

دانش نامهٔ دین

کوتاه نوشتنها:

پا: پالی؛ ژا: ژاپنی؛ سن: سنسکریت؛

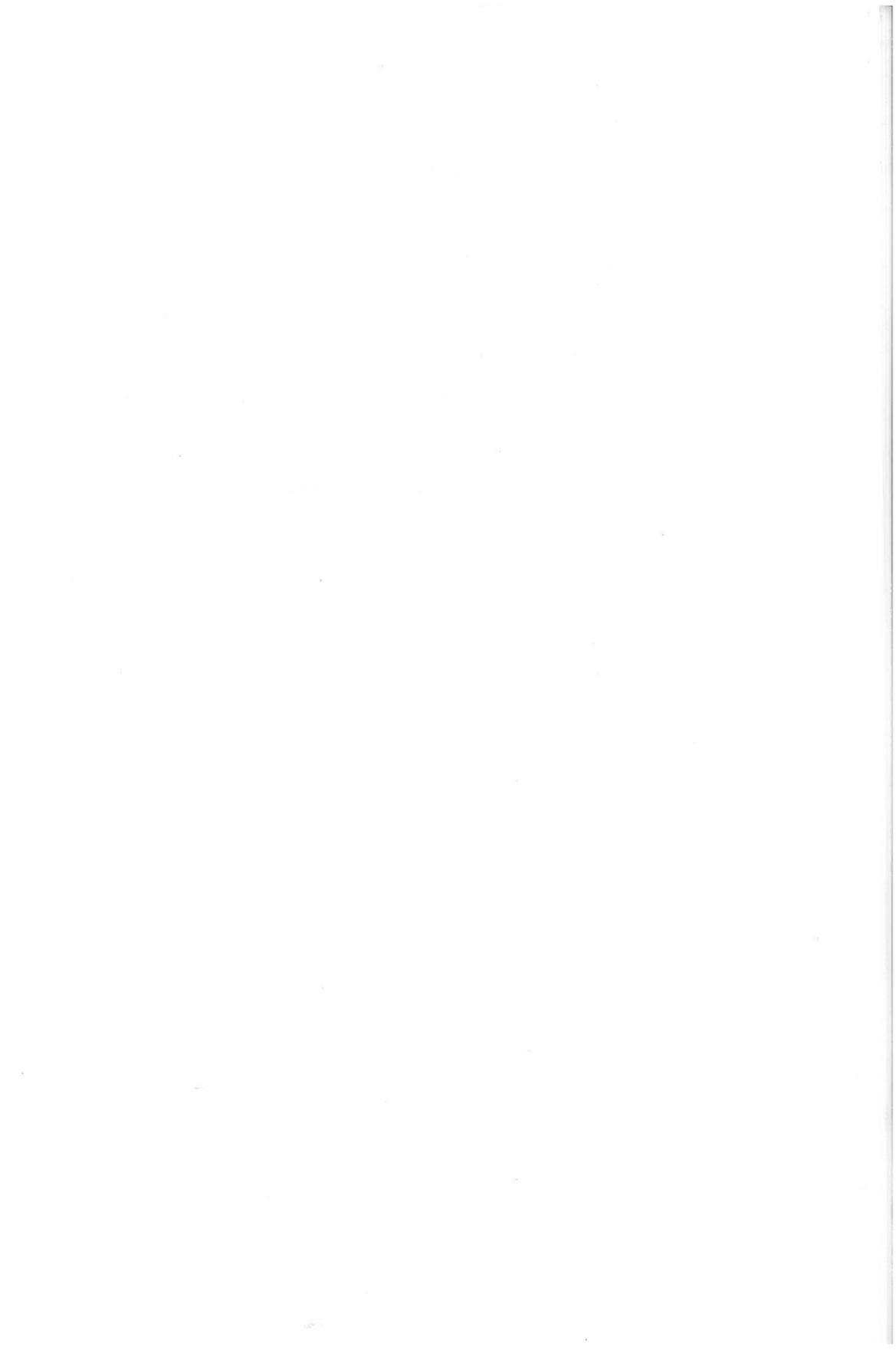
یه: یهودیت؛

بودی

(اَویدیا *avidyā*)؛ یعنی با یافتِ چهار
حقیقتِ جلیل، به آن می‌رسند.
در هینه‌یانه، بودی را با کمال بینش به
چهار حقیقتِ جلیل، و یافتِ آن، یکی
می‌دانند، و (رسیدن به) آن کمال به
معنای توقف رنج است. در هینه‌یانه، سه

سن، پا. (بودی *bodhi*)، در لغت، یعنی
«بیداری»^۱. در هندوئیسم به معنی
شناخت کامل و در آیین بودا و ذن، در
اصل، اشاره است به چهار مرحلهٔ راه
فراجهانی (آریه مارگه *ārya-mārga*) و با
انجام سی و هفت شرط لازم برای
روشن‌شدگی (بودی پاکشیکه *bodhipākshika-dharma*
دَرَمَه و قطع نادانی

۱. آن را به «روشن‌شدگی» یا «اشراق» نیز
برگردانده‌اند.



دانش نامهٔ دین

کوتاه نوشتها:

پا: پالی؛ ژا: ژاپنی؛ سن: سنسکریت؛

یه: یهودیت؛

بودی

(اَویدیا *avidyā*)؛ یعنی با یافتِ چهار
حقیقتِ جلیل، به آن می‌رسند.

در هینه‌یانه، بودی را با کمال بینش به
چهار حقیقتِ جلیل، و یافتِ آن، یکی
می‌دانند، و (رسیدن به) آن کمال به
معنای توقف رنج است. در هینه‌یانه، سه

سن، پا، (بودی *bodhi*)، در لغت، یعنی
«بیداری»^۱. در هندوئیسم به معنی
شناخت کامل و در آیین بودا و ذن، در
اصل، اشاره است به چهار مرحلهٔ راه
فراجاهانی (آریه مارگه *ārya-mārga*) و با
انجام سی و هفت شرط لازم برای
روشن‌شدگی (بودی پاکشیکه-دژمه
bodhipākshika-dharma) و قطع نادانی

۱. آن را به «روشن‌شدگی» یا «اشراق» نیز
برگردانده‌اند.

روشن‌شدگی کامل بودا. مکاتب مجزای
مهایانه این مفهوم را به گونه‌ای متفاوت
بنابر دیدگاه‌های خود تفسیر می‌کنند.

*The Rider Ency. of Eastern philosophy and
Religion, London, 1999.*

علی رضا شجاعی

مرحله روشن‌شدگی را می‌توان از هم باز
شناخت: (یکم) روشن‌شدگی شاگرد
نیک (شراوکه *shrāvaka*)؛ (دوم)
روشن‌شدگی آن‌که فقط جویای
روشن‌شدگی خویش است (پرتیکه-بوذه
pratyeka-buddha) و (سوم)
روشن‌شدگی بودا (سمیک-سمبوذه
samyak-sambuddha). این مرحله آخر
را با عالم مطلق (سروه‌چینتا
sarvajñatā) یکی می‌گیرند و آن را مهابودی
mahābodhi (روشن‌شدگی بزرگ)
می‌خوانند.

در مقابل، در مهایانه، تلقی از بودی
در اصل، شناختی است که هم مبتنی بر
وحدت میان نیروانه و سنساره است و
هم شناسه و شناسه‌گر. در مهایانه، بودی
را به یافتن پرچینا؛ یعنی آگاهی از سرشت
یا گوهر بودایی (بوژو) خویش؛ بینش در
تهیت (شوئیتا) ذاتی این جهان، و فهم
چنینی (تئاتا *tathatā*) وصف می‌کنند.

مهایانه نیز سه نوع بودی را به
رسمیت می‌شناسد: (یکم)
روشن‌شدگی فردی (روشن‌شدگی یک
آرَهت یا، انسان کامل)؛ (دوم) روشن
شدگی به خاطر دیگران (روشن‌شدگی
بوداسف *bodhisattva*) و (سوم)

تورا / تورات / Torah

ذکر کرده، با مرگ یوسف در مصر پایان می‌پذیرد.

نام عبری این سفر «بِرشیت» به معنای «در ابتدا» است، که از اولین کلمهٔ این سفر برگرفته شده است.

۲. سفر خروج: در این سفر، داستان تولد و بعثت موسی، خروج بنی اسرائیل از مصر و نیز احکام شرعی و حقوقی بیان می‌شود. در عبری، این سفر «شِموت» (نام‌ها) خوانده می‌شود که از آیهٔ آغازین سفر گرفته شده است.

۳. سفر لاویان: این سفر را از آن جهت، «لاویان» نام نهاده‌اند که احکام کاهنان را، که از خاندان لاوی‌اند، دربردارد.

همچنین احکام خوردنی‌های پاک و ناپاک و از این قبیل، نیز در این سفر آمده است در عبری این سفر را «وتیقرا» (و خواند) می‌نامند که از اول سفر لاویان گرفته شده است.

۴. سفر اعداد: روایت آوارگی بنی اسرائیل در سینا، آمار بنی اسرائیل و برخی احکام فقهی و حقوقی از

یهو؛ کتاب مقدس عبری، که یهودیان آن را «عهد» یا «تَنَخ»، و مسیحیان آن را «عهد قدیم» می‌نامند، سه بخش دارد: تورات، کتب انبیا (نویشیم)، و مکتوبات (کتوویم).

تورات واژه‌ای است عبری به معنای «آموزش» یا «تعلیم» که آن را به نادرست به «قانون» یا «شریعت» (Law) برگردانده‌اند. خاستگاه این خطا ترجمهٔ یونانی کتاب مقدس، به نام ترجمهٔ «هفتادگانی» [سبعینیه] است که این واژه را به *nomos* (قانون یا شریعت) برگردانده است و در پی آن، در زبان لاتین به *Lex* ترجمه شده است.

تورات دربردارندهٔ پنج کتاب موسی است. از این رو، آن را اسفار پنج‌گانه (یونانی: Pentateuch) نیز می‌نامند.

کتاب‌های پنج‌گانهٔ تورات بدین قرارند:

۱. سفر پیدایش (یا تکوین): این سفر با داستان آفرینش جهان، و خلقت آدم آغاز می‌شود و سپس داستان نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و یوسف را

۲. منبع J یا یهوه‌ای (Jahwist)؛

۳. منبع P یا کاهنی (Priestly)؛

۴. منبع D یا تثنیه‌ای (Deuteronomy).

دو منبع یهوه‌ای و الوهیتی اشاره است به دو نام خدا در سفر پیدایش. در برخی قسمت‌های این سفر، خدا «یهوه» نامیده شده و در برخی قسمت‌های دیگر «الوهیم». از این جا نتیجه گرفته‌اند که به احتمال، این دو قسمت بعدها به شکل موجود با هم تلفیق شده‌اند. در اسفار بعدی، تمیز این دو منبع چندان آسان نیست؛ زیرا پس از وحی به موسی، منبع الوهیمی نیز نام «یهوه» را برای خدا به کار می‌برد. از این رو، گاه این دو منبع را با هم JE می‌نامند.

منبع کاهنی حاوی احکام کهنان، قربانی، ختنه و سنت است که آن را کاهنان بعدها افزوده‌اند و گویا قسمت اصلی کتاب شریعت باشد که عزرا آن را منتشر ساخت. منبع تثنیه‌ای ویژه سفر تثنیه است و سخنان و زندگی‌نامه موسی را دربردارد.

محتویات این سفر است. نام عبری این سفر «بمیدبار» (در بیابان است، که اشاره است به آیه اول سفر).

۵. سفر تثنیه: این سفر به تکرار احکامی که در اسفار پیشین آمده، و نیز به تاریخ بنی اسرائیل تا رحلت حضرت موسی، می‌پردازد. در عبری، آن را «دواریم» به معنای «سخنان» می‌گویند که مأخوذ است از آیه اول سفر. عقیده سنتی یهودیان این است که همه تورات را خدا بر فراز کوه سینا، به موسی، وحی کرده است؛ حتی آیات آخر سفر تثنیه که مرگ موسی را گزارش می‌دهد. با این همه، برخی از دانشمندان تلمودی می‌گویند، هشت آیه آخر سفر تثنیه که بیانگر مرگ موسی است، نوشته موسی نیست.

برخی از پژوهشگران، که تنی چند از آنان خود، یهودی هستند اثبات کرده‌اند که تورات قرن‌ها پس از موسی، به دست نویسندگان دیگری، و به احتمال، عزرا، نوشته شده است. از جمله این افراد می‌توان ابن عزرا و اسپینوزا* را برشمرد. در مباحث جدید نقادی کتاب مقدس گفته‌اند که تورات چند منبع

اساسی دارد:

۱. منبع E یا الوهیمی (Elohist)؛

*. رک: اسپینوزا، مصنف واقعی اسفار پنجگانه، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، هفت آسمان، شماره اول، بهار ۱۳۷۸.

توراتِ مکتوب و تورات شفاهی به اعتقاد یهودیان، افزون بر توراتِ نوشته - که همان پنج کتاب موسی است -، توراتِ دیگری نیز بر موسی وحی شد که همواره به شکل نانوشته در کنار توراتِ مکتوب، وجود داشته و دارای همان اعتبار و ارزش است. از این سنت به تورات شفاهی تعبیر شده است.

تورات شفاهی بعدها - در سده‌های دوم تا پنج میلادی - مکتوب شد و مجموعهٔ آن «تلمود» نام گرفت که اکنون در مجلدات بسیاری به چاپ رسیده است.

برگرفته از:

Philip Birnbaum, *Enc. of Jewish Concepts*; *Enc. Judaica*, v. 15; v. 15; *The Oxford Companion to the Bible*; *Harper's Bible Dic*; Louis Jacobs, *the Jewish Religion, A Companion*.

حسین سلیمانی

ده فرمان / Decalouge

اشاره شده است (سوره اعراف، آیه ۱۴۵) که اشاره است به دو لوح ده فرمان. ده فرمان در باب بیستم سفر خروج و در باب پنجم سفر تثبیه، به طور منظم (با تفاوت‌های بسیار اندک)، و در جای جای تورات، به گونه‌ای پراکنده ذکر شده است.

ده فرمان را به شکل‌های مختلفی شماره کرده‌اند؛ شمارشی که در یهودیت، بیشتر پذیرفته شده چنین است:

۱. من هستم خداوند، خدای تو؛
۲. تو را خدایان دیگر جز من نباشد؛
۳. نام خدا را به باطل نبر؛
۴. روز شبات (شنبه) را گرامی دار؛
۵. پدر و مادرت را احترام کن؛
۶. قتل نکن؛
۷. زنا نکن؛
۸. دزدی نکن؛
۹. بر همسایه خود شهادت دروغ نده؛
۱۰. به ناموس و اموال همسایه خود طمع نورز.

یهو؛ واژه Decaluge در لغت، به معنای «ده کلام» است. این واژه اشاره است به آیاتی در سفر خروج و تثبیه: «و او سخنان عهد، یعنی ده کلام را بر لوح‌ها نوشت» (خروج، ۳۴: ۲۸؛ رک: تثبیه، ۴: ۱۳؛ ۱۰: ۴).

به گفته کتاب مقدس یهودیان، سه ماه پس از خروج قوم اسرائیل از مصر، موسی به فرمان خدا به کوه سینا رفت و در آنجا، دو لوح را دریافت کرد که ده فرمان (ten Commandments) بر آنها نقش بسته بود. این ده فرمان به «انگشت خدا» نوشته شده بود (خروج، ۳۱: ۱۸؛ تثبیه، ۵: ۲۲)؛ اما سایر احکام تورات را موسی نوشت (تثبیه، ۳۱: ۹، ۲۴).

تورات به گفته دانشمندان یهودی، مشتمل بر ۶۱۳ حکم است؛ در میان این احکام، ده حکم؛ یعنی ده فرمان، اهمیتی ویژه دارند. این فرمان‌ها محور شریعت یهودند و تمام احکام شریعت در همین فرمان‌ها ریشه دارد. قوم اسرائیل با پذیرفتن این فرمان‌ها با خدا هم‌پیمان می‌شود. در قرآن کریم نیز به «الواح»

لیکن من به شما می‌گویم، هرکس به زنی نظر شهوت اندازد، همان‌دم در دل خود با او زنا کرده است» (متی، ۵: ۲۸).

با این همه، عیسی همهٔ فرمان‌ها را در محبت خلاصه می‌کند. وی در پاسخ به این پرسش که کدام حکم در شریعت، بزرگ‌تر است، می‌گوید: «این‌که خداوند، خدای خود را با همهٔ دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود، محبت نما. این است کلمهٔ اول و اعظم. و دوم مثل آن است؛ یعنی همسایهٔ خود را مثل خود محبت نما. بدین دو حکم، تمام تورات و صحف انبیا متعلق است» (متی، ۲۲: ۳۷-۴۰؛ رک: رومیان، ۱۳: ۹-۱۰).

نکته‌ای که یادآوری آن خالی از فایده نیست این است که در تنخ (کتاب مقدس یهودی) فرمان ششم تا نهم، یک آیه به حساب آمده است (خروج، ۲۰: ۱۳)؛ ولی در نسخه‌های مسیحی کتاب مقدس که ترجمهٔ آن در دسترس ماست، این فرمان‌ها هریک، آیه‌ای جدا شمرده شده‌اند (خروج، ۲۰: ۱۳-۱۶).

برگرفته از:

Louis Jacobs, *the Jewish Religion; A Comanion; Catechism of the Catholic Church; Enc. Judaica*, v. 5.

حسین سلیمانی

در مسیحیت، نظام پذیرفته شده چنان است که دو فرمان نخست را معمولاً یک فرمان می‌شمارند و فرمان دهم را به دو فرمان تقسیم می‌کنند. در این سامانه، فرمان نهم شهوت جسمانی را منع می‌کند و فرمان دهم از طمع به اموال دیگران بازمی‌دارد.

عیسی و شاگردان وی ده فرمان را بسیار گرامی داشته‌اند. عیسی در تعالیم خود، ده فرمان را تصدیق می‌کند. وی در پاسخ کسی که پرسیده بود: «ای استاد نیکو، چه عمل نیکو کنم تا حیات جاودانی یابم؟»، گفت: «اگر بخواهی داخل حیات شوی، احکام را نگاهدار [...] قتل مکن؛ زنا مکن؛ دزدی مکن؛ شهادت دروغ مده؛ و پدر و مادر خود را حرمت دار، و همسایهٔ خود را مثل خویش دوست دار» (متی، ۱۹: ۱۶-۱۹). وی در عین حال، با تعمیم و بسط قلمرو و مفاد فرمان‌ها، در حقیقت، باطن آنها را نیز آشکار می‌کند: «شنیده‌اید که به اولین گفته شد: «قتل مکن» و «هرکه قتل کند سزاوار حکم شود»؛ لیکن من به شما می‌گویم هرکه به برادر خود، بی سبب، خشم گیرد مستوجب حکم باشد» (متی، ۵: ۲۱-۲۲). «شنیده‌اید که به اولین گفته شده است: «زنا مکن»؛

رفض

برخی از ارباب لغت به معنای اصطلاحی رافضة نیز اشاره کرده‌اند: رافضة فرقه‌ای از شیعیان‌اند، و به این نام، نامیده شدند؛ چون زید بن علی را ترک کرده، از گرد او پراکنده شدند (صحاح، ص ۱۰۷۸). آنان به زید گفتند: بیزاری خویش را از شیخین اعلام کن تا در کنار تو پیکار کنیم. زید گفت: آنان وزیران جدّ من بودند و من از آنان بیزاری نمی‌جویم. (تاج العروس، ص ۳۴) با آن‌که مخالفان شیعه و شمار زیادی از فرقه‌نویسان، تشیع را همواره به خاطر رفض، و شیعه را به خاطر رافضی بودن سرزنش کرده‌اند، بر سر مفاد این واژه و حدود کاربرد آن، میان ارباب ملل و نحل، وفاقی وجود ندارد. به لحاظ زمان پیدایش، یک نقل شایع، پدید آمدن آن را مربوط به سال ۱۲۱ هـ، سال خروج زید بن علی (ع) بر هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، می‌داند که در جریان آن، زید گروهی از یاران شیعه خود را که پیمان شکنی کرده، از او کناره گرفتند، با

رفض که مصدر و ریشه لغوی واژه‌های رافضی، رافضه و روافض است، در لغت به معنای ترک و رها کردن است. برای مثال، هنگامی که کسی جایی را ترک کند، می‌گویند: رَفَضَ فلانٌ موضعَ کذا. پراکنده شدن و منهزم شدن یک جماعت معنای دیگر رفض است. (الزینة، ص ۴۶)

یاء در رافضی، یای نسبت است (العین، ص ۲۹) که حاکی از نسبت دارنده و وصفِ رفض، به مسلک یا جماعت رافض‌هاست. به کسی که نسبت به چیزی تعصّب و جمود بورزد، نیز رافضی گفته می‌شود (المنجد، ص ۵۶۸). روافض جمع رافضة و به لشکریانی گفته می‌شود که فرمانده خود را ترک کرده، از او روی‌گردان شوند (صحاح، ص ۱۰۷۸). به هر گروه و طایفه‌ای از این لشکر نیز، رافضه گفته می‌شود (العین، ص ۲۹). همچنین جماعتی که میان آنان اختلاف و نزاع باشد روافض نامیده می‌شوند (همان).

شیعیانی که از او کناره گرفتند و حداکثر در مورد همهٔ شیعیانی که امامت او را نپذیرفتند، آن هم در همین معنای خاص، به کار رود. اما، جست‌وجوی موارد استعمال واژه مزبور خلاف این امر را نشان می‌دهد. ابوالحسن اشعری که خود ماجرای زید را گزارش کرده، در آغاز کتاب مقالات الاسلامیین، وجه تسمیهٔ دیگری را برای رافضه ذکر کرده است. از نظر وی سبب نام‌گذاری روافض به این نام، رفض و ردّ امامت شیخین، و اعتقاد به نصّ پیامبر بر امامت علی، و گمراهی بیشتر صحابه به سبب اقدام بر خلاف نصّ پیامبر است (ص ۱۵ - ۱۶). ابـو حاتم رازی دانشمند اسماعیلی مذهب در ربیع نخست سدهٔ چهارم، پس از بیان معنای لغویِ رفض، در سبب پیدایش این نام، ماجرای زید را به نقل از ابن قتیبه، آورده است. از نظر وی، از میان ترک کنندگان زید همهٔ کسانی که در مذهب خویش، غلوّ پیشه کرده، نسبت به سلف کینه ورزیدند، به این نام، خوانده شدند. (الزینة، ص ۴۶) با آن‌که در این موضوع، داستان زید رواج دارد، اسفراینی در التبصیر، خود زیدیه را نیز از زمرهٔ رافضیان شماره

عبارت رفضتمونی شماتت کرد (مقالات الاسلامیین، ص ۶۵). رفض را که زید در این جا، گویا در معنای لغویِ آن که ترک و رها کردن است، به کار برد، رفته رفته به یک اصطلاح تبدیل شد.

در مورد سبب کناره‌گیری گروهی از شیعیان از زید نیز، وحدت نظری وجود ندارد. بلاذری ماجرا را این‌گونه گزارش کرده است که زید در پاسخ به پرسش شیطنت‌آمیز جمعی از فرستادگان یوسف بن عمر، که از جانب خلیفه اموی برای مقابله با زید به سوی کوفه گسیل شده بود، در مورد شیخین، دیدگاه ملایمی را ابراز و اعمال آنان را در مسند خلافت، مطابق با کتاب و سنت توصیف کرد. البته، زید بر احقیّت اهل بیت تأکید کرد با این وصف، شیعیان دیدگاه وی را نپسندیدند و پیامد آن کناره‌گیری آنان از او بود؛ زید نیز کناره‌گیری آنان را رفض خواند. (أنساب الأشراف، ص ۴۳۷)

بنابراین، با فرض درستی گزارش‌هایی که زمان پیدایش واژهٔ رفض و سبب آن را به زیدبن علی مربوط می‌کنند، واژهٔ رافضی باید به لحاظ اصطلاحی در مورد همان دسته از

است (ص ۲۷). این در حالی است که ابوالحسن اشعری از همه گرایش‌های شیعی، زیر سه عنوان اصلی روافض، غلات و زیدیه یاد کرده و این سه را در عرض هم دانسته است (صق).

دیدگاه شهرستانی، فرقه نویس پرآوازه سده ششم، تا اندازه‌ای تفاوت دارد. بنابه نظر وی، از آن‌جا که شیعیان کوفه قول زید را مبنی بر جواز امامت مفضل، و عدم برائت وی از شیخین، شنیدند او را ترک کردند، و بدین سبب، رافضه نامیده شدند (ص ۱۵۵). جالب آن‌که شهرستانی یکی از ویژگی‌های نظام معتزلی را تمایل وی به رفض دانسته است، چون او معتقد به نص پیامبر بر امامت امام علی (ع) بوده و به انتقاد از صحابه و سرزنش آنان پرداخته است (ص ۵۷). ابن مرتضی، نویسنده زیدی مذهب سده نهم داستان زید را در این موضوع نقل کرده، اما همچنین احتمال داده است که ترک شدن محمد نفس زکیه از سوی یارانش و قول به نص در مسئله امامت، و اعتقاد به ارتداد بیشتر صحابه از سوی آنان سبب این نامگذاری باشد (المینه والامل، ص ۲۱). با این همه، مقریزی، معاصر

سنی مذهب ابن مرتضی، به عنوان یک قول، دلیل معروف شدن روافض را به این نام مخالفت آنان با فتوای زید بن علی (ع) مبنی بر منع لعن شیخین دانسته و رفض رأی صحابه را در مورد بیعت با خلیفه اول و دوم به عنوان قولی دیگر در این زمینه نقل کرده است. رأی خود او در این موضوع تا اندازه زیادی متفاوت است: روافض کسانی هستند که در حب علی، دشمنی با خلفای سه‌گانه، عایشه، و معاویه غلو می‌کنند. (الخطط، ص ۴۰۷)

اقوال دیگری نیز گزارش شده است؛ برای نمونه گفته‌اند که پیدایش واژه رافضی مربوط به زمانی است که مغیره بن سعید عجللی، که در آغاز از اصحاب امام باقر (ع) بود، پس از فوت آن حضرت به دلیل غالی‌گری، مطرود واقع شد و شیعیان از او کناره گرفتند و وی آنان را بدین جهت رافضه نامید. (الزینة، ص ۴۶)، نوبختی نیز با تفاوت‌هایی داستان مغیره بن سعید را گزارش کرده و گفته است، پس از آن‌که وی به دلیل ادعای مهدویت در مورد محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، مطرود اصحاب

از یکی دیگر از ابیات او به دست می‌آید که تفضیل علی(ع) نیز از موارد رفض شماره شده است:

اذا نحن فُضِّلنا عَلِياً فَأَنَّا
روافض بالتفضیل عند ذوی الجهل
ترجمه: آن هنگام که علی را افضل
[از سایر صحابه] دانستیم، نادانان ما را
رافضی دانستند. (در این باره رک: تاریخ
تشیع، ص ۲۷ - ۲۹)

به این ترتیب، اگر چه نمی‌توان به دیدگاه کاملاً مشخصی در مورد مفاد، مصادیق و گسترهٔ واژهٔ رفض دست یافت، می‌توان گفت، استعمال این واژه به مرور، از خاستگاه اولی و اصلی خود فاصله گرفته و در تداول مخالفان شیعه به اصطلاحی فراگیر در معنای ترک خلافت خلفا، انتقاد و سرزنش صحابه به جهت بی‌اعتنایی به نص پیامبر و بیعت با خلفا، اعتقاد به نص بر امامت امام علی(ع) و سایر امامان و حتی گاهی در معنای دوستی اهل بیت و دشمنی با کسانی همچون معاویه بدل شده است. در واقع رفض زید به رفض خلفا و اصحاب تغییر یافت. به نظر می‌رسد، این تطوّر معنا به خاطر این نسبت

امام صادق واقع شد، او آنان را رافضه نامید. به اعتقاد نوبختی، هموست که رافضه را به این اسم نامید. (فرق الشیعة ص ۶۴ - ۶۳) نیز، گفته‌اند که جماعتی از شیعیان که پیش از کشته شدن زید، متفق القول بودند، پس از شهادت او دچار اختلاف شدند؛ دسته‌ای از آنان به امامت امام باقر(ع)، معتقد شدند. دستهٔ دیگر که بر امامت زید باقی ماندند آن گروه نخست را به جهت ترک زید، رافضه نامیدند. (الزینة، ص ۴۶)

از اشعاری که نسبت آنها به محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴ هـ) مشهور است، کاملاً پیداست که حتی گاهی ابراز دوستی به اهل بیت نیز، رفض دانسته شده است:

قالوا ترفّضت، قلت، کلاً

ما الرّفّض دینی ولا اعتقادی

ان کان حُبُّ الوَلِیِّ رِفْضاً

فان رِفْضی الی الابد

ترجمه: به من گفتند تو به رفض، تمایل پیدا کرده‌ای، گفتم، هرگز رفض دین و اعتقاد من نیست.

[اما] اگر دوست داشتن ولی [= علی]

رفض است، پس من تا ابد، رافضی هستم.

مشهور است که زید نسبت به خلفا دیدگاه ملایمی داشته است. بر پایه داستان زید در این زمینه، روشن است که زید این واژه را برای انتقاد از اصحاب خود که او را رها کردند، به کار گرفت. بر این اساس، وجه حقیقی اطلاق رافضه، روافض و رافضی بر شیعیان از سوی مخالفان آشکار می‌شود. نتیجه مهم این نام‌گذاری به دست آمدن حربه‌ای برای تحقیر و کوبیدن شیعیان بوده است. بر این پایه، برخی تا بدانجا پیش رفتند که رفض را ره‌آورد یهودیان دانستند. نوبختی و سعداشعری قمی قول جماعتی را گزارش کرده‌اند که گفته‌اند این ابن‌سبای یهودی بود که نخستین بار بر قیاس اعتقاد یهودیان به وصایت یوشع بن نون از حضرت موسی، به وجوب امامت امام علی(ع) و برائت از مخالفان او و کافر شماردن آنان رأی داده است. این دو فرقه نویس امامی مذهب معتقدند از همین جاست که مخالفان شیعه اصل رفض را برگرفته از یهود دانسته‌اند (فرق الشیعه ص ۲۲، المقالات والفرق ص ۲۰). به همین مناسبت، ابن تیمیه سخنان سخیفی را از شعبی در نکوهش شیعیان، با نگاهی

تأییدآمیز، نقل کرده است (ص ۶-۸). باید توجه داشت که حتی اگر در آغاز، همه شیعیان به رفض، متهم نمی‌شدند، پس از این، وضع کاملاً تغییر کرده و هر نوع تشیعی با عنوان رفض، تحقیر شده است. مقایسه میان مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) والفرق بین الفرق بغدادی (م ۴۲۹)، والنبیر اسفراینی (م ۴۷۱) که زیدیه را نیز از روافض دانسته است حاکی از چنین وضعی است. نمونه‌ای دیگر منهای السنه ابن تیمیه (م ۷۵۸) است که در فرازهای زیادی از این کتاب اصل تشیع به عنوان رفض نکوهش شده است. (برای نمونه: ص ۶-۱۰) از این رو شیعیان در قاموس خود به این واژه روی خوش نشان ندادند. به نظر می‌رسد، واژه ناصبی که در اصل از سوی شیعیان بر دشمنان اهل بیت اطلاق می‌شود، در برابر واژه رافضی، بر کسانی اطلاق شده است که شیعیان را به چوب رافضی رانده‌اند. نمونه روشنی از این تقابل را می‌توان در نقض اثر پرآوازه عبدالجلیل قزوینی رازی (نوشته شده در حدود ۵۶۰ هـ)، مشاهده کرد. عبدالجلیل این کتاب را در

می‌توان استفاده کرد آن است که در این زمان مذهب متهم به رفض، مذهب شیعه امامی یا اثنا عشری بوده است. ابن تیمیه نیز در منهاج السنّه، که آن را در برابر منهاج الکرامه علامه حلّی تألیف کرده است، بارها به صورتی طعن آمیز از او به عنوان امامی رافضی یاد کرده است (برای نمونه ص ۳۰)، این امر از حقیقت دیگری در سیر تطور واژه رفض و رافضی پرده برمی‌دارد: رافضی و امامی در تداول مخالفان شیعه، سرانجام، به دو واژه مترادف تبدیل شدند. بنابراین، رافضی به لحاظ مصداقی همان گستره امامی را دارد و برخلاف واژه امامی همراه با بار منفی و مفادی تحقیرآمیز است.

مأخذ

ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، الزینة فی الکلمات الاسلامی، ج ۳، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن تیمیه، نفی الدین احمدی، منهاج السنّة النبویة، ج ۱، دارالکتاب، بیروت؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، المنیة والامل فی شرح الملل والنحل، تحقیق، محمد جواد مشکور، مؤسسه الکتاب الثقافیة، ۱۹۸۸ م؛ اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین،

پاسخ به کتابی به نام بعض فضائح الرّوافض نگاشته، و آن را بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضایح الرّوافض نامیده است. در متن کتاب نیز بارها با واژه ناصبی، نویسنده فضایح را تحقیر کرده است. (برای نمونه: ص ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۴۲). بنابه نقل نقض، نویسنده فضایح با رافضی خواندن شیعیان در بخشی از کتاب خود به طعن گفته است: «اصل مذهب رافضی همین است که صحابه را دشمن دارند». عبدالجلیل در پاسخ، این نسبت را خطایی آشکار دانسته و گفته است: «اولاً، اصل مذهب رافضی نمی‌دانم، خواجه بهتر داند که بیست و پنج سال به اعتراف خود رافضی بوده است. اما اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنا عشریه آن است که...» و مجموعه‌ای از عقاید این مذهب را در باب ذات و صفات خداوند، وحی، نبوت، پیامبر اسلام، نص بر امامت امامان، عصمت آنان، بعث، نشور و... برشمارده است. آنگاه گفته است: «این مجملی است از اصول مذهب شیعت امامیه اصولیه اثنا عشریه، نه دشنام و بغض بوبکر و عمر و عثمان» (ص ۴۱۵-۴۱۶). از نکات جالبی که از این عبارات

الحياة، بيروت؛ شهرستاني، عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق، محمد سيد گيلاني، ج ۱، دارالمعرفة، بيروت، ۱۴۰۲ ق - ۱۹۸۲ م؛ الفراهيدي، خليل بن احمد، العين، تحقيق، مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي، ج ۲، دارالهجرة، قم؛ فزويني رازي، عبدالجليل، نقض، تصحيح، ميرجلال الدين محدث، آثار ملّي، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ المنجد في اللغة، گروهی از نویسندگان، چاپ اول، دارالمشرق، بيروت، ۲۰۱۰ م؛ نويختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة، تصحيح و تعليق، محمد صادق آل بحرالعلوم، مكتبة المرنتويّه، نجف، ۱۳۵۵ ق - ۱۹۳۶ م.

محمد جاودان

تحقيق، كمال يوسف الحوت، چاپ اول، عالم الكتب، بيروت، ۱۴۰۳ ق - ۱۹۸۳ م؛ اشعري، ابوالحسن، مقالات الاسلاميين، تصحيح، هلموت رُيتز، چاپ سوم، دارالنشر فرانزشتاينر، ۱۴۰۰ ق - ۱۹۸۰ م؛ اشعري قمی، سعدبن عبدالله، المقالات والفرق، تصحيح، تقديم و تعليق، محمد جواد مشكور، چاپ دوّم، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ بلاذري، احمد بن يحيى، انساب الاشراف، تحقيق و تقديم، سهيل زكّاروررياض زركلي، چاپ اول، دارالفكر، بيروت، ۱۴۰۷ ق - ۱۹۹۶ م؛ جعفریان، رسول، تاريخ تشيع در ايران، ج ۱، چاپ اول، انتشارات انصاريان، قم، ۱۳۷۵ ش؛ الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، دارمكتبة

سَنَسارَه

سَنَسارَه و نیروانه چیزی جز نام نیستند، بدون ذات حقیقی؛ یعنی تهی (شونیه) (*śūnya*) هستند. تا حدّی که سَنَسارَه کمایش بسته به سرشت حقیقی این جهان است تا جنبهٔ نمودین آن؛ سَنَسارَه و نیروانه از یکدیگر جدا نیستند. زنجیرهٔ وجودها بی‌آغاز است. بودا هرگز به بحث نظری در پیرامون آغاز سَنَسارَه نپرداخت؛ چون آن را برای رسیدن به رهایی سودمند نمی‌دانست. بیرون‌رفتن از سَنَسارَه از طریق ورود به نیروانه فقط در طی زاییده شدن دوباره به شکل انسان، امکان دارد. در همهٔ اشکال دیگر وجود، موجودات این توان را ندارند که به جریان ادواری پایان دهند؛ چون آن‌ها شهوت و نادانی را به عنوان نیروهای پیش‌برندهٔ سَنَسارَه نمی‌شناسند، تا بدین طریق بر آن‌ها چیره شوند.

The Rider Ency. of Eastem philosophy

and Religion, London, 1999.

ابوالفضل شجاعی

سن.؛ سَنَسارَه *samsāra* در لغت، به معنای «سَفَر». در هندوئیسم؛ به معنای چرخهٔ زاد، و مرگ و زاییده شدن دوباره، که در آن هر موجودی مادامی که در نادانی به سر می‌برد و نمی‌داند که با برَهْمَن *Brahman* یکی است، دستخوش آن است. در آیین بودا و ذن، به معنای «چرخ وجود» و زنجیرهٔ تولدهای پی‌درپی است؛ تا آن زمان که شخص به رهایی نرسیده و به نیروانه وارد نشده، گرفتار اشکال مختلف وجود است. عامل گرفتاری در سَنَسارَه سه ریشه ناسالم (اکوُشَکَه *akuṣaka*) است؛ یعنی کینه (دویشَه *dveṣa*)، شهوت یا تشنگی (تریشنا *trīṣṇā*) و فریب (اَویدیا *avidyā*). نوع زاییده شدن دوباره در سَنَسارَه را کرمهٔ شخص تعیین می‌کند. سَنَسارَه در مَهایانه، اشاره است به این جهان نمودین، و آن را ذاتاً با نیروانه یکی می‌دانند. وحدت ذاتی سَنَسارَه و نیروانه مبتنی بر این دیدگاه است که همه چیز تصور روانی (پندار) است، و از این رو،

شوئیتا

ندارند؛ بلکه بدین معناست که چیزی جز نمود نیستند. اغلب در مه‌ایانه، شوئیتا را با مطلق، یکی می‌گیرند؛ چون عاری از دوگانگی و آشکال تجربی است. جدای از این‌ها، مکاتب مجزا هر یک تفاسیر متفاوتی را از شوئیتا ارائه می‌کنند. مه‌ایانی‌ها تفاوت آرای مه‌ایانه و هینه‌یانه را این‌گونه ترسیم می‌کنند: در هینه‌یانه، همه چیز را به ظروف تهی، مانند می‌کنند؛ در حالی که در مه‌ایانه، حتی به وجود ظروف با دیده انکار می‌نگرند و بنابراین به بی‌ذاتی کلی (همه چیزها) می‌رسند.

در متون پَرَجِنیاپارامیتا، شوئیتا با همه نمودهای متضاد، یکی است؛ این متون بر عدم تمایز میان تهیت و شکل (ماده) تاکید می‌کنند. از نظر مادیمیکی‌ها چیزها تهی هستند؛ چون با همزایی مشروط (پَرِتِیتِه سَمُوْپَاَدَه^۲) پدید می‌آیند.

۱. آمیخته یا «به هم کرده»، یعنی آمیخته شرطها، چیزی که معلول دیگری است، و از این به مشروط با مقید هم معروف است.

سن.؛ (شوئیتا *sūnyatā*)، (یا: سوئتا *sunnatā*؛ ژا: کو *ku*)، در لغت، به معنی «تهیت»، تهی یا خالی؛ مفهوم محوری آیین بودا.

آیین بودای آغازین بر آن بود که همه چیزهای آمیخته^۱ (سَمَسْکَرِیتِه *samskrita*)؛ تهی، نپاینده (اینیتِه *anitya*)؛ عاری از خود (آن آتمن *anātman*) و نشانه رنج (دوْکِه *duhkha*) هستند. در هینه‌یانه، تهیت فقط برای «شخص» به کار می‌رود؛ از سوی دیگر، در مه‌ایانه، همه چیز را بی‌ذات؛ یعنی تهی از خودبود (سوَه باوَه *savabhāva*) می‌دانند. همه دَرَمَه‌ها *Dharmas* اساساً فاقد جوهر ثابت مستقل‌اند و چیزی جز نمود صرف نیستند. آن‌ها بیرون از تهیت، وجود ندارند. شوئیتا همه نمودها (اشیاء) را فرا می‌گیرد و پُر می‌کند و از این رو توسعه آن‌ها را ممکن می‌سازد؛ اما نباید تهیت همه موجودات را به سادگی، با هیچ‌انگاری، یکی بگیریم. تهیت به معنای این نیست که چیزها وجود

حاصل شد. داوری به سود راه تدریجی هیئت هندی تمام شد، که در قرن یازدهم به رشد و تحول شماری از روش‌های فلسفی انجامید، و بگومگوهای پیرامون آن را سرانجام در آثار سیدانته‌اگرد آوردند. همه مکاتب «راه میانه»ی تبئی، در مقدمهٔ بحث خود، نظریه ناگارژونه را در باب دو حقیقت می‌آورند؛ یعنی (۱) حقیقت نمودین (یا، حقیقت نسبی یا وضعی، یعنی سموریتی سَتیَه *samvriti-satya*)، که مردم معمولی آن را حقیقت می‌گیرند، و در اصل وجود ندارد؛ چون نمود آن فقط از «همزایی مشروط» (پرتیتیَه سمونپاده) است؛ و (۲) حقیقت برتر (یا، حقیقت نهایی یا مطلق، یعنی پرمارته‌سَتیَه *pramārtha-satya*). تهیّت فراسوی «هست» و «نیست» همه پدیده‌هاست، و آن را با واژگان نمی‌توان گفت؛ جز آن که مستقیماً تجربه شود. اختلاف میان مکاتب مجزای مادیمیکه در نظرهای متفاوت اینان، در پیرامون سرشت این دو حقیقت است و اینکه چگونه می‌توان به تجربهٔ تهیّت رسید. شناخت تهیّت، که

سرشت حقیقی این جهان شوئیّناست، که آن را به «آرام کردن کثرت» تفسیر می‌کنند. تهیّت در پیوند با سرشت حقیقی این جهان است که معنا پیدا می‌کند، کثرت؛ یعنی مفهوم یا نام‌دهی لفظی، از جمله نیستی، به هیچ روی بر آن قابل انطباق نیست. شوئیّنا از نظر مادیمیکی‌ها سه کارکرد دارد: (۱) هم شرط پیدایی وجودهاست؛ (۲) هم شرط نپایدگی آن‌ها، (۳) و هم رهایی از سنساده را ممکن می‌کند. فهم تهیّت از راه فراشناخت (پرچینا)، به معنای یافت نیروانه است. در یوگاچاره، چیزها را تهی می‌دانند، چون از دل (چیتِه *citta*) برمی‌خیزند. در این مکتب، دل با شوئیّنا یکی است.

مفهوم تهیّت و انتقال این مفهوم به شیوه‌ای که به تجربهٔ مستقیم آن، منجر می‌شود، در معرفی و ورود آموزه‌های مادیمیکه به تبت نیز نقش محوری داشته است. در رویارویی میان کَمَلَه‌شیلهٔ، دانای هندی، و نمایندگان مکتب چَن (ذَن)، این پرسش مهم مطرح شد که آیا بیداری و رسیدن به حقیقت برتر، مرحله به مرحله (تدریجی) بود، یا در یک برق و بینش (لمحه) ناگهانی

منفی دارند، در مَهاموُدرّا و زوچِن از آن،
تعبیری مثبت می شود. شوئیْتّا در این دو به
منزلهُ حقیقت برتر «بی کرانگی» است،
که از روشنی (تابندگی) جدا ناشدنی
است.

*The Rider Ency. of Eastem philosophy
and Religion, London, 1999.*

علی رضا شجاعی

آن را مقصدِ عملِ دینی (بیداری) می دانند، با بگومگوهای فلسفی پیدا نمی شود؛ بلکه مستقیماً با نمادشناسی تجربی نَتْرَه tantra حاصل می شود. شیوهٔ این تجربه را به ویژه در آموزه های مَهاموُدرّا Mahāmudrā و زوچِن dzogchen شرح می دهند. در حالی که در مادیمیکه ی سنتی از تهیّت، تعبیری