

بی‌اطلاع شده‌اند، به این نتیجه رسید که بزرگان و علمای دین چاره‌ای جز انتقال دانش اسلامی به یک زبان چینی ندارند. نخستین دستاورد برجسته این نهضت در ۱۶۴۲ با انتشار کتابی از وانگ دایو (Wang Daiyu) با نام *تفسیر حقیقی برآموزه حقیقی* (Zhengjiao zhenquan) به بار نشست. وی در نانجینگ (Nanjing) تدریس می‌کرد و در پکن درگذشت. این کتاب تعالیم مهم عملی و نظری اسلام را به شیوه‌ای کاملاً کنفوسیوسی ارائه می‌دهد. بنایت با اطمینان استدلال می‌کند که وانگ دایو و دیگر نویسندگان هویرو تناقضی میان دانش اسلامی خودشان و دانش کنفوسیوسی نمی‌دیدند. او می‌نویسد: «از آنجایی که هویت علمی مسلمان چینی بر محور تبادل نظر و ارتباط شکل گرفته بود بزرگان دین خودشان را هم چینی می‌دانستند و هم مسلمان» (Benite, 2005: 13).

پیشینه اسلامی

تا هشتاد سال پس از انتشار کتاب وانگ دایو، اندیشمندان مسلمان در چین چهار کتاب اندیشه اسلامی را از زبان فارسی به چینی برگرداندند. تا آنجایی که می‌دانیم، تا پیش از سده بیستم هیچ متن اسلامی دیگری که اهمیت الاهیاتی داشته باشد به زبان چینی ترجمه نشد. نخستین کتاب *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* نوشته نجم‌الدین رازی (وفات ۱۲۵۶)، استاد صوفی فرقه کبرویه از شهر ری بود که به پرآوازه‌ترین منبع تعالیم اسلامی تا دوره معاصر در چین بدل شد. این کتاب با ۵۵۰ صفحه از مجموع سه کتاب دیگر بیشتر است. وو زیسیان (Wu Zixian)، که از خانواده‌ای فرهیخته در نانجینگ بود، این کتاب را با عنوان *اصول بازگشت به حقیقت* (Guizhen yaodao) ترجمه کرد و در ۱۶۷۰ میلادی هم به چاپ رسید.

عمدتاً دو انگیزه مهم در گزینش کتاب نجم رازی برای ترجمه به زبان چینی کارساز بود. نخست اینکه، این کتاب در سراسر سرزمین‌های فارسی‌زبان جهان اسلام (از قلمروی عثمانی تا آسیای مرکزی، هند و چین) به عنوان یکی از پرآوازه‌ترین و فراگیرترین کتاب‌ها در مورد تعالیم و شعائر اسلامی در بین همه زبان‌ها به شمار می‌رفت. دوم اینکه، این کتاب کمبودهای اساسی اندیشه کنفوسیوسی، اعم از نبود گفتار صریح درباره آغاز و پایان، خلقت و معادشناسی را در نظر مسلمانان چینی آشکار و برجسته می‌کرد. واژه‌های معیار مبدأ و معاد در عنوان کتاب رازی نشان می‌دهد که

مبحث اساسی کتاب بر پایه این آموزه بنیادین اسلامی شکل گرفته است که همه هستی از جانب خداوند می‌آید و به سوی او باز می‌گردد.

کتاب رازی شاهکاری از نثر زیبا و ساده فارسی است. در مقابل، سه متن ترجمه‌شده دیگر، بیانگر همان دیدگاه متافیزیکی، اما با بهرمندی مناسب از واژگان دقیق علمی بود. اندیشمندان مسلمان شاید این سه کتاب را با وجود دشواری متن، به این دلیل برگزیدند که این آثار بتواند آنها را در تدوین دیدگاهی فلسفی به منظور رقابت و حتی برتری بر آیین نوکفوسیوسی یاری دهد. مترجم دو کتاب از این مجموعه، آموزگاری به نام شی یونشان (She Yunshan) بود که در سده شانزدهم میلادی به ویژه در شهر کایفنگ (Kaifeng) به اعتبار فراوانی دست یافت (Benite, 2005: 51-54). وی در ۱۶۷۹ کتابی با عنوان پژوهشی سنتی در باب حقیقت (Yanzhen jing) منتشر کرد که در اصل ترجمه کتاب مقصد الاقصی تألیف عزیزالدین نسفی بود. عزیزالدین نسفی، مانند رازی، از پیروان فرقه صوفی کبرویه به شمار می‌رفت. این کتاب کوتاه، صریح و دارای بیان پیچیده‌ای از الاهیات پایه و تعالیم کیهان‌شناختی است که از دو جریان فکری اصلی متعلق به الاهیات اسلامی و متافیزیک گرفته شده که در واقع دو جریان فکری شاخص تا سرآغاز دوران معاصر محسوب می‌شدند. نخستین جریان، عرفان نظری بود که بزرگ‌ترین آموزگار آن ابن عربی نام داشت و دومی، فلسفه بود که ابن‌سینا تأثیرگذارترین استاد آن به شمار می‌آمد. نسفی در چندین کتاب فارسی، که مقصد الاقصی شاید معروف‌ترین آن بود، توانست تعالیم این دو مکتب فکری دشوار را، به زبانی ساده بیان کند.

شی یونشان همچنین کتاب بسیار دشوارتری به نام اشعة اللمعات را از عبدالرحمان جامی ترجمه کرد. جامی شاعر و ادیب بزرگ و تأثیرگذارترین مبلغ تعالیم ابن‌عربی در قلمروی فارسی‌زبان جهان اسلام بود. وی این کتاب را جست‌وجویی نهان در تجلی اصیل (Zhaoyuan mijue) نام نهاد. اشعة اللمعات شرح جامی بر کتاب لمعات اثر فخرالدین عراقی از شاگردان نسل دوم ابن‌عربی است. جامی در شرح لمعات از سخنان صدرالدین محمد قونوی پرکارترین و تأثیرگذارترین شاگرد ابن‌عربی بهره برده است. جامی از به کارگیری اصطلاحات پیچیده ابن‌عربی و قونوی پرهیز کرده، در عوض اندیشه‌ها را در بستر تصویرسازی‌های سنتی در باب عشق - که در غرب به واسطه ترجمه‌های اشعار مولوی (وفات ۱۲۷۳)، دوست قونوی، معروف شده - بیان کرده

است. جامی در شرح خود برای توضیح نکات عراقی از زبان فلسفی و متافیزیکی معمول در مکتب ابن‌عربی، استفاده کرده است. حاصل کار، تأملی است عمیق در باب حقیقت الاهی. رویکرد جامی باید به دقت مطالعه می‌شود. به همین دلیل کتاب لوایح اثر دیگری از جامی نیز به چینی ترجمه شد. این کتاب نثری زیبا دارد و خلاصه کوتاهی است از متافیزیک ابن‌عربی و اشارات ضمنی آن برای رسیدن به راه شهود خداوند. لیو ژی، که شاید بتوان او را بزرگ‌ترین هوپرو نامید، این کتاب را در ۱۷۲۴ ترجمه کرد. درباره وی به اختصار سخن خواهیم گفت.

اگر به تفصیل به این چهار کتاب می‌پردازیم، بدین دلیل است که محتوا و رویکرد آنها، شیوه نویسندگان هوپرو را در ایجاد پیوندی هماهنگ میان کنفوسیوس و اسلام به روشنی بیان می‌کند. آنها با تمرکز بر توضیحات کم و بیش نظام‌مند عمل و نظر اسلامی، که در سنت تصوف شکوفا شده است، قادر بودند بر دشواری‌های فراوان ترجمه یک دین بیگانه به زبان چینی فائق آیند. آنها می‌دانستند که انتقال تعالیم اسلامی با ترجمه و تحلیل قرآن به زبان سنت عقلی پیچیده چینی به راحتی شدنی نیست، حتی اگر آن متن به اذعان همه مسلمانان شالوده دین محسوب شود. آنها می‌دانستند که اگر پیام کتاب را به زبان دیگری غیر از عربی به گوش مردم چین برسانند، نیاز دارند تا اول جهان‌بینی آن را شرح دهند که این به هیچ وجه نه در خود کتاب به طور مستقیم اشاره شده است و نه از توضیحات فقها در خصوص فقه و متکلمان در باب عقیده به دست می‌آید. کتاب‌هایی که درباره فقه و عقیده نوشته شده برای مسلمانانی بود که می‌خواستند چگونگی درست عمل کردن و باور درست را بیاموزند. خدا، فرشتگان، متون مقدس، پیامبران و روز رستاخیز مضامین قرآنی‌ای هستند که مسلمانان به آنها باور دارند. اما این واژگان دقیقاً چه معنا و مفهومی دارند؟ هر شخص اندیشمندی - و قرآن مرتباً مخاطبانش را به اندیشیدن درباره جایگاهشان در جهان ترغیب می‌کند - نیاز دارد تا برای فهم آنچه باور دارد به جست‌وجو و پرسش‌گری بپردازد. عموماً در تفکر اسلامی و قرآنی، حوزهای دلالت ایمان و علم، نقاط مشترکی دارند. به همین دلیل، اندیشمندان مسلمان اعتقاد چندانی به «جهش‌های ایمان»^۳ (leaps of faith) نداشتند. تبیین معنا و مفهوم متعلق‌های باور، وظیفه‌ای بود که بر دوش سنت عقلی قرار داشت. منظور ما از سنت فکری سه رویکرد گسترده برای تبیین سرشت اشیاست که می‌توان آنها را الاهیات

دیالکتیکی (کلام)، تصوف نظری (معرفت) و فلسفه یونانی (فلسفه) نامید، البته تمایز میان رویکردها برای حفظ و ماندگاری‌شان در طول تاریخ اسلامی به تدریج کم‌رنگ شد. هر سه مکتب به جست‌وجو و کاوش در باب فهم دقیق آنچه مسلمانان باید باور داشته باشند، روی آوردند. این مکتب‌ها با وجود گوناگونی روش‌شناسی‌شان - که به ویژه تا پیش از سده بیستم بارز است - به طور کامل به توضیح سه اصل بنیادین دین، یعنی توحید، نبوت و معاد، پرداختند.

در تصوف نظری، که به مکتب فکری غالب در بیشتر جهان اسلام پس از سده سیزدهم تبدیل شد، این سه اصل عموماً در چارچوب دو موضوع مهم بحث می‌شود: وحدت وجود و انسان کامل. موضوع اول به توحید یعنی وحدت حقیقت غایی می‌پردازد. دومی به انسان کامل از دو منظر می‌پردازد: پیامبر به مثابه لوگوس، که کهن‌الگوی الهی بشر و جهان است، و پیامبر به مثابه الگویی برای رسیدن به خدا. این دو موضوع فضای فکری را برای اندیشه نویسندگان هویرو فراهم می‌آورد و لیوژی یکی از موجزترین و درخشان‌ترین شرح‌ها را درباره این موضوعات در آثار اسلامی پدید می‌آورد.

در مواجهه با تبیین‌های فلسفی و الاهیاتی - که در توضیح مفاهیمی است که مسلمانان باید بدان ایمان داشته باشند - نویسندگان هویرو با یک تمدن کهن چینی مواجه بودند که اندیشمندان بلندمرتبه‌ای آن را پدید آورده بودند. آنها راهی جز کنار آمدن با این سنت نداشتند و از این رو به بازاندیشی جهان‌بینی اسلامی به زبان فرهنگ بومی خود پرداختند. باید به این نکته توجه کرد که نویسندگان هویرو تازه‌واردانی در عرصه تاریخ چین نبودند. آنها برخلاف یسوعی‌ها احتیاجی به یادگیری زبان خارجی نداشتند و «هرگز رابطه میان چین و اسلام را به رابطه‌ای خصمانه تبدیل نکردند. مسلمانان چینی، بومی بودند و خود را بخشی از این سرزمین می‌دانستند» (Benite, 2005: 169). همچنین نویسندگان هویرو برخلاف ماتئو ریچی^۴ (Matteo Ricci) دشمنی‌شان را نسبت به آیین ترکیبی نوکنفوسیوسی، که فرهیختگان دوره سانگ پدید آورده بودند، نشان ندادند. آنها با نگرش نوکنفوسیوسی نسبت به آنچه «تو ویمینگ» (Tu Weiming) آن را تعالی ذاتی می‌نامید مشکلی نداشتند. به دلیل نزدیکی زمینه‌های فکری نویسندگان هویرو با دیدگاه فلسفی ابن‌عربی و پیروانش، آنها این‌گونه دریافتند

که فلسفه نوکنفوسیوسی در واقع بیان تقریباً دقیقی از توحید، نخستین اصل اندیشه اسلامی است. علاوه بر این، هدف دانش کنفوسیوسی - حکیم شدن - با اندیشه انسان کامل سازگاری تمام‌عیاری دارد. تو ویمینگ - که شاید تنها کنفوسیوسی معاصر باشد که از لحاظ فلسفی دیدگاه نویسندگان هوירו را بررسی کرده - دست‌آوردهای لیوژی را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند (Murata et al., 2009: 592):

وی تحت تأثیر روش فکری نوکنفوسیوسی و فلسفه اسلامی، بنا داشت نشان دهد که کاوش معنوی و عقلی، وی را به این نتیجه رسانده است که خرد اسلامی و خرد کنفوسیوسی به یک جهت اشاره دارند و به نتیجه‌ای همسان می‌رسند. اعتقاد وی این امکان را برایش فراهم آورد تا یکی از اصلی‌ترین و نظام‌مندترین پژوهش‌ها را در باب بینش «انسانی- کیهانی» (anthropocosmic) وحدت میان آسمان و انسان انجام دهد. گویا او عمداً راهبرد توجیه حقیقت ایمان اسلامی یا درستی جهان‌بینی نوکنفوسیوسی را در دو زبان متفاوت رد می‌کند. او برای بیان فلسفه خود از یک فرآیند تفسیری سازگار استفاده کرد.

لیوژی یک چینی تمام‌عیار است. او به هیچ وجه مانند مبلغی نبود که در فضایی بیگانه مشغول به کار است. بلکه به نسل‌های گذشته نیاکان چینی نظر کرد و دیدگاه نوکنفوسیوسی را دیدگاه خود یافت. همان‌طور که تو ویمینگ اشاره می‌کند، (Murata et al., 2009: 608) «میراث مکتب کنفوسیوس، مانند هوایی که تنفس می‌کرد، حال و هوایی بود که وی هویت شخصی خویش را در آن دریافت». با وجود این، لیوژی به ما می‌گوید چند سال به طول انجامید تا به جایی برسد که بتواند نگرش ترکیبی خویش را بیان کند. «پس از ده سال گوشه‌نشینی در کوهی در میان جنگل، ناگهان دریافتم که آثار کلاسیک اسلامی روی هم‌رفته جان کلام کنفوسیوس و منسیوس را در خود دارند» (ibid.: 94).

نویسندگان هوירו به جای ترجمه رساله‌هایی درباره فقه و عقیده، کتاب‌هایی را درباره عرفان نظری ترجمه کردند؛ چراکه می‌دانستند آنها نمی‌توانند دیدگاه اسلامی را در محیطی بیگانه بدون تبیین جایگاه انسان انتقال دهند. آنها کتاب‌هایی را ترجمه کردند که به پرسش‌های مهم در باب وجود انسانی - سرشت خود حقیقت، ساختار گیتی،

سرشت خود انسان، غایت زندگی انسان - می‌پردازد. حقوق‌دانان، کسانی که قوانین و مقررات جاری را وضع می‌کنند، بدین موضوعات در متون اسلامی نمی‌پردازند، بلکه پرداختن به آنها بر عهده صوفی‌ها و فیلسوف‌ها است. اما آثار الاهیات دیالکتیکی و فلسفه را، که با اصطلاحات فنی خاص و روش‌های پیچیده، ترسیم شده، فقط گروه کوچکی از نخبگان علمی می‌فهمیدند و این آثار هم ترجمه نشدند. در مقابل، اساتید صوفی از همان اوایل ظهور اسلام، نه تنها اندیشمندان مسلمان بلکه توده مردم را هم مخاطب آثار و افکارشان قرار دادند و برخلاف متکلمان و فیلسوفان که دل‌بسته به کارگیری زبان فنی و اصطلاحات انتزاعی بودند، آنها تصویرسازی و نمادگرایی قرآن را به زبان تجربه روزمره انسانی در می‌آوردند.

وانگ دایو و لیو ژی

علی‌رغم فقدان شواهد مبنی بر گفت‌وگو و تبادل نظر میان مسلمانان و پیروان آیین کنفوسیوس، آثار کتاب هان نشان می‌دهد که بسیاری از اعضای هوپرو همواره از مبانی فکری کنفوسیوسی بهره می‌بردند. در ادامه، به چند نمونه از آثار وانگ دایو و لیو ژی نگاهی می‌اندازیم. در اینجا تنها به این دو اندیشمند می‌پردازیم، چراکه در مورد دیگر نویسندگان هوپرو در دوران جدید پژوهشی انجام نشده است.

وانگ دایو در دو اثر مهم‌تر خود، آیین دائو و آیین بودا را با استفاده از الگوی بسیاری از اندیشمندان کنفوسیوسی به چالش می‌کشاند. وی همچنین برخی از موضوعات تفکر کنفوسیوسی را به نقد می‌کشد، اما نه به همان تندی که با آیین دائو و بودایی برخورد می‌کند. اصطلاحات او به طور کلی بازتاب زبان دانش نوکنفوسیوسی است. به عنوان یک نمونه مهم، تمایلات کنفوسیوسی وی را می‌توان در عنوان کتاب کوچکش با نام *دانش برین پاک و حق* (Qingzhen daxue) (برگردان از موراتا، ۲۰۰۰: ۸۱-۱۱۲) مشاهده کرد. *دانش برین نام یکی از چهار کتاب کلاسیک کنفوسیوسی است که در آیین نوکنفوسیوسی جایگاه بلندپایه‌ای دارد و «پاک و حق» هم عبارتی رایج در سنت اسلامی محسوب می‌شود.*

نیمه اول کتاب وانگ، به آموزه بزرگ توحید در چارچوب آنچه لیو ژی آن را سه یکتا (sanyi) می‌نامید، می‌پردازد، که یگانگی خداوند از این سه منظر فهمیده می‌شود. این

موضوع، که مختصراً درباره آن بحث خواهد شد، بر پایه مفهوم‌سازی خدا در سه روش بنیادین استوار است: به صورت منفی در رابطه با جهان، به صورت مثبت بدون نظر گرفتن جهان و به صورت مثبت در رابطه با جهان. پس، ذات الاهی، خدایی است که فقط برای خودش شناخته شده است. اسما و صفات الاهی، خدایی است که کاملاً به توصیف درمی‌آید (مانند حی، علیم، مراد و قادر) و افعال الاهی، صفات خداوند هستند که فقط در ارتباط با جهان درک می‌شوند (مانند رافع و خافض یا محیی و ممیت). بنا بر توضیح وانگ دیو، یکتای حقیقی (zhenyi) ذات الاهی است و یکتای متکثر (shuyi) خداوند است. زیرا نام‌ها و صفات متعددی دارد و یکتای متجسم (tiyi) خداست؛ چراکه به صورت بشر در غایت انسانی (renji) متجسم می‌شود و انسان کامل کسی است که در اصطلاح مشهور کنفوسیوسی به «یک تن با آسمان، زمین، و ده هزار شیء» نائل می‌شود.

وانگ دایو در نیمه دوم کتاب خود، تعهداتی را که توحید بر دوش انسان می‌نهد مختصراً بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که چرا پیروان سه آیین کنفوسیوس، دائو و بودا در درک دقیق مفهوم توحید ناکام می‌مانند.

لیو ژی، که گویا در ۱۷۲۵ از دنیا می‌رود، نخستین کتاب از سه‌گانه‌ای را که جیمز فرانکل (James Frankel) آن را سه‌گانه تیافانگ (Tianfang Trilogy) می‌نامد در آغاز سده هجدهم به چاپ رساند و کتاب سوم آن نیز بیست سال بعد منتشر شد. همچنین، وی چندین اثر کوچک اما مهم نیز در کارنامه علمی خود دارد. واژه «تیافانگ» به معنای مسیر آسمان یا میدان آسمانی، جایگزین اصطلاح «سنت اسلامی» در زبان چینی شده بود. نخستین جلد این سه‌گانه، سرشت و مبدأ در اسلام (Tianfang xingli) جهان‌بینی‌ای را توصیف می‌کند که بر شالوده توحید استوار است و به موضوعاتی می‌پردازد که می‌توان آنها را متافیزیک، الاهیات، جهان‌شناسی و روان‌شناسی معنوی نامید. دومین کتاب با نام قواعد و آداب اسلام (Tianfang dianli) به توضیح مبنای منطقی برای کردار و عمل اسلامی می‌پردازد، به شیوه‌ای همانند با آنچه در کتاب رازی با نام راه‌بندگان خدا آمده است. این کتاب به هیچ وجه مانند کتاب‌های مفصل فقهی نیست که عالمان مسلمان آن را به زبان عربی و فارسی منتشر می‌کردند. سومین کتاب با نام گزارش حقیقی از بزرگ‌ترین حکیم اسلام (Tianfang zhisheng shilu) توصیفی است از پیامبر به منزله تجسم تعالیم، اعمال، منش و ویژگی‌های شخصیتی که نویسنده در دو جلد نخست بدان پرداخته بود.

اندیشمندان غربی و چینی، لیو ژی را نماینده برجسته هوپرو می‌دانستند. او تنها مؤلف مکتب و اندیشه‌ای است که اندیشمندان غربی آثار مهم‌شان را با اطمینان کامل بررسی کرده‌اند. ایزاک میسون (Isaac Mason)، مبلغ اهل آمریکا، خلاصه‌ای از ترجمه جلد سوم را با نام پیامبر عربی در ۱۹۲۱ منتشر کرد. ما در کتابی با نام دانش حکیمانه لیو ژی به ترجمه و بررسی جلد اول پرداخته‌ایم و جیمز فرانکل در کتابی با عنوان تصحیح نام خداوند (*Rectifying God's Name*, 2011) جلد دوم را کاملاً بررسی کرده است. فرانکل در کتاب خود توضیح می‌دهد که چگونه لیو ژی توانست دیدگاه اسلامی را به مثابه تداوم اصیل خرد کهن پادشاه - حکمیان عرضه کند و نشان دهد که تعالیم اجتماعی، قانونی و آیینی اسلامی برابر و هم‌سو با این تعالیم در آیین کنفوسیوس است. در میان همه آثار هوپرو، فرانکل دقیقاً اشاره می‌کند که جلد دوم از این سه‌گانه است که توجه اندیشمندان کنفوسیوسی را به خود جلب کرده بود؛ چراکه این کتاب بر سازگاری اجتماعی‌ای تأکید می‌کند که در چارچوب نظریه اجتماعی آیین کنفوسیوس یعنی «پنج فضیلت ثابت» ریشه دارد. با وجود این، لیو ژی مبانی ژرف اسلامی را در توجه‌شان به آیین‌ها و جامعه نادیده نمی‌گیرد. فصل‌های آغازین کتاب وی، که درباره مفهوم روان‌شناختی و کیهان‌شناختی آیین‌ها و سازگاری اجتماعی است، مهارت کم‌نظیر وی در به کارگیری موضوعات انتزاعی متافیزیک اسلامی را در جهت اندیشه‌های عملی زندگی در جهان نشان می‌دهد. وی در جلد نخست بدین موضوع می‌پردازد.

لیو ژی سه‌گانه تیافانگ را با به کارگیری دو مفهوم سرشت و مبدأ، که در عنوان کتاب نخست هم ذکر شده، در ساختاری کنفوسیوسی قرار داده است. «آموزه‌هایی درباره سرشت و مبدأ» (xingli xue) نامی است برای «دیدگاه نوکنفوسیوسی» که خود به روشنی بیانگر اهمیتی است که این واژگان در این آیین دارند. اندیشمندان، گاهی واژه «سینگ لی» (xingli) یا سرشت و مبدأ را واژه‌ای مرکب به معنای فلسفه در نظر می‌گیرند، اما فلسفه نام‌نهادن این عبارت موجب نادیده‌انگاری اهمیت محوری هر دو مفهوم در کتاب لیو ژی است. علاوه بر این، عبارت فلسفه در مطالعات اسلامی برای مکتب فکری خاصی به کار می‌رود که خاستگاه آن به یونان باز می‌گردد و عموماً رد پای ناچیزی از فلسفه در معنای علمی‌اش در کتاب لیو ژی یا در آثار هوپرو به چشم می‌خورد.

بررسی معنای دو واژه «سینگ» و «لی» از منظر لیو ژی و وانگ دایو خالی از لطف نیست، خصوصاً بدین دلیل که فهم و برداشت‌شان از این واژگان نشان می‌دهد که آنها می‌کوشیدند از راه فهمیدن اندیشه مکتب کنفوسیوس از سنت کنفوسیوسی غافل نشوند. علاوه بر این، پژوهش‌ها نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاران آیین کنفوسیوس ممکن است برخی از نگرش‌ها و دیدگاه‌های اندیشه نوکنفوسیوسی را از راه مطالعه نوشته‌های هویرو به دست آورده باشند. تو وی‌مینگ در این باره می‌گوید: «سرشت و مبدأ در اسلام، افق فلسفی اندیشمندان کنفوسیوسی را وسعت خواهد بخشید و تاریخ‌نگاران عقل‌گرای چینی را وادار خواهد کرد تا مفروضات زیربنایی خود را درباره تعالیم سه‌گانه بازبینی کنند» (Murata et al. 2009: 617).

البته اگر منظورمان از دین، تعالیم الاهیاتی باشد که در غرب پیشامدرن و اسلام بسیار رایج بوده است، با بررسی تفسیرهای دو واژه «سینگ» و «لی» که چین‌شناسان و بیشتر پژوهش‌گران معاصر چینی ارائه کرده‌اند، مطمئناً به این نتیجه می‌رسیم که اندیشه دینی در آیین کنفوسیوس حضور کم‌رنگی دارد. در واقع، از دوره روشنگری، بیشتر آثار غربی، آیین کنفوسیوس را گونه‌ای از فلسفه اجتماعی ترسیم می‌کنند که مفهوم خدا هیچ کاربردی در آن ندارد. این نگرش را می‌توان در نوشته‌های ماتیو ریچی مشاهده کرد. او انتخاب معادل «غایت متعالی» برای واژه «لی» (اصل یا مبدأ) را در مفهوم نوکنفوسیوسی آن قبول نداشت؛ چراکه گفته بود واژه «مبدأ»، مفاهیم هوش و وجدان را در بر نمی‌گیرد (Frankel, 2011: 173). جوزف نیدهام (Joseph Needham)، مورخ بزرگ علوم چینی، با ریچی در این موضوع هم‌نظر بود. بنا به گفته وی، در آیین کنفوسیوس «جایی برای نفوس (souls)» یا ارواح (spirits) یا هر چیزی که نشانی از ماوراءالطبیعه را در خود داشته باشد وجود ندارد (Needham, 1954-2004: 2/475). هرچند نویسندگان هویرو، تعبیر دیگری از واژگان سرشت و مبدأ داشتند. هم وانگ دایو و هم لیو ژی در ترجمه‌های خود از واژه «سینگ» (سرشت) به جای واژه عربی «روح» یا در برخی موارد به جای واژه «نفس» استفاده می‌کردند و واژه «لی» را هم معادل واژه «عقل» برگزیدند. اینها واژگان شبه مترادف عربی هستند که در سراسر آثار اسلامی حضور دارند و برای اشاره به واقعیت نامحسوس و نادیدنی نفس انسان استفاده می‌شوند که منبع آگاهی، هوشیاری، و اراده آزاد است. این سه واژه همیشه در بحث‌های مربوط به رابطه میان خدا و انسان

مطرح‌اند. اگر ما عنوان عبارت لیوژی یعنی «سرشت و مبدأ» را به زبان عربی به گونه‌ای ترجمه کنیم که با فهم وی از این واژه و سبک متداول زبان عربی در همان دوره هم‌خوانی داشته باشد، به عبارتی همانند عنوان «کتاب الروح» می‌رسیم (که اتفاقاً عنوان کتاب معروفی است از ابن قیم الجوزی متکلم سده چهاردهم). مسلمانانی که این عنوان عربی را می‌بینند این‌گونه می‌پندارند که «سرشت و مبدأ» در اسلام کتابی است درباره علم کلام و فلسفه معنوی که دقیقاً موضوعات کتاب لیوژی را شامل می‌شود.

نویسندگان هویرو کاملاً از سکوت کنفوسیوس درباره خدا و موجودات ماوراءطبیعی آگاه بودند و وانگ دایو در کتاب شرح واقعی بر دانش حقیقی در فصلی با نام «سرشت و امر» (xingming) به این موضوع اشاره می‌کند. امر، واژه دیگری است که در اندیشه کنفوسیوسی و نویسندگان هویرو نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. وانگ این فصل را با یادکرد جمله‌ای از شخص فرزانه و حکیم (sheng) که همان محمد (ص) است آغاز می‌کند: «اگر سرشت خود را دریابد پس می‌تواند خدا را دریابد». متن اصلی به زبان عربی این‌گونه است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وانگ دایو در توضیح معنای آن می‌گوید «آگاهی از این کالبد، آگاهی از آفرینش و دگرگونی خدای حقیقی را در پی دارد. فهمیدن سرشت، باعث فهمیدن ساز و کار رازآلود خدای حقیقی می‌شود» (Wang, 1921: 1/chapter 11). وی سپس بیان می‌دارد که کنفوسیوس به ندرت درباره سرشت و همین‌طور رن (Ren)، فضیلت کنفوسیوسی اصلی، اظهار نظر کرده است. رن به انسانیت، بشر، خیرخواهی، خوبی و سرشت اصیل انسانی ترجمه شده است. به گفته وانگ، زی سی (Zisi)، نوه کنفوسیوس است که نخستین بار درباره سرشت در آغاز کتاب مکتب اعتدال به صراحت سخن می‌گوید: «آنچه آسمان امر می‌کند سرشت است: پیروی از سرشت دائی است». وانگ درباره این دو جمله می‌گوید: «اینها خاستگاه برین دانش مبدأها هستند، اما متأسفانه فهم و درک کامل آنها دشوار است». وی با بیان تفسیرهای متفاوتی از منسیوس، سون زی، هانزی، چنگزی و دیگران درباره مفهوم سرشت سعی در اثبات ادعای خود دارد. سرانجام او به توضیح سرشت و امر در تعالیم اسلامی می‌پردازد.

آثار وانگ دایو به هیچ‌روی به روشنی و نظام‌مندی آثار لیوژی نیست، اما هنگامی که تفسیرهای آنها را از سرشت، اصل و امر در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که

این دو در معانی واژگان اتفاق نظر دارند و هر دو از دیدگاه‌های رازی و نسفی بهره برده‌اند. گزیده نظرشان این است که خدای حقیقی جهان را با امر کردن به وجود آورد که امری الاهی بود و در قرآن بارها ذکر شده است. برای نمونه، آیه ۸۲ از سوره یس چنین می‌گوید: «چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش پس موجود می‌شود». جهان به مثابه مجموعه‌ای از سطوح نزولی به جلو حرکت می‌کند. وقتی نمود یا تجلی که در فلسفه اسلامی «هیولا» و در اندیشه کنفوسیوسی «انرژی حیاتی» یا «چی» (qi) نامیده می‌شود به پایین‌ترین نقطه خود می‌رسد، جریان خلاق مسیر خود را تغییر می‌دهد و به سمت خاستگاه باز می‌گردد. اندیشمندان مسلمان این دو حرکت را خاستگاه و بازگشت یا قوس نزولی و قوس صعودی می‌نامند و همچنین وضعیت کلی کیهان را با نام دایره‌الوجود توصیف می‌کنند.

هم وانگ دایو و هم لیو ژی این دو قوس را آسمان پسین (xiantian) و آسمان پیشین (houtian) نام نهادند. در اندیشه کنفوسیوسی، بحث‌های زیادی درباره این واژه وجود دارد. با این حال، معمولاً آسمان اولی یا پیشین، وضعیت جهان پیش از نمود و آسمان پسین، وضعیت کنونی در حالت نمود و تجلی است. لیو ژی با بهره‌گیری مجموعه‌ای از نمودارها، بیان می‌کند که قوس نزولی بیانگر حرکت از ناپیدایی به پیدایی، از آگاهی به ناآگاهی، از نور به ظلمت است. نخستین حقیقت که پدیدار می‌شود جهان مبدأها (lishi) است که در زبان عربی با نام‌هایی چون «جهان ارواح» معرفی می‌شود. این جهان چهارده سطح اصلی دارد (لیو ژی آن را از نسفی می‌گیرد) که بیانگر حرکت واقعیت‌های معنوی از اتحاد به کثرت است. سطح اول که تمام سطوح بعدی را به منزله ظرفیت‌های نمود و ظهور در بر می‌گیرد، سرشت انسجام و پیوند (jixing) یا سرشت برترین حکیم (zhishengxing) خوانده می‌شود. واژه نخست ترجمه عبارت روح منسوب است که اشاره به آیه ۲۹ سوره حجر دارد که خداوند می‌گوید: «و از روح خود در آن (آدم) دمیدم»، پس روح انسان را به خودش منسوب می‌کند. دومین واژه، برگردان عبارت رایج «روح محمدی» است که یکی از نام‌هایی است که به روح منسوب اشاره دارد.

لیو ژی توضیح می‌دهد که هر یک از چهارده سطح نزولی جهان مبدأها، متفاوت‌تر از سطح صعودی هستند. «سرشت و مبدأ» بیانگر دو گونه اساسی از حقایق معنوی حاضر در این جهان‌اند. وی بر مبنای یک تفسیر نوکنفوسیوسی رایج می‌گوید دو واژه

معنای یکسانی دارند، اما سرشت‌ها مبداهایی را مشخص می‌کنند که به صورت «خودها» ظاهر می‌شوند و مبداهای سرشت‌هایی را مشخص می‌کنند که به صورت «اشیا» ظاهر می‌شوند. در خود جهان مبداهای چهارده سرشت از سرشت برترین حکیم به پایین، یعنی سرشت‌های حکیمان دیگر، اشخاص محترم، انسان‌های عادی، حیوانات و گیاهان، مواد معدنی و رسوبات فراوان، ادامه می‌یابد. چهارده سطح مبدأ مربوطه، دلالت بر حقایق معنوی دارند که سطوح نزولی تجلی را سبب شده‌اند و در آسمان پسین به وسیله نه فلک آسمانی، چهار عنصر و انرژی حیاتی نمایان شده‌اند. در سطح اول و چهاردهم، سرشت و مبدأ تفاوتی با یکدیگر ندارند. سطح اول مبدأ، آرشی (از واژه عربی «عرش» گرفته شده است)، با سرشت برترین حکیم یکسان است؛ و چهاردهمین سطح مبدأ، رسوبات فراوان، با چهاردهمین سطح سرشت، یعنی انرژی حیاتی، یکسان است.

در قالبی که لیو ژی آن را عالم صُور (xiangshi) می‌خواند، هیچ کدام از این تفاوت‌ها تا آسمان پسین نمود نمی‌یابند. این قلمرو قوس صعودی است که در آن همه چیزها به سمت خاستگاه خود باز می‌گردند، و از تاریکی به نور، ناآگاهی به آگاهی، تمایز به یگانگی و پیدایی به ناپیدایی پیش می‌روند. در عالم صُور می‌بینیم که در هر سطح صعودی - مواد معدنی، گیاهان، حیوانات، انسان‌های عادی، مؤمنان، اشخاص محترم، حکیمان - قدرت‌هایی مانند دانش، آگاهی، هوشیاری، خرد، شفقت و عشق به فعلیت کامل‌تری می‌رسند. هدف نهایی جهان زمانی حاصل می‌شود که بشر در مقام حکیمان و اشخاص محترم به خاستگاه و مبدأ با آگاهی کامل از دایره هستی باز گردد. در این صورت است که بشر به کالبدی با آسمان، زمین، و ده هزار شیء و وسیله دست می‌یابد.

به طور خلاصه، این نگرش «انسانی - کیهانی» است که نویسندگان هویرو آن را مطرح کردند؛ نگرشی که در نماها و خطوط کلی آن با کیهان‌شناسی و روان‌شناسی معنوی اسلام و آیین کنفوسیوس سازگار است. هدف از توصیف حقیقت در چارچوب این واژه‌ها این است که به مردم اجازه می‌دهد تا جایگاه و رابطه خودشان را با خدا، آسمان، زمین و ده هزار شیء درک کنند. فقط بر پایه چنین فهم و درکی آنها می‌توانند تبدیل به فرزندان و حکیمان شوند، یا همان کمال انسانی که هدفی روشن در فلسفه اسلامی و تصوف نظری محسوب می‌شود. در اسلام و آیین کنفوسیوس این کاوش،

عمیقاً بر مبنای عقل است، اما نیاز به انتقال و تحول همه هستی دارد. تو وومینگ (Murata et al., 2009: 596) آنچه را که شامل کمال‌جویی است، این‌گونه شرح می‌دهد:

لیو کاملاً قانع شده بود که جست‌وجوی او برای حقیقت و واقعیت، ارزشی درونی مستقل از هر گونه ملاحظات تبلیغی ابزاری یا استراتژیک است. کتاب سرشت و مبدأ او می‌خواسته نشان دهد که ایمانش در اسلام تعالی‌بخش هر تصور منحرف و ناقصی است. در حالی که بر پایه جهان‌بینی است که می‌توان به فهم درستی برای تشخیص حقیقت و واقعیت رسید. بینش هستی‌شناسانه به جای بررسی تجربی، روش درست فهم آن، بینش وجودشناسانه است، نه تحقیق تجربی ... این روش نه فقط مغز و ذهن، بلکه تن و قلب را نیز در کار می‌آورد؛ و لاجرم عملی دگرگون‌کننده است ... حاصل تأمل عقلی چندوجهی، ریاضت روحی سخت، مراقبه مداوم، و تأمل ژرف است. در مقام نوعی فهم تجربی، نه شخصی است و نه ذهنی. در حقیقت، با ذهنی‌گرایی و خودگرایی صددرد صد مخالف است، و در عین حال هیچ تضادی با عینیت، فارغ‌دلی و بی‌طرفی ندارد.

نمونه چشم‌گیر دیگری از توجه نویسندگان هوپرو به مفاهیم مهم اندیشه نوکنفوسیوسی را می‌توان در روش آنها در بحث درباره توحید، آن هم بدون استفاده از واژگان عربی، یافت. توحید به منزله نخستین اصل ایمان در اسلام، در همه شاخه‌های اندیشه اسلامی جایگاه برجسته‌ای دارد، البته تصوف نظری بهترین شرح‌ها را از مقتضیاتش در مورد انسان بودن در جهان بیان می‌دارد. وانگ دایو و لیو ژی دقت داشتند تا میان مفهوم اسلامی توحید با مفاهیم همانند در آیین دائو و کنفوسیوس تمایز قائل شوند. برای نمونه، وانگ دایو مرتباً در خصوص سه غایت - ناغایت (wuji)، غایت برین (taiji) و غایت انسانی (renji) - سخن می‌گفت. بخشی از این مفاهیم از آیین دائو گرفته شده و بیشتر آن در آیین نوکنفوسیوس از زمان نمودار مشهور جو دویی^۵ (Zhou Dunyi) وفات (۱۰۷۳) بحث و بررسی شده است. وانگ دایو ادعا می‌کند که آن دسته از اندیشمندان کنفوسیوسی که در خصوصی سه غایت سخن به میان آورده‌اند در فهمیدن این نکته ناکام مانده‌اند که این سه غایت، وجوه یکتای متکثر (shuyi) است که این یکتای متکثر، صورت یکتای حقیقی (zhenyi) است که به سوی آفرینش و دگرگونی نظاره می‌کند.

عموماً درباره تمایز میان وحدت حقیقی خداوند و وحدت عددی در متون اسلامی بحث شده، اما تفسیر وانگ دایو گویا کاملاً چینی است. او می‌نویسد: «ناغایت سرآغاز ده‌هزار شیء بی‌شکل است و غایت برین سرآغاز ده‌هزار شیء شکل یافته» (Ibid.: 1: chapter 2). به عبارت دیگر، ناغایت، یگانه است تا آنجا که آغاز جهان مبدأها باشد و غایت برین، یگانه است تا آنجا که خاستگاه عالم صور باشد. او همچنین توضیح می‌دهد که غایت انسانی این دو، غایت کیهانی را در بر می‌گیرد، که حقیقت غیرمخلوق محمد (ص) یا یگانه متکثر در الاهیات است (in divinis) (لوگوس در سخن متکلمان مسیحی). هرچند یکتای متکثر فی‌نفسه، صرفاً شأن (yong) گوهر بنیادین (benti) است که همان یکتای حقیقی محسوب می‌شود. وی در خصوص غایت انسانی به مثابه برترین حکیم می‌نویسد: «بدان که برترین حکیم کسی است که جوهر او ناغایت است و نقش او غایت برین. دو بال (یین و یانگ) جلوه متمایز اوست و چهار فصل، نشانه تغییر و دگرگونی وی است. آسمان و زمین دربرگیرنده و حمل‌کننده او هستند و ده‌هزار شیء از سوی او در جهت نیکی قرار دارند» (ibid.: 1/chapter 7).

لیو ژی، مانند وانگ دایو، اصطلاح «غایت انسانی» را برای بیان انسان کامل به کار می‌گیرد. اما به جای سخن گفتن درباره سه غایت، بر روی سه یکتا (مفهومی که وانگ دایو زیاد بدان توجه نکرد) تمرکز می‌کند. وی در آثارش مهارت و استادی خویش را در توضیح متافیزیکی توحید، که پیروان ابن‌عربی آن را شکوفا کرده بودند، نشان می‌دهد. اجمالاً، او بیان می‌کند که یکتای حقیقی همان گوهر بنیادین، ذات الاهی، است که مقامی فراتر از فهم و درک همه موجودات، غیر از خودش دارد. یکتای متکثر محمول گوهر بنیادین یا خداست؛ چراکه اسما و صفات متعددی دارد. یکتای متجسم غایت انسانی، انسان کامل و فرزانه کاملاً تجسم‌یافته است که به کالبدی با آسمان، زمین و ده‌هزار شیء دست می‌یابد. این رهاورد از راه سازگاری کامل سه یگانه حاصل می‌شود که همه چیزها به تجلی و وقوع خود می‌رسند. از این‌رو برای نمونه لی ژی درباره یگانه حقیقی می‌نویسد: «اگرچه می‌دانیم که آن یک است، اما همچنین سه است. آن سه است و نمی‌تواند سه باشد؛ و اینکه سه است و نمی‌تواند سه باشد عمل خود یگانه حقیقی در حالت پنهانی و آشکارشدگی است.

جهان جایی است که سه یکتا به عنوان یک کل سکنا دارند و جایی است که همه‌گیری آنها می‌تواند آشکار شود. بیرون از جهان یک جهان وجود دارد و آن، جهان مبدأ حقیقی است. درون جهان یک جهان وجود دارد و آن، جهان غایت انسانی است. بدون جهان آسمان و زمین، جهان غایت انسانی هیچ هم‌یاری ندارد. بدون جهان غایت انسانی، جهان مبدأ حقیقی هیچ جایی ندارد. بدون جهان مبدأ حقیقی، جهان غایت انسانی و جهان آسمان و زمین راهی برای متجلی شدن به وسیله خودشان ندارند. پس هستی جهان، یک هستی است که نمی‌تواند نباشد. هستی‌ای که نمی‌تواند نباشد خود عمل‌یگانه حقیقی است در حالت پنهانی و آشکارشدگی».

اشاره‌ای به تحولات اخیر

با توجه به اهمیت گفت‌وگو و تبادل نظر در میان ادیان در دوره معاصر، شگفت‌آور نیست که تلاش‌هایی برای آغاز گفت‌وگو و تبادل نظر میان مسلمانان و کنفوسیوس انجام پذیرفته باشد. یک نمونه مهم از این گفت‌وگوها را تو ویمینگ رئیس مؤسسه «هاروارد - ین‌چین» و یکی از مهم‌ترین نمایندگان آیین کنفوسیوسی جدید، از ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۸ آغاز کرده است. در ۱۹۹۳ ساموئل هانتینگتون، همکار وی در هاروارد، پیش‌نویس مقاله خود با نام «برخورد تمدن‌ها» را به وی نشان داد و تو ویمینگ هم آن را به دست دوست خوب خود سید حسین نصر، یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان اسلامی در آمریکای شمالی رساند. مباحثات ویمینگ و نصر درباره مقاله هانتینگتون منجر به مجموعه‌ای از نشست‌های علمی درباره گفت‌وگو میان اسلام و کنفوسیوس شد که برجسته‌ترین آن در کوالالامپور در ۱۹۹۵ برگزار شد. در این نشست انور ابراهیمی (نخست‌وزیر وقت مالزی) سخنران اصلی بود. همچنین چهار سخنرانی دیگر در چین بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۰ با حمایت مؤسسه هاروارد - ین‌چین و دانشگاه‌هایی از چین برگزار شد که بیشتر امور مربوط به مدیریت نشست‌ها بر عهده پروفیسور نانچینگ بود. بیشتر شرکت‌کنندگان در نشست‌های چین از اندیشمندان چینی در زمینه پژوهش‌های اسلامی بودند و همه آنها از فراهم آمدن چنین زمان ارزشمندی برای گفت‌وگو درباره زمینه کاری‌شان استقبال کردند. مقالات، موضوعات بسیار متنوعی را در بر می‌گرفت و تعداد کمی از آنها به طور مستقیم در مورد هویرو بود. با توجه به

پافشاری دولت چین در سال‌های اخیر بر علوم اجتماعی، بیشتر مقالات را تاریخ‌نگاران، مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان و دانشمندان علوم سیاسی نگاشتند که به تجربه مسلمانان از جامعه چینی می‌پرداختند. تعداد کمی از شرکت‌کنندگان مسلمان برخلاف نیاکان هویروی خودشان با کلام و فلسفه اسلامی به خوبی آشنا بودند، اما از اینکه امکان گفت‌وگو درباره مسائل اخلاقی و اجتماعی برایشان فراهم شده است ابراز خشنودی می‌کردند. به نظر می‌رسد چهار نشست علمی در چین، این آگاهی را پدید آورد که مسلمانان و پیروان آیین کنفوسیوس نیاز دارند تا درباره مسائل مشترکشان به بحث و گفت‌وگو بنشینند و همه اینها نشان از تداوم چنین تلاش‌هایی در آینده دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از مسلمانان چین معتقدند سعد بن ابی وقاص در ۳۱ هجری با هیئتی پانزده‌نفره از مسلمانان از راه دریا وارد جنوب چین در شهر کوانگ‌ژو شد و مژده اسلام را به دربار خاقان چین رساند. این داستان منحصر به منابع چینی است و در منابع اسلامی آورده نشده است.
۲. هویرو در لغت به معنای مسلمانان کنفوسیوسی است، اما در متن مستقیماً بدان اشاره نشده است.
۳. جهش ایمان، اصطلاحی است از سورن کیرکگور، فیلسوف مسیحی دانمارکی، مبنی بر اینکه برهان منطقی برای اثبات خداوند ممکن نیست و برای درک خداوند باید جهش ایمان را تجربه کرد؛ بدین صورت که از مرحله حس مستقیماً و با جهش به مرحله ایمانی رفت.
۴. ماتیو ریچی مبلغ یسوعی بود که در سده شانزدهم میلادی به همراه هیئتی به چین رفت و تأثیر بسزایی در شناساندن چین به جهان غرب و بالعکس داشت.
۵. یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان آیین نوکنفوسیوسی.

منابع

- Algar, Hamid (1982). *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, Delmar, NY: Caravan Books.
- Benite, Zvi Bendor (2005). *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Cambridge, MA: Harvard University, Asia Center.
- Chittick, William C. and P. L. Wilson (1982). *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, New York: Paulist Press.
- Frankel, James (2011). *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kalton, Michael (1988). *To Become a Sage*, New York: Columbia University Press.
- Mason, Isaac (1921). *The Arabian Prophet: A Life of Mohammed from Chinese and Arabic Sources, a Chinese-Moslem Work by Liu Chia-lien*, Shanghai: Commercial Press.
- Murata, Sachiko (2000). *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm*, Albany: State University of New York Press.
- Murata, Sachiko Chittick, William C. and Tu Weiming, (2009). *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Needham, Joseph (1954-2004). *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridgeon, Lloyd (2002). *Persian Metaphysics and Mysticism: Selected Treatises of 'Aziz Nasafi*, Richmond, Surrey: Curzon.
- Wang, Daiyu (1921). *Zhengjiao zhenquan*, Beijing (and many other editions).
- Wing, Tsit-Chan (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

آموزه یگانگی خدا در یهودیت*

لوئیس جیکبز

رئوف نصرتیان**

چکیده

توحید مهم‌ترین اصل الاهیاتی نزد یهودیان است. با صراحت می‌توان گفت قوام و دوام یهودیت بر انکار شرک و پذیرش توحید مبتنی است، به طوری که نمی‌توان یهودیت را با دوگانه‌گرایی، یا تثلیث جمع کرد. نویسندگان در این مقاله گستره‌ای از تفکر یهودی را در زمینه توحید بررسی کرده است؛ از نهی کتاب مقدس از شرک تا کاوش‌های فلسفی درباره بی‌همتایی و پویایی مفهوم قبالی و در نهایت اندیشه همه‌درخدایی مکتب حسیدیسم. ورای این خط سیر خواننده می‌تواند چرخش‌های الاهیاتی در این مفهوم را به روشنی دریابد و فهمی صحیح از این مفهوم در دوره‌های مختلف پیدا کند. به سبب اهمیتی که توحید نزد یهودیان دارد، درک صحیح این مفهوم در هر دوره، به ما کمک می‌کند تا درک درستی از کل دین یهود در دوره مورد نظر پیدا کنیم.

کلیدواژه‌ها: توحید یهود، قبالا، سفیروت، این‌سوف، صیمصوم، همه‌درخدایی، حسیدیسم.

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Jacobs, Louis (1973). *A Jewish Theology*, United States: Behrman House Publishing, chapter 2, pp. 21-37.

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم تحقیقات تهران.

«ای اسرائیل بشنو، یهوه خدای ما، یهوه واحد است» (تثنیه، ۴: ۶). [این عبارت] شِمَع (بشنو)، متن بزرگ توحید است. به مدت بیش از دو هزار سال یهودیان با تقوا آن را روزی دو بار می‌خواندند. این آیه به کودکان یهودی به محض توانایی‌شان بر سخن گفتن تعلیم داده می‌شود. فرد یهودی در بستر مرگ حتی اگر نتواند هیچ سخنی به زبان بیاورد، این آیه را تکرار می‌کند. شهدای یهود هنگامی که برای فدا کردن جان خود در راه ایمانشان آماده می‌شدند این آیه را می‌خواندند. این اعتقاد در طول قرن‌ها قوی‌ترین و تنها بیانیه معنادار در دین یهود بوده است. آیه دیگر، که به رغم اهمیت مشابه، در مرتبه بعد و با اهمیت کمتر در آیین‌های مذهبی قرائت می‌شود، این آیه است: «و یهوه بر تمامی زمین پادشاه خواهد بود و اسم او واحد» (زکریای نبی، ۹: ۴).

معنای کلمه «احد» (به عبری ehad) در آیه مذکور از سفر تثنیه چیست؟ در وهله نخست، این کلمه به معنای یکی بودن و نه بیشتر است و بنابراین انکار چندخدایی است. فقط یک خدا وجود دارد و خدایان دیگری نیست. اعتقاد دیگر از این دست این است که خدا در ذات خود تقسیم‌پذیر [به اجزا] نیست. ایزدی مثل بعل می‌توانست در الاهی‌های بومی مختلف منشعب شود، چنان‌که شد، و از این‌رو هنگامی که کتاب مقدس از خدایان مشرکان سخن می‌گوید، برای بعل پرستی و اشتاروت پرستی صیغه جمع به کار می‌برد. خدا یکی است و قابل تقسیم [به اجزا] نیست. او پروردگار همه است. چنین نیست که به صورت تلفیقی با خدایان دیگر متحد شود.

اما معنای دیگری هم برای کلمه «احد» وجود دارد. واژه عبری ehad به معنای بی‌همتا بودن نیز هست، آن وجود واحدی که شبیه هیچ چیز دیگری نیست. چنانچه یکی بودن در عبارت شِمَع حاوی چنین تصویری باشد، مقصود آن این است که خدا با همه خدایان بشری متفاوت است. او خودش به تنهایی دارای صفات الوهی است. خدا از هر حیث با تمامی مخلوقاتش متفاوت است؛ از این‌روست که هیچ مخلوقی را نمی‌توان با او مقایسه کرد؛ «مرا به که تشبیه می‌کنید تا با وی مساوی باشم؟ قدوس می‌گوید» (اشعای نبی، ۴۰: ۲۵). به واقع معنای دوم، بی‌همتا بودن، در ضمن معنای نخست قرار دارد. توحید صرفاً تقلیل ریاضی‌وار تعداد خدایان نیست تا فقط یکی باقی بماند. توحید صرفاً تصدیق این مطلب نیست که در واقع فقط یک خدا وجود دارد، اگرچه به لحاظ نظری ممکن است بیش از یکی هم وجود داشته باشد. آنچه از آموزه توحید می‌آموزیم