، پس از پیاده شدن از کشتی، نوح ﷺ و همراهان زندگی جدیدی را در زمین آغاز می‌کنند. دو روایت، دربارهٔ مدت زمان اقامت در کشتی، نحوهٔ جست‌وجوی زمین خشک و وعدهٔ الهی با هم تفاوت دارند. در عهد عتیق، نوح ﷺ و همراهانش ۲۶۰ روز در کشتی می‌مانند؛ اما در قرآن مدت زمان مشخصی ذکر نشده است؛ در تورات، نوح ﷺ از کلاغ و کبوتر برای یافتن زمین خشک استفاده می‌کند؛ اما در قرآن به این موضوع اشاره نشده است؛ در روایت عهد عتیق، خداوند در هنگام پیاده شدن نوح ﷺ و همراهانش دربارهٔ امداد و یاری خود به ایشان سخنی نمی‌گوید؛ اما در قرآن خداوند به نوح ﷺ سلامتی و برکت را وعده می‌دهد و نگرانی‌های او را در مورد سلامتی، غذا و امکانات مورد نیاز پس از فرود آمدن رفع می‌کند.

نتیجه گیری

روایت عهد عتیق و قرآن در مورد امدادهای الهی در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ، شباهت‌ها و تفاوت‌های قابل توجهی دارند. هر دو روایت، از خبر دادن درباره وقوع طوفان، تعلیم ساخت کشتی، آگاهی‌رسانی درباره برنامه سوار شدن، و یاری در هنگام سوار شدن، به‌عنوان امدادهای الهی سخن گفته‌اند.

در روایت عهد عتیق، برخلاف قرآن، از امداد الهی در قالب مراقبت شدید هنگام ساخت و نیز هنگام حرکت کشتی و پیاده شدن از آن، ذکری به میان نیامده است.

روایت قرآن صیغه توحیدی بیشتر، قوی‌تر و روشن‌تری دارد و بر حضور قدرتمندانه خداوند در ساخت و نجات کشتی نوح ﷺ دلالت و تأکید بیشتری می‌کند.

همچنین روایت قرآن بیش از عهد عتیق بر توحید در ربوبیت، حقانیت دعوت توحیدی نوح ﷺ، صادق بودن وعده‌های الهی، و نجات و خوش‌فرجامی مؤمنان دلالت می‌کند.

با پیش‌فرض صحت و وحیانی بودن روایت قرآن، روایت عهد عتیق به دلیل اثرپذیری از عوامل مختلف، دچار دگرگونی‌هایی شده است. درعین‌حال، قرآن گزارش‌های عهد عتیق را به‌اندازه موارد مشترک تصدیق می‌کند.

تفاوت‌ها		مشترکات
عهد عتیق	قرآن	
۱. پرداختن به جزئیات بیشتر، مانند مدت زمان بارش باران و مدت زمان ماندن در کشتی ۲. تعلیم ویژگی‌های مهندسی کشتی و تعداد طبقات آن ۳. صیغه توحیدی کمتر	۱. مراقبت شدید در هنگام ساخت کشتی ۲. مراقبت در هنگام حرکت کشتی ۳. مراقبت در هنگام پیاده شدن ۴. صیغه توحیدی بیشتر و قوی‌تر ۵. تأکید بیشتر بر حضور قدرتمندانه خدا در نجات کشتی	۱. خبر دادن درباره وقوع طوفان ۲. تعلیم وحیانی ساخت کشتی ۳. خبر دادن درباره برنامه سوار شدن به کشتی ۴. یاری رساندن هنگام سوار شدن به کشتی

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ألوسی، محمودی (بی تا). *روح المعانی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۶ق). *تفسیر بیضاوی (انوار التنزیل)*. به کوشش: عبدالقادر. بیروت: دار الفکر.

جماعة من اللاهوتیین (۱۹۸۶م). *تفسیر الكتاب المقدس*. بیروت: منشورات النفر.

حائری طهرانی، علی (۱۳۳۷). *مقتنیات الدرر*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

دروزه، محمد عزّه (۱۴۲۱ق). *التفسیر الحديث*. بیروت: دار الغرب الاسلامی.

دمیری، کمال الدین (۱۴۲۴ق). *حیات الحيوان الکبری*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*. تهران: دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق). *المفردات*. به کوشش: صفوان داودی. دمشق: دار القلم.

سیوطی، جلال الدین (بی تا). *الدر المنثور*. قم: دار المعارف.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان*. به کوشش: گروهی از علما. بیروت: اعلمی.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق). *جامع البیان*. به کوشش: صدقی جمیل. بیروت: دار الفکر.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *النبیان*. به کوشش: العاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخر رازی، فخرالدین (بی تا). *التفسیر الکبیر*. قم: دفتر تبلیغات.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۱۱ق). *تفسیر قمی*. به کوشش: جزائری. قم: دار الکتب.

کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ق). *زبدة التفاسیر*. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.

کتاب مقدس (۱۹۹۵م). ترجمه تفسیری. بی جا: انجمن بین المللی کتاب مقدس.

کتاب مقدس (۱۳۸۰). ترجمه فاضل خان همدانی، ترجمه ویلیام گلن و هنری مرتن. تهران: اساطیر.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت ارشاد.

مغنیه، محمدجواد (۱۹۸۱م). *التفسیر الکاشف*. بیروت: دار العلم للملایین.

مکارم شیرازی و دیگران (بی تا). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

واحدی، ابوالحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر واحدی (الوجیز فی تفسیر الكتاب العزيز)*. به کوشش: داودی. بیروت - دمشق: دار القلم و دار الشامیه.

نسفی، عبدالله بن احمد (بی تا). *تفسیر نسفی (ملارک التنزیل)*. به کوشش: ابراهیم محمد. بیروت: دار القلم.

Holy Quran.

Holy Bible.

Alusi, Mahmudi (Undated). *Ruh al-Ma'ani*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Baydawi, Abdullah bin Omar (1995). *Tafsir Baydawi* (Anwar al-Tanzil). Edited by Abdulqadir.

Beirut: Dar al-Fikr.

Darwish, Muhammad Azza (1999). *Al-Tafsir al-Hadith*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

- Dehkhoda, Ali Akbar (1998). *Loghatnameh*. Tehran: University of Tehran.
- Demiri, Kamaloddin (2003). *Hayat al-Haywan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Fakhr Razi, Fakhraddin (Undated). *Al-Tafsir al-Kabir*. Qom: Daftar Tablighat.
- Group of Theologians (1986). *Interpretation of the Holy Bible*. Beirut: Manshourat al-Nafir.
- Haeri Tehrani, Ali (1958). *Muqtanayat al-Durar*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Holy Bible (1995). Interpretative Translation. Undated: International Bible Society.
- Holy Bible (2001). Translation by Fazel Khan Hamedani, translated by William Glen and Henry Martyn. Tehran: Asatir.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Dar al-Tarikh al-Arabi.
- Kashani, Fathollah (2002). *Zabdat al-Tafasir*. Qom: Muassassa al-Maarif al-Islamiah.
- Maghnishe, Muhammad Jawad (1981). *Al-Tafsir al-Kashif*. Beirut: Dar al-Ilm lil-malayeen.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Muassassa al-Wafa.
- Makarem Shirazi et al. (Undated). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Mostafavi, Hassan (1996). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran*. Tehran: Ministry of Culture.
- Nasfi, Abdullah bin Ahmad (Undated). *Tafsir Nasfi (Madarak al-Tanzil)*. Edited by Ibrahim Muhammad. Beirut: Dar al-Qalam.
- Qomi, Ali bin Ibrahim (1990). *Tafsir Qomi*. Edited by Jasairi. Qom: Dar al-Kitab.
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad (1983). *Al-Mufradat*. Edited by Safwan Dawoodi. Damascus: Dar al-Qalam.
- Suyuti, Jalaloddin (Undated). *Al-Durr al-Manthur*. Qom: Dar al-Maarif.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1994). *Jame al-Bayan*. Edited by Sadiqi Jamil. Beirut: Dar al-Fikr.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1994). *Majma al-Bayan*. Edited by a group of scholars. Beirut: Alamia.
- Tabatabai, Sayyid Mohammad Hussein (Undated). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Ismailiyan.
- Tusi, Muhammad bin Hassan (Undated). *Al-Tibyan*. Edited by Amili. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Wahidi, Abu al-Hasan (1994). *Tafsir Wahidi (Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz)*. Edited by Dawoodi. Beirut-Damascus: Dar al-Qalam and Dar al-Shamiah.

Analyzing the Connection Between Pre-Islamic Religious Thoughts and Some Narrations of the Prophet's Ascension (Mi'raj)

Fathieh Fattahizadeh / Professor, Department of Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran
f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

 **A'zam-Sadat Shabani** / Postdoctoral Researcher, Quranic and Hadith Studies, Al-Zahra University, Tehran, Iran
as.shabani@alzahra.ac.ir

Received: 2024/06/21 - **Accepted:** 2024/10/27

Abstract

The Holy Quran does not give a complete description of the Prophet's physical ascension, and mostly highlights his spiritual elevation and the observation of some divine signs, but some narrations refer to Prophet's physical ascension to the seven heavens through a winged creature called "Buraq". In these narrations, the quality of the ascension is controversial and no reference to it is found in the Quran. On the other hand, these narrations date back to the third century AH, which is far from the era of the revelation of the Quran. Traces of some past religious thoughts are found in the content of these narrations. Using the descriptive-analytical method, this article shows that the historical environment of the narrators of the hadith and the use of metaphorical and symbolic concepts to interpret the Quran could have been effective in compiling such narrations. Therefore, the ascension is confirmed in both past religions and Islam. Details of such narrations are not found in the Holy Quran, but these narrations somehow help us in interpreting the Quran. Also, the narrative texts being influenced by the texts of monotheistic religions is not a far-fetched possibility.

Keywords: Ascension narrations, Ascension of the Prophet, religious symbols, discourse analysis, Quran, Holy Bible.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی ارتباط اندیشه‌های دینی پیشااسلامی با برخی روایات معراج نبی اکرم ﷺ

فتحیه فتاحی زاده / استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء ﷺ، تهران، ایران f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir
 اعظم سادات شبانی  / پژوهشگر پسادکترای علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء ﷺ، تهران، ایران as.shabani@alzahra.ac.ir
 دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶

چکیده

قرآن کریم درباره تجربه جسمانی عروج نبی اکرم ﷺ شرح کاملی بیان نفرموده است و بیشتر ارتقای روحی پیامبر ﷺ و مشاهده برخی آیات الهی از آن فهم می‌شود، اما برخی روایات به تجربه جسمانی پیامبر ﷺ در عروج به آسمان‌های هفت‌گانه از طریق مرکبی به نام «براق» اشاره می‌کنند. کیفیت عروج در لسان این روایات مناقشه‌برانگیز است و استنادی از آن در قرآن یافت نمی‌شود. ازسوی دیگر تاریخ این روایات به قرن سوم هجری برمی‌گردد که از عصر نزول قرآن فاصله دارد و نهایتاً رد پای برخی اندیشه‌های دینی گذشته در محتوای این احادیث یافت می‌شود. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نشان داده می‌شود که فضای زیستی تاریخی راویان حدیث و استفاده از مفاهیم استعاره‌ای و نمادین جهت تفسیر قرآن می‌توانسته است در تدوین این‌گونه احادیث مؤثر باشد. حاصل اینکه اصل آموزه معراج، هم در ادیان گذشته و هم در اسلام مورد تأیید است. در قرآن کریم جزئیات مشروح در این‌گونه روایات یافت نمی‌شود، اما این روایات با رویکردی تأویلی به تفسیر قرآن می‌پردازند و احتمال اثرپذیری متون روایی از متون ادیان توحیدی دور از ذهن نیست.

کلیدواژه‌ها: روایات معراجیه، معراج پیامبر ﷺ، نمادهای دینی، تحلیل گفتمان، قرآن، کتاب مقدس.

در برخی روایات از عروج نبی اکرم ﷺ به آسمان‌های هفت‌گانه با چهارپای بالداری به نام «براق» یا وقایعی مانند شست‌وشوی قلب پیامبر ﷺ و نظایر آن صحبت شده است. از راه‌های مهم تشخیص صحت و سقم این روایات، بهره‌گیری از ابزارهای فقه‌الحدیثی جهت بررسی سندی و متنی روایات است؛ اما در این پژوهش با منظر عام‌تری با روش تحلیل گفتمان و توجه به جغرافیای حکومتی - تاریخی قرن دوم و مقایسه با قرآن و نیز مشابهت‌هایی در اندیشه‌های پیشین به این موضوع می‌پردازیم. ضمن پذیرش اصل معراج به‌صورت تجربه روحانی پیامبر ﷺ، در خصوص چگونگی تفسیر روایات از معراج، بررسی می‌شود که آیا این توصیف‌ها در لسان روایات قابل پذیرش‌اند؟ این روایات به چند دلیل مورد مذاقه قرار می‌گیرند: اولاً در قرآن توصیفی از پرواز پیامبر ﷺ به آسمان وجود ندارد؛ ثانیاً تلقی توصیف‌های جسمانی روایات، در تضاد با درک بشر است؛ ثالثاً در توصیف کیفیت روایات، مشابهت‌هایی با اندیشه‌های دینی پیشین یافت می‌شود که بررسی خواهد شد: آیا این تشابهات به‌منزله تقلید از باورهای پیشین است یا از منظر نمادشناسی بیانگر وحدت تکرار رویه انبیاست؟

در مقایسه روایات معراجیه با قرآن کریم، در سطح متن به ناهماهنگی دو روایت منتخب از شیعه و سنی با قرآن می‌پردازیم و در مقایسه روایات معراجیه با اندیشه‌های دینی دیگر، در سطح فرامتن، ورود مطالبی مانند اسرائیلیات یا عقاید زرتشتی و نظایر آن در باورهای دینی مسلمانان بررسی می‌شود. با استفاده از روش تحلیل گفتمان، ارتباط معنادار مفاهیم مشترک در ادیان را در سطح فرامتن به‌دست می‌آوریم و در تحلیلی درون‌دینی، علت عروج نبی اکرم ﷺ و انبیای دیگر را واکاوی می‌کنیم. داده‌های تاریخی می‌تواند یکی از زمینه‌های خلق گفتمان روایی باشد که در صورت وجود قرینه‌ها، نتیجه بهتری حاصل می‌شود. بنابراین پژوهشگر بر قطعیت نتیجه اصرار نمی‌ورزد؛ اما تبیینی ساده‌تر از موضوع ارائه می‌دهد.

روایات معراجیه در حوزه‌های کلامی، فقهی، تاریخی و تفسیری مورد توجه محققان بوده است. در این پژوهش، در تحلیل فراگفتمانی و بررسی جریان‌های خارج از روایات و قرآن کریم، میزان ارتباط معنایی این روایات با منابع بیرونی واکاوی می‌شود. با در نظر گرفتن سطوح معنایی ارتباطی (بینامتنی)، گفتمانی (درون‌متنی) و فراگفتمانی (برون‌متنی)، این تبیین صورت می‌گیرد.

تفاسیری از متقدمان و متأخران، ذیل آیات مربوطه صرفاً به شرح روایات موجود پرداخته است. در میان تمامی آثار مرتبط با موضوع معراج، رساله فی المعراج از محمدجواد بلاغی (۱۴۳۵ق) با رویکردی تحلیل‌گرایانه و با استناد به قرآن، به اثبات موضوع معراج روحانی و جسمانی پرداخته است. مقاله حاضر معراج را در پیش‌فرض خود مسلم و قطعی می‌داند؛ اما عروج انبیا را حالتی درونی در کسب افاضات نبوت می‌داند. سفر محمد به بهشت، اثر جی. آر. پورتر (۱۹۷۴م) ریشه معراج را در شمنیسم می‌داند و هویت مستقل مفهوم عروج را در عصر پیامبر اکرم ﷺ نادیده می‌گیرد. او پرواز حضرت محمد ﷺ به آسمان توسط براق را از سیره ابن‌اسحاق نقل می‌کند؛ درحالی‌که در این سیره صحبتی از

براق نشده است. پژوهش حاضر با بیان اولین روایات توصیفی معراج، روشن می‌سازد که این موضوع در قرن سوم ابتدا توسط بخاری مطرح شده است و سپس بقیه محدثان آن را تکرار کرده‌اند. ادعاهایی مبنی بر اقتباس مفاهیم الهیاتی‌ای همچون «عروج» از اندیشه‌های دینی و فرهنگی گذشته، از دلایل نگارش مقاله حاضر است تا با بررسی دلایلی متقن بتوان این شباهت‌ها را فهمید. با وجود آثار متعدد درباره معراج در بین قدما و متأخران، این پژوهش با توجه به منظر خاورشناسان، به منشأ پیدایش این احادیث می‌پردازد و با مقایسه آن با قرآن کریم و پیشینه‌های تاریخی معراج در ادیان یا فرهنگ‌های گذشته، به وجود رابطه بین موارد مشترک دست می‌یابد.

۱. جریان‌های گفتمانی درون‌متنی در قرآن کریم و روایات اسلامی

درباره معراج از منظر درون‌متنی دو منبع پیش رو داریم: قرآن کریم و روایات. میزان اثرپذیری روایات از قرآن کریم مخاطب را در پذیرش یا رد روایات معراجیه یاری می‌کند. بنابراین ابتدا با بررسی این مفهوم در قرآن و سپس روایات، به جریان‌های گفتمانی در درون این دو متن می‌پردازیم.

۱-۱. معراج در قرآن کریم

واژه عربی «عرج» به معنای «بالا رفتن آرام و یک‌پا یک‌پا» است. «معراج» صعودی پلکانی و آرام است که با تشدید، صعودی سریع می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۷۷). «معراج» بر وزن مِفعال، وسیله صعود است؛ مانند نردبان (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۰). «عروج» صعود به بلندی، چه مادی یا معنوی، در مقابل «نزول» است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۹۱). تعریف ثانویه معراج، راه عروج ملائکه است و بهترین امر برای نفس شمرده می‌شود که با آن اعمال بنی‌آدم بالا می‌رود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۹۱). فراهیدی آن را نردبانی برای صعود ارواح می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

«معراج» در قرآن در دو امر به کار رفته است: امور ظاهری، یعنی نردبان یا پلکان (زخرف: ۳۳) و امور باطنی، یعنی وسیله قرب الهی (معارج: ۴۱) و صعود به ملکوت آسمان‌ها (سبا: ۲). آیات مرتبط با معراج عبارت‌اند از: (زخرف: ۴۵؛ یونس: ۹۴؛ انعام: ۷۵؛ اسراء: ۱ و ۶۰؛ نجم: ۱۸۵). در آیه ۷۵ سورة انعام، ملکوت آسمان‌ها و زمین به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داده می‌شود تا به یقین برسد؛ حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و چند پیامبر پیش از او نیز به آسمان هفتم عروج کرده‌اند؛ اما این آیات به تجربه جسمانی انبیا اشاره‌ای ندارند. بنابراین می‌توان آن را تجربه‌ای روحانی دانست. قرآن از سفر شبانه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از مسجدالحرام به مسجدالاقصی یاد می‌کند (اسراء: ۱). آیاتی دیگر نشان می‌دهند که دشمنان نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از چنین تجربه‌ای اطلاع داشتند؛ اما خداوند به او می‌گوید: اگر می‌تواند، آنها را برای صعود به بهشت به چالش بکشد (طور: ۳۸). دشمنان به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌گویند: «...یا به آسمان بالا روی، و به بالا رفتن تو اطمینان نخواهیم داشت، تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم». بگو: «پاک است پروردگار من. آیا جز بشری فرستاده هستم؟» (اسراء: ۹۳). این آیات نشان می‌دهند که گرچه قرآن سیر آفاقی در آیه اول

سورهٔ اسراء را مطرح می‌کند، اما در ادامه، برخلاف برخی روایات، از سفر جسمانی ایشان به آسمان صحبت نمی‌کند. بر اساس اشارات آیاتی به بشر بودن نبی اکرم ﷺ (کهف: ۱۱۰؛ فصلت: ۶؛ الاحقاف: ۹)، عروج نبی در وضعیت روحانی پدید آمده است. در تفسیر آیهٔ اول سورهٔ اسراء، برخی روایات بیان می‌کنند که پیامبر ﷺ با همراهی جبرئیل به اورشلیم و سپس به بهشت می‌رود و بر روی «بُراق» (حیوانی دارای بال، بین الاغ و قاطر) تا آسمان می‌رود و بهشت را تجربه می‌کند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۶)؛ اما در قرآن صحبتی از بهشت یا جهنم رفتن رسول الله ﷺ نشده است. چنین موضوعی بااهمیت‌تر از سیر شبانه از مسجدالحرام به مسجدالاقصی است و در صورت وقوع، انتظار می‌رفت که در قرآن ذکر آن به میان آید.

صریح‌ترین آیهٔ عروج حضرت محمد ﷺ، سیر شبانه از مسجدالحرام به مسجدالاقصی (بیت‌المقدس) است که صفت «اقصی» به دلیل دوری آن از مسجدالحرام به کار رفته است (اسراء: ۱) و با توجه به عظمت نشانه‌ها، تنها پاره‌ای از آیات به او نشان داده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۷). زمخشری مدت طی مسیر بین دو مسجد را با امکانات آن عصر چهل شبانه‌روز گفته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۶). این سؤال نیز مطرح است که آیا منظور از مسجدالاقصی، همان محل کنونی است یا صفتی برای مسجدی دیگر در مقایسه با مسجدالحرام است، که خود مقالی دیگر می‌طلبد.

برخی مفسران عبارت «نزلهُ اُخری» در سورهٔ نجم را «شهود باطنی دیگر» از رسول اکرم ﷺ دانسته‌اند که محل آن در کنار «سدرۃ المنتهی» در «جَنۡةِ الْمَآوِی» واقع شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۹۶). عبارت «ذو مرة» با اتصاف به نبی اکرم ﷺ یادآور معراج است. بنابراین «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» که به مکان اشاره دارد، از نظر برخی مفسران، حضور نبی ﷺ در مکانی رفیع، یعنی افق والای آسمان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۸).

بالا بردن عیسی ﷺ در قرآن، می‌تواند با مسئلهٔ معراج و عروج پیامبر اکرم ﷺ قرابت معنایی خاصی داشته باشد (آل عمران: ۵۵). دربارهٔ عروج جسمانی مسیح ﷺ اختلاف‌هایی به دلیل تفاوت معنای «توفی» و «موت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۲۴) وجود دارد؛ اما دربارهٔ عروج مسیح ﷺ، چه جسمانی و چه روحانی، خداوند به داوری قوم عیسی ﷺ در رستخیز می‌پردازد. با توجه به آیهٔ ۴۶ آل عمران، که عیسی ﷺ دوران میان‌سالی و کهولت را سپری نکرده‌اند، وقوع این بخش از آیه ممکن است در آخرالزمان باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۹۶). به‌رحال قرآن دربارهٔ عروج جسمانی عیسی ﷺ سکوت کرده؛ اما تصلیب را نپذیرفته است (نساء: ۱۵۷).

قرآن به عروج و فرود روح و فرشتگان نیز بر زمین برای رساندن فیض به انبیا و مخلصان اشاره می‌کند (قدر: ۴؛ معارج: ۴)؛ همچنین از نردبان آسمانی صحبت می‌کند که در کتاب مقدس برای عروج آمده است (حجر: ۱۴-۱۵؛ انعام: ۳۵؛ اسراء: ۹۳) و به اشکال تراشی کافران اشاره می‌کند (اسراء: ۹۳). در مجموع به‌نظر می‌رسد که عبارت‌های قرآنی دربارهٔ معراج، آن‌گونه که در برخی روایات فهمیده می‌شود، به کار نرفته‌اند؛ اما شواهد معنایی دیگر مستلزم درکی از قرآن کریم است که نشان می‌دهد خداوند پیامبر ﷺ را سیر داده و آیات الهی را به او نمایانده است.

۱-۲. روایات معراج

روایات معراجیه به چند گونه تقسیم می‌شود:

۱. روایات متواتر قطعی، که بیانگر اصل موضوع معراج‌اند؛

۲. روایاتی که پذیرش آنها مانع عقلی و نقلی ندارد؛

۳. روایاتی با ظاهر نامقبول، ولی قابل تفسیر؛

۴. روایات نامعقول، باطل و مجعول.

در این پژوهش به دو نمونه از روایات دسته سوم و چهارم پرداخته می‌شود. در این دسته از روایات معراج، صعود نبی اکرم ﷺ به آسمان به وسیله جنبنده‌ای به نام «براق» با توصیفاتی مشخص است (ابن شهر آشوب، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۵۴). این روایات نیازمند بررسی متنی و سندی هستند؛ زیرا در طول تاریخ حدیث، اتفاقاتی سبب شد تا همه روایات رسیده به دست فریقین از صحت کامل برخوردار نباشند. منع کتابت حدیث توسط خلیفه دوم سبب تأخیر در تنظیم مکتوبات حدیثی شد (معارف، ۱۳۹۳، ص ۷۲). از زمان تدوین حدیث، توجه به متون حدیثی شیعه و سنی نشان می‌دهد که روایات معراجیه با تأخیری مضاعف از شروع تدوین حدیث مطرح شد. اولین نوشته‌های حدیثی به محتوای «صحیفه صادق» از عبدالله بن عمرو بن عاص (م. ۵۵ق) در مسند احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱) برمی‌گردد که تصریحی بر معراج ندارد (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق). قدیمی‌ترین نسخه رسیده به دست مسلمانان، صحیفه «همام بن منبه» است که در آن روایتی مربوط به معراج یافت نمی‌شود (صنعانی، ۱۴۰۷ق). الموطأ نیز تصریحی بر معراج النبوی ندارد (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق)؛ در حالی که مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ق) اولین کسی بود که حدیث نبوی را نوشت. این موضوع نشان می‌دهد که وی در طول زندگی خود، از اهل مدینه درباره معراج چیزی ننشیده یا حدیثی در این باره نزد او صحیح نیست. او در بررسی احادیث، بسیار دقت می‌کرد و هر چیزی را نمی‌نوشت؛ حتی احادیث گردآوری شده را پالایش و بسیاری را از کتاب خود حذف کرد (اندلسی الراعی، ۱۹۸۱م، ص ۲۰۹؛ ابوریه، بی‌تا، ص ۲۹۶؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶). همچنین امام صادق ﷺ از مشایخ حدیثی مالک است (معارف، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱) و وی درباره آن حضرت گفته است: «هیچ چشمی ندیده، هیچ گوشی نشنیده و به قلب کسی خطور نکرده است که انسانی برتر از جعفر صادق، از نظر فضل، عبادت و پارسایی وجود داشته باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۷، ص ۲۸)؛ اما او از امام صادق ﷺ نیز نقلی ندارد. گویا مسئله معراج به شکل امروز، پرسش مردم نبوده است.

با گذشت سه سده، بخاری (۱۹۴-۲۵۶ق) اولین کسی بود که حدیثی درباره معراج آورد. بخشی از آن به قرار زیر است: هذیب بن خالد از همام بن یحیی از قتاده از انس بن مالک از مالک بن صعصعه برای ما نقل کرد: پیامبر اکرم ﷺ در جمع اصحاب خود، داستان شب معراج را این گونه نقل فرمودند: در حالی که در حطیم (یا طبق روایتی در حجر) دراز کشیده بودم، به من نزدیک شد و سینه‌ام را شکافت. شنیدم که گفت: از اینجا تا اینجا را شکافت. از جارد که در کنارم بود، پرسیدم: منظورش از «اینجا تا اینجا» چیست؟ جارد گفت: از گلوگاه تا سر. شنیدم که گفت: از قفسه سینه تا سر.

سپس قلبم را بیرون آوردند و در تشت طلایی برای ایمان شستند و آن را دوباره در جای خود قرار دادند. بعد از آن، مرکبی به من دادند که از قاطر بزرگ‌تر و از الاغ کوچک‌تر بود. جارود پرسید: آیا آن براق بود؟ انس گفت: بله. آن مرکب قدم‌های خود را تا دورترین نقطه می‌نهاد و من سوار بر آن شدم. جبرئیل مرا با خود به آسمان دنیا برد. دروازه‌های آسمان گشوده شد و پرسیدند: چه کسی اینجااست؟ گفتند: جبرئیل... (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۵۲، ح ۳۸۸۷).

در مکتوبات اولیه شیعه، در کتاب سلیم بن قیس از معراج‌النبی صحبتی نشده است (هلالی، ۱۴۰۵ق)؛ هرچند در باب اعتبار این کتاب، دیدگاه‌های متفاوتی بین علمای شیعه وجود دارد و اشکالاتی در آن هست، اما به‌عنوان اولین مکتوب شیعه قابل توجه است. اما در کافی کلینی (م، ۳۲۹ق) در چهار مورد به معراج اشاره شده که یکی از آنها به عروج عیسی علیه السلام اشاره کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۷). در مورد دیگر، در باب نوادر، به آموزش احکامی در باب صلاة به نبی اکرم صلی الله علیه و آله از عروج یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۲-۴۸۶). از حدیث آخر، بیشتر وحی و ارتباط نبی صلی الله علیه و آله با خداوند استنباط می‌شود و ارتباط آسمانی با خداوند به‌منزله وحی مطرح است. هرچند از تعداد دفعات عروج نبی صلی الله علیه و آله صحبت شده، اما به‌طور وضوح، معنوی یا جسمانی بودن عروج اعلام نشده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۴۲). بنابر این کاربرد واژه «معراج» در معنای حقیقی یا مجازی، بر مخاطب پوشیده است. گرچه معراج بیشتر وصف حالتی برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله در دریافت حقایق الهی یا احکام شریعت است، اما حدیثی در توصیف براق آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۷۶؛ ج ۸، ص ۳۶۴).

در کتب تهذیب، استبصار و تبیان شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) چیزی یافت نشد. شیخ صدوق نیز در یک حدیث، درباره معراج به مسئله نماز و تخفیف آن اشاره دارد (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹). حدیثی نیز به عروج نبی صلی الله علیه و آله به آسمان و دریافت کیفیت نماز اشاره کرده است؛ اما به چگونگی رفتن به آسمان اشاره ندارد (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸). سومین حدیث هم در حد اشارات قرآنی به مسئله معراج اشاره کرده، اما متمرکز بر ولایت علی علیه السلام است؛ اما تک‌حدیثی نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله سوار بر براق بود و همراه جبرئیل از مسجد کوفه گذشت (ابن بابویه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۱).

علی بن ابراهیم قمی، هم‌عصر شیخ کلینی و بخاری، به‌نقل از پدرش در تفسیر خود آورده است: پدرم از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از ابی عبدالله نقل کرد: امام صادق علیه السلام فرمودند: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل با براق نزد رسول‌الله صلی الله علیه و آله آمدند. یکی از آنها لجام و دیگری رکاب را گرفت و سومی لباس خود را زیر پای آنها انداخت. براق لوزید. جبرئیل به او سیلی زد و گفت: آرام باش ای براق! پیش از او هیچ پیامبری سوار تو نشد و بعد از او هم هیچ کس مانند او سوار تو نخواهد شد. رسول‌الله صلی الله علیه و آله سوار براق شدند و جبرئیل او را به ارتفاعی نه چندان بلند بالا بردند و در حین مسیر، آیات آسمان و زمین را به ایشان نشان می‌دادند. ایشان فرمودند: از سمت راست من فریاد زد: ای محمد! اما من جواب ندادم.

بعد از آن، فیض کاشانی در الوفی در بیان پریشی درباره رفتن رسول اکرم صلی الله علیه و آله به بهشت، بعد از نقل حدیثی می‌نویسد: «شاید شک‌کنندگان می‌گویند خداوند متعال تنها برای تقرب به او و خطاب نزدیک به او، با او عروج کرده است؛ و آنان نفهمیده‌اند نزدیکی او به هر جا یکسان است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۳)؛ اما در بابی دیگر، با نقل حدیثی

بدون ذکر سلسله‌سند راویان، با عبارت «ما روی أنه سئل...» به شست‌وشوی قلب پیامبر ﷺ در تحت طلا پیش از عروج به آسمان اشاره کرده و در ادامه آورده است: «كما روی عن أبي ذر» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۹۸). به‌هرحال در الوافی حدیثی مبنی بر سیر رسول‌الله ﷺ به بهشت با براق مشاهده نمی‌شود. فیض کاشانی درباره چستی بهشت در معراج‌النبی، دیدگاه سید رضی را مطرح می‌کند که بهشت و جهنم هنوز خلق نشده است؛ زیرا اوصاف آن در قرآن و در روایات نشان می‌دهد که آنها دو آفریده‌اند که پیامبر ﷺ در شب معراج دید و عالم آخرت در درک مادی بشر نمی‌گنجد. این دنیا و همه مردم دنیا تا زمانی که در این دنیا هستند، نباید آن را ببینند؛ گرچه غیرممکن نیست که آثاری از آن در دنیا وجود داشته باشد، یا برای مردم محسوس باشد؛ همان‌گونه که اندیشه‌ها و علوم با وجود کوچکی مغز در آن جا شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۶۸۱)؛ اما با وجود چنین اشاراتی، در الوافی به‌نقل از شیخ قمی، ذیل آیه اول سورة اسراء، از براق صحبت کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۷). بعد از این دوره، احادیث مشابه در آثار علمای دیگر، تا دوره معاصر، به‌وفور دیده می‌شود.

۲. جریان‌های گفتمانی برون‌متنی از قرآن و روایات اسلامی

متن، سخن و معنا با زمینه تاریخی و بستر فرهنگی در ارتباط است. اشارات قرآن کریم به ادیان توحیدی زمینه گفت‌وگو با باورهای آنان را فراهم می‌کند. بنابراین می‌توان به جریان‌های گفتمانی خارج از قرآن و احادیث اسلامی توجه کرد و رابطه احتمالی آن را در روایات معراجیه بررسی نمود. ادیان توحیدی در عین تفاوت‌های بارز، شباهت‌هایی با قرآن و روایات اسلامی در پذیرش و شکل‌گیری عروج انبیا دارد.

۱-۲. یهودیت و معراج

واژه عبری «עلاء» (ʿalaw-law) به معنای «بالا رفتن»، در تنخ معنای عروج یا صعود دارد. در (پیدایش ۱۷: ۲۲؛ ۳۵: ۳) به صعود خدا از نزد نبی اشاره شده است که خداوند برای صحبت با نبی به زمین می‌آید و سپس به آسمان رجعت می‌کند (biblehub, 2024). در: پیدایش ۲۸: ۱۲). فرشتگان از نردبان در حال نزول و صعودند (biblehub, 2024) همچنین بالا رفتن موسی ﷺ از کوه و گفت‌وگو با خداوند (خروج ۱۹: ۳؛ ۲۴: ۱ و ۱۲: ۳۲؛ ۳۰) کاربرد دیگر این واژه است (biblehub, 2024).

ژان دانیلو معراج را برافراشتن شخص بر فراز آسمان‌ها ذکر می‌کند و آن را مستعد تعبیر گوناگون می‌داند که کهن‌ترین آن، تفسیری برای توصیف بلندایی است که بیننده با آن مواجه می‌گردد و قادر می‌شود جهانی خارج از دید را درک کند (Danielou, 1964, p253). در میدراش آمده است: خدا اسرار دنیای دیگر را برای صالحان فاش می‌کند تا در آرامش بمیرند (Kohler, 1895, p593).

در تنخ، عروج به‌سوی خداوند جهت دریافت وحی مطرح شده است. مفسران بالا رفتن موسی ﷺ جهت ملاقات خداوند و دریافت ده فرمان از کوه سینا را به «عروج موسی» تعبیر می‌کنند و معتقدند که خطاب خداوند به موسی ﷺ

با عبارت «...نزد من به کوه بالا بیا...» (خروج ۲۴: ۱۲) به عروج نبی اشاره می‌کند. موسی علیه السلام با مجاهدت و مقابله با موانعی چون فرشته «قِمُوئِل» به عروج می‌رسد (Halperin, 1988, p49; ر.ک: خروج ۱۹: ۲۰) و در سرودهای آرامی، موسی علیه السلام از شاخ شکوه خود در جنگ با فرشتگان استفاده می‌کند و بر آنان غلبه می‌یابد و سپس صعود می‌کند (Heinemann, 1973, p364-365, 374).

در برداشت دینی یهود، موسی علیه السلام در اولین تجربهٔ معراج در بوته‌ای شعله‌ور، برای هدایت قوم اسرائیل از مصر فراخوانده شد. خنوخ او را به بهشت برد و در هفت سطح بهشت راهنمایی کرد. بدن او با پیشروی در هر یک از سطوح، تغییر کرد و به بدن افرادی در بالاترین سطح سکونت، نزدیک شد. در آسمان چهارم معبدی آسمانی بود که فرشتگان وارد آن می‌شدند و خدا را ستایش می‌کردند و در آسمان هفتم خداوند حضور داشت (Gaster, 1983, p573-577). موسی علیه السلام متوجهٔ فرشته‌ای شد که در این آسمان مشغول آموزش ارواح بود (Gaster, 1983, p579). او تورات را در آسمان هفتم خواند. جبرئیل جهنم را با شکنجه‌ها و دلایل آن به موسی علیه السلام نشان داد (Gaster, 1983, p580-585); سپس بهشت را که درخت زندگی را در خود جای داده و رودخانه‌ای زیر آن جاری بود، به او نشان داد. فرشته‌ای نزدیک درخت نشسته بود. علت حضورش را پرسید و موسی علیه السلام پاسخ داد: برای دیدن پاداش پرهیزگاران (Gaster, 1983, p585). ابراهیم علیه السلام را دید که بر بزرگ‌ترین تخت نشسته و اسحاق، یعقوب، انبیا، اولیا و ارواح صالح نیز بودند (Gaster, 1983, p586). سپس چشم‌اندازی از آینده به او داده شد.

دومین تجربهٔ عروج موسی علیه السلام در کوه سیناست. او چهل روز در بهشت می‌ماند و تورات را می‌آموزد و دوباره آسمان‌های هفت‌گانه، معبد آسمانی و آینده را می‌بیند (Ginzberg, v.3, p116-117). در تفاسیر میدراشی، عروج نهایی موسی علیه السلام قبل از مرگ اتفاق می‌افتد. مانند ابراهیم علیه السلام، فرشته‌ای فرستاده می‌شود؛ اما موسی علیه السلام از مردن امتناع می‌کند تا به او اجازهٔ مشاهدهٔ بهشت داده می‌شود. او معبد، مسیح، برادرش هارون، تاج و تخت خود را که برای او آماده شده بود، و همچنین آینده را می‌بیند (میدراش ربا، سفر تثنیه ۱۱: ۷-۱۰، ۱۹۳۹، ۱۷۹-۱۸۰).

خاخام‌ها رؤیایی را که ابراهیم علیه السلام با خدا گفت و گو کرد و خداوند به او آسمان را نشان داد (پیدایش ۱۵: ۵-۱) به معراج تعبیر کرده‌اند که خداوند «کوچه‌های بهشت را به او نشان داد» و «او را بر فراز طاق بهشت برافراشت» (Herbert, 1919, p18; میدراش ربا، پیدایش ۱۵: ۵، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱).

افزون بر ارجاعاتی در کتاب مقدس (پیدایش ۲۴: ۵؛ دوم پادشاهان ۱۱: ۲)، در سوداپیگرافی تنخ، عروج دیگر انبیا و شیوخ آمده است (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰ و ۲۹۵).

در عهدهای مشایخ دوازده‌گانه گزارشی از جدا شدن لاوی، رئیس قبیلهٔ کاهن وجود دارد. میکائیل لاوی را به آسمان می‌برد؛ او را به حضور خداوند معرفی می‌کند تا شهوداتی بر وی عارض می‌شود و بهشت را می‌بیند. خداوند لاوی را برکت می‌دهد تا او و پسرانش برای خداوند مقدس باشند و در منصب کشیشی خدمت کنند

(Kee, 1983, v.1, 788). بنابراین اکثر شخصیت‌های اصلی و عادل کتاب مقدس عبری، خواه نبی یا غیر آن، چنین تجربیاتی داشتند؛ مانند: آدم، شیث، خنوخ، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، لاوی، موسی، الیاس، میکا، اشعیا، حزقیال، ارمیا و باروخ (Ginzberg, 1988, v.1. p84, 286, 306, 350؛ Rappoport, 1966, v.1, 201, p347-348؛ Charles, 1921, p34؛ Altman, 1945, 390؛ Nibley, 1959, p129؛ Stone, 2011, p32).

مثال دیگر، دعوت لّحی در کتاب «مورمون» است. لّحی رؤیایی داشت که آسمان‌ها باز شدند و خداوند بر تخت خود نشسته بود. مردی با کتاب نزد لّحی پایین آمد و دستور داد که بخواند و به‌عنوان پیامبر فرستاده شد تا مردم اورشلیم را هدایت کند (Mormon, nephi 1, 1:2-4). در کتاب «آخرالزمان ابراهیم» (حدود ۱۰۰ پس از میلاد)، به دیدار از بهشت با جزئیاتی که در تنخ نیامده، پرداخته شده است (هربرت، ۱۹۱۹، ۶۶-۵۵). در بخش دوم این کتاب، عروج اشعیا ضمیمه شده است (Herbert, 1919, p29-34). عروج خنوخ نیز بازتاب گسترده‌ای در ادبیات یهودی دارد و قدیمی‌ترین قسمت‌های گزارش آن در پایان قرن سوم قبل از میلاد تکمیل شد که جزئیات بیشتری نسبت به کتاب مقدس دارد: «خنوخ به آسمان عروج کرد و او را به سیاحتی در ملکوت آسمانی بردند و با فرود به تخت خداوند، به موجودی فرشته‌گون تبدیل شد» (Tommasi, 2005, v.1, p522).

با توجه به ارائه این مستندات که به‌نوعی شامل اکثر انبیای بنی‌اسرائیل می‌شود، عروج و شهود جزئیات بهشت و جهنم از سوی انبیای بنی‌اسرائیل، امری مقبول و تحقق‌یافته در میان مفسران تنخ تلقی می‌شود. در چنین بستری، زمانی که پیامبر اکرم ﷺ ظهور می‌کند، عروج به‌عنوان سنت نبوی تکرارنشده، بر معنای پیشین دلالت و آن را تکمیل می‌کند؛ امری که در سنت مسیحی نیز پیش از آن به‌شکلی قوی‌تر مطرح شده بود.

۲-۲. مسیحیت و معراج

واژه یونانی «آنالیمپسئوس» (ἀναλήμψεως: analēmpseōs) به معنای عروج در (لوقا ۹: ۵۱) و شکل فعلی آن (ἀνελήμφθη: analēmphthē) در (مرقس ۱۶: ۱۹) و (اول تیموتائوس ۳: ۱۶) به کار رفته است. در عهد جدید، عروج عیسی ﷺ با اطلاع پیشین او رخ می‌دهد (Maclaren, nd, v.9, p262) معنای معراج برای مسیحیان از اعتقاد آنها به جلال و تعالی عیسی ﷺ پس از مرگ و رستاخیز او و از مضمون بازگشت او به‌سوی خدای پدر ناشی می‌شود. بنابراین انجیل از گفته‌های عیسی ﷺ و همچنین از ظواهر پس از رستاخیز وی، برای انعکاس رابطه بین عیسی ﷺ، پدر و پیروان و نه جابه‌جایی فیزیکی از زمین به آسمان، استفاده می‌کند (Tommasi, 2005, v.1, p523). عروج عیسی ﷺ در مسیحیت، در نجات مسیحیان و میانجی‌گری او بین خدا و انسان‌هاست. هر سفر بهشتی بی‌توجه به امر جزئی عروج عیسی ﷺ بی‌معنا می‌شود. شرح آن توسط لوقا در انجیل و بخش مقدماتی اعمال رسولان ثبت شده و معراج نشانه تعیین‌کننده و متمایز دوره قیام است. اصطلاح معراج در این مورد، صرفاً به حرکت به‌سمت بالا از طریق «آسمان» اشاره نمی‌کند؛ بلکه تصور صعود مسیح و پیوستن در «جلال» به پدر آسمانی خود است که حواریون عیسی ﷺ را در «جلال»

می‌بینند. در لوقا، این سنت اولیه در قالب «تعالی» عیسی ﷺ و در (فیلیپیان ۲: ۸) تجسد عیسی منعکس شده است. این باور تعریف واضح‌تری از رابطه بین عیسای زنده است که بر روی صلیب مرد و خداوند برخاسته که بر رسولان ظاهر شد. پولس، رستاخیز را گذر از زمین به آسمان و برابر با معراج می‌دانست؛ اما دیدگاه‌های لوقا و یوحنا، که کلیسای اولیه آن را پذیرفت، این بود که رستاخیز بازسازی موقت ارتباط عیسی ﷺ با حواریون روی زمین است که با عروج به پایان رسید.

تجربه یوحنا، مانند حزقیال، درباره وظایف پیامبری معنا می‌یابد (Koester, 2020, p246). ر.ک: یوحنا ۱: ۵). خنوخ و الیاس نیز در ادبیات مسیحی، بدون تجربه مرگ، به بهشت روانه شدند. این ادبیات درباره عروج، وارد کلیسای اولیه مسیحی شد و حواریون نیز به هفت آسمان رفتند (James, 1953, p184) و در تعبیری، مسیح آنان را به بهشت برد.

نمونه دیگر، پولس است که از آسمان سوم و بهشت دیدن کرده است و درباره مشاهداتش امکان ابلاغ به مردم ندارد (دوم قرتیان ۱۲: ۱-۴). پولس در دوم قرتیان (۱۲: ۱-۴) تجربه خود از چهارده سال قبل از نوشتن نامه‌ها (یعنی ۴۲ پس از میلاد) شرح می‌دهد. همچنین در متن اولیه آخرالزمانی مسیحی، اشعیا به کمک فرشته‌ای به آسمان هفتم عروج می‌کند؛ جایی که مسیح همراه با روح القدس، آمدن خود را در جهان تعمق می‌بخشد. پیوند معراج و تجلی جلال خدا، توسط بسیاری دیگر از متون آخرالزمان مسیحی، از جمله «انجیل گنوسی توماس» مطرح شده است (Tommasi, 2005, v.1, p522).

بنابراین در مسیحیت نیز عروج، شهود و مشاهده جزئیات بهشت و جهنم توسط برخی حواریون و شاگردان عیسی ﷺ و پولس از یک سو و بازگویی مجدد عروج انبیایی چون اشعیا از سوی دیگر، در میان مفسران عهد جدید پذیرفته می‌شود؛ اما عروج عیسی ﷺ در معنایی والاتر و با تفاوت مهمی در امر تجسد و تجلی عیسی ﷺ، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شود. در یک جمع‌بندی، عروج انبیا در کتاب مقدس، سنت الهی تکرارشونده‌ای است که انبیا برای دریافت وحی یا علمی از سوی خداوند، آن را تجربه می‌کنند و این امر در قرآن کریم نیز انعکاس یافته است. به جهت تصدیق تورات و انجیل در قرآن کریم، اثرپذیری قرآن از ادیان توحیدی پیشین با دارا بودن پیام‌های مشابه، منطقی است و محدودیتی به‌شمار نمی‌رود.

۳-۲. زرتشت و معراج

از متون آخرت‌شناختی پارسی میانه یا پهلوی، سرچشمه اعتقاد به عروج روح و ثنویت گنوسی، از ایران باستان است که در اواخر دوران باستان با استفاده از اسرار میترا رواج یافته است. عروج زرتشت در عرفان هندوایرانی به صورت گسترده‌تر بر بینش درونی و نور ذهن پافشاری می‌کند که به تأملی الهیاتی در مورد آتش تبدیل می‌شود. ظاهراً تجارب وجدآور باستانی به شیوه‌های آیینی تبدیل شده‌اند؛ به‌طوری که یک سفر با چشم‌اندازی از قلمروهای معنوی، به نمایشی نمادین یا مناسکی عبادی تبدیل می‌شود (Tommasi, 2005, v.1, p255).

اردویر/فنامه از منابع مهم برای آگاهی از آموزه‌های معادشناختی دین ایران باستان است. متن، سفر ویراف به جهان دیگر را توصیف می‌کند که با تأکید بر آموزه‌های اخلاقی و توصیف پادشاه‌ها و مجازات‌ها، کارآمدی دین

زرتشت را به‌نمایش می‌گذارد. این متن شرح می‌دهد که چگونه روح پرهیزگار ویراف از بدنش جاری می‌شود؛ به کوه قانون در مرکز زمین می‌رسد و سپس از پل چینوت می‌گذرد که به جهان دیگر برسد. ویراف ابتدا روح افراد صالح را در حال انجام اعمال نیک و رعایت احکام دینی می‌بیند؛ سپس جهنم با عذاب‌های وحشتناک که مطابق با عیوب ارواح موجود در آنجاست، آشکار می‌شود. روایت مشابهی از رؤیایی که به‌دنبال آن تغییر شکل می‌گیرد، به ویشتاسپ، شاهزاده‌ای که از زرتشت محافظت می‌کرد، نسبت داده می‌شود. نقوشی مربوط به ارداویراف در ادبیات زرتشتی گواهی شده است؛ مانند پل که بسته به رفتار قهرمان داستان در طول زندگی، می‌تواند بزرگ یا باریک باشد. سه آسمان، منعکس‌کننده نظم قدیم اوستایی است؛ افسانه‌ای که با درجه‌بندی مذهبی درباره خلوص و روشنایی آتشین در هنگام صعود از زمین به آسمان مرتبط است (ibid, p520)

موضوع معراج در آیین زرتشت از این جهت قابل توجه است که عده‌ای از خاورشناسان، به تأثیر باورهای زرتشتی در عقاید اسلامی اشاره می‌کنند و آن را راراداتی از سوی ایرانیان در تعامل با جامعه عرب می‌دانند (Magnusson, 2023, p9). از آنجایی که حکومت‌های اسلامی قرون اولیه در تعامل با ایرانیان و فرهنگ ایرانی بوده‌اند، بررسی می‌شود که آیا برخی باورهای دینی درباره معراج، که قرآن کریم بدان تصریحی ندارد، با برخی روایت‌های زرتشتی شبیه شده‌اند؟

اولین سؤال این است که متونی مانند *ارداویراف‌نامه* در چه زمانی تدوین شده است و آیا نسبت به روایات معراجیه تقدم دارد؟ اگر تدوین آن بعد از ورود اسلام به ایران رخ داده باشد، این فرضیه مخدوش می‌شود. درباره تاریخ تدوین *ارداویراف‌نامه* به‌عنوان منبعی مهم درباره معراج، اقوال گوناگونی وجود دارد. گرچه گفته می‌شود که متن اصلی آن به زبان پهلوی به اواخر دوره ساسانی برمی‌گردد، اما به‌جهت ذکر کتابی به نام دینکرد (گشتاسب، ۱۳۹۸)، تألیف آن نمی‌تواند زودتر از قرن سوم هجری باشد. برخی تدوین نهایی آن را به زمان خسرو انوشیروان در قرن ششم میلادی برمی‌گردانند. گمانه‌زنی‌ها درباره آن ممکن است بیانگر تدوین آن پس از ورود اسلام به ایران باشد؛ اما سنگ‌نبشته‌های کرتیر که اولین معراج‌نامه زرتشتی به‌شمار می‌آید، به عروج موبد زرتشتی این گونه اشاره می‌کند: «...و آن چنان که من از ایزدان درخواست کرده بودم، که نشانم دهند بهشت و دوزخ و این مراسم (کردگان)، چهره پرهیزکاری و بدکاری را به من نشان دادند. پس چون یک بار ایزدان این نیز چیزهایی را که در آن سو (هست) به من نمایانند...» (دریایی، ۱۳۸۰، ص ۷).

ارتباط فرهنگ اسلامی با فرهنگ ایرانی، با وجود دانشمندان مسلمان ایرانی، از همان قرون اولیه دیده می‌شود. اغلب ایرانیان پس از استقلال سیاسی، از اوایل قرن سوم مسلمان شدند و پیش از آن به آیین‌های زرتشتی، مسیحی یا بودایی پایبند بودند. برخی سفرنامه‌هایی که در قرن سوم و چهارم هجری نگاشته شده‌اند، به آتشکده‌ها و کلیساهایی در ایران اشاره می‌کنند که کم‌کم به مساجد تبدیل می‌شدند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۹۵). بنابراین ایرانیان به تدریج اسلام را پذیرفته‌اند و سال‌ها اندیشه‌های دینی پیشین بر آنان تأثیرگذار بوده است و هرچه مشابه اعتقادات قبلی می‌یافتند، با اعتقادات اسلامی خود می‌آمیختند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۹۵). تأثیر فرهنگ ایرانی، از رفتار حاکمان جوامع اسلامی

هویدا است. حاکمان عباسی به دلیل کیاست ایرانیان وزرای خود را از میان آنان انتخاب می‌کردند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۸۷). در عرصه ادبیات نیز ابن مقفع با ترجمه کلیله و دمنه و خداینامه از پهلوی به عربی، نقش زیادی در این فضای ارتباطی داشت (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۸۹). بیشترین ارتباط ایرانیان با حکومت جهان اسلام، در دوره عباسی بود که در کنار شیوه حکومت‌داری، فرهنگ و رسوم ایرانیان وارد این سرزمین شد. گلدزیهر به تأثیر متقابل مفاهیم ایرانی - ساسانی و قرآنی اشاره می‌کند (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ص ۶۲-۶۳)؛ اما لازم است بین تأثیر و ارتباط تمایز قائل شد و از سوی دیگر، به تأثیر اسلام بر زرتشتیت نیز بی‌توجه نماند.

برخی شارحان اوستا به تأثیر متقابل یهودیان و زرتشتیان در زمان اسارت بابلی و کوروش هخامنشی اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه، باور یهودیان به منجی آخرالزمان به زرتشتیان انتقال یافته است. بر اساس تدوین برخی متون پهلوی مانند *ارداویراف‌نامه* در قرن سوم یا چهارم هجری، بعید نیست که آیین زرتشتی از ادیان توحیدی، مانند اسلام یا یهودیت، اثر گرفته باشد. برخی محققان به توحیدی بودن دین زرتشت در ابتدا و آلوده شدن آن به ثنویت در ادامه و سپس بازگشتن به منظر توحیدی، در مواجهه با پیدایش اسلام اشاره کرده‌اند. در واقع، نقدهای عقلانی اسلام به انحرافات دینی و خرافات، سبب اصلاح آیین زرتشتی شد (حاجتی شورکی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۶-۱۸۰).

در اولین مکتوبات حدیثی، معراج به‌گونه‌ای بیان شده که پیش از آن در آثار محدثان نخست نیامده است. در بررسی نقل اولین احادیث معراج از سوی بخاری و سپس شیخ قمی، توجه به فضای ارتباطی آنان حائز اهمیت است. بخاری در اواسط قرن سوم که مصادف با حکومت عباسیان بود، *الجامع الصحیح* را تألیف کرد. عباسیان به اسلامی فراگیر، هرچند در کنترل عرب، اعتقاد داشتند. بنابراین در جامعه‌ای چندنژادی و چندفرهنگی، حیات خود را ادامه دادند. در این شرایط، مردمانی با فرهنگ‌ها و ادیان دیگر به اسلام می‌گرویدند (قادر، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵-۷).

در قرون پنجم و ششم، اندیشمندان تنها به حدیث، تفسیر و اخلاق روی آوردند؛ زیرا مباحث کلامی به کفر می‌انجامید و تعقل در احادیث نیز کفرگویی قلمداد می‌شد. این دیدگاه کسب علوم دینی را محدود به مسائل معنوی و ماورایی کرد و سبب گسست رابطه با مسائل روزمره جامعه شد. برخی بیان کرده‌اند که علما علم را فقط بر علم موروثی از نبی اطلاق می‌کردند و جای تفکر بر مباحث دینی بسته بود (یعقوبی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۴). بنابراین یافتن علل احادیث پسندیده نبود و در فریقین توسط جریان اخباریگری و خشویه سرکوب می‌شد؛ اما به تدریج شناسایی احادیث و یافتن علل آنها از سوی جریان مخالف شکل گرفت و در دوره معاصر به اوج رسید. برخی مسلمانان به روایات معراجیه تکیه می‌کردند؛ اما این روایات با قرآن کریم همخوانی نداشت. برای نمونه، تعبیر قرآن کریم در سوره نجم به سیر انفسی نبی اکرم ﷺ در دریافت وحی و تجربه وحیانی ایشان اشاره می‌کند و در سوره اسراء، گرچه از سیر آفاقی صحبت شده است، اما در ادامه تصریح روشنی به عروج نبی اکرم ﷺ به آسمان ندارد. بنابراین ضمن پذیرش اصل «معراج النبی» در نگاهی کلی، جزئیاتی مانند مرکب عروج یا شکافتن سینه پیامبر ﷺ و شست‌وشوی آن در ثنث طلا در قرآن موجود نیست.

با بررسی مجموع اندیشه‌های دینی زرتشتی، یهودیت و مسیحیت، به نقطه اشتراکی در مفهوم عروج انبیا می‌رسیم و آن اینکه معراج برای دریافت وحی یا مشاهدات شخصی و سیر انفسی نبی در امر نبوت است که در قرآن به تفصیل نیامده؛ اما گویا به واسطه سنت‌های پیشین زرتشتی یا اسرائیلیات وارد احادیث مسلمانان شده است. البته تشابهاتی با این متون در جزئیات یا کلیات دیده می‌شود؛ اما نباید تنها ذهن شباهت‌گرا داشت؛ بلکه باید به تفاوت‌ها نیز توجه کرد. برای نمونه در داستان ارداویراف، از مرکب معراج صحبت نشده؛ درحالی که در روایات اسلامی این بحث آمده است. این گونه تفاوت‌ها در جزئیات، دلیلی بر عدم اثرپذیری اسلام از دین زرتشتی است.

۳. جریان‌های گفتمانی متعارض روایات معراج با قرآن کریم

مهم‌ترین گفتمان متعارض درباره معراج‌النبی، در عرضه حدیث به قرآن است. در آیه اول سوره اسراء و آیات ۱ تا ۱۸ سوره نجم درباره کیفیت عروج صحبتی نشده است؛ اما در روایات از همه این امور مطلع می‌شویم. ابن حجر می‌گوید: برخی از پیشینیان گفته‌اند که معراج فقط در خواب واقع شده است؛ درحالی که از خواب و بیداری در تحقق آن صحبتی نشده است؛ اما بروز معراج در بیداری رسالت از روایست (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۲۳۶). حال این سؤال پیش می‌آید: چرا خداوند به این امر صراحت نداشته است؟ بقائی می‌نویسد:

شاید ذکر معراج در اینجا از قرآن حذف شده است؛ زیرا درک مردم قاصر از درک ادله آن بود؛ برخلاف سفر شبانه؛ زیرا حجت خود را با آنچه از نشانه‌هایی می‌دیدند، برایشان ثابت کرد و آنان یقین یافتند پیامبر ﷺ آنها را پیش از آن ندیده بود. وقتی صدق حرفش آشکار شد، مسئله معراج و هدف از آن را بیان کرد (البقاعی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۹۰).

این تفسیر، علت ذکر تلویحی معراج را عدم فهم قریش اعلام می‌کند، اما شیوه قرآن این گونه است که خداوند انکار منکران و پاسخ آن را در قرآن می‌آورد. در آیات بعد، در سیاق قصص پیشین، کافران از پیامبر ﷺ درخواست می‌کنند که به آسمان صعود کند و با کتابی نزد آنان برگردد (اسراء: ۹۳)؛ اما خداوند به بشر بودن رسول اشاره می‌فرماید. در این آیه، به مکان، وسیله و امور مربوط به صعود اشاره نشده؛ نه صحبت از براق، نه بهشت و جهنم یا آسمان هفتم است. رفتن به آسمان، تنها درخواست کافران است. قرآن اشاره می‌کند که از نظر کافران، برای ایمان آوردن کافی بود که پیامبر ﷺ به آسمان برود و کتاب بیاورد. حال چرا باید پیامبر ﷺ این فرصت را در جذب کافران از دست می‌داد؟ اما با گفتن «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» این امر مطرود است.

با این حال ابن عاشور با پذیرش عدم نص صریح قرآن، وقوع آن را در سوره نجم بیان می‌کند. گرچه با توجه به سیاق سوره می‌توان دریافت که در وحی اول، نبی اکرم ﷺ بر روی زمین بودند و از توصیف قرآن می‌توان به شهودی از رسول بر روی زمین رسید که حالتی از دریافت وحی را نشان می‌دهد؛ اما عباراتی مثل «سُورَةُ الْمُنْتَهَى»، «الافق الاعلی» و «قاب قوسین» در نگاهی کلان‌تر به مفاهیم الهیاتی و در جریان‌های گفتمانی خارج از قرآن کریم، دارای معنا می‌شود که دیگر چندان کیفیات شکل‌گیری تجربه پیامبر ﷺ اهمیت نخواهد داشت. در آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم: ۵۷) نیز

لزوماً معنای صعود به بهشت افاده نمی‌شود و بالا بردن مقام به سبب دانش عطا شده به اوست (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۷)؛ زیرا صعود به بلندترین مکان‌های متصور، مزیتی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۶۴).

۴. فراگفتمان مناسب با گفتمان برون‌متنی قرآن و روایات اسلامی

سورهٔ نجم به شهود نبی اکرم ﷺ و دریافت وحی اشاره دارد. سورهٔ اسراء نیز از سفری شبانه به دو مقصد زمینی صحبت کرده و در سیاقی مربوط به بنی‌اسرائیل، مقایسه‌ای برای فهم تجربهٔ نبی به دست داده است. اشارات کتاب مقدس به تجربه‌های وحیانی موسی ﷺ، پدیدهٔ معراج را سنت الهی معرفی می‌کند و این مفهوم در قرآن نیز منعکس شده است. در خصوص روایات معراجیه، در کنار شیوه‌های بررسی علل احادیث، شناخت فضای ارتباطی حدیث از حیث زمان، مکان و تعامل با ادیان دیگر مؤثر است.

معراج در تجربه‌های فردی یا در باور دینی، با تفاوت‌ها و شباهت‌هایی تکرار شده است. جوزف کمبل در نظریهٔ خود، متون روایی همهٔ ملت‌های جهان را دارای ساختار مشابهی می‌داند که برگرفته از ناخودآگاه جمعی اقوام مختلف است. او با مفهوم کهن‌الگوها معراج را سفری قهرمانانه می‌داند و کهن‌الگوی آن را در دو گروه تبیین می‌کند: سفرهای بیرونی، که در حماسه‌ها و قصص پهلوانی روی می‌دهد و سفرهای درونی، که در داستان‌های عرفانی و آیینی اتفاق می‌افتد. فرد با تجربهٔ این سیر، منشأ نجات، باروری و تداوم برای خود و قوم خود می‌شود که در عرفان ایرانی - اسلامی به سیر آفاقی و انفسی معروف است (بیگزاده و زندی‌طلب، ۱۳۹۶، ص ۵۹). هدف از معراج‌نامه‌ها، شرح عروج شخصیتی عرفانی یا دینی و گزارشی از تجربهٔ ویژه آنان است (بیگزاده و زندی‌طلب، ۱۳۹۶، ص ۵۹). برای نمونه، در *اردویراف‌نامه*، ارداویراف برای نجات دین به سفری روحانی می‌رود و با بازدید از دوزخ و بهشت، ادراک‌های خود را گزارش می‌کند (Tommasi, 2005, v.1, p519). کمدی /لهی دانت به عنوان روایت ادبی معراج، متأثر از *اردویراف‌نامه* است یا ساختار روایی مشابه دارد (سلطانی و قربانی، ۱۳۹۲، ص ۶۲-۶۳)؛ اما شخصیت‌های سفرنامه‌ها از لحاظ تاریخی، کمکی به رمزگشایی اسطوره‌شناسی این روایت‌ها نمی‌کند؛ زیرا کارکرد روان‌شناختی این قصص، مسائل فراتاریخی است (بیگزاده و زندی‌طلب، ۱۳۹۶، ص ۶۰). در واقع، «معراج» همراه با نمادهایی تکراری، به قوت باور و ایمان فرد کمک می‌کند تا پیام ثانویه از امور را دریافت کند.

تکرار قصص یا نمادهای گذشته، ضعف متون دینی نیست. امور متشابه در متون دینی با ادیان و فرهنگ‌های گذشته، در شرایط عصری خود امری بدیهی و بهره‌گیری از تجارب پیشین است. بهره از مفاهیم تکراری در اعصار مختلف و بروز آنچه در مثل، نماد، اسطوره یا هر جلوهٔ دیگر گفتاری و کرداری آمده، عرف جوامع بشری و پیام‌های مشترک ادیان است. «صعود» تجربه‌ای از نمادهای مربوط به زندگی معنوی و تداعی‌کنندهٔ انگارهٔ «پرواز» است که با موضوعات محرمانه و حقایق متافیزیکی مرتبط می‌شود. در این نگرش، تجربهٔ معراج یک کنش متعالی است و نمادپردازی صعود به آسمان، نمود «استعلا»ست. ارزشی که ادیان به تجربهٔ عرفانی داده‌اند، در دو مضمون «پرواز»

و «صعود»، که از شرایط انسانی آزاد هستند، تبلور می‌یابد (Eliade, 1960, p105-108). نماد، حقایق مربوط به نظام دینی را نمایان می‌سازد. کارکرد نماد، آشکارسازی ساختارهای واقعیت است که در تجربه عملی دست‌نیافتنی است. معراج در ارتباط با نمادها، بیانگر برداشتن وزن، سنگینی و تغییر هستی انسان است. با شناسایی نمادها برای جهان عینی، با گذر از موقعیت خود، به فهم عالم نائل می‌شویم (Eliade, 1985, p4, 13).

از این‌رو درباره معراج در اسلام و مسیحیت پیوندهایی با عرفان مشاهده می‌شود و ذکر نمادهایی چون «تردبان» در کتاب مقدس، یادآور تکرار این معنا در قرآن در بهانه‌جویی‌های کافران است که در محتوایی جدید، مطابق شرایط عصری، معنایی از موضوعات آشنا از پیش ارائه می‌شود. این خاصیت ماهیت یکسان بشر، نیاز او به دین و ارتقا در امور مادی و معنوی زندگی هر عصر است. ظاهراً احادیث، قصص آشنا را در پیش‌فرض خود دارند. تأثیرات و تشابهات بین فرهنگی، در ویژگی‌هایی مشخص و در دسته‌بندی‌هایی خاص، بیانگر رویی دیگر از فهم احادیث است. بشر از جست‌وجوی معنوی خود جدا نمی‌شود و در مواجهه با اندیشه‌های پیشین، ردپای آن را در دین خود شناسایی می‌کند؛ اما مفاهیم پیوسته در حال تکامل‌اند و نمادها و اسطوره‌ها با ایده‌های جدید برای بشریت در قرن بیست و یکم پشتیبانی می‌شوند.

۵. تحلیل روایات

با توجه به دو روایت یادشده از بخاری و قمی، به‌عنوان اولین روایات معراج درباره سفر ماورایی حضرت رسول ﷺ با چهارپایی به نام «براق» و بیان مواردی چون شستن قلب پیامبر ﷺ در تشت طلا، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در متن روایات، پوشیدگی معنایی وجود دارد؟ تشخیص گفتمان‌های مربوط به معراج نبی، در ایجاد نظام معنایی واحد و فهم معنای معراجی که در احادیث آمده و شناسایی رابطه آن با نص قرآن، کتاب مقدس و روایت‌های مشابه، و کشف موضوع اصلی حاکم بر متون با توجه به بافت متنی و فرامتنی، نهایتاً در کسب نتیجه مؤثر است. اختلاف در روایات معراجیه به دو دلیل است: نخست آنکه برخی روایات مجعول‌اند و افرادی ضعیف و کذاب آن را روایت کرده‌اند؛ دیگر آنکه، گاه زبان آن - به‌هدف ملموس کردن امور غیرمادی - زبان تمثیل و استعاره بوده است. در فهم معراج از طریق قرآن و روایات، در وهله اول اختلافاتی دیده می‌شود که لازم است دلیل آن بررسی شود.

دو روایت یادشده، در گونه‌شناسی بیان شئون معراج قرار می‌گیرد و مرتبط با مدلول آیه نیست. بنابراین بیان این جزئیات سود و زبانی به پیام اصلی معراج وارد نمی‌کند (شمس و ستار، ۱۴۰۳، ص ۶۶)؛ همچنین در بررسی متنی این روایت‌ها تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در حدیث بخاری همراهی جبرئیل با نبی مطرح است، اما در حدیث قمی، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل حضور دارند. راوی یک حدیث، نبی اکرم ﷺ و راوی حدیث دیگر، سوم شخص است. در یکی صحبت از شست‌وشوی قلب پیامبر ﷺ در تشت طلا شده؛ اما حدیث دیگر در این‌باره حرفی نزنده است. در حدیث بخاری، پیامبر ﷺ به آسمان می‌رود؛ ولی در حدیث قمی، پیامبر ﷺ به ارتفاع نه‌چندان بلندی بالا برده می‌شود. این اختلاف‌های متنی در احادیث بعدی نیز مشاهده می‌شود.

فرض به‌کارگیری استعاره در روایات معراجیه مستلزم بررسی بیشتری است تا با استدلال به آن، معنای این روایات وضوح یابد. دربارهٔ عروج به آسمان در ادبیات الهیاتی و اثرپذیری ادیان از یکدیگر نمی‌توان با قطعیت صحبت کرد؛ اما آن‌گونه که میرچا الیاده در تمامی ادیان از یک خط سیر مشخص و تکرار رویه‌ها در معنای معنوی آن بهره می‌برد (Eliade, 1985, p4, 13)، می‌توان این رویداد را ساده‌تر تبیین کرد؛ اما پیش از آن باید گفت که وجود شباهت به معنای اثرپذیری و اقتباس نیست؛ زیرا با این پیش‌فرض، هیچ دینی اصیل و مستقل نخواهد بود؛ افزون بر اینکه اگر اقتباسی صورت گرفته بود، تفاوت در جزئیات و کلیات معنا نداشت. توجه به منشأ وحیانی الهی، به تشابهات در کلیات معنا می‌بخشد (حاجتی و نقوی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۶). در یک رابطهٔ بینامتنی، شباهت یک رویداد در متن پیشین، تنها سبب یادآوری آن در متن پسین می‌شود و شباهت‌ها سبب نادیده گرفتن تفاوت‌ها نمی‌شود. در بیان شباهت برخی متون اسلامی با متون ادیان گذشته، تنها می‌توان احتمالی از نوعی ارتباط را در نظر گرفت. همچنین ترتیب زمانی ادیان همیشه تعیین‌کنندهٔ این تأثیر نیست. مهم است بدانیم روایاتی که از لحاظ متنی در تعارض با قرآن هستند یا قرآن در آن زمینه اطلاعاتی نمی‌دهد، با کدام منبع شباهت دارند و این رابطه آیا تکرار است یا تنها یادآوری از موضوعی مشابه در ذهن مخاطب است.

اشارهٔ بخاری به مسئلهٔ شکافته شدن سینهٔ پیامبر ﷺ و شست‌وشوی قلب نبی اکرم ﷺ، در روایتی مشابه در مجموعه‌هایی شامل داستان‌هایی منسوب به «پدران صحرا» در قرن پنجم میلادی تحت عنوان «سخنان پدران صحرا» آمده است:

حال نگاه کردم و مردی را دیدم که با شکوه کنارم ایستاده بود. دستش را با انگشتان به‌هم‌چسبیده روی من دراز کرد و با چاقو پهلویم را باز کرد. جگرم را بیرون آورد و زخم‌های آن را به من نشان داد. آنها را شفا داد و بست و جگرم را دوباره سر جای خود گذاشت و با دستانش آن نقطه را صاف کرد و به جایی که از هم جدا کرده بود، پیوست. به من گفت: بین شفا یافتی؛ دیگر گناه نکن تا بدتر از این به تو نرسد.

این مجموعه‌ها داستان‌های حکمت‌آمیزی هستند که تجربیات زاهدان مسیحی اولیهٔ ساکن در صحرای مصر را توصیف می‌کنند که در ابتدا به‌عنوان فرهنگی شفاهی به زبان قبطی آغاز گشت و سپس به یونانی نوشته شد (Anthony, 2020, p218). تفاوت و تشابه این روایات، خود دلیلی بر عدم اقتباس آن است:

جدول ۱. اختلاف‌ها و شباهت‌های روایات اسلامی و مسیحی در باب تطهیر جسم

روایت اسلامی	روایت مسیحی
وجود شخصی (مردی باشکوه) در شکافتن پهلو	شکافتن سینهٔ پیامبر ﷺ توسط جبرئیل
بیرون آوردن جگر (Cadmon)	بیرون آوردن قلب نبی اکرم ﷺ
شفا دادن قلب کدمون و قرار دادن آن در جای خود	شستن قلب نبی در تشت طلا و قرار دادن آن در جای خود
شستن برای شفا یافتن و گناه نکردن	شستن برای ایمان

به نظر می‌رسد روایات تفسیری تلاشی برای فهم قرآن بوده‌اند. در این نوع روایت تفسیری که حالت نمادین دارد، از ماهیت خارق‌العادهٔ تجربه حضرت محمد ﷺ قبل از عروج او به آسمان سخن می‌گوید. بنابراین تفسیر آن به‌شیوهٔ استعاره به‌منزلهٔ فهمی

در جهت تبیین یک سنت به ظاهر غیرعقلانی به دلیل مضامین فراطبیعی یا کلامی است. پورتر روایت را این گونه تعبیر می کند که تطهیر دائم مؤمنان و تهذیب مجدد روح آنان معرف اعتقادی است که پیامبر ﷺ را از سیر مادام العمر تهذیب و ترقی روحی مستثنا نمی کند. او چنین واقعه ای را با جنبه هایی از شعائر طهارت معنوی تشبیه می کند (Porter, 1974, p73).

درباره سایر توصیفات مشاهدات رسول اکرم ﷺ نیز می توان معادلات معنوی آن را یافت. وقتی طبری به مشاهدات پیامبر ﷺ از دو آب در جریان در آسمان دوم و سپس به نهر کوثر اشاره می کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۳۳)، روشن است که این روایات با عناوین چاه زمزم، نیل، فرات یا نهر کوثر، به آب اشاره می کنند که ایده تصفیه معنوی با آب را که در منظر فقهی نیز آمده است، تقویت می کند و در سورة مائده، با «وضو» به این تطهیر اشاره شده است (مائده: ۵۴؛ همچنین ر.ک: بقره: ۲۱ و ۲۵). بنابراین بین اهمیت آب و طهارت در قرآن و این روایت می توان رابطه برقرار کرد. آب نشانه ای از جلال و عظمت خداوند در قرآن است (بقره: ۲۵)؛ بنابراین تأکید مجدد آن در سفر بهشتی، معنادار است. همچنین این بخش از روایت که پیامبر ﷺ با انتخاب ظرف شیر به جای ظرف شراب مایه رستگاری امت خود می شود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۳۳۵)، به امر حرام شراب خواری اشاره دارد که قرآن نیز آن را نفی می کند (Khetia, 2012, p55).

جدول ۲. رابطه برخی نمادهای روایی معراج با قرآن

روایت	قرآن	نوع رابطه
دو آب در جریان در آسمان دوم	مائده: ۵۳؛ بقره: ۲۱ و ۲۵	تصفیه معنوی با آب
انتخاب ظرف شیر به جای شراب	بقره: ۲۱۹	اشاره به امر حرام شراب خواری
شستن قلب	انعام: ۱۲۵؛ طه: ۲۵؛ الزمر: ۲۲؛ شرح: ۱	گشودگی برای دریافت حقیقت وحی و اسلام

در نگاه آخرت شناسی و استفاده از استعاره و تمثیل، این روایات در لایه های زیرین مؤید پیام هایی روشن در قرآن هستند؛ اما به هر حال، اثبات وقایعی که با نوامیس تکوین در چالش است، با چند خبر، دشوار می باشد. بنابراین ادعا و مدعا در خرق نوامیس تکوینی باید متناسب باشند.

نتیجه گیری

اولین کسانی که از سفر نبی به آسمان با چهارپایی پرند صحبت کردند، بخاری و علی بن ابراهیم قمی در قرن سوم هستند. تأثیر روایت این محدثان از دوره زیست خود و پیشینه معراج در اندیشه های دینی گذشته، در جذب و انتقال این احادیث، قابل توجه است و در دوره های بعدی، این احادیث به اعتبار محدثان متقدم تکرار شده اند. مدرک قابل توجهی مبنی بر سیر نبی اکرم ﷺ با موجودی غیرزمینی به آسمان یافت نمی شود و احادیثی از قرن سوم به بعد، به شرح این ماجرا پرداخته اند. در قرآن کریم از سفر پیامبر ﷺ به بهشت یا دوزخ صحبت نشده است. عروج به بهشت، بزرگ تر از سفر بین مسجد الحرام و مسجد الاقصی است؛ بنابراین بعید است که قرآن از حادثه کوچک تر یاد کند و به واقعه بزرگ تر نپردازد. با وجود اختلاف هایی در اسلام، یهودیت، مسیحیت و زرتشتی و مشخصات منحصر به فرد در اقتضات زمانه و فرهنگ پیرامون خود، اشتراکاتی در اصل موضوع وجود دارد. در یهودیت، مشروحات عقل گریز عمدتاً در سنت شفاهی

مشهود است و به‌نظر می‌رسد که به دلیل تعامل مسلمانان با یهودیان، بخشی از این توصیفات وارد روایات معراجیه شده است. معراج در مسیحیت به دلیل اعتقاد به تجسم خداوند بر روی زمین و رجعت عیسی علیه السلام، تفاوت بارزی با یهودیت و اسلام دارد؛ اما در تجربهٔ پولس و حواریون، معانی مشترک با اندیشهٔ اسلامی یافت می‌شود. اصل معراج به‌عنوان تجربهٔ نبی، مخدوش نیست و در قالب رویهٔ وحدت پیامبران تکرار شده است. در ساختار اجتماعی و تاریخی، بسیاری از باورها در قالب نماد، اسطوره و قصص تکرار می‌شوند. این شباهت‌ها اشکالی در پیام دین نیست و روایت‌های مشترک سبب حذف پیام موضوعی چون معراج نمی‌شود. برخی از تفاسیر، متأثر از جریان‌های گفتگمانی برون‌متنی و به دلیل یافتن تشابهات، در برداشت مفسران از قرآن مؤثر بوده‌اند. عده‌ای بر این باورند که اساطیر، ریشه در دانسته‌ها و اعتقادات پیشین مردم دارند. قصص تاریخی منشأ تاریخی دارند و منشأ قصه‌های تمثیلی، تخیلات نویسنده است و این موارد در نوع فهم و تفسیر مخاطب از آموزه‌ها مؤثرند. در مواجهه با چنین روایاتی، می‌توان با روش تحلیل گفتگان در تشخیص علل آن، به حدیث‌شناسی کمک کرد؛ اما احتمال دیگر آن است که ادیان توحیدی منشأ واحد دارند و آن وحی الهی است. احتمال دوم بر اساس ادلهٔ عقلی و نقلی قطعی در همهٔ ادیان توحیدی، بر احتمال اول رجحان دارد. با توجه به فراوانی وجود داستان معراج در متون عهدینی که ذکر آن گذشت و اعتنای علمای اسلام به متون عهدینی، با توجه به تصدیق فی‌الجملة متون یهودی و مسیحی در قرآن، این احتمال قوت می‌گیرد که متون اسلامی در مسئلهٔ معراج از متون عهدینی در جزئیات داستان متأثر شده باشند؛ ولی با توجه به اینکه متون زرتشتی در قرن سوم و چهارم هجری نگاشته شده‌اند، احتمال اثرپذیری متون زرتشتی از آموزه‌های اسلامی در باب معراج دور از ذهن نیست و شواهد آن نیز بیان شد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۷ق). *الامالی*. قم: مرکز الطباعة و النشری مؤسسة البعثة الامالی.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). *المسند للإمام/احمد بن محمد بن حنبل*. شرحه و صنع فهارسه: حمزه احمد الزین، احمد محمد شاکر. قاهره: دار الحديث.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۳۱ق). *منقب آل ابی طالب*. قم: مکتبه الحیدریه.
- ابن عاشور، محمد طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوریه، محمود (بی تا). *أضواء علی السنة المحمدیه*. بیروت: منشورات الاعلمی للمطبوعات.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۰). *تاریخ مفصل ایران*. تهران: خیام.
- البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله (۱۴۲۲ق). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ و سننه و آیامه (صحيح البخاری)*. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دمشق: دار طوق النجاة.
- البقاعی، إبراهیم بن عمر بن حسن الرباط بن علی بن أبی بکر (بی تا). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. قاهره: دار الکتب الإسلامی.
- البلاغی النجفی، محمد جواد (۱۳۴۵ق). *رسالة فی المعراج*. تحقیق: السيد جعفر الموسوی خراسانی. بیت المقدس: مرکز المرتضی لإحياء التراث و البحوث الاسلامیه.
- اندلسی الراعی، محمد بن محمد (۱۳۸۱م). *انتصار الفقیر السالك لترجیح المذهب الامام مالک*. تحقیق: محمد ابوالاجفان. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- بیگزاده، خلیل و زندی طلب، احسان (۱۳۹۶). تحلیل سفر روحانی ویراف در ارداویرافنامه بر اساس الگوی کمبل. *جستارهای نوین ادبی*، ۵۰(۱)، ۵۵-۷۶.
- حاجتی شورکی، سید محمد (۱۳۹۷). *معاد در اسلام و آیین زرتشتیت: بررسی پنداره اثرپذیری اسلام از آیین زرتشت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حاجتی شورکی، سید محمد و نقوی، حسین (۱۳۹۶). ارزیابی ادعای تأثیرپذیری غیرمستقیم اسلام از آیین زرتشت در آموزه معاد. *اندیشه نوین دینی*، ۱۱۳(۵۰)، ۱۳۱-۱۵۰.
- دریابی، توج (۱۳۸۰). کتیبه کرتیر در نقش رجب. *نامه ایران باستان*، ۱، ۱۲-۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دار القلم.
- رسول زاده، عباس و باغبانی، جواد (۱۳۸۷). *اپوگریفای عهد عتیق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سلطانی، منظر و قربانی، کلثوم (۱۳۹۲). تحلیل مقایسه ای ارداویرافنامه، سیرالعباد، کمدی الهی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۲۸(۱۷)، ۳۹-۶۶.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا). *تنویر الحوالک*. بیروت: مکتبه الثقافیه.
- شمس، زینب و ستار، حسین (۱۴۰۳). گونه شناسی روایات معراجیه؛ کارکرد روایات معراجیه در تفسیر معصومان ﷺ از قرآن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۲۱(۲)، ۵۱-۷۶.
- صنغانی، همام بن منبه (۱۴۰۷ق). *الصحیفه الصحیحه همام بن منبه*. تحقیق: علی حسن علی عبدالحمید بیروت: مکتب الاسلامی، دار عمار.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *تفسیر الطبری جامع البیان*. بیروت: دار المعرفه.
- عسقلانی، احمد بن علی بن حجر ابوالفضل (۱۳۷۹ق). *فتح الباری شرح صحيح البخاری*. بیروت: دار المعرفه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: هجرت.

فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاهمرتضی (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاهمرتضی (۱۴۱۶ق). *الصادق*. قم: مؤسسه الهادی.

قادر، حاتم (۱۳۷۵). *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان*. تهران: بنیان.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

گشتاسب، ف. (۱۳۹۸). *ارداویرافنامه در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.

گلذیره، ایگناس (۱۳۷۱). *اسلام در ایران*. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.

مالک بن انس (۱۴۰۶ق). *الموطأ*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. مؤسسه الوفاء.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.

معارف، مجید (۱۳۹۳). *تاریخ عمومی حدیث*. تهران: کویر.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). *سلیم بن قیس الهمدانی*. قم: نشر هادی.

یعقوبی، محمدطاهر (۱۳۹۷). رویکرد فکری و فرهنگی شیعیان امامیه از برآمدن سلجوقیان تا برافتادن عباسیان. *جستارهای تاریخی*.

۱۹. ص ۲۱۱-۲۳۹.

Abu Rayya, Mahmoud (Undated). *Adwa' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Beirut: Manshourat al-A'lamy lil-Matbou'at.

Al-Balaghi al-Najafi, Muhammad Jawad (2014). *Risalah fi al-Mi'raj*. Research by Sayyid Jafar al-Mousawi Khorasani. Jerusalem: Markaz al-Murtadha lil-Ihya' al-Turath wa al-Buhuth al-Islamiyah.

Al-Baqaa'i, Ibrahim bin Umar bin Hassan al-Ribat bin Ali bin Abi Bakr (Undated). *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Cairo: Dar al-Kitab al-Islami.

Al-Bukhari al-Ja'fi, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah (2001). *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasul Allah (Sahih Bukhari)*. Research by Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasser. Damascus: Dar Tawq al-Najat.

Andalusi al-Ra'i, Muhammad bin Muhammad (1981). *Intisar al-Faqir al-Salik li-Tarjih al-Madhhab al-Imam Malik*. Research by Muhammad Abu al-Ajfan. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Bigdeli Zand, Khalil and Zandi Talab, Ehsan (2017). Analysis of Spiritual Journey of Viraf in Ardavirafname Based on Campbell's Pattern. *Jadav-e Adabi-e Jadid*, 50(1), 55-76.

Daryayi, Touraj (2001). Karter's Inscription in Rajab. *Nameh-ye Iran-e Bastan*, 1, 3-12.

Farahidi, Khalil bin Ahmad (1988). *Al-Ayn*. Qom: Hijrat.

Fayz Kashani, Muhammad Muhsin bin Shah Murtada (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Library.

Fayz Kashani, Muhammad Muhsin bin Shah Murtada (1995). *Al-Safi*. Qom: Al-Hadi Foundation.

- Goldziher, Ignaz (1992). *Islam in Iran*. Translation by Mahmoudreza Aftkharezadeh. Tehran: Foundation for Publishing Islamic and Iranian Heritage.
- Goshtasp (2019). *Ardavirafname in the Great Islamic Encyclopedia*. Tehran: Center for Iranian and Islamic Research.
- Hajati Shourki, Sayyid Muhammad (2018). *Ma'ad in Islam and Zoroastrianism: Study of the Idea of Islam's Influence from Zoroastrianism on the Concept of Ma'ad*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hajati Shourki, Sayyid Muhammad and Naqvi, Hussein (2017). Evaluation of the Claim of Islam's Indirect Influence from Zoroastrianism on the Doctrine of Ma'ad. *Andisheh-e Novin-e Dini*, 13(50), 131-150.
- Hilali, Salim bin Qays (1984). *Salim bin Qays al-Hilali*. Qom: Nashr Hadi.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (Undated). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Dar al-Tarikh al-Arabi.
- Ibn Babawayh, Muhammad bin Ali (Sheikh Saduq) (1996). *Al-Amali*. Qom: Center for Printing and Publishing in Al-Ba'thah Foundation.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadl (1958). *Fath al-Bari Sharh Sahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Ibn Hanbal, Ahmad (1995). *Al-Musnad for Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*. Commentary and Index by Hamza Ahmad al-Zayn and Ahmad Muhammad Shakir. Cairo: Dar al-Hadith.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (1989). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Research by Muhammad Abdulqadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Shahr Ashoub, Muhammad bin Ali (2008). *Manaqeb Aal Abi Talib*. Qom: Maktabat al-Haidariyah.
- Iqbal Ashtiyani, Abbas (2001). *Mufasssal Tarikh-e Iran*. Tehran: Khiyam.
- Kulayni, Muhammad bin Ya'qub (1986). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Ma'arif, Majid (2014). *General History of Hadith*. Tehran: Kavir.
- Majlesi, Muhammad Baqer (1982). *Bihar al-Anwar*. Al-Wafa Foundation.
- Makarem Shirazi, Naser (1995). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Malik bin Anas (1985). *Al-Muwatta*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mostafavi, Hassan (2007). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Motahhari, Mortaza (2015). *Mutual Services of Islam and Iran*. Tehran: Sadra.
- Qadri, Hatem (1996). *Transformation of the Foundations of Caliphate Legitimacy from Beginning to Abbasid Collapse*. Tehran: Bonyan.
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Rasoulzadeh, Abbas and Baghbani, Javad (2008). *Apocrypha of the Old Testament*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- San'ani, Hammam bin Munbeh (1986). *Al-Sahifah al-Sahihah Hammam bin Munbeh*. Research by Ali Hasan Ali Abdulhamid. Beirut: Maktab al-Islam, Dar Ammar.

- Shams, Zeinab and Sattar, Hussein (2022). Typology of Mi'raj Narrations; Function of Mi'raj Narrations in the Interpretation of the Quran by the Infallibles. *Tahqiqat-e Ulum-e Quran wa Hadith*, 21(2), 51-76.
- Soltani, Manzar and Ghorbani, Kolsum (2013 CE). Comparative Analysis of Ardavirafname, Sir al-Abad, Comedy Divine. *Pazhuhesh-e Zaban va Adabiyat-e Farsi*, 28(17), 39-66.
- Suyuti, Jalaloddin (Undated). *Tanweer al-Hawalik*. Beirut: Maktabat al-Thaqafiya.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1991). *Tafsir al-Tabari Jami' al-Bayan*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: University of Teachers, Islamic Seminary.
- Ya'qoubi, Muhammad Tahir (2018). Intellectual and Cultural Approach of Imami Shiites from the Rise of Seljuks to the Fall of Abbasids. *Historical Studies*, 9(1), 211-239.
- Zamakhshari, Mahmoud (1986). *Al-Kashshaf'an Haqa'iq al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

English

- Altman, Alexander (1945). The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends in *Jewish Quarterly Review* 35, 371-391, University of Pennsylvania Press.
- Anthony, Sean W. (2020). *Muhammad and the Empires of Faith*. University of California Press Oakland: California.
- Biblehub (2024). <https://biblehub.com/genesis/17-22.htm#lexicon>.
- Biblehub (2024). <https://biblehub.com/genesis/28-12.htm#lexicon>.
- Charles, R. H., D.LITT., D (1921). *The book of Enoch*. Translation of early documents Palestinian Jewish Texts (pre-rabbinic). London: Oxford University.
- Danielou, Jean (1964). *The Theology of Jewish Christianity*. Chicago: Henry Rennerylo.
- Eliade, Mircea (1960). *Myths, Dreams and mysteries*. translated: Philip Mairet, Harvil Press.
- Eliade, Mircea (1985). *Symbolism, the Sacred and the Art*. edited: Daiane Apostolos-Cappodona. New York: Crossford.
- Gaster, M, Art XV. (1893). Hebrew Visions of Hell and Paradise. in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25, 571-611.
- Ginzberg, Louis (1998). *Legends of the Jews*. Translated by Henreitta Szold. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Halperin, David J. (1988). ascension or invasion: Implications of the heavenly journey. in *ancient judaism, Religion*, 18(1), 47-67, DOI: 10.1016/S0048-721X (88)80018-6
- Heinemann, J (1973). *Seridim Mi-yesiratamha-Piyyutit shel ha-Meturgemanim ha-Qedumim*.
- Herbert, George (1919). *The Apocalypse of Abraham*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- James, M. R (1953). *Book of the Resurrection of Christ by Bartholomew the Apostle" in Apocryphal New Testament*. Oxford The Claredon Press.
- Kee, H.C. (1983). *Testament of the twelve* (Testament of Levi) in Pseudepigrapha of the Old Testament. p.775-828, Edited by Charlesworth. James R. H..Garden City. New York: Doubleday & Company, I. N. C.
- Khetia, V (2012). THE NIGHT JOURNEY AND ASCENSION OF MUHAMMAD IN TAFSIR AL-TA BARI. Al-Bayan: *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 10 (1), 39-62. <https://doi.org/10.1163/22321969-90000033>

- Koester, Craig R. (2020). *The Book of Revelation*. New York: Oxford University Press.
- Kohler, K. (1895). The Pre-Talmudic Haggada. II. C. *The Apocalypse of Abraham and Its Kindred*. *The Jewish Quarterly Review*, 7(4), 581-606.
- Maclaren, Alexander, n.d., *Expositions of holy scripture*, Published By Grace-eBooks.com In the Public Domain.
- Magnusson, Andrew D (2023). *Zoroastrians in Early Islamic History*. Edinburgh University Press.
- Midrash Rabbah* (1939). V.3, Translated by REV. DR. J. RABINOWITZ, B. A. PH.D. London, The Soncino Press.
- Midrash Rabbah* (1961). V.1, Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi DR. H. Freedman, B.A., PH.D., and Mouris Simon, M.A, London, The Soncino Press.
- Nibley, Hugh (1959). Christian Envy of the Temple. in *Jewish Quarterly Review*, 50 129, University of Pennsylvania Press.
- Porter, J.R (1974). Muhammad's Journey to Heaven. *Numen*, 21(1), 64-80. <https://doi.org/10.1163/156852774X00186>
- Rappoport, Angelo Solomon (1966). *Myth and Legend of Ancient Israel*. Editor: Raphael Patai, Indiana University, Ktav Publishing House.
- Stone, E. Michael (2011). *Ancient Judaism new visions and views*. USA, Eerdmans Publishing Co.
- The book of Mormon* (1961). Translated by Joseph Smith, Jun, Salt Lake City, Utah, USA, published by The Church of Jesus Christ of Latter-day Saint.
- Tommasi, Chiara Omberta (2005). ascension in *Encyclopedia of Religion*. Editor in Chief: Lindsay Jones, USA: Thomson Gale.

Typology of Spiritual Realms in Islamic Ascension Narratives and Zoroastrian Revelatory Texts

✉ **Ali Farsi Madan**  / Assistant Professor, Department of Comparative Jurisprudence, University of Religions and Denominations a.farsi@urd.ac.ir

Rahman Qasemi / Ph.D. Candidate in Comparative Jurisprudence, Faculty of Denominations, University of Religions and Denominations monjiyedin@gmail.com

Mahdi Elmi Daneshvar / Assistant Professor, Department of Eastern Religions, University of Religions and Denominations m.daneshvar@urd.ac.ir

Received: 2024/06/12 - **Accepted:** 2024/08/26

Abstract

The concept of ascension (Mi'raj) is present in various religions, particularly Islam and Zoroastrianism. This descriptive-analytical study seeks to answer the question: What is the typology of spiritual realms in Islamic ascension narratives and Zoroastrian revelatory texts? Islamic ascension texts discuss themes such as Hell, encounters with angels, Paradise, communion with God, traversing seas of light and darkness, icy realms, and visions of prophets' spirits. Zoroastrian texts describe Hell with scenes of sinful women, dialogues with Ameshaspands (divine entities), Paradise, encounters with Ahura Mazda, passage through a fiery furnace or mountain, molten metal poured on chests, and disembowelment, as well as the realm of spirits. Zoroastrian texts mention multiple individuals undergoing ascension, while in Islam, ascension is uniquely attributed to the Prophet Muhammad (PBUH), with no such accounts for figures like the infallible Imams (AS). Zoroastrian ascension narratives focus on prophetic visions of the future and revelations of truth, as seen in Ardaviraf's Vision, which details observations of Heaven, Hell, and the punishments of the blessed and damned. Islamic sources assert the Prophet's ascension as both physical and spiritual, whereas Zoroastrian ascensions occur through dreams or visionary states. According to various narrations, the Prophet Muhammad (peace be upon him) ascended to heaven many times; however, in Zoroastrianism, only one ascension is mentioned for those who have gone on this spiritual journey. Shi'a scholars emphasize the Prophet's ascension in a wakeful state, contrasting with Zoroastrian ascensions framed as mystical revelations or dreams.

Keywords: typology, Mi'raj, Islam, Zoroastrianism.

نوع مقاله: پژوهشی

گونه‌شناسی عوالم معنوی در احادیث معراجیه اسلامی و متون مکاشفه‌ای زرتشتی

✉ علی فارسی مدان  / استادیار گروه حقوق و فقه مقارن دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب

رحمان قاسمی / دانشجوی دکتری رشته مذاهب فقهی، گرایش فقه مقارن و مبانی حقوق دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب

monjiyedin@gmail.com

m.daneshvar@urd.ac.ir

مهدی علمی دانشور / استادیار گروه ادیان شرق دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵

چکیده

معراج در ادیان مختلف، به‌ویژه اسلام و آیین زرتشت، مطرح است. این پژوهش درصدد است با روش توصیفی و تحلیلی به این سؤال پاسخ دهد که گونه‌شناسی عوالم معنوی در احادیث معراجیه اسلامی و متون مکاشفه‌ای زرتشتی چیست؟ در متون معراجی اسلام مباحثی مانند دوزخ، دیدار با فرشتگان، بهشت، مناجات با خداوند، عبور از دریاها، نور و ظلمت و دریاهایی از برف و یخ، و مشاهده ارواح پیامبران مطرح است. در متون زرتشتی نیز مباحثی چون دوزخ و صحنه‌هایی از زنان بدکار، هم‌سخنی با امشاسپندان، بهشت، دیدار و صحبت با اهورامزدا، گذشتن از کوره یا کوهی از آتش، ریختن روی گداخته بر سینه و پاره کردن شکم با کارد، و دنیای ارواح آمده است. در متون زرتشتی از عروج چند نفر و حالات آنها صحبت به‌میان آمده است؛ حال آنکه در اسلام معراج از ویژگی‌های پیامبر ﷺ است و در مورد افراد شاخص مانند امامان معصوم ﷺ سخنی از معراج بیان نشده است. محتوای معراج زرتشتی، در واقع پیشگویی از آینده و به‌دست آمدن حقیقت اشیا بوده و در معراج ارداویراف از مشاهدات وی در مورد بهشت و دوزخ و شرح مجازات بهشتیان و دوزخیان سخن رفته است. طبق آیات و روایات، معراج پیامبر اسلام ﷺ جسمانی و روحانی بوده؛ ولی در دین زرتشت، افرادی که برایشان ادعای عروج به عوالم معنوی شده است، در عالم خواب و رؤیا این مسیر را طی کرده‌اند. تعداد معراج پیامبر اسلام ﷺ در روایات، متفاوت و متعدد بیان شده است؛ اما در دین زرتشت در مورد افرادی که به این سفر معنوی رفته‌اند، به یک سفر اشاره شده است. مفسران و علمای شیعه معتقد به عروج آن حضرت در حالت بیداری‌اند؛ ولی عروج در دین زرتشت از نوع مکاشفه، خواب و رؤیاست.

کلیدواژه‌ها: گونه‌شناسی، معراج، اسلام، دین زرتشتی.

مقدمه

معراج موضوعی مهم در ادیان مختلف، به‌ویژه اسلام به‌شمار می‌آید که چگونگی آن همیشه سؤال بوده است. با توجه به گزاره‌های تاریخی و دینی، یکی از اهداف معراج، هدایت بشر است و مسیر پرتلاطم تا رسیدن به هدف غایی و رشد روحی و معنوی را می‌توان در این موضوع یافت؛ لذا بررسی این مقوله می‌تواند رهیافتی برای تکامل مباحث روحی و رشد اخلاقی بشریت باشد. معراج در حوزه دین‌شناسی و باورهای دینی همیشه مورد نقد و بررسی بوده است و در این مبحث در زمینه کمیت و کیفیت آن، اختلافاتی در تاریخ و منابع تحقیقی دیده می‌شود. موضوع معراج، از آنجاکه مورد توجه سایر ادیان، از جمله دین زرتشت نیز می‌باشد، برای محققین حائز اهمیت است.

معراج در مطالعات ادیان تبیین شده است که این امر نشان از جایگاه خاص آن دارد؛ چنان‌که در اسلام در سوره‌های مختلف قرآن، از جمله سوره اسراء، به عروج ملکوتی پیامبر ﷺ اشاره می‌شود یا در دین زرتشت، ارداویراف‌نامه و سایر متون عهده‌دار بیان این موضوع‌اند. در قرآن کریم به‌صراحت به معراج پیامبر اکرم ﷺ پرداخته شده و روایات متعددی از امامان معصوم ﷺ در این زمینه نقل شده است که بررسی این متون، به دلیل دسترسی به حالات مختلف روحی و معنوی در معراج، دارای اهمیت علمی فراوانی است؛ همچنین کتب و مباحث بسیاری از عالمان دینی و محققان در این عرصه وجود دارد.

در دین زرتشت، متون کمی به معراج زرتشت اشاره کرده‌اند و آورده‌اند که وی در سی‌سالگی در مسیر سیر و سلوک قرار گرفت و فرشته مقرب او را به حضور اهورامزدا هدایت کرد. در زمانی دیگر، پس از حمله اسکندر، موبد ارداویراف به دلیل ارتباط با عالم بالا انتخاب می‌شود و در مکاشفه‌ای روحانی قرار می‌گیرد. در کتیبه کرتیر نیز به عروج عرفانی کرتیر پرداخته شده است. اینها نمونه‌هایی از عروج در دین زرتشت تلقی می‌شوند.

تحقیق در این موضوع می‌تواند ما را به نکات خوبی، از جمله کمیت، کیفیت، نوع و انگیزه‌های معراج ناآل کند. با توجه به گزاره‌های دینی و تاریخی، حاصل معراج تکامل بشر بوده و تبلور کامل معراج، عروج حضرت رسول اکرم ﷺ در دین اسلام است. پیام معراج توانایی عروج انسان به‌تبع انسان کامل، یعنی پیامبر اکرم ﷺ است و بیان معراج در ادیان مختلف، مخصوصاً زرتشتی، نشانگر وجود این امر در ادوار مختلف است که نوید ارتقای معنوی نوع انسان به مراحل بالاتری از انسانیت است.

در موضوع گونه‌شناسی عوالم معنوی، کتاب یا مقاله مستقلی تاکنون نوشته نشده؛ اما درباره معراج نبی اسلام ﷺ مباحث زیادی مطرح شده است. در قرآن کریم دو سوره اسراء و نجم به معراج رسول خدا ﷺ پرداخته‌اند و مطالب پراکنده‌ای در کتاب‌های تفسیر در فرق تشیع و تسنن در این موضوع دیده می‌شود. در میان پژوهش‌ها درباره معراج می‌توان به کتاب پرتویی / از معراج، اثر جناب آقای عبدالعلی محمدی شاهرودی، اسرار معراج پیامبر / اسلام، اثر

حاج شیخ علی قرنی گلپایگانی، معراج پیامبر ﷺ، تألیف علیرضا زکی زاده، پایان نامه حقیقت معراج در ادیان و عرفان، از محمدحسین رفیع، و پایان نامه بررسی تطبیقی معراج از دیدگاه فریقین، از عبدالله اسماعیلی اشاره کرد. درباره معراج در دین زرتشت، به صورت پراکنده در منابع زرتشتی مباحثی کوتاه نقل شده است؛ ولی کتاب و متن جامعی در این موضوع وجود ندارد. هرچند کتابها و مقالات بسیاری در موضوع معراج نوشته شده، اما به صورت تطبیقی درباره انواع معراج و متون موجود در این زمینه بحثی مستقل مطرح نشده است. از این رو اثر حاضر نخستین تحقیق تطبیقی درباره «گونه‌شناسی عوالم معنوی در احادیث معراجیه اسلامی و متون مکاشفه‌ای زرتشتی» است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معراج

این واژه در کتب لغت از ریشه «عرج» و به معنای درجه و نردبان (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۱۲۰) و بالا رفتن (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۱) آمده است. در اصطلاح، به سیر و عروج پیامبر اسلام ﷺ به سوی آسمان گفته شده است (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۴۵، ص ۷۱۱). مفهوم «معراج» در فرهنگ دین با برخی دیگر از مفاهیم ارتباط معنایی دارد. از جمله این مفاهیم، «اسراء» است. «اسراء» در کتب لغت به معنای «سیر در شب» و «شبانه کسی را بردن» آمده است (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۶).

۱-۲. مکاشفه

«مکاشفه» از ریشه «کشف» در لغت به معنای «رفع الشیء عما یواریه و یغطیه»؛ یعنی کنار زدن ستر و پوشش شیء (الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۱، ص ۶۵۴) یا رفع حجاب (قیصری رومی، ۱۳۸۶، ص ۷۰۱) و آشکار کردن، فاش کردن و معلوم کردن است. «مکاشفه» در اصطلاح به معنای دستیابی به علوم یا معارف از راه غیرعادی است. قیصری در معنای اصطلاحی آن بر آگاهی از ماورای حجاب، یعنی معانی غیبی و امور واقعی، تأکید می‌کند؛ چه وجدانی باشد، چه با مشاهده (قیصری رومی، ۱۳۸۶، ص ۷۰۱).

۲. معراج رسول اکرم ﷺ در متون اسلامی

در متون اسلامی، بحث معراج در خصوص رسول اکرم، حضرت محمد ﷺ، بیان شده است. حضرت محمد ﷺ در هفدهم - و به روایتی دوازدهم - ربیع‌الاول عام الفیل (۵۷۰ سال پس از میلاد مسیح) در شهر مکه تولد یافت. در چهل سالگی از طرف خدا به مقام رسالت و نبوت مبعوث شد و مأمور تبلیغ دین الهی و ابراهیمی اسلام گشت (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۳). در آیات قرآن کریم (اسراء: ۱، نجم: ۷) به معراج آن حضرت پرداخته شده است.

خداوند در آیه اول سورة اسراء (سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِیْ بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا) و آیه هجدهم سورة نجم (لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى)، هدف معراج را بیان می‌کند. در

سوره اسراء نشان دادن آثار و عظمت خداوند و در سوره نجم مشاهده آیات الهی هدف معراج بیان شده است. علامه طباطبائی اشاره می‌کند به اینکه پیامبر خدا ﷺ شاهد تنها برخی از آیات الهی بودند و نشانه‌های عظمت الهی آن قدر بی‌انتهاست که حتی پیامبر ﷺ نیز توان دستیابی به تمام آنها را ندارد. این نکته از «من» تبعیضیه برداشت می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۷).

در مورد تعداد معراج‌های رسول خدا ﷺ، با توجه به بعضی احادیث و آیات قرآن، می‌توان چنین نتیجه گرفت که معراج یک بار نبوده است. تعداد معراج پیامبر ﷺ در روایات، متفاوت و متعدد بیان شده است و تعداد آن را دو (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۰۶، ح ۱۳) تا ۱۲۰ بار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۴۰۵، ح ۱۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۹۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۰۰ ح ۳) بیان کرده‌اند. علاوه بر روایات، آیه «وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى» (نجم: ۱۳) نیز دلیل دیگری بر دو بار بودن معراج دانسته شده است (طباطبائی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۹، ص ۳۱).

درباره کیفیت معراج، بیشتر مفسران و عالمان شیعی، مانند علامه طباطبائی (۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۵۳۷)، شیخ صدوق (۱۳۷۶، ص ۷۳۹)، شیخ طوسی (۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۴۶۶) و طبرسی (۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۹۱) و نیز بیشتر عالمان اهل تسنن، مانند سیوطی (۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۹۵)، زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۸) و فخر رازی (۱۳۷۱ق، ج ۲۰، ص ۱۴۷) به عروج آن حضرت در بیداری اعتقاد دارند. علامه مجلسی در بحار الأنوار در باب «اثبات المعراج و کیفیت» بیان می‌کند که عروج حضرت به بیت المقدس و از آنجا به آسمان در یک شب با بدن شریف ایشان بوده است و انکار این مطلب را از کمی تحقیق و جست‌وجو در آثار ائمه یا از کمی دین‌داری و ضعف یقین می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۸۲).

درباره مکان آغاز معراج، اکثر مفسرین و مورخین منزل ام‌هانی، دختر ابوطالب و همسر هبیره بن مخزومی را مکان معراج دانسته‌اند. این گروه آیه اول سوره اسراء را که مبدأ معراج را مسجدالحرام می‌داند، تأویل می‌کنند و می‌گویند: مقصود تمامی حرم است که آن را مجازاً مسجدالحرام می‌گویند. طبرسی این قول را نظر اکثریت می‌داند و می‌نویسد: اکثر مفسرین می‌گویند که پیامبر از خانه ام‌هانی، خواهر علی رضی الله عنه، سیر داده شد و همسر ام‌هانی، یعنی هبیره بن ابی‌وهب المخزومی، آن شب را در آن خانه خوابیده بود (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۶ ص ۶۱۱). شبیه این مطلب در تفسیر روح البیان (حقی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۰۴) و روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (رازی نیشابوری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۱۲۸) نیز آمده است. از میان مورخین، ابن هشام و یعقوبی نیز خانه ام‌هانی را مکان معراج می‌دانند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۲؛ یعقوبی، ۱۳۳۹، ج ۲، ص ۲۶).

در مورد زمان معراج و تاریخ وقوع آن، علامه طباطبائی اختلافات در این زمینه را چنین بیان می‌کند: برخی مانند ابن عباس قائل به سال دوم بعثت بوده‌اند؛ عده‌ای سال سوم بعثت و گروهی سال پنجم و ششم را زمان معراج می‌دانند؛

برخی ده سال و سه ماه بعد از بعثت، بعضی دوازده سال بعد از آن و بعضی یک سال و پنج ماه قبل از هجرت و بعضی یک سال و سه ماه قبل از آن و بعضی شش ماه قبل از آن را اعتقاد دارند (طباطبائی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۵۰).
بیشتر روایات (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۱۹؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۱۳) از وسیلهٔ معراج با عنوان «بُراق» یاد کرده‌اند. براق از مادهٔ «ب ر ق» است؛ به دلیل حرکت آن، که مانند برق حرکتی تند و سریع دارد. گروهی هم دلیل این ریشه را نور بسیار قوی آن، که مانند برق است، بیان کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۳۸).

۳. معراج‌کنندگان در متون مکاشفه‌ای زرتشتی

در این بخش به بررسی متون مکاشفه‌ای زردشتی می‌پردازیم و مهم‌ترین اشخاصی را که به جریان معراج آنها اشاره شده است، بیان می‌کنیم.

۳-۱. معراج زردشت

طبق تحقیقات انجام‌شده توسط ایران‌پژوهان، دین زرتشتی دارای نمونه‌های زیادی از اعتقاد به عروج شخصیت‌ها و افراد مطرح در این دین به عوالم ماورایی است. قدیمی‌ترین و شاید مهم‌ترین این سیر و سلوک‌های معنوی، منسوب به پیامبر این دین، یعنی زرتشت است. بعد از زرتشت، در متون مقدس این دین، بحث دربارهٔ عروج و سلوک گشتاسپ است. از میان متون آیین زردشت، یسنه، هات ۴۳، به روشنی به این دیدار زرتشت اشاره کرده است:

ای مزدا اهورا! به درستی که تو را پاک شناخته و یافتیم آن زمان که «منش نیک» نزد من آمد و پرسید: «چه کسی هستی و از کدام خاندانی و در برابر پرسش‌ها و دودلی‌های روزانهٔ زندگی خود و جهان اطراف خود، کدام راه را می‌نمایی و می‌شناسانی؟» آن‌گاه به او پاسخ دادم که: «منم زرتشت که با همهٔ توان خویش دشمن سرسخت دروندان و پناه نیرومند اشونانم» (یسنه، هات ۴۳، بند ۷-۱۱).

یکی از منابعی که به‌طور کامل به موضوع گفت‌وگوی زرتشت و اورمزد اختصاص دارد، کتاب پهلوی زند بهمن یشت است. این کتاب از شناخته‌شده‌ترین منابع مکاشفه‌ای ایرانی و متعلق به نویسنده یا نویسندگانی ناشناس است که در آن، اورمزد در مکاشفه‌ای رویدادهای آیندهٔ ایران را تا پایان عمر جهان برای زرتشت پیشگویی می‌کند (راشد محصل، ۱۳۸۵، ص ۷). مهم‌ترین آموزه‌های مکاشفه‌ای این کتاب عبارت‌اند از: تقسیم عمر جهان به چهار یا هفت دوره؛ خبر از رویدادهایی که در دورهٔ آخر (آخرالزمان) روی خواهند داد؛ بیان پاره‌ای از نشانه‌های آن دوره؛ گسترش و افزایش نیروهای اهریمنی، از جمله رهایی ضحاک از بند؛ ظهور منجیان سه‌گانهٔ زرتشتی؛ و نبرد نهایی خیر و شر و نابودی همیشگی اهریمن و قوایش به‌دست آخرین منجی (سوشیانس) و یاران اسطوره‌ای او.

۳-۲. معراج کرتیر

کرتیر روحانی پرنفوذ زرتشتی است که در زمان حکومت شش پادشاه ساسانی، از اردشیر بابکان تا نرسه، زندگی می‌کرد و سرنوشت همهٔ کشور به مدت بیش از یک ربع قرن در دست او بود (کمالی سروستانی، ۱۳۸۹، ص ۷۲۳). وی مردی

سختگیر و هراس‌انگیز بود که با تعصب بسیار برای تبلیغ و ترویج آیین زرتشتی، به‌عنوان یگانه دین رسمی شاهنشاهی ساسانی، تلاش‌های زیادی کرد و پیروز شد (سمیعی گیلانی، ۱۳۹۱، ص ۱۵).

کرتیر برای اثبات حقانیت خویش، در دو کتیبه سرمشهد و نقش رستم از عروجش به عوالم بالا سخن گفته است و در کتیبه نقش رجب به این موضوع اشاره‌ای می‌کند و در کتیبه سرمشهد هم نقش برجسته‌ای از آن وجود دارد. در ابتدای کتیبه، کرتیر بیان می‌کند که چون مطیع ایزدان بوده است، آنها نیز او را محترم شمرد و به او مقام بالایی در کشور داده‌اند. در ادامه از ایزدان می‌خواهد که جهان دیگر و تأثیر کارهای نیک و بد در این جهان و آن جهان و راه شناخت و معرفت به بهشت و دوزخ و رستگاری پس از مرگ را به او نشان دهند. پس از عبور از پل، به ایوانی داخل می‌شود و دین و همزاد کرتیر بالا می‌روند و در محل خاصی می‌نشینند. در کتیبه از کاخ‌های مختلف و سفر آسمانی در سه یا چهار مرحله (مطابق طبقات آسمان) سخن به میان آمده است. بالاخره به حضور اهورامزدا می‌رسند و اهورامزدا با انگشت، همزاد کرتیر را نشان می‌دهد و لبخند رضایت می‌زند. به علت گذشت زمان، متن کتیبه محو شده است و از حوادث بعدی اطلاعی در دست نیست (کمالی سروستانی، ۱۳۸۹، ص ۷۳۳-۷۳۵).

۳-۳. معراج ارداویراف

ارداویراف یک قدیس و موبد زرتشتی است که در عالم خواب و مکاشفه به دنیای ارواح عروج می‌کند تا در آنجا حقیقت زندگی پس از مرگ را به چشم خود ببیند و خبر آن را برای اهل زمین بیاورد (عقیقی، ۱۳۷۲، ص ۲۳). ویراف در معراج خود از بهشت و جهنم دیدن می‌کند و روان پاکدینان و گنهکاران را در حال نوازش و عذاب الهی می‌بیند. روایت ویراف از بهشت و جهنم صحنه‌هایی شیرین و دلخراش از سرانجام آدمیان را نشان می‌دهد؛ صحنه‌هایی که به قول استاد دکتر افتخارزاده می‌توانست رعایای ایرانی را تحت تأثیر قرار دهد و آنان را پیرو راستین پیشوایان آیین و رام و فرمان‌بردار شهیاران کند (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۶۹-۷۰). غیر از اشخاص یادشده، در متون کیش زردشت از معراج افراد دیگری همچون گشتاسب، جاماسب و آذرباد مهرسپندان (عقیقی، ۱۳۷۲، ص ۱۱) نیز سخن به میان آمده است که به‌منظور اختصار، از گزارش‌های رسیده در این خصوص پرهیز می‌کنیم.

۴. وجوه اشتراک و افتراق عوالم معنوی در احادیث معراجیه اسلامی و متون مکاشفه‌ای زرتشتی

به‌طور کلی باید این نکته را در نظر داشت که وجود فاصله چندصدساله بین انشای دو متن و تغییر شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در منطقه طی قرون، خود دلیل کافی بر وجود اختلاف بین گناهان و مجازات در دو متن است؛ برای مثال، زنان در ارداویراف‌نامه به‌علت عدم رعایت آداب دینی زرتشتی درباره حیض (دشتان) مجازات می‌شوند و زنان مسلمان برای عدم رعایت غسل‌هایی مانند حیض و جنابت. همچنین مجازات‌های مشابه ممکن است به گناهان متفاوت تعلق بگیرد. علاوه بر روش‌های مشابه مجازات و مشابهت تقریبی گناهان، واقعیت‌های زیر نیز تحت نفوذ

این آرا از اعتقادات زرتشتی به اسلامی بسیار محتمل است:

– عدم وجود چنین مجازات‌هایی برای زنان در قرآن به‌عنوان معتبرترین متن مسلمانان.

– عدم وجود کمترین شاهد تاریخی بر برخورد خشن پیامبر ﷺ با زنان مسلمان و زنان خود حتی در حین مواجهه با رفتارهایی که او را ناراحت می‌کرد.

– تقدم روایات زرتشتی بر مشابه اسلامی آن.

– شکل‌گیری مدل اسلامی این داستان‌ها در محدوده سابق حکومت ساسانیان و فرهنگ ساسانی – زرتشتی، و توسط ایرانیان مسلمان شده که به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین راه‌های انتقال فرهنگ ساسانی – زرتشتی به اسلام بودند (ر.ک: یارشاطر، ۱۳۸۱).

۴-۱. معراج جسمانی یا روحانی

با بررسی‌های صورت‌گرفته در دو متن، روشن می‌شود که طبق آیات و روایات، معراج پیامبر اسلام ﷺ جسمانی و روحانی بوده است؛ ولی در دین زرتشت، افرادی که برایشان ادعای عروج به عوالم معنوی شده، در عالم خواب و رؤیا این مسیر را طی کرده‌اند (ر.ک: عقیفی، ۱۳۷۲، ص ۲۳).

۴-۲. تعدد معراج

با توجه به بعضی احادیث و آیات قرآن می‌توان چنین نتیجه گرفت که معراج رسول خدا ﷺ یک بار نبود. تعداد سفرهای معراج پیامبر ﷺ در روایات، متفاوت و متعدد بیان شده است و تعداد آن را دو (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۰۶، ح ۱۳) و حتی ۱۲۰ بار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۴۰۵، ح ۱۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۹۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۰۰ ح ۳) بیان کرده‌اند. برخی از مفسران اختلافی را که در بین روایات دیده می‌شود، به سبب تعدد در معراج تلقی می‌کنند و احتمال می‌دهند که هریک از روایات درباره یکی از معراج‌ها بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۹، ص ۳۱)؛ اما در آیین زرتشتی در مورد افرادی که به این حالت مکاشفه و سفر معنوی دست یافته‌اند، به یک سفر اشاره شده است.

۴-۳. وسیله معراج

طبق اغلب روایات، «بَراق» وسیله معراج پیامبر اسلام ﷺ به آسمان‌هاست. وسیله‌ای غیرمادی و غیرطبیعی که به سرعت نور در عوالم مختلف سیر می‌کند؛ اما در دین زرتشتی سخنی از این مباحث به‌میان نیامده است.

۵. مشاهدات

در این بخش به بررسی مشاهدات در متون اسلامی و زرتشتی پرداخته می‌شود.

۵-۱. مشاهده دوزخ

یکی از مشاهدات معراجیه در متون اسلامی، مشاهده دوزخ و اهل آن و جزئیات عذاب آنها در آنجاست که این

مطلب طبق گزارش شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار الرضا*، از رسول خدا ﷺ نقل شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۰). در این روایت، رسول خدا ﷺ زانی را مشاهده می‌کنند که از موی سر و برخی از زبان و پستان آویخته بودند و زن‌هایی کر و کور و بیمار و شبیه به خوک و حیوانات را گرفتار عذاب‌های مختلف می‌بینند و علت این عذاب‌ها را عدم رعایت حجاب نزد نامحرم، عدم اطاعت از همسران و تمکین نکردن در برابر آنان، آراستن خود برای دیگران، عدم رعایت طهارت بدن و لباس و غسل نکردن برای حیض و جنابت، بی‌اهمیت بودن به نماز، زناکاری و ... بیان می‌فرمایند.

در متون زردشتی نیز صحنه‌هایی که ویراف از جهنم روایت می‌کند، صحنه‌هایی است از زنان بدکار که در فرگرد (فصل) ۲۴، ۲۶، ۳۴، ۶۹، ۷۰ و ۷۲ از ارداویراف‌نامه آمده است. برای نمونه:

فرگرد ۲۴: دیدم روان زنی که به پستان در دوزخ آویخته بود و جانوران مودی همه به تن او روی آورده بودند. پرسیدم: این تن چه گناه کرد که روانش این‌گونه بادافراه (زجر و شکنجه) برد؟ سروش اهر و ایزد آذر گفتند که این روان آن بدکیش زن است که در گیتی شوی خویش هشت و تن به مردی بیگانه داد و روسپیگری کرد.

فرگرد ۷۰: دیدم روان زنان که نگون سر افکنده‌اند و خارپشت مانند آهن با خار بر آن رسته به تن اندر برده و باز آهیخته‌اند... دیوان و دروغان تعفن و چرک به دهان و بینی اندر همی رفت انگشت زهباک (به‌اندازه یک انگشت). پرسیدم که این تن چه گناه کرد و روان‌های که هستند که آن‌گونه گران بادافراه برند؟ سروش اهر و ایزد آذر گفتند که این روان آن بدکیش زنان است که به گیتی پیمان‌شکنی اندر شوی کردند و شوی را بازداشتند و هرگز خشنود نبود...

فرگرد ۷۲: دیدم روان زنانی که دشتان (خون حیض) خود همی‌خورند. پرسیدم: چه گناه کردند؟ گفتند: روان آن بدکیشان است که در ایام حیض نپرهیختند و آب و آتش و زمین و خرداد و امرداد آزرندند و بر آسمان و خورشید و ماه نگاه کردند و ستور و گوسفند در حیض آزرندند و مرد پاک را ریمن (چرک) کردند.

۵-۲. مشاهده فرشتگان

یکی دیگر از این مشاهدات، فرشتگان‌اند که در متون اسلامی و زرتشتی به‌طور مشترک قابل مشاهده است. طبق روایتی که علی‌بن‌ابراهیم از امام صادق ع روایت کرده است، رسول خدا ﷺ فرشته‌ای بزرگ با چهره‌ای درهم و خشمناک می‌بیند که به حضرت تبریک و تهنیت گفت و اصلاً خندان نبود و جبرئیل نام او را «مالک» معرفی کرد که خازن دوزخ است و هرگز نمی‌خندد و مدام بر دشمنان الهی و افراد گناهکار خشمگین است. پیامبر ص بعد از سلام بر او، از جبرئیل خواست که دوزخ را به حضرت نشان دهند. دوزخی که آتش فراوان و عجیب بود و حضرت گمان کرد که همه را دربر می‌گیرد. در ادامه، حضرت در آنجا ملک‌الموت را دید که لوحی از نور در دست داشت و او به حضرت گفت که همه دنیا در دست او مثل درهم و سکه‌ای است که در دست مردی است و او آن را پشت و رو می‌کند و به همه خانه‌ها هر روز پنج مرتبه سر می‌زند...

در ادامه این نقل آمده است که رسول خدا ﷺ به سوی آسمان سوم بالا رفتند و در آنجا یوسفؑ را دیدند که مثل شب چهارده زیبا و درخشان بود. حضرت به ایشان نیز سلام کردند و جواب سلام و تهنیت ورود شنیدند و مجدداً ملائکهٔ زیادی در آنجا مشاهده کردند. در مرحلهٔ بعدی به آسمان چهارم و سپس به آسمان پنجم رفتند و ملائکهٔ الهی را مانند سایر آسمان‌ها مشاهده کردند. سپس به آسمان ششم رفتند و موسی بن عمرانؑ را دیدند و سلام کردند و جواب سلام و تهنیت شنیدند و ملائکهٔ بسیاری را مشاهده فرمودند. در آسمان هفتم، فرشته‌ها به حضرت انجام حجامت را سفارش کردند و حضرت در آنجا ابراهیمؑ را دیدند که سلام کردند و جواب شنیدند و فرشته‌های الهی را دیدند. دریاهایی از نور و ظلمت و برف و یخ را دیدند که جبرئیل گفت: این قسمتی از مخلوقات خداست (طباطبائی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۹-۱۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳-۱۰).

در متون زرتشتی نیز مشاهدهٔ فرشتگان در موارد متعددی ذکر شده است؛ برای نمونه:

روان ویراف به کوه چکاددائیتی و پل چینود می‌رود و در آنجا با استقبال سروش پاک و ایزد آذر و با همراهی آنان به راحتی از پل چینود عبور می‌کند. چینود پلی است که برای آزمایش ارواح مردگان برپا می‌شود و برای نیکوکاران به پهنای نه نیزه باز است؛ ولی برای گناهکاران مانند لبهٔ شمشیر تیز و باریک و برنده است. ویراف بر روی پل چینود، ایزد رشن (ایزد دادگری) را می‌بیند که با همراهی دیگر ایزدان مشغول سنجش و محاسبهٔ اعمال پرهیزگاران و گناهکاران است. او با راهنمایی این دو ایزد، نخست به اعراف «همیستان» (برزخ؛ جایی که افراد ثواب و گناهانشان برابر است)، بعد به بهشت و سپس به دوزخ می‌رود و آن مکان‌ها را مشاهده می‌کند. در پایان این سفر، پس از دیدار و همنشینی با اهورامزدا، به زمین بازمی‌گردد و آنچه مشاهده کرده است، به موبدان و دیگر مردم خبر می‌دهد (عفیفی، ۱۳۷۲، ص ۲۳-۳۱).

همچنین دربارهٔ کرتیر آمده است:

کرتیر شهریاری را می‌بیند که بر اسبی سوار است و در دست درفش دارد؛ سپس همزاد کرتیر که بر روی تختی نشسته است، ظاهر می‌شود؛ سپس کرتیر در این حالت عرفانی و کشف و شهود، زنی شریف را می‌بیند که این زن تجلی دین است. او به همزاد کرتیر خوشامد می‌گوید و با هم رهسپار راه نور می‌شوند. در راه شهریاری را با ترازویی در دست می‌بیند که ایزد رشن است و وظیفهٔ سنجش اعمال مردم پس از مرگ بر عهدهٔ اوست. دین و همزاد کرتیر در برابر این شهریار می‌ایستد و سپس دست در دست هم به سوی مشرق به راه خویش ادامه می‌دهند. در ادامه به شهریار دیگری می‌رسند و در آنجا چاه دوزه را می‌بینند و باید از پل چینود که مسیری بس باریک است، رد شوند. پل برای آنها وسیع می‌شود و آنها عبور می‌کنند. پس از عبور از پل، به ایوانی داخل می‌شوند و دین و همزاد کرتیر بالا می‌روند و در محل خاصی می‌نشینند. در کتیبه، از کاخ‌های

مختلف و سفر آسمانی در سه یا چهار مرحله (مطابق با طبقات آسمان) سخن به میان آمده است. بالاخره به حضور اهورامزدا می‌رسند و اهورامزدا با انگشت، همزاد کرتیر را نشان می‌دهد و لبخند رضایت می‌زند (کمالی سروستانی، ۱۳۸۹، ص ۷۳۳-۷۳۵).

درباره مشاهده زرتشت از فرشتگان (در عالم خواب و رؤیا) آمده است:

زرتشت «در روز انیران سی‌ام ماه از ماه اسفندار مد» به مرز ایران رسید و در جشن «بهار بوده» یا «مدیو - زرمی»، که جشنی بهاری است و ۴۵ روز پس از پایان اسفند ماه برگزار می‌شد، شرکت کرد. در پایان همین جشن، در روز پانزدهم اردیبهشت (روز دی به مهر از ماه اردیبهشت)، صبح زود برای نیایش و به جای آوردن رسم دیرینه تهیه شیرۀ گیاه هوم (میهمیگان) به رودخانه دایتی رفت و سر و تن خویش را در آب پاک دایتی شست و شو داد (دینکرد هفتم، بی‌تا، بخش ۳، ص ۵۳-۵۴). زرتشت با بیرون آمدن از آب، پاکیزه‌تن و پاکیزه‌روان و تازه می‌شود و از لطافت سحرگاه اردیبهشتی به مکاشفه‌ای سرنوشت‌ساز دست می‌یابد. در ساحل رودخانه، بهمن امشاسپند را مشاهده می‌کند که در برابر او ایستاده است. بهمن پس از نمایان کردن خود بر زرتشت، از او پرسش‌هایی می‌کند که در بند ۷ تا ۹ یسنه ۴۳ خلاصه شده است. گزارش گزیده‌های زادسپرم و دینکرد هفتم از این مرحله از مکاشفه، چیزی افزون بر همین بندهای گاهان نیست (دینکرد هفتم، بی‌تا، بخش ۳، ص ۵۵-۵۳).

۵-۳. مشاهده بهشت

در متون اسلامی، گزارش‌هایی از مشاهده بهشت در معراج رسول خدا ﷺ آمده است. در حدیثی رسول خدا ﷺ فرمودند: در شب معراج وارد بهشت شدم و دشت‌های سفیدی را دیدم که فرشتگان الهی با خشت‌های طلا و نقره در آنجا ساختمان می‌ساختند و گاهی دست از کار می‌کشیدند. این فرشتگان الهی علت این کارشان را انتظار برای رسیدن مصالح بیان کردند. وقتی مؤمنی در دنیا تسبیحات اربعه (سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر) می‌گوید، به فرشتگان مصالح می‌رسد و شروع به ساختن می‌کنند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱).

در متون زرتشتی نیز مشاهده کرتیر و ویراف از بهشت دیده می‌شود:

در مورد کرتیر آمده است: [در عالم خواب و رؤیا] پس از عبور از پل به ایوانی داخل می‌شوند و دین و همزاد کرتیر بالا می‌روند و در محل خاصی می‌نشینند. در کتیبه، از کاخ‌های مختلف و سفر آسمانی در سه یا چهار مرحله (مطابق طبقات آسمان) سخن به میان آمده است. بالاخره به حضور اهورامزدا می‌رسند و اهورامزدا با انگشت، همزاد کرتیر را نشان می‌دهد و لبخند رضایت می‌زند (کمالی سروستانی، ۱۳۸۹، ص ۷۳۳-۷۳۵).

در مورد ویراف آمده است: او با راهنمایی دو ایزد همراهش، ابتدا به اعراف (همیستان)، سپس به بهشت و در ادامه به دوزخ می‌رود و از آن مکان‌ها دیدن می‌کند. ویراف در پایان سفر، پس از دیدار و همشینی با اهورامزدا، به زمین برمی‌گردد و مشاهدات خود را به موبدان و دیگر مردم اطلاع می‌دهد (عفیفی، ۱۳۷۲، ص ۳۱).

۵-۴. ملاقات با خدا

در حدیث آمده است که وقتی پیامبر ﷺ به سدره‌المنتهی رسیدند، جبرئیل از ادامه راه بازماند و گفت که اینجا آخرین محلی است که اجازه صعود دارد و بالاتر از این، بال و پرش می‌سوزد. حضرت می‌فرمایند: من پیش رفتم تا آن گاه که خداوند مرا متوقف کرد و مرا مخاطب ساخت و با من سخنانی گفت (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۳۸).

در مورد ملاقات زرتشت نیز آمده است:

زرتشت شگفت‌زده از این منظره و خرسند از این باریابی، پیش رفت و در خور شأن و جایگاه اهورامزدا و امشاسپندان به آنها نماز برد و سپس در جایگاه پرسشگران نشست و از اهورامزدا درباره برترین چیزها می‌پرسید. اهورامزدا نخستین برتری را اندیشه نیک و دومین را گفتار نیک و سومین را کردار نیک برمی‌شمارد و نیکوترین چیز را فرمان‌برداری از امشاسپندان معرفی می‌کند؛ سپس درباره جدایی همیشگی مینوی افزونی (سپند مینو) از اهریمن بدکار به زرتشت خبر می‌دهد (وزیدگیهای زاداسپر، ۱۸۹۷م، فصل ۲۲، ص ۷-۱).

۵-۵. سایر مشاهدات در گزارش‌های معراج

در روایات معراجیه بر این موضوع بسیار تأکید شده و گزارش‌های مفصلی درباره ملاقات رسول خدا ﷺ با انبیای سابق همچون آدم، ادریس، عیسی، یوسف و... بیان شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۳). در این مورد در گزارش‌های منابع زرتشتی مطلبی مشاهده نشده است.

همچنین در گزارش‌های اسلامی درباره عبور پیامبر ﷺ از دریاها و نور و ظلمت و دریاهایی از برف و یخ مطالبی آمده و در منابع زرتشتی نیز در این زمینه، عبور زرتشت از آزمون‌های خطیر گزارش شده است:

پس از این گفت‌وگوها، زرتشت وارد سه آزمون خطیر دینی می‌شود: نخست گذشتن از کوره یا کوهی از آتش؛ دوم ریختن روی گذاخته بر سینه او؛ و سوم پاره کردن شکم او با کارد. زرتشت به نیروی ایمان از همه آزمایش‌ها سربلند بیرون می‌آید (منتخب زاداسپر، ۱۸۹۷م، فصل ۲۱، ص ۲۵).

همچنین در گزارش‌های اسلامی و منابع زرتشتی، ملاقات اهل دوزخ و زنان و مردان بدکار آمده است که پیش‌تر بخشی از آن نقل شد (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲-۱۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در این نوشتار بیان شد، معراج در برخی ادیان از جمله اسلام و آیین زرتشت به‌عنوان موضوعی مهم و اعتقادی مطرح شده است. اعتقاد به معراج در اسلام از ضروریات دین به‌شمار رفته و در کتاب آسمانی قرآن آیاتی در تشریح آن بیان شده است. در معراج پیامبر اکرم ﷺ اراده الهی بر سفر جسمانی و روحانی تعلق می‌گیرد و حضرت رسول ﷺ به سفری خاص و نورانی می‌روند.

در متون زرتشتی از عروج چند نفر و حالات آنها صحبت به میان آمده است؛ حال آنکه در اسلام معراج از ویژگی‌های پیامبر ﷺ است و درباره افراد شاخص، مانند امامان معصومین، سخنی از معراج بیان نشده است.

تعداد معراج پیامبر اسلام ﷺ در روایات، متفاوت و متعدد بیان شده؛ اما در دین زرتشت در مورد افرادی که به این سفر معنوی رفته‌اند، به یک سفر اشاره شده است.

مباحثی که در متون معراجی اسلام مطرح است، شامل دوزخ و زنان بدکار، دیدار با فرشتگان، بهشت، مناجات با خداوند، عبور از دریاها و نور و ظلمت و دریا‌هایی از برف و یخ، مشاهده ارواح پیامبران و... است.

در متون زرتشتی نیز این مباحث مطرح شده است: دوزخ و صحنه‌هایی از زنان بدکار؛ بهشت؛ دیدار و صحبت با اهورامزدا؛ گذشتن از کوره یا کوهی از آتش؛ ریختن روی گداخته بر سینه و پاره کردن شکم با کارد؛ و دنیای ارواح؛ که نشان از مشابهت برخی متون روایی اسلام با متون زرتشتی دارد.

در پایان باید گفت که انسان به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین دارای قدرت روحی بالایی است و توانایی حرکت به سمت رشد و تعالی و دستیابی به عوالم معنوی مختلفی را دارد و این امر با موضوع معراج در اسلام تفاوت دارد؛ چراکه معراج امری خاص و مخصوص به نبی مکرم اسلام ﷺ است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد (۱۳۸۹ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفكر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.
- ابن هشام، عبدالملک (بی تا). سيرة النبویه. بیروت: دار المعرفه.
- افتخارزاده، محمودرضا (۱۳۷۷). ایران؛ آیین و فرهنگ. تهران: رسالت.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۰۵ق). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفكر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی نیشابوری، حسین بن علی (۱۲۷۶). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۵). زند بهمن یسن: تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت ها. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی (مترجم) (بی تا). دینکرد هفتم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی (مترجم) (۱۸۹۷). وزیدگی های زاداسپریم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- الزبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس. تحقیق: علی شیری. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سمیعی گیلائی، احمد (۱۳۹۱). آشنایی با ادبیات عصر اشکانی و ساسانی (نگاشته ها و نوشته های زبان های ایرانی دوره میانه). تهران: سخن.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۱۴ق). الدر المنثور. بیروت: دار الفكر.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). النخصال. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا. تهران: جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۵ق). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دار الکتب اسلامی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عقیقی، رحیم (۱۳۷۲). ارداویراف نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی. تهران: توس.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۱ق). تفسیر کبیر مفاتیح الغیب. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۶ق). تفسیر الصافی. قم: مؤسسه الهادی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الكتاب.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۸۶). شرح قصص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). فروع الکافی. قم: قدس.
- کمالی سروستانی، کوروش (۱۳۸۹). یکی قطره باران: گزیده متون ادب فارسی و آیین نگارش. تهران: قلمکده.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. قم: دار احیاء التراث العربی.
 مسعودی، علی بن حسین (۴۰۹ق). *مروج الذهب*. قم: مؤسسه دار الهجره.
 یارشاطر، احسان (۱۳۸۱). *حضور ایران در جهان اسلام*. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: مروارید.
 یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۳۹). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.

Holy Quran.

- Afiyfi, Rahim (1993). *Ardavirafname or Heaven and Hell in Mazdean Faith*. Tehran: Tous.
- Al-Zabidi, Mortaza (1993). *Taj al-Arous*. Research by Ali Shiri. Beirut: Dar al-Fikr for Printing and Publishing.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1958). *Loghatnameh*. Tehran: University of Tehran.
- Denkard Book 7 (Undated). *Marvels of Zoroastrianism*. Translation by E. W. West. Sacred.
- Faiz Kashani, Mulla Mohsen (1995). *Tafsir al-Safi*. Qom: Muassassa al-Hadi.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1991). *Tafsir Kabir Mafatih al-Ghayb*. Translation by Ali Asghar Halabi. Tehran: Asatir.
- Haqqi, Ismail bin Mustafa (1984). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Faris, Ahmad (1969). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Hisham, Abdulmalik (Undated). *Sirat al-Nabawiyyah*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1984). *Lisan al-Arab*. Qom: Adab al-Hawzah.
- Iftikharezadeh, Mahmoudreza (1998). *Iran: Ayin va Farhang*. Tehran: Rasalat.
- Kamali Sarvestani, Kourosh (2010). *Yeki Qatre Baran: Selection of Persian Literary Texts and Writing Style*. Tehran: Ghalamkadeh.
- Kulayni, Muhammad bin Ya'qub (2009). *Furu al-Kafi*. Qom: Quds.
- Majlesi, Muhammad Baqer (1982). *Bihar al-Anwar*. Qom: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mas'udi, Ali bin al-Hussein (1988). *Muruj al-Dhahab*. Qom: Muassassa Dar al-Hijra.
- Qaysari Rumi, Muhammad Dawood (2007). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Qomi, Ali bin Ibrahim (1983). *Tafsir al-Qomi*. Qom: Dar al-Kitab.
- Rashed Mohassel, Mohammad Taghi (2006). *Zend Bahman Yasn: Text Correction, Transcription, Persian Translation and Notes*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Rashed Mohassel, Mohammad Taghi (Translator) (1897). *Vizidagiha-i Zadspram*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Rashed Mohassel, Mohammad Taghi (Translator) (Undated). *Denkard Seventh*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Razi Neyshaburi, Hussein bin Ali (1997). *Rawz al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran*. Mashhad: Astan Quds Razavi, Foundation for Islamic Research.
- Samiei Gilani, Ahmad (2012). *Introduction to Literature of Ashkanian and Sassanian Eras (Writings and Texts of Middle Iranian Languages)*. Tehran: Sokhan.

- Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali (1983). *Al-Khisal*. Qom: University of Teachers, Islamic Seminary.
- Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi.
- Sheikh Saduq, Muhammad bin Ali (1999). *Uyoun Akhbar al-Rida*. Tehran: Jahan.
- Suyuti, Abdulrahman (1993). *Al-Durr al-Manthur*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Tabarsi, Abu Ali Fazl bin al-Hasan (1987). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Tabatabai, Sayyid Muhammad Hussein (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.
- Tarihi, Fakhraddin bin Muhammad (1996). *Majma al-Bahrain*. Tehran: Maktabat al-Murtazawiya.
- Tusi, Abu Jafar Muhammad bin al-Hasan (1988). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ya'qoubi, Ahmad bin Ishaq (1960). *Tarikh Ya'qoubi*. Beirut: Dar Sader.
- Yarshater, Ehsan (2002). *Iran's Presence in the Islamic World*. Translation by Fereydoun Moein. Tehran: Morvarid.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1986). *Al-Kashshaf*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

The Evolution of the Concepts of Individual Eschatology in Zoroastrianism from Gatha to Pahlavi Texts

Mahdi Elmi Daneshvar  / Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations m.daneshvar@urd.ac.ir

Received: 2024/08/04 - **Accepted:** 2024/09/22

Abstract

The belief in the afterlife and the reception of rewards and punishments is a core tenet of Zoroastrianism, permeating all its foundational doctrines. This belief is well articulated in Zoroastrian religious texts from the ancient (Avestan) and Middle Persian (Pahlavi) periods. While these texts generally explain this belief, each elaborates on specific subsets of the afterlife. This study analyzes Zoroastrian religious texts from the early Avestan, late Avestan, and Pahlavi periods to examine changes in eschatological concepts and the understanding of the afterlife. The texts are critically analyzed by identifying key concepts related to death and individual eschatology. Eschatological concepts in the Gatha texts are broadly outlined, whereas Pahlavi texts present a more detailed account. The evolution of these concepts demonstrates a relative continuity and coherence from ancient to medieval periods.

Keywords: death, eschatology, heaven, hell, Hamistagan, Zoroastrians.

نوع مقاله: پژوهشی

تطور مفاهیم پیرامون فرجام‌شناسی فردی در آیین زرتشتی از متون گاهانی تا متون پهلوی

m.daneshvar@urd.ac.ir

مهدی علمی دانشور  / استادیار گروه ادیان شرق دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

چکیده

باور به جهان پس از مرگ و دریافت پاداش و پادافره، از اعتقادات راستین زرتشتیان است؛ به گونه‌ای که بر تمام بنیان‌های اعتقادی آنان سایه افکنده است. این باور در متون دینی در دوره باستان (اوستایی) و در دوره فارسی میانه (پهلوی) به خوبی بیان شده است. هرچند این متون این باور را به صورت کلی تبیین کرده‌اند، اما هر کدام از آنها برخی از زیرمجموعه‌های جهان پس از مرگ را تبیین کرده یا تفصیل داده‌اند. در این تحقیق، با تحلیل متون دینی زرتشتیان در ادوار اوستای متقدم، اوستای متأخر و متون پهلوی، تغییرات صورت گرفته درباره فرجام و حیات پس از مرگ را مورد بررسی قرار داده و به تبیین مفاهیم آخرت‌شناسی در آنها پرداخته‌ایم و تلاش کرده‌ایم که تطور مفهوم مرگ را در این دوره‌ها مورد بررسی قرار دهیم. از همین‌رو مفاهیم اصلی وابسته به مفهوم مرگ و فرجام‌شناسی فردی مشخص شده است و بر مبنای آنها متون مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. مفاهیم آخرت‌شناسی در متون گاهانی به صورت کلی، اما در متون پهلوی به صورت کامل‌تری بیان شده‌اند. سیر تطور در این دوره‌ها به این صورت بوده است که مفاهیم آخرت‌شناسی با پیوستگی و یکسانی نسبی در متون دوره باستان طرح و سپس به دوره میانه منتقل شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مرگ، فرجام‌شناسی، بهشت، دوزخ، همیستگان، زرتشتیان.

مقدمه

در میان باورهای آغازین، وجود جهان پس از مرگ و «دنیای زیرین قلمرو مردگان» از ابتدایی‌ترین اعتقادات دربارهٔ زندگی پس از مرگ است. از قدیمی‌ترین تمدن‌های کهن می‌توان به سومری‌ها اشاره کرد که آنان از جهان مردگان با تعبیری چون «سرزمین مرگ»، «سرزمین بی‌بازگشت» و «سرزمین بی‌حاصل» نام برده‌اند (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷). برای این سرزمین توصیفاتی هم برشمرده‌اند: سرزمینی که تاریک است. این تاریکی همیشگی نیست؛ زیرا وقتی خورشید در عالم بالا غروب می‌کند، تمام مدت شب به عالم زیرین می‌رود و آنجا مردگان را داوری می‌کند و به آنان پاداش و پادافره می‌بخشد (ساندرز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸). هندوایرانیان نیز همانند سومریان به جهان پس از مرگ اعتقاد داشتند. آنان نیز با توجه به مراسم تدفین، به جهان زیرین مردگان معتقد بودند (چایچی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳). آنها باور داشتند که دفن راهی کوتاه‌تر است تا مرده به سرای جهان و سرزمین مردگان در جهان زیرین برود (قرشی، ۱۳۸۰، ص ۹). این سرزمین در باور هندوایرانی‌ها در زیر زمین قرار دارد و روان پس از مرگ و جدا شدن از جسم، به سمت سرزمین مردگان می‌رود. نکتهٔ مهمی که وجود داشت، این بود که این روان در سرزمین مردگان وابسته به نیاکان و خویشانش بوده است تا این روان را پوشاک و اطعام دهند (بویس، ۱۳۸۱، ص ۳۶). تا پیش از زرتشت، این جهان پلید بود؛ اما با تعالیم زرتشت این جهان به جایگاه دیوان و عذاب گنهکاران تبدیل شد و انسان‌های نیکوکار نیز به پاداش بهشت در جهان روشنایی رسیدند.

در واقع به جهان پس از مرگ دو نوع باور وجود داشت: یکی ادامهٔ حیات با سعادت و خوشبختی در بهشت بالا؛ و دیگری زندگی سیاه و غم‌آلود در ظلمت دنیای زیر زمین؛ و در حقیقت، بسیاری از مراسم و آیین‌های اقوام مختلف (در اینجا زرتشتیان) به این نیت انجام می‌شد که جاودانگی و نامیرایی حاصل کنند. مراد از جاودانگی، زندگی توأم با سعادت در ملکوت آسمان بود؛ به جای بقا و دوام در تاریکی و خاموشی و سردی محض، که پلیدترین وجه بود و حتی دلیرترین و جسورترین مردم، سخت از آن هراس داشتند. به همین منوال نیز در یسنای کهن هفت هات، مؤمنان می‌خواهند که ایزدان در هر دو جهان نگاهبان تن و جان آنان باشند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۴)، که معنایش معاف شدن از رفتن به ملکوت مردگان یا مرگ پوچ است. هرچه مردم بیشتر با این باور انس می‌گرفتند که اجازهٔ ورود به بهشت، پاداش رفتار نیک در این دنیا است، بیشتر به این نتیجه می‌رسیدند که فرورفتن به ملکوت مردگان کیفر گناهان گذشته است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۰).

البته این بدان مفهوم نبود که مفهوم دوزخ جایگزین باور ملکوت مردگان شد؛ بلکه در عمل، مدت‌ها این دو باور در کنار یکدیگر، اما مستقل از هم، در ذهن‌ها وجود داشتند. در تعالیم زرتشت در زمینهٔ آخرت نیز شاهد تحولی از همین دست هستیم که با مبنایی کاملاً اخلاقی سه گونه‌مآوا در آخرت قائل است: بهشت، جهنم و سرزمینی مبهم و

سایه‌وار به نام همیستگان، که جایگاه کسانی است که در قبال مبانی اخلاقی بی‌تفاوت‌اند و در آنجا نه از سعادت بهره‌ای می‌برند و نه درد و عذاب می‌کشند؛ تنها وجود دارند و هستند (بویس، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

از این رو باور به حیات پس از مرگ و رستاخیز از باورهای اساسی دین زرتشتی است؛ به گونه‌ای که این باور بر تمامی جوانب اعتقادات زرتشتیان تأثیر گذاشته است. در دین زرتشتی، مهم‌ترین هدف زندگی کمک انسان به اهورامزدا در نبرد وی با اهریمن است و پایان زندگی انسان نیز یک مرحله از دوره کامل حیات انسان است. رستاخیز و تن پسین، نماد پیروزی اهورامزدا بر اهریمن و بازآفرینی آفرینش جهانی به شکل آغازین آن است.

در متون دینی زرتشتی متأخر، آخرت و معاد مبتنی بر سه مضمون متمایز است: فرجام‌شناسی فردی (یعنی زندگانی پس از مرگ، داوری فردی و پاداش و کیفر او، بهشت و دوزخ)، آخرالزمان (اتفاقی که به پایان جهان می‌انجامد و شخصیت منجی) و فرجام جهانی (رستاخیز، داوری همگانی، نوسازی). پاداش و پادافره فردی به صورت روحانی است؛ درحالی که در رستاخیز جهانی، پاداش و پادافره به صورت جسمانی و روحانی است. انگاره ایزدان بخشنده و مهربان و روان نیاکانی که پایه‌پای نیاکان به هنگام تکاپوهای خیرخواهانه در برابر بدی می‌جنگند، کاملاً زرتشتی است. ریشه‌های این گونه اندیشه‌ها را تنها باید در ثنویت کیهانی و اخلاقی کیش زرتشت جست‌وجو کرد و همانند آن را در تاریخ قبل از او نمی‌توان یافت (شاکد، ۱۳۹۳، ص ۹۱).

پیشینه تحقیق

در راستای مباحث پیرامون مرگ و جهان پس از مرگ در متون دینی زرتشتی، تحقیق‌ها و پژوهش‌های متعددی انجام شده است که پژوهش‌های انجام‌شده، یا تک‌بعدی‌اند و تنها به شرح ماقع در متون پرداخته‌اند یا در مقایسه با ادیان دیگر هستند که به تعدادی از آنها اشاره خواهد شد:

مقاله «اشارات معادشناختی در گاهان» به تحقیق اسفندیار طاهری، که در مجله مطالعات/ایرانی انتشار یافته است. این تحقیق، تنها مفاهیم مرتبط با اتفاقات مربوط به معاد را در متون گاهانی مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «فرجام‌شناسی بر اساس متن اوستایی هادخت نسک و مینوی خرد و بندھشن» به تحقیق بهمن مرادیان و فاطمه شبیانی فرد، که در مجله مطالعات/ایرانی انتشار یافته است. این تحقیق، مفاهیم مرتبط با معاد را در این سه متن مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «پاداش و پادافره در گاهان» به تحقیق مهرانگیز کیانی هفت‌لنگ، که در مجله چپستا انتشار یافته است. این تحقیق، مفاهیم مرتبط با عذاب و پاداش را در متون گاهانی مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «دنیای مردگان در اندیشه ایرانی» به تحقیق معصومه باقری حسن کیاده، که در مجله مطالعات/ایرانی انتشار یافته است. این تحقیق، مفاهیم مرتبط با جهان پس از مرگ را در متون دینی زرتشتی مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «دوشیزه کردار نیک» به تحقیق ورندر زوندزمان، که در مجموعه مقالات برگزارشده به نام الگوهای مکرر در ادیان ایرانی در شهر بلومبرگ در سال ۱۹۹۱م ارائه شده است. این تحقیق کردارهای نیک فرد پارسا در متون گاهانی را مورد بررسی قرار داده است.

مقاله «عالم پس از مرگ از دیدگاه زرتشت و اسلام بر اساس متون مقدس» به تحقیق نگارنده و سیدسعیدرضا منتظری، که در مجله مطالعات معاصر/اسلامی انتشار یافته است. این تحقیق به بررسی عالم پس از مرگ از دیدگاه اسلام و دین زرتشتی پرداخته است.

چنان که ذکر شد، هیچ کدام از این تحقیق‌ها به تطور مفاهیم فرجام‌شناسی فردی از متون گاهانی به متون پهلوی و بیان تفاوت‌ها و چگونگی این تطور نپرداخته‌اند.

۱. بیان مسئله

۱-۱. ماهیت و حقیقت مرگ

بنا بر روایت یشت‌ها، «روان» یکی از پنج نیروی درونی آدمی است که مسئولیت کردار و رفتار انسان را بر عهده دارد؛ از این رو که روان آدمی است که در دنیای گیتی کردار بد یا کردار خوب را برمی‌گزیند. سایر نیروهای باطنی دارای مسئولیت دیگری هستند و مورد سؤال و جواب قرار نمی‌گیرند (پورداو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸۵).

زرتشت در متون گاهانی اشاره‌های متعددی به این مسئله دارد که جهانی غیر از این جهان وجود دارد و انسان‌ها باید مواظب کردارشان باشند (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۴). واژه mahrka در گاهان به معنای مردن آمده است. این واژه در اوستا از ریشه mar است (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۴۳). در این دین، مرگ جدایی روح از تن است (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۶۳). در متون پهلوی، مرگ به معنای پایان جهان نیست؛ بلکه به وسیله آن، ارواح از جهان مادی به جهان دیگر می‌روند (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۳۸). مرگ از امور الزامی، انکارناپذیر و حتمی در این جهان است (مزدپور، ۱۳۶۹، ص ۲۴۸). پورداو از رساله «اَوَگِمَدِیچَا» آورده است که «آدمی هرگز روز مرگ را فراموش نکند و پیوسته بیاد داشته باشد که در روی زمین، کسی از گزند دیو مرگ تن بدر نتواند برد. هیچ موبدان موبدی و هیچ شاهنشاهی از چنگال خونین مرگ رهایی نیابد» (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۴۱۲). در گزیده‌های زادسپرم درباره مرگ چنین بیان شده است: «مرگ و زندگی تا پایان جهان همچنین است و بر مردم دیگر نیز همانا خواهد رسید» (راشد محصل، ۱۳۶۶، ص ۸).

طبق بندهای گاهان، همه آفریده‌های نیک و سودرسان، مخلوق اهورامزدا هستند (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۶۲) و هرچه از پلیدی و شرور در عالم وجود دارد، از جانب اهریمن به وجود آمده است (فضیلت، ۱۳۸۱، ص ۷۶). بر اساس متون گاهانی، «هنگامی که این دو به هم رسیدند، زندگانی و مرگ را پدید آوردند» (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۰۹). پورداو در ترجمه این بند از گاهان، مراد از این دو گوهر را سپنتامینو و انگره‌مینو آورده است: «انگره‌مینو و یا خرد

خیبث، که بعدها به مرور ایام اهریمن گردید و زشتی‌های جهان از جانب اوست. در مقابلش اهورامزدا قرار ندارد؛ بلکه سپنتامینو است. در هر جای از گاهان که صحبت از انگره‌مینو شده است، آن را در مقابل سپنتامینو می‌بینم، نه در مقابل اهورامزدا» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۰۹).

صفت خلقت برای اهریمن در بندهای دیگر گاهان نیز وجود دارد: «آن دو گوهر سپنتامینو و انگره‌مینو، آفرینش پدید آوردند» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۸۷). در کتاب *وندیداد*، اهریمن با نام «پُرمَرگ» ذکر شده است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۷۶).

چنان که اهورامزدا یاورانی به نام امشاسپندان دارد و آنها او را در امر آفرینش کمک می‌کنند، اهریمن نیز یاورانی دارد که او را در راه گمراهی و مخالفت با اهورامزدا یاری می‌کنند که دیوان نام دارند. در اوستا از دیوی یاد می‌شود که وظیفه‌اش قبض روح است: «بشود اینک که در تو در هر دو جهان، ای سروش پاک خوب بالا! در هر دو جهان بما پناه بخشی؛ در این جهان خاکی و جهان مینوی: در برابر ناپاک زیان کار، در برابر خشم ناپاک، در برابر لشکریان ناپاکان که درفش خونین برافرازند، در برابر تاخت و تازهای خشم که دیو خشم بدکنش با ویذاتو آفریده، برانگیزانند» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۸۸). «ویذاتو دیو مرگ و معمولاً اتوویذوتو گفته می‌شود» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۳۷). در متون پهلوی، «ویذاتو» به «استویهاد یا استووهات» نام برده شده است. «اهریمن، استویهاد (دیو مرگ) را با یک هزار ناخوشی آشکار، که خود بیماری‌های گوناگون هستند، بفرستاد تا کیومرث را بیمار کنند و بمیرانند» (راشد محصل، ۱۳۶۶، ص ۷).

از تعبیری که در کتاب *روایت پهلوی* به کار برده شده است، این نکته را می‌توان دریافت کرد که اهریمن با آفریدن مرگ در راستای اهداف اهورامزدا گام برداشته است. «اگر مردم نمی‌مردند، پیری را می‌بایست کشت و همه مردم به همه روزگار با یکدیگر ستیز می‌کردند. می‌گفتند که چون نمی‌رییم، پس ما را خواسته بیشتر باید و آن گاه همه مردم به سبب بیم از یکدیگر، به کوه و دشت می‌بایست زیست و آفریدگان را بدی گران می‌بود» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۱۸).

۲. سرنوشت روان

قدیمی‌ترین و کامل‌ترین اوصاف روان پس از مرگ را می‌توان در متون گاهانی در *هادخت نسک* پیدا کرد. در فرگرد دوم چنین آمده است: «زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد: زمانی که پرهیزکاری درگذرد، آن شب روانش کجا قرار گیرد؟ آن گاه اهورامزدا پاسخ می‌گوید که نزدیکی سر نشیند و در آن شب، روان مانند یک انسان زنده، شادی احساس کند» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۱). دقیقاً این سؤال و جواب در شب‌های دوم و سوم تکرار می‌شود. مطابق این باور، روان فرد در مدت این سه شب در این جهان می‌ماند و پس از سپری شدن شب سوم، هنگام صبح، روان حالتی دیگر را تجربه می‌کند. «روان پرهیزکار بادی را حس می‌کند خوشبو که در این باد دُئناش (کردارش) به شکل زنی زیبا پیش می‌آید. روان مرد پرهیزکار از او می‌پرسد که کدام دوشیزه هستی، که زیباترین دوشیزه

هستی؟ آن‌گاه دثنایش پاسخ می‌دهد که به‌روشنی، ای جوان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار و نیک‌دین، دین تو، خویشان تو هستم» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). پس از این گفتار، تمام کارهای خیر و نیک فرد را برمی‌شمرد و می‌گوید: «پس مرا که عزیز بودم، عزیزتر کردی؛ محبوب بودم، محبوب‌ترم کردی» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۲) از متن‌های برجای‌مانده از هادخت نسک هیچ اشاره‌ای به دثنای بد نشده است. از این متن چنین استنباط می‌شود که daēnā (دثنا) دقیقاً با کردارها یکسان نیست؛ بلکه بخشی فطری از خویشان فرد است که از قبل وجود داشته و با کردارهای نیک فرد به تکامل می‌رسد.

در کتاب وندادید، فرگرد ۱۹ بند ۳۰، اشاراتی کوتاه به دثنا شده است و با توصیفاتی مشابه هادخت نسک، دثنا را تنها کسی می‌داند که روان را به سمت عذاب یا پاداش هدایت می‌کند (پورداو، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۷۳). بیشترین توصیف از فرجام‌شناسی فردی، در کتاب‌های پهلوی آمده است و می‌توان از طریق این توصیفات به تصویر کامل از چگونگی این عقیده پیچیده در آیین زرتشتی متأخر دست یافت. متون پهلوی که حاوی توصیفات فرجام‌شناسی‌اند، عبارت‌اند از: بندهشن، دادستان دینی، وزیدگی‌های زاد/اسپر، مینوی خرد، و/ارداویراف‌نامه. همچنین در کتاب‌های روایت پهلوی و صد در نثر و صد در بندهش می‌توان مطالبی از این قبیل را مشاهده کرد. کتیبه کریر متعلق به اوایل دوره ساسانی نیز حاوی مطلب شهودی درباره فرجام‌شناسی است.

در کتاب مینوی خرد که بازمانده از آخرین دوران ساسانی است و شاید در روزگار خسرو انوشیروان پدید آمده باشد (دالوند، ۱۳۹۹، ص ۴۰)، حالت روان را تا شب سوم، همانند هادخت نسک می‌داند؛ اما در صبح روز چهارم، دو گروه شامل ایزدانی چون «سروش»، «وای نیک» و «بهرام» و دیوانی همچون «دیو خشم»، «دیو استوهات» و «وای پلید» به استقبال آنها می‌آیند و روان را به مرحله سنجش کردار مشایعت می‌کنند (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۲). نکته مهم درباره این کتاب این است که دثنا در مرحله سنجش کردار، خود را همانند یک مأمور اجرای احکام نشان می‌دهد. رسیدن بادهای خوش و بد نیز در این هنگام است (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۳).

در کتاب بندهشن که زمان مشخص و مؤلف مشخصی برای آن پیدا نشده است و تنها زمان گردآوری آن را در سده سوم هجری می‌دانند (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱)، روایت‌هایی متفاوت درباره سرنوشت روان از آمدنش به جهان دیگر بیان می‌کند. «باد تیزتر به پذیره آید؛ بادی بهتر و نیکوتر و خوشبوتر و پیروزتر از همه بادهای در گیتی که روان را شادی بخشد. اگر دروند است، باد به پذیره آید گندتر، پوسیده‌تر و ناپیروزتر از همه بادهای در گیتی. قبل از رسیدن روان فرد به مرحله سنجش کردار برای روان فرد نیکوکار، در راه او را گلوپیکری به پذیره رسد، فربه و پرشیری، همین‌طور کنیزپیکری نیکوتن». در مواجهه با روان می‌گوید: «منم، ای پرهیزکار، دین تو؛ آن کرداری که ورزیدی». مشابه این مواجهه‌ها برای روان گنهگار رخ می‌دهد؛ اما با این تفاوت که «گلوپیکری خشم، نزار، و کنیزپیکری سهمگین، زشت‌پیکر» (فرنخ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵) به پیشواز او می‌آید.

در کتاب *اردویرافنامه*، که تحریر نهایی آن حدود سده چهارم یا پنجم هجری صورت گرفته است (تفضلی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷)، فرایندها و روایت‌ها تفصیل بیشتری نسبت به متن بندهشن دارد. نکته‌ای که در روایت‌های این دوره قابل مشاهده است، این است که دثنا به‌طور کامل با کردارهای روان مطابقت دارد. دثنای متون اوستایی، خود را با کردار نیک انسان‌ها آراسته یا زشت می‌کند؛ در این مرحله همان کرداری می‌شود که فرد انجام داده است (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۰).

۲-۱. داوری روان

مطابق آنچه در متون اوستایی و نیز پهلوی آمده است، مراحل داوری روان در همان ابتدا و با رسیدن روان به جهان پسین اتفاق می‌افتد و پس از آن، روان با توجه به کردارش به جایگاهش روانه می‌شود. در روز چهارم پس از مرگ، روان به همراهی دثنا به‌سوی پل چینود حرکت می‌کند و داوری بر روی این پل صورت می‌گیرد. در گاهان چندین بار نام پل چینود (cinvatō pārətu-) آمده است. در متون اوستایی، تنها تعاریف محدود و کلی از کارکرد آن به ما می‌دهند. پل چینوت که در اشدودگاه اوستا به آن اشاره شده، از دو بخش «چینوت» که در اوستایی به معنای «جداکننده» (چینش‌دهنده) است و «پرتو» به معنای «پل» تشکیل شده است و این پل جداکننده «پرهیزکاران» از «بدکرداران» است. در گات‌ها این واژه از دو بخش «چین» به معنای چگونه و «پرتو» به معنای گذرگاه تشکیل شده است که روی هم، «گذرگاه چگونه زیستن» خواهد بود (پوردادو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۸). در این بینش به مادی بودن چنین گذرگاهی برای روان درگذشتگان اشاره‌ای نشده است و شاید مرحله‌ای خواهد بود برای مشورت و پرسش هر انسان از وجدان خویش پس از هر رفتار و کرداری که انجام داده است. بارتلمه ترکیب واژگان آن را به معنای «پل جداکننده» گرفته است که این پل بدی را از خوبی جدا می‌کند (Bartholomae, 1904, p.596).

در متون اوستایی به ابزار داوری اشاره نشده و در چندین یسن از گاهان به نقش آتش و «سرئوش» (saraoša) در داوری روان‌ها اشاره شده است. در دو بند نیز به نقش «سرئوش» با داوری و تقسیم عذاب و پاداش اشاره شده است. «سرئوش پاداش‌ها را مطابق با عدالت تقسیم خواهد کرد» (پوردادو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۶). در هادخت نسک این نکته آمده است که روان هر فرد به هنگام آمدن دثنا می‌تواند بداند که سرنوشتش چه خواهد شد. در متون گاهانی جز این اشارات چیز دیگری یافت نمی‌شود (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۶۷).

در مینوی خرد تفصیل بیشتری از این فرایند آمده است. در این کتاب، از ایزدان و دیوانی که روان را همراهی می‌کنند گرفته تا پل چینود و ترازویی که با آن کردار را می‌سنجند، به تفصیل بیان شده‌اند. در آغاز، ایزد رشن با ترازو بدی و نیکی روان را می‌سنجد؛ اگر فرد نیکوکار بود، از پلی می‌گذرد که پهنای آن به اندازه یک فرسنگ است و روان با همراهی ایزد سروش از روی پل می‌گذرد و در انتهای پل دوشیزه‌ای زیبارو به استقبال می‌آید. دوشیزه کارهای نیکوی فرد را بیان می‌کند (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۲۸-۲۷). در مورد روان فرد بدکار نیز اشارات دقیقی در این کتاب بیان

شده است. بعد از سنجش کردار توسط ایزد رشن، بدون اشاره به وجود پل در این مرحله، دیوان فرد بدکار را به سمت دوزخ می‌برند. در بین راه پیرزنی زشت‌خوی اعمال بد فرد را بیان می‌کند. در کتاب بندهشن، بیان توصیفات کمی دقیق‌تر است و تفصیل بسیاری از پل چینود بیان شده است (فرنبدادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰-۱۳۱).

نکته مهم این است که زمان رسیدن به پل در متون مختلف پهلوی متغیر است. در برخی متون، پس از مرگ، برخی بعد از چهارمین روز بعد از مرگ، گاهی اول دثنا را ملاقات می‌کنند و بعد به پل می‌رسند؛ گاهی داوری انجام می‌شود، بعد به پل می‌رسند؛ و تعبیری نیز وجود دارد که ابتدا بادی (خوشبو یا بدبو) به سراغ آنها می‌آید و بعد به پل می‌رسند. با تمام تفاسیل، این پل دروازه بهشت و جهنم است. با توجه به متون، پل همیشه سر جایش وجود داشته و جایگاهی معین دارد. مکانش در البرزکوه، «واقع در چکاد دائیتی» است. پل مینوی چوبین است و به اقتضای روان فرد، نازک یا پهن می‌شود. با این نکته، این نتیجه حاصل می‌شود که پل، قدرت و توانایی تشخیص روان فرد را دارد؛ چراکه در هیچ یک از متون درج نشده است که پل به دستور ایزدی یا نگهبانی، فراخ یا باریک شود. نکته پایانی و مهم درباره این پل این است که تنها نیکوکاران توانایی عبور از این پل را دارند و بدکاران قدرت و توانایی عبور از آن را ندارند (هیلنز، ۱۳۸۸، ص ۹۸).

۳. پاداش و پادافره

در گاهان تعبیری وجود دارد که طبق آن، افراد علاوه بر پاداش در جهان پسین، در جهان کنونی هم مورد لطف اهورامزدا واقع می‌شوند تا حیات متعالی برایشان به‌دست آید. بر اساس همین تعبیر، نیکوکاران در جهان پس از مرگ بهترین‌ها را پاداش خواهند گرفت و میهمان اهورامزدا خواهند بود و بدکاران عاقبتشان عذاب‌های طولانی مانند تاریکی طولانی، غذاهای بد و درد و رنج است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۴). برای جایگاه بدکاران و گنهکاران نیز تعبیر متعددی به کار رفته است که متداول‌ترین جایگاه، «خانه دروغ» (dujō dāmāna) است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۸). از تعبیر رایج دیگر در گاهان می‌توان به «بدترین هستی» (aṇhu acišta) اشاره کرد. از دیگر واژگان به‌کاررفته برای جایگاه گنهکاران در گاهان می‌توان به «سرای زشت‌ترین منش» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۱۶) و «سرای دیو» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۴۷) اشاره کرد. در توصیف جایگاه بدکاران این‌گونه آمده است: «بدکاران در خانه دروغ به خروش و ناله و افغان مشغول خواهند شد و غذای آنها خورشت زشت و دوزخی خواهد بود» (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۶۱). در عذاب آنها همین بس که از ملاقات با راستی و برخوردار نبودن از بهشت کافی است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۱).

در متون اوستایی ابتدا با اندیشه جاودان بودن پادافره و عذاب روح مواجهیم. در این متون، پادافره گناهان جاودانه است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۸۰ و ۶۰۲). بر اساس همین نگاه، بدکاران به‌طور جاودانه و همیشگی با دیوان هم‌نشین‌اند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۸۱)؛ مدام مشغول فغان و خروش و وای هستند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۲۶) و در تاریکی مدام‌اند و از آن‌رهایی ندارند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۵۲). در همین متون، این وحدت رویه وجود ندارد و این جاودانگی رد می‌شود؛ چراکه اگر بدکار توبه کند، توبه‌اش مقبول خواهد شد (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۲۲).

در متون گاهانی به مکان و جغرافیای دوزخ اشاره نشده است؛ اما اوستای جدید به دوزخی در شمال (بهار، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴) اشاره می‌کند و در *وندیباد* این دوزخ در زیر زمین است (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۲۲). در اوستای متأخر، یک جایگاه هست. در حقیقت، با کمی تأمل درمی‌یابیم که همه این اصطلاحات به فکر و اندیشه وابسته است و سرای دروغ نیز که مستقیماً با کلمه «منش» ترکیب نشده است، علاوه بر آنکه ریشه متنی دارد، معرف یک موقعیت درونی است و مکان مشخص خارجی نیست (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۳۱).

در متون گاهانی، بهشت و دوزخ درجات و طبقاتی ندارند و تنها به گناهانی که در سرای دروغ در درجات بالا قرار دارند، اشاره شده است و از تن به همراه جسم یا روان در جهان پسین نامی و ذکرى به میان نیامده و تنها روان است که در این سفر به تنهایی حرکت می‌کند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۰).

۳-۱. پادافره

در هادخت نسک، تمامی مراحل داوری فرد در همان مرحله پس از گذر به جهان دیگر انجام می‌شود و پس از آن، فرد با توجه به پارسا یا بدکار بودن به جایگاه شایسته‌اش روانه می‌شود. اگر فرد بدکار باشد، روانش به تاریکی‌های بی‌کران خواهد رسید و غذاهایی مانند زهر انتظارش را می‌کشند (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱-۱۳۴). در این متون صراحتاً از سه طبقه سخن رفته است: آنان که بی‌دین و گناهکارند؛ دوم آنانی که پیرو آیین راستین و نیکوکارند؛ سوم کسانی که اعمالشان به ثواب و گناه آمیخته است. سزای گناهکاران دوزخ و پاداش نیکوکاران بهشت است؛ اما کسانی که کردارشان در زندگی گاهی خوب و گاهی بد بوده، نه در بهشت درآیند و نه در دوزخ؛ بلکه جای آنان در همیستان است. توصیفاتی که در متون متأخر بیان می‌شود، مادی‌تر و قابل لمس‌تر است.

در متون پهلوی، محلی که برای بدکاران مشخص شده و از آن نام برده شده است، «دوزخ» (dušox) است. در بندهشن محل دوزخ و کیفیت آن بارها و به تفصیل بیان شده است: «دوزخ در میانه زمین؛ آنجاست که اهریمن زمین را سفت و بدان درتاخت. چنین است که از آن پس همه چیز گیتی بر گرد دو بن، نبرد دو دشمن و آمیختگی فراز و فرود پدیدار شد» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱). دوزخ همان راهی است که اهریمن از طریق آن از درون زمین وارد می‌شود و بر تمام آفرینش می‌تازد و آن را تیره و تاریک می‌کند. این در محل رفت‌وآمد دیوان و گناهکاران است: «میزان عذاب‌های دوزخ توسط ایزد اوردیبهشت کنترل می‌شود و نمی‌گذارند که دیوها بیش از حد مجاز، روان‌ها را مجازات کنند» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۷).

در کتاب *ارداویراف‌نامه*، دوزخ در اعماق زمین قرار دارد؛ جایی که تاریک‌ترین و ترسناک‌ترین و بدترین است و دروغ و دیوان در آن جای دارند. در آن، نه از شادی خبری هست و نه از لذایذ (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۲). دوزخ در این کتاب در ۸۲ فرگرد توصیف شده است. ارداویراف دوباره به چینودیل بازمی‌گردد و روان دروندان را می‌بیند که در سه شب نخستین پس از مرگ، به اندازه‌ای که کسی در تمام زندگی در جهان آزار ببیند، دچار عذاب و رنج

هستند. روان بدکاران را عجزوۀ پیری که تجسمی از وجدان فرد بدکار است، رهبری می‌کند و از میان جای «اندیشهٔ بد»، «گفتار بد» و «کردار بد» می‌گذرد و به دوزخ داخل می‌شود. او در آنجا با سرما و گرمای شدید روبه‌رو شد. تاریکی چنان غلیظ بود که می‌شد آن را با دست گرفت و تعفن چنان شدید بود که می‌شد آن را با کارد برید. او دهان آزمند دوزخ را که مانند ترسناک‌ترین چاه بود، دید. مردمان در دوزخ چنان تنگاتنگ در هم انباشته شده‌اند که زندگی قابل تحمل نیست؛ با این همه، دوزخیان گمان می‌کنند که تنه‌ایند؛ و زمان چنان به کندی می‌گذرد که پس از سه روز می‌پندارند که دوران نه‌هزارسالهٔ جهان گذشته است. همه‌جا پر از آفریدگان نابکار است که از نظر ظاهر به بلندی کوه‌هایند و روان‌های بدکاران را می‌درند. این بخت‌برگشتگان بیچاره از فراوانی بارش برف و گرمای آتش تند سوزان و از تعفن مشمئزکننده و خاکستر در عذاب‌اند. هر روانی متناسب با اعمال بد خود، مکافات سختی می‌بیند (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۵). طبق این متن، مکان دوزخ چنان که در آیین مزدیسنا مشخص شده، در شمال است و در زیر پل چینود قرار دارد (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۶۵). در کتاب مینوی خرد، دوزخ دارای چهار طبقه است که سه طبقهٔ نخست آن با اندیشهٔ بد، گفتار بد و کردار بد در ارتباط‌اند و چهارمین طبقه، تاریک‌ترین جای دوزخ است (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۳۶-۳۷).

۲-۳. پاداش

در اوستای متقدم توصیفی روشن از مکان بهشت به‌چشم نمی‌آید و تنها تعبیری از آن وجود دارد: «خوب‌ترین و نیکوترین»، «بهترین هستی» و جایگاهی است که فرد در اولین مرحله به آن می‌رسد (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۹). بیشتر زبان‌شناسان بر این باورند که معنای بهشت از آن استنباط می‌شود (Bartholomae, 1904, p.1399). در یسنای ۴۶ آمده است، به فردی که به من یکدل است، با اندیشهٔ نیک او را به wahišt وعده می‌دهم و کسی را که درصدد آزار رساندن به ماست، وعدهٔ عذاب می‌دهم (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۹). واژهٔ اوستایی «وهیشت» صفت عالی به‌معنای بهترین است و «انگهو» به‌معنای جهان بوده و زندگی موضوع آن است. در اوستا، سرای جاودانی، آنجایی که نیکوکاران به پاداش ایزدی برسند، زندگی بهترین یا جهان بهترین خوانده می‌شود. بعدها در فارسی این موصوف افتاده و فقط صفت عالی یعنی بهشت مانده است (پورداد، ۱۳۳۶، ص ۱۸). در گاهان با کلماتی روبه‌رو هستیم که یا دقیقاً به‌معنای بهشت هستند یا می‌توان معنا و مفهوم بهشت را از آنها برداشت کرد. این کلمات عبارت‌اند از:

«گرودمان» (Garō dāmāna): این کلمه مرکب از «گرو» و «دما» یا «مان» به‌معنای خانه است. «گرودمان» به‌معنای «خانهٔ سرود» است. در اوستا «گروتمان» و در ادبیات پهلوی «گرزمان» یا «گرتمان» به‌کار برده شده است. در یسنای ۳۰، بند ۴ نیز «بهترین اندیشه پاداش پرهیزکارانی دانسته شده است که از بین دو نیروی نیک و بد، اهورامزدا را برگزیده‌اند». در یسنای ۴۶، بند ۱۸، زرتشت می‌گوید: «به کسی که نسبت به من یکدل است، به‌وسیلهٔ اندیشه نیک، وهیشت (بهشت، به‌معنای بهترین هستی) را وعده می‌دهم». در یسنای ۵۱، بند ۱۵ آمده است که در «خانهٔ سرود،

اهورامزدا بهسوی فدیہ کنندگان خواهد آمد و با خود پاداشی را که زرتشت به ایشان وعده داده بود، خواهد آورد». در یسنای ۵۰ بند ۴ نیز «زرتشت آرزومند است که در برابر مشتاقان در خانهٔ سرود پذیرفته شود». بنابراین، مفاهیمی مانند «خانهٔ آواز» (یشت ۵۰ بند ۴؛ یشت ۵۱ بند ۱۵)، «خانهٔ اندیشهٔ نیک» (یشت ۳۳، بند ۱۵) یا «بهترین هستی» (یشت ۶۴ بند ۱۰) به نظر می‌رسد که محل دریافت پاداش اعمال خوب فرد در آن دنیا هستند (شاکد، ۱۳۹۳، ص ۶۸).

همچنین در یسنای ۳۲، بند ۱۵ آمده است که «پرهیزگاران بهوسیلهٔ کمال و بی‌مرگی در خانهٔ اندیشهٔ نیک نگهداری می‌شوند». در سرود هفتم از یسنای ۴۵ گاهان، بهشت را برای راستان توصیف کرده‌اند: «رستگاری و خوشبختی از اوست برای خواستارانی که جویای آن‌اند - چه آنان که هستند و یا بوده‌اند یا خواهند بود - روان پیروان راستی، از خوشبختی جاودان برخوردار خواهد شد و رنج پیروان ناراستی پایدار خواهد ماند. این قانون را اهورامزدا از توانایی خویش مقرر داشته است». در اینجا دیده می‌شود که بهشت فقط برای یاران زرتشتی و پیروان او نیست؛ بلکه برای تمام کسانی است که از نیک‌منشی برخوردارند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۴).

در هادخت نسک در دومین فرگرد، شرح ورود روان نیکوکار به بهشت گزارش می‌شود: «در روشنایی سومین شب، روان مرد پرهیزگار احساس روشنی می‌کند و احساس می‌کند که از میان گل‌ها و بوی‌های خوش گذرانده می‌شود... به نظر او می‌رسد که بادی از نیمهٔ جنوبی از جنوبی‌تر نیمه، بهسوی او وزان است، خوشبو، خوشبوتر از دیگر بادها... به نظرش می‌رسد که در این باد، دینش پیش می‌آید...» (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲). در اینجا پس از اینکه با دتئایش ملاقات می‌کند، با او همراه و هم‌صحبت می‌شود (البته در اینجا خبری از داستان عبور از چنودپل و داوری نیست).

نخستین گام را که روان مرد پرهیزگار فرابرد، بر اندیشهٔ نیک بنهاد؛ دومین گام را که روان مرد پرهیزگار فرابرد، بر گفتار نیک بنهاد؛ سومین گام را که روان مرد پرهیزگار فرابرد، بر کردار نیک بنهاد؛ چهارمین گام را، روان مرد پرهیزگار فرابرد، در روشنی‌های بی‌کران بنهاد. آن‌گاه پرهیزکاری که نخست (پیش از او) مرده است، پرسیان او را گفت: چگونه ای پرهیزگار! بدین جایگاه‌های پر از گله و پر از پرنده و پر از کام‌خواهی آمدی؟ آن‌گاه اهورامزدا گفت: برای او از خوراکی‌های روغن بهاری برید. این است خوراک جوان نیک‌اندیش، نیک‌گفتار، نیک‌کردار، نیک‌دین، پس از مرگ... (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲-۱۳۳).

پس هنگامی که پرهیزگار به آسمان صعود می‌کند، از سه پایهٔ آسمانی می‌گذرد: از پایهٔ ستارگان، پایهٔ ماه و پایهٔ خورشید (میرفخرایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

در فرگرد نوزدهم و نودیله نیز دربارهٔ فرد پرهیزکار و ورودش به بهشت چنین آمده است:

پس آن‌گاه دوشیزه‌ای خوش‌اندام، نیرومند و... روان نیکوکار را از فراز البرزکوه و از چنودپل می‌گذراند و در برابر ایزدان مینوی جای می‌دهد. بهمن از سریر زرین خویش برمی‌خیزد و بانگ برمی‌آورد: ای اشون! چگونه از آن جهان برآسیب بدین جهان جاودانه درآمده‌ای و بهسوی ما می‌آیی؟ روان‌های نیکوکاران به شادکامی به نزدیک اورنگ زرین اهورامزدا، به نزدیک تخت‌های زرین امشاسپندان، به گرزمان، به سرای اهورامزدا، به سرای امشاسپندان و به سرای همهٔ دیگر مینویان اشون می‌رسند. روان‌های نیکوکاران در آنجا با ایزد نریوسنگ دوست مزدا اهوره همنشینی می‌کنند (پورداد، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۶۷۳).

با خواندن این قطعه درمی‌یابیم که بهشت سه طبقه است و هر طبقه نماد همان گفثار نیک، کردار نیک و پندار نیک است که در آیین زرتشت ذکر شده؛ و طبقه چهارم هم با عنوان روشنایی بی‌پایان یاد می‌شود. نکته ذکرشده دیگر در این متن این است که فرد بوی خوش بهشت را از دور استشمام می‌کند و با ورود در آنجا، با پرهیزگاران، امشاسپندان و در نهایت اهورامزدا ملاقات می‌کند و همچنین از غذای مخصوص بهشتیان متنعم می‌شود؛ اما در *وندیداد* سخنی از طبقات بهشت نیست؛ دثنا مرد پرهیزکار را تا جایگاه ایزدان همراهی می‌کند؛ همه اشونان در گرزمان و در کنار اهورامزدا و امشاسپندان جای دارند و دوست و هم‌صحبت آنان می‌شوند. همچنین در روایت اول (*ه‌ادخت نسک*) سخنی از پل چینود نیست؛ اما در اینجا فرد به‌همراه دثنا از پل چینود عبور می‌کند و به بهشت وارد می‌شود.

در متون فارسی میانه، علاوه بر موارد ذکرشده، می‌توان به کلمه معادلی چون «پردیس» که در فارسی امروز در تمامی ادیان به‌معنای «بهشت» است، اشاره کرد. در روایت پهلوی درباره بهشت چنین آمده است: «فاصله زمین تا آسمان دارای تقسیماتی است و طبق یکی از این تقسیم‌ها، آن فاصله به چهار طبقه تقسیم می‌شود: ۱. از زمین تا ستاره‌پایه که محل ستارگان است؛ ۲. از ستاره‌پایه تا ماه‌پایه که جایگاه ماه است؛ ۳. از ماه‌پایه تا خورشیدپایه که محل استقرار خورشید است؛ ۴. از خورشیدپایه تا گرودمان (بلندترین طبقه آسمان یا عرش)» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). بنا به روایت دیگری، گرودمان در خورشیدپایه قرار دارد.

در کتاب *مینوی خرد*، فقط برای روان پارسا «روشنی بی‌پایان» و معادل asar - rōšnih استفاده شده است. روان به این نقطه هدایت می‌شود و تا «ابد در خوشی کامل با ایزدان مینوی جاودانه می‌ماند» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۲). در *مینوی خرد*، بهشت از ستاره‌پایه آغاز می‌شود و تا گرودمان که در روشنی بیکران قرار دارد و جایگاه اهورامزداست، ادامه دارد (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۳۰). اندیشه نیک و گفثار نیک و کردار نیک نام سه طبقه بهشت است. بنا بر معتقدات قدیمی زرتشتی، چنان‌که از اوستا برمی‌آید، برای آسمان چهار طبقه تصور می‌شده است که به‌ترتیب نزدیکی آنها به زمین عبارت‌ند از: طبقه ستارگان، طبقه ماه، طبقه خورشید و طبقه روشنی بی‌پایان. گاهی پایگاه ابر نیز به‌عنوان پنجمین طبقه بر آنها افزوده می‌شده است (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۰).

بنا بر آنچه در *مینوی خرد* به‌چشم می‌خورد، سخن از بهشتی است که چندین طبقه دارد و محل آرامش و آسایش پرهیزگاران است و روان پرهیزگاران در آنجا به تخت تزیین‌شده‌ای خواهد نشست؛ همچنین امشاسپندان و ایزدان در آن سکنا دارند و آنچه در اینجا به‌چشم می‌خورد، بوی خوشی است که نویددهنده ورود به بهشت است (مطابق با *ه‌ادخت نسک*).

در کتاب *بندهشن*، در تقسیم‌بندی دیگری، طبقات آسمان به هفت رسیده است؛ سه طبقه این پایه که محل استقرار ابر است و سپهر اختران که جایگاه سیارات و مکان امشاسپندان است، به چهار طبقه مزبور افزوده است (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰،

ص ۴۸). در این گرودمان، دو روزن و دو دمه و یک در دارد که به ترتیب، پیوسته از آنها آواز خوش، رایحه مطبوع و مزه های متنوع وارد می شود و موجب آرامش و نشاط روان های بهشتیان می گردد (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳). در کتاب بندهشن همانند مینوی خرد توصیفات مشابهی دارد. در متن بندهشن و مینوی خرد خصوصیات و طبقات بهشت به دو گونه بیان شده است: اول اینکه «بهشت، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» است و هم «نخست از ستاره پایه تا ماه پایه، دُدیگر از ماه پایه تا خورشید پایه و سدیگر از خورشید پایه تا گرودمان، که اینان طبقات بهشت اند» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۶). طبقات جهنم نیز چنین توصیف شده است: «نخستین گام به اندیشه بد و گام دوم به گفتار بد و گام سوم به کردار بد رود. گام چهارم به پیش (اهریمن) بدکار و دیگر دیوان اندر رود» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۱۶).

در کتاب دینکرد پنجم سخن از بهشتی است که دارای سه طبقه است و بوی خوش آن از دوردست به مشام می رسد و محل زندگی نیکوکاران، امشاسپندان و در نهایت اهورامزدا در روشنایی بی پایان است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۴). بنا بر روایت ارداویراف/نامه، هر طبقه ای از بهشت مختص و جایگاه روان انسان های خاصی است. در ستاره پایه، روان انسان های نیک قرار دارد. این افراد، اگرچه اعمال مهمی زیادی ندارند، دارای اعمالی خوب دیگری هستند که به واسطه همین اعمال خوب، شایسته بهشت و قرار گرفتن در طبقه اول و در ستاره پایه هستند. به روایت این کتاب، این افراد به سان روز نورانی و درخشان هستند. در طبقه دوم و ماه پایه، روان هایی قرار دارند که اعمال نیکشان از اعمال نیک روان های ساکن در طبقه ستاره پایه بیشتر است. در طبقه خورشید پایه، روان های پادشاهان، فرماندهان، شهریاران و کسانی قرار دارند که مسئولیت و تکلیف خود را به خوبی انجام داده اند و روان این افراد به روایت ارداویراف، به مانند روشنایی و درخشانی خورشید است. در گرودمان، طبقه ای هست که اهورامزدا به همراه امشاسپندان و ایزدان قرار دارند و بالاترین و برترین روان ها در آنجا هستند. در این طبقه، بخشنندگان، سرایندگان گات ها، برپاکندگان دستورهای دینی، و بهدینان قرار دارند. آنها بر تخت ها نشسته اند و لباس زرباف بر تن و تاج جواهر نشان بر سر دارند و صورتشان به مانند الماس نورانی است. پادشاهان عادل و راست گفتاران از دیگر کسانی هستند که در این طبقه قرار دارند. آنها چون در زندگی دنیایی راستی را انتخاب کرده اند، بسیار شادمان هستند. کشاورزان، کدخدایان، پیشه وران، آموزگاران و... ساکنان دیگر این طبقه اند (آموزگار، ۱۳۷۲، ص ۵۰-۵۴).

۳-۳. همیستگان

در متون اوستایی به روان هایی اشاره شده است که بدی آنها با خوبی در یک سطح و اندازه قرار دارد. «با کسی که اعمالش با بدی و خوبی مخلوط است که تا به چه اندازه از آن درست و نادرست است» (پورداود، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۲۸). در گاهان هیچ عنوانی برای این افراد در نظر گرفته نشده است. همچنین در یسنای ۴۸، بند ۴ آمده است: «کسی که گاهی نیک و گاهی زشت منش است و از کردار و گفتار خود، وجدانش را مطیع هوا و هوس و خواهش خویش ساخته، چنین کسی به حکم ازلی تو، ای مزدا! در روز واپسین منفرد خواهد شد». در متن مقدس هیچ اشاره ای بیشتر از این

نشده است؛ اما پورداود در تفسیر، چنین بیان می‌کند: کسی که نیمه‌ای از کردارش ستوده و نیمه دیگرش نکوهیده است، در روز آمار پسین، نه از بخشش بهشت بهره‌ور باشد و نه به رنج دوزخ گرفتار شود. او را از نیکوکاران و بزهکاران جدا سازند و به جایی درآورند که «همستگان» (برزخ) نامیده شده است (پورداود، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۹). هیچ وصفی از آن و احوال روان‌ها در آن به چشم نمی‌خورد.

برخلاف متون اوستایی، در متون پهلوی در کتاب *روایت پهلوی* چنین آمده است: محل آن از زمین تا به ستاره‌پایه، همستگان است که ستاره‌پایه است (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). در *دادستان* دینی در پرسش ۳۲، از همیستگان گناهکاران نام می‌برد و آن را نخستین طبقه از سه طبقه دوزخ می‌شمارد: «جای روان گناهکاران پس از فرومردن تن، به سه مرز است: یکی همستگان گناهکاران خوانده شود و به بدی بیشتر و زیادت از نیکی آمیخته است و جای سهمگین و تاریک و گنده‌بو بسیار بدی است». در همان کتاب به همیستگان پرهیزکاران هم اشاره شده است. «روان پرهیزکاران به بلندی از پل بگذرد. اگر همیستگانی باشد تا بدان جا رود که او را آگاه است (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۶). در کتاب *صد در نثر و صد در بندهش*، پادشاهی جمشید را در همیستگان تأیید کرده است: «چون جمشید این سخن‌ها بگفت و از آن گناه جسته بود، پت کرد و پشیمانی خورد؛ برای گناهان خویشتن مقرر آمد. ایزد تعالی او را بیامرزید و از آن رنج و بلا برهانید و پادشاهی همیستگان بدو داد» (دبارة، ۱۹۰۹م، ص ۱۰۰). در *مینیوی* خرد آمده است که «هرکه را کار نیک و گناه با هم برابر است، جای او برزخ است» (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۲۶). در مورد شرایط و موقعیت آنجا نیز چنین آمده که از زمین تا ستاره‌پایه است و به‌جز از سرما و گرما، آنان را هیچ رنج و آفت دیگری نیست (تفضلی، ۱۳۵۴، ص ۲۱). در کتاب *دینکرد پنجم*، فصل هشتم، درباره بهشت و دوزخ و رستخیز آمده است: «در میان این دو (بهشت و دوزخ)، میان زمین و ستاره‌پایه، همیستگان (برزخ) است و به آمیختگی از هر دو بهره‌ای دارد. کسانی که کارهای نیک و گناهانشان با هم برابر است، جای آنها در همیستگان است» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

نتیجه‌گیری

با نظر به اشاراتی که درباره حیات و زندگی بعد از مرگ در متون گاهانی آمده است، این نتیجه به‌دست آمد که هرچند از این متون تصویری شفاف و روشن از زندگی بعد از مرگ به‌دست نمی‌آید، اما همین اشاره‌های کوتاه نشان‌دهنده این است که سراینده یا سرایندگان متون گاهانی به زندگی بعد از مرگ، اخلاق محوری، فضیلت اعمال، پادافرة بداران و پاداش نیکوکاران باور داشتند و بر این اعتقاد نیز بودند که جهان گیتوی در نهایت از اهریمن و نیروهای خالی خواهد شد و همه مخلوقات در جهانی نیک به دیدار اورمزد خواهند شتافت. هرآنچه در این متون یافتیم، جز اشاراتی کوتاه و نمادین نبود؛ اما در اوستای نو و در متون پهلوی، این اشارات و تصاویر، روشن و شفاف‌تر شدند و فرجام فرد را به‌صورت کامل بیان می‌کنند. در متون متأخر، اشاراتی که پیرامون حیات پس از مرگ هستند، با انسجام و یکدستی نسبی از متون متقدم به دوره میانه منتقل شده‌اند که نتیجه تحلیلی شامل این موارد است:

در متون گاهانی در مورد مفهوم مرگ و فرجام‌شناسی فردی اشاره‌های متعددی آمده که مرگ به معنای جدایی روح از تن است. این مفهوم در دوره‌های بعدی تکامل یافته و مرگ به معنای انتقال ارواح از جهان مادی به جهان دیگر تعبیر شده است. در متون اوستایی، مرگ به وسیله اهریمن به وجود می‌آید؛ اما در متون متأخر به یکی از دیوان نسبت داده شده است.

سرنوشت روان در متون متقدم بسیار موجز و خلاصه است و تنها اشاراتی را می‌بینیم؛ اما در متون متأخر، تمام رخدادهای سیر روان پس از مرگ به صورت تفصیلی بیان شده است.

زمان داوری فردی روان، چه در متون اوستایی و چه در متون پهلوی، با رسیدن روان به جهان پسین اتفاق می‌افتد؛ اما در مورد نحوه داوری و چگونگی آن، اختلاف است. برای مثال، حتی زمان رسیدن روان به پل در متون مختلف پهلوی نیز متغیر است.

در مورد پاداش و عذاب در متون اوستایی متقدم به ذکر جایگاه بسنده شده و اوصاف بهشت و جهنم بسیار کلی است؛ اما در متون پهلوی، شرح روان در رسیدن به بهشت و جهنم بسیار جزئی است و تمام حالات به صورت دقیق بیان شده و حتی مکان جغرافیایی بهشت و جهنم هم مشخص شده است.

دانستن این نکته بسیار مهم است که اوستایی که امروز در اختیار ماست، تنها یک‌چهارم از اوستای مرسوم در عهد ساسانیان است و این فرضیه را باید در نظر گرفت که احتمالاً در اوستای اصلی مطالب بسیاری درباره باورهای معادشناختی و حیات پس از مرگ موجود بوده است که اکنون در دسترس ما نیست.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۸). *زرتشت مزدیسنا و حکومت*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- آموزگار، ژاله (مترجم) (۱۳۷۲). *ارداویراف‌نامه*. تهران: معین.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (مترجم) (۱۳۸۶). *دینکرد پنجم*. تهران: معین.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آئین زرتشت*. تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۷). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- بویس، مری (۱۳۸۱). *زرتشتیان باوره و آداب دینی آنها*. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.
- بویس، مری (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: گستره.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۳۶). *یادداشت‌های گائاه*. تهران: دانشگاه تهران.
- پورداد، ابراهیم (مترجم) (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. تهران: اساطیر.
- پورداد، ابراهیم (مترجم) (۱۳۹۴). *اوستا*. تهران: نگاه.
- تفضلی، احمد (مترجم) (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. تهران: توس.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.
- چایچی امیرخیز، احمد و سعیدی هرسینی، محمدرضا (۱۳۸۱). *نگاهی به تدفین تابوت در ایران باستان*. تهران: سمیرا.
- دابار، ارواد بمانجی نسروانجی (۱۹۰۹م). *صد در نثر و صد در بندهش*. بمبئی: بی‌جا
- دالوند، حمیدرضا (۱۳۹۹). *متون فارسی زرتشتی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی (مترجم) (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپرم*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ساندرز، ن. ک (۱۳۷۳). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
- شاکد، شاول (۱۳۹۳). *مفاهیم مینو و گیتی در متون پهلوی از ایران زرتشتی تا اسلام*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- فرنبخ‌دادگی (۱۳۸۰). *بندهشن*. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: توس.
- فضیلت، فریدون (مترجم) (۱۳۸۱). *دینکرد سوم*. تهران: فرهنگ دهخدا.
- قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰). *ایران‌نامک*. تهران: هرمس.
- مزدایور، کتابیون (مترجم) (۱۳۶۹). *شایست ناشایست*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید (مترجم) (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید (مترجم) (۱۳۸۶). *هادخت نسک*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هیلنر، جان (۱۳۸۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: چشمه.

Amouzgar, Jaleh (Translator) (1993). *Ardavirafname*. Tehran: Moin.

Amouzgar, Jaleh and Tafazzoli, Ahmad (Translator) (2007). *Denkard Fifth*. Tehran: Moin.

Ashtiyani, Jalaloddin (1989). *Zoroaster Mazdeism and Government*. Tehran: Sazman-e Nashr-e Sahami.

Bahar, Mehrdad (1998). *From Myth to History*. Tehran: Cheshmeh.

Boyce, Mary (2002). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Translation by Askar Behrami. Tehran: Qoqnoos.

Boyce, Mary (2014). *History of Zoroastrianism*. Translation by Homayoun Sanati Zadeh. Tehran: Gostareh.

- Chaychi Amir Kheizi, Ahmad and Saeedi Harsini, Mohammad Reza (2002). *A Look at Coffin Burial in Ancient Iran*. Tehran: Samira.
- Dabhar, Ervad Bomanji Nasarvanji (1909). *Sad dar Nasr and Sad dar Budaresh*. Bombay: No publisher.
- Dalvand, Hamid Reza (2020). *Persian Zoroastrian Texts*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Farhang Dadgi (2001). *Bundahishn*. Narrated by: Mehrdad Bahar. Tehran: Tous.
- Fazilat, Fereydoun (Translator) (2002). *Denkard Third*. Tehran: Farhang Dehkoda.
- Hinnells, John (2009). *Understanding Iranian Mythology*. Translation by Jaleh Amouzgar. Tehran: Cheshmeh.
- Mazdapour, Katayoun (Translator) (1990). *Shayest na Shayest*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mirefkhraei, Mahshid (Translator) (1988). *Pahlavi Rivayat*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mirefkhraei, Mahshid (Translator) (2007). *Hadukht Nask*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Oshidari, Jahangir (1992). *Encyclopedia of Mazdeism: Explanatory Dictionary of Zoroastrian Faith*. Tehran: Markaz.
- Pur Davood, Ebrahim (1957). *Notes on Gathas*. Tehran: University of Tehran.
- Pur Davood, Ebrahim (Translator) (1998). *Yashts*. Tehran: Asatir.
- Pur Davood, Ebrahim (Translator) (2015). *Avesta*. Tehran: Negah.
- Qarshi, Amanollah (2001). *Iran-nameh*. Tehran: Hermes.
- Rashed Mohassel, Mohammad Taghi (Translator) (1987). *Selections of Zadspram*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Sanders, N.K. (1994). *Heaven and Hell in Mesopotamian Mythology*. Translation by Abolqasem Esmaeilpour. Tehran: Fekr-e Ruz.
- Shaked, Shaul (2014). *Concepts of Menog and Geti in Pahlavi Texts from Zoroastrian Iran to Islam*. Translation by Morteza Thaqebfar. Tehran: Qoqnoos.
- Tafazzoli, Ahmad (1999). *History of Pre-Islamic Iranian Literature*. Tehran: Sokhan.
- Tafazzoli, Ahmad (Translator) (1975). *Menog i Khrad*. Tehran: Tous.

English

Bartholomae, Ch. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Trubner.



Comparative Interreligious Jurisprudence: Feasibility, Opportunities, and Threats

Mohammadreza Asadi  / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research

asadi@iki.ac.ir

Received: 2024/08/17 - **Accepted:** 2024/11/13

Abstract

Different religions prescribe practical obligations for their adherents. The efforts of followers for a true understanding of religions have resulted in new studies and strategies. In Islam, knowledge of practical rulings and religious duties is termed “fiqh” (jurisprudence). This paper explores whether a comparative framework—"interreligious comparative jurisprudence"—can analyze Islamic and other religious legal systems and what the opportunities and threats of adopting such an approach to studying religious teachings are. Using analytical-inferential methods and library research, it concludes that such a framework is not only feasible through the argumentative jurisprudential comparison of rulings and practical teachings of religions, but also offers opportunities to promote Islamic principles globally, foster interfaith dialogue, and influence international law and global Muslim activities. However, there are risks and challenges that proponents must navigate to maximize benefits and mitigate harms.

Keywords: religious jurisprudence, comparative jurisprudence, interfaith rapprochement, comparative law, global legal organizations, international law.

نوع مقاله: پژوهشی

فقه مقارن بین‌الادیان؛ امکان‌سنجی، فرصت‌ها و تهدیدها

asadi@iki.ac.ir

محمد رضا اسدی  / استادیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳

چکیده

ادیان گوناگون مجموعه‌هایی از تکالیف عملی را برای پیروان خود عرضه کرده‌اند که تلاش دین‌داران برای شناخت صحیح آنها سبب پدید آمدن سازوکارها و دانش‌هایی خاص شده است. دانش شناخت احکام عملی و تکالیف دینی در اسلام، «فقه» نامیده می‌شود. اکنون با تسامح در کاربست اصطلاح «فقه» برای دانش نظیر در دیگر ادیان، باید دید که آیا می‌توان میان فقه اسلام و ادیان دیگر مقایسه‌ی موازنه‌ای نمود و اتخاذ چنین رویکردی در مطالعه‌ی تعلیم ادیان چه فرصت‌ها و تهدیدهایی دارد؟ مقاله‌ی پیش رو پس از بررسی علمی لازم، با روش تحلیلی - استنباطی و با مطالعه‌ی کتابخانه‌ای نتیجه می‌گیرد که نه تنها چنین کاری در قالب «فقه مقارن بین‌الادیان» و از راه موازنه‌ی استدلالی احکام بر اساس مطالعه‌ی مقایسه‌ای تعلیم عملی ادیان با رویکرد فقهی امکان‌پذیر است، بلکه ورود به این عرصه می‌تواند فرصت‌های قابل توجهی را برای توسعه و ترویج گفتمان حق اسلام در سطح جهانی ایجاد کند و در عرصه‌هایی همچون تقریب ادیان، حقوق بین‌الملل و فعالیت‌های جهانی مسلمانان نتایج و فواید قابل توجهی در پی داشته باشد. با این وجود، تهدیدهای مهمی نیز در ورود به این عرصه وجود دارد که توجه به آنها از مهم‌ترین وظایف فعالان این حوزه برای پیشگیری از آفت‌ها و آسیب‌های آن است.

کلیدواژه‌ها: فقه ادیان، فقه تطبیقی، فقه مقارن، تقریب، حقوق تطبیقی، سازمان‌های جهانی حقوقی، قوانین بین‌المللی.

مقدمه

ارتباطات بین‌ادیانی و مطالعات در زمینهٔ تعلیم ادیان سابقه‌ای طولانی دارد. بزرگان ادیان همواره در قالب گفت‌وگو، بحث، تبادل نظر، احتجاج، مناظره، تقریب، هم‌افزایی و مانند آن گرد هم آمده و تعلیم یکدیگر را مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند. نمونه‌های متعددی از این ارتباطات در تاریخ ادیان ثبت شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۳۰ق؛ طاهری آکردی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۵-۳۳۹؛ اسدی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷-۳۴۸)؛ همچنین بسیاری از پژوهشگران به مطالعه و بررسی تعلیم ادیان پرداخته‌اند. محور برخی از این ارتباطات و مطالعات تعلیم ادیان، «باورها»، و محور برخی دیگر، «دستورها و احکام عملی» بوده است. در خصوص پرداختن به تعلیم عملی نیز رویکردهای گوناگونی وجود داشته است: برخی با رویکرد کلامی به سراغ آنها رفته‌اند؛ برخی با رویکرد عرفانی و برخی با رویکرد جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و مانند آن. بنابراین گاه موضوع واحدی با رویکردهای مختلف به بحث و گفت‌وگو گذاشته شده است. در این میان آنچه شاید کمتر بدان توجه شده، رویکرد «فقهی» در مطالعه و بررسی تعلیم عملی ادیان و مقایسهٔ آنها بوده است. از آنجاکه «فقه» دانشی با قواعدی مشخص و گاه مختص به خود است، کاربست رویکرد فقهی در مطالعهٔ تعلیم عملی ادیان مستلزم آشنایی و رعایت آن قواعد در هریک از مسائل و جزئیات آن، و به تبع، ارائهٔ استدلال‌های فنی معتبر در این علم است. با توجه به اینکه ادیان دیگری غیر از اسلام نیز دارای شریعت بوده و برای شیوه و حدود و ثغور عمل مؤمنان تکالیفی تعیین کرده‌اند، کار علمی تطبیقی میان فقه اسلام و فقه ادیان دیگر قابل بررسی است. اکنون باید دید که منظور از این رویکرد علمی در مطالعهٔ تعلیم ادیان چیست. آیا می‌توان میان فقه اسلام و فقه ادیان دیگر کار علمی - تطبیقی موازنه‌ای انجام داد و اساساً اتخاذ چنین رویکردی در مطالعهٔ تعلیم ادیان چه فرصت‌ها و تهدیدهایی دارد؟ در مقالهٔ پیش رو برای پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا به امکان‌سنجی فقه مقارن بین‌الادیان پرداخته می‌شود و پس از بیان پیشینه، فرصت‌ها و تهدیدهای ورود به این عرصه بررسی خواهد شد.

پیشینه

در خصوص چستی فقه مقارن و محتوا و ویژگی‌های آن آثاری علمی تولید شده‌اند؛ اما قلمرو بحث در بیشتر این آثار، مذاهب اسلامی و نه ادیان بوده است. البته با توجه به اشتراک بعضی از مباحث این آثار با مباحث مورد نظر پژوهش پیش رو می‌توان از آنها با عنوان «پیشینهٔ عام» نام برد. بدیهی است که تناسب ماهوی این آثار نیز باید در نظر گرفته شود و از آنجاکه در این پژوهش نگاه پیرامونی و درجهٔ دوم به فقه مقارن بین‌الادیان وجود دارد، لازم است به آثاری اشاره شود که از این منظر به فقه مقارن پرداخته باشند؛ نه آنکه وارد مسائل محتوایی و درونی فقه مقارن شده باشند. با بررسی انجام‌شده در این خصوص می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:

۱. مقارنۃ المذاهب فی الفقه نوشتهٔ محمود شلتوت، محمدعلی سالیس و فاضل موسوی جابری (۱۴۰۰ق)؛

۲. دائرة المعارف فقه مقارن نوشتهٔ ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)؛

۳. مقاله «فوائد فقه مقارن» نوشته ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۲):

۴. موسوعة الفقه الاسلامی المقارن نوشته ناصر مکارم شیرازی (۱۴۳۲ق):

۵. مناهج المؤلفین فی الفقه المقارن نوشته محمدحسن ربانی (۱۳۹۷):

۶. مقاله «درآمدی بر علم خلاف و فقه مقارن» نوشته محمدرضا جباران (۱۳۹۱):

۷. مقاله «درآمدی بر فقه مقارن» نوشته سیدمصطفی حسینی رودباری (۱۳۹۲).

تمایز مهم آثار یادشده با پژوهش حاضر این است که موضوع این آثار فقه مقارن بین مذاهب اسلامی است و در آنها به فقه مقارن بین ادیان پرداخته نشده است؛ از این رو هرچند بعضی از مباحث این آثار همچون تعریف فقه مقارن و فواید و ضرورت پرداختن به فقه مقارن برای پژوهش پیش رو مفید است، اما تقریباً هیچ گونه ورود مستقلی به مباحث فقه مقارن بین ادیان در آنها دیده نمی شود.

اما در خصوص آثار و فعالیت های علمی در زمینه «فقه مقارن بین ادیان» به عنوان پیشینه خاص پژوهش پیش رو، می توان به بعضی از آثار و تلاش های علمی اشاره کرد. «فقه مقارن بین ادیان» در پی مباحث «حقوق تطبیقی» مطرح شده است و با آن پیوندی وثیق دارد. اصطلاح «حقوق تطبیقی» نخستین بار در قرن هفدهم توسط بیکن، نویسنده انگلیسی، به کار برده شد و سپس در سال ۱۸۲۹م برای نخستین بار توسط میترمایر و زکریا کاربردی به واقع حقوقی پیدا کرد و به مطالعه حقوق خارجی اختصاص یافت. در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در فرانسه ریموند سالیل و دیگران قانون تطبیقی را به مثابه راهی برای نوسازی رویکرد متحجرانه و عمدتاً به عنوان ابزاری برای بهبود قوانین داخلی و دکتین حقوقی در نظر گرفتند و در پایان قرن بیستم، بسیاری از محققان حقوقی در اروپا حقوق تطبیقی را ابزار لازم برای هماهنگی مطلوب حقوق در اتحادیه اروپا می دانستند (<https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/lawandmethod/2015/12/RENM-D-14-00001>). در حال حاضر، مونتسکیو به دلیل رویکرد تطبیقی ای که در کتاب روح قوانین به کار برده است، به عنوان «پدر حقوق تطبیقی» شناخته می شود.

در قرن بیستم این مفهوم به دلیل گسترش روابط تجاری و بازرگانی بین کشورها رایج شد و به طور گسترده مورد استفاده قرار گرفت. انفجار روابط تجاری بین کشورها با ظهور مفهوم «جهانی شدن»، مطالعه این روش را برای درک قوانین و مقررات حقوقی سایر ملل بسیار مهم ساخت (<https://blog.ipleaders.in/importance-of-comparative-legal-studies>) و روش مقایسه ای به طور گسترده مورد استفاده قرار گرفت. اولین نشست در سطح بین المللی در سال ۱۹۹۰م در پاریس برگزار شد و از آن به عنوان اولین کنگره بین المللی حقوق تطبیقی یاد شد که در آن، روش تطبیقی مورد تجزیه و تحلیل و تأیید قرار گرفت. تصویب قوانین سایر کشورها، از طریق اجرا شدن اصول مقرر، آداب و رسوم، و قوانین سیاسی کشورها صورت می گرفت. به تدریج بررسی بنیان اساسی حاکم بر قوانین، بسیار

مهم شد؛ چراکه عرصه حقوق با قوانین مذهبی روبه‌رو بود؛ مانند قوانین هندو، قوانین اسلامی و قوانین منطقه‌ای مناطقی مانند ایالات متحده آمریکا و استرالیا (https://blog.iplayers.in/importance-of-comparative-legal-studies). سرانجام «فقه تطبیقی بین ادیان» نخستین بار توسط ویلیام ایوالد در دهه ۱۹۹۰م برای بازنگری در مبانی حقوق تطبیقی مطرح و دنبال گشت و پس از او آثاری - هرچند بسیار اندک - در این زمینه تولید شد. اکنون با بررسی انجام‌شده می‌توان به آثار ذیل به‌عنوان پیشینه خاص فقه مقارن بین‌الادیان اشاره کرد:

۱. مقاله «فقه تطبیقی (۱): آزمودن موش چگونه بود؟» نوشته ویلیام ایوالد (۱۹۹۵م)؛

۲. مقاله «فقه تطبیقی (۲): منطق پیوندهای قانونی» نوشته ویلیام ایوالد (۱۹۹۵م)؛

۳. مقاله «رویکرد فقهی به حقوق تطبیقی: راهنمای میدانی برای موش» نوشته ویلیام ایوالد (۱۹۹۸م).

ایوالد، نویسنده این آثار، که بازنگری در مبانی حقوق تطبیقی را دنبال می‌کرد، با انتشار نوشته‌هایی ایده فقهی جدیدی را مطرح می‌کرد که آثار فوق مهم‌ترین آنها هستند؛ اما باید توجه داشت که آثار او نیز در واقع مقالاتی تحلیلی از حقوق تطبیقی هستند که بیشتر بر ساختارهای استدلالی قواعد حقوقی و تبیین ضرورت توجه به آنها، در کنار پرداختن به متن یا حتی زمینه قواعد حقوقی، تمرکز دارند. هنگامی که ایوالد دست به چنین پژوهش‌هایی زد، مهم‌ترین بحث جاری میان حقوق‌دانان تطبیقی و مورخان حقوقی بررسی این مسئله بود که «متن» باید معیار باشد یا «زمینه»؟ «قانون در کتاب» یا «قانون در عمل»؟ اینها تنها گزینه‌های موجود بودند. اما تز او این بود که حقوق تطبیقی در وهله اول، نه با قانون در کتاب و نه با قانون در عمل، بلکه - به‌قول او - باید با «قانون در ذهن» درگیر شود.

ایوالد این مطالعات فلسفی و تاریخی را ابتدا در آلمان و سپس در ایتالیا دنبال کرد و زمانی که به دانشکده حقوق دانشگاه پنسیلوانیا پیوست و از او خواسته شد که تدریس حقوق تطبیقی را بر عهده گیرد، پروژه «فقه تطبیقی» تا حدی به دلیل ضرورت‌های تدریس بر او تحمیل شد. بنابراین باید توجه شود که در این آثار و برخی از تحقیقات دیگر، مطالبی به‌طور پراکنده در خصوص ماهیت و برخی از ابعاد فقه مقارن بین ادیان وجود دارد؛ ولی هیچ یک از آنها با هدف و رویکرد تدوین درآمد یا فلسفه فقه مقارن بین ادیان تدوین نشده‌اند که بتوان همه یا دست‌کم مهم‌ترین مباحث پیرامونی این شاخه از فقه را در آنها ملاحظه کرد.

دیگر آثار موجود در زمینه فقه مقارن بین ادیان عبارت‌اند از:

۴. حقوق دینی تطبیقی: یهودیت، مسیحیت، اسلام نوشته نورمن دو (۲۰۱۸م)؛

۵. مقاله «فقه حقوق تطبیقی: جستاری در ورش‌شناسی» نوشته یوانا تورکوچوری (۲۰۱۷م)؛

۶. مقاله «حقوق تطبیقی و فقه» نوشته جفری ساموئل (۱۹۹۸م)؛

این آثار، البته حاوی مطالب خوبی در قلمرو مباحث پژوهش حاضر هستند و مباحثی از جمله ضرورت پرداختن به فقه و حقوق تطبیقی را تبیین می‌کنند؛ اما اینها نیز علاوه بر اینکه تنها به برخی مباحث مرتبط با پژوهش حاضر

پرداخته‌اند، بیشتر صبغه حقوقی دارند و صبغه فقهی آنها اندک است. بنابراین نمی‌توانند هدف پژوهش حاضر، یعنی بررسی مباحث پیرامونی فقه مقارن بین ادیان را به‌طور کامل تأمین کنند.

۷. فقه *الادیان* نوشته عبدالرحمن حمدی شافی (۲۰۱۳م):

در این اثر، تنها بحث مرتبط با پژوهش حاضر، منابع فقه ادیان ابراهیمی است و بقیه مباحثی همچون معنای دین، اصلحیت اسلام و بعضی مقارنات در خصوص برخی مسائل و موضوعات فقهی است که خارج از موضوع پژوهش ماست. بنابراین این اثر نیز هدف پژوهش حاضر، یعنی بررسی مباحث پیرامونی فقه مقارن بین ادیان را به‌طور کامل تأمین نمی‌کند.

۸. مسیحیت و اسلام (در قالب یک دین و شریعت‌های متفاوت) نوشته لینه حمصی (۱۳۹۳):

در این اثر، منابع مسیحی همچون شوراها و جهانی و سازوکار و اعتبار آنها و دیگر مصادر عقیده مسیحیت مورد بحث قرار گرفته و از این‌رو هدف پژوهش حاضر، یعنی بررسی مباحث پیرامونی فقه مقارن بین ادیان، همچون تبیین چپستی و ضرورت آن، در این اثر نیز به‌طور کامل تأمین نشده است.

۹. *المقارنات والمقابلات بین أحكام المرافعات والمعاملات والحدود فی شرع اليهود ونظائرهما من الشریعة الإسلامية الغراء ومن القانون المصری والقوانين الوضعية الأخری* نوشته محمد حافظ (۲۰۱۷م).

در این کتاب، نگارنده با مطالعه عینی و با رویکرد پژوهشی واقع‌بینانه، چندین مقاله را در فصول مختلف کتاب ارائه می‌کند و از طریق آن به بررسی احکام و قوانین مربوط به فقه و حدود یهودیت و اسلام از منظر قانون کشور مصر می‌پردازد. این اثر نیز به‌رغم محاسنی که دارد، افزون بر اینکه به زبان عربی است و در آثار فارسی نظیر آن یافت نشده، اساساً در راستای هدفی هم که پژوهش حاضر دنبال می‌کند، نگاشته نشده است و مباحث پیرامونی فقه مقارن بین ادیان، از قبیل چپستی و ضرورت آن را مورد بررسی قرار نمی‌دهد؛ همچنین دامنه بحث این کتاب محدود به دو دین یهودیت و اسلام بوده و از سایر ادیان در آن سخن گفته نشده است. این در حالی است که مقاله پیش رو در صدد امکان‌سنجی و بررسی فرصت‌ها و تهدیدهای بحث مقارنه‌ای میان دین اسلام و سایر ادیان است. همچنین در مقاله پیش رو بحث‌ها ناظر به قوانین کشوری خاص و بررسی آن نیست و کار مقارنه‌ای در میان منابع فقهی اسلام و ادیان دیگر پی گرفته خواهد شد.

بدین ترتیب در جست‌وجوی انجام‌شده، پژوهش مستقلی در خصوص چپستی و ضرورت فقه مقارن بین ادیان، به‌ویژه با گستره بحث‌های مورد نظر پژوهش پیشنهادی پیش رو، یافت نشده است. تفاوت و امتیاز پژوهش پیش رو این است که با بررسی مستقل موضوع و در قالب یک مقاله علمی به بیان چپستی فقه مقارن بین ادیان خواهد پرداخت و با تشریح اهداف و فواید این کار، ضرورت آن را تبیین و بستر و زمینه ورود به این عرصه را فراهم می‌سازد. با توجه به ورود اندک فقها به عرصه فقه مقارن، آن هم در سطح بین‌ادیانی، و نظر به ضرورت ورود جدی‌تر و گسترده‌تر به این حوزه، پژوهش پیش رو می‌تواند در توسعه بحث‌های مقارنه‌ای و پویاتر کردن این عرصه مفید باشد.

۱. امکان‌سنجی فقه مقارن بین‌الادیان

«فقه» در لغت به معنای علم به چیزی و فهم آن بوده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ماده «الفقه») و در اصطلاح عبارت است از «علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن» (ابن‌شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۸). فقه دانشی برای به‌دست آوردن احکام عملی یا تکالیف دینی است. موضوع علم فقه، افعال اختیاری مکلفین بوده و هدف از تدوین آن، ارائه مسائلی برای سامان بخشیدن به زندگی دنیوی مکلفین و سعادت اخروی آنان است. امام خمینی^ع علم فقه را به «قانون زندگی و معاد و راه رسیدن به قرب پروردگار بعد از علم به معارف» تعریف می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲) و درباره اهمیت و جایگاه علم فقه می‌فرماید: «این علم، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

شاخه‌ای از علم فقه به نام «الخلافيات» یا «فقه الخلاف» از دیرباز مورد توجه فقها بوده که اهتمام آن ارائه آرا و دیدگاه‌های مختلف فقها در کنار یکدیگر است (نجفی کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ص ۴۳؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳). این شاخه از علم پس از کامل شدن در دوره‌های بعدی و افزوده شدن رسالت «گزینش استدلالی رأی صحیح» به «فقه مقارن» معروف شد. بنابراین فقه مقارن که گاه از آن به «فقه تطبیقی» نیز تعبیر می‌شود، بر گونه‌ای از عرضه فقه اطلاق می‌گردد که اهتمام آن، علاوه بر ارائه آرا و دیدگاه‌های مختلف فقها در کنار یکدیگر، ذکر دلیل هر فتوا و در نهایت، گزینش و ترجیح نظریه درست با برهان و دلیل است (ربانی، ۱۴۴۰ق، ص ۱۲). بر این اساس و با توجه به اینکه در فقه مقارن رایج، آرای مختلف مذاهب اسلامی با یکدیگر مقایسه و موازنه می‌شود، «فقه مقارن بین‌المذاهب» دانشی خواهد بود که به بررسی تطبیقی آرای فقهی مذاهب اسلامی - بدون تعصب فرقه‌ای - می‌پردازد و در آن، از روی استدلال، از برترین دیدگاه دفاع می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۹-۱۰). به این ترتیب، فرق «فقه» و «فقه مقارن» در این است که فقه بر خود «احکام شرعی» تمرکز دارد و هدفش پیدا کردن حکم صحیح از ادله است؛ اما فقه مقارن بر «آرای مجتهدین» از جهت اختلاف، موازنه و ترجیح آنها متمرکز است (رضوانی، ۱۳۸۹، ص ۳۰). فقه مقارن بین‌المذاهب موجب آگاهی از آرای فقهی سایر مذاهب، شناخت مشترکات و اختلافات، و درک بهتر روایات اهل‌بیت^ع و آرای شیعی خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۸۴). ناگفته نماند که گاه «فقه مقارن» در همان معنای «فقه الخلاف» به کار می‌رود و به‌صرف ارائه آرا و دیدگاه‌های مختلف فقها در کنار یکدیگر بدون ترجیح استدلالی و گزینش رأی برتر اطلاق می‌شود.

ادیان دیگری غیر از اسلام نیز هستند که دارای شریعت‌اند و برای شیوه و حدود و ثغور عمل مؤمنان تکالیفی تعیین کرده‌اند. بی‌تردید شناخت و بیان این احکام در حوزه‌های مختلف و در شرایط گوناگون بر اساس اصول و قواعد مشخص و مورد قبول آن دین انجام می‌شود. این دانش در گفتمان اسلامی «فقه» نام گرفته و ممکن است در هر یک از ادیان دیگر نامی دیگر داشته باشد؛ اما از آنجاکه چنین دانشی در ادیان دیگر، نظیر علم فقه اسلامی است و رسالتی مشابه را دنبال می‌کند، می‌توان با کمی تسامح بر آنها نیز عنوان «فقه» را اطلاق کرد؛ مانند «فقه یهود».

به این ترتیب می‌توان میان فقه اسلام و فقه ادیان دیگر کار علمی تطبیقی انجام داد. این کار تطبیقی می‌تواند صرفاً برای آشنایی و شناخت بیشتر جزئیات و کشف نقاط اشتراک و افتراق آنها باشد و می‌تواند گامی فراتر از این سطح باشد و با هدف مقارنه و ترجیح نظر برتر از طریق استدلال در صورت امکان صورت گیرد. این رسالت همان رسالت فقه مقارن است و چون اطراف مقارنه در این فرض، «ادیان مختلف» هستند، می‌توان سخن از «فقه مقارن بین‌الادیان» به میان آورد. این شاخه از فقه، با توجه به هدف اصلی مشترک این دانش در ادیان مختلف (استخراج و بیان احکام و تکالیف عملی مؤمنان از منابع دین) و نیز وجود بعضی از منابع، اصول و قواعد مشترک یا دست کم مشابه میان آنها (از قبیل عقل، عرف، سیره عقلا، مصلحت و رأی عالمان) ممکن و قابل پیگیری است.

البته پوشیده نیست که این دانش با قرابت محسوس به فقه اسلامی تنها در یهودیت قابل مشاهده است و در سایر ادیان، با آنکه طرق و قواعدی برای فهم احکام عملی تدارک شده، در مقایسه با دانش‌های مبسوط نظیر در اسلام و یهودیت، سخنی جدی در این زمینه وجود ندارد؛ همچنین باید به قلمرو جهانی یا قومی ادیان که در اهداف، رویکردها، ساختار و محتوای این دانش در ادیان مختلف اثر می‌گذارد نیز توجه داشت. فقه اسلام که به جهانی بودن خود تصریح دارد و دامنه احکام و تعالیم خود را به همه انسان‌ها توسعه می‌دهد، با دیگر ادیان - مانند یهودیت - که بر قومی و محدود بودن خود اذعان و تأکید دارند (<https://www.britannica.com/topic/Jew-people>)، تفاوت‌های جدی دارد که لازم است در کار مقارنه‌ای مورد توجه باشد.

همچنین ذکر این نکته لازم است که استفاده از اصطلاح «مقارن» در عنوان بحث، مفید و ضروری است و عنوان «فقه بین‌الادیان» برای اشاره به ماهیت این کار علمی کافی نیست؛ چراکه «فقه بین‌الادیان» عام است و شامل کار مقایسه‌ای بدون تلاش برای ترجیح استدلالی نیز می‌شود. بنابراین مناسب و لازم است که از عنوان «فقه مقارن بین‌الادیان» استفاده شود تا جنبه تلاش محقق در این کار برای ترجیح استدلالی نیز در نظر گرفته شود. در فقه مقارن بین‌الادیان تلاش می‌شود که با بررسی مقایسه‌ای عناصر مشترک و مشابه در ادیان، زمینه ارزیابی محتوای فقه در هر دین نسبت به دیگر ادیان فراهم شود.

بدیهی است جای این پرسش مهم نیز وجود دارد که آیا اساساً چنین کاری از اهمیت کافی برخوردار است و انجام آن با وضعیت کمی و کیفی پژوهش‌های موجود مربوط به آن ضروری است یا خیر؟ چراکه هر موضوع و مسئله‌ای را به‌صرف اینکه قابل تحقیق است، نباید در دست بررسی و فرایند علمی، آن هم به‌طور گسترده، قرار داد. در انتخاب موضوع کار علمی، باید به ضرورت مسئله توجه داشت تا اگر واجد ارزش و اهمیت کافی نیست، برای آن انرژی، وقت و بودجه بیهوده صرف نشود (نبوی، ۱۳۶۷، ص ۶۵).

۲. اهداف

فقه تطبیقی با توجه به شرایط گوناگون قابل فرض، ممکن است با اهداف متفاوتی پی گرفته شود. برخی از اهدافی که برای حقوق تطبیقی بیان می‌شود، می‌تواند از اهداف فقه تطبیقی نیز به‌شمار آید. برای نمونه، پاتریک گلن اهدافی

برای حقوق تطبیقی بیان کرده است؛ از قبیل: ۱. ابزاری برای یادگیری و دانش (اطلاعات در مورد قانون در جاهای دیگر و درک بهتر آن)؛ ۲. ابزاری برای علم تکاملی و طبقه‌بندی (تحولات رایج، تغییرات دیاکرونیک به معنای تغییراتی که در طول زمان در چیزی به وجود می‌آید، و خانواده‌های حقوقی)؛ ۳. کمک به نظام حقوقی خود (درک بهتر آن، از جمله مقاومت سنت‌های آن، بهبود آن، و استفاده از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای تفسیر قانون اساسی)؛ ۴. هماهنگ‌سازی قوانین (توئینینگ، ۲۰۰۷م، ص ۸۹-۶۹).

بالین حال می‌توان هدف اصلی فقه مقارن بین‌ادیان را «موازنه استدلالی احکام بر اساس مطالعه مقایسه‌ای تعالیم عملی ادیان با رویکرد فقهی» دانست. البته در تلاش برای رسیدن به این هدف، موارد دیگری نیز دنبال می‌شود که هر یک از آنها می‌تواند از اهداف فرعی این پژوهش به‌شمار آید. این موارد عبارت‌اند از:

۱. کسب اطلاعات و افزایش دانش: فقه تطبیقی به‌عنوان راهی برای یادگیری دستورهای ادیان دیگر، به افزایش دانش و اطلاعات درباره احکام دیگر ادیان و درک بهتر آنها کمک می‌کند؛

۲. بهبود آموزش و پژوهش: بی‌تردید تکمیل اطلاعات درباره ابعاد یک دین، به حصول درک کامل‌تری از آن کمک شایانی می‌کند که هم می‌تواند به دقیق‌تر شدن تحقیقات بینجامد و هم دامنه آموزش را توسعه دهد و به این ترتیب به بهبود آن کمک کند؛

۳. ایجاد امکان طبقه‌بندی و مشاهده سیر تکاملی و تحولات محتمل در شرایع ادیان: بررسی تطبیقی احکام می‌تواند با ایجاد نظم و دسته‌بندی علمی مناسب و فراهم کردن امکان مشاهده سیر تحولات احکام، به تحلیل دقیق‌تر و واقعی‌تر در خصوص ادیان، منشأ آنها، تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر و مباحثی از این دست، کمک کند؛

۴. کمک به نظام فقهی خود و بهبود آن با درک بهتر آن از طریق بررسی مقایسه‌ای و استفاده از نکات مثبت موجود در نظام‌های فقهی دیگر ادیان: این هدف فرعی نیز مهم است؛ چراکه جبران نواقص، با آگاهی از نقاط قوت و ضعف یکدیگر امکان‌پذیر است. آیت‌الله‌العظمی مکارم شیرازی فرمایشی در عرصه فقه مقارن بین مذاهب اسلامی دارند که در خصوص این قسمت از بحث ما نیز صادق است. ایشان می‌فرمایند:

هر مغزی جرقه‌ای از علم دارد؛ چه شیعه باشد و چه سنی باشد. اگر متعصبانه و تنگ‌نظرانه به افراد نگاه نکنیم، هر مغزی جرقه‌ای دارد. ما در بسیاری از مسائل با مذاهب دیگر مشترکیم. وقتی فقه آنها را در کنار فقه خودمان مطالعه کنیم، جرقه‌های فکری در مسائل مشترک که در میان آنهاست، ما هم از آنها استفاده می‌کنیم؛ یا در میان ما، در مذهب ما جرقه‌هایی باشد، آنها استفاده می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۸۴).

این سخن در عرصه فقه مقارن بین‌الادیان نیز صادق است و ممکن است استدلال یا برداشتی از یک غیرمسلمان ارائه شود که حتی بتوان از آن در استنباط احکام اسلامی استفاده کرد. برای نمونه، از آنجا که «عقل» از منابع فقه شیعه و یکی از ادله اربعه است، ممکن است یک استدلال عقلی مطرح‌شده در یکی از ادیان، برای فقه‌های اسلامی نیز مفید باشد؛

۵. تعمیق ایمان و اطمینان مسلمانان: معرفی مزایا، برتری و جامعیت شریعت اسلام نسبت به شرایع دیگر به مسلمانان می‌تواند گامی در جهت تعمیق ایمان و اطمینان آنان به اسلام باشد؛ چراکه اهمیت و برتری فقه اسلامی و آموزه‌های قرآن و سنت نبوی و مکتب اهل بیت (ع) و گستردگی و جامعیت آنها هنگامی روشن می‌شود که با شرایع موجود مقایسه شود. این مقایسه بسیار آموزنده بوده و برای مسلمانان جهان مایهٔ افتخار است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۵۸۷)؛

۶. دفاع از دیدگاه‌های اسلام در برابر هجمه‌ها: آگاهی از جزئیات تعلیم ادیان به شیوهٔ مقایسه و موازنه، می‌تواند امکان دفاع عالمانه از دیدگاه‌های اسلام در برابر هجمه‌های غیرمسلمانان را فراهم سازد؛

۷. اثرگذاری در نظام‌های فقهی و حقوقی جوامع دینی و سیاسی دیگر و در نهایت قوانین جهانی: شناساندن مزایای نظام فقهی و حقوقی اسلام به مجامع بین‌المللی و بین‌الادیانی می‌تواند بسترساز استفاده از آنها در قانون‌گذاری‌های بین‌المللی و دست‌کم در سطح ملی بعضی از کشورها شود؛ چراکه بر اساس روایات، اگر غیرمسلمانان با زیبایی‌های تعلیم اسلام آشنا شوند، مجذوب آنها می‌شوند و آنها را می‌پذیرند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۲۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۷). این فعالیت تطبیقی با پرهیز از تنگ‌نظری، امکان درک عمیق‌تر از نظام حقوقی دین خود و دیگر ادیان را ایجاد می‌کند و می‌تواند به دستیابی به اصول مشترک نظام‌های مختلف حقوقی منتهی شود. در حقیقت، فقه مقارن و بررسی تطبیقی قوانین می‌تواند به شناسایی قانون بهتر کمک کند؛ چراکه این مقایسه می‌تواند با تحلیل مزایا و معایب ملاک‌ها و سازوکارهای قانونی نقش مهمی در رسیدن به عملکرد بهتر در جعل قوانین داشته باشد. این اقدام می‌تواند به صورت «یکسان‌سازی قوانین» در سطوح مختلف دوجانبه، چندجانبه و بین‌المللی جلوه کند یا دست‌کم به صورت «استفادهٔ جایگزین قوانین»، در جایی که اجرای قانونی اصلی ممکن نباشد، خود را در جوامع مختلف نشان دهد؛

۸. درک حقوق بین‌الملل: فقه مقارن و حقوق تطبیقی به آگاهی و درک حقوق بین‌الملل و در پی آن، همکاری قوی بین‌المللی کمک می‌کند. احکام حقوقی زیادی وجود دارد که کشورهای مختلف را برای عملکردی واحد به هم پیوند می‌دهد. حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، حقوق بشردوستانه، حقوق جنگ، حقوق کیفری بین‌المللی و حقوق بین‌الملل پناهندگان برخی از نمونه‌ها هستند؛

۹. تقویت ارتباطات: با مطالعهٔ تطبیقی احکام عملی در ادیان و کشف نقاط اشتراک و افتراق همراه با درک نقاط قوت و ضعف ادیان، زمینهٔ مساعدتری برای آشنایی بیشتر ادیان از یکدیگر و شناخت و داوری بهتر دربارهٔ یکدیگر حاصل می‌شود که در نهایت می‌تواند به تقویت قابل توجه ارتباطات و تقرب بین ادیان منتهی شود. همچنین بخشی از این ارتباطات ممکن است در اثنای کار و دادوستدهای علمی اتفاق بیفتد؛

۳. فرصت‌ها

اگر فقه مقارن بین‌الادیان با اهداف یادشده دنبال شود، نتایجی خواهد داشت که بی‌تردید، هم برای جامعهٔ جهانی و هم برای مسلمانان مفید و ارزشمند است. مرور این فواید می‌تواند زمینهٔ ورود جدی‌تر پژوهشگران به عرصهٔ فقه مقارن بین‌الادیان را فراهم کند. مهم‌ترین فواید ورود به این عرصه را می‌توان به شرح ذیل ذکر کرد:

۳-۱. تقریب ادیان با آگاهی‌بخشی و رفع یا کاهش سوءتفاهم، کدورت و نزاع ادیان

منشأ بسیاری از اتهامات، کدورت‌ها یا نزاع‌های بین‌الادیانی، سوءتفاهم و عدم آگاهی کافی اطراف نزاع از عقاید و اعمال یکدیگر است. از این‌رو ضروری است که با فراهم شدن زمینه‌آشنایی بیشتر مردم با حقیقت تعلیم ادیان، چنین سوءتفاهم‌هایی که عامل حقیقی آنها دین نیست، برطرف شود. برای نمونه، یکی از این اتهامات که به «تهمت خون» (Blood Accusation) معروف است، اتهامی به یهودیان است (توروی، ۲۰۰۸، ۳؛ چانس، ۲۰۰۴، ۳۴-۴۵؛ کلدیش، ۲۰۰۸، ۸) که آنها کودکان غیریهودیان (جنتیل) را می‌دزدند و می‌کشند تا از خون آنها در بخشی از مناسک مذهبی خود در جریان عید پسح استفاده کنند (گنیل، ۱۹۰۱، ۹؛ داندس، ۱۹۹۱، ۲۷؛ زیتلین، ۱۹۹۶، ۱۲۱). این شائبه و اتهام به یهودیان همواره یکی از علل تنفر مردم از یهودیان بوده و این تنفر، گاه به تنفر از آیین یهودیت منتهی شده است. مسیحیان گاه به این علت که شریعت اعمال را کنار گذاشته‌اند، متهم می‌شوند به اینکه آزادند هر عملی را که مایل‌اند انجام دهند و آیین مسیحیت حد و مرزی برای رفتارهای آنان معین نکرده است؛ این در حالی است که نفی شریعت اعمال در مسیحیت، به معنای آزادی کامل و افسارگسیخته فردی و اجتماعی مسیحیان نیست و مسیحیان نیز به‌نوبه خود در قالب اخلاق و با محوریت شریعت ایمان، پایبندی به این مسائل را لازم و مخالف با آنها را جرم و گناه اخلاقی می‌دانند (تعلیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳، بند ۱۴۲۲، ص ۴۰۷). آیین «توبه» در مسیحیت نیز ناظر به همین واقعیت است.

زرتشتیان نیز گاه مورد انتقادهایی در خصوص ازدواج، مراسم آیینی و مانند آن واقع شده‌اند که از نظر خودشان صرفاً اتهام هستند. برای نمونه، کتاب *پاسخگویی به اتهامات* در راستای پاسخ به چنین انتقادهایی نوشته شده است. این کتاب در ۳۵ سال پیش توسط برخی موبدان زرتشتی با هدف آشکار کردن باورهای نادرست در جامعه و بیان ضرورت نیاز به آموزش و شناخت دین زرتشت به نگارش درآمده است. در پیشگفتار این کتاب آمده است:

در درازای این چندهزارساله که از بعثت اشوزرتشت، پیامبر راستین می‌گذرد، دشمنان و بدخواهان این آیین و آنهایی که به سرشت آموزش‌های دین مزدیستا پی نبردند، از روی دشمنی و یا نادانی و نداشتن آگاهی از باورها و سنت‌های ایران باستان، در نوشته‌ها و کتاب‌های خود به پدران نامدار ما و به دین مزدیسنی اتهام زده‌اند. این کتاب نوشتاری دربارهٔ مراسم آیینی زرتشتیان و شناساندن آنها به همکیشان و هم‌میهنان گرامی و همچنین پاسخگویی به اتهامات نسبت داده شده است (اردشیر آذرگشسب و مهرانگیز شهزادی، ۱۳۹۶، پیشگفتار).

ویراستار کتاب یادشده نیز در دیباچه آن نوشته است: «ای کاش ما انسان‌ها از دین یکدیگر شناخت بهتری داشتیم تا هر نوشته و گفته نابخردانه‌ای را باور نمی‌کردیم و پیروان آن دین، ناچار به دفاع و رد اتهامات نمی‌شدند. هرچه دین کهن‌تر باشد، آشنایی و شناخت از آن کمتر است؛ از جمله دین زرتشت».

اسلام نیز از هجمه‌های این اتهامات در امان نبوده و گاه و بی‌گاه شاهد نسبت‌هایی نادرست است. برای نمونه، گاه با تحریف آموزه جهاد، مسلمانان متهم می‌شوند که بر اساس دینشان باید غیرمسلمانان را بکشند و بدین منظور همواره باید با کفار بجنگند. دشمنان اسلام تلاش کردند که این اتهام را با نشان دادن چهره داعشی از اسلام تقویت کنند.

بدین ترتیب، از نظر ادیان، برخی نسبت‌هایی که به آنها داده می‌شود، سوءتفاهمی بیش نیست و اگر مجالی برای توضیح آن تعالیم پیدا شود، امکان رفع سوءتفاهم‌ها یا دست‌کم کاهش آنها وجود دارد. فقه مقارن بین‌الادیان عرصه‌ای برای مطالعه تعالیم ادیان در کنار یکدیگر و به‌صورت مقایسه‌ای است تا بستر آگاهی از حقیقت تعالیم ادیان و تقریب آنها فراهم شود. در این میان لازم است که مسلمانان حضور جدی‌تری در این عرصه داشته باشند؛ زیرا بسیار مهم است که تعالیم اسلام ناب از مسیر صحیح و از جانب خود مسلمانان و عالمان اسلامی به غیرمسلمانان منتقل شود؛ چراکه منشأ بسیاری از سوءتفاهم‌ها، تحریف تعالیم ناب اسلامی و ورود آنها به جوامع غیراسلامی از مسیرهای نادرست بوده است. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «رحمت خدا بر آن بنده‌ای باد که ما را محبوب مردم کند و منفور آنان نکند. هان! به خدا سوگند، اگر سخنان زیبای ما را روایت می‌کردند، ارجمندتر بودند و هیچ کس نمی‌توانست به آنان وصله‌ای بچسباند؛ اما یکی از آنان جمله‌ای [از ما] را می‌شنود و ده جمله دیگر [از پیش خود] به آن اضافه می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۲۹).

۳-۲. کشف نواقص و معایب قوانین جهانی و تلاش علمی برای بهبود و اصلاح آنها با هم‌افزایی ادیانی

از مهم‌ترین فواید ورود به عرصه فقه مقارن بین‌الادیان، فراهم کردن زمینه بهبود و اصلاح قوانین نادرست یا ناقص جهان امروز است. فقه مقارن بین‌الادیان می‌تواند زمینه‌ای جدی برای حقوق تطبیقی، و در نتیجه، اتخاذ تصمیم‌های درست و اصلاح قوانین در جهان باشد. در جهان امروز، حقوق تطبیقی راهی برای ایجاد یک پایه اساسی برای اصلاح قوانین است. ارتباط بین بخش‌های گوناگون کشورهای مختلف فضایی را ایجاد کرده و در آن فضا اجماع بین کشورها در جنبه‌های مختلف اهمیت یافته است. مسائل مهمی مربوط به اقتصاد، تجارت (به‌ویژه تجارت الکترونیک)، فناوری‌های ارتباطی مدرن، اکتشافات فضایی و مانند آن وجود دارد که در آن، اجماع بین‌المللی بسیار مهم است و برای چنین توافقاتی، آگاهی از قوانین و مقررات کشورهای مختلف - که بسیاری از آنها برگرفته از باورها و احکام دینی آن جوامع است - نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. قوانین به طرق مختلفی در حال تکامل و توسعه‌اند. مقایسه قوانین ملل یا حتی فرهنگ‌های مختلف، راه مؤثری را برای تدوین قوانین به‌شیوه‌ای بهتر فراهم می‌کند؛ اما از آنجاکه منشأ بسیاری از قوانین حقوقی، تعالیم دینی خاص است و چون تغییر آنها ممکن است به معنای نادیده گرفتن دین تلقی شود، قوانین به‌دشواری تغییر می‌کنند. تنظیم و تغییر قوانین حقوقی باید از بازخوانی دین و نظام فقهی و شرعی آن آغاز شود (<https://blog.ipleaders.in/importance-of-comparative-legal-studies>).

روش مقایسه‌ای و مقارنه‌ای برای درک نظام فقهی و حقوقی کشور خود و کشورهای دیگر، بستر ایجاد تعادل در سطح جهانی را فراهم می‌کند. در مواردی این امر در عمل نیز محقق شده و موضع‌گیری‌های قابل توجهی در خصوص فقه و احکام اسلامی اتخاذ شده است. مارسل بوازار، دانشمند سوئیسی، در کتابش می‌نویسد: «در قرون وسطی هر موقع رکودی در قوانین مسیحیت روی می‌داد، صاحب‌نظران از فقه و حقوق اسلامی استفاده می‌کردند و در قرن

سیزدهم میلادی در چند دانشگاه اروپا، مبانی فقه اسلامی را مورد پژوهش قرار می‌دادند» (بوازار، ۱۳۶۱، ص ۲۴۴). وی همچنین می‌نویسد: «اکنون در جهان مسیحیت گرایش به‌سوی قوانین الهی پیدا شده و به موضع مسلمانان نزدیک شده‌اند؛ زیرا به تجربه دریافته‌اند که تنها احکام ثابت الهی است که از هوا و هوس ستمگران و زورمندان و نفوذ قدرت و پول، آسیب نمی‌بیند» (بوازار، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷). از این‌رو در سال ۱۹۳۲م فقه اسلامی با جلب نظر حقوق‌دانان جهان، در کنگره هلند، به‌عنوان یکی از قوانین مقارن معرفی شد؛ در سال ۱۹۳۷م در سمینار قانون مقارن لاهه، شریعت اسلامی به‌عنوان یکی از مصادر قانون‌گذاری اروپا برگزیده شد و در سال ۱۹۴۸م همه حقوق‌دانان در سمینار بین‌المللی لاهه، به اتفاق آراء، فقه و حقوق اسلامی را به‌عنوان منبع قانون مقارن در قطعنامه خود تصویب کردند (ر.ک: بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۶)؛ همچنین در سال ۱۹۵۱م، مجمع بین‌المللی حقوق مقارن هفته‌ای را به نام «فقه اسلامی» نام نهاد و اعلام کرد: در فقه اسلامی، میراث عظیمی از مفاهیم و معلومات حقوقی وجود دارد که صلاحیت پاسخگویی به همه نیازهای زندگی جدید را داراست. در سال ۱۹۷۲م در سمینار بین‌المللی دمشق پیشنهاد شد که کشورهای اروپایی در تشریع و قانون‌گذاری خود، از قوانین اسلامی استفاده کنند (قلعه‌جی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵ و ۶). در دوران معاصر، تحقیقات فقهی و حقوقی تطبیقی اهمیت بیشتری یافته است؛ چون همگان دریافته‌اند که هرچه محقق رویکرد مقایسه‌ای بیشتری اتخاذ کند، نتیجه دقیق و مشخص‌تری به‌دست می‌آید و از این‌رو وقتی کسی تلاش می‌کند که نظام حقوقی خود را بهبود بخشد، چه در جایگاه قانون‌گذار و چه به‌عنوان یک دانشمند، نگاه به آن سوی مرزها بدیهی و اجتناب‌ناپذیر است (https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/lawandmethod/2015/12/RENM-D-14-00001).

روش مطالعه تطبیقی در دو دهه اخیر بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ چراکه مطالعه تطبیقی، به دانشجویان و متخصصان اجازه می‌دهد که ساختار درونی هر نظام حقوقی را کشف کنند و قوانین و سیاست‌های جدید را با تجزیه و تحلیل ساختارهای حقوقی موجود ملل و فرهنگ دیگر به‌شیوه‌ای بهتر توسعه دهند. بنابراین مطالعه تطبیقی در فقه ادیان به‌عنوان مبنای بسیاری از نظام‌های حقوقی ضروری است.

۳-۳. زمینه‌سازی برای ورود آگاهانه و مقتدرانه مسلمانان به سازمان‌ها و مراکز تأثیرگذار ادیانی در جهان

فایده پرداختن به فقه و حقوق تطبیقی وقتی بهتر درک می‌شود که بدانیم در حال حاضر سازمان‌ها و مراکز جهانی متعددی در حال فعالیت در این زمینه هستند و مسلمانان هم می‌توانند نظام فقهی و حقوقی اسلام را برای معرفی و پیگیری اجرایی آن در سطوح مختلف و حتی جهانی به این مراکز ارائه کنند. این در حالی است که سطح ورود مسلمانان به این سازمان‌ها و اثرگذاری‌های ایشان بر قوانین بین‌المللی به‌هیچ‌روی کافی نیست. هم‌اکنون شماری از سازمان‌های جهانی وجود دارند که در جهت نزدیک کردن ادیان و اثرگذاری در قوانین مدنی کشورها فعالیت می‌کنند و به‌طور کلی قرن بیست و یکم شاهد ماهیت توسعه‌یافته‌تری از فقه و حقوق تطبیقی بوده است. فرهنگ‌ها، حقوق بین‌الملل عمومی، سنت‌های حقوقی و دیپلماسی به‌عنوان ابعاد جدیدی برای مطالعه و مقایسه در نظر

گرفته می‌شوند (<https://blog.ipleaders.in/importance-of-comparative-legal-studies>) و اکنون نشست‌ها و همایش‌های مهمی در خصوص فقه و حقوق تطبیقی در سطح جهانی برگزار می‌شود. از باب نمونه به چند سازمان و مرکز مهم در این زمینه اشاره می‌شود:

۱-۳-۳. سازمان ادیان متحد

«سازمان ادیان متحد» (UNITED RELIGIONS)، به‌عنوان یک سازمان بین‌دولتی، هدف عالی خود را فراهم کردن یک انجمن برای نزدیک شدن ادیان و فرهنگ‌ها معرفی می‌کند. اهداف خرد این سازمان عبارت‌اند از:

- همکاری برای جلوگیری از اعمال احساسات مذهبی در شعله‌ور شدن درگیری‌های قومی، افراط‌گرایی، جهل معنوی و بیگانه‌هراسی، تقویت صلح بین‌المللی و گفت‌وگوی بین ادیان؛
- دستیابی به اهداف اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸م، از جمله مواد ۲ و ۱۸؛
- توسعه روش‌های عملی کار مشترک با مردم؛
- تقویت روابط حسنه؛
- همسایگی و مشارکت بین ادیان؛
- استقرار ارزش‌های اخلاقی سنتی و آرمان‌های وحدت و صلح در جامعه؛
- توسعه روش‌هایی برای حل مؤثر درگیری‌های موجود که از تضاد قومی و فرقه‌ای ناشی می‌شود؛
- توسعه همکاری ثمربخش با نهادهای دولتی و عمومی، مقامات دولتی، نهادهای عمومی و مذهبی و جوانان؛
- حفاظت از میراث تاریخی و خلاقانه جهان؛
- توسعه پروژه‌های بشردوستانه؛
- اتحاد رهبران معنوی و نمایندگان ادیان جهان برای همکاری متقابل در سطح جهانی؛
- استقرار اصول انصاف، مدارا، صلح و احترام در جامعه؛
- تلاش برای توسعه و پرورش فرهنگ صلح و درک متقابل بین ادیان؛ و... (<https://www.unitedreligions.org>).

بی‌تردید ورود به سازمانی با این ظرفیت، همراه با عرضه فقه اسلام که می‌تواند قوانین مهمی در حوزه‌های یادشده پیشنهاد کند، بسیار مهم خواهد بود.

۲-۳-۳. پارلمان ادیان جهان

«پارلمان ادیان جهان» (Parliament of the World's Religions) به گفته خود، با هدف ایجاد هماهنگی میان جوامع مذهبی و معنوی جهان و تقویت تعامل آنها با جهان و نهادهای هدایت‌کننده آن و به‌منظور رسیدگی به مسائل مهم عصر و دستیابی به جهانی عادلانه، صلح‌آمیز و پایدار ایجاد شده است و برای تحقق این امر، از افراد و جوامع مختلف دعوت می‌کند. پارلمان ادیان جهان یک سازمان غیردولتی بین‌المللی وابسته به دپارتمان

اطلاعات عمومی سازمان ملل متحد است و مقر آن در شیکاگوی ایالات متحده آمریکاست (<https://parliamentofreligions.org/history/about>). این مجلس - به گفته خود - قدیمی‌ترین، بزرگ‌ترین و فراگیرترین گروه‌مایی ادیان جهان است و تا کنون شرکت‌کنندگانی از بیش از دویست عقیده مختلف مذهبی، بومی و سکولار از بیش از هشتاد کشور را به گروه‌مایی‌های بین‌المللی خود جذب کرده است (<https://parliamentofreligions.org/history>). پارلمان ادیان جهان، به‌جای وحدت به دنبال ترویج هماهنگی میان ادیان است و از نظر آن، ایجاد این هماهنگی هدفی دست‌یافتنی و بسیار مطلوب است؛ زیرا مستلزم احترام به سنت‌های مختلف و ویژگی‌های آنهاست. نقش پارلمان، به‌عنوان تسهیل‌کننده رویارویی بین ادیان، گفت‌وگو و اقدام مشترک است تا جوامع دینی و معنوی را برای رسیدگی به مسائل حساس تشویق و توانمند سازد. پارلمان این کار را از طرق ذیل پیگیری می‌کند:

- تلاش برای ایجاد روابط محترمانه و قابل اعتماد با هر جامعه مذهبی و معنوی؛
- ارائه الگوهایی برای رویارویی، گفت‌وگو و همکاری در درون و بین جوامع مذهبی و معنوی؛
- تشویق جوامع دینی و معنوی به توسعه منطق خود برای گفت‌وگو و همکاری میان ادیان و پرداختن به مسائل حیاتی؛
- ارائه مدل‌ها و دسترسی به تعامل خلاقانه بین دین و معنویت و سایر نهادهای راهنما (مانند دولت، تجارت و بازرگانی، آموزش، رسانه و هنر، علم و پزشکی، سازمان‌های جامعه مدنی)؛
- رساندن مسائل حساس به جوامع دینی و معنوی همراه با دیدگاه‌های مدیرانه و اطلاعات به‌روز و موثق؛
- کمک به مجامع مذهبی و معنوی فردی در توسعه دیدگاه‌های خود از آینده ممکن (<https://parliamentofreligions.org/our-work>).

ناگفته پیداست که این مجلس نیز ظرفیتی مهم برای عرض قوانین متعالی و الهی اسلام است.

۳-۳-۳. انجمن ابتکار عمل ادیان متحد

«ابتکار عمل ادیان متحد» (United Religions Initiative) یک شبکه جهانی بین ادیان است که با درگیر کردن مردم برای پل زدن از اختلافات مذهبی و فرهنگی به‌سوی همکاری با یکدیگر برای منافع جوامع و جهان، صلح و عدالت استفاده می‌کند. شبکه گروه‌های تحت رهبری URI در بیش از صد کشور جهان کار می‌کنند و گروه‌هایی از مردم را از فرهنگ‌ها، ایمان‌ها و سنت‌های مختلف گرد می‌آورند تا در کنار هم برای یک امر مشترک کار کنند (<https://www.uri.org/about>).

۳-۳-۴. سازمان جهانی ادیان و علم

«سازمان جهانی ادیان و علم» (World Organization of Religions & Knowledge) در ۲۵ اوت ۱۹۸۷م با ریاست مادام‌العمر سیدعبدالله طارق تشکیل شد و بعدها از سال ۱۹۸۸م به‌عنوان «صندوق خیریه کار» شناخته شد.

«وُرک» یک سازمان داوطلبانه است؛ همهٔ اعضای آن داوطلباند و مطابق با نام «وُرک» به اعضا یا داوطلبان «وُرکرز» گفته می‌شود. فعالیت‌های این سازمان از بین بردن تفرقه، نفرت و تبعیض در نوع بشر است که از نظر آنان عمدتاً بر اساس مذهب، طبقه، عقیده و رنگ به وجود می‌آید. به نظر این سازمان، تنها راه اتحاد بشریت زیر چتر انسانیت، پابندی به دو اصل اتحاد بر اساس خدای واحد و نسب واحد است. در سال ۲۰۰۱م، وُرک به‌عنوان یک انجمن ثبت شد و از آن زمان تا کنون در تعداد زیادی از گفت‌وگوهای بین ادیان، هماهنگی‌های جمعی و رویدادهای مذهبی ادیان مختلف شرکت داشته یا آنها را سازمان‌دهی کرده است (<https://workglobal.in/history-of-work>).

غیر از این مراکز، هم‌اکنون مراکز و مؤسسه‌های دیگری و حتی مجلاتی تخصصی در زمینهٔ فقه مقارن و حقوق تطبیقی در حال فعالیت‌اند که از میان آنها می‌توان به آکادمی بین‌المللی حقوق تطبیقی (International Academy of Comparative Law)، مؤسسهٔ حقوق تطبیقی سوئیس (The Swiss Institute of Comparative Law) و مؤسسهٔ حقوق بین‌الملل و تطبیقی بریتانیا (The British Institute of International and Comparative Law) اشاره کرد.

۳-۴. نشان دادن زیبایی تعالیم اسلام و زمینه‌سازی برای هدایت افراد

بر اساس روایات، اگر مردم با زیبایی تعالیم اسلام آشنا شوند، زمینهٔ هدایت و پیروی آنان از این دین ایجاد می‌شود. در روایتی، هروی از امام رضا^ع نقل می‌کند که فرمودند: «خداوند رحمت کند آن بنده‌ای را که امر ما را زنده کند». هروی می‌گوید: عرض کردم: چگونه امر شما را زنده کند؟ فرمودند: «علوم ما را فراگیرد و به مردم بیاموزد؛ که اگر مردم زیبایی‌های گفتار ما را می‌دانستند، از ما پیروی می‌کردند» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۷). به نظر می‌رسد کاری که مورد نظر امام رضا^ع است، دست‌کم مشتمل بر دو امر است: ۱. انتقال سخن اسلام و پیشوایان؛ ۲. نشان دادن زیبایی و مزیت آن. در بسیاری از مواقع، این مزیت هنگامی درک می‌شود که آموزه‌های قرآن، سنت نبوی^ص و مکتب اهل‌بیت^ع با نظایرشان در شرایع و ادیان دیگر مقایسه شوند. کمال، برتری و جامعیت تعالیم اسلام، در بررسی و ارائهٔ مقارنه‌ای این تعالیم با نظایرشان در ادیان دیگر نمایان می‌شود و از این رو چنین مقایسه‌ای مهم، آموزنده و برای مسلمانان جهان مایهٔ مباهات و افتخار است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۵۸۷). عرصهٔ فقه مقارن بین ادیان مجالی برای دقت‌های این‌چنینی و به‌نمایش گذاشتن تعالیم زیبای اسلام است و عدم ورود به این عرصه بستر ساز سوءبرداشت‌های ادیان از تعالیم اسلام خواهد شد.

۴. تهدیدها

نکته‌ای که نباید از نظرها دور نگاه داشته شود، اهمیت مراقبت و هوشیاری در ورود به این شاخهٔ خطیر فقهی و فعالیت در این عرصه است. برخی از تهدیدها را می‌توان چنین برشمرد:

۱-۴ ضعف علمی

ورود موفق به عرصهٔ فقه مقارن بین‌الادیان نیازمند برخورداری از دانش و آگاهی کافی دربارهٔ تعالیم دین خود و دیگر ادیان است؛ چراکه ضعف علمی و ناکافی بودن آگاهی سبب خواهد شد که مجالی برای تاخت‌وتاز و حمله‌های

بی‌مه‌با از سوی مخالفان فراهم شود و در آن صورت، نه‌تنها غرض و هدف ورود به این عرصه حاصل نشود؛ بلکه کار به‌عکس شود و به‌علت عدم توانایی برای ارائه و دفاع صحیح، حقایق جای خود را به مطالب و نتایج نادرست دهد و نه‌تنها فعالان این عرصه را به مقصود خود نرساند، بلکه نتایج عکس برای خود فرد (به سبب ضعف علمی و گمراه شدن) یا جامعه علمی و دینی به‌بار آورد.

۴-۲. فریبکاری هدفمند افراد یا سازمان‌ها

اگرچه دو عرصه تقریب و ورود مؤثر به سازمان‌های جدید فرصت‌های قابل توجهی را برای رفع کدورت‌ها و ترویج حقایق ایجاد می‌کند؛ اما اگر حدود و ثغور چنین اقدام‌هایی مشخص نباشد یا بدان توجه کافی نشود، ممکن است نگاه خوش‌بینانه بر دقت نظرها غلبه یابد و مجالی فراهم شود که افراد یا گروه‌ها یا حتی سازمان‌های سودجو و فریبکار فعال در این زمینه، با استفاده از قدرت سیاسی و رسانه‌ای و نفوذشان به‌طور پنهان و غیرمستقیم ضربه‌های مهلکی را بر پیکره دین حق و جوامع دینی وارد سازند. این امر ممکن است از طریق ایجاد امیدواری کاذب و مشغول کردن فعالان دینی به پیگیری نتایجی باشد که رقیبان در باطن اعتقادی به آنها ندارند و هرگز آماده پذیرش آنها نیستند یا از طریق ایجاد خوشبینی مفرط و غافل کردن افراد از توطئه‌ها و عداوت‌ها باشد.

نتیجه‌گیری

«فقه مقارن بین‌الادیان» با ماهیتی فقهی و گرایشی ادیانی می‌تواند شاخه‌ای مهم از دانش فقه برای موازنه استدلالی احکام ادیان مختلف بر اساس مطالعه مقایسه‌ای در نظر گرفته شود. در این شاخه از فقه، چنان‌که در فقه مقارن بین‌المذاهب مرسوم است، یک موضوع، مسئله یا قاعده فقهی انتخاب می‌شود و پس از مراجعه به منابع معتبر ادیان، احکام ذکرشده درباره آن، همراه با ادله مورد استناد هر دین جمع‌آوری و در کنار یکدیگر قرار داده می‌شوند. بدیهی است که این گزارش و فعالیت علمی تلاشی برای مقایسه و موازنه میان احکام و ادله آنها خواهد بود. همچنین با توجه به مشترک بودن بعضی از منابع، اصول و قواعد میان برخی از ادیان یا دست‌کم وجود مشابهت‌هایی در این زمینه‌ها، از قبیل عقل، عرف، سیره عقلا، مصلحت، اقوال علما و مانند اینها، نه‌تنها فقه مقارن بین‌الادیان ممکن ارزیابی می‌شود؛ بلکه باور علمی بر اساس بررسی انجام‌شده این است که پرداختن به این شاخه از دانش فقه، در کنار مراقبت‌های لازم می‌تواند نقش چشمگیری در تقویت گفتمان جهانی، تقریب ادیان و فرهنگ‌ها، اصلاح قوانین، و به نمایش گذاشتن تعالیم جامع و کامل دین مبین اسلام در پیش روی جهانیان داشته باشد.

نگاهی به اهداف عالی و فرصت‌های قابل توجهی که از ورود به این عرصه برای مسلمانان به وجود می‌آید، در ضمن توجه به پیشینه اندک فقه مقارن بین‌الادیان، تردیدی در ضرورت ورود جدی مسلمانان به این عرصه، جبران برخی از کوتاهی‌های گذشته و عرضه سریع و گسترده قوانین متعالی و الهی اسلام به جوامع و فرهنگ‌های مختلف باقی نمی‌گذارد. در حوزه تقریب ادیان، پرداختن به این شاخه از فقه به سبب ظرفیت آگاهی‌بخشی و رفع یا کاهش

سوء تفاهم‌ها، کدورت‌ها و نزاع‌های میان ادیان، می‌تواند گامی بسیار مهم باشد. در حوزه حقوق بین‌الملل، فقه مقارن بین‌الادیان در صورت پیگیری صحیح می‌تواند به کشف نواقص و معایب قوانین جهانی و بهبود و اصلاح آنها کمکی شایان کند. در عرصه فعالیت‌های جهانی مسلمانان، این شاخه از فقه می‌تواند ورود آگاهانه و مقتدرانه مسلمانان به سازمان‌ها و مراکز تأثیرگذار جهانی را رقم بزند. در نهایت و مهم‌تر از همه، فقه مقارن بین‌الادیان می‌تواند سنگ بنایی مستحکم برای نشان دادن زیبایی تعالیم اسلام به‌شمار آید و امید بیشتری برای هدایت افراد ایجاد کند.

در جهان امروز که قوانین همواره در حال تکامل و توسعه هستند و توافقات و اجماعات بین‌المللی بسیار اهمیت دارند، ضرورت گسترش سطوح مختلف گفت‌وگو و آگاهی‌افزایی در جهت اتخاذ تصمیم‌های درست و اصلاح امور و هرچه نزدیک‌تر شدن به جامعه آرمانی، بر کسی پوشیده نیست. فقه مقارن بین‌الایان می‌تواند مسیری روشن برای تحقق این آرمان باشد؛ چراکه منشأ بسیاری از قوانین، تعالیم دینی است و نقطه آغاز بازتنظیم و تغییر قوانین حقوقی، بازخوانی تعالیم دین و نظام فقهی و شرعی آنهاست. فقه مقارن بین‌الادیان پیشنهادی علمی برای استفاده از روش مقایسه‌ای و مقارنه‌ای برای شناخت عمیق‌تر نظام فقهی و حقوقی جوامع، فراهم کردن بستری مناسب برای عرضه تعالیم جامع و کامل اسلام و تلاشی امیدزا برای ایجاد تعادل در سطح جهانی است. با وجود این، توجه به تهدیدهای مهمی که در این عرصه وجود دارد، کسب آمادگی علمی و مهارتی لازم برای ورود به این عرصه، هوشیاری و دقت نظر، از مهم‌ترین وظایف فعالان این حوزه برای پیشگیری از افتادن در دام فریب و توطئه است.

منابع

- آذرکشسب، موبد اردشیر و شهزادی، مهرانگیز (۱۳۹۶). *پاسخگویی به اتهامات*. تهران: فروهر (وابسته به سازمان جوانان زرتشتی).
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین (۱۳۹۰). *معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *عیون‌اخبار‌الرضا* (ترجمه علی‌اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید). تهران: دار‌الکتب‌الاسلامیه.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان‌العرب*. بیروت: دار‌صادر.
- اسدی، محمدرضا (۱۳۹۸). *سیره‌اهلبیت* (در تعامل با اهل‌کتاب). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بوازار، مارسل (۱۳۶۱). *اسلام در جهان امروز*. ترجمه علی مؤیدی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۶). جایگاه فقه اسلامی در صحنه بین‌المللی و درخشش فقه اهل‌بیت (ع) در قوانین مدنی کشورهای اسلامی. *فروغ وحدت: فصلنامه آموزشی پژوهشی دانشگاه مذاهب اسلامی*، ۳ (۹): ۱۹۴.
- تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۳۹۳). ترجمه احمدرضا مفتاح و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جباران، محمدرضا (۱۳۹۱). درآمدی بر علم خلاف و فقه مقارن. *حبل‌المتین*، ۱ (۱): ۶۴-۸۲.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق). *موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل‌البیت*. زیر نظر سیدمحمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت (ع).
- حافظ، محمد (۲۰۱۷م). *المقارنات والمقابلات بین أحكام المرافعات والمعاملات والحدود فی شرع اليهود ونظائرهما من الشريعة الإسلامية الغراء ومن القانون المصری والقوانين الوضعية الأخرى*. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- حسینی رودباری، سیدمصطفی (۱۳۹۲). درآمدی بر فقه مقارن. *حبل‌المتین*، ۱ (۵): ۷۷-۵۲.
- حکیم، محمدتقی بن محمدسعید (۱۴۱۸ق). *الأصول العامة فی الفقه المقارن*. قم: مجمع جهانی اهل‌بیت (ع).
- حمدی شافی، عبدالرحمن (۲۰۱۳م). *فقه الأدیان*. بیروت: منشورات زین‌الحقویه.
- حمصی، لینه (۱۳۹۳). *مسیحیت و اسلام (در قالب یک دین و شریعت‌های متفاوت)*. ترجمه شیخ محمد بالال. تهران: مؤلف.
- دو، نورمن (۲۰۱۸م). *حقوق دینی تطبیقی: یهودیت، مسیحیت، اسلام*. کمبریج: دانشگاه کمبریج.
- ربانی، محمدحسن (۱۳۹۷). *مناهج المؤلفین فی الفقه المقارن*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- ربانی، محمدحسن (۱۴۴۰ق). *مناهج المؤلفین فی الفقه المقارن*. مشهد: مؤسسه الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضویة الإسلامية.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۹). *فقه مقارن: مقایسه‌ای بین فقه امامیه و فقه اهل‌سنت*. قم: ذوی‌القربی.
- شلتوت، محمود، سایس، محمدعلی و موسوی جابری، فاضل (۱۴۰۰ق). *مقارنة المذاهب فی الفقه*. قم: دانشگاه مذاهب اسلامی.
- طاهری آکردی، محمدحسین (۱۳۸۷). *پیشینه تاریخی گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت: با تأکید بر دیدگاه شیعه و کاتولیک*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۳۰ق). *الاحتجاج*. تحقیق: ابراهیم بهادری و محمد هادی. تهران: دار‌الأسوة للطباعة و النشر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). *العدة فی اصول الفقه*. قم: محمدتقی علاقبندیان.
- قلعه‌جی، محمد رواس (۱۴۰۶ق). *موسوعة فقه ابراهیم‌النخعی، عصره و حیاته*. بیروت: دار‌النقائس.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار‌الکتب‌الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۲). *فوائد فقه مقارن*. مکتب اسلام، ۲ (۷): ۱۷۹-۱۸۵.

- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵). *دایرةالمعارف فقه مقارن*. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۳۲ق). *موسوعة الفقه الاسلامی المقارن*. تصحیح و تنظیم: جمعی از فضلا. قم: دار النشر الإمام علی بن ابی طالب.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۳۶ق). *الإجتهد والتقلید*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نبوی، بهروز (۱۳۶۷). *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم اجتماعی*. تهران: کتابخانه فروزین.
- نجفی کاشف الغطاء، علی بن محمد (بی تا). *باب مدینة العلم*. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء العامه.
- Asadi, Mohammad Reza (2019). *Biography of the Ahl al-Bayt in Interaction with the People of the Book*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Azargashasb, Mobed Ardashir and Shahzadi, Mehrangiz (2017). *Response to Accusations*. Tehran: Foruhar (Affiliated with Zoroastrian Youth Organization).
- Biazaar Shirazi, Abdul Karim (2007). Position of Islamic Jurisprudence in the International Arena and the Brilliance of Ahl al-Bayt Jurisprudence in Civil Laws of Islamic Countries. *Forugh-e Vahdat: Educational Research Quarterly of University of Islamic Denominations*, 3(9), 4-19.
- Boazier, Marcel (1982). *Islam in Today's World*. Translation by Ali Mo'idi. Tehran: Office of Islamic Culture Publications.
- Catholic Church Teachings (2014). *Translation by Ahmad Reza Meftah et al*. Qom: University of Religious Denominations.
- Don, Norman (2018). *Comparative Religious Law: Judaism, Christianity, Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Group of Researchers (2002). *Encyclopedia of Islamic Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt*. Under supervision of Sayyid Mahmoud Hashemi Shahroudi. Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia of Ahl al-Bayt School.
- Hafez, Muhammad (2017). *Comparative Studies and Comparisons between Procedural and Transactional Rulings and Boundaries in Jewish Law and Their Counterparts in Islamic Sharia and Egyptian Law and Other Positive Laws*. Cairo: Maktabat al-Thaqafat al-Diniyah.
- Hakim, Muhammad Taqi bin Muhammad Saeed (1997). *General Principles in Comparative Jurisprudence*. Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt.
- Hamdi Shafi, Abdulrahman (2013). *Jurisprudence of Religions*. Beirut: Manshourat Zain al-Huquqiyah.
- Homsy, Lina (2014). *Christianity and Islam (in the Form of One Religion and Different Shari'ahs)*. Translation by Sheikh Muhammad Balal. Tehran: Author.
- Hosseini Rodbari, Sayyid Mostafa (2013). Introduction to Comparative Jurisprudence. *Habil al-Matin*, 1(5), 52-77.
- Ibn Babawayh, Muhammad bin Ali (2006). *Uyoun Akhbar al-Rida*. Translation by Ali Akbar Ghaffari and Hamid Reza Mostafid. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Shahid Thani, Hasan bin Zaynoddin (2011). *Ma'alim al-Din wa Maladh al-Mujtahidin*. Qom: Office of Islamic Publications.
- Jabbaran, Mohammad Reza (2012). Introduction to Comparative Jurisprudence and Comparative Fiqh. *Habil al-Matin*, 1(1), 64-82.

- Kulayni, Muhammad bin Ya'qub (1986). *Al-Kafi*. Research and correction by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhoundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Makarem Shirazi, Naser (2003). Benefits of Comparative Jurisprudence. *Maktab Islam*, 2(7), 179-185.
- Makarem Shirazi, Naser (2009). *Encyclopedia of Comparative Islamic Jurisprudence*. Correction and organization by group of scholars. Qom: Dar al-Nashr al-Imam Ali bin Abi Talib.
- Makarem Shirazi, Naser and Group of Authors (2006). *Encyclopedia of Comparative Jurisprudence*. Qom: School of Imam Ali bin Abi Talib.
- Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (2005). *Ijtihad and Taqlid*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (2010). *Sahifeh Imam*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Najafi Kashif al-Ghita, Ali bin Muhammad (Undated). *Bab Madinat al-'Ilm*. Najaf al-Ashraf: Kashif al-Ghita General Foundation.
- Navvabi, Behrouz (1988). *Introduction to Research Methodology in Social Sciences*. Tehran: Farvardin Library.
- Qalahji, Muhammad Rawas (1985). *Encyclopedia of Ibrahim al-Nakha'i's Jurisprudence, His Era and Life*. Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Rabbani, Mohammad Hasan (2018). *Methods of Comparative Jurisprudence Authors*. Mashhad: Islamic Research Assembly.
- Rabbani, Mohammad Hasan (2019). *Methods of Comparative Jurisprudence Authors*. Mashhad: Publishing Institute of Razavi Islamic Shrine.
- Razavani, Ali Asghar (2010). *Comparative Jurisprudence: A Comparative Study between Imami and Sunni Jurisprudence*. Qom: Zawi al-Qurba.
- Shaltut, Mahmoud, Sayis, Muhammad Ali and Mousavi Jaber, Fazel (1979). *Comparison of Schools in Jurisprudence*. Qom: University of Islamic Denominations.
- Tabarsi, Ahmad bin Ali (2009). *Al-Ihtijaj*. Research by Ibrahim Bahadori and Mohammad Hadi Beh. Tehran: Dar al-Aswa for Printing and Publishing.
- Taheri Akardi, Mohammad Hussein (2008). *Historical Background of Islam-Christianity Dialogue: Emphasizing Shi'a and Catholic Views*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Tusi, Muhammad bin Hasan (1996). *Al-Uddah fi Usul al-Fiqh*. Qom: Muhammad Taqi Alaqbandian.

English

- Chanes, Jerome A. (2004). *Antisemitism: A Reference Handbook*. London: Bloomsbury Publishing.
- Doe, Norman (2018). *Comparative Religious Law: Judaism, Christianity, Islam*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dundes, Alan (1991). *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- Ewald, William (1995). Comparative Jurisprudence (I): What Was It likes to try a Rat?. *Law Review (University of Pennsylvania)*, 143, 1889-2149.
- Ewald, William (1995). Comparative Jurisprudence (II): The Logic of Legal Transplants. *The American Journal of Comparative Law, Oxford University Press*, 43(4), 489-510.

- Ewald, William (1998). The Jurisprudential Approach to Comparative Law: A Field Guide to “Rats”. *The American Journal of Comparative Law*, 46(4), 701–707.
- Goldish, Matt (2008). *Jewish Questions: Responsa on Sephardic Life in the Early Modern Period*. Princeton, Princeton University Press.
- Gottheil, Richard & Strack, Hermann L. & Jacobs, Joseph (1901–1906). *Blood Accusation; Jewish Encyclopedia*. New York: Funk & Wagnalls.
- Samuel, Geoffrey (1998). Comparative Law and Jurisprudence. *International & Comparative Law Quarterly*, 47(4), 817-836.
- Tourkochoriti, Ioanna (2017). *Comparative Rights Jurisprudence: An Essay on Methodologies. Law and Method*. Netherlands, Netherlands.
- Turvey, Brent E. (2008). *Criminal Profiling: An Introduction to Behavioral Evidence Analysis*. Waltham, Academic Press.
- Twining, W. (2007). *Globalisation and Comparative Law*. Oxford, Hart Publishing.
- Zeitlin, S. (1996). The Blood Accusation. *Vigiliae Christianae*, 50(2), 117–124.
- <https://parliamentofreligions.org>.
- <https://workglobal.in>.
- <https://www.bjutijdschriften.nl>.
- <https://www.unitedreligions.org>.
- <https://www.uri.org>.
- <https://www.britannica.com>.
- <https://blog.ipleaders.in/importance-of-comparative-legal-studies>.



An Analytical Study of the Decline of the Catholic Church in Latin America During the Colonial Period (1700–1808 AD)

✉ **Seyyed Mohammadreza Miryousefi**  / Assistant Professor, Department of Mysticism and Religions, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
miryousefi@iki.ac.ir
Seyyed Hasan Hosseini Amini / Graduate of Qom Seminary
hasan.hosainiamini@gmail.com
Received: 2025/02/18 - **Accepted:** 2025/05/03

Abstract

Latin America is the most populous Christian region globally. The 15th century saw the arrival of the conquerors in the Latin American region. Political, social, and religious imperatives created the need for a relationship with Latin American Christianity. Developing and deepening this relationship and creating interaction requires a detailed understanding of the culture, civilization, and religion of that area. On the other hand, contemporary Christianity has been shaped along the lines of colonial Christianity; for this reason, understanding contemporary Latin American Christianity requires examining its colonial roots. The Catholic Church underwent phases of evangelization, consolidation, and decline. The third phase (decline, 1700–1808) is critical, as it led to the Church's loss of political dominance, the rise of secular governance, and Protestant incursions. This study analyzes the external factors behind the Church's decline, including the weakening of papal authority and diminishing influence of the catholic church in Spain, and internal factors such as Church violence in dealing with opponents and church disputes in Latin America. Using a descriptive-analytical method and written sources, this library research highlights how these factors eroded Catholic hegemony in Latin America.

Keywords: Christianity, Church, Spanish Catholicism, Latin America.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین در دوران استعمار (۱۷۰۰-۱۸۰۸م)

✉ سیدمحمد رضا میریوسفی  / استادیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* miryousefi@iki.ac.ir

hasan.hosainiamini@gmail.com

سیدحسن حسینی امینی / دانش آموخته حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

چکیده

آمریکای لاتین پرجمعیت‌ترین منطقه مسیحی‌نشین دنیاست. مسیحیت در قرن پانزدهم با ورود فاتحان به منطقه آمریکای لاتین وارد شد. ضرورت‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی، اقتضای ارتباط با مسیحیت آمریکای لاتین را ایجاد کرده است. توسعه و تعمیق این رابطه و ایجاد تعامل، نیازمند شناخت دقیق از فرهنگ و تمدن و دین آن سرزمین است. ازسوی دیگر، مسیحیت معاصر در امتداد مسیحیت دوران استعمار شکل گرفته است؛ به همین دلیل برای فهم کلیسای معاصر چاره‌ای جز فهم کلیسا در دوران استعمار نداریم. کلیسای کاتولیک از آغاز ورود تا به امروز دوره‌های مختلفی (ورود و مسیحی‌سازی، تثبیت و تضعیف) را پشت سر گذاشته است. دوره سوم (دوره تضعیف) از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چون در این دوره با تضعیف کلیسا، ازیک‌سو کلیسا حاکمیت سیاسی خود بر این مناطق را از دست داد و ازسوی دیگر زمینه شکل‌گیری حکومت‌های سکولار و ورود جریان‌های پروتستان به منطقه فراهم آمد. ما در این تحقیق به بررسی ریشه‌ها و عوامل تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین می‌پردازیم. علل تضعیف کلیسای کاتولیک به‌صورت کلی به علت‌های بیرونی (تضعیف پاپ و تضعیف کلیسای کاتولیک در اسپانیا) و علت‌های درونی (خسونت کلیسا در برخورد با مخالفان و اختلافات داخلی کلیسا در آمریکای لاتین) تقسیم می‌شود. روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای است و با استفاده از اسناد نوشتاری انجام شده است. روش داده‌پردازی اطلاعات نیز توصیفی و تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت، کلیسا، کاتولیک اسپانیایی، آمریکای لاتین.

آمریکای لاتین (America Latino) بیش از یک میلیارد نفر جمعیت دارد که نود درصد جمعیت آن را مسیحیان تشکیل داده‌اند؛ از این رو این سرزمین پرجمعیت‌ترین منطقه مسیحی‌نشین دنیاست. مسیحیت پانصد سال سابقه حضور در این قاره را دارد. به کشورهای قاره آمریکا که زبان‌هایشان از زبان‌های لاتین (مانند اسپانیایی، پرتغالی و فرانسوی) منشأ گرفته‌اند، «آمریکای لاتین» می‌گویند، این منطقه شامل حدود ۲۰ کشور است. بیشترین مسیحیان آمریکای لاتین کاتولیک هستند. تحلیلی از تاریخ کلیسای کاتولیک و ارائه سیر کلی از تاریخ کلیسای کاتولیک رومی در دوره استعمار بسیار مشکل است. برخی از پژوهشگران تاریخ کلیسای کاتولیک، مانند ریچارد گرین لیف (کلیسای کاتولیک روم، ۱۹۷۱، ص ۱) به این دشواری اذعان کرده‌اند. مطالعات آمریکای لاتین، به‌ویژه مطالعات کلیسای کاتولیک، برای ما بسیار اهمیت دارد؛ چون از یک سو منطقه آمریکای لاتین به‌عنوان عمق راهبردی جمهوری اسلامی معرفی شده است و از سوی دیگر نوع مردم آمریکای لاتین به علت داشتن روحیه‌های دینی و انقلابی، علاقه‌مند به ایجاد ارتباط با جمهوری اسلامی هستند. بنابراین توسعه و تعمیق این رابطه نیازمند شناخت دقیق از فرهنگ و تمدن و دین آن سرزمین است. دوره‌های حیات مسیحیت کاتولیک در آمریکای لاتین را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره ورود مسیحیت به آمریکای لاتین و مسیحی‌سازی بومیان؛ دوره تثبیت مسیحیت کاتولیک و دوره تضعیف مسیحیت کاتولیک. مسیحیت بعد از ورودش در قرن پانزدهم میلادی توانست پس از چند دهه بر اکثر مناطق آمریکای لاتین حاکم شود. این در حالی بود که تمدن‌های بومی منطقه آمریکای لاتین تاریخی چند هزار ساله داشتند. کلیسای کاتولیک پای توانست با حمایت پادشاهان اسپانیا، با اولین فاتحان آمریکای لاتین وارد این مناطق شود و به کمک فعالیت‌های فرقه‌های رهبانی و نابود کردن تمدن سرخ‌پوستی جایگاه خود را تثبیت کند؛ اما کلیسای کاتولیک بعد از سه قرن حاکمیت بالامنزاع خود بر آمریکای لاتین وارد دوره تضعیف شد. سؤال اصلی این پژوهش این است که چه عواملی سبب تضعیف کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین در دوران استعمار شد؟ این تضعیف چه آثار و نتایجی به همراه داشت؟ بررسی تحلیلی تضعیف کلیسا به دو دلیل برای ما اهمیت دارد: از یک سو با تحلیل علل ضعف‌ها می‌توان به توصیه‌هایی در حوزه روش تبلیغ و تعامل با مسیحیان و بومیان آمریکای لاتین دست یافت؛ از سوی دیگر شناخت نقاط ضعف کاتولیک، درحقیقت روش‌های تعامل با کلیسا در آمریکای لاتین را مشخص می‌کند. امروزه اونجلیک‌ها با تقویت همین نقاط ضعف کاتولیک توانسته‌اند به شکل خارق‌العاده‌ای حضور خود را در مناطق لاتین توسعه دهند.

کتاب‌های زیادی توسط تاریخ‌نگاران برجسته آمریکای لاتین به زبان اسپانیولی و پرتغالی در حوزه تاریخ کلیسای کاتولیک و تاریخ آمریکای لاتین نوشته شده است، که برخی از آنها به زبان فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده‌اند. از جمله آنها، مجموعه مقالات استادان تاریخ آمریکای لاتین در دانشگاه‌های اسپانیاست که درباره تاریخ کلیسا در آمریکای لاتین در سال ۱۹۹۱م با عنوان *تاریخ کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین و فیلیپین* با اشراف پدرو بورخس چاپ شده است. از میان آثار معروف دیگر می‌توان به کتاب *تاریخ عمومی کلیسا در آمریکای لاتین*، نوشته کشیش الهیات رهایی‌بخش، انریکه داسل، اشاره کرد که به‌صورت مفصل به این مسئله پرداخته است.

۱. بررسی عوامل تضعیف کلیسای کاتولیک

قدرت کلیسای کاتولیک بعد از سیصد سال حیات بدون منازع در آمریکای لاتین، در قرن نوزدهم تضعیف شد و زمینه شکل گیری یک حکمرانی جدید در حوزه ادیان و سیاست را به وجود آورد. برخی از عوامل تضعیف کلیسا در قرن نوزدهم، در مدل قدرت سازی آنها در طول دوران استعمار ریشه دارند و برخی دیگر در تضعیف کلیسای کاتولیک اسپانیا. ما در این نوشتار برخی از مهم ترین عوامل را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱-۱. خشونت گرای فاتحان

۱-۱-۱. خشونت طلبی در قبال سرخ پوستان

سرخ پوستان قبل از ورود کلیسای کاتولیک دارای تمدن، عقاید و دین مخصوص خود بودند (دیروس، ۱۹۹۲، ص ۸۸). با ورود مسیحیت به آمریکای لاتین، بومیان این منطقه با نوعی اجبار در پذیرش دین جدید مواجه شدند. بسیاری از اقوام سرخ پوست به علت مقاومت و ایستادگی بر دین سنتی خود و نپذیرفتن مسیحیت کاتولیک قتل عام و برخی دیگر از آنها به بردگی گرفته شدند (لوسیانو، ۱۹۹۲، ص ۵۱). نوع رفتار خشونت آمیز فاتحان مسیحی با سرخ پوستان در هنگام ورود، سبب پایه گذاری قوی ترین عامل تضعیف مسیحیت در سال های بعد شد. بعد از حکم پاپ که مالکیت مادی و معنوی سرزمین های فتح شده را در مقابل مسیحی سازی این مناطق به پادشاه اسپانیا واگذار کرده بود، خشونت در قبال سرخ پوستان به یک حق مشروع تبدیل شد (لوسیانو، ۱۹۹۲، ص ۳۸). در این باره قطعنامه ای به نام «رکریمنتو» (requerimiento) از سوی کشیش «خوان لوپس ویورو» (juan lopez de vivero)، مشاور اعظم دربار، تنظیم شد که زمینه توجیه کشتار سرخ پوستان را فراهم کرد. در این قطعنامه آمده است:

عیسی مسیح قدرت خود را به پطرس قدیس داد و او قدرت خود را به پاپ ها منتقل نمود. پاپ نیز این قاره را به ما اسپانیایی ها بخشیده است؛ پس ما مالکان اصلی این سرزمین هستیم. ما از شما سرخ پوستان می خواهیم که در پیشگاه کلیسا سر اطاعت فرود آورید. در این صورت، در امان خواهید بود؛ ولی اگر مخالفت کنید، به قوه الهی با تمام توان با شما مبارزه می کنیم و زنان و کودکان را به اسارت و بردگی می کشانیم و کلیه آذوقه های تان را تصاحب می کنیم؛ تا زمانی که در برابر کلیسا سر تسلیم فرود آورید (خکوپو، ۲۰۰۱، ص ۲۱۷).

خشونت ها بر ضد سرخ پوستان چنان افزایش یافت که برخی از مبلغان مسیحی به محکوم کردن خشونت های فاتحان بر ضد بومیان سرخ پوست پرداختند. برای نمونه، راهب فرقه دومینکن، آنتونیو مونتسینو (Antonio de Montesinos)، خشونت بر ضد سرخ پوستان را یکی از علل مسیحی نشدن آنان بیان کرده است:

با چه حقی و با چه توجیهی این گونه ناجوانمردانه و بی رحمانه با این سرخ پوستان رفتار می کنید؟ آیا مست کرده اید؟ چطور با سنگدلی و ظالمانه از ایشان کار می کشید و بعد بدون آب و غذا ایشان را رها می کنید و حتی هنگام بیماری، ایشان را مداوا نمی کنید؟ تا جایی که بسیاری از ایشان از بیماری و کار سخت جان داده اند. آیا اینها انسان نیستند؟ (دلاس کاساس، ۱۹۸۶، ص ۱۴-۱۳).

یکی از علت های کشتار و خشونت بی حد و حصر در پنجاه سال اول دوران استعمار، نوع نگاهی بود که فاتحان به سرخ پوستان داشتند. آنها سرخ پوستان را ذاتاً بی ارزش، کثیف، ترسو و خبیث می دانستند و معتقد بودند که زمینه

ایمان‌گرایی در آنها وجود ندارد؛ در نتیجه، تبلیغ و مسیحی‌سازی را امری بی‌فایده قلمداد می‌کردند (د اویدو، ۱۸۵۵، ص ۵۱۳-۵۱۴). خشونت بر ضد زنان توسط اسپانیایی‌های اروپایی یکی از صفحه‌های تاریک حیات کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین است. دولت اسپانیا در سال ۱۵۱۱م اعلام کرد: «مهاجرت زنان اسپانیایی به سرزمین‌های تازه‌فتح‌شده ممنوع است» (سالسودو، ۲۰۰۴، ص ۹۹). همین حکم حکومتی سبب تجاوزات بی‌حدوحصر به حریم خانواده و زن در مناطق فتح‌شده گردید و به عبارت دیگر سبب توجیه تجاوز به زنان در این مناطق شد. در اثر آمیزش مهاجمان اسپانیایی با سرخ‌پوستان، نسل جدیدی به وجود آمد که «دورگه» نام گرفت و این افراد اصطلاحاً «مستیسو» (mestizo) نامیده می‌شدند. در حقیقت، کلیسا برای توسعه و گسترش قلمرو خود، به جای استفاده از رویکرد تعامل، رویکرد مسیحی‌سازی را دنبال کرد و همین امر عامل نابودی تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و سنت‌های بومی در منطقه شد. فشار برای مسیحی‌سازی بومیان در این قاره چندین قرن ادامه داشت؛ حتی تا قرن نوزدهم میلادی، تاریخ شاهد کشتار گسترده‌ای از این نوع بوده است. برای نمونه می‌توان به کشتار سرخ‌پوستان اروگوئه در ۱۱ آوریل ۱۸۳۱م اشاره کرد. سرخ‌پوستان «چاررواس» (charruas) اروگوئه پس از گذشت دو قرن از ورود مسیحیان، هنوز بر سنت‌ها و عقاید سنتی خود پایبند بودند. در این زمان، ژنرال ریورا (fructuoso rivera 1784-1854)، فرماندار مسیحی اروگوئه، به همه رؤسای قبایل و روحانیون سرخ‌پوست پیام داد: «ارتش برای نگهداری از مرزها به همه سرخ‌پوستان نیاز دارد. پس ضیافتی که به همین منظور در منطقه سالسیوئندس تشکیل می‌شود، همه به همراه خانواده شرکت کنند». وقتی صدها نفر از رهبران سرخ‌پوست در این مراسم شرکت کردند و دور هم جمع شدند، ریورا دستور قتل عام همه سرخ‌پوستان را صادر کرد (پالومکا، ۱۹۱۴، ص ۶۶-۸۳).

یکی از اقدامات خشونت‌آمیز کلیسا بر ضد سرخ‌پوستان، از بین بردن دست‌نوشته‌های تاریخی سرخ‌پوستان و کشتن نخبگان آنها بود. در یک مورد، راهب فرانسیسکن دیگو دلاندا (Diego de Landa Calderon) دستور داد که همه آثار و کتاب‌های سرخ‌پوستان قوم مایا سوزانده شود (گوتیرز، ۱۹۹۱، ص ۸۵-۸۶). در سال ۱۵۳۵م نخستین مراسم آدام‌سوزی رسمی در مکزیک برگزار شد و دو نفر از افراد سرخ‌پوست مشکوک به بدعت‌گذاری سوزانده شدند. پس از آن در سال ۱۵۳۵م، خون دسوماراگا (fray juan de zumarraga)، مسئول برگزاری دادگاه‌های تفتیش عقاید مکزیک، کاهن اعظم سرخ‌پوستان «تخوکوکو» (texcoco) را که کارلوس چیچیمکا تیکوتل (carlos chichimecatecotl) نام داشت، محاکمه کرد و به جرم بدعت‌گذاری سوزاند، که سبب شورش سرخ‌پوستان در منطقه شد (گوتیرز، ۱۹۹۱، ص ۸۵-۸۶).

۱-۲. خشونت کلیسا در برخورد با دیگر جریان‌های دینی

کلیسای کاتولیک با تکیه بر نگاه انحصارطلبانه، هیچ‌گونه فکر و عقیده مخالفی را در مناطق فتح‌شده نمی‌پذیرفت و به همین علت سخت‌گیری‌های شدیدی در خصوص ورود مذاهب دیگر انجام می‌داد. بعد از شکست مسلمانان و تسلط مسیحیت بر اسپانیا، همواره کلیسای کاتولیک آیین رسمی و دولتی در اسپانیا بوده است؛ حتی زمانی که اسپانیا تحت تأثیر انقلاب فرانسه دستخوش اصلاحات دینی قرار گرفت، کلیسای کاتولیک تنها مذهب رسمی و معتبر اسپانیا

قلمداد می‌شد. قانون اساسی ۱۸۰۸، محصول این اصلاحات، آیین کاتولیک را مذهب رسمی اسپانیا اعلام و هرگونه آیین و مذهب دیگری را در اسپانیا و مستعمراتش ممنوع می‌کرد (فلورس، ۱۹۶۷، ص ۱۴۳-۱۴۹). در آمریکای لاتین نیز که بخشی از مستعمرات اسپانیا محسوب می‌شد، از آغاز ورود استعمارگران تا دوره استقلال در قرن نوزدهم میلادی (۱۴۹۲-۱۸۰۸م)، آیین کاتولیک دین رسمی این مناطق محسوب می‌شد. در آغاز ورود فاتحان کاتولیک - چون شبه‌جزیره اسپانیا تازه از دست مسلمانان خارج شده بود - برخلاف یهودیان، هنوز سخت‌گیری‌های مذهبی بر ضد مسلمانان، به‌ویژه موریسکوها (morisco = مسلمانان بومی اصالتاً اسپانیایی) وجود نداشت. به همین علت، مورخان زیادی از حضور مسلمانان در فتح آمریکا گزارش داده‌اند. مورخ معاصر، هرنان تابوآدا (hernan taboada) در کتاب حضور عجیب در آمریکای ما (Extrañas Presencias en Nuestra America) و در مقاله «نقش مسلمانان در فتح آمریکا» (۲۰۰۴م مکزیک) (la sombra del islam en la conquista de america)، نقش مسلمانان در فتوحات آمریکای لاتین را بررسی می‌کند. در این مقاله، مؤلف به برخوردهای تند مسیحیان با مسلمانان هم اشاره می‌کند. رقابت و نگرانی از حضور دوباره مسلمانان و امپراتوری عثمانی در مناطق فتح‌شده سبب تشدید حساسیت نسبت به حضور مسلمانان در این مناطق، و در ادامه سبب مخالفت با حضور مسلمانان به همراه فاتحان شد. هرنان در بخشی از این مقاله می‌نویسد: «بسیاری از مسلمانان با وجود ممنوعیت‌های دینی و نظارت‌های کلیسایی، در فتوحات آمریکایی شرکت کردند و نخستین فصل از "اسلام زیرزمینی در آمریکا" را در تاریخ ثبت کردند». برخی ملوانان کریستف کلمب مسلمانانی بودند که ادعا می‌کردند مسیحی شده‌اند. اینان "criptomusulman" نام داشتند. این دسته از مسلمانان، به‌ظاهر مسیحی شده بودند و با شعار مسیحیان مخالفت نمی‌کردند و همراه مسیحیان بودند و نقش اساسی در فتوحات داشتند. در سال ۱۶۰۹م پس از شورش‌های متعدد، همه مسلمانان در ظاهر به مسیحیت گرویدند یا قتل‌عام شدند یا از اسپانیا اخراج گشتند (تابوآدا، ۲۰۰۴، ص ۱۱۴-۱۲۰).

یکی از ابزارهای خشونت بر ضد جریان‌های دینی غیرکاتولیک، تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید در مناطق فتح‌شده بود. پدر دِ لا پِنا (pedro de la peña)، راهب دومینیکن و اسقف شهر کیتو در اکوادور، در نامه‌ای به پاپ درباره ضرورت تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید چنین می‌گوید:

بسیاری از پروتستان‌ها مجوز گرفته‌اند که با آزادی‌های خارج از حدودی که انجیل مقدس اجازه می‌دهد، در سرزمین‌های جدید زندگی کنند. هر روز مطالب ضد آموزه‌های دینی شنیده می‌شود. عقاید و تفاسیری خلاف آموزه‌های کلیسا از بخش‌های مختلف کتاب مقدس منتشر می‌شود که به‌هیچ‌رو پذیرفتنی نمی‌باشد. هر کسی مدعی است که دکتر الهیات است (توریبو، ۱۹۵۲، ص ۶۲).

در سال ۱۵۱۱م، کشیش فرانسیسکن، فرانسیسکو خیمنس دسینسروس (francisco jimenez de Cisneros)، مسئول دادگاه‌های تفتیش عقاید اسپانیا، طی حکمی به همه اسقفان مناطق فتح‌شده مجوز برگزاری دادگاه‌های تفتیش عقاید را صادر کرد (کامن، ۲۰۰۵، ص ۵۳). این حکم، درحقیقت آغاز رسمی مبارزه با بدعت‌گذاران و ورود مهاجران غیرکاتولیک در این مناطق بود.

در طول دو قرن و نیم تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید در مناطق استعماری، هزاران نفر به جرم یهودی، پروتستان و لوتری بودن و استقلال طلبی سوزانده شدند (هنینگسون، ۱۹۷۸، ص ۸۴). دادگاه‌های تفتیش عقاید با تضعیف پادشاهی در اسپانیا در سال ۱۸۲۰م، با تصویب قانون اساسی اسپانیا و به دنبال آن در همه آمریکای لاتین برچیده شدند و در نتیجه، مهم‌ترین ابزار کنترل و مبارزه کلیسا با جریان‌های دیگر ادیانی کنار گذاشته شد (فرانسیسکو، ۱۹۹۷، ص ۴۸۳-۴۸۴).

۱-۲. اختلافات داخلی کلیسای کاتولیک

یکی از مهم‌ترین ریشه‌های ضعف کلیسای کاتولیک، رویدادها و اختلافات قرن هفدهم میلادی در کلیسای کاتولیک است. منشأ این اختلافات را می‌توان در دو علت اصلی خلاصه کرد: یکی اختلاف بین فرقه‌های رهبانی و نماینده پاپ در منطقه آمریکای لاتین؛ به این بیان که فرقه‌های رهبانی مدعی مالکیت صومعه‌ها و دانشگاه‌هایی بودند که در این مناطق ساخته بودند؛ ولی اسقف اعظم و نماینده پاپ معتقد بود که اینها همه اموال کلیسای مرکزی است و باید تحت مدیریت واحدی اداره شوند؛ دیگری اختلاف بین پاپ و پادشاه اسپانیا بود. از بین فرقه‌های رهبانی که به مناطق جدید وارد می‌شدند، فقط ژرژوئیت‌ها مأمور به اطاعت بی‌چون و چرا از پاپ بودند؛ درحالی‌که دیگر فرقه‌های رهبانی اطاعت از دستورهای پادشاه اسپانیا را وظیفه خود می‌دانستند (پوژن، ۱۹۱۲، ص ۲۵). همین اختلاف مرجعیت سبب اختلاف در تصمیم‌گیری در اداره کلیسا در آمریکای لاتین می‌شد. پادشاه اسپانیا انتصاب مسئولان کلیسایی در مناطق جدید را خود بر عهده داشت. به همین دلیل اسقف‌ها اجازه نداشتند که مستقیماً با پاپ نامه‌نگاری کنند. به تدریج کلیسایی که با هدف تبلیغ مسیحیت به آمریکای لاتین وارد شده بود، وسیله‌ای برای توجیه سیاست‌های پادشاه در منطقه شد.

نکته دیگر اینکه در طول تاریخ استعمار، برخی از گروه‌های رهبانی جزء گروه‌های منتقد سیاست‌های پادشاهی اسپانیا و کلیسای رسمی در منطقه بودند. به همین سبب پادشاه اسپانیا محدودیت‌های زیادی برای فرقه‌های رهبانی‌ای که زیر نظر واتیکان بودند، اعمال می‌کرد (هریس، ۱۸۹۷، ۱۸۹-۱۹۹). یکی از اختلافات، مسئله خشونت بر ضد سرخ‌پوستان بود. برای نمونه، اسقف اعظم توماس برلانگا (fray Tomas de berlanga) در نامه‌ای به دربار اسپانیا می‌نویسد: «برخی اسپانیایی‌ها نسبت به کشتن سرخ‌پوستان به اندازه‌ای بی‌تفاوت هستند که انگار سگی را می‌کشند. سگ اینجا بیشتر از سرخ‌پوستان مورد احترام است. اینجا کشتن زنان و مردان سرخ‌پوست افتخار به‌شمار می‌آید» (فیگراس، ۲۰۰۷، ص ۳۸۰). با افزایش اختلافات بین سیاست‌های منطقه‌ای گروه‌های رهبانی که زیر نظر واتیکان بودند، حاکمان اسپانیایی سعی کردند محدودیت‌های شدیدی برای ورود مبلغان به مناطق ایجاد کنند. مثلاً برای فرانسیسکن‌ها در مکزیک محدودیت‌های زیادی ایجاد شد؛ به گونه‌ای که در برخی موارد به دستگیری مبلغان و مصادره اموال و اخراج آنها از آمریکای جنوبی منجر شد (بورگس، ۱۹۷۵، ص ۸۱۵-۸۱۸).

۱-۳. تضعیف واتیکان و پاپ در اسپانیا

پاپ و واتیکان مهم‌ترین نهاد رسمی حامی جریان‌های رهبانی در آمریکای لاتین بودند. طبیعی است که تضعیف پاپ و کلیسای کاتولیک در اسپانیا به تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین منجر شود. روی کار آمدن بوربون‌ها و

برچیده شدن فرقه ژرژیت از یک سو و سقوط پادشاهان کاتولیک و روی کار آمدن حکومت‌های لیبرال از سوی دیگر، از مهم‌ترین عوامل تضعیف کلیسای کاتولیک در اسپانیا بود. در ادامه، این عوامل را بررسی می‌کنیم.

۱-۳-۱. حکومت بوربون‌ها و برچیده شدن فرقه ژرژیت

بوربون‌ها از نوادگان پادشاهان کاتولیک و از خاندان فرانسوی‌الاصل، پس از مرگ کارلوس دوم، توسط خاندان سلطنتی هابسبورگ (Habsburgo) به قدرت رسیدند. پادشاهی اسپانیا از سال ۱۷۰۰م تا حمله ناپلئون و فروپاشی پادشاهی کاتولیک، در دست این خاندان اداره می‌شد. بوربون‌ها بعد از به قدرت رسیدن، مجموعه‌ای از اصلاحات دینی را در فرانسه و اسپانیا انجام دادند. از جمله آن اصلاحات، اخراج ژرژیت‌ها بود. در سال ۱۷۶۷م، ژرژیت‌ها از اسپانیا و همه کشورهای آمریکای لاتین بیرون شدند. اخراج آنها به صورت انبوه (۲۲۰۰ مبلغ) از آمریکای لاتین، ضربه سختی به کلیسای کاتولیک وارد کرد (دوسل، ۱۹۹۲، ص ۱۱۳-۱۱۸). ژرژیت‌ها به علت داشتن روحیه متحصربه‌فرد در امر تبلیغ، قوی‌ترین روحانیون در امر تبشیر بودند. ژرژیت‌ها، از یک سو به علت دارا بودن جایگاه علمی و اعتبار اجتماعی در نزد پاپ و از سوی دیگر به علت دفاع از پاپ، مورد بغض و دشمنی دیگر گروه‌های مسیحی مانند پروتستان‌ها بودند و تضعیف پاپ پشتوانه حمایتی از ژرژیت‌ها را از بین برد و همین مسئله باعث اخراج گروهی آنها از کشورهای آمریکای لاتین شد. با اخراج ژرژیت‌ها، سرخ‌پوستان سر به شورش گذاشتند و از شهرک‌ها فرار کردند و در جنگ‌ها پراکنده شدند (پندل، ۱۳۵۷، ص ۵۳).

در طول دوره حکومت بوربون‌ها، کلیسا در آمریکای لاتین تضعیف شد. در سال ۱۸۰۴م، منابع دولتی که در اختیار کلیسا بود، به خزانه دولت بازگردانده شد. سیاست بوربون‌ها استفاده حداکثری از منابع مستعمرات خود بود. بسیاری از اموال کلیساهای محلی که تنها منبع درآمد آنها بود، مصادره شد و همین امر سبب اختلافات گسترده بین کشیشان محلی - که نوعاً دورگه یا سرخ‌پوست بودند - و کلیسای مرکزی شد؛ که بعدها در نهضت استقلال، خود را به صورت انشاق و دودستگی شدید نشان داد (بورگس، ۱۹۹۱، ص ۱۵-۱۸۸).

۱-۳-۲. سقوط پادشاهان کاتولیک در اسپانیا و شکل‌گیری حکومت لیبرال‌ها

حکومت‌های لیبرال چه زمانی در اسپانیا شکل گرفتند و چگونه باعث تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین شدند؟ با آغاز انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹م و به حکومت رسیدن ناپلئون بناپارت (napoleon Bonaparte 1769-1821) در سال ۱۷۹۹م و لشکرکشی وی در سال ۱۸۰۶م به اسپانیا، حکومت پادشاه کاتولیک شکست خورد و همین امر به تضعیف شدید کلیسا در اسپانیا، که متحد پادشاه بود، منجر شد. نیروهای فرانسوی بسیاری از صومعه‌ها و کلیساهای کاتولیک را که در طول جنگ حامی پادشاه اسپانیا بودند، ویران کردند. بعد از کنار گذاشتن پادشاه اسپانیا، ناپلئون برادرش خوسه بناپارت (joseph Bonaparte 1768-1844) را به پادشاهی اسپانیا منصوب کرد که همین امر باعث ایجاد شورش‌های استقلال‌طلبانه در اسپانیا شد. با تضعیف حکومت مرکزی در اسپانیا، فرمانداران بر حاکمان محلی اسپانیایی شوریدند و کشورهای آمریکای لاتین به تدریج تا سال ۱۸۵۵م از اسپانیا جدا شدند (مارلیانی، ۱۸۵۰، ص ۱۶۵-۱۸۷).

با به قدرت رسیدن نهضت‌های عقل‌گرایی و پروتستان در اروپا در قرن نوزدهم میلادی، کلیسای کاتولیک و فرقه‌های رهبانی به شدت مورد نقد واقع شدند. در طول جنگ‌های داخلی، کلیسای کاتولیک با حمایت از پادشاهان، مخالف به

قدرت رسیدن نهضت‌های لیبرالی بودند؛ اما در پی تضعیف پادشاهی در ژانویه ۱۸۲۰م، کلیسا با روی کار آمدن یک دولت مشروطه میانه‌رو و مبتنی بر قانون اساسی مصوب ۱۸۱۲م موافقت کرد؛ اما اندکی بعد با تصویب قانون اساسی سکولار و به قدرت رسیدن دولت‌های لیبرال، زمینه تغییرات اساسی در ساختار کلیسا به وجود آمد. بسیاری از راهبان کلیسای کاتولیک قانون جدید را نپذیرفتند و همین امر به هرج و مرج در اسپانیا انجامید. پاپ پیوس هفتم (-1800 pio VII 1823) برای جلوگیری از هرج و مرج، اصلاحات کلیسایی را در سال ۱۸۲۳م پذیرفت که طبق آن، کلیساها ملی شدند و تحت نظر دولت مدیریت می‌شدند (کاژا آن، ۱۹۸۹، ص ۱۲۴). بنابراین سقوط پادشاهان کاتولیک به تضعیف موقعیت سیاسی کلیسای کاتولیک منجر شد که به صورت منطقی تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین را به دنبال داشت.

۲. نتایج تضعیف کلیسای کاتولیک

۲-۱. شکل‌گیری جنبش‌های جدایی‌طلب در آمریکای لاتین

به دنبال اتفاقاتی که در اسپانیا شکل گرفت، مانند کنار رفتن پادشاهان کاتولیک و تضعیف کلیسای کاتولیک و پاپ در اسپانیا و شکل‌گیری حکومت لیبرال و سکولار در این کشور، طبیعی بود که کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین به شدت آسیب ببیند و زمینه شکل‌گیری جنبش‌های جدایی‌طلب و تشکیل حکومت‌های ملی و سکولار فراهم شود. به دنبال تسخیر اسپانیا به وسیله ناپلئون بناپارت (۱۸۰۸م) و سقوط پادشاهان اسپانیا و تضعیف شدید کلیسای کاتولیک، بسیاری از فرمانداران اسپانیایی جنگ برای استقلال را آغاز کردند. کلیسای کاتولیک اسپانیا با حرکت‌های جدایی‌خواهان به شدت مخالف بودند. تاریخ‌نگاران علت اصلی این مخالفت را در خطر بودن منافع اقتصادی و تشکیلات سیاسی کلیسا در منطقه آمریکای لاتین ذکر کرده‌اند. در طول سه قرن استعمار، کلیسا مالک نیمی از زمین‌های حاصل‌خیز در کشورهایی چون مکزیک و اکوادور شده بود (ریورا، ۱۹۸۳، ص ۲۳۷). البته برخی از کشیشان بومی و دورگه حامی جنبش‌های جدایی‌خواهان بودند و به این جنبش‌ها پیوستند و حتی از اموال کلیساهای محلی برای تقویت مبارزه استفاده می‌کردند. کلیسا درحقیقت، این جنبش‌ها را انحراف و بدعت می‌دانست. برای نمونه، اسقف مکزیک، مانوئل آباد ای کیپو (Manuel Abad Queipo)، می‌گفت: «همکاری در آشوب‌ها بزرگ‌ترین گناهی است که یک انسان می‌تواند انجام دهد» یا گفته بود: «کشیش میگل هیدالگو (Miguel Hidaglo) که طرفدار انقلاب مکزیک است، یک شخص کافر و بی‌دین و محمد کوچک است» (پرس، ۱۹۷۲، ص ۸۹). همچنین اسقف مکزیک، فرانسیسکو خاویر (Francisco javier)، در بیانیه‌ای گفته بود: «هر کس به دنبال انقلابیون راه بیفتد، مستقیماً به جهنم خواهد رفت». اسقفانی که طرفدار مبارزین بودند، هم از طرف کلیسای واتیکان و هم از طرف پادشاه اسپانیا مورد مؤاخذه قرار گرفتند و از کار برکنار شدند. بنابراین نظام کلیسای کاتولیک جزء مهم‌ترین دشمنان جنبش جدایی‌خواه شمرده می‌شد (بورگس، ۱۹۹۱، ص ۸۲۴).

کشیشان بومی و دورگه لاتینی نوعاً از جنبش‌های آزادی‌خواهانه مردم حمایت می‌کردند. برخی از تاریخ‌نگاران علت را از یک سو فاصله طبقاتی در برخورداری از امکانات و منابع اقتصادی کلیسا بین کشیشان و از سوی دیگر شکاف میان

رهبران کلیسای اسپانیا و کشیشان محلی می‌دانستند. برخورد کلیسای اسپانیا با این کشیشان بسیار خشن بود؛ از یک سو آنها را شورشی و بدعت‌گذار می‌خواندند و از سوی دیگر دستور کشتن و اعدام آنها را صادر می‌کردند (بورگس، ۱۹۹۱، ص ۸۲۵). بدیهی است که نتیجه این روش واتیکان در برخورد با کشیشانی که عمر خود را در سخت‌ترین شرایط در کنار مردم بومی گذاشته بودند، چیزی جز منفور و بی‌اعتبار شدن واتیکان نیست. از باب نمونه، در ۲۵ ژوئن ۱۸۱۲م، اسقف وقت مکزیک در حکمی ۱۲۵ کشیش را به اعدام محکوم کرد (لنچ، ۲۰۰۹، ص ۲۵۸-۲۵۹). واتیکان در طول فعالیت جریان جدایی‌خواهی همواره در کنار پادشاه اسپانیا بود. پاپ پیوس هفتم جنبش را - مانند دیگر انقلاب‌های اروپایی - جنبشی لیبرال و ضدکلیسایی معرفی می‌کرد. در بیانهای که در ۳۰ ژانویه ۱۸۱۶م صادر شد، پاپ بیان می‌کند:

با درود به اسقفان و کشیشان و فرزندان روحانی عزیزم در آمریکای لاتین تحت حکومت پادشاه کاتولیک اسپانیا. می‌دانم برای شما اطاعت از مستولان کلیسایی بسیار مهم است. رخدادهای چند سال اخیر برای ما بسیار تلخ بوده است. بارها در طول تاریخ، خداوند به واسطه ملائکه‌اش ما را از سلطه شیطان‌ها نجات داده است. پادشاهان کاتولیک اسپانیا بهترین الگوی جاوید ایمان، دین‌داری و دفاع از حریم کلیسا و وفاداری به پاپ را در میان دیگر پادشاهان از خود نشان دادند. فرزندان من، از شما می‌خواهم با همه وجود، شما هم نسبت به ایشان وفادار و مطیع باشید تا لطف خداوند ما عیسی شامل حال شما شود (بورگس، ۱۹۹۱، ص ۸۲۶).

این نامه، خود سندی روشن برای فهم چرایی تضعیف کلیسا در بین بومیان لاتین است. با پیروزی جدایی‌خواهان در کشورهای مختلف لاتین، سرانجام واتیکان در سال ۱۸۳۵م دولت‌های مستقل از اسپانیا را به رسمیت شناخت؛ اما تأیید پاپ مانعی برای جدا شدن کلیساهای آمریکای لاتین از کلیسای مرکزی نشد و دولت‌های لیبرال زمام کلیساهای منطقه را به دست گرفتند (اکامپو، ۱۹۶۹، ص ۲۳۰-۲۴۶).

۲-۲. تشکیل دولت‌های ملی و سکولار در آمریکای لاتین

برخی از رهبران جریان‌های استقلال‌طلبانه به کاتولیک وفادار بودند و فقط با رهبری واتیکان بر کلیسای لاتین مخالفت داشتند؛ ولی برخی از آنها، مانند بولیوار، منتقد کلیسا و تفکر مسیحیت بودند و اعتقاد داشتند که دین مسیحیت قدرت مدیریت جوامع را ندارد و کلیسا را ابزار دست حاکمان و قدرتمندان برای استعمار مناطق لاتین معرفی می‌کند. بولیوار می‌گوید:

ویژگی زودباوری نسبت به کلیسا و نادانی این ملت سبب شده مردم مسیحی به یک گروه بت‌پرست پیرو کلیسا و شاه تبدیل شوند. من هیچ‌گاه اسلحه برنداشتم، مگر برای آزاد کردن مردم. همیشه به دین خودم اعتماد داشتم؛ ولی این ظلم است که کلیسا از زودباوری مردم سوءاستفاده کند.

حکومت‌های لیبرال و لائیک در بیشتر این مناطق شکل گرفت و این سبب تضعیف کلیسای کاتولیک در منطقه آمریکای لاتین شد. بسیاری از اموری که مربوط به کلیسا بود، مانند طلاق، ازدواج، دفن اموات و ثبت موالید... به دولت واگذار شد؛ بسیاری از اموال و دارایی‌های کلیساها به نفع دولت مصادره و به همه مردم فروخته شد. (لرما گارای، ۲۰۱۰، ص ۱۵۳) در سال ۱۸۲۰م کلیساهای تفتیش عقاید ملغی و زمینه ترویج کتب ممنوعه فراهم گردید. بدین ترتیب با ترویج اندیشه‌های ضدکلیسایی، به‌ویژه آموزه‌های پروتستان، موقعیت کلیسای کاتولیک در بین جوانان و مردم تضعیف شد (لینچ، ۲۰۰۹، ص ۲۶۲)

۲-۳. ورود و توسعه کلیسای پروتستان در آمریکای لاتین

با شکل‌گیری جنبش‌های استقلال‌طلبانه در دهه‌های اول قرن نوزدهم و شکل‌گیری حکومت‌های لائیک و سکولار، زمینه شکل‌گیری کلیسای پروتستان به صورت رسمی فراهم شد. پروتستان‌ها توانستند برخی از کرسی‌های دانشگاهی را تصاحب و اندیشه خود را در میان نخبگان آمریکای لاتین تثبیت کنند. نخستین مدارس انجیلی و کلیسای پروتستانی توسط جیمز تامسون و با حمایت رهبران جدایی طلب منطقه؛ مانند بولیوار، در بین سال‌های ۱۸۱۸م تا ۱۸۲۲م در آرژانتین و ونزوئلا شکل گرفت (بولیوار، ۱۹۶۹، ص ۳۱۳). شکل‌گیری حکومت‌های سکولار و شکل‌گیری روابط کشورهای مستقل آمریکای لاتین با کشورهای غیر کاتولیکی اروپا از یک سو و ورود مبلغان غیر کاتولیکی و توسعه مدارس و دانشگاه‌ها به منظور بومی‌سازی اندیشه پروتستانی از سوی دیگر، پروتستان را در آمریکای لاتین تثبیت کرد (واگنر، ۱۹۸۶، ص ۲۶-۲۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به عوامل تضعیف کلیسای کاتولیک و پیامدهای آن در آمریکای لاتین، می‌توان نتایج ذیل را استنباط کرد:
۱. برخی از عوامل تضعیف کلیسا در قرن نوزدهم، در مدل قدرت‌سازی آنها در طول دوران استعمار و برخی دیگر در تضعیف کلیسای کاتولیک در اسپانیا ریشه دارد.

۲. ورود کلیسا در آمریکای لاتین و شکل‌گیری قدرت آن، همراه با ظلم و خشونت بر ضد سرخ‌پوستان بود. نوع رفتار خشونت‌آمیز فاتحان مسیحی با سرخ‌پوستان در هنگام ورود قوی‌ترین عامل تضعیف مسیحیت در سال‌های بعد بود. از سوی دیگر، کلیسای کاتولیک با تکیه بر نگاه انحصارطلبانه هیچ گونه فکر و عقیده مخالفی را در مناطق فتح‌شده نمی‌پذیرفت و به همین علت سخت‌گیری‌های شدیدی در زمینه ورود مذاهب و ادیان دیگر، مانند اسلام و پروتستان، انجام می‌داد.

۳. یکی دیگر از مهم‌ترین ریشه‌های ضعف کلیسای کاتولیک، رویدادها و اختلافات قرن هفدهم میلادی در آن بود. منشأ این اختلافات، از یک سو اختلاف بین فرقه‌های رهبانی و نماینده پاپ در منطقه آمریکای لاتین، و از سوی دیگر اختلاف بین پاپ و پادشاه اسپانیا بود.

۴. روی کار آمدن بوربون‌ها و برچیده شدن فرقه ژزوئیت از یک سو و سقوط پادشاهان کاتولیک و روی کار آمدن حکومت‌های لیبرال از سوی دیگر، عامل دیگری برای تضعیف کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین شد که زمینه‌های شکل‌گیری جنبش‌های جدایی طلب و تشکیل حکومت‌های ملی و سکولار، همچنین ورود و توسعه کلیسای پروتستان در آمریکای لاتین را فراهم کرد.

پندل، جورج (۱۳۵۷). *تاریخ آمریکای لاتین*. ترجمه منوچهر پوریان خیر. تهران: اردیبهشت.

Pendle, George (1978). *History of Latin America*. Translation by Manouchehr Pourian Kheir. Tehran: Ardibehesht.

English

Borges, pedro (1975). *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y filipinas*. Biblioteca e autores cristianismo. España, Madrid.

Bolivar, Simon (1969). *Cartas Del Libertador*. Venezuela. CaracasÑ Editor Banco de Venezuela.

Bethencourt, Francisco (1997). *la inquisición en la época moderna: España, Portugal e Italia. siglos XV'XIX*. España- Madrid:AKAL.

Calla han, William james (1989). *iglesia. Poder y sociedad en España (1750-1874)*. española Madrid: harward universit y press & editorial NEREA.

De las casas, Bartolomé (2006). *brevisima relación de la barcelna*: Publisher stockcero.

Dussel, enrique (1992). *historia de la iglesia en américa latina*, introducción general. España. Madrid.

Deiros, Pablo Alberto (1992). *historia del cristianismo en América Latina*. Argentina. Buenos Aires. fraternidad teología latinoamericana.

De Oviedo, Gonzalo Fernández (1855). *historia general y natural de las indias, islas tierra firme del mar océano*. Tercera parte, editor José amador de los ríos. española. Madrid.

Figueras valles, Estrella. (2007). *Las contradicciones de la conquista española en america: el requerimiento y oa evangelización en castilla del oro*. España, huelva: la universidad de huelva.

Florez estrada, Alvaro (1967). *en defensa de la cortes*. España,Madrid: editorial ciencia nueva.

Gutierrez Solana, Nelly (1991). *los mayas. historia. Arte y cultura*.mexico: panorama editorial.

Kamen, Henry (2005). *la inquisición española: una revisión histórica*. traducción: maria morras. editorial critica. España Barcelona.

Lynch, John. (2009). *san martin: soldado argentino. héroe americano*. España. Barcelona. editorial critica .

Luciano pereña, Vicente(1992). *la idea de justicia en la conquista de América* . España. Madrid.

Lerna Garay, Antonio (2010) *.El General Traicionado Vida y Obra de Placido Vega Daza,comisión estatal para los festejos del bicentenario de la independencia y centenario de la revolución* . mexico: culiacan.

Marliani, Manuel (1850). *Combate de Trafalgar*, Espana, Madrid: IMPRESO DE orden superior.

Ocampo, Javier (1969). *las ideas de un dia: el pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*,mexico: colegio de mexico.

Palomeque, Alberto (1914) *.el general riveray la campaña de misiones*. Editor: arturo e lopez. argentina, buenos aires: primera edición.

Perez memen, Fernando (1972). *el episcopado y la independencia de mexico (1810-1836)*,centro de estudios históricos. mexico. El colegio de mexico

Rivera, Guadalupe & Iturbe, Marin (1983). *la propiedad territorial en mexico1301_1810*.mexico, siglo XXI .editires. S.A de C.V .

Salcedo, Bastardo (2004). *historia fundamental de Venezuela*. Venezuela. caracas: ediciones de la biblioteca .

- Taboada, Hernan (2004). *la sombra del islam en la conquista de america*. mexico: editor fondo de cultura economica .
- Toribio nedina, jose (1952). *historia de tribunal del santo oficio de la inquisición en chile*. chile, santoago: fondo histórico y bibliográfico j. t. medina.
- Greenleaf, Richard Edward (1971). *The Roman Catholic Church In Colonial Latin America*. U. S. A., New York: catholic church publisher.
- Harrisse, Henri (1897). *the diplomatic history of America*. England, London.b.f.stevens.
- Henningsen, Gustav (1978). *the database of the spaanish inquisition 1550'1700*. dansk folkemindesamling .
- Jacopo fo, laura malucelli (2001). *Sergio tomat. II libro nero del cristianismo. duemila anni di crimini nel nome di dio*. España. Barcelona: robinbook.
- Pollen, John Hungerford (1912). *The Society Of Jesus. The catholic Encyclopedia*. VOL.14, New York: Robert Appleton company.
- Wagner, Peter (1986). *spiritual power and church growth*.Altamante springs. U.S.A, florida: strang communications.



Buddhism's Utilization of Suffering's Capacity in Explaining Existence and Its Implications

Mojtaba Nouri Kouhbanani  / Ph.D. in Religions and Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

Received: 2025/02/28 - **Accepted:** 2025/05/04

Abstract

Around the world, various divine and non-divine religions have addressed different aspects of suffering from differing perspectives. This descriptive-analytical study explores how Buddhism employs the capacity of suffering to explain existence and its implications. Buddhism posits that suffering is an inherent part of life, and one must understand, accept and get along with it to achieve peace. Findings reveal that Buddhism uses suffering as a tool to describe existence, emphasizing its inevitability and relativity. Buddhism addresses the reality and nature of suffering and introduces deep understanding as the solution to overcoming suffering. It has a positive view of suffering and considers it independent of human existence. However, inconsistencies and contradictions in Buddhist teachings on suffering are evident.

Keywords: Buddhism, suffering's capacity, suffering, existence, implications of suffering.

نوع مقاله: پژوهشی

چگونگی بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج در تبیین هستی و استلزامات آن

mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

مجتبی نوری کوهبنانی  / دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

چکیده

ادیان مختلفی در سراسر جهان - اعم از الهی و غیرالهی - به مقوله رنج پرداخته‌اند. مواجهه با این مسئله دارای جوانب مختلفی است که از منظرهای گوناگون به آن اشاره شده است. این پژوهش به‌شیوه توصیفی تحلیلی به بررسی چگونگی بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج در تبیین هستی و استلزامات آن می‌پردازد. در این مقاله رویکردهای مختلف آیین بودا در بهره‌برداری از ظرفیت رنج برای تبیین و توصیف جهان مطرح می‌شود؛ همچنین در ادامه با اشاره به استلزامات آن بیان می‌شود که رنج جزئی از زندگی است و برای رسیدن به آرامش و خلاصی از آن باید آن را پذیرفت، درک کرد و با آن کنار آمد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج، به‌مثابه یک ابزار مؤثر در تبیین هستی است؛ دیگر اینکه این آیین اعتقاد دارد که رنج جزء حتمی زندگی بوده و امری نسبی است. در این راستا، آیین بودا به واقعیت و ماهیت رنج می‌پردازد و راهکار غلبه بر رنج را شناخت عمیق از آن معرفی می‌کند؛ همچنین نگاه مثبت به رنج دارد و آن را مستقل از وجود انسان می‌داند. البته عدم پیوستگی و رابطه منطقی بین گزاره‌های منقول از بودا و بوداییان و همچنین تناقض، به وضوح قابل مشاهده است.

کلیدواژه‌ها: آیین بودا، ظرفیت رنج، رنج، هستی، استلزامات رنج.

مقدمه

برای شناخت هرچه بهتر و بیشتر هر دینی، پرداختن به نظام فکری آن سبب روشن شدن افکار و رفتار آن خواهد شد. در این میان، ادیان شرق به دلیل تفکرات غیرالهی دارای ساختار خاص خود هستند که خروجی آن موجب شکل‌گیری آداب و رسوم ویژه شده است. هر نظام فکری بر پایه مجموعه‌ای از اصول بنا شده است؛ چه شخص بنیان‌گذار به آن اصول اشاره کرده باشد و چه نکرده باشد. یکی از راه‌های شناخت نظام فکری، بررسی اقوال و دیدگاه‌های آن دین در ابعاد مختلف است تا با جمع‌بندی آن ابعاد به آن دست یافت. از آنجایی که بررسی ابعاد مختلف نیازمند حجم زیادی از اطلاعات است، در این مختصر تنها به بررسی چگونگی بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج در تبیین هستی و استلزامات آن پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است که از منظر آیین بودا، اگرچه کلمه *Dukkha (p) / Duhkka (s)* به معنای تحت‌اللفظی «رنج» ترجمه شده است (گواهی، ۱۳۷۴، ص ۴۱-۴۲) و به رنج‌های خاص زندگی که ناشی از شرایط بیرونی است، مانند جنگ‌ها، قحطی‌ها و بیماری‌ها اشاره دارد؛ اما این واژه معانی ظریف‌تری را نیز می‌رساند. بودا رنج را با یک علت درونی، یعنی سازوکار روانی تشنگی و بیزاری، نشان می‌دهد. رنج در مفهوم بودایی نیز ناشی از تجربه روان‌شناختی قانون «ناپایداری» است؛ یعنی احساس رضایت و لذت به سرعت ناپدید می‌شود (Chen, 2006, p76-77) از منظر آیین بودا، رنج‌ها احساسات طبیعی‌ای هستند که در زندگی انسان رخ می‌دهند (Kumar, 2002, p41) و در صورتی که با آنها به درستی برخورد نشود، می‌توانند به مشکلاتی نظیر افزایش تنش، اضطراب و افزایش درد و رنج منجر شوند.

از آنجایی که در باب این موضوع سندی یافت نشد، می‌توان به چند اثر که نزدیک به این بحث هستند، اشاره کرد. در ذیل، چند مورد به تناسب بیان می‌شود:

۱. معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی: در این کتاب به بخشی از ابعاد هستی و اینکه نگاه بودا به جهان چگونه است، اشاره شده؛ لکن با رویکرد حاضر متفاوت است.
۲. بودیسم به مثابه یک فلسفه، نوشته مارک سیدریس: در این کتاب به آموزه‌های اصلی بودا اشاره شده است و مباحث مختلفی از جمله دلایل عدم وجود «خود» و استدلال بر عدم وجود اشیای فیزیکی مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اما این کتاب مانند پژوهش پیش رو به مباحث نپرداخته و بهره‌برداری آیین بودا از مسئله رنج را در این مسائل بیان نکرده است.
۳. دیان و مکتب‌های فلسفی هند، تألیف داریوش شایگان: این کتاب در دو جلد به رشته تحریر درآمده و دربردارنده اطلاعات مختلف از مکتب‌های هندی است که یکی از آنها آیین بوداست. این کتاب در این زمینه نکاتی را مورد توجه قرار داده است؛ از جمله فرضیه رنج جهانی و چهار حقیقت شریف؛ و در ادامه به مباحثی در زمینه هستی‌شناسی اشاره دارد که می‌توان از آنها استفاده کرد؛ لکن مطالب به صورت یک‌جا بیان نشده‌اند؛ همچنین در تمام موارد یادشده نیز در منابع مشابه، به استلزامات اشاره نشده است.

حال نوبت به بررسی چگونگی بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج در تبیین هستی‌شناسی می‌رسد که در ذیل به این مبحث پرداخته شده است.

۱. بهره‌برداری آیین بودا از ظرفیت رنج در تبیین هستی

هستی‌شناسی متکفل تبیین نظام عالم، اعم از عالم و آدم است؛ ازاین‌رو بودا برای تبیین عالم هستی و انسان، از مفهوم کلیدی و پایه‌ای «رنج» استفاده می‌کند و می‌گوید: جهان با همهٔ مصادیقش (زیبایی‌ها و تنوع‌ها و...) چیزی جز رنج نیست و هرچه در عالم هست، سراسر رنج است و همین‌طور وجود انسان را هم سراسر رنج فراگرفته است. گرچه بودا انسان را مرکب از پنج جزء می‌داند - که بیان خواهد شد - ولی بالاخره کل آن چیزی که انسان با آن سروکار دارد؛ همچون تولد، زندگی، مرگ و...، از مصادیق رنج است؛ یعنی انسان به‌لحاظ جوهری، به لحاظ صفات و به لحاظ شرایطی که در آن قرار گرفته، از همهٔ جهات در رنج است.

قبل از ورود به بحث، از باب مقدمه لازم است به این نکته اشاره شود که آیین بودا یک حرکت اصلاحی بوده است، نه یک حرکت انقلابی که خواسته باشد بنیان آیین هندو را نابود کند. با توجه به تورمی که در بخش‌های آیین هندو به وجود آمده بود، به‌ویژه در بخش مناسک، مانند بحث قربانی و...، و چون این بخش مناسکی به باطن اعمال بی‌توجهی می‌کرد، یک حرکت اصلاحی به نام «اوپانیشادها» به‌وجود آمد. اوپانیشادها، برخلاف «برهمناناها» که نوعی شرح مناسکی برای «وده‌ها» است، شرح عرفانی وده‌ها بود. یک حرکت اصلاحی دیگر، جدا شدن یک عده از آیین هندو و توجه آنها به باطن اعمال و گریز از دنیاگرایی بود که در نتیجهٔ آن، «جین‌ها» شکل گرفتند. یک حرکت اصلاحی دیگر بعد از آیین جین، آیین بودا بود. آیین بودا می‌گفت: نه آن دنیاگروی هندویی و نه این افراط و دنیاگریزی جینی؛ بلکه باید راه میانه را برگزید. پس به نوعی آیین بودا یک حرکت اصلاحی برای آیین هندو بود. در تأیید این مدعا می‌توان به آموزه‌های مشترک آیین بودا و آیین هندو - از جمله «کرمه»، «سمساره»، «تناسخ» و... - اشاره کرد؛ لذا حرکت بودا یک حرکت اصلاحی بود، نه انقلابی. بودا برای رهایی از رنج، از خود رنج استفاده کرده است (Palihawadana and Carter, 2000, p57).

در جهان‌بینی بودایی، نقش رنج در معناسازی در کانون توجه قرار می‌گیرد. رنج به‌عنوان نتیجهٔ تمایلات رنج‌آوری مانند لذت‌جویی، که می‌تواند ویژگی‌های مادی و محرک‌محور ظریف‌تری مانند دستیابی به موقعیت اجتماعی یا اجتناب از انتقاد به خود بگیرد، درک می‌شود. ذهن باید با استفاده از حالات کیفی ذهنی، آگاهی‌ای که خرد و رفتار اخلاقی (دارمای متعالی) را پرورش می‌دهد، از چنین تمایلاتی رها شود. این فرایند به‌صراحت در چهار حقیقت شریف بیان شده (Lewis Hall and Peter Hill, 2019, p6) که در کتب مربوط به آیین بودا به‌تفصیل آمده است.

در هستی‌شناسی، هیچ مفهوم بودایی از رنج خوب یا مفید وجود ندارد. البته برخی از گونه‌های بودیسم، از طریق تمرین‌هایی مانند مراقبه روی بدن به‌عنوان یک جسد در حال پوسیدگی، با هدف نهایی جدا شدن، جدا شدن از بدن

را تشویق می‌کنند. تمرکز و مراقبه، به تسهیل آگاهی، پذیرش و جدایی کمک می‌کند. راه‌های دیگر برای کاهش رنج نیز وجود دارد؛ مانند استفاده از داروهای روان‌گردان، که برخی در سنت بودایی با سوءظن به آن می‌نگرند. داروها ممکن است علایم رنج را بدون توجه به علل زمینه‌ای از بین ببرند و از یافتن راهی دائمی برای رهایی از رنج توسط فرد مبتلا جلوگیری کنند (Ibid, p7)؛ اما راه رهایی از رنج نیستند.

بودا تعلیم داد که هستی با سه ویژگی مشخص می‌گردد (که با عنوان آموزه «سه نشانه هستی» نیز شناخته می‌شود): ناپایداری (anicca)، رنج (dukkha) و غیر خود بودن (anatta). طبق این آموزه، همه چیز به دلیل ناپایدار بودنشان ناگزیر از بین‌رفتنی هستند و ما - عامل - وجود نداریم. ما فقط فکر می‌کنیم که وجود داریم و این تفکر یا باور نادرست، علت اصلی رنج ماست (Maung, n.d, p23).

فرضیه‌های هستی‌شناختی بودایی ادعا می‌کنند که ماهیت واقعیت با ناپایداری، وابستگی متقابل و جریان بی‌وقفه مشخص می‌شود (Sion, 2017, p5). مطابق آموزه بودایی، همه پدیده‌ها تابع اصل جهانی ناپایداری هستند، که نشان می‌دهد هر موجودی ناگزیر متوقف خواهد شد (Gokhale, 2021, p9). مفهوم گذرا، که بیانگر احساس تغییر مداوم و بی‌ثباتی است (Quyet, Lan, Phuong, 2022, p49-50)، یک اصل اساسی هستی‌شناسی بودایی را نشان می‌دهد. علاوه بر این، هستی‌شناسی بودایی معتقد است که همه پدیده‌ها از وجود ذاتی تهی هستند، که نشان‌دهنده فقدان ماهیت ذاتی یا موجود مستقل است (Garfield, 1994, p231). این موضع هستی‌شناختی ریشه در مفهوم فلسفی پوچی (shunyata) دارد؛ واژه مستعمل نزد بوداییان به معنای تهیت یا خلأ و بیانگر ماهیت ذاتی همه اشیا (گواهی، ۱۳۹۰، ص ۷۵۲). طبق این مفهوم، همه پدیده‌ها فاقد وجود ذاتی هستند و در عوض به‌طور وابسته به یکدیگر پدید می‌آیند. این نشان می‌دهد که هیچ چیز نمی‌تواند به‌طور مستقل وجود داشته باشد و همه موجودات به‌طور پیچیده در شبکه‌ای از وابستگی متقابل در هم تنیده شده‌اند (Macy, 1991, pxi). همچنین هستی‌شناسی بودایی از اصل ارتباط و وابستگی متقابل بین همه پدیده‌ها حمایت می‌کند (Ibid, p18). بر اساس این دیدگاه می‌توان چنین گفت: همه موجودات در نتیجه عوامل و شرایط علی پیچیده و چندوجهی پدید می‌آیند و نمی‌توان آنها را به‌صورت مجزا درک کرد.

هستی‌شناسی بودایی بر اهمیت عاملیت فردی در تعقیب روشنگری تأکید می‌کند، که در آن، شناخت ناپایداری و به‌هم‌پیوستگی همه پدیده‌ها افراد را قادر می‌سازد تا درک عمیق‌تری از خود و رابطه آن با جهان ایجاد کنند. در هستی‌شناسی بودایی، مفاهیم متعارف ساختارهای قدرت ایستا و تغییرناپذیر به‌چالش کشیده می‌شوند. در هستی‌شناسی بودایی طبیعت انسان ذاتاً فضیلت‌مند و دارای ظرفیت برای خودفرمانروایی است. در هستی‌شناسی بودایی ظرفیت روشنایی و به‌مقام بودایی رسیدن در همه موجودات زنده وجود دارد (Brown, 1991, pxii). در هستی‌شناسی بودایی بر نقش عاملیت فردی در شکل دادن به ماهیت انسان و تسهیل رهایی فردی و اجتماعی تأکید می‌شود (chushogiplayer, 2023).

یکی از آموزه‌های اصلی بودا به علیت مربوط می‌شود. پیش‌فرض اصلی بودایی علیت در دارما (paticcasamuppāda) - نظریه بودایی در مورد حلقه ارتباط تولد و تجدید تولد (گواهی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶) - یا قانون

کیهان در پدید آمدن، وابسته است و از آنجایی که وابستگی متقابل، علت و معلول را در گذشته، حال و آینده توصیف می‌کند، بودا در نوشته‌های خود علت را به‌عنوان پدیده‌ای معرفی کرد که در آن، همه پدیده‌ها به دلیل تأثیر متقابل عوامل متعدد وجود دارند؛ لذا علت و معلول را نمی‌توان به‌طور قطعی جدا کرد (Dinh, Worth, Haire, 2019, p5)؛ چراکه آنچه در ابتدا به‌عنوان علت در نظر گرفته می‌شود، می‌تواند به‌عنوان یک اثر در نظر گرفته شود و آنچه در ابتدا به‌عنوان یک اثر در نظر گرفته می‌شود می‌تواند به‌عنوان یک علت در نظر گرفته شود (Ibid, p6).

بررسی بیشتر دیدگاه بودایی دربارهٔ علت نشان می‌دهد که هیچ اثری بدون علت به‌وجود نمی‌آید؛ در عین اینکه هیچ معلولی از پیش تعیین شده نیست؛ زیرا علل آن چندان است و به‌صورت متقابل بر هم اثر می‌گذارند؛ از این رو می‌تواند تازگی و نظم داشته باشد. این به‌عنوان «راه میانی» بین «جبرگرایی» - یا این نظریه که همه رویدادها به‌طور کامل توسط علل قبلی تعیین می‌شوند - و «عدم قطعیت» نامیده می‌شود (Macy, 1978, px).

در آیین بودا، گسترش این مفهوم که علت و معلول بازگشتی هستند و نمی‌توان آنها را جدا کرد، قانون «منشأ وابسته به هم» است. این بیان می‌کند که هیچ چیز مستقل از هیچ چیز دیگری وجود ندارد و همه افراد و اشیا بخشی از فرایند تغییر مرتبط هستند (Dinh, Worth, Haire, 2019, p6-7). لذا - از باب نمونه - از دیدگاه بودایی خشم بد است، صرفاً به این دلیل که رنج است و باعث رنج می‌شود؛ اما هر دوی اینها در یک نقص شناختی قبلی ریشه دارند؛ زیرا خشم نمی‌تواند بدون دید نادرست از جهان به‌وجود آید و از آنجایی که اصلاً محتوای شناختی دارد، آن شناخت آشفته را تجسم و تقویت می‌کند (Carpenter, 2017, p321-322).

۱-۱. واقعیت و ماهیت رنج

بودا بارها و بارها در پالی سوتا (مجموعه‌ای از قدیمی‌ترین متون بودایی به زبان پالی که دربردارندهٔ اطلاعات زندگی‌نامه‌ای در مورد بخش اولیهٔ زندگی بوداست (Keown, 2004, p18)) تأکید می‌کند که او فقط رنج و غلبه بر آن را آموزش می‌دهد. این هدف، پایان دادن به درد است که بهترین امتیاز عمل بودایی تلقی می‌شود. مشکل و غلبه بر آن، ماهیت روان‌شناختی مشخصی در نظر گرفته می‌شود و به‌هیچ‌وجه این اعتقاد را - همان‌طور که بسیاری از مفسران می‌گویند - نمی‌توان تسلیم در برابر رنج دانست. عدم درک این امر، به شناسایی آموزه و عمل بودایی به‌عنوان گونه‌ای از نهلیسم منجر شده است (سنتی مذهبی که نگرش بدبینانه و حتی خصمانه به زندگی را پرورش می‌دهد). در نتیجه، هدف کوشش بودایی، تحقق «اناتا - نیروانه» به‌مثابهٔ انقراض موجود ذاتی در معنای هستی‌شناختی درک می‌شود (Peacock, 2008, p209).

از آنجایی که تنها چیز مستمر در دنیای اطراف ما تغییر است و همین را می‌توان دربارهٔ خودمان - به‌عنوان موجودات شکننده و فناپذیر در معرض تولد، پیری، بیماری و مرگ - نیز گفت، درد و رنج به ویژگی جهانی وجود جاندار تبدیل می‌شود. تنها راه نجات از «چرخهٔ شدن» سمساره، درک صحیح و جدایی درونی از ایدهٔ ماندگاری است؛ چه در جنبهٔ

مثبت آن (یعنی جوهر جهانی، خود شخصی، علیت و نیروانه) و چه در جنبه منفی آن (یعنی انکار کامل واقعیت جهان، خود شخصی، عدم علیت، عدم رهایی و...). اگرچه فرمول‌بندی‌های جزیی از یک مکتب به مکتب دیگر به‌طور قابل توجهی متفاوت است، اما این قبیل موضوعات سلسله مشترکی را تشکیل می‌دهند که در سراسر توسعه مرحله هندی بودیسم و فراتر از آن جریان دارد. بنابراین از اتمیسم واقع‌گرایانه بودیسم «ابتدایی» (که دارماها را «عناصر وجود» تقلیل‌ناپذیر می‌انگاشت) تا نسبی‌گرایی دیالکتیکی سارواستی‌وادی‌ها (Sarvastivadins) و نام‌گرایی ویجینیاناوادا (Vijnanavada)، دیدگاه بودایی به واقعیت به‌وضوح خود را در برابر واقعیت قرار می‌دهد (Sutton, 1991, p40). یکی از چیزهایی که همه بوداییان بر سر آن اتفاق نظر دارند، این است که فیزیکیالیسم یا ماده‌باوری (دیدگاهی که می‌گوید هر آنچه در هستی وجود دارد، ماده یا انرژی است و هرچه هست، از ماده تشکیل شده؛ و همه پدیده‌های عالم، حتی خود «آگاهی» نتیجه عکس‌العمل‌های مادی است) نادرست است؛ به‌ویژه اینکه ذهنیت، به واقعیت‌های مربوط به بدن و اجزای آن تقلیل‌پذیر نیست. از این‌رو بحث بوداییان این است: آیا باید نوعی از هستی‌شناسی دوگانه را انتخاب کنیم یا به‌جای آن یک هستی‌شناسی بدون موضوع را بپذیریم؟ آنها همچنین در مورد اینکه آیا حالات ذهنی‌ای که دنیای درون را تشکیل می‌دهند، خود واقعی هستند یا خیر، اختلاف نظر نداشتند (Siderits, 2021, p40).

آموزه‌های بودا مبتنی بر حقایق عینی در مورد ماهیت واقعیت و جایگاه انسان در آن هستند و این حقایق چیزهایی تلقی می‌شوند که عقل بشری بدون اتکا به وحی فوق بشری می‌تواند آنها را درک کند (Ibid, p7).

بودا معتقد است که اشیای فیزیکی وجود دارند. او اغلب از چیزهایی مانند رنگ و شکل و... صحبت می‌کرد. این نشان می‌دهد که بودا معتقد بود اشیای فیزیکی وجود دارند که باعث تجربه انسان از دیدن رنگ‌ها و اشکال، بوییدن بوها و... می‌شوند (Ibid, p159). اما باید توجه داشت که در اینجا منظور بودا برداشت‌های انسان است، نه خود آنها (Ibid, 161). افزون‌براین می‌توان این‌گونه نیز بیان داشت که از نظریه تکوین غیرمستقل بودا، به آموزه بی‌ثباتی و گذرا بودن ماهیت اشیا نیز می‌رسیم. بودا بارها تأکید می‌کند که همه چیز در معرض دگرگونی و فساد است. هر چیز که آغازی دارد، پایانی نیز دارد. از آنجاکه وجود هر چیز مستلزم وجود شرایط و اسبابی است، چنانچه آن اسباب و شرایط مفقود شوند، بودن آن چیز هم به پایان می‌رسد و معدوم می‌شود (چاترجی، و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶). از این‌رو از منظر آیین بودا، رنج یکی از مفاهیم اساسی در زندگی است و همه انسان‌ها در طول زندگی خود با رنج مواجه می‌شوند. به عبارت دیگر، رنج بخشی از واقعیت زندگی است و فرد نمی‌تواند از آن فرار کند.

بودایی‌ها به رنج به‌عنوان یکی از موانع برای رسیدن به روشنی و آرامش درونی نگاه می‌کنند و بر این باورند که راهکار غلبه بر رنج، شناخت عمیق‌تری از آن است. بر اساس این دیدگاه، فرد می‌تواند با شناخت و فهم واقعیت و ماهیت رنج، به شناخت عمیق‌تری از خود و دیگران دست یابد و با رویکردی آگاهانه، به آرامش درونی برسد.

۱-۱-۱. رنج آری یا خیر؟

گاهی اوقات گفته می‌شود که بودا معتقد است همه زندگی رنج است؛ اما این برداشت به راحتی به درک نادرست از بودیسم به عنوان یک آیین بدیین و خسته کننده جهانی منجر می‌شود. بودیسم (دست کم بیشتر مکاتب آن) منکر این واقعیت نیست که جنبه های مثبت زندگی نیز وجود دارد؛ بلکه معتقد است این جنبه ها فقط بر رنجشان غلبه نمی کنند. پس بودیسم نمی گوید که «زندگی سراسر رنج است»؛ بلکه می گوید درد و رنج بخشی از زندگی است (Gäb, 2015, p352). مشهور است که گزاره مرکزی مکتب بودا این است که عالم سراسر رنج است و انسان حتی خوشی هایش نیز مصداق رنج است؛ چون ناپایداری و نابرابری توقع این است که بودا در هیچ جا سخن از شادی به میان نیاورد؛ ولی می بینیم که گاهی اوقات به این موارد نیز اشاره دارد و بیان می کند که بخشی از عالم رنج است و این خود یک تناقض و ناسازگاری است.

۱-۱-۲. رنج و نگاه مثبت

یکی دیگر از ابعاد روان شناختی، بحث نگاه مثبت داشتن است. با توجه به این فراز: «آنهايي که فقط خارهای گل را می بینند، قدرت شادمانه زیستن را دور می کنند» (پاشایی، بی تا، ص ۱۶۱)، نگاه مثبت یا منفی در پیشبرد مسائل زندگی دخیل است. از این رو و با این پیش فرض که زندگی همراه با رنج است، تأکید بر این است که با دید مثبت به وقایع نگریسته شود. اینکه انسان با دیدن گلی که خار دارد، فقط متوجه خارهای آن شود، سبب می شود جنبه منفی آن غلبه داشته باشد و این باعث می شود که قدرت شادمانه زیستن از انسان دور شود؛ بلکه انسان باید همیشه جنبه مثبت را بنگرد. در این مورد، به زیبایی گل نگاه کند، نه خارهای آن. اگرچه خار وجود دارد و رنج آفرین است، اما نگاه او به خود گل و زیبایی آن است که موجب می شود قدرت شادمانه زیستن بیشتر شود.

۱-۱-۳. وابسته یا مستقل

دیدگاه بودایی این است که «ذهن» یا «آگاهی» هسته اساسی هویت انسان است. عموم تجارب روان شناختی؛ مانند رنج و لذت، غم و شادی، خیر و شر، و زندگی و مرگ، به هیچ عامل خارجی نسبت داده نمی شوند. آنها نتایج افکار خود انسان اند و اعمال ناشی از آنها هستند (Thera, 1972, p11). از سوی دیگر باید توجه داشت که بودا ذهن را بر هر چیزی مقدم می داند (Ibid, p10). از این رو باید گفت: از آنجایی که علاوه بر انسان، حیوانات هم در رنج اند، به این نتیجه می رسیم که رنج فارغ از وجود انسان وجود دارد و هر موجودی که رنگ وجود به آن خورده باشد، آغشته به رنج است. در نتیجه، رنج یک حقیقت مستقل است.

۱-۱-۴. نسبیت در رنج

همان طور که درباره خیر و شر چنین بیان شده است، بودایی ها به طور کلی درباره نسبیت کامل خیر و شر صحبت می کنند و ایده اولویت یکی بر دیگری را رد می کنند. تأکید، بر تفکیک ناپذیری خیر و شر و حتی یکی بودن آنها در عمیق ترین معناست (Lehe, 2019, p219). از این رو از منظر آیین بودا، رنج مانند بسیاری از رویدادهای دیگر

در زندگی، نسبی است (Piper, 2006, p111)؛ زیرا ممکن است مصداقی از این امر ناپسند، برای یک شخص پسندیده و برای دیگری ناپسند باشد؛ و این نوع از نسبیّت منعی ندارد؛ چون در ماهیت و حقیقت رنج تأثیری ندارد؛ بلکه نسبیت به لحاظ شمول افرادی است.

باید توجه داشت که بوداییان، از آنجایی که از یک سو معتقدند هر آنچه از شر، مرتبط با شر و متعلق به شر است، همه از ذهن صادر می‌شود (Thera, 1972, p34) و از سوی دیگر از عدم وجود عامل خارجی برای رنج و لذت، خیر و شر و... سخن به میان می‌آورند (Thera, 1972, p11)، لذا نسبیت در رنج را امری ذهنی می‌دانند.

حال که رنج یک مقوله ذهنی است و با توجه به ذهن افراد شکل می‌گیرد، لذا می‌گوییم رنج یک امر ذهنی است که نسبت به برخی که به روشن‌شدگی رسیده‌اند، متغی شده است و برای برخی دیگر که هنوز به روشن‌شدگی نرسیده‌اند، هنوز رنج باقی است و باید تلاش کنند تا از این رنج رهایی یابند.

بودایی‌ها با درک این نکته که همه چیز ناپایدار و وابسته به یکدیگر است، اعتقادات و اعمال خود را نه بر بُعد اخلاقی، بلکه بر بُعد هستی‌شناختی استوار می‌کنند. بنابراین آنچه بودایی به آن توجه می‌کند، این نیست که چگونه بر شر به وسیله خیر غلبه کند، بلکه این است که چگونه می‌توان از دوگانگی خیر و شر فراتر رفت. اگرچه از نظر اخلاقی، خیر باید بر شر اولویت داشته باشد، اما از نظر هستی‌شناختی و وجودی، خیر قوی‌تر از شر نیست و خیر و شر در مبارزه بی‌پایان خود با یکدیگر، دست‌کم قدرت برابری دارند. انسان باید از خیر و شر عبور کند و به sunyata به معنای «خالی بودن مطلق» (گواهی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹) یا پوچی برسد، که نه خیر است و نه شر (Lehe, 2019, p220).

لازم به ذکر است، می‌توان گفت که فلسفه بودایی به بوداییان یادآوری می‌کند که رنج و لذت و خیر و شر پدیده‌هایی نسبی و وابسته به ذهن‌هایند. این نگرش، بوداییان را به تفکر عمیق‌تر درباره هستی و تجارب انسانی دعوت می‌کند و می‌تواند به آنها کمک کند که با رنج خود بهتر کنار بیایند و به جای تلاش برای فرار از آن، از آن به مثابه یک ابزار یادگیری و رشد استفاده کنند. آنان با رسیدن به «خالی بودن مطلق» می‌توانند از این دوگانگی‌ها فراتر بروند و به درکی عمیق‌تر از واقعیت‌های زندگی دست یابند.

۲. استلزامات هستی‌شناختی (خوش‌بینانه، بدبینانه، ترکیبی)

استلزامات هستی‌شناسی رنج به معنای پذیرش این واقعیت است که رنج جزئی از زندگی است و برای رسیدن به آرامش و خلاصی از رنج، باید آن را پذیرفت، درک کرد و با آن کنار آمد. آیین بودا نیز به همین مفهوم پایبند است و به آن «اصل پذیرش رنج» گفته می‌شود. حال باید دید که این کنار آمدن با مسئله رنج، چگونه دیدی است؛ خوش‌بینانه، بدبینانه یا ترکیبی؟ طبق ادعای آیین بودا، تعلیم چهار حقیقت شریف این نیست که زندگی مقدرشده چیزی جز رنج نباشد؛ بلکه این است که ابزار رهایی از رنج همیشه در دسترس انسان است. از این نظر، بودا - چنان که بسیاری از مردم تصور می‌کنند - بدبین نیست؛ بلکه خوش‌بین است ("What did the Buddha mean by suffering?", n.d). بله، رنج وجود

دارد (اما چنان که اغلب تصور می‌شود، بدبینانه نیست؛ بلکه واقع‌بینانه است. منظور بودا این نبود که زندگی معمولی چیزی جز بدبختی نیست)؛ لکن او گفت که سوکا یا خوشبختی هم وجود دارد. فقط این است که حتی لحظات شاد نیز در نهایت، رضایت‌بخش نیستند؛ زیرا همه چیز تغییر می‌کند. خوب، بد یا بی‌تفاوت، هیچ چیز ماندگار نیست (What are the four noble truths?, n.d.).

ادعای آیین بودا این است که رویکردی خوش‌بینانه برای کنار آمدن با رنج و جایگزینی عمل‌گرایانه، معنوی و غیر خدا‌باور از طریق مدیتیشن ارائه می‌دهد (Chen, 2010, p373). آگاهی از حالت‌های ذهنی بوداییان می‌تواند راهی برای بهبود کیفیت زندگی باشد. زمانی که آنان به احساساتشان با دقت توجه می‌کنند و آنها را بدون ارزیابی یا داوری تجربه می‌کنند، می‌توانند به عمیق‌ترین لایه‌های ذهن خود نفوذ کنند (Thondup, 1998, p29). از این رو رنج در آیین بودا به معنای دایره عواطف و احساساتی است که انسان در زندگی خود تجربه می‌کند.

درک بودایی از منفی‌گرایی انسان کاملاً بدبینانه نیست؛ بلکه با توجه به طبیعت انسان، کاملاً واقع‌گرایانه است (Abe, 1975, p190). در آیین بودا، اصول منفی مانند نیستی، مرگ، شر و... در برابر اصول مثبت، هسته مرکزی هستند (Ibid., 191). لذا می‌توان چنین استفاده کرد که از منظر آیین بودا، نگاه به رنج یک مقوله ترکیبی است؛ نه صرفاً خوش‌بینانه است و نه بدبینانه. لازم به ذکر است، از آنجایی که بودا در تعلیماتش بیان می‌کند که هیچ چیز ثابت و پایداری وجود ندارد و حتی لحظات شاد هم در نهایت رضایت‌بخش نیستند، لذا آنچه ادعا می‌شود، با آنچه در تعلیمات هست، همخوانی ندارد.

به‌طور کلی می‌توان در این مقام بدین گونه تحلیل کرد:

۱-۲. پذیرش رنج به‌عنوان بخشی از زندگی

نخستین و اصلی‌ترین لازمه این دیدگاه، پذیرش رنج به‌عنوان بخشی طبیعی از زندگی انسان است. این پذیرش بدین معناست که رنج ذاتاً جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی انسان است و نمی‌توان آن را به‌کلی حذف کرد. به بیان دیگر، زندگی همواره دارای لحظات خوش و ناخوش است و انسان نمی‌تواند فقط یکی از این جنبه‌ها را بپذیرد. این اصل، برخلاف بدبینی یا خوش‌بینی صرف، بیشتر به یک واقع‌گرایی ترکیبی اشاره دارد؛ یعنی بودا بر این باور است که زندگی، نه سراسر خوشبختی است و نه سراسر رنج؛ بلکه لحظات شادی نیز در نهایت دستخوش تغییر می‌شوند و این ناپایداری، خود به نوعی نارضایتی منجر می‌شود.

۲-۲. نقش آگاهی و مدیتیشن

الف) تمرین ذهنی برای مقابله با رنج: یکی از مهم‌ترین ابزارهای آیین بودا برای کنار آمدن با رنج، مدیتیشن و آگاهی است. مدیتیشن، نه تنها به‌عنوان یک عمل معنوی، بلکه به‌مثابه ابزاری عملی برای آگاهی بیشتر درباره وضعیت ذهن و تجربه احساسات بدون قضاوت مطرح است. این آگاهی، به افراد کمک می‌کند تا به جای فرار از رنج یا احساسات منفی، آنها را بپذیرند و تجربه کنند؛ بدون آنکه ارزیابی یا داوری کنند؛

ب) رویکرد غیرخدا‌باورانه: از آنجایی که آیین بودا بیشتر بر خودآگاهی انسان تکیه دارد، افراد تشویق می‌شوند که به جای انتظار کمک از خدا، خدایان و به صورت مطلق ماورای طبیعت، از ابزارهای درونی خود مانند مدیتیشن و تأمل استفاده کنند تا با رنج کنار بیایند.

۲-۳. عدم ثبات و پایداری احساسات

یکی از اصول مهم آیین بودا این است که هیچ چیز در زندگی ثابت و پایدار نیست. این شامل لحظات شادی نیز می‌شود. به بیان دیگر، حتی لحظات شادی و خوشبختی که ممکن است در نگاه اول رضایت‌بخش باشند، به دلیل ناپایداری و گذرایی، در نهایت به نارضایتی منجر خواهند شد. بنابراین رنج نه تنها ناشی از رویدادهای منفی است، بلکه حتی شادی نیز در نهایت نوعی نارضایتی به همراه دارد؛ زیرا انسان به دنبال چیزی پایدار است که وجود ندارد.

۲-۴. ترکیب خوش‌بینی و بدبینی در نگرش به رنج

آیین بودا مدعی است که با ترکیب دیدگاه‌های خوش‌بینانه و بدبینانه، به رویکردی واقع‌گرایانه دست یافته است. این بدین معناست که زندگی همواره شامل رنج است؛ اما ابزارهای رهایی از رنج نیز همیشه در دسترس انسان‌ها هستند. این نگاه ترکیبی، به جای خوش‌بینی بی‌پایه یا بدبینی مطلق، به انسان قدرت می‌دهد که با شناخت واقعیت‌های زندگی و ناپایداری آن، به رهایی از رنج دست یابد.

۲-۵. مفهوم رنج به عنوان مجموعه‌ای از عواطف

در آیین بودا، رنج نه فقط به معنای درد یا ناراحتی‌های فیزیکی، بلکه به عنوان دایره‌ای از عواطف و احساساتی تعریف می‌شود که انسان‌ها در زندگی تجربه می‌کنند. این گستردگی معنایی باعث می‌شود که بودا به جنبه‌های مختلفی از زندگی اشاره کند؛ از احساسات روزمره گرفته تا نگرانی‌ها و ترس‌های عمیق‌تر.

۲-۶. رهایی از رنج با ابزارهای درونی

یکی از مهم‌ترین لوازم این نگرش، باور به این است که رهایی از رنج، نه از طریق حذف کامل آن، بلکه از طریق پذیرش و شناخت آن به دست می‌آید. این ابزارهای رهایی شامل مدیتیشن، آگاهی از حالت‌های ذهنی، و تجربه احساسات به صورت بی‌طرفانه است. این نگاه نشان می‌دهد که انسان‌ها می‌توانند از طریق تمرینات معنوی و درونی خود به این رهایی دست یابند.

۲-۷. تقابل اصول منفی و مثبت در آیین بودا

در آیین بودا، اصولی مانند مرگ، نیستی و... به مثابه هسته‌های مرکزی‌اند؛ اما در عین حال این اصول با خوشبختی و شادی نیز در تقابل هستند. بودا بر این نکته تأکید دارد که این تقابل همواره وجود دارد و انسان باید به جای اجتناب از رنج، آن را به عنوان بخشی از این تقابل طبیعی درک کند.

لوازم هستی‌شناسی رنج در آیین بودا شامل پذیرش واقعیت رنج، تأکید بر مدیتیشن و آگاهی برای کنار آمدن با آن، پذیرش ناپایداری لحظات خوش، و ترکیب دیدگاه‌های خوش‌بینانه و بدبینانه است. همچنین این فلسفه بر رویکردی غیرخداپوارانه و واقع‌گرایانه تأکید دارد که در آن، انسان با ابزارهای درونی خود می‌تواند به آرامش و رهایی از رنج دست یابد. این لوازم به انسان‌ها کمک می‌کند تا رنج را به‌عنوان بخشی از تجربه زندگی درک کنند و به‌جای اجتناب از آن، به‌صورت آگاهانه با آن کنار بیایند.

نتیجه‌گیری

در آیین بودا، جهان با همهٔ مصادیقش، به‌عنوان یک مجموعه از رنج‌ها در نظر گرفته می‌شود. به همین دلیل در دیدگاه بودایی، مفهوم رنج خوب یا مفید وجود ندارد. همهٔ پدیده‌ها فاقد وجود ذاتی‌اند؛ اما به‌طور وابسته به یکدیگر پدید می‌آیند. این دیدگاه باعث می‌شود که هیچ ارزش مطلقی به رنج نسبت داده نشود و رنج به‌عنوان بخشی از واقعیت جهان در نظر گرفته شود. با وجود این، به‌نظر می‌آید که در بعضی موارد، اظهارات بودا یا پیروان او ممکن است متناقض به‌نظر آید. برای مثال، او عالم را سراسر رنج می‌داند و هم‌زمان اظهار می‌کند که رنج بخشی از جهان است. این ممکن است به نظر برخی به ناسازگاری بین گفته‌های او یا پیروانش اشاره کند. از دیدگاه بودایی، رنج یک حقیقت مستقل و نسبی است که در جهان وجود دارد. با این حال، نگاه بودایی به رنج به‌عنوان یک فرصت برای آگاهی و رشد شخصی نیز خوش‌بینانه است. این نگرش به رنج نشان از یک دیدگاه تقریباً مثبت و واقع‌گرا در زمینهٔ استفاده از تجربیات رنج‌آور برای پیشرفت و تحول فردی دارد. گرچه این موارد نیز متناقض با آموزه‌های بوداست.

منابع

- پاشایی، عسکری (بی‌تا). *مژدهای نادیدنی*. قم: ادیان.
- چاترجی، ساتیش چاندرا، داتا، دیندراموهان و ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۹۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گواهی، عبدالرحیم (۱۳۷۴). *واژه‌نامه ادیان*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- گواهی، عبدالرحیم (۱۳۹۰). *فرهنگ توصیفی ادیان*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Chatterjee, Satish Chandra, Datta, Dharendra Mohan and Nazarzadeh Kermani, Farnaz (2015). *Introduction to Indian Philosophical Schools*. Qom: Center for Studies and Research on Religions and Sects.
- Gavahi, Abdulrahim (1995). *Dictionary of Religions*. Tehran: Office of Islamic Culture Publications.
- Gavahi, Abdulrahim (2011). *Descriptive Dictionary of Religions*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Pashaei, Askari (Undated). *Invisible Eyelashes*. Qom: Adyan.

English

- Abe, Masao (1975). Non-Being and Mu the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West. *Religious Studies*, 11(2), 181-92.
- Brown, Brian Edward (1991). *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Vol. 11. Motilal Banarsidass Publ.
- Carpenter, Amber (2017). *Ethics without Justice*.
- Chen, Gila (2010). The Meaning of Suffering in Drug Addiction and Recovery from the Perspective of Existentialism, Buddhism and the 12-Step Program. *Journal of Psychoactive Drugs*, 42(3), 363-75.
- Chen, Yu-Hsi (2006). *Coping with Suffering: The Buddhist Perspective*. Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping, 73-89.
- chushogiplayer (2023). *Exploring the Intersection of Anarchism and Buddhist Ontology*. March 12, 2023. <https://libcom-org.translate.google.com/article/exploring-intersection-anarchism-and-buddhist-ontology/>
- Dinh, Kathryn, Heather Worth, and Bridget Haire (2019). Buddhist Evaluation: Applying a Buddhist World View to the Most Significant Change Technique. *Evaluation*, 25(4), 477-95.
- Gäb, Sebastian (2015). Why Do We Suffer? Buddhism and the Problem of Evil: Buddhism and the Problem of Evil. *Philosophy Compass*, 10(5), 345-53.
- Garfield, Jay L. (1994). Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start with Causation? *Philosophy East and West*, 219-50.
- Gokhale, Pradeep P. (2021). Buddhist Approaches to Impermanence: Phenomenal and Naumenal. *Religions*, 12(12), 1081.
- Keown, Damien (2004). *A Dictionary of Buddhism*. OUP Oxford.
- Kumar, Sameet M. (2002). An Introduction to Buddhism for the Cognitive-Behavioral Therapist. *Cognitive and Behavioral Practice*, 9(1), 40-43.
- Lehe, Robert T. (2019). Masao Abe and the Problem of Evil in Buddhism and Christianity. *Buddhist-Christian Studies*, 39(1), 217-26.

- Lewis Hall, M. Elizabeth, and Peter Hill (2019). Meaning-Making, Suffering, and Religion: A Worldview Conception. *Mental Health, Religion & Culture*, 22(5), 467-79.
- Macy, Joanna (1991). *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Suny Press.
- Macy, Joanna Rogers (1978). *Interdependence: Mutual Causality in Early Buddhist Teachings and General Systems Theory*. Syracuse University.
- Maung, Phone Myint. (n.d.). *Will and Desire: Suffering in Buddhism and Augustinian Christianity*.
- Palihawadana, Mahinda, and John Ross Carter (2000). *The Dhammapada (Oxford World's Classics)*. Oxford University Press.
- Peacock, John (2008). Suffering in Mind: The Aetiology of Suffering in Early Buddhism. *Contemporary Buddhism*, 9(2), 209-26.
- Piper, John (2006). *Suffering and the Sovereignty of God: Ten Aspects of God's Sovereignty over Suffering and Satan's Hand in It*.
- Quyet, Nguyen Thi, Pham Thi Lan, and Nguyen Thi Phuong (2022). The Four Noble Truths an Integrative Buddhist Philosophy of Life. *European Journal of Science and Theology*, 18(6), 47-63.
- Siderits, Mark (2021). *Buddhism as Philosophy*. Hackett Publishing.
- Siderits, Mark (2021). *How Things Are: An Introduction to Buddhist Metaphysics*. Oxford University Press.
- Sion, Avi (2017). *Logical Criticism of Buddhist Doctrines*.
- Sutton, Florin G. (1991). *Existence and Enlightenment in the Lankavatara-Sutra: A Study in the Ontology and the Epistemology of the Yogacara School of Mahayana Buddhism*. State University of New York Press.
- Thera, Piyadassi, and Jayatilaka (1972). *The Psychological Aspect of Buddhism*. Buddhist Publication Society.
- Thondup, Tulku (1998). *The Healing Power of Mind: Simple Meditation Exercises for Health, Well-Being, and Enlightenment*. Shambhala Publications.
- What Are the Four Noble Truths? n.d. Buddhism for Beginners. Accessed April 29, 2023. <https://tricycle.org/beginners/buddhism/four-noble-truths/>.
- What Did the Buddha Mean by Suffering? n.d. Buddhism for Beginners. Accessed April 29, 2023. <https://tricycle.org/beginners/buddhism/what-did-the-buddha-mean-by-suffering/>.

A Comparative Study of Eschatology in Islam and Hinduism with Emphasis on the Yogic Philosophical School

✉ **Shadi Varshoochi**  / Ph.D. in Islamic Speculative Theology, Bint al-Huda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran
varshoochi@gmail.com

Jafar Ahmadi / Assistant Professor, Department of Religions, The Imam Khomeini Institute for Education and Research, Qom, Iran
jafarahmadi@iki.ac.ir

Received: 2024/07/31 - **Accepted:** 2024/09/28

Abstract

Eschatology, a significant doctrine across religions, addresses human destiny after death. Hinduism, with its six philosophical schools, offers a unique perspective, particularly through Yoga, which incorporates eschatological principles such as *Samsara* (cycle of rebirth) and union with Brahman. Today, Yoga is often perceived merely as physical exercise, overlooking its divergent theological foundations from Islam. This library-based analytical study compares Islamic and Hindu (Yogic) eschatology to highlight these differences, crucial for Muslims engaging in Yoga for physical or spiritual wellness.

Keywords: Yoga, Samsara, Kundalini Energy, Yogic Eschatology.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای فرجام‌شناسی در اسلام و هندو با تأکید بر مکتب فلسفی یوگا

varshoochi@gmail.com

ک شادی ورشوچی  / دکتری کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

jafarahmadi@iki.ac.ir

جعفر احمدی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷

چکیده

فرجام‌شناسی از جمله عقاید مهم همه ادیان است که بخشی از آن ناظر به عاقبت انسان پس از مرگ می‌باشد. یکی از آیین‌هایی که رویکردی قابل توجه در این زمینه دارد، آیین هندوست که شامل شش مکتب فلسفی است و یوگا یک مکتب از آن است. این مکتب شامل مبانی فرجام‌شناسی همچون سمساره و رسیدن به مقام برهن در رابطه با فرجام انسان است؛ اما در عصر حاضر، افراد یوگا را معمولاً به عنوان رشته ورزشی می‌شناسند؛ غافل از اینکه در مراحل سلوک یوگا، مبانی اعتقادی متفاوتی با عقیده مسلمانان وجود دارد و برای رسیدن به نهایت یوگا، باید به این مبانی اعتقاد پیدا کرد. در این تحقیق با رویکرد کتابخانه‌ای تحلیلی درصدد تطبیق عقاید دو آیین اسلام و هندو با تأکید بر مکتب یوگا در باب فرجام انسان هستیم؛ چراکه ضروری است مسلمانی که در وهله اول جهت ورزش جسم و در نهایت به منظور آرامش روح، یوگا را انتخاب می‌کند، از این تفاوت‌ها مطلع باشد.

کلیدواژه‌ها: یوگا، سمساره، نیروی کندالینی، فرجام یوگا.

مقدمه

در عصر حاضر، گرچه با پیشرفت علم و فناوری آسایش افراد افزایش یافته، ولی آرامش از جوانب مختلف به‌مخاطره افتاده است. یکی از روش‌هایی که برخی از انسان‌ها در این عصر برای کسب آرامش به دنبال آن رفته‌اند، «یوگا» یا همان «یوگا»ست. اکثر افراد یوگا را به‌عنوان یک سبک ورزشی که به آنها از لحاظ جسمی و روحی آرامش می‌بخشد، می‌شناسند؛ در صورتی که یوگا را - هرچند شامل تمرینات ورزشی هم هست - نمی‌توان از آیین هندو (Hinduism) جدا کرد. یوگا یکی از شش مکتب فلسفی و عرفانی آیین هندوست که بُعد آیینی در آن بسیار پررنگ است. از همین رو ریشه آن را در «وده‌ها»، کهن‌ترین متون «شروتی» در هندوئیسم، یافته‌اند (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۶۳۴). در این آیین در بحث فرجام‌شناسی، تفاوت عقیده زیادی با مکتب اسلام وجود دارد که در این مقاله به بررسی تطبیقی آن خواهیم پرداخت.

۱. مفهوم فرجام‌شناسی

فرجام‌شناسی، در واقع پاسخ به این پرسش مهم است که انسان پس از مرگ چه سرنوشتی خواهد داشت؟ این پرسشی است که هیچ انسانی از پاسخ به آن گریزی ندارد و هر آیینی به فراخور اعتقادات موجود در آن بحث‌هایی را مطرح کرده است. از جمله آیین‌هایی که بحث‌های قابل بررسی‌ای همچون سمساره و رسیدن به مُکشه در برابر اعتقاداتی چون برزخ و قیامت و معاد در زمینه فرجام‌شناسی دارد، «یوگا»، یکی از مکاتب فلسفی آیین هندوست. قابل ذکر است که در این مقاله از اصطلاح «فرجام‌شناسی» استفاده شده است نه «آخرت‌شناسی»؛ زیرا در آیین هندو، چه‌بسا با مرگ، زندگی انسان پایان نمی‌پذیرد و انسان دوباره یا چندباره به همین دنیا برمی‌گردد. معادل انگلیسی «فرجام‌شناسی» (Eschatology) بخشی از الهیات، فلسفه و آینده‌شناسی است که در آن، سرنوشت نهایی انسان و آینده جهان ذکر می‌شود (رک: وثوق، ۱۳۹۷، ص ۴۲). البته در این مقاله به دلیل بدیع بودن بحث، فقط به بررسی فرجام انسان (نه جهان) پرداخته‌ایم.

۱-۱. مفهوم آیین هندو

قدمت آیین هندو تقریباً به ۲۵۰۰ تا ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد بازمی‌گردد. در این آیین، اعتقاد بر این است که وجود انسان از برهمن است و می‌تواند این سطح از حیات را ترک کند و دوباره به برهمن بازگردد. این آگاهی با رهایی از سمساره (چرخه تولد و مرگ) میسر می‌شود.

روند سیر موقعیت فرد در تولد، دوباره با توجه به اعمالی که طی زندگی انجام می‌دهد، تحقق می‌یابد؛ اگر اعمال خوبی انجام دهد، در تولد دوباره درجه او ارتقا می‌یابد و اگر اعمال ناشایستی مرتکب شود، مقام او در زندگی دوباره تنزل می‌یابد؛ تا حدی که می‌تواند در سطح یک حیوان یا جماد تنزل پیدا کند (رک: ویتمن، ۱۳۹۱، ص ۳۸).

۱-۲. مفهوم یوگا

تلفظ صحیح واژه Yoga، «یگه» است؛ اما از آنجاکه در فارسی واژه «یوگا» شهرت یافته است، در این مقاله نیز از همین واژه استفاده می‌کنیم. یوگا در اصل از واژه «یوج» گرفته شده است. Yuj در زبان سانسکریت به معنای یکپارچه‌سازی و یگانگی آمده و با واژگان «یک» و «یگانه» در فارسی خویشاوند است. «یوگی» به مرد یوگاکار و «یوگینی» به زن یوگاکار اطلاق می‌شود و در اصطلاح به انضباط‌هایی مانند ریاضت و مراقبه اشاره دارد که دانشی دور از ذهن انسان عادی به‌بار می‌آورد. یوگا شامل انضباط اخلاقی، جسمانی و فکری است؛ زیرا بدن باید مهار شود تا بتوان ذهن را مهار کرد و آماده تحصیل دانش مهین ساخت (چاترچی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۳۶) و به عبارتی ساده‌تر می‌توان گفت: یوگا متوقف کردن هر گونه خودآگاهی و فعل و انفعالات ادراکی است (ساراسواتی، ۱۴۰۱، فصل ۱، بند ۲).

درباره یوگا کتاب‌ها و مقالات قابل توجهی به زبان فارسی نگاشته شده است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. کتاب حقیقت یوگا، از حمیدرضا مظاهری سیف؛ در این کتاب به جوانب مختلف یوگا، از جمله مبانی و حقیقت مراحل یوگا پرداخته است؛ ۲. کتاب یوگای چشم سوم، از سوامی شیواناندا، ترجمه جلال موسوی‌نسب؛ نویسنده در این کتاب درباره نیروی کندالینی و مراحل و اعمال رسیدن به این نیرو و چگونگی نجات از سمساره به بحث پرداخته است؛ ۳. مقاله «مقایسه انسان‌شناسی در اسلام و یوگا»؛ در این مقاله به انسان‌شناسی از جنبه فلسفی آن پرداخته شده است؛ ۴. مقاله «تحلیل و بررسی آیین یوگا»، از محمدتقی فعالی؛ نویسنده در این مقاله به تحلیل آیین هشت‌گانه یوگا پرداخته است؛ ۵. مقاله «اخلاقیات سلوک عرفان یوگایی»، از علی صادقی شهیر؛ نویسنده در این مقاله، یوگا را یک نوع عرفان معرفی کرده است که با انجام آن، فرد به تکامل می‌رسد. در این کتاب‌ها و مقالات کار تطبیق صورت نگرفته و بحث فرجام انسان نیز مطرح نشده است. مقاله پیش رو درصدد نقد و بررسی فرجام‌شناسی مکتب یوگا در مقایسه با دیدگاه اسلام است تا با روشن شدن این بُعد از آن، بر ورزش صرف نبودنش تأکید ورزد؛ همچنین اشکالات اعتقادی آن را نمایان سازد؛ زیرا ضروری است فردی که به سمت یوگا می‌رود، شناخت دقیقی درباره جوانب مختلفی که در بطن آن نهفته است، داشته باشد. یکی از این جوانب، بعد فرجام‌شناسی است که در این نوشته، پس از توضیح مختصری در زمینه تبیین یوگا، به بررسی تطبیقی فرجام انسان در اسلام و هندو با تأکید بر یوگا پرداخته شده است.

۲. یوگا مکتبی از مکاتب فلسفی آیین هندو (چیستی نظام یوگا).

در باب این مسئله که نظام یوگا چیست، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. برخی اعتقاد دارند که یوگا یک مکتب فلسفی است؛ هم فلسفه نظری و هم عملی؛

۲. برخی دیگر معتقدند که یوگا و عرفان یکی است و به علم خداشناسی و علم روح شهرت دارد

(نیرانجاناندا، ۱۳۸۴، ص ۴۰)؛

۳. جلال موسوی‌نسب که به پدر یوگای ایران و نظریه‌پرداز این مکتب شهره شده است، مکتب یوگا را کامل‌تر از اسلام و مسیحیت می‌پندارد و آن دو دین ابراهیمی را دارای کاستی‌ها و نارسایی‌ها می‌داند و از این رو می‌گوید: «تمام ادیان، از جمله اسلام و مسیحیت، متناسب با زمان و شعور انسان، هریک درک خاصی از عملکرد ذهن داشته‌اند که اغلب نارسا بوده و موجب اختلاف شده است» (نیرانجاناندا، ۱۳۸۴، ص ۴۸)؛

۴. برخی همچون یوگاناندا، که از یوگی‌های برجسته هند است، یوگا را راه و روش رستگاری می‌دانند. وی می‌گوید: «من شخصاً مؤثرترین شیوه رستگاری را که تاکنون بشر توانسته است آن را طی کند و برهن شود، یوگا می‌دانم» (یوگاناندا، ۱۳۸۰، ص ۴۸)؛

۵. برخی از محققان ایرانی و مسلمان بیان کرده‌اند: یوگا را با عرفان چه کار؟ یوگا، یا نوعی ورزش ذهنی است یا روشی برای تعادل ذهن و جسم با راهکاری برای دستیابی به آرامش جسمی و ذهنی، که هیچ‌یک از اینها تعاریف عرفان نیست (فعالی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰).

با توجه به مطالعات صورت گرفته، نظر درست این است که فلسفه هند باستان شش مکتب فکری اصلی تشکیل شده است که عبارت‌اند از: سانکهایا (Sankhya)؛ یوگا (Yoga)؛ پوروامیمانسا (Purva Mimansa)؛ ودانتا (Vedanta)؛ ویشه شیکا (Vaishe shika) و نیایا (Nyaya). این شش مکتب، «درشَنه»ها (Darshanas) به معنای ادراک مستقیم، وحی و اشراق خوانده می‌شوند. مکتب یوگا بخش عملی مکتب «سانکهایا»ست. در مکتب سانکهایا، سلسله‌مراتب وجود برشمرده و سیر نزولی تعلق روح به ماده بیان شده است. در این مکتب به یکی شدن پوروشه (purusa) و پراکرتی (prakrti) - یا با تسامح، روح و جسم - در جهان تأکید شده است (هیلنز، ۱۳۹۰، ص ۶۹۵).

پَنَنجَلی، نویسنده کتاب *یوگاسوترا* (یگه‌سوتره) و نظام‌بخش و انتشاردهنده مکتب یوگا، در این باره می‌نویسد: «آنهایی که میل شدید دارند، سَمَدھی (samadhi / یکی شدن ذهن و روح و جسم) را تسریع می‌کنند (ساراسواتی، ۱۴۰۱، فصل ۱، بند ۲۱، ساراسواتی، ۱۴۰۲، ص ۱۰۵) و در نهایت پس از سَمَدھی، در باب فرجام انسان، نجات از چرخه سمساره و رسیدن به مُکشه صورت می‌گیرد».

۳. فرجام‌شناسی در یوگا

در مکتب یوگا، همانند مکتب سانکهایه، اعتقاد بر این است که انسان علاوه بر پراکرتی (prakrti) دارای پوروشه (purusa) نیز می‌باشد. پوروشه انسان، پس از مرگ از انسانی به انسان دیگر یا حتی به حیوانات یا جمادات منتقل می‌شود. در ادامه توضیح و کیفیت سمساره و فرجام پوروشه انسان در آیین یوگا بیان می‌شود.

۳-۱. سمساره

سمساره به این معناست که وقتی انسانی می‌میرد، پوروشه او در کالبد و بدن دیگری قرار می‌گیرد و پس از مرگ این بدن جدید، مجدداً پوروشه به بدنی دیگر منتقل می‌شود. مرگ، در واقع تولد دوباره پوروشه در بدن یا جسمی دیگر است. این گردونه زاد و میر می‌تواند بارها و بارها و چه بسا تا ابد ادامه داشته باشد (کوهدشتی، ۱۳۹۵، ص ۴۶).

در کتاب یوگا سوتره پتنجلی باور به سمساره با چنین عباراتی بیان شده است: «توسط درک مستقیم اثرات، علم تولدهای پیشین حاصل می‌شود» (ساراسواتی، ۱۴۰۱، ص ۱۹)؛ «مخزن کرمه که ریشه افسردگی می‌باشد، باید در تولدهای حال و آینده تجربه شود» و «مادام که ریشه و نتیجه عکس العمل اعمال وجود دارد، آن کرمه رشد می‌کند و تولد و طبقه و طول عمر تجربه می‌دهد» (ساراسواتی، ۱۴۰۱، ص ۲۶).

در کتاب سرگنشت یک یوگی نیز یوگاناندا ادعا می‌کند که خاطراتی از زندگی گذشته و در دوره قبلی‌اش را به یاد دارد و این به معنای تأیید سمساره است. او می‌گوید: «خاطره‌های سال‌های نخستین زندگی‌ام را بدون نظم تاریخی به یاد می‌آورم. همچنین خاطره‌های روشنی دارم از زندگی دور، که در آن یک یوگی بودم میان برف‌های هیمالیا. یادآوری خاطره‌های گذشته‌ام مرا با آینده نیز پیوند می‌داد» (یوگاناندا، ۱۳۸۰، ص ۵۴۸).

نظریه سمساره جنبه‌ای مهم از نظام عقیدتی - اجتماعی هند است و نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری، اعمال اخلاقیات و طرز تفکر مردم دارد. از این رو شبه‌قاره هند و فرهنگ‌های اثرپذیرفته از آن، تحت غلبه آموزه سمساره و چرخه تولد و مرگ هستند (یوگاناندا، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

کلیه موازین اخلاقی هندو که در آثار دینی کهن آمده‌اند، مانند قوانین مانو (منو)، بقای پوروشه بعد از مرگ را مسلم می‌دانند و بر این باورند که حیات کنونی، در واقع نوعی آمادگی برای حیات آینده است. بر اساس این عقیده، شرایط هر دوره‌ای از زندگی به واسطه نتایج اعمال خیر و شر و زندگی‌های پیشین تعیین می‌شود. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که این روند بر مبنای قانون کرمه یا قانون کلی طبیعت قرار دارد که بر اساس ضرورت ذاتی خود عمل می‌کند. بدین ترتیب، جزا و پاداش توسط خدایان و دیگر شخصیت‌های فوق طبیعی داده نمی‌شود؛ بلکه اعمال خود فرد است که مطابق با قانون کرمه سرنوشت او را تعیین می‌کند (لانگ، ۱۹۸۷م، ص ۲۶۸).

از نظر شنکره (مفسر و روحانی معروف هندو) نیز بشریت مانند گیاه است؛ یعنی آنکه به‌وجود می‌آید، رشد می‌کند و در نهایت به خاک بازمی‌گردد؛ البته نه به‌طور کامل؛ زیرا دانه گیاه همچنان باقی می‌ماند. بنابراین اعمال انسان نیز در زمان مرگ همچون دانه‌ای است که به وجود دیگری کاملاً مطابق با ویژگی‌های خود، هستی می‌بخشد (دوسن، ۱۹۷۹م، ص ۳۱۵-۳۱۴).

۲-۳. رابطه زندگی دنیوی و زندگی پس از مرگ

پس از مرگ عذاب‌هایی که به مردگان می‌رسد به‌صورت رنج‌های این جهانی تصویر می‌شود و انجام کار خیر برای مرده در ارسال انرژی مثبت خلاصه می‌گردد؛ آن‌هم نه انرژی که نفعی برای مرده داشته باشد، بلکه کار خیر یعنی اینکه فردی که قصد دارد کار خیر انجام دهد، خودش حال خوب و درونی آرام داشته باشد؛ بدون اینکه نیاز به عمل خارجی باشد و حتی بدون اینکه نیازی به دعا باشد. یکی از صاحب‌نظران یوگا در ایران در جواب این سؤال که «هنگامی که فرد به سرطان یا بیماری به رحمت خدا می‌پیوندد آیا راهی وجود دارد که به او در انتقال از این دنیا به دنیای دیگر کمک کنیم؟» می‌گوید:

سعی کنید برای متوفی ارتعاشات مثبت بفرستید. برای انتقال انرژی خود به فردی که در رنج است اولین چیز این است که خود ذهنی متعادل و آرام داشته باشید، شما نمی‌توانید انرژی مثبت برایش ساطع نمایید اگر خود نگرانید. پس اگر می‌خواهید به فردی که بیمار یا نزدیک به مرگ است کمک نمایید، ابتدا باید خود را در آرامش نگه دارید و ذهن را پاک و روشن سازید و انرژی خود را زیاد سازید (ساراسواتی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸).

۳-۳. کردار یا کَرَمه Karma

به‌باور هندوها، اینکه پوروشه پس از مرگ در چه بدن یا جسمی وارد شود، به قانون کَرَمه وابسته است. کَرَمه یکی از مفاهیم کلیدی در ادیان شرقی، مانند هندوئیسم، بودیسم و جینیسم است؛ قانونی است حاکم بر این جهان که انسان‌ها نتیجه اعمال خود را در چرخه سمساره در همین جهان، نه جهانی دیگر، می‌بینند. کسانی که مطابق آیین هندو کردار دیندارانه داشتند، در زندگی بعدی در جایگاه طبقات اجتماعی بالاتر قرار خواهند گرفت و خوشبخت و ثروتمند خواهند بود و چه‌بسا از چرخه سمساره رهایی یابند؛ اما کسانی که کردار غیردیندارانه داشتند، در زندگی بعدی در جایگاه طبقات اجتماعی پایین‌تر قرار خواهند گرفت و بدبخت و فقیر خواهند بود. اگر فردی برای رسیدن به درجات بالاتر در این جهان کوتاهی کرد، مجبور است دوباره و چندباره در عالم مادی متولد شود و رنج بکشد؛ و چه‌بسا از مقام انسانیت خارج شود و به شکل حیوان یا گیاه و حتی جماد، سمساره یابند (مرادی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۷).

قانون کَرَمه با تعیین پیامد اعمال انسان، موجب پدید آمدن چرخه بازپیدایی می‌شود؛ اما خودش، نه پاداش عمل نیک است، نه جزای عمل بد. بر اساس این قانون، نتایج اعمال انسان گم نخواهد شد. هر اتفاقی که در زندگی فرد روی می‌دهد، چیزی جز نتیجه کار او نیست. فرضیه کَرَمه و سمساره رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند؛ به این معنا که: هر فعل انسان دارای تأثیری در جهان است و بسته به اینکه خوب باشد یا بد، ثمره خوب یا بد به‌بار می‌آورد. عمل انسان مانند دانه‌ای است که ثمره خاصی خواهد داشت. این ثمره ممکن است در زندگی جدید انسان و در تولد بعدی در این جهان، خود را نشان دهد. باید توجه داشت که شرایط زندگی فعلی انسان نیز حاصل اعمال او در زندگی‌های گذشته است و این چرخه بازپیدایی‌های مداوم تا آنجا ادامه دارد که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نایل آید (مرادی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲).

نمونه‌ای از نوشته‌هایی که در کتاب *یوگای خرد و فرزانگی* در زمینه اعتقاد به کَرَمه در ذیل آمده است:

اگر عمل بدی انجام دهید، شما در نتیجه آن رنج خواهید برد؛ اگر عمل خوبی انجام دهید، شادی‌اش به شما خواهد رسید. هیچ قدرتی در روی زمین وجود ندارد که بتواند جلوی ثمردهی میوه‌های اعمال را بگیرد. هر فکری، هر کلمه‌ای، هر عملی، همان‌طور که بوده، در مقیاس عدالت ابدی و الهی وزنی دارد. نمی‌توان جلوی انجام قانون کَرَمه را گرفت. هیچ چیزی در این دنیا به‌طور تصادفی، شانسی و بی‌هیچ نظمی اتفاق نمی‌افتد. آنها به شکل بی‌دریغی اتفاق می‌افتند؛ آنها همدیگر را به‌طور منظم دنبال می‌کنند. ارتباط روشن و قطعی بین آنچه هم‌اکنون انجام می‌دهید و آنچه در آینده برای شما اتفاق می‌افتد، وجود دارد (ولی‌بیگی و البرزی، ۱۳۹۹، ص ۷۸).

۳-۴. رهایی یا مُکْشَه (mokṣa).

در آیین هندو، تنها راه نجات انسان از چرخهٔ سمساره و تولدهای مکرر (تناسخ)، که سراسر درد و رنج است، رهایی یا مُکْشَه نام دارد. هنگامی که انسان به رهایی رسید، دیگر روحش در بدنی جدید حلول نمی‌کند و در آرامش ابدی با حقیقت یگانهٔ هستی به‌سر خواهد برد. از منظر یوگا، رنج در پراکرتیتی و سمساره ریشه دارد و مسئلهٔ نجات و رهایی مستقیماً به مسائل اخلاقی مربوط می‌شود. رهایی از پراکرتیتی و سمساره در صورتی امکان‌پذیر است که دیگر کَرَمَه ذخیره نشود. در این صورت، یوگی به هر کاری دست بزند، دیگر کَرَمَه نخواهد داشت و گرفتار تأثیرات اعمال نیست؛ زیرا با توقف ذهن و تمرکز، کَرَمَه ذخیره نمی‌شود. از این‌رو فرد متولد از تمرکز، از تأثیرات رهاست (ساراسواتی، ۱۴۰۱، فصل ۴، بند ۶). بر اساس متون دینی آیین هندو، مُکْشَه می‌تواند از سه طریق عمل، معرفت و اخلاص به‌دست آید که در ادامه شرح آن می‌آید (داسگوپتا، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۷۱).

۳-۴-۱. راه عمل، کَرَمه مارگه (Karma Mārga).

مطابق راه عمل، کسی که به آداب و آیین‌ها و مناسک دینی و نیز رسوم و وظایف طبقاتی (مثلاً طبقات پایین باید احترام طبقات بالا، یا به‌طور واضح‌تر، فقیران احترام ثروتمندان را حفظ کنند و در مقابل هر ظلمی از جانب آنان سکوت نمایند)، به درستی عمل کند، در همین زندگی یا زندگی‌های بعدی از چرخهٔ سمساره نجات می‌یابد؛ آداب و مناسکی همانند قربانی و پیشکش‌ها برای خدایان، روشن نگه داشتن آتش، مراسم‌های دوران مختلف زندگی، مراعات خوردنی‌های حلال و حرام، مراعات مقررات طبقات اجتماعی، احکام شرعی، آیین‌های خانوادگی، مراعات ارزش‌های اخلاقی و... این راه، نخست در کتاب‌های براهمنه‌ها مطرح شد و همچنان به‌عنوان یکی از راه‌های نجات در آیین هندو مطرح است (داسگوپتا، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۷۲).

۳-۴-۲. راه معرفت، جنانه مارگه (Mārga J nāna).

مطابق /وپه‌نیشدها، انسان تا وقتی که دچار جهل و نادانی است، اسیر این عالم دنیاست و همیشه در یک چرخهٔ مرگ و زندگی (سمساره) قرار دارد و آن‌گاه از این چرخهٔ زاد و میر نجات خواهد یافت که از نتیجهٔ اعمال پیشین خود جدا شود و سرانجام به فهم و شناخت اتحاد خود با حقیقت یگانهٔ هستی، یعنی اتحاد آتمن با برهمن برسد.

از منظر مکاتب فلسفی هندو، انسان در دنیا در یک حالت اسارت در درون چرخهٔ حیات و مرگ قرار دارد و راه خلاصی از این اسارت، رسیدن به یک معرفت است و آن این است که آدمی بداند تمام عالم یک چیز بیش نیست و آن هم وجود هستی یا برهمن است. هرگاه انسان به مرحلهٔ فهم اتحاد آتمن با برهمن رسید، به مقام مُکْشَه و رهایی می‌رسد؛ اما اگر به این مقام نرسید، دوباره در چرخهٔ زندگی و مرگ قرار می‌گیرد که البته زندگی بعدی او به چگونگی زندگی دیندارانهٔ قبلی وابسته است. این راه، نخست در کتاب‌های /وپه‌نیشدها مطرح شد و بیشتر برای کسانی است که از توان معرفتی برخوردارند، نه عموم مردم (داسگوپتا، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۷۲).

۳-۴-۳. راه اخلاص یا دلدگی، بهکتی مارگه (Bhakti Marga).

از نظر مکاتب فلسفی آیین هندو، یکی دیگر از راه‌های رهایی و مُکْشه، طریق بهکتی مارگه یا عشق و اخلاص و دلدگی است. این راه بیانگر پرستشی است که از روی اخلاص و دلدگی باشد. مهم‌ترین ویژگی این راه، تسلیم کردن خویش به یک خدا یا وجودی الوهی، انجام آیین‌های پرستش به صورت فردی و شرکت در آیین‌های پرستش در معبد است. این راه، نخستین بار در کتاب گیتا در داستان ارجونه و کریشنه بیان شد و تا به امروز مورد توجه شمار زیادی از عوام و خواص هندوها بوده و هست.

در این طریق، سالک برای رسیدن به حقیقت و آزادی مطلق باید دل از تعلقات بشوید و سراپا عشق به حقیقت مطلق شود؛ به گونه‌ای که در دلش جایی برای غیر آن حقیقت باقی نماند. در این صورت، آتش عشق چنان ریشه تعلقات را می‌سوزاند که عاشق غیر از معشوق حقیقی چیزی نمی‌بیند. از نظر شمار زیادی از هندوها، طریق بهکتی آسان‌ترین و کارآمدترین طریق راه رهایی و مُکْشه است (داسگوپتا، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۷۳).

مکتب یوگا به طریق «کرمه یوگا» به معنای خدمت کردن به خدا و کارها را برای خدا انجام دادن و انجام عبادات مختصی است که برای این مکتب در نظر گرفته شده است. در گیتا آمده است: ای ارجونه! در یوگا استوار باش؛ وظیفه خود را انجام ده و تمام دلبستگی به موفقیت و شکست را رها کن. به این نوع تفکر «یوگا» می‌گویند (ساراسواتی، ۱۴۰۱، فصل ۲، بند ۴۸). در یوگاسوتره هم نوشته شده است: به وسیله وقف در خدا، به یکی شدن ذهن و روح و جسم می‌رسی (ساراسواتی، ۱۴۰۱، فصل ۱، بند ۲۳، ساراسواتی، ۱۴۰۲، ص ۱۰۸). مراحل هشت گانه یوگا نیز برای رسیدن به طریق «کرمه یوگا» سازمانده شده است که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

۳-۵. مراحل سیر و سلوک در یوگا

سلوک در یوگا در هشت مرحله بیان شده است. این مراحل عبارت‌اند از: یاما، نیاما، آسانا، پرانایاما، پرتیاهارا، دارانا، دایانا، سامادهی. در مرحله اول (یاما / خودداری)، یوگی باید پنج کار را در زندگی خود ترک کند: آسیب رساندن به موجودات، ناراستی، دزدی، خواهش‌های نفسانی، و گرفتن صدقه؛ و در مقابل، در مرحله دوم (نیاما) پنج اصل دیگر را باید رعایت کند: طهارت و پاک‌سازی، رضایت از زندگی و قانع بودن، زهد و تنگدستی، خواندن متون دینی، و مراقبه و تسلیم در برابر خدا (چاترچی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۵۶۷-۵۶۵).

مرحله سوم که نوبت به مراحل جسمانی یوگا می‌رسد، با نام «آسانا» شناخته می‌شود. یوگی باید مجموعه‌ای از تمرینات ورزشی را که از مرحله ابتدایی تا پیشرفته دارای تمریناتی حرکتی از آسان به سخت است، انجام دهد؛ و در مرحله چهارم، که «پرانایاما» نامیده شده است، باید تمرینات تنفسی‌ای انجام دهد که موجب تقویت پرانا در بدن می‌شود. از پرانا با عنوان نیروی حیات در هندویسم یاد می‌شود. در مرحله پنجم یا «پرتیاهارا»، کنترل حیات صورت می‌گیرد و یوگی آماده ورود به مراحل ذهنی یوگا می‌شود (چاترچی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۵۶۷).

در مرحله ششم (دارانا) تمریناتی برای تمرکز و کنترل ذهن انجام می‌شود؛ سپس در مرحله هفتم (دایانا)، که با عنوان «مدیتیشن» شناخته می‌شود، مجموعه‌ای از مراقبات انجام می‌شود تا ذهن یوگی را برای رسیدن به «سامادهی»، که آخرین مرحله از سیر و سلوک است، آماده کند (چاترچی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴). هدف از انجام مراحل هشت‌گانه‌ای که ذکر شد، رسیدن به سامادهی است (چاترچی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۵۶۷).

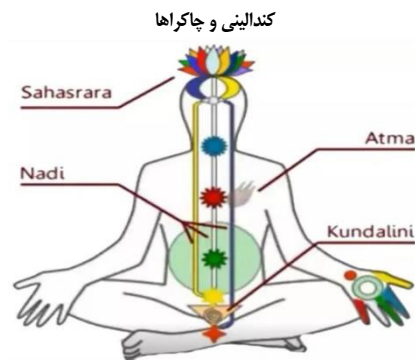
هریک از این مراحل شامل آداب و طریقت خاصی است، غیر از آنچه از لفظ آن فهمیده می‌شود و در دین و فرهنگ ما آمده است؛ برای مثال، نظافت و پاکیزگی که جزء واجبات در یوگاست، بسیار متفاوت با نظافت و پاکیزگی در اسلام است و برنامه‌های خاصی دارد، همچون گیاه‌خواری و گفتن اذکار هندوی و انجام شش عمل دیگر: یکم، نوشیدن چند لیوان آب نمک و سپس استفراغ کردن؛ دوم، کشیدن آب به داخل راست‌روده از طریق مقعد و سپس تخلیه آن؛ سوم، استفاده از نخ یا آب برای نظافت بینی؛ به‌طوری‌که از یک سوراخ وارد و از سوراخ دیگر خارج شود؛ چهارم، خیره شدن به شعله شمع بدون پلک زدن تا هنگامی که اشک جاری شود؛ پنجم، چرخاندن عضلات شکم به‌شکلی خاص؛ ششم، تنفس عمیق و ضربتی. هرکدام از این شش عمل، شرایط و دستورهای خاصی دارد که باید تحت نظر استاد انجام شود؛ در غیر این صورت، ممکن است خطرناک باشد. پُتنجلی می‌نویسد: از این اعمال، بی‌تفاوتی نسبت به بدن و عدم وابستگی به دیگران حاصل خواهد شد (ساراسواتی، ۱۴۰۱، فصل ۲، بند ۴۰).

نمونه دیگر در مرحله آخر، که «سامادهی» نام دارد و معنای آن «پیوستن به فنا» ذکر شده، بسیار متفاوت با پیوستن به فانی عرفان در دین اسلام است؛ چنان‌که در این مرحله باید «بیداری کُندالینی» صورت گیرد که به دلیل اهمیت و شیوع آن، در ادامه توضیحی درباره بیداری کُندالینی و خطرات آن ذکر می‌کنیم.

۱-۵-۳. بیداری کُندالینی

«کُندالینی»، به معنای «مار به خود پیچیده»، به نیروی نهفته‌ای اشاره می‌کند که در پایین ستون مهره‌ها و البته در کالبد غیرمادی قرار دارد. کُندالینی نیرویی شعورمند و بسیار خطرناک است که بیداری‌اش با آشوب‌های روانی و تغییرات جسمی همراه است. تنها کسانی که کاملاً تسلیم این نیرو می‌شوند و هیچ مقاومتی نشان نمی‌دهند، می‌توانند با این نیروها سازگار شوند. تعبیری نظیر «آتش درون»، «مار یا اژدهای خفته» و «مار آتشین» تعبیر نمادین از کُندالینی است (مظاهری سیف، ۱۴۰۲، ص ۵۰).

از جمله مواردی که در یوگا برای بیدار شدن نیروی کُندالینی ذکر شده، برقراری رابطه‌های متعدد جنسی است، تا حدی که حس جنسی انسان در بدنش خاموش شود و به حدی رسد که دیگر ماده جنسی به‌جای خارج شدن از بدن، در بدنش ذخیره شود. مکان نیروی کُندالینی در یوگا، اولین «چاکرا»ست، که مکان آن بین مقعد و آلت تناسلی است؛ چنان‌که در تصویر زیر آمده است (مظاهری سیف، ۱۴۰۲، ص ۵۰).



با بیداری این چاکرا، رسیدن به مرحلهٔ سامادهی میسر می‌شود. در آثار تانترا آمده است: «همان کرداری که موجب می‌شود گروهی در جهنم بسوزند، یوگی آزادی خویش را از همان به‌دست می‌آورد» (بایرناس، ۱۹۸۴م، ص ۷۱۳).

۳-۵-۲. نیروی کندالینی و اختلالات جسمی و روحی

انواع اختلالات روانی و اغتشاشات جسمی و عوارض گوناگون، نشانه‌های بیداری مار آتشین کندالینی و برافروخته شدن این آتش ویرانگر است که با نام برون‌ریزی و مقدمه‌ای برای بهبود بعدی معرفی می‌شود و وعده می‌دهند که نتیجهٔ این برون‌ریزی‌های رنج‌آور و آسیب‌زا به لحاظ روانی و جسمی، رهایی و آرامش و شادمانی است. نشانه‌های آزاد شدن کندالینی عبارت‌اند از: سراسیمگی؛ رفتار نامنظم؛ احساس شکست عمیق و دشواری در کنار آمدن با زندگی روزمره؛ یخ کردن‌ها و داغ کردن‌ها؛ شواهدی از وجود شخصیت‌های چندگانه؛ تغییر خلق‌های شدید؛ افسردگی یا شادی بیش از حد؛ دوره‌های کسالت یا سرزندگی افراطی؛ از دست رفتن یا مختل شدن حافظه؛ ناسازگاری با خویش، با دیگران، با کار یا جهان؛ و به‌طور کلی تغییرات شدید در وضع ظاهر (شخص ممکن است گاه سال‌ها جوان‌تر به نظر آید و اندکی پس از آن بیست سال پیرتر به نظر برسد)؛ و دیدن نورها یا رنگ‌ها، شکل‌های هندسی و صحنه‌هایی از زندگی گذشته یا حوادث آینده (پاولسون، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۳). این علائم، نشانهٔ پیشرفت مراحل تسخیرشدگی فرد است (پاولسون، ۱۳۸۶، ص ۹۴). علت این تنوع، بر اساس پذیرش اصل سمساره، تفاوت تجربیات افراد در زندگی‌های گذشته پنداشته می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد که موجودات ناشناخته و آتشین سرشت، که در حال تسخیر فرد هستند، علت بروز این رفتارهای عجیب و آزاردهنده باشند.

۳-۵-۳. نهایت یوگا و بیداری کندالینی

مکتب یوگا معتقد است که پس از بیداری کندالینی، یوگیان به مرحله‌ای می‌رسند که می‌توانند کارهای خارق‌العاده‌ای همچون نفوذ در افکار دیگران (ذهن‌خوانی)، نامرئی شدن، آگاهی به اسرار هفت اقلیم و طبقات آسمان و... را انجام دهند (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۷۰۵-۷۰۶). این نکته را باید دانست که در بیداری کندالینی، برخی از خصلت‌های نادرست

انسانی موضوع قرار می‌گیرد و با امور متضاد آن می‌کوشد تغییراتی صورت گیرد؛ اما پس از آن، نوبت به گرایش‌ها و ارزش‌های درست انسانی می‌رسد که با امور متضاد نابود شود و این ماهیت اصلی، بخش اسرارآمیز یوگاست؛ بخشی که هیچ انسانی در حالت آگاهی کامل و با اعتماد به احساسات متعالی انسانی نمی‌تواند انجام دهد و انجام آنها، در حقیقت عبور از مراحل تسلیم و تسخیر شیطانی در یوگاست. برای نمونه، اگر شما به خوردن غذاهای پاک و گوارا اهمیت می‌دهید، راه نهایی برطرف کردن این وابستگی، «نجاست‌خواری» است؛ باید نجاست‌خواری کنید تا به نتیجه و نهایت یوگا برسید (مظاهری سیف، ۱۴۰۲، ص ۷۰).

۴. فرجام‌شناسی در اسلام

در معارف بلند اسلام، چه آیات و چه روایات، به‌طور گسترده دربارهٔ زندگی پس از مرگ سخن گفته شده است. می‌توان زندگی پس از مرگ انسان را به سه مرحله تقسیم کرد: روح انسان پس از مرگ به عالم برزخ منتقل می‌شود تا روز معاد، که مرحلهٔ دوم است و پس از آن، وقتی به حساب اعمال افراد رسیدگی شد، بر اساس نتایج اعمال به بهشت یا جهنم (مرحلهٔ سوم) منتقل خواهد شد. به‌طور کلی، فرجام‌شناسی در اسلام بحث گسترده‌ای است؛ اما در اینجا مطالبی را که متناظر با فرجام‌شناسی در یوگاست، آورده‌ایم تا در قسمت تطبیق، درک مطلب به‌آسانی صورت گیرد.

۴-۱. عالم برزخ

برزخ در لغت به معنای حائل و فاصله میان دو چیز است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۸) و در اصطلاح، فاصلهٔ بین دنیا تا برانگیخته شدن در روز قیامت است که از مرگ و قبض روح آدمی آغاز می‌شود و تا برپایی قیامت ادامه دارد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۴).

قرآن کریم در آیاتی از جهان برزخ خبر داده است؛ برای مثال:

۱. «...وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰)؛ و از پس آنان برزخی است تا روزی که مبعوث شوند.

این آیه حکایت می‌کند که پس از مردن تا برپایی روز قیامت حالتی وجود دارد که آن حالت، حائل و فاصلهٔ میان زندگی این دنیا و قیامت است.

۲. «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» (غافر: ۴۶)؛ [اینک که در عالم برزخ‌اند] آنها صبح و شام بر آتش دوزخ

عرضه می‌شوند؛ و چون روز قیامت بر پا شود.

همچنین در روایات نیز به عالم برزخ اشاره شده است؛ چنان‌که در روایتی پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: هرگاه یکی از شما از دنیا برود، اگر از اهل بهشت باشد، از بهشت، و اگر از اهل آتش باشد، از جهنم، هر صبح و شام جایگاهش به او عرضه می‌شود و به او گفته می‌شود: این موقف معین، جایگاه توست؛ وقتی در قیامت خداوند تو را مبعوث کرد، به اینجا منتقل می‌شوی (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۲۷۵).

۴-۲. عالم قیامت

زندگی پس از مرگ، بر اساس فرهنگ قرآنی و اسلامی، با نام‌های قیامت، معاد، آخرت و... خوانده می‌شود. انسان پس از زندگی این‌دنیایی به حیاتی دیگر گام می‌نهد که از آن به «آخرت» تعبیر می‌شود. «قیامت» یعنی برانگیخته شدن پس از مرگ برای زندگی جاودانه. زندگی پس از مرگ از آن روی «قیامت» نامیده می‌شود که مردم پس از پایان جهان از قبرهایشان برای قضاوت و دادگری نزد پروردگار جهانیان بر پا داشته می‌شوند (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۰۷). همچنین به زندگی پس از مرگ «معاد» گفته می‌شود، چون در آن هنگامه، جهان و آنچه در آن است، به‌سوی آنچه از آن صادر شده‌اند، بازمی‌گردند (أملی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۵).

بنابراین مرگ به معنای نیستی و از بین رفتن نیست؛ بلکه انتقال از زندگی این‌دنیایی به زندگی آخرت است؛ همانند انتقال نوزاد از شکم مادر به این دنیا. به عبارت دیگر، مرگ انتقال از زندگی در نشئه دنیایی به زندگی در نشئه اخروی است؛ همانند انتقال نوزاد از نشئه شکمی به نشئه دنیایی.

۴-۳. رابطه زندگی دنیوی و زندگی پس از مرگ

در اسلام، زندگی اخروی انسان به زندگی این‌دنیایی او وابستگی تام دارد. انسان هر عملی در این دنیا انجام دهد، هرچند کوچک، اثرش را در زندگی پس از مرگ خواهد دید. آیات قرآن در این خصوص فراوان است؛ چنان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷)؛ همچنین می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸-۷).

در واقع، یکی از وجوه ضرورت بحث مراقبه، و پیرو آن بحث محاسبه در اسلام، همین وابستگی تنگاتنگ زندگی اخروی به زندگی دنیوی است. انسان باید بداند که خداوند بر افکار، گفتار و کردار او در نهان و آشکار آگاه است و اگر ذره‌ای نیکی یا بدی از او سر زند، حاصل و نتیجه آن را در زندگی پس از مرگ خواهد دید (فیض کاشانی، ۱۳۹۶، ج ۸، ص ۱۴۹؛ غزالی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴). انسان در این دنیا با انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات و مکروهات به قرب خداوند متعال می‌رسد و برزخ و قیامتی نیکو در انتظارش خواهد بود.

۴-۴. دنیا از منظر فرد مسلمان

اصطلاح دنیا در اسلام دو وجه ستوده و نکوهیده دارد؛ یعنی دنیای محمود و دنیای مذموم. وجه ستوده دنیا این است که انسان با نظر به خدا و زندگی اخروی در این دنیا زندگی کند و بداند که زندگی اخروی او به زندگی دنیوی به‌طور تنگاتنگ وابسته است؛ یعنی دنیا برای آخرت باشد (حارث محاسبی، ۱۹۸۶م، ص ۲۴۹). در متون اسلامی، در کنار آیات متعددی که بر این امر دلالت دارند و اشاره‌ای کوتاه به آن شد، روایات پرشماری نیز زوایای گوناگون آن را روشن کرده‌اند. از جمله روایات ناظر به بحث رابطه دنیا و آخرت، روایت مشهور نبوی «الدنيا مَرْعَةٌ الْآخِرَةُ» است که در دو

سطح طولی در تفسیر و تبیین آن سخن آمده است. در سطح نخست، مراد از «دنیا کشتزار آخرت است» این است که انسان در این دنیا باید عمل شایسته بکارد و خود را به صفات پسندیده بیاراید و از پلیدی‌ها و پلشتی‌ها دوری گزیند تا در زندگانی بی‌پایان پس از مرگ رستگار شده، به بهشت برین وارد شود و از دوزخ الیم نجات یابد (سمانی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۷؛ کاشانی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵). این معنا برای عموم انسان‌هاست؛ اما در سطح بالاتر، که اهل حق مدعی‌اند به ایشان اختصاص دارد، مراد از آن تنها در راستای هدف غایی عرفان است. ایشان می‌گویند که عارف در این دنیا بذر نیکی نمی‌کارد تا در آخرت به بهشت رود و از مواهب آن بهره‌مند شود؛ زیرا عارف خداوند را برای بهشت و پاداش آن نمی‌پرستد؛ بلکه از آخرت، آخر کار را می‌خواهد که همان «فناء فی الله» و «بقاء بالله» است (قیصری رومی و آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۸؛ بابا رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۲).

اما وجه نکوهِدۀ دنیا این است که خود دنیا به‌طور مستقل و بدون در نظر گرفتن خدا و آخرت هدف از زندگی باشد؛ یعنی دنیا برای دنیا باشد (حارث محاسبی، ۱۹۸۶م، ص ۲۴۹). به عبارت دیگر، انسان در باور یا عمل خدا و آخرت را کنار گذارد و صرفاً همین دنیا را با زیبایی‌های دلفریش اصل قرار دهد و در پی برآوردن خواهش‌های نفس خویش باشد. دنیا از این منظر در آیات و روایات پرشماری نکوهش شده است. بنابراین بر پایه سنت اسلامی، انسان دو سرا دارد: دنیا، که سرای فانی و گذراست؛ و آخرت، که سرای باقی و ماندگار است. دنیا از آنجاکه تعیین‌کننده چگونگی سرای باقی است، بسیار ارزشمند است و انسان می‌تواند در زندگی چندروزۀ آن، رستگاری جاودانه خود را رقم بزند. چنین دنیایی دنیای پسندیده است؛ اما اگر انسان عمر گرانبهای را صرف خود دنیا و زیبایی‌های زودگذرش کند و چنان به آن سرگرم شود که آخرت را رها کند، چنین دنیایی دنیای نکوهیده است.

۴-۵. سیر و سلوک در اسلام

سیر و سلوک مسیری است که سالک (مسافر مسیر عرفان)، کسی که طالب تقرب حق تعالی است، طی می‌کند. این مسیر شامل آداب و رسوم و کیفیت مقامات و احوال، و چگونگی در طریقت است. سالک در طلب خداوند پا به راه می‌گذارد و از همان لحظه‌ای که به راه می‌افتد و در پی تکمیل خود برمی‌آید، در راه وصول به‌منظور و مقصود خود، از منازل و مراحل گوناگونی می‌گذرد.

این سیر و سلوک، با توجه به برنامه‌ای انجام می‌شود که پیامبران الهی در قالب واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهات برای بشر آورده‌اند؛ به‌طوری‌که عبد هرچه بیشتر به دستورهای الهی عمل کند، بیشتر به شناخت خداوند متعال می‌رسد و با تهذیب نفس می‌تواند سیر و سلوک عظیمی را طی کند. حال این سلوکی که طی می‌شود، دارای دو سیر است: سیر الی الله و سیر فی الله. سیر الی الله نهایی دارد؛ ولی سیر فی الله نهایی ندارد. سیر الی الله آن است که سالک چنان سیر کند که خداوند را بشناسد؛ چون خدا را شناخت، سیر الی الله

پایان می‌یابد و سیر فی الله آغاز می‌شود. در سیر فی الله، سالک پس از شناخت خداوند، چنان سیر می‌کند که تمام صفات و اسامی و افعال خدا را دریابد و علم و حکمت خدا را بداند؛ و صفات و اسامی خداوند و علم و حکمت خدا بسیار است و نهایتی ندارد.

هدف از سیر و سلوک، طی کردن مراحل جهت تهذیب و تصفیة نفس و رسیدن به قرب الهی است؛ و طی مراحل سیر و سلوک مستلزم شناخت چهار چیز است: ۱. راه و شناخت آن؛ ۲. رونده و شناخت آن؛ ۳. مقصد و شناخت آن؛ ۴. راهنما و شناخت آن. بدین گونه، سالک غیر از راه و مقصد، هم باید خود را بشناسد و هم راهنمای خود را؛ از این رو سالک هرچند در منتهای سیر الی الله (سیر به سوی خدا) به حق می‌رسد، اما سیر او با وصول به حق تمام نیست و پیوسته در تلاش برای رسیدن به قرب الهی و تکامل است و از این مسیر لذت می‌برد (ر.ک: بحرالعلوم و حسینی طهرانی، بی‌تا، ص ۴۲۱).

۵. بررسی تطبیقی فرجام‌شناسی در اسلام و آیین یوگا

در بحث تطبیق فرجام‌شناسی در اسلام و آیین یوگا به بررسی مواردی می‌پردازیم که تبیین دقیقی به مخاطب می‌دهد.

۵-۱. چگونگی پایان زندگی انسان

از نظر هر دو آیین، زندگی انسان‌ها با مرگ پایان نمی‌یابد؛ بلکه پس از مرگ، انسان زندگی دیگری را آغاز می‌کند که متناسب با عقیده مسلمانان، انسان در برزخ با جسم برزخی زندگی می‌کند؛ و در آیین هندو، جسم قبلی از بین می‌رود. نکته دیگر اینکه از نظر دو آیین نیز انسان متشکل از بدن و یک امر ثابت است، به نام روح (در اسلام)، آتمن (در برخی از مکاتب هندو) یا پوروشه (در مکتب سانکهییه و یوگا)، که با مرگ بدن زندگی دیگر را آغاز می‌کند.

آیین یوگا زندگی پس از مرگ را در دو مسیر یا دو مرحله تبیین می‌کند: یک مسیر که برای بیشتر مردم رخ می‌دهد، سمساره یا چرخه زاد و میر (تناسخ) است و یک مسیر، نجات از سمساره است.

دین اسلام در مقابل آموزه سمساره در آیین یوگا، دارای آموزه برزخ و قیامت است. از نظر اسلام، انسان پس از مرگ، دیگر به این دنیا برنمی‌گردد؛ بلکه زندگی روحانی برزخی و آن‌گاه زندگی روحانی و جسمانی قیامت را در پیش دارد. البته بنا بر اعتقاد به مهدویت در دین اسلام، عده‌ای نیز قائل به بحث رجعت برای برخی از افراد خاص در آخرالزمان هستند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۴)؛ اما در آیین هندو، انسان‌ها پس از مرگ، متناسب با کرمه و اعمالشان، به طبقه بالاتر یا پایین‌تر یا حتی حیوانات و نباتات و اجسام وارد می‌شوند. همچنین از نظر آیین هندو، تنها طبقه برهمنان می‌توانند از چرخه سمساره نجات یابند و به راهی برسند؛ اما از نظر اسلام، هر انسانی می‌تواند به قرب الهی و بهشت برسد.

۵-۲. رابطه زندگی این دنیا و زندگی پس از مرگ و اختیار انسان

در هر دو آیین، اعتقاد بر این است که هر انسانی خود زندگی پس از مرگش را رقم می‌زند. از این رو هر دو دین به

اختیار انسان اعتقاد دارند و بیان شده است که انسان با اندیشه، گفتار و رفتار خود بر اساس آموزه‌های دین خود می‌تواند زندگی پس از مرگ خودش را رقم بزند.

هرچند قانون کرمه یا کردار و اعمال، در یک نگاه کلان شباهت دارند، اما در جزئیات شدیداً در هر دو دین تفاوت وجود دارد؛ مثلاً در اسلام، نماز، روزه، حج و... و بندگی خدای یگانه و... مطرح است؛ اما در آیین هندو، آیین آگنی هوترا (ستایش آتش)، اهیمنسا، یوگا، پرستش خدایان گوناگون، رفتن به معبد و طواف بت‌ها و... وجود دارد.

۵-۳. هدف زندگی انسان

هدف زندگی انسان در هریک از این دو دین دارای مراتبی است که همگی به‌سوی یک هدف غایی اوج می‌گیرد؛ اما این هدف غایی، در این دو دین، دو امر متمایز است:

در اسلام هدف‌های اولیه زندگی این دنیا، ایمان به اسلام و تقواست و هرکس باتقوا باشد، به کمال نهایی و قرب الهی نزدیک‌تر است و این امر با عمل به شریعت، که در سراسر زندگی فردی و اجتماعی تعریف شده است، می‌تواند محقق شود؛ اما در آیین هندو، هدف زندگی انسان هندو این است که با عمل به درمه یا شریعت، سرانجام به‌سوی هم‌جواری با خدایان یا یکی شدن برهمن - آتمن پیش رود؛ اما پیش از آن، هدف زندگی انسان هندو این است که در چرخه‌های مکرر زاد و میر یا سمساره، از طبقات پایین به بالاترین طبقه، یعنی طبقه برهمنان برسد تا بتواند سرانجام به رهایی و مکشه نائل شود.

۵-۴. چگونگی سعادت و رستگاری نهایی و سیر و سلوک

پاسخ این پرسش مبتنی بر نوع انسان‌شناسی و حقیقت غایی در این دو دین است. با توجه به تفاوت این دو اصل، سعادت و رستگاری نهایی کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد. در اسلام، سعادت نهایی رسیدن به قرب الهی است که خود دارای مراتب بسیار است و در بالاترین مرتبه، وجود مقدس حضرت محمد ﷺ و بعد از ایشان دیگر معصومین  قرار دارند و پس از آنان اولیای الهی و عرفا هستند که مسیر سیر و سلوک را با انجام واجبات و مستحبات و ترک محرمات و مکروهات برای تهذیب نفس و رسیدن به قرب الهی طی می‌کنند؛ اما در آیین یوگا سعادت نهایی در رسیدن به سمدھی و پیوستن به عالم خدایان است که دیگر بازگشتی به این دنیا در کار نیست و نجات از سمساره است. سمدھی در انحصار طبقه برهمنان است، که برای رسیدن به این مرحله و مقام، باید بسیاری از اعمال و اعتقاداتی را انجام داد که منبع موثقی ندارند و پیامبری آنها را نیاورده است و حتی انجام بسیاری از این اعتقادات و اعمال، مانند اعتقاد به سمساره و پرستش خدایان، در دین اسلام نهی شده است.

نتیجه‌گیری

یوگا، برخلاف تصور عمومی در میان غیرهندوها از جمله در میان ایرانیان، یک رشته ورزشی نیست؛ هرچند در برخی از مراحل سلوکی، دستورالعمل‌های ورزشی دارد؛ بلکه مکتبی از مکاتب فلسفی آیین هندوست. در این مکتب، عقایدی

بسیار متفاوت با عقیده یک مسلمان وجود دارد. در بُعد فرجام‌شناسی، گرچه مشترکاتی در دو آیین همچون اعتقاد به زندگی پس از مرگ وجود دارد، لیکن نحوه ادامه آن بسیار متفاوت است. یک مسلمان در باب فرجام‌شناسی، با توجه به مستندات عقلی و نقلی به برزخ و قیامت و جهنم و بهشت معتقد است؛ در صورتی که در آیین یوگا، بدون هیچ استناد عقلی و نقلی متقن، عقایدی همچون سمساره - که در دین اسلام از لحاظ عقلی و نقلی بر آن خط بطلان کشیده شده است - وجود دارد. گرچه فردی که دستورالعمل‌های ورزشی یوگا را با مشقت فراوان انجام می‌دهد، ممکن است در ابتدا در سایه مراحل اولیه آن، که شامل ورزش و تمرینات روحی به ظاهر آرامش‌بخش است، به آرامشی برسد، اما در بطن آن، تسخیرشدگی از ناحیه شیطان که سراسر زندگی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد، وجود دارد و نگون‌بختی را برایش به‌ارمغان می‌آورد. چنان‌که بیان کردیم، در سلوک یوگا، انسان پس از هشت مرحله سلوکِ صعب و چه‌بسا جانکاه و مشقت‌بار، باید با بیدار شدن نیروی کندالینی به نجات از سمساره دست یابد و کسی که این هشت مرحله را طی نکند، نجات و نهایی برای او نیست؛ اما در اسلام، هرکس که بندگی خدای متعال را به‌جای آورد، حتی اگر توان مراحل والای بندگی و قرب را نداشته باشد، به همان اندازه که خداوند را بندگی کرده و کارهای نیک انجام داده است، در آخرت پاداش خواهد گرفت و به بهشتی که خداوند به نیکوکاران وعده داده است، دست خواهد یافت.

منابع

- قرآن مجید. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آملی، حیدر بن علی (۱۳۹۴). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*. تحقیق: محسن موسوی تبریزی. قم: نور علی نور.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۰۰). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجهی. تهران: مولی.
- بابا رکن الدین شیرازی، مسعود بن عبدالله (۱۳۹۵). *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*. تهران: سخن.
- بایرناس، جان (۱۹۸۴م). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.
- بحرالعلوم، محمد مهدی و حسینی طهرانی، محمد حسین (بی تا). *رساله سیر و سلوک*. نسخه الکترونیکی در کتابناک.
- پاولسون، ژوبو لویس (۱۳۸۶). *گندالینی و چاکراها*. ترجمه آرام. تهران: تجسم خلاق.
- چاترچی، ساتیش چندرا و داتا دریندا، موهان (۱۳۸۴). *معرفی مکتب های فلسفی هند*. ترجمه دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حارث محاسبی، حارث بن اسد (۱۹۸۶م). *الوصایا*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- داسگوپتا، سوراما (۱۹۹۷م). *تاریخ فلسفه هند*. دهلی: موتیلال بانرسیداس.
- دوسن، پل (۱۹۷۹م). *فلسفه اوپانیشادها*. دهلی نو: بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۷). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: مرتضوی.
- ساراسواتی، سوامی ساتیاناندا (۱۴۰۲). *هاتا یوگا*. ترجمه جلال موسوی نسب. تهران: فراروان.
- ساراسواتی، سوامی نیرانجان آناندا (۱۳۸۰). *گنجینه اسرار یوگا*. ترجمه ساناز فرهت و جلال موسوی نسب. تهران: فردوسی.
- ساراسواتی، سوامی نیرانجان آناندا (۱۴۰۱). *یوگاسوتره های پتنجلی*. ترجمه جلال موسوی نسب. تهران: فراروان.
- سیحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*. بی جا: مرکز دراسات اسلامیة.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی سمنانی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶). *ادیان و مکتب های فلسفی هند*. تهران: امیر کبیر.
- شیخ مفید (۱۴۱۴ق). *اوائل المقالات*. بیروت: دار المفید.
- صادقی شهریه، علی (۱۳۹۳). *اخلاقیات سلوک عرفان یوگایی*. علمی - پژوهشی (حوزه علمیه)، ۲(۶)، ۱۴۵-۱۷۶.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۵). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۹۰). *آفتاب و سایه ها*. تهران: عابد.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۹۶). *محجة البیضاء*. تهران: فرهوش.
- قیصری رومی، محمد داود و آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۳). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تهران: هما.
- کوهدشتی، علی (۱۳۹۵). *عرفان هند*. اصفهان: قائمیه.
- لانگ، ج. بروس (۱۹۸۷م). «تناسخ». *دایرة المعارف دین*. ویرایش: میرچا الیاده. نیویورک: بی نا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۰). *بحار الانوار*. بی جا: دار الکتب الاسلامیه.
- مرادی، حسن (۱۳۸۶). بررسی و نقد فرضیه کارما از نگاه حکمت متعالیه. *کتاب نقد*، ۱۱(۴۵)، ۲۴۷-۲۷۱.
- مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۴۰۲). *حقیقت یوگا*. تهران: معنویت پژوهی.
- نیرانجاناندا، سوامی (۱۳۸۴). *گنجینه اسرار یوگا*. ترجمه جلال موسوی نسب و ساناز فرهت. تهران: فردوسی.

و ثوق، زینب (۱۳۹۷). *فرجام‌شناسی فردی*. قم: ادیان.

ولی‌بیگی، مجتبی و البرزی، منوچهر (۱۳۹۹). *یوگای خرد و فزائنگی*. تهران: مهر سمان.

ویتمن، سیمین (۱۳۹۱). *آیین هندو*. ترجمه علی موحدیان عطار. قم: ادیان.

هیلنز، جان راسل (۱۳۹۰). *فرهنگ ادیان جهان*. ترجمه عسکری پاشایی. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.

یوگاناندا، پارام هانسا (۱۳۸۰). *انسان در جست‌وجوی جاودانگی*. ترجمه توراندخت مالکی. تهران: تعلیم حق.

Quran Majid. Translation by Naser Makarem Shirazi.

Ameli, Heydar bin Ali (2015). *Anwar al-Haqiqah wa Athwar al-Tariqah wa Asrar al-Shariah*.

Research by Mohsen Mousavi Tabrizi. Qom: Nurun 'ala Nur.

Baba Ruknuddin Shirazi, Masoud bin Abdullah (2016). *Nass al-Khass fi Tarjamat al-Fusus*.

Tehran: Sokhan.

Bahrallolum, Mohammad Mehdi and Hoseini Tehrani, Mohammad Hussein (Undated). *Risalah*

Sir wa Suluk. Electronic version in Ketabnak.

Bernard, Jean (1984). *Comprehensive History of Religions*. Translation by Ali Asghar Hekmat.

Tehran: Scientific and Cultural Publishing.

Chatterjee, Satish Chandra and Datta, Dharendra Mohan (2005). *Introduction to Indian*

Philosophical Schools. Translation by Dr. Farnaz Nazarzadeh Kermani. Qom: Center for

Studies and Research on Religions and Sects.

Dasgupta, Surendranath (1997). *History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dawson, Paul (1979). *Philosophy of Upanishads*. New Delhi: Undated.

Faali, Mohammad Taghi (2011). *Sunlight and Shadows*. Tehran: Abed.

Faiz Kashani, Mohsen (2017). *Misbah al-Bidayah*. Tehran: Farahosh.

Ghazzali, Abu Hamid Muhammad (1996). *Ihya Ulum al-Din*. Translation by Moayeddin

Mohammad Khwarzami. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.

Harith al-Mohasibi, Harith bin Asad (1986). *Al-Wasiyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Helens, John Russell (2011). *Culture of World Religions*. Translation by Osquehri Pashaei.

Tehran: University of Religious Studies.

Ibn Arabi, Muhyiddin (2019). *Fusus al-Hikam*. Translation by Mohammad Khajawi. Tehran:

Molavi.

Kashani, Izzoddin Mahmoud (2014). *Mishkat al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah*. Tehran: Homa.

Kuhdashti, Ali (2016). *Indian Mysticism*. Isfahan: Ghaimieh.

Lang, J. Bruce (1987 CE). "Reincarnation." *Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade.

New York: No publisher listed.

Majlesi, Mohammad Baqer (2011). *Bihar al-Anwar*. Undated: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Moradi, Hasan (2007). *Analysis and Critique of Karma Hypothesis from the Perspective of*

Transcendent Philosophy. Book Review, 11(45), 247-271.

Mozaheri Seif, Hamidreza (2023). *Reality of Yoga*. Tehran: Spirituality Studies.

Niranjanananda, Swami (2005). *Treasure of Yoga Secrets*. Translation by Jalal Mousavinaseb and

Sanaz Farhat. Tehran: Niranjan.

- Paulson, Gene Lewis (2007). *Kundalini and Chakras*. Translation by Aram. Tehran: Creative Visualization.
- Qaisari Rumi, Muhammad Dawood and Ash'ari, Jalaloddin (1996). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad (1988). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Tehran: Mortazavi.
- Sadeghi Shahir, Ali (2014). Ethics of Yogic Mystical Practice. *Scientific-Research Journal (Religious Seminary)*, 2(6), 145-176.
- Saraswati, Swami Niranjana Ananda (2001). *Treasure of Yoga Secrets*. Translation by Sanaz Farhat and Jalal Mousavinaseb. Tehran: Ferdowsi.
- Saraswati, Swami Niranjana Ananda (2022). *Patanjali's Yogasutras*. Translation by Jalal Mousavinaseb. Tehran: Fararavan.
- Saraswati, Swami Satyananda (2023). *Hatha Yoga*. Translation by Jalal Mousavinaseb. Tehran: Fararavan.
- Semnani, Alaoddowleh (1990). *Persian Works of Semnani*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Shayegan, Dariush (2007). *Religions and Philosophical Schools of India*. Tehran: Amirkabir.
- Sheikh Mofid (1993). *Awail al-Maqalat*. Beirut: Dar al-Mofid.
- Subhani, Ja'far (1993). *Ilahiyyat 'ala Huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-'Aql*. Undated: Center for Islamic Studies.
- Valibeigi, Mojtaba and Alborzi, Manuchehr (2020). *Union of Wisdom and Intellect*. Tehran: Mehr-e Saman.
- Vathogh, Zeinab (2018). *Individual Eschatology*. Qom: Adyan.
- Whitman, Simone (2012). *Hindu Rituals*. Translation by Askari Pashehayeh. Qom: Adyan.
- Yogananda, Param Hansa (2001). *Man's Eternal Quest*. Translation by Tourandokht Maleki. Tehran: Teachings of Truth.

Table of Contents

A Comparative Study of Divine Aid in the Construction and Salvation of Noah's Ark in the Old Testament and the Quran / 7

Ali Asadi

Analyzing the Connection Between Pre-Islamic Religious Thoughts and Some Narrations of the Prophet's Ascension (Mi'raj) / 23

Fathieh Fattahizadeh / ✎ A'zam-Sadat Shabani

Typology of Spiritual Realms in Islamic Ascension Narratives and Zoroastrian Revelatory Texts / 47

✎ Ali Farsi Madan / Rahman Qasemi / Mahdi Elmi Daneshvar

The Evolution of the Concepts of Individual Eschatology in Zoroastrianism from Gatha to Pahlavi Texts / 63

Mahdi Elmi Daneshvar

Comparative Interreligious Jurisprudence: Feasibility, Opportunities, and Threats / 81

Mohammadreza Asadi

An Analytical Study of the Decline of the Catholic Church in Latin America During the Colonial Period (1700–1808 AD) / 103

✎ Seyyed Mohammadreza Miryousefi / Seyyed Hasan Hosseini Amini

Buddhism's Utilization of Suffering's Capacity in Explaining Existence and Its Implications / 117

Mojtaba Nouri Kouhbanani

A Comparative Study of Eschatology in Islam and Hinduism with Emphasis on the Yogic Philosophical School / 131

✎ Shadi Varshoochi / Jafar Ahmadi

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol. 16, No. 2

A Quarterly Journal of Religions

Spring 2025

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Hussein*

Editor in Chief: *Ahmadhusein Sharifi*

Editorial Board:

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

Address:

IKI
Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd, Qum, Iran
PO Box: 37185-186
Fax: +9825-32934483

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir
nashrieh@qabas.net