



## پژوهش‌های ادیانی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال ششم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سرمدیور: سید حسن اسلامی اردکانی

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

استاد گروه دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب	سید حسن اسلامی اردکانی
دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات	طاہره حاج‌ابراهیمی
دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران	مجتبی زروانی
دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه پردیس فارابی دانشگاه تهران	حسن قنبری
دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات	ابوالفضل محمودی
دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب	احمدرضا مفتاح
استادیار گروه ادیان غیرابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب	علی موحدیان عطار
دانشیار گروه جامعه‌شناسی دین دانشگاه تهران و گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب	یونس نوربخش
استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه پیام نور مرکز تحصیلات تکمیلی	هما یون همتی

مشاوران علمی این شماره:

سید مجتبی آقایی، محمد جاودان، ابوالقاسم جعفری، مهدی حسن‌زاده، علی راد، محمد شگری فومشی، مہراب صادق‌نیا، ابراهیم قاسمی، خلیل قنبری، محمدحسن محمدی مظفر، سید سعیدرضا منتظری، رضا الاهی‌منش.

ویراستار: زینب صالحی

مترجم چکیده‌های انگلیسی: احمد آقامحمدی عمید

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

بر اساس ابلاغیه شماره ۲۸۷۵/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۶/۰۲/۱۷ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، نشریه پژوهش‌های ادیانی دارای اعتبار علمی-پژوهشی است.

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب  
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۲۵ ۳۲۸۰۲۶۱۰-۱۳، دورنگار: ۰۲۵ ۳۲۸۰۲۶۲۷  
نشانی در اینترنت: [adyan.urd.ac.ir](http://adyan.urd.ac.ir)، پست الکترونیک: [adyan@urd.ac.ir](mailto:adyan@urd.ac.ir)  
شاپای الکترونیکی: ۲۳۴۵-۳۲۳۰

## راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که برابر با شیوه‌نامه ذیل تهیه نشده است خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی می‌شود که مطابق شیوه‌نامه نگاشته و ارسال شده باشد. پژوهش‌های ادیبانی فصلنامه‌ای در زمینه مطالعات ادیبان است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیبانی است که حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- تاریخ ادیبان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیبان و عرضه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه؛

- جغرافیای تاریخی ادیبان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیبان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛  
- منابع حجیت در ادیبان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیبان و منبع‌شناسی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر ادیبان.

- اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیبان در شاخه‌های مبدأشناسی، غایت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و ...

- شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی.

- مطالعات تطبیقی در عرصه‌های فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این زمینه.

نویسندگان برای ارسال مقالات باید شرایط زیر را رعایت کنند:

• مقالات ارسالی باید صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی داشته باشد و مستند و مستدل باشد، با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگاشته شده، در آن به عرضه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه تخصصی مطالعات ادیبان پرداخته شده باشد. فصلنامه از چاپ مقالات که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.

• نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که در نشریه‌های داخلی و خارجی چاپ یا عرضه نشده باشد.

• نویسندگان محترم باید مقاله‌های خود را از طریق وبگاه اینترنتی به نشانی [adyan.urd.ac.ir](http://adyan.urd.ac.ir) برای مجله ارسال، و مشخصات ذیل را در سامانه تکمیل کنند: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی رایانامه نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، درون‌گار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، نویسنده باید متعهد باشد، مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.

• مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.

• از آنجایی که سه داور، که اطلاعی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.

• حجم مقاله از ۴۵۰۰ کلمه کمتر و از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.

• نویسندگان محترم باید از طریق پایگاه اینترنتی مجله مقالات خود را برای بررسی ارسال کنند. ارسال یک نسخه چاپی از مقاله نیز مراحل ارزیابی و انتشار آن را تسریع می‌کند.

• مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه و فهرست منابع.

• چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.

• پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.

• فصلنامه حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.

• فصلنامه حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.

• مطالب مندرج در فصلنامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصلنامه نیست.

## شیوه استناد

ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:

- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱).
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود. مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۲۱۱-۲۵).
- ارجاعات درون‌متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ...، در زبان فارسی و عربی، و حروف a، b، و ...، در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر آورده شود. مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (د/بیرة المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن‌سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، در مواردی که دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده می‌شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم و در صورتی که دو اثر از نویسنده‌ای واحد به صورت پیاپی بیاید، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون‌متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر شده، به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌شود.
- در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج می‌شود.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، بر اساس نام خانوادگی نویسنده، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
- در هر یک از موارد فوق در صورتی که سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نیست، به ترتیب در جای خود (بی‌تا)، [بی‌جا] و [بی‌نا] درج شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶). اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات کتاب‌شناختی آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسنا، ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد/ ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- در مواردی که نقل به مضمون است یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده می‌شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو ساین کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسامی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو ساین کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.



## فهرست مقالات

---

- ۷ قداست و نمودهای آن در بودیسم مه‌ایانه  
سجاد دهقان‌زاده، حسن نامیان
- ۲۹ مهم‌ترین مضامین ادعیه شیعی و مسیحی  
مهراب صادق‌نیا، فاطمه قربانی
- ۴۷ جهان‌شناسی مانوی و ویژگی‌های عرفانی آن  
سید سعیدرضا منتظری، پیمان صمیمی
- ۶۵ تولد اسرارآمیز و اجتناب در ماجرای سلیمان (ع) با تکیه بر قصص قرآن و تورات، همراه  
با خوانش اسطوره اوستایی جم  
علی‌رضا سلیمان‌زاده
- ۸۷ تأثیر کهانت بر پیدایش متنبیان صدر اسلام  
راضیه سیروسی، محمدحسن الاهی‌زاده
- ۱۰۷ نماد «مرکز» در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و سنجش آن با کیهان‌شناسی یهودی  
بهزاد اتونی، مهدی شریفیان، بهروز اتونی
- ۱۲۳ چکیده‌های انگلیسی
-



## قداست و نموده‌های آن در بودیسمِ مه‌ایانه

سجاد دهقان‌زاده \*

حسن نامیان \*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

### چکیده

گرچه شاید در نگاه نخست، بودیسم تهرآواده (هینه‌یانه) عاری از هر گونه قداستی به نظر برسد، اما در بودیسم مه‌ایانه اعتقاد به امر قدسی و پرستش موجودات متعالی (انواع بودا)، فضای این آیین را مشحون از قداست کرده است. به رغم تنوع آرای دین‌پژوهان، ظاهراً در بودیسم مه‌ایانه قداست به مثابه حقیقتی ذومراتب، دارای مجله‌های متنوع و ساحتِ ملکوتی همه موجودات در نظر گرفته می‌شود. نقاط عطف زندگی سیدارتاگوتمه‌بودا و تعالیم وی مبنای بسیار مهمی در اعتقاد پیروان بودایی به قداست برخی از نمادها، مفاهیم و مکان‌ها بوده است. آموزه تری‌کایه، بودی‌ستوه‌هایی مثل اولو‌کیتشوره و مَبیریه، مفاهیمی چون «شونیاتا» و «چینی» (تئاته)، اماکنی همچون استوپاها و معابد، انواع شمایل‌نگاری‌های قدسی، نمادهای دینی مثل منْذله و مجموعه اساطیر بودایی و جاتکه‌ها، در زمره برجسته‌ترین وجوه قداست در مه‌ایانه به شمار می‌آید. غایت اصلی پژوهش پیش رو که به روش توصیفی‌تحلیلی صورت پذیرفته، عمدتاً شناسایی عمیق‌تر قداست و نموده‌های آن در بودیسم مه‌ایانه بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** بودی‌ستوه، بودیسم مه‌ایانه، سمساره، نبروانه، قداست، هنر قدسی.

\* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان h\_namian@yahoo.com

## بیان مسئله

شالوده اصلی اندیشه «انسان دین‌ورز»، ایمان به حضور «باشندگان روحانی» در عالم هستی است. از منظری وحدت‌انگار، همه این باشندگان، صور فردیت یافته امری بی‌نظیر و یگانه تلقی می‌شوند. رودلف اوتو (Rudolf Otto) (۱۸۳۹-۱۹۳۷) در کتاب *مفهوم امر قدسی*، از این حقیقت «به کلی دیگر» به «نومینوس» (The Numinous) تعبیر کرده است (اوتو، ۱۳۸۰: ۷۶). نومینوس یا امر قدسی در اصل فراتاریخی است، اما خود را در موقعیت‌های تاریخی متجلی می‌کند (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲). از این‌رو، تاریخ ادیان مملو از تجلیات امر قدسی است: خدایان، اساطیر، اشیا و اماکن مقدس (همو، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴)، متون دینی و آموزه‌های آنها از مجله‌های امر قدسی‌اند (اوتو، ۱۳۸۰: ۳۸). بنابراین، می‌توان گفت قداست به عنوان گوهره یا حداقل فصل مشترک همه ادیان، مدخل بسیار ارزشمندی در شناخت ماهیت دین تلقی می‌شود (تلیخ، ۱۳۸۱: ۲۹۰/۱). فضای بودیسم مه‌ایانه (Mahayana) نیز نظیر بسیاری از ادیان، سرشار از نمودهای امر قدسی است. در فرقه مه‌ایانه‌ای دین بودا، نظریه همگانی بودن نجات، راه را برای خداگونگی و قداست انسان هموارتر کرده و اعتقاد به بودی‌ستوه‌ها (Bodhisattvas) و پرستش سایر بوداهای متعالی، فضای این آیین را آکنده از قداست کرده است (Dasgupta, 1950: 33). هرچند این ویژگی در بودیسم اولیه (Theravada) به‌ندرت دیده می‌شود (Crawford, 2002: 177). بارزترین وجه قداست را در مه‌ایانه می‌توان در بوداشناسی ویژه آن یافت. نظریه سه کالبد بودا (Tri-kaya) استخوان‌بندی بوداشناسی مه‌ایانه را شکل می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

پژوهش حاضر که با غایت شناسایی و تبیین نمودهای قداست در بودیسم به روش توصیفی تحلیلی انجام می‌گیرد، با معضلاتی مواجه است: آیا آیین بودا در تمام مراحل تطورش، آیینی الحادی و بیگانه از قداست بوده است؟ آرای محققان در این زمینه چیست و آنها در دفاع از دعاوی خود چه براهینی اقامه می‌کنند؟ نمودها و تجلیگاه‌های قداست در بودیسم مه‌ایانه کدام‌اند؟

با اینکه آثار ارزنده‌ای در زمینه موضوع پژوهش پیش رو تدوین شده (از جمله: زروانی، ۱۳۷۵؛ وارد، ۱۳۸۴؛ حسینی، ۱۳۸۸؛ چاترجی، ۱۳۸۴؛ شایگان، ۱۳۷۵)، اما ظاهراً در زبان فارسی قداست و نمودهای آن در مه‌ایانه و نیز علل و آثار آن، به شکل مستقل و مقتضی پژوهیده نشده است. چنین پژوهشی به سبب فقدان آثار فارسی در این زمینه،



اهمیت بررسی امر قدسی را به عنوان فصل مشترک همه ادیان و لزوم توجه به مبانی فکری مکتب مهاییانه، به عنوان یکی از رایج‌ترین و بزرگ‌ترین مکاتب بودایی، ضروری می‌نماید.

## ۱. قداست در بودیسم

حکم به وجود و ظهور امر قدسی در بودیسم، مسئله‌ای اختلافی است و محققان در این زمینه رهیافت‌های متنوعی دارند. شمار فراوانی از دین‌پژوهان، بودیسم اولیه را عمدتاً به دلیل رد سندیت آسمانی ادبیات ودایی، هم‌پایه «مکتب چارواکه» (Charvaka)، مکتبی غیرمشروع (Nastika) و عاری از هر گونه قداست قلمداد کرده‌اند. ظاهراً این تلقی از بودیسم اولیه بر اساس مستندات دیگری از قبیل لادری‌گری و بی‌اعتنایی سیدارتاگوتمه بودا به خدایان و همین‌طور به دلیل نفی نظام دینی برهمنی (Brahmanism) و پذیرش آموزه‌های بی‌نفسی (anatta) و «ناپایداری اشیا» (anicca) به عنوان دو مبنای هستی‌شناختی از جانب خود بودا، استوار بوده است. با توجه به مندرجات «شریعت پالی» (Pali canon)، بودا ادعای برهمنان را مبنی بر در اختیار داشتن انحصاری راه اتحاد با امر مقدس (Brahman) که فراسوی دانش و تجربه است، نقد و انکار می‌کند و واسطه فیض بودن برهمنان و سودمندی خدایان را در رستگاری انسان مردود می‌شمرد.

### ۱.۱. مجادلات مربوط به قداست در بودیسم

دشواری نشان‌دادن وجوه قداست در بودیسم تهرآواده عده‌ای را بر آن داشته است که بودیسم را اساساً دین به شمار نیاورند (قرایی، ۱۳۸۴: ۲۷۵). از این منظر، بودیسم، به‌ویژه در دوره‌های آغازینش، دینی کاملاً انسانی است که عقیده نجات در آن هیچ‌گونه ارتباطی با خدا یا عالم خدایان ندارد (زرروانی، ۱۳۷۵: ۱۰۵). شخص بودا اذعان می‌کرد که اگر خدایانی هم موجود باشند، آفریدگار ازلی و کنترل‌کننده ابدی عالم هستی نیستند و یقیناً قدرت نجات‌بخشی ندارند. خدایان نیز همانند انسان، در چرخه زادمرد (samsara) سرگردان بوده و محتاج وصول به نیروانه (nirvana) یا «روشن شدگی» هستند (McDermott, 2011: 44).

در استنباطی مدرن‌تر، بودیسم نه دین، بلکه بیشتر تکنیکی روان‌شناختی و عاری از مفاد متافیزیکی تلقی شده است. مطابق این تفسیر، بودیسم در اصل، نوعی نظام عملی

مراقبه است. زیرا با ایجاد احوال باطنی و معنوی، دلهره‌های برآمده از اینیت و آنایت را از بین می‌برد و حالت آرام آگاهی را به جای آن می‌نشانند. این برداشت از آیین بودا را در غرب فلاسفه‌ای چون دان کیوپیت (Don Cupitt) ابراز کرده‌اند و معنویت را در این آیین، برتر از هر چیز دیگری دانسته‌اند (کیوپیت، ۱۳۸۰: ۲۲۲).

به زعم نگارندگان، چنین تفاسیر و نتیجه‌گیری‌هایی دربارهٔ بودیسم، تک‌جانبه و تحویل‌گرایانه است؛ زیرا نتایج پژوهش‌های بسیاری دیگر از دین پژوهان سرشناس که به طور خاص در زمینهٔ دین بودا تحقیق کرده‌اند، پرده از روی واقعیت متفاوتی برمی‌دارد. سوزوکی (Daisetsu Teitaro Suzuki) (۱۸۷۰-۱۹۶۶) معتقد است مطرح‌نبودن موضوع خدای آفریننده در آیین بودا، دلیلی بر الحادی‌بودن آن نیست و بودیسم تفسیری ماتریالیستی از جهان عرضه نمی‌کند؛ بلکه به واقعیت و قداستی فراتر از محدودیت‌های دنیوی (profane) یا پدیداری (phenomenal) اذعان دارد که ماندگار و فراگیر است و ما در آن حرکت و هستی داریم (Suzuki, 1907: 219). از سوی دیگر، آرای خود بوداییان دربارهٔ واقعیت غایی و قدسی، شباهت بسیاری به مفهوم «امر مطلق» (The Absolute) در فلسفه دارد و نیز به آسانی نمی‌توان آن را از مفهوم «خدا» در نزد متألهان و عرفایی مانند مایستر اکهارت (Meister Eckhart) (۱۲۶۰-۱۳۲۷ م.) جدا کرد (Conze, 2003: 111). نیروانه به عنوان غایت‌القصوای سلوک بودایی را به دلیل برخورداری از ثبات و جاودانگی قابل مقایسه با مفهوم «خدا» در ادیان توحیدی دانسته‌اند (Crawford, 2002: 177)، هرچند نیروانه از اوصاف و کیفیات الوهیت شخص‌وار (personal) تهی است و بیشتر به طریق سلبی درباره آن سخن گفته‌اند (زروانی، ۱۳۷۵: ۱۰۵). همچنین، اعتقاد بر آن است که مراقبه‌گر ذنبودایی که بر تْهیّا (sunyata) مراقبه می‌کند و موحد خدا‌باور که در حال تجربهٔ تجلیات جلوه‌های الهی است، اغلب «تجربه همسانی» را گزارش می‌کنند (Parrinder, 1996: 61).

رودلف اوتو که مفهوم «امر قدسی» را جهان‌شمول و عصارهٔ همه ادیان می‌داند، این مفهوم را به طور ویژه در بودیسم نیز نشان داده است. او از نیروانه به عنوان «نومینوس» و موضوع پرستش سخن می‌گوید (Smart, 2009: 101-102) و اشتیاق عرفای بودایی به «تْهیّا» را همانند گرایش عرفای غربی به «عدم» (nothingness) دانسته است. وی در این باره می‌گوید: «آنچه عارفان ما دربارهٔ «عدم» می‌گویند به خوبی معادل مفهوم «تهیت» و «خلا» در میان عرفای بودایی است» (اوتو، ۱۳۸۰: ۸۲). به زعم اوتو، نیروانه فقط از نظر مفهومی نوعی حالت سلبی است، ولی در ساحت آگاهی و شعور آدمی، به شکل ایجابی

و به قوی‌ترین درجه، ظهور می‌یابد. پیامد چنین ظهوری، نوعی حالت «جذب‌ه و بیخودی» است که تا حد بسیاری به احوالی شباهت دارد که «هندوان» و «مسیحیان» در مواجهه با معبودهایشان تجربه می‌کنند (همان: ۹۳). وی معتقد است غیبت خدای شخصی در آیین بودا آن را از جنبهٔ قدسی بی‌بهره نمی‌کند، بلکه پارادوکس تعریف‌ناشدنی نیروانه را به عنوان نومینوس، برجسته‌تر می‌نمایاند (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۲۳).

با وجود این، دیدگاه‌های اوتو درباره امر قدسی در بودیسم هم، در معرض نقد شماری از دین‌شناسان قرار گرفته است. مثلاً نینیان اسمارت (Ninian Smart) (۱۹۲۷-۲۰۰۱) معتقد است اوتو در کاربرد اصطلاح «نومینوس» دقیق نیست و تفسیر او از مفهوم «نیروانه» ناقص و ناتمام است. زیرا خدا یا موجودات شبه‌خدایی می‌توانند پرستش شوند نه مفهومی مانند «نیروانه» که عاری از هر گونه تشخیصی است (Smart, 2009: 101-102).

## ۱. ۲. دلایل احتمالی کم‌رنگی قداست در بودیسم تهرآواده

ظاهراً یکی از دلایل کم‌رنگی قداست در بودیسم اولیه، قکت و بلکه تا حدی فقدان ابعاد اسطوره‌ای و متافیزیکی در آن است. از اساطیر اندکی که در تهرآواده اهمیت دارند، داستان‌ها و افسانه‌های مربوط به زندگی بودا، بودی‌ستوه‌هایی چون میتیره (maitreya) و کوه مرو (meru) را می‌توان نام برد که در قیاس با اساطیر دامنه‌دار و بی‌شمار مه‌ایانه بسیار ناچیزند (Sadakata, 1997: 19-20). بوداشناسی اسطوره‌ای و متافیزیکی در بودیسم تهرآواده، در مقایسه با مه‌ایانه، کمتر محل توجه است؛ با اینکه در بودیسم اولیه گاهی ویژگی‌های افسانه‌ای و صفات متعالی به شخص بودا نسبت داده می‌شد، اما هویت انسانی وی از لابه‌لای زندگی طبیعی و بشری او که شامل بیماری، پیری و مرگ می‌شد، پیدا بود و همین از تبدیل شدن بودا به موجودی مینوی جلوگیری می‌کرد (Xing, 2005: 179). از این رو در بودیسم تهرآواده، بودای تاریخی مقامی قدسی مشابه با آنچه مه‌ایانه‌ای‌ها برای او قائل شدند، نیافت و صرفاً الگوی اصلی تمام افراد مقدس قلمداد شد. آرहत (Arhat) یا زنده آزاد (jivan mukti) که راه مقدس را به شیوهٔ خود بودا طی کرده است و به نیروانه نائل می‌شود، بالاترین مرتبه معنوی و قداست را در تهرآواده دارد (Johnston, 2000: 600).

دلیل دوم این کم‌رنگی ظاهراً آن است که بهکتی (bhakti) و طریق پاکبازی نسبت به معبودهای پرستیدنی، آن‌گونه که در مهاییانه وجود دارد و بر صبغه قدسی و دینی آن می‌افزاید، در تهرآواده دیده نمی‌شود. همین امر، وجود و ظهور امر قدسی را در تهرآواده با تردید مواجه کرده است. این گفته، در زمینه شعائر دینی بودایی نیز مصداق دارد: شعائر و مناسک دینی را از یک منظر می‌توان در دو نوع در نظر گرفت: شعائر مقدس و شعائر عملگرا. مقصود از شعائر عملگرا، شعائری است که با قطع نظر از عوالم الاهی فقط به منظور کسب تجربه‌های غیرمعارف، ایجاد حالات عالی‌تر آگاهی و انضباط نفسانی انجام می‌گیرد، در حالی که مناسک عبادی مقدس به عنوان رفتار الگودار و نمادین در پیشگاه وجودی مقدس مانند خداوند اجرا می‌شود (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۵/۱). حال اگر بودیسم اولیه را فارغ از امر قدسی و تجربه آن را از نوع تجربه باطنی و رازورزانه (Mystical) بدانیم، مراسم عبادی آن عملگرا است و از لحاظ حضور امر قدسی در آن چندان در خور توجه نخواهد بود.

## ۲. قداست در بودیسم مهاییانه

بسیاری از پژوهشگران ادیان بر ظهور عناصر، مفاهیم و جنبه‌های قدسی مکتب مهاییانه تأکید کرده‌اند. رایس دیویدز (T. W. Rhys Davids) (۱۸۴۳-۱۹۲۲) الاهیات مهاییانه را بزرگ‌ترین معارض و نقیض برای الحاد و لادری‌گری می‌داند (همتی، ۱۳۷۱: ۱۴). برخی دیگر از محققان معتقدند مهاییانه، در مقابل تهرآواده که «هستی حقیقی» بیرون از پدیده‌ها را انکار، و از بیان سخنان مابعدالطبیعی پرهیز می‌کند، امر مطلق جاودانه را به نام‌های گوناگون تعلیم می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۰۱). از نظرگاه مهاییانه، همه موجودات عالم از یک «واقعیت متعالی و قدسی» نشئت گرفته‌اند و نمودهای آن هستند (چاترجی، ۱۳۸۴: ۳۳۳). این مکتب فکری در توصیف همین واقعیت متعال و یگانه از تعبیر متنوعی مثل «تئاته» (tathata)، «بُدهی» (Bodhi)، «دهرمه» (dharma)، «پراجنا» (prajna)، «بودا» و «نیروانه» استفاده می‌کند. مکتب‌های «مادیمیکه» (madhimayaka) و «یگه‌چاره» (yogachara) به عنوان دو شاخه فلسفی از بودیسم مهاییانه، به وجود مطلق اعتقاد دارند که خمیرمایه همه پدیده‌های تجربی و فراتجربی را شکل می‌دهد. در این مکاتب فکری وجود مطلق با نام‌های غامضی همچون «خلأ یا تُهیت» و «مخزن آگاهی» (alaya vijnana) یا «چینی» (suchness) و امثال آن توصیف می‌شود (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۹۳/۱).



سمساره است». گویا مراد پیروان این فلسفه مهیانه‌ای آن بوده که نیروانه صرفاً نامی برای وجود عاری از نادانی (avidya) است و نباید آن را به مثابه‌ی باشنده‌ای در نظر گرفت که در جای دیگر وجود دارد (کازینز، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

حتی آنگاه که انسان به مرتبه‌ی شهود و بینش مستقیم برسد، مرتبه‌ی سمساره همچنان در جای خودش به طور نسبی باقی است و شخص صاحب تجربه‌ی شهودی همچنان می‌تواند در سمساره بماند. این یعنی با وصول به بینش شهودی، ادراک حسی و محسوسات از بین نمی‌روند، بلکه باقی‌اند. از اینجا است که تفاوت نیروانه از منظر هینه‌یانه (تهراواده) و مهیانه پدید می‌آید؛ زیرا در بینش هینه‌یانه، نیروانه قلمرو و واقعیتی فراسوی عالم مادی و به‌کلی جدای از آن است و با قطع علایق مادی و دل‌بستگی‌های کرمه‌ساز، آدمی به‌خودی‌خود به نیروانه می‌رسد؛ چنین فرد واصل شده‌ای که «آرهِت» نامیده می‌شود، فقط در مدت نیروانه قبل از مرگ است که می‌تواند به مردم کمک کند. زیرا با مرگ آرهِت ارتباط او با سمساره تماماً منقطع می‌شود. این در حالی است که بر اساس بینش مهیانه‌ای نه‌تنها این ارتباط قطع نمی‌شود، بلکه اصولاً فیض از عالم مطلق دهرمه‌کایه و نیز سمبهوگه‌کایه همواره به عالم نیروانه‌کایه می‌رسد (رستمیان، ۱۳۷۴: ۲۲۰). حاصل آنکه، اتحاد نیروانه به عنوان ساحت قدسی (sacred) و سمساره به عنوان قلمرو دنیوی (profane)، یکی از محورهای اختلاف هینه‌یانه و مهیانه است و مهیانه، هم در بحث وجودشناسی و هم نجات‌شناسی بر این اتحاد تأکید دارد.

### ۳.۲. هنر قدسی و نمادگرایی دینی

حجم وسیعی از آثار هنری در بسترهای دینی به وجود آمده است و بسیاری از مشهورترین آثار هنری، موضوعی دینی دارند. پیکره‌های خدایان و نقاشی‌های معابد و معماری باشکوهشان تماماً در مقوله‌ی هنر مقدس می‌گنجند و مطالعه‌ی این آثار هنری قدسی به شناخت بهتر ادیان کمک می‌کند (محمودی و الیاسی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). با پیدایش سبک هنری گندهاره بود که برای اولین بار، بودا در شکل انسانی به صورت مجسمه به تصویر درآمد (Akira, 1993: 232-235). بودا به تدریج از صحنه‌ی نگاره‌هایی که داستان‌های زندگی او را حکایت می‌کردند، جدا شد و به عنوان تندیس‌های مستقلی تراشیده، و موضوع پرستش گردید (Ibid.: 233)؛ این روند به گونه‌ای ادامه یافت که بودای بت‌شکن پس از گذشت هزار سال از درگذشتش به بزرگ‌ترین بت تاریخ تبدیل شد (ذکرگو، ۱۳۷۵: ۱۴۵).

شمایل‌نگاران، همچنین، نقش چشمگیری در تصویرپردازی ایزدان بودایی داشتند. آنها سنت‌ها، باورها و رسوم محلی و نبوغ خود را در چهره‌پردازی این خدایان وارد کردند. پیروان نیز اگر می‌خواستند معبودشان را در هیئت نیرومندتری بنمایانند، دست و سر و پای اضافی به تندیس‌ها و نگاره‌های خدایان اضافه می‌کردند تا آنها را با مطلوب دل خود منطبق‌تر کنند. بدین ترتیب هر کدام از این خدایان شکل‌های متنوعی همراه با شمار بسیاری دست، چندین سر و رنگ و قیافهٔ مختلفی بر طبق نوع پرستش و مراسم متفاوتی که خویشکاری‌شان اقتضا می‌کرد، داشتند. این‌گونه بود که خدایان مهاییانه به طرز شگفت‌آوری افزایش پیدا کردند (Bhattacharyya, 1958: 34). نمونه‌ای از این‌گونه شمایل‌نگاری ایزدان، مربوط به اوکوکتشوره است. این بودی‌ستوه را دارای هزار چشم، برای دیدن مصائب دنیا و دارای هزار دست برای یاری‌رساندن به مردم تصویر کردند (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۹۶).

با بررسی نمادگرایی دینی و هنر قدسی بودایی و سیر تاریخی آن، درمی‌یابیم که در بودیسم از سه نوع نمادهای غیرشمایلی، نیمه‌شمایلی و شمایلی برای بیان هنری مفاهیم دینی استفاده شده است. منظور از نمادهای غیرشمایلی نمادهایی است که به طور انتزاعی به معبود اشاره دارند که مهم‌ترین آنها در هنر بودایی عبارت‌اند از: چرخ دهرمه، شیر و نیلوفر (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۲). نمادهای نیمه‌شمایلی نمادهایی هستند که ظاهر شمایلی ندارند اما در قالب فیزیکی و مادی به معبود اشاره مستقیم دارند؛ برخلاف نمادهای غیرشمایلی که به طور انتزاعی به معبود اشاره داشتند. نمادهای بارز نیمه‌شمایلی در هنر بودایی عبارت‌اند از: استوپا، تخت خالی و جای پا (همان: ۱۳). اما نمادهای شمایلی در هنر دینی بودایی در دوران حکومت کوشانیان پدید آمد و در پایان سدهٔ نخست میلادی در گندهاره و ماتورا (Mathura) بودا به صورت انسانی مجسم شد. دو عامل اصلی در این زمینه اثربخش بود: یکی تأثیر فرهنگ و هنر یونانی، رومی و ایرانی، و دیگری نفوذ و تأثیر هندوئیسم بر دین بودایی.

### ۳.۳. مَنَدَلَه

مندله (mandala) یکی از تجلیگاه‌های امر قدسی است. لفظ «مندله» به معنای «حلقه و دایره» و در متون تبتی، به معنای «مرکز» و نیز «چیزی که احاطه می‌کند» ترجمه شده است. «مندله» به عنوان نمادی دینی، عبارت از دایره‌های متحدالمرکزی است که در یک

مربع محاط‌اند. در درون این نمودار خطوطی ترسیم می‌شود و تصاویر خدایان مختلف را بر آن نقش می‌کنند. مندله در عین حال تصویر رمزی عالم هستی و معبد جمیع خدایان است (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۰). از مندله در بیشتر آیین‌های دینی رسمی استفاده می‌شود. این نقش در هند، چین، ژاپن و اندونزی یافت می‌شود ولی کانون واقعی آن در بین لامایی‌های تبت است (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

مندله‌ها در واقع نقشه‌های بنای جهان معنوی و تصاویری از راه رستگاری مه‌ایانه‌اند. اعتقاد بر آن است که شرق در بالای مندله قرار دارد و روی بیننده به محل طلوع خورشید است. با وجود این، بسیاری از مندله‌نگاران تبتی، شرق را در پایین مندله قرار می‌دهند و قرار است رهرو در راه رستگاری راه خورشید را دنبال کند (شومان، ۱۳۷۵: ۱۸۵). رازآموزی نومذهب، اساساً عبارت از ورود به نواحی مدور یا مقامات مختلف مندله است و این نقشه جاده مقدس، سفر رهرو را وصف می‌کند. با انجام دادن مناسک ویژه و پرداختن به مراقبه، با تبعیت از این نقشه و در نهایت با چیره‌شدن بر موانع متعددی که بر سر راه قرار دارد، رهرو به هدف نهایی نزدیک‌تر می‌شود. به وسیله مندله نوآموز به شناخت یکسانی‌اش با واقعیت نهایی، و همچنین به رهایی از چرخه تولد و مرگ می‌رسد (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

منخصوصاً در شاخه تتره‌ای آیین بودا (tantrism)، مفهوم آفرینش کیهان و جایگاه خدایان نیز در سازه مندله متعین و قابل مشاهده است. نظم‌بخشی به انبوهی از موجودات برتر، از جمله بوداها و بودی‌ستوه‌های مه‌ایانه و وجره‌یانه (گردونه الماس)، در ترتیب و چیدمان مندله‌ها مشهود است. در قرن سوم و چهارم میلادی طرح پنج بودای برتر به وجود آمد. فرقه‌های مختلف، هر یک از این پنج بودا را مطابق اعتقاد خویش، برتر از بقیه بوداها می‌دانستند و او را تجسم متعال‌تر دهرمه‌کایه (کالبد حقیقت) می‌شمردند و به همین دلیل او را در مرکز مندله قرار می‌دادند. صدر مندله معمولاً به بودی‌ستوه‌هایی مثل «وجره‌ستوه» یا «وجره‌دهاره» و گاه به «اکشویبه» یا «وایروکنا» اختصاص داده می‌شد. اما از قرن دهم میلادی، نام «بودای آغازین» یا «آدی‌بودا» برای تجسم دهرمه‌کایه رسم می‌شود. بنابراین، مندله‌ها نقشه‌هایی از عوالم قدسی‌اند که در آنها بودا، بودی‌ستوه‌ها و ایزدان کارگزار آنها در چهار نقطه اصلی دایره و بهشت‌های وابسته به آنها جایابی می‌شوند. طبعاً بودای آغازین، به عنوان تجسم امر مطلق، در مرکز دایره جای دارد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۷۳-۱۷۴).



### ۳. ۴. اماکن قدسی

یکی از نمودهای آشکار و پایدار تعین مادی قداست، اماکن مقدس‌اند. در بیشتر سنت‌های دینی، عامل تقدس هر مکان، حضور یا تجلی قداست در آن است. اعتقاد بر آن است که امر قدسی مجلای تاریخی خود را ذاتاً دگرگون می‌کند و مکان مزبور از فضای دنیوی که تا آن زمان بوده است، به فضایی قدسی ارتقا می‌یابد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵). جوهر بودا در بودیسم مهاییانه، اصلی قدسی و کیهانی تصور شده و به مرتبهٔ اعلی‌علیین صعود کرده است. از این‌رو، هر آنچه هر گونه نسبتی با بودا داشته باشد، مستعد آن است که به نمودی از قداست تبدیل شود. به همین دلیل، مکان‌های مقدس و محترم در بودیسم به نحوی با زندگی، کرامات، روشن‌شدگی و حتی مرگ بودا در ارتباط‌اند.

### ۳. ۴. ۱. استوپا

واژه «استوپا» (stupa) به معنای «تپه مقدس» است. استوپا را می‌توان قدیمی‌ترین بنای دینی آیین بودا دانست که اصالتاً به عنوان یادبود بودا و به منظور حفاظت از خاکستر او به شکل توده‌ای تپه‌مانند از خاک ساخته شد. تا پیش از ظهور آیین بودا در هند هیچ بنای استوپایی وجود نداشت (Brown, 1995: 7)، اما پس از مرگ بودا بقایای خاکستر او به هشت استوپا در نواحی مرکزی هند انتقال یافت. این استوپاها بعداً مکان‌هایی شدند که راهبان بودایی در آنجا جمع می‌شدند و عبادت می‌کردند. سپس به دستور آشوکا (asoka) (۳۰۴-۲۳۲ ق.م.) استوپاهای دیگری در بسیاری از نقاط هند ساخته شد که در توسعه آیین مهاییانه و پرستش استوپا بسیار مؤثر بود.

در سوترهٔ «مهاپری نیروانه» (Mahāparinirvāna Sūtra) آمده است که بودا در اواخر عمرش به شاگرد و برادر ناتنی‌اش آناندا (ananda) گفت رهبانان و راهبه‌ها نباید برای بازمانده‌های او آیین ویژه‌ای انجام دهند. با وجود این، به تدریج تأسیس و ستایش استوپا نه تنها در بین مردم، بلکه میان راهبان نیز رواج یافت. به‌مرور این جایگاه‌های مقدس ارزش قدسی یافت و مردم برای دریافت برکت، هدایایی مثل گل، بخور و آتش را به این پرستشگاه‌ها می‌آوردند. سایر سوتره‌ها شرح می‌دهند که استوپاها شایسته پرستش‌اند، نه به این دلیل که محتوای بازمانده‌های بودا هستند، بلکه به این سبب که شکلی نمادین از مکان روشن‌شدگی بودا یا مقام رسیدن او به بوداشدگی را نشان می‌دهند.

معماری استوپاها با تکیه بر نمادگرایی و رمزپردازی دینی مأخوذ از دین بودا شکل گرفته است. این مکان‌ها زیارتگاه‌های روبازی است که عموم مردم می‌توانند ضمن نیایش و طواف به دور آنها از طریق یادمان‌های فراوانی که بر روی آن نگاشته شده، تقرب و رستگاری را طلب کنند (دادور و برازنده حسینی، ۱۳۸۹: ۱۷). عبادت در استوپا شامل سه مرتبه طواف گنبد و خواندن سرودهایی در ستایش بودا است (Akira, 1987: 95).

### ۳. ۴. ۲. زیارتگاه‌های چهارگانه

**الف. لومبینی:** شهری در مرز میان هند و نپال کنونی است و بر پایه گزارش‌ها، زادگاه بودا تصور می‌شود. باغ لومبینی از دیرباز در این منطقه تقدس و اهمیت ویژه‌ای داشته است. آشوکا در فاصله سال‌های حکومتش به زیارت لومبینی می‌رفت و در این محل فرضی تولد بودا به عبادت مشغول می‌شد. به یادبود حضور آشوکا در این مکان، ستونی سنگی ساختند و بر آن کتیبه‌ای نیز نگاشتند. به باور بوداییان، متون نگاشته‌شده بر این ستون نشان می‌دهد این محل از دیرباز به عنوان مکان تولد بودا پذیرفته شده بوده است. از جمله مکان‌های زیارتی لومبینی «پوشکاری» (Puskarni) به معنای «حوضچه مقدس» است. بوداییان معتقدند مادر بودا، «مایادوی» (Maya Devi)، بدن خویش را پیش از تولد بودا در این حوضچه غسل داده و به همین دلیل، این حوضچه از تقدس ویژه‌ای در بین بوداییان برخوردار است. معبد باستانی مایادوی نیز از جمله مکان‌های مقدس و مشهور لومبینی است که آن را محل دقیق تولد بودا دانسته‌اند (ویکی‌فقه، ۱۳۹۶: ذیل «بودیسم»).

**ب. بودگایا:** بودگایا در منطقه بیهار (Bihar) کشور هند قرار دارد. بودگایا که محل روشن‌شدگی بودا است، مقدس‌ترین مکان برای بوداییان به شمار می‌آید. امپراتور آشوکا به زیارت این مکان نیز رفته و معبدی در آنجا بنا کرده است. از آن زمان زائران بی‌شماری به زیارت این مکان می‌شتابند (همان).

**ج. سارنات:** بودا در جایی از هند به نام «باغ غزالان» که اکنون «سارنات» نامیده می‌شود، نخستین موعظه خود و دهرمه‌ای را که به آن دست یافته بود، برای یاران‌ش تعلیم داد و به آنها سفارش کرد که راه میانه را برگزینند. بقعه اصلی این زیارتگاه به دست آشوکا در سده سوم ق.م. احداث شده است. در این زیارتگاه بقعه‌ها و آثار

مقدس دیگری نیز وجود دارد. افزون بر این، معابد مهم و نوبیادی نیز برای زائران سارنات ساخته شده است؛ از جمله این معابد می‌توان به معبد مردم برمه، معبد چینی‌ها، معبد ژاپنی‌ها و معبد کره‌ای‌ها اشاره کرد (همان).

د. کوسیناره: زیارتگاه کوسیناره از جمله مکان‌های مقدسی است که بوداییان به زیارت آن می‌روند. بر پایه گزارش‌ها، این مکان همان جایی است که بودا در آن درگذشت و به نیروانۀ کامل (Pari-nirvana) دست یافت. در همین محل جسدش را سوزاندند و بنای یادبودی برای او ساختند (همان). آشوکا بقعه و مناره‌هایی در این مکان بنا کرد. با اینکه از سدهٔ دوازدهم میلادی و پس از تسلط مسلمانان بر هند به این مکان بی‌توجهی شد و رو به ویرانی نهاد، اما از اواخر سدهٔ نوزدهم این مکان دوباره جایگاه و اهمیت ویژه خود را بازیافت (Khoon San, 2002: 98).

در آیین بودا، صرف نظر از این چهار زیارتگاه ویژه، معابد و زیارتگاه‌های فراوان دیگری مثل ساواتی (Savatthi) و سنکاسیا (Sankasia) وجود دارد. از نگاه بوداییان، زیارت این مکان‌ها ارزش و اهمیت ویژه دارد و به بهبود زندگی متعارف انسان و تولد دوباره او در وضعیت بهتر یاری می‌رساند (ویکی‌فقه، ۱۳۹۶: ذیل «بودیسم»). در کشورهای خاور دور نیز، مکان‌های مقدس بسیاری برای بوداییان وجود دارد. در چین، زیارت کوه‌های مقدس از دیرباز مرسوم بوده است. چهار کوه مقدس در چین به نام‌های «او-می» (Omei)، مکان مقدس بودی‌ستوه «سَمَنته بدره» (Samantabhadra)، کوه «وو-تی» (Wutai)، مکان مقدس بودی‌ستوه منجوشری (manjushri)، کوه «پوتا او» (pu-ta-o)، مکان مقدس بودی‌ستوه اولوکیثشوره و کوه مقدس «هوا» (Hua)، مکان مقدس بودی‌ستوه کشیتی‌گریبه (Ksitigarbha) وجود دارد (Eiki, 1987: 349-350).

### ۳. ۵. سوتره‌های مهاییانه

در بودیسم تهرآواده، مفهوم کتاب مقدس وحیانی و فداست کلمات و زبان متون منزلت چندانی نداشته‌اند؛ در این فرقهٔ بودایی، متن مقدس «سه‌زنبیل» (tri-pitaka) هم از نظر تاریخی و هم از لحاظ نظری، فقط گزارشی از تعالیم و حیات خود بودا (suta-pitaka) و نظام جماعت دینی کهن (vinyana-pitaka) عرضه می‌کند. اما بالعکس، در بودیسم مهاییانه تمایلات بسیاری برای انتساب ویژگی‌های قدسی به متون دینی وجود دارد (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۰۳). هرچند چنین تمایلی نزد فرقه‌های مختلف مهاییانه‌ای متنوع

است و همهٔ فرقه‌ها به یک اندازه متون فرقه‌ای را برخوردار از معنای قدسی و دینی در نظر نمی‌گیرند. بی‌توجهی پیروان ذن‌بودیسم به متون دینی و اعتقاد به بیهودگی آنها (راداکریشنان، ۱۳۶۸: ۶۰۰) در نگارهٔ معروفی از یکی از راهبان ذن نمود یافته که در آن وی متون مقدس را پاره می‌کند؛ این عمل نشانگر تأکید مکتب ذن به توفیق بر کلمات است (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۰۳). در مقابل، در مکاتبی همچون «نیچیرن» (nichiren) و «تندای» اعتقاد به متن مقدس، به‌ویژه سوترهٔ سددهرمه‌پوندریکه (saddharma pundarik sutra)، بنیادی و مبنایی به شمار می‌رود.

دلایلی را که موجب قداست متون دینی در بودیسم مهاییانه‌ای شده است می‌توان از جنبه‌های جادویی، اسطوره‌ای و معرفتی بررسی کرد. پیروان مهاییانه، سوتره‌ها را به خودی خود دارای نیرویی سحرآمیز و رهایی‌بخش در نظر می‌گیرند که قادرند انسان را در درمان بیماری‌ها و رفع مصائب یاری دهند. همچنین، قرائت و به یاد سپردن سوتره‌ها دارای آثار رمزی و فواید بی‌پایان تلقی شده است. علاوه بر این، درون‌مایه‌های رمزی برخی از متون، مؤمنان بودایی را به احترام و تکریم متن مقدس ملزم می‌کند و با این قداست‌بخشی، متن از هر گونه بی‌حرمتی و ارزیابی انسانی فراتر می‌رود. سوترهٔ نیلوفر (سددهرمه‌پوندریکه) از جمله این متن‌ها است که بی‌حرمتی به آن موجب گرفتاری معرفی شده است (Ruhe, 2005: 368).

ابعاد اساطیری و افسانه‌ای متون مقدس نیز در قداست آنها بسیار مؤثر بوده است. بنا بر یکی از این افسانه‌ها، سوتره‌های متأخر که دیرتر به دست مهاییانه‌ای‌ها رسیده، روزگاری در کام شیاطین و اژدهایان موسوم به «ناگاها» (nagas) در جهان زیرین انباشته شده بود تا آنکه زمان مناسب فرا رسید و ناگارجونه (nagarjuna) به جهان زیرین رفت و آنها را به جهان آدمیان آورد (Thunday, 1993: 77).

از دیدگاه نظری و معرفتی نیز، قداست متون در بودیسم مهاییانه‌ای تا حدی به این دلیل است که مفاد متون به طرز فزاینده‌ای با آنچه به آنها اشاره دارند، یعنی حقیقت نهایی و آن وجود متعالی که همان جسم حقیقی بودا است، یکسان تلقی می‌شود. این آموزه‌ها و متون شبیه انگشتانی است که به ماه اشاره می‌کنند و از این رو کسی که این متون را مؤمنانه درک کند به بودا و نجات نزدیک شده است (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۰۳).

بنابراین، از نظر بودیسم، همان‌طور که درباره هندوئیسم نیز چنین است، حقیقی که متون می‌آموزند بدون آغاز و انجام است و بودای تاریخی برای برطرف کردن موانعی

عمل می‌کند که حقیقت ازلی را پنهان کرده‌اند (کوارد، ۱۳۸۸: ۲۲۰). اگر از دیدگاه عملگریانه به این موضوع نگاه کنیم، صرف اینکه متون مقدس با آموزه‌های مقدسش به فرد کمک می‌کند تا از سمساره عبور کند و به نیروانه برسد، محترم و ارزشمند است، هرچند امروزه ارزش کلمات کتاب مقدس برای بوداییان ایزاری است نه حقیقی (همان: ۲۱۸).

### ۳.۶. تری‌کایه

آموزه تری‌کایه استخوان‌بندی بوداشناسی مهاییانه را شکل می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۳) و در سوتره‌ها به‌وفور بر آن تأکید شده است (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۸۴). یکی از دلایلی که موجب شد مخصوصاً استادان یُگه‌چاره مثل آسنگه (Asanga) (۳۱۵-۳۹۰ م.) و واسوبندو (vasubandhu) (در حدود قرن ۴ میلادی)، نظریه تری‌کایه را صورت‌بندی کنند، حل مسئله پیچیده ساحت‌های وجودشناختی بودا بود (Xing, 2005: 181). «تری‌کایه» در لغت به معنای «سه جسم» است و منظور از آن، سه کالبد هر بودا است که عبارت‌اند از: دهرمه‌کایه، سمبهوگه‌کایه و نیروانه‌کایه. سنگ بنای این آموزه این عقیده است که هر بودایی فی حد ذاته همان امر قدسی مطلق و یگانه است که در این عوالم نسبی و به تعبیری در تاریخ به انحاء گوناگون تجلی کرده تا به سود همه موجودات بکوشد.

دهرمه‌کایه، کالبد حق و قانون یا آیین است و حقیقت ذاتی بودا و همه موجودات به شمار می‌رود (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۷۴). این جنبه از بودا تغییرناپذیر، پاک و منزه است و گوهره وجودی همه موجودات تصور می‌شود. «دهرمتا» (dharmata)، «دهرمه‌داتو» (dharma-dhatu)، «تتاته» (tathata)، «شونیاتا» (sunyata)، «آلیا ویجینیانه» (alayavijnana)، «بوداتا» (buddhata)، «تتاگه‌گرهه» (tathatagarbha) (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۵)، «آدی‌بودا» (adhi-buddha)، «نیروانه» (nirvana)، «پراجنا» (prajna) و «کالبد ذاتی» (svabhavakaya) از جمله مترادف‌ها و معادل‌هایی است که برای «دهرمه‌کایه» در نظر گرفته شده است.

«دهرمه‌کایه» به رغم آنکه فی حد ذاته وصف‌ناپذیر است، اما چون تمام جهان را از خود سرشار می‌کند و خود را بنا بر علیت و طبق قابلیت‌های مختلف موجودات بر تمامی آنها آشکار می‌سازد (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۵۹)، می‌توان او را از منظر موجودات جهان متناهی، دارای اوصاف اعتبار کرد (وارد، ۱۳۸۴: ۴۷). دهرمه‌کایه خود را به صورت «سمبهوگه‌کایه» متجلی می‌کند و تشخیص می‌یابد. سمبهوگه‌کایه میان دهرمه‌کایه و

نیرمانه کایه می‌ایستد و نقش واسطه میان آن دو را دارد. دهرمه کایه برای بسیاری از نفوس به اندیشه در نمی‌آید اما سمبهوگه کایه اندیشه‌پذیر است؛ از این رو، برای برخی به شکل «آمیتابه» و برای گروه دیگر به شکل «ایشوره» ظاهر می‌شود. سمبهوگه کایه همان دهرمه کایه انسان‌وار است (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۷۷-۷۸) که جلوه‌ای از شفقت دهرمه کایه و به مفهوم خدایی است، مانند آنچه در نظام‌های دینی برهمنی وجود دارد (Chatterjee, 1987: 6-175). سمبهوگه کایه خود را بی‌هیچ محدودیتی بر طبق نیازهای عبادت‌کنندگان متجلی می‌کند. سومین کالبد بودا، نیرمانه کایه یا همان بودای تاریخی است که در تاریخ و جهان انسان‌ها نمودار می‌شود؛ او وضعیت زندگی خاکی را به خود گرفته و کالبد زمینی دارد؛ مجلای امر قدسی در تاریخ انسانی است و موجودات را به سوی رهایی هدایت می‌کند (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۷۵).

مراتب قداست و تجلی امر قدسی در مهاییانه، در مفهوم «آدی بودا» و تجلیات آن نیز وجود دارد. آدی بودا، بودای نخستین غیرمتشخص است که تجلی و آفرینندگی او به صورت گروهی از «دیانی بوداها» (dhyani-buddhas)، «بودی ستوه‌ها» و «منوشی بوداها» (menusi-buddhas) نشان داده شده است (قرایی، ۱۳۸۴: ۳۳۴). در سلسله‌ای طولی از خدایان که در مهاییانه چیده شده‌اند، بودای نخستین در آغاز قرار دارد و سپس «آمیتابه» و پس از آن بودی ستوه «اؤلوکیئتسوره»، و در پایان نیز بودای تاریخی جای گرفته است (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

### ۳.۷. بودی ستوه

واژه «بودی ستوه» از دو جزء «بدهی» به معنای روشنی و بیداری و «ستوه» به معنای ذات و جوهر تشکیل شده است؛ از این رو، «بودی ستوه» یعنی «کسی که ذاتش معرفت کامل است» یا «کسی که توجهش معطوف به معرفت کامل است» (Poussin, 1980: 2/739). ظاهراً مقام بودی ستوه‌ای همان مقام تعیین یافته و تصورشدنی جوهر بوداشدگی و ساحت تجلی یافته امر قدسی (سمبهوگه کایه) است. در اصطلاح مهاییانه، مشاراً الیه این واژه کسی است که در مسیر طولانی روشن‌شدگی قرار گرفته و در شرف رستگاری است؛ اما او با آنکه امکان ورود به نیروانه را دارد، از روی اختیار از این ورود امتناع می‌کند، به امید آنکه بتواند نیازمندان و سایر طالبان را در طول زنجیره بسیار طولانی سمساره دستگیری کند و به رهایی برساند. مهر بی‌کران به انسان‌ها و آرزوی رستگاری

و نیک‌بختی همه آنها، وصف ویژه و برجسته بودی‌ستوه‌ها است. آنها حتی قادرند آلودگی‌های کرمه‌ای و رفتاری افراد عادی را بزدايند و آنان را شایسته رهایی کنند (محمودی، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

از حدود قرن دوم پیش از میلاد با پیدایش گرایش‌های بهکتی‌گونه در آیین بودا، پرستش بودی‌ستوه‌ها نیز آغاز شده است (Thomas, 2000: 199-200). با این همه، تا پیدایش آیین مهاییانه در آغاز تاریخ مسیحی، این اندیشه چندان شرح و بسط نیافت؛ تفسیر خاص مکتب مهاییانه از بوداگی و راه تطهیر و تقدیس معنوی، این مفهوم را از کاربرد اولیه‌اش به ابزار و وسیله رستگاری جهانی تبدیل کرد (Nakamura, 1987: 2/266). در هنر دینی بودایی، برای نشان‌دادن برتری بودهی‌ستوه‌ها بر جهان مقید به سمساره، آنان را با گوهرهایی می‌آریند و در حالی به تصویرشان می‌کشند که تاج پنج‌نوک بر سر دارند. مهم‌ترین این شخصیت‌های اسطوره‌ای عبارت‌اند از: اولوکیئتوره، منجوشری، میتریه، کشیتی‌گرهبه (شومان، ۱۳۷۵: ۱۲۵-۱۲۷)؛ از میان بودی‌ستوه‌های بسیار بودایی، در ذیل، برای نمونه اولوکیئتوره را اندکی معرفی می‌کنیم.

**اولوکیئتوره:** نام بودی‌ستوه اولوکیئتوره مرکب از دو واژه «اولوکیته» (Avalokita) به معنای «ناظر» و «ایشوره» (Ishvara) معادل خدای متشخص است. سنت‌های تبتی می‌گویند اولوکیئتوره یعنی «خدایی که نگاه می‌کند». این بودی‌ستوه را «پادمه‌پانی» (Padmapani) یا «خدای نیلوفر به‌دست» نیز می‌گویند. او را در چین «کوان‌یین» (Kwan yin) و در ژاپن «کوانون» (Kwannon) می‌نامند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۷۹-۱۸۰)؛ در تبت با نام «سپیان‌راس‌گیز» (Spyan-ras gzigs) (دارای نگاه ترحم‌آمیز) خوانده می‌شود و یکی از مهم‌ترین خدایان محافظ تبت به شمار می‌آید؛ در مغولستان او را «نیدو بر اوجسی» (Nidu-ber ujegci) (کسی که با چشم‌ها می‌بیند) و در سریلانکا «ناتا دوه» (Natha deva) می‌خوانند (محرمی، ۱۳۹۱: ۱۱۵). طبق شواهدی، پرستش اولوکیئتوره در قرن چهارم در ایالت «ماتورا» وجود داشته (همان: ۱۲۳) و در قرن پنجم با تثبیت مهاییانه شکل مشخصی یافته است (Brancaccio, 2010: 2/143). سرآغاز آشنایی تبتی‌ها با این بودی‌ستوه به قرن هفتم برمی‌گردد که به‌سرعت به محبوب‌ترین خدا در میان خدایان لامایی تبدیل می‌شود. دلسوزی و غمخوارگی او در کمک به موجودات، به‌ویژه انسان‌ها، به عنوان ویژگی‌های بارز اولوکیئتوره، در هر دالایی‌لاما به صورت متوالی تجلی پیدا می‌کند (محرمی، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

او بودی‌ستوه‌ای با مهر و عطوفت است و در زیارتگاه‌ها و معابد و در بین خدایان مه‌ایانه‌ای بسیار محبوب بوده و نجات‌دهنده‌ای قدرتمند تلقی می‌شود. در مواقع بحرانی زندگی، لابه‌رنجیدگان را می‌شنود و اجابت می‌کند (Birnbbaum, 1987: 2/11) و زمانی به روشن‌شدگی می‌رسد که آخرین ذره هم رستگار شده باشد. نقل شده که او سی‌ودو نشان از نشان‌های «مه‌اپوروشه» (Mahapurusa) یا شخص کیهانی را با خود دارد، حقیقت دهرمه را وعظ می‌کند و با فداکاری خویش رنج همگان را از بین می‌برد.

پیروان مه‌ایانه اولوکی‌تسوره را، هم خالق کیهان و نخستین علت واقعی متافیزیکی تمام موجودات آسمانی می‌دانند، و هم او را به صورت خدای شخصی تصور می‌کنند که با غمخواری‌اش، پاسخ دوستداران خود را می‌دهد. در متافیزیک مه‌ایانه، او را کامل‌ترین تجسم سمبوه‌گه‌کایه می‌دانند. زیرا خالق و مسبب این جهان مخلوق است. همچنین، بدین سبب به «خدای جهان» (Iokashvara) یا «حافظ جهان» (Ioka-natha) نیز مشهور شده است (Holt, 1991: 41).

### ۳.۸ روشن‌شدگی

واژه «روشن‌شدگی» (enlightenment) برای ترجمه اصطلاح سنسکریت «بودی‌هی» (Budihi)، که در لغت به معنای «بیدارشدن» است، به کار می‌رود. آیین بودا اساساً دین تجربه‌قدسی روشن‌شدگی است و بدون این تجربه، در واقع مکتب در خور توجهی نخواهد بود. شخصی که به تحقق این‌زمانی‌ساحت قدسی‌تُها آگاه می‌شود، در واقع به اینکه خود او و حتی همه جهان تهی است، آگاه می‌گردد و می‌تواند «سرشت چینی» یا «حقیقت قدسی» آنها را درک کند. ادراک تُها در اینجا نه به معنای پوچی‌انگاری، بلکه معادل تجربه‌امری اندیشه‌ناپذیر، بی‌کران، مقدس و فراسوی بود و نبود است. روشن‌شدگی، شناسایی برترین حقیقت، واقعیت قدسی و حقیقتی ناب است که خود بنیادی‌ترین کمال محسوب می‌شود (پاشایی، ۱۳۸۰: ۵۵-۵۶). در سوتره «مه‌اپری نیروانه» روشن‌شدگی را همان نیروانه و هدف زندگی بودایی دانسته‌اند (همان: ۳۲۱). «چینی» حاکی از حضور مطلق «سرشت‌بودایی» (Buddha-nature) در بستر و متن همه موجودات است و از این‌رو تمام موجودات از سرشت بودایی برخوردارند و به طور بالقوه یک بودا هستند: «راه بوداشدگی به روی همه باز است؛



در تمام اعصار موجودات نطفه بودا را در خود دارند. اگر عنصر بوداشدگی در نهاد همه افراد وجود نداشت، انزجار از رنج و گرایش به نیروانه وجود نداشت» (Parrinder, 1996: 60-61).

بر اساس آیین مهاییانه، هر شکلی از حیات، سرانجام به روشن‌شدگی خواهد رسید. زیرا علاوه بر انسان‌ها حتی حیوانات و گیاهان نیز از گوهر بودایی برخوردارند و ذاتاً به روشن‌شدگی رغبت می‌کنند (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۷۵). موجودات چون دارای سرشت بودا هستند، به کسب چیز دیگری نیاز ندارند (کورلس، ۱۳۹۰: ۸۲). در ذن‌بودیسم نیز اعتقاد بر آن است که همه انسان‌ها دارای فکر روشن‌اند، فقط هنوز از این مطلب آگاه نیستند. بنابراین، هدف مکتب ذن آگاه‌کردن انسان از طبیعت قدسی خاص خویش است. این هدف در ذن‌بودیسم نه از راه کتاب آموزشی یا فعالیت‌های دیگر، بلکه از راه مراقبه به نتیجه می‌رسد (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

## نتیجه

بسیاری از محققان ادیان، بودیسم اولیه و سنت تهرآواده را خالی از هر گونه قداستی تصور می‌کنند، اما بودیسم مهاییانه، در مقابل تهرآواده که هستی حقیقی بیرون از نمودها را انکار می‌کند، امر مطلق جاوید را به نام‌های گوناگون تعلیم می‌دهد. بودیسم مهاییانه واقعیت غایی را دارای سلسله مراتب می‌داند و نمودها و ظهورات مختلفی برای آن در نظر می‌گیرد. این واقعیت در متعالی‌ترین مرتبه، نامتشخص و در هنگام ظهور یا تجلی به صورت خدایی انسان‌وار در نظر گرفته می‌شود. مراتب تجلی و ظهور امر مطلق در نظریه تری‌کایه، نمایانگر سه بُعد از امر قدسی است. مراتب تجلی امر قدسی همچنین در مفهوم آدی‌بودا و تجلیات آن به صورت تعدادی دیانی‌بوداها، بودی‌ستوه‌ها و منوشی‌بوداها صورت‌بندی شده است. تفسیر مهاییانه از جوهر بودا (آموزه تری‌کایه)، بودی‌ستوه‌ها به‌ویژه آوکوکی‌تسوره، مفاهیمی چون «شونیاتا»، «چینی» و «نیروانه»، استوپاها و معابد، شمایل‌نگاری‌ها (هنر قدسی)، نمادهای دینی مثل منداکله و اساطیر بودایی، از مهم‌ترین وجوه قداست در مهاییانه به شمار می‌رود.

## منابع

- اسمارت، نینیان (۱۳۸۲). «حقیقت دین: ابعاد چندگانه معنا»، ترجمه: عبدالرسول کشفی، در: نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، ص ۱۷۸-۱۹۲.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). تجربه دینی بشر، ترجمه: مرتضی گودرزی، تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷). مقدس و نامقدس، ترجمه: نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوتو، ردولف (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی، ترجمه: همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۰). فراسوی فرزادگی، تهران: نگاه معاصر.
- تیلیخ، پل (۱۳۸۱). الاهیات سیستماتیک، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- جوادی، شهره (۱۳۸۶). «نقش برجسته‌ها و مجسمه‌های هند باستان در هنر بودایی»، در: باغ نظر، ش ۷، ص ۵-۱۸.
- چاترجی، ساتیش چاندرا (۱۳۸۴). معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی، سید اکبر (۱۳۸۸). «حقیقت غایی در آیین بودا»، در: معرفت ادیان، س ۱، ش ۱، ص ۹۹-۱۱۶.
- دادور، ابوالقاسم؛ برازنده حسینی، مهتاب (۱۳۸۹). «مطالعه تطبیقی آتشکده‌های زرتشتی و استوپاهای بودایی»، در: هنرهای تجسمی نقش مایه، س ۳، ش ۶، ص ۷-۲۰.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۵). «از بودا تا بت: تأملی در سیر پیدایش شمایل‌گری در هنرهای بودایی»، در: نامه فرهنگ، ش ۲۲، ص ۱۳۶-۱۴۵.
- راداگریشان، سروپالی (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه: خسرو جهان‌داری، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۷۴). «فنا و نیروانه: مقایسه‌ای بین غایت سلوک در عرفان اسلامی و بودایی»، در: هفت آسمان، ش ۲۵، ص ۱۸۹-۲۸۸.
- زروانی، مجتبی (۱۳۷۵). «نجات‌بخشی در دین بودا»، در: مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۵۹-۶۰، ص ۱۰۳-۱۱۷.
- سوزوکی، بثاتریس لین (۱۳۸۰). راه بودا، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵). ادیان و مکاتب فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰). افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران: نشر فروزان.
- شومان، ولفگانگ (۱۳۷۵). آیین بودا، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: فیروزه.
- قرایی، فیاض (۱۳۸۴). ادیان هند، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

کازینر، ال. اس. (۱۳۷۹). «مفهوم نیروانه در آیین بودا»، ترجمه: علی‌رضا شجاعی، در: *هفت آسمان*، ش ۷، ص ۹۹-۱۱۰.

کوارد، هارولد (۱۳۸۸). کتاب مقدس در ادیان جهان، ترجمه و تحقیق: به‌یان رفیعی، استاد راهنما: بهزاد سالکی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، تیریز: دانشکده‌الاهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

کورلس، راجر جی. (۱۳۹۰). «تمثیل‌هایی از سوره نیلوفر درباره ساختارشکنی»، ترجمه: علی شهبازی، در: *هفت آسمان*، س ۱۳، ش ۴۹، ص ۶۷-۸۸.

کیویت، دان (۱۳۸۰). *دریای ایمان*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو. محرمی، زهرا (۱۳۹۱). «اولوکیئتسوره: بوداسف فرزائگی و غمخواری»، در: *هفت آسمان*، س ۱۴، ش ۵۵، ص ۱۱۱-۱۳۰.

محمودی، ابوالفضل (۱۳۸۴). «راه بدهیستوه»، در: *برهان و عرفان*، س ۲، ش ۵، ص ۱۷۱-۲۰۳. محمودی، ابوالفضل؛ الیاسی، پریا (۱۳۸۸). «رویکردهای دینی به هنر مقدس»، در: *فلسفه دین*، ش ۴، ص ۱۳۹-۱۵۸.

وارد، کیت (۱۳۸۴). «خدا در سنت بودایی»، ترجمه: خلیل قنبری، در: *اخبار ادیان*، ش ۱۵، ص ۴۴-۵۲.

ویکی‌فقه (۱۳۹۶). «بودیسم»، در: [www.wikifegh.ir](http://www.wikifegh.ir).

هاوکینز، برادلی (۱۳۸۰). *آیین بودا*، ترجمه: محمدرضا بدیعی، تهران: امیرکبیر.

همتی، همایون (۱۳۷۱). «نظریه تهی در عرفان بودایی»، در: *کیهان فرهنگی*، ش ۸۷، ص ۱۲-۱۵.

Akira, Hirakawa (1987). "Stupa Worship", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol.14, Macmillan.

Akira, Hirakawa (1993). *A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana*, translated and edited by Paul Groner, Delhi.

Bhattacharyya, Benoytosh (1958). *The Indian Buddhist Iconography*, Calcutta: New India Binders.

Birnbaum, Raul (1987). "Avalokitesvara", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 2, Macmillan.

Brancaccio, Pia (2010). *The Buddhist Caves at Aurangabad: Transformations in Art and Religion*, Netherlands: Brill.

Brown, Percy (1995). *Indian Architecture, Buddhist and Hindu*, Bombay: Taraporevala.

Chatterjee, A. K. (1987). *The Yogacara Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publidhers.

Conze, Edward (2003). *Buddhism: Its Essence and Development*, New York: Dover Publications.

Crawford, Robert (2002). *What is Religion*, London: Routledge.

Dasgupta, S. H. (1950). *Tantric Buddhism*, Calcutta: Calcutta University Press.

- Eiki, Hoshino (1987). "Buddhist Pilgrimage in East Asia", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 11, Macmillan.
- Holt, John Clifford (1991). *Buddha in the Crown: Avalokiteshvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York: Oxford, Oxford University Press.
- Johnston, William M. (2000). In: *Encyclopedia of Monasticism*, London: Routledge.
- Khoon San, Chan (2002). *Buddhist Pilgrimage*, Malaysia: Subang Jaya Buddhist Association.
- Mcdermott, Gerald R. (2011). *World Religions: An Indispensable Introduction*, Thomas Nelson.
- Nakamura, Hajime (1987). "Bodhisattva Path", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 2, Macmillan.
- Parrinder, Geoffery (1996). *Mysticism in the World Religion*, Oxford: Oneworld Publications.
- Ruhe, Brian (2005). *Freeing the Buddha: Diversity on a Sacred Path*, Delhi: Large Scale Concerns.
- Sadakata, Akira (1997). *Buddhist Cosmology*, Trans. by: Gaynor Sekimori, Tokyo: Kosei Publishing.
- Smart, Ninian (2009). *On World Religions: Religious Experience and Philosophical Analysis*, Collected Works, Vol. 1, edited by John. J. Shepherd, Fatnham: Ashgate Publishing.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1907). *Outlines of Mahayana Buddhism*, London: Luzac & Company.
- Thomas, Edward J. (2000). *The History of Buddhist Thought*, New York: Dover Publication.
- Thundy, Zacharias P. (1993.). *Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions*, Brill Academic Pub.
- Xing, Guang (2005). *The Concept of the Buddha*, New York: Routledge.

## مهم‌ترین مضامین ادعیه شیعی و مسیحی

مهراب صادق‌نیا\*

فاطمه قربانی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

### چکیده

دیدگاه عمومی این است که دعا ابزاری است برای درخواست از خدا و برآورده شدن نیازهای آدمی. حال آنکه در همه ادیان و به‌ویژه ادیان ابراهیمی دعا فراتر از درخواست و نشان‌دهنده باورداشتهای انسان و ادیان راجع به خدا است. بررسی ادبیات دعایی در اسلام و مسیحیت نشان می‌دهد دعا و جوهی فراتر از درخواست دارد. هم در اسلام و هم در مسیحیت دعا، تجربه ناب عرفانی و مقدس معرفی می‌شود. دعا پیوندی ناگسستنی با الاهیات دارد و بسیاری از اندیشه‌های الاهیاتی اسلام و مسیحیت در دعا بازنمایی و بازسازی شده است. از سوی دیگر، ماهیت دعا ارتباط و گفت‌وگو با خداوند است و اگر این ارتباط، صرف به زبان آوردن کلمات و واژگانی بی‌روح نباشد و مواجهه و ارتباطی پویا و متقابل را در بر بگیرد این گفت‌وگو به‌درستی صورت گرفته است. این گفت‌وگو که صمیمانه و دوسویه است از سطح ارتباط من- او خارج می‌شود و به ارتباط من- تو می‌رسد. بر این اساس، انسان خدا را همواره در کنار و مخاطب خود می‌داند و در قالب دعا این گفتمان صمیمانه را به نمایش می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: دعا، ادعیه اسلامی، ادعیه مسیحی، گفت‌وگو، ارتباط من- تو.

## مقدمه

دعا در ادیان، به ویژه در ادیان ابراهیمی، صرفاً خواهش و تمنای انسان از خدا نیست؛ بلکه در حقیقت روایتگر رابطه انسان و خدا، و نیز شناختی است که این ادیان از خدا به دست می‌دهند. بر این اساس، دعا را باید انعکاس الاهیات این ادیان و آموزه‌های آنها درباره رابطه خدا و انسان دانست. یکی از مصادیق عینی شدن ایمان در ادیان ابراهیمی دعا است. از سوی دیگر، دعا بخش مهمی از رفتار دینی مؤمنان این ادیان است. آنها معمولاً به انجام دادن نیایش‌های روزانه خاص دعوت می‌شوند و بر رابطه خود با خدا تأکید می‌کنند. شاید به همین دلیل است که ادبیات دعایی این ادیان غنی و شایسته مطالعه است.

از مسائلی که اهمیت و ضرورت موضوع را نمایان می‌سازد، جایگاه دعا و ارتباط با خدا در زندگی انسان است، به گونه‌ای که دعا و پرستش بخشی جدایی‌ناپذیر از حیات معنوی فرد مؤمن است و نقشی حیاتی در رشد شخصیت روحانی او دارد. در واقع، فردی که برای دعا وقت کافی صرف نمی‌کند و در برنامه روزانه‌اش زمانی مشخص به دعا اختصاص نمی‌دهد، نمی‌تواند زندگی پیروزمندانه و شخصیت بالغی داشته باشد. پس دعا را می‌توان مهم‌ترین بخش زندگی روحانی شخص مؤمن دانست، به این معنا که اگر مهم‌ترین هدف آفرینش انسان را ارتباط با خدا بدانیم، دعا فرصتی برای این ارتباط است و به این هدف تحقق می‌بخشد. در این مقاله می‌کوشیم با تبیین جایگاه دعا و ماهیت آن و پیوندش با اندیشه‌ها و الاهیات اسلامی و الاهیات مسیحی به سطح خاصی از رابطه با خداوند اشاره، و نوع این ارتباط را روشن کنیم.

## دعا

«دعا» از ریشه «دَعَوَ» است و معانی متعددی دارد. ولی معنای اصلی و حقیقی‌اش خواندن و صداکردن است؛ و در اصطلاح عبارت است از خدا را «خواندن» و به سوی او میل و رغبت پیداکردن و با او «رابطه برقرارکردن»؛ خواه این رابطه در قالب «اقرار» باشد یا ستایش، تمجید، تسبیح، درخواست یا طلب آمرزش و استغفار (ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ۲۵۷/۱). ابن‌فارس ذیل کلمه «دعا» می‌گوید: «الدَّعَاءُ أَنْ تَمِيلَ الشَّيْءَ إِلَيْكَ بِصَوْتٍ وَ كَلَامٍ يَكُونُ مَنكُ؛ دعا آن است که کسی را با صدا و کلام خود متوجه خود کنی» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۷۹/۲). در تفسیر المیزان در تعریف دعا آمده است: «دعا آن است که از طلب

برخیزد و زبان فطرت آن را طلب کند، نه اینکه زبان هر طور خواست حرکت کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳/۲، ذیل تفسیر آیه ۱۸۶ بقره).

شاید بتوان از مجموع تعریف‌های ذکرشده بهترین و جامع‌ترین آنها را «طلب» به معنای عام آن دانست که شامل تمامی اقسام دعا نیز می‌شود. بنابراین، دعا به معنای خواندن و صدازدن خداوند و ارتباط با او است. از این رو به هیچ وجه محدود به «حاجت‌خواهی» نیست، بلکه مطلق خواندن و سخن گفتن با خدا است. قرآن بهترین آموزنده و دقیق‌ترین راهنما، با زیباترین اسلوب است و جامع‌ترین دعاها را بیان کرده است؛ هدفی فراتر از نیازخواهی در بطن خود به همراه دارد و اهتمام قرآن مجید به دعا، جلوه‌های گوناگونی دارد، تا آنجا که در آیه انتهایی سوره فرقان می‌فرماید: «بگو پروردگرم به شما اعتنایی ندارد اگر دعای شما نباشد». از همین آیه نقش دعا در رابطه بین انسان و خدا روشن می‌شود. گویا اعتنای خداوند به بنده خویش فقط به واسطه دعاکردن است و اگر انسان دست نیاز به سوی درگاه بی‌نیاز دراز کند مقتضی لطف و کرم او می‌شود.

در مسیحیت و منابع انگلیسی دعا معادل prayer آمده است، که در لغت به معنای مخاطب قراردادن خدا و در اصطلاح همان دعا است. در سنت مسیحی، دعا از گفت‌وگو و ارتباط با خدا فراتر رفته و به نوعی متحدشدن با او رسیده است. از این رو فقط به درخواست محدود نمی‌شود بلکه سپاس، ستایش، اعتراف و دیگر جنبه‌ها را نیز به همراه دارد. در سنت مسیحی، هدف نهایی از دعا، فقط خواستن نیست بلکه تجلیل و ستایش نام خداوند نیز هست. دیدگاه کتاب مقدس در باب دعا نیز مؤید این مسئله است. بر اساس کتاب مقدس، دعا صرفاً فعالیتی بشری نیست، بلکه گفت‌وگویی شخصی با خداوند حی و راستین است. دعا از سوی انسان آغاز نمی‌شود بلکه خدا آغازگر دعا است. خدا در انسان ایجاد انگیزه می‌کند تا آنچه را خوشایند او است، بخواهد و انجام دهد (فیلیپیان ۲: ۱۲ و ۱۳)؛ و او محرک ما برای دعاکردن است (Spear, 2002: 29, 30). لذا دعا فقط تسلیم‌شدن به ندای الاهی است (Lacoste, 2005: 1369) همان‌گونه که عیسی مسیح فرمود: «همه افکار، آرزوها و تمایلات ما از قلب‌های ما برمی‌آیند. دعا به ما کمک می‌کند تا قلب‌هایمان را به سوی خداوند بگشاییم تا او به واسطه روح القدس ما را التیام بخشد و تقویت کند. قلب جایی است که خداوند ما را لمس می‌کند. اگر ما با ایمان، امید و محبت زندگی کنیم، قلب محل سکونت خداوند می‌شود» (Foster, 1999: 3).

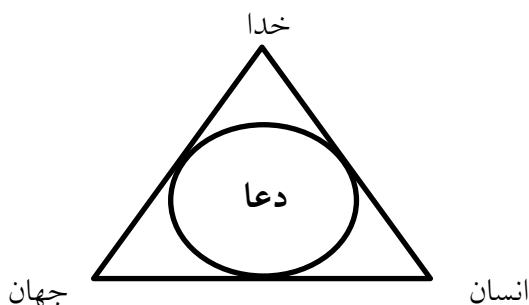
### فربه‌تر از خواستن

بعد از بررسی مفهومی «دعا» در اسلام و مسیحیت با توجه به این نکته که دعا فراتر از نیازخواهی است، به مسائلی فراتر از دعا اشاره می‌کنیم. هنگامی که فرد زبان به دعا می‌گشاید از واژه‌هایی استفاده می‌کند و این واژه‌ها مستقیماً موقعیت‌های بیرونی را نشان نمی‌دهد بلکه زبان به طور مستقیم پردازش‌گوینده از آن موقعیت‌ها یا تعبیر او از آنها را نشان می‌دهد. هر گوینده‌ای مفهوم‌سازی ویژه‌ای از موقعیت‌ها دارد و اطلاعات خود را در قالب خاصی پردازش می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۶: ۵-۱۳). در واقع، با تحلیل زبان‌شناختی دعا می‌توان از حوزه‌های مختلف معرفتی نمابرداری کرد و به اندیشه‌هایی که در پس آن است پی برد. به‌راستی دعا در پس خود چه اندیشه‌ای در بر دارد و بیانگر چه دیدگاهی است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت دعا در واقع بیانگر دیدگاه ما راجع به خدا، جهان و انسان است، به طوری که می‌توان گفت: «دعا زبان ایمان و اعتقاد به خداوند است» (Bowden, 2005: 964) و نمایانگر احساسات و طرز تلقی آدمی راجع به موجود یا موجودات الهی و مجرد (بخشنده، ۱۳۸۶: ۶۷). از این‌رو دعا در حقیقت از موضوعات مهم الاهیاتی است. «زیرا این عمل، فهم و درک آدمی از عملکرد خدا را نشان می‌دهد، و در واقع این الاهیات است که در قالب و لفافه دعا می‌آید» (Bowden, 2005: 965). در حقیقت، اعتقاد به خدا و فهم ما از عملکرد او، در دعا آشکار می‌شود؛ تا آنجا که می‌توان گفت دعا، الاهیات تنزل‌یافته است و به قدری این دو با هم پیوند خورده‌اند که جدایی آنها از یکدیگر ممکن نیست.

همان‌طور که بیان شد، دعا بیانگر اندیشه و ذهن و تمایلات آدمی است و ماهیت واقعی آن فقط واژگان نیست؛ چراکه دعای واقعی از قلب‌های ما نشئت می‌گیرد (Foster, 1999: 3) تا آنجا که می‌توان گفت هم اقدام به دعا کردن و هم محتوای دعاها بیانگر ایمان و اعتقادات فرد است. به دعا اقدام کردن، برخاسته از مفاهیم الاهیاتی است. شخصی که دست به دعا برمی‌دارد در واقع ناتوانی خود را تصدیق می‌کند و به شناختی از خود، آگاهی پیدا کرده است، چنان‌که فردی ضعیف و ناتوان است و نمی‌تواند همه نیازهای خود را با تکیه بر توانایی خویش انجام دهد. از سوی دیگر، فرد با مشاهده رویدادها و وقایع جهان و علت و معلول‌های آن، مسبب‌الاسباب و علة‌العلل وقایع هستی را خدا می‌داند و از این‌رو است که دست به دعا برمی‌دارد تا با مسبب همه امور ارتباط برقرار کند؛ چراکه معتقد است دستگاه آفرینش با همه عظمت و نظمی که دارد، در دست



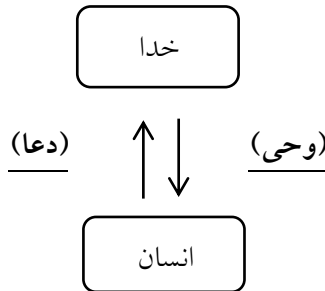
قدرت خداوند است، و شخص می‌تواند با دعا، نیازهای خود را بخواهد. کسی که دعا می‌کند خدا را فرمانروای مطلق هستی و قوانین طبیعی می‌داند، چنانچه اگر این اعتقاد را نداشته باشد دعا هم نمی‌کند. اگر دعا با ایمان همراه باشد نمایانگر صفات ذاتی خدا است که خودش را برای ما آشکار کرده است. به عبارت دیگر، دعا آشکارسازی ماهیت و صفات خدا است و در بطن خود نوعی خداشناسی به همراه دارد. به عبارت دقیق‌تر، شناخت انسان از خود، جهان و خدا در مضامین دعایی منعکس و بازسازی می‌شود.



افزون بر اقدام به دعا، محتوای ادعیه و مضامینی که در آنها به کار برده می‌شود نیز باورداشت‌های دعاکننده را آشکار می‌کند. این مضامین از شناخت او از خودش، جهان، و خدا پرده برمی‌دارد. بر این اساس است که می‌توان گفت بررسی دعا، مطالعه‌ای الاهیاتی است و پیوند و ارتباطی تنگاتنگ با باورداشت، عمل و اخلاق در هر دینی دارد و این سه عنصر ماهیت دین را تشکیل می‌دهد و دعا هسته مرکزی دین و رابطه انسان و خدا است: «الدعا مخ العبادة»؛ یعنی دعا مغز و هسته عبادت است (حلی، ۱۴۲۹: ۳۰).

دعا در این معنا یکی از عناصر اساسی و ذاتی تمام ادیان و از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین مشخصات آنها است که کارکردهای بسیار دارد. در همه سنخ‌های دینی، انسان‌ها به وسیله دعا خود را به قدسی‌ترین و محوری‌ترین کانون دینداری، یعنی خدا، نزدیک می‌کنند. به این دلیل است که می‌توان دعا را وسیله نزدیک شدن و ارتباط با خدا دانست؛ چراکه اگر این ارتباط از میان برداشته شود هیچ راهی برای پیوند این جهان و جهان جاودانی نیست (زویمر، ۱۳۸۷: ۴۱۵). به‌ویژه هنگامی که جهان مادی بشر با آفرینشی تبیین می‌شود که منجر به گسستگی یا جدایی از جهان الهی یا مجرد می‌شود، دعا ابزاری است که به واسطه آن، این گسست حتی برای یک لحظه از میان برداشته می‌شود (بخشنده، ۱۳۸۶: ۶۷) و زندگی مادی آدمی معنایی عمیق، الهی و پایا می‌گیرد.

از سوی دیگر، دعا به معنای تجدید باورداشت‌ها و بازسازی تجربه‌های ناب عرفانی است. دین با همین تجربه‌ها ورز داده شده و تازه و ناب می‌ماند: «دعا آینه‌ای است که در آن احوال و احساسات و تجارب دینی و عرفانی مجال نمود و بروز می‌یابند. تا آنجا که می‌توان گفت دین بدون دعا، دین نیست» (اکرمی، ۱۳۸۷: ۶۱). روح زمین‌گیرشده انسان با دعا دارای تجربه‌های عرفانی ناب‌تری شده و خصلت‌های معنوی و آسمانی می‌یابد. ایزوتسو دعا را این‌گونه تعریف می‌کند: «دعا ارتباطی شفاهی در جهت صعودی از انسان به خدا است، حال آنکه وحی ارتباطی شفاهی در جهت نزولی از خدا به انسان است» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۲۴۸).



از دیدگاه ایزوتسو، دعا صمیمانه‌ترین محاوره شخصی قلب با خدا است و واکنشی بر وحی الاهی و تصدیق آن و همچنین بیانگر ایمان به او است (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۲۴۸ و ۲۴۹).

مروری کوتاه بر ادبیات ادیان ابراهیمی نشان می‌دهد در این ادیان، دعا اهمیت ویژه‌تری یافته است. دگرگونی مفهوم خداپرستی در این ادیان به توجه عمیق‌تری به دعا انجامید. این ادیان دعا را ابزاری برای ارتباط با خدا شمرده‌اند؛ خدایی که متشخص است؛ اراده دارد و خیرخواهانه دستور می‌دهد و اطاعت را طلب می‌کند و منتظر دریافت درخواست‌ها و نیایش‌ها است و از گفت‌وگو با بنده خویش خشنود می‌شود. در این ادیان، خدا منبع خیر و نیکی تلقی می‌شود و ابزاری برای رسیدن به رستگاری است؛ چراکه ما بدون دعا نمی‌توانیم در برابر وسوسه‌ها و فریب‌ها پایداری کنیم و فیض الاهی را به دست آوریم؛ به گونه‌ای که این ضرورت در همه مراحل زندگی احساس می‌شود. خصوصاً اینکه دعاکردن تکلیف است و بیانگر تقوا و پرهیزگاری

است (Hrbermann, 1913, v. 12, p. 347).

بر این اساس است که دعا را نمی‌توان از دین تفکیک کرد. نخستین جلوه‌ها و تجلیات دینداری بشر خود را در دعا نشان داده است. این واقعیت را از توجه عمیق مقدس ادیان و منابع دینی آنها نیز می‌توان فهمید. بخش وسیعی از ادبیات همه ادیان به آداب دعا و مناجات و نیز درون‌مایه‌های بایسته دعا اختصاص یافته است. با توجه به این نکته که ادیان، دعا را جزء ضروری حیات معنوی و موقعیت بشری می‌دانند، ادبیات دعا در ادیان، غنی و شایسته مطالعه است و بررسی آن به مفاهیمی فراتر از آن اشاره دارد.

### درون‌مایه‌های دعا‌های اسلامی

حقیقت دعا در اسلام یعنی توجه به خداوند متعال و درخواست رحمت و عنایت او، که در سرشت هر مخلوقی نهفته است و رشته وجود همه مخلوقات به ذات بی‌نیاز او پیوسته است. او پدیدآورنده و پرورش‌دهنده مخلوقات است و تنها پناهگاه، به هنگام سختی و ناتوانی، و امیدبخش، در هنگام آسانی و توانایی است. به عبارت دیگر، دعا مبتنی بر این اعتقاد است که خدا در انجام‌دادن همه امور توانا است و اگر شخص دعاکننده یقین به اجابت داشته باشد و از همه اسباب و مسبب‌ها غیر از خدا قطع امید کند به رحمت و عنایت خداوند می‌رسد. زیرا خدایی که دعا را اجابت می‌کند خدایی است یکتا، که برای او شریکی نیست (فانی و همکاران، ۱۳۷۸: ۵۱۵/۷).

در اسلام، دعا بیانگر اعتقاد به خداوند و الاهیات اسلامی است. در دعا‌های اسلامی به یکتایی خداوند و صفات او مانند توانایی مطلق، علم مطلق و ... اشاره شده است. این مطالب در قالب ستایش و تقدیس خداوند و ... آمده است. در واقع، دعا نوعی خداشناسی عملی است و خدایی که از این راه شناخته می‌شود غیر از خدایی است که از راه استدلال درک می‌شود. خدایی که از راه دعا شناخته می‌شود خدایی است که بارها با او سخن گفته و گله و شکایت داشته‌ایم و احیاناً خشمگین هم شده‌ایم و چون از او رو برگردانده، خود را در ضلالت و بیچارگی‌ها دیده، و دوباره به او روی آورده و باز هم در حل مشکلات از او یاری جسته‌ایم. خداوندی که چنین درک شود خدایی است محسوس (با حس باطنی) و آن‌قدر به ما نزدیک است که نمی‌توانیم لحظه‌ای او را از خود دور بدانیم. همان‌طور که در اسلام تأکید شده است ما باید نیازهای خود را فقط از او بخواهیم و به سوی او دست به دعا برداریم و از دست به دعا بردن به سوی غیر او سخت بپرهیزیم، که غیر او هر چه باشد نیازمند و محتاج است.

بر این اساس، از دعاها خدانشناسی عملی را نتیجه می‌گیریم. بدین معنا که خدایی را که می‌شناسیم، پرستش هم می‌کنیم؛ چراکه چنین معتقدیم که دستگاه آفرینش با همه عظمت و نظمی که دارد در دست قدرت خداوند است و ما می‌توانیم با دعا نیازهای خود را بخواهیم. در واقع، کسی که دعا می‌کند خدا را فرمانروای مطلق هستی و قوانین طبیعی می‌داند، چنانچه اگر این اعتقاد را نداشته باشد دعا هم نمی‌کند.

دعا از منظر انسان‌شناسی این‌گونه است که یکی از نیازهای روح انسانی ارتباط با موجودی برتر و کامل است و فطرت انسانی، او را به سمت خداوند متعال سوق می‌دهد و روش حرکت در این مسیر و برقراری این ارتباط، همان دعا است که این نیاز مهم روح انسانی را پاسخ می‌دهد و از طرف دیگر عقل حکم می‌کند که دعا برای انسان ضروری است. اما توجه به این نکته نیز ضروری است که برخلاف مسیحیت که قائل به گناه نخستین است اسلام معتقد است انسان‌ها با فطرتی پاک آفریده شده‌اند. البته این بدان معنا نیست که آنها برای رسیدن به رستگاری، بی‌نیاز از فیض و لطف و رحمت او باشند، بلکه برای آمرزش و رسیدن به رستگاری باید از خداوند طلب بخشایش و رحمت کنند.

### مهم‌ترین مضامین دعا‌های شیعی

۱. ستایش: ای خدای بردبار بزرگوار! ای زنده ابدی! ای بخشنده گناه و ای پذیرنده توبه! ای بزرگ نعمت و منت! ای احسان‌کننده همیشگی!<sup>۱</sup> (قمی، ۱۳۸۴، دعای ابوحمزه، ص ۳۴۲).
۲. تقدیس: ذکر و یاد تو برتر است از یادشدگان (به محاسن و نیکویی‌ها) و نام‌هایت (اسماء‌الحسنی) پاک و پاکیزه است از اینکه حسب و نسب‌داران به آن نامیده شوند<sup>۲</sup> (صحیفه سجادیه، دعای چهاردهم، ۳۹).
۳. تسبیح: پاک و منزهی تو و من از موحدانم (قمی، ۱۳۸۴: ۸۵، دعای عرفه).
۴. تنزیه و پیراسته‌داری: ای آن که نعمت‌هایش را به ازای قیمت‌ها نمی‌فروشد<sup>۳</sup> (صحیفه سجادیه، دعای سوم، ۱۳).
۵. سپاس‌گزاری: و چه بسیار ناپسندها که از من دور کردی و چه بسیار ثنای نیکو که من لایق آن نبودم و تو از من بر زبان‌ها منتشر ساختی<sup>۴</sup> (قمی، ۱۳۸۴: ۱۱۵، دعای کمیل).
۶. اعتراف: ما ارحمک بی مع قبیح فعلی (همان: ۸۰، دعای عرفه).

۷. استغفار: برای آنچه در آن کوتاهی نمودم (گناهایی که به جا آوردم) از تو آمرزش می‌خواهم<sup>۵</sup> (صحیفه سجادیه، دعای دوازدهم، ۱۴).
۸. طلب (درخواست‌ها): پس به بی‌نیازی و عطای خویش نیازمندی ما را برطرف فرما، و ما را به بازداشتن خود ناامید مگردان که بدبخت کرده‌ای کسی را که از تو نیک‌بختی خواسته، و ناامید ساخته‌ای آن را که از احسان تو بخشش طلبیده<sup>۶</sup> (صحیفه سجادیه، دعای سوم، ۱۰).
۹. تضرع و انابه: در حالی که برای تو فروتنی کرده و خم گشته، و سر به زیر افکنده و کج شده، و ترس پاهایش را به لرزه انداخته، و بسیاری اشک گونه‌هایش را غرق نموده، تو را می‌خواند<sup>۷</sup> (صحیفه سجادیه، دعای نهم، ۱۲).
۱۰. شکایت به سوی خداوند: ای خدای من! ای پروردگار من و سید و مولای من! از کدامین سختی‌های امورم به سویت شکایت کنم و از کدام یک به درگاہ بنالم و گریه کنم<sup>۸</sup> (قمی، ۱۳۸۴: ۱۱۸، دعای کمیل).
۱۱. اعتراض به خداوند: کجا است رحمت واسعه تو؟ کجا است عطا‌های نیکوی تو؟ کجا است موهبت‌های گوارا و مرحمت‌های پُربهای تو<sup>۹</sup> (همان: ۳۴۷، دعای ابوحمزه).
۱۲. تغزل و عشق‌ورزی با خداوند: در آن حال، گیرم که بر آتش عذاب تو ای خدای من و سید و مولای من و پروردگار من صبوری کنم، چگونه بر فراق تو صبر توانم کرد؟<sup>۱۰</sup> (همان: ۱۱۸، دعای کمیل).
۱۳. ناامیدی از دیگران: بارخدا! ناامید مکن کسی را که جز تو بخشنده‌ای نمی‌یابد، و خوار مکن کسی را که از تو به کسی جز تو بی‌نیاز نمی‌گردد<sup>۱۱</sup> (صحیفه سجادیه، دعای شانزدهم، ۱۶).
۱۴. استعاذه: پناه می‌برم به تو از خشم و نزول عذابت (قمی، ۱۳۸۴: ۲۸۹، مناجات شعبانیه).

### درون‌مایه‌های دعا در مسیحیت

در سال‌های اخیر، این حقیقت از نو کشف شده است که الاهی‌دانان مسیحی به عبادت و دعا می‌پردازند و این دعا و عبادت، تأملات الاهیاتی آنان را شکل می‌دهد. عبارت معروف lex orandi lex credendi که تقریباً می‌توان آن را چنین ترجمه کرد: «شیوه عبادت، آنچه را بدان اعتقاد داری تعیین می‌کند» این حقیقت را بیان می‌کند که الاهیات و عبادت با یکدیگر تعامل دارند. اعتقادات مسیحیان، شیوه دعا و عبادت آنها را تحت

تأثیر قرار می‌دهد و چگونگی عبادت و دعای مسیحیان بر اعتقادات آنان تأثیر می‌گذارد. برای نمونه، دو مناقشه در کلیسای اولیه، با محوریت آیین گنوسی و آیین آریوسی، اهمیت این نکته را به خوبی روشن می‌کند. گنوسی‌ها معتقد بودند ماده، ذاتاً شر است و ایرنائوس در رد این دیدگاه به این حقیقت اشاره کرد که در شعائر مسیحی نان، شراب و آب به کار می‌رود. وقتی آنها چنین جایگاه برجسته‌ای در عبادت مسیحی دارند چگونه ممکن است شر باشند؟! (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۳۶۳/۱). به روایت کتاب مقدس نیز شخصی که دعا می‌کند در ذهن خود همواره این اعتقادات را به همراه دارد:

اول: اطمینان به حضور خداوند؛ دعاها سرشار از حس اطمینان به حضور خداوند است. زیرا خداوند قبلاً به سوی ما آمده است. بدین صورت دعا در باب ایجاد ارتباط با خدا نیست، بلکه در باب خوشامدگویی به خدا است که قبلاً حضور داشته و فقط منتظر فرصتی است تا در زندگی من وارد شود: «اینک بر در ایستاده، می‌گویم اگر کسی آواز من را بشنود و در را باز کند به نزد او درخواهم آمد و با وی شام خواهم خورد و او نیز با من» (مکاشفه ۳: ۲۰).

دوم: دعاها برای انسان آشکار می‌کنند که همه چیز موهبتی از جانب خدا است، مانند دوستان، شادی‌ها، غذا و نوشیدنی‌ها، محبت، زیبایی و همه زندگی حتی لحظه‌های درد و رنج. دعا مختص بخش خاصی از زندگی ما نیست، بلکه بخشی از رابطه دوستی است. لذا بر همه آنچه انجام می‌دهیم و دادیم تأثیر می‌گذارد (Foster, 1999: x). دعای مسیحی نوعی رابطه پیمانی بین خدا و انسان در مسیح است و دعا عمل خدا و انسان است که از روح القدس و از خود ما نشئت می‌گیرد و کاملاً معطوف به پدر است و در اتحاد با اراده بشری پسر خدا است، که بیانگر پیوند دعا با تثلیث است. از منظری دیگر نیز می‌توان به پیوند ایمان و ارتباط با خدا توجه داشت. دعا باید با ایمان و محبت همراه باشد. انسان باید در ارتباط خود با خدا همچون فرزندی برای پدر باشد و با ایمان به مسیح دعا کند و محبت او را در دل داشته باشد. دعای ربانی و بقیه آموزه‌های عیسی مؤید این مسئله هستند. این درست است که خداوند دعای همه افراد را می‌شنود، و به همه مردم نعمت‌های بسیار بخشیده است، اما کسی که معتقد باشد مسیح فرزند او نیست، نمی‌تواند به مثابه پدر با خدا دعا کند. بی‌میلی آشکار عیسی در جواب‌دادن به خواسته زن کنعانی بیانگر این است که ایمان در دعا و ارتباط مناسب با خدا مهم است (Bromiley, 1986: 937; مرقس ۱۱: ۲۲، ۲۴). عیسی با گفتن این کلمه آغاز می‌کند: «به خدا

ایمان داشته باشید». ایمان به مسیح و محبت به او باعث می‌شود طبق اناجیل، ما، فرزندان خدا شویم. از این‌رو چون خدا (پدر) ما را دوست دارد و مسیح در درون ما با ایمان به او حضور پیدا می‌کند، دعاهای ما به اجابت می‌رسد (Lacoste, 2005: 1265). از این‌رو حیات دعا عبارت است از عادت به حضور در پیشگاه خدای سه‌گانه مقدس و پیوند با او. این پیوند در زندگی همیشه ممکن است. زیرا ما به واسطه تعمید، با مسیح متحد شده‌ایم. دعای مسیحی از آن حیث که پیوند با مسیح است، در سراسر کلیسا که جسم او است تداوم دارد و ابعاد آن، ابعاد محبت مسیح است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ۶۴۳). از سوی دیگر، در کتاب مقدس دعا به مثابه عمل درونی روح‌القدس معرفی شده است. در انجیل یوحنا، از روح‌القدس با عنوان تسلاًبخش ذکر شده که همراه با مؤمنان است و هر چه عیسی به حواریون تعلیم داده است، به یاد آنها خواهد آورد. در رساله رومیان نیز روح‌القدس این‌گونه معرفی می‌شود: «او در درون ما است و به ما کمک می‌کند تا ناله‌هایی که نمی‌توانیم بیان کنیم با گفتن abba همانند عیسی با خدای پدر رابطه صمیمانه برقرار کنیم» (Lacoste, 2005: 126).

### انسان‌شناسی و رستگاری و پیوند آن با دعا

بر اساس سفر پیدایش، انسان شبیه خدا خلق شد. اگرچه کتاب مقدس دوباره از این مطلب به‌ندرت یاد می‌کند اما مفهوم انسان به مثابه صورت خدا به‌سرعت بر اندیشه مسیحیت غالب آمده است. از این‌رو با این اندیشه، ارتباط و گفت‌وگو با خداوند در دعا بدیهی و مسلم است. این مفهوم و تصور از انسان در درک مسیحیان از گناه نخستین نیز نقشی محوری دارد (Lacoste, 2005: 1265). «خداوند با عمل خلقت، همه موجودات را از عدم به وجود آورد. انسان در حالی که تاج جلال و کرامت بر سر نهاده، پس از فرشتگان می‌تواند نام خداوند را در تمامی زمین تجلیل کند. انسان حتی بعد از اینکه با گناه خود شباهت خود را به خدا از دست داد، به صورت خالق خود باقی می‌ماند و تمایل خود را به او حفظ می‌کند. همه ادیان بر این امر که انسان اساساً به دنبال خدا است گواهی می‌دهند» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ۶۳۳). انسان که به صورت خدا است، در نتیجه گناه آدم و هبوط او آسیب دیده است. از این‌رو ارتباط با خدا که باید بدیهی باشد با مشکل روبه‌رو شده است. پس همان‌گونه که بازگشت به خویشتن دشوار است دعا و ارتباط با خدا نیز دشوار است.

بنابراین، بر اساس کتاب مقدس، دعا صرفاً فعالیتی بشری و یک‌جانبه نیست، بلکه گفت‌وگویی شخصی با خداوند حیّ و راستین است. خدا آغازگر دعا است و در ما انگیزه ایجاد می‌کند تا آنچه را خوشایند او است بخواهیم و انجام دهیم (فیلیپیان ۲: ۱۲ و ۱۳). به همین طریق، هدف دعا کردن صرفاً به ارمغان آوردن نیکی و خوبی برای مردم نیست، بلکه تجلیل و احترام خدا را نیز به همراه دارد. این را از عبارات عیسی و وعده او در کتاب مقدس می‌توان دریافت، که فرموده است: «اگر شما قبل از هر چیز، به ملکوت و عدالت خدا دل ببندید، او همه نیازهای شما را برآورده خواهد ساخت» (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ۶۳۴).

با نگاهی به ادبیات دعایی اسلام و مسیحیت می‌توان به این مسئله اشاره کرد که دعا و الاهیات پیوندی ناگسستنی دارند و مفاهیم و باورهای چون خداشناسی و انسان‌شناسی در اقدام فرد به دعا و چگونگی و زبان دعایی او تأثیری چشمگیر دارد. از سوی دیگر، دعا فعالیت مذهبی بنیادینی است و ماهیت آن ارتباط و گفت‌وگو با خداوند است. این ارتباط ممکن است کلامی یا غیرکلامی باشد. لذا دعا ارتباط انسان با امری مقدس یا گفت‌وگویی درونی با خداوند تعریف می‌شود.

### مهم‌ترین مضامین دعا‌های مسیحی

۱. ستایش: ملکوت و قوت و جلال تا ابدالابد از آن تو است (دعای ربّانی).
۲. تقدیس: ای پدر ما که در آسمانی! نام تو مقدس باد (دعای ربّانی، عبارت اول).
۳. تنزیه و پیراسته‌داری: ای یهوه در میان خدایان مثل تو نیست و کاری مثل کارهای تو نمی (مزامیر ۸۶: ۸).
۴. سپاس‌گزاری: از اینکه مرا آفریده و مسیحی نموده، در این شب نگره‌داری کرده‌ای سپاس گزارم (دعای صبح).
۵. اعتراف: زیرا گناهانم از سرم گذشته است. مثل بار گران از طاقتم سنگین‌تر شده (مزامیر ۳۸: ۴).
۶. طلب آمرزش: ای یهوه به خاطر اسم خود گناه مرا بیامرزد. زیرا که بزرگ است (مزامیر ۲۵: ۱۱).
۷. درخواست‌ها: ای یهوه! آواز مرا بشنو و گوش‌های تو به آواز تضرع من ملتفت شود (مزامیر ۱۳۰: ۲).



۸. شکایت: از آواز دشمن و به سبب ظلم شریر؛ زیرا که ظلم بر من می‌اندازند و با خشم بر من جفا می‌کنند (مزامیر ۵۵: ۳).
۹. اعتراض: چرا دست خود یعنی دست راست خویش را برگردانیدی؟ آن را از گریبان خود بیرون کشیده ایشان را فانی کن (مزامیر ۷۴: ۱۱).
۱۰. استعاذه (پناه‌بردن به خدا): **يَهُوهَ صخره من است و ملجأ و نجات‌دهنده من. خدایم صخره من است که در او پناه می‌برم. سپر من و شاخ نجاتم و قلعه بلند من. يَهُوهَ را که سزاوار کل حمد است خواهم خواند. پس از دشمنانم رهایی خواهم یافت (مزامیر ۳ و ۲: ۱۸).**
۱۱. تضرع و زاری: به خود می‌پیچم و بی‌نهایت منحنی شده‌ام. تمامی روز ماتم‌کنان تردد می‌کنم (مزامیر ۳۸: ۶).
۱۲. عشق‌ورزی: خدایا تو را می‌پرستم و از جان و دل دوست می‌دارم (دعای صبح).

### دعا: گفت‌وگویی صمیمانه با خدا

چگونگی تعامل انسان با خدا از ابتدایی‌ترین آموزه‌های ادیان به شمار می‌آید و این آموزه‌ای است که سهم شایانی از متون دینی مختلف را به خود اختصاص داده و اساس دیانت ادیان را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که می‌توان گفت:

اساساً دیانت موضوع رابطه‌ای است بین انسان و خدا. آموزه‌های دیگر ادیان کوشش می‌کنند تا تصویری رساتر از این ارتباط را بیان کنند. گذشته از این، اساس دین‌ورزی آدمیان در گرو برداشتی است که از تعامل خود و خدا دارند. به سبب همین اختلاف و تفاوت این تصاویر، دین‌ورزی‌ها هم متفاوت‌اند. جمله معروف پاسکال که بر پارچه‌ای نگاشته و بر نیم‌تنه خود دوخته بود و تا آخرین لحظه‌های عمر خود به همراه داشت به‌روشنی به این تفاوت‌تصویرها اشاره دارد. وی در آن نوشته چنین نگاشته بود: «ما در زیر عنوان آتش چنین می‌خوانیم: خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب نه خدای فلاسفه و محققان» (صادق‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۱۸).

توجه به مضامین بیان‌شده در بالا نشان می‌دهد مهم‌ترین کارکرد دعا در اسلام و مسیحیت تغییر رابطه انسان و خدا از پیوند خشک و سرد کلامی و

فلسفی به رابطه‌ای صمیمانه و عاطفی است. دعا زبان دوستی ما با خداوند است. همواره سخن گفتن با هر فردی، معنایی بیش از واژگان در بر دارد. واژگان دربردارنده معنای ذهن، اندیشه، احساسات و تمایلات و بازتاب امیدها و آرزوهایمان هستند (Foster, 1999: 1). دعا شکلی از گفت‌وگوی انسان است که زبان آن با دیگر زبان‌ها متفاوت است، فقط به این دلیل که این گفت‌وگو خطاب به خدا است. ممکن است از دیگر افراد نیز درخواست یا تقاضای بخشایش کنیم و حتی شاید واژگانی مشابه آن را به کار ببریم، اما کاملاً با دعاکردن متفاوت است (Spear, 2002: 29, 30). درخواست یا تقاضایی که از انسان‌ها می‌شود وابسته به شرایط زمانی و مکانی است تا شنیده شود و پاسخ به آن نیز فقط با امکاناتی چون صدا، نامه و ... به ما می‌رسد. به علاوه، زبان با محدودیت همراه است. دعا برای خدا متفاوت است؛ چراکه از چنین محدودیت‌هایی مبرا است. علم بی‌نهایت خداوند او را قادر می‌سازد تا بشنود و درک کند و مهم نیست که ما به چه زبانی سخن می‌گوییم یا در چه اوضاع و احوالی دعا می‌خوانیم. از این رو با توجه به اهمیت تعامل و ارتباط با خدا در ادیان چگونگی این تعامل نقش مهمی در آموزه‌های هر دین دارد.

استفاده از واژه «گفت‌وگو» برای توصیف دعا ممکن است برای برخی واژه‌های جسورانه و برای دیگری واژه‌ای بی‌روح به نظر برسد، اما برای بسیاری این واژه بیانگر این مسئله است که گفت‌وگو با خداوند قادر متعال ممکن است. همه ما اغلب در دعا گفت‌وگو نمی‌کنیم بلکه فقط خود سخن می‌گوییم و واژگانی را ادا می‌کنیم. ما در دعا، خدا را ستایش می‌کنیم، او را سپاس می‌گوییم، درباره نگرانی‌ها و اوضاع جهان با او سخن می‌گوییم، از او راهنمایی می‌خواهیم و نیازهای خود را به او عرضه می‌کنیم، درست مانند گفت‌وگویی تلفنی که در آن شخص بی‌وقفه و بدون اندکی مکث حتی برای یک لحظه، صحبت می‌کند و قبل از اینکه طرف مقابل بتواند پاسخی دهد به مکالمه پایان می‌دهد. ما به گونه‌ای دعا می‌کنیم که گویا خداوند چیزی نمی‌داند و ما با دعا به او آگاهی می‌دهیم!

آیا به‌راستی ارتباط با خدا در قالب دعا یک‌سویه است؟ و فقط انسان در آن سخن می‌گوید؟

در ابتدا باید توجه داشت که خداوند گفت‌وگو را آغاز می‌کند و ما را به گفت‌وگو

فرا می‌خواند. پس دعاکردن پاسخی به دعوت خداوند است. نکته دیگر اینکه قرائت کتاب مقدس و قرآن در دعا و ایجاد گفت‌وگویی عمیق و مؤثر با خداوند ضروری است؛ چراکه این متون مقدس بیانگر وعده‌های خداوند و نقل‌قول‌های مستقیم از طرف او است. این عبارات از متون مقدس گام به گام ما را به سمت گفت‌وگویی موفق با خداوند سوق می‌دهد و با خواندن و اندیشیدن در باب سخنان خدا، شور و اشتیاق و محبتش در قلب‌های ما برانگیخته می‌شود و به ما کمک می‌کند تا با اعتمادی راسخ از نیازمندی‌های خود با خدا سخن بگوییم و پذیرای راهنمایی او باشیم. لذا دعا ارتباط و گفت‌وگویی صمیمانه و دوسویه است. ارتباط صمیمانه در دعاها آشکار و بارز است، چنانچه در هر دو دین در قالب دعا، خداوند را «تو» خطاب می‌کند و با او به گفت‌وگو می‌پردازد. این گفت‌وگو در قالب ستایش، اعتراف، درخواست، عشق‌ورزی و ... صورت می‌گیرد. گاه فرد به خدا از دیگران و چیزهایی که خاطرش را آشفته کرده و موجب نافرمانی او شده، شکایت می‌کند، یا از احساس تنهایی و بی‌توجهی او به خویش می‌نالند و بدون هیچ ترس و واهمه‌ای او را خطاب قرار می‌دهد و سخن گفتن را با او می‌آغازد. مهم‌ترین و شاید اصلی‌ترین شباهت متون دعایی در اسلام و مسیحیت همین مسئله است که به ما می‌آموزند که چگونه به وسیله دعا ارتباطی مستقیم، متقابل و صمیمانه با خداوند داشته باشیم.

### نتیجه

با توجه به معنای لغوی دعا، دعا چیزی فراتر از خواستن است و ماهیت آن گفت‌وگو است، تا جایی که می‌توان گفت مهم‌ترین کارکرد دعا در اسلام و مسیحیت تغییر رابطه انسان و خدا از پیوند خشک و سرد کلامی و فلسفی به رابطه‌ای صمیمانه و عاطفی است. برای تبیین حقیقت ارتباط بین خدا و انسان می‌توان از نظریه ارتباطی بوهر استفاده کرد. وی دو نوع ارتباط را معرفی می‌کند ارتباط «من - تو» که ارتباطی شخص‌وار است و ارتباطی «من - آن» که ارتباطی ناشخص‌وار است. از دیدگاه بوهر، ارتباط «من - تو» متقابل، دوسویه، متقارن و بی‌واسطه است و شناخت در این نوع ارتباط، مستقیم و بلاواسطه است. من وارد ارتباط مستقیمی با تو می‌شوم و این ارتباط بی‌واسطه است و هیچ مفهومی میان من و تو واسطه نمی‌شود. بنابراین، از دیدگاه بوهر، خدا آن «تویی» است که هیچ‌گاه نمی‌تواند به «آن» تبدیل شود. از این رو، از دیدگاه وی،

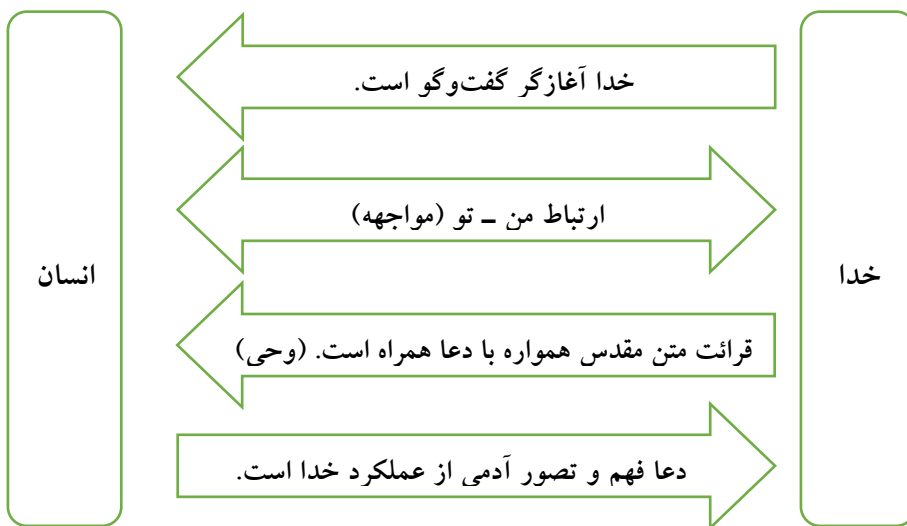
واژگان فقط نقش اشارات نارسایی را بازی می‌کنند که به وصف‌ناپذیری خداوند معطوف است. خداوند نمی‌تواند اصطلاحی عقیدتی، مفهومی مابعدالطبیعی یا اشاره‌ای آیینی باشد (بوبر، ۱۳۸۰: ۹-۱۲). این شعر از بوبر به خوبی مؤید دیدگاه او درباره خداوند است:

هنگامی که تو در آستان من ظاهر می‌شوی  
چرا دست‌آویختن به تو این چنین پُرغوغا است؟  
چرا این همه پیش‌کش‌های بیهوده؟! ...  
ماه جدید و ضیافت‌های آنچنانی شما را روح من منفور می‌دارد و ...  
از تحمل آنها خسته‌ام (همان: ۹).

از نظر او، همه آموزه‌ها و فرمان‌ها و تشریفات در قلمرو رابطه «من - آن» قرار می‌گیرد و فقط وحی و الهامات شخصی در زمره رابطه «من - تو» قرار می‌گیرد. هر کس کلام خدا را به زبان می‌راند و مخاطب او خداوند است، صرف نظر از آنچه ممکن است تصور او را متوهم کند «تو»ی زندگانی خویش را مخاطب قرار داده است؛ تویی که هیچ توی دیگری مفهوم آن را محدود نمی‌کند و در عین حال این «تو» در موضعی قرار گرفته که همه «تو»های دیگر را در بر می‌گیرد.

در دعا انسان، خود، خویشستن است و اتکای خویشستن را آزادانه آشکار می‌سازد. از این رو عنصر اصلی در رابطه با خداوند از دیدگاه بوبر در احساسی جست‌وجو می‌شود که احساس اتکا، و اخیراً، به عبارت دقیق‌تر، احساس مخلوق‌بودن نامیده می‌شود.

ارتباط موفق با خداوند باید از نوع ارتباط من و تویی باشد، همان‌گونه که مارتین بوبر این ارتباط را به خوبی شرح می‌دهد و ماهیت دعا همین ارتباط و گفت‌وگو با خداوند است و اگر این ارتباط صرف به زبان آوردن واژگانی بی‌روح نباشد و مواجهه و ارتباطی پویا و متقابل را در بر گیرد این گفت‌وگو به‌درستی صورت گرفته است. شکل زیر این گفت‌وگو و لوازم آن را به خوبی نشان می‌دهد (بوبر، ۱۳۸۶: ۱۲۳).



### پی نوشت ها

۱. یا حَلِيمٌ يا كَرِيمٌ يا حَى يا قَيُّوْمٌ يا عَافِرُ الدَّنْبِ يا قَابِلَ التَّوْبِ يا عَظِيمَ الْمَنِّ يا قَدِيمَ الْإِحْسَانِ.
۲. تَعَالَى ذِكْرَكَ عَنِ الْمَذْكُورِينَ، وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ عَنِ الْمُنْسَوْبِينَ، وَ فَسَتْ نِعْمَتُكَ فِي جَمِيعِ الْمَخْلُوقِينَ.
۳. وَ يا مَنْ لا يَبِيحُ نِعْمَهُ بِالْأَثْمَانِ.
۴. اللَّهُمَّ مَوْلَايَ كَمْ مِنْ قَبِيحِ سَرْوَتِهِ وَ كَمْ مِنْ مَكْرُوهِ دَفَعْتَهُ وَ كَمْ مِنْ نِئَاءٍ جَمِيلٍ لَسْتُ أَهْلًا لَهُ نَسْرَتِهِ.
۵. أَسْتَغْفِرُكَ لِمَا قَصَّرْتُ فِيهِ.
۶. فَاجْبُرْ فَاقْتِنَا بِوَسْعِكَ، وَ لا تَقْطَعْ رِجَاءَنَا بِمَنْعِكَ، فَتَكُونَ قَدْ أَشْقَيْتَ مِنْ اسْتِسْعَادِ بِكَ، وَ حَزَمْتَ مِنْ اسْتَرْفَادِ فَضْلِكَ.
۷. قَدْ تَطَّأْتَ لَكَ فَانْحَنَى، وَ نَكَسَ رَأْسَهُ فَانْتَنَى، قَدْ أُرْعَشْتَ حَشِيئَتُهُ رَجْلِيهِ، وَ عَرَفْتُ دُمُوعَهُ حُدَيْهِ، يَدْعُوكَ.
۸. يا إِلَهِي وَ رَبِّي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ لِأَيِّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَشْكُو وَ لِمَا مِنْهَا أُضِجُّ وَ أَبْكِي.
۹. أَيْنَ رَحْمَتِكَ الْوَاسِعَةُ أَيْنَ عَظَايَاكَ الْفَاضِلَةُ أَيْنَ مَوَاهِبِكَ الْهَيْئَةُ أَيْنَ صَنَائِعِكَ السَّنِيَّةُ.
۱۰. رَبِّي صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ.
۱۱. إِلَهِي لا تُخَيِّبْ مَنْ لا يَجِدُ مُعْطِيًّا غَيْرَكَ، وَ لا تُحْدِلْ مَنْ لا يَسْتَعْنِي غَنِكَ بِأَحَدٍ دُونَكَ.

### منابع

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۲۶). لسان العرب، بیروت: مؤسسة اعلمی فی المطبوعات، ج ۱.
- اکرمی، غلامرضا (۱۳۸۷). «دعا و نیایش در ادیان»، در: اخبار ادیان، ش ۲۶-۲۷، ص ۵۸-۶۲.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۱). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات سهامی کتاب.

بخشنده، حمید (۱۳۸۶). «دعا از سه منظر»، در: *هفت آسمان*، ش ۳۶، ص ۶۷-۸۰.  
بوهر، مارتین (۱۳۸۰). *کسوف خداوند*، ترجمه: عباس کاشف، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

بوهر، مارتین (۱۳۸۶). *من و تو*، ترجمه: ابوتراب سهراب، الهام عطاردی، تهران: فرزانه روز.  
تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۳۹۳). ترجمه: احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی، و حسن قنبری، قم: نشر ادیان.

حلی، احمد بن فهد (۱۴۲۹). *عدة الداعی و نجاح الساعی*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، عترت.

زویمر، سموئیل (۱۳۸۷). *نیایش‌نامه: نیایش از دیدگاه اندیشمندان*، تهران: مؤسسه بشیر.  
صادق‌نیا، مهرباب (۱۳۸۱). «خدای عهد عتیق»، در: *هفت آسمان*، ش ۱۵، ص ۲۱۷-۲۲۶.  
طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج ۲.  
فانی، کامران؛ خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ صدر، احمد (ویراستار) (۱۳۷۸). *دائرة المعارف تشیع*، تهران: حکمت.

فیض‌الاسلام اصفهانی، علی‌نقی (۱۳۷۶). ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ترجمه: عبدالرحیم افشاری زنجانی، تهران: فقیه.

قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۸۶). «اعجاز شناختی قرآن کریم»، در: *ذهن*، دوره ۸، ش ۳۱، ص ۳-۳۲.  
قمی، عباس (۱۳۸۴). *کلیات مفاتیح الجنان*، ترجمه: آیت‌الله کمره‌ای، تهران: آیین.  
مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درس‌نامه الاهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ج ۱.

Bowden, John (2005). *Christian Complete Guide*, London: continuum.

Bromiley, Jeffrey W. (1986). *The International Standard Bible Encyclopedia*, Michigan, v. 4.

Foster, David (1999). *The Catholic Prayer Book*, Scotland.

Hrbermann, Charls G. (1913). *The Catholic Encyclopedia*, New York: The Encyclopedia Press, v. 12.

Lacoste, Jean-Yves (2005). *Encyclopedia of Christian Theology*, New York: Covenant.

Spear, Wayne R. (2002). *Talking to God*, USA: Crown & Covenant.

## جهان‌شناسی مانوی و ویژگی‌های عرفانی آن<sup>۱</sup>

سید سعیدرضا منتظری\*

پیمان صمیمی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

### چکیده

جهان‌شناسی یکی از مهم‌ترین مقولات مطرح در هر دین و نظام فکری است. چگونگی نگاه به جهان و تبیین آن نشان‌دهنده بسیاری از زوایای پنهان و آشکار هر اندیشه‌ای است. دین مانوی از جهان‌شناسی اسطوره‌ای و پیچیده‌ای برخوردار است که اغلب نشان‌دهنده دیدگاه عرفانی این دین به عالم است. این مقوله ترکیبی از جهان‌شناسی گنوسی است که در ساختاری ایرانی گنجانده شده است. از ویژگی‌های نظام جهان‌شناختی مانوی می‌توان به ثنویتی ازلی که در خیر و شر برقرار است، و سه دوره آفرینش اشاره کرد. بیزاری از عالم ماده و باور به اسارت روح که منشأ الهی داشته و در ماده محبوس است، ماهیت اهریمنی عالم و تلاش برای رهایی از چرخه تولدهای مکرر، و نهایتاً بازگرداندن انوار الهی به خاستگاه و اصل خویش از بارزترین اندیشه‌های عرفانی این جهان‌شناسی است که در دستگاه فکری ایران باستانی عرضه شده است.

کلیدواژه‌ها: مانویت، عرفان مانوی، جهان‌شناسی عرفانی، گنوسی.

---

\* استادیار گروه ادیان و عرفان، پردیس فارابی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) ssmontazery@ut.ac.ir  
\*\* دانشجوی دکتری رشته ادیان، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات p\_samimi@yahoo.com

## مقدمه

انسان از دیرباز با مشاهده پدیده هستی و آفرینش جهان در پی فهم و کشف اسرار آن بوده است. انسان ابتدایی با مشاهده عالم و اتفاقاتی که برای آن هیچ دلیلی نمی‌توانست بیابد به نوعی آنها را با اسطوره و مفاهیم ماورایی پیوند زده و تبیین می‌کرد. به مرور با پیشرفت فناوری و اکتشافات علمی توانست پاسخ برخی از پرسش‌های خود را بیابد و به چگونگی آنها پی ببرد. اما همچنان بسیاری از اسرار جهان بر انسان پوشیده و مجهول مانده است؛ چراکه دامنه علم انسان هنوز نسبت به وسعت عالم هستی ناچیز است.

شاید به نوعی بتوان برای مبحث جهان‌شناسی، سابقه‌ای به طول تاریخ بشر متصور شد. اما شکل این جهان‌شناسی پیوسته در تغییر و تحول بوده است. از ابتدایی‌ترین شکل حیات بشر که در مواجهه با عناصر طبیعی آنها را با کمک نمادها و مفاهیم اسطوره‌ای تبیین می‌کرد، تا بشر عصر حاضر که همه وقایع این عالم را به کمک علم و دانش خود می‌خواهد تشریح کند، موضوع جهان‌شناسی در تغییر بوده است. از سویی با پیشرفت و تکامل اندیشه در انسان و شکل‌گرفتن مکتب‌های فلسفی و عرفانی، دیدگاه‌های جدیدی درباره جهان هستی به ظهور رسید. انسان از سویی نسبتی بین عالم درون خود و عالم بیرون که همان جهان هستی است یافت، که عرفا در این خصوص آموزه‌ها و تعالیم بسیاری دارند. از سوی دیگر، انسان عالم را تجلی و نشانه ظهور خداوند دانست و از طریق مشاهده این آثار توانست به مبدأ و آفریننده آن پی ببرد.

تبیین جهان با رویکرد عرفانی بر اساس نگاهی خاص به عالم هستی بوده و اهل عرفان برای تبیین آن دست به استدلال‌های ویژه خود می‌زنند. جهان‌شناسی عرفانی در طول تاریخ طولانی خود سیر تکاملی را طی کرده و در عصر اخیر بسیار به زمینه‌های علمی دیگر مانند فلسفه، ریاضی و به‌خصوص فیزیک نزدیک شده است. از ثمرات این نزدیکی توجیه پیدا کردن بسیاری از آموزه‌ها و دیدگاه‌های عرفانی و صدق بسیاری از تجارب عرفانی بوده است. اما به هر حال جهان‌شناسی عرفانی دارای تعاریف و نگاه خاص خود به عالم است که با دیگر روش‌های شناخت جهان، متفاوت است.

دین مانوی از ادیان کهن ایرانی با شکلی گنوسی است که نمونه‌های فراوانی از



دیدگاه‌های عرفانی را می‌توان در آن یافت. اساسی‌ترین رکن این دین ثنویت بوده و تمام مباحث دیگر بر اساس این نگرش دوگانه‌انگارانه تبیین می‌شود. از یک سو آموزه‌هایی مانند تأکید فراوان بر زهد و پارسایی، کناره‌گیری از دنیا و ریاضت، اهمیت فراوان اخلاقیات و بی‌آزاری، ابعاد زندگی مادی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ و از سوی دیگر، اهمیت دادن به معرفت، خودشناسی و نحوه نگرش به جهان هستی، به مانویت رنگی کاملاً عرفانی داده است.

جهان‌شناسی مانوی که موضوع این مقاله است با مقدمه‌ای آغاز شده که به‌اختصار نگرش عرفانی به عالم را تشریح می‌کند و در ادامه به تبیین دیدگاه مانویان به جهان و آفرینش آن می‌پردازد. استفاده از دیدگاه‌های عرفانی مکاتب دیگر فقط برای تبیین ویژگی‌های نگاه عرفانی به عالم است که در نگاهی کلی و جوه مشابهی را در دیدگاه‌های مکاتب مختلف عرفانی می‌توان یافت. به عبارتی، آنچه اصولاً عرفا و تجارب عرفانی در اغلب مکاتب عرفانی بر آن تأکید می‌ورزند معمولاً شباهت‌هایی دارد که پیش از ورود به بحث اصلی این مقاله، اشاره اجمالی به آنها ضروری به نظر می‌رسد.

## ۱. نگاه عرفانی به جهان

بینش عرفانی به جهان هستی ویژگی‌های خاص خود را دارد که این دیدگاه را از دیگر نگرش‌ها متمایز می‌کند. عالم از دیدگاه متکلمان و فلاسفه با شاخصه‌های دیگری توصیف می‌شود، اما در عرفان، جهان مقوله‌ای مجرد از خدا و انسان نیست. جهان‌شناسی عرفانی عمیقاً با خداشناسی و انسان‌شناسی در پیوند است و تأثیر و تأثر متقابل دارند. انسان پیوسته در ارتباطی متناظر با جهان هستی است، تا حدی که این ارتباط به نوعی نسبت بین کل و جزء، یا وحدت درونی تبدیل شده است. انسان عالم صغیر و جهان هستی عالم کبیر نامیده شده، و هر دوی اینها محل تجلی و ظهور خداوند هستند.

در نگاهی کلی، دیدگاه عرفانی به عالم را در دو گروه اصلی می‌توان دسته‌بندی کرد: ابتدا دیدگاه‌هایی که به جنبه مثبت و ماهیت خیربودن عالم اشاره دارد؛ و در گروه دوم رویکردی که به عالم با نگاهی منفی نگریسته و آن را اساساً شر می‌انگارد. در ادامه این بحث به هر دو جنبه این رویکردهای عرفانی اشاره‌ای خواهیم کرد.

## ۱.۱. عالم به مثابه مظهر خیر

از این منظر در دیدگاه عرفانی به عالم، جهان هستی محل تجلی و ظهور خداوند است. این جهان هویت و شأنی از خود نداشته و هر آنچه در آن است فقط جلوه‌ای از حقیقتی والاتر است. خدا در پس همه صورت‌های مادی عالم حضور دارد. در عرفان اسلامی اصطلاح «عالم» هم خود به شکلی بیانگر این مفهوم است؛ «عالم» در لغت برگرفته از «علامت» است و این اسم برای چیزی است که به وسیله آن، چیزی دیگر شناخته می‌شود. در اصطلاح عارفان، جمیع ماسوی‌الک‌ه از آن حیث که باعث شناسایی خداوند و علامت او هستند «عالم» خوانده می‌شوند. بنابراین، از این دیدگاه، وجه تسمیه «عالم» به سبب علامت‌بودن آن است (ابن عربی، بی تا: ۴۴۲/۳).

عزیزالدین نسفی هم در شرح اطلاق نام «عالم»، کلام مشابهی را به کار برده است: «بدان - اعزک الله فی الدارین - که خداوند تعالی چون موجودات را بیافرید، عالمش نام کرد، از جهت آنکه موجودات علامت است بر وجود او، و بر وجود علم و ارادت و قدرت او» (نسفی، ۱۳۸۸: ۱۸۵). با این حال این جهان همچون نشانه‌ای است که بر وجود حقیقتی برتر و غایی دلالت دارد. جهان‌شناسی عرفانی این موضوع را به ما یادآوری می‌کند که این جهان نتیجه نوعی آفرینش و ساخت مکانیکی نیست؛ و خداوند به صورت صناعی که دست به طراحی و ساخت آن زده است نیست؛ بلکه این عالم صورت و شکل خود او است که حالتی عینی به خود گرفته است؛ و به تعبیری دیگر، وجود تحقق‌یافته خداوند به صورت محسوس است. هرچند در این خصوص از تعبیر و تشبیهات مختلفی استفاده شده است که هر کدام محصول نگرش خاص عرفانی و گاه تفاوت در مشرب‌های عرفانی است.

از نگاه عرفانی، عالم هستی آینه تمام‌نمای خداوند است و ماهیت حقیقی و اصلی آن خود خدا است. همان‌طور که ذکر شد، در جهان‌شناسی عرفانی آفرینش عالم نوعی تجلی خداوند محسوب می‌شود. بنابراین، مقوله‌ای که صادر می‌شود، یعنی عالم، از لحاظ معنایی قائم و متکی به محل صدورش، یعنی خداوند، است. جهان هستی در نهایت چیزی نیست جز تجلی حق و هیچ رخدادی مطلقاً در این جهان واقع نمی‌شود مگر تجلی. به این مفهوم، آفرینش که به معنای پا به هستی گذاشتن جهان است طبیعتاً همان تجلی است (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۱۱).

گاه در دیگر تعبیر عرفانی که با دید مثبتی به جهان هستی اشاره می‌کنند می‌توان نمونه‌های دیگری یافت. مثلاً گاه عالم را نور خداوند، و گاه سایه او، آینه او، و محل به ظهور رسیدن عشق خداوند تشبیه و تعریف کرده‌اند.

### ۱. ۲. عالم به مثابه مظهر شرّ

هرچند دیدگاه عرفانی قبلی، که به آن اشاره شد، این عالم را محل تجلی خداوند قلمداد می‌کند اما نکته شایان ذکر در این خصوص این است که عارفان، در مواضع بسیاری، عالم را بی‌ارزش دانسته و آن را فقط فرصتی به منظور کسب معرفت برتر و فضیلت‌ها برای هدفی غایی تر می‌دانند. بنابراین، هیچ چیز در این دنیای فانی و مادی ارزش دل‌بستن و تعلق ندارد و انسان باید از این فرصت استفاده کند و به شناخت و رشد بیشتر روحی نائل شود. در مکاتب عرفانی ایرانی، مولانا نیز این جهان را مانند بسیاری از عرفای دیگر مایه غفلت دانسته است. وی در تلاش است بشر را از دنیاپرستی و اسارت در زندان تن و جهان مادی ناپایدار و پر غم و رنج، نجات دهد و به عالم روحانی جاودانی که عین نشاط و شادمانی است هدایت کند. مولانا بارها دنیا را نکوهش کرده و بشر را از دنیاپرستی بیم داده است (همایی، ۱۳۷۶: ۱۶۰).

از دیگر تعبیری که به جنبه منفی عالم اشاره می‌کند وهم و خیال بودن آن و همچون سراب بودن آن است. این دیدگاه را در بسیاری از مکاتب عرفانی که حقیقت و اصالتی برای دنیای مادی قائل نیستند می‌توان یکی از اصلی‌ترین آموزه‌هایشان قلمداد کرد. کثرات این جهان به گونه‌ای که شاهد آن هستیم وجود حقیقی ندارد و صرفاً خیال و تصویری وهمی است و تا لحظه حصول معرفت ماندگار است (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۰۵).

بنابراین، در جهان‌شناسی عرفانی از این حیث که عالم چون آینه‌ای نشان‌دهنده وجود خداوند است و این وجود در تمام شئون این هستی جاری و ساری است، ارزش و احترام دارد. از دیگر سو، دنیا اگر مایه دل‌مشغولی و ایجاد تعلقات انسان شود و او را از هدف اصلی‌اش که خودشناسی و وصول به حق است بازدارد، بی‌ارزش تلقی شده، به بند و زندانی تشبیه می‌شود که باعث اسارت روح انسان خواهد شد.

### ۲. جهان از دید مکاتب گنوسی

تا کنون به اجمال به دو رویکرد کلی به جهان هستی پرداختیم که جهان‌شناسی

عرفانی را شکل می‌دهد. از دیگر مباحثی که اکنون به آن می‌پردازیم باورهای مکاتب گنوسی راجع به جهان است. اهمیت دیدگاه‌های گنوسی راجع به عالم، زمانی بیشتر می‌شود که می‌بینیم پژوهشگران رد پای بسیاری از باورهای آنان را در سده‌های بعد، در بسیاری از مکاتب فلسفی و عرفانی یافته‌اند. پایه و اساس دیدگاه این مکاتب به جهان مادی به شکل منفی‌انگارانه بوده و اینکه این جهان مظهر شر و نتیجه شرارت است. این عالم مانند زندان و قفسی است که موجب اسارت روح انسان‌ها شده است؛ روحی که دارای جوهری الاهی است.

در اندیشه گنوسی بین خداوند و جهان ثنویتی اساسی برقرار است. خداوند کاملاً منزّه و دور از هر گونه تصور، و بیگانه با جهان مادی است؛ خلقت این عالم به دست او صورت نگرفته، و او نقشی در حفظ و اداره آن ندارد. این میزان از تعالی و دور از دسترس بودن، او را ورای تمام قلمروهای جهان قرار داده است. آنچه باعث به وجود آمدن این جهان مادی شده نیروها و موجودات فرودست خداوند است که (آرخن) نامیده می‌شوند و هرچند خود از خداوند نشئت گرفته‌اند، اما او را نشناخته و خودسرانه این عالم را آفریده و اداره می‌کنند (Jones, 1970: 42).

دوگانه‌انگاری که در باورهای مکاتب گنوسی وجود دارد در جهان‌بینی آنان به وضوح خود را آشکار می‌کند. همه چیز در دو قطب متضاد خیر و شر قرار دارد. دو قطب عالم مادی و عالم متعالی. عالم مادی و تجربی و حسی همین عالم ماده است که روح انسان در آن گرفتار شده و مکان تغییر، تولد و مرگ است و در نهایت پایانی دارد. در آن فساد، تباهی و دیگر صفات رذیله حکم‌فرما است و نماد آن ظلمت و تاریکی است. جهان متعالی اما جهان نور، آرامش و پاکی و به طور کلی همه صفات نیکو است. این عالم همان دنیای جاودان حقیقت و نور است (ابلخانی، ۱۳۷۴: ۲۵).

ذکر این نکته در خور توجه است که مکاتب گنوسی، شاخه‌های متعددی داشته که گاه آرای آنها با یکدیگر متفاوت است. اسطوره آفرینش جهان هستی نیز در همه مکتب‌های گنوسی کاملاً یکسان نبوده و تفاوت‌هایی در روایت آن وجود دارد. جهان مینوی از خدای ناشناخته (که فراسوی اندیشه و نام می‌زید) و همسرش (که همتا و آیینه او است) به وجود آمده است. سوفیا که همان حکمت است، و آخرین گوهر مینوی بود گستاخ شده و موجودی به نام «دمپورژ» را خلق می‌کند که همان خدای جهان‌آفرین است. منطقه البروج و هفت سیاره را ساخته و گفت: «من خدای رشک و رازم. به جز من

خدای دیگری نیست» و با خلق مناطق سماوی متعدد فاصله بیشتری را بین انسان و خدای حقیقی ایجاد کرد و باعث دوری انسان از آن حقیقت ازلی شد (کیسل، ۱۳۷۳: ۲۷). بنابراین، جهان‌شناسی گنوسی را به اختصار می‌توان این‌گونه شرح داد که عالم مادی در اثر اشتباه یا فاجعه‌ای که در ملاً اعلی به وقوع پیوست به وجود آمده است، و از لحاظ ماهیت و جوهر با عالم متعالی متفاوت است. در این میان، واسطه‌های بسیاری وجود دارند که همان افلاک متفاوت هستند و از هم جدا بوده و هر یک تحت سلطه یکی از آرخن‌ها است. ماده نماد شر و تباهی، و دنیای مادی جایگاه اهریمن است. دوگانگی آشکاری نیز در انسان به وضوح به چشم می‌خورد: جسم او محصول خدای جهان‌آفرین است و روحش نور یا پاره‌ای از خدای خیر و متعال است. به همین دلیل است که او در این عالم که مخلوق خدای فرودست و شر است احساس غریبی و بیگانگی می‌کند. انسان ذاتاً به این عالم تعلق ندارد و می‌کوشد از این جهان مادی رهایی یابد و به اصل و مبدأ خود بازگردد؛ و راه این رهایی کسب معرفت است.

هرچند مکاتب گنوسی در اصل دوگانه‌باوری مشابه‌اند، اما پژوهشگران مطالعات گنوسی در دسته‌بندی‌ای کلی مکاتب آنها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند. این دسته‌بندی بیشتر بر اساس تبیین جهان هستی و نسبت آن با خداوند و انسان شکل گرفته است؛ مکاتبی که نوع ثنویت آنها مانند دوگانه‌باوری ایرانی بیشتر تحت تأثیر باورهای زردشتی است، ماده و عالم مادی را از ابتدا منشأ شر و تباهی قلمداد کرده‌اند و این‌گونه معتقدند که دو بُن نیک و بد از ازل وجود داشته و دو اصل خیر و شر از ابتدا از یکدیگر متمایز بوده‌اند. عنصر نور یا خیر هم از ابتدا الهی بوده و عالم هستی محل نزاع این دو اصل خیر و شر است. در این نبرد است که نور و ظلمت به هم آمیخته شده، و از یکدیگر جدا می‌شوند. این مکاتب را «ایرانی» نامیده‌اند.

در مقابل، مکاتب گنوسی است که آنها را مکاتب «سوری» نامیده‌اند؛ و معتقدند عالم هستی دو بُن، اصل واحدی دارد و این‌گونه تبیین می‌کنند که افتراق به وجود آمده در همه جهان به دلیل هبوط نور و روح الهی به عوالم پست‌تر رخ داده است. عالم مادی و موجودات به سبب همین سقوط و هبوط ایجاد شده است. برخی گونه ایرانی گنوسی را به شکل دینی و اسطوره‌ای و عامه‌پسند نزدیک‌تر دانسته‌اند که در آن تازش ظلمت به سرزمین روشنایی مطرح است، حال آنکه جنبه سوری بیشتر ابعاد فلسفی و متفکرانه را بیان می‌کند که رنگ تفکرات هلنیستی هم دارد (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴: ۱۴۱-۱۴۲).

### ۳. جهان‌شناسی مانوی

در مانویت با دینی مواجهیم که بسیاری از آموزه‌های آن بر اساس طبقه‌بندی امروزی، در حوزه عرفان عملی و بسیاری از باورهای آنها در حوزه عرفان نظری قابل دسته‌بندی و تحلیل است. مانویت را می‌توان نوعی دین گنوسی ایرانی دانست؛ با وجود اینکه بسیاری از آموزه‌ها و اسامی مسیحی و هندی و بودایی در آن وجود دارد، به عقیده گروهی از پژوهشگران می‌توان این عناصر را بدون آنکه به ساختار اصلی این دین آسیب بخورد از آن جدا کرد. اما امکان جداکردن عناصر ایرانی این دین از آن امکان‌پذیر نیست و با حذف این باورها به ساختمان اصلی این دین خدشه وارد می‌شود (Widengren, 1965: 71; Gnoli, 1987: 74-75).

هرچند با توجه به جنبه التقاطی بودن این دین، و این موضوع که مانوی با زبردستی بسیاری توانسته بود مجموعه‌ای از تعالیم مختلف را از ادیان مطرح روزگار خویش تحت عنوان یک دین گرد آورد، باعث شد محققان در این خصوص به نظر جامعی نرسند و بسیاری از آنان نظریه‌های متفاوتی در این زمینه مطرح کنند (نک: منتظری و صمیمی، ۱۳۹۶: ۹۸).

جهان‌شناسی مانوی، در یک کلام، نگاهی منفی‌انگارانه به عالم مادی، به دلیل ماهیت اهریمنی‌اش، دارد؛ و این جهان حکم زندان و سیاه‌چالی را دارد که روح انسان در آن به اسارت گرفته شده است. تن انسان نیز شامل همین موضوع است و برای رهایی‌بخشی روح از قیود جسمانی، ریاضت و زهدورزی اساسی‌ترین راه محسوب می‌شود (نک: Van Lindt, 1992; Esmailpour, 2007: 167-176; Reitzenstein & Schaefer, 1962).

این سروده به‌خوبی شاهدهی بر این دیدگاه است:

تن پلید دشمن را از خویش سترده‌ام،

خانه‌گاه ظلمت که سرشار از ترس است!

زنجیر چندلایه را از خویش سترده‌ام،

زنجیرهایی که هماره روحم را به بند کرده بود!

شہوت شیرین را نچشیده‌ام، که برای من تلخ است،

آتش خوردن و نوشیدن را چنان تاب آورده‌ام که بر من چیره نگردد

دَهِش‌های ماده را به دور افکندم

و یوغ شیرینت را به پرهیزگاری پذیرا شدم! (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۹۹).

انکارناپذیر است که مانویت از آموزه‌های دیگر ادیان، مانند دین زردشت، دین بودا و مسیحیت بهره برده است؛ اما با این حال نباید آن را دین التقاطی صرفی تلقی کرد که فقط از ترکیب باورهای دیگر ادیان تشکیل شده است. در واقع، مانویت دینی گنوسی است که در مسیر تکامل خود از جنبه‌های الاهیاتی و اساطیری ادیان روزگار خود به شکل آگاهانه‌ای استفاده کرده است. به‌وضوح آشکار است که آموزه‌های زردشتی بر بخش جهان‌شناسی مانویت، دین بودا بر جنبه‌های اخلاقی و زهدورزانه و ریاضت‌کشانه آن، و عناصر مسیحی بر بخش فرجام‌شناسی این دین تأثیر فراوان داشته است (نک: شروو، ۱۳۸۲: ۵۷-۶۹؛ نیولی، ۱۳۹۰؛ سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۲۱۱؛ Jonas, 1970: 207; Sundermann, 1986: 11-19).

با توجه به اینکه نظام فکری مانوی با رویکردی گنوسی و بر پایه ساختاری ایرانی استوار است، مبحث جهان‌شناسی این دین نیز از قاعده مستثنا نیست. پیش از این اشاره شد که در اندیشه مکاتب گنوسی ایرانی شاهد جدایی ازلی خیر و شر هستیم؛ در حالی که در شکل سوری آن خداوند با هبوط خود عوالم مادون خود و در انتها عالم مادی را شکل می‌دهد. در دیدگاه ایرانی، جدایی ازلی بین نور (نماد خداوند) و ظلمت (نماد اهریمن) وجود دارد؛ و این جدایی در تمام ارکان و اجزای این عالم هست. درک مبحث جهان‌شناسی مانوی بدون بررسی دو باور بنیادین ادیان ایرانی، یعنی آموزه «دوئین» و «سه دوره آفرینش» امکان‌پذیر نیست.

### ۳. ۱. آموزه دوئین

یکی از اصلی‌ترین باورها، که وجه تمایز ادیان و مکاتب ایرانی از دیگر ادیان است، این است که هستی دو منشأ دارد. تمایزی ازلی بین این دو وجود حکم‌فرما است و ما در این باور با ثنویت مطلق مواجهیم. این مفهوم یکی از جنبه‌هایی است که مانویت را از دیگر مکاتب گنوسی متمایز می‌کند و گویای وجود دو جهان فعال و مستقل روشنایی و تاریکی است. این دو وجود از آغاز از یکدیگر جدا بوده و موضوع سقوط روح به قلمرو دنیای مادی نه به دلیل تباهی تدریجی روشنایی (همان‌گونه که در دیگر اندیشه‌های گنوسی چنین است)، بلکه به سبب حمله شر به جهان روشنایی است. همان‌طور که ذکر شد، در این موضوع خاص، کیهان‌زایی مانوی به‌شدت یادآور کیهان‌شناسی زردشتی موجود در متون پهلوی است. مانویت عناصر اصلی خود را از

دین زردشت به امانت گرفته، و باور به جدایی ازلی دو بون از یکدیگر یکی از همین موضوعات است (Sundermann, 1993). ابن‌ندیم نیز درباره جدایی آغازین و دوگانه مبدأ عالم در باورهای مانویان چنین روایت کرده است: «گوید مانی: مبدأ عالم دو است؛ یکی از آن دو نور و دیگری ظلمت است. هر یک از آن دو جدا است» (ابن‌ندیم، ۱۳۷۹: ۱۷).

جدایی ازلی خیر و شر از یکدیگر موضوعیت حضور شر در عالم را حل می‌کند و به عالم، نظامی دوقطبی می‌دهد. خداوند متعال در قالب خیر و روشنائی دارای تمام صفات نیک است. روح انسان نیز از جنس نور است و در واقع این باور بیان‌کننده الاهی بودن روح انسان است. این اسطوره به طور کاملی دیدگاهی عرفانی را نشان می‌دهد؛ انسان از جنبه روحی سرشتی الاهی و از جنبه جسمانی طبیعتی اهریمنی دارد؛ و در این عالم یگانه وظیفه او رهایی‌بخشیدن روح الاهی‌اش از پلیدی ماده است. آنچه بعدها در مکاتب عرفانی ایران سیر و سلوک و بازگشت به اصل خویش نام گرفت به وضوح همین آموزه مانوی است. رجعت به اصل و فطرت الاهی همان بازگرداندن روح انسان، یعنی پاره‌ای از خداوند، است به «جهان نور»، که منشأ و خاستگاه اصلی او است:

از آرام [- جای] اصلی [- ت]

و همه تنگی [ها]

که، در دوزخ تحمل کردی

برای آن، تحمل کردی

از آغاز و ابتدا (وامقی، ۱۳۷۸: ۱۴۵)

در آرامش و کاملیت جهان نور، خرد و معرفت نهفته است و در اغتشاش و ناآرامی جهان تاریکی جهل وجود دارد. قلمرو روشنی دارای همه صفات نیک و سرزمین تاریکی دارای همه صفات بد بود. این دو بون زاده نیستند و چیزهای مشترکی ندارند. از هر سو کاملاً در تضادند. نور، نیکو و با خدا یگانه است؛ تیرگی، بد و با ماده یگانه است. هستی بدی انکارناپذیر است، در همه جا هست و جاودانی است و فقط معرفت و آگاهی می‌تواند او را شکست دهد و از راه جدایی نور و ظلمت باعث رستگاری شود (نیولی، ۱۳۷۳: ۱۲۷).



بر اساس باورهای مانوی، عنصر شر به دور از تعادل آرامش و به دلیل کاستی‌هایی که در خود داشت به عالم نور و به ساحت خداوندی حمله کرد و این عمل انگیزه تمام مراحل بعدی آفرینش شد:

۱. [تاریکی] علیه روشنایی آغاز به جنگ کرد، حال آنکه خواهان قیادت
۲. [بر] آن هستی بود، که از آتش نبود. او جنگی را برانگیخت (کفلا، ۱۳۹۵: ۴).

درک مفهوم این دوگانگی ازلی در عالم از دید مانی، خود چون مکاشفه‌ای است که در واقع می‌توان آن را نوعی تجربه عرفانی محسوب کرد. انسان در حالتی که نگاهی عرفانی به جهان داشته باشد به اسارت روح الاهی خویش در چنگال ماده اهریمنی پی خواهد برد:

چهارم، (این) که این مکاشفه دو بُن و کتاب‌های زنده، حکمت و دانش من، از آن دین پیشینیان برتر و بهترند (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴: ۲۵۴).

خداوند در جهان روشنایی که نماد کمال و معرفت و آگاهی است حضوری فراگیر دارد. اما روان‌های انسان‌ها نیز که از همان جنس نور است در عالم مادی و در ماده اهریمنی اسیر شده است. موضوعی که به راه‌رهایی این انوار از اسارت ماده، رنگی عرفانی می‌دهد آن است که این راهایی فقط از طریق عشق و معرفت است؛ چراکه ماهیت خود خداوند از همین جنس است:

۱. پدر بزرگی عشق است، که در سرزمین شکوهمندش
۲. منزل دارد. همه انجمن ایزدان [در] او
۳. ظاهر شده‌اند. این دو یک جسم زنده واحدند، پدر
۴. و عشقش. چراکه او خود را وقف همه چیز کرده است،
۵. با قرارگرفتنش در ائون خویش. از این‌رو،
۶. پدر را، سرور هستی، عشق نامیده‌اند ... (کفلا، ۱۳۹۵: ۱۵۶).

### ۳. ۲. سه دوره آفرینش

از دیگر مفاهیم بنیادی دین مانی، که بخش مهمی از جهان‌شناسی آن را نیز تشکیل می‌دهد، سه دوره آفرینش است که به وضوح تحت تأثیر اعتقادات زردشتی است. بر

اساس این باور، همه وقایع عالم به سه دوره تقسیم می‌شود. در اولین بخش جهان‌شناسی مانوی، که به پیش از آفرینش مربوط است، جهان دو بخش است، یا به عبارتی با دو جهان مواجهیم؛ یکی جهان روشنایی در بالا و دیگری جهان تاریکی در پایین. جهان روشنایی از سه سو، یعنی شمال، مشرق و مغرب، بیکرانه بود و از سمت جنوب کرانه‌مند. جهان تاریکی نیز از سه طرف نامحدود، و از سمت جهان روشنی محدود بود. این دو جهان همان دو بُن یا دو عنصر هستی هستند که از هم در جدایی ازلی به سر می‌بردند (وامقی، ۱۳۷۸: ۳۵؛ Boyce, 1975: 60-71).

بنابراین، در دوره اول با دو جهان و با دو وجود روبه‌رو هستیم که هر یک مستقل از دیگری و در حالت مینوی به سر می‌برند. این دو عالم مرز مشترکی دارند. هنوز خلقتی صورت نگرفته است ولی در هر یک از این دو جهان موجوداتی در حالت پیش از خلقت یا مینوی وجود دارند. بر اساس متن *آکتا آرخالای* (Acta Archelai) در شرح کیهان‌شناسی و کیهان‌زایی مانوی چنین آمده است که این دو خدا، با سرشتی ازلی و ضد هم، که از خودشان سرچشمه گرفته بود، وجود داشتند. یکی از این دو که نیک و خیر بود با روشنایی، و دیگری که بد و شر بود با تاریکی و ظلمت شناخته می‌شد (Gardner & Lieu, 2004: 182).

در دوره اول، جدایی خیر و شر به معنای بودن هر یک از این دو بُن، در دنیای خود است. ارواح و انوار الاهی در شادمانی و وحدت از حضور در جایگاه خود به سر می‌برند. این حضور بی‌عیب و نقص در پیشگاه خداوند حکایت از روزگاری دارد که روح در جایگاه حقیقی‌اش غرق سرور و شمع بود. تعبیر عرفانی که از روزگار وصل و استغراق در خداوند می‌شود اشاره به همین دوره دارد.

دومین دوره آفرینش شرح اسطوره‌ای از حمله تاریکی به روشنایی است. این موضوع به مفهوم شروع دوره‌ای جدید در هستی است که باعث درآمیختن نور و ظلمت می‌شود. ظلمت و شر با ماهیتی اهریمنی و به سبب احساس کمبود و کاستی خود از طریق مرز مشترکی که با عالم روشنایی داشت، به آن یورش می‌برد و باعث به هم خوردن آرامش آن عالم می‌شود. در دوره دوم که آمیزش یا به پارسی میانه «گمیزش» نام دارد، روشنایی در دل تاریکی، که نماد ماده است، محبوس شده و در نتیجه از جایگاه حقیقی خویش به دنیای دیگری تبعید می‌شود. از این مرحله است که شاهد آفرینش‌هایی هستیم. خداوند در پی سه مرحله آفرینش با فراخواندن ایزدانی

که بخشی از نیروهای وی هستند دست به آزادسازی این انوار از حبس ماده می‌زند (نیولی، ۱۳۷۳: ۱۲۵).

از ویژگی‌های دوره میانی، یعنی عصر کنونی، این است که دو اصل خیر و شر در اثر حمله تاریکی به روشنایی، با هم آمیخته شده و نبردی جهانی با یکدیگر را آغاز می‌کنند. این مشخصه حیات دنیوی بشر و نبرد دائم خیر و شر در درون و بیرون او است. انسان در دوران آمیزش دوبن به سر می‌برد. بنابراین، پیش از هر چیز رستگاری هنگامی دست می‌دهد که انسان بر این وضعیت آمیختگی آگاه شود. درک ویژگی آمیزش، خود مرحله‌ای از آگاهی عرفانی انسان را می‌رساند (کلیمکایت، ۱۳۸۴: ۴۷).

اسطوره آفرینش و کیهان‌شناسی مانوی بسیار مفصل و پیچیده است و در اینجا از توضیح بیشتر درباره آن صرف‌نظر می‌کنیم. پدر بزرگی از وجود لایزال خود «مادر زندگی» را فرا خوانده و سپس مادر بزرگی نیز انسان قدیم را، که نماد روح پاک پدر است، فرا خواند. بدین ترتیب مادر زندگی و انسان قدیم اولین آفرینش را تشکیل می‌دهند. انسان قدیم و پنج پسرش که ایزدانی منور به انوار الهی بودند به جنگ پادشاه تاریکی و پنج پسرش می‌روند و این آفرینش طی سه مرحله ادامه پیدا می‌کند (Sundermann, 1993).

خداوند یا پدر بزرگی با این واقعه دست به آفرینش‌هایی می‌زند تا بتواند اهریمن را به عقب براند و انوار به اسارت گرفته‌شده را از ظلمت رهایی بخشد. در این بخش از این اسطوره مفهوم «فراخواندن» به کار رفته است که به نوعی یادآور اصطلاح عرفانی «تجلی» است. پدر بزرگی با فراخواندن بخش‌هایی از وجود خود طی چند نوبت دست به آفرینش‌هایی می‌زند. خداوند در این فراخواندن در واقع صفات و ابعاد از خود را به ظهور می‌رساند و متجلی می‌کند. می‌دانیم که این موضوع در عرفان دوره‌های بعدی ایران یکی از مهم‌ترین ارکان بوده و خداوند از طریق تجلی است که عالم را ایجاد می‌کند و شکل می‌دهد.

به هر حال نگاه مانویت به جهان، چنان‌که ذکر شد، بدبینانه و توأم با نفرت است؛ چراکه ماده و جهان مادی مانع رسیدن نورهای محبوس به اصل و مبدئشان است:

دشمن روحم جهان است، ثروت‌ها و فریبندگی‌اش.

حیات مادی از الوهیت بیزار است.

در منزلگاه دشمنانم چه خواهم کرد؟ (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

به بیان دیگر، در باورهای مانوی می‌توان آفرینش جهان و تمام موجوداتش را فقط به دلیل خارج شدن ظلمت و تاریکی از تعادل تلقی کرد. به این معنا که در دوره اول تعادلی در عالم وجود داشت که به دلیل جهل اهریمن و خارج شدن از جایگاهش نظام هستی وارد مرحله جدیدی شد که در ادامه آن خلقت عوالم مادی صورت گرفت. بنابراین، مشخص است که نگاه مانویان به این عالم و ماده بسیار منفی باشد. اما نکته در خور توجهی که جنبه دیگری از نگاه عرفانی مانویت به عالم را مشخص می‌کند همین ساختار است. در دیدگاه عرفانی، خلقت و صدور از خداوند در طی نوعی قوس نزولی و دورشدن از مبدأ رخ می‌دهد، و سپس در ادامه این سیر در قوس صعودی یا رجعت به اصل است که در نهایت روح به اصلش باز می‌گردد. این سیر نزولی و صعودی را می‌توان چکیده عرفان مانوی از ساختار جهان‌شناسی این دین تلقی کرد:

- و تو را بدان سرزمین برم

[سرزمین] آرامش ازلی

و [به تو] نمایانم پدران [تو را]

ذات خدایی خود [ت] را

- و خوشحال باشی به شادی

به ستایش خویش

و بی اندوه باشی

و... فراموش [کنی] دژگند را (وامقی، ۱۳۷۸: ۲۰۰).

ورنر زوندرمان در مقایسه جهان‌شناسی مانوی با جهان‌شناسی مزدایی معتقد است در مانویت علت ایجاد جهان اهریمن و شر است؛ در حالی که در دین زردشتی جهان مادی (گیتی) مخلوق اورمزد بوده و انسان در کمک به خداوند است و برای او اخلاق بر اساس زندگی این جهانی شکل گرفته است. اما در مانویت، جهان، زندانی برای اهریمن است و انسان نیز آفریده‌ای اهریمنی است. بنابراین، جهان‌بینی مانوی، ماده‌گرایانه و منفی‌انگارانه می‌شود و بر اساس آن، در سراسر سرزمین تاریکی، مرگ و مرگ‌اندیشی به جای حیات و روشنی نفوذ می‌یابد و اخلاقی در آن شکل می‌گیرد که بر ریاضت، زهد و دشمنی با جهان، مبتنی است (Sundermann, 1993; Lieu, 1992: 12-15).

اسطوره آفرینش و جهان‌شناسی مانوی، عالم ماده را فقط از یک حیث در خور توجه می‌داند: خداوند با حکمت ازلی خود این عالم را ساخت تا چون زندانی برای اهریمن باشد و بتوان ذرات نور محبوس در آن را بازپس گرفت:

.... او همه این جهان را از آمیزه‌ای بساخت: آمیزه نور و ظلمت،

او همه نیروهای مگاک را در ده آسمان و هشت زمین گستراند

زمانی آنان را در این جهان بست

و این منزلگاه را زندان همه نیروهای ظلمت کرد

تا برای روح (نور) بلعیده‌شده آنان مجال پالایش بُود (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۴۱).

اما در سومین دوره جهانی که دوره پایانی خواهد بود و در آینده اتفاق خواهد افتاد، بار دیگر با پیروزی خیر و روشنایی بر شر و ظلمت، این دو بُن، همان‌طور که از ازل جدا بودند، برای همیشه از یکدیگر جدا خواهند شد. نور از ظلمت، و روح از ماده رها شده و به حالت و جایگاه نخستین خود، یعنی دوره پیش از آمیختگی باز خواهند گشت (میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۲۳). این جدایی پس از ظهور سومین فرستاده و موعد مانوی صورت می‌گیرد و با آتش‌سوزی بزرگی همراه خواهد بود:

۱۶. از آن زمین تا آخر زمان، آنگاه که [جهان] منحل خواهد شد

۱۷. و در آتش بزرگ زائل و نابود خواهد شد و

۱۸. روشنی به سرزمینش رود؛ لیکن تاریکی

۱۹. تا ابد در [غل] و زنجیر ماند

۲۰. [نیز] ظهور فرستاده سوم، که آمده است

۲۱. و آنانی را [بازرسی کرده است]، که بر ... (کفالا، ۱۳۹۵: ۵۲).

بازگشت هر عنصر به اصل خود مجدداً یادآور سیر و سلوک عرفانی است که هر انسان در جهت نیل به تکامل وجودی خویش باید انجام دهد. در دوره‌ای که فطرت الاهی بشر دچار بی‌خبری و اسارت در ماده شده است، پس از سپری کردن دوره فراغ و دوری از خاستگاه اصلی‌اش، دیگر بار به اصل و سرچشمه‌اش باز خواهد گشت؛ و این روند غایت سلوک فردی و اتصال به مبدأ را نشان می‌دهد. آتش پایانی نیز با حکمت خداوند در واپسین مرحله این جهان به این روند پایان خواهد داد:

همه این جهان یک فصل کامل مستحکم فرا ایستد  
بنای بزرگی هست که بیرون از این جهان ساخته شود.  
چون رازیگر [بزرگ] به پایانش برد  
همه جهان تحلیل رفته، به کام آتش فرو شود  
و آتش، جهان و جهانیان بسوزاند (زیور مانوی، ۱۳۸۸: ۴۲).

### نتیجه

جهان‌شناسی مانوی بر دو اصل اساسی مبتنی است: نخست جدایی ازلی خیر و شر؛ و دوم شکل‌گیری و آفرینش عالم و سپس اضمحلال آن در طی سه دوره. باورها و اسطوره‌های مانوی در نهایت خط سیری را ترسیم می‌کنند که با تعاریف امروزی می‌توان کاملاً آنها را عرفانی دانست. نگاه بدبینانه به جهان به دلیل باور به نبود سنخیت میان روح و ماده در این نگرش بسیار مطرح است. عالم مادی و تمام آنچه در آن است نتیجه فرآیندی اهریمنی است؛ به جز روح و روشنایی محبوس در ماده. روح منشئی الهی دارد و باید به اصل خودش بازگردانده شود و آنچه مانع این رجعت است عوامل مادی است. جهان‌شناسی مانوی بر اساس ساختاری اسطوره‌ای و پیچیده بنا شده است. اما خلاصه و شکل ساده آن را می‌توان در همین نکته بیان کرد که روح انسان از جنس نور و الهی است. بنابراین، باید به خاستگاهش بازگردد و تمام آنچه در این عالم رخ می‌دهد نبردی بین این دو عنصر ازلی خیر و شر است. اصل زندگی نیز اهمیتش را از همین موضوع می‌گیرد. جهان محل نزاع نور و ظلمت است و رهایی و رستگاری در تمییز و جدایی این دو عنصر است.

### پی‌نوشت

۱. این مقاله به استاد یگانه ادیان و عرفان سرزمینمان جناب آقای دکتر فتح‌الله مجتبیایی، به پاس زحمات فراوانشان، تقدیم می‌شود.

### منابع

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، قاهره: افست طبع بولاق.  
ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۷۹). *مانی به روایت ابن‌الندیم*، ترجمه: محسن ابوالقاسمی، تهران: طهوری.

- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۹). صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- ایلخانی، محمد (۱۳۷۴). «مذهب گنوسی»، در: معارف، دوره دوازدهم، ش ۱ و ۲، ص ۱۶-۳۱.
- بهار، مهرداد؛ اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه.
- زبور *مانوی* (۱۳۸۸). مترجم: چارلز رابرت سسیل آلبری، برگردان قبطی با همکاری هوگو ایبشر، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳). *سایه‌های شکارشده: گزیده مقالات فارسی*، تهران: طهوری.
- شروو، پرادز آکتور (۱۳۸۲). *عناصر ایرانی در کیش مانوی*، ترجمه: محمد شکر فومشی، تهران: طهوری.
- کفالا یا (۱۳۹۵). مترجم: هانس یاکوب پولوتسکی، آلساندر بولینگ، برگردان تطبیقی از ترجمه آلمانی و انگلیسی نسخه قبطی: مریم قانع، سمیه مشایخ، تهران: طهوری.
- کلیمکایت، هانس یواخیم (۱۳۸۴). *هنر مانوی*، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- کیسپل، گیلز (۱۳۷۳). «آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه»، در: *آیین گنوسی و مانوی*، ویراسته: میرچا الیاده، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز، ص ۱۱-۵۴.
- محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲). *مشرق در دو افق*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- منتظری، سید سعیدرضا؛ صمیمی، پیمان (۱۳۹۶). «تبیین نظری عرفان مانوی»، در: *پژوهش‌های ادیانی*، س ۵، ش ۱۰، ص ۹۷-۱۲۲.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۸۷). *فرشته روشنی مانوی و آموزه‌های او*، تهران: ققنوس.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۸). *کتاب الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه: ماریژان موله، پیش‌گفتار: هانری گزین، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.
- نیولی، گرادو (۱۳۷۳). «آیین مانوی»، در: *آیین گنوسی و مانوی*، ویراسته: میرچا الیاده، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز، ص ۱۱۹-۱۵۹.
- نیولی، گرادو (۱۳۹۰). *از زرتشت تا مانوی*، ترجمه: آرزو رسولی (طالقانی)، تهران: ماهی.
- واقعی، ایرج (۱۳۷۸). *نوشته‌های مانوی و مانویان*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *مولوی‌نامه*، تهران: هما.

Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9a, Leiden-Tehran-Liege.

Esmailpour, A. (2007). "Manichaean Gods and Goddesses in a Classical Arabic Treatise: Kitab al-Raddi-al al zandiq al-lain Ibn- al- Muqaffa", in: *Central Asiatic Journal*, 51 (2): 167-176.

Gardner, I.; Lieu, S. N. C. (2004). *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gnoli, Gh. (1987). "Mani", in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), 9: 61-158.

- Jonas, H. (1970). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of the Christianity*, Third ed., Boston.
- Lieu, S. (1922). *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.
- Reitzenstein, R.; Schaeder, H. (1962). *Studien zum antiken synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin.
- Sundermann, W. (1986). "Mani, India and the Manichaeic Religion", in: *South Asian Studies*, 2: 11-19.
- Sundermann, W. (1993). "Cosmogony and Cosmology in Manichaeism", in: *Encyclopaedia Iranica*, from: [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org).
- Van Lindt, P. (1992). *The Names of Manichaeic Mythological Figures: A Comparative study on Terminology in the Coptic Sources*, Wiesbaden.
- Widengren, G. (1965). *Mani and Manichaeism*, translated by Charles Kessler, London.



## تولد اسرار آمیز و اجتناب در ماجرای سلیمان (ع) با تکیه بر قصص قرآن و تورات، همراه با خوانش اسطوره اوستایی جم

علی رضا سلیمان زاده\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

### چکیده

برخی عناصر داستانی شخصیتی به نام جم/یم که در کتاب اوستا موجود است، شباهت‌های صوری بسیار با قصص توراتی و قرآنی مربوط به سلیمان (ع) دارد؛ همان‌گونه که تصور می‌شود، داستان جم/یم در شاهنامه به دلیل شباهت بسیار، می‌تواند نمادی از داستان سلیمان (ع) نیز باشد. دو مبحث «تولد اسرار آمیز» و «اجتناب» که در این پژوهش، مرتبط با خوانش‌های موجود درباره این دو شخصیت بدانها می‌پردازیم، یا در مطالعات پیشین مغفول مانده یا بدون مقایسه مطالب موجود در قرآن کریم، تورات، اوستا و بی‌توجه به برخی جنبه‌های اساسی دیگر نگاشته شده است. مقاله حاضر در پی این هدف است که شباهت‌های روایات در دو جنبه از جنبه‌های محل بحث را به صورت ریشه‌ای بررسی و تحلیل کند. روش پژوهش در مقاله حاضر، تحلیل محتوای روایت‌های موجود در قرآن، تورات و اوستا از طریق مراجعه مستقیم خواهد بود. در عین حال، از تفاسیر معتبر نیز برای تحلیل آیات قرآنی بهره می‌بریم. نتایجی که از این پژوهش با استفاده از روایت‌شناسی داستانی حاصل خواهد شد، خواننده را از طریق مطالعه تطبیقی با بخش‌های جدیدی از جنبه‌های جالب و نسبتاً مشابه زندگانی جم در اوستا و سلیمان (ع) در متون الهی، آشنا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تورات/عهد عتیق، اوستا، سلیمان (ع)، جم (یم/جمشید).

## مقدمه

سلیمان (ع) و جم از شخصیت‌های صاحب جاهی‌اند که مروری بر داستان حیاتشان از تولد تا فرجام کار، نکات بسیار کلیدی‌ای را از دیدگاه‌های مختلف داستانی یا اسطوره‌شناختی روشن خواهد کرد. در متون فارسی و عربی<sup>۱</sup> از زمان‌های بسیار پیشین، خوانش‌های متعدد وقایع مربوط به حیات سلیمان (ع) با وقایع مربوط به جم درآمیخته شده است. تولد نمادین جم و سلیمان (ع)، یکی از بن‌مایه‌های تکراری در کهن‌الگوها است. بدیهی است که شخصیتی با چنین ویژگی‌های خاصی، گاه تولدی با نمادهای اساطیری دارد و آستن بار سنگینی از کهن‌الگوها نیز هست. بدین ترتیب، بسیاری از شخصیت‌های اسطوره‌ای، با الگوهای بسیار واگویی‌شونده تولد و برگزیدگی در اسطوره‌های ادیان مختلف جهان خلق می‌شوند و همین مسئله، موضوع اساسی پژوهش حاضر است. در حقیقت، تولد چنین شخصیت‌های ویژه‌ای، مقدمه‌ای در جهت سلوک الگومندی است که در نهایت در دوران میانی زندگی، از چنین شخصیت‌های اسطوره‌ای سر باز خواهد زد.

راجع به بحث اجتناب نیز باید خاطر نشان کرد که در متن‌های اسلامی، اجتناب نوعی گزینش بندگان خاص برای رهایی از تشنگی و بهره‌مندی از فیض‌های ویژه و انواع نعمت‌ها است. در مقاله کنونی، واژه «اجتناب» صرفاً به جای واژگانی همچون «تفرد»، «یگانگی» و «بی‌همتایی» از جهت فیض الاهی به شخص استعمال شده است.

شاید بتوان سرگذشت یا ترجمه احوال جم را در زمره داستان‌های اساطیری اوستایی قرار داد. البته قرآن مجید کتاب هدایت است (بقره: ۲) و روایات تاریخی آن مانند سایر کتب تاریخی یا داستانی تدوین نشده است؛ اما همان‌طور که در اوستا و تورات از داستان‌های مختلف سخن به میان آمده، در قرآن مجید نیز واژگانی همچون «قصص» (یوسف: ۳)، «حدیث» (ذاریات: ۲۴)، «نبأ» (قصص: ۳)، «مثل» (آل عمران: ۵۹) و غیره به معنای «داستان» به کار رفته است. علاوه بر کلمه «داستان»، واژه مفرد «اسطوره» نیز در قرآن به شکل جمع «اساطیر» و در ۹ جا به صورت عبارت ترکیبی «اساطیر الاولین» ذکر شده است. از باب نمونه می‌توان به آیه ۱۵ سوره قلم اشاره کرد. با توجه به آیات مذکور، اساطیر جایگاهی در قرآن ندارند؛ چراکه اسطوره نزد اعراب داستان‌های خرافی و اکاذیب باطلی بود که از اسلاف برای اخلاف به میراث رسیده بود. اما داستان قرآنی بخش‌هایی از حوادث واقعی تاریخی است که غالباً حامل جنبه‌های پندآموزی و هدایت برای نوع بشر است.

مقاله حاضر بر اساس چنین پرسشی پیش خواهد رفت: با بررسی موقعیت‌های نمونه‌وار و مشترک میان داستان‌ها، چگونه می‌توان روایات مختلف درباره جم و سلیمان (ع) را در بین ادیان گوناگون توجیه و تبیین کرد؟ فرضیه ما بر این اصل مبتنی خواهد بود که همواره خدا یا والدینی با سطوحی از جایگاه والای دینی، اجتماعی و نظایر آن، برای به دنیا آوردن شخصیت‌هایی نظیر جم یا سلیمان (ع) برگزیده می‌شوند که در جهت پیشبرد اهداف روایت مد نظر و تبیین آن، زایشی الگومند و گزینشی یگانه و از پیش تعیین‌شده را رقم می‌زنند.

در پایان این مقدمه لازم است مرور کوتاهی بر متون علمی موجود یا پیشینه پژوهش داشته باشیم. در دنیای علمی کنونی درباره هر مقوله‌ای، از جمله تحلیل جنبه‌هایی از زندگانی سلیمان (ع) یا جم، نوشته‌های گوناگونی به چشم می‌خورد. اما باید متذکر شویم که اغلب متون علمی موجود بدون توجه اساسی به مسئله تولد و تفرّد، و در عین حال بدون در کنار هم چیدن مطالب تورات، قرآن مجید و اوستا نگاشته شده است. همچنین، این نوشتارها اغلب فاقد تحلیل‌های تاریخی، و گاه فاقد روایت‌شناسی داستانی یا اسطوره‌شناختی است؛ زیرا نویسندگان این دست آثار از رشته‌هایی غیرمرتبط با رشته‌های تاریخ بوده و کوچک‌ترین توجهی به اوستا نداشته‌اند. این نوشتارها با وجود داشتن بار علمی فراوان، جنبه‌های گوناگون دیگری از زندگانی دو شخصیت مد نظر ما را با توجه به رشته علمی خودشان محل بحث قرار داده‌اند. سلسله قضایایی که ذکر شد، از جمله عواملی است که منطوق و هدف منجر به نگارش مقاله حاضر را توجیه‌پذیر می‌کند.

## ۱. زاده‌شدن جم در اوستا

جم شخصیتی شناخته‌شده در اساطیر هندوایرانی است.<sup>۲</sup> در ادبیات ودایی نام جم به صورت «یمه» (Yama) و نام پدرش «ویوسونت» (Vivasvant) قید شده است (ماندالای دهم، سرود ۱۴: ۱۹۹-۱۹۴). در اوستا نیز همچون وداها، از جم با عنوان «ییمه» (Yima) یاد شده که پسر «ویونگهان» (Vivanghvant) است. او در عصری زرین فرمانروایی می‌کرده که توانست در «ور» یا دژ معروف خود موجودات زنده را از بلایای طبیعی مصون نگه دارد (Skjaervo, 2012: 501). آن‌گونه که از متن اوستایی برمی‌آید تولد جم در اوستا، بنا به موهبتی از جانب خداوند در حق پدرش ویونگهان بوده است. به عبارتی، تولد جم

پاداشی از جانب خداوند در قبال انجام دادن عمل ثوابی به نام فشردن آیینی گیاه هوم/سومه (Haoma/Soma) از سوی ویونگهان بوده است. در اوستا چنین نقل شده که ویونگهان نخستین کسی است که هوم را مطابق با آیین دینی می فشرد و این سعادت‌مندی بدو می رسد که صاحب فرزند پسری به نام «یم» یا «جم» شود. به پوروشسپه (Pourushaspa) نیز به جهت فشردن هوم، زرتشت عطا گردید که بعدها به مقام پیامبری رسید (یسنه، هات نهم، بندهای ۶-۱۳؛ به نقل از: دوست‌خواه، ۱۳۷۱: ۱۳۷/۱-۱۳۹).

گرچه در اوستا از هوم کمتر یاد شده، اما تقریباً در ۱۲۰ سرود از ۱۰۲۸ سرود ریگ ودای هندی به هوم تحت عنوان «سومه» اشاره شده است (پطروسیان، ۱۳۸۳: ۴۸). برای نمونه، در ماندالای ششم، سرود ۷۴؛ ماندالای هفتم، سرود ۱۰۴؛ ماندالای نهم، سرود یکم، سرودهای ۳۳-۳۴، سرود ۵۷، سرود ۹۷؛ ماندالای دهم، سرود ۸۵ و ... به سومه اشاره شده است (ریگ ود، ۱۳۷۲: ۱۵۴-۱۶۰؛ ۲۲۵-۲۲۶؛ ۲۹۴-۳۰۸؛ ۳۶۳-۳۷۵؛ ۴۵۶-۴۵۷؛ ۴۷۵-۴۸۱). فشردن آیینی این گیاه نوعی قربانی غیرخونین است که خاصیت حیات‌بخشی و شفا دارد. به هر حال مرگ آیینی و قربانی شدن هوم موجب شکست شر است و مؤمنان با شرکت در «میزد» (Mayazd) به زندگی دست می‌بایند (هینلز، ۱۳۸۴: ۵۰-۵۳).

راجع به داستان تولد جم، قسمتی از یسنه را نقل می‌کنیم که در هوم یشت به صورت مکالمه‌ای بین ایزد هوم و زرتشت آورده شده است:

زرتشت بدو گفت: درود بر هوم! ای هوم! کدامین کس، نخستین بار در میان مردمان جهان استومند، از تو نوشابه برگرفت؟ کدام پاداش بدو داده شد و کدام بهروزی بدو رسید؟ آنگاه هوم اشون دوردارنده مرگ، مرا پاسخ داد: نخستین بار در میان مردمان جهان استومند، «ویونگهان» از من نوشابه برگرفت و این پاداش بدو داده شد و این بهروزی بدو رسید که او را پسری زاده شد: «جمشید» خوب رمه، آن فرّه‌مندترین مردمان، آن هورچهر (یسنه، هات نهم، بندهای ۳-۵؛ به نقل از: دوست‌خواه، ۱۳۷۱: ۱۳۶/۱-۱۳۷).

چنین تولدی، بن‌مایه‌ای تکرارشونده در اساطیر است که دلالت بر ولادت معنوی جم دارد؛ جمی که همچون سلیمان (ع) صاحب پدری الوهی است. معمولاً در چنین تولدهایی، پدر نیرویی والا است و به شکل انسانی با ویژگی‌های خاص یا مافوق طبیعی نمایانده می‌شود. تولد غیرعادی اشخاصی همچون جم و سلیمان (ع)، گویای

گزینش آنان از سوی نیرو یا نیروهای فراطبیعی و آغاز فرآیند خاص در زندگانی آنها است. غالباً رسم بر این است که افسانه‌سرایان، از لحظه‌ای که شخصیت‌هایی نظیر زرتشت و جم در زهدان مادر جای می‌گیرند یا زمانی که زاده می‌شوند، نیروهای شگفت‌انگیزی به آنها نسبت می‌دهند. تولد دو شخصیت داستانی مد نظر ما در این مقاله، معمولاً حادثه‌ای غیرطبیعی و رازآلود است. چنین تولدهایی ثمره کنشی معجزه‌آسا و خارق‌العاده است و از همان آغاز روایت دلالت بر خاص بودن طفل به دنیا آمده دارد. به بیان دیگر، در عبارات اوستایی فوق، کل داستان زندگانی جم به صورت گنجینه‌ای گران‌بها و مجموعه‌ای شکوهمند از معجزات گوناگون به تصویر کشیده می‌شود که سمت‌الرأس آن، ماجرای زمستان سختی است که در دوره جم اتفاق می‌افتد. همان‌گونه که از متن اوستایی فوق برمی‌آید، چنین شخصیتی در مشیت قهرمانی آینده خود شهریار یا پادشاهی است که بر تمامی مشکلات فائق خواهد آمد و نیروهای اهریمنی و عناصر دیوآفریده همچون سرمای شدید، گرمای طاقت‌فرسا، پیری، مرگ، رشک دیوآفریده و ... را تحت لوای خویش درخواهد آورد. در کتاب متن‌های پهلوی نیز جم به بی‌مرگی جهان اشاره می‌کند (جاماسپ جی، ۱۳۸۲: ۱۱۷). در *مهابهارت* (مهابهارت، ج ۱، دفتر سوم: ۴۰۷) و *ریگ ودا* (ماندالای دهم، سرود ۱۴: ۱۹۴-۱۹۹) نیز از جم با عناوین مختلفی یاد شده که نشان از دست‌یابی جم به نیروی فوق‌طبیعی عظیم، قرارگرفتن او در مرتبه خدایان و تجلیل او با دعا و قربانی دارد (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

نه تنها در ایران بلکه در هند نیز داشتن فرزند پسر شایسته، یکی از والاترین آرزوها است (ریگ ودا، ماندالای نهم، سرود ۹۷، بند ۴۴: ۳۰۴). در *راماین* و *ریگ ودا*، از پنج پسر شایسته جم نام برده می‌شود (*راماین*، ۱۳۵۰: ۳۶۹ و ۴۲۵). در کتاب *مهابهارت*، زنی به نام «ساوتری» از جم طلب داشتن صد فرزند پسر می‌کند (*مهابهارت*، ج ۱، دفتر سوم: ۴۰۸).

## ۲. تولد سلیمان (ع) در عهد عتیق

داستان سلیمان (ع) در قرآن و نیز تورات نقل شده است. البته باید اذعان داشت که اساس محتوا و معارف قرآن کریم با تورات و انجیل متفاوت است. لذا حتی قابل قیاس با این کتاب‌های آسمانی نخواهد بود. همچون داستان جم، تولد سلیمان (ع)، هم در تورات و هم در قرآن، موهبتی از جانب خداوند در حق پدرش داود (ع) قلمداد شده است. شباهت داستان تولد جم در اوستا و سلیمان (ع) در عهد عتیق به صراحت تمام

در یکی از آیات تورات قابل مشاهده است. در این آیه از تورات همچون داستان جم در اوستا، از مکالمه‌ای بین سلیمان (ع) و خداوند سخن به میان آمده است. در آنجا سلیمان (ع) خطاب به خداوند چنین می‌فرماید: «تو به پدرم داود بسیار محبت نشان دادی چون او نسبت به تو صادق و امین بود و قلب پاکی داشت. به او پسری بخشیدی که امروز بر تختش نشسته است. با این کار، لطف خود را در حق او کامل کردی» (کتاب اول پادشاهان، ۳: ۶). همان‌گونه که در آیات بعدی تورات نیز خواهیم دید، توگد سلیمان (ع) نیز همچون جم در بردارنده اشکال گوناگونی از توگد نمادین است. تأثیر عوامل فراطبیعی در توگد سلیمان (ع) و جم یکی از اشکال گوناگون توگد نمادین است. باید گفت همان‌گونه که ویونگهان در خصوص خداوند صادق و امین بود و عمل بسیار مقدسی به نام تهیه نوشیدنی هوم را برای نخستین بار در دیانت زرتشتی انجام داد، داود نیز یهودی‌ای بسیار صادق و مؤمنی توبه‌گر است. کسی است که از پاک‌شدن خطاهایش نزد خدا سخن به میان آمده است (کتاب‌هایی از عهد عتیق، ۱۳۸۰: ۵۹۲). از همین رو، از این موهبت برخوردار شد که صاحب فرزند پسری به نام سلیمان شد.

شواهدی که از این پس از تورات نقل خواهیم کرد، دلایل موهبت خداوند در حق داود (ع) را بیش از پیش آشکار می‌کند. البته باید گفت چنین موهبتی از جانب خداوند در حق داود (ع)، بعد از یک معصیت به وی ارزانی شد. جالب آن است که همین معصیت داود (ع) تبدیل به عطیه‌ای در حق او شد که در نهایت با عمل ثواب ویونگهان برابری کرد. داستان تولد جم در اوستا، در عین شباهت با داستان سلیمان (ع) در عهد عتیق، تفاوت‌هایی هم با آن دارد. از باب نمونه، در متن اوستایی تأکید صرف بر انجام‌دادن عمل ثواب از سوی ویونگهان، پدر جمشید، است و هیچ‌گونه اشاره‌ای به گناه ویونگهان نمی‌شود؛ اما پایان کار روایت دینی در اوستا و تورات کاملاً شبیه به هم است. در هر حال، به جهت رعایت ایجاز در متن مقاله، تلخیصی از داستان توگد سلیمان (ع) و این مطلب را که ولادت او طبق آیات تورات، موهبتی از جانب خداوند در حق پدرش بوده است نقل می‌کنیم:

یک روز هنگام عصر، داود از خواب برخاست و برای هواخوری به پشت‌بام کاخ سلطنتی رفت. وقتی در آنجا قدم می‌زد چشمش به زنی زیبا افتاد که مشغول حمام‌کردن بود. داود یک نفر را فرستاد تا بپرسد آن زن کیست. معلوم شد اسمش «بتشبع»، دختر البعام و زن اوربای حیثی است. پس داود چند نفر را

فرستاد تا او را بیاورند. داود با او هم بستر شد. سپس بتشیع خود را با آب ظاهر ساخته، به خانه برگشت. وقتی بتشیع فهمید که حامله است، پیغام فرستاد و این موضوع را به داود خبر داد (دوم سموئیل، ۱۱: ۲-۵).

بنا بر متن تورات، داود ناگزیر شد نقشه‌ای بکشد تا هر چه زودتر اوریا را سر به نیست، و همسرش را تصاحب کند. چنین نیز شد. داود بتشیع را به کاخ سلطنتی آورد و او نیز یکی از زنان داود شد و از او پسری به دنیا آورد. اما این عمل داود در نظر خداوند ناپسند آمد (دوم سموئیل، ۱۱: ۱۴-۱۷). خداوند، ناتان نبی را نزد داود فرستاد. آن وقت ناتان به داود گفت که خداوند، خدای اسرائیل چنین می‌فرماید: «چرا قوانین مرا زیر پا گذاشتی و مرتکب این عمل زشت شدی؟ تو اوریا را به دست عمونی‌ها کشتی و زن او را تصاحب نمودی» (دوم سموئیل، ۱۱: ۱-۱۲). بنا بر متن تورات، داود به گناه خویش اعتراف کرد و به ناتان چنین گفت: «در حق خداوند گناه کرده‌ام». ناتان گفت: «بلی، خداوند هم تو را بخشیده است و به سبب این گناه تو را هلاک نخواهد کرد. ولی چون با این کارت باعث شده‌ای که دشمنان خداوند به او کفر گویند، پس این بچه‌ای هم که به دنیا آمده، خواهد مرد» (دوم سموئیل، ۱۱: ۱۳-۲۴). طبق وعده خداوند، پسری که بتشیع زاییده بود سخت بیمار شد و از دنیا رفت؛ فرزندی که ثمره عمل زنا بود. بتشیع باز هم حامله شد و پسری به اسم سلیمان زایید؛ سلیمانی که از همان آغاز تولد مشمول توجه خدا است: «خداوند سلیمان را دوست می‌داشت و به همین سبب ناتان نبی را فرستاد تا سلیمان را یدیدیا (یعنی «محبوب خداوند») لقب دهد» (دوم سموئیل، ۱۱: ۱۳-۲۴).

باید متوجه بود که در آیین یهودیت، زنا یکی از چند جرم بزرگی است که مرتکبان آن باید کشته شوند (سفر تثبیه، ۲۲: ۲۲؛ لاویان، ۱۰: ۱۲؛ پیدایش، ۶: ۲۰).<sup>۳</sup> در هر حال با مقایسه تورات و داستان جم در اوستا به این نتیجه می‌توان رسید که رعایت قوانین شرعی، تخطی نکردن از آن و اجرای آنها، موجب موهبتی در حق رعایت‌کننده و مجری قوانین شریعت (داود و ویونگهان) خواهد شد. به پادافره عمل زنا، داود از این موهبت برخوردار نمی‌شود که فرزند تازه به دنیا آمده‌اش زنده بماند. حتی خداوند داود را تهدید می‌کند که به دلیل زنا با زن متأهل همسایه، خاندان و اولاد آینده‌اش نیز به عقوبت و عذاب سختی دچار خواهند شد: «بنابراین، از این پس، کشت و کشتار از

خانواده تو دور نخواهد شد، زیرا با گرفتن زن اوریا، به من اهانت کرده‌ای. بنابراین، من هم به دست افراد خانواده‌ات، بر سرت بلا نازل می‌کنم. زنان را پیش چشمانت به همسایه‌ات می‌دهم و او در روز روشن با آنها هم‌بستر می‌شود» (دوم سموئیل، ۱۲: ۱۰-۱۱). به هر حال، در متون دینی یا اسطوره‌ای، شخصیت‌های والجاهی وجود دارند که ناگهان مرتکب گناهی نابخشودنی می‌شوند، مثلاً گناهی که سبب مرگ نخستین فرزند داود شد. اما جلالت، هیبت و حشمت چنین اشخاصی پس از توبه همچنان استوار است. مذهب صوفیه در اسلام و آثاری همچون *طبقات الصوفیه* نیز برای تأثیر گناه در منقلب کردن انسان اهمیت ویژه‌ای متصورند.

در اوستا برعکس عهد عتیق سخنی از گناه و یونگهان نیست. پسری به نام جم که در اوستا از زاده شدنش سخن به میان آمده، همان‌گونه که دیدیم، همچون سلیمان، صاحب فضایل و کرامات برجسته‌ای است. از نظر دیانت زرتشت و یهود، خاندان و اولاد و احفاد چنین کسانی شایسته بهترین‌ها هستند. همچون اوستا، در آیه‌ای از تورات نیز به صراحت تمام به چنین قضیه‌ای اشاره می‌شود. در این آیه از تورات، داود به سلیمان هشدار می‌دهد که تنها راه کامیابی وی و اولاد نسل خلف او، تبعیت از فرمان‌های خداوند و احکام و قوانین او است: «خداوند فرموده است: اگر نسل تو با تمام وجود احکام مرا حفظ کنند و نسبت به من وفادار بمانند، همیشه یکی از ایشان بر مملکت اسرائیل سلطنت خواهد کرد» (اول پادشاهان، ۲: ۴-۵). بدین ترتیب خداوند قدرت داود را تا ابد عظمت بخشید و او را عهد پادشاهی عطا کرد (کتاب‌هایی از عهد عتیق، ۱۳۸۰: ۵۹۲).

### ۳. ولادت سلیمان (ع) در قرآن کریم

داستان سلیمان (ع) در قرآن کریم علی‌رغم ایجاز، ما را با همه بخش‌های مختلف زندگی او و شخصیت جالبش آشنا می‌کند. برخلاف تورات که از داود چهره شخصی اسیر هواهای نفسانی را به تصویر کشیده، قرآن مجید حضرت داود را یکی از انبیای الهی و از بندگان شایسته خود معرفی و از او با عنوان «اَوَّاب» یاد کرده است. گناه داود از یک سو و نبوت او از سوی دیگر کلاف مغلق و پیچیده‌ای است و مسئله جز با پادشاهی داود در عهد عتیق حل‌شدنی نبود. در واقع، کلیمیان برای برطرف کردن مشکل، با کنارنهادن تأویل در این زمینه، نبوت انبیا را همچون داود (ع) را منکر شده‌اند. هر چند



در قرآن از نبوت داود و سلیمان (ع) سخن به میان آمده، اما گروهی از مفسران قرآن معتقدند این دو حضرت علاوه بر مقام نبوت و رسالت، مقام سلطنت و ریاست هم داشته‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۱/۲۴۰). در یکی از آیات قرآن به وضوح تمام چنین نقل شده است که خداوند، سلیمان (ع) را به داود بخشیده و خلقت او همچون موهبتی از جانب خداوند در حق داود تلقی شده است؛ چراکه داود پیوسته از فرمان‌های خداوند امتثال و از کوچک‌ترین لغزش‌ها و گناهان استغفار می‌کرد. البته در قرآن کریم از نوع لغزش‌ها و چرایی توبه‌های بسیار داود سخنی به میان نمی‌آید: «وَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» و به داود سلیمان را بخشیدیم که نیک بنده‌ای است و بسیار به سوی خدا توبه می‌کند» (همان: ۳۰/۱۱).

هرچند تفسیر المیزان به اختصار به آیه فوق پرداخته (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۰۲)، اما در تفاسیر دیگر، راجع به این آیه به تفصیل بحث شده است. از نظر یکی از مفسران، تعبیر «نِعْمَ الْعَبْدُ» ثنای خداوند راجع به سلیمان است که ساحت سلیمان را از هر آلودگی‌ای پاک می‌کند. این تعبیر فقط درباره سلیمان و ایوب آمده است (قرشی، ۱۳۷۷: ۹/۲۲۷). بنا به عقیده مفسر دیگری، آیه در واقع بیان منت بر داود (ع) است که فرزندی به نام سلیمان به او موهبت فرموده و بسیار بنده صالحی بود که پیوسته متوجه ساحت پروردگار بود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۴/۱۲۳؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۱/۲۴۰). به نظر مفسر دیگری، تعبیر «وَهَبْنَا» از یک سو، و تعبیر «نِعْمَ الْعَبْدُ» از سوی دیگر، و تعلیل «إِنَّهُ أَوَّابٌ» از سوی سوم، همه نشان‌دهنده عظمت مقام این پیامبر بزرگ است. با توجه به اینکه «أَوَّابٌ» صیغه مبالغه است و مفهومش «بسیار بازگشت‌کننده» است، و قید و شرطی در آن نیست می‌تواند بیانگر بازگشت به اطاعت فرمان خدا و بازگشت از غفلت‌ها و ترک اولی‌ها باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۷۱). در این تفاسیر، اشاره‌ای به گناه حضرت داود (ع) در عهد عتیق نشده و کلمه «وَهَبْنَا» به معنای بخشش بلاعوض آمده است. در اینجا با یکی از نعمت‌هایی که خدا به داود (ع) عطا کرد، آشنا می‌شویم. خداوند می‌فرماید: «ما سلیمان را که بنده‌ای نیکو و بسیار به یاد خدا بود، و به خدا توجه و دلبستگی مخصوص داشت به داود (ع) بخشیدیم». این بخشش به دلیل آن بود که داود (ع) یکی از پیامبران بزرگوار و بندگان شایسته پروردگار به شمار می‌رفت. از همین رو، لیاقت آن را داشت که خداوند چنین پسری به او عطا کند. به علاوه، اصولاً فرزندی و خلف صالح برای هر کسی نعمت و بخشش بزرگ خدایی است (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۷/۳۵).

#### ۴. مسئله اجتناب و برگزیدگی شهریار در داستان اوستایی جم

در داستان جم در اوستا، همچون تورات، از مکالمه‌ای بین زرتشت و اورمزد سخن به میان آمده که در عین حال مکالمه‌ای بین جم و اورمزد نیز هست. در متن داستان سلیمان در تورات نیز از چنین هم‌سخنی‌ای بین خداوند و سلیمان نشانه‌هایی می‌بینیم. هرچند در تورات از پادشاهی داود و سلیمان و در قرآن نیز از نبوت آنان سخن به میان آمده، اما در داستان جم در اوستا، جمع‌شدن این دو مقام با یکدیگر در شخصی خاص تا حدودی ناممکن تلقی شده است. چنین مسئله‌ای شاید، هم به نظام خاص سیاسی زرتشتی در اوستا و هم به نظام خاص موجود در برخی از اساطیر جهان مرتبط باشد. خلاصه داستان جم در اوستا بدین ترتیب است که زرتشت از اورمزد می‌پرسد: آیا اورمزد پیامبری (دین‌برداری) دین اهورایی زرتشتی را قبلاً به کس دیگری غیر از زرتشت هم پیشنهاد داده بوده است یا خیر؟ اورمزد پاسخ می‌دهد که پیامبری دین زرتشت را قبل از زرتشت به جم پیشنهاد داده بودم. اورمزد در ادامه به زرتشت می‌گوید جم بنا به استدلالی کاملاً قانع‌کننده از پذیرش مقام پیامبری سرباز زده است: «آنگاه جم هورچهر، مرا پاسخ گفت: من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین‌بردار تو [در جهان] باشم» (وندیاد، فرگرد دوم، بخش یکم، بندهای ۱-۳؛ به نقل از: دوست‌خواه، ۱۳۷۱: ۶۶۵/۲-۶۶۶). در ادامه متن اوستایی، پس از اینکه جم از پذیرش مقام پیامبری سرباز می‌زند، اورمزد به او پیشنهاد شهریاری می‌دهد. مبانی نظری در چنین قسمت‌هایی، بحثی کاملاً خطابی دینی است و به طور کلی فاقد دریافتی خردورانه یا مبتنی بر تحلیل واقعیت تاریخی است.

به عقیده برخی متکلمان و مفسران دو کلمه «رسول» و «نبی» از لحاظ معنایی تفاوت‌هایی با هم دارند (طوسی، ۱۹۶۳: ۳۳۱/۷). اگر از این دید نگاه کنیم، اورمزد در این بخش از اوستا به‌صراحت به جم دستور می‌دهد که رسول او باشد نه نبی. به او می‌گوید آماده باش (Vivanhana) برای «بردن دین» (bəratača daēnayāi) و «برشمردن دین» (mərətō daēnayāi). جم از پذیرش مقام رسالت سرباز می‌زند و خطاب به اورمزد می‌گوید: «من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین‌بردار تو [در جهان] باشم». در واقع، این جمله گویای آن است که در اساطیر، هیچ قهرمانی، نه داود و نه سلیمان، به رغم استعداد و توان خارق‌العاده‌ای که به آنها نسبت داده می‌شود، موجودات کاملی نیستند. بدین ترتیب، سلیمان نیز سخنی مشابه جم بر زبان می‌آورد و از خداوند چنین می‌خواهد: «به من

حکمت عطا کن تا بتوانم نیک و بد را تشخیص بدهم» (اول پادشاهان، ۳: ۴-۱۵). به اعتقاد فریزر، در نزد انسان‌های بدوی عوامل مافوق طبیعی چندان برتر از انسان نبودند؛ نوعی دموکراسی بزرگ وجود داشت که همه موجوداتش اعم از طبیعی و مافوق طبیعی در وضعیتی برابر به سر می‌بردند و تمایز بین خدایان و انسان‌ها به ندرت مشخص بود. به مرور زمان هر چقدر انسان داناتر شد بیشتر به عظمت طبیعت و ضعف خود پی برد؛ اما برعکس اعتقاد به قدرت موجودات مافوق طبیعی را بیشتر در وجودش احساس کرد (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۳۱). در *راماین* نیز نیروی شگفت‌انگیزی به جم نسبت داده می‌شود (*راماین*، ۱۳۵۰: ۴۷۰).

در کتاب *روایت پهلوی*، دلیل نپذیرفتن رسالت و پیامبری به نقص و ضعف جم نسبت داده شده و از زبان جم چنین نقل شده: «نخست «دین» به من نمود و چون داناتر می‌بایست بودم و نبودم، به راه دیوان ایستادم» (*روایت پهلوی*، ۱۳۶۷: ۴۳). بدین ترتیب جم با نپذیرفتن فرمان اورمزدی مرتکب گناه شده و در کنار دیوان ایستاده است. کاستی‌ها و منقصت انسانی قهرمانان یا برگزیدگان، اغلب مثل ویژگی اخلاقی پسندیده‌شان عبرت‌انگیز و آموزنده است. نمونه چنین ناپختگی‌هایی را در بخش ۳۵ *مثنوی معنوی* با عنوان «انکارکردن موسی علیه‌السلام بر مناجات شبان» می‌توان دید. به عقیده روزنبرگ (روزنبرگ، ۱۳۷۸: ۲۱/۱) همین کاستی‌ها یا حتی خام‌بودن قهرمان به مردم عادی اجازه می‌دهد خودشان را مثل آنان کنند و حتی آنها را دوست بدارند. زیرا آدمیان نیازها و تضادهای روحی مشابهی دارند. مثلاً در پرسش ۳۹ بند ۱۶ کتاب *دادستان دینیگ*، جمشید، انسان برگزیده‌ای است که همه انواع مرگ را از جهان دور نگه داشته، اما در نهایت فریب دیوی را خورده و از فره محروم می‌شود (Anklesaria, 1913: 119; Skjaervo, ) حتی در فصل ۵۶ کتاب *مینوی خرد*، از جم و سروران دیگری یاد شده که از ایزدان نیرو و قدرت یافته و برگزیده بوده‌اند؛ اما به سبب خرد کمشان، ناسپاسی خدا را کرده و از بهشت محروم شده‌اند (*مینوی خرد*، ۱۳۵۴، بند ۲۱: ۷۴).

در اساطیر برخی از ملل جهان «خدایان انسان‌صورتی» وجود دارند که کاربردهای صرفاً فوق طبیعی (روحانی) دارند و گاه قدرت سیاسی عظیمی از خود نشان می‌دهند و حکومت دینی برقرار می‌کنند (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۳۶). در متن اوستایی فوق نیز از نوعی اجتناب، برگزیدگی و از پیش گزینش شده بودن جم از سوی اورمزد برای شهریار یا پیامبری سخن به میان می‌آید. از همین رو است که گفته می‌شود درهم‌تندگی میان امر

قدسی و سیاسی در تفکر ایران‌شهری پدیده‌ای نیست که بتوان از آن تغافل ورزید. در کتاب سوم دینکرد، فصل ۲۸۷ صحبت از این است که جم به میل و مشیت پروردگار بر تخت نشسته است (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱). همین مسئله درباره داستان سلیمان نیز به طور کامل مصداق پیدا می‌کند. در این قسمت از متون مقدس ادیان، ارتباط سرگذشت‌نامه با شخصی همچون جم یا سلیمان دچار نوعی لطمه شده؛ چراکه در چنین دیدگاهی، نبوت یا شهریاری، فطری است نه اکتسابی.

همچنین، در این بخش از داستان جم، شاهد نوعی خودشناسی هستیم؛ گونه‌ای خودشناسی که گویای صداقت کلام در شخص جم است. جملات اوستا حاکی از آن است که جم در فرآیند رشد روانی و در اساس فرآیند بازشناسی، آگاهانه جنبه‌های مختلف مثبت و منفی کل را بازشناخته و فرآیند خامی را پشت سر گذاشته و به مرحله نضج دست یافته است. به عبارتی، در این داستان‌ها شاهد بلوغ روانی و معنوی جم هستیم که بخشی از فرآیند تفرد (individuation) در متن روایت محسوب می‌شود.<sup>۵</sup> چنین مرحله‌ای برای آنکه فرد بتواند انسان متعادلی شود، ضرورت تام دارد. شخصی که به مرحله تفرد دست می‌یابد شخصیتش رها، و دگرگون می‌شود. چنین شخصی، فردی است که از خودمحوری دور شده و به استغنا دست یافته است. در فصل ۱۷۹ کتاب سوم دینکرد، جم، شاهی توصیف می‌شود که ملاک و معیاری برای سنجش منزلت شاهان دیگر است. هر شاهی که به جم شبیه‌تر باشد، عالی‌ترین و خیرخواه‌ترین خواهد بود (دینکرد سوم، ۱۳۸۱). در اینجا جریان تفرد عبارت است از متمایز شدن به عنوان شخصی منحصر به فرد.

#### ۴. ۱. مقایسه فردیت در داستان جم و سلیمان (ع)

تفرد، فرآیند انکشاف جنبه‌هایی از خود است که جم را از سایر اعضای نوع خودش متمایز می‌کند و نهایتاً او را به فرد دیگری که شباهتی با دیگران ندارد و به فرد دیگری تقلیل‌پذیر نیست، تبدیل می‌کند. همین قضیه تفرد را در جریان داستان سلیمان در تورات نیز شاهدیم؛ همان جایی که سلیمان از خداوند طالب حکمت است و خود را فاقد حکمت و برخی مهارت‌های لازم برای فرمانروایی می‌داند و رو به درگاه خداوند چنین سر به دعا برمی‌دارد: «به من حکمت عطا کن تا بتوانم نیک و بد را تشخیص بدهم و با عدالت بر مردم حکومت کنم» (اول پادشاهان، ۳: ۴-۱۵). در چنین تفکر

سیاسی‌ای که هم در اوستا و هم در تورات راجع به جم و سلیمان دیده می‌شود، شیوه فرمانروایی شاه برگزیده خداوند در دادگری و بیدادگری، جز با مشیت اراده الهی درک‌شدنی نیست. پیامبران کشنده به داد هستند و شاهان کشنده به کیفی.

تأکید بر فردیت و رشد و تحوّل شخصی، از ویژگی‌های نگرش وجودی جم و سلیمان است. هر انسانی به نوعی کاستی‌هایی دارد. زیرا هیچ کس از همه قرائح محظوظ نیست. سلیمان و جم، ابتدا، فاقد حکمت و دانایی برای پادشاهی و پیامبری هستند. نقایص وجودی جم و سلیمان، آنان را جایگزین‌ناپذیر می‌کند. بدین ترتیب است که جم از پذیرش مقام نبوت سرباز می‌زند و در ادامه با پیشنهاد دیگری غیر از نبوت از سوی اورمزد مواجه می‌شود که همان پیشنهاد اعطای مقام شهریاری به او است: «۴. ای زرتشت! آنگاه من، که اهوره‌مزدایم، او را گفتم: ای جم! اگر دین‌آگاهی و دین‌برداری را از من نپذیری، پس جهان مرا فراخی بخش؛ پس جهان مرا بیالان و به نگه‌داری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باش. ۵. ای زرتشت! آنگاه جم هورچهر، مرا پاسخ گفت: من جهان ترا فراخی بخشم. من جهان ترا بیالانم و به نگه‌داری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باشم. به شهریاری من، نه باد سرد باشد، نه [باد] گرم، نه بیماری و نه مرگ. ۶. پس من، که اهوره‌مزدایم، او را دو زین بخشیدم: «سوورا»ی زرین و «اشترا»ی زر نشان. ۷. [اینک] جم، برنده شهریاری است» (وندی‌د، فرگرد دوم، بخش یکم، بندهای ۴-۷؛ به نقل از: دوست‌خواه، ۱۳۷۱: ۲/۶۶۶).

در واقع، اورمزد در *وندی‌د* با پیشنهاد مسئولیت پیامبری از یک سو و مسئولیت شهریاری از سوی دیگر به جم، به قدرت خاصه شاهان ایران باستان مشروعیت دینی بخشیده است. در این قسمت از *وندی‌د*، منشأ آسمانی قدرت پادشاه از پشتیبانی و مظاهر آیین زرتشت نیز برخوردار است. جم و سلیمان به فضیلت‌گزینش الهی خویش، تفرد وجودی دارند. همین موضوع است که حسب‌حالی از پیش تعریف‌شده را برای قهرمانانی نظیر آنان مطرح می‌کند. جم هیبت و عظمت شأن خدای بزرگ ایرانیان را منعکس می‌کند و در نتیجه این منزلت، مقام و مرتبتی فوق‌طبیعی دارد. از همین‌رو مرتبت شاهان ایران پایین‌تر از مرتبه خدایان، اما بالاتر از مراتب آدمیان بود (ادی، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۲). اما اینکه جم از پذیرش مقام پیامبری سرباز می‌زند و سلیمان نیز در تورات صراحتاً اذعان می‌کند که فاقد برخی ویژگی‌های لازم برای پادشاهی است از آن‌رو است که تفرد وجودی، مقوله‌ای تکلیف‌آور و تکلف‌بار است. مسئولیت و تکلیف شهریاری

جم طبق مندرجات اوستا در سالاری و پاسداری عالم آن از گزند تهدیداتی همچون باد سرد و گرم، بیماری، مرگ و غیره تعریف شده است. به نوشته ویدن‌گرن (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۷۲-۷۳) شاه به یمن طبیعت خدایی خویش قادر بود برق را فرود آورد و ابر را که باران بارورساز را در خود می‌اندوزد، بشکافد. در اینجا، نقش پادشاهان به عنوان فرمانروایان با پیامبران از یک سو و آفریننده عالم برای حفظ نظام احسن آفرینش از سوی دیگر، همانندی و هماهنگی تام دارد.

مسئولیت جم و سلیمان، وظیفه‌مندی شخصی علاوه بر مسئولیت موقعیت یا وضعیت سیاسی، اجتماعی و نظایر آن است. آنان در انجام‌دادن وظایف خویش جانیشینی ندارند. از همین رو، مسئولیت‌شان کاملاً منحصر به فرد و خاص تلقی می‌شود. از آنجایی که حیات، بازگشت‌پذیر به لحظه قبل نیست، مجالی که شخصیت‌هایی همچون جم و سلیمان برای انجام‌دادن وظایف محول خود دارند نیز بی‌همتا است. اینکه جم از پذیرش مقام پیامبری اجتناب می‌ورزد، از آن رو است که می‌کوشد بهترین شیوه مواجهه با حکم جهان‌آفرین را برگزیند. جم یا سلیمان از طریق پی‌بردن به تفرّد و تغییرپذیری فرصت‌های هستی تقلّا می‌کند تا با صرف خردورزانه زمان، تکالیف ویژه خویش را که در گستره وسع او است، بشناسد و در به انجام رساندن آنها هیچ مجالی را از دست ندهد. به هر حال در تاریخ روایی، ادبیات دینی و سیاسی ایران باستان، خداوند دسته‌ای از مردم را برگزیده و از دیگران متمایز آفریده است. دسته‌ای از آنان را، پیامبران و دسته‌ای دیگر را پادشاهان دانسته که جهان، وابسته به وجود آنها است (وصال شیرازی، بی‌تا: ۱/۱-۲). در چنین رابطه استعاری‌ای در کتب دینی همچون اوستا و تورات، کوشش شده تا پیامبری و پادشاهی، متعلّق به شخصیتی یگانه، ممتاز، خاصه و برتر از عامه مردم دانسته شود.

##### ۵. مسئله اجتناء و برگزیدگی پادشاه در داستان سلیمان (ع) در تورات

در عهد عتیق نیز همچون داستان جم در اوستا، منصوب‌شدن سلیمان به پادشاهی، با تأیید از جانب خداوند بوده است. در آیه‌ای از تورات به‌صراحت از زبان سلیمان چنین نقل شده: «ای خداوندخداى من، تو مرا به جای پدرم داود به پادشاهی رسانیده‌ای» (اول تواریخ، ۲۸: ۵-۶). در کتاب‌های قانونی ثانی نیز به‌صراحت به برگزیدگی داود اشاره شده است: «بدان سان که پیه را از قربانی سلامتی برمی‌کنند، این چنین داود از میان

اسرائیلیان برگزیده گشت» (کتاب‌هایی از عهد عتیق، ۱۳۸۰: ۵۹۱). بر اساس روایت عهد عتیق، داود پیامبر نبود و فقط پادشاه برگزیده الاهی بود. اما قرآن در چند جا داود را از پیامبران شمرده و بر او همچون همه انبیای الاهی ثنا گفته و فرموده: «وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا؛ ما به داود زبور دادیم» (نساء: ۱۶۳). دعوت توحیدی سلیمان نیز در سوره نمل تجلی پیدا کرده است.

بر پایه عهد عتیق، جلوس سلیمان بر تخت پدرش، بدون مخالفت صورت نگرفت. ادونیا که جوانی بود خوش اندام، و پدرش داود پادشاه در تمام عمرش هرگز برای هیچ کاری او را سرزنش نکرده بود، می‌خواست وارث تخت سلطنت شود. اما صادقانه، کاهن، بنایا، ناتان نبی، شمعی، ربیعی و گارد سلطنتی به داود پادشاه وفادار ماندند و از ادونیا حمایت نکردند. ناتان نبی توطئه ادونیا را خنثا کرد (اول پادشاهان، ۱: ۱۱-۱۳). بنایا از حامیان داود چنین دعایی در حق سلیمان دارد: «خداوند خدایت برای این کار به ما توفیق دهد. همان‌طور که خداوند با تو بوده است، با سلیمان پادشاه هم باشد و سلطنت او را از سلطنت تو شکوه‌مندتر کند» (اول پادشاهان، ۱: ۳۲-۳۶). چنان‌که دیدیم، متن تورات و همچنین اوستا حاکی از آن است که اورمزد یا یهوه، به عنوان خالق آسمان و زمین، حق دارند فرمانروایی جهان را به کسی که خودشان برمی‌گزینند، محول کنند. نزد ایرانیان همچون قوم یهود پادشاه با لقب «شاه شاهان»، برترین فرمانروای قانونی روی زمین به شمار می‌رفت. در کتیبه داریوش اول هخامنشی در نقش رستم نیز از برگزیدگی شاه سخن به میان آمده: «یک شاه از بسیاری، یک فرماندار از بسیاری»<sup>۶</sup> (شارپ، ۱۳۴۳: ۷۹؛ Kent, 1953: 136-137).

در کتاب عهد عتیق نیز مشابه با داستان جم در اوستا، از مکالمه‌ای بین سلیمان و خداوند سخن به میان می‌آید. در آنجا گفته می‌شود که سلیمان در ابتدای حکومت خود، از خداوند طالب حکمت است تا بدان وسیله بتواند با عدالت حکومت کند. سلیمان به جبعون رفته است تا قربانی کند. آن شب در جبعون خداوند در عالم خواب به او ظاهر شد و از سلیمان پرسید: «از من چه می‌خواهی تا به تو بدهم؟». سلیمان نیز چنین پاسخ می‌دهد: «ای خداوند خدای من، تو مرا به جای پدرم داود به پادشاهی رسانیده‌ای، در حالی که من خود را برای رهبری یک قوم، بسیار کوچک و بی‌تجربه می‌دانم. حال که رهبری قوم برگزیده تو با این همه جمعیت بی‌شمار به عهده من است، به من حکمت عطا کن تا بتوانم نیک و بد را تشخیص بدهم و با عدالت بر مردم حکومت کنم؛ وگرنه

چطور می‌توانم این قوم بزرگ را اداره کنم؟». خداوند درخواست سلیمان را بسیار پسندید و خشنود شد که سلیمان از او حکمت خواسته است. پس به سلیمان فرمود: «من به تو فهم و حکمتی می‌بخشم که تاکنون به کسی نداده‌ام و نخواهم داد. در ضمن چیزهایی را هم که نخواستی به تو می‌دهم، یعنی ثروت و افتخار را، به طوری که در طول زندگی‌ات هیچ پادشاهی به پای تو نخواهد رسید. اگر مثل پدرت داود از من اطاعت کنی و دستورات مرا پیروی نمایی آنگاه عمر طولانی نیز به تو خواهم بخشید!» (اول پادشاهان، ۳: ۴-۱۵). به دانایی سلیمان در کتاب‌های قانونی ثانی نیز اشاره شده است: سلیمان «چون رود، از خرد سرشار بودی!» (کتاب‌هایی از عهد عتیق، ۱۳۸۰: ۵۹۲-۵۹۳).

مضمون خواسته سلیمان از خداوند در تورات شباهت بسیار با این جمله اوستایی دارد که جم گفته است: «من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین‌بردار تو [در جهان] باشم». اما تفاوت در این است که جم فاقد تعالیمی برای پیامبری است اما سلیمان فاقد برخی تعالیم برای پادشاهی است. مضمون داستان اوستایی جم نشان می‌دهد که او برای پادشاهی آفریده و آموخته شده است. با این حال همان‌گونه که خداوند در تورات در حق سلیمان حکمت عطا می‌کند، اورمزد نیز به جم چیزهایی عطا می‌کند تا راحت‌تر بتواند شهریاری کند: «پس من، که اهوره‌مزدایم، او را دو زین بخشیدم: «سورا»ی زرین و «اشتر»ی زرنشان» (وندی‌داد، فرگرد دوم، بخش یکم، بندهای ۶-۷).

## ۶. برگزیدگی حضرت سلیمان (ع) در قرآن کریم

در قرآن کریم نیز از پیامبری حضرت سلیمان (ع) سخن به میان آمده و در عبارتی مشابه با عهد عتیق، پیامبری او امری دانسته شده که از انبیای قبلی برای وی به میراث رسیده است. چنان‌که قبلاً نیز ذکر شد، در چنین دیدگاهی، که مشابهتی صوری با دیدگاه اوستایی دارد، نبوت یا شهریاری، فطری است نه اکتسابی؛ و بر تفرد و گزینشی پیشین از جانب خداوند دلالت دارد. در قرآن کریم نیز همچون تورات و اوستا، سخن از این است که اعطای چنین جایگاهی به انبیایی همچون سلیمان به جهت نیکوکاری آنان بوده است: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَ نُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (أنعام: ۸۴). این آیه می‌رساند که خداوند حضرت نوح را به توحید هدایت فرموده و او را به



رسالت برگزیده است: «از نسل آن حضرت، یعنی نوح، هدایت فرمود و برگزید حضرت داود و پسرش حضرت سلیمان را و ... که تمام از نسل حضرت ابراهیم (ع) بودند» (تفقی تهرانی، ۱۳۹۸: ۳۴۶/۲). در تفسیر المیزان آمده است که آیات مزبور متضمن منت بر آن جناب و بر انبیای دیگری که نامشان با او ذکر شده در نعمت نبوت است، همچنان که از ظاهر جمله «و وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ» و جمله «وَوَكَّلْنَا مُوسَىٰ نُجْرِي الْمُسْتَكِينِ» و جمله «وَوَكَّلْنَا عَلِيَّ الْعَالَمِينَ» و غیر آن استفاده می‌شود، ولیکن باید دانست که سیاق این آیات، چنان‌که برخی پنداشته‌اند، صرفاً سیاق منت‌گذاشتن در مسئله نبوت نیست، و نمی‌خواهد فقط این نعمت را به رخ آنان بکشد، بلکه در مقام بیان نعمت‌های بزرگ و بخشش‌های جمیل الهی نیز هست که داشتن توحید فطری و اهتداء به هدایت الهی به دنبال آن می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۱/۷).

اگر در عهد عتیق شاهد گناه داود (ع) هستیم منافاتی با برگزیدگی او ندارد. در واقع، گروهی از مفسران مسلمان، لغزش‌های انبیای گذشته را گناهی صغیره تأویل کرده‌اند یا اینکه گناه تلقی نمی‌کنند؛ گناهی که لاجرم خاستگاه دینی ارجمندی داشته است. طبق چنین دیدگاهی اغفال آدم (ع) و اخراج او از بهشت نیز توجیه‌گر آفرینش انسان‌ها در این دنیا است. لذا گناه چنین انبیايي قابل قیاس با عمل ثواب و یونگهان در اوستا در زمینه فشردن آیینی گیاه هوم نیست. بزرگان دین یهود تأثیر گناه، از جمله گناه آدم بر نسل بشر، را جاودانه‌نشدن بنی آدم دانسته‌اند؛ اما نصرانیان چنین اعتقادی ندارند (ارمیا، ۳: ۱۰). به عبارتی، در تورات بر آمرزش گناهان از سوی خداوند تأکید شده و انسان‌ها به سوی توبه فرا خوانده شده‌اند: «تا فرصت دارید توبه کنید و از گناهان خود دست بکشید، تا باعث هلاکتتان نگردد!» (حزقیال، ۱۸: ۳۰).

## نتیجه

بر اساس فرضیه مطرح‌شده در مقاله، هر قدر خصیصه‌های خاص ادیان مختلف و لایه‌های گوناگون ظاهری آنها، ویژگی‌های مختص جغرافیای قومی و نظایر آن را از ظاهر داستان‌هایی نظیر جم و سلیمان (ع) بزداييم، سرانجام به شالوده عریض و طویلی خواهیم رسید که در غالب ادیان جهان مشترک است و همگی آنها را به مبدأ واحدی متصل می‌کند. با بررسی چند موقعیت مشترک و نمونه‌وار میان داستان جم و سلیمان (ع) و با نگرستن به نمادها دیدیم که همواره یهوه، خدا یا اورمزد به عنوان

وجود ازلی و در عین حال ابوبین زمینی با درجه‌ای از شأن والای دینی برای به دنیا آوردن شخصیت‌هایی نظیر جم یا سلیمان (ع) انتخاب می‌شوند که در جهت تبیین اهداف قصص مد نظر ادیان، ولادت و گزینشی یگانه و از پیش تعیین شده را رقم می‌زنند. همواره در ادیان گوناگون داستان‌های مشابهی درباره ولادت معجزه‌آسا اما رمزآلود برخی شخصیت‌ها به چشم می‌خورد. هنگامی که در داستانی دینی، تولدی نامتعارف صورت می‌پذیرد، یا پای نیرویی فراطبیعی به میان کشیده می‌شود از همان ابتدا بر منتخب‌بودن شخص متولدشده گواهی می‌دهد؛ که در عین حال نشان از برخورداری چنین شخصیتی از نیرویی فراطبیعی نیز دارد. تولد نشانه‌وار و نمادین سلیمان (ع) در قرآن و تورات، نظیر تولد جم در اوستا، حکایت از آراستگی صفات سلیمان (ع) از لحاظ روحانی و توانایی‌های دیگر او است. اعمالی که دو شخصیت مد نظر در ادامه مسیر زندگی‌شان انجام می‌دهند، گویای همین مسئله است. هر قدر بررسی ما پیش رفت و خصیصه‌های خاص سه دین مد نظر، سطوح گوناگون ظاهری و نظایر آن از چهره داستان‌هایی نظیر جم و سلیمان (ع) در قرآن و تورات و اوستا کنار گذاشته شد، در برخی محورها به شالوده و منشأ یگانه‌ای دست یافتیم که تقریباً در اغلب ادیان جهان مشترک بود و آنها را به مبدأ واحدی متصل می‌کرد. در هر سه دین مد نظر تقریباً بر ضرورت ملازمت میان مقوله سیاسی و امر ملکوتی، در وجود شخصی که هم برخوردار از هیئت جسمانی و هم برخوردار از عطیه‌ای آسمانی باشد، تأکید شده بود. درک صحیح از تفرّد وجودی جم و سلیمان، یگانگی وظیفه و تکلیف سیاسی و قدسی، و در عین حال معنایابی انسان‌هایی همچون جم و سلیمان را تسهیل می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. درباره جمشید در ادبیات فارسی و عربی، نک: کریستن سن، ۱۳۶۸: ۳۹۳/۲-۴۶۸؛ Omidisalar, 2008: 522-528.
۲. درباره جم در اساطیر هندی، نک: کریستن سن، ۱۳۶۸: ۲۸۵/۲-۲۹۶؛ ایونس، ۱۳۷۳: ۱۳۳-۱۳۸.
۳. درباره انواع زنا در حقوق کیفری یهود، نک: سلیمانی، ۱۳۸۴: ۲۳۵-۲۴۲.
4. nōit dāto ahmi nōit Čistō mārətō bārətacā daenayāi.
۵. «فرآیند تفرّد» (individuation process) اصطلاحی است که روان‌پزشک و متفکر سوئیسی به نام کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung) حدود سال ۱۹۲۲ م. ابداع کرد (Nicolaus, 2011: 176-). 195؛ یونگ، ۱۳۷۷: ۲۴۵-۲۴۶؛ فرنس، ۱۳۸۷).
6. aivam parūvnām xšāyaoiyam aivam parūnām Framātāram.

## منابع

- قرآن کریم.
- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرد، ترجمه: فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- ادی، سموئیل کندی (۱۳۸۱). آیین شهریار در شرق، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: علمی فرهنگی.
- انصاری هروی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). تقریرات ابواسماعیل عبدالله؛ طبقات الصوفیه، تصحیح و فهارس: محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۷۱). گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید، ج ۲.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). شناخت اساطیر هند، ترجمه: باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پطروسیان، روبرت (۱۳۸۳). «سومه نزد ارمنیان»، ترجمه: علی‌رضا سلیمان‌زاده، در: فصل‌نامه فرهنگی پیمان، س ۸، ش ۳۰، ص ۴۸-۶۹.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸). تفسیر روان جاوید، تهران: برهان، ج ۲.
- جاماسپ جی (۱۳۸۲). متن‌های پهلوی، پژوهش: سعید عربان، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴). تفسیر انوار درخشان، تهران: کتاب‌فروشی لطفی، ج ۱۴.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۲). لغت‌نامه، زیر نظر: محمد معین، تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- راماین: کتاب مقدس هندوان (۱۳۵۰). به کوشش: عبدالودود اظهر دهلوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱.
- روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (۱۳۶۷). ترجمه: مهشید میرفخرایی تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روزنبرگ، دونا (۱۳۷۸). اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها، ترجمه: عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر، ج ۲.
- سلیمانی، حسین (۱۳۸۴). عدالت کیفری در آیین یهود: مجموعه مقالات، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- شارپ، رلف نارمن (۱۳۴۳). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، شیراز: دانشگاه پهلوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم، ج ۱۷ و ۷.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۹۶۳). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام، ج ۱۱.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹). *بندهش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.
- فرنس، مری لویئز فون (۱۳۸۷). *فرآیند فردیت در افسانه‌های پریان*، ترجمه: زهرا قاضی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فریزر، جمیز جرج (۱۳۸۷). *شاخه- زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه: کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر أحسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت، ج ۹.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) (۱۳۸۰). ترجمه: فاضل‌خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- کتاب‌هایی از عهد عتیق (کتاب‌های قانونی ثانی) (۱۳۸۰). ترجمه: پیروز سیار، تهران: نی.
- کریستن سن، آرتور امانوئل (۱۳۶۸). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان*، ترجمه: احمد تفضلی، ژاله آموزگار، تهران: نشر نو، ج ۲.
- گزیده سرودهای ریگ‌ودا: قدیمی‌ترین سند زنانه مذهب و جامعه هندو (۱۳۷۲). ترجمه و تحقیق: محمدرضا جلالی نائینی، تهران: علمی فرهنگی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۱۹.
- مهابهارت: بزرگ‌ترین منظومه کهنه موجود جهان به زبان سانسکریت (۱۳۸۰). ترجمه: میرغیاث‌الدین علی قزوینی، به اهتمام: محمدرضا جلالی نائینی، تهران: طهوری، ج ۱.
- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه: احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸). *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه، ج ۱۷.
- وصال شیرازی، میرزا احمد وقار (بی‌تا). *تاریخ سلاطین عجم*، نسخه خطی کتاب‌خانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۴ مجموعه حکمت، ج ۱.
- ویدنگرن، گئو (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*، ترجمه: منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- هینلز، جان راسل (۱۳۸۴). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو (با همکاری ماری لویزفون فرانتس و دیگران) (۱۳۷۷). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه: محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- Anklesaria, T. D. (ed.) (1913). *The Dadistan-i Dinik, Part I*, Pursishn I-XL, Bombay.
- Kent, Roland Grubb (1953). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven: American Oriental Society.
- Nicolaus, Georg (2011). *C. G. Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person: A Critical Comparison*, NY: Routledge.

Omidshar, Mahmoud (2008). "Jamšid ii. Jamšid in Persian Literature," In: *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Vol. XIV, Fasc. 5. New York: Bibliotheca Persica Press (Encyclopaedia Iranica Foundation), pp. 522-528.

Skjaervo, Prods Oktor (2012). "Jamšid i. Myth of Jamšid," In: *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Vol. XIV, Fasc. 5, New York: Bibliotheca Persica Press (Encyclopaedia Iranica Foundation), pp. 501-522.



## تأثیر کهانت بر پیدایش متنبیان صدر اسلام

\* راضیه سیروسی

\*\* محمدحسن الاهی‌زاده

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

### چکیده

در طول تاریخ، هم‌زمان پس از درگذشت رهبران مذهبی و سیاسی برجسته، افرادی ظهور کرده‌اند که خود را در جایگاه رهبر راستین قرار می‌دادند. چنین رویدادی در جزیره‌العرب به دلیل سلطه نظام قبیله‌ای و رسوبات فرهنگ جاهلی قریب‌الوقوع بود. متنبیان صدر اسلام، از باورهای عوام به سحر و جادو بهره می‌بردند و با انجام‌دادن برخی حرکات نمایشی و سخنان سجع‌آمیز سعی در اغفال مردم داشتند. نکته مهم، پیوند عمیق کهانت و به طور عام جادوگری با ریاست دینی است. این مقام در جزیره‌العرب بر عهده کاهنان بود که از آموخته‌ها و توانایی‌های خود در این حوزه برای تثبیت مقام نبوت استفاده کردند. در مقاله حاضر، پس از شناسایی ویژگی‌های جادو و کهانت، در صدد تطابق آن با گفتار و اعمال متنبیان برآمده‌ایم. نتایج نشان می‌دهد که سخن و عمل متنبیان بر دو محور اصلی کهانت، وابستگی و تزویر، تطابق کامل دارد.

کلیدواژه‌ها: متنبیان، کهانت، جادو، پیامبر (ص)، صدر اسلام.

## مقدمه

ظهور مدعیان دروغین در غیاب یا مرگ رهبران برجسته، مسئله‌ای است که در زمان و مکان خاصی نمی‌گنجد. معمولاً افرادی سودجو در چنین اوضاع و احوالی با اهداف شخصی و رسیدن به مقام‌های مادی و معنوی، خود را رهبر راستین معرفی می‌کردند. آنها برای جلب توجه عموم و تثبیت مدعای خویش، با تقلید ظاهری گفتار و کردار رهبر راستین، این‌گونه افراد سطحی‌نگر را به دور خود جمع می‌کردند. در جوامع ابتدایی و قبیله‌ای همچون جامعه جزیره‌العرب، که فرهنگ جاهلیت در آن ریشه‌های قوی دارد، بستر برای این افراد مهیا است تا با تکیه بر وضعیت زمینه‌ای به مدعای خود جامه عمل بپوشانند. لذا پیدایش متنبیان در شبه‌جزیره عربی قریب‌الوقوع بود. پیشینه قوی کهنات که پیوستگی بسیار با سحر و جادو داشت، زمینه ظهور متنبیان را فراهم کرد، خصوصاً که آنها بر مطالبی تأکید می‌کردند که با دانسته‌ها و تجارب کاهنان همخوانی داشت.

تاکنون کتب و مقالاتی درباره متنبیان نوشته شده است. یکی از منابعی که به صورت تحلیلی جریان مدعیان دروغین نبوت در صدر اسلام را بررسی کرده، *تاریخ پیامبران دروغین در صدر اسلام* نوشته بحریه اوچ اوک است، اما نویسنده، تحلیلی در باب ارتباط کهنات و متنبیان مطرح نکرده است. بهترین کتابی که پیشینه کهنات در شبه‌جزیره عربی را می‌کاود، کتاب *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، نوشته جواد علی است (نک: علی، ۱۴۲۲: ۳۳۶/۱۲). گرچه نویسنده در برخی مواضع به تناسب موضوعی، به ارتباط کهنات با جریان متنبی‌گری اشاراتی داشته، به تصریح، نظری در این باب مطرح نکرده است.

مقاله حاضر در جهت پاسخ‌گویی به این پرسش طراحی شده است که: جادو و کهنات، تا چه میزان در طرح اندیشه متنبی‌گری در صدر اسلام مؤثر بوده است؟ در پاسخ می‌توان گفت شاخص‌های جادو بر سخن و عمل متنبیان انطباق کامل داشت. در مقاله حاضر، از روش تحلیل و تبیین تاریخی بهره گرفته شده است. ابتدا به شناسایی ملاک‌های جامعه‌شناسان در زمینه جادو پرداختیم که از منظر آنها از زیرشاخه‌های کهنات است. برای رسیدن به فهرست تکمیلی، تعاریف متألهان مسلمان از کهنات بررسی شد. در ادامه، گفتار و کردار متنبیان را که در این فضا می‌گنجد، گزینش کردیم و درصدد انطباق آن با این شاخصه‌ها برآمدیم.



## جادو (کهنات) و ارتباط آن با دین

«کهنات» در فرهنگ واژگان، به معنای پیش‌گویی و اطلاع از غیب آمده است (ابن‌منظور، ۱۳۳۵: ۱۳/۳۱۳). معمولاً واژه «کهنات»، عباراتی همچون «رمالی»، «پیش‌گویی» و «سحر» را به ذهن متبادر می‌کند. ابن‌عابدین در این باره می‌گوید:

کاهن کسی است که مدعی اطلاع از امور غیب به شیوه‌های گوناگون می‌باشد، به همین خاطر به انواع گوناگونی تقسیم شده، مانند پیش‌گویی، رمالی و طالع‌بینی. طالع‌بین کسی است که با طلوع و غروب ستاره از آینده خبر می‌دهد، و رمال آن است که با شن و سنگ‌ریزه به امور می‌پردازد. پیش‌گو کسی است که مدعی است در میان جن‌ها دوستی دارد که او را از رویدادها باخبر می‌کند (ابن‌عابدین، ۱۳۸۶: ۲/۲۴۲).

ابن تیمیه، «پیش‌گو» را عنوانی مشترک برای «کاهن»، «طالع‌بین»، «رمال» و کسانی مانند آنها می‌داند که با این روش‌ها درباره شناسایی امور و رویدادها سخن می‌گویند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵: ۳۵/۳۶۰). جواد علی، «کاهن» را در لغت عربی، به معنای خبر از آینده و اسرار امور ذکر کرده است. وی، کلمه «طاغوت» را مترادف «کاهن» دانسته که معانی مختلفی چون ساحر، جادوگر، شعبده‌باز و بت‌پرست بر آن مترتب است، اما نزدیک‌ترین تعریف به فرد متنبی، فردی است که شیطان در لباس انسان بر وی نازل شده و بر او سلطه یافته است (علی، ۱۴۲۲: ۱۲/۲۳۲).

فلاسفه و دانشمندان، «کهنات» را دو نوع دانسته‌اند؛ از جمله فخر رازی که «کهنات» را به دو نوع اکتسابی و غیراکتسابی تقسیم کرده است. نوع دوم در برخی از نفوس به صورت ذاتی وجود دارد و به بیان روشن‌تر از خواص برخی از نفوس است. اما نوع اول با اشتغال به برخی امور مانند نجوم کسب‌شدنی است (بطاش کبری‌زاده، ۱۹۹۸: ۷۵۳). مسعودی، «کهنات» را حالت لطیف نفسانی دانسته که از صفای طبع و قوت نفس و دقت احساس پدید می‌آید. در تعریفی دیگر، کهنات را پیش‌گویی آینده در نتیجه ارتباط کاهنان با ارواح منفرد، یعنی جن، برمی‌شمرد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۵۲۶/۱). در تعاریف فوق، نوعی خلط مبحث بین مفهوم «وحی» و «کهنات» ایجاد شده که باید آن را از هم تفکیک کرد. ابن‌خلدون، وجه غیراکتسابی کهنات را حالتی خاص دانسته که فقط در حالت تجرد از بشر و رسیدن به نوعی روحانیت خاص امکان‌پذیر است. وی، این حالت

خاص را که فقط افرادی در زمره پیامبران به آن دست می‌یابند، با مفهوم «وحی» پیوند داده و آن را از کهناتی که هم‌سنگ جادو و سحر است، تفکیک می‌کند. در کهنات اکتسابی، فرد کاهن به دلیل فقدان نیرویی که بتواند از بشر مجرد یابد با کمک‌گرفتن از کارهای بدنی و تشبث به امور خیالی و حسی، مدعی پیش‌گویی و اطلاع از غیب می‌شد. منظور از کهناتی که در این مقاله بررسی می‌شود، نوع دوم است.

جادو و ارتباط آن با دین، از مباحث مهمی است که جامعه‌شناسان به آن نگاه ویژه‌ای داشته‌اند. فریزر معتقد است گرچه دو مقوله «دین» و «جادو» در عصر حاضر در مقابل هم قرار می‌گیرد، اما در جوامع ابتدایی، جادو همکار دین بوده و نقش کشیش و جادوگر اغلب به هم آمیخته بود (فریزر، ۱۳۸۶: ۱۲۰). وی، اصول تفکر جادو را بر دو مبنای قانون شباهت و تماس قرار می‌دهد. بر اساس قانون اوله می‌توان هر معلولی را فقط با تقلید از آن ایجاد کرد، اما بر اساس قانون تماس، انجام‌دادن هر عملی با هر شیء مادی، اثری مشخص روی شخص، که زمانی با آن شیء بوده است، خواهد گذاشت (همان: ۸۸). وی، دین را آرام و راضی‌کردن نیروهای فوق بشری می‌داند که مهار طبیعت و انسان را بر عهده دارند. بنابراین، تعریف دین دارای دو مشخصه اعتقاد به نیروهای فوق بشری و تلاش برای راضی‌کردن آن است (همان: ۱۱۸). بیتی، در نگاهی متفاوت، جادو را اساساً پدیده‌ای نمایشی دانسته که فقط بُعد سطحی و آزمایشی دارد. همیلتون، ضعف این نوع تفسیر را در فقدان شناخت کنشگران برمی‌شمرد (همیلتون، ۱۳۸۱: ۶۱). از دیگر جامعه‌شناسان بزرگی که به همانندی باورداشت‌های جادو و مذهب توجه ویژه دارد، هورتون است. وی با ایجاد ترکیب عملکرد جادویی مذهبی بر آن است که در جوامع ابتدایی هیچ‌گونه آگاهی به پیداکردن معنا و ارزش در نظام‌های جادویی وجود نداشته و این امور صرفاً حرکتی نمادین بوده که برای دست‌یابی به اهداف مشخص انجام می‌شده است. وی، عملکرد جادویی مذهبی را در مقابل مقوله علم قرار داده و معتقد است در این نوع اندیشه، نظریه‌های جانشین به هیچ وجه پذیرفته شده نیست، در حالی که در علم همیشه نوعی تغییر و تحول نظریات در جریان است (همان: ۶۶).

چنان‌که روشن شد، نوعی همبستگی بین جادو و دین در جوامع ابتدایی وجود داشته است. از طرف دیگر، باید توجه داشت که امور مربوط به قدرت معمولاً در دست متولیان امور دینی بوده است. یگانگی ریاست دینی با وظیفه کهنات، فقط به جزیره‌العرب اختصاص ندارد. طبق مطالعات فریزر، در یونان، ایتالیا و روم پیوندی

ناگسستی میان کهنات و مقام فرمانروایی وجود داشته است (همان: ۸۳)، به حدی که نمی‌توان میان «کهنات» و «سلطنت» تفاوتی قائل شد. در جوامعی که مانند شبه‌جزیره عربستان نظام قبیله‌ای حکم‌فرما است، باورداشت‌های جادویی و ارتباط آن با دین قوی‌تر است. این وضعیت در عربستان جنوبی که مسیحیت رواج بیشتری داشت، شدت بیشتری دارد. بنا به گزارش مورخان، در حکومت‌های عربستان جنوبی مانند معینیان در هزاره قبل از میلاد، کاهنان عهده‌دار امور معبد بودند و ریاست دینی شهر را بر عهده داشتند (علی، ۱۴۲۲: ۱۱۴/۲). در جوامع سبأ، قتبان و حضرموت، مکرب‌ها متکفل امور مذهبی می‌شدند. مکرب‌ها که در منابع با عنوان «کاهن» نیز از آنان یاد شده، علاوه بر قدرت مذهبی، بر امور سیاسی نیز نظارت داشتند (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۱۵۹/۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۶۱/۲).

### متنبیان و کهنات

ظهور متنبیان در واپسین سال‌های زندگی حضرت محمد (ص)، با توجه به اوضاع و احوال شبه‌جزیره عربستان، پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. پیشینه نظام قبیله‌ای قوی و تعریف زندگی بر مبنای سحر و جادو، دیر یا زود جامعه را به این سمت سوق می‌داد تا افرادی با تکیه بر جهالت عوام و توانایی‌های خود در جهت کسب قدرت و ثروت برآمده و خواهان مقام ریاست دینی و دنیوی که در وجود پیامبر خلاصه می‌شد، باشند. جواد علی، بررسی دقیقی درباره فعالیت کاهنان و اسامی آنها به دست داده است. وی می‌گوید در جزیره‌العرب مردم برای امور مهمی همچون شرکت در جنگ، پیداکردن اشیای گم‌شده و تفسیر رؤیاهایشان به کاهنان رجوع می‌کردند. جواد علی، کاهنان را جزء طبقه اشراف و رؤسا برمی‌شمرد که حکمشان در بین مردم نافذ بود و جاه و منزلت والایی داشتند و معمولاً در هر قبیله‌ای، کاهنانی بودند که برای مشورت در هر امری از آنان کمک می‌خواستند (علی، ۱۴۲۲: ۳۴۶/۱۲).

آنچه در بدو امر نویسنده را به ارتباط بین دو پدیده «کهنات» و «متنبی‌گری» سوق داد، کاهن‌بودن چهار متنبی مشهور (أسود بن عنسی، طلیحة بن خویلد، سجاج و مسلمیه) بود. در مرحله دوم، بررسی پایگاه قبیله‌ای آنها نشان می‌دهد که تمامی این قبایل به مسیحیت مشهور بودند. به تصریح ابن‌خلدون، سجاج، نصرانی بود و مذهب خود را از بنی تغلب گرفته بود. به خصوص که از طرف مادر به این قبیله منسوب بود

(ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۴/۴۹۸). اسود، متعلق به قبیله عنس، تیره‌ای از مذحج بود. مذحج نیز از قبایلی بود که بر کیش نصرانیت بودند (یعقوبی، بی‌تا: ۱/۳۳۶) و از شهر نجران برخاستند که مشهورترین شهر مسیحی در عربستان جنوبی بود. طلیحه، دیگر متنی پس از رحلت پیامبر (ص)، متعلق به طایفه بنی‌اسد، تیره‌ای از عرب عدنانی و مشهور به مسیحیت بود (همان). مسیلمه، متعلق به قبیله بنی‌حنیفه بود که هوذة بن علی، رهبر آنان، مسیحیت را پذیرفته بود و بالطبع بسیاری از افراد قبیله او بر اساس نظام قبیله‌ای به مسیحیت گرویدند (نک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲/۲۱۵). ظهور متنبیان در مناطق مسیحی‌نشین و پیوند کهنانت و مسیحیت، سهم مسیحیان را در پیدایش متنبیان بیشتر روشن می‌کند و خود تحقیقی جداگانه می‌طلبد. توجه به این نکته الزامی است که یگانگی مقام مذهبی در مسیحیت اولیه با نام کاهن می‌تواند فرضیه روشنی را در این خصوص بیان کند.

پی‌گیری کهنانت متنبیان با تکیه بر ویژگی‌هایی که جامعه‌شناسان برای شناخت سحر و جادو مطرح می‌کنند، روشن‌تر می‌شود. همیلتون با تمایز قائل‌شدن میان تبیین کنشگر و مشاهده‌گر از رویداد، چهار امکان را درباره عملکرد انسان گزارش می‌دهد.

۱. هم کنشگر و هم مشاهده‌گر عمل مد نظر را عادی و تجربی تلقی کنند.  
 ۲. کنشگر عمل را معقول می‌بیند، ولی مشاهده‌گر تصور می‌کند که با معیارهای تجربی همخوانی ندارد.

۳. کنشگر عمل را سحرآمیز می‌بیند ولی مشاهده‌گر آن را طبیعی می‌شمرد.

۴. کنشگر و مشاهده‌گر هر دو بر غیرطبیعی بودن و اسرارآمیز بودن عمل واقف‌اند (همیلتون، ۱۳۸۱: ۵۵).

نخستین امکان، بسیاری از عملکردهای انسانی را در بر می‌گیرد و در بحث حاضر کاربردی ندارد. امکان دوم احتمالاً در خصوص متنبیان تطابق می‌کند. اعتقاد صریح متنبیان به سحرآمیز بودن کارهایشان، موضوع پیچیده‌ای است که پاسخ به آن چندان آسان نیست. به دست دادن نسخه واحدی درباره هر چهار متنی در این قضیه صحیح به نظر نمی‌رسد. درباره فردی همچون طلیحه، که از سرکردگان و رهبران قبیله اسد و فردی زیرک بود، ایمان به نبوت خودش عجیب به نظر می‌رسد، خصوصاً که پس از مشاهده ضعف خود در میدان جنگ، تسلیم شد. درباره دیگر متنبیان نیز که تا مرگ از مدعای خود دست برنداشتند نمی‌توان رأی قاطعی داد، اما با توجه به آگاهی‌شان از ویژگی‌های نبی، از جمله غیراکتسابی بودن معجزه و متوسل‌نشدن به حس و خیال،

احتمالاً عمل متنبیان ترفندی بیش نبوده که با توسل به امور غریبه، مردمانی از سطوح پایین جامعه را به خود جذب کردند. مشاهده‌گران را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. افرادی که در ابتدا به امید کسب مقام به متنبیان می‌پیوستند، اما چون متوجه شدند در این راه توفیقی کسب نمی‌کنند، از آنان بریدند و در جبهه مخالفشان قرار گرفتند. مثلاً قیس بن عبد یغوث که ابتدا به اسود عنسی پیوسته بود و فرماندهی سپاه وی را بر عهده داشت. وقتی متوجه شد که اسود در فکر از میان برداشتن او است، نه تنها از وی گسست، بلکه از عاملان اصلی قتل او شد (طبری، ۱۳۸۷: ۲۳۰/۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۶؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۴۸۲/۲). گروه دوم، مردم سطوح پایین جامعه بودند که با مشاهده امور غیرطبیعی و نمادین و با توجه به پایگاه قبیله‌ای متنبیان، به قدرت ماورایی آنها باورمند شده بودند. بنابراین، با توجه به نظریه همیلتون، نمی‌توان درباره متنبیان به سنخ واحدی، نظر قطعی داد. تطابق گفتار و اعمال متنبیان با ویژگی‌های جامعه‌شناسان می‌تواند نقش کهانت و به طور گسترده‌تر جادو را در پیدایش جریان متنبی‌گری روشن‌تر کند.

جامعه‌شناسان دین، ویژگی‌های معینی برای مبحث جادو و سحر و تقابل ذاتی آن با مذهب حق، معرفی کرده‌اند. مالینوفسکی، رسیدن به هدف مشخص و محدود را از معیارهای بارز جادو می‌داند (همیلتون، ۱۳۸۱: ۵۲)، اما ویلیام گود با دقت بیشتری، ملاک‌های جادو را ابزارمدارانه بودن، همراه با چشم‌بندی و فریب، دارای هدف شخصی و اعلان عمومی برشمرده است (همان: ۶۱). تعاریف فیلسوفان و متألهان قدیم در باب کهانت، با مطرح کردن خصیصه‌هایی نظیر تشبث به امور خیالی و حسی، اکتسابی بودن، کمک‌گرفتن از کارهای بدنی و ارتباط با ارواح مجرد، فهرست تکمیلی را عرضه می‌کند. تمامی ملاک‌های پیش‌گفته را می‌توان در دو مقوله کلی غیرواقعی و وابسته جای داد.

در اینجا می‌کوشیم با تکیه بر شاخص‌های فوق به تطابق آن با سخن و عمل متنبیان بپردازیم. سخنان متنبیان مربوط به نظام کهانت در دو بخش عبارات مسجع به تقلید از قرآن و پیش‌گویی‌ها جای می‌گیرد. در بخش اول، متنبیان با ساخت عبارت‌پردازی‌هایی وانمود می‌کردند که آن را از طریق فرشته وحی دریافت می‌کنند. بخش دوم، مربوط به پیش‌گویی‌هایی بود که بیشتر در راهبردهای جنگی به کار گرفته می‌شد.

گرچه امکان اطلاق «سحر» بر این آیات از نظر مخاطبان کنونی محل اشکال است، اما جایگاه والای «شعر» نزد عرب جاهلی، دست‌کم در ذهن مشاهده‌گران، غیرطبیعی بود. متنبی نیز که با پروراندن قوه خیال و حس شروع به سرودن ابیاتی هم‌طراز با قرآن

می‌کرد، به تدریج دچار وهم ارتباط با نیروهای ماورایی می‌شد. در ادامه، آیات مسجعی که متنبیان کوشیدند هم‌تراز با سوره‌های قرآن بسرایند، آمده است.

نام متنبی	عبارت پردازی‌های مسجع متنبیان	ترجمه
مسيلمه	يا ضفدع بنت ضفدعين نقي ما تقين نصفك في الماء و نصفك في الطين لا الماء تكدرين و لا الشارب تمنعين (طبری، ۱۳۸۷: ۲۷۴/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۶۱/۲).	ای قورباغه دختر قورباغه، صدا کن آنچه صدا می‌کنی، نصف تو در آب است و نصف تو در گل، نه آب را گل آلود می‌کنی و نه آشامنده را منع.
	اذكروا نعمة الله عليكم واشكروها إذ جعل لكم الشمس سراجاً والغيث ثجاجاً، و جعل لكم كباشاً و نعاجاً و فضة و زجاجاً و ذهباً و ديباجاً، و من نعمة عليكم أن أخرج لكم من الأرض رماناً و عنباً و ريحاناً و حنطة و زواناً (طبری، ۱۳۸۷: ۲۷۴/۳).	یاد کنید نعمت‌های خدا را که خورشید را برای شما چراغی قرار داد و باران برای شما فرو آورد و قرار داد برای شما قوچ، گاو، نقره و پارچه‌های حریر. از دیگر نعمت‌هایش بر شما این است که از زمین برای شما انار، انگور، ریحان و گندم بیرون آورد.
	المبذرات زرعاً والحاصدات حصداً والذاريات قمحاً والطاحنات طحنا والعاجنات عجنناً والخابزات خبزاً والتارذات ترداً واللجمات لقمماً اهالة و سمناً ... لقد فضلتم على اهل الوبر و ما سبقكم اهل المدر ريفكم فاسفوه والمعتبر فاووه (طبری، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۶).	سوغند به تخم‌فشانان برای کشت و دروکنندگانی دروکردنی و پاک‌کنندگان گندم و آسیاب‌کنندگان آن، آسیاکردنی و خمیرکنندگان آن، خمیرکردنی و تریدکنندگان آن، تریدکردنی و لقمه‌کنندگان آن، لقمه‌کردنی برای چاق‌شدن ... بر اهل وَبَر (پشم حیوان) برتری دارید و اهل بیابان از شما پیش نیست، کسان را از محل‌های آباد خود منع کنید و فقیر را جا دهید و ظلم را دور کنید.
	والشاة و الوانها و اعجبها السود و البانها والشاة السوداء و اللبن الابيض انه لعجب محض و قد حرم المذق فما لكم لا تمجون (طبری، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۳).	قسم به گوسفندان و رنگ‌های آنها و دنبه‌های سیاه و سینه و میان پستان آنها، گوسفندان سیاه و شیرهای سفید خیلی شگفت آور است. آمیختن شیر با آب حرام است. چرا خرما را با شیر آمیخته نمی‌کنید؟

ترجمه	عبارت پردازی‌های مسجع متنبیان	نام متنبی
<p>فیل، چیست آن فیل؟ و از کجا می‌دانی که فیل چیست؟ او را دمی تابیده و خرطومی دراز است.</p>	<p>الفیل ما الفیل و ما ادراک ما الفیل له ذنب وثیل و خرطوم طویل (رافعی، ۱۳۶۰: ۱۲۱).</p>	
<p>قسم به خورشید و تابندگی‌اش در نور و درخشندگی‌اش، قسم به شب هنگامی که فراگیر می‌شود و آن نور را خاموش می‌کند.</p>	<p>وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا فِی ضُوئِهَا وَمِنْجَلَاهَا، وَاللَّیْلُ إِذَا عَدَاهَا یَطْلُبُهَا لِیَغْشَاهَا فَأَدْرِكُهَا حَتَّى أَتَاهَا وَ أَطْفَأُ نُورَهَا فَمَحَاهَا (الثعالبی النیسابوری، ۱۳۴۴: ۱۴۷/۱).</p>	
<p>خدا از هر که اطاعت آورد، شنید، و چون در خیر طمع بست او را امید داد و پیوسته کارش به خوشی فراهم آمد. خدایتان دید و عطا داد و از بیم رها کرد که به روز جزا نجاتتان دهد و زنده کند، دروهای گروه نیکان، نه تیره‌روزان و بدکاران، بر ما باد. آنها که شب به پا خیزند و به روز روزه دارند برای پروردگار بزرگتان که پروردگار ابرها و باران‌ها است.</p>	<p>سمع الله لمن سمع، و اطمعه بالخیر اذ طمع. و لا زال امره فی کل ما سر نفسه یجتمع، راکم ربکم فحیاکم، و من وحشة خلاکم، و یوم دینه انجاکم فاحیاکم علینا من صلوات معشر ابرار، لا اشقیاء و لا فجار. یقومون اللیل و یصومون النهار. لربکم الکبار، رب الغیوم و الامطار (طبری، ۱۳۸۷: ۲۷۲/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۰/۶).</p>	
<p>وقتی دیدم که صورت‌هاشان نیک بود و چهره‌هاشان صفا داشت و دست‌هاشان نرم بود، گفتمشان: نه با زنان درآمیزد و نه شراب نوشید که شما مردان نیکید که یک روز روزه دارید و روزی بگشایید، تسبیح خدای که وقتی زندگی آید چگونه زنده شوید و سوی پادشاه آسمان بالا روید، که اگر دانه خردلی باشد شاهدی بر آن به پا خیزد که مکنون سینه‌ها را بدانند، و بسیار کسان در این باره حسد برند.</p>	<p>لما رأیت وجوههم حسنت، و ابشارهم صفت، و ایدیهم طفلت، قلت لهم ألا النساء تاتون، و لا الخمر تشربون، و لکنکم معشر ابرار تصومون یوما و تکلفون یوما، فسبحان الله اذا جاءت الحیاة کیف تحیون، و الی ملک السماء ترقون، فلو انها حبة خردلة لقام علیها شهید، یعلم ما فی الصدور و اکثر الناس فیها الثبور (طبری، ۱۳۸۷: ۲۷۲/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۱/۶).</p>	
<p>ما به تو زر و زیور دادیم، پس برای پروردگار خویش نماز بگزار و آن را آشکار کن که همانا مرد کافر در معرض تنفر و انزجار است.</p>	<p>إِنَّا أُعْطِينَاکَ الْجَوَاهِرَ، فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ هَاجِرٍ، إِنَّ مُبْغِضَکَ رَجُلٌ کَافِرٌ (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۳۸۶/۲).</p>	

نام متنی	عبارت‌پردازی‌های مسجع متنبیان	ترجمه
اسود عنسی	والمایسات میسا والدارسات درسا یحجون عسبا و فرادا علی قلائص حمر و صهب (المقدسی، بی‌تا: ۱۵۴/۵).	سرشان را می‌تراشند چه سر تراشیدنی، آموزش می‌بینند چه آموزش دادنی، و به صورت گروهی و فردفرد به حج می‌روند بر شتران سرخ‌موی و اصیل.
طلیحه	ان الله لا یصنع بتغفیر و جوهکم و قبح اوبارکم شیئاً فاذکروا الله قیاماً فان الرغوة فوق الصریح (البلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۱۱؛ الحموی، ۱۹۹۵: ۴۰۸/۱).	این به خاک مالیدن شما خود را و خوارکردن چهره‌هاتان و گشودن دبرهاتان، برای خدا سودی ندارد. خدا را ایستاده و با عفاف و پاکیزگی یاد کنید، چراکه من گواهی می‌دهم که همیشه کف بر روی خالص هر چیز قرار دارد.
سجاح	یا معاشر النساء خلقتن ازواجاً و جعلن ازواجاً (ابن‌الجوزی، ۱۴۱۲: ۲۳/۴).	به‌درستی شما جماعت زن‌ها مخلوق شدید و جفت قرار داده شدید.

در آیات فوق، متنبیان با شباهت‌سازی از آهنگ یا مضمون قرآن سعی داشتند عباراتی مسجع بسرایند. در عبارت‌پردازی‌های مسیلمه، تلاش وی برای همانندسازی سوره‌های نوح، کوثر، ذاریات و قارعه مشهود است. استفاده از عین عبارات قرآنی یا معانی آن، با ملاک شباهت‌سازی فریزر (ایجاد هر معلولی با تقلید از آن)، انطباق می‌یابد. بالطبع این کار می‌توانست انسان‌های سطحی‌نگر و جاهل به فنون ادبی و معنایی را دچار خطا و اشتباه کند. متنبیان، علاوه بر تکرار معانی قرآنی با بیانی سخیف، برخی از مواقع با بیان احکام جدید، احکام اسلام را نسخ می‌کردند. طلیحه در عبارت «ان الله لا یصنع بتغفیر و جوهکم و قبح اوبارکم شیئاً فاذکروا الله قیاماً فان الرغوة فوق الصریح» سجده و رکوع را نسخ کرد و دستور داد خداوند را ایستاده عبادت کنند. زیرا همیشه کف بر روی خالص هر چیز قرار دارد. طلیحه با قراردادن سجده و رکوع در ردیف امور ظاهری، پیروان خود را به دوری از سطحی‌نگری و شناخت عمیق خداوند فرا خواند. مصداق دیگر شباهت‌سازی، مدعای تمامی متنبیان بر نزول فرشتگان با آنها است. اسود مدعی بود دو فرشته به نام‌های سحیق و شقیق بر او وحی می‌آوردند (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۶). طلیحه فرشته خیالی



خود را «ذوالنون» نامید (همان: ۱۱۸/۷). مسیلمه و سجاح نیز با مدعاهایی شبیه این، می‌خواستند تعالیم خود را آسمانی نشان دهند. علاوه بر ملاک شباهت‌سازی، غلبه جنبه نمایشی بودن و اعلان آشکار آیات ساختگی بر سلطه نظام مزورانه اشاره دارد.

پیش‌گویی‌های پیامبرگونه، بخش دوم سخن متنبیان را تشکیل می‌دهد که بیشتر با کهنات ارتباط می‌یابد. مشخصه ویژه کهنات، پیش‌گویی بود که متنبیان پیشینه قوی در آن داشتند. ابن‌سینا بر آن است که کاهنان از طریق ارتباط با نیروی ماورایی این قدرت را کسب می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۴۱۱/۳). امروزه، این اقوال در علم فراروان‌شناسی بررسی می‌شود که هدف از آن مطالعه پدیده‌های به‌ظاهر ماوراءطبیعی است. اما فرضیه آگاهی از غیب از نظر نگارنده عجیب می‌نماید. بررسی مصداقی نشان می‌دهد که این سخنان بیشتر در دیدگاه مزورانه می‌گنجد. پیش‌گویی طلیحه در میدان جنگ در باب رسیدن به آب (اوج اوک، ۱۳۶۴: ۹۳) یا اطلاع از آمدن لشکر خالد به سوی آنان (بیهقی، بی‌تا: ۳۲) نمونه‌هایی است که هر فرمانده سیاسی جنگی باید از آن باخبر باشد. اطلاع اسود از خیانت قیس بن عبد یغوث که بنا به ادعای وی از طریق فرشته وحی از آن آگاهی یافته، تزویری بیش نیست (طبری، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۳۰۸/۶؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۴۸۲/۲). شاگرد اسود برای از بین بردن مخالفان، مدعی سخن‌گفتن با فرشته‌ای در زیر زمین شد. از این طریق افراد بسیاری چون ابن‌مکشوح و پسر دیلمی را کشت. در تمامی این وقایع، متنبیان با شبیه‌سازی اقوال و عمل پیامبر (ص) به نوعی صحنه‌سازی دست زدند تا ایمان یاران خود را تقویت کنند. البته تشبث متنبیان به امور خیالی و حسی دور از ذهن نیست که اشاره به نظام وابسته جادو و ساحری دارد.

قسمتی از عملکرد متنبیان که به نظام کهنات مربوط می‌شود، در طلیحه، اسود و مسیلمه به گونه‌های متفاوتی ظهور کرد. اسود با انجام دادن حرکات نمایشی در جمع مردم این کار را به انجام رساند. روایت شده است که او الاغی داشت که وقتی می‌گفتند به خدایت سجده کن، انجام می‌داد. وی، پس از اعلان عمومی یکصد گاو و شتر را در ردیفی قرار داد و خطی کشید و شروع به زدن ضربت به آنها کرد ولی آنان از خطی که کشیده بود، فراتر نرفتند. حرکات طلیحه با

بسیاری از ویژگی‌های جادو همخوانی دارد. انجام دادن چنین حرکاتی با آموزش حیوانات و چشم‌بندی ممکن است و در انجام دادن آن از ابزار خاصی استفاده می‌شود. از منظر انسان‌های سطحی‌نگر و عوام‌زده، چنین کارهایی فقط از طریق ارتباط با نیروهای ماورایی ممکن بود، بدون اینکه در نظر داشته باشند که انجام دادن اعمال ضداجتماعی و غیراخلاقی خود در تقابل با جایگاه نبی قرار می‌گیرد.

گزارش‌هایی که درباره اعمال مسیلمه به دست آمده بیشتر بر عنصر شبیه‌سازی معجزات پیامبر (ص) تأکید دارد. وی، گویی خود نیز باور داشت قدرت ماورایی دارد که می‌تواند با آن، مشکلات مردم را مرتفع کند. یمینان که شنیده بودند پیامبر (ص) با دست بر سر کشیدن موالید به زندگی آنان برکت می‌دهد، فرزندان خود را نزد مسیلمه بردند، اما فرزندانشان بی‌مو و الکن شدند. در حرکت تقلیدی دیگر، آب دهانش را در چاهی افکند تا آبش افزون شود ولی خشک‌تر شد (طبری، ۱۳۸۷: ۲۸۴/۳). پیروانش آب وضویش را برای تبرک در باغ خشکی ریختند تا سرسبز شود، ولی نتیجه عکس داد. در روایتی دیگر، زنی مسیلمه را به نخلستان خود برد تا دعایی کند که باغش رونق پیدا کند، اما تمامی نخل‌هایش خشک شد (همان: ۲۸۵). هنگامی که مردم معترض وی شدند که چرا اقداماتش درباره آنها نتیجه عکس می‌دهد، مدعی شد که این کرامات، فقط در خصوص افرادی نتیجه می‌دهد که به وی ایمان داشته باشند.

درباره طلیحه نقل شده است که در جنگ با ضرار بن عمرو، نماینده پیامبر (ص)، با وجود اصابت ضربت شمشیر بر وی، هیچ جراحاتی بر نداشت. انتشار این خبر، این شائبه را به وجود آورد که طلیحه نیرویی ماورایی دارد که به موجب آن هیچ سلاحی بر وی کارگر نیست. به نظر نگارنده، طلیحه که فردی سیاس بود با رواج خبر کذب به عنوان حرکتی نمادین و نمایشی در جهت هدف فردی خود که همان ریاست دینی و دنیوی بود، حرکت کرد.

در جدول ذیل، میزان انطباق سخنان و اعمال متنبیان با دو مقوله کلی تزویر و وابستگی و شاخص‌های زیرمجموعه آن، بررسی می‌شود.

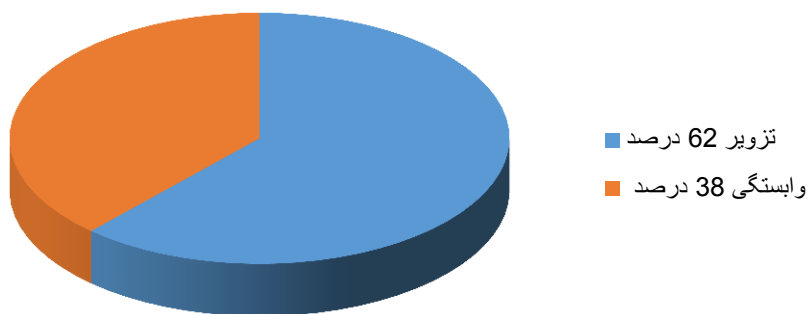
وابستگی		تزویر					مقوله		
تشبیه به امور خیالی و حسی	کمک گرفتن از کارهای بدنی	ابزار مدارانه	اکتسابی بودن	همراه با چشم‌بندی	دارای هدف شخصی	نمایشی و نمادین	اعلان عمومی	شبه‌سازی	شاخصه‌ها
*			*	*	*	*	*	وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا فِي ضوئِهَا وَ منجلاها، ...	سختن پزدازی
*			*	*	*	*	*	اذكروا نعمة الله عليكم واشكروها إذ جعل لكم الشمس سراجاً والغيث	
*			*	*	*	*	*	المبذرات زرعاً والحاصدات حصداً والذاريات قمحاً ...	
*			*	*	*	*	*	والشاة والوانها واعجبها السود و البانها والشاة السوداء ...	
*			*	*	*	*	*	الفيل ما الفيل و ما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل و خرطوم طويل	
*			*	*	*	*	*	يا ضفدع بنت ضفدعين نقى ما تنقين نصفك فى الماء و نصفك فى الطين لا الماء تكدرين و لا الشارب تمنعين	
*			*	*	*	*	*	سمع الله لمن سمع، و اطعمه بالخير اذ طمع. و لا زال امره فى كل ما سر نفسه يجتم ...	
*			*	*	*	*	*	إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْجَوَاهِرَ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ هَاجِرْ، إِنَّ مُبْغِضَكَ رَجُلٌ كَافِرٌ	
*			*	*	*	*	*	والمایسات میسا والدارسات درسا یحجون عصبا و فرادا على قلائص حمر و صهب	
*			*	*	*	*	*	ان الله لا یصنع بتغفیر و جوهکم و قیح اوبارکم شیئاً فاذکروا الله قیاماً فان الرغوة فوق الصریح	

وابستگی		تزییر					مقوله				
تشبث به امور خیالی و حسی	کمک گرفتن از کارهای بدنی	ابزار مدارانه	اکتسایمی بودن	همراه با چشم‌بندی	دارای هدف شخصی	نمایشی و نمادین	اعلان عمومی	شبیه‌سازی	شاخصه‌ها		
*			*		*	*		*	یا معاشر النساء خلقن ازواجاً و جعلن ازواجاً		
*			*		*			*	اگر چند فرسخ آن‌طرف‌تر بروید به آب می‌رسید	اطلاع از بیخ	تزییر
*			*		*				افراد می‌گویند که سوار بر اسبان تیزترتک به سوی ما می‌آیند (منظور لشکر خالد)		
*			*		*				اسود مدعی شد فرشته به او می‌گوید قیس را گرامی داشته‌ای و به همه کار تو دست یافت و به عزت مانند تو شد و اینک به دشمن تو متمایل شده و می‌خواهد ملک تو را بگیرد.		
*			*		*	*			اسود مدعی بود فرشته‌ای در زیر زمین با او سخن می‌گوید و نام افراد خائن را به او می‌گوید.		
					*	*		*	یمنیان، موالی خود را نزد مسیلمه آوردند تا او با دست‌کشیدن بر سرشان به زندگی‌شان برکت دهد، ولی همه آنان الکن و بی‌موش شدند.	عمل	
					*	*		*	مسیلمه آب دهانش را در چاهی افکند تا آبش افزون شود.		

وابستگی		تزویر						مقوله	
تشبیه به امور خیالی و حسی	کمک گرفتن از کارهای بدنی	ابزار مدارانه	اکتسایمی بودن	همراه با چشم‌بندی	دارای هدف شخصی	نمایشی و نمادین	اعلان عمومی	شبیه‌سازی	شاخصه‌ها
				*	*		*	زنی مسیلمه را به نخلستان خود برد تا دعایی کند و باغش رونق پیدا کند، اما تمامی نخل‌هایش خشک شد.	
				*	*		*	آب وضوی را برای تبرک در باغ خشکی ریختند تا سرسبز شود، ولی نتیجه عکس داد.	
	*	*	*	*	*	*	*	اسود الاغی داشت که وقتی می‌گفتند به خدایت سجده کن، انجام می‌داد.	
	*	*	*	*	*	*	*	اسود یکصد گاو و شتر را در ردیفی قرار داد و خطی کشید و شروع به زدن ضربت به آنها کرد، ولی آنان از خطی که کشیده بود، فراتر نرفتند.	
	*	*	*	*	*	*	*	با وجود اصابت ضربت شمشیر بر وی، هیچ جراحتی برنداشت.	

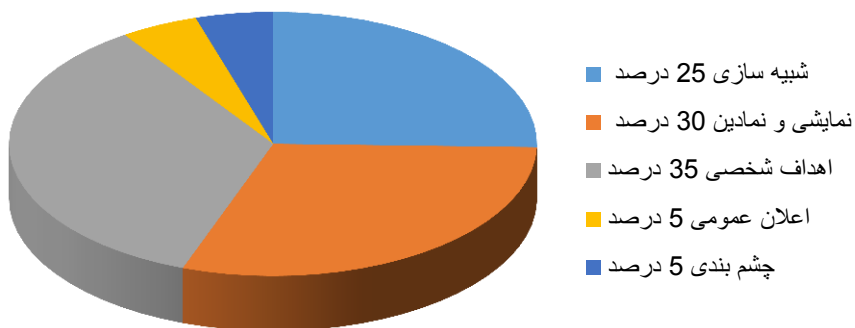
### تحلیل داده‌ها

#### انطباق سخن و عمل متنبیان بر دو مقوله تزویر و وابستگی



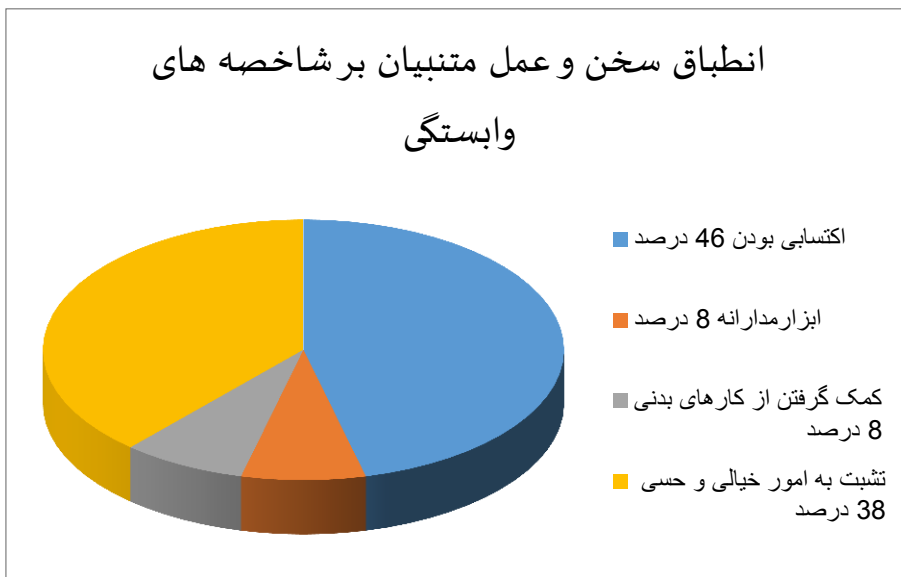
بررسی‌ها نشان داد که سخنان و اعمال متنبیان ۶۲ درصد با مقوله تزویر و ۳۸ درصد با مقوله وابستگی تطابق دارد.

#### انطباق سخن و عمل متنبیان بر شاخصه‌های تزویر



نتایج نشان می‌دهد که سخن و عمل متنبیان به ترتیب ۳۵ درصد با اهداف شخصی، ۳۰ درصد با نمایشی و نمادین بودن، ۲۵ درصد با شبیه‌سازی، ۵ درصد با اعلان عمومی و ۵ درصد با چشم‌بندی انطباق دارد. بیشترین انطباق در این بخش با شاخص اهداف

شخصی و کمترین آن با شاخص‌های اعلان عمومی و چشم‌بندی است.



مطالعات نشان داد که سخن و عمل متنبیان در شاخص‌های وابستگی، ۴۶ درصد با شاخص اکتسابی بودن، ۴۶ درصد با شاخص تشبث به امور خیالی و حسی، ۸ درصد با کمک گرفتن از کارهای بدنی و ۸ درصد با ابزارمدارانه بودن منطبق است. بیشترین میزان انطباق با شاخص اکتسابی بودن و کمترین آن شاخص‌های استمداد از کارهای بدنی و ابزارمدارانه بودن است.

#### نتیجه

یکی از عوامل مهم پیدایش متنبیان در واپسین سال‌های زندگی حضرت محمد (ع)، پیشینه قوی کهنات در جزیره العرب بود. تسلط متنبیان بر کهنات که می‌توان آن را بخشی از جادو برشمرد، ابزاری در اختیار آنان قرار داد تا با کمک آن مردم سطحی‌نگر و عوام را فریب دهند. البته در میان مخاطبان مدعیان، افراد سرشناسی نیز حضور داشتند که ابتدا به امید کسب مقام و ثروت از آنان حمایت کردند ولی پس از چندی، در صف مخالفان قرار گرفتند.

مجموع ویژگی‌هایی که با مطالعات نظری به دست آمد در دو مقوله کلی «تزویر» و «وابستگی» جای گرفت. سخنان و اعمال متنبیان، با ویژگی‌های تزویر هماهنگی بیشتری دارد. در این بخش، متنبیان به صورت نمایشی و نمادین، اعمال و سخنان پیامبر (ص) را که جنبه خارق عادت داشت، تقلید کردند. گاهی هم با اعلان عمومی، اقداماتی می‌کردند که بیشتر با چشم‌بندی همراه بود. در مبحث وابستگی که در مرتبه دوم قرار گرفت، شاخصه اکتسابی بودن، درصد بالایی از انطباق را داشت. متنبیان برای اثبات مدعای خویش، مهارت‌هایشان را در زمینه ادبی و عملی به نمایش گذاشتند. علاوه بر آن، با استمداد از قوه خیال و حس که در میان اعراب جاهلی مهم‌ترین وسیله کسب معرفت بود، توانستند آنان را به سوی خود جلب کنند.

### منابع

- ابن الاثیر، عز الدین ابوالحسن علی (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۲). *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۴۱۵). *مجموع فتاوی شیخ الاسلام*، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: وزارة الشؤون الاسلامیه والدعوة والارشاد السعودیه، ج ۱۵.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸). *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر*، تحقیق: خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹). *الاشارات والتنبیهات*، شارح: محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، مقدمه: سید محمد عمادی حائری، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ابن عابدین (۱۳۸۶). *حاشیه ابن عابدین*، مصر: مصطفی البابی الحلبي.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل (۱۴۰۷). *البدایه والنهایه*، بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۳۵). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹). *مکاتیب الرسول (ص)*، قم: دار الحدیث.
- اوج اوک، بحریه (۱۳۶۴). *تاریخ پیامبران دروغین در صدر اسلام*، ترجمه: وهاب ولی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بطاش کبری‌زاده، احمد بن مصطفی (۱۹۹۸). *موسوعه مصطلحات مفتاح الساده و مصباح السیاده فی موضوعات العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان.
- البلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). *انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار، ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.



- البیهقی، ابراهیم بن محمد (بی تا). *المحاسن والمساوی*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الثعالبی النیشابوری، عبدالملک بن محمد (۱۳۴۴). *ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: دار المعارف.
- الحموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵). *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- رافعی، مصطفی صادق (۱۳۶۰). *اعجاز قرآن و بلاغت محمد (ص)*، ترجمه: عبدالحسین ابن الدین، قم: بنیاد قرآن.
- الطبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- علی، جواد (۱۴۲۲). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دار الساقی.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۶). *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ترجمه: کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- مسعودی، أبوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
- المقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء والتاریخ*، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۱). *جامعه شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه انتشاراتی بنیان.
- الیعقوبی، ابن واضح (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.



## نماد «مرکز» در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و سنجش آن با کیهان‌شناسی یهودی

\* بهزاد اتونی

\*\* مهدی شریفیان

\*\*\* بهروز اتونی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

### چکیده

یکی از موضوعات مهم در اسطوره‌شناسی و دین‌پژوهی تطبیقی که جنبه جهانی دارد و در همه ملل و اقوام دیده می‌شود، موضوع مرکز است. مرکز در حقیقت محوری است مینوی و قدسی که انسان به واسطه آن، به نوزایی و تشرّف می‌رسد و به امری والا، نائل می‌آید. مرکز، ممکن است شخص، جسم، فکر، مکانی مذهبی یا حتی کوهی اسطوره‌ای باشد. در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و یهودی، مهم‌ترین نماد مرکز، کوه است؛ کوه البرز در اساطیر ایرانی و کوه‌های جرزیم، صهیون، سینا، هور و ... در اساطیر یهودی، که به واسطه پیونددهنگی زمین به آسمان، یعنی جایگاه خدایان، سرشار از نیروی قدسی و مینوی است و از طریق آن، بسیاری از شاهان، پهلوانان و رهبران دینی اسطوره‌ای، به نوزایی و تشرّف رسیده‌اند. کوه‌های اساطیری ایرانی و یهودی، از آنجا که مرکزی قدسی هستند، جایگاه برخی خدایان و ایزدان تصور شده‌اند و در حقیقت، یادآور بهشت آغازین‌اند. نگارندگان در این جستار بر آنند تا با مقایسه اساطیر ایرانی و یهودی، اهمیت این کوه‌های اسطوره‌ای را به مثابه مرکزی کیهانی، که آیین تشرّف بدان واسطه صورت می‌پذیرد، نشان دهند.

کلیدواژه‌ها: مرکز، البرز، محور کیهانی، اساطیر یهودی، بهشت، تشرّف.

\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد (نویسنده مسئول)

behzad.atooni@abru.ac.ir

\*\* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان dr.sharifiyan@yahoo.com

\*\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی قم behroozatooni@yahoo.com

## مقدمه

مرکز، یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوهای<sup>۱</sup> ناخودآگاهی است که موجب وحدت‌بخشی و یکپارچگی روانی یا جسمی می‌شود. مرکز، نه تنها می‌تواند مکانی خاص باشد، بلکه هر شخص، جسم، فکر، هدف و عنصر برتر و مینوی را نیز در بر می‌گیرد. در اساطیر، ادیان و حتی اعتقادات عامه، برخی عناصر طبیعی یا غیرطبیعی، برخی نمونه‌های مینوی شهرها و نیز برخی معابد و عبادتگاه‌ها، مرکزی قدسی و نیرومند قلمداد شده‌اند که ناف هستی به شمار می‌آیند و حتی گاه سرمنشأ آفرینش کیهانی از آنجا است.

یکی از مهم‌ترین عناصر و مظاهر طبیعی که در بسیاری از اساطیر و ادیان، به عنوان مرکزی قدسی شناخته شده، کوه است. در کوه، چون آسمان و زمین (جهان لاهوتی و ناسوتی) به هم می‌پیوندند، از دید انسان‌های باستانی، محوری کیهانی قلمداد می‌شود و مرکز جهان به شمار می‌آید. در حقیقت، بنا بر نظر الیاده، دین‌پژوه رومانیایی، چگاد کوه کیهانی، نه تنها بلندترین نقطه بر روی زمین است، بلکه مرکز و ناف زمین نیز هست که آفرینش از آنجا شروع شده است (الیاده، ۱۳۸۴: ۳۰). از جمله این کوه‌ها در کشورهای باستانی می‌توان به کوه میرو (نزد هندیان)، کوه زینالو (نزد مردم بودایی لائوس در شمال سیام) و کوه هیمین بیورگ (نزد ژرمن‌ها) اشاره کرد (همان: ۲۶-۲۷). در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی نیز، کوه البرز مهم‌ترین مرکز قلمداد شده و به عنوان مکانی قدسی و مینوی، همه ویژگی‌های لازم در این خصوص را دارد. در کیهان‌شناسی اساطیری یهودی نیز کوه‌های مقدسی همچون جرزیم، صهیون، سینا و هور، در مجموع و به اتفاق، کارکردهایشان به عنوان نمادی از کهن‌الگوی مرکز، همان کارکردهایی است که کوه البرز در اساطیر ایرانی بر عهده دارد.

## پیشینه تحقیق

بحث درباره مرکز بی‌پیشینه نیست. زیرا الیاده، به اختصار در کتاب‌های *اسطوره بازگشت جاودانه* (۱۳۸۴: ۳۰ و ۳۱) و *رساله در تاریخ ادیان* (۱۳۸۹: ۳۴۵-۳۶۰) به آن پرداخته است. همچنین، یونگ در کتاب *انسان و سمبول‌هایش* (۱۳۸۹: ۳۱۸-۳۲۷)، بهروز اتونی در مقاله «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان» (۱۳۸۹: ۹-۴۲) و مهدی شریفیان و بهزاد اتونی در مقاله «تحلیل جایگاه زن و شاه به عنوان نمادهایی از کهن‌الگوی مرکز» (۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۷۴) هر یک به مهم‌ترین نمادهای مرکز پرداخته‌اند.

در خصوص البرز نیز قرشی در کتاب *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی* (۱۳۸۰)، غلام‌زاده در مقاله «بازنمایی اسطوره صعود در شاهنامه فردوسی» (۱۳۸۹: ۱۰۳-۱۱۷)، صدیقی در مقاله «آشپانه سیمرغ از درخت ویسپویش تا کوه البرز» (۱۳۸۶: ۸۹-۱۰۰) و نجیبی فینی در مقاله «مازندران و البرز در شاهنامه» (۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۷۷) هر یک از منظری به این کوه اسطوره‌ای پرداخته‌اند.

با بررسی دقیق پیشینه این تحقیق، می‌توان بر آن بود که هر یک از پژوهش‌های مذکور، از زاویه‌ای خاص و بسیار محدود به موضوع مرکز یا کوه پرداخته‌اند و هیچ یک، به صورتی جامع و گسترده، کوه البرز یا کوه‌های اساطیری یهود را به عنوان مرکزی مینوی و قدسی بررسی نکرده‌اند. روشن‌داشت ادعایمان این است که مثلاً بعضی از این آثار که درباره مرکز، تحقیق کرده‌اند، نمادهای دیگر مرکز، مثل زن، شاه، تصویر ماندالا و شهرهای مذهبی را بررسی کرده‌اند، و آثاری نیز که موضوعشان درباره کوه البرز بوده است، آن را صرفاً از دید حماسی یا اسطوره‌ای کاویده‌اند و اشاره‌ای به مرکزیت قدسی آن نکرده‌اند. افزون بر این، غیر از کتاب‌های الیاده، هیچ یک از این آثار، اشاره‌ای به مرکزیت کوه‌های اساطیری یهود نکرده‌اند. از این‌رو، در این جستار موضوعاتی مطرح می‌شود که پیش‌تر به آنها نپرداخته‌اند.

### مسئله «مرکز» و اهمیت آن

از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که از گذشته تا به حال ذهن و روان بشر را در اختیار خود داشته و زندگی اجتماعی و فردی او را نظم بخشیده، مسئله مرکز است. مرکز، محوری است که فرد یا افرادی را به گرد خویش جمع می‌آورد و رسیدن به آن، «معادل است با تقدیس شدن و تشرّف به رموز، به ترتیبی که حیات ناسوتی و موهوم پارینه، جای خود را به زندگی نوینی می‌بخشد که راستین و ماندگار و پُربار است» (الیاده، ۱۳۸۴: ۳۲). مصداق و نماد مرکز، نه‌تنها می‌تواند مکانی خاص باشد، بلکه هر شخص، جسم، فکر، هدف و عنصر برتر و مینوی را نیز در بر می‌گیرد. بدین ترتیب، «هر جماعتی، می‌توان گفت هر انسانی، مرکز خود را در جهان دارا است، که همانا نقطه دید و میدان مغناطیسی‌اش هستند» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸: ۲۱۷/۵).

مرکز، ناف هستی است؛ ناف عالم است. «حریمی است مادی یا معنوی، که سرشار از انرژی و تعالی است؛ گویی که تمام نیروهای مافوق بشری، در آن جمع آمده و

عصاره حیات مادی و معنوی را در خود دارد. این عنصر برتر، از بدو پیدایش عالم تا روزگار ما، مورد توجه انسان بوده است و شاید مهم‌ترین عامل در یکپارچگی و اتحاد جمعی، روانی و معنوی بشر باشد» (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۴). توجه به نیرو و انرژی مرکز از چنان قدمت و قداستی برخوردار است که انسان‌های کهن، اسطوره آفرینش عالم را از یک مرکز که می‌توانست یک کوه، یک دریا یا یک هسته زرین باشد می‌دانستند (نک.: الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۴؛ حسینی، ۱۳۸۳: ۱۷۲؛ بهار، ۱۳۸۷: ۱۶۴؛ Remler, 2006: 64).

به باور مردم کهن، سرزمینی که آنان در آن زندگی می‌کردند نیز مرکز عالم بود و از همه سرزمین‌ها مهم‌تر به شمار می‌آمد؛ مثلاً یهودیان، بیت‌المقدس را مرکز عالم می‌دانستند و مسلمانان، شهر مقدس مکه را؛ و بدین‌رو، لقب «ام القری» به آن می‌دادند (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۵). ایرانیان نیز معتقد بودند کشورشان در میان دیگر کشورها است و مرکز عالم است (نک.: فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵: ۷).

از آنجا که در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و یهودی، مهم‌ترین نماد مرکز، کوه است (در اساطیر ایرانی، البرز، و در اساطیر یهودی، کوه‌هایی چون جرزیم، صهیون، سینا، هور و موریان) بسیاری از اعمال قهرمانانه، آیینی و مذهبی، پیرامون آن اتفاق می‌افتد و قهرمان و نوآموز مذهبی، به واسطه انرژی و نیروی قدسی مرکز (کوه)، به تشرّف و نوزایی می‌رسد.

### البرز و کوه‌های اساطیری در سنن یهودی به مثابه حریمی قدسی

در کیهان‌شناسی جوامع باستانی و سنتی، جهان پیرامونی ما، همچون قلمرو مسکون و عالم صغیر تصور می‌شود که قلمرو ناشناخته‌ها و شیاطین آن را احاطه کرده است. در این قلمرو مسکون، با مرکز یا مراکز روبه‌رو هستیم که بسیار مقدس‌اند. در آنجا، مقدس خود را به تمامیت، خواه به صورت تجلیات ابتدایی مقدس، آن‌گونه که در میان اقوام ابتدایی وجود دارد، و خواه به شکل تکامل‌یافته‌تر تجلیات مستقیم خدایان، مثل آنچه در تمدن‌های سنتی دیده می‌شود، نشان می‌دهد (الیاده، ۱۳۹۳: ۴۱-۴۲). در حقیقت، مرکز سرشار از نیرو و کارمایه قدسی است که بدان واسطه، انسان‌های باستانی با پای‌نهادن بدان‌جا به تشرّف و تکامل دست می‌یافتند. کوه که یکی از مهم‌ترین مراکز باستانی به شمار می‌آید، از دیرباز، نمودی از امر قدسی تلقی می‌شد. زیرا زمین ناسوتی

را به آسمان لاهوتی که جایگاه خدایان بود، پیوند می‌داد و بدین شکل، محوری کیهانی به حساب می‌آمد.

کوه هرئیتی یا البرز، نزد ایرانیان باستان مهم‌ترین مرکز کیهانی به شمار می‌آمد. این کوه قدسی که آفریده‌ای اهورایی بود، بر اثر تازش اهریمن بر زمین، سر از خاک برآورد و مانعی شد در مقابل لرزش‌های زمین:

هنگامی که اهریمن در تاخت، زمین بلرزید. از آن گوهر کوه که در زمین آفریده شده بود، بر اثر لرزش زمین، کوه به رویش ایستاد: نخست البرز ایزدی بخت، سپس دیگر کوه‌های میانه زمین؛ زیرا چون البرز فراز رست، همه کوه‌ها به رویش ایستادند، زیرا همه از ریشه البرز فراز رُستند و بدان زمان از زمین برآمدند؛ چونان درختان، که تاک به (بالا) و ریشه به زیر تازانند. ایشان را ریشه یکی به دیگری آن‌گونه گذرانده شد و به هم پیوسته بگشت که پس از آن، زمین را به شگفتی لرزاندن نتوان (فرنب دادگی، ۱۳۸۵: ۶۵).

کوه البرز، این پدیده اهورایی، به مثابه محوری کیهانی، پیونددهنده زمین به آسمان، یعنی جایگاه بهشت و خدایان، بود؛ زیرا مناطق فوقانی (آسمان) که برای آدمی دست‌یاب نیست، شأن و منزلت الاهی استعلا و واقعیت مطلق را داشت (الیاده، ۱۳۸۹: ۵۸). در کتاب بندهش، راجع به اینکه البرز، زمین را به آسمان پیوند داده آمده است: «البرز، پیرامون این زمین، به آسمان پیوسته است. تیرگ البرز آن است که ستاره و ماه و خورشید بدو فرو گردند و بدو باز آیند» (فرنب دادگی، ۱۳۸۵: ۷۱).

در اساطیر یهودی نیز برخی از کوه‌ها به مثابه مراکز کیهانی، حریمی قدسی به شمار می‌آمدند؛ به گونه‌ای که یهوه، بر فراز آن کوه‌ها بر پیامبران بنی‌اسرائیل نازل می‌شد و بدین واسطه، کوه‌های مقدس، محل اتصال عالم لاهوت و ناسوت محسوب می‌شد (اول پادشاهان، باب ۱۹، بند ۹؛ دوم تواریخ، باب ۳، بند ۱). از جمله این کوه‌ها کوه حوریب است که مطابق روایات سنتی ادیان ابراهیمی، خداوند، شریعت را از آنجا به بنی‌اسرائیل عطا کرد. در این کوه، یهوه نخستین بار بر موسی وحی کرد و از میان بوبهٔ افروخته‌ای، وی را ندا داد: «بدین جا نزدیک میا؛ نعلین خود را از پاهایت بیرون کن؛ زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای، زمین مقدس است» (خروج، باب ۳، بند ۵). همچنین، بر روی این کوه، خداوند بر ایلیا نازل شد و او را خطاب کرد: «ای ایلیا! تو را در اینجا چه کار است؟» (اول پادشاهان، باب ۱۹، بند ۹).

از دیگر کوه‌های مقدس یهودی، کوه **موریا** (تپه موریا) است که یهوه، بر این کوه بر داود جلوه کرد و پس از آن، سلیمان، خانه یهوه را در اورشلیم بر بالای همین کوه برافراشت (دوم تواریخ، باب ۳، بند ۱). در حقیقت، بنا بر روایت یهودیان، تپه موریا، با ظهور داود، به معبد تبدیل شد و صخره مقدس از آن موقع به بعد ارج یافت و سلیمان نبی بنای آن را تکمیل کرد (حمیدی، ۱۳۸۱: ۱۹۳).

### حضور خدایان و ایزدان بر فراز البرز و کوه‌های اساطیری یهودی

در ادامه موضوع پیشین، و تأکید بر قدسی بودن حریم کوه البرز، لازم است یادآور شویم که یکی از عوامل اهمیت این رشته کوه به عنوان مرکزی نیرومند و معنوی، حضور ایزدان بر چکاد آن بوده است. در یشت‌ها، آرامگاه ایزدمهر بر فراز کوه البرز ذکر شده است:

کسی که از برای او، آفریدگار اهورامزدا در بالای کوه بلند و درخشان، با سلسله‌های متعدد، آرامگاه قرار داد ... آرامگاهی که امشاسپندان با خورشید هم‌اراده به طیب خاطر و صفای عقیده ساختند تا آنکه او (مهر) از بالای کوه هرثیتی (البرز) به سراسر جهان مادی تواند نگرست (مهر یشت، کرده ۱۲، بند ۵۱).

همچنین، خانه ایزد سروش بر بالای کوه البرز است:

سروش ... را می‌ستاییم؛ خانه صد ستون پیروزمندش بر زبر بلندترین سره کوه هرا ساخته شده؛ [خانه‌ای که] در اندرون به خود روشن و از بیرون، به ستارگان، آراسته است (یسنا، هات ۵۵، کرده ۹).

در سنن یهودی نیز کوه، مأوای روح خدایی تلقی شده است (زمردی، ۱۳۸۵: ۷۴۵) به گونه‌ای که مثلاً در مزامیر ذکر شده که صهیون، کوه مقدس خدا است (مزامیر، باب ۱۸، بند ۲-۱)، و داود نبی چشمان نگرانش را بدان دوخته تا پروردگارش، از این کوه او را یاری رساند (همان، باب ۲۰، بند ۲). همچنین، در کتاب مقدس آمده است که موسی (ع) الواح سنگی و تورات و احکام الاهی را از بالای کوه سینا از پروردگار دریافت کرد (خروج، باب ۲۴، بند ۱۲)، که این خود، نشان‌دهنده تجلی و حضور یهوه بر بالای کوه سینا است.



## یادآوری عصر زرین

یکی از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، اعتقاد به عصر زرین یا بهشت گم‌شده‌ای است که در سرآغاز خلقت وجود داشته و همه چیز، به حد کمال بوده است. در این عصر، انسان‌ها فناپذیر بودند و رابطه‌ای دوستانه و نزدیک با حیوانات داشتند؛ به گونه‌ای که زبان آنان را نیز می‌فهمیدند (الیاده، ۱۳۸۲: ۵۲). به عقیده میرچا الیاده، در عصر زرین، ایزدان به زمین می‌آمدند و با آدمیان آمیزش داشتند و انسان‌ها می‌توانستند با بالارفتن از کوه، درخت، گیاه خزنده یا نردبان، یا حتی بر بال پرندگان به آسمان روند و با خدایان خود دیدار کنند (همان: ۵۸).

کوه البرز نیز در اساطیر ایرانی، به عنوان محوری کیهانی، زمین را به آسمان خدایان پیوند می‌داد و سبب اتحاد جهان ناسوتی و لاهوتی می‌شد. بنا بر روایت منظومی که در قرن شانزدهم میلادی سروده شده است، پس از اینکه بهمن امشاسپند، جمشید را به بهشت برد و او از یزدان، مهر و تخت و کلاه پادشاهی را ستاند و شهریار جهان شد، از آسمان به البرزکوه و از آنجا به زمین آمد که این، خود، نشان‌دهنده پیونددهندگی کوه البرز، بین آسمان و زمین است:

پس آن بهمن امشاسپند گزین	برده‌ها را [جمشید را] در بهشت برین
بر تخت یزدان مر او را ببرد	همان عرش کرسی مر او را نمود
چو رفت او بر تخت آن بی‌نیاز	فراوان بنالید و بردش نماز
بنالید و گفتا که ای کردگار	بخوادم کنی تو مرا شهریار
همی خواستش مهر و تخت و کلاه	خدا کردش اندر جهان پادشاه ...
چو او بازگشت از سوی آسمان	بیامد به البرز کوه گران ...
چو جمشید آمد به روی زمین	بماندند حیران خلائق برین

(نک: کریستین سن، ۱۳۹۳: ۳۷۲)<sup>۲</sup>

علاوه بر نقش کوه البرز در پیونددهندگی آسمان و زمین، فضای حاکم بر چکاد آن نیز یادآور بهشت گم‌شده و عصر زرین است؛ برای نمونه، «اهورامزدا، آرامگاه ایزد مهر را در جایی از چکاد البرز ساخت که در آن نه شب بود نه تاریکی، نه باد سرد بود نه باد گرم، و نه ناخوشی مهلک و نه کثافت دیوآفریده، و از بالای کوه هرئیتی مه متساعد نمی‌گردید» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۵۱/۱).

در اساطیر یهودی نیز کوه، با بهشت آغازین پیوندی آشکار دارد. زیرا بنا بر تلمود،

بهشت عدن را هفت طبقه است که از بالا به پایین عبارت‌اند از: حضور، دربار، خانه، خیمه، کوه مقدس، کوه خداوند و مقام قدس (کهن، ۱۳۹۰: ۳۸۸)؛ بدین‌روی، کوه قدس و کوه خداوند، طبقات پنجم و ششم بهشت به شمار می‌آیند.

### مرکز و پیوند سه قلمرو کیهانی

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم مرکز، پیونددهندگی سه قلمرو کیهانی است. در فرهنگ‌هایی که سه قلمرو کیهانی (آسمان، زمین و دوزخ) در تصور خویش دارند، مرکز، نقطه تلاقی آن قلمروها به شمار می‌آید. در حقیقت، اساساً در تمدن‌های ابتدایی شرقی است که ما با این تصویر کهن‌الگویی روبه‌رو می‌شویم (الیاده، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۵). این پیونددهندگی سه قلمرو کیهانی را نیز به نوعی در البرز شاهدیم. زیرا این کوه در وهله نخست از زمین روییده شده بود:

هنگامی که اهریمن درتاخت، زمین بلرزید. از آن گوهر کوه که در زمین آفریده شده بود، بر اثر لرزش زمین، در زمان، کوه به رویش ایستاد: نخست، البرز ایزدی بخت، سپس دیگر کوه‌های میانه زمین (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۵: ۶۵).

و سپس به آسمان گره خورده بود، به گونه‌ای که ستاره و ماه و خورشید، بدو فرو گردند:

البرز، پیرامون این زمین، به آسمان پیوسته است. تیرگ البرز آن است که ستاره و ماه و خورشید بدو فرو گردند و بدو باز آیند (همان: ۷۱).

و در مرحله سوم، یکی از چگادهای البرز به نام ارزور، بر در دوزخ است: ارزور گریوه، چگادی بر در دوزخ است که همواره سکونت دیوان بدو است که همه دروغ‌ورزی آنجا کنند. چنین گوید که زمین کدام جای مستمندتر است؟ گفته شد ارزور گریوه بر در دوزخ که سکونت دیوان بدو است (همان: ۷۱-۷۲).

در اساطیر یهودی نیز به نوعی دیگر، با پیونددهندگی سه قلمرو کیهانی به واسطه کوه‌های مقدس روبه‌رو هستیم. هرچند هیچ یک از کوه‌های مقدس یهودیان، مستقیماً با

دوزخ در پیوند نیست، ولی نمی‌توان پیوند آنها را با سه قلمرو کیهانی، کاملاً منتفی دانست. زیرا همه آن کوه‌ها، پیوند زمین و آسمان را در خود دارند و وظیفه پیوند با قلمرو سوم، یعنی دوزخ، را به شهر مجاور خود، یعنی اورشلیم، واگذار کرده‌اند. در اورشلیم که کوه موری را در خود جای داده و در نزدیکی کوه صهیون واقع شده، قبه الخضراء قرار دارد که دهانه مغاک دوزخ را مسدود کرده است (نک: ایاده، ۱۳۸۴: ۲۹). پس بدین طریق کوه‌های مقدس اورشلیم، به مانند البرز و دیگر مراکز قدسی، در ارتباط با سه قلمرو کیهانی هستند.

### آیین تشرّف

آیین تشرّف، مجموعه‌ای از مناسک و اعمال نمادین است که با گذر انسان از مرحله‌ای از حیات جسمانی همراه است (بتلاب اکبرآبادی و برسم، ۱۳۹۵: ۲). در آیین‌های تشرّف، انسان با گذراندن آزمون‌ها، در خود می‌میرد و از ساحتی معمولاً دنیوی و نامقدس می‌رهد و به ساحتی معنوی و قدسی گام می‌نهد (حکمت، ۱۳۵۰: ۴۹). تشرّف، در بسیاری از مواقع، با صعود که در مرکز اتفاق می‌افتد، همراه است. در اساطیر، از درخت، گیاه پیچ، ریسمان، پله، تیرک یا نردبانی سخن به میان آمده که زمین را به آسمان مرتبط می‌کند (ایاده، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۳) و بدین واسطه، انسان از سطحی فرودین به سطحی والا منتقل می‌شود و در واقع، با مرگی نمادین یا حتی واقعی، به تشرّف می‌رسد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین آیین رازآموزانه در باورهای اساطیری و انسان‌های نخستین، آیین تشرّف باشد که البته، مرکز نقش بسیار مهمی در آن ایفا می‌کند. زیرا مرکز سرشار از کارمایه و نیروی معنوی است که می‌تواند رازآموز را به کمال روحی برساند.

در باور انسان‌های باستانی، رایج‌ترین شیوه صعود انسان از زمین به آسمان، صعود از طریق کوه بوده است. گاهی این تشرّف (مرگ و تجدید حیات) نمادین و آیینی بوده و گاه نیز واقعی و راستین، که در ادامه، به آن می‌پردازیم:

### الف. تشرّف واقعی و راستین (عروج ارواح از کوه مقدّس)

در اساطیر ایرانی، عروج ارواح از طریق کوه البرز صورت می‌پذیرد. این کوه «که باید آن را قطب و محور جهان هستی پنداشت و از مقوله مثل افلاطونی تصور کرد»

(کریمیان، ۱۳۷۵: ۱۰۰) محور کیهانی‌ای است که روان درگذشتگان از آن بالا رفته و آنانی که پارسا و نیکوکارند، بدان واسطه و از طریق پل چینود به بهشت می‌روند و حیاتی نو می‌یابند؛ یعنی نوعی تشرّف راستین. در کتاب بندهش در این باره می‌خوانیم:

پس آن روان را تا بن کوه البرز راه نمایند که تیغ یوغ است. بر آن رود تا فراز چگاد، آنجا که آن تیغ ایستد. سپس روان را، اگر پرهیزگار است، آن تیغ - منظور، چینود پل است - به پهنا بایستد ... او را - روان انسان پاک را - وای به دست بگیرد، به جای خویش برد.

اگر آن روان دروند است، هنگامی که به یوغ بر چگاد آید، آن تیغ تیز - چینود پل - به همان تیغی بایستد، گذر ندهد، و او را به ناکامی بر همان تیغ رفتن باید. به سه گام که فراز نهد، ... فرو بریده، از سر پل سرنگون به دوزخ افتد (فرنیع دادگی، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۳۱).

عروج و صعود ارواح به واسطه کوه و رسیدن به تشرّف، صرفاً مختص به ارواح درگذشتگان نیست، بلکه در اساطیر، نمونه‌هایی را داریم که در آن، ارواح زندگان نیز از کوه عروج کرده‌اند. نمونه شناخته‌شده و مشهور آن، عروج روح ارداویراف (ارداویراز) است:

ویراز، سر و تن بشست و جامه نو پوشید و با بوی خوش، خود را خوش‌بو کرد. پس بر تختی شایسته، بستری نو و پاک گسترند ... پس دستوران دین، سه جام زرین می و منگ گشتاسبی پر کردند ... او، آن می و منگ بخورد و هوشیارانه، باج بگفت و بر بستر بخت ... و روان ویراز، از تن به چگاد دائمی و چینود پل برفت و پس از هفت شبانه‌روز باز آمد و در تن شد (ارداویراف‌نامه، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۹).

در سنن یهودی نیز تشرّف راستین و عروج درگذشتگان، ظاهراً از طریق کوه‌های مقدس صورت می‌پذیرد. زیرا در عهد عتیق آمده است که بعضی از پیامبران یهود بر قلّه کوه می‌میرند: «پس موسی به طوری که خداوند او را امر فرموده بود، عمل نمود. ایشان در نظر تمامی جماعت به فراز «کوه هور» برآمدند و موسی لباس هارون را بیرون کرده به پسرش «العازار» پوشانید و هارون در آنجا بر قلّه کوه وفات یافت» (اعداد، باب ۲، بند ۲۷-۲۹).

یوشع، پسر نون، نیز وقتی در صد و ده سالگی مُرد، او را در کوهستان افرایم به خاک سپردند (کتاب یوشع، باب ۲۴، بند ۲۹-۳۰). همچنین، موسی (ع) به امر یهوه، بر فراز کوه «نبو» جان داد و در همان جا به خاک سپرده شد (تثنیه، باب ۳۲، بند ۲۷-۲۹ و ۵).

### ب. تشرّف نمادین

منظور از تشرّف نمادین، آیین صعودِ شمن، پیر، رهبر مذهبی یا قهرمان نیکوکار از محور کیهانی برای رسیدن به نوزایی و تجدید حیات معنوی است. در اساطیر و داستان‌های حماسی اساطیری، حضور، پرورش، نیایش و بالارفتنِ قهرمان یا رهبر دینی در/ از کوه، به نوعی، با تشرّف نمادین و رسیدن به مرحله جدیدی از زندگی، در ارتباط است. در اساطیر ایرانی نیز، این تشرّف و نوزایی، بیشتر در کوه البرز اتفاق می‌افتد. مثلاً زال را سیمرغ در خُردی به کوه البرز می‌برد و دوران کودکی خود را در آنجا سپری می‌کند تا بدین واسطه آماده نقش قهرمانی خود شود:

فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ	بزد برگرفتش از آن گرم سنگ
ببردش دمان تا به البرز کوه	که بودش بدانجا کنام و گروه ...
چو آن کودک خُرد پرمایه گشت	بر آن کوه بر روزگاری گذشت

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۵۶/۲-۵۷)

همچنین، در شاهنامه آمده است که مادر فریدون، وی را در خُردی، به مردی دینی که بر کوه البرز سکنا داشت می‌سپارد تا او را پروراند. او پس از اینکه به شانزده‌سالگی می‌رسد، از کوه البرز به سوی دشت می‌آید و مقدمات قیام خود علیه اژدهاک اهریمنی را مهیا می‌کند:

چو بگذشت از آن بر فریدون دو هشت از البرزکوه، اندر آمد به دشت

(همان: ۵۹/۱)

در *یشت‌ها* نیز پادشاهان فرهمندی چون هوشنگ و جمشید، بر فراز قله‌های کوه هرای- البرز، اندر وای را می‌ستایند و بدین واسطه به زبردستی و کامیابی می‌رسند (*یشت‌ها*، ۱۳۷۷: ۱۴۶/۲-۱۴۹).

با توجه به نمونه‌های فوق و نمونه‌های فراوان دیگری که در اساطیر و داستان‌های ایرانی و غیرایرانی می‌توان آورد، واضح است که کوه (و در اینجا، کوه البرز) به عنوان

محوری کیهانی که در قامت مرکزی معنوی و قدسی برای ارتباط با عالم الاهی و مینوی ظاهر شده است، سبب تشرّف قهرمان می‌گردد. در نمونه‌های ذکر شده در بالا، فریدون و زال پس از بازگشت از البرزکوه، در کسوت پهلوان یا شاه ظاهر می‌شوند، و هوشنگ و جمشید نیز برای تشرّف و به دست آوردن کامیابی، از چگاد کوه البرز بالا می‌روند و وای را می‌ستایند. در حقیقت، این‌گونه اعمال قهرمانی / دینی، نوعی تشرّف نمادین به شمار می‌آید که در آن، قهرمان / رهبر دینی، به واسطه صعود از مرکزی کیهانی، دچار مرگ از حالت قبلی و حیات در مرحله جدید زندگی می‌شود.

در آیین یهود نیز تشرّف نمادین رهبر دینی و رسیدن به نوزایی، به واسطه صعود از مرکز کیهانی (کوه مقدس) صورت می‌پذیرد؛ مثلاً موسی (ع) چهل روز و چهل شب، یهوه را در کوه سینا عبادت کرد و در آنجا، الواح سنگی و تورات احکام الاهی را از پروردگارش دریافت کرد (خروج، باب ۲۴، بند ۱۸ و ۱۲). همچنین، در تورات آمده است که ایلیا در مغاره‌ای در کوه حوریت شب را سپری کرد و در آنجا، کلام خدا بر وی نازل شد (اول پادشاهان، باب ۱۹، بند ۹). این پیامبران قوم یهود، به مانند پهلوانان و شاهان ایرانی، به واسطه بالارفتن از کوه کیهانی و مقدس، پای به مرحله جدیدی از زندگی می‌نهند و در حقیقت، به تشرّف می‌رسند.

## نتیجه

مرکز، به عنوان کهن‌الگویی جهانی، سرشار از کارمایه و نیرو است و عصاره حیات مادی و معنوی را در خود جای داده است. مهم‌ترین ویژگی مرکز، قدسی و مینوی بودن حریم آن است که بدین واسطه، انسان می‌تواند به تشرّف و تعالی برسد. توجه به امر قدسی مرکز و کارمایه آن، از چنان قدمت و قداستی برخوردار است که انسان‌های کهن، آن را سرچشمه هر واقعیت و نیروی زندگی می‌دانستند و در باورها و اساطیر خود، آن را ناف هستی می‌پنداشتند و شروع آفرینش عالم را از آن تصور می‌کردند. کهن‌الگوی مرکز، دارای نمادهای بی‌شماری است که یکی از مهم‌ترین آن نمادها در کیهان‌شناسی اساطیری، کوه است.

کوه البرز در ایران، و کوه‌های مقدّسی چون جرزیم، صهیون، سینا و هور، در آیین یهود، هر یک، یادگار عصر زرین اساطیری‌اند. لذا به عنوان محوری کیهانی، زمین را به آسمان پیوند می‌دهند و مرکز و حریمی مینوی به شمار می‌آیند. در اساطیر ایرانی و

یهودی، بر بالای این حریم قدسی، بهشت آغازین و زیستگاه برخی خدایان و ایزدان واقع شده است و افرادی خاص، چون پادشاهان، پهلوانان، و پیامبران، با بالارفتن از کوه می‌توانند به دیدار خدایان نائل آیند.

تشرّف که به معنای مرگ و حیات نمادین است، در بسیاری از مواقع، با صعود که در مرکز اتفاق می‌افتد، همراه است. کوه، به عنوان مرکزی اساطیری، بهترین وسیله برای رسیدن به تشرّف و نوزایی است؛ بدین‌روی، انسان‌ها، چه به گونه‌ای راستین و چه به گونه‌ای نمادین، از کوه‌های اساطیری صعود کرده و به تشرّف می‌رسند؛ روان درگذشته، پس از مرگ، با عبور از چگاد کوه، به بهشت می‌رسد و به تشرّفی راستین نائل می‌آید، و افراد برگزیده و نظر‌کرده‌ای مانند شاهان، پیامبران یا پهلوانان اسطوره‌ای، با بالارفتن از کوه و اقامت در آنجا، به نوزایی می‌رسند و به تشرّفی نمادین نائل می‌شوند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. کهن‌الگوها، درونه‌ها و محتویات ناخودآگاه جمعی به شمار می‌آیند و در بین همه افراد بشر مشترک‌اند. کهن‌الگوها، هرچند ناپیدا هستند، ولی سرشار از قدرت و کارمایه‌اند و خطوط و طرح کلی زندگی انسان را سامان‌دهی می‌کنند. این کهن‌الگوها، هر گاه بخوانند ظاهر شوند، پیوندی نامرئی با خودآگاهی برقرار می‌کنند و به سان و سیمای نماد تجلی می‌یابند.
۲. این ابیات، از حکایت نسبتاً مفصلی درباره تهمورث و جمشید است که در حدود قرن شانزدهم میلادی (بنا بر اظهار کریستین‌سن) و به تقلید از شاهنامه فردوسی سروده شده است. کریستین‌سن این ابیات را از روی متنی که اشپیکل در کتاب خود با عنوان *مقدمه‌ای بر نوشته‌های پارسیان آورده*، نقل می‌کند. متأسفانه نگارندگان این مقاله، علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، نتوانستند به اصل روایت که اشپیکل در اختیار داشته است، دست یابند.

### منابع

- اتونی، بهروز (۱۳۸۹). «نگاره ماندالا، ریختار ساخت اسطوره، حماسه اسطوره‌ای و عرفان»، در: *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، دوره ۶، ش ۲۱، ص ۹-۴۳.
- ارداویراف‌نامه* (۱۳۸۶). ترجمه متن پهلوی و واژه‌نامه: فیلیپ ژینیو، ترجمه: ژاله آموزگار، تهران: معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ سوم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه: رؤیا منجم، تهران: نشر علم، چاپ سوم.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه: بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ چهارم.

الیاده، میرچا (۱۳۹۳). *تصاویر و نمادها*، ترجمه: محمدکاظم مهاجری، بی‌جا: کتاب پارسه، چاپ دوم.

بتلاب اکبرآبادی، محسن؛ برسم، معصومه (۱۳۹۵). «مرگ به مثابه تشرف (نوزایی)؛ نگرش اسطوره‌ای به آیین‌های مرگ در حوزه تمدنی هلیل‌رود»، در: *مطالعات ایرانی*، س ۱۵، ش ۲۹، ص ۱-۱۸.

بهار، مهرداد (۱۳۸۷). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه، چاپ هفتم.

حسینی، سید حسن (۱۳۸۳). *آفرینش در اساطیر آمریکا*، قم: نشر ادیان، چاپ اول.  
حکمت، علی‌رضا (۱۳۵۰). *آموزش و پرورش در ایران باستان*، تهران: مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، چاپ اول ج ۱.

حمیدی، جعفر (۱۳۸۱). *تاریخ اورشلیم*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

زمردی، حمیرا (۱۳۸۵). *تقد تطبیقی ادیان و اساطیر*، تهران: زوار، چاپ دوم.  
شریفیان، مهدی؛ اتونی، بهزاد (۱۳۹۲). «تحلیل جایگاه زن و شاه، به عنوان نمادهایی از کهن نمونه مرکز»، در: *ادب پژوهی*، ش ۲۳، ص ۱۴۹-۱۷۴.

شوالیه، ژان؛ گبریان، آلن (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایی، تهران: جیحون، ج ۵.

صدیقی، علی‌رضا (۱۳۸۶). «آشیانه سیمرخ از درخت ویسپویش تا کوه البرز»، در: *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد*، ش ۱۵۸، ص ۸۹-۱۰۰.

غلامزاده، داود (۱۳۸۹). «بازنمایی اسطوره صعود در شاهنامه فردوسی»، در: *مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز*، دوره دوم، ش ۱ (۵۷/۱)، ص ۱۰۳-۱۱۷.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *شاهنامه*، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش: سعید حمیدیان، تهران: قطره، چاپ هفتم.

فرنغ دادگی (۱۳۸۵). *بندهش*، گزارده: مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ سوم.

قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰). *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی*، تهران: هرمس.

کریستین سن، آرتور (۱۳۹۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ پنجم.

کریمیان، حسین (۱۳۷۵). *پژوهشی در شاهنامه*، به کوشش: علی میرانصاری، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، چاپ اول.

کهن، آبراهام (۱۳۹۰). *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه: امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

نجیبی فینی، بهجت (۱۳۸۵). «مازندران و البرز در شاهنامه»، در: *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، دوره ۲، ش ۲، ص ۱۶۵-۱۷۷.



نماد «مرکز» در کیهان‌شناسی اساطیری ایرانی و سنجش آن با کیهان‌شناسی یهودی / ۱۲۱

یسنا (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف: ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ دوم.  
یشت‌ها (۱۳۷۷). ترجمه و تفسیر: ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ اول.  
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه: محمود سلطانیه، تهران: نشر جامی، چاپ هفتم.

Remler, Pat (2006). *Egyptian Mythology A TO Z*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.



## The Symbol of “Center” in Mythical Persian Cosmology and its Comparison with the Jewish Cosmology

[Received: 28/11/2018; Accepted: 8/1/2019]

Behzad Atooni\*  
Mahdi Sharifiyan\*\*  
Behrooz Atooni\*\*\*

An important theme in mythology and comparative religious studies, which can be observed in all nations and peoples, is that of center. The center is in fact a numinous and sacred pivot in virtue of which one arrives at rebirth and visitation—a transcendent entity. The center can be a person, body, thought, a religious place, or even a legendary mountain. In Mythical Persian and Jewish cosmology, the main symbol of the center is mountain—Mount Alborz in Persian myths, and Mounts Gerizim, Zion, Sinai, Hor, and so on in Jewish myths. Mountains are considered as being rife with sacred and numinous powers in virtue of their power to connect the earth to the sky, which is the place of gods. It is in virtue of mountains that many kings, heroes, and legendary religious leaders arrived at rebirth and visitation. Since Persian and Jewish legendary mountains are sacred centers, they are considered as places of some gods and *īzads*, and are indeed reminders of the original heaven. In this paper, we compare Persian and Jewish myths to show the importance of these mythical mountains as cosmological centers through which the ritual of visitation takes place.

**Keywords:** center, Alborz, cosmological pivot, Jewish myths, Heaven, visitation.

---

\* Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd (corresponding author): behzad.atooni@abru.ac.ir.

\*\* Professor, Department of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamadan: dr.sharifiyan@yahoo.com.

\*\*\* Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Qom: behroozatooni@yahoo.com.

## The Impact of Soothsaying on the Emergence of False Prophets in the Early Islamic Era

[Received: 9/7/2018; Accepted: 8/1/2019]

Raziyeh Sirousi\*

Mohammad Hasan Elahizadeh\*\*

Throughout history, when prominent religious and political leaders died, people emerged who claimed to be the true leaders. Such an event was likely in the Arabian Peninsula, because of the predominance of the tribal system and sediments of their *Jāhili* (Ignorant) culture. False prophets in the early Islamic period exploited laypeople's belief in magic and spell, and tried to deceive people with certain dramatic moves and rhymed words. What matters is the deep connection between soothsaying (*kihāna*), and magic in general, on the one hand, and religious headship, on the other. Such a position was occupied by *kāhins* (soothsayers) who drew upon their knowledge and powers to establish the position of prophethood. In this paper, we identify the features of magic and soothsaying, and then apply them to words and deeds of false prophets. The findings show that their words and deeds fully match two central features of soothsaying: dependence and deception.

**Keywords:** false prophets, soothsaying, magic, Prophet Muhammad, early Islamic era.

---

\* PhD Student, Islamic history, al-Zahra University (corresponding author): sirousirazi@yahoo.com.

\*\* Associate professor, history, University of Birjand: mhelahizadeh@birjand.ac.ir.

## The Mysterious Birth and Choice in the Story of Solomon in the Stories of the Quran and the Torah with a Reading of the Avestan Myth of Jam

[Received: 20/5/2018; Accepted: 8/1/2019]

Alireza Soleymanzadeh\*

Some elements of the story of a character called “Jam” or “Yam” in Avesta are formally similar to stories in the Torah and the Quran concerning Solomon. As can be imagined, the story of Jam/Yam in *Shahnama* can be a symbol of Solomon for remarkable similarities between the two. The two issues of “mysterious birth” and “choice” I deal with in this research as relevant to extant readings of the two characters were either overlooked in previous studies or discussed without a comparison of contents in the Quran, the Torah, and Avesta and without consideration of certain other fundamental aspects. In the present paper, I aim to radically consider and analyze the similarities between the stories in the two above dimensions. The method is to analyze the content of narrations in the Quran, the Torah, and Avesta. In the meanwhile, I deploy reliable exegeses of Quranic verses. The findings via fictional narratology introduces the reader to new aspects of the interesting and rather similar lives of Jam in Avesta and Solomon in divine scriptures through a comparative study.

**Keywords:** the Quran, the Torah or Old Testament, Avesta, Solomon, Jam (Ya or Jamshid).

---

\* Assistant professor, Department of History, University of Sistan and Baluchestan: soleymanzade@lihu.usb.ac.ir.

## The Manichaeistic World View and its Mystical Features\*

[Received: 3/4/2018; Accepted: 8/1/2019]

Sayyed Saeed Reza Montazery\*\*

Peyman Samimi\*\*\*

A world view is one of the most important components of any religion and intellectual system. How a school of thought views and explains the world is indicative of many of its explicit and implicit dimensions. Manichaeism involves a mystical and complex world view, which immensely exhibits its mystical view of the world. This is a mixture of Gnostic world view with a Persian structure. The Manichaeistic world view is partly characterized by an eternal dualism of the good and the evil, and three rounds of creation. Prominent mystical views of this world view, as presented in an Ancient Persian intellectual system, include aversion of the material world, the belief in the imprisonment of the spirit in matter despite its divine origin, the devilish (*ahrīman*) nature of the world, efforts for emancipation from repeated rounds of birth, and finally, the return of divine lights to their origin.

**Keywords:** Manichaeism, Manichaeistic mysticism, mystical world view, Gnosticism.

---

\* This paper is dedicated to the unique master of religions and mysticism of our land, Dr. Fathollah Mojtabae for his tremendous scholarly efforts.

\*\* Assistant professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Farabi College (corresponding author): ssmontazery@ut.ac.ir.

\*\*\* PhD student, Department of Religions, Islamic Azad University, Sciences and Research Branch: p\_samimi@yahoo.com.

## The Main Themes of Shiite and Christian Supplications

[Received: 22/8/2017; Accepted: 8/1/2019]

Mehrab Sadeghnia\*  
Fatemeh Ghorbani\*\*

It is widely believed that supplications are means by which a person makes requests from God and one's needs are fulfilled. However, in all religions, particularly in Abrahamic religions, supplications go beyond requests and are indicative of the beliefs held by humans and religions about God. A consideration of the supplication literature in Islam and Christianity shows that supplications have aspects over and above requests. In both Islam and Christianity, supplications are characterized as pure mystical and sacred experiences. They are inseparably tied to theology, and some Islamic and Christian theological views are represented and reconstructed in supplications. Moreover, the nature of supplications is a communication and conversation with God, and it is properly performed if the communication is not a mere utterance of spiritless words, and is, instead, a dynamic mutual connection. Such an intimate and mutual conversation goes beyond a me-him communication to a me-you relation. Thus, the human sees God as being always with him and his addressee, and such an intimate conversation is presented in the form of a supplication.

**Keywords:** supplication, Islamic supplications, Christian supplications, conversation, me-you communication.

---

\* Assistant professor, Abrahamic religions, University of Religions and Denominations, Qom (corresponding author): sadeghniam@yahoo.com.

\*\* PhD Student, Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi College: fa.ghorbani1367@gmail.com.

## Sacredness and its Expressions in Mahayana Buddhism

[Received: 6/2/2016; Accepted: 8/1/2019]

Sajjad Dehghanzadeh\*  
Hassan Namian\*\*

Although, there initially seems to be no sacredness to Hinayana Buddhism, Mahayana Buddhism is rife with beliefs in the sacred and worship of transcendental entities (types of Buddha). Notwithstanding diverse views by scholars of religions, the sacred seems to be conceived of in Mahayana Buddhism as a graded, differently manifested entity, and as a spiritual dimension of all entities. The milestones of the life of Siddhartha Gautama Buddha as well as his teachings were important grounds for the belief of Buddhist followers in the sacredness of certain symbols, notions, and places. The most prominent sacred dimensions of Mahayana include the doctrine of Trikaya, bodhisattvas such as Avalokiteśvara and Maytreya, notions such as “Sunyata” and “suchness” (Tathata), places such as stupas and temples, a variety of sacred iconographies, religious symbols such as mandala, and Buddhist myths and Jatakas. The goal of this descriptive-analytic research is mainly to arrive at more profound understanding of sacredness and its expressions in Mahayana Buddhism.

**Keywords:** bodhisattva, Mahayana Buddhism, samsara, nirvana. Sacredness, sacred arts.

---

\* Assistant professor, religions and mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan (corresponding author): sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir.

\*\* MA graduate, religions and mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan: h\_namian@yahoo.com.



## **Articles**

---

- 7 Sacredness and its Expressions in Mahayana Buddhism**  
Sajjad Dehghanzadeh, Hassan Namian
- 29 The Main Themes of Shiite and Christian Supplications**  
Mehrab Sadeghnia, Fatemeh Ghorbani
- 47 The Manichaeistic World View and its Mystical Features**  
Sayyed Saeed Reza Montazery, Peyman Samimi
- 65 The Mysterious Birth and Choice in the Story of Solomon in the Stories of the Quran and the Torah with a Reading of the Avestan Myth of Jam**  
Alireza Soleymanzadeh
- 87 The Impact of Soothsaying on the Emergence of False Prophets in the Early Islamic Era**  
Raziyeh Sirousi, Mohammad Hasan Elahizadeh
- 107 The Symbol of “Center” in Mythical Persian Cosmology and its Comparison with the Jewish Cosmology**  
Behzad Atooni, Mahdi Sharifiyan, Behrooz Atooni

## **Abstracts**

**123 English Abstracts**

---

In the Name of Allah

## *Religious Studies*

**A Biannual Journal of Religious Studies**

**Vol. 6, No. 12, Winter 2019**



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abolhasan Navvab

**Editor-in-Chief:** Seyyed Hasan Eslami Ardakani

**Editor:** Ebrahim Qasemi

**Executive Manager:** Seyyed Hosein Chavooshi



### **Editorial Board**

<b>Seyyed Hassan Eslami Ardakani</b>	Professor, University of Religions and Denominations
<b>Tahereh Haj Ebrahimi</b>	Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran
<b>Mojtaba Zarvani</b>	Associate Professor, University of Tehran
<b>Hassan Qanbari</b>	Associate Professor, University of Tehran, Farabi Campus
<b>Abolfazl Mahmoodi</b>	Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran
<b>Ahmad Reza Meftah</b>	Associate Professor, University of Religions and Denominations
<b>Ali Movahedian Attar</b>	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
<b>Younes Nourbakhsh</b>	Associate Professor, University of Tehran and University of Religions and Denominations
<b>Homayoun Hemmati</b>	Professor, University of Payame Nour and Advanced Studies Center



**Copy Editor:** Zeinab Salehi

**Translator of English Abstracts:** Ahmad Agha Mohammadi Amid

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Seyyed Javad Mirqeisari



**Mailing Address:** University of Religions and Denominations,

Opposite the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



**Tel:** +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

**Website:** [adyan.urd.ac.ir](http://adyan.urd.ac.ir), **Email:** [adyan@urd.ac.ir](mailto:adyan@urd.ac.ir)

ISSN: 2345-3230