

آموز تسلیم، مبنایی برای اخلاق جهانی

با موردپژوهی در اسلام و آیین هندو

* دکتر علی موحدیان عطار

* محمدجواد دانیالی

چکیده

قرآن کریم محوری‌ترین دعوت خود را دعوت به تسلیم در مقابل خدا قرار داده است. همچنین در آیین هندو به طور عام، و در برخی مکاتب آن به طور خاص، این اصل، جایگاهی به برجستگی جایگاه تسلیم در اسلام دارد. از طرفی، تسلیم در مقابل حقیقت را می‌توان جامع‌ترین اصل اخلاقی دانست. از این رو، بررسی تطبیقی این مفهوم می‌تواند مبنایی جهانی برای اخلاق فراهم کند که قرآن نیز آن را می‌پذیرد و بر آن تأکید دارد. این پژوهش تلاش دارد با تأمل در این آموزه اساسی، آن را به مثابه مبنایی برای اخلاق الهی جهانی، فراییش نهد. به این منظور، این اصل اساسی از باب موردپژوهی، در دو دین بزرگ از دو گونه اصلی ادیان جهان، بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: تسلیم، خدا، اخلاق جهانی، همگرایی، اسلام، آیین هندو.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

* دانشجوی دکتری دانشگاه تهران. mjdaniali@gmail.com

طرح مسأله

جهان حاضر، دهکده‌ای کوچک با مردمان بسیار و افکار و اندیشه‌های گوناگون است. شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی این زمانه، چنین اقتضای می‌کند که بیش از پیش انسان‌هایی با آداب و باورهای مختلف را در کنار هم جمع آورد و اختلافات ریشه‌ای و عمیق این مردمان را برای زندگی بهتر، به حاشیه براند. جهان نوین، تلاش‌های بسیاری را برای هدایت بشر به سمت زندگی متعالی‌تر و استفاده بهتر از شرایط کنونی برانگیخته است. اندیشه جهانی‌سازی در عرصه‌های مختلف حیات انسان، از این موارد است. اساسی‌ترین گام‌ها برای تحقق جهانی واحد، اقدام برای یکسان ساختن مبنای ترین اندیشه‌های انسان، یعنی ایدئولوژی و اخلاقیات واحد جهانی است. اندیشه «ایدئولوژی واحد جهانی»، برخی، از جمله سنت‌گرایان را به خود مشغول ساخته، اما به دلایل متعدد، رویکرد اخلاق‌گرایانه به موضوع جهانی‌سازی در میان دیگر رویکردهای ریشه‌ای به این موضوع، از بخت نیکوتری برخوردار است و اندیشمندان حوزه فلسفه و الهیات در شرایط فعلی، آن را دست‌یافتنی‌تر دیده‌اند (See: Kuschel & Küng, 1993, p. 7).

با توجه به همین مطلب برخی از اندیشمندان در حوزه اخلاق جهانی تعمداً تلاش کرده‌اند میان تعریف اخلاق جهانی با ایدئولوژی جهانی، تمایز شاخصی قرار دهند تا از گرفتار شدن در پیچیدگی‌هایی که مسائل مربوط به باورهای کلی جهانی با آن‌ها درگیرند، رها شوند. در اعلامیه پارلمان ادیان که به نام اخلاق جهانی مطرح شد، ضمن بیان این که اخلاق جهانی، نه یک ایدئولوژی و نه یک دین جهانی وحدت‌یافته در ورای همه ادیان موجود و نه ترکیبی از تمام ادیان است، به صراحت بیان می‌کند:

انسانیت از اتحاد ایدئولوژی‌ها ناامید شده است و در هر حال ادیان جهان در نگاه‌های اعتقادی و جزم‌گرایانه، نمادها و آداب و رسومشان، آن چنان متفاوتند که اتحاد آن‌ها بی‌معنا است و محصول آن معجونی غیرقابل اعتنا پدید می‌آورد (همان).

این بیانیه در ادامه، هدف اخلاق جهانی را این گونه توضیح می‌دهد:

اخلاق جهانی در پی این است که آنچه پیش از این با وجود همه اختلافات در تعاملات انسان‌ها، ارزش‌های اخلاقی و جرائم اخلاقی پایه، در ادیان جهان مشترک بوده است را بیان

کند. به عبارت دیگر، اخلاق جهانی ادیان را به حداقل‌های اخلاقی فرونمی‌کاهد بلکه حداقل‌هایی از آنچه ادیان از قبل در حوزه اخلاق با هم مشترک بوده‌اند را اکنون عرضه می‌کند (همان).

با وجود این، فقدان توجیه مناسب اصول مطرح در بیانیه اخلاق جهانی آن را به نمایشی بدون مبنا از مشترکات اخلاقی ادیان جهان تبدیل کرده است. در حقیقت مخاطب این بیانیه، به تبعیت از این اصول توصیه می‌شود، اما تنها به این دلیل که این اصل در ادیان جهان مشترک است؛ این یعنی عدم توجه به معقولیت این اصول نزد مخاطبان آن. یکی از اندیشمندان در پاسخ به این پرسش که چرا باید از تبعیض و ظلم پرهیز کرد؟ بیان نقادانه‌ای نسبت به این شیوه دارد:

اخلاق در این بیانیه، فاقد سرچشمه و منشأ است تا به شکل نامشروط و بی‌نیاز از توجیه، اصول اخلاقی را موجه سازد!... اشکال عمده بیانیه پارلمان ادیان جهان، این است که از موضع دین، اخلاق بی‌نیاز از دین را ترویج می‌دهد: اخلاق سکولاریستی (فرامرزی‌گرا)، ۱۳۸۳، ص ۷۵.

اما هانس کونگ - که خود از پایه‌گذاران این اصول است - اعتقاد به خدا را تنها عامل معنابخش به ارزش‌ها و هنجارها می‌داند. وی معتقد است اگر عقیده به خدا و دین از زندگی انسان رخت بریندد، انسان ضرورتاً به نیهیلیسم و در نتیجه، به بی‌معنایی زندگی و بی‌معنایی ارزش‌ها می‌رسد (نک: قنبری، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

پارلمان ادیان جهان از موضع دین، اصولی را بیان می‌کند که این اصول نه موجه به خودند و نه موجه به امر نامشروط قدسی و متعالی. سخن این نیست که در این بیانیه یادی از خدا نشده و به امید و توکل به او توجه نشده است؛ بلکه سخن از وامداری نظام اخلاقی از خدا و معنابخشی خدا به اخلاق جهانی است. بیانیه برای مقابله با بحران جهانی این آموزه حکیمانه کی‌یرگور را ناشنیده می‌گیرد که اخلاق، انسانیت را معنا می‌بخشد و او را به اصالت می‌آورد؛ و خدا اخلاق را معنا می‌کند و آن را از تهی بودن، نجات می‌بخشد (فرامرزی‌گرا، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

اما علاوه بر ضرورت مبتنی کردن تمام اصول اخلاقی مندرج در اخلاق جهانی بر مفهوم حقیقتی واحد و ماورائی در کل جهان، یعنی خدا، برای همسو کردن همه ارزش‌های اخلاقی، نیازمند اصل اخلاقی بسیار کلی دیگری نیز هستیم که رابط این باور نظری و اصول اخلاقی دیگر است. این اصل کلی همانا اصل تسلیم در مقابل خدا و تبعیت محض از او است. تسلیم در مقابل خدا به معنای هماهنگ کردن تمام جنبه‌های معرفتی، عملی و عاطفی انسان با خدا به مثابه حقیقت مطلق و فراگیر عالم، مبنایی‌ترین اصل اخلاقی و ارزشی است که می‌توان ادیان را بر سر آن به توافق رسانید. اخلاق در این جا معنای عامی شامل اخلاق، عواطف، اعمال و باورها، و به طور کلی، بایدها و نبایدهای مربوط به تمام امور ارادی انسان است. بررسی جایگاه این اصل در دو دین اسلام و آیین هندو، به عنوان دو نمونه دین از دو سنت اصلی ادیان، برای یافتن نقطه اصلی مشترک میان ادیان بزرگ، هدف این مقاله است.

آموز تسلیم در اسلام

مفهوم تسلیم روشن است و عالمان مسلمان نیز عموماً اسلام و تسلیم را هم‌معنا و به معنای اذعان، انقیاد، و ترک تمرد و ابا و عناد گرفته‌اند (غزالی، ج ۲، ص ۲۰۳). نام اسلام از همین مفهوم برگرفته شده است و همین نشان از محوری بودن این آموزه در اسلام دارد. قرآن، تسلیم در برابر خدا را دین واحد، انحصاری و جهان شمول حقیقی معرفی کرده است. تصریح قرآن بر منحصر بودن دین خدایی در اسلام مشهور است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران/۱۹)؛ در ادامه آیه (آل عمران/۲۰) نیز سخن از «تسلیم وجه» به خدا به میان آمده که شاهدی است بر این که مراد از «اسلام» در این جا همین معنای لغوی، یعنی «تسلیم شدن» است؛ نه معنای اصطلاحی و اجتماعی آن که دین مبین اسلام باشد.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

اسلام یعنی تسلیم به حقی که حق اعتقادی و حق عملی است و به عبارت دیگر، یعنی تسلیم مطلب صادر شده از مقام ربوبی در معارف و احکام، ... و لازمه آن این است که انسان هر آنچه از معارف که به حق تبیین می‌شود، اخذ کند؛ و نزد شبهات از روی تسلیم بدون هیچ تصرفی از خودش توقف کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۲۱).



برخی مفسران تصریح کرده‌اند که این آیه به صراحت وحدت دین را تبلیغ می‌کند و محوری‌ترین آموزه را تسلیم می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۷۰).

در آیات دیگر در تأکید بر این مطلب، هر مبنایی در دینداری بدون عمل مطابق اسلام، مردود اعلام شده است؛ برای نمونه می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران/۸۵).

برخی از اندیشمندان مسلمان مانند مرحوم فیض معنای اجتماعی اسلام را از این آیه برداشت کرده‌اند؛ وی در تفسیر آیه ۱۹ سوره آل عمران گفته است: هیچ دین مورد رضایتی برای خداوند غیر از دین اسلام وجود ندارد؛ و آن توحید و همراه شدن با شریعتی است که توسط حضرت محمد ﷺ آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲۲). از برخی عرفا از جمله کلام سیدحیدر آملی نیز برمی‌آید که «ال» در «الاسلام» را «ال عهد» گرفته و درباره معنی اسلام با بیان این که مقصود از اسلام تنها همین دین اسلام است، گفته است:

وهذا الإسلام هو الإسلام الذي لا يشرك صاحبه أبداً، ولا يشك في شيء من اصول الدين أصلاً، ويقوم بأداب أركانه كلها. وقوله تعالى (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) هو هذا الدين لا غير... ومعناه أنه تعالى يقول: كل من يكون على غير هذا الدين، أو هذا الطريق، لا يفيد إسلامه ودينه في الآخرة، ولا قيامه بأركانه، لأنه مشرك بالحقيقة، غير مسلم في التحقيق، والشرك غير مغفور، أي غير مقبول طاعته وإسلامه ودينه (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۹۲).

ادامه این آیه نیز چنین است: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران/۱۹)؛ از ظاهر این عبارت چنین برمی‌آید که کلام آیه ناظر به نپذیرفتن اسلام اصطلاحی توسط اهل کتاب است.

با وجود این، چنان که برخی مفسران نیز گفته‌اند، قرائن کافی بر این وجود دارد که مفهوم اسلام در این آیه و آیات بسیار دیگر، همان جوهره دین حق است. قرائنی که در ادامه خواهد آمد، این احتمال را تقویت می‌کند که آنچه این آیه و آیه پیشین آن در صدد بیان آن هستند، بیان جوهره دین حقیقی نزد خداوند است که همان اسلام به معنای تسلیم حق شدن است. اما حتی اگر مقصود از اسلام در این آیه، اسلام اصطلاحی به معنای شریعت خاص پیامبر اسلام ﷺ

نیز باشد، این اصطلاح به عنوان مصداقی از مفهوم کلی آن به معنی تسلیم بودن در مقابل خدا مطرح شده است.

فرائنی از خود قرآن بر درستی این دیدگاه در مقابل دیدگاه انحصارگرایانه دلالت دارد؛ یکی این است که قرآن در آیات مختلف بر جوهره تسلیم در رسالت همه انبیا و ادیان الهی تأکید کرده، و تفرق و تعصب بر نام و عنوان و دسته و امت خاص را نفی نموده است. از این رو، تأکید مجدد بر صورت خاصی از دین ناصحیح است، هر چند اسلام را به آن نسبت دهیم. قرآن در نگاه جامعی به همه ادیان الهی می‌فرماید: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَنْبِيَاءِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره/۱۳۶).

روشن است که «مسلم» در این مقام، اشاره به پیروان دینی خاص در مقابل پیروان دین ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و... نیست؛ بلکه اشاره به حقیقتی واحد در عمق همه آموزه‌های انبیای مذکور و غیرمذکور در آیه است. در آیاتی دیگر با وجود این که یهودیان و نصارا هر دو اهل کتابند و دینشان از وحی الهی نشأت گرفته، انحصارگرایی و تعصب ایشان درباره دینشان، مذمت شده است: «وَ قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/۱۱۱).

باز در دو آیه پس از این، در مذمت نام‌گرایی یهودیان و مسیحیان می‌فرماید: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ هُم يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره/۱۱۳).

قرآن به جای این طرز تفکر، روح کلی آموزه‌های خود را، که همان جوهره و اساس دینداری حقیقی است، این گونه بیان می‌کند: «تَلَىٰ مَن أَسْلَمَ وَ جِهَةٌ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/۱۱۲)؛ این آیه حقیقت تدین را روشن می‌کند و نظریه ژرف اسلام را در مقابل تمام مسلک‌ها و مکتب‌های انحصارگرا آشکار می‌سازد.



در تأیید این مفهوم جوهری از اسلام در برخی از آیات قرآن، باید به آیه‌ای اشاره کرد که در آن طلب دینی غیر از دین خدا نفی شده و در توضیح و ترغیب بر آن، از تسلیم آسمان و زمین در مقابل خداوند سخن گفته شده است: ﴿أَفَعَبِّرْ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران/۸۳).

این آیه، دین آسمان و زمین را نیز اسلام دانسته است. این در حالی است که این دین نمی‌تواند شریعت و آموزه‌هایی خاص باشد؛ بلکه حقیقتی واحد است که هر آنچه در آسمان و زمین است، از روی اطاعت یا کراهت، بر این حقیقت عمل می‌کند.

بر اساس قرآن، مفهوم تسلیم به عنوان یک مبنای کلی در تدین در تمام شریعت‌های گذشته و در زبان تمام انبیای سابق بر پیامبر اسلام ﷺ نیز وجود داشته است. قرآن، یهودی یا نصرانی بودن حضرت ابراهیم علیه السلام و تعلق وی به یک دین خاص را به طور مکرر انکار کرده است و وی را تنها و تنها مسلم می‌داند: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَ لَا نَصْرَانِيًّا وَ لَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا...﴾ (آل عمران/۶۷).

مهمترین عنصر در دعای حضرت ابراهیم علیه السلام نیز همین مفهوم است: ﴿رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ دُرِّبْنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ (بقره/۱۲۸).

در ادامه قرآن با تأکید بر مبنای کلی تسلیم در مقابل خدا، که در آیات پیش اصل اصیل مسلک ابراهیمی معرفی شده است، تنها کسانی را روگردان از مسلک تسلیم می‌داند که خود را به پستی کشانده‌اند: ﴿وَ مَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مِنْ سَفِهَةِ نَفْسِهِ وَ لَقَدْ اضْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾؛ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿(بقره/۱۳۰-۱۳۱).

در این آیات، علت برگزیدگی حضرت ابراهیم علیه السلام نیز تسلیم شدنش برای رب العالمین بیان شده است.

تأکید بر تسلیم در وصیت انبیای پس از ابراهیم نیز تداوم یافته است؛ چراکه در آیه بعدی می‌فرماید: ﴿وَ وَصَى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾؛ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَاهَكَ وَ إِلَاهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ إِلَاهًا وَاحِدًا وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿(بقره/۱۳۲-۱۳۳)؛

تعبیر «و نحن له مسلمون» هر تردیدی را درباره این که «مسلم» در این جا در مفهوم «تسلیم وجه به خدا» به کار رفته است، برطرف می کند؛ زیرا اگر مراد از آن، مسلمانی بود، می فرمود «و نحن مسلمون».

در آیات بعدی نیز قرآن کریم، هدایت گر بودن یک دین خاص مانند یهودیت و مسیحیت را نفی و تبعیت از حضرت ابراهیم علیه السلام - که خصوصیت جوهرین تدین آن در آیات پیشین تسلیم در مقابل خدا بیان شده بود - مسیر هدایت معرفی می شود: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿۱۳۶﴾ قُولُوا ءَاهِنَا بِاللَّهِ وَ مَا نُزِّلَ إِلَيْنَا وَ مَا نُزِّلَ إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿۱۳۷﴾. در این آیه، مصداق تسلیم بودن، ایمان به هر آن چیزی است که بر تمام انبیا نازل شده است. در پایان آیه نیز بر اصل تسلیم، تأکید شده است.

در آیه ای دیگر وصف اسلام به طور صریح به انبیای بنی اسرائیل که کار تعلیم تورات را انجام می دادند، نسبت داده شده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ بِشُهَدَاءَ ﴿۴۴﴾ (مائده/۴۴).

حضرت یوسف علیه السلام نیز در دعای خود، درخواست می کند وفات او در حال مسلم بودن باشد: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿۱۰۱﴾. (یوسف/۱۰۱).
 حواریان حضرت عیسی علیه السلام نیز ایشان را بر مسلمانی خود شاهد می گیرند: ﴿وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَ أَشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿۱۱۱﴾. (مائده/۱۱۱).

این انواع استعمال مشتقات اسلام، علاوه بر این که مفهوم اسلام را در کاربرد جوهری تسلیم آشکار می کند، نشان از حضور مفهوم تسلیم به عنوان روح کلی تدین الهی در سراسر قرآن و کتب آسمانی دیگر و در نگاه تمام انبیا و صلحا است که هر یک متناسب با فرهنگ و شرایط زمانه خود بیان کننده شریعتی خاص و آموزه هایی با زبان ویژه همان عصر بوده اند؛ و آنچه مهم است، تجلی مدام این مبنای اصلی در تمام فعالیت های دینی است.



فرینه دیگر بر محوریت مفهوم اسلام و تسلیم در قرآن و عدم استعمال آن به عنوان نام دینی خاص با آموزه‌هایی خاص، این است که در مقام احتجاج نیز اصل تسلیم به عنوان فصل الخطاب در مقابل ادیان دیگر، مطرح شده است: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران/۲۰).

واضح است که راهکار رهایی از مجادله در زمانی که بحث و جدل راه به جایی نمی‌برد، به دست دادن اصلی است که حاکم بر دعوی دو طرف باشد. از این رو، اگر مقصود از اسلام مذکور در این آیه، همان اسلام اصطلاحی به معنای دینی غیر از دین اهل کتاب باشد، مصادره به مطلوب خواهد بود. بنابراین، مقصود از اسلام و امر به آن در این آیه، مفهوم کلی اسلام به معنی تسلیم شدن در مقابل خدا است که هم اهل کتاب و هم مسلمانان، آن را می‌پذیرند.

در آیه‌ای دیگر تأکید بر اتحاد و تمرکز حول تعبد خدای واحد، به صراحت برای رفع اختلافات و ایجاد اتحاد میان مسلمانان و اهل کتاب، بیان شده است: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۶۴). در این آیه ضمن بیان اصول مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب که به نوعی تأکید بر مفهوم تسلیم است، در نهایت نیز می‌فرماید در صورت روی گردانی و عدم ایمان، به تسلیم بودن ما شهادت دهید. این سخن نشان از عدم اصرار بر دعوت طرف مقابل بر پذیرش شریعتی خاص دارد؛ بلکه مهم گرد آمدن حول کلمه توحید است. عمل صحیح بر اساس همین محور مشترک، در نهایت به پذیرش شریعت خاتم، منجر خواهد شد؛ اما آنچه محور و اساس دعوت را شکل می‌دهد، تصمیم بر تبعیت و تسلیم خالص در مقابل خدا است.

مفهوم تسلیم در روایات

بر خلاف قرآن، مفهوم اجتماعی و اصطلاحی اسلام در روایات در دسترس ما بیش تر مورد توجه قرار گرفته است. در روایات عموماً در توضیح و تبیین اسلام یا تفسیر اصول اسلام یا بیان موارد ذاتی اسلام، شهادت به لا اله الا الله و شهادت به رسالت حضرت محمد ﷺ و در بعضی

موارد، به تمام آنچه ایشان فرموده‌اند، به خصوص قیامت یا برخی احکام از جمله نماز و زکات و حج، ذکر شده است. از جمله این روایات، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

عن عیسی بن السری قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام حدثني عما بنيت عليه دعائم الإسلام إذا أنا أخذت بها زکی عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده. فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم والإقرار بما جاء به من عند الله وحق في الأموال من الزكاة والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱).

عن سماعة [عن ابی عبد الله علیه السلام] الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به حقنت الدماء و عليه جرت المناجح و المواريث و على ظاهره جماعة الناس و الإيمان الهدی و ما یثبت في القلوب من صفة الإسلام و ما ظهر من العمل به... (همان، ج ۲، ص ۲۵).

از مجموع این روایات که با عبارات مختلف اما مضمون واحد در انواع کتب روایی وجود دارد، چنین برمی‌آید که اسلام به معنای فقهی آن مورد توجه قرار دارد؛ یعنی پذیرفتن دینی خاص و بیان شهادتین که ناظر به ظاهر حال افراد است.

اما در مقابل این دسته از روایات که پرتعداد و فراگیر و شکل دهنده دیدگاه غالب اجتماعی شده‌اند، روایات متعددی نیز هستند که به مفهوم لغوی اسلام، یعنی تسلیم در مقابل خدا اشاره دارند. این روایات بر پذیرش دین خاص اسلام و آموزه‌های آن تأکید ندارند و کلیت اطاعت از امر الهی را که نگاهی شمول‌گرایانه‌تر از نگاه سابق است، مد نظر قرار داده‌اند.

در روایتی از کافی، اسلام دین کلی الهی و دینی فرازمانی معرفی شده است.

عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قلت له ما الإسلام فقال دین الله اسمه الإسلام - و هو دین الله قبل أن تكونوا حیث كنتم و بعد أن تكونوا فمن أقر بدین الله فهو مسلم و من عمل بما أمر الله عز و جل به فهو مؤمن (همان، ج ۲، ص ۳۸).

معنا کردن اسلام به دین الهی ای که پیش از وجود مخاطبان و پس از آن وجود داشته و دارد، نشان می‌دهد جزئیات ناشی از عینیت خارجی و زمانی یک دین خاص، برای اسلام ذاتی نیست؛ بلکه حقیقت اسلام، اقرار به دین خدا است؛ و قیقت ایمان، عمل به امر خدا است.

در بخشی از روایت مفصلی از امام صادق علیه السلام نیز که روایت اول «روضه کافی» است بر مفهوم کلی اسلام تأکید شده است. در این روایت - که به صورت مکتوب از امام به اصحاب رسیده است - اسلام همان تسلیم و تسلیم همان اسلام معرفی شده است:

... قال و علیکم بطاعة ربکم ما استطعتم فإن الله ربکم و اعلموا أن الإسلام هو التسليم و التسليم هو الإسلام فمن سلم فقد أسلم و من لم یسلم فلا إسلام... (همان، ج ۸، ص ۱۱).

همچنین در روایت معروفی از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز حضرت پس از آن که بر این نکته تأکید می کنند که تبیینی از اسلام در این روایت بیان داده اند، پیش از این سابقه نداشته و در آینده نیز کسی مانند آن را نخواهد داشت؛ این گونه، اسلام را همان تسلیم معرفی می کنند:

قال امیرالمؤمنین علیه السلام لأنسبن الإسلام نسبة لم ینسبه أحد قبلي و لا ینسبه أحد بعدي - الإسلام هو التسليم و التسليم هو التصدیق و التصدیق هو الیقین و الیقین هو الأداء و الأداء هو العمل... (صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۵).

قسمت اول روایت که اسلام به تسلیم معنا شده، مورد نظر این بحث است. علامه مجلسی ذیل این روایت، بر معنای کلی اسلام تأکید می کند و می گوید:

و حاصل الخبر أن الإسلام هو التسليم و الانقیاد، و الانقیاد التام لا یكون إلا بالیقین،... (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۸۲).

در نظر گرفتن این دو دسته از روایات که یکی اسلام را به معنای اجتماعی آن و ناظر به ظاهر اقرار فرد به شهادتین دانسته اند و اعمال خاص فقهی را اصول و بنیادهای آن معرفی کرده اند، و دسته دیگر که اسلام را به معنی انقیاد و خضوع درونی در مقابل خدا معرفی کرده اند، این نکته را بر ما معلوم می کند که کلمه «اسلام» در روایات، دارای کاربردی دوگانه است. در این میان، دلایلی از جمله کاربرد معنای اول در فقه و نیز قابل فهم تر بودن آن برای عموم مردم، سبب شده تا اسلام به معنای اجتماعی از عمومیت و فراگیری بیش تری نسبت به معنای دوم - که همانا تسلیم و حقیقت و اصل اسلام است - برخوردار شود. به عبارت دیگر، چنین به نظر می رسد که به دلیل این که روایات در حد فهم و نیاز راویان بیان می شد و نیز راویان روایاتی را نقل می کردند که به نظرشان با نیاز جامعه تناسب بیش تری داشت، روایات

دسته اول، گسترش بیش تری یافته‌اند و در نگاه‌های اجتماعی نیز این مفهوم از اسلام نسبت به مفهوم دوم، فراگیری و عمومیت بیش تری پیدا کرده است.

اما در قرآن که چنین دلایلی کمتر نقش داشته است، نسبت تأکید، عکس است؛ و آیاتی که توجه به مفهوم حقیقی اسلام داده‌اند، فراوانی بسیار بیش تری نسبت به آیاتی دارند که اسلام را با دید عنوانی برای یک دین خاص نگریسته‌اند.

در مجموع باید توجه کرد که نام اسلام به عنوان دینی خاص، به گونه‌ای انتخاب شده است که به اساس حقیقت آن اشاره دارد. در واقع، اسلام حقیقت دینداری را تسلیم بودن در برابر خدا می‌داند؛ و چون خود، آورنده نهایی‌ترین فرمان‌های الهی است، بنابراین تسلیم شدن در مقابل این فرامین با تسلیم خدا بودن یکی می‌شود. از این رو، اسلام به معنای یک دین خاص، با اسلام به معنای تسلیم در مقابل خدا، در مصداق، یکی خواهد بود.

به هر حال آنچه قرآن به عنوان جوهره دین الهی مطرح می‌کند - که قابل بیان در فضای فرادینی به عنوان مبنایی برای اخلاق جهانی است - اصل تسلیم در مقابل خدا است. توصیه قرآن به همه افراد با هر مسلک و دینی که در رأس هر عمل اخلاقی دیگر قرار دارد، منطبق کردن تمام افعال ارادی از جمله اعمال و تصدیقات با خالق عالم است. در شرایطی که چاره‌ای جز دست برداشتن از تنازع‌ها و همکاری برای دفع تهدید بی دینی و بی اخلاقی نیست، کاملاً موجه است که در عوض مطرح کردن مفاهیم و مصادیق خاص، اصل تسلیم در مقابل خدا که حقیقت دینداری و جوهره اصلی اسلام است، عرضه گردد. استاد مطهری در تأکید بر این جوهره، این گونه می‌گوید:

بسیاری از ماها مسلمان تقلیدی و جغرافیایی هستیم، به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند و در منطقه‌ای به دنیا آمده و بزرگ شده‌ایم که مردم آن مسلمان بوده‌اند. آنچه از نظر واقع با ارزش است، اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد؛ در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است، بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است بر اساس تحقیق و کاوش از یک طرف، و تسلیم و بی‌تعصبی از طرف دیگر باشد (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۹).

آموز تسلیم در آیین هندو

آیین هندو در مقایسه با دیگر ادیان، به خصوص ادیان ابراهیمی، آن چنان پراکندگی و تکثری دارد که برخی از اندیشمندان در اطلاق عنوان یک دین خاص به کل مجموعه آن، تردید کرده‌اند. آیین هندو نامی است بر مکاتب و مذاهبی که با وجود وجوه مشترک میان همه آن‌ها، گاه در باورها، آموزه‌ها و آیین‌های حتی اصلی و ریشه‌ای نیز با یکدیگر متفاوتند (نک: کیشیتی مهن سن، ۱۳۸۶، ۵۳-۵۴). این ویژگی آیین هندو بررسی دیدگاه آن درباره یک آموزه یا کشف جوهره اصلی آن را مشکل و در برخی موارد ناممکن می‌سازد.

این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که با وجود اشتراک متون مقدس آیین هندو در فرقه‌های مختلف آن، هر مکتب یا مذهبی، بر کتاب یا آموزه خاصی، تأکید بیش‌تری دارد، و در نتیجه تعالیم و آموزه‌های متمایزی را برای خود برمی‌گزیند. هرچند ده‌ها (Vedas)، مهم‌ترین متون مقدس هندویی، در اطلاق عام آن مورد پذیرش تمام مکاتب هندویی است، اما به دلیل گستردگی و تنوع بسیار زیاد تعالیم آن، عرصه وسیعی از اندیشه‌ها را پیش روی هندوان می‌نهد که در صورت برجسته‌سازی هر یک از بخش‌های آن و محور قرار دادن برخی تعالیم از سوی هر مکتب و نحله، طیف وسیعی از مکاتب و گرایش‌های دینی و معنوی شکل می‌گیرد. به همین سبب، آموزه تسلیم در برخی مکاتب اصلی هندو نقش محوری دارد و در برخی مکاتب، در حاشیه قرار گرفته است.

به لحاظ لغوی، یافتن کلمه‌ای که در سنسکریت معادل «تسلیم» باشد، قدری دشوار است، اما واژه «پریپاتی»^۱ و گاه «سرنیگاتی»^۲ را در ترجمه‌های انگلیسی، معادل «surrender» و نیز اصطلاح «devotion» به معنی «وقف کردن» و «اختصاص دادن» قرار می‌دهند. این واژه را، با وجود معانی مختلف و کاربردهای گوناگونی که دارد، بیش‌تر به حالتی درونی و همراه با اطاعت اطلاق می‌کنند که با آن انسان به صورت کاملاً ارادی، کنش‌ها و ارزش‌های شخصی خویش را به موضوع خاصی، مانند خدا، معطوف می‌کند (see: Kinsley, 1987, p. 2317). اما شاید

1. Prapatti.

2. Saranagati.

نزدیک‌ترین واژه به مفهوم تسلیم، همین کلمه «بُهکتی»^۱ باشد که به معنای «سرسپاری» بوده و همچون «اسلام» به صورت نامی برای یکی از مهم‌ترین ابعاد دین هندویی در آمده است. به این گونه، می‌توان گفت که این واژه‌ها و اصطلاحات در سنسکریت و در آیین هندو، معادل و هم‌ارز مفهوم عام اسلام و تسلیم در ادبیات اسلامی‌اند.

چنان‌که یاد شد، در عمل، بیش‌ترین توجه به آموزه تسلیم در آیین هندو در مذهب بُهکتی، روش عبادت عاشقانه، در مقابل دو راه دیگر نجات - یعنی روش عمل (کرمه) و روش معرفت (جنانه) - روا داشته شده است؛ این در حالی است که راه‌های دیگر نیز از این روش بهره برده‌اند. در مذهب بُهکتی، تسلیم و بندگی^۲ عبارت از نوعی خدامحوری قوی و مؤکد است که در آن، یک شخص با سرسپاری مخلصانه و عاشقانه به خدای تعالی و یا یکی از مظاهر او، و البته با فیض و عنایت الاهی، به نجات دست می‌یابد. در این مذهب، بر «از بین بردن انانیت» بسیار تأکید می‌کنند که عبارت دیگری از تسلیم به خدای متعال است (Jeaneane D. Fowler, 1997, p. 125).

رامانوجه،^۳ مفسر بزرگ و بنیانگذار یکی از سه شاخه اصلی مکتب ودانته^۴ - که جوهر تعالیمش طریقت عشق و دلدادگی است - آموزه تسلیم را به عنوان یاری‌دهنده و حمایت‌کننده از بُهکتی می‌داند. وی معتقد است که هر کس باید با تسلیم در برابر خدا به همراه نیایش، بهکتی خود را کامل‌تر و مستحکم‌تر کند (Madabhushini Narasimhacharya, 2004, p. 34).

به‌گودگی تا^۵، از مهم‌ترین متون اصلی هندویی و از مراجع اصلی ارزش‌های معنوی هندو، محور تعالیمش را «تسلیم و سرسپردگی به خدا» قرار داده است. به‌گودگی تا از زمان تألیفش در هزاره اول قبل از میلاد، قانون‌نامه اصلی دینی سلوک هندو بوده است و نسل‌های بی‌شماری از

1. Bhakti.
2. Devotionalism.
3. Ramanuja.
4. Vedanta.
5. Bhagavad Gītā.

ارزش‌های اخلاقی آن متأثر شده‌اند (کیشیتی مهن سن، ۱۳۸۶، ۳۵). به همین سبب هر آموزه‌ای که در آن مطرح است، به ویژه آموزه محوری تسلیم و سرسپاری به خدا، دارای جایگاه رفیعی در دیانت و اخلاق هندویی گردیده است.

به‌گودگی تا، در سنت هندویی دربردارنده تعالیم کریشنه^۱، تجلی خدای مطلق به/رجونه^۲، برگزیده وی برای رهایی و نجات است. این اثر نه چندان حجیم، سراسر آموزش حکمت و راه و رسم بندگی و سلوک عاشقانه در مسیر رهایی است. به‌گودگی تا، که به اختصار آن را گی تانیز می‌خوانند، به معنی «سرود خداوند» است. این اثر چند قرن پس از اوپه‌نیشدها^۳ به نگارش درآمده و در آن، سلوک اخلاقی متناسب با معرفت توحیدی مطرح در اوپه‌نیشدها بیان شده است. می‌توان ادعا کرد که محور تعالیم این کتاب مهم، آموزه «تسلیم» است. سانیل سگال در فرهنگ‌نامه آیین هندو می‌گوید:

تمام کتاب‌هایی که با تکیه بر به‌گودگی تا به موضوع پرستش پرداخته‌اند، از فکرت «تسلیم» طرفداری کرده‌اند. کریشنه در به‌گودگی تا وعده می‌دهد که او خود مسؤولیت حل مشکلات روزانه بنده‌ای که خود را با تسلیم اراده‌اش وقف خدا کرده، بر عهده گرفته است (Sunil Sehgal, 1999, p.278).

گی تا حاوی ۱۸ فصل است که هر فصل آن، متناسب با داستان کلی آن به نوعی یگه^۴ (ریاضت و تمرکز ذهنی) تعلق گرفته است. /رجونه، قهرمان انسانی داستان، در آغازین گفت‌وگوهای خود با کریشنه، و خاضعانه به ناتوانی‌اش در فهم وظایف خود و ضعف اندیشه‌اش در تشخیص نیکی، اعتراف می‌کند و از کریشنه می‌خواهد هر آنچه را که برای او مفید است، به وی تعلیم دهد. سپس می‌گوید: «هم اکنون من پیرو تو و یک روح تسلیم شده در مقابل توام؛ لطفاً به من تعلیم ده!» (Bhagavad-gītā. 2. 7).

1. Krishna.
2. Arjuna.
3. Upanishads.
4. yoga.

با این بیان، وظیفه اصلی سالک در اولین گام‌ها مشخص شده است. در ادامه کریشنه مکرر بر بندگی، تمرکز دادن ذهن بر خدا و تسلیم کردن کامل اراده به او تأکید می‌کند. وظیفه‌ای که در گی‌تا برای رسیدن به تسلیم بیان شده، عبارتند از ذکر تسبیح و تلاوت سرودهایی در ستایش خدا، همراه با تمرکز بر خدا و تکرار نام او. با این تمرکز و با توجه کامل دل به سوی او، امید است شخص مستغرق در خدا شود و خود را به او تسلیم کند (Jeaneane D. Fowler, 1997, p. 125).

فصل ۱۸، که فصل پایانی گی‌تا و به گفته مفسران از بسیاری جهات خلاصه‌ای از کل مباحث فصل‌های پیشین است، در واقع نتایج نهایی مباحث کریشنه و ارجونه و دربردارنده نکات مهم کل داستان است. *سوامی سواناندا*^۱ در بیان نکته کلی این فصل نهایی می‌گوید:

پیام مرکزی این فصل، مطمئناً این است که هر کس می‌تواند با انجام وظایف شخصی در زندگی، به نوعی آزادی متعالی دست یابد؛ به این شرط که اعمال خود را با کنار گذاشتن خودخواهی‌ها و دلبستگی‌ها و با تسلیم کردن همه تمایلات ناشی از خودخواهی‌ها و منفعت‌های شخصی انجام دهد. با انجام وظایف به عنوان پرستشی عرضه‌شده به خدا، شما می‌توانید به لطف و عنایت الاهی دست یابید و به زندگی ابدی، نایل شوید (Swami Sivananda, 1969, p. 124).

از این رو، علاوه بر این که در فصل‌های پیشین گی‌تا مفهوم تسلیم در مقابل کریشنه مورد تأکید مکرر قرار گرفته (see: Bhagavad-gītā: 2. 49, 7. 19, 15. 3, 8. 7)، در این فصل، به صورت جمع‌بندی نهایی نیز بر این اصل پای فشرده شده است. در بخشی از همین فصل کریشنه به ارجونه می‌گوید:

همیشه به من اندیشه کن، خود را برای من به طور کامل خالص کن، مرا پرستش کن، برای من تعظیم کن. تو به این گونه، بدون هیچ تردیدی به من خواهی رسید؛ من این را به تو وعده می‌دهم؛ چراکه تو برای من، بسیار عزیزی.

همه تردیدها را واگذار و تنها تسلیم من شو؛ من قطعاً تو را از تمام پیامدهای گناهان نجات خواهم داد؛ غمگین مباش! (Bhagavad-gītā, p. 18, 65-66).

1. Swami Sivananda.



با توجه به این تأکیدهای بلیغ می‌توان به جرأت ادعا کرد که آموزه تسلیم در مقابل خدا، محور تمام آموزه‌های اخلاقی مطرح در این کتاب مهم و مقدس آیین هندو است. پس از گی‌تا، آموزه تسلیم در «پورانه‌ها»^۱، از تأثیرگذارترین متون هندویی، و به ویژه در «بُهگوته پورانه»^۲ نیز نقش پررنگی دارد. هریدا/یاناندا^۳ یکی از مفسران بزرگ و متأخر متون هندویی، در تفسیر فقره ۱۰ از بخش ۱۷، فصل ۱۱ از بهگوته پورانه می‌گوید:

از این آیه چنین فهمیده می‌شود که اصل عالی دین، تسلیم شدن خالصانه به وجود متعالی خداوند است (Hridayananda dasa Goswami, 1982, p. 328).

اوپه‌نیشدها نیز، علاوه بر این که روح کلی تعالیشان تأکید بر هم‌جهت شدن با حقیقت درون، یا «آتمن»^۴ است - که همان حقیقت مطلق جهان نیز هست - اشارات مستقیمی نیز به ضرورت تسلیم در مقابل خدا دارد. در مَنتره هجدهم ایشه اوپه‌نیشد چنین سروده‌اند:

الاهی، ای کسی که به هر چیز دانایی، ما را به راه شایسته سعادت هدایت فرما، دور کن از ما گناهان گمراه‌کننده را، ما با تسلیم کامل با تو روبه‌رو می‌شویم (Isha Upanishad, 18).

آموزه تسلیم در برخی مکتب‌های جدیدتر هندویی جایگاه پررنگ‌تری یافته و در محور آموزه‌های رهبران این مکاتب قرار گرفته است.^۵ از جمله این حرکتهای دینی، «انجمن بین‌المللی شناخت کریشنه»^۶ (تأسیس ۱۹۶۵) است. این انجمن که یکی از بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین شاخه‌های ویشنویسم^۷ است، محور اصلی تلاش دینی خود را تأکید بر پرستش

1. Puranas.
2. Bhagavata Purana.
3. Hridayananda.
4. Atman.
5. منشأ گرایش‌ها، علاوه بر وجود زمینه متون هندویی، در نزدیکی و تأثیرپذیری از دیگر ادیان، از جمله اسلام است.
6. International Society for Krishna Consciousness.
7. Vaishnavism.

ویشنو فرار داده است. به زعم این نحله‌ها، ویشنو همان حقیقت مطلق، برهمن،^۱ و مظهر وصف نگهدارندگی اوست.

بنیانگذار این جمعیت، سوامی پره‌بهوپاده^۲ در جای جای تفسیر خود بر «ایشه اوپه‌نیشد» (بخشی از اوپه‌نیشدها) به طور مکرر بر اهمیت تسلیم در مقابل خدا تأکید کرده است. وی در تفسیر بخش اول این کتاب می‌گوید:

کمال زندگی بشر تنها هنگامی تحقق می‌یابد که حیات انسانی، وقف خدمت و طاعت آن وجود کامل شده باشد. هر نوع خدمتی در این دنیا، خواه اجتماعی، سیاسی، بین‌المللی یا حتی بین‌سیاره‌ای، مادام که در انطباق با آن کل کامل نباشد، ناقص خواهد ماند... (سوامی پره‌بهوپاده، ص ۳۹).

وی همچنین در تفسیر منتره هجدهم می‌گوید:

یک نفس مقید، غالباً مستعد انجام خطاهای بسیاری است و تنها راه علاج این گناهان مبهم، این است که شخص خود را کاملاً به قدم مبارک خداوند بسپارد تا او وی را هدایت فرماید. خداوند مسؤولیت کامل نفوسی را که کاملاً تسلیم او شده‌اند بر عهده گرفته است و از این نظر تمام مشکلات تنها با تسلیم محض بخداوند و عمل بر مبنای ارشاد الهی برطرف می‌گردد (همان، ص ۱۶۸).

به این گونه، در این نوع مکاتب نیز همچون اسلام، تسلیم در مقابل خدای مطلق، محور تمام آموزه‌ها قرار گرفته است و در برخی از آن‌ها اعمال خاصی برای تقویت این تسلیم بیان شده است.

باید توجه داشت که تمایز اسلام و هندویسم در شریعت و وحی الهی، باعث تمایز ماهوی تسلیم در این دو دین نمی‌شود؛ چراکه اولاً آیین هندو نیز دارای شریعت است و در کتاب‌هایی به نام «شمرتی» قواعد و دستورات شرعی بیان شده است. مهم‌ترین این آثار، «منوشمرتی» از کتب بسیار مهم و اصلی و در حکم کتاب احکام دین هندو می‌باشد که احکام

1. Brahman.

2. Swami prabhupada.



بسیاری، از طهارات تا قصاص و دیات را در خود جای داده است. ثانیاً تسلیم در برابر خدا فقط به تسلیم در قبال دستورات شرعی و تکالیف وحیانی و ... محدود نمی‌شود؛ بلکه تسلیم در برابر تکالیف عقلی، وجدانی و الهام‌های الهی و نیز تسلیم در برابر خواست و مشیت الهی در تعامل انسان با جهان خارج را نیز در بر می‌گیرد.

در مجموع، به طور خلاصه نقش برجسته تسلیم، اطاعت و تبعیت در متون مقدس هندوی به خصوص «بهگودگی تا»، «پورانها» و نیز «اوپه‌نیشدها» قابل انکار یا تردید نیست. روشن است که تسلیم و اطاعت در متون مقدس نه به صورت یکی از آموزه‌های جزئی اخلاقی، بلکه به عنوان مبنا و توجیه تمام آموزه‌های دیگر اخلاقی مطرح است. علاوه بر این، تفاسیر معلمان هندویی در زمان‌های متأخر نیز نشان‌دهنده جایگاه محوری این حقیقت در بسیاری از مکاتب هندویی و ظرفیت و استعداد وسیع و ریشه‌دار بیش‌تر مکاتب هندویی برای پذیرش این اصل، به عنوان جوهر آموزه‌های دین هندو است.

آموز تسلیم به مثابه مبنای جهانی اخلاق

در مقدمه مقاله از خللی که اصول اخلاقی بیانیه اخلاق جهانی با آن مواجه است، سخن به میان آمد. در حقیقت، توجیه و معقولیت رعایت این اصول با ساختار سکولار و غیرمعنوی این بیانیه، ناهماهنگی دارد. بر این اساس دریافتیم که اصول آن، برگرفته از اصول اخلاقی ادیان جهان است، اما فاقد توجیه پایه‌ای آن در ادیان می‌باشد. به عبارت دیگر، در صورتی که توجیه عقلی اصول اخلاقی عرضه شده در بیانیه مذکور به آموزه‌های هر دین واگذار شده باشد، تأثیر این بیانیه چیزی غیر از تأثیر آموزه‌های بنیادین یک دین بر متدینان خود نخواهد بود و به توصیه‌هایی بی‌مبنا برای غیرمتدینان تبدیل خواهد شد؛ و این بیانیه، کارایی خود را از دست خواهد داد.

از این رو، این اصول به منشأ و بنیادی برای معقولیت نیازمندند. اصول اخلاقی با کمک گرفتن از آموزه‌های اخلاقی ادیان، تدوین یافته است تا هم غنا و هم پذیرش کافی را در جامعه جهانی داشته باشد؛ علاوه بر این، مبنای و پایه‌های آن نیز باید متخذ از ادیان باشد تا توجیه مناسبی برای این اصول در فضای فرادینی فراهم آورد.

توجه به جایگاه محوری آموزه «تسلیم در مقابل خدا» در اسلام و هندویسم به عنوان اصل اصیل تمام توصیه‌های اخلاقی این دو دین، گویای این حقیقت است که سخن از آموزه‌های اخلاقی در این دو دین، تنها در صورتی قابلیت بیان دارد که پیش از همه آن‌ها تسلیم در مقابل خدا نیز مورد عنایت قرار گرفته باشد. در حقیقت، جست‌وجوی مبنای اخلاق عام میان دو دین هندو و اسلام، به آموزه تسلیم در مقابل خدا ختم می‌شود که هم دربردارنده اصل نظری مشترک میان آن دو است و هم بیان‌کننده اصل عام اخلاقی حاکم بر تمام اصول دیگر است.

در توضیح این مطلب می‌توان گفت که تسلیم، خود، عملی ارادی است که قابلیت کسب بار ارزشی را دارد. تسلیم در مقابل تمام خوبی‌ها و محسنات به معنای منطبق کردن تمام افعال ارادی با تمام خوبی‌ها، قطعاً اولین اصل اخلاقی است. در اسلام و هندویسم، این اصل اولی اخلاقی به صورت تسلیم در مقابل خدا که حقیقت تمام خوبی‌ها و منشأ تمام ارزش‌ها است، تجلی پیدا می‌کند. بنابراین اصل «تسلیم در مقابل خدا» علاوه بر این که خود از مقوله اخلاق است، مرتبط‌کننده اخلاقیات با اصل نظری این دو دین نیز هست.

در پایان، توجه به این نکته ضروری است که «تسلیم در مقابل خدا» به دلیل وجود مفهوم نظری «خدا» در آن، مقبول دسته کوچکی از فرقه‌های دینی و بعضی از اندیشمندان نیست؛ اندیشمندانی که در پی عرضه نظام اخلاقی پذیرفتنی‌ای برای تمام افراد با تمام ایدئولوژی‌ها هستند. اما «تسلیم در مقابل خدا» بدون آسیب رساندن به مبانی دینی پشتیبان آن، قابل گسترش به مفهوم «تسلیم در مقابل حق» است.

در اسلام، «خداوند متعال» مانند تمامی اسماء حسنا، دیگرش، قابلیت تسمیه به نام حق را نیز دارد. علاوه بر این، قرآن در چند مورد به این مطلب، تصریح کرده است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج/۶ و ۶۲؛ و لقمان/۳۰). به دلیل حصر مذکور در این عبارت، «الله» همان حق است و حق به عبارت مطلق - به استثنای معنای اجتماعی آن یعنی «اختصاص» و «امتياز» که از امور اعتباری است - شامل حق تصویری و تصدیقی (نک: بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۴-۲۰) - در حوزه وجودشناسی - و نیز حق اخلاقی - به معنی خوب و منطبق با عدالت در حوزه هنجارشناسی - است. از این رو، می‌توان تسلیم در مقابل حق را با در نظر گرفتن شمول این مفهوم بر حق وجودی و حق



اخلاقی - که اراده خداست - به عنوان اصل کلی اخلاق جهانی، حتی برای ادیانی که خدا در آن‌ها جایگاهی ندارد، در رأس اصول مذکور در بیانیه اخلاق جهانی جای داد. در آیین هندو نیز برهمن همان حقیقت مطلق عالم است. همین حقیقت است که مثلاً در «رامایانه»^۱ (از مهم‌ترین متون حماسی و محبوب هندوها) در «رامه»^۲ تجلی یافته و مهم‌ترین الگوی اخلاقی را فرایش میلیون‌ها هندوی متدین نهاده است. از این رو، در هندویسم نیز مفهوم خدا به درستی قابل گسترش به مفهوم حق مطلق است. بنابراین با تدقیق در مفهوم «تسلیم در مقابل خدا»، این اصل برای هم‌راه‌سازی تمام ادیان و مکاتب، به «تسلیم در مقابل حق»، قابل توسعه است.

البته روشن است که تبیین بیش‌تر این توسعه مفهومی، مجالی دیگر می‌طلبد؛ و آنچه در این مقاله بیان شد، درآمدی است برای دستیابی به این نتیجه در تمام ادیان و مکاتب جهان. به هر حال در محدوده اسلام و آیین هندو، اصل «تسلیم در مقابل خدا» قابلیت توجیه و معقولیت تمام اصول اخلاقی مشترک را دارد و نیز توسعه آن به «تسلیم در مقابل حق» توجیه‌گر تمام ارزش‌های اخلاقی مورد قبول کل بشر است.

نتیجه

آموزه «تسلیم در برابر خدا» به معنای منطبق کردن کامل اراده با خدای عالم، اصل اصیل اخلاقی دو دین اسلام و هندویسم است. با توجه به این که «تسلیم در برابر خدا» از یک طرف مقوله‌ای اخلاقی است و از طرف دیگر رابط میان پذیرش مفهوم خدا - که معنابخش اخلاق است - می‌باشد، می‌تواند به عنوان مبنایی در اخلاق مشترک میان اسلام و هندویسم، نقش اصلی را اجرا کند. علاوه بر این، گسترش مفهوم «تسلیم در برابر خدا» با تبیینی منطبق با قرآن و مبنایی هندویسم، قابلیت توسعه به مفهوم «تسلیم در مقابل حق» را نیز دارد. در این صورت، این مفهوم می‌تواند مبنایی برای برطرف ساختن خلأ معقولیت اصول اخلاق جهانی باشد تا اخلاق جهانی را از تبدیل شدن به اخلاقی سکولار و توجیه‌ناپذیر نجات دهد و وفاق بیش‌تر متدینان به ادیان بزرگ را به خود جلب کند.

1. Ramayana.

2. Rama.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ش)، **جامع الاسرار**، انتشارات علمی و فرهنگی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. بهشتی، احمد (۱۳۷۵ش)، **حق و باطل (۲)**، نشریه کلام اسلامی، شماره ۱۸، تابستان.
۴. سوامی، پرابوپاد، باکتی ودانتا (بی تا)، **شری ایشوپانیشاد**، مترجم نامعلوم، انجمن دوستداران فرهنگ و دای.
۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ه.ق)، **معانی الاخبار**، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ه.ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.
۷. غزالی، ابو حامد (بی تا)، **احیاء العلوم**، دارالکتب العربی، بیروت.
۸. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳ش)، **به سوی اخلاق جهانی**، مجله کتاب نقد، شماره ۳۰، بهار.
۹. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ه.ق)، **تفسیر الصافی**، انتشارات الصدر، تهران.
۱۰. قنبری، حسن (۱۳۸۸ش)، **دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ**، انتشارات دانشگاه ادیان، قم.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ه.ق)، **الکافی**، محقق و مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۲. کیشیتی، مهن سن (۱۳۸۶ش)، **هندوئیسم**، ترجمه ع. پاشایی، نگاه معاصر، تهران.
۱۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ه.ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، **عدل الهی**، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
16. Bhagavad-gītā As It Is, (translated by: Śrīla Prabhupāda), second edition with few modification, 1972. In site: <http://vedabase.com/en/bg>.

17. Isha Upanishad, (translated by: Sri Aurobindo), Sri Aurobindo Ashram, the University of Virginia, 1986.
18. Śrīmad-Bhāgavatam, (translated by: Hridayananda dasa Goswami Acaryadeva), Bhaktivedanta Book Trust, the University of Michigan, 1982.
19. David, Kinsley, 1987, narayanan, Vasudha, 2005, devotion, encyclopedia of religion, second edition, tamson gale, second edition, 2005.
20. Jeaneane D. Fowler, Hinduism: Beliefs and Practices, Sussex Academic Press, 1997.
21. Kuschel, Karl-Josef & Küng, Hans, Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions, Continuum International Publishing Group, 1993.
22. Madabhushini Narasimhacharya, Sri Ramanuja, Sahitya Akademi, 2004.
23. Sunil Sehgal, Encyclopedia of Hinduism, Sarup & Sons, 1999.
24. Swami Sivananda, The Bhagavad Gita, edition 7, Islamic Books, 1969.