

## دانش نامهٔ دین

### هفت اقلیم<sup>۱</sup> زرتشتی

دوره، اهریمن به جهان مینوی بتاخت، ولی هر مزد با خواندن سرود اهوئور، او را بیهوش کرده، موقتاً به عالم تاریکی بازگرداند. در سه هزاره دوّم، هر مزد به خلق تن برای مینوهای جهان پرداخت. در این میان از مینوی زمین، گره‌ای ساخت که بنا به اساطیر، نیمکرهٔ فوقانی آن قابلیت زیست جانوران و مردم، و

در ابتدای آفرینش، هر مزد بر عالم نور، و اهریمن بر جهان تاریکی، حکمرانی می‌کردند. هر مزد برای پاسداری جهان نور از دست‌اندازی اهریمن، از دل زمان بی‌کرانه،<sup>۲</sup> زمان کرانه‌مند<sup>۳</sup> را آفرید که خود دورانی دوازده هزار ساله بود. هر مزد در سه هزاره اوّل، دست به کار خلق جهان مینوی شد و اهریمن نیز از این فرصت به دست‌آمده استفاده کرده، همراه با هر مزد به آفرینش پرداخت. محصول آفرینش هر مزد در سه هزاره اول، عبارت بودند از امشاسپندان، ایزدان و مینوی جهان مادی که خود مشتمل بر مینوهای آسمان، آب، زمین، گیاه، حیوان و مردم بود. در پایان همین

۱. توجه اقوام مختلف جهان به عدد هفت، گواهِ تقدّس و اهمّیت این عدد است؛ این عدد اغلب در امور ایزدی و گاه اهریمنی به کار می‌رفت. قدیمی‌ترین قومی که به عدد هفت توجه کرد، قوم سومر است، زیرا آنان متوجه سیارات شدند و آنها را به صورت ارباب انواع، می‌پرستیدند و نیز در نزد اقوام هندوآریایی نیز این عدد مقدس است. هفت پروردگار آریایی نزد هندوان و هفت امشاسپندان و هفت اقلیم نزد زرتشتیان.

2. *zurwān ī akanārag*

3. *zurwān ī darang xwadaīy*

و نیمه غربی - شمالی خونیرث شب است.

بنابر روایتی که در کتاب بندهش<sup>۹</sup> آمده است، شانه‌های ترازوی عدالت ایزد رشن - که در پهلوی آن را یوغ خوانند - رشته کوهی است که یک سر آن به شمال

۱. کشور از ریشه کرش Kars در آمده است که در فرگرد نوزدهم و نوزدهم، پاره ۲۱، جزء پیثری Pairi به معنی شیار کردن و شخم زدن به کار رفته است. همین واژه در گزارش پهلوی اوستا به کشتن Kištan = گردانیده شده است. کشتن یعنی شیار کردن با خیش (-گاواهن) و خط کشیدن. نظر به این ریشه و بنیاد، کشور پاره‌ای است از کره زمین که گرداگرد آن، شیار کشیده شده یا به عبارت دیگر، خاکی است که دور آن، خطی کشیده شده و آن را از پاره دیگر زمین، جدا ساخته‌اند و در اوستا: هپت کز شوژ Hapto karshvar

۲. در اوستایی xwaniraea و در پهلوی xwaniras در بندهش، درباره خونیرث چنین آمده است: «خونیرث از همه نیکویی‌های شش کشور دیگر، بهره‌ور است و اهریمن چون این برتری را که خونیرث راست دید، در آنجا آسیب پدید آورد، چه، او دید که خونیرث از کیانیان و مردان برخوردار است و دین نیکو مزدیستا به خونیرث داده شده است. از اینجاست که دین به کشورهای دیگر برسد و سوشانت در خونیرث، زاییده خواهد شد، [یعنی] کسی که اهریمن را براندازد و تن پسین برانگیزد و رستاخیز برپا کند... گفته شد، بسا مردان نبرومند از خونیرث به‌درآیند، سرانجام دیو دروغ زشت از کشور خونیرث و از کشورهای دیگر رانده شود» (پورداود، ابراهیم، ویسپرد، ص ۱۱۳).

3. arezah

4. savah

5. fradadafš

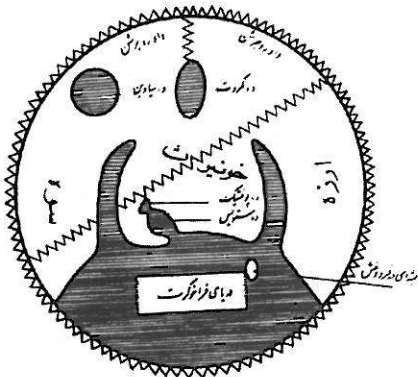
6. Vidadafš

7. vourujarišn

8. vourubarišn

رویش گیاهان را داشت. سپس بار دیگر، اهریمن یورشی تازه را بر آفرینش‌های هرمزد، سازماندهی کرد. در پی این تازش، ایزد تیشتر جام ابر را از آب‌هایی که از آغاز، آفریده شده بود، برداشت و با کمک باد به آسمان برد و بر زمین بارانید. در اثر این بارش، زمین نمناک شد و به هفت پاره تقسیم گردید که این هفت قسمت را در اوستا، اقلیم و در پهلوی، کشور<sup>۱</sup> خوانده‌اند. اقلیم میانی زمین را خونیرث<sup>۲</sup> می‌نامند که به اندازه همه شش اقلیم دیگر بود. این شش اقلیم دیگر عبارتند از آرزَه<sup>۳</sup> در شرق، اقلیم سَوَه<sup>۴</sup> در غرب، فردَدَفَش<sup>۵</sup> و ویَدَدَفَش<sup>۶</sup> در جنوب، و دو اقلیم واوروجرشن<sup>۷</sup> و اوزبرشن<sup>۸</sup> در شمال. در نتیجه تازش اهریمن بر نیمکره شایسته زیست، دورشته کوه بوجود آمدند: یکی البرز که در پیرامون زمین است (یعنی میان مرز دونیمکره زیرین و زبرین زمین) و دوم تیرگ البرز که سطح فوقانی را به دو نیم کرد، و همین تیرگ باعث پیدایش شب و روز می‌شود، بدین نحو که هنگامی که شرق، جنوب و نیمه شرقی - جنوبی خونیرث روز است، آن قسمت دیگر نیمکره یعنی شمال، غرب

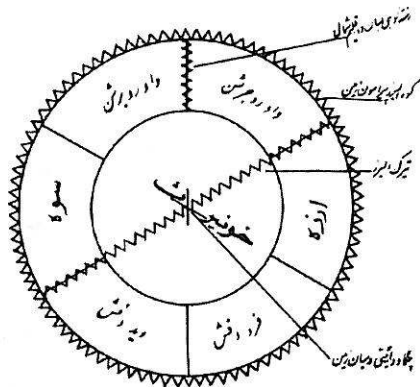
و کشور سَوَه در غرب نیز دریای دیگری وجود دارد و منشاء این دو دریا از دریای فراخوکرت‌اند.



۲- نایگزین بزرگ‌سای آسیای صغری

در تطبیق جغرافیای اساطیری با جغرافیای فعلی می‌توان دریای فراخوکرت را اقیانوس هند، دریای پوئیتک را خلیج فارس، دریای ستویس را دریای عمان، دریای کمروت را دریای خزر و دریای سیاؤبن را دریای سیاه و مدیترانه دانست و دو دریای بی‌نامی که میان خونیرث و ارزه و سَوَه قرار دارد، همان دریای سرخ و خلیج بنگال‌اند، و اما دربارهٔ اقلیم‌ها، اقلیم سَوَه همان آفریقا، و ارزه شامل هندوچین است و

زمین و سر دیگر آن در جنوب زمین با کوه البرز که به پیرامون زمین می‌چسبد، متصل است و شاهین آن ترازو چگاد دائمی است که راهی به دوزخ دارد و اهریمن از همین راه، زمین را از زیر سوراخ کرد و بر روی زمین آمد.



۱- نایگزین بزرگ‌سای زمین، هستهٔ کوه البرز که در شرق آسیای صغری

بر اثر ادامه بارش ایزد تیشتر، هفت دریا به وجود آمد، که در جغرافیای اساطیری پنج تای آنان نامگذاری شد. و از آن دو دیگر نامی نیست. آن دریاها عبارتند از: دریای فراخوکرت<sup>۱</sup> در کنار البرز و در جنوب دریای پوئیتک<sup>۲</sup> و میان این دو دریا، دریای ستویس<sup>۳</sup> قرار گرفت و در شمال خونیرث، کمروت<sup>۴</sup> و سیاؤبن<sup>۵</sup> می‌باشد و همچنین میان کشور ارزه که در شرق واقع می‌شود و خونیرث، دریایی هست و میان خونیرث

1. frāxkart

2. Pūitik

3. satvēs

4. kamrot

5. siyāvun

سوم: از خبری که هرودوت در تاریخ خویش بازگو می‌کند، یعنی افریقا و غرب بزرگ‌تر در جغرافیای اساطیری اثری نیست. ولی در مقابل، هرودوت از خلیج بنگال که در جغرافیای اساطیری، به عنوان سواحل شرقی هندوستان و سواحل غربی شبه جزیره مالاکا تلقی شده‌اند، خبری نداده است.

مصطفی فرهودی

### معرفی چند متن اصلی هندوی

#### سمهیتا (Samhitā)

در سنسکریت به معنای «مجموعه» [۱] آوازها و «ضمیمه» [۳] است، سمهیتا عنوان توصیفی برای مجموعه‌های منظمی از آوازها و متون مربوط به آیین قربانی است که در کتب مقدس گوناگون ودایی مطرح شده‌اند [۱]، و بنابراین پایه متون مقدس هندوی به شمار می‌روند. این اصطلاح در اصل به معنای نوعی خاص از تلاوت پیوسته و مستمر بوده و لذا به مجموعه سرودهای مذهبی و آوازها که این‌گونه خوانده می‌شدند اطلاق گردیده است. [۳]

تیرگ البرز شامل رشته‌کوههایی است که از شمال چین و مغولستان آغاز می‌شود و به هندوکش و البرز و کوههای ترکیه و شرق دریای مدیترانه و غرب شبه جزیره عربستان می‌پیوندد. به غیر از کوه البرز اوستایی که به صورت اساطیری در پیرامون زمین باقی ماند، بقیه به گونه‌ای با جغرافیای خاورمیانه و خاور نزدیک تطبیق داده شده‌اند.

مهرداد بهار از مطالب مذکور چند نتیجه گرفته است که برآیند آنها از این قرار است:

یکم: از آنجایی که در اوستا نشانی به این وسعت، از غرب و جنوب آسیا نیست، می‌توان به این نتیجه رسید که این تلفیق محصول زمانی است که تمدن اوستایی به غرب و ایران رسیده و با جهان بزرگتری روبرو شده بود.

دوم: به‌کارگیری تقویم زرتشتی در زمان اردشیر درازدست پسر خشایار، این احتمال را به وجود می‌آورد که رسمیت یافتن آیین زرتشت در جنوب و غرب، و نیز برخورد تمدن زرتشتی با تمدن‌های دیگر در همین عصر اتفاق افتاده باشد، لذا در شناخت جغرافیای اساطیری، می‌بایست دوران شاهنشاهی هخامنشی را در نظر داشت.

۱. از اسطوره تاتاریخ، صص ۲۵-۱۴

۲. اعداد بین قلاب اشاره به منبعی است که مطلب از آن نقل می‌شود، و به سبب تکرار ارجاع به این منابع با کد به آنها اشاره کرده‌ایم. در کتابنامه آخر این بخش نام منابع با کد آنها ذکر شده است.

۱. اصطلاحی که به طور عام به کتاب مقدس اشاره دارد؛ ۲. یک تন্ত্রه یا اثر دیگری که مربوط به پرستش عرفانی شیوه (Shiva) و شکتی (Shakti) است؛ ۳. بیان شفاهی یا کتبی. [۱]

آگمه را به معنای «چیزی که تنزل کرده است» نیز گرفته‌اند و با آن، آموزه‌های دینی سنتی را که در متون غیرودایی آمده و بنابراین از متون ودایی مکاتب برهمنی جدا است، مراد کرده‌اند. به متون اولیهٔ فرقه‌های شیوه‌ای، آگمه (Āgama) گفته می‌شد و برخلاف وداها در دسترس زنان و خادمان خانه قرار می‌گرفت. [۲]

هرچند راست‌باوران آگمه‌ها را غیرودایی (avaidika) می‌شمارند، اما در آگمه‌ها از اصطلاحات ودایی استفاده شده است. [۳]

بنابراین، آگمه در آیین هندو اصطلاحی عام برای کتاب مقدس است، اما در اصطلاح خاص، به معنای مجموعه‌ای از ادبیات اولیهٔ شیوه‌ای (Śaiva) به زبان سانسکریت یا تامیل (Tamil) است، چنان‌که به مجموعه ادبیات شکتایی (Śakta)، تন্ত্রه، و به مجموعه ادبیات ویشنویی (Vaisnava) — مخصوصاً پانچرتره (Pāñcaraṭra) —

سمهیتای ریگ ودا (The Samhitā of the Rigveda) شامل ۱۰۱۷ سرود مذهبی در قالب ۱۰۵۸۰ بیت می‌باشد؛ سمهیتای سامه ودا (Sāmaveda) شامل ۱۵۴۹ بیت است، که گرچه این بیت‌ها (به جز ۷۸ بیت) در ریگ ودا نیز یافت می‌شوند، اما به گونه‌ای تغییر یافته‌اند که برای هرگونه کاربرد مناسبند. سمهیتای یجورودای سفید (White Yajurveda) شامل عبارات‌های مربوط به قربانی است که صورت نظم و نثر دارد و از سمهیتای ریگ ودا گرفته شده‌اند. سمهیتای اتهروه ودا (The Atharvaveda-Samhitā) شامل ۷۶۰ سرود مذهبی است که تنها حدود یک ششم آن از ریگ ودا اتخاذ شده است؛ سرودهای دیگر دارای جایگاهی مستقل در مجموعه ادبیات رمزی ودایی است. [۱]

بنابراین سمهیتا مجموعه‌ای از تألیفات است که با روشی خاص تنظیم گشته و دارای ویژگی یکسانی هستند، مانند سمهیتای ریگ ودا، سمهیتای سامه ودا، سمهیتای اتهروه ودا، و غیره. [۲]

### آگمه (Āgama)

در سنسکریت به معنای «منبع تعلیم» است، و در سنت هندو سه کاربرد دارد:

موضوعات مشترک مورد توجه  
آگمه‌ها عبارتند از: سه واقعیت  
(*tattvatrayam*) خدا، نفوس، و عالم؛  
نجات (moksa, mukti)؛ مبدأ  
(*abhiseka* و *diksa*)؛ مَتره (mantra)؛  
نیاسه (*nyāsa*) تَتَوَس (tattvas)؛ و  
کیهان‌شناسی مخلوقاتِ خالص، نیمه  
خالص، و ناخالص. [۳]

### دَهرمه شاستره

Dharma-shāstra (dharma-Sāstra)

درس‌سنسکریت، دهرمه به معنای «قانون»  
و شاستره به معنای «تعلیم» است.  
«دهرمه شاستره» اصطلاحی است که به  
انواع کتابهای قدیمیِ قانون هندی اطلاق  
می‌شود.

«قوانین منو» (The Laws of Manu)،

سمهیتای منو (the Manu-Samhitā)

— یا مانوه دهرمه شاستره (Mānava -

Dharmashāstra) به‌عنوان مبنای بسیاری

از دیگر کتابهای قانون تلقی می‌شود،

نظیر دهرمه سمریتی (*Dharma-Smṛiti*،

منسوب به یاجنَوَلْکیه (*Yājñavalkya*)

— که بنابراین، به آن یاجنوالکیه سمریتی نیز

گفته می‌شود. — و نیز مانند دهرمه شاستری

گُتمه (*Gotama*)، شاید حتی قدیمی‌تر از

قوانین منو، کتاب وِشیشته دهرمه شاستره

نیز سمهیتامی گویند. همچنین مجموعه‌ای  
از آگمه‌های جینی نیز وجود دارد. آگمه،  
به معنایی محدودتر، دال بر متون  
شیوه‌ای ثنوی و غیر ثنوی است و گاهی  
هم مترادف با تتره به کار می‌رود. [۳]  
برخی آگمه‌های شیوه‌ای اولیه به  
زبان سانسکریت تألیف شده‌اند، اما در  
هند جنوبی به زبان تامیل یا یکی دیگر از  
زبان‌های آنجا برگردانده شده‌اند. متون  
شیوه‌ای سنتی شامل بیست و هشت  
آگمه و ۱۰۸ اوپاگمه (*Upāgamas*)  
— متون فرعی — است؛ متون شکتایی  
شامل هفتاد و هفت شکتا آگمه  
(*Śāktāgamas*) یا تتره می‌باشد. [۲]  
آگمه‌ها از قدیم شامل چهار بخش  
بوده است: ۱. جانه (*Jñāna*) یا ویدیه پده  
(*Vidyā Pada*) که در ارتباط با معرفت  
متعالی‌تر و فراهم‌کننده بنیانی نظری  
است؛ ۲. یوگه پده (*yoga Pada*) که ناظر  
به تمرکز حواس و معرفت بدن‌های  
لطیف (در مقابل کثیف و پرتراکم)  
است؛ ۳. کریا پده (*Kriyā Pada*) که  
مربوط به بنای معبد، نصب آلهه، و  
مناسک است؛ ۴. کرّیه پده (*Carya Pada*)  
که مربوط به اعمال، جشنها، و نظام  
طبقاتی (*Cast*) است. در عین حال تمایز  
بین این مقوله‌ها اغلب مبهم می‌ماند.

غیروحیانی، یعنی وظایف عمدهٔ هر طبقه (varnāśramadharma). همچنین برخی دهرمه شاستره‌ها به سادهارنه دهرمه (sādharana dharma) — قانون کلی — نظیر اصل عدم آزار، اصل راستگویی و غیره می‌پردازند. به نظر می‌رسد علاقه‌مندی دهرمه شاستره‌ها به قوانین عمومی و عملی بیشتر از دهرمه سوتره‌ها، که وابسته به مکاتب ودایی خاص و مناطق جغرافیایی ویژه هستند، باشد.

دهرمه شاستره‌ها، بنابر تعبیر دقیق، کلاً به صورت نظم تألیف شده‌اند، گرچه این اصطلاح گاهی شامل دهرمه سوتره‌های نثرگونه هم می‌شود. از میان بیش از دوهزار دهرمه شاسترهٔ باقیمانده، با نفوذترین آن قطعاً مَوسْمرتی (Manusmṛti) یا قوانین مَنو است. یاجنه‌وَلْکِه سْمرتی (Yājñavalkyasmṛti) تأثیری غیرمستقیم بر قانون هندی جدید، وِیه (Vīa)، داشته است. [۳]

#### دهرمه سوتره Dharma-sūtra

در سنسکریت، دَهرمه به معنای «قانون» و سوتره به معنای «گزیده‌گویی» یا کلمات قصار است. دَهرمه سوتره‌ها، مجموعه‌ای از دستورات و اصول اخلاقی برای

(Vasishtha Dharmashāstra) باشد، کتابی که بنابر سنت، تداعی‌کنندهٔ مؤلف رازببین ریگ‌ودا یعنی وَشیشته (Vasishtha) است، هرچند گویا سابقهٔ تألیف آن به بیش از چهار قرن قبل از میلاد نمی‌رسد. در ابتدا اعتقاد بر این بود که دهرمه شاستره‌ها مجموعه قوانین زندگی یک برهمن می‌باشند، اما به جهت آن‌که شامل فهرست بلندی از وظایف و دستورات حکیمانانه بودند، کم‌کم به عنوان دستورالعملی برای طبقات سطح بالای دیگر نیز قلمداد شدند. [۱]

دهرمه شاستره‌ها طولانی‌تر و منظم‌تر از دهرمه سوتره‌ها بوده و به برخی موضوعاتی که در دهرمه سوتره‌ها نیامده است نیز پرداخته‌اند، نظیر وِدَس (Vratas)، به معنای نذورات دینی؛ اَوَسْرگه و پِرتیشْته (utsarga and Pratistha)، به معنای موقوفات عام‌المنفعه؛ زیارتگاه‌ها و معابد؛ کاله (Kāla)، به معنای زمانهای خجسته و خوش‌یمن؛ و تیرْته (tirtha)، به معنای زیارت اماکن متبرکه. دهرمه شاستره‌ها، هم به شراوْته (Śrāuta)، یعنی دهرمهٔ شروتی (Śruti) یا وحیانی — شعائر عمدهٔ ودایی — می‌پردازند و هم به دهرمهٔ سمرتی (smṛti) یا

دهرمه سوتره‌های مهم عبارتند از: گاؤتمه دهرمه سوتره (*Gāutama-dharmasūtra*)، باؤدھاینه دهرمه سوتره (*Bāudhāyana-dharmasūtra*)، آپستمبه دهرمه سوتره (*Āpastamba-dharmasūtra*)، و سیشته دهرمه سوتره (*Vasiṣṭha-dharmasūtra*)، ویشنوسمرتی (*Viṣṇusmṛti*)، و وایکھانسه سمارته سوتره (*Vāikhānasa-smārtasūtra*). با وجود تفاوت‌های موجود، گاهی به این آثار با اصطلاح عام‌تر دهرمه شاستره اشاره می‌کنند. دهرمه سوتره را شاخه‌ای از گله سوتره (*kalpa sūtra*)، که یک کتاب فرعی (یا *anga*) و وابسته به وداهاست، می‌شمارند و آن را همانند دهرمه شاستره، و برخلاف وداهای وحیانی، سمرتی (*smṛti*) یا «به یاد آمده» (*remembered*) می‌دانند. [۳]

### تنتره Tantra

در لفظ سنسکریت، به معنای «پود، بافت، پیوستار» [۱]، «تار و پود»؛ «رشته‌های تاییده شده در یک دستگاه پارچه‌بافی» [۲] است. بعد از ودا، اوپانیشاها، پورانه‌ها و بهگود گیتا، تنتره یکی از اجزای اصلی در سَنانته دهرمه، یعنی «دین جاودان» آیین هندو تلقی می‌شود. موضوع اصلی تنتره قدرت

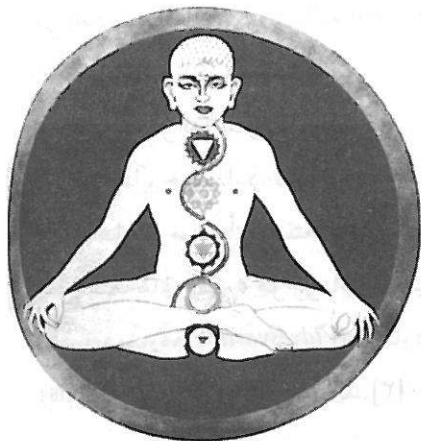
رفتارهای اجتماعی و دینی هستند. [۱] هر سری از متون منثوررا سنسکریت که مربوط به قوانین و اصول مربوط به رفتار (*Dharma*) باشد دهرمه سوتره گویند. دهرمه سوتره‌ها به چند جهت با دهرمه شاستره‌ها (*dharmasāstras*) متفاوتند: دهرمه سوتره‌ها از نثر یا نثر آمیخته با نظم تشکیل شده‌اند، در حالی که دهرمه شاستره‌ها فقط به صورت نظمند. دهرمه سوتره‌ها اختصارگراتر از دهرمه شاستره‌ها هستند و از سوتره‌های موجز یا کلمات قصار تشکیل شده‌اند، و کمتر قالبی نظام‌مند دارند. دهرمه سوتره‌های قدیمی‌تر، برخلاف دهرمه شاستره‌ها، برای خود منشأ الهی قائل نیستند. دهرمه سوتره‌ها دارای واژگانی مهجورترند و بیشتر متمایل به مکتب ویژه وداپی خاصی‌اند. بسیاری از محققان به تبعیت از ماکس مولر (*Max Müller*)، دهرمه سوتره‌ها را قدیمی‌تر از دهرمه شاستره‌ها می‌دانند و دهرمه شاستره‌ها را باز نوشته دهرمه سوتره‌ها به صورت نظم تلقی می‌کنند. در عین حال، علیرغم شواهد زیادی که برای تقدم دهرمه سوتره‌ها اقامه شده است، برخی از محققان با این نظر مخالفت ورزیده‌اند.



ویشنوی (Vaisnava) را نیز تتره می‌نامند، نظیر لکشمی تتره (Laksmi Tantra) پنچراته (Pancarāta). [۳]

همچنین، واژه تتره به دسته‌ای از متون و اعمال اطلاق می‌شود که کاربرد آنها برای ناکارآزمودگان، آکنده از خطر است. دو مکتب تتره‌ای که رشد کرده‌اند عبارتند از: (۱) راه ناخالص و پرمخاطره و اماچاره (Vāmāchāra) - «راه دست چپ» - که طالب مراسم بی‌بندوباری و فساد جنسی است؛ و (۲) دکشیناچاره (Dakshināchāra) - راه دست راست - که بیانگر آداب تزکیه و پالایش، و مقررات روحی سخت و مستلزم سرسپردگی مطلق در مقابل مادر الوهی با اشکال مختلفش می‌باشد.

طرح ساده‌ای از بدن، که در آن، چهره‌ها و مسیرهای اصلی انرژی (نادی‌ها) را نشان داده‌اند:



الوهی و نیروی آفرینش (شکُتی) خداوند است که به صورت جنبهٔ زنانهٔ هریک از خدایان ارائه می‌گردد. این نیرو به صورت یک دوی (devi) یا الههٔ تشخیص‌یافته است و در چهرهٔ زن آن خدا، و در رأس همه به عنوان زن شیوه نشان داده شده است. متناسب با شکلی خاص از شیوه، شکتی او نیز ممکن است دارای چهره‌ای خوشبخت نظیر مَهشوری (Maheshvari)، لکشمی (Lakshmi)، سَرَسوتی (Sarasvati)، اوما (Umā)، یا گاوری (Gauri)، و یا دارای چهره‌ای وحشتناک، نظیر کالی (Kāli) یا دورگا (Durgā) باشد. [۱]

واژهٔ تتره، در اصطلاح خاص، در مورد متون فرقه‌های تتره‌ای (هندو، بودایی و جینی) به کار می‌رود، قدیمی‌ترین این متون گویا در دورهٔ گوپته (Gupta) نوشته شده است. همچنین، تتره اصطلاحی عام برای فرقه‌های تتره‌ای در هند است، یعنی هندوها، بودایی‌ها و جینی‌هایی که آموزه‌های آنها در تتره‌ها ذکر شده‌اند. [۲]

این واژه، گاهی هم مترادف با آگمه (āgama) به کار می‌رود. تتره به خصوص بر متون شیوه‌ای و به ویژه متون شکتیایی (Śakti) اشاره دارد، هرچند ایجاد تمایزی روشن آنها غالباً دشوار است. برخی متون

شیوه و شکتی در گفت‌وگوی مذکور می‌کوشند تا همهٔ انسان‌ها را به سطح کمال الهی برسانند، از این طریق که به آنها می‌آموزند که چگونه نیروی جهانی خفته در درونشان (کوندلینی شکتی، *kundalini - shakti*) را از طریق تأملات و آدابی ویژه بیدار کنند. [۱] کوندلینی استعاره‌ای جنسی است، یعنی نیروی خفته‌ای که در مرکز ستون فقرات ذخیره شده است و همانند یک مار حلقه شده از این حلقه‌های متعدد (چکره‌ها، *Cakras*) باز می‌شود و سرانجام به مراکز عصبی در مغز فوقانی (سَهَسْراره، *sahasrāra*) می‌رسد. [۲]

بگچی (*Bagchi*) و مآخذ دیگر تعدادی از تتره‌ها را برمی‌شمارند، بدون آن‌که تاریخ تألیف آنها را ذکر کنند، هرچند در خود این متون گاهی به تاریخ تألیفشان اشاره رفته است که بر دوره‌ای قبل از یک قرن پیش از میلاد دلالت می‌کنند. برخی تتره‌های دست‌نویس بر پوست درخت و یا برگ نخل نوشته شده‌اند و نسخه‌برداری‌های متعددی از آنها به عمل آمده است، که اغلب به زبان سانسکریت ضعیف یا زبانهای بومی نوشته شده‌اند؛ شاید دلیل این امر پراکندگی وسیع تتریزم در مناطق مختلف باشد.

هریک از متون تتره‌ای را حاوی پنج موضوع می‌دانند: (۱) خلقت جهان؛ (۲) ویرانی یا زوال آن؛ (۳) پرستش خدا در وجههٔ مردانه یا زنانه‌اش، به عبارتی، پرستش یکی از آلههٔ نریا ماده؛ (۴) مهارت، یا تواناییهای فوق طبیعی؛ (۵) روشهای گوناگون رسیدن به اتحاد با موجود متعالی به واسطهٔ اشکالی مناسب از تأمل و مراقبه. این اشکال عبارتند از تمرینهای متعدد و با سابقهٔ یوگا نظیر کرمه یوگا (*Karm-Yoga*)، بهکتی یوگا (*Bhakti-Yoga*)، کوندلینی یوگا (*Kundalini-Yoga*)، و روشهای یوگایی دیگر. [۱]

متون تتره‌ای معمولاً به شکل گفتگو بین شیوه، سلطان ربوبی، و شکتی او نیرو و قدرت الهی، می‌باشد؛ [۱] یا الهه (*Devi*) سؤال می‌کند و شیوه (*Śiva*) جواب می‌دهد و که آن را آگمه (*āgama*) می‌نامند، و یا برعکس (نیگمه *nigama*). تفاوت بین آگمه و نیگمه می‌تواند همچنین ناظر به تفاوتی باشد که بین تتره و ودا وجود دارد. تتره‌ها مدعی‌اند که دارای منشأی متعالی‌اند و از سرچشمه‌های الهی، موجودات ربانی، نظیر ویدیشوره‌ها (*Vidyēśvaras*)، و عارفان (*rṣis*) به انسان‌ها منتقل شده‌اند. [۳]

در ترکستان، تبت، چین، و... است. طبیعتاً این پراکندگیهای وسیع موجب می‌شود روشها در هر منطقه متفاوت شود، و نیز برخی تأثیر و تأثرات دوجانبه در مناطقی ویژه اتفاق بیفتد. به علاوه، «می‌توان شباهت‌های عجیبی را بین تন্ত্রیزم و جریانات بزرگ عرفانی غربی مشاهده کرده که در دوران آغاز مسیحیت از تلاقی گنوستیسیزم (Gnosticism)، آیین هرمتی (Hermetism)، کیمیاگری یونانی-مصری و سنتهای عرفانی به‌وجود آمد. فرقه‌ها و شبه‌فرقه‌های متعددی آموزه‌های تنتره‌ای را متناسب با آلهه‌ای که می‌پرستیدند و مطابق با مراسم مربوط به آن الهه‌ها، برگزیدند.

تنتریزم گرچه به‌لحاظ تاریخی حاصل دوران گوپته (Gupta) است اما در واقع گسترش یک سنت قدیمی یوگایی و نشان‌دهندهٔ تفسیر تجربی روانی از معارف غیرتنتره‌ای است. قطع نظر از تعصبات برخی از رهبران دینی در هند، از شکرآچاریه (Śankarācārya) به بعد، و به‌ویژه «مصلحان» دو قرن گذشته، می‌توان گفت تন্ত্রیزم تأثیری عمیق بر تحولات دینی در هند گذاشته است؛ همان‌گونه که اشکال دیگر روشهای یوگایی در موسیقی و رقص سنتی هند،

هرچند هدف فرقه‌های تنتره‌ای و غیرتنتره‌ای یک چیز است، -یعنی فهم اتحاد وجود مطلق با سایر پدیده‌های وجودی-، در عین حال تفاوت زیادی از لحاظ روشهای دستیابی به این فهم وجود دارد. در نظامهای غیرتنتره‌ای، تفکر و تعمق را راه رسیدن به *enstotic*، حس خارق‌العاده، و تجربهٔ فراعقلی می‌دانند و از این طریق است که انسان به *Samādhi* -آخرین مرحلهٔ یوگا- هدایت می‌شود. اما در تন্ত্রیزم برای رسیدن به درک *(sādhanā)* اتحاد عالم پدیدار (*Vyavahāra*) با عالم مطلق (*Paramārtha*)، هم از ابزار مادی استفاده می‌شود و هم از ابزار روحی.

بنابراین، اصل توحید یک نتیجهٔ فلسفی و یا تقسیم‌ثنائی عقلی تلقی نمی‌شد، بلکه فهمی بود که با به کارگیری تمام اجزای روحی و جسمی حاصل می‌آمد. [۲]

آداب تنتره‌ای نیاز به پنج چیز دارد:

(۱) مدیه (*madya*)، شراب؛ (۲) مانسه (*mānsa*)، گوشت؛ (۳) مَسِه (*matsya*)، ماهی؛ (۴) مودرا (*mudrā*)، گندم خشکیده و اشارات رمزی؛ (۵) میتهونه (*maithuna*)، آمیزش جنسی. [۱]

تنتریزم به عنوان یک روش و مذهب

تأثیر گذاشته‌اند. اما نمادگرایی جنسی و برخی از اعمال تتره‌ای موجب نوعی سوءفهم از این مکتب شده است، که به نظر بگچی به خاطر ناتوانی برخی محققان از تفسیر صحیح واژه‌های فنی استعمال شده در متون تتره‌ای است. کاربرد نمادها و اصطلاحات رمزی در تتره‌ها، همانند اوپانیشادها، برای کشف حقایق، به زبانی همه فهم، بوده است. به همین دلیل است که در تتریزم، اصطلاح «زبان هدفمند» (intentional) یا در اصطلاح ایشان، سندهیا بهاشا (sandhya-bhāṣā)، را به کار می‌گیرند، یعنی «زبانی رمزی، تیره و مبهم که در آن، حالتی از شناخت را با اصطلاحات جنسی بیان می‌کنند و واژگان اسطوره‌ای یا کیهان‌شناختی آن پر از معانی جنسی است» و هدفش این است که یوگی در «موقعیت تضادآمیز» قرار گیرد، تا آموزش او ضروری گردد. گرچه هنوز مشخص نشده است که تتریزم از بودیسم نشأت گرفته است یا از هندوئیسم، اما انکار اختلاف طبقاتی و پذیرش منزلت اجتماعی بالا برای زنان، که بودایی‌ها قبل از هندوها بدانها قائل بودند، دال بر این است که تتریزم به احتمال، در ابتدا از طرف مکاتب بودایی خاصی تنظیم

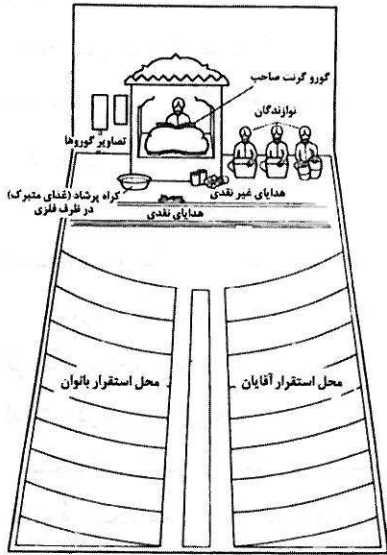
گشته است. این دیدگاه با اظهار نظر اس. بی. دسگوپته (S.B. Dasgupta) مبنی بر اینکه تتره‌های دست‌نویس بودایی پرمایه‌تر و متنوع‌تر از تتره‌های هندویی هستند، تقویت می‌شود. اما شاید روشن‌ترین شاهد بر این دیدگاه موقعیت بودیسم در دوران گوپته باشد، موقعیتی که در آن، اختلافات نظری از زمان شورای ویشالی (Vaiśālī) تشدید شد و در نهایت منجر به تقسیم بودیسم به مکاتب گوناگون و گروه‌های انشعابی فراوانی گشت که همگی زمینه مساعدی را برای رشد ایده‌های افراطی متعددی فراهم کردند؛ تتریزم یکی از همان ایده‌ها است. از سوی دیگر، چندان شکی نیست که بودیسم مهاییانه (Mahāyāna Buddhism) متأثر از پرستش مبدأ زنانه (śakti) بود.

تا آغاز دوران مابعد ودایی، نجات (moksa) از طریق تأمل و مراقبه به دست می‌آمد. اما در تتریزم بر تجربه مستقیم، تأکید شد و ادعا شد که «حلقه‌های شناخت»، قابل کنترل نیستند و در نهایت از بین می‌روند، مگر آن‌که آنها را در ابتدا «از طریق تجربه» بازشناسیم.

## گوردوارا Gurdwārā

محل عبادت سیک و به معنای خانهٔ خدا یا خانهٔ گورو.

هرچند بر طبق سنت سیک، عبادت خدا در هر زمان و هر مکان، امکان‌پذیر است، اما به لحاظ عملی، و از آن حیث که مردمان سیک انسجام اجتماعی خاصی دارند، معمولاً برای نیایش‌های دسته‌جمعی، گوردوارا می‌سازند. در تاریخ می‌بینیم که به محض تجمع چند خانوادهٔ سیک، در هر نقطهٔ دنیا، بلافاصله یک گوردوارا برپا کرده‌اند.



نقشه‌ای از یک گوردوارا

تاریخ سیک، ساخت برخی از گوردوارهای مهم و معروف را به گوروهای ده‌گانه نسبت می‌دهد که این گوردواراها در حال حاضر از مراکز مهم زیارتی‌اند. نخستین گوردوارا را گورونانک، بنیان‌گذار و اولین گوروی آیین سیک، در سال ۱۵۲۱ در گرتارپور بنا نهاد و آن را دَرَم - سال نام گذارد. این گوردوارا بسان مرکز تعلیم و تربیت، و مکان ارتقای معرفت معنوی، عمل می‌کرد. آنجا مأمنی بود برای نیازمندان و محتاجان.

دَر گوردوارا به روی همهٔ طبقات اجتماعی باز است. در خانهٔ خدا همه برابرند و موقعیت اجتماعی افراد به هیچ‌وجه لحاظ نمی‌شود.

برای ورود به گوردوارا نکات زیر را باید رعایت کرد:

- پوشاندن سر به نشانهٔ احترام به گورو گونت صاحب (کتاب مقدس)؛
- بیرون آوردن کفش؛
- پرهیز از وارد کردن مشروبات الکلی و هر نوع مُسکر و دخانیات؛

در هر گوردوارا یک یا چند گُرنتی یا خادم دین، تمام وقت خود را صرف نگهداری از گوردوارا می‌کند. گوردواراها از حیث معماری دارای سبک خاصی نیستند و معمولاً از سبک معماری منطقه‌الگو می‌گیرند، اما برخی از گوردواراهای پنجاب از الگویی خاص

- سمینار و بحث‌های گروهی دربارهٔ آیین سیک؛

- اعطای کمک مالی به نیازمندان؛  
و هرگونه فعالیت اجتماعی، فرهنگی و حتی ورزشی.

برخی از گوردواراهای مهم هند مدرسه، کالج و بیمارستان عام‌المنفعه تأسیس کرده‌اند.

یک گوردوارا را از دور می‌توان تشخیص داد، زیرا پرچم سیک - نشان صاحب - بر میله‌ای بر فراز آن افراشته شده است.

امروزه سیک‌ها در بیشتر کشورها گورووارا ساخته‌اند، به عنوان مثال بیش از ۱۶۰ گوردوارا در شهرهای مختلف انگلستان وجود دارد. در ایران نیز دو گوردوارا یکی در تهران و دیگری در زاهدان، فعال است.

### منابع

- A New Handbook of Living Religious, sikhism*, Blackwell, 1996.
- The Oxford Dictionary of world Religions*, Ed. John Bowke, Oxford University Press, 1997.
- Encyclopedia of sikh Religion and ulture* Ramesh chander Dogro and others, Vikas Publishing House, 1997.
- A Popular Dictionary of sikhism*, Owne Cole and Piara singh sambhi, Curzon, 1997.

در سبک معماری و نقشه تبعیت می‌کنند که به صورت ساختمانی گنبددار، دارای یک سالن اصلی برای اجتماعات، چند اتاق برای سرایداران و زایران، و فضایی مناسب برای یک آشپزخانه، سرویس دستشویی و سالن غذاخوری است.

کارکرد گوردوارا برحسب تنوع فرهنگی، اجتماعی هر شهر، متفاوت است. در سال‌های نخستین، بسیاری از تصمیمات مهم سیاسی و اجتماعی جامعهٔ سیک معمولاً در گوردوارا گرفته می‌شد. امروزه علاوه بر نیایش، سرودخوانی و اطعام، مواردی نظیر کلاس‌های سوادآموزی، تربیت بدنی و آموزش نظامی (برای دفاع از مستمندان و مظلومان) نیز در این مکانها برگزار می‌شود. در برخی از گوردواراها امکانات مناسبی برای نگهداری و سرپرستی مستمندان، بیماران و سالخوردگان فراهم است.

به طور کلی گوردوارا بسان یک مرکز فرهنگی، اجتماعی عمل می‌کند و این امر در میان سیک‌های دور از وطن، بیشتر به چشم می‌خورد و گوردوارا نقش اساسی در اتحاد جامعهٔ سیک دارد، نقش‌هایی نظیر:

- آموزش زبان پنجابی؛

- کلاس‌های سرودخوانی؛

حال آن‌که خداوند عالم مطلق است و جهل بر او محال است. بنابراین، استعمال این واژه در مورد خداوند دارای معنی دیگری است.

شیخ مفید که از بزرگترین متکلمان شیعهٔ امامی است، در کتاب اجوبة المسائل الحاجية یا المسائل العکبرية، به پنجاه و یک سؤال در پیرامون مسائل مختلف اعتقادی، قرآنی، روایی و تاریخی، پاسخ داده است. در سؤال سی و هفتم، رأی شیخ مفید در باب حدیثی منسوب به امام صادق (ع) که در آن، مسئله بداء طرح شده، خواسته شده است. حدیث مزبور چنین است: «ما بداء لله فی شیئی کما بداء له فی اسماعیل: برای خداوند در هیچ موردی مانند آنچه در مورد اسماعیل رخ داد، بداء حاصل نشد». سؤال‌کننده که شخصی به نام ابواللیث بن سراج الاوانی بوده، در ادامهٔ همان سؤال، پرسیده است که آیا ممکن است خداوند چیزی را ظاهر و آشکار سازد و پیش از کمال و به انجام رسیدن، آن را نقض کند؟

شیخ مفید در پاسخ می‌گوید: بداء از جانب خداوند عبارت است از ظهور، یعنی هنگامی که فعل یا افعالی را آشکار ساخت که به حدس و گمان و محاسبه

## بداء

این واژه اسم مصدر است از بداء یبدو، به معنای آشکار شدن امری یا چیزی پس از نماندن. واژه مذکور هنگامی در مورد انسان به کار می‌رود که نسبت به امری یا چیزی، رأی و تصمیم معینی دارد، اما بر اثر آشکار شدن زمینه‌ها و عواملی، رأی و تصمیم سابق او تغییر می‌یابد. برای ما، انسان‌ها، معمولاً همهٔ جوانب یک کار و یا یک تصمیم و رأی، آشکار نیست، از این رو، این جوانب پنهان به محاسبهٔ ما در نمی‌آیند، چنانچه پاره‌ای از این جوانب برای ما روشن و آشکار گردند و وضعیت آن امر از حالت خفا به ظهور برسد، رأی و تصمیم ما نسبت به آن کار یا تصمیم تغییر می‌کند و در واقع روشن می‌شود که برخلاف نظر و تصمیم سابق، آن فعل را ترک کنیم یا انجام دهیم. این مسئله ریشه در جهل و عدم اشراف انسان به مصالح و مفاسد خویش دارد.

روشن است که بداء به معنی مزبور، که در مورد انسان به کار می‌رود، هرگز بر خداوند اطلاق نمی‌شود، چون لازمه‌اش نسبت به دادنِ جهل به خداوند است،

در نیامده بود، می‌گویند: *بدا لله كذا* و *كذا*، یعنی فلان و بهمان کار از جانب خداوند آشکار شد. شیخ مفید در این مورد به این آیه قرآن، استناد کرده: «وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَالٌ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» و آن را به این معنا گرفته است که فعلی از جانب خدا برایشان آشکار شد که در محاسبات آنان نبود. سپس توضیح می‌دهد که *بدا* از جانب خداوند به معنی تغییر رأی، جبران مافات و انتقال از یک تدبیر به تدبیری دیگر، در اثر حصول علم به جنبه‌ای از فعل، نیست. سپس حدیث مورد بحث را اینگونه معنا می‌کند: *ما ظهر له فعلٌ في احد من اهل البيت (ع)*، *ما ظهر له في اسماعيل*، یعنی هیچ فعلی از جانب خداوند در مورد هیچ‌کدام از اهل بیت آن چنان که در مورد اسماعیل اتفاق افتاد، آشکار نشد. ظهور این فعل نیز چنین بود که بیم قتل او زیاد می‌رفت و حدس و گمان بر کشته شدن او بسیار بود، اما خداوند بر اثر دعا و مناجات امام صادق (ع)، قتل را از او دفع کرد. شیخ مفید ادامه می‌دهد که خبری از امام رضا (ع) رسیده است که مؤید تفسیر مذکور از حدیث مورد بحث و نفی‌کننده نظر گروهی از شیعیان در مورد این حدیث، است که می‌گویند

نص امامت در ابتدا مربوط به اسماعیل بود، اما پس از قبض روح او، امامت در امام موسی کاظم قرار داده شد. از ائمه آل رسول در ردّ چنین نظری روایت شده است که: «هنگامی که از جانب خداوند در چیزی *بدا* حاصل شود، چنین نیست که این *بدا* در انتقال نبوت از یک نبی، یا امامت از یک امام، یا ایمان از مؤمنی که بر سر ایمانش [با خدا] عهد و پیمان بسته است، حاصل شود.» این خبر تأویل و تفسیر ما را از *بدا* در حدیث مورد سؤال تأیید می‌کند.

شیخ مفید در کتاب *تصحیح الاعتقاد* نیز گفته است که در زبان عرب، واژه *بدا* را گاهی همراه با حرف «ل» به کار می‌برند، مثل: «*قد بدا لفلان عملٌ حسنٌ*» یا «*بدا له كلام فصيح*» و گاهی آن را با حرف «مِن» به کار می‌برند، مثل: *بدا من فلان كذا*. در استعمال نخست، حرف «ل» در واقع، جانشین حرف *مِن* شده است، بنابراین، وقتی شیعه امامی می‌گوید: *بدا لله كذا* یعنی: «*ظهر منه كذا*» است. به این ترتیب، هرگاه «*بدا*» همراه با حرف «ل» می‌آید، به همان معنایی است که این واژه همراه با «مِن» دارد. شیخ مفید به صراحت می‌گوید که تمامی افعال خداوند که در مخلوقات او آشکار



آیه، دو گونه اجل برشمرده شده است؛ یکی اجل حتمی و غیر مشروط که هرکسی در این دنیا سرانجام اجل و مهلتش به پایان خواهد رسید و دیگری اجل مشروط که بسته به ایفا یا عدم ایفای شرط، کم و زیاد می‌گردد، سپس آیاتی را از قرآن نقل کرده، براساس آنها نتیجه می‌گیرد که انجام کار نیکو عمر را زیاد، و ارتکاب فسق و فجور آن را کاهش می‌دهد. بنابراین، بداء از جانب خداوند به آن افعال و اموری اختصاص دارد که در تقدیر و مشیت او مشروط‌اند. شیخ مفید قول دیگری را از اصحاب امامی نقل می‌کند که بنا به آن، استعمال بداء در مورد خداوند از باب مجاز و استعاره در گفتار است، همچنان‌که مثلاً غضب و رضا مجازاً و نه حقیقتاً در مورد خداوند استعمال می‌شود. وی این قول را ناسازگار با مذهب امامیان در مسئله بداء ندانسته، می‌گوید، در آنجا که وصفی از سمع و نقل آمده باشد، می‌توان آن را مجازاً بر خداوند اطلاق کرد و مسئله بداء از این قبیل است.

شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات*، در مورد اطلاق لفظ بداء بر خداوند، مدعی اتفاق و اجماع امامیه شده و گفته است که اعتقاد امامیه به بداء امری است

می‌گردند، از ازل برای او معلوم هستند و اینکه پاره‌ای از این افعال به بداء توصیف می‌شوند، به این دلیل است که ظهور آنها قابل محاسبه نبوده و ظنّ غالب بر وقوع آنها وجود نداشته است. و اما در مورد آن دسته از افعال الهی که علم به وجودشان هست یا وقوع آنها قابل محاسبه است و ظنّ غالب بر وقوعشان هست، لفظ بداء استعمال نمی‌شود. وی سپس حدیث مربوط به اسماعیل را از قول امام صادق (ع) نقل کرده و حدیث را همان‌گونه که پیشتر از وی نقل شد، تفسیر کرده و روایت دیگری را از امام صادق (ع) در تأیید تفسیر مورد نظر خود، آورده است: «دو بار قتل بر اسماعیل واجب گردید، اما دفع آن را از خداوند مسئلت کردم و خداوند آن را دفع کرد». آنگاه شیخ این جمله را در توضیح می‌آورد که «قدیکون الشیء مکتوباً بشرط فیتغیر الحال فیه»، یعنی خداوند گاهی [وقوع] چیزی را به طور مشروط، واجب می‌کند، بنابراین، وضع و حال آن شیئی قابل تغییر است. سپس به این آیه قرآن، استناد می‌کند: «ثم قضی اجلاً و اجلاً مسمیً عنده: آنگاه مدتی را [برای شما] مقرر داشت و اجل حتمی نزد اوست» [انعام / ۲] در این

سمعی و نه عقلی. نیز در همین کتاب، گفته است که نظر من در بداء همان است که همه مسلمانان در نسخ و امثال آن می‌گویند، اما با افزودن این نکته - که فقط عدلیّه به آن قائلند -، که خداوند به وسیله اعمال، اجل‌ها و ارزاق را کم و زیاد می‌کند. وی دلیل قول به بداء را روایات وارده دانسته، می‌گوید، اگر این روایات صحیحه نبود، اطلاق بداء را بر خداوند، مجاز نمی‌دانستم، همچنان‌که اگر دلیل نقلی‌ای در مورد غضب، رضایت، دوست داشتن و تعجب کردنِ خداوند، وجود نداشت، آن صفات را بر خداوند اطلاق نمی‌کردم، اما اکنون که دلائل نقلی آمده است، آنها را بر معانی‌ای حمل می‌کنم که عقل از پذیرش آنها ابایی ندارد، سپس می‌گوید در این باب، اختلافی میان عموم مسلمانان نیست و اختلافات موجود از قبیل اختلافات لفظی است و در پایان، توجه می‌دهد که غیرامامیان بداء را در اسم و لفظ، انکار می‌کنند، نه در معنا.

پس از مرور بر نظریات شیخ مفید که از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین عالمان و متکلمان شیعه در قرن چهارم است، می‌توان گفت:

۱) بداء یکی از اعتقادات شیعیان

امامی مذهب است و در مورد آن، اختلافی میان عالمان امامی وجود ندارد. دلیل اعتقاد آنان نیز همچنان که شیخ مفید تصریح و تأکید کرده، نقلی است، یعنی روایات صحیح‌ای است که از امامان شیعه نقل شده است. این نکته از برخی آیات قرآن مثل آیه ۴۹، سوره زمر - که پیشتر نقل شد - قابل استفاده است.

۲) باید توجه داشت که اعتقاد شیعیان به بداء را در مورد خداوند، باید به همان معنایی که خودشان گفته‌اند، حمل کرد، نه بر معنای ظاهری آن‌که صرفاً بر انسان، قابل حمل است، چون علم آدمی محدود است. با وجود این، عالمان دیگر فرق اسلامی نظیر اشعری، فخر رازی و دیگران با تکیه بر معنای ظاهری واژه بداء، اعتقاد به آن را بر شیعیان، خرده گرفته، باب تشنیع را بر آنان گشوده‌اند. دقت در سخنان عالمان شیعه و نیز روایات وارده در این موضوع می‌تواند، زداینده ابهامات و سوء تفاهم‌ها گردد. برای نمونه، از امام صادق (ع) روایت شده است که: «من زعم ان الله بداله فی شیء لم یعلمه امس فأبرئ منه: هرکس گمان برد که خداوند چیزی را در گذشته، نمی‌دانسته و بعداً از آن، آگاه

تصریح کرده است که سند بَداء اخبار آحاد است و اخبار آحاد، اسناد علمی و معتبری برای نسبت دادن بَداء به خداوند نیستند.

ب) گروهی که بَداء را قبول دارند که در این میان، کسانی حقیقت بَداء را همان نسخ می‌دانند. سیدمرتضی در همان منبع پیشین، یادآور شده است که محققان امامی بَداء را در مورد خداوند، حمل بر معنای نسخ کرده‌اند. شیخ مفید نیز همچنان که پیش از این نقل شد، در کتاب اوایل المقالات، تصریح می‌کند که معنای بَداء همان معنای نسخ است، با این تفاوت که دایرهٔ آن به کم و زیاد شدن ارزاق و اجل‌ها در اثر اعمال خوب یا بد، گسترش می‌یابد. شیخ صدوق نیز در کتاب اعتقادات، منتفی شدن امامت اسماعیل فرزند امام صادق (ع) را از مقولهٔ نسخ دانسته است. شیخ طوسی، فقیه و متکلم نامی شیعه، نیز، در همین دسته قرار می‌گیرد.

میرداماد از اندیشمندان شیعی دورهٔ صفویه، بَداء را نسخ می‌داند، با این تفاوت که بَداء نسخی است در امور تکوینی، چنانکه اصطلاح نسخ در احکام شرعی تداول یافته است. گروهی دیگر از عالمان شیعه که از

شده و تغییر نظر داده است، من از او بیزار می‌جویم» (کمال الدین و تمام النعمة، ص ۷۰).

روایت دیگری نیز از امام صادق (ع) نقل شده است که: «ما عبد الله بشيءٍ مثل ما عبد بالبداء: خداوند با هیچ چیزی [از اعتقادات] همچون [اعتقاد به] بَداء عبادت نشده است.» اصول کافی. کنار هم نهادن دو روایت منقول از امام صادق (ع) و امثال آنها نشان می‌دهد که بَداء مسئلهٔ اعتقادی عمیقی است که تمسک به ظاهر آن، انسان را از حقیقت این اعتقاد دور می‌سازد.

۳) متکلمان امامی مذهب را در قبال بَداء می‌توان در دو گروه قرار داد:

الف) کسانی که به طور کلی، منکر بَداء هستند که به لحاظ عدد، زیاد نیستند، اما متفکرانی بزرگ در شمارند. از این گروه می‌توان به خواجه نصیر طوسی، شیخ ابوالفتوح رازی و سیدمرتضی اشاره کرد. از جمله استدلال‌های این عالمان بزرگ شیعه، آن است که بَداء از طریق اخبار آحاد رسیده است و خبر واحد از نظر شیعه اعتبار ندارد. سید مرتضی، یکی دیگر از عالمان برجسته شیعه، در پاسخ به سؤالات مردم ری [= المسئلة الخامسة]

موافقانِ بداء هستند، آن را به ابداء تفسیر کرده‌اند. بر طبق این دیدگاه، بداء هرگاه به خدا نسبت داده شود، به معنای ابداء و اظهار یا آشکار ساختن است. به این معنا خداوند اموری را بر انسان، آشکار می‌کند که باعث تغییر و تبدیل آرا و تصمیمات او می‌شود. نظر شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد در مورد بداء به این دیدگاه بسیار نزدیک است. همین‌طور است دیدگاه او در کتاب المسائل العکبریة، چون شیخ مفید معتقد است که «ال» در «بَدَالِهِ كَذَا» جانشین حرف «من» است. گروهی از اندیشمندان برجسته شیعه نظیر ملاصدرا، علامه مجلسی، آیت‌الله خویی و علامه طباطبایی بر این رأی‌اند.

۴) به نظر علمای امامیه، «اجابت دعا» یکی از دلایل رخ دادن «بداء» است. فیاض لاهیجی، صاحب شوارق الالهام، این نکته را تبیین کرده است؛ اجابت دعا و تحقق خواسته دعا کننده روند حوادث را تغییر می‌دهد؛ بیماری که در حال مردن است، ناگهان شفا می‌یابد و به زندگی ادامه می‌دهد، فقیری غنی می‌شود، بلایی دفع می‌گردد و.... این دگرگونی روند جاری حوادث و تبدیل آن روند بر وفق مراد دعاکننده، بداء نامیده می‌شود. بنابراین، میان بداء و

دعاء رابطه‌ای استوار برقرار است. از این رو، اعتقاد به بداء، امید ناشی از احتمال اجابت دعا را در دل انسان زنده می‌کند و زندگی همراه با امید در برابر زندگی توأم با یأس، بهشت را ماند در برابر جهنم.

اندیشمندان امامی مذهب نتایج مهم دیگری را برای اعتقاد به بداء بر شمرده‌اند، از جمله، باور داشتن اراده و قدرت بی‌کران خداوند از این طریق که بنا به بداء، خداوند همواره و پیوسته در کار خلق و تدبیر است و هرچه او بخواهد، همان اتفاق می‌افتد.