

بررسی تطبیقی مراتب هستی در عرفان اسلامی و عرفان بودایی

Jafarahmadi@iki.ac.ir

جعفر احمدی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۳۰

چکیده

در عرفان اسلامی و نیز عرفان بودایی، مراتب هستی به صورت نظام طولی و نزولی تبیین می‌شود. مراتب هستی در عرفان اسلامی بر اساس نظریه وحدت وجود و کثرت نمود و در قالب مقام ذات و حضرات خمس، و در عرفان بودایی در قالب سه کالبد بودا و بودای نخستین و تجلیات آن سازماندهی شده است. بررسی تطبیقی این دو نظام در تبیین مراتب هستی، از یک سو می‌تواند زمینه فهم همدلانه آموزه‌های آیین بودا را فراهم کند؛ و از سوی دیگر، شباهت‌ها و تفاوت‌ها و نیز امتیازات آنها را از یکدیگر تبیین نماید. این مقاله با توصیف و تحلیل، مراتب هستی را در هر یک از این دو نظام تبیین می‌کند؛ آن‌گاه به مطالعه تطبیقی آنها می‌پردازد. بر این اساس، عرفان اسلامی و عرفان بودایی در اصل ترسیم مراتب هستی به صورت طولی و نزولی برای عالم هستی شباهت دارند؛ اما در محتوا و تبیین جزئیات مراتب، با وجود برخی شباهت‌های اندک، تفاوت بنیادین دارند. اساس این تفاوت در این است که مراتب هستی در عرفان اسلامی بر الوهیت و توحید ناب بنیان نهاده شده؛ اما در عرفان بودایی بر نوعی الوهیت انسان یا الوهیت فرانساز مبتنی شده است.

کلیدواژه‌گان: مراتب هستی، وحدت وجود، حضرات خمس، تری کایه، درمه کایه، آدی بودا، دینانی بودا.

هدف نهایی عرفان اسلامی رساندن عارف سالک به مقام فنا و بقا و مراتب عالی توحید ناب است. در مکتب ابن عربی این توحید ناب بر اساس وحدت شخصی وجود و مراتب هستی ترسیم و تبیین می‌شود. انسان سالک می‌تواند با سلوک عرفانی این مراتب را صعود کند و به اندازه ظرف وجودی خویش به مقام فنا و بقای الهی برسد. از سوی دیگر، هدف نهایی در عرفان بودایی رسیدن به نیروانه و بودا شدن است. در آیین بودا، به‌ویژه فرقه مهیانه، دو آموزه ناظر به مراتب هستی مطرح است: یکی «سه کالبد بودا» و دیگری «تجلیات آدی‌بودا» (بودای نخستین). مطابق این دو آموزه، سالک بودایی می‌تواند از کالبد مادی به سوی کالبد مراتب بالاتر صعود کند و به نجات برسد.

نظر به این شباهت در مراتب هستی در این دو سنت عرفانی، در این مقاله به بررسی تطبیقی آموزه تجلیات مراتب هستی در عرفان اسلامی با مراتب هستی بر اساس دو آموزه «سه کالبد بودا» و «تجلیات آدی‌بودا» در آیین بودا می‌پردازیم. مطابق تحقیق نگارنده، در آثار فارسی تاکنون این مسئله به‌صورت تطبیقی با یکدیگر، مورد مقایسه و مطالعه قرار نگرفته‌اند؛ هرچند به‌طور مستقل، در قالب مقاله یا بخش‌هایی از کتاب، آثاری نگارش شده است؛ کتاب‌هایی همچون: *مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ مبانی و اصول عرفان نظری* (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۹۳-۶۴۳) و *راه بودا* (سوزوکی، ص ۸۲-۹۷) و مقالاتی مانند: «سه کالبد بودا» (نوابی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۱-۱۸۰)، «تجلی در عرفان اسلامی» (طریقی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵-۱۶۶)، «مطالعه تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی» (یوسف ثانی و زحمتکش، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۴۲). شایان ذکر است که مقاله‌ای درباره مراتب هستی در عرفان اسلامی با عرفان هندویی تحت عنوان «مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی» (پازوکی و کوکب، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۶۲) نگاشته شد که با توجه به تطبیقی بودن، مقاله پیش‌رو در همان راستاست؛ اما موضوع آن درباره عرفان هندویی است، نه بودایی.

در بررسی تطبیقی این دو مسئله، پرسش اساسی این است: آیا همان‌گونه که در عرفان اسلامی مراتب هستی مشتمل بر مقام ذات و حضرات خمس است و هستی به‌صورت مراتب طولی و نزولی تبیین می‌شود، آموزه سه کالبد بودا نیز بیانگر مراتب طولی هستی در آیین بوداست؟ آیا درمه کایه و آدی‌بودا به‌عنوان نخستین مرتبت در عرفان بودایی، با مقام ذات در عرفان اسلامی قابل تطبیق است؟ شباهت‌ها و تفاوت‌های میان مراتب متناظر هستی در عرفان اسلامی و عرفان بودایی چیست؟

پاسخ به این پرسش‌ها با رویکرد تطبیقی، از یک سو می‌تواند زمینه فهم همدلانه‌تری از آموزه‌های سه کالبد بودا و تجلیات آدی‌بودا (بودای نخستین) از منظر هستی‌شناسی برای مخاطب مسلمان ایجاد کند؛ و از سوی دیگر، امتیازات عرفان اسلامی از عرفان بودایی و نیز تفاوت‌های آنها با یکدیگر را عینی‌تر نمایان کند.

۱. مراتب هستی در عرفان اسلامی

مراتب هستی در عرفان نظری، در قالب «وحدت شخصی وجود» تبیین شده است. ابن عربی در تبیین وحدت شخصی وجود می‌گوید: حقیقت وجود یگانه است؛ تعدد و تکرار در آن نیست؛ اما به حسب تعینات و تجلیات، متعدد و متکثر است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸). این تعینات و تجلیات نمی‌توانند از قبضه سلطنت حق خارج شوند؛ چون او پدیدآورنده آنها، بلکه اصل وجودشان است و آنها همگی، وجودشان را از وجود او بهره‌مند شدند. در عالم، وجودی خلاف حق و خارج از او نیست. او وجود است و اعیان به وسیله او ظاهر می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۶).

بنابراین، نظریه وحدت شخصی وجود در مکتب ابن عربی این است که وجود به عنوان حقیقتی عینی و خارجی، اصیل و یگانه است که همان وجود خداست؛ چون وجود خدای تعالی دارای ویژگی اطلاق و عدم تناهی است؛ از این رو، جایی غیر باقی نمی‌گذارد و مانع اتصاف حقیقی غیر به وصف وجود می‌شود. پس وجود حقیقی و ذاتی، جز وجود حق تعالی نیست. البته این به معنای هیچ بودن کثرات عالم نیست؛ زیرا کثرات عالم، کثرت مظاهر، نمود و شئون، همان وجود مطلق واحد است. بنابراین، مصداق بالذات وجود، تنها حق تعالی است و کثرات چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند؛ از این رو، کثرات دارای نفس الامرند و به صورت عَرْضی و مجازی به وجود متصف‌اند؛ نه اینکه توهم و خیال باطل باشند. در واقع، کثرات به واسطه وجود یگانه و مطلق حق موجودند (املی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۱۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱ و ۱۹۶).

در عرفان نظری، این وحدت شخصی وجود و کثرت نمود، در یک نظام طولی به عنوان مراتب هستی سازمانده شده است که به طور کلی مشتمل بر مقام ذات الهی و حضرات خمس می‌شوند و عبارت‌اند از: ۱. مقام ذات؛ ۲. تعیین اول (تجلی اول)؛ ۳. تعیین ثانی (تجلی ثانی)؛ ۴. عالم عقول و ارواح؛ ۵. عالم مثال؛ ۶. عالم ماده و اجسام؛ ۷. عالم انسان کامل (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۳-۶۰). برخی از اهل عرفان همین مراتب هستی ذیل مقام ذات را، عالم لاهوت (تعیین اول و ثانی)، جبروت، ملکوت، ناسوت و کون جامع (انسان کامل) نامیدند که در واقع همان حضرات خمس است (حسن‌زاده املی، ۱۳۷۱، ص ۶۵۱).

مطابق این مراتب هستی در عرفان اسلامی، دایره عالم هستی دو قوس را طی می‌کند: یکی قوس نزول است؛ یعنی همین مراتب نزول از وحدت به کثرت؛ و دیگری قوس صعود است که انسان به عنوان جامع همه حضرات می‌تواند از پایین‌ترین مرتبت، یعنی عالم مُلک، به سوی بالاترین مرتبت، یعنی تعیین اول، راه ببیماید (شاه‌آبادی و زاهد ویسی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴). از این رو، در عرفان اسلامی، عارف سالک همان‌گونه که از مقام ذات تجلی یافته و وجودش تا عالم انسانی نزول کرده است، می‌تواند قوس صعود را با سلوک و مراقبه ببیماید و به اندازه ظرف وجودی خویش حضرت حق را شهود کند.

۱-۱. مقام ذات

مقام ذات یا غیب هویت، اولین مرتبت و اعتبار عرفانی است که دیگر اعتبارات را ساقط می‌کند. مقام ذات، اطلاق صرف و محضی است که از هرگونه قید و اطلاقی و از حصر در امور ثبوتیه و سلبیه، همانند اسما و صفات، و از هر آنچه که به هر صورتی تصور، تعقل یا فرض شود، دور است. این مقام به زبان قابل توصیف نیست و حداکثر همین عبارات و مثل اینها را می‌توان درباره آن گفت (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). همانا مقام ذات، از جهت اطلاق و احاطه‌اش، به هیچ اسمی خوانده نشده، هیچ حکمی به آن نسبت داده نمی‌شود و به هیچ وصف و رسمی متعین نمی‌گردد (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰). به تعبیر دیگر، حق تعالی از آن جهت که اطلاق مقسمی دارد، پذیرای هیچ وصف، اسم، رسم و حدی نیست. از سوی دیگر، اطلاق وجود حق تعالی دو جهت عینیت و تعالی دارد؛ از این‌رو، در همان حالی که عین اشیاست، فراتر از آنها نیز می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸).

به اتفاق نظر اهل عرفان، حقیقت حق یعنی مقام ذات، مجهول است و علم هیچ کس جز خودش به آن احاطه ندارد؛ زیرا میان حق از جهت ذاتش و آفریدگانش مناسبتی نیست (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳). به دیگر بیان، جهل به ذات حق یعنی اینکه به او به صورت مجرد از مظاهر، مراتب و تعینات، معرفتی نیست؛ زیرا چنین معرفتی محال است؛ چون حق تعالی از این جهت با هیچ چیز دیگر نسبتی ندارد (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۶؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۳۹).

۱-۲. تعیین اول (تجلی اول)

این مقام، اولین تنزل و تجلی مقام ذات است که عبارت است از تجلی ذات برای ذات خود که «تجلی ذاتی» نیز خوانده می‌شود. این مقام، مقام احدیت است که در آن، نه صفت است و نه رسم؛ زیرا ذات که همان وجود ناب حق است، وحدتش عین خودش می‌باشد (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۲۹). بنابراین، مراد از آن، علم حق تعالی به خود در مقام ذات از جهت احدیت جمعی یا از جهت وحدت حقیقی است؛ یعنی علم حضرت حق به ذات خود بدون لحاظ کثراتی که در او مندمج‌اند. مراد از وحدت حقیقی در تعیین اول این است که حضرت حق پیش از علم به کثراتی که در ذاتش به صورت مندمج حضور دارند، به ذات خود به تنهایی علم دارد (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۴۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۵۶، ۳۶۵، ۳۷۷ و ۳۸۳). بنابراین، در تعیین اول - با اینکه حقایق متکثره به نحو اندماجی وجود دارند - تنها علم ذات به ذات به‌عنوان اولین تنزل و تجلی نمایان است.

تعیین اول مقامی است که جز خاتم انبیاء ﷺ و وارثان علم حضرتش، حتی دیگر انبیا نیز به آن دسترسی ندارند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۴). بر همین اساس، عارفان از آن روی که مقام تعیین اول به حضرت محمد ﷺ اختصاص دارد و نقطه نهایی سلوک آن حضرت است، آن را حقیقت محمدیه می‌نامند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۹۲؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰).

۱-۳. تعین ثانی

تعین ثانی، دومین تجلی از مرتبت ذات است که در آن، اشیا ظهور علمی می‌یابند و از یکدیگر متمایز می‌شوند که از همین‌رو حضرت معانی و عالم معانی نیز نامیده می‌شود (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۶۶). در این تجلی، حق تعالی به‌واسطه نسبت‌های اسمایی، از مقام احدیت به مقام واحدیت نزول می‌کند (همان، ص ۱۷). تعین ثانی صورت تعین اول است؛ یعنی همه کثرات و شئونی که در تعین اول مندمج و مندرج‌اند، در تعین ثانی از یکدیگر متمایز می‌یابند و غیریت می‌پذیرند (همان، ص ۲۶۶). در تجلی ثانی، حقایق به جهت علمی تفصیل می‌یابند و از یکدیگر متمایزند. بنابراین، این مقام نسبت علمی تفصیلی است؛ در حالی که تعین اول اندماجی و اجمالی است. البته در تعین ثانی نیز هنوز کثرات از نسبت علمی به نسبت وجودی و تعینات خلقی تبدیل نشده‌اند (جامی، ۱۳۶۰، ص ۶۰-۶۱) و تفصیل و کثرات، تنها برای حق معلوم‌اند و هنوز برای خودشان و برای یکدیگر نامعلوم‌اند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶)؛ یعنی در تعین ثانی، حقیقت علم یکی بیش نیست و در همان حال، معلوم‌ها کثرت داشته، از یکدیگر امتیاز نسبی دارند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴-۲۵۵).

از نظر مکتب/بن‌عربی، تمام آنچه در تعین اول و ثانی می‌گذرد، خارج از صقع ربوبی نیست. دامنه صقع ربوبی تا آنجاست که شئون و اسما، چونان علم حق به شمار می‌آیند و هنوز اسما و تعینات خلقی - که برای خود ظاهرند و به موجودات هم‌عرض خود علم می‌یابند - لباس وجود نپوشیده‌اند. علم در صقع ربوبی حق تعالی است و هیچ ظهور دیگری در عرض یا طول ظهور اشیا برای حق وجود ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱). از این‌رو در اصطلاح اهل عرفان، تعین اول و دوم، حضرت علم یا عالم علم خوانده می‌شوند (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۹ و ۲۲۵).

۱-۳-۱. صفات و اسما

در مکتب/بن‌عربی حقایقی که در مقام ذات مندمج‌اند و در تعین ثانی ظهور و تجلی می‌یابند، صفات و اسما خوانده می‌شوند. اهل عرفان با توجه به آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (او هر زمان در شأن و کاری است) (رحمن: ۲۹) می‌گویند: مراتب الهی، شئون و تجلیاتی‌اند که خداوند بر اساس همان شئون و تجلیات دارای صفات و اسمایی است. براین اساس، صفات خداوند به‌طور کلی بر دو قسم ایجابی و سلبی است. صفات ایجابی، یا حقیقی است و هیچ اضافه‌ای در آن وجود ندارد، مثل حیات و وجوب؛ یا اضافه محض است، مثل اولیت و آخریت؛ یا دارای اضافه است، مثل ربوبیت، علم و اراده. صفاتی همانند بی‌نیازی، قدوسیت (پاک بودن از هر عیب و نقص) و سیوحت (پاک بودن از هر زشتی) نیز از صفات سلبی شمرده می‌شوند. هر یک از صفات خداوند، چه ایجابی و چه سلبی، به‌نوعی هستی دارند؛ زیرا وجود، از جهتی بر عدم و معدوم نیز عارض می‌شود؛ این نوع از هستی چیزی نیست جز تجلیات ذات خداوند برحسب مراتبی که مرتبت الوهیت آنها را جمع می‌کند. این مرتبت، اولین کثرتی است که در هستی به وجود آمده و برزخ بین حضرت احدی ذاتی (مقام ذات حق) و مظاهر خلقی است؛ چون ذات خداوند، برحسب مراتب الوهیت و ربوبیت، دارای صفات متعدد متقابل، مثل لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخت و همانند اینهاست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳).

اما مراد از اسم الهی در اصطلاح عرفان، ذات خدا به همراه یک صفت معین است. برای مثال، اسم «رحمان» ذاتی است که دارای صفت رحمت است و اسم «قهار» ذاتی است که دارای قهر و غلبه است (همان).

در تقسیم اسمای الهی، دو تقسیم مهم مطرح است: ۱. اسم‌های چهارگانه یا امهات اسما، که عبارت‌اند از: اول، آخر، ظاهر و باطن. این چهار اسم همه اسمای بی‌نهایت الهی را شامل می‌شوند. البته اسم الله که معبود انسان است، جامع تمامی آنهاست که به آن اسم جامع گفته می‌شود و مظهر آن، حقیقت محمدیه است. ۲. تقسیم اسمای الهی به اسمای ذات، اسمای صفات و اسمای افعال. اسما به اعتبار ظهور ذات حق در آنها اسمای ذات، به اعتبار ظهور صفات حق در آنها اسمای صفات، و به اعتبار ظهور افعال در آنها اسمای افعال خوانده می‌شوند. البته بیشتر اسمای الهی، در خود دو یا سه اعتبار را دارند؛ زیرا در اسمای الهی، به یک اعتبار آنچه بر ذات خدا دلالت می‌کند، وجود دارد، و اعتبار دیگر آنچه بر صفات دلالت می‌کند، وجود دارد، و به اعتبار سوم آنچه بر فعل دلالت می‌کند، وجود دارد؛ برای نمونه «رب»، هم به معنای صفت ثابت در خداوند، هم به معنای مالک آن صفت (صفت تربیت) و هم به معنای مصلح فعل است (همان، ص ۴۴-۴۵).

همین مراتب صفات و اسمای الهی، انواع سه‌گانه توحید را رقم می‌زند؛ زیرا توحید از نظر آنچه که متعلق آن قرار می‌گیرد، به سه قسم «ذاتی»، «اسمایی» و «افعالی» تقسیم می‌شود؛ یعنی هر چیزی از نظر «ذات» و «صفت» و «فعل»، قائم و وابسته به خداست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۷). این مراتب توحیدی، مراتبی است که غایت سالک عارف است و او با سلوک و مراقبه، در پی درک محضر توحیدی در هر یک از این مراتب است.

۲-۳-۱. اعیان ثابت

اعیان ثابت به صورت‌های اسمای الهی‌اند؛ یعنی اسمای الهی صورت‌های علمی به خود می‌گیرند که به آنها اعیان ثابت گفته می‌شود. پس هر اسمی از اسمای الهی عین ثابتی دارد که صورت علمی آن اسم است و همانند صفات و اسما از ذات تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، این صورت‌های علمی، از این جهت که عین ذات متجلی حق به تعین خاص و نسبت معین است - چه کلی باشد و چه جزئی - اعیان ثابت نامیده می‌شوند (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۹۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲ و ۲۱۳).

اعیان ثابتی که در صقع ربوبی وجود علمی دارند، بر دو گونه‌اند: اگر امکان وجود یافتن در خارج از صقع ربوبی را داشته باشند، ممکنات نامیده می‌شوند و اگر نداشته باشند؛ ممتنعات خوانده می‌شوند. بنابراین، از میان این دو نوع اعیان ثابت، تنها ممکنات می‌توانند وجود خارجی یابند. به عبارت دیگر، ممکنات صور علمی‌اند که وجودات خارجی از آنها تجلی و تنزل می‌یابد و آنچه در عالم خارج وجود دارد، عین ثابتش در صقع ربوبی وجود علمی دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۷).

چنان که بیان شد، تعین اول و ثانی در صقع ربوبی وجود علمی دارند؛ از این رو، تعینات علمی خوانده می‌شوند. تنزل و تجلی بعدی، در خارج از صقع ربوبی است و تعینات خلقی نامیده می‌شود که وجود عینی و خارجی اعیان ثابتة ممکنات‌اند. این تعینات خلقی، به ترتیب در سه عالم، یعنی عالم عقل یا ارواح، عالم مثال و عالم اجسام و ماده تنزل می‌یابند.

۱-۴. عالم عقول و ارواح

پس از تعین ثانی، تنزل به مرتبت عالم عقول و ارواح است که آن را «عالم غیب»، «عالم امر»، «عالم علوی» و «عالم ملکوت» نیز می‌نامند و آن عبارت است از عالمی که اشارت حسی به آن راه ندارد. در مقابل «عالم شهادت» عبارت است از عالمی که اشارت حسی به آن راه دارد و آن را «عالم خلق»، «عالم سفلی» و «عالم ملک» نیز می‌خوانند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۹).

اولین حقیقتی که در عالم عقول و ارواح، لباس وجود بر تن می‌کند، عقل اول نامیده می‌شود. عقل اول حقیقتی است که همه حقایق را به صورت اندماجی و جمعی در خود دارد. سپس نفس کلی قرار دارد که همین حقایق را به صورت تفصیلی دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹ و ۹۱). به عبارت دیگر، عقل اول همانند تعین اول، مندمج است؛ و نفس کلی همانند تعین ثانی، تفصیلی است. بنابراین، عقل اول و نفس کلی از نظر اندماجی و تفصیلی بودن، با یکدیگر تفاوت دارند.

۱-۵. عالم مثال

در مرتبت بعدی، حقایق اندماجی عالم عقل تنزل یافته، در عالم مثال تفصیل می‌یابند. عالم مثال، واسطه و جامع میان عالم عقل و عالم ماده است. از یک سو، به دلیل تجرد و روحانیت، همانند عالم عقل است؛ و از سوی دیگر، به لحاظ تقرر و جزئیت، همچون عالم ماده است (همان، ص ۵۲). در واقع، عالم مثال، عالم روحانی از جوهر نورانی است که از نظر محسوس و مقداری بودن، به جوهر جسمانی و به لحاظ نورانی بودن، به جوهر مجرد عقلی شبیه است (همان، ص ۹۷). به این ترتیب، حقایق این عالم، در واقع عکس و مثال اشیای مادی‌اند؛ از این رو، آن را عالم مثال می‌نامند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۵). عالم مثال بر دو قسم است: مثال منفصل، که همان عالم میان عالم عقل و عالم ماده است؛ و مثال متصل، که همان عالم خیالی است که در هر انسانی وجود دارد و وابسته به انسان است؛ از این رو، به آن خیال متصل نیز می‌گویند و متناظر با آن، به عالم مثال منفصل نیز خیال منفصل اطلاق می‌شود (همان).

۱-۶. عالم اجسام و ماده

آخرین تجلی، عالم ماده یا عالم اجسام است که به آن عالم ملک، عالم خلق و عالم شهادت نیز گفته می‌شود (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۱). این عالم، عالمی است که حس آن را درک می‌کند (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۸) و بر دو قسم علویات و سفلیات است. علویات، عرش و کرسی و سماوات سبع و ثوابت و سیارات‌اند؛ اما سفلیات عبارت‌اند از بسایط عنصریات و آثار علوی (مانند رعدوبرق و ابر و باران) و مرکبات، همانند معادن و نبات و حیوان و بدن انسان، که اشرف عالم شهادت است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۸).

آنچه درباره قوس نزول از تعین اول تا عالم ملک بیان شد، مراتب نزول انسان از صقع ربوبی تا عالم مادی و جسمانی است و عارف سالک، در قوس صعود هنگام بازگشت به بارگاه قرب پروردگار می‌کوشد به اندازه ظرفیت وجودی‌اش از عالم جسمانی به صقع ربوبی صعود کند. به عبارت دیگر، او با سلوک و مراقبه خویش می‌کوشد تا هستی را آن گونه که در عالم مثال جلوه کرده است، مشاهده کند؛ آن گاه آن را آن گونه که در عالم عقل و ارواح تجلی یافته است، بنگرد؛ و حتی از عالم خلقی پا فراتر بگذارد و به عالم صقع ربوبی گام نهد و صفات و اسمای الهی را در مراتب توحیدی شهود کند.

۲. مراتب هستی، در آیین بودا

مراتب هستی در عرفان بودایی ذیل آموزه «سه کالبد بودا» یا تری کایه (trikāya) و مراتب تجلیات آدی‌بودا (بودای نخستین) در ادوار جهانی بحث می‌شود.

۲-۱. سه کالبد بودا

آموزه «سه کالبد بودا» چنان که امروزه از سوی تمامی مکتب‌های مهاییانه در چین و ژاپن پذیرفته شده، دیر زمانی است که در تاریخ فرقه مهاییانه شرح و بسط یافته است. پیش از اینکه این آموزه اعتقادی در فلسفه یوگاچاره (Yogācāra) نظام‌مند شود، تنها خطوط کلی آن در سوتره‌های اولیه مهاییانه، به‌ویژه در لنکاوتره‌سوتره (Lankavatara Sutra) آمده بود (سوزوکی، ۱۹۶۴، ص ۳۰۸). بدین ترتیب، باور به این آموزه در طول تاریخ در میان فرقه‌های مکتب مهاییانه بسط و گسترش یافت و امروزه از هند تا ژاپن و از سریلانکا تا مغولستان مورد پذیرش بودائیان است (ناگاتو، ۱۹۹۱، ص ۱۰۳).

بر اساس فلسفه یوگاچاره، این «سه کالبد بودا» به‌ترتیب مشتمل بر «درمه‌کایه» (Dharmakāya) «سمبوکه‌کایه» (Sambhogakāya) و «نیرمانه‌کایه» (Nirmanakāya) است.

۲-۱-۱. درمه‌کایه

نخستین کالبد بودا، «درمه‌کایه» خوانده می‌شود. درمه (Dharma) در لغت به معنای واقعیت یا قانون، و کایه (Kāya) به معنای کالبد، بدن یا نظام است. بنابراین، به لحاظ لغوی «درمه‌کایه» به معنای کالبد یا ذاتی است که

به‌عنوان اصل، وجود دارد و به لحاظ اصطلاحی واقعیتی است که وجود و قانونمندی همهٔ اشیا از آن ناشی می‌شود؛ اما خودش فراتر از همهٔ قیود محدودکننده است (سوزوکی، ۱۹۶۴، ص ۳۰۸).

«درمه‌کایه» همچنین با عنوان سوَبو کایه (Svabhavakāya) یعنی کالبد ذات یا کالبد سرشت - خود خوانده می‌شود؛ زیرا آن در خودش مستقر است و خودش حافظ سرشت - خود (self-nature) است (همان). به عبارت دیگر، اصطلاح سوَبو کایه یا کالبد سرشت - خود، بر قائم به ذات بودن درمه‌کایه دلالت می‌کند.

بنابراین، از نظر مهاییانه، درمه‌کایه همان ذات بوداست که ازلی است و دوگانه نیست. مطابق مکتب یوگاچاره می‌گویند: درمه‌کایه ذاتی است که به شخص اجازه می‌دهد تا مرحلهٔ نهایی روشن‌شدگی انتقال یابد. پس درمه‌کایه کالبدی از بودا است که حقیقت غایی او یعنی ذاتش را آشکار می‌کند (آیرونز، ۲۰۰۸، ص ۱۵۹)؛ زیرا مطابق سخن ششمین پیر طریقت مکتب ذن از فرقهٔ مهاییانه، هویی - ننگ، همهٔ اشیا تنها تجلی درمه‌کایه‌اند (ننگ، ۱۹۹۸، ص ۱۰۷؛ همو، ۲۰۱۲، ص ۱۴۱).

همچنین درمه‌کایه، مطلق و آزاد از زندگی و مرگ در جهان نسبی است. او مطلق وجود و فراتر از فهم و درک انسان است؛ او ناشناختنی، نادیدنی و درک‌ناشدنی و بدون رنگ و شکل است. او بنیان و سرشت دو کالبد دیگر، یعنی سمبوگه‌کایه و نیرمانه‌کایه است (ناگائو، ۱۹۹۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۲-۱-۲. سمبوگه‌کایه

دومین کالبد، «سمبوگه‌کایه» به معنای کالبد بهره‌مندی است، که معمولاً به «پاداش» (Recompense) یا بهره‌مندی (Enjoyment) ترجمه می‌شود. از نظر لغوی، بهره‌مندی واژهٔ مناسب‌تری برای سمبوگه‌کایه است؛ چون ریشهٔ bhuj معمولاً به معنای خوردن یا بهره‌مند شدن است که پسوند سم sam به معنی «با هم» بر آن افزوده شده است. بنابراین، سمبوگه‌کایه به لحاظ لغوی به معنای کالبد بهره‌مندی جمعی است؛ اما از سوی دیگر، از آنجاکه این کالبد همچون ثمره یا ثواب مربوط به مجموعه‌ای از نظام معنوی است که در طول دوره‌های متمادی به دست آمده و ادامه یافته است، کالبد پاداش نیز خوانده می‌شود (سوزوکی، ۱۹۶۴، ص ۳۰۸-۳۰۹).

همچنین در مهاییانه، سمبوگه‌کایه کالبد آسمانی بودا نیز خوانده می‌شود؛ زیرا آن در سرزمین پاک (Pure Land) مستقر است و هرگز در این جهان خاکی ظاهر نمی‌شود؛ بلکه فقط در آن ملکوت آسمانی، به‌صورت بوداها و بودی‌ستوه‌های روشنایی‌یافته حضور دارد (درمه‌مستر لاک تو، ۱۹۹۸، ص ۷۷۲).

۲-۱-۳. نیرمانه‌کایه

سومین کالبد بودا، «نیرمانه‌کایه» است. نیرمانه مرکب از ریشه ma به معنای اندازه یا شکل یا جلوه و پیشوند nir به معنای «بیرون از» است؛ در نتیجه، واژهٔ نیرمانه‌کایه عموماً به کالبد تغییر شکل یا کالبد ظاهری ترجمه می‌شود؛ اما گاهی به معنای کالبد پاسخگویی نیز ذکر شده است؛ زیرا آن با کالبد دوم درآمیختگی دارد (سوزوکی، ۱۹۶۴، ص ۳۰۹ و ۳۱۱).

از نظر مهبایانه، بودا از طریق نیرمانه کایه، منزلگاه آسمانی و اصلی خود را ترک کرده است تا با پذیرش صورت‌های بی‌شمار، در زمین سکونت کند (همان، ص ۳۰۹ و ۳۱۰). بنابراین، نیرمانه کایه تنزل و تجلی بودا در عالم خاکی و مادی است.

از سویی، رابطه نیرمانه کایه با درمه کایه به این ترتیب است که چون درمه کایه از تمام شکل‌های دارای حد، فراتر است، نمی‌تواند موضوع حس یا عقل باشد. ما انسان‌های فانی عادی می‌توانیم با حس درک کنیم و با آن کالبد مطلق، صرفاً از طریق صورت‌های تغییرشکل‌یافته مرتبط باشیم و تنها بر اساس استعدادها، اخلاق و معنویتمان آنها را درک کنیم. آنها در ما به یک شکل ظاهر نمی‌شوند (همان).

از این‌رو، نیرمانه کایه نه‌تنها همانند سمبوگه کایه قابل دیدن است، بلکه تجسم می‌یابد. نمونه بارز آن، بودا شاکیه‌مونی، بنیان‌گذار آیین بوداست که از مادرش متولد شد؛ در وجود انسانی خویش رنج کشید و بدن مادی‌اش، زندگی و مرگ را تجربه کرد. این کالبد به این دلیل «کالبد تغییر شکل» خوانده می‌شود که درمه کایه از طریق آن خودش را محدود می‌کند و در قالب بدن مادی انسان تغییر شکل می‌یابد. البته او خود را تنها به صورت بودا شاکیه‌مونی محدود نساخته و تغییر شکل نپذیرفته است؛ بلکه او به شکل همه موجودات تغییر شکل می‌یابد (ناگائو، ۱۹۹۱، ص ۱۰۸).

البته نیرمانه کایه همان بدن مادی انسان نیست. این مطلب در بیان ششمین پیر طریقت مکتب ذن، هویی - ننگ که رهروان بودایی را به پناه بردن به سه کالبد بودا توصیه کرده، چنین آمده است:

برای اینکه شما بتوانید این سه کالبد را ببینید و به‌وضوح «سرشت دل» را درک کنید، باید با بدن مادی خود به درمه کایه (کالبد مطلق یا ذات مطلق بودا) به سمبوگه کایه (کالبد تجلی کامل بودا) و به نیرمانه کایه (کالبد تجسم بی‌شمار بودا) پناه برید. بدن مادی ما همانند کاروانسرای، منزلگاه موقتی است؛ پس نمی‌توانیم به آن پناه ببریم (ننگ، ۱۹۹۸، ص ۱۰۷؛ همو، ۲۰۱۲، ص ۱۴۱).

در مقام مقایسه این سه کالبد می‌توان گفت، تفاوت درمه کایه با سمبوگه کایه و نیرمانه کایه در این است که درمه کایه بنیان و ذات دو کالبد دیگر است و امری ثابت، نادیدنی و مستقل است؛ اما سمبوگه کایه و نیرمانه کایه در مرتبت وجودی خود قابل دیدن و وابسته‌اند (ناگائو، ۱۹۹۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

همچنین تفاوت سمبوگه کایه با نیرمانه کایه در این است که سمبوگه کایه‌ها جاودانه و فناپذیرند؛ اما نیرمانه کایه‌ها موقتی و تغییرپذیرند. از طرفی، همه مؤلفه‌های فراانسانی در بودا شاکیه‌مونی از کالبد سمبوگه کایه نشئت گرفت (همان، ص ۱۰۹). تفاوت دیگر این است که نیرمانه کایه صورتی از بوداست که شاگردانش چهره‌به‌چهره او را می‌دیدند و تعلیمش را می‌شنیدند؛ در مقابل، سمبوگه کایه کالبدی از بوداست که تنها توسط بودی‌ستوها (انسان‌های به‌نیروان رسیده) در سرزمین پاک می‌تواند دیده شود، نه انسان‌های عادی که بودا نشدند و به نیروان نرسیدند. سمبوگه کایه کالبدی است که از درمه بهره‌مند است. او بودایی است که در انجمن بودی‌ستوها موعظه کرد. بنابراین، تعلیم بودا شاکیه‌مونی یعنی درمه، در سمبوگه کایه تحقق یافت (همان).

تفاوت دیگر این است که سمبوگه کایه، نه آلوده به شر است و نه آمیخته به خیر. خیر و شر، با اینکه با یکدیگر متضادند، در سمبوگه کایه جوهر دوگانه‌ای ندارند (همان، ص ۱۰۹-۱۱۱؛ ننگ، ۲۰۱۲، ص ۱۴۲-۱۴۳)؛ اما در نیرمانه کایه خیر و شر از یکدیگر متمایز می‌شوند و تغییر شکل رخ می‌دهد. جهنم با پرداختن دل انسان به چیزهای شر ایجاد می‌شود و بهشت با پرداختن دل انسان به اعمال خیر ظاهر می‌گردد. ازدهاها و مارها تغییر شکل دشمنی زهرآلودند و در مقابل، بودی‌ستوه‌ها شخصیت مهربانی دارند. عالم بالا تجلی فراشناخت و شهود (Prajna) است؛ درحالی‌که عالم پایین تنها شکل دیگری از جهل و شیفتگی است. در واقع، موجودات بی‌شمار در جهان مادی، تغییر شکل «سرشت دل» هستند و در جهان مادی افراد زیر سلطهٔ وهم، بیدار نیستند و درک نمی‌کنند. آنها همواره دل‌هایشان را به سوی شر منحرف می‌کنند و معمولاً در پی شر می‌گردند؛ اما آنها باید حتی برای لحظه‌ای دل‌هایشان را از شر به درست‌کاری سوق دهند. در این صورت، فراشناخت و شهود بی‌درنگ رخ می‌دهد (ننگ، ۱۹۹۸، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ همو، ۲۰۱۲، ص ۱۴۲).

۲-۲. تجلیات آدی‌بودا (بودای نخستین)

عنوان بودا، نامی برای یک شخصیت تاریخی نیست؛ این واژه از ریشهٔ بودهٔ *budh* (بیدار شدن) به معنای «بیدار شده» است و در اصطلاح آیین بودا به کسی اطلاق می‌شود که به بیداری و روشنایی کامل رسیده، و از چرخهٔ سمساره‌رهایی یافته است؛ چنان‌که گوتمه *شاکیه‌مونی*، بودا شد و به نیروانده رسید (هامفریز، ۱۹۸۴، ص ۳۲؛ باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۸۲).

بودی‌ستوه (*Bodhisattva*) مرکب از بودی و ستوه است. ستوه (*Sattva*) در لغت به معنای وجود و ذات است (کونزه، ۱۹۷۳، ص ۳۹۷)؛ پس بودی‌ستوه یعنی کسی که وجود و ذاتش بیدار شده و به روشنایی رسیده است (هامفریز، ۱۹۷۴، ص ۸۹؛ کونزه، ۱۹۹۳، ص ۳۳). در فرقهٔ تره‌واده (*Theravāda*) اصطلاح بودی‌ستوه به بوداها، پیش از رسیدن به بیداری و روشنایی، اطلاق می‌شود؛ اما در فرقهٔ مهاباننه، این اصطلاح به کسی اشارت می‌کند که خود به روشنایی و بیداری رسیده و برای رساندن دیگران به روشنایی و بیداری بکوشد و از آنها دستگیری کند (بارونی، ۲۰۰۲، ص ۲۷). البته در تره‌واده به کسی که هشت راه شریف را پیماید و به بیداری و نیروانده برسد، ارهت (*Arhat*=سزاوار) گفته می‌شود (هامفریز، ۱۹۸۴، ص ۱۳؛ باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۲۸).

نظر به این معنای اصطلاحی، در مکتب مهاباننه و به‌ویژه در فرقهٔ پاک بوم یا سرزمین پاک (*Pure Land School*) و نیز مکتب وجره‌باننه، سه کالبد بودا در قالب بوداها و بودی‌ستوه‌ها در یک نظام طولی قرار داده شده‌اند که اجمالاً از این قرارند:

۲-۲-۱. آدی بودا

نخستین و بالاترین مرتبت، آدی بودا (Ādi-Buddha) یا بودای نخستین یا ازلی است که همان کالبد درمه کایه است (درمه مستر لاک تو، ۱۹۹۸، ص ۶-۷؛ هامفریز، ۱۹۵۱، ص ۱۹۸). از این رو، آنچه درباره درمه کایه گفته شد، آدی بودا را نیز در برمی گیرد.

۲-۲-۲. دیانی بوداها

در دومین مرتبت، دیانی بوداها (Dhyāni Buddhas) یا بوداهای تفکر و مراقبه قرار دارند که در واقع اولین تجلیات آدی بودا (بودای ازلی) هستند و در کالبد سمبوگه کایه یا بهره مندی و ثواب قرار دارند. در این مرتبت، پنج دیانی بودا قرار دارند که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. مهاوایروکنه (Mahavairocana = الماس بزرگ)؛ ۲. اکشوییه (Akshobhya = آرام)؛ ۳. رتنه سمبوه (Ratnasambhava = زاده جواهر)؛ ۴. امیتابه (Amitābha = درخشنده بی کران)؛ ۵. امگشیدی (Amoghasiddhi = پیروز معصوم). هر یک از این پنج دیانی بودا یک دوره یا چرخه جهان را تکامل بخشیده‌اند (چن، ۱۹۶۴، ص ۳۲۹؛ هامفریز، ۱۹۵۱، ص ۱۹۸؛ زینگ، ۲۰۰۵، ص ۱۰۲؛ ویلیامز، ۲۰۰۵، ج ۶ ص ۲۶۸).

در بودیسم تبتی (وجره یانه) هر یک از این دیانی بوداها با توجه به ادوار جهان، جایگاه خاصی در مندلها دارند. در یکی از مندلها، این پنج دیانی بودا به این صورت چیده می‌شوند که مجسمه مرکزی آن، مهاوایروکنه است و در کنار او در چهار جهت، در شرق، اکشوییه، در جنوب، رتنه سمبوه، در غرب، امیتابه، و در شمال، امگشیدی قرار می‌گیرند. در واقع این پنج بودا، پنج فاتح (five Jinas) نامیده می‌شوند (درمه مستر لاک تو، ۱۹۹۸، ص ۸۹؛ چن، ۱۹۶۴، ص ۳۲۹؛ آبرونز، ۲۰۰۸، ص ۴۹۰؛ باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۲۶۰).

این پنج دیانی بودا از آدی بودا نشئت گرفته‌اند و آن علت و منشأ آنهاست. امروزه در مکتب وجره یانه این پنج بودا به همراه پنج بودای مؤنث - که همسران آنها تلقی می‌شوند - تصویرگری شده، پرستش می‌شوند (چن، ۱۹۶۴، ص ۳۲۹).

۲-۲-۳. دیانی بودی ستوه‌ها

در سومین مرتبت، دیانی بودی ستوه‌های (Dhyāni Bodhisattvas) قرار دارند که در واقع دومین تجلی آدی بودا هستند و از پنج دیانی بودای پیشین تجلی می‌یابند (همان) و در مقام سمبوگه کایه جای دارند. این پنج دیانی بودی ستوه به ترتیب پنج دیانی بودایی که از آنها تجلی یافتند، عبارت‌اند از:

۱. سمت‌بدره (Samantabhadra = پدر نیکی مطلق) یا چکره‌پانی (cakrapāni = زادهٔ چرخه)؛ ۲. وجره‌پانی (Vajrapāni = زادهٔ الماس)؛ ۳. رکنه‌پانی (Ratnapāni = زادهٔ جواهر)؛ ۴. پدمه‌پانی (Padmapāni = زادهٔ نیلوفر) یا اولوکیئتسورَه (Avalokiteshvara = حاضر در همه جا)؛ ۵. ویشوَه‌پانی (Visvapāni = زاده کل جهان) (درمه مستر لاک تو، ۱۹۹۸، ص ۲۶۴؛ چن، ۱۹۶۴، ص ۳۳۹؛ آبرونز، ۲۰۰۸، ص ۴۹۰؛ باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۲۶۰).

۲-۲-۴. منوشی بوداها

در چهارمین مرتبت، منوشی بوداها (Manushi Buddhas) یا بوداهای تجسدیافته یا انسانی قرار دارند که همان نیرمانه‌کایه یا کالبد تجسدند. اینان نیز به همان ترتیب پنج بودی‌ستوه‌های پیشین که از آنها تجلی یافتند، عبارت‌اند از: ۱. کرکوکچنده (Krukucchanda)؛ ۲. کَنکَمونی (Kanakamuni)؛ ۳. کاشییه (Kāśyapa)؛ ۴. شاکیه‌مونی (Sākyamuni)؛ ۵. مَیتریه (Maitreya). از میان این پنج بودای زمینی، تاکنون چهار بودای نخست تجلی یافته‌اند که بودا شاکیه‌مونی، بنیان‌گذار آیین بودا، آخرین آنها بود. ایشان که در همین دنیا به نیروانه رسیده بودند، پس از مرگ به پری‌نیروانه ملحق شدند؛ اما بودا مَیتریه هنوز تجلی نیافته است و بوداییان در انتظار ظهور و تجلی اویند (باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۷۳؛ هامفریز، ۱۹۸۴، ص ۱۳۶).

نکتهٔ حائز اهمیت دربارهٔ این بوداها و بودی‌ستوه‌ها این است که پیروان آیین بودا در معابد و مکان‌های مقدس خود، انواع پیکره‌ها و مجسمه‌های بزرگ و کوچک از آنها ساخته و پرداخته‌اند؛ در برابر آنها کرنش می‌کنند و به‌نوعی آنها را می‌پرستند. نمونهٔ بارز پرستش پیکره‌ها و مجسمه‌ها در میان بوداییان، پرشش بودا امیتابه و بودی‌ستوهٔ آن، اولوکیئتسورَه است (کونزه، ۱۹۵۴، ص ۱۳۴؛ آسنگه، ۱۹۸۶، ص ۱۴۶).

امیتابه (Amitābha به سنسکریت)، در چین امیتو (Amituo)، در ژاپن امیدا (Amidā) و در تبت اُپم (Opame) خوانده می‌شود که مطابق متون مقدس مهاییانه‌ای، در سوکاوَتی (Sukhavati = خوشبختی عظیم) یا بهشت غربی مسکن گزیده است (مولر، ۱۸۹۴، ج ۴۹، ص ۱-۲؛ درمه مستر لاک تو، ۱۹۹۸، ص ۷۱۸). او وعده داده است که انسان‌ها می‌توانند با ایمان و توکل به او به رهایی برسند و در آن بهشت بازتولد یابند (آبه، ۱۹۹۲، ص ۲۰۴؛ چن، ۱۹۶۴، ص ۱۰۶) و در آن سرزمین پاک، دلشان از رنج و غم آزاد شود و در خوشی به‌سر برند (رینیوچ، ۱۹۹۳، ص ۷۸). در واقع، سوکاوَتی همان رسیدن به روشنایی (سَتری Satori به ژاپنی) و نیروانه است و سَتری و نیروانه با سرزمین پاک شناخته می‌شوند (بورپ، ۲۰۰۸، ص ۲۱۹ و ۲۶۴).

از این‌رو، این بودا در همهٔ مکاتب فرقهٔ مهاییانه ستایش و تعظیم شده، مجسمه‌های آن در معابد پرستش می‌شوند (چن، ۱۹۶۴، ص ۱۰۶؛ آبرونز، ۲۰۰۸، ص ۱۴؛ باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۱۴-۱۵). عبادت خاصی که پیروان

این آیین برای بودا انجام می‌دهند، نیم‌بوتسو (nembutsu = به ژاپنی) و نیان‌فو (nian fo = به چینی) به معنای «تکرار نام بودا» خوانده می‌شود که در آن با تکرار نام امیتا‌به‌بودا، به او پناهنده می‌شوند تا به سرزمین پاک بار یابند (آبه، ۱۹۹۲، ص ۱۹۱ و ۲۰۴؛ دوملین، ۱۹۶۳، ص ۱۲۵ و ۱۵۸؛ بارونی، ۲۰۰۲، ص ۲۳۷).

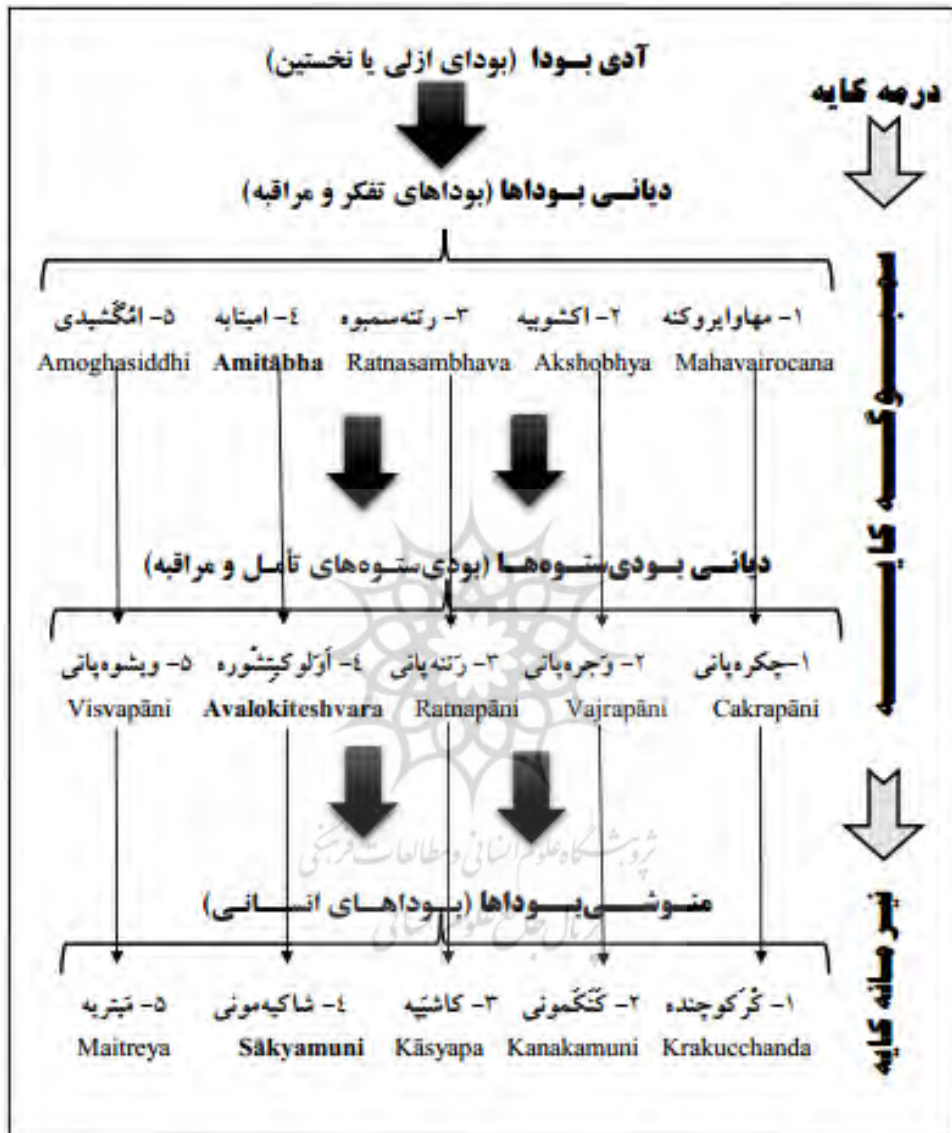
اما بودی‌ستوه اولو‌کیتشوره (به سنسکریت)، در چین کوآن‌یین (Kuān-yin)، در ژاپن کن‌نن (Kannon)، در کره کوآن‌ام (Kuān-em) و در تبت چنرشی (Chenresi) خوانده می‌شود. در هند و تبت، این بودی‌ستوه به صورت مذکر تصویرگری شده است و در چین و ژاپن و دیگر کشورهای آسیای شرقی به صورت مؤنث نشان داده می‌شود. اولو‌کیتشوره در تبت از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است و پیکره‌های آن اغلب با بازوان و دستان زیاد نشان داده می‌شود. در فرقه مهاییانه و در فرقه وجره‌یانه به‌طور ویژه، به موجب اعتقاد به آموزه غم‌خوارگی، یعنی کرونا (karuna)، این بودی‌ستوه که مظهر غم‌خوارگی است، بسیار مورد علاقه و ارادت عموم پیروان بودایی است. به اعتقاد ایشان، اولو‌کیتشوره با خود عهد بسته است که پیش از ملحق شدن خود به نیروانه، دیگران را به بیداری و روشنایی برساند (ویلیامز، ۲۰۰۹، ص ۲۲۱-۲۲۴؛ باسول، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۶۱؛ آبرونز، ۲۰۰۸، ص ۳۶ و ۲۲۲).

اولو‌کیتشوره بودی‌ستوه‌ای است که بودا در یک فصل از کتاب *لوتوس سوتره* درباره او سخن گفته است. اولو‌کیتشوره در برخی از نسخ آن کتاب مقدس، ملقب به بودی‌ستوه «شنونده فریادهای جهان» است. فرازهایی از ویژگی‌های او به نقل از *بودا شاکیه‌مونی* چنین است:

اگر صدها هزار میلیارد موجود زنده بی‌شمار که درد و رنج می‌کشند، از این بودی‌ستوه «شنونده فریادهای جهان» بشنوند، و از صمیم دل نام او را صدا بزنند، او بی‌درنگ فریاد آنها را خواهد شنید و آنها را از رنج‌ها آزاد خواهد کرد... اگر هر موجودی این بودی‌ستوه را محترم شمرده و او را بپرستد، وی از خوشبختی ایشان غفلت نمی‌کند (لوتوس سوتره، ۲۰۰۸، ص ۳۷۱ و ۳۷۳؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۲۹۸ و ۳۰۰؛ ر.ک: مولر، ۱۸۸۴، ص ۴۰۶-۴۱۳).

بر اساس این ویژگی‌ها، اولو‌کیتشوره در کشورهای مختلف بودایی میان عموم مردم محبوبیت دارد و ایشان حاجت‌های گوناگون خود را از او می‌طلبند، او را ستایش و پرستش می‌کنند.

بر این اساس، نظام تجلیات آدی‌بودا که شامل بوداها و بودی‌ستوه‌های متکثر است، نوعی شرک در الوهیت و عبودیت، بلکه نوعی الوهیت انسان است که در میان بودائیان رواج دارد. البته در آیین بودا باور به خداوند به‌عنوان آفریدگار مطرح نیست؛ از این‌رو، اصطلاح خدا در آن به کار نمی‌رود؛ اما از نوع برخورد و مواجهه ایشان با بوداها و بودی‌ستوه‌ها، یعنی حاجت خواستن، ستایش و پرستش کردن، می‌توان برداشت کرد که هر یک از آنها جنبه الوهی دارند.



نمودار تطبیق تری کایه با تجلیات آدی بودا

۳. بررسی تطبیقی

چنان‌که ملاحظه شد، مراتب هستی در عرفان اسلامی با عرفان بودایی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند. جهت شباهت، بیشتر در اصل بیان مراتب طولی و نزولی برای عالم هستی است؛ یعنی عالم از نقطه و مرکزی که فراتر از درک و فهم انسان است و دست انسان به ساحت قدس آن راه ندارد، نشئت می‌گیرد و با فرایند تنزلی به عالم ماده می‌رسد. با وجود این، در تبیین این مراتب طولی و نزولی و به‌طور کلی در محتوای این مراتب طولی و نزولی میان این دو سنت عرفانی تفاوت شایانی وجود دارد. البته اندک شباهتی نیز دیده می‌شود.

آنچه به‌عنوان درمه‌کایه یا بودای نخستین در آیین بودا مطرح است، در برخی اوصاف، همانند قائم به ذات بودن، ناشناختنی، نادیدنی و درک‌ناشدنی و بدون رنگ و شکل بودن و اینکه دو کالبد دیگر از او نشئت یافته‌اند، تا حدودی با مقام ذات در عرفان اسلامی شباهت دارد.

البته در نوع تبیین دربارهٔ نخستین مقام در عرفان اسلامی و عرفان بودایی تفاوت وجود دارد. در عرفان اسلامی، مراتب هستی بر پایهٔ توحید ناب و وحدت شخصی وجود و کثرت تجلیات سازمند شده است. ذات حق تعالی در مقام ذات، وجودی بحت و بسیط است که اطلاق دارد و عالم را به‌صورت مندمج داراست؛ یعنی با اینکه عین اشیاست، فراتر از آنها نیز می‌باشد. در نتیجه، در آن مقام، حقیقت حق بر احدی معلوم نیست.

پس از مقام ذات حق تعالی، فرایند مراتب طولی و نزولی هستی از صفات و اسما و اعیان در صقع ربوبی، و آن‌گاه مظاهر خلقی از عقل اول تا عالم اجسام و ماده رقم می‌خورد. بنابراین، خداوند همهٔ مراتب هستی را پر کرده است و در عالم تنها یک وجود هست و آن وجود حضرت حق است و کثرات عالم جملگی مظاهر و تجلیات اویند. در چنین نظامی، وجود حضرت حق که تمام عالم را پر کرده، یعنی ذات مطلق (به اطلاق لابلشروط مقسمی)، در قالب اسم «الله» معبود انسان است. انسان می‌تواند با بندگی در پیشگاه حضرتش، از حجاب‌های مراتب هستی از عالم ماده به مقام احدیت برسد. بنابراین، در اسلام میان خدا و انسان نسبت ربوبیت و عبودیت وجود دارد که بر اساس آن، انسان با مراقبه از خود و خدایش می‌تواند به کشف و شهود او برسد.

اما در عرفان بودایی مراتب هستی با عنوان بودا عجین شده که دو نظام طولی برای آن ترسیم گردیده است. یک نظام، نظام سه کالبد بوداست. کالبد نخستین بودا، درمه‌کایه (کالبد قانونمندی) وجه مطلق بوداست که فراتر از درک حس و عقل است. او به‌لحاظ سرشت - خود، به چیزی وابسته نیست و در همهٔ موجودات حضور دارد. با توجه به اینکه کسی به ساحت آن راه ندارد، کالبد بودا به مرتبت دوم، یعنی سمبوگه‌کایه تنزل کرد تا در مجموعه‌ای از نظام معنوی، انسان‌ها و پدیده‌های عالم از آن بهره‌مند شوند و به پاداش برسند. این مرتبت از کالبد بودا دست‌یافتنی است و رهرو بودایی می‌تواند به این مرتبت برسد و از چرخهٔ سمساره نجات یابد. این مرتبت، همان مرتبت رسیدن به نیروانه است. بودا در سومین تنزل و تجلی خود، یعنی نیروانه‌کایه، در قالب و ظاهر انسانی تغییر شکل می‌یابد. در واقع، بوداها با نیروانه‌کایه از سمبوگه‌کایه به زمین نزول کرده، در آن سکونت می‌کنند؛ چنان‌که بودا شاکیه‌صوتی نیز

همانند دیگر انسان‌ها از این مراتب تنزل یافت. حال، انسان می‌تواند با مراقبه در سرشت - خود، از عالم ماده و قالب نیرومانه کایه به سمبوگه کایه راه یابد و در آنجا مستقر شود؛ به نیروانه برسد و از چرخهٔ سمساره نجات یابد.

اما مراتب هستی در آدی‌بودا و تجلیات آن، بدین ترتیب سازمانده شده که آدی‌بودا، نخستین بودا یا همان درمه کایه، و فراتر از درک انسان‌هاست. آن‌گاه او در مرتبت سمبوگه کایه، در قالب پنج بودا به‌عنوان دینانی‌بوداها تجلی کرد. این بوداها که شخص‌وارند، در دوره‌های مختلف ادوار جهان به شکل پنج دینانی‌بودی‌ستوه در همان مرتبت سمبوگه کایه تجلی یافتند؛ آن‌گاه به شکل پنج منوشی‌بودا بر روی زمین ظهور کردند. بودائیان برای رسیدن به نیروانه و سوکاوتی، به هر یک از این بوداها و بودی‌ستوها تمسک می‌جویند. به نظر می‌رسد، بودائیان با توجه به شخص‌وار بودن این بوداها و بودی‌ستوها، هر یک از آنها را در قالب مجسمه‌های گوناگون نشان می‌دهند و آنها را می‌پرستند. بنابراین، در عرفان بودایی با وجود نوعی وحدت نامشخص وجود که عالم را پر کرده است، شرک و چندگانه‌پرستی دیده می‌شود. بنابراین، عرفان اسلامی و عرفان بودایی، در مراتب هستی، به‌لحاظ محتوا با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند.

نکتهٔ قابل تأمل در تطبیق مراتب هستی در این دو عرفان، تفاوت جدی در تبیین رابطهٔ هر یک از تجلیات با مقام بالاتر است. در عرفان بودایی، بلافاصله از درمه کایه که دست‌نابافتنی و ناشناختنی است، سمبوگه کایه مطرح می‌شود که دست‌یافتنی و در عالم وجود است؛ اما در عرفان اسلامی، میان مقام ذات و آغاز عالم وجود و عین، تعیین اول و ثانی به‌عنوان صقع ربوبی قرار دارد و بر اساس اسما و صفات و اعیان ثابت در تعیین ثانی چگونگی از وحدت به کثرت رسیدن مقام ذات تبیین می‌شود. بنابراین، مطابق آموزهٔ تری کایه، عالم علم مطرح نیست.

تفاوت مهم دیگر، انسان‌محور بودن مراتب هستی در عرفان بودایی و مغفول و مجمل ماندن دیگر موجودات عالم است. در این نظریه، دربارهٔ دیگر موجودات به همین مقدار بسنده شده است که درمه کایه در همهٔ آنها حضور دارد. به بیان دیگر، مراتب هستی در عرفان بودایی بیشتر ناظر به بوداها و بودی‌ستوهاست که انسان‌وار و شخص‌وارند؛ اما در عرفان اسلامی یک نظام جامع سازمانده شده است که مراتب بالای هستی، همهٔ کثرات را دربرمی‌گیرند. چه‌بسا بی‌توجهی به این مهم، آیین بودا را به سوی بوداپرستی کشانده است؛ اما در عرفان اسلامی، حقیقت محمدیه جایگاه انسان کامل دارد، نه خدایی؛ و با اینکه جامع اسما و صفات الهی شناخته می‌شود، به او جنبهٔ الوهیت داده نشده است؛ ولی در عرفان بودایی، بودا، تساکیه‌مونی جنبهٔ الوهیت یافته است و در معابد مجسمه‌های عظیم برایش ساخته‌اند و به نیایش و پرستش او می‌پردازند.

نتیجه‌گیری

۱. پایهٔ بنیادین عرفان اسلامی، توحید ناب است که در مکتب عرفان نظری در قالب «وحدت شخصی وجود» تبیین شده است.

۲. در عرفان نظری، وحدت شخصی وجود و کثرت نمود در یک نظام طولی به‌عنوان مراتب هستی سازمانده شده، که به‌طورکلی مشتمل بر مقام ذات الهی و حضرات خمس است.
۳. مراتب هستی در عرفان اسلامی عبارت‌اند از: (۱) مقام ذات؛ (۲) تعیین اول (تجلی اول)؛ (۳) تعیین ثانی (تجلی ثانی)؛ (۴) عالم عقول و ارواح؛ (۵) عالم مثال؛ (۶) عالم ماده و اجسام؛ (۷) عالم انسان کامل.
۴. مراتب هستی در عرفان بودایی در نظام سه کالبد بودا عبارت‌اند از: درمه کایه، سمبوگه کایه و نیرمانه کایه؛ و در نظام آدی بودا و تجلیات آن عبارت‌اند از: (۱) آدی بودا؛ (۲) پنج دیانی بودا؛ (۳) پنج دیانی بودی ستوه؛ (۴) پنج منوشی بودا.
۵. عرفان اسلامی و عرفان بودایی، در اصل ترسیم مراتب هستی به‌صورت مراتب طولی و نزولی برای عالم هستی شباهت دارند؛ اما در محتوا و تبیین جزئیات مراتب، تفاوت بنیادین دارند.
۶. درمه کایه یا آدی بودا تا حدودی با مقام ذات در عرفان اسلامی قابل تطبیق است.
۷. در عرفان اسلامی، بعد از مقام ذات، تعین اول و ثانی و وجود علمی اسما و صفات و اعیان ثابت مطرح است و آن‌گاه عالم عین و وجود خارجی تجلی می‌یابد؛ اما در عرفان بودایی پس از درمه کایه وجود علمی مطرح نیست و سمبوگه کایه عالم وجود خارجی است.
۸. در عرفان بودایی، بوداها و بودی ستوها - که پس از اولین مرتبت مطرح‌اند - جنبه الوهی گرفتند و بوداییان برای آنها تمثال و مجسمه می‌سازند و آنها را پرستش می‌کنند؛ اما عرفان اسلامی مراتب هستی را به‌گونه‌ای ترسیم کرده است که نه تنها انسان‌ها الوهیت ندارند، بلکه توحید به‌صورت ناب نمایان شده است.
۹. در عرفان اسلامی، حقیقت محمدیه انسان کامل است؛ اما در عرفان بودایی، بودا شکیه مونی یقیناً در برخی از فریق، الوهیت یافته است.
۱۰. مراتب هستی در عرفان اسلامی، مبتنی بر الوهیت و توحید ناب است؛ اما در عرفان بودایی، الوهیت با انسانیت آمیخته شده است.

منابع

- املی، سید حیدر، ۱۴۲۲ق، *تفسیر محیط الأعظم*، سید محسن موسوی تبریزی، چ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، ۴ج، بیروت، دار الصادر.
- پازوکی، شهرام و محمد کوب، ۱۳۸۹، «مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۲۰۲، ص ۴۳-۶۲
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۶۰، *سه رساله در تصوف*، ایرج افشار، تهران، منوچهری.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۷۱، *رساله نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*، چ ششم، تهران، تشیع.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۷۹، *شرح فصوص الحکم* (خوارزمی و املی)، علامه حسن‌زاده املی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- سوزوکی، ب. ل، ۱۳۶۸، *راه بودا*، ع. پاشایی، تهران، اسپرک.
- شاه‌آبادی، محمدعلی و زاهد ویسی، ۱۳۸۶، *رئسحات البحار*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صائت‌الدین علی بن ترکه، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، سید هادی خسروشاهی، ۲ج، قم، بوستان کتاب.
- طریقی، عبدالحسین، ۱۳۸۷، «تجلی در عرفان اسلامی»، *عرفان اسلامی*، ش ۱۶، ص ۱۳۵-۱۶۶.
- قاسانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیة*، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- _____، ۱۴۲۶، *لطائف الأعلام فی إنسارات أهل الإلهام*، احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة، عامر النجار، ۲ج، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، *مفتاح الغیب*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۷۱، *النصوص*، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۷۵، *النفحات الإلهیة*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوابی، مریم‌السادات، ۱۳۹۶، «سه کالبد بودا»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۲۲، ص ۱۶۱-۱۸۰.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یوسف ثانی، سید محمود و حسین زحمتکش، ۱۳۹۵، «مطالعه تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۶، ص ۱۲۵-۱۴۲.

- Abe, Masao, 1992, *A Study of Dogen His Philosophy and Religion*, New York, Shite University of New York Press.
- Asanga, 1986, *Asanga's Chapter on Ethics With the Commentary of Tsong-Kha-Pa*, The Basic Path to Awakening, *The Complete Bodhisattva*, Mark Tatz, New York, The Edwin Mellen Press.
- Baroni, Helen J., 2002, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, New York, The Rosen Publishing Group.
- Borup, Jørn, 2008, *Japanese Rinzai Zen Buddhism Myōshinji: a living religion*, Boston, Brill.
- Buswell Jr, 2004, Robert E., *Encyclopedia of Buddhism*, v1, New York, Macmillan Reference USA.
- Ch'en, Kenneth K. S., 1964, *Buddhism in China: A historical survey*, Princeton, Princeton University Press.
- Conze, Edward, 1993, *Buddhism A Short History*, Oxford, Oneworld.
- , 1954, *Buddhist Meditation*, London, George Allen & Unwin.
- , 1973, *Material for a Dictionary of The Prajnaparamita Literature*, Tokyo, Suzuki Research Foundation.
- Dharma Master Lok To, 1998, *The Seeker's Glossary of Buddhism*, 2nd ed, New York & Toronto, Sutra Translation Committee of the United States and Canada.
- Dumoulin, Heinrich, 1963, *History of Zen Buddhism*, Paul Peachey, New York, Pantheon Books.
- Humphreys, Christmas, 1984, *A Popular Dictionary of Buddhism*, London, Taylor & Francis.
- , 1951, *Buddhism*, London, Penguin Books.
- Humphreys, Christmas, 1974, *Exploring Buddhism*, Wheaton, Theosophical Publishing House.
- Irons, Edward A., 2008, *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Facts on File.
- Müller, F. Max, 1894, *The Sacred Books East*, Buddhist Mahayana Texts: Part II, The Larger Sukhāvati-Vyūha, vol. XLIX, F. Max Müller & J. Takakusu, Oxford, Clarendon Press.
- , 1884, *The Sacred Books East*, The Saddharma-Pundarika or The Lotus of the True Law, vol. XXI, F. Max Müller, H. Kern, Oxford, Clarendon Press.
- Neng, Hui, 2012, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarc*, Philips B. Yampolsky, New York, Cambridge University Press.

_____, 1998, *The Sutra of Hui Neng Grand Master of Zen: With Hui-neng's Commentary on the Diamond Sutra* Thomas Cleary, Boston & London, Shambhala.

Rinpoche, Kyabje Kalu, 1993, *Luminous Mind The Way of the Buddha*, Maria Montenegro, Boston, Wisdom Publications.

Suzuki, Daisetz Teitaro, 1964, *Studies in the Lankavatara Sutra*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

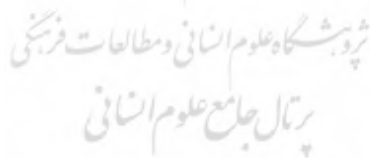
The Lotus sutra, 1993, *Burton Watson, New York*, Columbia University Press.

The Lotus sutra: a contemporary translation of a Buddhist classic, 2008, Gene Reeves, Boston, Wisdom Publications.

Williams, Paul, 2005, *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, VIII, London & New York, Routledge.

_____, 2009, *Mahayana Buddhism The doctrinal foundations*, 2nd ed, London & New York, Routledge.

Xing, Guang, 2005, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, London and New York, RoutledgeCurzon.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تبیین نقدهای شکندگمانیک‌وزار (= گزارش گمان‌شکن) به راه‌حل معتزله برای مسئله شر و عدل الهی و داوری درباره آن

khrahmati@yahoo.com

خدیدجه رحمتی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

انشاءالله رحمتی / استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

محمد رضا عدلی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۵

چکیده

مسئله شر و حل آن، یکی از مسائلی است که بشر از قدیم‌الایام با آن درگیر بوده است. کتاب شکندگمانیک‌وزار نوشته مردان فرخ، از نوادر کتاب‌های کلامی زردشتی است که نویسنده آن معتقد است دین منتخب او راه‌حل منطقی مسئله شر است و به همین دلیل ناقض توحید. نوشتار حاضر به تلازمی که مردان فرخ به آن اشاره کرده است و نیز اصل عدالت که از مهم‌ترین ارکان و دغدغه‌های مکتب معتزلی است، می‌پردازد و با تبیین اشکال مردان فرخ و تحلیل مؤلفه‌های توحید، تلازم مذکور را نفی می‌کند؛ همچنین بیان می‌دارد که با تکیه بر راه‌حل معتزلی شر، اصولاً صدور شر از ایزد محال، و وجود حوادث و موجودات ناخوشایند، بنا به حکمت و مصلحت خداوند، صلاح بندگان و لطف به آنهاست. او در حوزه شرور انسانی و عدم انتساب آنها به خداوند بنا بر قرائت معتزلی، مسئله عدالت خداوند را مطرح می‌کند که ضمن قبول آن از سوی این مقاله، با ارائه راهکار جدیدی راه‌حل معتزلی رد و پاسخی درخور به آن داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: توحید، عدل، ثنویت، معتزله، خیر و شر، اختیار، اراده و مشیت الهی.

قرون اولیه تاریخ اسلام مشحون از جلسات مباحثه و مجادلات فکری و عقیدتی ادیان گوناگون است. این جلسات در قرون سوم و چهارم هجری به اوج خود رسید. یکی از معدود کتاب‌های کلامی زردشتی به نام *شکندگمانیک‌وزار* (= گزارش گمان‌شکن؛ از این پس به جهت اختصار، از این کتاب با نام «گزارش» یاد می‌شود) اثر *مردان فرخ* به همراه متن‌های دیگری چون *عجستک‌بالیش* (= عبدالله ملعون) و *دینکرد*، در این دوره نگاشته شده‌اند.

۱. مردان فرخ و «گزارش»

دربارۀ مؤلف و شرح زندگی و نام‌گذاری کتاب، غیر از خود کتاب سند دیگری در دست نیست. مؤلف *گزارش* ضمن معرفی خود در مقدمۀ کتاب با نام *مردان فرخ پسر هرمزداد* (فصل یک بند ۳۵)، خود را پژوهندۀ حقیقتی معرفی می‌کند که آن را در نوشته‌های موبدان زمان باستان، به‌ویژه در تألیفات *آذربادیوندان* (*Āzārbād ī Yāwandān*) به‌دست آورده است. منابع مورد استفاده *گزارش* به اعتراف مؤلف، آثار دانشمندان زردشتی هم‌زمانش است؛ مانند: *آذربادیوندان* (فصل ۴، بند ۱۰۶؛ فصل ۹ بند ۲؛ فصل ۲، بند ۵۲) که در *دینکرد* تألیف *آذرفرنبغ فرخزادان* نامش آمده (وست، ۱۸۸۵، ص ۲۶ مقدمه)؛ روشن (*Rōšn*) پسر *آذرفرنبغ فرخزادان* (فصل ۱۰، بند ۵۲؛ فصل ۱۱، بند ۲ و ۳) صاحب *تفسیر روشن* (*Rōšn nibēg*) که در تفاسیر پهلوی درباره اوستا از او یاد می‌شود (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۱۸ مقدمه) و *آذرفرنبغ فرخزادان* اولین و برساتار *دینکرد* (فصل ۴، بند ۱۰۷؛ فصل ۱۰، بند ۵۷). باید متذکر شد هیچ یک از عباراتی که *مردان فرخ* به *دینکرد* منسوب کرده است، در هیچ یک از هفت کتاب *دینکرد* موجود نیست؛ بنابراین آنها باید به دو کتاب اول و دوم منسوب باشند که هنوز یافت نشده‌اند (همان).

از آنجا که متن‌ها و رساله‌هایی که به زبان پهلوی (فارسی میانه) در دسترس است، بیشتر در نخستین دوره اسلامی خصوصاً سده‌های سوم و چهارم هجری تدوین شده یا صورت نهایی یافته (آموزگار، ۱۳۷۵، ص ۳۷؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷) می‌توان تألیف آن را در سده‌های سوم و چهارم هجری دانست.

متن *گزارش* به فارسی میانه زردشتی (پهلوی) است که از نظر زبان، نه تنها بهترین متن پهلوی، بلکه بهترین نمونه یک پهلوی فصیح است (تاوادیا، ۱۳۸۳، ص ۲۳). گرچه متن پهلوی آن یافت نشده (وست، ۱۸۸۵، ص ۲۷ مقدمه) یا به تعبیر دیگر، از بین رفته (دوشن‌گیمین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰؛ تاوادیا، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳)، اما تحریر پازند و ترجمۀ سنسکریت آن موجود است (رضائی باغبیدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

نریوسنگ پسر داوال (*Nēryōsang Son of Dhaval*) دانشمند پارسی که در سده‌های یازده و دوازده میلادی/ پنجم و ششم قمری می‌زیسته است (هدایت، ۱۹۴۳، ص ۵)، رونوشتی از آن را با خود به هند برده و آن را به پازند برگردانده و به سنسکریت ترجمه کرده است (آشه، ۲۰۱۵، ص ۲۵ و ۲۷). نثر کتاب از نظر تحول زبان فارسی اهمیت

بسیاری دارد. برگردان آن به خط اوستایی، تغییر و تحولات زبان فارسی آن زمان را با زبان فارسی زمان ساسانیان نشان می‌دهد (میرفخرایی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۹-۳۲۰).

از متن پازند - سنسکریت *داوال*، دست‌نوشته‌های متنوعی به‌جای مانده است که دارای یک نیای مشترک‌اند (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۱۹ مقدمه). قدیمی‌ترین دست‌نوشته شناخته‌شده آن AK است (همان؛ وست، ۱۸۸۵، ص ۳۱ مقدمه) که زمان نگارش آن را در مقایسه با دومین دست‌نوشته، که هشتاد سال پس از آن در ۱۵۶۹م نگارش یافته است (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۲۰ مقدمه) می‌توان حوالی ۱۴۸۹م (= اواخر قرن پانزدهم) فرض کرد.

قدیمی‌ترین ترجمه این متن به انگلیسی، توسط وست در *کتاب‌های مقدس شرق* در سال ۱۸۸۵م صورت گرفته است. *ژان دومناش* در سال ۱۹۴۵م ترجمه جدیدی از متون پازند و پهلوی *گزارش* را به فرانسه به چاپ رساند. *آموزگار* (۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۹، ۱۳۹۲) فصل‌هایی از *گزارش* و *ویرایش دومناش*، را به فارسی ترجمه کرده است. *میرفخرایی* (۱۳۸۷) نیز از مترجمین بخش‌هایی از آن است. در سال ۲۰۰۱م پروین شکیبا تمام متن پازند آن را شرح و به فارسی ترجمه کرد. *رهام‌اشه* نیز این متن را در ۲۰۱۵م شرح و به انگلیسی ترجمه کرده است.

موضوع اصلی این اثر نشان دادن صحت آموزه بنیادی دین مزداپرستان است که بر پایه آن، خیر و شر از یک اصل منشعب نمی‌شوند (وست، ۱۸۸۵، ص ۲۵ مقدمه)؛ زیرا در باورهای باستانی ایران، گناهی بزرگ‌تر از این واقعیت نیست که وجود نیک اهوره‌مزدا در ارتباط با شر قرار گیرد (آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲). برخی محققین آن را متنی کاملاً ثنوی و بهترین متنی می‌دانند که بتوان در آن بنیاد فلسفی دوگانه‌گرایی (= ثنویت) دین زردشتی را سراغ گرفت (زهر، ۱۳۷۵، ص ۵۵) و به تعبیری، جالب‌ترین و کیشنده‌ترین کتاب زردشتی شمرد؛ زیرا توجیهی فلسفی از ثنویت زردشتی آن هم به‌صورتی کم‌وبیش منسجم و به‌هم‌پیوسته ارائه می‌دهد (زهر، ۱۳۷۷، ص ۳۳۱).

در این اثر برخلاف اغلب کتاب‌های پهلوی، در اثبات عقاید زردشتی و مبارزه با ادیان دیگر، از سلاح منطقی استفاده شده است و در آن کمتر به اسطوره یا افسانه، یا استناد به نص اوستا و زند، بدون ذکر دلیل منطقی برمی‌خوریم (تفضلی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳).

گرچه در نسخه اصلی، تقسیم‌بندی فصول وجود نداشته است، اما بر اساس فصل‌بندی ارائه شده از سوی «وست» (آسانا - وست، ۱۸۸۷، ص ۱۳) مطالب کتاب را پس از مقدمه (= فصل یکم) می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: بخش نخست از فصل ۲ تا ۱۰ در اثبات و دفاع از عقاید و باورهای دین مزدایی، و بخش دوم از فصل ۱۱ تا ۱۶ در نقد ادیان رایج در ایران‌زمین در پایان دوران باستان و آغاز سده‌های میانه، یعنی اسلام، یهودیت، مسیحیت و مانوی است.

اولین قسمت از بخش دوم *گزارش* که مربوط به ایرادات و اشکالات *مردان فرخ* بر دین اسلام است - گرچه وی به‌صراحت از این دین نام نمی‌برد - در واقع، به‌نوعی آغاز تازش او به اصل توحید است که نویسنده از آن با

تعبیر هرزه‌گویی (اشه، ۲۰۱۵، ص ۲۳۶؛ شکیبا، ۲۰۰۱، ص ۹۴) یاد می‌کند. تعبیر یادشده در پهلوی از فعل «درائیدن» به معنای گفتن (اهریمی) و مشتق شده است (مکنزی، ۱۹۷۱، ص ۲۷).

مردان فرخ در بندهای ۳ - ۱۱ فصل یازدهم که می‌توان آنها را طرح اجمالی وی برای رد توحید نامید، با تعریف اصل توحید و طرح سؤالاتی در این باره، وارد عرصه‌ای می‌شود (بندهای ۱۳-۱۶) که در آن نشان دهد اعتقاد به توحید، در واقع ناقض انصاف ایزد به صفاتی مانند علم، قدرت و خیریت و عدالت است که او را شایسته این مقام می‌کند.

به نظر می‌رسد استدلال مردان فرخ در بندهای ۱۳-۱۶ متکی بر نظریه (یا همان پرسش سه وجهی) اپیکور است که وجود شر را معارض با اطلاق صفات خدا می‌داند (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۱۴) و امروزه در زبان فلسفه دین با نام صورت یا مسئله منطقی شر (Logical Problem of evil) از آن یاد می‌شود. در این صورت یا مسئله، بحث بر سر ناسازگاری مدعیات ادیان توحیدی متمرکز است (پترسون و دیگران، ۱۹۹۹، ص ۱۷۸-۱۷۹)؛ به این معنا که مدعیات ادیان مذکور درباره خداوند، با وجود شرور در عالم، «ناپذیرفتنی» (Implausible) است (همان، ص ۱۸۴).

معلوم می‌شود که پیش از تولد علمی به نام فلسفه دین و موضوعی به نام «صورت منطقی شر»، محققان ایرانی و مسلمان در سده‌های پیش، به این امر اهتمام وافری داشته‌اند.

مردان فرخ نیز در استدلال خود، اعتقاد به خدای قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض و... را تبیین خردپسندانه برای وجود شر نمی‌داند. در نزد او، تبیین خردپسندانه شر در عالم، در سایه اعتقاد به قبول وجود دو اصل (= ثنویت) امکان دارد؛ اما ثنوبتی با قرائت زردشتی.

وی پس از بیان این طرح اجمالی، وارد مرحله‌ای می‌شود که می‌توان آن را طرح تفصیلی برای رد حقانیت توحید و اثبات ثنویت نامید. او در این طرح با استفاده از ادله‌ای که معتقدان مکاتب کلامی مختلف بر ضد یکدیگر به کار می‌برند، رسالت دفاع از حقانیت دین خود را مانند هر متکلمی به انجام می‌رساند.

تمامی اشکالات مطرح شده از سوی مردان فرخ در فصل یازدهم را می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: ۱. دسته‌ای از این اشکالات را به مجموعه اسلام وارد می‌داند، بدون اینکه به مکتب خاصی اشاره کند؛ مانند داستان خلقت آدم و زوجه‌اش و اهریمن و بیرون راندن آنها از بهشت و مسائل پیرامون این موضوع، که تقریباً یک سوم حجم این فصل را به خود اختصاص داده است؛ ۲. دسته دوم ایرادات، مربوط به دو مکتب کلامی مطرح در اسلام، در عصر نویسنده، یعنی معتزله و اشاعره است.

گرچه تنها در بخشی از فصل یازدهم از معتزله با نام یاد شده است، اما با مطالعه تمامی این فصل، می‌توان حضور پررنگ مکتب اعتزال را در جای‌جای این فصل مشاهده کرد.

از آنجا که موضوع مقاله «تبیین نقدهای شکندگمانیک‌وزار (= گزارش گمان‌شکن) به راه‌حل معتزله برای مسئله شر و عدل الهی و داوری درباره آن» است، پرداختن به مکتب دیگر (اشاعره) نیاز به فرصتی دیگر دارد.

تأکید بر مسئله‌ی شرور واقع در عالم، مهم‌ترین و بلکه اصلی‌ترین تکیه‌گاه مردان فرخ در رد ادیان توحیدی عموماً، و مکتب اعتزال خصوصاً در اثبات ثنویت است. او در بندهایی از این فصل به‌صراحت می‌گوید:

اگر تصویر کنیم که بدی‌ها و بدبختی‌ها از جانب گوهر دیگری نباشد و همه چیز از ذات ایزد برآمده باشد، به این معناست که ایزد دشمن روان و رقیب خویش است. شگفت است اگر بزه را موجود بدانیم، بدون آنکه گوهری برای آن متصور باشیم؛ و از آن شگفت‌تر آنکه گوهر بزه را نیکی بدانیم؛ و از این شگفت‌تر آنکه اهریمن را که منشأ هر بزه‌ی است، آفریده‌ی ایزد بدانیم (گزارش، فصل ۱۱ بند ۲۵۴-۲۵۱، عدلی، ۱۰۸، ۱۳۹۵).

از آنجاکه شرور اصلی‌ترین تکیه‌گاه مردان فرخ در رد ادیان توحیدی است، با تحلیل ماهیت «شر» می‌توان پاسخی اجمالی و اساسی به این استدلال او داد؛ اشکال او بر ادیان توحیدی بر مبنای قرائت معتزلی است که آنها هم شرور را امری «وجودی» می‌دانستند. بنابراین اگر معلوم شود تحلیل او و معتزله از ماهیت «شر» تحلیل درستی نیست، اساسی‌ترین پاسخ به اعتقاد او داده می‌شود، گرچه در خلال مقاله به برخی از لغزش‌گاه‌های فکری او در مسئله‌ی شر اشاره و پاسخ معتزلی به آنها داده شده است.

اموری که متصف به «خیر» یا «شر» می‌شوند، یا خیریت و شریعت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری نیست، مانند خیر بودن حیات یا شر بودن فنا، یا خیریت و شریعت آنها معلول امور دیگری است، مانند خیر بودن آنچه در ادامه‌ی حیات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فنا می‌شود (مصباح، ۱۳۶۸، ح ۲، ص ۴۲۲). بنابراین، «خیر» بودن امری، در وجودی بودن یا سبب وجود شدن آن است؛ لذا خیریت، ریشه در وجودی بودن دارد؛ بدین معنا که خیریت و وجود، ملازم و همراه هم و در مصداق عین یکدیگرند؛ و «شر» بودن امری، در عدمی بودن یا سبب معدوم شدن آن است؛ لذا شریعت، ریشه در عدمی بودن دارد؛ بدین معنا که شریعت و عدم، ملازم و همراه هم و در مصداق عین یکدیگرند و از آنجاکه امر عدمی در ظرف خارج و واقعیت تحقق ندارد، شر نیز مصداقی نخواهد داشت و به تبع آن، علت و خالق هم نخواهد داشت تا از آن صادر شود. به این ترتیب، بطلان وجودِ مبدائی به نام «هریمن» که خالق شرور باشد، آشکار می‌شود.

به علاوه مردان فرخ با قبول ماهیت عدمی برای شرور در فصل سوم «گزارش» (عدلی، ۱۳۹۵، ص ۷۷-۷۸) و قبول وجودی بودن شرور در فصول هفتم و هشتم، که در آنها شرور را پایه استدلال خود قرار می‌دهد تا به اثبات یک همیستار (= حریف اهریمنی) جدا گوهر که گوهرش متفاوت از گوهر اهرمزد باشد، موفق شود و از طریق آن، ساحت اهرمزد را از هرگونه انتساب شر به او مصون بدارد، دچار تناقضی آشکار می‌شود. از یک‌طرف با قبول ماهیت عدمی برای شر، دیگر تحقیقی در خارج برای او نخواهد بود تا بر اساس آن اصل دیگری اثبات شود، و از طرف دیگر اگر شرور امری عدمی هستند و در ظرف خارج تحقیقی ندارند، چگونه برای رد ادیان توحیدی آنان را دست‌آویز قرار می‌دهد.

۲. معتزله

معتزله جنبشی است که *واصل بن عطا* در نیمه اول قرن دوم هجری / هشتم میلادی در بصره آن را بنیان گذاشت. این مکتب کهن‌ترین و یا دست‌کم یکی از کهن‌ترین مکتب‌ها یا فرقه‌ها با رویکردی عموماً کلامی است که هم در روزگار حیات و شکوفایی و هم پس از پایان دوران شکوه و قدرت، توانسته است در تاریخ اسلامی اثری شگرف و ماندگار به‌جای گذارد.

فاصله سال‌های ۱۹۸ق / ۸۱۳م تا ۲۳۲ق / ۸۴۶م، یعنی از شروع فرمانروایی *مأمون* تا پایان حکومت واثق را باید دوران طلایی اندیشه اعتزال دانست. *مأمون* در مباحث ادیان و فریق، *شاگرد ابوالهذیل علاف* از پیشوایان معتزله بود.

تقریباً همه منابع موثق متفق‌اند نظریات معتزله حول دو مفهوم اساسی عدل و توحید متمرکز بودند و آنان خود را «اهل عدل و توحید» می‌نامیدند و به این امر افتخار می‌کردند. به نظر می‌رسد *مردان فرخ* نیز با تکیه بر نظرات آنان در این دو حوزه، به نقد و رد عقاید آنان و اثبات عقیده خود می‌پردازد.

از آنجاکه هدف *مردان فرخ* در فصل یازدهم رد آموزه توحید و اثبات عقیده خویش است، باید دید اولاً توحید مورد نظر او به چه معناست که با تکیه بر شرور درصدد ابطال آن است و اصولاً با تکیه بر شرور، توحید قابل ابطال است یا خیر؛ و در گام بعدی بررسی روش او برای ابطال توحید بر چه بنیانی استوار است و آیا در این راستا برهانی می‌تواند اقامه کند.

به نظر می‌رسد توحیدی که *مردان فرخ* در تلاش برای ابطال آن است، توحید ذاتی به معنای جزء نداشتن و بخش‌ناپذیر بودن (= بساطت و عدم ترکیب) خداوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۸؛ طارمی‌راد، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ص ۷۴) نیست؛ زیرا در اعتقاد او نیز بحثی درباره جزء داشتن و بخش‌پذیر بودن اصل مورد اعتقاد او (اهرمزد) یافت نمی‌شود تا در جهت ابطال آن بکوشد؛ لذا خود او نیز در این باب و به این معنا موحد است و قطعاً نیز با توحید اخیر موافق.

بنابراین، او باید با توحید به معنای دیگری مخالف باشد و آن، توحید متأخر از مرتبه ذات است که نزد متکلمان دارای سه اعتبار یا معناست: ۱. توحید صفاتی (که مورد اعتقاد معتزله است) به معنای نفی صفات زاید بر ذات و پذیرش عینیت ذات و صفات (اشعری، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۲۹۱؛ عبدالحی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۳؛ جهانگیری، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۳۰)، که در قالب انحصار قید به خدا و نفی هر قدیم دیگر نمود می‌یابد؛ ۲. توحید افعالی (توحید مورد قبول اشاعره) (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۲) که قابل صدق بر نفی شریک، چه در آفرینش و چه در تدبیر عالم است؛ ۳. توحید در عبادت، که نفی شریک در پرستش و انحصار پرستش به خدای تعالی است. باید بررسی کرد که *مردان فرخ* موفق به ابطال کدام معنا از سه معنای یادشده خواهد شد.

منظور از اصل توحید که مهم‌ترین اصل اندیشه معتزلی است، توحید صفاتی است (همان) که در قالب انحصار قِدَم به خدا و نفی هر قدیم دیگر، در اولین گام، اعتقاد ثنوی را هدف قرار می‌دهد.

لازمه رد این توحید، قبول دو قدیم با اشتراک در صفات کمالی ذاتی همچون قِدَم، قدرت و علم (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، قسم اول، ص ۵۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۲ و ۱۸۳) است؛ در حالی که اعتقاد مردان فرخ، بر قبول یک قدیم با صفات کمالی ذاتی - که همان اهرمزد باشد - بنا شده است؛ و اصل دیگر اعتقاد او (= اهریمن) فاقد این صفات کمالی ذاتی است.

بنابراین، اگر در صدد ابطال این توحید باشد، دچار پارادوکس خواهد شد و آن قبول قدیم دیگری است که در صفات کمالی ذاتی (قِدَم، قدرت و علم) هم‌تراز اهرمزد باشد؛ و این مسئله دقیقاً چیزی است که اعتقاد او آن را بر نمی‌تابد؛ زیرا کم‌دانشی و کم‌توانی، مهم‌ترین ویژگی اهریمن است و باعث شده او را در حصار آفرینش به دام بیندازد و تا آخرالزمان (فرجام) این گرفتاری به طول بینجامد (ر.ک: گزارش، فصل ۸، بند ۷۲-۷۳).

بر اساس این تحلیل، در این معنا هم مردان فرخ با موحدین هم‌عقیده است و باید او را موحد دانست.

توحید افعالی که قابل صدق بر نفی شریک، چه در آفرینش و چه در تدبیر عالم است، از انتظام خلق و اتصال تدبیر و هماهنگی امور استنتاج می‌شود. از آنجاکه این انتظام و اتصال بر ستون‌های علم و قدرت ذاتی خداوند بنا شده، برای ابطال آن لازم است به وقایعی در عالم اشاره شود که ناقض و مبطل صفات یادشده باشد و شرور، از نظر مردان فرخ بهترین ابزار این کار، و به تبع آن اثبات ثنویت است (فصل ۱۱ بند ۱۱۸-۱۲۰، ص ۳۰۹).

روش او در استفاده از وجود شرور برای این امر، روش خُلف است که آن را از متکلمان موحد وام گرفته است؛ روشی که آنان برای دفاع از آموزه توحیدی و رد مخالفان ثنوی و مجوس و نصاری، آن را کارآمدتر از ارائه ادله اثباتی می‌دانستند و در احتجاجات خود از آن استفاده می‌کردند (طارمی‌راد، ۱۳۸۳، ص ۴۲۲). او با تکیه بر این روش و با نشان دادن موارد متعددی از شرور واقع در عالم، درصدد برهم زدن صورت‌بندی براهین اثبات خدای واحد متکلمین و اثبات یک اصل دیگر است.

اما آیا حوادث و وقایعی که مردان فرخ آنها را شرور می‌خواند (۱۱: ۳۰۹-۳۱۷) می‌تواند ناقض صورت‌بندی براهین اثبات خدای موحدین باشد.

برای پاسخ به این پرسش باید به تبیین مسئله شر و صدور آن نزد معتزله پرداخت.

۳. تبیین مسئله شر و صدور آن در نظر معتزله

در نزد معتزله، شر هر فعلی است که فاعل آن به‌نحوی مستوجب نکوهش باشد. گناه کوچک یا خطایی که کودکان، دیوانگان یا جانوران مرتکب می‌شوند، شر نیست؛ زیرا این‌گونه افعال سزاوار نکوهش نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۴۱). شر تا آنجا که ظلم است، چه کار خدا باشد و چه کار انسان، سزاوار نکوهش است (همان، ص ۳۱۰).

اگر از ظالمانه بودن فعلی آگاه نبودیم، آیا می‌توان شر بودن را بر آن اطلاق کرد؟ پاسخ آن منفی است؛ بنابراین شناخت ظلم، اعم از کلی و جزئی، مقدم بر شناخت شر است (همان، ص ۳۱۱).

فعل ظلم، فعل فاعلی است که از روی اراده با علم و اطلاع تمام، قصد بدی کردن دارد (قاضی عبدالجبار، معنی، کتاب تعدیل و تجویر، بی‌تا، ص ۸۸)؛ و ممکن نیست خداوند ظالم باشد؛ زیرا نه‌تنها خود ظلم نمی‌کند (خیاط معتزلی، ۱۹۸۶، ص ۶۵)، بلکه نهی از ظلم هم می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۱). به‌علاوه خداوند خود را به نفی ظلم مدح کرده است (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶). خدا ظالم نیست؛ چون ظلم قبیح و نقص است و نقص بر خدا جایز نیست (اشعری، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۵).

بر اساس این تبیین، هیچ فعل شری از خداوند سر نمی‌زند و تمامی اتفاقات و حوادث به ظاهر شر باید در جای خود تحلیل شوند.

۴. غایتمندی افعال خداوند، مسئله شر و عدل الهی

مردان فرخ وجود مخلوقات دیوماند نافرمان برداری که مخالف خواست خداوند عمل می‌کنند و همچنین آفریدگانی که به‌ظاهر بی‌فایده و بی‌سود هستند را ناقض غایتمندی افعال خداوند می‌دانند:

۸۸. دیگر اینکه اعمال و افعال خداوند دارای علت و غایت است و از روی قصد و نیت انجام می‌گیرد یا نه؟
۸۹. اگر افعال او فاقد علت و غایت است و بدون قصد و نیت، انجام می‌گیرد، پس او بی‌هوده‌کار است.
۹۰. در این صورت، سزاوار نیست کسی که کارهای بی‌هوده از او سر می‌زند، به ایزدی فرزانه‌وار بستایند.
۹۱. اگر اعمال او مستدل است، علت و غایت دارد. ۹۲. پس آن‌گاه که او را هیچ حریف و مخالفی نبود، چرا این همه مخلوق دیوماند، مردم نافرمان بردار که علیه خواست او کوشا و گمراه‌کننده‌اند، و بی‌شمار مخلوق بی‌فایده آفریده؟ (شکیبا، ۲۰۰۱، ص ۱۰۵).

از مواضع نیازمند به تحلیل در براءت صدور شر از باری تعالی، مبحث غایتمندی افعال خداوند است. از آنجا که غایتمندی افعال خداوند یکی از مهم‌ترین متفرعات و نتایج اصل عدل نزد معتزله است، با پاسخ معتزلی به این إشکال، در واقع می‌توان عدالت خداوند را اثبات کرد؛ این بیان که از نظر عقل، فعل بی‌هدف و غایت، چه سفاهت و بی‌هودگی (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۰؛ ر.ک: امین، ۲۰۱۲، ج ۳، ص ۷۲۱؛ شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۷، ص ۵۵) باشد و چه عبث، لاجرم قبیح است و صدور امر قبیح از باری تعالی محال است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ همو، بی‌تا، المعنی، کتاب العدل و التجویر، ص ۱۷۷؛ اشعری، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۲۷۵). فعل قبیح ریشه در جهل و نیاز و نقص دارد و خداوند، غنی و از هر نقصی منزّه و مبراست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۴).

به‌علاوه، به دلیل غنای ذاتی، اهداف خداوند از هر گونه کسب سود برای خود منتفی است؛ بلکه برای رساندن سود به مخلوقات است که آن، رساندن مخلوقات به غایت‌های پسندیده و مفید می‌باشد (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، ص ۵۵)؛ گرچه ظاهراً از نظام متعارف و مورد انتظار بشر خارج باشد (صبحی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۷-۱۴۸).

این هدفمندی عقلانی افعال باری تعالی، قاعده یا نظریهٔ وجوب «صلاح» یا «اصلاح» را به دنبال خود می‌آورد. در این نظریه، بر خداوند واجب است افعالی را انجام دهد که «صلاح» بندگان در آن باشد و در مفهومی عالی‌تر، برای بندگان «اصلاح» باشد (شهرستانی، ۱۳۷۵ق، قسم اول، ص ۵۰ و ۷۵؛ ر.ک: ابوزهره، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹). توضیح آنکه اگر خداوند از آنچه که اصلاح برای بندگان است سر باز زند، یا ظالم خواهد بود که محال است؛ زیرا ظلم از نقص است و نقص بر خدا جایز نیست (اشعری، ۱۴۱۱ق، جزء اول، ص ۲۷۵)؛ یا بخیل است که آن هم از نقص است (همان، جزء ثانی، ص ۲۴۹)؛ و مقتضای هدفمندی افعال، حکیمانه و خیر بودن آنان است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۱؛ ر.ک: بوعمران، ۱۳۹۵، ص ۱۶۷)؛ زیرا شر فی نفسه بد است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب العدل و التجویب، ص ۲۲). شمول این نظریه به حدی است که تمامی حوادث هستی، اعم از خوشایند و ناخوشایند را زیر چتر خود می‌آورد.

بنابراین، حکمت خلق موجودات موزی، میراندن انبیا، زنده نگه‌داشتن ابلیس و پاره‌ای امور دیگر، به‌منظور خیر و صلاح بندگان و لطف بر آنان است (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۳؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، کتاب اللطف، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷۴)؛ هرچند عقل و خرد از گستردگی دریافت و کشف همهٔ دلایل و اهداف خلق موجودات و حوادث خلقت عاجز است (صبحی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶-۴۷) و آنها را بی‌فایده و گزاف می‌انگارد.

۵. آلام و دردها در «گزارش» و عدل الهی معتزلی

طرح مسئلهٔ آلام و درد و رنج‌های تحمیلی بر آفریدگان و به دنبال آن، نقد نظریهٔ عوض و استحقاق - که معتزله آن را به‌عنوان بخشی از تبیین خود در افعال عادلانهٔ خداوند طرح کرده‌اند - یکی از مصادیق مرتبط با غیرعادل بودن خداوند در نظر مردان فرخ است که بندهای ۱۳۳-۱۵۴ را به خود اختصاص داده است. اهتمام خاص مردان فرخ در مسئلهٔ آلام و شرور از آنجا سرچشمه می‌گیرد که یکی از دو جایی که متکلمان مسلمان به رد نظریهٔ تنوی او پرداخته‌اند، بحث آلام و شرور بوده است؛ چراکه مهم‌ترین توجیه آنان برای قول به دو مبدأ برای عالم شمرده می‌شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲، ص ۲۴۹-۲۸۸؛ شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۵-۹۵؛ ر.ک: کیانی فرید، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶).

با آنکه در مسئلهٔ هدف‌داری خلقت (افعال خداوند) آشکار شد که صدور امر قبیح (شر) به‌طور کلی محال است؛ اما به‌منظور وضوح و روشنی مورد نیاز در این باره، تبیین تقریر معتزلی عدل کارساز است.

بدون اغراق می‌توان گفت که اصل عدالت حتمی خداوند، اصل بنیادی اعتقادی معتزله است و حتی آنها بیش از «اهل العدل و التوحید» خود را به‌اختصار «اهل العدل» می‌نامند.

شناختن خدا به صفت عدل این است که انسان بداند افعال خداوند حسن (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۳) و دارای حکمت است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۲۷۸). وجود تمامی آلام و رنج‌های پیش آمده برای انسان نیز مطابق با غرض و حکمتی است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۲، ۵۰۵-۵۰۶) به این معنا که

خداوند نه تنها صلاح بندگان خود را از خود آنان بهتر می‌داند (همان، ص ۱۳۲-۱۳۴)؛ بلکه بنا بر نظریه «اصلح» (ژیماره، ۱۳۸۶، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۷۹۱) باید از همه جهات و در همه شرایط، آن چیزی را انجام دهد که بیشترین فایده را برای انسان‌ها، هم در زندگی اخروی و هم در زندگی دنیوی، داشته باشد (شهرستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۴؛ ر.ک: کیانی فرید، ۱۳۹۲، ص ۸۵).

ممکن نیست انسان، بیهوده (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۰؛ همو، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۳۶۸) و بدون علت، دچار رنج شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۲). به علاوه، چون خداوند ضرورتاً عادل است و همواره خیر انسان را می‌خواهد (همان، ص ۱۳۲)، درد و رنج با «عوضی» جبران می‌شود (همان) که سبب آن، نیکو عمل کردن مکلف یا رنجی است که در راه انجام تکلیف بر خود هموار کرده است (همان، ص ۵۰۳-۵۰۵)؛ اما تعلق درد و رنج، گاهی به دلایل زیر است:

۱. یا برای آزمایش بندگان است؛ همان‌طور که با نعمت‌های فراوان آزمایش می‌شوند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸۹؛ همو، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۳۶۷)؛

۲. یا به قصد تهذیب انسان‌ها در پی تجاوز به حق بنده‌ای است که پایمال کرده یا گناهی است که مرتکب شده (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، المغنی، کتاب اللطف، ص ۳۶۷؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰۱)؛

۳. یا به منظور انتساب خیر است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۲).

۶. شرور و عدم شایستگی عبادت خداوند

یکی از مواضعی که مردان فرخ با تشبیه به شرور در بطلان آن کوشیده؛ توحید در عبادت است. او با تکیه بر شرور و نفی اطلاق صفات علم، قدرت، خیریت و بخشندگی، به‌زعم خود، خدای موحدان را شایسته خدایی (فصل ۱۱ بند ۱۳-۱۶؛ ر.ک: شکبیا، ۲۰۰۱، ص ۹۶-۹۷) و پرستش و ستایش نمی‌داند (فصل ۱۱ بند ۳۱۷؛ ر.ک: شکبیا، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱).

در نقد این نتیجه‌گیری، باید از مردان فرخ پرسید: اگر مقصود این است که وجود شرور سبب عدم شایستگی خدا برای عبادت می‌شود، همین قاعده در مورد اهرمزد با وجود اصل شر (اهریمن) نیز جاری و ساری است. بر چه اساسی اهرمزد سزاوار نیایش و پرستش است؟ در حالی که با تصدیق وجود شر و انتساب آن به اهریمن، اهرمزد نیز ناگزیر نه در علم، نه در توانایی و نه در خیریت، وجود کاملی نیست.

۷. جبر و اختیار در «گزارش»

در بندهای ۲۸۰-۳۰۸ فصل یازدهم، تنها جایی که در «گزارش» به‌صراحت از یک فرقه اسلامی نام برده می‌شود، سؤالی مربوط به مقوله جبر و اختیار مطرح می‌شود که بسیاری از متکلمین معاصر مردان فرخ را به خود مشغول

داشته است؛ چراکه جبر و اختیار به معنای کلامی و دینی، به ارتباط تنگاتنگ میان خواست یا مشیت، اراده و قدرت خداوند و افعال بندگان می‌پردازد.

سؤال این است: آیا خواست ایزد این است که همه مردم به اختیار از گناه اجتناب کنند و او آنها را از دوزخ برهاند و به بهشت راهبری کند؟

نویسنده در ادامه با طرح اشکالات مقدر، خواست یا مشیت و اراده الهی را مسبوق به قدرت و تحقق اراده خدا می‌داند (بندهای ۲۸۸-۲۹۵) و از آنجا که تحقق اراده و خواست او با وجود گناهکاران محقق نمی‌شود (بندهای ۲۹۷)، برای این عدم تحقق، عللی را مفروض می‌گیرد (بندهای ۳۰۰-۳۰۷) تا در آخر به این نتیجه برسد که عدم تحقق اراده ایزد، یا بر ضعف او دلالت خواهد کرد یا بر وجود کسی که به آنچه مراد اوست، صدمه می‌زند (بندهای ۳۰۸)؛ و از این رهگذر، وجود مخالف و رقیبی را اثبات کند (بندهای ۳۰۹).

به نظر می‌رسد، نظریات/شعری درباره معتزله در *ابانه* و *کمع* را می‌توان الهام‌بخش *مردان فرخ* در این فرازها دانست؛ آنجا که می‌نویسد: «معتزله چنین پنداشتند که خدای عزوجل چیزهایی را اراده می‌کند و محقق نمی‌شود و اموری تحقق می‌یابد که خواسته او نبوده است» (شعری، بی‌تا، ص ۷-۸: ابوزهره، بی‌تا، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۱۵۲-۱۵۳) و «اگر در قلمرو آفریدگان خدا چیزی باشد که او اراده نکرده است، یکی از دو نتیجه باطل لازم می‌آید: سهو و غفلت یا ضعف و عجز از رسیدن به مراد» (شعری، ۱۹۹۵م، ص ۲۵؛ ر.ک: بهانوری، ۱۳۶۹، ص ۶۰). *مردان فرخ* رد توحید معتزلی را بر سه انگاره بنا می‌کند: ۱. تفویض؛ ۲. مسبوق بودن هر فعل ارادی انسان به مبادی چهارگانه علم، مشیت یا خواست، اراده و قدرت؛ و شباهت فعل ارادی حق تعالی با فعل ارادی انسان در مسبوق بودن به مبادی چهارگانه یادشده؛ ۳. تکیه بر دو صفت قدرت و اراده.

آموزه «تفویض» - که در واقع محل نفوذ *مردان فرخ* در سد توحید معتزله است - گرچه در ابتدا به‌منظور تنزیه مطلق ساحت باری از هرگونه انتساب به شر و ظلم که لازمه عدل الهی است، ارائه شد، اما در انتها ناگزیر به انکار قدرت مطلقه حق تعالی ختم شد؛ قدرت ذاتی نامتناهی و فراگیری که اساس صورت‌بندی بسیاری از برهان‌های متکلمین مانند تمایع بود تا ابطال ثنویت و اثبات توحید از آن استنتاج شود.

به این ترتیب، با قبول اراده‌ای مستقل و مختار در کنار و در عرض اراده خداوند - که نتیجه طبیعی آموزه تفویض بود - ثنویت به بار آمد که مجوس سال‌ها در تلاش برای اثبات آن بودند؛ ثنویت که افعال خداوند را تقسیم می‌کرد و آن را به قوای متفاوت نسبت می‌داد و از سوی معتزله به شدت مردود شمرده می‌شد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۰) و این در حالی است که ادعا می‌شود معتزله بهترین مدافعان اسلامی در برابر ثنویان به‌شمار می‌آمدند (رضازاده لنگرودی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۰) و اصل توحید مهم‌ترین اندیشه معتزلی است (همان، ص ۲۷۷).

دیگر انگاره مورد استفاده *مردان فرخ*، تشابه افعال ارادی خداوند به افعال ارادی انسان در مسبوق بودن به مبادی چهارگانه علم، مشیت یا خواست، اراده و قدرتی است که تحقق هر کدام از آنها در انسان مسبوق به تحقق دیگری

است. این در حالی است که مبادی چهارگانه یادشده، ذاتی حق تعالی هستند و در ظهور و تحقق محتاج به غیر نیستند تا تحقق هر کدام از آنها مسبوق به تحقق دیگری باشد و در صورت عدم تحقق بتوان نتیجه گرفت که خداوند عاجز و ناقص است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۲۲-۲۹). به علاوه، نزد معتزله صفات یادشده عین ذات و عین یکدیگرند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۷-۲۹۱) و انفکاک ناپذیرند؛ از این رو، تحقق هر کدامشان مسبوق به تحقق دیگری نیست.

انگاره سوم، تکیه بر دو صفت قدرت و اراده در خداوند است. قدرت نزد مردان فرخ مانند متکلمین دیگر، صحت فعل و ترک آن: «من حق القادر علی الشیء أن یصح أن یفعله و أن لا یفعله» تعریف شده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، المعنی، کتاب تولید، ص ۳۹) در حالی که این تعریف فقط در انسان و حیوان درست است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۸)؛ اما در حق متعال - که واجب الوجود بالذات است - قدرت عین ذات اوست و سنخ قدرتش از سنخ قدرت ما نیست (امام خمینی ره، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷). بنابراین برای تحقق، مسبوق به امر دیگری خارج از ذات نیست تا اگر موجود نشد، قدرت تحقق نیابد.

در بحث اراده و مشیت الهی مطرح شده از سوی مردان فرخ، مغالطه ای صورت گرفته و آن خلط میان اراده تشریحی خداوند و اراده تکوینی اوست؛ زیرا اراده و مشیت تشریحی خداوند از مرادش تخلف می کند؛ در حالی که اراده و مشیت تکوینی خداوند از مرادش تخلف نمی کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۷)؛ بنابراین، مشیت و اراده ای که به نجات اهل جهنم از دوزخ و راهبری به بهشت تعلق گرفته، اراده و مشیت تشریحی است، نه تکوینی تا عدم تحقق آن را دلیلی بر نقص و عجز ایزد بدانیم.

در قرآن به این مغالطه که مشرکین نیز به آن دچار شده اند، در آیات ۳۵ سوره نحل، ۱۴۸ سوره انعام، ۲۰ سوره زخرف و ۴۷ سوره یس اشاره شده است که برای اجتناب از اطاله کلام، یک نمونه از آن ذکر می شود: «آنان که مشرک شدند، گفتند: اگر خدا می خواست به غیر او چیزی را نمی پرستیدیم، نه ما و نه پدران ما و نیز بدون دستور او چیزی را حرام نمی کردیم» (نحل: ۳۵).

نتیجه گیری

۱. اعتقاد ثنوی مردان فرخ، نویسنده گزارش، و همه کسانی که با او در این اعتقاد شریک اند، بر هیچ منطق کلامی و فلسفی استوار نیست؛
۲. اعتقاد توحیدی برای کسانی که به نوعی به قدرتی قدسی و متعالی، خواه موحد، خواه ثنوی و خواه تثلیث معتقدند، امری اجتناب ناپذیر است؛
۳. مردان فرخ با تکیه بر شرور نمی تواند اصل دیگری را برای عالم اثبات کند؛ زیرا در تحلیل ماهیت شرور به خطا رفته است؛
۴. ماهیت شرور برخلاف نظر گزارش عدمی است، نه وجودی؛

۵. معتزله هم به همان اشتباهی که مرد/ن‌فرخ دچار آن بود، گرفتار بودند؛
۶. با معلوم شدن ماهیت عدمی شر، آنچه در ظرف خارج تحقق دارد، جز خیر چیز دیگری نیست؛
۷. درباره اعتقاد معتزله نیز باید گفت که آموزه تفویض، نه تنها درهم‌شکننده تلاش‌های آنها در رد ثنویت است، بلکه آنها را وادار به پذیرش اراده‌های ایجابیه دیگری از موجودات مختار علاوه بر انسان‌ها می‌کند، که در اسلام شیطان یا ابلیس یکی از افراد آن است؛ و این بدتر از ثنویت است؛
۸. با کمک از کلام نمی‌توان مسئله شرور را حل کرد؛ زیرا ارزش و حد براهین کلامی محدود به اثبات خالق عالم است؛ اما درباره صفات خداوند، قادر بر اقامه دلایلی مبنی بر اطلاق ذاتی بودن آنان نیست؛
۹. و نکته آخر اینکه، اصل توحید برخلاف تصور، نه تنها سبب مرزبندی میان ادیانی که به نوعی به قدرتی قدسی و متعالی، خواه توحیدی و خواه ثنوی باور دارند، نمی‌شود، بلکه این امکان را فراهم می‌آورد که پیروان ادیان را حول میز گفتمان گرد آورد؛ چنان که در آیه ۶۴ سوره آل عمران به آن تصریح شده است: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما مشترک است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و کسی را با او شریک نکنیم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند صاحب اختیار نگیرد».



منابع

- آموزگار، ژاله، ۱۳۷۵، *زبان پهلوی و ادبیات و دستور آن*، چ دوم، تهران، معین.
- _____، ۱۳۸۶، *استدلال مزیدسنایی در برابر نیست‌خداگویان، زبان، فرهنگ، اسطوره* (مجموعه مقالات)، تهران، معین.
- _____، ۱۳۸۶، *تشبیل دین و درخت، بنا بر استدلال مزیدسنایی، زبان، فرهنگ، اسطوره* (مجموعه مقالات)، تهران، معین.
- _____، ۱۳۸۷، «چگونه اهریمن می‌تواند به روشنی تازد و چرا اهرمزدا اهریمن را از بدکردن باز نمی‌دارد؟»، *جرعه بر خاک*: یادنامه استاد دکتر یحیی ماهیار نوایی، به کوشش محمود جعفری دهقی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، «نیکی‌ها و بدی‌ها از کجا می‌آیند؟» ترجمه فصل چهارم شکندگمانیک‌وزار، *تابه خورشید به پرواز برم*: یادنامه دکتر حمید محامدی به کوشش کنایون مزداپور و هایده معیری، تهران، کتاب روشن.
- _____، ۱۳۹۲، «پیش بودن (= سبقت) همیستار (= متخاصم) بر آفرینش آفریدگار»، *رنج و گنج*: ارج‌نامه دکتر زهره زرشناس، به کوشش ویدا نداد، فرزانه گشتاسب، محمد شکر فومشی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابوزهره، محمد، بی‌تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، قاهره، دارالفکر العربی.
- اشعری، ابی‌الحسن، بی‌تا، *الایانه عن اصول‌الدیانه*، بیروت، ابن‌زیدون.
- _____، ۱۴۱۱ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، الجزین الاول والثانی، صیدا - بیروت، المكتبة المصرية.
- _____، ۱۹۹۵م، *کتاب المتمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، صححه و قدم له وعلق علیه الدكتور حمودة غرابة، مصر، مساهمة مصریة. الهبداشتی، علی، ۱۳۸۱، *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*، قم، بوستان کتاب.
- امین، احمد، ۲۰۱۲م، *ضحی‌الاسلام*، قاهره، هنداوای.
- انواری، محمدجواد، ۱۳۷۹، «اشعری»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، تهران، ص ۵۰-۶۶.
- بوغمران، ۱۳۹۵، *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، چ دوم، تهران، هرمس.
- بویس، مری، ۱۳۹۳، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسکر بهرامی، چ سیزدهم، تهران، ققنوس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۸، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چ سوم، تهران، آگاه.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۹۹۹م، *عقل و باورهای دینی*، ترجمه احمد (آرش) نراقی و دیگران، چ سوم، تهران، طرح نو.
- تاوادی، ج، ۱۳۸۳، *زبان و ادبیات پهلوی*، ترجمه س. نجم‌آبادی، چ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۷، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، چ دوم، تهران، سخن.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۹۰، *مجموعه مقالات*، کلام اسلامی، تهران، حکمت.
- حسن‌زاده‌املی، حسن، ۱۳۶۹، *خیرالاندر در رد جبر و قدر*، تهران، قبله.
- خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فُهری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- الخیاط‌المعتزلی، عبدالرحیم بن محمد، ۱۹۸۶م، *کتاب الانتصار والرد علی ابن‌الروندی الملحد*، تحقیق نیبرگ، بیروت.

دوشن‌گیمَن، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، فکروز.

رضازاده لنگرودی، رضا، ۱۳۸۶، «پژوهشی در مرجه»، *فروق تسنن* (مجموعه مقالات)، به‌کوشش مهدی فرمانیان، چ سوم قم، نشر ادیان، ص ۱۸۹-۲۵۶.

رحمتی، خدیجه، ۱۳۸۴، *بررسی انتقادی و آوانویسی متن بندهش بر اساس ترجمه بهار*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان‌های باستانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱-۶۰.

رضائی‌باغبیدی، حسن، ۱۳۸۸، *تاریخ زبان‌های ایرانی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).

زهر، آر. سی. ۱۳۷۷، *تعالیم مغان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس.

_____، ۱۳۷۵، *زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، چ دوم، تهران، امیرکبیر.

ژیماره، دانیل، ۱۳۸۶، «تاریخ و عقاید معتزله»، *فروق تسنن* (مجموعه مقالات)، ترجمه حمید ملک‌مکان، به‌کوشش مهدی فرمانیان، چ سوم، قم، نشر ادیان، ص ۳۱۱-۳۵۱.

سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۹۴، *آموزش کلام اسلامی*، چ بیست‌ویکم، قم، طه.

شکیبا، پروین، ۲۰۰۱م، *گزارش گمان‌شکن*، ترجمه و شرح متن یازند شکندگمانیک‌ویچار، اثر مردان‌فرخ پسر اورمزدداد، چمپین، شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۷۵ق، *الملل والنحل، القسمین الاول والثانی*، تخریج محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه.

_____، ۱۴۳۰ق، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، حرره و صححه ألفرید جیوم، قاهره، الثقافة الدینیة.

شیخ الاسلامی، اسعد، ۱۳۸۷، *سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره*، تهران، سمت.

صبحی، احمد محمود، ۱۴۰۵ق، *فی علم الکلام*، بیروت، دارالنهضة العربیة.

طارمی‌راد، حسن، ۱۳۸۳، «توحید»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، ج ۸، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ص ۴۰۵-۴۲۶.

طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۶۳، *تفسیر المیزان*، ج ۱۷، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

_____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، بی‌جا.

عبدالحی، ا.ک.م، ۱۳۶۲، «مذهب اشعری»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ویراستار م. م. شریف، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۳۱۵-۳۴۶.

عدلی، محمدرضا، ۱۳۹۵، *تبیین الاهیات زردشتی بر مبنای متن شکندگمانیک‌وزار*، پایان‌نامه برای اخذ درجه کارشناسی ارشد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶ق، *شرح الاصول الخمسه*، حقیقه و قدمه عبدالکریم عثمان، الطبعة الثالثة، قاهره، مکتبه وهبة.

- بی تا، المعنی، کتاب التعديل و التجوير، (الجزء السادس، ۱)، تحقیق الدكتور محمود محمد قاسم، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب الاراده، (الجزء السادس، ۲)، تحقیق الدكتور محمود محمد قاسم، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب التوليد (الجزء التاسع)، تحقیق الدكتور توفيق طويل و سعيد زايد، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب النظر و المعارف (الجزء الثاني عشر)، الدكتور ابراهيم مدكور، قاهره، مكتبة وهبة.
- _____، المعنی، کتاب اللطف (الجزء الثالث عشر)، حققه دكتور أبو العلاء عفيفی، قاهره، مكتبة وهبة.
- کیانی فرید، مریم، ۱۳۹۳، *کلام معتزله کلام شیعہ*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۴، «تئویت»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۹، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چ سوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *کلیات علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی*، چ بیست و هفتم، بی جا.
- _____، ۱۳۵۷، عدل الهی، قم، صدرا.
- مکنزی، دیوید نیل، ۱۳۷۹، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۳، «ادبیات پارسی میانه» در: *تاریخ جامع ایران*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *فرشته روشنی: مانی و آموزه های او*، تهران، ققنوس.
- هدایت، صادق، ۱۹۴۳ م، *چهار باب از کتاب شنکدگمانی ویچار* (گزارش گمان شکن)، سعی و اهتمام، تهران.
- هیوم، دیوید، ۱۳۸۸، *گفتگوها در باب دین طبیعی*، ترجمه حمید اسکندری، تهران، علم.
- Āsānā, Jāmāsp- West ,1887, *Shikand – Gūmānik Vījār – The Pazand – Sanskrit text together with a Fragment of the Pahlavi*, Bombay.
- Asha, Raham, 2015, *Šak-ud-gumānīh - Vīzār, The Doubt – removing book of Mardān Farrox*, Introduced, translated, and edited, Erman.
- Boyce, Mary, 1979, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, Routledg &Kegan Paul Ltd, London, Boston and herdley.
- Gimaret,D., 1993, "Mu'tazila", *En.of Islam*, V.7, pp.783-793.
- Makensie,D., N., 1971, *A concise Pahlavi Dictionary Oxford University Press*, London.
- West, E.W., 1885, *The Sacred Books of the East*, Pahlavi Texts, Part III, Sikand – Gumānik Vīgār.

مطالعه تطبیقی شاخصه‌های معنوی روح‌القدس و سیمرغ

sanam121212@yahoo.com

کلیه فاضله آشنا/ دکتری ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه

محمدامیر عبیدی نیا / دانشیار دانشگاه ارومیه

بهمن نزهت / استاد دانشگاه ارومیه

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۵

چکیده

نیاز فطری انسان به کمال و آگاهی باعث شده است در تمامی ادیان مسیری برای رسیدن به این مقام ترسیم شود؛ اما طبیعی است دینی که تعالیم آن به‌طور کامل از سوی آفریدگار طرح شده باشد، می‌تواند دقیق‌ترین مسیر را ارائه دهد. در این مسیر، موجودات مقرب الهی حضور دارند و مؤمنان را یاری می‌دهند. مقاله حاضر تلاش کرده است با تطبیق روح‌القدس از مسیحیت و سیمرغ از عرفان اسلامی به این سؤال مهم پاسخ دهد که چه تفاوت‌هایی در بنیاد آنها و چه شباهت‌های بنیادینی میان کارکردهای معنوی این دو برای تعالی معنوی مؤمنان وجود دارد. تفاوت‌ها در دو مورد است: یکی بینش غیرتوحیدی مسیحیان درباره ذات خداوند، که باعث شده است روح‌القدس برخلاف سیمرغ، منشأ و صاحب آگاهی و کمال نیز باشد؛ در حالی که سیمرغ تنها سفیر الهی است؛ تفاوت دوم به ذات این دو موجود برمی‌گردد که سیمرغ اساساً نمادی است برای بازنمایی عالم؛ اما روح‌القدس موجودی روحانی است که گاه نمادهایی نیز برای آن تصور شده است. تشابهات، مربوط به روند کمال‌بخشی بود؛ هم سیمرغ و هم روح‌القدس بدون محدودیت، امکان تکامل را برای بندگان مهیا کرده‌اند؛ اما تنها افرادی از این موهبت برخوردار می‌شوند که ظرفیت کمال را در خود ایجاد کرده باشند. نهایت کمال در هر دو مورد، یکی شدن با آن موجود است؛ در روح‌القدس، نهایت سلوک، پر شدن از روح‌القدس است؛ و در سیمرغ، انتهای راه، فنا شدن در نور.

کلیدواژه‌ها: روح‌القدس، سیمرغ، کمال، آگاهی، انسان.

بیشتر ادیان در دو مولفهٔ اشتراک ماهوی دارند: معنا بخشیدن به هستی؛ و نشان دادن راه کمال به انسان. یکی از ارکان مهم در این نظام معنایی، اعتقاد به عالم غیب است. خداوند، فرشتگان، معاد و مفاهیم دیگری که حضورشان با جهان دنیوی هم‌راستا نیست، همگی به جهان غیب تعلق دارند؛ اما نکتهٔ اینجاست که آیاتی همانند «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) نشان می‌دهند که میان برخی عناصر دنیوی و عالم غیب ارتباط‌های ازلی و ابدی وجود دارد. مهم‌ترین کارکرد این رابطه‌ها عینیت دادن به امور غیبی است. عناصر دنیوی اموری عینی‌اند که از طریق تأمل در آنها به شناخت بهتری از عالم غیب می‌رسیم. برای مثال، به‌منظور درک قدرت، علم و عظمت خداوند، در رازهای آفرینش تأمل می‌کنیم و برای نزدیک شدن به شناخت عالم غیب، قرآن را عمیق می‌خوانیم. گویا عالم غیب اصل است و عالم دنیوی فرع. بنابراین، برای درک معنای دین از جهان و همین‌طور پیمودن راه کمال باید هم به عالم غیب ایمان داشت و هم راهنمایان آن را شناخت. به عبارت بهتر، نیاز فطری انسان به کمال و آگاهی باعث شده است در تمامی ادیان، مسیری برای رسیدن به این مقام ترسیم شود؛ اما طبیعی است دینی که تعالیم آن به‌طور کامل از سوی آفریدگار طرح شده باشد، می‌تواند دقیق‌ترین مسیر را ارائه دهد.

در ادیانی مانند اسلام و مسیحیت، صحبت از فرشتگان یا موجودات مقرب الهی است که امکان کمال و آگاهی را فراهم می‌کنند. آنها راهنمایی هستند برای راهنمایی کسانی که شایستگی دریافت حقیقت الهی را دارند. شکی نیست که این راهنمایان در تمامی تاریخ برای انسان‌ها یکسان بوده‌اند و مفسران ادیان مختلف‌اند که تصویر متفاوت یا مشابهی از آنها ارائه داده‌اند. تفسیری که علما، فلاسفه، فقها و عارفان ادیان مختلف از مفاهیم مذهبی آن دین ارائه کرده‌اند، در مطالعات دینی بسیار اهمیت دارد؛ چراکه این متفکران مفاهیم دینی را با توجه به تجربهٔ شخصی خود یا خوانش عمیقی که از متون کتب مقدس داشته‌اند، تعریف کرده‌اند. پس شناخت تشابهات و تفاوت‌هایی که ادیان مختلف از این راهنماها ارائه داده‌اند، حائز اهمیت است؛ چراکه اولاً میزان انحراف از اصل را در هر نظام فکری نشان می‌دهد؛ ثانیاً میزان تشابهات مؤلفه‌های راهنمایان، به وحدت بنیادینی که بین ادیان توحیدی وجود دارد، اشاره می‌کند.

از آنجاکه هدف ما شناسایی مصادیقی است که انسان را به سمت آگاهی و کمال پیش می‌برند، طبق آنچه مطالعات اولیه نشان می‌دهد، بررسی تطبیقی کارکردهای معنوی روح‌القدس از مسیحیت و سیمرغ از عرفان اسلامی می‌تواند ما را به پاسخ‌های مناسبی برساند. روح‌القدس در نظام دینی مسیحیت و سیمرغ در نظام فکری عرفان اسلامی، به‌ویژه سهروردی، در کمال انسان‌ها و آگاهی‌بخشی نقش مهمی دارند که در این مقاله مؤلفه‌های معنوی آنها به‌طور تطبیقی بررسی می‌شود.

۱. پیشینه تحقیق

درباره روح‌القدس و سیمرغ به صورت جداگانه مقالات و تحقیقات مناسبی نوشته شده است. از باب مثال می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: بازگیر (۱۳۸۶) «سیمرغ از اسطوره تا عرفان»: این مقاله با روش تاریخی توصیفی به تحولاتی که در تعریف «سیمرغ» از دوران ایران باستان تا سهروردی اتفاق افتاده، پرداخته است. فریود (۱۳۸۲) «بررسی تطبیقی سیمرغ در متون ادبی، حماسی و عرفانی»: این نوشتار تلاش کرده است جنبه‌های مختلفی از سیمرغ را در متون حماسی مانند *سناهنامه* و متون عرفانی مانند *منطق‌الطیر* بررسی کند. نتیجه این بود که سیمرغ در *سناهنامه* در چهارچوب اندیشه یونانی آمده است؛ اما در *منطق‌الطیر* در قالب تفکر وحدت وجود، *داوودی* (۱۳۹۲) در مقاله «از سیمرغ اوستا تا سیمرغ بلورین»، نشان داده است که سیمرغ در روند تاریخی خود از دوران باستان تا به امروز، از یک مفهوم مجرد به پرنده‌ای عینی تبدیل شده است. حاتمی (۱۳۹۱) «سیمرغ در آثار مولانا»: این پژوهش نشان داده است که سیمرغ در آثار مولانا، گاه کنایه از انسان کامل و عارف واصل است و گاه کنایه از ذات احدیت. شمس تبریزی، عشق، معنویت، دل و دعا که همه در نزد مولانا از معانی بالایی برخوردارند، به شیوه‌های دلنشین با سیمرغ و عقبا به نمود می‌آیند.

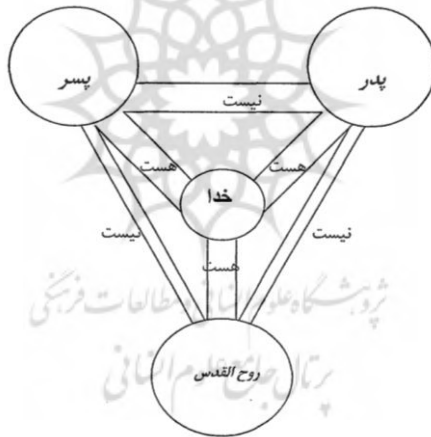
اما تحقیقاتی که در آنها جنبه‌هایی از مسیحیت با عرفان اسلامی تطبیق داده شده باشد، بسیار اندک است. تنها یک مقاله نوشته شده که به طور خاص به نمادهای عرفان اسلامی و عرفان مسیحی با دیدگاه تطبیقی نگریسته و آن مقاله‌ای است که *انصاری* (۱۳۸۶) با عنوان «با شاه‌باز روح، از خانقاه تا صومعه (پژوهشی در نمادپردازی روح عرفان ایرانی و آثار قدیس یوحنا صلیبی)» منتشر کرده است. در نتیجه این مقاله آمده است: با توجه به تقدم زمانی سهروردی بر یوحنا، شاید بتوان گفت که آثار داستانی او، به ویژه *رساله صغیر سیمرغ*، به وسیله نویسندگان عرب ترجمه شده و به دست یوحنا رسیده باشد و وی در تصاویری که از مرغ روح ارائه می‌دهد، تحت تأثیر سهروردی بوده باشد (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۵۸). در واقع، مقاله *انصاری* (۱۳۸۶) به اشتراکات موجود میان دلالت‌های نماد پرندگان در مسیحیت و عرفان اسلامی پرداخته است. به نظر می‌رسد تشابهات سیمرغ و روح‌القدس فراتر از مواردی است که اشاره کرده‌اند و شایسته است در این مقاله این تطبیق با توجه به متون معتبر انجام گیرد.

۲. روش تحقیق

برای رسیدن به تصویری روشن از بعد معرفتی روح‌القدس و سیمرغ، ابتدا توصیفات آنها در متون معتبر، یعنی *انجیل* و آثار عرفانی، به ویژه رساله‌های سهروردی، مطالعه شد و نقل قول‌های مرتبط جمع‌آوری گردید؛ سپس این مطالب به صورت تطبیقی و با رویکرد ژرف‌ساختی بررسی شد تا افتراق‌ها و اشتراکات مشخص شود.

۳. مبانی نظری

هنگامی که نهضت کتابت سنت شفاهی مسیحیت آغاز شد، هر کس به تشخیص خود و سبک خاصی که داشت، به تدوین اعمال، اقوال و حوادث مربوط به حضرت عیسی علیه السلام پرداخت و بدین ترتیب نوشته های متعددی به نام *انجیل*، پدید آمد که با محیط های مختلف، قابل انطباق بودند و نیازهای کلیساها را رفع می کردند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۵۲). این، نقطه آغاز انحرافات در انجیل ها بود. تفاوت ها در انجیل های مختلف، اعتبار الهی *انجیل* را زیر سؤال برد. به همین دلیل، برخی عقاید در مسیحیت نفوذ کرد که جزئی از خود دین نبود؛ بلکه منافع کلیسا را تأمین می کرد. یکی از این موارد «تثلیث» بود. عقیده تثلیث اختصاص به دین مسیح ندارد؛ بلکه عقیده ای است که به عنوان مرحله برزخ میان عقیده شرک و تعدد خدایان (پلی تئیزم) و توحید و تک خدایی (مونوتئیزم) مطرح است و در بیشتر ادیان قدیم و در اندیشه بسیاری از اقوام کهن، همانند مصریان، بابلیان و هندیان رایج و مورد اعتقاد بوده است. در دین قدیم مصری به تثلیث هایی چند معتقد بوده اند که مشهورترین آنها تثلیثی است که از سه خدای معروف (ایزیرس پدر، ایزیرس مادر و هروس پسر) تشکیل شده بود. در دین قدیم مردم بابل، و در آیین هندوئیسم نیز تثلیث از سه خدا تشکیل می شده است (نوذری، ۱۳۷۵، ص ۴۰).



مسیحیان معتقدند که پدر، پسر و روح القدس سه شخص اند که یک خدا را تشکیل می دهند. آنان معتقدند که این سه ازلی اند و از قدرت یکسانی برخوردارند و همچنین مقامی یکسان دارند. بر اساس این اعتقاد، پدر خداست؛ پسر خداست و روح القدس نیز خداست (هر سه اقوم پدر، پسر و روح القدس، خدا به شمار می روند)؛ با این حال، خدا واحد است و سه خدا وجود ندارد و در واقع، ذات خداوند یکی است. به هر حال، کل آموزه تثلیث در چند نکته ذیل خلاصه می شود:

الف) در ذات خدا سه شخص وجود دارد؛

ب) هر شخص کاملاً خداست؛

ج) فقط یک خدای واحد حقیقی وجود دارد (زارعی، ۱۳۸۵، ص ۷۷-۷۸)؛

د) هر شخص کاملاً با دیگری متمایز است.

اما زمانی که به کتب مقدس نگاه می‌کنیم تا ریشه این عقیده را بیابیم، به توصیفی مغایر با این برمی‌خوریم:

این بر تو ظاهر شد تا بدانی که یهوه خداست و غیر از او دیگری نیست (سفر تثبیه ۴:۳۵)

لهذا امروز بدان و در دل خود نگاه دار که یهوه خداست؛ بالا در آسمان و پایین بر روی زمین و دیگری

نیست (سفر تثبیه ۴:۳۹)

ای اسرائیل! بشنو یهوه خدای ما، یهوه واحد است... (سفر تثبیه ۶:۴).

لیکن او واحد است... (ایوب ۱۳:۲۳).

عیسی او را جواب داد که اول همه احکام این است که بشنو ای اسرائیل! خداوند خدای ما، خداوند واحد است

(انجیل مرقس ۱۲:۲۹).

یک خدا و پدر همه، که فوق همه و در میان همه و در همه شما است (افسیان ۴:۶).

این آیات نشان می‌دهند که در کتب مقدس نشانه‌ای از «سه خدا» وجود ندارد. البته برخی از مسیحیان معتقدند که در ذات خدای واحد، تثلیث وجود دارد. این اعتقاد خیلی تفاوت دارد با اینکه بگوییم سه خدا وجود دارد. تثلیث اقدس مربوط به تعدد خدایان نیست؛ بلکه مربوط به ذات خداست (شمس، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳). بنابراین، می‌توان جنبه شرک‌آمیز آموزه تثلیث را در تحریقاتی دانست که در قرون بعدی در مسیحیت رسوخ کرد (مک گراث، ۱۳۸۴، ص ۷۰) و باید تلاش کرد عیسی مسیح ﷺ و روح القدس را جدا از بستر کفرآلودشان مطالعه کرد تا به ماهیت معنویشان دست یافت. برای مثال، زمانی که به *انجیل رجوع می‌کنیم*، تنها آیه زیر سه‌گانه تثلیث را در کنار یکدیگر می‌آورد؛ اما هیچ اشاره‌ای به اینکه آنها ذات‌هایی جدا از هم‌اند که خدایی واحد را تشکیل می‌دهند، ندارد: «پس بروید و همه قوم‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به نام پدر، پسر و روح القدس تعمیم دهید» (متی، ۱۹:۲۸).

بنابراین، می‌توان دو برداشت از روح القدس داشت: اول اینکه وی را جزئی از ذات خدای واحد بدانیم؛ جزئی که هم‌شان با دو جزء دیگر است؛ دوم اینکه او را فرستاده خداوند بدانیم که برای ارشاد و تعلیم و الهام مأمور شده است. حالت ابتدایی شرک‌آمیز و حالت دوم خالی از اشکال است؛ اما در هر دو حالت، یک ویژگی مشترک وجود دارد: اگر روح القدس را یکی از اجزای ذات الهی بدانیم، آن جزء مربوط به روح زندگی، دانایی بخشی و گشودن رازها خواهد بود؛ و اگر آن را مأمور خدا بدانیم، وظیفه وی دانایی بخشی و گشودن رمز و رازها خواهد بود. اینکه این موارد جزء ذات روح القدس است یا قدرتی است که خداوند به او بخشیده، قطعاً در مباحثی که به بررسی جنبه‌های شرک‌آمیز در دین مسیحیت می‌پردازند، مهم تلقی خواهد شد؛ اما قصد ما در این مقاله توجه به خود این ویژگی است، نه مبدأ آن.

در اینجا برای ادامه راه و قبل از آشنا شدن با سیمرغ در عرفان اسلامی، بهتر است با مفهوم نماد آشنا شویم. سمبل در فارسی معادل با رمز و مظهر و نماد است. سمبل نیز مانند استعاره، رابطه‌ای دوسویه است. به سویی غایب،

مظهرله (یا مرموزُ الیه یا بود) و به سویهٔ حاضر مظهر (یا رمز یا نمود) گفته می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۵، ص ۲۱۷). زبان ناخودآگاهی، زبان نمادهاست. ناخودآگاهی روشن و راست و برهنه با ما سخن نمی‌گوید؛ آنچه را که می‌خواهد بازگوید و بازنماید، در جامه‌ای از راز و در پوسته‌ای از نمادها فرو می‌پوشد و فرو می‌پیچد (کزازی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳).

مهم‌ترین عنصر داستان‌های رمزی، وجود شخصیت‌های نمادین در آنهاست. این شخصیت‌ها اغلب تجلی‌دهندهٔ خصوصیات فرانسانی یا الهی‌اند. یکی از مهم‌ترین شخصیت‌ها در داستان‌های رمزی سه‌روردی، سیمرغ است. سیمرغ در ادبیات فارسی در نقش‌های مختلف ظاهر شده است: یک بار در نقش یاریگر و پرورش‌دهندهٔ کودک؛ و دو بار دیگر در نقش حکیمی شفافبخش و رازآگاه که از اسرار قدسی باخبر است. این جنبهٔ قدسی سیمرغ، در متون عرفانی به شکلی دیگر حفظ شده است؛ به‌ویژه در سه رسالهٔ *منطق‌الطیر غزالی*، *منطق‌الطیر عطار* و *رسالهٔ الطیور نجم‌الدین رازی* نمادی از ذات مطلق الهی است (حجازی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

ارتباط سیمرغ با دانایی را می‌توان با وجه تسمیهٔ آن بیشتر درک کرد. سیمرغ همان «سین مورو» پهلوی است که «مرغ سین» معنا می‌دهد. «سین» علاوه بر اینکه با نام حکیم معروف، سننه — که فروهر او را در بند ۹۷ فروردین‌یشت ستوده است — ارتباط لفظی و معنوی دارد، بر یک پرندهٔ شکاری نیز که مستشرقین شاهین و عقاب ترجمه کرده‌اند، اطلاق می‌شود. سیمرغ در *سأهنامه* و *اوستا* و روایات پهلوی، موجودی خارق‌العاده و شگفت است. پره‌های گسترده‌اش به ابر فراخی می‌ماند که از آب کوهساران لبریز است و در پرواز خود پهنای کوه را فرامی‌گیرد. (یاحقی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۳). اینکه نام سیمرغ از نام یک حکیم گرفته شده است، به اهمیت دانایی‌بخشی در ذات این نماد اشاره دارد که در بخش بعد به‌طور مفصل به آن اشاره خواهد شد.

۴. تحلیل داده‌ها

۴-۱. روح‌القدس

روح‌القدس در مسیحیت، اغلب مواقع به‌صورت یک شخص معرفی شده است؛ شخصی که توان صحبت کردن (اعمال رسولان، ۲: ۱۳)، شهادت دادن (همان، ۱۱: ۲۱)، تصمیم‌گیری (همان، ۱۰: ۴۴)، مانع شدن (همان، ۱۶: ۶) و کارهای مشابه را دارد و به‌ندرت به‌عنوان یک نیرو ذکر شده است (همان، ۲: ۴). این مسئله نشان می‌دهد روح‌القدس در دیدگاه مسیحیت شخصی است که خود جدا از خدای پدر، قدرت تصمیم‌گیری دارد. به همین دلیل، او در کارکردهای معنوی‌اش استقلال رأی دارد و برخلاف جبرئیل، واسط نیست. روح‌القدس یکی از اصول اولیهٔ حیات معنوی و اخلاقی یک مسیحی است که وی را از بند گناهان می‌رهاند و به آزادی تقدس نائل می‌کند. روح‌القدس باعث تقدس فرد مسیحی می‌شود و این تقدیس سبب می‌شود تا مسیحیان به مقام فرزندخواندگی خداوند نائل شوند و باعث می‌شود روح‌القدس در بدن ما به‌عنوان معبد خداوند به‌طور دائمی ماندگار شود. این سکونت روح‌القدس

به تدریج سبب می‌گردد تا فرد از انسانی زمینی به انسانی روحانی تبدیل شود و این روح به تدریج اسرار خداوندی را برای فرد آشکار می‌کند (علی‌پور، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰).

۴-۱-۱. کارکردهای تعالی بخش روح‌القدس

زمانی که صحبت از کارکردهای تعالی بخش می‌شود، نباید سراغ امور عینی رفت؛ یعنی نباید انتظار داشت روح‌القدس راهکارهای اجرایی و مستمری توصیه کرده باشد که مؤمن تنها از طریق عمل کردن به آن بتواند به کمال معنوی برسد. نکته مهم اینجاست که در بینش دینی و عرفانی، طی طریق به مدد موجوداتی امکان‌پذیر است که راه سعادت را نشان می‌دهند. در چنین بینشی، ایمان به امور غیبی امری بدیهی است. حال در ادامه به شاخصه‌هایی اشاره می‌شود که روح‌القدس از آنها بهره‌مند است و به وسیله آنها مؤمن را یاری می‌دهد.

الف) ایمان

باید به راه و مقصد پیش‌رو ایمان داشت تا مقدمات تکامل انسان فراهم شود؛ البته اگر این راه و مقصد درست انتخاب شده باشند. در یک ساختار دینی، ایمان به عالم غیب و تأثیر آن در زندگی دنیوی، گام اول برای دیگر ساحت‌هاست. پس اگر «شخصی» ایمان مؤمنان را در دست داشته باشد، قطعاً نقش مهمی در تعالی بندگان دارد.

تشخیص اهمیت روح‌القدس در هدف رهایی بخش خدا برای هر ایمان‌دار ضروری است. بسیاری از مسیحیان در مورد اینکه اگر روح‌القدس در این دنیا نبوده، چه اتفاقی می‌افتاد، هیچ نظریه‌ای ندارند. بدون روح‌القدس، هیچ مخلوقی، هیچ دنیایی و هیچ نژاد بشری وجود نداشت؛ بدون روح‌القدس، کتاب مقدس و قدرت برای اعلام انجیل وجود نداشت؛ بدون روح‌القدس، ایمان، تولد تازه، تقدس و هیچ شخص ایمان‌داری در جهان وجود نداشت (دایرة‌المعارف کتاب مقدس، ۱۳۸۱، ص ۵۵).

این توضیح نشان می‌دهد که روح‌القدس منشأ ایمان، حیات و تقدس است. ایمان کنشی متافیزیکی است که با خواست خداوند صورت می‌گیرد. ایمان، هدیه خداوند است برای به حرکت درآوردن اراده. ایمان درک و فهم را قوت بیشتری می‌بخشد (آکوئیناس، ۱۹۹۰، ص ۴۰۴) و در این راه آغاز تعالی است. اما نکته مهم اینجاست که روح‌القدس در نظام دینی مسیحی مبدأ ایمان هم هست؛ یعنی روح‌القدس به اختیار خود به مؤمنان حیات دوباره و ایمان می‌بخشد.

ب) حکمت و علم

یک ویژگی دیگر در مورد روح‌القدس این است که او را سرچشمه حکمت و علم می‌دانند؛ به گونه‌ای که حضور وی برابر حضور حکمت است؛ یعنی روح‌القدس حکمت را به اذن شخص دیگر به مؤمنان نمی‌رساند؛ بلکه خود تصمیم‌گیرنده است. این حکمت، همانند حکمت انسانی یا حکمت طبیعی نیست؛ به گونه‌ای که حتی اگر برای یک مشکل راه‌حل دنیوی هم داده شود، باز هم علم دنیوی نیست؛ بلکه مکاشفه‌ای الهی است (استانلی هورتون، بی‌تا،

ص ۲۳۳). این بخشش، به ما امکان می‌دهد که از منابع نامحدود خدا استخراج کنیم: «به‌راستی که دولت و حکمت و علم خدا چه ژرف است و داوری‌های او حقیقتاً کاوش‌ناپذیر و راه‌های او فوق ادراک!» (رومیان، ۱۱: ۳۳). گاهی ممکن است این کلام حکمت، برای هدایت کلیسا باشد: «لهذا ای برادران! هفت نفر نیک‌نام و پر از روح‌القدس و حکمت را از میان خود انتخاب کنید تا ایشان را بر این مهم بگماریم» (اعمال رسولان، ۳: ۳). همچنین ممکن است این حکمت همان وعده عیسی علیه السلام در مورد زبان باشد که همه دشمنان شما با آن توان مباحثه ندارند «و با آن حکمت و روحی که او سخن می‌گفت، یارای مکالمه نداشتند» (اعمال رسولان، ۱۰: ۱). یک مصداق از بخشش این توان الهی را می‌توان در خانه کرنیلوس دید. شاگردانی که با پطرس بودند، امت‌ها را در حال تکلم به زبان‌ها دیدند؛ سخت متعجب شدند؛ اما پطرس مهر تأیید خدا بر ایمان امت‌ها را در این واقعه دید و دو بار از او کلام صادر گردید: هم در خانه کرنیلوس و هم در شورای اورشلیم (اعمال رسولان، ۱۰: ۴۷).

در *انجیل یوحنا* به نقل از حضرت عیسی علیه السلام آمده است: «این سخنان را به شما گفتم که با شما بودم؛ لیکن تسلی‌دهنده یعنی روح‌القدس - که پدر او را به اسم من می‌فرستد - او همه چیز را به شما تعلیم خواهد داد و آنچه به شما گفتم به یاد شما خواهد آورد» (انجیل یوحنا، ۱۴: ۲۵-۲۶)؛ یا در جای دیگری آمده است: «چون او، یعنی روح راستی (روح‌القدس) آید، شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد؛ زیرا که از خود تکلم نمی‌کند؛ بلکه به آنچه شنیده است، سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خبر خواهد داد» (همان، ۱۶: ۱۳).

پولس توجه ما را به حکمت و علم به‌عنوان عطایای روح جلب می‌کند. برای مثال:

هر کس را ظهور روح به جهت منفعت عطا می‌شود؛ زیرا یکی را به‌وساطت روح، کلام حکمت داده می‌شود و دیگری را کلام علم به‌حسب همان روح؛ و یکی را ایمان به همان روح و دیگری را نعمت‌های شفا دادن به همان روح؛ و یکی را قوت معجزات و دیگری را نبوت؛ و یکی را تمییز ارواح و دیگری را اقسام زبان‌ها و دیگری را ترجمه زبان‌ها؛ لکن در جمیع اینها همان یک روح فاعل است که هر کس را فردا به‌حسب اراده خود تقسیم می‌کند (اول قرتیان، ۱۲: ۷-۱۱).

ج) وحی

حکمت یا علمی که قرار است از سوی روح‌القدس به قلب مؤمن برسد، لازمه کارکرد دیگری از اوست. زمانی که به زکریا مؤده تولد فرزندش داده می‌شود، این جملات جاری شد: «از همان ابتدای تولد، از روح‌القدس پر خواهد بود و بسیاری از بنی اسرائیل را به سوی خداوند، خدای آنان، باز خواهد گردانید. با روح و قدرت الیاس، مانند پیشاهنگی در حضور خدا قدم خواهد زد تا پدران و فرزندان را آشتی دهد و سرکشان را به راه نیکان آورد و مردمانی مستعد برای خداوند آماده سازد» (انجیل لوقا، ۱: ۱۱-۱۷). قبل از اینکه به فضایل فرزند زکریا اشاره شود، به حضور روح‌القدس در وجود او تأکید شده است تا معلوم شود تمامی آن هدایا به مدد حضور روح‌القدس است. وقتی در جهان‌بینی

مسیحی، پیامبران نیز به یاری روح‌القدس به مقام والا می‌رسند، طبیعی است که هر شخص دیگری در این راه، دائم از وی یاری بجوید. دو شخص دیگر نیز بودند که به‌رغم پیامبر نبودن، مورد لطف روح‌القدس قرار می‌گرفتند. *انجیل لوقا* آورده است که مردی به‌نام *شمعون* نیز از وحی روح‌القدس برخوردار بود و از طریق آن به او وحی شد که تا حضرت عیسی علیه السلام را نبیند، نخواهد مرد: «شخصی به‌نام *شمعون* در اورشلیم بود که مردی صالح و متقی و منتظر تسلی اسرائیل بود و روح‌القدس بر وی بود و از روح‌القدس بدو وحی رسیده بود که تا مسیح خداوند را نبینی، موت را نخواهی دید» (همان، ۲: ۲۵-۳۵)؛ و زن نبیّه‌ای به‌نام *حنا* بود که زنی خداترس بود و چون نبیّه بود، روح‌القدس او را هدایت کرد. بنابراین، روح‌القدس بر هر فردی که آن سه اصل اخلاص، ایمان همراه با عمل، و محبت را داراست، امکان ظهور دارد. این ظهور، وحی یا مکاشفه است که با خود حکمت و علم را برای مؤمن به همراه می‌آورد.

د) مراسم عبادی

طبیعی است روح‌القدس با چنین مقام والایی در مراسم عبادی مسیحیت و کلیسا نیز جایگاه مهمی داشته باشد؛ مراسمی که با ماهیت وی (یاری‌کننده مؤمنان برای رسیدن به کمال و آگاهی) همخوانی دارند. در «اعمال رسولان»، اشاره نسبتاً کاملی به نقش روح‌القدس در گسترش کلیسای اولیه شده است. آغاز تشکیل کلیسا با حضور دائم روح‌القدس همراه بوده است. او به‌صورت یک نیروی فوق‌العاده در راهنمایی رسولان عمل می‌کرده است. همچنین کلیسا از طریق روح‌القدس از حملاتی که دشمن از درون به آنها می‌کرد، مطلع می‌شد. روح‌القدس همچنین در تربیت و انتخاب مبلغین و فراهم کردن شرایط برای مورد قبول قرار گرفتن تبلیغ آنها دخیل بوده است (اعمال رسولان، ۱۶: ۶-۱۰). آشناترین مراسمی که روح‌القدس در آن نقش محوری دارد، غسل تعمید است. تعمید، در اصل از واژه‌های سریانی به معنای «شست‌وشو» گرفته شده و معادل آن در زبان انگلیسی *Baptism* است (آریان پور، ۱۳۷۰، ص ۸۶). این واژه از کلمه یونانی *baptein* به‌معنای غوطه‌ور شدن، فرورفتن، فروبردن، شستن و... می‌آید (رسول‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۵۳۲). تعمید به دو کار مسبوق است: تبری و اعتراف به ایمانی که در اعتقادنامه رسولان آمده؛ و اخراج ارواح شرور از کودکان با گفتن عبارت «بیرون بیا از او، ای روح پلید! و جای خود را به روح‌القدس واگذار کن» (اینار مولند، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶) و «یحیی را لباس از پشم شتر و کمر بند چرمی بر کمر می‌بود و خوراک وی از ملخ و عسل بری؛ و موعظه می‌کرد و می‌گفت که بعد از من کسی تواناتر از من می‌آید که من لایق نیستم که خم شده دوال نعلین او را باز کنم. من شما را به آب تعمید دادم؛ لیکن او شما را به روح‌القدس تعمید خواهد داد» (انجیل مرقس، ۱: ۶-۸). تعمید، از آنجاکه معنای غوطه‌ور شدن می‌دهد، عبارت «پر شدن از روح‌القدس» را به خاطر می‌آورد. در واقع، کودک را با آب غسل تعمید می‌دهند، به این امید که روزی توسط روح‌القدس به اخلاص برسد.

به راحتی می‌توان جنبهٔ نمادین تعمیم را استنباط کرد. نمادین، از دو جهت: اول اینکه این کنش مادی تنها آرزو و مقدمه‌ای است بر حادث شدن کنش معنوی و اصیل تعمیم توسط روح‌القدس؛ و دوم، عناصر مورد استفاده در آن، همانند آب، از مهم‌ترین نمادهای مذهبی و دینی در تاریخ است.

ه) استکمال

درک نقش روح‌القدس در کمال انسان‌ها، مستلزم شناخت «انسان کامل» در فرهنگ مسیحیت است. انسان در تعلیم کلی و اساسی مسیحی، موجودی متشکل از دو عنصر روح و جسم ترسیم شده است. جسم مادی و روح، صرفاً معنوی است. این دو عنصر بر روی هم یک موجود کامل انسانی را تشکیل می‌دهند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۷۹). انسان مخلوق و آفریدهٔ خداست که به شباهت و تصویر خدایش خلق شده است و این صورت الهی امری عرضی نیست که به ذات انسان ملحق شده باشد؛ بلکه ذات انسان و وجه مقوم اوست. در مسیحیت، انسان آمیزه‌ای از روح و جسم بوده و از خلقتی مادی و الهی بهره‌مند است. هرچند گاه سخن از سه ساحتی بودن وجود اوست؛ یعنی روح، جسم و نفس (عبرانیان ۱۲:۴). به هر حال در تفکر مسیحی، انسان جز بعد جسمانی، بعدی معنوی و الهی دارد که تعالی وی از این بعد امکان‌پذیر است و حتی شاید بتوان گفت توجه بیش از اندازه به بعد جسمانی، مانع بزرگی بر سر راه دانایی و کمال باشد.

چهار مؤلفهٔ پیشین «ایمان»، «حکمت»، «وحی» و «مراسم عبادی»، برای رسیدن به کمال ضروری‌اند. زمانی که موارد فوق در بندهای جمع گردد، فرایند استکمال را نهایی می‌کند. چنین مرحله‌ای را پر شدن از روح‌القدس می‌گویند؛ به طوری که پس از آن، دیگر انسان به اقتضای روح بشری خود رفتار نمی‌کند؛ بلکه با عنایات روح‌القدس است که در چهارچوب محبت تصمیم می‌گیرد (بسترس، ۲۰۰۱، ص ۵۶). همان‌طور که در داستان زکریا دیدیم، این ویژگی در خصوص بندهای والای خداوند گفته شده است. مسیح به‌طور ویژه از این موهبت برخوردار بود. به همین دلیل، نه تنها خود کامل‌ترین انسان‌ها بود، بلکه واسط میان مؤمنان و روح‌القدس نیز هست. مبدأ کمال، روح‌القدس است؛ مسیح واسط میان بندگان و روح‌القدس است تا از حکمت و علم و وحی وی بهره ببرند. برای همین به مسیحیان توصیه‌هایی می‌کند تا در این فرایند معنوی زودتر به مقصد برسند؛ مانند اخلاص در عمل: «چون صدقه دهی، دست چپ تو از آنچه دست راست می‌کند، مطلع نشود» (متی، ۲: ۶)؛ «چون عبادت کنی، مانند ریاکاران مباش» (متی، ۵: ۶)؛ یا محبت: «این است حکم من که یکدیگر را محبت نمایند، همچنان که شما را محبت نمودم» (یوحنا، ۱۵: ۱۲)؛ اما مسئلهٔ دیگری هم وجود دارد که مسیحیان را برای کامل شدن، نیازمند مسیح می‌کند.

پیش فرضی به نام «گناه اولیه» باعث می‌شود که فرایند تعالی مسیحیان وارد ساحتی جدید شود. زندگی آسودهٔ آدم در بهشت، با سرپیچی از دستور خدا و آلوده شدن به گناه به پایان می‌رسد (توکلی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). این گناه، محبت را از رابطهٔ میان خدا و آدم از میان برمی‌دارد (آگوستین، ۱۸۹۰، ص ۴۳۶). علامه طباطبایی در توضیح عقیدهٔ

مسیحیان می‌گویند: هبوط آدم به زمین و محکوم شدن به رنج ابدی، باعث می‌شود همه انسان‌ها با فطرت گناه‌آلود به دنیا بیایند و هیچ راه فراری از این سرنوشت نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۹). با توجه به اینکه مسیحیان به علت گناه اولیه نمی‌توانند خودشان مراحل کمال را ببینند، به شخصی نیاز دارند که آنها را به کمال برساند. مسیحیان برخلاف یهودیان و مسلمانان، انسان را در کمال‌پذیری با مانعی به نام گناه اولیه مواجه می‌دانند و بدین ترتیب، این برداشت تأیید می‌شود که حضور خدا در مسیح برای آن است که میان خدای متعال و بشر هبوط کرده واسطه گردد. بدون وجود انسان کامل، نه فیض وجود از مبدأ جواد صادر می‌گردد و نه سیر تکاملی موجودات سامان می‌یابد.

مسیح راهنمای عملی و انسانی کامل شدن است و مؤمنان را برای پر شدن از روح القدس راهنمایی می‌کند. همین‌طور، پاک‌کننده انسان‌ها از گناه اولیه است؛ اما همان‌طور که گفتیم، عیسی ﷺ لبریز از روح القدس بود؛ یعنی نشان‌دهنده «حضور و سکونت خدا به‌عنوان روح در روح انسان است که آزادانه در برابر این حضور الهی واکنش نشان می‌دهد؛ و این دقیقاً همان چیزی است که به طرزی عینی و ملموس در مسیح و تا اندازه‌ای در پیروان مسیح به نمایش گذاشته می‌شود» (کراث، ۱۳۸۵، ص ۳۵۶). به عبارت دیگر، روح همان بعدی از وجود آدمی است که از طریق آن می‌توان با خدا ارتباط برقرار کرد (جوت، ۱۹۷۱، ص ۱۸۲-۲۰۰؛ رایینسون، ۱۹۲۶، ص ۱۱۰). پولس ساکن شدن روح القدس در بدن را همان ساکن شدن خدا در بدن می‌داند (اول قرتیان، ۱۶:۳). بنابراین مسیح به‌مدد حضور روح القدس به چنین جایگاهی رسیده است؛ و هر انسان دیگری به یاری مسیح و روح القدس برای رسیدن به کمال انسانی، محتاج است.

۲-۴. سیمرغ

سیمرغ همچون روح القدس از پیشینه معنوی برخوردار است؛ اما این بار در میان ایرانیان. سیمرغ نمادی است که از ایران باستان به عرفان اسلامی رسیده و در این مسیر برخی از وجوه معنایی‌اش تغییر یافته و برخی ثابت مانده است؛ اما چون مجال پرداخت به این روند نیست، از دوران پیش از اسلام تنها به ذکر همین نکته بسنده می‌شود که حضور سیمرغ در فرهنگ ایرانی به اساطیر پیش از اسلام می‌رسد. با توجه به *اوستا* و آثار پهلوی، سیمرغ مرغی است فراخ‌بال که بر درختی آشیان دارد و از طریق این درخت با همه گیاهان و نیز دریایی که درخت در آن دسته است، مربوط می‌گردد (پور نامداریان، ۱۳۸۲، ص ۶۵). سیمرغ در *شاهنامه* از یک سو پزشکی است ماهر و از دیگر سو از همه راز سپهر آگاه است؛ هر مشکلی را چاره‌ای می‌داند و آینده را از پیش به‌روشنی می‌خواند (همان، ص ۶۷). این اشاره بسیار کوتاه است؛ اما نکته مهمی دارد: سیمرغ از همان دوران باستان، ریشه در «دانایی» داشت. سیمرغ جنبه‌های دیگری هم داشت؛ برای مثال «محافظت در مقابل دشمنان» (اوستا، ص ۴۳۸) یا «پادشاه پرندگان» (اوستا، ص ۴۳۵). *شاهنامه* مهم‌ترین اثر منظومی است که بعد از اسلام نوشته شده، اما بیشتر به آموزه‌های ایرانی

پرداخته است. این متن، سیمرغ را صاحب حکمت و دانایی معرفی کرده است (فردوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵). در دوره اسلامی، اولین اشاره مربوط به ابن سیناست؛ آنجا که می‌گوید: پشت هشت‌کوه، افلاک هشت‌گانه سکنی دارد. «حضرت ملک آنجاست و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج او، وی بردارد؛ و از صفت او هر چه گفتم، خطا بود؛ که وی افزون از آن بود» (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۱۱). اگر این توصیف/ابن‌سینا را کنار جنبه‌های معنوی آن در دوران باستان قرار دهیم، دو اصل بنیادین دربارهٔ او مشخص می‌شود: اول اینکه سیمرغ به منبعی از دانش بی‌انتهای متصل است؛ دوم آنکه وی امکان رسیدن سالکان را به آن درجه مهیا می‌کند. با توجه به عبارت «توکل کردن» در توصیف/ابن‌سینا چنین برداشتی منطقی است.

۴-۲-۱. کارکردهای تعالی بخش سیمرغ

الف) حکمت

همانند روح‌القدس، سیمرغ نیز آورنده یا الهام‌بخش حکمت است؛ چراکه آگاهی، هم شرط کمال است و هم بستر سیر و سلوک. حکمت همان دانش و معرفت است؛ اما حکمتی که در نزد سیمرغ است، همانند رازی است که تنها به محرمان آموخته می‌شود. این موضوع دربارهٔ سیمرغ، دقیق‌تر از دیگران، در بیان **سهروردی** توصیف شده است. در رساله **عقل سرخ سهروردی**، لایهٔ سیمرغ بر درخت طوبی قرار دارد و درخت طوبی در کوه قاف است. کوه قاف همان عالم غیب است و درخت طوبی آفتاب این عالم. کوه قاف اولین عجیبه از عجایب هفت‌گانه‌ای است که پیر در این رساله، یکایک برای **سهروردی** برمی‌شمارد و خود او از پس کوه قاف می‌آید و بدان‌جا مقام دارد. و گفت: «اول کوه قاف است که ولایت ماست... کوه قاف گرد جهان درآمده است و تو چون از بند خلاص یابی، آن جایگه خواهی رفت؛ زیرا که تو را از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست، عاقبت به اصل اول رود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۲۹). پس سیمرغ که در دل آفتاب و نور خانه دارد، این امکان را دارد که نور را به دیگران نیز برساند؛ البته برای آنان که طالب نور هستند. پس حکمتی که در قلب سیمرغ است، از جنس دنیوی نیست: اول اینکه در عالم غیب است؛ دوم اینکه از جنس نور است.

گوهر شب‌افروز (ماه) که دومین عجیبه از عجایب هفت‌گانه است، «روشنی او از درخت طوبی است» (همان، ص ۲۳۰).

درخت طوبی درختی عظیم است در بهشت و بر کوه قاف، و همهٔ میوه‌ها ثمرهٔ اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم: میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت: سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد، سیمرغ از آشیانهٔ خود به‌درآید و بر بر زمین بازگستراند. اثر او بر میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» (همان، ص ۲۳۲).

پس سیمرغ، گستراندن حکمت را از طریق پرواز و بسط بال‌ها بر روی موجودات انجام می‌دهد. «سیمرغ نور فایض از نورالانوار است که مدام در حال اشراق و تابش است و در مسیر خود همه مراتب هستی را در وجود می‌آورد و عقل فعال، یکی از تمثیل‌های اوست» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۴۱۶). در سیر صعودی نیز جان‌های پاک، همه نعمات و نقوش و همه علوم و معارف را از انوار مجرده دریافت می‌کنند: «همه علوم از صغیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند و سازهای عجیب، مثل ارغنون و غیر آن، از صدا و رنات (بانگ‌های) او بیرون آورده‌اند» (همان).

سهروردی به مشرق معنوی یا همان عالم فرشتگان نظر دارد، وقتی از حکمت اشراق سخن می‌گوید. آن نوری که از شرق برمی‌خیزد، یک افق معنوی است که در عالم غیب جایگاه دارد و برای دیدنش باید با سطح این خورشید هم‌افق شد. در چنین طلوعی، سیمرغ است که نور را به عالم می‌تاباند. صغیر سیمرغش انسان‌ها را به همان عالم فرامی‌خواند. صغیر این سیمرغ به همه کس می‌رسد؛ ولیکن مستمع کم دارد. همه علوم و معارف، از صغیر این سیمرغ است. بنا بر آنچه گفته شد، سیمرغ واسط علم و معرفت است و چون همه علم و معارف از دست اوست، سالک در صورت کسب شرایط لازم - که از طریق رها کردن زندان جسم است، می‌تواند به کسب علوم و معارف و اشراق از او نایل شود. پس به مورد دوم، یعنی یاری رساندن سیمرغ برای رسیدن به مقام انسان کامل می‌رسیم.

ب) استکمال

سهروردی سیمرغ را در مرکز ساختار عرفانی قرار می‌دهد؛ نظامی که خروجی آن انسان کامل است؛ اما این ساختار نیز همانند مقولات فکری دیگر، اندکی پیچیده و چندمرحله‌ای است. تکامل نفس ناطقه یا عقل نظری را به چهار مرحله تقسیم کرده‌اند:

۱. مرحله هیولایی، که نفس خالی از هرگونه ادراکات است؛ اما مستعد قبول آن است؛
۲. مرحله بالملکه، که در این مرحله دریافت ادراکات و ماهیات برای نفس حاصل می‌شود و قدرت و ملکه انتقال به مرحله بالفعل را دارد؛
۳. مرحله بالفعل، که مشاهده مقولات است؛ اما نه به‌گونه‌ای که همیشه در نزد او حاضر باشند؛ بلکه تنها در صورت توجه به آنهاست که در نزد او حاضر می‌شوند؛
۴. بالاترین مرحله، مرحله عقل بالمستفاد است که نفس خود را می‌شناسد و تمام مسائل بدون توجه در نزد او حاضر و مشهودند. نفس در این مرحله، همه اشیا و صورت آنها را در مبدأ فیاض خود می‌بیند که همان عقل فعال است. این مرحله، مرحله کمال عقل است و شهود حضور اشیا، نتیجه اتصال با عقل فعال است که نفوس کامل در عالم انوار به پرواز درمی‌آیند (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۸۷-۸۸).

سهروردی در طراحی نظام‌مند این مراحل، از نمادهای مختلفی استفاده کرده است؛ مانند نور، هدهد و سیمرغ. در فلسفه سهروردی، انسان کامل نمادی از نور یا هدهدی است که در پی رسیدن به مقام سیمرغ است تا همانند فرشته آسمانی، صفیر او خفتگان را بیدار کند. همچنین هدهد، جان و روح سالک است و فصل بهار، آغاز سیر معنوی. در صورتی که سالک زندان جسم را رها کند، خود به مقام سیمرغ می‌رسد:

روشن‌روانان چنین نموده اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار ترک آشیان خود بگردد و به منقار خود پروبال خود بر کند و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد، به مقدار هزار سال این زمان... در این مدت، سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۴).

اما راه سیمرغ شدن از تأله می‌گذرد. مراد سهروردی از تأله، روحانی شدن، اتصال به عالم انوار و «خدایانند» شدن است و متأله کسی است که توانایی دریافت معارف از ناحیه حق را داشته باشد؛ نه با اندیشه و استدلال، بلکه از طریق اتصال روحی (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۴). متأله در اثر تأمل در نظام خلقت و تفکر در آن و ریاضت و تصفیة نفس، به مشاهده انوار الهی پردازد و پیکرش چون پیراهنی شود که می‌خواهد بر کند یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد و لباس اشراق بیوشد؛ خود فاعل و مؤثر شود و این توانایی، از تابش انوار قدسی به او حاصل گردد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۸۵-۶۷۷). «خره» نوری است که به انسان روشنی و بصیرت می‌دهد و روح و جسم را روشن و قوی می‌کند تا انوار را ببیند و به وسیله آنها به حقایق اشیا و کمال روحانی و نفسانی ارتقا یابد؛ همان امر یا نفخه الهی در شریعت است؛ نفس صادره از عقل فعال یا عقل عاشر است در حکمت مشایی؛ و همان نور اسپهبد انسانی در حکمت اشراق است که در قالب انسان قرار گرفته؛ همان جوهر الهی و اصل وجود انسان است که به قول سهروردی از آن به «انا» یا «من» تعبیر می‌کنیم (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۶۴).

حال، سیمرغ در این نظام عرفانی که قرار است سالک را به وسیله مکاشفه و مشاهده به کمال برساند، نمادی است از نور راهنما که از مقصد به سالک می‌تابد. سیمرغ، خود معبود نیست؛ بلکه راهنمای معبود است و به اذن خدا راهنمایی می‌کند. به عبارت بهتر، سه مفهوم در یک راستا هستند: نور، عقل و سالک. هرچه نور به نورالانوار نزدیک‌تر، عقل نیز بهره بیشتری از عقل کل برده و سالک نیز بیشتر به کمال نزدیک‌تر شده است. بنابراین، سیمرغ در بینش سهروردی، منادی نور و معرفت برای رهروان راه کمال است؛ اما نکته مهم اینجاست که سیمرغ تنها واسطه علم و حکمت و کمال است. او به اذن خداوند این علم را بر عالم می‌تاباند.

نتیجه‌گیری

مطالعات اولیه نشان داده بود که روح‌القدس و سیمرغ با تکامل انسان‌ها و آگاهی آنها ارتباطات مهمی دارند؛ اما هر یک در نظام فکری خودشان. معمولاً زمانی که دو عنصر از دو نظام متفاوت با یکدیگر به صورت تطبیقی بررسی شوند، تفاوت‌ها به ریشه‌ها برمی‌گردد و تشابهات به کارکردها. اینجا نیز تا حدود زیادی این گونه بود. مهم‌ترین تفاوت بین روح‌القدس و سیمرغ، به مسئله توحید برمی‌گردد. روح‌القدس از اقلیم سه‌گانه است؛ پس اختیار از خود دارد و به

هر بنده‌ای که از طریق اعتلای اخلاق ظرفیت لازم را به دست آورده باشد، حکمت و کمال می‌بخشد؛ اما سیمرغ در دل عالم غیب است؛ در کوه قاف؛ بر درختی که نماد نور است؛ و این نور را که نشانه آگاهی و مقصد کمال است، به بندگان بصیر و شنوا می‌بخشد. سیمرغ نور را به اذن خدا به جهانیان عرضه می‌کند، نه با اراده خویش.

در بینش مسیحی، خدا یکتاست؛ اما ذات سه‌گانه دارد و هر کدام از اقسامها بخشی از ذات الهی را شامل می‌شود. روح‌القدس ذات حکمت‌آموز و نوربخش الهی است که در نهایت ایمان مؤمنان را تعالی می‌بخشد؛ یعنی «پدر» و «پسر» هم از روح‌القدس سرشار شده‌اند؛ به‌ویژه مسیح که بارها درباره او گفته می‌شود: به مدد رسوخ روح خدا در وجود او، توان اعجاز داشت. در واقع در این بینش، ما در ظاهر به یکتاپرستی باور داریم؛ اما در باطن شخص دیگری را هم عرض خداوند قرار می‌دهیم که از خود اراده‌ای دارد. به همین دلیل، اگر مسیحیت پدر، پسر و روح‌القدس را موجوداتی الهی می‌دانست که به دستور الهی مأمور انجام اموری می‌شوند، این دین رنگی از شرک نداشت. سیمرغ چنین حالتی دارد. سیمرغ آن صغیر علم و ایمان است که خدا نیست؛ بلکه تنها نوای الهی را برای بندگان می‌رساند. «او از خود حرفی ندارد و هر آنچه را شنیده، بازگو می‌کند». مشابه چنین عبارتی را در *انجیل* درباره روح‌القدس نیز ملاحظه کردیم. این مسئله نشان می‌دهد جنبه‌های الحادی مسیحیت، بیش از همه، محصول انحرافات کلیساست، نه ذات دین مسیحیت.

تفاوت دیگر، در وجه نمادین آنهاست. سیمرغ اساساً یک نماد است و در داستان اسطوره‌ای توصیف می‌شود. تمامی کارکردهای معنوی او، در قالب داستان‌های رمزی و در مکان‌های لامکان متجلی می‌شود. مخاطب، جایگاه معنوی سیمرغ را از طریق تمثیل‌های مادی درک می‌کند؛ اما روح‌القدس به موجودی روحانی اشاره دارد. ذات او روحانی است. بی‌تردید، دیدگاه نمادگرایانه آن دوران برای روح‌القدس نیز نمادهایی شکل داده است؛ مانند کبوتر که در نقاشی‌های قرون وسطی بسیار دیده شده است؛ اما روح‌القدس فی‌نفسه یک نماد نیست؛ در حالی که سیمرغ نماد محض است.

اما تشابهات، به کارکردهای معنوی آنها بیشتر مربوط است. در هر دو مورد روح‌القدس و سیمرغ مشاهده شد افرادی که خود را به این نجات‌بخش‌ها رسانده‌اند، نه تنها خود رستگار شده‌اند، بلکه نور معرفت خود را به جهانیان تابانده‌اند. مورد *زکریای نبی* و عبارت «در این مدت سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند»، نشان می‌دهد که روح‌القدس و سیمرغ، تنها زمانی می‌توانند همه حکمت و دانایی را تعلیم دهند که سالک بخواهد همانند آنها تنها واسطه باشد. واسطه نور و جمال الهی و بندگان. این همان راز مهمی است که سالک در ابتدا و انتهای راه با آن مواجه می‌شود. در واقع، انسان کامل انسانی است که به نیستی مطلق رسیده است. این فدا شدن در نظام مسیحیت، «پر شدن با روح‌القدس» و در عرفان اسلامی «فنا شدن» خوانده می‌شود. به همین دلیل، ارتباط روح‌القدس و سیمرغ با مؤمنان، رابطه‌ای دوسویه است. تنها کسی که ظرفیت آگاهی و کمال را در خود ایجاد کرده باشد، توانایی کسب حکمت معنوی را خواهد داشت.

به عنوان نتیجه کلی می توان گفت: دغدغه آگاهی و کمال، در همه دوره ها با انسان همراه بوده است. آدمی دریافته بود که تنها جسم نیست. تقویت قوه ذهنی و تهذیب اخلاقی که سبب تجربه سطح بالاتری از شعور می شد، برخی از انسان ها را تشویق می کرد تا در این راه گام های بیشتری بردارند. هدف کمال در تمامی بینش های دینی، نزدیک شدن به جایگاه معبود بوده و هست. آنها می دانستند، همان گونه که غذای جسم به واسطه برکت زمین و آسمان مهیا می شود، امکان تعالی روح هم با توسل به موجودات روحانی میسر خواهد شد. اشارات کتب مقدس به رسولان نور و علم، چنین بینشی را تقویت می کرد و باعث می شد متفکران به تحلیل نظری کارکردها و مؤلفه های این موجودات در قالب عرفان و فلسفه بپردازند. سهروردی در چنین امری، یکی از بزرگان تاریخ است. سیمرغ او نقطه اوج چنین تفکری است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۵، ترجمه محمد دشتی ترجمه از زبان‌های آرامی و عبری، ج ۱، قم، انتشارات جلوه کمال کتاب مقدس.
- ابن سینا، ۱۳۸۳، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات*، ترجمه موسی عمید همدانی، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه بوعلی سینا.
- انصاری، شهره، ۱۳۸۶، «با شاهباز روح، از خانقاه تا صومعه، پژوهشی در نمادپردازی روح در عرفان ایرانی و آثار قدیس یوحنا صلیبی»، *سخن عشق*، ش ۳۳ و ۳۴، ص ۴۳-۶۰.
- اوگوستینوس، مارکوس اورلیوس، ۱۳۸۰، *اعترافات قدیس آگوستین*، ترجمه سایه میثمی، بی‌جا، سهروردی.
- اینار، مولند، ۱۳۶۸، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمداقرا انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیرکبیر.
- آریان پور، کاشانی، بی‌تا، *فرهنگ فشرده انگلیسی*، تهران، امیرکبیر فارسی.
- بازگیر، مهناز، ۱۳۸۶، «سیمرغ از اسطوره تا عرفان»، *زبان و ادبیات فارسی*، ش ۹، ص ۵۱-۷۰.
- پازوکی، شهرام، ۱۳۸۰، «فلسفه مسیحی»، *فلسفی*، ج ۲ و ۳، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۹۶، «کلمه الهی: واسطه پیدایش موجودات در مسیحیت و اسلام»، *تقد و نظر*، ش ۸۵، ص ۴-۱۹.
- پورداوود، ابراهیم، بی‌تا، *اوستا نویسرود، خرده اوستا، وندیداد*، ترجمه همان، چهارجلدی، بی‌جا، انتشارات نگاه.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۲، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن‌سینا و سهروردی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- توکلی، غلامحسین، ۱۳۸۴، «گناه اولیه»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۱۹۴، ص ۱۳۵-۱۶۸.
- جهانگیری نجمی، سهراب، ۱۳۶۳، «فروهر»، *بیک کنکاش موبدان*، ش ۶، ص ۲۴-۳۰.
- حاتمی، هادی، ۱۳۹۱، «سیمرغ در آثار مولانا»، *عرفانیات در ادب فارسی*، ش ۱۳، ص ۴۷-۶۲.
- داوودی مقدم، فریده و زهرا عسگری، ۱۳۹۲، «از سیمرغ اوستا تا سیمرغ بلورین»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۳۰، ص ۷۵-۹۴.
- رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *ساخت مسیحیت*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زارعی، محسن و محمد امین زارعی، ۱۳۹۴، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، سری دانشنامه‌های معرفی مجموعه‌های تحصیلی علوم انسانی، بی‌جا، مؤسسه فرهنگی هنری هدایت فرهیختگان جوان.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کرین، بی‌جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شمس، محمد، ۱۳۸۰، «آموزه تئلیث»، *بینات*، ش ۲۹، ص ۱۶۲-۱۷۱.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۵، *بیان*، تهران، فردوس.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، *نهایةالحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- علیایی، ایس و بهرام محمدیان، ۱۳۸۲، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، بی‌جا، سرخدار.

علی‌پور، فاطمه، ۱۳۷۸، *تحلیل فلسفی و عرفانی روح‌القدس در متون دینی*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
 غفاری، سیدمحمدخالد، ۱۳۸۰، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
 فرهود، فریناز و فهیمه سهیلی‌راد، ۱۳۸۲، «بررسی تطبیقی سیمرغ در متون ادبی - حماسی و عرفانی»، هنر، ش ۵۶، ص ۲۳-۴۳.
 فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۵، *شاهنامه*، چ ۸، تصحیح سعید حمیدیان، تهران، قطره.
 کربن، هانری، ۱۳۷۱، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه داریوش شایگان، تهران، آگاه.
 کزازی، میرجلال‌الدین، ۱۳۷۶، *رؤیا، حماسه، اسطوره*، تهران، انتشارات مرکزی.
 کووارد، هارولد، ۱۳۹۶، *کتاب مقدس در ادیان جهان*، مرکز مطالعات دین و جامعه، دانشگاه ویکتوریای انگلیس.
 معتمدی، منصور و ولی عبدی، ۱۳۸۹، «مقایسه لوگوس مسیحیت با انسان کامل در نزد ابن عربی»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۱، ص ۲۲۷-۲۴۶.

مک گراث، آلیستر، ۱۳۸۵، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 نوذری، عزت‌الله، ۱۳۷۵، *مسیحیت از آغاز تا عصر روشنگری*، بی‌جا، ذقت.
 تیری، محمد یوسف، ۱۳۸۵، «سیمرغ در جلوه‌های عام و خاص»، *علوم اجتماعی و انسانی*، ش ۴۸، ص ۲۱۵-۲۳۵.
 ولفسون، هری اوسترین، ۱۳۸۹، *فلسفه آبی کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، بی‌نا.
 هورتون، استنلی، بی‌تا، *روح‌القدس*، ترجمه مهرداد فاتحی، تهران، آفتاب عدالت.
 هینلز، جان راسل، ۱۳۸۳، *شناخت ایران*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
 یاحقی، جعفر و عبدالحسین فرزاد، ۱۳۹۳، *تاریخ ادبیات ایران و جهان ۱*، تهران، انتشارات شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.
 Jewett R , 1971, *Paul's Anthropological terms a Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden, Brill.
 Robinson H, 1926, *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh, Clark.

نجات و توبه از دیدگاه آبای کلیسا: با تکیه بر آرای یوحنا دمشقی

z.beheshti@student.alzahra.ac.ir

زهرا بهشتی اوماسلان علیا / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء

لیلا هوشنگی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء

حجت‌الله جوانی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۲

چکیده

در بیشتر سنت‌های دینی، از جمله ادیان ابراهیمی، بحث نجات اهمیت خاصی دارد. در آموزه نجات‌شناسی، یکی از راه‌ها را توبه می‌دانند. در الهیات و شعایر مسیحی، با توجه به جایگاه عیسی مسیح^ع در مقام منجی و خدای پسر، مباحث نجات‌شناسی به صورت مبسوط مطرح شده است. در کلیسای ارتدوکس، شعایر مسیحی، از جمله آیین اعتراف و نیز شمایل‌ها، در نیل به نجات و رستگاری و تعریف ایمان مسیحی بسیار اهمیت دارند. در این مقاله با دقت در کاربرد نجات و توبه در عهدین و معنای اصطلاحی آنها به واکاوی این دو مفهوم بنیادین می‌پردازیم. همچنین با توجه به آبای برجسته کلیسا، از جمله ایرنائوس، اوریگن و آنسلم، نجات روحی و جسمی انسان گناهکار به واسطه هبوط و ارتباط آن با مسیح‌شناسی بررسی شده است. یوحنا دمشقی، متأله برجسته قرن هشتم میلادی و آخرین فرد از آبای یونانی کلیسا، دیدگاهی خاص و تأثیرگذار درباره جایگاه شمایل‌ها دارد که ارتباط این مسئله با نجات و رستگاری و نیز نقش توبه، با دقت در منابع برجای مانده از این متأله، بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: نجات، توبه، کلیسای ارتدوکس، شعایر مسیحی، یوحنا دمشقی، آبای کلیسا، شمایل‌ها.

پیروان ادیان الهی بر این باورند که نجات به بازگشت انسان به شرایط سعادت و رستگاری حقیقی و دریافت فیض و برکت ابدی می‌انجامد و این رستگاری برای شفای روح گناهکار انسان و برخوردار شدن آن از حیات ابدی، از طریق خدا فراهم می‌آید (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲). در سنت یهودی و مسیحی و در عهدین، آشکارا دیده می‌شود با امید بستن به جهانی روشن و نورانی که در آن آدمی بر همه خواسته‌های خود کامیاب و از گناهان پاک شود و از همه بستگی‌های مادی و جلوه‌های ناخوب آن رهایی یابد، و با ایمان به وجود نجات‌دهنده‌ای که برآورنده این آرزوها و نیازها باشد، جهان مطلوبی که همه خواستار آن هستند و برای رسیدن به آن در تلاش‌اند، با همت و کوشش والای نجات‌بخشان راستین، نظام می‌گیرد و تحقق می‌پذیرد (راشد محصل، ۱۳۶۹، ص ۱۱۳). در آموزه‌های مسیحی نیز آموزه نجات و نیز نجات‌دهنده بودن عیسی مسیح ﷺ دارای اهمیتی خاص است و این نجات‌دهندگی شئون مختلفی دارد. حضرت عیسی ﷺ برخی را از بیماری‌ها نجات می‌دهد، برخی را از گناهان و برخی را نیز از ارواح پلید. او اشخاصی را که زندگانی غیرقابل تحملی داشته و دچار یأس و ناامیدی شده‌اند؛ جسماً و روحاً نجات می‌بخشید (میلر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰). بنا بر تعلیم *کتاب مقدس*، خدا زمینه نجات را به وسیله شخصیت و کارهای پسر یگانه خود، عیسی مسیح آماده ساخته است. به باور مسیحیان، عیسی مسیح جسم انسانی به خود گرفت؛ از مرگ برخاست؛ به سوی خدای پدر صعود کرد؛ بر دست راست قدرت خدا نشست و در حضور خدا از ایمان‌داران شفاعت می‌کند. او برای تکمیل کار نجات، باز هم مراجعت خواهد کرد. این کار پسر یگانه خدا برای این بود که انسان‌ها را از احساس گناه و مجازات و قدرت آن و همچنین از خود گناه آزاد سازد. نجات، به‌طور کلی برای تمام جهان آماده شده است؛ به‌ویژه برای برگزیدگان که به مسیح ایمان خواهند آورد و در راه او قدم خواهند زد (تیسن، بی‌تا، ص ۱۹۵). در مسیحیت، یکی از راه‌های مهم نجات از گناه، توبه است؛ به همین دلیل، بحث درباره توبه و اعتراف به گناهان گذشته نیز اهمیت پیدا می‌کند. گناه حرکتی از روی اختیار است که از انسان سر می‌زند و باعث دوری گزیدن از خدا می‌شود. در واقع، گناه مهم‌ترین مانع نجات انسان و باعث شقاوت، بدبختی و محروم شدن از سعادت واقعی است. از این‌رو، بحث درباره گناه و نقش آن در نجات، قابل تأمل است.

۱. کاربرد «نجات» در عهدین و معانی اصطلاحی آن

در *عهد قدیم* واژه‌های مربوط به نجات، در هر دو بستر دینی و غیردینی یافت می‌شود. بنی‌اسرائیل به‌سبب تهدیدهای مختلف همسایگانش، بارها ناگزیر شده است برای حفظ خود یا نجات از شکست و اسارت، به سوی خدا بازگردد. همچنین افراد برای نجات فردی از دشمنان و تهدیدهای مختلف، مصونیت را از خدا طلب کرده‌اند. برجسته‌ترین جلوه نجات در عهد قدیم، خروج بنی‌اسرائیل از مصر بود. موسی ﷺ به قوم خود می‌گوید که مترسید؛ بایستید و نجات خداوند را ببینید (خروج ۱۴: ۱۳) و در آن روز، خداوند اسرائیل را از دست مصری‌ها نجات داد (لا یفقد، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۲۸۷) به عبارت دیگر، مفهوم نجات در کتاب مقدس، به‌ویژه در *عهد عتیق*، با آرمان‌های

قومی یهود تفسیر می‌شود. بسیاری از مکتوبات عهد عتیق، به‌ویژه کتاب‌های انبیا، مشحون از نوعی ادبیات منجی‌گرایانه است. کتاب‌هایی همچون *ارمیای نبی*، *اشعیای نبی*، *حزقیال*، *دانیال*، *عاموس* و مانند اینها به‌طور خاص اندیشهٔ نجات قوم یهود را با بیانی نزدیک به هم منعکس می‌سازد (کلباسی اشتری، ۱۳۸۷، ص ۳۸۱). اما تاریخ عهد قدیم نشان می‌دهد که نجات از اسارت جسمی کافی نیست؛ در نهایت، نجات مسیحایی به‌منظور احیای خلوص دینی لازم است (همان). در حقیقت، در عهد جدید نجات‌دهندگی به عیسی علیه السلام نسبت داده شده؛ زیرا او مأمور شده است که امت خود را از گناه نجات بخشد؛ او پسری خواهد زایید و نام او را عیسی خواهد نهاد؛ زیرا که او امت خویش را از گناهانشان خواهد رها کند (متی ۱: ۲۱). مسیح آخرین نجات‌دهنده نیز هست؛ مسیحی که به اعتقاد پیروان خویش به صلیب کشیده شد (راشد محصل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

در عهد جدید، عیسی مسیح - که نجات‌دهندهٔ بشر است - دارای اوصافی است؛ از جمله اینکه وی در حکم «باب» است؛ «عیسی در است؛ کسانی که از این در وارد می‌شوند، نجات می‌یابند» (یوحنا ۱۰: ۹). بدین‌سان در باور مسیحیان، نجات بشر مشکل اصلی است. گناهان، آنان را به خطر می‌اندازد؛ شیطان کنار آنهاست و برای هلاک ایشان تلاش می‌کند و مانع از نجاتشان می‌شود (لوقا ۸: ۱۲). این‌ها گوسفندان گمراه‌اند (لوقا ۱۵: ۴، ۷)؛ اما عیسی برای آنان فرستاده می‌شود (متی ۱۵: ۲۴). اگر آنها به گلهٔ خود بپیوندند، از بین نمی‌روند (یوحنا ۱۰: ۲۸، نگاه کنید به ۶: ۳۹، ۱۷: ۱۲، ۸) کسی که فرصتی برای این نجات نداشته باشد، در آستانهٔ نابودی بدون درمان قرار می‌گیرد. در نهایت، به نظر می‌رسد نجات عیسی متناقض است: «کسی که جان خود را حفظ کند، آن را از دست می‌دهد و هر کسی که جان خود را در این راه از دست دهد، دوباره به دست می‌آورد (متی ۱۰: ۳۹، لوقا ۹: ۲۴، یوحنا ۱۲: ۲۵). «شریعت» این است؛ راهی که خود مسیح با جان آن را پذیرفت؛ زیرا شایسته نیست کسی که به دنبال نجات دیگران است، هنگام بر صلیب شدن، جان خودش را نجات دهد (مُعْجَمِ الْإِلَهَوْتِ، ۱۹۹۱، ص ۳۳۳-۳۳۴).

در حوزهٔ دین‌شناسی، از اصطلاحات مهم که به آموزهٔ نجات می‌پردازد، اصطلاح Soteriology است که به معنای «نجات‌شناسی» بوده و برگرفته از واژهٔ یونانی Soteria است. Soter یا Savior - که به معنای نجات‌دهنده است - خود، بحثی اصلی و بنیادین است. این اصطلاح معمولاً بر نجات افراد دلالت دارد؛ اما می‌تواند بر نجات یک گروه نیز دلالت داشته باشد. معنای مندرج در این اصطلاح این است که انسان‌ها به‌نوعی دچار بدبختی و شرایط اسفباری هستند و ممکن است که بر اثر کوشش‌های خود، به‌واسطهٔ مداخلهٔ قدرت الهی، سرانجام به وضعیتی مطلوب دست یابند (اسمارت، ۱۹۹۳، ص ۶۷۵). دو کلمهٔ «رستگاری» و «نجات» به‌نوعی بار معنایی منفی دارند تا مثبت. این دو کلمه به مفهوم «خلاصی از چیزی» یا «آزاد بودن از چیزی» هستند. موقعیت کنونی، موقعیت ابتلا به رنج و آلام است. این موقعیت، عمدتاً ناشی از دوری و بیگانگی ما از خدا و هبوط به زمین به سبب کيفر خداوند برای عصیان و نافرمانی از اوست. در مسیحیت، همهٔ اینها در هبوط آدم، یعنی نخستین انسان نماد یافته است. بنابراین، رستگاری یا نجات ما در خلاصی از رنج نهفته است (تیبوری، ۱۳۹۳، ص ۱۶۸).

۲. عوامل نجات

با توجه به جایگاه و اهمیت نجات در باور مسیحی، بحث دربارهٔ عوامل نجات و وسایط رسیدن به آن، به صورت مفصل و مسسوط و در خیلی از موارد با جزئیات بسیار در آثار مختلف الهیاتی و جز آن مطرح شده است. به صورت کلی، می‌توان از میان مهم‌ترین عوامل نجات، به این موارد اشاره کرد: ایمان، فیض، فدا یا فدیة.

ایمان، همان‌گونه که در ادیان ابراهیمی بحثی محوری است، در مسیحیت نیز از دیدگاهی ویژه و معمولاً فارغ از ارتباط آن با عمل، مورد بحث و فحص بوده است. در الهیات مسیحی، نجات انسان عطا و فیضی از جانب خداوند است؛ اما فقط در صورت پاسخ انسان به صورت «ایمان» به دست می‌آید. ایمان که محور تمام خوبی‌ها و فضیلت‌هاست، عامل اساسی نجات در مسیحیت به شمار می‌رود. از نگاه مسیحیت رایج، ایمان به عیسی مسیح، یگانه شرطی است که خدا برای نجات انسان قرار داده است. ایمان فقط اعتراف در مورد مسیح نیست؛ بلکه عملکردی است که از قلب ایمان‌دار برمی‌آید و طالب پیروی مسیح در جایگاه خداوند و نجات‌دهنده است. کلمات عهد جدید پر است از ذکر ایمان و اینکه عامل اساسی نجات انسان فقط ایمان خواهد بود (متی، ۴:۱۹، ۱۶:۲۴؛ لوقا، ۲۳:۹-۲۵؛ یوحنا، ۱۰:۳۷، ۱۲:۲۶؛ مکاشفه، ۱۴:۴؛ امامی، ۱۳۸۶، ص ۴۶-۴۷).

اما دربارهٔ فیض، به عقیدهٔ آگوستین، انسان بر اثر فیض آمرزیده می‌شود؛ حتی اعمال نیک بشر نیز نتیجهٔ کار خداوند است که درون طبیعت بشر قرار گرفته. هر آنچه موجب نجات می‌شود، موهبت و لطف رایگان و بدون استحقاق از سوی خدا و البته از روی محبت خدا به گناهکاران است. به واسطهٔ مرگ و رستاخیز عیسی مسیح صلی الله علیه و آله خدا می‌تواند به این شیوهٔ فوق‌العاده و سخاوتمندانه با بشر هبوط کرده ارتباط برقرار کند؛ یعنی آنچه را ما شایسته و سزاوار آن نیستیم (نجات)، به ما ارزانی دارد و چیزهایی که سزاوار آنیم (محکومیت)، از ما دور کند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۶۸۶). کلیسا هم تصدیق می‌کند که آیین‌های فیض‌بخش در عهد جدید، برای نجات مؤمنان ضروری‌اند. «فیض این آیین‌ها»، همان فیض روح‌القدس است که مسیح متناسب با هر آیین افاضه کرده است. روح‌القدس آنانی را که او را می‌پذیرند، شفا می‌دهد و متحول می‌کند و آنها را به شباهت خود، پسر خدا می‌گرداند. ثمرهٔ حیات ناشی از آیین‌های فیض‌بخش این است که روح‌القدس مؤمنان را به فرزندخواندگی فرامی‌خواند؛ آنها را به‌طور زنده با پسر یگانهٔ نجات‌دهنده می‌پیوندد و سهیم سرشت الهی می‌گرداند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، ص ۳۳۸). از سویی دیگر، خدا به بندگان خود محبت دارد و می‌داند آنها در پرداخت جریمه ناتوان‌اند؛ درصدد برآمد تا خود، گناه را جبران کند. از این رو، کفار بر پایهٔ قدوسیت و رحمت الهی قرار می‌گیرد (سارو خاچیکی، ۱۳۶۱، ص ۸۹). به هر حال، کلیسای ارتدوکس معتقد است که فدیة تنها از مرگ مسیح به وجود نیامده، بلکه به دلیل رستاخیز اوست. در هیچ کلیسایی در حد کلیسای ارتدوکس، عقیده به مؤثر بودن رستاخیز در امر نجات دارای اهمیت نیست و این تنها به الهیات مربوط نمی‌شود؛ بلکه در آداب دینی و ایمان شخصی نیز این گونه است (مولند، ۱۳۸۷، ص ۵۲).

۳. کاربرد توبه در عهدین و معانی اصطلاحی آن

در کتاب مقدس عبری یا تنخ ۲۷ مرتبه واژه عبری naham به معنای توبه به کار رفته است. به صورت کلی، این واژه بر «تأسف خوردن» یا «غمگین شدن» دلالت دارد. وقتی که حس تمایل به خیر و همدردی با دیگران به وجود بیاید، به معنای همدردی است؛ و وقتی که شخصیت و کردار خویش را برانگیخت، به معنای پشیمانی و توبه است (دمنت، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۱۳۵). بر اساس کتاب ارمیا، هر کس از راه شریرائه خود بازگردد، خدا گناهایش را می‌بخشد (۳:۳۶). پیامبران همیشه شرایط این بازگشت را بیان کرده‌اند. اسرائیل ستم‌دیده، اگر نمی‌خواهد که خدا به او بی‌مهر باشد، باید به گناه خود اعتراف کند (۳: ۱۱-۱۳، نیز نگاه کنید: ۲: ۲۳). پس اسرائیل باید رفتار خود را تغییر دهد. انسان‌های متمرّد نباید با گریه و تضرع و اعتراف، به گناهان خود پایبند باشند (۳: ۲۱-۲۵)؛ بلکه باید رفتار خود را تغییر دهند و دلشان را از هر آرایش بزدایند (۴: ۱-۴). پیامبر ممکن است تردید داشته باشد که آیا توبه واقعی ممکن است. با این حال، دیدگاه پیامبر بر اساس امید است و روزی خواهد رسید که مردم پشیمان می‌شوند و مجازات را قبول خواهند کرد و هدایت خواهند شد: «من آماده‌ام که به سوی تو بازگردم» (۳۱: ۱۸-۱۹). خداوند به این خواست متواضع آنها پاسخ خواهد داد؛ برای اینکه خدا در عهد تازه‌ای که با بنی اسرائیل بسته است به این نتیجه می‌رسد که «دستورات خود را بر روی قلب آنها خواهد نوشت» (۳۱: ۳۳)؛ «من به آنها قلبی خواهم داد که واقف می‌شوند بپهوه هستم و آنها قوم من خواهند بود و من خدای آنها خواهم بود؛ زیرا آنها با تمام وجود به سوی من باز خواهند گشت (۲۴: ۷) (مُعْجَمُ اللاهوتی، ۱۹۹۱، ص ۲۱۴).

بنا بر تفسیری مسیحی از عهد قدیم، مسیح آیین فیض بخش توبه را برای همه اعضای گناهکار کلیسای خویش مقرر داشت؛ به‌ویژه برای کسانی که بعد از تعمید، گناه کبیره‌ای مرتکب شده‌اند و فیض تعمیدی را از دست داده‌اند و مشارکت کلیسایی را خدشه‌دار نموده‌اند. آیین توبه، امکان تازه‌ای برای آنان فراهم می‌آورد تا بازگردند و فیض عادل‌شمردگی شاملشان شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، ص ۴۱۳-۴۱۴).

در ابتدای عهد جدید مشاهده می‌کنیم هدایتی که پیامبران با همه خلوص به آن دعوت می‌کنند، در مواضع یحییای تعمیددهنده درباره آخرین پیامبر آمده است؛ و این لوقاست که رسالت او را در یک کلام خلاصه می‌کند: «او بسیاری از بنی اسرائیل را به سوی خدا هدایت می‌کند» (لوقا ۱: ۱۶-۱۷)؛ و تمام رسالت او در یک جمله خلاصه می‌شود: «توبه کنید که ملکوت خدا نزدیک است» (متی ۳: ۲). هیچ‌کس نمی‌تواند از خشم خدا فرار کند (متی ۳: ۳: ۹). فرزندان ابراهیم هم نمی‌توانند کاری کنند. همه انسان‌ها باید اعتراف کنند که گناهکارند و از ثمره میوه توبه بهره‌مند شوند (متی ۳: ۸) و رفتار جدیدی را که درخور زندگی جدیدشان است، بپذیرند (لوقا ۳: ۱۰-۱۴). یوحنا این هدایت را با دادن غسل تعمید با آب نشان می‌دهد و مسیح با روح‌القدس و آتش الهی تعمید خواهد داد (مُعْجَمُ اللاهوتی، ۱۹۹۱، ص ۲۱۵).

بنابراین، ما در عهد قدیم و جدید می‌بینیم همه کسانی که به خدای نجات‌دهنده ایمان دارند، اعتراف می‌کنند و کسانی که اعتراف می‌کنند، از گناه رها می‌شوند (غلاطیان ۳: ۲۲). برای هر دو (عهد قدیم و جدید)، این کلمه اعمال می‌شود که «ایمان شما را نجات داد» (لوقا ۷: ۵۰؛ مُعْجَم اللاهوتی، ۱۹۹۱، ص ۷۸-۷۹).

اما توبه به‌عنوان مفهوم دینی، بیانگر تغییر در نگرش و رفتار فرد است که گاهی با احساس اندوه و تأسف، از تخطی گذشته و شاید هم با جبران همراه است (اوس، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۳۷). دو واژه توبه و اعتراف، گرچه معادل هم هستند، ولی در عهد جدید یونانی و لاتین متفاوت‌اند. در یونانی، توبه باید به‌طور مستقیم باعث تغییر در قلب و ذهن شود و این تغییر در عمل اتفاق می‌افتد؛ اما در لاتین، از گناهان گذشته خویش پشیمان می‌شود و حتی تحت مجازات هم قرار می‌گیرد. اعتراف بیانگر چیزی است که انجام شده یا عملی که به جا آمده است (پورتر، ۲۰۰۳، ج ۱۲، ص ۱۳۰).

۴. جایگاه توبه در شعایر مسیحی و نقش آن در نجات

در کلیساهای کاتولیک رومی و مسیحیت شرقی، شعایر هفت‌گانه از اهمیتی بسیار برخوردارند. این شعایر به قرار زیر است:

تعمید، تأیید (یا تدهین)، عشای ربانی، ازدواج، انتصاب (یا دستورات مقدس)، تدهین بیمار یا تدهین نهایی، توبه (هلوگ، ۱۹۸۷، ص ۱۰۸). غسل تعمید نخستین و شاید مهم‌ترین مورد از شعایر کلیسای ارتدوکس است. در قرن‌های اولیه مسیحیت، این رمز و راز به نام‌های مختلفی از جمله «شست‌وشوی مجدد»، «روشنایی» و «مقدس بودن آب» شناخته شده بود (مک کوئین، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۶۵). امروزه، سه روش برای غسل تعمید وجود دارد: پاشیدن آب، ریختن آب، و غسل کردن در آب (ارتماس) که بیشتر در کلیساهای شرق معمول است. در اصل، این غسل به‌صورت غوطه‌ور شدن در آب انجام می‌شد؛ بعداً به علت کم بودن آب و برای ایجاد سهولت برای اشخاص مسن و معلول، دو روش دیگر مرسوم گردید (تیسن، بی‌تا، ص ۳۱۳). «تأیید» به‌عنوان یکی از مناسک مسیحیت، بر این نکته دلالت دارد که شخص مسیحی به عضویت کامل تری در کلیسا نائل شده است. پس، مراسم تأیید، نمادی از مرحله بلوغ مسیحیان به شمار می‌رود (براون، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱). در آیین عشای ربانی، مسیحیان هنگامی که در این مراسم شرکت می‌کنند، باور دارند که مسیح با جسم خود نزد آنان حاضر می‌شود. همچنین باور دارند همان‌طور که عهد خدا با قوم یهود توسط خون قربانی‌ها بر کوه سینا استوار گردید، به همان ترتیب، عهد جدید بین خدا و بشریت به‌وسیله خون عیسی مسیح محکم و استوار شد (لین، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰-۱۳۱). در آیین ازدواج، کلیسای کاتولیک رم ازدواج را در مقام پیمانی می‌شناسد که موجب به هم رسیدن دو همسر می‌شود و به دنبال آن پیوندی جسمی میان آن دو حاصل می‌شود. کلیسای ارتدوکس از آن به‌عنوان یکی از خدمات کلیسا یاد می‌کند (مولند، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۲). کلیسای ارتدوکس از رسوم هفت‌گانه مسیحی فقط اجرای دست‌گذاری را منحصر و مختص به اسقف‌ها می‌داند؛ بقیه رسوم را کشیشان نیز می‌توانند انجام دهند. این با روش کلیسای کاتولیک که هنوز

اداره شعایر دینی را مخصوص اسقف‌ها می‌داند، تفاوت آشکار دارد. البته گاه کشیش به‌عنوان جانشین اسقف عمل می‌کند (زیبایی نژاد، ۱۳۷۶، ص ۳۱۶). آیین تدهین را که مسیح برای بیمار مقرر کرده است، فقط یک کشیش با روغن خالص انجام می‌دهد. این تدهین در میان لاتینی‌ها نیست؛ بلکه برای کسانی است که افراطی‌اند؛ اما با توجه به بهبود فرد بیمار انجام می‌شود. دریافت‌کننده ابتدا باید به یک کشیش اعتراف کند (مک کولوچ، ۱۹۸۰، ج ۱۰، ص ۹۰۳). گمان می‌شود که این آیین رابطه تنگاتنگی با آیین اعتراف دارد. هر دو آیین، بهبودی می‌دهند و تدهین بیماران، همچون آیین اعتراف، مایه بخشش گناهان می‌شود (کالیستوس ویر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰). در میان آیین‌ها و شعایر مسیحی، در بحث نجات، آیین توبه اهمیتی ویژه را داراست. بسیاری از افراد پس از ارتکاب گناه پشیمان می‌شوند و درصدد زودن گناه خویش برمی‌آیند. مسیحیت مانند دیگر ادیان از پیروان خود می‌خواهد که با توبه گناهان خویش را محو کنند. کلیسا معتقد است، صرف اعتراف و اقرار لفظی به گناه برای تحقق توبه کافی نیست؛ بلکه توبه باید در عمل نیز محقق شود. توبه از دیدگاه مسیحیان دارای سه رکن است: ۱. پذیرفتن خطا؛ ۲. پشیمانی از آن؛ ۳. ترک آن به قصد اصلاح و طلب آمرزش. توبه واقعی زمانی محقق می‌شود که هر سه رکن وجود داشته باشد. در واقع، توبه یک عمل درونی است که نمود خارجی آن، در آیین اعتراف محقق می‌شود (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵). اعترافات باید در وسط سالن کلیسای عمومی شنیده شود. توبه‌کننده مقابل کشیش می‌ایستد و اعترافات خود را در حالی که سرش را به موازات زنار کشیش خم کرده است، اظهار می‌دارد. ذکر توبه در کلیسای ارتدوکس، مانند کلیسای کاتولیک و انگلیکان، ترکیبی است از دعا و توسل (مولند، همان، ص ۵۹). آیین اعتراف یا آشتی، در کلیساهای مختلف به روش‌های گوناگونی اجرا می‌شود؛ اما معنای باطنی آن در همه یکسان است. این آیین برای مسیحیان این فرصت را فراهم می‌آورد تا صراحتاً با اعمال و رفتاری که او را از خدا و بقیه مردم جدا می‌کند، روبه‌رو شود (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸). از راه آیین اعتراف، شخص تعمید یافته می‌تواند با خدا و کلیسا آشتی کند: آباء مقدس به‌حق آیین اعتراف را «نوعی غسل تعمید پرزحمت» نامیده‌اند. این آیین برای نجات کسانی لازم است که بعد از غسل تعمید دچار لغزش شده‌اند؛ درست همان‌گونه که غسل تعمید برای نجات کسانی که هنوز تولد دوباره نیافته‌اند، ضروری است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، ص ۲۹۶).

در هر موقعیت اضطراری، هر کس - اعم از کاتولیک یا پروتستان، مؤمن یا غیرمؤمن، روحانی یا غیرروحانی - قانوناً می‌تواند تعمید دهد؛ زیرا بدون بهره‌مند شدن از این آیین قدسی، نجات برای هیچ کس میسر نیست. البته عده بسیار اندکی از پروتستان‌ها عقیده دارند کسی که رابطه‌اش را با شعایر مقدس قطع کند، از امکان رستگاری محروم می‌شود. این اختلاف ظاهری را با تمایزگذاری مهمی می‌توان تبیین کرد: شعایر مقدس برای اعتقادنامه کلیسا ضروری‌اند؛ اما برای رستگاری فردی ضروری نیستند؛ لیکن تا جایی که به فرد مربوط می‌شود، رستگاری موهبتی است که از جانب خدا اعطا می‌شود، نه از راه برگزاری شعایر مقدس. شعایر مقدس وعده رستگاری را به نمایش می‌آورند یا بر آن صحه می‌گذارند یا «مهر می‌زنند»؛ اما آن را تضمین نمی‌کنند (آفی براون، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴).

کلیسای کاتولیک گرچه معتقد است که نجات انسان تنها به واسطه کفاره و قیام عیسی مسیح میسر شده، اما مسیح مقرر کرده است که فیض نجات از طریق هفت آیین مقدس به انسان انتقال یابد؛ لذا اگر کسی به مسیح ایمان آورد، اما این آیین‌ها را در کلیسا به جا نیاورد، از نجات برخوردار نمی‌گردد (رشدی، ۱۳۹۱، ص ۹).

۵. آرای آباء کلیسا درباره نجات و توبه

با توجه به سیر تحول مفاهیم، جنبه‌های مختلف درک ایمان مسیحی از نجات، هر یک در دوره‌ای خاص از تاریخ کلیسا و تحت شرایطی خاص، محبوبیت و مقبولیت می‌یابد؛ و این امر خود نشان می‌دهد که هر یک از این جنبه‌ها مستقیماً به شرایط خاصی که در واکنش به آن به وجود آمده، مرتبط است. به عبارت دیگر، این واقعیت مورد توجه قرار گرفته است که انجیل عیسی مسیح، خطاب به شرایط خاصی است و مفهوم نجات را مطابق با آن شرایط اعلام می‌دارد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۵۸). موضوع نجات، به‌طور عمده مورد توجه آباء کلیسا بوده و گاهی به توبه نیز در مقام عاملی برای دستیابی به نجات توجه داشته‌اند. *ایرنائوس* هم از جمله افرادی است که به توبه نظر داشته است. *ایرنائوس* (حدود ۱۳۰- حدود ۲۰۰) یونانی بود و در خانواده‌ای مسیحی در آسیای صغیر به دنیا آمد. در سن جوانی به شهر لیون واقع در گُل (فرانسه) رفت و در آنجا به مقام شیخی منصوب شد. نقش عمده *ایرنائوس*، رد بدعت‌ها و معرفی مسیحیت اصیل و مبتنی بر تعلیم رسولان بود. اثر مهم وی «رد و ابطال معرفت کاذب» است که تحت عنوان کوتاه‌تر «علیه بدعت‌ها» نیز شناخته می‌شود. این اثر در وهله نخست بر ضد مسیحیان گنوسی به نگارش درآمده است. در این کتاب، دفاعی جدی از فهم مسیحیت از رستگاری به عمل آمده است و در آن بر پاییند ماندن به اعمال و سنت رسولان در برابر تفسیرهای غیرمسیحی تأکید می‌شود (لین، ۱۳۹۶، ص ۱۵-۱۶).

وی غسل تعمید را تولدی دوباره می‌داند و بر این عقیده است کسانی که توبه می‌کنند و غسل تعمید را انجام می‌دهند، در حقیقت از گناهان گذشته خود استغفار می‌کنند و از طریق آب مقدس و پرستش خدا، از گناهانشان پاک و منزّه شده و مانند کودکان به طریق روحی و معنوی از نو متولد شده‌اند (*ایرنائوس*، ۱۸۶۹، ص ۵۷۴). *ایرنائوس* معتقد است که خداوند انسان را به شکل و شبیه خود ساخت. انسان آزاد و مختار خلق شد؛ به طوری که می‌توانست از انجام خیر خودداری ورزد و شر را انجام دهد. آدم هم همین کار را کرد و از اختیارش به‌خوبی استفاده نکرد و مرتکب گناه نخستین شد. گناه، اختیار انسان را کاهش داد؛ ولی آن را از بین نبرد؛ زیرا اختیار برای نجات او ضروری بود، ولی کافی نبود. اختیار فقط شرایطی را که انسان با اراده‌اش برای لطف الهی آماده شود، مهیا می‌کند. خداوند چون عشق محض است، انسان را در گناه رها نکرد و جلال نخستینش را به او بازگردانید. عمل نجات در سه مرحله انجام می‌شود و ادامه می‌یابد: ۱. پیامبران بنی‌اسرائیل گناهکار بودن انسان را به او نشان دادند؛ ۲. لوگوس خداوند برای نجات انسان متجسد شد؛ زجر کشید و شکنجه دید و روی صلیب مرد؛ ۳. در آینده، سلطنت الهی و حکمرانی خداوند برقرار شد. خداوند نقشه نجات انسان را که با گناه آدم متوقف شده بود، احیا کرد و انسانیت را در مسیح

تجدید و بازسازی نمود. مسیح دومین آدم است. همان گونه که آدم موجب گناه و گمراهی انسان شد، آدمی دیگر باعث نجات او شده است. با تجسد مسیح، انسانیت دوباره خلق می‌شود؛ اما این خلقت، روحانی است و انسانیت را در مسیح جمع می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۹-۵۰).

اورینگن (حدود ۱۸۵-۲۵۴) که از برجسته‌ترین مدافعان مسیحیت در قرن سوم است، از ارکان مهم تفکر مسیحی کلیسای شرق به شمار می‌رود. سهم شایان توجه او را در پیشبرد الهیات مسیحی می‌توان به‌طور کلی در دو حیطه شاهد بود: نخست در زمینه تفسیر کتاب مقدس. اورینگن با طرح مفهوم تفسیر تمثیلی از کتاب مقدس چنین استدلال کرد که باید میان معنای ظاهری کتاب مقدس و معنای روحانی عمیق‌تری که در پس آن نهفته است، تمایز گذاشت؛ اما در حیطه مسیح‌شناسی، اورینگن بانی این سنت شد که پدر وجودی است، کاملاً الهی و با پسر که در مرتبه‌ای نازل‌تر از الوهیت قرار دارد، فرق دارد. برخی صاحب‌نظران بدعت آریوسی را پیامد طبیعی دیدگاه اورینگن می‌دانند. اورینگن نیز مروج مفهوم «رستگاری عام» بود که به‌موجب آن، تمام مخلوقات، از جمله انسان و حتی شیطان، نجات خواهند یافت (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۱۱).

به نظر او، انسان به عنوان روحی که در بند جسم است، آزاد و مختار می‌باشد و به دلیل همین مختار بودن، سقوط کرده است. انسان مسئول اعمالی است که انجام می‌دهد؛ چیزهای خوب و بد بر اراده‌اش تأثیر می‌گذارد؛ ولی در انتها، این خود انسان است که تصمیم خواهد گرفت. بدین ترتیب، اختیار که علت گناه و سقوط انسان است، شرط اصلی رستگاری‌اش هم هست. البته او نیز مانند کلمنت، کامل‌ترین راه نجات انسان را دریافت گنوسیس یا معرفت کامل به حقیقت الهی می‌دانست و اعتقاد داشت که این نجات را مسیح با تجسد خویش و با فرستادن پیام و شعایر دینی و ساختن انسان‌های کامل آماده کرده است؛ ولی نفس نیز باید آن را بخواهد؛ باید تصمیم بگیرد و به آن عمل کند؛ اما در هر صورت، عمل نجات را لوگوس خالق انجام می‌دهد. اوست که با مأموریتی که خدای پدر به او محول کرد، متجسد و با یک روح انسانی متحد شد. چندی میان انسان‌ها زندگی کرد تا اینکه روی صلیب قربانی شد. اورینگن برخلاف نظر رسمی کلیسا معتقد نبود که قربانی شدن مسیح روی صلیب، نجات مستقیم از گناه است. به نظر او، پس از گناه ارواح جهان، روح انسان تحت حاکمیت شیطان درآمد و مسیح با خون خود روح انسان را از شیطان باز خرید (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۵۸-۶۲).

در میان متألهان صاحب‌نام در سده‌های میانه - که آرای دربارۀ نجات در راستای آباء اولیه کلیسا داشته‌اند - باید به آنسلم اشاره کرد. آنسلم (حدود ۱۰۳۳-۱۱۰۹) در شمال ایتالیا متولد شد؛ اما خیلی زود به فرانسه نقل مکان کرد که در آن هنگام از مراکز مهم علم و دانش محسوب می‌شد. آنسلم که به هنگام طلوع رنسانس الهیاتی در قرن دوازدهم ظهور کرد، در دو زمینه خدماتی ارزنده به الهیات مسیحی عرضه داشت: یکی در زمینه اثبات وجود خدا، و دیگری در زمینه ارائه تفسیری منطقی درباره مرگ مسیح بر صلیب. او در طول یکی از دوره‌هایی که به دور از انگلستان در ایتالیا مشغول کار بود، کتاب «چرا خدا انسان شد» را نگاشت که احتمالاً بزرگ‌ترین اثر اوست. آنسلم

در این کتاب می‌کوشد ضرورت انسان شدن خدا را با استناد به عقل ثابت کند و فوایدی را که در نتیجه تجسم و اطاعت پسر خدا نصیب بشر شد، برشمارد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۶-۴۷). از نظر آنسلم، کلمه خدا جسم شد تا اقتضائات عدالت الهی را برآورده سازد؛ به این معنا که وقتی مردم مرتکب گناه شدند و طرح اولیه خدا را خراب کردند (داستان گناه اولیه در سفر پیدایش) از عدالت الهی سرپیچی کردند. فقط یک قربانی شایسته می‌توانست اقتضائات آن را برآورده سازد. بنابراین، مسیح همان قربانی شایسته‌ای است که قربانی شد تا عدالت الهی را محقق سازد و مردم را از گناهانشان نجات دهد (ویور، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵).

در ماهیت نجات می‌توان به دو محور اصلی، یعنی مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی نظر داشت و در نظرات آبای کلیسا هم بر این محورها تأکید می‌شود. در بحث انسان‌شناسی، بنا بر آموزه‌های کتاب مقدس، هنگامی که خداوند آفرینش آسمان‌ها، زمین، حیوانات و گیاهان را به پایان رساند، انسان را به صورت خود آفرید. روشن است که شباهت انسان به خدا جسمانی نیست؛ وجود الهی، به مراتب بالاتر از وجودهای مادی و جسمی است. انسان تنها در ساحت روح و اندیشه به خدا شبیه است. به باور آگوستین آدمیان از طریق کلیسا با ابزار شعائر نجات می‌یابند و مسیح، فیض رهایی بخش را به کسانی اعطا می‌کند که خداوند آنها را برگزیده است. در بحث مسیح‌شناسی، به اعتقاد مسیحیان، عیسی دارای دو ذات الهی و بشری است. این دو ذات در شخصیت مسیح با هم ترکیب شده‌اند و به‌طور هماهنگ، فعالیت‌های او را سامان می‌بخشند. در موضوع‌هایی مانند تثلیث و تجسد، بر جنبه الهی او تأکید می‌شود و در مباحث تاریخی بر جنبه بشری او. عهد جدید، دو تصویر متفاوت از مسیح به نمایش می‌گذارد. در *اناجیل* هم‌نوا، کتاب اعمال رسولان، رساله یعقوب، دو رساله پطرس و رساله یهودا، او یک انسان است و از جنبه الوهیت او اثری یافت نمی‌شود؛ اما در *انجیل یوحنا* و سه رساله منسوب به او و رساله‌های منسوب به پولس، او یک وجودی آسمانی است که به زمین فرود آمده است و برای تحقق نجات، کفاره گناهان انسان‌ها شد (آزادیان، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۴۶).

۶. آرای یوحنا دمشقی درباره نجات و توبه

یوحنا دمشقی (۶۷۵-۷۵۴م) الهی‌دان اهل سوریه، یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان کلیسای شرق است و اغلب او را آخرین پدر از پدران یونانی می‌دانند. وی در شورای هیریا - که در سال ۷۵۴م تشکیل شد و طرفدار نابودی تمثال‌ها بود - ملعون خوانده شد؛ ولی دیدگاه‌های وی در شورای نقیه به سال ۷۸۷م به دیدگاه غالب تبدیل شد (لین، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴-۱۲۶). از وی اطلاعات چندانی در دست نیست و مختصر اطلاعات جسته و گریخته‌ای که به ما رسیده، از منابع غیرموتق و متأخر گرفته شده است (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۹۳).

یکی از نکات بسیار مهم و تفاوت دیدگاه یوحنا در مقایسه با دیگر آبای کلیسا، در خصوص توجه به جایگاه شمایل و نقش آنها در نجات است. حائز توجه است که در کلیسای ارتدوکس شرقی از دیرباز برای شمایل‌ها حرمت قائل شده‌اند. مسیحیان قدیم معتقد بودند که تصاویر عیسی و مریم، فرشتگان و قدیسان، و شهدا توانایی شفاعت و حفاظت دارند. شمایل را نوعاً با معرق‌های رنگین یا بر روی تخته‌های رنگ‌شده و همیشه با مصالحی که کشیشی

آنها را متبرک می‌کرد، می‌ساختند. حرمت شمایل‌ها در شرق مسیحی به حدی رسید که در سده هشتم، لئوی سوم امپراتور بیزانس، از بیم سقوط به ورطه بت‌پرستی، دست به سرکوب آن زد. این اقدام موجب تجزیه مسیحیت شرقی به دو قطب شمایل‌ستیز و شمایل‌پذیر شد. سرانجام، پیروزی از آن شمایل‌پذیران بود که استدلال می‌کردند انکار شمایل‌ها برابر با انکار تجسد خود عیسی است؛ زیرا هر دو قالب‌های مادی ارواح‌اند. از آن پس، هیچ کلیسای ارتدوکسی بدون شمایل نبوده است و شمایل‌ها همچنان به‌عنوان وسیله عبادت سهل‌الوصولی از اقبال عامه برخوردارند (ویلسون، ۱۳۹۴، ص ۶۹).

یوحنا دمشقی، بزرگ‌ترین مدافع شمایل‌ها، در مقام دفاع از شمایل‌ها می‌نویسد: «سجده و تعظیم مسیحیان ارتدوکس، نشان‌دهنده خضوع و احترام و تقدیر است. او بر آن است که تعظیم فقط از آن خداست. در مقابل، این تعظیم و ستایش خاص خدا، تعظیمی است که به خاطر خدا به خادمان خدا و قدیسان و نیز مریم مقدس ادا می‌شود». او تقدیس شمایل‌های مقدس را مشمول چنین تعظیمی می‌داند. یوحنا در اثبات آموزه شمایل‌نگاری، به مواردی از عهد قدیم استناد می‌کند. وی سجده و تعظیم یوشع بن نون در برابر یکی از فرشتگان آسمانی، کرنش و تعظیم داوود نبی در مقابل مقام و جای پای یکی از ملائکه، و نیز سجده بنی اسرائیل در برابر خیمه مقدس و هیکل اورشلیم را از این مقوله برمی‌شمارد (هوشنگی و غلامیان، ۱۳۹۳، ص ۷۸). یک شمایل، صرفاً تصویری مذهبی نیست که برای برانگیختن احساسات پسندیده در تماشاگر طراحی شود؛ بلکه یکی از راه‌های تجلی خدا بر بشر است. در واقع، مسیحیت ارتدوکس از طریق شمایل به بینشی خاص از جهان معنوی دست می‌یابد؛ بینشی که یکی از ارکان شکل‌دهنده آن، نجات است (تیموتی وئر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۹).

بر اساس اعتقاد دینی ارتدوکس‌ها، تمثال‌ها به دست انسان‌ها ساخته نمی‌شوند. تمثال‌ها تجلیات صورت‌های مثالی آسمانی تلقی می‌شوند. شمایل‌ها، تصویری متبرک و مقدس‌اند، نه اشیای هنری. مؤمنان ارتدوکس، هم در خانه و هم در کلیسا به تمائیل احترام می‌گذارند؛ در مقابلشان تعظیم می‌کنند؛ آنها را می‌بوسند و در برابر آنها شمع روشن می‌کنند. در کلیسای ارتدوکس جاتمثالی قرار دارد که در بالای تمائیل اصلی، ردیف‌هایی از تمائیل کوچک‌تر قرار دارند که داستان رستگاری را بیان می‌کنند و تصویر محسوسی از دینداری و اعتقاد به عشای ربانی را ارائه می‌دهند (ویور، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲). کلیسای ارتدوکس، کتاب مقدس را «شمایل مکتوب» مسیح می‌داند که هفتمین شورای کلیسایی نیز بر آن صحنه گذاشت و به‌صراحت اعلام کرد که شمایل‌های مقدس و کتاب مقدس را باید به‌طور یکسان محترم شمرد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹).

بنا بر دیدگاه یوحنا دمشقی، در عهد قدیم وحی مستقیم، فقط از طریق کلمه ظاهر شده و در حال حاضر در عهد جدید از طریق کلمه و شمایل به‌طور یکسان آشکار شده است؛ زیرا آنچه توصیف‌ناشدنی است، اکنون واقعاً نمایان شده است؛ از این‌رو در شمایل این رمز و راز ساخته شده است. مقصود اصلی از شمایل‌ها، خود خداوند است که صورت انسانی قابل مشاهده را در تجسم پسر خود به دست آورد؛ در نتیجه، تصویر عیسی مسیح مظهر تمامی

تصاویر از عهد قدیم و تحقق بخشیده آن هاست. به طور خلاصه، تجلی لوگوس الهی شمایل‌ها را واسطه وحی نهایی، فضل الهی و وحی نجات‌دهنده می‌داند و این، هدف اصلی همه تعالیم کلیسای ارتدوکس درباره شمایل است (مک کوئین، ۲۰۱۱، ج ۱، ص ۳۳۴).

از نگاهی کلی، در عهد قدیم استفاده از تصاویر معمول نیست؛ اما پس از آنکه خدا در روی زمین و در میان مردم زندگی و نیز معجزه می‌کرد، به صلیب کشیده شد و سپس به سوی آسمان صعود کرد، از آن پس برای یادبود و تعلیم انسان‌ها بود که آنچه را خود مشاهده نکرده بودند، به تصویر کشیدند؛ و از آنجاکه همه باسواد نیستند و ممکن است فرصت خواندن را نداشته باشند، پدران به آن‌ها اجازه دادند که این رویدادها را بر روی شمایل‌ها به نمایش گذارند تا آنها را به عنوان اعمال قهرمانی بزرگ به تصویر کشند تا شمایل‌ها بتوانند یادبودی مختصر از آنها را ایجاد کنند. به باور مسیحیان، اغلب بدون شک، وقتی که از اشتیاق و علاقه شدید، خدا فراموش می‌شود، با دیدن نماد مصلوب شدن مسیح، اشتیاق و علاقه شدید نجات‌بخشی او قطعاً به ذهن بازمی‌گردد و او پرستش می‌شود. البته این جسم نیست که پرستش می‌شود؛ بلکه آنچه که در آن به تصویر کشیده می‌شود، پرستش می‌گردد؛ درست همان‌طور که مطالب انجیل و همچنین جسم صلیب پرستش نمی‌شو (همان، ۲۰۰۸، ص ۳۵۹). یوحنا می‌گوید: در واقع، این تمثال‌ها برای جلال خدا و مقدسین او، برای تشویق فضایل و نیکی‌ها، برای جلوگیری از ارتکاب شرارت، و «نجات انسان‌ها» به وجود آمده‌اند (ویور، ۱۳۹۳، ص ۵۵).

یوحنا دمشقی بر این عقیده است: خداوند کمال و برتری‌ای را که غریزی است، در طبیعت ما قرار داده و ما بدون کمک خداوند نمی‌توانیم عمل صالحی را انجام دهیم. همان‌گونه که می‌توانیم به دنبال فضیلت و کمال باشیم و از همان راهی که خدا دعوت می‌کند، پیروی کنیم، می‌توانیم از فضیلت و کمال منحرف شویم؛ به این معنا که دنبال ردایل برویم و از شیطان پیروی کنیم که ما را به طغیان دعوت می‌کند؛ اما توبه عبارت است از بازگشت از آنچه خلاف طبیعت (و فطرت) ماست، به سوی آنچه مطابق طبیعت ماست؛ به عبارت دیگر، بازگشت از شیطان به سوی خدا؛ و این فقط با زهد و رنج میسر می‌شود. خدا انسان را به زیباترین شکل خلق کرد و او را نادیده نگرفت؛ بلکه با روش‌های مختلف امتحان کرد تا به سوی خدا بازگردند او را انداز و هشدار داد و با طوفان و سیل انسان را هلاک کرد تا به سوی خدا بازگردند؛ فقط تعداد کمی از آن‌ها هدایت شدند (پیدایش ۶: ۱۳)؛ زبانشان را تغییر داد (به علت اینکه زبان همدیگر را متوجه نشوند) تا پراکنده شوند (پیدایش ۱۱: ۷) و با نشانه‌ها، جنگ‌ها، پیروزی‌ها، شکست‌ها، شگفتی‌ها و نیروهای مختلف با شریعت و پیامبران به سوی خدا هدایت نشدند (یوحنا دمشقی، ۱۹۹۱، ص ۱۴۳-۱۵۱).

در الهیات ارتدوکس، دو رکن اساسی در شعایر مسیحی، غسل تعمید و عشای ربانی است و یوحنا دمشقی هم معتقد است که تعمید بایی است برای توبه کردن؛ از این رو برای بررسی توبه، به جایگاه تعمید و تفسیر آن از نظر یوحنا دمشقی می‌پردازیم.

یوحنا می‌نویسد: «تعمید مسیحی، گناهی را که حضرت آدم مرتکب شد، از بین برد. تعمید شریعت را تکمیل کرد و تثلیث را نشان داد و الگویی برای دیگران شد» (پویتیرز- دمشقی، ۱۹۰۸، ج ۹، ص ۴۵۴). یوحنا به تعمیدی که با گریستن همراه است، اشاره می‌کند که اشاره به توبه رسمی است و هیچ اشاره‌ای به توبه در ایمان ارتدوکس ندارد. او ما را به مرگ محکوم کرد تا اینکه آنچه شر است، نباید پایدار بماند و وقتی که به بندگان خود ابراز ترحم کرد، از طریق عشق خود ما را از فساد رهایی داد. آب برای تجدید حیات و شست‌وشوی گناه و فساد ماء، و خون به‌عنوان بازخرید زندگی ابدی شد (همان). بنا بر نظر یوحنا، بیشتر آنچه درباره مرگ انسان است، مربوط به سقوط فرشتگان است. پس از سقوط، امکان توبه برای آنها وجود ندارد؛ درست همان‌طور که بعد از مرگ توبه‌ای وجود ندارد. یوحنا می‌گوید: از طریق غسل تعمید بخشش گناهان به‌صورت یکسان اعطا می‌شود؛ اما فضیلت روح نسبت به ایمان و تهذیب قبلی اعطا می‌شود. طبق این جمله، در غسل تعمید گناهان همه بخشیده می‌شود؛ اما بخشش دیگری در این شعائر وجود دارد که به عملکرد انتخابی انسان بستگی دارد (همیربیچ، ۱۹۸۵، ص ۱۴۵).

در پی نظر گریگوریوس نازیانوسی، یوحنا معتقد است که وقتی یحیی تعمیددهنده، عیسی ﷺ را تعمید می‌دهد، این موارد با تعمید مسیحیان که تعمید مقدماتی است، فرق دارد؛ چون مردم را به سوی توبه هدایت می‌کند. این تعمید مسیحیان که با توبه مرتبط است، نیازی به تطهیر نداشت؛ اما یوحنا می‌گوید که او طهارت مرا از آن خودش ساخت و عیسی ﷺ این تعمید خودش را با تطهیر هر شخصی که تعمید بیابد، یکی کرده است؛ و از آنجایی که طبیعت انسان دارای دو بعد روح و جسم است، او ما را دو بار با آب و روح شست‌وشو داده است. تعمید، گواه بر مرگ خداوند است. «ما در غسل تعمید با خداوند می‌میریم». رسول الهی می‌گوید (کولسیان ۲: ۱۲): همان‌طور که مرگ خداوند یک بار اتفاق می‌افتد، غسل تعمید باید یک بار با تکیه بر کلام خدا به نام پدر، پسر و روح‌القدس انجام شود (متی ۲۸: ۱۹). پس اعتراف را به نام پدر، پسر و روح‌القدس بیاموزید (همان).

نتیجه‌گیری

با توجه به کاربرد اصطلاحات نجات و توبه در عهدین، می‌توان این‌گونه بیان کرد که در عهد قدیم نجات بر این اساس است که خداوند پیمانی با پیامبران پیش از عیسی مسیح بسته است و شامل وعده‌هایی است که نجات از این طریق حاصل می‌شود؛ و در عهد جدید بر این امر مبتنی است که نجات تنها از طریق عیسی مسیح به دست می‌آید؛ لیکن عیسی مسیح همه انسان‌ها را به‌وسیله ایمانشان نجات خواهد داد و شرط تحقق نجات، ایمان به اوست. به عبارت دیگر، در عهدین بر نجات فردی و اجتماعی تأکید می‌شود: در عهد قدیم منظور از نجات فردی، نجات از دست دشمنان و نجات از خطر و... است و در نجات اجتماعی، به‌طور مکرر از برگزیدگی قوم اسرائیل و اینکه آنان قوم برگزیده خدایند، سخن رفته است؛ در عهد جدید، نجات فردی با آموزش و بخشش گناهکاران است که خداوند به دلیل مهر و محبت خود می‌بخشد و زمینه را برای توبه مهیا می‌سازد؛ و نجات اجتماعی هم شامل همه نژاد بشر می‌شود و ابعاد زندگی انسان‌ها را تغییر می‌دهد و مختص به گروه خاصی نیست. بنابراین، نجات در

عهد قدیم یادآور خروج اسرائیل از مصر است و نجات در عهد جدید بر این امر مبتنی است که مسیحایی می‌آید که انسان‌ها را از گناه نجات خواهد داد و راه نجات از این گناه، مصلوب شدن عیسی مسیح است؛ و عیسی مسیح نیز اعلام کرد که آمده است تا انسان‌ها را از گناه نجات دهد؛ و خداوند به دلیل آمرزیده شدن و نجات انسان از گناه و مرگ، با فرستادن پسر خود، رنج انسان‌ها را متحمل می‌شود و نجات را فراهم می‌سازد. لذا عمل انسان هیچ نقشی در نجات وی ندارد؛ بلکه موهبتی از جانب خداست که شامل ابنای بشر می‌شود. در این باره، آگوستین بیان می‌دارد که اختیار و اراده انسان راه نجات را فراهم نمی‌کند؛ چراکه اراده انسان ضعیف و ناتوان است و نیازمند امداد غیبی است، که از آن به فیض یاد می‌کند و تنها راه نجات انسان را فیض خدا می‌داند که شامل حال کسانی می‌شود که خدا از قبل برگزیده است.

بر اساس دیدگاه/ایرنائوس، خدا در قالب عیسی تجسد یافت و برای نجات انسان‌ها به خاطر گناهی که علیه خدا مرتکب شده بودند، رنج کشید و به‌عنوان پدری مهربان محبتش را دریغ نکرد و نجاتشان داد. ایرنائوس مسیح را در قالب خدا می‌داند که رنج کشید و مصلوب شد. به عبارتی، هم بعد جسمی، هم بعد روحی مدنظر است؛ ولی در نظر ایرنائوس بعد انسانی مسیح مدنظر است. همچنین او نقش اختیار انسان در دستیابی به نجات را مورد توجه قرار می‌دهد. اورینگن راه نجات را دریافت گنوسیسی یا معرفت کامل می‌داند که با تجسد عیسی تحقق می‌یابد و با قربانی شدن او بر روی صلیب، انسان‌ها نجات می‌یابند، به شرطی که نفس بخواهد. این به‌معنای آن است که بر اختیار تمرکز دارد و اورینگن هم اختیار را که علت گناه و سقوط انسان است، شرط اصلی رستگاری می‌داند. پس ایرنائوس و اورینگن در نائل شدن به رستگاری، به‌نوعی بر اختیار تأکید دارند. آنسلم هم معتقد است که عیسی مسیح با قربانی شدنش بر روی صلیب، انسان‌ها را نجات می‌دهد. پس هر سه متأله در قربانی شدن عیسی بر روی صلیب، دیدگاه مشابهی را برای رسیدن به نجات دارند.

یوحنا دمشقی در باب توبه، بر تعمید تأکید می‌کند و بر این عقیده است که در غسل تعمید مواردی رخ می‌دهد: یکی دوباره متولد می‌شود؛ یک نفر بخشش گناهان را می‌پذیرد؛ یکی در مرگ و قیام مسیح سهیم می‌شود؛ یکی پسر خدا می‌شود و یکی اعضای کلیسا می‌شود که این امر موجب پاک شدن از گناه اولیه می‌گردد. به عبارت دیگر، تعمید باعث می‌شود تا گناهی که آدم مرتکب شده بود، از بین برود و انسان‌ها توبه کنند. بنابراین، یوحنا دمشقی تعمید را بابتی برای توبه کردن می‌داند و بر این عقیده است که تمثال‌ها باعث نجات انسان می‌شود.

در نگاهی کلی، با بررسی آرای آبای کلیسا در باب نجات، می‌توان وجوه مشابه این دیدگاه‌ها را در این دانست که نجات انسان در گرو مسیح است؛ نجاتی که با تکیه بر ایمان به خدا باشد. همچنین دربارهٔ اختیاری که برخی از آبای کلیسا از آن سخن گفته‌اند، می‌توان گفت بدین معناست که عیسی با تجسد خویش، انسان‌های کامل را آماده می‌کند تا انسان بر حسب اختیار و ارادهٔ خویش بخواهد نجات یابد.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۹م، ترجمه هزاره نو، لندن، بی‌نا.
- امامی، مجتبی، ۱۳۸۶، «نجات در قرآن و مقایسه آن با آموزه نجات مسیحی»، *قبسات*، ش ۴۳، ص ۳۳-۵۸.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۵، *آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- آفی براون، رابرت مک، ۱۳۸۱، *روح آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
- باغبانی، جواد و عباس رسول‌زاده، ۱۳۹۳، *شناخت کلیسای کاتولیک*، زیر نظر حسین توفیقی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- براون، استیون اف، ۱۳۹۱، *دین‌های جهان؛ آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، قم، انتشارات حیات ابدی.
- تیوتی وثر و حمید بخشنده، ۱۳۸۶، «سنت مقدس: منبع ایمان ارتدوکس»، *هفت آسمان*، ش ۳۴، ص ۲۳۷-۲۵۴.
- تیواری، کدارات، ۱۳۹۳، *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه دکتر مرضیه (لوئیز) شنکایی، ویراستار بهزاد سالکی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ترجمه احمد رضا مفتاح، حسین سلیمانی، حسن قنبری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- دمشقی، یوحنا، ۱۹۹۱م، *المئه مقاله فی الایمان الارثوڈکسی*، ارشمندریت ادریانوس شکور، ق.ب، لبنان، المكتبة البولسیه.
- راشدمُحصَل، محمدتقی، ۱۳۶۹، *نجات‌بخشی در ادیان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رشدی، آرمان، ۱۳۹۱، *فرقه‌های مسیحیت*، گردآورنده مارابا کاتولیکوس، بی‌جا، بی‌نا.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۷۶، *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، ویراستار رضا بابایی، چاپ دوم، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- سارو خاچیکی، ۱۳۶۱، *اصول مسیحیت*، تهران، حیات ابدی.
- کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، *مسیحیت*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کالیستوس وبر و حمید بخشنده، ۱۳۸۴، «مسیحیت شرقی؛ کلیساها، آموزه‌ها، آیین‌های مقدس»، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ص ۹۳-۱۱۴.
- کلباسی اشتری، حسین، ۱۳۸۷، *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لین، تونی، ۱۳۹۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت آسریان، چ پنجم، تهران، فرزانه روز.
- مک گراث، آلستر، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- ، ۱۳۹۲، *در سنامه الهیات مسیحی* (بخش دوم: مفاهیم اصلی الهیات)، ترجمه محمدرضا بیات، وحید صفری، علی شهبازی، اعظم مقدم و کوثر طاهری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولند، اینار، ۱۳۸۷، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، چ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۱۹۹۱م، *مُعْجَمُ الْاَلْهَوْتِ الْکِتَابِی*، بیروت، دارالمشرق.

میلر، ویلیام مک الوی، ۱۳۸۲، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، تهران، حیات ابدی.
 نصری، امیر، ۱۳۸۷، *حکمت شمایل‌های مسیحی*، تهران، چشمه.
 ویلسون، برایان، ۱۳۹۴، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
 ویور، مری جو، ۱۳۹۳، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 هوشنگی، لیلا و ریحانه غلامیان، ۱۳۹۳، «شمایل‌نگاری در الهیات ارتدوکس: نمادها و نشانه‌های آن در کتاب مقدس»، *معرفت ادیان*، ش ۱۸، ص ۷۵-۹۵.

هینلز، جان آر، ۱۳۸۶، *فرهنگ ادیان جهان*، ویراستار ع. پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

B.H.Dement, E.W.s 1979, «Repent», *In The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol:4, USA, The Howard- severance company.

E.Aunes, David E, 1993, «Repentance», *In Encyclopedi Of Religion*, Ed:Mircea Eliade, Vol:11, New York, Macmillan.

Hellwig, Monika K, 1987, *Encyclopedi Of Religion*, Ed:Mircea Eliade, Vol:12.

Hilary Of Poitiers. john Of Damascus, 1908, *Nicene And Post-Nicene Father Of The Christian Church*, Vol :9, New York.

Himmerich, maurice fred, 1985, *Deification In John Of Damascus*, ProQuest Dissertations and Theses; (PQDT).

Irenaeus, 1869, *The Writings Of Irenaeus, Ante-Nicene Fathers*, publisher T.And T.Clark, University Of Lausanne.

Liefeld, W.L, 1979, *The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol:4, The Howard- severance company.

MacCulloch.J.A, 1980, *EncyclopediaOf Religion And Ethics*, Ed: James Hastings, Vol:10, New York ,Edinburgh.

McGuckin, John Anthony, 2008, *The Orthodox Church*, USA, Blackwell.

_____, 2011, *The Encyclopedia Of Eastern Orthodox Christianity*, Vol:1, USA, Blackwell, Baptism.

Porter/Eds.T.A, 2003, «Repentance», *In New Catholic Encyclopedia*, Second Edition , Vol:12, New York, Thomson Gale.

Smart, Ninian, 1993, «Soteriology», *In The Encyclopedia Of Religion*, Vol:13, New York, Machmillan Press.

تحلیل سطوح معنایی قطعه حکمی ۱۸۴ ق م ۴ طومارهای بحرالْمیت

کتابخانه قربان علمی / دانشیار دانشگاه تهران

su.anjomerooz@ut.ac.ir

سیده سوزان انجم‌روز / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران

مجتبی زروانی / دانشیار گروه ادیان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۲

چکیده

حکمت و شرارت در نماد «زن» در سنت یهود، به‌ویژه در موارد ارائه تصاویر زنانه در ادبیات حکمی همواره مطرح بوده است. این جستار با تمرکز بر یکی از متون قمران، یعنی ۱۸۴ ق م ۴، به تحلیل برخی کارکردهای وجوه حکمت در اندیشه قمرانیان می‌پردازد. وجود قطعه ۱۸۴ ق م ۴ در میان نسخه‌های خطی قمران، دال بر اهمیت این متن کنایی در میان انجمن قمران و بازتاب اوضاعی است که این فرقه با آن درگیر بوده است. این قطعه طومارهای بحرالْمیت، با شواهدی از کتاب مقدس در سه لایه معنایی واکاوی شده است: نخست، آموزه‌های اخلاقی که در سنت دیرپای یهود شکوفا شده بود. در لایه معنایی دوم، جنسیت حکمت، با در نظر داشتن ایزدانوان حکمت بین‌النهرین و پیش‌زمینه تاریخی عهد قدیم، انگیزه ادبی - الهیاتی دارد. با تحلیل زمینه تاریخی روشن می‌شود که این شعر در سطح سوم، استعاره‌ای است از کهانت اورشلیم که همچون زنی شریر در حال اغواگری پرهیزگاران است. بر اساس همین باور قمرانیان به کهانت نادرست معبد و حکمت دروغین اورشلیم، آنان از اورشلیم کناره گرفتند.

کلیدواژه‌ها: یهودیت، حکمت، قمران، قطعه ۱۸۴ ق م ۴، زن اغواگر، اورشلیم.

متن مورد بررسی این مقاله، از میان طومارهای بحرالْمیت برگزیده شده است. طومارهای بحرالْمیت شامل قطعات متفاوتی است که در رده‌های گوناگونی همچون قوانین، سرودها، نمازهای آیینی، نوشته‌های تاریخی و آخِر زمانی، ادبیات حکمی، تفسیرهای **کتاب مقدس** و... دسته‌بندی شده‌اند. هر کدام از این بخش‌ها نمایانگر آموزه‌های الهیاتی، اخلاقی یا اجتماعی قمرانیان است. متون حکمی طومارهای بحرالْمیت، دربردارندهٔ فرازهای مختلف حکمت است. این جِستار بر قطعهٔ ۴م ۱۸۴ متمرکز شده است که می‌تواند نمایانگر سه وجه از کارکرد حکمت در میان انجمن قمران باشد. بیشتر پژوهشگران متفق‌اند که شیوهٔ نگارش طومارها بی‌تردید متعلق به سدهٔ نخست پیش از میلاد یا نیمهٔ نخست سدهٔ اول میلادی است. طومارهای مختلف، در زمان‌های مختلفی نوشته شده‌اند؛ پس باید با هر طومار برخوردی متناسب با همان داشت (یادین، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).

این پژوهش درصدد است معنای پنهان نمادین قطعهٔ ۴م ۱۸۴ طومارهای بحرالْمیت را کندوکاو کند و با تحلیل آن، به این پرسش مهم پاسخ دهد که چرا قمرانیان از اورشلیم کناره‌گیری کردند و یهودیت اورشلمی را نپذیرفتند.

۱. پیشینهٔ کتاب مقدسی

آنچه از پیشینهٔ **کتاب مقدس** به قطعهٔ حکمی ۴م ۱۸۴ مربوط می‌شود، کتاب **امثال** (فصل‌های ۱، ۲، ۵، ۷ و ۹) است. متن جلوه‌نمای شخصیت بانوی حکمت (Lady Wisdom) در این کتاب، در سه قطعه ظاهر می‌شود: ۱: ۲۰-۳۳؛ ۸: ۱-۳۶؛ ۹: ۱-۶؛ ۱۰-۱۲. قطعهٔ ۸: ۲۲-۳۱ **امثال**، «نقش واسطه‌ای حکمت میان انسان و خدا را برجسته می‌کند» (بی، ۱۹۸۲، ص ۶۰) و «حکمت را همچون میانجی غایی بین خدا و بشریت» نشان می‌دهد (همان، ص ۶۶)؛ اما «ویژگی این میانجیگری مشخص نشده است» (همان، ص ۶۰). برخی (مورفی، ۱۹۹۸، ص ۵۲) معتقدند که رابطهٔ میان حکمت زن و خداوند، به «روشی رمزی» در ۸: ۲۲-۳۱ توصیف شده است. منشأ حکمت در ۸: ۲۲-۲۳، «به‌اندازه‌ای با وضوح و نیز ابهام، وصف شده است که بیشتر یک ارجاع پیشنهادی به منشأ حکمت ارائه می‌دهد تا توصیفی روشن» (لوندِر، ۲۰۱۴، ص ۳۴۵). حکمت گرچه، انسان را مرکز توجه قرار می‌دهد، خود دارای «یک اصل الهی» (گاف، ۲۰۰۳، ص ۴۴) است که سرشتی رمزی به او می‌دهد. این وجه حکمت، «جنبهٔ آسمانی و الوهی» او را نشان می‌دهد که بر اساس سخنان خود حکمت، از ازل در کنار خداوند بوده و در هنگامهٔ آفرینش نیز در نزد او معمار بوده و موجب شادی همیشگی خداوند بوده است (۸: ۲۲-۳۰). در ۱: ۲۰-۲۳، حکمت همچون بانویی تجسم می‌یابد؛ نخست احمق‌ها را به دلیل روگردانی از گوش دادن سرزنش می‌کند و در فصل ۸، دربارهٔ همکاری با بیهوده در آفرینش جهان سخن می‌گوید و خواستار شنیدن و توجه به ارزش‌های گران‌قدرش است. از نظر **اسکات**، پشت این تجسم شخصیت، این واقعیت قرار دارد که در **کتاب مقدس** ارجاع مکرری به زنان حکیم وجود دارد (داوران ۴: ۹؛ دوم سموئیل ۱۴: ۲، ۲۰: ۱۶) و اینکه یک مادر می‌تواند پسرش را تعلیم دهد (امثال ۶: ۲۰). تشبیه حکمت به بانویی تجسم یافته (۷: ۴)، در کتاب **امثال**، در آنجا که او مانند یک پیامبر سخن می‌گوید (۱: ۲۰-۲۳)

گسترش یافته است. در *امثال* ۹، حکمت و حماقت همچون دو بانوی رقیب تشخیص یافته‌اند که مردان را به انواع مختلفی از مهمانی دعوت می‌کنند (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۹۷). در برابر تشخیص بانوی حکمت و مخالف او، بانوی حماقت، آشکارا انسان است؛ «زن بیگانه» ای که در سنت اسرائیل، مردان را از راه راست (اسرائیلی) منحرف می‌کند. دور شدن سلیمان از خدا و سرزنش سلیمان در *اول پادشاهان* ۱۱: ۸-۱ به این دلیل بود که همسران خارجی‌اش او را گمراه کرده بودند (کرافورد، ۱۹۹۸، ص ۳۵۶). تمرکز اصلی حکمت، بر مردان است؛ به‌شکلی که او مدام آنان را فرامی‌خواند. از طریق اوست که مردان قادرند به دانش دربارهٔ خدا و زندگی خوب (۳: ۱۳-۱۸) دست یابند. برخی معتقدند که *امثال* ۹-۱، در صدایی مردانه به مخاطبان مرد نوشته شده است؛ زنان، چه بانوی حکمت و چه بانوی حماقت، کارکردشان تنها به‌مثابهٔ دیگری است که در مقابل آنها، مردان، خودشان را می‌سنجند (نیوسام، ۱۹۸۹، ص ۱۴۳). درحالی‌که موهبت‌های حکمت تمام جنبه‌های زندگی (ثروت، بینش و زندگی آسوده) را پوشش می‌دهد، دام‌های حماقت تقریباً همگی جنسی‌اند. این نکته به‌رغم این واقعیت است که بخش‌های دیگر *امثال* ۱-۹ انواع دیگری از رفتارهای نادرست (مانند دزدی، دروغ‌گویی، قتل و غرور؛ ۱: ۱۱-۱۹؛ ۴: ۲۴؛ ۶: ۱۲-۱۹) را ذکر می‌کنند. بانوی حماقت در دو سخنرانی اصلی‌اش، ۷: ۱۰-۲۰ و ۹: ۱۳-۱۸، دارای جذابیت جنسی است؛ هرچند عواقب توجه به او کیهانی است، که به «فقر شئول» منجر می‌شود و به تاریکی و زیرزمینی بودن حماقت اشاره می‌کند (کرافورد، ۱۹۹۸، ص ۳۵۷). بنابراین، وجه دیگر حکمت، «جنبهٔ زمینی و انسانی» او را تجسم می‌کند که در حال فراخوانی مردم برای گوش سپردن به آموزه‌های اخلاقی است.

قطعهٔ ۱۸۴ قلم، یکی از دست‌نوشته‌های غار شمارهٔ ۴ قمران است که آگرو آنها را در سال ۱۹۶۸ م ویرایش کرده است. این قطعه یک متن مهم (گرچه ناقص و پاره‌شده) حکمی است که پژوهشگران، تاریخ آن را که در یک نسخه وجود دارد، از طریق علم شناخت خطوط کهن (Palaeographically)، سدهٔ اول پیش از میلاد می‌دانند (استراگل، ۱۹۷۰، ص ۱۶۳؛ ورمز، ۲۰۰۴، ص ۴۱۷). این قطعهٔ حکمی شعری است که با نام‌های متفاوتی همچون «غواگری‌های زن شریر» (Wiles of the Wicked Woman) (آگرو، ۱۹۶۴، ص ۵۳-۵۵)، «زن اغواکننده» (The Seductress) (ورمز، ۲۰۰۴، ص ۴۱۷) و «بانوی حماقت» (Lady Folly) (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۱) شناخته می‌شود.

۲. قطعهٔ ۱۸۴ قلم

(از آنجا که قطعهٔ ۱۸۴ قلم ۱۸۴ طومارهای بحرالْمیت، اولین بار توسط این‌جانب از روی ترجمهٔ انگلیسی ورمز - که جدیدترین ویرایش (۲۰۰۴ م) و کامل‌ترین نسخهٔ تصحیح‌شدهٔ طومارهاست - به فارسی ترجمه می‌شود، نخست کل متن را آورده‌ام؛ سپس تحلیل خواهیم کرد).

... با خودبینی

و... خطاها سخن می‌گوید.

او همیشه بی‌درنگ در حال رنگ کردن کلماتش است،

و با طنز مبالغه می کند
 و با لبان تبهکار استهزا می کند.
 قلب او به دام انداختن را برپا می کند،
 و خُلق (عواطف) او دامی برای شکار پرندگان است.
 چشمان او با شرارت در حال پلیدی است،
 دست‌های او نگاهداری از جهنم را غصب کرده است.
 پاهای او رو به سوی شرارت‌های پست می‌رود،
 و در راه‌های خطاکاری گام می‌زند.
 ... اش بنیان‌های تاریکی هستند،
 و بسیاری از گناهان در دامن‌های اوست.
 ... اش تاریکی شب هستند و جامه‌هایش ...
 لباس‌هایش سایه‌های تاریکی مبهم است،
 و آرایشش به‌واسطهٔ فساد، دچار بلا می‌کند.
 تخت‌هایش بسترهای فساد هستند،
 و ... اش مغاک‌های جهنم.
 خانه‌های او لفافه‌های تاریکی هستند،
 و قلمروهای سلطنتش در دل شب.
 او اقامتگاه‌هایش را بر بنیان تاریکی برپا می‌کند
 او در چادرهای سکوت منتظر می‌شود.
 میراث او در میان آتش جاودانی است،
 نه در بین آنان که به‌روشنی می‌درخشند.
 او آغاز تمام راه‌های شرارت است.
 وای (و) بدبختی بر تمام کسانی که دارای او هستند!
 و ویرانی باد بر تمام آنان که او را نگاهداری می‌کنند!
 زیرا که راه‌های او راه‌های مرگ هستند،
 و مسیرهای او جاده‌های گناه،
 و ردپاهای او گذرگاه‌هایی به‌سوی شرارت،
 و کوره‌هایش خطاکاری‌های سرکش هستند.



روزنامه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

دروازه‌هایش دروازه‌های مرگ است،

و از دروازه‌های ورودی این خانه

او عازم جهان زیرین [عالم اموات و دنیای تبه‌کاران] می‌شود.

هیچ یک از کسانی که بدانجا وارد شدند، هرگز باز نخواهند گشت،

و تمام کسانی که دارای او هستند، به قعر جهنم فرو خواهند رفت.

او در مکان‌های اسرارآمیز در انتظار است،

...

در میدان‌های شهر او خودش را پنهان می‌کند،

و در دروازه‌های شهرها می‌ایستد.

او هرگز از بدکارگی دست برنمی‌دارد،

چشم‌هایش اینجا و آنجا برق می‌زند.

او پلک‌هایش را با شرارت باز می‌کند

و به مرد پرهیزگار خیره نگاه می‌کند تا به او ببیند،

و مرد مهمی که او را دچار لغزش کند،

به مردان درستکار خیره می‌نگرد تا از راه راست گمراهشان سازد،

و به برگزیدگان پرهیزگار، تا آنان را از فرمان خدا باز دارد،

در پایداری استوار آنها، تا از روی عیاشی و بی‌فکری سقوط کنند،

و آنهایی که در نیکوکاری برای اصلاح کردن قانون گام برمی‌دارند؛

تا فروتنان در برابر خداوند را به تمرد وادارد،

و گام‌هایشان را دور از راه‌های عدالت بگرداند،

تا گستاخی و خودبینی را به قلب‌هایشان بیاورد،

تا آنجا که آنها دیگر در راه‌های راست پیشروی نکنند؛

برای گمراه کردن مردها به سوی راه‌های جهنم،

و با چاپلوسی هر پسر انسان را گمراه کند.

پژوهشگران، تاریخ این قطعه را سده اول پیش از میلاد تعیین کرده‌اند؛ اما برخی بر این باورند که این اثر ممکن

است قدیمی‌تر از این تاریخ باشد و گویا پیش از فرقه قمران وجود داشته است (ورمز، ۲۰۰۴، ص ۴۱۷). با این حال،

وجود این قطعه نمادین در میان طومارها بازتاب اوضاعی است که فرقه قمران با آن درگیر بوده‌اند.

۳. سطوح معنایی قطعهٔ ۱۸۴ق

با توجه به شبکهٔ معنایی به‌هم‌پیوستهٔ حکمت، این قطعه قابلیت تحلیل در سه سطح معنایی را داراست: ۱. ظاهری: آموزهٔ اخلاقی؛ ۲. پنهانی نمادین: ایزدبانوان بین‌النهرینی؛ ۳. استعاری - کنایی: انتقاد از یهودیت در اورشلیم و کهانت گمراه‌کنندهٔ معبد اورشلیم.

۳-۱. سطح ظاهری: آموزهٔ اخلاقی

در نگاه نخست، قطعهٔ ۱۸۴ق با به‌کارگیری استعارهٔ زن بدکاره (harlot)، خطرات و جاذبهٔ آموزهٔ نادرست را به تصویر می‌کشد. پیش از آنکه این شعر تصنیف شود، تصویر حماقت و نادانی به «زن بی‌بندوبار» بخشی از سنت دیرپای حکمی اسرائیل بود. این شعر، مسلماً در یک محیط مردانه ظاهر شد. محیط و زمینهٔ زندگی، آموزش و راهنمایی شاگردان مرد، توسط معلم حکیم مرد است. کاربرد این شعر برای اثبات تنفر یا انزجار احتمالی اسنیان از زنان، از شواهدی که در تحلیل نهایی، تصویری نسبتاً متعارف از بانوی حماقت است، فراتر می‌رود (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۳). بیشتر پژوهشگران معتقدند که قطعهٔ نمادین ۱۸۴ق، تمثیلی از حکمت نادرست و رساندن پیامی با استفاده از زبان استعاری برای اغواگری بدی است. این قطعه تقلیدی ادبی از اشاره‌های امثال ۱-۹ است که در آنجا گناهان بانوی حماقت، جنسی است. در قطعهٔ ۱۸۴ق، اعمال شیربانهٔ وی به انحراف مردان از طریق تمایلات جنسی نامشروع می‌انجامد (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۳۶۰). به این ترتیب، آنها را به مرگ (اخلاقی و فیزیکی) می‌کشاند. بسیاری از ادبیات حکمی اسرائیل (مانند بن‌سیرا) دربردارندهٔ دستورالعمل‌های حکیمان باتجربه‌ای است که شاگردان خویش را که عموماً مردان جوانی بودند، در برابر جاذبه‌های بانوی حماقت هشدار می‌دهند (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۱-۳۲).

کراوفورد دربارهٔ تصویر بانوی حکمت و بانوی حماقت در ادبیات قمران معتقد است که سیر تکاملی این تجسم‌ها در ۱۸۴ق، ۱۸۵ و ۵۲۵ در امتداد مسیری رخ می‌دهد که پیش از این در ادبیات غیرقمرانی ظاهر شده بود. این امر منحصرأ دربارهٔ حکمت مهم است که هویت مستقل آن در تأکید روبه‌رشد بر تورات از بین رفته است. اگر او همواره یک تجسم زنانهٔ الهی جداگانه بوده است - چنان که می‌توان از *امثال*، ۱ *خُنُوح* ۴۲ و *حکمت سلیمان* دلیل آورد - دیگر در *بن‌سیرا*، *باروک*، و ۵۲۵ق این‌گونه نیست. بانوی حماقت دستخوش تغییری اساسی می‌شود: از شکل انسانی (امثال ۱-۹)، به موجود نیمه‌الهی (۱ *خُنُوح* ۴۲) و به شیطان شبانهٔ زیرزمین (۴ق ۱۸۴) (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۲۶۵-۳۶۶). شعر ۱۸۴ق با کاربرد دوبارهٔ زبان *امثال* و تمرکز صرف بر بانوی حماقت، تصویری به‌شدت منفی ایجاد کرده که هدفش هشدار به خوانندگان است که میان راه حکمت و راه حماقت انتخاب کنند. پیش‌فرض فکری این متن، دوگانگی «دو راه» است که در *امثال* و در نوشته‌های فرقه‌ای قمران یافت می‌شود. راه‌هایی که در آن قربانیان بالقوهٔ بانوی حماقت توصیف می‌شوند، این متن را به‌ویژه برای کسانی معنادار می‌کرد که خودشان را پیروان راه راستی و عدالت در «عهد فیض» و «جامعهٔ خدا» می‌دانستند (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۵). البته باید یادآور شد که

«عهد فیض» و «جامعه خدا» اصطلاحاتی‌اند که فرقه قمران به‌منظور جداسازی هویت خاص خود از دیگر یهودیان، به‌ویژه یهودیان اورشلیم، ساخته بودند و بر آنها تأکید داشتند. از نظر قمرانیان، این پیمان به‌مثابه عهدی جدید بود که اعضای آن با شیوه متمایز الهیاتی در پی تشکیل جامعه‌ای ایده‌آل بودند که حکمت راستین، بنیان اساسی آن است.

بنابراین، زن اغواگر در سطح ظاهری، تمثیلی از حکمت دروغین است که مردان جوان را اغوا می‌کند؛ اما چرا حکمت دروغین در این تصنیف، به‌شکل زن اغواگر تجسم یافته و چرا در میان نسخه‌های خطی قمران درخور توجه و نگهداری بوده است؟

برای پاسخ به مسئله نخست باید دانست «نماد» دارای معنایی نزدیک و معنایی دور است و خواننده می‌تواند یکی از این دو معنا یا هر دو را در نظر بگیرد. با در نظر داشتن شبکه معنایی به‌هم‌پیوسته حکمت و پیشینه آن در *کتاب مقدس* به‌ویژه *امثال* (دوری از زن بدکاره، فصل ۷)، زن اغواگر نمادی دور از ایزدبانوان باستانی بین‌النهرین است که در ارتباط با معنای نزدیک حکمت دروغین است و در *کتاب مقدس* نیز نشانه‌هایی از آن یافت می‌شود. تحلیل نماد دور زن اغواگر به نتیجه‌ای مهم در جامعه قمران رهنمون می‌شود؛ برای نایل شدن به نتیجه، به تحلیل دو سطح دیگر این متن پرداخته می‌شود.

۳-۲. سطح پنهانی: پیوند زن اغواگر با ایزدبانوان باستانی بین‌النهرین

قطعه ۴قم ۱۸۴ در لایه معنایی پنهان، درصدد محو کامل وجه زنانه الهی است که به‌لحاظ تاریخی می‌توان از رابطه ایزدبانوان باستانی با حکمت در سنت یهود تحلیل کرد. مردم اسرائیل از محیطی پدیدار شدند که وجود بسیاری از خدایان را از هر دو جنسیت قبول داشت. تصور این امر سخت است که یک چنین محیطی، دست‌کم در برخی حوزه‌ها، عناصری را به یهودیان منتقل نکرده باشد. پیامبران *عهد قدیم* و نویسندگان کتب تاریخی، تنها به ما نشان می‌دهند که چگونه اغلب اثرگذاری دیگر خدایان و الهگان بر دین «پاک» یهوه تعدی می‌کرد. به‌عبارت دیگر، خدایان و الهگان مقتدر با تأثیری که بر دین پاک یهوه می‌گذاشتند، غالباً این دین را مورد تعرض و تعدی قرار می‌دادند. با این حال، *عهد قدیم* تصویری از یهوه را منعکس می‌کند که هم در ادعایش برای یکتاپرستی محکم است و هم تقریباً به‌طور انحصاری به شکل مرد است؛ اما گاهی ردپای گونه‌ای از بُعد زنانه الوهیت را در اندیشه یهودی می‌یابیم که برجسته‌ترین یک چنین شخصیتی، نماینده حکمت خداوند در شخصیت زنانه سوفیاست (اسکات، ۱۹۹۲، ص ۳۶). زن اغواگر ۴قم ۱۸۴ نماد ایزدبانوان حکمت بین‌النهرین است که برخی نشانه‌های آنها به‌شکلی منفی بیان شده است. پیش از تحلیل رابطه حکمت دروغین با ایزدبانوان حکمت، باید تأثیر و اقتباس حکمت تشخص‌یافته یهودی را از این ایزدبانوان در نظر آورد. بسیاری از پژوهشگران، حکمت را الهه باستانی عبری در نظر می‌گیرند (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۹۷) و چهره تاریخی حکمت را در پیش‌زمینه ایزدبانوان باستانی با نام‌ها و

ظهورات گوناگون بررسی کرده‌اند. با کشف اسطوره‌ها و الوهیت‌های شرق نزدیک باستان، برخی بر این باورند که خاستگاه‌های شخینا نیز در شماری از ایزدبانوان باستانی یافت می‌شود که در تمدن‌هایی مانند سومر، مصر و کنعان در ارتباط با حکمت بوده‌اند و از تعامل متقابل فرهنگی میان این تمدن‌ها بود که بعدها مفهوم شخینا ظهور کرد (دبسته، ۲۰۱۱، ص ۱۰). همچنین برخی (فوتین، ۱۹۹۲، ص ۱۴۷) صفات و کارکردهای حکمت را مرتبط با الهگان محافظ شرق نزدیک باستان، همچون نیسبا (Nisba) و اینانای سومری و مئث و ایزیس مصری دانسته‌اند که مقام الهی حکمت را مستحکم می‌کرد.

بنابراین، ایزدبانوانی همچون اینانای سومری، مئث مصری، ایزیس یونانی - مصری، انات و آستارته سامی‌ها و اشارته کنعانی‌ها، نشان‌دهنده منابع باستانی الهه حکمت است که در مرحله‌های رشد، بر بانوی حکمت یا سوفیای یهودی تأثیر داشته‌اند.

نیازها و تجربه‌های مردم شرق نزدیک باستان، به‌ویژه از طریق آیین‌های دینی حاصلخیزی و باروری، نیازهای فراگیر همگانی بوده‌اند. نویسندگان حکمت یهودی در شکل زنانه سوفیا، ابزار پاسخ به این نیازها را دیدند؛ درحالی‌که تلاش می‌کردند به عقیده یکتاپرستی‌شان وفادار بمانند. بنابراین، یک تمایل قابل شناسایی وجود دارد که به‌دنبال یافتن یک تجلی زنانه در خداست؛ که دست‌کم در *امثال* و *حکمت سلیمان* دیده می‌شود که تصویر زنانه سوفیا را به کار گرفته‌اند. سوفیا در زمینه دنیای شرق نزدیک باستان پدیدار شد. سنت *کتاب مقدس* این نکته را در هشدارهایش در زمینه خطرهای تسخیر در پذیرفتن بت‌ها، به‌ویژه آیین دینی اشیراه، منعکس کرده است (داوران ۳: ۷، ۶: ۲۶-۳۰؛ اول پادشاهان ۱۴: ۲۳، ۱۵: ۱۳؛ دوم پادشاهان ۲۱: ۷، ۲۳: ۴ و ۷؛ دوم تواریخ ۱۵: ۱۶). شواهدی از بررسی‌های باستان‌شناسی در سوریه و فلسطین، اطلاعاتی درباره چرخه بعل - انات (Baal-Anath) به دست می‌دهد که در سنت‌های *کتاب مقدس* به آن اشاره شده است. سه جنبه مرتبط درباره دین‌های ایزدبانوان - که احتمالاً نسبتی مستقیم با خود سوفیا دارد - عبارت‌اند از: آیین دینی باروری، ازدواج مقدس و الهگان عشق (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۲۴-۳۷). در اساطیر، رأس الشمر (Ras Shamra) همسر ال، خدایانوی است که عیثرات (Athirat) (در *کتاب مقدس*، اشیره) نام دارد و کارهای او بیشتر با کیش باروری و حاصلخیزی و ستیز بعل با سترونی پیوند می‌یابد. انات خدایانویی است که همانند ایشتر، خدایانوی عشق و جنگ است و با بعل پیوند نزدیک دارد (گری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱-۱۲۲). گرچه در ظاهر، یکی از ویژگی‌های دین یهود به روایت *کتاب مقدس* این است که از پرستش ایزدبانوان در آن اثری نیست، اما با این حال، از نظر برخی پژوهشگران (جانستون، ۱۳۹۴، ص ۲۶۰) اکنون ثابت شده است که پرستش ایزدبانو اشیره، هم در قلمرو شمالی و هم در یهودیه، رواج داشته است. محققان بر این باورند که در فرهنگ آسیای غربی، این ایزدبانوی نیرومند - که بازمانده الهه مادر قدیم است - مظهر باروری، عشق و جنگ است. ایشتر، همسر مردوخ - که جانشین اینانا در تمدن سومری گشته است - در بین‌النهرین، و آنت در تمدن کنعانی، معرف وجود این ایزدبانوی پرقدرداند (بهار، ۱۳۸۶، ص ۳۲). با در نظر داشتن تأثیرهای ادبیات حکمی مصری بر اسرائیل و

ایزدبانوان بین‌النهرین بر سیر تکاملی سوفیا، می‌توان گفت: چنین تأثیری، خواه از ایشتار (Ishtar) یا استارته، مئات یا ایزیس، در واقع تصویری از این شخصیت برای محافظت از یکتاپرستی یهودی از وسوسهٔ آیین‌های دینی الهه، به‌ویژه آیین به‌شدن تلفیقی ایزیس، پدیدار شده بود. بنابراین، منطقی است که سنت متأخر صرفاً ادامهٔ فرایندی است که قبلاً در سوفیای *امثال* شروع شده بود. مسلم است که جنسیت سوفیا مهم‌ترین دلیل اصلی برای قبول و اقتباس او به‌منظور مقابله با آیین‌های باروری بود (اسکات، ۲۰۰۷، ص ۵-۷۴). برخی معتقدند (وین لیث، ۱۹۹۳، ص ۸۰۱) در یک چرخش منحصر به فرد اسرائیلی، تصویر زن اغواکنندهٔ *امثال* احتمالاً به‌طور عمدی برای تصویر الههٔ کنعانی به کار گرفته شده است تا این الهه را از ریشه برکند. ممکن است بانوی حکمت نشان از یک اختلال در *کتاب مقدس* باشد که امری مقاوم و ماندگار است؛ اما *کتاب مقدس*، اسرائیلیان را از پرستش یک زن - که همتا و در مقابل یهوه است - بازمی‌دارد. با توجه به کتاب *امثال*، به نظر می‌رسد که هم «بانوی حکمت» و هم «بانوی حماقت»، آفرینش‌های ادبی باشد که در آن زبان، الهه به‌شکل هنرمندانه‌ای تبدیل شده و با تصویری از مؤلفه‌های دیگری از تجربهٔ زنانۀ اسرائیلی دوباره ترکیب گشته است.

بنابراین، سوفیا از آغاز در *امثال* به‌عنوان یک مواجهه با آیین‌های باروری اقتباس شد تا در برابر آیین‌های ایزدبانوان بین‌النهرین، در کنار یهوه باشد. از این‌رو، برخی کارکردهای ایزدبانوان، در سیر تاریخی با بانوی حکمت یهودی مطابقت داده شد تا بانوی حکمت، از طریق ریشه‌هایش در ایزدبانوان حکمت بین‌النهرین باستان، تجلی الوهیت زنانۀ مثبت و در برابر ایزدبانوان قدرتمند باروری و عشق و ازدواج مقدس باشد. بنابراین، حکمت ویژگی‌های یک ایزدبانو را می‌پذیرد و به‌عنوان بانوی حکمت تبدیل می‌شود به مخالف و دشمن بانوی حماقت که تجسم شخصیت دیگری بر اساس الگوی آفرودیت یا استارته است (امثال ۷: ۹-۱۳، ۹: ۱-۱۸) (رودولف، ۲۰۰۵، ص ۹۷۵).

نشانه‌های منفی که در الگوی آفرودیت یا استارته در *امثال* آمده، آن است که بانوی حماقت در تاریکی شب جوانان را اغوا می‌کند؛ لباس وسوسه‌انگیزی بر تن دارد و نقشه‌های پلیدی در سر. این نشانه‌های منفی، کاملاً منطبق با تجسم زن اغواگر در ۴قم ۱۸۴ است. در *امثال* الههٔ عشق کهن، به زن گستاخ و بی‌شرمی تبدیل شده است که اغلب در کوی و بازار پرسه می‌زند تا مردان را بفریبد و در نهایت با سخنان فریبنده‌اش جوان نادان را اغوا می‌کند. قربانی نادان با افتادن در دامی هولناک، سرنوشت شومی برای خود رقم زده است؛ زیرا خانۀ زن اغواگر راهی است به سوی مرگ و هلاکت (امثال ۷). همین سرنوشت در فرازهای ۱۶-۱۹ قطعهٔ ۴قم ۱۸۴ به‌شکلی ترسناک آمده است. نشانه‌های آشکار این شعر، همچون «جهان زیرین، عالم تاریکی و اموات» و «دروازهٔ شهرها»، الههٔ قدرتمند بین‌النهرین، (ایشتار) را یادآوری می‌کند.

گرچه تصویر زن شریر ۴قم ۱۸۴ متأثر از بخش‌هایی از *امثال* است، تجسم زنانۀ این قطعه، به نظر می‌رسد در گسترهٔ کیهانی بیش از «زن بی‌بندوبار» *امثال* است. لباس او صرفاً زرق‌وبرق‌دار نیست، چنان که در *امثال* آمده است؛

بلکه «سایه‌های تاریکی مبهم» و «آفات فساد» است. لباس او «بال‌های» خفاش مانند دارد. خانه‌اش در «دل تاریکی شب»، «پایه‌های تیرگی»، «چادرهای خفگی» و «آتش ابدی» است. یکی از موجودات الوهی گوناگونی که در ارتباط با مرگ در شرق نزدیک باستان یادآوری می‌شود، موت (Mot) خدای کنعانی است که سکونتگاهش، آلودگی است. دیگری ارشکیگال (Ereshkigal) ملکه بین‌النهرینی دنیای مردگان است که در آنجا الههٔ اینانا به تکه‌گوشتی فاسد بر یک دام آویخته شده است؛ و شاید بیشتر و به‌طور ویژه، شیطان شبانهٔ بالدار، لیلیث، است که پدیدار می‌شود. لیلیث یک مقام تماشایی در فرهنگ عامیانهٔ عبری را ادامه می‌دهد و در بیشتر داستان‌ها، گناه او جنسی است. او به هر دلیلی، از اینکه همسر شایستهٔ آدم باشد، رد می‌شود و بنابراین از بهشت رانده شده است. او اکنون مردان پاک و زنان در هنگام وضع حمل را شکار می‌کند. تمام این تجسم‌ها در اسطوره‌شناسی با بی‌نظمی و آشفتگی کیهانی مرتبطاند. نقطهٔ مقابل آنها (یعنی بعل، اینانا و حوا) با نظم الهی مناسب جهان ارتباط دارند. بدین ترتیب، زن شیر در ۴م ۱۸۴، تجسم شخصیت خائوس یا بی‌نظمی مخالف با نظم مقرر الهی است. ویژگی‌های زیرزمینی بانوی حماقت - که در *امثال* مورد اشاره بود - در ۴م ۱۸۴ آشکار می‌شود. همان‌طور که بومگارتن (Baumgarten) خاطر نشان می‌کند، «بیشترین بیان‌ها تأکید بر پیوستگی او با دنیای مردگان است». بانوی حماقت از اینکه به‌سادگی تنها یک انسان باشد، دست کشیده و به شیطانی تبدیل شده است (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۳۶۰-۳۶۱). این شیطان اغواگر، تجسم شخصیت شاعرانه از مفهوم انتزاعی «حکمت دروغین» است. بنا بر باورهای دوگانه‌گرایی قمرانیان، «حکمت راستین» ی هم باید وجود داشته باشد. پیش از این در *سیرا* (۲۴: ۱-۷) آمده است که حکمت نزد جملهٔ اقوام سلطنت کرده و در پی آن بوده است که در کدامین میراث رحل اقامت افکند.

۱-۲-۳. رابطهٔ حکمت و اورشلیم

از چشم‌اندازی تاریخی کارکردهای ایزدبانوان بین‌النهرین در قالب سه اصل «باروری و حاصلخیزی»، «عشق» و «زدواج مقدس»، در لایه‌های کهن‌تر سنت، به‌گونهٔ منفی به بانوی حماقت (امثال ۲: ۱۶-۱۷) و به‌شکل مثبت به بانوی حکمت نسبت داده شد. کارکردهای مثبتی که به بانوی حکمت منتقل شده بود، در ارتباط خداوند با اورشلیم نیز نمود دارد؛ زیرا در سنت یهود، اورشلیم جایگاه حکمت راستین است. حکمت، میراث ویژهٔ قوم اسرائیل و ساکن اورشلیم بود: «ای اورشلیم! سرود بخوان و شادی کن! چون خداوند می‌فرماید: «می‌آیم تا در میان شما ساکن شوم» (زکریا ۲: ۱۰). از نظر بن‌سیرا، عبادت معبد اورشلیم، عملی حکمت‌آمیز است؛ خواه صرفاً بدان سبب که همچون نظم جهان، بیان کمال الهی است یا از آن روی که در شریعت که بیان کامل حکمت است (۲۴: ۲۳)، مدون گشته است (کتاب‌هایی از عهد عتیق). «در خیمهٔ مقدّس، در حضور او، خدمت گزارده‌ام. بدین‌سان در صهیون پا بر جای گشته‌ام و در شهر محبوب، آسودگی خویش یافته‌ام. در اورشلیم فرمانروایی می‌کنم. نزد قومی آکنده از مجد، ریشه دوانیده‌ام. میراث من در قلمرو خداوند است» (سیرا ۲۴: ۱۰-۱۲).

حکمت یا سوفیا ربه النوع «برترین شهر»، یعنی اورشلیم است. او مادر محبوب است؛ انعکاسی است از ایشتار یا الهه شهر در دوران بت پرستی؛ و در نهایت، «حکمت مانند روح القدس عطیه‌ای است که به برگزیدگان خدا عنایت می‌شود» (یونگ، ۱۳۹۱، ص ۶۶-۶۷). یونگ در تحلیل مکاشفه یوحنا، مهم‌ترین قسمت صحنه را انهدام بابل می‌داند: «بابل عظیم فاحشه مشهور است که نقطه مقابل اورشلیم آسمانی است در زمین. بابل قرینه زمینی سوفیا، زن خورشیدی، است با جنبه اخلاقی معکوس؛ در حالی که برگزیدگان به افتخار مادر بزرگ، یعنی سوفیا، خود را عقیف نگاه می‌دارند. برای جبران این وضع، یک تصور بی‌عفتی نفرت‌انگیزی در ضمیر ناخودآگاه ایجاد می‌شود». از نظر یونگ «رمزهایی از قبیل اورشلیم و بابل همیشه پرمعنا هستند؛ یعنی از لحاظ قابلیت تفسیر، جنبه‌های مختلف دارند» (همان، ص ۱۸۱). اورشلیم از آن جهت که حکمت راستین را در خود جای داده بود، دارای نشانه‌های مرتبط با حکمت و نمادهای زنانه شد. در کتاب دوم عزرا^۱ هفت مکاشفه ذکر شده که ظاهراً در هنگام تبعید بابلی برای عزرا رخ داده است (سلیمانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). در یکی از این مکاشفه‌ها (مکاشفه چهارم)، عزرا با کوه صهیون (اورشلیم) به صورت زنی مواجه می‌شود که در مرگ فرزندش عزاداری می‌کند (۹: ۲۶-۱۰: ۵۹).^۲ اما نمادین تر از این جلوه زنانه اورشلیم، رابطه خداوند با اورشلیم یا اسرائیل است که همچو داماد و عروس ویژه اوست (اشعیا ۵۴: ۵-۵؛ هوشع ۲: ۱۹). در این زمینه برخی معتقدند (دیسته، ۲۰۱۱، ص ۱۲) متن‌هایی با معانی چندگانه، بستگی به این دارد که خواننده چه تفسیری از آن می‌کند. این نوشته‌ها، با تأکید بر سختگیری در مقابل الهه کنعانی اشیراه در اول پادشاهان (۹: ۶؛ ۱۱: ۱-۱۰؛ ۱۲: ۳۰؛ ۱۶: ۱۳؛ ۱۴: ۳۳؛ ۲۲: ۴۳؛ ۵۳) و دوم پادشاهان (۳: ۳؛ ۹: ۲۲؛ ۱۰: ۲۹؛ ۱۷: ۷-۱۱، ۱۵-۱۷، ۴۰-۴۱؛ ۲۱: ۲-۸؛ ۱۱: ۱۶؛ ۱۲: ۴؛ ۱۳: ۷، ۱۳؛ ۱۴ و ۱۵) و تنبیه (۴: ۱۶، ۲۸؛ ۶: ۱۴؛ ۸: ۱۹-۲۰؛ ۱۲: ۳-۱۳)، نشان‌دهنده تغییر جایگاه الهه کنعانی اشیراه به عنوان مصاحب یهوه است. این روند در طی سده‌ها رخ داد؛ چنان‌که با ارجاع‌های متنی و شواهد باستان‌شناختی که از کنعان کشف می‌شود، احتمالاً دیده می‌شود. در پی عزل و رفع روزافزون پرستش اشیراه از قبایل عبری، الهه حکمت بی‌نام به جای اشیراه به مثابه عروس الهی جایگزین می‌شود. در نوشته‌های سده سوم پیش از میلاد، همچون امثال و نوشته‌های حکمی یهودی هم‌زمان، که چندین قرن پس از کتاب‌های کتاب مقدس اند، دربردارنده اشاره‌هایی به اشیراه هستند که تاریخشان به سده ششم تا هفتم پیش از میلاد باز می‌گردد. الهه حکمت در آغاز بیشتر همسر و شریکی جدا برای یهوه بود که بر حکمت، بیش از قدرت‌های در حال رقابتی همچون باروری و حاصلخیزی و تمایلات جنسی که با اشیراه مرتبط بود، تأکید می‌کرد؛ اما این امر کاملاً دنبال نشد؛ چنان‌که در ماهیت عاشقانه غزل‌های سلیمان که از همان نمادگرایی صریح در آیه‌هایش آمده است و نیز توسط نمادگرایی جنسی که بعدها با شخینا در کابالا همراه شد، می‌توان دید. مفهوم شخینا تجلی الهه حکمت کابالا، عهد قدیم و عرفان مرکاوا شد. شخینا روح جهانی، شکوه آسمانی، مادر فرشتگان، الهام‌بخش نبوت و خاستگاه ارواح است؛ عروس شبات و همسر خداست. در onkelos Targum شخینا برای نشان دادن حضوری الهی که از یهوه جداست، به کار رفته است؛ چنان‌که در ترجمه و تفسیر خروج ۲۵: ۸ این مفهوم آمده است: «بنی اسرائیل باید خیمه مقدسی برایم بسازند تا در میان ایشان ساکن شوم». در نگاه نخست، قدرت و کارکرد شخینا در معنای نام او دیده می‌شود که برگرفته از ریشه عبری Shakhan به معنای «ساکن

بودن» است. این معنا اشاره‌هایی به حضور محسوس و قابل لمس به‌عنوان یک تجلی پدیدار و نمایان نور حکمت در کتاب‌های عهد عتیق دارد؛ مانند بوتۀ سوزانی که موسی دید (همان، ص ۹-۱۰). از این‌رو، سوفیا به‌مثابه یکی از جنبه‌های عمده الهه حکمت، در اورشلیم ساکن شده بود. همچنین ویژگی اخلاقی حکمت در قطعۀ مهم «در ستایش حکمت» بن‌سیرا (۳: ۲۴) کاملاً آشکار است. در آنجا، حکمت در نهایت یکی می‌شود با «شریعت موسی» که جایگاه مرجعیتش را در اورشلیم بنیاد نهاد. با وجود این، اورشلیم بیش از آنکه نشان از حکمت و اخلاق داشته باشد، به محاکمه کشیده می‌شود؛ چراکه در آن سرزمین، صداقت و مهربانی و خداشناسی وجود ندارد و پر از گناهان دروغ‌گویی، آدمکشی، دزدی، زنا، ظلم و زورگویی، و کشت‌و‌کشتار است (هوشع ۴: ۱-۳). حزقیال نیز در زمینۀ استعاره‌ها و تمثیل‌های بدمنظر اورشلیم، همچون همسری خائن (۱۶)، زنی زناکار (۲۳) و شرارت‌های اورشلیم (۲۲)، بسیار گسترده است و خود متن روشن می‌سازد که مرادش «هم‌پیمانی با مصر، این سرزمین فاسد» (۱۶: ۲۶) یا «آشوری‌ها و پرستش بت‌هایشان» (۱۶: ۲۸) یا «عبادت بت‌های بابل و قربانی برای خدایانشان» (۱۶: ۲۹-۳۶) است. در پیوند با زبان استعاری عهد عتیق، برخی معتقدند (اسکات، ۱۹۹۲، ص ۴۴-۴۶) زمانی که پیش‌زمینۀ آیین حاصلخیزی، ازدواج مقدس و بزرگ‌داشت الهه عشق را در نظر می‌گیریم، احتمالاً بتوان چشم‌انداز سنت‌های تاریخی و پیامبرانه **کتاب مقدس** در اسرائیل را درک کرد. عمل فحشای آیینی (prostitution) به تمثیلی برای ترک دین (apostasy) اسرائیلی در سنت پیامبرانه تبدیل می‌شود؛ به‌ویژه در **هوشع نبی**، این پیامبر که همسرش گرفتار فحشا بود، فحشا را تمثیلی از رابطه اسرائیل با یرهوه در نظر می‌گرفت. در **هوشع ۲: ۴** آشکار است که گومر (همسر هوشع نبی) یک بدکارۀ دینی است؛ زیرا او باید اشیا و نشانه‌های آیین دینی‌اش را از خود دور کند. آنچه سبب اقتباس این نماد ازدواج پیامبر و زن بدکاره است؛ تلاشی برای آوردن ایزدبانوان تحت کنترل یرهوه است؛ به‌شکلی که ارتباط یرهوه و پیامبر را تهدید نمی‌کند؛ یا چنان که رویتر (Ruether) تعبیر کرده، تغییر شکل ازدواج مقدس از یک رابطه الهه - پادشاه به رابطه پدرسالارانه خدا - همسری خدمتکار است. آنان برای اینکه یک قوم حقیقی خدای یگانه (یرهوه) باشند، به‌جای برای خدایان و الهگان کنعان خودفروشی کنند، باید خودشان را به نکاح خدا دریاورند. مشخص نیست که تا چه اندازه بدکارگی آیینی، بخشی از آیین باروری را در دوره‌های پیامبرانه شکل داد؛ اما اشاره به پرستش «ملکه آسمان» (Queen of Heaven) (ارمیا ۷: ۱۸ و ۴۴: ۱۵-۲۵) به نظر می‌رسد برای اشاره به پیروان آیین دینی الهه عشق و باروری بود که با ستاره و نوس شناخته می‌شد و در لوحه‌های تل‌العمارنه^۳ «بانوی آسمان» لقب داده شده است. اشاره به پختن نان‌های شیرینی، به‌خوبی هماهنگ با تصویر الهه مورد پرستش است و این فرضیه را تأیید می‌کند که این آیین دینی در میان مردم عوام در طول دورۀ ارمیا همه‌جا شایع شده بود. بنابراین باید تصدیق کرد که نویسندگان **کتاب مقدس** در محکومیت تمام فعالیت‌های آیینی صریح‌اند؛ به‌ویژه آیین دینی باروری و پرستش ایزدبانو، که با ادعای اقتدار خدای یگانه حقیقی، یعنی یرهوه، تخریب می‌شد.

با تحلیل سطوح معنایی به‌هم‌پیوسته حکمت، استدلال محکمی پایه‌ریزی می‌شود: الف) زن اغواگر^۴ قم ۱۸۴

نماد ایزدبانوان مقتدر بین‌النهرینی است که نشانه‌های سه کارکرد اساسی‌شان (باروری، ازدواج مقدس، و عشق) در

عهد عتیق آشکار است؛ ب) همین سه مقوله مهم ایزدبانوان با زبانی استعاری در چهره زانۀ اورشلیم در **عهد عتیق** نموده‌های بسیار دارد. بنابراین، زن اغواگر ۴قم ۱۸۴ در زبانی استعاری با اورشلیم مرتبط است.

۲-۲-۳. اورشلیم نابکار

پیش از تحلیل ارتباط زن اغواگر ۴قم ۱۸۴ با اورشلیم، باید برخی نمادهای کلیدی زانۀ از اورشلیم در **عهد عتیق** را بررسی کرد. یکی از این نمادها، در **مراثی ارمیا** است که دربارهٔ ویرانی اورشلیم و اسارت بابلی سخن می‌گوید: «اورشلیم که زمانی پر جمعیت بود، اینک متروک شده است! شهری که در بین قوم‌ها محبوب بود، اینک بیوه گشته است! او که ملکهٔ شهرها بود، اینک برده شده است» (۱: ۱) و این بدان سبب است که «اورشلیم گناهان بسیاری مرتکب شده و ناپاک گردیده است. تمام کسانی که او را تکریم می‌کردند، اینک تحقیرش می‌کنند؛ زیرا برهنگی و خواری او را دیده‌اند. او می‌نالَد و از شرم، چهرهٔ خود را می‌پوشاند» (۱: ۸). از دیدگاهی کل‌نگر، نمادهای زانۀ اورشلیم در **عهد عتیق** بیش از وجه نیک و پسندیده، نمایانگر وجوهی زشت و ناپسند است. یکی از نمادهایی که بسیار بر آن تأکید شده، زناست که به‌ویژه در کتاب‌های **حزقیال**، **ارمیا**، **هوشع** و **اشعیا** نمود فراوان دارد. این لفظ در کنار معنای ظاهری، در **کتاب مقدس** برای خیانت، بت‌پرستی و شکستن عهدهای مقدس از سوی بنی‌اسرائیل به‌کار رفته است. **امثال** زن زانیه را به‌گودال عمیق و چاه تنگ تشبیه کرده است که جوانان را از راه راست گمراه می‌سازد (۲۷: ۲۳) و به‌جوانان اندرز می‌دهد که با زن بدکاره معاشرت نکنند (۷: ۱۰-۲۷) «و چون قوم اسرائیل بر خداوند تعالی تعدی نمود، شرارت ورزید و برای شکستن عهد خود نجوا نمودند و از عبادت یزدان پاک رخ برتافته، بت پرستیدند». بدان لحاظ، در **اشعیا** ۱: ۲۱؛ **ارمیا** ۲: ۲۰، ۳: ۱؛ **حزقیال** ۱۶: ۱۵-۳۱؛ **هوشع** ۲: ۲، ۴: ۱۲-۱۵، ۳-۴، ۶: ۱۰ و **ناحوم** ۳: ۴، به اسم زانیه خطاب کرده شدند (قاموس کتاب مقدس، ۱۹۲۸، ص ۴۵۰). در **حکمت سلیمان** نیز در توضیح دوگانهٔ ریشهٔ بت‌های انسان‌گونه آمده است: «اندیشهٔ ساختن بت، منشأ زنا بود. ابداع آن زندگی را تباه ساخت» (۱۴: ۱۲). بنابراین، «زنا» باید به‌معنای خیانت دینی گرفته شود (کتابهایی از عهد عتیق، ۱۳۹۱، ص ۳۹۵). استعارهٔ اورشلیم زناکار بر اساس شواهد **کتاب مقدس** در سنت یهود وجود داشته و شناخته شده بود که معنای آن خیانت مذهبی مردم، به‌ویژه کهانت اورشلیم (هوشع ۴: ۴-۹) است. بنگسون که به‌معنا و کارکرد القاب سه‌گانهٔ کاهن شریر، کنیسهٔ شیطان و ایزابل زن شریر پرداخته است، در بررسی لقب زانۀ، برخی استعاره‌های به‌کار رفته برای زن در سبک پست و بی‌ارزش کتاب **مکاشفه** را در نظر می‌گیرد. در فصل‌های ۱۷-۱۸ زن بی‌اخلاق معادل بابل، شهر گناهکاران، است. در مجموع، «زن شریر» و «پلیدی» دو موضوع برجسته در کتاب **مکاشفه** اند. بنگسون در زمینهٔ کتاب **مکاشفه** نتیجه می‌گیرد که «جنس زانۀ ایزابل» در واقع یک مشخصهٔ واضح برای یک معارض زن است که با پس‌زمینهٔ **اول و دوم پادشاهان**، لقب بسیار پستی می‌شود. علاوه بر این، زبان استعاری فاسدی مرتبط با نام «ایزابِل» است. ویژگی جدلی این لقب، بالاتر از همه، مفاهیمی در سطح نمادین یا عقیدتی دارد. نسبت دادن

القاب پست و اعمال شریانه به شخصیت، هرگونه وضعیت‌های قابل قبول برای او را زیر سؤال می‌برد. این متون، تصویری از دشمن شریر را ارائه می‌دهد؛ دشمنی که تهدیدی واقعی برای جوامع مخاطب است (بنگستون، ۲۰۰۶، ص ۲۰۶-۲۰۸).

۴۴۱۸۴ در پیوند با حکمت دروغین، ایزدبانوان باستانی و اورشلیم زناکار همچون شبکه‌ معنایی مرتبط، نیاز به رمزگشایی دارد.

۳-۳. سطح کنایی: زن اغواگر استعاره از اورشلیم و کهانت فریبنده آن

از چشم‌اندازی کلی، به‌هم پیوستن همسان حکمت با شریعت، در *باروک* (۴: ۱) و *چهارم مکابیان* (۱: ۱۷) ظاهر می‌شود. این مسیر اخلاقی‌تر در *خُنوخ* (۴۲: ۱، ۴۹: ۱) و غیره به‌طور کامل دنبال شد و به این نتیجه منتهی شد که حکمت را نزول یافته از آسمان به زمین مجسم کردند؛ موجودی که انسان‌ها او را نپذیرفتند و به آسمان بازگشت و در آنجا در انتظار عصر مسیحایی است؛ زمانی که او (She) در سرشاری‌اش بر فرد برگزیده جاری خواهد شد. در *حکمت* (۷: ۲۲) در نگرشی جسورانه‌تر حکمت به‌مثابه امری روحانی و غیرمادی تقدیس شده است (گوردون، ۱۹۲۲، ص ۷۴۶). حکمت از نقشی که در سطح افقی (محدودیت درک و تجربه ذهنی) به‌مثابه یک مهارت انسان‌شناختی در فهم این جهان دارد، تغییر جایگاه می‌دهد و به نقشی تعالی یافته و اوج‌یابنده و عمودی (بالاترین نقطه در آسمان) پیش می‌رود تا آنکه در *حکمت سلیمان* (سده اول پ.م) و سپس به‌ویژه در *آثار فیلون یهودی* (سده اول) به ایده حکمت (سوفیای یونانی) همچون شکلی آن‌دنیایی که فقط از طریق «دانش» دست‌یافتنی است، تبدیل می‌شود. ارتباط با این حکمت آسمانی دور از دست، در فلسفه *فیلون* از طریق لوگوس (کلمه قابل فهم الهی) - که «حکمت نزدیک به ماست» - امکان‌پذیر است. بنابراین، سوفیا تنها از طریق وحی و آگاهی از لوگوس دست‌یافتنی است و دیگر در این جهان موجود نیست؛ بلکه از آن غایب شده است (نسخه حبشی مکاشفه خنوخ ۴۲: ۱-۸، کتاب چهارم عزرا ۵: ۹-۱۰، نسخه سریانی مکاشفه باروک ۴۸: ۳۶). «در این مرحله، راهی که پیش از این برای مفهوم گنوستیکی حکمت همواره شده بود، به وجود آمد» (رودولف، ۲۰۰۵، ص ۹۷۵). از دیدگاه یهودیان و مسیحیان گنوستیکی، اصل زنانه سوفیا شخصیتی با پیچیدگی بسیار و دارای اهمیتی نخستین است (وین لیث، ۱۹۹۳، ص ۸۰۱).

با توجه به یکی شدن حکمت با شریعت و بازگشت حکمت به آسمان در نتیجه نپذیرفتن اسرائیل در اندیشه یهودیت معبد دوم می‌توان گفت که از نظر بیشتر حکیمان، اورشلیم دیگر جایگاه ویژه حکمت نبود. اینکه *سیرا* حکمت را با کلمه *خلاقه خدانود* (۲۴: ۳) و *باتورات* (۲۴: ۲۳) یکی می‌انگارد، دلیل آن است که حکمت لزوماً در یک مکان خاص اقامت ندارد. تبدیل حکمت به امری روحانی و غیرمادی که از این جهان غایب شده و تنها از طریق وحی دست‌یافتنی است، سبب پدیداری مفهوم گنوستیکی حکمت و در نتیجه تألیف کتاب‌های مکاشفه‌ای آخ‌زمانی شده است.

زمینه‌های حکمت سنتی با داوری آخزمانی در قطعه ۱۸۴ قمری نیز ترکیب شده (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۱-۳۵) و انتزاعی‌تر از نمونه اصلی کتاب مقدسی‌اش است. گرچه ارتباط بانوی حماقت با مرگ و عالم اموات، پیش از این در *امثال* برجسته بود، اما هیچ نوشته حکمی در *کتاب مقدس*، چشم‌انداز آتش ابدی را برای فرد شریر در نظر نگرفته بود. در سنت یهودی، این یک نوآوری از ادبیات آخزمانی بود. تصویر نور و تاریکی در قطعه ۱۸۴ قمری یادآور دستورالعمل درباره دو روح در اقم قانون جامعه (طومار *قانون جامعه* کشف‌شده از غار شماره ۱ قمران) ۳-۴ است. آتش ابدی در اقم قانون جامعه ۴: ۱۳، مجازات کسانی است که در تاریکی راه می‌روند (کالینز، ۱۹۹۷، ص ۲۷۱). «فاجعه‌آمیز شدن» تجسم ترسناک بانوی حماقت در اقم ۱۸۴ قمری شبیه به مبارزه کیهانی بین خیر و شر است که در برخی ادبیات فرقه‌ای قمران، به‌ویژه آموزه دو روح در *قانون جامعه* وجود دارد. روح تاریکی، در آن متن، کسانی را که به راه او می‌روند («مسیرهای تاریکی»)، به «هیجان گستاخانه، اعمال بی‌شرمانه که برای هوای نفس انجام می‌دهند و مسیرهای پلید» می‌کشاند. کسانی که روح تاریکی را پیروی می‌کنند، به پایان خواهند رسید؛ همانند کسانی که زن شریر آنان را در دنیای مردگان به‌دام می‌کشد، «با آتش دیار تاریک و با تحقیر نابود خواهند شد». بنابراین، گناه، برای جامعه قمران، به‌سادگی تنها ناشی از ضعف اخلاقی یا سستی انسان نیست؛ بلکه بخشی از مبارزه کیهانی میان خدا و شیطان است. این نکته شاید دلیلی برای کیفیت «بیش از انسان» بانوی حماقت در اقم ۱۸۴ باشد (کراوفورد، ۱۹۹۸، ص ۳۶۱-۳۶۲).

هیچ نشانه مشخصی وجود ندارد که آیا تصویر زنانه در اقم ۱۸۴ زن جسمانی یا حکمت تشخیص‌یافته است؛ اما بیشتر محققان بر این باورند که استعاره‌ای (metaphor) است که حکیمان برای رساندن پیامی و برای هدف معینی به کار گرفته‌اند. برخی پژوهشگران معتقدند هدف از این تصویر در جامعه قمران روشن نیست؛ گرچه متفق‌اند که این تصویر، حکمت تشخیص‌یافته است. از نظر برخی، این متن ممکن است به هدف راهنمایی یا هشدار دادن به یاحاد (Yahad) یا جامعه^۴ باشد؛ اما نمی‌تواند به‌روشنی بگوید که چه هدفی دارد. روشن است که حکیمان (نویسندگان) از کلیشه‌های فرهنگی آگاه بودند و برای اجرای این تصویر یا نمادهای خود از پایگاه داده خودشان دریغ نکردند؛ زیرا این تصویر برای اهدافشان مفید بود. آنها بسیار ماهرانه به متون موجود در شالوده حافظه جامعه اشاره می‌کنند، بدون اینکه آنها را کلمه‌به‌کلمه بیان کنند. این «بانو» (حکمت یا حماقت) به‌مثابه یک استعاره در یک فرایند کلیشه‌ای فرهنگی توسعه یافت و به تصویری متعارف معیار در یهودیت تبدیل شد. حکیمان اقم ۱۸۴ از این تصویر متعارف مرسوم استفاده کردند. آنها روش تضاد دوگانه را اقتباس کردند تا تصویرهای زنانه ویژه‌ای را کلیشه کنند و در نتیجه «زن بدکاره» و «زن مقدس» به دو قطب متضاد تبدیل شدند. بنابراین، کلیشه‌های موجود فرهنگی، تصویرهای آنها یا نمادهای آنها را که برای جامعه آشنا بودند، به‌منظور رساندن یک پیام تند و تلخ و نیش‌دار به کار بردند (گیسر-فوجه، ۲۰۱۶، ص ۵-۶). برخی محققان «زن شریر» را نمادی برای مخالفان جامعه قمران در نظر می‌گیرند. هرچند که روح این قطعه به طومارهای فرقه‌ای نزدیک است، اما اینکه این تصنیف در

اصل فرقه‌ای باشد، قطعی نیست (کالینز، ۱۹۹۷، ص ۲۷۱). درهرحال، وجود این قطعه نمادین، حفظ و خوانش آن در میان قمرانیان، حاکی از اهمیت خاص آن است که با سایر نشانه‌های طومارها و آموزه‌های قمرانیان به نتیجه مهمی رهنمون می‌شود.

در روزگاران معبد دوم، معبد اورشلیم برترین مکان بود که در آن خداوند، هرچند متعالی و در عین فرابودگی، دارای بیشترین درون‌بودگی یا همه‌جاحاضر بود. معبد اورشلیم کانالی بود که از طریق آن خداوند به دنیا تجلی می‌کرد و در سرزمین اسرائیل گسترش یافته و از آنجا به تمام ملت‌های جهان بسط می‌یافت. کاهنان و لایویان برای برقراری ارتباط تقدس خداوند با مقدس‌ترین مکان روی زمین، یعنی خانه‌اش در اورشلیم، عبادت می‌کردند. با توجه به اینکه فرقه طومارهای بحرالمیت خودسرانه و مشتاقانه از پرستش معبد کنار کشیدند و عازم بیابان شدند، چگونه آنها موفق به برقراری ارتباط با الوهیت شدند؟ بالاخره آنها بدون کاهنان و قربانی‌های معبد بودند و سکونتگاه آنها در قمران، «جایی که خداوند آنجا را انتخاب کرده باشد» نبود. بنا بر دیدگاه شیفمن، فرقه قمران برای مواجه شدن با وضعیت جدیدشان، الهیات خود را دوباره شکل دادند و تنظیم کردند. آنها ارتباطی خاص با مفهوم تقدس بسط دادند که به آنان امکان داد تا جایگزینی برای معبد، که در کوتاهمدت از آن دوری گزیده بودند، معین نمایند و هم‌زمان برای استقرار دوباره و بازگرداندن آیین معبد، در پایان روزها دعا کنند که بر طبق الزامات آنها برای تمام ابدیت انجام خواهد شد. آن گاه که آن روز بیاید، آنها با شادی، مشارکشان را در معبد اورشلیم دوباره از سر خواهند گرفت که در آن روز تحت کنترلشان خواهد بود. به‌منظور دستیابی به اهداف کوتاهمدت، آنها ایده مقدس را دوباره ترسیم کردند و بنابراین می‌توانستند مرکزشان را به قمران انتقال دهند (شیفمن، ۲۰۱۵، ص ۳۱۳).

استقرار در قمران و خودداری از شرکت نمودن در عبادات معبد اورشلیم، به‌روشنی بیانگر آن است که انجمن قمران، کهانت معبد اورشلیم را فریبده می‌دانستند و با تکیه بر آموزه‌های قوانین جامعه خود معتقد بودند که «در شهر واقعی خداوند، شهر عهدی که بر اساس قانون و پیامبران ساخته شده است، زندگی می‌کنند» (سند دمشق (4QD) ۸، ۱۳-۱۸). از نظر قمرانیان، اورشلیم نه تنها شهر واقعی خداوند نیست، بلکه شهر اشرار و پسران تاریکی است؛ از این‌رو از آموزه‌های نادرستش کناره گرفتند. بنابراین، اورشلیم گرچه پیش از این جایگاه حکمت بود، در روزگار فرقه قمران سکونتگاه حکمت دروغین شد و نمادی از زن اغواگر که در پی رباکاری است. در مقابل اورشلیم نابکار، جامعه قمران به‌مثابه جامعه حکمی، ویژگی‌های حکمت راستین را پدیدار می‌سازد.

برخی معتقدند (هرینگتون، ۲۰۰۳، ص ۳۴) شعر حکمی ۴قم ۱۸۴ تنها تأکید بر حکمت نیست و بیشتر تأکید بر اخلاق است؛ گرچه این دو نمی‌توانند از هم جدا باشند. واژه‌های «فرمان» و «قانون» می‌تواند نشان‌دهنده رابطه‌ای با رعایت تورات یا حتی قوانین این جنبش باشد. اگر این متن به‌صراحت «فرقه‌ای» نیست، دست کم محتوا و واژگان آن به فرقه‌گرایان قمران نزدیک است که به‌راحتی آن را به خود اختصاص داده‌اند. چنان که از قطعه‌های *Hodayot* و *قانون جامعه* فهمیده می‌شود، قمرانیان خودشان را به‌عنوان عادلان و ناعادلان و ستمکاران به‌شدت متمایز می‌کردند.

این ناعادلان و ستمکاران، یهودیان ساکن اورشلیم‌اند که انجمن قمران از آنجا دوری گزیدند. این نتیجه بر اساس شواهد سند دمشق به روشنی آشکار است. در این سند آمده است: پیدایش جامعه قمران در «دوره قهر و غضب»، ۳۹۰ سال پس از نابودی اورشلیم توسط نیوکنصر، پادشاه بابل، رخ داده است. در آن زمان، یک ریشه «از اسرائیل و هارون»، یعنی گروهی از یهودیان، اعم از اشخاص عادی و کاهنان، در وضعیت بی‌خدایی ظاهر شدند. آنان به مدت بیست سال «در تاریکی ره می‌سپردند» و سپس خداوند «آموزگار عدالت» برای هدایت آنها فرستاد (سند دمشق ۱، ص ۵-۱۱). اما همراهان آموزگار عدالت در برخی مسائل، از جمله طهارت آیینی، عدالت، پاکدامنی، زمان عیدها و عبادت معبد، گمراه شدند. آنها دوستداران پول و دشمنان صلح بودند. پس از درگیری‌های بعدی، آموزگار و کسانی که به وی ایمان آوردند، به «سرزمین دمشق» رفتند که در آنجا وارد «عهد جدید» ی شدند. در عین حال، شریبان و گناهکاران بر اورشلیم و معبد حاکم بودند (ورمز، ۲۰۰۴، ص ۵۴). از ادبیات **طومار جامعه** روشن است که اعضای قمران خود را اسرائیل حقیقی و مخزن سنت‌های معتبر بدنه مذهبی‌ای می‌دانستند که از آن جدا شده بودند. بنابراین، آنها جنبش خود را مؤمنانه مطابق با قوم یهود سازمان‌دهی کردند که به کاهنان و مردم عادی (یا هارون و اسرائیل) تقسیم می‌شد و مردم عادی به پیروی از الگوی **کتاب مقدس** به دوازده قبیله تقسیم شدند. این ساختار در **طومار جنگ** توصیف شده که روایتی است از بازسازی عبادت معبد، چنان‌که انتظار می‌رود در آخزمان این‌گونه باشد (همان، ص ۲۶). مجموعه متون قمران، دو طرح کلی اساسی درباره مقدس و تقدس ارائه می‌دهند. بر طبق دیدگاه فرقه‌ای، مکان مقدس و طریقه دسترسی به آن، خود این فرقه است؛ یعنی گروهی از مردم که زندگی‌های فردی خود را به تعهد و سرسپردگی به سطوح بالاتر خلوص، و از این‌رو به تلاش برای سطح بالاتر تقدس اختصاص دادند. این گروه در آرزوی کمال تقدس خود و تکمیل تلاش امروزشان در رستخیز در شرف وقوع بودند. تنها در آن هنگام است که مقدسات کامل می‌شود، نه در جایگاه مقدس معبد، بلکه در زندگی گروه و اعضای پیروزش. **طومار معبد** گرچه از منابع نزدیک به کاهنان صدوقیان ناشی شده است، بیشتر با جنبه فاصله‌ای تقدس — که از مفاهیمی همچون سرزمین مقدس، شهر مقدس و معبد مقدس در **کتاب مقدس** مشهور بود — منطبق است. در نتیجه، **طومار معبد**، مقدس و تقدس را به‌جای اصطلاحات انسانی یا گروهی، در اصطلاحات جغرافیایی ترسیم می‌کند. هر دو چهارچوب‌های مفهومی حرمت و تقدس، در **کتاب مقدس** وجود دارد و تمام یهودیان آنها را تأیید می‌کنند. آنچه در اینجا مهم است، تأکیدهای متنوع و متمایزی است که در **طومار معبد** و متون سازمانی فرقه‌ای آشکار است. این تمایز مشابه در مورد رابطه تقدس با انسان وجود دارد. تقدس آیینی و فاصله‌ای، مکانی را ترسیم می‌کند که یک شخص به‌منظور تقرب به پیشگاه همیشه‌موجود خداوند — که حضوری آماده و شاید منتظر است — وارد می‌شود. تقدس فردی یا گروهی ضرورتی است که فرد یا گروه به‌هم‌پیوسته افراد، در خودشان تقدسی را ایجاد کنند که به‌طور ظاهری و خارجی تعریف نشده است. این امر تنها از طریق کوشش بسیار برای رشد معنوی و

مذهبی است. بنابراین، خلوص گامی به سوی نزدیک شدن به خداوند است. اعضای گروه با هم در طلب آن‌اند که خودشان را برای نزدیک شدن به خدایی بالا برند که به‌طور مؤثری باید به درون زندگی دنیوی و روزانه خود بیاورند. برای آنها، گروه و زندگی مذهبی‌اش جایگزین معبد و *temenos* آن بود (شیفمن، ۲۰۱۵، ص ۳۲۷). این دو رویکرد به تقدس در متون قمران وجود داشت؛ چنان‌که در یهودیت به‌مثابه یک کل وجود داشت. خداوند و حضور الهی ممکن است در یک مکان مقدس مستقر شوند؛ اما حرم غایی، قلب و روح اشخاصی است که خود را در طلب حضور خداوند، هم در این دوران و هم در پایان روزها، متعهد ساخته‌اند (همان، ص ۳۲۸). از این‌رو، خود فرقه قمران به‌مثابه یک معبد جایگزین برای اعضای این فرقه بوده است.

بنابراین، با در نظر داشتن این شواهد مستند می‌توان گفت که تألیف، حفظ و خوانش اثر حکمی ۴قم ۱۸۴ طومارهای بحرالمیت با استعارة زن اغواگر، درصدد بیان نمادین فساد مذهبی در اورشلیم و کهنات معبد بوده است. زن اغواگر یا حکمت دروغین، در حقیقت، نماد اورشلیمی است که از دیدگاه انجمن قمران، با ظاهرگرایی و صرف عمل به شعایر، حقیقت باطنی خود را از دست داده و با توجه به اعمال غیراخلاقی‌ای که در اورشلیم رایج شده است، با شیوه فریبنده‌اش حکمتی دروغین ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

تصنیف ۴قم ۱۸۴ با کاربرد دوباره زبان کتاب *امثال* ۱-۹ و تمرکز صرف بر بانوی حماقت، تصویری به‌شدت منفی ایجاد کرده که هدفش در سطح ظاهری، هشدار به خوانندگان است تا در برابر اغواهای بانوی حماقت آگاه باشند. تجسم زن اغواگر در این قطعه از طومارها، تشبیهی از حکمت دروغین است که پرهیزگاران را با ظواهر فریبنده اغوا می‌کند. در سطح دوم، با توجه به تأثیر حکمت تشخیص‌یافته یهودی از ایزدبانوان حکمت بین‌النهرین، ۴قم ۱۸۴ در لایه معنایی پنهان، درصدد محو کامل وجه زنانه الهی است. با بررسی شواهد مستدل و تحلیل ارتباط زبان نمادین طومارها با وقایع تاریخی قمرانیان، حفظ این قطعه در نسخه‌های خطی قمران، با هدف کنایه از کهنات اورشلیم است که به باور قمرانیان، به‌دلیل خیانت دینی، همچون زنی اغواگر است که باید از آن دوری گزید. استقرار در قمران و خودداری از شرکت نمودن در عبادات معبد اورشلیم، دلیل آن است که انجمن قمران کهنات معبد اورشلیم را، هم گمراه‌شده و هم گمراه‌کننده و فریبنده می‌دانستند و با تکیه بر آموزه‌های قوانین جامعه خود معتقد بودند که در شهر واقعی خداوند زندگی می‌کنند. از نظر قمرانیان، اورشلیم نه‌تنها شهر واقعی خداوند نیست، بلکه شهر اشرار و پسران تاریکی است؛ از این‌رو از آموزه‌های نادرستش کناره‌گیری کردند. اورشلیم، گرچه پیش از این جایگاه حکمت بود، در روزگار فرقه قمران سکونتگاه حکمت دروغین شد و نمادی از زن اغواگر که در پی رباکاری است. در مقابل اورشلیم نابکار، جامعه قمران به‌مثابه جامعه حکمی، ویژگی‌های حکمت راستین را پدیدار می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مجموع، در سه نسخه معروف عبری، سبعینیه و ولگات، چهار کتاب به نام *عزرا* (یا *اسدراس*) آمده است. در نسخه عبری کتابی به نام *عزرا* وجود دارد که همه آن را قانونی می‌دانند. برخلاف کتاب اول *عزرا*، نسخه یونانی و نیز اصل عبری یا آرامی کتاب *دوم عزرا* در دسترس نیست. بنابراین، ترجمه سبعینیه حاوی آن نیست و تنها پاره‌هایی از ترجمه یونانی آن در دسترس است؛ اما نسخه لاتین و ترجمه‌های دیگری از آن موجود است (سلیمانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۱۱). دو کتاب آپوکریفا (جعلی) به *عزرا* منسوب و به اسم *ازدراس* - که اسم یونانی اوست - موسوم است (هاکس، ۱۹۲۸، ص ۶۰۹-۶۱۰). بنابراین، کتاب *دوم عزرا* جزو کتاب‌های آپوکریفایی موجود در نسخه ولگات است.

2. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament In English, ed by R. H. CHARLES, D.Litt., D.D., Oxford, The Clarendon Press, 1913, V II, PSEUDEPIGRAPHA, pp. 601-608: The Fourth Vision (ix.26-x.59).

۳. تل‌العمارنه نام شهری باستانی در کرانه رود نیل است، و لوحه‌های تل‌العمارنه اشاره به آثار مکشوفه باستانی به خط میخی از این منطقه دارد که شامل اسناد تاریخی در زمینه‌های سیاسی، دینی، ادبی و آموزشی است.

۴. **قانون جامعه** (Serekh ha-Yahad) به‌طور خاص برای یک جامعه در قمران نوشته نشده بود؛ گرچه ممکن است در میان دیگر جوامع، به آن جامعه اعمال شود. یاحاد و همچنین پیمان جدید **قانون دمشق**، یک جامعه رهبانی جدا نیست؛ بلکه بخشی از یک انجمن مذهبی بود که به‌طور وسیعی در سراسر این سرزمین گسترش یافت (کالینز، ۲۰۱۱، ص ۱۶۸). همچنین به نظر می‌رسد که این بدان معناست که یاحاد یک سکونتگاه نیست، چه در قمران و چه در جاهای دیگر؛ بلکه بیشتر یک انجمن متشکل از جوامع متعدد است (لیبم، ۲۰۱۱، ص ۶).

کتاب مقدس، بی تا، بی جا، انجمن کتاب مقدس ایران.

کتابهایی از عهد عتیق (کتابهای قانونی ثانی) براساس کتاب مقدس اورشلیم، ۱۳۹۱، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.

بهار، مهرداد، ۱۳۸۶، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.

جانستون، سارا ایلز، ۱۳۹۴، *درآمدی بر دین‌های دنیای باستان*، ترجمه جواد فیروزی، تهران، ققنوس.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۹، «کتاب اپوکریفای عهد قدیم»، *هفت آسمان*، ش ۵، ص ۸۹-۱۳۰.

گری، جان، ۱۳۷۸، *تساخنت اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین)*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.

هاکس، ۱۹۲۸م، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، مطبعة آمریکایی.

یادین، ایگال، ۱۳۹۰، *سرگذشت طومارها*، ترجمه سعید کریم‌پور، قم، نشر ادیان.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۱، *پاسخ به ایوب*، ترجمه فؤاد روحانی، چ ۴، تهران، جامی.

Allegro, J.M., 1968, *Qumrân Cave 4.I* (4Q158–4Q186) (DJD 5), Oxford: Clarendon Press.

Bengtsson, Håkan. "Three Sobriquets, *Their Meaning And Function: The Wicked Priest, Synagogue of Satan, and the Woman JEZEBEL*", *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, V 1, Ch. 9, p.183-207.

Collins, J.J., 1997, 'Wisdom reconsidered, in *light of the Scrolls*', *Dead Sea Discoveries*, Vol. 4, No. 3, Wisdom at Qumran, p.265–281.

Collins, J.J., 2011, "Sectarian Communities in the Dead Sea Scrolls", *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Timothy H. Lim, Oxford University Press Inc, New York.

Crawford, S.W., 1998, 'Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran', *Faculty Publications*, Classics and Religious Studies Department, Paper 23.

D'Este, Sorita, Rankine, David. 2011, *The Cosmic Shekinah*, London: Avalonia.

Fontaine, C.R. "Proverbs," 1992, *The Women's Bible Commentary* (eds C.A. Newsom and S.H. Ringe; London: SPCK; Louisville, KY: John Knox/Westminster) 145-52.

Geyser-Fouché, A., 2016, 'Cultural stereotyping of the lady in 4Q184 and 4Q185', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72(4).

Goff, M.J., 2003, *The worldly and heavenly wisdom of 4QInstruction*, Brill, Leiden.

Gordon, A. R. 1922, "Wisdom," in the *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, vol. 12, Edinburgh, T & T, Clark.

Harrington, D.J., 2003, *Wisdom texts from Qumran*, Taylor & Francis e-Library, Oxfordshire.

- Lim, Timothy H. and Collins, John J. 2011, "Introduction: Current Issues in Dead Sea Scrolls Research", *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Timothy H. Lim, Oxford University Press Inc, New York.
- Loader, J.A., 2014, Proverbs 1–9. *Historical Commentary on the Old Testament*, Peeters, Leuven.
- Murphy, R.E., 1998, *Proverbs*, Vol. 22, Word, Incorporated, Dallas, TX.
- Newsom, C.A., 1989, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9," *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. P.L. Day; Minneapolis: Fortress Press, p.142-60.
- Rudolph, Kurt, 2005, "Wisdom", *Encyclopedia of Religion*, Vol 14, ed. Lindsay Jones, 2nd ed, Thomson Gale.
- Schiffman, Lawrence, 2015, "The Dead Sea Scrolls Sect as a Replacement Temple," in *Sanctification/ Kedushah* (eds. D. Birnbaum and B. Blech; New York: New Paradigm Matrix), p.313-32.
- Scott, Martin, 1992, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield Academic Press, the University of Sheffield, England.
- Scott, B.Y., 2007, "Wisdom", *Encyclopaedia Judaica*, Fred Skolnik (ed.), 2nd Thomson Gale, Keter Publishing House Ltd, V 21, p. 95- 98.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament In English*, ed by R. H. CHARLES, D.Litt., D.D., Oxford, The Clarendon Press, 1913, V II, PSEUDEPIGRAPHA.
- Vermes, Geza., 2004, *The Complete Dead Sea Scrolls in English Translated by Revised edition*, Penguin Books Ltd, London.
- Winn Leith, Mary j., 1993, "Wisdom". *The Oxford Companion to the Bible*, oxford university press, New York, p. 801.
- Yee, G.A., 1982, 'An analysis of Prov.8, 22–31 according to style and structure', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, p.58–66.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فرجام‌شناسی انسان با توجه به مه‌بهاراتا و ارداویراف‌نامه

سجاد دهقان‌زاده / استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

سیمین یاری / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

نسترن حبیبی خیابوی / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳

s.yimin@yahoo.com

چکیده

«باور به حیات پس از مرگ» یکی از واکنش‌های نظری انسان به عطش جاودانگی است و برجسته‌ترین تجلیگاه آن، ادبیات دینی می‌باشد. **مه‌بهاراتا** و **ارداویراف‌نامه** دو متن کلاسیک دینی هستند که به ترتیب به فرهنگ دینی هندوی و زرتشتی تعلق دارند. یودیشتیرا و ویراف، که اساساً وجود انسانی را در دو سنت دینی متفاوت نمادپردازی می‌کنند، در قالب نوعی سفر روحانی، وضعیت انسان‌ها را در دنیای دیگر تجربه و توصیف می‌نمایند. جستار پیش‌رو با تطبیق این دو متن دینی درمی‌یابد که در هر دو متن، مرگ امری محتوم، اما نامطلوب است؛ هرچند نه به معنای نابودی، بلکه به معنای گذر از یک نشئه وجودی به مرتبه وجودی دیگر. در این دو متن دینی، کردار صحیح، دوشادوش پندار نیک و گفتار نیک، اهمیت بسزایی در سعادت آدمی دارد و نسیان جوهر الهی و اسارت مادی، ناشی از عدم بصیرت است. با وجود این، برخلاف **مه‌بهاراتا** که فرجام انسان را بر اساس هم آموزه سمساره (بازتولد) و هم انگاره بهشت و دوزخ تبیین می‌کند، **ارداویراف‌نامه** فقط از استقرار در بهشت یا دوزخ پس از مفارقت روح از بدن و عبور از پل چینود سخن می‌گوید.

کلیدواژه‌ها: ارداویراف‌نامه، بهشت، دوزخ، مرگ، مه‌بهاراتا.

«باور به حیات پس از مرگ»، هم نویدبخش بقای انسان و هم تسلی‌بخش درد جاودانگی است و ادبیات دینی، بستر بسیار مناسبی برای طرح این باور فرض می‌شود. این آموزه، در *مهابهاراتا* و *اردو ویرافنامه* که به سنت‌های دینی هند و ایران تعلق دارند، نمودهای فراوانی دارد. *مهابهاراتا* منظومه ممتاز و پرآوازه هندوئی است و احتمالاً در فاصله قرن چهارم پیش از میلاد تا قرن چهارم میلادی سروده شده است (وودز، ۲۰۰۱، ص ۷) این منظومه که عموماً به شخصیت افسانه‌ای ویاسا (Vyasa) نسبت داده می‌شود، در اصل حکایت یک نبرد خانوادگی است که به‌منظور استیفای حق در سرزمین کوروها، کوروکشتر (Kauruksetra)، اتفاق می‌افتد. روایت این جنگ که کارزاری است بزرگ بین پاندوان و کوروان، از اعقاب بهاراتا (Bharata)، بر اذهان هندوان بسی بیش از سایر آثار دینی و فلسفی تأثیرگذار بوده است (وی - ناراسیمهان، ۱۹۹۹، ص ۱۹). با وجود این، *مهابهاراتا* صرفاً کتابی در حوزه تاریخ‌نگاری نیست؛ بلکه متنی دینی و اخلاقی است و نویسنده یا نویسندگان، آن را دستاویز اثربخشی برای بیان بی‌تکلف آموزه‌های دینی و اخلاقی هندوئی دیده‌اند (هیلتبیتل، ۱۹۸۶، ج ۹، ص ۱۱۹). وجود تفکر خدای شخصی انسان‌وار در *مهابهاراتا* که اوتاره خدای ویشنو و پاسخگوی دغدغه‌های بشر است، *مهابهاراتا* را در حوزه متون مقدس قرار می‌دهد (بازگویی مهابهاراتا، ۲۰۱۶، فصل بیهدینگ گایا). در این اثر، کشمکش پاندوان و کوروها در بُعد دینی و اخلاقی، کسوتی تمثیلی و رمزی به خود می‌گیرد و نبرد تاریخی آن مبدل به مبارزه خیر و شر می‌گردد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲). یودیشیتیرا (Yudhishtira = قوی در جنگ) ارشد پسران پاندوان - که «او را قاضی مردگان و نمونه استحکام و مردانگی و عدالت و بی‌عیبی و فرزند دهرمه (Dharma = نیکویی یا خیر محض) خوانده‌اند» (مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹) - پس از کناره‌گیری از پادشاهی، به‌همراه پاندوان و دروپادی (Drupadi) به سوی جهان دیگر عزیمت می‌کند. وی به دلیل خصوصیتی مانند سرسپردگی‌اش به صدق و راستی و کنترل هوای نفس، دائماً در خوشی و سعادت مینوی به سر می‌برد (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۷، کتاب ۷، بخش ۳۴، ص ۶۰). شرح سفر یودیشیتیرا/ و همراهانش به بهشت و اتفاقاتی که در این مسیر رخ می‌دهد، در دفتر هجدهم *مهابهاراتا* به نام «سورگه روهانا پرو» (Svargarohana parva) توسط ویاسا ذکر شده است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲).

اما *اردو ویرافنامه* یکی از آثار ارزشمند مزدیسنی به زبان پهلوی ساسانی است که گرچه زمان نگارش آن متأخر است، اما یکی از بهترین آثار دوره ساسانی درباره اعتقاد به جهان پس از مرگ در ایران باستان به‌شمار می‌رود (اسماعیل پور، ۱۳۷۲، ص ۲۴۸). *اردو ویرافنامه* سفرنامه‌ای روحانی است که در اوضاع نابسامان مملکت، شخصی به نام *ویراف* از میان هفت مرد نیکوکار انتخاب شده و عالم بعد از مرگ را تجربه می‌کند:

و بسیار گونه سخن و اندیشه بر این بود که ما را چاره‌ای باید خواستن تا از ما کسی به جهان دیگر رود و از آنجا آگاهی آورد که مردمی که در این زمان‌اند، بدانند که این یزش و ستایش و نماز که ما به جا می‌آوریم، به یزدان رسد یا به دیوان، و به یاری روان ما رسد یا نه. پس به هم‌رأیی از دین دستوران، همه مردم را به درگاه آذر فرنبغ

خواندند. از همگی هفت مرد که به یزدان و دین بی‌گمان‌تر بودند، جدا کردند و ایشان به اندیشه و گفتار و کردار، پیراسته و پرهیزگارتر بودند و گفتند که شما خود بنشینید و از میان خود یکی که بی‌گناه‌تر و برای این کار بهتر و نیک‌تر است، برگزینید... پس آن هفت مرد بنشستند و از هفت، سه و از سه، یکی ویراف‌نام برگزیدند... (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۱).

میرچا/الیاده محقق رومانی‌الاصول حوزه مطالعات پدیدارشناختی ادیان، بر این باور است که: «ویراف همچون شَمَنی در حالت خلسه و جدایی جسم از روح، به سفرهای اسرارآمیز برای دیدار ایزدان دست می‌زند و در آنجا وقایع مشابهی از عالم پس از مرگ را مشاهده می‌کند و سپس انسان‌هایی را که در آنجا مشاهده کرده، توصیف می‌کند» (الیاده، ۱۳۷۷، ص ۹۶).

پژوهش حاضر که با رهیافت مقایسه‌ای و به امید دریافت افق روشن‌تری درباره مسئله بسیار غامض فرجام انسان انجام می‌گیرد، به بحث و نظر درباره اشتراکات و افتراقات *مه‌بهاراتا* و *ارداویراف‌نامه* می‌پردازد و مضامینی چون شناسایی ابعاد و ماهیت انسان، ترسیم شرایط آدمی در دنیای پس از مرگ، و راه‌های رستگاری در حیات عقبی را از منظر این دو متن دینی به چالش می‌کشد. برخورداری اقوام ایرانی و هندی از خاستگاه‌ها و زمینه‌های مشترک فرهنگی و جایگاه برتر *ارداویراف‌نامه* و *مه‌بهاراتا* از حیث اثربخشی و اشتغال بر باورهای دینی و فرجام‌شناختی، ضرورت اصلی انجام پژوهش‌های مقایسه‌ای از این نوع را ایجاب می‌کند.

۱. پیشینه تحقیق

علی حیدری و حبیب‌الله احمدی‌تبار (۱۳۹۳) در قالب یک اثر مقایسه‌ای، *ارداویراف‌نامه* را در زمره سفرنامه‌های تخیلی قلمداد کرده و درباره انگیزه مؤلف این اثر و نیز احتمال تأثیر آن بر آثار افلاطون سخن به میان آورده‌اند. منظر سلطانی و کثوم قربانی (۱۳۹۲) در بخشی از پژوهش خود، به عناصر داستانی، تعلیمی و اخلاقی *ارداویراف‌نامه* اهتمام داشته و آن را در مقایسه با *سیرالعباد* و *کمدی الهی*، دارای بیانی ساده‌تر و کلی‌تر ارزیابی کرده‌اند. گردآفرین محمدی و عطاءالله اقتخار (۱۳۸۹) نشان داده‌اند که *ارداویراف‌نامه* بسان رؤیای خنوخ، به‌عنوان معراج‌نامه‌ای برای نجات جامعه از سردرگمی در امور دینی تألیف شده است. یافته‌های پژوهشی گردآفرین محمدی و جلیل نظری (۱۳۸۸) حکایت از این دارند که *ارداویراف‌نامه* و رساله *الفقران* از حیث کلی‌گویی شباهت، اما از لحاظ موضوعی تفاوت دارند و این تفاوت برآیند نگرش‌های پدیدآورندگان آنهاست. *ماندانا صدرزاده* (۱۳۸۱) به این نتیجه رسیده است که آنچه در *ارداویراف‌نامه* به تصویر کشیده می‌شود، جنبه‌های خشن پادافره است و *ویراف* قصد دارد تا مردم را به‌وسیله این تصویرسازی به کیش زرتشتی بخواند. آثار یادشده، با اینکه از حیث اهتمام به چشم‌اندازی درباره فرجام غایی انسان بسیار سودمندند، اما غالباً پژوهش‌هایی از منظر ادبی‌اند و نیز هیچ یک *ارداویراف‌نامه* و آخرت‌شناسی *مه‌بهاراتا* را از یک منظر دین‌شناختی واکاوی نکرده؛ کاری که پژوهش پیش‌رو عهده‌دار انجام آن است.

۲. بررسی و تحلیل

۲-۱. مسائل فرجام‌شناختی مهابهاراتا

اگر **مهابهاراتا** جاودانگی را برای انسان مفروض می‌گیرد، می‌توان پرسید که جاودانگی برای کدام انسان؟ و مآلاً جاودانگی به چه معنا؟ درباره معنای جاودانگی و نیز درباره ماهیت انسان، تشتت آرا فراوان است و طیف گسترده دیدگاه‌های مطرح شده، از تفسیرهای ماتریالیستی گرفته تا تصورات اومانیستی را شامل می‌شود. همین‌طور روشن است که هر برداشتی از ماهیت انسان، تعیین‌کننده معنای جاودانگی اوست. از این‌رو، ابتدا باید روشن کرد که **مهابهاراتا** چه تصویری از انسان دارد؟

براساس **مهابهاراتا**، انسان به لحاظ ساختاری، دو بُعد روحی و جسمی دارد. با وجود این، روح در مقایسه با جسم از ساحت برتر و از مراتب عالی‌تر وجودی برخوردار است. در اینجا زندگی عبارت است از سفر روح و روح کمال یافته روحی است که از تولد، رشد، زوال و مرگ گسسته باشد (مهابهاراتا، ۲۰۰۹، کتاب ۱۲، ج ۳، ص ۱۲۷). با این‌حال، در **مهابهاراتا** جسم نیز در مرتبه بعدی قابل احترام و ستایش است. گواه ارزشمندی جسم در **مهابهاراتا** این است که در آنجا گفته می‌شود، پس از مرگ، جسم انسان را نباید دفن کرد تا طعمه موجودات زیرزمینی شود؛ زیرا خورده شدن جسم متوفی در گودال توسط موش یا حیوانات دیگر، کاری فرومایه تلقی می‌شود. گرچه در فرهنگ ودایی هندوئیسم، شیوه سوزاندن جسد و به خاک سپردن مردگان، هر دو دیده می‌شود (بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۸۶)، اما در **مهابهاراتا** شیوه سوزاندن جسد در آتش توسط حکیم و خردمند ستوده شده است (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۱، ص ۳۱۲)؛ زیرا این روش، «می‌تواند راهی برای جاودانه شدن جسم و انتقال آن به مقام جاودانگی خدایان باشد» (زروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۹-۲۰۳، ۲۲۱).

مادری (Madri) و کنتی (Kanti) همسران پاندو، پس از مرگ راجه پاندو، بعد از آنکه نوحه و زاری بسیار کردند، در پی برداشتن و سوختن راجه شدند و هر دو زن راجه خواستند که خود را بسوزند... مادری پسران خود را در بغل گرفته، بگریست و دست هر دو را گرفته، به دست کنتی سپرد و کنتی را گفت: ای خواهر! از تو التماس دارم که پسران مرا عزیز و مثل فرزندان خود ببینی. مادری این سخن گفته، روان شد و همراه راجه خود را بسوخت (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۳۷).

مطابق **مهابهاراتا**، روح بعد از مرگ، جسم را رها می‌کند و وارد پیکر دیگری می‌شود. فرایند انتقال روح به جسم دیگر، سمساره نامیده می‌شود (وربلووسکی، ۱۹۸۷، ج ۱۵، ص ۲۱). مطابق آموزه «سمساره» که اصطلاحات «تقمص» یا «تناسخ» را می‌توان معادل‌های آن دانست، روح همواره جامه عوض می‌کند: «روح به منزله شخص است و بدن به مثابه جامه، که شخص پوشیده باشد؛ و زمانه بنا بر تأثیر خود، جامه را به مرور ایام کهنه می‌سازد و بعد از کهنگی لباس، روح را چاره نیست از تجدید لباس دیگر» (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۶). در این مسیر، روح بعد از مرگ وارد بدن دیگری می‌شود. بدن بعد از مرگ متلاشی می‌گردد؛ اما روح زوال نمی‌یابد و با از بین رفتن بدن،

روح فرد و اعمال شایسته‌ای که در زندگی انجام داده است، از بین نمی‌رود (مهابهاراتا، ۲۰۰۹، ج ۳، کتاب ۱۲، ص ۱۲۱). اعمال انسان در زمان مرگ، همچون دانه‌ای است که به وجود دیگری کاملاً مطابق با ویژگی‌های خود، هستی می‌بخشد (دوسن، ۱۹۷۹، ص ۳۱۵).

لیکن بنا بر **مهابهاراتا**، ارواح گرچه متجانس‌اند، از یک حیث متکثرند. تفاوت جان‌های انسان، صرفاً در اعمال است. به سخن دیگر، ارواح ذاتاً برابرند؛ اما چون با ترکیب‌های ظاهری گوناگون ظاهر می‌شوند، این کثرت یا عدم تساوی به وجود می‌آید. چنان‌که در **مهابهاراتا**، فرزندانگن موسوم به *ریشی‌ها* (عارفان) به دلیل اعمال نیک بیشتر، نسبت به افراد عادی از درجه کمال بیشتری برخوردارند و روح‌های چنین افرادی به روح کلی می‌پیوندد. همچنین در **مهابهاراتا** علاوه بر روح جزئی، از روح کلی نیز سخن به میان می‌آید که نه در شرق، نه در غرب، نه در جنوب و نه در شمال، در هیچ جا و جهتی نمی‌توان به این روح والا دست یافت (اوبروی، ۲۰۰۵، ص ۳۴-۳۶)؛ مگر آنکه شخص بتواند بر حواس خود غلبه کند (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۵، ص ۷۲).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که **مهابهاراتا** چه تصویری از واقعیت مرگ دارد؟ و اینکه وقوع مرگ اساساً لطف است یا شر؟ انسان مد نظر **مهابهاراتا** به‌نمایدگی از بشریت، واقعیت مرگ را می‌پذیرد؛ اما با این حال، آن را تا اندازه‌ای نامطلوب می‌داند. گواه این انزجار از مرگ، این باور است که خدایان و انسان‌ها توأمان در طلب آب حیات (Amreta) و عمر طولانی‌اند. آب حیات، همان شربت جاودانگی است که با آتش عظیم پشتیبانی می‌شود (مهابهاراتا، ۲۰۰۹، ص ۷). از این‌رو، **مهابهاراتا** با اینکه پدیده مرگ را در سرنوشت انسان حتمی می‌داند، می‌گوید: «خردمند با پی بردن به اینکه تقدیر، همه چیز را دربر می‌گیرد، نه غم و اندوه به خود راه می‌دهد و نه غمگین می‌شود» (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، کتاب ۱، ص ۱۳۰؛ سارکار، ۱۹۸۹، ص ۵۲؛ مهابهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۵، ص ۶۶؛ مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۰)؛ زیرا تولد دوباره، در قالبی دیگر صورت خواهد گرفت. از این‌رو، همین مسئله غم‌بار مرگ در **مهابهاراتا**، در ذیل فرجام‌شناسی انسان، با دو اندیشه کرمه (Karma) و تناسخ (Samsara) پیوند تنگاتنگی می‌یابد. بر اساس دیانت هندویی، انسان با هر آنچه در طبیعت است، در سرنوشت انبازند؛ یعنی در زیستن، روییدن، مردن، و نیز در بازروییدن در یک چرخه نامعلوم و نامحدود. از این‌رو، در **مهابهاراتا** «مرگ صرفاً عبارت است از تغییر و تحول از یک شرایط به شرایط دیگر با نوعی آگاهی تغییر یافته. استدلال بر مبنای عدم امکان تبدیل واقعی به غیرواقعی و بالعکس، البته با فرض واقعیت نفس، مهم‌ترین استدلال **مهابهاراتا** در اثبات توهمی بودن مرگ است» (زروانی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۷۴). به نظر می‌رسد پس از مرگ، روح حیوانی است که به همراه حواس شش‌گانه از بدن خارج و در حالتی تازه، به پیکرهای نو وارد می‌گردد و در واقع، پیکری دیگر به خود می‌گیرد (گری، ۱۹۸۰، ص ۱۰ و ۳۵). عامل بازتولد انسان، کردار یا کرمه انسان است و تا قطع تعلقات، این چرخه دوار ادامه می‌یابد (داسگوپتا، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۶).

در *مهابهاراتا* و نیز بنا بر سمساره، افراد بر اساس اینکه چگونه عمل می‌کنند، به انسان نیک‌سرشت یا بدذات تقسیم می‌شوند (متون مقدس، ۲۰۰۱، ص ۹۴). «جان، هر عملی را که به جا می‌آرد، به نتیجه آن رسیده، آن جان شفاف، به لون آن نتیجه، رنگین می‌شود» (مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۸۰). با این حال، عقیده به کرمه یک الزام جبری نیست که بشر در برابر آن هیچ اختیار و قدرتی نداشته باشد؛ بلکه این خود آدمی است که با اعمال خود، وضع امروز را به وجود می‌آورد و توانایی آن را دارد که با رفتار و کردار خود، زندگی حال و آینده را تغییر دهد (همان، ۱۳۸۰، مقدمه، ج ۱، ص ۱).

با وجود این، در *مهابهاراتا* شق دیگری از فرجام‌شناسی برای انسان مطرح می‌شود. این اثر دوشادوش طرح‌انگاره سمساره و قانون کرمه، به عنوان فرجام انسان، استقرار پایدار در بهشت و جهنم را نیز پیش‌بینی می‌کند. رسیدن به بهشت یا جهنم نیز در نتیجه اعمال یا کرمه‌ای است که انسان‌ها در زندگی خود انجام داده‌اند. همه انسان‌ها به واسطه اعمالشان با کرمه مربوطاند و در معرض کرمه خودشان که اعمال خوب یا بد را شامل می‌شود، قرار دارند (مهابهاراتای کریشنا، ۱۸۹۳، ص ۷).

بهشت ایندرا، که *یودیستیرا* یا *دروپادی* و برادرانش به سوی آن گام نهادند، در کوه مرو (Meru) واقع شده است. در این مسیر، ملازمان *یودیستیرا* سقوط کردند و تنها او که شایستگی ورود به ملکوت را داشت، به همراه سگ وفادارش، راهش را ادامه داد تا به دروازه بهشت ایندرا رسید. آن سگ همدم *یودیستیرا* بود. وقتی *یودیستیرا* به بهشت رسید، ابتدا دربان از ورود سگ به بهشت جلوگیری کرد؛ اما *یودیستیرا* نمی‌خواست مصاحب وفادار خود را رها کند؛ از این رو به دربان بهشت گفت: اگر سگ را به بهشت راه ندهید، از سودای بهشت خواهم گذشت. پس از گفت‌وگوی زیاد، ایندرا تسلیم شد و شه‌ریار با سگ خود به بهشت وارد گشت. *یودیستیرا* پس از ورود به بهشت، از حال برادران خود جويا شد. ابتدا او را به دوزخ بردند. وی *دروپادی* و برادران خود را به سبب گناهی، در جهنم در عذاب بسیار، و دشمنان خود یعنی کوروان را در بهشت و در نعمت و آسایش دید. در این حال، *یودیستیرا* باید از میان بهشت و دوزخ یکی را برگزیند. او بر لب چاه دوزخ گفت: من همین‌جا می‌مانم و ترجیح می‌دهم شریک سرنوشت دوستانم در دوزخ باشم و با دشمنانم در بهشت زندگی نکنم.

در این حین، یمه (Yama) - که در اصل خدای مرگ است و وظیفه محافظت از نیاکانی را که در بهشت زندگی می‌کنند، بر عهده دارد (مهابهاراتا: درونا، ۲۰۰۶، ص ۴۱۸) - به *یودیستیرا* گفت: تو از امتحان الهی سربلند بیرون آمدی. اکنون می‌توانی وارد بهشت شوی (سریواستاوا، ۲۰۱۷، بخش ۲۲۸). سپس *یودیستیرا* با *دروپادی* و برادران و دوستانش در رضایت خاطر همیشگی، آنجا که هستی جاوید خاوندی است، با ایندرا (خدای جو) در آن عالم به سر می‌برند و این‌گونه به شهر جاوید خدایان می‌پیوندند.

در *مهابهاراتا* «سورگه» محل سکونت علوی و وسیع به معنای بهشت ایندرا و یکی از سه منطقه آسمانی و روحانی است (مهابهاراتا، درونا، ۲۰۰۶، ص ۴۱۸؛ تومپسون، ۲۰۰۴، ص ۸۴؛ مهابهارات، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶). این سه

منطقه شامل زمین، آسمان و فضای میان آن دو می‌شود. سورگه محل سکونت خدایان کوچک‌تر و محل استراحت ارواح نیک و مستحق، بعد از مرگ آنهاست (وودز، ۲۰۰۱، ص ۱۶۵ و ۲۱۸). در *مهابهاراتا*، ارواح مستحق در سورگه جای می‌گیرند. برای مثال، بعد از مرگ بهیشما، از سفر وی به سورگه سخن گفته شده است (مهابهاراتا: درونا، ۲۰۰۶، ص ۴۱۸). همچنین «بزرگان بسیار چون کریشنا و دیگران در سورگه جمع گشته‌اند» (مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۱۳). علاوه بر این، «ریشی‌ها و علما و زاهدان عظیم‌الشأن، چون مدت‌ها طاعت و عبادت حق سبحانه و تعالی می‌نمایند، چون روح ایشان از بدن مفارقت می‌کند، دیوتا (Devata: موجود نورانی) می‌شوند و او را به سورگه (Svarga) می‌برند و آن قدر که در دنیا عبادت و ریاضت کشیده‌اند، در سورگه و در پیش اندرا می‌باشند» (همان، ج ۳، ص ۳۸).

برهمن، عبادت، ستودن و ریاضت، از جمله راه‌های رهیابی به بهشت است (ویل‌موت، ۲۰۰۶، ص ۱۸۵). کسی که متعهد به انجام اعمال نیک باشد، به بهشت و سایر پاداش‌هایی که نتیجهٔ انجام اعمال خوبش است، نائل می‌شود؛ اما کسی که وقت خود را به کارهای شرورانه و بد اختصاص دهد، به جهنم سقوط می‌کند. اعمال انسان نقش زیادی در رسیدن به مقام شریف انسانیت دارد و کسب این مقام، خیلی سخت‌تر از کسب علم و دانش است (مهابهاراتای کریشنا، ۱۸۹۱، ص ۶۸۸).

اما *مهابهاراتا* درباره جهنمیان می‌گوید: جایگاه کسانی که اعمالشان شایسته نباشد، به زنان دیگران ظلم یا آنها را تصاحب کنند، با زنان دیگران ارتباط نامناسب داشته باشند، دارایی‌های دیگران را تصاحب کنند یا به اموال آنها آسیب برسانند، به ضعف دیگران نکته نهند، مردم‌آزاری کنند، جاده‌ها و راه‌ها و منازل دیگران را خراب کنند (مهابهاراتا، ج ۹، باب ۱۷۰۴)، حرف‌های آزاردهنده بگویند، قلب‌های دیگران را به درد آورند، دشمنان خود را با خدعه شکست دهند و طبقات کاست را رعایت نکنند (ترجمه انگلیسی نثر مهابهاراتا، ۱۸۹۵، ص ۸۶ و ۱۰۹) به جهنم می‌روند. «سه کس اند در عالم که بعد از مردن، زاغ و کرکس و سگ و گربه هم از گوشت آنها پرهیز دارند: اول آن که در عین دوستی، در حق دوستان بد اندیشد و نفاق ورزد؛ دوم کسی که خون به‌ناحق بکند و آن را شعار و دثار خود سازد؛ و سوم آن که حق کسی نشناسد و هر احسانی که دربارهٔ او بکند، آن را در نظر نیابد» (مهابهارت، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۸). جایگاه چنین کسانی جهنم است. تصویری که *مهابهاراتا* از جهنم ارائه می‌دهد، چنین است:

همه جا تاریکی بود و گل و لای بسیار بود و موی‌ها و گوشت و خون آدمیان در آن راه افتاده بود؛ و بوی بد به مشام می‌رسید و آتش می‌دیدند و کرم‌ها آدمیان را می‌گزیدند و کمندهای آهنی که به آن مردم را عذاب می‌کردند؛ و جماعتی را که دهن‌های خرد و شکم‌های کلان داشتند، می‌دیدند که هر یک برابر کوهی بود؛ و جماعتی را دیدند که عذاب مردم می‌کردند؛ و دیگ‌های آهنی دیدند پر از روغن که می‌جوشیدند و مردمان را در آن می‌انداختند؛ و درخت‌های آتشین می‌دیدند که مردمان را به آنها آویخته بودند و عذاب می‌کردند (همان، ج ۴، ص ۵۰۰).

حال پرسش مهم دیگری که در اینجا قابل طرح می‌باشد، این است که راه‌های وصول به سورگه و سعادت نهایی در **مه‌بهاراتا** کدام‌اند؟ آیا راه واحدی مدنظر است یا مجموعه‌ای از راه‌ها؟ در پاسخ باید گفت که رستگاری، یکی از آموزه‌های دینی بسیار مهم در **مه‌بهاراتا** است. اصلی که در سراسر دین هندو ساری است، مفهوم مکشه یا رهایی از چرخهٔ ابدی تولد، مرگ و باززایش یا همان سمساره است که فرد به موجب «کرمه» در آن گرفتار شده و نظام کاست در پیوند با این عقاید قرار دارد (پارتیج و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۹۰)؛ زیرا هر شخص در طول حیات‌های متعدد خود، باید هم‌رنگ طبقه‌ای باشد که در میان ایشان و با امتیازات ایشان به وجود آمده است (غروی، ۱۳۴۹، ص ۶۰-۶۳-۶۷).

در **مه‌بهاراتا** انجام اعمال نیکو برای همهٔ طبقات کاست، مورد تأکید است.

آن چنان است که آزدن و دغلی کردن، همه، ایشان را ممنوع دانند و طعام خود را قسمت نموده، بخورند و شرادهه بر وجه اتم بکنند و خدمتکاری مسافر به جا آرند و سخن راست گویند و غصه را فرو خورند و از زبان خود تسلی نمایند و پاکیزه بمانند و گلهٔ کسی هرگز نکنند و آفریدگارشناس باشند و با راحت و محنت پردازند و این نیکویی است که مخصوص به قومی نیست؛ بلکه هر چهار قوم در این روش برابرند (مه‌بهاراتا، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۲۸-۴۲۹).

اعمالی از این قبیل و خویشتن‌داری، ترک تعلقات و خودشناسی، راه رستگاری را هموار می‌کند. برهمنانی که از دانش و معرفت برخوردارند، می‌گویند این صفات در درون خود، حقیقت را دارا هستند. اعمالی نیز وجود دارند که برای رسیدن به حقیقت باید از آنها دوری جست؛ مثل: نقض عهد، سخن دروغ، کینه‌توزی، حرص، ثروت‌اندوزی، لذات جسمانی، خشم، غم، اشتیاق و آرزومندی، طمع، حيله، خوشحالی بر بدبختی دیگران و آسیب رساندن و افترا زدن به آنها، حسادت، نفرت، بیزاری از دینداری، تکبر، و فراموش کردن وظیفه و تکلیف (مه‌بهاراتا، ۲۰۱۶، کتاب ۵، ص ۴۳). دهرمه (فضیلت = Dharma) نیز یکی دیگر از آموزه‌های **مه‌بهاراتا** است که هدفش رستگاری است. می‌توان گفت همهٔ این موارد در ذیل مفهوم «تری‌مارگه» (سه طریقهٔ نجات) قرار می‌گیرند: یکی از این سه طریق، جنانه مارگه یا طریق بصیرت (Enlightment) است. واژهٔ بصیرت که معادل اصطلاح جنانه است، یکی از راه‌های سه‌گانهٔ نجات، در گیتا - که زیباترین بخش **مه‌بهاراتا** است - می‌باشد (ادیان زندهٔ شرق، ۱۳۸۹، ص ۹۲). جنانه عبارت است از علم و دانشی که برای رسیدن به آن باید از هرگونه اغراض و حرکت‌های مخدوش به‌شدت پرهیز نمود و با اخلاص و سلامت نفسانی راه تعالی را پیمود. جنانه آگاهی و دوری از جهل است. جهل در **مه‌بهاراتا**، سراسر غم و اندوه، مذموم، مانع بصیرت و برابر با مرگ است و باعث آوارگی انسان و توالد پیاپی و سرگردانی او در حالت‌های مختلف در این جهان می‌شود (ترجمه انگلیسی نثر مه‌بهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۵، ص ۶۷ و ۴۴۹؛ مه‌بهاراتا، ۲۰۰۹، ص ۳۵). طریقهٔ دیگر از این سه طریق، کرمه‌مارگه به معنای طریق عمل است که به جا آوردن آداب دینی را شامل می‌شود (ادیان زندهٔ شرق، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

عمل نیک و بد، آدمی را هر جا همراه است، بلکه هر جایی رود، پیش‌تر می‌رسد. اگر در خواب است، هم‌خوابه او، و اگر در راه هست، مثل سایه هم‌قدم اوست. القصه، هر کس که هست، فراخور عمل خود می‌یابد... و هر‌گاه که در شکم مادر می‌آید، اعمال نیک و بد سابق خود را به‌همراه می‌آرد؛ و بعد از تولد، هر عملی که در هر وقت از او صادر می‌شود، در همان وقت به‌ترتیب ظاهر می‌شود... چنانچه گوساله مادر خود را از میان هزار ماده‌گاو می‌شناسد، همچنان عمل نیک و بد، صاحب عمل را می‌شناسد (مه‌بهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۸۲).

هوای نفس و سرگرمی و اشتغال به لذت‌ها و خوشی‌های دنیوی دوری از سعادت را در پی دارد (مه‌بهاراتا، ۱۹۷۸، ص ۲۸۵). برای رسیدن به رستگاری باید «در اول کار، از جمیع محسوسات حظ وافر گرفته و آن را بی‌مزه دانسته و ترک دهد... هر که قطع تعلقات نمود، او از وادی خوف بیرون آید» (مه‌بهارات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۱۷). طریقه سوم، بهکتی‌مارگه، طریقی است که بیش از همه توصیه می‌شود. طریقی بهکتی یا پرستش عاشقانه خداوند، منشأ الهام و شکل‌دهنده بزرگ‌ترین بخش آیین هندو تا عصر حاضر شده است (هیلنز، ۱۳۶۸، ص ۹۲). آنچه باعث رستگاری و نجات می‌شود، عمل خالصانه است، نه صرفاً عمل به‌تنهایی. عمل خالصانه و بی‌تملق ثمربخش است و باعث رهایی از گردونه تناسخ می‌شود (راسخی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۹؛ مه‌بهاراتا، ۱۹۷۸، ص ۷۵ و ۲۸۵).

برای هر کدام از این سه طریقی نجات، قوانین و روش‌هایی وجود دارد که فرد باید از آنها پیروی کند (حامدی، ۱۳۸۴، ص ۴۷). کرمه‌یگا یا عمل به وظیفه بدون غرض، انجام اعمال و وظایف رسمی دینی است که موجب طهارت است و به جنانه‌یگا می‌انجامد که تمرکز جان بر معبود است. این عمل و معرفت، به بهکتی‌یگا منجر می‌شود که در آن عابد پر از ایمان است و در این مرحله، چیزی جز الوهیت نمی‌بیند (راسخی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸). منظور از عمل در طریقه نجات، همین نوع سوم است که مایه نجات و زمینه نور معرفت در انسان است. عمل، زمانی ثمربخش است که فاعل آن از ثمره آن چشم‌پوشد. فرد با فکر نکردن به ثمره کار، کرمن (Karman = عمل) را خشی می‌کند و دل در گرو حق می‌بندد و با جانی فارغ از تب و تاب به نبرد با اهریمن درون برمی‌خیزد. بنابراین، محور همه این امور، اخلاص محض است (مه‌بهاراتا، ۱۹۷۸، ص ۷۵ و ۲۸۵).

گیتا نیز در زمینه انسان‌شناسی تأکید می‌کند که انسان می‌تواند و باید در همین جهان و در همین بدن، به شادی و آرامش معنوی دست یابد. این متن مقدس می‌تواند با اقتدار تمام به هر انسانی بیاموزد که چگونه با بردباری به وظایف خود بپردازد و در خلال همین انجام وظیفه، به معرفت و عشقی عمیق و نجات‌بخش برسد (راسخی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳-۲۲۶، ۱۹۹-۲۰۰). کریشنا در گیتا فراگیر بودن خداوند و نجات روح انسان را با عشق و با تمرکز به امر کل ترویج می‌دهد (شیان، ۲۰۰۶، ص ۲۸۹).

مه‌بهاراتا راه رستگاری را حتی برای گناهکاران آسان نموده است: افراد گناهکار، اگر قدم در راه نیک نهند، از گناهانشان پاک شده، رستگار می‌شوند؛ چنان‌که ماه پس از آنکه از پشت ابرها بیرون می‌آید، دوباره درخشان و روشن ظاهر می‌شود (ترجمه انگلیسی نثر مه‌بهاراتا، ۱۸۹۵، کتاب ۳، ص ۳۱۲).

ارداویراف‌نامه متنی در حوزه فرجام‌شناسی انسان است و یکی از مضامین اصلی آن، بحث جاودانگی روح می‌باشد. به‌منظور فهم ماهیت و کیفیت جاودانگی انسان از منظر ارداویراف‌نامه نیز این پرسش لازم است که این اثر چه تصویری از انسان ارائه می‌کند؟ قلمرو معنایی مرگ چیست؟ و چه اسبابی تمهیدات جاودانگی سعادتمندان را موجب می‌شود؟ همانند *مهابهاراتا* در ارداویراف‌نامه نیز انسان دارای دو بعد روح و جسم است. با وجود این، در این متن علاوه بر روح و جسم برای انسان، از دئنا نیز یاد شده است. انسان به دلیل داشتن قوه اندیشه و اختیار، به کمک دئنا یا وجدان، راه دروغ یا راست را برمی‌گزیند. اما مرگ نزد زرتشتیان عبارت است از جدایی روح از جسم و حلول دیو مرگ در جسم (زتر، ۱۳۸۴، ص ۴۴۹). بعد از مرگ، رهایی فی‌الغور روح از جسم برای زرتشتیان حائز اهمیت است. برخلاف سنت مرده‌سوزی هندوان - که در *مهابهاراتا* نیز مورد تأکید است - در ایران باستان جنازه را در هوای آزاد می‌گذاشته و بقایای استخوان مرده را دفن می‌کرده‌اند. ظاهراً انگیزه مشترکشان این بود که روان زودتر رها، و جسم زودتر نابود شود (نیبرگ، ۱۳۵۹، ص ۴۴۳). از منظر زرتشتی‌گری، جسم پلید بعد از مرگ، نباید در مجاورت عناصر مقدس خاک، آب و آتش قرار گیرد. از این‌رو، کالبد اموات را در تابوتی از سنگ در بسته و بعدها بر بنایی عظیم و مرتفع (برج خاموشان) می‌گذاشتند تا مرغان و حشرات آنها را نابود کنند (بی‌ناس، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷). طبق قرائن تاریخی، ملت‌های دشت‌های آسیای مرکزی از قدیم مردگان را در فضای آزاد می‌گذاشته‌اند تا جانوران آنها را پاره‌پاره کنند (نیبرگ، ۱۳۵۹، ص ۳۱۰). گرچه زرتشت، دنیای مادی و مینوی را از هم جدا می‌کند، ولی در اصول او، آنها با هم در رابطه‌اند و هرگز درمقابل هم قرار ندارند؛ بلکه با یکدیگر ائتلاف دارند (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۹). براساس ارداویراف‌نامه، روح انسان با مرگ از بین نمی‌رود و به حیات خود ادامه می‌دهد. اعتقاد بر این است که بعد از مرگ تا سه روز روح مرده کنار جسد می‌ماند و جزای اعمالش را می‌بیند (هابگود اوستر، ۲۰۰۸، ص ۸۵). *هورامزدا* در پاسخ به سؤال زرتشت درباره روان اشون (مرد پرهیزگار) که در نخستین شب در کجا آرام می‌گیرد، می‌گوید: «روان اشون بر سر بالین وی جای‌گزیند و اشتودگاه‌سرایان خواستار آمرزش شونند» (روایت پهلوی، ۱۳۶۷، ص ۲۳). *ویراف* می‌گوید: «چون به آنجا فراز آمدم، روان درگذشتگان را دیدم که اندر آن سه شب نخست، روان به بالین تن نشسته و گفتار گاهانی می‌خواند: رحمت به آن کسی که مزداهورا به اراده خویش بدو رحمت فرستد» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۴). در این سه شب، روان مرد مقدس، دین و کردار خود را به‌صورت کنیزکی نیکو می‌بیند. *ویراف* «دین خویش و کردار خویش را به‌صورت کنیزی نیک با اندامی دلکش و بالایی بلند دیدم...». *ویراف* وقتی آن کنیز را می‌بیند، می‌پرسد تو کیستی؟ آن کنیز در پاسخ می‌گوید: «من کردار تو هستم، ای جوان نیک‌اندیش نیک‌گفتار نیک‌دین» (همان، فرگرد ۴)؛ اما اگر فرد متوفی گناهکار باشد، عجز‌های زشت را در کنارش می‌بیند که نماد اعمال زشت آنهاست و در سپیده‌دم روز چهارم، از طریق پرتوهای خورشید، روی پل چنود می‌رود تا به حساب کارهایش رسیدگی شود. بازماندگان، برای آرامش روح درگذشته و کمک به او برای عبور از روی پل،

مراسم و خیراتی انجام می‌دهند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶). نکته جالب اینکه *ارداویراف‌نامه*، ناله و شیون برای متوفی را خلاف حکم دین، و گناه می‌داند؛ زیرا روان، در مسیر عبور از پل، با مانعی که رودخانه‌ای بدبو و درست‌شده از اشک‌های سوگواران است، روبه‌رو می‌شوند. سروش پاک و ایزد آذر به *ویراف* توصیه می‌کنند: «به جهانیان بگو که شما به گیتی شیون و مویه و گریستن نادانانه مکنید؛ چه به همان اندازه، بدی و سختی به روان درگذشتگان شما رسد». «این رود، آن اشک بسیار است که مردمان در پس درگذشتگان، از چشم بریزند و شیون و مویه و گریستن کنند» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۱۶). آنچه مفید است، اجرای آیین‌های صحیح است؛ زیرا این آیین‌ها می‌توانند سبب آسایش روان شوند.

در *ارداویراف‌نامه*، آنچه تعیین‌کننده سرنوشت افراد است، اعمال، گفتار و پندار آنهاست. روان آدمی در برابر خدای میترا و سروش و رشن داوری می‌شود. رشن با ترازویی که در دست دارد، کردار نیک و بد فرد را می‌سنجد و سپس درباره او فرمانی صادر می‌شود و روان فرد باید برای فروافتادن در دوزخ یا رفتن به بهشت، از روی پل عبور کند (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۱۲۸). به باور مزدیسنان، هرکس از پل عبور کند، جایگاهش بهشت است و کسی که نتواند از آن عبور کند، به قعر دوزخ سقوط می‌کند. بنابراین، پل چینود، پلی است برای آزمایش روان درگذشتگان که برای پاکان به اندازه نه نیره باز می‌شود؛ ولی برای گناهکاران بسیار تیز و برنده است (بهار، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). «روان *ویراف*، از تن به کوه چکاد دائیتی، چینودیل شد» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۳). ایزد سروش و آذر دست *ویراف* را می‌گیرند و او را به پل چینود می‌برند. *ویراف* از چینودیل به آسانی و بی‌باکانه می‌گذرد (همان، فرگرد ۵). وی می‌گوید: «نخستین گام به اندیشه نیک، دومین گام به گفتار نیک، و سومین گام به کردار نیک به پل چینود فراز آمد» (همان، فرگرد ۴). اولین مرحله از سفر *ویراف* با دیدار از برزخ یا همیستگان شروع می‌شود (همان، فرگرد ۵). برزخ، جایگاه روان آن مردم است که کرفه و گناهشان برابر بود... پاداش آنها گردش در هوای سرد و گرم است و ایشان را پتیاره (بلا) دیگر نیست» (همان، فرگرد ۶). *ویراف* پس از مشاهده برزخ، دوباره از پل چینود عبور می‌کند و به دوزخ قدم می‌گذارد. وی درباره جهنم و کسانی که در آنجا عذاب می‌بینند، می‌گوید:

دیدم آن دوزخ بر رنج بیمکین و هولناک و بسیار درد و گند و تاریکی را... آن گونه بیشمار روان بدکاران آنجا بودند و یکی دیگری را نبیند و بانگ نشنود... هر کس پندارد که تنهاست... ایشان را دمه، گندی، بیمینگی و زخم و گونه‌گونه پادافره دوزخ است... (همان، فرگرد ۶ و ۵۴).

دیدم روان مردی که زبان از دهان بیرون کشیده و خستران (جانوران مودی) همی‌خوند. پرسیدم که این تن چه گناه کرد که روان این‌گونه پادافره برد. سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن مرد است که به گیتی سخن چینی کرد و مردمان را به یکدیگر انداخت (همان، فرگرد ۲۹).

دیدم روان مردی که زبانش را کرم همی‌خود. پرسیدم که این تن چه گناه کرد. سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن بدکار مرد است که به گیتی زور و دروغ بسیار گفت و از او بسیار گزند و زبان به دامن بود (همان، فرگرد ۳۳).

دیدم روان مردی که کرم همهٔ اندام او همی‌خود. پرسیدم که این تن چه گناه کرد؟ سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن مرد بدکار است که به گیتی گواهی دروغ کرد و خواسته از بهمان گرفت و به بدان داد (همان، فرگرد ۴۵).

آن‌گاه دیدم روان آنان را که ماران گزیدند و زبان همی‌خوردند. پرسیدم که ایشان چه گناه کردند که روان، این‌گونه گران، پادافره‌برد. سروش پاک و ایزد آذر گفتند که این روان آن دروغ‌گویان و ناراست‌گفتاران است که به گیتی زور و دروغ و ناراست بسیار گفتند (همان، فرگرد ۹۰).

علاوه بر این موارد، عاقبت روان زنی که «به گیتی نسبت‌به شوی و سردار خویش پاسخ‌گویی کرد...» (همان، فرگرد ۶۳) و روان کسی که «به گیتی پدر و مادر خود را رنج داد و به گیتی از پدر و مادر پوزش و بخشش نخواست» (همان، فرگرد ۶۵)، «به مردمان بخشش نکرد...» (همان، فرگرد ۲۸)، «... زور و ناراست گفت و گواهی دروغ بسیار داد... و مردم بی‌گناه پاک را کشت» (همان، فرگرد ۵۵)، «پاره (رشوه) گرفت و داوری دروغ کرد» (همان، فرگرد ۷۹) جهنم است. دوزخیان در سه شب نخست پس از مرگ، به‌اندازهٔ کسی که در تمامی زندگی در جهان آزار ببیند، دچار عذاب و رنج می‌شوند. مردمان در دوزخ آن قدر تنگ‌تنگ در هم انباشته شده‌اند که زندگی برایشان قابل تحمل نیست. با این‌همه، دوزخیان گمان می‌کنند که تنها هستند و جهان آن قدر کُند می‌گذرد که در مدت سه روز فکر می‌کنند دوران نه هزار سالهٔ جهان گذشته است. جهنمیان از فراوانی بارش برف، گرمای آتش سوزان، تعفن کثیف، سنگ و خاکستر در عذاب‌اند (ادیان زندهٔ شرق، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

ویراف پس از آنکه به‌همراه سروش و آذر از پل چینود عبور کرده، از همیستان بازدید می‌کند، به مشاهدهٔ درجه‌های بهشت راه می‌یابد. نگاهبانان بهشت، ایزد سروش، آذر، مهر، رشن و وایو (Vayu = باد خوش) هستند و در سر آن پل، یک سگ مینوی وجود دارد (عقیقی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹). زرتشتیان می‌پندارند سگ‌های فوق طبیعی وجود دارند که از پل چینود نگاهی می‌کنند (هابگود اوستر، ۲۰۰۸، ص ۸۵). در سنت زرتشتی، افراد مرده قبل از رد شدن از روی پل، مورد قضاوت قرار می‌گیرند و نیکوکاران توسط سگ به سوی بهشت بدرقه می‌شوند (مهابهاراتا، ۲۰۰۸، ص ۱۴). بهشت به‌ترتیب از طبقات ستارهٔ پایه، ماه پایه، خورشید و گرزمان (جایگاه روشنی و آرامش) تشکیل یافته است که ویراف به‌ترتیب به هر یک از آنها قدم می‌نهد:

نخست گام فراز نهادم به ستارهٔ پایه، به اندیشهٔ نیک؛ آنجا که اندیشهٔ نیک به مهمانی بود. دیدم روان پاکان را چون ستاره، مانند روز روشن همی‌درخشید... گام دوم فراز نهادم به ماه پایه؛ آنجا که گفتار نیک به مهمانی بود و انجمنی بزرگ از پاکان دیدم... روشنی ایشان به روشنی ماه همانند بود... چون گام دیگر فراز نهادم به خورشید، آنجا که کردار نیک به مهمانی بود، فراز رسیدم... چهارم گام فراز نهادم به گرزمان روشن همه خورای (آسایش) (رداویراف‌نامه، ۱۳۹۱، فرگرد ۷-۱۰).

با توجه به این فرگردها، می‌بینیم که صاحب کردار نیک در طبقات بالاتری از بهشت جای می‌گیرد. گرزمان نیز بالاترین طبقهٔ بهشت است که بهمن امشاسپند، ویراف را به یاری اندیشه، گفتار و کردار نیک به آنجا برده و اورمزد را به او نشان می‌دهد (همان، فرگرد ۱۱).

بهشتیان از بودن در بهشت سیر نمی‌شوند و همواره با ایزدان و امشاسپندان و مؤمنان نشست و برخاست می‌کنند. *ویراف* در کنار اهورامزدا، فرشتگان و ایزدان موکل بر موجودات و امشاسپندان و روان کیومرث و زرتشت را مشاهده می‌کند. وی در طبقه‌گزرمان، صدای خداوند را که خطاب به او سخن گفت، می‌شنود؛ ولی جز نور چیزی نمی‌بیند: «چون اورمزد به این آیین گفت، من شگفت ماندم؛ چه روشنی دیدم؛ تن ندیدم و بانگ شنیدم. دانستم که این است اورمزد» (همان، فرگرد ۱۰۱). در اینجا *ویراف* به روشنی بی‌پایانی می‌رسد و پس از گفت‌وگو با اورمزد و گرفتن پیام از او، به دنیای خود برمی‌گردد. اهورامزدا به *ویراف* توصیه می‌کند که بعد از بازگشت به میان مردم، به مزدیسنان بگوید: «آن یک راه گیرید که پاکی است و نه به فراخی و نه به تنگی و نه به هیچ راه از او برنگردید...؛ بورزید اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک...» (همان، فرگرد ۱۰۱).

کنیز زیباروی در بهشت، به *ویراف* درباره علت ورود وی به بهشت می‌گوید: «تو به گیتی گاهان سرودی و آب را خوب ستاییدی و آتش را پرهیختی و مرد پاک را خشنود کردی...» (همان، فرگرد ۴). *ویراف* پس از مشاهده بهشت، درباره وضعیت روان افراد چنین می‌گوید: «دیدم روان یزشگران (انجام‌دهندگان امور دینی) و مانسربران را در روشنی بلند... دیدم روان آنان که همه دین را ستاییدند و ستایش ایزدان کردند» (همان، فرگرد ۱۴). بر اساس *ارداویراف‌نامه*، در بهشت خبری از پیری و مرگ و غم و اندوه نیست و ساکنان آن همیشه در شادی و نیکی‌اند. توصیف احوال بهشتیان، تجسم اعمال آنهاست که به صورت روان‌های زیبا و روشن، با زر و سیم به تصویر کشیده می‌شوند: «چون فراز آمدم به آن پوشش آراسته به زر و سیم، درخشان‌تر از هر پوشیدنی مرا زیبا و باشکوه‌تر به نظر آمد» (همان، فرگرد ۱۲).

در *ارداویراف‌نامه*، سه طریق رستگاری (سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک) وجود دارد (همان، فرگرد ۴). زرتشت می‌گفت: ابتدا اعمال انسان (پندار، کردار و گفتار نیک) از زمان بلوغ تا پایان عمر سنجیده می‌شود. اگر ثواب او زیاد بود، رستگار خواهد شد و اگر گناهش زیاد بود، به جهنم سقوط خواهد کرد (بویس، ۱۳۷۴، ص ۳۲۷). البته وقتی روان به محل پاداش یا مکافات می‌رسد، وارد جایگاه ابدی نشده است. اندیشه وجود مجازات ابدی در دوزخ، از نظر اخلاقی مغایر با افکار زرتشتیان است که اعتقاد دارند تنها هدف هر مجازاتی، بازسازی یا اصلاح است. سرانجام وقتی خیر پیروز شود، همه مردم، هم از بهشت و هم از دوزخ، برانگیخته شده، همه آفریدگان با خدا یکی می‌شوند (ادیان زنده شرق، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۱۰۰).

۳. مقایسه و تطبیق

تفاوت‌های مهابهاراتا و ارداویراف‌نامه	شباهت‌های مهابهاراتا و ارداویراف‌نامه
<p>۱. در مقایسه با مهابهاراتا، توصیفات ارداویراف‌نامه، مخصوصاً دربارهٔ دوزخ، دارای عناصر خیالی بسیار تکان‌دهنده و تأثیرگذاری است. یکی از دلایل این قدرت نفوذ، احتمالاً این است که عذاب‌ها با دلایل و جزئیات کامل در این متن بیان شده‌اند.</p>	<p>۱. یودیشتیرا و ویراف، در جهان دیگر با کارگزاران الهی مواجه می‌شوند تا به فراخور کردار، گفتار و پندارشان در طول حیات خاکی مورد حسابرسی قرار گیرند.</p>
<p>۲. در ارداویراف‌نامه، علاوه بر دو بعد انسان، از دتنا نیز سخن رفته است که این موضوع اهمیت و اصالت فطرت، وجدان و نیت را در آیین زردشتی بیشتر می‌نمایاند.</p>	<p>۲. در هر دو اثر، انسان موجودی دو بُعدی است و اصالت وجودی با روح است؛ هرچند جسم نیز از اهمیت ثانوی برخوردار است.</p>
<p>۳. در ارداویراف‌نامه به همیستگان (برزخ)، جایگاه کسانی که گناه و ثوابشان یکسان است، اشاره شده؛ درحالی‌که در مهابهاراتا سخنی از آن نرفته و به‌ازای آن، در ارداویراف‌نامه نیز سخنی از تناسخ به میان نیامده است.</p>	<p>۳. در این دو اثر دربارهٔ «مرگ و زندگی» موارد اشتراک وجود دارد. در هر دو اثر، مرگ نه به معنای انهدام و نابودی، بلکه به معنای گذر از یک نشئهٔ وجودی به ساحت دیگر وجودی است. همچنین زندگی عبارت است از سفر روح در مراحل تولد، رشد و مرگ.</p>
<p>۴. جهنمی که ویراف توصیف می‌کند، با جهنمی که در مهابهاراتا توصیف می‌گردد، تفاوت دارد. جهنمی که یودیشتیرا می‌بیند، صوری است؛ زیرا خدای دهرمه برای آزمایش کردن یودیشتیرا، قبل از ورود او به بهشت، دوستان و برادران او و دروپردی را در جهنم صوری، در حال زجر به یودیشتیرا نشان می‌دهد تا عکس‌العمل وی را بیازماید. یودیشتیرا از این آزمایش سربلند بیرون می‌آید و ناگهان سیاهی و وحشت از میان برمی‌خیزد و بهشت واقعی به او نشان داده می‌شود.</p>	<p>۴. در جهان دیگر، امکان گفت‌وگو بین موجودات روحانی و انسان وجود دارد. در هر دو اثر، ابتدا شرایط دوزخ و سپس وضعیت بهشت برای یودیشتیرا و ویراف بیان و نشان داده می‌شود.</p>
<p>۵. ویراف با روان خود، جهان دیگر را مشاهده می‌کند و بعد از مشاهدهٔ جهان آخرت، به همین جهان مادی برمی‌گردد و آنچه را که دیده و شنیده است بازمی‌گوید؛ اما یودیشتیرا با روح و جسم خویش در بهشت حضور می‌یابد و به عالی‌ترین صورت، تا ابد با دوستان و خویشان خود در بهشت به ایزدان می‌پیوندد و در آنجا می‌ماند.</p>	<p>۵. در سنت هندو و زرتشتی، هدف از سوزاندن یا دفن کردن جسد، رهایی زود هنگام روح از جسم و آسیب نرسیدن به روح است.</p>

<p>۶. در آیین هندو جسد سوزانده می‌شود؛ اما در آیین زرتشتی جسد را در هوای آزاد می‌گذارند و بعد از نابودی جسم، بقایای استخوان‌های وی را دفن می‌کنند.</p>	<p>۶. در هر دو متن، سه طریق اساسی برای نجات و رستگاری وجود دارد. در ارداویراف‌نامه، گفتار، پندار و کردار نیک، و در مهابهاراتا، معرفت، کردار و عشق به خداوند (بندگی خداوند).</p>
<p>۷. در ارداویراف‌نامه، ویراف پس از مشاهدهٔ برزخ، به توصیف دوزخ و پس از آن به توصیف بهشت می‌پردازد؛ ولی در مهابهاراتا، خدایان ابتدا دوزخ و بعد بهشت را به یودیشتی‌را می‌نمایانند.</p>	<p>۷. مهم‌ترین عامل تعیین‌کنندهٔ شرایط فرجام انسان در جهان پس از مرگ، اعمال انسان است. هرچند گفتار نیک، پندار نیک (اخلاص) و نیز معرفت، دیگر عوامل مؤثر در این زمینه هستند.</p>
<p>۸. بر اساس مهابهاراتا، جسم حتی پس از مرگ قداست دارد؛ درحالی‌که بنا بر ارداویراف‌نامه، مرگ به معنای غلبهٔ حلول دیو در جسم است و در نتیجهٔ جسم عاری از روح، نجس و پلید است.</p>	<p>۸. اعمال انسانی در قالب سگ وفادار یودیشتی‌را یا به‌شکل کنیزک خوبروی یا عجزوزه برای انسان نیک کردار و بدکردار تجسم می‌یابد.</p>
<p>۹. رویکرد تقریباً ثنویت‌گرایانهٔ زردشتی در مباحث آخرت‌شناسی انسان، در مهابهاراتا کمتر به چشم می‌خورد؛ هرچند در مهابهاراتا گاهی از خدایان متعدد به‌عنوان کارگزاران یا تجلیات خدای ویشنو سخن به میان آمده است.</p>	<p>۹. هم در مهابهاراتا و هم در ارداویراف‌نامه، سگ مینوی وجود دارد که نیکوکاران را برای رسیدن به بهشت همراهی می‌کند.</p>
<p>۱۰. در هر دو، از حیوانات مودی سخن به میان آمده که در مهابهاراتا نتیجهٔ بدکاری انسان، تبدیل شدن به حیوانات مودی است و در ارداویراف‌نامه، بدکاران توسط حیوانات مودی عذاب می‌شوند.</p>	
<p>۱۱. در هر دو، بهشت دارای طبقات مختلفی است که انسان‌ها به‌تناسب میزان اعمال نیکشان، در هر یک از طبقات جای می‌گیرند.</p>	

نتیجه‌گیری

آنچه محتوای **مهابهاراتا** و **ارداویراف‌نامه** را به‌عنوان نمایندگان سنت‌های دینی هندی و ایرانی تشکیل می‌دهد، نقل پیام‌ها یا معارفی است که **یودیشتی‌را** و **ویراف طی** «سفری روحانی» به دنیای پس از مرگ تجربه کرده‌اند. دریافت‌های **یودیشتی‌را** و **ویراف** از شرایط مابعد مرگ انسان در مواردی دارای اشتراکاتی است؛ اما در موارد متعدد دیگری نیز اختلاف دارند؛ هرچند شمار موارد تشابه بسی بیشتر است. افزونی شباهت‌ها در این دو اثر، زیاد دور از ذهن نیست؛ زیرا بر اساس مستندات مردم‌شناختی بسیاری، اولاً دو فرهنگ دینی هندی و ایرانی هم‌زاد و هم‌ذات‌اند؛ ثانیاً تاریخ گواهِ این نکته است که بنا به دلایل مختلف، همواره دادوستد فرهنگی بین ایران و هند برقرار بوده است. در زمینهٔ اختلافات نیز باید خاطر‌نشان کرد که هر یک از این دو متن، نمایندهٔ اندیشه‌های دینی رایج و بستر فرهنگی خاص خود هستند؛ چنان‌که برای مثال، چون آموزهٔ سمساره ذاتی فرهنگ هندی است، عیناً و بی‌کم‌وکاست در **مهابهاراتا** نمود دارد؛ حال آنکه در **ارداویراف‌نامه** هیچ اثری از آن به چشم نمی‌خورد.

منابع

- ارداویراف، ۱۳۹۱، *ارداویراف‌نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی*، ترجمه رحیم عقیفی، چ دوم، تهران، توس.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۲، «بررسی و نقد کتاب ارداویراف‌نامه: متنی به پهلوی ساسانی»، *کلیک*، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۲۴۸-۲۵۱.
- البیاده، میرچا، ۱۳۷۷، *اسطوره رؤیا راز*، ترجمه رؤیا منجم، چ سوم، تهران، فکر روز.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهشی پیرامون اساطیر ایران*، چ چهارم، تهران، آگاه.
- ، ۱۳۸۰، *بندهشن*، چ چهارم، تهران، توس.
- بی‌ناس، جان، ۱۳۸۸، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- پارتیج، کریستوفر و دیگران، ۱۳۹۲، *سیری در ادیان جهان*، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران، ققنوس.
- حامدی، گلناز، ۱۳۸۴، «سیر تاریخی لفظ دین در جوامع گوناگون»، *اخبار ادیان*، ش ۱۶، ص ۴۶-۴۹.
- حیدری، علی و حبیب‌الله احمدی تبار، ۱۳۹۳، «مقایسه تطبیقی سفرنامه‌های تخیلی ارداویراف‌نامه و «ار» افلاطون»، *ادبیات تطبیقی*، ش ۱۱، ص ۱۱۹-۱۴۰.
- راسخی، فروزان، ۱۳۸۱، «علم‌النفس گیتا»، *هفت آسمان*، ش ۱۶، ص ۱۹۳-۲۲۶.
- زروانی، مجتبی و قربان علمی و سجاد دهقان‌زاده، ۱۳۸۹، «مدلول جاودانگی نفس در بهگودگیتا»، *هفت آسمان*، ش ۲، ص ۵۷-۷۵.
- زروانی، مجتبی، ۱۳۷۶، «مقدمه‌ای بر نظام دینی وداها»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۶۱، ص ۱۹۹-۲۰۳.
- زرنه‌آرسی، ۱۳۸۴، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، چ سوم، تهران، امیر کبیر.
- سلطانی، منظر و قربانی جویباری، کلتوم، ۱۳۹۲، «تحلیل مقایسه‌ای ارداویراف‌نامه، سیرالعباد و کمدی الهی»، *ادبیات و زبان‌ها: پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۲۸، ص ۳۹-۶۶.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۹، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ هفتم، تهران، امیر کبیر.
- عقیفی، رحیم، ۱۳۷۴، *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*، تهران، توس.
- غروی، مهدی، ۱۳۴۹، «افسانه‌های عشقی هند باستان "اقوام هند و آریایی"»، *هنر و مردم*، ش ۹۶ و ۹۷، ص ۶۰-۶۷.
- مبلغی آبادانی، عبدالله، ۱۳۷۳، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، قم، منطلق سینا.
- محمدی، گردآفرین و عطاءالله افتخاری، ۱۳۸۹، «مقایسه دو سفر روحانی زرتشتی و یهودی به دنیای پس از مرگ (ارداویراف‌نامه و رؤیای خنوخ)»، *ادبیات تطبیقی*، ش ۱۳، ص ۱۵۹-۱۷۲.
- ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نقیب‌خان، ۱۳۸۰، *مهابهارت*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، چ دوم، تهران، طهوری.
- نیبرگ، هس، ۱۳۵۹، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیفال‌الدین نجم‌آبادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ویدن گرن، گئو، ۱۳۷۷، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.

هیلتز، جان راسل، ۱۳۸۹، *ادیان زنده‌شمرق*، ترجمه جمعی از مترجمین، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

هینلز، جان، ۱۳۶۸، *ساخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

A Prose English Translation of the Mahabharata: (tr. Literally from the Original Sanskrit Text), 1897, Edited by Manmathanatha DattA, Calcutta, H.C. Dass.

A Prose English Translation of the Mahabharata: Translated Literally from...., 1895, Edited by Manmatha Nath Dutt, Calcutt, Stanford library.

Dasgupta, S. A, 1975, *History of Indian Philosophy*, Vol. 1, Delhi, Motilal Banarsidass.

Debroy, Bibek, 2008, *Sarama and Her Children: The Dog in Indian Myth*, India: Penguin Books.

Deussen, Paul, 2010, *The Philosophy of The Upanishads*, New Delhi, Cosimo, Inc.

Gray, Louis H, 1980, Life and Death, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, Vol.10, Edinburgh.

Hiltebeitel, Alf, 1986, Mahabharata, *Encyclopedia of Religion*, Edition by Mirce Eliadeh, Chicago, Divinity School University of Chicago.

Hindu Skriptures, 2001, *Edition with new Translation by Dominic Goodall*, India, Motilal Banarsidass.

Hobgood-Oster, Laura, 2008, *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

Mahabharata Book Twelve(Volume 3), 2009, *Peace Part Two: The Book of Liberation*, Translated by Alexander Wynne, New York, University Press,

Mahabharata Retold, 2016, *By Himanshu Agarwal*, Chennai, Notion Press.

Mahabharata: Drona, Volume 1; Volume 7, 2006, *Edited by Vaughan Pilikian*, New York, NYU Press.

Sarkar, Rabindra Nath, 1989, *An Episodic Interpretation of the Mahabharata*, New Delhi, Published by Atlantic Publishers & Distri.

Sheean, Vincent, 2006, *Lead kingly light*, Michigan, The university of Michigan.

Srivastava, Diwaker Ikshit, 2017, *Decoding the Metaphor Mahabharata*, India, Ink State Books.

The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa Translated Into English Prose ..., 1893, Rāya, Prātāpacandra: Ganguli, Kisari Mohan, Calcutta, Bhārata Press.

The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa: Çanti parva, 1891, Translated by Kisari Mohan Ganguli, Calcutta, Bharata Press.

The Mahabharata, Book 4: the book of Virata and Book 5: The Book of the effort, 1978, Edition with new Translation by J.A.B Van Buitenen, London, Chicagi Press.

The Mahabharata, 2009, Translated by John D Smith, Michigan, Penguin Books.

The Mahabharata, Book 5, 2016, Translated by Mohan Ganguli, Edited by Elizondo Ediciones.

Thompson, Richard, 2004, *Vedic Cosmography and Astronom*, Delhi, published by Bhaktivedanta Book.

Uberoi, Meera, 2005, *Mahabharata*, India, Pengun Groups.

V. Narasimhan, Chakravarthi, 1999, *The Mahabharat*, Delhi, Columbia University Press.

Werblowsky, R. J. Zwi, 1987, «Transmigration», *Encyclopaedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, Vol.15, New York, MacMillan.

Wilmot, Paul, 2006, *Mahabharata: The great hall*, Book two, New York, CSL.

Woods, Julian F, 2001, *Destiny and Human Initiative in the Mahabharata*, Albany, State University Of New York Press.



Man's Eschatology according to Mahabharata and the Epistle of Arda Viraf

✉ **Sajjad Dehghanzadeh** / Assistant Professor of the Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University

Simin Yari / Master's Degree, Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University

s.ysimin@yahoo.com

Nastaran Habibi-Khiavi / Associate Professor of the Department of Religions and Mysticism, University of Tehran

Received: 2019/04/13 - **Accepted:** 2019/09/14

Abstract

One of man's theoretical reactions to the thirst for immortality is the "belief in the afterlife" whose most prominent manifestation is represented by religious literature. Mahabharata and the epistle of Arda Viraf are two classical religious texts that belong to Hindu and Zoroastrian cultures, respectively. Yudhishtira and Viraf, who basically symbolize man's existence in two different religious traditions, experience and describe human condition in the other world in the form of a spiritual journey. Comparing and contrasting these two religious texts, this article concludes that according to both texts, death is inevitable, but undesirable—though, not in the sense of annihilation, but in the sense of a passage from one existential state to another. These two religious texts consider good conduct, good thought and good speech play an important role in human happiness, and the lack of divine essence and material bondage is ascribed to lack of insight. However, unlike Mahabharata which explains man's end according to both the doctrine of Samsāra (rebirth) and the idea of paradise and hell, the epistle of Arda Viraf merely speaks about the dwelling in paradise or in hell after the separation of soul from the body and crossing Chinvat Bridge.

Keywords: the epistle of Arda Viraf, paradise, hell, death, Mahabharata.

Analysis of the Semantic Levels of the Prescriptive Fragment 4Q184 of the Dead Sea Scrolls

✉ **Ghorban Elmi** / Associate Professor, University of Tehran

SeyyedeH Souzan Anjomeruz / Ph.D. Student, Religions and Comparative Mysticism, University of Tehran
su.anjomeruz@ut.ac.ir

Mojtaba Zarvani / Associate Professor of the Department of Religions, University of Tehran

Received: 2019/03/11 - **Accepted:** 2019/07/13

Abstract

Wisdom and wickedness in the symbol of “woman” has always been the subject of inquiry in Jewish tradition, especially when it comes to portraying women in prescriptive literature. This article which focuses on one of the texts of Qumran, namely 4Q184, expounds some of the functions of the modes of wisdom in Qumrani thought. The existence of the fragment 4Q184 in the Qumran manuscripts denotes the importance of this symbolic text in Qumran’s community and reflects the situation which this sect encounters. The Fragment of the Dead Sea Scrolls which has evidence derived from the Bible is analyzed in three semantic levels: the first is the level of moral teachings that had flourished in the long-standing Jewish tradition; the second is the level of the nature of wisdom, which, considering the goddesses of the wisdom of Mesopotamia and historical background of the Old Testament, has a theological literary motivation. By analyzing the historical context, it is found that the poetry in the third level is a metaphor for Jerusalem's divination which is, just like a wicked woman, involved in the act of seducing the pious. According to the belief of the false divination of the temple and false wisdom of Jerusalem, Qumranians left Jerusalem.

Keywords: Judaism, wisdom, Qumran, the Fragment 4Q184, seductive woman, Jerusalem.

Salvation and Repentance from the Church Fathers' Viewpoint with Emphasis on the Views of John of Damascus

✉ **Zahra Beheshti Omasalan-Olya** / Master's Degree, Religions and Mysticism, Alzahra University

z.beheshti@student.alzahra.ac.ir

Leila Hooshangi / Associate Professor of the Department of Religions and Mysticism, Alzahra University

Hojatollah Javani / Associate Professor of the Department of Religions and Mysticism, Alzahra University

Received: 2019/05/23 - **Accepted:** 2019/10/14

Abstract

In most religious traditions, including the Abrahamic religions, the issue of salvation is of particular importance. In the doctrine of salvation, repentance is regarded as one of the ways to achieve this objective. Given the position of Jesus Christ as the Savior and Son of God, the topic of salvation is extensively discussed in Christian theology and ritual practices. In the Orthodox Church, Christian rituals including confession and icons are crucial for achieving salvation and defining Christian faith. The present article carefully investigates the usage and connotation of the two basic concepts of salvation and repentance in the Old Testament. Also, the spiritual and physical salvation of the sinful man has been examined through its descent and relation to Christology according to such prominent church fathers like Irenaeus, Origin and Anselm. John of Damascus—a prominent eighth-century theologian and the last Greek church father—has specific and influential views on the status of the icons the relationship of this subject with salvation as well as the role of repentance have been carefully examined in the collected works of this theologian.

Keywords: salvation, repentance, Orthodox Church, Christian rituals, John of Damascus, Fathers of the church, icons.

A Comparative Study of the Spiritual Attributes of the Holy Spirit and Phoenix (Simurgh)

✉ **Fazeleh Aashna** / Ph.D in Persian literature, Urmia University

sanam12121212@yahoo.com

Mohammad Amir Abidi-Nia / Associate Professor, Urmia University

Bahman Noz'hat / Professor of Urmia University

Received: 2019/05/25 - **Accepted:** 2019/10/17

Abstract

Man's innate need for perfection and consciousness has led all religions to devise the way this position is attained; but it is natural that the religion whose teachings are fully defined by the Creator can choose the most convenient route. Divine existents are present and help the believers throughout. The present article, applying the Holy Spirit to Christianity and Simurgh to Islamic mysticism, has attempted to answer the important question as to what differences exist in their fundamentals and what fundamental similarities exist between the spiritual functions of the two for the sake of achieving believers' spiritual sublimity. Two differences are noticed between them: the first is the Christians' non-monotheistic vision of the essence of God, which has made the Holy Spirit, unlike Simurgh, be the source and possessor of knowledge and perfection, while Simurgh is the only divine ambassador; the second difference is related to the essence of these two existents—Simurgh is essentially a symbol that represents the world; but the Holy Spirit is a spiritual being, and sometimes, it is thought to have more than one symbol. The similarities between them are in the process of attaining perfection; both Simurgh and the Holy Spirit have provided the servants of God with every possible means to achieve perfection. But it is only those who have the capacity to achieve perfection that have this God-given gift. The ultimate perfection in both cases is to unite with that being; in the Holy Spirit, the exemplary behavior is to be totally devoted to the Holy Spirit; and in Simurgh, the end of the path is to be completely annihilated in the light.

Keywords: the Holy Spirit, phoenix (Simurgh), perfection, consciousness, man.

Criticisms of Shikand-gumanig Vizar (the Report on the Dispelling of Doubts) against Mu‘tazila Solution to the Problem of Evil and Divine Justice and the Judgment on It

✉ **Khadijeh Rahmati** / Ph.D.Student, Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Tehran Branch
krahmati@yahoo.com

Enshaallah Rahmati / Professor of the Department of Philosophy, Islamic Azad University
Central Tehran Branch

Mohammad Reza Adli / Assisntant Professor, Islamic Azad University Central Tehran Branch

Received: 2019/05/10 - **Accepted:** 2019/09/27

Abstract

The problem of evil and its solution is one of the issues which has been the special concern of man for a long time. The book “Shikand-gumanig Vizar” written by Mardan-Farrukh is one of the very rare books of Zoroastrian theology and the author believes that his chosen religion offers a logical solution to the problem of evil, and thus violating monotheism. The present article expounds the correlation referred to by Mardan-Farrukh and explores the principle of justice, which is one of the most important foundations and concerns of the Mu‘tazila school. Moreover, raising the objection against Mardan-Farrukh and analyzing the components of monotheism, this article rejects the idea of the mentioned correlation, stating that according to the Mu‘tazila’s solution to the problem of evil, it is in principle, absurd to attribute evil to God and the sad and tragic which have divine wisdom and common good are to the benefit of the servants of God and a real blessing for them. Mardan-Farrukh raises the question of God's justice in the discussion about man’s evil deeds and their not being attributed to God according to Mu‘tazili interpretation. The Mu‘tazila’s solution is given approval by this article, which, rejects Mu‘tazila’s solution by providing a new solution and an appropriate answer.

Keywords: monotheism, justice, dualistic cosmology, the Mu‘tazila, good and evil, authority, divine will and providence.

Abstract

A Comparative Study of the Hierarchy of Existence in Islamic Mysticism and Buddhist Mysticism

Ja'far Ahmadi / Ph.D. Student, Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Education and Research Institute Jafarahmadi@iki.ac.ir

Received: 2019/07/20 - **Accepted:** 2019/12/21

Abstract

In Islamic mysticism as well as in Buddhist mysticism, the hierarchy of existence is explained in a longitudinal and descending order. In Islamic mysticism, the hierarchy of existence is established according to the theory of unity of Being and plurality of appearance in the form of essence and the five levels of existence, whereas in Buddhist mysticism, in the form of the three bodies: the Buddha, the first Buddha and its manifestations. Making a comparison between these two systems to explain the hierarchy of existence can, on the one hand, prepare the ground for a rational understanding of Buddhist teachings; and, on the other hand, explain the similarities and differences between them and the merits of each one. Using a descriptive-analytical method, this article explains the hierarchy of existence of each of these two systems; then makes a comparison between them. It concludes that, Islamic mysticism and Buddhist mysticism are alike in regard to the principle of creating the hierarchy of the existence of universe longitudinally and in a descending order; but they are significantly different in the content and details, despite the several points of similarities between them. The difference between the two lies in the fact that in Islamic mysticism hierarchy of existence is based on Deity and pure monotheism, but in Buddhist mysticism it is based on a kind of human deity or supernatural deity.

Keywords: hierarchy of existence, the unity of Being, the five levels of existence, Trikaya, Dharma, Adi-Buddha, Diana-Buddha.

Table of Contents

A Comparative Study of the Hierarchy of Existence in Islamic Mysticism and Buddhist Mysticism / <i>Ja'far Ahmadi</i>	7
Criticisms of Shikand-gumanig Vizar (the Report on the Dispelling of Doubts) against Mu'tazila Solution to the Problem of Evil and Divine Justice and the Judgment on It / <i>Khadijeh Rahmati / Enshaallah Rahmati / Mohammad Reza Adli</i>	29
A Comparative Study of the Spiritual Attributes of the Holy Spirit and Phoenix (Simurgh) / <i>Fazeleh Aashna / Mohammad Amir Abidi-Nia / Bahman Noz'hat</i>	45
Salvation and Repentance from the Church Fathers' Viewpoint with Emphasis on the Views of John of Damascus / <i>Zahra Beheshti Omasalan-Olya / Leila Hooshangi / Hojatollah Javani</i>	63
Analysis of the Semantic Levels of the Prescriptive Fragment 4Q184 of the Dead Sea Scrolls / <i>Ghorban Elmi / Seyedeh Souzan Anjam-Rouz / Mojtaba Zarvani</i>	79
Man's Eschatology according to Mahabharata and the Epistle of Arda Viraf / <i>Sajjad Dehghan-Zadeh / Simin Yari / Nastaran Habibi-Khiavi</i>	101
Abstract / Translator: Saeed Nadi	124

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Adyān

Vol.11, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2020

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Director: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager & Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

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

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net