مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی

شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶



مدیر مسئول :

دکتر خلیل حکیمی‌فر : دانشیار، گروه فلسفه و ادیان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

سردبیر :

دکترقربان علمی : استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران، تهران، ایران

اعضای هیات تحریریه

دکتر مجتبی زروانی : استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

دکترمحمد امیر مشهدی: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکترجهانگیر صفری: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی شهر کرد، شهر کرد، ایران

دکترمحمد امیر مشهدی: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکترجهانگیر صفری: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی شهر کرد، شهر کرد، ایران

دکترامیر حمزه سالارزائی: استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکتر منصور معتمدی: دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

دکتر محمدجواد شمس: دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

دکتر حجت‌الله جوانی: دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران

دکتر ابراهیم نوری: دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکتر طاهره حاج ابراهیمی: دانشیار ادیان و عرفان. دانشکده الهیات و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات ،تهران .ایران

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

A Comparative Study of the Conceptual Commonalities of the Theory of the 'Perfect Human' in the Thought of Suhrawardi and Ibn Arabi

Amir Rastin Toroghi [1] | Fatemeh Rahmani[2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, , Iran. E-mail: arastin@um.ac.ir

2. M.A. Student in Islamic Philosophy and Wisdom (Ḥikmat) at Shahid Motahari University, Women's Campus, Mashhad., Iran. E-mail: fatemeh.rahmani313@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 4May2026
Received in revised form: 10June2026
Accepted: 16August2026
Published online: 16September2026

Keywords:
Suhrawardi,
Ibn ʿArabi,
Insan Kamil,
Theosophical Sage.

ABSTRACT

1- Introduction

The history of Islamic thought has witnessed the emergence of prominent figures whose intellectual innovations have profoundly transformed the trajectory of both philosophical and mystical reflection. Among these towering personalities, Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī and Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī occupy a distinctive place. The numerous apparent similarities in their thought naturally invite comparative inquiry into their respective philosophical and spiritual systems. Both thinkers exerted a far-reaching influence on the formation of Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy, sought to establish an indissoluble link between philosophy and mysticism, and lived within a relatively close historical period. A central and unifying theme in their intellectual frameworks concerns the notion of the superior human being—that is, the existent who serves as the intermediary and conduit of divine effusion between the Creator and creation. Suhrawardī articulates this notion through the concept of the *ḥakīm muta'allih* (theosophical sage), whereas Ibn ʿArabī formulates it in the doctrine of *al-insān al-kāmil* (Perfect Man). A comparative examination of these two doctrines not only elucidates the conceptual convergences between Suhrawardī and Ibn ʿArabī but also substantiates the hypothesis of a possible intellectual influence or shared metaphysical horizon. The present study seeks to analyze, through a close reading of the primary texts of both thinkers, the constituent elements and defining features of each conception, and subsequently to identify and interpret the key points of convergence and divergence between them. In line with this objective, the research is guided by the following principal questions:

Cite this article: Rastin Toroghi, A., & Rahmani, F. (2026). A Comparative Study of the Conceptual Commonalities of the Theory of the 'Perfect Human' in the Thought of Suhrawardi and Ibn Arabi. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 1-23. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51615.1276

© The Author(s). Rastin Toroghi, Amir., & Rahmani, Fatemeh. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51615.1276

a. What are the essential components and characteristics of the *ḥakīm muta'allih* in Suhrawardī's illuminationist philosophy and of *al-insān al-kāmil* in Ibn ʿArabī's mystical metaphysics?

What are the major conceptual correspondences between Suhrawardī's doctrine of the theosophical sage and Ibn ʿArabī's theory of the Perfect Man?

Research methodology

This research has been conducted using the descriptive-analytical method. In the first step, employing the descriptive method, the necessary data relevant to the research topic were extracted from the primary texts of these two thinkers. Subsequently, in the next step, using the analytical method, the collected data were analyzed and subjected to a comparative study, and the conceptual similarities and alignments between the two theories were articulated.

Discussion

In a comparative study of the views of these two thinkers, it is necessary to pay attention to the difference in their methodological approaches. Although some of Suhrawardī's philosophical foundations may appear, at first glance, to share similarities with mystical thought, their ultimate aims and analytic structures are in fact distinct. By contrast, Ibn ʿArabī's intellectual system is entirely grounded in mystical principles. Despite this fundamental difference in approach, there exist several conceptual commonalities between Suhrawardī's notion of the *ḥakīm mutaʾallih* (theosophical sage) and Ibn ʿArabī's concept of the *insān kāmil* (perfect human).

For instance, the idea of the correspondence between the macrocosm and the microcosm, which constitutes one of the central characteristics of the mystical perfect human, appears in Illuminationist philosophy in Suhrawardī's tripartite view of the human being as possessing intellectual, imaginal, and sensory levels of existence. This same correspondence is more clearly and coherently articulated in Ibn ʿArabī's mystical system of divine self-disclosure through the descending arc (*qaws al-nuzūl*). Moreover, the comprehensiveness of the perfect human in Ibn ʿArabī extends even to the divine realm, encompassing the First and Second Determinations (*taʿayyun awwal wa-thānī*)

Another main aspect of the Perfect Human in the mystical intellectual system is his intermediary position in the connection between the Divine and creation, which continues in both the descending and ascending aspects of the cosmic system. These two dimensions can also be traced in Suhrawardī's thought. From the perspective of descent, the *ḥakīm mutaʾallih* functions as a manifestation of the "Nearest Light" (*nūr aqrab*) or one of the "Dominant Lights" (*anwār qāhira*), serving as a conduit for divine effusion between the *Nūr al-Anwār* (Light of Lights) and the lower levels of being. From the perspective of ascent, the spiritual traveler, by uniting with his own luminous essence and reaching his corresponding archetype (*rabb al-nawʿ*), attains the capacity to receive and transmit divine grace. When this idea is considered alongside transmitted reports that identify the Muhammadan Light (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*) as the first creation of God, it further demonstrates the proximity of Suhrawardī's view to the mystical theory of the perfect human within the religious tradition.

Another shared feature in their conception of the Perfect Human is the necessity of the objective and perpetual existence of such a personage in the material world throughout all historical eras. According to Ibn al-ʿArabī's expression, the continuous presence of the Perfect Human in the material world is considered a fundamental condition for the permanence and continuation of the cosmic system, such that his absence would mark the onset of the Resurrection.

A further point of convergence between the two thinkers is the issue of the vicegerency and succession of the Perfect Human. In this regard, Shaykh al-Ishrāq explicitly emphasizes the *khilāfah* (divine vicegerency) of the Perfect Human (*ḥakīm mutaʾallih*). By comparison, the distinction of Ibn al-ʿArabī's view regarding the vicegerency of the Perfect Human lies in his comprehensiveness. In other words, while Suhrawardī emphasizes the aspect of the caliph's connection with the unseen world, Ibn al-ʿArabī, in addition to this aspect, shows particular attention to the caliph's relationship with creatures as well. Therefore, it can be said that by introducing the element of comprehensiveness in

explaining the station of vicegerency, Ibn al-ʿArabī has provided a more complete and systematic interpretation of this concept.

Conclusion

Concepts such as *quṭb* (the spiritual pole), *khalīfat Allāh* (divine vicegerent), and especially the *ḥakīm mutaʾallih* (theosophical sage) in Suhrawardī's Illuminationist philosophy all point toward the idea of the perfect human. The essential characteristics of this figure in Suhrawardī's system can be summarized under several key dimensions.

First, there is an ontological correspondence between the human being and the macrocosm, such that the human encompasses intellectual, psychic, and corporeal levels that mirror the hierarchy of existence.

Second, the *ḥakīm mutaʾallih* serves as an intermediary channel for divine effusion, both in the descending arc—through his manifestation as an intellectual light—and in the ascending arc, through the soul's return to its archetypal lord (rabb al-nawʿ al-insānī).

Third, the ability of such a sage to connect with the unseen realm is a prerequisite for attaining the station of vicegerency.

Fourth, he occupies the status of divine vicegerent, serving as God's representative in both the spiritual and cosmic orders.

Ibn ʿArabī, meanwhile, is recognized as one of the earliest and most systematic formulators of the notion of the perfect human (*al-insān al-kāmil*) in Islamic mysticism. While building upon the insights of earlier Sufi masters, he articulated this concept within a comprehensive and highly organized metaphysical framework unprecedented before him.

The most salient features of the perfect human in Ibn ʿArabī's thought may be outlined as follows: his intermediary function between God and creation, such that the uninterrupted flow of divine grace in the cosmos depends upon his presence; his comprehensiveness as a "universal being" (*kawn jāmiʿ*), embracing all levels of existence—even extending into the divine plane of manifestation and encompassing the First and Second Determinations (*taʿayyun awwal wa-thānī*); his station of divine vicegerency, most perfectly embodied in the Muḥammadan Reality (*al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah*), which represents the primordial locus of divine manifestation.

Taken as a whole, a comparative analysis of Suhrawardī and Ibn ʿArabī reveals that, despite fundamental differences in epistemological premises and metaphysical frameworks—Suhrawardī grounding his system in a hierarchical ontology of light (*nūrī–ishrāqī*) and Ibn ʿArabī constructing his worldview upon the mystical doctrine of unity of existence (*waḥdat al-wujūd*)—there exists a remarkable degree of conceptual convergence between Suhrawardī's *ḥakīm mutaʾallih* and Ibn ʿArabī's *insān kāmil*. Although Ibn ʿArabī does not employ Illuminationist notions such as the "Nearest Light" (*nūr aqrab*) or the "Longitudinal Lights" (*anwār ṭūliyyah*), his exposition of the perfect human fulfills many of the metaphysical and spiritual functions that Suhrawardī attributes to the *ḥakīm mutaʾallih*.

The closeness of these two visions is such that, despite their differences in doctrinal foundations, literary expression, and historical context, Suhrawardī's concept of the *ḥakīm mutaʾallih*—when examined through the interpretive lens of Ibn ʿArabī's *insān kāmil*—may be regarded as representing the earliest philosophical articulation of a perspective later developed into a fully systematic mystical theory by Ibn ʿArabī. From this standpoint, Suhrawardī's thought deserves recognition for its innovative and pioneering formulation of the problem, while Ibn ʿArabī's theory stands out for its comprehensive coherence and internal consistency within the broader metaphysical unity of Islamic mysticism.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی اشتراکات مفهومی نظریه «انسان کامل» در اندیشه ابن‌عربی و سهروردی

امیر راستین طرقی[۱] | فاطمه رحمانی[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.رایانامه: arastin@um.ac.ir
۲.دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهیدمطهری واحد خواهران مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fatemeh.rahmani313@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱۴
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۳/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۵/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:
سهروردی،
ابن‌عربی،
انسان کامل،

چکیده

اشتراکات ظاهری موجود در شیخ اشراق و ابن‌عربی، از جمله تأثیرگذاری بر نظام فلسفی ملاصدرا، کوشش برای ایجاد پیوند میان فلسفه و عرفان، و هم‌عصری تاریخی، ذهن پژوهشگر را به کاوش و مقایسه میان آراء این دو اندیشمند سوق می‌دهد. یکی از موضوعات مشترک و مورد توجه در اندیشه هر دو، بحث درباره انسانی است که واسطه میان حق و خلق است که در بیان شیخ اشراق حکیم متأله و در لسان ابن‌عربی انسان کامل نام گرفته است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه عناصر نظریه انسان کامل نزد این دو متفکر و عارف بزرگ جهان اسلام و بیان اشتراکات مفهومی موجود در اندیشه ایشان پرداخته شده است.
نتایج حاصل از مقایسه تطبیقی دو دیدگاه نشان می‌دهد که هر دو متفکر، علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین در مبانی فلسفی و عرفانی، در اصول کلیدی مربوط به انسان کامل اشتراک نظر دارند. سهروردی با طرح مفهوم «حکیم متأله» و ابن‌عربی با نظریه‌پردازی «انسان کامل»، هر کدام به شیوه‌ای خاص به تبیین این مقام وجودی پرداخته‌اند. از جمله نقاط مشترک می‌توان به اعتقاد به جایگاه ویژه انسان به عنوان جانشین خداوند در زمین، باور به نقش انسان کامل به عنوان واسطه فیض الهی برای سایر موجودات و دیدگاه ایشان درباره انسان کامل به عنوان آینه تمام‌نمای جهان هستی اشاره کرد؛ تأکید بر جامعیت انسان کامل و نیز تعیین مصداق اتم انسان کامل از اختصاصات نظریه ابن‌عربی است.

استناد: راستین طرقی، امیر؛ رحمانی، فاطمه (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی نظریه «انسان کامل» نزد سهروردی و ابن‌عربی و امکان تأثیرپذیری ابن‌عربی از سهروردی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۲۳-۱. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51615.1276

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. راستین طرقی، امیر؛ رحمانی، فاطمه

مقدمه

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، موسس حکمت اشراق، از معدود حکمایی است که با تثبیت شهود به منزله روشی فلسفی در کنار روش برهانی، بیش از پیش مقدمات نزدیکی فلسفه به عرفان را فراهم نمود. این نوآوری به‌ویژه در فضایی که حکمت بحثی مشائی غالب بود، مورد توجه ویژه حکمای پس از او قرار گرفت. این تاثیر تا آنجا بود که در قرن یازدهم سرنوشت تفکر اسلامی با ظهور صدرالمتالهین شیرازی دگرگون شد و فلسفه و عرفان در قالب حکمت متعالیه به شریان واحدی از معرفت تبدیل شدند به گونه‌ای که پس از آن عارف به فلسفه دعوت می‌کرد و فیلسوف به عرفان (امینی‌نژاد، ۱۳۹۸، ص. ۵۱). بی‌تردید کوشش شیخ اشراق در تثبیت روش شهودی در عرض روش بحثی، در این تحول عظیم نقش بسزایی داشته است.

یکی دیگر از متفکران اسلامی که نقش پررنگی در نزدیک نمودن فلسفه و عرفان داشته است، شیخ اکبر، محی‌الدین ابن‌عربی می‌باشد. اگر سهروردی را در زمره فیلسوفانی قرار دهیم که سعی در نزدیک نمودن فلسفه به عرفان داشته‌اند، می‌توان گفت ابن‌عربی از اولین عارفانی است که زمینه نزدیکی عرفان به فلسفه را ایجاد نمود و از همین جهت تاثیر بسزایی در تحولات عظیم ملاصدرا در تفکر اسلامی گذاشت.

از جمله محوری‌ترین مضامین مشترک در اندیشه این دو متفکر برجسته اسلامی، بحث درباره انسانی است که حلقه اتصال مخلوقات با خداوند و خلیفه الله بر روی زمین است که در بیان ابن‌عربی تحت عنوان «انسان کامل» مطرح گردیده است.

نظریات این دو اندیشمند در باب «انسان کامل» دارای اشتراکات قابل توجهی است که حاکی از هم‌سویی معنایی و مفهومی میان آرای ایشان می‌باشد و حتی سبب شده تا برخی از عرفان‌پژوهان معاصر مدعی تاثیرپذیری ابن‌عربی از سهروردی در بحث انسان کامل شوند. به عنوان نمونه، صدوقی سها معتقد است ابن‌عربی در دو مسئله متاثر از سهروردی است. نخست در مسئله چگونگی پیدایش موجودات توسط خداوند که با اصطلاح «کن وجودی» بیان می‌شود و حاکی از آن است که لفظ «کُن» لفظی وجودی است که جانشین همه اوامر الهی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص.۴۲۳) و دوم در مسئله «انسان کامل»(صدوقی سها، ۱۴۰۱). اما باید توجه کرد که هرچند برخی مدعی حلقه‌های ارتباطی مشترکی بین این دو شخصیت هستند(کربن،۱۳۸۰،ص. ۲۸۸)، در عین حال، هیچ سند

قطعی دال بر ملاقات حضوری یا مطالعه مستقیم ابن‌عربی از آثار سهروردی در دست نیست و شواهد موجود برای اثبات تأثیرپذیری ابن‌عربی از سهوردی در مسئله انسان کامل کافی نیست.

در هرحال فارغ از اینکه حقیقتا چنین تاثیرپذیری وجود داشته یا اینکه اندیشه ابن‌عربی کاملا مستقل از حکمت اشراق است و صرفا اشتراکات مفهومی در آثار ایشان وجود دارد، در این پژوهش به بررسی تطبیقی نظریه «انسان کامل» در اندیشه شیخ اشراق و ابن‌عربی پرداخته شده است.

درمیان آثار نگارش شده پیرامون سهروردی و ابن‌عربی، هیچ اثری که به مقایسه آراء این دو اندیشمند بویژه در موضوع انسان کامل پرداخته باشد، وجود ندارد و این اثر از حیث موضوع با دیگر آثار کاملا متفاوت است.

البته آثاری با عناوین مشابه وجود دارند که در ذیل به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود :

۱. انسان کامل خسروانی بروایت سهروردی در مقایسه با آراء ملاصدرا، لطفی، زهرا؛ صلواتی، عبدالله، نشریه تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۸، سال دهم - شماره ۲، صفحات ۶۱ تا ۹۲

۲. «انسان کامل» در اندیشه اشراقی سهروردی و در نظام فلسفی فارابی : بررسی تطبیقی نظریه «قطب» و «حاکم آرمانی»، کمالی‌زاده؛ طاهره، کمالی‌زاده، محمد، نشریهپژوهش‌های فلسفی کلامی، زمستان۱۴۰۲- شماره۹۸، صفحات ۱۳۸ تا ۱۶۲

۳. بررسی تطبیقی رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن‌عربی و مکتب وحی، یزدانپناه، سیدیدالله؛ گرجیان عربی، محمدمهدی؛ محمدی، صدیقه، نشریه آیین حکمت، بهار ۱۳۹۹ - شماره ۴، صفحات ۴۳ تا ۶۶

۴. بررسی تطبیقی وجوه هستی شناختی و معرفت شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا، بلخاری قهی، حسین؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، نشریه آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ - شماره ۱۷، صفحات ۴۷ تا ۷۴

عناصر نظریه انسان کامل در سهروردی

مفهوم انسان کامل در آثار سهروردی با عناوینی چون «حکیم متاله»، «قطب» و «خلیفه الله» آمده است (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۲). به عبارتی او بدون استفاده از لفظ انسان کامل، در آثار خود از ویژگی‌ها و لزوم وجود انسانی صحبت می‌کند که تا حد زیادی بر انسان کامل عرفانی منطبق است.

برخی عناصر مهم انسان کامل در اندیشه سهروردی عبارتند از (لطفی، صلواتی، ۱۳۹۸،ص. ۶۶)

خلافت الهی

سهروردی در مقدمه کتاب حکمه الاشراق ضمن دسته‌بندی انواع حکما، مقام خلیفه اللهی را منحصر در اجتماع حکمت ذوقی و حکمت بحثی می‌داند. توضیح بیشتر اینکه طبق نظر سهروردی شایسته ترین فرد برای حکومت و ریاست حکیمی است که هم غرق در تاله است و هم غرق در بحث. «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التاله و البحث، فله الریاسه و هو خلیفه الله: اگر در آن دوران، کسی یافت شد که در تألّه و در بحث فلسفی هر دو ژرف باشد، ریاست از آن اوست و اوست که خلیفه خداست» (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۲)

شایان توجه است که مقصود شیخ اشراق از واژه ریاست و خلافت در اینجا، نه نفس حکومت ظاهری، بلکه شایستگی آن است. به بیان دیگر از نظر سهروردی در هر عصر تنها یک نفر شایستگی و استحقاق حقیقی برای حکومت دارد و حتی اگر اوضاع زمانه مانع از به‌دست گرفتن حکومت توسط او شود، او به ریاست و حکومت باطنی خود ادامه می‌دهد و این اوضاع مانعی برای خلیفه‌اللهی او نخواهد بود. چنانچه قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بر حکمه‌الاشراق به همین نکته می‌پردازد و خاطرنشان می‌کند : «و منظور من از این ریاست، غلبه و تسلط (ظاهری) نیست؛ یعنی مقصود از اینکه گفتیم: «پس رهبری از آن اوست» این نیست که «تسلط و چیرگی از آن اوست»، چرا که ممکن است چنین باشد و هم ممکن است نباشد؛ بلکه مقصود این است که استحقاق امامت و توانایی از آن اوست، به دلیل برخورداری‌اش از کمالات. بلکه ممکن است امام متأله حاکمی ظاهری باشد، مانند سایر پیامبران صاحب قدرت و حکومت و برخی از پادشاهان حکیم ... و ممکن است پنهان باشد، که عامه مردم او را «قطب» می‌نامند، پس رهبری از آن اوست، هرچند در نهایت گمنامی باشد، مانند سایر متألهان حکما و صوفیان، چه مشهور و چه گمنام. و متأله پنهان را «قطب» می‌نامند، و در هر عصر و زمانی گروهی از ایشان وجود دارند، با این حال کامل‌ترین آنها در کمالات، تنها یک تن است، چنان که در اخبار نبوی آمده است.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۲۲) .

بدین ترتیب خلیفه‌الله در اندیشه سهروردی کسی است که جامع حکمت نظری و ذوقی است؛ و این ویژگی، وی را به مصداق انسان کامل در سنت عرفان اسلامی نزدیک می‌سازد.

اتصال به عالم غیب

در مقدمه حکمهٔ *الاشراق*، سهروردی به علت نادر بودن وجود حکیم متوغل در حکمتین، بیان می‌کند درصورتی که حکیم متوغل در حکمتین یافت نشد، «متوغل در تاله متوسط در بحث» در اولویت است؛ یعنی حکیمی که در تاله و حکمت ذوقی به سرحد کمال رسیده گرچه در حکمت بحثی و استدلالی کامل نباشد؛ و باز اگر یافت نشد «صاحب تاله محض» اولی از «باحث محض» است:

«فان اتّفق فی الوقت متوغّل فی التألّه و البحث، فله الرئاسهٔ و هو خلیفهٔ اللّه . و ان لم یتّفق، فالمتوغّل فی التألّه المتوسّط فی البحث. و ان لم یتّفق، فالحکیم المتوغّل فی التألّه عدیم البحث، و هو خلیفهٔ اللّه: اگر در روزگار، کسی پدید آید که در «تألّه» (یعنی سلوک الهی و اتصال با عالم قدس) و در «تحقیق و بحث فلسفی» به‌گونه‌ای عمیق فرورفته باشد، او شایسته ریاست (بر دیگران) است و خلیفه‌ی خداوند است، و اگر چنین کسی به دست نیاید، آن‌گاه کسی که در تألّه ژرف و در بحث فلسفی در حدّ متوسط باشد، (شایسته است). و اگر این هم ممکن نشد، حکیمی که در تألّه فرورفته ولی از بحث فلسفی بی‌بهره است، خلیفه‌ی خداوند می‌باشد»(سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۲).

این بیان، نشانگر کلیدی بودن عنصر اتصال به عالم ملکوت نزد سهروردی است. بر اساس دیدگاه وی، تحقق مقام خلافت الهی منوط به ادراک و دریافت شهودی از عالم غیب بوده و این ویژگی، منحصراً در وجود «حکیم متأله» متجلی می‌گردد که به مدد قوه شهود، توانایی ارتباط با ساحت قدسی را داراست؛ به همین دلیل است که شیخ اشراق صراحتا اعتقاد خود مبنی بر عدم شایستگی باحث محض برای خلافت الهی و حکومت را بیان می‌دارد : «و لا رئاسهٔ فی ارض اللّه للباحث المتوغّل فی البحث الذی لم یتوغّل فی التألّه ... اذ لا بدّ للخلافهٔ من التلقّی.» (و هیچ ریاستی در زمین خداوند برای کسی که صرفا در استدلال تبحر دارد ولی در مسیر الهی شدن متبحر نیست، وجود ندارد ... زیرا خلافت [الهی] جز با دریافت [غیبی] ممکن نیست.) (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۲)

شارح حکمه‌الاشراق، قطب‌الدین شیرازی علت این امر را اینگونه توضیح می‌دهد که حکیم متأله دارای قوه اخذ از باری تعالی و عقول است و همین امر به او کمک می‌کند تا بتواند ملزومات خلافت را بدون وساطت فکر و استدلال و صرفا با اتصال روحی به عوالم بالا دریافت نماید؛ لیکن باحث محض راهی جز استفاده از فرآیند تفکر و وساطت مقدمات ندارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۲۲). با این توضیح روشن می‌شود که چرا سهروردی در اولویت‌بندی خود میان شایستگان خلافت الهی، هیچ

جایی برای باحث محضِ غیر متاله باقی نگذاشته است. همچنین روشن می‌شود که انبیاء علیهم‌السلام در اولویت‌بندی سهروردی باید حائز جایگاه ویژه‌ای باشند. حقیقتی که در جای دیگر در کلام شیخ اشراق باصراحت بدان پرداخته شده است : «و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها (انسان‌هایی که به مرتبه عقل بالمستفاد رسیده‌اند) آنست که به مرتبه نبوت رسد و خاصیت‌ها در نفس او پدیدآید که نفوس دیگر را نبود، [چنانکه سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند، و وجود چنین شخصی در عالم جائز است و در بقاء نوع انسانی واجب است.]» (سهروردی، ۱۳۷۲،ص ص. ۴۴۵-۴۴۶)

بنابراین سهروردی توانایی اتصال به عالم غیب را برای خلیفه الله ضروری می‌داند و این ویژگی با انسان کامل عرفانی کاملا مطابقت دارد؛ زیرا چنانچه خواهد آمد، در اندیشه ابن‌عربی انسان کامل حلقه ارتباط میان حق و خلق است و این ارتباط جز از طریق اتصال به عالم غیب ممکن نخواهد بود.

واسطه فیض

شیخ اشراق پس از توجه ویژه به جایگاه و اهمیت تاله، خاطرنشان می‌کند که زمین هیچگاه از حکیم متاله خالی نیست و نخواهد بود : «و لا یخلو الارض عن متوغّل فی التألّه أبدا: زمین هیچگاه از فرد فرورفته در تأله خالی نیست.» (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۲) به بیان دیگر با توجه به اینکه وی عنصر «تاله» خلیفه‌الله را به‌خاطر تلقی و دریافت غیبی او می‌داند، لازم و ضروری است در همه زمان‌ها شخصی وجود داشته باشد که فیض را بی‌واسطه از جانب حق دریافت نماید و خود، واسطه رساندن آن فیض به خلائق باشد.

در نظام فلسفی سهروردی، نورالانوار همان مبدأ نخستین هستی است که از طریق فیض وجودی خود، سلسله مراتب موجودات را تحقق می‌بخشد. در این نظام نوری اولین و تنها صادر بی‌واسطه از نورالانوار موجودی است که در اصطلاح اشراقی «نور اقرب» و در اندیشه پهلویین با عنوان «نور بهمن» از آن یاد می‌شود. سایر مراتب نوری به ویژه انوار مجرد تام -اعم از عقول طولی و عقول عرضی(ارباب انواع)- نیز از هویت واسطه‌ای برخوردارند؛ به گونه‌ای که آنچه در عالم نور محض واقع است، به عنوان مجرای فیض و واسطه‌ای برای اشراقات نورالانوار و نور اقرب به مراتب مادون عمل می‌کند. اساساً نظام کثرت اشراقی ناشی از وحدتی است که سرآغاز آن نظام وحدانی عقول نوریه است خواه انوار قاهره طولی و خواه انوار قاهره عرضی. سهروردی عالم انوار را دارای وحدتی تشکیکی دانسته و تمایز

عقول و انوار را به تشکیک می‌داند. برخی همین غلبه وحدت در میان مراتب نوری نزد شیخ اشراق را مصحح و توجیه‌گر بیانات به ظاهر تناقض‌آمیز او در رساله‌های رمزی‌اش در خصوص مصداق عقل فعال می‌دانند. ایشان معتقدند که عقل فعال، در این نوشته‌های سهرورودی، هم قابل تطبیق با عقل دهم مشائیان است و هم با نور اقرب (عقـل اول) در حکمت اشراق، همچنانکه می‌توان آن را همان روح القدس یا جبرئیل ادیان دانست کـه در رسـاله‌های رمـزی سـهروردی، بـه عنوان پیر و مرشد و راهنمای سالک حضور دارد و در مرتبـه‌ای دیگر در سلسـله انـوار قـاهره عرضـی، حقیقـت روح القدس یا عقل فعال در هنگام برقراری رابطه فردی با یک فـرد خـاص انسانی، در قالـب «طبـاع تـام» یا رب النوع وی ظـاهر می‌گردد. تردد راز آلود این حقیقت متافیزکی در سلسله مراتب انوار قاهر (طولی و عرضی) اشراقی مبتنـی بـر نظریـه تشکیک حقیقت واحد نور در حکمت اشراق است(کمالی‌زاده، ۱۳۹۶). پس از این منظر، انسان کامل همان طباع تام و رب النوع و نور عقلی است که حقیقت آن در عالم انوار قرار داشته و واسطه فیض نور الانوار است. همچنین از منظر سیر صعود نیز می‌توان تطابق حقیقت انسان کامل با نور اقرب یا یکی از انوار قاهره را استنباط کرد، با این توضیح که در اندیشه سهروردی، معاد و نهایت سیر انسان در سیر صعودی، رسیدن به رب النوع و رجوع به اوست یعنی روح القدس (سهروردی، ۱۳۷۹،ص. ۱۵۳)؛ پس می‌توان نقش وساطت فیض را که در سیر نزول مربوط به حقیقت نوری انسان در عالم انوار است، در سیر صعود، برای حکیم متأله و انسان کاملی که متصل به حقیقت و طباع تام انسانی در عالم عقل است در نظر گرفت. این برداشت‌ها همگی بر اساس مبانی فلسفی شیخ اشراق و آموزهایی است که او به طور ویژه در رساله‌های رمزی خود بیان کرده است؛ هرچند خود وی به مطابقت نور اقرب و یا انوار تام با حکیم متاله (یا همان انسان کامل) تصریح نکرده است.

این قرائت از اندیشه سهروردی، هم‌خوانی قابل تأملی با آراء عرفایی چون ابن‌عربی پدید می‌آورد. مطابق دیدگاه عرفانی، انسان کامل به مثابه اولین تعین الهی، واسطه تجلی ذات حق و نزول فیض به سایر مراتب وجود می‌باشد. این تشابه ساختاری، مؤید پیوندهای ناگفته میان حکمت اشراق و عرفان نظری است که در ادامه پژوهش، با استناد به متون اصلی، مورد واکاوی دقیق‌تر قرار خواهد گرفت.

تناظر با عالم کبیر

یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه و عرفان اسلامی، تناظر میان جهان هستی (عالم کبیر) و انسان (عالم صغیر) است. بر این اساس انسان به عنوان نمونه کامل و فشرده‌ای از جهان در نظر گرفته می‌شود که تمامی سطوح و مراتب وجود در آن بازتاب یافته است (سهروردی، ۱۳۷۲،ص. ۴۲۰)

فارغ از ایده‌هایی شبیه به عالم مثال یا برزخ در افکار برخی فلاسفه غربی(نظیر افلاطون در مفهوم مُثُل و برخی مفسران نوافلاطونی) و نیز در آموزه‌های عرفانی یا دینی (برزخ قرآنی)، در بستر سنت فلسفه اسلامی، که تا پیش از ظهور حکمت اشراق، مکتب مشائی بر جریان فکری آن حاکم بود، جهان‌شناسی فلسفی مبتنی بر یک نظام دوگانه بود. براساس آن نظام فلسفی، تقسیم بندی عوالم منحصر در دو قلمرو متمایز بود. یکی عالم عقل و تجرد محض و دیگری عالم جسم و ماده محض. سهروردی با ارائه حکمت اشراق، این تقسیم‌بندی دوتایی را به چالش کشید و سطح سومی از وجود تحت عنوان "عالم اشباح" یا "مُثُل معلقه" را به عنوان حلقه واسط میان این دو قلمرو معرفی نمود (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۲۳۲). بنابراین شیخ اشراق به سه عالم معتقد است و متناظر با این سه عالم، از هستی سه انسان نیز سخن گفته‌است که به ترتیب نزولی عبارتند از : انسان عقلانی، انسان نفسانی و انسان جسمانی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹،ص. ۶۰۴).

تبیین قطب‌الدین شیرازی ذیل فصل سرنوشت نفوس انسانی پس از جدایی از بدن مادی در شرح خود بر *حکمه‌الاشراق* به‌طور واضح اعتقاد سهروردی به سه مرتبه وجودی انسان که متناظر با عوالم سه‌گانه هستند را نمایان می‌کند : «أنّ أکثر النّفوس المستعدّة للوصول إلی عالم العقل تترقّی فی العالم الحسّیّ و المثالیّ علی التّرتیب من مرتبة إلی مرتبة أعلی منها حتّی تصل إلی عالم العقل، ثمّ تدوم فیه أبدا من غیر تغیّر: بیشتر نفوسِ مستعدّ برای رسیدن به عالم عقل، در عوالم حسی و مثالی به‌صورت تدریجی از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای بالاتر ارتقاء می‌یابند تا سرانجام به عالم عقل برسند، و چون به آن‌جا رسیدند، در آن عالم به‌گونه‌ای پایدار و جاودان باقی می‌مانند؛ بی‌آنکه دگرگونی‌ای در آن‌ها پدید آید.» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۴۸۸)

بنابراین از نظر شیخ اشراق در میان مخلوقات، تنها انسان است که قابلیت رسیدن به اعلی‌مرتبه عوالم (عالم عقل) در عین حضور در دو مرتبه پایین‌تر (عالم مثال و عالم ماده) را داراست و این خصوصیت انسان برتری او از سایر مخلوقات حتی از فرشتگان مقرب را نشان می‌دهد؛ چراکه

شایستگی وی برای مظهریت تام الهی و انحصار خلافت الهی در او که از اصلی‌ترین ویژگی‌های انسان کامل عرفانی است، جز با این خصوصیت ممکن نبود.

عناصر نظریه انسان کامل نزد ابن‌عربی

هرچند در سنت عرفانی پیش از ابن‌عربی، مضامینی نظیر «امام مبین»، «عرش» و «مرآه الحق» به نقش انسانی که دارای مقام خلافت الهی است اشاره داشته‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۳۶،ص. ۱۲۱)، اما صورت‌بندی نظام‌مند این مفهوم تحت عنوان «انسان کامل» نخستین بار در آثار ابن عربی ظهور یافت و شاید بتوان گفت این عارف بزرگ نخستین متفکری است که با چنین عمق و تفصیلی به تبیین ویژگی‌ها و کارکردهای وجودی انسان کامل پرداخته است.

برخی عناصر مهم انسان کامل نزد ابن‌عربی عبارت اند از:

حلقه وصل میان حق و خلق

ساحت هستی‌شناختی انسان کامل، حلقه واسط میان وجود مطلق محض حق و وجود مقید یا همان کثرت محسوب می‌شود. به عبارتی آن واسطه‌ای که اتصال وجود مطلق و وجودات مقید را ممکن ساخته، انسان کامل می‌باشد که همان نخستین مرتبه اظهار و تجلی مراتب وجودیه در عالم است. این بیان عرفا تقریبا همان قاعده‌ای است که در لسان فلاسفه به «الواحد لایصدر منه الا الواحد» مشهور است . بنابراین می‌توان گفت وقتی از مفهوم انسان کامل در ساحت حکمت و عرفان اسلامی سخن می‌گوییم، منظور اینست که از حق تعالی که حضرت احدیت است در مقام اول، جز امری واحد که همان انسان کامل یا حقیقت محمدیه (ص) است نمی‌توانست صادر شود (بلخاری قهی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۴،ص. ۵۵).

قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم و در ابتدای فص محمدی، ضمن اشاره به این نکته، روایت «اول ما خلق الله نوری» را به عنوان شاهد مثالی بر این مطلب می‌آورد : «أوّل ما فاض بالفیض الأقدس من الأعیان هو عینه الثابتهٔ، و أول ما وُجد بالفیض المقدس فی الخارج من الأکوان روحه المقدس. کما قال: «أوّل ما خلق اللّه نوری.» (نخستین چیزی از اعیان ثابته، که از فیض اقدس جاری شد، عین ثابت او بود، و نخستین چیزی از موجودات عینی که به واسطه فیض مقدس در عالم خارج تحقق یافت، روح مقدس او بود. همانگونه که فرمود: «نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود.») (قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۱۱۵۳).

پس انسان کامل واسطه فیض حق برای خلق است طوری که اگر انسان کامل نباشد، فیض الهی استمرار نخواهد یافت. چنانچه ابن‌عربی در فص آدمی، عامل حفظ عالم را انسان کامل معرفی می‌نماید و نبود او در عالم عنصری را آغاز انتقال به آخرت می‌داند : «الا تراه اذا زال و فُکّ من خزانهٔ الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق فیها...و انتقل الامر الی الاخره...: آیا نمی‌بینی که هرگاه [انسان کامل] از خزانه دنیا رخت بربندد و از آن رها و جدا شود، چیزی از آنچه حق در دنیا به ودیعه نهاده بود، باقی نمی‌ماند... و کار به عالم آخرت منتقل می‌شود؟» (ابن‌عربی، ۱۳۸۹،ص. ۱۰). پس در هر عصر و زمانی باید یکی از انسان‌های کامل روی زمین باشد و وقتی آخرین آن‌ها از این دنیا می‌رود، قیامت برپا می‌شود.

کون جامع

مفهوم «جامعیت انسان» به عنوان یکی از ارکان عرفان نظری، به ظرفیت وجودی انسان در بازتاب دادن تمام مراتب هستی اشاره دارد.

این دیدگاه به ویژه در چارچوب مباحث «قوس نزول» بسیار آسان‌تر تبیین می‌شود. بر اساس دیدگاه عرفا، هر موجودی در مسیر نزول از مبدأ به عالم ماده، ویژگی‌های هر مرتبه وجودی را در خود حفظ می‌کند؛ به بیان دیگر هر یک از مراتب هستی در قوس نزول، ویژگی‌های خود را در موجوداتی که از آن‌ها می‌گذرند به ودیعه می‌گذارند؛ به همین جهت مراتب نزولی را «مراتب استیداعیه» نیز می‌گویند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴،ص. ۵۹۱). انسان کامل به عنوان نمونه اعلای این جامعیت، مراتب سه‌گانه عقلی، مثالی و مادی را در خود گرد آورده است.

شایان توجه است که جامعیت انسان نزد عرفا تا جایی پیش رفته که حتی صقع ربوبی را که عالی‌ترین مرتبه پس از ذات احدیت است، در بر می‌گیرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴،ص. ۵۹۲). برای درک بهتر این مطلب اشاره به اندیشه عرفا درباره تقسیم‌بندی ماسوای ذات الهی ضروری است. عرفا با تقسیم ماسوای ذات الهی به «حضرات خمس»، موقعیت ممتاز انسان کامل را در این سلسله مراتب مشخص نموده‌اند : حضرت اول شامل تعین اول و تعین ثانی است که جزو صقع ربوبی می‌باشند. حضرت ثانی، عالم عقل است؛ حضرت سوم، عالم مثال؛ و در نهایتِ سیر نزول، عالم ماده است که حضرت چهارم می‌باشد. اما حضرت پنجم انسان کاملی است که جامع همه حضرات پیشین بوده و حتی تعین‌های حقی (تعین اول و دوم) را در خود دارد.

تفسیر ابن‌عربی از دو دست خداوند در آیه «و ما منعک ان تَسجُد لما خلقتُ بیدیّ»(ص: ۷۵) به صورت حق (تعین‌های حقی) و صورت عالم (تعین‌های خلقی)، نشان دهنده عمق جامعیت انسان در عرفان اسلامی است؛ چراکه براساس این تفسیر انسان، جامع تعین‌های حقی و خلقی است : «وَ لهذا قال لابلیس : «و ما منعک ان تسجد لما خلقتُ بیدیّ»؟ و ما هو الا عین جمعه بین الصورتین : صوره العالم و صوره الحق، و هما یدا الحق: و از همین رو [خداوند] به ابلیس فرمود: «چه چیزی تو را بازداشت از اینکه سجده کنی بر آنچه با دو دست خود آفریدم؟» و این [دو دست] چیزی نیست مگر آن عینی که در آن خدا میان دو صورت عالم و صورت حق جمع کرده و این دو، همان دستان حق‌اند.» (ابن‌عربی، ۱۳۸۹،ص. ۲۰).

بر اساس دیدگاه عرفانی، انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع الله[۱] شناخته می‌شود. این مقام بدین معناست که همانگونه که اسم جامع الله بر تمامی اسماء الهی احاطه وجودی دارد، مظهر این اسم (انسان کامل) نیز از چنین جامعیتی برخوردار است. در واقع، انسان کامل تجلی عین ثابت اسم جامع الله محسوب می‌شود که کلیه کمالات وجودی آن را در خود جمع کرده و نسبت به مراتب پایین‌تر وجود، دارای نقش الوهیت است؛ این تحلیل از جامعیت انسان به وضوح در بیان قیصری در فصل نهم از مقدمات او بر فصوص الحکم آمده است : «هر یک از اسماء الهی صورتی در عـلم دارند که به آن «ماهیت» و «عین ثابت» گفته می‌شود، و هر یک از آنها صورتی خارجی دارند که به آن «مظاهر» و «موجودات عینی» گفته می‌شود، و آن اسماء، پروردگاران آن مظاهر هستند و مظاهر، مَرْبوبات (پرورش‌یافتگان) آنها می‌باشند؛ و پیشتر دانستی که «حقیقت محمدیه» صورت اسم جامع الهی است و آن اسم، پروردگار اوست و فیض و استمداد همه اسماء از اوست، پس بدان که این حقیقت (محمدیه) است که تمام صور عالم را توسط پروردگار ظاهر در آنها -که همان رب‌الارباب (پروردگار پروردگاران) است- پرورش می‌دهد؛ زیرا او (حقیقت محمدیه) است که در آن مظاهر ظهور می‌کند، چنان‌که پیش‌تر گذشت» (قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۱۲۷)

[۱] «اسم‌های الهی از کلیت به سوی جزئیت در جریانند؛ لکن آنچه در راس هرم اسما در مرحله تعین ثانی قرار دارد و از منظر جایگاه در این مرحله در نقطه اعلی و قریب به تعین اول قرار گرفته است و اولین و بزرگ‌ترین و کلی‌ترین اسم از اسم‌های خداوند را تشکیل می‌دهد، اسم جامع الله است.» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴،ص. ۴۳۵)

ابن‌عربی در فص موسوی اینگونه از جامعیت انسان سخن می‌گوید : «...فاوجد فی هذا المختصر الشریف الذی هو الانسان الکامل جمیع الاسماء الالهیه و حقائق ما خرج عنه فی العالم الکبیر المنفصل، و جعله روحا للعالم فسخر له العلو و السفل لکمال الصوره: پس خداوند در این خلاصه شریف که همان انسان کامل است، همه نام‌های الهی و حقایقِ آنچه را در عالم کبیر منفصل از او صادر شده، پدید آورد؛ و او را روح جهان قرار داد، پس به‌سبب کمال این صورت، آسمان و زمین را مسخر او ساخت..» (ابن‌عربی، ۱۳۸۹،ص. ۳۷۲). در این عبارت تعبیر «مختصر شریف» برای انسان کامل، به‌طور واضح گویای جامعیت انسان و مطابقت کامل او با عالم است. گویی انسان کامل عصاره جهان خلقت می‌باشد.

خلافت الهی

مسئله خلافت و جانشینی انسان از محوری‌ترین مفاهیم در حوزه معارف دینی و عرفان اسلامی به شمار می‌رود. این مفهوم در دو سطح متمایز اما مرتبط قابل تحلیل است؛ نخست خلافت تشریعی که متوجه حوزه ظاهر، قانون‌گذاری و مدیریت حکومت دینی است؛ و دوم خلافت تکوینی که مرتبط با ساحت باطن و حکمرانی بر نظام آفرینش می‌باشد. اگرچه بر اساس آموزه‌های اسلامی، این دو وجه از خلافت دارای پیوندی ناگسستنی هستند؛ اما در ادبیات عرفانی تأکید اصلی بر جنبه تکوینی و باطنی خلافت معطوف شده است. برای واکاوی دقیق جایگاه خلافت انسان کامل در اندیشه عارفانی همچون ابن‌عربی، ضروری است که ابتدا ساختار مفهومی خلافت تبیین گردد. در هر دو نوع خلافت (تکوینی و تشریعی)، سه رکن اساسی قابل شناسایی است : «خلیفه»، «مستخلف عنه» یا کسی که خلیفه به جای او می‌نشنید، و «مستخلف علیهم» یا کسانی که خلیفه بر آن‌ها خلافت و سیطره می‌یابد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴،ص. ۵۹۸).

درباره ارتباط خلیفه و مستخلف عنه می‌توان گفت از نظر عرفا سر خلافت انسان کامل در جامعیت اوست. چنانچه ابن‌عربی به طور واضح به این مطلب اشاره می‌نماید. یکبار در اواخر فص آدمی و پس از تبیین جامعیت انسان ذیل آیه «وَ ما منعک ان تسجد لما خلقتُ بیدَیّ»، این جامعیت را دلیل بر استحقاق خلافت برای انسان کامل می‌داند:

«... وَ لهذا کان آدم خلیفه فان لم یکن ظاهرا بصوره من استخلفه فیه فما هو خلیفه.» (پس اگر [آدم] به صورت کسی که خلیفه‌اش کرده [یعنی حق] -در آنچه در آن خلیفه گشته است- نبود، خلیفه نمی‌شد.) (ابن‌عربی، ۱۳۸۹،ص ص. ۲۰-۲۱)

و بار دیگر پس از اشاره به حکمت نشئه جسد آدمی (صورت ظاهری) و حکمت نشئه روح آدمی (صورت باطنی)، مرتبه انسان را مرتبه مجموعی او معرفی می‌کند و داشتن همین مرتبه را دلیلی بر خلیفه‌اللهی او می‌داند :

«...و قد علمت نشاه رتبته و هی المجموع الذی به استحق الخلافه» (و به تحقیق نشئه رتبت او را نیز دانستی، و آن مجموعی است که بدان شایستگی خلافت یافته است.) (همان،ص ص. ۲۲-۲۳)

اما مبین ارتباط خلیفه و مستخلف علیهم، مظهریت انسان کامل برای اسم جامع الله است. توضیح اینکه همانگونه که اسم جامع الله سرسلسله تمامی اسمای الهی است و -چنانچه در بخش قبل گذشت- الوهیت و ربوبیت در آن نهفته می‌باشد، انسان کامل که مظهر این اسم و عین ثابت اوست، نسبت به مادون خود شایستگی ربوبیت و تدبیر پیدا می‌کند.

ابن‌عربی این حقیقت را بدین شکل بیان میکند:

«فهو عبد للّه ربّ بالنسبهٔ الی العالم. و لذلک جعله خلیفهٔ و أبنائه خلفاء.» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰،ص. ۳) یعنی انسان کامل در مقایسه با خداوند، عبد و در مقایسه با عالم، رب است.

حقیقت محمدیه

یکی از ابعاد مهم نظریه انسان کامل در اندیشه عرفانی ابن‌عربی، پرداختن به مصداق اتم حضرت حق یا همان حقیقت محمدیه می‌باشد. توضیح بیشتر اینکه از نظر عارفان عین ثابت اسم جامع الله (یعنی انسان کامل) همان حقیقت اصلی و باطنی رسول اکرم (ص) است. به بیان دیگر این حقیقت امری ازلی و ابدی است و مصداق حقیقی و ازلی-ابدی دارد و از جنس تعین اول است؛ ولی ظهور عینی و خارجی آن در قالب انسان کامل مصداق‌بردار و کثیر است، بدین صورت است که در هر عصر و زمانی به اقتضای شرایط به نحوی خاص جلوه می‌یابد و نبی‌ای از انبیای الهی به ظهور می‌رسد و این مسیر تکاملی ادامه یافته تا زمان ظهور بدن عنصری حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی (ص) که دیگر به نحو کامل متجلی شده است.

قیصری در فصل نهم از مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم ضمن بیان این مطلب، علت وحدت تعالیم انبیا از منظر قرآن کریم در آیه «لا نفرق بین احد من رسله» را همین واقعیت می‌داند :

«و اگر در صورت غلبه احکام وحدت در خودت، حقیقت آنها و بازگشتشان به سوی حضرت واحدیه را در نظر بگیری، حکم به اتحاد آنها و وحدت آنچه از دین الهی آورده‌اند می‌کنی، چنان‌که

خداوند متعال فرموده است: «لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (ما بین هیچ‌یک از پیامبرانش فرق نمی‌گذاریم). پس قطبی که مدار احکام جهان بر اوست و مرکز دایره وجود از ازل تا ابد است، به اعتبار حکم وحدت، یکی است و آن حقیقت محمدیه است، صلی اللّه علیه و آله. و به اعتبار حکم کثرت، متعدد است. و قبل از قطع نبوت، ممکن است قائم به مرتبه قطبی، پیامبری ظاهر مانند ابراهیم، صلوات اللّه علیه، باشد و یا ولی‌ای پنهان مانند خضر در زمان موسی، علیهما السلام، قبل از تحققش به مقام قطبی. ... تا اینکه با ظهور خاتم الاولیا که خاتم ولایت مطلقه است، این دایره نیز کامل شود» (قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۱۲۹)

به همین جهت است که از نظر عرفا، پیامبر اکرم (ص) در حدیث «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین»، به حقیقت اصلی خود که عین ثابت اسم جامع الله است و به پیش از خلقت باز می‌گردد اشاره می‌کنند. پس می‌توان گفت در واقع این بیان، سخن صادر نخستین از زبان پیامبر اکرم (ص) است؛ یعنی سخن آن جایگاه وجودی از زبان کسی که با او متحد شده است. برای درک بهتر آنچه گذشت، توجه به این نکته ضروری است که صادر نخستین جایگاه وجودی است که در قوس نزول پیش از ظهور افراد پیامبران تحقق داشته است. پس پیامبران و در صدر آن‌ها پیامبر اسلام (ص) در سیر استکمالی و درواقع در قوس صعود با آن حقیقت متحد شده‌اند (یزدان‌پناه؛ گرجیان عربی؛ محمدی، ۱۳۹۹،ص ص. ۵۴-۵۵).

با تامل در موارد فوق، تبیین ابن‌عربی از علت نام‌گذاری فص محمدی به «حکمه فردیه» روشن خواهد شد : «انما کانت حکمه فردیه لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی و لهذا بُدئ به الامر و ختم : فکان نبیا و آدم بین الماء و الطین، ثم کان بنشاه العنصریه خاتم النبیین.» (از آن جهت حکمتش فردی است که او کامل‌ترین موجود در نوع انسان می‌باشد، از این روی که کار بدو آغاز و انجام یافت. او پیغمبر بود درحالیکه آدم هنوز بین آب و گل بود، سپس به نشاه عنصریش پایان بخش پیامبران می‌باشد.) (ابن‌عربی، ۱۳۸۹،ص ص. ۴۱۰-۴۱۱)

مقایسه حکیم متاله اشراقی و انسان کامل عرفانی

برای مقایسه تطبیقی آراء این دو اندیشمند برجسته جهان اسلام، توجه به تمایز رویکردی ایشان ضروری است. شیخ اشراق، گرچه عارفی بزرگ است، لیکن در تدوین نظام حکمت اشراقی خویش، رویکردی کاملاً فلسفی -هرچند با مبانی شهودی- اتخاذ نموده است. به بیان دقیق‌تر، هرچند ممکن

است برخی مبانی اندیشه وی در وهله نخست با آراء عرفا اشتراکاتی ظاهری داشته باشد، لیکن در غایت و تحلیل نهایی، متفاوت خواهد بود. این در حالی است که نظام فکری ابن‌عربی تماماً بر پایه مبانی عرفانی استوار گردیده است. به تعبیر دیگر، ابن‌عربی توانست گنجینه پراکنده معارف عرفانی پیشینیان را در قالب نظامی جامع و منسجم سامان بخشد که یکی از ارکان اصلی و گسترده‌ترین بخش‌های این نظام منسجم، نظریه انسان کامل به شمار می‌رود.

علی‌رغم وجود این تفاوت کلی در رویکرد، اشتراکاتی در اندیشه سهروردی درباره «حکیم متاله» و در اندیشه ابن‌عربی درباره «انسان کامل» مشاهده می‌شود.

برای مثال «تطابق عالم و آدم» که از اصلی‌ترین ویژگی‌های انسان کامل عرفانی است، در حکمت اشراق به طور ضمنی به آن اشاره شده است و انسان دارای سه مرتبه عقلی، مثالی و حسی است؛ همین ویژگی در اندیشه عرفانی ابن‌عربی به جهت اعتقاد به مراتب استیداعیه قوس نزول، آسان‌تر و استوارتر تبیین می‌گردد. علاوه بر اینکه جامعیت انسان کامل در ابن‌عربی تا صقع ربوبی نیز راه یافته و حتی تعین اول و ثانی را نیز در بر دارد.

یکی دیگر از وجوه اصلی انسان کامل در منظومه فکری عرفانی، جایگاه واسطه‌ای وی در ارتباط میان حق و خلق است. این نقش محوری در هر دو ساحت نزولی و صعودی نظام هستی تداوم می‌یابد. در سیر نزول، انسان کامل به عنوان نخستین تجلی گاه مراتب وجود و اولین نمود عینی اعیان ثابته در عالم خارج محسوب می‌گردد. در سیر صعودی نیز این واسطه‌گری با ظهور متعین و متکثر این حقیقت واحد -که به تناسب شرایط و اقتضائات زمانی در قالب انبیاء الهی متجلی می‌شود- تداوم می‌یابد. این سیر تکاملی نهایتاً در خاتم‌الانبیاء صلی‌الله علیه‌وآله به کمال نهایی خود رسیده و به صورت کامل‌ترین مصداق این حقیقت، یعنی حقیقت محمدیه صلی‌الله علیه‌وآله، ظهور می‌یابد.

این نقش واسطه‌ای در دو سیر نزولی و صعودی را می‌توان در نظام فکری سهروردی نیز ردیابی نمود. از منظر سیر نزول، حکیم متأله به مثابه تجلی نور اقرب یا یکی از انوار قاهره، به عنوان مجرای فیض الهی میان نورالانوار و مراتب پایین‌تر هستی عمل می‌نماید. در سیر صعودی نیز، سالک با اتصال به حقیقت نوری خود و رسیدن به رب‌النوع خویش، به مقام دریافت و انتقال فیض الهی نائل می‌آید. چنانچه این دو مؤلفه اساسی در اندیشه سهروردی (یعنی مفهوم حکیم متأله و رب‌النوع) را بر یکدیگر منطبق بدانیم، و در کنار روایات معتبری که حقیقت نوری محمدی صلی‌الله علیه‌وآله را اولین مخلوق

الهی معرفی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۵، ص۲۲)، قرار دهیم، می‌توان نشانه‌هایی از نزدیکی دیدگاه سهروردی به نظریه انسان کامل در سنت دینی و عرفانی را مشاهده نمود. این قرابت زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم مصداق اتم انسان کامل در اسلام، وجود مقدس پیامبر خاتم صلی‌الله علیه‌وآله است که طبق روایات، اولین نور صادر از ذات الهی محسوب می‌گردد. از سوی دیگر، روایاتی که از عقل به عنوان اولین مخلوق الهی یاد می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۹۷)، نوعی وحدت میان انسان کامل و حقیقت عقلی (عقل فعال یا نور اقرب یا یکی از انوار قاهره) را نشان می‌دهند.

از دیگر وجوه اشتراک این دو اندیشمند در نظریه انسان کامل -که خود ریشه در باور به نقش واسطه‌ای انسان کامل دارد- ضرورت وجود عینی و مستمر چنین شخصیتی در عالم عنصری در تمامی ادوار تاریخی است. به تعبیر ابن‌عربی، حضورمستمر انسان کامل در جهان مادی، شرط اساسی بقا و استمرار نظام هستی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که فقدان این حضور، به منزله آغاز فروپاشی نظام عالم و مقدمه برپایی قیامت تلقی می‌گردد.

مؤلفه مشترک دیگر در اندیشه این دو متفکر، مسئله خلافت و جانشینی انسان کامل است. در این زمینه، تأکید صریح شیخ اشراق بر مقام خلافت انسان کامل -یا همان حکیم متأله- کاملاً آشکار است. برخلاف برخی عناصر دیگر که به صورت پراکنده و تلویحی در نظام فکری وی قابل ردیابی است، مسئله خلافت انسان کامل در حکمت اشراق به وضوح مطرح شده و عنوان «خلیفه‌الله» به صراحت به حکیم متأله نسبت داده شده است (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۲). همانگونه که پیشتر اشاره شد، سهروردی مهمترین ویژگی خلیفه‌الله را در «تألّه» او می‌داند و این ویژگی را ناشی از ضرورت دریافت‌های غیبی برای تحقق مقام خلافت برمی‌شمارد.

در مقام مقایسه، تمایز دیدگاه ابن‌عربی در مسئله خلافت انسان کامل در جامعیت او نهفته است. در حالی که سهروردی بر جنبه ارتباط خلیفه با عالم غیب تأکید دارد، ابن‌عربی علاوه بر این جنبه، به رابطه خلیفه با مخلوقات نیز توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد. چنانچه گذشت، این نگاه دووجهی از آنجا نشأت می‌گیرد که هر خلیفه‌ای بالضروره دارای دو نوع ارتباط است: ارتباط با مستخلفٌ عنه (خداوند) و ارتباط با مستخلفٌ علیهم (مخلوقات). بنابراین می‌توان گفت که ابن‌عربی با وارد کردن عنصر جامعیت در تبیین مقام خلافت، تفسیری کامل‌تر و نظام‌مندتر از این مفهوم ارائه نموده است.

نتیجه‌گیری

مفاهیمی چون «قطب»، «خلیفه الله» و به ویژه «حکیم متأله» در منظومه فکری سهروردی، به ایده انسان کامل اشاره دارند. می‌توان مهمترین شاخصه‌های انسان کامل در حکمت اشراقی را در چند محور اصلی دسته‌بندی نمود : نخست، تناظر وجودی با عالم کبیر به گونه‌ای که انسان متناسب با مراتب هستی، دارای سه مرتبه عقلی، نفسی و جسمی است؛ دوم، نقش واسطه‌ای در فرآیند فیض الهی چه در قوس نزول بواسطه تجلی عقلی بودن حکیم متاله و چه در قوس صعود با رجوع نفس سالک (حکیم متاله) به رب‌النوع انسان؛ سوم، توانایی اتصال به عالم غیب که شرط برخورداری از مقام خلافت است؛ و چهارم، داشتن مقام خلافه‌اللهی.

ابن‌عربی به عنوان یکی از پیشگامان طرح اصطلاح «انسان کامل» در عرفان اسلامی شناخته می‌شود. وی با وجود بهره‌گیری از مبانی فکری عرفای پیشین، این مفهوم را در چارچوبی جامع و ساختاریافته ارائه نمود که پیش از او سابقه نداشت. مهمترین ویژگی‌های انسان کامل در منظومه فکری ابن‌عربی را می‌توان در این موارد دسته‌بندی نمود : نقش واسطه‌ای میان حق و خلق به گونه‌ای که در فرض نبود انسان کامل در عالم، فیض الهی استمرار نخواهد داشت؛ کون جامع بودن انسان کامل یا به عبارتی جامعیت او، تا جایی که حتی صقع ربوبی را نیز در بر می‌گیرد؛ مقام خلافت الهی و تبیین مصداق اتم آن در قالب حقیقت محمدیه.

به طور کلی در تحلیل تطبیقی آراء این دو اندیشمند، علی‌رغم اختلافات بنیادین در مبانی معرفتی و چارچوب‌های نظری (که از سویی سهروردی با اتکا بر نظام نوری و اشراقی مختص به خویش، و از دیگرسو ابن‌عربی با استناد به مبانی وحدت‌وجودی عرفانی به تبیین مسائل پرداخته‌اند) و با توجه به عدم استفاده ابن‌عربی از مفاهیم اشراقی همچون «نور اقرب» یا «انوار طولی»، می‌توان مشابهت‌های قابل توجهی در خصوص نظریه «حکیم متأله» و «انسان کامل» در منظومه فکری ایشان مشاهده نمود.

قرابت مفهومی میان دو دیدگاه به حدی است که علی‌رغم تمایزات اساسی در مبانی، ساختار ادبی و بستر تاریخی شکل‌گیری‌شان، با نگرش تحلیلی به آراء سهروردی در خصوص «حکیم متأله» و مفاهیم مرتبطی چون «خلیفه اللهی» از دریچه نظریه «انسان کامل» ابن‌عربی، می‌توان آراء سهروردی را به عنوان گام‌های نخستین از همان دیدگاه بسط‌یافته و نظام‌مند عرفانی ابن‌عربی تلقی

نمود. در این زاویه دید، دیدگاه سهروردی از حیث نوآوری و شجاعت ناشی از تقدم در طرح مسئله حائز اهمیت است، حال آنکه نظریه ابن‌عربی به دلیل جامعیت نظام‌مند و انسجام درونی آن شایسته توجه ویژه می‌باشد.

بنابراین، یافته‌های پژوهش به بیانی ساده و خلاصه عبارتست از:

انسان کامل در حکمت اشراقی سهروردی با مفاهیمی چون قطب، خلیفه‌الله و حکیم متأله نمود می‌یابد و دارای ویژگی‌های ذیل است:

- ساختار سه‌گانه وجودی (عقل، نفس، بدن) در هماهنگی با عالم هستی
- نقش واسطه در فیض الهی (در هر دو سیر نزول و صعود)
- توان اتصال به عالم غیب
- برخورداری از مقام خلافت الهی

ابن‌عربی نظریه انسان کامل را در چارچوبی منسجم و بی‌سابقه تبیین کرده است، با ویژگی‌هایی چون:

- واسطه‌گری مطلق میان حق و خلق
- جامعیت هستی‌شناختی (کون جامع)
- تبیین انسان کامل در قالب مصداق حقیقت محمدیه

با وجود تفاوت‌های مبنایی (نظریه نور در سهروردی و وحدت وجود در ابن‌عربی)، دیدگاه‌های آن دو در باب انسان کامل دارای شباهت‌های مفهومی مهمی هستند. می‌توان دیدگاه سهروردی را مقدمه‌ای فلسفی-اشراقی بر نظریه عرفانی ابن‌عربی دانست، که از نظر تاریخی و فکری، زمینه‌ساز گسترش بعدی مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شده است.

منابع

* قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. (چاپ پنجم). تهران : موسسه انتشارات حکمت.

ابن عربی، محمد بن علی. (بی‌تا). *الفتوحات المکیۀ*. بیروت : دار إحیاء التراث العربی.

ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۳۳۶). *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*. لیدن : مطبع بریل.

ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۳۸۹). *متن و ترجمه فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی*. (چاپ دوم). تهران : انتشارات مولی.

ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). *نقش الفصوص (نقد النصوص)*. (چاپ دوم). تهران : سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

امینی نژاد، علی. (۱۳۹۸). *حکمت عرفانی*. (چاپ چهارم). قم : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

بلخاری قهی، حسین؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۹۴). "بررسی تطبیقی وجوه هستی شناختی و معرفت شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا"، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. شماره۷. ص ص۷۴-۴۷.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۹). *هیاکل النور، شرح فارسی عهد آل‌مظفر*، تصحیح محمدکریم زنجانی اصل. تهران : نشر نقطه.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن*. (چاپ سوم). تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. جلد دوم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن*. (چاپ دوم). تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. جلد سوم.

صدوقی سها، منوچهر. (۱۴۰۱). «ابن‌عربی در بحث اثبات ولایت، متاثر از سهروردی است»، در *خبرگزاری مهر*، https://www.mehrnews.com/news/5551988

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق سهروردی*. تهران : انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. https://www.cgie.org.ir/fa/news/267304

قیصری، داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم(القیصری)*. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کربن، هانری. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*. (چاپ سوم). تهران : کویر؛ انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

کمالی زاده، طاهره. (۱۳۹۶). «تردد راز آلودجایگاه وجود شناختی و معرفت شناختی عقل فعال در رساله‌های رمزی سهروردی». *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۴۹(۱)، ۱۱۹-۱۳۴.

لطفی، زهرا؛ صلواتی، عبدالله. (۱۳۹۸). "انسان کامل خسروانی به روایت سهروردی در مقایسه با آراء ملاصدرا"، *تاریخ فلسفه*. شماره۲. ص ص ۶۱-۹۲.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق.). *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الخیار*. ج۱ و ج۲۵ بیروت: دار احیاءالتراث العربی.

یزدانپناه، سیدیدالله؛ گرجیان عربی، محمدمهدی؛ محمدی، صدیقه. (۱۳۹۹). "بررسی تطبیقی رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن‌عربی و مکتب وحی"، *آیین حکمت*. شماره۴۳. ص ص ۴۳-۶۶.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

A Discourse Analysis of Paulo Coelho's "Warrior of the Light": Its Convergence and Divergence with Rumi's Masnavi

Seyyed ali Seraj [1] | Mehdi Bayatmokhtari [2] ✉ | Mehdi Mehranirad [3]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian languages and literature, faculty of literature and humanities, neyshabur university, neyshabur, Iran. E-mail: ali.seraj@neyshabur.ac.ir
2. Associate Professor, Department of History, faculty of literature and humanities, neyshabur university, neyshabur, Iran. . E-mail: bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir
3. Associate Professor, Department of English Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, faculty of literature and humanities, neyshabur university, neyshabur, Iran. E-mail: mehrani@neyshabur.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 June 2026
Received in revised form: 19 August 2026
Accepted:12 September 2026
Published online: 26 September 2026

Keywords:
Paulo Coelho,
Manual of the Warrior of Light novel,
newfound spiritual behavior,
pseud mysticism,
modernity.

ABSTRACT

Introduction

The modern world, characterized by individualism, empirical rationalism, and the rapid advancement of science and technology, has fundamentally transformed human epistemological and existential structures. In response to the challenges of modern life, a number of contemporary thinkers and writers have revisited spiritual, ontological, and mystical themes. Among them, the works of Paulo Coelho hold a distinctive position. In his novel *Warrior of the Light*, Coelho employs mystical elements, individual spirituality, and a return to nature to propose an alternative discourse for contemporary humanity. This discourse privileges concepts such as illumination, personal spiritual journey, intuition, and self-discovery over a purely materialistic outlook on life.

Conversely, within the Persian literary and mystical tradition—particularly in the works of Rumi—an ontological discourse grounded in inward journey, self-knowledge, and connection with transcendent truth has persistently existed. This discourse exhibits certain overlaps with the modern spirituality presented in Coelho's works.

This study, employing a discourse analysis approach and considering the socio-cultural context of the text's production, aims to examine the key elements in *Warrior of the Light*. It analyzes the degree of its proximity to, or distance from, the components of classical Persian mysticism at the level of concepts, tone, and semantic structure.

Cite this article: Seraj, Seyyed ali, Bayatmokhtari, Mehdi., & Mehranirad, Mehdi. (2026). A Discourse Analysis of Paulo Coelho's "Warrior of the Light": Its Convergence and Divergence with Rumi's Masnavi. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 25-53. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49791.1227

© The Author(s). Seraj, Seyyed ali, Bayatmokhtari, Mehdi., & Mehranirad, Mehdi

Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49791.1227

This investigation promises to yield a more precise image of how contemporary world literature engages with mystical and spiritual components, thereby fostering a deeper understanding of the relationship between tradition and modernity within the realm of spiritual discourse.

Research Methodology

This qualitative research utilizes discourse-oriented content analysis, taking into account the context in which the works were produced, to examine patterns of meaning-making within the two mystical traditions. Accordingly, within the textual context, the study first explores the commonalities between the novel *Warrior of the Light*—which encapsulates the totality of Coelho's thought—and major works of Persian mysticism, especially those of Rumi and Hafez. It then proceeds to analyze the differences between Coelho's approach and that found in Persian mystical literature.

Discussion

The Warrior of the Light is one who strives to discover his/her life. He/She believes that life is entangled with struggles and obstacles so that individuals may transform themselves and develop the capacity to realize their personal legend. The core message of the work is that whoever strives for their beliefs will attain their goals, and such a person is a Warrior of the Light (Coelho, 2007: 22).

The work presents a collection of philosophical and wisdom-oriented ideas, serving as a guide for spiritual seekers pursuing their life's dream. Among the most significant recommendations the author offers to these seekers for becoming a Warrior of the Light are:

1. A Warrior of the Light does not spend his/her life performing a role assigned by others.
2. A Warrior of the Light does not waste time on the provocations of others; he/she has a destiny to fulfill.
3. A Warrior of the Light recognizes both his/her flaws and virtues. He/She always gives his/her best effort and expects the same from others.

The author invites readers to live their dreams and embrace their destiny. The dominant discourse of the work revolves around the triad of "love, faith, and hope" (Coelho, 2007: 43). The book's content echoes Rumi's famous verse (Rumi, 1363/1984, Rubai 1759):"Nothing in the universe exists outside of you; / Seek within yourself whatever you desire."

The themes explored in *Warrior of the Light* represent a condensed selection of epoch-making motifs from humanity's intellectual history. It is plausible that Coelho has drawn, directly or indirectly, from the expansive treasury of Persian literature. Mentioning the possibility of Coelho's indirect adaptation from Persian sources—while adhering to scientific neutrality—is justified by the striking similarity between the narrative framework of a story in Book Six of the *Masnavi* and that of Coelho's *The Alchemist*, which strongly suggests borrowing (Rumi, 1374/1995: 4206). This has led some scholars to conclude that "*The Alchemist* could never have been conceived without the intellectual foundation and heritage of Eastern literature, particularly Iranian-Islamic mystical literature" (Hatami & Nasr Esfahani, 1389/2010: 61).

Among the most crucial themes and teachings—essentially Coelho's advice as an omniscient narrator for transcending the boundaries of the self and mundane life—is that the driving force of an appealing life is heeding one's inner voice, with love acting as its primary motivator. Listening to this inner call and attending to external signs constitute the first step toward fulfilling one's "personal legend," articulated in a universal and accessible language. This global language is the "language of the world" or the "Soul of the World," which possesses a cosmic will to realize the dreams of those who fear no failure and persevere to the very end. This endeavor must, however, align with one's predetermined destiny ("the written"). In other words, one must acquiesce to the preferences and events ordained by destiny, viewing them positively, and through effort, perseverance, and hope under the aegis of true love, become a Warrior of the Light. This love, far older than humanity itself, unconsciously inspires one to observe fundamental principles such as valuing time and living in the present moment (Coelho, 2007: Prologue).

As this brief overview indicates, these motto-like messages (some implicit and indirect) correspond to the recurrent teachings of mystical and wisdom traditions: the centrality of love in creation, attending to the inner voice and heart, striving and perseverance, shunning despair, the necessity of living in the present, the perils of negligence, non-attachment, and spiritual freedom. These themes are pervasive in Persian mystical and didactic literature, especially in Rumi's *Masnavi*, for mysticism and spiritual education are fundamentally concerned with enhancing the human condition through remembrance and awakening.

Conclusion

The proliferation of materialistic thought and the erosion of spiritual tranquility are among the central challenges faced by the Western world in recent centuries. It appears that the pursuit of purely material ends has failed to satisfy the questing spirit and deeper needs of modern individuals, leading to widespread confusion and spiritual anxiety in search of authentic, enduring peace. Arguably, Western thinkers have turned to promoting new forms of mysticism and spiritual practice—even if ephemerally—to address this crisis and quench the modern thirst for meaning. Paulo Coelho's works are a product of this modern predicament and yearning.

Contrary to the view of some scholars, it is not *The Alchemist* but *Warrior of the Light* that best encapsulates Paulo Coelho's thought and spiritual methodology. For Coelho, the Warrior of the Light is an ideal attained through effort, perseverance, willpower, faith, and a connection with nature and the cosmos, ultimately overcoming base desires to achieve one's paramount objective. This aspect represents a point of convergence between Coelho's thought and the discourse of Islamic mysticism, as manifested in the works of Rumi and Hafez.

Conversely, an examination of the socio-political context and underpinnings of Coelho's works reveals that the endeavor of the Warrior of the Light and its underlying philosophy are directed not necessarily toward transcendent self-realization or the "true self," but often toward tangible, material goals. The latter can be observed in motifs of worldly success, pursuit of comfort, desire for power, fame, and wealth. This stands in contrast to Islamic mysticism, where every struggle and effort, even when involving material means, is fundamentally a preliminary stage and context for achieving human perfection and proximity to the Divine.

References

The Holy Quran.

Aalam, Abd al-Rahman. 2011. *History of Western Political Philosophy, Vol. 2.* 13th ed. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications. (in persian)

Chalmers, Alan F. 2008. *What Is Science,* translated by Saeed Zibakalam. Tehran: Samt Publications. (in persian)

Coelho, Paulo. 2000. *The Confessions of a Pilgrim,* translated by Delara Ghorban. Tehran: Bahjat. (in persian)

Coelho, Paulo. 2005. *Zahir,* translated by Arash Hejazi. Tehran: Karvan. (in persian)

Coelho, Paulo. 2007. *Manual of the Warrior of Light,* translated by Hossein Naeimi. Tehran: Thalith. (in persian)

Coelho, Paulo. 2007. *The Witch of Portobello,* translated by Arash Hejazi. Tehran: Karvan. (in persian)

Coelho, Paulo. 2009. *The Alchemist,* translated by Arash Hejazi. Tehran: Karvan. (in persian)

Dehghani Firouzabadi, Seyyed Jalal. 2014. *Foreign Relations Theory.* Tehran: Allameh Tabatabai University Publications. (in persian)

Fayz Kashani, Mohsen. 2002. *Al-Haqa'iq fi Mahasin al-Akhlaq, Vol. 2.* Qom: Dar al-Ketab al-Islami. (in persian)

Folkie, Paul. 1998. *General Philosophy or Metaphysics,* translated by Yahya Mahdavi. Tehran: Tehran University. (in persian)

Hafez, Shams al-Din Muhammad. 2001. *Divan-e-Hafez Shirazi.* Edited by Mohammad Ghazvini and Qasem Ghani. 1st ed. Tehran: Jahand Danesh Institute. (in persian)

Haqiqat, Sadeq. 2015. *Methodology of Political Sciences,* 3rd ed. Qom: Mofid University Publications. (in persian)

Hasanzadeh, Hassan. 1987. *Hazar-o-Yek Nokteh.* Tehran: Raja Publications. (in persian)

Hatami, Hafez, and Mohammad Reza Nasr Isfahani. 2011. Language of Symbols. *Journal of Literary and Mythological Wisdom*. 18: 33-64. (in persian)

Hosseiniyan, Hamed, and Ahmad Hossein Sharifi. 2012. An Examination of the Epistemological Foundations of Paulo Coelho. *Journal of Philosophical Knowledge* 4: 127-156. (in persian)

Hosseiniyan, Hamed. 2011. Brazilian Sharia; Paulo Coelho's Guidelines for Spirituality. *Journal of Philosophical Wisdom*, 2: 171-196. (in persian)

Ibn Babawayh, Muhammad. 1985. *Uyun Akhbar al-Ridha (AS).* Beirut: Al-Alamiyya Institute for Publications. (in arabic)

Ibrahimiyan, Hossein. 2004. *A Journey in the Path of Mystics.* Qom: Maaref Publishing Office. (in persian)

Imam Ali (AS). 2008. *Nahj al-Balagha.* Edited by Sobhi Saleh. Tehran: Dar al-Aswa for Printing and Publishing. (in Arabic)

Imam Sajjad (AS). 1993. *Sahifeh Sajjadiye.* Edited by Abtahi Isfahani. Qom: Imam Mahdi Foundation. (in Arabic)

Khayyam Neyshabouri, Omar ibn Ibrahim. 2013. *Rubaiyat.* Edited by Gholamali Mohbi Nezhad. Tehran: Andisheh Alam. (in persian)

Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. 1986. *Al-Kafi.* Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)

Luik, John. 1998. *Humanism,* in Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge.

Mahmoudi Raja, Seyyed Zakaria. 2014. *The Impact of Cultural Globalization on the Approaches of Khatami and Ahmadinejad Governments.* Master's Thesis in Political Science, Isfahan University. (in persian)

Majlisi, Muhammad Baqir. 1982. *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute. (in Arabic)

Mazaheri Saif, Hamid Reza. 2007. Magic and Sorcery in the Works of Paulo Coelho. *Book Critique*, 45: 57-108. (in persian)

Mousavian, Seyyed Mohammad. 2012. Analysis and Study of the Intellectual Sources of Paulo Coelho. *Journal of Wisdom and Mysticism* 4: 107-126. (in persian)

Mowlavi, Jalal al-Din Muhammad. 1984. *Collected Works of Shams Tabrizi.* Edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar. Tehran: Amir Kabir. (in persian)

Mowlavi, Jalal al-Din Muhammad. 1995. *Mathnawi Ma'nawi.* Edited by Reynold Nicholson. Tehran: Research Publications. (in persian)

Rodrigues, D. S. (2011). The spiritual quest in Paulo Coelho's novels: A Jungian perspective. *Journal of Literature and Psychology*, *57*, 34–50.

Saadi, Mosleh ibn Abdullah. 2011. *Collected Works of Saadi (Golestan, Bustan, Ghazaliyat, Qasaid, and Rasayel).* Edited by Mohammad Ali Foroughi. Tehran: Amir Kabir. (in persian)

Shaheen, Z. U., Azad, S., & Ahmad, M. (2020). *Interdiscursivity and intertextuality: An analysis of Paulo's pen*. *Erevna: Journal of Linguistics & Literature. 3* (2), 17-*29.*

Shinde, P. P. (2020). *Quest for self as reflected in Paulo Coelho's novel "The Alchemist"*. *Shanlax International Journal of English*, 8 (2) 7–10.

Spielvogel. Jackson J. 2001. *Civilization of the Maghreb,* translated by Mohammad Hussein Aria. Tehran: Amir Kabir. (in persian)

Webber, Robert E. 1982. *Secular Humanism, Threat and Challenge.* Zondervan Publishing House.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

تحلیل گفتمان پائولو کوئیلو در «سلحشور نور»، واگرایی و همگرایی آن با مثنوی مولوی

سید علی سراج[۱] | مهدی بیات مختاری[۲] ✉ | مهدی مهرانی راد [۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران. رایانامه: ali.seraj@neyshabur.ac.ir
۲. دانشیار ، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران. رایانامه: bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir
۳. دانشیار ، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران. رایانامه: mehrani@neyshabur.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۳/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۵/۲۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:
پائولو کوئیلو،
رمان سلحشور نور،
عرفان فارسی،
سلوک معنوی نوظهور،
عرفان‌های کاذب.

چکیده

توفیق آثار پائولو کوئیلو در دهه‌های اخیر باعث شده است که از نظرگاه‌های مختلف روایت‌شناسی، عرفانی، مضمون سیر و سلوک و معنویت‌گرایی بررسی و تحلیل شوند. به دلیل شباهت ظاهری و مضامین مطرح‌شده در آثار وی با آثار عرفانی فارسی، به‌ویژه اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی و حافظ، یکی از نکات درخور توجه فرضیهٔ اقتباس اوست. پژوهش حاضر به شیوهٔ کیفی و با تحلیل محتوای گفتمان محور و باتوجه به بافت موقعیت شکل‌گیری آثار، الگوهای معناسازی در دو سنت عرفانی را بررسی کرده است؛ بنابراین، ابتدا در بافتار متن، وجوه مشترک رمان سلحشور نور که چکیده و نمایهٔ تمامیت اندیشه‌های وی است، با کلان آثار عرفانی فارسی، به‌ویژه مولوی و حافظ، بررسی شده، در ادامه به تفاوت رویکرد کوئیلو با آثار عرفانی فارسی پرداخته‌شده است. گرچه رمان سلحشور نور در ظاهر وجوه مشترکی با آثار عرفانی فارسی دارد (مانند مفهوم سفر روحانی و جستجوی حقیقت) که موجب اقبال به این اثر شده است؛ اما غایت نهایی آن نه تقرب الهی، بلکه دستیابی به موفقیت مادی و خودشکوفایی فردی است که کاملاً با غایت سلوک عرفانی فارسی که رسیدن به قرب الهی است، متفاوت است. این تفاوت بنیادین، ریشه در مبانی معرفت‌شناختی غرب مدرن دارد که عرفان را در خدمت اهداف اومانیستی قرار می‌دهد.

استناد: سراج ، سید علی ؛ بیات مختاری ،مهدی؛ و مهرانی راد ، مهدی (۱۴۰۵). تحلیل گفتمان پائولو کوئیلو در «سلحشور نور»، واگرایی و همگرایی آن با مثنوی مولوی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۵۳-۲۵. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49791.1227

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
نویسندگان. سراج ، سید علی ؛ بیات مختاری ،مهدی؛ و مهرانی راد ، مهدی

مقدمه و بیان مسأله

جهان مدرن، با ویژگی‌هایی چون فردگرایی، عقل‌گرایی تجربی، و رشد شتابان علم و فناوری، تحولات بنیادینی در ساختارهای معرفتی و زیستی انسان رقم زده است. یکی از شاخص‌ترین نتایج این دگرگونی، تغییر در جایگاه انسان در هستی و بازتعریف معنای زندگی در بستر ارزش‌های سکولار و انسانی است. رویکرد اومانیستی که از عصر رنسانس شکل گرفت، با تمرکز بر آزادی، خودمختاری و اصالت تجربه بشری، در عین حال که موجب پیشرفت‌های فکری و عملی متعددی شد، به گفته برخی متفکران، زمینه‌ساز نوعی گسست معرفتی در نسبت انسان با کل هستی، معنویت و سنت‌های دینی گردید.

در واکنش به چالش‌های حاصل از زندگی مدرن، بخشی از متفکران، نویسندگان و هنرمندان معاصر، به بازاندیشی در مضامین معنوی، هستی‌شناختی و عرفانی پرداخته‌اند. در این میان، آثار پائولو کوئیلو ـ نویسنده معاصر برزیلی ـ جایگاه ویژه‌ای یافته است. او در برخی از نوشته‌هایش، از جمله رمان سلحشور نور، با بهره‌گیری از عناصر عرفانی، معنویت فردی و بازگشت به طبیعت، تلاش می‌کند گفتمانی جایگزین برای انسان معاصر ارائه دهد؛ گفتمانی که در آن، مفاهیمی چون اشراق، سلوک فردی، شهود و بازگشت به خویشتن، جایگزین نگرش صرفاً مادی‌گرایانه به زندگی می‌شوند.

از سوی دیگر، در سنت ادبی و عرفانی فارسی نیز همواره نوعی گفتمان هستی‌شناختی بر مبنای سلوک درونی، شناخت نفس و پیوند با حقیقت متعالی وجود داشته است. این سنت که در آثار شاعرانی چون مولوی و حافظ نمود یافته، حامل مؤلفه‌هایی است که در برخی ابعاد، همپوشانی‌هایی با معنویت مدرن ارائه‌شده در آثار کوئیلو دارد. با این حال، مقایسه تطبیقی میان گفتمان معنوی کوئیلو با گفتمان عرفان فارسی، نه‌تنها می‌تواند نقاط همگرایی ـ همچون تأکید بر سلوک فردی، شهود و طبیعت‌گرایی معنوی ـ را برجسته کند، بلکه می‌تواند زمینه‌های واگرایی و تمایز آن‌ها را نیز مشخص سازد؛ از جمله در مبانی هستی‌شناختی، مفهوم خدا، جایگاه شریعت و نسبت میان فرد و جامعه.

از این‌رو، این پژوهش در پی آن است که با رویکرد تحلیل گفتمان غالب و توجه به بافت موقعیت شکل‌گیری متن، به بررسی عناصر کلیدی موجود در رمان سلحشور نور بپردازد و میزان نزدیکی یا فاصله آن را با مؤلفه‌های عرفان کلاسیک فارسی، در سطح مفاهیم، لحن و ساختار معنایی تحلیل کند. این بررسی می‌تواند تصویری دقیق‌تر از نوع مواجهه ادبیات معاصر جهانی با مؤلفه‌های عرفانی

و معنوی به‌دست دهد و درک عمیق‌تری از نسبت سنت و مدرنیته در حوزه گفتمان معنوی فراهم آورد.

۱.سؤالات تحقیق

- وجوه همگرایی و واگرایی گفتمان عرفانی در «سلحشور نور» با متون عرفانی فارسی (مولوی و حافظ) چیست؟

- میزان اثرپذیری کوئیلو از مفاهیم عرفان شرقی چگونه است؟

- غایت نهایی سلوک در این اثر چگونه با عرفان اسلامی-ایرانی تفاوت دارد؟

۲.اهمیت تحقیق

پژوهش حاضر از دو منظر حائز اهمیت است: از جنبه نظری، با توجه به بافت موقعیت شکل‌گیری آثار، به شکاف موجود در مطالعات پیشین - که عمدتاً به شباهت‌های سطحی آثار کوئیلو با عرفان فارسی پرداخته‌اند - پاسخ می‌دهد و تمایزهای بنیادین این دو گفتمان را در مؤلفه‌هایی مانند «غایت سلوک»، «مبانی معرفت‌شناختی» و «نقش معنویت در زندگی مدرن» تبیین می‌کند. از منظر کاربردی، یافته‌های این تحقیق می‌تواند به عنوان معیاری برای تشخیص عرفان‌های اصیل از جریان‌های معنویِ مصرف‌زده مورد استفاده قرار گیرد، همچنین به منتقدان ادبی و پژوهشگران مطالعات فرهنگی کمک می‌کند تا با رویکردی تحلیلی، پیامدهای گسترش «شبه‌عرفان‌های غربی» را در جوامع شرقی ردیابی کنند. این مطالعه به ویژه در فضای کنونیِ جهان که بازاریابی معنویت به پدیده‌ای فراگیر تبدیل شده، می‌تواند ابزاری برای مقابله با تحریف مفاهیم ناب عرفانی باشد.

۳. پیشینهٔ پژوهش

تاکنون مقالات متعددی به بررسی داستان کیمیاگر پائولو کوئیلو پرداخته‌اند؛ اما داستان سلحشور نور که عصاره و چکیدهٔ اندیشه‌های نویسنده است، تاکنون مورد نقد و تحلیل قرار نگرفته است. ازجمله پژوهش‌هایی که به بررسی اندیشهٔ عرفانی و دینی در دیگر آثار کوئیلو پرداخته‌اند و تا حدودی در ارتباط با پژوهش حاضر است، می‌توان به مقالهٔ حامد حسینیان و احمدحسین شریفی (۱۳۹۱) تحت عنوان «بررسی مبانی معرفت‌شناختی پائولو کوئیلو» اشاره کرد که به نقد اندیشه‌های کوئیلو پرداخته است و معتقد است پائولو کوئیلو در آثارش دنبال ترویج نسبیت‌گرایی است و پس از انکار امکان شناخت جهان و حقایق آن، پیروانش را به پذیرش نوعی تکثرگرایی دینی ترغیب می‌کند. سید محمد

موسویان (۱۳۹۱) نیز در مقالهٔ خود تحت عنوان «تحلیل و بررسی منابع فکری پائولو کوئیلو»، ضمن برشمردن اندیشه‌های عرفانی کوئیلو و نقد منابع فکری آن، معتقد است وحدت روح با طبیعت و فانی شدن سالک در نیروهای طبیعت، هدف غایی سیر عرفانی در عرفان‌های طبیعت‌گرا و ازجمله عرفان پائولو کوئیلو به شمار می‌رود.

پژوهش دیگری که توسط شاهین و همکاران (۲۰۲۰) انجام شده است، موید آنست که بینامتنیت نقشی محوری در تکنیک روایی کوئیلو دارد. شاهین و همکارانش نشان می‌دهند که چگونه *جنگجوی نور* با سایر آثار کوئیلو، از جمله *کیمیاگر*، هم‌صدا می‌شود و شبکه‌ای از مضامین و کهن‌الگوهای درهم‌تنیده را شکل می‌دهد. این بیناگفتمانی به خواننده امکان می‌دهد تا با جهان‌بینی فلسفی منسجمی که در سراسر آثار کوئیلو جاری است تعامل یابد؛ جایی که هر متن، به درک و غنای متون دیگر یاری می‌رساند.

بُعد معنوی کتاب *جنگجوی نور* نیز در تأثیرگذاری آن نقشی محوری دارد. روایت کوئیلو خواننده را دعوت می‌کند تا در جستجوی شخصی معنا گام نهد، جستجویی که برآیندی از آمیزه‌ای هم‌گرایانه از سنت‌های دینی و فلسفی گوناگون است. تأکید متن بر ایمان، پایداری و خودشناسی بازتاب‌دهنده سفری معنوی با ابعادی جهان‌شمول است که مخاطبانی با پیشینه‌های فرهنگی و اعتقادی متنوع می‌توانند با پیام‌های آن هم‌ذات‌پنداری کنند (شیند، ۲۰۲۰).

در مجموع، *جنگجوی نور* متنی چندلایه و چندبعدی است که غنای نمادین، ژرفای بینامتنیت و بینش معنوی را در هم می‌آمیزد. این اثر با بهره‌گیری از استعاره جنگجو، به کاوش در وضعیت انسانی می‌پردازد و چارچوبی تأمل‌برانگیز برای بازاندیشی در مسیر زندگی فردی فراهم می‌آورد. از این‌رو، همچنان موضوعی مورد توجه در محافل علمی و منبع الهام‌بخشی برای مخاطبانی جهانی به شمار می‌آید (رودریگزر، ۲۰۱۱).

مدل مفهومی پژوهش: تحلیل بافت موقعیت شکل‌گیری اثر

مطالعات کیفی، به‌ویژه آن دسته از پژوهش‌هایی که ماهیتی تفسیری، اکتشافی یا تحلیلی دارند، نیازمند چارچوبی مفهومی برای فهم بستر شکل‌گیری و تولید معانی هستند. در تحلیل متون ادبی، هنری، سیاسی و فرهنگی، درک زمینه‌های معرفتی ـ تاریخیِ حاکم بر دوران تولید اثر، ضرورتی

اجتناب‌ناپذیر است. به‌ویژه در آثار تولیدشده در جهان غرب، فهم بنیان‌های فکری مدرنیته به‌عنوان زمینه‌ای برای شکل‌گیری گفتمان فرهنگی، نقش مهمی در تحلیل محتوا ایفا می‌کند.

تفکر مدرنیته، که در چند قرن اخیر در تمدن غربی غالب شده، بر پایه مؤلفه‌هایی نظیر اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم)، انسان‌محوری (اومانیسم) و عقل‌گرایی (راسیونالیسم) بنا نهاده شده است. از دیدگاه اثبات‌گرایان، تنها دانشی معتبر و معنادار تلقی می‌شود که مبتنی بر تجربه حسی و قابل سنجش باشد(فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۵)؛ به‌عبارت‌دیگر، تنها پدیده‌هایی که از طریق مشاهده و آزمون تجربی قابل شناخت‌اند، در دایره معرفت قرار می‌گیرند، و مفاهیمی نظیر ارزش‌های اخلاقی، آموزه‌های الهیاتی و زیبایی‌شناسی فاقد اعتبار علمی محسوب می‌شوند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۵۲ ـ ۵۴ و چالمرز،۱۳۸۷: ۷۹).

در کنار اثبات‌گرایی، انسان‌محوری به‌عنوان یکی دیگر از ارکان مدرنیته، جایگاه برجسته‌ای دارد. این نگرش که به‌ویژه از دوران رنسانس به‌بعد رشد یافته، بر استقلال عقل انسان، خودآگاهی و اصالت فرد تأکید می‌گذارد .(Luik, 1998,p. 528)

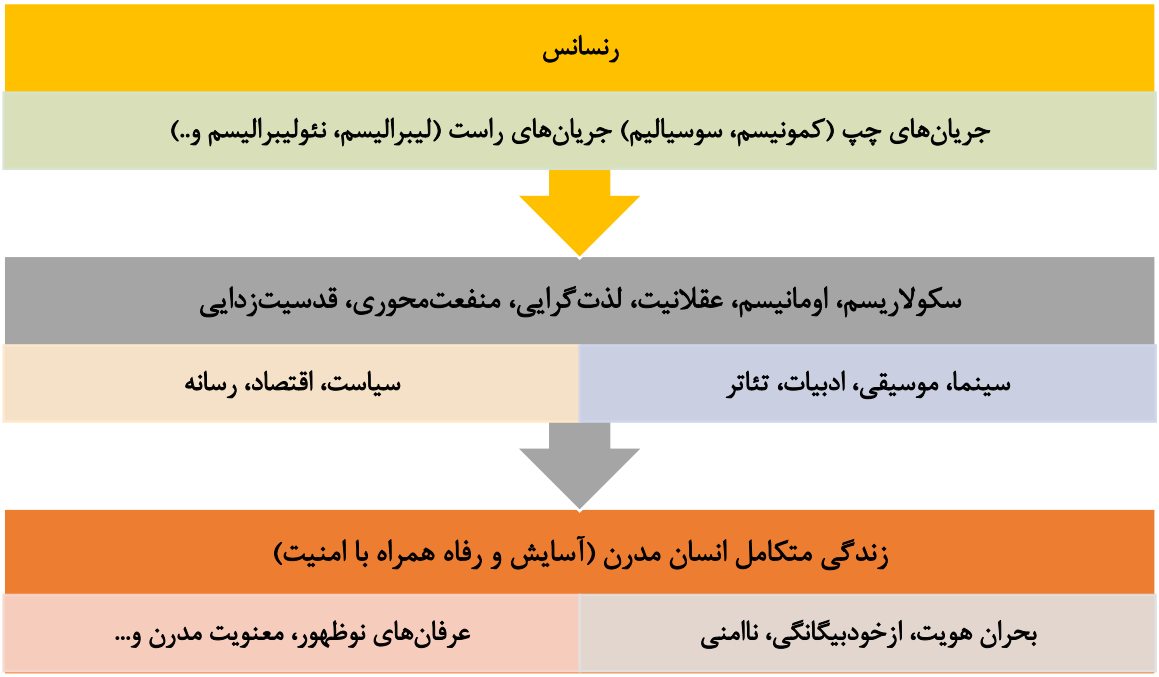
در گفتمان مدرنیته، اومانیسم گاه به‌صورت جنبشی ادبی ـ فلسفی معرفی شده که هدف آن رهایی انسان از سلطهٔ کلیسا و شکوفایی نیروهای درونی اوست (فوگل، ۱۳۸۰، ج۱، ص.۵۴۲). از منظر حقیقت (۱۳۹۳،ص. ۲۳۴)، اومانیسم مدرن بر تمرکز بر خواسته‌های مادی، عقل مستقل، و حذف یا به‌چالش‌کشیدن سنت‌ها، آیین‌ها و نهادهای اخلاقی یا مذهبی تأکید دارد. راسیونالیسم نیز که به‌عنوان سومین مبنای معرفتی مدرنیته شناخته می‌شود، عقل را یگانه ابزار شناخت حقیقت و سازمان‌دهی زندگی انسانی می‌داند. این جریان فکری که به عصر روشنگری بازمی‌گردد، بر این باور است که با بهره‌گیری از عقل و استدلال می‌توان به سعادت فردی و اجتماعی دست یافت و جهان را فهم‌پذیر و پیش‌بینی‌پذیر ساخت(Luik, 1998,p. 530). ماکس وبر (Weber, 1982,p. 42) نیز عقلانیت را فرآیندی معرفی می‌کند که به‌وسیله آن انسان می‌کوشد نظم ذهنی و مفهومی را بر واقعیت حاکم سازد.

این سه مؤلفه بنیادین، شالوده بسیاری از تحولات معرفتی، اجتماعی و فرهنگی در دنیای مدرن را تشکیل می‌دهند و در عرصه‌هایی چون سیاست، مدیریت، اقتصاد، ادبیات و هنر، بازتاب یافته‌اند. پارادایم مدرنیته که در پی ایجاد رفاه، پیشرفت و آزادی بر مبنای عقلانیت خودبنیاد و نفی امر قدسی

است، در نهایت به شکل‌گیری نوعی بحران معنایی و معرفتی در زندگی انسان مدرن منجر شد. انسان در بستر این گفتمان، به موجودی تک‌ساحتی بدل گشت و از پیوند با ابعاد قدسی، اخلاقی و هستی‌شناختی خود دور افتاد (عالم، ۱۳۸۹،ص ص. ۱۲۳–۱۲۶).

مبنای مفهومی برای شناخت جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی غرب که در حوزه‌های مختلف از جمله اقتصادی، سیاست، ادبیات، هنر، فرهنگ و... تأثیر گذاشته است در شکل زیر آورده شده است (نمودار ۱):

-



نمودار ۱. سیر تحول معرفت شناسی در جهان غرب (نگارندگان)

در واکنش به این بحران، جریان‌هایی در ساحت اندیشه و فرهنگ پدید آمدند که با نگاهی انتقادی به مبانی مدرنیته، بر لزوم بازگشت به معنویت، اخلاق و تجربه قدسی تأکید داشتند. گرایش به

عرفان‌های نوظهور، معنویت‌های غیررسمی و همچنین شکل‌گیری آثار هنری و ادبی با مضامین معنوی در همین بستر قابل فهم است. بخشی از این جریان‌ها، اگرچه در ظاهر در پی آرامش و تعالی روحی هستند، خود گرفتار نوعی تناقض در مبانی، روش و معنا هستند. آثار پائولو کوئیلو، از جمله سلحشور نور، نمونه‌ای بارز از این جریان معنویت‌گرای متناقض در جهان مدرن است؛ جریانی که با ترکیب گزینشی عناصر عرفانی، فلسفی و روان‌شناختی، کوشیده است خلأ معنوی انسان مدرن را جبران کند، اما خود محصول همان بحران معرفتی است که در بستر مدرنیته شکل گرفته است.

چالش‌های معرفتی ـ اجتماعی انسان‌های مدرن

دگرگونی‌های معرفتی و اجتماعی در جهان مدرن، که با تأکید بر اصول اومانیسم و عقل‌گرایی علمی از عصر رنسانس آغاز شد، تأثیرات گسترده‌ای بر نگرش انسان به خود، هستی و معنای زندگی بر جای گذاشته است. در این رویکرد، انسان به‌عنوان فاعل شناسایی و منشأ ارزش‌ها معرفی می‌شود؛ مفاهیمی مانند خودمختاری، آزادی فردی، مدارا، و طبیعت‌گرایی به‌تدریج جایگزین نظام‌های ارزش دینی و متافیزیکی سنتی شدند (محمودی رجا، ۱۳۹۳،ص ص . ۸۳- ۹۴).

گرچه این تحولات نقش بسزایی در توسعه علوم، فناوری و گسترش حقوق فردی ایفا کرده‌اند، برخی اندیشمندان مدرن و معاصر، به پیامدهای جانبی و چالش‌های فلسفی و اجتماعی برخاسته از این نگرش نیز اشاره کرده‌اند؛ از جمله، اندیشمندانی مانند ادموند هوسرل با طرح مفهوم «بحران بشر جدید»، به گسست انسان از کلیت هستی و از خودِ اصیل اشاره کرده‌اند؛ گسستی که در بستر فردگرایی و تخصص‌گرایی افراطی تشدید شده و به احساس بیگانگی، تنهایی و ازخودبیگانگی در زندگی انسان معاصر انجامیده است.

در این زمینه، برخی تحلیل‌ها نشان می‌دهند که کاهش توجه به ابعاد اخلاقی، معنوی و بینافردیِ زندگی، در کنار رشد سریع فناوری و مصرف‌گرایی، با چالش‌هایی همچون تنش‌های روانی، فروپاشی ساختارهای سنتی خانواده، بحران‌های زیست‌محیطی و احساس خلأ معنایی همراه شده است. به‌ویژه، تسلط نگاه ابزارانگارانه به طبیعت و انسان، نوعی نگرش استیلاجویانه را در روابط انسان با جهان پیرامون پدید آورده است که خود می‌تواند منشأ بحران‌های متعددی در عرصه‌های گوناگون باشد. در پاسخ به این وضعیت، بخشی از تولیدات فرهنگی و ادبی قرن بیستم و بیست‌ویکم به سوی بازاندیشی در معنا، هستی و نسبت انسان با طبیعت گرایش یافته‌اند. در این میان، آثار ادبی و

شبه‌عرفانی‌ای پدید آمده‌اند که با استفاده از مفاهیم درونی، شهودی و گاه الهامی، تلاش دارند تجربه‌ای معنوی و انسانی را در دل جهان مدرن بازآفرینی کنند. از جمله می‌توان به آثار پائولو کوئیلو اشاره کرد که در آن‌ها، طبیعت و عناصر آن چون کوه، دشت، دریا، باد، پرندگان و آسمان، به‌عنوان بستر بازشناسی خود و بازیابی پیوند با معنویت و حقیقت، نقش محوری ایفا می‌کنند. این نگاه، در مواردی با سنت عرفانی فارسی نقاط تلاقی دارد؛ سنتی که در آن انسان، از رهگذر سلوک درونی، شناخت نفس، و پیوند با طبیعت و خلقت، در جست‌وجوی حقیقت متعالی است. از همین رو، مطالعه تطبیقی میان گفتمان معنوی آثار کوئیلو ـ به‌ویژه سلحشور نور ـ و مفاهیم بنیادین عرفان فارسی (مولوی و حافظ)، می‌تواند ابعاد تازه‌ای از بازتاب چالش‌های معرفتی انسان معاصر در ادبیات امروز جهان را روشن سازد.

مختصری در معرّفی رمان و نویسنده

پائولو کوئیلو (متولد ۱۹۷۴ م.) اندیشمندی از مردمان برزیل است که توانسته در دهه‌های اخیر در سایهٔ توفیق چشمگیر رمان کیمیاگر، آثاری دیگر همچون سلحشور نور، ورونیکا می‌خواهد بمیرد، مکتوب، خاطرات یک مغ، بریدا، عطیهٔ برتر، والکیری‌ها، سفر به دشت ستارگان، زیارت، کوه پنجم، نامه‌های عاشقانهٔ یک پیامبر، شیطان و دوشیزه پریم، پدران، فرزندان و نوادگان و یازده دقیقه را نیز عرضه و زبانزد کند. وی از نویسندگان سرشناس جهان است که آثارش در میان مردم جهان شناخته‌شده و پرطرفدار است. همچنین به خاطر فعالیت‌های انسان دوستانهٔ کوئیلو، در سال ۲۰۰۷، به‌عنوان سفیر صلح سازمان ملل انتخاب شد.

کتاب‌های نویسنده تاکنون به ۷۳ زبان ترجمه‌شده و ۱۳۵میلیون نسخه از کتاب‌هایش در سراسر جهان به چاپ رسیده است. سبک نویسنده در بیشتر داستان‌هایش، سبکی شاعرانه همراه با زبانی نمادین و فلسفی است. بامطالعهٔ مجموع آثار کوئیلو می‌توان آشکارا رد پای کاوش‌های فکری وی را در مکاتب و آثار برجسته سیاسی، ادبی و هنری جهان دید؛ از اساطیر اولین و حماسه‌های ملل و منظومه‌های عرفانی مشرق‌زمین تا آرای مارکس و چه‌گوآرا و گاندی. آثار کوئیلو در ردهٔ پرفروش‌ترین کتاب‌های دنیا قرارگرفته است. وی در نوشته‌های خود سعی دارد تجربهٔ جدیدی از زندگی را به خواننده القا کند.

کوئیلو در سال ۱۹۹۷ کتاب سلحشور نور را منتشر نمود. در سال ۲۰۰۱ پائولو جایزۀ بامبی، یکی از معتبرترین و قدیمی‌ترین جوایز ادبی آلمان را به دلیل نوشتن این اثر دریافت کرد. از نظر هیأت داوران، ایمان کوئیلو به اینکه سرنوشت و سرانجام هر انسان این است که عاقبت در این دنیای تاریک به یک سلحشور نور تبدیل شود، پیامی بسیار عمیق و انسانی است.

این کتاب مجموعه‌ای ازافکار فلسفی اوست که به کشف سلحشور نور درون هر انسان کمک می‌کند. داستان با لحنی شاعرانه و به‌صورت نمادین با گفت‌وگوی زنی زیبا با کودکی جست‌وجوگر روایت می‌شود. زن به کودک می‌گوید به ساحل دریا برود و در آن جزیره‌ای را مشاهده کند که دارای معبد عظیم و ناقوس‌های بی‌شمار است. در ادامه، نویسنده به معرّفی سلحشور نور (رزم‌آور نور) می‌پردازد. در نظر وی، سلحشور نور کسی است که تلاش می‌کند در کشاکش موانع و مشکلات، با امید و پشتکار و تلاش و بدون توجه به داوری دیگران، به مسیر خود ادامه دهد تا به رؤیای خود دست یابد (کوئیلو، ۱۳۸۶).

گفتمان غالب و درون‌مایۀ اثر

رزم‌آور نور یک انسان عادی است. کسی است که می‌کوشد زندگی خود را کشف کند و معتقد است زندگی در کشاکش مشکلات و موانع، پیچیده شده است تا انسان خود را دگرگون سازد و ظرفیت ملاقات با رؤیای خود را پیدا کند. وی به ندای دلش گوش می‌دهد، با رؤیایش زندگی می‌کند، رنج‌ها را می‌پذیرد و سرانجام می‌فهمد که زندگی ارزش رنج او را دارد. هرچند سلحشور نور در مسیر خود دچار اشتباهاتی می‌شود و گاه ایمانش را از دست می‌دهد؛ ولی درنهایت با امید و تلاش و پشتکار، مشکلاتش را حل می‌کند و به رؤیایش می‌رسد.

پیام اصلی اثر این است که نویسنده معتقد است هرکس برای باور و عقیده‌اش تلاش کند، به همه‌چیز می‌رسد و این فرد یک سلحشور نور است، بنابراین هرکسی می‌تواند سلحشور نور باشد (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۲۲).

نویسنده در این اثر، مانند کتب عرفانی که مقامات عرفانی را برای سالکان طریقت تشریح می‌کنند، مجموعه‌ای از اندیشه‌های فلسفی و حکمی خود را بیان کرده است تا راهنمایی برای سالکانی باشد که در پی رسیدن به رؤیای زندگی خود هستند.

از مهمترین توصیه‌های نویسنده به سالکان طریقت برای اینکه تبدیل به سلحشور نور شوند، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. سلحشور نور کسی است که روزگارش را به ایفای نقشی که دیگران برایش در نظر گرفته‌اند، نمی‌گذراند.

۲. سلحشور نوروقتش را با توجه به تحریکات دیگران تلف نمی‌کند. او سرنوشتی دارد که باید تحقق ببخشد. ۳. سلحشور نور همان‌گونه که نقص‌های خود را می‌شناسد، فضایلش را هم می‌شناسد. او همیشه بهترین تلاشش را می‌کند و از دیگران هم همین انتظار را دارد.

نویسنده در این اثر، مخاطبانش را دعوت می‌کند تا با رؤیاهایشان زندگی کنند و به استقبال سرنوشت خود بروند. گفتمان غالب اثر، همان‌گونه که نویسنده بیان می‌دارد، سه عامل «عشق، ایمان و امید» است و این سه عامل را خصوصیات سلحشور نور قلمداد می‌کند (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۴۳). وی معتقد است سلحشور نور کسی است که با ندای درون خود و با تکیه بر قدرت عشق و ایمان به خود و امید به موفقیت، در راه زندگی قدم برمی‌دارد و موفق می‌شود.

مطالب این کتاب یادآور این شعر معروف مولوی است (مولوی، ۱۳۶۳، رباعی ،۱۷۵۹):

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

مضامین یادشده در همهٔ آثار کوئیلو درخور مشاهده است؛ برای مثال: «رمان کیمیاگر، روایتی از جستجوی انسان حقیقت‌جو به دنبال گمشدهٔ خویش، یعنی حقیقت وجودی، عشق و شیفتگی، بریدن از خود و نزدیک شدن به مطلوب است» (حاتمی و نصر اصفهانی، ۱۳۸۹،ص. ۳۵). موضوعات مطرح‌شده در آثار کوئیلو عموماً، در داستان سلحشور نور خصوصاً، گلچینی فشرده از بن‌مایه‌های دوران‌ساز تاریخ فکری بشر است و شاید بتوان گفت یکی از رموز توفیق وی نیز در ارائه همین مضامین مشترک است. در این میان احتمالاً کوئیلو مستقیم یا غیرمستقیم از خوان گستردهٔ ادبیات فارسی نیز ریزه‌خواری کرده باشد؛ گستره‌ای که پیش‌ازاین هم با شاهکارهای حماسی، عرفانی و تعلیمی خود صاحب‌نظران و ادب‌دوستانی چون گوته، فیتزجرالد، نیکولسون، شیمل و براون را میخ‌کوب تحسین و اثرپذیری کرده بوده است. ذکر احتمال اقتباس غیرمستقیم کوئیلو از منابع ادب فارسی در حالی به‌منظور رعایت اصول بی‌طرفی علمی مطرح می‌شود که شباهت تام آغاز و انجام حکایتی از دفتر ششم مثنوی معنوی با آغاز و انجام رمان کیمیاگر، حکم به قطعیت اقتباس می‌دهد (مولوی،

۱۳۷۴،ص.۴۲۰۶)؛ تا آنجا که پژوهشگران خودی را بر آن می‌دارد که «ما بر این باوریم که رمان کیمیاگر هرگز نمی‌تواند بدون خاستگاه و پشتوانهٔ فکری ادبیات مشرق‌زمین‌به‌ویژه ادبیات عرفانی ایرانی–اسلامی باشد» (حاتمی و نصر اصفهانی، ۱۳۸۹،ص. ۶۱).

از جمله مهمترین درون‌مایه‌ها و آموزه‌هایی که در حقیقت توصیه‌های کوئیلو به‌عنوان راوی دانای کل برای فرارفتن از مرزهای خود و زندگانی روزمره است، آن است که محرک جذابیت‌بخش زندگی همانا دنبال کردن ندای درونی است و توجه قدرت محرکهٔ عشق است. ضرورت گوش دادن به ندای درون و توجه به نشانه‌های بیرونی، نخستین گام در راه برآورده‌سازی افسانه‌های شخصی زندگی است که به زبانی جهانی و همه‌فهم سخن می‌گویند. این زبان عالم‌گیر، زبان روح جهان است که اراده‌ای کیهانی در تحقق رؤیای آدمیانی دارد که از ترس از شکست نمی‌هراسند و تا واپسین گام پیش می‌روند و تلاش می‌کنند؛ تلاشی که البته باید همسو و هماهنگ با مکتوب (تقدیر و سرنوشت) باشد؛ به زبان دیگر باید در این راه به ترجیحات و پیشامدهایی که مکتوب طرح می‌کند، تن داد و بدان‌ها به چشم «هر چه خیر است پیش می‌آید» نگریست و با تلاش و پشتکار و امید، در سایه عشق راستین، سلحشور نور شد. عشقی که بسیار قدیم‌تر از آدمی است و او را ناخودآگاه به رعایت اصولی اساسی چون قدر وقت شناختن و در زمان حال زیستن برمی‌انگیزاند (کوئیلو، ۱۳۸۶، سرآغاز).

همان‌گونه که از این مرور اجمالی برمی‌آید این پیام‌های شعارین (که البته پاره‌ای از آن‌ها ضمنی و غیرمستقیم هستند)، همان آموزه‌های پربسامد عالم عرفان و تعلیم همچون عشق‌محوری خلقت، توجه به ندای درونی و دل، مجاهده و پشتکار، پرهیز از ناامیدی، ضرورت در حال زیستن در مقابل آینده و گذشته، زیان‌های غفلت، تعلق نداشتن و آزادگی است که در جای‌جای ادب عرفانی و تعلیمی فارسی خودنمایی می‌کند؛ چه عرفان و تعلیم عملاً دغدغه‌ای جز بهبود بخشیدن به کیفیت انسانی از رهگذر تذکار ندارند.

در ادامه بر اساس مهمترین آرا و اقوال طرح‌شده در رمان سلحشور نور، مشروح نمونه‌های مطابق آن در آثار برجستهٔ عرفانی و تعلیمی ادب فارسی ذکر می‌شود. اگرچه این بررسی تطبیقی شباهت‌های محتوایی زیادی با دیدگاه عرفانی ایرانی نشان می‌دهد، نحوهٔ پرداختن نویسنده به این مضامین و تأثیر آن بر خوانندگان نیاز به واکاوی منتقدانه دارد که با واکاوی بافت موقعیت شکل‌گیری این اثر میسر می‌شود.

تحلیل بافت متنی داستان سلحشور نور و مقایسه با آثار عرفانی فارسی

۱. ندای درونی دل

کوئیلو در آثارش فراوان به پیروی از خواست دل تأکید می‌کند و معتقد است این امر می‌تواند احساس بهتری را در زمان حال ایجاد کند. در آثار عرفانی فارسی نیز به دل توجه خاصی شده است (مولوی، ۱۳۷۴: ۱۱۹):

گفت پیغمبر که حق فرموده است — من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز — من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای‌عجب — گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب

حافظ نیز دل را گوهری وصف می‌کند که از صدف کون و مکان بیرون است (حافظ، ۱۳۷۹،ص. ۵۱):

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد — و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است — طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود — او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

«کوئیلو معتقد است هرکس به ندای درون خویش گوش کند و به آن عمل کند، هدایت می‌شود و ندای درون همان ابزاری است که می‌توان صحت اعمال را با آن سنجید و هرکس به ندای درون خود توجه کند، سرانجام به گنج خود رهنمون می‌شود. هرکس به ندای درون خود گوش نسپارد، حتی اگر دکتری تجربه‌دیده باشد، در تصمیم خود اشتباه خواهد کرد» (حسینیان، ۱۳۹۰،ص. ۱۷۶). مولوی نیز معتقد است برای کشف حقایق و نشانه‌ها، باید به دل رجوع کرد (مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۳۶۵):

گام در صحرای دل باید نهاد — زآنکه در صحرای گل نبود گشاد
ایمن آباد است دل ای دوستان — چشمه‌ها و گُلستان در گُلستان
عُج الی القَلبِ وَ سِر یا ساریَه — فیه اشجارٌ و عَینٌ جارِیَه

همان‌گونه که اشاره شد، کوئیلو معتقد است ضرورت گوش دادن به ندای درون و توجه به نشانه‌های بیرونی، نخستین گام درراه برآورده‌سازی افسانه‌های شخصی زندگی است که به زبانی جهانی و همه-فهم سخن می‌گویند. در نظر وی، «کسی که به دل خود گوش سپرده و افسانهٔ شخصی‌اش را دنبال کرده است؛ زبان نشانه‌ها را می‌فهمد؛ زیرا نشانه‌ها را با اشراق می‌توان فهمید و اشراق نه با حواس ظاهری دریافت می‌شود و نه با عقل عادی قابل‌درک است. نشانه‌ها با دل سخن می‌گویند و پیام خود

را به دل‌ها می‌رسانند. سلحشور نور با احساس و ندای درون زندگی می‌کند و کمتر به عقل و اندیشه تکیه دارد» (مظاهری سیف، ۱۳۸۶،ص ص. ۸۰- ۸۱).

سلحشور نور فرمان‌بر نداهای درونی خود است. «چگونه می‌توان چیزهای عاری از منطق را باور داشت؛ اما سلحشور نور می‌داند که مکاشفه، الفبای وحی پروردگار است و بر این باور او گوش به صدای باد می‌سپارد و با ستارگان سخن می‌گوید.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۶۹).

در همهٔ حالات او تابع دل خود است: «در خموشی میدان نبرد، او به فغان دل خود گوش فرا می‌دهد، درمی‌یابد دل وی درخودفروشده است.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۸۴).

این گفتگو نیز تماماً تداعی‌گر بیت زیر از دیوان خواجه شمس‌الدین است که می‌گوید (حافظ ۱۳۷۹،ص. ۲۴):

در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

در کاربرد قرآنی نیز قلب و فؤاد هیچ‌گاه به معنی قلب مادی به کار نرفته است. در آیات بسیاری، رؤیت به دل نسبت داده‌شده که در واقع همان درک حضوری است و با تعابیر گوناگون نشان می‌دهد که اگر دل سالم باشد، حقایق را می‌یابد که در غیر این صورت این خود علامت نوعی از بیماری‌های مربوط به دل خواهد بودکه همان حجاب‌ها و موانع است (بنگرید به: جاثیه: ۲۳؛ اعراف: ۱۰۱؛ اعراف: ۱۷۹؛ محمد: ۲۴؛ انعام: ۲۵؛ توبه: ۴۵ و ۱۱۰؛ بقره: ۸۸؛ اسراء: ۴۶؛ کهف: ۵۷؛ نجم: ۱۱ الی ۱۳). در حدیثی رسول اکرم (ص) فرموده است: «من اخلص لله اربعین صباحاً فجر الله ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۲۴۹)؛ اگر انسان چهل شبانه روز با اخلاص عمل کند، خداوند چشمه‌های معرفت و حکمت را از قلب او بر زبانش جاری می‌سازد. امام صادق (ع) خطاب به عنوان بصری می‌فرماید: «اگر طالب علم هستی، اول در وجود خود به دنبال حقیقت عبودیّت باش.» (همان، ج۱: ۲۲۴). عرفا «قلب» را وسیله‌ای برای درک حقایق و شهود ذات حق و محل تجلّی اسماء و صفات می‌دانند و معتقدند شهود حقایق هستی بسته به پیدایش نوری است که حاصل از روشن شدن چراغ بصیرت در قلب آدمی است. آنان معتقدند دل آینهٔ الهی است و محلی است که در صورت زدودن زنگار هواجس نفسانی، می‌توان اسرار الهی و نشانه‌های عالم غیب را در آن مشاهده نمود. همچنین دل مهمترین ابزار شناخت و کشف و شهود است و قلب انسان مؤمن به عرش الهی تعبیر شده است. *«تاج الدین خوارزمی صاحب شرح فصوص الحکم، «قلب» را محل تجلّی و ظهور*

اسماء الهی و برزخ میان ظاهر و باطن می‌داند و معتقد است که قوای روحانیه و جسمانیه از او منشعب شده و بر آنها فیض می‌رساند» (ابراهیمیان، ۱۳۸۳: ۵۵). محی‌الدین عربی نیز قلب را چیزی از رحمت خدا و بلکه وسیع تر از رحمت خدا می داند، از این جهت که قلب عارف گنجایش حق را دارد در حالی که هیچ چیز دیگر چنین گنجایشی ندارد (همان). ابن عربی به حدیث قدسی: «لَمْ یَسَعْنِی سَمَائِی وَ لاَ أَرْضِی وَ وَسِعَنِی قَلْبُ عَبْدِی اَلْمُؤْمِنِ» اشاره می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۲۴۹).

۲.مجاهده و عمل

یکی از مضامین و موضوعات قابل‌توجه در آثار کوئیلو و به‌ویژه در داستان سلحشور نور، توجه به پشتکار و تلاش سالک برای رسیدن به مقام سلحشور نور است و به عبارتی از مهمترین ویژگی‌های سلحشور نور، تلاش و پشتکار و مجاهدهٔ اوست. این موضوع به‌گونه‌ای بیان‌شده که سلحشور نور، اگرچه دراثنای طریقت و مسیر دچار اشتباه می‌شود و از مسیر منحرف می‌شود، دست از تلاش برنمی‌دارد و تا رسیدن به هدف خود می‌کوشد. این موضوع در همان آغاز داستان زمانی که پسرک در جستجوی معبد، ساعت‌ها و روزها در کنار دریا می‌نشیند تا صدای ناقوس‌های معبد را بشنود، می‌توان مشاهده کرد. وی هرچند صدای جرس‌های معبد را نمی‌شنود؛ ولی دست از تلاش برنمی‌دارد «تا اینکه هر بامداد به درک پدیده‌ای متفاوت می‌رسد» و در نهایت صدای جرس‌ها را هم می‌شنود (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۷- ۱۹). بنابراین سلحشور نور در باور کوئیلو کسی است که برای رسیدن به باور و هدفشتا پای مرگ می‌جنگد (کوئیلو، ۱۳۸۶، ص. ۲۲). منظور از جنگیدن تا دم مرگ برای رسیدن به هدف، همان تا دم آخر تراشیدن و خراشیدن در آموزه‌های مولاناست (۱۳۷۴،ص. ۸۳):

اندر این ره می‌تراش و می‌خراش تا دم آخر دمی فارغ مباش
تا دم آخر دمی آخِر بود که عنایت با تو صاحب سر بود

عنایتی که به تعبیر کوئیلو تنها نصیب آنان می‌شود که اتفاقاً در واپسین گام‌های طاقت‌فرسا در مرحله پایانی، پا پس نمی‌نهند. شگفتا که سعدی نیز عیناً بر این اصل گریزناپذیر تأکید بلیغ دارد (سعدی، ۱۳۸۹،ص. ۲۸۴):

در این مجلس آن‌کس به کامی رسید که در دور آخر به جامی رسید
طلبکار باید صبور و حمول که نشنیده‌ام کیمیاگر ملول

در نظر کوئیلو، کسی که می‌خواهد به مقام سلحشور نور برسد، باید همانند کمانگیر که قصد دارد به دوردست‌ها تیر پرتاب کند، زه کمان را به‌اندازهٔ کافی بکشد. «سلحشور نور می‌داند که زندگی کردن درنهایت کاهلی، غیرممکن است. او از کمانگیر آموخت، برای پرتاب پیکان به دوردست‌ها باید زه کمان را به‌اندازهٔ کافی کشید» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۵۵).

این موضوع یادآور این شعر نظامی است که معتقد است بدون تلاش و کوشش، هرچند تیزطبع باشی، موفق نمی‌شوی و برعکس با تلاش و پشتکار، هر کس می‌تواند به هدفش دست یابد (نظامی، ۱۳۸۹،ص. ۴۷۱):

ای‌بسا تیز طبع کاهل کوش که شد از کاهلی سفال فروش
وای بسا کوردل که از تعلیم گشت قاضی‌القضات هفت اقلیم

در نظر کوئیلو کسی نمی‌تواند بدون تلاش، بهره‌ای ببرد. «سلحشور نور تن به کاهلی، که گناهی نابخشودنی است نمی‌دهد، چون می‌داند سرانجام آن به کجا می‌انجامد. به افسردگی در عصر یکشنبه-ها یا به گذر زمان و ... دیگر هیچ» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۷۶). بنابراین سلحشور نور با همت و پشتکاری که دارد، پاداش خود را خواهد گرفت (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۵۰ و ۱۵۲).

آیه «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹)، حاوی این است که هستی، میدان تلاش و کار و نتیجه‌گیری است و انسان جز حاصل تلاشش، چیزی ندارد و آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)، بیانگر این حقیقت است که برای دریافت هدایت و الطاف ویژه‌ی الهی، تلاش لازم است و باید گام اوّل را خود انسان بردارد.

۳.عشق مداری خلقت

کوئیلو معتقد است برای هر موفقیتی و برای رسیدن به هر هدفی باید شیفتگی و دلدادگی و عشق و شور و اشتیاق لازم در درونت ایجاد شود. همان‌گونه که اشاره شد، در اندیشهٔ کوئیلو اگر عشق پابرجا باشد، سالک طریقت به هدفش می‌رسد. «او مدام محتویات اندوختهٔ ذهن خود را که مرکب از سه عامل عشق، ایمان و امید است، بررسی و ارزیابی می‌کند و معتقد است چنانچه هر سه عامل به قوت خود باقی باشند، برای ادامهٔ راه، تردید نخواهد داشت.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۴۳).

همان‌گونه که عاشق درراه رسیدن به معشوق سعی می‌کند به‌طور کامل خودش را تسلیم خواستهٔ معشوق کند و تمام اعمال و رفتارش شبیه و مطابق خواست معشوق باشد، برای رسیدن به خواسته‌ها

و آرزوها هم باید، به‌طور کامل خود را وقف آن کرد و عاشق آن خواسته و آرزو شد تا بتوان به آرزوها و خواسته‌ها دست‌یافت (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۲۲) فرمان بردن از هدف و خواسته و عاشق آن شدن، نیرویی است مثبت و سازنده که هر کس بدان رخنه تواند کرد، به حقیقت کیمیاگری کرده است؛ چرا که به‌راستی گنج حقیقی و کیمیایی که باعث می‌شود به آرزو و هدف دست‌یابی، عشق ورزیدن است و در این فرایند کیمیاگرانه، عشق نقش اکسیر و مبدّل را بازی می‌کند؛ به تعبیر حافظ (۱۳۷۹،ص.۱۷۱):

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی

تنها از این راه است که انسان می‌تواند به کشف گنجینه‌ای که برای هر آدمی، مدفون‌شده نائل شود؛ چنانکه حافظ، عاشق شدن را تنها راه کشف اسرار هستی معرفی می‌کند:

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی (۱۳۷۹،ص.۱۵۲)

به همین دلیل کوئیلو معتقد است مهر و محبت و عشق، وجود سالک را دگرگون می‌سازد. «سلحشور نور نیازمند عشق است. مهر و محبت همانند تغذیه و یا لذتی که از یک نبرد در خود عاید می‌شود، بخشی از طبیعت وجودی وی هستند.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۵۴).

این همان قدرت کیمیاگری عشق است که به قول مولوی همه‌چیز را به کمال می‌رساند (مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۲۴۳).

از محبت تلخ‌ها شیرین شود وز محبت مس‌ها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود وز محبت دَردها شافی شود
از محبت خارها گل می‌شود وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود

وقتی کسی دنبال هدفی است، نباید زیاد خود را مقید به موانع و مشکلات سر راه کند، باید دل به دریا بزند و تا جایی که می‌تواند تلاش کند؛ زیرا در نظر کوئیلو، «انباشتن عشق، نیک‌بختی است و انباشتن نفرت، بدبختی.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۵۰). عشق نیرویی است که روح جهان را دگرگون می‌سازد؛و به قول مولوی «عشق اسطرلاب اسرار خداست» (مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۹).

در متون دینی بر دو عشق تکیه شده است: ۱- عشق به خدا که غرض غایی انسان است. *آیه« وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵)، حاوی این است که مؤمنان تمام کمالات و جمال‌ها را در خداوند می‌بینند، لذا بیشترین عشق را به او ابراز می‌دارند و حدیث قدسی*: «مَن طَلَبَنی، وَجَدَنی

و مَن وَجَدَنی، عَرَفَنی و مَن عَرَفَنی، أحَبَّنی و مَن أحَبَّنی، عَشِقَنی و مَن عَشِقَنی، عَشِقتُهُ» (فیض کاشانی، ۱۴۲۳،ص. ۳۶۶؛ حسن زاده، ۱۳۶۵،ص. ۵۶۹)، می‌گوید: آن کس که مرا طلب کند می یابد، آن کس که مرا یافت می‌شناسد، آن کس که دوستم داشت به من عشق می ورزد، آن کس که به من عشق ورزید من نیز به او عشق می‌ورزم. ۲- عشق به مردم: *امام رضا (ع) در ارتباط با محبت به دیگران فرمودند: «التودّد إلی النّاس نصف العقل» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲،ص. ۶۴۳)؛ مهرورزی به مردم نصف خردمندی است و در حدیث :«رأس العقل بعد الایمان بالله التودّد إلی النّاس واصطناع الخیر إلی کل برّ وفاجر» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲،ص. ۳۸) تأکید می‌کند که بنیان خردمندی پس از ایمان به خدا، محبت ورزی نسبت به مردم و نیکی به هر شخص نیکوکار و بدکردار است.*

۴.توجه به زمان حال در برابر آینده و گذشته

سلحشور نور همچنان‌که در بخش قبل اشاره شد، مرد عمل است و تصمیماتش را بدون توجه به گذشته و آینده در حال انتخاب می‌کند. (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۴۷)؛ زیرا معتقد است توجه به‌ضرورت «در لحظه زیستن» است که آدمی را از درجا زدن درگذشته و خیال‌بافی برای آینده رهایی می‌دهد؛ زیرا ریشه بسیاری از ناخشنودی‌های آدمیان در همین رکود و سکون گذشته و آینده‌نگری‌های منفعلانه است.

آموزه در زمان حال زیستن ازجمله پربسامدترین اندیشه‌های خیامی است که در شعر بسیار از شاعران و به‌ویژه حافظ، تحت عنوان «دم را غنیمت شمردن» ذکرشده است. برای مثال خیام می‌سراید (۱۳۹۲،ص. ۲۶۸):

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن فردا که نیامده است فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

هشداری که خیام درباره اتلاف عمر از قبَل «قدر اکنون ندانستن» می‌دهد از دیگر دغدغه‌هایی است که کوئیلو هم بدان می‌پردازد. «بزرگ‌ترین اشتباه در جنگ‌آوری هدر دادن فرصت مناسب است. سلحشور نور از هر فرصت چنان بهره می‌گیرد که گویی تنها فرصت است.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۶۵).

با این توجیه که چون وقت را درنیابی از اصل اقدام غافل خواهی شد و آماج حسرت و تحیر که این پشیمانی و ندامت ناشی از وقت‌سوزی را نیز می‌توان مکرر در کلام حافظ دید؛ ازجمله (حافظ ۱۳۷۹،ص. ۱۳۱):

قدر وقت ار نشناسد دل و کاری نکند بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم

در جای دیگری (۱۳۷۹،ص. ۱۵۳)

ای دل به هرزه دانش و عمرت به باد رفت صد مایه داشتی و نکردی کفایتی

کوئیلو نیز معتقد است سلحشور نور باید ابن‌الوقت باشد و در آنی که اراده می‌کند، کار خود را آغاز کند. (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۴۷)

مولوی نیز بر ابن‌الوقت بودن این‌گونه تأکید دارد (مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۱۰):

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی

خدای متعال هم که طرّاح وآفریدگار هستی است،بر پایه آیه«کُلَّ یَوْم هُوَ فِی شَأن»(الرحمن: ۲۹)، هرروز طرح تازه‌ای ابداع می‌کند وکار و خلقت او دائم و مستمر است.

۵.تعلق نداشتن و آزادگی

از دیگر ویژگی‌های مشترکی که هم در متون عرفانی- تعلیمی فارسی و هم در آثار کوئیلو و به‌ویژه در سلحشور نور، بر آن تأکید شده است، آزادی و تعلق نداشتن است. کوئیلو معتقد است سلحشور نور کسی است که ضمن توجه به دیگران و احترام به دیگران، تعلقی به هیچ‌کس و هیچ جا ندارد، از بند هواهای شیطانی رسته و کاملاً آزاد است. در نظر وی راز رستگاری سلحشور نور نیز همین است. «سلحشور نور آزاد است. سلحشور نور بااراده است و روحش همانند ابرهای آسمان آزاد است؛ ولی مسئول رؤیای خویش است. او راهی را که به آزادی برگزیده، برای هدفش و راهش، باید در ساعات ناخوشایندی برخیزد، با مردم ناآگاه درآمیزد و تن به ایثاری چند دهد.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۷۱).

همان‌گونه که اشاره شد، در ادبیات عرفانی و تعلیمی فارسی نیز بسیار به آزادی اهمیت داده‌شده است و غالباً در سرو نماد این آزادگی است. حافظ دراین‌باره می‌گوید (حافظ ۱۳۷۹،ص. ۱۶):

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

و (حافظ ۱۳۷۹،ص. ۱۲۵):

سر به آزادگی از خلق برآرم چون سرو گر دهد دست که دامن ز جهان درچینم

از ویژگی‌های سلحشور نور نیز این است که «او بردهٔ رؤیای خویش است و آزاد در گام‌های خویش.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۱۰۱).

مولوی نیز بر آزادی بسیار تأکید کرده است (مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۴۷):

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان

و در جای دیگر (همان: ۵):

بند بگسل باش آزاد ای پسر چند باشی بند سیم و بند زد

امام علی(ع) در گزارهٔ «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً» (امام علی: ۱۴۲۹: نامهٔ ۳۱) همه بشریت را مخاطب قرار داده که فقط بنده خداوند متعال باشند و نه دیگران؛ زیرا خداوند وی را آزاد آفریده است.

۶.دوراندیشی و شکیبایی

از ویژگی‌های سلحشور نور این است که اگرچه در آن تصمیم می‌گیرد، ولی شتاب‌زده نیست و در تصمیماتش کاملاً دوراندیش است و همهٔ جوانب موضوع را در نظر می‌گیرد. سلحشور نور تدبیر دارد و دشمن قوی‌تر از خود را می‌شناسد (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۶۱).

همان‌گونه که اشاره شد، وی از فرصت‌ها چنان بهره می‌گیرد که گویی تنها فرصت است. در تصمیماتش کاملاً دوراندیش است و به آرای دیگران توجه نمی‌کند و از نسخه‌ها و نمونه‌ها پیروی نمی‌کند (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۶۵).

از دیگر ویژگی‌های سلحشور نور، صبر و شکیبایی او در انجام کارهاست (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۶۱).

مولوی معتقد است صبر اگرچه تلخ است، میوه شیرین دارد (مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۹).

صبر تلخ آمد و لیکن عاقبت میوهٔ شیرین دهد پرمنفعت

صبر و شکیبایی، از مهمترین ویژگی‌های سلحشور نور است. «سلحشور نور هرگز شتاب‌زده نیست. گردش زمان در جهت رضایت اوست و او آموخته است ناشکیبایی خویش را مهار کند و از کنش‌های ناسنجیده بپرهیزد.» (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۶۴). مولوی نیز معتقد است برای رسیده به خواسته‌ها باید صبر کرد و از شتاب‌زدگی پرهیز کرد (مولوی، ،ص. ۱۷۷):

صبر آرد آرزو را، نه شتاب صبر کن، ولله اعلم بالصّواب

در نظر کوئیلو، صبر و شکیبایی سلحشور نور، به او فرصت تصمیم‌گیری درست و درنتیجه دوراندیشی را می‌دهد. ازجمله دوراندیشی‌های سلحشور نور، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود.

۱- سلحشور نور فرق خوب و بد را می‌شناسد و فرشته و شیطان را از هم تشخیص می‌دهد. (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۸۵)

۲- سلحشور نور به دلیل حزم و دوراندیشی که دارد، از غافلگیر شدن دوری می‌گزیند و به خود فرصت آن را نمی‌دهد که از توانمندی‌های خویش فریب بخورد. سلحشور نور به حرف‌های ابلیس گوش نمی‌دهد (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۹۶).

۳- سلحشور نور با دوراندیشی که دارد به مصداق «تعرف الاشیا باضدادها»، در زندگی خود، تضادهایی مانند تنهایی دربرابر تجمع؛ سکوت در برابر گفتار؛ خستگی دربرابر استراحت و ... را می-شناسد و به‌درستی از آنها استفاده می‌کند و همچنین چگونه با تضادهای درون خویش زندگی کند (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۳۱ و ۱۶۲).

در آیات و روایات هم بر مقوله صبر و شکیبایی تأکید بسیار شده است. در آیهٔ «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره: ۴۵) به یاری جستن از شکیبایی امر شده است. در آیه «سلام عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ» (رعد: ۲۴) گزارش شده که فرشتگان به اهل بهشت سلام می‌کنند؛ امّا نه به خاطر عبادت و نماز و حج و ...، بلکه به خاطر پایداری آنها؛ چون در نبود صبر سایر تکالیف وجود نخواهد داشت. درآیهٔ «جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا» (سجده: ۲۴)، شرط رسیدن به مقام هدایت و رهبری الهی، صبر شناسانده شده و در «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (آل‌عمران: ۱۴۶)، شکیبایان محبوب خداوند سبحان معرفی شده‌اند. امام علی (ع) در حدیث: «الصَّبْرُ مِفْتاحُ الدَّرْکِ وَالنُّجْحُ عُقْبَی مَنْ صَبَرَ» (مجلسی: ۴۵ و ۷۵)، تأکید می‌کند صبر، کلید رسیدن است و کامیابی سرانجام کسی است که شکیبایی می‌ورزد.

۷.شباهت ساختاری و تفاوت در هدف

همان‌گونه که از این مرور اجمالی برمی‌آید این بن‌مایه‌ها و پیام‌های شعارین (که البته پاره‌ای از آن‌ها ضمنی و غیرمستقیم هستند)، همان آموزه‌های پربسامد عالم عرفان و تعلیم همچون عشق-محوری خلقت، خوش‌بینی نسبت به هستی، پرهیز از ناامیدی، ضرورت در حال زیستن و... است که در جای‌جای ادب عرفانی و تعلیمی فارسی خودنمایی می‌کند. تکرار این اندیشه‌ها در آثار پائولو کوئیلو

پیش از هرچیز به دلیل هنجارهای رایج جوامع امروزی در مصرف بی‌رویه و ایجاد جاذبه‌های کاذب برای رسیدن به منتهای منافع فردی است. در دنیای امروزی، هر فردی سعی دارد در به دست آوردن امکانات بیشتر برای خود، حتی سلامت جسمی و روحی خود را به خطر اندازد تا به لذت و منافع بیشتری دست یابد، به‌طوری‌که به گفتهٔ اندیشمندان انسان به «سطح زیان‌بار مصرف» رسیده است.

این‌گونه محوریت دادن به خواست‌ها و تمنیات آدمیان، محصول دنیاگرایی و اومانیسم است؛ یعنی همان نظام معرفتی که انسان را محور هستی می‌داند و خواسته، لذت و امیال او را اصیل‌ترین اصل در نهاد انسانی می‌داند و بالتبع همین خواسته‌ها را مبنای نظام تشریع قرار می‌دهد. اندیشهٔ محوری کوئیلو در سلحشور نور نیز بر همین اساس استوار است که انسان را محور همهٔ هستی می‌داند و معتقد است انسان با تکیه‌بر خرد خویش و با آزادی عمل می‌تواند به همهٔ نیازهای مادی و معنوی دست یابد.

کوئیلو معتقداست: هرکس مسیر یگانه‌ای در سعادت خویش دارد و هیچ استادی نمی‌تواند راه به انسان نشان دهد (کوئیلو، ۱۳۸۶،ص. ۲۳۷). در این راه وظیفهٔ هرکس دنبال کردن رؤیای خویش است و خداوند به این راضی است (کوئیلو، ۱۳۸۸،ص. ۱۴۲). مهمترین نکته‌هایی که کوئیلو بر آن تأکید می‌کند و کاملاً با سلوک عرفانی فارسی متفاوت است، تأکید بر لذت و خوشحالی این جهانی است. کوئیلو معتقد است واجب است ارزش‌هایی مانند تسامح و تساهل را رواج دهیم (کوئیلو، ۱۳۷۹،ص. ۹۴).

در مکتب معنوی کوئیلو راه درست این است که شادی و لذت این جهان را نباید از دست داد و باید به حس اشراق خودمان اعتماد کنیم (کوئیلو، ۱۳۸۴، ۲۱۷). هدف مهمی که در سلحشور نور برآن تأکید شده، لذت‌ها و آرامش ناشی از آن است. اما در عرفان حقیقی و انسان‌ساز، لذت‌های مادی، فانی‌اند و لذت‌های معنوی و روحی، باعث می‌شود انسان به آرامش کامل برسد. برای انسان تا زمانی که لذّت‌های معنوی را نچشیده است، لذّت‌های مادّی بااهمیت تلقّی می‌گردند؛ اما در صورت چشیدن آن دل از تمامی لذات دیگر برمی‌گیرد. عارفان و اصل، با وجود کارهای سنگین روزانه، ساعت‌های متوالی از خواب در شب، چشم می‌پوشند. پیامبر (ص) دو سوم یا نصف و حداقل ثلث شب را به نماز می‌ایستاد (مزمّل: ۱-۳). اولیای الهی اگر لذّتی جز لذّت یاد خدا، اندکی توجه آنان را جلب کند، آن را خسران و از آن توبه می‌کنند. امام سجاد (ع) در مناجات: «*أَستَغفِرُکَ مِن کُلِّ لَذَّةٍ بِغَیرِ ذِکرِکَ*»

(امام سجاد، ۱۴۱۱۱،ص. ۴۱۹)؛ از هر لذّتی جز لذّت یاد خدا، طلب آمرزش می‌کند. از سویی لذات مادی دراساس، لذت واقعی نیستند، بلکه دفع و رفع رنجی می‌باشند که از رهگذر به‌هم‌خوردن تعادل بیولوژیک بدن اتفاق می‌افتد که باتأمین آن، تعادل برقرار می‌گردد که از آن تعبیر به لذّت می‌شود.

نتیجه‌گیری

گسترش تفکرات مادی‌گرایی و دور شدن از آرامش معنوی، از چالش‌های جهان غرب در سده‌های اخیر است. گمان می‌رود حرکت به سمت غایت‌های مادی نتوانسته است روح جستجوگر و نیازهای انسان مدرن را تأمین کند؛ لذا این انسان دچار سرگشتگی و پریشانی روحی شده و در جستجوی آرامشی حقیقی و ماندگار است. گمان می‌رود نظریه پردازان غرب برای سرپوش گذاشتن بر این بحران و رفع عطش معنوی انسان مدرن، حتی به صورت دفعی و کوتاه مدت، به سمت ترویج عرفان‌ها و سلوک‌های معنوی نوظهور روی آوردند. آثار پائولو کوئیلو ماحصل این دغدغه و نیاز انسان مدرن است. بر خلاف نگاه برخی پژوهشگران، نه کتاب کیمیاگر، بلکه سلحشور نور تجلی‌گاه اندیشه و سلوک معنوی پائولو کوئیلو است. به گمان کوئیلو سلحشور نور غایتی است که با تلاش و پشتکار و تکیه بر نیروی اراده، ایمان و ارتباط با طبیعت و عالم هستی پای بر نفسانیات می‌گذارد تا به هدف و خواستهٔ اصلی خود دست یابد. این بخش، وجه مشترک تفکر کوئیلو با گفتمان عرفان اسلامی نمود یافته در اندیشهٔ مولوی و حافظ است. از دیگر سو با بررسی زمینه‌های سیاسی-اجتماعی و زیربنای شکل گیری آثار پائولو کوئیلو، مشخص می‌شود که تلاش و کوشش سلحشور نور و تفکر پنهان در آن، نه در راستای تعالی انسان برای دستیابی به من حقیقی، بلکه برای رسیدن به اهداف مادی است. نمودهای عینی مورد اخیر را می‌توان در دنیامداری، رفاه طلبی، میل به قدرت، شهرت و مال اندوزی خلاصه نمود. این در حالی است که در عرفان اسلامی، هر نوع مجاهدت و کوشش در جهت رسیدن به اهداف مادی، مقدمه و زمینهٔ کمال انسانی و قرب الهی است.

منابع

* قرآن کریم.

الامام علی (ع).(۱۴۲۹ق). *نهج البلاغة*،تحقیق: صبحی صالح.تهران: دارالأسوة للطباعة و النشر.

الإمام السجّاد (ع). (۱۴۱۱ق).*صحیفه سجّادیه*. تحقیق: ابطحی اصفهانی، قم: مؤسسة الإمام المهدی.

ابراهیمیان، حسین.(۱۳۸۳). *سیری در سلوک عارفان*.چ۱، قم: دفتر نشر معارف.

ابن بابویه،محمد.(۱۴۰۴ق).*عیون اخبار الرضا (ع)*. چ۱،بیروت: موسسۀ الأعلمی للمطبوعات.

چالمرز، آلن اف (۱۳۸۷). *چیستی علم*. ترجمۀ سعید زیباکلام، چ ۸، تهران: انتشارات سمت.

حاتمی، حافظ و محمدرضا نصر اصفهانی. (۱۳۸۹).زبان نشانه‌ها. *مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شمارۀ ۱۸، صص ۳۳- ۶۴.

حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۹). *دیوان حافظ شیرازی*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ اول، تهران: مؤسسۀ نشرجهان دانش.

حسن زاده، حسن.(۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*.چ۵، تهران:انتشارات رجاء.

حسینیان، حامد (۱۳۹۰).شریعت برزیلی؛ دستورالعمل‌های پائولو کوئیلو برای رسیدن به معنویت. *مجلۀ حکمت عرفانی*، شمارۀ ۲، صص ۱۷۱- ۱۹۶.

حسینیان، حامد و احمدحسین شریفی .(۱۳۹۱). بررسی مبانی معرفت‌شناختی پائولو کوئیلو. *مجلۀ معرفت فلسفی*، سال نهم، شمارۀ چهارم، ص ص. ۱۲۷- ۱۵۶.

حقیقت، صادق. (۱۳۹۳). *روش‌شناسی علوم سیاسی*. ویرایش سوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

خیام نیشابوری، عمر ابن ابراهیم. (۱۳۹۲). *رباعیات*. به کوشش غلامعلی محبی‌نژاد، چ ۲، تهران: اندیشه عالم.

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۹۳). *فرانظریه روابط بین‌الملل*. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

سعدی،مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۹).*کلیات سعدی (گلستان، بوستان، غزلیات،قصاید، قطعات و رسایل)*. به اهتمام محمدعلی فروغی،چ۱۵، تهران: امیرکبیر.

عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفۀ سیاسی غرب*. ج ۲،چاپ ۱۳، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

فوگل، اشپیل. (۱۳۸۰). *تمدن مغرب زمین*. ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.

فولکیه، پل .(۱۳۷۷). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.

فیض کاشانی، محسن.(۱۴۲۳ق). *الحقائق فی محاسن الاخلاق*.چ۲، قم:دار الکتاب الاسلامی.

کلینی، محمّد بن یعقوب.(۱۳۶۵). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفّاری ، چ۴،تهران:دار الکتب الإسلامیّۀ.

کوئیلو، پائولو. (۱۳۷۹). *اعترافات یک سالک*. ترجمهٔ دل‌آرا قهرمان، تهران: بهجت.

کوئیلو، پائولو. (۱۳۸۴). *زهیر*. ترجمهٔ آرش حجازی، چ ۳، تهران: کاروان.

کوئیلو، پائولو. (۱۳۸۶). *ساحرهٔ پورتوبلو*. ترجمهٔ آرش حجازی، چ ۳، تهران: کاروان.

کوئیلو، پائولو. (۱۳۸۶). *سلحشور نور*. ترجمهٔ حسین نعیمی، چ ۲، تهران: نشر ثالث.

کوئیلو، پائولو. (۱۳۸۸). *کیمیاگر*. ترجمهٔ آرش حجازی، چ ۱۶، تهران: کاروان.

مجلسی، محمد باقر .(۱۴۰۳ق). *بحارالأنوار*. بیروت: مؤسسهٔ الوفاء.

محمودی‌رجا سید زکریا. (۱۳۹۳). *تأثیر جهانی‌شدن فرهنگ بر رویکرد دولت‌های خاتمی و احمدی‌نژاد*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشتهٔ علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۶). *سحر و جادو در آثار پائولو کوئیلو*. کتاب نقد؛ شمارهٔ ۴۵، صص ۵۷- ۱۰۸.

موسویان، سیدمحمد .(۱۳۹۱).تحلیل و بررسی منابع فکری پائولو کوئیلو. *مجلهٔ حکمت عرفانی*، سال اول، شمارهٔ چهارم، ص ص. ۱۰۷- ۱۲۶.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۴).*مثنوی معنوی*.تصحیح رینولد نیکلسون، چ ۲، تهران: انتشارات پژوهش.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *کلیات شمس تبریزی*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: نشر امیرکبیر.

References

Luik, John (1998), *"Humanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge.

Rodrigues, D. S. (2011). The spiritual quest in Paulo Coelho's novels: A Jungian perspective. *Journal of Literature and Psychology*, *57*, 34–50.

Shaheen, Z. U., Azad, S., & Ahmad, M. (2020). *Interdiscursivity and intertextuality: An analysis of Paulo's pen*. *Erevna: Journal of Linguistics & Literature*. *3* (2), 17-29.

Shinde, P. P. (2020). *Quest for self as reflected in Paulo Coelho's novel "The Alchemist"*. *Shanlax International Journal of English*, 8 (2) 7–10.

Webber, Robert E. (1982), Secular Humanism, Threat and Challenge, U.S.A, Zondervan publishing House.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Mythical and Ritual Links in the Shahnameh and Mahabharata

Mehdi Elmi Daneshvar[1] | **Samia Khalili**[2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, Qom University of Religions and Sects, Qom, Iran. E-mail: m.daneshvar@urd.ac.ir
2. Researcher, Institute of Religions and Denominations affiliated with Qom University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: somayehkhalili31@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 24 May 2026
Received in revised form: 19 July 2026
Accepted: 11 August 2026
Published online: 19 September 2026

Keywords:
Mythology,
Ritual,
Purification,
sacrifice

ABSTRACT

Introduction

Myths reflect the beliefs and cultural foundations of a people, and through comparative analysis one can identify shared elements of these beliefs across nations. Among peoples whose early homelands were cradles of ancient civilization, numerous commonalities emerge in their cultural memory, mythic structures, and collective wisdom. These shared mythological and ideological patterns are also mirrored in their epic traditions. The *Shahnameh* and the *Mahābhārata*, as the principal epics of Iran and India, contain a remarkable range of such parallels. Their ethical and social themes, as well as their similar narratives and characters, suggest that these two traditions draw from a common source and that the ideas underlying their mythic structures are remnants of the shared Indo-Iranian cultural past.

This study seeks to examine these mythological correspondences through an analytical–comparative approach, focusing on homologous ritual patterns and exploring the content and function of shared archetypal structures to identify both convergences and divergences.

Purpose

Although the mythic themes of Ferdowsi's *Shahnameh* have been compared to those of various global epics, the *Mahābhārata*—the national epic of a people with exceptionally close cultural, ethnic, and mythological ties to ancient Iranians—has been largely overlooked. Moreover, the *Mahābhārata* remains relatively unknown in Iran, attracting limited scholarly attention. By analyzing the shared mythological motifs in the *Shahnameh* and the *Mahābhārata*, this study illuminates the formation of Indo-Iranian epic traditions and the function of myth within them. Such a comparison also clarifies the characteristics of Indo-Iranian myth influencing both

Cite this article: Elmi Daneshvar,M. ,& Khalili,S. (2026). Mythical and Ritual Links in the Shahnameh and Mahabharata. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 55-82. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50633.1251

© The Author(s). Elmi Daneshvar,Mehdi. , Khalili,Samia Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50633.1251

epics and makes it possible to distinguish these inherited myths from those originating in the indigenous cultures of the Iranian Plateau and Mesopotamia (in the case of the *Shahnameh*) and from pre-Aryan traditions of the Indian subcontinent (in the case of the *Mahābhārata*).

Methodology

This dissertation employs a theoretical, analytical–comparative method. The research relies entirely on library sources, including epics, mythological corpora, ancient religious texts from Iran and India, and relevant analytical studies. The analytical approach is content-oriented, prioritizing mythic themes and archetypes over character-based narratives. Initially, homologous mythic patterns—specifically rituals and beliefs associated with myth—in the *Shahnameh* and the *Mahābhārata* were identified; subsequently, their shared and divergent elements were examined. Comparative reference to other mythologies was made where necessary to analyze these archetypes and narratives.

Although the study is comparative, it does not adhere to a single mythological framework. Depending on the topic, it alternates between a textualist approach associated with scholars like Frazer and Tylor, and a symbolic approach rooted in myth-ritual analysis. However, throughout the study, a rationalist perspective is maintained: myth is treated as a product of human cognition and the desire to understand and improve the world. Consequently, emotionalist approaches—such as those of Jung and Freud, which regard myth as an expression of psychological states—are not adopted.

Findings

The results indicate that both epics reflect shared belief systems rooted in ancient Indo-Iranian traditions. For instance, the horse-sacrifice ritual appearing in the stories of Kay Khosrow and the Pandavas symbolizes purification from sin and the quest for salvation. Tests of chastity—such as Siyâvash's trial by fire and Sita's ritual purification—demonstrate shared beliefs about divine trials as a means of confirming truth and virtue. Likewise, correspondences in funerary rites, such as exposure and tomb rituals in the *Shahnameh* and cremation in the *Mahābhārata*, emphasize the centrality of purification and redemption in the mythic worldview of both cultures. Overall, these findings reveal that the *Shahnameh* and the *Mahābhārata*, beyond their literary and historical importance, serve as cultural documents reflecting the deep ancient ties between the Iranian and Indian peoples.

Conclusion

This comparative study of the *Shahnameh* and the *Mahābhārata* demonstrates that these two epic traditions preserve shared symbols rooted in the beliefs, rituals, and mythologies of ancient Indo-Iranians. Their numerous parallels highlight common cultural and mythological origins that have manifested differently throughout their historical development. One of the most significant findings concerns the central role of rituals of purification, sacrifice, and absolution. These rituals—whether involving blood, water, fire, or the horse-sacrifice performed for forgiveness and salvation—reflect humanity's ancient effort to communicate with sacred forces and cleanse moral transgressions. The horse-sacrifice ritual in the stories of Kay Khosrow and the Pandavas, for example, exhibits striking similarities, indicating a shared archaic heritage.

The comparative analysis of purification through water and fire shows that in both epics these elements function not only as symbols of purity and renewal but also as mechanisms for proving righteousness and innocence, as seen in Siyâvash's trial by fire and Sita's ordeal. These parallels reveal a shared belief in divine trials as vehicles for validating moral integrity. Furthermore, a comparison of funerary practices shows that both epics attach great importance to rituals surrounding death and the afterlife. In the *Shahnameh*, exposure and burial are accompanied by intricate rites, whereas in the *Mahābhārata*, cremation and water-based rituals—particularly purification in the Ganges—play a central role in achieving spiritual redemption.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در شاهنامه و مهابهارتا

مهدی علمی دانشور[۱] | سمیه خلیلی[۲]

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم ،قم ، ایران. رایانامه: abcdef@usb.ac.ir
۳. پژوهشگر، پژوهشگاه ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب قم ،قم ، ایران. رایانامه: abcdef@usb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۴/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۵/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۸

واژه‌های کلیدی:
شاهنامه،
مهابهارتا،
اسطوره،
آیین،
تطهیر،
قربانی،
مطالعات تطبیقی

چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در دو منظومه حماسی شاهنامه و مهابهارتا می‌پردازد، با توجه به اشتراکات فرهنگی و تاریخی میان اقوام هند و ایرانی، هدف این مطالعه تحلیل عناصر مشترک در آیین‌ها و اسطوره‌های این دو اثر باستانی است. روش تحقیق به صورت تحلیلی-تطبیقی است و به بررسی مناسک آیینی همچون تطهیر با خون، آب و آتش، و آیین‌های قربانی می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که هر دو منظومه بازتاب‌دهنده نظام‌های اعتقادی مشترکی هستند که ریشه در باورهای کهن هند و ایرانی دارند. برای نمونه، آیین قربانی اسب که در داستان کیخسرو و پاندوان دیده می‌شود، بیانگر تلاش برای پاک‌سازی گناهان و کسب رستگاری است. همچنین، آزمون‌های پاکدامنی نظیر عبور سیاوش از آتش و تطهیر سیتا در مهابهارتا، نشان‌دهنده باورهای مشترک درباره اثبات حقانیت از طریق آزمون‌های الهی است. تطابق آیین‌های خاکسپاری، از جمله دخمه‌گذاری در شاهنامه و سوزاندن اجساد در مهابهارتا، بر اهمیت تطهیر و رستگاری در باورهای اسطوره‌ای هر دو فرهنگ تأکید دارد. این یافته‌ها نشان می‌دهد که شاهنامه و مهابهارتا نه تنها به عنوان منابع ادبی و تاریخی ارزشمند، بلکه به عنوان اسناد فرهنگی، نمایانگر پیوندهای عمیق میان دو ملت ایران و هند هستند. این پژوهش بر اهمیت مطالعات تطبیقی در درک بهتر اشتراکات فرهنگی میان تمدن‌های باستانی تأکید می‌کند.

استناد: علمی دانشور، مهدی ؛ و خلیلی، سمیه (۱۴۰۵). پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در شاهنامه و مهابهارتا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۸۲-۵۵. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50633.1251

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. علمی دانشور، مهدی ؛ و خلیلی، سمیه

مقدمه

ایران و هند، دو تمدن باستانی با پیشینه‌ای غنی از تاریخ، زبان، فرهنگ، و اسطوره‌شناسی اند که ریشه‌های مشترکی در بطن فرهنگ‌های هندواروپایی دارند. براساس مطالعات زبان‌شناختی و تاریخی، می‌توان تخمین زد که اقوام هند و ایرانی در دوره‌ای طولانی، در حدود ۳ هزار سال پیش از میلاد، در سرزمین‌های مشترکی در آسیای میانه زیست می‌کردند. این دوران زیست مشترک به بیش از ۱۵۰۰ سال می‌رسد، و در طی این مدت، زبان، باورها، و اسطوره‌های مشترکی را پرورانده‌اند. این اقوام پس از جدایی از هم، به دو گروه هندی و ایرانی تقسیم شدند؛ گروهی به سرزمین‌های هند (Indien)و گروه دیگر به فلات مرتفع آریانا که امروزه ایران نامیده می‌شود، کوچ کردند (مشکور، ۱۳۶۳؛ خدادادیان، ۱۳۷۶). از همین‌رو اشتراکات قومی و ارتباط گستردهٔ دو ملت ایران و هند از دیرباز باعث همگونی‌های بسیاری در ادیان، باورها و اساطیر این دو قوم شده است.

اسطوره‌ها منعکس‌کننده باورها و فرهنگ‌های یک قوم هستند و در بررسی و تحلیل تطبیقی میان آن‌ها می‌توان به نقاط مشترکی از این فرهنگ‌ها و باورها در بین ملت‌ها دست یافت. حال از میان دو قوم که خواستگاه و زیستگاه اولیه‌ای داشتند و از همان آغاز، مهد تمدن و فرهنگ بوده‌اند، در فرهنگ و باورها، اساطیر و خـرد جمعـی خـود نقاط مشترک بسیاری دارند. این اشتراکات عقیدتی و اساطیری در حماسه‌های دو قوم نیز بازتاب یافته شاهنامه و مهابهارتا، به عنوان دو حماسه اصلی ایران و هند متضمن اشتراکات بسیاری است. نکات مشترک اخلاقی، اجتمـاعی و داستان‌ها و شخصیت های مشابه در این دو اثر این اندیشه را به ذهن می آورد کـه ایـن دو آبشخوری مشترک داشته‌اند و اندیشه‌ها و مفاهیمی که شالوده اساطیر این دو اثر را شکل داده‌اند، بازمانده از دوران زنـدگی مـشترک هندوایرانیان هستند. در این پژوهش سعی شده تا اشتراکات اساطیری این دو منظومه به صورت تحلیلی-تطبیقی و بر اساس انگاره‌های همسان در مناسک آیینی بررسی شده، به تحلیل محتوایی عناصر الگوهای همسان پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق آنها واکاوی شود.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های بسیاری در حوزه اسطوره‌ها و حماسه‌های ایران و هند انجام شده است که به‌ویژه به تطبیق عناصر مشترک میان شاهنامه و مهابهارتا پرداخته‌اند. نخستین بررسی‌های تطبیقی در این زمینه توسط مستشرقین اروپایی انجام شد. از جمله، دارمستتر که داستان کیخسرو در شاهنامه را

اصیل‌تر از داستان‌های مهابهارتا می‌دانست و این نظریه را بر اساس روایت‌های تاریخی استوار کرده بود(Darmesteter,1887). این دیدگاه بعدها مورد انتقاد پژوهشگرانی مانند ویکاندر قرار گرفت. (Wikander, 1947, 1950). او به جای تکیه بر اصالت داستان ایرانی، شباهت‌های اسطوره‌ای شاهنامه و مهابهارتا را بازمانده‌های مشترک اساطیر هند و ایرانی تلقی کرد. ژرژ دومزیل نیز با بهره‌گیری از نظریه کارکردهای سه‌گانه اجتماعی، به بررسی موضوعاتی مانند اسطوره‌های «جنگجو» و «شهریار» در هر دو منظومه پرداخت(دومزیل،۱۳۸۳ الف و ب). پژوهش‌های دیگری همچون آثار کریستنسن و مختاریان نیز به حوزه پرداخته است که شاخصه‌ی آن‌ها تحلیل شخصیت‌ها و روایت‌های مشابه میان این دو اثر حماسی است (کریستنسن،۱۳۸۹ـ مختاریان، ۱۳۷۷) نمایشنامه نوشته شده توسط پیتر بروک (۱۹۸۷م) یکی از کارهای مهم در این حوزه است که این نمایشنامه در جشن هنر شیراز نیز اجرا شد اشاره کرد. این اثر فقط اثر نمایشی و فاقد هرگونه تحلیل است. از کارهای تحلیلی می‌توان به «تاریخ هند قدیم» اشاره کرد که نویسنده در این اثر به این نظریه پرداخته که منشا دو کتاب شاهنامه و ماهابهارتا را برحقایق تاریخی می‌داند و تحلیل پیرامون اسطوره‌ها در آن وجود ندارد (تریاتهی ۱۴۰۰).

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های مانند «هستی‌شناسی انسان در شاهنامه و مهابهاراتا بر بنیاد نیکی و بدی اسطوره» (مدرسی و صیاد چمنی،۱۴۰۴)؛ «مفهوم نفس درمنظومه مهابهاراتا» (علمی، براتی پور، لطیفی و جلالی ،۱۴۰۱)؛ «مقایسهٔ دو شخصیّت عرفانی در شاهنامه و مهابهاراتا»، (موسوی، و مدرّسی، ۱۳۹۷)؛ «مقایسه ی تطبیقی فره ایزدی در شاهنامه و مهابهاراتا»، (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳)، به موضوعات خاص و تطبیق بین این دو اثر پرداخته‌اند که هیچ‌کدام به پیوندهای اسطوره‌ای نپرداخته‌اند. همچنین، برخی پژوهش‌ها به مقایسه تطبیقی مفاهیم آیینی همچون فره ایزدی، تطهیر و قربانی در هر دو متن پرداخته‌اند. برای مثال، رویانی و موسوی (۱۳۹۳) تلاش کردند نیروهای آیینی مانند فره ایزدی در شاهنامه را با نیروهای مشابه در مهابهارتا تطبیق دهند.

از دیگر آثار تازه می‌توان به رساله دفاع شده در مقطع ارشد با عنوان « تحلیل فضائل و رذائل اخلاقی در قرآن و کتاب مهابهارتا» (امام اعظمی، ۱۴۰۲) که این اثر تنها به مفاهیم اخلاقی در قرآن و مهابهارتا پرداخته است. در نهایت، پژوهش‌های اخیر به رویکردهایی همچون تحلیل تطبیقی تطهیرهای آیینی و نمادهای مشترک توجه کرده‌اند، اما اغلب به تحلیل‌های عمیق‌تر و جامع‌تر نیازمند

بوده‌اند. پژوهش حاضر، با نگاهی جامع‌تر به تطبیق مناسک آیینی و اسطوره‌های دو منظومه، تلاشی برای پر کردن این خلأ در ادبیات تطبیقی است.

ضرورت و اهمیت تحقیق

تاکنون درونمایه‌های اساطیری شاهنامهٔ فردوسی با بسیاری از متون حماسی جهان مقایسه شده است، اما مهابهارتا به عنوان حماسهٔ قومی که بیش از دیگر ملل با ایرانیان نزدیکی قومی، فرهنگی و اساطیری داشته از نظر دور مانده است. از سوی دیگر منظومهٔ مهابهارتا در ایران مهجور بوده و پژوهشگران کمتر به این منظومه توجه داشته‌اند. با بررسی درونمایه‌های اسطوره‌ای همگون در دو منظومهٔ شاهنامه و مهابهارتا می‌توان شکل تکوین حماسه‌های هند و ایرانی و نقش اسطوره را در آن روشن‌تر کرد. همچنین این بررسی می‌تواند تصویری روشن‌تر از اسطوره‌های هند و ایرانی مؤثر در حماسه‌های دو ملت به دست دهد و امکان تفکیک اسطوره‌های هند و ایرانی را از اسطوره‌های بومیان فلات ایران و بین‌النهرین در شاهنامه و اسطوره‌های ساکنان پیشین شبه‌قاره در مهابهارتا فراهم آورد.

نوع پژوهش این رساله نظری و روش آن تحلیلی-تطبیقی است. شیوهٔ گردآوری مطالب در این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای بوده و محدودهٔ حماسه‌ها، اساطیر، متون مذهبی کهن ایرانی و هند و پژوهش‌های تحلیلی در این حوزه را شامل میشود. همچنین باید اشاره کرد که روش تحلیل، محتوایی است و بیشتر به مضامین و الگوهای اساطیری توجه دارد تا روایت‌های مرتبط با اشخاص. در این راستا نخست الگوهای همسان اسطوره‌ای یا آیین‌ها و باورهای مرتبط با اسطوره در شاهنامه و مهابهارتا استخراج و سپس عناصر مشترک و متفاوت آن بررسی شده‌اند و با توجه به این الگوها در دیگر اساطیر سعی شده الگوها و روایت‌های اساطیری تجزیه و تحلیل شوند، از سوی دیگر باید اشاره کرد که نوع پژوهش اسطورهای این مقاله-جدای از تطبیقی بودن آن- شیوهٔ واحدی را پیش نمی‌گیرد و به فراخور موضوعات گاه بر اساس شیوهٔ نص‌گرایی کسانی چون فریزر و تایلور پیش می‌رود و هر جا که نیاز باشد به نمادگرایی گرایش یافته و تحلیل‌های اسطوره-آیینی را مد نظر قرار میدهد، اما تقریباً در تمام این موارد نگاه عقل‌گرایان را مورد توجه داشته، اسطوره را محصول اندیشه‌ورزی انسان و گرایش به شناخت و بهبود جهان فرض کرده و به همین دلیل به آرا و روش‌های تحلیلی عاطفه‌گرایانی چون یونگ و فروید که اسطوره را محصول حالات عاطفی ذهن می‌دانند توجهی ندارد. در این پژوهش به دنبال حل این سوال هستیم که چه پیوندهای اسطوره‌ای و آیینی در شاهنامه و مهابهارتا وجود دارد؟

اسطوره و آیین: رابطه‌ای دوسویه در فرهنگ‌های کهن

مبانی نظری پیوند آیین و اسطوره

تعاریف گوناگونی برای مفهوم آیین ارائه شده است. برخی، آیین را به عنوان پیوندی میان امر مقدس و نامقدس در نظر می‌گیرند. (استیونس، ۱۳۹۶،ص. ۱۴۷) برخی دیگر آن را نظامی یکپارچه از عقاید و مناسک وابسته به امور مقدس می‌دانند(ایونس، ۱۳۹۶،ص. ۱۲۳). آنچه در اینجا اهمیت دارد، ارتباط آیین با اسطوره و نقش آن در شکل‌گیری درونمایه‌های حماسی است. از آنجا که هدف اصلی آیین‌ها برقراری ارتباط با خدایان و جنبه‌های گوناگون زندگی است، همواره با اسطوره‌ها همراه هستند؛ به‌گونه‌ای که جدا کردن اسطوره از آیین تقریباً غیرممکن است (بهار، ۱۳۸۶،ص.۲۶۱). ویلیام رابرتسن اسمیت[1] بر این باور است که اسطوره صرفاً تبیین کاربردی دین است و در واقع از آیین‌ها سرچشمه می‌گیرد (سگال، ۱۳۹۴،ص. ۱۱۱). در گمان اسمیت نه تنها اسطوره‌ها صرفاً تبیین آیین‌ها بودند، بلکه به همین آیین‌ها نیز محدود می‌شدند. منشأ دین به عقیده تایلور، بنیانگذار نظریه جاندارانگاری[2]، باور به جان و روح است (پرتو، ۱۳۹۳،ص. ۶۶). او معتقد است که جاندار پنداشتن پدیده‌های جهان و زنده انگاشتن کل طبیعت، منشأ شکل‌گیری اسطوره‌هاست. علاوه بر این وی بر نقش پررنگ زبان در این فرآیند تأکید دارد (پرتو، ۱۳۹۳،ص. ۶۶). با این حال، برخلاف اسمیت، تایلور بر این باور بود که مناسک و آیین‌ها در مرحله‌ای پس از اسطوره‌ها شکل می‌گیرند. او معتقد بود که اسطوره‌ها برای توضیح مناسک شکل نگرفتند، بلکه برای تبیین پدیده‌های طبیعی به وجود آمده‌اند و مناسک در واقع بر پایه اسطوره‌ها بنا شده و اجرای عملی آن به شمار می‌آیند (سگال، ۱۳۹۴،ص. ۱۱۳). فریزر مناسک جادویی را به اصل شباهت و اصل سرایت دسته‌بندی می‌کند(فریزر، ۱۳۸۸،ص. ۸۸). به عبارت دیگر، مناسک جادویی با هدف دستیابی به تأثیراتی خاص انجام می‌شوند و به دو شکل صورت می‌گیرند: صورت اول بر آن است تا معلول را به علت شبیه کند، و هدف صورت دیگر انتقال تأثیر از علت به معلول است. فریزر اسطوره را مقدم بر آیین در نظر می‌گرفت، زیرا معتقد بود اسطوره نوعی علم عملی است که با آیین‌ها در هم آمیخته شده است (پرتو، ۱۳۹۳،ص. ۱۱۱). از

---

1 .William Robertson Smith

2 .Animism

سوی دیگر مالینوفسکی[1] علاوه بر آیین‌ها، رفتارها و مناسک جامعه ابتدایی را تابع اسطوره‌ها می‌داند و بر این باور است که دو انگاره آیین و جادو منشأیی اساطیری دارند (سگال،۱۳۹۴،ص. ۱۲۷ و مخبر، ۱۳۹۶،ص ص. ۱۶۴ـ۱۶۵). میرچا الیاده[2] معتقد است که حوادث تاریخی به خودی خود توانایی ایجاد اسطوره را ندارند، او بر این باور است که رویدادهای تاریخی تنها زمانی می‌توانند به بخشی از اسطوره تبدیل شوند که در چارچوب الگوهای اساطیری پذیرفته شوند. به بیان دیگر، تاریخ وقتی به اسطوره تبدیل می‌شود که از قالب زمان خطی و معمول خود خارج شده و وارد زمان مقدس و نمادین اسطوره‌ها شود. از نظر الیاده، این فرآیند به نوعی پایان‌بخشیدن به ماهیت تاریخی رویداد است و آن را در سطحی فرازمانی و فراواقعی قرار می‌دهد (الیاده، ۱۳۸۸،ص.۵۳۳). الیاده بر این باور است که اسطوره‌ها بیانگر «تاریخی مقدس» هستند که در آغاز زمان و به دست خدایان رخ داده است (الیاده، ۱۳۸۷،ص.۷۲). این روایات، حوادثی را که خدایان در زمان‌های آغازین آفرینش انجام داده‌اند، بازگو می‌کنند. به گفته او، این حرکات و اعمال الهی به الگوهایی تبدیل شده‌اند که مبنای رفتارهای انسان‌ها قرار گرفته و به‌عنوان سرمشق، باعث شکل گیری رفتارهای آیینی شده است (الیاده، ۱۳۸۷،ص.۷۲). در واقع، آیین‌ها تلاش انسان برای بازآفرینی و تکرار این اعمال مقدس هستند. باستید[3] بر این باور است که آیین‌ها در همان روزگاران اساطیری بنیان یافته و تقلید از خویشکاری‌های نیا، قهرمان و خدایان به شمار می‌آمدند (باستید، ۱۳۹۱،ص.۳۰). الیاده، همچون مالینوفسکی، معتقد است که نه تنها آیین‌ها، بلکه تمامی رفتارهای فرهنگی جوامع ابتدایی به نوعی تکرار اسطوره‌ها هستند. او بر این باور است که هر عمل بشری به میزانی اعتبار می‌یابد که به تقلید و بازآفرینی اسطوره‌های آغازین بپردازد (الیاده، ۱۳۹۰،ص. ۳۶).

برخی پژوهشگران نیز دیدگاهی میانه‌رو اتخاذ کرده‌اند و آیین و اسطوره را به‌عنوان مفاهیمی توأمان در نظر می‌گیرند. به عنوان مثال، روتون معتقد است که این دو مفهوم به‌طور همزمان شکل گرفته‌اند؛ به طوری که اسطوره سطح مفهومی و آیین سطح عملی یک تعریف واحد هستند (روتون، ۱۳۸۷،ص.۵۲). به همین ترتیب، مهرداد بهار نیز بر این باور است که اساطیر و آیین‌ها از ابتدا با

1 . Bronisław Malinowski
2 . Mircea Eliade
3 .Roger Bastide

همدیگر شکل گرفته‌اند (بهار، ۱۳۸۶،ص.۲۶۱). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که اسطوره و آیین نه تنها جدا از هم نیستند، بلکه در تبیین جهان‌بینی و نظام‌های اعتقادی جوامع کهن به‌طور عمیقی به هم پیوسته‌اند.

به نظر می‌رسد که اسطوره‌ها به لحاظ مفهومی مقدم بر شکل‌گیری آیین‌ها بوده، اما به لحاظ زمانی، نظر مهرداد بهار مبنی بر نزدیکی و هم‌زمانی اسطوره و آیین درست به نظر می‌رسد. آیین‌ها نزدیک‌ترین روایت‌ها به اسطوره‌ها هستند و این موضوع نشان‌دهنده نزدیکی زمانی این دو مقوله است. در واقع، آیین‌ها به‌عنوان نمودهای عملی باورها کمتر دستخوش تغییر می‌شوند، در حالی که اسطوره‌ها در مواجهه با تحولات فکری و فرهنگی ممکن است به فراموشی سپرده شوند، در صورتی که آیین‌ها همچنان پایدار باقی می‌مانند (بهار، ۱۳۸۶،ص.۲۶۱). آیین‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به درون‌مایه‌های حماسی دارند (الیاده، ۱۳۸۸،ص. ۷۳۶). با این حال، باید دو نکته را درنظرگرفت: ۱. ورود مستقیم آیین‌ها به حماسه‌ها: آیین‌ها گاهی به صورت مستقیم درون حماسه‌ها جای می‌گیرند. به گونه‌ای که مبانی حماسی لزوماً از آیین‌ها برگرفته نمی‌شوند، بلکه خود آیین‌ها به‌طور مستقل در حماسه‌ها روایت می‌شوند.۲. ثبات آیین‌ها در برابر تغییرات: در بسیاری از موارد، آیین‌ها بدون تغییر در ساختار خود به حماسه‌ها وارد می‌شوند. دلیل این امر تقدس آیین‌ها و ماهیت عملی آن‌هاست، برخلاف اسطوره‌ها که صورت‌های روایی و داستانی دارند و ممکن است با گذر زمان تغییر کنند. آیین‌ها به دلیل تقدس و چارچوب عملی خود، کمتر دچار دگرگونی می‌شوند. این پایداری آیین‌ها در طول زمان باعث می‌شود آن‌ها به عنوان بخشی از هویت فرهنگی و حماسی یک جامعه باقی بمانند، در حالی که اسطوره‌ها ممکن است در طول زمان به شکل‌های جدیدی بازتفسیر یا حتی فراموش شوند.

مناسک آیینی در شاهنامه و مهابهارتا: نمادها و کارکردها

آیین‌های پاکسازی و تطهیر

تطهیر با خون

فریزر به مناسک جادویی اشاره دارد که برای دستیابی به تأثیرات خاص، از روش‌های متفاوتی مانند تطهیر با خون استفاده می‌شود. یکی از روش‌های زدودن و از بین بردن گناهان است و تطهیر گناه با خون و اعتراف به آن، دو نمونه از مهمترین روش‌های این دسته از پاک کردن گناه هستند

(الیاده، ۱۳۹۰، ص.۸۷). روش نخست، تطهیر گناه با چاره‌ای عینی یعنی جبران خطا با اقدامات ملموس و مثبت در جهت اصلاح خود و کمک به دیگران، شستن به خون یا غوطه خوردن در آن، یکی از مهمترین آیین‌های تطهیر است که نمونه‌های بسیاری در اساطیر دارد. این شکل مناسک علاوه بر دفع‌بلا در آیین‌های نوزایی انجام می‌شد(دوبوکر،۱۳۹۱،ص. ۱۲۴) که تا امروز به شکل‌های متفاوتی در باورها و فرهنگ‌های ادیان و ملل باقی مانده است. اساس باور در این آیین شستن گناه یا شرّ با خون است اما در مناسک آن، فرد گناهکار با خون شسته می‌شود. همچنین این آیین به شکلی با قربانی پیوند دارد و عموماً فرد با خون قربانی شسته می‌شود.

آیین‌های خون در حماسه‌ها: ضحاک و بهیمه

در شاهنامه ضحاک پس از خوابی که می‌بیند و ناتوانی در کشتن فریدون، برای دور کردن اتفاق بدی که در سرنوشت او بود، خود را به خون می‌شوید (فردوسی، ۱۳۸۶، ج۱، ص.۷۷). در مهابهاراتا، بهیمه بنا بر سوگندی که پیشتر یاد کرده است، سینه حریفِ کشته شده را می‌شکافد و بدنش را به خون او آغشته و خونش را نیز می‌خورد (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۴، ص.۲۵۰). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که آیین‌های تطهیر با خون، علاوه بر هدف دفع بلا، نوعی پاک‌سازی نمادین برای دور کردن گناهان و بدی‌ها از فرد یا جامعه بوده است. این آیین‌ها، در عین حال، به نوعی بازتاب‌دهنده باورهای عمیق انسان‌های باستانی به قدرت تقدس‌بخش و پاک‌کننده خون هستند.

تطهیر با آب

یکی از آیین‌های کهن برای پاک‌سازی و دفع گناهان، فرو رفتن در آب است. آب‌ها به‌عنوان نماد بخشندگی و حیات‌بخشی، امکان تولد دوباره و زندگی پاک و مطهر را فراهم می‌کنند. به همین دلیل، غسل تعمید با آب یا خون در آیین‌های ورود به مذاهب، نوعی زدودن پیری و بازگشت به حالتی از طهارت و زندگی جدید است. همان‌طور که کوپر بیان می‌کند: "فرورفتن در آب، نه‌تنها نماد بازگشت به حالت اولیه پاکیزگی و مرگ پیری و تولد مجدد است، بلکه به معنای غوطه‌ور شدن روان در جهان تجلی است" (کوپر، ۱۳۹۲،ص. ۱۵). این بازگشت به حالت اولیه و قرار گرفتن در جهان تجلی، نشانه‌هایی از تقدس‌بخشی دارند که می‌توانند گناه را از بین ببرند. در حقیقت، مهم‌ترین کارکرد آب در آیین‌های کهن، باززایی، تطهیر و دفع گناه است که همگی به‌طور پیچیده‌ای به هم مرتبط‌اند.

آیین‌های غسل که در بسیاری از ادیان و فرهنگ‌های امروزین رواج دارند، میراثی از این باورهای کهن درباره تطهیر گناه به وسیله آب هستند.

اهمیت آب‌های مقدس: رود گنگ و دریاچه چیچست

در آیین‌های قدیمی‌تر، دفع گناه معمولاً با فرو رفتن در آب‌های طبیعی مقدس مانند رودخانه‌ها یا دریاچه‌ها صورت می‌گرفت. برای نمونه، رودخانه گنگ در هند یکی از آب‌های مقدس است که در مهابهارتا بارها به آن اشاره شده است؛ مردم در این رودخانه غسل می‌کردند تا از گناهان و بلاها پاک شوند. تقدس گنگ به خاصیت تصفیه‌کنندگی و پاک‌کنندگی آن بازمی‌گردد (شوالیه و گربران، ۱۳۸۷، ج۳، ص.۳۸۵). در ادبیات حماسی ایران، مانند شاهنامه، نمونه‌هایی از دریاچه‌های مقدس وجود دارد که برای دفع بلا و گناهان به کار می‌رفتند، از جمله، چشمه آب حیات که به‌عنوان نمادی از زدودن گناهان معرفی شده است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج۶، ص.۹۱). همچنین، نمونه‌های متعددی از آیین‌های تطهیر با آب در شاهنامه و مهابهارتا دیده می‌شود، از جمله، شخصیت‌هایی همچون ایندرا، جمشید، دریودنه، افراسیاب، کیخسرو و پاندوان پس از کناره‌گیری از پادشاهی یا ترک حکومت، به آب فرو می‌رفتند تا گناهان و بدی‌ها را از خود دور کنند. این روایات نشان‌دهنده باورهای عمیق در فرهنگ‌های کهن نسبت به قدرت تطهیرکنندگی آب است.

غسل و فرو رفتن در آب برای پاکی روح

در روایت مهابهارتا، پس از شکست سخت دریودنه[1] از پاندوان[2]، او همه سپاه خود را جز کرتورما[3] و کرپاچاریه از دست می‌دهد. در نهایت، او این دو را نیز ترک کرده و به عمق تالابی پناه می‌برد. کرتورما و کرپاچاریه در کنار تالاب ایستاده و از دریودنه می‌خواهند که از مخفی‌گاه خود بیرون آمده و جنگ را تا آخرین نفس ادامه دهد، اما او امتناع می‌کند. در این میان، مطبحی بهیم‌سین، برادر دوم پاندوان، مکالمه آن‌ها را می‌شنود و بهیم‌سین را از مخفی‌گاه دریودنه آگاه می‌سازد. بهیم‌سین به همراه برادرانش و کریشنا به سراغ دریودنه آمده و او را به جنگ تن‌به‌تن فرامی‌خوانند. دریودنه ناچار از تالاب بیرون آمده و در نهایت در نبردی که به دنبال آن رخ می‌دهد، به دست بهیم‌سین کشته

[1] . Draupadi
[2] . PANDAVAS
[3] . Kurtarma, یا "Kurtorva

می‌شود؛ بهیم‌سین با ضربه‌ای ناجوانمردانه به زانوی دریودنه، او را به کام مرگ می‌فرستد (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج۲، ص ص.۴۷۲-۴۶۲). در این روایت، فرورفتن دریودنه در آب به‌عنوان تنها عمل آیینی او پس از جنگ بزرگ مهابهارتا، که باعث کشتار بسیاری از مقدسین و بزرگان شد، به نوعی نمادی از تلاش او برای تطهیر گناهان و طلب بخشایش است. این فرورفتن در آب را می‌توان کوششی برای کسب رستگاری و عروج به سورگ (بهشت) دانست. این آیین، که در اساطیر هندی نشانه‌ای از تطهیر و بازگشت به حالت پاکی است، شاید تنها راه نجات و رهایی برای دریودنه پس از همه خونریزی‌ها و گناهانش بوده باشد.

آیین‌های قربانی برای تطهیر

آیین‌های *قربانی برای دفع گناه* به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: قربانی‌های شخصی و قربانی‌های جمعی. نوع اول برای کسب شفاعت یا دادن کفاره انجام می‌شد و نوع دوم به منظور تأیید، تثبیت، و بازآفرینی کیهانی بود. قربانی‌های شخصی همراه با *تقدس‌زدایی* و *روح‌زدایی* است، در حالی که قربانی‌های جمعی به *تقدس‌زایی* و *روحانی‌سازی* منجر می‌شوند (الیاده، ۱۳۸۹، ج۲، ص.۷۷۹). هنگامی که قربانی به منظور بخشش گناه یا دفع شرّ انجام می‌شود، پیش از عمل قربانی، گناه یا شرّ به قربانی‌شونده منتقل می‌گردد. به این ترتیب، فرد برای رهایی از شرّ، آن را به موجود دیگری منتقل می‌کند و سپس با قربانی کردن او، شرّ را از بین می‌برد. این مفهوم *انتقال گناه به دیگری* در دوران‌های کهن برای انسان‌های باورمند به اسطوره کاملاً آشنا بود. معمولاً این گناه به یکی از خدایان منتقل می‌شد، که باور بر این بود او باید بمیرد تا گناهان را با خود ببرد و مردم را از گناه آزاد و سعادتمند سازد (فریزر، ۱۳۸۸،ص. ۵۹۳). این باور متعلق به زمانی بود که انسان‌ها خدایان را فانی و میرنده تصور می‌کردند (فریزر، ۱۳۸۸،ص. ۲۹۲). اما با گذر زمان و تغییر نگرش‌ها، خدایان دیگر به عنوان قربانی در نظر گرفته نمی‌شدند، چرا که خدایان جاودان تلقی شدند و قربانی کردن آن‌ها ممکن نبود. در نتیجه، مفاهیم دیگری جایگزین شدند که هم قابلیت قربانی شدن داشتند و هم از نوعی قداست خدای‌گونه برخوردار بودند. این تحول نشان‌دهنده تغییر در آیین‌های قربانی از انتقال گناه به خدایان به سوی قربانی‌های نمادین‌تر است که همچنان مفهوم تطهیر و دفع شر را حفظ کرده‌اند.

قربانی اسب در داستان کیخسرو و پاندوان

نمونه‌ای از آن، قربانی کردن صد اسب برای ناهید کنار دریاچه چیچست توسط کیخسرو می‌باشد (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج۱،ص. ۲۵۳). با وجود تقدس و مقام والایی که کیخسرو دارد، او خود را به دلیل کشتن برادر، پدربزرگ و دیگر خویشانش گناهکار می‌داند. برای پاک‌سازی این گناه، قربانی کردن اسب به‌عنوان یکی از مؤثرترین روش‌ها شناخته می‌شود. قربانی‌ها در فرهنگ‌های مختلف به اهداف گوناگونی انجام می‌شدند. از جان‌بخشی و تقدیس امور نامقدس گرفته تا آرام کردن ارواح خشمگین، باروری، تقویت خدایان یا نیاکان و... .اما یکی از مهم‌ترین مقاصد قربانی، دستیابی به توانایی سفر به آسمان یا جهان زیرین بود (الیاده، ۱۳۸۸،ص. ۳۶۰). در *مهابهارتا*، نمونه‌ای مشابه با کیخسرو، پاندوان است که بر اساس این متن، آیین قربانی اسب یا *اشومدا*[1] نه‌تنها گناهان را پاک می‌کند بلکه آن‌ها را به ثواب تبدیل می‌نماید. ویاس در این خصوص به پادشاه می‌گوید: «ای راجه، باید آیین اشومدا را به‌جا آوری؛ زیرا هر گناهی که کرده باشی، همه پاک می‌شود و در عوض هر گناه، چندین برابر ثواب نصیب تو می‌گردد» (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج۴، ص.۲۲۰)،در ادامه، نکوله، برادر کوچک‌تر پاندوان، که زبان حیوانات را می‌داند، هنگام قربانی از زبان اسب می‌گوید: «در دیگر آیین‌های جگ، آن اسب قربانی شده به بهشت (سرگ) می‌رود؛ اما من از بهشت هم فراتر خواهم رفت» (مهابهارتا، ۱۳۵۸،ج۴، ص.۲۲۰)، این روایات نشان می‌دهند که در هر دو فرهنگ، آیین‌های قربانی نه تنها وسیله‌ای برای پاک‌سازی گناه، بلکه ابزاری برای تعالی روح و کسب فضیلت و ثواب بیشتر بوده است.

نقش قربانی در فرهنگ‌های کهن برای دفع گناه و رستگاری

در داستان‌های کیخسرو و پاندوان، شباهت‌های متعددی مانند *کشتن خویشاوندان* و *قربانی کردن اسب* وجود دارد که این اشتراکات از دیرباز توجه بسیاری از مستشرقین را به خود جلب کرده است. دارمستتر[2] بر این باور است که روایت هندی از داستان کیخسرو اقتباس شده است. او معتقد است که افسانه پاندوان در *قرون نخستین میلادی* به شکل امروزی درآمده و پیش از آن، ارتباط مستمر بین هند و ایران در دوران هخامنشیان و نفوذ فرهنگ ایرانی به هند، به‌ویژه از طریق سکاها، باعث شد تا داستان عروج پاندوان به تقلید از عروج کیخسرو شکل گیرد (دارمستتر، ۱۳۵۴،ص. ۳۱). در

---

[1]. اَشْوامِدا (अश्वमेध)

[2] . James Darmesteter

مقابل، ویکاندر[1] این نظریه را رد می‌کند و بر این باور است که هر دو روایت ریشه در باورهای مشترک هند و ایرانی دارند، او در این زمینه از تحلیل طبقات سه‌گانه هند و اروپایی بهره می‌گیرد که بعدها اساس نظریه ژرژ دومزیل شد، (Liteleton,1966.p.148) با این حال، برخلاف نظر دارمستتر، شواهدی در روایت *مهابهارتا* وجود دارد که بر اصالت این داستان هندی تأکید می‌کند. در هر صورت، هر دو شخصیت—پاندوان در *مهابهارتا* و کیخسرو در ادبیات دینی ایرانی—نمونه‌هایی هستند که از طریق انتقال گناه به اسب و قربانی کردن آن، موفق به دریافت بخشش برای گناهانشان می‌شوند. این شباهت‌ها نشان‌دهنده یک سنت مشترک اسطوره‌ای در فرهنگ‌های هندو ایرانی است که به نوعی بازتاب‌دهنده باورهای کهن درباره تطهیر از گناه و رستگاری از طریق آیین‌های قربانی است،

گناه و رستگاری در اسطوره‌های ایرانی و هندی

مقایسه تطهیرهای کیخسرو و پاندوان

در داستان کیخسرو، پس از اینکه او خود را در کشتن خویشان و در جنگ با افراسیاب گناهکار می‌بیند، تصمیم می‌گیرد تا مدتی در خلوت عبادت کند و از مسئولیت‌های حکومتی کنار بکشد. در این مدت، او حکومت را به لهراسب واگذار کرده و به کوه رود می‌رود، پس از رسیدن به چشمه‌ساری در کوه، روز بعد هیچ‌کدام از پهلوانان کیخسرو را نمی‌بینند و شاه در همان شب عروج می‌کند (شاهنامه، ۱۳۸۶، ج۴، ص.۳۸۲). خالقی مطلق در تحلیل خود از این داستان، معتقد است که این چشمه به نوعی چشمهٔ آب حیات است که می‌تواند گناهان را بشوید و به فرد حالت مقدس و پاک بدهد (خالقی مطلق، ۱۳۷۲،ص.۲۸۲). در این روایت‌ها چند نکته مشترک قابل توجه است، اولین نکته، مقدس بودن آب است که نشان‌دهنده پیوند آن با فرآیند نوزایی است، آب‌های مقدس به‌طور سنتی در بسیاری از آیین‌های کهن نقشی مهم در تطهیر و از بین بردن وضعیت نامقدس دارند. همچنین، در بسیاری از فرهنگ‌های باستانی، رفتن به زیر آب‌ها معمولاً به‌عنوان یک عمل روحانی یا مناسک خاص رهبران و روحانیون قبیله‌ای انجام می‌شد (الیاده، ۱۳۸۸،ص.۴۴۲). این آیین در روایت‌های هند و ایرانی عموماً به‌عنوان مراسمی ویژه برای پادشاهان یا رهبران قبایل در نظر گرفته می‌شده است. به نظر می‌رسد این اعمال به‌ویژه برای از میان بردن گناهان و دفع بدیمنی‌ها پس از پایان دوره حکومتی یا انتقال قدرت صورت می‌گرفته است. در این راستا، رفتن به آب برای تطهیر و

[1] . Oscar Stig Wikander

شروعی دوباره، عمل مقدسی است که نه تنها از بار گناهان کاسته بلکه به شخص قدرت بازگشت به حالت مقدس و متعالی را می‌دهد. در روایت مهابهارتا، عروج پاندوان داستانی نمادین از تطهیر و ترک دنیا است، پس از آنکه یودیشتره، بزرگ‌ترین برادر پاندوان، تصمیم می‌گیرد سلطنت را رها کند. ویاسا آن‌ها را به انجام آیین اشومدا (قربانی اسب) تشویق می‌کند تا گناهان گذشته‌شان بخشوده شود (مهابهارتا، ۱۳۵۸: ج۴، ص ص.۲۲۰-۲۲۲). با اینکه یودیشتره با بی‌میلی این آیین را به انجام می‌رساند، چند سال دیگر نیز به حکومت ادامه می‌دهد. با این حال، مرگ کنتی (مادر یودیشتره) و همچنین دهرتراشتره (عموی او) و گاندهاری (عمه‌اش) باعث می‌شود که یودیشتره از سلطنت کاملاً دل‌زده شود. او و برادرانش، پس از آنکه خود را در کشتن خویشاوندان گناهکار می‌بینند، تصمیم به ترک حکومت می‌گیرند و سلطنت را به پریکشیت، پسر ابهیمانیو، واگذار می‌کنند. پیش از آغاز سفر معنوی خود به سوی کوه‌ها، آن‌ها به رود مقدس گنگ می‌روند و در آن غسل می‌کنند (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۴، ص.۴۹۲). این غسل در رود گنگ نمادی از تطهیر نهایی و طلب بخشایش است؛ آیینی که آن‌ها پیش از ترک دنیای مادی انجام می‌دهند تا گناهانشان را بشویند و آماده عروج شوند. این داستان نشان‌دهنده اهمیت آیین‌های آب در فرهنگ‌های هند و ایرانی به‌عنوان روشی برای پاک‌سازی روح و رهایی از گناه، به‌ویژه پس از مسئولیت‌های دنیوی و پادشاهی است.

نمادشناسی آزمون‌های پاکدامنی: تطهیر با آتش در شاهنامه و مهابهارتا

آیین‌های راستی‌آزمایی در ایران باستان به نام «وَر» شناخته می‌شدند. این کلمه در زبان اوستایی به صورت «ورنگهه» آمده که به معنای برگزیدن، مصمم شدن و باور کردن است و به طور خاص به مفهوم آزمون راستی و اثبات حق به کار می‌رفت (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۱، ص.۵۶۹). آیین ور در دو شکل اصلی ور گرم و ور سرد انجام می‌شد و انواع مختلفی داشت مانند: ور آتش، ور برسُم، ور روغن، ور شیرهٔ گیاه، ور نیرنگ، ور زهر، و ور سوگند (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۵۷۳)

ور آتش: عبور سیاوش از آتش و آزمون پاکدامنی سیتا

مهم‌ترین نمونه این آیین‌ها، ور آتش است که هم در شاهنامه و هم در مهابهارتا دیده می‌شود، در مهابهارتا، آتش نه‌تنها نقشی در پاک‌سازی دارد بلکه با راستی‌آزمایی نیز مرتبط است. به عنوان مثال، در مراسم راجسویجنه، آتش برای از بین بردن گناهان به کار می‌رود (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۱، ص.۲۳۶). همچنین، نمونه‌ای از پاسخ‌خواهی از آگنی (ایزد آتش) در مهابهارتا وجود دارد که نشان

می‌دهد آتش با اثبات حقیقت مرتبط است (مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۱، ص.۱۵). در شاهنامه، مشهورترین نمونه ور آتش مربوط به گذر سیاوش از آتش است، پس از آنکه سودابه به سیاوش اتهام بی‌عفتی می‌زند. کیکاووس آتشی عظیم برپا می‌کند تا سیاوش برای اثبات پاکدامنی خود از میان آن عبور کند، سیاوش با موفقیت از آتش می‌گذرد و بی‌گناهی‌اش ثابت می‌شود(فردوسی، ۱۳۸۶، ج۲، ص.۲۳۶).

نمونه مشابهی در مهابهارتا وجود دارد، رام پس از بازگرداندن سیتا از دست راون، به پاکدامنی او شک می‌کند. سیتا می‌پذیرد که هر آزمونی را برای اثبات پاکدامنی‌اش بگذراند. رام دستور می‌دهد هنومان هیزم‌های فراوانی جمع‌آوری کند و آتشی عظیم برافروزد. زمانی که سیتا وارد آتش می‌شود، آتش به قدری سرد می‌شود که حتی میمون‌های اطراف آتش از سرما می‌گریزند(مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۱، ص.۴۰۱). الیاده معتقد است که این آزمون‌های پاکدامنی با آیین‌های بازگرداندن روح مرتبط هستند(الیاده، ۱۳۸۸،ص. ۴۶۸).

این آیین‌ها بیانگر باورهای عمیق در فرهنگ‌های باستانی ایران و هند درباره پاکدامنی، راستی و اثبات حقانیت هستند. در هر دو فرهنگ، آزمون‌های سخت مانند گذر از آتش یا غوطه‌ور شدن در روغن داغ، نمادی از تصمیم الهی و اثبات پاکی روح تلقی می‌شدند، این آزمون‌ها نشان‌دهنده اهمیت مفاهیمی چون راستی، تعهد و پیوند با ایزدان بوده و در عین حال، با آیین‌های باززایی و تطهیر نیز مرتبط بودند. در کل، آیین ور نشان‌دهنده تلاش برای اتصال به حقیقت و تأیید پاکی از طریق آزمون‌هایی سخت و نمادین بوده که نقش مهمی در نظام باورهای دینی و اسطوره‌ای ایران باستان داشته است.

آیین‌های مرگ و خاکسپاری: مقایسه رسوم تدفین در شاهنامه و مهابهارتا

مرگ پادشاهان و پهلوانان از اصلی‌ترین موضوعاتی است که زمینه‌ساز داستان‌های حماسی می‌شود. در این روایت‌ها، آیین‌های ویژه‌ای پس از مرگ افراد برجسته برگزار می‌گردد. در شاهنامه، آیین خاکسپاری به صورت دخمه‌گذاری و در مهابهارات به صورت سوزاندن اجساد انجام می‌شود. این احتمال وجود دارد که در دوره‌ای کهن‌تر، ایرانیانی که از هند جدا شده بودند، همانند خویشاوندان هندی خود اجساد را می‌سوزاندند؛ زیرا واژه «دخمه» از کلمه «دگ» به معنی سوزاندن گرفته شده و هم‌ریشه با کلمه «داغ» است (رضایی، ۱۳۸۴،ص. ۲۴۴). با این حال، در میان بومیان فلات ایران،

دفن مردگان بیشتر رواج داشته است (یعقوبی، ۱۳۸۰،ص. ۱۰۰). به هر صورت، آنچه در شاهنامه مشاهده می‌شود، دخمه‌گذاری اجساد است.

آیین خاکسپاری در هند

در هند باستان، مرسوم‌ترین آیین خاکسپاری و بالطبع در مهابهارتا، سوزاندن اجساد بوده است. در این متن، اجساد عموماً به آتش سپرده می‌شوند(مهابهارتا، ۱۳۵۸ :ج۱، ۵۰۳). یکی از مشهورترین این آیین‌ها، رسم «ساتی» است که در آن زن متوفی خود را همراه با جسد شوهرش به آتش می‌اندازد و جان می‌سپارد. این رسم در مهابهارتا نیز آمده است؛ جایی که مادری، همسر راجه پاندو، پس از مرگ همسرش خود را با او در آتش می‌سوزاند (مهابهارتا، ۱۳۵۸ :ج۱، ۱۳۷). آیین‌های خاکسپاری در هند علاوه بر استفاده از آتش، با آب نیز پیوند عمیقی دارند. از جمله این آیین‌ها، سپردن خاکستر متوفی به آب رود مقدس گنگ است. همچنین، آیینی به نام «ترپن[1]» در مهابهارتا ذکر شده که در آن، نزدیکان آب نثار روح درگذشتگان می‌کنند (مهابهارتا، ۱۳۵۸ :ج۴، ۱۰۳). این رسم به همه خویشاوندان اختصاص دارد و نه تنها پدران، در این آیین، بازماندگان پس از غسل در گنگ، مشتی آب برداشته، یاد متوفی را گرامی داشته و سپس آن آب را به رود بازمی‌گردانند(مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۲، ص.۵۰۳).

نوع دیگری از رسم ساتی این بوده که زنان پس از مرگ شوهرانشان خود را در آب گنگ غرق می‌کردند. در مهابهارتا آمده که همسران بسیاری از کشته‌شدگان جنگ بزرگ، برای پیوستن به شوهرانشان در دنیای زیرین، خود را در گنگ غرق کردند(مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۴، ص.۴۶۰). در این آیین، آب به عنوان جایگاه مردگان تلقی می‌شود و زنان به دنیای زیرین سفر می‌کنند؛ چنان‌که مردگان نیز از همین آب برمی‌خیزند و با ویاسا، دهرتراشترا و دیگر بازماندگان جنگ بزرگ ملاقات می‌کنند(مهابهارتا، ۱۳۵۸، ج۴، ص.۴۵۸). سوزاندن اجساد در حقیقت نوعی تجدید حیات از طریق آتش به شمار می‌آید (الیاده، ۱۳۸۸،ص. ۱۲۹). علاوه بر این، رسم ساتی می‌تواند به نوعی قربانی‌کردن نزدیکان باشد که با هدف باززایی یا انتقال گناهان انجام می‌شده است.

[1] . Tarpana

آیین خاکسپاری درایران

در شاهنامه، آیین اصلی خاکسپاری، قرار دادن اجساد در دخمه است. این آیین به همراه دو مفهوم اسطوره‌ای و آیینی دیگر، یعنی استودان و تابوت، در داستان‌های شاهنامه مشاهده می‌شود. دخمه و استودان نه تنها به‌عنوان مکانی برای دفن مردگان، بلکه به‌عنوان محلی برای تجلّی ایزدان نیز تلقی می‌شوند، و به نوعی دروازه‌ای برای ارتباط بین جهان‌ها به شمار می‌روند (الیاده، ۱۳۹۷،ص. ۵۰). کوه‌ها و غارها در این آیین‌ها دارای نمادهای چندگانه‌ای هستند. از یک سو، دفن متوفی در کوه می‌تواند نماد بازگشت او به آغوش مادر زمین باشد (الیاده، ۱۳۹۲،ص. ۸۳). از سوی دیگر، کوه‌ها و دخمه‌ها می‌توانند به‌عنوان دروازه‌ای برای صعود به آسمان یا نزول به جهان زیرین عمل کنند (الیاده، ۱۳۹۱،ص. ۵۳ و ۱۳۸۸،ص. ۴۸۵). بنابراین، دفن در کوه و دخمه نه تنها نمادی از تلاش برای تجدید حیات و نوزایی متوفی است، بلکه به معنای عروج روح او به سوی ایزدان یا آرام گرفتن در کنار نیاکان در دنیای زیرین نیز تفسیر می‌شود. تابوت و دخمه در آیین‌های خاکسپاری ایران، کارکردهای چندوجهی و مشابهی دارند و حضور مداوم این عناصر در مراسم پس از مرگ، بیانگر اهمیت زندگی پس از مرگ در فرهنگ ایران باستان است. در این آیین‌ها، عناصری با پیشینه اسطوره‌ای وجود دارد؛ مانند گذاشتن تابوت متوفی بر روی اسب یا سوزاندن اموال و متعلقات او. نخستین اشاره به آیین‌های پس از مرگ در شاهنامه، در داستان مرگ ایرج است. در این روایت، برادران او پس از کشتن ایرج، سرش را در تابوتی زرین قرار داده و برای فریدون می‌فرستند(فردوسی، ۱۳۸۶، ج۱، ص.۱۲۲). در پی این حادثه، فریدون در عزای ایرج، باغ او را به آتش می‌کشد(فردوسی، ۱۳۸۶، ج۱، ص.۱۲۲). این ماجرا نشان‌دهنده آیین‌هایی است که نه تنها با مرگ و خاکسپاری، بلکه با سوگواری و ادای احترام به درگذشتگان همراه است.

در آیین‌های خاکسپاری شاهنامه، سوزاندن متعلقات متوفی ممکن است بازمانده‌ای از رسم سوزاندن خود جسد باشد. این تغییر ممکن است پس از دگرگونی رسوم خاکسپاری به وجود آمده باشد، به‌گونه‌ای که به جای سوزاندن فرد، اشیاء و متعلقات او به آتش سپرده می‌شدند. برای نمونه، در روایت مرگ فریدون، منوچهر دخمه‌ای شاهانه می‌سازد و فریدون را در آن قرار می‌دهد، اما نکته جالب این است که متعلقات پادشاهی فریدون، همچون تخت و تاج، نیز همراه جسد او در این دخمه گذاشته می‌شود(فردوسی، ۱۳۸۶، ج۱، ص.۱۵۷). در داستان‌های آغازین شاهنامه، اشاره به دخمه

خاندان رستم کوتاه و مختصر است، فردوسی تنها در یک بیت به ساخت دخمه‌ای برای سام در گورآباد اشاره می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶،ص. ۳۰۹). این روایت نشان می‌دهد که در سیستان نیز، همچون مرکز ایران، آیین دخمه‌گذاری رایج بوده است، اما در بهمن‌نامه توصیفات جامع‌تری از دخمه خاندان رستم آمده که نشان می‌دهد دفن تخت و متعلقات شاهی در این خاندان نیز مرسوم بوده است (ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰،ص ص. ۴۲۶-۴۳۰). یکی از غم‌انگیزترین روایت‌های شاهنامه، مرگ سهراب به دست پدرش رستم است. پس از مرگ سهراب، پرده‌سرا، تخت و زین او را به آتش می‌سپارند، سپس، رستم جسد سهراب را در تابوتی قرار داده و به سیستان می‌برد، بعد از نشان دادن جسد به اعضای خانواده، دوباره در تابوت را می‌بندد(فردوسی، ۱۳۸۶،ص. ۳۰۹). در ایران باستان، تزیین و زرین کردن دخمه‌ها یکی از رسوم متداول در آیین خاکسپاری بود، این رسم احتمالاً مشابه پوشاندن لباس نو بر تن متوفی با هدف بازگرداندن روح او بوده است (الیاده، ۱۳۸۸،ص.۶۵۱). از دیگر نمونه‌های توصیف آیین‌های خاکسپاری در شاهنامه، سفارش‌های کیخسرو برای دخمه‌گذاری شیده، پسر افراسیاب، است. پس از کشتن شیده، کیخسرو به ایرانیان توصیه می‌کند که او را با آیین کامل در دخمه قرار دهند(فردوسی، ۱۳۸۶، ج۴، ص.۲۹۴). این شواهد نشان می‌دهند که آیین‌های خاکسپاری در فرهنگ ایران باستان نه تنها به جنبه‌های فیزیکی دفن، بلکه به عناصر نمادین و آیینی نیز توجه داشتند. از سوزاندن متعلقات و دفن در دخمه‌های آراسته تا سفارش‌های دقیق برای آیین‌های خاکسپاری، همگی بیانگر اهمیت زندگی پس از مرگ و ارتباط با دنیای ایزدان و نیاکان در این فرهنگ است.

طولانی‌ترین روایت از مرگ در شاهنامه مربوط به داستان اسفندیار است، بخش قابل توجهی از این روایت به سرزنش گشتاسپ توسط بزرگان اختصاص دارد، اما در عین حال، ابیات مهمی درباره آیین‌های خاکسپاری نیز در آن دیده می‌شود. پس از مرگ اسفندیار، رستم شخصاً مقدمات مراسم خاکسپاری او را فراهم می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج۵، ص ص.۴۲۴-۴۲۵). یکی از نکات جالب این روایت، جایگزینی دیبای زربفت به جای تابوت زرین است. همچنین، همراه کردن چهل استر با جنازه اسفندیار از دیگر عناصر برجسته این مراسم است، این موضوع می‌تواند به رسم قربانی‌کردن اشاره داشته باشد، همان‌گونه که هرودوت در توصیف مراسم خاکسپاری سکاها بیان کرده است که گاهی همراه با روسای قبیله تا پنجاه اسب و پنجاه غلام قربانی می‌شدند و به صورت خاصی گرداگرد دخمه

قرار می‌گرفتند (هرودوت، ۱۳۶۲،ص. ۲۷۳)، بنابراین، همراه کردن چهل استر با جنازه اسفندیار احتمالاً نشانه‌ای از آیین قربانی بوده است.

علاوه بر این، بریدن دم اسب اسفندیار احتمالاً به عنوان بازمانده‌ای از آیین‌های قربانی و دفن اسب همراه متوفی قابل تفسیر است (مکوندی، ۱۳۹۳،ص. ۳۱۶). این رسم در گذشته‌های دور نشان‌دهنده احترام به روح متوفی و تأمین مرکب او برای سفر به دنیای دیگر بوده است. پس از مرگ رستم و زواره، رخش (اسب رستم) نیز بر فیلی سوار شده و همراه جنازه به سیستان بازگردانده می‌شود. در برخی نسخه‌های شاهنامه آمده است که رخش را به صورت ایستاده در برابر دخمه رستم درون گوری قرار می‌دهند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج۵، ص.۴۶۰). این آیین احتمالاً نمادی از قربانی‌کردن اسب برای متوفی بوده و همچنین می‌تواند به مفهوم حیوان هادی روح اشاره داشته باشد که در ورودی گورها قرار می‌گرفتند تا روح متوفی را به دنیای دیگر هدایت کنند. آیین‌های خاکسپاری در شاهنامه بیانگر ترکیبی از رسوم کهن و نمادهای آیینی است، از جمله این آیین‌ها می‌توان به همراه کردن حیوانات قربانی با متوفی، استفاده از دیبای زربفت به جای تابوت، و تزیین دخمه با متعلقات سلطنتی اشاره کرد. این رسوم نه تنها برای تجلیل از مقام متوفی، بلکه به‌عنوان نمادی از احترام به سفر پس از مرگ و ارتباط با دنیای ایزدان و نیاکان در فرهنگ ایران باستان بوده‌اند.

نتیجه گیری

با بررسی تطبیقی شاهنامه و مهابهارتا، مشخص می شود که این دو منظومه حماسی، نمادهای مشترکی از باورها، آیین‌ها و اسطوره‌های اقوام هند و ایرانی را به نمایش می‌گذارند. اشتراکات میان این دو اثر، نشان‌دهنده ی ریشه‌های مشترک فرهنگی و اسطوره‌ای این دو قوم باستانی است که در طول تاریخ به شیوه‌های مختلف در حماسه‌هایشان بازتاب یافته‌اند. یکی از برجسته‌ترین یافته‌ها، نقش آیین‌های تطهیر، قربانی و پاکسازی در هر دو منظومه است. این آیین‌ها در قالب مناسکی همچون تطهیر با خون، آب و آتش، و همچنین آیین‌های قربانی اسب به منظور کسب بخشش و رستگاری، نشان‌دهنده تلاش انسان باستان برای ارتباط با نیروهای مقدس و دفع گناهان است. برای مثال، آیین قربانی اسب در داستان کیخسرو و پاندوان به عنوان ابزاری برای تطهیر گناهان، شباهت‌های بسیاری دارد که این اشتراکات از پیشینه‌ای کهن و مشترک میان این دو فرهنگ حکایت می‌کند. از دیگر مباحث برجسته، تحلیل تطهیر با آب و آتش است. در شاهنامه و مهابهارتا، این عناصر نه‌تنها به عنوان

نماد پاکی و باززایی بلکه به‌عنوان ابزاری برای اثبات حقانیت و پاکدامنی به‌کار رفته‌اند؛ نظیر عبور سیاوش از آتش و آزمون پاکدامنی سیتا. این تطابق نشان می‌دهد که هر دو فرهنگ به نوعی آزمون‌های الهی باور داشتند که از طریق آن‌ها پاکی و بی‌گناهی افراد را اثبات می‌کردند. علاوه بر این، مقایسه آیین‌های خاکسپاری نیز نشان داد که هر دو منظومه به آیین‌های مرتبط با مرگ و پس از آن، اهمیت ویژه‌ای داده‌اند. در شاهنامه، دخمه‌گذاری و دفن اجساد با تشریفات خاصی انجام می‌شده است، در حالی که در مهابهارتا، سوزاندن اجساد و آیین‌های مرتبط با آب، مانند غسل در رود گنگ، نقش مهمی در پاک‌سازی و رستگاری روح دارد.

در کنار این مشابهت ها باید گفت نقش درونمایه‌های اسطوره‌ای در تکوین این دو حماسه کاملاً متفاوت است. اساسی‌ترین تفاوت نقش درونمایه‌های اسطوره‌ای را در این دو منظومه می‌توان شکل تحول آنها در سیر تکوین حماسه دانست. در مهابهارتا اسطوره‌ها کاملاً زنده هستند و با کمترین تغییرات ممکن به حماسه راه یافته‌اند. خدایان حضوری اساسی دارند. خدایان و ضدخدایان یا خدایان زیانکار در مهمترین اتفاقات نقشی مؤثر دارند یا حتی گاه، روایت حماسی خویشکاری ایشان است، اما در شاهنامه اسطوره‌ها تحول بیشتری یافته و نشانی از حضور یا تأثیر مستقیم خدایان در داستان‌ها دیده نمی‌شود. خدایان در شاهنامه در قالب کاراکترهایی خدامانند چون سیمرغ و حتی خورشید تجلی می‌یابند. ضدخدایان و خدایان زیانکار در این منظومه به صورت موجوداتی زیانکار درآمده‌اند که در تقابل با پهلوانی انسانی قرار دارند. در واقع می‌توان حماسهٔ هندی را متنی اسطوره‌ای دانست؛ در حالی که دربارهٔ شاهنامه باید گفت ما با متنی سراسر حماسی و گاه تاریخی روبه‌رو هستیم. احتمالاً علت این امر تأخر زمانی سرایش شاهنامه است که باورهای اساطیری در ایران کمرنگ‌تر شده و نفوذ کمتری داشته است. از دیگر تفاوت‌های مهم در درونمایه‌های شکل‌دهندهٔ حماسه‌های ایران و هند، مباحث آیینی است. در شاهنامه آیین‌ها نقش بسیاری داشته و از اساسی‌ترین نقش‌مایه‌های تکوین حماسهٔ ملی ایران بوده‌اند. این آیین‌ها نیز مانند اسطوره‌ها در تحول به حماسه، شکلی متفاوت با طرح اولیهٔ خود داشته، اما الگوهای اساسی خود را حفظ کرده‌اند.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که اسطوره‌ها و آیین‌های بازتاب‌یافته در شاهنامه و مهابهارتا نه‌تنها بیانگر نظام‌های اعتقادی مشابه، بلکه گواهی بر پیوندهای تاریخی و فرهنگی عمیق میان اقوام هند و ایرانی هستند. این اشتراکات اسطوره‌ای و آیینی نه‌تنها اهمیت این دو اثر را در درک تاریخ و فرهنگ

باستانی دو سرزمین افزایش می‌دهد، بلکه بازتاب‌دهنده جهان‌بینی مشترک اقوامی است که تحت تأثیر تعاملات طولانی‌مدت، باورها و ارزش‌های مشترکی را توسعه داده‌اند.

منابع

* قرآن کریم.

امام اعظمی، علی، (۱۴۰۲)، رساله *«تحلیل فضائل و رذائل اخلاقی در قرآن و کتاب مهابهارتا»*، دفاع شده در جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی فقه - مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، پایگاه ایرانداک.

ایرانشان بن ابی الخیر. (۱۳۷۰). *بهمن نامه*. تصحیح ر. عفیفی. تهران، ایران: علمی و فرهنگی.

باستید، روژه، (۱۳۹۱). *دانش اساطیر*. ترجمهٔ جلال. ستاری. تهران، ایران: توس.

بهار، مهرداد،(۱۳۸۶)، *جستاری در فرهنگ ایران*. تهران، ایران: *اسطوره*.

پرتو، بابک (۱۳۹۳)، *اسطوره و آیین*، تهران: کتابدار

پورداوود، ابراهیم، (۱۳۷۷)، *توضیحات یشت ها. در یشتها. تهران، ایران: اساطیر*.

تریپاتهی، راما شنکر (۱۴۰۰)، *تاریخ هند قدیم*، ترجمه سیدابوالفضل علیزاده طباطبایی، تهران: آواهیا

خالقی مطلق، جلال. (۱۳۵۶). «یکی دخمه *کردش ز سم ستور*»، مجلهٔ زبان و ادبیات فارسی، ۱۲۴، ۴۶۲-۴۷۰.

خدادادیان، اردشیر، (۱۳۷۶)، *آریایی‌ها و مادها* (تاریخ عهد باستان)، تهران: تشتر.

دوبوکور، مونیک. (۱۳۹۱). *رمز های زنده جان*. ترجمهٔ ج. ستاری. تهران، ایران: مرکز.

دومزیل، ژرژ.((۱۳۸۳ب). *سرنوشت شهریار*، ترجمه شیرین مختاریان، مهدی باقی، تهران، ایران: قصه

دومزیل، ژرژ.((۱۳۸۴). *بررسی اسطورهٔ کاووس در اساطیر ایرانی و هندی*. ترجمه شیرین مختاریان، مهدی باقی تهران، ایران: قصه

دومزیل، ژرژ.(۱۳۸۳الف). *سرنوشت جنگجو*، ترجمه شیرین مختاریان،تهران، ایران: قصه.

رضایی، مهدی، (۱۳۸۴). *آفرینش و مرگ در اساطیر*. تهران، ایران: اساطیر.

روتون، ک. ک، (۱۳۸۷). *اسطوره*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران، ایران: مرکز

رویانی، وحید؛ موسوی، صفیه، (۱۳۹۳)، *«مقایسه ی تطبیقی فره ایزدی در شاهنامه و مهابهاراتا»*، جستارهای نوین ادبی»زمستان ۱۳۹۳ - شماره ۱۸۷.

سگال، رابرت. آلن، (۱۳۹۴)، *اسطوره*، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، سینا.
شوالیه، ژان،گربران، آلن، (۱۳۸۷). *فرهنگ نمادها*. ترجمهٔ سودابه. فضایلی. تهران، ایران: جیحون.
صدیقی، علیرضا، قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۵)،«*مقایسه ساختاری خویشاوند کشی و خویشاوند آزاری در شاهنامه و مهابهارتا*». فصلنامهٔ پژوهش های ادبی، شماره۱۱، ۱۴۵_۱۶۴
علمی، قربان؛ براتی پور، حمید رضا؛ لطیفی، عبد الحسین؛ جلالی شیجانی، جمشید، (۱۴۰۱)، «*مفهوم نفس درمنظومه مهابهاراتا*»، پژوهش های اعتقادی کلامی ،بهار ۱۴۰۱ - شماره ۴۵.
فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران، ایران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
فریزر، جیمز جورج، (۱۳۸۸)، *شاخه زرین: مطالعه‌ای در دین و جادو*. ترجمهٔ ک. فیروزمند. تهران، ایران: آگاه.
کریستنسن، آرتور، (۱۳۸۹)، *نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانهای ایرانیان*. ترجمهٔ ژاله آموزگار، احمد، تفضلی. تهران، ایران: چشمه.
کوپر، جی. سی، (۱۳۹۲)، *فرهنگ نمادهای آیینی*. ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ایران: علمی.
مخبر، عباس، (۱۳۹۶)، *مبانی اسطوره شناسی*، تهران، ایران: مرکز
مختاریان، بهار، (۱۳۷۷)، *اسطوره ی فریدون و ضحاک*. مجلهٔ ایران شناسی، شماره۲، ص ۳۶۰
مدرسی، فاطمه؛ صیاد چمنی، آرتمیز، (۱۴۰۴) «*هستی‌شناسی انسان در شاهنامه و مهابهاراتا بر بنیاد نیکی و بدی اسطوره*»، مطالعات شبه قاره، بهار و تابستان ۱۴۰۴ - شماره ۴۸، ۱۶۱ ـ ۱۸۰
مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۳)، *ایران در عهد باستان (در تاریخ اقوام و پادشاهان پیش از اسلام)*، تهران، اشرفی.
موسوی، صفیه؛ مدرّسی، فاطمه (۱۳۹۷)، «*مقایسهٔ دو شخصیّت عرفانی در شاهنامه و مهابهاراتا*»، بهارستان سخن»زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۴۲ ، ۱۶۳ ـ ۱۸۰
مهابهارتا. (۱۳۵۸). ترجمهٔ نقیب خان. تصحیح م. جلالی نائینی. تهران، ایران: طهوری.
هاشمیان، لیلا، (۱۳۸۹)، *نگاهی به رویین تنان اسطوره ها و وجوه مشترک رویین تن شاهنامه با رویین تن مهابهارات*. فردوسی ، شماره۸۷ ،۵۱ ـ ۵۳
هرودوت. (۱۳۶۲). *تاریخ هرودوت*. ترجمهٔ غ. وحیدمازندرانی. تهران، ایران: علمی و فرهنگی.

هینلز، جان، (۱۳۸۶)، *چشم اندازهای اسطوره*. ترجمهٔ ج. ستاری، تهران، ایران: توس

هینلز، جان، (۱۳۸۷)، *مقدس و نامقدس*. ترجمهٔ نصرالله زنگوئی، تهران، ایران: سروش.

هینلز، جان، (۱۳۸۸)، شمنیسم؛ فنون خلسهٔ کهن. ترجمهٔ م. مهاجری. تهران، ایران: ادیان

هینلز، جان، (۱۳۹۰)، *اسطوره‌های هند و ایران*، ترجمه: لیلا زهرا، تهران: نشر نی.

هینلز، جان،(۱۳۹۰)، *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*. ترجمهٔ ب. سرکاراتی. تهران، ایران: طهوری

الیاده، میرچا، (۱۳۹۶). *اسطوره و آیین*. ترجمه ابوالقاسم، اسماعیل پور، تهران، ایران: هیرمند.

یشت‌ها، (۱۳۷۷)، ترجمهٔ ابراهیم، پورداوود، تهران، ایران: اساطیر.

یعقوبی، رضا، (۱۳۸۰). *خلاصه و گزارشی از کتاب چگونگی تدفین مردگان در عصر آهن در فالت مرکزی ایران*. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۴۲ـ۳ و ۱۰۰ ـ۱۰۴

References

Brook, Peter (1987), *in Lamont, Rosette 'Mahabharata*: Conversation with Peter Brook', Stages, May 1987.

Darmesteter, J. (1887). *Points de Contact Entre le Mahabharata ei le Shahnameh*, Journal Asiatique, 6, 38-76.

Littleton, C. S. (1966). *The New Comprative Mythology*. California & Los Angles, U. S.: University of California Press Barkely and Los Angles

Wikander, Stig (1947), "*Pāndavasagan och Mahābhāratas mystica förutsättningar*", Religin och Bibel, 6: 27-39.

Wikander, Stig (1950), "*Sur le fonds commun indoiranian des epopees de la Perse et de l'Inde*", NC, 1: 310-320.

Bahar, M. (2007). *Essays on Iranian Culture*. Tehran, Iran: Ostureh. (In Persian)

Bastide, R. (2012). *The Science of Mythology*. Trans. J. Sattari. Tehran, Iran: Toos. (In Persian)

Brook, Peter. (1987). *In Lamont, Rosette*. Mahabharata: Conversation with Peter Brook. Stages, May 1987.

Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2008). *Dictionary of Symbols*. Trans. S. Fazayeli. Tehran, Iran: Jeihoun. (In Persian)

Christensen, A. (2010). *The First Man and First King in Iranian Legendary History*. Trans. J. Amouzegar & A. Tafazzoli. Tehran, Iran: Cheshmeh. (In Persian)

Cooper, J. C. (2013). *Dictionary of Ritual Symbols*. Trans. R. Behzadi. Tehran, Iran: Elmi. (In Persian)

Darmesteter, J. (1887). *Points de Contact Entre le Mahabharata et le Shahnameh*. Journal Asiatique, 6, 38–76.

Deboucor, M. (2012). *Living Symbols of the Soul. Trans.* J. Sattari. Tehran, Iran: Markaz. (In Persian)

Dumézil, G. (2004b). *The Fate of the King*. Tehran, Iran: Ghesseh. (In Persian)

Dumézil, G.(2005). A Study of the Myth of Kavus in Iranian and Indian Mythology. Tehran, Iran: Ghesseh. (In Persian)

Dumézil, G. (2004a). *The Fate of the Warrior*. Tehran, Iran: Ghesseh. (In Persian)

Elmi, Gh., Baratipour, H. R., Latifi, A. H., & Jalali Sheijani, J. (2022). "*The Concept of Soul in Mahabharata*." Doctrinal-Theological Studies, Spring 2022, No. 45. (In Persian)

Emam Azami, A. (2023). *Thesis: Analysis of Virtues and Vices in the Qur'an and the Mahabharata.* Defended at Al-Mustafa International University, Islamic Theology Faculty, Irandoc Repository. (In Persian)

Ferdowsi, A. (2007). *Shahnameh. Ed. J. Khaleghi-Motlagh*. Tehran, Iran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. (In Persian)

Frazer, J. G. (2009). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Trans. K. Firoozmand. Tehran, Iran: Agah. (In Persian)

Ghobadi, H., & Sedighi, A. (2006). "*Structural Comparison of Kin-Slaying and Kin-Harm in Shahnameh and Mahabharata*." Persian Literary Research Quarterly, 11, 145–164. (In Persian)

Hashemian, L. (2010). "*A Look at Invulnerable Heroes in Myth and Common Features of Invulnerability in Shahnameh and Mahabharata*." Literature and Languages, 87, p. 5. (In Persian)

Herodotus. (1983). *The Histories of Herodotus*. Trans. G. Vahid Mazandarani. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. (In Persian)

Hinnells, J. (2007). *Mythic Perspectives*. Trans. J. Sattari. Tehran, Iran: Toos. (In Persian)

---------- (2008). *The Sacred and the Profane*. Trans. N. Zangouei. Tehran, Iran: Soroush. (In Persian)

---------- (2009). *Shamanism: Ancient Trance Techniques*. Trans. M. Mohajeri. Tehran, Iran: Adyan. (In Persian)

---------- (2011). *Myths of India and Iran*. Trans. L. Zahra. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)

---------- (2011). *The Myth of the Eternal Return*. Trans. B. Sarkarati. Tehran, Iran: Tahoori. (In Persian)

Ions, E. S. (2017). *Ritual. Trans. E. Esmaeilpour, in Myth and Ritual*. Tehran, Iran: Hirmand. (In Persian)

Iranshan ibn Abi al-Khayr. (1991). *Bahman-Nama, ed. R. Afifi*. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. (In Persian)

Khaleghi-Motlagh, J. (1977). "*Yeki Dokhme Kardash Ze Sam-e Setoor*." Journal of Persian Language and Literature, 124, 462–470. (In Persian)

Khodadadian, A. (1997). *Aryans and Medes (Ancient History)*. Tehran: Tashtar. (In Persian)

Littleton, C. S. (1966). *The New Comparative Mythology*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

Madressi, F., & Sayyad-Chamani, A. (2025). "*Ontology of the Human in Shahnameh and Mahabharata Based on Mythical Good and Evil*." Subcontinent Studies, Spring & Summer 2025, No. 48. (In Persian)

Mahabharata. (1979). *Trans. Naqib Khan, ed. M. Jalali Naeeni*. Tehran, Iran: Tahoori. (In Persian)

Mashkoor, M. J. (1984). *Iran in Ancient Times (History of Pre-Islamic Tribes and Kings)*. Tehran: Ashrafi. (In Persian)

Mokhber, A. (2017). *Principles of Mythology*. Tehran, Iran: Markaz. (In Persian)

Mokhtarian, B. (1998). "*The Myth of Fereydun and Zahhak*." Iranology Journal, No. 2, p. 360. (In Persian)

Mousavi, S., & Madressi, F. (2018). "*Comparative Study of Two Mystical Characters in Shahnameh and Mahabharata.*" Baharestan-e Sokhan, Winter 2018, No. 42. (In Persian)

Parto, B. (2014). *Myth and Ritual*. Tehran, Iran: Ketabdar. (In Persian)

Pourdavoud, E. (1998). *Commentary on the Yashts, in Yashts*. Tehran, Iran: Asatir. (In Persian)

Rezaei, M. (2005). *Creation and Death in Myths*. Tehran, Iran: Asatir. (In Persian)

Routon, C. C. (2008). *Myth. Trans. E. Esmaeilpour*. Tehran, Iran: Markaz. (In Persian)

Royani, V., & Mousavi, S. (2014). "*A Comparative Study of Divine Glory (Farr-e Izadi) in Shahnameh and Mahabharata*." New Literary Inquiries, Winter 2014, No. 187. (In Persian)

Segal, R. A. (2015). *Myth. Trans. F. Farnoudfar*. Tehran: Sina. (In Persian)

Stevens, F. (2017). *Religion, Myth, and Ritual*. Trans. E. Esmaeilpour, in Myth and Ritual. Tehran, Iran: Hirmand. (In Persian)

Tripathi, R. S. (2021). *Ancient History of India*. Trans. S.A. Alizadeh Tabatabai. Tehran: Avahia. (In Persian)

Wikander, Stig. (1947). "*Pāndavasagan och Mahābhāratas mystica förutsättningar.*" Religion och Bibel, 6, 27–39.

Wikander, Stig. (1950). "*Sur le fonds commun indoiranien des épopées de la Perse et de l'Inde*." Nouveaux Cahiers (NC), 1, 310–320.

Yaghoubi, R. (2001). "*Summary and Report on the Book Burial Practices in the Iron Age of the Central Iranian Plateau*." Book of the Month: History & Geography, Nos. 42–43, pp. 100–104. (In Persian)

Yashts. (1998). *Trans. E. Pourdavoud*. Tehran, Iran: Asatir. (In Persian)

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The Origins of Buddhist Doctrine of Devasatya (Two Truths) and It's Repercussion in Nāgārjuna's Point of View

Hosein Saberi varzaneh [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Religions and Mysticism, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: h_saberi_v@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 4 June 2026
Received in revised form: 11 July 2026
Accepted: 6 August 2026
Published online: 16 September 2026

Keywords:
Devasatya,
Conventional Truth,
Ultimate Truth,
Nāgārjuna.

ABSTRACT

Introduction

Within Buddhism, the doctrine of the Four Noble Truths (catvāry āryasatyāni) is more widely known: 1) the existence of suffering, 2) the origin of suffering, 3) the possibility of cessation, and 4) the path to cessation (Anderson, 2013, p. 1). However, over time, a doctrine known as Devasatya or the "Two Truths" emerged among Buddhist schools, which in some interpretations is considered more comprehensive than the Four Noble Truths. According to the Two Truths doctrine, both our correct apprehension of reality and the corresponding reality itself are divided into two main categories:

1. Saṁvṛtisatya, which has been translated as conventional, transactional, relative, or mundane (loka) truth/reality. In this study, we predominantly use the equivalent "conventional truth."

2. Paramārthasatya, which is translated as ultimate truth/reality (Matilal, 2002, p. 207).

The Pāli canon does not explicitly mention this doctrine. It appears that the doctrine first became an explicit topic of discussion and analysis within the exegetical schools of Abhidhamma. Nevertheless, its roots must be sought in themes that emerged earlier in Hinduism and Early Buddhism. What is certain is that this doctrine was elaborated extensively within the Mahāyāna school, particularly among philosophers of the Madhyamaka and Yogācāra traditions. It underwent various interpretations and acquired significant epistemological and ontological dimensions to such an extent that a great philosopher like Nāgārjuna considered it the foundational principle of the Buddha's teachings.

Cite this article: Saberi Varzaneh, H. (2026). The Origins of Buddhist Doctrine of *Devasatya* (*Two Truths*) and It's Repercussion in Nāgārjuna's Point of View. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 83-106.
DOI: http//doi.org/ 10.22111/jrm.2025.51039.1253

© The Author(s). Saberi Varzaneh, Hosein
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51039.1253

Research methodology

In this research, employing a descriptive-analytical method with a historical approach, and after a brief examination of the evolution of the term satya in Hinduism and Early Buddhism, we focus on three main questions:

A) What are the primary origins of the Two Truths doctrine?

B) In which Buddhist schools did the first explicit formulations of this doctrine take shape?

C) What interpretation of this doctrine was provided by Nāgārjuna?

Numerous books and articles have been written in English on this subject (some of the most important include: Thakchoe, 2023; Thakchoe, 2024; Karunadasa, 1996; Karunadasa, 2019; Murti, 1973; Eckel, 2016; Eckel, 1992; Newland, 1999), discussing its various historical and substantive dimensions.

Discussion

The term "devasatya" / "satyadwaya", rendered in English as "two truths/realities" is composed of two words: deva meaning "two" or "dual", and satya. The word satya (Pāli: sacca) is itself a compound formed from sat and ya. Sat encompasses a broad semantic field, including equivalents such as: being, existing, real, true, actual, present, enduring, belonging, good, etc. (Macdonell, 1893, p. 330; Monier-Williams et al., 1899, p. 1135). Yá signifies 'who,' 'what,' 'which,' 'that which', while yam (as a related root) carries meanings of holding, preserving, sustaining, and advancing (Macdonell, 1893, p. 237). Consequently, the compound satya signifies that which (or one who) is actual, real, authentic, true, realized, and valid. It is used to denote reality, essence, truth (Macdonell, 1893, pp. 330-331), as well as a truthful, pure, honest, good, and virtuous person (Monier-Williams et al., 1899, p. 1135).

In the *Vedas*, satya refers to one of the most important human virtues: truthfulness in thought, speech, and action (Tiwari, 2007, p. 87). In this regard, satya is linked with ṛta (Ṛta), which signifies both cosmic law and the order or rule of sacred injunctions (*dharma*) (Hindery, 1996, p. 52). In the Early Buddhist tradition, this term also appears with great frequency, primarily referring to the Four Noble Truths (catvāry āryasatyāni). In Mahāyāna sūtras, the doctrine of the Two Truths was a subject of discussion. The *Pitāpūtrasamāgama-sūtra* states that the Buddha attained perfect enlightenment because he fully comprehended the meaning of the two truths, namely conventional truth. Similarly, the *Samādhirāja-sūtra* reads that the Buddha was the first to introduce this doctrine and is therefore considered the founder of this theory (See: Thakchoe, 2024, intro) According to the thinkers of the Sautrāntika school, that which is directly perceived, is ultimate reality. In contrast, that which is understood not through direct perception but through general categories and is common to various objects is a relative and secondary truth. But Nāgārjuna, based on the doctrines of śūnyatā (emptiness) and dependent origination, posits the world as it appears to conventional understanding as conventional reality/truth. He considers the world insofar as it lacks independent, intrinsic natures—that is, the world insofar as it is characterized by śūnyatā—as ultimate reality/truth. It should be noted, however, that this very distinction is meaningful only at the level of conventional truth.

Conclusion

The doctrine of the Two Truths (Devasatya), which introduces a distinction between conventional truth and ultimate truth, has been a subject of focus in many Buddhist philosophical schools, giving rise to various interpretations. Elucidating its origins and evolution is of significant importance. Research indicates that this doctrine does not have an explicit manifestation in the Pāli canon, and its initial formulations should be sought within the exegetical schools of the Abhidharma. The term satya itself had numerous frequencies in Vedic and Upanishadic Hinduism, taking on multiple epistemological, practical, ontological, theological, and soteriological dimensions. However, its entry into Buddhist teachings was accompanied by the elimination of its theological aspect. This very background influenced the formation of the content of the Two Truths doctrine. Furthermore, the various levels of paths to well-being (sukha) in Hinduism, as well as the hermeneutical levels of the Buddha's words, can be considered primary precursors to the formation of the Two Truths doctrine.

This doctrine first became associated, among Theravādin commentators of the Abhidharma texts, with the issue of the fundamental constitutive elements (dharmas) of existents. Subsequently, thinkers of the Sarvāstivāda school considered this same combination and, based on the two concepts of composition (samskṛta) and simplicity (asamskṛta), categorized the levels of reality/truth. That which is conceptually or objectively composite and analyzable into parts and elements belongs to the level of conventional reality. That which is ultimately, conceptually or objectively, not analyzable into anything prior to itself is ultimate reality/truth. Thinkers of the Sautrāntika school strengthened the subjective aspect of this division. In line with their representationalist view, they categorized the two truths based on the immediacy or mediacy of perception. That which is presented to perception in its particularity and immediacy is ultimate truth. In contrast, that which becomes an object of attention through the mediation of general concepts and words is conventional or transactional reality. Nāgārjuna, the Madhyamaka philosopher, takes a position against all these interpretations. Based on the doctrine of śūnyatā (emptiness) and dependent origination, while accepting and considering the Two Truths doctrine as fundamental, he posits the world as it appears to conventional understanding as conventional reality/truth. He considers the world insofar as it lacks independent, intrinsic natures—that is, the world insofar as it is characterized by śūnyatā—as ultimate reality/truth. He ultimately maintains that this very distinction is meaningful only at the level of conventional truth and that it, like all other phenomena, lacks an independent, intrinsic nature. From the perspective of Nāgārjuna and classical Madhyamaka commentators, neither the view of the Sarvāstivāda thinkers nor that of the Sautrāntika school provided a correct understanding of the Two Truths doctrine, as they failed to attain a correct comprehension of śūnyatā.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

خاستگاه‌های آموزهٔ بودایی "دِوَساتیا" (دو حقیقت) و انعکاس آن در اندیشهٔ ناگارجونا

حسین صابری ورزنه [۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فسلفه دین، ادیان و عرفان؛ دانشکدگان فارابی؛ دانشگاه تهران؛ قم؛ ایران. رایانامه: h_saberi_v@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۴
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۴/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۵/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:
آموزهٔ دِوَساتیا،
حقیقت متعارف،
حقیقت نهایی،
بودیزم،
ناگارجونا،
شونیَتا.

چکیده

آموزهٔ دِوَساتیا (devasatya) یا دو حقیقت، در فلسفهٔ بودایی بسامد بسیاری داشته و به خصوص در میان فیلسوفان مکتب مادیه‌میکا و یوگاچاره، گسترش زیادی پیدا کرده و تفاسیر مختلفی پذیرفته است. بر اساس این آموزه، حقیقت یا واقعیت در یک تقسیم‌بندی کلان، به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: ۱- حقیقت متعارف (saṁvṛtisatya) و ۲- حقیقت نهایی (paramārthasatya). در این تحقیق، با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تاریخی، به سه مسئلهٔ مهم در خصوص آموزهٔ دو حقیقت پرداخته‌ایم: الف: خاستگاه‌های آن، ب: تطورات اولیهٔ آن و ج: انعکاس آن در اندیشهٔ ناگارجونا بنیان‌گذار مکتب مادیه‌میکا. به اختصار می‌توان گفت که خاستگاه آموزهٔ دو حقیقت، از جهتی در نظریهٔ طرق مختلف نجات در هندوئیزم و از سوی دیگر، متأثر از تقسیمی است که بین عبارات محکم و متشابه بودا در *متون مقدس پالی* مطرح شده است. پس از آن، هم مفسران تراوادایی و هم اندیشمندان مکاتب سَرواستی‌وادا و سوترانتیکا این بحث را که پیشتر صبغهٔ هرمنوتیکی داشته، وارد مباحث وجودشناختی کردند و نخستین تقریرها از آموزهٔ دو حقیقت را به دست دادند. از همین مجرا، ناگارجونا این نظریه را به عنوان اصل و بنیان آموزه‌های بودا مطرح ساخت و ابعاد شناختی و هستی‌شناختی این دوگونه حقیقت را شرح و بسط داد. طبق دیدگاه وی، حقیقت متعارف ناظر به فهم روزمره و ظاهر آموزه‌های بودا و حقیقت نهایی، ناظر به آموزهٔ شونیَتا یا تهی‌بودگیِ هستندگان از ذات و تعین مستقل و نامشروط است.

استناد: صابری ورزنه، حسین (۱۴۰۵). خاستگاه‌های آموزهٔ بودایی "دِوَساتیا" (دو حقیقت) و انعکاس آن در اندیشهٔ ناگارجونا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۱۰۶-۸۳. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51039.1253

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. صابری ورزنه، حسین

مقدمه

آنچه که در آیین بودا شهرت بیشتری دارد، آموزۀ چهار حقیقت شریف (*catvāryāryasatyāni*) است: ۱- وجود رنج، ۲- منشاء رنج، ۳- امکان رهایی و ۴- راه رهایی (Anderson, 2013, 1). اما به مرور در میان مکاتب بودایی آموزه‌ای مطرح شد تحت عنوان دِوَساتیا (devasatya) یا "دو حقیقت" که در برخی خوانش‌های آن، اعم از چهار حقیقت شریف است. بر اساس آموزۀ دو حقیقت، هم آگاهی صحیح ما نسبت به واقعیت و هم واقعیت متناظر با آن، به دو دستۀ کلی تقسیم می‌شوند که عبارت اند از:

۱- saṁvṛtisatya (سَموِریتی‌ساتیا) که آن را به حقیقت/واقعیت متعارف، اعتباری، نسبی یا دنیوی (loka) ترجمه کرده‌اند و ما بیشتر از معادل حقیقت متعارف استفاده کرده‌ایم.

۲- Paramārthasatya (پارَمارته‌ساتیا) که آن را به حقیقت/واقعیت نهایی ترجمه کرده‌اند (Matilal, 2002,p. 207).

در *متون مقدس پالی* به صراحت ذکری از این آموزه به میان نیامده و ظاهراً نخستین‌بار در میان مکاتب تفسیری اَبهی‌دارما (Abhidhamma) این آموزه آشکارا محل بحث و نظر واقع شده، اما ریشه‌های آن را باید در مضامینی جستجو کرد که پیش از آن در هندوییزم و بودیزم متقدم ظهور و بروز پیدا کرد. اما آنچه مسلّم است، این آموزه در مکتب ماهایانا و به خصوص در میان فیلسوفان مادهیه‌میکا و یوگاچاره تفصیل بسیاری پیدا کرد، تفاسیر مختلفی پذیرفت و ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی قابل توجهی یافت، تا بدانجا که فیلسوفی بزرگی چون ناگارجونا، آن را اصل و مبنای تعالیم بودا دانست. ما در این تحقیق، با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی تاریخی، پس از بررسی کوتاهی راجع به سیر تحولات اصطلاح ساتیا (satya) در هندوییزم و بودیسم متقدم، سه مسئلۀ اصلی را محل بحث و نظر قرار داده‌ایم:

الف: خاستگاه‌های اصلی آموزۀ دو حقیقت چیست؟

ب: نخستین تقریرهای صریح از این آموزه در کدام مکاتب بودایی شکل گرفت و چه محتوایی داشت؟

ج: ناگارجونا بنیان‌گذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکا، چه تفسیری از این آموزه به دست داده است؟

ظاهراً در زبان فارسی تحقیق مستقلی در خصوص هیچ‌یک از پرسش‌های سه‌گانۀ مذکور صورت نگرفته و کتب تألیفی و ترجمه‌ای نیز که به آیین بودا پرداخته‌اند، حداکثر این است که اشاراتی کوتاه

به این آموزه در آن‌ها می‌توان یافت. از این جهت، جای چنین تحقیقی در پژوهش‌های فارسی خالی است و این بررسی می‌تواند قدمی نخستین در این مسیر باشد. اما در زبان انگلیسی کتب و مقالات متعددی در این زمینه نوشته شده (برخی از مهمترین آنها عبارتند از: Thakchoe, 2023; Thakchoe, 2024; Karunadasa, 1996; Karunadasa, 2019; Murti, 1973; Eckel, 2016; Eckel, 1992; Newland, 1999) که ابعاد مختلف آن را از نظر تاریخی و محتوایی محل بحث قرار داده‌اند و ما نیز در حد امکان، از این پژوهش‌ها بهره برده‌ایم. لازم به ذکر است که ما در این تحقیق، به انعکاس این آموزه در مکتب یوگاچارا، اَدوَیته‌ودانته (Advaita Vedānta) و بودیزم تبّتی نپرداخته‌ایم و بحث مفصّل در باب آنها، مجال دیگری می‌طلبد. برخی علائم اختصاری استفاده شده در این تحقیق به قرار زیر است:

MMK: Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (Nāgārjuna, 2013)
PP: Chandrakirti's *Prasannapadā* (Chandrakirti, 1979)
SDV: Jñānagarbha's *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* (Eckel, 1992, 67-150)
SN: Samyutta Nikāya (2003)
ŚS: Nāgārjuna's *Śunyatāsaptati* (Nāgārjuna's, 1999)
VV: Nāgārjuna's *Vigrahavyāvartanī* (Nāgārjuna, 2010)

گسترهٔ مفهوم ساتیا (satya) در هندوئیزم و بودیزم متقدم

بحث لغوی کوتاهی در باب اصطلاح ساتیا (satya) برای روشنتر شدن محتوای فلسفی مطالبی که در ادامه می‌آیند، می‌تواند سودمند باشد، همچنان‌که برخی از فیلسوفان بودایی مثل چاندراکیرتی نیز برای ایضاح بهتر آموزهٔ "دو حقیقت"، بحث مذکور را با بررسی لغوی آغاز کرده‌اند (*PP*. 492-493). اصطلاح "devasatya/دِوَساتیا" یا "satyadevaya/ساتیادِوَیا" که در انگلیسی و فارسی به ترتیب از آن تعبیر به "two truths/reality" و "دو حقیقت/واقعیت" می‌شود، متشکل از دو واژهٔ deva به معنای "دو" یا "دوگانه" و satya است. کلمهٔ satya (در پالی: sacca) از دو واژه ترکیب یافته که عبارتند از: sat و ya. sat در دامنهٔ معنایی خود، معادل‌های متعددی را پوشش می‌دهد، از جمله: موجود، حاضر، وجود داشتن، تداوم داشتن، متعلق بودن، واقعی، حقیقی، خوب و . . . (Macdonell, 1893,p. 330; Monier-Williams et.al, 1899, 1135). Yá نیز به معنای کسی، چیزی، آنکه و آنچه و yam به مهنای نگه‌داشتن و حفظ کردن و پیش بردن

است (Macdonell, 1893,p. 237). بر این اساس، ترکیب satya به معنای آن چیزی/کسی است که بالفعل، واقعی، اصیل، حقیقی، تحقق‌یافته و معتبر است، و همچنین به معنای واقعیت، ذات و حقیقت (Macdonell, 1893,pp. 330-331)، فرد صادق، خالص، راستگو، خوب و فضیلتمند به کار رفته است (Monier-Williams et.al, 1899, 1135).

satya در *وداها* اشاره به یکی از مهمترین فضائل انسانی دارد که عبارت است از صادق بودن در اندیشه، گفتار و کردار (Tiwari, 2007,p. 87). از این جهت، satya با ریتا (ṛta) که هم به معنای قانون کیهانی و هم نظم و قاعدهٔ دستورات شرعی (dharma) است، پیوند دارد و گاه در *وداها* معادل هم به کار برده می‌شوند (در مقابل anṛta: آنچه حقیقت و واقعیت ندارد، آنچه مشروع و مطلوب خدایان نیست) (Hindery, 1996,p. 52). ترکیب satyadharman که در *وداها* به کار رفته، ناظر به این است که فرامین خدایانی چون میترا و وارونا که حافظان ریتا هم هستند، فرامینی درست و منطبق با واقعیت است (Holdrege, 2004,p. 216). بنابراین، در *وداها* اصطلاح satya شامل پنج گسترهٔ معنایی است که به نحوی با هم مرتبط هستند:

۱- در معنای درست و صحیح، می‌تواند وصف هر کنش انسانی باشد که به قاعده است.

۲- معادل فضیلت صدق برای انسان، که یعنی رفتار، گفتار و افکارش با هم هماهنگ و با واقعیت منطبق اند.

۳- معادل قانون کیهانی است که جهان بر آن استوار است.

۴- معادل نظم صحیح قواعد شرعی که باید مورد توجه دینداران باشد تا اعمالشان مقبول واقع شود.

۵- به عنوان خصوصیت فرامین خدایان. دستورات خدایان به‌حق و درست است.

در *اوپانیشادها* وجه الهیاتی satya گسترش پیدا می‌کند. Satya گاهی معادل dharma (قواعد اخلاقی و شرعی) به‌کار می‌رود و از این جهت، کل گسترهٔ اخلاق و فضیلت را شامل می‌شود (*Bṛhad-āranyaka Upaniṣad*, I. 4. 14). در همین راستا، در *موندا‌کا اوپانیشاد* گفته شده که غلبه با satya است و نه nānṛtam (آنچه فاقد ریته است) (*Mundaka Upaniṣad,* III, 1, 6). همچنین گاهی معادل برهمن یا نفس کیهانی به کار می‌رود (*Chāndogya Upaniṣad,* VI.15.3) و بنابراین، به معنای آن چیزی است که حقیقتاً هست، در مقابل آنچه که نیست، یا صرفاً

هست می‌نماید یا در مرتبهٔ ثانویهٔ بودن قرار دارد. در *بریهدآرانیاکا اوپانیشاد* سخن از دو مرتبهٔ برهمن به میان آمده (*Bṛhad-āranyaka Upaniṣad,* II, 3) که یکی فانی و دیگری باقی است، و البته هر دو وجود (sat) دارند، اما واقعیتِ امرِ باقی، در پس واقعیت امر فانی پنهان است (*satyam iti sayasya*) (Harvey, 2012,pp. 50-51; Deussen, 1906, 128ff.). بنابراین، satya گاهی ناظر به مراتب واقعیت است و گاهی ناظر به واقعیت در مقابل آنچه که واقعی نیست و واقعی می‌نماید، و همین وجه پدیداری است که satya را با شناخت هم گره می‌زند و حقیقت و واقعیت را دوشادوش هم قرار می‌دهد و شناخت نیز به تبع متعلقش، دارای مراتب می‌شود و نهایتاً صحبت از شناخت‌ناپذیری حقیقت مطلق یا پیوند آن با آگاهی مطلق نامتعین به میان می‌آید (Deussen, 1906, 146ff.; Dasgupta, 1975,pp. 44-45).

در سنت بودایی متقدم نیز این واژه بسامد بسیاری دارد و بیش از هر چیز، اشاره به چهار *حقیقت* شریف (*catvāry-ārya-satyāni*) دارد که مبنای فکری اندیشهٔ بودایی است:۱- وجود رنج، ۲- منشاء رنج، ۳- رهایی از رنج (نیروانه به مثابهٔ حقیقت اعلی: paramasacca) ۴- راه رهایی از رنج (*SN*, 5, 422). این *حقایق* به ما می‌گویند که اشیاء *حقیقتاً* چگونه هستند و ما با شناختن هستندگان، آن‌چنان که *حقیقتاً* هستند، می‌توانیم در طریق رهایی از رنج قدم بگذاریم و در غیر این صورت و بدون شناخت *حقیقت* و بدون زیستن بر اساس آن، پیوسته رنج خواهیم برد (Williams, et.al, 2002,p. 41). در همین راستا، برخی محققین ترجمهٔ satya به حقیقت را در زمینهٔ بودایی آن نادرست می‌دانند و یکی از دلایل آنها هم این است که بودا ما را به کنار نهادن رنج فرامی‌خواند، اما کنار نهادنِ حقیقت بی‌معناست. بنابراین، طبق این دیدگاه، معادل واقعیت حقیقی برای satya مناسب‌تر است: می‌توان گفت که از واقعیت زیان‌آور دوری کن (Harvey, 2012,p. 51; Gethin, 1998,p. 60). البته پیش‌فرض این دیدگاه این است که حقیقت صرفاً وصف گزاره‌هاست (Harvey, 2012,p. 51) و این پیش‌فرضی قابل نقد است. همچنان که دیدیم، در سنت *ودایی-اوپانیشادی* آنچه واقعی است، حقیقی است، و آنچه حقیقی است، واقعی است (برهمن هم عین حقیقت است و هم اصل واقعیت). بنابراین، در سنت بودایی متقدم، satya هم وصف تصورات مطابق با واقع است (بُعد ذهنی)، هم وصف سخنانی است که با افکار منطبق با واقع سازگار است (بُعد زبانی) و هم وصف عالم هستندگان است: حقیقت/واقعیتِ جهان، رنج است (بُعد وجودی). در کنار اینها،

sacca/satya به عنوان یکی از ده کمال (pāramitā) دانسته شده که فرد بودایی حقیقی باید متصف به آنها باشد و عمدتاً به صداقت و درستی ترجمه می‌شود (بُعد اخلاقی) (Dhammapāla, 1996,p. 22). دستور سوم در هشت طریق شریف (*āryāṣṭāṅgamārga*) نیز به وجه سلبی این موضوع اشاره دارد و آن همانا دروغ نگفتن است (*SN*, 2, 168). بنابراین، در تفکر بودایی، اصطلاح satya اگرچه از ابعاد الهیاتی خالی می‌گردد، اما همچنان واجد ابعاد معرفتی، وجودشناختی و اخلاقی است.

خاستگاه‌های آموزهٔ دوحقیقت/واقعیت

در سوتراهای ماهایانا، آموزهٔ دو حقیقت محل بحث بوده است. در *Pitāpūtrasamāgama-sūtra* گفته شده که بودا به روشنی رسید، زیرا معنای دو حقیقت، یعنی حقیقت متعارف (*saṁvṛtisatya*) و حقیقت نهایی (*paramārthasatya*) را به کمال فهمید؛ همچنین در *Samādhirāja-sūtra* می‌خوانیم که بودا نخستین کسی بود که این آموزه را معرفی کرد و بنابراین، او را بنیان‌گذار این نظریه دانسته است: "آن دانندهٔ جهان، بدون اینکه از دیگری دربارهٔ آن شنیده باشد، تعلیم داد که دو حقیقت وجود دارد." (بنگرید به: Thakchoe, 2024, intro) ناگارجونا فیلسوف بودایی و مؤسس مکتب مادهیه‌میکا نیز آموزهٔ دو حقیقت را به بودا نسبت می‌دهد و آن را مبنای تعالیم بودا (dharma) می‌داند (*MMK*, 24, 8). به طور کلی، فیلسوفان مکتب مادهیه‌میکا، آموزهٔ دو حقیقت را قلب تپندهٔ فلسفهٔ بودا دانسته‌اند و آن را به آینه‌ای تعبیر کرده‌اند که لُبّ تعالیم بودا را در خود منعکس می‌سازد (Thakchoe, 2024, intro). اما به‌رغم چنین مدعیات درون‌دینی‌ای، تحقیقات جدید نشان داده‌اند که این آموزه به معنای دقیق کلمه، توسط خود بودا تعلیم داده نشده و در *متون مقدس پالی* نیز اشارهٔ آشکاری به آن نیست و بنابراین، آن را باید حاصل نوآوری‌های بعدی بودائیان به حساب آورد. شروع بحث در بارهٔ این نظریه را باید حدود ۲ تا ۳ قرن بعد از حیات بودا دانست. در متنهای *ابهی‌دارما*/*Abhidhamma* و ادبیات تفسیری شکل گرفته در ذیل آنها (مجموعه متونی که تلاش می‌کنند تا آموزه‌های بودا را نظام‌مند سازند)، این نظریه برای نخستین‌بار به صراحت مورد توجه قرار می‌گیرد (Karunadasa, 1996,pp. 25-26). با این همه، مباحثی هم در میان پیروان آیین هندو و هم در آموزه‌های بودایی متقدم وجود داشته که به نحوی، در شکل‌گیری این نظریه مؤثر بوده‌اند.

در هندوییزم، *وداها* سعادت را بیش از هر چیز در گرو عمل فرد دیندار می‌داند و از این جهت، گفته می‌شود که *وداها* و متون *براهمنه‌ای* تعلیم دهندهٔ طریق عمل (karma-mārga) هستند. به عبارت دیگر، طبق تعالیم این متون، اگر فردی می‌خواهد به سعادت نائل شود، باید بر طبق قاعده، عامل به دستورات شرعی باشد که در رأس آنها، قربانی‌گزاری قرار دارد. معیار دینداری حقیقی فرد هندو، بیش از هر چیز مبتنی بر نحوهٔ عمل اوست. در مقابل، *اوپانیشادها* طریق عمل و قربانی‌گزاری را وافی به مقصود نمی‌دانند و نجات از رنج را صرفاً از طریق شناخت حقیقت میسر می‌دانند و بدین واسطه، طریق معرفت (Jnāna-mārga) را تعلیم می‌دهند. بر مبنای این دیدگاه، فردی به رهایی نائل می‌شود که به این‌همانی آتمن و برهمن آگاهی مطلق پیدا می‌کند و به تمایز امر واقعی و امر غیرواقعی وقوف می‌یابد (Keith, 1925, p.581-584; Klostermaier, 1989,p. 210-212). با توجه به این پیش‌زمینه، برهمنانی که به هر دو ادبیات التفات داشته‌اند، به نحوی درصدد جمع بین این دو دیدگاه برآمده‌اند. آنان این دو طریق را عناصر یا سطوح تقوم‌بخش حقیقت واحدی می‌دانستند که از محتوای وحی پرده برمی‌دارد. طبق بیان آنان، راه عمل که مبتنی بر رعایت مناسک است، نهایتش بهشتی است که غایتی محدود است و تعین فرد برجای می‌ماند. اما در مقابل، طریق شناخت، غایتی شریف‌تر و مطلق را دنبال می‌کند که به رهایی نامشروط می‌انجامد و فرد از چرخهٔ بازپیدایی خلاص می‌گردد. به عبارت دیگر، طبق تفسیر برهمنان، متن وداها، در خود مشتمل بر سطوح مختلفی از حقیقت و روی‌آوری است که در نهایت، در قالب نوعی غایت‌شناسی دوگانه، این سطوح مختلف روی‌آوری درجه‌بندی می‌شوند (Matilal, 2002,p. 207). در ادوار بعدی، راه عشق (bhakti-mārga) نیز به این دو طریق افزوده می‌شود (Flood, 2018,p. 96)، اما به واسطهٔ تأخرشان، در بحث کنونی ما مدخلیتی ندارند.

این دیدگاه (دو سطح زندگی دینی و دو شکل روی‌آوری به حقیقت دینی) به نحو دیگری در متون بودایی نیز مورد توجه قرار گرفته است. اگر به ظاهر عبارات *متون مقدس پالی* توجه کنیم، ناسازگاری‌هایی در آنها قابل تشخیص است که به صرف اکتفا به معانی ظاهری عبارات، نمی‌توان به درک یک‌پارچه‌ای از محتوای این متون نائل شد. حتماً نخستین مخاطبان این متون و آموزه‌ها نیز به این ناسازگاری‌های ظاهری توجه داشته‌اند و درصدد حل و فصل آن برآمده‌اند. یکی از علل اصلی شکل‌گیری قواعد تفسیری و هرمنوتیکی، همین ناسازگاری‌ها و ناهم‌خوانی‌های مضمونی است. آنچه

برای بحث کنونی ما اهمیت دارد، مطلبی است که در خود متون *مقدس پالی* مطرح شده و راه برون‌رفتی از این چالش تفسیری برای مخاطبان این متون به دست داده است. طرح چنین مسئله‌ای در خود این متون، حاکی از وقوف پدیدآورندگان آنها، به این تعارض‌ها ظاهری است (karunadasa, 1996,p. 25). در *Aṅguttara Nikāya* که بخشی از سوتراهای *سه سبد آموزه* (*Tripiṭaka*) است، تصریح شده که اظهارات بودا که در این متون ثبت و ضبط گردیده، مجموعاً به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از این عبارات، به گونه‌ای مطرح شده‌اند که معنای آنها صریح و روشن است (nitattha) و همان معنای ظاهری کلام، مراد بوداست. بنابراین، درک صحیح آنها صرفاً نیازمند سواد زبانی است و فعالیت هرمنوتیکی و قواعد تفسیری خاصی در فهم آنها مدخلیت ندارد. در مقابل، عباراتی وجود دارد که معنای آنها در وهلهٔ نخست آشکار نیست و درک صحیح مفاد آنها نیازمند تفسیر و تأویل است (neyyatta)، یا به بیان دیگر، صرف معانی ظاهری این عبارات، گویای معنای حقیقی آنها نیست و اگر مخاطب به این سطح دلالت رضایت دهد، از درک صحیح مضمون آموزه‌های مربوطه بازمی‌ماند: "بهیکهو، دو گروه هستند که تلقی نادرستی از تتهاگتا (Tathāgata: چنین رفته) به دست می‌دهند. یک گروه آنانند که گفتاری را که معنایش نیازمند تفسیر است، در قالب گفتاری که معنایش آشکار است، تبیین می‌کنند، و گروه دیگر آنانند که گفتاری را که معنایش آشکار است، در قالب گفتاری که معنایش نیازمند تفسیر است، تبیین می‌کنند (*Aṅguttara Nikāya*, I, 60)."

با توجه به آنچه که گفته شد، پیش از شکل‌گیری نظریهٔ دو حقیقت، هم در هندوییزم و هم در بودیزم، مضامینی وجود داشته که بر طبق آنها، دینداری و معناداری متون مقدس مقول به تشکیک دانسته می‌شده و این سطوح، با بحث فرجام و سعادت فرد معتقد نیز ارتباط داشته است. این سطوح، بیشتر ناظر به مراتب زیست دینی و مراتب فهم متن مقدس بوده‌اند و در این مرحله، هنوز مستقیماً به مراتب واقعیت و فهم واقعیت معطوف نیستند و برای اینکه چنین بُعدی پیدا کنند و امکان ظهور نظریهٔ دو حقیقت/واقعیت را فراهم سازند، باید وجه هستی‌شناختی نیز بر آنها افزوده شود و این از طریق مکاتب تفسیری *ابهی‌دارما* میسر می‌گردد.

نخستین تقریرها از نظریهٔ دو حقیقت

به احتمال قریب به یقین تقسیم‌های دینی-هرمنوتیکی پیش‌گفته، مبداء پیدایش آموزۀ دو حقیقت بوده است (Karunadasa, 1996,p. 25). شارحان تراوادایی در مواجهه با این دوگانگی‌ها، بحث را از حیطۀ سطوح دینداری و معانی عبارات فراتر بردند و آن را به مراتب حقیقت و واقعیت تسرّی دادند. این مهم با پرسش از عناصر مقومۀ متن واقعیت میسر می‌گردد که در قالب آموزۀ دارما Dharma (در اینجا به معنای عناصر تقوم‌بخش واقعیت؛ ر.ک: *Dhammapada*, introduction: 40-44; Stcherbatsky, 1923,pp. 5-6) در میان متفکران بودایی ظهور و بروز پیدا می‌کند. اگر هستندگان را تحلیل وجودشناختی کنیم، آنچه در نهایت به چیز دیگری قابل تحلیل نباشد، به عنوان عنصر/عناصر نهایی و بنیادین واقعیت (دارماهای واقعیت) شناخته می‌شود. البته دامنۀ بحث دارما فقط مربوط به عالم موجودات مشروط نیست، بلکه در نهایت، دارما ناظر به وضعیت نیروانا یا واقعیت نامشروط نیز هست (Karunadasa, 2019,p. 17).

به طور کلی، نظریۀ دارما به معنای مذکور که نخستین تحولات فلسفی‌اش در تاریخ بودیزم را در نزد اندیشمندان تراوادایی سراغ داریم، اشاره به این باور دارد که جهان در نسبتش با آگاهی ما دارای دو وجه است، یکی آن وجه از جهان است که در ابتدای امر بر ما پدیدار می‌شود و خود را واقعی می‌نماید. در این وجه، چه بسا ما اشیاء را دارای جوهر ثابت و همچنین دارای نفس جوهرین بپنداریم. اما تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که این تلقی از متن واقعیت، با واقعیت آن چنان که حقیقتاً هست، منطبق نیست. متن واقعیت متشکل از دارماهایی است که ثباتی ندارند (*Nirvāna-Sutra*, VIII, 416a)، فاقد آتمن هستند (*Dhammapada*, 7)، مشروطند و در سلسله‌ای علّی و ضروری، در وضعیت کنش و واکنش قرار دارند (Conze, 1962,p. 36). همین بحث بنیادین بود که به مرور زمان، بحث‌هایی از قبیل اسکنداهای (khandha) پنج‌گانه، داتوهای (dhātu) شش‌گانه و آیَتاناهای (āyatana) دوازده‌گانه را پدید آورد (Kalupahana,1992: 72-77; Ward,1947,pp.73-74).

در نگاه اندیشمندان و مفسران تراوادایی، بحث دارماهای واقعیت، در چارچوب مقولات جوهر و کیفیات و عوارض جوهر مطرح نشد، زیرا چنین مقوله‌بندی‌ای می‌توانست به این درک نادرست بیانجامد که نوعی ثبات در سطح جوهر وجود دارد و اینکه آتمن نیز در سطح جوهری متقرر است. بحث در قالب آموزۀ شروط و وابستگی بین امور مشروط و شروط تعین‌بخش توسعه پیدا کرد و نهایتاً

با اصطلاح‌شناسی‌ای دقیق حدود معینی یافت. طبق بیان آنها، فقط دارماها هستند که با حفظ خصوصیات پیش‌گفته (عدم ثبات، فقدان آتمن و مشروط‌بودگی)، به معنای دقیق کلمه و در تحلیل نهایی حقیقتاً هستند (paramaṭṭha)، یعنی به امر وجودشناختی دیگری قابل تحلیل و فروکاهش نیستند و دیگر چیزها نیز یا پدیداری و غیرواقعی هستند یا چیزی جز ترکیب دارماها نیستند (Karunadasa, 2019,pp. 26-27). بنابراین هم در ساحت انسانی و هم در ساحت اشیاء غیر انسان، جوهر خودبنیاد ثابت یا آتمن فناناپذیری وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از دارماها در چارچوب نوعی پدیدآیی وابسته، تقرر دارند و پیوسته در لبس و خلع هستند (Kalupahana, 1986,pp. 85-86; Rospatt, 1995, 29ff.). بر این اساس، حقیقت متعارف که به معنای حقیقتی است که قبول عام یافته، ناظر به اموری است که قابل فروکاهش به چیزهای دیگر هستند (اشیاء مرکب از چند دارما یا همان امور پدیداری و غیرواقعی) و در مقابل، حقیقت نهایی، یعنی حقیقتی که بر اساس تعقل تحلیلی به دست آمده، ناظر به واقعیاتی است که اگر چه ثبات و سرمدیت ندارند، اما قابل تحلیل به عناصر مقومهٔ پیش از خود نیستند (Karunadasa, 2019,pp. 72-73).

تقسیم‌بندی‌ای شبیه به این را در نزد اندیشمندان سرواستی‌وادا (Sarvāstivāda) نیز می‌بینیم. طبق گزارشی که وسوبندهو (Vasubandhu) فیلسوف بودایی قرن سوم و چهارم از معتقدات آنها ارائه می‌دهد، پیروان این مکتب بودایی متقدم، نوعی نظریهٔ اتمیستی را دربارهٔ واقعیت مطرح می‌کردند (Thakchoe, 2024, ch 1). از نظر آنها، اگر چیزی از نظر فیزیکی نابود شود و یا از نظر مفهومی تحلیل گردد و این نابودی یا تحلیل باعث گردد که تصوری که از آن داریم نیز باطل شود، آن چیز یک واقعیت متعارف یا اعتباری و تصوری که از آن داریم، حقیقتی متعارف یا اعتباری است. مثلاً یک صندلی چوبی را وقتی با چکشی قطعه قطعه می‌کنیم، آنچه بر جای می‌ماند، دیگر مصداق مفهوم صندلی نیست (امر مرکب، حقیقت نهایی نیست) یا اگر مفهوم آب را در ذهن تصور کنیم و سپس با تحلیل مفهومی، شکل و رنگش را از آن بگیریم، دیگر تصور آب بر جای نمی‌ماند. چیزهایی که چنین خصوصیاتی دارند، یعنی در مقام تجزیهٔ خارجی یا تحلیل مفهومی، ماهیت نخستین خود را از دست می‌دهند، از سنخ حقایق عرفی یا اعتباری هستند. در مقابل، اگر تصور یا وجود چیزی مترتب بر ترکیب ذهنی یا واقعی آن چیز نباشد، یعنی آن شیء نه در واقعیت و نه در ساحت مفهوم، قابل تحلیل به عناصر مقومه‌ای نباشد، به عبارت دیگر، آنچه که وجوداً و تصوراً بسیط است، حقیقت نهایی

است و آن چیزی جز اتم‌های صلب نیست (Newland, 1999,pp. 18-20; Thakchoe, 2023,pp. 28-30).

طبق اعتقاد فیلسوفان سرواستی‌وادا، دارماهای همهٔ زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) به نحوی وجود دارند، از این جهت به واقع‌گرایان مشهور شده‌اند. در مقابل، اندیشمندان مکتب سوترانتیکا (Sautrāntika) فقط زمان حال را موجود می‌دانستند و قائل بودند که نظریهٔ سرواستی‌وادا، مبطل آموزهٔ بودایی عدم ثبات و ناپایداری هستندگان است. دارماها چه مادی و چه ذهنی، در لحظه و به صورت آنی تحقق می‌پذیرند و در لحظهٔ پس از آن، از وجود خلع می‌شوند و تقرر دیگری جایگزین آنها می‌شود (Westerhoff, 2018, 61-62 & 74-75). این دیدگاه دربارهٔ لحظه‌ای دانستن وجود اشیاء با بحثی معرفت‌شناختی همراه می‌گردد و مبنای تفسیر آنها از آموزهٔ دو حقیقت را فراهم می‌سازد.

طبق نظر اندیشمندان مکتب سوترانتیکا، آنچه به ادراک مستقیم درمی‌آید، یعنی امر جزئیِ حاضر از آن جهت که در ذهن بازنمود پیدا می‌کند، واقعیت نهایی است. به عبارت دیگر، واقعیت/حقیقت نهایی دو شاخصه دارد: ۱- از سنخ پدیدار است، یعنی در نسبت با کارکرد التفاتی ذهن امکان تحقق پیدا می‌کند (پیش‌درآمد تفکر ایدئالیستی مکتب یوگاچارا [Yogacāra]) و ۲- این پدیدار چون حاصل التفات بسیط و اولیهٔ ذهن است، تحت مقوله‌بندی مفهومی قرار ندارد. احساس‌های مستقیم و نخستینی که در مواجهه با جهان در ذهن و ضمیر انسان منعکس می‌گردد، از این سنخ است. در مقابل، آنچه نه با ادراک مستقیم، بلکه از طریق مقولات کلی فهم می‌شود و در اشیاء مختلف مشترک است، چنین چیزی حقیقت نسبی و ثانویه است. به عبارت دیگر، ادراکات اولیه، در مرحله‌ای دیگر، تحت التفات ثانویهٔ ذهن قرار می‌گیرند و از ناحیهٔ زبان و ذهن، حائز وصف کلیت می‌شوند. این وصف کلیت، هم از جهت مفهومی (قابل صدق بر امور متکثر) و هم از جهت زبانی (متصف به عناوین کلی) ظهور و بروز دارد. بنابراین، در این دیدگاه برخلاف نظریهٔ سرواستی‌وادا، تمایز بین دو حقیقت، پیش از هر چیز ناظر به نحوهٔ بازنمود اشیاء در ساحت ذهن است و بدین واسطه، این مکتب را مکتب بازنمودگرایی (representationalism) نیز نام نهاده‌اند (Karunadasa, 2019, 75; Thakchoe, 2024, ch 2).

ناگارجونا و آموزهٔ دو حقیقت

ناگارجونا (قرن دوم و سوم میلادی) راهب بودایی و بنیان‌گذار مکتب فلسفی مادهیه‌میکا، در آثار مختلف خود به بحث دربارهٔ آموزهٔ دو حقیقت/واقعیت پرداخته و همچنان که پیشتر خاطر نشان کردیم، قائل است که بودا این مضمون را تعلیم داده است. از نظر ناگارجونا، آموزهٔ دو حقیقت – حقیقت متعارف و حقیقت نهایی- اصل و اساس همهٔ تعالیم بوداست (*MMK*, 24, 8) و آن‌کس که از فهم تمایز بین این دو حقیقت ناتوان باشد، در فهم دیگر تعالیم بودا و تحقق بخشیدن به آنها نیز طرفی برنخواهد بست (*MMK*, 24, 9). دلیلی که ناگارجونا برای این مدعای آخر خود می‌آورد این است که بدون شناخت حقیقت عرفی، شناخت حقیقت غایی ناممکن است و بدون شناخت حقیقت غایی، نیل به نیروانا امکان‌پذیر نیست (*MMK*, 24, 10). در واقع، تعالیم بودا در وهلهٔ نخست، در سطح فهم عرفی مطرح شده و در همین سطح است که انسان پای در مسیری می‌گذارد که نهایتش نیل به روشنایی است. بنابراین، پیش‌نیاز رسیدن به حقیقت نهایی این است که ابتدا به فهم حقیقت متعارف دست پیدا کنیم و آن را به رسمیت بشاسیم. از سوی دیگر، وصول به وضعیت رهایی و گذر از رنج نیز بدون وقوف بر حقیقت نهایی، ممکن نیست و از این جهت، فهم این دو حقیقت و تمایز نهادن میان آنها برای نیل به نیروانا ضرورت دارد. چاندراکیرتی (قرن هفتم میلادی) فیلسوف مشهور مادهیه‌میکایی در ادامهٔ همین بحث ناگارجونه، برای تبیین نسبت بین حقیقت متعارف و نهایی از تشبیه فنجان استفاده می‌کند. آنچه فرد تشنه را سیراب می‌کند، آب است (حقیقت نهایی)، اما فرد تشنه برای خوردن آب به فنجانی (حقیقت متعارف) نیازمند دارد (Chandrakirti, 2000-2001,p. 347).

تعیین مصداقی حقایق/واقعیات دوگانه از سوی ناگارجونا، نقطهٔ آغاز مناسبی برای تبیین چیستی آنهاست. طبق بیان وی، حقایق رنج، منشاء رنج، پایان‌پذیری رنج و طریق منتهی به توقف رنج (چهار حقیقت شریف)، وجود داشتن، وجود نداشتن، دوام داشتن، پدید آمدن و سمسارا جزء حقایق متعارف هستند و در مقابل، شونیتا یا خالی بودن همهٔ هستندگان از ذات و وجود متعین و مستقل (svabhāva) و نیروانا مصادیق حقیقت نهایی معرفی می‌شوند (*MMK*, 24, 14؛ *ŚS*, 1؛ همچنین ر.ک: Thakchoe, 2023,pp. 67-68). از همین جا تمایز اصلی بین ناگارجونا و اکثر قریب به اتفاق مکاتب فکری در هند نمایان می‌شود. هر شش مکتب نیایه-ویششیکه (Nyāya-Vaiśeṣika)، سانکهیه-یوگا (Sāṃkhya-Yoga) و میمامسا-ودانته (Mīmāṁsā-Vedānta)،

نوعی ذات-جوهرگرایی (essentialism-substantialism) را در تبیینی که از حقیقت نهایی به دست می‌دهند، قائل هستند؛ حقیقت نهایی از نگاه آنها امری جوهرین، ثابت و تقلیل‌ناپذیر به دیگر عناصر مقومه است (Thakchoe, 2024,p. 4)، اما از نگاه ناگارجونا، حقیقت نهایی، یک شیء یا جوهر نیست، حقیقت نهایی، ناظر به امری سلبی است، حقیقت نهایی شونیتاست، به این معنا که هر چه در هستندگان جستجو می‌کنیم و به هر میزان که تحلیل عقلی را در مورد اشیاء به کار می‌بریم، به هیچ امر جوهرین، ثابت و تقلیل‌ناپذیری نمی‌رسیم، هیچ ذات معینی (svabhāva) در پس پدیدارها وجود ندارد، هیچ آتمنی که واجد خصوصیات پیش‌گفته باشد، در اشیاء یافت نمی‌شود (Williams, 2008, 68 & 76-77; *MMK*, 22, 16; *PP*. 264-265)، یا به عبارت دیگر، هر چه که در اشیاست، مبتنی بر شرایط و عللی است که بیرون از آن قرار دارند (پدیدآیی وابسته) و بنابراین، اشیاء فاقد تعین مستقلند (*PP*, 491; Streng, 1973,pp. 28-29). از این جهت، تفاسیری که حقیقت نهایی در نگاه ناگارجونا را هیچ‌انگاری مطلق یا ذات‌انگاری فراشناختی و توصیف‌ناپذیر می‌دانند و سایدریتس از آنها تعبیر به تفاسیر متافیزیکی می‌کند (Siderits, 2003,p. 10)، هیچ‌کدام تلقی صحیحی از شونیتا به روایت ناگارجونا به عنوان حقیقت نهایی به دست نمی‌دهند (Westerhoff, 2016, 337ff.; Fatone, 1991, 1 & 23; Streng, 1973,p. 27). بر این اساس، حقیقت متعارف، همان جهان امور متکثر و متمایز است و حقیقت نهایی، بنیان تهی و فاقد ذات متعین اشیاست.

از سوی دیگر، ناگارجونا اضافه می‌کند که حقیقت متعارف/نسبی/دنیوی/اعتباری (lokasaṃvṛtisatya)، ناظر به جهان تجربی و هر روزهٔ ماست (*PP*, 492)، آن‌چنان که بر ما پدیدار می‌شود (Garfield, 2001, 90). چاندراکیرتی شارح کلاسیک ناگارجونا، تبیین مفیدی در این‌باره دارد. او سه معنا برای saṃvṛti مطرح می‌کند (*PP*, 492) و از این طریق، معنای حقیقت متعارف را مشخص می‌سازد. معانی سَموریتی عبارت است از: ۱- آن چه که بالکل ماهیت حقیقی اشیاء را پنهان می‌سازد و آنها را به گونهٔ دیگری پدیدار می‌سازد. با توجه به این معنا، سموریتی، همان شیء است از آن جهت که بر فهم عرفی عرضه می‌شود و این نمود، حقیقت شیء را که همان تهی‌بودگی است، عیان نمی‌کند. البته این دیگرگون‌نمایی را می‌توان وصف شیء یا وصف دستگاه ادراکی ما دانست و به هر جهت، ادراک در این سطح، همانا avidya یا جهل است (Murti,

1973,pp.17-18). در مقام اَویدیا هر خصوصیت تعین‌سازی که بر شیء بار می‌شود، فاقد واقع‌نمایی است. ۲- ابتناء متقابل اشیاء بر یکدیگر یا تضایف و ترابط بین آنها. بر این اساس، آنچه به عنوان واقعیت متعارف نمایان می‌شود، ابتناء بر خود ندارد و نمی‌توان آن را ماهیت مستقل شیء دانست. ناگارجونا همین تلقی را در قالب عباراتی مطرح می‌کند که به ظاهر متناقض‌نما هستند (Buddhapālita, 2021,p. 302): آتش بر مادهٔ سوختنی ابتناء دارد و مادهٔ سوختنی بر آتش ابتناء دارد (*MMK, 10, 8*)"، "بدون ترکیب شروط، ممکن نیست معلول پدید آید، بدون معلول، ممکن نیست ترکیب شروط باشد (*MMK*, 20, 24)." ۳- آنچه جایگاه اعتباری دارد و هستی‌اش موقوف است بر مقبول همگان واقع شدن. چنین واقعیتی، واقعیتی اعتباری است و بدون حضور فاعل‌های شناسایی که در جهان بینا-سوژه‌ای به وضع اموری مشترک و قبول عام آنها می‌پردازند، معنا و تحققی ندارند (ر.ک: Murti, 1973,p. 17). به هر طریق، وقتی مواجههٔ ما با هستندگان در سطح حقیقت متعارف است، شونیتا یا تهی بودن اشیاء از ذات معین و مستقل مکشوف واقع نمی‌شود.

از نظر هاپکینز، این دوگانگی در وهلهٔ نخست ناظر به ادراک و شناخت نیست، بلکه ناظر به واقعیت و هستندگان است. ما با دو گونه متعلق مواجهیم (منظور او ضرورتاً دو إنّیت متمایز نیست، بلکه اشیاء در نسبت با حیث التفاتی ما، دو گونه ظهور دارند)، یکی واقعیاتی که خود را به گونه‌ای می‌نُمایند که حقیقتاً آن‌گونه نیستند و دیگری متعلق‌هایی که خود را آن‌گونه که حقیقتاً هستند می‌نُمایند. بر این اساس، خود شونیتا هم یک سنخ ابژه است (Hopkins, 1996,pp. 405-406). هاپکینز این نقد را بر گفتهٔ خود وارد می‌کند که اگر خود شونیتا را امری مستقل و دارای ذات معین بدانیم که متعلق نهایی تحلیل عقلی قرار می‌گیرد، در این صورت، عمومیت آموزهٔ شونیتا را نقض کرده‌ایم، چون خود شونیتا امری مستقل و معیّن لحاظ شده است. پاسخ وی این است که فهم شونیتا، به معنای دریافتن این است که به‌رغم تحلیل عقلی اشیاء، ذاتی در آنها یافته نمی‌شود و این متضمن قائل شدنِ سوبهاوه (svabhāva: ذات متعین و مستقل) برای شونیتا نیست. فرد با آگاهی تحلیلی خود، به دنبال امر ثابتِ مستقل می‌گردد و چون آن را نمی‌یابد، این نیافتن همانا درک شونیتاست. پس شونیتا متعلق فهم است به این معنا که فرد درمی‌یابد که سوبهاوه‌ای در میان نیست. بنابراین، فرآیند تحلیل عقلی اشیاء به مقومات آنها، به شونیتا نمی‌رسد، چون شونیتا چیزی جز نیافتن امر نهایی در تحلیل نیست (Hopkins, 1996,pp. 406-407). این خوانش را به گونهٔ دیگری هم

می‌توان تبیین کرد. همهٔ امور واقع، واجد دو وجه واقعی هستند، یکی آن وجه است که ثابت و متعین و مستقل "می‌نُماید" و یکی آن وجه است که متصف به شونیتاست و شیء در آن وجه، فاقد سوبهاوه است. البته این به این معنا نیست که هستندگان دارای دو وجود هستند. بلکه در واقع، یک موجود است که هر دو حقیقت را در خود جمع دارد. تهی‌بودگی (حقیقت نهایی)، تهی‌بودگیِ صورت شیء است و صورت شیء (حقیقت متعارف)، صورتِ تهی‌بودگی است (Hopkins,1996,pp.411-414).

در مقابل این تفسیر ابژکتیو، تفاسیری وجود دارد که عمدهٔ تأکید خود را بر وجه ادراکی می‌گذارند و در نهایت، بین شناخت و واقعیت پیوند برقرار می‌کنند. بهاویوکا (Bhāviveka) فیلسوف مادهیه‌میکایی (قرن ششم) تفسیر خود از دیدگاه ناگارجونا را با تبیین خصوصیات بودهی‌ستوه آغاز می‌کند و بر خرد، ذهن‌آگاهی و شفقت او تأکید می‌کند (Eckel, 2016,pp. 142-145). او سپس به سراغ آموزهٔ شونیتا می‌رود و در قدم نخست، به نفی سوبهاوه یا ذات مستقل متعین از هستندگانی می‌پردازد که در فهم عرفی مطمح نظر قرار می‌گیرند. سپس این پرسش مهم را مطرح می‌کند که آیا خود تهی‌بودگی، دارای ماهیت معین تهی‌بودگی است؟ و پاسخ می‌دهد که تهی‌بودگی، سوبهاوهٔ تهی‌بودگی نیست. خود تهی‌بودگی، تهی از هرگونه سوبهاوه است، حتی تهی از تهی‌بودگی. در اینجاست که هرگونه شناختی منتفی است، چه شناخت تصوری مفهومی و چه غیر تصوری و غیرمفهومی: "آنکه در او هیچ شناختی سربرنمی‌آورد، آن همانا بوداست (Madhyamakahrdayakārikā, 3,p. 266، در: Eckel, 1994)." به بیان ناگارجونه، فهم حقیقی، در نافهمیدن است، پرستش حقیقی در ناپرستیدن است (Madhyamakahrdayakārikā, *3,p. 290*).

بر این مبنا، بهاویوکا به تبیین آموزهٔ دو حقیقت می‌پردازد. وی در وهلهٔ نخست از استعارهٔ نردبان استفاده می‌کند. گذر از حقیقت عرفی به حقیقت نهایی، همچون بالارفتن از نردبان برای رسیدن به نقطهٔ اوج است (Eckel, 1992,pp. 17-18). هرگونه نفی یا نادیده گرفتن حقیقت عرفی بی‌معناست، زیرا بدون پیمودن پله‌های نردبان، وصول به نقطهٔ اوج ممکن نخواهد بود. حقیقت نسبی، حقیقت غایت نیست، اما زمینهٔ ضروری‌ای است که حقیقت نهایی به عنوان غایت، بر آن استوار است (Eckel, 2016,p. 149). البته این سلوک متضمن دگرگونی‌هایی است، آنچه در ابتدا واقعیت ثابت و معیّن دانسته می‌شود، به مرور بر سالکی که فقدان سوبهاوه را ادراک می‌کند، از

واقعی‌بودنش خالی می‌گردد: "آنکه در خواب است، چیزهایی را می‌بیند . . .، اما چون بیدار می‌شود و چشم خرد می‌گشاید و خواب جهلش پایان می‌پذیرد، دیگر هیچ کدام از آن چیزهایی را که در خوابِ فهم نسبی می‌دید، نمی‌بیند (*Madhyamakahrdayakārikā*, 3,pp. 253-254، به نقل از: Eckel, 2016,p. 149). بودهی‌ستوه چون به این مقام می‌رسد، از روی شفقت و بدون اینکه این حقیقت نهایی را از دست بدهد، دوباره به سطح حقیقت نسبی و عرفی سفر می‌کند تا دستگیر دیگران شود. اما در این مقام، این حقیقت نسبی، مستظهر به وقوف بر حقیقت مطلق است. در این مقام، هر دو حقیقت با هم جمع می‌شوند (Eckel, 2016,p. 150).

تفسیر بهاویوکا از عبارت متناقض‌نمای ناگارجونا، در راستای همین نگرش سوبژکتیو و منظرگرایانه در خصوص آموزهٔ دو حقیقت قرار دارد. طبق بیان ناگارجونا: "هر چیزی یا واقعی است یا غیرواقعی، هم واقعی است و هم غیرواقعی، و نه واقعی است نه غیرواقعی، این است تعلیم بودا (*MMK*, 18: 8)." بهاویوکه می‌گوید از منظر فهم متعارف، برخی چیزها واقعی و برخی چیزها غیرواقعی هستند. از سوی دیگر، اشیایی که به ادراک قوای ادراکی در می‌آیند، از منظر فهم متعارف واقعی هستند و در عین‌حال، طبق تعالیم بودا، فاقد سوبهاوه هستند و واقعیت ذاتی و مستقل ندارند، بنابراین، اشیاء هم واقعی هستند و هم غیر واقعی. در نهایت، سالک وقتی به اشراق و بصیرت می‌رسد و از منظر حقیقت غایی به دارماها می‌نگرد، از همهٔ مفاهیم ناظر به واقعی یا ناواقعی بودن دارماها رهایی می‌یابد. در این افق، اشیاء نه واقعی هستند و نه غیر واقعی (Eckel, 1992,pp. 35-36).

جنانه‌گربها (Jñānagarbha؛ قرن هفتم و هشتم) دیگر فیلسوف مادهیه‌میکایی نیز به نحوی همین نگرش منظرگرایانه را دنبال می‌کند و آن را با سطوح واقعیت پیوند می‌زند. وی حقیقت متعارف را نهایتاً نوعی خطای شناختی (brānti) می‌داند که همچون پرده‌ای، حقیقت نهایی را از چشمان ما پنهان نگه می‌دارد (*SDV*, 15ab) و در مقابل، حقیقت نهایی همان عقل است که به ما نشان می‌دهد اشیاء تهی هستند. جنانه‌گربها یک قدم پیشتر می‌نهد و حتی حقیقت نهایی را نیز نوعی حقیقت عرفی به شمار می‌آورد. وی برای این مدعای خود دو دلیل می‌آورد: ۱- عباراتی که این حقیقت را مطرح می‌کنند، در سطح فهم متعارف معنا پیدا می‌کنند (زبان، امری عرفی است) (*SDV*, 16)، ۲- اگرچه حقیقت عقلی همان عقل است، اما شناخت ما از برون‌دادِ عقل نیز منحصر به آن چیزی است که عقل بر ما پدیدار می‌سازد. بنابراین، در سطح حقیقت نهایی نیز باز ما با نمودها سر و کار داریم و

نمودها حقایق عرفی هستند (*SDV*, 17). نتیجهٔ مهمی که جنانه‌گربها می‌گیرد این است که همچنان که هم بودا و هم ناگارجونا تعلیم می‌دادند، این طور نیست که حقیقت دنیوی یک چیز باشد و حقیقت نهایی چیزی دیگر، بلکه آنها ماهیتاً یک چیز هستند (*SDV*, 19؛ همچنین، ر.ک: Thakchoe, 2018,pp. 356-357).

نکتهٔ مهمی که در کتاب جنانه‌گربها مورد توجه قرار گرفته، معیارهای تمایز بین حقیقت متعارف و حقیقت نهایی است. وی سه معیار را مطرح می‌کند: ۱- حقیقت متعارف، ناظر به نمودِ اشیاست، اما حقیقت نهایی ناظر به تهی بودن اشیاست، ۲- حقیقت عرفی فریبنده و متناقض است، اما حقیقت نهایی نه فریبنده است و نه متناقض، ۳- حقیقت عرفی قابل تحلیل عقلی نیست، چون به محض اینکه بر عقل عرضه می‌شود و مورد مداقه قرار می‌گیرد، مقبولیت عام اولیهٔ خود را از دست می‌دهد و وضوحش به ناآشکارگی مبدّل می‌گردد، اما حقیقت نهایی تحلیل عقلی می‌پذیرد، چون حاصل قیاس عقلی است و نه فهم عرفی و هر چه بیشتر آزموده می‌شود، آشکارکنندگی‌اش فزونی می‌یابد (Thakchoe, 2018,pp. 351-353). همین سه معیار تمایزبخش نشان می‌دهد که جنانه‌گربها وجه ابژکتیو و سوبژکتیو را در تفسیرش از دو حقیقت به روایت ناگارجونا ترکیب می‌کند. دوگانگی حقیقت، هم ناظر به خود اشیاست و هم ناظر به درک ما از اشیاء.

نتیجه‌گیری

آموزهٔ دو حقیقت/دوَساتیا که سخن از تمایز بین حقیقت متعارف و حقیقت نهایی به میان می‌آورد، در بسیاری از مکاتب فکری بودایی محل توجه بوده و تفاسیر گوناگونی از آن مطرح شده است. تبیین خاستگاه‌ها و تطورات آن، اهمیت به‌سزایی دارد. پژوهش‌ها حکایت از آن دارد که این آموزه ظهور و بروز صریحی در *متون مقدس پالی* ندارد و نخستین تقریرهای آن را باید در مکاتب تفسیری ابهی‌دارماها دانست. خود اصطلاح ساتیا در هندوییزم ودایی و اوپانیشادی بسامدهای بسیاری داشته و وجوه معرفتی، عملی، هستی‌شناختی، الهیاتی و فرجام‌شناختی متعددی به خود گرفته، اما ورود آن به تعالیم بودایی، با حذف جنبهٔ الهیاتی آن همراه بوده است. همین پیشینه در شکل‌گیری محتوای آموزهٔ دو حقیقت مؤثر بوده است. علاوه بر این، سطوح مختلف راه‌های سعادت در هندوییزم و همچنین سطوح هرمنوتیکی کلمات بودا را می‌توان پیش‌زمینه‌های اصلی شکل‌گیری آموزهٔ دو حقیقت دانست. این آموزه ابتدا در نزد مفسران تراوادایی متون *ابهی‌دارما* با مسئلهٔ عناصر مقومهٔ

هستندگان (دارماهای واقعیت) پیوند خورد. پس از آن، اندیشمندان سرواستی‌وادا همین ترکیب را مد نظر قرار دادند و بر اساس دو مفهوم ترکیب و بساطت به تقسیم‌بندی سطوح واقعیت/حقیقت پرداختند. آنچه از نظر مفهومی و عینی، مرکب و قابل تحلیل به اجزا و عناصر است، در سطح واقعیت متعارف قرار دارد و آنچه که مفهومی یا عینی نهایی و غیر قابل تحلیل به چیزی پیش از خود باشد، واقعیت/حقیقت نهایی است. متفکران مکتب سوترانتیکا وجه ذهنی این تقسیم را قوی‌تر کردند و با توجه به دیدگاه بازنمودگرایانهٔ خود، دو حقیقت را بر اساس بی‌واسطگی یا باواسطگی ادراکی تقسیم‌بندی کردند. آنچه در جزئیت و بی‌واسطگی‌اش بر ادراک عرضه می‌شود، همان حقیقت نهایی است. در مقابل، آنچه که با واسطهٔ مفاهیم و الفاظ کلی موضوع التفات قرار می‌گیرد، واقعیت اعتباری و متعارف است. ناگارجونا فیلسوف مادهیه‌میکه‌ای در مقابل همهٔ این خوانش‌ها موضع می‌گیرد و بر اساس آموزهٔ شونیتا و وابستگی علّی، ضمن پذیرش آموزهٔ دو حقیقت و بنیادین دانستن آن، جهان را آن‌گونه که به فهم متعارف عرضه می‌شود، واقعیت/حقیقت متعارف و جهان را از آن جهت که فاقد ذوات متعین و مستقل است، یعنی جهان را از آن جهت که متصف به شونیتاست، حقیقت/واقعیت نهایی می‌داند. وی در نهایت قائل است که خود این تمایز، در سطح حقیقت عرفی واجد معناست و این نیز همچون دیگر هستندگان، ذات معین و مستقلی ندارد. از نظر ناگارجونا و مفسران کلاسیک مادهیه‌میکایی، نه دیدگاه اندیشمندان سرواستی‌وادا و نه متفکران مکتب سوترانتیکا، هیچ‌کدام درک درستی از آموزهٔ دو حقیقت ارائه نداده‌اند، زیرا به درک درستی از شونیتا نائل نشده‌اند.

References

Anderson, Carol (2013), *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon,* London: Routledge.

Aṅguttarra Nikāya: The Numerical Discourses of The Buddha (2012), translated by Bodhi Bhikkhu, Wisdom Pub.

Āryadeva (2008), *Four hundred Stanzas on the Middle Way,* Translated and Commentary by Gyel-tsap, New York: Snow Lion Publications.

Chandrakirti (1979)*, Prasannapadā: Lucid Exposition of the Middle Way*, Translated by Mervyn Sprung, Prajñā Press.

Chandrakirti (2000-2001), *Madhyamakavatara &Madhyamakavatarabhashyam*, Translated by V. G. Churinoff, et.al, FPMT Masters Program Material.

Conze, Edward (1962). *Buddhist Thought in India*, London: George Allen & Unwin LTD.

Dasgupta, Surendranath (1975), *A History of Indian Philosophy,* Vol I, Cambridge.

Deussen, Paul (1906), *The Philosophy of Upanishads*, Translated by Rev Geden, Edinburgh: T. & T. Clark.

Dhammapada, (1950). Trans by S. Radhakrishnan, Oxford: Oxford University Press.

Dhammapala, Acariya. (1996). *A treatise on the Pāramīs,* translated by Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Eckel, M. D. (1992): *Jnānagarbha on the Two Truths,* Motilal Banarsidass.

Eckel, M. D. (1994), *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton University Press.

Eckel, M. D. (2016), "Two Truths and the Structure of the Bodhisattva Path in 'The Introduction to the Nectar Reality'", in *International Workshop on Bhāviveka and the Two Truths,* Ryukokou University.

Fatone, Vicente (1991), *The Philosophy of Nāgārjuna,* Delhi.

Flood, Gavin (2018), *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press.

Garfield, Jay (2001), *Empty Words*, New York: Oxford University Press.

Gethin, Rupert (1998). *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University press.

Harvey, Peter (2012), *An Introduction to Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hindery, Roderick (1996). *Comparative ethics in Hindu and Buddhist traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Holdrege, Barbara (2004). "Dharma". In *The Hindu world*. Edited by Sushil Mittal & G. R. Thursby, New York: Routledge.

Hopkins, Jeffrey (1996), *Meditation on Emptiness*, Boston: Wisdom Publications.

Kalupahana, David (1992). *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Karunadasa, Y. (1996), *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, Wheel Publication 412/413. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Karunadasa, Y. (2019), *The Thravāda Abhidhamma,* USA: Wisdom Pub.

Keith, Arthur. B. (1925), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Oxford.

Klostermaier, Klaus (1989). *A Survey of Hinduism*. New York: State University of NY Press.

Matilal, Bimal Krishna (2002). Ganeri, Jonardon (ed.). *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, Volume 1. New Delhi: Oxford University Press.

Monier-Williams, Monier; Leumann, Ernst; Cappeller, Carl, (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.

Murti, T. R. V. (1973), "Saṃvṛti and Paramārtha in Madhyamoka and Advaita Vedānta", in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta,* Edited by M. Sprung, Boston, 9-26.

Nāgārjuna (1995), *The Fundamental Wisdom of Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā,* Translated and Commentary by Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press.

Nāgārjuna (1999), *Nāgārjuna's 'Seventy Stanzas',* translation and commentary by G. S. Rinchen & D. R. Komito, New York: Snow Lion Pubs.

Nāgārjuna (2010),*Vigrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes* (2010), Translated and Commented by Jan Westerhoff, Oxford: University of Oxford.

Nāgārjuna (2013), *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā,* Translated by M. Siderits & Sh. Katsura, United States of America, Wisdom Pub.

Newland, Guy (1999), *Appearance and Reality: The Two Truths in Four Buddhist Systems*, New York, Snow Lion Pubs.

Nirvāna-Sutra, Mahaparinirvana-Sutra (2013). Translated by Mark Blum, Vol I, USA: Bukkyo Dendo Kyokai America.

Rospatt, Alexander (1995), *The Buddhist Doctrine of Momentariness*, Stuttgart.

Samyutta Nikãya: The Connected Discourse of the Buddha (2003). Translated by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications.

Siderits, Mark (2003), "On the Soteriological Significance of Emptiness", *An Interdisciplinary Journal*, 4(1), 9-23.

Sprung, M. (edi: 1973), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta,* Boston: D. Reidel Publishing Co.

Stcherbatsky, TH (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma',* London: Royal Asiatic Society.

Streng, F. J. (1973), "The Significance of Pratityasamutpāda for Understanding the Relationship between Samvṛti and Paramārthasatya in Nāgārjuna" in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta,* Edited by M. Sprung, Boston, 27-39.

Thakchoe, Sonam (2018), "The Two Truths in Madhyamaka: Jñānagarbha", in *The Routledge History of Indian Philosophy,* edited by Purushottama Bilimoria, London & NY, Routledge.

Thakchoe, Sonam (2023), *The Two Truths in Indian Buddhism: Reality, Knowledge and Freedom*, Wisdom Publication.

Thakchoe, Sonam, (2024), "The Theory of Two Truths in India", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/twotruths-india/>.

Tiwari, Kedar Nath (1998), *Classical Indian Ethical Thought*. Motilal Banarsidass.

Upanishads (1968), Translated By S. Radhakrishnan, London: George Allen and Unwin Ltd.

Ward, C. H. S (1947). Buddhism*: Hinayana,* London: Epworth Press.

Westerhoff, Jan (2016), "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy,* 44/2, pp. 337-376.

Westerhoff, Jan (2018), *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy,* New York: Oxford University Press.

Williams, Paul; Tribe, Anthony; Wynne, Alexander (2002), *Buddhist Thought,* Taylor & Francis.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The Cognitive Connection of Insān-e Kāmil (the Complete Person) with True Monotheism: A Perspective from Rāz-e Shīrāzī

Roya Rezamanesh [1] | **Ali Ashraf Emami** [2] | **Mohammad Javad Shams** [3]

Fayyaz Qaraei [4]

1. Ph.D. Candidate, Department of Comparative Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: roya.rezamanesh@mail.um.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: imami@um.ac.ir
3. Associate Professor, Philosophy and Islamic Wisdom, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. E-mail: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir
4. Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: f.gharaei@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 5 June 2026
Received in revised form: 11 August 2026
Accepted:6 September 2026
Published online: 21September2026

Keywords:
Mīrzā Abu'l-Qāsim-e Rāz-e Shīrāzī-ye ,
Theology,
walayat(authority),
the complete person,

ABSTRACT

Introduction:
The present study examines the epistemic connection between the Perfect Human (*Insān-e Kāmil*) and true *tawḥīd* (monotheism) from the perspective of Rāz-e Shīrāzī. Rāz-e Shīrāzī, a 13th/19th-century mystic, describes *tawḥīd* as light and as the entrusted burden of the sublime Divine Guardianship, placed within the heart of the Perfect Human —which is, in his view, an expansive and vast cosmos. This study seeks to explore the manner in which true *tawḥīd* can be attained. The central question is: How does Rāz-e Shīrāzī explain the relationship between God Almighty and the Perfect Human? In this study, by referring to both the poetic and prose works of Rāz-e Shīrāzī, we attempt to explain the way he presents his approach to the knowledge of God.

Research Method:
This study employs a descriptive-analytical approach, using library resources to explain Rāz-e Shīrāzī's view of how one attains true *tawḥīd*.

Discussion:
Knowledge of God Almighty forms the essential foundation of Islam.Understanding

Cite this article: Rezamanesh, R., Ashraf Emami, A., Shams, M., & Qaraei, F. (2026). The Cognitive Connection of Insān-e Kāmil (the Complete Person) with True Monotheism: A Perspective from Rāz-e Shīrāzī. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 107-139. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51062.1255

© The Author(s). Rezamanesh, Roya. Ashraf Emami, Ali. Shams, Mohammad Javad., Qaraei, Fayyaz.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51062.1255

the Perfect Human—who is another expression for the Muhammadan and Alavid presences and their purified descendants—lies on the path toward knowing God. These sacred figures occupy a central and exceptional position in the discourse of theology, and numerous Qur'anic verses and narrations emphasize the significance of this station.

The Perfect Human is the complete mirror of the Divine Names and Attributes. He embodies the perfected realities of the fourfold forms of monotheism, *Tawḥīd-e Dhāti* (Tawḥīd of Essence), *Tawḥīd-e Ṣifāti* (Tawḥīd of Attributes), *Tawḥīd-e Afʿāli* (Tawḥīd of Acts), and *Tawḥīd-e Āthāri* (Tawḥīd of Manifestations). Only he can serve as the manifestation of *Tawḥīd-e Dhāti* and correspond to its highest spiritual rank of *Walayah* (guardianship).

Another key aspect of this study is the discussion of the epistemic connection between the Perfect Human and true *tawḥīd*, meaning that knowing the Perfect Human leads to knowledge of God Almighty, and conversely, knowledge of God is achieved through the Perfect Human. Therefore, the Perfect Human is the template of God Almighty, and knowing God is not possible except through him.

This research also refers to the path of attaining true *tawḥīd* and the station of *walāyah*, which can only be realized through spiritual connection and attachment to the Perfect Human—an essential principle known as the "*Principle of Murābaṭah*" (the principle of spiritual bonding).

Conclusion:

Rāz-e Shīrāzī considers the Perfect Human to be the most comprehensive and complete manifestation of God Almighty, as he is the locus of the Greatest Name of God and the mirror in which the lights of Divine Reality are reflected. In his view, no being other than the Perfect Human is capable of manifesting such attributes, and for this reason, he refers to the Perfect Human—who embodies the Divine Essence of Divinity and Oneness—as the "temples of monotheism" (*Hayākel-e Tawḥīd*).

He believes that the highest degree of *tawḥīd* and *walāyah* is the Absolute Divine Guardianship, which he expresses with the term "Hū" (He). Drawing upon Sūrat al-Ikhlāṣ, which encompasses all levels of monotheism— *Tawḥīd-e Dhāti*, *Tawḥīd-e Ṣifāti*, *Tawḥīd-e Afʿāli*, and *Tawḥīd-e Āthāri*— Rāz-e Shīrāzī states that within the entire *ummah* (Muslim community), only the Muhammadan and Alavid presences and their purified descendants truly encompass and embody the perfected realities of these fourfold monotheisms. Consequently, only they can serve as manifestations of *Tawḥīd-e Dhāti* and correspond to its highest spiritual rank of *Walayah*. Because this monotheism is the locus of Divine Essential Unity, the realm of divinity (*Lāhūt*), and the place where the Hidden Treasure becomes manifest—exclusively within the inner reality of the Muhammadan and Alavid presences and their purified descendants.

Thus, according to Rāz-e Shīrāzī, the manifestation of *Tawḥīd-e Dhāti* is the spiritual master of love, the *Divine Walī* (guardian)—the Perfect Human—who, in the era of prophethood, is the Muhammadan presence, and in the era of walāyah, the Alavid presence. These figures are the manifestations of *Divine Tawḥīd* and the guides of creation toward God Almighty. Aside from these sacred figures, no being is nearer to or more knowing of the Divine Essence. The other successors of these figures each articulate a single "word" of *Tawḥīd-e Dhāti*, indicating their role as manifestations of the Divine essence and attributes. Based on narrations found in Shi'i sources, he holds that knowing the Perfect Human is identical to knowing God Almighty, and knowledge of that sacred threshold is in turn equivalent to knowing the Perfect Human. Through the Perfect Human, God is known and worshipped. Therefore, the Perfect Human is the divine template, and knowledge of God is not attainable except through him. He further states that *tawḥīd* is only attained through spiritual bonding and connection with the *Divine Walī*, who is the manifestation of the light of *Tawḥīd-e Dhāti* —what he calls the "*Principle of Murābaṭah*."

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

پیوند معرفتی انسان کامل با توحید حقیقی از دیدگاه رازشیرازی

رویا رضا منش[۱] | علی اشرف امامی[۲] | محمدجواد شمس[۳]| فیاض قرائی[۴]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد ، ایران. رایانامه: roya.rezamanesh@mail.um.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد ، ایران. رایانامه: imami@um.ac.ir
۳. دانشیار ،گروه فلسفه و حکمت‌اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام‌خمینی(ره) ،قزوین ، ایران. رایانامه: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir
۴. دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد ، ایران. رایانامه: f.gharaei@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:۱۴۰۵/۳/۱۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۰

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۳۰

واژه‌های کلیدی:
میرزا ابوالقاسم رازشیرازی،
خداشناسی،
ولایت،
انسان‌کامل،
عرفان،
تصوف.

چکیده

پژوهش حاضر بررسی پیوند معرفتی انسان کامل با توحید حقیقی از دیدگاه راز شیرازی است. راز شیرازی عارف قرن سیزدهم ، از جمله عارفانی است که از توحید به عنوان نور و بار امانت ولایت عظیمه حق تعالی تعبیر کرده که در قلب انسان کامل، عالم وسیع الفسیحه ای، گنجانده شده است.در این پژوهش سعی شده است با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به چگونگی دست‌یابی به توحید حقیقی پرداخته شود.

راز، سر نهادن به آستان انسان کامل را به عنوان یکی از راه‌های معرفت حق تعالی و معرفت خود دانسته است. از نظر او هیچ راهی برای معرفه الله نیست مگر از طریق معرفت به امام، که معرفت امام، همان معرفت به حق تعالی است .بنابراین طریقه توحید حقیقی و یا حداقل یکی از راه‌های آن ، شناخت انسان کامل است که از نظر جناب راز از طریقه اصلی، به نام اصل « مرابطه» امکان پذیر خواهد بود.

با بررسی در مجموع آثار جناب راز در می یابیم که در نزد او انسان‌کامل تعبیر دیگری از حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است که جامع جمیع مراتب توحید اربعه(آثاری ، افعالی ، صفاتی و ذاتی) است؛ و تنها آن حضرات می‌تواند مظهر توحید ذاتی بوده و با مرتبه ولایی آن برابری کنند؛ زیرا این توحید مظهر و محل توحید ذاتی حق‌تعالی بوده و منحصرا در باطن حضرات‌محمدیه و علویه و ذریه مطهرشان است.

استناد: رضا منش ، رویا؛ اشرف امامی ، علی ؛ شمس، محمدجواد؛ قرائی، فیاض (۱۴۰۵). پیوند معرفتی انسان کامل با توحید حقیقی از دیدگاه رازشیرازی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۱۳۹-۱۰۷. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51062.1255

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. رضا منش ، رویا؛ اشرف امامی ، علی ؛ شمس، محمدجواد؛ قرائی، فیاض
CC BY NC

مقدمه

معرفت حق‌تعالی بنیان اصلی دین اسلام است چنان که در حدیث نبوی آمده :«دعامه البیت أساسه و دعامه الدین المعرفه بالله و الیقین و العقل‌القامع»(متقی،۱۴۰۵ق،ج۳،ص. ۳۸۱) شناخت انسان کامل که تعبیر دیگری از حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است در راستای شناخت حق‌تعالی است آن حضرات در مبحث خداشناسی دارای محور اساسی و جایگاه ویژه‌ای بوده و آیات و روایات فراوانی بر اهمیت این جایگاه اشاره دارد . با توجه به فرمایش حضرت علوی :« مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّهِ مَعْرِفَهُ اللهِ ، وَ مَعْرِفَهُ اللهِ مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّهِ، و هو الدین الخالص»معرفت ولیّ به نورانیت، معرفت حق، و معرفت حق به نورانیت، معرفت ولیّ است (مجلسی،ق۱۴۰۴،ج۲۶،ص. ۱)و از آن جا که آدمی آینه تمام نمای حق است؛ لذا درون او همانند برون او کانون آیات الهی است که در صورت شناخت واقعی به استعداد های تکوینی خود دست یافته و دریچه های نوینی از خداشناسی را در درون خود می‌یابد(ملک اف،۱۳۹۵،ص.۲۷).با استناد به آیه ۱۸۰ سوره اعراف:«و لله اسماء الحسنی» و شرح آن توسط امام صادق(ع) که فرمودند:« سوگند به خدا مائیم آن نام های نیکو»(بحرانی،۱۴۱۶ق،ج۲،ص.۶۱۷) می‌توان گفت باطن انسان کامل در بر دارنده حق و حکایت از صورت حق و اسماء ذاتی دارد. بنابراین مظهر، و جامع جمیع اسماء و صفات بودن آن حضرات، باعث این تلازم معرفتی شده است.

چنان که اشاره شد شناخت آن حضرات برابر و مساوی با شناخت حق تعالی است. در ادامه بر اساس احادیث می‌توان گفت که انکار و رد آنان نیز با انکار حق‌تعالی برابری می‌کند چنان که آمده است:«من عرفنا فقد عرف الله و من انکرنا فقد انکرالله»(صفار، ۱۹۶۰،ص. ۶).

میرزا ابو القاسم راز شیرازی حسینی شریفی ذهبی عارف قرن سیزدهم از جمله افرادی است که در مجموعه آثارش از:*آیات‌الولایه؛ براهین‌الامامه؛قوائم‌الانوار؛ مناهج‌الانوارالمعرفه؛ طباشیرالحکمه؛ نورٌعلی‌نور؛ قنوتیه؛اسرار الولایه و*.. از جهت خداشناسی به موضوع انسان کامل پرداخته است. محوری‌ترین پرسش این مقاله آن است که جناب راز، ارتباط بین حق تعالی و انسان‌کامل را چگونه تبیین می‌کند؟ در این مقاله سعی شده است با مراجعه به آثار منظوم و منثور جناب راز به چگونگی تبیین طریقه خداشناسی او پرداخته شود.

پیش از این پژوهشی با موضوع پیوند معرفتی انسان کامل با توحید حقیقی از دیدگاه راز شیرازی صورت نگرفته است اما به موارد ذیل می توان به عنوان پیشینه تحقیق اشاره کرد :

۱. طالبی، زهرا ، امامی جمعه، سید مهدی ،رابطه انسان شناسی و خداشناسی در حکمت خالده با محوریت آرای شوان و سید حسین نصر،**انسان پژوهی دینی**،زمستان ۱۳۹۳،شماره ۳۲، ص ص.۶۹-۹۱.

۲. شهپر،علی صادقی ، درآمدی بر خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناسی ابن عربی، **فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی ادیان و عرفان**، ۱۳۸۹،شماره ۵،ص ص.۹-۲۳.

۳. اشرف امامی، علی،شرفایی، محسن؛تاویل عرفانی در تفسیر آیات الولایه راز شیرازی ،**عرفان اسلامی**، پاییز ۱۳۹۹ - شماره ۶۵ ،ص ص .۷۷ تا ۹۵.

۴. نیری، محمد یوسف، مرادی ، عباس؛ ۱۳۹۱، ولایت در نگاه راز شیرازی، **شعر پژوهی**، شماره ۱۱، ص ص .۱۹۷ تا ۲۲۲.

در این پژوهش علاوه بر بیان این که انسان کامل آینه تمام نمای اسما و صفات الهی است، به حاوی و جامع بودن حقایق کامله توحیدات اربعه(افعالی،صفاتی،آثاری و ذاتی) در انسان کامل نیز اشاره، و بیان شده که تنها او می تواند مظهر توحید ذاتی بوده و با مرتبه ولایی آن برابری‌کند.اشاره به پیوند معرفتی انسان کامل با توحید حقیقی از دیگر ویژگی های نوی این پژوهش است بدین معنا که شناخت انسان کامل در راستای شناخت حق‌تعالی و بالعکس نیز بوده است؛ بنابراین انسان کامل نسخه حق‌تعالی، و شناخت حضرت حق به جز از طریق انسان کامل میسر نخواهد بود. در این پژوهش به راه وصول به توحید حقیقی و مقام ولایت نیز اشاره شده که جز به سبب مرابط و پیوستگی از طریق انسان کامل،که اصلی به نام« اصل مرابطه» است حاصل نمی شود.

۱.توحید و انواع آن:

آشنایی با راه های خداشناسی نیز یکی از مباحث مهم و ارزشمند توحید است. توحید در معانی چون: یکی گفتن، یکی دانستن و یکی دیدن آمده است،(سجادی،۱۳۷۱.ص.۲۸۱).از نظر جناب راز توحید کلمه طیبه «لا إله إلاّ الله» و به معنی اعتراف به وحدانیت ذات پاک حضرت احدیت است تمامی انبیا و رسل، بر این کلمه طیبه توحید الهی اتفاق و مبعوث شده‌اند و احدی از خلایق، وحدانیت

حق تعالی را انکار نکرده و نمی‌کنند(رازشیرازی،۱۳۲۳ق.ج۲.ص۴۳۱). توحید، تصدیق بر نبوت و ولایت حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان، از اصول دین شریعت مقدس اسلام است(رازشیرازی،۱۳۲۳ق.ج۱.ص۵۵)و کفر به آنان عداوت و کفر به خلافت و فضایل آن حضرات است؛ زیرا که ایشان ارکان توحید الهی اند و کفر به ایشان، کفر به حق تعالی است (همان:۱۲۱).او معتقد است توحید دارای مراتبی است که عبارتند از:توحید آثاری، افعالی،صفاتی و ذاتی و نسبت سلسله مراتبی برای آن قائل است. بدین معنا که این مراتب به ترتیب، در ابتدا از توحید آثاری شروع، و بعد با توحید افعالی و صفاتی ادامه پیدا کرده و در نهایت به توحید ذاتی منتهی می‌شود.

در مرتبه توحید آثاری سالک طالب،حق تعالی را در مظاهر عالم ملک می جوید و در هر مظهری از مظاهر عالم آفاق نظر می‌کند تا آثار حق تعالی را مشاهده کند، در مرحله بعد(توحید افعالی)او پی می برد که حق‌تعالی در افعال خود یکتا بوده و هیچ موجودی غیر از او در فعل خود مستقل نبوده؛ بلکه همه وابسته به اویند و در توحید صفاتی به این نتیجه می‌رسد که همه صفات الهی در حقیقت یک چیزند و در وجود، عین یکدیگرند و صفات خدا زائد و عارض بر ذات نیست؛ بلکه عین همان ذات است و در نهایت در توحید ذاتی به این مطلب می‌رسد که ذات حق تعالی یکتا است و هیچ مثل و مانندی ندارد و ذاتش بسیط و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد که از نظر جناب راز تنها انسان کامل می‌تواند مظهر این توحید باشد و با مرتبه ولایی آن برابری کند.

در ادامه باید گفت هر یک از مراتب چهارگانه توحید به عالم خاصی مخصوص می‌شود که از مرتبه ذات احدیت تا عالم شهادت را در بر می‌گیرد (رازشیرازی،ب۱۳۴۸.ص۴۳۹)که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۲-۱.توحید آثاری

مظهر توحید آثاری، عالم ملک و دنیا است که اسفل سافلین عوالم و مظاهر الهیه است.سالک طالب در این مرتبه از توحید، حضرت حق را در زمین، آسمان و اشیاء جسمانی و در و دیوار می جوید و به سبب حالات توحیدش در هر چه از موجودات عالم آفاق نظر می‌کند، حق را و آثار حق تعالی را مشاهده می‌کند،(راز شیرازی،۱۳۸۳.ص۱۵۹). چنان که وارد است:«ما رایت شیئاً الا و رایت الله قبله و بعده و معه و فیه»(هجویری،۱۳۵۸.ص۱۱۱)و اشیاء را مظهر نور وحدت می بیند و عشق بازی با آنها به دل می‌کند و حیران و سرگردان است و خبر ندارد که موجودات عالم کثرت،

بیشتر مظهر توحید آثار است؛بنا به قوله تعالی:« فَانْظُرْ إِلَی آثَارِ رَحْمَتِ اللّهِ...»(روم:۵۰) و آیه ۵۳ سوره فصلت:« سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ...».

از نظر جناب راز تجلی آثاری اولین تجلی بر باطن انسان است،که به رنگ سبز بوده و بر ارض نفسانی سالک طالب می‌تابد اگر چه این تجلی به نظر سالک نمی‌آید؛ اما همین که در باطن او ظاهر شود بی‌اختیار به قوت همان نور و باطن خود، نور توحید[۱] آثار را در اشیاء مشاهده و مست توحید آثار می‌گردد. در این عالم، سالک طالب در مشاهده این نور، حالت « لاموثر فی الوجود الا الله» داشته و حق تعالی را فاعل حقیقی، و موجودات عالم کثرت را مظاهر توحید آثاری در عوالم وجود می‌داند. در این حالت، انسان ناقص، کامل، حیوان، زمین و آسمان و... در ظهور نور توحید در آنها، در نزد طالب سالک یکسان است(رازشیرازی،۱۳۸۳،ص. ۱۶۰). بنا به قوله تعالی: «فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللهِ..»(روم/۵۰) و یا این آیه :« سَنُریهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت/ ۵۳).

همان طور که اشاره شد مراد از عالم آثار، عالم ملک و کون است که مشتمل بر سماویات و ارضیات مادیه جسمانیه ظلمانیه است. از نظر جناب راز تأثیر در این موارد و موجودات مادیه به سبب نفوس کلیه آنها، و تأثیر در این نفوس کلیه، به واسطه نفس قدسیه کلیه ملکوتیه الهیه حضرات ائمه(ع)است؛ پس تمامی آثار عالم ملک منشعب از اثر واحد کلی نفس کلیه ملکوتیه آن حضرات است. فعلی هذه، عالم ملک، کون و آثار به اثر واحد نفسانی این حضرات منسوب است(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۳). از نظر او نور توحید در عالم آثار کمال ضعف را داشته و به انواع ظلمات کثرات منسوب شده است به طوری که نورش در لباس ظلمت متواری شده است. او در ادامه اشاره می‌کند که تنزیه حق‌تعالی از ظلمات کثرات عالم توحید آثاری، به کلمه‌ای چون:« سبحان الله مالک الملک» نیاز است به این دلیل که این تسبیح و تنزیه از کثرات، و آثار عالم ملک است. در سوره اخلاص آیه‌ای که دلالت بر توحید آثاری می نماید، آیه« لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ»؛«وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ»است(اخلاص/ ۳-۴)؛زیرا که این آیات دلیل بر تنزیه حق تعالی از اوصاف اهل ملک؛یعنی تولید، توالد، تناسل، تکافو و تکاثر می‌باشد و چون حضرت صمد از صفات اضداد و کثرت مادیه جسمانیه

[۱]. مقصود از نور توحید، نور ایمان است.

منزه و مبراست، پس ضد و ند، شریک، کفو و نظیر ندارند پس این دو آیه فوق به منزله «سبحان الله مالک الملک من اوصاف اهل الملک» است و دلیل بر توحید آثاری است که مودی تنزیه و تقدیس حضرت صمد است(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۴).

۲-۲.توحید افعالی

در این نوع از توحید آمده است که همه افعال و تصرفات، در حضرت حق تعالی منحصر است بدین معنا که همه موجودات نهایتاً مستند به خدا، و فعل اویند. مظهر توحید افعالی عالم ملکوت الهیه است که نور توحید افعال الهیه در آن ظاهر می‌شود. (مصباح یزدی،۱۳۸۶. ص.۵۶-۷۰).از نظر جناب راز زمانی که در باطن طالب سالک الهی، توحید افعالی هویدا شود حالت « لافاعل فی الوجود الا الله» برای او ظاهر می‌گردد.از نظر او فعل در عالم وجود و تصرف عالم کون منحصر و مختص به حق‌تعالی است(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۳) آیه «الله الصمد»(اخلاص/۲) اشاره به این توحید است پس جمیع افاعیل الهیه در عالم مجردات از ارواح، عقیل، نفوس و در عالم مادیات از اجسام، اشکال، مواد، اضداد و منتسب با امر حضرت صمد است (راز شیرازی،۱۳۳۳ق،ج۲،ص. ۴۳۳)بنا به قوله‌تعالی:« إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(یس/۸۲) در این توحید هیچ موجودی از مجرد، مادی، معنی، صورت، باطن، ظاهر، عالی و سافل از حیطه فعل و امر حضرت صمد خارج نیست و حضرت صمد محتاج الیه کل در حوائج وجودیه و کمالیه اشیاء است؛ زیرا اشیاء با اختیار، شعور، اضطرار و عدم شعور به حضرت او اقبال دارند (راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۳)

راز در ادامه اشاره می‌کند که حضرت صمد در ایجاد موجودات که فعل و صنع اوست دو مرتبه دارد: ابداع و اختراع اشیا مجرده چون: ارواح، عقول و نفوس بدون زمان و مدت است. این ابداع و اختراع منتسب به مقام نورانیت حضرات محمدی و علوی، که مشیت مطلقه الهیه است، می‌باشد چنان که وارد است که:« خَلَقَ اَللَّهُ اَلْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ اَلْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»(کلینی، ۱۳۶۵،ج۱،ص. ۱۱۰) این مرتبهِ ایجاد و خلقِ موجودات سماویه و عنصریه مادیه است که موقوف به استعداد ماده و مدت است این خلقت که به معنی تقدیر و اندازه کردن است منتسب به نفس کلیه قدسیه حضرات ائمه (ع) است؛ زیرا که این نفس کلیه حمامه ملکوتست که عالم افعل الهی است و از این نفوس قدسیه قلبیه الهیه، نفوس کلیه سماویه، عنصریه و نفوس افراد بشریه که عالم جمیع این نفوس عالم ملکوتست، ناشی می شوند این نفس قدسیه کلیه فعل، و تصرفش در نفوس عالم ملک و اجسام است

پس این حضرات ائمه (ع) مظهر توحید فعلی به دو مرتبه ابداع و اختراع‌اند چنان که حضرت علوی در نهج البلاغه فرمودند:« فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ النَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا»(نهج البلاغه/۲۸) اشاره به توحید افعالی داشته؛زیرا که حمل بر فعل جمیل اختیاری الهی است (راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۳).

۲-۳.توحید صفاتی

پس از این دو توحید، توحید صفات است در این توحید اوصافی که ذات حق تعالی واجد آنهاست عین یکدیگر و عین ذات اویند (مصباح یزدی،۱۳۸۶. ص.۵۶-۷۰).عالم این توحید، عالم ارواح و جبروت است این توحید را «وحدت عددی»و «واحدیت» گویند.از نظر جناب راز این توحید سرّ باطن حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است به همین دلیل او از این حضرات به عنوان ارکان توحید یاد می‌کند(راز شیرازی، ۱۳۸۳، ص.۱۶۱).

در این توحید، صفات کمالیه ذات اقدس بی نام و نشان است(راز شیرازی، ۱۳۵۲،ص. ۱۴۹).در این مرتبه از توحید، جمیع صفات کمالیه و اسماء حسنای الهیه در یک ذات پاک منحصر است این مرتبه، مرتبه «واحدیت» نامیده شده که اسم «الله»تعبیر از آن است(راز شیرازی،۱۳۲۳ق ،ج۲،ص. ۴۳۲) از نظر جناب راز روح کلی الهی مظهر تمامی صفات کمالیه الهیه اضافیه است حالت طالب در ظهور این تجلی صفاتی در روح او معنی « لا اله الا الله» بوده و در قلبش ظاهر می شود؛ زیرا که مراد از «الله» کلمه مستجمعه جمیع صفات کمالیه الهیه است که با «لا اله» طالب سالک هر معبود به حق و غیر حق را نفی می‌کند، و با «الا الله» یک ذات موصوف به جمیع صفات کمالیه را اثبات می‌کند (راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص.۱۶۱).برای این مرتبه بعضی القاب و اسامی اطلاق شده است که عبارت اند از: «حقیقت محمدیه»،«وجود مطلق»،« وجود المقید» و...است از نظر جناب راز جمیع انبیا، رسل و اوصیا از این توحید صفات بهرها برده‌اند.

او در ادامه اشاره می‌کند که این نور حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان به این دلیل این که ملبس به صفات الهی شده خلیفه الهی بر روی زمین خواهد بود؛ زیرا ظهور صفات الهی به نهج تفضیل در حضرت جبروت اسمائیه تحقق یافته است؛لهذا «منتهی المعرفه» نیز نامیده شده است چون عرفان ذات بر حسب صفاتی که مقصود از قوله تعالی« فاحببت ان اعرف» است، در این حضرت جبروتی حاصل، و «عرفات الالهیه» نامیده می شود و این حضرت روحانی کلی مظهر توحید صفات

الهی است بدین معنا که تمامی صفات و کمالات ذاتی الهی منحصر در ذات الهی است(راز شیرازی،الف ۱۳۴۸،ص. ۴۵۴).

معرفت این مرتبه از توحید و ولایت حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان به بصیرت قلبیه، کشف قلبی، شهود روحانی و معاینه سریه است و به سبب آن که این مرتبه توحید صفات، که مرتبه واحدیت، مقام نورانیت و سرّ باطن آن حضرات است آنان را «ارکان توحید» نامند(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۲)چنان که وارد است:«نَحنُ أرکانُ تَوحِیدِهِ» (شیخ صدوق،۱۳۷۷،ص. ۳۵)و نیز به« هیاکل توحید» موسوم اند(هیکل بدنیه مبارک آن حضراتست) که هیکل توحیدی الهی است(راز شیرازی، ۱۳۱۹ق،ص. ۷۲).چنان که حضرت علوی فرمودند:« نور یشرق من صبح الازل، فیلوح علی هیاکل التّوحید آثاره»(آملی،۱۳۶۸،ص. ۱۷۰) و بنا بر آیه ۳۶ سوره نور « فی بُیُوتٍ أذِنَ اللهُ أنْ تُرْفَعَ وَ یُذْکَرَ فیهَا اسْمُهُ»به بیوت نور توحید نیز موسوم شده‌اند (راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۳)مراد از هیاکل توحید همین هیاکل النوریست که نور صبح ازل ذات بر آن اشراق کرده است ولایح و ظاهر آمده است بر آنها، که هیکل مبارکه انزعیه حضرت علوی، اعظم آنهاست این هیاکل نوریه توحیدیه مبنی بر حکمت و دست آموز قدرت الهیه اند پس با این هیاکل عظیمه، خلایق در لیله لیلای ظلمانی دنیا هدایت یافته و اکتساب نور هدایت، ایمان و ولایت نموده‌اند و حجابی از حق تعالی، برای نظر کردن بندگان به او شد، تا از پس پرده حجاب پروردگار خود را بشناسند(راز شیرازی، الف ۱۳۴۸،ص. ۳۸۰-۳۸۱).

۲-۴.توحید ذاتی

توحید ذاتی دارای دو معناست: در معنای اول ذات حق‌تعالی به مفاهیمی چون«واجب بالذات» و «موجود مستقل» اشاره شده و منحصرا دارای یک مصداق بوده است بدین معنا که حق تعالی کثرت بیرونی ندارد؛ در معنا دیگر حق تعالی بسیط است؛ یعنی مرکب از اجزا نبوده ، و کثرت درونی هم ندارد جمع این دو معنا را اصطلاحاً «توحید ذاتی» می‌گویند(مصباح یزدی،۱۳۸۶. ص.۵۶-۷۰).دلیل این که این ذات پاک اقدس را توحید ذاتی نامیده شده است آن است که از حد ادراک بشر بیرون بوده است جناب راز معتقد است اگر چه ذات پاک بحت حضرت احدیت دارای اسم، وصف و نعت نبوده؛ اما برای تفهیم و تفهم آن می‌توان اسامی و القاب شریفه چند بر آن اطلاق کرد که عبارتند از:«غیب الغیوب»،« مرتبه الهویه»،« الغیب المطلق»، «الکنز الخفی»،« الوجود البحت»،« لا یحیطونیه

علما»، «الغیب المسکوت عنه»، «ذات الحق باعتبار اللا تعین»،« ازل الازال»،« منتهی الاعتبارات» و ..(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۱)

در دایره امکان موجودی اقرب از حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان به ذات حضرت احدیت وجود ندارد (راز شیرازی، ۱۳۵۲،ص. ۱۴۵) چنان که در حدیث نبوی آمده است :« لَا تَسُبُّوا عَلِیّاً فَإِنّهُ مَمْسُوسٌ فِی ذَاتِ اللّهِ»(رازی، ۱۴۰۸ق،ص. ۵۴)و یا این روایت که آمده است:« لی مع اللّه وقت لا یسعنی فیه ملک مقرّب و لا نبیّ مرسل»(فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج۱،ص. ۱۱۸).و بعد از ذات اقدس، به جز این نور مقدس، موجودی نیست که بتواند عارف به آن ذات پاک شود (راز شیرازی، ۱۳۵۲،ص. ۱۴۵) این حجاب عظمت و کبریاء برای احدی از انبیا و اوصیا مکشوف نشده است چنان که روایت است که حق تعالی در برابر سخن حضرت موسی(ع) که گفت « رب ارنی»(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۹۰، ص.۱۳۴).جواب داد «لَنْ تَرانی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً»(اعراف/۱۴۱). او با اشاره به حدیث «یا عَلِی مَا عَرَفَ اللَّهَ حَقَ مَعْرِفَتِهِ غَیرِی وَ غَیرُک وَ مَا عرَفَک حقَ مَعْرِفَتِک غیرُ اللَّهِ وَ غَیرِی»(ابن آشوب،۱۳۷۹،ج۳،ص. ۲۶۸).و درجای دیگر این گونه بیان شده است:«یا علی لَا یعرفُ الله تَعَالی إِلَّا أَنَا وَ أَنتَ وَ لَا یعرِفنی إِلاَّ الله وَ أَنتَ وَ لَا یعرِفُک إِلَّا الله وَ أنا»(مجلسی،۱۴۰۶ق،ص.۲۷۳)که ذات پاک اقدس احدیت را احدی به حقیقت نمی‌تواند بشناسد از سویی ذات پاک حضرات محمدی و علوی و ذریه ایشان که نور عظمت، کبریاء و ظهور وحدت حقیقیه ذات اقدس احدیت، و آلاء، صنع، فعل و مشیت اوست نیز، احدی توان شناخت آن را به جز حق تعالی ندارد؛ بنابراین حق‌تعالی و نور اعظم او عارف به یکدیگراند و بس و به جز ایشان دیگر چیزی و موجودی نیست که بتواند به آن عارف شود(راز شیرازی، ۱۳۵۲ ،ص.۱۴۷)ظاهر آن حضرات بشری و باطنشان الهی است و به صورت هیاکل ناسوتیه و بشریت برای خلق ظاهر شده‌اند تا طاقت رویت و دیدن آن حضرات را داشته باشند(استرابادی، ۱۴۰۹ق ،ص۳۹۳).بنا به قوله‌تعالی:«وَ لَلَبَسْنا عَلَیْهِمْ ما یَلْبِسُونَ»(انعام/۹) آن دو، مقام و منزلت پروردگار جهانیان و حجاب آفریننده‌ی همه‌ی خلایق هستند.از آنجایی که در معرفت حق تعالی، ذات اقدسش به ابصار دیده نمی شود و به عقول ادراک کردنی نیست و چگونگی و مکان او شناخته نمی‌شود، می‌توان نور ذات اقدس او را در مرات حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان؛ یعنی در دو حجاب اعظم الهی دید ایشان روح و نفس الهی و دو حجاب پروردگارند مراتب جسمانی این

حضرات به سان سایر مراتب عباد، که به واسطه نطفه قذره ردیه، علقه و مضغه تجسم حاصل می‌نمایند، نیست؛ بلکه انوار الهیه‌اند که حق تعالی ایشان را مصور به صور انسانیه کرده است(رازشیرازی،۱۳۳۳ ،ص.۲۵۰)

بنابراین از نظر جناب راز توحید ذاتی و تجلی حضرت ذاتیه از خصایص حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان معنا، حقایق و ظاهر توحید اند؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت مظهر و هیکل این توحید ذاتی، حضرت انسان کامل است که حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است (راز شیرازی، الف ۱۳۴۸ق،ص. ۳۶۰). و هیچ موجودی مظهر آن توحید نبوده است(راز شیرازی،۱۳۸۷، ص.۱۴۷)چنان که در دعای قاموس آمده است:« رَبِّ أَدْخِلْنِی فِی لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِیَّتِکَ، وَطَمْطَامِ یَمِّ وَحْدانِیَّتِکَ»(دعای قاموس)و در حدیث نبوی آمده است:« من رآنی فقد رأی اللّه»(همدانی،۱۳۴۱،ص. ۳۰۳).او در ادامه اشاره می‌کند که حضرات انبیا و رسل از این توحید ذات و تجلی ذاتی که نورالانوار عظمت و کبریاء الهی و ذات باجمال و کمال حضرات محمدی و محمدیون است، به جز بارقه و شعاعی و قطره از این بحر نصیبشان نمی‌گردد و حضرات اولوالعزم و مرسلین آنان نیز به مقام تشیع این حضرات اکتفا می‌کنند(راز شیرازی، ۱۳۵۲ ،ص.۱۴۷)بنا به قوله تعالی:« وَ إِنَّ مِنْ شِیعَتِهِ لَإِبْراهِیمَ»(صافات/۸۳) و سایر حضرات اوصیاء آن حضرت، هر یک به کلمه ای از توحید ذاتی ناطق شده اند که دلالت بر مظهریت ذات و صفات الهی دارد.

جناب راز در ادامه بحث توحید ذاتی آودرده است که این توحید، ذات پاک بحت حضرت احدیت است که کلمه «هو» در «قل هو الله احد» و در آیه «هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»(حشر/۲۲) به وحدت ذات پاک اقدس که توحید ذاتی است اشاره دارد (راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲۲،ص. ۴۳۱) در تفسیر این آیه آمده است که حرف «هاء»، تثبیت ثابت است و «واو»، اشاره به غایب از دریافت دیده‌ها و لمس حواسّ است و خداوند از این درک والاتر است، بلکه او خود، دیده‌ها را در می‌یابد و حواسّ را پدید می‌آورد(مجلسی،۱۴۰۴ق، ج۳، ص۲۲۱)بنا به قوله تعالی:«لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ»(انعام/۱۰۳).

از نظر جناب راز توحید ذاتی« لا بتَأْویل عَدَد» است چنان که حضرت علی در نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲بدان اشاره کرده است بدین معنا که ذات پاک الهی واحدی است که ثانی از جنس خود ندارد و «احد» است؛ یعنی منفرد است و شریک، انباز و ثانی از جنس خود مثل واحد عددی، ندارد؛ زیرا که

هر فردی از افراد موجودات امکانیه، ثانی و شریکی از جنس خودش که امکانست، دارد؛ اما ذات پاک حضرت واجب‌الوجود، ثانی و فردی از جنس خودش که وجوب وجود است، ندارد؛ بلکه منفرد در وحدت ذات خود است(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۴۳۲)

در ذیل آیه ۵ سوره بینه آمده که منظور از اخلاص، توحید است(مقاتل بن سلیمان ،۱۴۲۳ق،ج۳،ص.۶۶۹). چنان که در خطبه اول نهج البلاغه نیز آمده است :« ...کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَیرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیرُ الصِّفَةِ...»(نهج البلاغه /خطبه اول) کمال توحید اخلاص است، اگر عبد به توحید ذات اعتقاد نداشته و شریک یا ترکیبی در آن ذات الهی از صفت و موصوف قائل شود اخلاص به حق تعالی نورزیده و عقیده قلبی خود را در حق ذات بحت اقدس احدیت، مشوب به شرک کرده است. پس مخلَص حقیقی یعنی قائل شدن به توحید ذاتی. این توحید زمانی برای سالک حاصل می‌شود که حق تعالی او را به نور محبت و عشق خود خالص گرداند؛ زیرا تا زمانی که رقیقه بشریت در سالک باقیست در توحید کامل نگشته و مظهر توحید ذاتی الهی نخواهدشد(رازشیرازی،۱۳۸۳،ص. ۲۲۵). بنابر این نهایت خلوص در نیت، عمل و معرفت حق تعالی توحید الهی است این مرتبه جلیله با دست گیری ولیّ الهی که مظهر نور توحید ذات الهی، که همان انسان کامل است، حاصل می‌گردد. او برای اخلاص مراتبی قائل است ازجمله: اخلاص نفسانی، اخلاص قلبی، اخلاص عقلی، اخلاص روحی، اخلاص سرّی ،اخلاص در خفاء، و نهایت آن مراتب، خلود در توحید الهی است(رازشیرازی،۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۱۵۹).

۲-۵.توحید عقلی و عیانی

جناب راز از بُعد معرفت شناسی به دو نوع توحید اشاره کرده است: توحید عقلی و توحید عیانی(راز شیرازی،۱۳۸۷،ص. ۶۹)یکی قالی و دیگری حالی،کشفی و قلبی است از نظر جناب راز توحید حقیقی نه آن است که از راه عقل و دانش؛ بلکه توحیدی است که از راه قلب، کشف و حال به دست می آید (راز شیرازی،۱۳۰۲،ص. ۱۲۱).از نظر او بنیان فهم توحید یقینی و کشفی به نور ولایت حضرت علوی است؛ یعنی صاحب ولایت کلیه الهیه محمدیه. او در ادامه اشاره می‌کند کسی که اقرار به خلافت بلا فصل آن حضرت نکرده باشد از نور ولایت کلیه بهره ای نبرده و در ظلمت جاهلیت خود(که کفر سابقه امت از حق تعالی است) محجوبست(راز شیرازی، ۱۳۳۳،ص. ۵۷)و معتقد است برای رسیدن

به توحید حقیقی و آشنایی جان با حق باید به حضرات محمدی و علوی اقتدا کرد؛ زیرا آنان خود نیز به حضرت حق اقتدا، و آن حضرت دلیل و راهنمای آن حضرات است (راز شیرازی، ۱۳۰۲،ص. ۱۲۶/۱۲۵).

۳.پیوند توحید، نبوت و ولایت

از نظر جناب راز، اعظم و اهم ارکان اصول دین الهی توحید و ولایت است (راز شیرازی،۱۳۸۳،ص. ۹۱). امانت یکی از تعابیری است که در قرآن(احزاب/۷۲)برای آنان به کار رفته است. معرفت این دو اصل که به یک اصل راجع است افضل علوم و معارف دینیه الهیه است (رازشیرازی، ۱۳۲۳ق،ج۲،ص.۲۴). چنان که آمده است اقرار به یگانگی و وحدت ذاتیه وجود حق تعالی مستلزم عرفان نور حضرات محمدی و علوی و حقیقت ولایت ایشان است، و انکار این معنی مستوجب انکار وحدت الهیه است، عرفان وحدت وجود حق ازلی، به تجلی و ظهور نور شمس ولایت کلیه الهیه است، که عبارت از ولایت مطلقه حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است؛ زیرا که ولایت آن حضرات عین ولایت ذات اقدس الهی است، لکن نه به طریق شرکت؛ بلکه به طریق مظهریت. بنابراین حقیقت توحید و معرفت به جز از مرآت این نور عظیم حضرات محمدی و علوی، حاصل نمی‌شود(نیریزی،۱۳۸۵،ص. ۲۷۲-۲۷۵).چنان که آمده است:«بِنَا عُبِدَ اَللَّهُ وَ بِنَا عُرِفَ اَللَّهُ وَ بِنَا وُحِّدَ اَللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی»(کلینی،۱۳۶۵،ج۱،ص. ۱۴۵). از نظر جناب راز در عصر نبوت، حضرت محمدی مظهر توحید الهی و دلال خلایق به سوی حق تعالی است و در عصر ولایت، حضرت علوی مظهر آن است (راز شیرازی، ۱۳۳۳،ص. ۲۳۲) جناب راز با توجه به آیه ۲۵۷ سوره بقره:« أَللهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ ..»بیان داشته که ولایت حضرت علوی مومنین را از ظلمات کفر و جهالت جاهلیه به سوی نور بیرون آورده و با ادامه آیه :« الَّذینَ کَفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ» و کسانی را که به دین الهی و اسلام ،که حقیقت ولایت حضرت علوی الهیه است-کافر شدند را، از نور فطری توحید و ایمان به سوی ظلمات کفر و عصیان بیرون می‌آورد (راز شیرازی،۱۲۸۱ ق،ص.۳۱).

با توجه به آیه ۳۸ سوره نبأ:« یَوْمَ یَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائِکَةُ صَفًّا لا یَتَکَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ قالَ صَواباً» مخلوقاتی توان گفتن ذکر« لا إله إلاّ الله» را دارند که به ولایت حضرت علوی اعتراف کرده باشند(مجلسی، ۱۴۰۴ق.ج۲۴،ص. ۲۶۲).از نظر جناب راز خلع و وضع قوه«لا إله إلاّ الله» از

خلایق، و ارتباط آن به اقرار به ولایت آن حضرت به سبب آن است که اقرار به ولایت متضمن دو کلمه توحید و نبوت است؛ اما دو کلمه توحید و نبوت مستلزم کلمه ولایت نیستند(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۲،ص. ۳۷۸)

در خداشناسی جناب راز توحید عبودی و تلازم عبادت، با معرفت امام است از نظر او تلازم عبادت و معرفت، اصل اساسی است و اگر شناخت حق، تنها با معرفت امام باشد، عبادت هم منوط به شناخت امام خواهد بود.او در *آیات الولایه* اشاره کرده است که توحید، نبوت و ولایت از متلازمان یکدیگر است هر جا ذکر کلمه توحید آمده، ذکر کلمه نبوت و ولایت نیز آمده است بدین معنا که تسبیح نام حق تعالی شهادت به این کلمات ثلاثه توحید، نبوت و ولایت است. پس ذکر نام حق تعالی جامع ارکان ثلاثه مذکوره است.از نظر او ذکر کلمات ثلاثه ذکر نام جامع حق تعالی است و ادامه می دهد که ذکر کلمه توحید بدون نبوت و ولایت و ذکر کلمه توحید و نبوت بدون ذکر کلمه ولایت، ذکر نام حق‌تعالی نخواهد بود(همان/ ۳۹۲)لذا در پیشگاه حضرت احدیت توحید، بدون پذیرش ولایت حضرات محمدیه و علویه قابل پذیرش نخواهد بود (همان،ج۱،ص. ۴۴)و تنها راه رسیدن به آن، ولایت حضرات محمدیه و علویه (ع) است و هیچ خیری در پذیرش آن، بدون ولایت آن حضرات نیست (همان) چنان که از حضرت ابی عبدالله(ع)مأثور است که می‌فرمایند:« مائیم اصل هر خیر و هر برّ و نیکی از فروع ما می باشد و از جمله برّ، توحید است و صلات و صیام و ...»(کلینی، ۱۳۶۵،جلد۸،ص.۲۴۲).

۴.معرفت الله و انواع آن

جناب راز علم معرفه الله را، علمی شریف و اعظم از دیگر علوم دین دانسته و تحصیل آن را بر تمام علوم دینیه و معارف یقینی ترجیح داده است (راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۷۹). چنان که اساس و آغاز دین، با توجه به حدیث نبوی: « أوّلُ العلم مَعرفةُ الجَبّار و .. » (غزالی،۱۳۸۳،ج۲،ص.۴۰۴) معرفت حق تعالی است. او معرفت الله را بر دو قسم دانسته: معرفت اجمالیه فطریه(ایمان اولیه، ایمان ثانویه) و معرفت الله تفضیلی تحصیلی.

معرفت اجمالیه فطریه: علم بسیط فطری انسان و صنع حق تعالی است؛ لذا انسان در آن، صنع و اکتسابی ندارد(راز شیرازی، ۱۳۸۷،ص. ۵۵) چنان که در *اسرارالولایه* آمده است:«معرفه فطریه اجمالیه بمعنی ان افراد الانسان مفطورون مجبولون بهذه المعرفه» (راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق،ص. ۴۸۳)؛یعنی همان توحید مجبول در فطرت عقول(هی فطره التوحید) بنا به قوله تعالی : «فِطْرَتَ اللّهِ

الّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْهَا»(۳۰/روم)زمانی که مردم از فطرت نور توحید خلق شدند به صورت فطری و اجمال، عارف به توحید حق تعالی شدند(راز شیرازی، ۱۳۸۷،ص. ۵۵) همه مردم در این معرفت اجمالی برابر، و هیچ راهی برای عقل در اکتساب این معرفت نیست؛ زیرا این معرفت، موهوبی، فطری و غیر تحصیلی و غیر اکتسابی است (راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق، ص.۴۸۳)و از آنجایی که علم، به علم فطری خود نداشته، از آن به عنوان ایمان اولیه به حق تعالی تعبیر شده است(راز شیرازی، ۱۳۸۷،ص. ۵۵) حضرت محمدی در ارتباط با این معرفت فرموده است:« کُلُّ مَوْلُودٍ یُولَدُ عَلَی اَلْفِطْرَةِ وَ إِنَّمَا أَبَوَاهُ یُهَوِّدَانِهِ وَ یُنَصِّرَانِهِ وَ یُمَجِّسَانِهِ»(ابن ابی جمهور،۱۴۰۳ق،ج۱،ص. ۳۵) مراد ایشان از فطرت، فطرت توحید است؛ زیرا ارواح عباد از فضل طینت حضرات ائمه(ع) خلق شده و این طینت، طینت توحید است به همین دلیل است که « صاروا مفطورین بقطره التوحید » (راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق،ص. ۴۸۴)

ایمان ثانوی از طریق تلقین انبیاء، رسل و آگاه نمودن خلایق از غفلت ظاهری به وجود می‌آید؛ لذا خلایق بعد از ملاقات با انبیاء و استماع کلمات و مشاهده معجزات ایشان علم، به علم فطری خود پیدا کرده و به غیب ذات واجب الوجود-بدون برهان و دلیلی- ایمان می‌آورند(راز شیرازی، ۱۳۸۷،ص. ۵۵)این معرفت فطریه که علم فطری عقلی اجمالی است (و آن ایمان ثانوی از کلمات و معجزات انبیا)عمل، صنع حق تعالی و اکتسابی نبوده و احتیاج به برهان و عمل هم ندارد در این معرفت فطریه بسیطه ایمان، مرکب مفاض بر عباد که هر دو انوار جبلیه فطریه ایمانیه است، بدون تفاوت در این صنع و موهبت الهی به عباد خود، عوام، خواص، اهل صورت و معنی هر دو شریک اند (همان/ ۵۶) .

معرفت الله تفضیلی تحصیلی: اکتسابی است(همان:۱۳۸۷،ص. ۵۶) چنان که آمده است:«هو معرفه تحصیلیه اکتسابیه تکلیفیه»(راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق،۴۲۸ ص.) این معرفت ثانویه بر نهج تفضیل اکتسابیه حق تعالی است که غایت و مقصد از ایجاد عالم و ابداع خلیفه الهیه کلیه، که روح کلی و حقیقت آدم است، می باشد و تمامی افراد بنی‌آدم به دعوت انبیا و رسل، هر یک به قدر استعداد خود به این معرفت مکلف شده‌اند(راز شیرای،۱۳۸۷،ص. ۵۶) جناب راز اشاره می‌کند که هیچ راهی برای معرفه الله نیست مگر از طریق معرفت به امام، و معرفت امام، معرفت به حق تعالی است(راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۷۹).چنان که حضرت علوی فرمودند:«مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّهِ مَعْرِفَهُ اللهِ ، وَ مَعْرِفَهُ اللهِ مَعْرِفَتِی بِالنُّورَانِیَّهِ..» (مجلسی، ق۱۴۰۴، ج۲۶،ص. ۱)اطلاق لفظ «الله »بر این نور پاک که مستجمع جمیع صفات کمالیه الهیه است، معرفت به حق تعالی از طریق معرفت به امام میسر

خواهد شد(راز شیرازی، ۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۱۵)و یا فرمایش امام صادق(ع)« بِنَا عُبِدَ الله وَ بِنَا عُرِفَ الله وَ ...»(کلینی، ۱۳۶۵: ج۱،ص. ۱۴۵) و حضرت محمدی که فرمودند :« مَنْ رآنی فَقَد رَأی الحَقَّ»(شیخ طوسی،۱۹۹۸،ج۲،ص. ۳۹۴). بنابراین این معرفت تفضیلیه عظیمه جلیله، به جز انوار حکمت الهیه نبویّه، که در کلام الله مسمی به خیر کثیر است، حاصل نمی‌شود به قوله‌تعالی: «یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثیراً»(بقره/۲۶۹)که مراد از حکمت و خیر کثیر اطاعت حق تعالی و معرفت امام (ع)است(کلینی،۱۳۶۵، ج۱،ص. ۱۸۵). این معرفت جز از طریق سلوک در صراط المستقیم الهی-که همان صراط ولایت و توحید است- حاصل نمی‌شود(راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق،۴۲۸ص.)بنا به قوله‌تعالی:« وَأَنِ اعْبُدُونِی هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِیمٌ » (یس/۶۱) در شریعت مقدسه نبویّه الهیه، حقیقت این صراط المستقیم، انوار ولایت حضرات محمدی و علوی است که بنا به آیه ۴۴ سوره کهف، ولایت اضافیه الهیه است (راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۱۹۱)سلوک در صراط مستقیم موقوف به سلوک در اطوار دو نیروی علمی و عملی است بنا به قوله تعالی:« وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِید» (ق/۲۱) و با گذر از سلوک اطوار هفت گانه، سالک به صراط ولایت متصل می‌شود و سلوک کشفی، شهودی او به سوی معرفه الله به پایان می رسد و چون ولایت مطلقه الهیه علویه، همان صفات کمالیه الهی است؛ لذا سالک با معرفت امام به صفات کمالیه الهی عارف می‌شود(راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق، ص.۴۸۴).

جناب راز در ادامه به راه های تحقق این معرفت از دو راه؛ یعنی معرفت النفس و معرفت انسان کامل می‌پردازد که در ادامه بدان پرداخته می شود :

۵.طریقه خداشناسی

۵-۱.معرفت النفس

۵-۱-۱.قلب سلیم جایگاه حق تعالی است

از نظر جناب راز، در عالم امکان، مکان بحر ذات الهی که لا مکان است ، قلب انسان کامل است و اشاره می‌کند که حق‌تعالی در هیچ عالم از عوالم کلیه باطنیه و ظاهریه به جز قلب انسان، که عالم وسیع الفسیحه‌ای است، نمی‌گنجد (راز شیرازی،۱۳۸۳،ص. ۹۶) چنان که در آیه ۱۸ سوره جن « وَأَنَّ المَسَاجِدَ لِلهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا» منظور از «مساجد» قلوب حضرات ائمه(ع) است(کلینی،۱۳۶۵،ج۱،ص. ۴۲۵)که جناب راز از آن تعبیر به بیت الله کرده است(راز شیرازی،۱۳۲۳ق ،

ج۲، ۳۶۴) و حدیث قدسی:« لَمْ یَسَعْنِی سَمَائِی وَ لاَ أَرْضِی وَ وَسِعَنِی قَلْبُ عَبْدِی اَلْمُؤْمِنِ»(مجلسی، ۱۴۰۴ق،ج۵۸،ص. ۳۹) که اشاره به آن دارد.

او در ذیل آیات ۳۶ سوره نور و ۹۶ سوره آل عمران نیز اشاره می‌کند که این هیکل، بیتی عظیم و قصری رفیع از بیوت الهیه بوده که به ید قدرت الهی بنا شده است(رازشیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۹۱)در ادامه جناب راز به استناد به آیه: « إِنّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا »(احزاب/۷۲) اشاره می‌کند که حق تعالی نور و بار امانت ولایت عظیمه خود را که نور توحید و ولایت الهیه علویه محمدیه است را در قلب سلیم قرار داده است (رازشیرازی، ۱۳۸۳،ص.۹۱).جناب راز با توجه به فرمایش حضرت علوی در دعای قنوتیه:«اللَهُمَّ نَوِّرْ قَلْبِی بِمَعْرِفَتِکَ، ...»(مجلسی، ۱۴۰۴ق،ج۵۸،ص. ۳۹) و آیه ۸۹ سوره شعراء بیان داشته است که قلب سلیم قلبی است که از امراض نفسانی مبرا است و معتقد است این قلب از پدر روحانی عقلی، که همان روح اعظم و عقل کلی است و از مادر نفس حنانه مشتاق به ربّش متولد می شود این قلب در امام، مادر نفس قدسی کلیه الهیه است که همان باطن امام و محل محبت الهی است. شأن این قلب، معرفت الله تعالی است تا صفات کمالیه الهی از پدر روحانی عقلی اش در آن آشکار شود این قلب محل معرفت صفات کمالیه الهی، اعراف و عرفات الهی شود؛ زیرا معرفه الله از طریق صفات اوست نه از طریق ذات او(راز شیرازی،الف ۱۳۴۸ق،ص. ۴۷۸). چنان که در ایه ۵۳ سوره فصلت بدان اشاره شده است

جناب راز معتقد است که حق تعالی گنج خود را در باطن و قلب انسان به امانت گذاشته و به جهت التفات به افراد انسان که حبیب، خلیل و حکیم اوست محل گنج را هم پنهان نداشته و بر این گنج طلسمات ثلاثه قرار داده، که هر یک از دیگری اوثق و محکم‌تر است به علت این که طالبان به تنهایی نمی‌تواند طلسمات حجب بار امانت قلبی خود را بشکنند؛ لذا با تمکین و اعانت از حضرت علوی بر شکستن طلسمات نفسانیه این امانت پرداخته، و در نهایت به نعمت عظیمه امانت الهیه واصل شده و به کمال می‌رسند(راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۹۸-۹۹)جناب راز اشاره می‌کند که منظور از این گنج نامه دریافت گنج امانت الهیست، نه تلاوت، تفسیر، تأویل، صرف، وصول به آن. طلسماتی که حق تعالی بر این گنج امانت خود در انسان قرار داده است عبارتند از : عادات طبیعه، خیال و عقل

.به نظر جناب راز با دستیاری ولی کامل الهی، طلسمات ثلاثه مذکوره شکسته و به گنج که امانت ولایت الهیه و معرفت توحید الهی است دست پیدا خواهند کرد(همان: ۷۳۰).

۵-۱-۲.ارتباط خود شناسی با خدا شناسی

اساس تحقیق به فضایل، وصول به کمال و اصل کمال، در معرفت است معرفت خود و معرفت حق تعالی به قدر مقدور و در حد ظرف وجودی خدادادی معین است و زمانی که آدمی خود و خدای خود را بشناسد حقارت و ناچیزی خود را در قبال عظمت حق تعالی و احاطه او را بر خود و بر سایر اصناف موجودات و احاد مخلوقات را در می‌یابد هر چه این معرفت زیاد و بر میزان این شناسائی افزوده شود، افتادگی عارف حق‌شناس در پیشگاه عظمت حق بیشتر و تواضع او در درگاه جلال الهی بهتر نمایان می‌شود این حالت تواضع عارفانه بر وجود انسان چنان مستولی می‌شود که هر اندیشه، عمل، خلق و خوی و هر حالتی که از وی بروز کند در پرتو این جلوه و حالت مبارک است (رازشیرازی،۱۳۵۰،ج۸،ص. ۱۶۴۱)در حدیث نبوی آمده است:«من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (فیض کاشانی، ۱۳۷۳،ج۴،ص. ۱۵۴).چنان که جناب راز در *مناسک العاشقین* آورده است :

خداجو هر که شد خودجو بود او　　بجوید تا ز خود بی خود شود او

چو بی خود شد به خود خدا یافت　　درون جان خود، نور لقا یافت

(رازشیرازی،۱۳۱۰ ،ص.۲۱۳)

و یا این ابیات در *اسرار الولایه*:

چونکه نفس خویش را بشناختی　　عارف حق گشتی و حق یافتی

(رازشیرازی،الف۱۳۴۸،ص. ۲۵)

جناب راز در ادامه بیان داشته است که در علم شناسائی نفس، شناسائی حق تعالی موجود است از نظر او مراد از معرفت نفس، شناختن جوهر آن است که از نور حق تعالی است آن نفس دارای غشاوات طبیعیه است که مانع از ظهور نور فطری و جوهر آن می شود؛یعنی مادامی که این حجب ظلمانیه و انوار قلبیه روحانیه الهیه مرتفع نشود، تجلی نخواهد کرد و تا انوار تجلیات الهیه[1] ظاهر

[1]. تجلی در لغت به معنای ظاهر،آشکار،روشن و جلوه کردن است. در عرفان اسلامی تجلیات الهیه به دو قسم است: تجلیات الهیه که موجب ظهور وجود حقایق وجودیه است و تجلیاتی که حاصل از مشاهدات سالک طالب بوده و بر قلوب

نگردد، معرفت آیات انفسیه و قلبیه الهیه، که معرفت الله است در قلب انسان حاصل نمی‌آید(راز شیرازی، ۱۳۵۲ص. ۱۳۹). او در ادامه به راه رهایی از خود و رسیدن به حق را، سر نهادن به آستانه حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان دانسته است:

راه وصل حق فنا در کامل است از فنا سر حقیقت حاصل است (همان:۱۸۳)

۲-۵.سیر و سلوک عرفانی به سوی حقیقت

سفر، سیر قلب به طرف حق با ذکر است. ابتدای این سفر وقتی است که قلب مصمم به توجه به سوی حضرت حق تعالی است. در ادامه به اسفار اربعه پرداخته می‌شود :

سفر اول: رفع حجاب های کثرت از وحدت است و آن سیر به سوی حق تعالی است (سیر الی الله) از منازل نفس تا وصول به « افق مبین»، که نهایت مقام قلب است .

سفر ثانی: رفع حجاب وحدت از وجوه کثرت است و آن سیر در حضرت حق است(سیر فی الله) با اتصاف به صفات حق تعالی و تحقق به اسماء حضرت حق است این سیر در حق و به وسیله حق است تا « افق اعلی»،که نهایت حضرت واحدیت است

سفر سوم: از میان رفتن تقید به قید ظاهر و باطن است . این سیر ترقی به « عین الجمع» و حضرت احدیت است و نهایت ولایت است.

سفر چهارم: بازگشت از حق به خلق است و آن احدیت جمع و فرق است از راه شهود، اندراج حق در خلق و اضمحلال خلق در حق. به طوری که عین وحدت را در صورت کثرت، و صورت کثرت را در عین وحدت می بیند. این سیر که « سیر بالله عن الله» نامیده می شود، برای تکمیل ناقصان است و این مقام بقاء بعد از فنا و فرق بعد از جمع است(غنی،۱۳۸۹.ص۵۶۵).

از نظر جناب راز اولین قدم در جستجوی حق، طلب است او طلب را شرط راهِ خدا دانسته که بدون آن این راه آسان نخواهد بود(رازشیرازی،۱۳۱۰،ص.۲۱۰).شخص طالب در باطن خود، از اول حال که قدم در راه حق تعالی و طریق هدی گذارده الی نهایه، چهار سیر را پشت سر می گذارد:الاول، السّیر الی الله و الثانی السیر بالله و الثالث السیر فی الله و الرابع السیر مِن الله الی الخلق. (رازشیرازی،الف۱۳۴۸،ص.۲۹۴)

آنان تابیده است (سجادی، ۱۳۷۰.ص ۲۲۵). و یا آمده است که : « تاثیر انوار حق را باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق ببینند»(غنی،۱۳۸۹. ص۵۵۹).در اینجا مراد از تجلیات الهیه نوع دوم است.

سیر اول الی الله است، در صراط المستقیم الهی، و در باطن خویش است که صراط علمیه و عملیه باطنیه اوست، بنا به قوله تعالی:« كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ»(ق/۲۱)این صراط المستقیم باطن انسانی، صراط عشق الهی و ولایت حضرت علویه است؛ لذا سالک در این سیر اول احتیاج به معرفت عشق الهی و اطوار مظاهرش دارد(راز شیرازی، ۱۳۸۳ ،ص.۵۰۱)

سیر ثانی، سیر بالله است، در این سیر سالک به اوصاف کمالیه الهیه اتصاف می شود (همان:۵۰۲) چنان که وارد است:« تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اَللَّهِ»(مجلسی، ۱۴۰۴ق،ج۵۸،ص. ۱۲۹)

سیر ثالث سالک، سیر به عشق الهی در عالم وحدت است، که آن عشق، صفات اضافیه کمالیه الهیه است؛ یعنی در وحدت، سیر به اعتضاد و قوت عشق الهی، و در مرتبه حب ذاتی و عشق، به صفات کمالیه ظاهریه او متصف شدن است؛ زیرا که اگر امداد عشق الهی شامل حال سالک الی الله نشود، نور عشق و ولایت الهیه در باطن او تجلی نکند و سالک را از هستی موهوم خود نگیرد و به نار جلال عشق، که تجلی الهی است، نفسش مستهلک و فانی نگردد، قلبش به نور جمال عشق که تجلی جمالی الهی است، حیات ابدی نیابد(راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص.۵۰۳) در این بخش جناب راز به بقاء عارف بالله اشاره و بیان می‌دارد که این امر با استغراق در ولایت و مشاهده انوار عشق حق تعالی امکان پذیر بوده که شناخت لاهوت الهی از نتایج آن است(رازشیرازی،۱۳۰۱،ص. ۶۶۳) در این حالت؛ یعنی صحو بعد سکر، عارف به حقیقت رسیده و سرّ پنهان موجود در جهان، که مظاهر ولایت کلیه و جزئیه است را دانسته و با عین الیقین، ظهور این وجه الهی را در مجالی انسانی ناسوتی، که حجت های الهی اند مشاهده و با عین الیقین، ولایت کلیه را در اولیای جزء و ظهورات آنها می‌بینند(همان)

جناب راز در ادامه به تفاوت دو سیر اخیر پرداخته و بیان داشته است که سالک در سیر بالله محال است که باطنا بتواند یک قدم در وحدت حرکت کند، چه رسد به سیران و طیران در آن؛ زیرا که قدم معنوی سالک و دو بال او در باطن، نور عشق الهی و ولایت است، که محرک او در حرکت به عالم وحدت است؛ اما سیر ثالث سالک که سیر فی الله است، سیر سالک در عشق الهی است که حب ذاتی است(راز شیرازی، ۱۳۸۳ ،ص.۵۰۳) بعد از طی و تمام شدن سه سلوک، سالک محتاج به معرفت پیر عشق الهی است(همان: ۵۱۵) خواه صورت جزئیه آن، که اولیا ء جزئند، خواه صورت کلیه عشق و ولایت است که صورت حضرات ائمه(ع) است؛ زیرا که بدون ظهور عشق الهی و حب ذاتی الهی در باطن سالک- که ولایت حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است-و مشاهده صورت

کلیه آن حضرات، برای سالک سه سیر معنوی مذکور تمام نخواهد شد. سالک در طریق سیر الی الله نیازمند رهبر روحانی و پیر راهدان است و اگر فردی بتواند بدون معاونت و یاری پیران، خود را به مرحله فنا برساند از رسیدن به این مرحله جز زندقه و الحاد چیزی عاید او نمی‌گردد؛ چرا که تحقق به مدلول «لااله» جز زندقه و نفی «اله» چیزی نیست (راز شیرازی، ۱۳۶۳ ،ص.۱۹۵).چنان که وارد است:« ... لا إله إلّا اللّه بِشُروطِها ، وَ أنا مِنْ شُروطِها»(ابن بابویه، ۱۳۷۶،ص.۲۳۵)پس از کلمه توحید، حضرات ائمه(ع)به نَفس نفیس خود از شروط توحید بوده اند.

در طریقت اگر چه شروط توحید چهارده نور پاک الهی‌اند ولی این امر کلی است؛ زیرا که این انوار مقدسه، صاحبان ولایت کلیه الهیه‌اند و این حقیقت در مرتبه جزئی و در مصادیق جزئیه آن؛ یعنی صاحبان ولایت جزئیه قمریه، که شیعیان خاص حضرات ائمه(ع)اند نیز عینا چنین است چرا که راه استکمال جز از طریق انسان، محال و ممتنع است تا سالک در مقام استکمال در ولی جزء، که شعاعی از اشعه انسان کلی است فانی نشود، به فنای در انسان کلی توفیق نخواهد یافت بنابراین چنانچه حضرات ائمه(ع) از شروط کلی توحیداند، اولیاء جزء نیز از شروط جزئیه توحید می‌باشند(راز شیرازی، ۱۳۶۳ ،ص.۱۹۵).او ادامه می دهد که همه مجذوبین و سلاک به این طریق حرکت باطنی کرده تا به غایت درجات انسانیه خود، که معرفت حقیقت عشق الهی است، برسند. مظاهر جزئیه، کلیه، اوصاف و لوازم آن احتیاج به شرح و بیان دارد تا آن که شخص سالک یا مجذوب الهی، در سیرهای باطنی خود: اعم از سیر الی الله، سیر بالله، سر فی الله و یا سیر من الله الی الخلق که نهایت سیر های اهل معرفت است، به آن عارف گردد؛ یعنی از بدایت سیر سلاک و مجذوب از خلق به سوی حق، تا نهایت سیر ایشان که از حق به خلق است، که منتهای سیر کاملین و سلوک انبیاء و مرسلین است، سالک و مجذوب به معرفت عشق الهی و مظاهر او، و پیوند آن به مظاهر و توسل به آنان محتاج است(راز شیرازی، ۱۳۸۳ ،ص.۵۱۶)

سیر چهارم که سیر انبیاء مرسلین، اوصیاء صدیقین و اولیاء کاملین است سیر از حق به سوی خلق است(همان) بنابه قوله تعالی:«أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ »(فصلت/۵۳)که نهایت سیر سالک و مجذوبین است.

۵-۲.معرفت انسان کامل(اصل مرابطه)

اصل مرابطه با معصوم که ارتباط روحانی و نورانی دل با صاحبان ولایت کلیه ی الهیه است، محوری‌ترین باب سلوک الهی در سلسله‌ی ذهبیه و اصل تمام فعالیت های گسترده‌ی جناب راز است. وصول انسان به صفات، کمالات و معارف روحانیه سرّیه خود، و عروج او به مدارج عالیه قلبیه و نفسانیه، موقوف به اصل مرابطه و پیوستگی با حضرات ائمه است(راز شیرازی،۱۳۸۳،ص. ۱۰۰) کشف قلبی از طریق همین مرابطه کامله و متابعت و محبت با ذریه طاهره آن حضرت، اولیا و شیعیانش حاصل می‌شود این مرابطه کامله نوریه که به فنا و بقا در صاحب ولایت، که متصل به حضرت معصوم شده، باعث معرفت کشفی قلبی باطن نفس سالک می‌گردد (راز شیرازی،۱۲۸۱ق،ص. ۲۹۰)

از نظر جناب راز اصل مرابطه یکی از راهای وصول به توحید و مقام ولایت است از نظر او کمال معرفت و توحید جز به سبب مرابط و پیوستگی از طریق ولیّ الهی که مظهر نور توحید ذات است حاصل نمی‌شود (راز شیرازی، ۱۳۰۲،ص. ۱۸۱/۱۷۹). از نتایج ارتباط و اتحاد با انسان کامل یا عشق الهی، فنا در حق‌تعالی و ما سوی الله است (راز شیرازی، ۱۳۰۱،ص. ۲۶۵) اهل ایمان بر اساس میزان مرابطه با ولایت محمّدیه و علویّه، صاحب مراتب عالیه انسانی می‌شوند(راز شیرازی، ۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۹۲)پس این حضرات صاحب مقام و مظهرند و سایر شیعیان و مومنان به سبب مرابطه و اکتساب نور ولایت از ایشان، از این صفات کمالیه بهره‌مند می شوند(راز شیرازی، الف ۱۳۴۸ق،ص. ۶).او اشاره می‌کند که مرابطه با حضرات محمدی و علوی اصل دین است (راز شیرازی، ۱۲۸۱ق،ص. ۴۶-۴۷).کسانی که نفسانیتشان غلیظ، کثیف و جهت روحانیتشان ضعیف است در ارتباط با این اصل به بصیرت قلبی دست پیدا نکرده، و صحبت این حضرات در نفس و روح آنان اثری نخواهد داشت (راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص.۱۳۷) او در *قوائم الانوار و طوالع الاسرار* به رابطه بین ولیّ اعظم (که همان انسان کامل است) و دیگر انسانها اشاره دارد که در حقیقت، رابطه کل و جزء است؛ زیرا انسان کامل یا ولی اعظم در حکم کلّ است و انسانها اجزاء وجود او هستند و حول محور وجود او می چرخند (همان: ۴۶۵).او در ادامه اشاره می‌کند که انقطاع جزء از کل خسران محض است؛ زیرا که نفوس، عقول و ارواح ایشان از نفوس، عقول و ارواح این بزرگواران خلق شده؛ لذا اگر اتصال به اصل خود حسنه و استکامل طلب فیض از ایشان کرده باشد صاحب کمال و حیات دایم، و در جوار کل واصل و بزرگان

خود در نعیم الهی خواهد بود (راز شیرازی، ۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۳۰)او معتقد است باید در مرابطه قلب خود را به قلب حضرات ائمه دین ربط داده تا جزء به کل متصل شده و کمال معنوی نفسانی باطنی برای فرد حاصل شود(راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۶۴۷)جناب راز به استناد آیه«یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ»(آل عمران/۲۰۰) و « ای رابطوا علی الائمه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۱،ص. ۳۱۴- ۳۱۵) به مرابطه با حضرت قائم آل محمد(عج) در زمان غیبت اشاره کرده است از نظر او در این آیه منظور از «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا »خطاب به طایفه شیعیان در عصر غیبت است؛ زیرا که اصحاب حضرت مستغنی از رابطه‌اند و شرف حضور را دریافته‌اند لیکن شیعیان عصر غیبت است که به حسب ظاهر، دست ایشان از امام عصر کوتاه است از نظر او محروم تر از معاصرین عصر غیبت وجود ندارد؛ زیرا که نجات، سعادت و نعمت دنیا و آخرت به ادراک لقا آن حضرت است و ابتلاء و امتحانی ما فوق حرمان از خدمت حضرت امام نیست(راز شیرازی، ۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۱۱۶) او به استشهاد روایت نبوی« سائِلِ العُلماءَ وَ خَالِطِ الحُکَماءَ و جالِسِ الکُبَراءَ »(متقی ، ۱۴۰۵ق، ج۱۰،ص. ۱۴۱)معتقد است که طریقه مرابطه با آن حضرت در عصر غیبت، مرابطه با علماء ربانیین و عرفا الهیین(که شیعیان خالص الولای آن حضرت‌اند) می‌باشد و طریقه مرابطه در این امت و عصر را در سه طایفه علماء، حکماء و کُبراء منحصر کرده است(راز شیرازی، ۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۱۱۸).اصل مرابطه، هم از جهت هویت ذاتی و هم از حیث موضوعی صورتی تثلیثی دارد. هویت مرابطه از سه عنصر: محبت، طاعت و معرفت امام(ع) تشکیل شده است . این عناصر معنوی و درونی است؛ اما از جهت موضوع- یعنی وسایل و وسایطی که این مرابطه را ممکن می سازد – نیز تثلیثی است؛زیرا سالک این راه یا از طریق علم و شهود یا علم و شهود توأمانی به آن حضرت سیمرغ قاف احدیت راه می یابد معلوم است که کاملترین و روشن ترین مسیر این مرابطه در گروه سوم است

از نتایج محوری این مباحث در تحقیقات جامع جناب راز حجیت اصل اجتهاد و تقلید و رجوع به راویان احادیث اهل عصمت در دوره‌ی غیبت حضرت مهدی (عج) است کمال این مرابطه تحقق وجه باطنی آن است؛ یعنی دخول در نور ولایت معصوم و پیدا شدن نسبت معنوی با آن حضرت است حصول این توسط علماء بالله و بامر الله است، که در حقیقت علم، عرفان و برهان یا شریعت، طریقت و حقیقت را در خود جمع کرده‌اند.

۶.پیوند معرفتی انسان کامل با توحید حقیقی

جناب راز معتقد است که در بین انواع توحید،تنها انسان کامل می‌تواند مظهر توحید ذاتی بوده و با مرتبه ولایی آن برابری کند. از نظر او بالاترین مرتبه‌ی توحیدی و ولایی، ولایت مطلقه الهی است که از آن تعبیر به «هو» کرده و با اوصافی چون:«الذی لیس له اسم و لا رسم، لا وصف و لا بیان و..» وصفش کرده است. او با توجه به آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»(بقره:۳۱)[۱] انسان کامل را جامع‌ترین و کامل‌ترین مظهر حق تعالی دانسته و از او به عنوان: «وجه الله اعظم، صنع اوّل، اسم اعظم، اسم الله اکبر، ولایت اضافیه، خلق اوّل، مشیّت مطلقه الهیّه، فعل ساکن،آیت کبرای الهیّه،علم مطلق خداوندی و... » یاد کرده و به اعتبار گستره‌ی وجودی انسان کامل و آدم حقیقی (نور نخستین و مظهر تام اسماء و صفات الهی) به او لقب انسان کبیر و یا عالم اکبر داده است؛ زیرا که او مظهر اسم اعظم خدا و آینه تجلی انوار حقیقت الهی است از نظر او هیچ موجودی جز انسان کامل قابلیت مظهریت آن صفات را نخواهد داشت او انسان کامل را از آن جهت که مظهر ذات الوهیت و احدیت بوده ، هیاکل توحید نامیده است . با توجه به اخبار وارده در منابع شیعی «معرفتی بالنورانیّه معرفه الله عزوجل و معرفه الله عزوجل معرفتی بالنورانیّه»، شناخت انسان کامل همان معرفت به حق تعالی بوده و معرفت به آن آستان نیز، همان شناخت انسان کامل بوده است و نیز با توجه به فرمایش امام صادق(ع)به وسیله آن حضرات،حق تعالی پرستش و شناخته می شود[۲]. لذا با توجه به مطالب فوق و فرمایشات رسول خدا (ص) که فرمودند: « خداوند آدم را به صورت خویش آفرید» و یا «من رانی فقد رای الله...؛ هر کس مرا ببیند، خدا را می بیند» انسان کامل نسخه حق تعالی است و شناخت حق تعالی به جز از طریق انسان کامل میسر نخواهد بود.

او ادامه می‌دهد که انسان کامل نسخه حق تعالی بوده و بیان داشته که به واسطه این انسان کامل است که خدا شناخته و پرستیده می‌شود او اشاره می‌کند که با معرفت به اولیا الهی می‌توان به معرفت و ذات الهی، که مجهول‌الذات و مجهول‌الکنه است دست یافت؛ زیرا آن حضرات خود به

---

[۱] .خداوند تمام حقایق غیبی عالم را به او یاد داد.

[۲]. « بِنَا عُبِدَ الله وَ بِنَا عُرِفَ الله وَ ...»

معرفت حق‌تعالی دست یافته و زمینه‌ای برای معرفت دیگران‌اند (رازشیرازی،ب۱۳۴۸،ص. ۴۸۳).این معرفت شامل معرفت ذات و صفات کمالیه عین ذات، و صفات اضافیه خارج از ذات است و نیز معرفت صفات فعلیه و ... است (راز شیرازی،۱۳۸۷،ص. ۵۷).

از نظر جناب راز حق تعالی حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان را برای نفس خود خلق کرده تا از جانب حق‌تعالی، خلق تعالی را به سوی او تبلیغ کنند؛ زیرا که حق تعالی دیده، ادراک و شناخته نمی‌شود معرفت این حضرات معرفت حضرت کریم جبار، توجه ایشان، توجه حضرت قدیم قهار است آنان سبیل به سوی شناسایی حق تعالی، عیون ناظره، لسان ناطقه، نفس نفیسه حق تعالی و تبارک، خلفاء حضرت خالق، شهداء بر خلایق و مقامات حق‌تعالی و حجت نوای حضرت جبارند پس این حضرات از جانب حق‌تعالی مبلغ‌اند و اگر آن حضرات نبوداند حق تعالی معروف و ادراک نمی‌شد(رازشیرازی،۱۳۲۳، ج۲،ص. ۶۹).

در آیه ۱۰۳ سوره انعام «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» و روایت وارده:« المعرفة اثبات التوحید اولا ثم معرفةُ النبی صلی الله علیه و آله و سلم ثم معرفه الابواب علیهم السلام ثم معرفه الامام علیه السلام ثم معرفه الارکان ثم معرفه النقباء ثم معرفه النجباء»(مجلسی،۱۴۰۴،ج۲۶،ص. ۱۳). معرفت حق تعالی در گروه چند چیز است: معرفت حق تعالی؛ معرفت حضرت محمدی؛ معرفت حضرات ابواب حضرت محمدی است که شامل حضرات ائمه اثنی عشر است؛ معرفت حضرت امام عصر خود است؛ معرفت ارکان دین است که شیعیان خالص الولاء؛ معرفت نقباء؛ یعنی شیعیان و معرفت نجباء؛ یعنی محبان است. بنابراین معرفه الله از طریق این هفت اجزاء و ارکان به دست می‌آید و اگر عارف جزئی از آن هفت مورد را تحصیل نکند معرفت او ناقص خواهد بود؛ زیرا معرفت هر یک از آنها از جمله اجزاء معرفه الله، و معرفت الهی بدون معرفت تمام ارکان آن تمام نمی‌شود؛ بنابراین شایسته است که خلق، ایشان را ستایش، احسان و اطاعت ایشان کنند و در تحصیل معرفت و محبت ایشان برآیند و طلب توجه و دعا از ایشان نمایند، و به این واسطه مرابطه قلبی با ایشان حاصل کنند، تا عارف به ایشان و به واسطه ایشان عارف به حضرات ائمه(ع) و به واسطه آن حضرات، عارف به حق تعالی شوند(رازشیرازی،۱۳۸۳،ص. ۶۵۱).

چنان که حضرت علوی در تفسیر آیه ۴۸ سوره اعراف «وَ بَيْنَهُما حِجابٌ وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ..» فرموده‌اند:« ما اعراف هستیم و خدای عزّوجلّ شناخته نمی‌شود، مگر از راه معرفت و

شناخت ما»(کلینی،۱۳۶۵،ج۱،ص. ۱۸۴)و یا این سخن ایشان که:« ما همان اعراف هستیم که خداوند تنها از راه معرفت ما شناخته می‌شود »(مجلسی،۱۴۰۴،ج۸،ص. ۳۳۸)؛ بنابراین معرفت حق تعالی به وسیله حضرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشان است و مراد از رجال اعراف، آن حضرات است .در اینجا اعراف مشتق از معرفت، و آن حضرات اهل معرفت اند؛یعنی عارف، معروف و معرف(راز شیرازی،۱۳۲۳ق،ج۱،ص. ۱۷۳؛ رازشیرازی،۱۳۳۳،ص. ۲۵۱)

جز من و تو یا علی اندر جهان کس نشد عارف به ذات بی نشان

(رازشیرازی،۱۳۰۲،ص.۱۶).

این بیت از راز اشاره به حدیث نبوی دارد که فرمود:«یَا عَلِیٌّ مَا عَرَفَ اَللَّهَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ غَیْرِی وَ غَیْرُکَ وَ مَا عَرَفَکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ غَیْرُ اَللَّهِ وَ غَیْرِی»(مجلسی،ق۱۴۰۴،ج۸۴،ص.۳۹). چنان که امده است:

اگر تو طالب وجه خدایی در امکان نیست جز شه رهنمایی

غنیمت دان ولای شاه والا برای معرفت بر حق و ارشاد

(رازشیرازی،الف ۱۳۴۸،ص. ۳۹۸-۳۹۹)

و یا این ابیات:

شوی حق را اگر طالب بشوق و ذوق در دل صراط مستقیمش را عیان نور علی میدان

(رازشیرازی،بی تا،ص.۴)

هر که آن را یافت حق را یافته هر که او را بشناخت حق بشناخته

(رازشیرازی،۱۳۰۲ق،ص. ۱۶)

جناب راز در ادامه اشاره می‌کند که هیچ راهی برای معرفه الله نیست مگر از طریق معرفت به امام، و معرفت امام، معرفت به حق تعالی است (رازشیرازی،۱۳۸۳،ص. ۷۹)؛زیرا حقیقت حضرات ائمه(ع) محبت، ولایت، سلطنت الهیه و معرفت الهی است؛ لذا معرفت الله، ذاتی و جبلی ایشان است که روح امری الهی در هیاکل توحید بدنی ایشان است(رازشیرازی،۱۳۸۷،ص.۵۳). بنابراین از نظر جناب راز با معرفت به اولیا الهی می توان به معرفت و ذات الهی که مجهول‌الذات و مجهول‌الکنه است، دست یافت چنان که در رساله قنوتیه خود آورده است:« انه لما لم یکن الی معرفه ذات الله سبیل و هو مجهول الذات و الکُنه جعل الله معرفته معرفته اولیاء و احبائه... فعلی هذا لاسبیل الی

معرفه الله الا بمعرفه الامام بل معرفه الامام معرفته لاغیر»(رازشیرازی،ب ۱۳۴۸،ص. ۴۸۳) و هیچ راهی برای معرفه الله نیست مگر از طریق معرفت به امام و معرفت امام معرفت به حق تعالی است . این معرفت جز از طریق سلوک در صراط المستقیم الهی-که همان صراط ولایت و توحید است- حاصل نمی‌شود(راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق،۴۲۸ص.)بنا به قوله‌تعالی:« وَأَنِ اعْبُدُونِی هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِیمٌ » (یس/۶۱) در شریعت مقدسه نبویّه الهیه، حقیقت این صراط المستقیم، انوار ولایت حضرات محمدی و علوی است که بنا به آیه ۴۴ سوره کهف، ولایت اضافیه الهیه است (راز شیرازی، ۱۳۸۳،ص. ۱۹۱)سلوک در صراط مستقیم موقوف به سلوک در اطوار دو نیروی علمی و عملی است بنا به قوله تعالی:« وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِید» (ق/۲۱) و با گذر از سلوک اطوار هفت گانه، سالک به صراط ولایت متصل می‌شود و سلوک کشفی، شهودی او به سوی معرفه الله به پایان می رسد و چون ولایت مطلقه الهیه علویه، همان صفات کمالیه الهی است؛ لذا سالک با معرفت امام به صفات کمالیه الهی عارف می‌شود(راز شیرازی،ب ۱۳۴۸ق، ص.۴۸۴).

بنا بر آنچه که در بخش مرابطه گفته شد این اصل یکی از راهای وصول به توحید و مقام ولایت است توحید جز به سبب مرابط و پیوستگی از طریق ولیّ الهی که مظهر نور توحید ذات است حاصل نمی‌شود (راز شیرازی، ۱۳۰۲،ص. ۱۸۱/۱۷۹). از نظر جناب راز ایجاد و پدید آمدن نسبت معنوی با آن حضرات از نتایج حاصله از مرابطه با آن حضرات است چنان که بیان کرده است که کمال این مرابطه، تحقق وجه باطنی آن است؛ یعنی دخول در نور ولایت حضرات معصومین(ع) و پیدا شدن نسبت معنوی با آن حضرات (یعنی صاحبان ولایت کلیه الهیه). در احادیث وارد است که آنچه باعث ایجاد نسبت معنوی با حضرات ائمه (ع) می‌شود معرفت و اخذ علم از آن حضرات است(حافظ برسی؛۱۴۲۷.ص۱۷۹). از نظر جناب راز آنچه که باعث نسبت معنوی با آن حضرات می‌شود پیروی و ارتباط از آنان است هر چند که علت نسبی وجود نداشته باشد؛که حصول آن، توسط علماء بالله و بامر الله است، که در حقیقت علم، عرفان و برهان یا شریعت، طریقت و حقیقت را در خود جمع کرده‌اند، میسر می شود.

نتیجه

راز شیرازی، انسان کامل را جامع‌ترین و کامل‌ترین مظهر حق تعالی دانسته؛ زیرا که او مظهر اسم اعظم حق تعالی و آینه تجلی انوار حقیقت الهی است از نظر او هیچ موجودی جز انسان کامل

قابلیت مظهریت آن صـفات را نداشـته و از این جهت او انسـان کامل را که مظهر ذات الوهیت و احدیت بوده ، هیاکل توحید نامیده است . او معتقد است بالاترین مرتبه‌ی توحیدی و ولایی، ولایت مطلقه الهی اسـت که از آن تعبیر به «هو» کرده اسـت او با توجه به سـوره اخلاص که به جمیع مراتب توحید ازجمله : توحید افعالی، توحید صـفاتی، توحید آثاری و توحید ذاتی اشـاره دارد، بیان داشـته اسـت که از میان جمیع امت فقط حضـرات محمدی و علوی و ذریه مطهر ایشـان، حاوی و جامع حقایق کامله توحیدات اربعه، و تنها آن حضـرات می‌تواند مظهر توحید ذاتی بوده و با مرتبه ولایی آن برابری کننـد؛ زیرا این توحیـد مظهر و محـل توحید ذاتی حق‌تعالی، عالم لاهوت و محل ظهور گنج مخفی است و منحصرا در باطن حضرات‌محمدیه و علویه و ذریه مطهرشان است بنابراین از نظر جناب راز مظهر توحید ذاتی، پیر عشـق ولیّ الهی؛ یعنی انسان‌کامل است که در عصر نبوت، حضرت‌محمدی و در عصر ولایت، حضرت‌علوی مظهر توحید الهی و دلال خلایق به سوی حق‌تعالی است و به جز از این حضرات موجودی اقرب و عارف به ذات اقدس الهی نخواهد بود و دیگر اوصیاء آن حضـرت هر یک به کلمه‌ای از توحید ذاتی ناطق شـده،که دلالت بر مظهریت ذات و صفات الهی دارد او با توجه به اخبار وارده در منابع شیعی معتقد است که شناخت انسان کامل همان معرفت به حق تعالی بوده و معرفت به آن آسـتان نیز، همان شـناخت انسـان کامل بوده است و نیز به واسطه این انسـان کامل است که خدا شناخته و پرستیده می‌شود؛ بنابراین انسان کامل نسخه حق تعالی اسـت و شناخت حق تعالی به جز از طریق انسان کامل میسر نخواهد بود. او در ادامه اشاره می‌کند که توحید، جز به سبب مرابط و پیوستگی از طریق ولیّ الهی که مظهر نور توحید ذاتی است حاصل نمی شود که او از آن به عنوان اصلی به نام« اصل مرابطه» یاد می‌کند.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه

ابن‌آشوب،محمدبن‌علی.(۱۳۷۹ق).*المناقب.السروی‌المازندرانی*.قم:طباطبایی و صحفی.

ابن‌ابی‌جمهور،محمدبن‌زین‌الدین.(۱۴۰۳ق). *عوالی‌اللئالی العزیزه فی‌الاحادیث‌الدینیه*. قم: سیدالشهداء.

ابن‌بابویه، محمد بن علی،(۱۳۷۶)*الأمالی للصدوق*،مترجم:محمدباقر کمره‌ای ،تهران:کتابچی.
استرابادی، علی،(۱۴۰۹ ق).*تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*،ج ۱،قم:مؤسسة النشر الإسلامی.
آملی،سید حیدر.(۱۳۶۸).*جامع‌الاسرار و منبع الانوار با مقدمه هانری کربن*.تهران:مرکز انتشـارات علمـی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی،.
آملی،سید حیدر (۱۳۸۲ش). *أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة*، قم، نور علی نور.
بحرانی، سیدهاشم،(۱۴۱۶ق).*البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
بلخی، مقاتل بن سلیمان.(۱۴۲۳ ق).*تفسیر مقاتل بن سلیمان*.جلد۳. بیروت: دار إحیاء التراث .
حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۷ق).*مشارق انوار الیقین فی حقائق اسرار امیر المومنین علیه السلام*. بیروت:مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
خاوری،اسدالله.(۱۳۶۲). ذهبیه.تهران:دانشگاه تهران.
رازی، علی،(۱۴۰۸ق)، *الاربعون حدیثا عن اربعین شیخا من اربعین صحابیا فی فضائل الامام امیرالمؤمنین(ع)*، قم، مدرسة الامام المهدی.
سجادی، جعفر،(۱۳۷۰)،*فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی زبان و فرهنگ ایران* ،تهران،کتابخانه طهوری.
شیخ صدوق،(۱۳۷۷).*معانی الاخبار*. جلد۲.مترجم عبدالعلی محمدی شاهرودی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
شیخ صدوق.(۱۳۷۶)*الامالی*.تهران: انتشارات کتابچی.
شیخ طوسی، محمد بن الحسن.(۱۹۹۸ م)*امالی*.قاهره: دار الفکر العربی.
شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۲۸۱ق).*ملکوت المعرفه فی اسرار الولایه(معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان)*.چاپ سنگی.
شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۰۱ق).*مناسک العاشقین*.چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۰۲ق).مرآت العارفین.چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۱۰ق).*مرصاد العباد*.چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۱۹ق).*اسوله اثنی عشر*.چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۲۳ق).*آیات‌الولایه* .ج۲/۱. چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۳۳ق).*براهین‌الامامه*.تبریز:چاپخانه رضایی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم.(الف ۱۳۴۸ق).*اسرارالولایه*.چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (ب ۱۳۴۸ق). *رساله قنوتیه*. چاپ سنگی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۵۰)، *طلعت حق*،تهران: دربار شاهنشاهی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۵۲).*طباشیرالحکمه*.شیراز:خانقاه احمدی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۶۳).*مناهج‌انوارالمعرفه(درشرح مصباحه الشریعه و مفتاح الحقیقه من کلام جعفرالصادق)*.تهران:خانقاه احمدی.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (۱۳۸۳)*قوائم‌الانوار و طوالع‌الاسرار*.تصحیح و توضیح دکتر خیر الله محمودی. شیراز:دریای نور.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم.(۱۳۸۷).*رساله نور علی نور*.ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. شیراز: دریای نور.

شیرازی،میرزا ابوالقاسم. (بی تا).*دیوان راز*. چاپ سنگی.

صفار قمی،محمد حسن(۱۴۰۴ق).*بصائر الدرجات فی فضائل آل‌محمد(ص)*.ایران:مکتبۀ آیۀ الله العظمی المرعشی النجفی(ره).

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی،(۱۳۷۳).*تفسیر الصافی*، تهران: مکتبۀ الصدر.

کلینی،ابی جعفر.(۱۳۶۵).*الکافی*.تهران:دارالکتب الاسلامیه.

غزالی، محمد بن محمد،(۱۳۸۳)*کیمیای سعادت*، ج ۲، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

غنی، قاسم، (۱۳۸۹)،*بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، به انضمام مقدمه و حواشی و فهارس*

سهگانه ،تهران: زوار.

متقی،علی بن حسام الدین،(۱۴۰۵ق.)*کنزل العمال فی سنن الاقوال و الافعال،ضبطه و فسر غریبه شیخ بکری حیانی*، مصححه و وضع فهارسه و مفتاحه شیخ صفوه السقاء الموسسه الرساله، بیروت، طبعه الخامسه.

مجلسی،محمد باقر.(۱۴۰۴ق.)*بحار الانوار*.بیروت :موسسه الوفاء.

مجلسی،محمد تقی.(۱۴۰۶ ق)،رَوضَةُ المُتّقین فی شَرح مَن لا یحضُرهُ الفَقیه،محقق / مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهاردی علی پناه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.

مصباح‌یزدی، محمدتقی،(۱۳۸۶)، *معارف قرآن: خداشناسی - کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی*، قم : موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ملک اف،علاء الدین،(۱۳۹۵)،*نظریه انسان کامل از دیدگاه عرفان و فلسفه*، قم; مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

نیریزی،سید قطب‌الدین محمد.(۱۳۸۵).*میزان الصواب در شرح فصل الخطاب*. محمد خواجوی.تهران:مولی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان جلالی غزنوی،(۱۳۵۸).*کشف المحجوب*،به اهتمام ژکوفسکی،تهران: طهوری.

همدانی،عین القضات،(۱۳۴۱).*تمهیدات*،تصحیح عفیف عسران،دانشگاه تهران،تهران.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

A Comparative Study of the Mystical Thought of Attar of Nishapur and Plotinus in Manṭiq al-Ṭayr

Milad Movahhedirad[1] | **Nafise Irani**[2] ✉

1. Ph.D. in Persian Language and Literature University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. E-mail:.movahedi03@umail.umz.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature Education, University of Farhangian, Tehran, Tehran,Iran. E-mail: n.iranii@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 6 June 2026
Received in revised form: 16 July 2026
Accepted: 11 August 2026
Published online: 19 September 2026

Keywords:
Attar of Nishapur,
Plotinus,
Manṭiq al-Ṭayr,
Neoplatonism,
Islamic Mysticism.

ABSTRACT

Introduction

Mysticism and philosophy have long maintained a profound and sometimes complex relationship within human intellectual traditions, particularly in the Islamic world. The transmission of Greek philosophical heritage into Islamic civilization-especially Platonic and Neoplatonic doctrines-provided fertile ground for extensive intellectual interactions between philosophical reason and mystical intuition. Among these traditions, the Neoplatonic philosophy of Plotinus, with its key concepts such as the One, emanation, the hierarchy of being, the return of the soul to its origin, and the incapacity of intellect to comprehend the Absolute Essence, played a decisive role in shaping many subsequent intellectual systems.

On the other hand, ʿAttār of Nishapur, as one of the most eminent figures of Islamic mysticism, presents in his works—most notably *Manṭiq al-Ṭayr*—a symbolic and narrative-based depiction of the spiritual journey of the human soul. In this work, fundamental mystical concepts such as the unity of being, annihilation (fanāʾ), the soul's exile, the movement from multiplicity toward unity, and the Absolute Truth are vividly represented. The conceptual affinities between ʿAttār's thought and Plotinus's teachings raise a central question: to what extent are these similarities the result of direct or indirect influence of Neoplatonism on Islamic mysticism, and how does ʿAttār reinterpret these concepts within the framework of mystical experience and Islamic doctrine?

The primary aim of this study is to conduct a comparative analysis of the mystical thought of ʿAttār of Nishapur as reflected in *Manṭiq al-Ṭayr* and the philosophical foundations of Plotinus, with the purpose of elucidating both the convergences and divergences between these two intellectual systems.

Cite this article: Movahhedirad, M., & Irani, N. (2026). A Comparative Study of the Mystical Thought of Attar of Nishapur and Plotinus in *Manṭiq al-Ṭayr*. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 141-167.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51065.1254

© The Author(s). Movahhedirad, Milad., & Irani, Nafise Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51065.1254

Research Method

This study adopts a descriptive–analytical approach and is conducted within the framework of comparative studies. Data were collected through library research, with primary sources including *Manṭiq al-Ṭayr* by ʿAttār of Nishapur and the works of Plotinus—particularly the *Enneads*, consulted through authoritative Persian and English translations. In the initial stage, key shared concepts between the two systems—such as the hierarchy of being, unity and multiplicity, the soul's exile, the union of intellect and intelligible, the limitations of rational cognition in apprehending the Divine Essence, and the ultimate goal of spiritual wayfaring—were identified and extracted.

Subsequently, these concepts were traced and analyzed within the text of *Manṭiq al-Ṭayr*, after which a systematic comparative analysis was carried out between the views of ʿAttār and Plotinus. Throughout the research process, particular care was taken to avoid imposing philosophical presuppositions onto the mystical text, and the analyses were grounded in textual evidence while remaining attentive to the religious and mystical context of ʿAttār's works.

Discussion

The findings of this study indicate that there are significant conceptual similarities between the thought of ʿAttār of Nishapur and that of Plotinus. Both intellectual systems emphasize the existence of a single, absolute Reality as the source of all levels of being. The concept of emanation in Plotinus's philosophy corresponds meaningfully with the mystical movement from multiplicity to unity depicted in *Manṭiq al-Ṭayr*. Moreover, the incapacity of rational intellect to comprehend the Absolute Essence and the necessity of transcending sensory and rational cognition in order to attain Truth are prominently emphasized in both traditions.

The symbol of the Simurgh in *Manṭiq al-Ṭayr*, as the representation of the One Reality, bears a clear resemblance to the concept of the One in Plotinus's philosophy. Likewise, the narrative of the thirty birds functions as an allegory for the dissolution of multiplicity into unity and reflects a form of union between the knower and the known. Furthermore, the classification of birds in *Manṭiq al-Ṭayr*—each representing a particular type of seeker hindered by specific attachments—can be compared with Plotinus's categorization of human beings based on their levels of perception and proximity to the ultimate Truth.

Nevertheless, fundamental differences also distinguish these two systems of thought. ʿAttār transforms philosophical concepts within the framework of Islamic mysticism, endowing them with a devotional, ethical, and love-centered dimension. Whereas the ultimate goal of the spiritual journey in Plotinus's philosophy is an intellectual–ontological union with the One, in ʿAttār's mysticism this path culminates in annihilation in God (fanāʾ fī Allāh) and subsistence through God (baqāʾ bi Allāh), accompanied by divine love and adherence to the Sharia. Consequently, mystical experience in ʿAttār's thought transcends mere philosophical contemplation and emerges as an existential and faith-based experience.

Conclusion

The results of this study demonstrate that ʿAttār of Nishapur creatively appropriates certain Neoplatonic concepts and reconfigures them within the framework of Islamic mysticism. *Manṭiq al-Ṭayr* can thus be regarded as a remarkable example of the synthesis of philosophical reason and mystical intuition, in which philosophical ideas are not presented abstractly but are embodied through allegory, narrative, and lived mystical experience.

This research further shows that the similarities between the thought of ʿAttār and Plotinus do not imply mere imitation; rather, they reflect a profound intellectual dialogue between two distinct traditions. In this dialogue, Islamic mysticism, while preserving its religious identity, draws upon philosophical capacities to articulate the nature of the human spiritual journey. A comparative examination of these two intellectual systems contributes to a deeper understanding of the relationship between philosophy and mysticism and offers a renewed perspective on ʿAttār's position in the history of mystical thought.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

تحلیلِ اشتراکاتِ اندیشگانیِ عطار در منطق‌الطّیر با تفکرات فلوطین

میلاد موحدی راد[۱] | نفیسه ایرانی[۲] ✉

۱. دانش آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه مازندران.، ایران. رایانامه: movahedi03@umail.umz.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، ایران، تهران ، ایران. رایانامه: n.iranii@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۶

تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۴/۲۵

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۵/۲۰

تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۸

واژه‌های کلیدی:
عطار،
فلوطین،
فنا،
منطق‌الطّیر،
اندیشه‌های نوافلاطونی.

چکیده

فلسفه و عرفان ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با هم دارند و نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد. عرفا و فلاسفه در دوره‌های مختلف، افکار و اندیشه‌های نزدیکی داشته‌اند؛ از این رهگذر، آموزه‌ها و تجربیات عملی و عرفانی از قبیل ترک دنیا، روح، تصفیهٔ درون، کشف و شهود و وحدت وجود از مباحثِ مشترکِ میانِ فلسفهٔ نوافلاطونی و عرفان اسلامی است.

حکمت نوافلاطونی از مهم‌ترین مکاتبِ فلسفیِ یونانِ باستان بوده‌است که فلوطین توانست آن را به‌شکلِ نظامِ فکریِ منسجمی درآورد. طرزِ نگرشِ فلوطین به جهان هستی با طرزِ نگرشِ عارفی چون عطار نیشابوری، شباهت‌های فراوانی دارد. مهم‌ترین وجهِ اشتراکِ فلوطین به‌عنوان یک فیلسوف و عطار در نقش یک عارف، جست‌وجوی یک معرفت فراحسی است. فلسفه به مدد عقل و معرفت انتزاعی و عرفان به مدد قلب و کشش روحی، در پیِ معرفتِ کشفی و شهودی هستند. این‌گونه است که فلسفه و عرفان (فیلسوف و عارف) برای وصول به حقیقت، با هم سنخیت دارند؛ به همین دلیل، نویسندگان در این مقاله، با روش توصیفی_تحلیلی، منطق‌الطیر عطار را بررسی کرده‌اند تا میزانِ تعاملِ عرفان و فلسفه (تعاملِ اندیشگانیِ عطار و فلوطین) را نمایان سازند. دستاورد این پژوهش تبیینِ اشتراکاتِ و تمایزات اندیشگانیِ فلوطین و عطار است؛ هم‌چنین این پژوهش وجه تمایز و افتراق افکارِ عطارِ نیشابوری را در منطق‌الطیر، تحت‌تأثیر اندیشه‌های فلوطین نشان می‌دهد. وجود اندیشه‌هایی نظیر آفرینش و مرتبه پیش از صدور عقل، اتحاد عاقل و معقول، غربت روح، فناء فی الله و طبقه‌بندی مردم در منطق‌الطّیر، طرزِ نگرشِ عطار را به طرزِ نگرشِ نوافلاطونی نزدیک می‌کند..

استناد: موحدی راد ، میلاد ؛ و ایرانی ، نفیسه (۱۴۰۵). تحلیلِ اشتراکاتِ اندیشگانیِ عطار در منطق‌الطّیر با تفکرات فلوطین . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۱۶۷-۱۴۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51065.1254

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. موحدی راد ، میلاد ؛ و ایرانی ، نفیسه
CC BY NC

مقدمه

مفاهیمِ مشترکِ میانِ اندیشه‌های بزرگان و عارفان هر جامعه، قدمتی به‌اندازهٔ تاریخِ تفکراتِ فلسفی دارد. در تمدن‌های‌های گوناگون و در فضاهای فکری متفاوت، تعاریف عرضه‌شده از مفاهیمی مانند ترک دنیاپرستی و تصفیهٔ باطن از رذایل اخلاقی، کشف و شهود، وحدت وجود و... با هم شباهت داشته‌اند. عواملی چون فضای عقیدتی و شرایط اجتماعی و سیاسی، در چگونگی این تعاریف و شباهتِ میانِ آن‌ها، دخیل و مؤثر بوده است. در این میان، ارتباطِ فرهنگیِ تمدن‌ها و جوامع گذشته با یکدیگر، در بسط و گسترشِ نگرشِ متفکران، شاعران و عارفان هر سرزمین تأثیرگذار بوده‌است و سبب شده خروجی اندیشهٔ آنان در بسیاری از مقولات عرفانی و فلسفی، شبیه به هم باشد. «جست‌وجو در عرفان‌مایه‌های یونانی، هندی، یهودی، مسیحی، هرمسی و نوافلاطونی می‌تواند دست‌مایهٔ ارجمندی برای شناخت مشترکات و مشابهاتِ ساختارِ روانیِ انسان از طریق آرا و اندیشه‌ها و دریافت اقوام و فرهنگ‌ها باشد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲،ص. ۱۸). «در دورهٔ بنی‌عباس که از سال ۱۳۲ قمری شروع می‌شود، فرهنگ مسلمانان در سایهٔ آمیختن با ملت‌های دیگر، رنگ دیگری گرفت؛ در نتیجه، سببِ کسبِ علوم و آداب ملت‌های دیگر شد؛ در واقع، غلبه بر ملت‌هایی که از نظر علم و فن و تمدن بر اعراب برتری داشتند، موجبِ کسبِ علومِ آن‌ها شد و اعراب به‌ناگزیر از علوم و تمدن ملت‌های مغلوب بهره‌مند شدند» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۱۲). در دورهٔ بنی‌عباس، وقتی بغداد مرکز خلافت شد، گروه بزرگی از صوفیان آن روزگار در بغداد ساکن شدند و تأسیس بیت‌الحکمه توسط حکومت عباسی ترجمهٔ علوم گوناگون از جمله طب، ریاضیات و فلسفهٔ یونانی را به زبان عربی ممکن ساخت. هرچند «افلوطین را مسلمانان به این نام نمی‌شناخته‌اند، در تذکره‌های خود، از یک حکیم یونانی به‌نام «شیخ یونانی» نام برده‌اند. بعدها در قرنِ نوزدهمِ میلادی، مستشرقان متوجه شدند که این شخص همان فلوطین یا پلوتینوس است. قدیمی‌ترین کتاب‌هایی که در آن‌ها، از شیخ یونانی یاد شده‌است «*صوان الحکمهٔ*» ابوسلیمان منطقی سجستانی، «*جاویدان‌خرد*» احمد بن مسکویه و «*الملل و النّحل*» شهرستانی است» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰،ص. ۹۹). از این طریق، فیلسوفان مسلمان ناخواسته مفاهیم و اندیشه‌های نوافلاطونی را با مفاهیم و اندیشه‌های دینی خود درآمیختند و تحت‌تأثیرِ مبانیِ فلسفی و عرفانی فلوطین قرار گرفتند. «نفوذ این فلسفه به حدی شد که بعدها وقتی مسلمانان با فلسفهٔ افلاطون و ارسطو آشنا شدند، باز هم با نحوهٔ نگرشِ افلاطونیانِ جدید، به آن توجه کردند و با

این‌که ابن سینا به فلسفهٔ ارسطو بیش‌تر توجه داشت و کتاب شفا و نجات وی درواقع، شرح فلسفهٔ ارسطو به‌حساب می‌آمد، اما فلسفهٔ نوافلاطونی به گونهٔ چشم‌گیری در آن رسوخ داشت، به‌ویژه در قسمت الهیات، شباهت‌های بسیاری بینِ حکمتِ ارسطو و عقاید فلوطین وجود دارد.» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۱۷) از این رهگذر، رفته‌رفته به‌شکل مستقیم و غیرمستقیم، این اندیشه‌ها در میان صوفیان رواج یافت و در شعر و نثر آنان تجلی یافت. ناگفته پیداست که «نقش تصوف جدا از این‌که از زبان شعر یا نثر بیان شود، خود نوعی هنر است یا بهتر بگوییم، نوعی بینش هنری است در پیرامون مذاهب» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸،ص. ۲۷) و *منطق‌الطّیر* عطار «یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی در ادبیات جهان است و شاید بعد از *مثنویِ شریفِ* جلال‌الدین مولوی، هیچ اثری در ادبیاتِ منظومِ عرفانی در جهان اسلام، به پای این منظومه نرسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸،ص. ۳۸)؛ به عبارت دیگر «عطار نشان می‌دهد که شاعر در مرحلهٔ تأمل باطنی، مثل فیلسوف می‌کوشد تا برای آنچه در پیرامون اوست یا دربارهٔ او مطرح است، جوابی بیابد که مایهٔ شناخت و تمیز آن‌ها باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸،ص.۱۴۳).

۱ پرسش‌های پژوهش

در پژوهش حاضر، تلاش می‌شود تا افکار عطار در *منطق‌الطّیر*، از ساحت عرفانی و فلسفی بررسی شود و از این رهگذر، به پرسش‌های اصلی پژوهش پاسخ دهیم. این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

۱) اشتراک و تمایز اندیشگانی عطار و فلوطین در منطق الطیر چگونه نمود یافته است؟

۲) نوافلاطونیان چه تأثیری بر عرفان اسلامی(خاصه عطار) گذاشته‌اند و تأثیرش در *منطق‌الطیر* چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲.پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ تأثیر فلوطین بر *منطق‌الطّیر* عطار، پژوهش مستقلی صورت نگرفته‌است و اکثر پژوهش‌های صورت‌گرفته ناظر بر بخشی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی فلوطین است و این موضوع تفاوت این پژوهش را با سایرِ تحقیقاتِ انجام‌شده آشکار می‌سازد. نمونهٔ آثارِ پژوهشیِ انجام‌شده در این حوزه، عبارت‌اند از:

شریف‌زاده (۱۳۹۱) در مقالهٔ «بررسیِ تطبیقیِ فلسفهٔ تربیتیِ عطارِ نیشابوری و افلوطین»، به دیدگاه‌های فلسفی عطار و فلوطین در زمینهٔ جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی پرداخته،

دلالت‌های تربیتی آن را استخراج کرده، شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه را در این زمینه‌ها تحلیل کرده، اصل اعتدال را به‌عنوان مهم‌ترین مفهوم مشترک میانِ تفکراتِ عطار و فلوطین مطرح کرده و معتقد است که وابستگی و عدم وابستگی به شریعت مهم‌ترین وجهِ افتراقِ این دو دیدگاه است. باقری (۱۳۹۳) در مقالهٔ «بررسیِ تطبیقیِ دیدگاه‌های انسان‌شناسیِ عطارِ نیشابوری و افلوطین»، ضمن اشاره به نظرات عطار و فلوطین دربارهٔ انسان و ابعادِ وجودیِ او، به بررسیِ تطبیقیِ افکارِ آن‌ها پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را که میان دیدگاه آنان وجود دارد، تجزیه و تحلیل کرده‌است. اشرف‌زاده و پورفرج بیگ‌زاده (۱۳۹۵) در مقالهٔ «تأثیرِ افکارِ نوافلاطونی در عرفان اسلامی، خصوصاً در آثار عطار و مولوی»، *به عرفان اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای شکل‌گرفته در بسترِ تفکّراتِ فلسفی و کلامی نگریسته‌اند، فلسفهٔ نوافلاطونی را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آبشخورهای عرفان و تصوّف اسلامی معرفی کرده‌اند، به کشف، دسته‌بندی و تبیین مؤلّفه‌های موجود در نظامِ فلسفیِ نوافلاطونیان پرداخته‌اند و تأثیر این مؤلفه‌ها را در سروده‌های عطّار و مولوی بررسی کرده‌اند.* شکوری (۱۳۹۹) در مقالهٔ «تحلیل مقولهٔ زیبایی در اندیشهٔ عطار با رویکرد به آرای فلوطین»، با بررسی واژگان مربوط به زیبایی در اشعار عطار و مقایسهٔ آن با مکتبِ زیبایی‌شناسیِ فلوطین، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان این دو دیدگاه را واکاوی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه عطار و فلوطین، زیبایی امری مدرج است. زینلی (۱۳۹۹) در مقالهٔ «پندارهای نوافلاطونی در منطق الطیر عطار»، تلاش کرده است تاثیر نوافلاطونیان را بر *منطق‌الطیر* نشان دهد و مسائلی چون وحدت وجود را از منظر فلسفی و عرفانی بررسی نماید و عطار را به مثابهٔ عارفی موحد تحت تأثیر حکمت فلوطین بداند. زینلی (۱۴۰۱) در مقالهٔ «همانندی‌های حکمت نوافلاطونی و اسرارنامهٔ عطار نیشابوری» نیز، به تحلیل نظام فلسفی فلوطین به عنوان مهم‌ترین چهرهٔ مکتب نوافلاطونی می‌پردازد و موضوعاتی چون وحدت‌گرایی، عقل، سیروسلوک و نظام احسن در اسرارنامه را با آرای فلوطین تطبیق می‌دهد. زینلی(۱۴۰۱) همچنین در مقالهٔ «همانندی‌های حکمت نوافلاطونی و اسرارنامهٔ عطار نیشابوری»، تلاش کرده‌است با ذکر شواهدی از منظومهٔ *اسرارنامه*، سریان عشق و سیر و سلوک عارفانه و نظام احسن را تبیین کنند و مشابهت‌های اندیشهٔ نوافلاطونی را با آرای عطار نشان دهند. محمدرضا فرهمندکیا (۱۴۰۳) در مقالهٔ «نقد دیدگاه فلوطین در باب حقیقت زمان بر اساس مبانی ملاصدرا»، در ابتدا به شاخص‌ترین آراء نوافلاطونیان در باب زمان می‌پردازد و نگاه ابداعیِ فلوطین را در ارتباط یا زمان و تصویر آن در ظهور

روح در عالم ماده با آراء ملاصدرا تطبیق می‌دهد. مینا مریدی و دیگران (۱۴۰۳) در مقالهٔ «خوانش بینامتنی سیر نزولی و صعودی روح در آثار فلوطین و نجم‌الدین رازی» با وجود انتقاد صریح نجم رازی از فلسفه، در مبحث نزول روح و سیر پیوستن آن به قالب و جذبهٔ عشق الهی در صعود و فناپذیری با افلوطین یک نظر و همسو هستند.

آنچه باعث شد که نگارندگان این مقاله، به این موضوع بپردازند وجود نقاط مغفول مانده در *منطق‌الطیر* با آرای فلوطین است. در مقالات فوق موضوعات مهم عرفانی مانند «آفرینش پیش از صدور عقل»، مسئلهٔ «فناء فی الله در سیر و سلوک الی الله» و همچنین طبقات مختلف مردم در فلسفهٔ الهی و روحانی فلوطین، مغفول مانده بود و یا در آثار دیگر عطار با شکل و سیاقی مختص به آن اثر واکاوی شده بودند که تنها بعدی از نظر آن‌ها را شامل می‌شد؛ در حالی که عارف در هر اثر عرفانی به دنبال گشودن گره‌های تازه از مسیرخود و سالکین است و در معرض تجلی‌های گوناگون از علوم معرفتی قرار می‌گیرد که برای درک جامع‌تر بایستهٔ توجه است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش در پی پاسخ به دو سؤالی است که در بخش «پرسش‌های پژوهش» مطرح شد. داده‌های مورد نیاز برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، با روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از اشعار *منطق‌الطّیر* و دورهٔ آثار فلوطین جمع‌آوری و سپس بررسی و تجزیه و تحلیل شده‌اند. روش این پژوهش توصیفی_تحلیلی است و واحد آن کتابِ سترگِ *منطق‌الطّیرِ* عطار نیشابوری و آثار فلوطین با ترجمهٔ حسن لطفی است.

فلوطین و نشانه‌های تأثیر او بر فلسفهٔ ایران و اسلام، قبل از عطار

فلوطین از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونانی است که در قرن سوم میلادی، دیده به جهان گشود و بر اثر گرایش به افکار افلاطونی و آشنایی با تفکراتِ عرفانیِ زمانِ خود، با رویکردی عرفانی و باطنی، به مباحث فلسفی پرداخت و ردّپای اندیشه‌اش بعدها در آثار منظوم و منثور بسیاری از اندیشمندان و عارفان مسلمان دیده شد. «او به دفاع از حاکمیت خرد به‌عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت برخاسته و فلسفهٔ تازه و بزرگی را بنیان نهاده‌است که از حیث جهان‌گیری و اثربخشی، همهٔ فلسفه‌های پیشین را (به‌جز فلسفهٔ ارسطو) تحت‌الشّعاع قرار داده و به موازات فلسفهٔ ارسطو، بر فلسفهٔ مسیحی و اسلامی تأثیر گذاشت و اگر تا چندی پیش، نامی از او در میان ما نبوده، از این روست که فلسفهٔ او به‌عنوان

فلسفهٔ افلاطون و گاه فلسفهٔ ارسطو شناخته شده‌است؛ چنانکه کتابی با عنوان «اثولوجیا[1]» _که حاوی پاره‌هایی از نوشته‌های فلوطین است_ در نزد ما، به *اثولوجیای* ارسطو معروف شده‌است» (فلوطین، ۱۳۶۶،ص. ۱۱). «ازاین‌رو، اندیشه‌های فلوطین و تأثیر آن‌ها بر تصوف اسلامی به‌طور عام و *منطق‌الطّیر* عطار به‌طور خاص، قابل‌ملاحظه است؛ به عبارت دیگر، «نظریهٔ نفوذ اندیشهٔ شرقی در فلسفهٔ یونانی از طریق فلوطین پذیرفتنی نیست» (فلوطین، ۱۳۶۶،ص.۱۴۲).

«همهٔ توجه فلوطین معطوف به جهان معقول، احد، تزکیه، تصفیهٔ جان و دل و کشف و شهود است و حتی گاهی او را عارف خوانده‌اند؛ به همین دلیل، فلوطین نسبت به دنیا بسیار بی‌علاقه بوده‌است و این بی‌علاقگی او بر شاگردانش هم تأثیر گذاشته بود.» (فهری، ۱۳۹۵،ص. ۸) فلوطین یک عارف بود و «دلیل این‌که او را یک عارف و حتی پدرِ عرفانِ غرب خواندند، این است که روشِ فلسفیِ او مبتنی بر سیر و سلوک عرفانی است. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که عرفان فلوطین عرفانی غیردینی است؛ زیرا برخلاف عرفان‌های دینی که مبتنی بر وحی هستند، عرفان او تلاقی و تلازمی با وحی ندارد. فلوطین بدون شک، یکی از پرنفوذترین حکمای یونانی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است و فلسفه‌اش _که از طریق شاگردان او و ترجمهٔ آثارش به عالم اسلام راه یافته_ به‌شکل مستقیم یا غیرمستقیم، فیلسوفان مسلمان را تحت‌تأثیر قرار داده‌است.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰،ص ص.۹۹ - ۱۰۰)

می‌توان گفت که «نظامِ فلسفیِ فلوطین از پنج رکن، شامل سه اقنوم احد و عقل و نفس کلی و دو جزء طبیعت و ماده تشکیل شده‌است. واحد در رأسِ هرمِ هستی، برتر از وجود و کاملاً مجرد و انتزاعی است و با نام‌های «نیک»، «خیر» و «نخستین» از آن یاد می‌شود و هیچ اسم و صفتی را نمی‌توان به آن نسبت داد. فلوطین در توجیهِ عملِ آفرینش، آن را حاصلِ فیضانِ واحد می‌داند. عقل اولین موجود است و در نورانیت محض قرار دارد و شامل صور کلیهٔ سایر موجودات می‌شود. عقل تصویری واحد و ساکن و آرام است و در قید زمان نیست. عقل و تمامی موجودات بعد از آن، بر اثر نگرش و تماشا _که ناشی از نیاز به مافوق است_ مرتبهٔ بعد از خود را به‌وجود می‌آورند؛ ازاین‌رو، بر اثر نگرش _که در اندیشهٔ فلوطین، صعود نامیده می‌شود_ تولید یا نزول صورت می‌گیرد. بر اثرِ نگرشِ عقل در واحد، نفس کلی تولید می‌شود. نفس کلی یا روح تصویر عقل است؛ اما برخلاف عقل، در

[1] . Ethology

سکون نمی‌آفریند؛ بلکه در حرکت می‌آفریند. از نفس کلی، روح کیهان، ارواح نباتی و حیوانی و انسان به‌وجود می‌آید. طبیعت نتیجهٔ نزول روح است و در نتیجهٔ فیضان روح حاصل نشده‌است؛ بلکه در نظر فلوطین، حاصلِ حرصِ استقلال و گستاخی روح است. طبیعت تصویری از روح است و به تولیدکنندهٔ خود نظر دارد. حاصل این نگرش به‌وجودآمدن انبوهی از موجودات زنده است که از روح آکنده‌اند. ماده در حکم آخرین رکن هرم، نیستی وجود، بی‌اندازگی و به اعتباری بدی مطلق است.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰،ص ص.۱۰۰ - ۱۰۱) بسیاری از پژوهشگران «سرآغازِ آشناییِ مسلمانان با فلسفهٔ یونان را قرنِ دومِ هجری می‌دانند و آرای فلوطین در آرای فیلسوفان این قرن دیده می‌شود؛ ولی معمولاً نامی از او در کتب فلاسفهٔ ما نیست؛ زیرا آرای او تماماً به نام ارسطو عرضه شده‌است.

فلوطین در اسکندریه، خدمت آمونیاس ساکاس[1] را درک کرد و به برکت صحبت با او، از فلسفه و عرفان بهره‌مند و طالب آشنایی با حکمت ایرانیان شد و با این هدف، در سال ۲۴۲ میلادی، همراه با گردیانوس[2]، امپراتور روم که با شاپور ساسانی جنگ داشت، به ایران آمد. به نوشتهٔ پورفیری[3]، انگیزهٔ او از این کار آشنایی با نحله‌های فلسفی‌ای بود که در ایران تعلیم داده می‌شد. در ایران بعد از اسلام، یعقوب بن اسحاق الکندی از نخستین مترجمان و مفسرانِ آثارِ فلاسفهٔ یونان بود. او مستقیماً به آثار حکمای یونانی دسترسی داشت و به ترجمهٔ پاره‌ای از آثار ارسطو و تفسیر و تبیین آن‌ها پرداخت. وی اگرچه متفکری مشّایی بود، اما *اثولوجیای* فلوطین نیز بر افکار او تأثیر گذاشته‌بود.» (خادمی کولایی و بزرگی قلعه‌سردی، ۱۳۹۳،ص ص. ۱۴۶ - ۱۴۵)

«در فلسفهٔ اسلامی، سه مشربِ معروفِ مشّایی، اشراقی و حکمت متعالیه، هریک به گونه‌ای از حکمت فلوطین ارتزاق کرده‌اند. آغازِ آشناییِ مسلمانان با آرای فلوطین، به عصر ترجمهٔ آثار حکمای یونان در قرن هفتم و هشتم برمی‌گردد. اتفاق قابل‌توجه در تاریخ این آشنایی، سوءتفاهمی است که دربارهٔ کتاب اثولوجیای فلوطین پیش آمده‌است. کتاب *اثولوجیا* _که با عناوین «*الرّبوبیه*» و «*الهیات و فلسفهٔ اولی*» ترجمه شد_ اثری در دست مسلمانان بود که آن را ترجمهٔ فرفوریوس (پورفیری) از کتاب ارسطو می‌دانستند.» (گرجیان و رودگر، ۱۳۹۱،ص. ۱۴۵)

---

[1] . Ammonias sacc.as
[2] . Gardianos
[3] . Porphyry

آفرینش و مراتب هستی (مرتبهٔ پیش از صدور عقل)

فلوطین با طرح «سه‌گانهٔ احد یا واحد، عقل و روح (نفس) و با فرضِ واقعی‌بودنِ این مراتب برای هستی، پایهٔ اندیشهٔ خود را بنا می‌نهد و احکامی را که پس از این صادر می‌کند، براساس این فرضیه پیکربندی می‌نماید. مسلماً هر پدیده‌ای در عالم هستی، ظهوری از مرتبهٔ بالاتر است و به هر شیوه‌ای که این سیر طولی را طرح کنیم، مسیر فیض و سرریز آن از مرتبهٔ بالاتر به‌سمت مرتبهٔ پایین‌تر قطعی است. او از این جهت به برهان صدور یا فیض قائل است که مراتب فرودست را سرریزِ مرتبهٔ فوقانی می‌داند و معتقد است که مراتب فرودست در فیاضیت زمان و مکان نقشی ندارند.»(موسوی، ۱۳۹۷،ص. ۱۷) عطار نیز در *منطق‌الطّیر*، خداوند را سرچشمهٔ تمامی فیوضات می‌داند. او می‌گوید که تمامی موجودات، از انسان گرفته تا آسمان و زمین و بحر، مخلوق خداوند هستند؛ به دیگر سخن، آفرینش از سوی خداست و هدف از آن تجلی بوده‌است. از نظر عطار، این تجلی همیشگی است و جهان هستی را چیزی جز ظهورِ حضرتِ حق نمی‌داند. آنچه را که عطار در شعر تجلی می‌نامد، فلوطین «مصدر اول و افلاطون خیر مطلق نامیده‌است و عقلی را که ارسطو مبدأ یا منتهای کل وجود می‌داند، فلوطین صادر اول و مصدر دوم نامیده‌است.» (فروغی، ۱۳۸۷،ص. ۲۷) قرآن کریم می‌فرماید: «و هُوَ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الاَرضَ فی سِتَّةِ أیّامٍ وَ کانَ عَرشُهُ عَلَی الماءِ لِیَبلُوَکُم أیُّکُم أحسَنُ عَمَلاً... .» (۷ /۱۱) عطار نیز سروده‌است:

«عرش را بر آب بنیاد او نهاد　　خاکیان را عمر بر باد او نهاد
کرد در شش روز هفت انجم پدید　　وز دو حرف آورد نُه طارم پدید
عقل را چون دید، بینایی گرفت　　علم دادش تا شناسایی گرفت»

(عطار،۱۳۸۹،ص ص . ۲۳۵-۲۳۳)

عطار در ادامهٔ همین اندیشه، مطابق با تفکرات فلوطین می‌سراید:

«جمله در توحید او مستغرق‌اند　　چیست مستغرق؟ که محو مطلق‌اند»

(عطار،۱۳۸۹، ص . ۲۳۵)

فلوطین «برتر از باشنده را آن چیزی می‌داند که در اندیشه نمی‌گنجد و بیان‌شدنی نیست.» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۱۵) او درادامه، خدا را برتر از تصور و درک ما می‌داند و معتقد است که خدا

والاتر از هرگونه توصیف، تعریف و نام‌نهادن است. فلوطین عقل و خرد را طفلی شیرخواره در راهِ شناختِ حق تعالی می‌داند. دقیقاً همین باور عمیق را عطار نیز بیان کرده‌است:

«ای خرد در راه تو طفلی بشیر گم شده در جست‌وجویت عقل پیر
در چنان ذاتی، من آن‌گه کی رسم؟ از زعم من در منزّه کی رسم؟
درمیانِ بحرِ گردون مانده‌ام وز درونِ پرده بیرون مانده‌ام»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۴۲)

در واقع، آنچه در *منطق‌الطّیر* مشهود است، همان وجود مطلق و نور واحدی است که فلوطین در فلسفهٔ خود، «آن را مبدأ و مصدر آفرینش می‌داند و با عنوان «فوق موجود» معرفی می‌کند؛ گاه نیز آن را «حقیقت مطلق»، «مبدأ نخستین» و «خیر مطلق» می‌نامد که ورای صورت‌ها و تعیّن است، تا جایی که می‌گوید خیرِ مطلق ورای حد و نهایت و ورای صورت و ورای وجود است و مرتبهٔ وجود، مرتبه‌ای دون احدیت است؛ زیرا در مرتبه‌ای که حد و ماهیتی باشد، آن چیز موجود خواهد بود؛ ولی او ورای موجود است و موجود از او صادر می‌شود و موجودات همه از فیض احد موجود می‌شوند» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۰۷). از دیدگاه فلوطین، «واحد بی‌حرکت است و بسنده برای خود. اگر قرار است پس از او دومی باشد، این دوم باید پدید آید، بی آن‌که واحد به سویی بگراید یا پیدایی آن را بخواهد یا اصلاً جنبشی بکند» (یاسپرس، ،ص. ۲۱). عطار می‌گوید:

«نه اشارت می‌پذیرد، نه بیان نه کسی زو علم دارد، نه نشان»

(عطار، ۱۳۸۹،ص.۲۳۸)

«ای خدای بی‌نهایت! جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حد و غایت، جز تو چیست؟»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۴۲)

او نیز چون فلوطین، قائل به اصل واحد و مبدئی واحد برای عالم هستی است. فلوطین معتقد است «واحد چون کامل است و چیزی نمی‌جوید و نیاز به چیزی ندارد، تقریباً لبریز می‌شود و فراوانی و ملأ او جهان را پدید می‌آورد و این پدیدآمدن چیزی را از واحد نمی‌کاهد» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۲۳). عطار نیز باور دارد:

«ای ز پیدایی خود بس ناپدید جملهٔ عالم تو و کس ناپدید»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۶)

هم‌چنین فلوطین می‌گوید: «عقل که در تمام هستی مرتبهٔ دوم را حائز است، باشندهٔ دوم است و در قید زمان نیست و زندگی اشکالِ نابِ صورِ اصلی یا ایده‌هاست. عقل در روشنایی ناب خانه دارد و بر همهٔ باشنده‌ها محیط است» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۲۳). عطار خداوند را برتر از خرد انسان می‌داند، به‌شکلی که نمی‌توان از او گفت و او را چنان که هست، توصیف کرد؛ درواقع، خدا لایدرک و لایوصف است؛ از دیگر سو، «همین نظر را در نوشته‌های حکمای اسلامی نیز می‌توان دید. آن‌ها معتقدند که حقیقت بسیط، منزّه و متعالی از همهٔ چیزهاست و در عین حال، هیچ‌یک از آن‌ها نیست؛ یعنی «نَه‌چیز» یا «لاشیء» است؛ به همین دلیل است که فلوطین می‌گوید «از احد نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان دربارهٔ آن چیزی نوشت و اگر دربارهٔ او سخن بگوییم یا چیزی بنویسیم، این کار به‌منزلهٔ نشان‌دادن راه است؛ اما راهی که به شهود منتهی شود، گفتنی نیست. او معتقد است که این نشان را به مشتاقان باید تعلیم داد و حد تعلیم نشان‌دادن راه و جهت آن است» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۱۰۷). عطار نیز می‌فرماید:

«ای خرد سرگشتهٔ درگاه تو　　عقل را سررشته گم در راه تو
عقل اگر از تو وجودی پی برد　　لیک هرگز ره به کُنهت کی برد؟»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۶)

به عبارت دیگر، «فلوطین احد را فوق و بالاتر از موجود درنظر می‌گیرد و می‌گوید: موجود از او صادر می‌شود و اولین نشئتی که از احد انتشار می‌یابد، عقل کلی یا خرد نام دارد. با این نشئت، هستی و حیات آغاز می‌شود؛ زیرا پیش از صدور عقل، هیچ‌گونه دوگانگی‌ای وجود نداشت؛ چون احد خود عین وحدت است و با صدور عقل است که کثرت پدید می‌آید.» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۱۰۸) عطار در *منطق‌الطّیر*، این وحدت در عین کثرت را بازگو کرده‌است:

«جمله در توحید او مستغرق‌اند　　چیست مستغرق؟ که محو مطلق‌اند
گرچه هست از پشت ماهی تا به ماه　　جملهٔ ذرات بر ذاتش گواه
پستی خاک و بلندی فلک　　دو گواهش بس بود بر یک‌به‌یک
باد و خاک و آتش و خون آورد　　سرّ خویش از جمله بیرون آورد
جزء و کل برهانِ ذاتِ پاکِ اوست　　عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۵)

درادامه، فلوطین آفرینش موجودات را شرح می‌دهد: «چون صدور هر چیز مستلزم نوعی حرکت است و هیچ چیز حرکت نمی‌کند، مگر آن‌که مرادی از آن حاصل شود، این استدلال را می‌توان در مرحلهٔ مادون احد درنظر گرفت؛ چراکه احد از هر استدلالی در مرحلهٔ موجودات، مبرّا و فوق آن‌هاست. اگر بگوییم عقل از حرکت هست شده‌است، نه از احد، در آن صورت، حرکت عرض بر احد و ذات باری محل کثرت خواهد بود و وحدت از او سلب خواهد شد و چون احد بسیط محض است و هیچ‌گونه کثرتی به ذات او راه نمی‌یابد، درواقع، احد در بساطت خود به همه چیز وحدت می‌بخشد. فلوطین برای توجیهِ نظرِ خود، از مثال نور و اشراق آن از منبع نور یا خورشید استفاده می‌کند و عقل را به نوری تشبیه می‌کند که پیوسته از خورشیدِ ذاتِ حقِ واحد _که هرگز دگرگونی در او حاصل نمی‌شود_ بیرون می‌آید و بر پیرامون آن منبع حلقه می‌زند؛ به همین دلیل، برای پیداشدن عقل، واژهٔ «فیضان» یا «فیض» را به‌کار می‌برد» (فروهر، ۱۳۸۷: ۱۰۷). عطار این مضمون را چنین سروده‌است:

«جمله یک ذات است، اما متّصف — جمله یک حرف و عبارت مختلف
مرد می‌باید که باشد شه‌شناس — گر ببیند شاه را در صد لباس
ای دریغا هیچ کس را نیست تاب! — دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب
گر ببینی، این خرد را گم کنی — جمله او بینی و خود را گم کنی
ای ز پیدایی خود بس ناپدید — جملهٔ عالم تو و کس ناپدید
ای ز جمله بیش و هم پیش از همه — جمله از خود دیده و خویش از همه»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۶)

عطار در *منطق‌الطّیر*، از مرتبهٔ پیش از صدور عقل، به «بی‌نامی» و «در عبارت نیامدن»، «اشارت و بیان نپذیرفتن» و «آفتاب» یاد کرده‌است:

«آن مگو، چون در اشارت نایدت — دم مزن، چون در عبارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد، نه بیان — نه کسی زو علم دارد، نه نشان»

(همان‌جا)

و در جایی دیگر، ذات باری تعالی را مانند آفتاب دانسته‌است:

«ای دریغا هیچ‌کس را نیست تاب! — دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب»

(همان: ۲۳۷)

این مضمون در عرفان اسلامی، به نور تشبیه شده‌است و فلوطین نیز به‌نوعی آن را تجلیِ نورِ الهی دانسته و آن را به آینه تشبیه کرده‌است. «در عرفان اسلامی، از مرتبهٔ پیش از صدور عقل، با واژه‌هایی چون: حقیقت وجود، ذات بُحت، وجود مطلق و هستی صرف یاد شده‌است و اشراقیان آن را نور نامیده‌اند، چنانکه عبدالرّحمان جامی می‌گوید:

«خواهم که بخوانمش به صد نام، اما او برتر از آن است که گنجد در نام»

(جامی، ۱۳۹۹،ص. ۷۸)؛ (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۰۸)

علاوه بر این، «تبیینِ سعادتِ انسان براساس دیدگاه فلوطین، مستقیماً با نظریهٔ وی دربارهٔ ساختمان عالم و به‌ویژه نظر او دربارهٔ مبدأ کائنات ارتباط دارد؛ بنابراین اگر بخواهیم سعادت انسان و سیر و سلوک وی را در قوس صعود از دیدگاه فلوطین تبیین کنیم، باید پیش‌تر از نظر او دربارهٔ قوس نزولی و مراتب هستی آگاه شویم. فلوطین دربارهٔ احد و مبدأ هستی می‌گوید «واحد همه‌چیز است و در عین حال، هیچ‌یک از چیزها نیست؛ یعنی همهٔ چیزها از او هستند و خواهان رسیدن به او. این بیان را می‌توان اشاره‌ای به قوس نزول و قوس صعود دانست. فلسفهٔ فلوطین حول سه اقنوم، جوهر و اصل دور می‌زند. یکی فوق هستی، واحد یا نیک محض است که ورای وجود و مبدأ همهٔ هستی است؛ دیگری هستی حقیقی یا عقل که با واسطه و به‌ضرورت، از ذاتِ بسیطِ فوقِ هستی فیضان یافته و صادر شده‌است و سومی هستی واسطه، نفس و روح کلی است که واسطه‌ای بین عالم معقولات و محسوسات است و از ذاتِ عقلِ کلی و هستی حقیقی فیضان یافته و صادر شده‌است» (اخلاقی، ۱۴۰۰،ص. ۴۶؛ به نقل از فلوطین ۱۳۶۶).

غزالی از مرتبهٔ صدور عقل از حقیقت مطلق، با واژهٔ عشق یاد می‌کند. فلوطین آن را، نسبت پیکر یا صورتِ مرآتیِ (عکس آینه) یک چیز با خود آن چیز می‌داند و عقل نیز چون از احد ناشی شده، پس پیکر اوست. این پیکر در نظر فلوطین، به‌معنیِ تمثالِ آن منبع نیست؛ بلکه شکلی است که در آینهٔ وجود منعکس می‌شود، به‌گونه‌ای که اگر چیزی از پیش آینه کنار رود، تصویر یا پیکر او نیز محو می‌شود؛ یعنی: پیکر و صورت مرآتی نمی‌تواند از اصل خود مستقل باشد. نسبت عقل با احد نیز چنین است و عقل نمی‌تواند مستقل از او وجود داشته‌باشد؛ درواقع، جوهر وجود منبع است که وجود عرضی را بر عقل ممکن می‌سازد» (فروهر، ۱۳۹۷،ص. ۱۱). عطار هم مضمونِ آینه‌بودنِ منشأ تجلیاتِ حق را این‌گونه در پرسش مرغان مطرح می‌کند:

«آینه فرمود حالی پادشاه　　کاندر آیینه توان کردن نگاه
روی را از آینه می‌تافتی　　هرکس از رویش نشانی یافتی
گر تو می‌داری جمالِ یار دوست　　دل بدان آیینهٔ دیدار اوست»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۶۳)

اتحاد عاقل و معقول و تجلیِ حقیقتِ مطلق

فلوطین با تقسیم هستی به سه مرتبهٔ احد، عقل و نفس، به اتحاد عاقل و معقول و تجلی حقیقت واحد می‌رسد. احد در نظر او بسیط مطلق است و یگانه‌ای است که همه چیز از او صادر می‌شود و هیچ کثرتی به او راه ندارد. مراتب پایین‌تر مثل عقل و نفس، صرفاً تجلیات و فیوضات «واحد» هستند. این نگرش نوعی وحدت وجود را به شکلی بنیادین مطرح می‌کند یعنی در نهایت یک حقیقت باقی می‌ماند. در *منطق‌الطیر* عطار، «سیمرغ» نماد وجود احد و «سی مرغ» نشان انسان‌هاست. در پایان سفر عرفانی؛ سی مرغ در می‌یابند که حقیقتاً همان سیمرغ‌اند و کثراتشان وهمی بیش نیست. وحدت مطلق فقط در حقیقت سیمرغ تحقق دارد و پرتوی از همان احد است.

«هر لباسی کان به صحرا آمده‌است　　سایهٔ سیمرغ زیبا آمده‌است
گر همه چل مرغ و گر سیمرغ بود　　هرچه دیدی، سایهٔ سیمرغ بود
سایه را سیمرغ چون نبود جدا　　گر جدایی گویی، آن نبود روا
هردو چون هستند با هم، باز جوی　　درگذر از سایه، وانگه راز جوی
گر تو را پیدا شود یک فتح باب　　تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام　　خود همه خورشید بینی، والسّلام»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۴۳)

«هرچه ایشان کرده‌بودند آن همه　　بود کرده نقش تا پایان همه
آن همه خود بود، سخت این بود، لیک　　کان اسیران چون نگه کردند نیک
چون نگه کردند، آن سی مرغ زود　　بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود»

(عطار، ۱۳۸۹،ص ص. ۲۳۵ -۲۳۴)

فلوطین باور دارد که «قوس صعودی با وجود انسان محقق می‌شود و نفوس جزئیه در ضمنِ وجودِ انسانی و به‌تبعِ نفوسِ آدمی، به عوالم بعد از زمان و ماده متصل می‌شوند؛ ولی فقط انسان دارای حشر

مستقل و تام است و برخی از نفوس کاملان بعد از طی درجات برزخ و عقول، به حق متصل می‌شوند.» (فلوطین، ۱۳۵۶: ۲۳) وقتی از اتحاد عاقل و معقول سخن می‌گوییم، بحث از وحدت و کثرت و چگونگی ارتباط و اتحاد وجود، که واحد است درمقابلِ موجوداتِ کثیر، طرح می‌شود. وجود عینی و حقیقی، واحد و بسیط است و کثرت و تعدّدی که در جهان بیرون مشاهده می‌شود، امری خارج از ذاتِ وجودِ حقیقی نیست، همان‌طور که فلوطین در فلسفهٔ خود، به آن اشاره داشته‌است و «تأکید می‌کند هرچند در تعقل و نظرکردن عقل، کثرت پدید آمده، این کثرت نیز در وحدت است، از این حیث که معلوم و منظور عین عالم و ناظر است. اگر چنین نمی‌بود، حقیقتی هم نمی‌بود» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۱۴).

فلوطین می‌گوید: «عقل الهی چیزی نیست که متعلقات خود را به‌سان حواس _که محسوسات را ادراک می‌کند_ بشناسد (در مرتبهٔ ادراک حواس، محسوس از حاسّه جداست)؛ اما در این جا، عقل عین معقول است. در مرتبهٔ علم به مجردات، عالم و معلوم عین یکدیگر هستند؛ از این لحاظ برافروختن مشعل خود از نور خود، در کمال استغنا و بی‌نیازی است و به نوربخش دیگری نیاز ندارد و آنچه را که نظاره می‌کند، بیرون از او نیست و همه یک چیز است؛ یعنی: در مرتبهٔ عقل، کثرت در وحدت است» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۱۴). عطار این مرحله را این‌گونه توصیف کرده‌است:

«آنچه اول شد پدید از غیبِ غیب — بود نورِ پاکِ او، بی هیچ ریب
بعد از آن، آن نور عالی زد علم — گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک علم از نور پاکش عالم است — یک علم ذرّیّت است و آدم است»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۴۳)

«خویش را دیدند سیمرغ تمام — یود خود سیمرغ سی مرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردندی نگاه — بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور به‌سوی خویش کردندی نظر — بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هردو کردندی به هم — هردو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این — در همه عالم، کسی نشنود این»

(عطار، ۱۳۸۹، ص ص. ۲۳۷ - ۲۳۶)

عطار همچون فلوطین، سیرِ کلیِ آدمی به‌سوی حضرت حق را حرکتی روحانی و بی‌وقفه می‌داند. اگر عشق نیروی پشت پردهٔ این حرکت و سیر نمی‌بود، این حرکت بی‌وقفه برای وصال مطلوب و محبوب حقیقی غیرممکن می‌شد. «فلوطین هم بر این اعتقاد است که حسنِ حقیقتِ مطلق در عالم تجلی کرده‌است؛ لیکن هنرمند عاشق در سیرِ صعودیِ خود، در حد این تجلیات توقف نمی‌کند؛ بلکه آن‌قدر می‌کوشد تا به اصل و منشأ آن حسن و جمال برسد؛ بنابراین راه کسانی که شیفتهٔ جمال ازلی‌اند، این است که از تجلی جمال در خلق، به حقیقت آن راه یابند و تجلی آن حقیقت را در مجرّدات و هنرها و علوم و فضایل اخلاقی مشاهده کنند تا سرانجام به نظارهٔ اصل حسن و جمال در صورتِ عقلِ کلی نایل شوند.» (فروهر، ۱۳۸۷: ۱۲۰) عطار نیز می‌گوید:

«جزء و کل برهانِ ذاتِ پاکِ اوست　　عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست
عرش بر آب است و عالم بر هواست　　بگذر از آب و هوا، جمله خداست
عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست　　اوست و بس، این جمله اسمی بیش نیست
چون تویی جاوید در هستی تمام　　دست‌ها کلّی فروبستی تمام»

(عطار، ۱۳۸۹،ص.۲۳۵)

طبقه‌بندی مردم و مراتب هستی

فلوطین معتقد است که «پس از واحد، دیگری همچون هاله‌ای از روشنایی است که از آن می‌تابد و گرد آن را فرامی‌گیرد، همچون روشنایی به گرد خورشید یا گرما به گرد آتش یا سرما به گرد یخ یا بوی خوش به گرد عطر. هرچه فاصله بیش‌تر می‌شود، روشنایی کم‌تر می‌گردد تا آن‌که در تاریکی و خلأ و نیستی گم می‌شود.» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص.۲۲) «فلوطین مردم را با توجه به تجربه‌های درونی و عرفانی، به طبقاتی تقسیم می‌کند و بر این عقیده است که همگان را توان رسیدن به حالات و مقاماتِ خاصِ نظر نیست. فلوطین عامهٔ مردم را در پست‌ترین مرتبهٔ وجود و حیات، یعنی در عالم مادی و محسوس و گرفتار در لذایذ مادی و شهوات و هوای نفس می‌داند. در عرفان اسلامی نیز، از این گروه با واژهٔ «عوام» یاد می‌شود. فلوطین می‌گوید که این گروه قادر نیستند آن لطیفهٔ ربّانی و بارقهٔ الهی را که در نهادشان به ودیعه نهاده شده‌است، به اصل خود بازگردانند و تلاش این گروه فقط صرف تمایلات و شهوات جسمانی از رنج و درد که مخالفِ نفسِ هواپرست است، می‌شود». (فروهر، ۱۳۸۷: ۱۱۹ـ۱۲۰) طبقات مردم در منطق‌الطّیر، در قالبِ انواعِ طیور ظاهر می‌شود و با توجه به

دیدگاه فلوطین، طبقهٔ اول در نگاه عطار، در عذرآوری بلبل _که نماد هواپرستی و شهوت است و تمایلات نفسانی خود را نسبت به گل بهانه می‌کند تا به سفر خود پایان دهد_ تجلی پیدا می‌کند:

«طاقت سیمرغ نارد بلبلی　　بلبلی را بس بود عشق گلی
هدهدش گفت: ای به صورت مانده باز　　بیش از این در عشق رعنایی مساز
عشق چیزی کان زوال آرد پدید　　کاملان را آن ملال آرد پدید»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۶۵)

گروه دوم کسانی هستند که «عالم محسوسات و لذایذ و شهوات را مقام آزادگی نمی‌شمارند؛ بلکه می‌دانند که جهان محسوس برای آنان زندانی بیش نیست و مرغ جانشان در قفس طبیعت گرفتار است؛ پس می‌کوشند خود را از قفس برهانند و به آسمان یا مرتبهٔ لامکان پرواز کنند. اینان برای بهره‌گیری از محسوسات، از نیروی برهان و استدلال بهره نمی‌گیرند؛ بلکه با بال همت و نیروی شوق پرواز می‌کنند؛ اما همت آنان بیش از پروازی اندک در آسمان آزادگی نیست و قادر نیستند خود را به عالم تمکین برسانند و پس از پرواز، دوباره به عالم طبیعت نزول می‌کنند.» (فروهر، ۱۳۸۷،ص ص.۱۱۹ـ ۱۲۵). این گروه در منطق‌الطّیر عطار، به‌شکل کبک ظاهر می‌شوند. اگرچه آن‌ها عاشق هستند، اما این عشق چندروزه آن‌ها را به سرمنزل مقصود نمی‌رساند؛ زیرا کوشش آنان اندک است و برای ادامهٔ مسیر کافی نیست:

«کبک بس خرّم خرامان دررسید　　سرکش و سرمست از کان دررسید
سرخ منقارِ وشی‌پوش آمده　　خون او از دیده در جوش آمده
گفت: من پیوسته در کان گشته‌ام　　بر سر گوهر فراوان گشته‌ام
بوده‌ام پیوسته با تیغ و کمر　　تا توانم بود سرهنگ گُهر
عشق گوهر آتشی زد در دلم　　بس بود این آتش خوش‌حاصلم
درمیان سنگ و آتش مانده‌ام　　هم معطّل، هم مشوّش مانده‌ام»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۷۱)

گروه سوم از نظر فلوطین، کسانی هستند که «می‌توانند به مقصود برسند و سرانجام گوهر حقیقت را به‌دست آورند. این گروه عاشقان حقیقت‌اند و خلق‌وخوی الهی دارند. اینان را در عرفان اسلامی، «خاص الخاص» می‌نامند که از ساحت دنیا گریزانند و با بال همت و نیروی شوق، در آسمان

حقیقت اوج می‌گیرند و به مشاهدهٔ اصل و حقیقت خود نایل می‌شوند. در عرفان اسلامی، از این گروه با عناوینی چون: پیر، مرشد، مراد، قطب و ... یاد شده‌است. دیدگاه عارفان دربارهٔ این گروه به حدیث مشهوری برمی‌گردد که در کتاب‌های عرفانی آمده‌است: «مایَزالُ عَبدی یَتَقَرَّبُ إلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّی أُحِبَّهُ فَإذا أحبَبتُهُ کُنتُ سَمعَهُ الَّذی یَسمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتی یَبطِشُ بِها و رِجلَهُ الَّتی یَمشی بِها... .» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۲۰) آن‌گونه که از منطق‌الطّیر برمی‌آید، این گروه در ظاهر پرنده‌ای به‌نام هدهد ظاهر می‌شود که هادی و راهنماست و قرار است مرغان را _که همان سالکان طریق الی الله هستند_ به حقیقت مطلق برساند و در این راه پرخوف و خطر، مراد مسیر و رفیق راهشان شود:

«مرحبا ای هدهد هادی‌شده! درحقیقت، پیک هر وادی شده
ای به سرحدّ سبا سیر تو خوش با سلیمان منطق‌الطّیر تو خوش
صاحب سرّ سلیمان آمدی از تفاخر تاجور زان آمدی»

(عطار، ۱۳۸۹،ص.۲۵۹)

«جمله گفتند: این زمان ما را به نقد پیشوایی باید اندر حلّ و عقد
تا کند در راه، ما را رهبری زانکه نتوان ساختن از خودسری
در چنین ره، حاکمی باید شگرف بو که بتوان رست از این دریای ژرف
قرعه افکندند بس لایق فتاد قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد
جمله او را رهبر خود ساختند گر همی‌فرمود، سر می‌باختند
هدهد هادی چو آمد پهلوان تاج بر فرقش نهادند آن زمان»

(عطار، ۱۳۸۹،ص.۸۹)

غربت روح و فنا

فلوطین عروج روح انسان را در مفهوم فرار تنها به سوی تنها بیان می‌کند و روح با بریدن از تعلقات و کثرات به سوی احد حرکت می‌کند. این حالت اوج غربت روح است چرا که تمامی پیوندهایش فرو می‌ریزد تا به وحدت و اصل خویش برسد این تجربه نوعی فناء و محوشدن کامل ذات جزیی در حقیقت واحد و بسیط است و عطار همین مفهوم را در قالب سفر پرندگان به سوی سیمرغ تمثیل می‌کند؛ هر پرنده نماد سالکی است که باید از هوای نفس و عوالم کثرات و عادات

فردی عبورکند تا غریبانه به وادی فنا برسد. غربت و تنهایی در هر دو نظام اندیشگانی (عطار و فلوطین) با در نظر گرفتن استقلال فکری و فضای فرهنگی متفاوت معنای فنای فی الله را به تصویر می‌کشد. از دید فلوطین، «در هستی کنونی، محرک روح اشتیاق برای گذشتن از همه‌چیز و رسیدن به جایی است که یگانه‌شدن کامل در آن صورت می‌پذیرد. به عقیدهٔ او، روح هر شکلی را که دارد و حتی شکل اندیشیدنی را از خود دور می‌کند» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص.۹۱) «بازگشت او به‌سویِ احد، غایت و سرنوشت نهایی و مطلوب وی است و تنها به این صورت، یگانگی و سنخیت موجودات با ذات احد و امتدادیافتن احدیت در پرتو وجودشان معنی تواند داشت. از میان موجودات، تنها انسان نسبت به غایتِ مطلوبِ خلقتِ خود و دیگر موجودات آگاه می‌شود و مسیر بازگشت را با آگاهی معرفت‌شناختی طی می‌کند؛ به این ترتیب، فلسفهٔ فلوطین دو جهت دارد: جهتی که در آن، انسان همچون دیگر موجودات، از فیضانِ ضروریِ احد پدید آمده‌است و جهتی که انسان آگاهانه و با ارادهٔ شخصی، در آن ایفای نقش می‌کند و آن را با تلاش برای یگانگی و با اشراقی معرفت‌شناختی به انجام می‌رساند.» (منوچهری و ریخته‌گران، ۱۳۹۹،ص. ۴۶۶) فلسفهٔ فلوطین «در آن واحد، هم شناسایی مبتنی بر اندیشیدن است و هم عروج روح.» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۹۲) خداوند مهربان به مشیّت حکیمانهٔ خود، بشر را به‌گونه‌ای آفرید که در طول حیات، مدام به کمال مطلق و از رهگذر آن، به جاودانگی خویش می‌اندیشد و برای دست‌یابی به این هدف، از هیچ کوششی دریغ نمی‌کند و منزل‌ها را یکی پس از دیگری برای نیل به مقصود و مطلوبِ حقیقیِ خود، پشت‌سر می‌گذارد. در چنین حالتی، خویش را فراموش می‌کند و فقط محبوبِ حقیقیِ خود را می‌بیند، چنانکه فلوطین می‌گوید: «چون جان بدان کوی رفت (عقل محض)، ابتدا به مشاهدهٔ آن کوی می‌پردازد؛ ولیکن چون عزیزترین چیزها را دید، روی از اغیار برمی‌گرداند، همچون کسی که به خانهٔ زیبایی وارد شود؛ اما این حال تا زمانی دوام دارد که خداوند خانه هنوز ظاهر نشده‌است. چون آن میزبان عالی‌قدر بیاید و رویاروی میهمان بایستد، هوش از سر او به در رود و از باد هرچه غیر از اوست، فارغ شود و دیده از همه‌چیز برگیرد و مبهوت روی او شود. در این نظرکردن، دیگر اشیای خانه را راه نیست. این نظرکردن بر دوام است و فعل دیدن، عینِ دیدارِ یار است. ناظر و نظر یکی شده و لوح دل از نقش غیر پاک گشته‌است. در این عبارت‌هاست که فلوطین هم به عروج نفس اشاره می‌کند و هم به وصال احد که صوفیان از آن با اصطلاح «فنا» یاد کرده‌اند.» (فروهر، ۱۳۸۷،ص. ۱۲۹) «هنگامی

که روح با او (خدا) یگانه شده‌است و دیگر هیچ نمی‌نگرد و هیچ تماشا نمی‌کند، ترسی از بدبختی ندارد و اگر همه‌چیز ازمیان برود، نه‌تنها اندوهگین نمی‌شود، بلکه به آرزویش می‌رسد؛ زیرا می‌تواند با واحد تنها بماند» (یاسپرس، ۱۳۶۳،ص. ۹۲) علاوه بر این، «او برای بیانِ مرگ‌ناپذیریِ روح، ابتدا به تعریفِ ماهیتِ روح و تن می‌پردازد و این سؤالات را طرح می‌کند که: «آیا انسان کلاً مرگ‌ناپذیر است یا کلاً فناپذیر؟»، «آیا جزئی از ما مرگ‌پذیر و تباه‌شدنی است و جزئی دیگر برحسب طبیعتش ابدی و مرگ‌ناپذیر؟». از نظر او، انسان موجودی بسیط نیست؛ بلکه از روح و تن تشکیل شده و از آن‌جا که تن خود مرکب است، نمی‌تواند مصون از فنا باشد؛ زیرا به چشم می‌بینیم که تن چگونه می‌پوسد و انحلال می‌پذیرد و از آن‌جا که تن جزئی از ماست، پس ما کلاً مرگ‌ناپذیر نیستیم؛ بلکه جزئی از ما فناپذیر است و جزء دیگر ما که مرگ‌ناپذیر است، همان روح ماست.» (خانی و دیگران، ۱۳۹۸،ص. ۷۱) عطار نیز این مضمون زیبا را در منطق‌الطّیر، این‌گونه بیان کرده‌است:

«محو گشتم، گم شدم، هیچم نماند — سایه ماندم، ذرهٔ پیچم نماند
قطره بودم، گم شدم در بحر راز — می‌نیابم این زمان آن قطره باز
گرچه گم‌گشتن نه کار هر کسی است — در فنا گم گشتم و چون من بسی است
هم ز عکس روی سیمرغ جهان — چهرهٔ سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود — بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۵)

از زمانی که بشر از عالم وحدت به عالم کثرت آمده‌است، هرجا که هست، غریبه‌ای است که از دیار خود دور مانده، غریبه‌ای دورافتاده که به تعبیر مولانا، از اصل خویش جدا شده‌است. «در نگاه فلوطین، روح انسان از طرفی با خیر و مبدأ نیک ارتباط دارد و از طرف دیگر، به‌سببِ داشتنِ جسم یا نیروهای مادون، با شر و بدی ارتباط دارد؛ ازاین‌رو، پیوسته در کشمکشِ میانِ این دو نیرو سرگردان است. به عقیدهٔ فلوطین، این سرنوشت روح است؛ زیرا از جهان معقولات پایین آمده و رو به‌سوی جهان پست‌تر آورده‌است. چون روح ذاتی واحد است که نیروهای کثیر دارد، گاه با جزء بهتر خود _که بهترین جزء هستی است_ به جهان مقعول عروج می‌کند، گاه با جزء بدش به‌سوی زمین فرود می‌آید و باید جزء میانگین را با خود بکشد. او مجبور است این سرنوشت را تحمل کند؛ زیرا در جهان

معقولات، در آن جا که روح جهان جای دارد، نمانده‌است.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰،ص ص. ۱۰۶-۱۰۷؛ به نقل از فلوطین ۱۳۶۶،ص. ۲۵۸) عطار نیز می‌گوید:

«چارچوب طبع بشکن مردوار　　در درونِ غارِ وحدت کن قرار
چون بلیِ نفس گرداب بلاست　　کی شود کار تو در گرداب راست؟
صحبت این مار بیرونت فکند　　وز بهشت عدن بیرونت فکند
گر خلاصی بایدت زین مار زشت　　آدمت با خاص گیرد در بهشت
خویش را زین چاه ظلمانی برآر　　سر ز اوجِ عرشِ رحمانی برآر»

(عطار، ۱۳۸۹،ص ص . ۲۴۳ - ۲۴۲)

فلوطین «اتحاد با مبدأ را کمال انسان می‌داند و با توجه به نظام فلسفی‌اش، صعود انسان را مشروط به حرکت او در دو محور نظری و عملی می‌داند، به این صورت که شناخت انسان از عالم محسوس موجبِ صعودِ وی به عالم معقولات و سپس از آن جا به بالاترین نقطهٔ عالم هستی می‌شود. کسب شناخت در هر مرحله، نیازمند ابزاری است که در مراحل دیگر تغییر می‌یابد. شناسایی در مراحل اولیه، با تهذیب اخلاق و به‌کارگیریِ ابزارِ خرد صورت می‌پذیرد؛ در مرحلهٔ دوم، برای ایمان-آوردن به معقولات، به ممارست در زمینهٔ ریاضیات و کارکردن با اعداد نیازمندیم و در مرحلهٔ بعدی، برای کسبِ شناختِ شهودی، از دیالکتیک بهره می‌گیریم.» (محسنی و ریحانی، ۱۳۹۰ ،ص. ۱۰۸؛ به نقل از فلوطین ۱۳۶۶،ص. ۷۳) عطار می‌گوید:

«دیو را در بند و زندان بازدار　　تا سلیمان را تو باشی رازدار
دیو را وقتی که در زندان کنی　　با سلیمان قصد شادروان کنی
چون خلیل، آن کس که از نمرود رست　　خوش تواند بود بر آتش نشست
سر بزن نمرود را همچون قلم　　چون خلیل‌الله در آتش نِه قدم
چون شدی از وحشت نمرود پاک　　حلّه پوش، از آتشین طوقت چه باک؟»

(عطار، ۱۳۸۹،ص. ۲۳۵)

معرفت در نزد عطار، چیزی است که فقط از جانب خدا به‌صورت وحی یا الهام یا کشف ظاهر می‌شود. این شناخت، حقیقتی است شفاف و صیقل‌خورده و جلوه‌ای است از موجود کامل که سخن-گفتن از او برای آنان که از وصول به حق محروم و عاجزند، غیرقابل‌درک است. عطار می‌گوید:

«گر درآیی و برون آیی ز خود　　سوی معنی راه یابی از خرد
چون خرد سوی معانیت آورد　　خضر آب زندگانیت آورد»

(عطار، ۱۳۸۹،ص ص. ۲۳۷ - ۲۳۶)

و باز می‌گوید:

«هر یکی بینا شود بر قدر خویش　　بازیابد در حقیقت صدر خویش
سرّ ذرّاتش همه روشن شود　　گلخن دنیا بر او گلشن شود»

(عطار، ۱۳۸۹،ص .۲۹۵)

فلوطین این شناخت را چنین وصف می‌کند: «معرفت عقلانی، معرفت اعلا، ناب و حقیقی است، معرفتی که نه متّکی بر پندار و تردید است و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته شده‌باشد. این معرفت چیزی نیست که از راه تحقیق و استدلال به دست آمده‌باشد؛ بلکه درحقیقت، دانشی ندارد و عقل باید درستی آن را تأیید کند. فلوطین می‌گوید اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم، باید همهٔ آن‌ها را متعلق به عقل بدانیم؛ زیرا عقل همیشه می‌داند و به‌راستی می‌داند و هیچ چیز را از یاد نمی‌برد و نیاز ندارد که در جست‌وجوی حقیقت به این سو و آن سو برود؛ زیرا حقیقت در خود اوست؛ ازاین‌رو، او خود پایه و بنیان هستی و حقیقت است و به همین دلیل، هستی و حقیقت دارای زندگی و اندیشیدن است.» (فلوطین ۱۳۶۶: ۷۲۳-۷۲۴؛ ندایی، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸) عطار می‌گوید:

«خه خه ای موسیچهٔ موسی‌صفت　　خیز و موسیقار زن در معرفت
گردد از جان مرد موسیقی‌شناس　　لحنِ موسیقیِ خلقت را سپاس»

(عطار، ۱۳۸۹: ۳۵)

بنابرین در هر دو سنت فکری، فنا نقطهٔ اوج و مقصد سفر است و به عبارتی دیگر غربت روح پیش‌نیاز فنا و لقای الهی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به اشتراکات اساسی چون مراتب هستی و طبقات مردم، اتحاد عاقل و معقول، روح و عقل و غایت سلوک معرفتی که منجر به قرب و وحدت است؛ می‌توان گفت عطار در منطق الطیر گرچه خمیرمایهٔ تفکراتش متاثر از عناصر نوافلاطونی، خاصه فلوطین است اما در مسیر اسلامی شدن،

رنگ و لعابی مستقل یافته است. حضور شریعت و نقش نبی و ولایت ولیِ کامل به عنوان راهنما، وجه افتراق اساسی عطار با فلوطین است. حضور تجربهٔ عرفانی اصیل عطار با وجوهِ نمادین آن در منطق الطیر، زیستی اصیل و عارفانه دارد و نه صرفا عقلانی، و همین وجه غنی اسلامی، عرفان او را از نظام فلسفی صرف فلوطین متمایز می‌سازد. نتایج به دست آمده در این پژوهش که در پژوهش‌های مشابه به چشم نمی‌خورد حاکی از آن است که هر چند نکات اشتراکی اندیشگانی عطار و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول، و مراتب آفرینش پیش از صدور عقل، در هر دو نظام فکری مشابهت‌هایی دارند اما هدف سلوک در عرفان اسلامی و منطق الطیر عطار، لقاء و فناء فی الله است نه صرفا اتحادی عقلانی با احد.

تأثیر اشتراکات فلسفهٔ نوافلاطونی بر عرفان اسلامی به‌ویژه در منطق‌الطیر، پیامدهایی چون تثبیت و تعمیق مفاهیم وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول به عرفان اسلامی بخشیده و چالش‌های معرفتی و کلامی دین و فلسفه را با رویکرد عرفانی پوشش داده است. فلسفهٔ نوافلاطونی با توجه به اهمیت شهود به عرفان اسلامی ابزاری نظری داد تا صرفا عقلانی نباشد؛ بلکه ترکیبی از تجربهٔ مستقیم و عقلانیت باشد، آن‌گونه که در *منطق‌الطیر* مشهود است. با وجود این اشتراکات عطار در *منطق‌الطیر* نیز، با افزودن لایه‌های تجربی، دینی و اخلاقی، ساختار فلسفهٔ نوافلاطونی را تغییر داد و به یک ویژگی منحصر به فرد در اثر خود تبدیل کرد. بنابراین عطار نه تنها متأثر از فلسفهٔ نوافلاطونی است، بلکه آن را در چارچوب عرفان اسلامی بازآفرینی کرده و با تجربهٔ عرفانی و شهود شاعرانهٔ خود بعدی ملموس‌تر به آن بخشیده است. این رویکرد مسیر فهمی عمیق و جامع‌تر از رابطهٔ میان فلسفه و عرفان اسلامی را در برابر ما می‌گذارد و اهمیت هم‌زیستی تحلیلی و تطبیقی اشتراکات و تمایزات را در پژوهش‌های آتی تقویت می‌کند.

۱)جدول پیامدهای تأثیر متقابل فلسفهٔ نوافلاطونی با تفکرات عطار در *منطق‌الطیر*

نوافلاطونیان: فلوطین(۱)	عرفان اسلامی: عطار(۲)
تثبیت و تعمیق مفاهیم وحدت وجود و اتحاد عقل	از بین رفتن چالش‌های معرفتی و کلامی
گسترش نگرش‌های عرفانی با تأکید بر تجربه	ترکیب تجربهٔ مستقیم عرفانی و عقلانیت فلسفی
تعمیق مسیر سلوکی و اخلاقی	بارور شدن عرفان با محبت و تزکیهٔ عقلانی
پل ارتباطی فلسفهٔ یونانی و جهان‌بینی اسلامی	استقلال هویت عرفان اسلامی در منطق‌الطیر

۲)جدولِ جامعِ تحلیلی (مقایسهٔ اشتراکاتِ اندیشگانیِ فلوطین و عطار)

مصداقِ اندیشگانیِ عطار در منطق‌الطّیر	اندیشهٔ فلسفی فلوطین
گم شده در جست‌وجویت عقل پیر...	عقل توانایی شناختِ خداوند را ندارد
ای ز پیدایی خود بس ناپدید...	واحد کامل است و از شدّت فراوانی دیده نمی‌شود
جزء و کل برهانِ پاکِ ذاتِ اوست...	احد عین وحدت است و با صدور عقل کثرت...
نه اشارت می‌پذیرد، نه بیان...	مرتبهٔ پیش از صدور عقل
دل بدان آیینهٔ دیدار دوست...	تشبیه خدا به آینه
سایه در خورشید گم بینی مدام...	اتحاد عاقل و معقول
هر لباسی کان به صحرا آمده/ سایهٔ سیمرغ زیبا آمده	وحدت و فنای الهی
طبقه‌بندی مرغان در سفر به‌سمت سیمرغ	طبقه‌بندی مردم

منابع

* قرآن کریم.

اخلاقی، مرضیه. (۱۴۰۰). سعادت انسان در سیر صعودی از دیدگاه فلوطین. *مجلهٔ کلام حکمت*، سال ۴، ص ص. ۴۳-۵۷.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). *دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)*، تهران: پژوهشگاهِ علومِ انسانی و مطالعات فرهنگی.

جامی، عبدارحمن. (۱۳۹۹). *اشعه‌المعات*. تصحیح هادی رستگارمقدم. تهران: بوستان کتاب.

خادمی کولایی، مهدی و بزرگی قلعه‌سردی، سیده‌هاجر. (۱۳۹۳). بررسیِ تطبیقیِ مفهومِ عشق نزد فلوطین و مولانا. *دوفصل‌نامهٔ علمی-پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. دورهٔ ۳، شمارهٔ ۱ (پیاپی ۵)، ص ص. ۱۴۳ – ۱۶۴.

خانی، مریم و چنگی، مهری و میردیلمی، حسن. (۱۳۹۸). مرگ از دیدگاه ابن سینا و فلوطین. *مجلهٔ معرفت*. سال ۲۸، پیاپی ۲۵۹، ص ص. ۶۳-۷۴.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *صدای بال سیمرغ (دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ عطار)*. تهران: سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸). *زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار)*. چاپ اول. تهران: آگه.

عطار، فریدالدّین ابوحامد محمد. (۱۳۸۹). *منطق‌الطّیر*، به‌تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دهم. تهران: سخن.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *سیر حکمت در اروپا*. چاپ پنجم. تهران: نیلوفر.

فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۷۹). نظر از دیدگاه فلوطین و حافظ. *مجموعه مقالات علوم انسانی*. دفتر اول. ص ص. ۱۰۵ -۱۳۳.

فروهر، نصرت‌الله. (۱۳۸۷). *کارنامهٔ تصوف*. چاپ اول. تهران: افکار.

فلوطین. (۱۳۵۶). *اثولوجیا* (با تعلیقات قاضی سعید قمی). ترجمهٔ سیدجلال آشتیانی. تهران: انجمن حکت و فلسفهٔ ایران.

فلوطین. (۱۳۶۶). *دورهٔ آثار فلوطین*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. چاپ اول.تهران: خوارزمی.

فهری، سلیمان. (۱۳۹۵). بررسی اندیشه‌های نوافلاطونی در غزلیات عرفانی از آغاز تا پایانِ قرنِ هشتم. *پایان‌نامهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی*. دانشگاه ارومیه.

گرجیان، محمدمهدی و رودگر، نرجس. (۱۳۹۱). انعکاس فلسفهٔ فلوطین در حکمت صدرالمتألّهین. *فصل‌نامهٔ اسراء*، سال ۴، شمارهٔ ۳ (پیاپی ۱۱). ص ص. ۱۴۳-۱۷۰.

محسنی، مرتضی و ریحانی، آتنا. (۱۳۹۰). مقایسهٔ مفهوم انسان در اندیشه‌های ناصرخسرو و فلوطین. *مجلهٔ کهن‌نامهٔ ادب فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. سال ۲، شمارهٔ ۲، صص ۹۷-۱۳۳.

منوچهری مقدم، سارا و ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۹۹). نحوه و غایتِ عروجِ نفس در فلسفهٔ فلوطین. *مجلهٔ ادیان و عرفان*. سال ۵۳، .شمارهٔ ۲، ص ص. ۴۷۸-۴۵۹.

موسوی، سیدمحسن. (۱۳۹۷). *فلسفهٔ فلوطین و نگرش او دربارهٔ زیبایی‌شناسی*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی-هنری پایمان اندیشهٔ فردا.

ندایی، محمدعلی. (۱۳۸۴). درآمدی برمعرفت‌شناسی فلوطین. *مجلهٔ الهیات و حقوقِ دانشگاهِ رضوی*. سال ۵، شمارهٔ ۵ (پیاپی ۱۸)، ص ص. ۱۰۱-۱۲۲.

یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳). *فلوطین*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. چاپ اول. تهران: خوارزمی.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Analysis of the divergence of this world from the hereafter and prevention of the decline of their convergence in Rumi's Masnav

Faranak Bahmani [1] | Ali assghar Ghafouri [2]

1. Associate Professor, Philosophy and Theology, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities of UniversityYasouj, Yasouj, Iran. E-mail: fbahmani@mail.yu.ac.ir

2.Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Literature, Faculty of Literature and Humanities of UniversityYasouj, Yasouj, Iran. E-mail: a_ghafouri@yu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 6 June 2026
Received in revised form: 13July 2026
Accepted: 16 August 2026
Published online: 19 September 2026

Keywords:
Rumi's Masnavi,
world,
hereafter,
divergence of the world from the hereafter,
convergence of the world with the hereafter.

ABSTRACT

Introduction

The discussion of the divergence of the world from the afterlife and its convergence with it is one of the most important topics that has always been raised in Iranian mystical literature and has made numerous themes its own in Persian literature and the perspective of Islamic thinkers. Each of the poets and thinkers has enumerated specific interpretations and special attributes for the world, and most of them have considered worldview as essential knowledge and have addressed its positive and negative aspects in their works. Rumi, the great Iranian poet, whose poems are full of philosophical, theological, mystical, and ethical knowledge and have attracted the attention of many great people such as Muhammad Taqi Jafari, has interpreted and explained the world with an eschatological approach. Rumi based his eschatology on cosmology, and although in some cases he has presented interpretations based on turning away from the world, in most of his poems he has considered the world as the origin of reaching a desirable afterlife.

Research Method

Thematic Analysis is a qualitative analysis method that analyzes thematic patterns in data. Brown and Clark (2006) consider the advantage of this method to be its flexibility. In short, this method is a method for identifying, analyzing, and reporting patterns in qualitative data and, like the metasynthesis method, the metasynthesis method, and data-based theory, is very useful in inferring from text. In this method, the researcher reviews the entire text or texts and looks for meaningful patterns in the themes.

Cite this article: Bahmani, Faranak., & Ghafouri,ó Aliasghar. (2026). Analysis of the divergence of this world from the ereafter and prevention of the decline of their convergence in Rumi's Masnavi. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 169-196. DOI: http//doi.org/ 10.22111/jrm.2025.51287.1261

© The Author(s). Bahmani, Faranak., & Ghafouri,ó Aliasghar
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51287.1261

After exploring and extracting the patterns, the data is coded and the coded theme is analyzed.With this method, the diverse and scattered data in the texts are transformed into detailed and precise data that reveals the perspective of their owner. The term "theme" refers to repeated text; Therefore, a matter that is mentioned once in the text is not a theme. Of course, there are exceptions, and that is that a non-repeated matter plays a prominent role in the analysis of the data. In this case, it is considered as a theme. Considering that the authors have sought to analyze the divergence of this world from the hereafter and prevent the decline of its convergence in Rumi's Masnavi, they have used the aforementioned method to explain the problem accurately.

Discusstion

In reviewing and refining selected themes of Rumi's cosmology, it was found that the truth of the world has a value definition in most of Rumi's themes and that the status of the world as a proof is less addressed in them; therefore, different concepts such as neglect of God, being an obstacle to discovering the truth, attachment to worldly belongings, and expressions such as the world of testing, the house of little faith, etc. are used in his poems to define the world; however, there are very few cases in which he describes the world from an ontological perspective. For this reason, some scholars believe that although Rumi has a deep and mystical outlook, in understanding the objects, phenomena, and processes that exist around him, he resorted to the relationships of sense and emotion and was able to reconstruct them in the reader's mind with philosophical insight. He is a poet who pays more attention to the inner world and uses external phenomena to explain the characteristics of these worlds" (Jafari Tabrizi, 2007,p. 27).

In the ontological system of Islam, this world and the hereafter are two levels of the world whose continuity and connection are of a causal nature. Man's voluntary actions in this world are the cause of creating and determining man's possibilities in the hereafter (Motahhari, 1378: Vol. 31/502 and Vol. 2/520). Although some consider this relationship to be one of objectivity and unity (Motahhari, 1378: Vol. 1/238), theologians consider it to be a generative relationship (Motahhari, 1378: Vol. 1/237). Numerous narrations confirm the validity of this type of relationship; Among them (Majlisi 1403, vol. 7/228 and 229), and based on the verses of the Holy Quran, the hereafter is defined as the field of the hereafter: "Whoever desires to till the hereafter, we will increase for him in his tillage" (Shura/20; Tabataba'i, 1374, vol. 18: 40).

Conclusion

A general examination of the themes in the spiritual Masnavi further clarifies that Rumi, due to his subtle insight and mystical intuition, from the perspective of reason and wisdom, seeks to address all aspects of worldview based on the teachings of Islamic religion and law. In his central thought, the realistic world is a collection of material phenomena that have no intrinsic value other than being a creation of God. This dimension of the world is variable; it depends on the four elements; but it is also intelligent and has an intrinsic coherence that returns the results of actions to man to some extent. The world is subject to conflict due to its materiality; therefore, man in the world is inescapable of making choices; choices that provide the basis for his growth or decline and are the builders of the type of his afterlife. At this stage of cosmology, Rumi leaves behind the general view of the world, enters into his own specific definition, and deals with a more comprehensive definition of the world in accordance with the interaction and type of human exploitation of the world. This comprehensive approach describes a world in which everything is alive; nothing is silent or mute; and all beings are signs and symbols, and with the language of existence, they guide humans (Zarrinkoob, 1374,p. 235; Yousefi, 1386,p. 229). This approach prevents the decline of the world; because its unparalleled value is clarified in convergence with the afterlife.

This perception of the world is afterlife-centered; the world is a passageway, and worldly life is an opportunity to acquire ability and take appropriate provisions in line with the eternal life after the world; Therefore, the totality of the blessings and pleasures of the world, which are placed at the disposal of man for his enjoyment, must be spent on the path of progress and exaltation. For this reason, Zarrinkoob says in describing the world of Rumi: "The world through which Rumi travels his spiritual journey and the entire world of his continuous and uninterrupted evolution is a world

of transformation; it is a world of conflict between opposites; and there is a contradiction between the eater and the eater; but the continuation of this conflict does not necessarily make the world a world of evil, nor does it make absolute evil conceivable" (Zarrinkoob, 1375,p. 277). Finally, it can be said that Rumi, despite the fact that he condemns the world in some of his poems, does not accept monasticism and renunciation of the world; Because his world is a world that connects man to true perfection and the world of meaning. From this perspective and in his eyes, material possibilities such as wife, children and wealth are blessings that must be protected and enjoying them is not deviant. Attachment that throws man into the abyss of greed and greed under the pretext of worldly possibilities is deviant. For this reason, Rumi has considered the longing in the world to be due to attachment to the world and worldliness. Therefore, the seeker in search of perfection and in search of transcendence should not abandon the world; he should free himself from attachments by self-improvement.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

تحلیل واگرایی دنیا از آخرت و ممانعت از فروکاست هم‌گرایی آن‌ها در مثنوی مولوی

فرانک بهمنی[۱] | علی اصغر غفوری[۲] ✉

۱. دانشیار، فلسفه و کلام، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: fbahmani@mail.yu.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: a_ghafouri@yu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۶
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۴/۲۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۵/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۸

واژه‌های کلیدی:
مثنوی مولوی،
دنیا، آخرت،
واگرایی دنیا از آخرت،
هم‌گرایی دنیا با آخرت.

چکیده

هدف پژوهش حاضر تحلیل واگرایی (Divergence) دنیا و آخرت و بررسی ممانعت از فروکاست هم‌گرایی (Convergence) این دو مفهوم در مثنوی مولوی است. این پژوهش ازلحاظ نوع، بنیادی و به‌لحاظ هدف، کاربردی است و با روش تحلیل مضمون صورت‌گرفته‌است. داده‌های تحقیق پس از نمونه‌گیری هدفمند، در سه مرحله کدگذاری و تحلیل شده، سپس شبکهٔ مضامین استخراج‌گردیده‌است. مثنوی مولوی جامعهٔ تحقیق است و سایر منابع همسو با هدف، منابع تکمیلی اند. حاصل تحقیق در پنج کلان‌مقولهٔ «ماهیّت دنیا»، «ماهیّت ارزشی دنیا»، «ماهیّت ضدّارزشی دنیا» و «واگرایی دنیا از آخرت و هم‌گرایی با آن» دسته‌بندی شده‌است. شبکهٔ مضامین چگونگی نگرش مولانا به دنیا و جلوه‌های آن را در مقابل مفهوم آخرت روشن‌می‌سازد. یافته‌ها نشان‌می‌دهد که وی درضمنِ ارجنهادن به دنیا به‌عنوان راهی برای رسیدن به کمال و عالم قدس، بر ضرورت تمایز بین این دو ساحت تأکیددارد و از فروکاستن ارزش‌های اخروی به امور دنیوی و واگرایی این دو ساحت پرهیزمی‌دهد و رو شن‌می سازد که چگونه خردورزی، مدارا، دوری از تعصّب و تقلید کورکورانه، به‌عنوان نمودهای دنیوی، در تعامل با معنویّت و ارزش‌های اخروی قرارمی‌گیرند، امّا هرگز نباید جایگزین آن‌ها شوند. به این ترتیب، مولانا با ارائهٔ تفسیری دوسویه از دنیا و آخرت، خوانندگان را به تعادل و تفکّر در معنای زندگی دعوت‌می‌کند و رو شن‌می سازد که رویکرد منفی به دنیا موجب واگرایی دنیا از آخرت و رویکرد رتبه‌ای به دنیا مانع فروکاست هم‌گرایی دنیا با آخرت می‌گردد.

استناد: بهمنی ، فرانک؛ و غفوری، علی اصغر (۱۴۰۵). تحلیل واگرایی دنیا از آخرت و ممانعت از فروکاست هم‌گرایی آن‌ها در مثنوی مولوی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۱۹۶-۱۶۹. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51287.1261

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. بهمنی ، فرانک؛ و غفوری، علی اصغر

مقدمه

بحث واگرایی دنیا از آخرت و هم‌گرایی با آن از مهم‌ترین مباحثی اســـت که همواره در ادب عرفانی ایران مطرح بوده و م ضامین پر شماری را در ادب فار سی و دیدگاه اندی شمندان ا سلامی ازآنِ خود کرده‌است. هریک از شاعران و اندیشه‌ورزان تعابیر خاصّ و صفات ویژه‌ای برای دنیا برشمرده و اغلب آنان دنیاشـــناســـی را معرفتی ضـــروری دانســـته و در آثار خود به جنبه‌های ایجابی و ســـلبی آن پرداخته‌اند (شیخِ اشراق، ۱۳۷۵، ج۳،ص ص. ۲۴۹ -۲۵۰ و ۳۸۹)؛ (ملاّصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹،ص ص. ۱۱۹-۱۲۰؛ و ملاّصـدرا، ۱۳۷۵،ص. ۲۴۹)؛ (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص ص. ۱۲۰-۱۲۹)؛ (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳، ص.۵۹۶؛ و امام‌خمینی، ۱۳۸۶،ص.۲۶؛ و امام‌خمینی، ۱۴۱۰ق،ص. ۲۱۴)؛ زیرا شناخت دنیا و آخرت یکی از مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی ا ست که در تعیین راهبردهای کسب سعادت انسان نقشی مهمّ و برجسته دارد (ملاّصدرا، ۱۳۶۳،ص. ۱۷۰). عرفا و علمای اخلاق نیز به‌طورجدّی به بحث دنیا و آخرت و رابطهٔ دوسویهٔ آن‌ها پرداخته و نکوهیده بودن علّت وابستگی به دنیا را غفلت از آخرت و اســارت روح دانســته‌اند (بنگرید به مکّی، ۱۴۱۷ق، ج۱،ص.۴۳۷؛ انصــاری، ج۱،ص.۲۲۲؛ نراقی، بی‌تا، ج۲،ص ص.۱۸-۴۶).

مولوی، شاعر بزرگ ایرانی، که اشعار وی آکنده از معارف فلسفی، کلامی، عرفانی و اخلاقی است و توجّه بزرگان ب سیاری چون محمّدتقی جعفری را به خود معطوف‌دا شته‌ا ست، دنیا را با رویکردی آخرت‌گرایانه تفسیر و تبیین‌نموده‌است. مولوی فرجام شناسی خود را بر دنیا شناسی ا ستوارنموده و اگرچه در برخی موارد تعابیری مبنی‌بر روی‌گردانی از دنیا ارائه‌کرده‌اســت، در اغلب اشــعارش دنیا را خاستگاه رسیدن به آخرتی مطلوب برشمرده‌است.

ازآنجاکه جهان‌بینی عبارت ا ست از «نوع نگرش انسان به هستی و تفسیر و تبیین آن در رابطه با نظام ارزشی زندگی او»، پژوهش حاضر به تحلیل آن نوع از جهان‌بینی می‌پردازد که سبب واگرایی دنیا از آخرت می‌گردد. این نوع جهان‌بینی با دو رویکرد افراطی نســـبت‌به دنیا و آخرت، مُنتج به روی‌گردانی از دنیا یا از آخرت ا ست. گروه رویکرد اوّل دنیا را یک‌سره مذموم شمرده، با روی‌گردانی از آن در صدد کسب آخرت اند و گروه دوّم آخرت را بی‌معنا و غیرقابلِ‌فهم دانسته، با تعریف زندگی انحصاری در دنیا درصدد بیشترین بهره‌مندی از دنیا هستند. تبیین جهان‌بینی مولوی روشن‌می‌سازد که دنیا در مقام ثبوت به خوب و بد متّصف نیست؛ لکن نحوهٔ تعامل انسان با دنیا و رویکرد او به آن،

ارزشـــمندی یا بی‌ارزشـــی دنیا را در نگاه و برنامهٔ او تعیین‌می‌کند و در نهایت به هم‌گرایی دنیا و آخرت برای کسب سعادت می‌رسد.

اسـاسـی‌ترین سـؤال این اسـت که نسـبت میان دنیا و آخرت از نظر مولوی چگونه اسـت؟ آیا ارتباطی وجودی از نوع همگرایی میان آنها برقرار اســـت؟ یا این دو واگرایند و تلاش برای یکی مستلزم غربت دیگری خواهدشد؟ ازآنجاکه تبیین پاسخ این سؤال بر نگرش انسان در تعیین فضیلت و رذیلت، سـلوک در زندگی، و نیز فرجام وی اثرگذار اسـت، پژوهش حاضـر با هدف تحلیل واگرایی دنیا از آخرت و ممانعت از فروکاســت هم‌گرایی آنها در مثنوی مولوی که از شــاخص‌ترین آثار ادبی دربردارندهٔ حقایق ارزشمند اخلاقی، عرفانی و فلسفی است، انجام‌شده‌است. شبکهٔ مضامین تأثیر نوع رویکرد به دنیا را بر «واگرایی دنیا از آخرت و هم‌گرایی دنیا با آن» تحلیل‌نموده‌است.

فرضـــیّه‌های پژوهش حاضـــر عبارت اند از ۱. مبانی عرفانی مولوی بر دو بعد نظری و عملی آخرت‌گرایی اثرگذار اسـت. ۲. هسـتی‌شـناسـی مولوی بر بعد نظری آخرت‌گرایی اثرگذار اسـت. ۳. دنیاشناسی مولوی مانع فروکاست هم‌گرایی دنیا و آخرت می‌گردد.

۲. ادبیّات پژوهش: پیشینه و چارچوب نظری

۱.پیشینه

هرچند پژوهشی با عنوان بررسی رابطهٔ متغیّرهای موجود در تحقیق حاضر به نظر نویسندگان نرســـید، تحقیقات موجودی که حتّی به بررســـی یکی از این متغیّرها پرداخته‌اند، به‌شـــرح زیر بررسی‌گردید:

«دنیاگرایی از منظر نهج‌البلاغه» (صالحی مستعلی‌بگلو، ۱۴۰۱)؛ «تأثیر نگرش به دنیا در ساخت تمدّن از منظر قرآن»(دانشکیا ۱۳۹۹)؛ «تحلیل تقابل ظاهری اصل تشکیک و نظریّهٔ تباین عالم دنیا و آخرت در فلسفهٔ ملاّصدرا» (رضوانی، مهدیِ‌مشکاتی و بیدهندی، ۱۳۹۹)؛ «صفات متفاوت دنیا و آخرت در قرآن» (مهدیان‌فر و کاظمی‌نیا ۱۳۹۷)؛ «نســـبت میان دنیا و آخرت با تکیه بر مبانی عرفانی امام خمینی» (عبداللّهی و کرمی‌نیا ۱۳۹۷)؛ «تحلیلی بر نســـبت دنیا و آخرت و دلالت‌های تربیتی آن» (ملکی، حســـن و یاســـر ملکی، ۱۳۹۲)؛ «زیباشـــناســـی تصـــاویر کنایی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج‌البلاغه» (قائمی، مسبوق، و بیات، ۱۳۹۱). آنچه پژوهش حاضر را از سایر تلاش‌های

علمی در این زمینه متمایز می‌سازد، این است که بدون پیش‌فرض، مبانی نظری مولوی در دنیاشناسی را با روش تحلیل مضمون بررسی‌نموده و سپس به تحلیل واگرایی دنیا از آخرت و ممانعت از فروکاست هم‌گرایی آن دو در مثنوی مولوی پرداخته‌است.

۲.چارچوب نظری

ازآنجاکه مفهوم دنیا و آخرت در ادیان و مذاهب مختلف متغیّر است و بدون تبیین منظور این پژوهش از این دو اصطلاح، مبنای بحث مغفول خواهد ماند، به معنای لغوی و به‌ویژه تعریف اصطلاحی موردنظر پژوهش از آن‌ها پرداخته‌می‌شود.

۲-۱. دنیا

واژۀ «دنیا» مؤنّث «أدْنی» از ریشۀ «دنأ» و به‌معنای «حقیرتر» و «پست‌تر» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۸،ص. ۷۵) و از مصدر «دُنُوّ» به‌معنای «نزدیک‌تر» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۸،ص.۷۵؛ ابن‌منظور، ج۱۴،ص.۲۷۲). «آخرت» مقابل «اوّل» و به معنای «متأخّر» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۴،ص.۳۰۳؛ راغب، ۱۴۱۲ق،ص.۶۸). دنیا در اصطلاح کلامی و فلسفی «عالم طبیعت و مدّت بقای نفس با بدن و دربرابر عالم آخرت است که به‌معنای نشئۀ پس از مرگ است» (اخوان‌الصّفاء، ۱۴۱۲ق، ج۳،ص.۳۹۷؛ ملاّصدرا، ۱۳۶۰،:ص. ۱۱۵). آخرت برای انسان سرای بقا و ابدیّت است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲،ص. ۱۴). عالم مادّه پایین‌ترین مرتبه در هستی است؛ بنابراین نسبت‌به عوالم دیگر پست‌تر و ناچیزتر است؛ پس به آن «دنیا» گفته‌می‌شود (شیخِ‌اشراق، ۱۳۷۵، ج۲،ص ص.۲۳۰-۲۳۵؛ ملاّصدرا، ۱۳۵۴،ص. ۴۹۵). معنای اصطلاحی دنیا در اخلاق و عرفان نیز اغلب در مقابل آخرت به‌کارمی‌رود که حبّ آن مانع کسب کمالات و رسیدن به تجرّد عقلانی و قرب الهی است و اساساً هر چیزی است که موجب غفلت انسان از خداوند متعال گردد (مکّی، ۱۴۱۷ق،ج۱،ص.۴۳۷؛ فیضِ‌کاشانی، ۱۳۷۵، ج۶،ص. ۲۲؛ نراقی، بی‌تا، ج۲،ص ص.۴۵-۴۶).

۲-۲. آخرت

آخرت در لغت به‌معنای پایان، پسین و دیگر است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴، ج۱،ص .۱۳۳) و منظور از آن عالَمی است که پس از مرگ در دنیا به آن واردمی‌شویم (شعرانی، ۱۳۸۹،ص. ۱۵). امام خمینی «آخرت» را «غایۀالقُصوای» دایرۀ وجود و نهایت رجوع انسان می‌داند (امام‌خمینی، ۱۴۰۰،ص.۳۶۴). واژۀ «آخرت» برخاسته از قرآن کریم است که در آن ۱۰۴ مرتبه برای توصیف

عالمِ پس از رحلت از دنیا آورده شده‌ا ست. گاهی تعبیرهایی مانند «دارالآخره» و «یوم‌الآخر» نیز در قرآن به همین معنا به‌کاررفته‌است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴، ج۱،ص.۱۳۳). این واژه و مفهوم از واژگان و مفاهیم پرتکرار قرآن و باور به واقعیّت آن از مصادیق ایمان به غیب و از ا صول دین ا سلام است.

دانشمندان اسلامی در کتاب‌های کلامی از واژۀ «معاد» به‌جای «آخرت» استفاده‌کرده و با دلایل نقلی و عقلی متعدّد به اثبات آن پرداخته‌اند. عالم آخرت به‌لحاظ زمانی متأخّر از دنیا و به‌لحاظ رتبه مقدّم بر آن و با ویژگی‌های خاصّ خود، عالمی متفاوت امّا هم‌راستا با دنیاست. اهمّ این ویژگی‌ها در گزاره های دینی عبارت اند از تفکیک نیکوکاران از بدکاران، جاودانگی، مواجهه با نتایج اعمال و بهره‌مندی از نعمت‌های خاصّ بر اساس شایستگی. برخی از عالمان مسلمان معتقدند آخرت پس از پایان زندگی در دنیا آغاز می‌گردد؛ لکن برخی دیگر بر آن اند که عالم آخرت بر دنیا احاطه دارد. در این صورت رابطۀ دنیا و آخرت رابطۀ عموم و خصوص مطلق خواهدبود.

۳-۲. مرتبۀ دنیا در هستی

فلاسفۀ مسلمان و عرفا عالم هستی را دارای مراتب وجودی می‌دانند؛ در این نگاه، عالم طبیعت ا سفل مراتب عالم ا ست (شیخِا شراق، ۱۳۷۵، ج۲،ص ص.۲۳۰-۲۳۵؛ ملاّ صدرا، ۱۳۵۴،ص. ۴۹۵). فلاسفۀ مشّاء قائل اند که عالم متشکّل از سه مرتبۀ طبیعی، سماوی و روحانی است (فارابی، ۱۴۰۵ق،ص. ۷۸) و به‌عبارتِدیگر متشکّل از سه عالم طبیعت، نفس و خیال، و عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق،ص. ۱۰۴ و ۱۳۲۶ق،ص. ۱۳۱). افلوطین و برخی دیگر دو مرتبه برای عالم برشمرده‌اند: عالم طبیعت و عالم عقل با توسّط نفس میان آن دو. حکمت اشراق چهار مرتبه برای عالم قائل‌است: ۱. عالم عقول یا انوار قاهره؛ ۲. عالم نفوس یا انوار مدبّره؛ ۳. عالم مثال منفصل یا صور معلّقه ۴. برزخ یا عالم اجسام(دنیا) (شیخِاشراق، ۱۳۷۵، ج۲،ص.۲۳۲).

عارفان نیز عوالم هستی را به پنج مرتبه تقسیم و آنها را به «حضرات خمس» تعبیرمی‌کنند: «حضرت غیب مطلق، غیب مضاف، شهادت مطلق، شهادت مضاف و کون جامع»؛ البتّه تفاوت رأی نیز وجوددارد؛ لکن این اتّفاقِرأی وجوددارد که عالم طبیعت عالم شهادت مطلقه و عالم مُلک و پایین‌ترین مرتبۀ هستی است (قونوی، ۱۳۷۵،ص. ۱۸؛ قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۹۰؛ امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص.۱۲۰)

تقسیم عوالم و تعیین مراتب آن‌ها، علاوه بر موارد یاد شده، انواع دیگری نیز دارد که به‌طورخلاصه عبارت اند از:

۱. به‌اعتبار تجرّد و عدم تجرّد: سه عالم طبیعت(عدم تجرّد)، برزخ(تجرّد ناقص) و عقل(تجرّد تامّ) (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص ص.۴۰۶-۴۰۷ و ۱۳۸۸،ص.۵۹۰)؛ ۲. به‌اعتبار حضرات عالم و حضور آن‌ها نزد حقّ‌تعالی: پنج مرتبهٔ حضرات خمس (امام‌خمینی، ۱۴۱۰ق،ص. ۳۲) ۳. به‌اعتبار مراتب وجود: به هفت مرتبهٔ «مقام احدیّت»، «حضرت واحدیّت»، «مقام مشیّت» (فیض منبسط)، «عالم عقل، «عالم نفوس کلّیّه»، «عالم مثال مطلق»(برزخ) و «عالم طبیعت» (امام‌خمینی، ۱۴۱۰ق،ص. ۲۱۴).

۴-۲. ویژگی‌های دنیا و آخرت

باتوجّه‌به نظریّات مستدلّ متکلّمان و فلاسفه و عرفا ویژگی‌های دنیا و آخرت عبارت از مواردی است که در پی می‌آید:

۱. دنیا به‌لحاظ وجودی ضعیف‌تر از عالم آخرت است که عالم بقا و قرار است (ملاّصدرا، ۱۳۶۳،ص. ۳۹۸).

۲. روابط دنیا به‌واسطهٔ مادّه و نیازمند وضع و محاذات است؛ در عالم آخرت، ذات موجود اثرگذار است و به وضع خاصّ و محاذات برای اثرگذاری نیاز ندارد (ملاّصدرا، ۱۳۶۶، ج۳،ص ص. ۳۱۷-۳۱۸). اساساً از ویژگی‌های دنیا محدود بودن آن به اندازه و مقدار است و در آن هر چیز دارای تقدیر و اندازهٔ خاصّ خود است (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۱،ص.۹۶)

۳. قوّه در دنیا مقدّم بر فعل و خاستگاه تحقّق آن است؛ لکن در دنیا فعل شریف‌تر از قوّه است. در آخرت عکس این است؛ زیرا قوّه در دنیا استعداد امکانیِ به فعلیّت رسیدن است؛ امّا در آخرت قوّه حقیقتی است که شأن آن ایجاد و فیض است (فیضِ‌کاشانی، ۱۳۷۵،ص ص. ۱۹۶-۱۹۷).

۴. «نشئهٔ دنیا نشئهٔ ظلمت و موت است؛ امّا نشئهٔ آخرت نشئهٔ حیات، نور و ادراک است» (ملاّصدرا، ۱۳۶۳،ص. ۶۳۹).

۵. دنیا دار زوال است (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۱،ص. ۳۰۵) و دار تجدّد و تغییر است (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص.۲۱۳) و آخرت جاودانه است (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص. ۱۲۰).

۶. وحدت حقیقی در دنیا ممکن نیســـت؛ زیرا مادّه و موجوداتِ ترکیب یافته از آن، مرکّب و تجزیه‌پذیرند (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۱،ص.۹۷)؛ لکن عالم مجرّد از خصـــوصـــیات مادّی، مکانمند و زمانمند نیست (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص.۶۰۱).

۷. امام‌خمینی مانند ملاّصدرا معتقد است: «موجودات عالمِ طبیعت و دنیا در تغییر و تدرّج اند و با حرکت جوهری هر لحظه صـــورت نوعیّه‌ای به آن‌ها افاضـــه‌می‌شـــود» (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۱،ص.۶۸).

۸. لازمهٔ دنیای مادّی تضـادّ و تزاحم اسـت. عالم آخرت تامّ، مسـتقلّ و بدون جهت اسـت؛ لذا تعارض و تزاحم در آن راه‌ندارد (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص.۵۹۶). به‌جهت تزاحم و تعارض منافع، عالم حاوی شرور است؛ عالم آخرت موسَّع و گسترده و غیرمادّی است؛ لذا تزاحم در آن وجودندارد (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص۲۴۵ و ۱۳۸۶،ص. ۲۶).

۹. علم مجرّد است؛ لذا مادّه مانع و حجاب علم محسوب‌می شود. (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص ص. ۱۲۱- ۱۲۷). البتّه وابستگی و تعلّق به دنیا نیز موجِد حجاب است (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص. ۱۲۳).

۱۰. شـدّت آلام و لذّات اخروی بسـیار بیشـتر از شـدّت آن‌ها در دنیاسـت و علل زیر برای آن برشمرده‌شده‌است: الف) موانع ادراک در آخرت وجودندارد. ب) برون‌رفت از اشتغالات حسّی موجب تمرکز نفس و سیر افزایشی درک آن می‌گردد. ج) عذاب و نعمت اخروی خلوص و شدّتی بیشتر از مشابه دنیوی آن دارد. د) عذاب و نعمت اخروی مستمرّ و متّصل است (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص ص.۲۱۹-۲۲۱).

۵-۲. رابطهٔ دنیا و آخرت

دانشمندان اسلامی معتقدند دنیا و آخرت نسبت‌به یکدیگر رابطهٔ طولی دارند و باتوجّه‌به نقش مقدّمی دنیا، بر یکدیگر اثرگذارند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱،ص.۱۲۳؛ ملاّصدرا،۱۳۶۰،ص ص. ۱۱۲-۱۱۷؛ فیضِ‌کاشـــانی، ۱۳۷۵،ص ص. ۱۹۶-۲۰۲)؛ لکن مقصـــود آن نیســـت که آخرت تکامل‌یافتهٔ عالمِ دنیاســـت و در مقطعی از زمان دنیا به آخرت تبدیل‌می‌گردد (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص ص. ۲۱۴-۲۱۵). دنیا ظاهر و آخرت باطن است؛ ازاین‌رو اعمال فعلی و فاعلی انسان در دنیا دارای صورت اخروی اســـت که انســـان را مســـتوجب پاداش یا عذاب می‌نماید (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص ص. ۱۲۰-۱۲۱؛ ۱۳۸۹، ج۴،ص.۲۹ و ج۱۲،ص.۴۳۴؛ ۱۳۸۵، ج۳،ص.۱۲۰)؛ به همین دلیل در نوشته‌های

همهٔ اندیشـــمندان اســـلامی دنیا به‌عنوان مزرعهٔ آخرت معرّفی‌شـــده‌اســـت (مرتضـــوی، ۱۴۰۰، ج۵،ص.۴۳۸).

درمجموع دنیا محلّ پرورش ا ستعدادهای ان سان و ر سیدن به تکامل ا ست. تکامل در دو جهت صورت‌می‌گیرد: ان سان ا ستعدادهای خویش را یا در جهت ملکوت به فعلیّت می‌ر ساند یا در جهات شیطانی و امور شرّ؛ این دو فعلیّت با انتخاب و اختیار انسان جهت می‌یابد؛ بنابراین با ورود انسان به نشئهٔ آخرت فرصت تکمیل استعداد به‌اتمام‌می‌رسد.

روش پژوهش

روش تحلیل مضـمون (Thematic Analysis) یکی از روش‌های تحلیل کیفی اسـت که در آن به تجزیه‌وتحلیل الگوهای مضـامین در داده‌ها پرداخته‌می‌شـود. براون و کلارک (۲۰۰۶) مزیّت این روش را انعطاف‌پذیری آن می‌دانند. به‌طورخلاصـه این شـیوه روشـی برای شـناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی اسـت و مانند روش فراترکیب و روش فراترکیب و نظریّهٔ داده‌بنیاد در اســـتنباط از متن کاربرد بســـزایی دارد. در این روش محقّق کلّ متن یا متون را مرورمی‌کند و در پی الگوهای معنادار در مضـــامین اســـت. پس از کندوکاو و اســـتخراج الگوها، کدگذاری داده‌ها و تجزیه‌وتحلیل مضمونِ کدگذاری شده انجام‌می شود. با این روش داده‌های متنوّع و پراکنده در متون به داده‌هایی تفصـیلی و دقیق تبدیل‌می‌شـوند که دیدگاه صـاحب آن‌ها را هویدا می‌کند. منظور از واژهٔ «م ضمون»، متنِ تکرار شده ا ست؛ لذا مطلبی که یک بار در متن آمده‌ا ست، مضمون نیست. البتّه استثنائاتی نیز وجوددارد و آن این است که مطلب تکرارنشده، نقش برجسته‌ای در تجزیه‌وتحلیل داده‌ها داشته‌باشد. در این صورت به‌عنوان مضمون درنظرگرفته‌می شود. باتوجّه‌به این‌که نویســـندگان درصـــدد تحلیل واگرایی دنیا از آخرت و ممانعت از فروکاســـت هم‌گرایی آن در مثنوی مولوی بوده‌اند، برای تبیین دقیق مسئله از روش مزبور بهره‌برده‌اند.

به‌طورخلاصه تحلیل مضمون مقالهٔ حاضر مراحل زیر را دربردارد:

گام اوّل، گردآوری اطّلاعات: ابتدا مبانی نظری پژوهش باتوجّه‌به داده‌های متنی گردآوری‌شـــد. سپس این داده‌ها باتوجّه‌به واژه‌های وابسته، ازجمله حقیقت دنیا و آخرت، ویژگی‌های آن‌ها، ساحت وجودی دنیا در جهان و مرتبهٔ آن، رابطهٔ دنیا و آخرت، ارزشـــمندی یا بی‌ارزشـــی دنیا، و واگرایی و هم‌گرایی دنیا و آخرت، تنزیه و د سته‌بندی شد. **گام دوّم، ایجاد کدهای اوّلیّه:** کدها ویژگی داده‌هایی

را معرّفی‌می‌کنند که با واژه‌های وابسته مرتبط با شند. **گام سوّم:** کدهای مختلف در قالب کدهای گزینشی دسته‌بندی و مرتّب‌گردید. **گام چهارم:** بازبینی و تنزیه و صورت‌دهی به مضمون‌های فرعی انجام شد. **گام پنجم:** مضمون‌های اصلی تعریف و نام‌گذاری‌گردید. به‌و سیلهٔ تعریف و بازبینی‌کردن، ماهیّت حقایقی که یک مضمون در مورد آن بحث‌می‌کند، مشخّص، و از این راه متعیّن می شود که هر مضمون اصلی کدام بعد از داده‌ها را در خود دارد. **آخرین گام:** تحلیل مضمونْ نگارش و تحلیل و صورت‌بندی‌گردید.

بیان شبکه‌ای گزاره‌ها و تحلیل یافته‌ها

کشف و استخراج دو مضمون «دنیاشناسی» و «آخرت‌شناسی» در الگووارهٔ نظری مولوی و نقش آن در ممانعت از فروکاست هم‌گرایی دنیا و آخرت، براساس روش تحلیل مضمون به بیان شبکه‌ای گزاره‌های مولوی در دنیاشناسی و تحلیل واگرایانه و همگرایانهٔ داده‌ها نسبت‌به آخرت نیازمند است. برای این منظور گزاره‌های مولوی در دنیاشناسی تبیین و تحلیل‌گردیده‌است.

۱.ماهیّت دنیا

با پیش‌فرض واقعیّت داشتن دنیا، در فرایندی چهارمرحله‌ای بر اساس تحلیل مضامین، مؤلّفه‌های دنیاشناسی از دیدگاه مولوی کشف‌گردید. جدول زیر بر اساس تحلیل مضمونْ مضامین دنیاشناسانه را در الگووارهٔ نظری مولوی نشان‌می‌دهد.

جدول (۱) ماهیّت دنیا

ردیف	گزاره‌های کلامی مولوی در ماهیّت دنیا	مضامین پایه
۱	چیست دنیا؟ـ : از خدا غافل بُدن / نی قماش و نقره و میزان و زن (مولوی، ۱۳۷۵، ج۱، ب ۹۸۳)	دنیا هر چیزی است که موجب غفلت گردد.
۲	هر نفس نو می‌شود دنیا؛ و ما / بی‌خبر از نو شدن اندر بقا (مولوی، ۱۳۷۵، ج۱، ب ۱۱۴۴)	دنیا متغیّر است.
۳	چون جهانِ ظلمت است و غیب این / از برای سایه می‌باید زمین (مولوی، ۱۳۷۵، ج۵، ب ۳۲۲۰)	دنیا مسیر دشوار رسیدن به حقیقت و سببِ دانستن قدر حقیقت است.
۴	جمله عالم آکل و مأکول دان / باقیان را مقبل و مقبول دان (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۳۰)	دنیای مادّی سطح حیوانی عالم است.
۵	آن‌چنان که چار عنصر در جهان / صد مدد آرد ز شهر لامکان (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۳۹۷۱)	دنیا به عناصر چهارگانه وابسته است.

۶	این جهان جنگ است کلّ، چون بنگری / ذرّه با ذرّه چو دین با کافری (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۳۶)	دنیا محلّ تزاحم است.
۷	این جهان کوه است و فعل ما ندا / سوی ما آید نداها را صدا (مولوی، ۱۳۷۵، ج۱، ب ۲۱۵)	دنیا توانایی اِعمال نتیجهٔ اَعمال را داراست.
۸	ذرّه ذرّه کَه اندر این ارض و سماست / جنس خود را همچو کاه و کهرُباست (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۲۹۰۰)	نظام دنیا دارای هم‌بستگی و نظم درونی است.
۹	جملهٔ ذرّات عـالم در نهان / با تـو می‌گویند روزان و شـبان: «ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم؛ / با شما نامحرمان ما خامشیم.». (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۱۰۱۸و ۱۰۱۹)	هستی هوشمند است.

در بازبینی و پالایش مضامین منتخب دنیاشناسی مولوی این نکات به‌دست‌آمد که حقیقت دنیا در اغلب مضامین مولوی تعریفی ارزشی دارد و در آن‌ها به مقام ثبوتی دنیا کمتر پرداخته‌شده‌است؛ لذا مفاهیم متفاوتی چون غفلت از خدا، مانع کشـف حقیقت بودن، دل‌بسـتگی به متعلّقات دنیا و تعابیری چون عالم امتحان، سرایِ کم‌ایمانی، و ... در ا شعار او برای تعریف دنیا به‌کاررفته‌ا ست؛ امّا مواردی که وی در آن‌ها با نگاهی هستی شنا سانه به تو صیف دنیا پرداخته‌با شد، بسیار اندک ا ست. بدین‌جهت برخی اندیـ شمندان معتقدند که گرچه مولوی دارای نگر شی عمیق و عارفانه ا ست، در شناخت اشیاء، پدیده‌ها و جریاناتی که در پیرامون او وجوددارند، به رابطه‌های حسّ و عاطفه متوسّل شده و با ژرف‌نگری فیلسوفانه توانسته‌است آن‌ها را در ذهن خواننده بازسازی‌کند. او شاعری است که بیشـتر به عالم درون توجّه دارد و برای تبیین ویژگی‌های این عوالم از پدیده‌های بیرونی یاری‌می‌گیرد» (جعفری تبریزی، ۱۳۸۶،ص. ۲۷). البتّه مضـامینی هرچند اندک نیز وجوددارد که ماهیّت وجودی دنیا را با مؤلّفه‌هایی به‌روشـنی معرّفی‌می‌نماید. آن‌ها عبارت اند از جنس مادّی دنیا، وجود تزاحم میان مادّیّات، وابستگی دنیا به عناصر چهارگانهٔ مادّی، حاکمیّت قانون علّیّت بر هستی، هوشمندی جهان، هم‌بستگی و نظم در سراسر دنیا و تغییر دائمی.

در مضامینی که مولوی در آن‌ها به ماهیّت دنیا، فی‌نفسه، می‌پردازد، هیچ گونه‌ای ارزش‌گذاری وجودندارد؛ گویا تنها مخاطب خویش را آگاه می سازد تا با شناخت دنیا و قوانین حاکم بر آن بتواند نوع مواجهه خود را مشخّص نماید.

۲. ماهیّت ارزشی دنیا

دنیا در اصطلاح برخی عرفا و علمای اخلاق در معنای ارزشی آن به‌کاررفته‌است (نراقی، ۱۳۸۴،ص. ۲۸۴) و درعینِ‌حال با تقسیم‌بندی مفهوم دنیا به دو دسته‌ی مثبت و منفی، در مفهوم ضدّارزشی نیز به آن پرداخته شده‌است. نگاه مولوی به دنیا نگاه عارفانه است و توجّه خاصّ او به دنیا عمیقاً با تأثیر دنیا بر انسان و سرنوشت او مرتبط است. در نگاه وی بررسی ابعاد دنیا برای راه‌یابی به‌طریقی است که انسان را به هدف متعالی خود، یعنی قرب حقّ‌تعالی، برساند. بنابراین او در معرّفی دنیا، ساحاتی را که زمینهٔ رشد معنوی را فراهم‌می‌آورند، تأیید و ساحاتی را که مانع آن گردند، مذمّت‌نموده‌است.

جدول (۲) ارزشمندی دنیا

ردیف	گزاره‌های کلامی مولوی در دنیا	مضامین پایه
۱	این جهان همچون درخت است، ای کرام!/ ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۱۲۹۳)	دنیا زمینهٔ رشد و بالندگی انسان است.
۲	هین! در این بازار گرمِ بی‌نظیر/ کهنه‌ها بفروش و ملک نقد گیر (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۸۸۵)	دنیا محلّ بسیار مناسبی برای تغییر تکاملی است.
۳	ای بسا اصحاب کهف اندر جهان/ پهلوی تو، پیش تو هست این زمان (مولوی، ۱۳۷۵، ج۱، ب ۴۰۵)	دنیا ظرف انسان‌های نیک است.
۴	پس نقوش آسمان وَ اهل زمین/ نیست حکمت؟ که آن بود بهر همین (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۲۹۹۸)	دنیا هدفمند است.
۵	این‌چنین میناگری‌ها کارِ توست/ این‌چنین اکسیرها اسرار توست (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۶۹۵)	نظام دنیا احسن و مخلوق خداوند است.
۶	آفت این در هوا و شهوت است/ ورنه این‌جا شربت اندر شربت است (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۱۰)	دنیا لَذّت‌بخش است.
۷	همچنان کِه این جهان پیش نبیّ / غرق تسبیح است و پیش ما غبی (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۳۵۳۲)	دنیا مسبِّح است.
۸	کلّ عالم را سبو دان، ای پسر! / که او بود از علم و خوبی تا به سر قطره‌ای از دجلهٔ خوبیّ اوست/ که آن نمی‌گنجد ز پُرّی زیر پوست (مولوی، ۱۳۷۵، ج۱، ب ۲۸۶۰ و ۲۸۶۱)	دنیا ارزشمند است.

با پالایش مضامین صورت‌بندی‌شده در ماهیّت ارزشی دنیا که بر اساس تحلیل ارزشی گزاره‌های دنیاشناسانهٔ مولوی به‌دست‌آمده‌است، این نتایج حاصل‌شده‌است: دنیا ذووجهین است: وجهی از آن

که تسبیح‌کنندهٔ خداوند و زمینه‌ساز رشد و تعالی انسان است و با بهره‌مندی از آن می‌توان به قرب الهی رسید؛ پس ارزشمند است؛ و وجهی از آن که زمینه ساز گناه و پلشتی است و انسان را از خداوند متعال دور می‌کند، نه تنها بی‌ارزش بلکه بسیار فریبنده و خطرناک است. وجه ارزشی دنیا همان نظام احسن مخلوق خداوند کریم است که فرصت کسب خوبی و خودسازی را در اختیار انسان می‌گذارد. دنیا به‌طورمداوم درحالِ‌تغییرا ست و این تغییر هدفمند و بستر رشد بشر است؛ بدین‌جهت انسان‌هایی در آن به‌موجب وارستگی به جایگاه والای معنوی رسیده‌اند. مولوی درمجموع دنیا را دارای ارزش‌های بی‌بدیلی همچون مقدّمهٔ آخرت بودن می‌داند که محلّ عبادت خداوند، هدفمند و مانند سبویی پر از خوبی‌هایی چون علم است که در آن چنانچه دربرابر هوا و شهوت تقوا پیشه شود، شیرین و دوست‌داشتنی خواهدبود.

۳. ماهیّت ضدّارزشی دنیا

دنیا در اصطلاح عرفا و علمای اخلاق، اغلب در معنای ضدّارزشی به‌کاررفته‌است (بنگرید به نراقی، بی‌تا، ج۲،ص ص.۱۸-۴۶)؛ بدین معنا که دنیا هر چیزی است که انسان را از مسیر حقّ و راه سعادت دور و منحرف می‌سازد و دنیای هر انسانی نیز همان تعلّقات و دل‌بستگی‌های اوست. هجویری از قول یکی از خلفا دنیا را سرای بلا و ابتلا می‌داند و معتقد است سرایی که اساس آن بر بلا و بلیّت بود، محال است که از بلا خالی بود» (هجویری، ۱۳۸۸،ص. ۱۰۰)؛ بنابراین سرّ آرامش در این دنیا، آزادی و رهایی از دنیاست؛ به‌اندازه‌ای که انسان خود را در این جهان غریب بداند و در پی کسب سعادت سرای دیگر باشد؛ بنابراین تمام افعال و اعمال انسان درجهت کسب آن جهان جهت‌دهی و تدارک‌می‌گردد (جامی، ص. ۴۶۱).

امام علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «مثل الدّنیا کمثل الحیّة لیّنٌ مسُّها و السّمُ ناقع فی جوفها؛ یهوی إلیها الغِرُّ الجاهل و یحذرُها ذواللُّبِّ العاقل.»(علی(ع)،۱۳۸۰،ص.۶۵۲): دنیا مانند ماری است که سودنش نرم است؛ ولی در اندرونش زهری کشنده است. فریب‌خوردهٔ نادان بدان گراید و خردمندِ فرزانه از آن حذرکند.

جدول (۳) مذمّت دنیا

ردیف	گزاره‌های کلامی مولوی در دنیا	مضامین پایه
۱	این جهانِ نیست چون هستان شده/ و آن جهانِ هست بس پنهان شده (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۱۲۸۰)	دنیا فانی و برای همین بی-ارزش است.
۲	قوت ایمانی در این زندان کم است/ و آن که هست از قصد این سگ در خَم است (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۶۳۵)	امکان برخورداری از ایمان در این دنیا اندک است.
۳	صورتش جنّت، به معنی دوزخی/ افعی‌ای پُرزهر و نقشش گل‌رخی (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۲۴۵)	دنیا ظاهری زیبا دارد؛ لکن حقیقت آن بسیار بد و خطرناک است.
۴	این جهان جنگ است کلّ چون بنگری/ ذرّه با ذرّه چو دین با کافری (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۳۶)	دنیا محلّ تزاحم و بدون آرامش است.
۵	هین! طلسم است این و نقش مرده است/ احمقان را چشمش از ره برده‌است (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۳۴۹۲)	دنیا فریبنده و جذّاب است.
۶	گِل مخور، گِل را مخر، گِل را مجو / زآن‌که گِل‌خوار است دایم زردرو (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۲۴۴۱)	دنیا طالب خود را ضعیف می-کند.
۷	که این جهان جیفه است و مردار و رخیص/ بر چنین مردار چون باشم حریص؟! (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۴۵۵۱)	دنیا پست است.
۸	جمله دنیا را پَرِ پشّه بها / سیلی‌ای را رشوتِ بی‌منتها (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۱۶۴۰)	دنیا و مافیها بسیار بی‌ارزش است.

در بازبینی و پالایش م ضامین منتخب دنیا شنا سی مولوی، این نکات به‌د ست‌آمد: فریبندگی و بی‌وفایی از ویژگی‌های منفی و مذموم دنیا و پرتکرار اســت. مولوی با اســتناد به آیهٔ پنجم ســورهٔ فاطر«یا أیّها النّاسُ! إنّ وعدَ الله حقّ فلاتَغُرّنّکم الحیوهٔ الدّنیا و لایغرنّکم بالله الغَرور.» دنیا را فریبکار می‌داند و در برخی عبارات چنان دنیا را مَذَمّت‌می‌نماید که گویی هیچ فایده‌ای در آن نیســت. در نگاه وی دنیا بسیار بی‌ارزش است و نباید انسان همّت خویش را برای کسب آن مصروف‌دارد. اهتمام به کسب دنیا موجب تضعیف وجودی انسان می‌گردد و او را به ورطهٔ گناه می‌کشاند.

هم‌چنین بسیاری از گناهان، ازجمله تفاخر، تکاثر، و دست‌درازی به داشته‌های دیگران به‌جهت علاقهٔ مفرَط به دنیا صورت‌می‌گیرد؛ لذا مولوی با استفاده از تعابیر مختلفی مانند افسونگری، بی‌وفایی، و اهلِ‌خدعه بودن، در معرّفی دنیا به پستی و بعد منفی آن می‌پردازد. او همچون واعظی دل‌سوز عموم مردم را به هوشیاری دربرابر فریب دنیا فراخوانده و به همه هشدارداده در دام آن گرفتار نشوند؛ چراکه دنیا مذموم و ناپسند است و شایستهٔ دوستی و دل‌بستگی نیست.

۴. واگرایی دنیا از آخرت

اساساً دو تفکّر و بینش، زمینه‌ساز واگرایی دنیا از آخرت می‌گردد: تفکّر اوّل متعلّق به آن دسته از صوفیان و زاهدانی است که زندگی دنیا را یکسره گناه و غفلت برمی‌شمرند و برای رسیدن به کمال انسانی معتقدند که بایسته است به اقلّ از دنیا کفایت‌کرد. این دیدگاه علاوه بر پیچیدگی‌های نظری، التزام به آن در مقام ثبوت بسیار سخت و طاقت‌فرساست؛ اکثریّت افراد به‌لحاظ روحی و جسمی توان عمل به چنین رویکردی ندارند؛ لذا تأکید بر این بینش زمینه‌ساز واگرایی دنیا از آخرت می‌گردد. انسانی که از کمال‌گرایی ناامید است، به زندگی دنیامحور روی‌می‌آورد تا در ازای ازدست‌دادن آخرت، دنیا را به‌دست‌آورد. مصداق بارز این واگرایی جامعهٔ مسیحیان است. از منظر مسیحیّت انسانْ آلوده به گناه نخستینِ حضرت آدم(ع) است و باید علاوه بر غسل تعمید برای رسیدن به وارستگی در ریاضت و رنج زندگی‌کند (میشل، ۱۳۷۷،ص. ۷۷؛ ویلسون، ۱۳۸۱،ص ص.۱۴۱-۱۴۴). بسیاری از بزرگان مسیحیّت حتّی ازدواج را گناه می‌دانند و می‌گویند که تنها برای دفع افسد به فاسد، اجازهٔ ازدواج به مردم داده‌شده‌است. چنین دیدگاه سخت‌گیرانه‌ای در میان آیین‌های هندویی، بودایی و چینی در شرق و مکاتب کلبی و رواقی در غرب نیز وجوددارد. معتقدان به این نوع دنیاشناسی و پیروان آن، پرچم‌داران گریز از دنیا هستند (گرامی، ۱۳۸۴،ص. ۱۴۲). این گروه‌ها به‌شدّت مدافع واگرایی دنیا از آخرت اند و سرکوب امیال دنیایی و روی‌گردانی از دنیا را اساس بهره‌مندی از آخرت می‌دانند. نکتهٔ تأمّل‌برانگیز این است که مطابق مشاهدات میدانی اغلب افرادی که در جوامع دارای این رویکرد زندگی‌می‌کنند، در تقابل دنیا و آخرت، دنیا را برگزیده‌اند. تفکّر دوّم متعلّق به اثبات‌گرایان(پوزیتیویست‌های) حدّاکثری است که اثبات‌پذیری تجربی را یگانه ملاک معناداری گزاره‌ها و قضایا می‌دانند. این گروه گزاره‌های مابعدالطّبیعی را که قابلیّت اثبات تجربی ندارند، فاقد معنا دانسته (فولیکه، ۱۳۹۶،ص ص.۱۵۰-۱۴۹)، معتقدند تلاش برای آنچه قابلیّت فهم حسّی و

آزمایش تجربی ندارد، بیهوده است؛ بنابراین زندگی دارای تنها یک مرتبه است و آن زندگی دنیایی است و تمام تلاش انسان باید برای بهتر زیستن در این دنیا مصروف‌گردد. نتیجهٔ این دیدگاه را می‌توان واگرایی حدّاکثری میان دنیا و آخرت دانست؛ زیرا گرچه نفی زندگی اخروی از این منظر مستدلّ نیست، پرداختن به آن نیز به‌شدّت غیرِمنطقی است.

در فرهنگ اسلامی عقیده بر این است که واگرایی دنیا و آخرت نتیجهٔ ترجیح زندگی دنیا بر آخرت است؛ زیرا افراد قائل به این روش به آخرت کافرند: «وَیلٌ لِلکفرینَ مِن عَذاب شَدید؛ الَّذِینَ یستَحِبُّونَ الحَیوةَ الدُّنیا عَلَی الأخِرَةِ ... » (ابراهیم/۲-۳). طباطبایی در تفسیر این آیه آورده‌است: برگزیدن دنیا موجب ترک آخرت است؛ زیرا هدف قراردادن دنیا سبب نفی آخرت است؛ لکن برگزیدن و هدف قراردادن آخرت موجب ترک دنیا نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۲،ص.۱۳)؛ بنابراین میان دل‌بستگی و دنیا و آخرت رابطه‌ای یک‌سویه برقرار است. دل‌بستگی به آخرت موجب هم‌گرایی دنیا و آخرت می‌گردد؛ لکن دل‌بستگی به دنیا موجب واگرایی دنیا و آخرت می‌گردد: «مَن کانَ یرِیدُ حَرْثَ الدُّنیا نُؤتِهِ مِنها وَ ما لَهُ فِی الأخِرَةِ مِن نَصِیب.» (شوری/۲۰). البتّه احادیثی نیز وجوددارند که واگرایی دو سویهٔ دنیا و آخرت را پشتیبانی‌می‌کنند؛ ازجمله: «هر کس دنیا را دو ستبدارد، به آخرت کینه‌می‌ورزد و با آن د شمنی‌می‌کند. دنیا و آخرت مانند م شرق و مغرب اند که نزدیک شدن به هر یک، موجب دوری از دیگری است» (علی(ع)، ۱۳۸۰،ص. ۶۴۶). مولوی در بسیاری از اشعار خود با چنین رویکردی دنیا را توصیف‌نموده، معایب پرشماری را به آن نسبت‌می‌دهد و راه رسیدن به رستگاری اخروی را رهایی و روی‌گردانی حدّاکثری از دنیا برمی‌شمرد.

در مجموع چهار رابطه میان دنیا و آخرت بیان‌شده‌است: ۱. بهره‌مندی از دنیا و آخرت؛ ۲. هدف قرارگرفتن دنیا و آخرت؛ ۳. هدف قرارگرفتن آخرت و بهره‌مندی از دنیا؛ ۴. هدف قرارگرفتن دنیا و بهره‌مندی از آخرت. رابطهٔ اوّل و سوّم، بدون تضادّ و میسور است؛ زیرا دنیا و آخرت در آن‌ها همگراست؛ لکن رابطهٔ دوّم و چهارم دارای تباین ذاتی و محال وقوعی است؛ چون جمع میان دو طرف ممکن نیست (مطهّری، ۱۳۷۸، ج ۱۶،ص.۵۸۴). آیات قرآن نیز مؤیّد این است: «مِنکم مَن یریدُ الدُّنیا و مِنکم مَن یریدُ الأخِرةَ»(آلِ‌عمران/۱۵۲؛ احزاب/۲۹؛ بقره/۲۰۰؛ هود/۱۵-۱۶)

جدول (۴) واگرایی دنیا از آخرت

ردیف	گزاره‌های کلامی مولوی در واگرایی	مضامین پایه
۱	حزم‌کن از خورْد که این زهرین گیاست/ حزم‌کردن نور و زور انبیاست (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۲۱۴)	دنیا زهر است؛ لیکِن مردم نمی‌توانند از آن دوری‌کنند.
۲	ظاهرش نور است و در تحقیق نار/ گر ضیا خواهی، دو دست از وی بدار (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۳۲۲۵)	برای رسیدن به نور باید از دنیا دست‌شست.
۳	این جهان بازیگه است و مرگ شب/ بازگردی کیسه خالی پُرتَعب (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۲۶۰۰)	دنیا موجب غفلت از تلاش برای آخرت است.
۴	جوز پوسیده است دنیا، ای امین! / امتحانَش کم کن؛ از دورش ببین (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۳۴۷۱)	دنیا قطعاً بی‌فایده و بی‌ارزش است.
۵	زآن نبیّ دنیات را سحّاره خواند/ که او به افسونْ خلق را در چَه نشاند (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۳۱۹۳)	دنیا نه تنها مفید نیست، بلکه مضرّ است.
۶	این جهانِ شهوتی بتخانه‌ای است/ انبیا و کافران را لانه‌ای است (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۸۱۸)	دنیا بتکده است.
۷	ساحرهٔ دنیا قویّ دانا زنی است/ حلّ سحر او به پای عامّه نیست (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۳۱۹۶)	دنیا بسیار خطرناک است.

در بازبینی و پالایش مضامین منتخب دنیاشناسی مولوی در واگرایی دنیا و آخرت، نکات زیر به‌دست‌آمد:

همهٔ تعیّنات و تعلّقات دنیوی بت‌هایی برسر راه حقیقت و مانع درست‌اندیشی و رشد انسان اند؛ به همین سبب دنیا بتخانه است و تعلّق خاطر به آن ضلالت است. دیدگاه مولوی در این موضع با نظریّهٔ فرانسیس بیکن به‌ویژه «بت غار» او همخوانی دارد. بیکن معتقد است موانعی که از دل‌بستگی‌های آدمی برمی‌خیزند، مانع درست اندیشیدن و کسب حقیقت اند. او با یادآوری این سخن هراکلیتوس که «انسان‌ها به هنگام بیداریْ جهانی مشترک دارند؛ ولی به هنگام خواب هر یک به جهان ویژهٔ خود رومی‌کنند.»، می‌گوید: دل‌بستگی‌های شخصی زمینهٔ تنگ‌نظری و شیفتگی به دنیای پیرامون را فراهم‌می‌آورد که مانع درک واقعیّت هستی است.

نکتهٔ قابلِ‌تأمّل این است که واکاوی کلّی اشعار مولوی گرچه انسان را هنگام مذمّت دنیا از مفهوم دنیا به مسئلهٔ تعلّقات دنیوی و دنیاگرایی افراطی رهنمون می‌سازد، مضامین وی در برخی اشعار به شدّت دنیاگریز است و واگرایی دنیا از آخرت را پشتیبانی می‌کند. او در اشعار مزبور دنیا را

پلشت و گمراه‌کننده، و سراسر ضرر و فریبندگی می‌داند که رهایی از آن برای انسان‌های معمولی ناممکن است و آن‌هایی که به رستگاری رسیده‌اند، با روی‌گردانی کامل از دنیا، درواقع ناممکن را ممکن و میسّر نموده‌اند.

۵. هم‌گرایی دنیا و آخرت

در منظومهٔ هستی شناسی اسلام، دنیا و آخرت، دو مرتبه از مراتب جهان اند که پیوستگی و ارتباط آن‌ها از نوع علّی است. اعمال اختیاری انسان در دنیا علّت ایجاد و تعیین امکانات انسان در آخرت است (مطهّری، ۱۳۷۸، ج۳۱،ص.۵۰۲ و ج۲،ص.۵۲۰). گرچه برخی این رابطه را از نوع عینیّت و اتّحاد برمی‌شمرند (مطهّری، ۱۳۷۸، ج۱،ص.۲۳۸)، متکلّمان آن را رابطه‌ای تکوینی می‌دانند (مطهّری، ۱۳۷۸، ج۱،ص.۲۳۷). روایات فراوانی صحّت این نوع رابطه را تأییدمی‌کند؛ ازجمله (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۷،ص ص.۲۲۸ - ۲۲۹)، و براساس آیات قرآن کریم، آخرت را کشتگاه آخرت معرّفی‌می‌نماید: «مَن کانَ یریدُ حرثَ الأخِرةِ نَزِدْ لَه فِی حَرثِهِ» (شوری/۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸،ص. ۴۰). امیرالمؤمنین ـــ علیه‌السّلام ـــ در تفسیر آیه فرمودند: فراموش‌مکن که از سلامت، نیرو، فراغت، جوانی ، نشاط و ثروت خود برای کسب آخرت بهره‌گیری.» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۷،ص.۴۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۶،ص.۷۶)؛ بر مبنای این است که به افراد سفارش‌می‌شود دارایی خود را در دنیا منحصر نکنند و از آن برای بهره‌مندی از آخرت استفاده‌نمایند: «وَ ابتَغِ فِیمَا ءَاتَکَ اللّهُ الدّارَالأخِرَةَ وَ لاتَنسَ نَصِیبَک مِن الدُّنیا.» (قصص/۷۷).

امام‌خمینی در بیان هویّت مقدّمی دنیا برای آخرت می‌گوید: «دنیا و موجودات آن متغیّر و متدرّج اند و در فرایند حرکت جوهری، هر لحظه صورت نوعیّه‌ای به موجودات متغیّر افاضه‌می‌شود» (امام‌خمینی ۱۳۸۵، ج۱،ص.۶۸). صورت نوعیّهٔ انسان متأثّر از اعمال اختیاری اوست؛ بدین ترتیب که جسم دنیوی انسان با حرکت جوهری ارتقا و تکامل‌می‌یابد؛ سپس وارد نشئهٔ برزخ می‌گردد؛ و در آن نشئه، جسم اخروی با فعّالیّت حدّاکثری نفس، قوام و ظهور می‌یابد؛ ازاین‌رو جسم قادر است سختی‌ها و عذاب‌هایی را که در دنیا تحمّل‌ناشدنی بود، تحمّل‌نماید و فرونپاشد (امام‌خمینی ۱۳۸۵،ج۳،ص ص.۲۱۵-۲۱۶ و ۴۰۷).

امام خمینی معتقدند که دنیا حجاب فهم حقیقت است و وقوع در دنیا و اشتغال در آن حتّی برای اولیای الهی نیز نوعی حجاب است و استغفار رسول‌الله نیز بدین‌جهت بوده و خطای حضرت

آدم نیز محتمل است که به‌سبب همین توجّه قهری به تدبیر عالم دنیا بوده‌باشد (امام‌خمینی، ۱۳۸۸: ۱۲۳). ازاین‌رو اعمال و نیّات انسان در دنیا، در آخرت صورت می‌یابد و به شکل نعمت یا عذّاب مجسّم می‌شود (امام‌خمینی، ج۴،ص.۲۹ و ج۱۲،ص.۴۳۴)؛ پس نشئهٔ اخروی انسان به‌شکلی فزاینده متأثّر از نشئهٔ دنیوی اوست.

بررسی واقعیّت دنیا و آخرت برپایهٔ آیاتی مانند «وَ مَا الحَیوةُ الدُّنیا إلاّ لَعِبٌ وَ لَهوٌ وَ لَلدّارُ الآخِرَةُ خَیرٌ لِلَّذِینَ یتَّقُونَ؛ أفَلاَ تَعقِلوُنَ؟» (انعام/۳۲) رو شن می سازد که چرا خداوند مهربان خواهان ترجیح آخرت بر دنیاست: «تُرِیدونَ عَرَضَ الدُّنیا واللّهُ یرِیدُ الأخِرةَ.» (انفال/۶۷) اصطلاح «عرض»، بیانگر تابعی بودن دنیاست؛ پس کسانی که دنیا را ترجیح‌می‌دهند، در معرض سرزنش خداوند متعال واقع‌می‌شوند: «أرَضیتُم بالحیوةِ الدّنیا من الأخرةِ؟!» (توبه/۳۶)

انسان‌ها با دو گرایش نسبت‌به دو مرتبه از هستی دو روش را برای زندگی در دنیا برگزیده‌اند: ۱. گروهی که هدف اصلی آنان آخرت است، دنیا و آخرت را همگرا می‌دانند «وَ مِنکم مَن یرِیدُ الأخِرَةَ» (آل‌عمران/۱۵۲)؛ بنابراین داشته‌های دنیایی خود را برای کسب آخرت خرج‌می‌کنند؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَلْیُقاتِلْ فِی سَبیلِ اللّهِ الَّذِینَ یَشْرُونَ الحَیوةَ الدُّنیا بِالأخِرةِ.» (نساء/۷۴). ۲. گروهی که دنیا را هدف قرارداده و نسبت‌به آخرت واگرا شده‌اند؛ چنان‌که در قرآن آمده‌است: «أولئِک الَّذینَ اشترَوُا الحَیوةَ الدُّنیا بِالأخِرةِ» (بقره/۸۶).

ازآنجاکه در دیدگاه اسلام، دنیا جهان عمل (کهف/۷) و آخرت جهان نتیجه و پاداش است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۲،ص. ۳۲۰؛ علم‌الهدی ۱۴۱۱ق،ص. ۵۲۴؛ غزّالی بی‌تا، ج۲،ص ص.۱۸۱ و ۲۰۳): «... لاتَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا کُنتُمْ تَعْمَلُونَ.» (تحریم/۷)، در آن جهان، فرصت فعلی وجودندارد: «... و لاَ هُم یُنظَرونَ» (بقره/۱۶۲)؛ درعینِ‌حال مطابق گزاره‌های دینی رابطهٔ هم‌گرایی دنیا و آخرت همچنان معنادار است و از سه طریق میسّرمی‌گردد: الف) بنیان‌گذاری امور خیر در دنیا که بهره‌مندی از آن تداوم‌داشته‌باشد؛ ب) خلق و ایجاد آثار ج) تربیت فرزندان و شاگردان صالح (طوسی، ۱۴۱۴ق،ص. ۲۳۷؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج۱۰۱/۱۰۳)

در آخرت ابدان تابع نفوس اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ، ج ۲،ص.۷۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۸،ج۲،ص.۳۷)، ، افعال و ویژگی‌های ثابت انسان در این دنیا، صور اخروی در آخرت را می‌سازند (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص.۲۱۵ و ۲۲۵)؛ بنابراین آخرتْ ملکوتِ نشئهٔ دنیاست که دارای حیات است؛ زمانمند و

مکانمند نیست؛ و نظام حاکم بر آن با نظام دنیا متفاوت است (امام‌خمینی، ۱۳۸۵، ج۳،ص.۵۱۷). عالم دنیا و طبیعت نشئهٔ نازلهٔ وجود و محمل تغییر و رشد است. درنتیجه «دنیا نشئهٔ تحصیل کمالات و محلّ تربیت نفوس مستعدّ و مزرعهٔ آخرت است و آخرت محلّ بروز و ظهور ملَکات و قرار و سکون است» (امام‌خمینی، ۱۳۸۸،ص. ۱۲۰؛ امام‌خمینی، ۱۴۰۰، ج۵،ص.۴۳۷)

جدول (۵) هم‌گرایی دنیا و آخرت

ردیف	گزاره‌های کلامی مولوی در هم‌گرایی	مضامین پایه
۱	جای دخل است این عدم؛ از وی مَرَم/ جای خرج است این وجودِ بیش وکم (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۲۰۲)	دنیا واسطهٔ کسب آخرت است.
۲	زآن‌که داند که این جهانِ کاشتن/ هست بهر محشر و برداشتن (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۲۹۸۹)	دنیا جای فراهم‌ساختن امکان بهره‌مندی از آخرت است.
۳	ای دهان! تو خود دهانهٔ دوزخی/ وِ ای جهان! تو بر مثال برزخی (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۱۲)	دنیا جای فراهم‌کردن امکان گرفتار شدن در دوزخ است.
۴	جهد کن در بیخودی خود را بیاب/ زودتر؛ و اللهُ أعلم بالصّواب (مولوی، ۱۳۷۵، ج۴، ب ۳۲۱۴)	دنیا جای پی‌بردن به ارزش خود برای کسب آخرت است.
۵	عالم اوّل جهان امتحان/ عالم ثانی جزای این و آن (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۹۷۹)	دنیا محلّ آزمون انسان و آخرت محلّ نتایج اکتساب-های دنیوی است.
۶	پیش از آنکه شب شود، جامه بجو/ روز را ضایع مکن در گفت‌وگو نک شبانگاه اجل نزدیک شد / خلّ هذا اللّعب بسّک لاتَعُد (مولوی، ۱۳۷۵، ج۶، ب ۴۵۸ و ۴۶۲)	دنیا زمانمند است؛ پس فرصت است.
۷	صورت ظاهر فنا گردد بدان/ عالم معنی بماند جاودان (مولوی، ۱۳۷۵، ج۲، ب ۱۰۲۰)	ناپایداری دنیا ارزشمنداست زیرا موجب رحلت و رسیدن به آخرت است.
۸	جزو از کلّ قطع‌شد، بیکار شد/ عضو از تن قطع‌شد، مردار شد (مولوی، ۱۳۷۵، ج۳، ب ۱۹۳۶)	ارزشمندی دنیا به‌جهت هویّت مقدّمی آن برای آخرت است.

در بازبینی و پالایش مضامین منتخب دنیا شناسی مولوی در هم‌گرایی دنیا و آخرت، نکات زیر به‌دست‌آمد: مولوی ترک کامل دنیا را تأییدنمی‌کند. آنچه را مولوی در مضامین اشعار خود در پی تأکید و تبیین آن است، ترک کامل دل‌بستگی‌های غفلت‌زا و گمراه‌کننده‌ی دنیاست. وی وابستگی

ذهنی به دنیا را اوّلین گام انحطاط می‌داند و تلاش‌می‌کند ماهیّت این دل‌بستگی و وابستگی را بیشتر با سیاه‌نمایی دنیا و گاه با کم‌ارزش دانستن آن در قیاس با جهان ابدیِ آخرت تصویرکند؛ درحالی‌که معتقداست دنیا سرای پیراستن وجود و درواقع فرصت تکامل‌یافتن است.

مؤلّفه هایی که اهمّیّت دنیا را در سامانهٔ نظری مولوی به‌جهت هم‌گرایی با آخرت هویدا می‌سازد، عبارت اند از مقدّمه بودن دنیا برای آخرت، ناپایداری دنیا و وجود حتمی آخرت در پی آن، زمانمندی و مکانمندی دنیا برای کسب آمادگی درجهت آخرت، قابلیّت آزمون‌پذیری دنیا در ذخیره‌سازی برای آخرت.

نتیجه‌گیری

نظام‌ها و مکاتب در جهان، عهده‌دار ارزش‌گذاری و تعیین الزامات زندگی اند. هر نظام اعتقادی مبتنی بر جهان‌بینی بنیان‌گذاران آن و براساس مبانی کلامی و زیرساخت‌های نظری تدوین‌می‌گردد. در پژوهش حاضر باتوجّه‌به شخصیّت اخلاقی و عرفانی مولوی که از سرآمدان حوزه‌ی عرفان و اخلاق است و منظومهٔ نظری جامعی در قالب شعر از خود برجای‌گذاشته‌است، نویسندگان به استخراج مبانی دنیاشناسی در این منظومه، مطرح در مثنوی معنوی، اقدام و در طیّ سیری چهارمرحله‌ای با روش تحلیل مضمون، تلاش‌کرده‌اند تصویری واقع‌گرایانه از واگرایی و هم‌گرایی دنیا و آخرت را در آن صورت‌بندی‌نمایند.

مضامین دنیا شناسی در منظومهٔ نظری مولوی در گام اوّل و نگاه نخست، مخاطب خویش را با رویکردی متباین و متناقض مواجه می‌کند: تناقض میان دنیای ارزشمند که پدیداری مخلوق است، و دنیایی که نه تنها بی‌ارزش، بلکه خطرآفرین و نابودگر است؛ دنیایی که انسان را از فردوس برین که موطن اصلی اوست، دور می‌کند (مولوی، حافظ) و در چاه غفلت گرفتارمی سازد و انسان در آن چنان غافل است که در عین ازدست‌دادن فرصت نجات، در هوس به‌دست‌آوردن شهد قلیل دنیا، به هلاکت می‌رسد (کلیله‌ودمنه). دنیایی که بی‌ارزش‌تر از پشه است، طلب آن انسان را هر روز ضعیف‌تر می‌کند؛ موجب غفلت از یاد و ذکر خداوند می‌گردد؛ و تعالی حیات او در آخرت را تهدیدمی‌نماید. توصیف دنیای مذموم با ذاتی فریبنده و مخرّب در اشعار مولوی، پرتکرار است؛ به‌اندازه‌ای که مخاطب جلوه‌ای از صوفیگری در تعاند با دنیا را در اشعار وی می‌یابد و محتمل است که در همان ابتدای سلوک از مولوی روی‌گردان شود و از بهره‌ی احتمالی دیدگاه او صرف‌نظرنماید.

بررسی کلّی مضامین بیشتر در مثنوی معنوی روشن‌می‌سازد که مولوی به‌سبب اندیشهٔ ظریف‌بین و شهود عرفانی، از منظر تعقّل و حکمت، در صدد است براساس تعالیم دین و شریعت اسلامی به تمام زوایای دنیاشناسی بپردازد. در اندیشهٔ محوری او، دنیای واقع‌گرا مجموعه‌ای از پدیدارهای مادّی است که ارزشی ذاتی جز مخلوق خداوند بودن برای آن وجودندارد. این بعد از دنیا متغیّر است؛ به عناصر چهارگانه وابسته است؛ لکن هوشمند نیز هست و دارای هم‌بستگی ذاتی است که نتیجهٔ اعمال را تا حدودی به انسان بازمی‌گرداند. دنیا به‌سبب مادّی بودن به تزاحم مبتلاست؛ بنابراین انسان در دنیا ناگریز از انتخاب است؛ انتخاب‌هایی که زمینهٔ رشد یا سقوط او را فراهم‌می‌آورند و سازندهٔ نوع حیات اخروی اویند. در این مرحله از دنیاشناسی، مولوی نگاه عامّ به دنیا را پشتِ‌سرگذاشته، به تعریف خاصّ خود واردمی‌شود و متناسب با تعامل و نوع بهره‌وری انسان از دنیا به تعریفی جامع‌تر از دنیا می‌پردازد. این رویکرد جامع دنیایی را توصیف‌می‌کند که در آن همه چیز حیّ است؛ هیچ چیز گنگ و خاموش نیست؛ و همهٔ موجودات آیات و نشانه و با زبان وجود هادی انسان اند (زرّین‌کوب، ۱۳۷۴،ص. ۲۳۵؛ یو سفی، ۱۳۸۶،ص. ۲۲۹). این رویکرد مانع از فروکاست دنیا می‌شود؛ زیرا ارزشمندی بی‌بدیل آن در هم‌گرایی با آخرت روشن‌می‌گردد.

این تلقّی از دنیا، آخرت‌محور است؛ دنیا گذرگاه است و زندگی دنیوی فرصتی برای کسب توانایی و برگرفتن توشهٔ مناسب در راستای حیات جاودانه‌ی پس از دنیاست؛ بنابراین مجموعهٔ نعمت‌ها و لذّت‌های دنیا که به‌منظور برخورداری انسان در اختیار او نهاده‌شده‌است، بایسته است در مسیر ترقّی و تعالی صرف‌گردد. بدین‌جهت زرّین‌کوب در وصف دنیای مولوی می‌گوید: «دنیایی که مولوی سیر روحانی خود و تمام عالم تکامل مستمرّ و بی‌وقفه‌ی خود را از آن طیّ‌می‌کند، دنیای تحوّل است؛ دنیای تنازع بین اضداد است؛ و تضادّ بین آکل و مأکول است؛ امّا استمرار این تنازع دنیا را بالضّروره دنیای شرّ نمی‌کند و شرّ مطلق را هم قابل‌تصوّر نشان‌نمی‌دهد» (زرّین‌کوب، ۱۳۷۵،ص. ۲۷۷).

در نهایت می‌توان گفت که مولوی علی‌رغم آن‌که در برخی اشعار خود دنیا را مذمّت‌می‌نماید، رُهبانیّت و تارک دنیا شدن را هم نمی‌پذیرد؛ زیرا دنیای او دنیایی است که انسان را به کمال حقیقی و عالم معنا متصّل می‌سازد. از این منظر و در نگاه وی امکانات مادّی ازقبیلِ زن و فرزند و ثروت نعمت‌هایی اند که باید پاس‌داشته شوند و بهره‌مندی از آن‌ها واگرایانه نیست. تعلّقی که انسان را به

بهانهٔ امکانات دنیایی به ورطهٔ حرص و آز می‌اندازد، واگرایانه ا ست. برای همین مولوی دل‌تنگی در دنیا را ناشـــی از دل‌دادن به دنیا و دنیاطلبی دانســـته‌اســـت. بنابراین ســـالک در طلبِ کمال و در جست‌وجوی تعالی، بایسته نیست دنیا را رهاکند؛ بایسته است با خودسازی از تعلّقات رهایی‌یابد.

مضـــامین دنیاشـــناســـی مولوی بیانگر نوعی اتّحاد همگرایانه میان دنیا و آخرت در ادراک نظری او ست و برای ممانعت از فروکا ست این اتّحاد، التزام عملی به گزاره‌های غایت‌گرایانه ضروری ا ست؛ زیرا افعال انســـان صـــورت‌بخش حیات اخروی اوســـت و جزا و پاداش‌های وی را پشـــتیبانی‌می‌کند. به‌عبارتِ‌دیگر جهان‌بینی هر فرد، فقط الگویی از تفکّر او نیســـت؛ بلکه مبنای تعیین افعال اختیاری اوســـت. باور واگرایی یا هم‌گرایی میان این دو ســـاحت وجود نیز بنیادی‌ترین مبنای نظام فعلی و تعیین کنندهٔ سبک زندگی افراد ا ست؛ لذا شناخت هر یک از صفات دنیا در منظومهٔ نظری مولوی موجب تقویت اندیشهٔ غایت‌گرایانه و التزام عملی افزایشی بهره‌مندی از دنیا و استفاده از فرصت‌هایی اســـت که آن‌به‌آن ازدســـت‌می‌روند. براســـاس چنین نگرشـــی به واقعیّت دنیا، برای داشـــتن جامعه‌ای متعالی، باید تعامل صـــحیح انســـان با دنیا فراهم‌گردد؛ ضـــمن آن‌که دنیاشـــناســـی با آخرت‌محوری، موجب افزایشی شدن سیر معرفت نسبت‌به صفت رحمانیّت و رحیمیّت خداوند متعال می‌گردد که با آفرینش احسن و ارسال هادیان، شرایط تکوینی و تشریعی تکامل انسان و بهره‌مندی حدّاکثری از دنیا و آخرت را فراهم‌کرده‌است.

منابع

* قرآن کریم.

نهج‌البلاغه (۱۳۸۰)، *ترجمهٔ* محمّد دشتی، قم: نشر مشرقین.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۸۲)، *الأضحویهٔ فی‌المعاد*، تحقیق حسین عاصی، چاپ اوّل، تهران: شمس تبریزی.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۲۶ق.)، *تسع رسائل فی الحکمهٔ و الطبیعیّات*، چاپ دوّم، قاهره: دارالعرب.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۰ق.)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: بیدار.

ابن‌عربی، محی‌الدّین (بی‌تا)، *الفتوحات المکّیه*، بیروت: دار صادر.

ابن‌منظور، محمّدبن‌مکرّم (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، تحقیق جمال‌الدّین میردامادی، بیروت: دارالفکر، دار صادر.

اخوان‌الصّفاء (۱۴۱۲ق.)، *رسائل اخوان‌الصّفاء و خلان‌الوفاء*، مجموعهٔ من المؤلّفین(۴ جلد)، بیروت: دارالإسلامیّه، چاپ اوّل. ج ۱

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۴۰۰ق.)، *موسوعهٔ الإمام الخمینی«قدّس‌سرّه‌الشّریف»*، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ج ۴۶.

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۴۱۰ق.)، *تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الأنس*، چاپ دوّم، قم: پاسدار اسلام.

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفهٔ امام‌خمینی*، تقریر سیّد عبدالغنیّ‌اردبیلی، چاپ دوّم، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۳۸۸)، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهارم، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۳۸۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چاپ دوازدهم، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۳۸۶)، *شرح دعاء السّحر*، چاپ چهارم، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.

امام‌خمینی، سیّد روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفهٔ امام*، چاپ پنجم، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.

جامی، عبدالرّحمن‌بن‌احمد (۱۳۷۵)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تهران: اطّلاعات.

جعفری تبریزی، محمّدتقی (۱۳۸۶)، *ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل*، تهران: مؤسّسهٔ تدوین و نشر آثار علاّمه محمّدتقی جعفری.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمّد (۱۴۱۲ق.)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان، چاپ اوّل، بیروت- دمشق: دارالقلم- دارالشّامیّه.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۹)، *لغتنامهٔ قرآن کریم: نگاهی نو به نثر طوبی*، تحقیق سیّد محمّدرضا غیاثیِ‌کرمانی، چاپ اوّل، قم: بنیاد فرهنگی مهدی موعود.

«شیخِ‌اشراق» سهروردی، شهاب‌الدّین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنّفات شیخ‌اشراق*، تصحیح هانری کربن و دیگران، چاپ دوّم، تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، محمّدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمهٔ محمّدباقر موسوی، قم: جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، بوعلی فضل‌بن‌الحسن (۱۴۱۲ق.)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، لبنان، بیروت: دارالمعرفه.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۰۹ق.)، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرّایی، چاپ دوّم، قم: هجرت.

فولکیه، پل (۱۳۹۶)، *فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطّبیعه*، بخش تمهیدی: مبحث انتقاد شناسایی، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

فیض‌کاشانی، ملاّ محسن (۱۴۱۷ق)، *المحجّةالبیضاء فی تهذیب‌الإحیاء*، تصحیح علیّ‌اکبر غفّاری، چاپ چهارم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

گرامی، غلام‌حسین (۱۳۸۴)، *انسان در اسلام*، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظّم رهبری در دانشگاه‌ها.

مجتهد شبستری، محمّد (۱۳۷۴)، «*آخرت*»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوّم، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۱.

مرتضوی، ضیاء (۱۴۰۰)، *دانشنامهٔ امام خمینی*، تهران: مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، ج ۵.

مطهّری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه‌ی آثار*(۳۳ جلد)، قم: صدرا.

مکّی، ابوطالب محمّدبن‌علی (۱۴۱۷ق)، *قوت‌القلوب فی معاملهٔ المحبوب*، تصحیح باسل عیون‌السّود، چاپ اوّل، بیروت: دارالکتب العلمیّه.

ملاّصدرا، محمّدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰)، *أسرارُ الآیات*، تصحیح محمّد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

ملاّصدرا، محمّدبن‌ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

نراقی، ملاّ احمد (۱۳۸۴)، *معراج‌السّعاده*، قم: اعلام‌التُّقی

نراقی، ملاّ مهدی (بی‌تا)، *جامع‌السّعادات*، تصحیح سیّد محمّد کلانتر، چاپ چهارم، بیروت: أعلمی.

میشل، توماس (۱۳۷۷)، *کلام مسیحی*، ترجمهٔ حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ویلسون، برایان (۱۳۸۱)، *دین مسیح*، ترجمهٔ حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

هجویری، علیّ‌بن‌عثمان (۱۳۸۸)، *کشف‌المحجوب*، به‌تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: سروش.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Gilgul in Jewish Tradition and Its Doctrinal Similarity to Samsara in Hinduism

Mohammad rasool Imani khoshkho[1] | Sasan Pirfalak [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, university of Shahid Beheshti, Tehran, Iran. E-mail: m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir
2. Master's student, Department of Religion and Comparative Mysticism, university of Shahid Beheshti, Tehran, Iran. E-mail: researcher.sasan.pirfalak@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 June 2026
Received in revised form: 26 June 2026
Accepted: 10 August 2026
Published online: 16 September 2026

Keywords:
Gilgul, Samsara, Reincarnation, Kabbalah, Hinduism,

ABSTRACT

Introduction

This article comparatively examines the Kabbalistic doctrine of Gilgul in relation to Jewish thought and the doctrine of samsara in Hinduism, and shows that Kabbalistic soteriology, contrary to the conventional framework of the Abrahamic religions, is closer—regarding the kind of life after death and the mechanism of reward and punishment—to the Eastern model of karma–samsara than to the model of resurrection and bodily rising. In this paper the authors, by portraying the Abrahamic religions' conception of life after death as entry into another realm and the reception of an appropriate otherworldly recompense for one's deeds, contrast it with the Eastern religions' view of all beings being trapped in the cycle of birth, death, and rebirth, and present Kabbalah as an exception within the Jewish tradition that, by accepting reincarnation and return to this world, departs from classical Abrahamic soteriology. Within this framework, Kabbalah—as a mystical interpretation of the Torah—from the Provençal and Girona periods to Safed, especially in the Zohar and Lurianic Kabbalah, gradually formulates the doctrine of gilgul and situates it within a complex ontological and soteriological system.

Cite this article: Imani khoshkho, M. ر. & Pirfalak, S. (2026). Gilgul in Jewish Tradition and Its Doctrinal Similarity to Samsara in Hinduism. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 197-219.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51503.1269

© The Author(s). Imani khoshkho, Mohammad rasool. & Pirfalak, sasan.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: ttp//doi.org/10.22111/jrm.2025.51503.1269

Research methodology

Methodologically, the research is based on a library study and a comparative analysis of the primary texts of the two traditions. In the Judaism section, the historical and conceptual trajectory of reincarnation is traced from interpretive references to certain verses of the Torah and the Talmud, to the formulation of the theory of "ibbur" in classical Kabbalistic sources, and then the elaboration of gilgul in the Zohar and its final form in the teachings of Isaac Luria. In the Hinduism section, the authors reconstruct the development and consolidation of the concept of samsara by reviewing Vedic texts, the Brahmanas, the Upanishads, epic texts such as the Mahabharata and the Gita, and also some contemporary experiential reports about recollections of previous lives. Thus, the research method is both descriptive–historical and analytical–conceptual, and by selecting Hinduism as the most significant example of an eastern tradition affirming reincarnation, it provides the basis for a structural comparison of the two theories of salvation.

Discussion

In early Kabbalah, reincarnation was understood as "sed ha-ibur," meaning the transmission and succession of the soul.(Eliade,1987,21) However, in later Kabbalah, the term "gilgul," meaning the cycling of the soul through various bodies, became common. (Sholem,1980,649) Gradually, it evolved from a punishment for specific sins to the inevitable destiny of all souls and a means for perfection and atonement. The Zohar, by introducing the concept of the return of sinful souls as well as the souls of those who died childless, interprets gilgul as both a punishment and an opportunity for evolution. Based on this, even some Jewish legal rulings, such as marrying a brother's widow, find an interpretation based on the return of the soul. In Lurianic Kabbalah, this doctrine is incorporated into the theory of "tikkun." The dispersion of souls and their repeated return in different bodies is considered a means to compensate for the fall and restore the divine lights to their origin. Consequently, the system of reward and punishment is transformed into a causal mechanism based on human actions, in which God's direct role in reward and punishment, and even His encompassing of creation, becomes less prominent.

In Hinduism, Samsara, along with the law of Karma, forms the core of soteriology and religious ethics. Although the Vedic texts do not explicitly express the later form of reincarnation, they speak of life after death, ascension to the world of ancestors, and realms of reward and punishment. (Tivari, 1381,34) In the Upanishads, these references evolve into a clearer theory of rebirth and ways to escape the cycle of reincarnation. In the epic texts and the Gita, Samsara is introduced as the endless cycle of birth and death, from which liberation can only be achieved through true knowledge and religious practice. (Movahhed, 1385,73) At the same time, the repeated returns of the soul based on Karma form the basis for explaining the ethical and class differences, sufferings, and happiness of human beings. To demonstrate the living presence of this belief in the contemporary world, the authors refer to some psychological and ethnographic reports about children claiming to remember past lives, considering them as examples of the continuity of imagination and reincarnation experience in contemporary culture.

In the adaptive section, three main similarities stand out: First, both traditions defend "earthly reincarnation" or the return of the soul to this world with a material body, and not an afterlife in another world, as discussed in Quranic soteriology and the Christian Bible. Second, in both, the reward and punishment system takes on a causal and internal form; suffering, poverty, class differences, or historical misfortunes are the inevitable consequences of actions in previous lives, and not the manifestation of the personal and free will of a just God, thus reducing the role of divine will in determining individual and collective destiny. Third, the doctrine of reincarnation in both traditions has an important sociological and psychological function: in India, the connection between karma-samsara and the caste system both justifies and makes bearable the acceptance of class position and social suffering, and keeps alive the hope of ascending to higher classes in future lives; in Kabbalistic Judaism, Gilgul is considered a tool for explaining the historical suffering, displacement, and humiliation of Jews and reducing objection to God's justice, by transferring responsibility to the past actions of souls.

Conclusion

From a soteriological perspective, Jewish Kabbalah, in its doctrine of Gilgul, approaches Eastern religions and distances itself from the eschatology-centered model of Abrahamic religions. Both Kabbalistic and Hindu texts discuss the return of souls to this world, the embodied nature of repeated lives, the internal causal system of reward and punishment, and the educational and sociological function of reincarnation. Therefore, Gilgul in Kabbalah is not only conceptually and structurally related to Samsara in Hinduism, but also aligned with it in functions such as justifying evil, giving meaning to suffering, increasing the tolerance threshold of followers, and giving hope for the future. This makes it one of the main points of intersection between Jewish mysticism and Eastern traditions.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

گیلگول در قبالای یهودی و شباهت آموزه ای آن با سمساره در هندوئیسم

محمد رسول ایمانی خوشخو [۱] | ساسان پیرفلک[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهید بهشتی تهران ، تهران ، ، ایران. رایانامه: m_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد ، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهید بهشتی تهران ، تهران ، ایران. رایانامه: researcher.sasan.pirfalak@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۲۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۴/۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵ /۵/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۶/۲۵

واژه‌های کلیدی:
گیلگول،
سمساره،
تناسخ،
قبالا،
هندوئیسم،
عرفان یهودی

چکیده

در عرفان قبالای یهودی، گیلگول به معنای بازگشت ارواح به دنیا به دلیل گناهان گذشته و حلول در بدن های دیگر به منظور تایید ارواح است و بین آن و آموزه کرمه-سمساره در آیین هندو شباهت های زیادی را می توان یافت. از آنجاکه نجات شناسی ادیان ابراهیمی بر معاد و رستاخیر مردگان و دریافت جزا و پاداش در عوالم دیگر استوار است، قبالای یهودی از این جهت از ادیان الهی فاصله گرفته و به ادیان شرقی نزدیک شده است. هدف از این پژوهش مراجعه به منابع قبالائی و متون مقدس هندوئی، به منظور آشکار کردن اشتراکات آموزه ای گیلگول و سمساره است. برای این منظور این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی به مقایسه تطبیقی آموزۀ تناسخ در هر دو دین پرداخته است. بر اساس بررسی به عمل آمده، هر دو آموزه، تقریری از تناسخ مُلکی و بازگشت به دنیا پس از مرگ می باشد. همچنین، برای نظام پاداش و جزا ساز و کار علّی تعریف کرده اند و هرگونه دخالت داشتن خداوند در جزا و پاداش را نفی می کنند. ضمن اینکه هر دو برای رضایتمند کردن پیروان به وضعیت بغرنج موجود به کار آمده اند. این شباهت ها می تواند خاستگاه توراتی قبالا و هماهنگی آن با آموزهای بنیادین ادیان ابراهیمی را به چالش بکشد.

استناد: ایمانی خوشخو، محمد رسول ؛ و پیر فلک، ساسان (۱۴۰۵). گیلگول در قبال یهودی و شباهت آن با آموزه ای آن با سمسار در هندوئیسم. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی* ۱۰ (۲)، ۲۱۹-۱۹۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51503.1269

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. ایمانی خوشخو، محمد رسول ؛ و پیر فلک، ساسان

مقدمه

باور ادیان ابراهیمی و از جمله یهودیت در مورد حیات پس از مرگ، زاده شدن در عوالم دیگری غیر از عالم دنیا و دریافت جزا و پاداش اخروی متناسب با کردار و عمل در حیات فعلی است و از حیث نجات شناختی شباهت آشکاری با نجات شناختی بسیاری از ادیان شرقی و از جمله هندوئیسم نشان می دهد. بر اساس آموزه کرمه-سمساره همه انسان ها در بازپیدایی مکرر گرفتار آمده اند و نجات نهایی رهایی از این چرخه است. آنچه در این میان می توان به عنوان استثنائی در سنت ادیان الهی دانست، سنّت قبالا به عنوان خوانش عرفانی از تورات و منابع یهودی است. در قبالا نیز آموزۀ تناسخ با تبیین های مختلف توسط عرفای قبالائی مطرح شد و تناسخ به بازگشت ارواح به همین دنیا پس از مرگ به جهت گناه گذشته و یا پیمودن مراحل کمال تفسیر گردید و البته قبالائیان از عبارات تورات و تنخ یهودی نیز شواهدی برای آن دست و پا کرده اند. اینکه باور به تناسخ در قبالای یهودی و منابع آن چگونه مطرح شده و چه شباهت ها و تفاوت هایی با آموزۀ کرمه-سمساره در هندوئیسم دارد، موضوع اصلی این پژوهش است. مراد از قبالا یکی از ادوار مهم عرفانی یهودی است که پس از دوره مرکاوا توانست عرفان یهودی را نظام‌مند کرده و با طرح ایدۀ «ان سوف»، به نظام هستی شناختی عرفان های جهانی نزدیک شود. (اسپنسر،۱۴۰۱،ص. ۲۳۸) سه مرکز مهم عرفان قبالائی به ترتیب پروانس فرانسه، گرونای اسپانیا و صَفد فلسطین بود و در هریک از این مراکز، آثاری تالیف شد و توانست بر غنای تعالیم قبالائی بیفزاید. مهم ترین متن قبالائی که در اسپانیا ظاهر شد، زوهر است که می توان آن را مهم ترین متن عرفانی یهودی دانست. طرح نهایی هستی شناسی و نجات شناسی یهود در این کتاب ریخته شد و البته تبیین های عمیق تری از آموزه گیلگول نیز در این کتاب مطرح گردید. پس از اسپانیا، در صَفد فلسطین نیز به مدد تعالیم اسحاق لوریا عرفان قبالائی وارد مرحله کامل تری شد و مباحث مربوط به گیلگول در قبالای لوریایی نیز تبیین های متفاوتی یافت. از آنجا که برای فهم درست یک آموزه بررسی سیر تحول و تطوّر آن در منابع مربوطه لازم است، در این تحقیق گزارشی از معنای گیلگول در منابع قبالائی و متون مقدس هندی ارائه شده است. همچنین به منظور به کارگیری عنوان جامعی که بتواند ناظر به گیلگول قبالائی و سمسارۀ هندویی باشد از واژه تناسخ استفاده شده است. تناسخ در لغت به معنای چیزی است که همیشه در گردش است(Werblowsky,1987,p.24) و در معانی مختلفی مانند جای گزین ساختن، جا به جایی و

انتقال به کار رفته است(ابن منظور،۱۴۲۶،ص. ۶۱) در اصطلاح در فرهنگ ادیان هند نیز به معنی چرخه تولد، مرگ و تولد مجدد در این جهان است(موحدیان،۱۳۹۳،ص. ۴۴) اگرچه عرفان قبالای زوهری در دوره رشد و کمال خود به هستی شناسی عرفان های اصیل نزدیک شد اما در مواردی راهی جدا از عارفان ناب وحیانی طی کرد و شناخت این موارد می تواند فهم دقیق تری از جریان های عرفانی معاصر به دست داده و ارزیابی و نقد دقیق تری را باعث شود.

۱.گیلگول در قبالا

اعتقاد به تناسخ در دین یهودیت را باید باوری قبالائی دانست؛ به این معنا که با شکل گیری قبالا و ظهور منابعی مانند سفر تمونا و کتاب زوهر در قرن سیزدهم و شخصیت‌هایی مانند اسحاق لوریا و یوسفوس، نمونه های پر رنگ تری از باور به این آموزه را در تاریخ یهودیت به نمایش گذاشتند. موضوع محوری در سفر تمونا چرخه های کیهانی و نقش حروف در پیدایش عالم است و کتاب زوهر که مهم ترین متن عرفان یهودی به شمار می رود، در واقع تفسیر باطنی تورات بوده و حاوی مفاهیم گسترده ای از ادبیات عرفانی مانند نور، تجلی و ظهور عالم از ذات نهفته خداوند می باشد. (شولم،۱۳۹۲،ص. ۲۷۷) قبالا در یک کاربرد، مفهوم گسترده‌ای است که به تمامی جریان های رازورزانهٔ یهود اشاره دارد(کاویانی،۱۳۸۴،ص. ۱۳) ولی در این نوشتار، مراد مرحله دوم از مراحل سه گانهٔ عرفان کلاسیک یهود پس از دوره مرکاوا است. در این دوره، تناسخ ارواح، سرنوشت همهٔ نفوس نبود، بلکه بر اساس متن زوهر، سرنوشتی بود که گریبانگیر گنه‌کاران به ویژه افرادی است که مرتکب گناهان جنسی می شدند.(شولم،۱۸۹۷،ص. ۴۲۸) اما با توسعه مکتب قبالا، شخصیت‌های قبالائی آن را سرنوشت محتوم همه انسان ها دانسته و برای اثبات آن به بخش‌هایی از کتاب مقدس و سنّت تلمودی استناد کردند. در قبالای اولیه، مفهوم تناسخ تحت عنوان سد-ها-ریبور(راز انتقال) و به معنای «جانشین شدن و تعویض محل» به کار می رفت و در قبالای متاخرتر تحت عنوان گیلگول و به معنای چرخیدن روح در بدن های مختلف به کار رفت(Eliade,1987,p.21) و در نتیجه به تناسخ مُلکی، یعنی برگشت به همین دنیا پس از مرگ نزدیک شد. در ادامه، روند تحولات مفهومی تناسخ در تاریخ یهودیت را از نظر می گذرانیم.

۱-۱.در تورات

در برخی فقرات تورات و متون تلمودی فرازهایی وجود دارد که بعدها توسط عارفان قبالائی به عنوان شواهدی برای اثبات تناسخ ارواح مورد استفاده قرار گرفت. به طور مثال در برخی آیات سفر خروج و سفر تثنیه که به منع پرستش خدایان دیگر غیر خداوند پرداخته شده آمده است: «بار گناهان پدران را فرزندان تا نسل سوم و چهارم به دوش خواهند کشید،»[۱](کتاب مقدس،۲۰۱۵،ص. ۷۵)

فراز فوق از سفر خروج دستمایه ای برای علمای قبالائی شد تا با تفسیرهای گوناگون، از آن به عنوان شاهدی برای اثبات تناسخ استفاده کنند. از آنجا که در تورات، سخنی از معاد به تفصیل به میان نیامده و این فرازها تفسیرهای مختلفی را بر می تافت می‌توانست، توسط علمای قبالایی به حیات پس از مرگ در همین دنیا تفسیر شد. در تاریخ یهودیت نیز برخی فرقه های یهودی مانند صدوقیان با استناد به همین فرازها روح و معاد را انکار کرده و معتقد شدند پاداش و جزا در همین دنیا داده می شود.(توفیقی،۱۳۸۹،ص. ۱۱۹) و این در حالی بود که فریسیان، فرازهای مربوط به معاد و زندگی پس از مرگ را که در تورات شفاهی به صراحت آمده بود را می پذیرفتند.(سلیمانی اردستانی،۱۳۹۵،ص ص. ۴۵-۴۶)

نمونهٔ دیگری که مترجم کتاب مقدس، اونکلوس، اشاره کرده، در سفر تثنیه هست که پیروان مکتب قبالا از آن به عنوان شاهد دیگری برای اثبات تناسخ استفاده می کنند. در این فراز حضرت موسی(ع) جاودانگی را قبل از مرگش برای طایفه رئوبین از خداوند طلب کرده و می فرماید: «رئوبین جاوید باد، با وجودی که تعدادشان کم است»(سفر تثنیه، باب۳۳، فقره۶). این فقره اینگونه تفسیر شد که رئوبین باید به صورت مستقیم شایسته جهان آینده باشد و به جاودانگی در عالم دیگر برسد، تا مجبور نباشد که در تجسم مجدد دوباره به این دنیا آمده و دوباره بمیرد.(Yrmiyahu,p.20)

۱: לא-תשתחוה להם,ולא תעבדם:כ' אנכ' 'הוה אלה'ם ,אל קנא--פקד עון אבת על-בנ'ם על-שלש'ם ועל-רבע'ם ,לשנא'(۲۰: ۵).(ל'הוד' תהראן)

۲-۱.در منابع کلاسیک قبالا

در منابع کلاسیک قبالا در پروانس فرانسه و گرونای اسپانیا باور به تناسخ استحکام بیشتری یافت و با طرح نظریه‌ای با عنوان عیبور[۱] که به معنای «بارور کردن» است، مبنای قوی تری برای تناسخ دست و پا شد. «عیبور» عبارت بود از ورود روح یک فرد در کالبد شخص دیگر تا ویژگی خاصی را تقویت کند(ترکاشوند، ۱۴۰۲، ۹۴). همچنین در شهر گرونای اسپانیا، که دومین مرکز تأملات قبالائی پس از پروانس فرانسه بود، این طرز تفکر مطرح شد که روح برای جبران گناهانی که انجام داده باید سه مرتبه حلول کند تا سرانجام به بدن اصلی خود باز گردد. مهم ترین شاهد بر این مدعا نیز تفاوت انسان ها در این دنیا از حیث فقر و غنا بود؛ چرا که می توانست به دلیل سطح متفاوت ارواحی باشد که در کالبدهای گوناگون حلول کرده و بازگشته‌اند(Gershom,1980,649). این باور از حیث الاهیاتی نیز لوازمی داشت مانند اینکه خدا نقشی در دادن پاداش و جزا به افراد ندارد و پاداش به کردار انسان در این دنیا مربوط می شود و انعکاس قهری اعمال اوست. شخصیت های قبالائی کاملا این ملازمه را پذیرفتند، به گونه‌ای که در نهایت اسحاق لوریا در بحث از منشأ آفرینش، منکر احاطه خداوند بر همه مخلوقات شد.(سیدنی،۱۴۰۱: ۲۵۳) در ادامه به بحث تناسخ برخی منابع مهم قبالائی خواهیم پرداخت.

۱-۲-۱.در سفر تمونا

یکی از منابع مهم قبالائی سِفر تمونا[۲] است. این کتاب در اسپانیا در حلقه عرفای قبالائی سر برآورد و به منبعی برای استخراج برخی از مهم ترین آموزه های قبالائی تبدیل گشت. موضوع سفر تمونا چرخه هستی است. در این کتاب روند پیدایش موجودات به صورت دورانی به تصویر کشیده می شود؛ بدین شکل که جهان پس از پیدایش، به سمت استغراق دوباره در وحدت اولیه پیش می رود. شاید این چرخه بازپیدایی آفرینش، الهام بخش چرخه حیات برای تمام موجودات و از جمله انسان در نزد عارفان قبالائی شد و عملا نیز قائل به حلول در تمام اشکال هستی از سفیروت تا فرشتگان و جامدات شدند.(سفر تمونا،۱۸۹۲: ۸۳-۸۵)-('שמעאל כהן גדול,۱۸۹۲). در این کتاب

---

[۱] ע'בור

[۲] ספר התמונה

آمده است آحاز که ششمین پادشاهان سرزمین یهودا بود، در پادشاه یوتام تناسخ یافت و در جنگ کشته شد تا هر عمل و ظلمی که در تجسم گذشته انجام داده بود، را جبران کند(עזר'ה מפאנו,۱۹۰۷, ۵۴). وی با برگشت و حلولش به این دنیا تمام اتفاقاتی که در زندگی گذشته برایش رخ داده بود را تجربه کرد.

۲-۲-۱.در زوهر

در کتاب زوهر،[۱] به عنوان مهم ترین متن قبالائی در آیین یهود و به مثابهٔ تفسیری باطنی بر عهد عتیق، به کرّات از تناسخ سخن رفته است.

در برخی فرازهای زوهر، تناسخ به بازگشت ارواح گنه‌کاران اختصاص یافته و بیان می شود تناسخ قانون کیهانی وآموزه‌ای سرّی است که در فرجام برخی گناهان و تطهیر ایشان مؤثر است؛ با این حال، برخی فرازهای دیگر به بازگشت افرادی خاص اختصاص یافته؛ مانند بازگشت روح فردی که بدون فرزند از دنیا رفته است؛ چراکه فرزند آوری شرط کمال و اتصال به نام مقدس است و چون نام مقدس از همه لحاظ کامل است، انسان ناقص نمی‌تواند به آن متصل گردد.(شولم،۱۹۶۳،ص. ۲۱۴) ویا افراد خاص دیگری که دچار تناسخ خواهند شد کسانی هستند که از اولین فرمان تورات اطاعت نکرده باشند. به هر حال، همانگونه که شولم بیان کرده، بازگشت ارواح در زوهر هم می‌تواند به عنوان یک نوع مجازات باشد و هم می‌تواند به عنوان یک فرصت و شانس برای تکامل و یا جبران خسارت(شولم،۱۹۶۳،ص. ۲۱۴) و از همین روست که نظریه تناسخ بعدها خود به عنوان مبنائی برای قوانین و احکام شرعی نیز به کار رفت؛ به طور مثال جواز و رجحان ازدواج مرد با بیوه برادر متوفای خود از این جهت بود که روح شوهر فوت شده را باز می گرداند. (شولم،۱۹۶۳،ص. ۲۱۴)

قبالائی‌ها همچنین معتقد بودند اصل تناسخ و بازگشت ارواح با کشته شدن هابیل شروع شده وبا رستاخیز مردگان به پایان خواهد رسید. در کتاب زوهر، از رازی مرتبط با هابیل و قابیل سخن رفته مبنی بر اینکه موسی، روح تجلی یافته هابیل است که به این دنیا بازگشته و شعیب، پدر زن موسی، تجلی یافتهٔ قابیل است که به دنیا برگشته است. بیان این راز از آن جهت بوده که به ما بیاموزد بسیاری از بحران‌هایی که در زندگی با آنها مواجهه می شویم، بقچه‌ای از بدکرداریی در تجلی های

---

[۱] זהר

قبلی است، به همین دلیل روحی که در یک زندگی کامل نشود، به زندگی بعدی در این جهان باز خواهد گشت تا کامل شود.(شولم،۱۹۶۳،ص ص. ۲۱۳-۲۱۴)

یکی دیگر از مراکز مهم قبالائی صَفِد فلسطین بود. مهم ترین شخصیت در این شهر اسحاق لوریاست که که توانست تقریر جدیدی از آموزهای قبالائی ارائه دهد. در قبالای لوریایی نیز موضوع تناسخ یا گیلگول جایگاه ویژه‌ای یافت. خود اسحاق لوریا به تناسخ و گیلگول اعتقاد راسخ داشت. تا جائیکه گفته شده قبل از لوریا جامعه یهودی با مفهوم تناسخ آشنائی زیادی نداشت و از زمان او بود که به صورت منسجم به این آموزه پرداخته شد.(همان، ص۴۹۵) در عرفان او محیط بودن خدا بر مخلوقات انکار شد و وجود رابطه علّی بین رفتار انسان و سرنوشت ابدی وی مورد تأکید قرار گرفت و این خود، می توانست باور به تناسخ در بین آنهایی که به بازگشت ارواح معتقد بودند را تقویت کند. لذا گفته شده آنچه لوریا را در حوزه نظریه پردازی در موضوع تناسخ از دیگران متمایز می کند آن است که همراه برخی عارفان دیگر مکتب قبالا، نظریه تناسخ ارواح یا انتقال نفس را با وظیفهٔ انسان‌ها در این جهان مرتبط ساخته است.(همان) عارفان قبالائی مکتب صفد ورود ارواح شایسته به بدن های ضعیف را برای تایید آنها می دانستند و لذا از دیدگاه لوریا تمامی نفس‌ها که پراکنده اند، در نهایت جمع می‌شوند به نحوی که تناسخ همگانی ایشان، هجرت یک نفس بشمار می رود؛ نفسی که برای ادای کفاره سقوطش، به تبعید رفته بود.(اسپنسر،۱۴۰۱، ۲۵۵). همین سبب شد که در مکتب صَفد، تناسخ به مبنائی مهم برای آموزهٔ تیقون(بازگشت انوار الهی به مبدأ اولیه) بدل شود. درنهایت لوریا معتقد شد تناسخ فرصتی تازه برای نیل انسان به رستگاری مهیا کرده تا با رعایت برخی اقدامات بتواند در نهایت از چرخهٔ حیات و گیلگول نجات یابد. لذا می توان گفت اگرچه در باور عارفان قبالای اولیه، تناسخ فقط در نتیجه برخی گناهان بود، امّا در دوره های بعدی به عنوان وسیله ای برای رستگاری و نجات مطرح شد و باعث گشت مفهوم بهشت و جهنم نیز بی معنا گردد.(شولم،۱۸۹۷، ۴۲۸) و این خود، قدم دیگری در مسیر نزدیک شدن به نجات شناسی شرقی و هندویی بود.

۳-۱.کارکردهای تناسخ در یهودیت معاصر

باور به تناسخ و گیلگول در جوامع یهودی دارای کارکردهای بود که در ادامه به برخی از آن ها اشاره می شود.

۱-۳-۱.کارکرد الهیاتی

طرح ایدهٔ گیلگول در قبالای یهودی ابزار مناسبی برای الهی‌دانان یهودی فراهم کرد تا از طریق آن به تبیین الهیاتی مشکلاتی همچون مسئله شرّ بپردازند. این تبیین الهیاتی التیامی بود بر درد و رنج یهودیان قرن های اخیر و متقاعد کردن آن ها به وضع موجود بدین شکل که وضعیت بغرنج آن ها نتیجه بازگشت به زندگی این دنیاست تا کمبودهایی که در حیات قبلی خود داشته اند را تکمیل کنند(برگ،۱۹۸۹،ص. ۲۰).

در تاریخ یهودیت، یافتن تبیینی برای علّت مواجههٔ یهودیان با رنج ها و مصائب بی شمار، علی‌رغم وعده های الهی، پیوسته یکی از دغدغه های جدّی الهی‌دانان یهودی بوده تا بتوانند از طریق آن از عدالت خداوند دفاع کنند. همانگونه که گذشت فرجام شناسی قبالائی به شدت با نظریه گیلگول گره خورده و روند پاداش و جزا به جای آنکه بر عدالت خداوند مبتنی گردد، ساز و کاری علّی می یابد و نتیجهٔ کردار انسان در حیات‌های پیشین قلمداد می شود. دیدگاه قبالایی‌ها مبنی بر اینکه همه‌ی انسان ها طبق اعمال گذشته خود دوباره به این دنیا باز می گردند، به وسیله ای برای انکار عدالت خداوند بدل شد و بیان گردید اگر عدالت خداوند وجود داشت همه ی انسان ها با هم برابر بودند و شر وجود نداشت.(وکیلی،۱۳۹۴،ص. ۱۷۵) بر این اساس طرح آموزه گیلگول می توانست با انتساب شرور و بلایا به خود انسان ها، اصل پرسش از امکان جمع بین عدالت الهی و شرور در عالم را منتفی ساخته و آن را از نقدهای جدی قائلین به مسئله شرّ حفظ کند.

۲-۳-۱.کارکردهای تربیتی

به عقیدهٔ فیلیپ برگ، این ایده که نسل های آینده بخاطر اعمال و کارهای نسل های گذشته مجازات می شوند می‌توانست کارکردهای تربیتی داشته باشد؛ چراکه وقتی اعمال و کارهای گذشتگان در زندگی مجدد آنها تاثیر دارد لذا تنها راه نجات از آن، دور شدن از کردارهای بد است.(Jones,2005,p166). با این حال، کارکرد تربیتی گیلگول به همین ختم نمی شد بلکه شعاع تاثیر آن به زمان قبل از تولد فرزند هم گسترش می یافت. توضیح آنکه یکی کارکردهای تربیتی تناسخ در یهودیت امکان انتخاب فرزند، قبل از تصمیم به فرزندآوری از یک کاتولوگ جهانی بود. از جمله شخصیت های تاثیرگذار در تاریخ یهودیت که اندیشه او در مورد تناسخ را باید به مثابهٔ زیربنائی بر این کارکرد دانست، مورخ یهودی یوسفوس(Josephus)است. او برای نخستین بار معاد جسمانی

را ردّ کرد و معتقد به تناسخ شد. وی بر این باور بود که ارواح مردگان یا در کالبد یک نوزاد دوباره به این جهان باز می گردند و یا در مخزنی آسمانی به انتظار ورود به این عالم می مانند(دقیقیان،۱۳۷۹،ص. ۲۳۹). بدیهی است سخن گفتن از یک مخزن آسمانی و عالمی به عنوان عالم انتظار می توانست مجموعه ای از نوزادان آماده ورود به جهان را گرد هم آورد و والدین بتوانند پس از تصمیم به فرزندآوری با انجام عبادات و خواندن اوراد و اذکاری، کودک خود را از میان آن ها انتخاب کنند. (برگ،۱۹۸۹، ۱۵۰) کارکرد دیگر تربیتی به انتخاب نام مناسب برای فرزند بر می گردد. چراکه بر اساس تناسخ قبالائی یکی دیگر از موارد مهم در تولد مجدد، اسم شخص می باشد که می تواند هویت زندگی گذشته اش را بازیابی کند.(همان)

۳-۳-۱.گیلگول به مثابهٔ پشتوانه ای برای روش مدیتیشن

با شکل گیری قبالا بزرگان این مکتب معتقد شدند انسان ها از طریق(מד'טצ'ה)(مدیتیشن) می‌توانند حیات‌های گذشته را بیاد بیاورند و این روش باعث می شود زندگی بهتری را پشت سر گذاشته و از تمام چیزهای که زمانی برای آن ها همراه با شک وتردید بوده اطمینان حاصل کنند.(برگ،۱۹۸۹، ۱۵۳) ربّی کاپلان از الهی دانان یهودی، مدیتیشن را تمرینی برای رهایی معنوی از طریق روش های مختلف می دانست(Kaplan,1985, p.11-15). برای انجام مدیتیشن روح باید به دالان هبرون در اسرائیل و سپس غار مخپلاه که مقبرهٔ ابراهیم اسحاق و یعقوب در آنجاست هدایت شود و لذا برای ورود به گذشته باید آن دالان ها تجسم شود. امّا به محض دیدن نور در انتهای آن، کار را باید متوقف کرد؛ چراکه منجر به ترک جسم و مرگ می شود(شولم،۱۳۹۲،ص. ۵۰۰)

از شخصیت های تاثیرگذار قبالائی که در معرفی طریق مدیتیشن تلاش بسیاری کرد می توان به ابراهیم ابوالعافیه اشاره کرد. وی معتقد بود، هدفش رها ساختن نفس و گشودن گره هایی است که فرد را مقید می سازد و به عقیده او الفبای عبری این هدف را میسر می کرد.(شولم،۱۳۹۲،ص. ۲۳۵) روش دیگری که قبالایان در آن زمان انجام می دادند تمرکز و کارکردن روی اعداد بود که بهترین نمونه آن سفر یصیرا(ספר 'צ'רה)است که به ساخته شدن جهان از طریق سی و دو راه می پردازد و بیست و دو راه آن مربوط به اعداد عبری است، به همین دلیل تمرکز بر این اعداد می توانست توانائی اطلاع یافتن از حیات های قبلی را فراهم کند. (سفر یصیرا، ۱۹-۲۰)

۲.سمساره در هندوئیسم

نجات‌شناسی بسیاری از ادیان شرقی و از جمله هندوئیسم بر تناسخ استوار است. در بیان اهمیت سمساره در آیین هندو می‌توان به این سخن ابوریحان بیرونی اشاره کرد که بیان کرده «همانگونه که کلمه شهادتین شعار مسلمانان، اعتقاد به سه اقنوم، شاخصهٔ ترسایان و تعطیلی روز شنبه نشان جهودان است، باور به تناسخ علامت هندوان است و اگر کسی به تناسخ اعتقاد نداشته باشد،در شمار پیروان آیین هندو نیست.(بیرونی، ۱۳۹۸،ص. ۳۹)

تناسخ در آیین هندو اساس نظام اخلاقی آن را شکل می دهد و از روزگار باستان تا کنون نقش اساسی در زندگی اخلاقی هندوان ایفا کرده است.(موحدیان، ۱۳۹۳، ص.۸۴) هندوها بر اساس آموزه کرمه-سمساره معتقدند آدمی در این جهان مسئول تمام کارهای خوب و بد خویش است و پس از مرگ درگردونه کارما سرگردان می ماند تا دوباره در قالب دیگری اعم از انسان یا حیوان بسته به اعمالش در حیات قبلی به این دنیا باز گردد. پس از بازگشت به دنیا اگر فرد، شخص بدکاری بوده ممکن است در بدن آدمی پست، بدن حیوانات و حتی ساقه و تنهٔ درختان حلول کند.(مشکور، ۱۳۶۸،ص ص . ۶۲-۶۰) دیدگاه هندوها در مورد سمساره نقش عمده ای در تأمین ضمانت اجرای اصول اخلاقی و الزامات دینی در میان ایشان داشته است به گونه ای که به طور مثال شخصی که در این حیات دارای خلق و خوی تند و عصبانی است، گفته می شود درحیات بعدی اش نیز همان خلق وخوی را خواهد داشت. (Milton,1922,p.136-151).

هندوها بر اساس متون دینی کهنشان مانند قوانین مانو، معتقدند اتفاقاتی که در هر دوره از زندگی شان رخ می دهد نتیجهٔ کردارهای زندگی قبلی شان است و لذا پاداشی که قرار است به آنها داده شود از سوی خدایان نیست، بلکه نتیجه قهری اعمال خود فرد است.(Long,1987,p.268) چنین باوری تنها مختص هندوهان نیست، بلکه شاخصهٔ مهم بسیاری از ادیان شرقی مانند بودیسم، دائوئیسم و جینیسم نیز می باشد.(مبلغی آبادانی،۱۳۸۵،ص ص. ۸۱-۸۲)

برای آشنائی با آموزه سمساره در آیین هندو، در ادامه به سیر تحول آن در متون کهن و متاخر هندویی اشاره شده است.

۱-۲.متون ودَه ای

از جمله قدیمی ترین متون هندویی، متون ودَه‌ای است. باور به تناسخ و بازگشت به این جهان پس از مرگ را در برخی فرازهای ودَه ها می توان مشاهده کرد.

در متون ودَه ای که مربوط به دانش و ستایش خدایان است عقیده به تولد دوباره یا تناسخ به صورتی که در دیگر بخش های متون هندویی آمده نمی توان یافت و در این متون اعتقاد به عالم و ساحتی وجود دارد که انسان ها طبق اعمالشان مستحق دریافت پاداش یا مجازات در آن جا می شدند.(تیواری،۱۳۸۱، ص.۳۴) به عنوان نمونه در یکی از سروده های ودَه‌ای از آتش خواسته می شود اجزای آجوبهاگه(نازاده) یا اَمَرتیه(نامیرا) فرد متوفی را نسوزاند، زیرا آیین گرایان که سروکارشان با اجساد بود و در محل های که مردگان سوخته می شدند زندگی می کردند معتقد بودند که بُعد غیر مادی انسان، پس از مرگ جسم مادی باقی می ماند و بر حسب کیفیت اعمالی که در زمان حیات خود انجام داد، همچون پرنده درخشان به پیتری لوکه (سرزمین نیاکان)، که تحت فرمانروایی خدای مردگان است، پرواز می کند.(Cush,2008,p.843). همچنن از یَمه به عنوان نمونه اصلی بشریت و دادخواه مردگان یاد شده که ارواح برای آنکه به او راه یابند ابتدا می بایستی که از جلوی سگ های مهیب وی بگذرند و سگهای یَمه را حیوانات وحشتناکی توصیف کرده اند.(شایگان،۱۳۷۵،ص. ۱۰۹) در قسمتی دیگر از سروده های ریگ وده(۱۶،۱۰) به عدم اجرای سنّت سوزاندن در مورد برخی اشاره شده و آمده است که با آتش سوزانده نمی شدند بلکه به خاک سپرده می شدند(ریگ ودا۱۰،۱۵؛اتهره ودا۱۸،۲) و شواهدی دال بر آن است که به همراه مرده، جامه و ظروف را دفن می کرده اند و معتقد بودند او را در زندگی بعدی یاری می دهد(Griswold,1971,p.310)

همچنین در فرازهایی که به ارتباط عمل قربانی آتش با جاودانگی می پردازد می توان صعود متوفی به آسمان را مشاهده کرد؛ مانند این عبارت: «ای آگنی! شخص فناپذیری که از تو دلجویی کند، ماهی در آسمان می شود.(ریگ ودا،۲،۲؛۱۰). و یا در بخشی دیگر از ریگ وده به زنده شدن پس از مرگ اشاره شده هرچند از کیفیت آن سخنی به میان نیامده است. مانند این عبارت: «هنگامی که او آنچه را باید انجام دهد به انجام رساند، به پیری می رسد و می میرد و با مرگ، بار دیگر زاده می شود؛ این سومین تولد اوست.(ریگ ودا،۲۷،۴) منظور از سه تولد ابتدا به صورت نوزاد، سپس به وسیله دانش روحانی و سومین تولد، پس از مرگ است.

۱-۲-۲.متون اوپنیشدی

تناسخ و زندگی پس از مرگ در دوره پسا ودائی و در اوپنیشدها نقش پر رنگ تری یافته و این اندیشه بخشی از تمایل فزاینده به موضوع خودِ حقیقی، یعنی آتمن است.(werblowsky,25) قبل از اوپنیشدها، اشاره به تناسخ برای اولین بار در براهمنَه ها و در شَتَه پتَه براهمنه مطرح شد و بیان گردید تولد مجدد برای کسانی است که وظیفه خود را درست انجام نداده اند و بخاطر همین چندین بار حلول پیدا می کنند(شته پته براهمنه،۲، ۲۷). در چاندوگیه اوپنیشد(۱،۱۴،۸) ضمن تایید بازپیدائی و سمساره، راه رهایی از آن و جلوگیری از تولد مجدد و رهایی از سمساره در این جهان نیز معرفی شد و بیان گردید اگر فرد خود را به زندگی والاتری بکشاند، تولد آسمانی می یابد و هنگامی که خود را به حیاتی پست تر بیاندازد، به تولد جهنمی دچار می شود.(Radhakrishnan,1998,p.249-254). در بریهدآرنیکه اوپنیشد نیز در به رابطه بازپیدایی و عمل درحیات قبلی اشاره شد و بیان گردید که دانش، اعمال و تجربه پیشین فرد، دست او را در حیات بعدی خواهد گرفت و مانند کرمی که به انتهای برگی رسیده، و خود را به برگی تازه می رساند، انسان نیز پس از اینکه پیکر خود را رها کرد، به هستی تازه ای وارد می شود.(بریهد آرنیکه۴،۴،۳) اما شاید بحث از تناسخ با ذکر جزئیات دقیق تری از نحوه زایش مجدد در نتیجه تناسخ را باید در گفتگویی بین شاگرد و استاد اوپنیشدی بدین شکل در بریهداوپنیشد مشاهده کرد:

آیا می دانی که موجودات از این جهان به کجا می روند؟ نه نمی دانم.آیا می دانی چگونه باز می آیند؟ نه سرور من. در اینجا برای ارواح پس از مرگ دو راه وجود دارد، خدایان و نیاکان، راه خدایان راهی است برای فرزانگانی که عزلت گزیده اند در جنگل وارواح شان به رهای رسیده و از تناسخ رهایی می یابند و راه نیاکان راه کسانی است که به مقام آزادی نرسیده اند اما برخی دیگر از وظایف خود را انجام داده اند که بعد از دوره کوتاهی باید دوباره برگردند در قالب جسمی نو. ارواح خوب در آگنی و میترا زیست می کنند و ارواح ملعون به پرتگاه نیستی روی می آورند.(بریهد آرنیکه،۳،۱۶)

۲-۲-۲.متون حماسی

در متون حماسی یا رزمنامه ها، که متأخر از متون اوپنیشدی هستند، به بازگشت ارواح یا سمساره نیز اشاره شده است. در کتاب بهگود گیتا به نامحدود بودن حیات و بازپیدایی ارواح اشاره شده و در قسمتی از آن گفته می شود چه آن را که بزاید مرگ ناگزیر باشد و آن که بمیرد ناگزیر باز آید(موحد،

۱۳۸۵،ص. ۷۳). یعنی تمام انسان ها پس از مرگ دوباره به جهان بر خواهند گشت و زندگی خواهند کرد و این چرخه بی انتها است. همچنین در فراز دیگری آمده است: «همانگونه که آدمی دلق ژنده بر می کند وجامۀ نو می پوشد، جان نیز تن های فرسوده را فروهلد و در تن های تازه جان می گیرد. (موحد، ۱۳۸۵،ص.۴۰) در این متون سرنوشت سه گانه ای بسته به کرمه و رفتار در زندگی پیشین برای ارواح پس از مرگ به تصویر کشده شده: راه فرشتگان، راه پدران و راه برزخ. راه فرشتگان مربوط به انسان هایی است که بهترین عمل را داشته اند که به برهمنان ختم می شود؛ راه دوم به ماه ختم می شود و راه سوم مربوط به کسانی است که کاملا رستگار یا کاملا تبهکار نبوده و در عالم اشباح منتظر می مانند تا کالبدی تازه ای به خود گیرند. (موحد، ۱۳۸۵،ص.۴۱) در فرازهای دیگری از ررزمنامه مهاباهارته به عباراتی بر می‌خوریم که به جزئیات بیشتری از نحوۀ بازپیدائی اشاره شده است. به طور مثال به مصحح ثبات هویت در زندگی قبلی و زندگی قبلی اشاره شده و آمده است هنگامی که روح از بدن جدا می شود، ایندریه ها(حواس) را با خود می برد و هنگامی که پیکر دیگری به خود می گیرد، آنها را آشکار می سازد(Gray,1980,p.33-36).

۳-۲-۲.شواهد تجربی سمساره

برای اثبات سمساره و معتبر بودن آن، در دهه های اخیر سعی شده شواهد تجربی نیز جمع آوری شود. به طور مثال، دکتر تاکر که از محققان مطالعاتی در بحث تناسخ بود از جمله افرادی است که به دنبال ثبت گزارش های موجود در این زمینه بر آمد. وی از دختری به اسم آبی سوانسون ساکن اوهایو نام می برد که مدعی بود مادر خود را زمانی که کودک بود به حمام می برد. پس از گفتگوی مادر با وی و شنیدن نشانه هایی که ارائه می کرد، مادر به صحت ادعای فرزند خود پی برد.(بهزادی،۱۴۰۱،ص ص. ۱۲۸-۱۳۰)یا در نمونه ی دیگری که درسال ۱۹۳۶ اتفاق افتاد، مقامات هندوستان اعلام کردند یک دختر بچه ساکن دهلی به نام شانتی دوی می توانست جزئیات زندگی پیشین خود در موترا، واقع در۵۰۰ مایلی دهلی، که یک سال پیش از تولد دوم خود به پایان رسیده بود را توصیف کند. اونام شوهرش ونام فرزندش وکلیه مسائل خانوادگی زندگی گذشته خود را بیان می کرد، برای صحت سخنانش محققان به محلی که آن دختر بچه گفته بود رفتند وبا کمال تعجب پی بردند که تمام سخنان او درست بوده است. یا درنمونه دیگر در انگلستان دختری پنج ساله جزئیات زندگی قبلی خود را کاملا شرح می داد و نام مکان تولدش و نام تمامی خیابان ها و همسایه ها

وجزئیات آنجا را می دانست وجالب تر آنکه او دقیقا صحنه تصادف، مجروح شدن وچگونگی مرگ خود را دو روز بعد از تصادف شرح کرد و تماما با واقع مطابق بود(جبرائیل،فصل دوم،۲۶-۲۷) یکی از محققینی که داده های زیادی را در مورد یادآوری حیات پیشین جمع آوری کرد و در شش جلد به چاپ رساند استیونسون است. طبق تحقیقات وی اطفالی که موفق به یادآوری خود به خودی زندگی گذشته خویش می شوند، معمولا اطفال ۲تا۴ ساله ای هستند که درباره زندگی دیگری سخن می گویند و مواردی را به یاد می آورند که خاص است؛ از جمله اسم خودشان، اسامی خانواده و دوستان و جایی که زندگی می کرده اند.(موحدیان،۱۳۹۳،ص ص . ۱۵۸-۱۵۹) با این حال باید به این نکته توجه داشت از آنجاکه موضوع تناسخ علاوه بر دلائل نقلی از لحاظ عقلی نیز با اشکالات عدیده ای مواجه است و حکما از قدیم الایام براهینی بر ردّ آن اقامه کرده اند لذا چنین شواهدی، به فرض صحّت گزارش ها، می توانند تبیین های دیگری داشته باشند و لزوما نمی توانند وقوع تناسخ را اثبات کنند.[۱]

۴-۲-۲.کارکرد های سمساره در هند

باور به اینکه هر شخص نتیجه کار خود را در همین دنیا و در حیات بعدی دریافت می کند کارکردهای زیادی از حیث تربیتی و جامعه شناختی در هند داشته و از رنج ناشی از محرومیت ها و تفاوت های طبقاتی کاسته است.

۱.کارکرد تربیتی

از جمله کارکردهای مهم سمساره در هندوئیسم باور به تأثیر رفتار در تعیین سرنوشت است. قانون کرمه-سمساره به عنوان قانونی ازلی، تعیین کننده سرنوشت انسان پس از مرگ بر اساس رفتار در حیات فعلی است. این قانون از خیریت خداوند ناشی شده و سوق دهنده انسان ها به سمت نجات است؛ همانگونه که رامانوجه عارف هندویی، چرخهٔ تولد و مرگ را امری ازلی می دانست که خداوند به واسطه صفت نیکی و خیر بودنش، در مقابل رنج و محنت این جهان، به عنوان ابزاری برای نجات جان قرار داده است.(اسپنسر،۱۴۰۱، ۴۹) این قانون به عنوان مبنایی برای ضمنات اجرای اصول

[۱] برای آگاهی از ادله عقلی ردّ تناسخ رجوع شود به : یوسفی، محمدتقی، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، قم انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹

اخلاقی در هند عمل کرده و هر هندوی راستینی در نتیجه کردار درست و عمل به وظایف طبقاتی، وضعیت بهتر در حیات بعدی را در سودای خود می پروراند. باور هر هندو چنین است که اگر رفتار پسندیده ای داشته باشند، پاداش آنان این است که در وضعیت ارزشمندی همچون فردی دانا، جنگجو، بازرگان، دهقان و یا هنرمند به دنیا بیایند وکسانی که رفتار ناشایست داشته‌اند، به شکل پایینی از حیات مثل یک سگ، خوک یا انسانی پست به این دنیا باز می گردند(موحدیان،۱۳۹۳، ۹۰-۹۲) چنین باوری می توانست دلائل لازم برای التزام به اخلاق را در هندوان فراهم سازد و از حیث تربیتی به کار آید.

۲.کارکردهای جامعه شناختی

از دیگر کارکردهای سمساره در هند، تقویت رواداری و زیستی مسالمت آمیز افراد از طبقات مختلف اجتماعی بوده است. یکی از شاخص های مهم جامعه هند، نظام طبقاتی یا کاست می باشد و درصد بالائی از مردم هند در طبقات پائین زاده می شوند و از بسیاری از حقوق اجتماعی و انسانی محروم هستند. طبقات بالا یعنی برهمنان، کشتریه های و ویشیه ها به ترتیب از بیشترین جایگاه و حقوق اجتماعی برخوردارند و طبقات پایین تر به ویژه شودرَه ها از محرومیت بیشتری رنج می برند. خارج از این طبقات نیز دلیت ها(نجس ها) قرار دارند که به طور کلی از تمام حقوق اجتماعی محرومند. آنچه باعث شده این نظام طبقاتی به رسمیت شناخته شده و هر هندو آن را به عنوان اصلی تکوینی پذیرفته و به آن تن دهد وجود سمساره و نقش کردار در حیات قبلی در کیفیت حیات فعلی است. از منظر هندوها کسانی که در طبقات پایین هستند، افرادی می باشند که در حیات های پیشین خود اعمال پلیدی را مرتکب شده اند و باید تلاش کنند تا خود را از این طبقه برهانند و به طبقات بالاتر در حیات های بعدی صعود کنند(Bashman,1958,p.40) و کسی را نمی توان مسبب این نگون بختی دانست. همین باور باعث شده تا از سوی دیگر انگیزه هرگونه اقدام و قیام برای تغییر و اصلاح ساختارهای موجود را خشکانده و در نتیجه مورد مناسبی برای برخی نظریه پردازان علوم اجتماعی مانند مارکس فراهم سازد تا دین را افیون توده ها و عامل خاموش کردن انقلاب های اجتماعی بدانند و اظهار کنند: «اگر خدا و جهان فوق طبیعی وجود ندارد، پس مذهبی بودن با معتاد شدن به مواد مخدری نظیر افیون، تفاوتی ندارد و اگر فقرا با پندار جهان آخرت کاملا راضی هستند، دیگر چه نیرویی را صرف تغییر شرایط خود کنند؟»(بختیاری،۱۳۸۲، ص.۲۱۳)

۳.شباهت های آموزه ای

در مقایسه بین قبالای یهودی و هندوئیسم در مورد آموزه تناسخ، می توان شباهت های زیر را برشمرد:

۳-۲.تناسخ مُلکی و بازگشت به دنیا

از جمله شباهت های گیلگول قبالائی و سمساره هندوئی باور به بازگشت ارواح به همین دنیا با بدن مادی است. در ادبیات مربوط به تناسخ از این گونه بازگشت ارواح به تناسخ مُلکی یاد می شود. در مقابل آن، تناسخ ملکوتی قرار دارد که منطبق با آموزه های ادیان الهی و از جمله اسلام هست. بر اساس تناسخ ملکوتی انسان ها پس از مرگ در عوالم دیگری با بدنی متناسب با همان عالم حضور می یابند و البته نوع آن بدن نیز متأثر از خلقیات و ملکات فرد در دنیاست؛ به عبارت دیگر در تناسخ ملکوتی نفس با فعلیت و کمالی که کسب کرده است، پس از جدا شدن از بدن، ابتدا در عالمی دیگر به بدنی مثالی می پیوندد تا بخشی از سیر استکمالی خویش را طی کند وسپس در قیامت به همان بدن دنیوی خود باز می گردد تا نتیجه اعمال خود را ببیند.(موحدیان،۱۳۹۳،ص. ۳۷) آنچه قبالا و هندوئیسم در آن مشترکند، عدم پذیرش این گونه تناسخ و باور به تناسخ ملکی است. در نتیجه می توان گفت اینکه انسان ها پس از مرگ در قالب دیگری متناسب با نوع رفتار خود در دنیا زاده می شوند امری مورد اتفاق ادیان الهی و آیین های شرقی است امّا آنچه مورد اختلاف است عالمی است که انسان در آن وارد می شوند و در اینجاست که عرفای قبالائی راه متفاوت از نجات شناسی ادیان ابراهیمی طی کرده و با نزدیک شدن به ادیان شرقی از تناسخ مُلکی سخن گفته اند.

۴-۲.بیان ساز و کار علّی برای نظام پاداش و جزا

دریافت جزا و پاداش متناسب با رفتار پس از مرگ از جمله آموزه های مشترک ادیانی است و از لحاظ تربیتی نیز می تواند نقش مهمی در تربیت اخلاقی و سوق دادن افراد به اخلاقی زیستن ایفا کند. در ادیان الهی از عدالت خداوند به عنوان مبنای نظری قانون جزا و پاداش استفاده می شود؛ بدین صورت که عدالت الهی ایجاب می کند تمام انسان ها جزای متناسب با رفتار خود پس از مرگ را دریافت کنند. از آنجاکه در هندوئیسم خدای اعلی یعنی برهمن، حقیقتی غیرشخصی است اساسا پیروان با خدای عادلِ مرید مواجه نیستند و اراده خداوند چه در خلق و مدیریت جهان و چه در تعامل با انسان ها آنگونه که در ادیان الهی دیده می شود، مطرح نیست و ساز و کارهای علّی بر تمام

نظام هستی شناختی و نجات شناختی آن دین حاکم است. سرنوشت انسان پس از مرگ کاملا وابسته به رفتار او در دنیاست و کمتر دیده می شود خدایان در این میان دخالتی داشته باشند و بتوانند آن را تغییر دهند. آنچه در قبالا مشاهده می شود و آن را از دیگر ادیان الهی متمایز می کند، تمایل به سمت این ساز و کار علی و فاصله گرفتن از آموزۀ عدل الهی در نظام جزا و پاداش است. همانگونه که در بحث گیلگول یهودی گذشت یکی از کارکردهای الهیاتی تناسخ استفاده از آن برای در امان داشتن عدلت الهی از گزند حملات قائلین به عدم امکان جمع بین شرور و عدل الهی است. لذا می توان گفت در این خصوص گیلگول قبالائی نیز به سمساره هندویی متمایل شده و همانند آیین هندو از خدای حیّ قادر مرید تورات به منظور پاسخگویی به مسئله شرّ فاصل گرفته است و با دفاع از ساز و کار علّی در نظام پاداش و جزا، از هر گونه دخالت خداوند در این نظام کوتاه آمده است.

۵-۲.امیدبخشی به جامعه با استفاده از آموزه تناسخ

در توضیح کارکردهای آموزه تناسخ در عرفان قبالائی و آیین هندو گذشت که طرح این آموزه از حیث جامعه شناختی نیز مهم ارزیابی می شود. طرح ادعای بازگشت به دنیا و زیستن متناسب با رفتار در حیات قبلی، هندوها را در طول تاریخ نسبت به وضعیت موجود راضی نگه داشته و باعث شده خود را مسئول فلاکت و نگون بختی خود بدانند و در عوض تلاش کنند تا با انجام وظایف طبقاتی در حیات بعدی در طبقات بالاتر زاده شده و زندگی بهتری را تجربه کنند و لذا همین آموزۀ کرمه-سمساره بوده که از حیث جامعه شناختی رواداری عجیب و غریب را در جامعه هندوستان برای قرن ها رقم زده است. در یهودیت نیز تناسخ قبالائی از بعد دیگری به جامعه یهودی مدد رساند. جامعه یهودی که پس از تخریب دوم معبد و به ویژه از قرن چهاردهم و پس از اخراج از اسپانیا رنج آوارگی و تحقیر زیستن در گتوهای یهودی در حاشیه شهرها را بر دوش خود احساس می کرد، نسبت به رفتار و تعامل خداوند با قوم خود به شدت معترض و ناخشنود بود. طرح این ایده که وضعیت موجود نتیجه گناه ها و کردار ناشایست در حیات های قبلی است و گیلگول نوعی کیفر برای گناهان بنی اسرائیل یا آزمایشی برای ایمان آنها است و یا نوعی ماموریت برای تعالی بخشیدن به بارقه های فرو افتاده از مکان های مختلف است(شولم،۱۳۹۲،ص ص. ۵۰۰-۵۰۱) می توانست از روحیه اعتراضی یهودیان بکاهد و ایشان را برای پذیرش وضع موجود متقاعده کرده به تغییر شرائط کماکان امیدوار سازد. لذا امیدبخشی به پیروان به در پیش داشتن وضعیتی مطلوب تر را باید از جمله

کارکردهای مشترک آموزۀ تناسخ در هندوئیسم و قبالائی یهودی به شمار آورد. مارتین بوبر با توجه به این شباهت آموزه ای بیان می کند که ایده نزول بارقه های نازل شده ی الاهی توسط اسحاق لوریا این امید را برای ارواح گناهکار ایجاد می کرد که می توانند از طریق عملی که با نیت درست مقدس شده نجات یابند و این عمل از چنان قدرتی برخوردار است که تنها در دینداری باستانی هند(گرچه در جهتی کاملا متفاوت)ظاهر می شود؛ جایی که انسان با تمرکز بر هدف خود جهان خدایان یعنی جهان برهما را به لرزه می اندازد.(بوبر،۱۳۹۳،ص. ۷۷)

نتیجه گیری

شاید بتوان گفت از جمله تعالیم قبالائی که بی شباهت به آموزه های ادیان الهی و ابراهیمی در حوزه نجات شناسی است، آموزه گیلگول یا تناسخ است. اگرچه عرفای قبالائی بر آن شده اند که این آموزه را به کتاب مقدس و تَنخ یهودی مستند کرده و تناسخ را از فرازهای اندک تورات در سفر خروج وسفر تثنیه در مورد حیات پس از مرگ، استنباط کنند امّا آنچه به صراحت در آیات قرآن کریم و به اشاره در فرازهای کتاب مقدس آمده، باور به معاد و رستاخیر اموات در عالمی دیگر برای سنجس اعمال و دریافت جزا و پاداش است. در مقابل، آنچه در متون کهن هندویی بدان تصریح شده باور به کرمه-سمساره به معنای بازگشت به دنیا پس از مرگ و تجربه زندگی دیگری متناسب با رفتار در حیات قبلی است. نجات شناسی قبالایی بیش از آنکه به نجات شناسی ادیان ابراهیمی شباهت داشته باشد، به نجات شناسی شرقی و بخصوص آیین هندو نزدیک است. هم متون قبالائی و هم متون مقدس هندویی از بازگشت ارواح به همین دنیا در قالب بدن مادی و به اصطلاح تناسخ مُلکی سخن می گویند. هر دو به وجود ساز و کار علّی در نظام جزا و پاداش تأکید می کنند و با فاصله گرفتن از خدای حیّ قادر که بر اساس عدالت خود بین خلائق داوری می کند، تصویری غیر شخص‌وار از خداوند ارائه می دهند و آخر اینکه عرفای قبالائی همانند دانشمندان هندو با طرح آموزۀ تناسخ توانستند سطح تحمّل جوامع یهودی نسبت به وضعیت اجتماعی نامساعد موجود را بالا برده و ایشان را نسبت به آینده امیدوار سازند.

منابع

ابن منظور، محمدبن مکرم(۱۴۲۶).*لسان العرب*،تصحیح یوسف البقاعی،جلد۳،نشر بیروت.

اوپانیشدها،(۱۳۸۷). *کتاب های حکمت*،(ترجمه مهدی جواهریان وپیام یزدانجو)،تهران:نشر مرکز.
اسپنسر، سیدنی(۱۴۰۱).*عرفان در ادیان جهان*،(ترجمه محمدرضا عدلی)،تهران:هرمس.
بهزادی،احمد(۱۴۰۱).*علم و تناسخ*:مقدمه ای بر کیس های کودکانی که زندگی گذشته شان را به یاد می آورند.
بیرونی، ابوریحان(۱۳۹۸).*تحقیق ماللهند*،(ترجمه منوچهر صدوقی سها)،تهران:سورا.
برگ،فیلیپ(۱۹۸۹).*بازگشت روح(تناسخ)*،نیویورک:کبالا سنتر.
بوبر، مارتین(۱۳۹۳).*درباب یهودیت*،(ترجمه علی فلاحیان وادقانی)،قم:نشر ادیان
پالس، دانیل(۱۳۸۲).*هفت نظریه در باب دین*،(ترجمه محمد عزیز بختیاری)،قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
تیواری،کدارنات(۱۳۸۱).*دین شناسی تطبیقی*،(ترجمه مرضیه شنکائی)،تهران:سمت
توفیقی،حسین(۱۳۸۹).*آشنایی با ادیان بزرگ*،تهران:سمت
ترکاشوند،احسان(۱۴۰۲).*بررسی تطبیقی آموزه تناسخ در فرقه کابالا با آموزه رجعت در مذهب شیعه*،معرفت ادیان شماره چهارم، ص ۸۹-۱۰۶
جبرائیل، آرش، *کتابچه آموزه های بودا وفلسفه بودا*
چند، تارا، (۱۳۷۲) .*گزیده سروده های ریگ ودا*، (ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی)، تهران: نشره نقره
دقیقیان، شیرین دخت(۱۳۷۹).*نردبانی به آسمان: نیایشگاه درتاریخ وفلسفه یهود*، تهران: ویدا.
سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم(۱۳۹۴). *ادیان زنده جهان*، قم: طه
سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم(۱۳۹۵).*درسنامه ادیان ابراهیمی*،قم:طه
شایگان، داریوش(۱۳۷۵).*ادیان و مکتبهای فلسفی هند*،جلد۱،تهران:امیر کبیر.
شولم، گرشوم(۱۳۹۲).*گرایش ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*،(ترجمه علیرضا فهیم،قم:دانشگاه ادیان و مذاهب.
شولم، گرشوم(۱۳۹۷). *زوهر؛ کتاب روشنائی*، (ترجمه هما شهرام بخت)، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
کاویانی، شیوا(۱۳۸۴). *آیین قبالا:عرفان و فلسفه یهود*،تهران:فراروان.

کتاب مقدس(۲۰۱۵). ترجمه مژده برای عصر جدید.

موحد، محمد علی(۱۳۸۵).*گیتا، سرود خدایان*، تهران، خوارزمی

مبلغی آبادانی، عبدالله(۱۳۸۵). *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، جلد۱، انتشارات منطق

موحدیان عطار،علی(۱۳۹۳).*تناسخ گذشته و امروز*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

مشکور،محمد جواد(۱۳۶۸).*خلاصه ادیان در تاریخ دینهای بزرگ*،تهران:انتشارات شرق

ناس،جان(۱۳۹۳). *تاریخ جامع ادیان*، (ترجمه علی اصغرحکمت)، تهران: علمی و فرهنگی

وکیلی، شروین(۱۳۹۴). *فرگشت انسان*، تهران: شور آفرین

References

Bashman,Dandeker,(1958),*hardy,raghavan,weiler*,sources of indian tradition,new York.

Dasgupta,s, (1997),*a history of lndian philosophy*,delhi,motilal banarsidass.

Deussen,Paul, (1979),*the philosophy of the Upanishads*,new delhi.

Griswold,h.d, (1971),*the religion of the Rigveda*,delhi.

Grlfflth,Ralph, (2018),*the rig veda*,globalgrey.

Long,J.bruce,(1987),*reincarnation,encyclopaedia of religion*,mircea eliade,new York.

Lindsay,Jones,(2005),*Encyclopedia of Religion*,second edition,America.

Kaplan,Aryeh,(1985),*meditation and kabbalah*,York beach.

Milton and the,Denis(1922) *Saurat university of north Carolina*,Zohar. Cush,denise;robinson,catherinea;York,Michael(2008).encyclopedia of Hinduism.

Radhakrishnan,s.,(1998),*lndian philosophy*,delhi.

Scholem,Gershom,(2007),*kabbalah,encyclopaedia Judaica*.

Werblowsky,(1987),r.j.zwi,"*Transmigration*",Encyciopaedia of religion, mirceaEliade(ed.), new-york.

Yirmiyahu,Rabbi(2003)*ohr.edu*.retrieved8march2014.

- גלגולי נשמות ,מנחם עזריה מפאנו,1907

- מיוחס לרי נחוניא בן הקנה ור ישמעאל כהן גדול:ספר התמונה,חיים ראהאטין,1892
- ספר יצירה :המיוחס לאברהם אבינו עייה,ירושלים,1020
- תורה,ספר שמות : ועד הקהילה ליהודי תהראן

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

A Comparative Study of the Concept of "Guidance" in the Qur'an and Islamic Mysticism with Spiritual Guidance Theories in Other Religions

Mehrnaz Goli [1]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: goli_m@theo.usb.ac

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 June 2026
Received in revised form: 19 August 2026
Accepted:12 September 2026
Published online: 26 September 2026

Keywords:
Guidance,
Qur'an,
Islamic Mysticism,
Comparative Religion,
Spiritual Guidance,
Shari'a,
Mystical Journey,
Divine Gr

ABSTRACT

Introduction

The concept of "guidance" is one of the most fundamental notions in religious and mystical texts, playing a central role in explaining the path of human spiritual development. In different religious traditions, this concept is presented both as a means of connecting with transcendent truth and as a framework for organizing the ethical and spiritual life of human beings. In the Qur'an, guidance is divided into two main dimensions, existential (takwīnī) and legislative (tashrī'ī), and is interpreted as a dynamic interaction between divine revelation, human reason, and moral agency in the process of human perfection (Ṭabāṭabāʾī, 2014, vol. 1, p. 223). Islamic mysticism, while accepting these Qur'anic foundations, analyzes guidance at an inward and experiential level and considers it the result of spiritual wayfaring, divine love, and heavenly attraction, through which the seeker passes from the stages of knowledge to the station of annihilation and subsistence in God (Ibn ʿArabī, 1991, p. 148; Khwāja ʿAbdullāh Anṣārī, 2005, p. 35).

In other religious traditions, guidance is associated with concepts such as divine law in Judaism, divine grace in Christianity, and liberation from the cycle of ignorance and suffering in Eastern religions. For example, in Christianity, guidance is emphasized more in terms of faith and the reception of divine grace through Christ rather than human action (Augustine, 2001, p. 123), while in Hinduism and Buddhism, guidance is interpreted as an inward process based on self-purification, meditation, and intuitive awareness (Radhakrishnan, 1992, p. 112).

Cite this article: Goli, M. A Comparative Study of the Concept of "Guidance" in the Qur'an and Islamic Mysticism with Spiritual Guidance Theories in Other Religions . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 221-250.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51524.1272

© The Author(s). Goli, Mehrnaz
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51524.1272

The aim of this study is to conduct a comparative examination of the concept of guidance in the Qur'an, Islamic mysticism, and major religious traditions, with particular attention to Christianity, Judaism, and Eastern religions. This research seeks to answer the following questions: How is the concept of guidance in the Qur'an defined in terms of its dimensions and levels? What role do spiritual wayfaring, intuition, and divine love play in the realization of guidance in Islamic mysticism? And what are the main similarities and differences between Islamic conceptions of guidance and those of other religions in terms of origin, process, and ultimate goal?

Methodology

This study is theoretical in purpose and descriptive-analytical in method, employing a comparative approach. Data were collected through library-based research, using primary Qur'anic, exegetical, and mystical sources within the Islamic tradition, as well as Jewish and Christian scriptures and authoritative texts from Eastern religious traditions.

In the first stage, key concepts related to guidance in each religious tradition were identified and categorized. Subsequently, elements such as the source of guidance, the means of its realization, the role of revelation, reason, and mystical experience, the place of human agency, and the ultimate purpose of guidance were analyzed.

The analytical process was based on a close reading of primary texts, conceptual interpretation, and systematic comparison of Qur'anic, mystical, and religious perspectives. The works of major exegetes and thinkers such as Ṭabāṭabāʾī, Ibn ʿArabī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, as well as Jewish and Christian theological sources, were employed to enable a structured comparison of different approaches to guidance. Data analysis was qualitative and grounded in theoretical inference drawn from authoritative texts and conceptual frameworks.

Discussion

The findings of this study indicate that guidance in the Qur'an is a multilayered and dynamic concept that extends from general existential guidance, which encompasses the innate and ontological guidance of all beings, to specific legislative guidance and divine assistance granted in response to human faith and striving (Ṭabāṭabāʾī, 2014, vol. 1, p. 233). While emphasizing revelation as the primary source of guidance, the Qur'an highlights the role of reason and human free will in accepting or rejecting this path, presenting guidance as an interactive process between divine will and human effort.

In Islamic mysticism, this concept transcends the normative level and becomes an experiential and existential transformation. Guidance in this tradition is not merely theoretical instruction but an inward change realized through divine love, spiritual attraction, and progression through the stations of the spiritual path. Ibn ʿArabī describes guidance as a light attained through inner vision that leads the seeker to the truth of both the self and existence (Ibn ʿArabī, 1991, p. 102). In this framework, the stages of seeking, wayfaring, and annihilation are considered the principal levels of mystical guidance.

In Judaism, guidance is primarily defined through adherence to divine law and obedience to God's commandments. The Torah and the Talmud provide a legal-ethical framework for guiding both the individual and the community, viewing compliance with the law as the central condition for maintaining the covenant with God. In contrast, Christianity, especially in Augustinian theology, interprets guidance and salvation mainly in terms of divine grace and faith in Christ (Augustine, 2001, p. 123).

Eastern traditions such as Hinduism and Buddhism conceptualize guidance as an inward and experience-based process achieved through dharma, karma, meditation, and adherence to the Eightfold Path, leading to liberation from ignorance and suffering (Radhakrishnan, 1992, p. 97). In these traditions, the role of spiritual teachers or gurus and the exemplary figure of the Buddha is emphasized, with primary focus placed on self-purification and intuitive awareness.

A comparative analysis of these perspectives demonstrates that although the ultimate aim of guidance across all traditions is some form of perfection or liberation, their methodological foundations differ: the Qur'an stresses the interaction of revelation, reason, and human agency; Islamic mysticism emphasizes experiential knowledge and divine love; Judaism focuses on law; Christianity on grace and faith; and Eastern traditions on meditation and inner awareness.

Conclusion

The results of this study show that guidance, in all religious traditions, is a foundational concept for explaining the spiritual path of human beings and their relationship with transcendent truth. In the monotheistic religions, guidance is largely grounded in revelation, divine law, and the teachings of prophets, creating both ethical and social responsibility for individuals. In contrast, Eastern religions interpret guidance primarily in terms of self-knowledge, inner purification, and experiential realization.

Islamic mysticism occupies an intermediate and integrative position between these two approaches: on the one hand, it is rooted in revelation and divine law, and on the other, it achieves inward guidance through spiritual wayfaring, intuition, and divine attraction. This synthesis renders Islamic mysticism a distinctive model among religious traditions. Ultimately, this study demonstrates that a comparative analysis of guidance can provide a theoretical foundation for interreligious dialogue and a deeper understanding of the diverse spiritual paths through which humanity seeks meaning, perfection, and ultimate reality.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

مطالعه تطبیقی مفهوم «هدایت» در قرآن و عرفان اسلامی وادیان دیگر

مهرنازگلی[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: goli_m@theo.usb.ac

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۲۰

تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۸

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۲۱

تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۴

واژه‌های کلیدی:
هدایت،
قرآن کریم،
عرفان اسلامی،
تطبیق ادیان،
فیض الهی
شریعت
تکامل معنوی

چکیده

هدایت، به‌عنوان یکی از مفاهیم اساسی در متون دینی و عرفانی، نقشی کلیدی در توضیح مسیر تکامل معنوی انسان دارد. هدف پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی و تحلیلی مفهوم هدایت در قرآن کریم، عرفان اسلامی و دیگر ادیان است. این تحقیق می‌کوشد تا شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در این مفاهیم را روشن کرده و به تحلیل ارتباط هدایت با کمال معنوی انسان در سنت‌های دینی مختلف بپردازد. در قرآن کریم، هدایت به دو بخش تکوینی و تشریعی تقسیم شده و به‌عنوان راهی برای رسیدن به کمال الهی معرفی می‌شود. در عرفان اسلامی، هدایت به‌عنوان مفهومی سلوکی و شهودی مطرح است که از طریق جذبه الهی، معرفت و سیر و سلوک عرفانی به تحقق می‌پیوندد. در دیگر ادیان، این مفهوم به اصولی چون فیض الهی در مسیحیت، شریعت در یهودیت و رهایی از چرخه بازپیدایی در آیین‌های شرقی پیوند خورده است.

نتایج تحقیق نشان می‌دهند که قرآن کریم علاوه بر تأکید بر هدایت تشریعی و اختیار انسان در پذیرش هدایت، به جنبه‌ای شهودی و درونی نیز اشاره دارد که با آموزه‌های عرفانی هم‌راستا است. علاوه بر این، هدایت در عرفان اسلامی به‌عنوان تجربه‌ای شخصی و شهودی مطرح است که در آن سالک با عبور از مقامات مختلف، به حقیقت الهی دست می‌یابد. در مقایسه با سایر ادیان، هدایت در اسلام به‌عنوان یک رابطه دوسویه میان خداوند و انسان تعریف می‌شود که از طریق وحی، عقل و سلوک عرفانی به تحقق می‌رسد.

استناد: گلی ، مهرناز (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی مفهوم «هدایت» در قرآن و عرفان اسلامی وادیان دیگر. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۲۵۰-۲۲۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51524.1272

© نویسندگان. گلی ، مهرناز
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

درحالی‌که برداشت از مفهوم هدایت در ادیان مختلف متفاوت است، قرآن کریم چارچوب متمایزی برای آن ارائه می‌دهد. بر اساس تحلیل مفسرانی چون طباطبایی (۱۳۹۳، ج۱، ص۳۲۴)، این چارچوب شامل دو جنبه‌ی کلیدی تکوینی و تشریعی است که مسیر دستیابی به کمال را روشن می‌سازد. در عرفان اسلامی، هدایت علاوه بر جنبه شریعت‌محور، به سلوک معنوی و شهود عرفانی پیوند خورده و از طریق جذبه الهی، مکاشفه و سیر و سلوک فردی معنا پیدا می‌کند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۴).

در ادیان دیگر نیز مفاهیم مشابهی در قالب نجات، فیض الهی و رستگاری تعریف شده است. برای مثال، در مسیحیت، هدایت به‌عنوان امری الهی و وابسته به فیض و لطف خداوند تلقی شده و انسان از طریق ایمان و الطاف خاص مسیح به آن دست می‌یابد (آگوستین، ۲۰۰۱، ص ۱۲۳). در آیین‌های شرقی مانند بودیسم و هندوئیسم، این مهم در قالب رهایی از چرخه بازپیدایی (سامسارا) و دستیابی به نیروانا تبیین می‌شود (راداکریشنان، ۱۹۹۲، ص ۹۷). این تفاوت‌ها، نشان‌دهنده غنای مفهومی و تنوع رویکردهای ادیان نسبت به هدایت و چگونگی تحقق آن هستند.

با توجه به اهمیت محوری هدایت در شکل‌گیری باورهای دینی و سلوک معنوی انسان، این پژوهش به بررسی تطبیقی مفهوم هدایت در قرآن کریم، عرفان اسلامی و برخی دیگر از ادیان بزرگ (با تأکید بر مسیحیت، یهودیت و آیین‌های شرقی) پرداخته و تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های مختلف را مورد واکاوی قرار می‌دهد. این پژوهش با رویکرد تحلیل تطبیقی انجام شده و از منابع اصلی تفسیری، عرفانی و متون معتبر دینی دیگر ادیان برای مقایسه و بررسی بهره می‌برد.

در این راستا، منابع کلیدی قرآنی و تفسیری برای تبیین مفهوم هدایت در قرآن به کار گرفته شده‌اند. همچنین، در بخش تحلیل عرفانی، به آثار عرفای برجسته اسلامی استناد گردیده است. برای بررسی هدایت در سایر ادیان نیز، منابع معتبر مسیحیت، یهودیت و آیین‌های شرقی تحلیل شده‌اند تا درک عمیق‌تری از اشتراکات و تفاوت‌های مفهوم هدایت در این سنت‌های دینی حاصل آید.

سوالات تحقیق

این پژوهش در پی پاسخگویی به سوالات زیر است:

۱. مفهوم "هدایت" در قرآن کریم با چه ویژگی‌ها، ابعاد و اهدافی تعریف شده است؟
۲. دیدگاه عرفان اسلامی نسبت به "هدایت" چیست و چه جایگاهی برای سلوک، شهود و معرفت در تحقق آن قائل است؟

۳. مفهوم هدایت در قرآن و عرفان اسلامی، در مقایسه با مفاهیم مشابه در ادیان دیگر (مانند فیض مسیحی، شریعت یهودی، رهایی در آیین‌های شرقی)، دارای چه وجوه اشتراک و افتراق مهمی از نظر منشأ، فرآیند و غایت است؟

تحقیق حاضر از نظر هدف، بنیادی-نظری و از نظر ماهیت و روش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی است. گردآوری اطلاعات عمدتاً به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع اصلی و معتبر در هر یک از حوزه‌های مورد بررسی انجام شده است.

فرآیند تحلیل شامل مطالعه دقیق متون، استخراج مفاهیم کلیدی مرتبط با هدایت در هر سنت، دسته‌بندی مضامین و سپس مقایسه تطبیقی این مفاهیم برای شناسایی وجوه اشتراک و افتراق آن‌هاست. در این مقایسه، به عناصری چون تعریف هدایت، منشأ آن، ابزارها و مراحل دستیابی، نقش خداوند و انسان، و هدف نهایی آن توجه ویژه شده است. تحلیل داده‌ها کیفی بوده و بر تفسیر و استنتاج مبتنی بر مبانی نظری و متون اصلی استوار است.

پیشینه پژوهش

مفهوم محوری "هدایت" در اندیشه اسلامی، هم در بستر مطالعات قرآنی و هم در حوزه عرفان اسلامی، توجه پژوهشگران متعددی را به خود جلب کرده است. بررسی سیر این پژوهش‌ها نشان‌دهنده تلاش برای تبیین ابعاد گوناگون این مفهوم است، هرچند تمرکز بر مقایسه تطبیقی عمیق و مسئله‌محور میان برداشت‌های قرآنی و عرفانی کمتر به چشم می‌خورد.

در دهه‌های پیشین، تلاش‌های اولیه بر درک چارچوب کلی هدایت در قرآن متمرکز بود. به عنوان نمونه، جوادی آملی در سلسله مقالاتی در دهه ۱۳۶۰ (۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵) به بررسی نقش مبانی فلسفی در فهم هدایت قرآنی، اهمیت تمسک عملی به قرآن برای نیل به هدایت و تحلیل ارتباط هدایت با عهد الهی از طریق آیه میثاق پرداخت. این مطالعات، زمینه را برای درک ابعاد نظری و عملی هدایت در بستر قرآنی فراهم آوردند.

در ادامه، پژوهشگران کوشیدند تا دامنه و انواع هدایت قرآنی را دقیق‌تر مشخص کنند. اختری (۱۳۸۴) با بررسی قلمرو هدایت در قرآن، نشان داد که این مفهوم صرفاً بعدی فردی ندارد و شامل هدایت اجتماعی نیز می‌شود. فتحی (۱۳۹۳) با رویکردی تفسیری به بازشناسی مفهوم هدایت پرداخت و ابعاد مختلف آن را کاوید. همچنین قاسمی‌راد (۱۳۹۸) به طبقه‌بندی رایج هدایت به

تکوینی، تشریعی و شهودی پرداخت، هرچند این تقسیم‌بندی‌ها گاه به عنوان مباحث اولیه تلقی می‌شوند و نیاز به تحلیل‌های عمیق‌تر وجود دارد. همزمان، کربلائی پازوکی (۱۳۹۳) با تمرکز بر اندیشه علامه طباطبایی، به بعد خاصی از هدایت، یعنی هدایت باطنی و معنوی امام و ارتباط آن با مسئله امامت، توجه نشان داد.

در سال‌های اخیر، با افزایش توجه به رویکردهای میان‌رشته‌ای، شاهد پژوهش‌هایی هستیم که به پیوند میان قرآن و عرفان در زمینه هدایت اشاره دارند. رباب و اختر (۲۰۲۳) در مطالعه‌ای با عنوان "تصوف و قرآن"، بر پیوند آموزه‌های تصوف با قرآن کریم تأکید کرده و شکل‌گیری هدایت عرفانی بر اساس معانی باطنی قرآن را نشان دادند. بریکانی (Brifkani, 2023) نیز در پژوهشی درباره پداگوژی اسلامی، نقش قرآن در هدایت عرفانی و تربیت معنوی از طریق تجربه روحانی را بررسی کرد. پژوهش‌های دیگری نیز (مانند Al-Khasawneh, 2024; Khofifah & Al-Ani & Irsyadunnas, 2024; Khoiriyah et al., 2024) به کاربردهای هدایت قرآنی در زمینه‌هایی چون گفتگوی ادیان یا مشاوره اسلامی پرداخته‌اند که نشان‌دهنده ظرفیت‌های این مفهوم است، هرچند لزوماً به تحلیل تطبیقی عمیق با عرفان نمی‌پردازند.

با وجود این پژوهش‌ها، مطالعه‌ای جامع که به مقایسه تطبیقی هدایت در قرآن، عرفان اسلامی و دیگر ادیان بپردازد، کمتر انجام شده است .پژوهش‌های موجود اغلب به یکی از این ابعاد پرداخته‌اند و رویکردی تطبیقی میان هدایت قرآنی، عرفانی و دیگر مکاتب دینی کمتر مورد توجه قرار گرفته است .بنابراین، این پژوهش در تلاش است تا این خلأ را پوشش دهد و به بررسی مقایسه‌ای هدایت در قرآن، عرفان اسلامی و ادیان دیگر بپردازد.

بیان مفاهیم

هدایت در لغت و اصطلاح

هدایت در لغت به معنای راهنمایی و نشان دادن مسیر صحیح است. این واژه از ریشه "هـ د ی" گرفته شده و به معنای رساندن به مقصد مطلوب همراه با لطف و راهنمایی است. ابن‌منظور هدایت

را به معنای "راهنمایی به راه راست و رساندن به هدف" تعریف کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص.۴۶۸). فیروزآبادی هدایت را "راهنمایی به خیر و نوری که مسیر انسان را روشن می‌کند" می‌داند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص.۲۲۸). راغب اصفهانی هدایت را "دلالتی همراه با لطف برای رساندن به مقصد" معرفی کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص.۵۱۲). ابن‌فارس نیز آن را به معنای "راهنمایی به مسیر صحیح برای دستیابی به هدف" بیان کرده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص.۱۴۳).

هدایت در اصطلاح قرآنی به معنای راهیابی به حقیقت از طریق هدایت الهی و دریافت راهنمایی از خداوند است. در قرآن، هدایت به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: هدایت تکوینی که به راهنمایی الهی در سرشت مخلوقات اشاره دارد، و هدایت تشریعی که از طریق وحی و پیامبران صورت می‌گیرد. علامه طباطبایی هدایت را "نوری الهی می‌داند که انسان را در مسیر حق قرار می‌دهد" و آن را به دو نوع عام و خاص تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص.۲۲۳).

در عرفان اسلامی، هدایت به معنای سلوک معنوی، سیر الی الله و رسیدن به حقیقت از طریق عشق و معرفت است. ابن‌عربی هدایت را "نوری می‌داند که از طریق شهود قلبی حاصل می‌شود و سالکان را در مسیر رسیدن به خداوند یاری می‌کند" (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص.۱۴۸). مولوی هدایت را حرکتی درونی برای یافتن حقیقت معرفی کرده و تأکید دارد که "هدایت واقعی، توفیقی الهی است که تنها خداوند عطا می‌کند" (مولوی، ۱۳۸۷، ج۲، ص.۲۳۲). خواجه عبدالله انصاری هدایت را در سه مرحله یقین، تسلیم و فنا دسته‌بندی کرده و بیان می‌کند که "هدایت، سیر از شناخت به تسلیم و در نهایت، فنای در حقیقت الهی است" (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۴، ص.۹۲).

در مجموع، هدایت در علوم اسلامی مفهومی گسترده دارد که از راهنمایی ظاهری تا شهود باطنی را شامل می‌شود. منابع لغوی هدایت را به معنای راهنمایی به خیر و صواب دانسته‌اند، درحالی‌که منابع تفسیری، کلامی و عرفانی به ابعاد تکوینی، تشریعی و شهودی آن اشاره دارند.

هدایت در قرآن کریم

مفهوم هدایت یکی از پربسامدترین و محوری‌ترین مفاهیم در قرآن کریم است که ابعاد گوناگون ارتباط انسان با خداوند و مسیر تکامل او را روشن می‌سازد. گستردگی و عمق این مفهوم در آیات الهی نیازمند بررسی دقیق و دسته‌بندی وجوه مختلف آن است. بررسی دقیق آیات قرآن نشان‌دهنده وجوه و مراتب مختلفی از هدایت است که در ادامه به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱. معنای لغوی و گستره مفهومی هدایت در قرآن

واژه «هدایت» و مشتقات آن در قرآن کریم به‌صورت گسترده‌ای مورد استفاده قرار گرفته و از ریشه «ه-د-ی» اصولاً به معنای راهنمایی کردن، راه یافتن، ارائه طریق و روشن‌سازی مسیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۲). این راهنمایی در قرآن ابعاد وسیعی، از راهبری غریزی موجودات تا ارائه طریق کمال معنوی به انسان را شامل می‌شود.

۲. دسته‌بندی انواع هدایت بر اساس آیات قرآن

آیات قرآن کریم به وضوح انواع و مراتب گوناگونی از هدایت را معرفی می‌کنند که می‌توان آن‌ها را به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱-۲.هدایت عام تکوینی

این نوع هدایت، عمومی‌ترین سطح راهبری الهی است که شامل تمام موجودات عالم می‌شود و به سرشت و قوانین ذاتی حاکم بر آن‌ها اشاره دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: (رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَىٰ كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ) (طه، ۵۰)؛ «پروردگار ما کسی است که به هر موجودی، آفرینش [و ابزار لازم] او را داده، سپس [او را به سوی اهدافش] هدایت کرده است.» این هدایت، شامل غرایز حیوانات، قوانین رشد گیاهان و حتی سازوکارهای بنیادین عالم ماده است که هر مخلوقی را در مسیر وجودی‌اش راهبری می‌کند (اعلی، ۲-۳). این همان هدایت فطری است که خداوند در نهاد هر چیز قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج۱، ص ۲۳۳).

۲-۲.هدایت از طریق عقل و آیات آفاقی و انفسی

قرآن کریم انسان را به تفکر و تعقل در نشانه‌های (آیات) خداوند در جهان هستی (آفاق) و در وجود خود انسان (انفس) دعوت می‌کند تا از این طریق به شناخت مبدأ و مسیر حق راه یابد. آیاتی مانند (إِنّ فِی خَلْقِ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللّیْلِ وَالنّهَارِ... لَآیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَعْقِلُونَ) (بقره، ۱۶۴) و آیات مشابه در سوره‌های نحل (۱۰-۱۳)، روم (۲۰-۲۵) و ذاریات (۲۰-۲۱)، همگی بر نقش عقل و تفکر در نشانه‌ها به عنوان یکی از مسیرهای هدایت تأکید دارند. این نوع هدایت، راهی برای شناخت عقلی خداوند و حقایق عالم است.

۳-۲.هدایت خاص تشریعی (وحیانی)

این مرتبه از هدایت، مختص انسان و جنیان است و از طریق ارسال پیامبران و نزول کتب آسمانی برای تبیین راه صحیح زندگی و عبودیت صورت می‌گیرد. قرآن خود را به عنوان کتاب هدایت معرفی می‌کند: (إِنّ هَـٰذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلّتِی هِیَ أَقْوَمُ...) (الإسراء، ۹)؛ «همانا این قرآن به راهی که مستقیم‌ترین [و پایدارترین] است، هدایت می‌کند.» (بقره، ۲). پیامبران نیز به عنوان راهنمایان و پیشوایان این مسیر معرفی شده‌اند: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمّا صَبَرُوا وَکَانُوا بِآیَاتِنَا یُوقِنُونَ) (السجده، ۲۴)؛ «و از میان آنان، پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند، زیرا شکیبایی نمودند و به آیات ما یقین داشتند.» این هدایت، ارائه شریعت و قانون الهی برای تنظیم زندگی فردی و اجتماعی بشر است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص ۴۷۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص ۳۲۴).

۴-۲.هدایت به معنای توفیق و تأیید الهی

قرآن کریم تأکید می‌کند که پس از ارائه هدایت تشریعی، برخورداری از مراتب بالاتر هدایت و توفیق الهی، منوط به ایمان، تلاش و مجاهدت خود انسان است. خداوند می‌فرماید: (وَالّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنّهُمْ سُبُلَنَا...) (العنکبوت، ۶۹)؛ «و کسانی که در راه ما [مخلصانه] تلاش کنند، قطعاً آنان را به راه‌های [وصول به] خود هدایت خواهیم کرد.» این آیه و آیات دیگری مانند (...وَالّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) (محمد، ۱۷) و (...یَزِیدُ اللّهُ الّذِینَ اهْتَدَوْا هُدًی...) (مریم، ۷۶)، نشان می‌دهند که هدایت الهی یک فرایند پویاست و کسانی که گام اول را برمی‌دارند، از حمایت و توفیق بیشتری برخوردار می‌شوند (بقره، ۲-۵). این همان هدایت خاص یا پاداشی است که شامل حال مؤمنان و مجاهدان می‌شود.

۵-۲.هدایت به معنای راهنمایی به مسیر آخرت

در برخی آیات، هدایت به معنای راهنمایی نهایی انسان‌ها به سوی سرنوشت ابدی‌شان در قیامت به کار رفته است. برای مثال درباره مؤمنان می‌فرماید: (إِنّ الّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ یَهْدِیهِمْ رَبّهُم بِإِیمَانِهِمْ تَجْرِی مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِی جَنّاتِ النّعِیمِ)۱ (یونس، ۹)؛ «همانا کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، پروردگارشان به پاس ایمانشان آنان را [به سوی بهشت] هدایت می‌کند...». این هدایت، نتیجه ایمان و عمل در دنیا و راهبری خداوند در عالم آخرت است.

۳.نقش اختیار و تلاش انسان در تحقق هدایت

همانطور که در بحث هدایت به معنای توفیق الهی اشاره شد (آیه عنکبوت، ۶۹)، قرآن کریم به روشنی بر نقش محوری اختیار و تلاش انسان در پذیرش یا رد هدایت تأکید می‌کند. هدایت تشریعی عرضه می‌شود، اما بهره‌مندی از آن و رسیدن به مراتب بالاتر هدایت، به انتخاب و عمل انسان بستگی دارد. علامه طباطبایی ذیل آیه ۶۹ سوره عنکبوت بیان می‌کند که این آیه شاهدی بر نقش اختیار انسان در هدایت است و خداوند انسان را مجبور به پذیرش نمی‌کند، بلکه کسانی را که در مسیر حق تلاش می‌کنند، یاری می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶ در مقابل، کسانی که آگاهانه راه ضلالت را برمی‌گزینند، از هدایت الهی محروم می‌مانند (بقره، ۶-۷).

۴.دیدگاه مفسران در باب مراتب هدایت

مفسران قرآن کریم نیز با الهام از همین آیات و با توجه به گستردگی مفهوم هدایت، تلاش کرده‌اند تا مراتب و سطوح آن را به شیوه‌های مختلفی دسته‌بندی کنند. این دسته‌بندی‌ها می‌تواند به فهم بهتر ابعاد مختلف این مفهوم کمک کند. به عنوان نمونه، فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج۲، ص ۱۸۶) چهار سطح هدایت را برمی‌شمارد:

۱. هدایت حسی و غریزی: که شامل قوای طبیعی و ادراکات حسی اولیه است و با هدایت تکوینی عمومی قرابت دارد.

۲. هدایت عقلی: که از طریق نیروی تعقل و استدلال حاصل می‌شود و با هدایت از طریق آیات آفاقی و انفسی مرتبط است.

۳. هدایت وحیانی (شرعی): که مبتنی بر وحی و تعالیم پیامبران است و همان هدایت تشریعی است.

۴. هدایت شهودی: که هدایتی ویژه اولیا و عارفان است و از طریق اشراق، الهام و مشاهده حقایق به دست می‌آید و می‌توان آن را با مراتب عالی هدایت خاص و توفیق الهی منطبق دانست.

این‌گونه دسته‌بندی‌ها، هرچند مستقیماً در متن قرآن به این شکل نیامده‌اند، اما می‌توانند به عنوان چارچوبی برای فهم مراتب مختلف راهبری الهی که در آیات به آن‌ها اشاره شده، مفید باشند و نشان‌دهنده تلاش مفسران برای نظام‌مند کردن این مفهوم قرآنی هستند.

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که "هدایت" مفهومی چندوجهی و دارای مراتب طولی و عرضی است. از هدایت تکوینی فراگیر که شامل همه موجودات می‌شود، تا هدایت عقلی و استدلالی، هدایت تشریعی از طریق وحی و پیامبران، و نهایتاً هدایت خاص الهی به معنای توفیق و تأیید که نصیب مؤمنان و سالکان کوشا می‌شود. این مراتب، هم جنبه عمومی و همگانی دارند و هم جنبه خاص و اکتسابی که به انتخاب، ایمان و عمل انسان وابسته است. درک این ابعاد مختلف، به فهم عمیق‌تر رابطه انسان با خداوند و مسیر دستیابی به کمال معنوی در نگاه قرآن کمک می‌کند.

۵ .هدایت در عرفان اسلامی

مفهوم هدایت در سنت عرفان اسلامی، که بر ابعاد باطنی و تجربی سلوک تأکید دارد، به شکلی عمیق در آثار نظری و عملی عارفان بزرگ تبیین و تحلیل شده است. برای فهم دقیق این رویکرد منحصر به فرد، ضروری است تا به بررسی نحوهٔ بازتاب و جایگاه محوری این مفهوم در متون کلیدی عرفانی بپردازیم.

۱-۵.جایگاه هدایت در آثار عرفانی

هدایت در عرفان اسلامی، مفهومی بنیادین است که با سلوک معنوی و وصول به حقیقت پیوند دارد. برخلاف هدایت در قرآن که عمدتاً از جنبه تشریعی و وحیانی بررسی می‌شود، در عرفان، هدایت جنبه‌ای شهودی، باطنی و مبتنی بر سیر و سلوک سالک دارد. عرفای اسلامی، هدایت را نه‌تنها

به‌عنوان راهی برای درک حقایق دینی، بلکه به‌عنوان سفری درونی برای شناخت حقیقت مطلق تلقی کرده‌اند (نصر، ۱۳۸۸، ص .۲۳۴).

۲-۵.هدایت در اندیشه وحدت وجودی

در برخی مکاتب عرفانی، هدایت به‌عنوان امری ذاتی و فطری در هستی تلقی می‌شود. در این دیدگاه، هدایت حقیقی زمانی رخ می‌دهد که انسان به مقام *انسان کامل* برسد. انسان کامل، مظهر اتم هدایت الهی است و تمامی اسمای الهی در او متجلی می‌شود. بنابراین، هدایت نه‌تنها شامل راهنمایی به سوی حق، بلکه نوعی تجلی و تحقق حقیقت در وجود انسان است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص .۱۰۲).

۳-۵. هدایت و مقامات سلوک عرفانی

هدایت در عرفان عملی، به‌عنوان مسیری تدریجی در سلوک معنوی در نظر گرفته شده است. در این مسیر، فرد باید از مقامات مختلفی عبور کند تا به هدایت حقیقی نائل گردد. این مقامات شامل سه مرحله است:

۱. **هدایت به طریق :**ورود به مسیر حق و شناخت راه از طریق معرفت اولیه.

۲. **هدایت در طریق :**استمرار در مسیر عرفانی و عبور از موانع سلوکی.

۳. **هدایت در حقیقت :**وصول به مقام شهود و فنای فی‌الله که نهایت هدایت محسوب می‌شود (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۴، ص .۳۵).

۴-۵. نقش محبت و جذبه الهی در هدایت عرفانی

در منظومه عرفان اسلامی، محبت و جذبه الهی به مثابه دو بال قدرتمند برای عروج معنوی و تحقق هدایت باطنی سالک عمل می‌کنند که هر یک به نحوی در کشش بنده به‌سوی حق مؤثرند. برای درک بهتر این پویایی، ابتدا نقش محوری محبت الهی و چگونگی تأثیر آن به عنوان نیروی محرکه و روشنگر در مسیر هدایت سالک را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۴-۵. محبت الهی و هدایت سالک

در عرفان اسلامی، محبت الهی یکی از ارکان اساسی هدایت محسوب می‌شود. محبت، نیرویی است که سالک را به سمت حقیقت مطلق سوق می‌دهد. هدایت از طریق محبت، فرایندی تدریجی است که در آن، بنده با از بین بردن حجاب‌های میان خود و حقیقت، به شناخت شهودی دست می‌یابد. در این باره آمده است:

"عشق را خود پی خیالی می‌کشد / کشف کن کز عشق چیزی بیش نیست" (مولوی، ۱۳۸۷، دفتر دوم، بیت ۱۷۳۸).

۲-۴-۵. جذبه و هدایت ناگهانی

در مقابل هدایت تدریجی، جذبه حالتی است که در آن، فرد بدون طی مراحل سلوک، به‌واسطه عنایت خاص الهی، به حقیقت هدایت می‌شود. جذبه الهی در برخی مکاتب عرفانی، از نشانه‌های هدایت ویژه برای اولیا و عارفان به شمار می‌رود (عطار، ۱۳۷۸، ص .۹۸).

۵-۵. تفاوت هدایت در تصوف و فلسفه عرفانی

تمایز میان نگرش تصوف، که غالباً بر تجربهٔ زیسته و سلوک عملی تأکید دارد، و فلسفهٔ عرفانی، که بیشتر به تبیین نظری و عقلی حقایق می‌پردازد، در بحث هدایت نیز آشکار است. برای بررسی دقیق این تفاوت‌ها، ابتدا به تحلیل مفهوم و سازوکار هدایت از منظر تصوف سلوکی خواهیم پرداخت.

۱-۵-۵. هدایت در تصوف سلوکی

در تصوف، هدایت بیشتر بر مبنای مجاهدت نفس، ریاضت و التزام به اوراد و اذکار استوار است. از این دیدگاه، هدایت امری تدریجی است که نیازمند تلاش مستمر سالک در مسیر تزکیه نفس و قرب الهی است (کاشانی، ۱۳۹۰، ص .۱۱۵).

۲-۵-۵. هدایت در عرفان نظری

در عرفان نظری، هدایت به‌عنوان فرایندی شهودی تعریف می‌شود که از طریق اشراق و معرفت حاصل می‌شود. در این رویکرد، سالک با دریافت نور هدایت الهی، به حقیقت اشیاء و وجود خود پی می‌برد. این هدایت بر مبنای دریافت مستقیم حقیقت، نه از طریق عبادت ظاهری، بلکه از طریق تجلیات الهی رخ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج۲، ص .۲۲۴).

۶-۵. هدایت و سلوک عرفانی

سلوک عرفانی، که همان پیمودن طریق حق با راهنمایی هدایت الهی است، فرآیندی پویا و مرحله‌مند محسوب می‌شود که از نقطه‌ای مشخص آغاز می‌گردد. این نقطه آغازین و شرط لازم برای ورود به وادی سلوک، همانا بیداری درونی و پیدایش عنصر «طلب» در وجود سالک است که او را به حرکت و جستجو در مسیر هدایت ترغیب می‌کند.

۱-۶-۵. طلب و آغاز حرکت در مسیر هدایت

طلب، اولین مرحله در سلوک عرفانی است که در آن، سالک به دنبال حقیقت می‌گردد و از تعلقات دنیوی فاصله می‌گیرد. این مرحله، مرحله *هدایت به طریق* محسوب می‌شود (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۴، ص .۴۵).

۲-۶-۵. سیر و سلوک و دریافت هدایت خاص

در این مرحله، سالک از طریق مراقبه، ذکر و عبادت مستمر، هدایت خاص الهی را دریافت می‌کند. این هدایت، تنها برای کسانی که در مسیر حق ثابت‌قدم‌اند، محقق می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۰، ص .۱۵۶).

۳-۶-۵. فنا و بقا بالله، غایت هدایت عرفانی

آخرین مرحله هدایت، رسیدن به حقیقت و یکی شدن با حق است. در این مقام، سالک نه‌تنها هدایت می‌شود، بلکه خود، تجلی هدایت الهی می‌شود. این مرحله، نهایت هدایت در عرفان اسلامی محسوب می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص .۱۵۶).

بررسی هدایت در عرفان اسلامی نشان می‌دهد که این مفهوم، ارتباط نزدیکی با سیر و سلوک معنوی، جذبه الهی و محبت خداوند دارد. هدایت در تصوف به‌عنوان سفری تدریجی از طریق ریاضت و مجاهدت نفس تعریف می‌شود، در حالی که در عرفان نظری، هدایت نوعی دریافت شهودی حقیقت است که از طریق اشراق الهی حاصل می‌شود.

۶. هدایت در دیگر ادیان

هدایت، به‌عنوان یکی از موضوعات اساسی در ادیان توحیدی و غیرتوحیدی، همواره در متون مقدس این ادیان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در این بخش، مفهوم هدایت در مسیحیت و یهودیت از منظر کتاب‌های مقدس این ادیان، نقش پیامبران، شریعت و دیگر عوامل هدایت بررسی خواهد شد.

۷.هدایت در ادیان ابراهیمی

هدایت در ادیان ابراهیمی، یعنی یهودیت و مسیحیت (و همچنین اسلام که در بخش‌های قبل به تفصیل آمد)، عمدتاً بر محور وحی الهی، کتاب مقدس و نقش پیامبران یا شخصیت‌های محوری دینی استوار است. هرچند اشتراکات زیادی دارند، تفاوت‌هایی نیز در تأکیدات و مسیرهای هدایت در این ادیان مشاهده می‌شود.

۷-۱. هدایت در یهودیت

در یهودیت، هدایت به‌عنوان پیروی از شریعت الهی (تورات) و تعالیم پیامبران در نظر گرفته می‌شود. مفهوم هدایت در متون مقدس یهودی از جمله تورات (پنج کتاب اول عهد قدیم) و تلمود (تفسیرهای خاخامان) به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

۷-۱-۱. هدایت در تورات و تلمود

متون بنیادین سنت یهودی، یعنی تورات (کتاب مقدس مکتوب) و تلمود ، منابع اصلی برای درک مفهوم و کارکردهای هدایت در این دین به شمار می‌روند. برای تحلیل این موضوع، ابتدا به بررسی جایگاه و آموزه‌های هدایتی در تورات، به عنوان شالوده و منبع اولیه شریعت و تفکر یهودی، می‌پردازیم.

۱ .هدایت در تورات :در یهودیت، هدایت به معنای پیروی از اوامر الهی در تورات است. خداوند، بنی‌اسرائیل را به‌عنوان قوم برگزیده خود هدایت کرده و از طریق اعطای شریعت، آنان را به سوی صلاح و سعادت راهنمایی می‌کند. در سفر تثنیه آمده است: «اگر از راه‌های من پیروی کنید و فرامین مرا نگاه دارید، شما را برکت خواهم داد.» (تثنیه، ۲۸:۹)

۲ .هدایت در تلمود :تلمود، که شامل تفسیرهای گسترده‌ای از احکام و اصول یهودی است، هدایت را به‌عنوان راهنمایی دقیق برای زندگی روزمره یهودیان توصیف می‌کند. در تلمود بابلی آمده

است: «هر کس که در تورات تعمق کند، نور هدایت را خواهد یافت.» (تلمود، برکات ۶۳ب) بنابراین، در یهودیت، هدایت عمدتاً از طریق عمل به شریعت و مطالعه متون مقدس محقق می‌شود.

۲-۱-۷.نقش شریعت و پیامبران در هدایت یهودی

در سنت یهود، راهبری و هدایت پیروان به‌سوی خداوند و تحقق اراده الهی عمدتاً از طریق دو مجرای اصلی صورت می‌پذیرد: الهامات و تعالیم پیامبران، و مجموعهٔ قوانین و احکام الهی موسوم به شریعت. در این میان، شریعت که در قالب «هلاخا» تدوین و تفصیل یافته است، نقشی بنیادین و محوری ایفا می‌کند و به عنوان چارچوب اصلی زندگی دینی شناخته می‌شود.

۱ .شریعت (هلاخا) به‌عنوان راه هدایت :در یهودیت، شریعت (هلاخا) مهم‌ترین ابزار هدایت است. این شریعت شامل احکام دینی، اخلاقی و اجتماعی است که باید رعایت شوند. در مزامیر داوود آمده است: «خوشا به حال آنان که در شریعت خداوند گام برمی‌دارند.» (مزامیر، ۱۱۹:۱)

۲ .نقش پیامبران در هدایت :در یهودیت، پیامبران نقش مهمی در هدایت مردم داشته‌اند. آنان مأمور بودند که بنی‌اسرائیل را به سوی اطاعت از خداوند دعوت کنند و راه صحیح را به آنان بنمایانند. در کتاب اشعیا آمده است: «خداوند شما را از پشت سر خواهد گفت: این راه است، در آن گام بردارید.» (اشعیا، ۳۰:۲۱)

۳-۱-۷.نقش مسیحای موعود (ماشیح) و هدایت نهایی در یهودیت یهودیت همچنین معتقد است که در آخرالزمان، یک رهبر موعود انسانی که "ماشیح (Messiah) "نامیده می‌شود و از نسل داوود است، ظهور خواهد کرد. وظیفه او بازسازی جهان، برقراری صلح جهانی و هدایت تمام بشریت به سوی شناخت کامل خداوند است. این دوره که به "عصر مسیحایی" شناخته می‌شود، نمایانگر تحقق غایت هدایت در نگاه یهودی است. این اعتقاد به ظهور ماشیح و عصر مسیحایی، یکی از مفاهیم کلیدی و امیدبخش در یهودیت است که ارتباط نزدیکی با مفهوم هدایت نهایی و کامل دارد (اشتاینزالتز، ۲۰۰۶، ص ۱۶۷).

۲-۷ .هدایت در مسیحیت

در مسیحیت، هدایت به‌عنوان فرایندی الهی تعریف می‌شود که انسان را به سوی رستگاری و زندگی جاودانه در حضور خداوند سوق می‌دهد. این مفهوم در دو بخش اصلی کتاب مقدس یعنی عهد قدیم و عهد جدید به اشکال مختلف مطرح شده است.

۱-۲-۷ .مفهوم هدایت در کتاب مقدس

کتاب مقدس، به عنوان متن کانونی در سنت مسیحی، دربردارندۀ مجموعه‌ای غنی از تعالیم و روایت‌ها پیرامون هدایت الهی است که در دو بخش اصلی آن، یعنی عهد قدیم و عهد جدید، تجلی یافته است. برای درک جامع این مفهوم، ابتدا به بررسی چگونگی بازتاب و درک هدایت در متون عهد قدیم می‌پردازیم که هم پیشینۀ تاریخی-دینی عهد جدید را تشکیل می‌دهد و هم با سنت ابراهیمی پیشین پیوند دارد.

هدایت در عهد قدیم :در عهد قدیم، هدایت الهی معمولاً از طریق شریعت موسی (تورات)، پیامبران و احکام الهی انجام می‌شود. خداوند، بنی‌اسرائیل را به‌عنوان قوم برگزیده خود هدایت کرده و از طریق شریعت، آنان را در مسیر درست قرار داده است. در مزامیر داوود آمده است: «کلام تو چراغی است برای پای‌های من و نوری برای راه‌های من.» (مزامیر، ۱۱۹:۱۰۵)

هدایت در عهد جدید :در عهد جدید، هدایت بیشتر بر اساس ایمان به مسیح و تعالیم او تعریف شده است. بر خلاف عهد قدیم که شریعت و احکام، نقش اصلی را در هدایت ایفا می‌کنند، در عهد جدید، ایمان و فیض الهی راه هدایت تلقی می‌شود. در انجیل یوحنا آمده است: «من راه و راستی و حیات هستم، هیچ‌کس جز به‌واسطه من، نزد پدر نمی‌آید.» (یوحنا، ۱۴:۶) این آیه نشان‌دهنده این است که هدایت در مسیحیت، بیش از آنکه متکی بر عمل فرد باشد، وابسته به پذیرش فیض الهی و پیروی از مسیح است.

۳-۲-۷. نقش مسیح در هدایت :در مسیحیت، مسیح به‌عنوان منجی و واسطه هدایت شناخته می‌شود. هدایت الهی از طریق او محقق شده و انسان‌ها را از گناه و مرگ نجات می‌دهد. این نقش از طریق چند مفهوم کلیدی تبیین شده است:

۱ .مسیح به‌عنوان شبان و راهنمای روحانی :در عهد جدید، مسیح به‌عنوان «شبان نیکو» معرفی شده است که گوسفندان خود را به سوی هدایت و نجات می‌برد: «من شبان نیکو هستم، شبان نیکو جان خود را برای گوسفندان می‌گذارد.» (یوحنا، ۱۰:۱۱)

۲ .فیض و نجات از طریق مسیح :یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های مسیحیت این است که انسان به‌تنهایی قادر به هدایت و نجات خود نیست، بلکه تنها از طریق فیض الهی که از طریق مسیح به او اعطا می‌شود، می‌تواند به رستگاری برسد. در رساله به افسسیان آمده است: «زیرا به فیض نجات یافته‌اید، و این از شما نیست، بلکه عطیه‌ای است از خدا.» (افسسیان، ۲:۸)

۴-۲-۷.نقش روح‌القدس در هدایت در مسیحیت، روح‌القدس به‌عنوان نیروی هدایت‌کننده الهی معرفی شده است که مؤمنان را در مسیر حق راهنمایی می‌کند. در انجیل یوحنا آمده است: «و چون او، یعنی روح راستی آید، شما را به تمامی حقیقت هدایت خواهد کرد.» (یوحنا، ۱۶:۱۳) بنابراین، هدایت در مسیحیت مبتنی بر ایمان به مسیح، پذیرش فیض الهی و پیروی از تعالیم اوست که از طریق روح‌القدس در مؤمنان تحقق می‌یابد.

۳-۷.هدایت در آیین‌های شرقی

هدایت در آیین‌های شرقی، به‌ویژه در هندوئیسم و بودیسم، برخلاف ادیان ابراهیمی که عمدتاً مبتنی بر وحی، پیامبران و شریعت الهی است، بر شناخت درونی، تزکیه نفس و دستیابی به آگاهی متعالی استوار است. در این ادیان، هدایت به‌عنوان سفری درونی برای رهایی از جهل و رسیدن به حقیقت درک می‌شود. این هدایت از طریق آموزه‌های کهن، تعالیم راهبان، مراقبه و ریاضت‌های معنوی حاصل می‌شود (لینگ، ۱۹۹۱، ص .۸۴).

۱-۳-۷. .مفهوم هدایت در دارما و نیروانا

مفاهیم کلیدی «دارما» و «نیروانا» در سنت‌های دینی برخاسته از شبه‌قاره هند، چارچوب اصلی درک هدایت، مسیر صحیح زندگی و غایت نهایی رهایی را ترسیم می‌کنند، هرچند هر یک در ادیان مختلف تعابیر خاص خود را دارند. برای ورود به این بحث، ابتدا به سراغ آیین هندوئیسم می‌رویم که در آن، مفهوم «دارما» به عنوان قانون ابدی، نظم کیهانی و تکلیف فردی، نقشی محوری در هدایت پیروان ایفا می‌کند.

هدایت در هندوئیسم: دارما به‌عنوان راه هدایت

در هندوئیسم، هدایت با مفهوم **دارما** ارتباط تنگاتنگی دارد. دارما، نظامی اخلاقی و کیهانی است که راهنمای زندگی فرد بوده و تعیین می‌کند که چگونه یک فرد باید زندگی کند تا به حقیقت و آگاهی متعالی برسد (راداکریشنان، ۱۹۹۲، ص .۱۱۲).

دارما و هدایت اخلاقی :دارما به عنوان راهنمای زندگی فردی و اجتماعی، اصولی را تعیین می‌کند که فرد باید آن‌ها را رعایت کند تا در مسیر هدایت باشد. در *بهگود گیتا*، کریشنا به ارجونا توصیه می‌کند که تنها راه رستگاری، پیروی از دارما و رها کردن وابستگی‌های دنیوی است:

"وظیفه خود را انجام بده، اما بدون انتظار پاداش؛ زیرا این راه رسیدن به آرامش و حقیقت است." (بهگود گیتا، ۲:۴۷)

رابطه کارما و هدایت :در هندوئیسم، مفهوم کارما نیز با هدایت مرتبط است. افراد بر اساس اعمال خود در زندگی گذشته، در این دنیا به مسیرهای هدایت یا گمراهی کشیده می‌شوند. تنها از طریق کشف حقیقت و رهایی از چرخه تناسخ است که فرد می‌تواند به هدایت نهایی دست یابد (داسگوپتا، ۱۹۸۹، ص ۵۳).

هدایت در بودیسم: نیروانا و آزادی از جهل

در بودیسم، هدایت به معنای رهایی از درد و رنج) *دوکها* (و دستیابی به **نیروانا** است. نیروانا، به‌عنوان هدف نهایی در بودیسم، حالتی از آگاهی مطلق و آزادی از چرخه تولد و مرگ محسوب می‌شود (کالاپاها، ۲۰۰۰، ص .۲۲۱). این هدایت از طریق پیروی از چهار حقیقت اصیل و راه هشت‌گانه بودا محقق می‌شود.

چهار حقیقت اصیل:

۱ .زندگی سراسر رنج است (*دوکها*).

۲ .علت رنج، وابستگی‌ها و نادانی است.

۳ .رهایی از رنج، با خاموش کردن خواسته‌ها ممکن است.

۴ .راه رسیدن به این رهایی، پیروی از راه هشت‌گانه است (بتی، ۲۰۰۹، ص .۳۴).

راه هشت‌گانه بودا به‌عنوان مسیر هدایت:

بودا، مسیر هدایت را در قالب هشت اصل معرفی می‌کند که شامل موارد زیر است:

۱ .**بینش صحیح** (درک حقیقت زندگی)

۲ .**اندیشه صحیح** (رهایی از نفرت و خودخواهی)

۳ .**گفتار صحیح** (عدم دروغ و غیبت)

۴ .**کردار صحیح** (انجام اعمال نیک)

۵ .**معیشت صحیح** (کسب روزی حلال)

۶ .**کوشش صحیح** (تلاش برای خودشناسی)

۷ .**توجه صحیح** (تمرکز بر افکار و احساسات)

۸ .**تمرکز صحیح** (مدیتیشن و مراقبه برای دستیابی به آگاهی)

این اصول، مسیر هدایت معنوی در بودیسم را تعیین می‌کنند و فرد از طریق عمل به آن‌ها، می‌تواند به نیروانا و رهایی دست یابد (والپولا، ۱۹۹۸، ص .۱۲۷).

۲-۳-۷.نقش آموزگاران معنوی در هدایت

نقش گوروها در هدایت هندوئیسم

گورو(؛ راهنمای روحانی و هدایتگر معنوی :در هندوئیسم، گوروها (اساتید روحانی) نقش محوری در هدایت افراد دارند. آن‌ها با دانش معنوی خود، شاگردان را در مسیر دارما راهنمایی می‌کنند. در متون مقدس هندو آمده است:

"کسی که از نور گورو پیروی نکند، در تاریکی جهل باقی خواهد ماند." (اوپانیشاد، ماندوکیه ۲:۵)

مراحل هدایت توسط گورو:

۱ .انتقال دانش معنوی از طریق تعلیم شفاهی.

۲ .راهنمایی فرد برای غلبه بر جهل و کارما.

۳ .کمک به شاگردان برای رسیدن به *موکشا* (رهایی نهایی) (شانکارا، ۱۹۸۲، ص .۹۷).

گوروها، علاوه بر انتقال دانش، به شاگردان خود کمک می‌کنند تا از طریق مدیتیشن و یوگا، آگاهی خود را بالا ببرند و به حقیقت متعالی دست یابند.

نقش بودا در هدایت بوداییان

در آیین بودا، راهنمایی و هدایت پیروان به‌سوی رهایی و روشنایی (نیروانا) عمیقاً با شخصیت و آموزه‌های بنیان‌گذار آن، سیدارتا گوتاما بودا، گره خورده است. فراتر از تعالیم مدون، یکی از کلیدی‌ترین ابعاد نقش بودا در این مسیر، جایگاه خود او به‌عنوان تجسم عالی‌ترین سطح آگاهی و هدایت‌یافتگی است که الگویی بی‌بدیل برای پیروان فراهم می‌آورد.

بودا به‌عنوان نمونه کامل هدایت :در بودیسم، بودا به‌عنوان هدایتگر اصلی شناخته می‌شود که مسیر رهایی را از طریق تعالیم خود مشخص کرده است. او پس از سال‌ها ریاضت و مراقبه، به روشنی و آگاهی مطلق (*بودیتا*) رسید و این مسیر را به دیگران نیز آموزش داد (گومبریک، ۲۰۰۶، ص .۱۵۷).

سه گوهر هدایت در بودیسم:

۱ .**بودا :(Buddha)** راهنما و الگوی رهایی.

۲ .**درمه :(Dharma)** تعالیم و قوانین بودایی.

۳ .**سنگها :(Sangha)** جامعه بودایی که پیرو تعالیم بودا هستند.

بودا معتقد بود که هدایت نباید بر اساس پرستش الهی باشد، بلکه باید از طریق دانش، خودشناسی و عمل به تعالیم حاصل شود. او می‌گوید:

"چراغ خود باش و به نور خود هدایت شو." (داماپادا، فصل ۲۶)

این جمله نشان می‌دهد که در بودیسم، هدایت امری درونی و مبتنی بر خودآگاهی است که فرد باید از طریق تمرین‌های روحی و اخلاقی به آن دست یابد.

مطالعه تطبیقی هدایت در هندوئیسم و بودیسم نشان می‌دهد که در این ادیان، هدایت برخلاف ادیان ابراهیمی، وابسته به شریعت و پیامبران نیست، بلکه بیشتر مبتنی بر شناخت درونی، تزکیه نفس و تجربه معنوی است.

- در هندوئیسم، هدایت از طریق دارما، کارما و موکشا محقق می‌شود و گوروها به‌عنوان راهنمایان معنوی نقش کلیدی در این مسیر دارند.
- در بودیسم، هدایت به معنای رهایی از جهل و درد و رسیدن به نیروانا است که از طریق تعالیم بودا و پیروی از راه هشت‌گانه ممکن می‌شود.

تحلیل تطبیقی

هدایت در ادیان مختلف، هرچند دارای تفاوت‌های روش‌شناختی است، اما در بنیان مفهومی خود شباهت‌های بسیاری دارد. در این بخش، به مقایسه تطبیقی هدایت در قرآن، عرفان اسلامی و دیگر ادیان پرداخته و نقش وحی در مقابل تجربه عرفانی در هدایت بررسی خواهد شد. در نهایت، نتیجه‌گیری کلی پژوهش و پیشنهاداتی برای مطالعات آینده ارائه می‌شود.

۱ .شباهت‌های مفهومی بین هدایت قرآنی، عرفانی و دیگر ادیان

بررسی هدایت در قرآن، عرفان اسلامی و دیگر ادیان نشان می‌دهد که مفهوم هدایت در تمامی این مکاتب دینی، نوعی اتصال به حقیقت متعالی است. این شباهت‌ها را می‌توان در چند محور اصلی خلاصه کرد:

۱. **هدایت به‌عنوان راه رسیدن به کمال و رهایی:**

- در قرآن، هدایت به معنای راهنمایی انسان به سوی کمال الهی و سعادت اخروی مطرح شده است (بقره، ۲).

- در عرفان اسلامی، هدایت با مفهوم سیر و سلوک عرفانی گره خورده و به‌عنوان سفری درونی برای رسیدن به حقیقت تلقی می‌شود.

- در مسیحیت، هدایت از طریق ایمان به مسیح و فیض الهی انجام می‌شود.

- در یهودیت، هدایت به پیروی از شریعت الهی و آموزه‌های پیامبران وابسته است.

- در آیین‌های شرقی (هندوئیسم و بودیسم)، هدایت به معنای رسیدن به آگاهی متعالی و رهایی از جهل و چرخه بازپیدایی (سامسارا) است.

۲. **ارتباط هدایت با اخلاق و رفتار صحیح:**

- در قرآن، هدایت واقعی زمانی رخ می‌دهد که انسان از تقوا پیروی کند و بر اساس وحی الهی عمل نماید (بقره، ۲:۲).

-در عرفان اسلامی، هدایت وابسته به تزکیه نفس و عشق به خداوند است.

-در یهودیت و مسیحیت، هدایت به رعایت احکام الهی و زندگی بر اساس اصول اخلاقی وابسته است.

-در بودیسم و هندوئیسم، هدایت بر اساس پیروی از اصول اخلاقی دارما و راه هشت‌گانه بودایی محقق می‌شود.

۳. هدایت به‌عنوان فرآیند تدریجی و چندمرحله‌ای:

-در قرآن، هدایت شامل مراحل تکوینی، تشریعی و شهودی است.

-در عرفان اسلامی، هدایت در قالب مقامات و احوال سلوک عرفانی تبیین شده است.

-در مسیحیت و یهودیت، هدایت وابسته به وحی و اعمال انسان در طول زندگی است.

-در آیین‌های شرقی، هدایت از طریق مراحل مختلف ریاضت، مدیتیشن و آگاهی معنوی حاصل می‌شود.

۲ .تفاوت‌های روش‌شناختی در هدایت میان ادیان مختلف

با وجود شباهت‌های بنیادین در مفهوم هدایت به عنوان راهی به‌سوی کمال یا حقیقت غایی، روش‌شناسی دستیابی به این هدایت و سازوکارهای تحقق آن در هر یک از سنت‌های دینی بررسی‌شده، تفاوت‌های قابل توجهی را نشان می‌دهد. تحلیل تطبیقی این روش‌ها، چندین محور تمایز را آشکار می‌سازد:

قرآن کریم بر الگویی چندوجهی تأکید دارد که در آن وحی به‌عنوان منبع اصلی معرفت و قانون، عقل به‌عنوان ابزار درک و تشخیص و اختیار و تلاش انسان به‌عنوان شرط تحقق هدایت پاداشی در کنار هم نقشی اساسی ایفا می‌کنند. این نگاه، هدایت را فرایندی با دو جنبه اصلی می‌داند :جنبه الهی که شامل نزول وحی و هدایت تکوینی است، و جنبه انسانی که در تعقل، انتخاب و عمل نمود می‌یابد.

در مقابل، عرفان اسلامی، ضمن پذیرش مبانی قرآنی، در مقام روش‌شناسی تأکید ویژه‌ای بر کشف و شهود، تجربه درونی و مستقیم حقیقت، عشق الهی و طی کردن مراتب سلوک عملی تحت نظر مرشد دارد (ر.ک: شیمل، ۱۹۷۵،ص۱۲۳). در اینجا، اگرچه عقل و شریعت نفی نمی‌شوند، اما محوریت با تجربه باطنی و معرفت قلبی است که از مسیر وحی و عقل متعارف فراتر می‌رود.

مسیحیت، به‌ویژه در الهیات پولسی و آگوستینی، هدایت و نجات را بیش از هر چیز از طریق فیض الهی که به‌واسطه ایمان به مسیح به انسان ارزانی می‌شود، قابل دستیابی می‌داند (ر.ک: مک‌گراث، ۲۰۱۶،ص۴۸). در این دیدگاه، نقش محوری با ایمان و دریافت فیض است و اگرچه به عمل نیک توجه می‌شود، اما تأکید بر نجات‌بخشی از طریق ایمان و لطف خداوند غالب است.

یهودیت با تأکید بر عمل به شریعت یا هلاخا و پیروی دقیق از آموزه‌های تورات و تفسیرهای عالمان دینی،مسیر هدایت و زندگی مورد رضایت خداوند را تعریف می‌کند (ر.ک: جاکوبز، ۱۹۹۹، مدخل هلاخا). در اینجا، التزام عملی به احکام و قوانین الهی، رکن اصلی راهیابی و حفظ میثاق با خداوند تلقی می‌شود.

در ادیان شرقی مانند هندوئیسم و بودیسم، روش هدایت عمدتاً درون‌گرا و تجربه‌محور است. تأکید بر مفاهیمی چون دارما،نظم کیهانی و وظیفه فردی در هندوئیسم، مدیتیشن یا مراقبه برای کنترل ذهن و رسیدن به روشنایی، پیروی از تعالیم معلمان معنوی (گوروها در هندوئیسم) یا بودا و شناخت حقیقت وجودی مانند چهار حقیقت شریف در بودیسم محورهای اصلی روش هدایتی را تشکیل می‌دهند (ر.ک: فلوود، ،۱۹۹۶ص ۱۵۵). در این سنت‌ها، نقش محوری کمتر با وحی مدون یا فیض الهی به سبک ادیان ابراهیمی است و بیشتر بر تلاش فردی برای تزکیه نفس و رسیدن به آگاهی تأکید می‌شود.

مکتب دینی	روش هدایت
قرآن کریم	هدایت از طریق وحی، عقل و اختیار انسان
عرفان اسلامی	هدایت از طریق کشف و شهود، عشق الهی و سیر و سلوک
مسیحیت	هدایت از طریق فیض الهی و ایمان به مسیح
یهودیت	هدایت از طریق عمل به شریعت و آموزه‌های پیامبران
هندوئیسم	هدایت از طریق دارما، مدیتیشن و تعالیم گوروها
بودیسم	هدایت از طریق شناخت حقیقت، مراقبه و پیروی از تعالیم بودا

بنابراین، مشاهده می‌شود که هرچند غایت هدایت در بسیاری از این مکاتب، رسیدن به نوعی کمال، حقیقت یا رهایی است، اما نقطه اتکای روش‌شناختی آن‌ها متفاوت است؛ از تکیه بر متن مقدس و عقلانیت در کنار اختیار در اسلام، تا شهود و تجربه باطنی در عرفان، فیض و ایمان در مسیحیت، التزام به قانون در یهودیت، و یا مراقبه و نظم درونی در ادیان شرقی .این تفاوت‌ها، درک پیروان هر دین از مسیر و لوازم تکامل معنوی را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد و زمینه را برای مطالعات تطبیقی بیشتر فراهم می‌آورد

۳ .نقش وحی در مقابل تجربه عرفانی در هدایت

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های میان مکاتب دینی در بحث هدایت، جایگاه وحی در مقابل تجربه عرفانی و شهودی است.

- **هدایت در قرآن و یهودیت :**کاملاً بر پایه وحی و احکام الهی است.
- **هدایت در عرفان اسلامی :**ترکیبی از وحی و شهود است؛ یعنی وحی مسیر کلی را مشخص می‌کند اما سالک از طریق تجربه عرفانی، هدایت خاص دریافت می‌کند.
- **هدایت در مسیحیت :**مبتنی بر وحی و فیض الهی است، اما نقش روح‌القدس در هدایت فردی نیز مطرح است.
- **هدایت در آیین‌های شرقی :**کاملاً شهودی و درونی است و نیازی به وحی ندارد.

این تفاوت، یکی از مهم‌ترین وجوه افتراق میان ادیان توحیدی و آیین‌های شرقی است. در حالی که در قرآن و ادیان ابراهیمی، هدایت الهی از طریق وحی و شریعت تحقق می‌یابد، در عرفان و آیین‌های شرقی، هدایت بر اساس شناخت درونی، تزکیه نفس و شهود فردی رخ می‌دهد.

نتیجه‌گیری

۱. هدایت، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم دینی و معنوی، در تمامی ادیان به‌عنوان راهی برای دستیابی به حقیقت متعالی و رهایی از جهل مطرح شده است. با این‌حال، روش‌های تحقق هدایت در ادیان مختلف تفاوت‌های قابل‌توجهی دارد.
۲. در ادیان توحیدی مانند اسلام، مسیحیت و یهودیت، هدایت اساساً مبتنی بر وحی الهی، آموزه‌های پیامبران و پیروی از شریعت است. در این نظام‌های دینی، هدایت نه‌تنها یک

راهنمایی معنوی، بلکه یک مسئولیت فردی و اجتماعی تلقی می‌شود که از طریق اطاعت از احکام الهی و پذیرش آموزه‌های وحیانی حاصل می‌گردد. در مقابل، در آیین‌های شرقی مانند هندوئیسم و بودیسم، هدایت بر پایه خودشناسی، سلوک فردی و رهایی از وابستگی‌های دنیوی تعریف شده است. این ادیان بر مدیتیشن، مراقبه، ریاضت و آگاهی شهودی تأکید دارند و برخلاف ادیان توحیدی، به جای پیامبران، نقش آموزگاران معنوی (گوروها و بودا) را در هدایت انسان‌ها برجسته می‌کنند.

۳. عرفان اسلامی را می‌توان حد واسط این دو نگرش دانست. در این مکتب، هدایت از یک‌سو ریشه در وحی و شریعت دارد، اما از سوی دیگر، از طریق سیر و سلوک عرفانی، شهود و جذبه الهی نیز به دست می‌آید. این تلفیق از وحی و تجربه شهودی، عرفان اسلامی را به الگویی یگانه در میان مکاتب هدایت تبدیل کرده است.

۴. علی‌رغم تفاوت‌های روش‌شناختی در هدایت، هدف نهایی در تمامی ادیان یکسان است : رهایی از جهل، گمراهی و وابستگی‌های دنیوی و رسیدن به حقیقت مطلق .در ادیان توحیدی، این حقیقت در پیروی از وحی الهی و اجرای شریعت تحقق می‌یابد، در حالی که در عرفان اسلامی و آیین‌های شرقی، تجربه درونی و شناخت شهودی مسیر دستیابی به حقیقت را هموار می‌سازد. این مسئله نشان می‌دهد که هدایت، فارغ از مسیرهای متفاوت، همواره پاسخی به نیاز انسان برای یافتن معنا و کمال نهایی بوده است.

منابع

قرآن کریم.

آگوستین، سنت. (۲۰۰۱). *اعترافات. ترجمه هنری چادویک*، انتشارات دانشگاه آکسفورد.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر*. لبنان - بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۰). *فصوص‌الحکم*. ترجمه جلال‌الدین آشتیانی، نشر حکمت، تهران.

ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۳). *الفتوحات المکیه*. دارالفکر، بیروت.

ابن‌فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). *مکتب العالم الاسلامی*. قم: مکتب العالم الاسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

اختری، عباس‌علی. (۱۳۸۴). "*فلمرو هدایت در قرآن کریم*." گلستان قرآن، شماره ۲۱۱، ص ۵-۸.

اشتاینزالتز، آدین. (۲۰۰۶). *تفسیر بر تلمود*. انتشارات دانشگاه ییل.

اوپانیشادها، ترجمه س. راداکریشنان. (۱۹۹۲). انتشارات دانشگاه آکسفورد.

بتی، م. (۲۰۰۹). *اصول و مبانی بودیسم*. انتشارات دانشگاه پرینستون.

تلمود بابلی. (۲۰۰۶). *ترجمه آدین اشتاینزالتز*، انتشارات دانشگاه ییل.

بهگود گیتا. (۲۰۰۰). *ترجمه آر. سی. زائهر*، انتشارات پنگوئن.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. انتشارات سروش، تهران .

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۳). هدایت در قرآن؛ نقش فلسفه در تفکر اسلامی. پاسدار اسلام، شماره ۳۷، ص ۱۲-۱۵ .

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۴). هدایت در قرآن؛ تمسک به قرآن و عمل به احکام آن. پاسدار اسلام، شماره ۴۵، ص ۱۳-۱۵ .

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۵). هدایت در قرآن؛ بررسی آیه میثاق. پاسدار اسلام، شماره ۵۹، ص ۱۷-۱۹، ۳۹.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *هدایت در قرآن*. ناشر: اسراء.

خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۸۴). *منازل السائرین*. انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، قم.

داسگوپتا، س. (۱۹۸۹). *مقدمه‌ای بر نظام‌های فلسفی هند*. انتشارات دانشگاه کمبریج.

داماپادا (سخنان بودا). (۱۹۹۸). *ترجمه والپولا راهولا*، انتشارات روتلج.

راداکریشنان، س. (۱۹۹۲). *فلسفه هندو*. انتشارات دانشگاه هند.

راس، جاناتان. (۲۰۱۲). *هدایت در آیین‌های شرقی*. انتشارات راتلج.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۴ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دارالقلم.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۵ق) .*تفسیر الکشاف* .بیروت: دارالفکر.

شانکارا، آدی. (۱۹۸۲). *تفسیر بر اوپانیشادها*. انتشارات موکتی.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا). (۱۴۱۹ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳). تفسیر *المیزان*. مؤسسه نشر اسلامی، قم.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۸). *تذکرةالاولیا*. نشر زوار، تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۵). *منطق‌الطیر*. تهران: نشر قطره.

فتحی، امین. (۱۳۹۳). *بازشناسی مفهوم هدایت در قرآن*. مطالعات قرآنی، دوره ۵، شماره ۱۹، ص ۹-۲۴.

فخر رازی،محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. لبنان - بیروت: إحیاء التراث العربی.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ه ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دار الکتب العلمیة

قاسمی‌راد، مهین. (۱۳۹۸). *بررسی انواع هدایت در قرآن کریم* پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، سال اول، شماره ۷، ص ۱۰۷-۱۱۳.

کاشانی، داوود. (۱۳۹۰). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه*. انتشارات حکمت، تهران.

کالاپاها، د. (۲۰۰۰). *تحلیل آموزه‌های بودایی*. انتشارات مک‌میلان.

کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید). (۲۰۰۱). *ترجمه انجمن کتاب مقدس*، انتشارات کمبریج.

کربلائی پازوکی، علی. (۱۳۹۳). *هدایت باطنی و معنوی امام و مسئله امامت در اندیشه علامه طباطبائی و تفسیر المیزان*. پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۵، شماره ۱۶، ص ۷۷-۹۲.

گومبریک، ریچارد. (۲۰۰۶). *بودیسم: تاریخ و آموزه‌ها*. انتشارات دانشگاه آکسفورد.

لینگ، ترور. (۱۹۹۱). *بودیسم و راه رهایی*. انتشارات راتلج.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۴). *الحکمة المتعالیة*. مؤسسه تحقیقاتی حکمت، قم.

ملاعبدالرزاق کاشانی. (۱۴۰۳ق). *شرح فصوص‌الحکم*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. ناشر: کتاب فروشی اسلامیه، تهران.

والپولا، راهولا. (۱۹۹۸). *مقدمه‌ای بر بودیسم*. انتشارات دانشگاه آکسفورد.

نصر، سید حسین (۱۳۸۸) *معرفت و معنویت: جستارهایی در معنویت اسلامی* .ترجمه: انشاءالله رحمتی، ویراستار: محمدجعفر صدری. تهران: انتشارات احسان .

References

AL-ANI, A. A. Q., & AL-KHASAWNEH, I. A. K. S. (2024). "*THE HOLY QURAN*." MESOPOTAMIAN JOURNAL OF QURAN STUDIES, 19 AUGUST.

BRIFKANI, I. (2023). "*ISLAMIC PEDAGOGY FOR GUIDANCE AND TRANSFORMATION*: *TOWARD AN ISLAMIC EXPERIENTIAL LEARNING MODEL*." JOURNAL OF EDUCATION IN MUSLIM SOCIETIES, 31 AUGUST.

GOMBRICH, RICHARD. (2006). *BUDDHISM: HISTORY AND TEACHINGS*. OXFORD UNIVERSITY PRESS.

KHOFIFAH, R., & IRSYADUNNAS. (2024). "*INTEGRATION-INTERCONNECTION OF QUR'AN FUNCTION WITH ISLAMIC COUNSELING GUIDANCE*." JOURNAL OF ISLAMIC COMMUNICATION AND COUNSELING, 7 JULY 2024

NASR, SEYYED HOSSEIN. (2007). *ISLAMIC SCIENCE: AN ILLUSTRATED STUDY*. WORLD WISDOM

RABAB, S. T., & AKHTER, B. (2023). "*SUFISM AND THE QUR'AN: A STUDY*." AL-QAMAR JOURNAL, 30 MARCH 2023

SCHIMMEL, ANNEMARIE. (1975). MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM. CHAPEL HILL: UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA PRESS.

MCGRATH, ALISTER E. (2016). CHRISTIAN THEOLOGY: AN INTRODUCTION (6TH ED.). CHICHESTER, WEST SUSSEX; MALDEN, MA: WILEY BLACKWELL.

JACOBS, LOUIS. (1999). A CONCISE COMPANION TO THE JEWISH RELIGION. OXFORD; NEW YORK: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

FLOOD, GAVIN D. (1996). AN INTRODUCTION TO HINDUISM. CAMBRIDGE; NEW YORK: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS .

University of
Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Examining the possibility or denial of divine power in impossible matters (Focusing on the news of the sects, including reciprocal responses)

Ibrahim Noui[1] | **Seyyed Hossein Seyyed Ebrahimi** [2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: e_noei@sbu.ac.ir
2. Master's student in Islamic Studies, majoring in Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: ebrahim.noei@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 15 June 2026
Received in revised form: 19July 2026
Accepted: 9September 2026
Published online: 26 September 2026

Keywords:
Divine Power,
Impossibilities,
Inherent Impossibility,
Inability,
Extent of God's Power,

ABSTRACT

Introduction

One of the divine attributes that all religions and all Islamic sects believe in is the attribute of divine power. The Holy Quran has also explicitly mentioned this attribute for God in numerous verses. In addition, the Holy Quran explicitly declares that God has the power to do everything. Muslim philosophers and theologians also believe that God has no shortcomings and it should not be thought that God is incapable of doing anything.

However, at different times, the question has been raised whether God can create a being like Himself? Or whether God can collapse the universe (or the earth and the sky) into a small body? At first, it may come to mind that such a thing is possible for God; because God has the power to do anything, and if we say that God is not capable of such a thing, we have considered Him incapable. But on the other hand, our reason does not allow us to accept that a large body can collapse into a small body.

When we follow this issue in the Shia and Sunni traditions, we find narrations that are more or less inconsistent with each other. Some of them, like the rule of reason, distance any kind of impotence from God and do not consider the non-creation of impossible things to be due to God's impotence, but rather to the fact that those things are not capable of being created. On the other hand, we also find narrations in Shia and Sunni sources that say that God has the power to do impossible things.

The two groups of narrations mentioned above can be examined in different ways. In one examination, one can consider narrations that contain both answers.

Cite this article: Noui. Ib. & Seyyed Ebrahimi, H. (2026). Examining the Possibility or Refusal of Divine Power Being Associated with Impossible Matters (With Emphasis on the News of the Sects, Including Mutual Responses). *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10(2), 251-274. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51772.1280

© The Author(s). Noui, Noui. & Seyyed Ebrahimi, Seyyed Hossein Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51772.1280

The correct answer is given by the Prophet, the wise, the living man, and the incorrect answer is given by the worshipper, the devil, and the dead. It seems that the correct answer is required by reason, prophecy, and life, and the incorrect answer is given by those who are either ignorant or are based on deceiving people, or it is given by those who should be considered as being among the dead.

Discussion

In a general view, it can be said: In these narrations, someone has asked whether God can do impossible things? The meaning of impossible things is things that anyone who imagines them will say to himself that these things cannot be created. But when someone asks whether God cannot create them either? In this case, it will be inconsistent with many verses of the Quran that say that God has the power to do anything. However, in these narrations, wise people and prophets say that the occurrence of these things is impossible, and one should not think that accepting this statement is inconsistent with those verses of the Quran; rather, those verses say that God has the power to do anything that has the possibility of coming into existence, but impossible things do not have this possibility, and only ignorant or deceitful people think that it is possible to submerge large objects into small objects or to create a being like God. However, wise people, guided by their reason, have come to the conclusion that neither impossible things can be created nor can impotence be attributed to God. The prophets - in addition - have also reached such a conclusion with divine guidance. Of course, if we see in a narration that a prophet has said that God has the power to do impossible things, we must say that he meant something else or that the prophet wanted to block the way to the idea that God is also incapable of doing some things. Perhaps this action of the prophets can be considered a matter of debate. A debate that is not undesirable and can be used to save others from misguidance or to close the ground for people to get caught in error and false beliefs. Of course, this action should not be considered the last action of the prophets; rather, it is their first action against such doubts. In their next action, they will guide people towards the correct answer about divine power and will show them that the failure to create impossible things is not due to God's inability; rather, those things are not capable of being created.

Conclusion

An examination of the narrations leads us to the following conclusion:

First: The statement that “God can do impossible things” and the answer that “We do not know whether God can do these things or not” cannot be an answer that rational people or divine prophets consider correct, and these answers can lead a person out of faith.

Second: These answers are in conflict with both reason and the important and correct narrations in which it is stated that impotence cannot be attributed to God, and the fact that impossible things do not occur is due to their lack of ability, not due to any weakness in God.

Third: These narrations are usually not reliable in terms of chain of transmission and do not have a solid and acceptable chain of transmission.

Fourth: Another way to resolve the problem of the above narrations is to say that these narrations do not seek to provide a true and complete answer; rather, they may have been for the sake of argumentation rather than to block the way for further deviations.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی امکان یا امتناع تعلق قدرت الهی به امور محال

(با تمرکز بر اخبار فریقین، مشتمل بر پاسخ های متقابل)

ابراهیم نوئی [۱] | سید حسین سید ابراهیمی [۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات وادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران ، ایران. رایانامه: e_noei@sbu.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی ، تهران ، ایران. رایانامه: ebrahim.noei@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۲۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۴/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۱۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۴

واژه‌های کلیدی:
قدرت الهی،
محالات،
محال ذاتی،
عجز،
گستره‌ی قدرت خداوند.

چکیده

پرسش از امکان یا امتناع تعلق قدرت الهی به امور محال، یکی از چالش‌های مهم کلامی است که در متون روایی اسلامی، هم در منابع شیعه و اهل سنت، بازتاب یافته است. این مقاله با تمرکز بر اخباری فراهم آمده که در آنها معیار تمایز میان گروه‌های متقابل (مانند عاقل و احمق، عالم و عابد یا پیامبر و ابلیس) را باور به امکان تعلق قدرت الهی به محالات یا انکار آن دانسته اند و بدین وسیله باید گفت مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش رفته است که آیا قدرت الهی به انجام امور محال هم تعلق می گیرد؟ این مقصود با روشی توصیفی، تحلیلی و انتقادی دنبال شده و بدین دستاورد انجامیده که دسته ای از اخبار ناظر به این موضوع در منابع فریقین وجود دارد که خاستگاه باور برخی از انسانها به عدم تعلق قدرت الهی به امور محال، برخورداری آنها از عقل یا مقام نبوت است. در مقابل، گروهی که با تمسک به برخی از اخبار می توان آنها را به مردگان ملحق ساخت، گرفتار درجه ای از حماقتند که می پندارند حتی امور محال(ی مانند فرو رفتن دنیا در تخمی یا آفرینش مثلی برای خداوند) هم متعلق قدرت الهی هستند و ای بسا عابدانی که عبادتشان برآمده از معرفتی شایسته نسبت به خداوند نبوده و به این توهم رسیده اند که انکار امکان ایجاد محالات توسط خداوند، مستلزم اتصاف او به نوعی از عجز و نقص است. تحلیل و انتقاد موجود در نوشتار حاضر هم در قالب بررسی های سندی و مصدری و دلالی اخبار فوق و با التفات به وجوه نقلی و عقلی مؤیّد و معارض هر یک از آن اخبار نمایان شده است.

استناد: نوئی ، ابراهیم ؛ و سید ابراهیمی ، سید حسین (۱۴۰۵). بررسی امکان یا امتناع تعلق قدرت الهی به امور محال. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۲۷۴-۲۵۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51772.1280

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. نوئی ، ابراهیم ؛ و سید ابراهیمی ، سید حسین

مقدمه

قرآن کریم از تعلق قدرت خداوند بر انجام هر شیءای و بالتبع بی گستره بودن قدرت الهی در آیات متعددی سخن می‌گوید. (از جمله: بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴؛ آل عمران: ۲۶، ۱۶۵؛ نحل: ۷۷؛ حج: ۶؛ نور: ۴۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱) متکلمان هم می‌توانند به تبعیت از این قبیل آیات، چنین باوری داشته باشند. فیسلوفان مسلمان هم می‌توانند این باور را اقتضای واجب الوجود بودن خداوند بدانند. با این وجود، یکی از پرسشهای مهم اعتقادی این است که اطلاق امکان تعلق قدرت الهی بر انجام هر شیء، آیا شامل اموری مانند فرو بردن دنیا یا زمین و آسمان در یک تخم مرغ هم می‌شود. فیلسوفان این امور را مستلزم انطباع کبیر در صغیر می‌دانند و آنها را نمی‌پذیرند. روایات ناظر به این موضوع را می‌توان به گونه‌های مختلفی تقسیم بندی کرد. از جمله:

الف) گونه نخست: روایاتی که در آنها معصوم صریحا اعلام کرده است که نباید عجزی را به خداوند نسبت داد و این قسم امور، محالات هستند و قابلیت موجودیت را ندارند. در مقابل این روایات، اخباری هستند که هم امکان ذاتی تحقق امور محال را تایید می‌کنند و هم نشان می‌دهند که این امور در عالم خارج رخ داده‌اند.

ب) گونه دوم: روایاتی که معیار تمایز عاقل (یا زنده یا پیامبر) از عابد (یا مُرده یا ابلیس) را در باور یا عدم باور به امکان تعلق تعلق قدرت الهی به امور محال دانسته‌اند.

تحقیق حاضر صرفا ناظر به همین گونه اخیر از اخبار است و در پی بررسی گونه نخست اخبار نیست. استقصای کامل اخبار مزبور از منابع مختلف شیعی و اهل سنت و داوری میان آنها مطلوب مقاله حاضر است و مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش فراهم آمده که اخبار شیعه و اهل سنت درباره امکان تعلق یا عدم امکان تعلق قدرت الهی به امور محال چه پاسخی می دهند؟ این مقاله با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی فراهم آمده است.

درباره پیشینه این تحقیق هم می‌توان گفت منابع حدیثی به ویژه کتابهای کافی کلینی و توحید صدوق و شرح‌های ملاصدرا، فیض کاشانی، ملاصالح مازندرانی و علامه مجلسی بر کافی یا شرح قاضی سعید قمی و سید نعمت الله جزایری بر توحید حاوی اخبار و تبیین روایات دال بر امکان یا امتناع فرو رفتن اجسام بزرگ (مثل دنیا و زمین و آسمان) در اجسام کوچک (مانند تخمی) هستند؛ وغالباً به صورت عام به نقل و بررسی اخبار می‌پردازند.

افزون بر این قبیل منابع عام، می‌توان به برخی مقالات هم اشاره کرد که ناظر به وصف قدرت الهی (وبدون تمرکز بر مسئله تعلق یا عدم تعلق قدرت الهی به محالات) است. از جمله:

- قدرت خدا از دیدگاه صدرالمتالهین، علی الهبداشتی، فصلنامه نامه مفید، زمستان ۱۳۷۹، ش۲۴،
- علم، اراده و قدرت در خدا و انسان از نظر فیلسوف و متکلم، محد حسین بیات، مجله حکمت و فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، پاییز ۱۳۹۰، ش۳.
- تحلیل شبکه مفهومی قدرت خداوند در قرآن کریم، فاضله غفوریان و حسن بشیر، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، پاییز ۱۴۰۰، ش۵۱.
- تأمّلی بر پاسخ های خواجه نصیرالدین طوسی به ایرادات فیلسوفان بر آموزه دینی قدرت خداوند، اعظم ایرجی نیا، مجله تحقیقات کلامی، تابستان ۱۳۹۹، ش۲۹.
- حقیقت قدرت الهی در کلام و فلسفه اسلامی، محمدرضا امامی نیا، فصلنامه کلام اسلامی، فروردین ۱۳۹۳، ش ۸۹.
- قدرت مطلق خداوند از منظر قرآن و روایات، علی اکبر شایسته نژاد، پژوهشنامه معارف قرآنی، بهار ۱۳۹۴، ش۲۰.

علاوه بر مقالات فوق باید به مقاله دیگری اشاره کرد که ناظر به اخبار امکان فرو رفتن اجسام بزرگ در اجسام کوچک تالیف شده و ضمن آنکه آنها را از احادیث مشکله دانسته، درصدد ارائه رویکردهای حلّی نسبت به آنهاست. این مقاله با عنوان «رویکردهای حلّی در احادیث مشکل دالّ بر جا شدن دنیا در تخم مرغ» توسط پویان میرزایی در شماره دوم، سال ۲۵ از مجله علوم حدیث منتشر شده و در آن نشان داده شده که عالمان شیعه سه رویکرد «پذیرشی – تبیینی، پذیرشی – تأویلی و إنکاری» را نسبت به این اخبار اتخاذ کرده اند. در بخش زیادی از این مقاله هم به تفصیل کوشیده است با التفات به تخلخل وحذف فضای خالی اتم و با محاسبات عددی وهولوگرافیک رویکرد اول تبیین گردد. در رویکرد دوم هم ضمن ذکر وجوه متعددی به تأویل این اخبار پرداخته و از مدلول ظاهری آنها إعراض شده است. سرانجام هم در رویکرد سوم، دیدگاه شماری از عالمان شیعه ذکر شده که اخبار فرو رفتن اجسام بزرگ در اجسام کوچک را نفی کرده‌اند.

مقاله حاضر ضمن التفات به نوشته‌های فوق، از جهات زیر با آن مقالات متفاوت به نظر می رسد. از جمله:

- تمرکز بر اخبار حاوی پاسخ‌های ارائه شده از سوی اصناف متقابل (عاقل – احمق، عاقل – عابد و پیامبر – ابلیس) در باب امکان یا عدم امکان تعلق قدرت الهی به امور محال.
- ردیابی منبع یا منابع هر خبر و پی‌گیری التفات یا إعراض عالمان مسلمان در سده‌های مختلف نسبت به آنها.
- مقایسه اخبار شیعی و سنّی همنوا یا متعارض در این زمینه.
- تحلیل پرسش و پاسخ مطرح شده دراین خبرها و بررسی شواهد موافق وهمراستا با مدلول آنها.
- تلاش برای ارائه وجوهی برای علاج تعارضهای میان اخبار فوق.

۱. اخبار دال بر عدم تعلق

دست کم سه دسته از اخبار تمایز بخش زیر را می‌توان در اینجا مورد بررسی قرار داد.

۱-۱. تقابل پاسخ های عاقل و احمق

در برخی از منابع شیعی خبری منسوب به امام صادق (ع) معیار تشخیص و تمایز فرد عاقل از احمق، آن دانسته شده است که انسان عاقل، امور محال را تکذیب می‌کند اما احمق آنها را تصدیق خواهد کرد: «اذا أردتَ أن تختبر عقلَ الرَّجُلِ فی مجلسٍ واحدٍ فحدّثه فی خلال حدیثِک بما لایکون، فإن أنکره فهو عاقلٌ و إن صدَّقَه فهو أحمق».[۱] (نک: مفید، ۱۴۱۳، ص .۲۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج۱، ص.۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج۱، ص.۱۳۱) مطابق این خبر، فردی که به تصدیق امور محال بپردازد احمق بوده و فرد عاقل به انکار وقوع امور محال می‌پردازد. روشن است که این خبر پیرامون تصدیق یا تکذیب امور محال به صورت عام است و یکی از مصادیق آن می‌تواند وقوع اموری مانند فرو رفتن اجسام بزرگ (مانند زمین و آسمان یا دنیا) در اجسام کوچک (مانند تخم) باشد. بنابراین اگر هنگام سخن گفتن با کسی، سه بار به او بگوییم که آیا ممکن است زمین و آسمان در تخمی فرو رود و او آن را تکذیب کند، این تکذیب او به سبب عاقل بودنش است؛ همچنانکه تنها فرد احمق است که

[۱] . هنگامی که خواستی خرد کسی را در یک نشست بسنجی، در میانه گفتارت با او، سه بار به وی درباره وقوع امر محالی سخن بگو. اگر وقوع آن امر را نپذیرفت، او را عاقل بشمار ولی اگر پذیرفت که آن امر محال رخ داده ، او را احمق بدان.

وقتی به او بگوییم زمین و آسمان در تخمی فرو رفته است (بدون تغییر در حجم آنها)، او آن را می‌پذیرد.

۲-۱.تقابل پاسخ های انسان های مرده و زنده

شیخ صدوق در *معانی الأخبار* روایتی آورده که مطابق آن امام حسن عسکری (ع) در پاسخ به چیستی مرگ فرمود: «هو التصدیقُ بما لا یکون».[۱] (صدوق، ۱۳۶۱ش، ص.۲۹۰) گویی فردی را که به تصدیق وقوع امور محال می‌پردازد به منزله مُرده و بی بهره از حیات باید شمرد؛ چرا که از عقل خود در انکار وقوع امر محال مدد نجسته است. بنابراین اگر کسی تصدیق کند که جهان در تخمی فرو رفته، از حیات - که عبارت است از بهره‌مندی از عقل – بی بهره بوده و با مردگان تفاوتی ندارد.

۳-۱.تمایز عالم و عابد

منابع اهل تسنّن حاوی خبری هستند که در آن ابلیس درباره تعلق یا عدم تعلق قدرت خداوند به آفرینشِ مانند خود، از دو شخص عالم و عابد می‌پرسد و با پاسخ‌های متقابل عابد و عالم در مواجهه با این سوال روبه رو می‌شود. گویی یکی از معیارهای تفاوت میان عالم و عابد پاسخی است که به این پرسش داده می‌شود. متن و ترجمه خبر چنین است:

قد رُوِی عن ابنِ عباس حکایةٌ ... وهی أنَّ الشیاطینَ قالُوا لإبلیسَ: یا سیِّدَنا! ما لَنا نَراکَ تَفرَحُ بموتِ العالِمِ ما لا تَفرَحُ بموتِ العابدِ؟! والعالِمُ لا نصیبَ منه، والعابِدُ نصیبٌ منه؟! قال: انطَلِقُوا، فانطَلَقُوا إلی عابدٍ، فأتَوه فی عبادتِه، فقالُوا: إنَّا نُریدُ أن نَسألَکَ، فانصَرَفَ، فقال إبلیسُ: هل یَقدِرُ ربُّکَ أن یَخلُقَ مِثلَ نفسِه؟ فقال: لا أدرِی. فقال: أتَرَونَه لم تَنفَعهُ عبادتُه مع جهلِه؟! فسَألُوا عالِماً عن ذلک؟ فقال: هذه المسألةُ مُحالٌ، لأنَّه لو کان مِثلَه، لم یَکُن مخلوقاً، فکونُه مَخلُوقاً وهو مِثلُ نفسِه مُستَحِیلٌ، فإذا کان مخلوقاً لم یَکُن مِثلَه، بل کان عَبداً مِن عَبِیده. فقال: أتَرَونَ هذا یَهدُمُ فی ساعةٍ ما أبنِیه فی سِنِینَ؟![۲](خطیب بغدادی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص.۱۲۵)

---

[۱] . مرگ عبارت است از باور به (وقوعِ) امر محال.

[۲] . روایتی از ابن عباس ... نقل شده است که شیاطین به ابلیس گفتند: ای مولای ما! چرا می بینیم که تو را که به مرگ عالم شادی می کنی ولی نسبت به مرگ عابد آن احساس شادی را نداری؟ ابلیس به آنان گفت: به سوی عابدی راه بیفتند. هنگامی که نزد عابد رسیدند او را در مقام عبادت یافتند. به او گفتند می خواهیم از تو مساله ای را بپرسیم. ولی او به آنها اعتنایی نکرد. در این میان ابلیس از عابد پرسید: آیا پروردگارت می تواند مانند خودش را بیافریند؟ عابد در پاسخ گفت: نمی دانم. ابلیش به شیاطین گفت: آیا نمی بینید که باوجود این جهل، عباداتش او را سودی نمی رساند؟!

این خبر اولین بار در کتاب *الفقیه و المتفقه* خطیب بغدادی (ت. ۴۶۳ق) آمده است. (همان) بعد از او این خبر را در کتاب *مفتاح دار السعادة* ابن قیم جوزیه حنبلی(ت.۷۵۱ق) (بی تا، ج۱، ص.۶۹) و نیز در *رسائل وفتاوای ابی بطین* (ت.۱۲۸۲ق) (۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۲۶) می‌بینیم. عدم ذکر و عدم تکرار این خبر طی قرون مختلف به نحوی حکایت از إعراض یا کم توجهی به این خبر از سوی اندیشمندان اهل سنت دارد. درباره سند این حدیث هم باید گفت جز ابن عباس نام هیچ فردی در سلسله سند این خبر نیامده است. از این جهت نمی‌توان به آن روی خوش نشان داد و باید گفت از لحاظ سندی قابل اعتماد نیست. البته این بدان معنا نیست که پاسخ مطرح شده در این خبر از سوی فرد عاقل در جواب سؤال ابلیس را نمی‌توان تأیید کرد.

مطابق این خبر، ابلیس مثالی را برای محالات ذاتی ذکر کرده است که نمی‌توان فرضی را برای آن تصور کرد که این محال ذاتی به محال عادی تبدیل شود وبالتبع نمی‌توان استحاله وقوع آن را به استبعاد تنزل داد؛ بلکه اینکه خداوند بتواند مانندی برای خود بیافریند با فرض مماثلت با خداوند سازگاری ندارد. بنابراین ابلیس از عالم و عاقل پرسیده است که آیا پروردگارتان این قدرت را دارد که امر محالی (آفرینش موجودی کاملا مماثل با خداوند، حتی از حیث خالقیت و مخلوق نبودن) را انجام دهد؟ روشن است که در تلقی ابلیس، هر یک از عالم و عابد اگر پاسخ مثبت به این پرسش دهند عملاً از باور به توحید دست برداشته‌اند و اگر پاسخ منفی به این پرسش بدهند، از اطلاق قدرت الهی دست شسته اند. ابلیس در این طرح پرسشها به دنبال آن رفته که معیاری برای تفاوت منزلت عالم و عابد نشان دهد، تفاوتی که سبب می‌شود ابلیس از مرگ عالم خوشحال شود و ابراز شادمانی کند، اما نسبت به مرگ عابد دچار چنین خرسندی نشود. گویی در نگاه ابلیس، عابد در مقایسه با عالم درک کاملی از قدرت الهی ندارد و در مواجهه با چالش‌هایی (از جنس امکان آفرینش موجودی که از همه جهت مثل خداوند) تنها به «لا أدری» (نمی‌دانم) بسنده می‌کند و نمی‌تواند از عقایدی محکم، رخنه ناپذیر و ایمن برخوردار باشد. اما عالم از عقایدی استوار و مستدل برخوردار است و می‌تواند با

در پی آن همین سوال را از عالمی پرسیدند. او در پاسخ گفت: این خواسته امری محال است؛ زیرا اگر (آن مخلوق) مانند او بود دیگر نمی توانست مخلوق باشد (بلکه خالق می بود) بنابراین محال است در حالی که مخلوق است مانند خداوند (خالق) باشد و مخلوق بودنش مانع همانندی او با خداوند می شود، بلکه در این صورت او بنده ای از بندگانش خواهد بود. ابلس به شیاطین گفت: آیا می بینید که این عالم در هر لحظه ای توانست تمام بنیانی را که سالها برایش تلاش کرده بود، منهدم سازد؟

استدلالی عقلی از شبهات اعتقادی (و از جمله در باب گستره قدرت الهی) پاسخ دهد و مانع دسیسه‌ها وسوسه‌های ابلیس در باورهای مسلمانان شود.

عابد بعد از آنکه تلقّی روشنی از پرسش ابلیس نسبت به تعلق یا عدم تعلق قدرت الهی به آفرینش خدایی مانند خود، پیدا کرد نتوانست به عجز خداوند از انجام چنین مثالی اعتراف کند، همچنانکه نتوانست از اطلاق قدرت الهی (که در قرآن کریم هم مکرّراً آمده) دست بردارد. از این رو عابد ترجیح داد به گفتن «لا أدرِی» (نمی‌دانم) بسنده کند والبته می‌دانیم که مطابق روایت منسوب به امام علی علیه السلام «قولُ لا أعلَمُ نصفُ العلمِ»[۱] (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ص.۴۸؛ لیثی واسطی، ۱۴۱۷ق، ص.۲۷۲) و نیز مطابق خبر منسوب به ابن عباس «إنَّ قولَ لا أدرِی نصفُ العلمِ»[۲] (بلاذری، ۱۳۹۷ق، ج۴، ص ۵۲.) این سخن عابد بی‌بهره از علم نیست و از این جهت که عابد اعتراف به عجز خداوند نکرده است، باید با او همراه شد اما باید توجه داشت که عابد از این حیث که نتوانسته است مانند عالم صریحا پاسخ و استدلالی به این مساله بدهد، خود را از نیمه دیگر علم محروم کرده است.

این در حالی است که عالم هم به خوبی شبهات ابلیس – از جمله در باب اطلاق یا تقیید قدرت الهی- را درک می‌کند، و هم به روشنی وجه مغالطی بودن آن را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که ابلیس چگونه در این پرسش خود گرفتار امری محال و متناقض شده است.[۳] بنابراین عالِم هرگز دست از اطلاق قدرت الهی بر نمی‌دارد و آفرینش مثل و مانند برای خداوند را امری محال و ناشدنی می‌داند و نشان می‌دهد که اطلاق قدرت الهی را نمی‌توان به امور محال مقیّد ساخت. وجه محال ذاتی بودن آفرینش مثل خداوند توسط خداوند در نگاه عالم آن است که اگر خداوندِ مخلوق، مثل خداوند باشد دیگر نمی‌تواند مخلوق باشد و ضرورتا باید خالق باشد. بنابراین جمع میان مخلوقیت و خالقیت چنین خدایی امر محالی است. این پاسخ عالم به قدری استوار است که ابلیس با شنیدن آن به دیگر شیاطین اعلام کرد که آیا نمی‌بینید عالم با چنین پاسخی چگونه توانست ساختمانی را که سالها برای بنایش زحمت کشیده بودم، ویران ساخت؟! بنابراین وجه تفاوت عالم با عابد در پاسخ به این مثالِ مطرح شده توسط ابلیس، آن است که عالم می‌تواند با تحلیل درستی وجه استحاله ذاتی آن مثال را نشان

---

[۱] . گفتنِ «نمی دانم»، نیمی از دانایی است.

[۲] . به درستی که گفتن «نمی دانم»، نیمی از دانایی است.

[۳] . پس گفت: این مسأله، امری محال است.

دهد و آشکار سازد این قبیل مثالها نمی‌تواند مستلزم انتساب عجز به خداوند باشد، ولی عابد نمی‌تواند چنین شبهه‌ای را برطرف سازد و اعلام می‌کند که از پس این قبیل شبهات بر نمی‌آید.

۲. اخبار تعلق قدرت الهی به محالات

در این زمینه مجموعا دو دسته اخبار تمایز بخش در اختیار داریم.

۱-۲.دسته اول اخبار: تمایز عالم از عابد

مطابق روایتی که پیش از این از منابع اهل سنت مورد بررسی قرار گرفت، ابلیس سوال واحدی را از عابد و عالمی پرسید و با دو پاسخ متفاوت مواجه شد. پاسخ عابد چیزی جز «لا أدری و نمی‌دانم» نبود در حالی که عالم استدلالی فلسفی بر محال ذاتی بودن سؤال ابلیس و خارج بودن سؤال او از دایره متعلقات قدرت الهی بود. ابلیس هم پاسخ عالم را تأیید کرد. اما بر خلاف خبر فوق، خبر دیگری (هرچند با وجود برخی تفاوتها در منابع مختلف) و در فضایی کاملاً شبیه فضای خبر فوق و البته با مضمونی ناسازگار با آن منعکس شده است که در آن خبر هم ابلیس به همراه شیاطین از عالم و عابدی می‌پرسند: آیا پروردگارشان توانایی دارد دنیا را درون تخمی قرار دهد؟ عابد در پاسخ به آن به «لا أدری و نمی‌دانم» بسنده می‌کند و ابلیس این پاسخ او را حمل بر کفرش می‌سازد، بر خلاف خبر سابق که در آن ابلیس فقط به جهل و عدم انتفاع عابد از عبادتش در پاسخ به این پرسش بسنده کرده بود در این خبر، ابلیس به تکفیر عابد روی می‌آورد؛ چرا که خداوند را صریحا از عجز منزّه نساخته است و سالها عبادتش نتوانسته او را به مرحله‌ای از معرفت نسبت به خداوند برساند که صریحا نسبت عجز به خداوند را انکار کند؛ تا چه رسد به اینکه بتواند همانند عالم در خبر سابق، استدلالی هم بر نادرستی انتساب عجز به خداوند و استحاله وقوع چنین مثالهایی ارائه بدهد!

اما عالم هم بر خلاف خبر سابق، این بار صریحا اعلام کرد که خداوند بر انجام این کار قدرت دارد. ابلیس از او می‌پرسد که خداوند چگونه می‌تواند دنیا را در تخم فرو برد؟ عالم هم در پاسخ به قول الهی «کُن» اشاره می‌کند که بلافاصله به «یکون» تبدیل می‌شود. ابلیس که پاسخ عالم را مطابق با واقع می‌بینید به دیگر شیاطین متذکر می‌شود که یک عالم با ارائه چنین پاسخهایی، بسیاری از انسانها را از دسترس تباهی او رها می‌سازد. پاسخ عالم در این خبر هرچند از این حیث که عجز را به خداوند نسبت نداده، پاسخی متین است اما بالأخره به نحوی با عقل آدمی هم در تعارض است؛ چگونه می‌توان پذیرفت که بدون وقوع هر گونه تغییری در حجم دنیا و تخمی، بتوان جسم بزرگتر

(دنیا) را در جسم کوچکتر (تخم) فرو برد؟ اگر دنیا بزرگتر از تخم است پس در تخم فرو نخواهد رفت و اگر در تخم می‌تواند فرو برود پس از تخم بزرگتر نیست (تناقض در بزرگتر بودن و بزرگتر نبودن دنیا از تخم)؛ همچنانکه مستلزم آن است که از سویی بپذیریم تخم کوچکتر از دنیاست و از سوی دیگر باید بپذیریم که از دنیا کوچکتر نیست، چون ممکن است دنیا در آن فرو برود (تناقض در کوچکتر بودن و کوچکتر نبودن تخم از دنیا). متن خبر مزبور چنین است:

«أنا [أنبأنا] أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الصَّابُونِيُّ، أنا [أنبأنا] أَبُو سُلَيْمَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْحَرَّانِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شُعَيْبٍ المَدَايِنِيُّ – بِمِصْرَ – قَالَ: قَالَ الْمُزَنِيُّ يَعْنِي أَبَا إِبْرَاهِيمَ إِسْمَاعِيلَ بْنَ يَحْيَى – روى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: " إِنَّ الشَّيَاطِينَ قَالُوا لِإِبْلِيسَ: يَا سَيِّدَنَا! مَا لَنَا نَرَاكَ تَفْرَحُ بِمَوْتِ الْعَالِمِ، مَا لَا تَفْرَحُ بِمَوْتِ الْعَابِدِ، والعالم لَا تُصِيبُ مِنْهُ، والعابد تُصِيبُ مِنْهُ؟ قَالَ: انْطَلِقُوا، فَانْطَلَقُوا إِلَى عَابِدٍ فَأَتَوْهُ فِي عِبَادَتِهِ فَقَالُوا: إِنَّ الشَّيَاطِينَ قَالُوا لِإِبْلِيسَ: يَا سَيِّدَنَا مَا لَنَا نَرَاكَ تَفْرَحُ بِمَوْتِ الْعَالِمِ، مَا لَا تَفْرَحُ بِمَوْتِ الْعَابِدِ، و العالم لَا تُصِيبُ مِنْهُ، و العابد تُصِيبُ مِنْهُ؟ قَالَ: انْطَلِقُوا، فَانْطَلَقُوا إِلَى عَابِدٍ فَأَتَوْهُ فِي عِبَادَتِهِ فَقَالُوا: إِنَّا نُرِيدُ أَنْ نَسْأَلَكَ فَانْصَرَفَ، فَقَالَ لَهُ إِبْلِيسُ: هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يَجْعَلَ الدُّنْيَا فِي جَوْفِ بَيْضَةٍ، فَقَالَ: لَا أَدْرِي، فَقَالَ: أ ترونه كَفَرَ فِي سَاعَةٍ. ثُمَّ جَاءُوا إِلَى عَالِمٍ فِي حَلْقَتِهِ يُضَاحِكُ أَصْحَابَهُ و يحدثهم، فَقَالَ: إِنَّا نُرِيدُ أَنَّ نَسْأَلَكَ، فَقَالَ: سَلْ، فَقَالَ: هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يَجْعَلَ الدُّنْيَا فِي جَوْفِ بَيْضَةٍ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: و كيف؟ قَالَ: يَقُولُ: كُنْ فَيَكُونُ، فَقَالَ: أ ترون ذَلِكَ لَا يَعْدُو نَفْسَهُ؟! و هذا يُفْسِدُ عَلَيَّ عَالَمًا كَثِيراً». [1](ابن عبد البر، بی‌تا، ج۱، ص.۱۲۷)

مطابق نقل همین خبر توسط ابوالأشبال الزهیری در *شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکایی* (بی‌تا، ج۴، ص .۱۸) عابد بلافاصله اعلام کرد که خداوند از فرو بردن دنیا در تخم ناتوان است و آیاتی از

---

[1] . ... از ابن عباس روایت شده است که گفت: شیطان ها به ابلیس گفتند: ای سرور ما! چرا آنچنان که برای مردن عالِم خرسند می شوی برای مردن عابد، خوشحال نمی شود؟ در حالی که عالم را با تو کاری نیست ولی عابد به عبادت می پردازد و تو را مخالفت می کند. ابلیس به آنان گفت: راه بیفتید. آنان هم با او به سوی عابدی که در حال عبادت بود، رفتند و به او گفتند از او سوالی دارند، اما او به آنان توجهی نکرد. اما ابلیس از او پرسید: آیا پروردگارت می تواند دنیا را درون تخمی قرار دهد؟ عابد گفت: نمی دانم. ابلیس (به شیطان ها) گفت: او را می بینید که چه زود کافر شد. سپس آنان نزد عالمی رفتند که شاگردانش گرد او بودند و با آنها سخن می گفت. ابلیس به آن عالم گفت: من می خواهم از تو سوالی بپرسم. عالم به او اجازه پرسیدن داد. ابلیس گفت: آیا پروردگارت می تواند دنیا را درون تخمی بگنجاند؟ عالم گفت: آری. ابلیس پرسید: چگونه؟ عالم گفت: خداوند به آن می گوید «باش» و آن واقع می شود. ابلیس به شیطان ها گفت: آیا می بینید که آن عالم با خودش دشمنی نمی کند و چگونه بسیاری از مردم را از از سلطه من خارج می سازد.

قرآن که دلالت بر اطلاق قدرت الهی دارد را فراموش کرد. ابلیس هم این اقدام عابد را حمل بر کفر او ساخت. «وقالوا: یا فلان! هل یستطیعُ ربُّک أن یجمعَ الدُّنیا فی بیضةٍ؟ قال: أعُوذُ باللهِ إنَّه لا یقدِرُ علی ذلک، فنَفَی عن اللهِ عزَّ وجَلَّ القدرةَ - نَسِیَ أنَّه القدیرُ وأنَّه یفعَلُ ما یُرِیدُ- فرَجَعُوا إلیه - أی إلی شیخِهِم وأُستاذِهِم إبلیس الکبیرِ- فقالُوا: إنَّا سَألناه فقال: أعوذُ باللهِ، إنَّه لا یقدِرُ علی ذلک. فقال: کَفَرَ مِن حیثُ لا یَدرِی».[۱] اما عالم در پاسخ به همین سوال خندید و گفت: خداوند بر فرو بردن دنیا در تخم قدرت دارد، زیرا هیچ امری در زمین و آسمان ناتوان نیست که خداونداز انجامش ناتوان باشد و خداوند می‌تواند حجم تحم را بزرگتر از حجم دنیا سازد یا حجم دنیا را از حجم تخم کوچکتر سازد و بالتبع دنیا را در تخم بگنجاند. «فسَألُوه نفسَ السُؤالِ؟ فضَحِکَ العالِمُ وقال: نَعَم یقدِرُ علی ذلک؛ لأنَّه لایُعجِزُه شیءٌ فی الأرضِ ولا فی السَّماءِ». قالوا: وکیف؟ قال: إمَّا أن یَکبُرَ حَجمَ البیضةِ فیُدخِلُ الدُّنیا فیها، وإمَّا أن یصغرَ الدَّنیا ویُدخِلُها فی البیضةِ».[۲]

نخستین بار این خبر در قرن چهارم ضمن کتاب *جامع البیان و فضله* توسط ابن عبد البرّ أندلسی (۳۶۸ – ۴۶۳ق) آمده است. پس از وی هم ابوبکر احمد بن علی بن ثابت معروف به خطیب بغدادی (۳۹۲ – ۴۶۲ق) در *الفقیه و المنفقّه* (ج۱، ص .۱۲۵) و ابن قیم جوزیه (۶۹۱- ۷۵۱ق) در *مفتاح دار السعادة* (ج۱،ص.۶۹) این خبر را گزارش کرده‌اند. این منابع را باید مهمترین منابعی شمرد که خبر حاضر در آنها منعکس شده است. با این وجود، شارحان حدیث در اهل سنت غالبا این خبر را ضعیف تلقی کرده‌اند، به ویژه آنکه در این خبر فاصله میان اسماعیل بن یحیی المزنی تا ابن عباس افتادگی دارد. [۳] ابو الأشبال حسن الزهیری مصری در شرحش بر کتاب *شرح اصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة*

---

[۱] . وگفتند: ای فلان! آیا پروردگارت می تواند دنیا را در تخمی فرو برد؟ گفت: پناه بر خدا، او بر چنین کاری قدرت ندارد. پس او خداوند را ناتوان دانست و از یاد برد که او قدیر و تواناست و هرکاری را اراده کند می تواند انجام دهد. شیطان ها به سوی سرور و استادشان ابلیس بازگشتند و به او گفتند: ما از او چنان پرسیدیم واو در پاسخ گفت: پناه بر خدا، او بر چنین کاری قدرت ندارد. ابلیس به شیطان ها گفت: او با این پاسخ، بدون آنکه خود بداند، کافر گردید.

[۲] . از عالِم نیز همان سوالی را پرسیدند که از عابد پرسیده بودند. عالِم خندید وگفت: بله، خداوند می تواند چنین کن؛ زیرا هیچ امری در زمین و آسمان نمی تواند او را از انجام کاری ناتوان سازد. شیطان ها پرسیدند: خداوند چگونه دنیا را در تخمی فرو می برد؟ عالم گفت: یا حجم تخم را بزرگتر از حجم دنیا می سازد و دنیا را در آن فرو می برد و یا اینکه حجم دنیا را از تخم کوچکتر می سازد سپس آن را در تخم می گنجاند.

[۳] . به تعبیر بیارمی: « ضعیف: أخرجه الخطیب فِی «الفقیه و المتفقه» (ج۱، ص۲۶) من طریق إسماعیل بن یحیی المزنی، عن ابن عباس، و سنده ضعیف؛ لأنه منقطع بین المزنی و ابن عباس».

نوشته هبۀ الله بن حسن بن منصور طبری لالکایی (ت. ۴۱۸ق) همین ماجرا را با تفاوت‌هایی از ابن عباس آورده و ضمن تضعیف آن متذکر شده است که واعظان آن را از احادیث یا قصص مسلّم دانسته‌اند. ابن عبدالبرّ هم این خبر را بدون إسناد یا به عبارت دقیقتر با اسنادی واهی و جداً سُست نقل کرده است. (الزهیری، بی‌تا، ج۴، ص.۱۸)

ابلیس در این خبر یکی از چالش‌های ناظر به گستره قدرت الهی را برای عابد و عالم مطرح کرده است که هرچند همانند خبر سابق، مسأله اصلی با عبارت «هل یَقدِرُ ربُّک» پرسیده شده اما متعلق این قدرت، آفرینش موجودی همانند خداوند نیست، بلکه عبارت است از امکان قرار گرفتن جسمی بزرگ (دنیا) در جسمی کوچک (تخم). ابلیس بنا دارد عابد و عالم را بر سر دو راهی قرار دهد که پیمودن هر دو راهش بی‌چالش نیست. اگر آنها در پاسخ بگویند که خداوند چنین قدرتی را ندارد، عملاً نقص و عجز را به او نسبت داده‌اند و گویی با عمومات آیاتی مانند «**إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِ شَيْءٍ قَديرٌ**» (بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴؛ آل عمران: ۲۶، ۱۶۵؛ نحل: ۷۷؛ حج: ۶؛ نور: ۴۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱) مخالفت کرده‌اند. اگر هم در پاسخ، آری بگویند با این چالش مواجهند که چگونه با حکم روشن عقل خود به تقابل برخیزند که می‌گوید ممکن نیست جسمی (دنیا) هم از جسم دیگری (تخم) بزرگتر باشد (که بالتبع ممکن نباشد که در آن فرو برود) و هم بزرگتر نباشد (وبالتبع ممکن باشد که در آن فرو برود).

مطابق خبر حاضر، دو نقل از پاسخ عابد به پرسش ابلیس در اختیار داریم. در نقل نخست: عابد به گفتن «لا أدری» (نمی‌دانم) بسنده می‌کند. این پاسخ همانند خبر سابق است، با این تفاوت که واکنش ابلیس در اینجا متفاوت با واکنشی است که در خبر سابق به پاسخِ عابد «لا أدری» (نمی‌دانم) داده بود. در اینجا ابلیس صرفا نمی‌گوید که عابد، فردی جاهل است و عبادتش او را برای یافتن پاسخ صحیح و استدلال مناسب برای آن سودی نبخشیده است؛ بلکه ابلیس حتی همین پاسخ «نمی‌دانم» عابد را هم بر کفر او حمل می‌سازد؛ چرا که عابد صریحا انتساب عجز به خداوند را نفی نکرد. عابد دست کم می‌توانست بگوید نمی‌توان و نباید عجز را به خداوند نسبت داد؛ هرچند نمی توانم در خصوص این مثال و مانند آن پاسخ روشنی بدهم.

عابد البته مطابق نقل دوم این خبر، به جای آنکه در پاسخ این پرسش بگوید: «نمی‌دانم»، ترجیح داده است که بگوید: خداوند از انجام این قسم افعال عاجز است. ابلیس هم از همین جهت که عابد عجز را به خداوند نسبت داده، او را کافر دانست.

پاسخ‌های عالم هم مطابق دو نقل فوق، قدری متفاوت است. مطابق نقل اول، عالم ضمن اینکه صریحا اعلام می‌کند خداوند قدرت دارد اجسام بزرگ (مانند دنیا) را در اجسام کوچک (مثل تخم) فرو برد، وقوع این قسم افعال را از قسمی از افعال الهی می‌داند که پس از آنکه خداوند اراده ایجاد آنها را کرد، صرفا به گفتن «کُن» بسنده می‌کند و آن افعال هم بی‌درنگ ایجاد می‌شوند «فیکون». اما مطابق نقل دوم، عالم ابتدا صریحا به نفی ناتوانی خداوند از انجام هر فعلی در آسمانها و زمین می‌پردازد و در ادامه اعلام می‌کند که خداوند با تصرف در حجم جسمِ بزرگتر می‌تواند آن را در جسم کوچکتر فرو برد. همچنین ممکن است خداوند در حجم جسم کوچکتر تصرف کند و آن را به اندازه ای بزرگ سازد که جسم نخست در آن فرو رود. بنابراین عالم پذیرفت تا موقعی که حجم آن دو جسم تغییری نکرده، امکان ندارد جسم بزرگتر (دنیا) در جسم کوچکتر (تخم) فرو برود وخداوند هم اگر اراده کند که چنین کند حتما ابتدا در حجم آن دو جسم تصرف خواهد کرد.

۲-۲. دسته دوم اخبار: تمایز پیامبر از ابلیس

خبری متأخر و فاقد سند در کتاب *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید* نوشته ابوالعباس احمد بن محمد بن مهدی بن عَجیبه حسنی (۱۱۶۰ – ۱۲۲۴ق) آمده است که مطابق آن ابلیس به سوی حضرت ادریس نبی (ع) رفت و از او پرسید: آیا پروردگارت می‌تواند دنیا را در یک پسته جای دهد؟ آن پیامبر الهی هم که مشغول خیاطی بود در جواب ابلیس صراحتا اعلام کرد که خداوند می‌تواند دنیا را در پسته، بلکه حتی در سر سوزنی جای دهد. آن حضرت بلافاصله پس از این پاسخ، با سوزنی که به دست داشت به چشم ابلیس آسیب زد. (ابن عجیبه، ۱۴۱۹، ج۳، ص.۳۴۴) سید نعمت الله جزایری (ت. ۱۱۱۲ق) هم خبری قریب المضمون به این خبر را نقل کرده است؛ بدون آنکه آن را به معصومی نسبت دهد و یا سندی برای آن ارائه دهد. البته این خبر نه در منابع شیعی پیش از وی دیده می‌شود و نه جزایری خود آن را به منبعی شیعی مستند ساخته است. مطابق آن ابلیس نزد حضرت ادریس (ع) در مسجد کوفه رفت و از او پرسید: آیا پروردگارت می‌تواند دنیا را در تخمی فرو برد، بدون آنکه در حجم آنها تغییری دهد؟ ادریس نبی (ع) از ابلیس خواست نزدیکش آید و چون او

نزدش رفت، سوزن خود را در چشمش فرو برد و او را کور ساخت و به او فرمود: پروردگارم بر این امر قدرت دارد. (جزایری، ۱۴۲۹، ج۳، ص.۹۶)

۳.بررسی ونقد

۱.وجه مشترک اخبار فوق آن است که در آنها از امکان تعلق یا عدم تعلق قدرت الهی بر انجام امور محال پرسیده‌اند. البته مصداق محال در این اخبار متفاوت است. در خبری، سخن از آفرینش مثلی برای خداوند توسط خود خداوند است و وجه محال بودنش هم آن است که از سویی مثل خداوند است پس نباید مخلوق باشد و از طرف دیگر چون خداوند او را ایجاد کرده باید پذیرفت خداوند نیست ومخلوق است. روشن است که این سخن مستلزم پذیرش تناقض در خدا بودن و خدا نبودن موجودِ مخلوق است. اما در خبر دیگری، مصداق امر محال عبارت است از اینکه جسمی (دنیا) هم بزرگتر از جسم دیگر باشد (و ممکن نباشد که در آن فرو برود) و هم از آن بزرگتر نباشد و بتواند در آن فرو برود. می‌دانیم که نمی‌توان درباره امکان موجود شدن امور محال، دو حکم متفاوت داد؛ چرا که حد وسط برهان دال بر استحاله ایجاد، محال بودن است و نه خصوصیتِ مصداق این استحاله (آفرینش مثل برای خداوند یا گنجاندن جسم بزرگ در جسم کوچک). این سخن در برخی از روایات موجود در منابع شیعه در قالب تعبیر «والذی سألتنی لا یکون» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص.۱۳۰ و قطب الدین راوندی، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص.۲۶۹) آمده است.

با این وجود عابد که خود را به عبادت مشغول داشته و عبادتش مبتنی بر اندیشه و باور راسخ نیست (یا دست کم واجد مراتب عالی معرفت دینی نیست)، گاهی در پاسخ به پرسشهایی که از هر دو مصداق امر محال می‌پرسیدند با تعبیر «لا أدری» (نمی‌دانم) به عجز خود از دادن پاسخ مناسب به این پرسش اعتراف می‌کند و گاهی (در خصوص امکان تعلق قدرت الهی به فرو بردن دنیا در تخم) پاسخی به این پرسش می‌دهد که مستلزم انتساب عجز و ناتوانی به خداوند است. ابلیس هر دو پاسخ چنین عابدی را حمل بر کفر او می‌سازد.

اما عالم اولاً هرگز نمی‌پذیرد که ممکن است مصادیق مزبور با حفظ فرض‌های سائل، محقق شود. مصداق اول (آفرینش همانند برای خداوند) به هیچ وجه و فرضی ممکن نیست و پذیرش آن مستلزم پذیرش تناقض است. مصداق دوم (فرو بردن دنیا در تخم) هم با حفظ حجم کنونی آنها امری شدنی نیست اما خداوند این توان را دارد که با حفظ ذات دنیا و ذات تخم، در عرضی از آنها به نام حجم و

اندازه تصرف کند، و به دنیا جسمی کوچکتر از حجم تخم بدهد و آن را در تخم فرو برد. البته این اقدام الهی از سنخ امور غیر متعارفی است که خداوند کافی است آنها را اراده کند و صرفا قول خویش «کُن» را برای جاری سازد تا ایجاد شوند. مشابه این پاسخ را در برخی اخبار موجود در منابع شیعی هم می‌توان دید که مطابق آنها حضرت مسیح و حضرت علی علیهما السلام پس از آنکه صریحا انتساب عجز به خداوند را انکار کرده‌اند، به امکان تغییر حجم زمین و تخم و گنجاندن زمین در تخم التفات داده‌اند. «وَيْلَکَ إِنَّ اَللَّهَ لاَ يُوصَفُ بِعَجْزٍ وَ مَنْ أَقْدَرُ مِمَّنْ يُلَطِّفُ اَلْأَرْضَ وَ يُعَظِّمُ اَلْبَيْضَةَ».[1] (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ص.۱۲۷ - ۱۳۰)

۲.گفته شد که در منابع اهل سنت با دو دسته اخبار در باب تعلق یا عدم تعلق قدرت الهی مواجهیم که به نوعی وجه معیار تمایز میان عالم و عابد هستند.

عابد در خوش بینانه‌ترین وضعیت اعلام می‌کند که نمی‌داند قدرت الهی به محالات(ی مانند آفرینش مثل برای خداوند یا فرو بردن اجسام بزرگ در اجسام کوچک) تعلق می‌گیرد یا نه؟ ابلیس این پاسخ عابد را حمل بر جهل و کفر او ساخت؛ چرا که دست کم عابد باید ابتدا می‌گفت نمی‌توان به خداوند عجز را نسبت داد و در ادامه اظهار می‌داشت که نمی‌داند چگونه به این شبهه پاسخ دهد. پاسخ دیگر عابد هم نشان از مرتبه شدیدتر کفر او دارد آن است که به خداوند عجز را نسبت داده و اظهار کرد که خداوند بر فرو بردن دنیا در تخمی قدرت ندارد.

ولی عالم صریحا انتساب عجز به خداوند را منکر شد و بر استحاله برخی از مصادیق محال (آفرینش مثل برای خداوند) استدلال آورد. عالم همچنین درباره برخی دیگر از مصادیق محال (فرو بردن دنیا در تخم) هم ضمن آنکه ذاتا آنها را ناشدنی دانست و به نحو اجمالی اعلام کرد که ممکن است تحقق کارهایی که به نظر ما محال می‌آیند صرفا به اراده الهی و ابداع او (کُن، فَيَكُونُ) نیاز داشته باشد. عالم در ادامه هم به تفصیل اعلام می‌کند که خداوند می‌تواند در حجم دنیا و تخم تصرف کند (تصرف در عرضی به نام حجم) و این گنجاندن محقق شود.

پیش از این گفته شد که در منابع شیعی هم اخباری وجود دارد که معیار تمایز میان عاقل و أحمق را در عدم پذیرش وقوع محالات یا پذیرش آنها می‌داند. بنابراین اخبار، عاقل کسی است که منکر

---

[1]. وای بر تو! خداوند به ناتوانی شناخته نمی شود و چه کسی از خداوند تواناتر است که حجم زمین را بکاهد و حجم تخم را بزرگ سازد.

وقوع محالات می‌شود و احمق کسی است که وقوع محالات را می‌پذیرد. مطابق این خبر، «عاقل» را باید بر «عالم» در اخبار عدم تعلق در منابع اهل سنت تطبیق داد که ضمن انکار وقوع محالاتی مانند آفرینش مثل برای خداوند، بر متناقض بودن آنها هم استدلال اقامه می آورد. باید توجه داشت که نباید «احمق» ذکر شده در خبر شیعی را بر «عاقلی» تطبیق داد که مطابق اخبار اهل سنت می‌پذیرد که امکان دارد خداوند در حجم دنیا و تخم تصرف کند و دنیا را در تخم فرو برد؛ زیرا مراد از «احمقی» که در خبر شیعی ذکر شده بود کسی است که با فرض عدم تغییر در حجم دنیا و تخم، همچنان اصرار می‌ورزد که خداوند می‌تواند دنیا را در تخم فرو برد ولی «عالمی» که در خبر اهل سنت پذیرفته است که خداوند می‌تواند دنیا را در تخمی فرو برد فرضش آن بوده است که خداوند در حجم آنها تصرف می‌کند سپس عملیات گنجاندن را انجام می‌دهد.

تطبیق خبر شیعی بر اخبار اهل سنت درباره «عابد» هم ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که سخن پیرامون کسانی است که بدون معرفت کافی نسبت به اوصاف الهی، خود را در اعمال ظاهری دینی غوطه‌ور کرده‌اند و به محض مواجه شدن با کوچکترین شبهه‌ای، از ساحت ایمان خارج شده و به وادی کفر می‌افتند. حال گاهی چون صریحا خداوند را از عجز منزه نمی‌کنند (که درباره این فرض، خبر شیعیِ حاوی معیار تمایز عاقل و احمق سکوت کرده بود) و گاهی هم صریحا عجز را به خداوند نسبت می‌دهند (که خبر شیعی صریحا هر کسی را که وقوع محالات را می‌پذیرد – هرچند در ظاهر، عابد هم باشد – احمق می‌داند).

۳.در هیچ یک از دو دسته اخبار تعلق یا عدم تعلق قدرت الهی به محالات، به نادرستی اصل سؤال سائل پرداخته نشده است. گویا هیچ یک از عابد و عالم تفطن نداشته‌اند که اصل سوال، نادرست است و به نحوی درصدد ارائه پاسخ برآمده‌اند. این در حالی است که این پرسش گرفتار نوعی خودستیزی است؛ چرا که تخم هم جزئی از دنیاست و گویی سائل پرسیده است آیا خداوند قدرت دارد کلّ دنیا را در جزء کوچکی از همین دنیا فرو برد، بدون آنکه دنیا از جزء خودش کوچکتر شود و جزء دنیا از کل دنیا بزرگتر گردد؟ از سوی دیگر باید تخم به عنوان جزئی از دنیا در خود تخم فرو رود و از این جهت هم باید گفت یک شیء هم باید محیط بر خود باشد و هم محاط بر خود. روشن است که این سؤال نمی‌تواند سؤال درستی باشد و گرفتار نوعی تناقض است. (عصار، ۱۳۷۶ش، ص.۲۳۶)

۴.ممکن است کسی چنین بپندارد که اخبار امکان تعلق قدرت به محال، با عمومات آیاتی مانند «**إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ**» (بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴؛ آل عمران: ۲۶، ۱۶۵؛ نحل: ۷۷؛ حج: ۶؛ نور: ۴۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱) سازگار است و بالتبع خبر دال بر عدم تعلق قدرت الهی به انجام امور محال، با این عمومات ناسازگار است. در پاسخ به این پندار باید توجه داشت که آیات مزبور بر وقوع شیء دلالت دارند ولی آفرینش مثل برای خداوند یا گنجاندن دنیا در تخم (بدون تغییر در حجم آنها)، اساسا شیء و شدنی نیستند تا متعلق قدرت الهی قرار بگیرند. در برخی اخبار شیعی، این مطلب بدین صورت آمده است که عجزی متوجّه خداوند نیست اما محالات (مانند فرو بردن دنیا در تخم و...) اموری ذاتاً ناشدنی (ما لا یکون) هستند (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص۱۳۰؛ قطب الدین راوندی، بی‌تا،ج۱، ص۲۶۹) و خداوند هم در آیات مزبور ادعا نکرده است که بر انجام امور محال و ناشدنی قدرت دارد والبته محقق نشدن امور محال هم به سبب ناتوانی خداوند نیست؛ بلکه به خاطر آن است که آن امور، قابلیت ایجاد شدن را ندارند.

۵.در هیچ یک از دو دسته اخبار اهل سنت نیامده است که خداوند قدرت دارد حتی بدون تغییر در حجم دنیا و تخم، جسم بزرگتر را در جسم کوچکتر فرو برد. اساسا این سخن با حکم بدیهی عقل (استحاله انطباع کبیر در صغیر) سازگار نیست واگر ظاهر خبری بر این سخن دلالت داشته باشد باید آن را به همین جهت فاقد اعتبار دانست؛ چنانکه سید مرتضی علم الهدی وقتی با خبری در کافی کلینی مواجه می‌شود که ظاهرش چنین دلالتی دارد صریحا می‌نویسد: ناسازگاری این پاسخها با درک عقلیِ استحاله تعلق قدرت الهی به محالات ذاتی امری نیست که بتوان آن را پذیرفت و ملتزم شد امامان معصوم پاسخی خردستیز(تجویزُ المحالِ المعلومُ بالضروراتِ فسادُه) به این پرسش داده‌اند. سید مرتضی ترجیح داده است که این خبرها را اخباری جعلی و غیر معتبر و حتی خبیث معرفی کند. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج۱، ص ۴۱۱) او به طعن کلینی هم می‌پردازد که چرا این گونه اخبار را نقل می‌کند: «چقدر این مرد و دیگر اصحاب ما روایتهایی نقل کرده اند که ظاهرشان بر امری محال یا باطل دلالت دارد! نظر درست درباره این خبر آن است که آن را خبری موضوع و مدسوس بدانیم».[1]

[1]. فکم روی هذا الرجل و غیره من أصحابنا فی کتبهم ما له ظواهر مستحیلهٔ او باطلهٔ، و الأغلب الأرجح أن یکون هذا خبرا موضوعا مدسوسا. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج۱، ص ۴۱۱)

۶.درباره امکان گنجاندن دنیا در تخم – حتی با فرض عدم تصرف در حجم آنها – برخی از محققان کوشیده‌اند با التفات به تخلخل وحذف فضای خالی اتم و با محاسبات عددی وهولوگرافیک، وجهی ارائه دهند (نک: پویان میرزایی، ۱۳۹۹، مقاله «رویکردهای حلّی در احادیث مشکل دالّ بر جا شدن دنیا در تخم مرغ») و عملاً استحاله فرو بردن دنیا در تخم (به عنوان یکی از مصادیق محال ذاتی) را به استبعاد تنزل داده و محال ذاتی را هم به محال عادی تأویل برده‌اند؛ محالی که ذاتاً برای تحقق مشکلی ندارد ولی عادتاً چنین پدیده‌ای رخ نمی‌دهد و انسانها به خطا تصور می‌کنند که ذاتا چنین اموری محالند. مطابق این توجیه باید گفت اخبار عدم تعلق هم در واقع مستظهر به استحاله اجتماع نقیضین (بزرگتر بودن و بزرگتر نبودن دنیا از تخم) نیستند؛ بلکه صرفا مؤیّد به استبعادی هستند که محصول عادت انسانها به امور مألوف است؛ هرچند کسانی مانند سید مرتضی علم الهدی چنین بپندارند که وقوع محالات، مستلزم تعارض با عقل است.

۷.هیچ یک از دو دسته اخبار تعلق یا عدم تعلق در منابع اهل سنت، از سند قابل اعتمادی برخوردار نیستند. البته اخبار عدم تعلق هم با حکم عقل قابل تأیید است و هم می‌توان اخبار صحیح و قابل اعتمادی موافق با آنها را در منابع شیعی یافت. از جمله

عن الصَّدُوقِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اَلْحَسَنِ بْنِ اَلْوَلِيدِ عَنِ اَلصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ اِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ اَلصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: جَاءَ إِبْلِيسُ إِلَى عِيسَى فَقَالَ: أَ لَيْسَ تَزْعُمُ أَنَّكَ تُحْيِي اَلْمَوْتَى؟ قَالَ عِيسَى: بَلَى. قَالَ إِبْلِيسُ: فَاطْرَحْ نَفْسَكَ مِنْ فَوْقِ اَلْحَائِطِ. فَقَالَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلاَمُ: وَيْلَكَ إِنَّ اَلْعَبْدَ لاَ يُجَرِّبُ رَبَّهُ. وَ قَالَ إِبْلِيسُ: يَا عِيسَى هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ عَلَى أَنْ يُدْخِلَ اَلْأَرْضَ فِي بَيْضَةٍ وَ اَلْبَيْضَةُ كَهَيْئَتِهَا؟ فَقَالَ: إِنَّ اَللَّهَ – تَعَالَى، عَزَّ وَ عَلاَ - لاَ يُوصَفُ بِالْعَجْزِ وَ اَلَّذِي قُلْتَ لاَ يَكُونُ. [۱](قطب الدین راوندی، ۱۴۳۰،ج۱، ص۲۶۹) [۲]

---

[۱] .... ابلیس به سوی حضرت عیسی (ع) رفت و پرسید: آیا می پنداری که مردگان را زنده می کنی؟ عیسی (ع) گفت: آری. ابلیس گفت: پس خودت را از بالای دیوار بر زمین بیفکن. عیسی (ع) گفت: وای بر تو! بنده، خدایش را نمی آزماید. وابلیس پرسید: ای عیسی! آیا پروردگارت می تواند زمین را در تخمی فرو برد، در حالی که در حجم آنها تغییری ایجاد نکرده است. عیسی (ع) گفت: خداوند به ناتوانی شناخته نمی شود ولی آنچه تو گفتی امر محالی است.

[۲]. قطب راوندی ذیل تعبیر «و الذی قلت لا یکون» نوشته است: «یعنی: هو مستحیل فی نفسه کجمع الضدین».ترجمه خبر چنین است: به سندی تا امام ششم علیه السّلام که ابلیس نزد عیسی علیه السّلام آمد و گفت: تو نیستی که پنداری مرده زنده کنی؟ فرمود: چرا [بله]. گفتش: پس خود را از بالای دیوار به زیر انداز. عیسی فرمود: وای بر تو بنده پروردگارش

باید افزود که اساسا در مسائل اعتقادی که از جنس فروع اعتقادی نیستند - همانطور که محققانی بسیاری صراحتا گفته‌اند - خبر واحد مفید علم و عمل نیست و حجیّت ندارند(نک: حلبی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰۸؛ شیخ طوسی، بی تا، ج۱، ص۳؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۴؛ طباطبایی؛ ۱۴۱۷ق، ج۵، ص ۲۶۵)

۸.استدلال عاقل در خبر عدم تعلق این بود که وقوع محالات (ونه ایجاد آنها) امری ذاتا محال است و در این جهت تفاوتی میان آفرینش مثل برای خداوند یا فرو بردن دنیا در تخم نیست. این استدلال عاقل را به اعتبار آنکه مقتضای عقل است باید پذیرفت و تمسک به روایات هم در این باب صرفا از باب تأیید و امضای حکم عقل است. بنابراین اخباری که عجز در انجام محالات را به خداوند نسبت داده‌اند هم با آن حکم عقل و هم با این اخبار، در تعارضند. اخباری هم که بر تعلق قدرت الهی بر انجام امور محال دلالت دارند به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته نخست: بدون تغییر در حجم جسم بزرگ و کوچک، این اخبار با حکم قطعی عقل ناسازگارند و باید کنار گذاشته شوند. دسته دوم: اخباری دال بر اینکه خداوند قدرت دارد در حجم هر یک از دنیا و تخم تصرف کند و آنگاه عملیات گنجاندن را انجام دهد. البته اگر بقای هر یک از دنیا و تخم با فرض تصرف در حجم آنها، امری ممکن باشد، گنجاندن دنیا (یی که حجمش از حجم تخم کمتر شده)، در تخم هم امری ممکن خواهد بود و می‌تواند متعلق قدرت الهی قرار بگیرد.

۹.اخبار عام تمایز عاقل از احمق و یا تمایز زنده از مرده مطابق با درک عقلی از محال بودن وقوع امور محالی مانند فرو رفتن زمین و آسمان در تخم یا آفرینش مثلی (از جمیع جهات) برای خداوند است. اخبار عالم و عابد را نیز باید با التفات به این خبرها بررسی کرد. در مواردی که عالم همان پاسخ فرد عاقل را داده می‌توان گفت مراد از عالم همان عاقل است. عابد نیز در مواردی که واکنشی همانند واکنش فرد جاهل و مرده داشته، به همان مثابه است. همچنین با توجه به عصمت انبیای الهی باید مدلول خبر منسوب به حضرت ادریس (ع) را – با چشم پوشی از معایب فقدان سند و نیز متاخر بودن منبع آن – حمل بر آن کرد که ادریس نبی (ع) در مقام نفی انتساب عجز به خداوند بوده و

را آزمایش نکند. ابلیس گفت: ای عیسی! پروردگارت می تواند زمین را درون تخم مرغی جا دهد به همان اندازه که هست؟ فرمود: راستش خدا تعالی را نتوان درمانده خواند، و اینکه تو گوئی شدنی نیست. (کمره ای، ترجمه بحار الأنوار، ج ۷، ص ۱۹۵)

مراد آن حضرت از فرو بردن دنیا در پسته این نیست که خداوند با حفظ حجم کنونی شان، این اقدام را انجام می‌دهد.

۱۰.حتی اگر بتوان روایت نسبتا قابل اعتنایی از حیث سندی یا منبعی را نشان داد که به نحوی مشیر یا صریح در امکان تعلق قدرت الهی بر امور محال است [مانند روایاتی که در آنها پرسیده شده است آیا پروردگار می‌تواند زمین و آسمان را در تخمی فرو برد؟ و در پاسخ آنها، مجیب اعلام می‌کند که برای پذیرش امکان وقوع این امور کافی است توجهی به عملکرد چشم خود کنیم و ببینیم که اشیای بزرگی مانند کوه‌ها چگونه در چشم ما می‌گنجند. (صدوق، ۱۴۱۶، ص۱۳۰؛ کلینی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۷۹)] این قبیل اخبار را باید به نحوی توجیه کرد که نه با درک صریح عقلی و نه با روایات قابل اعتمادِ دال بر عدم تعلق قدرت الهی به امور محال، دچار تعارضِ مستقر نشوند. در علاج این تعارضِ بدوی شاید بتوان گفت مُجیب در پاسخش به موقعیتی توجه کرده که سائل (ابلیس یا ...) در آن قرار داشت و می‌دید که سائل گرفتار عناد و جدال باطل است و اگر مجیب پاسخ صریحی به او می‌داد ممکن بود سائل (به ویژه ابلیس) آن را حمل بر درستی انتساب عجز به خداوند کند. (مازندرانی، ۱۳۴۲، ج۳، ص۳۸) از این جهت شاید بتوان گفت آن پاسخ، پاسخی اقناعی است که مقدماتش از جنس مشهورات است (مانند حمل رؤیت اشیاء بر ورود دیدنی ها در چشم) و مُجیب هم گویی با توجه به همین مقدمه مشهوره پاسخ را ارائه داده و سائل نیز بر اساس پذیرش همان مقدمه مشهوره در برابر پاسخ مجیب تسلیم شده و از ادامه مجادله دست برداشته است. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج۳، ص۲۹) فیض کاشانی از جمله اندیشمندانی است که پاسخ مجیب را «جوابٌ جدلیّ مُسکِّتٌ» دانسته است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج۱، ص ۳۲۱؛ همو، ۱۴۱۸، ج۱، ص۱۰۵) ملاهادی سبزواری نیز این قبیل پاسخها را ناشی از توجه مجیب به قصور فهم سائل از درک امور دشوار و از باب جدال احسن مجیب با پرسش سائل می‌داند. (سبزواری، ۱۳۷۶، ص۴۵۱) البته کسانی حمل پاسخ مجیب (به ویژه در صورتی که مجیب، معصوم باشد) بر جدال احسن را نادرست (یا مستبعد) دانسته‌اند؛ چون در برخی از این اخبار، مجیب پاسخ مزبور را به فردی از اصحاب معتمدش (مانند هشام بن حکم) ارائه داده است؛ هرچند بناست که آن فرد پاسخ را به سائلی (دیصانی) بدهد که ممکن است او پاسخ صریح امام به محال بودن وقوع امور محال را حمل بر درستی انتساب عجز به خداوند نماید. (نک: همان)

نتیجه

مطابق یافته‌های مقاله، وقوع امور محال تخصّصاً از اطلاق قدرت الهی خارج است؛ زیرا آنها، ذاتاً شدنی نیستند و فقدان تحقق آن، نه به دلیل عجزی در فاعل است؛ بلکه به‌خاطر ناشدنی بودن وقوع آنهاست. روایاتی که در آنها، پذیرش تحقق امور محال نشانه کمال معرفتی یا عین ایمان دانسته شده‌اند، یا فاقد سند قابل اعتمادند، یا با قواعد عقلی و اصول مسلم اعتقادی تعارض دارند. در مقابل، روایاتی که تحقق محالات را نفی کرده و آن را معیاری برای تمایز عاقل از احمق، یا عالم از عابد دانسته‌اند، هم با حکم عقل هم‌خوانی دارند و هم می‌توانند از تأیید نقلی برخوردار باشند. ازاین‌رو، تعلق قدرت الهی به امور محالِ ذاتی فاقد معناست و پذیرفتن آن مستلزم نقض اصل امتناع نقیضین خواهد بود. همچنین بررسی اخبار به روش مقایسه‌ای میان منابع شیعی و اهل سنت نشان داد که اجماع ضمنی عالمان مسلمان، گرایش به نفی تعلق قدرت الهی به محالات ذاتی دارد، هرچند برخی از پاسخ‌ها به‌جهت جدال احسن یا دفع شبهه طراحی شده‌اند و نمی‌توانند مبنای نظریه‌پردازی کلامی واقع شوند.

منابع

* قرآن کریم.

ابا بطین، عبدالله بن عبدالرحمان، (۱۴۱۲ق)، رسائل وفتاوی أبا بطین، ریاض، دار العاصمۀ.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۴ق)، جامع بیان العلم وفضله، ریاض، دار ابن الجوزی.

ابن عجیبه، احمد بن محمد، (۱۴۱۹ق)، البحرالمدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، نشر دکتر حسن عباس زکی.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، (بی تا)، مفتاح دار السعادۀ، بیروت، دار الکتب العلمیۀ.

بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۹۸ق)، أنساب الأشراف، بیروت، جمعیۀ المستشرقین الآمانیۀ، ج۴.

تمیمی عابدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶ش)، تصنیف غرر الحکم ودرر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.

جزایری، نعمت الله بن عبد الله، (۱۴۲۹ق)، الأنوار النعمانیه، بیروت، دار القاری.

حلبی، ابو الصلاح تقی بن نجم، (۱۴۱۷ق)، تقریب المعارف، قم، مطبعۀ الهادی.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۲۱ق)، الفقیه والمتفقه، ریاض، دار ابن الجوزیۀ.

الزهیری، ابوالأشبال حسن، (بی‌تا)، *شرح اصول اعتقاد أهل السنة للألکایی*، اسکندریه، مکتب دارالبصیرة.

سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۷۶ش)، رسائل حکیم سبزواری، تهران، نشر اسوه.

شریف مرتضی، علم الهدی علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان، (بی‌تا)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳ش)، شرح اصول الکافی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۱ش)، معانی الأخبار، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، التوحید، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

عصار، محمدکاظم، (۱۳۷۶ش)، علم الحدیث، در: مجموعه آثار عصار، تهران، انتشارات امیرکبیر.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۱۸ق)، علم الیقین، قم، انتشارات بیدار.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۳۷۱ش)، نوادر الأخبار، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، مکتبه امیر المومنین (ع).

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، (۱۴۳۰ق)، قصص الأنبیاء، قم، مکتبة العلامة المجلسی.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

لیثی واسطی، علی، (۱۴۱۷ق)، عیون الحکم والمواعظ، قم، دار الحدیث.

مازندرانی، صالح بن احمد، (۱۳۴۲ش)، شرح اصول کافی، تهران، المکتبة الإسلامیة.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت، موسسة الوفاء.

محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۱۴ق)، المسلک فی اصول الدین، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی (ع).

مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، انتشارات کنگره شیخ مفید.

نصیرالدین طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصّل، بیروت، دار الأضواء.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

A Reflection on Jewish Zionist Messianism with a Focus on Palestine and Iran's Role Regarding It: Extended Abstract

Wajiheh Mahdavi Maqam[1] | **Maryam Rezaei** [2] | **Rezvaneh Najafi Savadroudbari** [3]

1. Ph.D. Candidate, Department of Shia Studies, University of Religions and Sects, Qom, Qom, Iran. E-mail: vajihe.mahdavi.vm@gmail.com
2. Ph.D. Candidate, Department of Islamic History, Payam Noor University, Qeshm Branch, Qeshm, Iran. E-mail: maryam27526600@gmail.com
3. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: r.najafi1342@theo.usb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 24 June 2026
Received in revised form: 19 August 2026
Accepted: 7September 2026
Published online: 24September 2026

Keywords:
first and second determination, absolute existence, sending down the ultiplicities, manifestation.

ABSTRACT

Introduction:
The issue of messianism has always held a special place in Abrahamic religions. In Judaism, this belief is intertwined with the concept of the Messiah and has undergone numerous transformations over time. While in traditional Judaism, the appearance of the Messiah as the savior of the Jewish people was contingent on divine and spiritual developments, in recent centuries, with the formation of the Zionist movement, this concept has moved away from its religious function and taken on a completely political aspect. Zionist Judaism, by combining religious teachings and political goals, has turned messianism into a tool to justify the occupation of Palestine, settlement construction, and the suppression of Palestinians, even benefiting from the unconditional support of the United States of America in this regard. From this perspective, the establishment of Israel and the control of Jerusalem are considered not only a political act but also a step towards fulfilling apocalyptic promises .In contrast, Islam also has an apocalyptic reading that considers Palestine an integral part of Islamic identity. This issue is emphasized by the appearance of Imam Mahdi (AS) and the confrontation with oppression and arrogance. In this regard, the Islamic Republic of Iran, inspired by this thought, has adopted policies in support of Palestine and in opposition to the Zionist regime. Iran's support for the axis of resistance in the region, including Hezbollah of Lebanon, Hamas, and Islamic Jihad of Palestine, is part of this strategy, which stands against the messianic projects of Zionist Judaism.

Cite this article: Mahdavi Maqam, W., Rezaei, M., & Najafi Savadroudbari., R. (2026). A Reflection on Jewish Zionist Messianism with a Focus on Palestine and Iran's Role Regarding It: Extended Abstract. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 11 (2), 275-302. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51841.1287

© The Author(s). Mahdavi Maqam, Wajiheh., Rezaei, Maryam., & Najafi Savadroudbari., Rezvaneh.



Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51841.128

"This research initially delves into the historical and political evolution of messianic thought within Jewish Zionism. Subsequently, it endeavors to provide a novel and critical analysis of this belief by re-examining it within the Hebrew Bible. Furthermore, considering Iran's role in the emergence of the promised savior in Islamic narrations, and in light of the recent war imposed by Israel on the resistance axis in the region, it is imperative to examine various dimensions of messianism in Zionist Judaism, its impact on the policies of the Zionist regime in Palestine, the reactions of the Islamic world, and particularly Iran's role in confronting it.

In contrast, Islam also possesses an eschatological interpretation that considers Palestine an integral part of Islamic identity. This issue gains significance with the emphasis on the emergence of Imam Mahdi (a.s.) and the confrontation with oppression and arrogance. In this context, the Islamic Republic of Iran, inspired by this ideology, has adopted policies in support of Palestine and in opposition to the Zionist regime. Iran's support for the resistance axis in the region, including Hezbollah in Lebanon, Hamas, and Palestinian Islamic Jihad, is part of this strategy, which stands against the messianic projects of Zionist Judaism".

Research Methodology

Employing a novel reading of the Holy Bible and Islamic texts, and drawing upon recent events, the research at hand, through a descriptive-analytical method, with a critical perspective and by examining historical and political sources, seeks to investigate the effects of Zionist messianism on the Palestinian conflicts and Iran's strategic role in the face of this ideology in the future. This research first examines the historical and political evolution of the messianic thought of Zionist Jews. Then, it attempts to provide a new analysis of this belief by rereading this thought in the Jewish Bible, with a critical perspective".

Discussion

Messianism in Zionist Jewish thought is regarded as a complex religious and ideological phenomenon. In this context, messianism is defined as the belief in the advent of a divine savior tasked with restoring the greatness and historical prestige of the Jewish people. The idea of messianism is mentioned in the twelfth principle of the twelve principles of Jewish law. Belief in the promised Messiah, who is called "Mashiach" in Judaism, is of great importance. According to Jewish religious sources, the realization of the Promised Land and the return of the Jewish Messiah (Mashiach) are directly linked to Jewish control over Palestine. This ideology has manifested itself in Israeli policies, particularly in settlement construction and the suppression of Palestinians.

On the other hand, the Islamic world, especially the Islamic Republic of Iran, with a different eschatological perspective, considers Palestine an important part of Islamic identity and supports it against the messianic policies of Zionism. By supporting resistance groups, Iran has adjusted its regional policies to counter Zionist expansionism. Meanwhile, Israel sees Iran as a country that could jeopardize its foundation, and therefore seeks to destroy Iran .

Specialized analyses in the field of eschatological interpretations in Islamic religious texts, both Shia and Sunni, introduce Palestine as a vital element in futuristic narratives. In these interpretations, Palestine is seen not only as a geographical territory but also as a symbol of divine justice and the fulfillment of divine promises, and the role of Iranians as supporters for the advent of the savior is emphasized.

"In fact, the aspiration for Palestinian liberation lays the groundwork for a rise (or emergence) that is mentioned in both Shia and Sunni traditions. Iran, as a stable country, can emerge as a regulating factor among regional actors by adopting flexible strategic policies and employing innovative approaches in the diplomatic arena. These approaches, utilizing soft power tools and participation in international organizations, create grounds for aligning the goals of resistance with global values, highlighting Iran's role in future regional developments. Iran's resistance, by supporting the axis of resistance in Palestine, particularly the Hamas movement, strives, through appropriate strategies and by drawing upon religious resources and critically re-examining history, to strengthen identity and solidarity against Zionist ideological influence".

Conclusion

The belief in the advent of the Messiah (Mashiach) in Judaism has had a profound impact on Israeli policies. This belief legitimizes the expansion of settlements in the occupied territories, as these actions are seen as a step towards fulfilling divine promises and returning to the Holy Land. Zionists, by exploiting the religious function of messianic thought in Judaism, have been able to use it to advance their expansionist goals .

Messianic teachings have provided a basis for Zionist cultural and educational policies in Palestine. These policies are designed to strengthen Jewish identity and prepare society for the arrival of the Mashiach. The Holy Land, as a religious and political center, plays a key role in this project, and its complete control is seen as a prerequisite for realizing messianic aspirations .

In contrast, Islamic thought also contains messianic concepts in which Palestine holds a special place. Islamic resistance to the messianic ideology of Zionism is not only a defense of the land but also part of religious beliefs and the expectation of fulfilling divine promises. Iran, by adopting strategic policies, has confronted Zionist projects and supported the axis of resistance against Zionist actions. These actions reflect Iran's ideological view of the Palestinian issue and its opposition to Zionist messianism. Meanwhile, the support of the United States and the West for Israeli policies in Palestine has also been very influential, as it has helped strengthen Israel's position in pursuit of its expansionist and hegemonic goals. Considering messianic teachings, various scenarios are proposed for the future of the Palestinian-Israeli conflict. Iran's role in these developments is significant, given its active role in supporting the resistance and opposing Zionist policies .

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶

تأملی برمنجی باوری یهود صهیونیستی با محورت فلسطین و نقش ایران در قبال آن

وجیهه مهدوی مقام[۱] | مریم رضایی[۲] ✉ | رضوانه نجفی سواد رودباری[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه شیعه شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، قم، ایران. رایانامه: vajihe.mahdavi.vm@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ اسلام، دانشگاه پیام نور، واحد قشم، قشم ، ایران. رایانامه: maryam27526600@gmail.com

۳. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: r.najafi1342@theo.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۳

تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۸

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۱۶

تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۲

واژه‌های کلیدی:
منجی‌باوری،
یهودیت صهیونیستی،
فلسطین،
ایران،

چکیده

منجی‌باوری یکی از ارکان اساسی تفکر یهودیت صهیونیستی است که تأثیر عمیقی بر سیاست‌ها و اقدامات رژیم صهیونیستی، به ویژه در سرزمین فلسطین داشته است. این پژوهش با بررسی تطور منجی‌باوری در یهودیت صهیونیستی، پیوندهای تاریخی و ایدئولوژیک آن را با آموزه‌های مذهبی و سیاسی صهیونیسم تحلیل می‌کند. بر اساس منابع دینی یهودی، تحقق سرزمین موعود و بازگشت مسیحای یهودی (ماشیح) ارتباطی مستقیم با تسلط یهودیان بر فلسطین دارد. این ایدئولوژی در سیاست‌های اسرائیل به‌ویژه در شهرک سازی، و سرکوب فلسطینیان نمود یافته است. از سوی دیگر، جهان اسلام به ویژه جمهوری اسلامی ایران با نگاهی آخرالزمانی اما متفاوت، فلسطین را بخش مهمی از هویت اسلامی دانسته و ازآن دربرابر سیاست‌های منجی‌باورانه صهیونیسم حمایت می‌کند. ایران با حمایت از گروه‌های مقاومت، سیاست‌های منطقه‌ای خود را در جهت مقابله با توسعه‌طلبی صهیونیسم تنظیم کرده است.این در حالی است که اسرائیل هم ایران را کشوری می‌بیند که می‌تواند بنیان آن را به مخاطره بیفکند به همین دلیل سعی در نابودی ایران دارد. همچنین، در سطح بین‌المللی، حمایت‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی کشورهای غربی، به‌ویژه ایالات متحده، از اسرائیل، بر پیشبرد منجی‌باوری یهودی تأثیرگذار بوده‌اند. حال باید دید با توجه به جنگ های اخیر اسرائیل با محورهای مقاومت مانند: فلسطین، لبنان و ایران چه راهبردی توسط اسرائیل برای اهداف توسعه طلبانه اش دنبال می‌شود. پژوهش حاضر با خوانشی نو از کتاب مقدس و متون اسلامی، از حوادث اخیر، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، با نگاهی نقادانه و با بررسی منابع، تاریخی و سیاسی، تلاش دارد تأثیرات منجی‌باوری صهیونیستی بر منازعات فلسطین و نقش راهبردی ایران در برابر این ایدئولوژی درآینده را مورد واکاوی قرار دهد.

استناد: مهدوی مقام ، وجیهه ؛ رضایی ، مریم؛ و نجفی سواد رودباری، رضوانه (۱۴۰۵). تأملی برمنجی‌باوری یهود صهیونیستی با محوریت فلسطین و نقش ایران در قبال آن. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۱ (۲)، ۳۰۲-۲۷۵. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51841.1287

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. مهدوی مقام ، وجیهه ؛ رضایی ، مریم؛ و نجفی سواد رودباری، رضوانه

مقدمه

مسئله منجی‌باوری همواره در ادیان ابراهیمی از جایگاهی ویژه برخوردار بوده است. در یهودیت، این باور با مفهوم ماشیح (Messiah) گره خورده و در گذر زمان دستخوش تحولات متعددی شده است. در حالی که در یهودیت سنتی، ظهور ماشیح به عنوان نجات‌دهنده قوم یهود منوط به تحولات الهی و معنوی تلقی می‌شد، در قرون اخیر و با شکل‌گیری جنبش صهیونیسم، این مفهوم از کارکرد دینی خود فاصله گرفت وجنبه‌ای کاملاً سیاسی پیدا کرد. یهودیت صهیونیستی با تلفیق آموزه‌های دینی و اهداف سیاسی، منجی‌باوری را به ابزاری برای توجیه اشغال فلسطین، شهرک‌سازی و سرکوب فلسطینیان تبدیل کرده است که حتی در این راستا ازحمایت بی چون وچرای ایالات متحده آمریکا نیز بهره برده است. از این منظر، تأسیس اسرائیل و تسلط بر بیت‌المقدس، نه‌تنها یک اقدام سیاسی، بلکه گامی در راستای تحقق وعده‌های آخرالزمانی تلقی می‌شود.

در مقابل، اسلام نیز دارای قرائتی آخرالزمانی است که فلسطین را بخشی جدایی‌ناپذیر از هویت اسلامی می‌داند. این مسئله با تأکید بر ظهور امام مهدی (عج) و مقابله با ظلم و استکبار معنا پیدا می‌کند. در این راستا، جمهوری اسلامی ایران، با الهام از این تفکر، سیاست‌هایی را در حمایت از فلسطین و مقابله با رژیم صهیونیستی اتخاذ کرده است. حمایت ایران از محور مقاومت در منطقه، از جمله حزب‌الله لبنان، حماس و جهاد اسلامی فلسطین، بخشی از این راهبرد است که در برابر پروژه‌های منجی‌باورانه یهودیت صهیونیستی ایستادگی می‌کند.

این پژوهش، ابتدا سیر و تطور تاریخی و سیاسی اندیشه منجی باوری یهودیان صهیونیسم را مورد واکاوی قرارداده است .سپس سعی براین بوده است تا با بازخوانی این اندیشه درکتاب مقدس یهودیان تحلیلی نو ازاین باور، با نگاهی نقادانه ارائه گردد. از طرفی با توجه به نقش ایران در ظهور منجی موعود در روایات اسلامی، تلاش شده است تا با خوانشی نو ازاین روایات و جنگی که اخیرا اسرائیل علیه محورهای مقاومت در منطقه تحمیل کرده است لازم است تا ابعاد مختلف منجی‌باوری یهودیت صهیونیستی، تأثیر آن بر سیاست‌های رژیم صهیونیستی در فلسطین، واکنش‌های جهان اسلام و به‌ویژه نقش ایران در مقابله با آن مورد بررسی قرار گیرد.

پیشیه تحقیق:

پیش از این تعدادی از پژوهشگران در رابطه با موعود گرایی قوم یهود و کارکردهای تاریخی وسیاسی آن آثار متعددی نگاشته اند و برجستگی این پژوهش در مقایسه با آن ها ذکر می‌گردد:

الف.گودرزی و همکاران در مقاله «نقش موعود گرایی یهود درسیاست خارجی خصمانه اسرائیل علیه درقبال جمهوری اسلامی ایران.» به طورمستقیم به تأثیر موعودگرایی به عنوان یک متغیر تأثیرگذار در سیاست خارجی خصمانه اسرائیل درقبال ایران با رویکرد دینی اشاره کرده است. اما آن چیزی که پژوهش حاضر را ازاین مقاله متمایز می‌کند این است که علاوه برنگاه دینی، به سیر وتطور تاریخی منجی باوری در یهودیت صهیونیستی پرداخته شده است وعلاوه برآن به نقش پررنگ فلسطین به عنوان سرزمین موعود و به نقش و حمایت ایرانیان از این عقیده و محور مقاومت و حوادثی که اخیرا به وقوع پیوسته است مانند جنگ اسرائیل با فلسطین و ایران پرداخته شده است.

ب.نجفی مقاله «بررسی تاریخی پیدایش رژیم صهیونیستی و تأثیر پذیری مبارزان فلسطینی از انقلاب اسلامی ایران» را با رویکردی تاریخی و سیاسی نگاشته است در حالی که پژوهش پیش رو علاوه بر نگاه تاریخی و سیاسی، آن را ازجنبه دینی نیز بررسی کرده و از متون مقدس یهودیان و روایات اسلامی مرتبط با منجی باوری نیز بهره برده است و با تحلیلی نقادانه از این متون آن را به حوادث اخیر جهان به خصوص جنگ اسرائیل مرتبط دانسته است.

۱. تطور تاریخی سرزمین موعود در اندیشه منجی‌باورانه یهودیت صهیونیستی

منجی‌باوری در اندیشه‌ی یهودیت صهیونیستی به‌عنوان یکی از پدیده‌های پیچیده دینی و ایدئولوژیک مورد توجه قرار گرفته است. در این بستر، منجی‌باوری به‌عنوان باور به ظهور یک نجات‌دهنده الهی که وظیفه بازگرداندن عظمت و اعتبار تاریخی قوم یهود را برعهده دارد، تبیین می‌شود. اندیشه منجی باوری،دراصل دوازدهم ازاصول دوازده گانه شریعت یهودمطرح شده است. باوربه منجی موعودکه دردین یهود« ماشیح» خوانده می شودازاهمیت والایی برخورداراست. این باوروتشکیل دولت موعودی یا به عبارت دیگردولت ماشیحانی درکتب یهود ازجمله تورات، تلمود، تنخ، زوهر و هم چنین در فلسفه و عرفان یهودی که «کابالا» یا «قبالا» نام دارد نیزدارای ارزش ویژه ای است.

پس ازتبعید یهودیان توسط رومیان درسال ۱۹۷۰ میلادی بزرگان قوم یهوداین تبعیدوپراکندگی راعقوبتی ازجانب «یهوه» خدای یکتا دانستندوبه این باوررسیدندکه تنهاراه نجات بخش قوم یهودظهورمنجی موعودیاهمان ماشیح است. شور و التهاب انتظارموعود آخرالزمان در تاریخ پرفراز و نشیب یهودیت موج می زند و یهودیان در سراسرتاریخ محنت بارخود هرگونه خواری و شکنجه را به امیداین برخود هموارکرده اند که روزی منجی موعود که ازاو به «مسیحا» نیزیاد می کنند بیاید و آنان را ازگرداب ذلت ودرد رهایی بخشد(گرینسون، ۱۳۸۷،ص۱۳).بدین ترتیب منجی باوری به پناهگاهی در مقابل تبعید، آزار واذیت مذهبی، و ویرانی و ظلم وستم مبدل گشت (Weblovsky 1983).

حال به سیرتاریخی منجی باوری یهودیت صهیونیسم و نقش فلسطین به عنوان سرزمین موعود، می‌پردازیم :

در قرن شانزدهم، خاخام اسحاق لوریا نظریاتی ارائه داد که جنجال برانگیز بود. وی ازدین یهود یک تفسیر کابالیستی بی سابقه ارائه داد. وی دراین تفسیر به طور مکرر عبارات ومفاهیم منجی باورانه و موعودی ارائه داده بود(Sepehr 2015 14-17).پس از او خاخام دیگری به نام شبتای زوی موضوع «رستگاری ازطریق گناه « را مطرح کرد (Maciejko 2017 xi).

او در سال ۱۶۴۸ خود را مسیح معرفی کرد و وعده بازگشت به سرزمین موعود را داد که این پیام با حمایت گسترده یهودیان در سراسر دنیا روبه رو شد.زوی درسال ۱۶۷۶مرد اما افکارش تحت دکترین رستگاری از طریق گناه، توسط یکی از کابالیست های معروف به نام «جکوب فرانک » در قرن ۱۸ و۱۹ ادامه یافت(Sepehr 2015 5-9).

علاوه بر شبتای زوی و جکوب فرانک، شخصیت های دیگری نیز بودند که در ارائه قرائت جدید یهودیت از مفهوم سنتی منجی باوری نقش داشتند. خاخام یهودا آلاکای (۱۷۹۸-۱۸۷۸)، سن سیمون فرانسوی(۱۷۶۰-۱۸۲۵)، زوی هیراش کالیشر(۱۸۷۴-۱۷۹۵) و موسی هس (۱۸۱۲-۱۸۷۵) با این باور که عصر ظهور ماشیح نزدیک است، ناسیونالیست یهود را با موعود گرایی به سبک عمل گرایانه ترکیب کردند(گودرزی وهمکاران، ۱۴۰۱،ص ۱۱۹).

در اوایل قرن نوزدهم با سخت شدن شرایط زندگی یهودیان در اروپا اندیشه ضرورت مهاجرت یهودیان به سرزمین موعود در نظربزرگان یهود برجسته شد.خاخام، بن سلیمان زالمن وشاگردان او

که به «پروشیم»معروف بودند به سرزمین موعود مهاجرت کردند واین چنین قباحت مهاجرت و زندگی درآن سرزمین را ازبین بردند درحالی که طبق تعالیم کتب مقدس خود اجازه این کار رانداشتند.(Morgenstern 2006 79) در این میان صهیونیسم که یک تلاش سیاسی و مذهبی برای مهاجرت دسته جمعی یهودیان به سرزمین موعود بود، توانست اسرائیل را به عنوان مکان اصلی هویت یهود بازسازی کندکه این کار،درعبری به وادارکردن مسیح به ظهور معروف است(گودرزی و همکاران، ۱۴۰۱ ، صص۱۲۰-۱۲۱).

سعی صهیونیسم براین بود که بتواند تعاریف سنتی از مفاهیمی چون ظهور، انتظار، نجات و بازگشت به سرزمین موعود را تغییردهد تا اینگونه بتواند تمام یهودیان را به سرزمین موعود یعنی فلسطین جلب کند. در واقع هدف صهیونیسم ازاین کار، تسلط پیدا کردن برقرائت خاص ومد نظرخود از این مفهوم بود. صهیونیست¬ها که خود را منجیان یهود می دانستند،کم کم این باور را به مردم القاء می کردند که این درد و رنج و عذاب یهودیان، آزمونی است برای استحکام ایمان آنها و راه رهایی و ظهور منجی درگرو مهاجرت به فلسطین به قصد سکونت و خرید اراضی نهفته است و دلیل آن توصیه مهم تورات مبنی برسکونت در اراضی مقدس است.

در این باره موشه بن نحمان نیز سرزمین فلسطین را تنهامکان مناسب برای اجابت توصیه¬های دینی تورات قلمداد کرد و سکونت در سرزمین اسرائیل را واجب شرعی برابرهمه فرائض دینی دانست(موسوی،ص ۲۷).به همین دلیل صهونیست ها نقطه عزیمت خود برای رهایی را در باز پس گیری سرزمین موعود می‌دیدند.این گونه اندیشه‌ها کم کم به تفکرات توسعه طلبانه تبدیل شدکه جزء همیشگی برنامه ریزی های نظامی وسیاسی صهیونیسم می باشد که از جمله این برنامه ها تصرف بیشترزمین های کشاورزی واخراج اجباری ساکنان آنها (قزی وهمکاران،۱۳۸۹،ص۱۲۲) با استفاده ازخشونت مستمروتهدید مسلمانان است.

صهیونیسم با استفاده از استعاره‌ها و الگوهای معنوی، تلاش کرده تا فلسطین را به عنوان نقطه اتصالی میان گذشته مقدس و آینده‌ای نوین به تصویر بکشد؛ تصویری که در آن تحقق وعده‌های الهی و بازسازی سرزمین مقدس به عنوان مأموریتی ملی مطرح می‌شود(اکبری،۱۳۹۱،ص ۶۸).که این امر زمینه‌ساز تقویت هویت قومی و تجمیع نیروهای مختلف در جهت دستیابی به اهداف

استراتژیک است و موجب شده تا فلسطین، در قالب استراتژی‌های منجی‌باورانه، به عنوان نقطه تمرکز اصلی در برنامه‌های سیاسی و نظامی تبدیل شود.

هم چنین استفاده از مفاهیم مقدس، زمینه‌ساز تقویت هویت قومی و تجمیع نیروهای مختلف در جهت دستیابی به اهداف استراتژیک است که این امر موجب شده تا فلسطین، در قالب استراتژی‌های منجی‌باورانه، به عنوان نقطه تمرکز اصلی در برنامه‌های سیاسی و نظامی تبدیل شود.ازطرفی اعتقاد به شأن مسیحایی بودن حکومت ماشیح که حکومت جدید یهودیان صهیونیست است، براهمیت این موضوع بیشتر می‌افزاید چرا که از نظرگاه آنان ظهور ماشیح در سرزمین مقدس خواهد بود.

با نگاهی نقادانه می توان بیان داشت که هدف از بهره‌برداری از ابعاد مختلف سرزمین موعود، یک ایدئولوژی صهیونیستی است و اشغال فلسطین در سیاست‌های صهیونیستی، فراتر از یک رویکرد صرفاً مذهبی بوده و در برگیرنده استراتژی‌های چندبعدی در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی است. در واقع رویکرد ایدئولوژیک صهیونیستی در بهره‌برداری از سرزمین موعود، علاوه بر ابعاد دینی، حاوی پس‌زمینه‌های سیاسی و اقتصادی نیز می‌باشد

به نظر می‌رسد باز خوانی منابع اولیه و تفسیرهای نوین در تبیین نقش فلسطین و مشروعیت بخشی به سیاست‌های صهیونیستی موثر بوده‌اند؛ به گونه‌ای که استفاده از متون مقدس در این راستا، علاوه بر ایجاد چارچوبی تاریخی، به عنوان یک منبع الهام بخش جهت طراحی استراتژی‌های سیاسی به کار رفته است.

از طرفی طبق مطالعات صورت گرفته اندیشه منجی باوری را نمی‌توان از اسرائیل جدا کرد؛ چون به آن به چشم یک ایده حاکمیتی می‌نگرند و طبق این ایده آنها مجبور هستند برای زنده نگه داشتن یهود در سرزمین مقدس به این ایده باور قلبی ویژه داشته باشند و لذا بخش عمده‌ای از سیاست‌های اسرائیل، نظیر اشغال اراضی و تحمیل جنگ های بی‌رحمانه، در راستای این اندیشه برای مشروعیت بخشیدن به دولت یهود است.

۲. منجی‌باوری در متون مقدس یهودی

تحلیل دقیق تحول تاریخی منجی‌باوری در اسناد مقدس یهودی مستلزم مرور گسترده متون عهد عتیق، کتاب‌های نبیان و متون حکمت‌آمیز است. در دوران اولیه، نشانه‌های اولیه منجی‌باوری به صورت تصاویر نمادین و استعاری ارائه شده بود که بیانگر امید به بازگشت دوران طلایی و تحقق

وعده‌های الهی بود. متون مقدس با زبانی رمزآلود، به آینده‌ای اشاره می‌کردند که در آن ظهور یک فرد متمایز که همان ماشیح است، حامل پیام رستگاری و نجات‌بخشی برای قوم یهود، تحقق می‌یابد. حال به مواردی که به ماشیح در کتاب مقدس اشاره شده است می‌پردازیم :

الف. هویت ماشیح

-«اعتقاد عموم بر آن است که ظهور ماشیح و فعالیت¬های او در راه بهبود وضع جهان و تأمین سعادت بشر، قسمتی از نقشه خداوند در آغاز آفرینش جهان بوده است:

"پیش از آن که عالم هستی به وجود آید، هفت چیز آفریده شد؛ تورات، توبه، باغ عدن (بهشت)، جهنم، اورنگ جلال الاهی، بیت همیقداش، نام ماشیح". (پساحیم، ۵۴ الف)»

- در یک میدراش مؤخّر چنین آمده است:

"از آغاز خلقت عالم، پادشاه ماشیح به دنیا آمد، زیرا (لزوم وجود او) حتی پیش از آن که جهان آفریده شود، به ذهن (خداوند) خطور کرد" (پسیقتا رباتی، ۱۵۲ ب)

همه دانشمندان یهود بر این باورند که ماشیح یک انسان است که از طرف خدا مأمور انجام وظیفه خاصی خواهد شد.

حال در مورد این که ماشیح داود است یا از نسل او اختلاف است: برخی او را با داود پادشاه یکی می¬دانند و با استناد به آیه "بعد از آن بنی اسرائیل برگشته و خداوند خدای خود و داود پادشاه خویش را خواهند طلبید" (هوشع، ۵:۳)، می گویند: این پادشاه، ماشیح است. اگر او جزو زندگان است اسمش داود است و اگر جزو مردگان است (که بعدا زنده خواهد شد)، نامش داود است. (یروشلمی، براخوت: ۵ الف).

مخالفان نظر فوق با اشاره به آیه: "نجات عظیمی به پادشاه خود می‌دهد و به ماشیح خویش نیکی می‌ورزند، یعنی به داود و به ذریت او تا به ابد" (مزامیر، ۵۱:۱۸)، از نظر آنان ماشیح از نسل پادشاه داود خواهد بود و در ادبیات دانشمندان یهود ملقب به "فرزند داود" است. این اعتقاد عموم یهودیان می‌باشد.

ب. نام های ماشیح:

آیاتی که اشاره به ماشیح دارد، حاوی نامهای گوناگونی برای اوست؛ شاگردان دانشمندان حتی کوشیده‌اند برای ماشیح نامهایی مشابه با اسم استاد خود از متن آیات کتاب مقدس بیابند:

۱.شاگردان مکتب شیلا (Sheila) نام او را شیلو (Shiloh) می¬گویند؛ " تا که شیلو بیاید" (پیدایش، ۴۹:۱۰).

۲.شاگردان مکتب ربی ینای (yannay) او را ییننون (yinnon) به معنای دوام می¬نامند؛ " نام او تا ابد باقی خواهد ماند و اسم او پیش آفتاب دوام خواهد کرد" (مزامیر، ۷۲:۱۷).

۳.شاگردان مکتب ربی حنینا (haninah) او را با استناد به آیه:"زیرا که بر شما ترحم (حنینا) نخواهد کرد" (ارمیا، ۱۶:۱۳)، حنینا می‌نامند.

۴.بعضی اسم او را منحم بن حیزقیا (manahem ben hizghyah) می¬دانند و به آیه" زیرا تسلی دهنده (منحم) و تازه کننده جانم از من دور شده است" (مراثی ارمیا، ۱:۱۶)، استناد می‌کنند. برخی او را مبروص مکتب ربی یهودا هناسی می‌نامند و به آیه" مسلما او بیماریهای ما را تحمل و دردهای ما را بر خود حمل کرده است در خالی که ما او را بلا کشیده و ضرب خورده و رنج دیده از جانب خداوند شمردیم" (اشعیا، ۵۳:۴) ، استناد می‌نمایند. در واقع بلا کشیده به معنای مبروص است و ربی یهودا هناسی، ۱۳ سال از بیماری برص رنج می‌برد و آن را نشانه رحمت الاهی می-دانست (باوا مصیعا، ۸۵ الف)، ماشیح، هم از طبقه رنج دیدگان که یهودا هناسی نمونه واضح آن است، خواهد بود.

۵ .صمح(tazemah)به معنای نهال (زکریا،۶:۱۲).

۶.برنفله(bar naphle) به معنای فرزند افتاده با استناد به آیه" در آن روز خیمه ی داود را که افتاده است، بر پا خواهد نمود". (عاموس، ۹:۱۱).

۷.فرزند یوسف، عنوانی است برای شخصیتی که هم ردیف "فرزند داود" در یهودیت مطرح است و مقام والایی دارد. (زکریا، ۱۲:۱۰ و سوکا، ۵۲ الف و عودیا، باوابترا، ۱۲۳ ب)

ج.خصوصیات دوران ماشیح و کارکردهای او:

۱.برای حمل یک حبّه انگور، گاری یا قایق لازم است و باید آن را در گوشه خانه گذاشت... (کتوبوت، ۱۱۱ب).

۲.غلات در مدت یک ماه رشد می کنند و درختان ظرف دو ماه میوه می دهند. ربی یوسه می گوید: غلات ظرف پانزده روز به عمل می آیند و درختان در مدت یک ماه میوه خواهند داد. (یروشلمی تعنیت، ۲ الف).

۳. در سرزمین اسرائیل، گرده هایی از عالی ترین آرد و پارچه هایی از نفیس ترین پشم در زمین خواهد رویید.

۴.یک دانه گندم به اندازه دو قلوه ی یک گاو بزرگ خواهد بود. (کتوبوت، ۱۱۱ب).

۵.او خود جهان را به نور خویش روشن خواهد کرد، چنان که مکتوب است: "بار دیگر آفتاب در روز نور تو نخواهد بود و ماه با درخشندگی برای تو نخواهد تابید زیرا که یهوه نور جاودانه ی تو و خدایت، زیبایی تو خواهد بود" (اشعیاء، ۱۹:۶۰).

۶. از اورشلیم آب روان جاری خواهد ساخت و هر کسی را که بیماری داشته باشد، به واسطه او شفا می‌یابد (حزقیال، ۹:۴۷).

۷.درختان را وادار می‌کند تا هر ماه میوه بیاورند و انسان از آن میوه‌ها می‌خورد و شفا می‌یابد و بر لب آن نهر در این طرف هر نوع درخت خوراکی خواهد رویید که برگ آن پژمرده نشده و میوه‌اش تمام نخواهد شد(حزقیال، ۱۲:۴۷).

۸.تمام شهرهای ویران را از نو آباد خواهد کرد(حزقیال، ۵۵:۱۶).

۹.خداوند اورشلیم را با سنگهای یاقوت کبود از نو بنا خواهد کرد... (اشعیاء ۱۱:۴۵ و ۱۲) و آن سنگها هم چون خورشید نور خواهند داد و بت پرستان آمده و عزت و جلال اسرائیل را خواهند دید. (اشعیاء، ۳:۶۰)

۱۰.صلح جاودان در سراسر طبیعت حکم فرما خواهد شد: "گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و گاو پروار با هم خواهند زیست و طفل کوچک آنها را خواهند راند و گاو با خرس خواهد چرید و بچه‌های آنها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو کاه خواهد خورد و طفل شیرخواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد، و کودک از شیر بازداشته شده، دست خود را بر لانه افعی خواهد گذاشت" (اشعیاء، ۶:۱۱، ۷، ۸).

۱۱.خداوند، تمامی حیوانات و خزندگان را فراخوانده و با آنها و با تمام اسرائیل عهد خواهد بست. (هوشع، ۲۰:۲)

۱۲.گریه و شیون و زاری در جهان نخواهد بود. (اشعیاء، ۱۹:۶۵)

۱۳.مرگ، دیگر در دنیا وجود نخواهد داشت. (اشعیاء، ۸:۲۵)

۱۴.دیگر نه آه و ناله ای به گوش خواهد رسید و نه فریاد و فغانی، نه غم و اندوهی و نه حزن و ماتمی وجود خواهد داشت؛ بلکه همه شادمان و خوشحال هستند: "و فدیه شدگان خداوند بازگشته و با ترنم صهیون خواهند آمد." (اشعیاء، ۱۰:۳۵، و شموت ربا، ۲۱:۱۵)

از تحلیل متون کتاب مقدس در باره منجی موعود به این نتیجه می‌رسیم که علاوه بر اهمیت تحلیل ساختاری و زبانی متون به کار رفته در متون مقدس، به نوعی یک نمادگرایی نشان دهنده پیچیدگی ذاتی این مفهوم است که به نظر می‌رسد چنین تحلیل‌هایی مستلزم بررسی دقیق ساختار نحوی و معنایی متون اصلی و نیز تأثیر شرایط فرهنگی و اجتماعی بر روی نحوه بیان این مفاهیم می‌باشد.

با توجه به دگرگونی‌هایی که هم اکنون در جهان حول محور سرزمین‌های اشغالی وجود دارد، به نوعی خوانشی جدید از منجی باوری در این خصوص نیاز است، خوانشی که بتوان براساس آن آینده سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و سایر موارد مربوط به آن را تحلیل و در بوته نقد و بررسی گذاشت؛ چرا که این باور از یک جنبه صرفاً دینی به بُعدی سیاسی و ملی تبدیل شده است که در آن منجی‌باوری به عنوان چارچوبی برای شکل‌دهی به سیاست‌های توسعه‌طلبانه و احیای هویت ملی قوم یهود مورد بهره‌برداری قرار گرفته است.

از سوی دیگر، باوجود اینکه اعتقاد به منجی در آیین یهودیت مورد قبول یهودیان است، اما با توجه به تحریف کتاب تورات و انجیل نمی‌توان همه‌ی آنچه که در مورد منجی موعود در این آیین و مسیحیت آمده را پذیرفت و آن چیزی که باعث می‌شود ما بانگاهی نقادانه به آن بنگریم این است که یهودیان صهیونیست، با وجود نهی کتاب مقدس از انجام اعمال شرارت برانگیز مانند: فساد، قتل وخونریزی، جنگ و سلطه طلبی قبل ظهور منجی موعود، به این گونه باورها اهمیتی قائل نشده اند و از این اندیشه صرفا برای اشغال گری و جنایت بهره می‌برند.

۳. پیوند میان منجی‌باوری و ایدئولوژی صهیونیسم

پیوند میان منجی‌باوری و ایدئولوژی صهیونیستی، از منظر نظریه‌های سیاسی و دینی، یکی از بحث‌های پرحاشیه و مهم در مطالعات معاصر محسوب می‌شود. در این زمینه، ایدئولوژی صهیونیستی با استفاده از مفاهیم منجی‌باورانه به عنوان چارچوبی برای توجیه اقدامات سیاسی و استراتژیک خود، توانسته است از باورهای مذهبی بهره ببرد و آن‌ها را در خدمت اهداف ملی‌گرایانه قرار دهد. هم چنین

این پیوند به وضوح در اسناد و متون سیاسی مدرن(پروتکل های دانشوران صهیون) و نیز در تبیین‌های ایدئولوژیکی دیده می‌شود که در آن به ظهور یک رهبر یا نجات‌دهنده به‌عنوان نماد تحقق وعده‌های الهی اشاره شده است

در ادامه، بررسی ارتباط بین باورهای دینی و اهداف سیاسی در ایدئولوژی صهیونیستی نشان می‌دهد که استفاده از مفاهیم منجی‌باورانه، راهی برای ایجاد اتحاد و همبستگی در میان اعضای جنبش بوده است. این همبستگی، با ارائه تصویری از آینده‌ای روشن و وعده تحقق یک دوران طلایی، موجبات افزایش انگیزه‌ها و اشتیاق جمعی را فراهم آورده است. از سوی دیگر، انتقادات فراوانی نیز به این رویکرد وارد شده است.

برخی پژوهشگران معتقدند بهره‌برداری از عناصر دینی برای اهداف سیاسی، موجب تضعیف اصالت معنوی و تحریف مفاهیم مقدس می‌شود؛ اما در عین حال، نمی‌توان تأثیر گسترده این استراتژی را بر تحولات سیاسی نادیده گرفت (نصیری،۱۳۹۱، ص ۸۰).

در بررسی دقیق‌تر پیوند میان این دو پدیده، باید گفت که ایدئولوژی صهیونیستی در دوران مدرن، به‌گونه‌ای از مفاهیم منجی‌باورانه استفاده کرده است که نه تنها جهت مشروعیت‌بخشی به اهداف سیاسی، بلکه برای ایجاد چارچوبی فرهنگی و هویت‌ساز نیز به کار گرفته شده است. استفاده از استعاره‌ها و رمزهای دینی در بیانیه‌های سیاسی، نشان از تلاش آگاهانه برای همسان‌سازی اهداف ملی با باورهای دیرینه دینی دارد. این امر موجب شده است که مفاهیم منجی‌باورانه، در فضایی نوین بازنویسی و تطبیق یابند تا بتوانند همسو با نیازهای سیاسی معاصر عمل کنند (صادقی،۱۳۹۲،ص ۸۸).

بررسی مباحث نظری و تاریخی، به‌ویژه در میان آثار پژوهشگران معاصر، نشان می‌دهد که تفسیرهای منجی‌باورانه از یک سو، بیانگر امید و رؤیای بازگشت به اوج تاریخی بوده و از سوی دیگر، به‌عنوان ابزاری جهت تقویت مشروعیت و اتحاد سیاسی مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند. در این میان، تغییرات در برداشت از مفاهیم دینی، با تغییرات اجتماعی و سیاسی همسو شده و موجبات ایجاد جریان‌های نوین ایدئولوژیک را فراهم آورده است(شریفی ، ۱۳۸۹، ص ۹۵). استفاده از نمادها و رمزهایی که در متون مقدس به‌شدت بار معنوی دارند، به صهیونیسم این امکان را داده است که از پس زمینه‌های دینی به‌عنوان پوششی جهت توسعه طرح‌های استراتژیک و نظامی برآید

بررسی‌های تخصصی نشان گر فرآیند همگرایی میان مفاهیم دینی و اهداف سیاسی در ایدئولوژی صهیونیستی، و زمینه‌ساز ایجاد یک چارچوب ایدئولوژیک است که در آن باورهای دیرینه منجی باورانه به شکلی باز تعریف شده‌اند. این باز تعریف، به گونه‌ای انجام شده است که علاوه بر ارائه یک چشم‌انداز دینی برای آینده، توانسته است از پشتوانه فرهنگی و تاریخی قوم یهود بهره جویی نماید.

به همین ترتیب، تأکید بر سرزمین مقدس و وعده‌های مرتبط با آن، به عنوان یکی از ارکان اصلی این چارچوب ایدئولوژیک مطرح است؛ امری که در متون و بیانیه‌های سیاسی معاصر به شدت دیده می‌شود. از طرفی با روشن‌سازی مسیر تحول وتطور تاریخی منجی‌باوری در متون مقدس یهودی و پیوند آن با ایدئولوژی صهیونیستی می‌توان دریافت که چگونه تغییرات در برداشت از مفاهیم دینی، در پاسخ به تحولات اجتماعی و سیاسی، موجب ایجاد یک چارچوب ایدئولوژیک جدید و همگام با نیازهای عصر حاضر شده است. تحلیل‌های ارائه شده، هرچند از منظر تاریخی و دینی بسیار دقیق هستند، اما به نظر می‌رسد با توجه به تحولات اخیر و جنگ های تحمیلی اسرائیل علیه فلسطین و محورهای مقاومت، پژوهش‌های تخصصی بیشتری لازم است تا ابعاد گسترده این پدیده به‌طور کامل مورد بررسی قرار گیرند.

۴. بازتاب منجی‌باوری در سیاست‌های منطقه‌ای و تصمیمات امنیتی و نظامی اسرائیل

در عرصه تحلیل سیاست‌های منطقه‌ای اسرائیل، باورهای آخرالزمانی به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش برای تدوین استراتژی‌های کلان و جزئی مطرح می‌شوند. واین ایده‌ها به شکل عمیقی در ساختارهای تفسیری و ایدئولوژیک کشور تأثیرگذارند و زمینه‌ساز تبیین رویکردهای سیاسی منحصر به فردی گردیده‌اند.

در این میان، باورهای منجی‌باورانه با تکیه بر مفاهیم رمزآلود و امیدبخش مرتبط با ظهور نجات‌دهنده، مورد استفاده قرار گرفته و به تبیین سیاست‌های منطقه‌ای کمک نموده‌اند؛ به‌طوری‌که این ایدئولوژی همزمان با نیازهای امنیتی و توسعه‌ای کشور، چارچوبی جهت تبیین و توجیه اقدامات گسترده ارائه می‌دهد

عقاید آخرالزمانی در عرصه توسعه شهری و شهرک سازی در قالب سیاست‌های امنیتی و نظامی نیز تجلی یافته‌اند. این در حالی است که باورهای منجی‌باورانه، در تبیین و اجرای تصمیمات استراتژیک امنیتی به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم تأثیرگذار عمل می‌کنند. این رویکرد در کنار جنبه‌های نمادین و معنوی، باعث شده تا سیاست‌گذاران نظامی اسرائیل با تکیه بر این باورها، به تنظیم راهبردهای دفاعی و حمله‌ای بپردازند؛ فرآیندی که مستلزم بازخوانی عمیق اسناد ومتون دینی و تطبیق آن‌ها با نیازهای امنیتی معاصر است.

تحلیل‌های نظامی نشان می‌دهد که استفاده از استعاره‌ها و مفاهیم مرتبط با آخرالزمان، به عنوان ابزاری جهت تعیین اولویت‌های دفاعی و نظامی، همواره در هسته تصمیم‌گیری‌های امنیتی جایگاه ویژه‌ای داشته است. در این میان، رویکردهای دینی و فلسفی منجی‌باورانه، زمینه‌ساز تنظیم استراتژی‌هایی می‌شوند که نه تنها بر حفظ منافع ملی بلکه بر ایجاد مشروعیت دینی برای اقدامات نظامی تأکید دارند(پاشایی،۱۳۹۰، ص ۱۰۵). پژوهش‌های اخیر در سطح دانشگاهی و نظامی، این ارتباط را به‌عنوان عاملی کلیدی برای تبیین استراتژی‌های منطقه‌ای و بین‌المللی برجسته کرده‌اند.

به کارگیری مفاهیم آخرالزمانی در برنامه‌ریزی‌های نظامی، موجب ایجاد یک چارچوب فکری جدید شده که در آن ملاحظات دینی و نظامی به‌طور همزمان مد نظر قرار می‌گیرند. این چارچوب، که ناشی از بازخوانی منابع باطنی و روایات دینی است، در تدوین سیاست‌های امنیتی و نظامی، زمینه‌ساز هماهنگی میان اهداف استراتژیک و ارزش‌های فرهنگی و معنوی می‌شود. تحلیل‌های انجام‌شده در این حوزه نشان می‌دهد که این هم‌افزایی، موجب افزایش انسجام و کارایی استراتژی‌های نظامی در مواجهه با تهدیدات منطقه‌ای گردیده است؛ امری که به عنوان یکی از عوامل کلیدی در تبیین سیاست‌های دفاعی کشور شناخته می‌شود.

۵. چرایی موضع گیری صهیونیسم علیه ایران و ارتباط آن با فلسطین

صهیونیسم معتقداست باید برای تشکیل دولت یهودی هر آنچه که به عنوان محور شرارت تلقی شود، نابود گردد ازنظرآنهااین شرتنها ازطریق جنگ بزرگ که«آرماگدون»نام دارد نابود خواهدشد. طبق این دیدگاه آنان درآرماگدون تمام کسانی که به نوعی باموجودیت یهود درفلسطین مخالفند باید نابود شوند حتی آنها دراین مسیر،پروتستان های اوانجلیست راهم باخودهمراه کرده اند و به آنها

ابرازداشته اندکه اسرائیل مقدمه ای برای آرمان مسیحیان است(گودرزی وهمکاران ،۱۴۰۱ ص ص. ۱۳۰-۱۳۲).

با تحلیل مطلب فوق به این نتیجه دست یافتیم که صهیونیست ها با این طرزتفکرتنها ایران را محور شرارت ها می‌دانند که در مقابل اراده خداوند ایستاده است و نمی‌خواهد اسرائیل و یهودیت در فلسطین وجود داشته باشند حتی براساس پیشگویی های کتاب اشعیای نبی درمورد بازگشت مردم پراکنده به سرزمین فلسطین اشاره به جبهه «خیر» و «نور» شده است که صهیونیست ها ازآن به عنوان دوگانه خیر و شریاد می کنند. آنان در این دوگانه انگاری اسرائیل را به چشم خیرمی بینند چرا که آنها پادشاهی اسرائیل را بازسازی خواهند کرد و به ایران به چشم شرمی‌نگرند. از نظرآنان ایران می‌خواهد، ترور و خشونت را در سراسر خاورمیانه گسترش دهد.

این نگاه دوگانه خیر و شر یهود صهیونیسم ناشی از نگاه منجی باوری است و طبیعی است که ایران را درعصرموعود در مقابل خود می‌بیند و طبق دیدگاه سلطه طلبی آنها می‌بایست هیچ قدرتی در برابر آنها که خود را خیر معرفی می‌کنند، نبایدوجودداشته باشد. ازنظرآنان هنگامی که حکومت جهانی آغازمی شود همه ادیان به جزدین یهود باید ازبین بروند و فقط قوم یهود که قوم برگزیده است و با وجود خدا گره خورده است باقی می ماند و با وجود اینکه این قوم درسراسرجهان پراکنده اند و این پراکندگی ازدیدگاه دیگران نوعی ضعف به شمارمی رود اما ازدیدگاه یهود نوعی قدرت است چراکه اکنون آنان خود را درآستانه فرمانروایی برسراسرجهان می بینند. آنان حتی درمورد سیمای ظاهری حکومت جهانی نیزقائلند، زمانی که فرمانروا بیاید تمام قدرتش را درجهت رفاه وآسایش ملت یهود به کار خواهد گرفت و به این پراکندگی پایان خواهد داد (پروتکل های دانشوران صهیون) .

این گونه آنها سعی دارند تا با سیاست های خارجی خصمانه و با تلاشی مذبوحانه نیروهای مقابل ماشیح را کنار بزنند و خود زمینه سازان ظهور منجی موعود در سرزمین فلسطین شوند. باید باور داشت که اسرائیل به ایران نگاه موعودی دارد و گمان می کند که توسط ایران به طورکامل نابود خواهد شد و همین نگاه موعودی و منجی طلبی باعث ایجاد سیاست ها و برنامه ریزی هایی شده است که به عنوان تفکر ایدئولوژیک و آرمان گرایی صهیونیسم قابل بازخوانی واجراست.

صهیونیست ها حتی برنامه هسته ای ایران را در یک چارچوب آخرالزمانی درک می کنند که ایران پیوسته در حال تعقیب برنامه هسته ای است. آنها برای نابودی ایران یک مبنای قدسی منبعث

از کتب یهود دارند برای نمونه نام ایران ۲۹ باردرکتب مقدس یهودیان آمده است(گودرزی وهمکاران،۱۴۰۱،صص ۱۳۲-۱۳۳) که براساس آموزه های موعودی و منجی طلبانه خود وعده فتح سرزمین قدس را به فلسطینیان می دهند بعد از پیروزی انقلاب اسلامی درایران، اسرائیل متوجه منابع مقدس خود شد و بیش ازپیش نسبت به ایران حساس گشت. یهودیت صهیونیست معتقد است، ماشیح با نابودی ایران و سایردشمنان قوم یهود قدرت خود را به عنوان منجی موعود به اثبات می رساند و سپس به مدت هزارسال پادشاهی در زمین تأسیس می کند و پس از رستگاری اسرائیل، کل جهان به رستگاری می رسند. درواقع صهیونیست ها با اعمال سیاست های خصمانه علیه ایران به دنبال زمینه سازی پیروزی ماشیح بر قوم ساکن در پرشیا یعنی ایران هستند.

بنابراین با نگاه انتقادی می توان گفت که سیاست های خارجی اسرائیل درقبال ایران به طورحداکثری متأثراز وجه عمل گرایانه الهیات سیاسی یهود خصوصا درمسئله باور به یک منجی موعود آخرالزمانی بوده و دلیل اعمال سیاست های خصمانه اسرائیل علیه ایران تأثیرپذیری از آموزه های موعودی قوم یهود است که در حال حاضر یهود صهیونیسم، آن را روز به روز تقویت می‌کند. اسرائیل در تلاش است تا با نابودی ایران به نگاه منجی باورانه ای که در کتاب مقدسشان آمده است جامه عمل بپوشاند درحالی که هدفشان فقط تسخیر جهان با قتل و خشونت است.

۶. جایگاه فلسطین در تفکر آخرالزمانی و نقش ایران در متون روایی اسلامی

تحلیل‌های تخصصی در حوزه تفسیرهای آخرالزمانی درمتون دینی اسلامی چه تشیع وچه تسنن فلسطین را به‌عنوان عنصری حیاتی در روایات آینده‌نگرانه معرفی می‌کنند. در این تفاسیر، فلسطین نه تنها به عنوان یک قلمرو جغرافیایی بلکه به عنوان نمادی از عدالت الهی و تحقق وعده‌های الهی تلقی می‌شود وبر نقش ایرانیان به عنوان حامی برای ظهور منجی تاکید شده است .درواقع آرمان آزادی فلسطین زمینه ساز ظهوراست که در روایات شیعه و اهل سنت ذکر شده است روایاتی که در رابطه با منجی موعود حضرت امام عصر(عج) وجود دارد بسیار زیاد است که در این مقال نمی گنجد لذا صرفا به برخی روایاتی که به قیام منجی موعود و نقش ایرانیان درآخرالزمان اشاره دارد پرداخته می شود:

الف)روایات شیعی:

۱-هنگامی که رسول خدا درباره قومی که درآخرالزمان به یاری منجی موعود می‌آیند سوال شد حضرت دست مبارک خود را بر شانه سلمان زد و فرمود: این مرد و قومش یاریگران منجی موعود هستند (طبرسی،۱۳۷۲،ج۳، ص۲۰۸).

لازم به ذکراست که روایت فوق در تفاسیر مختلف ذیل آیات شریفه¬ای چون مائده /۵۴ ، (طباطبایی،۱۳۷۴ج ۵، ص ۶۰۱) و محمد /۳۸ نیزآمده است. (همو، ج ۵، ص ۱۶۸)

۲-امام محمدباقر(ع)فرمود: کسانی که با بنی اسرائیل می¬جنگند اهل قم هستند(مجلسی ،۱۴۰۴ج۹،ص۲۱۶). این روایت به نقش فرماندهی ایرانیان درآخرالزمان در نبرد حق علیه باطل اشاره دارد.

۳-پیامبراکرم (ص) فرمود: وقتی دیدید از مشرق بیرق¬های سیاه نمایان شد فارس را اکرام کنید زیرا که دولت ما درمیان دولت آنهاست(ابن طاووس،۱۳۹۸، ص۵۴).

۴-امام صادق (ع)فرمود: کسانی هستندکه خداوندقبل از ظهور قائم آنهارا برمی¬انگیزد و آنان دشمن¬اند با دشمنان محمدوآل محمد(مجلسی ،۱۴۰۴ج ۲،ص۳۰۷).این روایت نیز به نقش فرماندهی ایرانیان در تحولات منطقه و نبرد سخت با یهودیان صهیونیست اشاره دارد و بسیاری از مفسرین روایت فوق را ذیل آیاتی از سوره اسراء ذکر کرده¬اند.

ب)روایات اهل سنت:

درمنابع اهل سنت به کثرت از قول پیامبر(ص)مضمون احادیث شیعی تکرار شده است گویی اینکه برای نصرت و یاری انقلاب زمینه ساز ظهوراهل سنت مخالفتی با قیام شیعیان ندارند وهمراه آنان برای آزادی فلسطین وظهورمنجی موعود در سرزمین مقدس نقش آفرینی می‌کنند.

۱-در سنن ابن ماجه ازرسول خدا(ص)چنین نقل شده است که ایشان فرمودند:

«خروج می‌کنند مردمی از مشرق زمین و زمینه حکومت مهدی (عج)را فراهم می‌کنند (ابن ماجه، بی تا ،ص ۵۸۶).

۲-درروایات متعددی ازفلسطین به عنوان سرزمین موعود ومقدس یادشده است.سرزمین طورسینین،جای که موسی نبوتش را اظهارکرد. سرزمینی که بیت الانبیاء و معدن وحی ومحل ولادت اکثرانبیاست. (ابن قیم جوزی ،۱۴۱۵ ،ص ص۸۸-۶۸).

۳-روایت خروج قومی با پرچم‌های سیاه ازخراسان نیزدرروایات اهل سنت پرتکرار است.(ترمذی،۱۴۰۳،ج۳ ، ص۳۶۲، ابن حنبل ،۱۴۱۹ج۲، ص۳۶۵).

همچنین احادیث مربوط به منجی موعود در دیگرکتب اهل سنت نیزوارد شده است: صحیح بخاری، ۱۴۰۱،ج۴ ، ص۱۴۳، سنن ابن داوود، ۱۴۱۹، ج ۴، ص۸۹ ، سنن ترمذی، ج۲، ص۲۷۰، تفسیر القرآن المعظم ابن کثیر،۱۴۱۲، ج۲، ص۶۱۵)

درروایتی ازامام باقر(ع)نقل شده است که ایشان فرمود: «گویا می بینم گروهی ازمشرق زمین خروج می نمایند و طالب حق اند اما آنها اجابت نمی کنند. مجددا برخواسته هایشان تأکیددارند اما مخالفان نمی پذیرند وقتی چنین وضعی رامشاهده می کنند شمشیرها رابه دوش کشیده ودر مقابل دشمن می‌ایستند که پاسخ نمی‌گیرند این بارخودشان نمی پذیرند تا اینکه همگی قیام می‌کنند و درفش هدایت را جز به دست توانای صاحبشان به کس دیگری نمی سپرند. کشته های آنان شهید محسوب می‌شوند اگرمن آن زمان رادرک می‌کردم خویشتن رابرای صاحب این امرنگه می‌داشتم» (نعمانی،۱۳۹۷، ص۲۷۳،ابن حنبل، ۱۴۱۹، ج۱،ص۱۰۰).

در باز خوانی این روایات وارتباط آن با حوادثی که اکنون در جهان در حال رخ دادن است نکاتی وجود دارد که قابل تأمل است:

درابتدا تشکیل حکومت اسلامی و انقلاب اسلامی است که زمینه را برای حکومت جهانی امام عصر(عج)فراهم می‌کند. در مرحله بعد ایرانیان حق خویش را طلب می‌کنند؛ اما دشمن حق ایرانیان را به رسمیت نمی‌شناسد. در مرحله سوم وقتی ایرانیان ممانعت دشمنان در استیفا و طلب حق خویش را درک می‌کنند، این حق را از راه قدرت نظامی طلب خواهند کرد و دشمن را مجبور به قبول آن خواهندکرد؛ لکن ایرانیان به دلیل تغییرمعادلات جهانی از پذیرش حق خویش علی رغم اصرار بر اخذ حق خود در دو مرحله قبلی، سربازخواهند زد و در مقابل آن جنگ نهایی و سرنوشت ساز که در فلسطین و درآستانه ظهورخواهد بود، را آغاز می‌کنند؛ حال سوال اینجاست که دشمنان جبهه حق که مقابل قوم مشرق زمین که خواستار حق خویش هستند چه کسانی می‌باشند؟

پاسخ به این سوال را می‌توان در خوانش جدیدی از روایت مذکور با توجه به حوادث اخیر می‌توان ارائه کرد، یافت:

با توجه به قدرت و پیشرفت روز افزون ایران با وجود تحریم از سوی دولت های استکبار، ایران اسلامی توانسته است در حوزه های مختلف نظیر نظامی، پزشکی، انرژی صلح آمیز هسته ای، نانو فناوری و سایر حوزه های دیگر، توان داخلی خود را با اتکا به نیروی انسانی متعهد به نظام وانقلاب اسلامی واستفاده از ظرفیت های داخلی مانند نفت وگاز و سایر منابع انرژی، به حد قابل توجهی افزایش دهد و درسطح خاورمیانه حائز رتبه نخست گردد. بدین ترتیب دولت های استکبار وسلطه طلب چشم طمع به ایران دوخته و خواستار تحت سلطه قرار دادن آن هستند. آنان برای این کار به بهانه رفع تحریم، در چند مرحله از راه مذاکره وارد شدند و در مذاکره شروطی گذاشتند که ایران باید به آن پایبند باشد. شروطی مانند توقف غنی سازی اورانیم، بازرسی مداوم سازمان کل انرژی اتمی از سایت های هسته ای ایران، در اختیار قرار دادن اسامی دانشمندان هسته ای، عدم ساخت و به کارگیری سلاح های نظامی و سایر محدودیت های دیگر.

ابتدا ایران با شروطی مانند کاهش غنی سازی سازی اورانیوم و بازرسی از سایت های هسته ای ایران موافقت کرد، اما با وجود پایبندی ایران به شروط مذاکره، دولت آمریکا نه تنها تحریم ها را برنداشت بلکه تحریم های بیشتری علیه ایران اعمال کرد چرا که هدف آن ها فقط تسلیم بی قید و شرط ایران بود. اما ایران با وجود اینکه خواستار صلح و رفع تحریم ها بود نمی توانست خود را کشوری ببیند که تحت سیطره دولت مستکبری چون آمریکا باشد. از طرفی نمی‌توانست چشم خویش را به روی زحمات دانشمندان و نخبگان کشور که سرمایه ی اصلی هر کشور هستند ببندد. بنابراین ایران بر حق خود برای داشتن انرژی هسته ای و افزایش توان نظامی و دفاعی که آن را حق مسلم خود می‌دید پا فشاری کرد. آنان که دیدند ایران در مذاکره از حقوق خویش نمی‌گذرد، آن را وارد مرحله‌ی جدیدی از یک معادله سیاسی کردند و آن جنگ تحمیلی از سوی اسرائیل با همکاری آمریکا علیه ایران اسلامی در۱۴۰۴/۰۳/۲۳ بود. در این جنگ، اسرائیل برخی از سران، فرماندهان، دانشمندان هسته‌ای و مردم عادی را با حملات موشکی و پهپادی به شهادت رساند. ایران که انتقام را حق خود می‌دید، با حملات موشکی خود برخی مراکز وزیر ساخت های استراتژیکی اسرائیل را هدف قرار داد که طبق فرمایش رهبری، اسرائیل تقریبا له شد و از پا در آمد. درحال حاضر اوضاع قابل پیش بینی نیست اما آن چیزی که مهم است این است که طبق روایات، ایرانیان سرانجام پرچم انقلاب مشرق زمین را که به پرچم هدایت توصیف شده است به امام عصر(عج)اعطا خواهند نمود. بنابراین دشمن

اصلی اسلام، یهودیان صهیونیست و حامیان غربی شان هستند که در جبهه استکبار و در مقابل انقلاب مشرق قرارمی‌گیرند که از اعطای حق ایرانیان ممانعت می‌کنند در حالی که ایران هیچ گاه از حق خود کوتاه نخواهد آمد.

۷.نقدی بر اندیشه منجی باورانه‌ی صهیونیست‌ها از سوی یهودیان

با وجود این که قول به منجی موعود در کتب مقدس یهودیان آمده است اما این اندیشه در، تفکر صهیونیسم بر خلاف دین یهود و سوء استفاده از متون دینی برای دست یابی به اهداف سیاسی است چرا که سرزمین مقدس یا موعود آنچنان اهمیتی برای اسرائیل دارد که آنها حتی بخشی ازنمازنامه‌ی خود را با گرایش بازگشت به سرزمین مستقل ملی متناسب با تیره روزی هایشان خواندند به گونه‌ای که حتی تنها عناصرمهم عصرمسیحایی مانند شناخت جهانیان ازخدای بنی اسرائیل، نوسازی اورشلیم، تجدیدآیین قربانی، برخاستن مردگان و گردهم آمدن همه بنی اسرائیل درسرزمین موعود، درآن نمازنامه ها مورد تاکید قرارگرفته‌است(اردستانی ،۱۳۸۴، صص ۱۷۴-۱۷۵) حتی صهیونیسم که از واژه صهیون گرفته شده است، نام کوهی است در جنوب غربی بیت المقدس که در کتاب مقدس به عنوان شهر داوود از آن نام برده شده است. لفظ صهیون که به اورشلیم و سرزمین موعود هم اطلاق می‌گردد، همواره مظهر آرزوهای مقدس و روحانی قوم یهود بوده است (نجفی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵).

بسیاری از علمای دین یهود، در مقابل اندیشه های سلطه جویانه صهیونیست‌ها، با سوء استفاده از باورهای دین یهود موضع گرفته واین گونه اندیشه و باورها را نقد کرده اند. خاخام یسرائیل دیوید سخن گوی اتحادیه بین المللی یهودیان ضد صهیونیسم با تاکید بر اینکه صهیونیسم در مقابل دین یهود است، افزود: صهیونیسم عهد خداوند را به نام ملی گرائی به نام دین تغییر دادند. او بیان داشت صهیونیسم دین یهود را تهی کرد و ظاهری تحریف شده به نام صهیونیسم را ایجاد کرد وی با بیان اینکه تشکیل حکومت اسرائیل ۱۳۰ سال قبل طراحی شد و در حالی که دین یهود قدمت سه هزاره ساله دارد بازگشت یهود به فلسطین پیمان شکنی است .

یسرائیل دیوید با اشاره به اینکه صهیونیسم حاکمیت وقدرت خداوند را نفی می‌کند خاطر نشان کرد طبق آموزه های یهود از سه هزار سال قبل خداوند به ما دستور داده است به سرزمین فلسطین برویم و بعد از هزار سال معبد سلیمان تخریب شد باید آنجا را ترک کنیم وی با اشاره به سه عهدی که خداوند از یهود گرفته است اولا یهود هرگز به عنوان مجموعه وملت نباید به فلسطین باز گردد

ثانیا بر علیه هیچ ملتی طغیان نکند یهودیان به عنوان شهروندان وفادار در هر جامعه حضور داشته باشند عهد سوم هر نوع تلاش برای پایان دادن برای تبعید ممنوع می باشد.

وی با اشاره به کتابی که منصوب به حضرت سلیمان است گفت در آن کتاب پیش بینی شده است که معبد تخریب خواهد شد وهیچکس حق ندارد به آنجا برگردد این عهد خداوند است بازگشت به فلسطین نوعی عهد شکنی محسوب می شود مجازات خداوند را در پی دارد(۱۳۹۸)طبق اعتقاد سنتی یهودیان، ظهورمنجی باید براساس اراده الهی صورت گیرد و هرگونه دخالت و تعجیل درامرخدا برای ظهورمنجی گناه محسوب می‌شود؛ به همین دلیل آنان براین باور بودند که پایان دادن به این آوارگی دخالت در اراده الهی است که این مسئله درکتاب زبورآل داوود درمزمور۳۷ این چنین آمده است: «نزدخداوند ساکت شو و منتظراوباش. درآن روز شریران منقطع می‌شوند اما متوکلان به خداوند و متواضعان به او، وارث زمین خواهند شد و ازکثرت سلامتی متلذذ خواهند شد».

تحلیل تاریخی از باورهای دینی نشان می‌دهد که اندیشه‌های آخرالزمانی در متون قدیمی و معاصر، همچون یادآوری وعده‌های الهی برای احیای سرزمین مقدس، زمینه‌ساز پروژه‌های سیاسی شده‌اند که این پروژه‌ها، از نمادهای مذهبی و دلالت‌های ریشه‌ای، جهت تبیین سیاست‌های منطقه‌ای کمک کرده‌اند.

ما با بازخوانی و تحلیل منابع دینی یودیان به این نتیجه می‌رسیم که صهیونیست ها برای استمرار و دوام سیاسی خود، مبنای دینی باور به منجی را نادیده گرفته‌اند. آن ها به شدت سعی کرده‌اند تا بتوانند این اندیشه دینی کهن را به اهداف سیاسی گره بزنند اما تنها اتفاقی که جهان شاهد آن است، بروز تنش‌های منطقه‌ای است که اسرائیل با همکاری دولت آمریکا در منطقه به بار آورده است.

۸. حمایت ایران از محور مقاومت و نقش ایران در تحولات آینده منازعه فلسطین و اسرائیل

بعد از انقلاب اسلامی در ایران اتفاقات مهمی در مناطق وکشورهای اسلامی رخ داد از جمله اینکه نهضت فلسطین به یک نهضت اسلامی تبدیل شد و مقاومت اسلامی وانتفاضه و جنبش حماس به وجود آمد. از همان ابتدای انقلاب اسلامی، امام خمینی(ره) نظریه آزاد سازی قدس را به جهان اعلان کرد و همه آزادگان عالم را به حمایت از ایشان فراخواند. بعد از امام خمینی ، رهبر معظم انقلاب اسلامی هم نظریه مقاومت یک نظریه اصیل ودرست خواند که هم در مقام نظر و هم در مقام عمل و

از لحاظ نظری و عملی باید ترویج شود واین نظریه را باید در مقابل دشمن قوی پنجه تبلیغ کرد وترویج داد.

ایران هم به عنوان یک کشور با ثبات، با اتخاذ سیاست‌های استراتژیک منعطف و به کارگیری رویکردهای نوین در عرصه دیپلماتیک، می‌تواند به عنوان عامل تنظیم‌کننده در میان بازیگران منطقه‌ای ظاهر شود. این رویکردها، با استفاده از ابزارهای نرم‌فشار و مشارکت در سازمان‌های بین‌المللی، زمینه‌های همگرا ساختن اهداف مقاومت با ارزش‌های جهانی را فراهم آورده و نقش ایران را در تحولات آتی منطقه برجسته می‌سازد. در این راستا، تحلیل‌های میان‌رشته‌ای نیز نشان می‌دهد که همگرایی دیدگاه‌های فرهنگی و دینی، زمینه‌ساز تدوین سیاست‌هایی خواهد بود که به‌طور همزمان منافع ملی و منطقه‌ای را تامین کند (محمودی ،۱۳۹۰، ص ۸۹).

ازطرفی استفاده از شبکه‌های ارتباطی و فرهنگی در حمایت از مقاومت، علاوه بر بکارگیری ابزارهای تبلیغاتی مدرن، زمینه‌های ارتقای آگاهی عمومی در باره پیامدهای این طرح‌ها را در سطح منطقه‌ای تقویت کرده است. این رویکرد مقاومتی، از طریق بهره‌گیری از منابع دینی و تاریخی، به‌عنوان یک الگوی نوین در مقابله با ایدئولوژی منجی‌باورانه صهیونیستی عمل می‌کند. مقاومت ایران با حمایت از محور مقاومت در فلسطین به خصوص جنبش حماس در تلاش است باراهبردهایی مناسب و با بهره‌گیری از منابع دینی و بازخوانی انتقادی از تاریخ، موجبات تقویت هویت و همبستگی در برابر نفوذ ایدئولوژیک صهیونیستی را فراهم آورد.

تا کنون محور مقاومت ایران نه تنها در قالب اقدامات نظامی بلکه در بطن فعالیت‌های فرهنگی و رسانه‌ای نیز به گونه‌ای سازماندهی شده عمل کرده است. تدوین برنامه‌های بلندمدت و اجرای طرح‌های همگرایی فرهنگی، از سوی ایران باعث شده تا محور مقاومت به عنوان یک عامل کلیدی منطقه‌ای در مقابله با ایدئولوژی منجی‌باورانه صهیونیستی شناخته شود و از توانمندی‌های استراتژیک منطقه‌ای بهره‌مند گردد. اقدامات مقاومت در سطح منطقه‌ای، به‌ویژه در میان جوامع مذهبی نشان از تلاش مستمر برای بازخوانی متون مقدس و تنظیم استراتژی‌های دفاع فرهنگی دارد. این رویکرد، با استفاده از نمادها و استعاره‌های تاریخی، به منظور بازگرداندن ارزش‌های اصیل و جلوگیری از همسان‌سازی معانی مقدس با اهداف سیاسی ظاهراً مدرن، بکار گرفته شده است.

بنابراین نقش این حمایت ها از مردم فلسطین بسیار اثر بخش بوده است به طوری که مبارزات فلسطینی ها در مقابل رژیم صهیونیستی بسیارکوبنده تر از قبل شده است چرا که صاحبان اصلی این سرزمین اکنون بیدار شده اند و برای حفظ وطن خویش از جانشان نیز می‌گذرند اسرائیل که جنگ با فلسطین را از هفت اکتبر سال ۲۰۲۴میلادی شروع کرده است، به صورت وحشیانه ای این جنگ را تداوم بخشیده است .صهیونیست ها دراین مدت سران جنبش حماس وفرماندهان آن ها مانند اسماعیل هنیه، یحیی سنوار، محمد ضیف و... وحتی برخی از سران جبهه مقاومت در لبنان مانند سید حسن نصرالله، سید هاشم صفی الدین را به شهادت رساندند. آنان در این مدت زنان و کودکان و افراد بی‌گناه زیادی را به خاک وخون کشیده و اماکن غیرنظامی زیادی را در فلسطین نابود کرده‌اند.

نتیجه گیری

اعتقاد به ظهور ماشیح (مسیح موعود) در یهودیت، تأثیر عمیقی بر سیاست‌های اسرائیل داشته است. این باور، مشروعیت‌بخش به توسعه شهرک‌سازی‌ها در سرزمین‌های اشغالی است، زیرا این اقدامات به عنوان گامی در جهت تحقق وعده‌های الهی و بازگشت به سرزمین مقدس تلقی می‌شوند. صهیونیست ها با سوءاستاده از کارکرد دینی اندیشه منجی باوری در دین یهود، توانسته اند آن را در جهت اهداف توسعه طلبانه خویش به کار گیرند.

آموزه‌های منجی‌باورانه، مبنایی برای سیاست‌های فرهنگی و آموزشی صهیونیسم در فلسطین فراهم کرده‌اند. این سیاست‌ها با هدف تقویت هویت یهودی و آماده‌سازی جامعه برای ظهور ماشیح طراحی شده‌اند. سرزمین مقدس نیز به عنوان مرکز مذهبی و سیاسی، نقشی کلیدی در این پروژه دارد و کنترل کامل آن به عنوان پیش‌زمینه‌ای برای تحقق آرمان‌های منجی‌باورانه در نظر گرفته می‌شود.

در مقابل، اندیشه اسلامی نیز دارای مفاهیم منجی‌باورانه است که فلسطین در آن جایگاه ویژه‌ای دارد. مقاومت اسلامی در برابر ایدئولوژی منجی‌باورانه صهیونیسم، نه تنها به عنوان دفاع از سرزمین، بلکه به عنوان بخشی از اعتقادات دینی و انتظار برای تحقق وعده‌های الهی صورت می‌گیرد ، ایران با اتخاذ سیاست‌های راهبردی، به مقابله با پروژه‌های صهیونیستی پرداخته و از محور مقاومت در برابر اقدامات صهیونیست‌ها حمایت کرده است. این اقدامات، بازتابی از نگرش ایدئولوژیک ایران نسبت به

مسئله فلسطین و مخالفت با منجی‌باوری صهیونیستی است ، در این بین، حمایت‌های آمریکا و غرب از سیاست‌های اسرائیل در فلسطین نیز بسیار اثرگذار بوده است. چراکه، به تقویت موقعیت اسرائیل در جهت اهداف توسعه طلبانه وسلطه گری کمک کرده‌اند ، با در نظر گرفتن آموزه‌های منجی‌باورانه، سناریوهای مختلفی برای آینده نزاع فلسطین و اسرائیل مطرح می‌شود. جایگاه ایران در این تحولات، با توجه به نقش فعال آن در حمایت از مقاومت و مخالفت با سیاست‌های صهیونیستی، حائز اهمیت است.

منابع

* قرآن کریم.

ابن کثیر،عماء الدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر ، (۱۴۱۲). *تفسیرالقرآن المعظم* ، جلد ۳، بیروت ،دارالمعرفه

ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی ، (۱۳۹۸)، *الملاحم والفتن فی ظهور الغایب المنتظر(عج)*، قم، شریف رضی

ابن قیم جوزی،(۱۴۱۵)، *هدایه الحیاری فی الردعلی الیهودوالنصاری*،بیروت ،درالکتب العلمیه

ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید، بی تا، *تحقیق محمد فواد عبدالباقی*، بیروت، دارالاحیا الکتب العربیه

ابوداوود، سلیمان بن اشعث، (۱۴۱۹)، *سنن*، جلد ۴، مصر، دارالهجر

احمدبن حنبل، (۱۴۱۹)، مسند، محقق: سید ابوامعاطی النوری، جلد ۱ و جلد ۲،بیروت، عالم الکتب

اردستانی،عبدالرحیم،(۱۳۸۴)،*یهودیت*،قم ،آیت عشق

اکبری، سروش. (۱۳۹۱). *نقش سرزمین مقدس در اندیشه منجی‌باورانه*. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بخاری، محمدبن اسماعیل، (۱۴۰۱)، *صحیح* ،جلد ۴، بیروت ،دارالفکر

پاشایی، سمیرا. (۱۳۹۰). *تأثیر متافیزیکی منجی‌باوری در سیاست نظامی*. قم: انتشارات زائر.

پروتکل های دانشوران صهیون(نسخه pdf)

ترمذی، محمدبن عیسی، (۱۴۰۳)، *سنن*، تحقیق: عبدالرحمن بن عثمان، جلد ۳، بیروت، دارالفکر

خاخام یسراییل دیوید،۱۳۹۸/۰۲/۲۴ *سخنگوی اتحادیه یهودیان ضد صهیونیست*، کنفرانس بین المللی انتفاضه،خراسان رضوی

شریفی، کامران. (۱۳۸۹). *تحلیل نوین منجی‌باوری و صهیونیسم*. تهران: انتشارات اطلاعات.

صادقی، فرزانه. (۱۳۹۲). *همگرایی دینی و سیاسی در ایدئولوژی صهیونیستی*. اصفهان: نشر جهاد دانشگاهی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین،(۱۳۷۴)*ترجمه تفسیر المیزان*، جلد ۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *تفسیر مجمع البیان*،جلد ۳، ناصرخسرو، تهران

قزی، رضا، آقابابایی، صالح، قوامی، سیدصمصام الدین،(۱۳۸۹)، قومیت گرایی یهود قبل از ظهور و ارائه راهکارهای مواجهه با آن، *فصل نامه علمی پژوهشی مشرق موعود*، دوره ۱۳-شماره ۵۱ صص۱۰۷-۱۳۶

کتاب مقدس (نسخه pdf)

گرینسون، جولیوس، (۱۳۸۷)، *انتظارمسیحادرآیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم ، دانشگاه ادیان ومذاهب

گفتمان مهدویت،(۱۳۸۱)،*گفتمان اول ودوم*،قم ،موسسه فرهنگی انتظارنور

گودرزی،مصطفی،منوری،سیدعلی،کریمی،غلامرضا،(۱۴۰۱)، نقش موعودگرایی یهود در سیاست خارجی خصمانه اسرائیل، *فصل نامه علمی پژوهشی راهبردی سیاست*، سال ۱۱- شماره ۴۲(پیاپی۷۲)- صص۱۱۱-۱۴۵

مجلسی،محمدباقر،(۱۴۰۴)،*بحارالانوار*،جلد ۹ و جلد ۲، بیروت ،موسسه الوفا

محمودی، ناصر. (۱۳۹۰). *جایگاه استراتژیک ایران در تحولات منطقه‌ای*. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

موسوی، سیدحسین، *دینداران وسکولارهادرجامعه اسرائیل*، تهران،مرکزپژوهش های علمی ومطالعات استراتژیک خاورمیانه

نجفی، فیروز، (۱۳۸۹) بررسی تاریخ پیدایش رژیم صهیونیستی وتأثیر پذیری مبارزان فلسطینی از انقلاب اسلامی ایران، *پژوهش نامه تاریخ*، سال۶- شماره ۲۱- صص۱۳۲-۱۵۹

نصیری، مرتضی. (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی منجی‌باوری در اسناد مقدس*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۷)*الغیبه*، محقق:علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق

References

Maciejko Pawet (2017) Sabbatian Heresy Massachusets Brandeis University Press

Morgenstem Arie.(2006).Hastening Redemption Messianism and the Resettlment of the Land of Israel USA Oxford University Press Inc

Sepehr Robert. (2015, 1666). Redemption Throgh Sin USA Atlantean Gardens

Webiovsky R. Z. (1983).Introduction to Messianism and Eschatology Zvi Baras Ed Jerusalem Hebrew

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Divine Agents and Kings with a Farr(ah) of Iranshahr, from Kiyomars to Ardawan the Parthian, in Tabari's History

Masoud Shavarani [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. E-mail: shavarani@gmail.com - shavarani@mazaheb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 26 June 2026
Received in revised form: 18 August 2026
Accepted: 6September 2026
Published online: 24September 2026

Keywords:
God,
Farr(ah),
Tabari,
King.

ABSTRACT

Introduction

The concept of Farr(ah) was very important in ancient Iran and is frequently mentioned in the Avesta and other Zoroastrian texts. Farr(ah) granted kings both divine and social legitimacy, and God would appoint and guide them by bestowing this Farr(ah) upon them. References to royal Farr(ah) were highly prominent in pre-Islamic oral and written sources, and Iranian scholars after the advent of Islam became familiar with this concept through access to some of these sources. Muhammad ibn Jarir al-Tabari, the influential Iranian historian, Quranic exegete, jurist, and theologian, was the first among Muslim scholars to refer to the Iranian concept of Farr(ah). In his history, al-Tabari uses Arabic terms such as "*bahā'*", "*ta'yīd*", "ʿawn", "haybah", and "ʿizz" to allude to the concept of Farr(ah) of ancient Iranian kings. Al-Tabari regarded the kings of ancient Iran as chosen and appointed by God, much like prophets, tasked with organizing and managing human and worldly affairs. This Farr(ah) endowed kings with knowledge, wisdom, awareness, prudence, truthfulness, justice, beauty, courage, and power. Until now, other researchers have not studied the concept of Farr(ah) in al-Tabari's history. It can be argued that al-Tabari introduced the ancient Iranian concept of Farr(ah) into Quranic commentary in the form of the term *Khalīfa Allāh* (God's vicegerent) and incorporated it into Islamic theology.

Cite this article: Shavarani, M. (2026).Divine Agents and Kings with a Farr (ah) of Iranshahr, from Kiyomars to Ardawan the Parthian, in Tabari's History. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 303-337. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51868.1282

© The Author(s). Shavarani, Masoud
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51868.1282

Research methodology

The main context and foundation of the discussion and research is the Arabic text of al-Tabari's History. The primary objective of this research is to develop a new understanding of the presence of certain ancient Iranian concepts, such as Farr(ah), on the ideas of al-Tabari and their influence on the religious opinions of this great and influential Muslim theologian. The required information and data for the research have been gathered from sources using library and documentary research methods. In terms of purpose, this research is a fundamental study, and in terms of nature and methodology, it is a descriptive content analysis research. The data have been processed, categorized, analyzed, and interpreted using qualitative content analysis and narrative interpretation methods.

Discussion

One of the signs of possessing divine support and Farr(ah), for the Persian kings was the continuity of their monarchy, which was unique among the descendants of Adam, and for this reason, they form the basis for measuring human history. From al-Tabari's perspective, kings with divine Farr(ah), had the ability to defeat demons, were just, and played a significant role in developing lands, building cities, digging rivers and moats, and creating various advancements in human life. These advancements included the invention of agriculture, the use of wool, the production of various types of fabric, the domestication of animals, the extraction of metals, the manufacture of weapons, the four-fold classification of society, and the production of various herbal medicines. According to al-Tabari, a close relationship existed between the ancient kings of Iran and the prophets of God. For example, it is said that Kayumars was Adam himself; or he was probably the son of Adam and Eve; or perhaps he was the grandson of Noah, and God granted the continuous line of kingship to Kayumars and his descendants due to the prayer of Noah (al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 18-19). Some have even suggested that Freydun was Noah, Dhul-Qarnayn, or Solomon. Regarding Kay-Kāvus, it is said that the demons obeyed him by the command of Solomon. The mother of Ardashir Bahman was a descendant of Abraham, and his wife was from the lineage of David. God empowered 'Gōdarz,' the son of Ashkān, over the Israelites for a second time following the killing of Yahya. During the reign of Shāpur, the son of Ashkān, Jesus was born, and the king sent gifts for him. Al-Tabari states that Jamshid had a very beautiful face and a large stature because he possessed Farr(ah)(al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 174, 175, and 178), and as long as he (Jamshid) possessed the Farr(ah), God had appointed angels to manage his affairs (al-Tabari, 1967, Vol. 1, p. 176). Freydun was also very handsome and large-bodied. He was the first person to take the title "Kay" (al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 211-213), which means "the Pure" or "the Spiritual," denoting someone whose being is pure and connected to spiritual matters. Some also believe that "Kay" means majesty and "Farr(ah)" and that when Freydun killed Zahhak, the Farr(ah), enveloped him (al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 213 & 215). Al-Tabari says that the sign of the Farr(ah), was visible on the face of Manuchehr (1967, Vol. 1, pp. 377 & 378). The signs of the Farr(ah), of Siavash, son of Kay-Kāvus, were the radiance and beauty of his countenance, his intellect, his courage, and his complete physical power (al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 504, 513, 505 & 506). Lohrasp was the King of Kings and possessed Farr(ah)(haybah). The word "Kay" in "Kay Lohrasp" also refers to "Farr(ah)", (al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 538, 540 & 541). Humayi, the daughter of Bahman, also possessed Farr(ah)(baha') (al-Tabari, 1967, Vol. 1, pp. 569 & 570).

Conclusion

In the narratives of al-Tabari, the kings of ancient Iran are appointed by God and are also connected to the prophets of God. Regarding Kayumarth, it is said that he was either Adam or his son, or that he was Noah, and through Noah's supplication, kingship was bestowed upon him and his descendants. Concerning Hushang, it is said that he was either the son of Adam or a descendant of Noah. About Freydun, he states that he was either Noah, Dhul-Qarnayn, or Solomon. On the other hand, Lohrasp assists the Prophet Jeremiah. Vishtasp appoints a member of the House of David as the king of the Israelites in Babylon, and by his command, Jerusalem and the mosque are restored. Nebuchadnezzar (Bakht al-Nasr), who was in the service of Vishtasp, is empowered over them to fulfill God's will in punishing the Israelites. The mother of Ardashir Babakan was a descendant of Abraham, and his wife was also from the lineage of

David. He too, to fulfill the divine will in chastising the Israelites, ordered the attack on Jerusalem. God empowered 'Gordarz,' the son of Ashkan, over the Israelites for a second time as a punishment for the killing of Yahya. Jesus is born in Jerusalem during the reign of Shapur, the son of Ashkan, and the Persian king sends gifts to Jesus after his birth. Just as the prophets of Israel were divine envoys and messengers, the ancient kings of Iran were also celestial agents for governing and organizing the world. With the aid and assistance of the Farr(ah), they built the first structures and cities, such as the cities of Susa, Babylon, Ray, Shapur, Zab, Kankdar, Balkh, Fasa, Abad Ardashir, Bahman Ardashir, Estakhr, and Darabgerd. Furthermore, their diligence and possession of Farr(ah) led to progress and innovations such as: the domestication of horses, dogs, and elephants; the use of animal skins and meat; horse breeding; the use of wood from trees; the extraction of metals; the forging of iron tools; irrigation; the digging of moats, qanats, and rivers; the establishment of agriculture and farming; the use of plant seeds; the creation of herbal medicines; weaving fabric; writing and script; and the creation of social classes. These rulers, appointed by God, were obedient to God, religious, just, of good character, and seekers of God's pleasure. God granted them the power to subdue and defeat Iblis, demons, devils, and giants, to kill them, and to drive them away. Some of them were kings of the seven climes, while others were guardians of the borders of the central clime of the world, Khwaniras, and Iranshahr. The emphasis on personal characteristics such as facial beauty, physical, intellectual, and martial prowess stemmed from their Farr(ah). The Arabic words "*baha'*", "*ta'yid*", "*ʿawn*", and "*ʿizz*" all allude to the concept of Farr(ah).

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

کارگزاران ایزدی و شاهان فرّهمند ایرانشهر، از کیومرث تا اردوان اشکانی، در تاریخ طبری

مسعود شاورانی[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی،تهران ، ایران. رایانامه: shavarani@mazaheb.ac.ir - shavarani@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:۱۴۰۵/۴/۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۷
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۲

واژه‌های کلیدی:
خداوند،
فرّه،
طبری،
پادشاه،
اقلیم و خَنارث.

چکیده

مفهوم فرّه در ایران باستان به پادشاهان مشروعیّت الهی و اجتماعی می بخشیده و خداوند با اعطای فرّه آنها را منسوب و هدایت می‌کرده است. در منابع پیش از اسلام اشاره به فرّه شاهی بسیار برجسته بوده و دانشمندان ایرانی بعد از اسلام به وسیله دسترسی به برخی از این منابع با این مفهوم آشنا شده‌اند. محمد بن جریر طبری مورخ، مفسر قرآن، فقیه و الهی دان مشهور ایرانی، قبل از دیگر دانشوران مسلمان به مفهوم ایرانی «فرّه» اشاره می‌کند. طبری در تاریخ الرسل و الملوک با واژه‌های «بهاء»، «تائید»، «عون»، «عزّ»، «جبّار» و «سطوت» به مفهوم «فرّه» شاهی شاهان ایران باستان اشاره می‌کند و در نتیجه آنان مقدس و «فرّه مند» بوده‌اند. این فرّه که تائید و راهنمایی خداوند بوده است، به شاهان دانش، خرد، آگاهی، هوشیاری، تدبیر، پاکی، راستی، داد، زیبائی، توانائی، دلیری و قدرت می‌داده است. این شاهان به یاری فرّه کارهای بزرگ و گوناگونی در قلمرو اصلی شان یعنی اقلیم خنارث و ایرانشهر انجام می‌داده‌اند، همچون آبادانی سرزمین‌ها، ساختن خانه‌ها، شهرها، ساختن نهرها و رودها، استخراج سنگ‌های گوناگون از کانی‌ها، ایجاد رفاه و آسایش، ایجاد طبقه‌ها و رده‌ها، استفاده از گیاهان و رام کردن حیوانات، جنگ با دشمن و راندن آنها و ستیز با شیاطین و جادوگران. پادشاهان ایران باستان به عنوان کارگزاران خداوند و صاحبان «فرّه» ایزدی از ابتدا شامل کیومرث، هوشنگ، طهمورث، جمشید، فریدون، ایرج، منوچهر، زو، کیقباد، کی کاووس، سیاوخش، کیخسرو، لهراسب، بشتاسب، اردشیر بهمن، خمانی، دارای بزرگ، دارای کوچک، اسکندر و اشک در تاریخ طبری مطرح می‌شوند.

استناد: شاورانی ، مسعود (۱۴۰۵). کارگزاران ایزدی و شاهان فرّهمند ایرانشهر، از کیومرث تا اردوان اشکانی، در تاریخ طبری. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰(۲)، ۳۳۷-۳۰۳. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51868.1282

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. شاورانی ، مسعود

مقدمه

طبری پادشاهان ایران باستان را همچون پیامبران، منتخب و منسوب خداوند و مأمور سامان و اداره امور انسان و زمین می داند. به همین دلیل همزمان با نقل تاریخ ایران باستان و شاهان آن، در لابه‌لای آن روایات، به تاریخ بنی اسرائیل و انبیای آنها نیز اشاره می کند؛ امّا بنی اسرائیل در درجه دوم احترام بودند زیرا تاریخ آنها پس از پارسیان پیوسته بوده است؛ پیامبری و پادشاهی اسرائیلیان در زمان یحیی و عیسی (ع) به پایان می‌رسد؛ امّا پادشاهی پارسیان از روزگار کیومرث تا زمان «ظهور بهترین امت جهان یعنی امت محمد(ص)» پیوسته بوده است. تاریخ نگاری پادشاهان پارسی اهمیت بیشتری داشت و ارتباط آن با پیامبران بنی اسرائیل مانند ابراهیم، موسی، یوشع، مورد توجه قرار می‌گرفت(ویتبی،۱۳۹۲،ص.۴۳-۴۴). نشانهٔ تائید الهی پادشاهان ایران باستان، داشتن «فرّه» ایزدی بوده است. درباره مفهوم «فرّه» ایزدی چند معنی گفته‌اند «عقل و علم و تیزفهمی و ادراک هر چیز چنانچه باشد، و صورتی تمام و فرهنگ و شجاعت و سواری و مردانگی و دلیری و آهستگی و خوشخویی و داد مظلوم از ظالم ستدن و دوستی ملک و رعیت و سروری و سرداری و تحمل و مدارا و بردباری و تدبیر اندر کارها و خواندن اخبار ملوک ماضیه و سیرت ایشان داشتن»(علاءقزوینی،۱۳۹۷،ص.۹۳۸). شاه با فرّه ایزدی خویش دشمن را شکست می‌دهد، بر جهان فرمانروایی می‌کند، بدی را از کشور دور می‌سازد. با بودن فرّه است که پادشاهان دست به اختراعات و اکتشافات می زنند، بیرون کشیدن سنگ آهن از کان ها، و نرم کردن آن و ساختن ابزار با آن، رام کردن جانوران، بهره برداری از پشم آنها، پشم ریسی، بافتن، شستن، دوختن، پزشکی، برپا کردن ساختمان ها، افزایش آبادی و هر کار سودمند دیگر را به یاری فرّه انجام می دهند(اعتماد مقدم،بی‌تا،ص.۱). به همین جهت پادشاهان پارسی از دیدگاه طبری، دارای اهمیت هستند؛ زیرا آنها سهم زیادی در پیشرفت بشر داشتند و به عنوان مخترع یا مبدع کشاورزی، استفاده از پشم، سگ های تربیت شده، ساز و برگ سپاه، پارچه های متفاوت، طبقه بندی چهارگانهٔ مردم به جنگاوران، فقیهان، دبیران، صنعتگران و کشاورزان، تهیهٔ نوره، استفاده از فلزهای گوناگون، عطریجات و داروهای مختلف مورد توجه بودند. آنان نفوذ قاطعی بر امور داشتند و در یکی از مهم ترین موارد مورد علاقهٔ طبری، یعنی طبع پادشاهی به ویژه داشتن خصوصیات و کردار یک پادشاه خوب، برجسته هستند(ویتبی،۱۳۹۲،ص.۴۸-۴۹). شاه در این عالم باید همه چیز را به سامان

آورد(مجتبائی،۱۳۹۹،ص.۳۶)؛ زیرا «فرّه» و خویشکاری شاه چنین است. بر اساس بندهش (ص.۸۱) و گزیده های زادسپرم (ص۵۰) «فرّه» و «خویشکاری» یکی هستند، یعنی «فرّه» هر آدمی آن کار و چیزی است که او برای کمال و سبب نهایی‌اش آفریده شده است(زنر،ص ص.۲۲۰-۲۲۱). همچنین «فرّه» و خویشکاری، با اشه و نظام الهی، پیوند بسیار نزدیکی دارند(مجتبائی،۱۳۹۹،ص.۱۱۴-۱۱۵). شاه فرّه‌مند باید خردمند، درستکار و نیکوکار باشد(شاورانی،۱۴۰۳،ص.۱۲۵-۱۲۸؛ ۱۴۰۴،ص.۳۵-۳۶؛ ۱۴۰۵،ص.۱۲۲و۱۲۴). طبری ویژگی‌های فوق را برای کیومرث و دیگر شاهان بعداز او تا اشکان، ذکر می کند. تاکنون درباره مفهوم «فرّه» در تاریخ طبری، مقالاتی با عنوان های «بررسی نمادها و نمودهای فرّه ایزدی در زمان پادشاهی خسروپرویز در تاریخ طبری»، «نمودها و نمادهای «فرّه» در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی در تاریخ طبری» و « نمادها و نمودهای فرّه شاهی در دوران پادشاهی بهرام گور ساسانی در تاریخ طبری» منتشر شده است. به نظر می‌رسد، او این مفهوم ایرانی را وارد متون اسلامی نموده است؛ زیرا در تفسیر قرآن مرجع و معیارش، واژه «خلیفه» در آیه ۳۰ سوره بقره، را تاویل به «سلطان اعظم» و «خلیفۀ الله» نموده است(طبری،۱۴۱۲،ج۱، ص.۱۵۶-۱۵۷؛ شاورانی،۱۴۰۱،ص.۱۲۲). شاید حلقه واسط و نشانه ظاهری این انتقال مفهوم، همان واژه «سلطان» باشد؛ زیرا معادل، واژه «فرّه» در عربی است(معین،۱۳۸۸،ج۱، ص.۴۱۵). این تحقیق می‌تواند بستری برای بررسی تاثیر مفهوم ایرانی «فرّه» بر اصطلاح مهم «خلیفۀ الله» در الهیات، سیاست(Shavarani,2024,p. 183; 2019, p.153) ، تاریخ، جامعه، تفسیر، حدیث و تصوف اسلامی باشد (شاورانی،۱۴۰۳،ص.۶۰؛ ۱۳۹۸،ص.۹۶؛ ۱۳۹۹،ص ص.۱۹، ۱۱۹). داده‌های این تحقیقِ توصیفی، به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند و به روش کیفی تحلیل محتوا و تفسیرِ روایت، پردازش، دسته‌بندی، تجزیه و تحلیل شده‌اند.

کیومرث

در روایت طبری، بیشتر دانشمندان پارسی معتقدند که کیومرث همان آدم (ع) است؛ یا به باور برخی دیگر، وی فرزند تنی آدم و حوا بوده است(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۴۶). گروهی از مجوس نیز معتقدند که او، بعداز آن که پادشاه هفت اقلیم شد، «آدم» نامیده شد. برخی دیگر معتقدند که او همان، جامر فرزند یافث فرزند نوح (ع) بود و چون دلسوز و خادم او بود، خداوند با اجابت دعای نوح (ع) به او و فرزندانش، طول عمر، فرمانروائی همیشگی و پیروزی بر دشمنان می‌دهد. وی که پدر

پارسیان بود؛ پادشاهی همیشه به دست او و فرزندانش بود، تا زمان ورود مسلمانان به مداین کسری که ملکشان به دست اهل اسلام افتاد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۸-۱۹). طبری جای دیگر می‌گوید که «کیومرث» مردی کهنسال و رهبر قوم بود و ابتدا فرمانروای طبرستان و فارس بود و سپس همه اقالیم را گرفت. او همه «بلاد»[۱] خویش را مصون کرد و شهرها و حصارها بنیاد نهاد و آباد کرد و سلاح فراهم آورد و اسب را رام کرد و در آخر عمر «آدم» نام گرفت. پادشاهی وی و فرزندانش در سرزمین و کوهستان مشرق، پیوسته و پی در پی بود، تا هنگام یزدگرد نواده او که در مرو کشته شد. از فرزندان آدم (ع) فقط آنها پادشاهی شان پیوسته و پی در پی بوده است، و در مقابل دشمنان جنگیده‌اند و ستمگر را باز داشته‌اند. به همین سبب توضیح تاریخ از روی زندگی پادشاهان آنان، نسبت به دیگران درست‌تر و دقیق‌تر است. «ماری» و «ماریانه» پسر و دختر او، در آخر عمرش زاده شدند و دلبسته آنها شد و برتریشان داد، پس پادشاهان از نسل آنها ایجاد شدند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۴۷-۱۴۸). طبری در روایت دیگری می‌گوید که کیومرث پسری به نام «میشی» و دختری به نام «میشانه» داشت که با هم ازدواج کردند و «سیامک» متولد شد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص۱۵۳). براساس گزیده‌های زادسپرم «فرّه» میان مشی و مشیانه برآمد(ص.۵۰). سیامک صاحب پسری به نام «افرواک» شد، که از ازدواج او با «افری» خواهرش و دختر سیامک، هوشنگ پیشداد «هوشنک بیشداذ الملک» متولد شد، که او جانشین کیومرث در فرمانروائی شد. ساکنان اقلیم «بابل» و اطرافش، نسل «افرواک» هستند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۵۳).

هوشنگ

طبری می‌گوید که برخی پنداشته‌اند که «اوشهنگ» فرزند تنی آدم و حوا بوده است، ولی هشام کلبی می‌گوید که او از نسل نوح (ع) بوده است. «هوشنگ پیشداد» جانشین کیومرث پدر بزرگ خویش شد و نخستین کس بود که پادشاه تمام زمین و «هفت اقلیم» شد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۵۳). بر اساس بندهشن (ص.۱۰۹) و زامیادیشت، نیز هوشنگ که دارای «فرّه» کیانی بود، بر هفت کشور شهریاری می‌کرد(بند۲۶). هوشنگ در خطابه‌اش هنگام تاج گذاری

[۱]. گویا واژه «البلاد» در تحریر عربی متون پهلوی، به جای ایرانشهر (تمام مملکت ایران) استعمال شده است(نولدکه،۱۳۸۸،ص۳۶).

می‌گوید که پادشاهی را از جدّ خویش کیومرث به ارث برده است. او فاضل و محمود بود و به سامان امور مردم آگاه بود «کان فاضلا محمودا فی سیرته وسیاسه رعیته»، و نخست کس بود که احکام و حدود را بنیاد گذاشت و «پیشداد» (فیشداذ) نامیده شد، یعنی نخستین کسی که با دادگری فرمانروائی کرد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۶۹). طبری از هشام ابن محمد روایت کند که هوشنگ نخست کس بود که درخت برید، ساختمان بنا کرد، معدن استخراج کرد، به مردم روزگار خود فرمان داد که مسجد داشته باشند، و در زمین نخستین بار دو شهر بابل و شوش را ساخت و ری را بنا کرد که نخستین شهر بود که پس از شهر اقامتگاه کیومرث در دنباوند طبرستان، ساخته شد.گفته‌اند که وی اول کس بود که در ملک خویش آهن در آورد و از آن ابزار صنعت ساخت، و آب به خانه‌ها برد و مردم را به کشت، زرع، درو و اشتغال به کار ترغیب کرد. دستور داد تا از پوست حیوانات درنده برای لباس و فرش و از گوشت گاو، میش و حیوان وحشی استفاده کنند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص . ۱۶۸-۱۶۹). لازم به ذکر است شهرها(شایست ناشایست،ص.۲۳۹) و خانه‌ها، «فرّه» مخصوص به خود را دارند(آموزگار،۱۳۸۶،ص.۳۵۵).

هوشنگ به عنوان کارگزار خداوند، با قدرت الهی خود دیوان مازندران را می کشد. بر اساس رام یشت (بند۸)، زامیاد یشت(بند۲۶)، مینوی خرد (ص.۴۳) و دینکرد هفتم (ص.۲۰۰) هوشنگ با «فرّه» کیانی، دو سوم دیوان مازندری را کشت. طبری بدون ذکر نام دیوان مازندری، می‌گوید که هوشنگ ابلیس و لشگر او را شکست داد و از اختلاطشان با مردم جلوگیری کرد(۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۱۷). تفضلی معتقد است که بی تردید غرض از «غولان» در روایت طبری، همان «دیوان بزرگ» مازندری است(تعلیقات مینوی خرد، ص.۱۱۸). همچنین طبری می‌گوید که هوشنگ، ابلیس و سپاه وی را درهم شکست و از آمیزش با مردم منعشان کرد. مکتوبی بر سپری سپید نوشت و از آنها پیمان گرفت که متعرض هیچ انسانی نشوند و آنها را در این باره تهدید کرد و سرکشانشان را با جمعی از غولان کشت. آنان از ترس او به بیابان‌ها، کوه‌ها و درّه‌ها گریختند «وقتل مردتهم وجماعهٔ من الغیلان، فهربوا من خوفه الی المفاوز والجبال والأدویهٔ». او پادشاه، همه اقلیمها بود و پس از مرگش، ابلیس و سپاهش شادی کردند؛ زیرا از کوهها و درّه‌ها پائین آمدند و دوباره به محل اقامت آدمیان وارد شدند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۶۹).

طهمورث

طهمورث مطیع خدا و پادشاه تمام اقلیم‌ها بود و خداوند چندان نیرو به وی داده بود که ابلیس و شیطان‌های وی را به اطاعت درآورد «أن الله أعطاه من القوة ما خضع له إبلیس وشیاطینه، وأنه کان مطیعا لله». روز تاج‌گذاری گفت: ما به یاری خدا گردنکشان بدکار را از خلق وی برانیم «نحن دافعون بعون الله عن خلیقته المردة الفسدة» و در سرزمین‌های دور و نزدیک به دنبال ابلیس بود و او و یاران متمردش را به هراس افکند و پراکنده شان کرد «تنقل فی البلدان، وأنه وثب بإبلیس حتی رکبه، فطاف علیه فی أدانی الأرض وأقاصیها، وأفزعه ومردة أصحابه حتی تطایروا وتفرقوا». طهمورث پادشاهی شایسته و با رعیت مهربان بود و برای سامان پادشاهی، نظم و پیشرفت ایجاد کرد. وی نخستین کس بود که از پشم و مو، لباس و فرش ساخت، و از اسب، استر و خر در آرایش پادشاهی استفاده کرد، و دستور داد تا سگان را برای نگهبانی گله و شکار به کار گیرند و به فارسی نوشت؛ و شهر «شاپور» فارس را بنیاد نهاد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۷۲). در اوستا نیز بیان می شود که «طهمورث» فرّه کیانی داشت چنان که بر هفت کشور شهریاری کرد و هچنین (زامیادیشت،بند۲۸؛ دینکرد هفتم،ص.۲۰۰) او با «فرّه» بر دیوان، مردمان، جادوان و پریان ستمکار چیره شد. همانطور که آشکار است، بر اساس روایت طبری، پادشاهی طهمورث، در شعاع اوامر الهی بود و او دارای ویژگی های یک شاه فرّه‌مند بوده است.

جمشید

«فرّه» در چهره شاه هویداست(اعتماد مقدم،بی‌تا،ص۲). طبری می‌گوید «شید» در «جمشید» به معنای «شعاع» و او به خاطر چهرهٔ زیبایش به آن ملقب شد «الشید معناه عندهم الشعاع، لقبوه بذلک فیما زعموا لجماله». هشام بن کلبی می‌گوید جم زیباترین و تنومندترین کس روزگار خود بود «کان اصبح اهل زمانه وجها، و اعظمهم جسما». وی زمان تاج‌گذاری می‌گوید که خداوند ما را «فرّه» داد و تأیید فرمود تا برای خیر رعیت بکوشیم«إن الله تبارک وتعالی قد أکمل بهاءنا وأحسن تأییدنا، وسنوسع رعیتنا خیرا»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۱۷۴-۱۷۵،۱۷۸)؛ واژه‌های «تائید» و «بهاء»، به معنای فرّه هستند(ابن بلخی،۱۳۷۴،ص ص.۱۰۴-۱۰۶). «بَهَاء» یعنی چهرهٔ زیبای شگفت انگیز و خیره کنندهٔ دیدگان(ابن سیده،۱۴۲۱،ج۴،ص.۴۳۸، ابن منظور،۱۴۱۴،ج۱۴،ص.۹۹) و زیبائی و حسن آن چه، که دارای بهاء است، چشم را خیره می‌کند(ازهری،۱۴۲۱،ج۶،ص .۲۴۱؛

فراهیدی،بی‌تا،ج۴،ص.۹۷) و زیبایی‌اش بر دیدگان غلبه می‌کند(صاحب،بی‌تا،ج۴،ص.۷۸) و «أَبَهَة» از این ریشه، یعنی عظمت و شکوه(ابن سیده،۱۴۲۱،ج۴،ص .۳۶۲). در متون زردشتی نیز بیان می‌شود که جمشید فرّه کیانی داشت(زامیادیشت،بند۳۱؛ بندهش،ص.۱۰۹) و زیبائی چهره‌اش با فرّه‌مندی او ارتباط دارد(رام یشت،بند۱۶) و او هورچهر بود(هوم یشت،بند۴؛ رام یشت،بند۱۶). طبری درباره قدرتی که خداوند به جمشید داده بود، می‌گوید که وی پادشاهی «هفت اقلیم» را داشت و همه چیز، تمام جن و انس مسخّر وی بودند و با شیاطین و جنّ جنگید و بسیاری از آنها را کشت و زبونشان کرد، تا این که به اطاعتش در آمدند؛ حتی شیاطین با چرخی شیشه‌ای، او را در هوا در یک روز از دماوند به بابل بردند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۱۷۴-۱۷۵). زامیادیشت نیز بیان می کند که جمشید دارای «فرّه کیانی» بود، چنان که بر «هفت کشور» شهریاری کرد و بر دیوان، مردمان، جادوان و پریان ستمکار چیره شد(بند۳۱). جمشید مطیع خداوند بود، حتی گروهی از نیکان خویش را امر کرد که همیشه او را به پیروی از خدا هدایت کنند «فما رایتم انه طاعه لله عز و جل فأمرونی ان اعمل به، و ما رایتم انه معصیهٔ لله فازجرونی عنه انزجر»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۷۷).

جمشید، صنعت ساخت شمشیر، زره، کلاه خود و سلاح آهنی را ایجاد کرد و صنعت ساخت ابریشم، پنبه، کتان و دیگر رستنی ها را آموزش داد و گفت تا لباس ببافند و رنگ آمیزی نمایند؛ زین و پالان بسازند و به کمک آن چهار پایان را مهار کنند. شیاطین را به سنگ بری، تراشیدن مرمر و گچ پزی واداشت و امر کرد تا با گچ، سنگ و گل، ساختمان و حمام بسازند و آهک درست کنند و از دریا، کوه، معدن و بیابان، همهٔ چیزهای سودمند، طلا و نقره و دیگر چیزهای ذوب شدنی و جواهر، عطر و ادویه آورند. جمشید مردم را به چهار طبقه جنگاوران، فقیهان، دبیران، صنعتگران و کشاورزان تقسیم کرد و دستور داد تا هر طبقه‌ای به کار خویش پردازد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۷۵)، در بندهای ۲۰ تا ۲۳ دینکرد هفتم نیز اشاره می‌شود که جمشید به وسیلهٔ «فرّه»، چهار پیشه ایجاد کرد و جهان را پرورش داد، چنان رفتار کرد که کسی نمی توانست به دیگری زیان رساند و آدمی و دیگر آفریدگان بی مرگ و تباهی شدند(ص۲۰۱) و بر اساس اوستا نیز در شهریاری او، سرما، گرما، پیری، مرگ و رشک نبود(هوم یشت،بند۵؛ رام یشت،بند۱۶؛ زامیادیشت،بند۳۳؛ وندیداد،فرگرددوم،بند۵). طبری نیز می‌گوید که چون خداوند روش جمشید را در پادشاهی پسندید «بسیرهٔ ارتضاها الله، فکان من جزائه» مردم را از گرما، سرما، بیماری، پیری و حسد رهانید(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۱۷۵-۱۷۶).

اوستا می‌گوید که «فرّه» جمشید پس از آن که سخن دروغ به دهان بیالود، از او جدا می‌شود(زامیادیشت،بند ۳۴). در کتاب روایات پهلوی آمده است که وی به راه دیوان رفت و خلقت آب، زمین، گیاه، خورشید، ماه، ستارگان، آسمان، گوسفند، انسان و همه مخلوقات را به دروغ به خود نسبت داد. در نتیجه فرّه شاهی از او جدا شد و تنش نیز به دست دیوان افتاد(تعلیقات مینوی خرد،۱۱۰). طبری نیز می‌گوید که جم کفران نعمت کرد «ان جما بطر بعد ذلک نعمه الله عنده»، و روزی جن و انس را گرد آورد و گفت که سرور و مالک آنهاست و او با نیروی خودش بیماری، پیری و مرگ را از آنها دور کرده است. او احسان خداوند را انکار کرد و «جحد احسان الله عز و جل الیه»، و در گمراهی فرو رفت و از حاضران آنجا کسی شهامت نداشت که به او پاسخی دهد. پس «فرّه» و شکوه خود را از دست داد و فرشتگانی که خدا به تدبیر امورش گماشته بود از او دور شدند «فقد مکانه بهاءه و عزه، و تخلت عنه الملائکهٔ الذین کان الله امرهم بسیاسهٔ امره». «بیوراسب» یا همان «ضحاک»، بر جمشید دست یافت و امعای وی را در آورد و او را اره کرد. بعضی دانشمندان پارس گفته‌اند که جم همیشه سیرت پسندیده‌ای داشت، تا این که دعوی خدایی کرد و کارش آشفته شد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۷۶). اهریمن دشمن «فرّه» شاه است. اگر شاه خدوند را به یاد نیاورد فرّه او گسسته می‌شود و کشور رو به ویرانی می‌رود(اعتماد مقدم،بی‌تا،ص.۲). طبری از وهب بن منبه روایت می‌کند که ابلیس گفت کسی را وا گذاشته‌ام که در مقام شاهی چهار صد سال خدا را عبادت کند. پس به صورت مردی بر او وارد شد و گفت که اگر تو از فرزندان آدم بودی، همانند آنها مرده بودی ولی تو خدایی، و باید مردم را به پرستش خویش بخوانی. این سخن بر دل شاه نشست و بر منبر رفت و گفت: ای مردم من نامیرا و خدا هستم، پس من را پرستش کنید. بنابراین جایگاهش آشفته شد، و خدا به یکی از اطرافیان وی وحی کرد که مادام که با من راست باشد با وی راستی کنم «اوحی الله الی بعض من کان معه فقال: اخبره انی قد استقمت له ما استقام لی»، و اگر از اطاعت من سرپیچی کند و با من راست نباشد «فإذا تحول عن طاعتی الی معصیتی فلم یستقم لی». امّا پادشاه از گفته خود بازنگشت، تا خدا بخت ناصر را بر او مسلط کرد. طبری از هشام بن کلبی روایت می‌کند که جمشید ششصد و نوزده سال مطیع خدای عزّوجلّ بود و پادشاهی‌اش به سامان بود. سپس ستمکار شد و خدا ضحاک را بر او مسلط کرد و او را با اره به دو نیم کرد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۷۷-۱۷۸).

فریدون

به باور برخی نسب‌شناسان پارسی نوح(ع) همان فریدون است؛ زیرا داستان فریدون شبیه به اوست، به ویژه در دادگری و سیرت نیک او. برخی دیگر گمان کرده‌اند که فریدون همان ذوالقرنین، همنشین ابراهیم(ع) است، و بعضی دیگر از آنها گفتند که او «سلیمان» فرزند داود(ع) است. فریدون نخستین کس بود که لقب «کی» گرفت «أول من سمی بالکییئ فقیل له: کی افریدون»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۲۱۱-۲۱۳). «الکَییّئ» شکل عربی از کلمۀ «کَیْ» است، نظیر «کیی» در فارسی(نولدکه،۱۳۸۸،ص.۷۵). آن به معنای، «منزّه» است، یعنی «روحانی» و کسی که امر وی خالص و پاک، و با امور روحانی پیوند یافته است. برخی نیز می‌پندارند که «کی» به معنی شکوه و «فرّه» است و وقتی فریدون ضحاک را کشت، «فرّه» او را در برگرفت «کی من البهاء، و ان البهاء تغشی افریدون حین قتل الضحاک». طبری ادامه می‌دهد که او مردی تنومند، نیکوچهره و فرّه‌مند و مجرب بود «رجلا جسیما و سیما بهیا مجربا». همچنین فریدون «جبّار و عادل» بود، و قامت وی نه نیزه بود و هر نیزه به اندازه کشیدگی دو دست بود، پهنای کمرش سه نیزه بود و پهنای سینه‌اش چهار نیزه بود(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۲۱۳، ۲۱۵). کلمات «کَی»، «روحانی»، «بهاء»، «جسیم»، «سیما»، «بهیا»، «مجرب»، «جبّار» و «عادل» و توصیف عجیب هیکل و اندام بزرگ فریدون، همه اشاره به فرّه‌مندی او دارند. از مطالب دیگر که ارتباط با فرّه‌مندی فریدون دارد، خروج او بر ضحاک است، که خداوند قدرت او را گرفته بود «قد سلبه الله قوته، و ذهبت دولته»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۹۷). بر اساس دینکرد هفتم «فرّه» در شکم مادر، سوی فریدون اسفیان آمد. او به وسیله «فرّه» بر دهاک (ضحاک) پیروز شد و با آن «فرّه» بر کشور خونیره مسلط شد(ص ص.۲۰۱-۲۰۲).

ضحّاک جادوگر بدکار، غاصب پادشاهی بود؛ زیرا پارسیان معتقدند که پادشاهی متعلّق به نسل هوشنگ، جم و طهمورث است(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۱۹۶-۱۹۷). وقتی مردم علیه ضحاک قیام می کنند، دور «کابی» گرد هم می‌آیند، اما او چون از خاندان شاهان نبود، میلی به شاهی نداشت و به آنها امر کرد که کسی از تبار «جم» را پادشاه کنند؛ زیرا «جم» بزرگترین شاه بوده است، که رسم و رسوم شاهی را نخستین بار بنیاد نهاد. «فریدون» که از دست ضحاک پنهان شده بود، نزد «کابی» و یارانش آمد. او تربیت شده برای امر شاهی بود. پس او را به پادشاهی برگزیدند و کابی و

سران قوم یاران وی شدند و منزلگاه ضحاک را تصرف و او را در کوهستان دماوند زندانی کردند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۹۹). سپس فریدون ردّ مظالم کرد و مردم را به پرستش خدا، انصاف و نیکی وا داشت «رد المظالم، و امر الناس بعباده الله و الإنصاف و الاحسان»، و زمین و چیزهایی را که ضحاک به ستم گرفته بود به صاحبانش پس داد، مگر آنچه که صاحب آن را نتوانست پیدا کند، پس آن را وقف مستمندان و عموم کرد. فریدون بر همه اقلیم‌ها سلطه یافت و وقتی بر تخت نشست بیان کرد که به یاری و «تائید» خدا، ضحاک را مغلوب و شیطان و یارانش را شکست داد، «نحن القاهرون بعون الله و تاییده للضحاک، القامعون للشیطان و أحزابه». بعداز آن مردم را امر به انصاف و ادای حق یکدیگر، نیکوکاری و شکرگزاری کرد«فأمرهم بالتناصف و تعاطی الحق و بذل الخیر بینهم، و حثهم علی الشکر و التمسک به»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۲۱۲-۲۱۳). واژه‌های «عون» و «تأئید» اشاره به فرّه دارند. در فارس‌نامه «تائید» مترادف «بهاء» و «فرّه» آمده است(ابن‌بلخی،۱۳۷۴،ص ص.۱۰۳-۱۰۴، ۱۱۲). در مینوی خرد نیز آمده است که فریدون بسیار دیو مازندر را زد و بیرون کرد(ص.۴۴) و دینکرد هفتم می‌گوید که او با «فرّه» آنها را شکست داد(ص.۲۰۲). علاوه بر این فریدون بر جنّیان سیطره داشت و آنها را در دماوند نگهبان ضحاک کرد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۹۹). فریدون نیز مانند اجداد خود، با فرّ و خویشکاری شاهانه، به سامان جهان و ابداع می‌پردازد. گویند وی نخستین کس بود که به طبّ و نجوم پرداخت و فیل را اهلی کرد، استر کشید، مرغابی و کبوتر نگهداشت، از درمان تریاک استفاده کرد و برای دماوند و جاهای دیگر هفت کوهیار و سرپرست کوهستان نهاد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۲۱۲-۲۱۴).

طبری نام فریدون و یکایک پدران او را، با القاب و عبارت مشترک «اثفیان صاحب البقر» روایت می کند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۲۱۳). دینکرد هفتم (ص.۲۱۸) و بندهش (ص ص.۱۴۹-۱۵۰) نیز نام هر یک از اجداد فریدون را در کنار عنوان «اسفیان» و «گاو» ذکر می کنند و سپس بیان می کنند که او فرمانروای هفت کشور و پر «فرّه» بود(ص ص.۱۴۹-۱۵۰). گویا «اثفیان» لقبی همچون «کی»، به معنای فال است(ابن‌بلخی،۱۳۷۴،ص.۶۶). تأکید بر همراهی تبار و پدران فریدون با «گاو» به «قداست» و «فرّه مندی» آنان ارتباط دارد؛ زیرا در اوستا بیان می‌شود که «فرّه» ایرانی، خوب رمه است(اشتادیشت،بند۱). ایزد «مهر» فراخ چراگاه، دارای «فرّه» و نگهبان گله گاوان است(مهریشت،بند۴و۸۶). جمشید خوب رمه، فرّه مندترین مردمان بود(هات ۹، بند ۴). گاو دارای

قداست است(فروردین یشت،بند۴۳و۲۸و۱۰) و فروشی آن ستایش می‌شود(فروردین یشت،بند۸۶) و نخستین جانور (ویسپرد،کرده بیست و یکم،بند۲) و یگانه آفریده است(ماه یشت؛ ماه نیایش،بند۲). افراسیاب تورانی دشمن فرّه، «زِین گاو» دروند را کشت(زامیادیشت،بند۹۳). ماه «فرّه همند»(ماه یشت،بند۶) دربردارنده تخمه گاو است(یسنه هات۱،بند۱۱؛ رشن یشت،بند۳۳). اورمزد روشنی و زور را از تخم گاو گرفت، برای نگهداری به ایزد ماه سپرد(گزیده های زادسپرم،ص.۴۷) و او گاو یکتا آفریده را در ایرانویج آفرید. آن گاو سپید و روشن بود چون ماه و این روشنائی، همان «فرّه» بود(بندهش،ص ص.۴۰، ۷۰). ایزد «بهرام» فرّه مند، نیز دومین بار به کالبد ورزای زیبای زرین شاخی درآمد(بهرام یشت،بند۷) و فرّه او گله گاوان را فرا می‌گیرد(بهرام یشت،بند۴۱)، همچنین تشتر فرّه‌مند به پیکر گاوی زرین شاخ در می‌آید(تیریشت،بند۱۶) و او به اندازه ده گاو نر زور دارد(گزیده های زادسپرم،ص ص.۴۱-۴۲). جَهی تبهکار خواهان دزدیدن فرّهٔ گاو وَرزا است(بندهش،ص.۵۱). گاو بُرزگوش رمه‌مند، فرّه‌مند است(مینوی خرد،ص.۷۹). دغدو مادر زردتشت شیر دو گاو فرّه‌مند را دوشید(دینکردهفتم،ص.۲۱۳). در گزیده های زادسپرم (ص.۵۱) و بندهش (ص.۹۰) آمده که سه فرّه و آتش مقدس در آغاز آفرینش، بر پشت گاو سریسوگ برده شدند و فرّهٔ فریدون در دریای فراخکرد در بن نایی نشست و از آنجا به ماده گاوی که از آن می‌خورد راه یافت(ص.۱۵۱). همچنین طبری روایت می‌کند که بیشتر جنگ‌های فریدون، با گرزی با سر گاو بود(۱۹۶۷،ج۱،ص.۲۱۳).

ایرج

طبری روایت می‌کند که فریدون سه پسر داشت، بزرگتر سلم، میانی طوج و سومی ایرج بود. ناحیه ترک، خزر و چین به طوج رسید، و روم و مغرب، صقالبه و برجان به سلم رسید، و عراق، حجاز و هند و سند که بخش میانی و آباد زمین و اقلیم بابل بودند و «خنارث»، نیز در آنجا واقع بود، به ایرج فرزند کوچکتر و محبوب رسید، بنابراین او صاحب تاج و تخت شد(۱۹۶۷،ج۱،ص.۲۱۲، ۲۱۴). در ایادگار جاماسپ گفته شده که وقتی فریدون سه پسرش سلم، تور و ایرج را فراخواند تا جهان را میان آنان تقسیم کند، «سلم» «ثروت فراوان»، تور «نیرومندی» و ایرج که دارای فرّه شاهی (کیانی) بود، «داد و دین» خواست. فریدون آنچه را خواستند، اجابت کرد، آنگاه دیهیم از سر برداشت و آن را بر سر ایرج نهاد و گفت: «نشست «فرّه» من بر سر ایرج» و پادشاهی را به او و فرزندانش می‌دهد(Jamaspi,1903, pp.115-116). همانطور که طبری هم روایت کرد، انتقال «فرّه» با

انتقال «تاج» اتفاق افتاد. تاج پادشاهی هر فرمانروا، مظهر و نشانهٔ «فرّه» او بوده است. تاج برای هخامشیان(شاهپورشهبازی،۱۳۹۰،ص ص.۸۲-۸۴؛ ویسهوفر،۱۳۷۸،ص.۵۰) و ساسانیان نیز نشانهٔ فرّه شاهی بوده است(شاکد،۱۳۸۴،ص.۲۴۰).

طبری دربارهٔ اقلیم‌ها می‌گوید که تمام زمین متشکل از هفت اقلیم است، و بخش میانی و آباد زمین شامل سرزمین «بابل» و خشکی و دریای اطراف آن را «اقلیم بابل» یا «خنارث» و «ایرانشهر» می‌نامند. جنگ، خونخواهی و میراث خواهی میان سه فرزند فریدون و فرزندان آنها به خاطر همین اقلیم بود(۱۹۶۷،ج۱،ص.۱۵۳، ۲۱۴). در کهن‌ترین بخش اوستا، گاث‌ها، به «خَونیرَث» اشاره شده است(بند ۳۱) بین ایزد مهر، «خَونیرَث» و «فرّه» مزداآفریده رابطه وجود دارد(مهر یشت،بند ۶۷) کشور «خَونیرَث» درخشان است(مهریشت،بند۱۵و۱۳۳؛ رشن یشت،بند۱۵؛ وندیداد، فرگرد ۱۹ بند ۳۹) و ستایش می گردد(ویسپرد،کردهٔ دهم، بند ۱؛ وندیداد،فرگرد ۱۹،بند ۳۹). بندهش گوید که مجموع همهٔ شش اقلیم به اندازهٔ «خَونیرَث» هستند و آن در میان و مرکز شش کشور دیگر است. در «خَونیرَث» نسبت به دیگر اقلیم‌ها، همهٔ گونه‌های نیکی بیشتر آفریده شده است. بهدین مزدیسنان نیز در «خَونیرَث» آفریده شد. سوشیانس نیز در آنجا زاییده شود و «خَونیرَث» نیرومندتر است(ص۷۰و۷۱) و زردشت سرور کشور «خَونیرَث» است(ص۱۲۷). واژهٔ «خنارث» تغییر شکل یافتهٔ «خَونیرَث» است. در کیهان شناسی ایرانی، زمین از هفت اقلیم، قاره یا کشور (کرشور)[1] تشکیل شده است و کشور مرکزی «خَونیرَث»[2] است، یعنی جائی که «اَیْریَنَه وَئِجَهْ»[3] در آن قرار گرفته است (Malandra, 1983, p.187). ایرانویج، بهترین سرزمین و میانهٔ جهان است(بندهش،ص ص.۴۰و۱۳۳). «فرّه» با «ایرانشهر» ارتباط دارد و «ایرانشهر» به دلیل داشتن ویژگی های برتر در میانهٔ جهان قرار دارد و میهن فرمانروایان هفت کشور است. به دلیل استقرار دین، پادشاهان دینی، کیانیان و نیز به خاطر «فرّه»، و شکوه از این «فرّه» است(دینکرد چهارم،ص۸۱). سه آتش و «فرّه» آذر فرنبغ، آذر گشنسب و آذر برزین مهر نیز در «خَونیرَث» قرار دارند(بندهش،ص۹۰).

منوچهر

[1] . karshwar
[2] . Xwaniratha
[3] . Airyana Waējah

دینکرد هفتم بیان می‌کند که «فرّه» از طریق مادر به سوی منوچهر آمد(ص.۲۰۲). طبری نیز می‌گوید که «منوشهر کیازیه» از نسل دختر ایرج بود و وقتی که بزرگ شد، نزد فریدون رفت، و فریدون نشان برتری و بزرگی در او دید و تمام پادشاهی ایرج را به او داد و «تاج» ایرج را بر سر وی نهاد(۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۳۷۷-۳۷۸). عبارت «فلما دخل علیه توسم فیه الخیر»، در روایت طبری اشاره به دیدن «فرّه» منوچهر، توسط فریدون دارد. ثعالبی نیز می‌گوید که وقتی منوچهر نیک پرورده، ادب آموخته و بلند بالا شد، پرتو نیک بختی الهی و فرّه ایزدی «شعاع السعادة الالهیّة» در او آشکار شد(ثعالبی،بی‌تا،ص۵۲). منوچهر خود اشاره می کند که خداوند پادشاهی را به او داده است «إن الله تبارک وتعالی أعطانا هذا الملک لیبلونا أنشکر فیزیدنا، أم نکفر فیعاقبنا!» و سپس می‌گوید «نحن اهل بیت عزّ و معدن الملک لله»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۳۸۰) که اشاره به وجود «فرّه شاهی» در او و تبارش دارد. «عِزّ» در لغت یعنی قدرت، والایی و غلبه(ابن منظور،۱۴۱۴،ج۵،ص.۳۷۴). همچنین منوچهر می‌گوید «إن الله عز وجل أعطانا هذا الملک فله الحمد، ونسأله إلهام الرشد والصدق والیقین». منوچهر به داشتن عدل و احسان مشهور بود و او در میان بزرگان مملکت، اساوره، موبد موبدان و مردم مخصوصا به رعایت عدالت و راستی در همه چیز تاکید می‌کند و می‌گوید که شاه باید سه خصلت داشته باشد، «صدوق»، «سخی» و نگهدارنده خشم خود باشد. او به بخشش و گذشت به زیردستان و گرفتن حق مظلوم از مامور دولتی بسیار اصرار می ورزد و می گوید که پادشاهی با عدالت به رعیت و انصاف با مظلوم پایدار می ماند، امر به خیر و نهی از شر می کند و سفارش به انصاف با مردم می کند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۳۷۹و۳۸۱-۳۸۳). عدالت منوچهر چنان بود که وقتی فرزندش طهماسب، هنگام جنگ با افراسیاب در مرز ترکان، مرتکب جنایتی می‌شود، شاه از شدت خشم قصد کشتنش می‌کند؛ اما بزرگان مملکت خواستار عفو وی می‌شوند. او تقاضای آنها را رد می‌کند و می‌گوید که این مایه سستی دین است، و طهماسب را از قلمرو خویش می‌راند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۴۵۳-۴۵۴). منوچهر در سخنان خود مردم را به سوی «خدا» دعوت می‌کند و در میان سران اساوره و اشراف مملکت می‌گوید: «إنما الخلق للخالق، والشکر للمنعم، والتسلیم للقادر، ولا بد مما هو کائن، وإنه لا أضعف من مخلوق طالبا کان أو مطلوبا، ولا أقوی من خالق، ولا أقدر ممن طلبته فی یده، ولا أعجز ممن هو فی ید طالبه، وإن التفکر نور، والغفلة ظلمة،

والجهالة ضلالة، وقد ورد الأول ولا بد للآخر من اللحاق بالأول، وقد مضت قبلنا أصول نحن فروعها، فما بقاء فرع بعد ذهاب أصله!»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۳۸۱).

دینکرد هفتم بیان می‌کند که منوچهر به وسیلهٔ «فرّه» کشور ایران را بر انیران پیروز گردانید(ص.۲۰۲). وقتی در سال سی و ششم پادشاهی اش، ترکان به قلمروش حمله کردند. در میان سران مملکت و بزرگان اساوره می‌گوید، هر که در پیکار دشمن کشته شود، به «رضوان خدا» می‌رسد و بهترین کارها تسلیم شدن به فرمان خدا و توسل به یقین و رضا به قضای اوست«التسلیم لأمر الله والراحة إلی الیقین والرضا بقضائه» که از آنچه شدنی است فرار نتوان کرد. دنیا سفر است و اقامتگاه جای دیگر است و لوازم سفر عاریتی است. اگر بدانید که پیروزی از سوی خداست، به یقین پیروز می‌شوید و اگر نیتتان پاک باشد به مقصود می‌رسید «فثقوا بالغلبة إذا کانت نیاتکم أن النصر من الله». چه خوش است شکر منعم و تسلیم به اراده خالق «فما أحسن الشکر للمنعم والتسلیم لمن القضاء له!»، و تاکید می کند که «ولا قوه الا بالله»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۳۸۰-۳۸۲).

همانطور که دینکرد هفتم می‌گوید که منوچهر به وسیلهٔ «فرّه» کارهای شگفت بسیار کرد و ایرانشهر را فراخ و آبادان کرد(ص.۲۰۲). طبری نیز روایت می‌کند که منوچهر نخستین کس بود که خندق‌ها را حفر کرد و آلات جنگ جمع کرد و نخستین کس بود که رسم دهقانی پدید آورد و برای هر دهکده دهقانی معین کرد و مردم آنجا را بنده کرد و لباس بندگان پوشاند و به فرمانبری وا داشت. منوچهر از صراة، دجله و بلخ نهرهای بزرگ جدا کرد و به قولی هم او بود که فرات بزرگ را حفر کرد و مردم را به کشت و آبادانی زمین فرمان داد و تیراندازی را به کار جنگاوران افزود و فرماندهی آن را به آرش (ارشباطیر) سپرد به سبب تیری که انداخته بود(۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۳۷۹-۳۸۰).

زو

طبری روایت می‌کند که وقتی منوچهر درگذشت، افراسیاب سرزمین پارسیان را اشغال نمود و تباهی بسیار نمود. بسیار ستم کرد و در نتیجه آبادی‌ها ویران شدند، مردم دچار قحطی شدند، نهرها و کاریزها خشک شدند، درختان بی بار شدند و مردم در سختی بزرگی افتادند(۱۹۶۷،ج۱،ص.۴۵۳). بندهش نیز گزارش می‌دهد که افراسیاب در ایرانشهر آشوب و ویرانی بسیار کرد. باران را از ایرانشهر بازداشت، تا زمانی که زاب طهماسپان آمد، افراسیاب را بیرون کرد و باران آورد(ص.۱۳۹). طبری می‌گوید که «زو» یا «زاب» فرزند طهماسب و مادول، وقتی مادرش به «ایرانکرد» بازگشت، متولد

شد. هنگامی که تاج به سر نهاد گفت که همه ویرانیهای «افراسیاب جادوگر» را آباد می‌کنم. او، پادشاهی پسندیده رای و رعیت نواز بود «کان زو محمودا فی ملکه، محسنا إلی رعیته»، و امر کرد تا همه تباهی‌ها را که فراسیاب در کشور «خنارث» و قلمرو بابل کرده بود، اصلاح کنند، قلعه‌های ویران را بسازند، نهرها و قناتها را حفر کنند، آبهای رفته را بازگردانند و همه چیزها را از آنچه بوده بود بهتر کرد. در روزگار وی مملکت پارسیان آباد شد، آب فراوان و مردم در رفاه بودند و هفت سال خراج از مردم برداشت. وی در عراق نهری کند و آن را زاب نامید و امر کرد، که بر دو سوی آن، شهری بسازند و همان است که آن را «شهر کهن یا عتیق» گویند، و آن را ولایتی کرد و «زوابی» نامید، و سه بخش نمود: زاب بالا، میانه و پایین. دستور داد که تخم گل و درخت را از کوهستان به آنجا بیاورند و بکارند(۱۹۶۷،ج۱،ص.۴۵۴-۴۵۵). دینکرد هفتم نیز می‌گوید که زو به وسیله فرّه خود، ایرانشهر را رشد داد و آباد نمود و رودها و روستاهای بسیاری به ایرانشهر افزود(ص.۲۰۳).

کیقباد

دینکرد هفتم بیان می کند که فرّه سوی کیقباد، نیای کیان آمد و با آن خدایی، ایران را بیاراست و از طریق او پادشاهی ایران به تخمهٔ کیان پیوست(ص.۲۰۳). طبری نیز روایت می کند که، «کیقباد» بعداز «زو» به پادشاهی رسید، و فرزندان وی را «الملوک الجبابرة» خوانند و گویند که پادشاهان کیانی و اعقابشان از نسل وی بوده‌اند «ان الملوک الکییه وأولادهم من نسله»(۱۹۶۷،ج۱،ص.۴۵۶). واژه «جبّار» به «فرّه مندی» ارتباط دارد؛ زیرا به معنای قدرتمند، بلند قامت و بزرگ پیکر (راغب،بی‌تا،ص.۱۸۴؛ جوهری،۱۴۰۷،ج۲،ص.۶۰۸؛ ابن سیده،۱۴۲۱،ج۷،ص.۴۰۶، ۱۴۲۱؛ ابن فارس،۱۹۷۹،ج۱،ص.۵۰۱؛ فراهیدی،بی‌تا،ج۶،ص.۱۱۷؛ ازهری،۱۴۲۱،ج۱۱،ص.۴۱، ۱۴۲۱) و قاهر و شکست ناپذیر است(ابن منظور،۱۴۱۴،ج۴،ص۱۱۳؛ ابن سیده،۱۴۲۱،ج۷،ص.۴۰۶، ۱۴۲۱؛ ازهری،۱۴۲۱،ج۱۱،ص.۴۱، ۱۴۲۱) که بر دیگران و همانندان خود غلبه و برتری دارد(راغب،بی‌تا،ص.۱۸۴). او قاهر و شکست ناپذیر است و فقط در آنچه که حکمت اقتضا کند، تسلیم می‌شود(راغب،بی‌تا،ص.۱۸۵). قول خداوند «قَوْماً جَبّارِینَ» را نیز به «درشت پیکران» تفسیر کرده‌اند و وقتی گفته می‌شود «طلع الجبّار» یعنی برج «جوزاء» نمایان شده است؛ زیرا آن به شکل پادشاه تاج‌داری بر تختی است(زمخشری،۱۳۹۹،ص.۸۱) و در معنای «جبّار» اشاره به شاهی از شاهان عجم می‌شود که درشت اندام بوده است. جمع آن «الجَبَابِرَة» به معنای «الملوک»

است(ازهری،۱۴۲۱،ج۱۱،ص.۴۴، ۱۴۲۱؛ ابن منظور،۱۴۱۴،ج۴،ص ص.۱۱۴ و۱۱۷). بر اساس روایت دینکرد هفتم، فرّه سوی کیقباد آمد و با آن، ایران را بیاراست و بسیار کار شکوهمند و سودرساننده برای آفریدگان انجام داد(ص۲۰۳). طبری نیز می‌گوید که، کیقباد وقتی تاج‌گذاری نمود، گفت در اصلاح دیار خویش بکوشیم. وی مقدار آب جویها و چشمه‌ها را برای آبخور زمین‌ها معین کرد، و نام و حدود ولایتها و ناحیه‌ها را معلوم داشت، و مردم را به زمین‌داری ترغیب کرد، و ده یک از حاصل زمین را برای مخارج سپاه گرفت. میان وی و ترکان و اقوام دیگر جنگ‌های بسیار بود و او بین مملکت پارسیان و قلمرو ترکان نزدیک رود بلخ، اقامت داشت تا ترکان را از دست اندازی به قلمرو پارسیان باز دارد. طبری اخبار زمان بنی اسرائیل را همزمان با پادشاهی زو کیقباد بازگو می کند(۱۹۶۷،ج۱،ص.۴۵۶-۴۵۷) زیرا این دو خط موازی در کنار هم روان بوده‌اند، انبیای بنی اسرائیل و شاهان فرّه‌مند و کاگزاران ایزدی ایران باستان.

کیکاووس

طبری می‌گوید روزی که کیکاوس به پادشاهی رسید، گفت که خداوند، این زمین و مخلوق آن را به او داد که در کار اطاعت وی بکوشد «إن الله تعالی إنما خولنا الأرض وما فیها لنسعی فیها بطاعته». او کشور و رعیت را از دست اندازی دشمنان اطراف مصون داشت(۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۰۴). قدرت خارق العاده کیکاووس چنان بود که شیطان‌ها در تسخیر او بودند«أن الشیاطین الذین کانوا سخروا له». گویند شیاطین، به فرمان سلیمان (ع) اطاعت وی می‌کردند و کیکاوس به آنها فرمان داد تا شهر «کنکدر» را برای وی ساختند و آن را با همه چهارپایان، ثروتها، اموال و مردم، میان آسمان و زمین می‌بردند. چنان بود که کیکاوس می‌خورد و می‌نوشید اما به آبریزگاه نمی‌رفت. او پیوسته پیروز بود و با هر یک از پادشاهان که می‌جنگید، پیروز می‌شد و چنان بود که به خاطر فرّه، پادشاهی و توفیق مداومش، اندیشه کرد که از آسمان بالا رود«مظفرا لا یناوئه أحد من الملوک إلا ظفر علیه وقهره، ولم یزل ذلک أمره حتی حدثته نفسه- لما کان أتی من العز والملک، وأنه لا یتناول شیئا إلا وصل إلیه- بالصعود إلی السماء». هشام بن محمد گوید که کیکاوس از خراسان به بابل آمد و گفت بر همه زمین تسلط یافته‌ام و باید کار آسمان و ستارگان و بالای آن را نیز بدانم و خدا نیرویی به او داد که با کسان خود در هوا بالا رفت تا به ابرها رسیدند «أن الله أعطاه قوۀ ارتفع بها ومن معه فی الهواء حتی انتهوا إلی السحاب»، آنگاه خداوند نیرو از آنها گرفت و افتادند و هلاک شدند، ولی او جان

به در برد «ثم إن الله سلبهم تلک القوۀ فسقطوا فهلکوا، وأفلت بنفسه» و آن روز به آبریز رفت و پادشاهی‌اش تباهی گرفت و شاهان، بسیار شدند، که با آنها در پیکار بود و گاهی فیروز می‌شد و گاهی مغلوب(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۰۷). در دینکرد هفتم گفته شده است که «فرّه» به سوی کاووس رفت و خدایی هفت کشور را گرفت و او بسیار پر فرّه بود(ص.۲۰۳). بر اساس روایت تفضلی از دینکرد نهم، کاووس به کمک فرّه بر تمام زمین و دیوان و مردمان حکمرانی می‌کرد، و هفت خانه در میانه‌ٔالبرز ساخت، یکی زرین دوتا سیمین، و دو تا پولادین، و دو تا از آبگینه. دیوان او را فریفتند تا مرگ را بر او مستولی کنند، سرانجام آرزو کرد به آسمان و جایگاه امشاسپندان رود، تا لبه‌ٔ تاریکی به همراه دیوان و مردم بدکار رفت، و آنجا فرّه از او جدا شد و از سپاه دور افتاد و سرانجام در دریای فراخکرد فرود آمد و میرنده شد(تعلیقات مینوی خرد، ص.۱۱۱). بندهش می‌گوید کاووس «فرّه» کیانی داشت، و در زمان پادشاهی او، دیوان ستیزه گر شدند، و اندیشۀ کاووس را گمراه کردند، تا به کارزار آسمان شد، و سرنگون فرو افتاد، فرّه از او گرفته شد(ص ص.۱۰۹و۱۳۹و۱۴۰). عبارات عربی «مظفر»، «عزّ» و «قوۀ» در متن طبری، اشاره به فرّه مندی کاووس دارند.

سیاوخش

کیکاوس صاحب پسری شد که در جمال، کمال و خلقت نیکو در زمان خود بی‌مانند بود و نام وی را سیاوخش کرد «لم یر مثله فی عصره فی جماله و کماله و تمام خلقه»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۰۴). بعداز قتل سیاوخش نیز، هنگامی که کیخسرو «بروا» قاتل او را اسیر می کند، دربارۀ «چهرۀ زیبای» سیاوخش می‌گوید که چرا زینت سیاوخش را از او گرفتی «سلبته زینته» و چهرۀ او را دگرگون کردی «تبدیل صورته»؛ «ای ترک، چرا از جمال او ترسی نداشتی، و چرا وی را به خاطر نوری که از چهره‌اش تابان بود، رها نکردی، امّا تهیبت ایها الترکی جماله! ا لا ابقیت علیه للنور الساطع علی وجهه!»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۱۳). در دین کرد هفتم هم به «درخشانی چهره و فرّه‌مندی سیاوش» اشاره می‌شود(ص.۲۰۴). طبری درباره کمال فردی سیاوخش نیز می‌گوید که، کیکاووس معلمانی برای تعلیم وی برگزید و وی را سواری آموخت؛ تا آنجا که در فنون آداب کامل و در سوارکاری سرآمد، و مردی کامل شد«حتی إذا قدر علی الرکوب علمه الفروسیۀ حتی إذا تکاملت فیه فنون الآداب، وفاق فی الفروسیۀ قدم به علی والده رجلا کاملا» و وقتی کیکاوس پسر را آزمود و او را شایسته و ماهر یافت. همچنین سیاوخش وقتی نزد افراسیاب بود، و او،

ادب، عقل، کمال، قدرت و دلیری سیاوخش را می‌بیند، از پادشاهی خود بیمناک می‌شود«حتی ظهر له ادب سیاوخش و عقله و کماله و فروسیته و نجدته»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص۵۰۵-۵۰۶). «فُرُوسیَّهٔ» در لغت به معنای آگاهی، مهارت و تسلط در سوارکاری است(ابن منظور،۱۴۱۴،ج۶،ص.۱۵۹-۱۶۰). سوارکار ماهر، علاوه بر مهارت در فنون اسب سواری، نیاز به توجه دقیق، به همه چیزهای اطرافش دارد. پس او باید زیرک و تیزهوش باشد. اسب سواری مهارت بسیار مهمی برای شاهزادگان ایرانی محسوب می‌شده است؛ زیرا علاوه بر زمان جنگ، در هنگام صلح نیز، در شکار، مسابقه اسب سواری و بازی چوگان، نماد سلحشوری، دلاوری، جوانمردی، شجاعت و هوشمندی آنان بوده است. آبان یشت نیز می‌گوید که بین زبدگی و چیرگی در اسب سواری و برتری جوئی در «فرّه» رابطه مستقیم و محکمی وجود دارد(بند۸۶) و زامیاد یشت می گوید «فرّه» با چالاکی، پهلوانی، چستی و بی‌باکی شوند ارتباط نزدیکی دارد(بند۳۹و۷۲) و در دینکرد هفتم گفته شده است که «فرّه» باعث اروندی (تندی)، دلیری و سخت کوشی است(ص۲۰۳). کارنامهٔ اردشیر بابکان می‌گوید چابکی و چیرگی اردشیر در سوارکاری و تیراندازی به خصوص در شکار و چوگان، نشانهٔ هنر و مردانگی و داشتن فرّه شاهی بود(ص ص.۱۷۶-۱۷۹). واژه «نجدهٔ» در متن طبری، به معنای، ثقل، شدت، شجاعت، بلندی و هیبت است(ابن منظور،۱۴۱۴،ج۳،ص ص.۴۱۶-۴۱۹). پس عبارات «فُرُوسیَّهٔ»، «أدب»، «عَقل»، «کَمال» و «نَجدهٔ» اشاره به فرّه‌مندی سیاوخش دارند. طبری از پاکی، راستی و درستی سیاوخش نیز سخن می‌گوید، که با فرّه‌مندی رابطه دارد. مثلا هنگامی که از شکستن پیمان صلح با افراسیاب خودداری کرد؛ زیرا آن را ننگ و عار می‌دانست و از طرف دیگر، پیشنهاد ناشایست نزدیکی با سودابهٔ «جادوگر» را نپذیرفت(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۰۵). جای اشاره است که «جادو»، در مقابل «فرّه» قرار دارد و شاه با فرّه ایزدی جلوی جادو را می گیرد(اعتماد مقدم،بی‌تا،ص.۱). در مقابل چهرهٔ نورانی، زیبا و فرّه‌مند سیاوخش، دشمنان جادوگر او چهره‌ای زشت دارند. وقتی کیخسرو بر جسد «شیده» فرزند جادوگر افراسیاب می‌ایستد، آن را زشت و خشن می‌یابد. «افراسیاب» و برادرش «خرزاسف»، نیز جادوگر بودند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۱۳-۵۱۴و۵۶۱).

کیخسرو

کیخسرو، پسر سیاوخش بود که به پادشاهی می‌رسد و برای خونخواهی پدر آماده جنگ می‌شود. طبری از پرچم مقدس ایرانیان، در جنگ با افراسیاب سخن می‌گوید. کیخسرو ابتدا پرچم بزرگ «درفش کابیان» را به برزآفره (دارندۀ فرّه بزرگ) عموی خود می‌سپرد، و برزآفره وقتی شدت جنگ و کشتگان زیاد را می‌بیند، دچار سستی می‌شود و پرچم را بالای کوه می‌برد«حتی انحاز بالعلم الی رءوس الجبال». بعداز آن، کیخسرو، درفش کابیان را به گودرز می‌دهد. امّا پیش از آن هیچیک از پادشاهان درفش را، به سرداری نداده بود؛ زیرا در کارهای بزرگ آن را فقط به شاهزادگان می‌سپردند(۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۱۰-۵۱۲). گویا درفش کاویان با فرّه در ارتباط بوده است؛ زیرا طبری روایت می کند که در اواخر دوره ساسانی بهمن جاذویه حامل درفش کابیان(۱۹۶۷،ج۳،ص .۴۵۴) دارندهٔ مقام «ذو الحاجب»(مسکویه،۲۰۰۰،ج۱،ص .۳۱۱) یا سربند بود که نماد فرّه می‌باشد. طبری دربارهٔ درفش کاویان و پرچم ایرانشهر روایت می‌کند که، مردی از اهل بابل بر ضحاک خروج کرد و لوائش را بالا برد و مردم بسیاری گرد او جمع شدند، گویند اهل اصفهان از فرزندان او هستند، و آن لواء همیشه در خزائن شاهان فارس محفوظ و سبب «مبارکی» بود«کان فیما بلغنا جلد اسد، فالبسه ملوک فارس الذهب و الدیباج تیمنا به»(طبری،۱۹۶۷،ج۱ص.۱۹۶). بر اساس روایت دیگری «کابی» اهل اصفهان بود و به خاطر دو پسرش، به خشم آمد و عصایی گرفت و پوستی بر آن آویخت و مردم را به پیکار بیوراسب فراخواند و بسیاری گرد او جمع شدند و چون کابی پیروز شد، مردم پرچم را مبارک دانستند و بر آن چیزها افزودند تا پرچم بزرگ شاهان پارس شد و آن را «متبّرک» می‌شمردند و درفش کاویان نامیدند و تنها در حوادث بزرگ به دست شاهزادگان افراشته می‌شد «تفاءل الناس بذلک العلم، فعظموا أمره، وزادوا فیه حتی صار عند ملوک العجم علمهم الأکبر الذی یتبرکون به، وسموه درفش کابیان، فکانوا لا یسیرونه إلا فی الأمور العظام، ولا یرفع إلا لأولاد الملوک إذا وجهوا فی الأمور العظام»(طبری،۱۹۶۷م،ج۱،ص.۱۹۸). گویا درفش از پوست خرس یا شیر بوده و پادشاهان پارسی به آن «تیمّن» و «تبرّک» می‌جستند(خوارزمی،بی‌تا،ص.۱۳۷) و فریدون دستور داد تا تکهٔ چرم کاوه را با طلا و گوهرها تزئین کنند. به خصوص در جنگ ها درفش کاویان را به فال نیک، تبرّک و پیروزی می‌گرفتند(ثعالبی،بی‌تا،ص ص.۳۸-۳۹؛ بلعمی،۱۳۵۳،ج۱،ص.۱۴۸). فریدون باور داشت که درفش کاویانی دارای «فرّه» و همای پیروزی است(قزوینی،۱۳۸۳،ص.۱۴۴) و بعداز او نیز، همواره دیده و دل شاهان و سپاهیان در جنگ ها به دیدن آن روشن و قوی

می‌شد(خواندامیر،بی‌تا،ج۱،ص.۱۸۲). طبری می‌گوید که کیخسرو «الملک المظفر» و دارای «سطوت»، به معنای قهر و قدرت بسیار(ابن منظور،ج۱۴،ص.۳۸۴) و انقیاد و برتری(ابن فارس،ج۳، ۱۹۷۹، ص.۷۱) بود، که نشان از فرّه هستند؛ و بعداز شکست از ترکان، در ملامت برزآفره می‌گوید«این شکست از آن خوردید که فرمان من را به کار نبستید و مخالفت با فرمان شاهان، حاصل بد دارد و پشیمانی آورد»(۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۱۰-۵۱۱). شبیه این معنا در زامیاد یشت نیز آمده است که، چون «فرّه» با کیخسرو بود، او پیروز، فرمانش خوب روا شده، دگرگون ناشده و چیرگی ناپذیر بود(بند۷۴). کیخسرو پیروزی خود را از طرف خداوند می‌داند و هنگام دیدن اسارت «بروا» قاتل سیاوخش، خدا را شکر و سجده شکرگزاری می‌کند «طأطأ رأسه بالسجود شکرا لربه، ثم قال: الحمد لله الذی أمکننی منک یا بروا!» و به گودرز می‌گوید که ای سپهبد دلیر این پیروزی بزرگ، از سوی خدا بود و از تدبیر و قدرت ما نبود «إنه مهما کان من هذا الفتح العظیم فمن ربنا عز وجل، وعن غیر حیلۀ منا ولا قوۀ» و وقتی مقام «بزرگفرمذار» یا وزارت را به او می‌دهد، سفارش می‌کند که با مردم نیکی کند. کیسخرو و یارانش افراسیاب را از سرزمینی به سرزمینی تعقیب کردند، تا در آذربایجان او را یافتند و در بند کردند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۱۳-۵۱۵). وقتی کیخسرو از خونخواهی سیاوخش فراغت یافت و در پادشاهی خویش استقرار یافت، به کار پادشاهی بی رغبت شد و به زهد پرداخت «زهد فی الملک وتنسک»، و به سران خاندان و بزرگان مملکت گفت که قصد کناره‌گیری دارد، و با اصرار فراوان، پادشاهی را به «لهراسب» سپرد و خود نهان شد و گفته‌اند به عبادت پرداخت و کس ندانست کجا درگذشت و مرگش چگونه بود«إنه غاب للنسک فلا یدری أین مات، ولا کیف کانت میتته»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۱۵-۵۱۶).

لهراسب

فرّه شاهنشاهی از تخت شاه می‌تابد(اعتماد مقدم،بی‌تا،ص۲) و لهراسب وقتی تاج گذاری می‌کند، بر تختی از طلای مرصع به اقسام جواهر می‌نشیند «واتخذ سریرا من ذهب مکللا بأنواع الجواهر»، می‌گوید که ما نیکی را بر دیگر چیزها برتری می‌دهیم «نحن مؤثرون البر علی غیره» و فرمان می‌دهد تا در سرزمین خراسان «بلخ» را بنیاد گذارند و آن را «حسنا» خواند و مقر او شد، و دیوانها پدید آورد و زمین را آباد کرد و با ترکان پیکار می‌کرد. لهراسب «الملک الأعظم» خوانده می‌شد، یعنی شاه شاهان؛ زیرا که پادشاهان اطراف «ایرانشهر» را به شدت سرکوب کرده بود، و شاهان روم، مغرب، هند

و جاهای دیگر هر سال باج به او می‌دادند، و در نامه‌ها وی را حرمت می‌داشتند و او را شاه شاهان می‌خواندند؛ زیرا از «فرّه» و شوکت وی بیمناک بودند «یکاتبونه بالتعظیم ویقرون له أنه ملک الملوک هیبهٔ له و حذرا». واژه «هیبهٔ» اشاره به «فرّه» دارد. واژه «کی» در «کی لهراسب» نیز اشاره به «فرّه» دارد. کی لهراسب، با مردم مملکت خویش، روشی پسندیده داشت «کان محمودا فی أهل مملکته»، و یاران خویش را تفقد بسیار می‌کرد، در حفر نهرها، بنای ساختمان و آبادی شهرها اندیشه بسیار و همت بلندی داشت، چون نیروی وی سست گردید، پادشاهی را به پسر خویش، بشتاسب داد و گوشه گرفت(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص۵۳۸ ص.-۵۴۰و۵۴۱)؛ زیرا باسالخوردگی «فرهّ» از شاه دور می گردد(اعتماد مقدم،بی‌تا،ص.۲). بر اساس روایت طبری، لهراسب حتی به واسطه «بخت‌نصر» با نبی خدا ارمیا ارتباط دارد؛ زیرا لهراسب «بخت‌نصر» یا «بخترشه»، را در بخش غرب پادشاهی‌اش گماشت، و او در بیت المقدس ارمیا، نبی خدا را در زندان بنی اسرائیل یافت. ارمیا گفت که خداوند او را برانگیخته تا قوم بنی اسرائیل را از سرنوشتشان بیم دهد، ولی او را دروغگو دانسته‌اند و به زندان افکنده‌اند. بخت‌نصر گفت: «چه بد مردمی بوده‌اند که نافرمانی فرستاده خدا را کرده‌اند و آزادش کرد و به او نیکی کرد(۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۳۸-۵۳۹). اینجا لهراسب و کارگزار او، بخت‌نصر یاور ارمیا و فرامین الهی هستند.

بشتاسب

در روایت طبری بشتاسب پادشاهی پرهیزکار و با ورع دینی است(۱۹۶۷،ج۲،ص.۲۲۴). وقتی بشتاسب تاج به سر می‌نهد، می‌گوید که اندیشه، عمل و دانش خود را صرف وصول به نیکی می‌کند و به هفت نفر از بزرگان، رتبه می‌دهد و به هر یک بخشی از پادشاهی را می‌سپارد. وی شهر «فسا» را در فارس بنیاد کرد و در هند و سرزمین‌های دیگر، آتشکده‌ها ساخت و هیربدان بر آن گماشت«ببلاد الهند وغیرها بیوتا للنیران، ووکل بها الهرابذهٔ»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۶۱). در ایران باستان یکی از وظایف شاه سرپرستی آتشکده‌ها بوده است؛ زیرا آتش در ادبیات باستانی ایران، تجسم «فرّه» است(مجتبائی،۱۳۹۹، ص ص.۱۱۱-۱۱۲) و طبق اوستا «فرّه» و آذر بستگی فراوانی به هم دارند(صفا،۱۳۳۳، ص.۴۹۳). سه آتش مقدس مزداپرستان، «سه فرّه» هستند و «فرّه» روان آتش‌ها است(بندهش،۱۳۹۵، ص ص.۹۰-۹۱). «فرّه» زردشت از آسمان به درون آتش خانه آمد(دین کرد هفتم،۱۳۸۹، ۲۰۷) و در شب زایش او، «فرّه» به پیکر آتشی، پیدا بود(وزیدگی‌های

زادسپرم،۱۳۸۵،ص ص. ۵۵-۵۷). روایات داراب هرمزیارد(ج۱،ص.۶۸) و ارداویراف‌نامه، نیز از «فرّه» آتش سخن می‌گویند(۱۳۸۲، ص.۵۹).

بشتاسب سوی کرمان و سیستان و از آنجا به کوهستان «طمیذر» می‌رود،که دانش دینی بیاموزد و عبادت کند و هنگام حملهٔ ترکان نیز به همین کوه پناه می‌برد و در امان می‌ماند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۶۲-۵۶۳). بهار معتقد است که نام این کوه در بندهش ذکر شده است(بلعمی،۱۳۵۳،ج۲،ص.۶۶۴). در ادبیات باستانی ایران، میان کوه‌ها و خوره (فرّه) کیانی ارتباط نزدیکی وجود دارد(مجتبایی،۱۳۹۹،ص.۱۰۹)؛ در یسنه هات‌ها (هات۱: ۱۴؛ ۲: ۱۴؛ ۳: ۱۶؛ ۴: ۱۹؛ ۶: ۱۳؛ ۷: ۱۶) به رابطه کوه‌های مزدا آفریده و مخصوصا کوه «اوشیدرن» با «فرّه کیانی» تاکید می‌گردد(هات۱: ۱۴؛ ۲: ۱۴؛ ۳: ۱۶؛ ۴: ۱۹؛ ۶: ۱۳؛ ۷: ۱۶). همچنین در زامیاد یشت(بند ۹۶) و سی روزه کوچک(بند ۲۸) درباره پیوند بین کوه مزدا آفریده‌ی «اوشیدرن» و «فرّه کیانی» و در آبان یشت نیز بر ارتباط بین کوه زرین و ستوده «هکر» و فرّه اشاره می‌شود(بند ۹۶). شایست ناشایست، نیز به فرّه کوه‌ها اشاره می‌کند(ص.۲۳۹).

ترکان و خرزاسف و برادرش گوهرمز به بلخ و قلمرو پادشاهی او، می‌تازند و کشتار و ویرانی بسیاری می‌کنند و «آتشکده‌ها» ویران می‌کنند و لهراسب و «هیربدان» را می‌کشند، و پرچم بزرگ درفش کابیان را به غنیمت می‌گیرند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۶۲). بالاخره اسفندیار به میدان می‌آید و درفش را پس می‌گیرد و ترکان شکست می‌دهد. دوباره طبری از پیوند پادشاه ایران و انبیای اسرائیل سخن می‌گوید. «بشتاسب»، سرزمین شام را آباد می‌کند و یکی از خاندان داود(ع) را پادشاه بنی اسرائیل در بابل می‌کند و به فرمان او بیت المقدس و مسجد را آباد می‌کنند و خدا چشمان ارمیا را می‌گشاید و آباد شدن شهر را می‌بینند. سپس بخت النصر که در خدمت بشتاسب بود، به اراده خداوند، برای مجازات بنی اسرائیل، بر آنها مسلط می‌شود«لما أراد الله بهم من العقوبة، فسباهم، وهدم البیت وانصرف إلی بابل»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۴۰-۵۴۲و۵۶۳).

بعداز بشتاسب فرزند فرزندش، أردشیر بهمن به پادشاهی می‌رسد. معنای بهمن به عربی «الحسن النیه» است. طبری روایت می‌کند که در زمان تاج‌گذاری می‌گوید «ما به وفا پایبندیم و باید که با مردم نیکی کنیم، به او اردشیر دراز دست می‌گفتند؛ زیرا که به تمام قلمروهای اطراف دست یافت و پادشاه تمام اقلیم‌ها شد. وی در سواد عراق شهری بنا کرد و «آباد اردشیر» نام کرد، در ناحیه دجله نیز شهری بنیاد نهاد و «بهمن اردشیر» نام نهاد، و اموال بسیاری خرج هیربدان و آتشکده ها کرد«نفقات الهرابذه و بیوت النیران». او منش متواضع و پسندیده‌ای داشت و نامه‌های وی به نام اردشیر بنده و خادم خدا و مدبر امور مردم نوشته می‌شد «أردشیر: عبد الله وخادم الله، السائس لأمرکم»، شاهان زمین خراجگزار وی بودند و در شوکت و تدبیر از بزرگترین شاهان پارسی بود «لم تزل ملوک الأرض تحمل إلی بهمن الإتاوة والصلح، وکان من أعظم ملوک الفرس شأنا، وأفضلهم تدبیرا» و نامه‌ها و نوشته‌هایش از نامه‌ها و پندنامه اردشیر هم برتر بود. مادر بهمن «استوریا» از نسل ابراهیم (ع) بود. بر اساس روایت طبری علاوه بر این که بهمن از نسل ابراهیم (ع) بوده، وی به بخت النصر دستور حمله به بیت المقدس را می‌دهد؛ زیرا اراده خداوند بر مجازات بنی اسرائیل بود«نصر بخترشه علی بنی إسرائیل لما أراد الله بهم من العقوبة، فسباهم، وهدم البیت وانصرف إلی بابل»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۴۲و۵۶۸-۵۶۹).

خمانی

بندهش می‌گوید بعداز شاهی بهمن اسفندیاران، از تخمه شاهی کسی نماند، پس ایرانیان «همای» دختر بهمن را به شاهی نشاندند(ص.۱۴۰). طبری می‌گوید «خمانی» با پدر خود ازدواج می‌کند. یکی از دلایل خویدوده یا ازدواج با محارم در ایران باستان، انتقال «فرّه» به فرزند بوده است. ممکن است زناشوئی با خویشان نزدیک، اثری از عقیده ی بسیار کهن «نگهداری پاکی خون در یک تخمه» بومیان ایران باختری بوده باشد(فرای،۱۳۵۴،ص.۲۶). در ارداویراف نامه آمده است که روان کسانی که خویدوده کرده بودند، در روشنایی و «فرّه» بزرگی وارد می‌شوند که روان فرمانروایان خوب و پادشاهان هم وارد آن می‌شوند(ص.۵۷). امّا خمانی ملقب به «شهرازاد»، دختر بهمن، به سبب علاقه به پدرش و نیکی‌های پدر و هم به دلیل کمال عقل، فرّه و شکوه، سوارکاری و دلیری که داشت بعداز پدرش به پادشاهی برگزیده شد«شکرا لإحسانه و لکمال عقلها وبهائها وفروسیتها ونجدتها». واژه‌های «بهاء»، «کمال عقل»، «فروسیة» و «نجدة» اشاره به «فرّه» دارند. گفته‌اند که وقتی خمانی «دارای»

بزرگ را از پدرش بهمن باردار شد، از پدر خواست که قبل از مرگش، تاج بر شکمش نهد و پادشاهی را به «دارا» انتقال دهد و بهمن چنین کرد. پس «ساسان» پسر بزرگتر بهمن، که پیش از آن به پادشاهی خود یقین داشت، زاهد گردید و بالای کوه‌ها گوشه گرفت و چوپان گردید. مادر ساسان از نسل داود (ع) بود. قبل از تولد دارا، پدرش بهمن درگذشت، پس خمانی، خود به پادشاهی می‌رسد و وقتی دارا را به دنیا می‌آورد، او را در صندوقی می‌نهد و به رودی می‌اندازد. وقتی دارا بزرگ می‌شود، «خمانی» اقرار می‌کند که بد کرده است و سپس «دارا» شاهی را به دست می‌گیرد. خمانی به فارس می‌رود و شهر استخر را بنیاد می‌نهد و پیاپی سپاه به جنگ روم می‌فرستد و پیروزی می‌یابد و دشمنان را از دست اندازی به مملکت خویش باز می‌دارد. مردم در زمان پادشاهی او، در رفاه و آسایش بودند. خمانی به وسیله اسیران و بنّایان رومی، در استخر، دارابگرد و خراسان، بناهای بلند و شگفت رومی می‌سازد. او در طلب رضای خدا، سخت می‌کوشید، و پیروزی یافت «أنها أجهدت نفسها فی طلب مرضاۀ الله عز وجل، فأوتیت الظفر والنصر» و خراج از رعیت برداشت(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۶۹-۵۷۰).

دارای بزرگ

آئین بخشیدن «فرّه» این گونه انجام می‌گرفته است که پادشاه، تاج پادشاهی خود را سر شاهزاده‌ای که به ولیعهدی تعیین شده بود، می‌گذاشته است(شاهپورشهبازی،۱۳۹۰، ص.۶۱) و بر اساس روایت طبری نیز، بهمن تاج را در شکم خمانی بر دارای بزرگ قرار می‌دهد. وی ملّقب به «چهرآزاد» بود «کان ینبه بجهرازاد، یعنی به کریم الطبع». وقتی خمانی او را به دنیا می‌آورد، به رودی می‌اندازد و آسیابانی او را می‌یابد، و پیش زن خود می‌برد. آنها از زیبایی او شاد می‌شوند و از او نگهداری می‌کنند «فلما وجده الرجل أتی به امرأته، فسرت به لجماله ونفاسۀ ما وجد معه». وقتی بزرگ می‌شود، چون به کمال می‌رسد و امتحانش می‌کنند، همه صفات شاهزادگان را داراست و خمانی تاج و شاهی را به او می‌دهد. او در فارس شهر دارابگرد را می‌سازد، و نژاد اسبان پست را بهبود می‌بخشد(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۶۹-۵۷۲). زیبائی او و ایجاد پیشرفت و آبادانی، نشان فرّه او بوده‌اند.

دارای کوچک

طبری روایت می‌کند که بعداز دارای بزرگ، فرزندش دارا به شاهی می‌رسد، و چون تاج به سر می‌نهد، می‌گوید که هیچ‌کس را به هلاک دچار نمی‌کند، و هر کس که در آن افتد را نجات نمی‌دهد. وی شهر «دارا» را در سرزمین جزیره می‌سازد. وزیر دارا، جوانی مغرور، لجوج و کینه‌توز بود و شاه را با یاران و نزدیکانش، دشمن می‌کند و بعضی از آنها را به کشتن می‌دهد و در نتیجه خاص و عام از شاه به وحشت می‌افتند و بیزاری می‌جویند(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۷۲). روایت طبری، که بر اساس مشروعیت شاه قرار دارد، دلیل دشمنی شاه با اطرافیانش، به خاطر وزیر او می‌باشد و دارا را بی گناه قلمداد می‌کند.

اسکندر

وقتی دارا به قصد تهدید، چوگان و گویی برای اسکندر می‌فرستد، اسکندر چوگان و گوی را نشان مبارکی، در رسیدنش به پادشاهی قلمداد می‌کند«فی کتابه الیه من إرساله الصولجان و الکره، و تیمن به»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۷۳). چوگان یا چوب‌دستی و عصا با فرّه ارتباط دارند. بر اساس وندیداد اهورامزدا به جم «اشترا» (عصا) زرنشان بخشید(فرگرد دوم، بخش یکم، بند ۶). ایزد «مهر» (میترا) که با مفهوم «فرّه» رابطه نزدیکی دارد، در دو نقش، با تاجی پرتو افشان(هینلز،۱۳۶۸، ص.۱۳۱) و با هاله‌ای پرتو افشان، «عصایی» در دست دارد(کومن،۱۳۸۰، ۵۰،ص ص.۱۱۱و۱۹۶). کوروش، از رابطه «عصای زرین»، و حفظ سلطنت سخن گفته است(گزنفون،۱۳۸۳، ص.۲۶۸). «عصای» شاهی علامت فرمانروایی و اقتدار مطلق بوده است(مجتبایی،۱۳۹۹، ص.۹۲). در نقش پاسارگاد کوروش «چوب‌دستی» شاهانه در دست دارد(اومستد،۱۳۷۸، ص.۸۸) و در تخت جمشید، داریوش «چوب‌دستی» بلند در دست دارد(اومستد،۱۳۷۸، ص ص.۲۴۷و۲۹۲). پلوتارک درباره تشریفات آغاز پادشاهی اردشیر دوم در پاسارگاد می‌گوید، وی «عصایی» به دست راست و شکوفه نیلوفر آبی به دست چپ گرفت(Wiesehöfer,2001, 32). گل نیلوفر هم نماد فرّه بوده است. علاوه بر چوب دستی،گوی هم نماد فرّه بوده است(سودآور،۱۳۸۳،ص.۸۹). طبری در بخش پادشاهی «خسروپرویز» و هم‌زمان با روایت بعثت پیامبر اسلام در زمان او، به «عصا» به عنوان نماد قدرت شاهی اشاره می‌کند و آنجا شکسته شدن آن، به معنای شکسته شدن پادشاهی‌اش بوده است(طبری،۱۹۶۷،ج۲، ص ص.۱۹۱-۱۹۳؛ شاورانی،۱۴۰۳، ص ص.۱۱۷-۱۱۸).

ماخذ عمده ی مطالب راجع به اسکندر در کتاب های عربی یک ترجمه ی سریانی است که در آن مادر اسکندر تبدیل به یک شاهزاده خانم ایرانی شده است، به طوری که اسکندر توانسته است در صف با افتخار شاهان با شکوه و جلال ایران داخل شود (نولدکه، ۲۵۳۷، ص.۴۴). روایت طبری نیز، برای اسکندر مشروعیت قائل است؛ زیرا وی درباره اسکندر روایت می‌کند که او برادر دارای کوچک و فرزند دارای بزرگ است؛ یعنی مادر اسکندر «هلای» دختر پادشاه روم، همسر دارای بزرگ بوده است(۱۹۶۷،ج۱،ص.۵۷۴). در حقیقت طبری وقفه در جانشینی آرام پادشاهان پارسی که با پیروزی اسکندر ایجاد شده بود را به حداقل می‌رساند و این مشکل اساسی به وسیله «مطلعان تاریخ سلف» که ادعا داشتند اسکندر پسر دارا بود حل می‌شود(ویتبی،۱۳۹۲،ص.۴۵). همچنین در هنگام جنگ، اسکندر بر بالین دارای زخمی فرود می‌آید؛ زیرا پای‌بند به حق خویشاوندی بین خود و دارا بوده است. حتی خویشاوندی آنها به سلم و ایرج، دو پسر فریدون نیز می‌رسد. اسکندر سر دارا را به دامن می‌گیرد و خاک از چهره او پاک می‌کند و می‌گرید و می‌گوید ای شریف شریفان و آزاده آزادگان و شاه شاهان «یا شریف الاشراف و حر الأحرار و ملک الملوک»، حاجبانت تو را کشتند و من به این کار راضی نبودم، هر چه خواهی طلب کن. دارا نیز وصیت می‌کند که اسکندر دخترش روشنک را به همسری خود درآورد، و آزادگان پارسی «احرار فارس» را نگاه دارد. اسکندر به سختی می‌نالد و خدا را سپاس می‌گوید که دست به خون وی نیالود(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۷۴-۵۷۶). بعدها برای پاک کردن خاطره پیروزی دردآلود اسکندر، او را از تخمه کیان دانستند و زناشوئی او با دختر داریوش سوم نیز برای دریافت فرّه پادشاهی ایرانیان بود(شاپورشهبازی،۱۳۵۱،ص۱۸و۴۰).

اسکندر پس از دارا به مقام پادشاهی می‌رسد و او دارای قدرت، هوشیاری و زیرکی بوده است«کان رجلا ذا حزم و قوة و مکر»(طبری،۱۹۶۷،ج۱،ص .۵۷۶). قدرت، هوشیاری و زیرکی اسکندر نماد فرّه اوست. همچنین طبری از اسب عجیب اسکندر «بوکفراسب» در زمان جنگ سخن می‌گوید(ج۱،ص.۵۷۶). «اسب» رابطه نزدیکی با ایزدان بخشنده «فرّه» «اپام‌نپات» (یَسنَه‌هات ۲و۶و۶۵و۷۰ و هفت‌تن‌یشت کوچک،بند۹ و آبان‌یشت، بند۷۲) «اناهیتا» (آبان‌یشت،بند۱۳) «مهر» (مهریشت،بندهای۱۱۳،۱۰۲،۴۷،۲۰،۱۳،۱۱،۳و۱۳۶) «بهرام» (بهرام یشت،بند۹و۳۹) و «تشتر» (تیریشت،بندهای۲۶،۳۰،۲۰،۱۸،۸،۴۲،۵و۴۶؛ وزیدگی‌های زادسپرم،۱۳۸۵،ص۴۱و۴۲ و بندهش ،۱۳۹۵،ص۶۵) دارد.

اشکانیان

طبری درباره «اشک» می‌گوید که او، پسر دارای بزرگ بود و به دلیل نسب و شرفی که داشت «ملوک الطوایف» وی را گرامی و برتر می‌دانستند و در نامه‌ها، نام وی مقدم می‌داشتند و او را شاه می‌نامیدند؛ زیرا تبار شاهی داشت. هرچند برخی باور دارند، که «اشک» فرزند دارا است، ولی برخی دیگر معتقدند که او فرزند اشکان بزرگ است و از نسل کیقباد است. پس از اشک نیز فرزندانش رهبر ملوک الطوائف شدند و اینان پادشاهان اشکانی بودند«هم الملوک الأشغانون الذین یدعون ملوک الطوائف». در زمان «اردوان» کوچک، پسر بلاش که جدش کیسه پسر کیقباد بود، قلمرو اشکانیان به بیشترین حد، و او از همه بلند آوازه‌تر و چیره تر بر ملوک الطوائف می‌شود«إنه کان أعظم الأشکانیۀ ملکا، وأظهرهم عزا، واسناهم ذکرا، واشدهم قهرا الملوک الطوائف» و وی دارای مهابت بود «لهیبۀ ملوک الطوائف کانت له». خداوند «گودرز» پسر اشکان را، به دلیل قتل «یحیی(ع)» برای بار دوم بر «بنی اسرائیل» مسلط می‌کند. او بسیاری را می‌کشد و هرگز جمعشان مانند قبل نمی‌شود و خداوند پیامبری را، از آنها می‌گیرد و زبونشان می‌کند. عیسی (ع) در اورشلیم، هم در پنجاه و یکمین سال از دوران پادشاهی ملوک الطوایف؛ در دورۀ شاپور فرزند اشکان، زاده می‌شود و شاه پارس بعداز تولدش، فرستادگانی با هدایایی نزد عیسی می‌فرستد؛ زیرا طلوع ستارۀ وی را از روی نجوم دیده بود(۱۹۶۷،ج۱،ص ص.۵۸۰-۵۸۳و۶۰۵). رابطۀ این رویدادها با اشکانیان نشان مشروعیت الهی آنان است؛ زیرا آنها موافق و همراه ارادۀ الهی بوده‌اند.

نتیجه گیری

در روایات طبری شاهان ایران باستان منسوب خداوند و در ارتباط با پیامبرخدا هستند. درباره کیومرث گفته می شود که آدم (ع) یا فرزند اوست، یا نوح (ع) است و با دعای نوح پادشاهی به او و فرزندانش رسید. درباره هوشنگ نیز گفته می شود که فرزند آدم (ع) بوده یا از نسل نوح (ع) است. درباره فریدون می گوید که همان نوح (ع) یا ذوالقرنین یا سلیمان (ع) بود. از طرف دیگر، لهراسب به ارمیای نبی کمک می کند. بشتاسب یکی از خاندان داود(ع) را پادشاه بنی اسرائیل در بابل می‌کند و به فرمان او بیت المقدس و مسجد را آباد می‌کنند و بخت النصر که در خدمت بشتاسب بود، برای تحقق اراده خداوند در مجازات بنی اسرائیل، بر آنها مسلط می‌شود. مادر اردشیر بهمن از نسل ابراهیم (ع) و همسر او نیز از نسل داود (ع) بود. او نیز برای تحقق اراده الهی در تنبیه بنی اسرائیل،

دستور حمله به بیت المقدس را داد. خداوند «گودرز» پسر اشکان را، به دلیل قتل «یحیی(ع)» برای بار دوم بر «بنی اسرائیل» مسلط می‌کند. عیسی (ع) در اورشلیم، در دورهٔشاپور فرزند اشکان، زاده می‌شود و شاه پارس بعد از تولدش، هدایایی نزد عیسی می‌فرستد. همان‌طور که انبیای اسرائیل فرستادگان و پیام‌آوران الهی بودند، شاهان ایران باستان نیز کارگزاران ایزدی برای اداره و سامان زمین بودند. آنان به یاری و کمک «فرّه» نخستین ساختمانها و شهرها را می سازند، مانند شهرهای شوش، بابل، ری، شاپور، زاب،کنکدر، بلخ، فسا، آباد اردشیر، بهمن اردشیر، استخر و دارابگرد. همچنین خویش کاری و فرّهمندی آنان منجر به ایجاد پیشرفت و نوآوری هایی چون: رام کردن اسب، سگ و فیل، استفاده از پوست و گوشت حیوانات، اصلاح نژاد اسب، استفاده از چوب درختان، استخراج فلزات، ساخت ابزار آهنی، آبرسانی، کندن خندق، قنات و رودخانه، ایجاد رسم کشاورزی و دهقانی، استفاده از تخم گیاهان، ساخت داروهای گیاهی، پارچه بافی، نوشتن و خط و ایجاد طبقات مردم می گردد. این فرمانروایان که از طرف خدا منسوب شده اند، مطیع خداوند، دیندار، دادگر و نیک سیرت و طالب رضای خدا هستند و خداوند قدرت مهار و شکست ابلیس، شیاطین، دیوان و غولان و کشتن آنها و دور کردنشان را به آنها داده است و برخی از آنان پادشاهان هفت اقلیم و برخی دیگر نگهدار مرزهای اقلیم مرکزی جهان، خنارث و ایرانشهر بوده اند. تاکید بر ویژگی های فردی زیبایی چهره، توانایی جسمانی و عقلانی و رزمی ناشی از فرّه آنها بوده است. کلمات عربی «بهاء»، «تائید»، «عون» و «عزّ» اشاره به فرّه دارند.

منابع

ابن بلخی(۱۳۷۴)، *فارس نامه*، بر اساس متن مصحح لسترنج و نیکلسن، توضیح و تحشیه منصور رستگار فسائی، بنیاد فارس شناسی.

ارداویراف نامه(۱۳۸۲)، *فیلیپ ژینیو*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، انتشارات معین.

اعتماد مقدم، علیقلی(بی‌تا)، *فرّه در شاهنامه*، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.

اوستا:کهنترین سرودهاومتن‌های ایرانی(۱۳۸۷).ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.

اومستد،آلبرت(۱۳۷۸).*تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*،ترجمه محمد مقدم،تهران:امیرکبیر

آموزگار، ژاله(۱۳۸۶)، *زبان، فرهنگ اسطوره*، تهران، معین.

بلعمی،ابوعلی(۱۳۵۳).*تاریخ بلعمی*،تصحیح محمدتقی‌بهار،تهران:تابش

بندهش(۱۳۹۵)، *فرنبغ دادگی*، ترجمهٔ مهردادبهار، تهران: توس.

خواندامیر، غیاث الدین حسینی،(بی‌تا). *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، مقدمه جلال الدین همایی، تهران، خیام

دین کرد هفتم(۱۳۸۹)، *تحقیق محمد تقی راشد محصل*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دینکرد چهارم(۱۳۹۳)، تحقیق مریم رضایی، زیر نظر سعید عریان، انتشارات علمی.

روایات داراب هرمزیارد،به اهتمام رستم اون والا، بمبئی.

زنر،رابرت چارلز(۱۳۸۸)،*طلوع و غروب زردشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، مهتاب.

سودآور،ابوالعلاء(۲۰۰۵)*فرّه ایزدی در آئین پادشاهی ایران باستان*،هوستون:میرک.

شاکد،شائول(۱۳۸۴). *از ایران زردشتی تا اسلام*، مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

شاورانی،مسعود(۱۳۹۸). مروری بر آموزه خلیفهٔ الله در اسلام. *پژوهشنامه ادیان*، ۱۳(۲۵)، ۹۵-۱۳۴

شاورانی،مسعود(۱۳۹۹). بررسی اصطلاح خلیفهٔ الله در متون عرفانی(قرن دوم تا یازدهم هجری). *پژوهشنامه ادیان*، ۱۴(۲۸)، ۱۱۹-۱۴۸.

شاورانی،مسعود(۱۳۹۹). بررسی تاریخی عبارت «خلیفهٔ الله» در روایات مذاهب اسلامی. *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، ۱۶(۵۴)، ۱۹-۲۹.

شاورانی،مسعود(۱۴۰۱). تفسیر واژه «خلیفه» در تفاسیر قرآنی،قرن دوم تا ششم هجری. *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، ۱۸(۵۸)، ۱۱۸-۱۳۳.

شاورانی،مسعود(۱۴۰۳). بررسی نمادها و نمودهای فرّه ایزدی در زمان پادشاهی خسروپرویز در تاریخ طبری. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸(۲)، ۱۰۷-۱۳۶ . https://doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167

شاورانی،مسعود(۱۴۰۳). جایگاه انسان در الهیات زیست محیطی اسلام، خلیفه یا عبد*الهیات عملی*، ۱ (۱)، ۵۷-۸۴. https://doi.org/10.22034/pt.2024.421351.1020 .

شاورانی،مسعود(۱۴۰۴). نمودها و نمادهای «فرّه» در دوران پادشاهی انوشیروان ساسانی در تاریخ طبری. *ادیان و عرفان*، ۵۸ (۱)، ۲۵-۵۰. https://doi.org/10.22059/jrm.2025.391752.630595

شاورانی،مسعود(۱۴۰۵). نمادها و نمودهای فرّه شاهی در دوران پادشاهی بهرام گور ساسانی در تاریخ طبری. *ادیان و عرفان*، ۵۹ (۱)، ۱۰۹-۱۳۵ https://doi.org/10.22059/jrm.2026.408049.630713

شاهپورشهبازی،علیرضا(۱۳۹۰). *جستاری درباره یک نماد هخامنشی، فروهر، اهورامزدا یا خورنه*، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: شیرازه.

شاهپورشهبازی،علیرضا(۱۳۵۱). *شاهنشاهان و سنت های ایرانیان*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.

شایست ناشایست(۱۳۶۹)، آوانویسی و ترجمه، کتایون مزداپور، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

صفا،ذبیح الله(۱۳۳۳).حماسه سرائی در ایران،تهران:پیروز.

طبری، محمد(۱۳۷۵)، تارخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر.

علاء قزوینی، علی(۱۳۹۷)، مناهج الطالبین فی معارف الصادقین، تحقیق و تصحیح احمد بهنامی، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

فرای، ریچارد(۱۳۵۴)، «سازمان های شاهنشاهی هخامنشی»، پژوهش های هخامنشی، ترجمه شاهپور شهبازی، موسسه تحقیقات هخامنشی.

قزوینی، شرف الدین(۱۳۸۳)، المعجم فی آثار ملوک العجم، به کوشش احمد فتوحی نسب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کارنامه اردشیر بابکان(۱۳۶۹)، به اهتمام محمد جواد مشکور، دنیای کتاب.

کومن،فرانتس(۱۳۸۰).آیین پر رمز و راز میترایی،ترجمه هاشم رضی،تهران:بهجت.

گزنفون(۱۳۸۳).کورش نامه،ترجمه رضا مشایخی،تهران:شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

گزیده های زادسپرم(۱۳۸۵)، تحقیق محمد تقی راشد محصل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مجتبائی،فتح الله(۱۳۹۹).*شهر زیبای افلاطون و شهریاری آرمانی در ایران باستان*،تهران:هرمس.

معین،محمد(۱۳۸۸).*مزدیسنا و ادب پارسی*،تهران:دانشگاه تهران.

مینوی خرد(۱۴۵۴)، احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نولدکه، تئودور(۱۳۸۸)، تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*

نولدکه، تئودور(۲۵۳۷)، حماسه ی ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران: سپهر.

ویتبی، مایک(۱۳۹۲)، «طبری: دوران پیش از مسیح»، صص۳۳ تا ۵۲، ترجمه زینب پیری، مجموعه مقالات «طبری، تاریخ نگار مسلمان و شاهکار او، ویراسته ی هیو کندی»، به کوشش محمد حسین ساکت، خانه کتاب.

ویسهوفر،یوزف(۱۳۸۰). ایران باستان از ۵۵۰ تا ۶۵۰ پس از میلاد، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.

هینلز،جان(۱۳۶۸).شناخت اساطیر ایران،ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی،تهران:چشمه.

منابع عربی

ابن سیده، اسماعیل(۱۴۲۱)، المحکم والمحیط الأعظم، محقق عبد الحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیۀ.

ابن سیده، المحکم و المحیط الاعظم، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.

ابن فارس، احمد(۱۹۷۹)، معجم مقاییس اللغۀ، محقق عبد السلام محمد هارون، دار الفکر، عام النشر.

ابن منظور، محمد(۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.

ازهری، محمدبن احمد(۱۴۲۱)، تهذیب اللغه، علّق علیها عمر سلامی، عبدالکریم حامد، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

ثعالبی، ابومنصور، غرر الاخبار الملوک الفرس و سیرهم، پاریس، زوتنبرگ.

جوهری، اسماعیل(۱۴۰۷)، الصحاح تاج اللغۀ و صحاح العربیۀ، تحقیق عطار، احمد عبدالغفور، بیروت، دار العلم للملایین.

خوارزمی، ابوعبدالله، مفاتیح العلوم، التحقیق إبراهیم الأبیاری، دار الکتاب العربی.

راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، طلیعۀ النور

زمخشری، عمر(۱۳۹۹ق)، أساس البلاغۀ، بیروت، دارصادر.

صاحب، اسماعیل، المحیط فی اللغۀ، عالم الکتاب

طبری، ابوجعفر محمد(۱۹۶۷)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالتراث، طبعة الثانیة، بیروت.

طبری،محمدبن جریر(۱۴۱۲)،جامع البیان فی تأویل آی القرآن،بیروت:دارالمعرفة.

فراهیدی، خلیل، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بیروت، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات

مسکویه، ابوعلی احمد(۲۰۰۰)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، محقق أبو القاسم إمامی، تهران، سروش.

References

Jamaspi, Pahlavi (1903), Pazend and Persian Texts, Jivanji Jamshedji Modi, Bombay: Education Society's.

Malandra, William. W (1983), An Introduction to Ancient Iranian Religion, Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions, University of Minesota Press, Minneapolis.

Shavarani, Masoud (2019). Überprüfung der Lehre des Gottes Kalifen in Anbetracht des Umweltschutzes. *Spektrum Iran*, 32 (2), 143-167.

Shavarani, Masoud (2024). The Relationship between Two Specific Views in Islamic Theology and Environmental Destruction. *International Journal of Social Science and Humanity*, 14 (4), 182-185. https://doi.org/10.18178/ijssh.2024.14.4.1212

Wiesehöfer, Josef (2001), Ancient Persia, London and New York: I.B.Tauris & Co Ltd.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

A socio-political approach to the historical developments of Jewish religious thought until the Holocaust

Ali Reza Moayyed Rad [1] | **Milad Azamimaram** [2]

1. Master's student, Department of Religion and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: alireza.moayyedr@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: miladazamimaram@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 28 June 2026
Received in revised form: 19 August 2026
Accepted: 11September 2026
Published online: 24September 2026

Keywords:
Bible,
Covenant,
God,
Evil,
History

ABSTRACT

Introduction

As phenomenologists of religion have reminded us, the core of religion is the "sacred" and the "wholly other," which is "irreducible" to any human category (Otto, 1380 [2001], chapters 1–5). Nevertheless, humanity has pondered this irreducible sacred reality throughout history; hence, one may speak of a history of this human intellectual engagement. Jacobsen has demonstrated how the external transformations of Mesopotamia (political, social, economic, and so forth) gave rise to the development and evolution of the theology of its peoples (Jacobsen, 1976, chapters 2–4). Complementing Jacobsen's theory, one may argue that, apart from external transformations, internal transformations (psychological and philosophical) also play a fundamental role in the evolution of human religious thought. Indeed, the dynamism and relevance of religious ideas depend on the living connection they must establish with these transformations; otherwise, they will increasingly be marginalized from the lives of believers.

An analytical-historical examination of Jewish religious thought is significant in two respects: first, it demonstrates how external and internal transformations reshaped Jewish religious ideas; second, it traces the evolution of five foundational doctrines of this religion—the presence or absence of God, traditional theodicies, the concept of the divine covenant, the meaning and purpose of history, and the strategies for preserving faith—in response to these very historical transformations. The central concern of this study is to examine the dynamic and dialectical interaction between Jewish religious thought, on the one hand, and the changing political, social, and intellectual contexts that this people encountered throughout their history up to the threshold of the Holocaust, on the other.

Cite this article: Moayyed Rad, A. & Azamimaram, M (2026). A socio-political approach to the historical developments of Jewish religious thought until the Holocaust.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 339-377 DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51903.1284

© The Author(s). Moayyed Rad, Ali Reza.& Azamimaram, Milad
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51903.1284

This article seeks to answer the fundamental question of how and to what extent external transformations (pertaining to environment and society) and internal transformations (pertaining to inner experiences and perspectives) have led to rethinking, adaptation, and at times profound transformations in the teachings, concepts, and religious beliefs of Judaism. In other words, this study endeavors to show the extent to which Jewish religious thought has exhibited dynamism and a capacity for adaptation to the exigencies of its time.

Research methodology

The present study is qualitative in nature and falls within the category of historical-analytical research. The method employed is the analytical-historical examination of texts, in which the researcher, drawing on both primary and secondary sources, reconstructs the evolution of Jewish religious thought against the backdrop of political and social transformations. The theoretical framework governing the study is a socio-political approach, whose fundamental premise is that religious ideas do not emerge in a vacuum but rather flourish through a dialectical interaction with external conditions (political, social, and economic) and internal conditions (psychological and philosophical). This theoretical framework is inspired by Jacobsen's theory concerning the impact of external transformations on Mesopotamian theology, which has been expanded in the present study with the addition of internal transformations (Jacobsen, 1976). The process of data analysis proceeds as follows: first, the political and social events of each period are identified and described. Then, the transformations occurring in the religious thought of that same period—particularly with respect to the five central doctrines of the presence/absence of God, theodicies, the divine covenant, the meaning of history, and the strategies for preserving faith—are extracted and analyzed. Finally, the relationship between these two levels (external-internal transformations and theological transformations) is explained dialectically.

Discussion

The findings of this study indicate that Jewish religious thought has, throughout its history, stood in a dialectical relationship with external and internal transformations, and that this dynamic interaction has given rise to repeated rethinking of its central doctrines. An examination of the five foundational doctrines of this religion clearly demonstrates that none has remained fixed over time.

With regard to the presence or absence of God, the understanding of God's tangible and localized manifestations evolved toward a more symbolic conception grounded in law and community. Following the destruction of the Second Temple, the concept of the Shekhinah moved to the center of attention, and in the Middle Ages, Maimonides, by distinguishing God's transcendent essence from His manifestations, established a balance between faith grounded in Scripture and the philosophy grounded in reason that was prevalent in that era (Cohn-Sherbok, 2017, p. 357).

Over time, the biblical responses to the problem of theodicy were supplemented by later views. Maimonides defined evil as a privation, while Jewish mystics offered mythological-cosmic explanations. This shift from justifying evil as retribution for sin toward philosophical and mystical explanations reflects the ongoing endeavor of Jewish thinkers to reconcile the problem of evil with the changing intellectual contexts of their time (Cohn-Sherbok, 2017, pp. 391–392).

In the domain of the divine covenant, the transition from the unilateral Abrahamic covenant to the bilateral and conditional Sinaitic covenant was a response to the political and social needs of the Israelite community. In the modern era, too, the concept of the "chosen people" was reinterpreted as a "universal mission" of the Jews (Mendenhall, 1954, pp. 62–63, 71). In the domain of the meaning and purpose of history, likewise, Jewish thinkers have consistently sought to discern a divine meaning in historical events and to interpret history as a path toward final redemption.

Finally, one must answer the important question of how Jews preserved their faith through the course of events. The answer may be sought in three principal mechanisms: the reinterpretation of sacred texts, institutional flexibility, and spiritual renewal. These mechanisms enabled Jewish thinkers to reinterpret their religious teachings in response to the transformations of their time (Frank & Goldish, 2008, pp. 2–4, 11–13).

Conclusion

By tracing the evolution of Jewish religious thought from the age of the Patriarchs to the eve of the Holocaust, the present study answers the fundamental question of how and to what extent external and internal transformations have led to rethinking, adaptation, and at times profound transformations in the teachings, concepts, and religious beliefs of Judaism. The findings indicate that Judaism possesses a considerable capacity for creatively confronting historical transformations and reinterpreting its doctrines.

This dynamism is observable across all historical periods: from the crystallization of the earliest understandings of the personal covenant in the age of the Patriarchs, to its elevation to a national and bilateral level in the Sinaitic experience; from the ritual centralization and theology of presence in the First Temple, to the decentralization of the Temple and the emergence of the sacred text as the center of gravity after the Babylonian exile; from the rise of diverse sects in encounter with Hellenism, to the formation of Rabbinic Judaism through the compilation of the Mishnah and the Talmud; from complex interactions with philosophy and theology in the Middle Ages, to the confrontation with the Renaissance, the Reformation, the Enlightenment, and modernity. Throughout all these periods, Jewish religious thought has undergone profound and at times foundational transformations.

This religious tradition has consistently stood in continuous dialogue with history and has recreated itself in response to the exigencies of each era. The three principal mechanisms of this adaptability—the reinterpretation of sacred texts, institutional flexibility, and spiritual renewal—clearly demonstrate that the preservation of faith in the Jewish tradition has been a dynamic and multifaceted process, rather than the passive acceptance of fixed doctrines.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

رویکردی سیاسی ـ اجتماعی به تحولات تاریخی اندیشهٔ دینی یهود تا پیش از هولوکاست

علیرضا موید راد [۱] | میلاد اعظمی مرام [۲] ✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد ، گروه ادیان و عرفان ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران ، تهران، ایران. رایانامه: alireza.moayyedr@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار ، گروه ادیان و عرفان ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران ، تهران، ایران. رایانامه: miladazamimaram@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۷
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۲

واژه‌های کلیدی:
کتاب‌مقدس،
عهد الاهی،
حضور خدا،
شرّ،
معنای تاریخ،
حفظ ایمان.

چکیده

مطابق روایت کتاب‌مقدس عبری، رابطهٔ ویژهٔ خدا با بنی‌اسرائیل نخست از مجرای وعده‌های او به حضرت ابراهیم آغاز شد و یهودیان امروز خود را وامدار و ادامه‌دهندهٔ همان تجربه می‌دانند؛ این وام‌داری و ادامه‌دهندگی البته به معنای ثبات و تحول‌ناپذیری نیست. پژوهش پیش رو نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌های دینی یهود در گذر زمان و در پاسخ به تحولات آفاقی (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی) و انفسی (روان‌شناختی، فلسفی) دچار تحولات بعضاً بنیادینی شده است. این مقاله در پی ارائه گزارشی جامع از تمام جزئیات این سیر تاریخی هزاران ساله نیست؛ بلکه مقصود اصلی، بررسی نقاط عطف این تاریخ از منظری سیاسی ـ اجتماعی است تا نشان دهد تعالیم دینی چگونه از توانایی ذاتی برای تطبیق با شرایط هر دوره برخوردارند. به بیان دیگر، یهودیان در طول تاریخ کوشیده‌اند میان اندیشه‌های دینی خود و مقتضیات زمانه پیوندی برقرار سازند و در پرتو شرایط نوظهور به بازخوانی آموزه‌های دینی خود بپردازند. نویسندگان کوشیده‌اند با اتخاذ رویکردی سیاسی ـــ اجتماعی مقدمه‌ای تحلیلی بر خطوط اصلی این تحولات تا پیش از واقعهٔ هولوکاست بنویسند. در این راستا و برای ارائه تصویری انضمامی از این تطبیق‌پذیری، به واکاوی تحولات پنج آموزهٔ بنیادین اندیشهٔ یهود — یعنی حضور یا غیبت خدا، تئودیسه‌های سنتی، مفهوم عهد الاهی، معنا و مقصود تاریخ، و راهکارهای حفظ ایمان - در بستر همین دگرگونی‌های تاریخی می‌پردازیم.

استناد: موید راد ، علیرضا ؛ و اعظمی مرام ، میلاد (۱۴۰۵). رویکردی سیاسی ـ اجتماعی به تحولات تاریخی اندیشهٔ دینی یهود تا پیش از هولوکاست. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۳۷۷-۳۳۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51903.1284

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. موید راد ، علیرضا ؛ و اعظمی مرام ، میلاد

مقدمه

چنان‌که پدیدارشـناسان یادآور شدند، هستهٔ دین «امر قدسی» و «به‌کلی دیگری» است که به هیچ امری بشری «تحویل‌پذیر نیست» (اوتو، ۱۳۸۰، فصول ۱ــ۵). با این حال، بشر در طول تاریخ دربارهٔ این امر قدسـی تحویل‌ناپذیر اندیشیده است، ازاین‌رو می‌توان از تاریخ این اندیشه‌ورزی بشری سخن گفت. ثورکیلد یاکوبسـن به نحوی مسـتند و قانع‌کننده نشـان داده اسـت که چگونه تحولات آفاقی بین‌النهرین (سـیاسـی، اجتماعی، اقتصـادی، و...) به توسعه و تحول خداشناسی مردمان آن انجامید (Jacobsen, 1976, chapters 2-4). در تکمیل نظریهٔ یاکوبسن می‌توان گفت جدای از تحولات آفاقی، تحولات انفسـی (روان‌شـناختی، فلسـفی) نیز نقشی اساسی در تحول اندیشه‌های دینی بشر دارند. در واقع، پویایی و ربط‌مندی اندیشـه‌های دینی بسـته به ارتباط زنده‌ای اسـت که باید با این تحولات برقرار سازند در غیر این‌صورت هرچه بیشتر به حاشیهٔ حیات مؤمنان خواهند رفت. واکاوی تحلیلی ـ تاریخی اندیشه‌های دینی یهود از یک سو نشان می‌دهد که چگونه تحولات آفاقی و انفسی به تحول در اندیشـه‌های دینی یهود انجامید، و از سـوی دیگر، سـیر تحول چند آموزه بنیادین این دین را در پاسخ به همین دگرگونی‌های تاریخی دنبال می‌نماید.

مسـئله محوری این پژوهش، بررسـی چگونگی تعامل پویا و دیالکتیکی میان اندیشه دینی یهود از یک سـو، و بسـترهای متغیر سـیاسـی، اجتماعی و فکری است که این قوم در طول تاریخ خود تا آسـتانه هولوکاست با آن‌ها مواجه بوده است. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش بنیادین است که تحولات آفاقی (ناظر بر محیط و جامعه) و انفسـی (ناظر بر تجارب و دیدگاه‌های درونی) چگونه و تا چه میزان به بازاندیشی، تطبیق، و گاه تحولات عمیق در تعالیم، مفاهیم و باورهای دینی یهود منجر شـده‌اند؟ به عبارت دیگر، این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که اندیشه دینی یهود تا چه حد پویایی و ظرفیت انطباق با مقتضیات زمانه را از خود بروز داده است.

۱. از عصر مشایخ تا ویرانی معبد اول

پژوهش پیش رو می‌کوشـد با کاوش در ریشـه‌ها و اندیشـه‌های دینی یهود تا آستانهٔ هولوکاست تحلیلی از تحولات آن به دسـت دهد و زمینه را برای مطالعات بعدی در خصـوص بازاندیشـی دینی یهودی در عصـر پسـاهولوکاسـت تدارک بیند. به بیان دیگر، هدف این پژوهش نه صـرف ترسـیم اندیشه‌های دینی یهود تا پیش از هولوکاست، بلکه یادآوری زمینه‌های تحول این اندیشه‌ها و واکاوی

آموزه‌هایی است که با هولوکاست به چالش کشیده شدند. (شایان ذکر است که به‌هنگام بحث از دورهٔ کتاب‌مقدسی خط سیر ما روایت‌های کتاب‌مقدسی است و از دوره‌بندی «فرضیهٔ اسناد»[1] پیروی نکرده‌ایم.)

۱-۱.عصر مشایخ

حدود ۱۹۰۰ تا ۱۶۰۰ ق.م را دورهٔ «مشایخ» (حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب) دانسته‌اند. داستان مشایخ به‌عنوان بنیان‌گذاران قوم اسرائیل تأثیرات الاهیاتی شگرف و ماندگاری در دین اسرائیل داشته است. برای مثال، مضمون عهد الاهی (که از مضامین همیشگی دین اسرائیل شد) در داستان حضرت ابراهیم مطرح می‌شود. همچنین، امید و اتکای کامل قوم به خدا (که آرمان دین‌ورزی یهودیان است) در داستان مشایخ ترسیم شده است. گشایش به‌عنوان نتیجهٔ پایبندی به عهد از پیش در داستان مشایخ بیان می‌گردد. آوارگی به‌عنوان آزمایش خدا یا نتیجهٔ بدعهدی قوم نیز جلوه‌هایی در داستان مشایخ دارد. بنابراین، داستان مشایخ فقط درآمد و تمهیدی به تاریخ بنی‌اسرائیل نیست، بلکه اندیشه‌ها و آرمان‌های دینی آن‌ها را نیز بازگو می‌کند (Koester, 2016, Lecture 1).

خدا به آبرام (ابراهیم) می‌فرماید «از سرزمین مادری و خانهٔ پدری خویش رخت بربند و به دیاری رو که بر تو خواهم نمایاند» (*پیدایش*، ۱۲: ۱). مطابق تحلیل شماری از محققان، این هجرت و در نتیجه گسست از فرهنگ و اندیشه‌های دینی آن سامان باعث شد ابرام از بستر چندخدایی زمانه فاصله بگیرد و زمینه برای خداشناسی متفاوت او فراهم گردد (اپستاین، ۱۳۸۸: ۶). در میان‌رودان خدایان بیشتر نماینده یا ربّ نیروها یا پدیدارهای طبیعت بودند، حال آنکه ابرام تصوری از خدای شخص‌واری را مطرح ساخت که می‌توانست و می‌خواست با انسان‌ها وارد مراوده شود، بلکه با او عهد و پیمان بندد. چنان‌که مارک اسمیت یادآور می‌شود، این یک تحول محسوب می‌شد؛ مطابق متون اوگاریتی «اِل» سرکردهٔ شورای خدایان بود و تصمیمات الاهی را اتخاذ می‌کرد، اما برخلاف یهوه ارتباط مستقیمی با انسان ندارد (Smith, 2001: 137). به بیان دیگر، با ابراهیم

[1]. Documentary Hypothesis

شـــاهد گذاری از الوهیت‌های کیهانی غیرمداخله‌گر به ســـمت قول به خدای فعال و شـــخص‌واری هستیم که با انسان‌ها در سطح فردی و روزمره ارتباط برقرار می‌کند.

به اعتقاد بســـیاری از محققان، این فهم جدید هنوز با یکتاپرســـتی مطلق و نفی وجودی ســـایر خدایان فاصـله دارد (توحید ذاتی[1])، و معطوف به انحصـار پرسـتش بدون نفی دیگر خدایان (توحید عبادی[2]) اسـت (Bright, 2000: 125). کنت کیچن خداشـناسـی ابراهیم را نه گسست کاملی از چنـدخـدایی یا تک‌خدایی که مرحله‌ای گذار در فرایند تکوین یکتاپرســـتی بنی‌اســـرائیل می‌داند (Kitchen, 2003: 328-331). مطابق تحلیل یان آسـمان، این خداشـناسـی تا مدت‌ها استمرار یافت و فرمان نخست «ده فرمان» نیز ـ «نباید که ترا جز من خدایان دیگری باشد» (*خروج*، ۲۰: ۳) ـ بازگویی دیگری از توحید عبادی است و یهوه به‌عنوان منجی اسرائیل وارد صحنه می‌شود و از قوم خود وفاداری انحصاری می‌طلبد (Assmann, 2014: 49-50).

خـدا به نحوی یک‌ســـویه به ابرام قول می‌دهد «از تو امت بزرگی خواهم ســـاخت، و ترا برکت خواهم داد؛ نـام ترا بزرگ خواهم گردانـد، و تو را برکتی خواهـد بود. آنان که ترا برکت دهند، برکت خواهم داد؛ آنـان که ترا نفرین کنند، نفرین خواهم کرد. و تمام خانواده‌های زمین از مجرای تو خود را برکت خواهند داد» (*پیدایش*، ۱۲: ۲ـــ۳). محققان خاور نزدیک باسـتان یادآور شـده‌اند در این قلمرو دو نوع عهد رایج بود: «عهد صـــاحب‌اختیاری»[3] و «عهد برابری»[4]. در عهد صـــاحب‌اختیاری خواسـته‌های صاحب‌اختیار به نحوی یک‌سویه تعریف می‌شد و طرف دیگر ملزم به پیروی از آن بود. در عهد برابری دو طرف به نحوی برابر در تعریف بندهای عهدنامه مشـــارکت داشـــتند. واکاوی عهد خدا با ابرام نشـــان می‌دهد که عهد مذکور «بســـیار شـــبیه عهدهای صـــاحب‌اختیاری خاور نزدیک باسـتان اسـت. خدا در مقام یک صـاحب‌اختیار ظاهر می‌شـود و سرزمینی را به رعیت محبوب خود می‌بخشـد. ...نکتهٔ جالب‌توجه در عهد ابراهیم مشـخصـهٔ یک‌سـویهٔ آن است. به نظر می‌رسد که این عهد تنها خدا را ملزم می‌سازد؛ او ملزم است به قول خود وفا کند. در مقابل، به نظر نمی‌رسد ابراهیم تعهدی داشـــته باشـــد» (Hayes, 2006: Lecture 6). به بیان دیگر، در این عهد خدا به‌عنوان

---

1. Monotheism
2. Monolatry
3. suzerainty covenant
4. parity covenant

طرف اصـلی تعهداتی پذیرفت که مستقل از عملکرد انسانی بود و تنها نشانه‌ای نمادین (ختنه) برای ابراهیم و نسل او مقرر شد (Mendenhall, 1954: 62).

۲-۱. از بندگی در مصر تا سکونت در کنعان

این مفهوم از عهد با نبوت حضـرت موسی و خروج از اسارت مصری دستخوش تغییرات بنیادین شـد: «اگر با ایمان و وفاداری پیرو من باشـید و عهدم را نگاه دارید، از میان تمام اقوام شـما دارایی ارزندهٔ من خواهید بود» (خروج، ۱۹: ۵). با این عهد نه تنها مفهوم «قوم برگزیده» تثبیت شـد، بلکه رابطه‌ای دوسـویه میان خدا و قوم او برقرار گشـت و پیروی از شـریعت و وفاداری به عهد به‌عنوان تعهدات قوم در برابر خدا معین شد. ده فرمان (خروج، ۲۰: ۱ــ۱۷) منشوری دینی ــ اخلاقی گشت که شالودهٔ حیات فردی و اجتماعی قوم را پی‌ریزی می‌کرد؛ توحید، عدالت و قداست از ارکان هویت یهودی گشـت. بنابراین، گذار از عهد یک‌سـویهٔ خدا با ابراهیم به عهد دوسویه و مشروط خدا با قوم تحولی دینی بود که ریشه در تحولات سیاسی و اجتماعی بنی‌اسرائیل داشت.

تجلی بی‌سـابقهٔ خدا در تاریخ بُعد دیگری از تحولات دینی این دوره اسـت. همراهی خدا با قوم در قالب ستون ابر و آتش (خروج، ۱۳: ۲۱ــ۲۲) نه تنها از باب راهنمای آنان در بیابان که نمادی از مشـارکت فعالانهٔ او در سـرنوشـت قوم خود به شـمار می‌رفت. این حضـور، که متعاقباً در مفهوم «شـخینا» و فرمان سـاخت معبد[1] تبلور یافت، ریشه در تجربهٔ حضرت موسی در وادی سینا داشت. گرچه بنای معبد پس از او محقق شـد، نشـانه‌های اندیشهٔ بنیادین آن را (حضور خدا در میان قوم) می‌توان تا تجربیات دوران خروج ردیابی کرد. از یک سـو، حضـور و همراهی خدا (در سـتون ابر و آتش) با قوم موجب دل‌گرمی بنی‌اسـرائیل بود، و از دیگر سـو محدودیت‌های دسترسی به کوه سینا (خروج، ۱۹: ۱۲) ــ که بر فاصلهٔ میان خدا و انسان تأکید داشت ـ میل به برقراری ارتباط نزدیک‌تر و دائمی‌تر با خدا را در آن‌ها تقویت می‌کرد. گویی بنی‌اسـرائیل دریافت که حضور خدا در کوه سینا، هرچند شـکوهمند، موقتی است و آن‌ها نیازمند راهی برای تداوم این حضور در زندگی روزمرهٔ خود هستند (Rodríguez, 1986: 133-135).

[1]. «و بگذار که آنان از برای من معبدی بسازند تا در میانشان ساکن بگردم» (خروج، ۲۵: ۸).

با این خداشناسی و عهد دوسویه بیم آن می‌رفت که پیمان‌شکنی بنی‌اسرائیل به‌مثابه خروج همیشگی خدا از عهد خود قلمداد گردد. ازاین‌رو، نویسندگان *کتاب‌مقدس* کوشیدند با طرح داستان عبادت گوسالهٔ زرین (*خروج*، ۳۲) این بیم مقدر را برطرف سازند. گرچه خدا پیش‌تر پشتیبان مقتدر قوم در خروج از مصر بود، اما عبادت گوسالهٔ زرین نشان داد که در مسیر دین‌داری راهزنان بسیارند و هرگز نباید از قضاوت الاهی آسوده‌خاطر شد. همچنین، پذیرش توبهٔ آنان از سوی خدا بیانگر آن است که خدا جدای از اینکه عادل و مقدس است، رحیم و بخشنده نیز هست. گرچه این تحول فکری بعدها در نظام قربانی‌گزاری و معبد (به‌عنوان مناسک و مکان بخشایش الاهی) متجلی شد، اما بذرهای اولیهٔ آن در همین دوره کاشته و سرانجام به‌عنوان اندیشه‌ای بنیادین تثبیت شد (Rodríguez, 1986: 140-141).

۳-۱.از پادشاهی تا ویرانی معبد اول

خدا به حضرت داوود وعده می‌دهد: «خانه و پادشاهی‌ات برای همیشه در امان خواهد بود؛ تخت تو برای همیشه برقرار خواهد بود» (*دوم سموئیل*، ۷: ۱۶). این وعده پیوند پادشاهی زمینی با وعده‌های الاهی را نشان می‌دهد. حضرت داوود با گسترش مرزهای اسرائیل، انتقال تابوت عهد به اورشلیم، برنامه‌ریزی برای ساخت معبد، و سرودن بسیاری از مزامیر نقش خود را به‌عنوان رهبری دینی و نماد وفاداری به یهوه تحکیم بخشید. با این حال، شماری از خبط‌وخطاهای او انتقاد پیامبرانی چون ناتان را برانگیخت (Cohn-Sherbok, 2017: 37-40).

حضرت سلیمان ساخت معبد اول را به انجام رساند. وجود معبد اورشلیم برگزاری متمرکز قربانی‌گزاری و عبادت را میسر ساخت و مفهوم «معبد» را (به عنوان نماد حضور دائمی خدا در میان قوم خود) تثبیت نمود: «...کاهنان از معبد برون آمدند چراکه ابری "خانهٔ ارباب" را پر بکرده بود و کاهنان را، به دلیل آن ابر، یارای آن نبود که بمانند و خدمت‌گزاری کنند چراکه "حضور ارباب" "خانهٔ ارباب" را پر بکرده بود» (*اول پادشاهان*، ۸: ۱۰ــ۱۱). آیات مذکور حضور ملموس خدا در معبد و اهمیت فزایندهٔ این مکان در اندیشهٔ دینی یهود را نشان می‌دهد.

ثروت سلیمان (که محصول تجارت خارجی، ازدواج‌های سیاسی، و نظام مالیاتی بود) و حکمت او چالش‌های دینی جدیدی پیش آورد. به‌نظر معماری معبد اورشلیم عناصری از معابد کنعانی را در خود داشت، نیز گرایش سلیمان به فرهنگ‌های همسایه (از جمله ازدواج با زنان غیراسرائیلی)

نگرانی‌هایی دربارهٔ انحراف از توحید و بازگشت اندیشه‌های شرک‌آمیز برانگیخت. این مسائل و البته هزینه‌های گزاف ساخت معبد و کاخ به نارضایتی بنی‌اسرائیل انجامید و زمینه‌ساز تجزیهٔ پادشاهی به دو بخش اسرائیل (پادشاهی شمال) و یهودیه (پادشای جنوب) در زمان رحبعام پسر سلیمان شد (Cohn-Sherbok, 2017: 44-46). تجزیهٔ پادشاهی پیامدهای دینی مهمی به دنبال داشت. در پادشاهی شمال (اسرائیل)، یربعام پرستشگاه‌هایی مشتمل بر گوساله‌هایی طلایی در بیت‌ئیل و دان برپا کرد تا بدیل معبد اورشلیم شوند و مردمان را از زیارت اورشلیم بازدارد (*اول پادشاهان*، ۱۲: ۲۵ـــ۳۳). او با این کار شکلی از پرستش یهوه را ترویج داد که با نمادهای بت‌پرستانهٔ کنعانی درآمیخته بود. گرچه یربعام یهوه را خدای اسرائیل می‌دانست، اما پرستشگاه‌هایی با نمادهایی غیرتوحیدی بنیان نهاد که این امر با واکنش شدید پیامبرانی چون ایلیا مواجه شد (*اول پادشاهان*، ۱۸). در پادشاهی جنوب معبد اورشلیم همچنان کانون توحید بود، اما چالش‌های بت‌پرستی و فشارهای سیاسی از سوی امپراتوری‌های همسایه (همچون آشور و مصر) هویت دینی یهود را با تهدید روبه‌رو ساخت. به همین دلیل، پیامبرانی مانند اشعیا و میکاه ظهور کردند و مردمان را از بی‌ایمانی و فساد بر حذر داشتند و بر بازگشت به شریعت و وفاداری به یهوه تأکید کردند.

این چالش‌ها در نهایت به سقوط پادشاهی شمال در ۷۲۲ ق.م. انجامید. در پادشاهی جنوب، آحاز با تسلیم در برابر آشوریان و پرستش خدایان آنان به الاهیات یهود خیانت کرد (*دوم پادشاهان*، ۱۶). در مقابل، حزقیا با انجام اصلاحات مذهبی و بازسازی معبد کوشید توحید را احیا کند، اما اتحاد او با مصر علیه آشور به محاصرهٔ اورشلیم به دست آشوریان انجامید (*دوم پادشاهان*، ۱۸ـــ۲۰). در زمان یوشیا، بازگشت با انجام اصلاحات مذهبی گسترده و کشف کتاب شریعت در ساختمان معبد اورشلیم (که به باور غالب پژوهشگران *سفر تثنیه* یا هستهٔ اصلی آن بود) بار دیگر توحید و شریعت را در کانون توجه قرار داد (*دوم پادشاهان*، ۲۲ـ۲۳). در نهایت، حملهٔ نهایی بابلی‌ها در ۵۸۶ ق.م. به سقوط پادشاهی جنوب انجامید، معبد ویران شد، و بسیاری از بزرگان یهود کشته یا تعبید شدند. در دوران تبعید بابلی، رهبران دینی به گردآوری و تدوین متون مقدس پرداختند، کنیسه‌ها را (مراکزی برای عبادت و آموزش) تأسیس کردند، و نقشی بی‌بدیل در حفظ اندیشه‌های دینی یهود و بقای ایمان ایفا نمودند (Cohn-Sherbok, 2017: 55-69).

۲.از بازسازی معبد دوم تا سده‌های میانه

کوروش هخامنشی بابل را فتح کرد و اجازه داد یهودیان تبعیدی به سرزمینشان بازگردند (۵۳۸ ق.م). این بازگشت، که شرح آن در کتاب *عزرا* آمده است، امکان بازسازی معبد اورشلیم و بازگرداندن اشیاء مقدس غارت‌شده را فراهم آورد. به رهبری زِرُبابِل (از نوادگان حضرت داوود) و یِشُوعَ (کاهن اعظم) و البته با تشویق پیامبرانی چون زکریا و حَجّی، معبد دوم در سال ۵۱۵ ق.م بازسازی شد و یهودیه استانی نیمه‌مستقل تحت‌الحمایه امپراتوری هخامنشی شد (*عزرا*، ۱ـــ۶). این رویداد نخستین تحول دینی مهم این دوره را رقم زد: معبد (به‌عنوان کانون یگانه‌پرستی و اقامهٔ شریعت) اهمیت بی‌سابقه‌ای یافت و تجلی‌گاه شِخینا شد: «شکوه این خانهٔ دوم عظیم‌تر از خانهٔ پیشین خواهد شد، چنین بفرمود "ارباب لشکرها". کامکاری را در این مکان عطا می‌دارم، چنین اعلام کند "ارباب لشکرها"» (حجّی، ۲: ۹). با این حال، شاهد تحول و تطوری در مفهوم شخینا هستیم: در دورهٔ معبد اول حضور الاهی به شکل ملموس‌تری و در ارتباط با تابوت عهد در قدس‌الاقداس تصور می‌شد، اما در دورهٔ معبد دوم این مفهوم نمادین‌تر و انتزاعی‌تر قلمداد شد؛ یهودیان معبد دوم دیگر انتظار حضور فیزیکی خدا در معبد را نداشتند، بلکه حضور او را در حفظ شریعت و اجرای فرامین دینی می‌دیدند.

نحمیا با تمرکز بر بازسازی دیوارهای اورشلیم و ساماندهی امور اجتماعی و اقتصادی به تحکیم ساختار جامعه یهود پرداخت (*نحمیا*، ۳)، و تحولات دینی به دست عزرای کاتب و کاهن رقم خورد. او به قرائت *تورات* (که احتمالاً نسخه‌ای اولیه از *اسفار خمسه* بوده است) در ملأ عام پرداخت و کاهنان دیگر هم‌زمان آن را به زبان آرامی (که زبان رایج آن زمان بود) ترجمه کردند. با این کار، شریعت به شکل بی‌سابقه‌ای محور دیانت شد. عزرا مردم را به تجدید عهد با خدا، برگزاری مراسمات دینی و جدایی از غیر یهودیان ترغیب نمود. در این دوره، برای نخستین بار *تورات* به‌عنوان متن قانونی و دینی مدون شد و جایگاه آن به‌عنوان محور اصلی زندگی یهودیان تثبیت گردید (نک. *عزرا*). این تغییر یهودیت را به دینی متن‌محور بدل کرد و همین امر زمینه‌ساز بقای ایمان در دوره‌های بعد (حتی پس از تخریب معبد دوم) شد.

تبعید بابلی (رویدادی سیاسی ـــ اجتماعی) یهودیان را با این پرسش اساسی روبه‌رو ساخت که چرا خدا اجازه داده معبد ویران و قوم برگزیده‌اش تبعید شوند (پرسشی دینی): آیا این به معنای

پایان عهد خدا با قوم اسرائیل نیست؟ نویسندگان *کتاب‌مقدس* پاسخ این پرسش را در چرخه‌ای پویا یافتند: اگر قوم پایبندی خود را فراموش و به یهوه پشت کند، مکافات خواهد شد، اما اگر توبه کنند و به درگاه خدا روی آورند، گشایش حاصل خواهد شد (Koester, 2016: Lecture 8). یهودیان با صورت‌بندی این الگو (که خطوط اصلی آن در *تثنیه*، *داوران*، «دوازده نبی»، و... ترسیم شده) توانستند برای «رویدادهای سیاسی ـ اجتماعی» خود «تفسیری دینی» به دست دهند: آن‌ها ویرانی معبد اول و تبعید بابلی را نتیجهٔ گناهان قوم دانستند و در عین حال همچنان به رحمت خدا و بازگشت او به وعده‌های خود امید داشتند (Geyser-Fouche & Namgung, 2019: 1-2).

پس از «دورهٔ ایرانی» (539ـــ۳۳۰ ق.م)، «دورهٔ هلنی» (۳۳۰ ـــ۶۴ ق.م) آغاز می‌شود و مجدد «تحولات سیاسی ـــ اجتماعی» زمینه‌ساز «تحولات دینی» جدیدی در یهودیت می‌گردد. در این دوره، ترجمهٔ هفتادی (ترجمهٔ یونانی *عهد عتیق*) در اسکندریه مصر صورت گرفت که تحول دینی چشمگیری به شمار می‌رفت چرا که دسترسی به متون مقدس را برای جوامع یهودی یونانی‌زبان تسهیل نمود و اندیشه‌های یهود را با فرهنگ و اندیشهٔ هلنی درگیر ساخت. سیاست‌های هلنی‌سازی افراطی سلوکیان و به‌ویژه اقدامات آنتیوخوس چهارم (ممنوعیت ختنه، دستور به قربانی‌کردن خوک در معبد، اجبار به پرستش زئوس، ممنوعیت قرائت *تورات*، و رعایت‌نکردن حرمت روز شبات) تهدیدی جدی علیه یگانه‌پرستی و هویت دینی یهود بود. این اقدامات زمینه‌ساز قیام مکابیان (حَشمونیان) شد که پیامدهای دینی خود را به همراه داشت. این قیام بار دیگر بر اهمیت یکتاپرستی و شریعت در الاهیات یهود تأکید کرد و استقلال دینی را احیا نمود (Cohn-Sherbok, 2017: 82-86). البته، شماری از محققان معتقدند دورهٔ حشمونیان به لحاظ دینی دوره‌ای بحرانی بود چراکه پادشاهان به مسائل دینی ورود کردند و شاهد تغییری در ساختار معبد هستیم. ازاین‌رو، به اعتقاد آن‌ها دورهٔ حشمونیان بیش از آنکه دورهٔ احیای دینی باشد، دوران فساد مذهبی و سوءاستفاده از نهادهای مقدس بود که در نهایت زمینه‌ساز شورش‌های داخلی و نارضایتی مردم شد (Schwartz, 2000: 42).

صدوقیان، که عمدتاً از طبقهٔ اشراف و کاهنان معبد بودند، تنها به «*تورات* مکتوب» پایبند ماندند و منکر سنت شفاهی و مفاهیمی چون رستاخیز مردگان و زندگی پس از مرگ شدند. در مقابل، فریسیان که بیشتر از طبقات پایین‌تر جامعه بودند و در کنیسه‌ها فعالیت گسترده‌ای داشتند،

علاوه بر *تورات* مکتوب به سنت شفاهی نیز اعتقادی راسخ داشتند و بر اندیشه‌هایی همچون رستاخیز، وجود فرشتگان و پاداش و کیفر اخروی تأکید می‌کردند. تأکید فریسیان بر سنت شفاهی زمینه‌ساز شکل‌گیری یهودیت ربّانی شد که پس از تخریب معبد دوم ساختار اصلی دین یهود گشت. سومین فرقه، اِسِنیان بودند که به زندگی زاهدانه و عزلت‌نشینی شهرت داشتند و به‌شدت از هلنی‌گرایی و فساد کاهنان صدوقی انتقاد می‌کردند و احتمالاً نگارندگان «طومارهای بحرالمیت» بودند. این تنوع فرقه‌ها خود نشان‌دهندهٔ تحولات دینی در جامعهٔ یهود بود. این تنوع از یک سو غنای فکری یهودیت را نشان می‌داد و از سوی دیگر به نزاع‌های داخلی دامن می‌زد. دخالت قدرت‌های خارجی نیز به این اختلافات افزوده و در نهایت منجر به سلطهٔ روم بر یهودیه در سال ۶۳ ق.م شد (Cohn-Sherbok, 2017: 88-90).

با سقوط یهودیه در ۶۳ ق.م. «دورهٔ رومی» در تاریخ یهودیت آغاز شد و این «تحولات سیاسی ـ اجتماعی» بار دیگر «تحولات دینی» خود را به همراه داشت. در زمان پادشاهی هیرودیس (۳۷ـــ۴ ق.م) شاهد بازسازی باشکوه معبد اورشلیم هستیم، اما سیاست‌های هلنی‌گرایانهٔ او (مانند ساخت آمفی‌تئاترها و کاخ‌های یونانی، نصب عقاب طلایی بر دروازهٔ معبد و الزام به سوگند وفاداری به امپراتور روم) خشم فریسیان را برانگیخت. این دوره با ظهور و گسترش امیدهای مسیحایی در میان یهودیان همراه شد که در واقع واکنشی به سلطهٔ بیگانگان و فساد حاکمان بود. پس از مرگ هیرودیس، تنش‌ها یهودیان با رومیان تشدید یافت. اقدامات رومیان منجر به شکل‌گیری جنبش «غیوران» شد؛ گروهی مذهبی ـــ سیاسی که برای به‌دست آوردن استقلال کامل یهودیه قیام‌های متعددی را علیه روم سازماندهی نمود (Cohn-Sherbok, 2017: 99-101). این تنش‌ها در نهایت به شورش بزرگ یهودیان در سال ۶۶ م. منجر گشت، شورشی که با سرکوب خونین رومیان به فرماندهی تیتوس همراه شد و به ویرانی معبد دوم در سال ۷۰ م. انجامید.

۱-۲. از تخریب معبد دوم تا اوایل سده‌های میانه

«تحولات سیاسی ـ اجتماعی» مذکور به «تحولات دینی» ریشه‌دار و بنیادینی انجامید: اگر دیگر معبدی (که مرکز عبادت و تجلی‌گاه حضور الاهی بود) وجود ندارد، چگونه می‌توان به حیات دینی خود ادامه داد؟ کوشش‌ها برای پاسخ به این پرسش بود که زمینه‌ساز گذار از یهودیت معبدمحور به یهودیت ربّانی شد.

عالمان یهود با اســـتناد به آن آیات از *کتاب‌مقدس عبری* (نظیر *هوشـــع*، ۶: ۶) که بر «محبت» و «شـناخت خدا» تأکید داشـت تا بر «پیشـکش» و «قربانی سـوختنی»، بنیان کلامی استواری برای جـایگزینی اعمـال عبـادی یـافتنـد. در نتیجـهٔ این تحول بود کـه نیایش و مطالعهٔ *تورات* و اعمال محبت‌آمیز ابزارهای اصـــلی ارتباط با خدا شـــدند (Doyah, 2024: 164). در *مزامیر* می‌خوانیم: «نیایشـــم را همچو پیشـــکش بخور بپذیر، و دســـت‌های برافراشـــته‌ام را همچو قربانی عصـــرگاهی» (*مزامیر*، ۱۴۱: ۲). در همین دوره بود که نمازهای سـاختاریافته مانند «عمیدا» (۱۸ برکت) و قرائت سـه‌بارهٔ «شِـما» جایگزین قربانی‌های روزانه شـد. با این تحولات، یهودیت از دینی مبتنی بر مکان و قربانی‌گزاری ظاهری، به دینی مبتنی بر کتاب، نیایش، و کردار نیک بدل شـــد و شـــالودهٔ یهودیت ربانی پی‌ریزی گشـت. این تمرکززدایی از عبادتگاه واحد راه را برای تقدس‌بخشی به فضاهای متعدد عبادی هموار کرد: کنیســه «میکداش مِعَت» (معبد/ محراب کوچک) شـد، و *تورات* (به‌عنوان کانون جدید عبادت) جایگاه غایب تابوت عهد را پر کرد.

اگر دیگر سـرزمین واحدی نیسـت و یهودیان در سرزمین‌های مختلف پراکنده شده‌اند، پس ضـرورت داشت عالمان یهودی در جست‌وجوی بازتعریف هویت دینی خود برآیند و راه‌های جدیدی برای حفظ و تـداوم یهودیـت بیـابند. ربّی یوحنان بن زکای[1] از چهره‌های کلیدی این تحول بود که توانسـت به مدد «مداد عالمانهٔ» خود کاری انجام دهد که ماندگارتر از «خون شهدا» یهودی بود.[2] او به شـهر یَبنه گریخت و رهبری عالمان یهودی را بر عهده گرفت و با پرورش تنّاییم[3] (معلمان ربّانی) سـنهدرین[4](یک نهاد قضایی و دینی در یهودیت باستان) را احیا نموده و این شهر را به مرکز جدید یهودیت تبدیل ساخت. این حرکت به منزلهٔ بازسازی بنیادین ساختار سازمانی و دینی یهودیت بود. او با رهبریِ تحول‌آفرین و آینده‌نگرانهٔ خود شـالوده‌های شـکل نوینی از یهودیت را بنیان نهاد که به جـای اتکـا بر عبـادت معبـدمحور، بر مطـالعـهٔ *تورات*، پـایبندی به شـــریعت و نیایش متمرکز بود (Adler & Friedman, 2016: 19, 23, 25; Friedman, 2015: 10).

1 . Johanan ben Zakkai

۲. آرویند شارما حدیث «مِدادُ العُلماءِ أفضَلُ مِن دِماءِ الشّهداءِ» را ابزاری مقایسه‌ای می‌گیرد برای تشریح خدمت یوحنان بن زکای به یهودیت (Sharma, 2005: 8).

3 . Tannaim

4 . Sanhedrin

در نتیجهٔ رویدادهای سیاسی ـــ اجتماعی مذکور و کشته‌شدن بسیاری از عالمان یهودی نیاز به گردآوری «تورات شفاهی» احساس شد. ازاین‌رو، تنّاییم به جمع‌آوری و تنظیم تورات شفاهی به دو صورت «میدراش» و «میشنا» پرداختند.[۱] در سدهٔ دوم میلادی ربّی عقیوا[۲] رویکرد تفسیری نوینی در اندیشهٔ یهودی بنیان نهاد و مدعی شد که هیچ کلمه‌ای در *کتاب‌مقدس عبری* زاید نیست، نیز کوشید نشان دهد سنت شفاهی و متون مقدس دو روی یک سکه‌اند و هر دو از منبع الاهی سرچشمه می‌گیرند. تدوین *میشنا* [۳] تحول الاهیاتی مهم دیگری بود که یهودیت را بیش از پیش بر هلاخا (یعنی مجموعه قوانین و مقررات شرعی) متمرکز کرد. مطالعه و محوریت *میشنا* به دورهٔ آمورائیم (۵۰۰-۲۰۰ میلادی) انجامید. آمورائیم[۴] بحث‌ها و تفاسیر مربوط به *میشنا* را گردآوری کردند و *گمارا*[۵] را شکل دادند. ترکیب *میشنا* و *گمارا تلمود* را به وجود می‌آورد که خود تحولی بنیادین در کلام یهود محسوب می‌شد. *تلمود* فقط مجموعه‌ای از قوانین نبود، بلکه گنجینه‌ای از حکمت، فلسفه، و تاریخ بود که با سازماندهی شریعت شفاهی پیوندی ناگسستنی بین سنت و زندگی روزمره ایجاد کرد (اشتاینسالتز، ۱۳۹۸: ۲۱).

مسیحی‌شدن امپراتوری روم در زمان کنستانتین[۶] (اوایل سدهٔ چهارم) تأثیرات عمیقی بر یهودیان گذاشت: خصومت‌های ضد یهودی افزایش یافت، ازدواج یهودیان با مسیحیان ممنوع شد، تغییر دین به یهودیت جرم تلقی گشت، یهودیان از مشاغل دولتی محروم شدند، و موقعیت حقوقی آن‌ها تنزل یافت. در عین حال، یهودیت به‌عنوان شاهدی برای صحت کتاب‌مقدس مسیحی پذیرفته شد و کلیسا معتقد بود که یهودیان در نهایت مسیحیت را خواهند پذیرفت. این شرایط الاهیات

---

۱. «میدراش» تفسیری بر *کتاب‌مقدس عبری* بود که در آن آموزه‌های شفاهی ذیل آیات مربوطه آورده می‌شد. «میشنا»، به‌عنوان یک روش تفسیری، مستقل از *کتاب‌مقدس* و بدون ارجاع مستقیم به آیات به بیان احکام و قوانین شفاهی می‌پرداخت.

۲. Rabbi Akiva

۳. میشنا(Mishnah) مجموعه‌ای از احکام و قوانین شفاهی است که عمدتاً محتوای هلاخایی دارد و در شش بخش «زراعت»، «اعیاد»، «زنان»، «خسارات»، «امور مقدس»، و «طهارت‌ها» سازمان‌دهی شده است.

۴. آمورائیم (Amoraim) معلمان و مفسران میشنا بودند که هم در فلسطین و هم در بابل فعالیت داشتند.

۵. Gemara

۶. Flavius Valerius Aurelius Constantinus Augustus

یهود را بـه سـمـت تقویـت هویـت ربّـانی و مقـاومـت در برابر نفوذ مسـیحیـت سـوق داد (Cohn-Sherbok, 2017: 113-115).

با افول یهودیه، بابل به مهم‌ترین مرکز دانش یهودی تبدیل شـد. مدارس ربّانی (یشـیوا) مانند «سـورا» و «پومبدیتا» در بابل نه تنها مراکز تفسیر *تلمود* که نهادهایی سیاسی ـــ اجتماعی بودند. این مدارس با تدوین «پاسـخ‌های شرعی»[1] به زیست جوامع یهودی در دل امپراتوری ساسانی و روم شـرقی معنا بخشـیدند. همچنین، ربّانیون با ایجاد «تصویب‌نامه‌های اجتماع »[2] قوانینی وضع کردند کـه بقـای فرهنگی یهودیـت را تضـمین می‌نمود. این نهـادهـا یهودیت را از دینی قومی به تمدنی متن‌محور بدل کرد. برخی محققان معتقدند «یشـیوا» در ابتدا بیشـتر به معنی «جلسـهٔ درس» یا حلقهٔ مطالعه دور یک اسـتاد بود تا یک «مدرسـه» رسـمی. با این حال، شـواهد نشـان می‌دهد این حلقه‌های مطالعه به‌تدریج به سـمت سـاختارهای آموزشـی سـازمان‌یافته‌تر حرکت کردند. جفری روبنشتاین این تحول و شکل‌گیری نهادهای رسمی‌تر را به دورهٔ ویراستاران بعدی تلمود ـ معروف به «ستامائیم» ـــ نسبت می‌دهد (Becker, 2010: 95-97). این تمرکز شدید بر مطالعه، تفسیر، و زیسـت علمی ارکـان اصـلی هویت و انسـجام جامعهٔ یهودی بابل در دوران سـاسـانی شـد (Ibid., 104, 106).

پس از آمورائیم دوره گِئونیم[3] (از حدود سـدهٔ هفتم میلادی) اسـت. در این دوره جایگاه *تلمود* به‌عنوان مرجع اصـلی کلام و شـریعت یهودی تثبیت شد. گائون‌ها رهبران مذهبی و علمی یهودیان بابل در دورهٔ اسـلامی بودند و نقش مهمی در تفسـیر و ترویج *تلمود* داشـتند. قرائیم[4] نیز در همین دوره شـکل گرفتند که منکر اعتبار «تورات شـفاهی» و *تلمود* بودند و تنها بر *کتاب‌مقدس عبری* تأکید داشـتند. ظهور قرائیم خود نشان‌دهندهٔ تحولی کلامی در درون جامعهٔ یهودی بود که طی آن اختلاف بر سـر مرجعیت دینی و منابع اسـتنباط احکام به اوج خود رسـید. آن‌ها با ردّ اعتبار تورات شـفاهی و تأکید صرف بر «تورات مکتوب» (*اسفار خمسه*)، چالشی جدی برای یهودیت ربّانی ایجاد کردنـد. این چـالش یهودیت ربّانی را بر آن داشـت تا به دفاع از مبانی خود بپردازد و اعتبار تورات

1. responsa
2. takkanot
3. Geonim
4. Karaites

شـفاهی را تبیین کند. برای مثال، ربّی سعدیا گائون[1] (۸۸۲-۹۴۲) در اثر مهم *الامانات والاعتقادات* نه تنها به نقد قرائیم پرداخت، بلکه کوشـید مبانی عقلانی اسـتواری برای سـنت ربّانی فراهم آورد (Sirat, 1990: 17-37).

یهودیت ربّانی، که در قالب *میشنا* (سدهٔ دوم)، *تلمود فلسطینی* (سدهٔ پنجم) و *تلمود بابلی* (سدهٔ ششـم) صـورت‌بندی شـد، بر اصـول زیر تأکید داشـت: وحدانیت خدا، باور به علم و هدایت الاهی، اعتقاد به ارادهٔ آزاد انسـان، نقش ویژهٔ اسـرائیل در طرح الاهی، قداست و ازلی‌بودن *تورات* (به عنوان ابزار آفرینش جهان و کلام مقدس خدا)، ترسـیم حیات پسـامرگ، و ترکیب تفاسـیر هلاخایی و آگـادایی (Cohn-Sherbok, 2017: 130-132). این یهودیـت بـا تمرکز بر مطالعه و پیروی از *تورات* (اعم از مکتوب و شـفاهی) به‌عنوان وظیفهٔ اصلی یهودیان جایگزین یهودیت معبدمحور شد و پایه‌ای برای بقای ایمان یهود در دوران پراکندگی و مواجهه با چالش‌های گوناگون فراهم آورد.

۲-۲.سده‌های میانه

ظهور اسـلام چشـم‌انداز جدیدی را پیش روی یهودیان، به‌ویژه در بابل و سـرزمین‌های تحت حاکمیت امپراتوری اسلامی، گشود. آموزه‌های پیامبر اسلام (اینکه یهودیان *تورات* را تحریف کرده‌اند و *قرآن* مؤید و اصـلاحگر آن اسـت) چالش‌های کلامی جدیدی را مطرح می‌سـاخت. خلافت برای یهودیان آزادی مذهبی، خودمختاری قضـایی و معافیت نظامی قائل بود مشـروط به پذیرش دولت اسلامی، ممنوعیت ساخت اماکن مذهبی جدید، پذیرش محدودیت‌هایی در حمل سلاح و پوشش، و پرداخت مالیات. این شـرایط عالمان یهودی را به سـمت تقویت هویت ربّانی و تطبیق شـریعت با واقعیت‌های جدید سوق داد (Cohn-Sherbok, 2017: 134-135).

در این دوران، اندیشـمندانی همچون سلیمان بن جبیرول[2] (۱۰۲۱ـ۱۰۵۸ م.) تحت تأثیر نوافلاطونیـان، ابراهیم بن داوود[3] (۱۱۱۰ـ۱۱۸۰ م.) تحـت تأثیر ارسـطوییان، و یهودا هلوی[4] (۱۰۷۵ـ۱۱۴۱ م.) با تأکید بر کلام وحیانی پویایی ویژه‌ای به اندیشهٔ دینی یهود بخشیدند. شخصیت

1. Saadia Gaon
2. Solomon ibn Gabirol
3. Abraham ibn Daud
4. Judah Halevi

ممتاز این دوره موسی بن میمون[1] (۱۱۳۸ـ۱۲۰۴ م.) است که با تألیف میشنه *توراه* و *دلالةالحائرین* کلام یهود را با اصـول ارسطویی تطبیق داد. او با طرح نظریهٔ صفات سلبی به‌عنوان تنها راه شناخت ذات خدا، توصیف نبوت به‌مثابه فیضان عقل فعال بر قوای عاقله و متخیلهٔ نبی، و تبیین شرّ به‌عنوان امری عدمی و ناشی از فقدان خیر تصویری منسجم و عقلانی از مبانی یهودیت عرضه کرد (Sirat, 1990: 157-195). البته، آرای فلسفی او با مخالفت‌هایی نیز روبه‌رو شد به‌ویژه دربارهٔ ردّ رستاخیز جسـمانی و تأکید بیش از حد بر عقل‌گرایی. متفکرانی چون گرشوم بن سلیمان[2] (۱۳۶۱-۱۲۸۳م.) و حسدای کرسکاس[3] (۱۴۱۰-۱۳۴۰م.) با نقد آرای او کلام یهود را به سمت رویکردهای سنتی‌تر و انتقادی‌تر سوق دادند (Cohn-Sherbok, 2017: 179-182).

موقعیت‌های اجتماعی ـ سیاسی سده‌های میانه نه تنها متکلمان یهودی را به تکاپو واداشت، بلکه حیات مجددی به عرفان یهودی بخشـید. برای مثال، کتاب عرفانی *سِـفرِ یصـیرا* با توصـیف «سـفیروت»[4] به‌عنوان تجلیات الاهی اندیشـهٔ دینی یهود را به سـمت اندیشـه‌های شهودی و تجربهٔ باطنی سـوق داد که در نهایت این تجربیات در قالب ادبیات «هخالوت»[5] («تالارهای آسـمانی») به اوج خود رسید (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۶۹–۲۷۲). «حَسیدِیی اَشکِناز»[6] («پارسایان آلمان») با رویکردی متمـایز آمیزه‌ای از زهـدگرایی و عرفـان عملی را در یهودیـت اروپـای مرکزی رواج داد. این جریان مفاهیمی چون «کاوود»[7] («جلال الاهی») را به‌مثابه تجلی محدود الوهیت در سـاحت مادی معرفی کرد و بـا بهره‌گیری از روش‌های تأویلی خاصـی در پی کشـف معانی باطنی متون مقدس برآمد. همچنین، رهروان این جریان با التزام به ریاضت‌هایی نظیر روزه و مراقبه در صدد دستیابی به رؤیت مِرکاوا[8] (مشـاهدهٔ ارابهٔ الاهی) و اتحاد با فرشـتگان بودند (Fishman, 1999, pp. 201, 210, 219-220; Wolfson, 1993, pp. 13, 15, 22-23).

1. Moses Maimonides
2. Gershom ben Solomon
3. Hasdai Crescas
4. Sefirot
5. Hekhalot
6 . Hasidei Ashkenaz
7 . Kavod
8 . Merkavah

اگر پیش‌تر یهودیت بر جنبه‌های فقهی (هلاخا) تمرکز داشت، *سِفرِ باهیر* با طرح مفهوم «سفیروت» و تلفیق پیچیده‌ای از عناصر عرفانی ـــ اسطوره‌ایِ ریشه‌دار در سنت عبری و مفاهیم فلسفیِ متأثر از سنت یونانی بُعدی رازآمیز و متافیزیکی به اندیشهٔ دینی یهودی افزود (Wolfson, 1998: 156). *سِفرِ زوهر*[1] این بسط را به‌روشنی نمایندگی می‌کند: *زوهر* نه تنها به شرح و بسط سفیروت پرداخت، بلکه با تفسیر نمادین *تورات* میراث ماندگاری از اسطوره‌شناسی (با استفاده از داستان‌های نمادین برای بیان مفاهیم عمیق) و متافیزیک عرفانی (با پاسخ‌های شهودی و مکاشفه‌محور به پرسش‌های بنیادی دربارهٔ خدا، جهان، انسان، شرّ، و...) به اندیشهٔ دینی یهود افزود. ریشهٔ گرایش و گسترش عرفان در این دوره را می‌توان در تحولات سیاسی ـ اجتماعی زمانه جست. در اروپا، یهودیان با فشارهای فزاینده‌ای از سوی مسیحیت مواجه شدند، از جمله جنگ‌های صلیبی (از ۱۰۹۶)، اتهام خون[2] (اتهام کشتن کودکان مسیحی برای استفاده از خون آن‌ها در نان فطیر)، سوزاندن *تلمود*، و تبعید از سرزمین‌های اروپایی (مانند اخراج از اسپانیا در ۱۴۹۲ م.). عرفان یهود با تأکید بر مفهوم «شِخینا» به عنوان نماد هم‌دردی الوهیت با قوم اسرائیل و آن تجلی از الوهیت که همراه با قوم خود در تبعید به سر می برد و نیز صورت‌بندی تئودیسه‌هایی برای توجیه مرارت‌ها و مصیبت‌های بسیار و مکرر یهودیان توانست پاسخی به مقتضیات زمانه دهد.

۳. از رنسانس تا عصر مدرن

اندیشهٔ دینی یهودی در پی تعامل با جریان‌های فکری دورهٔ رنسانس (سده‌های چهاردهم تا هفدهم) تحولی بنیادین را تجربه کرد. اومانیسم[3] با تأکید بر بازخوانی انتقادی متون کلاسیک و خردگرایی فضایی پویا برای بازسازی مفاهیم دینی یهودی فراهم آورد. در مراکز فرهنگی ایتالیا مانند فلورانس، یوحنان آلمانو[4] (۱۴۳۳ـــ۱۵۰۵ م.) با تلفیق قبالا و فلسفهٔ یونانی در کتاب *جاودان*[5] الگویی نوین از الاهیات ارائه داد که در آن مفاهیم عرفانی با منطق فلسفی آشتی می‌یافت. او با به‌کارگیری سبک‌های ادبی دوگانه ـــ یکی برای مخاطبان عام و دیگری برای فرهیختگان ـــ کوشید

1. Zohar
2. Blood Libel
3. Humanism
4. Yohanan Alemanno
5. L'Immortale

پیچیدگی‌های متافیزیکی را در قالب‌هایی قابل دسترس بازسازی کند (Lesley, 1999: 851). این رویکرد نشان‌دهندهٔ تأثیر عمیق اومانیسم بر بازتعریف خردگرایی در سنت یهودی بود. در این میان، جوامع سفاردی پس از اخراج از اسپانیا (۱۴۹۲ م.)، با حفظ میراث علمی دوران اسلامی به بازتولید آثاری مانند *میشنه توراى* ابن‌میمون پرداختند. این بازخوانی انتقادی در آثار متفکرانی مانند خاخام ونیزی لئونه مودنا[1] (۱۵۷۱–۱۶۴۸ م.) به اوج رسید. او در اثر جنجالی *صدای یک احمق*[2] با نقد قوانین ربّانی و تأکید بر بازگشت به اصول عقلانی *تورات* خواستار اصلاحاتی در ساختار حقوقی یهودیت شد (Lesley, 1999: 848-849). در بُعد سیاسی، اندیشهٔ «جمهوری عبری» (الهام‌گرفته از ساختار حکومتی *کتاب‌مقدس عبری*) به‌عنوان مدلی کلامی برای نظریه‌پردازی مدرن مطرح شد. اریک نلسون[3] نشان می‌دهد که متفکران پروتستان مانند هوگو گروتیوس[4] و جان میلتون[5]، با استناد به این الگو مفاهیمی چون برابری اجتماعی و مدارای مذهبی را توجیه می‌کردند (Gregory, 2012: 374). این فرایند پیچیدهٔ تعاملات فکری نه تنها اندیشهٔ دینی یهودی را متحول ساخت، بلکه تأثیری ماندگار بر اندیشهٔ سیاسی غرب گذاشت و گذار از اندیشه‌های سده‌های میانه به گفتمان‌های مدرن را تسهیل کرد.

۱-۳.نهضت اصلاح دینی و عصر روشنگری

در دوران پرتلاطم اصلاحات دینی (۱۵۰۰ـــ۱۶۶۰ م.) علاقه به شناخت زبان و متون عبری در میان محققان مسیحی اوج گرفت و حوزه‌ای به نام «مطالعات عبری مسیحی»[6] شکوفا شد. تأکید اصلاحگران بر بازگشت به متن اصلی نیاز شدیدی به ابزارهای دقیق زبانی ایجاد کرد. در پاسخ به این نیاز آثار مرجع متعددی مانند دستور زبان‌های عبری، فرهنگ‌نامه‌ها و ویرایش‌های دقیق *کتاب‌مقدس* پدید آمدند که پس از سال ۱۵۶۰ بخش اعظم کتاب‌های منتشر شده در این حوزه را تشکیل می‌دادند (حدود ۸۰ درصد). همچنین، شماری از محققان با تهیه فهرست‌های کتاب‌شناسی یهودی راهنمای پژوهشگران برای یافتن منابع کلیدی شدند (Coudert, 2014: 182-183).

1. Leone Modena
2. The Voice of a Fool
3. Eric Nelson
4. Hugo Grotius
5. John Milton
6. Christian Hebraism

این تحولات اجتماعی از یک سو پژوهشگران مسیحی و بلکه یهودی را متوجه کندوکاو در متون عبری کرد، و از دیگر سو یهودیان را به سمت تحولات دینی ماندگاری سوق داد.

نهضت اصلاح دینی پروتستان برای اندیشهٔ دینی یهود هم چالش بود هم فرصت. در آغاز، مارتین لوتر[1] (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶ م.) برخوردی نسبتاً مثبت با یهودیان داشت که در کتاب *عیسی مسیح یهودی زاده شد*[2] (۱۵۲۳) بازتاب یافت. او در این اثر از برخورد کلیسای کاتولیک با یهودیان انتقاد کرد و امیدوار بود با اصلاح مسیحیت و بازگشت به اصول اولیهٔ آن یهودیان به پذیرش مسیحیت ترغیب شوند (Akhiezer, 2024: 5). چون این انتظار لوتر محقق نشد، موضع او به‌شدت تغییر کرد؛ آثار متأخر او همچون *دربارهٔ یهودیان و دروغ‌هاشان*[3] (۱۵۴۳) سرشار از مضامین ضدیهودی است که تأثیر عمیقی بر روابط یهودی ـــ مسیحی در سرزمین‌های پروتستان گذاشت. از یک سو، اصل پروتستانی «تنها کتاب‌مقدس» با برخی از سنت‌های تفسیری یهودی قرابت پیدا کرد و شماری از متفکران یهودی را به بازنگری در روش‌های تفسیری *تورات* و *تلمود* سوق داد و زمینه‌ساز ظهور رویکردهای نوین در مطالعات یهودی شد. شخصیت‌هایی نظیر الیاهو بن آشر هلوی[4] (۱۵۱۲ـ۱۵۵۹ م.) و عزریا دی روسی[5] (۱۵۱۱ـــ۱۵۷۸ م.) با بهره‌گیری از روش‌های نقد تاریخی و زبان‌شناسی شیوه‌های جدیدی در تفسیر متون مقدس یهودی توسعه دادند. از سوی دیگر، تشدید منازعات مذهبی و گسترش تعصبات دینی در اروپای قرن شانزدهم وضعیت اجتماعی و حقوقی یهودیان را دشوارتر ساخت. در بسیاری از مناطق پروتستانی گرایش به یهودستیزی تقویت شد و محدودیت‌های جدیدی بر جوامع یهودی اعمال گردید. این شرایط باعث شد که متفکران یهودی به بازتعریف مفاهیمی چون «گالوت»[6] («تبعید»)، «ام یسرائیل»[7] («قوم اسرائیل») و رابطهٔ میان یهودیت و سایر ادیان ابراهیمی بپردازند. برای مثال، اسحاق بن ابراهیم تروکی[8] با استناد به پیشگویی‌های انبیا مدلی آخرالزمانی ارائه داد که در آن مسیحیان و مسلمانان در پایان تاریخ به دین یهود می‌گروند و

1. Martin Luther
2. Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei
3. Von den Juden und ihren Lügen
4. Elijah ben Asher Halevi
5. Azariah de' Rossi
6. Galut
7. Am Yisrael
8. Isaac ben Abraham of Troki

بـه «جریم»[۱] (غریبـه‌هـای پیوسـتـه بـه اسـرائیـل که به یهودیت می‌گرایند) تبدیل می‌شـوند (Akhiezer, 2024: 11-12). این دیدگاه، که با سـنت ربانی تفاوت داشـت، نشـان‌دهندهٔ تلاش برای بازتعریف جایگاه یهودیت در جهان چندمذهبی آن دوره بود. در این دوره، اندیشـهٔ یهودی به نحوی فزاینده معطوف به مسئلهٔ رنج تاریخی یهودیان و جایگاه آنان در نظم جهانی شد. این تحولات فکری مقدمات برخی از مفاهیم بنیادین اندیشهٔ مدرن یهودی را فراهم کرد.

سـدهٔ هجدهم عصـر روشـنگری اروپا و به دنبال آن هاسـکالا[۲] (روشنگری یهودی) است. موسی مندلسـون در *اورشـلیم، یا دربارهٔ قدرت مذهبی و یهودیت*[۳] (۱۷۸۳) چارچوب نظری جدیدی را در اندیشـهٔ یهودی ارائه نمود که تلفیقی از عقل‌گرایی فلسـفی، تربیت[۴] و مشـارکت یهودیان در جامعهٔ اروپایی بود. مندلسـون با تقسیم دانش به سه لایه ـــ «حقایق ابدی»، «حقایق تاریخی» و «قوانین تشـریفاتی» ـــ کوشـید یهودیت را به‌مثابه «دین عقل» و مبتنی بر پایهٔ اصول عقلانی جهان‌شمول معرفی کنـد، و در عین حـال هویت خاص یهودی را در چارچوب تاریخی و آیینی آن حفظ می‌کند. بـه گفتـه فیلیپ لنهارد، این رویکرد بیانگر تلاشـــی برای «همراهی عقل‌گرایی و پایبندی دینی» و ایجاد توازن میان جهان‌شـمولی(اصـول عقلانی) و خاص‌گرایی (هویت تاریخی و آیینی یهودی) بود (Lenhard, 2020: 9). هاسـکالا نه تنها به بازتعریف اندیشـهٔ دینی یهودی پرداخت، بلکه به نقد ساختارهای سنتی نیز دست زد. به گفتهٔ آیزنشتاین ـــ بارزیلای، ادبیات هاسکالا به‌طور غیرمستقیم به مبارزه با کنترل مطلق دین بر زندگی یهودیان پرداخت. ماسـکیل‌ها[۵] (هواداران هاسکالا) با تأکید بر علوم، تاریخ و اخلاق سکولار کوشیدند نقش دین را به مناسک فردی تقلیل دهند (Eisenstein-Barzilay, 1955: 39-40).

---

۱. Gerim

۲. Haskalah

۳. *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*

۴. بیلدونگ (Bildung) واژه‌ای آلمانی است که معادل دقیقی در زبان فارسی یا انگلیسی ندارد و ترجمه آن به یک کلمه خاص دشوار است. بیلدونگ چیزی است فراتر از آموزش صرف و به پرورش همه‌جانبه فرد، شکوفایی استعدادها، شکل‌گیری شخصیت، و ایجاد درک عمیق‌تر از خود و جهان می‌پردازد. این مفهوم بر اهمیت یادگیری مادام‌العمر و رشد مستمر فردی تاکید دارد.

۵. Maskilim

هاسکالا البته مخالفانی داشت. ربّی موشه سوفر[1]، از شخصیت‌های برجستهٔ سنت‌گرایی یهودی، با اعلام اینکه «هرگونه نوآوری [در احکام شرعی] از جانب *تورات* ممنوع است»، هرگونه تغییر در احکام و سنت‌های دینی را مردود می‌شمرد (Katz, 1986: 7). حسیدیسم[2] با تأکید بر وجد عرفانی و پیوند عاطفی با خدا در برابر عقل‌گرایی صرف هاسکالا ایستاد. نوارتدکسی به رهبری شمشون رافائل هیرش[3] اساساً در واکنش به هاسکالا شکل گرفت؛ هیرش با شعار «*تورات* همراه با راه زمین»[4] مدعی شد می‌توان کاملاً به هلاخا پایبند ماند و در عین حال جنبه‌هایی از مدرنتیه را پذیرفت. تقابل میان روشنگری و ضد روشنگری در یهودیت نه تنها به تحولات دینی انجامید، بلکه به گفتمان‌های مدرن دربارهٔ قومیت، ملیت، و هویت یهودی انجامید. به گفتهٔ آیزایا برلین[5]، صهیونیسم در واقع به‌مثابه «واکنشی علیه هاسکالا» ظهور کرد و پاسخی تاریخی به ناکامی پروژهٔ ادغام یهودیان در اروپا بود (Lenhard, 2020: 12).

۲-۳. عصر مدرن

شکل‌گیری و تثبیت مدرنیته در سده‌های هجدهم و نوزدهم مسبب تحولات بنیادینی در اندیشهٔ دینی یهودی شد. یهودیت اصلاح‌گرا نخستین بار در اوایل سدهٔ نوزدهم در آلمان و با تأسیس معبد اصلاح‌شده در هامبورگ (۱۸۱۸) پدید آمد. متفکرانی همچون آبراهام گایگر[6] و صموئل هولدهایم[7] بنیادهای فکری این جریان را بر اساس بازنگری در وحی و تطبیق یهودیت با ارزش‌های مدرن بنا نهادند. آنان معتقد بودند که *تورات* نه وحی مستقیم الاهی، بلکه محصول تجربهٔ تاریخی قوم یهود و الهام الاهی است. این نگاه، امکان تفسیر انتقادی و اصلاح شریعت (هلاخا) را در پرتو تغییرات اجتماعی فراهم می‌ساخت و اصولی چون عدالت اجتماعی را در کانون الاهیات یهودی قرار داد. در سال ۱۸۸۵، تدوین اصول پیتسبورگ در آمریکا باعث تثبیت این نگرش شد و یهودیت اصلاح‌گرا را به جنبشی پیشرو در پذیرش مدرنیته تبدیل کرد. در آمریکا، این جریان با متفکرانی چون کافمن

1. Rabbi Moses Sofer
2. Hasidism
3. Samson Raphael Hirsch
4. Torah im Derech Eretz
5. Isaiah Berlin
6. Abraham Geiger
7. Samuel Holdheim

کوهلر[1] و یوجین بورویتز [2] توسعه یافت و گفتمان عدالت اجتماعی و مشارکت در جامعهٔ مدرن را پررنگ‌تر کرد. در همین راستا، این جریان نخستین خاخام زن، سالی پریسند[3]، را در سال ۱۹۷۲ منصوب کرد که نشان‌دهندهٔ تحول الاهیاتی در جایگاه زنان در یهودیت بود.

یهودیت محافظه‌کار که نخست در اروپا با اندیشه‌های زکریا فرانکل[4] و برگزاری سمینار الاهیات یهودی برسلاو (۱۸۵۴) مطرح شد، به‌عنوان رویکردی میان اصلاح‌گرایی و ارتدکسی شکل گرفت. فرانکل نظریهٔ «یهودیت مثبت ـ تاریخی»[5] را مطرح کرد که بر پویایی تاریخی شریعت تأکید داشت. از این منظر، هلاخا الزام‌آور بود اما نه به‌عنوان قانونی تغییرناپذیر، بلکه به‌عنوان سنتی که می‌توان آن را در چارچوب تاریخ تفسیر و تعدیل کرد. در آمریکا، این جریان با اندیشه‌های سولومون شختر[6] و مردخای کاپلان[7] تقویت شد. کاپلان که بعداً نظریه بازسازی‌گرایی[8] را مطرح کرد، یهودیت را نه صرفاً یک دین که یک تمدن دینیِ در حال تکامل تعریف کرد و الاهیاتی طبیعت‌گرا ارائه داد که مطابق آن خدا به نیرویی برای ارتقای معنوی بشر تفسیر می‌شد. با این حال، این جنبش در آمریکا با بحران هویت و کاهش شدید جمعیت مواجه شد. بر اساس آمارهای ملی، سهم یهودیان محافظه‌کار در بین اعضای کنیسه‌ها از ۴۳٪ در دههٔ ۱۹۹۰ به ۳۳٪ کاهش یافت و تعداد کنیسه‌های آن از ۸۵۰ در سال ۱۹۸۵ به حدود ۶۵۰ رسید. این بحران ناشی از تنش میان پایبندی به هلاخا و پذیرش ارزش‌های مدرن (مانند برابری جنسیتی و حقوق همجنسگرایان) بود (Shapiro, 2013: 27-28).

یهودیت ارتدکس به‌عنوان واکنشی در برابر چالش‌های مدرنیته، هسکالا، یهودیت اصلاح‌گرا و... در سدهٔ هجدهم شکل گرفت و به شاخه‌های متعددی تقسیم شد. چنان‌که گفته شد، نوارتدکسی کوشید مشارکت فعال در جامعهٔ مدرن را با پایبندی کامل به شریعت یهودی همسو سازد.

1. Kaufmann Kohler
2. Eugene Borowitz
3. Sally Priesand
4. Zacharias Frankel
5. Positive-Historische Judentum
6. Solomon Schechter
7. Mordecai Kaplan
8. Reconstructionism

ارتـدوکســـی حریـدی[1] بـا اعتقـاد بـه «ممنوع بودن هرگونـه نوآوری» بر جدایی کامل از فرهنگ غیریهودی و حفظ کامل سـنت‌های یهودی تأکید داشـت و پس از هولوکاسـت با بازسـازی مدارس تلمودی (یشـــیواهـا) بـه حیـات خود ادامـه داد (Katz, 1986: 7). قضـــاوت ارتدکس‌ها دربارهٔ صهیونیسم متفاوت بود: از پذیرش آن به‌عنوان مقدمهٔ ظهور ماشیح (مانند دیدگاه ربی کوک[2]) تا رد کامل آن به‌عنوان «کار شیطان» (مانند آگوُدات ییسرائل[3]) را شامل می‌شود.

ظهور صـهیونیسـم در اواخر سدهٔ نوزدهم نیز اندیشهٔ دینی یهودی را دچار تحولی بنیادین کرد. اندیشـه‌های ربّی یتسـحاک یعقوب راینس[4] (۱۹۱۵- ۱۸۳۹م) و به‌ویژه ربی آبراهام اسحاق هاکوهن کوک (۱۹۳۵- ۱۸۶۵م) به ظهور صهیونیسم دینی انجامید که مطابق آن صهیونیسم بخشی از طرح الاهی برای تحقق رسـتگاری شد (Eisen, 2013: 24, 34). کوک با بهره‌گیری از فلسفهٔ هگلی و آموزه‌های قبالایی اسـتدلال می‌کرد که دیالکتیک میان امر قدسـی و سکولار بخشی از مسیر الاهی برای نجات قوم یهود اسـت. این نگرش مفهوم انتظار منفعلانه برای ظهور مسـیح را به کنشـی فعال برای تحقق وعـده‌هـای الاهی تبـدیـل کرد. در مقـابل، چهره‌های شـــاخص ارتدوکســـی افراطی و ضـدصـهیونیسـت به‌ویژه ربی یوئل تایتلبام[5] (۱۸۸۷-۱۹۷۹ م)، رهبر کاریزماتیک حسـیدی‌های سـاتمار، و نیز گروه ناتوری کارتا[6] صـهیونیسـم را به‌شـدت محکوم کردند. تایتلبام، که پس از جنگ جهانی دوم نقشـی محوری در ترویج ضـدصـهیونیسـم در میان ارتدکس‌های آمریکا ایفا کرد، این جنبش را بر اساس استدلال‌های هلاخایی (مبتنی بر شریعت یهود)، تمردی آشکار علیه ارادهٔ الاهی و نقض صـریح «سـه سوگند» تلمودی می‌دانست که یهودیان را از تلاش برای بازپس‌گیری قهرآمیز سـرزمین مقدس و پایان‌دادن به تبعید به‌دسـت خود منع می‌کند. از دیدگاه او، این اقدام انسـانی نه‌تنها نشـانهٔ بی‌اعتقادی به قدرت خدا برای رهایی قوم یهود و بدعتی خطرناک بود، بلکه اسـاسـاً عملی نامشـروع و حتی به تعبیری «عمل شـیطان» برای گمراه‌کردن یهودیان تلقی می‌شد که مانع ظهور مسیحای حقیقی و رستگاری نهایی می‌گردد (Keren-Kratz, 2017:457,461,465, 473).

1. Haredi Orthodoxy
2. Rabbi Abraham Isaac Kook
3. Agudat Yisrael (International Haredi Jewish organization)
4. Yitzchak Yaakov Reines
5. Rabbi Yoel Teitelbaum
6. Neturei Karta

۴.آموزه‌های محوری اندیشهٔ سنتی یهود پیش از هولوکاست

پس از بررسی خطوط کلی تحولات تاریخی و تأثیرپذیری اندیشه دینی یهود از بسترهای سیاسی-اجتماعی در بخش‌های پیشین، این بخش به شکلی متمرکز، سیر تطور و بازتفسیر پنج آموزه بنیادین و محوری این دین (یعنی حضور یا غیبت خدا، مسئله شرّ و تئودیسه‌ها، مفهوم عهد الاهی، معنا و مقصود تاریخ، و راهکارهای حفظ ایمان) را بررسی می‌کند. هدف این بخش صرفاً ارائه «تصویری مجمل از تفاسیر سنتی» این آموزه‌ها نیست؛ بلکه فراتر از آن، در پی آن است که نشان دهد چگونه فهم، تفسیر و تأکید بر ابعاد مختلف این آموزه‌ها در طول دوره‌های گوناگون، ثابت و یکنواخت نمانده است. این بخش می‌کوشد تا با ردیابی سیر تطور و دگرگونی این پنج آموزه، به شکلی انضمامی و مستند نشان دهد که چگونه اندیشه دینی یهود در مواجهه با مقتضیات، بحران‌ها و فرصت‌های هر عصر، پویایی، انعطاف‌پذیری و ظرفیت انطباق خود را به نمایش گذاشته است. این تحلیل، استدلال محوری مقاله مبنی بر تأثیر تعیین‌کننده زمینه‌های سیاسی-اجتماعی بر شکل‌گیری و تحول اندیشه دینی یهود را بیش از پیش تقویت و مدلل خواهد ساخت.

۴-۱.حضور خدا یا غیبت او

کتاب‌مقدس سرشار از توصیفاتی است که تجلیات آشکار خدا را به تصویر می‌کشد. برای مثال، *خروج*، ۱۹: ۱۶ــــ۲۰ حضور ملموس و قدرتمند خدا را در میان آتش، دود، و لرزش کوه نشان می‌دهند. همچنین، خدا در خیمهٔ عهد و بعدها در معبد اورشلیم ساکن می‌شود (*خروج*، ۴۰: ۳۴ــــ۳۵؛ *اول پادشاهان*، ۸: ۱۱). البته، حضور خدا تنها به مکان‌های مقدس محدود نمی‌شود بلکه گاه در قالب‌هایی غیرمنتظره ظاهر می‌گردد. مطابق نظریهٔ «نام‌های مستعار خدا»[1]، خدا نه فقط در مکان‌های مورد انتظار که در لحظات غیرمنتظره (برای مثال، *اول پادشاهان*، ۱۹) خود را آشکار می‌سازد (Mooney, 1969: 113-114). حضور خدا از طریق نشانه‌ها و معجزات نیز، به‌ویژه در داستان‌های پیامبران، تأیید می‌شود (برای مثال، نک. *اول پادشاهان*، ۱۸: ۳۸ــــ۳۹). با این حال، *کتاب‌مقدس* به جنبهٔ دیگری از رابطهٔ خدا با جهان و انسان اشاره می‌کند: «هستر پانیم»[2] (اختفای چهرهٔ خدا). خدا چه زمانی چهرهٔ خود را می‌پوشاند؟ ۱. این چهره‌پوشی ممکن است در نتیجهٔ

1. God’s Pseudonyms
2. Hester Panim

نافرمانی و عهدشکنی قوم باشد (برای مثال، *تثنیه*، ۳۱: ۱۷-۱۸)؛ ۲. ممکن است آزمونی برای سنجش ایمان باشد (برای مثال، *ایوب*، ۲۳: ۸-۹)؛ یا ۳. ممکن است بخشی از راز الاهی قلمداد شود (برای مثال، *اشعیا*، ۴۵: ۱۵). چنان‌که از پاسخ‌های مذکور برمی‌آید، در اندیشهٔ سنتی یهود تجلی و اختفای خدا نه مفاهیمی متعارض که مکمل یک‌دیگر قلمداد می‌شدند.

این درک دوگانه از حضور و غیبت الاهی در کتاب‌مقدس، با وقوع تحولات آفاقی بنیادین و چالش‌های انفسی نوظهور، دستخوش بازاندیشی‌های مهمی شد. به عنوان نمونه، پس از فاجعه ویرانی معبد دوم (۷۰ م.) و از میان رفتن مرکز عبادی یهودیان که آن را محل تجلی و حضور یهوه می‌دانستند، اندیشمندان ربانی در پاسخ به این بحران ، مفهوم «شخینا» [1]- به معنای سکونت و حضور خداوند در میان جماعت– را بسط و گسترش دادند. لذا در *تلمود* می‌خوانیم: «هر جا که ده نفر برای عبادت جمع شوند، شخینا در میان آن‌ها حاضر است»(BT, Berakhot 6b) . این تطور، پاسخی به نیاز حیاتی جامعه برای تداوم ارتباط با خداوند در غیاب معبد بود. در دوران قرون وسطی، با ورود و تأثیرگذاری عمیق فلسفه یونانی (به‌ویژه رویکردهای نوافلاطونی و ارسطویی که از طریق متفکران مسلمان به جهان یهودی نیز راه یافت) -که یک تحول انفسی تعیین‌کننده محسوب می‌شد – تأکید بر تعالی مطلق، بساطت کامل، و عدم هرگونه تجسد یا شباهت خداوند به مخلوقات به شیوه‌ای نو و بسیار چالش‌برانگیز در محافل فکری مطرح گردید. این دریافت فلسفی از خداوند، که او را از هرگونه تغییر و ارتباط مستقیم با جهان مادی مبرا می‌دانست، اندیشمندان برجسته یهودی مانند سعدیا گائون و موسی بن میمون را با این پرسش بنیادین مواجه ساخت که چگونه می‌توان این خدای کاملاً متعالی را با گزارش‌های *کتاب مقدس* و سنت دینی کهن مبنی بر حضور، تجلی و ارتباط خداوند با جهان و قوم اسرائیل سازگار نمود. در پاسخ به این چالش، آنان به بازتفسیر مفاهیمی چون «شخینا» روی آوردند. آن‌ها شخینا را نه خودِ ذات الاهی، بلکه تجلی‌ای مخلوق و متمایز از ذات، همچون «جلال» (کاوود) یا «نور» الاهی و به مثابه نوعی واسطه میان ذات متعالی و نامتغیر خداوند از یک سو، و جهان حادث و متغیر مادی از سوی دیگر، تبیین کردند. این راه حل کلامی-فلسفی به آن‌ها امکان می‌داد تا هم بر تعالی مطلق خداوند به شیوه فیلسوفان صحه گذارند

1. Shekhinah

و هم امکان حضـــور و ارتباط خداوند با جهان را به شـــیوه‌ای عقلانی توجیه نمایند و بدین ترتیب تعادلی میان ایمان سـنتی و مقتضـیات عقل فلسـفی برقرار سـازند (Cohn-Sherbok, 2017, p.357). این تطورات گوناگون به‌خوبی نشـــان می‌دهد که چگونه آموزه بنیادین حضـــور و غیبت الاهی، در هر دوره و در پاسـخ به مقتضیات و چالش‌های فکری و اجتماعی خاص آن، به شکلی پویا مورد بازفهمی و تأکید مجدد قرار گرفته است.

۲-۴.مسئلهٔ شرّ

مطابق روایت *کتاب‌مقدس عبری*، سـاختار عالم نیک اسـت و شـاهد هیچ شـر جوهری[1] در آن نیســـتیم (*پیدایش*، ۱: ۴، ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۳۱). با این حال، نافرمانی آدم و حوا و به‌عنوان ســـرآغـاز ورود گنـاه، رنج و مرگ به جهان مطرح می‌شـــود (پیدایش، ۲: ۱۶؛ ۳: ۱۶) و این یعنی نویسـندگان *کتاب‌مقدس* وجود شـرّ و شـرارت را به رسـمیت می‌شناسند. مشکل دقیقاً از همین جا آغاز می‌شود: چگونه می‌توان میان باور به خدایی خیرخواه، عالم مطلق و قادر مطلق با قول به وجود شرّ در عالم سازگاری ایجاد کرد. نویسندگان *کتاب‌مقدس* پاسخ یکسانی برای این مسئله ندارند.

یکی از رایج‌ترین پاسـخ‌ها «مکافات عمل» اسـت، یعنی رنج و شـرارت نتیجهٔ مستقیم گناهان و نافرمانی از دسـتورات الاهی اسـت خواه در سـطح فردی (*تثنیه*، ۱۵: ۲۸) و خواه در سـطح جمعی (*لاویان*، ۲۶: ۳ـــ۴، ۱۴، ۱۶). پاسخ دیگر، «آزمون الاهی» است که مطابق آن رنج و سختی به‌عنوان وسـیله‌ای برای سـنجش ایمان، صـبر و وفاداری انسان‌ها به خداوند تلقی می‌شود، همان‌گونه که در داسـتان ابراهیم و قربانی کردن اسحاق (*پیدایش*، ۲۲) و رنج‌های ایوب مشهود است. «حکمت الاهی فراتر از درک بشـر» نیز پاسـخ دیگری است که تأکید می‌کند انسان نمی‌تواند به نحوی کامل دلایل وجود شـــرّ و رنج را درک کنـد و در نتیجه باید به خردگریزی و درک‌ناپذیری حکمت الاهی اذعان کند (*ایوب*، ۳۸ـــ۴۱؛ *اشعیا*، ۸: ۵۵؛ *جامعه*، ۱: ۸ و ۱۷: ۱). همچنین، به نقش«نیروهای اهریمنی و شیطان» در ایجاد رنج و شرارت اشاره می‌شود (*ایوب*، ۱ـ۲، *اول تواریخ*، ۱: ۲۱). و در نهایت، گاه شر به‌عنوان بخشـــی از یک «طرح بزرگ‌تر الاهی» نگریســـته می‌شـــود که در نهایت به خیری بزرگ‌تر منتهی خواهد شـد، چنان‌که در داسـتان یوسـف و تعبیر او از وقایع ناگوار زندگی‌اش مشـهود است

1. Intrinsic evil

(*پیدایش*، ۲۰: ۵۰). این پاسخ‌های متنوع، نه در تقابل با یک‌دیگر که رویکردهایی مکمل در جهت فهم ابعاد چندگانهٔ مسئلهٔ شرّ در بستر *عهد عتیق* عمل می‌کنند.

این رویکردهای متنوع کتاب‌مقدسی، در دوره‌های تاریخی بعدی و در مواجهه با بحران‌های جدید، به شیوه‌های گوناگونی مورد تأکید، بازتفسیر و تکمیل قرار گرفتند تا با تجارب و چالش‌های فکری هر عصر سازگار شوند. پس از فاجعه ویرانی معبد دوم (۷۰ م.)، به عنوان یک تحول آفاقی ویرانگر، توجیه شر و رنج به عنوان «مکافات عمل» به رویکردی غالب برای معنادادن به این مصیبت ملی تبدیل شد. اما با تداوم حیات در دیاسپورا و مواجهه با چالش‌های گوناگون، این پاسخ به‌تنهایی کافی نبود و راه برای تبیین‌های دیگر گشوده شد. در دوران قرون وسطی، در پی تحولات انفسی ناشی از رویارویی با فلسفه یونانی، اندیشمندان عقل‌گرایی چون موسی بن میمون به سراغ تبیینی فلسفی رفتند و شرّ را نه یک وجود حقیقی، بلکه «فقدان خیر» تعریف کردند؛ از این منظر، خداوند خالق شرّ نیست، زیرا شرّ اساساً وجودی مستقل ندارد. در مقابل این رویکرد فلسفی، عرفان قبالایی، در پاسخ به نیازهای معنوی عمیق‌تر و برای تبیین رنج‌های تاریخی، به سراغ تبیین‌های اسطوره‌ای-کیهانی رفت. برخی قبالایی‌ها منشأ شر را در عدم تعادل میان صفات الاهی «قضاوت» و «رحمت» جست‌وجو کردند و گروهی دیگر، چنانکه در کتاب زوهر آمده، آن را «باقی‌ماندهٔ جهان‌های نابودشدهٔ قبلی» یا نتیجه گناه نخستین آدم در ایجاد جدایی در عوالم الوهی دانستند. از این منظر، شرّ واقعیتی هرچند فرعی یا زائد دارد و وظیفه انسان، مشارکت فعال در فرایند کیهانی جداسازی خیر از شر و ترمیم جهان (تیکون) است(Cohn-Sherbok, 2017, pp. 391-392). این تحول از تبیین‌های عمدتاً تنبیهی (مکافات عمل) به سمت تبیین‌های فلسفی (شر به مثابه امر عدمی) و عرفانی (شر به مثابه بخشی از نمایش کیهانی) نشان‌دهنده تلاش مستمر اندیشه یهودی برای سازگار کردن مسئله شرّ با زمینه‌های فکری و تجارب تاریخی متغیر خود است.

۳-۴. عهد الاهی

درک معنا و مقصود تاریخ در سنت یهودی مستلزم فهم عمیق مفهوم «عهد» است. تاریخ در اندیشهٔ یهودی نه زنجیره‌ای از رویدادهای تصادفی که تجلی‌گاه ارادهٔ الاهی و تحقق تدریجی وعده‌های خداست. مطابق روایت *کتاب‌مقدس*، مفهوم عهد نخست در داستان حضرت ابراهیم (*پیدایش*، ۱۲ــ۲۴) آغاز شده و بعد در رویداد سینا و اعطای شریعت تثبیت می‌شود. *پیدایش*، ۱۲:

۱ـــ۳ هم از وعدهٔ سرزمین و برکت به ابراهیم خبر می‌دهد، هم برکت‌یافتن و برکت‌بخشی به سایر اقوام را به‌مثابه رسالت او و نسل او تعریف می‌کند. تأکید بر ابدیت عهد و وعده سرزمین (*پیدایش*، ۱۷: ۷ـــ۸) نشان می‌دهد که تاریخ قوم اسرائیل بر بنیانی استوار و پایدار بنا شده است. اما این عهد در کوه سینا و با اعطای شریعت وارد مرحله‌ای نوین می‌شود و قوم اسرائیل به‌عنوان «قوم برگزیده» معرفی می‌گردد (*خروج*، ۱۹: ۵ـــــ۶). البته، این برگزیدگی نه برای امتیازطلبی که برای پذیرش مسئولیتی خطیر است: حفظ و اجرای شریعت الاهی و شهادت‌دادن بر یگانگی خدا (یوشع، ۱: ۷ـ۹). مفهوم «عهد» نیز مانند سایر تعالیم دینی یهودیان در مواجهه با تحولات آفاقی و انفسی گوناگون مورد بازتفسیر قرار گرفت.

در حالی که معاهدات رایج خاور نزدیک باستان اغلب بر تعهدات دوجانبه استوار بودند، مطابق روایت *کتاب‌مقدس*، عهد خدا با حضرت ابراهیم عمدتاً ماهیتی یک‌جانبه داشت. در این عهد، خداوند به عنوان طرف اصلی، تعهداتی چون بخشیدن سرزمین و کثرت نسل را بر عهده گرفت که تحقق آن‌ها مستقل از عملکرد انسانی بود و تنها نشانه‌ای نمادین (ختنه) برای ابراهیم و نسل او مقرر شد(پیدایش ۱۲ و ۱۷؛ نک Mendenhall, 1954, p. 62 .). اما این درک از عهد با حضرت موسی و در رویداد سینا، دستخوش یک تطور بنیادین شد. در این مرحله، عهد از یک پیمان یک‌جانبه به یک توافق مشروط و دوجانبه تبدیل گشت که در آن، اطاعت از شریعت الاهی (هلاخا) به شرط اصلی حفظ جایگاه برگزیدگی قوم اسرائیل تبدیل شد (خروج، ۱۹: ۵). این تحول الهیاتی، ریشه در یک تحول آفاقی (سیاسی-اجتماعی) عمیق داشت. به اعتقاد برخی محققان، این تغییر نگاه در فهم عهد، پس از فروپاشی نظام مجموعه‌قبایلی و در آستانه شکل‌گیری حکومت مرکزی پادشاهی رخ داد؛ یعنی زمانی که نیاز به یک قانون اساسی مدون و تعهدات متقابل برای ایجاد یک ملت واحد احساس می‌شد(Mendenhall, 1954, pp. 62-63, 71) . بدین ترتیب، گذار از عهد یک‌جانبه به عهد مشروط، پاسخی به نیازهای ساختاری و سیاسی جدید جامعه بنی‌اسرائیل بود. با ورود به عصر جدید و ظهور روشنگری و ارزش‌های جهان‌شمول (یک تحول انفسی و آفاقی)، این درک سنتی از عهد و برگزیدگی با چالش‌های جدیدی مواجه شد. یهودیت اصلاح‌گرا مفهوم «برگزیدگی» را به یک «رسالت جهانی» برای ترویج یکتاپرستی بازتفسیر کرد. در رویکردی

رادیکال‌تر، مردخای کاپلان[1]، بنیان‌گذار یهودیت بازسازی‌گرا[2]، مفهوم «قوم برگزیده» را اسطوره‌ای دانست که اگرچه در گذشته برای حفظ همبستگی مفید بوده، اما در دنیای مدرن با ارزش‌های انسان‌گرایانه[3] در تضاد است و باید کنار گذاشته شود. این جریان در عوض بر یهودیت به عنوان یک «تمدن دینی در حال تکامل» تأکید کرد(Cohn-Sherbok, 2017, p. 435-436). این بازنگری‌ها و رد و بدل شدن دیدگاه‌ها به خوبی نشان می‌دهد که چگونه مفهوم محوری «عهد» و لوازم آن، از جمله «برگزیدگی»، در هر دوره و در پاسخ به مقتضیات فکری و اجتماعی همان عصر، به شکلی پویا بازخوانی و متحول شده است.

۴-۴. معنا و مقصود تاریخ

چشم‌انداز نهایی تاریخ در اندیشهٔ یهودی، با ظهور ماشیح و برقراری عصر صلح، عدالت و معرفت الاهی گره خورده است. در این عصر، عهد الاهی به کمال خود می‌رسد و تمامی اهداف تاریخ تحقق می‌یابند (*اشعیا*، ۲: ۲ـــ۴؛ *میکاه*، ۴: ۳ـــ۴). این عصر تجلی کامل عهد و مقصود نهایی تاریخ است. تاریخ در اندیشهٔ یهودی فرایند هدف‌مند و معناداری است که با عهد آغاز می‌شود، با اجرای شریعت (با وجود دشواری‌ها و انحرافات) ادامه می‌یابد (مفهوم «قوم برگزیده» اینجا روشن می‌شود: معیار برگزیدگی دینی ـــاخلاقی است نه نژادی)، و با ظهور ماشیح و تحقق کامل وعده‌های الاهی به اوج خود می‌رسد.

متفکرانی چون یهودا هلوی بر ویژگی‌های منحصر به فرد قوم اسرائیل در ارتباط با عهد و مقصود تاریخ تأکید می‌کردند. هلوی معتقد بود این قوم دارای یک حس مذهبی ویژه اســت که از آدم به ارث رسیده و آن‌ها را قادر به برقراری ارتباط مستقیم با خدا و درک بهتر پیام الاهی می‌کند. این توانایی ویژه به نوعی قوم اسرائیل را در جایگاه بهتری برای تحقق مقصود تاریخ، یعنی اجرای شریعت و زمینه‌سازی برای ظهور مسیح، قرار می‌داد. سعدیا گائون نیز بر بقای ابدی قوم اسرائیل و برخورداری آن‌ها از رستگاری تأکید داشت و این را نتیجهٔ مستقیم عهد خدا با این قوم می‌دانست. در مقابل، ابراهیم بن داوود امتیاز دریافت وحی را مختص قوم اسرائیل می‌دانست و این توانایی ویژه

1. Mordecai Kaplan
2. Reconstructionist Judaism
3. Humanistic values

را به‌عنوان ابزاری برای ایفای نقش محوری این قوم در پیش‌برد تاریخ به سوی مقصود نهایی‌اش تلقی می‌کرد. موسی بن میمون نیز ایمان یهودی را تنها وحی حقیقی می‌دانست و معتقد بود این وحی نقشهٔ راه قوم اسرائیل برای تحقق‌بخشیدن به معنای تاریخ است. این تأکیدات بر تمایز قوم اسرائیل واکنشی به فشارهای دنیای غیریهودی و تلاشی برای حفظ هویت و امید در دوران تبعید و سختی بود و به نوعی تلاش برای تبیین چرایی انتخاب این قوم برای ایفای نقش محوری در تاریخ از منظر الاهی (Cohn-Sherbok, 2017: 434-435).

۴-۵. ایمان و پایبندی به آن

کتاب‌مقدس عبری صرفاً به توصیف بحران‌ها و مصائب بسنده نمی‌کند، بلکه راهکارهای عملی برای حفظ و بقای ایمان در چنین شرایطی ارائه می‌دهد. ۱) توبه و بازگشت به سوی خدا به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین راهکارها معرفی می‌شود. اگر مصیبت‌ها نتیجهٔ گناه و نافرمانی از دستورات الاهی است (*تثنیه*، ۲۸: ۱۵-۶۸)، پس توبه و بازگشت به مسیر درست می‌تواند زمینه‌ساز رفع بلا و بازگشت رحمت الاهی باشد (*ارمیا*، ۷: ۳، ۷). سعدیا گائون در کتاب *الامانات والاعتقادات* توبه را نه تنها راهی برای جلب رحمت الاهی، بلکه ابزاری برای تقویت ارادهٔ آزاد انسان و امیدی برای بقای ایمان به‌هنگام بحران می‌داند (Artson & Silver, 2007: 59-60). ۲) دعا و نیایش از دیگر راهکارهاست. دعا نه تنها بیانگر درد و رنج انسان است، بلکه نشان‌دهندهٔ امید و اعتماد به خدا نیز هست (برای مثال، *مزامیر*،۲۲: ۱-۵). یهودا هلوی در کتاب *کوزری* دعا را به‌عنوان ابزاری برای تقویت رابطهٔ انسان با خداوند و دستیابی به آرامش درونی معرفی می‌کند. به اعتقاد او، دعا حتی در تاریک‌ترین لحظات امید را زنده نگه می‌دارد. ۳) صبر و شکیبایی در برابر سختی‌ها نه تنها یک فضیلت اخلاقی است، بلکه راهی است برای تقویت ایمان (برای مثال، *ایوب*، ۱: ۲۱). پایداری ایوب سرانجام به بازگرداندن برکات الاهی به او می‌انجامد (*ایوب*، ۴۲: ۱۰-۱۷). این روایت نشان می‌دهد که صبر فعالیت آگاهانه‌ای برای حفظ ارتباط با خداوند در بحران‌هاست نه پذیرش منفعلانهٔ رنج. ۴) راهکار دیگر امید به وعده‌های الاهی است. در *کتاب‌مقدس* بارها به ظهور ماشیح و برقراری عصر صلح و عدالت اشاره شده است (*اشعیا*، ۱۱: ۱-۱۰؛ *ارمیا*، ۲۳: ۵-۶). این وعده‌ها به مؤمنان امید می‌دهد که رنج و سختی دائمی نیست و در نهایت خیر و نیکی بر شرّ و بدی پیروز خواهد شد. این راهکارهای چهارگانه که ریشه در *کتاب‌مقدس* دارند، بی‌تردید بنیان‌های معنوی فرد مؤمن را در

مواجهه با بحران تشکیل می‌دهند. با این حال، تاریخ پرفراز و نشیب یهودیت نشان می‌دهد که بقای ایمان و تداوم هویت یک قوم در طول قرون، فراتر از این فضایل فردی، نیازمند سازوکارهای انطباقی پیچیده‌تر و پویاتری در سطح جمعی و تاریخی بوده است. این سازوکارها به اندیشه دینی یهود امکان دادند تا در پاسخ به تحولات بنیادین، خود را بازسازی کرده و معنای جدیدی برای پیروانش فراهم آورد.

با بررسی تاریخ یهودیت، می‌توان این سازوکارهای انطباقی را در سه حوزه اصلی دسته‌بندی کرد« :تفسیر مجدد متون مقدس»، «انعطاف‌پذیری نهادی» و «تجدید حیات معنوی». «تفسیر مجدد» به معنای بازخوانی خلاقانه متون دینی برای پاسخ به چالش‌های فکری هر عصر است؛ برای نمونه، در دوران طلایی اسلام، فیلسوفانی چون ابن‌میمون با بهره‌گیری از فلسفه ارسطویی، تفسیری عقلانی از آموزه‌های یهودی ارائه دادند تا تعارض ظاهری عقل و وحی را برطرف کنند و در دوره‌ای دیگر، عرفان قبالایی با ارائه خوانشی نمادین از تورات، به فاجعه‌ای چون اخراج یهودیان از اسپانیا (تحول آفاقی) معنایی کیهانی بخشید (Frank & Goldish, 2008, pp. 2-4, 11-13). «انعطاف‌پذیری نهادی» به توانایی ساختارهای دینی برای سازگاری با شرایط متغیر اشاره دارد؛ مانند تدوین کتاب شولحان عاروخ[1] توسط یوسف کارو[2] پس از پراکندگی ناشی از اخراج از اسپانیا، که با هدف ایجاد وحدت رویه در مسائل شرعی و حفظ هویت جمعی در جوامع متکثر دیاسپورا صورت گرفت (Frank & Goldish, 2008, pp. 6-7, 18). در نهایت، «تجدید حیات معنوی» به ظهور جنبش‌هایی اطلاق می‌شود که در پاسخ به قشری‌گرایی یا نخبه‌گرایی (تحول انفسی)، بر تجربه شخصی و شور و اشتیاق دینی تأکید می‌ورزند؛ جنبش حسیدیسم[3] در قرن هجدهم میلادی، با تأکید بر شادی و نیایش پرشور، نمونه برجسته‌ای از این سازوکار برای احیای ایمان در میان توده‌ها بود (Frank & Goldish, 2008, pp. 36-37). این سازوکارهای سه‌گانه به‌روشنی

1. Shulchan Aruch
2.Yosef Karo
3. Hasidism

نشـــان می‌دهنـد که حفظ ایمان در ســـنت یهودی، فرایندی پویا و چندوجهی بوده که همواره در تعامل با تحولات تاریخی و نیازهای اجتماعی-فکری هر دوره، خود را بازآفرینی کرده است.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یافته‌های این بررســی نشـان می‌دهد که برخلاف هرگونه تصور مبنی بر ایستایی یا ثبات، سنت فکری یهودیـت، بـه‌مثـابـه یـک پیکرهٔ زنـده، در رابطـه‌ای دیـالکتیکی بـا تحولات آفاقی (شـــامل دگرگونی‌های سـیاسـی، اجتماعی، اقتصـادی و فرهنگی) و انفسـی (ناظر بر تحولات روان‌شـناختی، فلسـفی و...) قرار داشته است. این تعامل پویا منجر به بازاندیشی‌های مکرر و گاه بنیادین در مفاهیم و آموزه‌های محوری این سـنت دینی شـده و آن را در طول قرن‌ها در فرایندی از تفسیر و بازتفسیر مداوم قرار داده است.

این پویایی و ظرفیت انطباق‌پذیری در ادوار مختلف به‌وضوح قابل‌مشاهده است: از دوران مشایخ و تبلور نخستین فهم‌ها از عهد شخصی و خدایی فعال، تا تجربهٔ سینایی و تدوین شریعت که مفهوم عهد را به سطحی ملی و مبتنی بر تعهدات دوجانبه ارتقا داد و بنیان‌های حیات اجتماعی ـــ دینی قوم را پی‌ریزی کرد؛ از عصـر اسـتقرار سـلطنت و سـاخت معبد اول که به تمرکز آیینی و الاهیات حضـــور (شـــخینـا) در مکـانی خاص انجامید، تا بحران ویرانگر تبعید بابلی که پرســـش‌های ژرف تئودیسـه‌ای را برانگیخت و به تمرکززدایی از معبد، محوریت‌یافتن متن مقدس (*تورات*)، شکل‌گیری کنیسه و تدوین اولیهٔ سنت شفاهی منجر شد؛ از دوران پر فراز و نشیب معبد دوم و مواجههٔ خلاقانه یا سـتیزه‌جویانه با فرهنگ هلنی که به پیدایش فرقه‌های گوناگون (فریسـیان، صدوقیان، اسنیان) و غنای تفاسیر انجامید، تا دوران پس از ویرانی معبد دوم و ظهور یهودیت ربانی که با تدوین *میشنا* و *تلمود*، ساختار دینی را بر محور مطالعهٔ *تورات*، اجرای هلاخا و نیایش بازتعریف کرد؛ از قرون‌وسطی و تعاملات پیچیده با فلسـفه و کلام اسلامی و مسیحی که منجر به ظهور متفکران برجسته‌ای چون ابن‌میمون و یهودا هلوی و نیز بسـط عرفان (قبالا) گردید، تا مواجهه با رنسـانس، اصلاحات دینی و عصـر روشنگری (هاسکالا) که چالش‌ها و فرصت‌های نوینی را برای بازاندیشی در هویت و آموزه‌های یهودی فراهم آورد؛ و سرانجام، در عصر مدرن، با ظهور جنبش‌های اصلاح‌گرا، محافظه‌کار، ارتدوکس و صهیونیسم که هر یک به نحوی در پی پاسخگویی به مقتضیات زمانه و تعریف جایگاه یهودیت در

جهان متجدد برآمدند. این سیر تحول، گواهی بر ظرفیت ذاتی این سنت برای گفت‌وگوی مستمر با تاریخ و تطبیق خود با شرایط متغیر است.

در بطن این فرایند طولانی تطور و بازاندیشی، می‌توان پنج حوزهٔ محوری را شناسایی کرد که به‌طور مداوم کانون مباحثات و بازتفاسیر در اندیشهٔ یهودی بوده‌اند. این پنج آموزه عبارتند از:

۱) حضور یا غیبت خدا (شخینا/ هستر پانیم): فهم از نحوهٔ حضور خداوند از تجلیات ملموس و مکانی (خیمهٔ عهد، معبد) به سوی درک نمادین‌تر، مبتنی بر شریعت، متن و جامعه تغییر یافت و همواره با پرسش از چرایی و چگونگی اختفای وجه الهی در زمان‌های رنج و بحران همراه بود.

۲) تئودیسه‌های سنتی: تلاش برای توجیه وجود شرّ و رنج در جهانی که مخلوق خدای خیرخواه و قادر مطلق است، به ارائهٔ تبیین‌های گوناگون (مکافات عمل، آزمون الاهی، حکمت نامکشوف، نقش نیروهای شر، و بعدها تفاسیر عرفانی) انجامید که هر یک در دوره‌ای خاص برجستگی یافتند.

۳) مفهوم عهد الهی (بریت): درک از ماهیت عهد از پیمانی شخصی و عمدتاً یک‌سویه به عهدی ملی، دوجانبه و مشروط، و سپس به مفهومی متمرکز بر تعهد به شریعت و سنت متحول شد و همواره با بحث‌هایی پیرامون شرایط، تعهدات متقابل و معنای «برگزیدگی» همراه بود.

۴) معنا و مقصود تاریخ: تلاش برای یافتن معنایی الهی در رویدادهای تاریخی، به‌ویژه فجایع و آوارگی‌ها، و تفسیر تاریخ به‌مثابه مسیری خطی (هرچند پر فراز و نشیب) به‌سوی تحقق وعده‌های الهی و رستگاری نهایی (عصر مسیحایی).

۵) راهکارهای حفظ ایمان: تکوین و تطور مداوم مجموعه‌ای از سازوکارها برای حفظ هویت دینی و تداوم ایمان فردی و جمعی، که هم شامل مؤلفه‌های عملی و عبادی فردی نظیر توبه (به‌مثابه راه بازگشت و ترمیم رابطه با خدا)، دعا (به‌عنوان ابزار حفظ ارتباط و استعانت)، صبر و شکیبایی در برابر سختی‌ها، و حفظ امید (متکی بر وعده‌های الهی و چشم‌انداز رستگاری نهایی) می‌شد و هم ساختارهای حمایتی جمعی مانند پایبندی به هلاخا، نظام آموزشی ربانی، و نهادهایی چون کنیسه را در بر می‌گرفت. این مولفه‌های فردی و جمعی در تعامل با یکدیگر، نقشی حیاتی در حفظ ایمان در شرایط تاریخی دشوار ایفا کردند. این پنج حوزه، شبکه‌ای از مفاهیم به‌هم‌پیوسته را تشکیل می‌دهند که پویایی و جدال فکری مستمر در سنت یهودی را بازتاب می‌دهند.

در نهایت، این پژوهش با ترسیم سیر تحول و برجسته‌سازی پویایی ذاتی اندیشهٔ دینی یهود تا پیش از هولوکاست نشان می‌دهد که این سنت از ظرفیت قابل‌توجهی برای مواجههٔ خلاقانه با تحولات تاریخی و باز تفسیر آموزه‌های خود برخوردار بوده است. وقایع سهمگین میانهٔ قرن بیستم، این ظرفیت را به شکل بی‌سابقه‌ای به چالش کشید و پرسش‌هایی بنیادین را پیش روی متفکران یهودی قرار داد که پیش از این هرگز با این حدت و شدت مطرح نشده بود. فهم عمیق‌تر این پیشینهٔ تاریخی غنی و پرتحول، بستری ضروری برای درک ابعاد بحران‌های الهیاتی پساهولوکاست و تلاش‌های فکری متعاقب آن برای یافتن معنا و راهی برای تداوم حیات دینی یهود در جهان معاصر فراهم می‌آورد.

منابع

اوتو، رودلف (۱۳۸۰)، *مفهوم امر قدسی*، ترجمهٔ همایون همتی، تهران: نقش جهان.

اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۸) *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمهٔ بهزاد سالکی، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

اشتاین سالتز، آ .(۱۳۹۸) *سیری در تلمود*، ترجمهٔ طالبی دارابی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

References

Adler & Friedman, W. D. & H. H. (2016), "Administrative leader as hero: Yochanan ben Zakkai and the rebuilding of post-Temple Jewish organizational structure", *Management & Organizational History*, 11 (1), 19-27.

Akhiezer, G. (2024), "Does the Mosaic Law obligate Christians? The fate of the Gentiles in Ḥizzuq 'Emunah by 16th_century Karaite Jewish polemicist Isaac ben Abraham of Troki", *Religions*, 15, 1465.

Artson & Silver, B. S. & D. (2007), *Walking with God*, Unides States: Ziegler School of Rabbanic Studies & United Synagogue of Conservative Judaism and the Rabbinical Assembly.

Assmann, J. (2014), *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo: The American University in Cairo Press.

Babylonian Talmud: Berakhot 6b. (n.d.). Sefaria. Retrieved June 4, 2025, from https://www.sefaria.org/Berakhot.6b.1?lang=bi

Becker, A. H. (2010), "The Comparative Study of Scholasticism in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians", *AJS Review*, 34 (1), 91_113.

Bright, John (2000) *A History of Israel*, 4th edition, London: Westminster Press[۱].

Cohn_Sherbok, D. (2017), *Judaism: History, Belief and Practice*, London & New York: Routledge.

Coudert, A. (2014), "Review of the book Christian Hebraism in the Reformation Era (1500_1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning, by S. G. Burnett", *AJS Review*, 38 (1), 181_184.

Doyah, C. T. (2024), "Sacrifice in Judaism and Its Challenges to Christian Religious Worship in Nigeria: A Comparative Analysis", *NIU Journal of Humanities*, 9 (1), 155_168.

Eisen, R. (2013), "R. Abraham Isaac Kook on War in Jewish Law", *Modern Judaism*, 33 (1), 24_44.

Eisenstein_Barzilay, I. (1955), "The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 24, 39_68.

Fishman, T. (1999). The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, 8, 201-229.

Frank & Goldish, D. & M. (2008). Rabbinic culture and dissent: An overview. In D. Frank & M. Goldish (Eds.), Rabbinic culture and its critics: Jewish authority, dissent, and heresy in medieval and early modern times (pp. 1_41). Wayne State University Press.

Friedman, H. H. (2015), "Destruction of the Second Temple: Lessons for Today's Leaders", *SSRN Electronic Journal*, 1-16.

Geyser-Fouche & Namgung, A. & Y. (2019), "The Deuteronomic View of History in Second Temple Judaism", *Verbum et Ecclesia*, 40(1), 1-7.

Gregory, E. (2012), "Review Essay: The Jewish Roots of the Modern Republic", *Harvard Theological Review*, 105 (3), 372_380.

۱. شمارهٔ صفحات این منبع بر اساس شمارهٔ صفحهٔ PDF است.

Gutierrez, J. M. B. (2019), *An Introduction to Jewish Theology: Biblical and Rabbinic Concepts on God, the Torah, Life after Death, and more*, Yaron Publishing.

Hayes, Christine Elizabeth (2006), a course under the title of "Introduction to the Bible", Yale: Yale University Press.

Jacobsen, Thorkild (1976), *The Treasures of Darkness*: *A History of Mesopotamian Religion*, United States Yale University Press.

Katz, J. (1986), "Orthodoxy in Historical Perspective", in *Studies in Contemporary Jewry*, edited by P. Y. Medding, Indiana: Indiana University Press.

Kitchen, K. A. (2003), *On the reliability of the Old Testament*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Koester, Craig R. (2016), a course under the title of "Reading Biblical Literature: Genesis to Revelation", United States: The Teaching Company.

Lenhard, P. (2020) "The Many Shades of Light: Isaiah Berlin, the Counter_Enlightenment, and the Haskalah", *Journal of Modern Jewish Studies*, 21(1), 70_90.

Lesley, A. M. (1999). Jews at the time of the Renaissance. Renaissance Quarterly, 52(3), 845_856.

Mendenhall, G. E. (1954), "Covenant Forms in Israelite Tradition", *The Biblical Archaeologist*, 17(3), 50_76.

Mooney, C. F. (Ed.). (1969), *The Presence and Absence of God: The Cardinal Bea Lectures*, United States: Fordham University Press.

Rodríguez, A. M. (1986), "Sanctuary theology in the Book of Exodus", *Andrews University Seminary Studies*, 24(2), 127_145.

Schwartz, J. (2000), "Lessons from Inter_communal Conflict during the Second Temple Period", *Jewish Political Studies Review*, 12(3/4), 39_52.

Shapiro, E. S. (2013, May), "The crisis of Conservative Judaism", *First Things*, 27_31.

Sharma, Arvind (2005), *Religious Studies and Comparative Methodology*, New York: State University of New York Press.

Sirat, C. (1990), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, M. S. (2001), *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press.

The Jewish Study Bible (2004), eds. Adele Berlin & Marc Zvi Brettler, Oxford: Oxford University Press.

Yadin-Israel, A. (2015), *Scripture and tradition: Rabbi Akiva and the triumph of Midrash*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Wolfson, E. R. (1993). Yeridah la-Merkavah: Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism. In R. A. Herrera (Ed.), Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies (pp. 13-44). Peter Lang.

Wolfson, E. R. (1998), "Hebraic and Hellenic conceptions of wisdom in Sefer ha-Bahir", *Poetics Today*, 19(1), 147–176.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

Christianity through the Greco-Roman perspective: Celsus

Vali Abdi [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University Ferdowsi of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: v_abdi@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 29 June 2026
Received in revised form: 19 August 2026
Accepted: 11September 2026
Published online: 24September 2026

Keywords:
Hellenism,
Celsus,
Origen,
Church Fathers,
Jesus Christ.

ABSTRACT

Introduction

As recorded in the Acts of the Apostles (Chapter 2), the post-Ascension period witnessed the rapid spread of Christian teachings throughout the ancient world. Because of the missionary endeavors of the Apostles and the disciples of Jesus, His proclamation—specifically the "arrival of the Kingdom of God"—transcended the confines of Jerusalem to reach an extensive audience. By the second century CE, Christianity had reached the boundaries of Syria, Antioch, North Africa, Greece, Egypt, Italy, and various other territories (Edwards, 2005: Vol. 12, 573-588; Whitehouse, 2016: 21; Frend, 1952: 3). By the third century CE, the burgeoning influence of this nascent faith was increasingly regarded by Roman emperors as an existential threat to the imperial order. This tension manifested in the persecutions decreed by Diocletian (r. 284–311) between 303 and 305 CE, a period historically termed the "Great Persecution," which endured until the Edict of Milan in 313 CE under Emperor Constantine (d. 337) (Frend, 1952: 6-8; Πετρουνια, 1973: 43). Nevertheless, antagonism toward Christianity was not exclusively characterized by physical coercion; it also manifested through scholarly polemics aimed at the refusal of its doctrines. Celsus, a significant second-century philosopher, composed a treatise specifically designed to contest the fundamental tenets of the Christian faith. Investigating his work offers a dual advantage: it illuminates the Greco-Roman milieu's attitude toward Christianity and provides significant data regarding the conduct and creed of contemporary Christians. Moreover, his testimony regarding Jesus may be utilized as a historical evidence for Christological existence. Consequently, through an analysis of the Greek corpus of Celsus, this study seeks to delineate his views on Christianity and discern the specific doctrines he targeted for critique. The scope of this inquiry is not to examine Origen's apologetic responses to Celsus, but rather to investigate the prevailing Greco-Roman perspective on Christianity in the second century, characterizing how they perceived its followers and which theological tenets they found most objectionable?

Cite this article: Abdi ,V. (2026). Christianity through the Greco-Roman perspective: Celsus. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 379-403. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52026.1286

© The Author(s). Abdi ,Vali
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52026.1286

Research Methodology

This research is based on the textual analysis of the Greek version of Celsus' treatise, a work which, as shall be demonstrated, offers significant evidence regarding early Christianity. Moreover, the analysis will be supplemented by an integration of diverse scholarly perspectives. Although Celsus's critical approach to Christianity frequently assumes a polemical character, this inquiry seeks to examine and analyze his arguments from a phenomenological standpoint, ensuring an objective assessment devoid of any prejudice and biases.

Discussion

Much remains unknown about Celsus, though he is believed to have been a Platonist who wrote *True Discourse* (Αληθης Λογος) against Christianity between 161 and 180 CE. Although his original work is lost, we have access to it through Origen's writings. Recent scholars, including Otto Glockner, have compiled the Greek fragments of Celsus from Origen's work, and this study follows the Glockner edition. Celsus wrote his book to reveal the actual nature of Christian teachings. About seventy years later Origen (185–235 CE) responded to Celsus in his *Contra Celsum* indicates that Celsus's work was a highly influential text of its era. His treatise also offer important information on how Jews viewed Christianity and Jesus in the second century. Moreover, his work is often cited as potential evidence for the historical existence of Jesus (Van Voorst, 2000: 64-66).

Likely a Roman citizen during the time of Marcus Aurelius, Celsus was well-versed in Christianity, Judaism, and Egyptian traditions. Although Origen describes him as an Epicurean—suggesting he did not follow the Greek gods (Ωριγένης, 1899: 231; Turner, 1908: Vol. 3, 1-5)—he is better described as an "eclectic" thinker. Origen's use of the term "Epicurean" may have been a derogatory label used to categorize him as a heterodox thinker. Some scholars view Celsus as a "conservative intellectual" who sought to protect traditional values. He was likely familiar with Christian apologists like Justin Martyr, with some suggesting his work was a reaction to Justin's writings (Wilken, 1984, 94-95, 101). Importantly, Celsus's views seem to stem from direct observation and study rather than rumors, implying he had studied the Old Testament. Finally, some suggest he was a Roman patriot who saw Christianity as a threat to Rome (Greenwood, 2014: 707; Benko, 1985: 148-149). While our knowledge of Greco-Roman views on Christianity was once very limited, Celsus's treatise now allows us to draw broader conclusions about their perceptions in the second century.

Conclusion

As previously indicated, the second-century expansion of Christianity brought it into contact with diverse cultures, most notably Greek philosophy. Within this milieu, proponents of the Greco-Roman order perceived Christianity as an existential threat to their established *status quo*. Consequently, alongside coercive measures and physical persecution, certain thinkers—such as Celsus—sought to intellectually challenge the nature and teachings of this nascent faith. In his treatise, Celsus endeavored to deconstruct the New Testament narrative, questioning Christian accounts of Jesus's birth, life, miracles, divinity, and the Incarnation. Furthermore, he launched a vigorous critique of the lifestyle and conduct of "early Christian communities." Ultimately, Celsus concluded that Christian tenets—such as the Virginity, the divinity of Jesus, His miracles, and the Incarnation—were irrational and rooted in superstition. He characterized Christians as obsolete, irrational, and superstitious, arguing that they prioritized "blind faith" above all else.

An examination of Celsus's work reveals his extensive familiarity with sacred scriptures, Christian and Jewish doctrines, and various Gnostic sects and movements. A noteworthy observation is that while he contested nearly all major Christian tenets, he made scant reference to the doctrine of the Trinity. This lends credence to the hypothesis that this doctrine was not yet prevalent among Christians in the second century, at least not prior to the Council of Nicaea (325 CE). While one cannot assert that his approach represented the consensus of all Greeks and Romans at the time, it is plausible to argue that the "Celsian" perspective—viewing Christians as ignorant and irrational—was the prevailing sentiment of the era.The critiques raised by Celsus bear a striking resemblance to those later formulated

in the Islamic tradition by theologians such as Qasim al-Rassi, Abu Isa al-Warraq, and Qadi Abd al-Jabbar. Whether these Islamic polemicists were directly acquainted with this Greco-Roman tradition of anti-Christian refutation, and to what extent they incorporated these specific arguments into their own works, remains a compelling subject for further scholarly inquiry.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

مسیحیت از نگاه رومی–یونانی: کِلسوس

ولی عبدی [۱] ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: v_abdi@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۸
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۲

واژه‌های کلیدی:
هلنیسم،
کلسوس،
اوریگنس،
پدران کلیسا،
عیسی مسیح

چکیده

پیدایش مسیحیت از همان ابتدا با مخالفت‌های گوناگون مواجه شد. در وهله نخست، یهودیان و سپس در سده‌های بعد رومیان آن را تهدیدی برای موجودیت خودشان دیدند. به همین علت از سده دوم میلادی تا زمانی که مسیحیت تبدیل به دین رسمی شد، رومیان همواره به تعقیب و آزار و اذیت مسیحیان مشغول بودند. اما مخالفت با این دین جدید صرفاً محدود به شکنجه نبود، بلکه برخی نویسندگان جهان باستان با نگارش آثاری به نقد و رد آموزه‌های مسیحیت پرداختند. به‌ویژه سده دوم میلادی شاهد تقابل و -در موارد بسیار کم- تعامل فرهنگ هلنیسم و مسیحیت بود. در این میان، کلسوس متفکرِ افلاطونی در سده دوم میلادی یکی از اندیشمندانی است که رساله‌ای با عنوان *گفتار راستین* تألیف و به رد و ابطال تعالیم اصلی مسیحیت پرداخت و نتیجه گرفت که مسیحیان افرادی بی‌خرد و جاهل هستند. در نوشتار حاضر سعی خواهیم کرد با بررسی نسخه یونانی اثر کلسوس و سایر متون یونانی نوع نگاه وی به مسیحیت در آن سده را نشان دهیم. افزون‌براین، بررسی رساله کلسوس از نظر دین‌شناسی آگاهی‌های ارزشمندی درباره رفتارها و باورهای مسیحیان در آن دوره به دست می‌دهد. برای مثال، با مطالعه اثر وی می‌توان چنین استنتاج کرد که در سده دوم میلادی آموزه تثلیث هنوز تبدیل به عقیده رایج در بین مسیحیان نشده است؛ چرا که کلسوس اشاره زیادی به این مبحث مهم الهیاتی نمی‌کند. دیگر اینکه نقدهای او بر مسیحیت به وضوح نشان می‌دهد که در سده مزبور، شخصیت، اعمال و رفتار عیسی مسیح در میان پیروان او چنان با اندیشه‌های اسطوره‌ای خلط شده است، که به راحتی نمی‌توان عیسای واقعی را از عیسای اسطوره‌ای تمیز داد، به همین سبب یکی از دغدغه‌های مهم متکلمان مسیحی در این دوره دفاع از بُعد ناسوتی عیسی است.

استناد: عبدی، ولی (۱۴۰۵). مسیحیت از نگاه رومی-یونانی: کِلسوس. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۴۰۳-۳۷۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52026.1286

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. عبدی ،ولی

مقدمه

همان طور که در رساله اعمال رسولان بیان شده است (فصل‌های ۲ و به بعد) پیروان عیسی مسیح پس از عروج وی شروع به تبلیغ مسیحیت تقریباً در سرتاسر جهان باستان کردند. بنابراین، بر اثر کوشش‌های حواریون و شاگردان عیسی مسیح، پیام وی از جمله «فرا رسیدن ملکوت خداوند» در خارج از اورشلیم مخاطبان فراوانی را پیدا کرد، به‌طوری که مسیحیت در سده دوم میلادی در سوریه، انطاکیه، شمال آفریقا، یونان، مصر، ایتالیا و سرزمین‌های دیگر به شکل قابل توجهی گسترش یافت (Edwards, 2005, Vol. 12,pp. 573-588; Whitehouse, 2016,p. 21; Frend, 1952,p.3). به تدریج و به‌ویژه در سده سوم میلادی امپراطوران روم گسترش دین جدید را خطری جدی برای موجودیت خود تلقی کردند و به همین سبب دیوکلتیانوس (۲۸۴-۳۱۱) بین سال‌های ۳۰۳-۳۰۵ میلادی دستور قلع و قمع مسیحیان را صادر کرد که به «شکنجه بزرگ» معروف شد و همین رویه تا سال ۳۱۳ میلادی که به دستور امپراطور کنستانتین (د. ۳۳۷) مسیحیت به دین رسمی تبدیل گشت، ادامه یافت(Frend, 1952,pp. 6-8; Πετρουνια, 1973,p. 43). اما مخالفت با مسیحیت فقط از طریق شکنجه و آزار و اذیت نبود، بلکه مخالفان، گاهی اوقات با نوشتن آثاری به نقد و رد دین جدید می‌پرداختند.

کلسوس یکی از کسانی است که در سده دوم میلادی با نوشتن رساله‌ای آموزه‌های اصلی مسیحیت را رد کرد. مطالعه اثر وی به مخاطب، کمک شایانی می‌کند تا هم نوع نگاه یونانیان و رومیان در آن سده به مسیحیت را دریابد و هم از رفتارها و باورهای مسیحیان در آن دوره آگاهی‌های زیادی به دست آورد. همچنین چه بسا بتوان گزارش وی درباره عیسی مسیح را سندی بر وجود تاریخی عیسی دانست. بنابراین، با بررسی نسخه یونانی اثر کلسوس، سعی خواهیم کرد دیدگاه‌های او درباره مسیحیت را نشان دهیم و همچنین از لابلای نقدها و نظرات او مشخص خواهد شد که وی بیشتر کدام یک از باورهای مسیحیان را به چالش کشیده است. بنابراین، هدف ما در اینجا پرداختن به پاسخ‌های اوریگنس در جواب به رساله کلسوس نیست، بلکه همانطور که گفته شد کوشش ما براین خواهد بود که نشان دهیم در سده دوم میلادی یونانیان و رومیان عمدتاً از چه منظری به مسیحیت می‌نگریستند؟ در نگاه آنان، پیروان عیسی مسیح چه نوع افرادی بودند و بیشتر به چه آموزه‌هایی باور داشتند؟

پیشینه پژوهش

بررسی نقدهای کلسوس بر ضد مسیحیت از این حیث حایز اهمیت است که نوع نگاه فیلسوف جهان باستان را به این دین نشان می‌دهد. همچنین از لابلای نقدهای وی می‌توان به باورها، وضعیت دینی و اجتماعی مسیحیان آن زمان پی برد. با این حال تاکنون در زبان فارسی راجع به کلسوس اثری نوشته نشده است. اما در زبان یونانی، ابتدا اریگنس کتابی با عنوان *بر ضد کلسوس*[۱] در رد نقدهای وی نوشت و آگاهی‌های ما امروزه از کلسوس مرهون همین کتاب است؛ زیرا اثر خود کلسوس اکنون موجود نیست. از سده بیست میلادی به بعد، محققانِ بیشتری با انگیزه‌های گوناگون به مطالعه آراء و نظرات کلسوس پرداختند. در این میان، گلوکنر[۲] چاپ جدیدی از متن یونانی رساله کلسوس را از کتاب مذکور اریگنس جدا کرده و به چاپ رساند؛ که در نوشتار حاضر همین نسخه یونانی، مبنای مطالعه ما خواهد بود. در سده مذکور، به زبان انگلیسی نیز آثار گوناگونی درباره وی به چشم می‌خورد. برای نمونه، هافمن[۳]، رساله کلسوس را با افزودن مقدمه و توضیحاتی چاپ کرد. همچنین گرینوود[۴] در مقاله‌ای با استناد به دیدگاه‌های کلسوس، بحث تاریخی بودن عیسی مسیح را مطرح کرد. در نهایت، کتاب *کلسوس در جهان خویش*[۵] که مجموعه مقالات است، یکی از جدیدترین اثر در زمینه این فیلسوف جهان باستان محسوب می‌شود. نویسندگانِ مقاله‌های کتاب مذکور از زاویه‌های گوناگون به ساختار فکری کلسوس پرداخته‌اند. ما نیز در نوشتار حاضر ضمن استفاده از این آثار، عمدتاً به نکاتی خواهیم پرداخت که سایر نویسندگان چندان به آن توجه نکرده‌اند. برای مثال، از نظر کلسوس، مسیحیان به طور کلی افرادی عقل ستیز، بی‌خرد، جامعه‌ستیز و افرادی مرموز هستند و دین مسیحیت نیز چیزی به جز مجموعه‌ای از خرافات نیست.

جدال مسیحیت و هلنیسم در سده‌های نخست میلادی

از نظر فکری کلسوس متعلق به جهان یونان باستان بود، بنابراین شایسته است ابتدا مشخص شود که چه نوع رابطه‌ای بین مسیحیت و فرهنگ یونان وجود داشت. از منظر تاریخی هلنیسم[۶] تقریباً

---

[1] Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου*
[2] Glockner, *Celsi Αληθης Λογος*
[3] Hoffmann, *Celsus On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*
[4] Greenwood, "The *Alethes Logos* of Celsus and the Historicity of Christ.
[5] *Celsus in His World*
[6] Ἑλληνισμος

از زمان فتوحات اسکندر کبیر (م. ۳۲۳ پ.م) تا تصرف مصر به دست رومیان در سال ۳۰-۳۱ پیش از میلاد را دربرمی‌گیرد. در این دوره، به‌واسطه اقدامات اسکندر مقدونی، فرهنگِ[1] یونان باستان به سمت مشرق زمین سرازیر و باعث التقاط فرهنگی شرق و غرب شد. در فاصله مذکور، افکار متعدد یونان و روم در جهان مدیترانه رواج یافت اما در حوزه فلسفه دو مکتب فلسفی رواقیون و اپیکوری‌ها بیشتر جلب توجه کرد. بزرگان این مکاتب، معمولاً به ماهیت و منشأ جهان، مسائل اخلاقی، جایگاه انسان در جهان، راههای کشف حقیقت، رسیدن به سعادت[2] و غیره می‌پرداختند (Sandbach, 1967, Vols. 3-4,pp. 467-469; Sedley, 1998, Vol. 4,pp. 335-336). بنابراین، در زمینی که بعداً مسیحیت ظهور کرد، از پیش، بذرهای فلسفی و فکری یونان در آنجا کاشته شده بود، این دین به ناگزیر با فرهنگ هلنیستی مواجهه شد. بااین حال، نحوه مواجهه مسیحیت با فرهنگ یونان باستان در نوع خود حکایت جالبی است؛ زیرا با اینکه الهیات مسیحی وامدار فلسفه یونان باستان است (براون، ۱۳۷۵: ۵--۶) اما بیشتر متکلمان مسیحی به‌ویژه در سده دوم میلادی نسبت به آن رویکرد سلبی داشتند. از میزان آشنایی عیسی مسیح و حواریون با فرهنگ هلنیستی اطلاعی در دست نیست، حتی مسیحیان اولیه در اورشلیم تا حدی به دور از نفوذ فرهنگ یونانی-رومی بودند. همچنین این دیدگاه وجود داشت که آموزه‌های مسیحیان بیشتر از آنکه بر اذهان حاکم شود بر قلوب مردم جاری می‌شوند، پس نیازی به استفاده از فلسفه نمی‌دیدند.(Byron Jevons, 1908, Vol. 1,pp.182-183). بااین حال، سبک و زبان عهدجدید به‌طور کلی متأثر از فلسفه یونان باستان است(Gessell , 2019,pp. 180-185) و در میان نویسندگان آن، پولس را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد که با اندیشه‌های یونانیان تا حدی آشنایی داشت. در عهدجدید از رویارویی پولس با اپیکوریان و رواقیان سخن به میان آمده است که وی آموزه «نجات‌بخشی مسیح» را به یونانیان موعظه کرد (اعمال رسولان، ۱۷: ۱۵-۲۳). سپس شاید به سبب اینکه خطابه وی مورد توجه یونانیان قرار نگرفت، حکمت یونان را حکمت دنیوی نامید و به نکوهش آن پرداخت. در نگاه او، اعتقاد به مسیح و نجات، معادلِ حکمتِ الهی اما فلسفه یونان، حکمتی انسانی و دنیوی است که باید از آن دوری کرد؛ چرا که به شناخت خداوند نمی‌انجامد (اول قرنتیان، ۱: ۱۸-۲۷). او یونانیان را کسانی می‌داند که همواره به دنبال تعلیم هستند اما هرگز به «حقیقت» دست پیدا نمی‌کنند (دوم

[1] Πόλιτισμος
[2] Εύδαιμονια

تیموتائوس، ۳: ۷). به همین سبب به مخاطبان خود توصیه می‌کند که مواظب باشند فلسفه پوچ و دنیوی، آنها را از مسیح دور نسازد (کولسیان، ۲: ۸). در سده‌های بعد، هرچند برخی متکلمان مسیحی نسبت به فلسفه یونان باستان رویکرد تقریباً مثبتی داشتند اما همین نگاه پولس در نزد بیشتر آنها مشهود است. بسیاری از پدران کلیسا براین باور بودند فلسفه حاوی نظرات کاذب است و به بروز بدعت‌ها و انحراف‌ها در دین می‌انجامد. از یک طرف تاتیانوس (۱۲۰-۱۸۰) در *رساله به یونانیان* ضمن توجه به اسطوره‌ها و مراسم‌های یونانیان باستان، به سقراط، افلاطون، ارسطو و زنون نیز اشاره می‌کند. به نظر وی این فیلسوفان همگی تعالیم متناقضی دارند و همواره دیدگاه‌های همدیگر را رد و نقض می‌کنند. به همین دلیل او فلسفه و فرهنگ یونان باستان را به ضرر مسیحیت می‌داند (Tatianus, 1995,pp. 10-12). در نگاه ترتولیانوس (۱۶۰-۲۴۰) فیلسوفان یونان برخلاف دعاوی‌شان به دنبال کشف حقیقت نیستند، بلکه در پی شهرت هستند. به نظر وی، حقیقتِ واقعی در اختیار مسیحیان است و از طریق آن «رستگاری» میسر می‌شود. او فرهنگ یونان باستان را خرافات می‌داند و برخی رفتارهای آنان را ناشایست تلقی می‌کند. برای مثال، معتقد است که یونانیان سقراط را متهم کردند که جوانان را منحرف می‌کند. در دیدگاه ترتولیانوس یونانیان دارای چنین ویژگی بودند؛ چرا که اسطوره‌ها و فرهنگ آنان لبریز از داستان‌های شهوت‌رانی است اما مسیحیان مطابقِ آموزه‌های مسیحیت حتی در ذهنشان نباید به رابطه جنسی با دیگر زنان فکر کنند (متی، ۵: ۲۸). همچنین او بیشترِ فیلسوفان یونان از جمله ارسطو و افلاطون را دارای گرایشات شاهدبازی معرفی می‌کند. او معتقد است یونانیان باستان مثل افلاطونیان، رواقیان، اتمیست‌ها و اپیکوریان درباره خداوند و جهان دیدگاه‌های ناقص و متناقض مطرح کرده‌اند و این نشان می‌دهد که به حقیقت دست نیافته‌اند(Tertullian, 1977,pp. 201, 203, 205, 207, 209, 2013).

از طرفی دیگر متکلمان مسیحی می‌کوشیدند از فلسفه به منظور توجیه و توضیح عقاید خودشان استفاده کنند. برای نمونه، یوستینوس (۱۰۰-۱۶۵) معتقد است که فلسفه یعنی معرفت به وجود و کشفِ حقیقت، در این صورت خودش را فیلسوف و مسیحیت را همان فلسفه می‌داند. اما به نظر وی فلسفه مسیحیت، فلسفه حقیقی است؛ چرا که نجات و رستگاری در آن قرار دارد(ولفسن، ۱۳۸،ص ص. ۱۰۳-۱۱۰؛استید، ۱۳۸۰،ص ص. ۱۳۴-۱۳۵؛ Ἰουστίνος, 2006b,pp. 3-7). این قبیل از متکلمان، مسیحیت را «فلسفه حقیقی»، «فلسفه متعالی»، «فلسفه مسیح» و «فلسفه مبتنی بر سنت

الهی می‌نامیدند»[1]. ترتولیانوس در کتاب در *توصیف بدعت‌ها* ضمن نقد آراء فیلسوفان یونان درباره سرآغازِ جهان، روح و ماده، افکار گنوسیان از جمله مرقیون را منبعث از فیلسوفان رواقی و افلاطون می‌داند و معتقد است نظرات مکاتب فلسفی یونان باعث بروز و ظهور بدعت‌ها در مسیحیت شده است. او می‌گوید هیچ ارتباطی بین آتن و اورشلیم، آکادمی و کلیسا، بدعت‌گذاران و مسیحیان وجود ندارد(Schaff, 2006,pp. 390-391). مسیحیان نگران بودند که فلسفه منشأ بدعت‌هاست و این امر مضمونِ اصلیِ آثار متفکران مسیحیت آن دوره درباره فلسفه است هرچند ترتولیانوس فلسفه و مسیحیت را دو قطب مخالف هم می‌داند، اما معتقد است هر دو در اینکه خداوند را «موجودی متعالی» و «خیر» می‌دانند، باهم مشترک هستند. حتی کلمنس اسکندرانی (۱۵۰-۲۱۵) هرچند معتقد است که از طریق فلسفه می‌توان به بسیاری از امور از جمله خداوند، جهان و غیره معرفت پیدا کرد، اما فلسفه یونان را احمقانه و کودکانه می‌نامد (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, 2006,pp.96, 117, 154; Karamanolis, 2017,pp. 57-60). بنابراین به نظر بیشتر متکلمان مسیحی، فلسفه یونان راه خطا می‌رود؛ زیرا به آن حقیقتی که مد نظر مسیحیت است، نمی‌رسد.

مسیحیت از نگاه دیگران

تقریباً از همان روزهای نخست که مسیحیت در حال شکل‌گیری بود، مخالفانِ این دین جدید اشکالاتی را بر آن وارد کردند که برخی از ایرادها در عهدجدید و در آثار پدران کلیسا منعکس شده است. تصلیب عیسی و قرائت مسیحیان از این واقعه، یکی از مواردی است که چندان مورد پسند یهودیان و یونانیان نبود و آن را بی‌معنا، مضحک و تحقیرآمیز می‌دانستند. وعده عیسی مسیح و سپس حواریون درباره نزدیک بودن ملکوت خداوند و فرا رسیدن پایان جهان و آمدن «پسر انسان» نیز با مخالفت مواجه شد (مرقس، ۹: ۱؛ متی، ۱۰: ۲۳؛ مرقس ۱۳: ۳۰؛ اول تسالونیکیان،۵ : ۲). با گذشت زمان، عیسی مسیح نیامد و انتظار پیروان وی بی‌پاسخ ماند در نتیجه از همان ابتدا دلایلی برای نیامدن وی ذکر شد (مرقس، ۱۳: ۱۰؛ دوم تسالونیکیان، ۲: ۱-۱۰؛ مرقس، ۸: ۱۱-۱۲؛ لوقا، ۱۲: ۴۹-۵۶؛ متی، ۱۲: ۳۸-۴۲) در دوم پطرس، ۳: ۴ آشکارا این شک از زبان مخالفان مسیحیت بیان شده است«و می‌گویند پس چه شد وعده آمدن او؟ از زمانی که پدران ما به خواب رفتند، همه چیز همانگونه است که از بدو خلقت بود». در ادامه همان رساله، توصیه شده است که مسیحیان همچنان

[1] αληθινή φιλοσοφία», την «ύψιστη φιλοσοφία», την «φιλοσοφία του Χριστού» και την «φιλοσοφία σύμφωνα με τη θεία παράδοση

به عیسی مسیح مومن بمانند و چنین باوری در دهه‌های بعد تقریباً در تمام آثار مدافعان مسیحی به چشم می‌خورد(Hoffmann, 1987,p. 12). ایراد دیگری که گویا به مسیحیان وارد می‌کردند و در عهدجدید بازتاب یافته است به مسائل اخلاقی مربوط می‌شود. برای نمونه، در رساله یهودا این آیه به چشم می‌خورد: «وای بر آنان، زیرا که به راه قائن رفته‌اند و در پی سود، به گمراهی بَلعام گرفتار آمده و در طغیان قورَح هلاک گشته‌اند (آیه ۱۱) آنگونه که یوسیفوس (۳۷-۱۰۰) مورخ یهودی بیان می‌کند، قائن و بلعام نماد خیانت و حرص و طمع هستند و این نشان می‌دهد که برخی از مسیحیان اولیه دارای لغزش‌های اخلاقی بودند و از نظر مدافعان مسیحی، چنین افرادی نه تنها نجات نخواهند یافت، بلکه به سبب خیانت و طمعشان در دوزخ به سر خواهند برد(Ιώσηπος, 1961,p. 482). در سده دوم میلادی رفتارهای افراطی مسیحیان و اعتقاد آنان به الوهیت عیسی مسیح نیز از چشم ناظران بیرونی دور نماند. برای نمونه، لوسیانوس (۱۲۵-۱۸۰) خطیب و هجوپرداز مسیحی سریانی که همه آثارش را به یونانی نوشته و گزارش وی از مسیحیت یکی از کهن‌ترین روایات درباره این دین است، به این رفتار مسیحیان اشاره می‌کند که عیسی را که بر روی صلیب جان سپرد خدا می‌دانند و وی را پرستش می‌کنند و در هنگام خطر از مرگ نمی‌هراسند و خودشان را آماده مرگ می‌کنند. به نظر وی عیسی را مصلوب کردند چون آیین جدیدی را به جهانیان معرفی کرد (Λουκιανὸς, 1962,p. 11). همچنین مراسم شام آخر مسیحیان (یوحنا، ۶: ۵۱-۵۸) نیز از نظر غیرمسیحیان آیین عجیب و غریبی بود و به همین سبب آن را نقد می‌کردند. بدگمانی به این آیین در زمان حکومت آگوستوس[1] (۲۷ پ.م-۱۴م) کاملاً مشهود بود و مسیحیان را متهم به آدم خواری، شرابخواری، زناکاری و سایر فسق و فجور می‌کردند. همچنین تصور می‌کردند که مسیحیان در مخفیگاهی، فرزندان خود را قربانی کرده و گوشت آنها را می‌خورند و در میخانه‌ها مرتکب زنای با محارم می‌شوند. بنابراین، پیش از کلسوس چنین اتهاماتی علیه مسیحیان در آثار رومیان و یونانیان وجود داشت. حتی اپیفانوس (۳۱۰-۴۰۳) از فرقه‌ای با نام فبیونی‌ها[2] نام می‌برد که عشای ربانی را بسیار زشت و غیراخلاقی برگزار می‌کردند. او این گروه را در زمره گنوسیان ذکر می‌کند و می‌گوید اینان مرد و زن جمع می‌شوند و به زناکاری می‌پردازند و اسپرم مردانه را به سوی آسمان گرفته و می‌گویند این بدنِ عیسی مسیح

[1] Augustus
[2] Phibionites, Φιβιωνῖται

است و هنگامی که عادت ماهانه زنان فرا می‌رسد، آن خون را خونِ مسیح می‌نامند. شاید به سبب چنین رفتارهایی، ناظران بیرونی، مسیحیان را متهم به اباحه‌گری می‌کردند. (Επιφανιος,1915, 1/4; Hoffmann, 1987,pp. 18-19) در مقابل، پدران کلیسا نیز مخالفان خود را نقد می‌کردند و عبادات و مراسم‌ها و بت‌های آنها را به چالش می‌کشیدند. از جمله ترتولیانوس در سده سوم میلادی در مقام پاسخ و ردّ چنین اتهاماتی برآمد. وی می‌گوید در اجتماعات مسیحی به جز عبادتِ خداوند، صداقت، همدلی و عشق به همدیگر هیچ چیز دیگری وجود ندارد. او با مقایسه رفتارهای مسیحیان با یونانیان و رومیان باستان، مسیحیان را از هرگونه رفتارهای ناپسند و نامشروع جنسی و اشتراک زنان مبرا می‌سازد(Tertullian, 1890,pp.113-117). در همان سده، کلمنس اسکندرانی با اشاره به آیین‌های مربوط به دیونسیوس، آفرودیت و سایر الهگان در میان یونانیان باستان رفتارها و بی‌بندوباری‌های جنسی آنان و روابط زئوس با زنان انسانها را به چالش می‌کشد و در مقابل، از خلوص مسیحیان دفاع می‌کند(Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, 1919,pp. 28-30). یوستینوس نیز به روابط نامشروع یونانیان باستان اشاره می‌کند و می‌گوید آنان با فرزندان، اعضای خانواده خود و با همسرانِ همدیگر رابطه جنسی برقرار می‌کنند و با افتخار از این رفتارها با عنوان «رازها»[1] نام می‌برند(Ἰουστῖνος, 2006a,p. 14).

کلسوس

راجع به کلسوس[2] اطلاعات زیادی در دست نیست فقط همین اندازه معلوم است که وی شاید افلاطونی بود و در بین سال‌های ۱۶۱-۱۸۰ میلادی کتابی با عنوان *گفتار راستین*[3] در نقد مسیحیت نوشت که اکنون در دست نیست بلکه از طریق اوریگنس به دست ما رسیده است. در سده‌های اخیر برخی محققان از جمله اوتوگلوکنر[4] متن یونانیِ نقل قول‌های وی را از لابلای اثر اوریگنس گردآوری و چاپ کرده‌اند و ما در نوشتار حاضر از نسخه گلوکنر استفاده خواهیم کرد. کلسوس طبق گفته خودش به این سبب تصمیم به نوشتن کتاب گرفت تا ماهیت واقعی تعالیم مسیحیت را نشان دهد. حدود هفتاد سال بعد، اوریگنس (۱۸۵-۲۳۵) در رساله *برضد کلسوس*[5] به *گفتار راستین* پاسخ داد و

[1] τὰ μυστήρια
[2] Κέλσος
[3] Αληθης Λογος
[4] Otto Glockner
[5] *Κατὰ Κέλσου*

این فاصله زمانی نشان می‌دهد که رساله کلسوس در زمان خودش رایج و اثرگذار بود. همچنین اثر وی اطلاعات ارزشمندی درباره رویکرد یهودیان نسبت به مسیحیت در سده دوم به دست می‌دهد؛ زیرا در لابلای رساله، نگرشِ یهودیان نسبت به عیسی و مسیحیت را نیز بیان می‌کند. افزون‌براین، امروزه اهمیت رساله کلسوس در این است که گزارش وی می‌تواند دلیلی بر وجود تاریخی عیسی مسیح باشد (Van Voorst, 2000,pp. 64-66).

کلسوس به احتمال زیاد اهل روم و همزمان با مارکوس آورلیوس بود و آگاهی‌های زیادی از مسیحیت، یهودیت و آداب و رسوم مصریان باستان داشت. البته اوریگنس وی را اپیکوری معرفی می‌کند که نه به خدایان یونان اعتقادی داشت و نه همانند یونانیان فکر می‌کرد (Ωριγένης, 1899: 231; Turner, 1908, Vol. 3,pp. 1-5). با این حال، او را نمی‌توان متعلق به مکتب خاص و مشخصی دانست؛ در بهترین حالت می‌توان کلسوس را متفکری «التقاطی» نامید. اما اینکه اوریگنس وی را اپیکوری معرفی می‌کند به این سبب است که در آن زمان لقب مذکور مذموم بود؛ چرا که وی اپیکوری را همانند سایر مکاتبِ فلسفی یونان، بدعت تلقی می‌کند. در نگاه برخی پژوهشگران، کلسوس «روشنفکر» محافظه‌کار است؛ چرا که قصد داشت از سنت‌ها و افکار و ارزش‌های پذیرفته شده، دفاع کند. او نه تنها با متون مقدس مسیحیان که چه بسا با آثار مدافعه‌گران مسیحی از جمله یوستینوس آشنا بود؛ حتی برخی محققان را نظر براین است که وی اثرش را در پاسخ به یوستینوس به نگارش درآورد (Wilken, 1984,pp. 94-95, 101) هرچند کتاب کلسوس از بین رفته است اما نکته مهم این است که آگاهی‌های وی نه مبتنی بر گزارشات ملل و نحل نویسان بلکه برگرفته از مشاهدات میدانی و مطالعات دقیق بود. به عبارتی دیگر، نظرات کلسوس درباره مسیحیت مبتنی بر شایعه‌ها و شنیده‌ها نیست بلکه وی از نزدیک با این دین آشنایی داشت و این نشان می‌دهد که او عهدین را مطالعه کرده است. با توجه به مطالب اثر وی، برخی معتقدند کلسوس وطن‌پرست رومی بود و گسترش مسیحیت را تهدیدی علیه موجودیت روم می‌دید (Greenwood, 2014,p. 707;Benko, 1985,pp. 148-149). باید اعتراف کرد که پیش از کلسوس اطلاعات ما درباره نوع نگرش رومیان و یونانیان به مسیحیت از چند صفحه فراتر نمی‌رفت، اما اکنون به سبب رساله وی می‌توان استنباطی کلی از نوع نگاه آنان به مسیحیت در سده دوم میلادی به دست آورد.

الوهیت عیسی مسیح

براساس روایت عهد جدید، عیسی مسیح از مریم باکره به دنیا آمد (متی، ۲؛ لوقا، ۲) و همین باور در سده دوم میلادی نیز مورد پذیرش مسیحیان قرار گرفت. برای نمونه، یوستینوس در همین سده عیسی مسیح را کسی معرفی می‌کند که مطابق اراده الهی از مریم باکره به دنیا آمد، بر بالای صلیب جان سپرد و سپس از مرگ برخاست و به آسمان عروج کرد (Ἰουστῖνος, 2006a,pp. 13, 17, 19; Justin, 2002, p. 277). با این حال افرادی مانند کلسوس، فرفوریوس و امپراطور یولیانوس[1] در زمره نخستین کسانی هستند که روایات عهدجدید از شخصیت عیسی مسیح را زیر سوال بردند(Greenwood, 2014,pp. 705-713). کلسوس نحوه تولد عیسی را رد می‌کند و می‌گوید وی داستان خود را از روی اساطیر یونانیان باستان الگوبرداری و اعلام کرد که فرزند خداست. در حالی که به نظر وی پدر واقعی عیسی سربازی رومی به نام «پانترا»[2] بود. مادر عیسی زنی روستایی و از طبقه پایین جامعه بود و پس از این رسوایی شوهرش وی را طرد کرد (Glockner, 1924,pp. 2-4). البته گویا این داستان در میان یهودیان مخالف مسیحیت در آن زمان رایج بود. درباره این اسم نظرات گوناگونی وجود دارد، برخی بر این باور هستند که واژه مذکور شکل تحریف شده کلمه یونانی «پارتنوس[3]» به معنای باکره است و برخی دیگر با تکیه بر کتیبه‌های به دست آمده، معتقدند آن لقبِ رایج سربازان رومی در سده دوم میلادی بود. در هرصورت، این اسم در متون یهودیان به‌ویژه در تلمود بسیار متداول بوده است (Greenwood, 2014, pp. 708-709; Patterson, 1917, pp. 79-80). افزون‌بر این، در نگاه کلسوس، عیسی مسیح جادوگری بیش نیست؛ زیرا معتقد است عیسی مسیح از طریق سِحر و تلاوتِ چند ورد به انجام کارهای شگفت انگیز پرداخت اما دیگران را از این کار منع کرد (اشاره دارد به اعمال، ۳: ۵؛ ۸: ۴-۸؛ مرقس، ۱۶: ۱۹-۲۰). گویا کلسوس نخستین کسی است که در این سده عیسی را جادوگر نامید (شاید وی در این زمینه به برخی معجزات عیسی مسیح از جمله یوحنا، فصل ۹؛ مرقس، ۱: ۲۳؛ ۳: ۱۱ نظر داشته است). سوال کلسوس این است که اگر جادوگری بد است چرا خود عیسی مسیح به انجام آن مشغول بود، اما دیگران را از آن منع می‌کرد؟ (مرقس، ۱۳: ۶۶). با وجود ایراد کلسوس، نباید فراموش کرد که مسیحیان پیش از آنکه

[1] Emperor Julian
[2] Panthera, πανθήρα
[3]. παρθένος

در زمان یوستینوس و سایر پدران کلیسا به براهین عقلی روی آورند، معجزات عیسی را دستاویزی قرار می‌دادند تا دیگران را تشویق کنند که به این دین درآیند(Wilken, 1984,p. 94-95).

او در وهله بعد، عقیده مسیحیان درباره پادشاه بودن عیسی مسیح و بنوّت او را زیر سوال می‌برد و شاید با استناد به (متی، ۲: ۹) می‌گوید اگر هدف هرود از کشتن بچه‌ها این بود که عیسی مسیح در آینده پادشاه نشود، پس چرا با اینکه وی زنده ماند اما نتوانست پادشاه شود؟ مگر مقدر نشده بود که او در آینده پادشاه شود؟ چرا مثل گدایان زندگی کرد؟ کلسوس شاگردان عیسی را نیز از نقد بی‌بهره نمی‌گذارد و خواسته یا ناخواسته تعداد حواریون را ده و گاهی اوقات یازده نفر اعلام می‌کند که همگی ماهی‌گیر و باج‌گیر بودند. همچنین براین باور است که داستان‌های مربوط به نحوه تولد عیسی در میان اساطیر یونانیان وجود داشت، اما تفاوت اینجاست که آنها قهرمان بودند و دست به رشادت زدند ولی عیسی مسیح چه کار شجاعانه‌ای انجام داد که باید ملقب به پسر خدا باشد؟ تنها کار وی این بود که در معبد، کاهنان یهودی را به چالش کشید (شاید یوحنا ۱۰: ۲۴) اگر او پسر خدا بود پس چرا از ترس مرگ، خانواده‌اش مجبور شدند به مصر بروند (متی، ۲: ۱۳)؟. در نگاه او حتی معجزاتی از قبیل زنده کردن مرده یا سیر کردن عده کثیری با اندکی نان که حواریون به عیسی نسبت داده‌اند را جادوگران مصر انجام می‌دهند با این تفاوت که آنها آن شعبده بازی‌ها را در ملاء عام و خیلی بهتر انجام می‌دهند. در ادامه می‌پرسد آیا باید آنان را نیز پسران خدا دانست؟ یا آنان تحت تأثیر القائات شیطانی بوده‌اند؟ (شاید اعمال، ۵: ۱۲-۱۶) افزون‌براین، به نظر وی اگر عیسی مسیح موجودی الهی و پسر خداست چرا باید حتی پس از رستاخیز به خوردن ماهی نیازمند باشد؟ (لوقا ۲۴: ۴۳)؟(Glockner, 1924,p. 6-7) او ضمن رد عقیده اتحاد (ترکیب بُعد لاهوتی و ناسوتی در وجود عیسی) که گویا در آن زمان ایراد رایجی ضد مسیحیت بود(Wallis, 1972, p. 104) ، همچنان به نقدهای خود ادامه می‌دهد و عیسی را دروغگو و نقض کننده شریعت یهود می‌داند، برای مثال می‌گوید که عیسی سبّت را رعایت نمی‌کرد و اظهار شگفتی می‌کند که چرا یهودیان فریب وی را خوردند. به نظر وی اگر عیسی مسیح واقعاً خدا بود باید خودش را بر همگان آشکار می‌ساخت، اما در مقابل، وی از پیروان‌اش می‌خواست هویت او را مخفی نگه دارند (مرقس، ۳: ۱۳، ۶: ۴۳، ۸: ۳۶) همچنین اگر وی خدا بود، چگونه ممکن است که یکی از شاگردان‌اش به وی خیانت کند؟ آیا آنها نمی‌دانستند که با پسر خدا مجالست دارند؟ حتی همکاران دزدان دریایی نیز به این سادگی به

فرمانده خودشان خیانت نمی‌کنند. از نظر کلسوس اینها نشان می‌دهد که عیسی پسر خدا نبود(Glockner, 1924,p. 8).

او روایت انجیل نویسان از زندگی عیسی را نیز زیر سوال می‌برد، اگر عیسی از قبل راجع به سرنوشت خویش و خیانت و انکار شاگردان‌اش پیشگویی کرده بود، چرا باید شاگردان‌اش همچنان به خیانت و انکار خود ادامه می‌دادند؟ پس این نشان می‌دهد که او هیچ کدام از این موارد را پیشگویی نکرده است، بلکه انجیل نویسان آنها را نوشته‌اند. اگر وی از قبل می‌دانست که چه اتفاقی قرار است بر او بیفتد، پس چرا اینقدر از مرگ هراس داشت؟ (مرقس، ۱۴: ۳۶)(Glockner, 1924,p. 9). ایراد دیگر کلسوس این است که عیسی با حیله‌گری خودش را پسر خدا نامید و حتی در دیدگاه او پیشگویی‌های انبیاء درباره ماشیح راجع به عیسی صدق نمی‌کند؛ زیرا وی هیچ کدام از انتظارات را برآورده نساخت. اما ایراد بدتر در نظر وی این است که مسیحیان، عیسی را با لوگوس یکی دانستند، نه لوگوس محض در نزد فیلسوفان یونان بلکه لوگوسی که جسم شد و با حقارت مصلوب گشت. اگر او خدا بود، پس چرا حتی نتوانست نزدیکترین شاگردان خود را درباره الوهیت خویش متقاعد کند؟ چرا خودش را از حقارت و مرگ نرهانید؟ چرا اعدام کنندگان وی به سرنوشت پنتئوس[1] گرفتار نشدند[2](Glockner, 1924,pp. 11-12, 40-41) ؟ او در ادامه اعتراض‌های بی‌وقفه خود، فریاد عیسی مسیح بر بالای صلیب (مرقس، ۱۵: ۳۴) را با لحظه زخمی شدن اسکندر کبیر مقایسه کرده و آن را به چالش می‌کشد، بدین ترتیب که احتمالاً با اشاره به کتاب پلوتارک (۴۵-۱۲۰) می‌گوید وقتی اسکندر تیر خورد و از شدت درد در خود می‌پیچید گفت ای دوستان «این خون است[3] که می‌ریزد نه خونابه[4] که از رگ‌های خدایان جاری می‌شود»,Πλουτάρχος, 1864,pp. Vol. 8, 306) و نتیجه می‌گیرد که عیسی مسیح فردی ترسو، دروغگو، حیله‌گر و فقیر بود (Glockner, 1924,pp. 12)

[1] Πενθεύς, Pentheus

[2] کلسوس در اینجا به تراژدی اورپیدس با عنوان *باکخای* اشاره می‌کند که پنتئوس به سبب انکار دیونسیوس به دست مادرش کشته شد اما بلافاصله مادر و خاله‌های وی به تبعید فرستاده شدند و تمام خاندان سلطنتی و عاملان قتل وی نابود و مجازات و برخی تبدیل به حیواناتی از قبیل مارها و غیره شدند(Ευριπίδης, 1916,pp. 110-120).

[3] Αίμα

[4] ἰχώρ

به نظر کلسوس اعمالِ شفابخشی عیسی مسیح که در عهدجدید با عنوان معجزات نقل شده‌اند، هیچ کدام نه معجزه هستند و نه منحصر به عیسی مسیح. او معتقد است اشخاص زیادی دست به معالجه زده‌اند از جمله آسکلیپیوس[1] پزشک معروف یونان باستان. به‌ویژه اینکه آسکلیپیوس بیشتر از عیسی مسیح به معالجه و شفابخشی یونانیان و غیریونانیان پرداخت، اما نه مسیحیان وی را خدا می‌دانند و نه یونانیان؛ زیرا همگی نیک آگاه هستند که او انسان بود(Glockner, 1924,pp. 16-19). در نگاه کلسوس، عیسی مسیح نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ یعنی وی انسان بود و اگر کسی را معالجه کرد، این دال بر الوهیت وی نیست[2]. کلسوس در اینجا هم به اختلافات فرقه‌های گوناگون مسیحی و هم علاقه آنها به شهادت اشاره می‌کند. او معتقد است این همه اختلاف در میان مسیحیان نشانه این است که باورها و تعالیم آنان مبتنی بر اصول عقلانی قوی و محکمی نیست. پرستش عیسی به نظر وی تفاوتی با پرستش موجوداتی از قبیل کوروکودیل و سگ و غیره در میان مصریان ندارد، با این تفاوت که معابد آنها باشکوه‌تر و آراسته‌تر از پرستشگاه‌های مسیحیان است(Glockner, 1924,pp. 16-19).

همچنان که اشاره شد، کلسوس اندیشمندی التقاطی است و در جهان‌بینی او ریشه‌های افلاطونی و افلاطونی میانه درباره خداوند وجود دارد. آنگونه که دانسته است، افلاطونیان میانه مروجان اصلی اندیشه الهیات سلبی بودند و خداشناسی کلسوس نیز متأثر از تفکرات پیشین است به همین دلیل خدایی که او معرفی می‌کند کاملاً متعالی و معادل نوس و اوسیا در نزد افلاطون است. او خداوند را خیر، زیبا، و سعادت می‌داند که مستعد هیچ‌گونه تغییر و تحول نیست. با توجه به چنین رویکردی، وی توصیف عهدین از خداوند، لوگوس و تجسد را عقلانی نمی‌داند (Ιωάννη, 2008,pp. 98&100). در نگاه وی برداشت مسیحیان از خداوند او را موجودی انسانی توصیف می‌کند که دارای دست و پا و چشم و گوش است، همچنین او توصیف سفرپیدایش از خداوند را زیر سوال می‌برد و

[1] Asclepias , Ασκληπιός

[2] در اینجا کلسوس به آسکیپیوس الهه پزشکی در میان یونانیان باستان اشاره می‌کند. اعمال شفابخشی این الهه در یونان باستان به‌ویژه در سده چهارم پیش از میلاد بسیار زبانزد عام و خاص بود. شاعران یونان باستان از جمله پیندار‌وس (۵۱۸-۴۸۳ پ.م) ذکر می‌کند که یونانیان او را پسر آپولون و گاهی پسر زئوس می‌دانستند که تا زمانی که زنده بود بسیاری از بیماران را معالجه کرد و وقتی دیده از جهان فروبست معبد وی همچنان تبدیل به مکانی برای شفابخشی مراجعان شد (Pindar, 1957,pp. 185, 187, 189).

معتقد است که خداوند شبیه هیچ چیزی نیست بنابراین غیرمنطقی است که گفته شود خداوند انسان را به شکل خودش آفرید، یا خداوند را موجودی توصیف کنند که در باغ عدن راه می‌رفت، عصبانی، ناراحت و حسود می‌شد، بنابراین چنین خدایی بیشتر انسان است تا خدا. کلسوس معتقد است برخلاف ادعای مسیحیان، خداوند موجودی بسیط، غیرجسمانی، غیرمادی، مجرد و کامل است و هیچ شباهتی بین او و انسانها ندارد[۱]. در نهایت نتیجه می‌گیرد که مسیحیان نه خدا را می‌پرستند و نه اهریمن را، بلکه انسان مرده را می‌پرستند(Glockner, 1924,pp. 28, 39-41). او بعد از مقایسه آراء خداشناسی مسیحیان با فیلسوفان یونان، آموزه تجسد را به نقد می‌کشد و می‌گوید این باور نه با حکمت و عدل الهی سازگار است و نه با عقل بشری؛ زیرا این سوال مطرح می‌شود که چرا خداوند قبل از آن تاریخ متجسد نشد؟ آیا او نمی‌توانست از همان بالا با اراده الهیِ خویش، انسانها را کنترل و بر اعمال آنها نظارت کند؟ اگر نمی‌توانست، پس او خدای ضعیفی است و اگر می‌توانست پس چه لزومی به متجسد شدن وی بود(Glockner, 1924,pp. 22, 40)؟ افزون‌براین، سوال دیگر کلسوس این است که اگر تجسد بدین معناست که خداوند به میان انسانها آمد، این نشان می‌دهد که وی دچار تغییر[۲] شد؛ یعنی از عالم خوبی به سوی بدی، از خیر به شرّ و از سعادت به شقاوت فرود آمد؛ در این صورت او خدا نیست بلکه موجودی انسانی است؛ زیرا خداوند منزه از این تغییرات است (Glockner, 1924,pp. 23, 35-38). همانطور که گفته شد چنین نگاهی به خداوند در نزد افلاطون و افلاطونیان مشهود است. برای مثال افلاطون در رساله *فایدروس* خداوند را موجودی جاویدان، بی‌آغاز، حیّ، خِیر، زیبا و منزه از ماده و بدی‌ها معرفی می‌کند(Plato, 1901,pp. 246d-246e). کلسوس شکل دوم تجسد را اینگونه نقد می‌کند که اگر عیسی در ظاهر جسم دارد ولی در واقع فاقد جسم است، در این صورت خداوند انسانها را فریب می‌دهد و فریبکاری زیبنده خداوند نیست. همانطور که معلوم است کلسوس در اینجا به آموزه گنوسیانی اشاره دارد که عیسی را موجودی الهی می‌دانستند و معتقد بودند که جسم وی واقعی نیست، بلکه «شبح» است (Robinson, 1984,pp. 68-76; Harris, 1999:95-101; Bauer, 1934,pp.12-14).

---

[۱] . هرچند کلسوس در اینجا پرستش عیسی را زیر سوال می‌برد اما در کلامی مسیحی این عقیده رایج شد که خداوند موجودی بسیط، واحد و مجرّد است. سپس‌ترها در سده‌های میانه، متکلمان مسیحی از جمله توماس آکوئیناس بر جنبه تنزیهی خداوند تأکید بیشتری داشتند (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۱۸۰-۱۸۲).

[۲] μεταβολή

کلسوس گزارش عهدجدید از رستاخیز عیسی مسیح را نیز قبول ندارد. نخست اینکه معتقد است چنین داستان‌هایی در میان یونانیان باستان نیز رایج بود و دوم اینکه شهادت مریم مجدلیه درباره زنده شدن عیسی را فاقد اعتبار می‌داند. برخی محققان گزارش‌های کلسوس درباره رستاخیز افراد متعدد در فرهنگ یونان باستان را دلیلی بر صحت روایت عهدجدید از رستاخیز عیسی می‌دانند[۱](Carrier, 2009,pp. 87-88, 113, 253). اما وی می‌گوید از آنجا که براساس روایت انجیل نویسان، مریم مجدلیه از بیماری روحی رنج می‌برد، پس شهادت یک «زن هیستری» درباره رستاخیز عیسی نمی‌تواند معتبر باشد (یوحنا، ۲۰: ۱-۱۸, مرقس، ۱۶: ۸)؛ زیرا آن زن شاید به سبب سحر و جادوگریِ عیسی، یا به خاطر غم و اندوه فراون دچار توهم شد و خیال را واقعیت پنداشت. این نکته شایسته ذکر است که معمولاً در تاریخ مسیحیت سعی شده است گواهی مریم مجدلیه در مورد رستاخیز عیسی مبرهن گردد. برای مثال سیریلوس اسکندرانی (د. ۴۴۴) می‌گوید اینکه مریم مجدلیه ابتدا عیسای برخاسته از مرگ را نشناخت به این دلیل است که مریم صبح زود و وقتی هنوز هوا تاریک بود بر سر گور رفته بود. سیریلوس او را با حوا مقایسه می‌کند و بر این باور است که حوا با گناه خود جایگاه زنان را تنزل داد، اما مریم مجدلیه با بشارت اینکه عیسای برخاسته از مرگ را دیده است، جایگاه خویش و زنان را تعالی بخشید(Κύριλλος, 2006,p. 628-629). بااین حال، کلسوس نویسندگان عهدجدید را به تناقض‌گویی متهم می‌کند و می‌گوید اگر عیسی زنده شد پس چرا خودش را به یهودیانی که دشمنان وی بودند نشان نداد که دست کم شک شان درباره او برطرف شود. از یک طرف پیروان عیسی ادعا می‌کنند او رستاخیز خویش را از دیگران مخفی می‌کرد (اعمال، ۴: ۱۸) از طرفی دیگر می‌گویند صدایی از آسمان آمد و گفت او پسر محبوب من است(متی، ۳: ۱۷). او ضمن اشاره به فرقه‌های گوناگون گنوسی از جمله مرقیونی‌ها و اختلاف آنها درباره شخصیت عیسی، می‌پرسد اگر عیسی واقعاً پسر خدا بود پس چه نیازی داشت که فرشته‌ای سنگِ قبر او را بردارد؟ آیا

[۱] نقدهای کلسوس بر معجزات عیسی از منظر اسطوره شناختی نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. نخست اینکه آمدن عیسی به جهان، انتشار تعالیم وی درجهان، مرگ و رستاخیز او می‌تواند چرخه‌ای از اسطوره‌های جهان باستان برای دوری از گناه باشد (کمبل، ۱۳۷۷: ۳۰). دیگر اینکه از اعتراض‌های کلسوس می‌توان استنباط کرد که نوشته‌های مسیحیان اولیه درباره شخصیت عیسی مسیح آمیخته به اساطیر گوناگون است؛ چرا که نمادهای و تمثیل‌های یهودی و مدیترانه‌ای زود جذب مسیحیت شدند. به همین سبب مسیحیان اولیه سعی می‌کردند از وجود تاریخی و انسانی عیسی به‌ویژه در مقابل گنوسیان دفاع کنند (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۶۶-۱۶۸).

وی خودش قادر به انجامِ این کار نبود (متی، ۲۸: ۱۲)؟ همچنین اگر عیسی واقعاً فرشته بود، چرا فرشته دیگری از مادراش مریم، در هنگام تولد وی دفاع کرد؟ سرانجام به نظر وی مسیحیان باید ابتدا بپذیرند که عیسی صرفاً انسان بود و سپس به عقاید پدران خود بازگردند که زنده کردن مردگان فقط در دستان خداوند متعال است[۱](Glockner, 1924,pp.14-15, 28).

نقد اصالت مسیحیت

کلسوس با نقدهای گوناگون سعی دارد نشان دهد که مسیحیت فاقد اصالت و اعتبار است. او می‌گوید آبشخورها و سرچشمه‌های فکری مکاتب و افراد گوناگون مثل افلاطون مشخص است اما منبع آموزه‌های مسیحیان معلوم نیست و از پیروانشان انتظار دارند صرفاً ایمان بیاورند و نپرسند(Glockner, 1924,p. 29). کلسوس در وهله نخست مسیحیت را جامعه‌ای مرموز و تعالیم آن را مخالف عقل سلیم می‌داند. او با نقد آموزه‌های گوناگون مسیحی قصد دارد از سنت کهن؛ یعنی سنتی که در میان حکما و عاقلان اقوام گوناگون رایج بود، محافظت کند؛ زیرا براین باور بود این سنت را ابتدا یهودیان و سپس مسیحیان تحریف کردند (Chadwick, 2003, XVI-XXI; Alexander, 2021,pp. 258-260). وی بیان می‌کند که مسیحیان از ترس مجازات، مخفیانه آیین‌های خود را به جای می‌آورند و سپس می‌افزاید که از نظر اخلاقی آنها هیچ فضیلتی[۲] ندارند، بلکه یونانیان خیلی بهتر و بیشتر از آنها صاحب فضایل اخلاقی هستند. در نگاه او پیروان عیسی تفاوتی با میتراپرستان و سیبل‌ها ندارند، اما مشکلِ بزرگِ مسیحیان این است که عقل را به کنار نهاده‌اند و شعار می‌دهند: نپرس و ایمان بیاور، حکمت این دنیا شرّ است اما بلاهت،[۳] خیر است. اینکه وی مسیحیان را کهنه‌پرست می‌داند که از قرار دادن باورهای خود در معرض آفتاب عقلانیت واهمه دارند، به نوعی در عهدجدید(مثل لوقا، ۱۰: ۲۱؛ اول قرنتیان، ۱: ۲۸) انعکاس یافته است، ظاهراً بیشتر مسیحیان در سده دوم میلادی افرادای جاهل و بی‌سواد بودند(اُگریدی، ۱۳۷۷: ۱۴؛ Whale, 1930,pp. 119-120). شاید به همین سبب در سده بعد فرفوریوس (۲۳۴-۳۰۵) فیلسوف

---

[۱] در کنار نقدهای کلسوس این نکته نیز شایان ذکر است که شرح زندگانی شخصیت‌های برجسته آنها را به موجودات نیمه خدایی تبدیل می‌کند و عیسی نیز از این قاعده مستثنی نیست. به نظر الیاده احساس اتحاد با خدا، انسان را به زمان ازلی سوق می‌دهد؛ یعنی زمانی که به جز آرامش و نسیم رحمت، هیچ چیزِ دیگری وجود نداشت(سگال، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۹). از منظر اسطوره شناختی می‌توان گفت شاید به همین سبب پیروان عیسی او را به مقام خدایی رساندند.

[2] αρετη

[3] μωρία

نوافلاطونی که *هشت کتاب برضد مسیحیت* نوشت و اکنون به دست ما نرسیده است، تأکید داشت از نگاه مسیحیان خداوند، احمق‌ها را برای ملکوت آسمان برگزیده است .(Hoffmann, 1994,pp. 78, 150) همچنین لازم به ذکر است که ایمان‌گرایی محض و پشت کردن به عقلانیت، ویژگی غالب مسیحیان آفریقا از جمله ترتولیانوس بود(Πετρουνια, 1973: 56) افزون‌براین، کلسوس از نظر اجتماعی نیز مسیحیت را خطری جدی برای روم می‌داند؛ زیرا به نظر وی از آنجا که مسیحیان خدمت در ارتش را مجاز نمی‌دانند، پس آنان از وظایف مدنی خود آگاه نیستند، باید به امپراطور و به تحکیم پایه‌های قدرت امپراطوری کمک کنند. همچنین او نخستین کسی است که متوجه شد این جنبش غیرنظامی و غیرسیاسی بزرگترین خطر برای فروپاشی نظم امپراطوری است (Wilken, 1984,pp 98-101; Chadwick, 1973,pp. 118, 69, 111, 116).

در نظر کلسوس باورهای مسیحیان درباره شخصیت عیسی همانند تصورات رومیان راجع به پادشاهان است، با این تفاوت که مسیحیان براساس ایمان کورکورانه آموزه‌های خود را ترویج می‌دهند. وی می‌گوید مسیحیان صرفاً اشخاصی را به درون حلقه خود راه می‌دهند که جاهل، احمق، بی‌فکر و در یک کلام بویی از حکمت نبرده باشند. به همین سبب فقط بردگان، احمق‌ها، زنان و کودکان، عیسی را به عنوان خداوند می‌پرستند. به نظر وی، مسیحیان از حکمت و حکما گریزان هستند؛ آنها هرگز آموزه‌ها و به اصطلاح فلسفه جدید خود را در حضور افراد شهیر و باسواد مطرح نمی‌کنند بلکه در مخفیگاه‌ها به گروهی افراد بی‌سواد، و کارگر و زن و بچه و برده ارائه می‌دهند و به حماقت خود افتخار می‌کنند. در ادامه می‌افزاید پاکیزگیِ دست و زبان و دوری از گناه شرط ورود به ادیان سرّی است اما مسیحیان می‌گویند هر که گناهکار، دزد، ناپاک، احمق و شیاد است وارد شود؛ چرا که ملکوت الهی متعلق به اینان است(احتمالا به اول قرنتیان، ۶: ۹-۱۱؛ مرقس، ۱۰: ۱۳-۱۶ اشاره دارد). در نگاه کلسوس، در مسلک مسیح گنهکاران بر بی‌گناهان برتری دارند و مسیحیت حکمت و حکما را پس می‌زند و کودن‌ها را جذب می‌کند و این دین میانه‌ای با حکمت ندارد، معلمانِ مسیحی به شاگردان احمق خود افتخار می‌کنند. آنها پیروان خود را از طبابت برحذر می‌دارند و معتقدند ایمان خود به خود شفابخش است(شاید اعمال ۳: ۶) آنها دانش و معرفت را برای روح خطرناک می‌دانند و به همین سبب پیروان خود را از آن برحذر می‌دارند (شاید اشاره به اول قرنتیان، ۴: ۱۸ و به بعد). در نهایت به نظر وی مسیحیان، به خداوند بی‌احترامی می‌کنند، افراد شرور را گمراه‌تر می‌کنند؛ زیرا به

آنها امیدهای کاذب بشارت می‌دهند و تعلیم می‌دهند که از اجتماع افراد صالح و فاضل دوری کنند(Glockner, 1924,pp. 18-22).

کلسوس ضمن رد آموزه مسیحیان درباره پایان جهان (دوم پطرس، ۳: ۷؛ افسسیان، ۶: ۱۶) تعالیم یهودیان را نیز به چالش می‌کشد و معتقد است این قوم در طول تاریخ، فاقد هرگونه اهمیت است؛ به ویژه اینکه نویسندگان یونان باستان به آنها هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. دیگر اینکه داستان‌های کتاب مقدس درباره خلقت آدم و حوا، تبدیل زن لوط به سنگ نمکی، ناباروری زنانی مثل سارا، فروخته شدن یوسف به دست برادران‌اش و غیره مناسب پیرزنان است که برای کودکان نقل کنند. در ادامه می‌افزاید این داستان‌ها حتی از نظر عقلای یهودیان و مسیحیان قابل قبول نیستتند و به همین سبب به تفسیر رمزی و تمثیلی روی آوردند تا آنها را دست کم برای خواص، قابل قبول سازند. او نتیجه می‌گیرد که تعالیم مسیحیت باعث تحقیر انسان می‌شود؛ براساس آموزه‌های آنان افرادِ فقیر، ژولیده و گدایان به خداوند مقرب‌ترند و به همین سبب به پیروان خود توصیه می‌کنند در جاده‌ها در مقابل رهگذران به گدایی بپردازند، همچون خزندگان بر روی زانوان خود بخزند و صورت و بدن خویش را به گِل آغشته کنند (Glockner, 1924,pp. 25-26).

به نظر کلسوس برخی از آموزه‌های مسیحیان غیرعقلانی، خرافی و کودکانه و فاقد منبع و مبدأ معتبر است و برخی دیگر نیز شکل تحریف شده باورهای یونانیان باستان است. برای نمونه، او با استناد به آیاتی از عهدجدید که در آنها ثروت و ثروتمندان نکوهش شده‌اند (متی، ۱۹: ۲۴؛ مرقس، ۱۰: ۲۵) معتقد است که مسیحیان این تعلیم را به شکل تحریف شده از افلاطون گرفتند. به نظر می‌رسد، منظور کلسوس در اینجا این سخن افلاطون در رساله *قوانین* است که می‌گوید در حقیقت ثروتمندی که خوب نیست، محال است که خوشبخت باشد(Plato, 1900, 743a) او معتقد است حتی مسیحیان آموزه تثلیث را از یونانیان از جمله از فیلسوف (افلاطون) گرفتند که وی در رساله‌اش راجع به مراتب سه گانه موجودات بحث می‌کند(Plato, 1903, 312e) . همچنین این توصیه اخلاقی عیسی مسیح که هرکس به گونه راست توسیلی زد، گونه دیگر را هم برگردان، مأخوذ از تعالیم افلاطون است که می‌گوید نباید بدی را با بدی جواب داد(Plato, 1903, 49c-49e). به طور خلاصه، وی براین باور است که تعالیم مسیحیت دارای قدمت و اصالت نیست، بلکه از سایر فرهنگ‌ها به ویژه یونان باستان آموزه‌هایی را دریافت کرده و طبق میل‌خودشان دست به تحریف آنها زده‌اند.

نتیجه‌گیری

همچنان‌که اشاره شد؛ در سده دوم میلادی، مسیحیان به سبب گسترش دین‌شان با فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون از جمله فلسفه یونان باستان آشنا شدند. در این سده، طرفداران ساختار رومی-یونانی، مسیحیت را خطری جدی برای موجودیت خود و «نظم موجود» دیدند. به همین سبب با این دین برخورد خشونت‌آمیزی را در پیش گرفتند، در کنار این رفتارهای قهری، برخی متفکران از قبیل کلسوس سعی کردند با نوشتن آثاری ماهیت و تعالیم دین جدید را به چالش بکشند. کلسوس در رساله خویش کوشید تا روایت عهدجدید و مسیحیان از تولد، زندگی، معجزات، الوهیت و تجسد عیسی مسیح را زیر سوال ببرد. افزون‌بر این، او رفتارها و سبک زندگی «جماعات اولیه» مسیحی را به سختی نقد کرد و سرانجام به این نتیجه رسید که باورهای مسیحیان درباره باکره‌زایی مریم، الوهیت عیسی، معجزات وی و تجسد، غیرعقلانی و مبتنی بر خرافات است. او مسیحیان را کهنه پرست، بی‌عقل و خرافی معرفی می‌کند که جز «ایمان کورکورانه» به هیچ چیز دیگر اهمیت نمی-دهند. بررسی رساله کلسوس نشان می‌دهد که او آگاهی‌های فراوانی از متون مقدس، تعالیم مسیحیان و یهودیان، فرقه‌ها و جریان‌های گوناگون مسیحیان گنوسی داشته است. نکته جالب توجه دیگر این است که وی تقریباً همه باورهای مهم مسیحی را رد کرده اما به آموزه تثلیث اشاره چندانی نمی‌کند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که پیش از تشکیل شورای نیقیه (۳۲۵)، احتمالاً آموزه مذکور در میان مسیحیان دست کم در سده دوم میلادی رواج نداشت. هرچند نمی‌توان رویکرد او به مسیحیت در سده دوم را نگرش همه یونانیان و رومیان در آن دوره دانست، اما به جرأت می‌توان ادعا کرد که نگاه غالب در آن زمان درباره مسیحیت دیدگاه کلسوسی بوده است؛ یعنی آنها را افرادی جاهل و بی‌عقل می‌دانستند. نقدهایی که او بر مسیحیت وارد می‌کند تقریباً همانهایی هستند که بعدها در جهان اسلام افرادی مثل قاسم رسی، ابوعیسی وراق، قاضی عبدالجبار معتزلی و دیگران در آثارشان مطرح کردند. بررسی اینکه آیا مسلمانان با سنت ردیه نویسی علیه مسیحیت آشنا بوده‌اند و آیا از نقدهای آنان در آثارشان استفاده کرده‌اند یا خیر، پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد.

منابع

استید، کریستوفر (۱۳۸۰). *فلسفه در مسیحیت باستان*. مترجم. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

اُگریدی، جُوان (۱۳۷۷). *مسیحیت و بدعت‌ها*. مترجم. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی. قم: موسسه فرهنگی طه.

براون، کالین (۱۳۷۵). *فلسفه و ایمان* مسیحی. مترجم، طاطه‌وس میکائیلیان. انتشارات علمی و فرهنگی.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه* مسیحیت. مترجم. محمد محمد رضایی و محمود موسوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

سگال، رابرت آلن (۱۳۸۹). *اسطوره*. مترجم. فریده فرنودفر. تهران: بصیرت.

کمبل، جوزف (۱۳۷۷). *قدرت اسطوره*. مترجم. عباس مخبر. تهران: چاپ سعدی.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۹). *فلسفه آبای کلیسا*. مترجم. علی شهبازی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

الیاده، میرچا (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. مترجم. جلال ستاری. تهران: توس.

References

Alexander, L (2021). "The Gospel According to Celsus". *Celsus in His World*. Ed. James Carleton. Cambridge University Press.

Bauer, W (1934). *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Tübingen.

Benko, S (1985). *Pagan Rome and the Early Christians*, London: Batsford.

Byron Jevons, F. (1908). "Hellenism and Christianity". *The Harvard Theological Review*. Apr. Vol. 1, No. 2 169-188. (doi:10.1017/S0017816000003588).

Carrier, C. R (2009). *Not The Impossible Faith*. Lulu: United States of America.

Chadwick (1973). *The Early Church*, Penguin Books.

Chadwick, (2003). *Origen: Contra Celsum*, Cambridge University Press.

Edition. Brill: Leiden.

Edwards, M. (2005). *Christianity: 70-192 AD, Christianity in the 2nd and 3rd Centuries.* Cambridge Ancient History. New York.

Frend, W.H (1952). *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford.

Gessell, B. (2019). "Greco-Roman Philosophy and the New Testament". New Testament History, Culture, and Society: A Background to the Texts of the New Testament. Ed. Lincoln H. Blumell. Religious Studies Center, Brigham Young University; Salt Lake City: Deseret Book (https://rsc.byu.edu/new-testament-history-culture-society/greco-roman-philosophy-new-testament).

Glockner, O (1924). *Celsi Αληθης Λογος*, Bnn: Marcus Und E. Webers Verlag.

Greenwood, D. N (2014). "The *Alethes Logos* of Celsus and the Historicity of Christ", *Anglican Theological Review*, 96/4 A, pp. 705-713. (http://www.anglicantheologicalreview.org)

Harris, J. G (1999). *Gnosticism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press.

Hoffmann, J (1994). *Porphyry's Against the Christians*, Oxford University.

Hoffmann, J. (1987). *Celsus On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*. Oxford University Press.

Justin, (2002). *The First Apology, The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Ed. Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Karamanolis, G. (2017). *Η Φιλοσοφία του Πρώϊμου Χριστιανισμού*. Αθήνα.

Patterson (1917). "Origin of the Name Panthera," *Journal of Theological Studies* 19 .79–80,

Pindar (1957). "Πυθιόνικοι". *The Odes of Pindar*. Ed and Trans. John Sandys (Greek Text). Loeb Classical Library.

Plato (1901). *Phaedrus*. Ed. John Burnet (language: Ancient Greek), e typographeo Clarendoniano: Oxonii.

Plato (1902). *Laws*. Ed. John Burnet (language: Ancient Greek), e typographeo Clarendoniano: Oxonii.

Plato (1903). *Epistles*. Ed. John Burnet (language: Ancient Greek), e typographeo Clarendoniano: Oxonii.

Plato *Crito* (1903). Ed. John Burnet (language: Ancient Greek). Oxford University press.

Robinson, J. (1984). *the Nag Hamadi Library in English*. Second

Sandbach, F. H. (1967). "Hellenistic Thought". *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan.

Schaff, Ph. (Ed), (2006). *Latin Christianity: its funder, Tertullian: The Prescription Against Heretics*. Grand Rapids. MI: Christian Classics Ethereal Library.

Sedley, D. (1998). "Hellenistic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, London and New York.

Tatianus, (1995). *Oratio Ad Graecos* (language: Ancient Greek), Ed. Miroslaw Marcovich. New York.

Tertullian, (1977). *Apology: with an English Translation*, (Greek Text). Ed. Gerald H. Rendall, Cambridge University Press.

Tertullian, (1980). *The Apology*. Tr. By Herbert Bindley. London-Oxford.

Turner, W. (1908)."Celsus the Platonist." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company. (http://www.newadvent.org/cathen/03490a.htm).

Van Voorst, E. R (2000). *Jesus Outside The New Testament*, Cambridge.

Wallis, R. T (1972). *Neoplatonism.*London: Duckworth.
Whale, J (1930). "Great Attacks on Christianity: Celsus", *The Expository Times* 42, 119-124.
Whitehouse, J. (2016). "The Course of the Donatist Schism in Late Roman North Africa". *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*. Ed. Richard Milles. Liverpool University Press.
Wilken, R. (1984). *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University.
Επιφανιος (1915). *Κατα Αιρεσεων Ογδοηκοντα*. Leipzig: Hinrichs.
Ευριπίδης (1916). *Βακχάι*, Ed and Tr. Arthur S. Way. New York.
Ἰουστῖνος ὁ Μάρτυς (2006a). *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν*. Πανεπιστήμιο Αιγαίου: Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας.
Ἰουστίνος, (2006b). *Πρός Τρύφωνα Ἰουδαίον Διάλογος*, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας.
Ιωάννη, Τ. Π (2008). *Ελληνισμός καί Χριστιανισμός κατά Κέλσου έργο τού Ὠριγένη*. Θεσσαλονίκη.
Ιώσηπος Φλάβιος (1961). *Ἰουδαϊκή ἀρχαιολογία*. Book 4. Harvard University Press.
Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς (1919). *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*. London and New York.
Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς (2006). *Στρωματά*. Πανεπιστήμιο Αιγαίου: Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας.
Κύριλλος Αλεξανδρείας (2006). *Ὑπόμνημα εἰς* τό κατά *Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας.
Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς (1962). *Περὶ τῆς Περεγρίνου Τελευτῆς*. Harvard University Press.
Πετρουνια, Β. (1973). *Εκκλησιαστικη Ιστορια*. Αθήνα.
Πλουτάρχος (1864). Βίοι Παράλληλοι, Αθήνας: Τύποις Διονυσίου Κορομηλά,
Ωριγένης (1899). *Κατὰ Κέλσου,* Leipzig.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The Element of Love in Hindu Tradition with a View to the Mystical Path of the Bauls of Bengal

Norouz Peighami[1] | Fayyaz Gharaei[2] ✉ | Ali Ashraf Imami[3]

1. Ph.D. Candidate, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: peighaminorouz@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: f.gharaei@um.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail. E-mail: imami@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 29 June 2026
Received in revised form: 19 August 2026
Accepted: 6September 2026
Published online: 24September 2026

Keywords:
Baul,
Love,
Kāma,
Bhakti.

ABSTRACT

Introduction

One of the concepts addressed in almost all mystical traditions, which has influenced all cultures throughout human history, is the element of Love. As a potent driving force, Love has significantly impacted all aspects of human life, from religion to music and mysticism. Consequently, some argue that Love has left a broader and more indelible mark on the development of human culture in all its dimensions than any other concept (Long, 1974, vol. 9: p. 31). Each religious school and tradition has offered a specific perception of it, leading to the emergence of various currents aimed at elucidating this concept. Particularly in the evolution of Eastern thought and civilization, the role of Love has been profound and has not been confined to specific individuals or domains. In the East, its influence has at times been so significant that it has given rise to distinct currents, movements, and uprisings. For instance, in the Indian world, the element of Love led to the emergence of the Bhakti movement and the Baul movement, while in the Islamic world, it facilitated the formation of Sufism (Qararei, 1397: p 50).The objective of this research is to demonstrate the significance of the path of Love within the Hindu tradition, specifically among the Bauls of Bengal, who regard Love as the foundation of their faith. The research questions addressed in this study are as follows: 1. What position does the element of Love hold as one of the paths to salvation in the Hindu tradition? 2. How are profane (metaphorical) love and divine (real) love defined within this tradition and among the Bauls, and which is considered more significant? 3. Which traditions have influenced the Bauls' belief in this element of Love?

Cite this article: Peighami,Norouz., Gharaei,Fayyaz .,& Ashraf Imami, Ali (2026). The Element of Love in Hindu Tradition with a View to the Mystical Path of the Bauls of Bengal. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 405-431. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51518.1271

© The Author(s). Peighami,Norouz., Gharaei,Fayyaz .,& Ashraf Imami, Ali
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51518.1271

Research methodology

This research employs a descriptive-analytical approach, drawing upon authoritative, primary texts of the Hindu tradition. It begins by examining Indian religious, mystical, and epic literature, followed by an analysis of Baul perspectives and thought, based on works by prominent scholars in this field. Given the nature of the subject, data collection was conducted using library-based research methods.

Discussion

The term *Bāul* is derived from the Sanskrit word *ākula*, meaning "bewildered," "perplexed," or "mad" (Enamul Haq, 1975: p. 296), and idiomatically signifies one who is "intoxicated and infatuated with the Divine" (Gharaei, 1385: 204). The Bauls are often referred to as "God's ecstatic madmen" (Reymond, 1973: p. 241). A defining characteristic of the Baul mystical tradition is their profound emphasis on the element of Love; more precisely, Love constitutes the primary praxis of the Bengali Baul faith and serves as their central axis of devotion (Dasqupta, 1946: p. 213). Indeed, some scholars attribute the very emergence of the Bauls to this element of Love. These humble, ascetic seekers perceive the entire cosmos as a manifestation of Divine Love, wherein humanity represents the zenith and pinnacle of this creation (Rodriguez, 1397: p. 425).

To the Bauls, love is the sole alchemy capable of transmuting the base metal of human existence into gold, and it is the only force that can guide humanity to its ultimate destination. This love may initially manifest as metaphorical, earthly love, subsequently serving as a prelude to attaining true, celestial love (Gharaei, 1385: p. 206). Like other mystics devoted to love, the Bauls regard love as the fundamental principle, the foundation of existence, and the driving force of the universe (Tagore, 1922, p. 213). They maintain that to reach the Truth, the path of Love is far more efficacious than the path of asceticism; the vehicle of Love is swifter and more potent than the vehicle of austerity (Gharaei, 1385: p. 206). The essence of their movements lies in distancing themselves from scriptures and maintaining an unmediated relationship with God (Sen, 1388: p. 144). To refer to the Absolute Truth—who is their True Beloved—they frequently use the term 'Maner Manush', meaning "the Man of the Heart" (or "one who possesses the heart") (Lopez, 1995: p. 192). The central theme of most Baul poems and songs is the anguish of separation from this True Beloved (God); they lament this separation poignantly, expressing it with great emphasis—a theme in which the influence of Vaishnava and Sufi traditions is also evident (Lopez, 1995: p. 192). The Bauls seek union with the Divine through song and music. Thus, they declare: "We were born with the songs of birds to sing. We do not know how to walk upon the earth, but with outstretched wings, we soar through the heavens" (Reymond, 1973: p. 245). The Bauls place special emphasis on the body and physical love. Like the Tantras, they believe that human love serves as the vehicle for experiencing divine love; it is through the union of the physical forms of man and woman that one can attain its divine essence (Lopez, 1995: p. 191). Thus, when the body and physical love are discussed, it is their spiritual dimension that forms the focal point of attention and longing; for this reason, the love story of the two famous and sacred Hindu figures, Radha and Krishna, is deeply meaningful and symbolic (Sarkar, 1990: p. 143).

The Bauls believe that earthly love aids them in attaining divine love (Sen, 1388: p. 143). Therefore, physical love should not be undervalued; focusing on the body and physical love creates a context that allows us a glimpse of divine love. In their view, there is no absolute distinction between human love and divine love; rather, it is human love that, through rigorous physical and mental discipline, undergoes a transformation to become divine (Dasgupta, 1946: pp. 156-158). The Bauls maintain that the ordinary love between a man and a woman is a reflection of the divine love between the Supreme Being and humanity (Chakravarti, 1980: p. 23). The Baul path—aligned with 'Sahajiya'—is the direct and natural path of love. The profound and intense love of which the Baul sings is directed toward a divine Beloved who dwells in the innermost depths of the heart (Datta, 1978: p. 450). In Baul poetry and songs, this supreme Beloved is referred to by various titles, the most famous being 'Maner Manush'—meaning "the Man of the heart", whose abode is within the human body and heart (Dasgupta, 1946: p. 199). This " the Man of the heart " —in the

context of the divine human and the human personality that is a mad lover—represents the Eternal Beloved (Ibid, p. xli). The term 'Maner Manush'—usually translated as " the Man of the heart "—literally means "one of the inner self" and is defined in dictionaries as "beloved," "cherished darling," or "paramour" (Openshaw, 2002: p. 37). Some scholars maintain that this Baul intellectual concept—specifically that of the 'the Man of the heart'—embodies a harmonious blend of the Upanishadic concept of ''Paramatman'' (Supreme Soul), the 'Sahaja' concept of the Sahajiya tradition, and the Sufi notion of the Beloved'' (Sarkar, 1990: p. 144). Bauls believe that to find the True Beloved, one must look within, for the True Beloved resides in the heart; the body is significant precisely because it houses this True Beloved, leading them to view the body as a microcosm of the universe (Lopez, 1995: p. 191). For the Baul, God accompanies them wherever they go yet exists nowhere outside of them; they are constantly striving to overcome the ego that separates them from the ' the Man of the heart ' (Bhattacharya, 1969, p. 37). Bauls view self-knowledge as a gateway to divine realization or liberation—a state revealed through love for the Other (Sen, 1930: p. 223).

Conclusion

An examination of the element of love within the Hindu tradition—specifically the mystical path of the Bauls of Bengal—reveals that these devoted lovers focus on both physical and divine love. Love and music are defining characteristics of the Baul path, serving as vehicles through which they seek union and mystical ecstasy with the True Beloved. In their belief system, the physical body is a temple and the dwelling place of the Supreme Being; consequently, the Baul 'sadhana' (spiritual practice) for attaining 'moksha' (liberation) places special emphasis on the physical body alongside the path of love. Bauls hold that since the Ultimate Truth—the True Beloved—resides in the innermost depths of the human heart, it cannot be grasped through intellect or reasoning alone but can only be realized through the power of love. Much of their poetry and song expresses longing for this True Beloved, whom they refer to as 'Maner Manush' (the Beloved of the Heart). As the Bauls embody a synthesis of various traditions present in Bengal, the concept of 'Maner Manush' reflects influences from the Sufi Beloved, the 'Sahaja' tradition, and the 'Paramatman' of the Upanishads. From the Baul perspective, turning inward and renouncing carnal desires is the path to the True Beloved—a journey often obstructed by 'Maya' (worldly illusion). Thus, akin to the Sufi concepts of 'Fana' (annihilation of the self) and 'Mūtu qabla an tamūtū' ("Die before you die") (Lopez, 1995: p. 195; Sen, 1997: p. 204), they regard 'Jivan-mukti' (liberation while alive) as the means to attain the True Beloved and join the ranks of the "Man of the heart."

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

عنصر عشق در سنت هندویی با نظر به طریقه عرفانی بائول‌های بنگال

نوروز پیغامی[۱] | فیاض قرائی[۲] ✉ | علی اشرف امامی[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: peighaminorouz@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: f.gharaei@um.ac.ir

۳. دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: imami@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۸

تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۸

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۱۵

تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۲

واژه‌های کلیدی:
بائول،
عشق،
کامه،
بهکتی،
اهل دل

چکیده

از مهمترین طریقه‌های نجات در سنت هندویی طریق عشق است. در این سنت از دو اصطلاح کامه و بهکتی برای بیان عشق جسمانی و الهی استفاده می‌کنند. یکی از ویژگی‌های مهم طریقه عرفانی بائول‌ها، تاکید بیش از حد آنها بر عنصر عشق است. به عبارت بهتر، عشق شیوه مذهبی اصلی بائولهای بنگال و محور توجه آنهاست. چنانکه برخی پیدایش بائول‌ها را به سبب این عنصر عشق می‌دانند. این نوشتار، به روش توصیفی – تحلیلی، و با هدف بررسی عنصر عشق در طریقه عرفانی بائولها صورت گرفته است. عشق بزرگ و شدیدی که بائول از آن می‌سراید خطاب به معشوق و محبوبی الهی است که در باطنی‌ترین اعماق قلبش ساکن است. در اشعار و ترانه‌های بائول‌ها از این معشوق با عناوین متعددی یاد شده است که مشهورترین آنها، مونر منوش یا «اهل دل» می‌باشد که جایگاهش در بدن و قلب انسان است. یافته‌های حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که در این طریقه به عشق جسمانی و الهی توجهی ویژه‌ای می‌شود. آنها همانند، تنترها، معتقدند که ابزار تجربه عشق الهی از طریق عشق انسانی است؛ از طریق پیوند صورتهای جسمانی زن و مرد است که می‌توان به ماهیت الهی آن دست یافت. در طریق بائولها همه مردان و زنان تجلی فیزیکی اصول هستی شناختی کرشنه و رادا هستند. آنها بر این باورند که معشوق حقیقی در درون انسان است، بنابراین انسان باید او را در دل خود جستجو کند، نه اینکه برای یافتن او از جایی به جای دیگر پرسه بزند. تنها حجاب نازک توهم و مایا انسان را از شناخت معشوق حقیقی باز می دارد و با اینکه نزدیک به آن است، آن را دور جلوه می دهد. از اینرو تمرین معنوی یا سادنه بائول‌ها صرفا شکوفایی این حضور دائمی خداوند است که در سایه آن انسانی الوهی می‌شود و جیون موکتی یکی از راهای نیل به آن است.

استناد: پیغامی ، نوروز؛ قرائی، فیاض؛ و اشرف امامی ، علی(۱۴۰۵). عنصر عشق در سنت هندویی با نظر به طریقه عرفانی بائول‌های بنگال. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۴۳۱-۴۰۵. DOI: http//doi.org/0.22111/jrm.2025.51518.1271

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. پیغامی ، نوروز؛ قرائی، فیاض؛ و اشرف امامی ، علی

مقدمه

یکی از مفاهیمی که تقریباً در اکثر طریقه‌های عرفانی مطرح می‌شود، و تمام فرهنگها را در طول تاریخ بشری به نحوی تحت تاثیر قرار داده، عنصر عشق است. این عنصر به عنوان یک نیروی محرک قوی، در همه جنبه‌های زندگی بشری از مذهب گرفته تا موسیقی و عرفان بشدت تاثیر گذار بوده است. از این رو، عده‌ای بر این عقیده‌اند که عنصر عشق بیش از هر مفهوم دیگری اثری گسترده‌تر و پاک‌نشدنی بر رشد فرهنگ بشری در تمام جنبه‌های آن گذاشته است(Long, 1974, vol 9, p Bruce 31). هر یک از مکاتب و سنتهای دینی تلقی خاصی از آن ارائه کرده‌اند و جریانهای متعددی در جهت تبیین این مهم بوجود آمده است. بخصوص در سیر تفکر و تمدن شرقی نقش عشق بسیار پررنگ بوده و به افراد یا حوزه‌های خاصی محدود نشده است. بعضاً در مشرق زمین تاثیر آن به حدی بوده که باعث بوجود آمدن جریان‌ها و جنبش و نهضت‌هایی شده است. چنانکه در عالم هندو، به سبب عنصر عشق، نهضت بهکتی و جنبش بائول‌ها به وجود آمده و در عالم اسلام جریان تصوف شکل گرفته است(قرائی، ۱۳۹۷: ص ۵۰). لذا جهت بررسی عنصر عشق در طریقه عرفانی بائول‌های بنگال لازم و ضروری است تا بطور مختصر عشق را در سنت هندویی مورد بررسی قرار دهیم و سپس این مهم را در طریقه عرفانی بائولهای بنگال بشکل کامل و دقیق دنبال کنیم.

پیشینه تحقیق

در مورد بهکتی(یا عشق) در سنت هندویی اخیراً کارهای متعددی در قالب پایان‌نامه‌های کارشناسی‌ارشد یا دکتری صورت گرفته و بعد بصورت کتاب چاپ شده است. کتاب خانم ملیحه شیرخدائی با عنوان «عشق در سنت هندویی، مسیحی و اسلامی با تاکید بر بهگودپورانه، عهد جدید و قرآن کریم» که رساله دکتری ایشان بوده و انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب چاپ کرده، از این جمله است. همچنین می‌توان در مورد بهکتی به مقاله‌های زیر اشاره کرد.

خانم پریا الیاسی در مقاله‌ای با عنوان«بهکتی یا عبادت عاشقانه از دیدگاه شنکره و رامانوجه»، پژوهشنامه ادیان، ۱۳۹۲، دوره ۷، شماره ۱۳، صفحات ۲۳-۳۹، از دیدگاه بانیان مکتب ودانته به این موضوع پرداخته است همچنین مقاله دیگری با عنوان «نخستین نمودهای بهکتی یا عبادت عاشقانه در متون هندویی» که برگرفته از رساله دکتری ایشان است در همان مجله، ۱۳۹۱، سال ۶، شماره ۱۱، چاپ شده است. فیاض قرائی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی عشق و اوصاف آن از منظر بکتی و تصوف» که در مجله جستاری‌های در فلسفه و کلام، ۱۳۹۷، سال ۵۰، شماره ۱۰۰ چاپ کرده به مقایسه عشق و بهکتی پرداخته است. سعید گراوند در مقاله‌ای تحت عنوان «بهکتی (آیین پرستش عاشقانه) در هندویسم» که در فصلنامه اندیشه دینی شیراز، ۱۳۹۲، دوره ۳، شماره ۲، بهکتی

را به عنوان صوری از اعتقادات در هندویسم ویشنوی مورد بررسی قرار داده است. ابوالفضل محمودی و مهدیه امین‌زاده گوهری در مقاله‌ای با عنوان«ماهیت و مراتب بهکتی در اندیشه چیتنیه» در مجله پژوهشنامه ادیان، ۱۴۰۰، شماره ۲۹ آن را از دیدگاه چیتنیه مورد بررسی قرار داده‌اند. زهرا حسینی حمید در نشریه فلسفه تحلیلی، ۱۳۸۳، شماره ۲ مقاله‌ای تحت عنوان«بهکتی و عشق در عرفان هندی و اسلامی» چاپ کرده و آن دو را مقایسه کرده است. علی فتح‌الهی و محمد رحمانی در مقاله‌ای تحت عنوان «مفهوم بهکتی در منظومه بهگود گیتا در مقایسه با نظریه عشق عرفانی در سوانح العشاق احمد غزالی» در مجله مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۱۴۰۰، دوره ۱، شماره ۵، به مقایسه بهکتی و عشق در دو کتاب مهم بهگوگیتا و سوانح العشاق پرداخته‌اند.

اما در زمینه عشق در طریقه عرفانی بائولها تا به حال به زبان فارسی کاری صورت نگرفته است. لذا این اولین بار است که به زبان فارسی در زمینه عنصر عشق در طریقه عرفانی بائولها پژوهشی صورت می‌گیرد. مقاله خانم پروین دخت مشهور با عنوان «رند حافظ و بائول تاگور» در پژوهش نامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰، شماره ۲۹ و مقاله نوروز پیغامی و فیاض قرائی و اشرف امامی با عنوان «بررسی تاثیر تصوف بر طریقه عرفانی بائولهای هند» تنها کارهای صورت گرفته به زبان فارسی می‌باشند در ضمن مطالبشان به شکل بسیار مختصر و ناچیز به عشق در طریقه بائول‌ها اشاره کرده‌اند.

۱. کامه (عشق جسمانی) در سنت هندویی

معروف‌ترین اصطلاحی که در سنت هندوییزم برای عشق به کار می‌رود، واژه سنسکریت «کامه[1]» به معنی «آرزو»، «اشتیاق»، «عشق» و «محبت» است(Bruce Long, 1974, vol 9, p 33). این اصطلاح بیشتر برای اشاره به عشق شهوانی و جنسی استفاده می‌شود (Rinehart, 2004, p. 160).به عبارت دیگر کامه جستجوی کامرانی و طلب لذایذ نفسانی است که در صورت محبت و عشق نمودار می‌گردد (ناس، ۱۳۸۱: ص ۲۵۳). کامه در کنار ارته[2]، درمه[3] و موکشه[4] یکی از مقاصد چهارگانه بشری یا پوروشرته[5] در زندگی می‌باشد (Zimmer,1943, p. 38). اعتقاد بر این است که این الهه عشق، از طریق تمایلات جنسی و عشق شهوانی موجب تداوم حیات همه جانداران

[1] -Kāma
[2] -artha
[3] -dharma
[4] -mokṣa
[5] - Purushartha

می‌شود (Bruce Long, 1974, vol 9: p 33). نقش کامه را آنقدر در زندگانی بشری مهم می‌دانند که برای آن جنبه الاهی قایل شده، و او را چنین مجسم کرده‌اند که کمانی از نیشکر دارد که به ریاحین و ازهار آراسته است و پنج شاخه گل به منزله پنج تیر دلدوز در جنب آن است که بر دل انسان اصابت کرده، آن را پر از عشق می‌سازد(ناس، ۱۳۸۱: ص ۲۵۳). در اساطیر و افسانه‌های هندو نیز به این جنبه و قدرت کامه در ارتباط با شیوا اشاره شده است.(Walker, 1995, p. 515 ,vol 1)

در سنت هندویزم، آثاری چون کامه‌سوتره[1] یا ناتیه‌شاستره[2] برای طالبان عشق و هواخواهان امیال نفسانی و لذایذ جسمانی مهمترین هادی و راهنما می‌باشد، و اگر کسی عمر خود را در جستجوی این لذایذ صرف نماید مورد ملامت نیست، به شرط آنکه از حدود رسوم و آداب اجتماعی تجاوز ننماید(ناس، ۱۳۸۱: ص ۲۵۳). اما، در سنت هندوییزم برای بیان عشق الهی بیشتر از واژه سنسکریت بهکتی استفاده می‌شود. بهکتی از ریشه بَج[3] و به معنی «خدمت کردن»، «دوست داشتن» و «پرستیدن» است. بنابراین بهکتی به معنی «پرستش عاشقانه خدا» و «دوست داشتن» اوست (Carman, 1987, vol 2, p. 856; Spencer, 1963, p. 49). نارده[4] آن را پارما پرمه[5] یا عشق مفرط به خداوند تعریف کرده و شاندیلیا[6] آن را شوق اعلی می‌داند(Rādhākrishnan, 1971, p. 60; Klostermaier, 2007, p. 182). در عرفان هندو، از آن جهت که وصول به معشوق از طریق بهکتی مَرگه(طریق عشق)[7] آسانتر است این طریق به سایر راهها ترجیح داده شده است.

۱-۱. بهکتی(عشق) در وداها

عده‌ای از هندشناسان، با توجه به محتوا و درونمایه وداها، راه عشق و بهکتی را مفهومی غیرودایی، و پیدایش اوپه‌نشیدها و ادبیات بهکتی را با تاکیدش بر عشق و پرستش، انقلابهایی بر ضد صورتگرایی نظام ودایی می‌دانند(Sen, 1961, p. 45). آنها بر این باورند که در مهمترین بخش وداها یعنی ریگ ودا مباحث مربوط به بهکتی مطرح نشده است، و علت آن را ریشه در فضای بسیار متفاوت

[1] -Kamasutra
[2] -Natyasastra
[3] - bhaj
[4] -Narada
[5] -parama premā
[6] -Sandilya
[7] -Bhakti Marga

سامهیتاها[1] برخلاف ادبیات بهکتی متاخر می‌دانند. بطورخلاصه این محققان می‌گویند که: «بهکتی متضمن نگرش ذهنی است که به سختی با ایده ودایی و برهمنی پرستش و تشریفات سازگاری دارد.» حال آنکه هیچ ناسازگاری واقعی بین این دو وجود ندارد. بر اساس تحلیل کارل وِرنر[2] در کتاب عشق الهی[3]، دلیل این امر آن است که، از مضامین باطنی سرودهای ودایی و برخی از آموزه‌ها و عناصر آن و نقش قربانی در ارتباط با آیین بهکتی فهم حقیقتاً درستی وجود ندارد. این در حالی است که، محققانی همچون کیت[4] منشأ جنبش بهکتی را، تا حدودی در سرودهای ودایی خطاب به ورونه[5] قرار داده است (Werner, 1993, p. 1-2). اینکه این اندیشه از زمانهای بسیار کهن ناشناخته باشد، بسیار نامحتمل است؛ زیرا برخی سرودهای یکتاپرستانه ودایی نشان دهنده رابطه صمیمانه شخصی با خداوند است که متضمن عشق و محبت است (داسکوپتا، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳).

در بسیاری از سرودهای ریگ ودا شواهدی از ایندره بهکتی[6] یا ورونه بهکتی می‌توان یافت. این واقعیت که ورونه از بسیاری جهات معادل ودایی ویشنوی پورانه‌ای است، می‌تواند به عنوان اولین مرحله از ویشنو بهکتی درک شود که بعدها بسیار برجسته شد (Klostermaier, 2007, p. 182). رادا کریشنان نیز در تاریخ فلسفه هند بر این باور است که اگر بهکتی به معنای ایمان به خدای شخصی، عشق به او، وقف همه چیز در خدمت او و دستیابی به موکشه یا آزادی با سرسپردگی شخصی است، مطمئناً ما همه این عناصر را در پرستش ورونه داریم (Radhakrisnan, 1922, vol 1, p. 108). همچنین وی در تحلیل و تفسیر سرود نَسَدیه[7](عدم وجود) که همان ماندالای دهم، سرود ۱۲۹ ریگ ودا است و برخی از محققین آنرا سرود آفرینش می‌نامند، نشانه‌های از عشق در آفرینش را می‌یابد. در آن سرود چنین آمده است که :«در آن وقت نه هستی و نه نیستی بود...آن یگانه به نیروی حرارت تَپس[8] بوجود آمد. در ابتدا عشق و محبت(شوق) بر آن غلبه کرد ...». رادا کریشنان بر اساس این سرود سرّ وجود جهان را شوق و عشق(کامه) می‌داند (Ibid, p. 100-101).

[1] -Saṃhitāha
[2] -Karel Werner
[3]-Love Divine
[4] - Kaith
[5] -Varuṇa
[6] -Indra bhakti
[7] -Nāsadiya
[8] - tapas

جدا از محتویات آیینی ریگ ودا، در برخی از این سرودهای ودایی از جمله مندله دهم سرود نود و پنجم، داستانهای عاشقانه‌ای مانند داستان معروف پورو راوسه[۱] و اوروشی[۲]، مطرح شده که بعدها توسط شاعران حماسی و کلاسیک بعدی مورد استفاده قرار گرفته است(Flood, 2003, p. 71).

این سرود در واقع مکالمه‌ای بین دو ریشی[۳] است، به موجب این داستان «اوروشی» که یکی از اَپسَره‌ها[۴] یا «پریان آسمانی» است به زمین تبعید شد و موافقت نمود که با «پورو راوسه» شاه با دو شرط، نگهداری از دو قوچ مورد علاقه وی، و برهنه ندیدن پادشاه زندگی کند. پس از سپری شدن چهار سال، «گندهروها[۵]» یا همان «مطربان آسمانی» مصمم شدند که او را به آسمان برگردانند. بدین منظور یکی از قوچ‌ها را شبانگاه می‌دزدند. پورو راوسه از رختخواب خود بیرون می‌جهد و گندهروها شعاعی از نور سحرآمیز بر او می‌تابند، و «اوروشی» شوهر خود را برهنه می‌بیند و یکی از شرایط ادامه همسری آنها شکسته می‌شود و آن پری زاد ناپدید می‌گردد. «پورو راوسه» بعدها او را می‌بیند و بی‌ثمر تمنای بازگشت او را می‌کند. باری دل سخت او کمی نرم می‌شود و پسری از آنها بوجود می‌آید(جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۵). همه اینها و بسیار بیشتر از این موارد می‌تواند دلیلی برآن می‌باشد که در وداها و بخصوص ریگ ودا به انحای مختلف از عشق سخن رفته و در لابه‌لای سرودهای آن می‌توان وجود عنصر عشق را ردیابی کرد.

۲-۱.بهکتی(عشق) در اوپه‌نشیدها

با اینکه ما کلمه بهکتی را در اوپه‌نیشدهای اصلی نمی‌یابیم، اما کتهه[۶] و موندکیه اوپه‌نیشد[۷] از ضرورت فیض الهی برای به دست آوردن بینش رهایی بخش صحبت می‌کنند، تعالیمی که برای بهکتی معمول است و شوتاشوتره اوپه‌نیشید[۸]، که یک متن نسبتاً اولیه است، به طور کامل شکل گیری شیوا بهکتی[۹] را توضیح می‌دهد(Klostermaier, 2007, p. 182). در کَتَهه اوپه‌نیشد(۲۳:۲) عبارتی وجود دارد که بیان می‌دارد کسی می‌تواند خداوند را دریابد که او وی را برگزیده باشد، یعنی، تنها انسانی برگزیده خداوند است که از امتیاز ویژه مهر و علاقه خاص به خداوند برخوردار است (داسگوپتا، ۱۳۹۵، ص

[1] -Purū-ravas
[2] -Urvaśi
[3] -Riśi
[4] -Apsaras
[5] -Gandharvas
[6] -Kaṭha
[7] -Muṇḍaka Upaniṣad
[8] -Śvetāśvatara Upaniṣad
[9] - Śiva bhakti

Olivelle,1998, p. 387; ۱۲۲). رامانوجه در تفسیرش بر برهمه‌سوتره از این فرد برگزیده با نام محبوب یاد می‌کند که شناخت برهمن، بهگون یا خداوند تنها بواسطه تلاش و عنایت خود او محقق می‌شود تا افراد عاشق به او معرفت یابند (Dhavamony, 1971, p.65). چنان که در بهگود گیتا (۱۰:۱۰) نیز آمده است: «به آنان که مدام با منند و از سر مهر مرا می‌پرستند، من آن مایه از بینش را دهم که بدان مرا دربابند»(موحد، ۱۳۸۵، ص .۱۴۴). این عشق فراگیر به خداوند، تکیه گاه ازلی بهکته به خداوند است و برای او از رهایی یا هر هدف دیگری از سنخ درک و دریافت دینی، عزیزتر است. چرا که استغراق در عشق یگانه برتر می‌تواند فرد را به مرتبه برهمایی برساند (داسگوپتا، ۱۳۹۵، ص ص .۱۲۳-۱۲۲).

در شوتاشوتره اوپه‌نیشید(6:23) بهکتی به معنای عشق والا به خداوند و گورو می‌باشد که سبب رهایی می‌گردد (Dhavamony, 1971, p.67). همچنین، در بریهدآرنیکه اوپنشید (۲۱:۳:۴) سرور و بهجت الهی با در آغوش گرفتن عاشقانه معشوق مقایسه شده است. وقتی کسی با برهمن یکی شود، همچون مردی که در آغوش معشوقش عین لذت می‌گردد و از اندیشه درون و بیرون فارغ می‌شود او نیز در این حالت از همه چیز بی‌خبر می‌شود. او با آتمن یکی گشته و از همه غمها و آرزوها رهایی می‌یابد (Olivelle, 1998, p. 115). لذا، با تامل در برخی اوپه‌نیشدها صورتهای مختلفی از بهکتی یا عبادت و پرستش عاشقانه را می‌توان یافت که از طریق اوپاسَنه[۱]، دیانه[۲] و نی‌دی دیاسانه[۳]، پرپتی[۴] صورت می‌گیرد (Dasqupta, 1970, vol.4, p. 416; Hiriyanna, 1975, p. 410-411).

۳-۱. بهکتی(عشق) در بهگود گیتا

هرچند، اصطلاح بهکتی در متون متقدم، همچون شوتاشوتره اوپه نیشد، در ارتباط با شیوا به چشم می‌خورد، اما برای نخستین بار در ادبیات دینی هندو، در این کتاب(گیتا) به جرقه‌های از عشق الهی اشاره شده است(رودریگز، ۱۳۹۷: ۲۶۰؛ قرائی، ۱۳۸۵، ص .۱۷۹). برای نیل به نجات و رستگاری، گیتا، طریقه‌های مختلف بهکتی مرگه، جنانه مرگه[۵] و یوگا مرگه[۶] را توصیه

[1] -upāsanā
[2] -dhyāna
[3] - nididhyāsana
[4] -prapatti
[5] -Jinana- marga
[6] -yoga-maraga

می‌کند(Radhakrishnan, 1971, p. 53)، ولی در برخی موارد طریق عشق را به آنها ترجیح می‌دهد، به این دلیل که وصول به معبود از این راه آسانتر است و بهکتی مرگه می‌تواند سالک را زودتر از طُرُق دیگر به مقصد نهایی برساند (شایگان، ۱۳۸۶، جلد ۱، ص .۳۳۹؛ قرائی، ۱۳۸۵،ص .۱۷۹). تمام فصل دوازدهم گیتا مربوط به همین طریق عشق است(شایگان، ۱۳۸۶، جلد۱، ص .۳۳۸).

در این کتاب که گفتگویی بین اَرجونه[1] و کرشنه است، اَرجونه عشق و سرسپردگی‌اش را به کرشنه اظهار می‌کند، کرشنه‌ای که تجلی آشکار خداوند و مظهر عشق و فیض الهی در صورت انسانی است (Spencer, 1963, p. 34). اهمیت طریق عشق در گیتا (۹:۳۲) به حدی است که در آن کسانی که تولدهای شومی دارند، مانند زنان، وایشیه‌ها[2] و شودره‌ها[3]، می‌توانند با عشق به کرشنه به هدف اعلی برسند. در گیتا، کرشنه خطاب به ارجونه چنین می‌گوید: «ای پسر پریتا(ارجونه)[4] آن که به من پناه آورد اگر چه مانند زنان و وایشیه‌ها و شودره‌ها از طبقات پست زاده باشد به هدف اعلی برسد»(موحد، ۱۳۸۵، ص .۱۴۱). در گیتا(۹:۳۰)، حتی کسی که مرتکب زشت‌ترین کارها شده باشد، با عشق و بندگی می‌تواند در سلک مقدسان درآید (Radhakrishnan, 1971, p. 250).

بر طبق گیتا، بهکتی جان آدمی را تزکیه و راه وحدت با خداوند را هموار می‌سازد. کرشنه در گیتا(۹:۲۹) می‌گوید:«کسانی که با عشق و سرسپردگی به سوی من روی آورند آنان در من‌اند و من در آن‌هایم» (Ibid, p. 250). در گیتا، جنانی بهکته[5] بالاترین مرتبه بهکته است و عزیزترین کس نزد کرشنه فردی است که به این مرتبه از بهکتی برسد (Sharma, 1987, p. 114) که از طریق پرستش عاشقانه حاصل می‌شود (روردریگز، ۱۳۹۷، ص .۲۶۲). از اینرو، کسی که در راه بهکتی است یعنی «بَکته[6]» یا «عاشق راستین» با ترک هر گونه دلبستگی به امور دنیوی، قلبش با عشق به فیض الهی پر می‌شود و در نهایت از قید رنج و خوشی، تنفر و تعلق رها شده و بدون هیچ چشم داشتی همه را دوست خواهد داشت (اسپنسر،۱۴۰۱،ص .۳۶). در گیتا(, ۲۰، ۱۲،۱۴) خداوند همواره مشتاق کسانی است که او را عاشقانه و خالصانه می‌پرستند(موحد، ۱۳۸۵، ص .۱۶۸).

[1] -Arjuna
[2] - VaiŚyas
[3] -Śūdras
[4] -Pārtha
[5] -jnāni bhakta
[6] - bhaktha

۲. عشق در نزد بائول‌ها

واژه بائول(Bāul) برگرفته از کلمه سنسکریت ākula به معنای «متحیر»، «سرگشته» و «مجنون» می‌باشد(Enamul Haq, 1975, p.296) و در اصطلاح به معنای «شیدا و شیفته‌ی حق» است (قرائی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). از بائول‌ها بعنوان «دیوانگان سرمست خدا» یاد می‌شود (Reymond, 1973, p.241**.** آنها که متعلق به صفوف پایین و بی‌سواد جوامع مسلمان و هندی بنگال‌اند، شاعران و خنیاگران مذهبی هستند که در فاصله بین قرن پانزدهم تا هفدهم میلادی در روستاهای بنگال و منطقه نادیا[1] شکوفا شدند **(**Dasgupta, 1946, p. 183**).** بائولها به دنیا و قیود آن اعتنائی ندارند، فراتر رفتن و به چالش کشیدن ساختارها و مرزهای مرسوم باعث شده که گاه در معرض تمجید و گاه در معرض بدنامی قرار بگیرند (Bowker, 1997, p.131). آنها از سنت‌های دینی رایج در بنگال(یعنی اسلام، هندو و بودا) بشدت متاثر شده‌اند (Lopez, 1995, p.187). ویژگی مهم بائول‌ها را بطور کلی می‌توان در عشق و آزادی خلاصه کرد(قرائی، ۱۳۸۵، ۲۰۶).

یکی از ویژگی‌های مهم طریقه عرفانی بائول‌ها تاکید بیش از حد آنها بر عنصر عشق است. یا به عبارت بهتر، عشق شیوه مذهبی اصلی بائولهای بنگال و محور توجه آنهاست (Dasqupta, 1946: p. 213) چنانکه برخی پیدایش بائول‌ها را به سبب این عنصر عشق می‌دانند. این پاکبازان خاکسار(بائول‌ها) کل آفرینش را تجلی نمایان عشق الهی می‌دانند که انسان اوج و قله این آفرینش است (رودریگز، ۱۳۹۷، ص ۴۲۵).

از نظر بائول‌ها عشق، تنها کیمیایی است که مس وجود انسان را زر می‌کند و تنها عشق است که می‌تواند انسان را به سر منزل مقصود برساند. این عشق ممکن است ابتدا بصورت عشق مجازی و زمینی ظاهر و سپس مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق حقیقی و آسمانی شود (قرائی، ۱۳۸۵: ص ۲۰۶). این عقیده، مثل اندیشه و اعمال تنتره‌ها کمی خطرناک است، و گاهی گزارش‌هایی از کجروی‌های اخلاقی بعضی از آن‌ها همه‌ی جنبش را بدنام کرده است. از اینرو یک بائول باید در این راه بسیار محتاطانه گام بردارد و مراقب باشد. بائول‌ها با اشاره به همین حساسیت و لغزندگی طریق زندگی تا رسیدن به منزل حقیقی، می‌گویند: «زندگی تو مرمرین پلی گرانبهاست، اما افسوس که در پیوستن این طرف رود به آن سو فرو می‌شکند.» (سن، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳). با این حال، بائول‌ها، چون دیگر عارفان عاشق؛ «عشق» را اصل اساسی، بنیاد هستی و محرک کاینات می‌دانند(Tagore, 1922, p. 213). آنها بر این عقیده‌اند که برای رسیدن به حقیقت، کاری که از عشق ساخته است از ریاضت ساخته نیست و مرکب عشق تیزروتر از مرکب ریاضت است (قرائی، ۱۳۸۵: ص ۲۰۶). ذات

[1]- Nādiya

جنبش‌های آنها این است که خود را از کتابهای مقدس دور دارند و با خدا رابطه‌ی بی‌واسطه داشته باشند(سن، ۱۳۸۸: ص ۱۴۴) که این امر در اشعار و سرودهای بائولها مشهود است.

یکبار مرید ویشنویی[1] از بائولی پرسید که آیا او از انواع مختلف عشق که در کتب مقدس ویشنویی طبقه بندی شده آگاه است؟ او پاسخ داد که:«یک جاهل بی‌سواد مثل من از کتب مقدس چه چیزی باید بداند؟ سپس آن مرید پیشنهاد خواندن و توضیح متن را داد، که او به انجام آن مبادرت ورزد، اما آن بائول جوابش را با این شعر داد: «بدان ماند که زرگری به گلزار بیاید و بخواهد با محک عیار گل نیلوفر را بسنجد»(Tagore, 1922, p 213). این داستان بیانگر آن است که از نظر بائول‌ها «عقل» نمی‌تواند صرفا با طبقه‌بندی خشک و ساده، شور عشق را محک بزند. دکتر روان فرهادی، بیتی از بائولها را که گویای همین نقطه نظر است، در ترجمه منظوم سرود نیایش گیتانجلی با مراجعه به متن بنگالی چنین آورده است که:

فکر عاقل، در نیابد شور و شوق این دلم سنگ زرگر کی شناسد، لطف رنگ این گِلم

(تاگور، ۱۳۵۴، ص ۲)

از آنجای که بائول‌ها ترکیبی از سنت‌های دینی و عرفانی دیگر هستند که در بنگال آن زمان شکوفا بوده و در رشد و گسترش طریقه بائول تاثیرگذار بوده‌اند، در نگرش بائولها افکار و اندیشه آن سنت‌ها نیز مشهود است و در خوانش بائولها از عشق نمود بسیار زیادی دارد.

۱-۳.خدای ناشناخته بائول‌ها

عرفان بائول پیرامون تحقق خدای یگانه رشد می‌کند، که بائول‌ها به وضوح نمی‌توانند نام او را ببرند. به همین دلیل است که آنها به نحو متفاوتی واحد بی‌نام (خداوند ناشناخته) را در زمانهای مختلف نامگذاری کرده‌اند. از جمله عبارتهای محبوبی که آنها برای وجود بی‌نام (ناشناخته) به کار می‌برند، مَن‌منوره[2] یا فرد ایده‌آل ساکن در دل، آچین پاخی[3] یا پرنده ناشناخته، آلخ یا آلک سَنی[4](به معنی خدای ناشناخته)، دَرَدی سنی[5] یا خدای دوست داشتنی(دلسوز) است(Enamul Haq, 1975, p. 303-304). بائول‌ها همچنین گاهی اوقات حقیقت مطلق را به نامهای مختلفی مانند الله، احد،

[1] -Vaishnava
[2] -Man Manura
[3] -Achin pakhi
[4] - Alekh or Alek sani
[5] -Daradi sani

کرشنه، مَنِر مَنُس[1] یا اهل دل، ادهر مَنُس[2] یا (انسان ایده‌آل)، سهجه مَنُس[3]یا (انسان کامل)، بهبر مَنُس[4]یا اهل(صاحب) عشق، رَسِر مَنُس[5] یا (انسان محبوب)، سَنی[6] به معنی پروردگار و نور[7] می‌نامند که نشان دهنده ترکیب گرایی آنها است. اما آنها برای اشاره به حقیقت مطلق بیشتر از واژه مَنِرمَنُس یا همان صاحب‌دل (اهل دل) استفاده می‌کنند که برای آنها معشوق حقیقی است. مضمون اکثر اشعار و ترانه‌های بائول‌ها درد فراق و جداشدن از این معشوق حقیقی (خداوند) است که در فراق آن بسیار می‌نالند، چنانکه این امر را، بطور جانکاهی در اشعار و ترانه‌هایشان با تاکید فراوان بیان می‌کنند، که تاثیر سنتهای ویشنویی و صوفیه نیز در آن مشهود است(lopez, 1995, p.192). در نظر بائول همه این نام‌ها همان نامی است که در دل زندگی می‌کند. او در همه جا است. او بی‌شکل و بی‌نام است. بائولها از طریق آواز و موسیقی به دنبال اتحاد با او هستند. از این رو آنها چنین می‌گویند که:«ما با آواز خواندن پرندگان به دنیا آمدیم تا بخوانیم. راه رفتن روی زمین را بلد نیستیم اما با بالهای گشوده در آسمان اوج می‌گیریم.» (Reymond, 1973, p.245). در باور بائول‌ها از خدای خالق و ویرانگر خبری نیست، بلکه، خداوند همه عشق است، او کسی است که در قلب زندگی می‌کند. یکی از راههای رسیدن به خدا تسلیم شدن به یک گورو است که رابط بین انسان و خدا می‌شود(Ibid, p.243).

۲-۳. عشق جسمانی مقدمه عشق روحانی

برخلاف بسیاری از ادیان که در آن جسم و بدن انسان حقیر شمرده می‌شود، در طریقه عرفانی بائول بر اهمیت جسم انسان تاکید زیادی می‌شود، و برای بائول‌ها بدن مکان مقدسی است. چرا که به باور بائول‌ها حق تعالی در آن ساکن است و آن جائی است که خداوند عمیقاً بعنوان صاحب‌دل تقدیس می‌شود(Sen, 1930, p. 205; Tagore, 1922, p. 210). در طریق بائول‌ها، جسم انسان باید به شدت پاک نگه داشته شود، زیرا به باور آنها جسم، معبد و محل سکونت حق تعالی است و اگر کسی می‌خواهد به معرفت و شناخت حق تعالی دست یابد، باید بر خویشتن متمرکز شود(Reymond, 1973, p.243). از این رو، بائول‌ها به جسم و عشق جسمانی توجه ویژه‌ای دارند.

---

[1] -maner manus
[2] -adhar manus
[3] -sahaja manus
[4] -bhaber manus
[5] -raser manus
[6] -Sai (Sani)
[7] -Nur

آنها همانند تنتره‌ها، معتقدند که ابزار تجربه عشق الهی از طریق عشق انسانی است؛ از طریق پیوند صورتهای جسمانی زن و مرد است که می‌توان به ماهیت الهی آن دست یافت(lopez, 1995, p.191). بنابراین وقتی که از جسم و عشق جسمانی، سخن گفته می‌شود، بعد روحانی آن محور توجه و اشتیاق می‌باشد، به همین جهت، قصه دلدادگی دو دلداده مشهور و مقدس هندوان، رادا و کرشنه بسیار پرمعنا و نمادین می‌باشد و به همین اعتبار است که عشق‌های افلاطونی عشاق نامدار هند ویلوَمَنگَل-چینتَمنی[1]، جیدِوَه-پدموتی[2] و چاندیداس-رامی[3] برایشان بسیار مهم است و نسبت به برگزاری مراسم و برپایی جشن‌های مربوط به آنها، اشتیاق و حساسیت خاصی از خود نشان می‌دهند. در یکی از اشعار(ترانه‌های) سنتی بائولها درباره اتحاد عاشقانه ویلوَمنگَل- چینتَمَنی، چنین آمده است که: «آه، ای دل، اگر می‌خواهی عشق الهی(لاهوتی) را تجربه کنی، به ورندبن[4] بنگال برو، جائیکه ویلوَمنگَل- چینتَمَنی، همواره، از تاثیر عشق و جذبه محبت لبریزند، مراسم و جشن عشق ویلوَمنگَل- چینتَمَنی، از عشق کرشنه شکوه و رونق یافته، و روح آگاه و شعور سیّال کرشنه، به تمام لحظه‌های آن شیفتگی داده است»(Sarkar, 1990, p. 143).

بائول‌ها برآنند که عشق خاکی آنها را در یافتن عشق آسمانی یاری می‌کند (سن، ۱۳۸۸: ص ۱۴۳). لذا نباید عشق جسمانی را کم ارزش جلوه داد. توجه به بدن و عشق جسمانی زمینه‌ای فراهم می‌کند تا ما نیم نگاهی به عشق الهی داشته باشیم. از نظر آنها، بین عشق انسانی و عشق الهی هیچ تمایز قاطعی وجود ندارد؛ این عشق انسانی است که با نظم و انضباط فیزیکی و روانی سخت دگرگون شده و الهی می‌شود. عشق الهی بیشتر برآمده از امیال نفسانی انسان است، همانطور که نیلوفر آبی تمام عیار با تمام زیبایی و عظمتش در بالای سطح آب، برآمده از گِلی است که بسیار پایین است. در واقع، پرمه[5](عشق الهی) از طریق نفی کامه(عشق جسمانی) بدست نمی‌آید، بلکه باید از طریق دگرگونی کامه به آن رسید (Dasqupta, 1946, p. 156-158). بائول‌ها می‌گویند عشق عادی زن و مرد بازتاب عشق الهی بین حق تعالی و انسان است (Chakravarti, 1980, p. 23).

در طریق بائول‌ها به تاثر از ویشنو سهجیه، همه مردان و زنان تجلی فیزیکی اصول هستی شناختی کرشنه و رادا هستند. هنگامی که زن و مرد می‌توانند خود را به عنوان کرشنه و رادا در ماهیت واقعی خود درک کنند، عشقی که بین آنها وجود دارد از مقوله شهوانی شدید فراتر می‌رود و عشق الهی

[1] -Villwamangal-Chintamoni
[2] -Jeydeva-Padmavati
[3] -Chandidas-Rami
[4] -Vrindaban
[5] -Prema

می‌شود و تحقق چنین احساس عشقی، تحقق سهجه[۱] است (Ibid, p. 155). چنانکه ساندراداس[۲] می‌گوید: «تنها از این راه سهجه (ساده) و عشق است که می‌توان زندگی انسان را با نغمه الهی هماهنگ کرد». از این رو، در نزد بائول‌ها، عشق جسمانی بعنوان وسیله‌ای برای تحقق و رهایی مورد احترام است(Sen, 1930, p. 223-225).

دکتر سونیتی کومار چاترجی[۳] در این باره می‌نویسد: عشق بین مرد و زن، حتی جنبه حسی و شهوانی آن به عنوان نمادی از صمیمی‌ترین رابطه بین انسان و خدا، چیز جدیدی در جهان نبود. پیش از این، در بریهدآرنیکه اوپه‌نیشد، که قطعاً یک اثر پیش از بودایی است، یکی گشتن با برهمن به مردی تشبیه شده که معشوقش را در بغل گرفته و فارغ از اندیشه درونی و بیرونی است. او در این حالت به جمیع آرزوهای خود دست یافته است زیرا که همه لذتها و آرزوها در آتمن است این حالت، حالت بی‌خواهشی و رستن از همه آلام و آرزوها و لذتها است(Karim, 1960, p. 115-116; Olivel; 1998, p. 61).

از نظر بائول‌ها، عشق سنگ جادویی است که مس وجود انسان را به طلا تبدیل می‌کند و به خاطر آن زمین خواستار تبدیل شدن به بهشت، و انسان خواستار تبدیل شدن به خداست (Sen, 1930, p. 228; Tagore, 1922, p. 219). بائول‌ها به عشق زن و عشق جسمانی به عنوان بزرگترین کمک به تحقق معنوی نگاه می‌کنند (Sen, 1930, p. 223).

۳-۳. مَنِرمَنُش(اهل دل) معشوق حقیقی بائول‌ها

بائول‌ها، همانند عرفای صوفی، معتقد هستند که حقیقت نهایی را نمی‌توان از طریق دانش عقلی یا استدلال درک کرد، بلکه تنها در درون خود و با استفاده از نیروی عشق می‌توان به آن پی برد. راه بائول مطابق با سهجیه، راه مستقیم و طبیعی عشق است. عشق بزرگ و شدیدی که بائول از آن می‌سراید خطاب به معشوق و محبوبی الهی است که در باطنی‌ترین اعماق قلبش ساکن است(Datta, 1978, p. 450). در اشعار و ترانه‌های بائول‌ها از این معشوق و محبوب برین با عناوین متعددی یاد شده است که مشهورترین آنها، مَنِرمَنُش[۴] یا «اهل(صاحب) دل»[۵] می‌باشد که جایگاهش در بدن و

---

[1] -Sahaja

[2] -Sundar-dās

[3] -Suniti Kumar Chatterji

[۴]- البته علاوه بر مَنِر مَنُش(Maner- mānuṣ)، سهج مَنُش(Sahja- mānuṣ)، ادبَر مَنُش(adbar- mānuṣ) و.....هم یاد شده که معروفترین و مهمترین آن همین مَنِر مَنُش است.

[5] -Man of the Heart

قلب انسان است(Dasqupta, 1946, p. 199). این «اهل دل» در انسان الهی و در رابطه با شخصیت انسانی که عاشق دیوانه است، معشوق ابدی است (Ibid, p. xli).

بائول‌ها می‌گویند، خداوند به خاطر عشقبازی و لیلای[1] خودش، در قلب انسان خلاءی را بوجود آورده است. خدا و معشوق حقیقی آنها، اهل(صاحب) دل(مَنِر مَنُش) و گاهی اوقات به سادگی صاحب (پوروش[2]) نامیده می‌شود. این اهل دل مدام در آشوب چیزها گم می‌شود. وقتی او در درون آشکار می‌شود، هیچ لذت دنیوی نمی‌تواند رضایت بخش باشد. تنها اندیشه و اشتیاق آنها یافتن این اهل دل است(Tagore, 1922, p. 216). صوفیان و بائول‌ها از قدیم الایام در پی جستجو و رضایت این محبوب ازلی بوده‌اند (Sarkar, 1990, p. 143). از اینرو، مضمون اکثر ترانه‌ها و اشعار بائولها دردهای جدایی از «اهل دل» و میل و اشتیاق دیوانه وار و جنون آمیز جهت اتحاد با او را در بر می‌گیرد (Dasqupta, 1946, p. 199). برای مثال، بائولی می‌خواند:«آه، من کجا می‌توانم اهل دلم (صاحبدلم) را بیابم؟ افسوس، از وقتی او را گم کردم، در جستجوی او سرگردانم، در سرزمینهای دور و نزدیک»(Tagore, 1922: p. 216). شاید هیچ بائولی به اندازه لالانِ[3] فقیر برای توصیف این جستجوی ناامید کننده از تصویری موثر استفاده نکرده باشد: «خداوند نزدیک است، اما به نظر دور می‌رسد. نمی‌بینی؟ او بسان کوهی با موهای جلوی چشمانت از تو پنهان شده است»(lopez, 1995, p.191). می‌توان نتیجه گرفت که اهل دل(مَنرِ مَنُش)، هدف نهایی است که بائول‌ها برای آن تلاش می‌کنند. آن را ناشناخته یا پرنده گریزان نیز می‌دانند(Karim, 1960, p. 109). این مَنر مَنُش که معمولا به «اهل دل» ترجمه می‌شود، به معنای واقعی کلمه «اهل باطن» است و در فرهنگ لغت به معنای «محبوب»، «عزیز دُردانه» و «معشوق» می‌باشد (Openshow, 2002, p. 37). برخی از محققان برآنند که در این حرکت فکری بائول‌ها یعنی مفهوم خاص از اهل دل، «آمیخته‌ی مناسبی از مفهوم پارام‌آتمن[4] اوپه‌نیشدها، سهج[5] سهجیه‌ها[6] و مفهوم صوفیانه معشوق(محبوب)» وجود دارد(Sarkar, 1990, p. 144).

یک منبع برای مفهوم بائول از اهل دل، مفهوم اوپه‌نیشدی ناظر درونی است. بریهد آرنیکه اوپه‌نیشد[7] محل آن را در بدن چنین شرح می‌دهد:«آن که در پوست ساکن است، اما پوست نیست،

---

[1] -Lilā
[2] - Purush
[3] -Lālan
[4] - Paramatman
[5] - Sahaja
[6] - Sahajiyas
[7] - Brihaddranyaka Upanisad

پوست او را نمی‌شناسد، تن او پوست است، پوست را از درون تدبیر می‌کند، او نفس شما، ناظر درونی، و جاودانه است(3.7:21). این خدایی که در بدن ساکن است به معنای عام‌تری در تمام بشریت ساکن است .این بشر [مانوس] عسل همه چیز است و همه چیز برای این بشر عسل است ... این شخص درخشان غیرفانی که در آدمیزاد است، همو غیر فانی، برهمن، و کل است((۲,۵:۱۳) (1989,p. 89 , McDaniel, 1989, p. 160; Olivell).

در آیین تنتره بودایی و ویشنو سهجیه، سهجه مطلقی است که در بدن وجود دارد. سهجه جوهر همه چیز است و ویشنو سهجیه‌ها معنای آنرا به عنوان روشن شدگی ذاتی ساکن در بدن می‌دانند(Bowker, 1997, p. 837). همانطور که برهمن باید در درون تحقق یابد، این طبیعت سهجه نیز باید در درون شهود شود. «سهجه را نه کسی می‌تواند توضیح دهد و نه با هیچ گفتاری بیان می‌شود. آنرا خود شخص از طریق شایستگی خدمت در پای گورو درک می‌کند.» هر کس آن را توضیح دهد، آن را نادرست معرفی خواهد کرد (Dasqupta, 1946, p. 91).

سهجیه‌ها این طبیعت ذاتی موجود در هر فردی را با آتمن اوپه‌نیشدی و نهایت آن را با برهمن یکی می‌دانند (Werner, 1994, p. 89). بائول‌ها سهجه را بعنوان باطنی‌ترین معشوق ابدی که «اهل دل» است تصور می‌کنند و از عشق و اتحاد با آن سخن می‌گویند، که به معنای عشق بین شخصیت انسانی و معشوق الهی در درون است و در این عشق انسان اتحادش با خداوند را تحقق می‌بخشد (Dasqupta, 1946, p. 189).

شکی نیست که مفهوم «مَنِر مَنُش» یا اهل دل صرفاً ایده‌ای است که توسط بائول‌ها پرورش یافته است. اما جستجو برای یافتن حقیقت درونی، که به عنوان «چیزی بی‌جسم یا پنهان در بدن» تصور می‌شد، توسط عارفان و صوفیان مسلمان ایران و خوانندگان صوفی بودایی «کریَپد[1]» نیز انجام شده است(Karim, 1960, p. 109). مَنر مَنُش که رابیندرانات تاگور اصل جیوَن دِوَته[2] خود را بر اساس آن بنا کرد در واقع همان «معشوق یا محبوب صوفیه» است» (Ibid, p.117). بائول‌ها بر این باورند که خداوند در روح انسان و از طریق آن کار می‌کند و از اینرو پیوندی رفیع بین خدا و انسان است. در تصوف نیز، خداوند غالباً معشوق یا روح زیبایی و لطافت است که تنها از طریق عشق می‌توان به او نزدیک شد(Ibid, p 131). بائول‌ها هرگز نتوانستند به حقیقت نهایی دست یابند و به همین دلیل مشتاق او هستند. او یک موجود نامرئی، اهل دل است و هر که را لمس کند، او را بزرگ می‌کند.

[1] - Caryapad
[2] - jivan Devata

پیامبر اکرم (ص)، کرشنه یا چیتنیه، طبق نظر بائول‌ها، به دلیل لمس ناگهانی او، هم انسان و هم فرا انسان شده‌اند و این عشق و ارادت آنهاست که آنها را به او نزدیک کرده است(Ibid, p. 116).

۱-۳-۳. معشوق حقیقی در درون انسان است

بائول‌ها معتقدند برای یافتن معشوق حقیقی باید به درون خودشان توجه کنند چرا که معشوق حقیقی در درون دل است و اهمیت جسم نیز به خاطر این است که معشوق حقیقی در آن ساکن است از این رو جسم را در جهان هستی عالم صغیر می‌دانستند. یک شاعر بائول می‌گوید: «یار در خانه است و شما بیهوده گرد جهان می‌گردید...نقص خودتان است که این چنین همیشه سرگردانید. شما به گیا و بنارس (کاشی) و ورینداونه سرکشیده‌اید و از رودها و جنگلها و دیگر زیارتگاهها گذشته‌اید؛ اما بگوید بدانیم، آیا هیچ در همه این جاها آنچه را از او شنیده بودید، دیدید؟ در وهم و خیال، فهم و درکتان را از کف داده‌اید، گوهر به دامنتان بسته است اما در طلب آن غوطه در آب می‌زنید. چون درست بذل توجه کنید به سهولت گوهر را دردست می‌گیرید، اما شما بی‌هیچ توجهی همه چیز را از دست داده‌اید، این گوهر نزدیک دیدگانتان می‌درخشد ولی ای دریغ که دیده بر هم نهاده‌اید و نمی‌بینید»(رضوی، ۱۳۸۰، جلد ۱، ص .۴۳۹).

خداوند خود را در انسان، بخصوص انسان کامل که گورو است متجلی ساخت. تمرین معنوی یا سادنه بائول‌ها صرفا شکوفایی این حضور دائمی خداوند است که در سایه آن انسانی الوهی می‌شود و اگر او را صدا کنید پاسخ می‌دهد(Reymond, 1973, p. 243). بائول‌ها معتقدند همه چیز در عالم صغیر[1] وجود دارد. تمام عباداتی که بر بدن متمرکز نیستند بی‌فایده است. زیارت، چه حج مسلمانان به مکه باشد و چه زیارت هندوها به بنارس، تنها اتلاف وقت و زحمت است. شایستگی حاصل از چنین اعمال تشریفاتی ممکن است برای عبادت کننده جایگاهی در بهشت تضمین کند، اما برای فرار از چرخه تولد و مرگ هیچ کمکی نخواهد کرد (lopez, 1995, p.191). بائولی که آرام آرام به سوی هدف نهایی اتحاد خود با معشوق حقیقی پیش می‌رود، گهگاه صورتهای قالبی عبادتهای هندو و مسلمانان را محکوم می‌کنند، و ارزش مکانهایی که این عبادتها در آنجا انجام می‌شود را ناچیز می‌شمارند (Enamul Haq, 1975, p. 313). از این رو بائولی می‌سراید:

اکنون که نه عشق مکه دارم　　نه رو به ره مدینه آرم
ای دل، تو بیا نظاره میکن　　یار دل من ببین کنارم
گر افتم از او کنار چندی　　با روز و شبان چکار دارم

[1]- Microcosm

گر من نشناسم آن نگارین شوریده سرم نه هوشیارم
نه روز مقدس و نه اعمال نه مسجد و نه کنشت کارم
نه «کاشی» و مکه در پیش من همره خویش هر دو دارم
هر دم ز حیات هست قدسی زیرا که به یاد او برآرم(سن، ۱۳۸۸، ص .۱۴۲)

بائول‌ها معتقدند که معشوق حقیقی و این زیبای بی‌صورت در درون همه صورتها است که قلب بائول را اسیر کرده است. در سراسر فرایند کیهانی، معشوق حقیقی در حال ابراز و تحقق خود است، بازی او بی‌پایان و راز آن غیر قابل درک است. اما باوجود اینکه معشوق تمام جهان را فراگرفته است، بهترین راه برای یافتن او جستجوی در درون است. کنگال‌هرینات[1] بائول، با اشاره به این امر می‌گوید: «ای دیوانه»، «پرنده زیبایی» تو در لانه خود در خلوتخانه قلبت نشسته است، آن را در آنجا پیدا کن؛ میوه‌های ارادت (علاقه و عشق) و آب عشق به آن بده و برای همیشه رام خواهد شد». فقیر چاند[2] در ترانه‌ای می‌گوید :«ای دل من، بگذار به تو بگویم؛ اهل(صاحب) دل» در قلب است و آنجا به دنبال او بگرد، چرا از سرزمینی به سرزمین دیگر سرگردان هستی؟-من هرگز احمق‌تر از تو ندیده‌ام». خداوند در انسان ساکن است، چرا او را با عقل سلیم خود نشناخته‌ای؟».

حقیقت این است که، این مایا[3] یا پرده توهم است که ما را از دیدن زیبایی معشوق(اهل دل) باز می‌دارد، و فاصله بین انسان و واحد ناشناخته[4] را طولانی‌تر می‌کند. لذا انسان نمی‌تواند به آن «ناشناخته» برسد. از اینرو، لالان می‌گوید:«در انسان، آن گوهر انسان ساکن است- اما افسوس، آن گوهر را نمی‌توانستم بشناسم»(Dasqupta, 1946, p. 209-211).

سفر معنوی بائول‌ها عمیقاً در جستجوی عشق الهی است که ریشه در درون هر فرد دارد. از این رو، بائولی در یک آهنگی چنین سر می‌دهد که: «من به مکه و مدینه نخواهم رفت زیرا محبوب من در من است و من در او...دیوانگی خواهد بود که به دور بروم، دیوانگی است که چهره او را در من نبینم... نه معبد، نه مسجد و نه پوجا[5] و نه بکرید[6]، هر توده خاکی، زمینی که می‌روم کاشی[7] است و مکه هر لحظه شادی تابناک معشوق من است»(Sen, 1930, p. 210).

[1] - Kangal Harinath
[2] - Phakir- cand
[3] -Maya
[4] - Unknown One
[5] - Puja
[6] - Bakrid
[7] - Kashi

۲-۳-۳. جیون موکتی(فنا) راه رسیدن به معشوق حقیقی

بائول‌ها باور دارند که بزرگترین مانع رسیدن به آزادی و حقیقت مطلق، خواهشهای نفسانی است زیرا خواسته‌های نفس، انسان را متوجه دنیا و زیبایی‌هایش می‌کند و هر چه این توجه به دنیا و جاذبه‌های کاذب آن بیشتر باشد، درجه اسارت ما بیشتر و بیشتر می‌شود. پس برای دریافت حقیقت مطلق و رسیدن به رهایی و آزادی حقیقی، باید «در هنگام حیات، از زندگی دنیایی مُرد». مردن از زندگی دنیایی، انسان را سبک بار و سبک سیر نموده، و قدرت و قوت پرواز را به سوی مقصود غایی و معبود عالی، افزایش می‌دهد(مشهور، ۱۳۸۲: ص ۹۵). برای بائول، خدا هر جا که می‌رود با اوست، اما هیچ کجا بیرون از او نیست، او همیشه در حال مبارزه برای غلبه بر نفس خود است که او را از «اهل دل» جدا می‌کند (Bhattacharya, 1969, p. 37). چرا که خواهشهای نفسانی مانع نیل به معشوق حقیقی می‌شود. در آهنگی بائولی چنین سر می‌دهد که: «هرگز در رودخانه شهوت غوطه‌ور نشوید، به ساحل نخواهید رسید، این رودخانه‌ای بدون ساحل است که در آن طوفان‌ها خشمگین است»(*Ibid*, p. 24).

از اینرو، جیون موکتی[1] یا زنده آزاد یکی از مفاهیم رفیع بائول‌ها است. که در لغت به معنای رهایی در حین زندگی در دنیاست(Chakravarti, 1980, p. 42) و به عنوان ایده‌آل معنوی، جیون موکتی یعنی آدمی که در این حیات خاکی بقای سرمدی یافته است. در چنین حالتی وی به دنیا مرده و به عقبی زنده است و حواس را از محسوسات برکشیده متوجه واقعیت کرده است(شایگان، ۱۳۸۶، جلد۱، ص ۱۰-۱۱). شری پورناداس[2] بائول در آهنگی که به این امر اشاره دارد، چنین می‌خواند: «در این دنیای عمل، شرایط وسوسه انگیز مختلفی وجود دارد که مانند مخازن آب هستند، بدون شک باید در آنها فرو بروید یا ممکن است سریع در آب فروبروید اما باید ببینید که موهایتان خیس نمی‌شود». یا شری راما کرشنا[3] در این مورد ماهی پانکال[4] را مثال می‌زند که در گل و لای زندگی می‌کند و می‌ماند گلی به پوستش نمی‌چسبد (Chakravarti, 1980, p. 42). به طور خلاصه، بائول در برابر هر درد و غم، هر شادی و حسرتی که جهان می‌تواند ایجاد کند مرده است. در کلام و مرام بائول‌ها، آزادی از خواهشهای جسمانی و نفسانی، بی‌اعتنائی به دنیا، مردن در این هستی یا به تعبیری فنا جایگاه ویژه‌ای دارد. ستایش یا سرزنش دنیا برای بائول معنایی ندارد، بر اساس همین مشرب و منش، حتی اگر صاحب زن و فرزند باشند به آن پشت پا زده و خود را وقف عشق

[1] -Jivan Mukti
[2] -Sri Purnadas
[3] -Sri Ramakrishna
[4] -Pankal

راستین و یار راستین می‌نمایند(Dimok, 1966, p. 252). مطابق با این فرقه، به منظور نیل به آزادی واقعی، شخص باید ابتدا حیات دنیوی را انکار کند در حالیکه هنوز زنده است زیرا تنها در این صورت است که می‌تواند از همه قید و بندهای جانبی خلاصی یابد. آن دسته از بائول‌ها که تمایلات اسلامی دارند چنین «مرگ در زندگی» را فنا می‌نامند، اصطلاحی که صوفیه برای نشان دادن اتحاد با حق تعالی استفاده می‌کنند. بر طبق عقیده بائول‌ها، عشق حقیقی در تضاد با هر نوعی قید وبندی است. تا زمانیکه قید و بندهای نیازمندی برطرف نشود، آزادی ممکن نیست(Sen, 1930, p. 204; Tagore, 1922, p. 209).

سنت بائول دیدگاه منحصر به فردی را در مورد موکتی یا آزادی ارائه می‌دهد. برای بائول‌ها، موکتی فقط فرار از چرخه تولد دوباره نیست، بلکه بیداری برای طبیعت واقعی خود و دستیابی به اتحاد با خداوند است. آن‌ها رهایی را پیوندی تنگاتنگ با شناخت و تحقق خود، فراتر از محدودیت‌های اجتماعی و جزم‌های مذهبی می‌دانند. این حالت آزادی واقعی با کاوش در اعماق درون، در آغوش گرفتن بدن انسان به عنوان یک معبد، و درک اینکه الوهیت در درون است به دست می‌آید.

۳-۳-۳. عشق بائول‌ها، عشق بین سهجه و فرد

به طور کلی این شدت عشق الهی که در سرودهای بائول‌ها می‌بینم، تا حد قابل توجهی تحت تأثیر جنبش عمومی پرمه (عشق) بنگال بوده است. اما مفهوم عشق، آن گونه که در مکتب ویشنویسم بنگال بیان شده است، مبتنی بر یک اصل دوگانگی الهیاتی، بین خدا و فرد است و این اصل دوگانگی مسئله عبادت عاشقانه را به وجود می‌آورد که به تدریج در مفهوم عشق پرشور به اوج خود می‌رسد. با این حال، از نظر متافیزیکی، از رابطه بین خدا و فرد اغلب به عنوان غیرقابل فهم صحبت شده است. اما تصور بائول از عشق در نهایت مبتنی بر یک باور وحدت وجودی[1] یا بهتر است بگوییم یک باور همه درخدائی[2] است. تفاوت بین مفهوم بائول از عشق و مفهوم ویشنوه سهجیه از عشق به هر حال محسوس است. عشق ویشنوه سهجیه‌ها بین موجودات فردی به عنوان رادا و کرشنا است، اما بین فرد و مطلق وجود ندارد. این عشق بین رادا و کرشنا است که در نهایت به تحقق امر مطلق می‌انجامد. برعکس، عشق بائول‌ها، عشق مستقیم بین سهجه به عنوان واقعیت نهایی از یک سو و فرد از سوی دیگر است(Dasqupta, 1946, p. 200). آنها این طبیعت ذاتی موجود در هر فردی را با آتمن اوپه‌نیشدی و نهایتا آن را با برهمن یکی می‌دانند(Werner, 1994, p. 89). از این منظر، اتحاد

[1] -Pantheistic
[2] -Panenthistic

عشق بائول‌ها با «اهل دل» در واقع به معنای تحقق سهجه یا ماهیت نهایی خود است. عشقی که در آهنگ‌های بائول‌ها بسیار می‌شنویم، عشق بین شخصیت انسانی ما و شخصیت الهی است که در انسان به عنوان خود واقعی ساکن است. معشوق به مثابه شخصیت الهی ساکن در ما، طبیعت سهجه ماست و عاشق، شخصیت انسانی است که به دروغ جدا از این شخصیت الهی تلقی می‌شود. عشق در اینجا واقعاً حاکی از عشق به خود، رفتن تدریجی انسان به خداست. بنابراین، مرام بائول‌ها اساساً مبتنی بر مسئله تحقق خود است(Dasqupta, 1946: p. 201). زیرا او به عنوان خود واقعی انسان در درون انسان ساکن است. بنابراین انسان باید او را در دل خود جستجو کند، نه اینکه برای یافتن او از جایی به جای دیگر پرسه بزند. تنها حجاب نازک توهم انسان را از شناخت معشوق حقیقی باز می‌دارد و با اینکه نزدیک به آن است، آن را دور جلوه می‌دهد (Datta, 1978, p. 451).

۴-۳-۳. کارکرد دوجانبه عشق بائول‌ها

عشق ستایش شده در ترانه‌های بائول، عشقی دو طرفه است، چرا که از یک سو، مطلق بیکران را به یافتن تجلی در طبیعت متناهی و نسبی جهان متجلی، از جمله شخصیت انسانی که والاترین تجلی مطلق است، وادار می‌کند، و از سوی دیگر، انسان را به یافتن ماهیت راستین خود با انحلال تدریجی وجود مجزا و گذر به هستی نخستین خود در خداوند، ترغیب می‌کند. انسان موجودی متناهی-نامتناهی است، زمانی که در دام مایا (توهم) گرفتار می‌شود، به ماهیت صرفا محدود وجود حیوانی خود گذر می‌کند، اما هنگامی که خود را در عشق پاک می‌کند و از دام مایا(توهم) رهایی می‌یابد، دوباره به ماهیت الهی راستین خود می‌رود و با فراتر رفتن از تمام محدودیت‌های پایان پذیر، نجات می‌یابد. در چنین حالتی، زمانی که تفاوت ظاهری میان انسانیت و الوهیت بطور کامل از طریق عشق از بین می‌رود، انسان با خود واقعیت یکی می‌شود، در چنین حالتی است که بائول فریاد می‌زند که خود (یا نفس)، همه چیز است- همه چیز از خود (نفس) سرچشمه می‌گیرد (Dasqupta, 1946, p. 212). بائول‌ها به شناخت خود به عنوان دریچه‌ای برای تحقق یا رهایی الهی نگاه می‌کنند،که از طریق عشق به دیگری آشکار می‌شود (Sen, 1930, p. 223). این شخصیت انسانی و شخصیت الهی، که هر دو در سرشت انسان با هم ترکیب شده‌اند، «من» و «تو»، «عاشق» و «معشوق» هستند که تاگور شاعر در ترانه‌هایش بسیار از آنها صحبت کرده است(Dasqupta, 1946, p. 214-215).

در نگرش عرفانی بائول‌ها از طریق جذبه عشق است که آن نامتناهی خود را در متناهی عینیت بخشیده وحقیقت خود را به عاشق نشان داده است و در کالبد جسمانی او زندگی می‌کند. بنابراین بائول می‌گوید:«بنظرم تا به حال دیوانه شده‌ام؛ در غیر اینصورت، چرا هر از گاهی اینقدر در درون خود آشفته می‌شوم؟ وقتی با ذهنی آرام و بی‌طلاطم می‌مانم، می‌بینم که یکی از درون با صدای بلند

صحبت می‌کند- «من اینجام، اینجا هستم»،...اگر سعی کنم او را رها کنم و تنها زندگی کنم، نمی‌توانم. به نظر می رسد که او مسکن خود را در اعماق قلبم بنا کرده است. این بازی خود آشکارسازی(تجلی) و بازگشت به خود که بائول آن را به بازی آمدن و رفتن «پرنده‌ای ناشناخته» به درون قفس این کالبد جسمانی تشبیه می‌کند، شگفت انگیزترین امر است. اگر چه پرنده در قفس بدن انسان زندگی می‌کند، اما در آسمان بیکران بالای سر شناور است. جستجوی مادام العمر بائول برای این «پرنده ناشناخته» است که با آن احساس نزدیکی بسیار می‌کند(Ibid, p. 207-208). از این رو برخی بائول‌های بنگال، در آهنگ‌های خود چنین می‌سرایند که :«پس از تامل دقیق، می‌بینم «همه چیز من» است. من او هستم... همه چیز از «من» می‌آید... به یاد داشته باش. هر که خود را بشناسد خدا را شناخته است»(Enamul Haq, 1975, p. 315).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی عنصر عشق در سنت هندو و بخصوص طریقه عرفانی بائول‌های بنگال روشن شد که هم عشق جسمانی و هم عشق الهی محل توجه این عاشقان پاکباز است. عشق و موسیقی از ویژگی‌های برجسته طریق بائول‌ها است که به واسطه آنها بائول‌ها سعی در اتحاد و خلسه عرفانی با معشوق حقیقی دارند. در باور آنها بدن فیزیکی معبد و محل سکونت حق تعالی است از اینرو در سادنه بائولها برای نیل به موکشه علاوه بر طریق عشق به بدن جسمانی هم توجه ویژه ای می‌شود. بائولها معتقدند از آنجا که حقیقت نهایی و معشوق حقیقی در باطنی ترین اعماق قلب انسان ساکن است لذا نمی‌توان با عقل و استدلال آنرا درک کرد، بلکه تنها به کمک نیروی عشق می‌توان به آن پی برد. اکثر اشعار و ترانه‌های آنها در فراق معشوق حقیقی است که از آن به عنوان مونر منوش یاد می‌کنند. از آنجا که آنها ترکیبی از سنتهای مختلف حاضر در بنگال هستند در مَنِر مَنُش آنها تاثیرات معشوق و محبوب صوفیه، سهج سهجیانه‌ها و پارام آتمن اوپانیشادها مشهود است. در دیدگاه بائول‌ها توجه به درون و دوری جستن از خواهشهای نفسانی راه رسیدن به معشوق حقیقی است که مایا و توهم دنیوی بعضاً مانع از این امر می‌شود لذا بسان فنا و «موتوا قبل ان تَمُوتوا» صوفیه (Lopez, 1995, p. 195; Sen, 1997, p 204)، جیون موکتی را راه رسیدن به معشوق حقیقی و اهل دل می‌دانند.

منابع

اسپنسر، سیدنی(۱۴۰۱).عرفان در ادیان جهان، ترجمه محمدرضا عدلی، تهران، چاپ سوم، انتشارات: هرمس.

تاگور، رابیندرانت (۱۳۵۴)، سرود نیایش گیتانجلی، ترجمه منظوم دکتر روان فرهادی، پوهنځی ادبیات علوم بشری، پوهنتون کابل.
جلالی نائینی، محمدرضا (۱۳۷۲).گزیده سرودهای ریگ ودا، چاپ سوم، تهران، انتشارات: نشر نقره.
داسگوپتا، سورندراناته (۱۳۹۵). سیر تحول عرفان هندی، ترجمه ابوالفضل محمودی،چاپ دوم، تهران: سمت.
رادهاکریشنان، سرواپالی (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد۱، ترجمه خسرو جهانداری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات: علمی و فرهنگی.
رضوی، سید عباس اطهر (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف در هند، جلد اول، ترجمه منصور معتمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات: نشر مرکز دانشگاهی.
رودریگز، هیلاری (۱۳۹۷)، در آمدی بر دین هندو، ترجمه فیاض قرائی، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
سن، کیشیتی مهن(۱۳۸۸)، هندوئیسم، ترجمه ع. پاشائی، چاپ اول، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
شایگان، داریوش (۱۳۸۶). ادیان و مکتبهای فلسفی هند، جلد ۱، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
قرائی، فیاض (۱۳۸۵). ادیان هند، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد. چاپ اول.
قرائی، فیاض (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی عشق و اوصاف آن از منظر بکتی و تصوف»، جستارهای در فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، سال پنجاهم ، شماره ۱، شماره پیاپی 100، ص 67-49. DIO.10.22067/philosophy.v50i1.69951.
مشهور، پروین دخت(۱۳۸۲)، تأثیر عرفان اسلامی بر تاگور، مشهد: انتشارات جلیل.
موحد، محمدعلی (۱۳۸۵). گیتا (بهگود گیتا) سرودخدایان،چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
ناس، جان‌بایر (۱۳۸۱). تاریخ جامع ادیان، چاپ دوازدهم، تهران: انشارات علمی و فرهنگی.

References

Bhattacharya, Deben.(1969) Songs of the bards of Bengal, New York.

Bowker, John (1997). the Oxford dictionary of world religions, New York. Bruce Long, j. (1987)."Love", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed), Vol. 9, New York, Macmillan.

Carman, Johan. B (1987). "Bhakti", in Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed), vol. 2, NewYork, Macmillan.

Chakravarti, Surath Chandra (1980). Bauls, the Spiritual Vikings, Calcutta.

Dasqupta, Shashibhusan (1946). Obscure Religious Cults, university of Calcutta.

Dasgupta, S (1970), A History of Indian Philosophy, vol. 4, Cambridge: Motillal Banatsidass Publishers.

Datta, Rajeshwari (1987). "The Religious Aspect of the Baul Songs of Bengal", Journal of Asian Studies, 37 , p. 445-55. https://doi.org/10.2307/2053571

Dhavamony, Mariasusai (1971). Love of God according to Śaiva Siddhānta, Oxford: Clarendon Press

Dimock, Edward C (1966). The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaisnava-Sahajiya Cult of Bengal, Chicago.

Enamul Haq, Muhammad (1975). A history of Sufism in Bengal, Dhaka.

Flood, Gavin (2003). The Blackwell Companion to Hinduism, Cambridge.

Hiriyanna, M (1975). Outlines of Indian Philosophy, London.

Karim, Anwarul (1980). the Bauls of Bangladesh, Lalan Academy

Klostermaier, Klaus (2007). A survey of Hinduism. New York Press.

Lopez, Donald (1995). Religions in India in Practice, Princeton University Press

Mcdaniel, June (1989). The Madness of the Saints: ecststic religion in Bengal, The University Chicago.

Olivelle, Patrick (1998).The Early Upaniṣads, oxford university press.

Openshaw, Jeanne (2002). Seeking Bauls of Bengal, University of Cambridge.

Radhakrishnan, S (1991). Indian Philosophy, Vol 1 & 2, Oxford University Press.

Rādhākrishnan. S (1971). Bhagavadgitā, translated by,New Delhi.

Radhadkrishnan, Sarvepali (1923).Indian Philosophy, Vol 1, NewYork, Machmillan .

Reymond, Lizelle (1973).To live within, Baltimore, Md, [The Penguin Books]

Rinehart, Ronin (2004). Contemporary Hinduism Ritual, Culture, and Practice, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.

Sarkar, R. M (1990). Bauls of Bengal, in the quest of man of the heart. New Delhi.

Sen, Kishitimohen (1961). Hinduism, New York: Penguin Books

Sen, kshitimohan (1930). Medieval Mysticism of India, digital library India; JaiGyan

Sharma, Krishna (1987).Bhakti and the bhakti movement: a new perspective: a study in the history of ideas, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Spencer, Sidney (1963). Mysticism in world religion, Baltimore, Penguin Books

Tagore, Rabindranath (1922). The Religion of Man, London: Museum Street.

Walker, Benjamin (1995). Hindu World: An Encyclopedic Survey of Wisdom, Volume 1, India: Harper Collins Publishers

Werner, Karel (1993). Love Divine Studies in Bhakti and Devotional Mysticism, New Delhi: Curzon Press

Werner, Karel (1994). A popular Dictionary of Hinduism, Curzon Press

Zimmer, H (1943). Philosophies of India, London: Princeton.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The Representation of Mystical Stations in the Poetry of Hazin Lahiji

Heydar ali Dahmarde [1] ✉ | **Somayeh Tanhaie** [2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Zabol, Sistan and Baluchestan, Iran. E-mail: dr.h.a.dahmarde@uoz.ac.ir

2. Master's degree in Persian Language and Literature, University of Zabol, Sistan and Baluchestan, Iran. E-mail: farnyan66@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 1 July 2026
Received in revised form: 21 August 2026
Accepted: 9September 2026
Published online: 24September 2026

Keywords:
Hazin Lahiji,
Imagination,
imagery,
mysticism,
Mystical authorities.

ABSTRACT

Introduction

The word mysticism is a later word than Sufism; That is, the word Sufism was introduced in the second century, and in contrast to the word mysticism, it was introduced as a knowledge in the fourth century (Khosrupanah, 1391: 1). Sheikh Mohammad Ali Hazin Lahiji is one of the greatest writers and scholars of the twelfth century of Hijri, who was born on Monday 27th of Rabi al-Awl 1103 in Isfahan. His name is Muhammad nicknamed Muhammad Ali and his father's name is Abi Talib. His lineage goes back to Sheikh Zahid Gilani, a mystic of the 6th century, and his family were all people of knowledge and virtue. (Lahiji, 1375:148). Hazin Lahiji's divan is a sea of his divine teachings, religious and religious thoughts. His wisdom is both scientific and practical. It is as if mystical concepts are connected with his soul and soul. Hazin has expressed mystical concepts very fluently and simply (Saodi, 2013: 2). By studying Hazin's biography, we find out that he is not a poet who lives in a corner far from social issues and only thinks about weight and rhyme; Rather, he is a popular mystic and a commentator on the politics of his time. Hazin Lahiji's divan consists of twelve thousand verses, which include odes, ghazals, masnavis, quartets, etc. (Shafi'i Kodkani, 110:1385).

Since the seeker enters the field of mystical behavior, he must go through houses and positions; Because divine knowledge and taking steps on the path of conduct and reaching the truth will not be possible without going through these houses and authorities, and taking steps in these steps depends on the effort and austerity of the seeker. The authorities are such that the disciple tries to go through the mystical houses by his own will and by self-cultivation and even with mujahidah, and after passing each house, he lands in another house or position. The meaning of "status" is a level of behavior that is achieved for the seeker through effort and effort, and it lasts and cannot be destroyed (Kashani, 2001: 59).

Cite this article: Dahmarde, H.A. & Tanhaie, S. (2026). The Representation of Mystical Stations in the Poetry of Hazin Lahiji. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 433-465.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51753.1279

© The Author(s). Dahmarde, Heydar ali & Tanhaie, Somayeh Publisher: University of Sistan and uchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51753.1279

In this research, due to the difference mentioned in Sufi books about the number of mystical states and authorities, we have used the mentioned authorities from the book "Al-Lama fi Suf" by Abu Nasr Siraj (died 378 A.H.) seven positions: patience, piety, poverty, repentance, satisfaction, asceticism, and trust (Siraj, 1382:15).

According to what was stated, the questions and hypotheses of this research are as follows:

1. What is the use of beautifying imaginary images in the mystical authorities of Hazin Lahiji?
2. What is the necessity of examining mystical authorities in the poetry of Hazin Lahiji, focusing on imaginary forms?
3. Which of the imaginary forms in Lahiji's sad authorities has a more obvious appearance?

The purpose of this research is to investigate mystical authorities in Hazin Lahiji's poetry, focusing on imaginary forms. First, the introduction and recognition of mystical authorities in this poet's poems has been discussed, then his skill in creating imaginary images has been analyzed to identify the special images, metaphors and allusions used by Zazin to express spiritual issues, sufferings and mystical experiences. The ultimate goal is to clarify the human dimensions and spiritual aspects of the works of this outstanding poet.

Research method

In the present research, the author has analyzed mystical authorities with a descriptive-analytical method, focusing on imaginary figures in Hazin Lahiji's poetry, in order to show his skill in the relationship between imaginary figures and mystical authorities.

Discussion

Hazin Lahiji is one of the poets of the late Safavid era and the last shining flame of a poetic movement and style in the history of our culture (Shafi'i Kodkani, 1390: 108). Among the poets of the Indian style, the melancholic poetry has a Sufism color more than other poets, and it is one of the mystical interpretations that are especially It is mysticism; It can be found a lot in his poetry, and without a doubt, his way of thinking and life was completely mystical (Qana Tanvi, 1975: 1985). The meaning of the position of the seeker is "stopping the seeker in front of the truth" in performing mujahidats, worships and austerities, as well as cutting off from creation and joining the truth (Siraj Tousi, 1382: 95). Mystical authorities in the poetry of Hazin Lahiji include seven positions, which are, in order of application, from the most to the least: the position of patience, piety, poverty, repentance, satisfaction, asceticism and trust. Using artistic and poetic imagery, this outstanding poet has been able to include mystical themes in his poems in an attractive and effective way. The use of literary tools such as simile, metaphor, alliteration, and irony has made it possible to convey deeper meanings to the audience; which leads to the reader's reflection and deeper connection with poetic concepts. The investigation of mystical authorities in Hazin Lahiji's works, focusing on the capacities of imaginary forms, shows the close connection between the beauty of poetic language and the expression of mystical emotions.

Conclusion

The investigation of mystical authorities in Hazin Lahiji's poetry has been done by focusing on imaginary images due to several important and fundamental factors. Mystical authorities deal with deep human and spiritual thinking and essences. Understanding these authorities in the poems of this mystical poet can lead to a deeper understanding of spiritual experiences and the search for truth. Imaginary images are like a mirror of these experiences, they speed up the emotional feelings of the reader and help him understand the mystical images. Poetic images and benefiting from the capacities of imaginary images provide the power to express emotions and mystical states in a very attractive, stylish and pleasant way. Through simile, metaphor, metaphor and irony, the poet conveys deeper meanings to the readers, and this diversity in expression leads to deeper and more attractive concepts in the mind of the audience. Examining the mystical authorities of Hazin Lahiji by focusing on the images of imagination will clarify the relationship between aesthetic language and mystical emotions. With his linguistic art, Hazin has been able to present the mystical authorities in the form of vivid and expressive images to the listeners, which stimulate different insights and awaken a deep feeling in the reader. Examining this research can identify the images, metaphors, and allusions used by Hazin to express spiritual issues and sufferings and mystical experiences, and make the human and spiritual

dimension clearer in the works of this outstanding poet. The analysis of these mystical authorities in Hazin's poems will help to understand his influence in the formation of contemporary literary trends. Understanding the mystical and linguistic thinking of Lahiji, clarifies how it has influenced poets after him and how the works of this master poet of the Indian style have served as a source of inspiration in Persian literature. Hazin has used images of imagination, especially irony, as a powerful tool to express his thoughts and feelings. So, the combination of mystical authorities with imaginary images makes the sad works not only literary but also philosophical and spiritual. Because each of his verses opens a door to thinking and reflecting on the human position and the spiritual world and establishes a deep connection between the soul and the individual. Finally, it should be noted that Hazin has chosen irony to convey his meaning and thought, because his purpose of this choice is that the mind of the listener and reader will mix with his words and make a little deep thinking and mental effort to discover the secret of irony, and this is very beautiful and artistic.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

تصویرآفرینی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی

حیدر علی دهمرده [۱] ✉ | سمیه تنها[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه زابل، سیستان و بلوچستان، ایران.
رایانامه: dr.h.a.dahmarde@uoz.ac.ir

۲.دانشجوی کارشناسی ارشد،گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه زابل، سیستان و بلوچستان، ایران.
رایانامه: farnyan66@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۱۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۳۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۱۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۲

واژه‌های کلیدی:
حزین لاهیجی،
صور خیال،
تصویرآفرینی،
عرفان،
مقامات عرفانی.

چکیده

حزین لاهیجی، شاعر برجسته و عارف پاکدل قرن دوازدهم که کمتر کسی توانسته است به مقام قرب این شاعر عارف راه یابد. با این حال با غوص در دریای پهناور سخن و اندیشه تابناک وی و نیز برای دستیابی به گوهر یکتای دانش وی، نگارنده بر آن است تا با پیمودن راه کنکاش و پژوهش به بررسی مقامات عرفانی در شعرش با تمرکز بر صور خیال بپردازد و با کشف رابطه میان مقامات عرفانی با صور خیال زیباآفرینی اشعار این شاعر گران‌قدر را هویدا سازد. نتیجه به‌دست‌آمده از این پژوهش، بیانگر آن است که وی در بیان مقامات عرفانی به مقام صبر توجه خاصی داشته است و در بررسی و تحلیل مقامات عرفانی در اشعار این شاعر با تمرکز بر صور خیال به‌خاطر عمق معنایی، توانایی انتقال احساسات و پیوستگی زبان و روح، تحلیل چالش‌های انسانی و همچنین تأثیرگذاری بر ادبیات‌معاصر است که از اهمیت بسزایی برخوردار است. وی برای انتقال معنی و اندیشه خویش کنایه را برگزیده که بیانگر طبع ظریف اوست و هدف وی از این انتخاب آن است که ذهن شنونده و خواننده با کلامش درآمیزد و برای کشف راز کنایه، ذهن تحریک شود و اصولاً کلام و سخن زمانی رنگ ادبی و هنری به خود می‌گیرد که تمام زیبایی عروس معنی را در نگاه اوّل به شنونده یا خواننده عرضه نکند؛ بلکه ذهن را درگیر و به فعالیت وادار کند.

استناد: دهمرده ، حیدرعلی؛ و تنها، سمیه (۱۴۰۵). تصویرآفرینی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*،۱۰ (۲)، ۴۳۳-۴۶۵. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51753.1279

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. دهمرده ، حیدرعلی؛ و تنها، سمیه

مقدمه

واژه عرفان واژه‌ای متأخر از واژه تصوف است؛ یعنی واژه تصوف در قرن دوم مطرح شد و در مقابل واژه عرفان در قرن چهارم به بعد به‌عنوان یک دانش مطرح شد. البته واژه عرف، یعرف یا عرفان و این نوع واژه‌ها هم در نصوص دینی ما و هم در زبان عربی وجود داشته است؛ ولی به‌عنوان یک مسلک، یک عقیده، یک مشی و یک دانش این اصطلاح از قرن چهارم به بعد مطرح شده است که افرادی مثل بوعلی سینا در مقامات‌العارفین از این واژه به‌صراحت یاد کرده‌اند؛ ولی قبل از آن واژه تصوف به کار می‌رفته است (خسروپناه، ۱،ص.۱۳۹۱). شیخ محمدعلی حزین لاهیجی از بزرگ‌ترین ادبا و علمای قرن دوازدهم هجری است که در روز دوشنبه ۲۷ ربیع‌الاول ۱۱۰۳ در اصفهان دیده به جهان گشود. نامش محمد ملقب به محمدعلی و نام پدرش ابی‌طالب است. نسب او با شانزده واسطه به شیخ زاهد گیلانی عارف قرن ششم می‌رسد و خاندان وی همه اهل علم و فضیلت بوده‌اند. حزین در اصفهان متولد شده ولی چون پدرش از مردم لاهیجان بوده وی به لاهیجی شهرت داشته است. اگر چه گاهی او را به‌عنوان حزین اصفهانی نیز نوشته‌اند (لاهیجی،۱۴۸،ص.۱۳۷۵). حزین از همان آغاز کودکی به آموختن علم و دانش پرداخته و با علوم مختلفی از جمله منطق، علم حدیث، حساب و... آشنا شد (شفیعی کدکنی،۹۷،ص.۱۳۸۵). دیوان حزین لاهیجی، دریایی از معارف الهی، اندیشه های دینی و مذهبی وی است. او عارفی غمدیده و شاعری دردکشیده است و بدون شک مضامین بلند و ارزشمندی که در آثار حزین موج میزند، از عمق وجود وی برخاسته است. عرفانش هم علمی و هم عملی است. حزین از عارف نمایان بیزار بوده و آنان را مورد انتقاد قرار می دهد و خالصانه از عدم وابستگی به غیر حق، دم میزند. همچنین میتوان به روشنفکری او اشاره کرد که در آن عرصه تعصب خیز، از ژرفنای جان به وحدت ادیان اعتقاد داشت. گویی مفاهیم عرفانی با جان و روح او پیوند خورده است. حزین، مفاهیم عارفانه را بسیار روان و ساده بیان کرده است (صعودی،۱۳۹۳، ص۲). با مطالعه شرح‌حال حزین درمی‌یابیم که او شاعری نیست که در گوشه‌ای دور از مسائل اجتماع به سر برد و فقط به وزن و قافیه بیندیشد؛ بلکه او عارفی مردمی و گوینده‌ای در صفحه سیاست روزگار خود است. دیوان حزین لاهیجی مشتمل بر دوازده هزار بیت که شامل قصیده، غزل، مثنوی، رباعی و.... است (شفیعی کدکنی،۱۳۸۵،ص.۱۱۰).

این پژوهش که به بررسی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی با تمرکز بر صور خیال اختصاص یافته، ابتدا به معرفی و شناخت مقامات عرفانی در اشعار این شاعر پرداخته است. سپس مهارت او در خلق تصاویر خیالی مورد تحلیل قرار گرفته تا تصاویر، استعارات و کنایات خاصی که حزین برای بیان مسائل روحانی، رنج‌ها و تجربیات عرفانی به‌کار برده، شناسایی شوند. هدف نهایی آن است که ابعاد انسانی و جنبه‌های معنوی آثار این شاعر برجسته، روشن‌تر گردد.

بیان مسئله و سؤالات تحقیق

سالک از زمان ورود به عرصه سیروسلوک عرفانی، باید منازل و مقام‌هایی را طی کند؛ زیرا که معرفت الهی و گام گذاشتن در راه سلوک و رسیدن به حق بدون طی‌کردن این منازل و مقامات امکان‌پذیر نخواهد بود و گام‌نهادن در این مراحل بستگی به تلاش و ریاضت سالک دارد. مقامات به‌گونه‌ای هستند که مرید با اختیار و با تهذیب نفس خویش و حتی با مجاهده سعی دارد منازل عرفانی را طی نماید و پس از طی‌کردن هر منزل، در منزل یا مقامی دیگر فرود می‌آید. مقصود از «مقام» مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که با سعی و کوشش سالک برای او حاصل می‌گردد و دوام دارد و نابودی نمی‌پذیرد (کاشانی، ۱۳۸۱،ص. ۵۹). پس از اینکه سالک قدم در راه می‌گذارد و با اختیار خود شروع به طی‌کردن مقامات عرفانی می‌کند، این مقامات در او تثبیت می‌شود و سپس از جانب محبوب مورد لطف و عنایت قرار گرفته و در راه سلوک، منازل هفت‌گانهٔ عرفان را به پایان رسانید؛ به حق متصل می‌گردد و در ذات پاک الهی مستغرق می‌شود (نصر،۱۳۸۲،ص. ۲۳). حزین لاهیجی یکی از آخرین ستاره‌های درخشان سبک هندی است که سبک شاعری وی ترکیبی از سبک هندی و عراقی بوده و این کارش باعث گردیده تا ارزش شعر وی دوچندان گردد. وی در اشعارش با بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی به طرح مباحث عرفانی پرداخته و حالات و مقامات عارفانه را با بیانی شیوا و دلنشین به تصویر کشیده است. دیوان شعرش، متشکل از قصاید، غزلیات، مثنوی‌ها، ترجیع‌بند و... است. در این پژوهش به علت اختلافی که در کتب صوفیه در مورد عدد حالات و مقامات عرفانی ذکر گردیده، مقامات مذکور از کتاب «*اللمع فی تصوف*» ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ ه.ق) هفت مقام: صبر، ورع، فقر، توبه، رضا، زهد، توکل (سراج،۱۳۸۲، ص،۱۵) را اساس کار قرار داده‌ایم. در وهله نخست به معرفی مختصری از مقامات عرفانی در شعر حزین پرداخته شده و سپس مهارت وی در تصویرآفرینی با استفاده از تصاویر خیالی موردبررسی و تحلیل قرار گرفته است. بنا بر آنچه بیان گردید، پرسش‌ها و فرضیه‌های این پژوهش بدین قرار است:

۱- کاربرد زیباآفرینی صور خیال در مقامات عرفانی حزین لاهیجی به چه صورت است؟

۲- ضرورت بررسی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی با تمرکز بر صور خیال چیست؟

۳- کدام‌یک از صورت‌های خیالی در مقامات حزین لاهیجی از نمود آشکارتری برخوردار است؟

اهداف و ضرورت تحقیق

- معرفی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی
- شناخت صور خیال و زیباآفرینی آن در مقامات عرفانی حزین لاهیجی
- بررسی مقامات عرفانی با تمرکز بر صور خیال در شعر حزین لاهیجی

روش تحقیق

در پژوهش پیش‌رو نگارنده با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مقامات عرفانی با تمرکز بر صور خیال در شعر حزین لاهیجی پرداخته تا مهارت وی را دررابطه با پیوند میان صور خیال با مقامات عرفانی، برای مخاطب هویدا سازد.

پیشینه تحقیق

در زمینه آثار و تألیفات حزین لاهیجی تا کنون مقالات و منابع گوناگونی در زمینه‌های اخلاقی، عرفانی و... تألیف گردیده است از جمله مقالات ذیل:

- محمدی دهسروی، اشرف، (۱۳۹۴)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل سبک‌شناسی شعر حزین لاهیجی» به بررسی رویکردهای سبکی شاعر پرداخته است.

- رهگذر مسعود، (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تحلیل و بررسی محتوایی غزلیات حزین لاهیجی» به بررسی موضوعات توحیدی و عرفانی در غزلیات وی پرداخته است.

- صعودی، مرضیه، (۱۳۹۳). در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی بن‌مایه‌های غنایی و عرفانی در دیوان حزین لاهیجی» به تحلیل عرفان و تصوف در غزل‌های او پرداخته است.

- رمضانی‌نژاد، محبوبه، (۱۳۸۸)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «صور خیال در شعر حزین لاهیجی» به بررسی صور خیال در شعر وی پرداخته است.

- دبیران، حکیمه، (۱۳۸۲)، در مقاله‌ای با عنوان «لطایف تعبیرات عرفانی» به بررسی حقایق و لطایف عرفانی در آثار وی پرداخته است.

- فقیهی، حسین، (۱۳۸۰)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل ادبی و عرفانی اشعار حزین لاهیجی» به بررسی اشعار وی در زمینه ادبی و عرفانی پرداخته است.

هرچند درباره آثار این عارف بزرگ تألیفات متعددی صورت‌گرفته است؛ اما در زمینه تصویرآفرینی صورت‌های خیالی با مقامات عرفانی در شعر وی پژوهشی صورت نگرفته است؛ ازاین‌رو این مقاله پژوهشی بکر و نوین است.

۱- بحث‌وبررسی

۱-۱.حزین و مقامات عرفانی

حزین لاهیجی، از شاعران اواخر عصر صفوی و آخرین شعله پر تلألؤ یک جریان و سبک شعری در تاریخ فرهنگ ماست (شفیعی کدکنی،۱۳۹۰،ص. ۱۰۸). شعر حزین در میان شاعران سبک هندی بیش از دیگر شاعران رنگ تصوف دارد و از تعبیرات عرفانی که خاصه اهل عرفان است؛ فراوان در شعر وی یافت می‌شود و بدون تردید طرز فکر و شیوه زندگی وی کاملاً عارفانه بوده است (قانع تنوی،۱۹۷۵،ص. ۱۹۸). معنای مقام «توقف سالک در پیشگاه حق» است در انجام مجاهدت‌ها، عبادت‌ها و ریاضت‌ها و همچنین بریدن از خلق و پیوستن به حق (سراج طوسی،۱۳۸۲،ص. ۹۵). مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی شامل هفت مقام است که از نظر کاربرد به ترتیب از بیشترین به کمترین عبارت‌اند از: مقام صبر، ورع، فقر، توبه، رضا، زهد و توکل. این شاعر برجسته با بهره‌گیری از تصویرسازی‌های هنری و شاعرانه توانسته مضامین عرفانی را به شکلی پرجاذبه و تأثیرگذار در اشعار خود بگنجاند. استفاده از ابزارهای ادبی همچون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه، انتقال معانی ژرف‌تر به مخاطب را امکان‌پذیر ساخته است؛ امری که به تأمل و ارتباط عمیق‌تر خواننده با مفاهیم شعری منجر می‌شود. بررسی مقامات عرفانی در آثار حزین لاهیجی، با تمرکز بر ظرفیت‌های صور خیال، نشان‌دهنده ارتباط تنگاتنگ میان زیبایی زبان شعر و بیان عواطف عرفانی است. در این راستا، ابتدا تعریف کوتاهی از مقامات عرفانی وی ارائه شده و سپس شیوه‌های استفاده از صور خیال در طرح این مقامات همراه با نمونه‌هایی مورد تحلیل قرار گرفته است تا جنبه‌های مختلف این ارتباط بهتر آشکار شود.

۱-۱-۱. مقام صبر

صبر به معنای شکیبایی و بردباری است و در اصطلاح، تحمل بلا و ترک شکایت از آن‌ها (انصاریان،۲۷:۱۳۸۶)؛ بنابراین باید خاطرنشان کرد که مقام صبر در شعر حزین لاهیجی از موضوعات

اصلی و مهم اشعار اوست. این مقام در اشعار حزین به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی و روحانی موردتوجه است. او صبر را به‌عنوان یک نقطه اساسی در زندگی انسانی و همچنین در مواجهه با مشکلات و بحران‌ها دانسته است. در تحلیل کلی از مقام صبر در اشعار لاهیجی باید اشاره کرد که صبر نه‌تنها به‌عنوان انتظار و متحمل کننده سختی‌ها و رنج‌هاست بلکه یک نیروی معنوی و شکیبایی در مقابل مصائب زندگی است. حزین با استفاده از زبان نیرومند شاعرانه خویش و نیز تصویرسازی‌های زیبا، اهمیت این فضیلت را به‌خوبی منتقل کرده است.

۲-۱-۱.تشبیه

حزین، صبر، تحمل و رنج دوری خویش از معشوق را با تصاویری نادر و شکیل ترسیم می‌کند. او این حالت در تصاویری همچون: عقیق، کوه، عیار و... به نمایش می‌گذارد. در حقیقت قصد شاعر از همراه‌کردن این مقام با این تصاویر نشان‌دادن صبر محکم و استوار اوست.

عقیق صبر، زبانم به کام حسرت سوخت مکیدن لب لعل تو، آرزوست مرا

(حزین لاهیجی،۱۳۸۴: ۱۹۹/۱۴)

این بیت تصویرگر حالتی پر از اشتیاق و غم و حسرت است. «عقیق صبر» نماد استقامت و تحمل است اما این صبر مرزی دارد و در مقابل آرزوهای برآورده نشده، به پایان می‌رسد. «زبانم به کام حسرت سوخت» نشان می‌دهد که شدت حسرت و آرزو، زبان فرد را سوزانده و خاموش کرده، یعنی فرد دیگر حتی قدرت سخن‌گفتن ندارد و درونش در حسرت و اندوه غوطه‌ور است. «مکیدن لب لعل تو آرزوست مرا»، نماد شهوت و آرزوی عمیق است که در خواب‌وخیال فرد، دست‌نیافتنی‌ترین آرزویش است.

نمونه‌های دیگر: عقیق صبر۱۹۹/۱۴ -۲۲۳/۳ خانه صبر و تخیل-۲۷۳/۱۹ پیراهن صبر-۳۰۵/۱ کوه صبر و تحمل-۳۰۵/۱۵ کوه صبرم-۳۰۸/۳ تشبیه صبر به سپند-۳۱۳/۳ سررشته صبرم-۳۵۳/۸ پیراهن صبرم -۴۵۵/۱ صبر کوه بنیادم-۴۶۳/۱۱ اساس صبر-۴۷۹/۲ شیشه صبرم-۵۰۲/۵ عیار کامل صبرم-۵۰۸/۳ جان صبر و آرامم-۵۶۷/۶ جامه صبر-۵۷۲/۱۳ ای سپند شکیبا-۶۰۳/۶ متاع صبر-۶۱۸/۱۰ سنگ مینای شکیبایی.

۳-۱-۱. استعاره

در ساختار این مضمون عرفانی با استعاره، اعضای بدن و ملائمات انسانی با مضامین همراه گشته‌اند تا مقاصد موردنظر شاعر برای تصویرآفرینی را به‌خوبی مهیا سازند. مقصود اصلی حزین در تصویرسازی با اعضای بدن و ملائمات، پاکیزه ساختن وجود آدمی از گناهان دنیوی است.

صبر تاب نگاه تلخ نداشت ناجوانمرد، از عتاب گریخت

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۲۷۵/۸)

همانند این تصویر استعاری که در آن شاعر تحمل نگاه تلخ نداشتن که از ملائمات انسانی بوده را به صبر نسبت داده است. این بیت به‌وضوح ابراز خشم و ناراحتی را نشان می‌دهد. واژه‌ها و عبارات به‌کاررفته در این بیت حامل تصاویری از ضعف و ناتوانی در مقابل سختی‌ها هستند. صبر به‌عنوان انسانی فرض شده که در مواجهه با ناملایمات و تلخی‌ها، از پای می‌افتد. کلمه «نگاه تلخ» می‌تواند به معنای انتقاد، سرزنش یا زمان‌هایی باشد که دل کسی به‌خاطر تلخی‌های زندگی شکسته است. واژه «ناجوانمرد» توقع وفاداری و شجاعت را از شخصی که صبر را از دست می‌دهد، نشان می‌دهد. عبارت «از عتاب گریخت»، نشانهٔ ضعف شخصیت و عدم توانایی در روبروشدن با واقعیت‌های تلخ زندگی است. نمونه‌های دیگر:۱۰۲/۲۱ تشبیه شکیب به انسان-۱۳۰/۱۴ از صبر قوی‌پنجه تحمل-۱۵۶/۱۲ لاف‌زدن صبر-۱۷۴/۱۳ صبر گریزپا-۱۷۶/۴ تشبیه صبر به مرکب-۱۹۷/۱۱ دل صبور-۲۴۸/۶ صبر شتابنده - ۲۷۵/۸ نگاه تلخ صبر -۲۶۷/۱ ای دل شکیب - ۳۵۳/۸ سیمین‌تنان-۳۵۹/۱۵ سرو روان-۴۰۴/۸ صبر عنان بریده-۴۱۱/۸ ای صبر برخیز-۴۲۴/۱۲ سروناز-۴۵۶/۱ مژگان سیه تاب-۴۷۱/۱۸ ای تغافل پیشه-۵۰۴/۱۰ دست بی‌صبر-۵۴۲/۱ صبر گوشه‌گیر-۵۹۶/۱۵ صبر بینوا-۶۱۲/۱۲ ای صبر گران تمکین-۶۲۳/۶ دل ناشکیب و بی‌قرار-۷۸۲/۴ خارایی کردن دل صبور

۴-۱-۱.کنایه

تصاویر کنایه‌ای که با مقام صبر ایجاد شده‌اند، بسیار ساده و قابل‌فهم هستند و شاعر در آنها بی‌شکیبی خویش را در دیدار با معشوق بسیار زیبا و رؤیایی به تصویر کشیده است.

تافته بر محملم، پرتو صحرای عشق برده شکیب از دلم، چشم غزالان او

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۰۲/۲۱)

همانند تصویر فوق که شاعر لحظهٔ دیدار با معشوق را به تصویر کشیده و در آن «شکیب از دل‌بردن» کنایه از بی‌قراری‌کردن است. در این بیت، شاعر به تصویرسازی در خصوص عشق و

احساساتش پرداخته است. واژه «تافته» نشان‌دهنده حالتی خاص و نادر از وجود شاعر است. «محمل» و «پرتو صحرای عشق» به معنای سفر و جستجوی عشق و زیبایی است. «برده شکیب از دلم» به معنی تسلط عشق بر دل و احساس شاعر گویای جدایی و یا کنش‌های عاشقانه است. «چشم غزلان او» تصویری زیبا از جذابیت معشوق را به تصویر می‌کشد و نشان‌دهنده زیبایی و خاص بودن آن چشم‌هاست. شاعر در این بیت به جستجوی زیبایی و عشق می‌پردازد و احساساتی عمیق را از طریق تصاویری غنی و شاعرانه به ما منتقل می‌کند. این بیت به‌خوبی نشان می‌دهد که حزین چگونه می‌تواند با استفاده از تصاویر و واژه‌های انتخابی خود، احساسی عمیق و واقعی درباره عشق و زیبایی را به وضعیتی تبدیل کند که خواننده را به تفکر و تأمل وادارد.

نمونه‌های دیگر: ۵۱/۳ حوصله صبر و قرار را بردن-۵۸/۱ دامن صبر افشاندن-۷۲/۱۴ صبر و قناعت ازدست‌دادن-۷۷/۱ کار دست‌دادن صبر و خرد-۸۶/۴ صبر از دل‌بردن -۱۰۲/۲۱ صبر از دل‌بردن-۱۰۹/۶ شکیبایی کردن-۱۱۴/۱۲ بی صبری در جدایی-۱۳۰/۱۴ ناصبوری کردن-۱۴۱/۱۲ صبر پیشه کردن-۱۵۶/۱۲ لاف زدن دل مغرور از بی صبری-۱۷۵/۵ شکیبایی کردن دل-۱۷۵/۱۴ دامن صبر از دست دادن-۱۹۳/۱۳ درد به درمان رسیدن-۱۹۷/۱۱ دل های از جا رفته-۱۹۹/۱۴ زبان به کام حسرت-۲۲۱/۱۷ بی قراری کردن-۲۲۳/۵ شکیبایی کردن-۲۴۶/۱۴ صبر از دست دادن-۲۶۲/۱۵ گوشه عزلت گزیدن-۲۶۷/۱ چشم شکیبایی داشتن-۲۷۳/۱۹ پیرهن صبر قبا کردن-۲۷۵/۸ نگاه تلخ داشتن -۳۰۵/۱۵ بر باد رفتن-۳۱۳/۳ سر رشته صبر از دست دادن-۳۵۳/۸ پیرهن صبوری قبا کردن -۳۵۹/۱۵ صبر بیهوده داشتن-۳۶۴/۵ شکیبایی کردن-۳۷۰/۱۳ صبوری کردن-۳۸۳/۶ بی قراری کردن-۴۱۱/۸ به خون نشاندن-۴۲۱/۷ صبر از دست دادن-۴۲۴/۱۲ صبر و قرار بر باد دادن-۴۵۵/۱ صبوری کردن-۴۵۶/۱ لب تشنه تیغ بودن-۴۵۶/۱۶ گوش به حرف دادن-۴۶۳/۱۱ بر سر قرار بودن- ۴۶۳/۱۱ سر رفتن-۴۷۵/۳ کار از صبوری گذشتن-۴۷۹/۲ بی تابی کردن دل-۵۰۴/۱۰ فارغ شدن صبر-۵۰۹/۱۹ دوری کشیدن-۵۴۲/۱ گوشه گرفتن-۵۵۳/۱۲ گریبان دریدن-۵۶۷ جامه قبا کردن-۵۷۰/۷ صبوری کردن-۵۷۲/۱۳ از جگر دود برخاستن-۵۸۷/۱۵ تاراج کردن صبر-۵۹۴/۱۲ جگر خون کردن-۵۹۴/۱۲ دیده به خاک افشاندن-۵۹۶/۱۵ بی قراری کردن-۶۰۳/۶ عاری شدن صبر-۶۱۸/۴ شکیبایی کردن دل-۶۱۸/۱۱ پای زیر تیغ افشردن-۶۲۳/۶ صبوری نکردن دل-۶۳۴/۱۸ نا شکیبایی کردن-۶۹۶/۸ بی طاقتی کردن-۶۹۶/۱۴ رخت دل بیرون کشیدن-۶۹۶/۱۵ نا صبوری کردن دل-۷۸۰/۱۵ از حوصله صبر بیرون رفتن-۷۸۲/۴ خارایی کردن دل صبور

۵-۱-۱.مجاز

حزین در ساخت مقام صبر با مجاز، بیشتر از علاقهٔ کلیت استفاده کرده که این نوع تصاویر اغلب با ترس و دلهرهٔ شاعر همراه است.

مباد از ناله‌ات، مهر از لب فریاد بردارم گریبان می‌درد صبر مرا، این شیون ای قمری

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۵۵۳/۱۲)

علاوه بر وجود مجاز در بیت، آوردن لب در معنای دهان (مجاز به علاقه کلیت / ذکر جز و اراده کل)، شاعر از تصاویر شکیل تشبیه و استعاره نیز برای زیبا جلوه‌دادن صبر بهره برده است. . «مباد از ناله‌ات، مهر از لب فریاد بردارم» در این بخش، شاعر اشاره به تأثیر نالهٔ معشوق دارد. «مباد» به معنای «مرو» یا «نباشد» است که نشان‌دهندهٔ نگرانی شاعر از تأثیر نالهٔ معشوق بر خود است. «گریبان می‌درد صبر مرا» این عبارت نیز نشان‌دهندهٔ کشش و فشار بر صبر شاعر است. «این شیون ای قمری» واژه «شیون» به معنای گریه و ناله است، و «قمری» به‌صورت استعاره‌ای به معشوق اطلاق می‌شود که نشان‌دهندهٔ زیبایی و نجابت اوست. در کل، این بیت به احساسات عمیق و تناقض‌های عاطفی اشاره دارد.

نمونه‌های دیگر: واژه لب در معنای دهان در ابیات ۲۴۶/۱۴ -۴۲۴/۱۲ -۴۵۶/۱۶ -۵۱۷/۸

۲-۱. مقام ورع

ورع و پارسایی، اخلاص در عمل یا به عبارتی، خالص شدن اعمال از گناهان و ترک محرمات ونیز انجام واجبات است (مجلسی،۱۳۶۲،ص.۲۰۴). این مقام از مقامات کلیدی در شعر حزین است که نشاندهنده زندگی اخلاقی و معنوی این شاعر عارف است. «ورع» که به معنای احتیاط و دوری از گناه و ناپسندی ها بوده در اشعار حزین به فراوانی قابل مشاهده است. این مقام از طریق عرفان و تصوف تأثیر بسیار زیادی در اشعار حزین داشته است و تأکید و اهمیت آن را بر تقوا، خویشتن‌داری و همچنین پاک‌نیتی به‌وضوح در شعرش می‌توان دید. حزین در اشعار خویش به دنبال تفحص ورع و اخلاق نیکو است. وی با بهره‌مندی از این مضمون عرفانی خواننده را به تفکر درباره خویش و ارتباط او با خداوند دعوت کرده است.

۱-۲-۱.تشبیه

شاعر در تصویرآفرینی مقام ورع، بین مشبه و مشبه به نزدیکی و قرابت ایجاد کرده و ورع که پاک و طاهر بودن فرد باایمان است را با تصاویری چون دامن، سجاده، دلق و... همراه نموده و تصاویری زیبا از این مقام به نمایش گذاشته است.

زاهد، نماز بی ره تقوی درست نیست سجّاده ورع به شط باده آب کش

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۱۸/۶)

شاعر در تصویر فوق، عبادت پارسایی را با شراب به تصویر کشیده است. در حقیقت این تصویر طعنی بر زاهدان ریایی است و هدف او از همراهی ورع با دلق، دامن سجاده و... تأکیدی بر پاک‌سازی روح و روان زاهد از آلودگی‌های دنیایی و صاف و زلال ساختن باطن اوست. حزین در این‌گونه اشعار به انتقاد از زاهدان پرداخته که بدون پرهیزگاری و تقوا فقط به ظواهر دین پایبند هستند، فقط به انجام عبادات ظاهری مثل نماز اهمیت می‌دهند و از اصل و جوهر تقوا غافل‌اند. به طور خاص، «سجاده ورع» به معنای زهد و پرهیزگاری است و «به شط باده آب کش» به تصویر سجاده‌ای اشاره دارد که در دریا (جوی آب) پخش می‌شود و به همین دلیل ناچیز و بی‌ارزش می‌شود. تعبیر «نماز بی ره تقوا درست نیست» تأکید می‌کند که انجام عبادات بدون نیت و تقوا اهمیتی ندارد.

نمونه‌های دیگر: ۷۵/۹ دلق تقوا-۱۰۰/۲۲ صافی ورع-۱۱۸/۶ سجاده ورع-۱۷۸/۱۳ خرقه پارسایی-۱۳۱/۱۵ - ۲۵۲/۱۱ ردای تقوا- ۲۸۶/۱۳ سرزمین تقوا-۳۷۶/۱ تشبیه ابروی زاه به محراب-۴۰۸/۲ تشبیه پرهیزگاری به می-۴۵۷/۱۵ سجاده ورع-۴۵۸/۳ دلق ورع-۵۱۸/۳ شمع تقوا-۵۶۸/۱۷ زنگ تقوا-۶۳۲/۸ شاهد تقوا-۶۴۵/۱۳

۲-۲-۱.استعاره

حزین در تصویرآفرینی مقام ورع با استعاره، بیشتر از روش احتیاط به عمل به پند و اندرز پرداخته است.

آن دل که به تقوا و ورع شیخ حرم بود در دور نگاه تو، صنم خانه‌نشین است

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۲۸۹/۱۱)

همانند بیت فوق که شاعر ایمان و تقوای خود را به تصویر کشیده و اعتقاد دارد دلی که در آن تقوا و ورع نباشد جایگاهی برای غیر حق می‌شود. بیت با بیان «آن دل که به تقوا و ورع» شروع می‌شود که نشان‌دهندهٔ ویژگی‌های اخلاقی و روحانی بالای شخص است. عبارت «شیخ حرم» نشان‌دهندهٔ مقام و عظمت این فرد در جامعه مذهبی است. در اینجا «صنم» به معنای معشوق یا

محبوب است که قلب شیخ به‌سوی او کشیده می‌شود، هرچند که او در مکان و مقام بلندی قرار دارد. در نهایت، شاعر با این بیان عمق عاشقانه را در کنار مقامات مذهبی به تصویر می‌کشد و به‌نوعی به شکاف بین دنیا و آخرت اشاره می‌کند.

نمونه‌های دیگر: ۷۵/۹ ناز پارسایی-۸۵/۷ دامان پارسایی- ۷۶/۳ پای تقوا-۱۱۲/۱۶ دامن تقوا-۱۳۱/۱۵ نفس پارسای گنهکار-۲۵۲/۱۱ نرگس میگسار-۲۱۸/۹ جبین پارسایی-۲۵۷/۶ مغ بچه-۲۸۹/۱۱ تشبیه دل به شیخ-۳۹۳/۲ لاله عذاران -۴۵۸/۱۵ خوب رویان شهر-۵۱۰/۷ دامان ورع-۶۳۲/۸ شاهد تقوا-۸۰۱/۵ دامن تقوا-۸۰۱/۵ روی گلگون ورع

۳-۲-۱.کنایه

حزین در آفرینش تصاویر کنایه‌ای با «ورع» آن را با جامه‌ای از طعن و کنایه پوشانده و زاهدان را پایبند پارسایی‌شان نمی‌داند.

شهد و سم آمیختی، صاف ورع ریختی بیهوده معجون مکن، مدحت و ذم داشتن

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۰۰/۲۲)

به‌مانند تصویر این کنایه که در آن «صاف ورع ریختن» کنایه از پاکیزه بودن تقوا است. تعبیر «شهد و سم آمیختن» نشان‌دهنده ترکیب خوبی و بدی است. در واقع، می‌توان اشاره کرد که زندگی انسان‌ها همواره آمیخته‌ای از خیر و شر است. «صاف ورع ریختن» به این معناست که ورع می‌تواند وضوح و روشنی در زندگی فرد ایجاد کند و انسان را از گناهان و خطاها دور کند. «بیهوده معجون مکن» این عبارت به این معناست که فرد باید از درهم آمیختن صفات و اخلاق نادرست خودداری کند. «مدحت و ذم داشتن» در این جا به دوگانگی در رفتار انسان‌ها و تمایل به مدح و ذم دیگران اشاره دارد. حزین در اینجا به عمق پیچیدگی‌های انسانی پرداخته و مخاطب را به تأمل در رفتارها و انتخاب‌هایش ترغیب می‌کند.

نمونه‌های دیگر: ۴۹/۹ پارسا دل- ۷۵/۹ به شط باده کشیدن-۸۵/۷ مستی از چشم انداختن– ۱۰۰/۲۲ صاف ورع ریختن– ۱۱۲/۱۶ دامن تقوا تر کردن-۱۱۸/۶ سجاده ورع آب کشیدن-۱۲۰/۸ ره تازه سر کردن– ۱۳۱/۱۵ دنیا به کام بودن-۱۷۳/۱ در کام ریختن-۱۷۸/۱۳ رهن چیزی کردن-۱۸۵/۱ تقوا به آب شستن- ۱۹۰/۱۲ حریف کسی بودن-۲۰۴/۲ رهن باده کردن-۲۰۶/۱۸ به باد دادن تقوا-۲۱۷/۱۸ گوش به چیزی سپردن- ۲۱۸/۹ پیشانی به خاک مالیدن-۲۲۰/۱ آبرو فروختن-۲۲۱/۴ به می آلوده کردن-۲۳۲/۸ – ۲۴۰/۱۳ رهن باده ککردن-۲۴۰/۱۸ چهره سرخ کردن-۲۵۷/۶ سر حلقه دین بودن-۲۶۲/۱۹ از همه در رانده– ۲۸۶/۱۳ – ۳۰۳/۱۲ لقمه چون دندان برون کشیدن- ۳۱۳/۶ به باده پاک کردن-۳۱۵/۱۵ رگ خواب به دست اوردن-

۳۴۵/۱۵ دلق به می آلوده کردن-۳۴۷/۱۵ ز جا شدن-۳۴۹/۲ به سلامت برخاستن-۳۵۰/۱۶ داغ دیدن-۳۶۸/۸ پاس حجاب داشتن-۳۷۴/۱۱ از بیم مردن-۳۷۶/۱۷ مینا می از خرقه در آوردن-۳۸۰/۱۱ سر از تقوا بیرون آوردن-۳۸۵/۹ دماغ از بو تر شدن-۳۸۵/۱۰ ره زدن رگ-۳۹۲/۸ خود سری کردن -۳۹۳/۲ داغ به دل داشتن-۴۰۶/۱۳ از خرقه بیرون کشیدن-۴۴۶/۱۱ ترک کتقوا کردن-۴۵۷/۱۵ سجاده ورع تر کردن-۴۵۸/۳ دلق ورع تر کرن-۴۶۳/۶ به کار خود مشغول شدن-۴۶۸/۶ بزم تقوا کردن-۵۱۰/۷ دامان ورع شستن-۵۱۰/۷ جگر خون کردن-۵۱۰/۷ مژه توفان کردن-۵۱۸/۳ آستین فشاندن-۵۱۹/۴ از جا رفتن-۵۶۸/۱۷ زنگ تقوا از دل زدودن-۶۳۲/۸ در جوش بودن غم-۶۹۸/۱ دامان گرفتن-۷۵۷/۱۹ عماد ایمان بودن-۸۰۱/۵ دین به افسون بردن-۸۰۱/۶ دامن تقوا تر ساختن.

۴-۲-۱.مجاز

حزین برای تصویرآفرینی با مقام ورع از گوهر مجاز مرسل استفاده کرده است.

زهد و تقوا به در آرید سر، از خرقهٔ من　　کفر زلفی به کفم آمده، ایمان آرید

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۸۰/۱۱)

شاعر در این بیت تصویری از ایمان خود را به نمایش گذاشته و در آن از واژه کف به‌جای دست استفاده کرده است. در این بیت، شاعر به موضوع زهد و تقوا اشاره می‌کند و عبارت «زهد و تقوا به در آرید سر، از خرقه من» نشان‌دهنده آن است که شاعر از افرادی که به زهد و تقوا اهمیت می‌دهند، می‌خواهد که این ویژگی‌ها را از ظواهر و ظرافت‌های دینی (خرقه) فراتر برده و به عمق واقعی ایمان برسند و عبارت «کفر زلفی به کفم آمده، ایمان آرید» نشان‌دهنده تضاد بین زیبایی ظاهری و حقیقت معنوی است. زلف در این بیت می‌تواند به زیبایی‌های دنیوی یا محبت‌های دنیوی اشاره کند که ممکن است گمراه‌کننده باشند. این بیت به مخاطبین این پیام را می‌دهد که فاصله بین ظواهر و باطن را درک کنند و زهد و تقوا را در رفتار و کردار خود محقق سازند.

نمونه‌های دیگر: ۸۵/۷ -۲۲۰/۱۶ -۲۲۱/۴ -۲۴۹/۹ -۲۵۷/۶ -۲۷۵/۱۶ -۲۸۷/۱۸ -۳۱۳/۶ -۳۱۸/۱۲ - ۳۴۵/۱۵ -۳۴۷/۱۵ -۳۵۰/۱۶ -۳۶۸/۸ -۳۸۰/۱۱ -۳۸۵/۱۰ -۴۸۶/۱۵ -۵۱۹/۴ -۶۹۸/۱ -۷۳۴/۷ -۷۳۴/۸

۳-۱. مقام فقر

«فقر» در معنای بی‌نیازی از غیر حق و نیازمند به او است. در حقیقت سالک در تمامی لحظات زندگی خود را محتاج به حق ببیند، چه‌بسا که بزرگ‌ترین افتخار اوست (محدث قمی،۱۳۸۰:۳۷۸). مقام فقر در اشعار این شاعر پاکدل از جمله مفاهیم عمیق و پرمعناست که به طور ویژه و خاص در ادبیات عرفانی و اسلامی به آن پرداخته شده است. «فقر» در معنای عرفانی آن یعنی عدم وابستگی

به دنیا و مادیات دنیوی و همچنین نیازمند به غنی مطلق و واقعی یعنی پروردگار جهانیان است. در اشعار حزین این مقام نیز به وفور قابل مشاهده است. فقر در اشعار حزین به‌صورت های گوناگونی دیده می‌شود از آن جمله فقر به‌عنوان غنای روحی است که حزین در اشعارش به بیان این امر پرداخته است و در آن فقر به معنای نداشتن مال و ثروت نیست؛ بلکه به معنای غنی‌بودن از نظر روحی و معنوی است. حزین لاهیجی بارها در اشعارش سعی بر آن داشته تا با دعوت به زهد و قناعت، مخاطبانش را به‌سوی زندگی ساده و به‌دوراز هر گونه تجملی راهنمایی کند.

۱-۳-۱.تشبیه

در تصویرسازی مقام فقر با تشبیه، شاعر آن را چون شاهد زیباروی، مُلک پادشاهی یا نافه و... تشبیه کرده است. او در تمام این ابیات فقر و نیازمندی بنده و غنای معبود خویش را با تصاویری دلنشین و خوش به تصویر می‌کشد.

خداداده است در کیش طریقت شیوه فقرم من از کتم عدم چون ناقه دارم خرقه‌پوشی را

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۲۱۸/۱۶)

در این بیت نیز شاعر فقر را کسوت و دولت خدادادی می‌داند و خرقه‌پوشی خود را در تصویر نافه‌ای به نمایش می‌گذارد. این بیت، عمیقاً به موضوعاتی چون فقر، معنویت و تعلق به خداوند پرداخته است. عبارت «خداداده است» نشان‌دهنده این است که هر چه وجود دارد، لطف و کرم الهی است و برکت خاصی از جانب خداوند در آن نهفته است و در عبارت «کیش طریقت، شیوه فقرم» طریقت به معنای مسیر عرفانی و معنوی است و فقر را نیز به‌عنوان شیوه و حالت خود انتخاب کرده است. «من از کتم عدم، چون ناقه دارم» این عبارت هم به اصل وجود اشاره می‌کند که شاعر خود را از «کتم عدم» یا وجود پیشین می‌داند که از هیچ، به وجود آمده است و «ناقهٔ دارم» به دارایی معنوی و آگاهی او اشاره دارد. «خرقه» در عرفان به پوششی اشاره دارد که عارفان و درویشان بر تن می‌کنند. به‌طورکلی، این بیت بازتابی از وضعیتی متضاد است: ظاهری فقیر که در حقیقت به غنای روحانی و معنوی می‌پردازد. شاعر با این دیدگاه، به احترام و ارادت به محبت الهی می‌پردازد و فرازی عمیق از مفهوم فقر در طریقت را بررسی می‌کند.

نمونه‌های دیگر:۶۳/۱۳ بساط فقر-۷۶/۱۵ دولت گدایی -۱۰۰/۹ تشبیه دست به صدف-۱۲۱/۱۱ تشبیه دهان به صدف-۱۲۷/۹ شاهد زیبای فقر-۱۷۸/۱ جمشید جهان نمای فقر-۲۰۳/۱ سلطنت در بدری-۲۱۸/۱۶ ناقه فقر-۳۱۵/۳ موج فقر-۳۲۰/۱۷ تشبیه دست به ابر-۳۴۷/۴ دولت درویش-۳۵۳/۲ تشبیه فقر به شکوه

جم-۴۷۶/۱۰ نهال غم-۵۱۷/۸ ملک فقر-۵۲۶/۵ تشبیه کاسه به چشم-۶۰۶/۱۰ لاله فقر-۶۲۴/۲۱ تشبیه دهان به صدف-۷۶۷/۲۱ دولت فقر

۲-۳-۱.استعاره

تصاویر ساخته شده استعاری از مقام فقر اندک است بااین‌وجود شاعر افتخار خود را از این مقام عرفانی که خداوند به او بخشیده، ساده و دل‌نشین بیان می‌کند و همگان را نیازمند نگاه پروردگار می‌داند.

دریا، گدای دست گهربارت از کرم　　پیش کف تو، ابر عرق‌ریز از حیا

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۶۴/۱۰)

این بیت تصویر زیبایی در توصیف مراتب عشق و معرفت است. در اینجا، شاعر به تصویر دریا و گدا به‌عنوان نمادهایی از محبت و قربانی شدن پرداخته است. واژه استعاری «دریا» در این بیت نماد وسعت و عمق احساسات و نعمت‌هاست و «گدای دست گهربارت» نشان‌دهنده‌ای از عطا و بخشش است. شاعر به‌نوعی بیان می‌کند که محبت و کرم تو، همچون دریا، بی‌پایان است و گدا (عاشق) از این دریا بهره می‌برد. «ابر عرق‌ریز از حیا» نیز به این معنا دلالت دارد که حیا و شرم در برابر عظمت و بزرگی معشوق، به‌گونه‌ای احساس می‌شود که ابر عرق می‌ریزد؛ این بیت به‌طورکلی تحلیلی عمیق از عشق و عواطف انسانی را ارائه می‌دهد و به زیبایی جنبه‌های مختلف عشق و محبت را به تصویر می‌کشد.

نمونه‌های دیگر: ۶۴/۱۰ تشبیه دریا به گدا-۱۲۷/۹ شاهد زیباروی فقر-۱۹۶/۱۰ بازار قلابیاستعاره از دنیا-۴۱۵/۸ تشبیه طره به انسان فقیر-۵۱۸/۱۵ تشبیه دل به گدای خرابات-۵۲۶/۵ شیرین دهان استعاره از معشوق

۴-۳-۱.کنایه

حزین در اکثر تصاویری که از مقام فقر با کنایه ایجاد کرده است، آن را با جامهٔ آسودگی آراسته است. او فقر خود را چون دولتی می‌بیند که هرگز زوالی در آن نیست و همیشه در سایه این دولت با حشمت و شوکت به سر خواهد برد.

فقر شب هستی، چو گدا در بدرم داشت　　آسوده به جایی شدم امروز که دانی

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۵۵۶/۲۱)

در عبارت «فقر شب هستی» واژه «فقر» به معنای نداشتن و کمبود است و «شب» نیز نمایشگر تاریکی و ناشناختگی می‌باشد. این ترکیب به احساس فقدان و ناپایداری در زندگی اشاره دارد و گدا نیز به معنای نیازمندی و در جستجوی کمک و حمایت است. در اینجا شاعر با نسبت‌دادن خود به گدا، در واقع به آسیب‌پذیری و نیاز به عشق یا توجه دیگران اشاره می‌کند. «دربه‌درم داشت» کنایه‌ای است که به حالت «در بدر» یعنی سرگردانی و آوارگی اشاره دارد. عبارت «آسوده به جایی شدم» نشان‌دهنده این است که شاید در نهایت می‌توان به جایی رسید که احساس امنیت و آرامش داشته باشد، حتی اگر اینجا یا آنجا باشد. جمله «امروز که دانی» حاکی از آگاهی و شناخت نسبت به وضعیت خود در زمان حال است. این بیت به وضعیت انسانی می‌پردازد که در میان فقر روحی و سرگردانی در جستجوی عشق و آرامش است.

نمونه‌های دیگر: ۶۳/۹ در به در بودن-۷۶/۱۵ کاسه گدایی داشتن-۷۶/۱۲ تهی کیسه-۸۶/۱۲ نام جم از جهان برانداختن -۹۲/۲۰ از چشم دل افتادن-۹۹/۶ گوشه چشمی نشان دادن-۱۹۶/۱۰ تهی دست بودن-۱۹۹/۱۵ سر به مهر فرود آوردن-۲۰۳/۱ دعوی سلطنت دربه دری-۲۱۸/۷ همت در کار داشتن-۲۵۵/۱۷ آتش به ساغر کردن-۲۵۵/۱۷ شعله در کدو-۲۹۵/۴ تهی دستی-۳۱۲/۴ فقر در خرقه -۳۱۴/۱۳ دولت فقر داشتن-۳۱۵/۳ از فقر زبون شدن-۳۲۰/۱۷ عرق شرم به دامان-۳۴۷ دولت درویش در کف باد-۳۵۳/۲ ساغر به کاسه کردن-۴۱۰/۵ سر بر آستان گدایی گذاشتن-۴۲۵/۱۴ از فقر زندگی یافتن-۴۵۲/۹ همت مردانه داشتن-۴۵۵/۱۸ ساغر به کدو ریختن-۴۵۸/۱۸ فقیرانه سر راه گرفتن-۴۶۶/۱۲ گرسنه چشم بودن-۴۷۲/۱۱ باد در کدو ریختن -۵۲۶/۹ کاسه گدایی دراز کردن-۵۴۲/۷ گدایی کردن نگاه-۵۵۶/۲۱ دربدر شدن-۵۱۲/۱ -۶۱۲/۲ تنک مایه بودن-۶۱۶/۱۸ کاسه به دست بودن-۶۲۶/۴ دستگیری کردن-۶۳۷/۲۰ تهی دست بودن-۶۳۸/۲ گدای در خانه بودن-۶۴۷/۱۹ بی سایه بودن-۶۵۲/۱۶ دست عمل دراز کردن-۶۵۲/۱۹ بر در ایستادن

۵-۳-۱.مجاز

حزین برای تصویرسازی مقام فقر با مجاز آن را با مجاز مرسل زیور داده است.

باشد از چشم دل افتاده من، دُرّ خوشاب چون صدف هست گدای کف من، ابر مطیر

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۹۲/۲۰)

در این بیت، واژۀ «کف» در معنای دست است و عبارت «باشد از چشم دل افتاده من» به معنای دوری یا غیبت از چیزی است که شاعر به آن دل‌بسته است. همچنین «گدای کف من» نشان‌دهندۀ وابستگی و نیاز شاعر و «ابر مطیر» نیز تداعی‌کننده باران و زندگی است. ابر می‌تواند نمادی از امید یا احساساتی باشد که انتظار می‌رود بارانشان بر سر عاشق بریزد. به‌طورکلی، این بیت با خلق تصاویری

زیبا و غنی، احساسات عمیق انسانی را به تصویر می‌کشد و به‌خوبی حال‌وهوا و درونیات شاعر را منتقل می‌سازد.

نمونه‌های دیگر: ۶۴/۱۰ -۹۲/۲۰ -۱۲۱/۱۱ -۳۲۰/۱۷ -۳۴۷/۴ -۳۵۳/۲ – ۵۱۷/۸ -۶۳۸/۲ -۶۵۲/۱۶ -۶۵۲/۲۰ - ۶۵۵/۱۰

۴-۱.توبه

پشیمان گشتن و تکرارنکردن گناه است. در حقیقت توجه به‌سوی حق و از آنچه مانع وصول سالک به محبوب حقیقی است، خودداری‌کردن (سجّادی،۱۳۶۲:۱۳۹). حزین شاعری با خصوصیات خاص و ویژگی های حساس به مضامین عرفانی و اخلاقی است که معنای واقعی، عمق بازگشت به خویشتن و دوری از گناه ضلالت است. در اشعار وی توبه به‌عنوان یک فرآیند درونی و روان‌شناختی جلوه‌گر شده است. توبه در اشعارش نه‌تنها به معنای ترک گناهان بوده؛ بلکه به‌منظور شروعی جدید و فرصتی تازه برای تغییر مسیر زندگی به‌سوی بهترشدن اوست. از نظر حزین شخص توبه‌کننده نه‌تنها باعث دگرگونی خویش می‌شود؛ بلکه قادر است تا بر اطرافیان خویش تأثیر بگذارد.

۱-۴-۱.تشبیه

تصویرآفرینی مقام توبه با تشبیه در شعر حزین از بسامد پایینی برخوردار است. او در این تصاویر امور نفسانی و حالات درونی خویش را به نمایش گذاشته است.

چون عهد بتان توبهٔ ما دیر نپایید هرگز نتوان ترک می هوش‌ربا کرد

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۱۲/۱۴)

این بیت در قالبی پرشور و غمناک، شرایط روحی شاعر را به تصویر می‌کشد. در تشبیه «چون عهد بتان، توبهٔ ما» به وعده‌ها و پیوندهای عاشقانه اشاره دارد که گذرا و ناپایدار هستند. «دیر نپایید» نیز نشان‌دهندهٔ این است که وابستگی و عشق، باوجود تلاش برای حفظ آن، نتوانسته باقی بماند و به‌زودی از بین رفته است. «هرگز نتوان، ترک می» به آن اشاره دارد که شاعر نمی‌تواند به‌آسانی از این حالت عشق یا عشق‌ورزی دست بکشد. «هوش‌ربا کرد» به حیرت و مجذوب شدن به زیبایی و شیرینی عشق اشاره می‌کند که حتی در مواجهه با جدایی، ایجاد حس تنگنا و وابستگی می‌کند. به‌طورکلی، این بیت نمایانگر ناکامی در مقاومت در برابر جاذبه‌های عشق است و ناپایداری آن را به تصویر می‌کشد.

نمونه‌های دیگر:۱۱۲/۱۴ تشبیه توبه به عهد بتان-۱۶۶/۴ تشبیه روزگار به زلف-۲۸۸/۱۱ تشبیه توبه به ابر- ۵۹۶/۱۰ طلسم توبه

۲-۴-۱.استعاره

شاعر برای ساخت تصاویر هنری مقام توبه و زیبا جلوه‌دادن آن بیشتر از استعاره مکنیه استفاده داشته است.

صوفی آسا به رقص می آرد توبه را، های‌وهوی مستی عشق

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۴۳۰/۱۷)

به‌مانند این بیت که در آن رقص را که از ملائمات انسانی بوده به توبه نسبت می‌دهد و تصویری از شادی‌کردن و پایکوبی به‌وسیله توبه را به تصویر می‌کشد و یک تصویر زنده و پرانرژی از تأثیر عشق و مستی بر روح و جان انسان را بیان می‌کند. واژه «صوفی» در اینجا به‌گونه‌ای عارفانه و جستجوگر از حقیقت و معانی عمیق زندگی اشاره دارد. عبارت «به رقص می‌آرد، توبه را» بیانگر این است که در حال عشق و مستی، حتی توبه که معمولاً با کناره‌گیری و زهد همراه است، به حالت رقص درآمده و از جدیت خود فاصله می‌گیرد. «های‌وهوی» حس هیجان و شوقی را که در مستی عشق وجود دارد، به تصویر می‌کشد. به‌طورکلی، این بیت نشان می‌دهد که عشق، به‌رغم چالش‌هایش، می‌تواند انسان را به سمت شادی و رقص هستی سوق دهد و توبه را به حالتی از شادابی تبدیل کند.

نمونه‌های دیگر: ۱۱۲/۱۴ عهد بتان-۲۳۷/۱۹ دل پشیمان گشته-۳۴۱/۱۱ شراب نوشیدن توبه-۴۳۰/۱۷ به رقص درامدن توبه-۴۳۴/۱۲ گل سرمست-۴۳۵/۱۲ تشبیه فصل بهار به انسان سنگ انداز-۴۳۷/۵ رخ شراب-۵۱۳/۵ در زدن توبه-۶۰۴/۹ توبه زخمی

۳-۴-۱.کنایه

حزین اغلب نصایح و اندرزهایش را در جامه‌ای از کنایات می‌پوشاند و گاهی آن را به‌صورت هشداری برای زاهدان بیان می‌کند و گاهی نیز جنبه نکوهشی به آن می‌دهد.

هوای عشق برونم ز ننگ و نام کشید به توبه‌نامه من، یار خط جام کشید

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۳۱/۱۶)

این بیت که به موضوع عشق و توبه پرداخته، علاوه بر کنایه «خط جام کشیدن» به طور استعاری نیز حالتی را بیان می‌کند که عشق باعث شده تا عاشق از ننگ و عذاب وجدان فرار کند و به‌دست‌آوردن عشق و محبوب را در نظر گرفته است. «هوای عشق برونم ز ننگ نام کشید» به‌نوعی

نشان‌دهندۀ خلوص نیت و فرار از قید و بندهای اجتماعی است که ممکن است مانع عشق حقیقی شوند. «به توبه‌نامه من یار خط جام کشید» اشاره به این دارد که معشوق در زندگی او نقش بسزایی دارد و این عشق می‌تواند نجات‌دهنده باشد، حتی اگر پیشینه‌ای از توبه یا پشیمانی وجود داشته باشد. بیت بیانگر این نکته است که عشق واقعی می‌تواند فرد را از زنجیرهای اجتماعی رها کند.

نمونه‌های دیگر: ۴۷/۶ توبه از خرد -۵۰/۵ خون دل شدن-۸۴/۳ هوس توبه در سر انداختن-۱۱۲/۱۴ دیر نپاییدن عهد-۱۱۲/۱۵ توبه شکستن-۱۱۷/۱۱ توبه شکستن-۲۲۸/۲ رخصت دادن -۲۲۸/۲ جان به لب رسیدن-۲۳۷/۱۹ پشیمانی کشیدن-۲۷۱/۸ ناصح کسی شدن-۲۸۸/۱۱ دامان خشک داشتن-۳۰۱/۱۵ به دست کسی توبه کردن-۳۱۳/۸ توبه شکستن-۳۳۱/۱۶ خط جام کشیدن-۳۴۱/۱۱ شراب از دل برداشتن-۳۶۶/۸ تر دامن شدن-۳۷۷/۵ لب گزیدن-۳۸۲/۱۱ تر دامن شدن-۴۱۹/۶ شیشه دل به صهبا فروختن-۴۲۲/۱۳ غسل توبه به شط باده گرفتن-۴۳۵/۱۲ غبار توبه شستن-۴۳۷/۵ از رخ شراب خجل شدن-۴۳۸/۱ توبه بی صرفه-۴۵۷/۹ توبه را جامه احرام کردن-۴۵۸/۳ غبار توبه به افیون بردن-۴۷۲/۵ غسل توبه گرفتن-۴۸۶/۱۸ خاک بوسی-۵۰۹/۱۴ پشیمانی از توبه-۵۱۵/۱۱ توبه شکستن-۵۴۳/۱۴ قید توبه زدن-۵۴۷/۲ توبه درست نگذاردن-۵۵۲/۱۴ از خون توبه خمار شکستن-۵۸۵/۵ فروریختن شکست توبه-۵۸۵/۷ حلال کردن خون کسی-۵۸۶/۶ نقش بر خیال داشتن-۵۹۶/۱۰ طلسم توبه شکستن-۶۰۴/۹ به خون توبه خمار شکستن-۷۸۶/۱۰ بار نهادن دل

۵-۴-۱.مجاز

شاعر برای تصویرآفرینی مقام توبه با مجاز مرسل از علاقه کلیت که شایع‌ترین آن‌هاست به ترسیم تصاویرش پرداخته است. این‌گونه تصویرسازی وی بیشتر با حسرت و افسوس همراه است.

از حرف سست توبه، لب را گزید باید　　گر لب نمی‌کشد می، حسرت کشید باید

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۷۷/۵)

این بیت که شاعر در آن از واژه لب استفاده کرده است. «لب» در اینجا مراد از دهان است و بیانگر تضاد و پیچیدگی‌های احساسی ناشی از عشق و توبه است. در عبارت «از حرف سست توبه، لب را گزید باید» شاعر به احساس پشیمانی و درد ناشی از توبه‌کردن اشاره می‌کند که اگر توبه، جدی و با نیت واقعی نباشد، تنها باعث عذاب و ندامت می‌شود. عبارت «گر لب نمی‌کشد می، حسرت کشید باید» نشان‌دهندۀ این است که اگر فرد نتواند از عشق و لذت‌های زندگی بهره‌مند شود، باید حسرت و اندوه را تحمل کند. در مجموع، این بیت تأکید می‌کند که تنها گفتن کلمات نمی‌تواند کافی باشد و عمق احساسات و نیت واقعی باید در پس آن‌ها وجود داشته باشد.

نمونه‌های دیگر: ۵۰/۵ -۲۳۷/۱۹- ۳۳۱/۱۶- ۴۳۴/۱۲ -۵۸۵/۵- ۵۸۵/۷-

۵-۱.مقام رضا

رضا به معنای خشنود بودن و رضایت‌دادن به آنچه خداوند نصیب بنده کرده و هر کس به آنچه دارد قناعت کند و رضایت داشته باشد، در آرامش زندگی خواهد کرد (عطاردی،۱۳۸۶:۳۰۸). حزین در تحلیل این مقام در اشعارش به جنبه‌های گوناگونی پرداخته است. اشعار وی تأکید بسیار به اهمیت تسلیم در برابر خواست حق و رضای اوست. این تسلیم و رضا نشانه‌ای از ایمان قوی او به خداوند و اعتماد به حکمت اوست. از نظر حزین آدمی با پذیرش آنچه که برایش پیش‌آمده و می‌آید به مقام رضا نایل می‌گردد. در بررسی اشعار حزین به مقام رضا می توان شاهد این شخصیت شعری او بود که نمی‌توان به نتایج و ثمرات کارها وابسته باشیم. حزین از این مقام عرفانی به‌عنوان منبع آرامش و رضایت درونی یاد کرده و این که پذیرش وقایع زندگی بدون هیچ‌گونه شکایت و اعتراض، آدمی را به آرامش روحی می‌رساند. تأثیر این حالت بر روح و روان آدمی را می توان در اشعارش مشاهده کرد.

۱-۵-۱.تشبیه

شاعر در تصویرآفرینی این مقام با گوهر تشبیه از بسامد اندکی بهره برده است. بااین‌حال تصاویری که در آنها ایجاد کرده، بسیار نیکو و زیبنده رسم شده است. به‌گونه‌ای که طعم خوشی در جان و مذاق عاشقان و سالکان این مقام ایجاد می‌کند.

به دیده‌ای که کشد عشق توتیای رضا غبار حادثه را جلوه پری داند

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۸۹/۶)

شاعر برای آفرینش با مقام رضا، تصویر نیکویی از آن به نمایش گذاشته و رضا را به سرمه و توتیا تشبیه کرده است. زیباتر از آن، تصویر سرمه کشیدن چشم با مقام رضا که توسط عشق صورت‌گرفته است. عبارت «به دیده‌ای که کشد، عشق توتیای رضا» به معنای نگاهی است که تحت‌تأثیر عشق قرار گرفته و «توتیا» نیز به معنای شفابخش و تصفیه‌کننده است. «غبار حادثه را، جلوه پری داند» نیز نشان‌دهندۀ قدرت عشق در تبدیل مشکلات و چالش‌ها به زیبایی و جلوه‌گری است. «غبار حادثه» به موانع و مشکلاتی اشاره دارد که ممکن است دیدگاه را تیره کند اما باوجود عشق، این موانع به جلوه‌ای زیبا و دل‌فریب بدل می‌شوند. این نکته بیانگر این است که عشق می‌تواند حتی سختی‌ها و دردها را به منظره‌ای زیبا تبدیل کند.

نمونه‌های دیگر: ۲۷۲/۱۲ تشبیه شاعر به مور-۵۶۲/۱۹ تشبیه شاعر به اینه-۳۸۹/۶ توتیای رضا-۵۲۹/۱۸ بالین رضا

۲-۵-۱.استعاره

تصویرسازی استعاره با مقام رضا در شعر حزین اندک بوده؛ ولی بااین‌حال زیبایی و دلنشینی خود را داراست.

به اندک التفای زان تغافل پیشه دلشادم اگر می‌افکند از دیده، در یادم نگه دارد

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۶۲/۱۰)

به‌مانند این بیت که تصویری از رضایت و خشنودی شاعر از دیدار معشوق را به تصویر می‌کشد. در این تصویر «تغافل پیشه» استعاره‌ای از معشوق است و شاعر خواهان توجه اندکی از سوی اوست و حتی اگر از دیده‌اش او را بیفکند باز هم یاد و خاطره عاشق را در دل خویش زنده نگه می دارد. جمله «به اندک التفاتی زان تغافل پیشه» اشاره به این دارد که حتی یک توجه کم و اندک از سوی معشوق برای شاعر کافی است تا او را شاد کند. مصرع دوم نیز نشان‌دهندۀ آرزو و تمنای شاعر برای حفظ یاد معشوق است. در مجموع، این بیت به عواطف و احساسات انسانی در عشق و وابستگی اشاره می‌کند و نشان‌دهندۀ چگونگی حفظ یاد معشوق حتی در دوری و غفلت است.

نمونه‌های دیگر: ۲۱۰/۱۸ ناوک غمزه یار-۳۳۱/۴ صبح بناگوش یار-۳۶۲/۸ عالم عشق-۳۶۲/۱۰ تغافل پیشه- ۳۶۹/۹ شهد گلو سوز- ۱۱دامن رضا/ ۳۷۸- ۳۱۰/۷ شعله پرستان محبت

۳-۵-۱.کنایه

از نکات قابل‌ذکر در این کنایات این است که شاعر برای تصویرسازی این کنایات از پوشش‌های انسانی برای ساختن آنها استفاده کرده است.

شادم که از رقیبان دامن‌کشان گذشتی گو مشت خاک ما هم بربادرفته باشد

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۰۶/۱)

مانند تصویر فوق که دامن‌کشان گذشتن، کنایه از با غرور و تکبر راه‌رفتن است. در مصرع اول شاعر ابراز خوشحالی می‌کند که معشوق از میان رقیبان گذشته و به او توجه کرده است و عبارت «دامن‌کشان گذشتی» به معنای عبورکردن و فراتر رفتن از موانع و رقیبان است. این کنایه به ترجیح عشق حقیقی بر شلوغی و رقابت‌های موجود بین عاشقان و معشوقان دارد. مصرع دوم نیز نشان‌دهندۀ پذیرش شاعر در برابر تمامی ناپایداری‌ها و فراموش‌شدن خود و عشقش است. در مجموع، این بیت تعابیر عمیق عشق و خوشحالی از توجه معشوق را به تصویر می‌کشد. شاعر در نهایت نشان می‌دهد که عشق و توجه معشوق، خود به‌تنهایی کافی است.

نمونه‌های دیگر:۱۰۴/۱۴ با گوش رضا شنیدن-۲۱۰/۱۸ خوش بودن ب امری-۲۱۶/۵ مهر گرفتن-۲۱۷/۱۰ تعمیر کردن دل-۲۶۶/۱۴ دل شاد بودن- ۲۶۶/۱۴ دیده سیر داشتن -۲۷۴/۱۳ در محبت غرق بودن-۲۹۰/۱۰ دست کشیدن از چیزی-۳۰۱/۱۸ الف به فال افتاندن-۳۰۶/۱ دامن کشان گذشتن-۳۰۶/۱ بر باد رفتن چیزی-۳۱۰/۳ سر داشتن شمع -۳۱۰/۷ -۳۳۱/۴ تیره روزی-۳۶۲/۸ از قید دو عالم ازاد بودن-۳۶۲/۱۰ از دیده افکندن-۳۶۲/۱۰ در یاد نگه داشتن-۳۶۹/۹ به کام فرستادن -۳۷۸/۱۱ تکیه به دنیا نکردن-۵۲۹/۱۸ سر به بالین رضا گذاشتن-۵۶۲/۱۹ از کف ندادن-۵۶۷/۵ خاطر خشنود کردن-۶۸۰/۳ مقام رضا بخشیدن-۶۸۰/۴ کار داشتن دل-۷۹۵/۲ الماس به زخم داشتن-۷۹۵/۲ نشتر در جگر داشتن-۷۹۷/۱۲مردانه راه پیمودن

۴-۵-۱.مجاز

شاعر در تصویرسازی با مجاز در مقام رضا، از مجاز مرسل باعلاقه کلیت بهره برده است.

گر موج زند بر لب ما، تلخی عالم هرگز نزند چین به جبین حوصله ما

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۸۹/۱۸)

در این تصویرسازی «لب» مراد از دهان است و این بیت نشان‌دهنده روحیه مقاوم و استوار شاعر است در برابر مشکلات و تلخی‌های دنیا که گرچه موج احساسات درونش را برانگیخته، اما این احساسات نتوانسته است ظاهر غمگین را بر چهره‌اش نشان دهد. به‌طورکلی این بیت نمادی است از استحکام روحی و مقاومت در برابر مشکلات و بی‌پروایی در مقابل تلخی‌های عالم که حتی در اوج احساسات درونی نیز ظاهر خود را حفظ می‌کند و از تحمل خویش صحبت می‌کند.

نمونه‌های دیگر: ۲۱۷/۱۰ -۲۳۳/۱۷- ۲۷۲/۱۲-۳۰۱/۱۸ -۳۰۶/۱ -۳۱۰/۳-۳۶۹/۹ -۵۶۲/۱۹

۶-۱.مقام زهد

در معنای بی‌میلی و بی‌رغبتی و نیز مقامی شریف و پسندیده است و هرکس اساس کارش با زهد استوار نگردد دیگر کارهایش نیز درست نمی‌شود (سراج، ۱۱۵:۱۳۹۷). در اشعار او «زهد» دارای حالت روحی و روانی است که آدمی در آن با اگاهی از فناپذیری دنیا به سراغ کمالات درونی خویش و رشد روحی کشیده می‌شود. حزین در اشعار خویش نه‌تنها زهد را به معنای ترک دنیا دانسته؛ بلکه آن را در معنای تمرکز بر اهداف اخلاقی و معنوی نیز می‌دانند و تأکید دارد که از دنیا برای تعالی روح و نزدیک‌شدن به حق باید استفاده کرد. از جنبه‌های بسیار مهم زهد در اشعار او، تسلیم‌شدن در برابر حق است و بر این باور است که با دوری گزیدن از دنیا و توجه به معنویات است که می توان به

مقام رضا نیز رسید. نگاه انتقادی حزین به مظاهر دنیایی است که باعث شده خواننده را به ارزش‌های واقعی زندگی رهنمون سازد.

۱-۶-۱.تشبیه

شاعر برای ساخت این مقام عرفانی آن را با واژه‌هایی چون خرقه، پروانه، سرما، خشکسال و... همراه کرده است او به‌وسیله این ابزار بر زاهدان ریاکار می‌تازد و همواره آنان را با تیغ زبانش می‌آزارد.

خرقهٔ زهد نشُستیم به آب تَهِ خم　　آتش باده به ناموس خماری نزدیم

(حزین لاهیجی،۱۳۸۴: ۴۵۱/۳)

در تشبیه «خرقه زهد» اشاره به زهد و ریاکاری‌های دینی یا ادعای پارسایی دارد که این خود نمادی از ظاهرسازی‌های مذهبی در آن زمان است. «آب» در اینجا نماد شراب و نوشیدنی مست‌کننده است و «آتش باده» نیز نماد شراب و مستی است. شراب و مستی نماد لذت‌های واقعی است که در مقابل ظاهرهای خشک و ریاکارانه قرار می‌گیرد. این بیت نشان‌دهنده نوعی بیان آزاداندیشی و مخالفت با زهد و ریا است و بر لذت‌گرایی و اصل طبیعی بودن تأکید می‌کند.

نمونه‌های دیگر: ۲۳۷/۱۶ سرمای زهد- ۳۱۱/۱ خرقه زهد-۳۴۶/۱۲ آشوبگاه زهد-۳۴۹/۲۰ خرقه زهد-۴۷۶/۱۷ شکار زهد-۵۴۰/۶ خرقه زهد-۵۵۲/۱۴ اوراق زهد -۶۳۷/۱۹ پروانه زهد-۶۵۶/۱۳ دفتر زهد-۴۵۱/۴ خرقه زهد- ۸۰۱/۶ گلیم زهد

۲-۶-۱.استعاره

حزین برای تصویرآفرینی مقام زهد از وجود استعاره‌هایی چون جان، دل، اشک و...که گویای حسرت عاشق در فراق معشوق هستند، بهره برده است.

ساقی قدحی باده بپیمای حزین را　　کز زهد، دل توبه پشیمان، گله دارد

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۶۶/۳)

شاعر در این تصویرآفرینی، تصویری استعاری از زهد ترسیم کرده و دل را به انسانی مانند کرده که به علت زهد و پارسایی‌اش حس پشیمانی از توبه دارد. شاعر از ساقی می‌خواهد که شراب بزند و قدح را پر کند، اما درعین‌حال خودش از زهد و ریاضت دل‌زده است و پس از ترک لذات، احساس پشیمانی می‌کند و شکایت دارد. زهد و ریاضت، هرچند در ظاهر انسان را به خدا و عبادت نزدیک می‌کند اما در عمق، ممکن است احساس فاصله و پشیمانی ایجاد نماید. در مجموع، این بیت نماد احساسات متناقض انسان در برابر لذت و ریاکارانه بودن زهد است.

نمونه‌های دیگر:۲۸۲/۱۶ زاهد پارسایی-۱۹۶/۱۴ گردن مینا-۳۶۶/۳ تشبیه دل به توبه کننده-۴۷۶/۱۷ گردن تزویر- ۳۵۷ زهد خشمگین

۳-۶-۱.کنایه

شاعر برای ساخت این کنایات با مقام زهد، هم از اعضای بدن و هم از حواس ظاهری مدد جسته است. کنایات ساخته شده با اعضای بدن از نوع کنایات واژه محوری به‌حساب می‌آیند و محور اصلی آنها اعضا (دست، پا، سر، چشم) هستند و از نظر ظاهری پیچیده؛ ولی با اندکی تأمل قابل‌فهم‌اند.

از زهد چهل‌ساله نشد خشک دماغم از دست که این ساغر سرشار کشیده ست؟

(حزین لاهیجی،۱۳۸۴: ۲۹۰/۷)

به‌مانند بیت فوق که در آن خشک دماغ بودن کنایه از متأسف شدن و از نوع کنایه رمزی است. شاعر برای تصویر زهد چهل‌ساله خود، کنایه خشک دماغ بودن را برگزیده است. در مصرع اول نشان می‌دهد که در طول چهل سال زهد و پرهیز، روح و احساسات شاعر خشک و بی‌حس نشده است. «دماغ خشک» نماد بی‌حسی یا بی‌تفاوتی است و مصرع دوم نیز نشان‌دهنده نوشیدن شراب و حالت سرشار و مستی است. «ساغر» نماد لذت و شادی است و «سرشار کشیدن» یعنی مستی عمیق و حالاتی از شادی و بی‌خیالی که شراب ایجاد می‌کند و شراب نیز در شعر حزین نماد لذت طبیعی و شادی است. حزین با لطافت و کنایه می‌گوید که در طول چهل سال ریاضت و زهد، حال‌وهوای او خشک نشده و هنوز در پی لذت‌ها است، این بیت بر پویایی و نشاط درون انسان تأکید می‌کند و اعتراض بی‌صدا بر ریاکاری و ظاهرپرستی است.

نمونه‌های دیگر: ۱۰۸/۵ الوده نکردن دامن به زهد-۱۸۳/۱۲ زهد ریایی-۱۹۶/۱۴ خشک مغزی زهد-۲۰۴/۲ رهن باده کردن زهد-۲۳۷/۱۶ زهد خشک-۲۸۷/۱۴ زهد خشک -۲۹۰/۷ خشک دماغ شدن از زهد-۳۱۵/۱۶ گرد براوردن-۳۱۱/۱ قبا کردن زهد-۳۴۶/۱۲ وداع کردن-۳۴۹/۲۰ قبا کردن زهد -۳۵۷/۱۳ اعصاب فشردن زهد-۳۶۹/۱۵ آفت بردن زهد-۳۶۹/۱۵ پخته شدن -۳۶۹/۱۵ آتش خامی-۴۱۲/۲ گل کردن مهر-۴۱۲/۲ مهر و وفا- ۴۵۱/۴ شستن خرقه به آب خم-۴۷۲/۱۵ زهد خشک-۴۷۲/۱۵ دلق الوده به می شستن-۵۱۷/۲ زهد خشک-۴۹۶/۴ ابروی خرد خام بردن-۵۴۰/۶ خرقه زهد برون اوردن-۵۵۲/۱۴ اوراق زهد بر باد دادن-۵۵۳/۱ خشکی زهد -۶۳۲/۹ دماغ زهد خشک از باده سرشار کردن-۶۳۷/۱۹ عقل سوز-۷۵۸/۱۶ دامان به زهد بستن-۸۰۱/۳ دامان به زهد الودن-۷۵۸/۱۵ زهد خاصه داشتن-۲۱۹/۱۸ نظر به زهد

۴-۶-۱.مجاز

در ساخت این مضمون با مجاز شاعر از مجاز مرسل، علی‌الخصوص مجاز به علاقه کلیت بیشترین بهره را داشته است. بیشتر مجازهای استفاده شده تکراری و به یک‌شکل آمده‌اند.

بر لب گذشت اگر چه به مستی حدیث زهد اما دل ز توبه پشیمان، خبر نداشت

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۱۹)

در بیت فوق که شاعر جاری‌شدن زهد را باحالت سرمستی همراه کرده است از واژه لب به‌جای دهان استفاده کرده است گرچه باوجود مجاز در مصرع اول بیت زیبایی خاصی ندارد؛ اما با آمدن تصویر استعاری مصرع دوم بیت زیبا جلوه می‌نماید. مصرع اول نشان‌دهنده آن است که اگرچه زبان و ظاهر شاعر از روی مستی و بی‌پروایی کردن است اما این صرفاً ظاهر است و ممکن است نشانگر یک نوع بازی یا تظاهر باشد و درونی‌ترین قسمت بیت، یعنی مصرع دوم نیز بیانگر آن است که دل او هنوز از توبه و بازگشت از گناهان و لذات دنیا خبری ندارد، یعنی او در ظاهر حرف می‌زند اما در عمق دل، احساس پشیمانی و توبه نکرده است. این بیت بر عمق اختلاف میان ظاهر و باطن تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری ممکن است در ظاهر از زهد و پارسایی سخن بگویند، ولی در دل از توبه و بازگشت واقعی خبری نیست. حزین در این بیت، بر اهمیت صداقت درونی نسبت به‌ظاهر تأکید دارد.

نمونه‌های دیگر: ۱۷۴/۱ -۱۸۵/۱۵ -۲۸۷/۱۴ -۴۹۶/۴ -۷۵۸/۱۶ -۲۳۷/۱۹

۷-۱.توکل

توکل به معنی واگذارکردن و از مادۀ (وکَلَ) است و آنست که با حق فروگذاری آن‌چنان او خواهد (قشیری،۱۳۸۵:۲۴۵). در اشعار حزین توکل یکی از زیباترین و ژرف‌ترین مفهوم عرفانی مطرح شده که این خود نشان‌دهنده ارتباط نزدیک انسان با خداوند و ایمان به حکمت اوست. حزین در تصویرسازی خود از مقام توکل بر اهمیت اعتماد به حق تأکید دارد و به خواننده یادآور می‌شود که در مواجهه با مشکلات زندگی باید توکل بر حکمت و رحمت حق داشت و نگران نتایج آن نبود. حزین همچنین توکل را یک پیام امیدبخش دانسته و بر این باور است که هرگز نباید ناامید شد و همواره باید به حق اعتماد کرد. او به خواننده امید داده و او را به سمت زندگی مثبت سوق می‌دهد.

۱-۷-۱.تشبیه

تصویرآفرینی تشبیه با این مضمون عرفانی خیال‌انگیز و ابتکاری است.

کام و گلوی تو تر، شیر توکّل نکرد کار تو از کودکی، خوردن و غم داشتن

(حزین لاهیجی،۱۳۸۴: ۱۰۰/۱۶)

حزین در این بیت به عرصه‌های مختلفی از معانی و کنایات پرداخته است. در تشبیه سازی توکل با شیر می توان نماد قوام و قدرت توکل در معنای دلگرمی و اطمینان به حق را دید. «شیر»به‌عنوان نماد قوت و اعتمادبه‌نفس، نشان‌دهنده توانایی انسان برای تکیه بر پروردگار و درعین‌حال می‌تواند زندگی نیز باشد و این تناقض در بیان او به‌خوبی توانسته احساس نیاز به توکل را به تصویر بکشاند. زندگی و غم نیز به تجربیات انسانی بر می‌گردد. این خود نشان‌دهنده آن است که آدمی از زمان کودکی با چالش‌ها و غم‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کرده است. حزین در این بیت به خوانندگان پیام می‌دهد که باوجود تمام مشکلات و چالش‌های زندگی، توکل بر حق می‌تواند راهی به‌سوی حل مشکلات دنیایی باشد؛ بنابراین اهمیت توکل بر حق در مواجهه با مشکلات زندگی و نیاز به امید و ایمان به پروردگار را می توان به‌وضوح در این‌گونه اشعار مشاهده کرد.

۲-۷-۱.استعاره

شاعر در تصویرآفرینی با مقام توکل بیشتر از عناصر طبیعی بهره برده است. از این تصویرسازی فقط یک نمونه در شعر یافت شد.

درین دریای بی‌پایان، درین طوفان شور افزا دل افکندیم، بسم‌الله مجریها و مرسیها

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۹۶/۵)

در این بیت «دریای بی‌پایان» تصویری نمادین از زندگی انسان و چالش‌های دنیایی است. «دریا» استعاره‌ای از وسعت و عمق و به طور خاص تجربیات زندگی است که شامل خوشی‌ها و ناخوشی‌های آن است. بی پایانی دریای زندگی از کسرت و غیرقابل‌پیش‌بینی بودن آن حکایت دارد. «توفان شور افزا» نیز به چالش‌های شدید زندگی اشاره دارد. توفان، آشفتگی و مشکلات زندگی است و شور و هیجان به معنای پررنگ‌شدن این مشکلات است. در مصرع دوم نیز «دل افکندن» نشانه تسلیم و پذیرش است. عبارت «بسم‌الله مجریها و مرسیها» نیز به معنای آغاز و شروعی جدید است. «بسم‌الله» به‌عنوان یک نیروی قدرتمند و انگیزه‌ای برای ادامه مسیر و حرکت به سمت اهداف و خواسته‌های زندگی است و این یعنی توکل و اعتماد بر پروردگار. وی علاوه بر ترسیم توفان‌ها و چالش‌های زندگی،

اشاره به مرز بین امید و ناامیدی نیز دارد. با کنار هم قرارگرفتن بیم و امید در این بیت شاعر یادآور آن شده است که با اعتماد به خداوند می توان بر سختی‌ها فائق آمد.

۳-۷-۱.کنایه

در این نوع تصویرسازی با کنایه شاعر اغلب از اعضای بدن برای ترسیم آن‌ها بهره برده که کنایه به لحاظ واژه، محوری محسوب می‌گردد و در آن محور اصلی چشم است و مقصود اصلی وی در این کنایه نصیحت به خلق، یعنی پرهیز از گناه است.

توکل بود ترک آز و طلب　　فروبستن چشم جان از سبب

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۶۹۷/۱۴)

در این بیت عبارت «توکل بود» خود معنای حقیقی اعتماد به حق و تسلیم در برابر اراده اوست. این عمل روحانی است که انسان را از وابستگی‌های مادی رها نمی‌سازد. «ترک آز» یعنی آزادشدن از تعلقات دنیایی. «فروبستن چشم» نیز به معنای نادیده‌گرفتن مشکلات و علت‌های ظاهری زندگی و نگاه عمیق به غیب و قدرت الهی است. دوری از علل مادی نیز در این بیت خود تأکید بر روح زهد نسبت به دنیا و اراده الهی است. در نهایت باید اشاره کرد که بیت نشانگر اهمیت ویژه به توکل و اتکا به حق در مواجهه با چالش‌ها و سختی‌ها است. حزین با بیان این مطلب، انسان را به ترک وابستگی‌های دنیایی و تمرکز بر کمالات معنوی فرا می خواند و به اهمیت بی‌نیازی از عالم مادی و مشاهده رحمت حق تأکید دارد.

نمونه‌های دیگر: ۱۹۳/۱۷ مرکب توقیف سوار بودن-۶۹۷/۱۴ فرو بستن چشم-۶۹۷/۱۴ ترک طلب-۳۳۹/۱۱ دل افکندن

۳-۷-۱. مجاز

در تصویرآفرینی مقام توکل نیز به‌مانند دیگر مقامات با مجاز، نوآوری و تازگی خاصی دیده نمی‌شود. شاعر تمام مقامات خویش را به زیور مجاز مرسل آراسته است.

جز گوشه امن دل ارباب توکل　　هر جا که گرفتیم خبر، شور و شری بود

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴: ۳۳۹/۱۱)

در این تصویرآفرینی شاعر آرامش و امنیت خاصی را به تصویر می‌کشد و آن تصویر زیبای آرام و قرارداشتن و نیز موهبتی که در وجود صاحبان توکل جای گرفته است. شاعر این فراغت خاطر و ایمنی وجودش را فقط در کنان آنان می‌یابد؛ چون آنان دل به خدا سپرده‌اند و فارغ از هرگونه شور

و تشویشی هستند. «دل ارباب» در اینجا مجاز از وجود پروردگار است و عبارت «جز گوشه امن دل ارباب توکل» به معنای پناه‌بردن به محلی امن و مطمئن است. این گوشه امن که همان توکل بر خداوند است در واقع فضای معنوی است که باعث آرامش و امنیت او می‌گردد. در این بیت حزین به ما یادآوری می‌کند که در بیرون از فضای امن توکل، زندگی مملو از نگرانی و آشفتگی وجود دارد. این تضاد بین آرامش ناشی از توکل و شلوغی و اضطراب یافتن خبرهای زندگی است که در شعر او نمایانگر شده است.

جدول ۱: جدول فراوانی صورت‌های خیالی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی

		تشبیه	استعاره	کنایه	مجاز	جمع
صبر	فراوانی	۱۷	۲۲	۶۱	۴	۱۰۴
	درصد	٪ ۲۳.۱۹	٪ ۱۹.۲۰	٪ ۷۳.۵۶	٪ ۸۵.۳	
ورع	فراوانی	۱۵	۱۵	۵۶	۲۰	۱۰۶
	درصد	٪ ۱۳.۱۳	٪ ۱.۱۰	٪ ۵۷.۵۶	٪ ۲.۲۰	
فقر	فراوانی	۱۸	۶	۳۸	۱۱	۷۳
	درصد	٪ ۹۴.۲۳	٪ ۴۵.۸	٪ ۱۱.۵۲	٪ ۴۹.۱۵	
توبه	فراوانی	۴	۹	۳۸	۶	۵۷
	درصد	٪ ۲۶.۵	٪ ۷۹.۱۵	٪ ۴۲.۶۸	٪ ۵۳.۱۰	
رضا	فراوانی	۴	۷	۲۷	۸	۴۶
	درصد	٪ ۱۶.۸	٪ ۳۳.۱۶	٪ ۱۸.۵۹	٪ ۳۳.۱۶	
زهد	فراوانی	۱۱	۵	۳۱	۶	۵۳
	درصد	٪ ۱۵.۱۹	٪ ۵۱.۸	٪ ۵۷.۵۹	٪ ۷۷.۱۲	
توکل	فراوانی	۱	۱	۴	۱	۷
	درصد	٪ ۵۷.۲۸	٪ ۲۹.۱۴	٪ ۸۶.۴۲	٪ ۲۹.۱۴	

نتیجه

بررسی مقامات عرفانی در شعر حزین لاهیجی با تمرکز بر صور خیال به دلیل چندین عامل مهم و اساسی صورت گرفته است. مقامات عرفانی به تفکر و جوهره‌های ژرف و عمیق انسانی و معنوی می‌پردازد. فهم این مقامات در اشعار این شاعر عارف می‌تواند به درک عمیق‌تری از تجربیات روحانی و جستجو برای حقیقت نائل شود. صور خیال به‌مانند آیینه‌ای از این تجربیات است، احساسات عاطفی خواننده را سرعت بخشیده و به درک تصویرهای عرفانی در وی کمک می‌کند. تصاویر شعری و بهره‌مندی از ظرفیت‌های صور خیال، قدرت بیان عواطف و حالات عرفانی را به شکل بسیار جذاب،

شکیل و دلنشینی فراهم می‌آورد. شاعر از طریق تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه، معانی عمیق‌تری را به خوانندگان منتقل می‌کند که این تنوع خود در بیان، منجر به عمیق‌تر شدن و جذاب‌تر شدن مفاهیم در ذهن مخاطب می‌گردد. بررسی مقامات عرفانی حزین لاهیجی با تمرکز بر صور خیال به روشن‌تر شدن ارتباط بین زبان زیباشناسی و عواطف عرفانی می‌شود. حزین با هنر زبانی خویش توانسته است تا مقامات عرفانی را در قالب تصاویری زنده و گویا به شنوندگان ارائه دهد که باعث تحریک بینش‌های مختلف می‌شود و احساسی عمیق را در خواننده بیدار می‌کند این مقامات عرفانی که مرکز شکل‌گیری آن صور خیال است به تحلیل چالش‌ها و مبارزات درونی انسان‌ها پرداخته است. بررسی این پژوهش می‌تواند به شناسایی تصاویر و استعارات و کنایات خاص که حزین برای بیان مسائل و رنج های روحانی و تجربیات عرفانی استفاده کرده ارائه دهد و بعد انسانی و روحانی را در آثار این شاعر برجسته روشن‌تر سازد. تجزیه‌وتحلیل این مقامات عرفانی در اشعار حزین، به درک تأثیرات او در شکل‌گیری جریان‌های ادبی معاصر نیز کمک شایانی خواهد کرد. درک تفکر عرفانی و زبانی لاهیجی، روشن می‌کند که چگونه بر شاعران بعد از خود نیز تأثیر گذاشته است و چگونه آثار این شاعر سرآمد سبک هندی در ادبیات فارسی به‌عنوان منبع الهام عمل کرده است. حزین از صور خیال به‌خصوص کنایه به‌عنوان ابزاری قدرتمند برای بیان اندیشه‌ها و احساسات خود استفاده کرده است. پس ترکیب مقامات عرفانی با صور خیال باعث می‌شود که آثار حزین نه‌تنها از نظر ادبی بلکه از نظر فلسفی و معنوی موردتوجه قرار گیرد؛ چرا که هر بیت او دریچه ای را به تفکر و تامل در مقام انسانی و جهان معنوی می گشاید و پیوندی عمیق بین روح و فرد برقرار می سازد. در نهایت باید خاطر نشان کرد که حزین برای انتقال معنی و اندیشهٔ خویش کنایه را برگزیده است چرا که هدف وی از این انتخاب آن است که ذهن شنونده و خواننده با کلامش در آمیزد و برای کشف راز کنایه اندکی ژرف اندیشی و تلاش ذهنی نماید و این بسیار زیبا و هنرمندانه است.

منابع

انصاریان، حسین، (۱۳۸۶). *عرفان اسلامی*، قم، نشر دار العرفان.

بیات، محمدحسین، (۱۳۷۴). *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

حزین لاهیجی، محمدعلی، (۱۳۷۵). *تاریخ و سفرنامه حزین*، تصحیح علی دوانی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

حزین لاهیجی، محمدعلی، (۱۳۸۴). *دیوان حزین*، تصحیح ذبیح ا.. صاحب‌کار، تهران: انتشارات سایه.
خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۱). *جستاری در عرفان نظری و عملی* ،تهران ،انتشارات بوستان کتاب.
دبیران، حکیمه، (۱۳۸۲). لطایف تعبیرات عرفانی، *مجله دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه تهران*، دوره ۵۳، شماره ۱۷۰ .
رمضانی‌نژاد، محبوبه، (۱۳۸۸). *صور خیال در شعر حزین لاهیجی*، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، دانشکده علوم انسانی.
رهگذر، مسعود، (۱۳۹۳). *پایان نامه بررسی محتوایی غزلیات حزین لاهیجی*، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: دانشکده علوم انسانی.
سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۲). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی مجتبی، تهران: انتشارات اساطیر.
سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۴). *عوارف المعارف*، عبدالمومن اصفهانی. تهران: انتشارت علمی.
شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۰). *شاعری در هجوم منتقدان*، تهران: انتشارات آگاه.
صعودی، مرضیه، (۱۳۹۳). پایان‌نامه *بررسی بن‌مایه‌های غنایی و عرفانی در دیوان حزین لاهیجی* تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
عطاردی، عزیزالله، (۱۳۸۶). «*جوامع الحکم*»، تهران: انتشارات عطارد.
فقیهی، حسین، (۱۳۸۰). «*تحلیل ادبی و عرفانی اشعار حزین لاهیجی*»، قند پارسی، تابستان ۱۳۸۰، شماره ۱۵.
قانع تتوی، میرعلی شیر، (۱۹۷۵). *تذکره مقالات الشعرا*، تصحیح سید حسام‌الدین اشدی، کراچی: سندهی ادبی بورد.
قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۸۵). *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲). *اصطلاحات تصوف*، ترجمهٔ محمد خواجوی تهران: مولی کراچی.
کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* به کوشش محمود رضا اسفندیار تهران موسسه اهل قلم.
مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۲). *بحارالانوار*، ترجمه موسی خسروی، قم، انتشارات کتابفروشی اسلامیه.

محمدی دهسروی، اشرف، (۱۳۹۴). *تحلیل سبک‌شناسی شعر حزین لاهیجی*، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه کاشان، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.

مشیدی، خلیل، (۱۳۸۱) . *ویژگی‌های ادبی و فکری حزین لاهیجی*، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۲۸ و ۲۹.

نصر، سید حسین، (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز* ترجمه: حسین حیدری، محمدهادی امینی ناشر: قصیده‌سرا نوبت چاپ: اول.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Holocaust and Post-Holocaust: An Examination of Zygmunt Bauman's Views

Somayeh Mahdavi Amin[1] | Khalil Hakimifar[2] ✉

1. Master Educated, Department of Philosophy and Religion, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: somayeh.mahdavi.amin@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 4 July 2026
Received in revised form: 16 August 2026
Accepted: 19September 2026
Published online: 27September 2026

Keywords:
Judaism,
Holocaust,
Zygmunt,
Bauman,
Post-Holocaust,
Instrumental Rationality.

ABSTRACT

Introduction

The Holocaust is one of the most shocking events in contemporary history, which occurred between 1933 and 1945 at the hands of the Nazi German regime. The word "Holocaust" has Greek origins and means "complete burning"; a term that refers to the human crematoria of the Nazi regime. In Hebrew, this event is known by the word "Shoah," meaning "complete destruction"; an expression that many researchers consider more accurate, since this catastrophe not only led to the destruction of millions of human beings, but also caused the collapse of previous intellectual, ethical, and theological foundations, giving rise to new concepts for confronting the post-Holocaust world (Hilberg, 1961; Bauer, 2001).

The Holocaust brought about profound and comprehensive changes in the intellectual and theological structure of Jews; so much so that many scientific and theological studies are divided into two periods: "pre-Holocaust" and "post-Holocaust." These transformations are clearly observable in the fields of theology, sociology, and Jewish culture, as well as in other dimensions of their lives. Ruben Rubenstein, a Jewish thinker, referring to the depth of this catastrophe, writes that although Jewish history is full of calamities, none of them is comparable to the Holocaust in terms of impact (Rubenstein, 1966).

Focusing on Zygmunt Bauman's reading, this article examines the relationship between the Holocaust and instrumental rationality and modernity, and assesses its ethical and social consequences in the post-Holocaust era. The main question is: What possibilities and limitations does Bauman's analysis of the Holocaust and the post-Holocaust society offer for the reconstruction of ethics and religious identity?

Cite this article: Mahdavi Amin., S., & Hakimifar, K. (2026). Holocaust and Post-Holocaust: An Examination of Zygmunt Bauman's Views. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 467-504
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2026.51757.1373

© The Author(s). Mahdavi Amin., Somayeh & Hakimifar., Khalil
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2026.51757.1373

The aim of the study is to elucidate Bauman's view on the Holocaust, to examine the criticisms raised against it, and to evaluate the effectiveness of his proposals for the reconstruction of ethics and identity in the post-Holocaust world.

Research Methodology

The present study has been conducted using a documentary method and a descriptive–analytical approach. Data were collected through the study of Bauman's works (especially the book *Modernity and the Holocaust*) and related dialogues with Jewish and non-Jewish thinkers such as Buber, Jonas, Finkelstein, Arendt, and Wiesel. Data analysis was carried out on the basis of critical content analysis, and the findings were evaluated within the framework of the sociology of religion and post-Holocaust theology.

In this research, the concept of the Holocaust and its consequences in Jewish theology and society are first explained. Then, Bauman's view on the relationship between the Holocaust and modernity, instrumental rationality, and bureaucracy is examined. Subsequently, criticisms of Bauman's analysis, including his excessive emphasis on modernity, ethical relativism, and avoidance of precise numerical quantification, are discussed. Finally, Bauman's proposals for the reconstruction of ethics and identity in the post-Holocaust era are evaluated, and their limitations are demonstrated.

Discussion

In his famous work *Modernity and the Holocaust*, Bauman argues that the Holocaust was not a historical deviation, but rather a logical product of modernity and instrumental rationality; a rationality embodied in bureaucratic structures, division of labor, technology, and organizational obedience (Bauman, 1989). He believes that what happened to the Jews during this event was made possible by factories, advanced technologies, and the bureaucratic mechanisms of the modern world. Even the executors of this plan were those who welcomed modern society and its rationality. Due to the existence of intermediaries and complex division of labor, those involved in this project were distant and unaware of the final results of their actions.

In his analysis of the Holocaust, Bauman implicitly points out that some Jewish individuals also participated in the technical or administrative stages of these processes, without being consciously involved in the killing of their fellow human beings (Browning, 1992). This claim raises a fundamental question: How is it possible that scholars whose way of life is based on discovery, analysis, and investigation could be unaware of the ultimate application of the knowledge or technology in which they had participated?

In response to the situation of post-Holocaust society, Bauman emphasizes the necessity of reviving ethical responsibility toward the "Other." He believes that the only way to escape the flood of unchecked individual freedom is to strengthen the sense of responsibility and compassion toward others. In this regard, Bauman refers to the concept of "Shekhinah" in Jewish tradition; a concept that denotes the divine presence among human beings. He shows how the Shekhinah manifested in the behavior of those who, despite severe spiritual and physical pressures in the death camps, acted with compassion and empathy toward others (Bauman, 1998, pp. 265–270).

However, Bauman's theories are not without criticism. One of the most important criticisms raised against his analysis is his excessive emphasis on the role of modernity in the occurrence of the Holocaust. Bauman considers modernization not only as a facilitating factor but as the main cause of this genocide, even reducing other causes to this factor. According to some critics, this view represents a pessimistic and one-sided attitude toward modernity; whereas modernity, alongside its negative consequences, has also brought numerous positive achievements for humanity, including the improvement of living standards, the expansion of education, and the development of human rights (Taylor, 1989).

The article also shows that Bauman's reliance on "situational ethics" within the framework of "liquid modernity," although useful for describing crises, due to its inherent relativism, weakens the boundaries of ethical judgment and opens the possibility of justifying unethical actions (Bauman, 1993). Furthermore, Bauman's analysis in some cases

suffers from repetition of concepts, avoidance of precise numerical quantification, and excessive focus on structures, which may lead to doubts about narrative coherence and analytical accuracy.

Conclusion

The reconstruction of ethics and identity in the post-Holocaust era requires a combination of sociological reading with non-exclusive theology, acceptance of human responsibility, and redefinition of the relationship with the "Other." Reducing the changes in Judaism solely to the Holocaust is considered an incomplete and biased analysis. Bauman's proposals—return to authentic human relationships and revival of spirituality—are generalizable to all societies only if they are articulated with an inclusive, non-exclusive perspective based on shared human ethical principles.

Although Bauman's theories have emerged within the context of the specific Jewish experience, his proposals—the reconstruction of human relationships and the revival of spirituality—are applicable to all societies, provided that these proposals are articulated with an inclusive, non-exclusive outlook grounded in common human ethical principles. Ultimately, although Bauman has attempted to present an ethics appropriate to the modern world and the horrific experience of the Holocaust, his distance from fixed ethical principles has exposed his views to serious challenges; challenges that can lead to the weakening of ethical boundaries and the legitimization of actions that ultimately result not in human salvation, but in the deepening of the ethical crisis.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

هلوکاست و پساهلوکاست: بررسی دیدگاه‌های زیگموند باومن

سمیه مهدوی امین[۱] | خلیل حکیمی فر[۲] ✉

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد ، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: somayeh.mahdavi.amin@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۱۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۲۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
یهودیت،
هلوکاست،
زیگموند باومن ،
پساهلوکاست،
عقلانیت ابزاری

چکیده

هلوکاست به‌عنوان مهم‌ترین واقعه در تاریخ یهودیت، بنیان‌های فلسفی، اجتماعی و الهیاتی این قوم را دگرگون ساخت و ساختار جامعه و الهیات را با تغییرات بنیادین مواجه کرد. این مقاله با تمرکز بر خوانش زیگموند باومن، نسبت هلوکاست با عقلانیت ابزاری و مدرنیته را بررسی کرده و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی آن را در دوران پساهلوکاست می‌سنجد. پژوهش حاضر با روش اسنادی و توصیفی–تحلیلی، آثار باومن و گفت‌وگوهای مرتبط با اندیشمندان یهودی و غیر یهودی چون بوبر، یوناس و فینکلشتاین را مقایسه و بر پایه تحلیل محتوای انتقادی ارزیابی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد راهکارهای باومن برای بازسازی جامعه پس از فاجعه—بازگشت به روابط انسانی اصیل و احیای معنویت—تنها زمانی کارآمد است که از صورت‌بندی انحصارگرایانه و نارسیستی هویت جمعی فاصله گرفته و بر اصول اخلاقی مشترک و گفت‌وگوی میان‌دینی استوار شود. مقاله همچنین نشان می‌دهد تکیه باومن بر «اخلاق موقعیتی» در چارچوب «مدرنیته سیال» اگرچه برای توصیف بحران‌ها سودمند است، اما به دلیل نسبیت‌گرایی درونی، مرزهای داوری اخلاقی را سست کرده و امکان توجیه کنش‌های ضد اخلاقی را فراهم می‌آورد. بر این اساس، نتیجه‌گیری مقاله آن است که بازسازی اخلاق و هویت در پساهلوکاست نیازمند تلفیق خوانش جامعه‌شناختی با الهیات غیرانحصاری، پذیرش مسئولیت انسانی و بازتعریف رابطه با «دیگری» است؛ و فروکاست تغییرات یهودیت صرفاً به هلوکاست، تحلیلی ناقص و جهت‌دار محسوب می‌شود.

استناد: مهدوی امین،سمیه ؛ حکیمی فر، خلیل (۱۴۰۵). هلوکاست و پساهلوکاست: بررسی دیدگاه‌های زیگموند باومن . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۵۰۴-۴۶۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2026.51757.1373

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. مهدوی امین،سمیه ؛ حکیمی فر، خلیل

مقدمه

هلوکاست یکی از تکان‌دهنده‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر است که در فاصله سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ به‌دست دولت نازی آلمان رقم خورد. واژه «هلوکاست (Holocaust) «ریشه‌ای یونانی دارد و به معنای «سوختن کامل» است؛ اصطلاحی که به کوره‌های آدم‌سوزی رژیم نازی اشاره دارد. در زبان عبری، این واقعه با واژه «شوعاه (Shoah) «به معنای «نابودی کامل» شناخته می‌شود؛ تعبیری که بسیاری از پژوهشگران آن را دقیق‌تر می‌دانند، زیرا این فاجعه نه‌تنها به نابودی میلیون‌ها انسان انجامید، بلکه بنیان‌های فکری، اخلاقی و الهیاتی پیشین را نیز دستخوش فروپاشی کرد و مفاهیم تازه‌ای را برای مواجهه با جهان پس از هلوکاست پدید آورد.(Hilberg, 1961; Bauer, 2001)

هلوکاست بی‌تردید ریشه در یهودستیزی دیرپا داشت؛ اما پرسش اصلی آن است که سرچشمه این بیزاری در کجا قرار دارد و چه عواملی آن را به مرحله نابودی سیستماتیک رساند. بسیاری از اندیشمندان یهودی بر این باورند که هلوکاست نه صرفاً نتیجه نفرت عمومی، بلکه محصول برنامه‌ریزی دقیق و سازمان‌یافته رژیم نازی و هم‌پیمانانش برای نابودی جمعیت یهود اروپا بود .(Friedländer, 1997) این واقعه بیش از هر رخداد دیگری در تاریخ مدرن، متألهان یهودی را با پرسش‌هایی بنیادین درباره نقش خدا، مسئله شرّ و مسئولیت انسانی روبه‌رو ساخت. در دوران وقوع این فاجعه و سال‌های پس از آن، متألهان یهودی نخستین کسانی بودند که باید به پرسش‌های عمیق و دردناک بازماندگان پاسخ می‌دادند؛ پرسش‌هایی که نه‌تنها آموزه‌های سنتی دینی، بلکه بنیان‌های ایمان و معنای زندگی را به چالش می‌کشید.

هلوکاست تغییراتی عمیق و همه‌جانبه در ساختار فکری و الهیاتی یهودیان ایجاد کرد؛ تا آنجا که بسیاری از پژوهش‌های علمی و الهیاتی به دو دوره «پیش از هلوکاست» و «پس از هلوکاست» تقسیم می‌شوند. این دگرگونی‌ها در حوزه‌های الهیات، جامعه‌شناسی و فرهنگ یهودیان، همچون دیگر ابعاد زندگی آنان، به‌وضوح قابل مشاهده است. جامعه‌شناسان و متألهان بسیاری در پی تبیین چرایی این فاجعه برآمده‌اند و شرایط جامعه یهودی در دوران هلوکاست و پس از آن را شرح داده‌اند. روبن روبنشتاین، اندیشمند یهودی، با اشاره به عمق این فاجعه می‌نویسد که تاریخ یهود هرچند سرشار از مصائب بوده، اما هیچ‌یک از آن‌ها از نظر تأثیرگذاری با هلوکاست قابل مقایسه نیست.(Rubenstein, 1966)

مهم‌ترین بحران برای یهودیان، به‌ویژه بازماندگان، شک و تردید در مورد تصویر سنتی از خداوند بود. آنان، پدران خود را دیده بودند که با دعا و تقدیس خداوند، به‌سوی کوره‌های مرگ می‌رفتند؛ و این تجربه، فرزندانشان را با این پرسش مواجه می‌کرد که چگونه می‌توان خدایی را ستود که در برابر چنین رنجی سکوت کرده است. به تعبیر میرچا الیاده، «بیش از هر حادثه دیگری، هلوکاست متفکران یهودی را به بازاندیشی در مسئله نقش خدا در تاریخ واداشت»؛ تا جایی که ریچارد روبنشتاین در دهه ۱۹۶۰، الهیات رادیکال «مرگ خدا» را مطرح کرد (الیاده، ۱۳۷۹، ص ۵۳.).

الی ویزل، نویسنده و متأله معاصر که خود از بازماندگان اردوگاه‌های مرگ است، هلوکاست را نه صرفاً یک فاجعه تاریخی، بلکه نقطه عطفی اخلاقی و معنوی در تاریخ یهود می‌داند. او، مانند زیگمونت باومن، بر مسئولیت و تعهد در قبال دیگری تأکید می‌ورزد. در کتاب *رودها به دریا می‌ریزند*، ویزل از اخلاق به‌مثابه پاسخ انسانی به رنج سخن می‌گوید؛ پاسخی که در غیاب مداخله الهی، باید از دل همدلی، مقاومت، و مسئولیت انسانی برخیزد(Wisel, 1995, p.74).

در مجموع، الهیات پساهلوکاست، عرصه‌ای است که در آن مفاهیم سنتی چون حضور خدا، عدالت الهی، و قوم برگزیده، دچار بازتعریف شده‌اند. برخی متألهان، مانند هانس یوناس، با بهره‌گیری از مفهوم *صیمصوم* (خودانقباضی خدا)، تلاش کرده‌اند تا غیبت خدا را نه به‌مثابه انکار، بلکه به‌عنوان فرصتی برای بروز مسئولیت اخلاقی انسان تفسیر کنند. دیگرانی، مانند روبنشتاین، به‌طور رادیکال‌تر، مرگ خدا را اعلام کرده‌اند تا سکوت الهی را در برابر ظلم، به‌مثابه پایان یک عصر الهیاتی تلقی کنند.

این بازاندیشی‌ها، نشان‌دهنده‌ی تلاشی گسترده برای بازسازی ایمان در جهانی‌اند که تجربه‌ای چون هلوکاست، بنیان‌های سنتی معنا را به چالش کشیده است.

در ادبیات علمی فارسی، هولوکاست و پیامدهای آن بیش‌تر در دو حوزه «تاریخ‌نگاری و سیاست» و «الهیات پساهولوکاست» بازتاب یافته است. بخش عمده‌ای از آثار موجود، به معرفی کلی زندگی و اندیشه باومن، ترجمه یا مرور کتاب «مدرنیته و هولوکاست» و تبیین اجمالی پیوند هولوکاست با مدرنیته اختصاص دارد، بدون آن‌که پیوند نظام‌مند این خوانش با الهیات یهودی و اخلاق پساهولوکاست بررسی شود. در این نوشته‌ها، باومن عمدتاً به‌عنوان نظریه‌پرداز «مدرنیته سیال» و «جامعه سیال» معرفی می‌شود و هولوکاست نمونه‌ای برای نشان دادن وجه تاریک عقلانیت مدرن، بوروکراسی و نظم‌خواهی مدرنیته به‌شمار می‌آید.

در کنار این متون، برخی پژوهش‌ها در الهیات و ادیان تطبیقی به «الهیات پساهولوکاست» و بازاندیشی‌های متألهان یهودی پس از جنگ جهانی دوم پرداخته‌اند و آراء چهره‌هایی چون الی ویزل، ریچارد روبنشتاین و هانس یوناس را در ارتباط با مسئله حضور خدا، شرّ و قوم برگزیده بررسی کرده‌اند، اما معمولاً این بحث‌ها از تحلیل جامعه‌شناختی باومن و نقد او بر مدرنیته اول و دوم جدا مانده است. همچنین، نوشته‌های کوتاه و مدخل‌های دایرةالمعارفی درباره زندگی و آثار باومن، بیش‌تر بر مفاهیم «مدرنیته و هولوکاست»، «مدرنیته سیال» و «بحران پیوندهای اجتماعی» تمرکز دارند و نسبت این مفاهیم با الهیات یهودی و اخلاق پساهولوکاست را به‌طور روشمند پی نمی‌گیرند. به‌طور مشخص، می‌توان گفت تاکنون در زبان فارسی اثری که به‌صورت یک‌جا سه محور «هولوکاست»، «نظریه مدرنیته و عقلانیت ابزاریِ باومن» و «بازسازی الهیات و اخلاق در پساهلوکاست» را در قالب مطالعه‌ای تلفیقی به هم پیوند دهد، منتشر نشده است. پژوهش حاضر در این خلأ جای می‌گیرد و می‌کوشد با اتکا به خوانش انتقادی آثار باومن و مقایسه آن با برخی متفکران یهودی و غیریهودی، از سطح معرفی و گزارش فراتر رفته، امکان‌ها و محدودیت‌های رویکرد او را در بازسازی اخلاق و هویت دینی پس از هولوکاست نشان دهد.

رویکرد اندیشمندان درباره هلوکاست

بسیاری از محققان، به‌ویژه جامعه‌شناسان یهودی، به بررسی واقعه هولوکاست یا «شوعاه» پرداخته‌اند و در تلاش برای تبیین علل و پیامدهای این پدیده، آثار متعددی منتشر کرده‌اند. این پژوهش‌ها عمدتاً بر سه محور اصلی متمرکزند: نخست، چگونگی وقوع این نسل‌کشی و سازوکارهای اجرایی آن؛ دوم، رفتار یهودیان و غیر یهودیان در مواجهه با این واقعه؛ و سوم، پیامدهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پس از آن. تفاوت رویکرد اندیشمندان در این سه محور، ناشی از پیش‌فرض‌های نظری و دغدغه‌های فکری آنان است. برخی بر ضرورت حفظ حافظه جمعی و یادبود قربانیان تأکید دارند، گروهی دیگر به ریشه‌ها و علل ساختاری این فاجعه می‌پردازند، و تنها تعداد اندکی از جامعه‌شناسان کوشیده‌اند در کنار تحلیل علل، راهکارهایی برای جلوگیری از تکرار چنین فجایعی ارائه دهند.

در این میان، تاد گیتلین (Todd Gitlin) با توجه به پیشینه پژوهشی خود در حوزه رسانه، بر نقش رسانه‌ها در بازنمایی هولوکاست و حفظ حافظه تاریخی آن تأکید کرده است. شموئل ایزنشتات (Shmuel Eisenstadt)، جامعه‌شناس برجسته اسرائیلی، نیز در آثار خود به بررسی ریشه‌های مدرنیته و نقش آن در شکل‌گیری شرایطی پرداخته که امکان بروز نسل‌کشی را فراهم می‌سازد. برداشت کلی از آثار او این است که فرایند مدرنیزاسیون، با تأکید بر عقلانیت ابزاری و نظم بوروکراتیک، می‌تواند زمینه‌ساز خشونت‌های گسترده و سازمان‌یافته شود.

اندیشمندان دیگری همچون پیتر برگر(Peter Berger) ، دانیل بل(Daniel Bell) ، ایروینگ لوئیس هورورویتس (Irving Louis Horowitz) و ایوا ایلوز (Eva Illouz) نیز در تحلیل منشأ این فاجعه با دیدگاه‌های زیگموند باومن هم‌نظرند. باومن در اثر مشهور خود Modernity and the Holocaustاستدلال می‌کند که هولوکاست نه یک انحراف تاریخی، بلکه محصول منطقی مدرنیته و عقلانیت ابزاری است؛ عقلانیتی که در ساختارهای بوروکراتیک، تقسیم کار، فناوری و اطاعت سازمانی تجسم یافته بود .(Bauman, 1989) در همین راستا، هانا آرنت در کتاب Banality of Evil Eichmann in Jerusalem: A Report on the با طرح مفهوم «ابتذال شر» نشان می‌دهد که بسیاری از عاملان این جنایت، نه افراد ایدئولوژیک یا افراطی، بلکه کارگزارانی عادی بودند که قواعد نظام سیاسی خود را بدون تأمل اخلاقی پذیرفته بودند. به تعبیر او: "واقعیت تلخ این است که اکثر کسانی که در تعقیب یهودیان شرکت داشتند، فاشیست نبودند؛ بلکه افراد عادی بودند که مبانی دولت خود را پذیرفته بودند و بدین ترتیب، در اعمال آن بدون آگاهی از بدی آن مشارکت داشتند".(Arendt, 1963, p.186)

بیشتر نویسندگان و دانشمندان یهودی به واکاوی هلوکاست پرداخته‌اند و می‌توان گفت که تقریباً همگی بر سازمان‌یافته بودن این واقعه تأکید کرده‌اند. آنان در نوشته‌های خود هلوکاست را به همین دلیل متمایز از سایر کشتارها دانسته و ادعا می‌کنند آنچه در سال‌های گذشته، در خلال جنگ‌ها و حتی نسل‌کشی‌های دیگر رخ داده، صرفاً نمایش قدرت توسط حکومت‌ها و افراد بوده است.

برخی اندیشمندان یهودی حتی مدعی‌اند که آنچه در هیروشیما اتفاق افتاد، تنها نشان دادن قدرت هسته‌ای توسط آمریکا بود و نه اقدامی با هدف نابودی یک گروه انسانی خاص. این سخن در عمل به معنای برجسته‌سازی ظلمی است که بر یهودیان رفته و کوچک‌نمایی کشتارهای پیشین.

چنین ادعایی در واقع به زیر سؤال بردن سایر نسل‌کشی‌ها و کشتارها می‌انجامد و حاکی از نوعی خودمحوری و روحیه تفکیک‌ناپذیر خودبرتربینی در این قوم است.

بیشتر نویسندگان و پژوهشگران یهودی بر سازمان‌یافته بودن هولوکاست تأکید کرده‌اند و آن را از این جهت متمایز از سایر کشتارهای جمعی دانسته‌اند. آنان معتقدند که بسیاری از کشتارهای پیشین در تاریخ، از جمله خشونت‌های جنگی یا پاکسازی‌های قومی، فاقد آن سطح از برنامه‌ریزی بوروکراتیک و صنعتی بودند که در هولوکاست مشاهده شد .(Hilberg, 1961; Browning, 1992) برخی از این اندیشمندان حتی بر این باورند که اقداماتی مانند بمباران اتمی هیروشیما، هرچند فاجعه‌بار، با هدف نابودی یک گروه انسانی خاص صورت نگرفت و بنابراین از نظر ماهیت با هولوکاست تفاوت دارد. این دیدگاه‌ها در ادبیات پژوهشی بیشتر با هدف برجسته‌سازی ویژگی‌های خاص هولوکاست مطرح شده‌اند، هرچند برخی منتقدان معتقدند که چنین مقایسه‌هایی ممکن است به کم‌رنگ شدن سایر فجایع تاریخی بینجامد.

با این حال، باید توجه داشت که نسل‌کشی‌ها در تاریخ محدود به هولوکاست نیستند و نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند که ابعاد مختلف خشونت سازمان‌یافته را نشان می‌دهند. نسل‌کشی ارامنه در سال‌های ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۷، نسل‌کشی توتسی‌ها در رواندا در سال ۱۹۹۴، و کشتارهای گسترده‌ٔ کامبوج تحت حکومت خمرهای سرخ (۱۹۷۵–۱۹۷۹) از جمله نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهند خشونت سازمان‌یافته می‌تواند در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت تکرار شود. این موارد بیانگر آن‌اند که هرگاه قدرت سیاسی، ایدئولوژی افراطی و ساختارهای سرکوبگر بر جامعه مسلط شوند، امکان وقوع فجایع مشابه وجود خواهد داشت.(Kiernan, 2007; Straus, 2006)

نظریات زیگموند باومن درباره هلوکاست و جامعه پس از آن

زیگموند باومن (*Zygmunt Bauman*) (۱۹۲۵- ۲۰۱۷)جامعه شناس و فیلسوف لهستانی الاصل، استاد جامعه شناس دانشگاه لیدز انگلستان که از بزرگترین نظریه پردازان عصر حاضر در زمینه مدرنیته، پست مدرنیته و پسا نوگرایی است و در این زمینه کتاب‌های قابل تاملی به نگارش درآورده است . او در خانواده ای نه چندان مذهبی یهودی متولد شد . در اوایل ۱۴ سالگی با حمله آلمان به لهستان ، همراه خانواده‌اش مجبوربه مهاجرت و پناه بردن به روسیه شد .پدرش یک

صهیونیست بود و همین علت اختلافش با پدر بود.او به خاطر یهودی بودن از لهستان اخراج و مجبور به مهاجرت به اسرائیل شد و به خاطر اقدامات اعتراضی به اقدامات اسرائیل علیه فلسطینیان مجبور به ترک اسرائیل شد و مجددا به لیدز انگلستان رفت. وی تحت تاثیر همسرش ،که مدتی را در اردوگاه کار اجباری آلمان سپری کرده بود،درباره هلوکاست کتابی مفصل نوشت و به بررسی ابعاد و علت این حادثه پرداخت ، در کتاب مدرنیته و هلوکاست به تفصیل تمام ابعاد وعللی که در این حادثه دخیل بوده را تشریح کرده است.

باومن تنها توضیح دادن و یادبود از هلوکاست را کافی نمی‌داند؛ او حتی این اقدامات را موجب کمرنگ شدن اهمیت این واقعه می‌داند. باومن از همکاران خود می‌خواهد که بررسی هلوکاست را صرفاً به‌عنوان یک پدیده اجتماعی محدود نکنند، بلکه آن را در تمامی ابعاد تاریخی، اخلاقی، روان‌شناختی و فرهنگی مورد توجه قرار دهند. به همین دلیل، تحلیل او از سطح جامعه‌شناختی فراتر می‌رود و به حوزه‌های اخلاق و روان‌شناسی نیز کشیده می‌شود. تفاوت دیدگاه باومن در همین نکته آشکار می‌شود: او بر مسئولیت اخلاقی پژوهشگران تأکید دارد و این مسئولیت را به‌عنوان راهکاری برای مواجهه با چنین فجایعی مطرح می‌کند.

باومن در آغاز، یهودی‌کشی را محصول مدرنیزاسیون جامعه می‌داند. او معتقد است آنچه در خلال این واقعه برای یهودیان رخ داد، به‌وسیله کارخانه‌ها، فناوری‌های پیشرفته و سازوکارهای بوروکراتیک دنیای مدرن امکان‌پذیر شد. حتی مجریان این طرح کسانی بودند که از جامعه مدرن و عقلانیت آن استقبال می‌کردند. دست‌اندرکاران این پروژه، به دلیل وجود واسطه‌ها و تقسیم کار پیچیده، از نتایج نهایی اعمال خود دور و بی‌اطلاع بودند. او در این زمینه به تفاوت میان نسل‌کشی‌های پیشامدرن و مدرن اشاره می‌کند. در جنگ‌ها و کشتارهای پیشامدرن، فرد قربانی مستقیماً با گلوله یا ابزار نابودکننده دیگری از بین می‌رفت و عامل کشتار، نتیجه عمل خود را بی‌واسطه مشاهده می‌کرد. اما در هلوکاست، سازوکارها به‌گونه‌ای طراحی شده بودند که نه بدی آن به چشم می‌آمد و نه کوچک‌ترین تعارضی با عقلانیت ابزاری مدرن احساس می‌شد.

او در کتاب "مدرنیته و هلوکاست" تصریح می‌کند: "یهودی‌کشی در هیچ مرحله‌ای از اجرای طولانی و پرپیچ‌وخم خود با اصول عقلانیت تعارض نداشت".(Bauman, 1989, p.296) این دیدگاه نشان می‌دهد که از نظر باومن، هلوکاست نه یک انحراف از مدرنیته، بلکه نتیجه منطقی و

درونی آن بود؛ زیرا عقلانیت ابزاری و بوروکراسی مدرن، امکان حذف سیستماتیک انسان‌ها را بدون مواجهه مستقیم با پیامدهای اخلاقی فراهم ساختند.

اگر هولوکاست بر اساس اصول عقلانی طراحی شده بود و اجرای این جنایت کاملاً منطبق بر منطق ابزاری مدرن صورت گرفت، پرسش مهمی مطرح می‌شود: چگونه یهودیان پس از گذشت بیست سال توانستند علیه چنین پدیده‌ای که به ظاهر عقلانی جلوه داده شده بود، طرح شکایت کنند و در دادگاه آیشمن دلایل عقلی ارائه دهند که منجر به دریافت غرامت شد؟ (Arendt, 1963).

باومن از دلایل وقوع هلوکاست، یهودی‌ستیزی و ایجاد هراس از یهودیان را نه صرفاً ناشی از احساس نفرت مردم، بلکه نتیجه برنامه‌های سازمان‌یافته دولت‌های اروپایی می‌داند. او تأکید می‌کند که این یهودی‌ستیزی به‌طور مستقیم به یهودی‌کشی منجر نشد، بلکه دولت‌ها و سازمان‌های مجری کشتار از این نفرت عمومی بهره‌برداری کردند و در برابر چشمان بی‌اعتنای مردم، اقدامات خود را پیش بردند. این طرح ابتدا با محروم کردن یهودیان از خدمات شهروندی و ایجاد حس ناهماهنگی با دیگران در ذهن مردم آلمان آغاز شد. سپس با گرفتن عنوان «آلمانی بودن» از آنان و کوچاندن تدریجی‌شان، ابتدا از آلمان و سپس از اروپا، همراه با برچسب‌های سیاسی و بهداشتی، نفرت و انزجار مردم نسبت به یهودیان تشدید شد. باومن می‌گوید حکومت‌ها یهودیان را به‌عنوان افراد مرموز و شخصیت‌های منفی معرفی می‌کردند تا زمینه یهودستیزی را فراهم سازند و حذف آنان را آسان‌تر کنند. در واقع، او اندیشه یهودستیزی را ناشی از یک تفکر سازمان‌یافته می‌داند که پیش از هلوکاست توسط حکومت‌ها طراحی شده بود و به‌عنوان پیش‌زمینه اجرای این نسل‌کشی عمل کرد.

با این حال، اینکه تنها حکومت‌های مدرن را عامل ایجاد چنین افکاری بدانیم و مردم را کاملاً مقهور این برنامه‌ها تصور کنیم، غیرمنطقی به نظر می‌رسد. انسان‌هایی که تحت چنین سلطه فکری قرار داشتند، بی‌تردید با یهودیان تعامل و ارتباط داشتند. بنابراین، نمی‌توان گفت که همه مردم بدون تجربه مستقیم، صرفاً تحت تأثیر تبلیغات دولتی دشمن یهود شدند. برخوردهای روزمره با یهودیان می‌توانست رفتارها و اعمالی را آشکار کند که در ذهن مردم با تبلیغات دولتی هم‌افزایی کرده و موجب تثبیت یهودستیزی شود. اگر تصور کنیم که همه مردم جهان با هر نوع نگاه و عقیده‌ای تحت تأثیر

برنامه‌های دولت‌ها قرار گرفتند و همگی دشمن یهود بودند، این دیدگاه اغراق‌آمیز خواهد بود. همان‌طور که روبرت فوریسون[1] می‌گوید:

"از آنجا که دشمنان یهود از متنوع‌ترین گونه‌های نژادی بوده و در سرزمین‌های کاملاً دور از یکدیگر سکونت داشته و تحت قوانین و آداب مختلفی زندگی کرده‌اند و با اصولی متفاوت اداره می‌شدند و با روش‌های فکری گوناگون الهام یافته و روحیه گرفته‌اند، نمی‌توانستند درباره همه امور به شیوه‌های مشابه و یکسان داوری کنند. بنابراین دلایل و انگیزه‌های کلی یهودستیزی باید همواره در درون خود بنی‌اسرائیل قرار داشته باشد و نه در میان کسانی که علیه آنان جنگیده‌اند" (فوریسون، ۱۳۸۱، ص.۴۸). البته دیدگاه فوریسون درخور توجه است و می‌توان ریشه بخشی از این ستیز را در خود یهودیان جست‌وجو کرد؛ نکته‌ای که در این مقاله در بخش نقد نظریات باومن به‌تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

از نظر زیگمونت باومن، یهودستیزی در اروپا محصول مجموعه‌ای از عوامل تاریخی، اجتماعی و دینی بود. یکی از مهم‌ترین عوامل، هم‌زیستی تاریخی یهودیان با جوامع مسیحی بود؛ باومن در تحلیل‌های خود بارها به این نکته اشاره می‌کند که حضور یهودیان در جوامع مسیحی، از منظر الهیاتی، تهدیدی برای حقانیت آموزه‌های کلیسا تلقی می‌شد. یهودیان، به‌عنوان حاملان سنتی متفاوت و رقیب، در چشم برخی متفکران مسیحی، چالشی برای اقتدار دینی و الهیاتی مسیحیت محسوب می‌شدند.

عامل مهم دیگر در شکل‌گیری نفرت نسبت به یهودیان، نقش اقتصادی آنان در ساختار اجتماعی اروپا بود. باومن با نگاهی انتقادی و با استفاده از واژگانی محتاطانه، به این واقعیت اشاره می‌کند که یهودیان غالباً در جایگاه واسطه‌گری اقتصادی قرار داشتند. آنان نه کشاورز و صنعتگر بودند و نه مالک زمین، بلکه در مقام دلالان و واسطه‌هایی عمل می‌کردند که خدمات مالی و اقتصادی به طبقات حاکم و نهادهای حکومتی ارائه می‌دادند و از این طریق سود می‌بردند. این موقعیت اقتصادی خاص، آنان را در معرض سوءظن و نفرت عمومی قرار می‌داد، به‌ویژه در دوره‌هایی که بحران‌های اقتصادی یا نارضایتی‌های اجتماعی شدت می‌گرفت. در همین زمینه، نقل‌قولی از پرودون قابل توجه است که در آن یهودیان را دارای «روحیه ضد تولید» توصیف می‌کند: "یهودی نه کشاورز است و نه حتی تاجر

[1] - Robert Faurisson

واقعی" .(Mosse & Grogel, 1978) این دیدگاه، هرچند از منظر امروزی آمیخته با تعصب و کلی‌نگری است، نشان‌دهنده فضای فکری‌ای است که در آن یهودیان به‌جای مشارکت مستقیم در تولید، به‌عنوان واسطه‌هایی در اقتصاد دیده می‌شدند و همین امر به تقویت کلیشه‌های منفی درباره آنان دامن می‌زد.

باومن در تحلیل خود از جایگاه اجتماعی یهودیان در اروپا، آنان را طبقه‌ای واسط میان اربابان زمین‌دار و توده‌های فقیر و کشاورز معرفی می‌کند. به تعبیر او، یهودیان در ساختار اقتصادی پیشامدرن، نقش خادمان اقتصادی طبقات حاکم را ایفا می‌کردند؛ نه خود مالک زمین بودند و نه در تولید مستقیم (مانند کشاورزی یا صنعت) مشارکت داشتند، بلکه در جایگاه واسطه‌های مالی و اقتصادی عمل می‌کردند.(Bauman, 1989) .

باومن در جایی دیگر به این نکته اشاره می‌کند که یهودیان، به‌رغم جایگاه اقتصادی نه‌چندان بالای خود، به‌دلیل ایفای نقش در نظام مالی و واسطه‌گری، هدف نفرت عمومی قرار می‌گرفتند. با ظهور سرمایه‌داری، این نقش تاریخی دگرگون شد و یهودیان به‌تدریج به‌عنوان نماد سرمایه‌داری مدرن شناخته شدند. آنان سرمایه‌های خود را در مسیر مدرنیزاسیون، پیشرفت علمی و توسعه اقتصادی به‌کار گرفتند و از این طریق توانستند جایگاه اجتماعی و اقتصادی خود را ارتقا دهند (باومن،۱۳۹۸،ص۱۵۷). از این منظر، می‌توان گفت آنچه در قرون وسطا به‌صورت پنهان و در حاشیه ساختار اقتصادی اروپا شکل گرفته بود، در دوران سرمایه‌داری به‌صورت آشکار و مؤثر در مرکز تحولات اقتصادی ظاهر شد. به تعبیر باومن، "تا زمانی که یهودیان در گتوهای خود محصور بودند، قدرت پول به حاشیه‌های جامعه محدود می‌شد و با نام اهانت‌آمیز رباخواری مقهور مقامات بود؛ ولی وقتی یهودیان در خیابان‌های مرکز شهر ظاهر شدند، پول به مرکز شهر نقل مکان کرد و با نام افتخارآمیز سرمایه در صدد کسب اقتدار و حرمت اجتماعی برآمد" (باومن، ۱۳۹۸، ص. ۸۶).

با این حال، تحلیل باومن در برخی موارد با نوعی نوسان مفهومی همراه است. او در جایی یهودیان را به‌عنوان طبقه‌ای متوسط و برخوردار از قدرت اقتصادی معرفی می‌کند (Sombart, 1911; Katz, 1980)، و در جایی دیگر، جایگاه پست اقتصادی آنان را عامل اصلی یهودستیزی می‌داند .(Mosse, 1978) این چرخش تحلیلی، به‌ویژه در نحوه استفاده از اصطلاحاتی چون «واسطه اقتصادی» به‌جای «دلال»، می‌تواند به‌نوعی تلطیف نقش تاریخی یهودیان

در ساختار اقتصادی تعبیر شود. در بسیاری از فرهنگ‌ها، نقش دلالی و واسطه‌گری، به‌ویژه در غیاب مشارکت مستقیم در تولید، با نگاه انتقادی مواجه بوده است. از این‌رو، برخی منتقدان معتقدند که باومن با بهره‌گیری از زبانی ملایم‌تر، تلاش دارد تصویر یهودیان را به‌عنوان گروهی بی‌پناه و ناگزیر از ایفای این نقش، بازسازی کند.

با این حال، باید توجه داشت که تحلیل باومن در چارچوب جامعه‌شناسی مدرن، بیش از آن‌که به داوری اخلاقی درباره نقش اقتصادی یهودیان بپردازد، در پی تبیین سازوکارهای اجتماعی و روان‌شناختی شکل‌گیری نفرت و طرد اجتماعی است. از این منظر، او می‌کوشد نشان دهد که چگونه تحولات ساختاری در اقتصاد و جامعه، به بازتعریف جایگاه یهودیان و در نتیجه، به تشدید یا تضعیف یهودستیزی انجامیده است.

کارل مارکس در تحلیل خود از سرمایه‌داری، میان یهودیت و نظام سرمایه‌داری نوعی هم‌سرنوشتی تاریخی قائل بود. از نگاه او، یهودیان نه‌تنها در شکل‌گیری مدرنیته اروپایی نقش داشتند، بلکه خود نیز در فرآیند مدرنیزاسیون، تحت تأثیر و در نهایت قربانی همان ساختارهایی شدند که در ایجاد شان سهیم بودند. در همین راستا، جوزف مارکوس در سال ۱۹۸۳ می‌نویسد: "جای تعجب نیست که تنها مروجان پیشرفت صنعتی در لهستان، یهودیان بومی و مهاجران بودند".(Marcus, 1983,p383)

زیگمونت باومن نیز در آثار خود، یهودیان را نماد سرمایه‌داری مدرن معرفی می‌کند. آنان در توسعه اقتصادی و علمی آلمان نقش مؤثری ایفا کردند و بخشی از نخبگان فکری و مالی جامعه به‌شمار می‌آمدند. این پرسش مهم در تحلیل باومن مطرح می‌شود: "چگونه ممکن است دولتی مانند آلمان نازی، که در مسیر صنعتی‌سازی و مدرنیزاسیون گام برمی‌داشت، به حذف گروهی چنین مؤثر در پیشرفت اقتصادی و علمی خود اقدام کند؟"(Bauman,1989,pp183)

پاسخ باومن به این پرسش، به‌طور تلویحی به نقش نخبگان یهودی در اجرای برنامه‌های نازی‌ها اشاره دارد. او احتمال می‌دهد که در برخی موارد، همکاری نخبگان یهودی با ساختارهای اجرایی رژیم نازی، به‌ویژه در حوزه‌های مدیریتی، مالی و فنی، صورت گرفته باشد. اگر چنین همکاری‌ای وجود نداشت یا در سطحی گسترده انجام نمی‌شد، دستگاه اجرایی نازی با چالش‌های مدیریتی و فنی بسیار پیچیده‌تری مواجه می‌گردید. این تحلیل، نشان‌دهنده‌ی نفوذ و قدرت علمی و مالی

یهودیان در ساختار اجتماعی اروپا پیش از هلوکاست است (باومن،۱۳۹۸،ص.۱۸۶). باومن البته این موضوع را با احتیاط و به‌صورت گذرا مطرح می‌کند، اما همین اشاره، زمینه‌ای برای تأمل در پیچیدگی‌های تاریخی و اخلاقی همکاری نخبگان با ساختارهای سرکوب‌گر فراهم می‌سازد. این مسئله، نه‌تنها به فهم بهتر نقش یهودیان در مدرنیته اروپایی کمک می‌کند، بلکه پرسشی بنیادین درباره رابطه میان قدرت، علم، و اخلاق در بسترهای تاریخی بحرانی مطرح می‌سازد.

یکی دیگر از محورهای مهم تحلیل باومن درباره یهودستیزی، مسئله «بی‌ملیتی» یا «بی‌سرزمینی» یهودیان است. او در آثار خود به‌تفصیل به این موضوع می‌پردازد و توضیح می‌دهد که یهودیان، به‌عنوان قومی پراکنده و فاقد دولت-ملت، در چشم بسیاری از اروپاییان، به‌ویژه در گفتمان ناسیونالیستی آلمان نازی، به دشمنانی مرموز و غیرقابل اعتماد تبدیل شده بودند. از نگاه باومن، یهودیان به‌دلیل نداشتن سرزمینی مشخص که بتوان با آن وارد مذاکره شد یا آن را مسئول دانست، در منطق نژادپرستانه نازی‌ها، تهدیدی مضاعف تلقی می‌شدند؛ تهدیدی که تنها با حذف فیزیکی قابل مهار بود (باومن،۱۳۹۸،ص ص.۹۲-۹۷).

این تحلیل، به‌گونه‌ای ساختارمند ارائه شده است که مخاطب را به‌سوی نتیجه‌گیری خاصی سوق می‌دهد: اینکه بی‌سرزمینی یهودیان، آنان را در برابر خشونت آسیب‌پذیرتر کرده و در نتیجه، تلاش برای ایجاد یک سرزمین مستقل، به‌منزله پاسخی دفاعی و ضروری جلوه می‌کند. از این منظر، برخی روایت‌های پساهلوکاست، با تأکید بر رنج و بی‌پناهی یهودیان، زمینه‌ای عاطفی و اخلاقی برای مشروعیت‌بخشی به تأسیس دولت یهود فراهم کرده‌اند. با این حال، این روایت‌ها همواره محل مناقشه بوده‌اند. برخی منتقدان، از جمله راجر گارودی، استدلال کرده‌اند که بخشی از مقدمات تأسیس دولت اسرائیل، پیش از وقوع هلوکاست و حتی با حمایت برخی از چهره‌های نازی فراهم شده بود. گارودی در آثار خود به اسنادی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد برخی از رهبران نازی، از جمله آلفرد روزنبرگ، از مهاجرت یهودیان به فلسطین حمایت می‌کردند. به نقل از او، روزنبرگ در سال ۱۹۳۷ گفته بود: «صهیونیسم باید کاملاً تحت حمایت ما باشد تا هر ساله تعداد زیادی از یهودیان آلمان به فلسطین انتقال یابند» (گارودی، ۱۳۸۰، ص .۷۳).

این نقل‌قول‌ها، هرچند نیازمند بررسی انتقادی و ارزیابی دقیق منابع هستند، نشان می‌دهند که مسئله یهودیت، سرزمین، و سیاست‌های نژادی در اروپا، پیچیدگی‌هایی فراتر از تقابل ساده‌ی قربانی

و جلاد دارد. تحلیل باومن، با تأکید بر سازوکارهای مدرن طرد اجتماعی، ما را به تأملی عمیق‌تر درباره رابطه میان بی‌ریشگی، قدرت، و خشونت در دوران مدرن فرا می‌خواند.

اگر هدف اصلی رژیم نازی صرفاً کوچاندن یهودیان از آلمان و اروپا بود، این پرسش مطرح می‌شود که چرا مقصدی مشخص، مانند فلسطین، از پیش تعیین شده بود؟ و اگر هدف، امحای کامل آنان بود، چگونه می‌توان توضیح داد که برخی نخبگان و افراد با نفوذ یهودی از این برنامه مستثنا شدند یا در مراحل اولیه، در فرآیندهای اجرایی مشارکت داشتند؟

این تناقض‌ها، هنگامی که با دقت و از زوایای مختلف بررسی شوند، نشان می‌دهند که سیاست‌های نازی‌ها نسبت به یهودیان، همواره یک‌دست و خطی نبوده‌اند. در برخی دوره‌ها، مهاجرت تشویق می‌شد؛ در دوره‌هایی دیگر، حذف فیزیکی در دستور کار قرار گرفت. این تغییرات، نه‌تنها ناشی از تحولات سیاسی و نظامی، بلکه حاصل تعامل پیچیده میان ایدئولوژی، منافع اقتصادی، و فشارهای بین‌المللی بودند.

باومن در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *مدرنیته و هلوکاست*، تلاش می‌کند تا هلوکاست را نه صرفاً یک انحراف تاریخی، بلکه محصول منطقی و درونی مدرنیته تحلیل کند .(Bauman, 1989) او در این مسیر، به‌صورت ضمنی به تغییرات بنیادین در جامعه یهودی، به‌ویژه در دیاسپورا، اشاره می‌کند. یهودیانی که در دوران هلوکاست در گتوها و مخفیگاه‌ها زندگی می‌کردند، اغلب ناگزیر به کتمان دین، هویت و باورهای خود بودند. این تجربه زیسته، به‌تدریج نگرش آنان را نسبت به جامعه، امنیت، و تعلق دگرگون ساخت. او معتقد است که جامعه مدرن، تحت سلطه عقلانیت ابزاری و بوروکراسی، احساس و طبیعت انسانی خود را قربانی اهداف فردی، حکومتی و سیستماتیک کرده بود. در چنین فضایی، کشتارها به فرایندهایی منطقی، سازمان‌یافته و «اداری» تبدیل شدند؛ فرایندهایی که در آن، بسیاری از مشارکت‌کنندگان، از جمله کارمندان، مهندسان و حتی برخی دانشمندان، از پیامدهای نهایی اعمال خود بی‌اطلاع یا غافل بودند. آنان صرفاً وظایف محوله را انجام می‌دادند، بی‌آن‌که ضرورتاً درکی اخلاقی از نتایج آن داشته باشند.(Bauman & Donskis, 2013) .

باومن در تحلیل خود، به‌طور تلویحی به این نکته اشاره می‌کند که برخی افراد یهودی نیز، در مراحل فنی یا اداری این فرایندها مشارکت داشتند، بی‌آن‌که آگاهانه در قتل همنوعان خود دخیل باشند.(Browning, 1992) این ادعا، پرسشی بنیادین را پیش می‌کشد: چگونه ممکن است

اندیشمندانی که روش زندگی‌شان بر پایه کشف، تحلیل و بررسی استوار است، از کاربرد نهایی دانش یا فناوری‌ای که در توسعه آن مشارکت داشته‌اند، بی‌اطلاع باشند؟ آیا این بی‌اطلاعی واقعی بوده است، یا نوعی تغافل یا حتی همکاری آگاهانه در کار بوده؟

باومن این پرسش را به‌جای پاسخ قطعی، به‌صورت یک مسئله اخلاقی و جامعه‌شناختی مطرح می‌کند. او نشان می‌دهد که در جامعه مدرن، تقسیم کار، تخصص‌گرایی، و فاصله‌گذاری اخلاقی، می‌تواند افراد را به مشارکت در خشونت ساختاری سوق دهد، بی‌آن‌که خود را عامل مستقیم آن بدانند. این تحلیل، نه برای تبرئه یا محکوم‌کردن، بلکه برای فهم عمیق‌تر سازوکارهای مدرن خشونت و مسئولیت اخلاقی در عصر بوروکراسی و تکنولوژی ارائه شده است.

از منظر باومن، جامعه پس از هلوکاست با مجموعه‌ای از چالش‌های عمیق و گسترده مواجه شد؛ چالش‌هایی که نه‌تنها ریشه در فاجعه‌ی تاریخی هلوکاست داشتند، بلکه در بستر مدرنیته و تحولات ساختاری آن تشدید شدند. باومن این چالش‌ها را در چند محور اصلی دسته‌بندی می‌کند: کمرنگ شدن اخلاق‌مداری و پیوندهای جمعی، سیال شدن مناسبات انسانی، اجتماعی و اقتصادی، ناپایداری ساختارهای اجتماعی، و احساس فراگیر ناامنی در سطح فردی و جمعی. او معتقد است که تحولات اقتصادی-اجتماعی نظیر جهانی‌شدن، مصرف‌گرایی، گسترش رسانه‌های جمعی، و بی‌ثباتی هویت فردی، همگی از نشانه‌های دوران پساهلوکاست‌اند. آنچه بیش از همه باومن را نگران می‌سازد، نه خود هلوکاست به‌عنوان یک فاجعه تاریخی، بلکه پیامدهای آن در ساختار روانی و اخلاقی جوامع مدرن است. به باور او، یکی از مهم‌ترین این پیامدها، گسترش بی‌سابقه آزادی انتخاب فردی است؛ آزادی‌ای که در غیاب پشتوانه‌های جمعی و اخلاقی، به ناامنی اجتماعی و فروپاشی همبستگی انسانی منجر می‌شود (باومن،۱۳۹۸،ص ص.۲۷۰-۲۷۳).

باومن در واکنش به این وضعیت، بر ضرورت احیای مسئولیت اخلاقی نسبت به «دیگری» تأکید می‌ورزد. او معتقد است که تنها راه نجات از سیلاب آزادی فردی بی‌مهار، تقویت حس مسئولیت‌پذیری و شفقت نسبت به دیگران است. در این زمینه، باومن به مفهوم «شخینا (Shekhinah) «در سنت یهودی اشاره می‌کند؛ مفهومی که به حضور الهی در میان انسان‌ها دلالت دارد. او نشان می‌دهد که چگونه شخینا در رفتار کسانی که در اردوگاه‌های مرگ، با وجود فشارهای روحی و جسمی شدید، با شفقت و همدلی با دیگران رفتار می‌کردند، تجلی می‌یافت (باومن،۱۳۹۸،ص ص.۲۶۵-۲۷۰).

از دیگر چالش‌های مهمی که باومن به آن اشاره می‌کند، مسئله مهاجرت گسترده و پناهندگی است؛ پدیده‌ای که در پی هلوکاست و فروپاشی ساختارهای اجتماعی سنتی شدت گرفت. او زندگی در گتوها را، که برای بسیاری از یهودیان راهی برای در امان ماندن از مرگ بود، نقطه‌ی مقابل همبستگی عمومی و مشارکت اجتماعی می‌داند. با این‌همه، باومن بیش از هر چیز بر ناپایداری وضعیت جامعه مدرن و فروپاشی اصول بنیادین زندگی اجتماعی تأکید دارد. از نگاه او، هلوکاست نه یک گسست، بلکه نشانه‌ای از ظرفیت‌های تاریک مدرنیته است؛ ظرفیتی که در صورت غفلت از مسئولیت اخلاقی، می‌تواند بار دیگر در اشکال نوین تکرار شود.(Bauman, 1989)

باومن در تحلیل وضعیت جامعه در دوران هلوکاست و پس از آن، بر فروپاشی مسئولیت اخلاقی میان انسان‌ها تأکید می‌کند. او جامعه‌ای را توصیف می‌کند که در آن، پیوندهای اخلاقی و همبستگی انسانی به‌شدت تضعیف شده و افراد، در مواجهه با تهدید مرگ، تنها به فکر نجات فردی خود بوده‌اند. این وضعیت، به‌زعم باومن، نه صرفاً ناشی از شرایط استثنایی جنگ، بلکه نتیجه‌ی منطقی فرایند مدرنیزاسیون بود؛ فرایندی که در آن، عقلانیت ابزاری و بوروکراسی، اخلاق را به حاشیه رانده و انسان‌ها را به اجزای یک ماشین بی‌چهره بدل کرده بود (باومن،۱۳۸۹،ص ص.۱۵۰-۱۴۰).

نگرانی اصلی باومن درباره جامعه پس از هلوکاست، تداوم همان سازوکارهای مدرن است که امکان وقوع چنین فاجعه‌ای را فراهم آوردند. او هشدار می‌دهد که اگر مدرنیته همچنان در خدمت دولت‌ها و سازمان‌ها باقی بماند، بدون آن‌که با مسئولیت اخلاقی همراه شود، امکان تکرار فجایعی مشابه نسل‌کشی یهودیان همچنان وجود دارد. او راه برون‌رفت از این وضعیت را در تقویت مسئولیت اخلاقی و انسانی، و بازسازی پیوندهای میان‌فردی می‌داند. او در نقد نظریه‌های اخلاقی مدرن، به‌ویژه آن دسته که اخلاق را صرفاً در قالب «هنجارهای اجتماعی» و مبتنی بر منافع فردی تعریف می‌کنند، می‌نویسد که این چارچوب‌ها به‌دلیل انعطاف‌پذیری و قابلیت تغییر، می‌توانند به ابزار توجیه جنایت بدل شوند. از نگاه او، نظریه‌هایی چون دیدگاه‌های امیل دورکیم و آزمایش‌های استنلی میلگرم، که بر اطاعت از اقتدار یا کارکردگرایی اجتماعی تأکید دارند، در تبیین ریشه‌های اخلاقی هلوکاست ناکارآمدند (باومن،۱۳۹۸،ص.۲۴۷).

باومن استدلال می‌کند که اخلاق، اگر از بنیان‌های ثابت و فراتاریخی خود—یعنی تمایز بنیادین میان خیر و شر—جدا شود، به‌راحتی می‌تواند دچار نسبی‌گرایی شود و در خدمت اهداف غیرانسانی

قرار گیرد .(Bauman, 1993) او نتیجه می‌گیرد که اصول بنیادین اخلاقی، که در طول تاریخ در وجدان جمعی بشر نهادینه شده‌اند، نباید قربانی شرایط متغیر زمانه یا پیشرفت‌های علمی شوند. به‌عکس، پیشرفت علمی باید در خدمت ارتقای اخلاق‌مداری انسان قرار گیرد، نه تضعیف آن. از این منظر، آنچه انسان را به کنش اخلاقی پایدار و مسئولانه سوق می‌دهد، نه صرفاً هنجارهای متغیر اجتماعی، بلکه پایبندی به اصولی استوار و تغییرناپذیر در حوزه‌های اخلاقی، دینی، و مدنی. تنها در پرتو چنین اصولی است که می‌توان از تکرار فجایع تاریخی جلوگیری کرد و جامعه‌ای انسانی‌تر و مسئول‌تر بنا نهاد.

نقد و بررسی نظریات باومن درباره جامعه پس از هلوکاست

زیگمونت باومن در تحلیل شرایط و چالش‌های جامعه پس از هلوکاست، به‌ویژه در اثر مهم خود *مدرنیته و هلوکاست*، با نگاهی نو و جامعه‌شناختی، به ریشه‌های ساختاری این فاجعه پرداخته است. او با مهارتی کم‌نظیر، مسائل عاطفی و اخلاقی را در قالبی عقلانی و تحلیلی صورت‌بندی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی مخاطب آگاه نیز ممکن است در جریان خواندن، دچار تحول در نگرش خود نسبت به موضوع شود. این ویژگی، آثار باومن را از بسیاری از نوشته‌های دیگر در این حوزه متمایز می‌سازد.

با این حال، نظریات باومن نیز خالی از نقد نیست. یکی از مهم‌ترین نقدهایی که بر تحلیل او وارد شده، تأکید بیش از حد بر نقش مدرنیته در وقوع هلوکاست است. باومن، مدرنیزاسیون را نه‌تنها زمینه‌ساز، بلکه عامل اصلی این نسل‌کشی می‌داند و حتی سایر علل را نیز به‌نحوی به این عامل بازمی‌گرداند. این نگاه، به‌زعم برخی منتقدان، نگرشی بدبینانه و یک‌سویه به مدرنیته است؛ در حالی که مدرنیته، در کنار پیامدهای منفی، دستاوردهای مثبت فراوانی نیز برای بشریت به همراه داشته است، از جمله ارتقای سطح زندگی، گسترش آموزش، و توسعه حقوق بشر . افزون بر این، در تحلیل باومن، نقش اراده و اختیار انسانی در وقوع فجایع تاریخی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تأکید صرف بر ساختارهای اجتماعی و عقلانیت ابزاری، گاه به نادیده‌گرفتن فطرت انسانی—که در بسیاری از سنت‌های فکری، متمایل به خیر، آزادی و مقاومت در برابر ظلم دانسته می‌شود—می‌انجامد. این غفلت، ممکن است به‌طور ناخواسته، مسئولیت اخلاقی عاملان و ناظران فجایع را کمرنگ جلوه دهد.(Taylor, 1989)

در واقع، اگرچه تحلیل ساختاری باومن در فهم زمینه‌های اجتماعی و بوروکراتیک هلوکاست بسیار راهگشاست، اما در کنار آن، باید به عاملیت فردی، وجدان اخلاقی، و ظرفیت‌های درونی انسان برای انتخاب خیر یا شر نیز توجه داشت. نادیده‌گرفتن این ابعاد، می‌تواند به نوعی جبرگرایی ساختاری منجر شود که در آن، انسان‌ها صرفاً به‌عنوان قربانیان یا ابزارهای نظام‌های مدرن تصویر می‌شوند، نه به‌عنوان کنشگران اخلاقی با مسئولیت فردی.

اگرچه باومن در تحلیل خود از هلوکاست سهم عمده‌ای را به مدرنیته و ساختارهای بوروکراتیک اختصاص می‌دهد، اما با تأمل بیشتر می‌توان دریافت که مدرنیزاسیون تنها یکی از عوامل مؤثر در این فاجعه تاریخی بوده است. باومن در تلاش است تا نشان دهد چگونه عقلانیت ابزاری، سازمان‌دهی اداری، و فناوری مدرن، زمینه‌ساز وقوع نسل‌کشی شدند. با این حال، تمرکز بیش از حد او بر این عامل، گاه موجب نادیده‌گرفتن سایر علل اجتماعی، روان‌شناختی و تاریخی می‌شود.

از جمله عواملی که در تحلیل باومن کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. زمینه‌های رفتاری و کنشی یهودیان در تعامل با سایر ملل، که در برخی موارد موجب شکل‌گیری احساسات ضدیهودی شده‌اند.
۲. مشارکت برخی افراد یهودی در ساختارهای اداری و فنی رژیم نازی، که طبق برخی آمارها، در مراحل اولیه هلوکاست نقش داشته‌اند.
۳. تفکیک درون‌جامعه‌ای یهودیان از نظر استحقاق زندگی، که گاه به‌دست خود آنان صورت گرفته و در برخی منابع تاریخی به آن اشاره شده است.

باومن حتی در تحلیل یهودستیزی، نقش مدرنیته و برنامه‌ریزی سازمانی را پررنگ می‌سازد. او معتقد است که حکومت‌های مدرن، با بهره‌گیری از ابزارهای تبلیغاتی و اداری، توانستند نفرت از یهودیان را بازسازی و نهادینه کنند؛ به‌گونه‌ای که آنان به‌عنوان «پدیده‌ای شرّ» در چشم مردم جلوه‌گر شدند. این دیدگاه، اگرچه از منظر جامعه‌شناختی قابل تأمل است، اما از بررسی عقلانی و تاریخی دلایل شکل‌گیری این نفرت، و نقش متقابل کنش‌های اجتماعی، غفلت می‌ورزد.

هانا آرنت در این زمینه جمله‌ای کلیدی دارد که می گوید: "جرم با تنبیه مجرم جبران می‌شود، در حالی که شرّ فقط با امحا از بین می‌رود" .(Arendt, 1963, p. 96) باومن نیز در عبارتی مشابه

می‌نویسد: "فقط با بازسازی مدرن نفرت از یهودیان است که قوم یهود انگ شری نابخشودنی خورده است" .(Bauman, 1989, p. 122) این تعبیر، یهودیان را در گفتمان نازی به‌عنوان شرّ مطلق معرفی می‌کند؛ شرّی که قابل اصلاح نیست و باید حذف شود تا سلامت اجتماعی برقرار گردد.

اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که باومن، در حالی که این برچسب را بازگو می‌کند، دلایل تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی شکل‌گیری آن را به‌تفصیل شرح نمی‌دهد. آیا این امتناع از تحلیل ریشه‌های نفرت، نوعی جهت‌گیری نظری است؟ یا تلاشی برای تمرکز بر ساختارهای مدرن به‌عنوان عامل اصلی؟ این خلأ تحلیلی، جای بحث و بررسی جدی دارد.

در نهایت، نقد بر باومن نه به‌منظور رد کلی اندیشه او، بلکه برای تکمیل و تعمیق آن است. تحلیل هلوکاست، نیازمند رویکردی چندعلّی و میان‌رشته‌ای است که هم ساختارهای مدرن را در نظر گیرد و هم عاملیت انسانی، روان‌شناسی جمعی، و زمینه‌های تاریخی را به‌دقت بررسی کند.

همکاری یهودیان با ساختار نازی؛ بازخوانی انتقادی نظریه باومن

زیگمونت باومن در کتاب *مدرنیته و هلوکاست*، به یکی از بحث‌برانگیزترین ابعاد فاجعه هلوکاست می‌پردازد: نقش شوراهای یهودی و نخبگان یهودی در همکاری با ساختارهای اجرایی رژیم نازی. این موضوع، پیش‌تر نیز توسط هانا آرنت با صراحت و انتقاد شدید مطرح شده بود. آرنت در کتاب *آیشمن در اورشلیم*، برخی رهبران یهودی را به مشارکت در روند کشتار متهم می‌کند و معتقد است که همکاری آنان، در افزایش شمار قربانیان مؤثر بوده است.

باومن، در واکنش به این دیدگاه، تلاش می‌کند تا تحلیل آرنت را تعدیل کند. او ضمن پذیرش وجود همکاری‌هایی میان شوراهای یهودی و نهادهای نازی، بر پیچیدگی شرایط، فشار روانی، و محدودیت‌های اخلاقی و عملی این افراد تأکید می‌ورزد. برای نمونه، از رهبرانی یاد می‌کند که به‌دلیل امتناع از همکاری، دست به خودکشی زدند یا از مقاومت‌های مسلحانه در مناطقی چون بیالستوک سخن می‌گوید. با این حال، خود باومن نیز اذعان دارد که این موارد، استثنایی و محدود بوده‌اند و آنچه بیشتر به چشم می‌آمد، همکاری گسترده و ساختاری برخی نخبگان یهودی با نظام نازی بود. او در بخشی از کتاب می‌نویسد: «تقریباً یک‌سوم یهودیانی که به دست نازی‌ها کشته شدند، بدون کمک مستقیم یا غیرمستقیم شوراها و کمیته‌های یهودی، امکان انتقال به اردوگاه‌ها را نمی‌داشتند»

(باومن، ۱۳۹۸، ص .۲۸۶). این آمار، پرسش‌های اخلاقی و تاریخی مهمی را پیش می‌کشد: آیا این همکاری‌ها ناشی از اجبار و ناچاری بود؟ یا نوعی مشارکت آگاهانه در ساختار قدرت؟ و اگر مقاومت همگانی صورت می‌گرفت، آیا می‌توانست روند کشتار را متوقف یا کندتر کند؟

باومن در پاسخ، به جای داوری قطعی، بر ناتوانی ما در سنجش تأثیر احتمالی مقاومت همگانی تأکید می‌کند: «ما نمی‌دانیم اگر این سرپیچی‌ها شکل همگانی به خود می‌گرفت، تا چه حد می‌توانست مؤثرتر باشد» (همان). این موضع، نشان‌دهنده‌ی احتیاط نظری باومن در مواجهه با پیچیدگی‌های اخلاقی و تاریخی هلوکاست است.

در عین حال، نقدی که بر باومن وارد است، تمرکز بیش از حد او بر مدرنیته به‌عنوان عامل اصلی این فاجعه است. او حتی در تحلیل یهودستیزی، نقش دولت‌های مدرن و برنامه‌ریزی سازمانی را پررنگ می‌سازد و از بررسی علل اجتماعی و روان‌شناختی شکل‌گیری نفرت عمومی نسبت به یهودیان، تا حدی غفلت می‌ورزد. این در حالی است که برخی نویسندگان یهودی نیز، بدون ارائه دلایل تاریخی روشن، بر مظلومیت قوم یهود و شرّ مطلق بودن نفرت علیه آنان تأکید کرده‌اند؛ تأکیدی که گاه به‌جای تحلیل، به تثبیت یک روایت خاص منجر شده است. در این زمینه، باومن نیز از تعبیر «شرّ نابخشودنی» استفاده می‌کند، بی‌آن‌که به‌تفصیل به دلایل شکل‌گیری این تصور در ذهن مردم اروپا بپردازد. این خلأ تحلیلی، جای تأمل دارد؛ زیرا فهم دقیق ریشه‌های نفرت، برای پیشگیری از تکرار آن ضروری است.

عقلانیت مدرن و همکاری نخبگان یهودی؛ نقدی بر توجیه‌گری باومن

یکی از نکات تأمل‌برانگیز در تحلیل باومن از هلوکاست، نحوه مواجهه او با مسئله همکاری نخبگان و شوراهای یهودی با ساختارهای اجرایی رژیم نازی است. باومن این همکاری را نه از منظر خیانت یا مسئولیت اخلاقی، بلکه در چارچوب عقلانیت مدرن تفسیر می‌کند. به‌زعم او، این افراد نیز تحت تأثیر منطق بوروکراتیک و عقلانیت ابزاری حاکم بر جامعه آن زمان قرار گرفته بودند و تصمیمات خود را بر اساس اصل حفظ بقا اتخاذ کردند؛ اصلی که در منطق مدرن، به‌عنوان یک ضرورت عقلانی پذیرفته شده است.

اما این توجیه، پرسش‌های اخلاقی مهمی را برمی‌انگیزد. اگر حفظ بقا به‌عنوان یک حکم عقلانی پذیرفته شده، چرا احکام دیگر عقل، مانند کمک به همنوع یا مقاومت در برابر ظلم، که با عقل سلیم

نیز معارض نیستند، نادیده گرفته شدند؟ آیا باومن آگاهانه از پرداختن به این احکام پرهیز کرده تا مبادا مسئله کشتار یهودیان زیر سؤال رود؟ و آیا این پرهیز، به‌منظور حفظ انسجام روایت قربانی‌محور از هلوکاست صورت گرفته است؟

از منظر منتقدانه، می‌توان گفت که باومن با تمرکز بر عقلانیت مدرن، مشارکت برخی یهودیان در روند کشتار را به‌گونه‌ای تلطیف می‌کند که آنان را نه عامل، بلکه قربانی این عقلانیت معرفی می‌کند. او از بیان صریح اینکه برخی از این افراد هیچ‌گاه از مشارکت خود ابراز پشیمانی نکردند، پرهیز می‌کند و با ارجاع به ساختارهای عقلانی، نوعی سرپوش بر مسئولیت اخلاقی آنان می‌گذارد.

این رویکرد، اگرچه از منظر جامعه‌شناختی قابل فهم است، اما از منظر اخلاقی، محل مناقشه است. همکاری با سازمانی جنایتکار، حتی با هدف حفظ بقا، نمی‌تواند از منظر اخلاقی توجیه‌پذیر باشد، مگر آن‌که شرایط اضطراری و اجبار مطلق اثبات شود. باومن، در توصیف حجم این همکاری‌ها، می‌نویسد: "هرجا گتوهایی ایجاد شده بود، همکاری یهودیان برای نابود کردن خودشان مورد نیاز و روی هم رفته در دسترس بود" .(Bauman, 1989, p. 214) این جمله، به‌وضوح نشان‌دهنده‌ی گستردگی و ساختاری بودن این همکاری‌هاست.

در نهایت، این پرسش باقی می‌ماند که آیا باومن، با انداختن بار مسئولیت بر دوش مدرنیته، از نقد همکیشان خود در مصدر امور کشتار پرهیز کرده است؟ و آیا این پرهیز، به‌منظور حفظ انسجام نظری یا جلوگیری از گشوده شدن باب پرسش‌های دشوار اخلاقی و تاریخی بوده است؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که در فضای علمی، نیازمند بررسی دقیق‌تر و گفت‌وگویی چندسویه‌اند.

مسئولیت اخلاقی قربانیان و نقد توجیه‌گری عقلانی در اندیشه باومن

باومن در تحلیل خود از هلوکاست، مشارکت برخی یهودیان در روند کشتار را در چارچوب عقلانیت مدرن تفسیر می‌کند. به‌زعم او، نخبگان، شوراها و افراد با نفوذ یهودی، تحت تأثیر منطق بوروکراتیک و عقل ابزاری، تصمیماتی اتخاذ کردند که در ظاهر، هدفشان حفظ بقا بود. این نگاه، اگرچه از منظر جامعه‌شناختی قابل فهم است، اما از منظر اخلاقی، محل مناقشه جدی است.

باومن در توجیه این مشارکت، بر این نکته تأکید می‌کند که افراد مذکور، در شرایطی قرار داشتند که انتخاب‌هایشان محدود و تحت فشار بود. آنان، به‌جای ایثار یا مقاومت، به تصمیماتی تن دادند که در منطق سازمانی نازی‌ها، به‌عنوان همکاری تعبیر می‌شد. اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا آموزه‌های دینی، وجدان انسانی، و فطرت متمایل به نیکی، نتوانستند مانع این مشارکت شوند؟ آیا اگر مفاهیم انسان‌دوستانه و اخلاقی درونی شده بودند، افراد حاضر بودند حتی به قیمت جان خود، از مشارکت در ظلم خودداری کنند؟

این نقد، باومن را به چالش می‌کشد: آیا قربانیانی که در خدمت سازمان جنایتکار قرار گرفتند، صرفاً قربانی عقلانیت مدرن بودند؟ یا باید آنان را در برابر مسئولیت اخلاقی‌شان نیز سنجید؟ باومن از بیان صریح اینکه برخی از این افراد هیچ‌گاه از مشارکت خود ابراز پشیمانی نکردند، پرهیز می‌کند و با ارجاع به ساختارهای عقلانی، نوعی سرپوش بر مسئولیت اخلاقی آنان می‌گذارد.

در ادامه، باومن به مسئله بی‌اعتنایی درون‌جامعه‌ای یهودیان نیز می‌پردازد. او توضیح می‌دهد که چگونه نازی‌ها با دادن حق انتخاب میان گزینه‌های محدود، یهودیان را به دسته‌های مختلف تقسیم می‌کردند. اما آنچه ذهن باومن را بیش از همه می‌آزارد، این است که خود یهودیان، پیش از آن‌که توسط نازی‌ها دسته‌بندی شوند، به‌واسطه‌ی درونی‌سازی منطق تبعیض، خودشان را دسته‌بندی کرده بودند. به‌گونه‌ای که تنها «نوع خاصی» از یهودیان را شایسته اعتراض، نجات یا همدلی می‌دانستند. او می‌نویسد: "در این راه، این اصل که باید نوع خاصی از یهودیان بود تا بشود به تبعیض و تعقیب اعتراض کرد، به‌طور ضمنی پذیرفته شده و یا در هر صورت جا افتاده بود". (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۰۴). این تحلیل، اگرچه از منظر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قابل تأمل است، اما از منظر اخلاقی، نیازمند بررسی دقیق‌تر است. آیا قربانیانی که خود در بازتولید منطق تبعیض مشارکت داشتند، همچنان قربانی‌اند؟ یا باید آنان را در نسبت با مسئولیت انسانی‌شان سنجید؟ این پرسش، ما را به تأملی عمیق‌تر درباره مفهوم ایثار، مقاومت، و مسئولیت در شرایط بحرانی فرا می‌خواند.

شکاف درون‌جامعه‌ای یهودیان و نقد انسجام روایی در اندیشه باومن

باومن در تحلیل خود از هلوکاست، به شکاف‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی میان یهودیان غربی و شرقی اشاره می‌کند. او این افتراق را عامل مهمی در تضعیف همبستگی و همدردی درون‌جامعه‌ای می‌داند؛ به‌گونه‌ای که افراد، به‌جای احساس تعلق و مسئولیت نسبت به سرنوشت یکدیگر، دچار بی‌تفاوتی و انکار شدند. نمونه‌ای که باومن نقل می‌کند، واکنش نورمن کوهن است؛ زمانی که خبر کشتار یهودیان لهستان از بی‌بی‌سی پخش شد، کوهن منکر ارتباط با یهودیان شرق اروپا شد و گفت: "غیرممکن است که ما نیز دچار عاقبتی مشابه شویم".(باومن،۱۳۹۸،ص۲۰۵)

این واکنش، اگرچه در منطق عقلانیت تجربی قابل فهم است، اما از منظر اخلاقی و انسانی، نشانه‌ای از فروپاشی مسئولیت جمعی و بی‌اعتنایی به رنج همنوعان است. از نگاه باومن، آنچه رنج یهودیان را تشدید کرد، صرفاً کشتار نبود، بلکه تفکیک درونی، تمایز طبقاتی، و فقدان آرمان مشترک بود. آموزه‌های سنتی یهود که بر برگزیدگی و استحقاق خیر تأکید داشتند، در شرایط بحرانی نه‌تنها از سوی دیگران، بلکه از سوی خود یهودیان نیز نادیده گرفته شدند.

نقدی که در اینجا بر باومن وارد است، آن است که او این شکاف‌ها را به‌درستی توصیف می‌کند، اما از تحلیل ریشه‌های اخلاقی و دینی آن‌ها پرهیز می‌ورزد. همچنین، در نگارش کتاب *مدرنیته و هلوکاست*، باومن گاه دچار تکرار مفاهیم با عناوین متفاوت می‌شود؛ به‌گونه‌ای که یک ایده، مانند «یهودستیزی سازمان‌یافته»، در صفحات متعدد با ارجاع‌های مختلف تکرار می‌شود، بی‌آن‌که تحلیل تازه‌ای ارائه گردد. این شیوه، انسجام روایی را تحت تأثیر قرار داده و گاه خواننده را دچار تردید نسبت به صداقت تحلیلی نویسنده می‌کند.

از سوی دیگر، باومن تمرکز خود را بر نقش دولت‌ها و ساختارهای مدرن در شکل‌گیری یهودستیزی قرار می‌دهد، بی‌آن‌که به پرسش‌هایی بنیادین مانند حضور گسترده یهودیان در ارتش نازی بپردازد. اگر هدف نهایی رژیم نازی، امحای کامل قوم یهود بود، چگونه می‌توان حضور هزاران یهودی در مناصب مختلف ارتش را توضیح داد؟ به‌ویژه آن‌که برخی منابع، از جمله دوست‌محمدی (۱۳۸۷)، به همکاری و ارتباط تنگاتنگ برخی افسران یهودی با شخص هیتلر اشاره کرده‌اند.

این تناقض، نیازمند بررسی دقیق‌تر و چندسویه است. آیا هلوکاست صرفاً محصول یهودستیزی بود؟ یا باید آن را در بستر پیچیده‌ای از منافع سیاسی، همکاری‌های درون‌ساختاری، و شکاف‌های

اجتماعی تحلیل کرد؟ باومن، با تمرکز بر مدرنیته، گاه از پرداختن به این پرسش‌ها غفلت می‌ورزد و همین امر، نقدهایی جدی را متوجه انسجام نظری و صداقت تحلیلی او می‌سازد.

یکی از جنبه‌های بحث‌برانگیز در تحلیل باومن از هلوکاست، نحوه تبیین او از خشونت‌های اعمال‌شده در گتوها و اردوگاه‌هاست. باومن در توصیف شرایط غیرانسانی حاکم بر گتوها، از جمله گرسنگی، بیماری و فروپاشی روانی، به این نکته اشاره می‌کند که نظام فاشیستی با خلق «وضعیت‌های فوق‌العاده» و «شرایط غیرقابل تحمل»، زمینه را برای مشروعیت‌بخشی به اقدامات رادیکال‌تر، از جمله کشتار، فراهم می‌کرد. او می‌نویسد: «دایره انسانی سیاست‌های فاشیستی اجازه می‌داد عملاً نوعی وضعیت غیرقابل تحمل و حالت فوق‌العاده آفریده شود تا برای مشروع جلوه دادن گام‌های رادیکال‌تر مورد استفاده قرار گیرد» (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۷۸).

باومن این فرایند را در چارچوب عقلانیت مدرن تحلیل می‌کند؛ عقلانیتی که در آن، تصمیم‌گیری بر اساس کارآمدی، نظم، و حذف اختلالات صورت می‌گیرد، حتی اگر این تصمیمات به حذف فیزیکی انسان‌ها بینجامد. از نگاه او، این منطق، نه حاصل انحراف، بلکه محصول درونی ساختارهای مدرن است. اما این تحلیل، از منظر اخلاقی با چالش‌های جدی مواجه است. اگر کشتن انسان‌های گرسنه و درمانده، به‌عنوان «راه‌حلی عقلانی» برای مدیریت بحران تلقی شود، آنگاه مرز میان عقلانیت و جنایت به‌شدت مخدوش می‌شود. این پرسش بنیادین مطرح می‌شود: عقلانیتی که به حذف انسان‌ها مشروعیت می‌بخشد، تا چه حد می‌تواند معیار داوری اخلاقی باشد؟

نقد اصلی بر باومن در این‌جاست که او، با تکیه بر تحلیل ساختاری، گاه از سنجش اخلاقی کنش‌ها غفلت می‌ورزد. اگر بپذیریم که عاملان هلوکاست صرفاً «افرادی مأمور و معذور» بودند که تحت منطق سازمانی و عقل ابزاری عمل می‌کردند، آنگاه می‌توان هر جنایتی را با توجیهاتی مشابه تبرئه کرد. این رویکرد، به‌جای تقویت مسئولیت‌پذیری، ممکن است به نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی منجر شود که در آن، مرز میان قربانی و عامل خشونت از میان می‌رود.

از سوی دیگر، باومن در تحلیل خود، کمتر به نقش اراده، وجدان، و آموزه‌های اخلاقی و دینی در مقاومت در برابر ظلم می‌پردازد. این غفلت، به‌ویژه در مورد جامعه‌ای که خود را حامل سنت‌های اخلاقی و دینی می‌داند، جای تأمل دارد. اگر آموزه‌های یهودی درباره کرامت انسان، ایثار، و مسئولیت

نسبت به همنوع درونی شده بودند، آیا مشارکت در چنین خشونتی ممکن بود— حتی به بهای جان؟

در نهایت، این پرسش باقی می‌ماند که آیا تحلیل باومن، با وجود نقدهایش بر صهیونیسم، ناخواسته راه را برای توجیه خشونت‌های آینده باز می‌گذارد؟ اگر عقلانیت مدرن بتواند هر کنشی— حتی کشتار را—در قالب «ضرورت ساختاری» توضیح دهد، آنگاه مرزهای اخلاقی در جهان معاصر به‌شدت تهدید می‌شوند.

باومن در کتاب مدرنیته و هلوکاست از عدد شش میلیون تنها یک‌بار یاد می‌کند و ترجیح می‌دهد از تعبیر «کشتار» استفاده کند، اما این انتخاب زبانی و تکرار روایت‌هایی مانند شب کریستال در فصل‌های مختلف، نقدهایی را درباره انسجام و دقت روایت او برمی‌انگیزد. در بررسی دقیق‌تر، باومن شب کریستال (Kristallnacht) را در دو فصل مجزا مطرح می‌کند: یکی در فصل «منحصر به فرد بودن و به‌هنجار بودن یهودی‌کشی» و دیگری در فصل «مدرنیته، نژادپرستی و نابودسازی». در هر دو مورد، او به خشونت‌های اعمال‌شده، نقش دولت، و واکنش مردم آلمان می‌پردازد، اما با تأکیدات متفاوت: یک‌بار به‌عنوان نمونه‌ای از خشونت مردمی و بار دیگر به‌عنوان مقدمه‌ای برای خشونت سازمان‌یافته.

در مورد تعداد قربانیان، باومن از تکرار عدد شش میلیون پرهیز می‌کند و بیشتر از «هزاران» یا «میلیون‌ها» قربانی سخن می‌گوید. این انتخاب، به‌زعم برخی منتقدان، تلاشی برای پرهیز از عددی‌شدن فاجعه و تمرکز بر ساختارهای اجتماعی و روان‌شناختی آن است. با این حال، همین پرهیز می‌تواند موجب ابهام یا تردید در ذهن خواننده شود، به‌ویژه زمانی که روایت‌های تاریخی و آماری دقیق‌تری در دسترس‌اند.

نقل‌قول جان پی. سابینی در سال ۱۹۸۰، که ادعای شش میلیون کشته را از منظر روان‌شناختی و آماری زیر سؤال می‌برد، نمونه‌ای از این تردیدهاست. او استدلال می‌کند که اگر روزانه صد نفر در حمام‌های گاز کشته می‌شدند، رسیدن به عدد شش میلیون نیازمند حدود ۲۰۰ سال زمان می‌بود. این محاسبه، البته از نظر تاریخی و فنی قابل نقد است، زیرا کشتارها در اردوگاه‌های مختلف، با روش‌های گوناگون و در بازه‌های زمانی متفاوت انجام شده‌اند، و تمرکز صرف بر حمام‌های گاز، تصویر ناقصی از کل فرایند نابودسازی ارائه می‌دهد.(Sabini&Silver, 1980, pp329-330)

باومن، برخلاف برخی تاریخ‌نگاران، کمتر به جزئیات فنی و آماری کشتار می‌پردازد و بیشتر بر سازوکارهای اجتماعی، بوروکراتیک و روان‌شناختی تمرکز دارد. این رویکرد، اگرچه از نظر جامعه‌شناختی غنی است، اما ممکن است در مواجهه با پرسش‌های آماری و مستند، پاسخ‌گو نباشد و موجب تردید در صداقت یا دقت روایت شود.

تردید ساختاری و بحران اعتماد در اندیشه باومن

در بررسی دقیق آثار باومن، به‌ویژه *مدرنیته و هلوکاست*، می‌توان نوعی تردید ساختارشناختی را مشاهده کرد؛ تردیدی که خود را در قالب ارزیابی‌های چندگانه، تکرار مفاهیم با صورت‌بندی‌های متفاوت، و گاه ناسازگاری در تحلیل‌ها نشان می‌دهد. این وضعیت، به‌نظر می‌رسد ناشی از نوعی ناسازگاری شناختی باشد؛ وضعیتی که در آن، اندیشمند در مواجهه با مسئله‌ای پیچیده و تراژیک، تلاش می‌کند با بازگویی‌های مکرر و از زوایای مختلف، به نوعی آرامش تحلیلی دست یابد.

این تردید، به‌ویژه در مواجهه با فاجعه‌ای چون هلوکاست، قابل درک است. اما در سطحی عمیق‌تر، می‌توان آن را نشانه‌ای از بحران گسترده‌تری دانست که بسیاری از متفکران مدرن با آن مواجه‌اند: بحران اعتماد به نظریه‌هایی که تنها از یک بُعد به انسان و جامعه می‌نگرند. باومن، همچون بسیاری از اندیشمندان عصر مدرن، تحت تأثیر دیدگاه‌هایی قرار دارد که پدیده‌های انسانی را صرفاً از منظر عقلانیت ابزاری، ساختارهای اجتماعی، یا روان‌شناسی جمعی تحلیل می‌کنند، بی‌آن‌که به ابعاد معنوی، اخلاقی، یا وجودی انسان توجه کافی داشته باشند.

این یک‌سویه‌نگری، به‌ویژه در حوزه‌هایی چون اخلاق، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، می‌تواند به راهکارهایی منجر شود که در عمل ناکارآمد یا حتی زیان‌بار باشند. اگر اخلاق صرفاً بر پایه منافع فردی یا محاسبات عقلانی تعریف شود، در شرایط بحرانی، ممکن است به‌جای تقویت همبستگی و ایثار، به توجیه خشونت و بی‌اعتنایی بینجامد. باومن خود، به‌صورت ضمنی به این مسئله اشاره می‌کند و خاموشی جرقه های اخلاقی را از پیامدهای مدرنیته می‌داند. او در عبارتی گویا می‌نویسد: "اختراع توپخانه‌هایی که قادرند هدف‌هایی را بزنند که برای کاربران تفنگ‌های معمولی قابل دیدن نیستند، می تواند نقطه شروع جنگ مدرن و شروع و خاموشی همزمان عوامل اخلاقی باشد (Bauman, 1989, p. 287)". این جمله، به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه فاصله‌گذاری فنی و سازمانی، می‌تواند مسئولیت اخلاقی را تضعیف کند. اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن

است که آیا خود باومن، در تحلیل‌هایش، از همین منطق یک‌سویه آسیب ندیده است؟ آیا تکرار مفاهیم، پرهیز از عددی‌سازی دقیق، و تمرکز بیش از حد بر ساختارها، نشانه‌ای از همین بحران اعتماد به نظریه‌های مدرن نیست؟

باومن در تحلیل خود از هلوکاست، از تکرار عدد شش میلیون قربانی پرهیز می‌کند و ترجیح می‌دهد از اصطلاح «کشتار» استفاده کند. این انتخاب زبانی، به‌زعم برخی منتقدان، تلاشی برای تمرکز بر سازوکارهای اجتماعی و روان‌شناختی فاجعه است، نه بر عددی‌سازی آن. با این حال، همین پرهیز می‌تواند موجب ابهام یا تردید در ذهن خواننده شود، به‌ویژه زمانی که روایت‌های تاریخی و آماری دقیق‌تری در دسترس‌اند. او در بخشی از کتاب خود اذعان می‌کند که کشتار کودکان، به‌عنوان بخشی از سیاست حذف نژادی، نشان‌دهنده‌ی سازمان‌یافتگی این نسل‌کشی است. اما پرسش مهمی که مطرح می‌شود آن است که آیا آمار شش میلیون نفر، تنها شامل قربانیان اتاق‌های گاز است؟ یا آن‌که باومن، افراد جان‌باخته از بیماری، گرسنگی، جابجایی و شرایط غیرانسانی اردوگاه‌ها را نیز در این آمار لحاظ کرده است؟

این پرسش، ما را به تأملی گسترده‌تر درباره روش‌شناسی روایت‌های تاریخی می‌کشاند. همان‌طور که در جنگ جهانی اول، قحطی و گرسنگی موجب مرگ میلیون‌ها نفر در ایران شد- به‌نقل از مجد، جمعیت ایران از ۲۰ میلیون در سال ۱۹۱۴ به ۱۱ میلیون در سال ۱۹۱۹ کاهش یافت (مجد، ۱۳۸۷، ص .۲۳)- در هلوکاست نیز، مرگ ناشی از شرایط غیرمستقیم باید از مرگ ناشی از اعدام مستقیم تفکیک شود تا تحلیل‌ها دقیق‌تر و منصفانه‌تر باشند.

در بخش دیگری از تحلیل خود، باومن فقدان دموکراسی را عامل زمینه‌ساز فاجعه می‌داند. او معتقد است که با فروپاشی مرجعیت سنتی، جامعه در برابر قدرت‌های بوروکراتیک و ایدئولوژیک آسیب‌پذیر شد. اما این تحلیل، خود نیازمند نقد است. نخست آن‌که دموکراسی، پدیده‌ای تدریجی و تاریخی است که با آگاهی جمعی شکل می‌گیرد، نه با تصمیمات ناگهانی. دوم آن‌که باید مشخص شود دموکراسی مدنظر باومن چیست؟ و آیا این مفهوم، در نظم جهانی معاصر، تعریف واحد و قابل اعتمادی دارد؟

در قرن بیست‌ویکم، آنچه به‌نام دموکراسی در سطح جهانی مطرح می‌شود، گاه تابع منافع قدرت‌های نظامی و سیاسی است. آنچه از سوی قدرت‌های برتر تأیید شود، دموکراسی تلقی می‌شود؛

و آنچه مخالف منافع آنان باشد، نقض دموکراسی خوانده می‌شود. این نسبی‌گرایی مفهومی، نشان‌دهنده‌ی فقدان معیار فراگیر و قابل اعتماد برای سنجش دموکراسی است.

باومن، به‌ویژه در آثار متأخر خود مانند *مدرنیته سیال*، بر این باور است که جامعه مدرن در وضعیت سیال و ناپایدار قرار دارد؛ وضعیتی که در آن هیچ ساختار، ارزش یا هنجاری به‌طور قطعی و پایدار باقی نمی‌ماند. او این سیالیت را نه‌تنها در نهادهای اجتماعی، بلکه در مفاهیم اخلاقی، روابط انسانی، و حتی در هویت فردی مشاهده می‌کند. از نگاه باومن، این ناپایداری، پیامد مستقیم مدرنیته و فروپاشی مرجعیت‌های سنتی است. اما این تأکید بیش از حد بر سیالیت، خود محل نقد است. اینکه جامعه در طول زمان دچار تغییر می‌شود، امری بدیهی است و سرعت این تغییر تابعی از پیشرفت علمی و تحولات فرهنگی است. با این حال، در دل این تغییرات، اصولی وجود دارند که به‌واسطه اتصال به منابع حقیقی و بنیادین، از ثبات نسبی برخوردارند. این اصول، همچون بنای سنگی در برابر طوفان، ممکن است خراش بردارند، اما شاکله‌شان محفوظ می‌ماند.

از این منظر، می‌توان گفت آنچه باومن را دچار احساس ناپایداری کرده، نه صرفاً ساختارهای اجتماعی، بلکه تجربه تاریخی خاصی است که اندیشه‌های دینی و هویتی او را تحت تأثیر قرار داده است. قومی که خود را برگزیده خدا می‌دانست، ناگهان در دخمه‌های گتو گرفتار شد و بنای اعتقادی‌اش در برابر سیلاب تاریخ فرو ریخت. این تجربه، باومن را به سوی نوعی بدبینی فلسفی سوق داده است؛ بدبینی‌ای که در تحلیل‌های او از اخلاق نیز دیده می‌شود.

او در نقد اخلاق مدرن می‌نویسد: "تا زمانی که اخلاق محصولی اجتماعی دانسته می‌شود و با ارجاع به مکانیزم‌های به نحو علی بررسی می‌شود که وقتی خوب عمل کنند عرضه دائمی اخلاق را تضمین می‌کنند، اتفاقاتی که به احساسات اخلاقی گنگ و در عین حال عمیقاً تثبیت شده ضربه می‌زنند و مفهوم عام خوب و بد، مناسب و نامناسب را زیر سوال می‌برند، نتیجه شکست یا مدیریت غلط صنعت اخلاقی تلقی می‌شوند(Bauman, 1989, p. 262)." این نگاه، اخلاق را به‌مثابه یک صنعت اجتماعی می‌بیند که در صورت اختلال در سازوکارهایش، دچار فروپاشی می‌شود. اما اگر اخلاق را صرفاً محصول جامعه بدانیم، آنگاه با تغییر جامعه، اخلاق نیز تغییر خواهد کرد و هیچ اصل ثابتی باقی نخواهد ماند. این نسبی‌گرایی اخلاقی، می‌تواند به بحران‌های عمیق انسانی منجر شود.

از منظر عقل و تجربه تاریخی، زیستن در جامعه‌ای که همه چیز در آن شناور و ناپایدار است، نه‌تنها دشوار، بلکه خطرناک است. انسان نیازمند تکیه‌گاه‌هایی است که در برابر تغییرات، ثبات نسبی داشته باشند؛ اصولی که بتوانند در شرایط بحرانی، راهنمای عمل اخلاقی و انسانی باشند.

نقدی بر سیالیت اخلاق و مسئولیت در اندیشه باومن

یکی از مفاهیم محوری در اندیشه زیگمونت باومن، سیالیت جامعه مدرن است؛ مفهومی که به‌زعم او، نه‌تنها ساختارهای اجتماعی، بلکه مفاهیم اخلاقی، هویتی و سیاسی را نیز در برگرفته است. باومن معتقد است که در جهانی که همه چیز در حال تغییر است، اعتماد انسان به قواعد و اصول سست می‌شود و همین امر، زمینه را برای سلطه‌پذیری انسان‌ها در برابر حکومت‌هایی فراهم می‌سازد که گاه عاری از هرگونه قاعده انسانی‌اند (باومن،۱۳۹۸،ص.۲۶۰).

او در این زمینه از «صنعت اخلاق» سخن می‌گوید؛ مفهومی که به تولید اجتماعی اخلاق توسط نهادها، نظریه‌پردازان و ساختارهای قدرت اشاره دارد. اما این نگاه، خود محل نقد است. اگر اخلاق صرفاً محصولی انسانی و تابع نیازهای متغیر جامعه باشد، آنگاه نمی‌توان به آن به‌عنوان معیاری پایدار برای سنجش کنش‌های انسانی اعتماد کرد. به‌ویژه آن‌که تولیدکنندگان این اخلاق، خود ممکن است دچار حب و بغض، منافع سیاسی یا سوگیری‌های ایدئولوژیک باشند (باومن،۱۳۹۸،ص۲۵۵-۲۶۰).

با این حال، باومن در نقد نظریه‌های جامعه‌شناختی رایج درباره منشأ رانه‌های اخلاقی، دیدگاهی قابل تأمل ارائه می‌دهد. او نظریه‌هایی چون آزمایش میلگرم یا تحلیل‌های دورکیم را ناکافی می‌داند، زیرا به‌زعم او، از نقش «همجواری» و «کنار هم بودن» در شکل‌گیری مسئولیت اخلاقی غفلت کرده‌اند. باومن تأکید می‌کند که حضور فیزیکی دیگری، و تجربه زیسته‌ی هم‌زمانی و هم‌مکانی، نقشی اساسی در برانگیختن احساس مسئولیت دارد.

اما همین دیدگاه نیز محل نقد است. اگر مسئولیت اخلاقی صرفاً از همجواری ناشی شود، آنگاه در شرایطی که افراد از یکدیگر جدا افتاده‌اند—مانند یهودیان محصور در گتوها—دیگر نمی‌توان انتظار همدلی یا کنش اخلاقی داشت. این در حالی است که خود باومن در جای دیگر اذعان دارد که رانه‌های اخلاقی منشأیی «پیشاجامعه‌گانی» دارند؛ یعنی در فطرت انسانی ریشه دارند و مستقل از ساختارهای اجتماعی‌اند. از این منظر، می‌توان گفت که اصول اخلاقی، مانند تمایز میان خیر و شر

یا ضرورت کمک به همنوع، اموری فطری و ثابت‌اند. این اصول، اگرچه ممکن است در شکل و نمود خود دچار تغییر شوند، اما در جوهره، از ثباتی برخوردارند که آن‌ها را از نوسانات جامعه مصون می‌دارد. بنابراین، همدلی و مسئولیت اخلاقی، صرفاً محصول همجواری نیستند، بلکه از درون انسان و فطرت او برمی‌خیزند.

شواهد تاریخی نیز این ادعا را تقویت می‌کنند. در بسیاری از نقاط جهان، شاهد بوده‌ایم که انسان‌هایی در دورترین نقاط جغرافیایی، نسبت به رنج دیگران واکنش نشان داده‌اند؛ از تظاهرات علیه آپارتاید در آفریقای جنوبی گرفته تا حمایت جهانی از قربانیان جنگ‌ها و نسل‌کشی‌ها. این واکنش‌ها، نشان‌دهنده‌ی وجود نوعی وجدان اخلاقی جهانی است که از مرزهای جغرافیایی و همجواری فراتر می‌رود.

در نهایت، اگر مدرنیته و سیالیت آن را بدون چارچوبی اخلاقی و انسانی رها کنیم، خود در آن حل خواهیم شد. همان‌گونه که باومن هشدار می‌دهد، ناپایداری ارزش‌ها می‌تواند به سلطه‌پذیری، بی‌تفاوتی، و تکرار فجایع تاریخی بینجامد. اما راه برون‌رفت از این وضعیت، نه در پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی، بلکه در بازگشت به اصولی است که در فطرت انسانی ریشه دارند و می‌توانند راهنمایی پایدار برای کنش اخلاقی در جهان متغیر امروز باشند.

تأکید مکرر باومن بر مسئولیت اخلاقی در کنار روایت‌های احساس‌برانگیز او از یهودستیزی، که آن را نه حاصل کنش‌های یهودیان بلکه پیامد مدرنیته و بی‌ملیتی آنان می‌داند، نوعی تناقض درونی و در عین حال پیوندی زیرکانه را در اندیشه او پدید می‌آورد. با صرف‌نظر از سایر تناقضات موجود در اثر او—از جمله توجیه‌های غیرمنطقی درباره مشارکت یهودیان در ارتش نازی—می‌توان گفت که این ترکیب از مسئولیت اخلاقی و مظلوم‌نمایی، بیش از آن‌که تحلیلی بی‌طرفانه باشد، تلاشی برای جریحه‌دار کردن احساسات عمومی و هدایت خواننده به سوی نتیجه‌ای خاص است.

نتیجه‌گیری

با نگاهی کل‌نگر به نظریات باومن درباره هلوکاست و دوران پساهلوکاست، می‌توان دریافت که این متفکر، راهکارهایی مشابه برای بازسازی جامعه پس از فاجعه ارائه داده است: بازگشت به روابط انسانی اصیل این دو مؤلفه-تعامل انسانی و ارتباط معنوی با خداوند-در اندیشه‌ی هر دو، بنیان اخلاق و نجات تلقی می‌شوند.

اما پرسشی بنیادین در اینجا مطرح می‌شود: آیا این دو مؤلفه پیش از وقوع هلوکاست در جامعه یهودی وجود نداشته‌اند؟ اگر وجود داشته‌اند، چرا به‌عنوان راه نجات پس از فاجعه مطرح می‌شوند؟ پاسخ این پرسش را باید در ساختار بسته و انحصارگرای جامعه یهودی آن دوران جست‌وجو کرد؛ جامعه‌ای که با عقاید خاص و نگاه نارسیستی دینی، خود را از دیگر ادیان و اقوام جدا کرده بود و فاقد تعامل صمیمی و گفت‌وگویی با دیگران بود. فقدان این دو مؤلفه-ارتباط انسانی و معنویت فراگیر- زمینه‌ساز بحران اخلاقی و انزوای تاریخی شد.

اگرچه وقوع هلوکاست با آن شدت و ابعاد، چنان‌که در برخی روایت‌های یهودی آمده، محل تأمل و نقد است، اما باید توجه داشت که بلایا و فجایع انسانی در طول تاریخ، برای بسیاری از ملت‌ها و انسان‌های موحد رخ داده‌اند، بی‌آن‌که به چنین تعابیر الهیاتی چون «مرگ خدا»، «روی‌گردانی خدا»، یا «کسوف خدا» منجر شوند. نظریه‌ی «کسوف خدا» در اندیشه بوبر، که وقوع هلوکاست را نتیجه‌ی قطع ارتباط انسان با خداوند می‌داند، اگرچه از منظر اگزیستانسیالیستی قابل فهم است، اما از منظر الهیاتی، تعبیری نادقیق و غیرعالمانه به نظر می‌رسد.

خداوند، به‌عنوان خیر مطلق، همچون خورشید، نور خود را همواره می‌تاباند؛ حتی اگر انسان از دریافت آن محروم شود. اگر ارتباط انسان با خداوند کم‌رنگ یا قطع شود، این امر نشانه‌ی قهر الهی نیست، بلکه نشانه‌ی غفلت انسانی است. خیر مطلق، به‌واسطه‌ی تغییرات انسانی، دچار نقصان نمی‌شود؛ زیرا اگر تحت تأثیر امور متغیر قرار گیرد، دیگر مطلق نخواهد بود.

در نهایت، نظریات باومن، اگرچه در بستر تجربه‌ی خاص یهودی شکل گرفته‌اند، اما راهکارهای آنان—بازسازی روابط انسانی و احیای معنویت—قابل تعمیم به همه جوامع‌اند، مشروط بر آن‌که این راهکارها با نگاهی فراگیر، غیرانحصاری، و مبتنی بر اصول اخلاقی مشترک انسانی تبیین شوند.

زیگموند باومن، تحت تأثیر تجربه‌ی هلوکاست، در پی ارائه‌ی روایتی نو از جامعه و دین برآمده و کوشیده به این دو بُعد از زندگی یهودی، روحی تازه ببخشند. باومن، با تکیه بر مفهوم «مدرنیته سیال»، اخلاق را امری وابسته به شرایط و موقعیت‌های خاص می‌داند. او حتی در مواجهه با یهودیانی که در شرایط بحرانی به هم‌کیشان خود خیانت کرده‌اند، آنان را نه شایسته نکوهش، بلکه قربانیان اجبار و اقتضای موقعیت می‌داند.

این رویکرد، هرچند در بستر پساهلوکاست و برای پاسخ به بحران‌های اخلاقی آن دوران شکل گرفته، اما به‌وضوح نشان‌دهنده‌ی نوعی نسبیت اخلاقی است. نسبیت اخلاقی، به‌طور کلی، دیدگاهی است که در آن هیچ اصل اخلاقی مطلقی وجود ندارد و درستی یا نادرستی کنش‌ها بر اساس هنجارها، عرف‌ها و شرایط اجتماعی تبیین می‌شود.

اگرچه این دیدگاه در شرایط خاص، مانند دوران پس از هلوکاست، ممکن است به‌عنوان راهکاری برای بازسازی اخلاقی جامعه قابل دفاع باشد، اما از منظر باومن، که خود بر سیالیت و ناپایداری جامعه تأکید دارد، نمی‌توان به چنین اخلاقی تکیه کرد. زیرا در جهانی که همه‌چیز در حال تغییر است، اخلاق موقعیتی نیز دچار نوسان می‌شود و هر فرد می‌تواند کنش خود را با توجیه شرایط، اخلاقی جلوه دهد—حتی اگر آن کنش در عمل ضد ارزش، ضد اخلاق، و ضد بشریت باشد.

در نهایت، اگرچه باومن تلاش کرده تا اخلاقی متناسب با جهان مدرن و تجربه‌ی هولناک هلوکاست ارائه دهد، اما فاصله‌گیری او از اصول ثابت اخلاقی، آراء او را در معرض چالش‌هایی جدی قرار داده است؛ چالش‌هایی که می‌توانند به تضعیف مرزهای اخلاقی و مشروعیت‌بخشی به کنش‌هایی منجر شوند که در نهایت، نه به نجات انسان، بلکه به تعمیق بحران اخلاقی می‌انجامند.

اگرچه باومن تلاش کرده است تا برخلاف بسیاری از اندیشمندان معاصر، نگاهی نو به مسائل اخلاقی و اجتماعی پساهلوکاست بیندازد، اما سبک نظریه‌پردازی او همچنان در چارچوب عقل‌گرایی مدرن و فردیت‌محوری باقی مانده است. او، همانند فیلسوفانی چون کانت و سارتر، مسائل انسانی را عمدتاً از منظر عقل و فردیت تحلیل می‌کند؛ و همین امر، موجب بروز کاستی‌هایی در نظریات او شده است. با وجود نقدهای جدی او به مدرنیته، روش اندیشیدن او خود متأثر از همان مدرنیته‌ای است که در پی نقد آن است.

باومن، به‌عنوان اندیشمند دوران پساهلوکاست، در تلاش بوده تا مفاهیم اخلاقی و دینی تازه‌ای ارائه دهد که پاسخگوی نیازهای جامعه مدرن باشد. اما تأکید بیش از اندازه او بر عقلانیت و آزادی فردی، موجب شده است که راهکارهایش، اگرچه قابل استفاده باشند، در عمل نتواند پاسخ کاملی به بحران‌های معنوی و اخلاقی انسان امروز بدهد. فرد، در مواجهه با این دیدگاه، ممکن است به جای یافتن آرامش و معنا، با نوعی عدم کفایت و خلأ معنوی روبه‌رو شود.

یکی از پرسش‌های بنیادین در مواجهه با نظریات بوبر آن است که چگونه این متفکر، دینداری و اخلاق را به امری شخصی و موقعیتی فرو می‌کاهند، بی‌آن‌که معیارهای سنجش‌پذیر و فراگیر برای داوری اخلاقی ارائه دهند. باومن، در تحلیل‌های جامعه‌شناختی خود، در شرایط اجبار و بحران، انتخاب عقلانی را موجه می‌داند—حتی اگر آن انتخاب به خیانت به هم‌کیشان منجر شود. او، به‌نوعی، به فقدان ارزش‌های پایدار در سنت یهودی اذعان دارد؛ اما این فقدان را نه صرفاً نتیجه‌ی هلوکاست، بلکه حاصل روند گسترده مدرنیزاسیون می‌داند. تغییرات بنیادین در الهیات و جامعه یهودی، بخشی از تحولات جهانی در گذار از سنت به مدرنیته است؛ تحولی که در همه ادیان، اعم از الهی و غیرالهی، رخ داده است.

با این حال، شدت و گستره‌ی این تغییرات در یهودیت، می‌تواند نشانه‌ای از عدم ثبات و فقدان یقین در آموزه‌های اجتماعی و دینی آن باشد. یهودیان، به‌عنوان نخستین گروه‌هایی که به مدرنیته خوش‌آمد گفتند و در آن مشارکت فعال داشتند، طبیعی است که بیشترین تأثیر را از آن پذیرفته باشند. اما این‌که بسیاری از اندیشمندان یهودی، از جمله بوبر و باومن، این تغییرات را صرفاً نتیجه‌ی هلوکاست می‌دانند، ادعایی اغراق‌آمیز و خلاف واقع است. چرا که ملت‌ها و اقوام بسیاری در طول تاریخ، فجایع مشابهی را تجربه کرده‌اند، بی‌آن‌که ساختار اعتقادی و اجتماعی‌شان دچار چنین دگرگونی‌های بنیادینی شود.

در مجموع، اگرچه این مقاله کوشیده است نظریات باومن را از منظر علمی بررسی کند، اما باید توجه داشت که تأکید بیش از اندازه او بر یهودی‌ستیزی و یگانه بودن هلوکاست، امری است که در آثار بسیاری از هم‌کیشانشان نیز دیده می‌شود؛ از روئل هیلبرگ، بوبر و الی ویزل گرفته تا دیگر نویسندگان یهودی. این تأکید، گاه به‌نظر می‌رسد در خدمت هدفی خاص است: تطهیر چهره اسرائیل و مصون‌سازی آن از نقدهای اخلاقی و سیاسی. همان‌گونه که نورمن فینکلشتاین، پژوهشگر یهودی و فرزند بازماندگان اردوگاه‌های نازی، در کتاب صنعت هلوکاست می‌نویسد:

"مفهوم منحصربه‌فرد بودن هلوکاست و تلقی آن به‌عنوان اوج سامی‌ستیزی غیرعقلانی اروپا، به عنا صر ا صلی صنعت هلوکا ست بدل شده‌اند".(Finkelstein, 2003, p.13) او، پس از آگاهی از پشت‌پرده‌ی بهره‌برداری سیاسی از هلوکاست، در آثار خود تجدیدنظر کرد و به افشاگری علیه اسرائیل پرداخت: "اسرائیل، با یکی از قدرتمندترین نیروهای نظامی جهان و سابقه‌ای

دهشـتناک در نقض حقوق بشـر، می‌تواند خود را به‌عنوان دولتی قربانی ترسـیم کند تا از انتقادها مصون بماند".(Finkelstein, 2003, p.55)

در نهایت، اگرچه نظریات بوبر از نظر فلسفی و جامعه‌شناختی قابل تأمل است، اما از منظر سندی و تاریخی، فاقد شواهد مستدل درباره پدیده‌هایی چون آشویتس است و بیشتر برانگیزاننده‌ی احساسات است تا ارائه‌دهنده‌ی تحلیل‌های مستند. از این‌رو، هر پژوهشگری باید با دقت، تعمق، و بررسی زیرمتنی، به ارزیابی صحت و سقم این گونه نظریات بپردازد.

منابع

الیاده، میرچا. (۱۳۷۹) *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

باومن، زیگمونت. (۱۳۹۸) *مدرنیته و یهودی‌کشی*، ترجمه حسین حسینی کلجاهی. شهر کتاب، نشر اینترنتی.

باومن، زیگمونت. (۱۳۹۶) *اشارت‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ چهارم. تهران: نشر ققنوس.

دوست‌محمدی، احمد. (۱۳۸۷) *بازشناسی صهیونیسم* .تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

رفعت‌نژاد، غلامرضا. (۱۳۸۵). بخت‌النصر بیستم قرن بیستم: نگاهی به زندگی و زمانه، آدولف هیتلر و سیاست‌های آلمان نازی در قبال یهودیان .*فصلنامه مطالعات تاریخی*، ویژه‌نامه هولوکاست، ۳(۱۴)، ۶۹–۱۲۰.

فوریسون، روبر. (۱۳۸۱). *اتاق‌های گاز در جنگ جهانی دوم: واقعیت یا افسانه*، ترجمه سیدعلی‌اکبر ضیاءالدینی. تهران: مؤسسه فرهنگی ـ پژوهشی ضیاءاندیشه.

گارودی، روژه. (۱۳۷۷). *اسطوره‌های بنیان‌گذار سیاست اسرائیل*، ترجمه حسن آریژ و حسن شیخی. مشهد: انتشارات گوهرشاد.

گارودی، روژه . (۱۳۸۰). *محاکمه صهیونیسم*، ترجمه جلال یاره، اکبر نخستین و محمد خلیل‌زاده. تهران: کیهان.

مجد، محمدقلی. (۱۳۸۷). *قحطی بزرگ ۱۹۱۷–۱۹۱۹*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

References

Arendt, Hannah. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.

Bauer, Yehuda. (2001). *Rethinking the Holocaust*. Yale University Press.

Bauman, Zygmunt. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press.

Bauman, Zygmunt. (1993). *Postmodern ethics*. Blackwell.

Bauman, Zygmunt, & Donskis, Leonidas. (2013). *Moral blindness: The loss of sensitivity in liquid modernity*. Polity Press.

Browning, Christopher R. (1992). *Ordinary men: Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*. HarperCollins.

Eliade, Mircea. (1978). *A history of religious ideas: Volume 1, From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. University of Chicago Press.

Finkelstein, Norman G. (2003). *The Holocaust industry: Reflections on the exploitation of Jewish suffering* (2nd ed.). Verso.

Friedländer, Saul. (1997). *Nazi Germany and the Jews*. HarperCollins.

Hilberg, Raul. (1961). *The destruction of the European Jews*. Quadrangle Books.

Katz, Jacob. (1980). *From prejudice to destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*. Harvard University Press.

Kiernan, Benjamin. (2007). *Blood and soil: A world history of genocide and extermination from Sparta to Darfur*. Yale University Press.

Marcus, Joseph. (1983). *Social and economic history of the Jews in Poland*. Mouton Publishers.

Mosse, George Lachmann. (1978). *Toward the final solution: A history of European racism*. M. Dent & Sons.

Sabini, John P., & Silver, Maury. (1980). Destroying the innocent with a clear conscience: A sociopsychology of the Holocaust. In Joel Dinsdale (Ed.), *Survivors, victims and perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (pp. 329–330). Hemisphere Publishing Corporation.

Sombart, Werner. (1911). *The Jews and modern capitalism*. T. Fisher Unwin.

Straus, Scott. (2006). *The order of genocide: Race, power, and war in Rwanda*. Cornell University Press.

Taylor, Charles. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Tester, Keith. (2004). *The social thought of Zygmunt Bauman*. Palgrave Macmillan.

Wiesel, Elie. (1995). *All rivers run to the sea: Memoirs*. Knopf.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

A Study of the Creation of the World and Humanity in Iranian and Vietnamese Mythologies

Elham Rastad [1] | Naser Nikoobakht [2] ✉ | Phung Voo ti taneh [3]

1. Corresponding Author, Assistant Professor of Persian Language and Literature, Eqlid Higher Education Center.Eqlid, Iran. E-mail: erastad@eghlid.ac.ir
2. Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: n_nikoubakht@modares.ac.ir
3. Master Educated ,Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: thanphuong1083@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 7 July 2026
Received in revised form: 13 August 2026
Accepted: 14September 2026
Published online: 27September 2026

Keywords:
Creation ,
Myths of Iran,
Mashy and Mashyaneh,
Myths of Vietnam,
Dạ Dần,

ABSTRACT

Introduction

The manner in which the world and humanity came into existence is one of the fundamental questions that has continually occupied the human mind. Long before reason or science could provide answers to these questions, myths and mythological narratives emerged as products of the imagination of early human societies. The efforts of different ethnic groups to explain how the world came into existence or how the first human being was created gave rise to diverse beliefs and, consequently, a variety of cultures. These myths were transmitted and circulated both orally and in written form among the ancient peoples of Iran and Vietnam. In Iranian mythology, the struggle between good and evil is evident from the very beginning of creation, whereas Vietnamese mythology focuses on the creation of heaven and earth and their separation from one another. The aim of this article is to explore the mythological narratives concerning the creation of the world and humanity in Iranian and Vietnamese cultures and to compare them with one another, highlighting the similarities and differences among these narratives.

Methodology

This study is library-based and employs a descriptive-analytical approach. The authors sought to examine, through the study of scholarly and authoritative sources, the mythological narratives concerning the creation of the world and humanity in Iran and Vietnam, and then compare them in order to identify the similarities and differences between these narratives.

Cite this article: Rastad, E., Nikoobakht, N & Voo ti taneh, P. (2026). A Study of the Creation of the World and Humanity in Iranian and Vietnamese Mythologies. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2),529-550
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51994.1285

© The Author(s). Rastad, Elham. Nikoobakht, Naser & Voo ti Taneh, Phung.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51994.1285

To this end, the myths of the Zoroastrian and Zurvanite traditions in Iran, as well as those of the Viet and Muong peoples in Vietnam, were examined.

Discussion

Numerous mythological narratives concerning the formation of the world and the creation of the first human being—both significant questions in the field of ontology—have emerged among different peoples. In most cases, these narratives have shaped their beliefs and, consequently, their cultures. In both Iranian and Vietnamese traditions, accounts are found of Deities who played important roles in the creation of living beings. Another common feature of the mythologies of these two cultures is the belief that creation took place in successive stages. The Iranian worldview is fundamentally based on the existence of forces of good and evil in the cosmos, whereas the central concern in Vietnamese mythology is how the nature and essence of objects and living beings came into existence.

Conclusion

Regarding the creation of the world, although Iranian and Vietnamese mythological narratives differ in nature, they also share certain similarities. In Iranian mythology, the forces of good and evil exist in the primordial, or spiritual, realm as entirely separate and distant entities. In Vietnamese mythology, by contrast, the world was initially in a state of intermingling, in which the nature of none of its beings was clearly defined, until a giant named "Tan Tru Trai" (Thần Trụ Trời) seprated the earth from the sky. The presence of deities and the notion of creation taking place in successive stages are common features of the mythologies of both peoples. The mythological narratives of both countries also refer to a primordial human from whom humanity originated and the human race continued; in Iranian mythology, this first human is a man named Gayomard, whereas in Vietnamese mythology, it is a woman named "Za-Zan." The themes of birth emerging from death and the role of a tree in the creation of human beings are among the similarities shared by the two mythologies. In Iranian mythology, the death of Gayomard and the seed that fell from him onto the earth led to the emergence of Mashya and Mashyana, the first parents of humankind, from a rhubarb plant. In Vietnamese mythology, Za-Zan (Dạ Dần) was born from a withered branch of the great Tree of Existence, known as "Si."

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

پژوهشی دربارۀ آفرینش جهان و انسان در اساطیر ایران و ویتنام

الهام رستاد[۱] | ناصر نیکوبخت[۲] ✉ | فونگ وو تی تاته[۳]

۱. نویسنده مسئول، استادیار زبان و ادبیات فارسی، مرکز آموزش عالی اقلید ، اقلید، ایران. رایانامه: erastad@eghlid.ac.ir
۲. استاد ، زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس ، تهران ،ایران. رایانامه: n_nikoubakht@modares.ac.ir
۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد ، زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس ، تهران ،ایران. رایانامه: thanphuong1083@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۱۶
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۲۳
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
آفرینش،
اساطیرایران،
مشی و مشیانه،
اساطیر ویتنام،
زعزان.

چکیده

موضوع آفرینش جهان و انسان یکی از پرسش‌های مهم فلسفی بشری از گذشته تا حال بوده که روایت‌های اساطیری نقش مهمی در پاسخ دادن به آنها ایفا کرده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از باورها از درون همین روایت‌ها شکل گرفته است. در میان اقوام کهن ایرانی و ویتنامی اسطوره‌های بسیاری با موضوع چگونگی پیدایش جهان و انسان نخستین وجود دارد که در عین متفاوت بودن، شباهت‌هایی نیز به یکدیگر دارند. در این مقاله تلاش شده به روش توصیفی ـ تحلیلی، مقایسه‌ای میان اساطیر ایران و ویتنام با موضوع آفرینش جهان و انسان صورت بگیرد. نتایج نشان می‌دهد هر دو قوم در آفرینش جهان به موضوع «ایزدان» و مرحله-بندی آفرینش توجه کرده‌اند. در اسطوره‌های ایران تقابل دوگانۀ نیروی خیر (اورمزد) و شرّ (اهریمن)، دوره‌های آفرینش و نبرد آن دو در هر دوره مطرح شده؛ اما در اساطیر ویتنام درهم‌تنیدگی جهان و جدا شدن آسمان از زمین به وسیلۀ غولی عظیم یا بارانی سیل‌آسا آمده است.

نخستین انسان در اساطیر ایران مردی است به نام «کیومرث» و نسل بشر از گیاه ریواس آفریده شده؛ اما در اساطیر ویتنام زنی است به نام «زعزان» و نسل بشر از تخم وی و دو پرنده؛ یعنی نوادگانش، ادامه یافته است.

استناد: رستاد ، الهام ؛ نیکوبخت، ناصر؛ و وو تی تاته، فونگ (۱۴۰۵). **پژوهشی دربارۀ آفرینش جهان و انسان در اساطیر ایران و ویتنام**. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۵۵۰-۵۲۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51994.1285

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. رستاد ، الهام ؛ نیکوبخت، ناصر؛ و وو تی تاته، فونگ

مقدمه

چگونگی پیدایش و آفرینش جهان و انسان یکی از پرسش‌های اساسی در امر هستی‌شناسی است که پیوسته ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. برای پاسخ به این پرسش آن هم در دوره‌ای که ذهن فلسفی انسانی و دانش او تکامل نیافته بود، اساطیر و روایت‌های شگفت آن به کمک انسان آمدند تا اندکی از بی‌قراری ذهن کنجکاو وی بکاهند. اسطوره‌های آفرینش جهان که ریشه در تخیلات انسان دارد، کوششی است برای دستیابی به سرچشمه و منشأ خلقت؛ روایت نخستین‌ها و آغاز آفرینش که در قومیت‌های مختلف باعث ایجاد حکایت‌های متعدد و در نتیجه فرهنگ‌های متفاوتی شده است؛ به گونه‌ای که بررسی آنها زمینهٔ مناسبی را برای شناخت هر چه بیشتر اقوام و باورهای آنان ایجاد کرده، مشترکات فرهنگی و افتراقات آن را نشان می‌دهد.

اسطوره‌های آفرینش جهان و انسان از گذشته‌های دور در میان اقوام کهن ایران و ویتنام به صورت شفاهی و گاه مکتوب رواج داشته است. در اسطوره‌های ایرانی دو نیروی خیر و شرّ از همان آغاز هستی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و هر کدام در دوره‌ای از تاریخ جهان فرمانروایی می‌کنند و در اسطوره‌های ویتنامی سخن از جهانی درهم‌پیچیده و بی‌مرز است که غولی عظیم، زمین و آسمان را از هم جدا می‌کند. از همین‌جا می‌توان فهمید که اساطیر قوم ایرانی پیش از آن‌که توضیحی باشند برای نحوهٔ شکل‌گیری جهان هستی، در پاسخ به این پرسش ایجاد شدند که چرا شرّ و بدی در جهان وجود دارد؛ در حالی که در اساطیر ویتنام، بنای پرسش فلسفی همان چگونگی ایجاد زمین و آسمان و دیگر موجودات بوده است.

در این مقاله کوشش شده است تا با رویکرد اسطوره‌شناختی و با روش توصیفی ـ تحلیلی، از طریق مطالعهٔ کتابخانه‌ای، پژوهشی مقایسه‌ای در زمینهٔ اساطیر ایران و ویتنام با موضوع آفرینش جهان و انسان صورت بگیرد تا بتوان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را نشان داد. از آنجا که در دوره‌ای از زندگی بشر، اسطوره‌ها، باورها و عقاید انسان را شکل می‌دادند؛ در نتیجه این بررسی نوع نگاه دو قوم ایرانی و ویتنامی را به هستی و پدیدآورندهٔ آن مشخص می‌کند. به همین منظور در ایران،

اسطوره‌های آیین زردشتی و زُروانی، و در ویتنام اسطوره‌های قوم «ویت»[1] و «مونگ»[2]، واکاوی شده است.[1]

۲ـ پرسش‌های پژوهش

۱ـ آفرینش جهان و انسان در اساطیر ایران و ویتنام چگونه روایت شده است؟

۲ـ شباهت‌ها و تفاوت‌های اساطیر ایران و ویتنام در موضوع پیدایش جهان و آفرینش انسان چیست؟

۳ـ پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ پژوهش مقایسه‌ای میان اساطیر ایران و ویتنام یک پژوهش اصلی وجود دارد: پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خانم فونگ‌وو تی‌تانه (۱۳۸۹) با عنوان «عناصر آب و آتش در فرهنگ ایرانی و ویتنامی بر اساس چند اثر ادبی ایرانی و ویتنامی» که بخش‌هایی از دو مقالهٔ زیر به همراه پژوهش حاضر برآمده از تحقیق ایشان است: نیکوبخت و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «مقایسهٔ ایزدان آب در اسطوره‌های ایران و ویتنام» به بررسی ایزدان آب در اساطیر دو کشور پرداخته، نشان دادند که وظیفهٔ اصلی ایزدان آب در هر دو قوم، نگهداری آب است با این تفاوت که ایزدان ایرانی علاوه بر آن وظایف دیگری نیز انجام می‌دهند.

رستاد و همکاران (۱۴۰۰) نیز در مقالهٔ «بررسی تطبیقی عنصر آتش در اساطیر ایران و ویتنام» با اشاره به اهمّیت و تقدّس آتش نزد اقوام ایرانی و ویتنامی، ایزدان آتش را به همراه مراسم و جشن‌های ویژه در اسطوره‌های هر دو کشور معرفی و مقایسه کرده‌اند. در نتیجه بیان کردند که روایت‌های اساطیری حاکی از دوره‌ای تاریک و بعد مرحلهٔ کشف آتش در میان هر دو قوم دارد. از سوی دیگر برخی از ایزدان آتش و جشن‌های ویژهٔ آنان نیز در هر دو کشور شباهت‌هایی دارند. در دو مقالهٔ اخیر، فقط موضوع ایزدان آب یا آتش در فرهنگ ایران و ویتنام بررسی و مقایسه شده؛ اما اشاره‌ای به اسطوره‌های آفرینش جهان و انسان در این دو فرهنگ و مقایسهٔ آنها صورت نگرفته؛ بنابراین پژوهش حاضر از این نظر تازگی دارد.

---

[1] . Việt

[2] . Mường

به منظور آشنایی با اساطیر ایران و ویتنام منابعی وجود دارد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود. لازم به ذکر است که پژوهش‌های انگشت‌شماری با موضوع اساطیر ویتنام صورت گرفته که همان منابع هم تاکنون به فارسی ترجمه نشده‌اند.

«آفرینش و مرگ در اساطیر» عنوان کتابی از رضایی (۱۳۸۳) است که در آن روایت‌های اسطوره-ای در زمینهٔ آفرینش جهان و انسان، همچنین مرگ و پایان جهان در کشورهای مختلفی چون: ایران، یونان، مصر، هند و... بررسی شده‌اند. البته نامی از کشور ویتنام در این کتاب نیامده است. رسولی (طالقانی) (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی» موضوع آفرینش انسان را در بین اساطیر ایرانی، سامی، بین النهرینی، مصری، یونانی و هندی مورد پژوهش قرار داده، به این نتیجه رسیده که بن‌مایه‌ای چون: آفرینش انسان از خاک و ثانوی بودن جنس زن هنگام آفرینش، در بیشتر اساطیر مشترک است. خواجه‌گیر و همکاران (۱۴۰۰) در مقالهٔ «واکاوی الگوی آفرینش در اساطیر ایران و یونان باستان» ضمن مقایسهٔ الگوی آفرینش در ایران و یونان باستان، به این نتیجه رسیدند که در روایت‌های اساطیری ایران و یونان با همهٔ تفاوت‌هایی که در موضوع مراحل آفرینش، آفرینش نخستین انسان و گناه نخستین وجود دارد از منظر تقدم آفرینش کیهان بر انسان و تمرّد انسان از خدایان شباهت‌هایی وجود دارد. رحمانیان کوشککی و رستاد (۱۳۹۷) در کتاب «اسطوره‌های آفرینش زمین» قسمتی از آفرینش جهان؛ یعنی آفرینش زمین را در اسطوره‌های کشورهای مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند.

در زمینهٔ اساطیر ویتنام می‌توان به این منابع اشاره کرد:[۲]

یکی از کتاب‌های مهم اسطوره‌ای ویتنام *ده دات ده نوک*[۱] به معنای «زایش زمین و آب» یا «آفرینش زمین و آب» است که به عنوان یک حماسه اسطوره‌ای بزرگ و مهم قوم «مونگ»[۲]، از اقوام مهم ویتنام به شمار می‌رود. این اثر که در ابتدا به صورت شفاهی در میان مردم قوم مونگ نسل به نسل منتقل شده، مجموعه‌ای است از داستان‌های اساطیری که به شکل‌گیری جهان، آسمان، زمین، آب و انسان و ... می پردازد. سروده‌های *ده دات ده نوک* معمولاً در مراسم عزاداری توسط «تیِ ما»[۳]،

---

[1] . Đẻ đất đẻ nước

[2] . Mường

[3] . thầy mo

روحانی مراسم، خوانده می‌شود. این اثر در سال ۱۹۷۶ به کوشش گروهی از محققان مانند: بوی تین[۱]، تونگ زیم[۲] و گواچ زیائو[۳]جمع‌آوری، ترجمه و به صورت مکتوب به چاپ رسید.

پژوهشگر نگوین تی هوئه[۴] (۲۰۰۸) در مقالهٔ خود با عنوان «بررسی مختصر اساطیر ویتنام [بر اساس گردآوری و تألیف نگوین دونگ چی]: اساطیر اقوام ویتنام، گونه‌ها و ماهیت»، اساطیر اقوام ویتنام را مطالعه کرده است. او این اساطیر را به دو گونه‌ی اصلی تقسیم می‌کند: ۱ـ اساطیر مربوط به پیدایش جهان و همهٔ جانداران و بی‌جان‌ها ۲ـ اساطیر مربوط به مبارزهٔ انسان با طبیعت و آفرینش فرهنگ. در بخشِ «پیدایش جهان»، پژوهشگر به بررسی اساطیر آفرینش در دو قوم «ویت»[۵] و «مونگ»[۶] پرداخته، اشاره می‌کند که در اسطورهٔ قوم ویت، جهان با جدا شدن آسمان و زمین به دست «تان ترو ترای»[۷] و در اسطورهٔ قوم مونگ، با نقش محوری آب آفریده می‌شود. همچنین، در بخشِ آفرینش انسان، پژوهشگر به روایتِ اسطورهٔ مونگ دربارهٔ پدید آمدن نخستین زوج انسان اشاره کرده است.

بوئی تی تین تای (۲۰۲۰) در مقالهٔ «اساطیر شناسی در ویتنام»، مجله علوم اجتماعی ویتنام، شماره ۱۲، صفحات ۶۶-۸۰ بیشتر به تلفیق دیدگاه‌های محققان ویتنامی و خارجی می‌پردازد تا روش پژوهشی مناسبی را برای مطالعهٔ اساطیر ویتنام بیابد.

چوونگ سی هونگ (۲۰۱۴) در کتاب *حماسه‌های اسطوره‌ای«مونگ»* که انتشارات فرهنگ و اطلاعات در هانوی منتشر کرده، به بررسی دو فعالیت نمایشیِ فرهنگ فولکلور این قوم، یعنی حماسه‌سرایی و اجرای حماسه‌های اسطوره‌ای، پرداخته است. این کتاب همچنین به اسطورهٔ «ده دات ده نوک» (پیدایش زمین و آب) اشاره کرده و به توصیف آفرینش جهان طبیعی و انسان، مبارزهٔ انسان با طبیعت و فعالیت‌های بنیادین جامعهٔ مونگ در دوران باستان می‌پردازد.

---

1 . Bùi Thiện
2 . Thương Diễm
3. Quách Dao
4 . Nguyễn Thị Huệ
5 . Việt
6 . Mường
7 . Thần Trụ Trời

کتاب *پژوهشی مختصر در اساطیر ویتنام* از نوین دونگ چی (۱۹۵۶) را انتشارات ادبیات، تاریخ و جغرافیا در هانوی به چاپ رسانده است. این کتاب که جزء قدیم‌ترین و جامع‌ترین پژوهش در این حوزه به شمار می‌رود، در سه بخش سامان یافته است: نخست، طرح مبانی نظری دربارهٔ ماهیت، خاستگاه و ارزش‌های اساطیر؛ دوم، مقایسهٔ اساطیر ویتنام با نمونه‌های اقوام همجوار (چین، لائوس، مونگ و...) برای شناسایی ریشه‌های اسطوره‌ای ویتنام و سوم، طبقه‌بندی نظام‌مند اساطیر در قالبِ آفرینش کیهان، سامانهٔ ایزدان طبیعی (تندر، باد، آتش...)، افسانه‌های «لاک لانگ گوآن»[1] و «اَو کو»[2] در جایگاه جدّ مردم قوم ویت و سلسلهٔ افسانه‌ای «هونگ وونگ»[3]. نویسنده با تحلیل اهمیت تاریخی - اجتماعی این اساطیر، آنها را آینه‌ای از جامعهٔ پیش‌استعماری ویتنام (پیش از هزارهٔ تسلط چین) می‌داند که روحیهٔ کار جمعی و خواستِ چیرگی بر طبیعت را بازتاب می‌دهد.

۴ـ اهمیت و ضرورت پژوهش

در زمینهٔ اساطیر ویتنام تاکنون کتابی به فارسی ترجمه نشده و پژوهش‌های صورت گرفته محدود به چند مقالهٔ انگشت‌شمار است؛ به همین دلیل و در راستای هم‌افزایی و همبستگی میان فرهنگ‌ها و ملت‌های شرقی این پژوهش انجام شده است.

۵ـ آفرینش جهان

ذهن انسان در زمینهٔ آفرینش جهان با دو پرسش اصلی روبه‌روست: اول، فعل و چگونگی آفرینش؛ دوم، فاعل یا آفریننده. علّت شکل‌گیری اساطیر نیز در پاسخ به این پرسش‌های هستی‌شناسانه اوّلیه رقم خورده است؛ اما جستجو در اساطیر ایران، نشان می‌دهد که در آنها پیش از طرح مباحثی چون: نحوهٔ آفرینش و آفریننده، اولویت برای یافتن علّت وجود نیروهای خیر و شرّ در جهان هستی است. به این ترتیب با تغییر در پرسش‌های اصلی، دو پرسش جدید و متفاوت ایجاد کرده و به همان‌ها هم پاسخ می‌دهد: ۱ـ علّت نیروهای خیر و شرّ چیست؟ ۲ـ کارها، اعمال و نتایج این دو نیرو در جهان چگونه است؟

---

1. Lạc Long Quân
2. Âu Cơ
3. Hùng Vương

در آیین زردشتی پاسخ به پرسش اوّل، یعنی علّت نیروهای خیر و شرّ این‌گونه آمده است: «در سه هزار سال اول که جهان مینوی است و هنوز نه مکان هست و نه زمان و جهان فارغ از ماده و حرکت است، از دو «هستی» سخن به میان می‌آید: یکی جهان متعلق به اورمزد که پر از نور، زندگی، دانایی، زیبایی، خوشبویی، شادی و تندرستی است و مجموعه‌ای است از هر آنچه ذهن می‌تواند راجع بعه دنیای خوبی بیندیشد. دوم، جهان بدی متعلق به اهریمن که تاریک است و زشت و مظهر نابودیی و بدبویی و بیماری و غم و مجموعه‌ای است از هر چه ذهن می‌تواند راجع به دنیای بدی بیندیشد.» (آموزگار ۱۳۷۴،ص ص.۱۳-۱۴) این دو نیرو با یکدیگر تماس مستقیمی نداشتند؛ زیرا میان این دو خلأ بود و از این رو نیروی هر کدام از آن دو از جهت مکانی محدود می‌شد. (هینلز ۱۳۶۸،ص. ۸۷) این‌که اصل این دو هستی از کجا نشأت گرفته، مطلبی در نوشته‌های زردشتی دیده نمی‌شود و فقط آن دو را چون دو همزاد در نظر گرفته که بعدها اورمزد مستقیما در برابر اهریمن قرار می‌گیرد. (آموزگار ۱۳۷۴،ص.۱۴) برای پاسخ به این پرسش که آفرینندهٔ اصلی دو نیروی نور و تاریکی چه کسی است، در باورهای زُورانی آمده که خدای زمان، زُروان، اصل و به وجودآورندهٔ آنها است. در ادامه جهان مادی یعنی آسمان و زمین به وسیلهٔ نیروی خیر، اورمزد ایجاد می‌شود.

در اساطیر ویتنام، پاسخ به همان پرسش‌های اصلی و طبیعی دیده می‌شود. در کتاب *ده دات ده نوک* آمده که جهان، پیش از ایجاد و شکل‌گیری شبیه توده‌ای به هم‌چسبیده، تاریک، سرد و خالی بود که هیچ چیز در آن شکل و رنگ نداشت؛ زمین و آسمان در هم تنیده بودند:

«آن زمین، هنوز زمین نبود
آن آسمان، هنوز آسمان نبود
ستارگان سرخ رنگ نبود
علف‌ها هم، سبز رنگ نبود
زمین در آن زمان دور، هنوز خالی بود
آسمان در آن زمان دور، هنوز سست بود
زمین و آسمان به هم چسبیده بودند.»[۳] (بوئی ۱۹۷۶،ص. ۱۵)

طبق روایت قوم «ویت»[1] ناگهان غولی پدید آمد که با سرش آسمان را به طرف بالا هل داد و با پاهایش زمین را به طرف پایین کشاند. به این ترتیب، آسمان از زمین جدا شد. او را «تان ترو ترای»[2] یعنی «ایزد ستون‌ساز» می‌نامند. در آن هنگام هرچند آسمان و زمین دیگر از هم جدا شده بودند؛ اما فاصلهٔ بین آنها هنوز کم بود. «تان ترو ترای» خاک‌ها و سنگ‌ها را از زمین کَند تا بتواند یک ستون بزرگ بسازد و در میان آنها قرار دهد. او هنگامی که دید آسمان به خوبی بلند و زمین کاملا پهن و وسیع شده است، ستون را شکست. جهان حالا این‌گونه شکل گرفته بود: زمین مانند یک ظرف مربعی شکل و آسمان مانند یک بشقاب برعکس که آن را می‌پوشاند. (همان: ۱۵)

در اسطورهٔ قوم «مونگ»،[3]جدا شدن آسمان از زمین به عنصر باد نسبت داده شده است. باد، باعث حرکت ذرات خاک و پدیدآمدن آب شد:

«آن وقت نیاکان آب و زمین
ناگهان صدایی شنیدند
چون صدای پرواز عقاب
چون صدای پرواز باز
از طرف چپ، باد خروشانی آمد
از طرف راست، گردبادی آمد
باد خاک‌ها را گرفت و غلتانید تا زمین به وجود آمد
باد، قطرات پراکنده را دربرگرفت تا آب پدیدار شود
اول آسمان جدا شد، سپس زمین
زمین متزلزل و آویزان بود.» (بوئی ۱۹۷۶،ص. ۱۸)

این مرحلهٔ اول آفرینش بود. در مرحلهٔ بعد خدا اراده کرد تا باران دیگری در سراسر زمین ببارد و نور بدرخشد. آفرینش هستی از این به بعد آغاز شد؛ باران زمین را نرم کرد و رودها، جوی‌ها، کوه ها، تپه‌ها و... به تدریج تشکیل شدند:

---

[1] . Việt
[2] . Thần Trụ Trời
[3] . Mường

«خدا در بالا باران را می‌بارانید
خدا در بالا نرم نرم باران را به وجود می‌آورد
خدا هم باران، هم نور را خلق می‌کرد
خدا نسیم را به جنبش درآورد
خدا باد گرم را می‌آورد.» (همان: ۲۵)

به این ترتیب در اساطیر ویتنامی دو عنصر باد و آب در آفرینش جهان نقش مؤثری داشتند. نقش این دو عنصر در اسطوره‌های ایرانی نیز دیده می‌شود. طبق روایت بندهش، اورمزد در روند آفرینش، از آتش، باد و از باد، آب را و از آب، زمین و همهٔ هستی مادی را آفرید. (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۵: ۳۹)

آفرینش در اساطیر ایران و ویتنام مانند دیگر اساطیر مرحله‌بندی دارد. موضوع «زمان» نیز در این اساطیر مطرح شده است. در اساطیر ایرانی به دلیل قائل بودن به دو نیروی اهورایی و اهریمنی، دوره‌هایی با شاخص زمانی معین برای حاکمیت هر دو نیرو و در نهایت پیروزی یکی بر دیگری در نظر گرفته شده است. بر اساس روایت بندهش، اولین آفریدهٔ اهورامزدا زمان بی‌کران یا همان (ازلی ـ ابدی) است که از آن زمان درنگ‌خدای یا زمان کرانه‌مند را برای حرکت دادن به مخلوقات می‌آفریند. این زمان درنگ میان ازل و ابد، دوازده‌هزار سال به طول می‌کشد و بعد از آن آفرینش جهان مادی رقم می‌خورد. (آموزگار ۱۳۷۴: ۴۴) از این دوازده هزار سال، سه هزارهٔ اول دورهٔ آفرینش اصلی است. سه‌هزارهٔ دوم بنا به خواست اورمزد سپری می‌شود. در سه‌هزارهٔ سوم خیر و شرّ با یکدیگر درمی‌آمیزند و در چهارمین سه‌هزاره اهریمن شکست خواهد خورد و جهان تا ابد در روشنی و زیبایی به سرخواهد برد. این تقسیم‌بندی در آیین زروانی که شاید بتوان گفت صورت قدیم‌تری دارد، نه‌هزار سال اول، دورهٔ فرمانروایی شرّ است و در سه‌هزار سال آخر اهریمن شکست می‌خورد. (هینلز ۱۳۶۸،ص.۸۸)

در اساطیر ویتنامی، آفرینش به صورت مرحله‌ای صورت گرفته است. همان‌گونه که اشاره شد در مرحلهٔ اول، جدا شدن آسمان از زمین به وسیلهٔ غولی بزرگ یا عنصر باد اتفاق می‌افتد. در مرحلهٔ بعد، ایجاد پدیده‌های جهان مانند: کوه، تپه، دریا، رودخانه و... است سپس آفرینش موجوداتی چون: گیاهان، جانوران و انسان. طبق اسطورهٔ قوم ویت، پس از جدایی کامل آسمان از زمین، «تان ترو ترای» ستون بین این دو را که قبلا ساخته بود، شکست و در هنگام شکستن تکه‌های سنگ و خاک آن به همه جای زمین پرتاب می‌شد؛ هر تکه سنگ به کوهی یا جزیره‌ای تبدیل گردید و هر تکه

خاک، به فلاتی یا تپه‌ای. محل کنده شدن سنگ‌ها و خاک‌ها هم تبدیل به رودها، دریاچه‌ها و دریاها شدند. مرز بین زمین و آسمان هم «افق» نامیده شد. بعد از «تان ترو ترای»، ایزدان دیگر کار آفرینش را ادامه دادند:

«ایزدی شن را می‌شمرد
ایزدی دریا را آبیاری می‌کرد
ایزدی ستارگان را می‌شمرد
ایزدی رودها را می‌ساخت
ایزدی درخت‌ها را می‌کاشت
ایزدی جنگل‌ها را می‌ساخت.» (نگوین ۲۰۰۸،ص.۸)

البته بر اساس روایت قوم مونگ پس از بارانی که باعث جدایی آسمان از زمین شد، درختی به نام «سی»[1] در زمین پدید آمد که در فاصله زمانی کوتاهی به سرعت رشد کرد. این درخت را می‌توان سرچشمهٔ همهٔ هستی دانست؛ زیرا از شاخه‌هایش موجوداتی مانند: خورشید، ماه، ستارگان، دِه‌ها، دشت‌ها و... به وجود آمدند:

«درخت «سی» شاخه‌های عظیم و سایه‌ای گسترده داشت
شاخه‌ای به دِهِ «رَعم» تبدیل شد
و شاخه‌ای به دِهِ « تانه»، ده «وانگ»...
و شاخهٔ سیاه به کلاغ
و شاخهٔ سفید به ستارگان
و شاخهٔ بلند و روشن به ماه.» (بوئی ۱۹۷۶،ص ص. ۲۰ - ۲۱)

در بعضی از نسخه‌های کتاب *ده دات ده نوک* در این باره آمده‌است: بعد از بارش عظیم، پنجاه روز طول کشید تا آب کاملا فرو رفت، ناگهان درختی عظیم نمایان شد. بلندترین شاخه‌اش تبدیل به دو ایزد به نام آقای «تو تا»[2] و خانم «تو تین»[3] شد. آنها دستور دادند تا دنیا آفریده شود:

---

[1] . Si
[2] . Ông Thu Tha
[3] . Bà Thu Thiên

«آقای توتا و خانم توتین دستور دادند

آسمان و زمین شکل بگیرند.» (نگوین ۲۰۰۸،ص. ۶)

روایت قوم ویت و حضور ایزدان در آفرینش پدیده‌ها، یادآور ایزدان در اساطیر ایرانی است؛ آنها که آفریدهٔ اهورامزدایند، گاه نقش بسزایی در آفرینش پدیده‌ها ایفا می‌کنند؛ چنان‌که ناهید، سرور آب‌ها، بر فراز آسمان به فرمان اورمزد، باران، برف و تگرگ را فرومی‌باراند و تیشتر، خدای باران، اصل همهٔ آبها، سرچشمهٔ باران و باروری است. (آموزگار، ۱۳۷۴،ص. ۲۲)

در روایت‌های اسطوره‌ای ویتنامی موضوع زمان به صورت امری ماورائی و فراواقعی مطرح نشده است. بلکه در پاسخ به پرسش اولیهٔ ذهن بشر، یعنی چرایی و چگونگی ایجاد و تقسیم‌بندی زمان به صورت ماه و سال شکل گرفته است. در این روایات، به دستور خدا، نخستین انسان، «زع زان»[1] زمان را مشخص نمود. در آغاز، وی سال را به ده ماه و هر ماه را به بیست روز تقسیم کرد. بر این اساس هر سال فقط دو فصلِ گرم و سرد داشت:

«زع زان سال و ماه را مشخص کرد:

در هر سال هفت ماه گرم است

و سه ماه سرد.

هر سال ده ماه دارد

و هر ماه بیست روز.» (بوئی ۱۹۷۶،ص ص. ۲۴ - ۲۵)

با این تقسیم‌بندی، زمان درست در نیامد؛ بنابراین خدا دوباره به وی دستور داد تا زمان را تغییر دهد:

«زع زان» سال و ماه را تنظیم کرد:

«سالی پنج ماه گرم

و هفت ماه سرد

هر سالی شامل دوازده ماه

و هر ماه سی روز است.

حالا شب هم ماه هِلال دارد و هم ماهِ کامل

[1] . Dạ Dần

حالا شب، هم تاریکی دارد و هم روشنایی.» (همان: ۲۶)

از آن به بعد، انسان کار کِشت، شکار و ... را در زمان مناسب انجام می‌داد.

۵ـ۲. آفرینش انسان

روایت‌های اسطوره‌ای آفرینش انسان در ایران و ویتنام حاکی از یک پیش‌نمونهٔ انسانی است که از وجود او، جنس نر و ماده و بعد نسل انسان ادامه می‌یابد. در اساطیر ایران، کیومرث نخستین بشر در دین زردشت است و در حقیقت گفته می‌شود، قبل از این‌که یک انسان معمولی باشد، نمونهٔ انتزاعی و مجرد و یک پیش‌الگو برای انسان است. (رضایی ۱۳۸۳، ص ص.۱۳۷ - ۱۳۸) دربارهٔ او آمده است که کیومرث به معنی زندهٔ میرا «موجودی است درخشان مانند خورشید که بالایش به اندازهٔ چهار نای است و پهنایش به اندازهٔ بالایش. او در کنارهٔ چپ رودخانهٔ دائیتی آفریده می‌شود. او نمونهٔ انسان کامل است و برای یاری و کمک به آفریدگار خلق می‌شود و به همین جهت، گیومرث را مرد اَهْلَوْ یا مرد مقدس نیز نامیده‌اند.» (آموزگار ۱۳۷۴،ص. ۴۱) به روایت بندهش بدنش از فلز بوده و هشت گونه فلز از اندام او پدیدار شده است. (بهار ۱۳۷۵،ص. ۱۲۷) چهل سال پس از حملهٔ اهریمن و مرگ کیومرث، از نطفه‌اش که بر زمین ریخته شده بود، شاخهٔ ریواس رویید که دو ساق و پانزده برگ داشت که نشانهٔ پانزده سالگی آنان بود. آن دو، مشی و مشیانه، چنان در هم‌آمیخته بودند که تشخیص نرینگی و مادینگی‌شان امکان نداشت. این دو بعدا به صورت انسان در می‌آیند و روان مینوی در بدنشان جای می‌گیرد. (آموزگار ۱۳۷۴،ص. ۴۵)

در اساطیر ویتنام، زنی به نام «زع زان»[1] نخستین انسان و یک پیش‌نمونهٔ انسانی است که بیشتر ویژگی ایزدی دارد. تولّد زع‌زان از درون مرگ درخت هستی، یعنی «سی»، اتفاق می‌افتد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد در اساطیر ویتنام، آفرینش جهان مرحله‌بندی شده است. در یکی از مراحل پس از شکل‌گیری و رشد درخت هستی، «سی»، محیط مناسب برای ادامهٔ رشد و پرورش‌اش تغییر کرد، دنیا دچار خشکسالی شد، باد شدیدی آمد و همهٔ چیز را با خود بُرد. در این حالت، «سی» قادر نبود با باد مقاومت کند، ریشه‌اش از زمین کنده شد و سرنگون گشت و به تدریج مُرد. از درخت «سی»، یک زن به نام «زع زان» پدید آمد که بیشتر از این‌که یک انسان معمولی باشد، ویژگی‌های ایزدی

[1] . Mụ Dạ Dần

داشت. در کتاب *ده دات ده نوک* آمده است که دوازده سال پس از شکل‌گیری دنیا به وسیلهٔ دو ایزد، جهان بی‌آب و باران ماند تا این‌که کاملا خشک شد. خدای باران، آقای «پونگ پوی»،[1] دعای باران خواند، [پس از این دعا] بر آن شد که بارانی شدید طی نُه روز و ده شب سراسر جهان بباراند که گفته‌اند هر قطره‌اش به اندازهٔ میوهٔ «گِریپ‌فروت» بود. در نتیجهٔ این باران، آب کل زمین را فراگرفت. بعد از فروکش کردن آب، از زمین، درختی با یک هزار و نهصد و نوزده شاخه رشد کرد. خدا در بالای آسمان به کِرمی دستور داد تا تنه درخت را خالی کند. به این سان، درخت افتاد و هر شاخهٔ آن به یک دِه تبدیل شد. از یکی از شاخه‌ها، «زَع زان» به دنیا آمد.

به این ترتیب مرگ و زندگی در روایت‌های اسطوره‌ای آفرینش انسان ایران و ویتنام نقش بسزایی دارد؛ مرگِ نخستین انسان، کیومرث، در اساطیر ایران، آغاز تولد دو فرزندِ گیاه‌شکل است که اولین پدر و مادر بشر به شمار می‌روند. در اسطوره‌های ویتنام نیز ریشهٔ نخستین انسان به بزرگ‌ترین درخت هستی می‌رسد؛ زنی به نام «زع‌زان» که مانند ققنوس از درون شاخه‌های خشکیده و مردهٔ درخت هستی متولّد شده است.

نحوهٔ ادامه یافتن نسل بشر در اسطوره‌های هر دو قوم آمده است که در هر دوی آنها ازدواج جفت نر و ماده که یک پدر و مادر داشته‌اند؛ باعث ادامهٔ نسل شده است. در اسطوره‌های ایرانی، جدال بنیادین اهریمن و اورمزد دامن نسل بشر را نیز می‌گیرد. در حقیقت، این اساطیر پس از بیان نحوهٔ ادامه یافتن نسل بشر، بلافاصله به دنبال چرایی و توجیه خطاها و لغزش‌های آدمیان برآمده‌اند و آن را ناشی از گناه نخستین پدر و مادر دانسته‌اند. پس از رویش درخت ریواس و جدا شدن مشی و مشیانه به صورت انسان از دل آن، روان، به صورت مینوی در وجودشان وارد شد. اورمزد اندیشه‌های اورمزدی را به آنان تلقین کرد: شما تخمهٔ آدمیان هستید، شما نیای جهان هستید؛ من شما را بهترین کامل‌اندیشی بخشیده‌ام. نیک بیندیشید، نیک بگویید و کار نیک کنید و دیوان را مستایید. نیروی بدی نیز در کمین است. اهریمن و همدستانش می‌کوشند که مشی و مشیانه را از راه راست منحرف کنند. (آموزگار ۱۳۷۴،ص. ۴۵) بالاخره اهریمن با تاختن بر اندیشه‌شان، آنان را منحرف کرد و باعث شد که مشی و مشیانه اولین دروغ را بر زبان جاری سازند و با نسبت دادن دروغین آفرینش به اهریمن، نیروی آز بر آنان چیره شد، به گرسنگی و تشنگی مبتلا شدند.کفّارهٔ گناه آنها، مدت‌ها محروم

[1] . Ông Pồng Pêu

شدن از فرزند بود؛ اما بعد از توبه و ازدواج با یکدیگر، نه ماه طول کشید تا مشیانه جفتی را به دنیا آورد؛ فرزندانی چنان شیرین در چشم پدر و مادر که بلافاصله آنها را خوردند. اورمزد شیرینی فرزند را در وجود آنها متعادل کرد تا نسل بشر باقی بماند سپس اموری چون: کشاورزی، دامداری و پیشه‌های دیگر را به آنها آموزش داد. بعد از آن مشی و مشیانه هفت جفت نر و ماده به دنیا آوردند. از وصلت جفت‌ها با یکدیگر نسل بشر به وجود آمد و هر کدام روانهٔ هفت کشور شدند. (آموزگار ۱۳۷۴،ص. ۴۵ - ۴۶؛ نیز نک: رضایی ۱۳۸۳،ص. ۱۴۸)

در اساطیر ویتنامی، ادامهٔ نسل بشر به دو پرنده و تخم عجیب و مربعی شکل آنها نسبت داده شده است. در روایات قوم ویت و مونگ، زعزان که ویژگی‌های آسمانی داشت، دو تخم به دنیا آورد و از آن دو تخم، دو پسر به وجود آمدند. آنها در یک شکار، با دو پری بسیار زیبا که در واقع دختران خدا بودند، آشنا شدند و بعداً با هم ازدواج کردند. آنها بچه‌های زیادی داشتند؛ اما بین دختران و پسران‌شان، «ترونگ چیم تونگ»[1] (دختر) و «مای چیم تات»[2] (پسر) که به صورت دو پرنده بودند، عزیزتر به نظر می‌رسیدند. این دو پرنده با هم جفت گشتند و بعد از نُه ماه و نُه روز و نُه شب، یک هزار و نه صد و نوزده تخم گذاشتند. وقتی که تخم‌ها شکسته شدند، ایزد رعد و برق، ایزد ابر، حیوانات وحشی، خوک، مرغ و... پدید آمدند. نوبت دوم آنها دو تخم به شکل مربع گذاشتند که از همین دو تخم نسل انسان به وجود آمد. (دایره المعارف ویتنام، ذیل «*ده دات ده نوک*»[3])

در روایت دیگر آمده است که بعد از به وجود آمدن «زَع زان»، درخت «سی» مجدداً احیا شد و بزرگ و راست قامت در میان زمین قرار گرفت. سایه‌اش زمین را پوشاند. وقتی «زع زان» لباس‌هایش را آویزان می‌کرد، خشک نمی‌شد و گرمای آفتاب به زمین نمی‌رسید، او بسیار ناراحت و عصبانی شد؛ به همین دلیل درخت «سی» را نفرین کرد؛ در نتیجه، خدا آبی زهردار از آسمان فرستاد و با این آب کِرم‌هایی به زمین آمدند. در نتیجه درخت «سی» سرنگون و خشک شد. از تنهٔ «سی» و به قولی از

[1] . Trống Chim Tùng
[2] . Mái Chim Tót
[3] . http://www.dictionary.bachkhoatoanthu.gov.vn

ریشهٔ درخت، جفتی پرنده به نام « چیم اِی»[1] (موجود نر) و «کای یا»[2] (موجود ماده) به وجود آمدند. بقیه روایت همان است که در بالا ذکر شد. (بوئی ۱۹۷۶،ص ص. ۳۳ - ۳۴)

۶ـ نتیجه‌گیری

تصویر ابتدای جهان در اساطیر دو کشور چنین رقم خورده: در ایران، یک جهان مینوی با دو هستی خیر و شرّ کاملا جدا و دور از هم و در اساطیر ویتنامی یک جهان درهم‌تنیده و به هم چسبیده، بدون معلوم بودن ماهیت موجودات. در اسطوره‌های هر دو قوم از نقش ایزدان در آفرینش جهان یاد شده است. در اساطیر ایران اورمزد جهان مادی را می‌آفریند و تعدادی از ایزدانِ آفریدهٔ او نماد پدیده‌های طبیعی چون آب، آتش و... می‌شوند. در روایتی از اساطیر ویتنام سخن از یک زوج آفریننده، مرد و زن است که به دستور آنها آسمان و زمین آفریده می‌شود و در روایت دیگر آفرینندهٔ جهان مشخص نیست؛ اما از چگونگی آسمان و زمین و درهم‌تنیده‌بودن آنها سخن رفته که موجودی غول شکل به نام «تان ترو ترای» آن دو را از هم جدا می‌کند و پس از آن ایزدانی به کار آفرینش ادامه می‌دهند.

مرحله‌بندی و دوره‌ای بودن آفرینش در اساطیر هر دو قوم دیده می‌شود؛ با این تفاوت که در اساطیر ایرانی با توجه به وجود دو نیروی اهورایی و اهریمنی برای هر کدام دورهٔ حاکمیت با مقدار مشخص زمانی در نظر گرفته شده است؛ چهار دورهٔ سه‌هزار ساله که در نهایت اورمزد پیروز می‌شود و جهان تا ابد در روشنی قرار می‌گیرد؛ اما در اساطیر ویتنام به مراحل آفرینش اشاره شده: از جداشدن آسمان و زمین به وسیلهٔ غول تان ترو ترای، تأثیر عنصر باد و آب، سپس ایزدان و درخت «سی» در ایجاد موجودات. موضوع زمان در اساطیر ویتنام امری است واقع‌گرایانه که ایجادکنندهٔ آن نخستین انسان، است که به یاری خداوند، [4] زمان را به سال و ماه که هر سال دارای چهار فصل است، تقسیم می‌کند و باعث می‌شود تا انسان‌ها بتوانند زمان مناسب کِشت و شکار را دریابند.

در روایات اساطیری هر دو کشور سخن از نخستین انسان آمده است که شکل‌گیری آدمیان و ادامهٔ نسل بشر به آنها برمی‌گردد؛ در اساطیر ایران، نخستین انسان، مردی است به نام کیومرث و در اساطیر ویتنام، زنی است به نام «زع‌زان». مضمون تولد از درون یک مرگ و تأثیرگذاری یک درخت

[1] . Chim Ây
[2] . Cái Ứa

در ایجاد انسان، از مضامین مشابه هر دو اسطوره است؛ در ایران، مرگ کیومرث و نطفه‌اش که بر زمین می‌ریزد، باعث به وجود آمدن مشی و مشیانه، اولین پدر و مادر بشر از گیاه ریواس می‌شود؛ در ویتنام زع‌زان از شاخهٔ خشکیدهٔ درخت عظیم هستی، «سی»، متولد می‌شود. شکل‌گیری نسل بشر در روایات ویتنامی چند مرحله دارد: ابتدا با تخم‌گذاری زع‌زان و متولدشدن دو پسر او، سپس ازدواج آنها با پریان و فرزنددار شدن‌شان و در نهایت ازدواج دو فرزند پرنده‌شان با یکدیگر و گذاردن دو تخم مربعی شکل که نسل انسان از آن دو به وجود می‌آید. در اساطیر ایرانی شکل‌گیری نسل بشر، مرحله‌بندی ندارد و ریشهٔ ادامهٔ نسل به همان گیاه ریواس برمی‌گردد. در این روایت از گناه نخستین و علت خطای آدمی سخن رفته است که ناشی از تأثیرات نگرش دو قطبی و جدال نیروی اهریمنی و اهورایی است. می‌توان گفت فصل افتراق اسطوره‌های ایرانی و ویتنامی در همین نوع نگرش است؛ زیرا در روایات ویتنامی شخصیت‌های اسطوره‌ای با معیار خیر و شرّ ارزش‌گذاری نشده‌اند.

پی‌نوشت

۱ـ جمعیت ویتنام اکنون حدود ۱۰۰ میلیون نفر است و این کشور ۵۴ قومیت و نژاد مختلف دارد. با این حال، در میان جمعیت ویتنام، قوم «ویِت» یا با نام دیگر «کینه»[1] که بیش از ۸۵ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهد، به‌عنوان قوم اصلی شناخته می‌شود. این قوم در سراسر ویتنام پراکنده‌اند و فرهنگ اصلی این کشور را شکل داده‌اند. قوم «مونگ»[2] یکی از پرجمعیت‌ترین اقلیت‌های قومی در ویتنام‌اند که بیشتر در مناطق کوهستانی شمالی سکونت دارند. فرهنگ قوم ویت و قوم مونگ در زمینه‌هایی مانند: زبان، آداب و رسوم و شیوهٔ زندگی بسیار به هم نزدیک است. به نظر محققان ویتنامی از جمله «تران کووک وونگ»،[3] تاریخ‌دان و باستان‌شناس برجستهٔ ویتنامی، این دو قوم در گذشته نژادی واحد و مشترک به نام «لاک ویت»[4] داشتند. بر اساس نظریهٔ او، طی هزاران سال و به دلایل مختلف، قوم لاک ویت یا «ویتنام-مونگ»[5] به‌تدریج به دو قوم مجزای «ویت» و «مونگ» تقسیم شد. (رک. چان، گوک وونگ؛ نوین زونگ بین؛ برخی از نظرات درخصوص روابط «مونگ»

---

1 . Kinh
2 . Mường
3 . Trần Quốc Vượng
4. Lạc Việt
5 . Việt Mường

«ویت» و فرایند جداسازی بین دو قوم «مونگ» و «ویت»؛ دانشگاه علوم اجتماعی و استانی، دانشگاه ملی هانوی، دانشکدهٔ تاریخ؛ ۲۰۲۳/۰۸/۰۵)

۲ـ در این مقاله همهٔ آوانگاری‌های واژگان ویتنامی که در پاورقی آمده، دقیقا بر اساس الفبای ویتنامی تنظیم و طرز تلفظ آنها نیز به شیوهٔ تلفظ ویتنامی به فارسی برگردانده شده است.

۳ـ چسبیده بودن آسمان و زمین به یکدیگر که در اساطیر ویتنام آمده، این آیه از قرآن را به ذهن متبادر می‌کند: «أَوَلم یرَ الّذین کفروا أنّ السّموات و الارض کانتا رتقاً ففتقناهما» (انبیاء/ ۳۰) آیا کافران ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین به هم بسته و پیوسته بودند و ما آن دو را شکافته و از هم باز کردیم.

۴ـ خداوند: تعریف خداوند در اساطیر با آنچه در ادیان توحیدی آمده، متفاوت است. در جهان‌بینی توحیدی، منظور از خداوند، پدیدآورندهٔ جهان هستی و همهٔ موجودات زمینی و آسمانی است؛ قدرتی مطلق که همهٔ قدرت‌ها آفریده و زیردست اوست؛ بی‌نیاز از هر کسی و هر چیزی و دارای همهٔ صفات نیک است؛ اما در اساطیر ایران همانند یکی از قطب‌های قدرت یعنی قدرت برتر و در نهایت پیروز (اورمزد) که جهان روشنی را در دست دارد، ایزدانی او را یاری می‌کنند و در برابر قدرت جهان پلیدی (اهرمن) قرار دارد. «خداوند در فرهنگ ویتنامی به نام «اوونگ چای»[1] شناخته می‌شود. این واژه به طور کلی به «آسمان» یا «خدای آسمان» اشاره دارد. او نقش یک موجودیت برتر و قدرمند را ایفا می‌کند. این مفهوم ریشه در باورهای فولکلوریک و مذهبی بومی ویتنام دارد و حتی پیش از ورود ادیان سازمان‌یافته مانند بودیسم و تائوئیسم به ویتنام، در بین مردم این کشور وجود داشته اشت. به اعتقاد ویتنامی‌ها، او خالق جهان، انسان‌ها، پدیده‌های طبیعی و همهٔ موجودات زنده و بی جان است. او تعیین‌کنندهٔ سرنوشت انسان است و مردم در سختی‌ها از او یاری می‌طلبند و موفقیت‌ها و سرنوشت را به ارادهٔ او نسبت می‌دهند. علاوه بر این، خداوند بر اعمال انسان‌ها نظارت می‌کند و پاداش و مجازات را بر اساس نیکی یا بدی آنها تعیین می‌کند؛ او منبع عدالت الهی است.» (رک. دین، هنگ های (۲۰۱۵)، *سنبل‌های ویژه در فرهنگ سنتی ویتنام: خداوندان*؛ ۴ ج، ج۲، هانوی: انتشارات جهان)

[1] . Ông trời

منابع

آموزگار، ژاله (۱۳۷۴). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.

احمدی، مهدی، و دیگران (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی ساختاری وضعیت آغازین عالم هستی در اسطوره‌های جهان. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۳(۴۷)، ص. ۱۳ـ۶۵.

بهار، مهرداد (۱۳۸۶). *ادیان آسیایی*. چ۶. تهران: نشر چشمه.

بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.

خواجه گیر، علیرضا، و سارا اسکندری، و حکیمه نادرخانی (۱۴۰۰). واکاوی الگوی آفرینش در اساطیر ایران و یونان باستان. *جستارهای باستان شناسی ایران پیش از اسلام*، ۶ (۲)، ص. ۱۰۷ـ۱۲۰.

رحمانیان کوشککی، زینب، و الهام رستاد (۱۳۹۷). *اسطوره‌های آفرینش زمین*. چ۱. تهران: داستان.

رستاد، الهام؛و ناصر نیکوبخت، و فونگ وو تی‌تانه (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی عنصر آتش در اساطیر ایران و ویتنام. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۷(۶۲)، ص. ۲۱۱ـ۲۳۸.

رسولی (طالقانی)، آرزو (۱۳۹۳). داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی. *تاریخ ایران*، ۷(۱)، صص. ۲۷ـ۴۲.

رضایی، مهدی (۱۳۸۳). *آفرینش و مرگ در اساطیر*. چ۱. تهران: اساطیر.

فرنبغ دادگی (۱۳۹۵). *بندهش*. ترجمهٔ مهرداد بهار. چ۵. تهران: توس.

نیکوبخت، ناصر؛ و سعید بزرگ بیگدلی، و فونگ وو تی‌تانه (۱۳۹۱). مقایسهٔ ایزدان آب در اسطوره‌های ایران و ویتنام. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۸(۲۹)، ص.۱۴۱ـ۱۷۰.

وو تی‌تانه، فونگ (۱۳۸۹). *بررسی مقایسهٔ تحلیلی عناصر آب و آتش در فرهنگ ایرانی و فرهنگ ویتنامی بر اساس چند اثر ادبی و ویتنامی*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، راهنما: ناصر نیکوبخت، تهران: دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

هینلز، جان (۱۳۶۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.

References

Bùi, Thiện, Thương Diễm, Quách Dao; Đẻ đất đẻ nước; Hà nội: Nxb Văn Học, 1976.

Bùi, Thị Thiên Thai; Thần thoại học ở Việt Nam; Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam, số 12 – 2020. Pp 66-80.

Đinh, Hồng Hải; Những biểu tượng đặc trưng trong văn hóa truyền thống Việt Nam: Các vị thần; 4 tập, tập 2; Hà Nội: NXB Thế giới, 2015.

Nguyễn, Đổng Chi; Lược khảo về thần thoại Việt Nam; Hà Nội. (1956). Văn sử địa.

Nguyễn, Thị Huế. . (2008). Lược khảo về thần thoại Việt Nam Nguyễn Đổng Chi: Thần thoại các dân tộc Việt Nam, thể loại và bản chất; Tạp chí NCVH, số 2-. Pp3-24.

Trương, Sỹ Hùng; Sử Thi Thần thoại Mường; Hà Nội.(2014). Nhà xuất bản văn hóa thông tin,

Trần, Quốc Vượng; Nguyễn Dương Bình;(2023) Một vài nhận xét về mối quan hệ Mường Việt và quá trình phân hóa giữa tộc Mường và tộc Việt (GS Trần Quốc Vượng); Trường Đại học khoa học xã hội và nhân văn – Đại học quốc gia Hà Nội, Khoa lịch sử.

Từ điển bách khoa toàn thư Việt Nam [online]. Available from: http://www.dictionary.bachkhoatoanthu.gov.vn.

https://his.ussh.vnu.edu.vn/vi/news.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The Function of Religion from the Perspective of Muhammad Iqbal Lahori

Ebrahim Noori [1] | Naimeh jamshidi [2] ✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: Enoori@theo.usb.ac.ir
2. Master's degree graduate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: naeimejamshidi7469@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 11 July 2026
Received in revised form: 17 August 2026
Accepted: 14September 2026
Published online: 26September 2026

Keywords:
Muhammad Iqbal,
Philosophy of Religion,
Religious Function,
Modernity,
Ijtihad.

ABSTRACT

Introduction

Research indicates that religion is coeval with humanity and has continuously played a significant role in individuals' personal and social lives. Questions concerning the function of religion in human life—such as which human needs religion addresses, what benefits and functions it serves, and what role it plays in human existence—have been raised in various forms since the emergence of religion.

Diverse perspectives have emerged regarding the function of religion in human life. Some maintain that the aim of religion is to secure human worldly well-being; others limit religion's mission to spiritual affairs and guiding the path to salvation in the afterlife; while yet others argue that well-being in this world and the next are intertwined, and that religion is responsible for the well-being of both, offering distinct programs for each. (Sobhaninia, 2010, p. 33; Shoja'oddini, 2014, p. 1). Muhammad Iqbal Lahori is one of the most influential thinkers in the movement of religious renewal, whose primary objective was to warn against the political and cultural dangers posed by nineteenth-century Europe, to overcome Western colonial domination and influence, and to restore Islam's former stature and Muslims' political power. Unlike those who advocated accepting tradition and rejecting modernity, Iqbal does not reject modernity; rather, he subjects it to critique. He considers attention to the positive dimensions of the West and modernity essential for implementing an authentic Islam. Iqbal called for the Muslim ummah to return to its originality and to recover its lost dignity and greatness. He states: "I intend, taking into account the philosophical tradition of Islam and its recent developments, to revive and renew the new domains of knowledge and the philosophy of Islamic religion." (Dehqan Simkani, 2011, p. 6).

Cite this article: Noori, E., & jamshidi, N. (2026). The Function of Religion from the Perspective of Muhammad Iqbal Lahori. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 551-577. DOI: ttp//doi.org/10.22111/jrm.2026.55201.1380

© The Author(s). Noori., Ebrahim., & jamshidi, Naimeh Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2026.55201.1380

The aim of this study is to examine and analyze Iqbal Lahori's perspective on the function of religion and to answer the following question: What functions does religion have from Iqbal Lahori's viewpoint?

Research Method

This study employs a descriptive–analytical method based on library sources. In the first stage, Iqbal's works were studied and reflected upon; alongside this, research by scholars and researchers of Iqbal's thought was utilized.

Discussion

From Iqbal's perspective, religion is an endeavor to discover the reality of human existence, leading to self-knowledge and knowledge of the world. He regards religion as a system encompassing universal truths, whose sincere acceptance transforms human existence. He considers the essence of religion to be religious experience and its primary aim to be the guidance of humanity. Iqbal is an intellectual concerned with religion; he accepts a traditional reading of religion alongside the use of modernity and innovation, considering both the exclusivity of religion to traditional interpretation and the abandonment of tradition in submission to modernity as equally ineffective. He regards religion's effectiveness and its acceptance by people as contingent upon its responsiveness to contemporary needs; hence, he deems the harmony of religion with science necessary, stating that religion must develop in tandem with current knowledge, lest it fall into stagnation and backwardness and become ineffective.

Iqbal considers religion to encompass both individual and social issues, providing humans with a worldview, shaping their perspective of the world, and refining their thought. According to him, in its sublime manifestations, religion is neither dogma nor asceticism nor ritual; rather, it is a program for human development toward accepting greater responsibility. (Iqbal Lahori, 2000, p. 394). Iqbal says religion does not belong to a specific instinct or the particular condition of individuals and society; rather, it encompasses everything that arises from human existence: individual, social, emotional, and intellectual issues, formal or informal, and so on. (Iqbal Lahori, 2000, p. 34). From Iqbal's viewpoint, one of the most fundamental missions of religion is individual edification; humans attain perfection through religious teachings. (Sumra Khan, 2017, pp. 49–50).

From Iqbal's perspective, the establishment of a government to create a monotheistic culture is essential; thus, he regards government as sacred and believes it should pay special attention to spiritual and religious affairs. He considers government, politics, and even republicanism to be dependent on religion and inseparable from it. He pays special attention to religious ijtihad (independent juridical reasoning), regarding it as the link between eternal principles and the transient, fluid issues of individuals and society. Ijtihad is the main avenue for reform and reconstruction of religious thought, capable of establishing harmony between timeless principles and new, daily needs. Iqbal does not accept individual ijtihad; rather, he considers it the special right of the legislative assemblies of Islamic countries.

Conclusion

Iqbal is a religious intellectual who, on the one hand, is concerned with religion and, on the other, advocates scientific progress; he seeks a path for harmonizing religion with knowledge and technology. From his viewpoint, religion encompasses all dimensions of human existence and serves as a program and roadmap for life; hence, he strove to create a religious and intellectual system in which religious knowledge and new sciences—such as quantum physics, the theory of relativity, and others—coexist, so that, in addition to fixed human needs, new and variable needs can also be addressed. In interpreting religion, he is neither captive to a traditional outlook nor subservient to modernity; rather, he attempts to reconcile both.

According to his view, religion, at the individual level, plays a role in matters such as ethics, self-development, imparting meaning to life, resolving the issue of immortality, providing knowledge, intellectual growth, and so forth; furthermore, worship and obedience to God, which respond to humans' innate and inner needs, are organized through religion. In Iqbal's discourse, the social function of religion is more evident in matters such as social justice, freedom, social unity and cohesion, and political engagement. He considers religion's function in creating social unity and

cohesion to be unparalleled and regards a religious society as free from accepting any form of oppression and domination. He does not see religion as separate from social, political, cultural, and other institutions.

A noteworthy point in Iqbal's thought is his approach to the social function of religion. While the individual function of religion is acknowledged by all scholars of religion, he regards Islam as a social religion that, in addition to individual rights, pays special attention to human social rights. According to Iqbal, politics is one of the issues emphasized in Islamic teachings; based on his understanding of Islam, governance is the right of the majority of the people; thus, he prefers a republican government based on Islamic teachings over other forms of government, although he does not consider a republican government free from flaws.

In Iqbal's belief, the continuity of social life depends on the coexistence of fixed and variable principles and laws; some principles and laws must be fixed, while others must be variable and commensurate with the exigencies of the time and people's needs. The absence of either type of law creates an irreparable gap in religion's effectiveness. Compatibility between eternal principles and variable laws is essential; this is achieved through ijtihad. Hence, he considers ijtihad the most important path for reconstructing religious thought, capable of organizing societal affairs, updating religious teachings and beliefs, and appropriately responding to individual and social human needs. Iqbal places special emphasis on religious experience, considering it the essence of faith; based on such an outlook, he interprets certain religious categories.

References

- The Holy Qur'an.
- Ahmadinezhad, S. M. (2019). Iqbal's Political Thought with Emphasis on the Desired Government. Master's thesis, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science.
- Iqbal Lahori, M. (2000). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Translated by M. Baghaei. Tehran: Ferdows Publications.
- Iqbal Lahori, M. (2015). Lectures, Articles, and Letters of Allama Iqbal Lahori. Translated by M. Norouzi. Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Iqbal Lahori, M. (1982). Persian Poems of Iqbal Lahori. With introduction and notes by M. Darvish. Tehran: Javidan Publications Organization.
- Iqbal Lahori, M. (2011). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Translated by M. Norouzi. Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Iqbal Lahori, M. (2015). The Revival of Religious Thought in Islam. Translated by A. Aram. Tehran: Entesharat-e Sahami.
- Iqbal Lahori, M. (1994). The Secrets of the Self and the Selflessness. With an introduction by H. Meshayekh Faridani. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Iqbal Lahori, M. (2008). The Religious Human and Religious Society from the Perspective of Iqbal Lahori. Qom: Tabayan Cultural and Informational Institute.
- Baghaei Makan, M., & Sonesh Dinar. (2001). The Views of Allama Iqbal. Tehran: Ferdows Publications.
- Baghaei Makan, M. (2000). Iqbal in Fourteen Narratives. Tehran: Ferdows Publications.
- Peterson, M., et al. (1997). Reason and Religious Beliefs: An Introduction to the Philosophy of Religion. Translated by A. Naraqi & E. Soltani. Tehran: Tarh-e No.
- Jamshidi, T. (2012). The Revival of Religious Thought from the Perspective of Iqbal Lahori and Morteza Motahhari. Master's thesis, Department of Theology, Al-Zahra University.
- Javadi Amoli, A. (2002). Religious Studies. Qom: Asra Publications.
- Hassani Nadvi, S. A. (2017). The Astonishing Thoughts of Iqbal. Tehran: Ghalam Library Publications.
- Hosseini, S. F. (2003). The Reflection of Religious–Social Issues in the Persian Poetry of Iqbal Lahori. Master's thesis, Department of Persian Language and Literature.

-
- Dehqan Simkani, R. (2011). Iqbal Lahori's Secularized Approach to Religion. Ma'refat-e Adyan, pp. 5–30.
- Sobhaninia, M. (2010). The Function of Religion in Human Life. Qom: Islamic Propagation Office Publications.
- Sotoudeh, G. (1985). In Recognition of Iqbal. Collection of Articles from the World Congress Commemorating Allama Iqbal Lahori.
- Sayyedin, G. (2000). The Foundations of Individual and Social Education from Iqbal's Perspective. Translated by M. Baghaei Makan. Tehran: Ramin Publications.
- Fazeli, Q. (2001). Religion and the World from the Perspective of Iqbal Lahori. Fazilat-e Elm Publications.
- Falsafi, A. (2020). Muhammad Iqbal Lahori. Tehran: Fararavan Shenasi Publications.
- Qaysar, N. (2005). Iqbal and Six Western Philosophers. Translated by Makan. Tehran: Yadavaran Publications.
- Ma'ali, M., & Abdolabadi, A. (2019). The Relation of Religion to the Meaning of Life and Pain from William James's Perspective. Research Journal, Vol. 16, No. 4, pp. 613–630.
- Ma'rouf, M. (2007). Philosophy of Religion from Iqbal's Perspective. Translated by M. Baghaei Makan. Tehran: Morvarid.
- Hume, R. E. (1993). The World's Living Religions. Translated by A. R. Gavahi. Tehran: Islamic Culture Publication Office.
- Houti, H., & Nouri, E. (2023). Moral Virtue from the Perspective of Rumi and Iqbal Lahori. Journal of Subcontinent Studies, Vol. 17, No. 49, pp. 299–314.
- Shafique, K. (2007). Iqbal, His Life and Times. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
- Sumra Khan. (2017). The Concept of God in the Thought of Iqbal. Islamabad: Islamic Research Institute.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

کارکرد دین از دیدگاه اقبال لاهوری

ابراهیم نوری [۱] | نعیمه جمشیدی [۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: Enoori@theo.usb.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد ، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: naeimejamshidi7469@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۲۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۵/۵/۲۶
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۶/۲۳
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۷/۴

واژه‌های کلیدی:
دین،
اقبال لاهوری،
کارکرد،
فردی و اجتماعی

چکیده

رابطه دین و دنیا و حدود گستره دین در زندگی انسان از دغدغه های دیرینه بشر بوده است، از این رو یکی از مسائل مورد توجه دین پژوهان به ویژه پژوهشگران فلسفه دین و کلام جدید کارکرد دین در زندگی انسان است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در صدد بررسی دیدگاه اقبال لاهوری در مساله فوق است. اقبال متفکری نواندیش است که دغدغه اصلی او باز سازی اندیشه دینی با رویکرد علمی و عقلی است. در نگاه او دین مجموعه‌ای از آموزه ها و دستورالعمل‌هایی است که خداوند در قالب وحی به وسیله پیامبران برای هدایت انسان فرستاده است. از کلام وی برمی آید که نقش دین در زندگی انسان بی بدیل و دارای کارکردهای فردی و اجتماعی همچون: اخلاقی، معرفتی، رشد عقلانی، معنابخشی به زندگی، حل مسئله جاودانگی، عدالت، وحدت و انسجام اجتماعی و سیاسی می باشد. او سنّت و تجدد را دوشادوش هم می پذیرد و نفی یا کنار نهادن هریک از آن دو را خسران می داند و توجه ویژه ای به اجتهاد و تجربه دینی دارد. یافته های پژوهش بیانگر آن است که از نگاه وی دین امری فطری بوده و در ابعاد گوناگون اخلاقی، فرهنگی، فردی و اجتماعی احیاگر فرد و جامعه است، و شرط کارآمدی آن هماهنگی با پیشرفت های علمی و توجه به نیازهای روز انسان است.

استناد: نوری ، ابراهیم ؛ و جمشیدی ، نعیمه (۱۴۰۵). کارکرد دین از دیدگاه اقبال لاهوری. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۲)، ۵۷۷-۵۵۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2026.55201.1380

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. نوری ، ابراهیم ؛ و جمشیدی ، نعیمه

مقدمه

پژوهش ها بیانگر آن است که دین همزاد انسان بوده و پیوسته نقش مؤثری در زندگی فردی و اجتماعی او داشته است مسئله کارکرد دین در زندگی انسان یا انتظار بشر از دین، پاسخگوی کدام نیازهای او می باشد؟ چه فواید و کارکردهایی دارد؟ و چه نقشی در زندگی انسان بازی می کند؟ از ابتدای پیدایش دین در قالبهای گوناگون مطرح بوده است، برخی کتب کلامی قدیم در قالب فواید بعثت به طور کلی به این گونه مسائل پرداخته اند. داوری در باره دیدگاه پیشینیان و حتی برخی متفکران معاصر در باره مسئله مذکور دشوار است، زیرا برخی آنان به دلایل گوناگونی به روشنی سخن نگفته اند. از این رو درباره کارکرد دین در زندگی انسان دیدگاههای گوناگونی پدید آمده است، برخی بر این باورند که هدف دین تامین سعادت دنیای انسان است و گروهی رسالت دین را محدود به امور معنوی و شناساندن راه رستگاری زندگی اُخروی و عده‌ای دیگر می گویند سعادت هر دو دنیا به هم پیوند خورده است و دین برنامه سعادت هر دو را بر عهده دارد و تأمین کننده سعادت هر دو خانه بوده و برای هریک برنامه‌ای ویژه دارد.(سبحانی نیا، ۱۳۸۹، ص.۳۳ و شجاع‌الدینی،۱۳۹۳، ص.۱). اقبال لاهوری یکی از متفکران تاثیرگذار جریان نوسازی دینی است؛ جنبشی که هدف اصلی آن هشدار به خطر سیاسی و فرهنگی اروپای قرن نوزدهم و رفع سلطه و نفوذ استعمار غرب و نیز بازگرداندن جایگاه گذشته اسلام و قدرت سیاسی مسلمانان بود. او برخلاف افرادی که باور به پذیرش سنت و نفی مدرنیته داشتند، تجدد را رد نمی‌کند؛ بلکه به نقد آن می‌پردازد. این نگاه، رمز گذر ایمن از گذرگاه های خطرناکی را که منجر به عقب ماندگی جهان اسلام شده است، نه در پذیرش مطلق و بی چون و چرای فرهنگ غرب و نه در پشت کردن به آن می‌داند. اقبال توجه به ابعاد مثبت غرب و مدرنیته را برای اجرای اسلام اصیل ضروری می‌داند. در عصر اقبال استبداد، سلطه پادشاهان فرصت طلب، اندیشه های صوفیانه و جهل عمومی بر جوامع مسلمان حاکم بود، چنین وضعیتی برای متفکری همچون اقبال غیرقابل تحمل بود، از این رو خواستار بازگشت امت مسلمان به اصالت خود و جستجوی کرامت و عظمت از دست رفته آنان شد. وی می گوید: بر آن هستم که با در نظر گرفتن سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن تحولات اخیر سنت فلسفی، عرصه های جدید علوم و معارف فلسفه دینی اسلام را احیا و نوسازی کنم. (دهقان سیمکانی،۱۳۹۰، ص.۶).

بیان مسئله

اصل تاثیرپذیری انسان از دین برهیچ فردی پوشیده نیست، ولی مرز تاثیرگذاری و دامنه دخالت آن در زندگی انسان مورد اختلاف پژوهشگران بوده است. فیلسوفان، متکلمان، فقها، جامعه شناسان، روان شناسان، مورخان و... در این مساله دیدگاههای گوناگونی ابراز کرده اند.کارکردهایی همچون آرامش پایدار، خودباوری، معرفت زایی، معنابخشی به زندگی، همبستگی اجتماعی، آزادی، عدالت اجتماعی، هویت سازی و بسترسازی برای فرهنگ و تمدن پاره ای از مهمترین کارکردهای دین است.(سبحانی نیا، ۱۳۸۹، ص .۳۳)

محمد اقبال لاهوری، شاعر، متفکر، سیاستمدار و روشنفکری مسلمان است که یکی از مهمترین خواسته های وی بازسازی اندیشه دینی بود. وی با خلق آثاری مانند احیای فکر دینی در اسلام، سیر حکمت در ایران و ... سعی بر رشد و بازسازی تفکر دینی دارد، از نگاه او دین کشف حقیقی انسان و کوششی اصیل برای تصفیه خود آگاهی بشر است. (اقبال لاهوری، ۱۳۷۹، ص .۲۰۶)

اقبال به دنبال ایجاد گونه ای نظام فکری و دینی است که با علم جدید پیوند و هماهنگ باشد. نظامی که علاوه بر خرد استقرایی از علوم جدید مانند فیزیک، کوانتوم، نظریه نسبیت بهره مند باشند. (اقبال لاهوری، ۱۳۷۹، ص ص.۱۴۶-۱۴۵). وی دین را تامین کننده آرامش و آزادی انسان و احیا کننده فرد و جامعه و پیش برنده آن در زمینه های اخلاقی، علمی، فرهنگی و اجتماعی می داند.

این پژوهش با روش توصیفی- تحلیلی درصدد بررسی و تحلیل دیدگاه اقبال لاهوری در مساله کارکرد دین و پاسخ به این سؤال است:

دین از دیدگاه اقبال لاهوری چه کارکردهایی دارد؟

ضرورت پژوهش

نقش، فایده و کارکرد دین در زندگی انسان از مسائل مهم بشر در طول تاریخ بوده و پاسخ های گوناگونی به آن داده شده است. برخی پاسخ ها با روش درون دینی، برخی با روش بیرون دینی و برخی با نگاه ترکیبی بوده است. با توجه به عمومی بودن آموزه های دینی و پیش آمدن پرسش از کارکرد دین برای عموم مردم، جستجو و بررسی دیدگاههای صاحب نظران در این زمینه امری ضروری است. به ویژه در عصر حاضر که سرعت انتشار مسائل و اطلاعات، دهکده جهانی رقم زده و

فضای مجازی، دسترسی به پرسش و پاسخ و تحلیل های گوناگون در این زمینه را برای عموم مردم فراهم کرده است، ضرورت پاسخ به این پرسش ها با مطالعه و پژوهش، امری بی نیاز از توضیح است.

پیشینه پژوهش

بررسی نویسندگان مقاله نشان می دهد گرچه در باره شخصیت اقبال و برخی اندیشه های او به طور کلی پژوهش هایی انجام شده است ولی تاکنون پژوهش مستقلی در مساله مورد بحث ما از دیدگاه اقبال صورت نگرفته است. برخی پژوهش های نه چندان نزدیک به مقاله پیش رو از این قرار می باشد:

مقاله «فضیلت اخلاقی از دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری»(۱۴۰۴)، از حمیرا هوتی و ابراهیم نوری، در این مقاله نویسندگان به بررسی و مقایسه دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری در مساله فضیلت اخلاقی می پردازند، تشابه و تفاوت دو دیدگاه و مبانی فکری این دو متفکر مورد بررسی قرار گرفته است، خدا، انسان و کمال و سعادت مهمترین مسائل مورد بحث مقاله مذکور است.

علی رضا قائمی نیا و محمدمهدی حکمت مهر در مقاله« بررسی دیدگاه اقبال لاهوری درباره تجربه دینی»(۱۴۰۲)، به تحلیل دیدگاه اقبال در مساله تجربه دینی و تاثیر آن بر تفسیر او از برخی مقولات دین پرداخته اند.

اسلم تیناب و محمود عباسی در مقاله«انسان در شعر اقبال لاهوری، عوامل رسیدن تکامل و تعالی انسان» (۱۳۹۹)، در دو بخش به عوامل مؤثر در رسیدن انسان به کمال و تعالی اخلاقی می پردازند و عناصری چون خودسازی، عشق، محبت، عقل، آزادی، آزادگی در اندیشه اقبال مورد توجه نویسندگان است.

- مقاله کنفرانس ملی، احمدرضا کیخای فرزانه و همکارانش(۱۳۹۷)، « انسانیت و اخلاق در شعر اقبال لاهوری» به صورت گذرا و سطحی – نه عمقی و دقیق- به توصیف اندیشه اخلاقی اقبال و محورهای تفکر او در بازتاب مفاهیم انسانی و اخلاقی پرداخته است. بر اساس مقاله مذکور اقبال خودسازی و خودشناسی را برابر با حرمت طواف ضریح می داند. و آیات قرآن، روایات نبوی، ارادت به اهل بیت(ع) و عرفان اسلامی محور اعتقاد به توحید است. مقاله«خلوت در حرای دل، بارزترین توصیه اقبال به عرفا» (۱۳۹۵)، پژوهشی از منصور نیک پناه و ابراهیم نوری، در این مقاله نویسندگان به تبیین مفهوم خلوت از دیدگاه اقبال می پردازند و نتیجه می گیرند که اقبال، خلوت به معنای دوری

و بریدن از اجتماع را نفی می کند مگر به صورت موقت برای خودسازی، وی خلوت مؤمن در اجتماع که به آن خلوت در اجتماع یا خلوت در جلوت تعبیر می شود، می پذیرد.

-قاسم‌پورحسن و مژگان خلیل (۱۳۹۳)، در مقاله «اسلام، مدرنیته و تجربه‌ی دینی: با مفهوم به رویکرد مفهوم تجربه‌ی دینی از نگاه اقبال لاهوری»، اقبال را اولین متفکر مسلمان می‌دانند که مفهوم تجربه دینی و مبانی علمی مدرن را مطرح کرد. این مفاهیم منجر به بازاندیشی در مسائل اساسی اسلام و تبیین‌هایی می‌شود که اساساً با ماهیت مبانی آن در تعارض است. موضوع این پژوهش نقد پیامدهای دیدگاه او نیست، بلکه بررسی دو مسئله، معرفت مشکوک ناشی از تجربه دینی مبتنی بر جهان‌بینی مادی، و بعد سومی به نام معنویت در رویکرد او است.

- رحیم دهقان سیمکانی (۱۳۹۰)،در مقاله «رویکرد عرفی شده اقبال لاهوری به دین» می گوید هدف اصلی اقبال لاهوری بازسازی اندیشه دینی بود و سعی داشت اصول اسلام را با توجه به تحولات اخیر در عرصه‌های علم و فلسفه تبیین کند و آنها را مطابق مقتضیات زمان جلوه دهد. در تفسیر او از اسلام، عناصری یافت می شود که خواسته یا ناخواسته، او را به تفسیر متعارف از دین، گرایش به دانش تجربی، نگرش ویژه به وحی و تجربه دینی، اندیشه انسان گرایانه و ... سوق داده است. در این نوشتار تلاش شده تا با تبیین این عناصر، اندیشه اقبال در باب مسائل عرفی‌شده دین به تصویر کشیده شود.

-شاه‌محمدی(۱۳۸۴)، در مقاله‌ای با عنوان«تعامل علم و دین از دیدگاه اقبال»، به بررسی تعامل دین از دیدگاه اقبال می پردازد. این مقاله با پرداختن به نگرش اقبال لاهوری در مورد علم جدید، دین، خدا و جهان طبیعی نشان می‌دهد که علم و دین از دیدگاه وی نه در تعارض و نه در تمایز و جدایی، بلکه در تعامل با یکدیگرند؛ نویسنده مقاله فوق می گوید، اقبال بر این باور است که قرآن فقط به امور مجرد و ذهنی نم ی پردازد، بلکه به تجربه، مشاهده و عمل توجه ویژه دارد.

بر اساس بررسی های نویسندگان مقاله پیش رو، تاکنون هیچ پژوهشی در مساله مورد بحث انجام نشده است. به نظر می رسد این پژوهش نخستین گام در مساله کارکرد دین از دیدگاه اقبال است که به صورت مستقل به بررسی دیدگاه وی در این مساله می پردازد.

هدف پژوهش

پژوهش پیش رو در صدد بررسی و تحلیل دیدگاه اقبال لاهوری در مساله کارکرد دین در زندگی انسان است.

روش پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی و تحلیلی با بهره گیری از منابع کتابخانه ای انجام شده است، در گام نخست آثار اقبال مورد مطالعه و تامل قرار گرفته و در کنار آن از پژوهش های صاحب نظران و پژوهشگران اندیشه های او استفاده شده است.

مفهوم‌شناسی

۱. تعریف دین

دین از مفاهیم پرکاربرد زندگی انسان که تعاریف گوناگونی به خود دیده است. به گفته رابرت هیوم حقیقت دین امری سهل و ممتنع است: « دین به اندازه ای ساده است که هر کودک عاقل و بالغ و یا آدم بزرگ می تواند تجربه ی دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره گیری تام از آن، نیازمند تجربه و تحلیل می باشد». (هیوم، ۱۳۷۲، ص.۱۸) از آن جا که دین امری ماهوی نیست بنابر این تعریف منطقی – تعریف حدّی یا رسمی- آن غیر ممکن است، زیرا در تعریف ماهوی باید ذاتیات آن ارائه شود و این امر در صورتی امکان پذیر است که تعریف منحصر به آن باشد. اما دین یک مجموعه است. یکی از چیزهایی است که نمی‌تواند وحدت حقیقی داشته باشد، مثلاً دین مجموعه‌ای از احکام دینی، اخلاقی و حقوقی است که وحدت حقیقی ندارد. (جوادی آملی،۱۳۸۱، ص.۲۷)

دین مجموعه‌ای عقاید اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که پیرامون مفهوم واقعیت غایی سازمان یافته است، این واقعیت را می‌شود برحسب متفاوت بودن ادیان با یکدیگر واحد یا کثیر الوهی یا غیر الوهی و نظیر آنها القا کرد(پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص .۲۰).

برخی متفکران مسلمان دین را از منظر درون دینی تعریف کرده‌اند: دین در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریدگار برای جهان و انسان و دستورات عملی است که مطابق با این عقاید باشد. بنابراین کسانی که مطلقاً به خالق اعتقاد ندارند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی یا صرفاً نتیجه اعمال مادی و طبیعی می‌دانند، بی دین هستند. (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص.۱۱۱).

از دیدگاه ویلیام جیمز نمی‌توان از دین تعریف واحدی بدست آورد نگاه او به دین کثرت گرایانه است و با هر نوع ساده سازی پدیده دین و تقلیل همه وجوه آن به ذاتی مطلق مخالفت شدید دارد و چنین کاری را گمراه کننده می داند.(معالی و عبدل آبادی، ۱۳۹۸، ص .۶۱۵). او ماهیت دین را در تجربه شخصی می‌داند که از نوع احساس است، احساساتی که متعلقش(امر الوهی) می‌باشد، و می-کوشد از نگاه روان شناختی در باره چیزی که نمی‌توان با چشم دید(عالم غیب)، سخن گفت.(معالی و عبدل آبادی، ۱۳۹۸، ص.۶۱۷).

۲.دین از دیدگاه اقبال

مساله دین و ارتباط آن با انسان یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن اقبال را به خود مشغول کرده بود. او کوشید با پرهیز از تنگ نظری، تعصب و تحجّر، سیر تحولات اندیشه دینی را در بستر تاریخ بررسی نماید و به تأثیر دین بر انسان در گذشته و کاربرد آن در دوران معاصر- با در نظر گرفتن وضعیت خاص انسان معاصر- پی ببرد. از نگاه اقبال، احیای تفکر دینی در صورتی امکان پذیر است که فراز و فرود دین در ادوار گوناگون بررسی و عوامل تقویت و تضعیف آن شناسایی شود. وی گذشته ادیان را در کتاب «بازسازی اندیشه دینی در اسلام» با عنوان آیا دین ممکن است؟ بررسی می‌کند و می‌گوید:« زندگی دینی را به طور کلی می توان به سه دوره تقسیم کرد: «ایمان»، «اندیشه» و «کشف». در دوره اول انسان بدون چون و چرا دستورات انضباتی را قبول می‌کند، دوره دوم، علاوه بر پیروی از دستورات، خواستار استدلال در دستورات و تأمل در منابع آن می شود، در این دوره زندگی دینی مبتنی بر نوعی متافیزیک است. در مرحله سوم، روانشناسی دین جایگزین متافیزیک شده و میل به پیوستن و ارتباط مستقیم با حقیقت مطلق افزایش می یابد. (اقبال لاهوری،۱۳۷۹، ص.۲۸۳).

۳. کارکرد دین از دیدگاه اقبال

فهم دقیق اندیشه های فلسفی اقبال امری دشواری است، وی دیدگاههای دیگران را با یکدیگر ترکیب و با هنرنماییهای شعری همچون کنایه، تمثیل، استعاره و.... بیان می کند، گاه در پیچ و خم بیان دیدگاههای دیگران ایده‌های خودش از دید پژوهشگر پنهان می ماند و فهم فلسفه او دچار ابهام می شود. اقبال متفکری است که مراد خویش را در تجرد محصور نکرده و به گفته مارکس رسالت

فلسفه را محدود به تشریح و بیان کائنات نمی کند بلکه تغییر حالات انسان و ایجاد تحرک و بالندگی بشر را مد نظر دارد، وی مخالف جمود، جزم گرایی و تحجّر است (بقائی ماکان، ۱۳۷۹، ص.۲۹۱)

اقبال در هیچ یک از آثارش سخن از کارکرد دین به میان نمی آورد، از این رو کارکردهای دین آن گونه که در کلام معاصران مطرح شده است در سخنان او یافت نمی شود، ولی با بررسی نوشته های او درمی یابیم وی بر جامعیت دین تأکید ویژه دارد و می گوید دین به انسان جهان بینی بخشیده، دیدگاه او را به جهان ترسیم و اندیشه هایش را پالایش می نماید. دین تلاش برای تهذیب شعور انسان و تنها راه کشف حقیقت است. او عالم متافیزیک و اکتشافات فکری را جزئی از حقیقت می‌داند نه همه آن. به گفته وی دین در مظاهر متعالی، نه جزم است و نه زهد و نه تشریفات، بلکه برنامه انسان سازی است برای پذیرش مسئولیت بیشتر. (اقبال لاهوری،۱۳۷۹، ص.۳۹۴). دین در نگاه اقبال دایره ای گسترده دارد و همه ابعاد زنگی انسان را در بر می گیرد، او دین را مجموعه حقایقی کلی می داند که اگر مبذّل به باور شود شخصیت انسان را دگرگون می سازد. بر اساس این نگرش، وجود حقایقی کلی در جهان امری انکارناپذیر است که انسان باید آنها را بشناسد و پس از درک این حقایق، نیاز به برنامه‌ای دارد که بتواند انسان را در رسیدن به آن حقایق راهنمایی کند. این برنامه چیزی جز دین نیست. (اقبال لاهوری، ۱۳۷۹، ص.۳۳).

اقبال در جای دیگر می‌گوید دین نه امری صوری، نه افکار انتزاعی، نه احساسات پاک و نه اعمال خشک و پوچ، بلکه دین تمام وجود انسان را نشان می‌دهدکه هیچ فعل انسانی خالی از آن نیست، بنابراین، هر دیندار باید خود را با آن هماهنگ و منطبق کند. به گفته اقبال، اگر دین دربرگیرنده برخی گزاره های فردی یا اجتماعی باشد، محدود و ناقص خواهد بود. نسبت دادن دین به برخی قضایا، تقطیع دین محسوب می‌شود. وی همچنین می‌گوید دین متعلق به غریزه خاص و وضعیت خاص افراد و جامعه نیست، بلکه دربرگیرنده هر آن چیزی است که از وجود انسان برمی‌خیزد: مسائل فردی، اجتماعی، عاطفی و فکری، رسمی یا غیررسمی و... (اقبال لاهوری، ۱۳۷۹،ص .۳۴).

۴.کارکردهای فردی دین

مهمترین کارکرد دین از دیدگاه اقبال، کارکرد فردی آن است، سنگ بنای اجتماع، فرد است دین با سازندگی فردی، سازندگی جامعه را در پی دارد. به باور او بالاترین هدف تربیت و حرکت‌های اجتماعی و فرهنگی باید تقویت فردیت انسان باشد تا همگان به توانایی ها و نیروهای درونی خود

آگاه شوند. این امر فقط از رهگذر ارتباط فرد با محیط و طبیعت پویا ممکن است. وی فرهنگ و تعلیم و تربیت از غرب را برای جوانان مضر می‌داند زیرا با این فرهنگ وارداتی، جوانان شرقی انگیزه‌ای برای حرکت نخواهند داشت. اقبال فردیت را امری نسبی می‌داند و می‌گوید حتی در مورد انسانی که به ظاهر فردی مستقل است، فردیت کامل محقق نمی‌شود. (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸، ص.۱۲۳)

از نگاه اقبال ایجاد عواطف و صداقت اساسی، یکی از کارکردهای دین است که به تدریج افراد و گروه های پراکنده را به هم پیوند می‌دهد و آنها را به افرادی دارای خود آگاهی اخلاقی تبدیل می کند. وی از شخصی سازی دین در اروپا ناخرسند است می‌گوید: با تعریف دین به عنوان حد نهایی جهان آخرت-آنچه بر مسیح در اروپا اتفاق افتاد- جایگزینی اخلاق مطلق کلیات مسیحی به جای دین است و این امر خصوصی شدن دین در زندگی انسان را در پی داشت. در حالی که دین امری جهانی است که پایه آن بر وحی الهی است و نظام فقهی و حقوقی آن پاسخگوی دنیای مدرن است. (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸،ص .۱۶). با بررسی سخنان اقبال، برخی از مهمترین کارکردهای فردی دین در زندگی انسان از این قرار می باشد:

۱-۴..اخلاقی (انسان سازی)

از دیدگاه اقبال یکی از بنیادی ترین رسالتهای دین سازندگی فردی است، انسان با سازندگی شخصیت خویش در پرتو آموزه های دینی به کمال می رسد. (Sumra khan, 2017, pp. 49-50) انسان را موجودی مرکب از روح و جسم، و حقیقت او را روح می داند. وی معنویت و واقعیت را دو نیروی متضاد و ناسازگار نمی داند بلکه آن دو را قابل جمع دانسته و می گوید معنویت پیوسته در تلاش است تا واقعیت را از آن خود کند. (اقبال لاهوری: ۱۳۸۷، ص.۴۳). از نگاه اقبال جهان همواره در حال تکامل است، معراج پیامبر(ص) بیانگر آن است که تسخیر آسمانها نه فقط برای شخص نبی بلکه برای نوع انسان ممکن می باشد. اقبال انسان آرمانی را اهل تلاش و مبارزه می‌داند که در تکامل جهان شریک خداوند است. (بقایی ماکان ۱۳۸۰، ص.۱۸۱)

اقبال انسان کامل را نمونه مسلمانی می‌داند که در ویژگی‌هایی همچون علم، ایمان، شجاعت، قدرت، ایثارگری، توحید، قناعت، نسبت به افراد متزلزل و ترسو برتری و برای مسائل مادی ارزشی قائل نیست و تلاش می‌کند رسالت خود را در جهان هستی به درستی انجام دهد. انسان کامل از دیدگاه او دارای دو بعد وجودی است: بعد انسانی، که با سایر انسانها شریک است و بعد ایمانی که

رسالتی ویژه دارد همانند پیامبران که با تکیه بر ایمان و باورهایشان برای اهداف متعالی ایفای نقش می کنند. (حسنی ندوی، ۱۳۹۶، ص .۵۸) به باور اقبال مومن واقعی نباید در برابر اوضاع فاسد جامعه محافظه کار باشد. بلکه باید با حرارت ایمان خوبش جهانی را بسوزاند و جهانی نو پدید آورد. (بقایی ماکان، ۱۳۸۰، ص .۶۱)

اقبال انسان آرمانی خود را همچون شاهین می‌داند که گرچه نشانه های فقر در او نمایان است ولی متانت و مناعت طبع او به گونه ای است که هرگز از صید سایر حیوانات روزی نمی‌خورد، زندگی آزاد دارد، بدون آشیانه، دوستدار تنهایی و نگاهی نافذ دارد.

ایشان انسان را جامع اضداد می داند؛ اگر انسان به شناخت خود بپردازد، می‌تواند نور و تاریکی، شیطان و فرشته، قهر و لطف، در خود مشاهده کند. تمام این امور طبیعی و ماوراطبیعی، خرد و کلان، نشان‌دهنده عظمت «خود» می‌باشد. او امکان گردآوری اضداد در خود انسانی را یکی از اسرار خودی می‌داند که در عین حال که آتشی فروزان است، محل شادی نیز می‌باشد (فلسفی، ۱۳۹۹، ص.۷۱).

اقبال دین را مجموعه ای کامل و دربرگیرنده همه ابعاد انسان می داند. از نگاه وی دین اندیشه‌های عقلانی، آرمان‌های اخلاقی، نیازهای عاطفی و حتی حس زیبایی انسان از شرایط مطلوب را دربر می گیرد. به باور او نتیجه تجسم دین در عمل، تحول رو به کمال جهان است. ایشان بر آزادی و اختیار انسان در مسائل اخلاقی تاکید دارد و می گوید ارزش احسان از آزادی ناشی می شود. از نگاه وی دین نه تنها مخالف رفاه و مادیات نیست بلکه دنیا را سکوی پرش انسان به معنویت و ارتقای نفس می داند. (اقبال، ۱۳۹۰، ص.۲۶۱).

۲-۴. معنابخشی به زندگی

اقبال دین را مجموعه ای نظام مند از حقایق کلی می داند که چنانچه با اخلاص پذیرفته و در ذهن راسخ گردد، وجود انسان را دگرگون می‌سازد، از این رو بر نقش معرفتی تجربه دینی تاکید ویژه دارد. او دین را نه امری جزئی، نه فکری منزوی، نه احساسی درونی، و نه یک عمل صرف بلکه تجربه مجموعه هستی انسان می داند. (بقائی ماکان، ۱۳۸۰، ص .۹۳). ایشان ایمان را اصل دین و همچون پرنده‌ای می‌داند که بی واسطه راه بی‌نشان خود را می‌یابد. شاید این سؤال مطرح شود که اگر اصل دین ایمان است، چگونه می تواند مردم را به شناخت حقیقت برساند؟ آیا ایمان می‌تواند تجربیاتی در

اختیار انسان قرار دهد که جنبه‌هایی از زندگی خود و اطرافیانش را تفسیر و تبیین نماید؟ او می گوید: ایمان چیزی فراتر از یک احساس محض است. ایمان جوهر معرفتی دارد، ظرف ایمان، علم و آگاهی است. به باور او وجود فرقه‌های متضاد در تاریخ دین بیانگر آن است که تفکر و اندیشه، عنصر حیاتی دین می باشد. (شاه‌محمدی،۱۳۸۴، ص.۹۲). اقبال ایمان را باور انفعالی محض نمی‌داند، بلکه آن را اطمینانی پویا و زنده می داند که از تجربه‌ای کم‌نظیر برمی آید. (بقایی ماکان، ۱۳۸۰، ص.۱۵۲) به باور او دین نگرش انسان به زندگی را تغییر می دهد، انسان دارای باور دینی گرفتار بن بست معنوی و احساس پوچی نمی شود.

۳-۴. شناختی(تجربه دینی)

اقبال به دیدگاههای گوناگون فلسفی پیرامون مساله شناخت توجه دارد، وی به دیدگاه کانت توجه ویژه دارد اصل هستی تجربه دینی، انکارناپذیر است، در باره چیستی، چگونگی و جایگاه معرفت بخشی آن دیدگاههای گوناگونی وجود دارد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹،ص ص. ۴۱-۴۹) اقبال دیدگاههای پیشینیان عرفان و تصوف و فیلسوفان معاصر خود را در مساله مذکور با دقت مورد تامل قرار داده و سپس به نقد و نظر در این زمینه پرداخته است. وی نه تنها تجربه دینی را مفید معرفت می‌داند، بلکه نقش آن در شناخت حقیقت غایی را بی بدیل ارزیابی می کند. اقبال اندیشه را دارای دو کاربرد می داند: کاربرد استدلالی که مبتنی بر حواس ظاهری یا عقل است و کاربرد غیر استدلالی که وابسته به شهود بوده و در رسیدن به ذات نامتناهی کارآمد است، برخلاف نوع اول که هرگز توانایی رسیدن به ذات نامتناهی را ندارد.

از نگاه اقبال« تجربه دینی تجربه ای است اصیل، مستقیم و بی واسطه که موجب شناخت می شود و موضوع آن الهی است، به ذاتی متعالی می پردازد که خدا شناخته می شود. این تجربه همانند تجربه معمولی دارای رکنی پسینی حاصل از یافته های دینی و پیشینی ناشی از اندیشه است. تفاوتش با تجربه معمولی در این است که یافته هایش – نه آنکه فقط دینی باشد- غیرحسی است، زیرا حاصل موضوعی الهی هستند که فراحسّی است.» (معروف، ۱۳۸۶، ص.۳۲۵)

۴-۴. تایید و رشد عقل

رابطه عقل و دین از دیر باز پر فراز و نشیب بوده است، برخی جریانهای فکری عقل و دین را ناسازگار دانسته است، اقبال عقل را با اوصاف گوناگون یاد می کند، از نگاه او انسان عقلانی پویاترین

نمود قدرت آفرینش و خلیفه الهی است. (هوتی و نوری ،۱۴۰۴، ص .۳۰۸) وی می گوید در شرایطی که عقل و تفکر هیچ ارزشی نداشت، نه تنها قرآن انسان را به فعالیت‌های عقلانی و تفکر و تدبّر دعوت می کند، بلکه مشوّق فعالیت عقلانی و آن را عبادت برتر می داند. او می‌گوید که قرآن چشم انسان را به واقعیتی بزرگ و دگرگون‌کننده می‌گشاید که درک و پاسداری از آن به تنهایی امکان ایجاد تمدنی پایدار را فراهم می‌کند. (اقبال لاهوری، ۱۳۷۹، ص.۵۱).

۵-۴.کارکرد اخروی دین (پاسخ به مساله جاودانگی)

یکی از دغدغه های دیرین بشر مسئله جاودانگی است، پرسش از زندگی پس از مرگ، پرسشی بنیادین است که در اندیشه های الهیاتی و فلسفی پاسخ های گوناگونی به خود دیده است، اقبال نیز به این مسئله توجه دارد، وی معاد را بر اساس آموزه های قرآن بررسی و تفسیر می کند و انسان را موجودی جاودانه می داند، از نگاه او معاد در قرآن استعداد و ویژگی همه موجودات زنده است و دفاع قرآن از معاد مبتنی بر تجربه شخصی هر انسان است.تحلیل دیدگاه اقبال در این مساله خود مستلزم پژوهشی مستقل است. (اقبال، ۱۳۹۴، ص .۲۹۲)

۵. کارکرد اجتماعی

از نگاه اقبال دین در بردارنده روح تعهد سیاسی- اجتماعی است، از این رو انسان را به زندگی جمعی و تعهد به جامعه فرا می خواند. تفکر دینی ضمن ایجاد تجربه عرفانی و دینی سعی در حفظ ارتباط با جامعه و افراد جامعه دارد. اقبال بر این باور است که نظام اجتماعی اسلام نباید اجازه دهد پویایی و نشاط قوانین و احکام از بین برود و جامعه گرفتار رکود گردد. نظام اجتماعی اسلام باید به گونه‌ای باشد که به همه مشکلات مادی و معنوی پیش رو پاسخ دهد. وی جامعه را دارای روح و شخصیت می‌داند و می گوید همان گونه که گاه انسان دچار تزلزل شخصیت و از خودبیگانگی می شود و از خود واقعی، فاصله می‌گیرد، جامعه نیز گرفتار چنین وضعیتی می گردد و گاهی هویت خود را از دست داده و نیازمند ترمیم و احیاء است. اقبال رشد و کمال شخصیت کامل و آزاد فرد را در گرو جامعه سالم می داند. جامعه باید برای رشد و نمو، به او احترام بگذارد ولی دخالت جامعه در رشد فرد و ارتقای روحی او باید محدود به مواردی باشد که مصالح عمومی ایجاب می‌کند. برخی از مهمترین ویژگی های جامعه آرمانی اقبال عبارتند از: توحید محوری، رهبری بر اساس وحی، الهام

و نبوت، قانون محوری، ابتنای قوانین بر منبع معتبر، ارتقای معنوی مردم، غلبه بر نیروی طبیعت، هماهنگی رشد و تکامل فردی و اجتماعی (اقبال، ۱۳۹۰، ص .۴۳۴).

۱-۵. آزادی اجتماعی

آزادی، مهمترین خواسته انسان و دارای ابعاد گوناگونی می باشد، در یک نگاه دو گونه آزادی در کلام اقبال قابل استفاده است، آزادی فردی و اجتماعی. این دو با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند، آزادی مؤمن-فردی- از حق‌جویی و حق گفتن او سرچشمه می‌گیرد و ریشه در آموزه های دینی دارد و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری از نگاه دین محکوم است.(اقبال، ۱۳۹۴، ص .۱۸۴). وی تاکید دارد که مسلمان باید خود را از گرفتار شدن در دام زنجیر ها رهایی بخشد:

هرکه پیمان با هوالموجود بست گردنش از بند هر معبود رست
ما سوی الله را مسلمان بنده نیست پیش فرعونی سرش افکنده نیست

(فاضلی، ۱۳۸۰، ص.۳۵)

اقبال سیاستهای استعماری غرب را برنمی تابد، از این رو مقاومت در برابر غرب و هرآنچه را موجب بی‌ثباتی جوامع سرمایه داری غربی شود می ستاید و جنبش کمونیستی مارکس را که مردم را از استثمار غرب سرمایه داری رهایی می‌بخشد، تایید می کند، هرچند آن را به دلیل عدم توجه به معنویات نجات بخش نمی داند.(اقبال، ۱۳۹۴، ص .۱۸۴). او آزادی، سربلندی و عزت یک ملت را ناشی از اندیشه پاک و سالم آن ملت می‌داند و بر این باور است که اندیشه ناسالم و ناپاک ملت، قلب آن را می‌میراند و به حقارت و پستی می‌کشاند.(حسینی، ۱۳۸۲، ص .۱۱۷) به گفته وی مسلمان باید خود را از هرآنچه از نگاه دین ناپسند است رهایی بخشد تا با قدرت روحانی و معنوی بر اسباب و علل چیره شود:

گر به الله الصمد دل بسته ئی از حد اسباب بیرون جسته ئی
بنده ی حق بنده ی اسباب نیست زندگانی گردش دولاب نیست

(قادری، ۱۳۸۰، ص .۳۶)

۲-۵.اجتهاد

اا‌ز دیدگاه اقبال اسلام دینی پویاست که پیوسته پاسخ گوی نیاز مخاطبان خود می باشد. فقه در بردارنده بعد عملی اسلام و حافظ آن است از این رو باید پویا و از توان کافی پاسخ گویی برخوردار

باشد او به آشتی دادن اصول ابدی و پذیرش تغییرات باور دارد و می‌گوید چنین فقهی ایمان را در هر دوره‌ای تضمین می‌کند. به باور اقبال، اجتهاد یکی از راه‌های اصلاح، احیاء، بازسازی و به روز رسانی اندیشه دینی است. از دیدگاه او اجتهاد جمع میان اصول ابدی شریعت و نیازهای شناور زندگی انسان است و نباید از هیچ یک دست کشید؛ پیامد رها نمودن اصول ابدی، گرفتار شدن به سرنوشت غرب یعنی «من سرگردان» است و نپذیرفتن تغییرات، منجر به رکود و قهقرا و گرفتار شدن به وضع مسلمانان قرن‌های گذشته می گردد. (ستوده، ۱۳۶۴، ص ص. ۲۵۳-۲۵۴). اقبال اجتهاد فردی را نمی‌پذیرد و آن را حق مجالس قانونگذاری اسلامی می داند؛ از نگاه او این مجالس شأن اجماع دارند و در عصر حاضر احیای فقه اسلامی تنها به این شیوه حاصل می شود. او می گوید لازم است نمایندگان مذاهب اربعه که به صورت فردی حق اجتهاد دارند، این حق را به مجالس قانونگذاری واگذار کنند. همچنین افرادی غیر از علما که تخصص، شایستگی و علاقه مند به این امور هستند، می‌توانند در آن شرکت کنند. (اقبال، ۱۳۷۹، ص .۱۳۸) بنابر آنچه گذشت از دیدگاه اقبال، اجتهاد عبارت است از: ترکیب اصول ازلی شریعت و تغییرات زندگی روزمرّه انسان به منظور پاسخ گویی به نیازهای روز فردی و اجتماعی انسان دیندار.

۳-۵.عدالت اجتماعی

در اسلام، عدل یکی از صفات خداست و قرآن برقراری عدالت در زندگی انسان را از مهمترین رسالتهای پیامبران می داند.(حدید/ ۲۵ و یونس/۴۷) از این رو اقبال به عنوان روشنفکر دینی یکی از کارکردهای مهم دین را عدالت اجتماعی و حکمرانی عادلانه می داند. از نگاه ایشان اصل برابری و عدالت اجتماعی از مهمترین و ضروری‌ترین اصول اجتماعی و فلسفه تشکیل حکومت اسلامی است به گونه ای که باید گدا و سلطان در مقام دادخواهی یکسان داوری شوند. چنانکه سلطان مراد عثمانی در هنگام خشم، دست معمار سازنده مسجد را قطع می کند، در پی شکایت معمار و درخواست قصاص، قاضی، سلطان را برای قصاص احضار می نماید:

گفت قاضی فی القصاص آمد حیوه زندگی گیرد باین قانون ثبات
عبد مسلم کمتر از احرار نیست خون شه رنگین تر از معمار نیست

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۱، ص.۱۵۶)

۴-۵. وحدت

کارکرد دین در ساخت جامعه ای منسجم و یکپارچه انکارناپذیر است، یکی از دغدغه های فکری اقبال که در اشعار و اندیشه وی نمود ویژه دارد وحدت مسلمانان است. او توحید را رمز وحدت مسلمانان می داند و باور دارد که آنان بر پایه ایمان دینی و باور توحیدی و با دوری از هرگونه تعصب رنگ، نژاد و زبان و... می‌توانند امتی قدرتمند باشند، چنانکه روش حکومت پیامبر(ص) این گونه بود. اقبال جامعه دینی را متشکل از افرادی کنشگر می داند که دارای انگیزه کافی و یک هدف هستند. (قیصر، ۱۳۸۴: ص ۲۳۷) از نگاه او در جامعه توحیدی مردم نه حقوق یکدیگر را تضییع می‌کنند و نه به رهبران خود اجازه جنگ و ستیز با سایر کشورهای مسلمان می‌دهند. در سایه آگاهی هرچه بیشتر مسلمانان به مشترکات مذهبی یکدیگر، آستانه تحمل آنها در پذیرش اختلافات ناچیز، افزایش یافته و نقش مؤثری در پیدایش و تداوم وحدت اسلامی خواهند داشت.:

جوهر ما با مقامی بسته نیست　　باده‌ی تندش به جامی بسته نیست
هندی و چینی سفال جام ماست　　رومی و شامی گل اندام ماست
قلب ما از هند و روم و شام نیست　　مرز بوم او به جز اسلام نیست.

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۳، ص.۷۶)

او مسیر وحدت مسلمانان را پر فراز و نشیب و دارای موانع داخلی و خارجی می داند و می گوید: برخی موانع خارجی عبارتند از حضور و نفوذ کشورهای استعمارگر در کشورهای اسلامی، ملی‌گرایی نوین، وابستگی اقتصادی و فرهنگی مسلمانان به غرب. و از جمله موانع داخلی می‌توان به دوری مسلمانان از اصل خود، ناآگاهی از فرهنگ اسلام، تحصیل کرده‌های غرب و عدم توسعه علم و دانش را نام برد. وی بر آن است که وحدت، همچون دایره نیازمند مرکز ثقل است و پیامبراکرم(ص)مرکز ثقل دایره مذکور می باشد. (جمشیدی،۱۳۹۱،ص.۵۸).

اقبال به پیروی از قرآن کریم و سیره نبوی هرگونه ملی گرایی و فرقه گرایی را محکوم می کند و آن را عامل نفاق و دشمن زائی بین مردم می‌داند تفکر برتری یک گروه بر دیگران، پیامد آن سلطه جویی بوده و سرچشمه جنایت ها و غارت ها می شود از این رو اسلام ملی گرایی به معنای برتری یک ملّت بر دیگر ملل را به شدت نفی می کند و علم و تقوا را معیار ارزش می داند.(قادری ۱۳۸۰: ص ۹۷)

گر نسب را جزو ملت کرده ای رخنه در کار اخوت کرده ئی (قادری، ۱۳۸۰، ص .۹۸)

ایشان میهن پرستی و ملی گرایی را عامل بدبختی مسلمانان، و مدعیان آن را همچون کسانی می داند که بهشت را در قعر جهنم جستجو می کنند:

تا وطن را شمع محفل ساختند نوع انسان را قبائل ساختند

جنتی ساختند در بئس القرار تا احلوا قومهم دارالبوار

این شجر جنت ز عالم برده است تلخی پیکار بارآورده است

(قادری، ۱۳۸۰،ص .۹۸)

اقبال خدا را در همه زوایای زندگی انسان چه فردی و چه اجتماعی نقش آفرین می داند نه نمادین و بی تاثیر. (Sumra khan, 2017, pp. 43-45) وی می گوید ایمان به خداوند در برابر نیروهای ارتجاعی که اختلاف برانگیز و تنش زا هستند، همچون پادزهر عمل می‌کند. باور توحیدی انسانها را در پرتو روابط معنوی با یکدیگر پیوند می دهد و تنها باوری است که می‌تواند وحدت حقیقی پدید آورد و همه تفرقه ها و تقسیمات را که زمینه ساز قبیله‌ها و ارتش‌های متخاصم شده است را از بین ببرد. (سیدین، ۱۳۷۹، ص.۱۶۶).

۵-۵. کارکرد سیاسی

یکی از کارکردهای دین که در طول تاریخ مورد اختلاف دین پژوهان بوده است کارکرد سیاسی آن است. اقبال سیاست را یک آرمان اخلاقی می‌داند و بر تحقق آن در قالب‌های جمعی پافشاری می کند، او می‌گوید: من صرفا علاقه‌ای به امور سیاسی ندارم، بلکه من به اسلام، به عنوان یک نظام اخلاقی شناخته شده، علاقه دارم. آنچه من را به سمت امور سیاسی کشانده، اسلام است. (بقایی ماکان، ۱۳۸۰،ص.۳۱۴)

او می گوید اسلام حکومت را ابزاری برای پیاده سازی اصل توحید در زندگی انسان می داند و خواستار وفاداری به خداست نه به حکومت استبدادی. از آن جا که خدا بنیان روحانی زندگی است، وفاداری به خدا عملا وفاداری به‌طبیعت مثالی خود آدمی است. جامعه اسلامی باید مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار نماید. بنابر این برای تنظیم زندگی اجتماعی باید اصولی ابدی دراختیار داشته باشد. (اقبال،۱۳۸۷: ص۶۰). اقبال برخلاف کسانی که حکومت را امری دنیائی و مادی و دین را امری اخروی و معنوی می‌دانند، بر این باور است که این دو جدا از یکدیگر نیستند زیرا هر امر

مادی ریشه معنوی دارد که باید آن را جستجو کرد-چنانکه نماز امری کاملا" ملکوتی و روحانی است ولی در زمین و دنیای مادی انجام می‌شود- حکومت باید چنین ارتباطی را کشف و بر اساس آن امور جامعه را سامان دهد، چنین حکومتی الهی است. (اقبال،۱۳۸۷، ص.۶۱). در اندیشه سیاسی اقبال، حکومت جمهوری اسلامی پذیرفتنی است،(shafique, 2007,p. 13) حکومتی که اسلام را مبنا قرار می دهد و بر اساس رأی و خواست مردم و با انتخابات و مشارکت اکثریت شکل می گیرد و با دنیای مدرن هماهنگ است البته وی به جنبه‌های منفی جمهوری یعنی حکومت اکثریت و نمایندگان منفعت طلب توجه دارد ولی آن را نسبت به سایر حکومتها برتر می داند.(احمدنژاد، ۱۳۹۸: ص۹۷) دیدگاه اقبال در باره کارکرد سیاسی دین ناشی از مبانی نظری دینی اوست. وی بر همین مبنا هم در باره حق حیات سیاسی جامعه و هم در مورد حق اعتراض مردم به حاکمیت سخن می گوید. از نگاه او ملاک و میزان روابط سیاسی حکومت اسلامی با کشورهای دیگر و گسترش یا عدم گسترش این روابط، تابع مصالح جهان اسلام است.

۶.تحلیل و ارزیابی

۱. از دیدگاه اقبال دین کوششی است برای کشف واقعیت وجود انسان تا او را به خودشناسی و جهان شناسی برساند. وی دین را نظامی مشتمل بر حقایق کلی می داند که پذیرش خالصانه آن وجود انسان را دگرگون می کند. او گوهر و ذات دین را تجربه‌ی دینی و هدف اصلی آن را هدایت و راهنمایی انسان می‌داند و بر این باور است که دین دربردارنده همه ابعاد زندگی انسان و آیینه تمام نمای وجود اوست، از دیدگاه او نگرش دینی انسان را از غیرخدا بی‌نیاز می‌کند. اقبال علیرغم دارا بودن نگرش فلسفی، تاکید ویژه ای بر تجربه دینی داشته و آن را مفید معرفت می داند از این رو برخی مولفات اساسی دین مانند وحی و نبوت را بر مبنای تجربه دینی تفسیر می کند.

۲. اقبال روشنفکری دغدغه مند نسبت به دین است، وی خوانش سنتی دین را در کنار بهره گیری از تجدد و نوآوری می پذیرد، انحصار دین به تفسیر سنّتی، و ترک سنّت و تسلیم تجدد را به یک میزان ناکارآمد می داند. او شرط کارآمدی دین و پذیرش آن از سوی مردم را پاسخگویی به نیازهای روز آنها می داند، از این رو هماهنگی دین با علم را ضروری ارزیابی می کند. از نگاه او دین و علم با یکدیگر در تعامل و هدف هر دو دستیابی به حقیقت است. دین باید پشتیبان علم و به رشد و

شکوفایی آن کمک نماید. پیشرفت پیوسته علم امری بدیهی است بنابراین دین نیز باید با دانش روز همگام توسعه یابد، چنانچه دین با علم هماهنگ و همراه نباشد گرفتار جمود و عقب ماندگی شده و ناکارآمد خواهد شد. ادعای اقبال مبنی بر به روز شدن دین و همگامی با دانش و فناوری گرچه امری منطقی و شایسته به نظر می رسد ولی ارائه چگونگی آن و تفسیری که مورد پسند دینداران به ویژه سنّت گرایان باشد امری سخت دشوار می نماید. اقبال علم را ابزار و ایمان را هدف می‌داند که باید با یکدیگر در تعامل باشند، با احیای علوم اسلامی می‌توان اندیشه های پراکنده اسلامی را سامان بخشید و با علوم جدید پیوند داد و زمینه ساز پیشرفت مسلمانان در عرصه‌های گوناگون دانش و فنّاوری شد.

۳. اقبال اسلام را دینی جامع و سازگار با فطرت انسان می داند که به مسائل فردی و اجتماعی توجه دارد و بر آن است که دین باید در زندگی تجسم عینی و انعکاس عملی داشته باشد تا سازندگی اخلاقی پدید آورد. از نگاه وی اخلاق امری فطری و فراتر از وظیفه و فضیلت می‌باشد. او صفات اخلاقی، همچون, عدالت، آزادی و ایمان را می ستاید و خیر اعلی که انسان‌ها ذاتا خواستار آنند را تضمین‌کننده پرهیزگاری و فضیلت دانسته و پرورش انسان کامل را فقط در پرتوی آموزه های اسلام ممکن می داند.

۴. یکی از کارکردهای دین در اندیشه اقبال آزادی است، او آزادی را دارای ابعاد و در تعامل با دین می داند. به باور او آزادی برای رشد و کمال جامعه ضروری است، با وجود آزادی، کشف حقیقت در پرتو آموزه های دینی میّسر می شود، حق جویی و حق گویی مؤمن که دستور دین است در گرو آزادی است. وی آزادی را پدیدآورنده عشقی پاک می داند که فرمانبردار عاشق است. اقبال با الهام از قرآن سلطه‌گری و سلطه‌پذیری را محکوم، و مخالف نژادپرستی و هرگونه فرقه‌گرایی است.

۵.در اندیشه دینی اقبال انسان دارای منزلتی ویژه است که براساس فطرت الهی خویش خواستار کمال و سعادت حقیقی است. وی انسان را موجودی جاودانه و خلاق می داند که می‌تواند به مدارج عالی و مقام انسان کامل برسد. از نگاه او انسان کامل دارای چنان علم، ایمان، و شجاعتی است که می تواند با حرارت ایمانش جهانی را بسوزاند و جهانی نو پدید آورد، چنین فردی شایسته پیشوایی و رهبری است که می تواند مسیر تمدن و جامعه را از فساد و تباهی به خیر و نیکی رهنمود گردد. انسان آرمانی اقبال همچون شاهینی است که گرچه فقر او نمایان است ولی دارای مناعت طبع عالی

و نگاهی نافذ است. به باور او انسان، جامع و مظهر اضداد است که اگر به خودشناسی نایل گردد می‌تواند امور طبیعی و ماورالطبیعی را در خود مشاهده نماید که بیانگر عظمت«وجود» او می‌باشد.

۶. از دیدگاه اقبال تشکیل حکومت برای ایجاد فرهنگ توحیدی امری ضروری است، وی حکومت را امری مقدس می داند که باید توجه ویژه به معنویات و امور روحانی داشته باشد، از این رو حکومت و سیاست و حتی جمهوریت را وابسته به دین و از آن جدایی ناپذیر می‌داند، او سعادت حقیقی انسان را در گرو جامعه و فرهنگ توحیدی می داند که زمینه رشد و تعالی انسان را فراهم می نماید. پیشوای چنین جامعه ای باید دارای صفات و اندیشه و اخلاق قرآنی باشد. وی جمهوریت را مطلوب و حکومت را حق اکثریت مردم می‌داند اما هر اکثریتی را تایید نمی کند بلکه اکثریتی که به امور معنوی و قدسی توجه ویژه دارد، می پذیرد. بنابر این اقبال ضمن تایید حکومت دینی، حکومت غیر دینی(سکولار) را به شدّت نفی می کند و دین را جدای از سیاست ندانسته و شعار جدایی دین از سیاست را برگرفته از فرهنگ غرب می داند.

۷. اقبال توجه ویژه به اجتهاد دینی دارد و آن را پیوند دهنده اصول ابدی و مسائل گذرا و شناور فرد و جامعه می داند. اجتهاد شاهراه اصلاح و باز سازی اندیشه دینی است که می تواند میان اصول جاودانه و نیازهای نو و روزانه هماهنگی برقرار کند. اجتهاد می‌تواند نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مسلمانان را پویا و کارآمد نماید. فقه پویا ضامن حفظ ایمان و اعتماد مردم به دین و پذیرش آن است. اقبال اجتهاد فردی را نمی پذیرد بلکه آن را حق ویژه مجالس قانون گذاری کشورهای اسلامی می داند.

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، اقبال روشنفکر دینی است که از یک سو دغدغه دین دارد و از سوی دیگر خواستار پیشرفت علمی است، او در جستجوی راهی برای هماهنگی دین و دانش و فناوری است. دین از نگاه اقبال دربرگیرنده همه ابعاد وجودی انسان و برنامه و نقشه راه زندگی اوست، از این رو وی در پی ایجاد چنان نظام فکری و دینی بود که معارف دینی و علوم جدید مانند: فیزیک کوانتوم و نظریه نسبیت و...کنار هم باشند تا بتواند علاوه بر نیازهای ثابت، نیازهای نو و متغیر انسان را پاسخ دهد. او در تفسیر دین نه اسیر نگاه سنتی است و نه سرسپرده تجدد، بلکه سعی دارد بین هر دو

جمع نماید. وی دین را دارای کارکرد فردی و اجتماعی می‌داند که دربرگیرنده همه ابعاد زندگی انسان و پاسخگوی تمام نیازهای اوست. بنا بر دیدگاه وی دین در بعد فردی در اموری مانند: اخلاق، خودسازی، معنابخشی به زندگی، حل مساله جاودانگی، معرفت بخشی، رشد عقلی و... نقش آفرین است، همچنین ستایش و فرمانبرداری خداوند که پاسخ به نیازهای فطری و درونی انسان است، توسط دین سامان می یابد. در سخنان اقبال، کارکرد اجتماعی دین در اموری همچون: عدالت اجتماعی، آزادی، وحدت و انسجام اجتماعی و نقش آفرینی سیاسی نمود بیشتری دارد. ایشان کارکرد دین در ایجاد وحدت و انسجام اجتماعی را بی بدیل و جامعه دینی را از پذیرش هرگونه ستم و سلطه به دور می‌داند. او دین را جدا از نهادهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... نمی‌بیند. نکته قابل تامل در کلام اقبال نوع نگرش وی به کارکرد اجتماعی دین است، کارکرد فردی دین مورد همه دین پژوهان است. ایشان اسلام را دینی اجتماعی می داند که علاوه بر حقوق فردی به حقوق اجتماعی انسان توجه ویژه دارد، به گفته اقبال سیاست یکی از مسائلی است که در آموزه های اسلامی مورد تاکید است، بر اساس فهم او از اسلام، حکومت حق اکثریت مردم است از این رو وی حکومت جمهوری مبتنی بر آموزه های اسلامی را بر سایر شیوه های حکومتی ترجیح می دهد، گرچه حکومت جمهوری را خالی از اشکال نمی داند. به باور اقبال تداوم زندگی اجتماعی در گرو وجود اصول و قوانین ثابت و متغیر کنار یکدیگر است، باید برخی اصول و قوانین ثابت، و برخی قوانین متغیرُ متناسب با مقتضیات زمان و نیاز مردم در کنار هم مورد توجه باشد. فقدان هریک از دو قانون مذکور خلأ غیرقابل جبران در کارآمدی دین ایجاد می کند. سازگاری بین اصول ابدی و قوانین متغیر امری ضروری است، این امر با اجتهاد محقق می گردد. از این رو ایشان اجتهاد را مهمترین راه بازسازی تفکر دینی می داند که می تواند امور جامعه را سامان بخشد و آموزه ها و باورهای دینی را به روز رسانی کند و به نیازهای فردی و اجتماعی انسان پاسخ مناسب دهد. اقبال بر تجربه‌دینی تاکید ویژه دارد و آن را گوهر ایمان می‌داند، بر اساس چنین نگرش برخی مقولات دینی را تفسیر می‌کند.

منابع

* قرآن کریم.

احمدنژاد، سیدمحمد(۱۳۹۸)، *اندیشه سیاسی اقبال با تاکید بر حکومت موردنظر*، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم سیاسی،دانشکده حقوق و علوم سیاسی

اقبال لاهوری، محمد،(۱۳۷۹)، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی، تهران، انتشارات فردوس

اقبال لاهوری، محمد(۱۳۹۴)، *سخنرانی‌ها، مقالات و نامه‌های علامه اقبال لاهوری*، ترجمه مسعود نوروزی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۱)، *اشعار فارسی اقبال لاهوری*،مقدمه و حواشی م.درویش، تهران، سازمان انتشارات جاویدان

اقبال لاهوری، محمد(۱۳۹۰)، *تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه مسعود نوروزی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

اقبال لاهوری، محمد،(۱۳۹۴)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، ناشر شرکت سهامی انتشار

اقبال لاهوری، محمد(۱۳۷۳)، *اسرار خودی و بیخودی*، با مقدمه حسین مشایخ فریدنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اقبال لاهوری، محمد(۱۳۸۷)، *انسان دینی و جامعه دینی از منظر اقبال لاهوری*، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان

بقایی ماکان، محمد.سونش دینار(۱۳۸۰)، *دیدگاه‌های علامه اقبال*، تهران، انتشارات فردوس.

بقایی ماکان، محمد(۱۳۷۹)،*اقبال با چهارده روایت*، انتشارات فردوس

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقادات دینی درآمدی بر فلسفه دین* ،ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ناشر، تهران طرح نو

جمشیدی، طاهره(۱۳۹۱)، *احیای تفکر دینی از نظر اقبال لاهوری و مرتضی مطهری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات. دانشگاه الزهرا

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱،ش). *دین شناسی*،قم، انتشارات اسرا

حسنی ندوی، سید ابوالحسن(۱۳۹۶ ه.ش). *افکار شگفت اقبال*، تهران انتشارات کتابخانه قلم.

حسینی، سید فتح الله(۱۳۸۲). *بازتاب مسائل دینی- اجتماعی در اشعار فارسی اقبال لاهوری*، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی

دهقان سیمکانی، رحیم،(۱۳۹۰). *رویکرد عرفی شده اقبال لاهوری به دین*، معرفت ادیان، صص۵-۳۰.

سبحانی نیا، محمد، (۱۳۸۹). *کارکرد دین در زندگی انسان*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ستوده، غلامرضا(۱۳۶۴).*در شناخت اقبال* ،مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری

سیدین، غلام(۱۳۷۹). *مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال*، ترجمه محمدبقایی ماکان، تهران، انتشارات رامین.

فاضلی، قادر (۱۳۸۰). *دین و دنیا از دیدگاه اقبال لاهوری*، انتشارات فضیلت علم

فلسفی، احمد(۱۳۹۹). *محمد اقبال لاهوری*، تهران، انتشارات فراروان شناسی

قیصر، نذیر(۱۳۸۴). *اقبال و شش فیلسوف غربی*، ترجمه ماکان، تهران: انتشارات یادآوران)

معالی، مهدی و عبدل آبادی اکبر (۱۳۹۸). *نس بت دین با معنای زندگی وآلام جودی از نگاه ویلیام جیمز*، دوره ۱۶،شماره،۴ صص(۶۳۰-۶۱۳).پژوهشی

معروف، محمد(۱۳۸۶). *فلسفه دین از نگاه اقبال*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، مروارید.

هیوم، رابرت ارنست، (۱۳۷۲). *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی

هوتی، حمیرا و نوری ابراهیم، (۱۴۰۴). فضیلت اخلاقی از دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری، *مجله مطالعات شبه قارّه*، دوره ۱۷ شماره ۴۹، ص۲۹۹ – ۳۱۴

References

Shafique, K(2007)Iqbal, His Life and Times,Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Sumra Khan(2017)The Concept of God in theThought of Iqbal, Islamabad: Islamic Research Institute.