



پژوهشنامه ادیان

نیمسال نامه تخصصی ادیان و عرفان تطبیقی
سال اول / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۸۶

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
سرمدیر: دکتر فتح الله مجتبابی
مدیر مسئول: دکتر طاهره حاج ابراهیمی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

ژاله آموزگار	استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
شهرام پازوکی	دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
محمد جواد شمس	استادیار واحد اسلامشهر دانشگاه آزاد اسلامی
هادی عالم زاده	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
فاطمه لاجوردی	استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
فتح الله مجتبابی	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
ابوالفضل محمودی	استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

ویراستار: دکتر فاطمه لاجوردی
ترجمه چکیده ها: محمد رضا عدلی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشکده علوم انسانی (۱)، دانشکده الهیات و فلسفه
تلفن: ۸-۴۴۸۶۵۱۵۴ (داخلی ۲۴۸)
آدرس الکترونیکی: adyan@tpf-iau.ir
ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
شمارگان: ۶۰۰

راهنمای تهیه مقاله

- هدف این نیمسال نامه گسترش پژوهش های تطبیقی درباره جنبه های گوناگون ادیان، همچون جهان بینی، الهیات، عرفان، آئین ها و احکام است.
 - این مجله تنها به بررسی مقاله ای می پردازد که:
 - ۱- حاصل پژوهش و تفحص نویسنده آن باشد.
 - ۲- پیش از این به چاپ نرسیده باشد.
 - ۳- به طور همزمان برای چاپ به نشریات دیگر داده نشده باشد.
 - ۴- ترجمه مقاله ای از زبانهای دیگر نباشد.
 - مقاله تنها پس از ارزیابی داوران و پذیرش هیئت تحریریه، در مجله به چاپ خواهد رسید.
 - مجله حق رد یا پذیرش مقاله ها، و نیز ویرایش آنها را برای خود محفوظ می داند و از بازگرداندن مقاله های پذیرفته نشده معذور است.
 - مقاله های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:
 - ۱- صفحه عنوان، که شامل نام مقاله، نام و نام خانوادگی، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن و پست الکترونیکی نویسنده است. در صورتی که مقاله ای برگرفته از رساله یا طرحی پژوهشی باشد، ذکر نام رساله یا طرح، و نام استادان راهنما و مشاور ضروری است. نام مقاله باید کوتاه، روشن و بیانگر محتوای آن باشد.
 - ۲- صفحه اول مقاله، که در بردارنده نام مقاله (بدون ذکر نام نویسنده)، چکیده فارسی و کلید واژه ها است. چکیده فارسی باید مسئله، موضوع و حاصل پژوهش را به شکلی موجز و حداکثر به اندازه دو سوم صفحه اول بیان کرده باشد، چنان که با خواندن آن بتوان به محتوای مقاله پی برد. کلید واژه ها نیز باید چنان انتخاب شوند که امکان جستجوی رایانه ای در مجله را فراهم آورد و در بردارنده مهمترین مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در مقاله باشند.
- ۳- متن مقاله

- ۴- فهرست منابع که در آن مشخصات کتابشناسی بدون شماره گذاری و به ترتیب الفبایی و به شرح زیر آمده باشد:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، *عنوان کتاب*، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، سال انتشار.
- مقاله چاپ شده در کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، *عنوان کتاب*، نام خانوادگی نویسنده، محل نشر، ناشر، سال انتشار
- مقاله چاپ شده در نشریه: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، *عنوان نشریه*، جلد و شماره مجله، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.
- ۵- چکیده انگلیسی که ترجمه صفحه اول مقاله است.
- معادل لاتین نام های خاص و اصطلاحات، ارجاعات، توضیحات و دیگر مواردی که نویسنده لازم ی داند، در پانوشت های مقاله آورده شود.
 - آوانگاری اصطلاحات علمی موجود در مقاله و صورت لاتین آنها باید مطابق با صورت چاپ شده در *Encyclopedia of Religion & Ethics* ویراسته J.Hastings ، یا *Encyclopedia of Religion* ویراسته M.Eliade باشد.
 - حجم مقاله بر روی هم متجاوز از ۲۵ صفحه نباشد.
 - مقاله در ۳ نسخه، در صفحات A4 ، یک رو، با نرم افزار 2000 word تحت محیط windows xp با قلم لوتوس، فونت ۱۴ ، حروفچینی به همراه فلایپی آن به آدرس: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشکده علوم انسانی(۱)، دانشکده الهیات و فلسفه ، فرستاده شود.
 - مسئولیت درستی یا نادرستی مطالب ذکر شده در مقاله بر عهده نویسنده است.

فهرست

- ۱ درآمدی بر برخی از مهمترین مبانی و نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی
دکتر ابوالفضل ابراهیمی
- ۲۹ نگاهی به مجادلات قلمی هنری مارتین و عالمان عصر قاجار
درباره نبوت خاصه
دکتر محمودرضا اسفندیار
- ۵۹ بررسی تطبیقی «ریته» و «اشه» در هند و ایران باستان
ابوالقاسم پیاده کوهسار
- ۹۱ آخرالزمان در کلام عیسای ناصری و بازتاب آن در انجیلها
دکتر طاهره حاج ابراهیمی، محمدرضا عدلی
- ۱۲۷ مسیحیت در آثار متکلمان مسلمان (تا قرن ۶هـ)
دکتر داود داداش نژاد
- ۱۶۷ رویارویی دیانت زرتشتی با اقلیتهای دینی در دوران ساسانیان
دکتر سید سعید گلزار
- ۱۹۹ احوال و آرای عرفانی قدیس بوناونتوره
دکتر حمید محمودیان

درآمدی بر برخی از مهمترین مبانی و نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی

ابوالفضل ابراهیمی*

چکیده

در فلسفه دین و الهیات جدید مسیحی، درباره نسبت ادیان با یکدیگر، و موضوع کثرت و اختلاف ادیان دو موضع کلی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی وجود دارد و هر یک، قرائت‌ها و مبانی مختلف معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و زبان‌شناختی خاصی دارند که موجب تمایز و اختلاف آنها شده است.

در این مقاله، با طرح و بررسی برخی از مهمترین مبانی و نظریات کثرت‌گرایی دینی، می‌کوشیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که آیا اختلاف و کثرت ادیان ذاتی و حقیقی است، یا صوری و مجازی؟ و این اختلاف و کثرت بر کدام مبانی استوار است؟ و بالاخره اینکه آیا امکان توافق، یا حداقل تفاهم، میان ادیان وجود دارد یا نه؟

از مجموع مباحث چنین استنباط می‌شود که مهمترین مبانی اختلاف و کثرت ادیان مبانی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی است که موجب می‌شود متعلق تجربه دینی یا ایمانی یعنی حقیقت مطلق یا امر قدسی که واحد است، به اشکال و صور مختلف فهم و تعبیر شود. در نتیجه، آن حقیقت مطلق دینی به اقتضای تفاوت نفوس و اذهان و زبان انسان‌ها به صور مختلف ادراک و تجربه می‌شود و در قالب تعبیر مختلف بیان می‌گردد و همین نقطه‌نظر مشترک می‌تواند مبنای اساسی و بسیار مهمی برای تفاهم ادیان، علیرغم کثرت و اختلاف آنها قرار گیرد.

کلید واژه‌ها

کثرت‌گرایی دینی، انحصارگرایی دینی، حقیقت مطلق، تجربه دینی، معرفت دینی، تعبیر دینی، جان هیک.

* دکتری ادیان و عرفان، عضو هیأت هلمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزاد شهر.

مقدمه

دو نظریه وحدت و کثرت ادیان، از نظریه‌های مهم در عرصه دین‌پژوهی و فلسفه دین اند که از رویکردها و شیوه‌های مختلف معرفتی نسبت به حقیقت دینی، منشأ گرفته‌اند. سابقه چنین مباحث و نظریاتی را می‌توان در منابع و کتب دینی، و به ویژه نگرش‌های عرفانی کهن هم یافت، که به وحدت حقیقی و ذاتی، و کثرت اشکال و صور مجازی ادیان قائل‌اند.

طرح چنین مباحثی اهمیت و فواید نظری و عملی مختلفی دارد، چرا که بر اساس آن بستری برای تصحیح نگرش اصحاب ادیان نسبت به علل و ماهیت اختلاف و کثرت دینی، و امکان رسیدن آنها به یک توافق و تفاهم دینی فراهم می‌شود و حتی چنانکه برخی عرفای قدیم و فیلسوفان دین جدید همچون مولوی و کنتول اسمیت مدعی هستند، امکان وحدت ایمان بشر و تشکیل یک الهیات جهانی در آینده، که در آن ادیان با وجود حفظ کثرت و اختلاف صور و سنن دینی خاص خود، به وحدت ذاتی و غایی دینی که مبتنی بر وحدت ایمان و غایت دینی یعنی رستگاری است نایل شوند، نیز به وجود می‌آید.

به این ترتیب، بسیاری از رقابت‌ها و نزاع‌های دینی که به عقیده عرفا و فیلسوفان دین مربوط به صورت و قشر دین، و شیوه‌ها و طرق الی‌الله است، از میان بر می‌خیزد و مؤمنان ادیان به جای نزاع بر سر صورت و قشر دین، بر اساس لب و گوهر دین که همان ایمان و رستگاری است، به وحدت و تفاهم دینی می‌رسند.

۱. تعریف مفاهیم

پیش از ورود به بحث ماهیت دین و مبانی نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی، ضروری است که معنا و مقصود از دین و کثرت‌گرایی دینی روشن شود.

دین پژوهان تعاریف مختلفی از دین ارائه کرده‌اند که هیچ‌یک از آنها تا کنون

جامع و مورد توافق همگان نبوده است، زیرا هر یک از این تعاریف ناظر به وجه و بعدی از دین است و با رویکرد و منظر خاصی شکل گرفته است، در حالیکه دین‌شناسان معتقدند که دین دارای ابعاد و وجوه گوناگون است. برای نمونه نینین اسمارت ابعاد دین را شامل بعد آیینی، اسطوره‌ای، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و تجربی می‌داند و بر آن باور است که جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، روانشناسان و فیلسوفان دین هر یک با رویکرد خاص خود و از بعدی ویژه به تعریف دین پرداخته‌اند و در نتیجه، تعریف‌های آنان از دین مختلف و متفاوت شده است.^۱

به طور کلی رویکردهایی که در تعریف دین وجود دارد را می‌توان به دو رویکرد کارکردگرایی و ذات‌گرایی تقسیم نمود. تعاریف تحویل‌گرایانه دین که مبتنی بر کارکردگرایی هستند، بیشتر متعلق به جامعه‌شناسان و روانشناسان دین است. برای نمونه جامعه‌شناسان دین در تعریف دین می‌گویند: «دین مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دینی است که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند»؛ یا روانشناسان دین می‌گویند: «دین مجموعه احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هرآنچه که الهی می‌نامند، است.»^۲

روشن است که چنین تعاریفی از دین اولاً ناظر به ابعاد خاصی از دین اند، نه کلیت و ماهیت آن، و ثانیاً برای دین هیچ اصالت، ذات و حقیقتی مستقل قائل نیستند، و در نهایت، دین را به مجموعه‌ای از شعائر و باورها، یا احساسات و عواطفی که کارکردهای خاص اجتماعی یا فردی دارند، فرو می‌کاهند.

در نقطه مقابل، دین پژوهانی چون رودلف اتو و میرچا الیاده قرار دارند که به وجود ذاتی مطلق، و حقیقتی متعالی، مستقل و اصیل در دین به عنوان «امر قدسی» معتقدند، که در باورها، آیین‌ها و عواطف دینی متبلور و ظاهر می‌شود. به بیان دیگر،

1. Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, New York, 1384, Pp. 6-11.

2. Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1983, p. 2.

3. Ibid.

آنان باورها، و شعائر، اعمال، احساسات و تجارب دینی را حاصل ظهور و تجربه آن امر قدسی یا ذات مطلق می دانند و به این ترتیب، با هرگونه تحویل‌گرایی در دین مخالفت می کنند.^۱

در یک ارزیابی کلی می توان گفت که از قرن ۱۸ م و ظهور عصر روشنگری، و طرح نظریات جدید فلسفی و معرفت‌شناختی، و ظهور فلسفه نقادی و معرفت‌شناسی هیوم و کانت، تلقی از ماهیت دین نیز که تا آن زمان مبتنی بر اعتقاد و باور بود، به دلیل نقد الهیات عقلی دچار تحول شد و با طرح الهیات تجربی و تأثیر پذیری از مکتب رومانتیسیسم، ماهیت دین، تجربه دینی تلقی شد و کسانی چون شلایر ماخر تعاریف تجربه‌گرایانه ای از دین را عرضه کردند.

اما چنین به نظر می‌رسد که هیچ یک از رویکردها و تلقی‌ها، و به پیروی از آنها، هیچ یک از تعاریف دین، به تنهایی معرف ماهیت، حقیقت و مظاهر کلی و چند وجهی دین نیستند و هرگروه از تعاریف کارکردی و گوهری دین^۲ فاقد جامعیت و ناتمام بوده اند و در نتیجه، فیلسوف دینی چون جان هیک پس از ابراز ناامیدی از یافتن معنای واحدی برای دین به این نتیجه می‌رسد که باید از الگوی «شبهات خانوادگی» ویتگنشتاین مدد گرفت و در جستجوی یک ویژگی کلی عام برای ادیان بود، که از منظر او مفهوم نجات و رستگاری وجه‌مشترک و غایت همه ادیان است.^۳ از سوی دیگر، فیلسوف دین دیگری چون کنتول اسمیت، حقیقت دین را چیزی جز تجربه ایمانی افراد نمی داند و برای دین مفهوم و ماهیتی مستقل از تجارب مختلف ایمانی افراد قایل نیست.^۴

در هر حال، به دلیل نیاز به تعریفی نسبتاً جامع و قابل قبول برای بحث خود،

1. King, Winston L., "Religion", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, Vol. 12, p. 284.
2. Pals, Daniel, *Seven Theories of Religion*, Oxford, 1996, p. 32.
3. Hick, John, *ibid*, pp. 2-3.
4. Cantwell Smith, Wilfred, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964, pp. 21, 24.

شاید بتوان این تعریف را پذیرفت که می‌گوید: «دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است.^۱» اما در اینجا مقصود از کثرت دینی یا کثرت‌گرایی دینی، کثرت تجربه، فهم و تعبیر حقیقت مطلق دینی یا ایمانی است که موجب کثرت اشکال و صور مختلف دینی در میان اقوام، ملل و فرهنگ‌های مختلف می‌شود.

۲. پیشینه بحث کثرت ادیان

پیش از طرح نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی در فلسفه دین و الهیات جدید، زمینه‌های چنین نظریه‌هایی را می‌توان در منابع و کتب دینی، و در اندیشه متفکران قدیم شرقی جستجو کرد.

در عهد عتیق، ملاکی نبی از خدایی صحبت می‌کند که در میان همه امت‌ها تقدیس و پرستش می‌شود.^۲ در عهد جدید نیز به نقل از عیسی گفته می‌شود که بسیاری از شرق و غرب، از غیر یهود خواهند آمد و در ملکوت آسمان با ابراهیم و اسحق و یعقوب شریک خواهند شد.^۳ در قرآن نیز سخن از کثرت شرایع و طرق الهی است.^۴ در میان عرفا و حکمای قدیم شرقی چون ابن عربی و مولوی در سده ۱۳ م، و کبیر و نانک در سده ۱۵ م، و حتی در فرمان آشوکا، امپراتور بودایی در سده ۲ پ. م نیز، اندیشه و نظریه کثرت‌گرایی دینی دیده می‌شود.^۵

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص. ۲۰.

۲. ملاکی نبی، ۱۷:۹ و ۱۸.

۳. متی: ۸: ۱۱ به بعد.

۴. شوری: ۱۳، مائده: ۴۸.

۵. هیک، جان، «پلورالیسم دینی و اسلام»، ترجمه محمد محمدرضایی، فصلنامه *قبسات*، شماره ۳۷، سال دهم، پاییز ۱۳۸۴، ص ۵۳.

۳. علل و زمینه‌های طرح نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی

از دوره رنسانس به بعد، علل و عوامل مختلف علمی، فلسفی، دینی و اجتماعی موجب طرح موضوع حقانیت و نسبیت ادیان، و نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی در جهان مسیحیت و غرب گردید و نظریه غالب و رایج انحصارگرایی دینی را به چالش کشید. جنبش پروتستانی و نهضت اصلاح دینی در درون کلیسا مرجعیت، اقتدار و انحصارگرایی کلیسا را به شدت تضعیف کرد و نهضت روشنگری، عقل‌گرایی و مکاتب فلسفی نقادی عقلی و معرفت‌شناختی فیلسوفانی چون هیوم و کانت، الهیات مسیحی را به مبارزه طلبید. فرضیه‌ها و نظریات علمی جدید در زمینه کیهان‌شناسی مانند نجوم کوپرنیکی و دیدگاه تکاملی داروین، و نظریه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی محققانی چون مارکس و دورکیم، و دیدگاه‌های روانشناختی فروید^۱، نظریات و فرضیه‌های سنتی کتاب مقدس و کلیسا درباره کیهان، انسان، طبیعت، جامعه، تاریخ و سرانجام خلقت را که مبتنی بر نجوم بطلمیوسی و علوم ارسطویی قدیم بود، به شدت مورد تشکیک قرار داد و نقد کتاب مقدس از ارزش آن به عنوان یک متن مقدس تا حد یک اثر ادبی کلاسیک فرو کاست.

افزون بر آن، ترجمه متون مقدس ادیان و فرهنگ‌های دیگر به زبانهای اروپایی^۲، و پیدایش علم ادیان تطبیقی و دین‌شناسی جدید و شیوه‌های خاص آن، و نیز سفرها، مهاجرت‌ها و وسایل ارتباط جمعی، امکان آشنایی و برقراری ارتباط میان اقوام و فرهنگ‌ها و ادیان را هرچه بیشتر فراهم نمود^۳، و نتیجه همه این عوامل، شیوع نسبی‌گرایی فرهنگی به عنوان یک اصل در تحقیقات اجتماعی در سه ساحت مفهومی، اعتقادی و ارزشی گردید^۴.

۱. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکانلیان، تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۸-۳۳.

2. Smart, Ninian, *ibid*, p. 22.

۳. کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰.

۴. پاپکین و دیگران، *دین، اینجا و اکنون*، ترجمه مجید محمدی، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷، صص ۱۶-۱۳.

ظهور مکاتب روماننسیسم و الهیات لیبرال یا آزاداندیشی دینی نیز باعث ایجاد تحولی در تلقی از ماهیت دین شد. بدین معنا که مکاتب فوق، عقاید، احکام و اعمال دینی را اموری عرضی و تبعی، و در نتیجه، متغیر و اعتباری دانستند و در عوض، ذات، گوهر و حقیقت دین را بر اساس تجارب و عواطف درونی و شهودی نفسانی تلقی نمودند و تجربه دین و تجربه گرایی دینی را به عنوان اصل و اساس و ذات و حقیقت دین مطرح کردند.^۱

به این ترتیب سه پایه و رکن تفکر دینی سنتی مسیحی که انحصارگرایی مبتنی بر آنها بود، یعنی مرجعیت جهان بینی کلیسا، الهیات مسیحی و کتاب مقدس، به واسطه علل و عوامل فوق بسیار تضعیف شد و زمینه، بستر و عوامل لازم جهت طرح نظریات مربوط به حقانیت و کثرت ادیان و پلورالیسم دینی در جهان مسیحیت و غرب فراهم آمد و دعوی انحصارگرایی دینی را با چالش جدی مواجه کرد. افزون بر این ها، فلسفه ها و مکاتب معرفت شناسی و تحلیل زبان، و بحث زبان دین و هرمنوتیک دینی نیز زمینه های معرفتی و فلسفی نظریه های کثرت گرایی دینی را فراهم ساختند.

۴. پاسخ ها و رویکردهای مختلف به طرح مسئله کثرت ادیان

از زمان طرح مباحث مربوط به کثرت و اختلاف ادیان و حقانیت آنها، پاسخ ها و رویکردهای مختلفی در قبال آن پدید آمد که مهمترین آنها عبارتند از: رویکردهای انحصارگرایی دینی، شمول گرایی دینی، گوهرگرایی دینی، نسبی گرایی دینی، رویکرد مبتنی بر گفتگوی ادیان^۲ یا کثرت گرایی دینی. در ابتدا بهتر است انحصارگرایی و شمول گرایی دینی را که نظریه هایی در

۱. لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم، ۱۳۷۹، صص ۲۸-۲۶.

۲. نک: ریچاردز، گلین، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح،

قم، ۱۳۸۰، ص ۱۰.

مقابل کثرت گرایی دینی هستند، به اختصار مورد بررسی قرار داد:

۴.۱. انحصارگرایی و شمول‌گرایی دینی و مبانی آن‌ها

بطور کلی می‌توان گفت نظریه‌ها و مدعیات انحصارگرایی دینی^۱، مبتنی بر مبادی و مبانی دین‌شناسی و الهیات و نگرش‌های سنتی به ماهیت دین و معرفت دینی است، و براساس آن، حقیقت دینی و الهی عیناً و مستقیماً بدون دخالت عناصری چون ذهن، زبان و فرهنگ بشری نازل یا ظاهر می‌شود و از آنجا که قالب و صورت و تعبیر دینی هم الهی و قدسی است، پس حقیقت دین صریح، منصوص، واحد و مطلق است و قابل تحویل و تأویل به اشکال و صور مختلف اعتباری و نسبی دیگر نیست.

انحصارگرایی دینی عقیده‌ای است که براساس آن، تنها یک سنت و دین خاص حامل تمام حقیقت و مایه رستگاری کامل است و دیگر سنتها و طرق فاقد چنین قابلیت هستند. باید توجه داشت که چنین موضع‌گیری و برداشتی برای هر دین و سنتی که در ابتدا می‌خواهد خود را در محیطی نسبتاً نامساعد مطرح و تثبیت کند، کاملاً طبیعی و بلکه ضروری است. همچنین همانطور که جان هیک خاطر نشان می‌کند، انحصارگرایی دینی نگرش اجتناب‌ناپذیر هر فردی است که درون یک سنت دینی خاص پرورش می‌یابد و طبیعتاً قلمرو فکر و اندیشه دینی او در حد قلمرو همان سنت دینی است^۲ و تعلق خاطر هر فرد به دینی خاص، عموماً ناشی از قومیت و محلی بودن دین اوست و نه حاصل قضاوت و تحقیق تطبیقی آگاهانه بین همه ادیان عالم و انتخاب یکی از آنها^۳.

اما مهمترین برهان کلامی انحصارگرایان دینی این است که رستگاری انسانها در

1. Exclusivism

2. Hick, John, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, vol. 12, p. 331.

3. Idem, *Problems of Religious Pluralism*, New York, 1985, p. 47.

گرو لطف و عنایت الهی است و کوشش‌ها و شیوه‌های خود انسانها و اقوام برای رستگاری نتیجه‌بخش نیست و از این رو، لازمه رستگاری این است که بدانیم رستگاری الهی در کجا متجلی شده است و هنگامی که دریافتیم خداوند غایات و رستگاری را در کدام دین و طریق قرار داده است، متوسل شدن به دین و طریق دیگر حماقت خواهد بود.^۱

اگرچه انحصارگرایی دینی در همه دین‌های بزرگ وجود دارد، اما در مسیحیت به سبب آنکه بنیانگذار آن، یعنی عیسی مسیح، خود تجسد و تجلی خدا محسوب می‌شود، مبانی و زمینه انحصارگرایی قوی‌تر است. مسیحیان دین خود را یگانه دین حقیقی در عالم می‌دانند که توسط خود خدا [یعنی عیسی مسیح] به طور مستقیم و بی‌واسطه بنا نهاده شده و محور فعل خدا در زمینه نجات و رستگاری است. به زعم آنان دیگر ادیان و طرق رستگاری ساخته و پرداخته خود بشوند و از این رو، با راهی که خود خدا به بشر نشان داده است، قابل مقایسه نیستند.^۲

کارل بارث^۳، یکی از برجسته‌ترین نمایندگان انحصارگرایی دینی مسیحی، ایمان را واکنش انسان به تجلی ذات خدا در کلمه‌اش می‌داند «که در مسیح تجسد یافته، در کتاب مقدس مندرج است و در کلیسا اعلام شده است». وی از دین به مثابه سعی متکبرانه و بیهوده انسان یاد می‌کند که با تلاش‌های خود می‌خواهد به شناخت خدا نایل شود.^۴

مهمترین اشکالی که به انحصارگرایی دینی وارد است این است که رحمت واسعه خدا را نسبت به اکثریت انسانهایی که به ادیان دیگر معتقدند، نادیده می‌گیرد و هدایت و رحمت الهی را محدود و منحصر به گروه معدودی از انسانها در دین

۱. پترسون، مایکل و دیگران، همان، ص ۴۰۲.

2. Hick, John, *Ibid*, p. 49.

3. Karl Barth

۴. ریچاردز، گلین، همان، ص ۳۸.

خاصی می‌کند.

اما شمول‌گرایی دینی^۱ که گونه‌ای تعدیل یافته‌تر از نظریه انحصارگرایی دینی است، پاسخ و رویکردی دیگر به مسئله کثرت ادیان است و براساس آن، یک سنت و شریعت و دین خاص حامل حقیقت مطلق و غایی است و سایر سنت‌های دینی صرفاً جلوه‌ها و جنبه‌ها و رهیافتهای دیگری از همان حقیقت نهایی را منعکس می‌کنند.^۲ از این رو، موثرترین و مطمئن‌ترین راه رستگاری متعلق به آن دین خاص است، ولی ادیان دیگر نیز به نوعی و تا حدی می‌توانند موجب نجات و رستگاری شوند.^۳

بر این اساس، می‌توان گفت که دیدگاه شمول‌گرایی دینی در مواجهه با مسئله کثرت ادیان، موضعی میان نظریه انحصارگرایی و کثرت‌گرایی دینی است، زیرا شمول‌گرایان دینی به رغم آنکه مدعای انحصارگرایی دینی مبنی بر اینکه یک دین خاص حق مطلق است را می‌پذیرند، اما امکان رستگاری و هدایت در سایر ادیان را نیز نفی نمی‌کنند.

کارل رانر^۴، یکی از نمایندگان برجسته نظریه شمول‌گرایی دینی مسیحی، برآن باور است که انسانها تنها به واسطه یک واقعه رستگاری بخش خاص می‌توانند به نجات و رستگاری برسند و این واقعه خاص و منحصر به فرد در تجسد خدا در مسیح و مصلوب شدن او تحقق یافته است و از طریق آن، همه انسانها و کسانی که در دین مسیحیت تاریخی نزیسته‌اند و از این واقعه اطلاع ندارند، به نجات و رستگاری می‌رسند.^۵ او معتقد است که ادیان می‌توانند واسطه لطف و رحمت الهی به درجات گوناگون باشند و روح خدا بر زندگی مؤمنانی که در سایر ادیان به

1. Inclusivism

2. Hick, John, "Religious Pluralism", pp. 331-332.

3. Quinn, Philip L., "Religious Pluralism", *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998, vol. 8, p. 260.

4. Karl Rahner

۵. پترسون، مایکل و دیگران، همان، ص ۴۱۵.

عبادت مشغول هستند، و رانر آنان را مسیحیان گم‌نام^۱ می‌نامد، به نحوی تأثیر می‌گذارد.^۲

اما پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند چنین ادعا و تحلیلی را در مورد دین خود داشته باشند. یعنی هرکسی می‌تواند دین خود را حق مطلق و کامل بداند و دیگر ادیان را برخوردار از حقیقتی نسبی و جزئی قلمداد نماید.

۲.۴. تبیین برخی مبانی کثرت‌گرایی دینی

کثرت‌گرایی دینی قرائت‌ها و مبانی مختلفی دارد که در این مقاله صرفاً مهمترین آنها، یعنی مبانی معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و هرمنوتیکی بررسی می‌شوند.

۲.۴.۱. مبانی معرفت‌شناختی

مهمترین مبانی نظریه کثرت‌گرایی دینی مبانی معرفت‌شناختی است که بیشتر کثرت‌گرایان دینی بر اساس معرفت‌شناسی جدید، به ویژه معرفت‌شناسی کانت به تبیین آن پرداخته‌اند. چنانکه جان هیک می‌گوید، در سنت‌های دینی بزرگ، به ویژه جریان‌های عرفانی آنها، اغلب میان حقیقت محض یا مطلق، و واقعیت، آن گونه که انسانها آن را تجربه و فهم کرده‌اند، تمایز قائل شده‌اند. فرض بر این است که حقیقت غائی^۳، مطلق و لایتناهی و فراتر از اندیشه، ادراک و بیان بشری است و آنچه که به عنوان حقیقت در ادیان توصیف، تجربه و پرستش می‌شود، جلوه و صورتی محدود از آن حقیقت مطلق و غائی نزد اصحاب آن است.

در سنت هندو میان برهمن نامتصف^۴ یا برهمن بی‌نام و نشان که ورای اندیشه

1. anonymous Christians

۲. پترسون، مایکل و دیگران، همان، صص ۴۱۷ و ۴۱۸.

3. The Ultimate Reality

4. Nirguna Brahman

بشری است، و برهمن متصف^۱ یا برهمن دارای نام و صفت که به نام ایشوره^۲، و به عنوان آفریننده و حاکم هستی تجربه و فهم می‌شود، تمایز قائل شده‌اند. در عرفان مسیحی، مایستر اکهارت احدیت^۳ را از خدا^۴ متمایز می‌شمارد و در عرفان مکتب قباله^۵ در دین یهود، میان حقیقت مطلق الهی^۶ که ورای توصیف و بیان است، و خدای کتاب مقدس فرق است. در عرفان اسلامی نیز ذات حق فراتر از جلوه و مظهر آن، یعنی الله پنداشته می‌شود. در *تائو ته چیگ*^۷، کتاب مقدس تائوئیسم^۸، از ابتدا تأکید می‌شود که تائوی قابل وصف، تائوی ازلی نیست. در عصر جدید نیز پل تیلیخ^۹ از خدایی ورای خدای توحیدی سخن می‌گوید و الاهی دانان پویشی^{۱۰} هم میان ماهیت آغازین و فرجامین خدا تمایز قائل شده‌اند.

حال با توجه به اینکه همه این تمایزات میان حقیقت مطلق و جلوه‌های محدود آن، در همه سنت‌های دینی و در همه دوران‌ها، تا حدودی به هم شبیه‌اند، اگر فرض کنیم که واقعیت مطلق واحد است، اما تجربه و ادراک و توصیف ما از آن متعدد و گوناگون است، آنگاه زمینه‌ای برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریانهای مختلف تجربه دینی، بیانگر آگاهی‌های مختلف ما از یک حقیقت نامحدود متعالی اند که به صورتهای گوناگونی توسط اذهان بشری ادراک شده و از فرهنگهای مختلف تأثیر پذیرفته و در فرهنگهای مختلف اثر گذاشته است^{۱۱}.

هیچ سپس می‌گوید که کانت چارچوب فلسفی مناسبی برای توضیح و بسط

-
1. Saguna Brahman
 2. Ishvara
 3. Deitas
 4. Deus
 5. Kabbalah
 6. Ein Soph
 7. *Tao te ching*
 8. Taoism
 9. Paul Tillich
 10. The Process Theologians
 11. Hick, John, *Philosophy of Religion*, pp. 118- 119.

چنین فرضیه‌ای فراهم نموده است، زیرا او میان عالم آن‌گونه که فی‌نفسه وجود دارد، یعنی عالم معقول یا نومن^۱، و عالم آن‌گونه که بر آگاهی و شعور انسان ظاهر می‌شود، یعنی عالم پدیدار یا فنومن^۲، تمایز قائل می‌شود. به عقیده کانت، عوامل حسی مختلف بسیاری به وسیله نظام مفاهیم نسبی یا مقولات فاهمه^۳ بر ذهن و آگاهی انسان اثر می‌گذارند و انسان به واسطه آنها نسبت به عالم اطراف خود آگاهی می‌یابد و بر این اساس، آگاهی و معرفت ما از جهان پیرامون محصول مشترک خود عالم و فعالیت انتخاب‌گر، تفسیر کننده و وحدت بخش ذهن ماست.^۴

هیک سرانجام بر پایه این اصول معرفت‌شناختی کانت، مبنایی معرفت‌شناختی و فلسفی برای نظریه کثرت‌گرایی دینی فراهم می‌کند و مدعی می‌شود که می‌توان تصور کرد که حقیقت مطلق بر اساس یکی از دو مفهوم اصلی دینی، یعنی مفهوم خدای متشخص^۵ در ادیان توحیدی، و ذات نامتشخص^۶ در ادیان غیر توحیدی به تجربه و بیان درمی‌آید.

پس ذوات متشخص مختلف در ادیان غیر توحیدی مانند یهوه^۷، کریشنا^۸، و حتی ذوات نامتشخص گوناگون در ادیان غیر توحیدی مانند برهمن^۹، نیروانه^{۱۰} و تائو، همگی صورتهای مفهومی حقیقت مطلق هستند که در اذهان و فرهنگها و جریانات دینی مختلف بشری به اشکال گوناگون تجربه و توصیف می‌شوند که در نتیجه، از جنبه بشری آنها تصاویر خود ما از خدا، و از جنبه الهی، تشخیص‌های خدا در سنت‌های دینی مختلف اند. و بالاخره اینکه سنت‌های دینی بزرگ بیانگر

-
1. The Noumenal World
 2. The Phenomenal World
 3. categories
 4. Hick, John, *Philosophy of Religion*, p. 119.
 5. Personal Divine
 6. Impersonal Essence
 7. Jahweh
 8. Krishna
 9. Brahman
 10. Nirvana

تصورات و ادراکات گوناگون بشر از یک حقیقت مطلق نامتناهی، و واکنش نسبت به آن اند.^۱

۴. ۲. ۲. مبنای زبانشناختی

امروزه بحث زبان دین و هرمنوتیک دینی به دلایل مختلف فلسفی و معرفت‌شناختی محور بسیاری از مباحث الهیات و فلسفه دین است. ویتگنشتاین^۲ با طرح نظریه بازی زبانی به وجود انحاء مختلف نقش و کاربرد زبان در حوزه‌های مختلف حیات انسانی که منجر به پیدایش انواع مختلف و مستقل زبان، اعم از زبان علمی، فلسفی، هنری و بالاخره زبان دینی می‌گردد، اشاره دارد و تأکید می‌کند که هریک از این انواع زبانه‌ها قلمرو و معیار خاص و مستقلی دارند.^۳

مباحث زبانشناختی و هرمنوتیکی در الهیات و فلسفه دین باعث طرح نظریات مختلف درباره نسبت زبان و دین شده است و در همین زمینه، نقش و تأثیر زبان در تجربه دینی و عرفانی، و نیز در تعبیر و تفسیر آن مورد توجه قرار گرفته است. تبیین نسبت و رابطه میان زبان و دین یکی از مهمترین مبانی نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی و وحدت‌گرایی دینی است.

اگر چنان‌که پیشتر اشاره شد، حقیقت و گوهر دین در فلسفه دین، تجربه دینی باشد، در این صورت وحدت یا کثرت ادیان مبتنی بر پیش فرض‌هایی درباره تجربه دینی و تفسیر آن خواهد بود و پرسشهایی از این قبیل مطرح می‌شود که آیا عناصر تفسیری در متن و ساختار تجارب دینی حضور دارند یا خیر؟ آیا تجربه دینی محض بدون تفسیر ممکن است؟ و آیا تفاسیر دینی متأثر از متن فرهنگ دینی صاحب تجربه، در متن تجارب دینی حضور دارند؟

1. Hick, John, *Philosophy of Religion*, pp. 120-121.

2. Ludwig Wittgenstein

۳. علی زمانی، امیرعباس، *زبان دین*، قم، ۱۳۷۵، صص ۱۷۶ - ۱۷۵.

پیرامون ماهیت تجربه دینی دو دیدگاه مخالف وجود دارد. یکی دیدگاه پیروان حکمت خالده^۱ یا گوهرگرایان^۲ است که معتقدند «تمام تجارب دینی که بیانگر ارتباطی مستقیم با مبدأ مطلق هستند، مشابهند و براین اساس، همه سنت‌های دینی یک حکمت میان فرهنگی مشابه را تعلیم می‌دهند که ثابت است و آن همان حکمت خالده است»^۳.

این گروه مدعی است که تمام سنت‌های دینی هسته مشترکی دارند و آن هسته مشترک یا تجربه دینی، خالص و محض است و بالاخره اینکه، باورها و اعمال دینی مختلف هم مظاهر و جلوه‌های آن گوهر واحد و مشترک، و به عبارتی تفسیر و تعبیرهای آن محسوب می‌شوند.

اما دیدگاه و نظریه مقابل که کثرت‌گرایی دینی است، مطابق با نظریه ساخت‌گرایانی^۴ چون استیون کتز^۵ است که معتقدند کثرت ادیان و تجارب دینی نه تنها ناشی از تفسیر و تعبیر آنها، بلکه مربوط به حقیقت و ذات آنهاست^۶. به بیان دیگر، نقش و تأثیر زبان در کثرت و اختلاف ادیان نه تنها در تفسیر و تعبیر آنها، بلکه در ماهیت و حقیقت و ذات تجارب دینی هم دخیل است. در نتیجه، آنها اختلاف و کثرت ادیان و تجارب دینی را به دلیل اختلاف زبان و فرهنگ انسانها، ذاتی و کاملاً طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌دانند.

ساخت‌گرایانی چون کتز و نیز کثرت‌گرایان دینی چون هیک وجود تجربه دینی واحد محض و خالص را آنچنانکه پیروان حکمت خالده و گوهرگرایان دینی مدعی هستند، منکرند، بطوری که کتز بر آن باور است که:

«هیچ تجربه خالص و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد و هیچ شاهدهی برای آن نمی

1. The Perennial Philosophy

2. Essentialists

3. Forman, K. C. Robert, *Mysticism Mind Consciousness*, Albany, 1999, p. 31.

4. Structuralists

5. Steven Katz

6. Forman, K. C. Robert, *ibid*, p. 39.

توان یافت، بلکه ایده‌ای به کلی پوچ است و این ادعا، هم دربارهٔ تجارب عادی و هم دربارهٔ تجارب عرفانی صادق است. و در واقع باید گفت که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیدهٔ معرفتی ساخته، پرداخته و متحقق می‌شوند و از این رو خود تجربه همانند صورت و قالب آن، توسط مفاهیمی که عارف در تجربه‌اش داخل می‌کند شکل می‌گیرند.^۱»

در نتیجه هم ساخت‌گرایان و هم کثرت‌گرایان دینی معتقدند که تفسیر و تعبیر و مفهوم سازی و دخل و تصرفات ذهن انسان در تجارب دینی و عرفانی پیشینی است و از خود آن تجارب و در خود آن تجارب آغاز می‌شود. به این ترتیب، از منظر ساخت‌گرایان تجارب دینی و عرفانی مقید و محدود در مفاهیم، و از هم جدایی‌ناپذیرند و این خود انسان است که معنا و مفهوم را می‌سازد. از این رو، هر دینی تجربه خاص خود را دارد و این تجارب نه محض و خالص، بلکه مرکب از تعبیر و تفسیرند. معرفت‌شناسی کانت که اساس نظریهٔ کثرت‌گرایان دینی چون هیک است، در اینجا نیز دیدگاه و نظریهٔ ساخت‌گرایان را که مبتنی بر محال بودن تجربه بدون تفسیر است، توجیه و تحلیل می‌کند. به این معنا که نمی‌توان میان ماده و صورت تجربه، یعنی تجربه و تعبیر آن تفکیک قائل شد. از این رو، ساخت‌گرایان مدعی‌اند که:

«از آنجا که تمام تجارب عرفانی تا حدی توسط مفاهیم و باورهای موجود در سنت‌های دینی‌شان شکل و صورت پیدا می‌کنند و سنت‌ها و مکاتب دینی مفاهیم و باورهای متفاوتی برای افراد و پیروان خود فراهم می‌آورند، عارفان هر سنت دینی نیز ناگزیر از داشتن تجارب گوناگون‌اند که به اشکال و صور مختلف مقید و متعین شده‌اند. پس تجارب دینی در اعصار و سنت‌های مختلف حتماً و ضرورتاً مختلف و

1. Katz, Steven, "Language, Epistemology, and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven Katz (ed.), Oxford, 1978, p. 26.

متفاوت خواهند بود.^۱»

نتیجه آنکه افراد در سنتهای دینی مختلف دارای تجارب دینی مختلف اند و تجربه دینی به هیچ وجه واحد نیست، بلکه انواع تجارب دینی وجود خواهد داشت. کتز برای اثبات این نظریه از سنت دینی خود که یهودی است، مثال می زند و چنین می گوید:

«تمام اعتقادات فرهنگی - اجتماعی و اعمال مربوط به آنها بر چگونگی نگرش عارف یهودی نسبت به جهان و خدایی که خالق آن است موثر است، چون زندگی او سراسر آمیخته با تصاویر، مفاهیم، نمادها، ارزشها و اعمال عبادی خاصی است و تجربه معنوی او تهی از این عوامل نیست، بلکه برعکس، آنها هستند که ماهیت و کیفیت تجربه او را تعیین می کنند.^۲»

به این ترتیب، چنین به نظر می رسد که یکی از مهمترین مبانی کثرت ادیان مبنای زبان شناختی است.

۳.۴. تبیین برخی نظریه های کثرت گرایی دینی

یکی از مهمترین رویکردها و پاسخها به مسئله کثرت ادیان، رویکرد کثرت گرایی یا گفتگوی دینی است که خود قرائت های گوناگونی دارد. مهمترین نظریه پردازان کثرت گرایی دینی کسانی چون جان هیک^۳، کنتول اسمیت^۴، نینین اسمارت^۵ و ریموندو پانیکار^۶ هستند. اما از آنجا که نظریه نسبی گرایی دینی فیلسوفان تاریخ و فرهنگ، چون ارنست تروئلچ^۷ زمینه ساز نظریه کثرت گرایی دینی محسوب می شود و

1. Forman, K. C. R, *ibid*, P.35.

2. Katz, S., *ibid*, p. 33.

3. John Hick

4. Wilfred Cantwell Smith

5. Ninain Smart

6. Raimundo Panikar

7. Ernst Troeltsch

از آنجا که اندیشه کثرت‌گرایانی چون هیک بسیار متأثر از آنهاست، در ابتدا نظریه نسبی‌گرایی دینی ارنست تروئلچ به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد. وجه مشترک نظریه نسبی‌گرایی دینی با کثرت‌گرایی دینی در این است که هیچکدام معتقد به مطلق و انحصاری بودن هیچ یک از صور و اشکال دینی نیستند.

۴. ۳. ۱. نسبی‌گرایی دینی^۱

رویکرد نسبی‌گرایی دینی بیشتر متعلق به فیلسوفان تاریخ و فرهنگ است که به طور کلی به نظریه نسبیت فرهنگی^۲ و از جمله نسبیت دینی معتقدند.

ویلهلم دیلتای^۳ یکی از فیلسوفان تاریخ و فرهنگ، بر آن باور است که دین یکی از مظاهر و تجلیات روح انسانی، و عنصری از فرهنگ است که اهمیت آن در دوره‌های مختلف متفاوت می‌باشد و بر این اساس می‌گوید: «آنچه که تاریخ به ما نشان می‌دهد، نسبت همه نظام‌های مابعدالطبیعی است^۴». نظریه نسبیت فرهنگی فیلسوفان تاریخ و فرهنگ چون دیلتای بر اندیشه متکلمان و فیلسوفان دین بعدی تأثیر بسیاری داشت، به طوریکه پس از آن کسانی چون ارنست تروئلچ با رویکردی تاریخی به بررسی دین پرداختند و مدعی شدند که الهیات بسیار متأثر از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره است و از این رو، هیچ نظام دینی و الهیاتی نمی‌تواند ادعای مطلق بودن داشته باشد. چنین نظریاتی بستر مناسبی را برای طرح نظریه کثرت‌گرایی دینی در دوره‌های بعد فراهم نمود.

تروئلچ بر نقش خودآگاهی تاریخی در تحول و نسبیت فرهنگی و نظریات دینی و اخلاقی انسان تأکید دارد و بر این اساس دین مسیحیت را هم یک جلوه^۵ و

1. religious relativism

2. cultural relativity

3. Wilhelm Dilthey

4. Macquarie, Johan, *Twentieth Century Religious Thought*, New York, 1981, p. 124.

5. manifestation

ظهور جزئی و محدود از حیات و حضور الهی در تاریخ می‌داند، چرا که گرایش عقل الوهی به این است که در صور جزئی مختلف متجلی و ظاهر شود و مسیحیت تنها یکی از آنهاست.^۱

با این وجود، مسیحیت می‌تواند برای پیروان آن مطابق با عقایدشان حقیقت برتر و مطلق محسوب شود^۲ و به همین نسبت هم دعوی ادیان غیرمسیحی بر مطلق بودن هم می‌تواند صحیح باشد، چرا که سایر ادیان متعلق به فرهنگ‌های مختلف هم ممکن است جلوه‌هایی از حیات الوهی را تجربه کنند که به همان اندازه برای آنها معتبر باشد. براین اساس، تروئلچ بر نسبیت فرهنگی، و پیوند هر دین با فرهنگی معین و خاص، و نیز نسبیت شناخت تأکید دارد و تأکید او بر نسبی‌گرایی دینی در عین حال با تأکید او بر این امر همراه است که همه ادیان به رغم تفاوت فردی، در ماوراء و عالم غیب و غایت هدفی مشترک داشته، و ریشه در روح الوهی دارند، هرچند که تجربه حیات الوهی نزد انسانها، مختلف و متکثر است.^۳

به این ترتیب چنانکه مک کواری هم می‌گوید: «نظریه و موضع نسبی‌گرایی دینی به نسبیت معارف دینی و نمادهای دینی و به طور کلی، به نسبیت ادیان قایل است، و این که هر یک با زبان خاص خود بیانگر گوهر مشترک و واحد برای یک رشته تعالیم اند.»^۴

۴.۳.۲. کثرت‌گرایی دینی^۵

در اینجا، از میان قرائت‌های مختلف کثرت‌گرایی دینی صرفاً نظریه‌های جان‌هیک و کنتول اسمیت که بر تحلیل‌های فلسفی و تاریخی جامع‌تری مبتنی هستند، مورد

1. Troeltsch, Ernest, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, London, 1972, Pp. 71-76.
2. *Ibid*, Pp.118,121.
3. *Ibid*, Pp. 90,91.
4. Macquarie, John, *Ibid*, p. 137.
5. religious pluralism

بررسی قرار می گیرند.

۴.۳.۲.۱. نظریه کنتول اسمیت

یکی از نمایندگان برجسته کثرت‌گرایی دینی کنتول اسمیت است. او به شیوه‌ای تاریخی و نه فلسفی به تبیین کثرت‌گرایی دینی می‌پردازد و نظریه او بیشتر مبتنی بر وحدت دینی و تمایز ایمان از سنن دینی است. کنتول اسمیت پیش از هر چیز مدعی است که منشأ بسیاری از اختلافات و تمایزات ادیان مربوط به سوء تفاهم در معنا و مفهوم آن است و ظهور و بسط مفهوم یک دین خاص را همچون ظهور پدیدارهای تاریخی- فرهنگی محدود و مشخص، یک اختراع غربی از عصر روشنگری به بعد می‌داند و معتقد است که از آن زمان غربیان ادیان را به عنوان نظام‌های عقیدتی خاص و مستقل فرض کردند و به آنها اسامی و القاب مختلفی چون مسیحیت، آئین بودایی و غیره دادند. در حالیکه تا قبل از آن کسی خود را متعلق به یک دین یا مجموعه‌ای از نظام‌های عقیدتی مختلف رقیب که بتوان پرسید کدام یک از آنها حق است، نمی‌دانست و بر این اساس، نمی‌توان از حق و باطل یا درستی و نادرستی یک دین سوال کرد، چرا که ادیان مختلف جریان‌ها و مشرب‌های دینی فرهنگی مختلف و متمایز در درون تاریخ انسانی، و بازتاب نوع و طبایع انسانی، و صور و اشکال فکر و اندیشه بشری هستند.

اسمیت چگونگی تحول و تکوین دین را از یک حادثه یا اندیشه دینی تا یک ارگانیسم زنده و نهاد و نظامی اعتقادی و رفتاری که مبتنی بر نظریه‌های عقیدتی و قوانین و احکام عملی مشخص و متمایز است، پی‌گیری می‌کند و سپس می‌افزاید که حقیقت دینی مستلزم داشتن چنین نظام‌ها و سنن دینی عرضی، قشری، محدود و متمایز نیست^۱. او با دین واحد، یا گوهر و ذات واحد داشتن دین، و یا این باور که

1. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Pp. 112-113.

ادیان تاریخی و رسمی مظاهر دنیوی و محدود دین واحد متعالی هستند، آن چنانکه گوهرگرایان یا پیروان حکمت خالده معتقدند، مخالف است و به جای دین، واژه ایمان و سنت انباشته را به کار می برد. او ایمان^۱ را عبارت از تجربه دینی ناشی از تأثیر امر متعالی بر زندگی انسان، و سنت انباشته^۲ را اطلاعات تاریخی درباره زندگی دینی انسان و صور متعدد تجلی ایمان در میان انسانها می داند، که ساخته و پرداخته خود آنهاست. براین اساس، آنچه دین نامیده می شود یک صورت اولیه یا ماهیت و ذات متعالی نیست، بلکه فرایندی دیالکتیکی و تأثیری متقابل میان سنت و ایمان است.^۳ انسان ایمانش را از خدا، و عقاید و سنت دینی اش را از دوران و محیطی که در آن بسر می برد،^۴ می گیرد. عقاید و سنن دینی متحول و متغیرند، اما ایمان، حقیقت و ماهیتی واحد، و صورت ها و اشکال گوناگون دارد و به این ترتیب، مسلمان از طریق ایمان اسلامی، بودایی از طریق ایمان بودایی، یهودی از طریق ایمان یهودی، و هر کسی از طریق شکل و صورت خاصی از ایمان به رستگاری می رسد.^۵ کنتول اسمیت با تأکید بر ایمان شخصی، و تفکیک و تمایز آن از سنت انباشته توانست مدعی شود که حقیقت دینی در اشخاص قرار دارد نه در قضایا و گزاره های دینی^۶، و بر این اساس تأکید کرد که دین پژوهی باید بیشتر به بررسی و تحقیق پیرامون ایمان افراد بپردازد و نه فقط نظام ها و نهادهای دینی. به بیان دیگر، دین پژوهی باید به انسان پژوهی تبدیل شود، چرا که ایمان عبارت از نحوه زندگی

1. Faith

2. cumulative traditions

3. Cantwell Smith, W., *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964, Pp. 141, 162, 175.

4. Idem, *Belief and History*, Charlottes Ville, 1977, Pp. 96, 126.

5. *Ibid*, p. 126.

6. Idem, "A Human View of Truth", *Truth and Dialogue*, John Hick (ed.), London, Sheldon Press, 1974, Pp. 20, 44.

انسانهاست و در دین پژوهی ما با نحوه و کیفیت زندگی اشخاص سروکار داریم^۱. براساس چنین نظریاتی، کنترل اسمیت با ادعای انحصارگرایی دینی و نیز الزام دعوت به صورت خاصی از دین، که در مسیحیت وجود دارد، مخالفت می‌ورزد^۲. سرانجام اینکه اسمیت معیار حقانیت یک دین را برانگیختن ایمان افراد، و معنا و جهت‌دادن به زندگی آنها می‌داند.

۴.۳.۲. نظریه جان هیک

جان هیک با درک تنوع و حقانیت ادیان مختلف، کوشید تا انقلابی کوپرنیکی در الهیات مسیحی پدید آورد که مبتنی بر تحول دین فرد محور بظلمیوسی، به دین خدامحور کوپرنیکی است^۳. او در اولین گام به تفسیر مجدد آموزه تجسد خدا در مسیح^۴ پرداخت و آن را امری اسطوره‌ای تلقی کرد که واقعیت ندارد و مانع درک ما از چگونگی فعالیت و عمل خدا در کل حیات بشری می‌شود^۵. سپس نتیجه گرفت که آموزه تجسد خدا در مسیح، تعبیری از تجربه مواجهه انسان با خداست، مواجهه‌ای که در میان سایر ملل و ادیان هم وجود داشته و خدا خود را به صورت‌های مختلف در ادیان متجلی نموده است و این تجلیات با تعابیر مختلف بیان شده‌اند. به این ترتیب، تصورات مختلف از خدا، همچون یهوه، کریشنا^۶، الله و غیره، همگی مظاهر امرالوهی هستند که هر یک از آنها تا حدی در شناخت ماهیت حقیقت مطلق سهیم‌اند، اما هیچکدام به طور کامل و مطلق آن را آشکار و ظاهر نمی‌کنند.

پس ادیان دیگر هم همانند مسیحیت، طریق و تجربه‌ای از رستگاری را فراهم

1. Idem, "Comparative religion: Whither and Why?", *The History of Religions: Essays in Methodology*, Mircea Eliade & Joseph M. Kitagawa (eds), Chicago, 1959, Pp. 34-35.

2. *Ibid*, p. 49.

3. Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, Glasgow, 1977, pp. VIII, IX.

4. incarnation

5. Hick, John, *Ibid*, p. XV.

6. Krishna

می کنند، چرا که خاستگاه همه آنها حقیقت غایی واحد مطلق است، هر چند که تجارب و تعابیر مختلف از آن حقیقت واحد، در ادیان و فرهنگهای مختلف منجر به تمایز و تباین میان آنها گشته است.¹

به این ترتیب، هیک مدعی است که سخن گفتن از حقانیت یا بطلان ادیان اشتباه است، چرا که ادیان مختلف همانند تمدنهای مختلف، که صرفاً بیانگر طبایع و خلق و خویهای مختلف بشرند، اندیشههای مختلفی را درباره حقیقت غایی بیان می کنند² و حقیقت مطلق و غایی واحد به شیوههای مختلف به تفکر و تجربه انسان درآمده و محدود و مشروط می شود. گاهی به عنوان وجودی مشخص چون بهوه، ویشنو³، الله، پدر آسمانی و غیر آنها، و گاهی هم به عنوان مفهومی عام و غیرمتشخص چون برهمن⁴، دهرمه⁵، تائو و نیروانه در ادیان مختلف شرقی و غربی از آن تعبیر می شود.

پیرامون این شیوههای مختلف اندیشه، تجربه و پاسخ انسانی به آن حقیقت واحد مطلق، انواع سنتهای دینی مختلف بوجود آمده اند که هر یک اساطیر، نمادها، فلسفهها، الهیات، ادعیه، عبادات و سرانجام اخلاقیات و شیوههای زندگی خاص خود را دارند و در درون همه آنها نیز فرآیند نجات بخش واحدی که همان تحول وجود انسانی از خود محوری به حقیقت محوری است، وجود دارد.⁶

هیک اختلاف و تفاوت ادیان و سنتهای دینی را سه چیز می داند: یکی تجربه حقیقت الهی، دوم تفاوت در نظریه های فلسفی و کلامی پیرامون آن حقیقت، و سوم تفاوت در تجربه های اساسی و مکاشفه ای که به تجربه و اندیشه دینی آنها وحدت و

1. Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, pp. 145.

2. Hick, John, "The Out Come: Dialogue into Truth", *Truth And Dialogue*, John Hick (ed.), London, p. 142.

3. Vishnu

4. Brahman

5. dharma

6. Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, p. 86.

انسجام می‌بخشد.^۱ اما نظریه ای که به عقیده هیک می‌تواند این اختلاف و تفاوت‌ها را توجیه و تفسیر کند، تمایز قائل شدن میان حق یا حقیقت فی‌نفسه، و حق یا حقیقت آنگونه که به فکر و تجربه انسان در می‌آید، است. یعنی همان قاعده معرفت شناختی کانت که مدعی است که آگاهی ما به واقعیت بیرونی، همیشه مبتنی بر برخی مفاهیم و مقولات پیشینی است که به آگاهی و معرفت ما شکل و تعیین می‌بخشد. براین اساس، سنت‌های دینی مختلف با نظام‌های مفهومی، شیوه‌های پرستش و حیات دینی مختلف، همگی عدسیه‌هایی هستند که جوامع اعتقادی مختلف از طریق آنها حقیقت الهی را تجربه و دریافت می‌کنند و کانون مشترک همه این اختلافات، نجات و رستگاری است که مبتنی بر تحول انسان از خود محوری به حقیقت محوری است.

هیک مدعی است که با چنین نظریه کلی و جامعی، ضمن اینکه اختلاف عقاید و ادیان و سنت‌های دینی مختلف موجه و طبیعی بنظر می‌رسند، در عین حال ادعای انحصارگرایی و برتری یک عقیده و طریقه دینی خاص نسبت به دیگری، و نیز ادعای بطلان عقاید و سنن دیگر منتفی می‌شود و تضاد میان ادیان از میان می‌رود. این نظریه همچنین نشان می‌دهد که تفاوت عقاید و تفاسیر دینی تأثیر زیادی در اصل نجات و رستگاری انسانها، که همان تحول وجود انسان از خودمحوری به حقیقت محوری است، ندارد.^۲ البته هیک تأکید می‌کند که حقیقت مطلق به هیچوجه به طور کامل و مطلق به معرفت و تجربه انسانها در نمی‌آید و معتقد است که ما درباره حقیقت مطلق چه به صورت ایجابی و چه به صورت سلبی نمی‌توانیم سخن بگوئیم، بلکه تنها می‌دانیم که باعث پیدایش انواع و اشکال مختلف تجربه دینی می‌شود، که آنها نیز ناشی از فرا فکنی ذهن ما هستند.

نتیجه آنکه حقیقت مطلق در اطلاق خود نه قابل پرستش و نه قابل اتحاد است،

1. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Pp. 116-117.

2. Idem, *Problems of Religious Pluralism*, p. 75.

بلکه آنچه که می‌پرستیم یا با آن اتحاد برقرار می‌کنیم، صرفاً تشخیص و تعیین خاصی از آن حقیقت مطلق است.^۱

هیک برای اثبات نظریه خود استدلال‌ها و دلایلی هم می‌آورد که یکی از آنها پدیدارشناسانه است، به این مضمون که جستجوی حقیقت، هدایت و رستگاری در جوامع و سنتهای دینی مختلف دیگر هم وجود دارد که در نهایت منجر به تحول شخصیت افراد آنها از خودمحوری به حقیقت‌محوری می‌شود و ادیان از این حیث با هم اشتراک دارند.^۲ دلیل و استدلال دیگر هیک مبتنی بر اصل هدایت عامه الهی است که براساس آن می‌گوید بنا به عقیده ما مسیحیان، خدا که محب و خالق و پدر نوع بشر است، می‌خواهد که همه انسانها به نجات و رستگاری برسند.^۳ در این صورت چگونه ادعای انحصارگرایی دینی که براساس آن تنها عده قلیلی از انسانها در دینی خاص به هدایت و رستگاری می‌رسند، می‌تواند صحیح باشد. نتیجه آنکه همه ادیان طرق هدایت و رستگاری اند.^۴

هیک براساس همین مبانی همچنین معتقد است که به طور کلی نمی‌توان به درجه بندی ادیان پرداخت، هر چند که می‌توان پدیده‌های دینی همچون اعمال عبادی، تجارب، باورها، اساطیر، متون مقدس و غیره را در ادیان مختلف، براین اساس که تا چه حد در وصول به هدف نهایی دین که همان نجات و رستگاری است کمک می‌کنند، مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. اما در عین حال باید توجه داشت که شیوه‌ها و طرق وصول به این هدف در ادیان مختلف متفاوت است و ترجیح آنها بر یکدیگر چندان آسان نیست.^۵

به این ترتیب، چنین بنظر می‌رسد که هیک یک تحلیل جامع فلسفی در نظریه

-
1. Hick, John, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale, 1993, p. 177.
 2. Idem, *Problems of Religious Pluralism*, p. 38.
 3. Idem, *God and The Universe of Faiths*, p. 131.
 4. *Ibid*, p. 122.
 5. Idem, *Problems of Religious Pluralism*, pp. 69-70.

خود پیرامون کثرت‌گرایی دینی ارائه می‌کند که اندیشه بسیاری را بخود جلب کرده است، هر چند که نظریه او هم مانند بسیاری نظریات دیگر بشری بکلی خالی از نقد و نقصان نیست.

نتیجه

اگر چه به مبانی و نظریات کثرت‌گرایی دینی نقدهایی وارد شده است، اما چون این مقاله در مقام تبیین و نه نقد آنهاست، براین اساس در پایان تنها به جمع‌بندی نظریات و نتیجه‌گیری اکتفا می‌شود.

با آنکه هم مبانی و هم نظریات کثرت‌گرایی دینی در عصر جدید و در جهان غرب به صورت منسجم و تئوریک بیان شده است، ولی چنین به نظر می‌رسد که زمینه و خاستگاه آن‌ها را در مواردی می‌توان در منابع و اندیشه‌های دینی و عرفانی شرقی قدیم هم یافت. برای نمونه، مبنای معرفت‌شناختی کثرت‌گرایی دینی را که به طور عمده مبتنی بر معرفت‌شناختی جدید کانت است، می‌توان قرن‌ها قبل از او در اندیشه‌ها و نظریات حکما و عرفای شرقی اعم از هندی و اسلامی یافت که بر محدودیت و نقصان عقل در معرفت و شناخت حقیقت محض و مطلق هستی، و نیز نسبیت فهم و معرفت انسان در این باره تأکید کرده اند.

همچنین به نظر می‌رسد که در عمق نظریه پلورالیسم دینی فیلسوفان دین همچون کنتول اسمیت و هیک، سخن از یک حقیقت واحد و مشترک به عنوان متعلق دینی در تمام اشکال و صور و مظاهر دینی است. به این معنا که کنتول اسمیت متعلق دینی را حقیقت واحد ایمان می‌داند، که به اشکال و صور گوناگون در سنن دینی مختلف، و حتی نزد افراد مختلف ظاهر و تعبیر می‌شود. هیک نیز متعلق تمام تجارب دینی را یک حقیقت واحد مطلق و محض می‌داند که نزد اقوام و ملل مختلف به اشکال و صور گوناگون تجربه، فهم و تعبیر می‌شود. بعلاوه هر دوی آنها غایت دین را واحد می‌دانند، که همان رسیدن انسانها به کمال معنوی و روحانی

است.

این نقطه نظرات می تواند وجه مشترک همه اصحاب ادیان قرار گیرد تا در فراسوی اختلاف و کثرت ظواهر، و صور و اشکال سنن و شرایع، و حتی تجارب و عقاید دینی، ذات یا حقیقت و غایت واحد و مطلق وجود دارد که متعلق و نیز غایت تمام تجارب، معارف و تعبیر دینی مختلف است و همین بصیرت دینی می تواند زمینه وحدت و تفاهم میان پیروان ادیان را فراهم نماید. بصیرتی که قرن‌ها پیش از پلورالیست‌های دینی معاصر، حکما و عرفای شرقی بدان دست یافته بودند.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷.
- پاکین و دیگران، *دین اینجا، اکنون*، ترجمه مجید محمدی، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷.
- ریچاردز، گلین، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
- علی زمانی، امیرعباس، *زبان دین*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۰.
- لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.
- هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- هیک، جان، «پلورالیسم دینی و اسلام»، ترجمه محمد محمدرضایی، فصلنامه قیاسات، شماره ۳۷، سال دهم، پائیز ۱۳۸۴.

- Cantwell Smith, Wilfred, "A Human View of Truth", *Truth and Dialogue*, John Hick (ed.), London, Sheldon Press, 1974.
- Idem, *Belief and History*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1977.
- Idem, "Comparative Religion: Whether and Why?" *The History of Religions: Essays in Methodology*, Mircea Eliade & Joseph M. Kitagawa (eds), Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- Idem, *The Meaning and End of Religion*, New York, Mentor, 1964.
- Forman, K.C.Robert, *Mysticism Mind Consciousness*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Hick, John, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale, New York University Press, 1993.
- Idem, *God And The Universe of Faiths*, Glasgow, Collins, 1977.
- Idem, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, 1983.
- Idem, *Problems of Religious Pluralism*, New York, St. Martins Press, 1985.
- Idem, "Religious Pluralism", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Collier McMillan, 1987, Vol.12.
- Idem, "The Out Come: Dialogue into Truth", *Truth and Dialogue*, John Hick (ed.), London, Sheldon Press, 1974.
- Katz, Steven, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven Katz (ed.), Oxford University Press, 1978.
- King, Winston L., "Religion", *The Encyclopedia Of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Collier McMillan, 1987, Vol. 12.
- Macquarie, John, *Twentieth Century Religious Thought*, New York, Charles Scribner's Sons, 1981.
- Pals, Daniel, *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, 1996.
- Quinn, Philip L., "Religious Pluralism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1984.
- Troeltsch, Ernest, *The Absoluteness of Christianity and History of Religions*, London, S.C.M, 1972.

نگاهی به مجادلات قلمی هنری مارتین و عالمان عصر قاجار در باره نبوت خاصه*

محمودرضا اسفندیار**

چکیده

در این مقاله زندگی، تحصیلات و فعالیتهای تبلیغی هنری مارتین، کشیش و مبلغ انگلیسی که در اوایل عصر قاجار به منظور تبلیغ آیین پروتستان به ایران آمد، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. یکی از اهداف مارتین از سفر به ایران تصحیح و نشر ترجمه عهد جدید بود که پیش از این، یعنی از آغاز اقامتش در هند بدان دست زده بود.

مارتین پس از ورود به ایران با برپایی جلسات مناظره با علما، تبلیغ در میان مردم کوچه و بازار، و نگارش رساله‌هایی در ردّ نبوت خاصه و اعجاز قرآن، سخت می‌کوشید تا ایرانیان را به مسیحیت درآورد. این اقدامات با واکنش علما، مردم و حکومت قاجار مواجه شد و علمای مسلمان این دوره با نگارش جوابیه در مقام پاسخگویی به شبهات و ردیه‌های مارتین برآمدند.

کلید واژه‌ها

تبلیغ، عهد جدید، عالمان شیعه، نبوت خاصه، ردیه، جوابیه

* این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان «گفتگوی اسلام و مسیحیت در ایران عصر قاجار؛ ارزیابی مجادلات قلمی مبلغان مسیحی و عالمان مسلمان ایرانی در این دوره» و به راهنمایی دکتر فتح الله مجتبابی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تدوین و دفاع شده است.

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهر ری

۱. هنری مارتین

۱-۱. زندگی و تحصیلات

هنری مارتین در ۱۸ فوریه سال ۱۷۱۸م/۱۱۹۶ق به دنیا آمد. خانواده او به افکار و عقاید ساموئل واکر^۱ و جان وسلی^۲ (بنیانگذار فرقه متدیسم) وابسته بودند.^۳ این جنبش داعیه انسان دوستی داشت و پیروان آن به فقرا یاری می‌رساندند و از بیماران پرستاری می‌کردند و برای آنها وسائل آسایش و امکان تحصیل فرزندانشان را فراهم می‌آوردند. این گروه به فعالیتهای تبلیغی در خارج از مرزهای انگلستان توجه و تأکید فراوان داشت.^۴

مارتین پس از اخذ لیسانس، در سال ۱۸۰۲م در «انجمن اعزام مبلغ به آفریقا و مشرق زمین»، که بعدها به «انجمن تبلیغی کلیسا» تغییر نام داد، استخدام شد. در سال ۱۸۰۳م به منصب کشیشی در آمد و علاوه بر وظایف روحانی، به تدریس در کالج سنت جان^۵ پرداخت و همزمان با آن، به مطالعه زبانهای شرقی مانند عربی، هندی، بنگالی و فارسی نیز مشغول شد. مدتی بعد به عنوان کشیش ارتش کمپانی هند شرقی راهی هندوستان شد و در مسیر سفر به هند ترجمه عهد جدید به زبان هندی را آغاز کرد. وی پس از ورود به هند، در کنار انجام وظایف اداری خود در کمپانی هند شرقی، با گروه مبلغان باپتیست و همکاران ویلیام کری در ترجمه کتاب مقدس به زبانهای محلی هندوستان همکاری کرد و در همین حال، برای ارتقاء معلومات خود در زبانهای بنگالی، فارسی و هندی، به شاگردی نزد معلمان مسلمان و برهمن

1. Samuel Walker

2. John Wesley

3. Waterfield, Robin E., *Christians in Persia*, London, 1973, p. 90.

۴. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به:

Walker, Willisto, *A History of Christian Church*, New York, 1959, pp.454-71.

5. St. John's College

پرداخت.^۱ او در هند به پادری^۲ شهرت یافت و تحت حمایت مقامات ارشد کمپانی هند شرقی به فعالیتهای تبلیغی خود ادامه داد. مارتین تا آنجا مورد توجه دولتمردان انگلیسی مقیم هند بود که حتی با فرمانروای کل هندوستان، جورج بارلو^۳، و فرمانده کل ارتش انگلیس نشست و برخاست می‌کرد. با تکیه بر همین حمایت‌ها، او توانست در مدت کوتاهی در پتنه^۴ آموزشگاه‌هایی را تأسیس کند. او همچنین در کانپور و کلکته به ایراد سخنرانی‌های تبلیغی پرداخت و تا آنجا در تعریض به عقاید بومیان تندروی کرد که برخی از همکارانش نیز به انتقاد از او پرداختند. مسلمانان نیز در مقابل او واکنش نشان دادند.^۵

مارتین اصناف مختلف مردم هند را به چهار گروه بت پرستان، مسلمانان، کاتولیکها و کافران تقسیم می‌کرد و این گروهها را چهار چهره از اهریمن می‌شمرد. اما در این میان، نفرت او از مسلمانان، و از جمله ایرانیان بیشتر بود و در جایی گفته است که «من از سرزمین فارس و مردم آن یکسره بیزارم»^۶

۱. نگاه کنید به: اردلی، ورا، *هنری مارتین*، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۱ ش، ص ۲۲-۲۵، ۷۳؛

Waterfield, loc.cit.

۲. پادری اصطلاحی است که برای کشیشان مبلغ مسیحی در کشورهای اسلامی، به ویژه ایران و هند به کار می‌رود. واژه پادر از پرتغالی گرفته شده و به معنای «کشیش و روحانی» و هم ریشه با Patter لاتینی و Father انگلیسی است. این واژه در ابتدا فقط برای کشیشان کاتولیک رومی به کار می‌رفت. به معلمان دینی تمام مذاهب نیز پادری می‌گفتند. بنا بر منابع موجود رواج اصطلاح پادری و ذکر آن در منابع تاریخی از دوره صفویه (قرن دهم تا دوازدهم) به بعد قطعی است. نگاه کنید به: امین، سید حسن و اکبر ثبوت، «پادری»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر حداد عادل، تهران، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۴۳.

3. George Barlow

4. Patna

۵. حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران،

۱۳۸۰ ش، صص ۵۰۸-۵۱۵.

6. Martyn, Henry, *Journals and Letters*, S. Willberforce (ed.), London, 1837, vol. II, p. 366.

مارتین در سال پنجم اقامت خود در هند به سختی به بیماری سل مبتلا گشت و چند ماه بستری شد. او سخت از کندی کار ترجمه کتاب مقدس به فارسی آزرده خاطر بود و به همین دلیل تصمیم گرفت برای تکمیل کار به ایران سفر کند.^۱ مارتین با در دست داشتن نامه‌ای از جان ملکم^۲ - که به تازگی از مأموریت خود در ایران به عنوان نماینده کمپانی هند شرقی بازگشته بود - خطاب به گور اوزلی^۳، سفیر انگلیس در ایران، راهی این سرزمین شد. علاوه بر این نامه، ملکم سفارش نامه‌های دیگری به سرشناسان بوشهر، شیراز و اصفهان نوشت تا از مارتین پذیرایی کنند و درمقابل از او خواست تا درباره مسائلی که مورد نیاز ملکم است، اطلاعاتی جمع‌آوری کند.^۴

مارتین سرانجام، مقارن پادشاهی مظفرالدین شاه با یک ناو انگلیسی، به بوشهر وارد شد. وی در بوشهر ترجمه فارسی خود از کتاب مقدس را به اهالی این منطقه نشان داد و متوجه شد که این ترجمه چندان روان و دقیق نیست.^۵ پس از آن در ۱۸۸۱م به شیراز رفت و در منزل جعفرعلی خان که ملکم به او نیز سفارشنامه‌ای مبنی بر کمک به مارتین نوشته بود، اقامت گزید. در این شهر ضمن ملاقات با افراد سرشناس کار ترجمه انجیل را به همراه سیدعلی، داماد جعفر علی خان، آغاز کرد و کوشید تا نسخه‌های قدیمی کتاب مقدس را که در شیراز موجود بود، جمع‌آوری کند.^۶

۱. حانری، همان، ص ۵۱۷.

2. John Malcom

3. Gore Ousley

۴. همان، ص ۵۱۸.

۵. اردلی، همان، صص ۲-۱۱۱.

6. Waterfield, p. 92.

مارتین در شیراز به دیدار اوزلی رفت که به تازگی به این شهر وارد شده بود. وی در این ایام سی ساله بود. اوزلی او را پذیرفت و مارتین توصیه‌نامهٔ ملکم را به او تقدیم کرد. بنا به گزارش رایت:

«ملکم در نامه‌اش، ضمن آنکه مارتین را خاورشناسی برجسته و دانشمندی جامع و عربی‌دانی توانا معرفی می‌کند، چنین می‌آورد: او به من اطمینان داده... (و سخت دست به دامن من شده است که این را به اطلاع شما نیز برسانم) که به هیچ وجه قصد ندارد نزد ایرانیان موعظه نماید یا با آنان وارد مشاجرات دینی بشود، بلکه قصد دارد که هم خود را فقط مصروف این دو امر سازد: یکی پژوهش دربارهٔ نسخ کهن چهار کتاب انجیل، و دیگری کسب فضایل و معلومات لازم برای ارائهٔ متن صحیحی از کتاب مقلّس به زبان‌های عربی و فارسی، بر طبق طرحی که «انجمن کتاب مقدس» پیشنهاد کرده است. من بی هیچ تردید به او گفته‌ام که چنین می‌اندیشم که شما از او خواهید خواست که با احتیاط رفتار کند و اجازه ندهد که غیرت و تعصّبش عنان اختیار از کف او برآید»^۱.

از این نامه معلوم می‌شود که مردان سیاست اگرچه حامی مبلغان بودند، اما نمی‌خواستند این فعالیت‌ها باعث برانگیخته شدن احساسات ضد انگلیسی شود و می‌کوشیدند جانب احتیاط را نگه دارند و ظرائف دیپلماسی را رعایت کنند.

حوادث بعدی نشان داد که هشدار بیهوده نبود. مارتین با سری پرشور به مجادله با طوایف مختلف شیعه و اقلیت‌های دینی پرداخت. فعالیت‌های او در شیراز گاه مخالفت‌های عالمان شیعه و مردم را به دنبال داشت. گروهی از مردم شیراز گمان می‌کردند که او در پی پذیرش اسلام است و گروهی دیگر نیز او را جاسوس انگلیسی می‌دانستند.^۲ مارتین در طول اقامت یازده ماهه‌اش در شیراز با مشکلات متعددی مواجه شد. دشواری‌های کار ترجمه، عدم تسلط کامل به زبان فارسی و

۱. رایت، دنیس، انگلیسها در میان ایرانیان، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، ۱۳۵۹ ش، ص ۱۳۵.

2. Waterfield, p. 92.

تنگناهای ناشی از آن برای ارتباط با توده مردم، در کنار ضعف و بیماری، اسباب خستگی و افسردگی او را فراهم آورده بود.^۱

اما سرانجام کار ترجمه پایان یافت و دو نسخه از آن برای اهدا به فتحعلی شاه و عباس میرزا آماده شد. مارتین به عزم تهران، از شیراز به طرف اصفهان حرکت کرد و در طی اقامت در اصفهان، دوباره به تصحیح و ویرایش نسخه‌های ترجمه شده پرداخت و در جلفای اصفهان از ترجمه‌های فارسی و عربی انجیل که در رم انجام پذیرفته بود دیدن کرد.^۲ گویا در اصفهان نیز با علما مجالس مناظره ترتیب می‌داد.^۳ مارتین در مسیر حرکت خود به تهران، در کاشان و قم نیز توقف کرد. وی قصد داشت که در قم با میرزای قمی نیز مباحثه کند، اما میرزا به علت کهولت سن و بیماری از دیدار وی عذرخواهی کرد.^۴ هنری مارتین در تهران با درباریان و روحانیان دربار درباره حقایق کیش مسیح مناظره کرد، اما نتوانست به مقصود اصلی خود، یعنی دیدار با شاه و عباس میرزا برای تقدیم انجیل خود نائل شود.^۵ از این رو عزم سفر به انگلستان کرد. در تبریز اوزلی و همسرش به پرستاری و مراقبت از مارتین که سخت بیمار بود، پرداختند و اوزلی تعهد کرد که خود شخصاً انجیل ترجمه شده مارتین را به شاه تقدیم کند.^۶

سرانجام هنری مارتین در مسیر سفرش به انگلستان، به خاطر شدت یافتن بیماری و بُعد مسافت و سختیهای ناشی از سفر در ۱۶ اکتبر سال ۱۸۱۲م/۱۲۲۷ق. در توقات، واقع در ترکیه امروزی درگذشت.

۱. اردلی، همان، صص ۱۲۶-۱۳۵.

۲. همان، ۱۵۱-۱۵۳.

۳. شیرازی، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، تهران، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۷؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشاری، تهران، ۱۳۵۱ ش، ص ۱۴۵.

۴. همان، ۱۵۱-۱۵۲.

۵. رایت، همان، ص ۱۳۶.

۲-۱. ترجمهٔ عهد جدید

همانطور که پیشتر اشاره کردیم، یکی از اهداف اصلی هنری مارتین از سفر به ایران، ارائه ترجمه‌ای روان، دقیق و شیوا از عهد جدید به فارسی بود. او این کار را، که گام مهمی در انتشار مسیحیت در ایران می‌پنداشت، در هند آغاز کرده بود.

ترجمهٔ اناجیل در هند بی‌سابقه نبود. در اوایل قرن ۱۳ق/۱۹م شماری از این ترجمه‌ها فراهم آمده بود که از آن جمله می‌توان به ترجمهٔ میرزا محمد فطرت (ایرانی الاصل مقیم بنارس) زیر نظر کلبروک^۱، استاد زبان سنسکریت در دانشکده فورت ویلیام^۲ در بنگال اشاره کرد^۳. مارتین حاصل کار این مترجمان را نپسندید، زیرا هیچ یک از آن مترجمان فارسی زبان نبودند و ترجمهٔ آنها با زبان فارسی مردم ایران هماهنگی نداشت. بنابراین، او پس از ورود به شیراز کوشید تا به کمک دستیار ایرانی‌اش، میرزا سیدعلی خان، ترجمه‌ای مقبول و مناسب ارائه کند. آنها ظاهراً عهد جدید را از یونانی، و مزامیر را از عبری، در مدت یکسال به فارسی ترجمه کردند. این ترجمه در سال ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م به پایان رسید^۴. مارتین می‌خواست این ترجمه را شخصاً به فتحعلیشاه و عباس میرزا تقدیم کند، اما به شرحی که گذشت موفق نشد.

پیشتر گفته شد که اوزلی، سفیر انگلستان در ایران، به مارتین قول داده بود که ترجمهٔ او را به شاه تقدیم کند. او به وعدهٔ خود عمل کرد و در ربیع‌الاول ۱۲۲۹ق / فوریه - مارس ۱۸۱۴م در همین زمینه فرمانی از فتحعلیشاه به شرح زیر اخذ کرد:

«عالیجنابان فضیلت مآبان سعادت و عزت انتسابان محققین و معرفین و پادریان ملّت عیسویّه، که کتب انجیل و احادیث و غیره سنت سنّیه مذهب مسیحیّه را در

1. R. H. Colebrook

2. Fort William

3. Thomas, Kenneth J. and Fereyduun Vahman: "Bible, Vii. Persian Translations of the Bible", *Encyclopedia Iranica*, vol. 4, p. 211

4. Ibid., pp. 211-212.

اقطار و امطار و اطراف بلاد و شهور، معروف و مذکور و مشهور می‌سازند، بدانند که کتب انجیلی که به اجتهاد مرحوم پادری مارتین، تفسیر و تأویل شده بود، به عنوان پیشکش از جانب آن عالیجنابان رسید، و موجب حصول خشنودی و رضامندی خاطر همایون از ایشان گردید. الحق به سعی و جهد مرحوم مزبور به نحوی که طریقه کتب مقدّس را شاید، تفسیر و به حساب عبارت و الفاظی سلیس، به فهم قریب است، از این پیش چهار کتاب، که از چهار شاهد ملت مزبور مسمی به متی، مرقس و لوقا و یوحناست، در این نواحی مشهور بوده و الحال تمام کتاب انجیل را به دقت و خوبی ترجمه نموده. این معنی نیز موجب مزید خوشوقتی و رضای خاطر همایون پادشاهی گردید و از این پس واقعیان حضور معدلت دستور را مقرر و مأمور خواهیم نمود که من اوله الی آخر تلاوت را در حضور اشرف نموده که مقروع سمع سمیع شود، لهذا باید آن عالیجنابان مراتب رضامندی خاطر همایون را به تمام فضلا و محققین، و عرفا و عموم اهالی ملت مسیحیه که متوجه اشتها و اجتهاد کتاب انجیل می‌باشند، اعلان و اعلام دارند و در عهده شناسند.^۱

امروزه از نسخه‌های تقدیمی اوزلی به فتحعلیشاه اطلاعی در دست نیست. شش ماه بعد از صدور فرمان فوق، اوزلی نامه‌ای به «انجمن کتاب مقدس بریتانیا و خارج» نوشت و پیشنهاد کرد که انجمن مذکور ترجمه هنری مارتین را چاپ کند.^۲ اما پیش از آنکه انجمن درباره چاپ ترجمه مارتین تصمیم بگیرد، نسخه‌ای از این ترجمه را به روسیه برد و آن را در سال ۱۲۳۰ ق / ۱۸۱۵ م به کمک «انجمن کتاب مقدس» روسیه در شهر سن پترزبورگ به چاپ رساند. یک سال بعد از چاپ ترجمه مارتین در روسیه، چاپ دیگری از آن نیز در کلکته صورت گرفت.^۳ «انجمن کتاب مقدس

۱. طاهری، ابوالقاسم، تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی انگلیس و ایران از دوران فرمانروایی مغولان تا پایان

عهد قاجاریه، ج ۱، تهران، ۱۳۵۴ ش، صص ۴-۴۵۳.

۲. اردلی، همان، ص ۱۷۶.

۳. همان، ۱۶۳-۱۶۴.

بریتانیا و خارج» نیز ترجمهٔ مارتین را به چاپ رساند. به درستی نمی‌دانیم که چاپ اول آن در چه تاریخی صورت پذیرفت، اما نگارنده نسخه‌ای از چاپ سوم این کتاب را در اختیار دارد که در سال ۱۸۲۷م/۱۲۴۳ق چارلز واتس^۱ آن را برای انجمن مذکور به چاپ رسانیده است.

۳-۱. مجادلات هنری مارتین با علمای شیعه

هنری مارتین پس از ورود به شیراز بساط بحث و مناظره با علمای شیعه را گسترده و در اندک مدتی بر اثر سخنان بی‌پروا و مجادلات پرحرارت او، شور و بلوایی برپا شد. حکومت قاجار به دلایلی در برابر اینگونه اقدامات مارتین سکوت اختیار می‌کرد. نخست آنکه او از حمایت کامل سفیر انگلیس و دیگر کارگزاران این کشور، که حتی در دربار هم نفوذ زیادی داشتند، برخوردار بود. دوم آنکه شاه قاجار که از روسیه تزاری می‌ترسید و در پی جلب حمایت کشور قدرتمندی مانند انگلیس بود، با اتباع این کشور بسیار مدارا می‌کرد و مانع فعالیت مبلغان انگلیس و از جمله مارتین نمی‌شد. اما از سوی دیگر، برای رعایت جانب احتیاط و پاسخگویی تشویق می‌کرد. بسیاری از جوابیه‌های علما و صوفیه در پاسخ به هنری مارتین، به اشاره فتحعلیشاه صورت پذیرفته است.^۲

گویا مارتین ابتدا وانمود کرد که به اسلام علاقمند، و آمادهٔ پذیرش آن است. بنا بر نقل مآثر سلطانیه او خود را یوسف نامید و مدتی هم به تحصیل علوم دینی مشغول شد.^۳ البته با توجه به حجم فعالیت‌های هنری مارتین و اشتغال او به کار وقت گیر ترجمه، و اقامت کوتاهش در ایران (۱۸۱۱-۱۸۱۲م/۱۲۲۶-۱۲۲۷ق)، باید در صحت این قول تردید کرد.

1. Charles Watts

۲. نگاه کنید به: انوشه، حسن، «پادری»، *دائرة المعارف تشیع*، تهران، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۵۹۸.

۳. مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، تبریز، ۱۳۴۲ ق، ص ۱۴۷.

مارتین در هر فرصتی که به دست می‌آورد، باب گفتگو و مباحثه را با مسلمانان از هر دسته و گروهی، به ویژه جوانان، می‌گشود و می‌کوشید بدین طریق آنان را به مسیحیت متمایل کند.^۱ گاهی در مجادله چنان بی‌پروا به اعتقادات اهل اسلام می‌تاخت که موجب اعتراض روحانیان و مردم می‌شد. او حتی از اینکه در سخنان خود خطاب به مسلمانان عیسی را خدا و خالق بخواند، ابا نمی‌کرد.^۲

مارتین در شیراز با صوفیان نیز به مباحثه و مجادله پرداخت. از جمله این صوفیان شخصی به نام میرزا ابوالقاسم^۳ بود که به زعم مارتین جمع‌کننده کثیری از مردم شیراز پنهانی یا آشکارا از ارادتمندان او به شمار می‌رفتند. صوفی نامدار دیگری به نام آقا بزرگ نیز از کسانی بود که مارتین با او مناظره کرد و به قول خودش او را مغلوب ساخت.^۴ مارتین با درک اختلاف میان صوفیه و علماء شریعت کوشید تا از این فرصت به نفع تبلیغ مسیحیت استفاده کند. او حتی رساله‌ای در ردّ تصوّف و معتقدان به وحدت وجود نگاشت.^۵ اما بر خلاف تصوّر او، صوفیان نیز نسبت به سخنان ضدّ اسلامی او واکنش نشان دادند. از میان بهترین آثار او که در ردّ مارتین نوشته شده است، دو رساله را بزرگان صوفیه مانند حسین علیشاه و کوثر علیشاه تألیف کردند. ما در جای خود به این رساله‌ها خواهیم پرداخت.

۱. اردلی، همان، ص ۸-۱۴۵.

۲. همان، ۷-۱۴۶.

۳. این شخص احتمالاً همان حاجی میرزا ابوالقاسم سکوت شیرازی (متوفی ۱۲۳۹ه.ق) است. عبدالحسین زرین کوب درباره او چنین می‌گوید: «میرزای سکوت ظاهراً به فرقه خاصی مربوط نبود. با آنکه نسبت به نعمت‌اللهیه اظهار علاقه می‌کرد، خودش به سلسله نوریخشیّه منصوب می‌شد و به تعبیر صوفیه اویسی هم بود و داعیه ارشاد نداشت...». نک: زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصرف ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۳۱۷.

۴. نک: حائری، همان، ص ۵۲۵.

۵. درباره این رساله و ترجمه انگلیسی آن توضیح خواهیم داد.

مارتین در شیراز همچین با ملّایی به نام محمد ابراهیم بن الحسین الحسنی الحسينی درباره معجزه بودن قرآن مباحثه کرد. این روحانی در پاسخ به سخنان مارتین رساله‌ای به زبان عربی نوشت^۱ و در آن، با اقامه دلایلی به اثبات نبوت خاصه و اعجاز قرآن پرداخت. از این رساله اکنون اطلاعی در دست نیست^۲، اما ترجمه انگلیسی این رساله، به همراه رساله‌هایی که مارتین در پاسخ آن نوشته است، در کتابی با عنوان رساله‌های جدلی مربوط به مسیحیت و آیین محمدی توسط ساموئل لی^۳، استاد عربی دانشگاه کمبریج، گردآوری و منتشر شده است.^۴ گویا مارتین دست نوشته‌های فوق‌الذکر را به رسم امانت به اوزلی داده بود و اوزلی نیز بعدها آنها را در اختیار لی قرار داده است.^۵ لی در این کتاب، علاوه بر ترجمه انگلیسی رساله میرزا ابراهیم، ترجمه انگلیسی رساله‌های مارتین (دو رساله در پاسخ به سخنان میرزا ابراهیم که متضمن رد اسلام است، و یک رساله در رد تصوف و اهل وحدت وجود) را نیز آورده است.^۶ براساس آنچه از گزارشها و منابع مربوط به مناظرات و مباحثات

۱. اردلی، همان، ص ۸-۱۳۷

۲. این رساله به انضمام سه رساله مارتین (دو رساله در پاسخ به میرزا ابراهیم و یک رساله در رد تصوف) در بخش نسخ خطی کتابخانه بادلین دانشگاه آکسفورد در انگلستان، به نشانی زیر موجود است:

Exchange of Four Polemical Tracts Between Henry Martyn and Mirza Ibrahim Fasai (d.1255/1839) (one letter by Fasai in Arabic, three letters by Henry Martyn in Persian) Ms. Persian, 1826 (Bodl or.765)

گویا لی (Lee) کتاب خود را براساس این چهار رساله فراهم آورده است. نگارنده به لطف پروفیسور اشمیتکه به دو رساله مارتین در پاسخ به میرزا ابراهیم که بخش اصلی، و یا به عبارت دقیق‌تر، زبده سخنان او در نفی اعجاز قرآن و نبوت پیامبر اسلام است، دست یافته است. در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

۳. درباره لی، زندگی و آثارش نک:

Lee, Anna Mary, *A Scholar of A Past Generation: A Brief Memoir of Samuel Lee*, London, 1896.

4. Lee, Samuel, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammadanism*, Cambridge, 1824, pp.1-39.

۵. حائری، همان، ص ۵۴۳.

۶. گزارشی از این رساله‌ها و همچنین رساله میرزا ابراهیم و پاسخهای مارتین به او را که براساس کتاب لی تنظیم شده است، می‌توانید در این کتاب ببینید: ←

فوق برمی آید، میرزا ابراهیم نتوانست به خوبی به اشکالات مارتین پاسخ بگوید و توانایی مارتین در این مجادلات، موجبات نگرانی علما و حتی حاکمان محلی و کشوری را فراهم آورده بود. شاید به همین دلیل بود که عباس میرزای ولیعهد در نامه خشم آلودی که در پایان دومین جنگ ایران و روسیه به قائم مقام نوشت، علما را متهم کرد که علم و فضیلت لازم برای آنکه جواب پادری را بنویسند، ندارند.^۱ مارتین در پی این مجالس مناظره، که بسیاری از مردم کوچه و بازار نیز در آنها شرکت می کردند، چنان شهره شهر شده بود که به گفته اردلی «مقامات ملی از بیم تزلزل ایمان مردم ناگزیر شدند آنان را به پایداری در یگانه دین و ایمان حقیقیشان ملزم سازند».^۲ مارتین خود نیز به نحوی این ادعا را مطرح می کند: «بزرگان شهر و علما لحظه ای مرا آرام نمی گذارند. دسته اول از روی حرمتی که برای موطنم دارند، و دسته دوم از آن روی که به کار من علاقمندند به سراغم می آیند...».^۳

مارتین که گویا در مناظرات خود با میرزا ابراهیم بر او غالب آمده بود، از او به عنوان عالم بلند پایه اسلامی یاد می کند.^۴ اما عالمان دینی هم عصر او این نظر را تأیید نمی کنند. میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی (د ۱۲۵۱ق) در دیباچه خود بر کتاب مفتاح النبوة ملامحمد رضا همدانی (د ۱۲۴۷ق)، از مشایخ طریقه نعمت اللّهی و ملقب به کوثر علیشاه، نوشته است، وی را «زاهدی ساده» خوانده و دلایل او را در رساله سابق الذکر سست و بی بنیاد شمرده است.^۵ ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق) نیز در

→ Muir, Sir William, *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles*, Edinburge, 1897.

۱. نگاه کنید به: الگار، حامد، *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۱۶۹.

۲. اردلی، همان، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ۱۲۵.

4. Lee, p. 80.

۵. قائم مقام فراهانی، ابوالقاسم، *منشآت قائم مقام فراهانی*، به کوشش سید بدرالدین یغمایی، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۲۸۲.

ردیۀ خود بر هنری مارتین، با عباراتی تند از کسانی که «خود را در زمرۀ علمای اسلامی می‌شمارند و از اسلام و احکام بیگانه به مثابه عوام باشند» انتقاد کرده است. گویا منظور او میرزا ابراهیم و عالمانی هم پایه او بوده است.^۱ در این میان ملا محمد رضا همدانی سابق الذکر در ردیۀ خود بر هنری مارتین با لحنی متین و مودب از میرزا ابراهیم یاد کرده و رسالۀ او را تنها برای «منصفین غیر متعسفین... کافی و شافی» دانسته است.^۲

۱-۴. ردیۀ هنری مارتین

پیشتر گفته شد که لی ترجمۀ انگلیسی سه رسالۀ از هنری مارتین را در کتاب خود آورده است. از اصل این رسالۀها که به زبان فارسی بوده، تاکنون اطلاع دقیقی به دست نیامده است. استاد عبدالحسین حائری یک رسالۀ خطی بدون عنوان^۳ را که در ادامۀ نسخۀ ملاءعلی نوری در ردۀ هنری مارتین موسوم به *حجۀ الاسلام* قرار گرفته شناسایی کرده، که همان رسالۀ هنری مارتین در ردۀ اسلام است. عبدالهادی حائری نیز در کتاب *نخستین رویارویی‌ها...* این رسالۀ را با عنوان *میزان الحقیق* معرفی کرده است. ذکر این نکته ضروری است که *میزان الحقیق* عنوان کتاب مشهور فاندرد در ردۀ اسلام است و معلوم نیست که از کی و چرا این عنوان را به رسالۀ یا رسالۀهای هنری مارتین داده‌اند.^۴

۱. ملاءعلی نوری، نسخۀ دستنویس فارسی، بدون صفحه شماری، کتابخانۀ مجلس شورای اسلامی، شماره ۳۹۵۸ در ۸۷ برگ.

۲. محمد رضا همدانی، *ارشاد المصنّین فی اثبات خاتم النبیین*، نسخۀ دستنویس فارسی، کتابخانۀ آستان قدس رضوی.

۳. این رسالۀ به شماره ۳۹۵۸ در بخش نسخۀهای خطی کتابخانۀ مجلس موجود است.

۴. محمد علی مدرّس در کتاب *ریحانۀ الادب* (تبریز، بی‌تا) ج ۶، ص ۲۶۲، رسالۀ ملاءعلی نوری در ردۀ هنری مارتین را *حجۀ الاسلام فی ردۀ میزان الحقیق* نامیده است. در حالیکه نوری رسالۀ خود را «مسمی به اسم ←

باری از مقایسه این رساله با ترجمه انگلیسی رساله دوم هنری مارتین در پاسخ به میرزا ابراهیم، که لی آن را در کتاب خود نقل کرده است، معلوم می‌شود که این رساله بی‌عنوان که استاد عبدالحسین حائری یافته، همان ردیه هنری مارتین است. وانگهی در پاورقی چند صفحه قبل نیز یادآوری شد که لی کتاب خود را براساس چهار رساله خطی موجود در کتابخانه بادلین دانشگاه آکسفورد فراهم آورده است. البته این مطلب منافاتی با قول لی در مقدمه کتاب مذکور ندارد، که براساس آن او زلی آن رساله‌ها را در اختیار او قرار داده است و احتمالاً این رساله‌های خطی کتابخانه بادلین همان‌هایی است که او زلی از ایران با خود به انگلستان برده است. همانطور که در پاورقی مزبور گفته شد، اینک دو رساله از رساله‌های مارتین در رساله میرزا ابراهیم، و چند صفحه از آغاز رساله سوم هنری مارتین (در رد تصوف و اهل وحدت وجود) در اختیار نگارنده قرار دارد، که برای تصحیح رساله مارتین از آن بهره گرفته است.

۲. جوابیه‌ها

۲-۱. جوابیه حسین علیشاه اصفهانی

شیخ محمد حسین اصفهانی (د ۱۲۳۴ ق، در عتبات) موصوف به شیخ زین‌الدین و ملقب به حسین علیشاه از اجله عرفا و علمای اوایل قاجاریه بود و تذکره‌ها او را جامع شریعت و طریقت معرفی کرده‌اند. وی پس از کسب علوم اسلامی نزد علما و مجتهدین بزرگ زمان خود، پای در وادی طریقت نهاد و به خدمت معصوم علیشاه دکنی نایل گردید. پس از آن، به دستور وی بر دست نور علیشاه اصفهانی تلقین توبه

← حجه الاسلام و ملقب به لقب برهان‌الملة «معرفی می‌کند. بسیاری دیگر و از جمله قمر آریان نیز این اشتباه را تکرار کرده‌اند. نگاه کنید به:

Aryan, Qamar, "Christianity V.-VI. In Persian Literature", *Encyclopedia Iranica*, vol. 5, p. 540.

و ذکر یافت و تحت نظر مرحوم نورعلیشاه به سیر و سلوک و تزکیه نفس پرداخت و در طریقت نیز به مقامی بلند نایل آمد. ولی با این حال، به فرموده مراد خود هیچ گاه از زیّ علما خارج نشد و در جایگاه یک عالم و مجتهد فاضل ذره‌ای از دقایق شریعت فروگزار نکرد و همواره به درس و مباحثه علمی و مجالس و عطا اشتغال داشت. پس از فوت نورعلیشاه اصفهانی، شیخ المشایخ رضاعلیشاه دکنی (قطب وقت سلسله نعمت الّهی)، وظایف وی به مرحوم حسینعلیشاه محوّل گردید و وی جانشین او شد و به اداره امور سالکان طریقت همّت گماشت و پس از درگذشت رضاعلی شاه دکنی به مقام قطیبت سلسله نعمت الّهی رسید. حسینعلیشاه هیچ گاه از آزار اهل ظاهر در امان نبود و حتّی بدخواهان تا آنجا پیش رفتند که فتحعلیشاه قاجار را به او بدگمان کردند، اما سرانجام موضوع فیصله یافت و به وی گزندی نرسید.^۱

از جمله آثار حسینعلیشاه رساله‌ای موسوم به ردّ پادری در پاسخ به شبّهات و اعتراضات هنری مارتین پادری بر ضدّ اسلام است. مؤلّف در این رساله کوشیده است به شیوه‌ای مستدلّ به اشکالات و ایرادات این کشیش و مبلغ مسیحی پاسخ گوید. صاحب طرائق الحقائق در ضمن بیان زندگی، احوال و آثار حسینعلیشاه به این رساله اشاره کرده و در سبب تألیف این ردّیه می‌گوید: «و از جمله واقعات ملّتی که در این سنوآت به ظهور آمده، حادثه و فتنه حکیم هنری مارتین پادری نصرانی در مقام انکار نبوت حضرت ختمی مرتبت و اعتراض بر آیات قرآن مجید برآمده،... در شهر اصفهان به مناقشه و معارضه با علمای اعلام و حکمای اسلام درآمده، جناب کُهِف الشریعه و الطریقه، قطب الکاملین حاجی اصفهانی [=حسینعلیشاه] به او

۱. برای اطلاع بیشتر درباره آثار و احوال حسینعلیشاه به این منابع رجوع کنید: شیروانی، زین العابدین (مستعلیشاه)، *بستان السیاحه*، تهران، بی‌تا، صص ۸۱-۸۳؛ همو، *ریاض السیاحه*، به کوشش حامد ربانی، تهران، بی‌تا، صص ۶۴۶-۶۴۸؛ همو، *حدائق السیاحه*، تهران، ۱۳۴۸ ش، صص ۱۹-۲۱، ۳۲؛ محمد معصوم شیرازی (نائب الصدر)، همان، صص ۲۲۰-۲۳۲.

فرمودند که تو عیسوی و من محمدی، بیا من و تو در آتش رویم. هر که نسوخت مذهب او بر حق است. پادری از وی می‌خواهد که به علم او را مجاب کند، آن جناب نیز مباحث او را عنوان کرده، یک به یک جواب می‌دهند.^۱

اهمیت این رساله در این است که این اثر منبع اغلب آثاری است که در پاسخ به هنری مارتین به رشته تحریر درآمده است. نویسنده محقق طرائق الحقائق با این عبارت موضوع اخیر را مورد تأیید قرار داده است: «...[حسین علیشاه] الحق به وضع خوش و عبارت واضح و دلکش جواب او [=مارتین] را فرموده‌اند و سایر اجوبه که جمعی از علما مانند عارف ربّانی حاجی ملّارضای همدانی ملقب به کوثر علیشاه که عمماً قریب ذکر ایشان خواهد آمد و مانند علامه نراقی - قدس روحهما - هریک کتابی مشروح در ردّ پادری نوشته‌اند، مصدر همه کتاب حاجی اصفهانی [=حسین علیشاه] است...»^۲

عبدالهادی حائری و به تبعیت از او بعضی دیگر از محققان، مانند صفورا برومند، به اشتباه تصوّر کرده‌اند که حاجی اصفهانی همان ملّاعلی نوری است، در حالیکه عنوان کتاب ملّاعلی نوری حجه الاسلام و برهان المله می‌باشد.^۳

تنها نسخه رساله ردّ پادری مرحوم حسین علیشاه که نگارنده به آن دست یافته است، نسخه آستان قدس رضوی به مشخصات زیر است: رساله در ردّ پادری، فارسی، نستعلیق، ۱۲ سطری، (ذیقعه ۱۲۳۵)، ۱۱۱ برگ، به شماره ۶۹۱۶، البته کلّ مباحث پادری و جواب مرحوم حسین علیشاه در کتاب اصول الفصول رضا قلی خان هدایت، که به صورت مخطوط در کتابخانه مجلس موجود است، نقل شده و جزئی از آن نیز در کتاب طرائق الحقایق، صص ۲۲۷-۲۳۰ آمده است.

۱. محمد معصوم شیرازی، همان، ص ۲۲۷.

۲. همانجا.

۳. نگاه کنید به: حائری، همان، ص ۵۲۷؛ برومند، صفورا، پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۹۷.

رساله با حمد و ثنای الهی، پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) آغاز می‌شود. مؤلف سپس به تمجید از فتحعلیشاه می‌پردازد و مساعی او و ولیعهدش عباس میرزا را برای دفع خطرات از ایران، و جهاد و جنگ و ضدّ دشمنان دین و ملت ارج می‌نهد. آنگاه در بیان تألیف این رساله می‌گوید که برای پاسخ به «اعتراضات بیهوده» هنری مارتین که از روی «هواجس نفسانی و وساوس شیطانی»، «نسبت به اعجاز قرآن مبین و معجزات خاتم النبیین» رسالاتی چند را به رشته تحریر درآورده است، و در اجابت به درخواست بعضی از دوستان برای نگارش جواب این اعتراضات و شبهات به این کار دست یازیده است.

مؤلف پس از اثبات اصول دین اسلام مبتنی بر دو مقدمه عقلیه، نبوت عامّه و خاصّه را قابل اثبات می‌خواند. وی می‌گوید که از مقدمات و دلایل نقلی برای اثبات مدعا بهره نچسته است تا استدلال او برای هر شنونده‌ای از هر کیش و مذهب قابل قبول باشد. مؤلف پس از بیان استدلالاتی در اثبات وجود صانع و بیان صفات ثبوتیه و سلویه، اظهار می‌دارد که اسلام بر پنج اصل «توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد» بنا شده است و در ادامه، به تفصیل به اثبات هریک از اصول پنج گانه می‌پردازد. بعد از آن آمده است که پس از اثبات عقلی اصول دین، فروع دین را می‌توان به طور تعبّدی پذیرفت، چراکه «فهم فروع دین پیغمبر از نماز و روزه و خمس و زکات و حجّ و جهاد از حیّز ادارک عباد بیرون است». براساس این مقدمات منکر هریک از اصول پنج‌گانه اسلام، کافر است.

وی پس از بیان مطالب فوق خطاب به هنری مارتین می‌گوید: «اگر پادری را سر دین‌داری باشد، تأمل نماید که ادعای نبوت جناب مستطاب محمّدی در جمیع ادیان به تواتر ثابت و احتیاج به برهان نیست و اظهار معجزات نزد مشاهدین بر طبق ادعا

۱. اشاره به جنگ‌های ایران و روس، و نیز توجه دول استعمارگر مانند فرانسه و انگلستان به ایران در این دوره است.

مشاهده گردیده، بعضی از ایشان از روی علم و ایقان به شرف ایمان مشرف گردیدند و طایفه‌ای بدنهاد از روی غرض و عناد، منکر و بر کفر خود اظهار اعتماد نموده، بنیاد فتنه و فساد را پیشنهاد کردند و چون آن سرور به سمت خاتمیت موسوم بود خداوند عالم زیاده بر انبیاء اما تقدّم معجزه باقیه به او کرامت فرمود که آن قرآن است.» در ادامه به مخالفان نبوت پیامبر خاتم، معجزه جاوید او را یادآوری می‌کند و به استناد آیات قرآنی، فوق بشری بودن کتاب الهی و عجز منکران از آوردن مثل آن را خاطر نشان می‌سازد.

مرحوم حسین علیشاه معتقد است که پادری در اعتراضات خود دچار تناقض و پریشان‌گویی است، چراکه «گاهی در تعریف معجزه اعتراض دارد که هدم دین خود و سایر ادیان می‌نماید و یک زمان در فصاحت قرآن با عدم ربط در لغت آن تعرض می‌نماید و گاهی قصص آن را بی‌فایده می‌شمارد، بی‌خبر از آنکه توهین جمیع کتب سماویّه می‌نماید، زیرا که این قصص در همه موجود است»^۱ وی پس از این مقدمات، به نقل سخنان پادری و پاسخ هریک از فقرات او می‌پردازد.

۲-۲. جوابیه میرزا عیسی خان قائم مقام فراهانی (میرزا بزرگ)

میرزا عیسی خان (د ۱۲۳۹ ق) از اوّلین کسانی است که در ردّ پادری رساله‌ای نوشت که به اثبات النبوه شهرت یافت. این کتاب به تعداد باب‌های بهشت در هشت باب تدوین شده است و فرزند مولف، میرزا ابوالقاسم قائم مقام (د ۱۲۵۱ ق) دیباچه‌ای بر آن افزوده است. به گزارش علی قلی میرزا اعتضاد السلطنه، میرزا عیسی خان این رساله را با همکاری حاج میرزا آقاسی تألیف کرده است.^۲

۱. نگاه کنید به: حسین علیشاه اصفهانی، ردّ پادری، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۶۹۱۶، بدون صفحه شماری.

۲. علی قلی میرزا اعتضاد السلطنه، اکسیر التواریخ، به اهتمام جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۵۳۹-

مفتون دنبلی گزارش می‌دهد که میرزا عیسی خان دو سه تن از قسیسین دانشمند را فراخواند و به مدد آنان به تحقیق در تورات و انجیل پرداخت «و بنای مذهب نصارا و یهود چنانکه بود نیک دانست؛ سستی مذاهب خودشان را محاجه کرده، از حدت ذهن دلایلی دیگر نیز آورده و رد سخن‌های پادری فرمود».^۱

میرزا ابوالقاسم قائم مقام (همان قائم مقام فراهانی معروف، متوفی به سال ۱۲۵۱ ق)، فرزند میرزا عیسی خان نیز دیباچه‌ای بر رساله پدرش نوشت. او در این دیباچه به تندی از مارتین اعتقاد کرد و گفت:

«مگر چاکران دربار اقدس و تابعان ملت مقدس را دست و بنان بر کلک و سنان نیست که فرقه دشمنان را قدرت نشر کتب و نظم کتاب باشد، با تأیید دولت بی‌زوال نه از امداد حضرت لایزال است که از دست و زبان کافران نقص و زیانی در آن حاصل آید، یا درین عهد که مهد رحمت عام و زمان غیبت امام انام است دیده فتن و گردن زمن را از کحل و سن و قید رسن جدایی و رهایی خواهد بود که قومی ناچیز بی تمیز دست شطط برآرند یا نقشی غلط نگارند ... اینک نطق منیع و کلک شریف دانای جهان [=میرزا بزرگ] برحسب تکلیف دارای زمان [=فتحعلی شاه] جوابی باصواب بر کتابی ناصواب که پادری انگریز بر رد دین مبین نبوی و نسخ شعار مصطفوی نوشته بود داده‌اند و قانونی در اثبات خاصه و اتفاق شرایع حقّه نهاده‌اند که ... اگر ساکنان اصقاع قدس از محکّمات آیات آن درسی گیرند سزد و باید».^۲

میرزا عیسی خان علاوه بر نگارش این رساله، در همین زمینه کوششهای دیگری نیز به عمل آورده که از جمله این‌ها باید به مشارکت و همکاری او با محمدباقر بن عبدالکریم سلماسی در نگارش رساله المباحثه یاد کرد. این کتاب به دستور عباس

۱. مفتون دنبلی، مآثر سلطانیه، صص ۱۴۶.

۲. قائم مقام فراهانی، ابوالقاسم، منشآت، صص ۳۰۷-۳۰۸.

میرزای ولیعهد و به نام فتحعلی شاه تألیف شد. آن دو پاره‌ای از انجیل را از زبان لاتین به فارسی ترجمه کردند و بر آن اساس با بعضی اتباع مسیحی مذهب روسیه به مباحثه پرداختند. گویا سلماسی از «علوم فرنگیان» و احتمالاً با زبان آنان آشنایی داشته است. هدف اصلی آنها اثبات نبوت پیامبر اسلام براساس ذکر فارقلیط در انجیل بوده است.^۱

علاوه بر اینها میرزا عیسی خان فرمان نوشتن رساله‌ای را در ردّ یهود و نصارا صادر کرد. این رساله را محمد تقی توپچی فرزند حاج آقا محمد دهخوارقانی، به نام فتحعلیشاه و عباس میرزا در پنج باب تدوین کرد. ظاهراً مؤلف با تورات و انجیل آشنایی و با روحانیون کلیسای دهخوارقان مراوده داشته است. مؤلف در این رساله به دفاع از اسلام و ردّ یهود و نصارا پرداخته است.^۲

۲-۳. جوابیه ملاعلی نوری

ملاعلی نوری از عالمان و حکمای مشهور عصر خود به شمار می رفت. او از جمله کسانی بود که پاسخ میرزا ابراهیم به مارتین را ضعیف و سست دانست و سخت به او تاخت. از این رو، خود در سال ۱۲۳۱ ق در اجابت خواسته فتحعلیشاه و عباس میرزا که از طریق میرزا بزرگ به او ابلاغ شده بود، به تأیید کتاب حجه الاسلام (ملقب به برهان الملّه) دست یازید. او پس از بیان مقدمه‌ای نسبتاً مفصل در اثبات خاتمیت پیامبر و حقایق رسالت آن حضرت و همچنین اثبات ولایت حضرت علی و امامان شیعه به شیوه و بیان اهل حکمت، به نقل و ردّ سخنان پادری می‌پردازد:^۳

۱. نگاه کنید به: فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی (شماره ۲)، ج ۱، ص ۶۸.

۲. نسخه‌ای از این رساله در فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران، ج ۱۱، ص ۲۰۲۵ و همچنین نسخه دیگری از آن در فهرست کتابخانه ملی، ج ۱، ص ۴۰۳ معرفی شده است. نگاه کنید به: جعفریان، دین و

سیاست در دوره صفوی، قم، ۱۳۷۰ ش، صص ۳۱۵-۳۱۶.

۳. ملاعلی نوری، حجه الاسلام، نسخه دست نوشته فارسی، کتابخانه مجلس، بدون صفحه شماری.

«اکنون وقت آن است که به دفع تعرضات خصم بد رسم اشارت نماید و عقده‌های بیهده مبنای هرزه درائیه‌های مدعی سراپا ابلهی را گشاید...»^۱

نوری شهرت و آوازهٔ مارتین را در سوء استفاده او از حریفان ضعیف و ناتوان می‌داند و می‌گوید اگر مارتین در همان آغاز با عالمی قوی و دانشمند از اهل اسلام مواجه می‌شد، کارش تا این حد بالا نمی‌گرفت.

«...پادری نصرانی با آن همه جهل و نادانی بی‌جسارت ... خود را از هل حلّ و عقد، به ملاحظه حال و احوال و مشاهدهٔ مقدار فهم و کمال یاران، در معرکهٔ قیل و قال انگاشت و به جرأت لوای شهرت در جرح دین اسلام و ردّ کیش و آئین اسلام در ملاً خاص و عام برافراشت. با آن همه بی‌عرضگی و گمنامی نام و نشانی در روزگار برای خود به یادگار و نزد یاران بی‌نگ و عار گذاشت. اگر در آغاز کار به کسی برخورد بود که در حقیقت به راستی و درستی، در کمال قوت و زبردستی، بدون شایبه‌ای از ضعف و عایبه‌ای از سستی حلّ عقده می‌توانست نمود و از روی ربط به مبادی و مدارک، عقده می‌توانست در حقیقت گشود، پادری بی‌عرضه با این همه بیهده سرایی در نظرهای عامی این همه جلوه نمی‌نمود و گوی شهرت و اشتها از معرکهٔ مجادله و جدال با اصحاب قیل و قال نمی‌ربود... از شدت درد دل می‌نالم که بنیاد فهم و کمال بر باد رفت و بنای فضیلت و معرفت را از صرصر حادثه بدعت مدعیان بی‌خبران از اسرار شریعت و طریقت و حقیقت بنیان گرفت... اگر بخواهی بدانی که بازار بی‌سوادی به چه مرتبه رواج گرفت، به مرتبه‌ای که پادری فرنگی با این همه بی‌ربطی در محاجّه و مجادله با یاران، به جرات تمام بی‌محابا دست بر قبضهٔ شمشیر و احتجاج گرفت.»^۲

۱. ملاعلی نوری، همان.

۲. همان.

۲-۴. جوابیه ملّامحمدرضا همدانی

ملّامحمدرضا همدانی (متوفی ۱۲۴۷ ق) از اجلّه علما و عرفای عصر نیز در پاسخ به ردّیه هنری مارتین دو رساله تألیف کرد. رساله اول، *ارشاد المصلّین فی اثبات خاتم النبیین* نام دارد که مؤلف آن را به اشاره فتحعلیشاه قاجار در یک «مقدمه» و دو «مشکوه» و یک «خاتمه» تدوین کرد. مؤلف در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که «هدایت ارباب یقین اگرچه در ظاهر بر برهان مترتب است، در حقیقت موقوف است به توفیقات یزدانی». وی پس از نقل و تحلیل و بررسی عبارات انجیل نتیجه می‌گیرد که بنا بر نصّ صریح انجیل، حضرت عیسی فرموده است که «من می‌روم و رفتن من بهتر است از برای شما؛ زیرا که تا من نروم روح یقین و فارقلیط نخواهد آمد و او از برای شما بهتر است از من برای شما...» ملّامحمدرضا در توضیح این فقره می‌گوید که فارقلیط را بر خلاف نظر نصارا، نمی‌توان بر جبرئیل و روح القدس حمل کرد و مراد از آن پیامبر خاتم است.^۱

لی در کتاب خود علاوه بر ترجمه رساله میرزا ابراهیم، ترجمه رساله *ارشاد المصلّین* همدانی (همین رساله مورد بحث) را نیز نقل کرده است.^۲ رساله دوم ملّامحمدرضا همدانی در ردّ مارتین *مفتاح النبوه* نام دارد. گویا مؤلف، این رساله را سه سال پس از نگارش *ارشاد المصلّین*، به درخواست حکومت قاجار و برای تکمیل و تقویت رساله پیشین^۳ تألیف کرده است. *مفتاح النبوه* در یک «مقدمه» و «پنج مفتاح» تدوین یافته و به فتحعلیشاه و عباس میرزا تقدیم شده است. این رساله به انضمام دیباچه‌ای که میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی در سال ۱۲۳۲ ق / ۱۸۱۶م بر آن نوشت، در سال ۱۳۴۰ ق در تهران به چاپ رسید.

۱. همدانی، ملّامحمدرضا، *ارشاد المصلّین*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.

2. Lee, pp.161-450

۳. همدانی، ملّامحمدرضا، *مفتاح النبوه*، تهران، ۱۳۴۰ق، ص ۱۰.

محمد‌درضا همدانی در این رساله اظهار می‌کند که مارتین در پی خوشنودی «نفس جاهل» به ردّ و انکار قرآن دست زده است و «نهایت بی انصافی را به عمل آورده، بلکه در ضمن غلط اندازی نموده» و بدین ترتیب به فریفتن عوام پرداخته است.^۱ میرزا ابوالقاسم فراهانی در دیباچهٔ *مفتاح النبوه* سخت به مارتین می‌تازد و میرزا ابراهیم را به خاطر نگارش رساله‌ای سست و ضعیف که موجب تجرّی مارتین گردیده مورد انتقاد قرار می‌دهد:

«در همین اوقات یک نفر پادری انگلیسی، هنری مارتین نام، که با دین مبین اسلام حقدی تمام داشت، به قصد مکر و دستان از ممالک انگلستان به دارالملک فارس نقل و تحویلی کرده، چندی در صحبت علمای آن دیار بسر برد و اظهار میل به شریعت اسلام را بهانه ساخته، به رسم استدعا و استفاده «زاهدی ساده» [=میرزا ابراهیم] را بر این داشت که شرحی بر اثبات نبوت خاصه مرقوم دارد و حقیقت طریقهٔ اسلامیّه را بر او مدلل و معلوم سازد، تا در شعار ملت اسلام درآید و از باطل به حقّ گراید. زاهد مزبور نیز به اقتضای زهد التزام جهدی نموده، دفتری پریشان از اخبار قدما و اقوال علما جمع کرد... خصم منافق کار خود را با مراد دل موافق دیده بیکبار پرده از روی کار برگرفت و ... شرحی برخلاف قاعده و ضابطه از اساطیر جدل و مغالطه پرداخت و در ممالک اسلام سایر و منتشر ساخت».^۲

ملا محمد‌رضا علاوه بر دو رسالهٔ فوق‌الذکر، در همین زمینه رسالهٔ دیگری نیز تألیف کرده است. این رساله به صورت خطی در کتابخانهٔ ملی، به شماره (۳۶۳۶)، (ف) با عنوان رسالهٔ *اثبات نبوت خاصه* موجود است که رونوشتی از آن در اختیار نگارنده قرار دارد. در قسمت فوقانی صفحهٔ اول رساله چنین نوشته شده است: «رسالهٔ *اثبات نبوت خاصه* جناب خاتم الانبیاء محمد مصطفی - صلی الله علیه و آله

۱. همدانی، ملا محمد‌رضا، ص ۸۹.

۲. قائم مقام فراهانی، همان، صص ۲۸۳-۲۸۴.

- از تألیفات مرحوم مغفور مبرور، حاجی ملّارضا همدانی در ردّ کتاب حقیقت نما که در حاجی ترخان مطبوع شد^۱. تاریخ کتابت این نسخه سال ۱۲۷۴ ق است. مطالب این رساله به دو رساله فوق‌الذکر بسیار نزدیک است و با توجه به مختصر بودن آن (۱۶ برگ) در موضوعی از این رساله، مؤلف خواننده را برای تفصیل مطالب به رساله‌های *ارشاد المصلّین* و *مفتاح النبوه* ارجاع می‌دهد. وی از جمله، به موضوع ذکر نام و نشانه‌های پیامبر خاتم در کتب آسمانی پیشین می‌پردازد. و پس از نقل سخن حضرت عیسی درباره آمدن فارقلیط چنین ادامه می‌دهد: «... و کذالک در سایر کتب و صحف انبیای سالفه که آن کتب الآن در نزد اهل کتاب موجود و معتبر است، به نبوت و خاتمیت و اتصال شریعت وی به قیامت، و اینکه جهادکن است و از اولاد اسماعیل... از کوه فاران که مکه است، مبعوث خواهد شد و شریعت آن عالم گیر است. و همه مردمان به او امیدوار باشند و خدا را بر سر مناره‌ها و کوهها به بزرگی یاد کند و در ملکوت پنجم ایام پادشاهان روی زمین که اول آن بخت النصر است، باشد و شرافت او آسمان را پر کند و پادشاه شود و هرکس به او ایمان نیاورد، جان به او پاینده نبود و نام آن محمد صلی الله علیه و آله - باشد، تصریح شده و مجموع این علاماتی که مذکور شد، بالفعل در آن کتب موجود است؛ اگر همه و تمامی در یک کتاب جمع نیست، اما در هر کتابی چندی از این علامات مسطور است و ما در کتاب *ارشاد المصلّین* که در جواب شبهات هنری مارتین انگلیسی نصرانی نوشته‌ایم و همچنین در کتاب *مفتاح النبوه*، مجموع این علامات را از هر کتابی بخصوصه اخراج نموده‌ایم و به عبارتها ثبت و ترجمه کرده‌ایم. هرکه خواهد... بدان دو کتاب رجوع کند^۲. مؤلف در پایان رساله، ضمن انتقاد از اهل ظاهر، یادآوری می‌کند که راه نجات، پیروی از «اهل طریقت و ارباب حال» است.^۳

۱. همدانی، ملّامحمد رضا، *رساله اثبات نبوت خاصه*، نسخه خطی، کتابخانه ملی، برگ ۱.

۲. همان، برگ ۸-۹.

۳. همان، برگ ۱۵-۱۶.

۲-۵. جوابیه میرزای قمی

میرزا ابوالقاسم گیلانی قمی، مشهور به میرزای قمی (د ۱۲۳۱ ق)، صاحب کتاب معروف *قوانین الاصول* است. پیشتر گفته شد که مارتین قصد داشت با وی، که از مشهورترین عالمان دینی عصر خود بود، مباحثه و مناظره کند، اما میرزای قمی به علت کهولت سن و بیماری نپذیرفت. میرزا از اولین کسانی است که بر مارتین ردیه نوشته‌اند. رساله ناتمام او که تحت عنوان *اعجاز قرآن* اندکی پیش از وفاتش نوشته شده است، به همراه چند رساله دیگر به خط خود مؤلف موجود است.^۱

۲-۶. جوابیه ملا احمد نراقی

ملا احمد نراقی (د ۱۲۴۴ ق) از عالمان و مجتهدان صاحب نام هم روزگار مارتین، رساله‌ای با عنوان *سیف الامة* را به سال ۱۲۳۳ ق/۱۸۱۷ م در رد سخنان مارتین تألیف کرد. بنا بر گزارش تنکابنی، او برای نگارش این رساله خاخامهای کاشان را دعوت به همکاری نمود و به یاری آنان فقراتی از عهد عتیق را به فارسی ترجمه کرد.^۲ از *سیف الامة*، نسخه‌های متعدد خطی در کتابخانه مجلس، دانشگاه تهران، کتابخانه مسجد اعظم قم و کتابخانه ملی وجود دارد. این کتاب سالها پیش دو نوبت در تهران (۱۲۶۷ ق، ۱۳۳۰ ق) به چاپ رسیده است. گفته شد که نراقی فقرانی از عهد قدیم را به کمک علمای یهود مورد استناد و استفاده قرار داده بود؛ فرزند مؤلف نیز در ابتدای رساله چهل صفحه را با عنوان

۱. قمی، میرزا ابوالقاسم، «اعجاز قرآن»، به کوشش مدرس‌ی طباطبایی، وحید، شماره ۱۰ (۱۳۵۱ ش)، صص

۱۱۵-۱۱۸.

۲. تنکابنی، میرزا محمد، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۹۶ ق، صص ۱۲۹-۱۳۰.

«فهرست عبارات و لغات مندرج در سیف الامة»، با رسم الخط عربی و زبان عربی منضم کرده است.^۱

نراقی در بیان علت نگارش رساله خود می‌گوید که چون بیم آن می‌رفت که شبهات مارتین بر عوام مؤثر واقع شود، اراده شاه بر نگارش جوابیه‌ای محکم و مستدلّ تعلق گرفت و عباس میرزا نیز بر انجام این کار صحه گذاشت. از این رو، وی دست به قلم برد و با اینکه سخنان پادری را «سزاوار خاموشی و سکوت» می‌دانست، در مقام پاسخگویی برآمد.^۲ نراقی خود نیز اذعان دارد که «جمعی از احبار اهل ذمه» در تألیف سیف الامة به او یاری رسانده‌اند.^۳ او در این رساله پا را از نقد و ردّ سخنان مارتین فراتر می‌گذارد و عموم اهل فرنگ و حتّی «طایفه روس» را به خاطر اعمال و رفتار زشت و غیر اخلاقی و پیروی از سنت‌های غلط در آداب و مناسک دینی سزاوار ملامت و سرزنش می‌داند:

«...زنان یکدیگر را بر هم مباح نمودند... و شراب خوردن و گوشت خوک خوردن و استنجاء نکردن و غسل نکردن و دارو نکشیدن و ناخن و شارب نگرفتن و هیچ چیز را حرام ندانستن و هر حرام گوشتی را، از قبیل گوشت خوک و وزغ و لاک‌پشت و مار آبی و سگ آبی و غیره را حلال دانستن، زنان یکدیگر را بوسیدن و مباشرت کردن و بتهای چوبی و سنگی و طلا و نقره و غیر اینها را به شکل صلیب با خود داشتن و در کلیساها در برابر آنها سجده کردن و استغاثه نمودن و غیر اینها از

۱. نسخه خطی سیف الامة (با ویژگی مذکور در بالا) که نگارنده مشاهده و بررسی کرده است، در کتابخانه ملی با این مشخصات موجود است: سیف الامة (با فهرست)، تاریخ کتابت ۱۲۴۱ق، ۲۷۰برگ، نسخه شماره ۸۲ فارسی.

۲. نراقی، سیف الامة، تهران، ۱۳۳۰ق، صص ۴۰-۴۱.

۳. همان، ص ۸۸.

سنت‌های مؤکده ایشان قرار دادن، چنانچه امروز همه این‌ها در میان نصاری، خصوص اهالی فرنگ و طایفه روس شایع و متداول است»^۱.

۲-۷. دیگر جوابیه‌ها

تأثیر هنری مارتین آنقدر گسترده بود که تا سالیان متمادی عالمان و دانشوران ایرانی به ردیه‌نویسی بر او مشغول بودند. با پیگیری این رساله‌ها و تاریخ تألیف آنها این نتیجه حاصل می‌آید که تا حدود ۱۳۰ سال پس از اینکه مارتین در ایران حضور یافت و رساله‌های ضد اسلامی خود را تألیف کرد (۱۲۲۸ ق / ۱۸۱۲ م)، همچنان کسانی برای رد سخنان او انگیزه لازم را داشتند و به این کار دست می‌یازیدند. البته شماری از جوابیه‌هایی که تحت عنوان کلی «رد پادری» تألیف شده‌اند، نیز به اشتباه رد بر مارتین تلقی شده‌اند. در این مجال ما تنها به ذکر اسامی چند تن از این ردیه نویسان (=جوابیه نویسان) و آثار آنها اکتفا می‌کنیم:

- سید محمد حسین بن میر عبدالباقی خاتون آبادی (د ۱۲۳۳ ق)، رد پادری^۲.
- حاجی محمد کریم خان کرمانی (د ۱۲۸۸ ق)، نصره اللّٰهین؛ این رساله در سال ۱۲۷۵ ق در بمبئی چاپ شد^۳.
- مولی علی اکبر اژه‌ای اصفهانی، زبده المعارف (تألیف شده به سال ۱۲۲۴ ق)^۴.
- آقا محمدباقر بهبهانی (د ۱۳۳۲ ق)، الرد علی الفادری^۵.

۱. نراقی، همان، ص ۸۴.

۲. نگاه کنید به: مدرّس، ریحانه الادب...، ج ۲، ص ۱۰۰؛ حائری، همان، ص ۵۳۷.

۳. نگاه کنید به: محمد معصوم شیرازی، همان، ج ۳، ص ۲۳۰؛ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشّیعه، تهران، ۱۳۲۳-۱۳۳۵ ش، ج ۲۴، ص ۱۷۵.

۴. آقا بزرگ تهرانی، همان، ج ۱۲، صص ۳۲-۳۳.

۵. همان، ج ۱۰، صص ۲۱۴-۲۱۵.

- محمد مهدی بن سعید خلخالی، معادیه؛ این رساله در حدود سال ۱۳۳۸ ق به درخواست عباس میرزا نوشته شده است.^۱

منابع

الف) نسخه‌های خطی

- حسین علیشاه اصفهانی، ردّ پادری، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۶۹۱۶.
- مارتین، هنری، ردّیه [بر رساله میرزا ابراهیم]، کتابخانه مجلس، شماره ۳۹۵۸.
- _____، ردّیه [بر رساله میرزا ابراهیم]، کتابخانه بادلین، دانشگاه آکسفورد، انگلستان:
- Ms. Persian, 1826, (Badl.Or.756)
- نراقی، ملّا احمد، سیف الائمّه (با فهرست)، کتابخانه ملی، شماره ۸۲ فارسی.
- نوری، ملّا علی، حجه الاسلام، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۳۹۵۸.
- همدانی، محمدرضا، ارشاد المضلّین فی اثبات خاتم النبیین، کتابخانه آستان قدس رضوی.
- _____، رساله اثبات نبوت خاصّه، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شماره ۳۶۳۶ فارسی.

ب) منابع فارسی و عربی

- اردلی، ورا، هنری مارتین، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- الگار، حامد، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- امین، سیدحسن و اکبر ثبوت، «پادری»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، ۱۳۷۹ ش.

۱. نگاه کنید به: جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، صص ۳۲۵-۳۲۶.

- انوشه، حسن، «پادری»، *دائرة المعارف تشیع*، ج ۶، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- برومند، صفورا، *پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجاریه*، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- تنکابنی، میرزا محمد، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۹۶ ق.
- تهرانی، آقا بزرگ، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت، بی تا، ج ۲۱.
- جعفریان، رسول، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، ۱۳۷۰ ش.
- حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- رایت، دنیس، *انگلیسی ها در میان ایرانیان*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- شیرازی، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، ج ۳، تهران، بی تا.
- شیروانی، زین العابدین (مست علیشاه)، *بستان السیاحه*، تهران، بی تا.
- _____، *ریاض السیاحه*، به تصحیح حامد ربانی، تهران، بی تا.
- _____، *حدائق السیاحه*، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- طاهری، ابوالقاسم، *تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی انگلیس و ایران از دوران فرمانروایی مغولان تا پایان عهد قاجاریه*، ج ۱، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- علی قلی میرزا اعتضاد السلطنه، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- قائم مقامی، جهانگیر، «مسئله لازاریها در ایران»، *بررسیهای تاریخی*، سال ششم (بهمین و اسفند ۱۳۵۰ ش)، ش ۶.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، «اعجاز قرآن»، به کوشش مدرس طباطبایی، وحید، شماره ۱۰، ۱۳۵۱ ش.
- مدرس، محمدعلی، *ریحانه الادب*، ج ۶، تبریز، بی تا.
- _____، تبریز، ۱۲۴۲ ق، ص ۱۴۷.

- مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشاری، تهران، ۱۳۵۱ ش.
- نراقی، سیف‌الامه، تهران، ۱۳۳۰ ق.
- همدانی، ملّامحمدرضا، *مفتاح النبوه*، تهران، ۱۳۴۰ ق.

ج) منابع لاتین

- Aryan, Qamar, "Christianity VVI. In Persian Literature", *Encyclopedia Iranica*, vol.5, Ehsan Yarshater(ed.), New York, 1990.
- Lee, Anna Mary, *A Scholar of a Past Generation: A Brief Memoir of Samuel Lee*, London, 1896.
- Lee, S., *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism*, Cambridge, 1824.
- Martyn, Henry, *Journals and Letters*, S. Willberforce (ed.), vol. II, London, 1837.
- Muir, Sir William, *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles*, Edinburge, 1897.
- Thomas, Kenneth and Fereyduun Vahman, "Bible, Vii. Persian Translations of the Bible", *Encyclopedia Iranica*, vol.4, Ehsan Yarshater(ed.), New York, 1990.
- Waterfield, Robin E., *Christians in Persian*, London, 1973.
- Walker, Willisto, *A History of Christian Church*, New York, 1959.

بررسی تطبیقی «ریته» و «اشه» در هند و ایران باستان

ابوالقاسم پیاده کوهسار*

چکیده

در میان پرسش های انسان درباره هستی پیرامون خود، پس از سوال از چگونگی پیدایش جهان، پرسش از چگونگی برقراری و بقای کیهان، اساسی ترین پرسش او بوده است. یکی از عمومی ترین پاسخ هایی که به این مساله داده شده است، وجود یک اصل «نظم کیهانی» یا «قانون کیهانی» در هستی است که باعث می شود جهان با هماهنگی و استواری به پیش رود و بقاء و دوام یابد. در اعتقادات هند باستان، این اصل نظم یا قانون کیهانی با عنوان «ریته»، و در ایران باستان با عنوان «ارته» یا «اشه» معرفی شده است. ریته و اشه هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ زبان شناختی یکسان اند و هر دو، اعتقاد به وجود اصل نامتشخص نظم در هستی را، که مبنا و مجرای تمام نظامهای کیهانی، آیینی و اخلاقی در جهان است، نشان می دهد. ریته و اشه تحت نظارت و محافظت ویژه خدایان قرار دارند و بیرون رفتن از حدود آنها و شکستن حرمت و قوانین آنها با مجازات و شوربختی همراه خواهد بود. بنابراین همه دینداران و حتی خدایان می کوشند تا با این قانون کیهانی هماهنگ باشند و بر طبق اصول آن رفتار کنند، تا شایسته عنوان «ریتاون» (دارنده ریته) یا «آشون» (به راستی پیوسته) گردند و به سعادت و نیکبختی بی زوال و همیشگی دست یابند.

کلید واژه ها

نظم کیهانی، قانون کیهانی، ریته، اشه.

* عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شاهرود و دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

نظم کیهانی^۱

اصطلاح نظم کیهانی بر اصل یا اصولی دلالت دارد که عمومی ترین ماهیت نظم امور در جهان را نشان می دهند. در حوزه رفتار انسانی این مفهوم برای اشاره به حقیقت، درستی و حقانیت، یا اشاره به حقوق بشر و عدالت، و با کمی بسط، به تمام انواع هنجارهای اجتماعی و اخلاقی که جامعه بر مبنای آنها بنا می شود، مورد استفاده قرار می گیرد. ظاهراً مفهوم «قانون کیهانی» دارای دو بُعد است: ۱- بُعد مفهومی یا ذهنی، که در آن از این اصطلاح برای بیان ادراکی نظم جهانی استفاده می شود، ۲- بُعد کاربردی یا عملی، که در آن این قانون مبنای معیار قضاوت ها و اعمال اخلاقی، قرار می گیرد. به نظر محققان، نظم کیهانی در چارچوبی فرهنگی، هم به عنوان قالبی برای سازمان دهی ساختارها و اجزای جهان و هم به عنوان الگویی برای سازمان دهی حیات انسانی به گونه ای متناسب با ماهیت حقیقی جهان عمل می کند.^۲ برای آن دسته از فرهنگها که چنین اعتقادی را بسط و گسترش داده اند، اصل قانون کیهانی به عنوان مبنایی گریز ناپذیر و غیر قابل چشم پوشی برای نظامی جهانی، یا بقای مفهوم نظم کیهانی عمل می کند. اطمینان به وجود نظم حاکم در کل جهان به نوبه خود به صورت این اعتقاد عمومی منعکس می شود که حوادث فردی درون جامعه رخدادهای تصادفی (و از این رو بی معنی) نیستند، بلکه بخش هایی از قالبهای معنی دار بزرگتری هستند که در سرتاسر زمان بسط یافته اند. به علاوه، این اعتقاد که کل جهان بر مبنای نظم طبیعی و اخلاقی بنا شده و در جریان است، انسانها را- چه به صورت فردی و چه به صورت گروهی- قادر می سازد تا به نحو موثری با بحران های معنوی، اخلاقی و معرفتی زندگی برخورد کنند. نمونه هایی از مفهوم قانون کیهانی عبارت اند از: ریته^۳ و بعدها دهرمه^۴ در

1 . cosmic-order

2 . Long, J., Bruce, "cosmic law", *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, p. 88.

3 . rta

4. dharma

سنت هندی، دهمه^۱ در دین بودایی، تائو یا تئین - مینگ^۲ در کنفوسیوسی و تائوئی^۳، مت^۴ در دین مصر باستان، مویرا^۵، دیکه^۶، لوگوس^۷، یا هیمارمنی^۸ در سنت یونانی - رومی، سنت الله، حق، قسمه، شریعه، فطره و خلق در اسلام، و بالاخره در واژگان فلسفه غرب از هوگو گروتیوس^۹ به بعد، یوس ناتوراله^{۱۰} یا قانون طبیعی^{۱۱} با افزودن ارته^{۱۲} و اشة^{۱۳} ایرانی به این فهرست به بررسی نظریه نظم کیهانی در دو سنت هندی و ایرانی خواهیم پرداخت.

ریتة

هندوها مفهوم قانون کیهانی را در کهن ترین مراحل تاریخ دینی خود مطرح کردند و این اصل را مبنای اصلی توسعه تمامی سنت خود تا حال حاضر قرار دادند. برای اشاره به قانون کیهانی معمولاً از دو اصطلاح استفاده شده است: ریتة و دهرمه. ریتة به معنای نظم کیهانی، قانونی است که بر جهان طبیعی یا فقط بر جریان امور تسلط دارد. کاربردهای نوعی این اصطلاح شامل معانی مرتبطی نظیر نظم مقرر یا قانون الهی، حقیقت یا حق، و چیزی که متناسب، درست یا صحیح است، می شود. در مجموعه ادبیات ودایی، به ویژه کهن ترین آنها ریگ ودا، نظریه نظم کیهانی با عنوان اصل ریتة معرفی شده است. اصطلاح ریتة از ریشه فعل سنسکریت «ری» (ṛ) به

-
1. dhamma
 2. tine-ming
 3. Daoism
 4. maat
 5. moira
 6. dike
 7. logos
 8. heimarmenē
 9. Hugo Grotius (1583-1645)
 10. jus naturale
 11. Idem, p. 88.
 12. arta
 13. aša

معنای «رفتن، حرکت کردن، به درستی با هم جور بودن» است. بنابراین، ریتة معرف نظم کیهانی است که اجازه می دهد تا جهان به آرامی به پیش رود، مانند ساختار پویایی که در آن همه چیزها و همه اعمال، جایگاه درست خود را دارند و در آن، همه اجزا در نوعی همزیستی سیال، حامی و مقوم کل مجموعه اند. این واژه از طریق ریشه «آر» با هارموس^۱ یونانی، که هارمونی^۲ انگلیسی از آن مشتق می شود، ارتباط دارد و همچنین با «آرس»^۳ لاتین (به معنای «مهارت»، «پیشه»)، ریشه «آرت»^۴ و «آرتیست»^۵ انگلیسی نیز مرتبط است^۶. ریتة همچنین با اصطلاح ریتو به معنای فصول، گردش منظم بهار، تابستان، پاییز و زمستان و بارندگی، همپیشه است.^۷

بنابراین، اصطلاح ریتة به طور ضمنی حاکی از تجربه جهانی «به زیبایی سامان یافته» است که قوانین آن می تواند نیروی خلاق را به آن دسته از خدایان و دینیاران که ساختار آن را در می یابند، ارزانی دارد. در حقیقت ریتة نماینده اعتقاد ودایی به نیرویی نامتشخص و نیرومند است که عوالم مادی و اخلاقی بر آن استوارند و به واسطه آن به شکلی جدایی ناپذیر به هم گره خورده اند و توسط آن است که بقا می یابند. ریتة حقیقت کیهانی است که نیروی موثری به اعمال آیینی ودایی می دهد و به عنوان پایه و اساس سازمان اجتماعی عمل می کند.

در سراسر دوره ودایی، ریتة در چهارچوب قانونی نامتشخص فهمیده می شد و هرگز به آن شخصیت داده نشد یا به صورت یک خدا فرض نگردید. در حقیقت نظم جهانی که تغییر ناپذیر، و دارای حرمت و قداست است، همان ریتة است و چون نظامهای مذهبی و اخلاقی هم تغییر ناپذیر و دارای حرمت و قداست فوق-

1 . harmos

2 . harmony

3 . ars

4 . art

5 . artist

6 . Mahony, William K., "Rta", *Encyclopedia of Religion*, vol. 12, p. 480.

7 . Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, p. 130.

العاده اند، ریته به طور مستقیم با آنها در ارتباط است و آنها را در بر می گیرد.^۱ در *وداها* هیچ سرودی خطاب به ریته وجود ندارد، اما این اصطلاح بارها (بیش از ۳۰۰ بار) در سرودهای مختلف ریگ *ودا* به کار رفته است. در این سرودها اذعان شده است که آفرینش در هماهنگی با ریته به وجود آمده و بارها گفته شده است که خدایان بر طبق ریته عمل می کنند و ریته هم بر نظامهای کیهانی و هم بر رفتارهای اخلاقی حکومت می کند و حاکم بر آیین هاست. «جایگاه ریته» بر اساس ریگ *ودا*، در رفیع ترین آسمان یا در محراب آتش است.^۲ برخی بر این باورند که اساسی ترین مفهوم ودایی، اصل ریته (نظم کیهانی، حقیقت و اخلاقیات) است و این مفهوم را بر گرفته از «سادھنا»^۳ ی ودایی (به معنی اصل روحانی) و تجربه کلام مقدس می دانند.^۴

از نقطه نظر سرایندگان ودایی، ریته عنوان گسترده ترین اصل حاکم بر تمام حوزه ها و ابعاد محتمل آفرینش است. غالباً همه آنها به ریته به عنوان اساسی ترین و نزدیکترین چیز به حقیقت و زمینه ساز تجلی آن حقیقت به شکل صور مختلف - از ملموس ترین آنها گرفته تا نامحسوس ترینشان - اشاره کرده اند. ریته به خاطر چنین گستره وسیع عملکرد، در شروح سرایندگان ودایی با اشیاء و جریان های مختلفی در عالم از قبیل خورشید، آتش و قربانی یکی گرفته شده است. در متره ای از ریشی کاکشیوت^۵، ریته به وضوح با خورشید منطبق شده است. ریشی دیرگهتَمَس^۶ قدمی فراتر نهاده و خورشید را به صورت چرخ ریته تصور می کند که دوازده پرّه ثابت دارد و در آسمان در حرکت است. ریشی ریجیش ون^۷ در یکی از

1 . Radhakrishnan, S., *History of Philosophy, Eastern and Western*, p. 43.

2 . Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, p. 201.

3 . sādhanā

4 . Myers, Michael., *Brahman, A Comparative Theology*, p. 173.

5 . Kakšivat

6 . Dirghatamas

7 . R̥jīšvon

متره های خود از ریته به عنوان چشم میتره- ورونه یاد می کند. اگر چه آن چیزی که در حقیقت در این سرودها مورد اشاره است، دقیقاً خود خورشید نیست، بلکه اصل یا نیرویی است که خورشید را به انجام و تحقق ماموریتش وادار می کند. بنابراین خورشید ظاهراً به این خاطر به عنوان ریته معرفی شده است که باعث برانگیخته شدن اصل ریته، یا در حقیقت به خاطر تقلید کردن نقش ریته در صحنه جهان می گردد. خورشید، چنانکه برای ما از فاصله دور مشهود است، موجودی به نسبت کوچک، و البته روشنگر تمامی افق است و در کنار روشنایی غیر قابل سنجش آن، نظم و قاعده کاملی در طلوع، غروب و حرکت آن وجود دارد. خورشید همچنین مهمترین عامل حیات در زمین است. این عوامل در کنار هم، خورشید را گویاترین نماد اصل ریته با توجه به نقش آن در آفرینش، بقا و برقراری آن، کرده است.¹

اگر بخواهیم به تصویر ریته در اوپنیشادها پردازیم باید گفت که ریته تار عنکبوت و نیز عنکبوت خلقت است. ریته عنکبوت خلاق است که با عناوین ازلی، با شکوه ترین و برجسته ترین در میان خدایان شناخته می شود و با حقیقت غایی یا موجود اعلی منطبق می گردد و در چنین حالتی با اصطلاح «ریتم بریهت»²، و نه ریته صرف خوانده می شود و به صورت نور درخشان، کلام اعظم که توسط خدایان بیان شده، و نیز دریایی که خدایان از آن می گذرند، وصف می شود.³ با این وصف، معنای ریته را به طور کلی «حقیقت» می دانند و این مطلب با این واقعیت که در اوستا اشه- معادل اوستایی ریته- در برابر «دروج» (دروغ) قرار می گیرد، تأیید می شود. همچنین گواهی پلوتارک را نیز داریم که در کتاب خود اشه را به «آلیشیا»⁴ یعنی حقیقت ترجمه می کند. افزون بر این، در متون ودایی ریته در برابر انریته⁴

1 . Chttopadhyaya, D. P., *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. XII, part. 3, p. 182.

2 . ṛtam bṛhat

3 . Chttopadhyaya, p. 183.

4 . anṛta

یعنی نادرست یا باطل قرار می‌گیرد. مفهوم ریته تا مدت‌ها رابطه نزدیکی با ستیه یا «حقیقت» داشت.^۱ معنای ریته با توجه به اصطلاح مقابل آن در متون قابل فهم است، چرا که ریته در ادبیات پسا ودایی به چشم نمی‌خورد. اگر خدایان یا انسانها بر خلاف ساختارهای ریته عمل کنند، به آنها انریته گفته می‌شود. انریته معادل وریجینه^۲ (نادرست، خطا) و حتی آستیه^۳ (نادرست) است. از این رو، ریته معنای مقابل آنها، یعنی درست و صحیح و «حقیقت» را دارد.^۴

ریته و خدایان

ریگ ود/ خدایان را اغلب با القابی از این دست می‌خواند: «آنکه دارنده ریته ست»، «اوکه بر طبق ریته رشد می‌کند»، یا «او که از ریته زاده می‌شود». این توصیفات بیان‌کننده این اعتقاد ودایی اند که خدایان نیروی خود را از وفاداری و وابستگی به قانون کیهانی می‌گیرند. ریته به عنوان منبع بی‌تشخص نظم کیهانی و اخلاقی، دارای جنبه آفرینندگی مهمی است. خدایان توانایی خلقت جهان را عملاً از توانایی خود در فهم اصول ریته به دست می‌آورند.^۵ در سرود های ریگ ود، ریته را به عنوان اصلی مستقل از دئو ها، که جدا، و بالاتر از دئو ها، همچون نیرویی بی‌تشخص و بدون شک مؤثر ایستاده است، معرفی می‌کند.^۶ خدایان، و به ویژه آدی تیه ها، پاسداران غیور ریته جاودانی هستند و از آن بالاتر، خدایان همچنین در آن، یا از آن زاده می‌شوند (ریته - جاته)، به آن گردن می‌نهند و در آن رشد می‌کنند.^۷ پس در ود/ها، ریته بر خدایان تقدم دارد و در قدرت و مرجعیت بر آنها غالب است. لیکن نظم و

1 . Schlerath, B., "Aša" · in *Encyclopedia Iranica*, vol. II, p. 694.

2 . vjina

3 . asatya

4 . Mahony, William K., p. 480.

5 . Mahony, William K., p. 481.

6 . Klostermaier, Klaus K., p. 130.

7 . Radhakrishnan, S., p. 43.

قانون کیهانی، تجسم حقیقت و حقانیت (ستیه) است و بر مبنای اجرای مراسم آیینی مقدس (ورته‌ها) بنیان شده و با آنها برقرار می‌ماند. اصطلاح دهاتا^۱، برای خالق‌ی که ریشه را از گرمای ریاضت (تپس) روحانی خود به وجود می‌آورد و از آن، خورشید، ماه، آسمان و زمین را می‌آفریند، به کار رفته است.^۲ چنین وصفی ممکن است کاملاً متناقض به نظر برسد، چرا که از یک سو، ریشه مخلوق یک خداست و برای بقا باید تحت حمایت خدایان و حتی وابسته به اجرای آیین‌ها توسط انسانها باشد و از سوی دیگر، خدایان نیروی خلقت خود را از آن می‌گیرند و ریشه جدای از آنها و بر فراز آنها ایستاده و بر همه چیز غالب است. از منظر ذهن منطقی ما، این بحث «دور» باطلی است که پذیرش آن بسیار دشوار می‌نماید. اما باید متوجه بود که در این مورد نه با منطق و فلسفه، بلکه با اسطوره و آیین سرو کار داریم و زبان این دو مقوله کاملاً با هم متفاوت است. با این وصف، شگفت نیست که ریشه که در نظم حاکم بر جهان متجلی است، قدرت غالب بر خدایان باشد و خدایان هم ریشه - وراثه (نگهبان ریشه) خوانده شوند. ریشه را نمی‌توان جدای از خدایان فهمید. ریشه با تعلق به رفیع‌ترین آسمان، از والا‌ترین الوهیت جدایی ناپذیر است. الوهیتی که در رفیع‌ترین آسمان، منبع تمام خدایان فعالی است که جریان کیهان را برقرار می‌دارند.

نگاهبانان ویژه ریشه

همان‌طور که گفته شد ریشه مفهومی بی‌تشخص است که می‌توان آن را دارای دو بُعد مادی و معنوی دانست، یعنی به اعتبار نظام اخلاقی و رفتاری درست و به هنجار، دارای بعد معنوی و مینوی است، و به اعتبار نظام گردش کیهانی و نظم افلاک و جهان، دارای بعد مادی است. بنابراین، به نسبت اهمیت این اصل و ارتباط آن با بقا و دوام حیات، چنین به نظر می‌رسد که به تدریج این اعتقاد در ذهن

1 . dhātā

2 . Long, J. Bruce, p. 89.

دینداران شکل گرفت که این اصل بنا به ضرورت توسط موجودات الوهی در هر دو ساحت وجودی حمایت و نظارت می‌گردد. هند و ایرانی‌ها بهترین عوامل و مجریان این اصل کیهانی را از میان برترین گروه از خدایان خود یعنی آدی تیه‌ها^۱ برگزیدند. آدی تیه‌ها فرزندان «آدیتی»، الهه بزرگ اند که به آسمان شب منتسب است و «مادر خدایان» (devamātr) دانسته می‌شود. آنها خدایان فرمانروایی هستند و به آنها عنوانهایی همچون درخشان، ژرف، زرین، بی‌گناه، پاک و گرداننده ریته (ṛtavan) یا «نظام جهان» نسبت داده شده است. بنا بر ریگ ود، آدی تیه‌ها عبارت اند از: ورونه، متیره، آریمن، بهگه، دکشه و امشه.^۲ اوپنیشادها، ورونه را سرور آدی تیه‌ها می‌دانند.^۳

ورونه در حقیقت خدایی معمولی بود که کم‌کم جای دیائوس را گرفت و به یک پادشاه جهانی (samrāj) تبدیل شد (R.V. 7, 82, 2) و به طور ویژه صاحب لقب اسوره گردید که بعداً به خدایان دیگر هم اطلاق شد. او بر تمام عوالم، خدایان (دئو‌ها) و انسانها غالب است و حکومت دارد. او «زمین را گستراند آنچنان که قصاب پوست را می‌گستراند تا گلیم خورشید باشد.» او «شیر را در گاوها، فهم را در قلبها، آتش را در آبها، خورشید را در آسمان، و سومه را در کوهها قرار داد» (R.V. 5, 85, 1-2).^۴ او نخستین نگاهبان یا محافظ ریته است.^۵ اغلب در رابطه با تسلط ویژه ورونه و پیوند با اوست که از ریته صحبت می‌شود و گرنه در ریگ ود/سرودی مخصوص خطاب به ریته وجود ندارد.^۶ ورونه در خانه ریته به وجود آمده است، به ریته عشق می‌ورزد و گواه بر وجود ریته است. او «پادشاه ریته» خوانده شده و این نظم کیهانی که با حقیقت یکسان است، بر او «بنا شده است». کسی که

1 . adityas

2 . Mitra, Varuna, Aryaman, bhaga, Dakṣa, Amṣa

Ā. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، جلد ۱، صص ۷۵-۷۶.

4 . Eliade, Mircea, p. 200.

5 . Mohony, William K., p. 481.

6 . Bhattacharji, Sukumari, p. 190.

قانون شکنی کند، در مقابل ورونه مسئول است و همیشه این ورونه - و فقط او - است که نظمی را که با گناه، خطا و غفلت بر هم خورده است، دوباره برقرار می‌سازد. همهٔ اینها نمودار ماهیت وی به عنوان خالق کیهان اند.^۱ ورونه قادر است آزادانه در سراسر عالم حرکت کند، چرا که عنصر زمینی او آب است. از آنجا که حقیقت یا ریته درون آبهای آسمانی مخفی شده - آبهایی که عنصر ورونه اند و او در آنها ساکن است - ، و از آنجا که تمام آبهای زمینی، اعم از رودها، چشمه‌ها و... از آبهای آسمانی دانسته می‌شوند، پس ورونه در همه جا در آنها، حتی در کوچکترین قطره حاضر است.^۲ به همین خاطر ریگ ودا ورونه را «ویشوه درشته»^۳ یعنی «ظاهر در همه جا» خوانده است. ورونه هزار چشم و دیده بانان بشمار دارد. هیچ چیز از نظر باریک بین او در امان نیست. زیرا او بر همه چیز آگاه و توانا و نیرومند و حاکم است و همین حکومت مطلق، او را ناظم عالم و قانون کیهانی (ریته) کرده است.

ورونه ضامن میثاق‌ها و پیمانهایی است که انسانها را به هم مربوط می‌سازد. در حقیقت ورونه نیروی الزامی است که باعث اجرای این پیمان‌ها و معاهدات می‌شود. این جنبه از خویشکاری ورونه او را با میتره پیوند می‌دهد. صفتی که میتره اغلب با آن خوانده می‌شود، «پیوند دهندهٔ افراد» است و این خود گواه بر وظیفهٔ اصلی اوست و از آنجا که هیچ تعهد و پیمانی بدون نیرویی الزامی که ضامن اجرای آن باشد سودی نخواهد بخشید. از این رو، این دو خدا به صورت مکمل هم و با تشریک مساعی، چرخ نظام گیتی را می‌گردانند. به همین خاطر به آنها ریتاون (ṛtavan) یا «صاحبان ریته» و ریتسیه گوپه (ṛtasya gōpa) یا «نگاهبانان ریته» گفته‌اند.^۴

1 . Eliade, M., pp. 200-201.

2 . Myers, Michael W., p. 181.

3 . višvadarāṣṭa

۴. شایگان، داریوش، همان، صص ۵۷-۵۹.

معمولاً از میتره و ورونه به صورت ترکیب مزدوج «میتره- ورونه» یاد می شود و این، نزدیکی آنها را نشان می دهد. این دو، سمت پادشاهی مطلق، محافظت از ریتِه، نگاهداشت قانون و حفظ شرایع و سوگندها (vrata) را بر عهده دارند و هر دو صاحب علم مطلق، به ویژه در زمینه امور بشری هستند. همانطور که ذکر شد، هر دو ایزد حافظ ریتِه به شمار می آیند، ولی میتره به شکلی خود انگیخته تر و پویاتر به این کار می پردازد. اینکه طبقه برهمنان را با میتره مرتبط دانسته اند، ظاهراً به سبب نظام رده بندی مکمل ها ست: ورونه، شاه الهی است، ولی تنها در صورتی موفق خواهد بود که میتره او را به کار برانگیزد. انتظار می رود که فرمانروای زمینی با مشاور دانای خود، یعنی برهمنی که پوروهِیتا خوانده می شود و همواره با میتره یکسان داشته می شود، همکاری کند. بنا بر ریگ ودا، می توان دریافت که ورونه که نماینده جنبه ایستای فرمانروایی است، موقعیت پایدار خود را مرهون مداخله متعادل و خدمات نیک میتره است.^۱ نقش میتره وقتی از ورونه جدا می شود، نقشی ثانویه و فرعی است و در ریگ ودا فقط یک سرود (R. V. 3, 59) به وی اختصاص دارد.^۲ اما در اوستا و ادبیات متأخر زردشتی بارها از او نام برده شده است و در واقع یک یشت کامل به او اختصاص دارد (یشت دهم، مهر یشت).^۳

ریگ ودا عموماً میتره را خدایی می داند که به نگاهدارندگان پیمانها پاداش می دهد، اما اوستا با دادن نقش منتقمی جبار به میثره در برابر پیمان شکنان، این خویشکاری پاداش بخشی را تعدیل می کند. این دو خویشکاری در تقابل با هم نیستند، بلکه از نظر منطقی مکمل هم اند.^۴ پیمان شکنانی که میتره به دنبال تنبیه

۳. خندا، یان، "میتره در هند"، ترجمه عسکر بهرامی، مهر در ایران و هند باستان، به کوشش بابک عالیخانی، تهران، ۱۳۸۴، ص ۶۴.

۲. Eliade, Mircea, p. 204.

۳. Gnoli, Gherardo, "Mitra", *Encyclopedia of Religion*, vol. 9, p. 579.

۴. تیمه، پل، "مفهوم میتره در معتقدات آریایی"، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، مهر در ایران و هند باستان، ص ۳۸.

آنهاست، «میتره-دروج» (mitra-drūj) نامیده می شوند. اینان کسانی هستند که نظم را بر هم می زنند و پا را از حدود ارته یا اشه بیرون می گذارند و به اصطلاح «مهر شکنی» می کنند. در *اوستا*، خویشکاری های ورونه به اهورا مزدا داده شد و یکی از مهمترین کارهای اهورا مزدا محافظت از اشه گردید.^۱

ریشه و مایا

ورونه حتی در دوره ودایی نیز رو به زوال و فراموشی می رفت و در مقایسه با خدایان گروه دئو ها، از جمله ایندره، از محبوبیت اندکی برخوردار بود. اگر او با دو مفهوم دینی که از آینده ای استثنایی در تاریخ اعتقادات هند برخوردار بودند مرتبط نبود، به کلی به فراموشی سپرده می شد. این دو مفهوم ریشه و مایا هستند. در مورد ارتباط او با ریشه صحبت شد، اما در ارتباط با مایا که حتی در *اوستا* هم جزء ویژگی های اهورا مزدا بر شمرده می شود، کمتر بحث شده است.

در نگاه نخست متناقض به نظر می رسد که نگاهبان ریشه رابطه نزدیکی با مایا داشته باشد. اما این ارتباط با در نظر گرفتن این حقیقت قابل فهم است که آفرینندگی کیهانی ورونه بُعدی «جادویی» نیز دارد. نظر بر آن است که اصطلاح مایا از ریشه «مای» به معنای «تغییر دادن» مشتق شده است. در ریگ ودا مایا به معنای «تغییر ویران گر»، «تغییری که ساز و کارهای خوب را بی اثر می کند»، «تغییر اهریمنی و فریب آمیز» و همچنین «تغییرِ تغییر»^۲ به کار رفته است. به عبارت دیگر، می توان تصور کرد هم مایای خوب و هم مایای بد وجود دارد. در مورد اخیر ما با «ترفند ها» و «جادو ها»، یعنی جادوهای دگرگون کننده نیرومند از نوع شیطانی، مثل جادوهای وریتره^۳ ازدها، که «مایین» یعنی جادوگر مکار بی رقیب لقب دارد،

1 . Boyce, M., "Ahura mazda", *Encyclopedia of Iranica*, vol. I, p. 685.

2 . alteration of alteration

3 . vṛtra

مواجهیم. چنین مایایی به نظم کیهانی آسیب می‌رساند، مثلاً باعث توقف مسیر خورشید یا اسیر شدن آنها و... می‌گردد. مایا های خوب دو نوع اند: مایا های مبارزه یا «مایاهای مقابله ای» که ایندرة از آنها در هنگام مبارزه با موجودات اهریمنی استفاده می‌کند، و مایایی که اشیاء و موجودات را می‌آفریند. این مایا خاص خدایان برتر است که در رأس همه آنها ورونه قرار دارد. این مایای کیهان شناختی را می‌توان به عنوان معادل ریتة قلمداد کرد. در واقع موارد پُرشماری را، همچون روز و شب، مسیر خورشید، ریزش باران و سایر پدیده هایی که به ریتة اشاره دارند، نتایج مایای آفریننده دانسته اند.^۱

ریتة و برهمن

مفهوم ودایی ریتة را می‌توان با مفهوم ودانته ای «برهمن» به عنوان حقیقت غایی قیاس کرد. حضور ریتة به عنوان اصل نظم دهنده و فعالیت آن در جهان، تقریباً با «برهمن نیرگونه» و «برهمن سگونه» ادوایتة ودانته قابل تطبیق است. برهمن نیرگونه، «برهمن درذات» است و برهمن سگونه، «برهمن برای ما» یعنی برهمن متجلی است. این سخن که «ریتة برای عقل منطقی و استدلال و تعقل قابل دسترسی نیست»، زبان ادوایتة ودانته را درباره برهمن نیرگونه به عاریت گرفته است. گفته می‌شود که انسان نمی‌تواند به «ماهیت» ریتة دست یابد؛ آنچنانکه بعدها در نتیجه منطقی آموزه ادوایتة ای «وصف ناپذیری» (انیروه چانیه)^۲ برهمن نیز غیر قابل شناخت توصیف می‌شود و دستیابی به ذات برهمن و کشف ماهیت آن غیر ممکن می‌گردد. اما ریتة، مانند برهمن، روی هم رفته ناشناخته نیست. ریتة مبنای تمام نظم و امتثال قانون است. انسان مفهوم ریتة را به قانون طبیعی تشبیه می‌کند و آن را در آن واحد،

1. Eliade, Mircea, pp. 200-201.

2. anirvacaniya

کیهانی، اخلاقی و آیینی می سازد و درک می کند، همان گونه که برهمن در حالت تجلی (برهمن سگونه) قابل شناخت می گردد.^۱

در ریگ ودا صحبت از آن است که برهمن از «جایگاه ریته» نشئت می گیرد، در صدای قربانی رشد می کند و وقتی که نوشابه سومه فشرده می شود و سرودها در مراسم خوانده می شود، حقیقتاً به وجود می آید و سومه محافظ آن است. در کنه /وپنیشاد اشاراتی می یابیم که بر مبنای آنها تمام نیروهای خدایان از جمله نیروی سوزاندن اگنی، وزیدن وایو، و... وابسته به برهمن اند و از طریق برهمن است که تمام خدایان و همه حواس انسان کار می کنند. تمام فرایند استدلال و تفکر در /وپنیشادها نشان می دهد که نیروی جادویی قربانی ها، پس از قرار گرفتن در کنار ریته از آنها انتزاع شده و به عنوان نیروی متعالی و والا یعنی برهمن مورد اعتقاد قرار گرفته است.^۲ از این برداشت متوجه می شویم که در حقیقت نوعی «این همانی» بین این دو اصل، یعنی ریته (نظم بی تشخیص کیهانی) و برهمن برقرار است.

ریته و آیینها

یکی از دلایل اصلی پیچیدگی و اهمیت فوق العاده مراسم و آیین های دینی در سنت هندی، به ویژه در دوره برهمنی، ارتباط آنها با اصل ریته ست. در باور هندوها فعالیت درست آیینی تجسم ساختارها و فرآیند های قانون کیهانی، و اجرای نادرست آیین نشان دهنده فروپاشی نظم کیهانی است که برای جامعه به همان اندازه که خورشید طلوع نکند و رودخانه ها جریان نداشته باشند، ویرانگر است. بنابراین، برخی نهاد قربانی را یکی از پیامدهای اصل ریته می دانند که توسط ریشی ها، و از طریق مراقبه مستقیم بر ریته - که تنها راه رسیدن به آن است - به وجود آمده است. در سنت براهمنه ای، که نهایتاً توسط ساینه ارائه شد، ریته به عنوان نظیر قربانی تلقی

1 . Dasgupta, Surendranath, vol.1, p. 36.

2 . Mahony, William K., p. 481.

گردید. البته این تناظر را نباید به اشتباه به عنوان تقلیل ریته به قربانی محض به شمار آورد. قربانی در حقیقت خود، چیزی جز مفهوم عمیق تری از «خود قربانی سازی»^۱ موجود اعلی، چنانکه در سرود پوروشه (پوروشه سوکته) آمده است، نیست. تپس جامع موجود اعلی، که منجر به ظهور ریته و ستیه شد، چیزی جز قربانی کردن خود، یعنی به فعالیت در آوردن و بروز نیروهای بالقوه خلاق خودش، نیست. اگر ستیه وضعیت وجود شناختی موجود اعلی را نشان می دهد، ریته نماینده نیروهای بالقوه خلاق اوست.^۲

دهرمه

اصطلاح دیگری که در سنت هندی بیانگر نظم کیهانی است و در ادبیات پسا ودایی جای ریته را گرفت، دهرمه است. دهرمه از «دها»^۳ (برقرار کردن، خلق کردن یا حمایت کردن) مشتق می شود. از این رو، این اصطلاح به چیزی اشاره دارد که با توجه به هم نظم طبیعی، و هم نظم اجتماعی و اخلاقی، مرسوم و برقرار و ثابت است. از لحاظ لغوی، دو اصطلاح ریته و دهرمه ظاهراً در طول تاریخ برای بیان سه مقوله معنایی به کار رفته اند: ۱- قانون حاکم بر نظم طبیعی (و از این رو قانون طبیعی یا نظم جهانی) ۲- اصول هنجاری که نظام های اجتماعی و اخلاقی بر آنها بنا شده اند و توسط آنها کیفیت اخلاقی اعمال آدمی (کرمه) مشخص و ارزشگذاری می شود. ۳- چارچوب اوامرو نواهی حاکم بر حیات دینی و بیش از همه اجرای هزاران مراسم آیینی مقدس که بر عهده افراد مذکر هر سه طبقه برتر جامعه گذاشته شده بود.^۴ با وجود این، دهرمه تفاوت ظریفی با ریته دارد. در حالیکه ریته قانون عام و کلی حاکم بر کیهان است، که ارتباط مستقیمی با تک تک افراد ندارد، دهرمه (یا

1 . self- sacrifice

2 . Chattopadhyaya, D. P., p. 185.

3 . dha

4 . Long, J. Bruce, p. 88.

دهرمن) با آن دسته از اعمال شخصی که نظم جهانی را به وجود می آورند یا حفظ می کنند، سر و کار دارد. ریگ ودا معمولاً چنین اعمال محافظت کننده ای را در قالب اعمال خدایان، مخصوصاً میتره و ورونه، وصف می کند. در مورد معنای این اصطلاح نظر دیگری بر آن است که دهرمه از ریشه سنسکریت «دهری»^۱ به معنی نگاه داشتن، حمایت کردن، و حفظ کردن است و گستره معنایی وسیعی دارد. قدیمی ترین کاربرد این اصطلاح - به قدمت ریگ ودا (حدود ۱۲۰۰ پ.م) و معمولاً به صورت دهرمن - بر قانون کیهانی دلالت دارد. در برابر دهرمه، اصطلاح آدهرمه^۲ آمده است و منشأ این اصل، در اصطلاح آنریته، در ریگ ودا نهفته است.^۳

اشه، نظم کیهانی در ایران

در بین ایرانیان هم مفهوم نظم کیهانی از روزگار باستان وجود داشته است و آنچنان که نشان داده خواهد شد، شباهت زیادی با ریتة هندویی دارد. در ایران این نظم جامع، که نیروهای کیهانی را کنترل می کند و به طور منظمی به آنها بقا می بخشد، اراته^۴، اشه، اورته^۵ یا آرته نام دارد که مفهومی اساسی و عمده در دین زرتشتی است و نخستین بار در لوحه تل العمارنه (حدود قرن ۱۴ پ.م) از آن نام برده شده است.^۶ این اصل که هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ زبانشناختی با ریتة هندی مرتبط است، همواره در برابر هر اصلی از نیروهای ویرانگر و نابودکننده (دُروه^۷، اوستایی: دُروج^۸) و اهریمنان یا انسانهایی که با اعمال جادویی مضر (یاتو^۹) درصدد اختلال در

1 . dhṛ

2 . adharmā

3 . Mahony, William K., "Dharma", *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, p. 329.

4 . arāta

5 . urta

6 . Bhattacharji, Sukumari, "Varuna", *Encyclopedia of Religion*, vol. 15, p. 190.

7 . druh

8 . druj

9 . yatu

نظم بی تشخص کیهانی هستند، عمل می کند.¹ در مورد معنای آشه نیز نظر بر آن است که به مانند ریتِه، باید «حقیقت» را به عنوان بهترین معنای آن در نظر گرفت. مفهوم هندو ایرانی «حقیقت» در گاتها و در اوستای متأخر به صورت اصلی باقی ماند. اما موضوع اصلی ریگ ودا/ یعنی «ارتباط حقیقت و خدایان» در گاتها نیز مورد توجه واقع شد و پس از آنکه حقیقت در قالب اردیبهشت یا آشه و هیسته که از امشاسپندان بزرگ است تجسم یافت، ارتباط نزدیکی با اهورامزدا پیدا کرد و از نظر وجودشناسی در مرتبه بعد از اهورامزدا قرار گرفت و از این حیث اهمیت والایی به دست آورد. همچنین در اوستای متأخر موضوع یشت دهم «میترا و حقیقت» است که نماینده معادلهای ودایی است. پس معنای اصلی ریتِه و آشه حقیقت است. این مطلب با این واقعیت که آشه در تقابل با «دروغ» قرار می گیرد، تأیید می شود. به علاوه، گواهی پلوتارک در کتاب خود، که آشه را به «آلیثیا»² یعنی حقیقت ترجمه می کند، نیز شاهد خوبی بر این ادعاست. علاوه بر اسم ذات آشه، صفت هیثیه³ به معنای درست و حقیقی را هم داریم، که معادل اصطلاح ستیه هند و ایرانی و هندی قدیم است. معنای ستیه به وضوح «حقیقی»، یعنی «وجود حقیقی» است. در اوستا متضاد آشه و هیثیه، دروج (دروغ) و در هندوی متضاد ریتِه و ستیه، آنریتِه است که هم به معنای «هماهنگ نبودن به لحاظ درونی»، و هم به معنای «هماهنگ نبودن با حقیقت» است.

ارتباط متقابل این اصطلاحات با هم توسط ریشه شناسی نیز تقویت می شود. همانطور که گفته شد، ریتِه از ریشه «آر» هندو اروپایی، به معنای «به درستی با هم جور بودن» است و ستیه از سَت به معنای «بودن، وجود داشتن»⁴. آشه نیز از جمله لغاتی است که معنای آن بسیار منبسط است و به راستی، درستی، تقدس، قانون و

1 . Mahony, William K., "Rta", *Encyclopedia of Religion*, vol. 12, p. 480.

2 . aletheia

3 . haiθiia

4 . Schlerath, B., p. 694-695.

آیین ایزدی، پاکی و... معنا شده است. این اصطلاح در *اوستا* نیز بسیار به کار رفته است. فقط در *گاتها* که ۸۹۶ فرد شعر است، ۱۸۰ بار کلمه *اشه* تکرار شده است، که گاهی به یکی از معانی مذکور است و گاهی مراد از آن امشاسپندی خاص است. ارته نیز به معنی راستی و درستی است. این اصطلاح، در ظاهر شباهت بیشتری به ریته دارد و البته متعلق به ایرانی قدیم است. *راتوس*^۱ یونانی هم در ارتباط با ارته و ریته است.^۲ در *اوستا*، *اشه* ارتباط بسیار نزدیکی با *اهورا مزدا* دارد. در *گاتها* ۱۵۷ بار از *اشه* در ارتباط با *خرد* (wisdom) استفاده شده است.^۳

موضوع جالب توجه این است که به رغم استفاده مکرر از اصطلاحات معادل *دروغ* در کتیبه های هخامنشی (دروگه = *دروغ*، *دروجنه*^۴ = *دروغگو*، *دروجیه*^۵ = *دروغ* گفتن)، دو اصطلاح ارته به معنای حقیقت و *آرتون*^۶ به معنای درستکار فقط در یک کتیبه، یعنی کتیبه به اصطلاح *دایوه*^۷ اردشیر آمده است.^۸ راست و *دروغ* در جهان بینی آریائیان قدیم مفهومی بس وسیع تر و کلی تر داشته است که سخن راست و *دروغ* تنها جزء کوچکی از آن است. ارته / *اشه* / ریته، که امروزه برای آنها واژه ای نداریم، در نظر آریائیان ایران و هند به معنای نظام و آیینی بود که سراسر عالم هستی را به هم می پیوست و بر همه امور کلی و جزئی، و بر همه اشیاء *خرد* و بزرگ حاکم بود و نظام کلی جهان (نظم کیهانی) در کیهان بزرگ و در جهان انسانی (که نموداری از کیهان اعظم تصور می شد)، نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام آیینهای دینی همگی جلوه های آن در عوالم مختلف به شمار آمده

1 . ratus

۲ . پورداوود، مقدمه بر *یشت ها*، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۱، ص ۹۱.

3 . Schlerath, B., art. cit., p. 695.

4 . draujana

5 . durujiya

6 . artavan

7 . daiva

8 . Skjærvø, P. O., "Aša", *Encyclopedia Iranica*, vol. II, p. 696.

اند.^۱ در نظر ایرانیان «راستی» (aršta) که معنی آن به عدالت نزدیکتر است تا به سخن راست، هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی بود و ظلم و دروغ، شکستن و برهم زدن این آیین به شمار می آمد. افلاطون، به شیوه ای شبیه به هند و ایرانی ها، که نظام و آیین اجتماعی را جلوه ای از آیین و نظام الهی به شمار می آوردند، قانون (nomos) را تقلید «حقیقت» می دانست و «راستی» (alētheia) را اصل و سر آغاز همه چیزهای خوب (vispa- vohu) و سر چشمه همه نیکی ها به شمار می آورد.^۲

از این منظر، اندیشه راست، گفتار راست و کردار راست، اندیشه، گفتار و کرداری است که با آیین اشه/ ریتة هماهنگ باشد و کسی که اندیشه، گفتار و کردار خود، یعنی جمیع اعمال حیاتی و فعالیتهای روحی و فکری خود را با این نیروی الهی یکی و موافق سازد، با آن پایدار و بی زوال خواهد گشت و پس از مرگ هم «به راستی پیوسته» (آرتاون/ آشون) خواهد بود. در نظر افلاطون هم سعادت و رستگاری هر دو جهان وابسته به رعایت عدالت است.^۳ اما آنچه از مجموع کتیبه های شاهان هخامنشی در ارتباط با ارته/ اشه بر می آید این است که منظور از واژه ای که به راستی، تقدس، پارسایی و جزء آن ترجمه می شود، نظم است. چنانکه منظور از دروج یا دروغ، بی نظمی و هرج و مرج، یعنی خواست اهریمنان و دیوان است.^۴ این مطلب با در نظر گرفتن اینکه در این مورد ما با شاهان مواجه هستیم که جنبه رزمیاری آنها بر جنبه دیناریشان غلبه دارد، قابل توجیه است.

۱. مجتبیایی، فتح الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ

ایران باستان، ۱۳۵۲، ص ۳۰.

۲. همو، صص ۳۱-۳۳.

۳. رضی، هاشم، آیین مهر، جلد ۲، ص ۶۲۴.

۴. مهر، فرهنگ، دیدی نواز دینی کهن (فلسفه زردشت)، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۱، صص ۶۱-۶۰.

در ارتباط با جایگاه اشه در دین زردشتی می توان به نکات زیر اشاره کرد: اشه قانون راستی و داد است. هیچ کنشی راست نیست، مگر آنکه با اشه سازگار باشد. اشه چکیده دین زردشتی است. خدا اشه، و اشه خداست و خدایی را نشان می دهد. بنابر بند ۸ از یسنای ۲۸ «خواست اهورا مزدا و اشه یکی است». دین زردشتی به دنبال آرمان رسایی و کمال است که این آرمان تنها با پویدن راه اشه شدنی است. در گانه‌ها آمده است که اشو زردشت پیش از برگزیده شدن به پیامبری نیز بر طبق اشه رفتار می کرد و بنابر سنت، وی تجسم اشه در این جهان بود و سرانجام اینکه، اشه معیار اخلاق و ضابطه تشخیص نیک از بد است و ارزشهای اخلاقی را به صورت مطلق به دست می دهد.^۱

اشه در یسنای هفت هاتی

از میان متون زردشتی، یسنای هفت هاتی بیش از همه به اصل اشه پرداخته است. این بخش از *اوستا* به لحاظ مضمون با گانه‌های زردشت تفاوت دارد و می توان آن را گانه‌های اشه (راستی) نیز نامید، زیرا این اشه است که کل آن را تحت الشعاع خود قرار داده است. در یسنای هفت هاتی وهومنه (منش نیک) که زرتشت تمامی الهاماتش را مدیون اوست، کاملاً در حاشیه قرار می گیرد و توجه خواننده مدام به اهورا مزدا و اشه جلب می شود: «سرودهای درود و نیایش های [خود را] فراز آوریم به پیشگاه اهورا مزدا و بهترین راستی (=اشه)» (یسنای ۴۱ بند ۱)؛ و این، بیشتر اتحاد همیشگی اهورا مزدا با اشه است که به چشم می آید، تا اتحاد اهورا مزدا با وهومنه. در یسنای هفت هاتی، اشه خود موضوع پرستش می شود. از این گذشته، ظاهراً در این بخش اشه همانی نیست که در گانه‌های زردشت است، یعنی راستی در برابر نادرستی، و نظم در مقابل بی نظمی و آشفتگی، بلکه مفهومی بسیار کلی تر است

1 . Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1975, p. 63.

که به روشنایی مربوط شده است: «ایدون اشه را می ستاییم، آن زیباترین امشاسپند را، آن فروغمند را، آن همه بهی را» (یسنا ۴: ۳۴).^۱

گرچه در سراسر این مجموعه تأکید بر اشه و رابطه اش با اهورا مزدا است، ولی هیچ گاه ذکری از دروغ و نیروهای اهریمنی که تمام تعالیم پیامبر علیه آن نشانه رفته، به میان نمی آید. در یسنای هفت هاتی، ظاهراً قربانیهای دینیاران با آتش همراه است و در آنها پیوسته از اشه نام برده می شود، گاه به تنهایی یا به همراه اهورا مزدا و یک بار با وهومنه و وهوخشتره و اغلب با صفاتی این چنین خوانده می شود: سرا ایشته^۲ = زیبا ترین، وهیشته^۳ = بهترین، وهو^۴ = نیک. در این جا اشه به عنوان اشه وهیشته، زیبا ترین امشاسپند، ستایش می شود.^۵

اشه و امشاسپندان

زردشت در گائها از اشه بیش از همه امشاسپندان یاد می کند و فقط یک بار (یسنا ۲۸: ۸) با صفت وهیشته یا بهترین، که بعدها عنصر ثابتی از نام او می گردد، به او اشاره می کند.^۶ البته هیچ شاهدی مبنی بر اینکه خود زردشت در گائها به شش امشاسپند به صورت سلسله مراتبی معتقد بوده وجود ندارد. غالباً زردشت از او به همراه اهورامزدا صحبت می کند و اهورامزدا را «پدر اشه» (یسنا ۲: ۴۷، ۸: ۲۸) و «خالق اشه» (یسنا ۸: ۳۱) می خواند. اشه، همچون همه امشاسپندان دیگر، از یک «خواست اهورا مزدا» به وجود آمده است، یعنی آرزوی پایان یافتن شر. اشه مشاور

1 . Idem, p. 73.

2 . seraešta

3 . vahišta

4 . vohu

5 . Boyce, Mary, "Ardwahišt", *Encyclopedia Iranica*, vol. II, p. 389.

6 . Ibid., p. 389.

اهورا مزدا است (یسنا ۱۷:۴۶) و مشاور هر آنچه اهورا مزدا با روح مقدس خود آفریده است، یعنی تمام آنچه که «سپنتوداته»^۱ است.^۲

از میان شش امشاسپند، فقط به اشه و هیشته و خرداد یشتی اختصاص یافته است. سومین یشت /وستا به اشه (اردیبهشت) اختصاص دارد. از میان تمام مقدسان بی مرگ (امشاسپندان) که اهورامزدا را در بر گرفته اند و بخشی از ماهیت (و وجود) او را تشکیل می دهند، فقط اشه به طور قابل اثباتی از اصلی هند و ایرانی سر چشمه می گیرد و به عنوان مفهومی دینی و بنیادی، میان هر دو بخش قدیمی دین هند و ایرانی - ریگ ودا /وستا - مشترک است.^۳

آتش، عنصر زمینی اشه

در متون پهلوی هفت امشاسپند با هفت عنصر زمینی مرتبط می شوند. در این مورد، اشه و هیشته یا «بهترین حقیقت» با آتش مرتبط می شود یا بر آن سروری دارد. ارتباط آتش و حقیقت یک همراهی صرف یا ابداع بی هدف نیست. آتش در تمام انواع خود یکی است: آتشفشان، آتش قربانی، نور و خورشید. می توان فرض کرد که هندیان از یکسانی رازآمیز همه نورها و آتش ها آگاهی داشتند، زیرا یکسانی آنها (آتش و ریته) نقش مهمی را در ریگ ودا بازی می کند. این نکته که هم هندی ها و هم ایرانی ها با یک آزمون آتش آشنا بودند و ایرانی ها هر آزمونی در روی زمین را نمونه عالم صغیری آزمون آتش روز جزا تلقی می کردند، نشانه روشنی از یکسان دانستن آتش و حقیقت است. دلیل دیگر می تواند این واقعیت باشد که جایگاه آتش قربانی، جایگاه قرائت والاترین حقیقت (ستایش اشه و هیشته) بود.^۴

1 . spəntodata

2 . Zaehner, R. C., p. 45.

3 . Schlerath, B., p. 695.

اشه در عالم روحانی نماینده صفت راستی و پاکی و تقدس اهورامزدا، و در عالم مادی نگهبان و موکل کلیه آتش های روی زمین است.^۱ در واقع منظور از آتش، داد، راستی و پارسایی است، چون در بندی از *اوستا* ملاحظه می شود که اهریمن با ظهور زردشت می گوید: «زردشت مرا سوزانید با اشه و هیسته و از زمین براند مرا» (یشت ۱۷، بند ۲۰). اهریمن نماینده بی نظمی، آشوب و دروغ است و با آتش پاکی، راستی، داد و قانون گریزان می شود. به همین جهت در «برهان قاطع» اشه به معنای آتش گرفته شده است. اشه در آتش حضور دائم دارد.^۲

آتش عمدتاً به عنوان نیرویی تلقی می گردد که شش آفریده دیگر را آگاهی، گرما و نیروی حیات می دهد. بزرگ ترین چیزی که تجلی آن است خورشید است که روز و شب را نظم می دهد، و فصلها را سامان می بخشد و به آتش های مراسم و آزمون آتش، که نمونه آزمون آتشین روز جزاست، نیرو می دهد. قربانیهای آیینی که به آتش سپرده می شود، در حقیقت پیشکشی به اهورامزدا و اشه است. در برخی از نقشهایی که در زمان شاهان هخامنشی بر سنگها کنده شده است، می بینیم که شاه بر تختی نشسته و در دست راست عصای شاهی، و در دست چپ گل نیلوفری را گرفته است. عصای شاهی علامت فرمانروایی و اقتدار مطلق است و در خاور نزدیک، هند و یونان عصر هومر به همین معنا بوده است. اما گل نیلوفر در ادبیات دینی هند باستان با خورشید و آتش بستگی دارد و از این رو دور نیست که نمودار اشه / ریتة و کنایه از جنبه دیناری و عدالت شاهی بوده باشد. در ریگ ودا/ شواهد فراوانی در مورد رابطه ریتة با آتش و خورشید (که تجلی آن در آسمان است) می توان یافت. در مزداپرستی ایرانی هم آتش (*athar*) و اشه بستگی نزدیکی به هم دارند و هر دو فرزند اهورا مزدا شناخته شده اند. آتش تجسم نیروی اشه (*aša – aojah*) و مظهر او در جهان است و آفرینش اشه را از گزند نیروهای اهریمنی

۱. اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامه مزدیسنا*، ص ۹۴.

نگاه می‌دارد و درست کاران را به راست‌ترین راستی رهبری می‌کند. نماز اشته (اشم وهو) چون فلز گداخته اهریمن را می‌سوزاند (اشی یشت، ۲۰) و خورشید که چشم اهورا مزدا است، مایه پرورش و افزایش «جهان راستی» است. رابطه گل نیلوفر با خورشید هم آشکار است. این گل دریایی که به شکل خورشید است، چون خورشید از آب برمی‌خیزد و با طلوع خورشید شکفته می‌شود و با غروب آن، گلبرگ‌هایش به هم می‌رود. از بستگی نیلوفر با آتش در آثار دینی هند باستان هم سخن رفته است. مردمان هند و ایران در روزگار کهن آتش را اصلی می‌دانستند که (همچون ریته/ اشته) در همه چیز و همه جا ساری است و مایه نظم و قوام عالم وجود است.^۱

اشه و ایزدان

در یسنا اشته بارها با اتر (آذر)، یزته (ایزد) آتش همراه می‌شود. همچنین ارتباط ویژه ای هم بین او و آریمن^۲، یزته دوستی و شفابخشی که در اردیبهشت یشت از آن سخن رفته است، وجود دارد. بنابر متون پهلوی، در آخرالزمان اشته و آریمن به همراه هم به زمین فرود می‌آیند تا بر دیو آز غلبه کنند (زادسپرم ۳۹، ۳۸، ۳۴) و در نهایت این آفریده اشته، آتش است که به همراه آریمن تمام زمین را با فلز گداخته پالایش خواهد کرد (بندهش ۱۸: ۳۴). در کنار آریمن از ایزدانی همچون سروش، بهرام یا ورثرغنه و نیر یوسنگه^۳ (نیریوسنگ) به عنوان یاری دهندگان به اشته یاد شده است. وظیفه ویژه ای که بر دوش اشته همیشه گذاشته شده است، باز داشتن اهریمنان از مجازات بیش از اندازه روانهای به بند کشیده شده در دوزخ است و دیگر اینکه به

۱. مجتبیایی، فتح‌الله، همان، صص ۷۲-۷۶.

2 . Airyaman
3 . Nairyô- sanjha

همراه بهرام از اهریمن، که با زنجیرهای نامرئی در دوزخ اسیر است، نگاهبانی می کند.^۱

ایزد دیگری که به نوعی با اشه در ارتباط است چیستا است. در یشت ها، چیستا با «دین مزدائی» یکی دانسته شده (دین یشت، پاره ۱۰؛ مهر یشت، پاره ۱۲۶) و به همین جهت، یشت شانزدهم که سرتاسر در ستایش چیستا ست «دین یشت» نام گرفته است. دو صفتی که همه جا با نام این ایزد همراه «راست ترین» (razišta) و «راستگرای» (ašaoni) است که این خود از بستگی بسیار نزدیک دین و حکمت با اشه حکایت دارد.^۲

نماز اشه

یکی از مقدس ترین نمازهای چهار گانه زردشتی نماز / اشم وهو (asem vohu) است که به طور کامل به اشه اختصاص دارد. در این نماز یا دعای بسیار کوتاه، اشه از صفت و هیسته برخوردار است چنانکه در اوستای جدید به طور منظم با این عنوان خوانده می شود.^۳ این دعا در اردیبهشت یشت به همراه دعای ائیریامن آمده و در مورد اثرات قرائت هر کدام از آنها در این یشت صحبت شده است و معنای این نماز، که به آن نماز اشه و هیسته هم گفته می شود، چنین است: «راستی بهترین نعمت و هم [مایه] سعادت است. سعادت از آن کسی است که خواستار بهترین راستی است»^۴ این دعا همچنین به این صورت هم ترجمه شده است: «راستی و داد (= اشه) بهترین [چیز] است. خوشبختی است. خوشبختی از آن کسی است که

1 . Boyce, M., p. 389-390.

۲. مجتبیایی، فتح الله، همان، صص ۶۷-۶۸.

3 . Boyce, M., p. 389.

۴. اوشیدری، جهانگیر، همان، ص. ۹۴.

راستی و داد را به خاطر (خوب بودن) راستی و داد انجام می دهد (نه به خاطر پاداش)»^۱.

با آنکه گاه مخصوص اشته، یعنی گاه ریثوین از ظهر تا حدود ساعت سه است که به عنوان زمان کامل شناخته می شود، اما از آن در تمام گاه های روزانه یاد می شود و معتقدان زرتشتی در تمام گاهها دعای کوتاه اشم و هو را زمزمه می کنند. عید نوروز که پس از شش گاهنبار مقدس ترین جشن زرتشتی محسوب می شود، به اشته و هیشته و آتش (هفتمین آفریده) اختصاص دارد.^۲

اشه جشن مخصوصی هم دارد که به آن «اردیبهشتگان» می گویند. موعد آن، اردیبهشت روز (سومین روز) از اردیبهشت ماه (ماه دوم سال) است که در آن به سبب تقارن اسم روز و ماه جشن می گرفته اند و همه به آتشگاه ها می رفتند. به این جشن «گلستان جشن» هم گفته اند.^۳

اَشَوَن / اَرْتَاوَن^۴

اشون یا اشاون^۵ به معنای «دارنده حقیقت (اشه)» است. این اصطلاح در فارسی قدیم به صورت ارتاَوَن و در هندی قدیم به صورت ریتاَوَن^۶ آمده است. این اصطلاح به عنوان صفتی در اشاره به انسانها، اهورامزدا و قلمرو اشته به کار می رود. در اشاره به انسانها، اصطلاح اشون کسی را که در راه اشته قدم می نهد و در تحقق روحانی آن پیشرفت می کند و به تعبیر عام، انسان پرهیزگار و صالح را متمایز می سازد. در زمینه سایر موجودات یا چیزها این اصطلاح به معنای «مقدس» است.

۱. مهر، فرهنگ، همان، ص ۱۹۸.

۲. Boyce, M., p. 390.

۳. همان، صص ۹۳-۹۴.

۴. artāvan

۵. ašavan, ašāvan

۶. r̥tāvan

از آنجا که اشه در تضاد کامل با «دروغ» (دروغ) است، اشون هم در تقابل کامل با دُروند^۱ (دارنده دروغ) قرار می‌گیرد. براساس ثنویت زردشتی، تمام موجودات یا اشون، یعنی پیرو حقیقت، یا دروند، یعنی پیرو دروغ‌اند و این اصل برجسته‌ای را در گاتها شکل می‌دهد. پیکار بین اشون و دروند ذهن زرتشت را به خود مشغول می‌داشت و وی با اطمینان به پیروزی نهایی اشه (یسنا، ۲: ۴۸)، خود را پیرو همیشگی اشه معرفی می‌کرد.^۲ در آیین مزدیسنا آرمان و آرزوی هرکس باید این باشد که در پرتو راستی و درستی، خود از زمره اشونها یا پاکان و مقدسان گردد.

مفاهیم مشابه هندی قدیم، یعنی ریتاون و پارسی قدیم، ارتاون، یک ریشه هندی و ایرانی مشترک را نشان می‌دهند. در حالی که اشون تمام پیروان دین نیک (دین بهی)، حتی آنهایی که هنوز زنده‌اند را در نظر دارد، اصطلاحات فارسی قدیم و هندی قدیم به ارواح انسانهای صالح اشاره دارند که بعد از مرگ خود، صاحب اشه/ریته شده‌اند. مطالعات اخیر نشان داده‌اند که شیاته، یعنی «شاد بودن» در زندگی و «ارتون بودن» بعد از مرگ، هر دو نتیجه یک نوع رفتار مشابه در طول زندگی شخص روی زمین هستند. در مزدیسنا ورود به بهشت محدود به آنهایی است که اشون تشخیص داده شده‌اند. کیفیت اشون بودن در زندگی حاصل می‌شود و اگر کسی در طول حیات اشون نباشد، بعد از مرگ هم نمی‌تواند به بهترین حیات (وهیشته آهو^۳) برسد.^۴

اشون شدن در طول حیات نتیجه درست داشتن اندیشه، گفتار و کردار است. اندیشه، گفتار و کردار راست آن است که با آیین اشه هماهنگ باشد و کسی که این سه و در حقیقت همه اعمال حیاتی و فعالیت‌های روحی و فکری خود را با این نیروی الهی یکی و موافق سازد، با آن پایدار و جاودانه خواهد گشت و پس از مرگ

1 . dregvant

2 . Gnoil, G., "Ašavan", *Encyclopedia Iranica*, vol. II, p. 705.

3 . vahišta ahu

4 . Ibid., p. 705.

هم «به راستی پیوسته» (اشون / ارتاون) خواهد بود. چنانکه خشایارشا می گوید: «اگر خواهی که در زندگی شاد، و پس از مرگ «به راستی پیوسته» (ارتاون) باشی، آیینی که اورمزد نهاده است بزرگ دار و اورمزد را پرستش کن با راستی و آیین» (کتیبه تخت جمشید، سطر ۴۶ تا ۵۱).^۱

تمام پرستشگران باید به دنبال «همراهی با اهورامزدا و اشه برای همیشه» باشند و کاری کنند تا جامعه اشون، یعنی «صاحب اشه» و اشه چینه^۲ یعنی «ملحق به اشه» گردد (یسنا، ۴۰:۳)، چرا که سعادت از آن کسانی است که دروغ را «به دست» اشه می سپارند (یسنا ۳۰:۸). روح انسان مقدس (سپتته) با اشه همراه می شود و آنها که «با اشه لجام می شوند» بهترین پاداش را دریافت خواهند کرد (یسنا، ۴۹:۹). همه این مطالب به ما امکان می دهد تا وحدت اشون زرتشتی و ریتاون هند و ایرانی را حتی در متفاوت ترین صورت آنها دریافته و بازسازی کنیم.^۳

اشه و خوره^۴

مسئله دیگری که پژوهشگران توجه اندکی به آن کرده اند، ارتباط خوره با اصل اشه است. به مجموع کمالات وجودی هر کسی خوره می گویند. این کمالات وجودی برای دینداران مجموع کامل ترین صفات و فضایل دینداری است. برای رزمیاران مجموع عالی ترین هنرها و ملکات رزمیاری و برای کشاورزان، تمامی خصلتها و کیفیات بایسته آنان به بهترین صورت است. وصول به این کمالات عین سعادت است و راه آن، کوشش در به جا آوردن خویشکاری است و پیکار با دروغ و پتیاره ای که هر یک از آفریدگان اهورایی را در مقامی که دارد، از پیوستن به اشه و وصول

۵. مجتبیایی، فتح الله، همان، ص ۳۲.

2 . aša-čīnah

3 . Gnoli, G., p. 705.

4 . xvarrah

به مقصود نهایی باز می دارد. کسی که در این راه پیروز گردد، «خوره مند» است، از آن رو که خویشکاری خود را چنانکه باید به جای آورده و به کمالی که شایسته اوست، نایل گردیده و «به راستی پیوسته» است. از آن روی که اندیشه، گفتار و کردار خود را با اراده و آیین الهی یکسان و هماهنگ ساخته و با آن یکی شده است. از این روست که تنها آفریدگان شایسته و راستکردار اهورایی دارندگان این صفاتند و اهریمن و پیروان او نه خویشکاری دارند و نه خوره، و طبعاً راستگرا (پیرو اشه) نیز نتوانند بود. رسیدن به خوره و هماهنگ شدن با آن در حقیقت شرکت جستن در صفات الهی است و تشبّه به ایزدان، زیرا که اهوره مزدا خود «راستگرای» و «راستگرایترین»، «خورهمند» و «خورهمندترین» است.^۱

همبستگی آتش با اشه / ارته از یک سو، و با خوره از سوی دیگر، از رابطه میان خوره و اشه حکایت می کند. در ادبیات باستانی ایران آتش هم تجسم نیروی اشه و مظهر آن در روی زمین است و هم تجسم خوره و نمودار صفات و کمالات طبقات اجتماع. خوره اصلی ست مجرد و معقول که مانند سایر مفاهیم مجرد اوستایی، تشخیص می پذیرد و به چندین صورت ظاهر می شود. گاه چون نور و گاهی چون چیزی نامشخص به اشخاص و اشیاء می پیوندد، و تنها به آفریدگان راستگرای (اشون) اهوره مزدا تعلق می یابد و کارش رساندن اینگونه آفریدگان به کمالی است که خاص آنهاست. پس هر کس که به خوره خود برسد، به کمال وجودی خویش رسیده و به صفات الهی واصل گردیده است و به نیکبختی بی زوال هر دو جهانی نائل شده است. اما برای وصول به این سعادت، انسان باید همه اعمال حیاتی خود را با اشه هماهنگ سازد و در به جای آوردن خویشکاری خود مداومت و مجاهدت ورزد و در پیکار با «دروغ» در همه حال کوشا باشد. بنابراین خوره، خویشکاری و اشه پیوند بسیار نزدیکی به هم دارند و هر سه لازم و ملزوم یکدیگرند و خوره بی

۱. مجتبیای، فتح الله، همان، صص ۵۴-۵۵.

خویشکاری حاصل نمی شود و خویشکاری جز پیروی نظام و آیین الهی (اشه) نیست.^۱

منابع

- اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- پورداوود، ابراهیم، مقدمه بر *یشت ها*، به کوشش ابراهیم پورداوود، تهران، انتشارات اساطیر.
- تیمه، پل، "مفهوم میثره در معتقدات آریایی"، *مهر در ایران و هند باستان*، ترجمه احمد رضا قائم مقامی، به کوشش بابک عالیخانی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴.
- خندا، یان، "میثره در هند"، ترجمه عسگر بهرامی، همان.
- رضی، سید هاشم، *آیین مهر*، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۸۱.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- مجتبیایی، فتح الله، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.
- مهر، فرهنگ، *دیدنی نواز دینی کهن (فلسفه زردشت)*، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۱.
- Bhattacharji, Sukumari, "Varuna", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), London, Macmillan, 1981.
- Boyce, Mary, "Ahuramazda", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
- Idem, "Ardwahist", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
- Chattopadhyaya, D. P., *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. XII, part. 3, Center For Studies in Civilizations, 2004.

۱. همان، صص ۸۹ و ۹۱-۹۳.

-
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Motilal Banarsidas, Delhi, 2003.
 - Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
 - Gnoli, Gherardo, "Ašavan", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
 - Idem, "Mithra", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
 - Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, Munshiram Manoharlal Publishers, 1994.
 - Long, J. Bruce, "Cosmic Law", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), London, Macmillan, 1981.
 - Mahony, William K., "Dharma", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), London, Macmillan, 1981.
 - Idem, "Rta", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), London, Macmillan, 1981.
 - Myers, Michael, *Brahman, A Comparative Theology*, Curzon Press, 2001.
 - Radhakrishnan, S., *History of philosophy Eastern and western*, vol. 2, London, George Allen and Unwin Ltd., 1967.
 - Schlerath, B., "Aša, Avestan Aša", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
 - Skjærvø, P., "Aša, Old Persian Arta", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998.
 - Zaehner, R.C., *The dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weldenfeld and Nicolson, 1975.

آخرازمان در کلام عیسی ناصری و بازتاب آن در انجیله‌ها

طاهره حاج ابراهیمی*

محمد رضا عدلی**

چکیده

به راستی می‌توان عیسی را منادی آخرازمان نامید. او پیامبری بود که تمام تعالیمش در راستای مفاهیم فرجام‌شناسانه قرار داشت. آراء عیسی در انجیله‌ها بیشتر از سایر بخشهای عهد جدید انعکاس یافته است. علاوه بر این، راویان انجیله‌ها خود بخشهای دیگری را نیز بدان افزودند که همه اینها بازتابی از سنت عیسوی اولیه می‌باشد. در این مقاله کوشش بر آن است که جنبه‌های مختلف تعالیم عیسی با تأکید بر آموزه‌های فرجام‌شناسانه آن مورد بررسی قرار گیرد، ضمن آنکه به پیشینه این مفاهیم در سنت یهودی نیز اشاره می‌شود. نتیجه‌ای که در پایان حاصل می‌شود بر محوریت موضوع آخرازمان در تعالیم عیسی صحنه می‌گذرد.

کلید واژه‌ها

ملکوت خدا، بلایای آخرازمانی، پاروسیا، پسر انسان، رستاخیز، داوری نهایی.

* استادیار واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

۱. مقدمه

«هر آینه به شما می گویم بعد از این از عصیر انگور نخورم تا آن روزی که در ملکوت خدا آن را تازه بنوشم» (مرقس، ۱۰: ۲۳).

شاید در طول تاریخ کمتر کسی را بتوان یافت که زندگی نامه او به میزان داستان زندگی عیسی ناصری بازنویسی شده باشد و در عین حال زندگی و تعالیمش همچنان در هاله ای از ابهام قرار داشته باشد. پژوهشها برای یافتن تصویری روشن از شخصیت عیسی تا روزگار ما ادامه یافته است و هنوز نظریات جدیدی درباره زندگی و مرگ وی منتشر می شود. با این همه، غالب مسیح شناسان پس از آنکه جنجال اسطوره ای بودن عیسی را از سر گذراندند، به توافقی نسبی در مورد عیسی و تعالیم او دست یافتند: عیسی واعظی پر شور بود که بیش از ۲۰۰۰ سال پیش در خانواده ای یهودی به دنیا آمد؛ او در تعالیمش بر اهمیت آخرالزمان تأکید می کرد و همچون بسیاری از یهودیان هم عصر خویش، آخرالزمان را قریب الوقوع می پنداشت. به نظر می رسد که نزدیک شدن آخرالزمان باوری رایج در زمان عیسی بود، زیرا صورتهای مختلفی از این اندیشه را می توان در تعالیم یحیای تعمید دهنده، طومارهای بحرالمت و ادبیات بین العهدین یافت. از این رو، باید گفت که در دوران حیات عیسی، آراء آخرالزمانی متنوعی رواج داشت.

آنچه در مقاله پیش رو مورد بررسی قرار خواهد گرفت، آموزه های آخرالزمانی موجود در کلام عیسی و بازتاب آن در انجیلها است. در انجیلها سخنانی وجود دارد که بنا به سنت مسیحی منسوب به عیسی شمرده می شود، هر چند که پژوهشگران انتساب بسیاری از این سخنان را به عیسی قابل قبول نمی دانند، اما معتقدند که در لابلاهای انجیلها روایاتی از خود عیسی، یا دست کم درباره عقاید او می توان یافت. البته سایر بخش های انجیلها نیز منعکس کننده سنت اولیه مسیحی است که می تواند در شناخت تعالیم عیسی راهگشا باشد. در این آثار، آموزه های فرجام شناسانه عیسوی به پیچیدگی تعالیم آخرالزمانی موجود در رسالات پولس و کتاب مکاشفه

یوحنا نیستند. با پولس، آراء آخرالزمانی بیش از پیش رنگ و بوی یهودی می‌گیرد و نیز به باورهای هلنی نزدیک می‌شود. مکاشفه یوحنا نیز که سنت مسیحی نگارش آن را منسوب به یوحنا حواری می‌داند (پژوهشها صحت این انتساب را تأیید نمی‌کند)، اثری است که آموزه های جدیدی را مطرح می‌کند که در تعالیم خود عیسی دیده نمی‌شود (آموزه هایی از قبیل سلطنت هزاره ای مسیح در آخرالزمان، آسمان جدید و زمین جدید و...). البته غالب عقاید فرجام شناسانه مسیحی در دوره های بعد، ریشه در این کتاب دارد.

از آنجا که بررسی آموزه های فرجام شناسه موجود در رسالات پولس، مکاشفه یوحنا و سایر بخش های عهد جدید در یک مقاله امکان پذیر نیست، در اینجا تنها به بررسی آموزه های موجود در تعالیم عیسی بر مبنای روایات انجیلا می‌پردازیم. ذکر این نکته ضروری است که در این مقاله انجیلهای "هم نوا"^۱ (مرقس، متی، لوقا) بیشتر مورد نظر بوده اند، چرا که در انجیل چهارم (یوحنا) به سختی می‌توان سنت عیسی و اطرافیانش را پی گرفت.

۲. آخرالزمان در کلام عیسی

پژوهشهای نوین درباره عیسی و فرجام شناسی با انتشار کتابی به قلم یوهانس وایس^۲ در سال ۱۸۹۲ آغاز شد. وایس در کتاب خود چنین اظهار داشت که منظور عیسی از ملکوت خداوند، نه با آنچه که در سنت مسیحیت^۳ رواج دارد سازگار است

1. Synoptic

2. Johannes Weiss

۳. اساس فکر مسیحیت در کلیسای کاتولیک روم و کلیسای ارتودکس شرقی از این قرار است که: «کلیسا (جامعه مؤمنان) مظهر ملکوت الهی است، و روح القدس در آن، یعنی در جامعه مؤمنان و در روح هر مؤمن حضور دارد و تأسیس کلیسا، آغاز و طلیعه تحقق حکومت خداوند است. جهان بیرون از کلیسا قلمرو شیطان و عرصه گناه است و هر که به جامعه مؤمنان بپیوندد، خود را از سیطره شیطانی رها کرده و نجات یافته است. کلیسا در حال گسترش است و سرانجام به کمال خود خواهد رسید و تمامی جهان را فرا خواهد گرفت. و نگاه ملکوت الهی بیرون از این جهان و بیرون از این تاریخ در جهان نو برقرار خواهد شد.» (مجتبایی، فتح الله، "آخرالزمان در مسیحیت"، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص ۱۴۳).

و نه با دیدگاه لیبرالهای قرن نوزدهم^۱ مطابقت دارد. در کلام عیسی ملکوت خدا نه اشاره به کلیسا دارد و نه بر مالکیت خداوند بر قلب انسان تأکید می کند، بلکه عیسی از ظهور قریب الوقوع حقیقتی فرجام شناسانه دم می زد، حقیقتی که می توانست جهان مادی را دچار تغییر و استحاله کند. این حقیقت با واقعه داوری نهایی شروع می شود، و با وقایع دیگر ادامه خواهد یافت. در آن هنگام محکومان مجازات (یا نابود)، و درستکاران به پاداش بهشتی کامیاب می شوند. بنا به نظر وایس، عیسی اگر چه در آغاز فرجام عالم را بسیار نزدیک می دانست، اما بعدها، آنگاه که دعوت او به توبه چندان مورد توجه مردم واقع نشد، به این نتیجه رسید که ملکوت خداوند به وقوع نخواهد پیوست مگر اینکه او به عنوان فدیة ای برای مردم کشته شود.^۲

آلبرت شوایتزر هنگامی که در سال ۱۹۰۶ در حال بررسی پژوهشهای انجام شده در قرن ۱۹ در مورد عیسی بود، درباره تحقیق وایس چنین نگاشت: «کتاب کوچک وایس سنت های گذشته را شکست. این کتاب عصری را پایان بخشید و آغازگر دوره جدیدی شد.»^۳ شوایتزر، شخصاً به نتیجه ای شبیه به دیدگاه وایس دست یافت. به نظر شوایتزر، عیسی واعظی مکاشفاتی (اپوکالیپتیک^۴) بود. در این رابطه،

۱. «نقادان و متکلمان به اصطلاح «لیبرال» (چون شلایرماخر) معتقد بودند که تعلیمات عیسی به طور کلی پیام صلح و دوستی است و صرفاً جنبه اخلاقی و روحانی دارد و آنچه در کتاب مقدس از قول او در باره آخرالزمان و قیامت و همانند این گونه مطالب آمده است، ساخته نویسندگان انجیل هاست و عیسی خود در این موضوعات سخنی نگفته است» (همان، صص ۱۴۳-۱۴۴).

2. Allison, Dale. C., "The Eschatology of Jesus", *The Continuum History of Apocalypticism*, Bernard J. McGinn & John J. Collins & Stephen J. Stein (eds), New York, Continuum Publication, 2003, Pp. 139-140.

3. Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, New York, Macmillan, 1961, p.239.

۴. Apocalyptic: اصطلاح اپوکالیپسیه (apocalypse) به عنوان یک نوع ادبی، از نام کتاب مکاشفه یوحنا، اخذ شده است. این واژه اساساً به معنی "مکاشفه" است، اما به نوع خاصی از مکاشفه اشاره دارد، مکاشفه ای پُر رمز و راز که معمولاً از طریق واسطه ای صورت می گیرد. این واسطه ها، شخصیت‌هایی فراطبیعی (معمولاً فرشته) اند، که رازهایی را درباره عالم بالا و نیروهای فراطبیعی فاش می کنند و اغلب در مورد حوادث آخرالزمان و داوری نهایی سخن می گویند. هر چند که این نام برگرفته از کتاب مکاشفه یوحنا (اوایل قرن ۱-۴)

شوایتزر اصطلاح معروف «فرجام شناسی محض»^۱ را ابداع نمود. در واقع شوایتزر از دیدگاه وایس نیز فراتر می رود و تمام جنبه های سخنان عیسی را فرجام-شناسانه تفسیر می کند. شوایتزر معتقد است که بین فرجام شناسی محض و شک گرایی محض، یکی را باید انتخاب نمود، بدین معنی که یا باید فضای ذهنی عیسی را هماهنگ و در راستای متون مکاشفه ای یهودی بدانیم و یا به کلی به روایت های انجیل ها شک کنیم و بگوییم داستان های آنها برای شناخت اندیشه های عیسی فاقد اعتبار است.^۲

پس از انتشار آراء شوایتزر، بسیاری از پژوهشگران، نظریات وی را قابل قبول یافتند. آنان گرچه از بعضی جهات با او به مخالفت می پرداختند، اما آنها نیز معتقد بودند که عیسی گمان می کرد که خداوند به زودی سیر عادی امور را پایان خواهد داد، مردگان را زنده خواهد نمود و به قضاوت خواهد نشست، شیطان را دربند خواهد کرد و زمین را به تکامل نهایی اش خواهد رساند. بنابراین، آنها نیز معتقد بودند که از نظر عیسی استحاله آخرالزمانی عالم بسیار قریب الوقوع است. رودلف بولتمان یکی از کسانی است که در این نتیجه گیری کلی سهیم بود. وی چنین باور داشت که: «پیام عیسی امید بخش بود و بر پایه ادبیات مکاشفه ای قرار داشت. او

^۱دوم میلادی) می باشد، اما نگارش چنین متونی از مدتها قبل مرسوم بوده است. بسیاری از پژوهشگران منشأ این اندیشه را در متون زرتشتی (از قبیل بندهش، دینکرد، گزیده های زادسپرم، جاماسپ نامه و زرتشت نامه) پی می گیرند. مری بویس ضمن اشاره به این مطلب که باید میان کتب انبیاء بنی اسرائیل و متون مکاشفه ای که در سده های بعدی به این انبیاء منسوب شد، تمایز قائل شویم، درباره ادبیات مکاشفه ای زرتشتی چنین اظهار نظر می کند: «در دین زرتشتی بین کتاب مقدس زرتشتیان و متون مکاشفه ای آنان از حیث فرجام شناسی تمایزی موجود نیست. زیرا خود زرتشت از تمام این امور درگاهان سخن گفته است.» رک.

Boyce, Mary, "Apocalyptic in Zoroastrianism", *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998, vol.2, p. 154; Collins, John, "Apocalypse: An Overview", *Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1986, vol.1, p.334.

1 . thoroughgoing eschatology

2 . Allison, D.C., p. 140.

رستگاری را از تغییر شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی مردم انتظار نمی کشید، بلکه معتقد بود داستان آفرینش به پایان خود نزدیک است، این موضوع سبب تغییرات عظیمی در عالم خواهد شد که به واسطه آن رستگاری نیز حاصل می شود.^۱ شخص دیگری که در این نتیجه گیری شرکت داشت، یواخیم یرمیاس^۲ بود. او نیز مجموعه ای از تعالیم فرجام شناسانه را به عیسی منسوب می کرد. از قبیل اینکه دردهای آخرالزمانی به زودی برای قدسیان به پایان خواهد رسید، شیطان به زودی شکست خواهد خورد، فرشتگان به زودی درستکاران و بدکاران را از هم جدا خواهند نمود و مردگان به زودی زنده خواهند شد.^۳

توصیف شوایتزر از عیسی به عنوان واعظی اپوکالیپتیک، همواره مخالفانی نیز داشته است. معروفترین مخالف این نظریه، در نیمه نخست قرن بیستم، دانشمند انگلیسی، س. و. داد بود. او (به زعم خود) سعی داشت تا با نظریات تحقیر آمیزی که عیسی را به عنوان پیامبری کاذب معرفی می کرد، مقابله کند. اگرچه غالب پژوهشگران اثر داد را متقاعد کننده نمی دانستند و پژوهش او را تلاشی ناکام برای تطبیق فرجام شناسی یوحنا با گفته های عیسیای تاریخی ارزیابی می کردند، اما مخالفت او با این باور که عیسی امید داشت که در روند طبیعی امور توسط مداخله فراطبیعی خداوند تغییر حاصل شود، توسط برخی دیگر نیز تأیید شد.^۴

در هر حال، مفاهیم فرجام شناسانه موجود در تعالیم عیسی آنقدر بارز است که علیرغم این مخالفتها، نظریه «فرجام شناسی محض» در نهایت طرفداران بیشتری یافت. در اینجا به طور خلاصه برخی از دلایل آخرالزمانی بودن تعالیم عیسی را ذکر می کنیم:

-
- 1 . Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament*, New York, 1951, vol.1, p. 4.
 - 2 . Joachim Jeremias
 - 3 . Allison, D.C., p. 140.
 - 4 . Ibid., p. 141.

۱- متون یهودی، دربردارنده نوع خاصی از فرجام شناسی است. این فرجام شناسی در دین یهود به خوبی شناخته شده و قابل پیگیری است و از این رو بی تردید این باورها در ذهن عیسی نیز رخنه کرده بود. ادبیات مکاشفه ای نه تنها در کتاب مقدس (اشعیا، ۲۴-۲۷؛ دانیال؛ صفینا، ۹-۱۴) دیده می شود، بلکه در متون دیگری که در زمان حیات عیسی رواج داشت (از قبیل اول اخنوخ، پیشگویی های سیبولین یهودی، وصیتنامه موسی) نیز به چشم می خورد. همچنین در زمان حیات عیسی طومارهای بحرالمت، که سرشار از مفاهیم فرجام شناسانه است، نیز تدوین شده بود و مسلماً در آن دوران نسخه هایی از آن طومارها در جامعه یهودی دست به دست می شد. آنگونه که یوزفوس^۱ نقل می کند، مطالعه کتاب دانیال در دوران حیات عیسی بسیار بین مردم رواج داشت. بنابراین، اندیشه قریب الوقوع بودن آخرالزمان در بین بسیاری از مردم از اعتبار خاصی برخوردار بود. از این رو، عجیب نیست اگر عیسی نیز مانند بسیاری از مردم معاصرش بیاندهد.^۲

۲- آموزه های آخرالزمان نه تنها در میان یهودیان بلکه در بین جامعه مسیحی اولیه نیز رواج داشت. از منابع اولیه مسیحیان می توان دریافت که بسیاری از پیروان اولیه عیسی، فرجام عالم را بسیار نزدیک می پنداشتند، که در اینجا نمونه هایی از آن نقل می شود: «پس توبه و بازگشت کنید تا گناهان شما محو گردد و تا اوقات استراحت از حضور خداوند برسد و عیسی مسیح را که از او برای شما اعلام شده بود، بفرستد» (اعمال، ۳: ۱۹-۲۰). «و خصوصاً چون وقت را می دانید که الحال ساعت رسیده است که ما باید از خواب بیدار شویم که الان نجات ما نزدیکتر است از آن وقتی که ایمان آوردیم» (رومیان، ۱۳: ۱۱). «و چنانکه در آدم همه می میرند در مسیح نیز همه زنده خواهند گشت» (اول قرنتیان، ۱۵: ۲۲). «اما ای برادران درخصوص وقتها و زمانها، احتیاج ندارید که به شما بنویسم. زیرا خود شما به

1 . Josephus, *Antiquities*, 10.268, quoted from Allison, D.C., p. 145.

2 . Allison, D.C., p. 145.

تحقیق آگاهید که روز خداوند چون دزد در شب می آید. ... بنابراین مثل دیگران به خواب نرویم بلکه بیدار و هوشیار باشیم» (اول تسالونیکیان، ۵: ۱-۶). «این زمان است که داوری از خانه خدا شروع شود...» (اول پطرس، ۴: ۱۷). «حکمی تازه به شما می نویسم که آن در وی و در شما حق است، زیرا که تاریکی در گذراست و نور حقیقی آلان می درخشد» (اول یوحنا، ۲: ۸). «او که بر این امور شاهد است، می گوید: بلی به زودی می آیم» (مکاشفه یوحنا، ۲۲: ۲۰).

۳- در انجیل های هم نوا نیز عباراتی وجود دارند که «ملکوت خداوند» را با رویکردی فرجام شناسانه، قریب الوقوع توصیف کرده است. همچنین عبارات دیگری نیز در انجیلها به چشم می خورد که به آمدن قریب الوقوع «پسر انسان» اشاره دارد: «و [عیسی] بدیشان گفت: " هر آینه به شما می گویم بعضی از ایستادگان در اینجا می باشند که تا ملکوت خدا را که به قوت می آید، نبینند، ذائقه موت را نخواهند چشید» (مرقس، ۹: ۱). «هر آینه به شما می گویم تا جمیع این حوادث واقع نشود، این نسل نخواهند گذشت» (مرقس، ۱۳: ۳۰). «و وقتی که در یک شهر بر شما جفا کنند، به دیگری فرار کنید زیرا هر آینه به شما می گویم تا پسر انسان نیاید، از همه شهرهای اسرائیل نخواهید پرداخت» (متی، ۱۰: ۲۳). «اما این را بدانید که اگر صاحب خانه می دانست که دزد در چه ساعت می آید، بیدار می ماند و نمی گذاشت که به خانه اش نقب زنند. پس شما نیز مستعد باشید، زیرا در ساعتی که گمان نمی برید پسر انسان می آید» (لوقا، ۱۲: ۳۹-۴۰).

۴- در ابیات یهودی «ملکوت خداوند» در بردارنده دو معنا است: نخست فرجام عالم و دوم قریب الوقوع بودن آن. برای نمونه به موارد زیر می توان اشاره کرد: «سپس ملکوت او (خداوند) تمام مخلوقات را فرا خواهد گرفت. آنگاه کار شیطان به پایان خواهد رسید. آری، اندوه نیز به همراه او نابود خواهد شد» (وصیتنامه موسی، ۱۰: ۱). «هر آینه، آنگاه وی ملکوتی برای تمام دورانها بر پا خواهد نمود» (پیشگویی های سیبولین، ۳: ۷۶۷ - ۶۸). «باشد که وی ملکوت خود را در دوران حیات شما

و در مقابل چشماتنان بر پا نماید، و البته در زمان حیات تمام ملت اسرائیل، به زودی و در آینده ای نزدیک» (دعای کادیش).

هیچ کس منکر این حقیقت نیست که بسیاری از یهودیان در قرن نخست میلادی «در انتظار تسلی قوم بنی اسرائیل بودند» (لوقا، ۲: ۲۵) و همگان بر این مسئله آگاهند که این تسلی را یهودیان از طریق تغییر نظام عالم، که گاهی از آن تحت عنوان «ملکوت خداوند» یاد می کردند، ممکن می دانستند. بنابراین، آنگاه که در آموزه های عیسی با عبارت ملکوت خداوند مواجه شویم، می توان چنین استنباط کرد که عیسی نیز این عبارت را با رویکردی فرجام شناسانه به کار می برد: «هر آینه به شما می گویم بعد از این از عصیر انگور نخورم تا آن روزی که در ملکوت خدا آن را تازه بنوشم» (مرقس، ۱۰: ۲۳).^۱

۵- یکی از باورهای رایج در دین یهود در مورد آخرالزمان این است که خداوند در آن روز شیطان و دیوان را مقهور خواهد ساخت. چنانچه در کتاب یوبیلیس آمده است: «نه از شیطان اثری خواهد ماند و نه از شرارت، چرا که نابود خواهند شد» (۲۳: ۹). این باور در سنت عیسوی نیز رواج یافت: «من شیطان را دیدم که چون برق از آسمان می افتد» (لوقا، ۱۰: ۱۸). «هرگاه به انگشت خدا دیوها را بیرون می کنم، هر آینه ملکوت خدا ناگهان بر شما آمده است» (لوقا، ۱۱: ۲۰).^۲

۶- علی رغم اینکه عیسی به اخلاقیات نیز توجه داشت، ولی او هرگز در اندیشه تغییر نظام سیاسی - اجتماعی حاکم بر جامعه نبوده است. این مسئله بدین معناست که وی در انتظار اصلاحاتی بود که خداوند در آینده ای نزدیک بر جهان اعمال نماید.

۷- در بسیاری از متون اولیه مسیحیان، مرگ عیسی و رستاخیز او را با وقایع آخرالزمان مرتبط دانسته اند. در انجیل متی (۲۷: ۵۱-۵۳) آمده است که هنگامی که

1 . Allison, D.C., p. 148.

2 . *Ibid.*

عیسی از دنیا رفت تاریکی عظیمی بر عالم حاکم گشت، زمین لرزه ای نیرومند واقع شد و قبرها گشوده شدند و بسیاری از بدنهای مقدسین که آرمیده بودند، برخاستند. این وقایع بنابر کتاب عاموس (۸ : ۹-۱۰)، صنفیا (۱۴ : ۵) و حزقیال (۱۷) از علائم آخرالزمان است. انجیل یوحنا نیز مرگ عیسی را روز داوری جهانیان (۱۲ : ۳۱) و نابودی قلمروی شیطان (۱۶ : ۱۱) توصیف کرده است.^۱

۳. وقایع آخرالزمان از نظر عیسی و اطرافیانش

بنابر آنچه بیان شد، دیدیم که عیسی و اطرافیانش سرشار از امیدهای آخرالزمانی بودند. امیدهایی که می پنداشتند به زودی تحقق می یابد و آنان را با سعادت ابدی قرین می کند. مهمترین مفاهیم آخرالزمانی که عیسی و اطرافیانش بدان اشاره می کردند، عبارت بودند از: ملکوت خدا، وقوع بلاهای آخرالزمانی، پاروسیا، پسر انسان، رستاخیز، داوری نهایی و برقراری مجدد اسرائیل. البته همه این مفاهیم مستقیماً به واسطه سخنان عیسی وارد سنت عیسوی نشده است، بلکه برخی از این آموزه ها به سبب مرگ عیسی و دیگر وقایع مرتبط با آن توسط یاران نزدیک عیسی به این سنت راه یافته است. در اینجا به بررسی هر یک از این مفاهیم می پردازیم:

۳.۱. ملکوت خدا

مفهوم آخرالزمان در انجیل‌های هم نوا با اصطلاح «ملکوت خداوند» پیوند خورده است. چنانکه پیشتر اشاره شد، این اصطلاح ریشه در باورهای یهودی دارد و به معنی جامعه ای است که در آن اراده خداوند تحقق یافته است. کسانی می توانند وارد این جامعه شوند که بر خواهش های نفسانی خود پای گذاشته باشند. در انجیل‌های هم نوا آمده است که ملکوت خداوند در بردارنده بهترین نعمتها است و

1 . Allison, D.C., p. 149.

ساکنان آن از حیات ابدی برخوردارند. در این انجیلهما دو مفهوم متفاوت از ملکوت خداوند مطرح شده است: ۱- ملکوت خداوند پیشتر برقرار شده است: «اینک ملکوت خداوند در میان شما است.» (لوقا، ۱۷: ۲۱) ۲- ملکوت خداوند در آینده ای نزدیک به وقوع خواهد پیوست یا کامل خواهد شد: «ملکوت خدا نزدیک است، پس توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید» (مرقس، ۱: ۱۵).^۱

بر طبق انجیلهما، ملکوت خداوند با رجعت مسیح کامل می گردد (مرقس، ۹: ۱)، نیکوکاران به ملکوت خداوند وارد می شوند (مرقس، ۲۵: ۳۴) و در آنجا حیات جاوید می یابند (مرقس، ۱۰: ۱۷). ملکوت خداوند زمینی نیست، بلکه ماهیتی آسمانی دارد. در ملکوت خداوند رابطه جنسی وجود نخواهد داشت (مرقس، ۱۲: ۲۴-۲۵؛ متی، ۲۲: ۲۹-۳۰؛ لوقا، ۲۰: ۳۴-۳۵) ولی خوردن و آشامیدن در آنجا برقرار است (لوقا، ۲۲: ۳۰؛ مرقس، ۲۴: ۲۵؛ متی، ۲۵: ۲۵)، با این حال غذایی که در آنجا هست از جنس مواد زمینی نیست، زیرا کسانی که در ملکوت خدا به سر می برند چون «فرشتگان در آسمان» می زیند (متی، ۲۲: ۳۰؛ مرقس، ۱۲: ۲۵؛ لوقا، ۲۰: ۳۶).

۳. ۲. بلایای آخراالزمانی

آخراالزمان در دین یهود اساساً رویدادی مصیبت بار است. بدین معنی که در دین یهود بر تفاوت‌های عصر پر از محنت کنونی و آینده آرمانی (فاقد درد و رنج) تأکید می شود و در متون کهن یهودی، تولد جهان آرمانی به همراه درد و رنج به تصویر کشیده شده است. ربی ها از «درد ناشی از تولد مسیحا» سخن می گویند. در واقع، مصیبت هایی را که در باب ۱۳ مرقس مطرح شده است، در بسیاری از متون یهودی می توان یافت. هنگامی که عیسی در باره آینده سخن می گوید، از تحقق یافتن

1 . Charles, R. H., *Eschatology, The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, New York, Schocken Books, 1963, Pp. 370-371.

جهانی نوین چیزی نمی گوید، بلکه در واقع به دردهای پیش از آن (که در ادبیات یهودی به درد زایمان تشبیه شده است) اشاره می کند. او نیز مانند بسیاری از یهودیان کهن، اعمال خود را در چارچوب این دردها و محنت ها تفسیر می کند.^۱

عیسی، وجود مشکلات را در اطراف خود حس می کرد. او در این زمینه تمثیل گوسفندانی که در میان گرگها گرفتار شده اند را به کار می برد (لوقا، ۱۰: ۳) و می گفت که جایی را برای قرار دادن سرش نمی یابد (لوقا، ۹: ۵۸). از مردمانی سخن می گفت که در فقر و گرسنگی و ماتم اند (لوقا، ۶: ۲۰-۲۱) و بر آن باور بود که کسانی که علیه او و نهضت او نیستند، با اویند (لوقا، ۱۱: ۲۳) و از دعوت به ضیافتی سخن می گفت که اکثر مدعوین، آن دعوت را رد می کنند (لوقا، ۱۴: ۱۵-۲۴)؛ این عبارات اوضاع و احوال زمان او را به تصویر می کشد. او از پیروانی سخن می گفت که از والدین خود بی زاری می جویند (لوقا، ۱۴: ۲۶)، همچنین به مردم سفارش می کرد که صلیبی برداشته و آماده باشند (مرقس، ۸: ۳۴). از همه اینها می توان نتیجه گرفت که تصویری که عیسی از خود داشت، به همراه تجاربی که کسب نموده بود، موجب شد که او بلایای آخرالزمانی را قریب الوقوع بداند. عیسی شخصیتی انقلابی داشت و فعالیت های او دشمنی مقامات یهودی را بر می انگیزخت و مطمئناً موجبات مرگ او را فراهم می نمود. خود عیسی نیز می دانست که سخنانش وی را به دردسر خواهد انداخت. از این رو، بنا بر پیشگویی های یهودی و سنت ادبیات مکاشفه ای مبنی بر اینکه محنت ها و بلایا پیش از پیروزی نهایی خداوند گریبانگیر قدیسان و پاکان خواهد شد و از آنجایی که عیسی این پیروزی را قریب الوقوع می دانست، در نتیجه وقوع این محنت ها را گریز ناپذیر می دانست.

در لوقا، ۱۲: ۵۱-۵۳ آمده است: « آیا گمان می برید که من آمده ام تا سلامتی بر زمین بخشم؟ نی بلکه به شما از تفرقه خبر می دهم. زیرا بعد از من پنج نفر که

1 . Allison, D.C., p. 154.

در یک خانه باشند، دو از سه و سه از دو جدا خواهند شد. پدر از پسر و پسر از پدر و مادر از دختر و دختر از مادر و مادر شوهر از عروس و عروس از مادر شوهر مفارقت خواهند نمود.» در متی، ۱۰: ۳۴ - ۳۶ نیز سخنانی مشابه آمده است. این مضمون ریشه در ادبیات یهودی دارد، به عنوان مثال در کتاب میکاه این مضمون اینگونه نقل شده است: «زیرا که پسر، پدر را حرمت نمی گذارد و دختر با مادر خود و عروس با مادرشوهر خویش دشمنی می کند و دشمنان شخص اهل خانه او می باشند» (۷: ۶). در میشناه این قطعه کتاب مقدس به عنوان ناسازگاری ها و اختلافات زمان ظهور مسیحا تفسیر شده است: «خردسالان از سالمندان شرم دارند و کهن سالان می بایست به احترام خردسالان از جایی برخیزند، زیرا پسر احترام پدر را حفظ نمی کند، دختر علیه مادرش پرخاش می کند، عروس خانه با مادرشوهرش می ستیزد. ساکنان یک خانه به دشمنی با یکدیگر بر می خیزند.»^۱ عبارتی از این دست در ادبیات یهودی بسیار رایج است. در واقع این اعتقادی راسخ است که دشمنی اعضای یک خانواده با یکدیگر از علائم آخرالزمانی است. در انجیل لوقا و متی نیز می بینیم که این عبارت به همراه واژه شمشیر آمده است. زیرا سخن از شمشیر نیز به نوعی با پریشانی های آخرالزمان و داوری نهایی مرتبط است. از این رو، از نظر عیسی زمان وقوع بلایای آخرالزمانی رسیده یا نزدیک شده بود.^۲

در لوقا، ۱۲: ۴۹ چنین آمده است: «من آمدم تا آتشی در زمین افروزم. ...» در سرتاسر سنت عیسوی، آتش با داوری نهایی در ارتباط است. در سنت یهودی، آب و طوفان معمولاً نماد مصیبت است (برای نمونه در مزامیر، ۱۸: ۱۶؛ اشعیا، ۴۳: ۲؛ عاموس، ۵: ۸). همچنین در سنت یهودی آتش و آب نماد داوری است. در این زمینه، سنت یهودی به شدت تحت تأثیر فرجام شناسی ایرانی است؛ در فرجام-شناسی ایرانی از آتش فروزان و رودخانه ای از فلز مذاب سخن رفته است که

1 . *Mishnah Sotā*, 9:15, quoted from Allison, D.C., p.155.

2 . Allison, D.C., p. 155.

گناهکاران را می سوزاند، اما بر نیکوکاران اثری ندارد. در نتیجه در فرجام شناسی ایرانی نیز آب و آتش نمادی از آخرالزمان است. در دانیال، ۷: ۱۰ از طوفانی از آتش، و در مکاشفه یوحنا، ۱۹: ۲۰ از دریاچه آتش سخن به میان آمده است (قس؛ اول اخنوخ، ۱۴: ۱۹؛ پیشگویی های سیبولین، ۳: ۵۴ و چهارم عزرا، ۱۳: ۱۰-۱۱). با توجه به مطالب فوق می توان نتیجه گرفت که در لوقا، ۱۲: ۴۹، عیسی سرنوشت خود را در مسیر بلایای آخرالزمانی، یعنی آنگاه که طوفان و آتش بر سر همگان می بارد، می دید. این عبارات گفتگوی دو ربی یهودی را به ذهن متبادر می کند که در مورد وقایع دهشتناک آخرالزمان چنین می گویند: «خدا کند که [آخرالزمان] زودتر بیاید، اما کاشکی من آنجا نباشم» (تلمود بابلی، سنهدرین، ۹۸ب).^۱

نکته دیگر در مورد محنت های آخرالزمانی این است که بخشی از عبارات موجود در سنت عیسوی، سرنوشت عیسی و پیروانش را وابسته به هم و همانند در نظر می گیرد، در حالیکه در عبارات دیگر بر سرنوشت شخص عیسی به تنهایی تأکید می شود. شواهد تبارین موجود را اینگونه توجیه می کند که در ابتدا عیسی محنت ها و آلام آخرالزمانی را همه گیر و عمومی تصور می کرد، اما پس از مدتی به این نتیجه رسید که این آلام تنها گریبانگیر خودش خواهد شد. اما اگر به گزارش های بعد از عید فصح که به تفسیر دو باره سنت عیسوی می پردازد بازگردیم، شاید نیازی به این نباشد که چنین تغییر عقیده ای را به عیسی نسبت دهیم. در واقع، تمامی پیشگویی هایی که به مسئله مرگ و رستاخیز می پردازند از مضمون واحدی برخوردار اند و آن این است که بلایا و مصیبت هایی برای نیکوکاران در راه است، اما پس از آن خداوند از آنها حمایت خواهد کرد. در واقع، پیشگویی هایی که در زمان حیات عیسی مطرح می شد نیز از چنین ماهیتی برخوردار بود، اما پس از آنکه تنها عیسی دچار این مصائب گردید، طبیعتاً در این پیشگویی ها تجدید نظر شد، زیرا

1 . Allison, D.C., p. 155.

تنها از این طریق می توانستند سنت را با واقعیت موجود تطبیق دهند. در نتیجه این باور رایج شد که عیسی به تنهایی دچار مصیبت خواهد شد و به تنهایی نیز از میان مردگان برخواهد خواست.^۱

۳.۳. پاروسیا^۲

همانطور که آغاز ملکوت خدا ریشه در مأموریت الهی مسیح دارد، کامل شدن آن نیز به دست مسیح صورت می پذیرد. چگونگی وقوع پاروسیا در انجیلا به دو صورت مطرح شده است: ۱- امری ناگهانی: «پس بیدار باشید زیرا که نمی دانید که چه وقت صاحب خانه می آید، در شام یا بانگ خروس یا صبح. مبادا ناگهان آمده شما را خفته یابد.» (مرقس، ۱۳: ۳۵-۳۶؛ همچنین رک: متی، ۲۴: ۴۲-۴۴؛ لوقا، ۱۲: ۳۵-۴۰) ۲- وقایعی نظیر جنگ، زلزله، قحطی، ویرانی اورشلیم و... پیش از پاروسیا رخ می دهد که از علائم رجعت مسیح محسوب می شوند: «خورشید تاریک گردد و ماه نور خود بازگیرد، و ستارگان از آسمان فرو ریزند و قوای افلاک متزلزل خواهد گشت. آنگاه پسر انسان را بینند که با قوت و جلال عظیم بر ابرها می آید.» (مرقس، ۱۳: ۲۴-۲۶؛ همچنین رک: متی، ۲۴؛ لوقا، ۲۱)^۳

آمدن نیروهای ضد مسیح (مسیح های دروغین و پیامبران کاذب) نیز پیش از وقوع پاروسیا رخ می دهد: «مسیح های دروغین و پیامبران کاذب ظاهر شده، علائم

1 . Allison, D.C., p. 156.

۲. واژه پاروسیا از واژه یونانی *παρουσία* گرفته شده است که به معنی، حضور و ورود می باشد. در فرهنگ هلنی پاروسیا در دو معنی به کار می رفت: ۱- آمدن یکی از مقامات دولتی که معمولاً با برپایی جشنی همراه بود. ۲- حضور خدایان، که به وسیله اعمال و نیروهای خاص متجلی می شد یا به صورت حقیقتی نادیدنی درک می گردید. اما در حدود سال ۵۱ میلادی، کلیسا این واژه را از فرهنگ هلنی وام گرفت و بر روی این اصل اعتقادی که رجعت مسیح برخاسته تاریخ بشر را به پایان خواهد رساند، قرار داد. (Ceroke, C. P., "Parousia", in *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, p.894.)

3 . Charles, R. H., Pp. 378-379.

و معجزات عظیم چنان خواهند نمود که اگر ممکن بود برگزیدگان را نیز گمراه کردند. (متی، ۲۴: ۲۳-۲۴؛ همچنین رک: مرقس، ۱۳: ۲۱-۲۳؛ لوقا، ۲۱: ۸) پاروسیا در انجیل یوحنا نیز به دو صورت مطرح شده است: نخست به عنوان اتفاقی که در زمان حاضر رخ داده است، به این معنی که مسیح نزد مؤمنان حضور دارد و زنده است (۱۴: ۱۸-۱۹)، و دوم اینکه واقعه ای تاریخی است و در آینده ای نزدیک به وقوع خواهد پیوست (۲۱: ۲۲).^۱

۳. ۴. پسر انسان

عبارت «پسر انسان» و ظهور او در آخرالزمان در انجیل های هم نوا بسیار به کار رفته است (برای نمونه متی، ۱۰: ۲۳؛ مرقس، ۱۳: ۲۶، ۱۴: ۶۲؛ لوقا، ۱۲: ۴۰، ۱۸: ۸). اما بسیاری از پژوهشگران برآن باورند که این عبارات برساخته کلیسا است و اعتبار چندانی ندارد. این دسته از پژوهشگران معتقدند که ممکن است عیسی عبارت آرامی «پسر انسان» را در مورد خود به طور غیر مستقیم به کار برده باشد، اما او هرگز این عبارت را برای اشاره به رجعت آخرالزمانی خود از میان ابرهای آسمان به کار نبرد، بلکه این کلیسا بود که بنا به اصل اعتقادی پاروسیا با استفاده از باب ۷ کتاب دانیال، این لقب را بر عیسی نهاد، تا تصویر کاملی از بازگشت او در آخرالزمان به عنوان قاضی قیامت به دست دهد. چنین دیدگاهی در مورد عبارت «پسر انسان» مدتهاست که مورد قبول بسیاری از پژوهشگران است.^۲

فرضیه دیگر در مورد عبارت «پسر انسان»، از این قرار است که ممکن است که عیسی از ظهور «پسر انسان» در آخرالزمان سخن گفته باشد، اما خود را «پسر انسان» نمی دانست و فرد دیگری مد نظر او بود. این فرضیه را بولتمان مطرح کرد و زمانی طرفداران زیادی هم داشت، اما امروز پیروان زیادی ندارد. از حکایت های موجود

1 . Charles, R. H., Pp. 420-422.

2 . Allison, D.C., p. 157.

در کتابهای اول اخنوخ و چهارم عزرا می توان نتیجه گرفت که اگر چه عبارت «پسر انسان» لقبی مرسوم در زمان حیات عیسی نبود، ولی سستی تفسیری در مورد آن وجود داشت که این لقب را معادل شخصیت انسان گونه موجود در کتاب دانیال در نظر می گرفت. بنابراین، بدیهی است که کسانی که عیسی را متعلق به سنت مکاشفه ای یهودی می دانند، براین باور باشند که عیسی در انتظار ظهور آسمانی پسر انسان باشد. با این تفسیر، دوگانگی بین عیسی و پسر انسان، آنگونه که در لوقا، ۱۲ : ۸-۹ (« لیکن به شما می گویم هر که نزد مردم به من اقرار کند، پسر انسان نیز پیش فرشتگان خدا او را اقرار خواهد کرد.») آمده است، توجیه می شود. انتقادی که به این فرضیه وارد می شود آن است که به غیر از عبارات مربوط به پسرانسان، شاهد و دلیل دیگری بر این ادعا که عیسی غیر از خود و یحیای تعمید دهنده از شخصیتی آخرالزمانی دیگر یاد کرده باشد، وجود ندارد. البته پاسخی که به این اعتراض می توان داد این است که مطمئناً کلیسا علاقه ای به تأکید بر چنین شخصیتی نداشت و حتی اگر هم چنین بود، بعد از رستاخیز عیسی، شاگردان او خود وی را با آن شخصیت یکی پنداشتند. اشکال دیگری که بر فرضیه فوق وارد می آورند، این است که عیسی که خود را پادشاه- مسیحای بنی اسرائیل می دانست، چرا نباید خود را پسر انسان بدانند؟ اینکه او به عنوان مدعی مسیحا بودن مصلوب شد، اینکه نخستین پیروان او وی را مسیحا می دانستند، و اینکه خود وی کارهایش را مطابق با منادی یادشده در باب ۶۱ کتاب اشعیا می دید، همه و همه به این نتیجه منتهی می شود که او خود را تنها یک پیامبر نمی دانست، بلکه خود را پادشاه آخرالزمانی بنی اسرائیل فرض می کرد. این نتیجه با این واقعیت که او جایگاه خود را از جایگاه گروه نمادین دوازده نفره حواریون متمایز می دانست و در واقع خود را در رأس آنان و به عنوان پیشوا قرار می داد، نیز مطابقت دارد. احتمالاً او خود را رهبر اجتماع دوباره بنی اسرائیل می دانست.^۱

1 . Allison, D.C., p. 158.

چنانکه ملاحظه شد، نظریات زیادی در مورد عبارت «پسر انسان» موجود است و توافق عامی در مورد آن وجود ندارد. دو نکته دیگر که در مورد این عبارت می توان بیان کرد این است که حتی اگر عیسی خود را پادشاه- مسیحای بنی اسرائیل می دانست، باز هم ممکن بود به آمدن شخصی دیگری به عنوان پسر انسان در آخر الزمان اعتقاد داشته باشد، چرا که مسیحا گرایی یهودی از تنوع زیادی برخوردار بود و گروه های مختلف یهودیان نظریات مختلفی در این باره داشتند. همانطور که جامعه قمران به ظهور دو مسیحا باور داشت، ممکن بود عیسی نیز اینگونه بیاندهد. نکته دوم اینکه در بسیاری از موارد چنین عنوان می شود که اگر عبارت های مربوط به پسر انسان فاقد اعتبار باشند، آنگاه دیگر آخرالزمان بودن تعالیم عیسی نیز مورد تردید قرار خواهد گرفت. اما این تصور نادرست است، زیرا کسانی که در مورد آخرالزمانی بودن تعالیم عیسی اظهار نظر کرده اند، تنها به این عبارات تکیه نداشتند. واقعیت این است که حتی اگر عیسی هرگز سخنی در باره «پسر انسان» به زبان نیاورده باشد، باز هم می توان گفت که تعالیم او سراسر آخرالزمانی و فرجام شناسانه است. (دلایل عمده این نظر پیشتر بازگو شد).^۱

۳.۵. رستاخیز

پژوهشگران مکتب تاریخ ادیان^۲ (کسانی چون ویلهلم بوست^۳، ریچارد رایتزن اشتاین^۴ و ادوارد میه^۵) و پیروان آنها، خاستگاه مفهوم رستاخیز را، همچون بسیاری از مفاهیم فرجام شناسانه دیگر، در تعالیم زرتشتی می دانند. این مفهوم پس از آنکه به فرهنگ یهودی راه یافت، طرفداران و مخالفانی پیدا کرد. برای نمونه، در زمان

1 . Ibid., Pp. 158-159.

۲ . religionsgeschichtliche schule: این مکتب را جمعی از متکلمان پروتستان در سال ۱۹۰۳ در آلمان تأسیس کردند. این افراد برای تفسیر کتاب مقدس از علم تاریخ ادیان سود می جستند.

3 . Wilhelm Bousset

4 . Richard Reitzenstein

5 . Eduard Meyer

حیات عیسی چندین فرقه یهودی وجود داشت که هر کدام نظر خاصی در مورد رستاخیز داشتند: فریسیان به نوعی حلول^۱ معتقد بودند که بر طبق آن روح انسان پس از مرگ از بدنش جدا می شود و در قیامت در کالبدی جدید حلول می کند. فرقه دیگر اسنیاں بودند که آنها نیز به نوعی رستاخیز اعتقاد داشتند. اما صدوقیان بنا به تصریح انجیلا، معتقد به رستاخیز نبودند. گروه های دیگری نیز در بین یهودیان وجود داشتند که اعتقاداتی شبیه به ایپکوریان داشتند، مبنی بر اینکه از حیات زمینی لذت ببرید زیرا هیچ کس عمر جاوید نخواهد داشت. از همه این موارد چنین استنباط می شود که دو نظر کلی در مورد رستاخیز رایج بود: عده ای به رستاخیز ایمان داشتند و آن را نتیجه عدل الهی می دانستند، و عده ای دیگر اینگونه نمی اندیشیدند و وقوع رستاخیز را ناممکن می پنداشتند. باری سرانجام در سنت یهودی و مسیحی دیدگاه گروه اول مورد تأیید عموم قرار گرفت.^۲

اساساً اصطلاح رستاخیز در ادبیات یهودی و مسیحی در معانی مختلفی به کار رفته است. چارلزورث کارکردهای مختلفی برای این اصطلاح برشمرده است: بازگشت قوم بنی اسرائیل به ارض موعود (حزقیال، ۳۷)، رهایی گروهی از مردم از بندگی و اسارت (طومارهای بحرالْمیت)، برخاستن یک فرد از بستر بیماری (انجیل مرقس، ۵: ۲۳)، تحقق اراده الهی در افراد (طومارهای بحرالْمیت)، سفر یک مکاشفه گر به آسمانها (اول اخنوخ، ۱۴)، بازگشت یک فرد به حیات فانی زمینی (اول پادشاهان، ۱۷: ۱۷) و ...^۳

1 . metempsychosis

2 . Elledge, C.D., "Resurrection of the Dead: Exploring Our Earliest Evidence Today", *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, New York, T&T Clark, 2006, Pp. 31-34.

3 . Charlesworth, James H., "Where Dose the Concept of Resurrection Appear and How Do We Know That?", *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, New York, T&T Clark, 2006, Pp. 2-11.

اما معنای رایج این اصطلاح، که به موضوع فرجام عالم نیز مرتبط است، قیام انسان مرده از مرگ و دست یافتن وی به حیات ابدی می باشد. از این حیث می توان رستاخیز را اینگونه تعریف کرد: رستاخیز، قیام یک فرد از مردگان (خواه در جسمی مادی و خواه در پیکری روحانی)، در زمانی در آینده است، البته این حیات جدید ادامه حیات قبلی آن فرد است که به وسیله خداوند (و یا از طریق یک میانجی مانند مسیح) به وی ارزانی می شود. این حیات جدید، حیاتی ابدی است که بر طبق برخی از منابع (مانند وصیتنامه دوازده شیخ) در روی زمین ادامه می یابد و بر طبق منابع دیگر (مانند دانیال، ۱۲: ۲) حیاتی آسمانی، نظیر زندگی فرشتگان می باشد. اما معمولاً در نوشته های یهودی و مسیحی محل مشخصی برای حیات ابدی انسانها ذکر نمی شود.^۱

از میان بخشهای مختلف عهد عتیق، تنها در کتاب دانیال به رستاخیز مردگان اشاره شده است. هر چند مدتها باب ۳۷ کتاب حزقیال را نیز مطابق با این مفهوم تفسیر می کردند (البته هنوز نیز در سنت دینی اینگونه تفسیر می شود)، اما امروزه بسیاری از پژوهشگران معتقدند که این بخش و بخش مشابه دیگری در کتاب اشعیا ۲۶: ۱۹، به بازگشت قوم بنی اسرائیل به ارض موعود اشاره دارد.^۲

بر طبق کتاب دانیال، رستاخیز همه مردگان را دربر نمی گیرد، بلکه در آخرالزمان «بسیاری» از مردگان زنده خواهند شد. به نظر می رسد منظور نویسنده از «بسیاری»، کسانی است که در بحران مکابیان حضور داشتند. رستاخیز یافتگان نیز دو دسته اند: نیکوکاران به حیات ابدی و گناهکاران به حقارت جاویدان می رسند. نگارنده این کتاب از رستاخیز جسمانی سخنی نمی گوید، اما از فحوای کلام او می توان دریافت که وی به نوعی استحاله معتقد بوده است. او نیکوکاران را چون اجسامی آسمانی توصیف می کند که در آسمانها زندگی خواهند کرد. از این عبارات می توان نتیجه

1 . Charlesworth, James H., p. 12.

2 . *Ibid.*, p. 3.

گرفت که نویسنده این کتاب معتقد بود که نیکوکاران در وضعیتی جدید، متفاوت از حیات زمینی خود، قیام می کنند.^۱

کتاب دیگری که در آن به رستاخیز مردگان اشاره می شود، دوم مکابیان است. این کتاب از زمره کتب قانونی ثانی است و همچون کتاب دانیال در دوران شورش مکابیان نگاشته شده است. در بین تمام آثار دینی کهن، بیشترین تأکید بر قیامت جسمانی را می توان در کتاب دوم مکابیان ملاحظه کرد. نویسنده کتاب برای اثبات دیدگاه خود به آفرینش ابتدایی خداوند اشاره می کند و توانایی خداوند را در خلقت از عدم به خوانندگان یاد آوری می کند (۷: ۲۲-۲۳، ۲۸-۲۹). این استدلال بعدها در توجیه مسئله قیامت جسمانی، مورد توجه بسیاری از متکلمان مسیحی و یهودی قرار گرفت.^۲

در طومارهای بحرالمت نیز در دو رساله «درباره رستاخیز»^۳ و «مجمعول حزقیال»^۴ به موضوع رستاخیز اشاره شده است. رساله درباره رستاخیز، تنها نوشته ایست که پیش از شکل گیری ادبیات مسیحی همزمان از دو مفهوم مسیحا و رستاخیز سخن می گوید. در این رساله تنها به رستاخیز نیکوکاران اشاره شده است و بر طبق آن مردگان قیام یافته کالبدی آسمانی خواهند داشت (مانند کتاب دانیال). در مجمعول حزقیال، نویسنده، باب ۳۷ کتاب حزقیال را به عنوان شهادی بر رستاخیز مردگان تفسیر کرده است. در اینجا نیز مانند دوم مکابیان از رستاخیز جسمانی سخن رفته است و نویسنده کتاب رستاخیز را فقط از آن نیکوکاران دانسته است.^۵

اما آنچه در زمان عیسی رخ داد از این قرار بود که مدتی بعد از مصلوب شدن عیسی، عده ای از پیروان اولیه او چنین اظهار کردند که خدا عیسی را از مردگان

1 . Elledge, C.D., Pp. 26-28.

2 . *Ibid.*, Pp. 29-31.

3 . On Resurrection

4 . Pseudo-Ezekiel

5 . Elledge, C.D., Pp. 32-34.

برانگیخت. این موضوع در انجیل ها، کتاب اعمال رسولان و رساله های پولس انعکاس یافت. اینکه گفته شود «فردی از مردگان برخاست» (اعمال، ۴: ۲) و این موضوع دلیل بر حق بودن آن فرد محسوب شود، در واقع بدان معناست که یکی از حوادث آخرالزمان به وقوع پیوسته است. مدرک و سندی مبنی بر اینکه مسیحیان رستاخیز عیسی را به مثابه بازگشت دائمی او به حیات زمینی تلقی کرده اند، وجود ندارد، بلکه این موضوع به عنوان ورود او به شکوه آسمانها تلقی شده است. اما در سنت یهودی، اینکه گفته شود خداوند فردی را از مردگان برانگیخت، بدین معناست که خداوند شروع به انجام فعلی کرده است که مدت‌ها انتظار می رفت برای پایان بخشیدن به تاریخ بشر انجام دهد.^۱

بر طبق انجیلها، به نظر می رسد که خود عیسی تنها برای نیکوکاران قائل به رستاخیز بود. عیسی در مباحثه معروف خود با صدوقیان (متی، ۲۲: ۲۳-۳۲) در باره قیامت به آنها می گوید که در قیامت، انسانها چون فرشتگان خداوند در آسمان اند. همچنین در ادامه می گوید: «اما درباره قیامت مردگان، آیا نخوانده اید کلامی را که خدا به شما گفته است. من هستم خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب؟ خدا، خدای مردگان نیست، بلکه خدای زندگان است» (۲۲: ۳۱-۳۲). مباحثه عیسی با صدوقیان در لوقا، ۲۰: ۲۷-۴۰ نیز نقل شده است. اما عبارات به کار رفته در این انجیل با دو انجیل دیگر تفاوت دارد. در لوقا آمده است که «کسانی که مستحق رسیدن به آن عالم هستند ... مثل فرشتگان و پسر خدا می باشند.» و روایت را اینگونه به اتمام می رساند: «[خداوند] خدای مردگان نیست بلکه خدای زندگان است. زیرا همه نزد او زنده هستند.» چارلز این عبارات را اینگونه تفسیر می کند که لوقا برخلاف مرقس و متی به رستاخیز همگانی اعتقاد داشت. باری اگر این تفسیر

1 . Allison, D.C., p. 151.

چارلز درست باشد می توان چنین نتیجه گرفت که لوقا در مورد رستاخیز نظری مغایر با مرقس و متی داشته است.^۱

مفهوم حیات ابدی در انجیل یوحنا نیز از اهمیت زیادی برخوردار است، چرا که اصولاً مرگ به عنوان پدیده ای مذموم قلمداد می شود، پدیده ای که مسیح با عمل نجات بخش خود انسانها را از آن نجات داد و آنها را به حیات ابدی رهنمون شد (یوحنا، ۸: ۵۱). بنابراین، هدیه مسیح به انسانها حیات جاویدان است. البته این حیات جاوید امری است که در حال حاضر نیز نیکوکاران از آن بهرمنند هستند (۶: ۴۷). از این رو، کسانی که از این سرچشمه حیات بهرمنند شوند، هرگز نخواهند مُرد: «آمین، آمین به شما می گویم، اگر کسی کلام مرا حفظ کند، مرگ را تا ابد نخواهد دید» (۸: ۵۱). از نظر یوحنا نیز رستاخیز بلافاصله بعد از مرگ واقع می شود، اما برخورداری کامل از ملکوت خداوند تنها در آخرازمان امکان پذیر است.^۲

بنابراین، رستاخیز در هر چهار انجیل امری روحانی قلمداد می شود که مترادف با حیات جاویدان است و آنچه به شکل تاریخی رخ می دهد، ثمره حیات جاویدان است که به بار می نشیند. در نتیجه: ۱- مؤمنان پس از مرگ، از حیات جاوید بهره مند خواهند شد. ۲- تنها نیکوکاران از این رستاخیز بهرمنند می شوند.

۳. ۶. داوری نهایی

آنچه را که در کلام خود عیسی در این باره می توان دریافت این است که او معتقد بود که داوری نهایی بسیار نزدیک است: «خوشا به حال شما که اکنون گرسنه اید، زیرا که سیر خواهید شد» (لوقا، ۶: ۲۱). «زیرا هر که خود را بزرگ سازد، ذلیل گردد و هر که خویشتن را فرود آرد، سرافراز گردد» (لوقا، ۱۴: ۱۱). «هر که خواهد جان خود را برهاند، آن را هلاک خواهد کرد و هر که آن را هلاک کند آن را زنده

1 . Charles, R.H., Pp. 396-398.

2 . *Ibid.*, Pp. 425-427.

نگاه خواهد داشت» (لوقا، ۱۷ : ۳۳). «اما بسا اولین که آخرین می گردند و آخرین اولین» (مرقس، ۱۰ : ۳۱).

از نقطه نظر اعتبار و صحت انتساب، شاید هیچ عبارتی در سنت مسیحی، معتبرتر از «خوشا به حالهای»^۱ لوقا، ۶ : ۲۰-۲۱ نباشد. البته ردولف بولتمان، لوقا، ۱۴ : ۱۱ و ۱۷ : ۳۳ و مرقس، ۱۰ : ۳۱ و چند عبارت دیگر را نیز از جمله بخش هایی می داند که انتساب آن به خود عیسی مورد تأیید است. وی در مورد این جملات چنین می گوید: «تنها در این عبارات است که ما می توانیم به فحواى موعظه های عیسی، پی بریم»^۲.

جالب آنکه این عبارات هر کدام از دو بخش تشکیل شده اند. بخش ابتدایی آنها به وضعیت موجود اشاره دارد و بخش بعدی به حالتی در آینده، که وضعیت موجود در آن معکوس می گردد، اشاره می کند. شاید بتوان گفت که اعتقاد شدید عیسی به داوری قریب الوقوع الهی بود که او را به انجام چنین پیشگویی هایی ترغیب می کرد. ضمن اینکه این جملات یادآور داستانی در تلمود است که در آن ربی یوسف بن یوشع بن لوی^۳ آخرت را توصیف می کند. او اوضاع آخرت را زیر و رو شده توصیف می کند، زیرا براین باور است که «کسانی که در این دنیا برصداوند، به زیر می افتند و کسانی که به زیراند، به صدر می رسند»^۴ همچنین در کتاب اشعیا نیز جملاتی از این دست وجود دارد: «صغیر هزار نفر خواهد شد و حقیر امت قوی خواهد گردید. من پهوه در وقتش تعجیل در آن خواهم نمود» (اشعیا، ۶۰ : ۲۲).

انجیل های هم نوا تنها یک بار تصویری روشن از روز داوری نهایی به دست می دهند. در انجیل متی چنین آمده است: «اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع

۱ . «خوشا به حال شما ای مساکین زیرا ملکوت خدا از آن شما است. خوشا به حال شما که اکنون گرسنه اید، زیرا که سیر خواهید شد. خوشا به حال شما که ...» (لوقا، ۶ : ۲۰-۲۱).

2 . Bultmann, Rudolf, *History of Synoptic Tradition*, Oxford, 1963, p.105.

3 . Rabbi Joseph ben Joshua ben Levi

4 . *Babylonian Talmud Pesah* 50a, quoted from Allison, D.C, p.150.

ملائکه مقدس خویش آید، آنگاه برکسی جلال خود خواهد نشست، و جمیع امت ها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می کند، به قسمتی که شبان میشها را از بزها جدا می کند. میشها را بر دست راست و بزها را بر چپ خود قرار دهد. آنگاه پادشاه به اصحاب طرف راست گوید: "بیایید ای برکت یافتگان از پدر من و ملکوتی را که از ابتدای عالم برای شما آماده شده است، به میراث گیرید..." پس اصحاب طرف چپ را گوید: "ای ملعونان، از من دور شوید، در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است..." و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت، اما عادلان در حیات جاودانی (متی، ۲۵: ۳۱-۴۶).

از آنجا که عدالت خداوند در مسیح تحقق یافته است، بنابراین وی میانجی انسانها برای بهره مند شدن از عدالت الهی است. مسیح منجی انسانها و از سوی دیگر قاضی اعمال آنها است. در انجیلا از قول مسیح نقل شده است که تمام امور مرتبط با ملکوت خدا در دست وی قرار دارد (متی، ۱۱: ۲۷، لوقا، ۱۰: ۲۲)، او واسطه قضاوت الهی در عصر حاضر است و کسی است که گناهان را می بخشد (مرقس، ۲: ۵؛ متی، ۹: ۲؛ لوقا، ۵: ۲۰) و بی ایمانان را محکوم می کند (متی، ۱۱: ۲۱-۲۴؛ لوقا، ۱۰: ۱۳-۱۵).

داوری نهایی در هنگام پاروسیا واقع می شود و در انجیلا به پیروی از عهد عتیق، از روز داوری با اصطلاح «آن روز» یاد می شود: «بسا در آن روز مرا خواهند گفت: خداوندا، خداوندا، آیا به نام تو نبوت نمودیم و به اسم تو دیوها را اخراج نکردیم و به نام تو معجزات بسیار ظاهر ساختیم» (متی، ۷: ۲۲). اگرچه در برخی از موارد از خداوند به عنوان قاضی روز داوری یاد می شود (به عنوان مثال در متی، ۶: ۱۴، ۱۵، ۱۸؛ ۱۸: ۳۵)، اما معمولاً در انجیلا مسیح به عنوان قاضی روز واپسین معرفی می شود.^۱

1 . Charles, R.H., p. 393.

داوری در انجیل یوحنا به دو شکل مطرح شده است: نخست امری در زمان حال که ذهنی و انتزاعی است، و دوم امری در زمان آینده که عینی و حقیقی می باشد. برطبق وجه اول، داوری نهایی چیزی جز تجلی و به ظهور رسیدن قضاوتی که پیشتر به وقوع پیوست، نیست: «خدا پسر خود را به جهان نفرستاد تا بر جهان داوری کند، بلکه به وسیله او جهان نجات یابد. آنکه به او ایمان آرد، بر او حکم نشود؛ اما هر که ایمان نیاورد الآن بر او حکم شده است، به جهت آنکه به اسم پسر یگانه خدا ایمان نیاورده و حکم این است که نور در جهان آمد و مردم ظلمت را بیشتر از نور دوست داشتند، از آنجا که اعمال ایشان بد است. زیرا هر که عمل بد می کند، روشنی را دشمن دارد و پیش روشنی نمی آید، مبدا اعمال او توبیخ شود» (۳: ۱۷-۲۰). اما وجه عینی داوری نیز در انجیل یوحنا مطرح شده است که بر طبق آن مسیح میانجی و قاضی انسانها است (۵: ۲۲، ۲۷؛ ...)^۱.

۳.۷. برقراری مجدد اسرائیل

این موضوع بسیار محتمل است که عیسی، علی رغم اینکه برحیات فردی تأکید داشت، برقراری مجدد اسرائیل را نیز در آخرالزمان انتظار می کشید. این آروزی رایج در دین یهود بود که در کتاب مقدس عهد عتیق و کتب بین العهدین نیز انعکاس یافته است. در سنت اولیه مسیحی نیز نشانه هایی از آن آرزو را می بینیم. در انجیل لوقا عیسی خطاب به حواریون در شام آخر چنین می گوید: «و شما کسانی می باشید که در امتحانهای من با من به سر بردید. و من ملکوتی برای شما قرار می دهم چنانکه پدرم برای من مقرر فرمود، تا در ملکوت من از خوان من بخورید و بنوشید و بر کرسیها نشسته بر دوازه سبط اسرائیل داوری کنید» (۲۲: ۸ - ۳۰). داوری کردن در اینجا مطمئناً به معنی محاکمه کردن نیست، بلکه به معنی حکمرانی

1 . Charles, R.H., p. 424.

کردن است و به این باور اشاره دارد که ۱۲ سبط پراکنده یهودی در آخرالزمان دور هم جمع خواهند شد و در واقع این یکی از وقایع آخرالزمان یهودی است.^۱

در عبارت دیگری از انجیل، به آمدن انسانهایی از شرق و غرب اشاره می شود و گفته شده است که این انسانها با ابراهیم و اسحق و یعقوب در ملکوت خداوند خواهند نشست (لوقا، ۱۳: ۲۸-۲۹، متی، ۸: ۱۱-۱۲). بسیاری از شارحان، این «انسانها» را معادل غیر یهودیان^۲ دانسته اند. اما برخی از مفسران، این عبارت را اجتماع اسباط بنی اسرائیل در آخرالزمان تفسیر کرده اند. به نظر می رسد که تفسیر گروه دوم به حقیقت نزدیک تر باشد، چرا که در نسخه Q (سندی فرضی که گفته می شود متی و لوقا در نگاشتن انجیلهای خود از آن استفاده کردند) سخنی از غیر یهودیان به میان نیامده و عبارت «شرق و غرب» نیز در متون یهودی به بازگشت یهودیان به ارض موعود، نزد ابراهیم اشاره دارد. بنابراین، لوقا، ۱۲: ۲۸-۲۹ حاکی از آن است که عیسی بین یهودیان نجات یافته و یهودیان نجات نیافته تمایز قائل می شود، نه بین یهودیان بی ایمان و غیر یهودیان مؤمن. این عبارت یادآور کلام ارمیا است. او قوم تبعید شده از یهودا را به انجیرهای سالم تشبیه می کند که خداوند آنها را دوبار بر سرزمین خود رهسپار خواهد کرد، در حالیکه قوم زدکیاه را که در اورشلیم باقی مانده بودند و به قانونی موسی بی اعتنایی کردند، به انجیرهای فاسد تشبیه می کند که در آخرالزمان کیفر الهی نصیبشان خواهد شد (ارمیا، ۲۴: ۱-۱۰). در باب ۱۱ حزقیال نیز مضمونی مشابه بیان شده است. در واقع در آنجا نیز قوم تبعید شده برتر از یهودیان باقی مانده در اورشلیم دانسته شده اند.^۳

نکته دیگر درباره برقراری مجدد اسرائیل این است که در انجیل لوقا سرزمین اسرائیل به عنوان مرکز جغرافیایی وقایع آخرالزمان در نظر گرفته شده است: «در آنجا

1 . Allison, D.C., p. 153.

2 . Gentiles

3 . Allison, D.C., p. 153.

گریه و فشار دندان خواهد بود، چون ابراهیم و اسحاق و یعقوب و جمیع انبیا را در ملکوت خدا ببینید و خود را بیرون افکنده یابید. و از مشرق و مغرب و شمال و جنوب آمده، در ملکوت خدا خواهند نشست. و اینک آخرین، اولین خواهند شد و اولین آخرین» (۱۳: ۲۸ - ۲۹). این موضوع مطابق با سنت یهودی است. البته در انجیل لوقا آمده است که ساکنان اسرائیل هیچ ارجحیتی نسبت به دیگر مردمان ندارند. این گفته با دوم باروخ (۲۹: ۲، ۷۱: ۱) و چهارم عزرا (۹: ۷-۸) و همچنین تلمود بابلی (کتوب ۱۱۱ الف) در تضاد است. در این متون برخلاف انجیل لوقا، آمده است که ساکنان اسرائیل از بلایای آخرالزمان محفوظ خواهند ماند.^۱

۴. مفاهیم مرتبط با فرجام شناسی در کلام عیسی

آنگاه که آلبرت شوایتزر اصطلاح «فرجام شناسی محض» را به کار برد، صرفاً چنین نمی اندیشید که عیسی مجموعه ای از آموزه های فرجام شناسانه را در تعالیم خود به کار برده است، بلکه براین باور بود که سرتاسر تعالیم عیسی با موضوع فرجام عالم مرتبط است. تاکنون به برخی از جنبه های آخرالزمانی تعالیم عیسی اشاره شد. در اینجا به بررسی دیگر عناصر فرجام شناسانه می پردازیم.

۴. ۱. مکاشفه

«در همان ساعت عیسی در روح وجد نمود، گفت: "ای پدر مالک آسمان و زمین، تو را سپاس می گویم که این امور را از دانایان و خردمندان مخفی داشتی و بر کودکان مکشوف ساختی..." (لوقا، ۱۰: ۲۱). «و به سوی شاگردان خود توجه نمود، گفت: "همه چیز را پدر به من سپرده است..." (لوقا، ۱۰: ۲۳). «به ایشان گفت: "به شما دانستن سر ملکوت خدا عطا شده..." (مرقس، ۴: ۱۱). سه بخش فوق الذکر در

1 . Allison, D.C., p. 153.

بردارنده این مضمون است که عصر حاضر، زمانی است که خداوند به شکل بی سابقه ای خود را آشکار نموده است. این مضمون با این باور کهن که افراد خاص و برگزیده بر حقایق سرّی آخرالزمان آگاه اند، در ارتباط است. این جملات در کتاب حبقوق به شکل دیگری بیان شده است: «جهان از معرفت جلال خداوند مملو خواهد شد، به نحوی که آبها دریا را مستور می سازند» (۲: ۱۴). تفسیری که در یکی از طومارهای بحرالمیت بر این قطعه نوشته شده است از این قرار است: «پس از آن علم الهی به وفور آشکار می گردد». احتمالاً این باور، عاملی مؤثر در نگارش ادبیات مکاشفه ای بود. در کتاب دانیال، مکاشفه گر آشکارا چنین ادعا می کند که کتابش تا «پایان عالم» یعنی هنگامی که علوم سرّی مکشوف گردد، پوشیده خواهد ماند.^۱

منبع دیگری که در این رابطه بسیار دارای اهمیت است، مکاشفه هفتمه ها (اول اخنوخ ۹۱: ۱۲-۱۷؛ ۹۳) می باشد. نویسنده این کتاب زمان خود را، عصر آخرالزمان می داند که در آن علوم آخرالزمانی بر وی کشف شده است و چنین ادعان می دارد که در ایام آخرالزمان، نیکوکاران از «دانشی هفت سویه» بهره مند می گردند. اگر آموزه هایی از این دست مستقیماً در تعالیم عیسی مطرح نشده است، ممکن است به این خاطر باشد که عیسی اساساً تعالیم خود را مکاشفاتی- آخرالزمانی می دانست و این موضوع نیز از نظر وی بدیهی شمرده می شد. باری در سنت یهودی این باوری رایج بود که در ایام آخرالزمان علوم سرّی بر افراد نیکوکار آشکار می گردد، که به اصطلاح به این امر مکاشفه می گویند.^۲

۴. ۲. هنگام درو (فصل خرمن)

در انجیلا سه حکایت درباره برداشت محصول روایت شده است: «گوش کنید! اینک برزگری به جهت تخم پاشی بیرون رفت. و چون تخم می پاشید، قدری بر راه

1 . Allison, D.C., p. 159.

2 . *Ibid.*, p. 160.

ریخته شد، مرغان هوا آمدند و آن را بر چیدند. و پاره ای بر سنگلاخ پاشیده شد. ... آن نیز محصولی به بار نیاورد. قدری در میان خاراها ریخته شد. ... که آن نیز بی حاصل ماند و مابقی در زمین نیکو افتاد ... که روید و بار آورد. بعضی سی و بعضی شصت و بعضی صد» (مرقس، ۴: ۲-۹). «ملکوت خدا مانند کسی است که تخم بر زمین بیافشاند...» (مرقس، ۴: ۲۶-۲۹). «ملکوت آسمان مردی را ماند که تخم نیکو در زمین خود کاشت...» (متی، ۱۳: ۲۴-۳۰). «حصاد بسیار و دروگر کم است...» (لوقا، ۱۰: ۲). در ادبیات مکاشفه ای یهودی نیز سخنانی از این دست برای توصیف و تشریح آموزه های فرجام شناسانه به چشم می خورد. در چهارم عزرا روز واپسین بدون هیچ توضیح اضافه ای با عنوان «زمان خرمن کوبی» توصیف شده است (۴: ۳۰ ، ۳۹) و در دوم باروخ آخرالزمان اینگونه توصیف شده است: «زمانی که جهان درو خواهد شد و وقت برداشت محصول انسانهای شریر و نیکوکار است» (۷۰: ۲). در کلام یحیی تعمید دهنده نیز شاهد چنین مضمونی هستیم، چنانکه در انجیل لوقا، ۳: ۱۷ چنین آمده است: «[یحیی گفت:] او غربال خود را به دست دارد و خرمن خویش را پاک کرده...». این سخنان خواه متعلق به خود یحیی باشد، خواه منسوب به او، بیانگر آن است که در سنت یهودی به کار بردن اینگونه اصطلاحات برای اشاره به آخرالزمان رایج بوده است.^۱

۳. ۴. تقسیم تاریخ به دوره های مختلف

سنت عیسوی این باور را که زمان حاضر از اهمیت بی سابقه ای برخوردار است، رواج می داد. «هنگامی که ابری بینید که از مغرب پدید آید، بی تأمل می گوید باران می آید و چنین می شود، ... ای ریاکاران، می توانید صورت زمین و آسمان را تمییز دهید، پس چگونه این زمان را نمی شناسید؟» (لوقا، ۱۲: ۵۴-۵۶). در این عبارات

1 . Allison, D.C., p. 160.

به سهولت می توان آموزه های فرجام شناسانه را دریافت. راوی در اینجا از اینکه پایان جهان نزدیک است و مردم به آن اهمیت نمی دهند، شکایت می کند. در انجیل متی، ۱۱: ۱۲-۱۴ نیز این مضمون تکرار می شود: «و از ایام یحیی تعمیده دهنده تا الآن، ملکوت آسمان مجبور می شود و جباران آن را به زور می ربایند. زیرا جمیع انبیا و تورات تا یحیی اخبار می نمودند و اگر خواهید قبول کنید، [او] همان الیاس است که باید بیاید.» پیشتر به عبارات مبهم و معما گونه انجیل در ارتباط با رنج و محنت های آخرالزمان پرداختیم، اما در این جا جنبه دیگری را مورد توجه قرار می دهیم. بنا به کتب عهد جدید، به نظر می رسد که یحیی تعمید- دهنده، شکافی در تاریخ ایجاد کرده و آن را به دو بخش تقسیم نموده است. به این معنی که بعد از او و یا با ظهور او، ملکوت خداوند دچار آشفتگی و تلاطم شد. تقسیم تاریخ به دوره های مختلف از ویژگیهای بارز ادبیات مکاشفه ای یهودی است. در باب ۷ کتاب دانیال، تصویری از چهار حیوان شگفت آور ارائه شده است که به طور متوالی به پادشاهی می رسند. در باب ۹ کتاب دانیال نیز به دوره ای ۷۰ هفته ای اشاره می شود. در کتاب وصیت نامه موسی نیز تاریخ از دوران موسی تا آخرالزمان به ۲۵۰ بخش تقسیم شده است. در مکاشفه هفته ها نیز آمده است که ۷ هفته از تاریخ جهان سپری شده و تنها سه هفته از آن باقی مانده است. در مقایسه با این منابع یهودی که تقسیم بندی مبسوطی از تاریخ ارائه می دهند، تقسیم بندی موجود در انجیل متی، ۱۱:۱۲، ناقص و ابتدایی است. با این حال، تقسیم بندی ارائه شده در آن، خواننده را به یاد تقسیم بندی تاریخی یهودی می اندازد.^۱

۴. ۴. ثنویت

در این موضوع که عیسی به جن گیری شهرت داشت، تردیدی نیست و شاید این توانایی او بود که وی را نزد مردم محبوب می نمود. احتمالاً عیسی مغلوب شدن

1 . Allison, D.C., p. 161.

شیطان در جن گیری هایش را با شکست و نابودی آخرالزمانی شیطان مرتبط می دانست. به همین خاطر، به نظر می رسد که عیسی عمل جن گیری خود را به عنوان نبرد بزرگ میان خیر و شر تفسیر می کرد. این ثنویت کیهانی، قرینه دیگری نیز در سنت عیسوی دارد، بدین معنی که عیسی موجودات اطراف خود را سیاه و سفید می دید. به عبارت دیگر او همواره مردم را به دو گروه تقسیم می کرد: «هر که نزد من آید و سخنان مرا شنود و آنها را به جا آورد ... چون شخصی است که خانه ای می ساخت و زمین را کنده و بنیادش را بر سنگ نهاد. ... لیکن هر که شنید و عمل نکرد، مانند شخصی است که خانه ای بر روی زمین بی بنیاد بنا کرد ...» (لوقا، ۶: ۴۷ - ۴۹). «شخصی دولتمند بود که ارغوان و کتان می پوشید ... و فقیری مقروح بود، ایلعازر نام، که بر درگاه او می گذشت. ... آن فقیر بمراد و فرشتگان، او را به آغوش ابراهیم بردند و آن دولتمند نیز مرد و او را دفن کردند. پس چشمان خود را در عالم اموات گشود، خود را در عذاب یافت...» (لوقا، ۱۶: ۱۹-۳۱). «شخصی را دو پسر بود. نزد نخستین آمده، گفت: "ای فرزند امروز به تاکستان من رفته، به کار مشغول شو." در جواب گفت: "نخواهم رفت." اما بعد پشیمان شد و برفت. و به دومین نیز همچنین گفت. او در جواب گفت: "ای آقا من می روم." ولی نرفت» (متی، ۲۱: ۲۸ - ۳۲). به یقین بعضی از عبارات فوق الذکر، به خود عیسی باز می گردد و تصور اخلاقی او را منعکس می کند. در این عبارات چنین آمده است که کسانی که عمل خطا انجام دهند، مجازات می شوند. آری طوفان خانه ای را که پایه نداشته باشد، ویران خواهد نمود. کلیسا در طول تاریخ این عبارات را به داورى نهایی خداوند درباره مردم تفسیر نمود و به نظر می رسد که در این راه چندان به خطا نرفته باشد، زیرا طبقه بندی عیسی از مخاطبان خود و قراردادن آنها به دو گروه، ریشه در

پیشگویی های عهد عتیق دارد، که بر طبق آن نیکوکاران پاداش و خطا کاران کیفر نصیب می برند.^۱

در واقع ثنویت از مهمترین ویژگیهای تعالیم آخرالزمانی است که از نظر بسیاری از پژوهشگران ریشه در آموزه های زرتشتی دارد. فیلیپ ویلهاور در مقاله ای مهم و تأثیر گذار، تأکید می کند که اصلی ترین ویژگی فرجام شناسی مکاشفه ای، ثنویت فرجام شناسانه است، یعنی ثنویت و تباین موجود میان «خیر» و «شر» و همچنین «عصر کنونی» و «عصری که خواهد آمد».^۲

۴. ۵. اخلاقیات

به نظر می رسد که آموزه های اخلاقی موجود در تعالیم عیسی (دوست داشتن دشمن، از جان گذشتگی، بخشیدن دیگران و ...) در پاره ای از موارد مغایر با پیشگویی های فرجام شناسانه او باشد. س. ه. داد معتقد است که تعالیم اخلاقی عیسی «مخاطبان را در این اندیشه فرو می برد که چرخه حیات تا زمانی لایتنهای ادامه دارد»^۳ او اینگونه استدلال می کند که اگر عیسی پایان کار جهان را بسیار نزدیک می دانست، دیگر تأکید وی بر رعایت دقیق مقررات اخلاقی و اجتماعی فاقد معنی می بود. اما این اظهار نظر چندان درست به نظر نمی رسد. از طومارهای بحرالمت چنین بر می آید که مردمان جامعه قمران پایان عالم را بسیار نزدیک قلمداد می کردند، ولی با این حال بر رعایت احکام اخلاقی نیز پای می فشردند.^۴ از سوی دیگر مرقس نیز نزدیک شدن پایان عالم را دلیلی برای توبه کردن می داند:

1 . Allison, D.C., pp. 161-162.

2 . Vielhauer, Philipp, "Introduction to Apocalypses and Related Subjects", *New Testament Apocrypha*, Cambridge, 1992, vol. 2, p. 549.

3 . Dodd, C.H., *The Parables of Jesus*, London, 1960, p. 79.

4 . Allison, D.C., p.162.

«وقت تمام شد و ملکوت خدا نزدیک است. پس توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید» (مرقس، ۱: ۱۵).

۴. ۶. شفا دادن

در سنت عیسوی چنین آمده است که عیسی نابینایان را بینا می کرد، افلیجان را شفا می داد و مردگان را زنده می نمود. خود او این وقایع خارق العاده را از علائم آخرالزمان می دانست: «شاگردان یحیی به عیسی گفتند: [یحیی تعمیم دهنده ما را نزد تو فرستاد، او می پرسد آیا تو آن آینده هستی یا منتظر دیگری باشیم؟] در همان ساعت، [عیسی] بسیاری را از مرضها و بلاها و ارواح پلید شفا داد ... عیسی در جواب ایشان گفت: "بروید و یحیی را از آنچه دیده و شنیده اید خبر دهید" ...» (لوقا، ۷: ۲۰-۲۲). این موضوع نیز شاهد دیگری است بر این ادعا که عیسی خود را شخصیتی آخرالزمانی، یا همان «انسان موعود» که یحیی از آن سخن می گفت، می دانست. شواهدی در ادبیات یهودی (پیش از پیدایش مسیحیت) وجود دارد که انجام معجزه را از علائم آخرالزمان قلمداد کرده اند. از این حیث، عمل شفا بخشی نیز با انتظارات فرجام شناسانه مرتبط است.^۱

۵. نتیجه

بنابر آنچه گفته شد، فرجام شناسانه بودن تعالیم عیسی قطعی به نظر می رسد. مضامین اصلی تعالیم او عبارتند از: قریب الوقوع بودن پایان عالم، داوری نهایی و رستاخیز مردگان. آنچه در تعالیم او تازگی دارد تطابق مضامین فوق الذکر با زمان و مکان زندگی خود است. او یحیی تعمیم دهنده را مطابق همان پیامبر آخرالزمانی می دانست که محنت های مسیحایی را به دوش می کشد و اعمال خود را مطابق

1 . Allison, D.C., Pp. 162-163.

پیشگویی های موجود در باب ۶۱ اشعیا در نظر می گرفت. به عبارت دیگر، عیسی نیز مانند فرقه قمران، وقایع پیرامون خود را با پیشگویی های فرجام شناسانه هم سو می دید. از سویی دیگر، تمرکز بر موضوعات فرجام شناسانه و چشم داشتن به پایان قریب الوقوع جهان معمولاً سبب می شود که افراد به رنج و سختی دچار شوند و از موقعیت موجود احساس نارضایتی کنند. این اصل در مورد عیسی نیز صادق بود. مجادلات وی با کاتبان و فریسیان و داستانی هایی که در مورد اختلافات عیسی با آنها نقل می شود، حاکی از آن است که مقامات دینی آن زمان با عیسی مخالف بودند و او را طرد کردند.

راویان انجیلا نیز سنت آخرالزمانی عیسی را دنبال کردند. با توجه به اینکه این آثار چند دهه بعد از مصلوب شدن عیسی به رشته تحریر در آمدند، مفاهیم فرجام شناسانه دیگری را نیز به سنت عیسوی وارد کردند، تا بدین وسیله مرگ دردناک عیسی را با امید بازگشت او جبران نمایند. بدین ترتیب، مفاهیمی از قبیل قیام عیسی از مردگان و پارتوسیا، با شور و حرارت بسیار روایت می شد، تا اینکه سرانجام سخنانی از این دست، از گفته های خود عیسی مبنی بر قریب الوقوع بودن پایان عالم، برجسته تر شد و بالاخره از مهمترین اصول مسیحیت به شمار آمد.

منابع

- کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- کتاب مقدس، شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام، انگلستان، ۲۰۰۳.
- مجتبابی، فتح الله، " آخرالزمان در مسیحیت"، دایر المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایر المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴.

- Allison, Dale. C., "The Eschatology of Jesus", *The Continuum History of Apocalypticism*, Bernard J. McGinn & John J. Collins & Stephen J. Stein (eds), New York, Continuum Publication, 2003.
- Boyce, Mary, "Apocalyptic in Zoroastrianism", *Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed.), California, Mazda Publishers, 1998, vol. 2.
- Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament*, New York, 1951, vol. 1.
- Ceroke, C.P., "Parousia", *New Catholic Encyclopedia*, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, vol. 10.
- Idem., "Resurrection of Christ", *New Catholic Encyclopedia*, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, vol. 12.
- Charles, R.H., *Eschatology, The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, New York, Schocken Books, 1963.
- Charlesworth, James H., "Where Does the Concept of Resurrection Appear and How Do We Know That?", *Resurrection; The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, New York, T&T Clark, 2006.
- Collins, John, "Apocalypse: An Overview", *Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1986, vol. 1.
- Dodd, C.H., *The Parables of Jesus*, London, 1960.
- Elledge, C.D., "Resurrection of the Dead: Exploring Our Earliest Evidence Today", *Resurrection; The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, New York, T&T Clark, 2006.
- Quinn, J.D., "Ascension of Jesus Christ", *New Catholic Encyclopedia*, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, vol. 1.
- Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, New York, Macmillan, 1961.
- Vielhauer, Philipp, "Introduction to Apocalypses and Related Subjects", *New Testament Apocrypha*, Cambridge, 1992, vol. 2.

مسیحیت در آثار متکلمان مسلمان*

(تا قرن ۶هـ)

داود داداش نژاد**

چکیده

مسیحیت به عنوان دینی بزرگ همواره موضوع توجه متکلمان مسلمان بوده است. در این نوشتار ضمن بررسی مباحث عمده مسیحی در متون کلامی اسلامی تا قرن ششم هجری، به نوع نگاه و موضع‌گیری‌های متکلمان اولیه به عنوان طلیعه‌داران گفتگوی ادیان اشاره خواهیم کرد. متکلمان مسلمان با تکیه بر معلومات کسب شده از قرآن کریم، با دلایل و روش‌های مختلف به نقد عقاید و آموزه‌های مسیحی پرداختند. گروهی از متکلمان متن اناجیل را معیار نقد و بررسی این آموزه‌ها قرار دادند و عده‌ای دیگر علاوه بر مراجعه به انجیل‌ها، به دلایل عقلی و منطقی استناد نموده‌اند. بیشترین حجم این نقد و بررسی‌ها به مباحثی چون خدا، ماهیت عیسی، اتحاد و اقانیم ثلاثه یا تثلیث اختصاص دارد و آنان حتی گاهی در نقد خود نیم‌نگاهی به فرق کلامی اسلامی، و شباهت این فرقه‌ها با فرقه‌های مسیحی نیز داشته‌اند.

کلید واژه‌ها

مسیحیت، عیسی مسیح، اتحاد، تثلیث، الوهیت، اناجیل، مذاهب مسیحیت.

* این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان «دیدگاه اسلام و آراء دانشمندان مسلمان درباره دین‌های یهود و مسیحیت تا قرن ۶هـ» و به راهنمایی آقای دکتر فتح الله مجتبیایی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تدوین و دفاع شده است.

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دامغان

مقدمه

یکی از بحثهای همیشه زنده در مورد ادیان، شناخت رابطه آنها به منظور رسیدن به نقاط مشترک برای تفاهم است. بی شک مسیحیت و اسلام به عنوان دو دین بزرگ از ادیان ابراهیمی روابط گوناگونی با هم داشته و دارند. از این رو، شناخت مسیح و مسیحیت، و طرح و بررسی مباحث عقیدتی آن، همواره کانون توجه متفکران و از همه مهمتر متکلمان مسلمان بوده و در آثار و مباحث عقیدتی مسلمان جایگاه ویژه ای داشته است.

از سوی دیگر، این نوع مطالعات و پژوهشها، یکی از ضروریات گفتگوی ادیان، به عنوان یکی از مهم ترین سیاستهای جوامع دینی در عصر حاضر است، تا بتوانند با ایجاد تفاهم دینی و تکیه بر مشترکات، به وحدت نسبی بین دینداران نایل شوند و به نوبه خود، مردم دنیا را از دین گریزی نیز برهانند. اما تفاهم میان دو دین مستلزم شناخت آراء و عقاید و آموزه های یکدیگر است. در این مسیر، لازم است که از پیشینه گفتگوها، اظهارنظرها و هر گونه موضع گیری علمای یک دین در برابر دین دیگر آگاهی پیدا کنیم.

تاکنون کتابها و مقالات قابل توجهی در باره مسیحیت و بیان عقاید مسیحیان، و به طور کلی در باب نقد این عقاید نگاشته شده است، اما در این میان، متون و دست-مایه های مکتوب قدمای متکلمان مسلمان، و شیوه و انگیزه طرح مباحث مسیحیت و سایر ویژگیهای آن در آثار آنان بسیار کم مورد توجه قرار گرفته است. علت این امر چیست؟ آیا این متکلمان به این موضوع نپرداخته اند؟ و اگر در این زمینه کارهایی کردند و مباحثی را ارائه دادند، چگونه و با چه شیوه هایی و بر اساس چه معیارها و الگوهایی به مباحث مسیحی پرداختند و از نظر روش شناسی، امروزه چه بهره هایی از بحثهای آن بزرگان می توان برد؟ این نوع پرسشها محقق را به پژوهش و بررسی منابع و آثار متکلمان در قرون اولیه تاریخ اندیشه اسلامی می کشاند که در شش قرن اول تاریخ خود در همه زمینه ها شکوفا بوده است.

در این پژوهش، مباحث مطرح شده در آثار متکلمان مسلمان تا قرن ۶ ق بررسی می شود تا علاوه بر بررسی عکس العمل های قلمی و عقیدتی این متکلمان به عنوان اولین افراد غیر معصومی که در قلب جهان اسلام با تمام شبهات و ابهامات در زمینه عقاید مسیحی در دوران پختگی هر دو دین مواجه بودند، به یک جمع بندی و بهره گیری برای اهداف پیش گفته نایل شویم.

مراحل کار به ترتیب ذیل خواهد بود:

۱) نگاهی کلی به مباحث مسیحیت در آثار متکلمان مسلمان تا قرن ششم؛

۲) مسیحیت شناسی؛ در این قسمت در صدد خواهیم بود خود مسیحیت را به روایت این متکلمان بهتر بشناسیم. از این رو، بعد از اشاره ای به تاریخچه مسیحیت، این دین را از لحاظ متون مقدس آن (اناجیل اربعه)، و نیز فرق گوناگون آن از زبان متکلمان مسلمان بررسی خواهیم کرد. روشن است که بحث اصالت این دین، و نیز بحث نسخ شریعت مذکور که به اصل مسیحیت شناسی مربوط می شود، در همین قسمت خواهد آمد.

۳) مسیح شناسی؛ که در ضمن آن تلقی های مختلف مسیحیان و دیدگاه متکلمان مسلمان را در مورد شخصیت مسیح بیان و بررسی خواهیم کرد.

۴) تثلیث (Trinity)؛ که اصلی ترین آموزه مسیحیت است و از این رو، همواره به عنوان یک موضوع مهم مورد نقد و بررسی متکلمان اسلامی قرار گرفته و در مواردی نیز آن را با خداشناسی - بحث صفات خدا - در برخی از فرقه های کلامی اسلامی مقایسه کرده اند.

۱. نگاهی کلی به مباحث مسیحیت در آثار متکلمان مسلمان

در مباحثی از مسیحیت که در منابع مکتوب متکلمان مسلمان آمده است، ابتدا عقاید مسیحیت بر اساس دیدگاه های رایج در میان خود مسیحیان توضیح داده می شد و سپس، از لحاظ تطابق آن با واقعیات عقلی و فطرت انسانی مورد بررسی قرار می

گرفت. بدین ترتیب، از روایتها و قرائنهای مختلف مسیحیان بهره گرفته می شد. آنها تلاش می کردند تا تمام تناقضات و توالی فاسد عقاید رایج مسیحیان را تشریح نمایند تا به نوبه خود، به هدایت انسانها کمک کنند.

مهم ترین موضوعی که در این زمینه تقریباً تمام متکلمان اسلامی بدان پرداخته اند، ماهیت عیسی (ع) و آموزه خدا است. دلایلی که مسیحیان برای اثبات الوهیت عیسی و پسر خدا بودن وی ذکر می کنند، عبارت است از سخن عیسی مبنی بر وجود وی پیش از ابراهیم، تولد عیسی از مادری بدون همسر، انجام اعمال خارق العاده، معجزات خاصی که پیامبران دیگر قادر به انجام آن نبوده اند، و خطاب خداوند به عیسی به عنوان پسر خویش.

متکلمان مسلمان با دلایل عقلی و نقلی به نقد عقاید و آموزه های مسیحی درباره الوهیت عیسی پرداخته اند، اما در نقد این دلایل روشهای مختلفی را در پیش گرفته اند. گروهی از آنان متن اناجیل رسمی را معیار نقد و بررسی بعضی از آموزه های مسیحیت قرار دادند و به تأویل برخی از بندهای اناجیل پرداخته اند. گروه دیگر علاوه بر مراجعه به انجیلها، به دلایل عقلی نیز استناد کرده اند.

متکلمان مسلمان در مواجهه با تثلیث مسیحی، آن را با دستگاه فکری خاص اسلامی بررسی و نقد کردند. یعنی همچنان که برای خداوند صفاتی چون اقنومهای علم، قدرت و حیات در نظر گرفتند، در تثلیث مسیحی خداوند را جوهر تلقی کردند و اقنومهای ابن و روح القدس را همانند صفات علم و حیات بیان کردند و به تفضیل به نقد همین اعتقاد نیز پرداختند.

نقد متکلمان مسلمان بر دین مسیحیت زوایا و ابعاد دیگری نیز داشته است. این متکلمان در بحث نسخ شریعت معتقدند که، همان گونه که عیسی نیز بعضی از احکام شریعت یهود را نسخ کرد، دین اسلام نیز نسخ دین مسیحیت است. از جمله نقدهای دیگر این بود که اعمال مسیحیان خلاف تعلیمات عیسی مسیح است، یعنی مسیحیان به اعمالی دست می زنند که مسیح آنها را نهی کرد و یا اعمالی را که آن

پیامبر بدان امر کرده، ترک می کنند. متکلمان مسلمان در کنار استناد به متن اناجیل و دلایل عقلی، به روایات متعددی نیز استناد می کردند که بر اساس آنها ویژگیها و صفات ظاهری پیامبر اکرم در اناجیل ذکر شده است، و بر این باور بودند که این بخشها بعدها مورد تحریف قرار گرفته است.

۲. مسیحیت شناسی

برخی از متکلمان مسلمان عقاید رایج در میان مسیحیان را نتیجه تحریف در آموزه‌ها و تعالیم اصلی عیسی بن مریم می دانستند. به همین دلیل، به باور جاحظ (د ۲۵۵ق)، درک حقیقت دین نصرانیت ممکن نیست و عقاید نصارا درباره مسیح آن قدر پیچیده است که مسیحیان خود نمی توانند به معنای واحدی از آن دست یابند: «آنان گمان می کنند که دین در چهارچوب خاصی نمی گنجد و با آزمون هم به اثبات نمی رسد. دین تنها قبول مطالب مندرج در کتابها و تقلید از پیشینیان است».^۱

اسفراینی (د ۴۰۶ق)، یکی دیگر از متکلمان مسلمان، انحراف در دین مسیحیت را ناشی از حيله و نیرنگ پولس یهودی می دانست که جهت ایجاد فساد به دین مسیحیت درآمد و پس از آن که منزلت شایسته‌ای در این دین کسب نمود، به نسطور خدا بودن سه شخص خدا، عیسی و مریم را آموخت، و پسر خدا بودن عیسی و موضوع لاهوت و ناسوت را به یعقوب تعلیم داد و به ملکاء نیز گفت که عیسی خداوندی است که از بین نرفته و نمی رود: «پولس به هر کدام از این سه نفر تأکید نمود که کاملاً به این عقیده وفادار بمانند و خود به قربانگاه رفت و خود را قربانی

۱. جاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر، «رساله الرد علی النصارى»، رسائل الجاحظ، به کوشش علی ابو ملحم، بیروت، منشورات دار مکتبه الهلال، ۱۹۷۸م، ص ۲۶۷.

کرد. پس از مرگ وی این سه نفر عقایدشان را به صورت مکاتب نسطوریه، یعقوبیه و ملکائیه رواج داده و پیروانی کسب کردند.^۱

شهرستانی (د ۵۴۸ق) نیز در اشاره به شبهات اولیة ابلیس، آن را منشاء تمامی بدعت‌ها و مذہب‌ها می‌شمرد و می‌گوید: «این شبهات در شرح چهار انجیل لوقا، مرقس، یوحنا و متی مسطور، و در تورات به طور پراکنده مذکور است».^۲

۲.۱. مسیحیت شناسی از لحاظ فرقه‌های آن

متکلمان مسلمان در بیان عقاید فرقه‌های مختلف مسیحی، پس از معرفی نام فرقه و مؤسس آن کوشیده‌اند تا نظیر آن‌ها را در عقاید فرقه‌های کلامی اسلامی نیز نشان دهند و به ویژه در بحث از اقانیم ثلاثه، به صفات خداوند در عقاید کلامی اسلامی پرداخته و از اصطلاحاتی نظیر لاهوت، ناسوت، قدیم، حادث، جوهر و عرض استفاده کرده‌اند. در این میان شهرستانی بر آن بوده است که علاوه بر معرفی کامل و تفصیلی سه فرقه مشهور نسطوریه، یعقوبیه و ملکائیه، که در سایر کتابهای کلامی نیز شرح عقاید آنان آمده است، به فرقه‌های منشعب از این سه فرقه، نام بنیان‌گذاران آن‌ها، و حتی محل زندگی و استقرار پیروان آن گروه‌ها و فرقه‌ها، و نیز شباهت آن‌ها با فرقه‌های کلامی اسلامی اشاره کند. شهرستانی در آغاز به اتفاق نظر مسیحیان مبنی بر تولد مسیح از مریم، و مقتول و مصلوب شدن وی اشاره می‌کند و اذعان می‌نماید که: «اصحاب تثلیث اجماع کرده‌اند به این که قدیم جایز نیست که با حادث متحد

۱. اسفرائینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین، به کوشش کمال

یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۳م، صص ۱۲۷-۱۲۸.

۲. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت،

دارالمعرفه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰.

شود، مگر با اِقنوم دوم که کلمه است.^۱ خوارزمی (د ۳۸۳ ق) نیز اعتقاد به خدا بودن عیسی را وجه اشتراک تمامی فرقه مسیحی می‌داند.^۲

اما از نظر شهرستانی، اختلاف نظر فرقه‌های مسیحی درباره ماهیت عیسی بدین شرح است:

«ملکانیه مسیح را ناسوت کلی ازلی، و مریم را ناسوت جزئی می‌دانستند و چون کلی از جزئی متولد نمی‌شود، از نظر این فرقه مسیح از اِقنوم قدیم متولد شده است. اما یعقوبیه مسیح را جوهری از دو جوهر، و او را اله و متولد از مریم می‌دانستند.»
شهرستانی سپس به عقاید برخی از فرقه‌های انشعابی مانند الیانیه اشاره می‌کند که گروهی از یعقوبیه بودند و عقیده داشتند که کلمه از مریم چیزی نگرفت، بلکه بر وی گذر کرد. وی محل استقرار و سکونت این گروه را شام و یمن و ارمنیه می‌داند و از قول آن‌ها نقل می‌کند که می‌گویند اله ما بردار کشیده شده تا ما خلاص شویم. شهرستانی در ادامه سخن به مقدانیوس و سبالیوس و آریوس می‌پردازد و می‌گوید که اولی معتقد بود که جوهر قدیم دو اِقنوم است که یکی ابن و دیگری اب است و روح مخلوق است. سبالیوس هم بر این باور بود که قدیم جوهری واحد، دارای سه خاصیت است که با جسد عیسی متحد شده است. آریوس هم خداوند تعالی را اب، و مسیح را کلمه خدا می‌دانست و ابن را مخلوقی می‌شمرد که پیش از خلق عالم آفریده شد و خالق اشیاء است.^۳

شهرستانی در مقایسه فرقه‌های مسیحی با فرق کلامی اسلامی، نسطوریه را مانند معتزله می‌داند و از قول نسطور می‌گوید که حق تعالی یکی است که سه اِقنوم وجود، علم و حیات دارد. این اِقنوم‌ها نه زاید بر ذات حق است و نه عین ذات. کلمه با

۱. شهرستانی، همان، صص ۳۵۳ - ۳۵۴.

۲. خوارزمی، جلال الدین ابوبکر، مفید العلوم و مفید الهموم، به کوشش عبدالله بن ابراهیم الانصاری، بیروت، المكتبة العربیه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۷.

۳. شهرستانی، همان، ص ۳۵۴.

جسم عیسی متحد شد نه از طریق امتزاج (که ملکایه بدان عقیده داشتند) و نه از طریق ظهور (که عقیده یعقوبیه بود)، بلکه چون تابش آفتاب در آبگینه یا مانند ظهور نقش در خاتم. شبیه‌ترین عقیده کلامی اسلامی به مذهب نسطور در بحث اقانیم نیز نظریات ابوهاشم معتزلی است که خواص مختلف یک چیز را ثابت می‌کند. نسطوریان عقیده دارند که ابن همیشه متولد از پدر است و هنگام ولادت با جسد مسیح متجسد و متحد شد و بنابراین حدوث به جسد و ناسوت مربوط می‌شود. بدین ترتیب جوهر مسیح جوهری است الهی و انسانی که در پیکر عیسی متحد شده اند و در وجود او اله و انسان اتحاد حاصل کرده‌اند. به عبارت دیگر، جوهری قدیم و جوهری حادث - الهی تام و انسانی تام - با یکدیگر متحد شدند و این هر دو، مسیحی واحد و طبیعتی واحد را به وجود آوردند. اما آنان بر خلاف ملکایه و یعقوبیه دربارهٔ مصلوب شدن عیسی بر آن باور بودند که قتل مسیح از جهت ناسوت بوده است نه از جهت لاهوت، زیرا اله قابل الم‌ها نیست.^۱

باقلانی (د ۴۰۳ ق) نسطوریه را نظیر قدریه در اسلام می‌داند که نفی تشبیه می‌کنند و خیر و شر را از بنده می‌دانند.^۲ خوارزمی نیز دربارهٔ عقاید نسطوریه می‌گوید: «آنان معتقدند که مسیح ترکیب دو اقنوم و طبیعت است: طبیعت خدایی و انسانی. از این رو، تولد و کشته شدن بر انسان و طبیعت انسانی او واقع شده است. آنان می‌گویند که شخص عیسی حادث، و روح او قدیم است».^۳ ابن حزم (د ۴۵۶ ق) نیز در معرفی فرقهٔ نسطوریه می‌گوید که به عقیدهٔ آنان مریم خدا را به دنیا نیاورد،

۱. شهرستانی، همان، ص ۳۴۸.

۲. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، التمهید، به کوشش محمود محمد خذیری، قاهره، دارالفکر العربی،

۱۳۶۶ ق، ص ۳۷.

۳. خوارزمی، همان، ص ۵۷۰.

بلکه انسان را زائید. وی محل استقرار آنان را عراق، موصل، فارس و خراسان ذکر می‌کند.^۱

اما دومین فرقه‌ای که توجه متکلمان مسلمان را به خود معطوف کرد، یعقوبیه بود که بنا به گفته ابن جوزی (د ۵۰۸ ق) به مردی به نام یعقوب منسوب بود و شارح این مذهب نیر اسقفی به نام متی بن التمیم الیعقوبی بود.^۲ شهرستانی در معرفی فرقه یعقوبیه آنان را مصداق این آیه از قرآن کریم می‌داند که می‌فرماید: «کسانی که می‌گویند خداوند همان مسیح مریم است کافر شده‌اند» (مائده: ۱۷). به گفته شهرستانی: «یعقوبیان می‌گویند لاهوت به ناسوت ظاهر شد و ناسوت مسیح مظهر حق شد، به طریق حلول جزء در ناسوت وی، نه به طریق اتحاد کلمه که در حکم صفت است، بلکه مسیح حضرت الهیت شد. آنان می‌گویند انسان اله شد نه این که اله انسان شد».^۳

بنا به گفته خوارزمی، یعقوبیه معتقدند که مریم خدا را به دنیا آورد و ناسوت و لاهوت در عیسی جمع شده است.^۴ شهرستانی مصداق این آیه از قرآن را که می‌فرماید: «انان که خدا را سوم سه تا می‌دانند کافر هستند» (مائده: ۷۳)، فرقه ملکائیه - یاران ملکا در روم - می‌داند و بیان می‌کند که:

«به اعتقاد آنان کلمه با جسد مسیح متحد شد و کلمه اقنوم علم، و روح القدس اقنوم حیات است، و پیش از آنکه علم به مسیح متدرع شود، به او ابن نمی‌گویند. کلمه با جسد مسیح ممزوج شد، همچون خمر با آب. به عقیده آنان، جوهر غیر از اقنوم است و از این رو، به تثلیث معتقدند و می‌گویند که خداوند سومین از سه کس

۱. همان، ص ۴۷.

۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق، ص ۱۵.

۳. شهرستانی، همان، ص ۳۵۱.

۴. خوارزمی، همان، ص ۵۷۰.

است. به باور آنان مسیح کلی است نه جزئی. او از مریم متولد شد، و قتل و مصلوب شدن وی هم بر ناسوت و هم بر لاهوت وارد شده است.^۱

خوارزمی در معرفی ملکانبیه از قول آنان آورده است که: «مسیح خداست. متولد شدن و مصلوب شدن بر او واقع شده است. خداوند در شکم مریم حلول کرد. عیسی پسر خداست و مریم همسر خدایشان است».^۲

ابن حزم از گروه‌های دیگر مسیحی مانند پیروان آریوس، پیروان پولس شمشاطی و پیروان مقدونیوس یاد می‌کند که همگی معتقد به بنده خدا و مخلوق بودن عیسی بودند. نیز به فرقه البرانبیه اشاره می‌کند که غیر از خدا به الوهیت عیسی و مادرش معتقد بودند. اما پیروان آن از میان رفته اند و از بقایای آنان سه فرقه ملکانبیه، نسطوریه و یعقوبیه برجای مانده اند. تنها تفاوتی که در معرفی ابن حزم از فرقه یعقوبیه دیده می‌شود آن است که آنان معتقدند که خداوند در رحم مریم بوده و مسیح خود خداست. مسیح مصلوب و کشته شد و پس از آن، جهان سه روز بدون مدبر بود. ابن حزم آنگاه از این فرقه سؤال می‌کند که در آن روز چه کسی آسمانها و زمین را اداره می‌کرد؟^۳

از سوی دیگر، فخر رازی (د ۶۰۶ ق) از فرقه دیگری موسوم به آرمونسیه یاد می‌کند که می‌گویند خداوند عیسی را صرفاً از باب تشریف و اکرام پسر خود خوانده است^۴، که این عقیده، نظرات متکلمان مسلمان از جمله غزالی را، که به تفصیل ذکر خواهد شد، تداعی می‌کند.

۱. شهرستانی، همان، ص ۳۴۷.

۲. خوارزمی، همان، ص ۵۷۰.

۳. ابن حزم ظاهری، ابو محمد علی بن سعید، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۲۱ق، جزء دوم، ص ۴۷.

۴. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به کوشش علی سام النشار، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق، ص ۸۵.

۲.۲. مسیحیت‌شناسی در بررسی متون مقدس

متکلمان مسلمان برای شناخت بیشتر دین مسیحیت توجه خود را به اناجیل اربعه معطوف کردند و در این راه کوشیدند تا با نشان دادن تناقضات موجود در مطالب انجیل‌ها، آن را به عنوان یکی از نقاط ضعف مسیحیت جلوه دهند.

ابن حزم از جمله این متکلمان است که در بررسی انجیل‌ها ابتدا بیان می‌دارد که تمامی نصارا از صدر تا ذیل بر این باورند که چهار انجیل نه از سوی خدا یا مسیح، بلکه توسط چهار فرد مشخص، و در چهار مقطع زمانی مختلف نوشته شده‌اند. وی سپس به معرفی نویسندگان انجیل‌ها می‌پردازد:

«انجیل اول را متی ۹ سال پس از عروج عیسی به زبان عبری و در شهر یهودا در شام نوشت. انجیل دوم را مرقس هارونی شاگرد شمعون بیست و دو سال پس از عروج عیسی به زبان یونانی در انطاکیه در روم نگاشت. انجیل سوم را لوقای طبیب اهل انطاکیه شاگرد شمعون باطره (پطرس) به زبان یونانی پس از زمان مرقس به رشته تحریر درآورد. و انجیل چهارم نیز توسط یوحنا بن سیدای حدود شصت سال پس از عروج عیسی در شهر اشینیه و به یونانی نوشته شد»^۱.

ابن حزم همچنین کتاب «افرکسیس» (اعمال رسولان) را نیز که لوقا آن را درباره اخبار حواریون و استاد خویش پولس نوشته بود و نیز کتاب «مکاشفه یوحنا» را مورد مطالعه و بررسی قرار و کتاب اخیر را به غایت سست و سخیف یافت. پس از این معرفی، که حکایت از آشنایی کامل ابن حزم با متون مقدس مسیحی دارد وی به طور مفصل به تناقضات موجود میان مطالب این چهار انجیل می‌پردازد، که از جمله آن‌ها می‌توان به سلسله نسب عیسی، آزمایش عیسی توسط ابلیس و یا اولین کسی که به صحبت عیسی رسید و شاگرد وی شد اشاره نمود.^۲

۱. ابن حزم، همان، جزء دوم، ص ۵.

۲. همان، ص ۶۶.

۳.۲. تحریف تعالیم مسیح

متکلمان مسلمان بر این باور بودند که مسیحیان علاوه بر اصول عقاید، در احکام فقهی نیز دچار انحراف شده اند و تعلیمات و آموزه‌های اصلی عیسی مسیح را تحریف کرده اند. به نظر می‌رسد که در این زمینه متکلمان بیشتر از شنیده‌ها و یا از مشاهدات خود سخن گفته اند و مشخص نکرده‌اند که کدام گروه یا فرقه، و در کدام منطقه به این قبیل عقاید و اعمال پایبند بوده‌اند. در اینجا به نمونه‌هایی از دیدگاه متکلمان درباره‌ی این تحریفات اشاره می‌کنیم.

حمصی رازی معتقد بود که برخی از مسیحیان به محرمان عقاید خود تصریح می‌کنند که خداوند مریم را برای خود و پسرش انتخاب کرد و از او لذت و بهره برد. وی سپس برخی از تعلیمات و اعمال عیسی را که مسیحیان خلاف آن عمل می‌کنند، ذکر می‌کند از جمله آنکه می‌گوید که عیسی به طهارت اعتقاد داشت، غسل جنابت می‌کرد و غسل حیض را واجب می‌شمرد، در حالیکه از نظر مسیحیان این غسلها واجب نیست. آنان در نمازشان سخنان و عباراتی می‌خوانند که همچون نوحه گری و غنا است؛ قبله آنان شرق است، در صورتی که عیسی به سمت بیت المقدس نماز می‌خواند؛ عیسی همچنین روزه‌گذاری نگرفت و یکشنبه را عید قرار نداد، کلیسا و صومعه نساخت و هرگز گوشت خوک نخورد و به یارانش گفت که آمده ام تا به تورات و سفارشهای انبیای پیشین عمل کنم. حمصی رازی پس از آن نتیجه می‌گیرد که بطور کلی مسیحیان همان رومیان بت پرست بودند که پس از ایمان به مسیح بت پرستی شان را ترک نکردند، بلکه در صورت مریم و مسیح آن را ظاهر کردند.^۱

۱. حمصی رازی، سدید الدین، *المنتقد من التقليد*، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۵.

خوارزمی، مؤلف مفید/العلوم نیز یکی از بدعت‌های مسیحیان را جایز و مباح دانستن زنا ذکر می‌کند.^۱

جاحظ نیز به برخی از اعمال و رفتار مسیحیان از جمله سیاحت، ترک گوشت حیوانات و میل ایشان به خوردن نباتات و حبوبات، ترک ازدواج، مدح و بزرگ داشتن جاثلیق و مطران و اسقفها اشاره می‌کند و با ذکر این مطالب، نسبتی بین این دین و زندقه می‌بیند. مؤلف با اشاره به اینکه مسیحیان رومی زنا را جائز می‌دانند، معتقد است که رومیان قبل از مسیحیت بت پرست بودند و پس از گرایش به مسیحیت نیز هم چنان به اعمال گذشته خود ادامه دادند. به همین دلیل، اعمال آنان با اعمال و تعلیمات عیسی مابینت دارد.^۲

از نوع نگاه متکلمان به تحریف‌های مسیحیان می‌توان به این نتیجه رسید که تحریف در همه ابعاد آن مورد توجه مسلمانان بوده است، یعنی پیدایش تحریف در مسائل فرعی فقهی نیز در کنار تحریف و انحراف در اصول عقاید مورد توجه و نقد این متکلمان قرار گرفته است.

۳. مسیح شناسی

شخصیت و ماهیت عیسی یکی از مباحث عمده کلامی در دین مسیحیت است و به همین سبب، متکلمان مسلمان نیز در کتب کلامی خویش نگاه ویژه‌ای به این موضوع داشته‌اند. آنان در نقد و بررسی‌های خود کوشیده‌اند تا بنده خدا، انسان، و نیز پیامبر بودن عیسی مسیح را از منابع مسیحی اثبات کنند و در این راه با نفی تثلیث، در جهت اثبات اصل توحید توفیق یابند.

۱. خوارزمی، همان، ص ۵۷۱.

۲. جاحظ، همان، صص ۲۶۵-۲۶۶.

در این مبحث نیز ابتدا متکلمان مسلمان به انجیلها رجوع کردند و مطالبی را که از عیسی مسیح درباره خودش روایت شده و دستمایه اعتقاد مسیحیان به خدا یا پسر خدا بودن عیسی بوده است، مورد نقد و بررسی قرار دادند. آنان تفسیر مسیحیان از این گفتارها را اشتباه دانستند و کوشیدند تا تفسیری را که به زعم خود درست می پنداشتند ارائه کنند. سپس به تلقی مسیحیان و فرقه های مسیحی درباره ماهیت عیسی مسیح پرداختند.

۳. ۱. مسیح از نگاه خود او

متکلمان، هر چند که در اصل اعتبار انجیلها تردید کامل داشتند و آنها را از نویسندگانی متعدد و مشخص می دانستند، اما برای جدال احسن و ارائه تناقضات موجود در منابع مسیحی، به متن این منابع نیز استناد می کردند.

غزالی (د ۵۰۵ ق) در *الرد الجمیل* بیان می دارد که در صحیح ترین انجیلها به زعم مسیحیان، یعنی انجیل یوحنا، نصوصی هست که بر انسان محض بودن عیسی تصریح دارد. یوحنا در فصل بیست و چهارم انجیل خود نقل می کند که عیسی گفت که من و پدر واحد هستیم. در این حال، یهودیان که می پنداشتند او خود را خدا قرار داده است، می خواستند که او را رجم کنند. اما یسوع گفت: «آیا در ناموس شما نوشته نشده که شما خدایان هستید»^۱. به عقیده غزالی این نص در شریعت ما هم وجود دارد و در تأیید آن، حدیث قرب نوافل را ذکر می کند که در آن خداوند می فرماید: «..... بنده من همواره با نوافل به من نزدیک می شود، تا اینکه دوستش می شوم، وقتی محبوبش شدم، گوش او می شوم که با آن بشنود، چشم او می شوم که با آن می بیند و زبان او می شوم که با آن سخن گوید و....». غزالی آنگاه چنین

۱. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *الرد الجمیل لالهیة عیسی بصریح الانجیل*، به کوشش ابو عبدالله السلفی،

بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۰ق، صص ۳۹ - ۴۰؛ یوحنا ۱۰: ۳۳-۳۴.

استدلال می کند که البته محال است که خالق در این اعضاء حلول کند یا قسمتی از آن گردد. این نوع مجاز است، و سخن عیسی نیز مجاز بوده است. در حقیقت او بر رسول و فرستاده بودن خویش تصریح دارد. در فصل سی و هفتم انجیل یوحنا نیز عیسی از خداوند می خواهد که شاگردانش را حفظ کند: «تا با تو یکی شوند همچون ما».^۱ غزالی معتقد است که اگر وحدت با خدا موجب الوهیت عیسی شده است، پس لازم می آید که شاگردان او هم خدا شوند، در حالیکه این یکی بودن معنای مجازی دارد. همانطور که وقتی دو دوست تمام عقاید، بغض ها و کراهیت ها و علاقه هایشان یکی باشد، به طور مجازی می توانند ادعا کنند که یکی هستند، در مورد عیسی و خدا نیز چنین است. یعنی عیسی وحدت مجازی خود با خداوند را اعلام می کند. او می گوید که وقتی از ناحیه خداوند توفیقی شامل حال شاگردان وی شد، در این صورت آنان اراده ای نمی کنند جز آنچه را خداوند اراده کرده است، همچون من که نمی خواهم جز آنچه را که تو اراده کرده ای و دوست نمی دارم جز آنچه را که تو دوست می داری. غزالی شبیه به همین سخنان و تأویل ها را در مورد بندی دیگر از انجیل یوحنا - فصل سی و هفتم - نیز بیان می کند. در آنجا نیز عیسی خطاب به خداوند می گوید: «تو ای پدر در من حلول کردی و من در تو حلول نمودم، تا اینکه واحد شدیم».^۲

از نظر غزالی با مطالعه اناجیل، انسان بودن عیسی از گفته های خود او آشکار می گردد، چنانکه در فصل بیست و یکم انجیل یوحنا عیسی می گوید: «انسانی هستم که از حقی که از خداوند می شنوم با شما سخن می گویم». در جای دیگری در همین انجیل می گوید: «من از طرف خودم و به خواهش خودم صحبت نمی کنم، بلکه پدر که مرا به رسالت فرستاده به من وصیت کرده است که چه چیزی بگویم و می دانم

۱. همان، صص ۴۲-۴۱؛ یوحنا ۱۷: ۲۱-۲۳.

۲. همان، صص ۴۴-۴۳؛ یوحنا ۱۴: ۹-۱۰.

که وصیت او زندگانی ابدی است و آنچه من می گویم همان است که پدر به من امر کرده است»^۱.

۳. ۲. مسیح از نگاه مسیحیان

۳. ۲. ۱. تولد مسیح از مریم (س)

باقلائی با بیان اینکه ملکائیه معتقدند که ابن را مریم به دنیا آورد، نقدی بر این عقیده مطرح می کند و می گوید:

«چگونه مریم ابن را بدون اب و روح القدس به دنیا آورد، در حالیکه این از آن دو جدا نیست. پس باید آنی که با جسد جمعاً متحد است، حمل در شکم مریم باشد. در حالیکه اب و روح القدس، و جوهری که دربرگیرنده همه اقانیم است، در شکم مریم نبود، اما اینها جدای از آنچه که در جسد مسیح در شکم مریم حلول کرده، نیستند. پس چیزی که جدای از ذات نیست، چگونه بعضی از آن متولد نشده و بعضی از آن غیر متحد باشند؟»

به عقیده وی مسیحیان از پاسخ دادن به این پرسشها ناتوانند و قبول این قول از روی جهالت است.^۲ باقلائی در نقدی دیگر بر ارتباط میان مریم و عیسی می گوید:

«اگر مریم را انسان کلی بدانند، باید به آنان گفته شود که چرا انکار می کنید که هر مؤنث یا مذکری کلی باشد. اگر بگویند انکار نمی کنیم که ترک قول خویش کرده اند و لذا باید به ایشان گفت که انسان جزئی کدام است. پس راهی برای اثبات جزئی باقی نخواهد ماند. اما اگر مریم را انسان جزئی تلقی کنند باید بگوییم در این صورت آیا انسانی را که مریم به دنیا آورد همانی است که ابن همراه ولادتش با او متحد شد؟ اگر بگویند آری، می گوییم آیا انسانی که از مریم متولد شده کلی است

۱. همان، ص ۵۳؛ یوحنا، ۸: ۲۶ و ۱۲: ۴۹-۵۰.

۲. باقلائی، التمهید، ص ۹۲.

یا جزئی؟ اگر بگویند جزئی است، با این قولشان که ابن با انسان کلی متحد می شود، منافات دارد و به عقاید نسطوری و یعقوبی نزدیک می شوند. اگر بگویند کلمه که همان ابن است، با انسانی که از مریم متولد شد متحد می شود و این انسان کلی است، باید بگوییم که آیا آن انسان ابن مریم نیست؟ اگر گفتند آری، می گوئیم که آن انسان کلی است، ولی مادرش یک انسان جزئی است. بر این اساس انسان کلی فرزند انسان جزئی شده است و این مضحک است. از طرف دیگر آنان می گویند جوهر کلی یا هر چیزی که کلی است نه متولد می شود و نه مکانی را اشغال می کند، در حالیکه مولود مریم در شکم مریم بوده و جای آن مولود و آن مکان، مولد را دربرگرفته بود، پس چگونه آن را کلی می دانند؟ اگر جائز باشد که کلی فرزند جزئی باشد، پس چرا جائز نباشد که مریم دختر عیسی باشد، در حالیکه عیسی متولد است. یا چرا جائز نباشد که آدم و نوح فرزندان مریم باشند، در حالیکه مریم دختر آنهاست؟^۱

ابوبکر خوارزمی در رد ابن بودن عیسی، بنا بر عقیده مسیحیان به تولد عیسی اشاره می کند و می پرسد: «مریم که عیسی را به دنیا آورد، آیا ناسوت از او متولد شد یا لاهوت؟ اگر گفته شود لاهوت، که در این صورت معنی سخن این است که خدا از زنی خارج شده است، و اگر جواب داده شود که از ناسوت متولد شد ولی بعد به لاهوت متصل شد، این هم غیر ممکن است، چون تغییر و جدا شدن و وصل شدن از نشانه های پدیده است، نه خدا.»^۲

۳. ۲. ۲. اتحاد عیسی با خدا

در این زمینه، متکلمان مسلمان در ابتدا منصفانه به شرح عقیده خود مسیحیان می پردازند و سپس با ادله عقلی این عقیده را تحلیل می کنند و توالی فاسد آن را

۱. همان، صص ۹۲-۹۳.

۲. خوارزمی، همان، ص ۱۲۶.

بیان می دارند. یکی از مواردی که متکلمان، به طور عمد به تحلیل‌های عقلی صرف تکیه کرده اند، موضوع اتحاد عیسی با خداست.

باقلائی درباره معنی اتحاد (یعنی اتحاد کلمه با مسیح) می گوید:

«اتحاد فعل است و باید فاعلی برای متحد شدن دو چیز وجود داشته باشد. این فاعل ممکن است جوهر عامی باشد که دربرگیرنده اقانیم است. بنابراین لازم می آید که آن جوهر و سه اقنوم با انسان متحد شوند، نه اینکه این به تنهایی با انسان اتحاد پیدا کند. اگر فاعل این اتحاد اقانیم ثلاثه باشند نه جوهر عام، در این صورت هر کدام به تنهایی می تواند فاعل اتحاد باشد و از طرفی جائز خواهد بود جوهر، روح، اب هر کدام بتوانند ایجاد کننده اتحاد باشند و لذا وجود جوهر توجیهی نخواهد داشت.»^۱

غزالی نیز درباره اتحاد به این باور مسیحیان اشاره می کند که خداوند پس از خلق ناسوتی عیسی در او ظهور نمود و با آن بدن ناسوتی ارتباط و علقه ای مانند ارتباط روح با بدن پیدا کرد. به این ترتیب، حقیقت سومی ایجاد شد که تمام ویژگیهای آن دو را دارد. یعنی هم تمام صفات انسانی را دارد و هم تمام آنچه بر خداوند واجب است، و این حقیقت جدید مسیح است. به عقیده غزالی، آنان می کوشند تا بین ذات خدا و ذات عیسی ارتباطی برقرار کنند، اما نمی توانند آن را اثبات نمایند و فقط به صرف امکان و احتمال بسنده کرده اند. در این ترکیب، که متشکل از دو جزء لاهوت و ناسوت است، لاهوت به ناسوت محتاج خواهد بود و این البته محال است. از سوی دیگر در هنگام اتحاد، صفت برای خداوند حادث شده است و آن صفت همان اتحاد با ناسوت و ظهور در اوست. از نظر غزالی این صفت اگر واجب الوجود باشد،

۱. همان، ص ۹۰.

محال است که به صفت حدوث متصف شود و اگر ممکن الوجود باشد، نمی تواند صفت خداوند باشد، چون همه صفات خدا واجب الوجود است.^۱

وی در ابتدا به عقیده نسطوریان درباره اتحاد، مبنی بر اینکه اتحاد در مشیت قائم شده است، اشاره می کند و سپس در نقد آن می افزاید:

«اگر مقصودشان این است که اراده عیسی تابع اراده الهی است، در این صورت در مورد پیامبران و اولیاء خدا هم صادق است. اما اگر مقصود این است که تمام چیزهایی که اراده خدا بر آنها تعلق گرفته، اراده عیسی نیز بر آنها تعلق گرفته است، در این صورت لا اقل درباره مصلوب شدن، این دو اراده با هم مغایر بوده است. اراده عیسی تابعیت تمام بنی اسرائیل از او بود، اما اراده خداوند چیز دیگری بوده است. یا اراده خداوند بر زمان دقیق قیامت تعلق گرفت، ولی اراده عیسی از آن بی اطلاع بوده است.»^۲

ماوردی (د ۴۵۰ ق) نیز در این زمینه بر این باور است که: «مسیحیان قبل از قسطنطین اعتقاد درستی داشتند، اما پس از ایمان آوردن وی نصارا دچار اختلاف شدند و سه گروه بوجود آمدند. نسطوریان می گفتند که عیسی خداست، یعقوبیان عیسی را پسر خدا می دانستند و ملکانیه نیز عیسی را یکی از سه خدا تلقی می کردند. مسیحیان خداوند را جوهری واحد، مشتمل بر سه اقنوم پدر (ذات)، پسر (کلمه)، و روح القدس (حیات) می دانستند. برخی این اقنومها را خواص دانستند و برخی صفات. اما درباره اتحاد با عیسی نسطوریه گفتند که اتحاد یعنی اینکه کلمه ظاهر شد و هیكل جسم گرفت. مسیح دو جوهر توأمان است، یکی الهی و دیگری انسانی. یعقوبیه بر این باور شدند که اتحاد یعنی ممزوج شدن و چیز سومی است که از آسمان نازل شده و از روح القدس جسم گرفته، او مسیح است، او جوهری است

۱. غزالی، همان، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۶۸.

از دو جوهر و اقنومی از دو اقنوم. جوهری لاهوتی و جوهری ناسوتی. ملکانبیه نیز مسیح را دارای دو جوهر در اقنومی واحد می دانستند.^۱

ابن حزم ابتدا موضوع اتحاد خدا با انسان را در باورهای سه فرقه اصلی مسیحی با ذکر مثالهای آنان، یعنی افزودن آب به خمر و یکی شدن آنها (نظر یعقوبیه)، و یا افزودن آب به روغن، که هر کدام وجود جداگانه خواهند داشت (نظر نسطوریه)، و یا ایجاد آتش در یک صفحه آهنی (نظر ملکبیه یا ملکانبیه) بیان می کند و سپس تمام این سخنان را باطل می داند و به نقد آنها می پردازد. وی می گوید که اولاً در انجیل چیزی از این سخنان وجود ندارد و ثانیاً در مورد سخن یعقوبیه می گوید:

«اگر انسان استحاله می یافت و خدا می شد، پس مسیح فقط خداست، یعنی اگر او هم انسان باشد و هم خدا، استحاله ای صورت نگرفته است. در مورد سخن نسطوریه نیز باید گفت که اگر یکی از این دو به صورت دیگری استحاله پیدا کند، پس خدا انسان می شود نه خدا، و انسان هم خدا می شود نه انسان. اما در مثال ملکبیه عرض در جوهر قرار گرفته است و در این صورت خدا عرض می شود و انسان جوهر».^۲

۳.۲.۳. نقد و بررسی پسر خدا بودن عیسی مسیح

متکلمان مسلمان در نقد باور مسیحیان مبنی بر این بودن عیسی بر این قول اتفاق نظر دارند که اگر عیسی خود را پسر خدا خوانده است، یا خداوند او را پسر خویش گفته است، صرفاً برای تعظیم و بزرگداشت وی بوده است. البته هر یک از این متکلمان با نگاه و نگرش و استدلالهای متفاوت به این قول رسیده‌اند.

۱. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد حبیب، اعلام النبوه، به کوشش محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت،

دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷م، ص ۳۶.

۲. ابن حزم، همان، جزء دوم، ص ۵۲.

ماتریدی (د ۳۳۳ ق) اختلاف خدا و عیسی را در دو نکته ذکر می کند: یکی ربوبیت که صفت خداوند است، در حالیکه به جهت تغییر حالهایی مانند خوردن و نوشیدن و کودکی و پیری و تضرع و خضوع و... صفت عیسی نیست. دوم اینکه دربارهٔ پسر خدا بودن عیسی، محال است که خداوند فرزند داشته باشد، چون او غنی است و شبیه ندارد و احتمال شرک و زوال در او نیست. فرزند خواستن یا داشتن جزو اسماء اعظم خداوند نیست و هراسان بودن و جانشین خواستن نیز از ویژگی های خداوند نیست. به عقیدهٔ ماتریدی، قصد خدا از پسر خواندن عیسی تنها تعظیم و بزرگداشت وی بوده است. او این سخن را تنها در صورت یکی بودن جنس جایز می داند، نه در مورد غیر جنس. از طرف دیگر جایز است که خداوند دوستان و برگزیدگانی از خلق داشته باشد. به باور او، آرمونوسیه - ازفرقه های مسیحی - نیز پسر خواندن عیسی توسط خداوند را از روی تشریف و اکرام تلقی کرده اند.^۱

در این زمینه، جاحظ این پرسش را مطرح می کند که اگر خداوند بنده ای را دوست داشته باشد، آیا جایز است که ما او را فرزند یا پسر خدا بدانیم؟ به عقیدهٔ وی تنها به خاطر لطف و عنایت خاص الهی نسبت به مسیح است که او را پسر خدا خوانده اند، چنانکه مسئلهٔ فرزند خدا بودن، پیشتر در تورات و کتب انبیاء نیز آمده است، بطوریکه خدا گفت اسرائیل نخستین فرزند است، یعنی او از مخلوقات، اول کسی است که به فرزندگی قبول کردم. حتی مسیح این مسئله را دربارهٔ حواریون نیز عنوان کرده است و مسیح می گوید من به سوی پدرم و پدر شما می روم. جاحظ می گوید که اگر مسیحیان بگویند که مسیح پسر خدا بود، چون پدر این جهانی نداشت، باید بگوئیم که آدم و حوا نیز بدون پدر خلق شدند، پس با این توصیف آنها هم باید پسر و دختر خدا باشند. اگر بگویند عیسی را خداوند پرورش داد، باید

۱. ماتریدی، ابو منصور، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، اسکندریه، دارالجامعات المصریه، بی تا، ص ۲۱۳.

گفت موسی نیز چنین بوده است، و این در حالی است که خداوند دیگر انسانها را نیز با تأمین غذا و معشیت شان پرورش می دهد.^۱

چنانکه در متون متکلمان مذکور ملاحظه کردیم، به اعتقاد آنان، مسیحیان در تمییز بین استعمال معنی حقیقی و مجازی واژه «ابن» دچار خلط شده‌اند. ابن گاهی در معنی پسر بودن از جهت ولادت است و گاهی به معنی مورد محبت و دارای منزلت بودن است. علاوه بر موارد پیش گفته، متکلمان دیگری نیز به این امر اشاره کردند و به تحلیل این واژه و معانی آن پرداختند.

ابوحاتم رازی (د ۲۷۷ ق) که در کتاب خود به ایرادات محمد بن زکریای رازی پاسخ گفته است، می گوید:

«اینکه نصارا مسیح را پسر خدا دانسته اند، در واقع به واسطه تأویل سخن انجیلها گمراه شدند. در انجیل آمده است که مسیح خود را پسر خدا خوانده است. اما این به معنای پسر بودن از جهت ولادت نبود، بلکه مراد به جهت منزلت و نزدیکی بوده است. خداوند او را دوست دارد و این دوستی باعث شده است که او را پسر خود بخواند. در تأیید این معنا باید گفت که عیسی به حواریون خویش می گوید: به نور ایمان آورید تا پسران خدا شوید. حتی پس از برخاستن از مرگ هم که بر مریم مجدلیه ظاهر شد، گفت که من به نزد پدرم و پدر شما و خدای من و خدای شما بالا رفته ام.»^۲

ابوحاتم چند مورد از این شواهد را نقل می کند و معتقد است که با توجه به زمینه طرح این تعبیر (پدر من) معلوم می شود که مقصود عیسی پدر ولادتی نبوده

۱. جاحظ، همان، صص ۲۷۰ - ۲۷۸.

۲. رازی، ابوحاتم، اعلام النبوه، به کوشش صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۹۷ق، صص ۱۶۰-۱۶۲.

است و اگر غیر از این باشد، بر نصارا فرض است که همه حواریون را پسر خدا بدانند.^۱

ابوبکر خوارزمی نیز بر این عقیده است که:

«خطاب خدا به عیسی به عنوان پسر، جهت بزرگ برشمردن او بوده است، همانطور که ابراهیم را خلیل الله و موسی را کلیم الله خوانده اند. در واقع سخن "انت بنی و انا ولدتک" چنین است که نبی من و رسول من هستی و من تو را تربیت کردم».

خوارزمی بر این اساس تصریح می کند که مسیحیان به خاطر یک تشدید کافر شدند، یعنی کلمه "وَلَدْتُ" در اصل "وَلَدْتُ" بوده است و این به معنای به وجود آوردن است نه معنای حقیقی ولادت.^۲

مسیحیان عیسی را پسر خدا می دانند چون عیسی خداوند را همواره پدر خویش خطاب می کرد. از نظر غزالی این لفظ پدر را نباید به صورت لفظی مراد کنیم. وی شواهدی را نقل می کند که در آنها کلمه پسر در تورات به تمام افراد قوم بنی اسرائیل اطلاق شده و خداوند قوم را پسران خویش خوانده است، یا عیسی در انجیل خداوند را پدر خود و پدر قوم معرفی کرده است. عیسی در انجیل لوقا، خطاب به یارانش می گوید: «مانند پدرتان رحیم و مهربان باشید». روشن است که در این عبارت معنای مجازی مورد نظر است نه معنای حقیقی. غزالی معتقد است اگر به خداوند پدر گفته می شود به دلیل لطف و رحمت و عطوفت او نسبت به بنده است و پسر بودن بنده هم به دلیل مطیع و تسلیم بودن در برابر خداست.^۳

باقلائی ضمن اشاره به صحت مطالب قرآنی در باب مسیح، معتقد است که نصارا دست به تأویل تثلیث یا مطالب مربوط به ماهیت مسیح زده‌اند. اینکه مسیح پسر

۱. رازی، ابوحاتم، همان، صص ۱۶۰ - ۱۶۲.

۲. خوارزمی، همان، ص ۵۷۶.

۳. غزالی، همان، ص ۷۴.

خداست نباید به معنای واقعی لحاظ شود. بلکه این تنها از روی اکرام و تعظیم بوده است.^۱

غزالی به عبارتهایی از عهد جدید نیز اشاره می کند که تمایز بین خدا و عیسی را آشکارا نشان می دهد. برای نمونه، پولس در توصیف قیامت می گوید: «ابن از عظمت آن روز خضوع می کند، برای کسی که همه چیز در برابر او خاضع هستند». خضوع در برابر خداوند از شئونات بندگان خاضع است. در انجیل متی نیز تصریح شده است که در روی زمین برای خود معلمی نخوانید، چون معلم شما مسیح است و برای خود در روی زمین پدری نخوانید، چون پدر شما آن واحد است که در آسمان است. یا در انجیل یوحنا این تمایز را با وضوح بیشتری می بینیم آنگاه که عیسی می گوید: «کسی که کلام مرا بشنود و به کسی که مرا به رسالت مبعوث کرده ایمان بیاورد، زندگانی جاوید بر او واجب می گردد». در این عبارتها تفاوت بین خدا و مسیح به روشنی دیده می شود.^۲

مغربی (د ۵۷۰ ق)، مؤلف کتاب *افحام الیهود با لحنی متفاوت به معارضه با مسیحیان بر می خیزد*. به عقیده او در روی زمین نادان تر از نصاری کسی نیست. چون عیسی گفته است من بنده خدا هستم و به من کتاب داده شده است. اما نصاری می گویند تو دروغ می گویی، تو پسر خدا هستی. نصاری معتقد هستند که یهود عیسی را کشتند. آیا خدایی هست که پنهان شده و به صلیب کشیده شود؟ خدایی که از صیانت خود عاجز باشد، چگونه می تواند خلقش را حفظ کند؟^۳

در همین زمینه، مؤلف کتاب *مفید العلوم چنین می نویسد*:

۱. باقلانی، *التمهید*، ص ۱۳۸.

۲. غزالی، همان، ص ۵۱.

۳. مغربی، *السموأل بن یحیی بن عباس، افحام الیهود و قصه اسلام السموأل و رویاه النبی*، به کوشش عبدالله الشرفاوی، بیروت، دارالجلل، ۱۴۲۰ق، ص ۷۴.

«اینکه خداوند عیسی را پسر خود خطاب کرده است، جهت تعظیم و بزرگ داشتن او بوده است و گرنه ارتباط پدر - فرزندی فقط در موردی جائز است که دو نفر از یک جنس باشند. به این ترتیب یا باید هر دو آنها رب باشند و یا هر دو انسان، و این هر دو صورت نادرست است. از طرفی جز عبودیت و رسالت را نمی توان برای عیسی ثابت کرد، چون دارای تمام احوال انسانی بوده است و از طرف دیگر، ذات خداوند چنان است که هیچ مثل و مانندی ندارد و هیچ یک از احوال انسانی در او نیست. او نه محتاج است، نه شهوت بر او غلبه می کند و نه تغییر حال دارد»^۱.

۳.۳. ماهیت مسیح از نگاه متکلمان مسلمانان

اگر مطالبی را که تاکنون درباره ماهیت حضرت مسیح از منابع کلامی بررسی کردیم، یک بحث سلبی محسوب کنیم، تنها به نیمی از مباحث متکلمان در این زمینه پرداخته ایم. اکنون، در جانب ایجابی بحث باید دید که این متکلمان نظر خود را بر اساس منابع اسلامی و ادله عقلی چگونه بیان می کنند. اما در ابتدا، جمع بندی آنچه تاکنون در این زمینه مطرح شد را به عنوان مقدمه می آوریم. به نظر می رسد که انتخاب سخنان حمصی رازی در این جمع بندی، گزینش درستی باشد.

حمصی رازی سه نظریه ای را که مسیحیان درباره ماهیت عیسی و خدا خواندن او مطرح کرده اند، بیان می کند و سپس به نقد و رد آنها همت می گمارد. نظریه اول این است که فیض خداوند و ذات اقدس الهی به وجود عیسی متصل شد، سپس او طبیعت الهی پیدا کرد و لاهوتی شد. وی در نقد این عقیده می پرسد که پس از اینکه فیض به عیسی رسید آیا از خداوند جدا شد یا خیر؟ نظریه دوم مبتنی بر انجام کارهای خارق العاده است و می گویند چون عیسی این اعمال را انجام می داد، پس خداست. مؤلف در نقد این سخن می گوید بر اساس این نظریه همه پیامبران باید

۱. خوارزمی، همان، ص ۲۷۰.

خدا باشند و اگر کسی بگوید که پیامبران با اتکا به نیروی عیسی معجزات را انجام می دادند، این نظر ثابت شدنی نیست. نظریه سوم این است که خداوند عیسی را پسر خویش خطاب کرده است. مؤلف معتقد است که مطالب انجیل در این زمینه تحریف شده است و قابل اعتماد نیست. از طرف دیگر معنی «پسر من» را می توان به نبی من و رسول من تعبیر کرد.^۱

مؤلف کتاب مفید/العلوم نیز به هر دو وجه این پرسش چنین پاسخ می گوید: «اگر مسیحیان بگویند فیض از خداوند جدا شد، جوابشان باطل خواهد بود، چون خداوند قدیم است و تغییر در او راه ندارد؛ و اگر جواب داده شود که این فیض در حالیکه به عیسی وصل شد از خدا جدا نشد (مقصود از فیض در اینجا علم است)، باید گفت این محال است که معنایی چون علم در محلی باشد (یعنی در ذات باری) و در عین حال اثر و حکم آن در محل دیگری (یعنی در ذات عیسی)».^۲

غزالی کوشش می کند که برخی از تعابیر و عبارتهای انجیلها را چنان تأویل کند که بر خلاف نظر مسیحیان مبنی بر الوهیت عیسی نباشد. بنا بر تأویل غزالی، عبارتهای نخستین انجیل یوحنا دلالت بر خدا بودن عیسی ندارند: «اگر گفته شده که "در آغاز کلمه بود" مقصود از کلمه یعنی عالم، و این عالم همواره موصوف و متکی به خدا بوده است، و این کلمه که مدلولش عالم است، آن عالم فقط خدا بوده است. اینکه گفته شده "کلمه جسم گردید" مراد این است که عالم قائم شده است از اقوم کلمه، که از آن تعبیر به اله می شود، و این جسد و جسم که خدا آن را ساخت، همان عیسی است که ظهور کرد و مجد و عظمت او را مشاهده کردیم». از سوی دیگر، غزالی کلمه بودن عیسی را که قرآن بدان اشاره دارد به این صورت تفسیر می کند که عیسی از طریق کلام خدا یعنی "کن" خلق و متولد شده است.^۳

۱. حمصی رازی، همان، ص ۱۲۴.

۲. خوارزمی، همان، ص ۵۷۴.

۳. غزالی، همان، صص ۷۶ و ۷۸.

غزالی با بیان این نکته که نسطوریان لفظ اله را بر مسیح اطلاق می کنند، می پرسد که آیا مقصود آنان تعظیم و تکریم مسیح است یا حقیقتاً به الوهیت مسیح قائل اند. وی ایراد مسیحیان در پذیرفتن این عقیده نامعقول را تکیه آنان بر ظواهر کلمات می داند و به زعم خود الفاظ رب و اله را که در انجیل آمده است، تفسیر می کند. از نظر او لفظ رب هم بر خدا، و هم بر هر انسانی که صاحب مال و متاعی است اطلاق می شود و لفظ اله را بر هر صاحب عظمت و برتری اطلاق می کنند. وی سپس به یکی از جمله های پولس در رسالات وی اشاره می کند که می گوید خدایی جز خدای یگانه نیست، هر چند چیزهایی هستند که به آنها آلهه اطلاق می شود. نتیجه سخن آنکه اگر در انجیل لفظ اله یا رب در مورد عیسی بکار رفته است، نباید معنای ظاهری کلمه را از آن تلقی کرد.^۱

یکی از دلایل مسیحیان برای الوهیت مسیح آن است که عیسی مسیح گفته است من پیش از ابراهیم بوده ام. مسیحیان بر اساس این سخن عقیده دارند که عیسی خداست، یعنی او از جنبه لاهوتی قبل از ابراهیم، و از جنبه ناسوتی فرزند ابراهیم است. اما باقلانی معتقد است که مسیحیان در تفسیر سخن عیسی راه به خطا برده اند. به عبارت دیگر، مراد عیسی از این سخن آن است که بخش بزرگی از دین و شریعت من که به آن متعبد بوده و هستم، قبل از ابراهیم وجود داشته است. یا مراد این است که من در نزد خداوند نوشته شده و در نزد ملائکه معروف بوده ام و قبل از ابراهیم به سوی حشر مبعوث شدم. این تفسیر از آن رو است که به زعم باقلانی نمی توان ربوبیت را برای کسی ثابت کرد که غذا می خورد و راه می رفت. باقلانی تأویل قول عیسی مبنی بر اتحاد لاهوت با جسد او را بعید می داند، زیرا سلیمان نیز در کتابش گفته است که قبل از دنیا همراه خدا بوده ام و زمانی که زمین بود، من بچه ای بودم که در نزد خدا بازی می کرد. همان طور که این سخن سلیمان را نباید

۱. همان، ص ۸۰.

به جنبه لاهوتی و ناسوتی تأویل نمود، سخن عیسی نیز به این صورت تأویل نمی شود.^۱

ادعای دیگر مسیحیان درباره الوهیت عیسی این است که او از مادری بدون شوهر متولد شده و این امر در مورد سایر انبیاء وجود نداشته است. باقلانی در پاسخ به این ادعای مسیحیان به حضرت آدم اشاره می کند که نه از مادر و نه از پدر متولد شد و بیان می دارد که در این صورت، بنا بر دعوی مسیحیان او هم باید خدا باشد. افزون بر این، حتی حوا هم از ازدواج مذکر و مؤنث خلق نشد، بلکه از ضلع آدم خلق شده است و باز بر اساس این ادعا باید ملائکه را هم آلهه خواند که نه از مذکر و نه از مؤنث خلق شده اند، در حالیکه نبوت هم بر آنها اطلاق نمی شود.^۲

ماتریدی در زمینه الوهیت عیسی از قول مسیحیان می گوید که آنان دو روح برای عیسی قائل اند: نخست روح جدید و نو ظهور که روح ناسوتی، و شبیه به روحهای مردم است، و دوم روح لاهوتی که نخستین روح ازلی و ابدی، و جزئی از خداست. به عقیده وی اگر این روح، نخستین روح باشد، آنچه برای اولین بار آفریده شده مخلوق است، پس نمی تواند فرزند باشد.^۳

باقلانی اعتقاد مسیحیان به الوهیت عیسی را به استناد انجام کارهای خارق العاده ای چون زنده کردن مردگان، شفا بخشیدن اکمه و ابرص، تبدیل آب به شراب، راه رفتن بر روی آب و عروج به آسمان بی پایه می داند. از نظر او نباید فاعل این اعمال را عیسی بدانیم، بلکه فاعل آنها خداست که آنها را بر دست عیسی ظاهر کرده است؛ وی سپس چنین استدلال می کند که اگر آنان مدعی شوند که مسیح بر انجام این اعمال خارق العاده قدرت داشته است نه اینکه واسطه قدرت بوده است، باید پرسید آیا این کارها جسمانی بود، می گویند آری؛ آیا او مخلوق بود، می گویند

۱. باقلانی، التمهید، ص ۹۵.

۲. همان.

۳. ماتریدی، ابومنصور، همان، صص ۲۱۰ - ۲۱۱.

آری؛ آیا بدن و روح او مانند بدن و روح ماست؟ اگر چنین است ما قدرت بر انجام آن کارها را از خدا می‌گیریم و این قدرت جزئی از خداست یا قدرتی است که خدا ایجاد کرده است؟ پس اگر گفته شود که این اعمال توسط خود عیسی انجام شده است، این سخن باطل است، بلکه این کارها از خداست.^۱

باقلائی در نقد دیگری بر عقاید مسیحی مبنی بر الوهیت عیسی می‌گوید که عیسی برای خداوند گریه و زاری می‌کرد تا آیات و معجزات را بر دست او ظاهر کند. از طرف دیگر در انجیل مکتوب است که عیسی بر روی صلیب گفت: الهی، الهی، چرا مرا ترک می‌کنی؟ بنا به رای باقلائی این سخن بالاتر از دعا و تضرع موسی و گریه او بوده است. پس واجب است که عیسی عبدی تربیت یافته و مخلوق و محدث، همچون موسی و سایر انبیاء باشد.^۲

اما ممکن است مسیحیان بگویند که عیسی دارای دو جنبه لاهوتی و ناسوتی بوده است. تضرع و زاری عیسی از جنبه ناسوتی او سر زده، و آیات و معجزات از جنبه لاهوتی او به ظهور رسیده است. جواب باقلائی این است که همین سخن را می‌توان در مورد موسی و حتی سایر انبیاء نیز به کار برد. یعنی وقتی آنان از خداوند می‌خواستند، یا تضرع و زاری می‌کردند، از جنبه ناسوتی آنان بود و وقتی معجزه‌ای انجام می‌دادند، از جنبه لاهوتی شان صادر می‌شد. به عبارت دیگر، آنان را هم می‌توان خدا خواند. اگر مسیحیان بگویند که همه انبیاء به جز عیسی به بنده و مخلوق بودن خویش اقرار کرده‌اند، باقلائی با استناد به شواهدی از انجیل نشان می‌دهد که عیسی نیز به عبد و مخلوق بودن خود اعتراف کرده است.^۳

در انجیل از عیسی نقل شده است که گفت: «من و پدرم یکی هستیم، هر کس مرا ببیند، پدرم را دیده است». باقلائی معتقد است که اگر این سخن را به معنای

۱. باقلائی، التمهید، صص ۹۲ - ۹۳.

۲. همان، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۹۵.

ظاهری اش بپذیریم، یعنی اگر عیسی و پدرش (خدا) یکی باشند، لازمه آن این است که ولادت، حمل، کشته شدن، به دار آویختن و خوردن و آشامیدن که بر عیسی جاری است، بر خداوند هم جاری باشد و وقتی ابن با جسم عیسی متحد شده، لازم می آید که اب هم با او متحد باشد، در حالیکه این سخنان با عقاید مسیحی منافات دارد. بنابراین، به عقیده باقلانی ناچاریم قول عیسی را تأویل کنیم، یعنی ممکن است مراد عیسی این باشد که هر کس مرا اطاعت کند، پدرم را که فرستنده و آموزنده حکمت من است نیز اطاعت کرده است. به عبارت دیگر، وی معنای «ابی» را معلم من و فرستاده من در نظر می گیرد.^۱

امام محمد غزالی نیز انجام معجزات و اعمال خارق العاده به دست عیسی را دلیل بر الوهیت او نمی داند و ادعای مسیحیان در این باره را رد می کند و می گوید:

«این اعمال خارق العاده از دیگر پیامبران نیز سر زده است. از طرف دیگر، خدا نبودن عیسی را در رفتارها و گفتارهای خود مسیح می توان مشاهده کرد. مسیح در حال تضرع و زاری چشمهای خود را به آسمان می دوزد و می گوید: ای پدر ترا شکر می گویم که به من توجه داری یا سخنان مرا می شنوی. مسیح در جای دیگر تقدس و حفظ کردن شاگردانش را از خداوند طلب می کند و یا بر روی صلیب از خداوند می خواهد او را ترک نکند. علم مختص خدا را از خود سلب می کند و می گوید درباره روز و ساعت قیامت فقط پدر می داند و پسر از آن آگاه نیست. باز در جایی به انسان بودن و رسالت خود تصریح می کند و می گوید انسانی هستم که از حقی که از خداوند شنیده ام با شما گفتگو می کنم. در جای دیگر گفتارهای خود را از فرامین الهی می داند و می گوید همان را که اب به من امر کرده، به شما می گویم».^۲

۱. همان، ص ۹۷.

۲. غزالی، همان، ص ۶۳.

ماتریدی نیز در رد چنین ادعاهایی معتقد است که اگر عیسی معجزاتی داشت، موسی هم عجایبی به ظهور رسانده است. اگر عیسی مرده را زنده کرد، حزقیل هم انسانی را زنده کرد. حتی موسی از عصایی بی جان ماری زنده ساخت.^۱

ماتریدی ضمن بررسی معجزات عیسی مواردی را در انتساب این اعمال به عیسی ذکر می کند. به عقیده او اگر ادعا شود که عیسی قوی بود و این کارهای او جسمانی بود، پس معلوم می شود که وی مخلوق بود و قدرت خود را از خالقش یعنی خدا می گرفت. اگر گفته شود، این نیرو به خدا متصل است، پس لازم می آید که کارها از خدا باشد، و یا اگر بگویند که در انجام این کارها قدرتی دخالت ندارد نه اینکه فعلش از خداست، پس با این سخن مسیح را در انجام این اعمال مختار ساخته اند.^۲

۳. ۴. بررسی ماهیت مسیح در قالب تثلیث (تبیین تثلیث و اقانیم ثلاثه)

چنانکه پیشتر گفته شد، شایسته است که مسئله تثلیث را به سبب اهمیت آن و این که بخش قابل توجهی از مباحث کلامی مطرح شده در منابع را به خود اختصاص داده است، قدری بیشتر مورد توجه قرار دهیم. حساسیت متکلمان مسلمان و نحوه بررسی و موضع گیری آنها در قبال این پدیده، به سبب اهمیتی است که آنها برای اصل مهم توحید قائل بودند.

باقلانی خدای مسیحی را تثلیثی شامل سه اصل، یعنی خدا، حیات و علم معرفی می کند و این عقیده را مورد سؤال قرار می دهد که چرا خداوند از سه اصل و نه بیشتر تشکیل شده و چرا نباید قدرت را هم به آن افزود، تا چهار اصل شوند:

«اگر گفته شود که قدرت همان حیات است و آن دو اصل یک اصل هستند، باید پرسید که چرا نباید علم همان حیات باشد. در این صورت خداوند می تواند از دو

۱. ماتریدی، همان، ص ۲۱۱

۲. همان، ص ۲۱۲

اصل تشکیل شود. مسیحیان می گویند علم و حیات یکی نیستند، چون علم کم و زیاد می شود، ولی حیات همیشه باقی است، یا علم در خواب و در حالت بیهوشی ممکن است از بین برود، ولی انسان در همان حال زنده است و حیات دارد.»

باقلائی همین تفاوتها را در مورد قدرت و حیات بیان می کند و بیان می دارد که با این اوصاف قدرت غیر از حیات است و خداوند باید شامل چهار اصل باشد:

«مسیحیان اقنومهایی را برای خداوند ثابت می کنند. این اقنومها صفاتی هستند که به خدا برمی گردند و به غیر او تعلق ندارند. خداوند موجود و جوهر است. خداوند حی است. خداوند عالم به خویشتن است. این صفات به خداوند برمی گردند. اما اصل چهارمی را که قدم است نیز می توان به این مجموعه افزود. این امر تثلیث را نفی می کند. از یک سو می توان تعداد این اصول را به پنج و حتی به ده نیز رسانید، یعنی می توان گفت که خداوند موجودی حی، عالم، قادر، مرید، باقی، سمیع، بصیر و متکلم است. در این حال، اگر کسی مثلاً بگوید که سمع و بصر خدا همان علم خداست، در این صورت می توان گفت علم خدا هم همان حیات اوست. بنابراین یا باید همه این اصول را پذیرفت و یا همه آنها را یکی تلقی کرد و از تثلیث پرهیز نمود.»^۱

ابن حزم نیز در نقد عقیده تثلیث مسیحیان می گوید:

«آیا این سه چیز - یعنی اب و ابن و روح القدس - ازلی هستند و ذات واحدی دارند؟ در این صورت چرا یکی اب است و دیگری ابن. اگر این سه یکی هستند، پس اب همان ابن است و ابن همان اب. این عین آشفتگی است. وقتی عیسی در انجیل می گوید که بر دست راست پدرم خواهم نشست، یا وقتی می گوید که غیر از پدر کسی زمان دقیق قیامت را نمی داند، از این سخن لازم می آید که اب و ابن یکی نبوده و با هم فرق داشته باشند. در هر حال پسر نسبت به پدر دارای ضعف و

۱. باقلانی، التمهید، صص ۸۱ - ۸۲.

نقص است و از این رو نمی تواند خدا باشد. برخی از مسیحیان معتقدند که خداوند حی و عالم است، پس لازم است که حیات و علم داشته باشد. حیات او را روح القدس و علم او را ابن می نامند. در اینجا صفت قدرت در خداوند دیده نمی شود. اما پولس می گوید که مسیح قدرت خدا و علم اوست. یعنی به صفات فوق صفت قدرت را نیز افزوده است. اگر بگویند قدرت همان حیات است، پس باید گفت علم نیز همان حیات است. اگر مسیح حیات و علم خدا باشد، پس می توان گفت مریم پسر خدا را به دنیا آورد و علم خدا را زائید.^۱

به عقیده شهرستانی مسیحیان برای خداوند سه اقوم ثابت می کنند و می گویند که باری تعالی جوهر واحد است، یعنی به نفس خود بی تحیز و بی حجمیت قائم است. پس به جوهریت واحد، و به اقومیت سه است. مراد از اقانیم صفاتی همچون وجود، حیات و علم، اب، ابن، و روح القدس است. از بین اقانیم فقط اقوم علم متدرع و متجسد شد.^۲

باقلائی اقوال مختلفی را از قول مسیحیان در معنای اقانیم نقل می کند. به بیان او، برخی اقانیم را صفاتی برای جوهر می دانند. در این صورت چهار معنا و مفهوم، یعنی جوهر به علاوه سه اقوم را می توان از آن استخراج کرد. عده ای اقانیم را اشخاص و اجزاء تلقی می کنند. در این صورت خواه اشخاص و اجزاء خویش تلقی شوند و یا اشخاص و اجزاء جوهر، تثلیث باطل می شود. گروهی اقانیم را خصوصیات یا خواص می دانند که در این صورت نیز چه خواص خودشان باشند و یا خواص جوهر که جامع آنهاست، با تثلیث منافات دارد. باقلائی معتقد است:

«جوهر عامی که به عقیده مسیحیان در برگیرنده اقانیم است، یا باید از اقانیم باشد و یا از آنها نباشد. اگر مدعی شوند که این جوهر از آنهاست، غیر ممکن است؛ چون

۱. ابن حزم، همان، جزء دوم، صص ۴۹ - ۵۰.

۲. شهرستانی، همان، ص ۳۱۷.

جوهر متفاوت و متباین نیست، در حالیکه اقانیم با هم تفاوت‌هایی دارند. اما اگر جوهر را غیر از اقانیم بدانند، در این صورت مفهوم خدا دارای چهار عضو خواهد بود. این با قول تثلیث منافات دارد. اگر ملکیه و نسطوریه و یعقوبیه بگویند که پدر خداست، پسر خداست و روح القدس خداست، اما خداوند واحد است، باید گفت که اگر تک تک آنها خدا باشند، پس باید سه خدا وجود داشته باشد و این سخن که یک خدا هست، معنا ندارد.^۱

باقلائی همچنین در نقد عقاید ملکائیه (یا ملکائیه) مطالبی را به صورت پرسش و پاسخ ذکر می‌کند که به منظور آشنایی با نوع بیان و استدلال او، آن را به تفصیل در اینجا می‌آوریم:

«به آنها گفته می‌شود که آن جوهری که از نظر شما غیر از اقانیم سه گانه است، آیا موافق با اقانیم است یا مخالف آن؟ اگر گفته شود موافق است، پس لازم می‌آید که جوهرش اقانیم سه گانه باشد و لازم می‌آید که آن جوهر یک اقنوم باشد، و بر آن جوهر پنجمی اختصاص یافته باشد، همانطور که اقانیم اختصاص به جوهر دارند. همچنین لازم است که آن جوهر متباین المعنی با اقانیم مختلف المعانی تفاوت داشته باشد، تا با آنها اشتباه نشود. باز لازم است که هر یک از اقانیم با دیگری تفاوت داشته باشد، که این قول با قول معتقدان منافات دارد. اما اگر گفته شود که آن جوهر با اقانیم موافق نیست و فقط در جوهریت با آنها موافق است، زیرا جوهر اقانیم همسان است و فقط در اقنومیت با آنها مخالف است، باید به آنها گفت که آیا در آن جنبه ای که با اقانیم موافق است که همان جوهریت باشد، همان جنبه ایست که جوهر با اقانیم مخالف است، که همان اقنومیت باشد؟ حال اگر بگویند آری، معنای جوهریت را همان معنای اقنومیت تلقی کرده اند. پس به آنها می‌گوییم که چرا انکار می‌کنید که جوهر، اقنومی برای جوهر دیگر و برای خودش باشد؟ این ترک قول

۱. باقلائی، التمهید، صص ۸۳ - ۸۵.

شما خواهد بود. باز اگر گفته شود که جنبه تفاوت بین آن دو که اقومیت است، غیر از جنبه توافق بین آن دو است که جوهریت است، باید بگوییم که از این سخن لازم می آید که اختلافات ثابتی بین جوهر و اقانیم در اقومیت وجود داشته باشد و لازم است که این اختلاف نه از جوهر باشد و نه از عرض، وگرنه آن جوهر باید خود در جوهریت با اقانیم موافق باشد و خود در اقومیت مخالف باشد و اگر این جانش باشد، پس جانش خواهد بود که موافقت دو چیز همان اختلاف دو چیز باشد و قدیم بودن آنها همان حدوثش باشد و هر قدیمی خودش را به وجود آورده باشد. این سخن فاسد است و این دلیل است بر بطلان قول کسانی که این نظر را داده اند. اگر برخی از مسیحیان موضوع اقانیم را به دیدگاههای کلامی اسلامی در باب صفات خدا مربوط کرده و بگویند شما هم معتقدید که صفات خداوند نه موافق اوست و نه مخالف او، پس چرا منکر می شوید که جوهر نه موافق اقانیم باشد و نه مخالف اقانیم؟ جواب این سؤال این است که اگر ما می گوئیم که خداوند متعال مخالف صفاتش است، به این معنا است که آنچه بر صفات محال بر خداوند جانش است، یعنی خداوند نائب مناب آن صفات نیست و جای آن صفات نمی نشیند، در حالیکه شما معتقدید که جوهر موافق اقانیم است در جوهریت، و مخالف اقانیم است در اقومیت»^۱.

۳.۵. سایر نقدها و نظرها

در کنار نقدهای عقلی آموزه‌های اصلی مسیحیت، می توان به رویکرد دیگر متکلمان و متفکران مسلمان در نقد و بررسی دین مسیحیت اشاره کرد. از جمله این مباحث بشارت به ظهور حضرت محمد(ص) در اناجیل، و نسخ شریعت عیسی با ظهور دین

۱. باقلانی، التمهید، صص ۸۳-۸۴.

محمد (ص) است. که در این جا به اختصار و جهت توجه به این موضوع بدان خواهیم پرداخت.

ابن جوزی، ابن ربّین طبری، شوکانی و باقلانی از جمله نویسندگانی هستند که به تفصیل به ذکر نام پیامبر اسلام به عنوان فارقلیط در انجیل‌ها می‌پردازند و به بندها و فصل‌های متعددی از اناجیل استناد می‌کنند و با دلایل مختلفی نیز مصداق این کلمه را حضرت محمد(ص) می‌دانند.^۱

همچنین بیهقی و ابن جوزی روایت‌هایی را نقل می‌کنند که ویژگی‌های ظاهری محمد(ص) را که در انجیل‌ها ذکر شده، بیان می‌کنند. حکایت‌های متعددی را نیز آورده‌اند که نشان می‌دهد راهبان مسیحی پیامبر اسلام را در زمان کودکی‌اش شناخته‌اند، که از جمله آن‌ها حکایت دیدار بحیرای راهب با آن حضرت در شام است.^۲

از سوی دیگر، متکلمان مسلمان به نسخ شریعت عیسی اشاره می‌کنند و ظهور دین اسلام را نسخ دین مسیحیت می‌شمارند، چنانکه به باور آنها عیسی نیز به نوبه خود ناسخ شریعت موسی(ع) بوده است. در این باره می‌توان نظرات ابوحاتم رازی، ابن حزم و خواریزمی را ذکر کرد که با دلایل مختلف و نقل شواهدی از مطالب انجیل‌ها می‌کوشند تا نسخ شریعت عیسی را به اثبات برسانند.^۳

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبد الرحمان، *الوفا باحوال المصطفی*، به کوشش مصطفی الواحد، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۸۶ق، ص ۶۷؛ طبری، علی بن ربین، *الدین و الدوله فی اثبات نبوه النبی*، تونس، المكتبة العتیقه، بی تا، ص ۸۶؛ شوکانی، محمد بن علی، *ارشاد الثقات الی اتفاق الشرائع علی التوحید و المعاد و النبوات*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۴م، ص ۳۳؛ باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، *الانصاف*، به کوشش محمد زاهد الحسن، قاهره، الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۹ق، ص ۱۲۴.

۲. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *دلائل النبوه*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش، ص ۱۷۷ و ۲۲۹؛ ابن جوزی، *الوفا باحوال المصطفی*، ص ۶ و ۱۲۱.

۳. خواریزمی، همان، ص ۱۲۴.

قاضی عبدالجبار نیز به تفسیر آیاتی از قرآن که به مسیحیت مربوط می‌شود می‌پردازد و به این ترتیب می‌کوشد تا شبهاتی که از این آیات طرح شده است را پاسخ دهد. در این زمینه می‌توان موضوع سخن گفتن عیسی در گهواره را ذکر کرد.^۱

۴. خلاصه و نتیجه گیری

متکلمان مسلمان با استناد به آیات قرآن بر این باور بودند که مسیحیت پس از عصر عیسی به مسیر دیگری گام نهاد و مسیحیان به استناد متونی که پس از عیسی تدوین و تألیف شد، به عقاید نادرستی روی آوردند. هر چند در تفسیر همان متون نیز درست عمل نکردند و تفسیر به رأی نمودند.

متکلمان مسلمان هنگامی که به منابع و متون دینی مسیحیان پرداختند، در جست و جوی مواردی بر آمدند که به زعم آنان با هم تناقض داشتند و در نقد و بیان توالی فاسد آنها بر اساس واقعیتهای قرآنی و عقلانی کوشیدند.

به طور خلاصه می‌توان گفت که رویکرد متکلمان مسلمان به دین مسیحیت از دو منظر عقلی و نقلی بوده است، یعنی از یک سو آموزه های مهمی چون ماهیت عیسی، تثلیث و الوهیت عیسی یا ابن بودن او را به نقد عقلانی کشیدند و دلایل مختلفی در رد آنها اقامه کردند. همچنین متکلمان درباره چگونگی اتحاد با خدا، به نقد عقاید مذاهب مختلف مسیحیت در این زمینه پرداختند و آنها را مردود می‌شمردند و از سوی دیگر، با مراجعه به انجیلها نشان دادند که حتی روایات مسیحی نیز شهادتی بر رد مدعای مسیحیان است و از عبارات انجیلها چیزی جز انسان بودن عیسی مستفاد نمی‌گردد.

۱. قاضی عبدالجبار، عماد الدین ابی الحسن عبدالجبار ابن احمد، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت، المکتب التجاره، بی تا، صص ۶۵-۶۷.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- همو، الوفا باحوال المصطفی، به كوشش مصطفى الواحد، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۸۶ق.
- ابن حزم ظاهری، ابو محمد علی بن سعید، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مكتبه الخانجی، ۱۳۲۱ق.
- اسفراینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالكین، به كوشش كمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الكتب، ۱۹۸۳م.
- باقلانی، ابوبكر محمد بن الطیب، الانصاف، به كوشش محمد زاهد الحسن، قاهره، الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۹ق.
- همو، التمهید، به كوشش محمود محمد خذیری، قاهره، دارالفكر العربی، ۱۳۶۶ق.
- بیهقی، ابوبكر احمد بن حسین، دلائل النبوه، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مركز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
- جاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر، «رساله الرد علی النصارى»، رسائل الجاحظ، به كوشش علی ابو ملحم، بیروت، منشورات دار مكتبه الهلال، ۱۹۷۸م.
- حمصی رازی، سدید الدین، المنقذ من التقليد، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- خوارزمی، جلال الدین ابوبكر، مفید العلوم و مفید الهموم، به كوشش عبدالله بن ابراهیم الانصاری، بیروت، المكتبه العربیه، ۱۴۱۸ق.
- رازی، ابوحاتم، اعلام النبوه، به كوشش صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۹۷ق.
- رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین، اعتقادات فرق المسلمین و المشركین، به كوشش علی سام النشار، بیروت، دار الكتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الثقات الی اتفاق الشرائع علی التوحید و المعاد و النبوات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۴م.

- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۴ق.
- طبری، علی بن ربن، الدین و الدوله فی اثبات نبوه النبی، تونس، المكتبه العتیقه، بی تا.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، الرد الجمیل لالهیه عیسی بصریح الانجیل، به کوشش ابو عبدالله السلفی، بیروت، المكتبه العصریه، ۱۴۲۰ق.
- قاضی عبدالجبار، عماد الدین ابی الحسن عبدالجبار ابن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، المكتب التجاره، بی تا.
- ماتریدی، ابو منصور، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، اسکندریه، دارالجامعات المصریه، بی تا.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد حبیب، اعلام النبوه، به کوشش محمد المعتمم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷م.
- مغربی، السموأل بن یحیی بن عباس، افحام اليهود و قصه اسلام السموأل و رویاه النبی، به کوشش عبدالله الشرقاوی، بیروت، دارالجبل، ۱۹۹۰م.

رویارویی دیانت زرتشتی با اقلیتهای دینی در دوران ساسانیان*

سید سعید گلزار**

چکیده

بررسی جغرافیای دینی دولت ساسانی یکی از مهم ترین مباحث در حوزه تاریخ ساسانیان است، زیرا دولت ساسانی با احیاء و تقویت دین زرتشتی و تبدیل آن به دین رسمی و دولتی، این دین را از محاق چند صد ساله خود خارج کرد و آن را به عنوان دین رسمی کشور بر قامت دولت خود پوشاند. بی شک این حادثه، برای ادیان بیگانه کشور پیامدها و عواقب خواسته و یا نا خواسته بسیاری به همراه داشت و باعث ایجاد برخوردها و تصادم هایی بین متولیان دین دولتی با پیروان ادیان بیگانه گردید.

در این مقاله، وضعیت اقلیت های دینی بودایی، یهودی و مسیحی در دوره ساسانیان، به منظور تبیین ابعاد حیات سیاسی- اجتماعی و دینی آنها مورد بررسی قرار گرفته و رویارویی ها، و نیز نتایج و پیامدهای آنها، بین این اقلیت ها با سازمان دینی دولت ساسانی در سه بخش به تصویر کشیده شده است. همچنین زمینه های چالش ها و درگیری های پیروان این ادیان با دولت ساسانی، و نیز مراحل و فراز و فرودهای سیاست دینی دولت ساسانی مورد بحث قرار گرفته و در پایان چنین نتیجه گیری شده است: سیاست دینی دولت ساسانی متغیری بود که تحت تاثیر شرایط داخلی و خارجی قرار داشت و به نوبه خود موجب تشدید و یا تضعیف برخوردها می شد. مسابلی چون: تغییر شرایط بین المللی، تغییر دین دولت ها به ویژه دولت های متخاصم، قدرت و ضعف موبدان و پادشاهان، نیز عملکرد ها و کارویژه های این اقلیت ها، ظاهرا از مهم ترین عواملی بوده اند که در رفتار دینی دولت ساسانی در برابر پیروان ادیان بیگانه، و تعقیب و آزار ایشان، نقش بسیار مهمی داشتند.

کلیدواژه ها

بودائیان، مسیحیان، یهودیان، چالش های کلامی.

* این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان «رویارویی دیانت زرتشتی با اقلیت های دینی در دوره ساسانیان»، به راهنمایی دکتر ژاله آموزگار، در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تدوین و دفاع شده است.

** عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آستارا

بوداییان در دوره ساسانی

به دلیل نبود مدارک و منابع کافی، پژوهش در مورد تاریخ ورود دین بودایی به مناطق شرقی ایران، با دشواری‌ها و موانع بسیاری همراه است. اما در مجموع، با استناد به مدارک موجود می‌توان گفت که دوره‌های سلوکیان و اشکانیان، دوره‌های آغازین ورود دین بودا به نواحی شرقی ایران بوده است. زیرا در این دوره، این دین در نواحی شرقی کشور، و بیشتر در ناحیه بلخ گسترش یافت، و بعدها از طریق مبلغان ایرانی - شاید اشکانی نژاد - در کشور چین ترویج گردید. حتی شهر بلخ هم به یک کانون بودایی‌گری در قلمروی ایران تبدیل شد.^۱ مرحله آغازین گسترش و نفوذ دین بودایی در نواحی شرقی ایران به دوران آشوکا امپراطور سلسله مایوری هند باز می‌گردد. بر طبق گزارش *سالنامه سیلان*^۲ در سال هجدهم سلطنت آشوکا، از پایتخت او شهر پاتلی پوترا راهبانی برای تبلیغ و ترویج دین بودایی در بین یونانیان (= *yonka - loka*) آراخوسیا و شاید نواحی شرقی ایران رهسپار شدند.^۳

در نتیجه می‌توان گفت که در دوره فرمانروایی آشوکا (۲۶۴-۲۳۰ ق.م) بودایی‌گری بزرگترین سهم را در حیات فرهنگی و ذهنی ایرانیان نواحی شرقی و شمال شرقی داشت و سرزمین‌های شمال شرقی ایران (شمال غربی هند قدیم) محل زندگی، آشنایی و تأثیر پذیری ایرانیان، هندیان و یونانیان در کنار هم بود. دین بودایی با نفوذ به این مناطق، گسترش آغازین خود را به سوی خارج از هند، به سمت شمال و غرب آغاز کرد. در واقع مردمان این مناطق، از جمله نخستین گروندگان غیر هندی به دین بودایی به شمار می‌رفتند که با کوشش آشوکا در

۱. زرین کوب، عبدالحسین، *روزگاران ایران*، ۱۳۷۴، ص ۱۷۸.

2. Singhalese chronicles

3. Fussman, G., "Asoka and Iran", *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London, 1987, vol. 1, p. 781.

فرستادن مبلغان، ساختن معابد و استوپه های بسیار در مناطق مختلف به این آیین گرویده بودند.^۱

کوشانیان

کوشانیان و در رأس آنها کنیشکه، مشهورترین پادشاه آن سلسله، پس از سلسله مایوری و پادشاه مشهور آنها آشوکا، بیشترین و مهم ترین نقش را در تبلیغ و ترویج دین بودایی در نواحی شرقی ایران داشتند. رواج دین بودایی در سرزمین های ایرانی از قرن اول میلادی در زمان فرمانروایی کوشانیان و با کوشش های کنیشکه آغاز گردید. زیرا به حکم آثار تاریخی و اشارات نویسندگان و سیاحان آن روزگار، گسترش دین بودایی در نواحی شمالی و غربی هند به آسیای مرکزی و حتی به خاورمیانه به دوره کوشانیان مربوط بوده است.^۲ بی گمان کنیشکه، پس از آشوکا، مهم ترین حامی و مروج دین بودایی بود و از همین رو، او را «آشوکای دوم» نامیده اند، زیرا وی پس از قبول دین بودایی برای ترویج آن دین تلاش بسیاری نمود. اگر به وسیله آشوکا دین بودا توانست خود را از هند مرکزی به حدود هندو ایرانی خویش برساند، کنیشکه راه آسیای شرقی را برای آن باز نمود.^۳ از اقدامات مهم کنیشکه برای ترویج دین بودایی، فرستادن مبلغان بودایی بسیار به نقاط دور دست کشور، نیز برپایی صومعه ها و مراکز تعلیم و تبلیغ بودایی در شهرهای مختلف آسیای مرکزی و در نواحی شرقی ایران بوده است. با این کوشش ها و اقدامات بود که دین بودایی در این نواحی گسترش یافت.^۴

1. Emmerick, R. E., "Buddhism among Iranian People", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. (3)2, p. 951.

۲. مجتبایی، فتح الله، "ایران و هند در دوره ساسانی"، *نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان*، سال هفدهم، ش ۲۰، فروردین ۱۳۵۸، ص ۸۲.

۳. فوشه، آ، "دین بودایی در افغانستان"، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، ۱۳۳۷، ص ۳۸۳.

۴. فلاحتی موحد، مریم، "بلخ (ادیان)"، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۸۲، جلد ۱۳، ص ۴۶۸.

آثار بودایی در مناطق شرقی ایران

از یادگارهای حضور دین بودایی و بودائیان، آثار و یادگارهای آنهاست که در نواحی شرقی ایران برجای مانده است. مورخان بسیاری این آثار را توصیف کرده اند و آنها از چشم سیاحان آن مناطق هم دور نمانده اند. یکی از مهم ترین منابع در این زمینه، سفرنامه های زائران چینی است که در هنگام دیدار از این مناطق، به توصیف آثار بودایی منطقه پرداخته اند. این سیاحان که دارای مقاصد اداری، سیاسی و یا دینی بودند، و گاهی اوقات برای بازدید از معابد و کسب اطلاعات در مورد مراکز بودایی به این نواحی می آمدند، آگاهی های ارزشمندی به یادگار گذاشته اند.^۱

یکی از این گزارش ها متعلق به زایری چینی به نام «هسوئن تسانگ»^۲ است. گزارش وی که شامل شرح وقایع چهارده سال مسافرت در تمام شبه قاره هند است، پس از کتیبه های آشوکا، ارزشمندترین مدرکی است که مورخان در اختیار دارند.^۳ هسوئن تسانگ نخستین کسی است که به آثار بودایی در نواحی شرقی ایران اشاره کرده است. وی در سفرنامه خود، از صد صومعه به همراه سه هزار راهب، در نواحی شرقی ایران نام برده است. یکی از مهم ترین معابدی که وی از آنها نام برده، معبد نوبهار در جنوب غربی بلخ است. وی نام این معبد را به صورت نَوَویهاره^۴ یا نَوَه سنگهه رانه^۵ به معنی صومعه جدید ضبط کرده است و ضمن اشاره به صومعه زیبا و مجسمه هنرمندانه بودای موجود در آن، به شرح اشیاء و آثار باقیمانده از بودا در این معبد از جمله دندان، جارو و تشت مخصوص تطهیر او پرداخته است. او

۱. حبیبی، عبدالحی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، ۱۳۸۰، ص ۱۹.

2. Hsuen Tsang

۳. فوشه، آ، "ایران شرقی در اواسط قرن هفتم میلادی"، *تمدن ایرانی*، ص ۳۹۸.

4. Nava-Vihara

5. Nava -sangharama

همچنین به معبد دیگری در جنوب غربی نوبهار و بقایای یادبودی و استوپه های برپاشده در آن منطقه نیز اشاره کرده است.^۱

از میان مهم ترین آثار بودایی باقیمانده در نواحی شرقی ایران به این آثار می توان اشاره نمود : ۱- سرخ بت و خنگ بت : این دو مجسمه بزرگ بودا که در دل کوه و از سنگ تراشیده شده اند، در منطقه ی بامیان قرار دارند. طول یکی از این بت ها به ۳۵ متر و دیگری به ۵۲ متر بالغ می شود. هسوئن تسانگ در گزارش های خود از این بت ها نام برده است.^۲ ۲- مجسمه بودا در نزدیکی ککرک ۳- استوپه های بودایی وردک واقع در غرب کابل و نیز هده، بیمران، جلال آباد، نگرهاره باستانی و تپه رستم در بیرون بلخ ۴- کتیبه های یافت شده در قراتپه در مرز میان افغانستان و تاجیکستان، و نیز کتیبه های دو زبانه (آرامی- یونانی) یافت شده در قندهار ۵- نقاشی های موجود در برخی از غارهای بامیان که از نمونه های کهن نقاشی بودایی به شمار می روند.^۳

ساسانیان و دین بودایی

اگرچه سیاست کلی شاهان ساسانی تحقق بخشیدن وحدت ملی و فرهنگی ایران بود و برای این مقصود در حفظ سنن باستانی و تقویت مزداپرستی می کوشیدند و در پیروی از همین اصل، از آغاز با تبلیغات بودائیان به مقابله برخاستند و به طرد آیین های بیگانه همت گماشتند، اما ظاهراً سیاست سخت گیرانه ساسانیان نسبت به ادیان بیگانه و به ویژه بودائیان، فقط از عهد شاپور اول تا زمان نرسی ادامه داشت. اما در دوره های بعد ادیان بیگانه در امور دینی خود آزادی داشتند و دارای معابد و مراکزی بودند. به همین دلیل، در هیچ یک از آثار و نوشته های تاریخی آن دوران، اعم از

۱. فلاحتی موحد، م، "بلخ"، ص ۴۶۸.

۲. گدار، ی، " نظری به بامیان"، تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، ص ۳۹۱.

3. Emmerick, R. E., "Buddhism...", pp. 950, 954, 956.

ایرانی، هندی و بودایی، اشاره ای به سخت گیری بر هندو ها و بودائیان یافت نمی شود. حتی مدارکی در دست است که شاهزادگان و امیران ساسانی در نواحی شرقی ایران دین بودایی و شیوا پرستی هندویی را از ادیان رایج آن حدود می شناختند و تصویرهای بودا و شیوا را برسکه هایی که در آن استان ها زده می شد، نقش می کردند.^۱

برطبق روایات موجود حتی فیروز برادر شاپور اول هم که ازجانب شاپور و اردشیر در نواحی کوشان حکومت داشت و به کوشان شاه ملقب بود، به آیین بودا گرویده بود. سکه هایی از فیروز با عبارت: "پرستنده مزدا، خدایگان پیروز، شاهنشاه کوشان" در دست است. صورت خدایی که بر روی سکه پیروز دیده می شود، این عبارت را در بر دارد «بودا خدا». البته چون این شاهزاده پیرو مانی بود، می توانست هم پرستنده مزدا و هم پرستنده بودا باشد.^۲ در این بین باید دوره سرکوب و پیگرد ادیان بیگانه در زمان کرتیر را استثنا کرد. زیرا در این دوره - یعنی دوران بهرام های سه گانه - که دوران اوج تعصب دینی به رهبری کرتیر بود، طبعاً بودائیان نیز مانند پیروان دیگر ادیان، دچار مصایب و سختی هایی شدند. به همین علت می بینیم که کرتیر در کتیبه کعبه زرتشت از سرکوبی شمن ها و برهمنان در کنار ادیان دیگر یاد می کند. به این ترتیب، از آنجایی که نام بودا در کتیبه فوق در کنار ادیان سرکوب شده دیگر مانند یهود، مسیحیت، مغتسله و مانویان آمده است، می توان چنین برداشت کرد که دولت و دستگاه روحانیت ساسانی از جانب بودائیان نیز احساس خطر می کرده اند.^۳ با این همه به رغم اینکه با روی کارآمدن ساسانیان، که خود را مدافعان زرتشتی می دانستند، بودائیان نیز مانند مانویان و مسیحیان مورد تعقیب قرار گرفتند و بسیاری از معابد آنها در آتش سوخت، اما چنین به نظر می رسد که اینگونه

۱. مجتبیایی، فتح الله، "ایران و هند..."، ص ۷۲.

۲. کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ۱۳۸۲ ص ۱۴۳.

۳. ر.ک. سرکارانی، بهمن، "اخبار تاریخی در آثار مانوی"، سایه های شکارشده، ۱۳۷۸، ص ۲۰۱.

فشارها که در ابتدای کار ساسانیان شدت بیشتری داشت، مانع ادامه‌حیات و فعالیت بودائیان در شمال شرقی و شرق ایران نشد، بلکه تا نخستین سده‌های ورود اسلام به ایران، بودائیان همچنان در مناطقی همچون بامیان، هده و بلخ حاضر و فعال بودند. حمله هون‌های سفید یا هپتالیان به قندهار و نواحی مرکزی هند در حدود سال ۴۴۰ ق.م. و پس از آن اشغال این سرزمین‌ها توسط ترک‌ها نیز از جمله عواملی بود که حضور بودائیان را در این نواحی محدود تر ساخت.^۱

یهودیان در دوره ساسانی

ورود یهودیان به سرزمین‌های تابع ایران که در طی چندین مرحله صورت گرفت، غالباً بر اثر مهاجرت‌های اجباری و یا تبعید‌های ناخواسته‌ای بود که بر این قوم تحمیل شد. نخستین مرحله ورود یهودیان به قلمروی کشور ایران، در زمان پادشاه آشوری تیگلات پیلسر سوم (د ۷۲۷ ق.م) انجام گرفت. ظاهراً وی بنی اسرائیل را از سامره به «شهرهای ماد و پارس» تبعید کرده بود. در زمان دیگر پادشاه آشوری، سارگون دوم (د ۷۰۵ ق.م) و نیز پسرش سناخریب (د ۶۸۱ ق.م) هم گروه‌هایی از بنی اسرائیل به نواحی داخلی کشور ایران وارد شدند.^۲

بنا بر روایت کتاب مقدس (دوم پادشاهان، ۱۴ : ۲۴)، در سال ۵۹۷ ق.م نبوکد نصر، پادشاه کلد، پس از فتح اورشلیم، ده هزار تن از ساکنان آن شهر را به بابل تبعید کرد. این یهودیان که تا سال ۵۳۹ ق.م یعنی تا زمان فتح بابل به دست کوروش هخامنشی در آن سرزمین سکونت داشتند، با صدور فرمان آزادی کوروش اجازه بازگشت به سرزمین خود را یافتند. اما بسیاری از یهودیانی که در این منطقه از موقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی برخوردار بودند، ماندن و اقامت در ایران را به

۱. مجتبیایی، فتح الله، "ایران و هند..."، ص ۷۲.

2. Fischel, W. J., "Persia", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 2007, vol. 13, p. 306.

بازگشتن به سرزمین مادری خود ترجیح دادند. این یهودیان بازمانده در تبعید، که هسته اولیه یهودیان ایران را تشکیل دادند، به تدریج از مراکز اصلی خود در بابل دور شدند و به سوی مناطق داخلی کشور چون همدان، شوش و دیگر شهرها کوچ کردند و با برخورداری از رفتار همراه با مدارای پادشاهان هخامنشی نسبت به اتباع یهودی خود، شخصیت های برجسته ای چون زروبا بل، عزرا، نحمیا، دانیال، مردخای و استر از میان این یهودیان مانده در تبعید برخاستند و توانستند در دربار پادشاهان ایران مناصب مهمی را عهده دار شوند. حتی حمله اسکندر به ایران و تسلط سلوکیان بر ایران نیز نتوانست جریان رشد و گسترش جامعه یهودیان ایران را متوقف کند.^۱ پس از سلوکیان، سلسله اشکانی نسبت به پیروان دیگر ادیان، سیاستی همراه با تسامح و مدارا اتخاذ کرد و هیچ علاقه ای به تغییر چارچوب های دین اجدادی ملت های مغلوب، یا حتی براندازی الگوهای اقتصادی و زندگی سیاسی مستقل ایشان نداشت.^۲ بر همین اساس می توان نتیجه گرفت که یقیناً وضعیت یهودیان در سراسر دوران امپراطوری پارتی بسیار مطلوب بود و ایشان در کار و داد و ستد، آزادی بیشتری داشتند. از این جهت بیش از سایر اقلیت های دینی فعال بودند و حتی مدرسه های خاصی برای تعلیم مبانی دینی خود تأسیس کرده بودند.^۳ یهودیان ایران در این دوره از قرن اول میلادی، سرپرستی به نام *رش گالوتا*^۴ (رئیس به تبعید رفتگان) داشتند که وظایف متعددی چون گردآوری مالیات، عزل و نصب داوران، تعلیم و ترویج قانون و اخبار و احادیث یهودی را بر عهده داشت.^۵

در این دوره مهم ترین اجتماعات یهودی در شهرهای شوش، همدان، ری و اصفهان وجود داشته است. البته در هیچ یک از این شهرها، یهودیان در اکثریت

1. Fischel, "Persia", p. 308.

2. Neusner, "Jews in Iran", *Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2), p. 911.

۳. زرین کوب، عبدالحسین، *روزگاران ایران*، ص ۲۸۰.

4. Res Galuta

۵. کریستن سن، آرتور، *ایران... ص ۲۰*.

نبودند، و احتمالاً فقط در بعضی از محلات، یعنی آن محلاتی که به «یهودیه» مشهور شده اند، اکثریت داشتند. اما در خارج از سرزمین ایران، مهم ترین محل تجمع یهودیان در بین النهرین و در منطقه بابل بوده که یهودیان در این منطقه از زمان آشوریان در تبعید به سر می بردند.^۱ مهم ترین نقاط تجمع یهودیان در بین النهرین، شهرهای پومبدمیتا^۲ واقع در شمال این منطقه و نهر دعا^۳ واقع در ساحل رود فرات و در نزدیکی پومبدمیتا بوده است. علاوه بر این در شهرهای ماحوزه و سورا واقع در نزدیکی مصب شط العرب و حتی در تیسفون هم عده زیادی از یهودیان ساکن بودند.^۴

با فروپاشی شاهنشاهی اشکانی و برآمدن ساسانیان، یهودیان ایران با مشکلات خاصی مواجه شدند. این مشکلات از آنجا ناشی می شد که دولتی بر سرکار آمده بود که خاستگاه مذهبی داشت، و با توجه به موبد زاده بودن مؤسس آن، سیاست خود را بر این اصل استوار کرده بود که مقدر است آنها تسلط دین و پرستش ایران در روزگار کهن را قوت بخشند. این سیاست نشانگر آن بود که سرنوشت ناخوشایندی در انتظار اقلیت های دینی است.^۵ عاملی که این سخت گیری ها و ناشکیبایی ها را افزایش می داد، آن بود که ساسانیان مانند دولت اشکانی تجربه حکومت براقلیت های دینی را نداشتند. به همین دلیل، در مواجهه با این اقلیت ها سیاست ساده انگارانه ای را در پیش گرفتند و چنین پنداشتند که بهترین راه تقویت دین زرتشتی، سرکوبی ادیان رقیب است. از سوی دیگر، دولت ساسانی با اتخاذ سیاست تمرکزگرایی و با بهره مندی از دستگاه دیوانسالاری گسترده و دقیق، درصدد

۱. ویدن گرن، گئو، "یهودیان در امپراطوری ساسانی"، *فرزندان استر*، به کوشش هومن سرشار، ترجمه مهرناز نصریه، تهران، کارنگ، ۱۳۸۴، ص ۴۷.

2. Pumbedita

3. Nahrdea

۴. رهبر، پرویز، *تاریخ یهود*، ص ۲۶۱.

5. Neusner, "Jews in Iran", p. 913.

دخالت و نظارت در همه امور کشور برآمد. در نتیجه، اداره و نظارت دقیق و همه جانبه امور ادیان بیگانه و اقلیت های دینی، برآیند مستقیم سیاست تمرکزگرایی دولت ساسانی بود. در پی همین سیاست تزییق و فشار دولت ساسانی بود که در آغاز ظهور این دولت یهودیان بسیاری از امتیازات خود، از جمله حق داشتن محاکم یهودی و مجازات بر طبق شریعت یهود را از دست دادند و به ایشان اجازه دفن مردگان و برپایی آتش داده نمی شد، حتی منصب رش گالتا هم از ایشان گرفته شد.

مجموعه این عوامل، باعث گردید تا سیاست اولیه ساسانیان که یک سویه و همراه با تهدید و تحمیل بود، نا کارآمد و غیر مؤثر جلوه کند و لزوم اتخاذ طرحی نو به وجود آید که این تعدیل رفتار در زمان شاپور اول و توسط وی اعمال و اجرا شد. بنا براین، در دوران شاپور سیاست سخت گیرانه پیشین دولت ساسانی تغییر کرد و نسبت به همه ی ادیان و مخصوصا یهودیان، بردبارانه تر رفتار شد.^۱ در نتیجه شاپور یکم و عالم دینی یهودیان سموئیل (ف ۲۵۴) تصمیم گرفتند تا راهی را برای همزیستی مسالمت آمیز یهودیان در ایران بیانند.^۲

از شاپور اول تا شاپور دوم

در این دوره چهل ساله که مقارن با سلطنت شش پادشاه بود، دولت ساسانی هیچ دستاورد قابل ملاحظه ای نداشت و اوضاع کشور آکنده از نابسامانی ها و آشفتگی ها بود. در این بین، یهودیان ایران هم در شرایطی سخت و ناگوار بسر می بردند. در این دوران پایتخت ساسانیان دو بار در سالهای ۲۸۳ و ۲۹۸ میلادی به دست امپراطوران روم تصرف شد. در این تهاجمات اگرچه به یهودیان آسیب جدی نرسید، اما از لحاظ اجتماعی و فرهنگی، ایشان با مشکلات بسیاری مواجه شدند. دولت

1. Idem, *A History of the Jews in Babylonia*, Lieden, 1966, vol. 2, p. 38.

2. Idem, "Jews...", p. 914.

ساسانی به دنبال تأمین منابع مالی برای این جنگها، مالیات های مضاعفی بر یهودیان تحمیل نمود و کسانی که از پرداختن مالیات سر باز می زدند، به اسارت برده می شدند. ویژگی مهم این دوره، قدرت گرفتن کرتیر است که در کتیبه های خود صریحاً از سرکوبی یهودیان در کنار دیگر ادیان خبر می دهد. اما در منابع یهودی، شواهدی مبنی بر پیگرد یهودیان و یا طرح شکایتی در ارتباط با دستور منع انجام فرایض دینی و یا صدور فرمان ویرانی کنیسه ها به چشم نمی خورد. گویا در میان گروه هایی که کرتیر با آنها دشمنی می ورزید، یهودیان کمتر از همه دچار سختی و فشار شده بودند. به نظر می رسد که در این دوره به احتمال زیاد موبدان از تغییر دین یهودیان چشم پوشی کرده بودند، اما به شدت از گرویدن زرتشتیان به دین یهودی جلوگیری می کردند، و خاطیان را به شدت مجازات می نمودند.¹

ظاهراً شاپور دوم نسبت به یهودیان سیاستی همراه با تسامح و مدارا در پیش گرفته بود، در نتیجه در این دوره، یهودیان هم با برخوردار از این سیاست، در آرامش و امنیت روزگار می گذراندند. به همین دلیل، مدارکی که ثابت کند در روزگار شاپور، یهودیان مورد آزار واقع شده، یا مالیات های بسیار سنگین برایشان تحمیل شده باشد، در دست نیست.² در ارتباط با یهودیان دو حادثه مهم در این عصر رخ داد: نخست، کوچ دادن یهودیان ارمنستان به ایران است. بر اساس روایتی که موسی خورنی آن را گزارش کرده است، شاپور در زمان پادشاهی خود هفت هزار تن از یهودیان ارمنستان را به ایران کوچاند. علاوه بر این، هنگامی که گروهی از یهودیان به دنبال مسیحایی به راه افتادند که مدعی بود هنگام بازسازی هیکل به دست یولیانوس، هنگام بازگشت به فلسطین است، سپاهیان شاپور چندین هزار تن از ایشان را از دم تیغ گذراندند.³ البته این حوادث موجب اعمال موج آزار و تعقیب

1. Neusner, J., *History...*, vol. 3, pp. 37- 38.

2. *Ibid*, vol. 4, p. 56.

3. Neusner, J., "Jews...", p. 915.

سراسری بر یهودیان ایران نشد و عواقب آن متوجه گروه کوچکی از یهودیان گردید که امنیت دولت را به خطر انداخته بودند. با این همه، باید به این حقیقت اعتراف کرد که یهودیان ایران در این دوره، به طور اعم از دولت ساسانی و به طور اخص از شاپور که حکومت خود مختار یهودی را از بین برد و فاقد روحیه مدارای اشکانیان بود، رضایت نداشتند.^۱

بر اساس روایات تلمود در طی دوران پادشاهی یزدگرد اول، دولت ساسانی یهودیان را می نواخت، تا آنجا که ایشان تا حدی به دولت ساسانی نزدیک شده بودند. همچنین گفته می شود که یزدگرد با احترام با ربی ها سخن می گفت و از نوشته های مقدس یهودیان یاد می کرد. حتی در کتاب پهلوی شهرستان های ایران آمده است که یزدگرد زنی یهودی به نام شوشندخت، دختر رش گلوت را به همسری خود برگزیده بود.^۲ با آنکه اعتبار تاریخی این مسأله مشخص نیست، اما رفتار مدارا آمیز و اعطای آزادی دینی به یهودیان توسط یزدگرد را باید ناشی از این تفکر دانست که سیاست دولت ساسانی بعد از دوران شاپور اول مبتنی بر این اصل تغییر ناپذیر بود که با یهودیان به عدالت و با تسامح رفتار شود.^۳

بعد از سرگذراندن دوران تسامح و مدارای یزدگرد اول، در زمان جانشینان وی یعنی یزدگرد دوم و پیروز، یهودیان با دوره ای پر تلاطم رو به رو شدند، زیرا این دو پادشاه در سیاست تسامح و مدارای پیشین تجدید نظر کردند. منابع یهودی در این ارتباط گزارش می دهند که یزدگرد در سال ۴۵۵ م. فرمان جلوگیری از برگزاری مراسم روز سبت، و در سالهای ۴۶۷ یا ۴۶۸ م. فرمان تعطیلی تمامی مدارس یهودیان، تعقیب و آزار ربی ها و دیگر یهودیان بابل را صادر نمود.^۴ در زمان پادشاهی پیروز هم به دلیل اینکه یهودیان اصفهان دو تن از هیربدان آن شهر را کشته

1. Idem, *History...*, vol. 4, p. 56.

۲. دریایی، تورج، شاهنشاهی ساسانی، ۱۳۸۳، ص ۷۲.

3. Neusner, J., *History...*, vol. 5, p. 30.

4. Neusner, J., "Jews...", p. 915.

بودند، پیروز دستور قتل عام نیمی از یهودیان آن شهر را صادر کرد.^۱ در دوران پادشاهی قباد، برجسته ترین حادثهٔ مربوط به یهودیان، شورش یک یهودی به نام مرزوترا بود. بنا بر روایات موجود، در این زمان به علت تجاوز مزدک و مزدکیان به ادیان دیگر مخصوصاً یهودیان، جوانی اهل شهر ماحوزه به نام مرزوترا فرزند راب هونا- که بعد از فوت پیروز به ریاست یهودیان ایران رسیده بود - سر به شورش برداشت و به مدت هفت سال در برابر قباد و مزدکیان مقاومت نمود، تا اینکه سرانجام در سال ۵۲۰ میلادی از سپاهیان قباد شکست خورد و دستگیر و اعدام گردید. گویا در نتیجهٔ این شورش، یهودیان مخصوصاً یهودیان شهر ماحوزه دچار قتل و غارت شدند و این شهر هم توسط سپاهیان قباد چپاول شد.^۲

در زمان پادشاهی خسرو انوشیروان، اندک چالش و درگیری بین یهودیان و دولت ساسانی وجود نداشت و یهودیان در صلح و آرامش می زیستند و با خاطری آسوده، به تحقیق و تدریس و افتتاح مدارس دینی مشغول بودند، تا آنجا که در پرتو این آرامش به ابداع و اختراع حروف صدا دار و الفبای عبری پرداختند.^۳ در این دوره بسیاری از یهودیان ایران، که به علت سیاست تضییق و فشار پادشاهان قبل، به ویژه پیروز، به مناطق دیگر گریخته بودند، به ایران بازگشتند. حتی دو تن از روحانیان یهودی به نام های گیزا و شمعونا، با بازگشت به کشور، به ریاست مدارس سورا و پومبدیتا منصوب شدند. اما در شورش بهرام چوبین علیه خسرو پرویز، چون بسیاری از یهودیان از بهرام حمایت کردند، به همین دلیل مهبد (سردار خسرو)، بسیاری از یهودیان را از دم تیغ گذراند.^۴

۱. حمزة اصفهانی، سنی ملوک الارض و الانبیاء، ۱۸۴۴ م، ص ۳۸.

۲. لوی، حبیب، تاریخ یهود ایران، ۱۳۳۹، ص ۲۸۱.

۳. رهبر، پرویز، تاریخ یهود، ۱۳۲۵، صص ۱۷۷-۱۷۸.

چالش های کلامی یهودی - زرتشتی

یهودیان و زرتشتیان با توجه به همجواری و نیز آشنایی با باورهای دینی یکدیگر، مجادله ها و مناظره های کلامی با یکدیگر داشته اند. هرچند بیشتر آثار جدلی پهلوی مانند *شکند گمانیک و پیچار* که در آنها مطالبی علیه یهودیت وجود دارد، حاصل مناظره های رسمی و مستقیم با نمایندگان دین یهود نیست، اما با بررسی این آثار می توان به مهم ترین چالش های کلامی و اعتقادی این دو گروه پی برد. با مطالعه منابع موجود می توان گفت که مهم ترین موضوع چالش برانگیزی که یهودان برسر آن با زرتشتیان به مجادله می پرداختند، مسأله ازدواج با محارم بوده است. البته این مسأله ترجیح بندی است که از سوی همه مخالفان زرتشتی ها، از ارامنه تا مسلمانان تکرار شده است. فصل ۸۰ کتاب سوم دینکرد، دارای چنین عنوانی است: «درباره مجادله یک یهودی با هیربدی در مورد دلایل و اهداف زناشویی با محارم و پاسخ هیربد به او». در این فصل از کتاب، نه به عنوان یک مجادله بلکه بیشتر به عنوان پاسخ خود زرتشتیان به ایرادی که از بیرون به آنها وارد شده است، پاسخ به شخصی یهودی که نماینده و یا نمونه ای از مخالف بیگانه یا دشمن جلوه داده می شود، می آید.

با مطالعه منابع جدلی زرتشتی دوره ساسانی، همچنین می توان به مسأله چالش برانگیز دیگری که عموماً بین طرفداران این دو دین محل نزاع و اختلاف بوده است، نیز اشاره نمود و آن مسأله دوگانه گرایی یا ثنویت است. بیشتر بحث هایی که در آثار پهلوی در مورد یهودیان وجود دارد، به مسأله یگانه گرایی یهودیان در برابر دوگانه گرایی زرتشتیان مربوط می شود. در این آثار می بینیم که یهودیان نماینده بزرگ یکتاپرستی یا تک خدایی به شمار می رفته اند. هر چند که این نیز ممکن است که در این موارد، مخاطب مسلمانان بوده اند و این مطالب تعریضی به عقیده یکتا پرستی مسلمانان بوده است، اما از ترس مواجهه با حاکمان مسلمان، زرتشتیان یهودیان را وسیله قرار داده اند.

با بررسی دینکرد (III, 150: 1) و (III, 173: 4) می توان نتیجه گرفت که از نظر زرتشتیان دین یهود نماد افراط گرایی در اعتقاد به خدای یکتا بوده است. در این مورد در فصل ۱۵۰ دینکرد چنین آمده است:

«درباره رد موجز (این بیان که) قابل قبول نیست که بیش از یک هستی و بدون آغاز وجود داشته باشد. (که این) دین یهودیان است؛ در مورد این بیان که تعداد آنان (هستی ها) دو است و هر یک از آنها در شخص خود لایتناهی است (که این) آموزش مانویان است؛ و درباره (این بیان) که همه خیرها اعمال و افراد آغازی نداشته است. (که این) باور سوفسطائیان است» (III, 150: 1).

دینکرد ضمن اینکه دهاک را آورنده تورات معرفی می کند، در مورد او چنین می گوید: «او (دهاک) تورات را پدید آورد، کتاب بنیادین یهودیت را، و او اورشلیم را بنیاد گذاشت تا در آن (تورات) را نگهداری کند. دهاک نخست به نزد ابراهیم رفت، سرکرده یهودیان، و از ابراهیم به موسی، که پیوندش سست بود، همان کسی که یهودیان پیامبرش خوانند و آورنده دینشان؛ او موسی را یافت و به گسترش مذهب یهود پرداخت» (III, 227: 15).

«دهاک دوستدار آزار آفریده ها بود و اصل دین پلید را در باورداشت های یهودیت دید. از راه کفر سبب فرو افتادگی دین مزدایی و ایران شد. برای دومین و سومین بار روشنایی را در جهان نابود ساخت، از این راه سبب پیروزی دیوها و تباهی منش مردم شد» (III, 227: 16). دینکرد علاوه بر مسایل اعتقادی به رفتارهای دینی یهودیان مانند: آسیب رسانی به آفریده ها، کشتن چارپایان قبل از بلوغ، و ختنه کردن اشاره نموده، تعلیم همه این رفتارها را به دهاک نسبت داده است.^۱

۱. ر.ک. شاکد، شائول، "جدل های دینی زرتشتیان علیه یهودیان در دوره ساسانیان و اوایل عصر اسلامی". پادیاوند، جلد یکم، ترجمه احمد ایرانی، صص ۲۱۰ و ۲۱۴ و ۲۱۹.

علاوه بر دینکرد، کتاب شکند گمانیک ویچار که در اصل ردیه ای است علیه ادیان غیرزرتشتی، ضمن تاختن به بعضی از اعتقادات یهودیان، آنها را رد می کند. در فصل های سیزدهم و چهاردهم این کتاب که به دین یهود اختصاص دارد، ضمن نقل آیاتی از عهد عتیق، خدای یهودیان را خدای کینه توز و خشمناک معرفی می کند که «کین هفت پشت را از فرزندان می ستاند و اصل کینه را فراموش نمی کند»، «لب او پر زهر و زبان او چون آتش سوزان، روح او چون تندر و بانگ او دیو مانند است»، «او از کردن مردمان پشیمان می شود»، «برتختی می نشیند که چهار فرشته روی پر دارند»، «هر روز به دست خود نود هزار فرشته می سازد که تا شبانگاه او را بپرستند، سپس ایشان را به دوزخ می اندازد»، «او با ابراهیم هم پیاله شده، شراب می نوشد».^۱

در فصل سیزدهم این کتاب که به شرح تناقض ها و بی ثباتی های سفر پیدایش اختصاص دارد، مردان فرخ پس از اشاره به بعضی از آیات تورات راجع به آفرینش و سقوط آدم، مسایلی چون آفرینش روشنایی و وضعیت دنیا قبل از روشنایی، علت شش روز درنگ برای آفرینش را مورد انتقاد قرار می دهد و می پرسد، چگونه قبل از آفرینش خورشید روزها شمرده می شد و استراحت روز هفتم برای چه بوده است؟ چرا آدم نافرمان خلق شد، در صورتی که خدا می دانست که او اطاعت نخواهد کرد، چرا فرمان به اطاعت داد؟ سپس بعد از ذکر جزئیات دیگر در مورد هبوط آدم - که با دانش مطلق، راستی و قدرت ایزد راست نمی آید - می گوید که این عادلانه نیست که نفرین آدم شامل همه نسل او شود.^۲

در مجموع می توان گفت وضع یهودیان در دوران ساسانی علیرغم همه فراز و نشیب ها، مطلوب و مناسب بود و در منابع یهودی و مخصوصاً تلمود، به وجود

۱. مردان فرخ، شکند گمانیک ویچار، ترجمه صادق هدایت، ۱۳۲۵، صص ۱۶-۲۸.

۲. همان، ص ۱۱.

ارتباطهای دوستانه بین شاهان ساسانی و یهودیان اشاره شده است. ظاهراً این ارتباطها، به ویژه در دوران پادشاهی شاپور اول و دوم، بسیار صمیمانه بوده، تا آنجا که روایت شده که ایفرا هرمز، مادر شاپور دوم، نسبت به یهودیان توجه ویژه ای داشت و به شاپور توصیه کرده بود که با یهودیان با احترام و ملاحظت رفتار کند. علاوه بر این، براساس روایات یهودی، گویا زن یزدگرد اول، شوشندخت نیز یهودی و دختر «رش گالوتا» بود، که مسلماً این امر می توانست عامل مهمی برای تثبیت موقعیت یهودیان ایران بوده باشد. البته در این دوره، یهودیان ایران گاه با ناملایمات و مشکلاتی مانند کشته شدن ۱۲۰۰۰ یهودی در زمان شاپور دوم، و نیز کشتار یهودیان طرفدار بهرام چوبین در غائله شورش بهرام، رو به رو بوده اند. اما با بررسی علل و عوامل وقوع این حوادث می توان نتیجه گرفت که این وقایع اغلب معلول ماجراجویی و بی مبالاتی خود یهودیان بود تا سیاست سخت گیری و سرکوب پادشاهان ساسانی. اگر در زمان پیروز و یزدگرد دوم هم سختگیری هایی بر یهودیان تحمیل شد، ممکن است - چنانکه حمزه اصفهانی روایت کرده - ناشی از تعصب ها و افراط گیری های خود یهودیان باشد و نه یک سیاست آزار و تعقیب رسمی و دولتی. علاوه بر این، ممنوع کردن مراسم «روز سبت» در زمان یزدگرد دوم هم احتمالاً بیشتر علل اقتصادی داشت تا علل سیاسی یا دینی، زیرا دولتمردان ساسانی تصور می کردند که یهودیان با تعطیلی روز سبت و کار نکردن در این روز، باعث کاهش عواید و درآمدهای دولت می شوند. در این دوره همچنین گاهی اختلافات اعتقادی موبدان زرتشتی با یهودیان در مورد احکام دینی، چون آلودن آب و خاک، دفن مردگان، و ذبح حیوانات غیر بالغ باعث ایجاد درگیری ها و برخوردهایی می شد که موردی و جزئی بود. در مجموع باید گفت که ظاهراً یهودیان در این دوره در

صلح و آرامش می زیستند و در انجام تکالیف دینی خود از آزادی کامل برخوردار بودند.^۱

مسیحیان در دوران ساسانی

مسیحیت در ایران، تاریخی به درازای خود این دین دارد، زیرا به استناد روایت *انجیل متی* (۲: ۱-۱۳) مغان ایرانی از نخستین کسانی بودند که با دیدن ستاره عیسی به بیت لحم رفتند و او را زیارت کردند. علاوه بر این روایت، در جای دیگری از *عهد جدید (اعمال رسولان، ۲: ۹)* از ایرانیان نام برده شده و آمده است که در روز پنطیکاست - روز تجلی روح القدس به رسولان - «پارتیان، مادیان، عیلامیان و ساکنان جزیره» در اورشلیم حاضر بودند و هر یک موعظه رسولان را به زبان خود شنیدند و احتمالاً پس از شنیدن وعظ رسولان، به عیسی مسیح ایمان آوردند و در هنگام بازگشت به وطن خود، انجیل را به اهل مملکت خود موعظه کردند. با توجه به اینکه مقصود از پارت خراسان کنونی، مقصود از ماد کردستان، مقصود از عیلام خوزستان، و مقصود از جزیره بین النهرین است و تمام این ایالات جزء ایران قدیم بودند، بنا بر این، از تمامی مناطق ایران گروهی در اورشلیم حاضر بوده اند.^۲

گذشته از این روایت عهد جدید، می توان گفت که تاریخ ورود مسیحیت به ایالات ایران از همان آغاز دوران پارت ها، یعنی از زمانی آغاز شد که ایشان ایالت اسروئنه^۳ را اشغال کردند. در اینجا بود که شهر «رها»^۴ به صورت مرکز مهم آنها درآمد. در حدود سال صد میلادی، آنها در ساتراپ نشین آدیابنه^۵ که تعداد یهودیان

1. Cf. Brody, Robert, "Judaism in the Sassanian Empire: A Case Study in Religious Study", *Irano-Judaic* II, 1990, p. 84.

۲. میلر، ویلیام الوی، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه ی علی نخستین، ۱۳۸۲، ص

3. Osrhone

4. Urfa (Edessa)

5. Adiabene (Arbela)

در آنجا فراوان بود، حضور یافتند. سپس این دین به سرعت در بین النهرین و نیز در ساتراپ نشین های غربی خاک اصلی ایران رواج یافت و در حدود سال دویست میلادی پیروانی در بخش های شاهنشاهی پیدا کرد و تقریباً پیش از سال سیصد میلادی دین رسمی ارمنستان گردید.^۱ پس از فروپاشی شاهنشاهی اشکانی و برآمدن دولت ساسانی، مسیحیان ایران با دولتی مواجه شدند که دو اصل مهم را در دستور کار خود قرار داده بود: ملی گرایی و ستیز بی وقفه با رومیان. در پی اجرای اصل ملی گرایی، ساسانیان کوشیدند تا با تحکیم و تقویت دین ملی آن را به دین رسمی شاهنشاهی خود تبدیل کنند. لذا با پی گیری این اصل، سیاست تکثر دینی و فرهنگی حاکم در دوره پیشین را به کناری نهادند و تعصب دینی را جایگزین آن ساختند. علاوه بر این، در پی اعمال سیاست ستیز با روم، درگیری ها و منازعات دو دولت افزایش یافت. مسیحیان که بیشتر در نواحی دور دست مرزی مانند اوسروئنه، که از زمان پارتیان بین رومیان و ایرانیان دست به دست می چرخید، سکونت داشتند، از درگیری های دو دولت بیشترین خسارت ها را متحمل می شدند.

با همه این تفصیلات، اگر چه نمی توان در مورد تعداد و شرایط زندگی مسیحیان در آغاز پیدایش دولت ساسانی به طور قطع سخن گفت، اما با توجه به این نکته که ایشان اقلیتی قابل توجه، فرهیخته و در علوم مختلف حاذق و ماهر بودند، می توان انتظار داشت که روزگار آرام و بی تنشی را تجربه کرده باشند.^۲ البته همچنین باید اقرار کرد که یقیناً روزگار ایشان در دوره های آغازین پیدایش دولت ساسانی، به خوبی روزگار دولت پارتیان نبوده است. اما با توجه به عدم وجود دلایل متقن و محکم مبنی بر وجود آزار و سخت گیری های شدید علیه ایشان، و با لحاظ اصل

۱. ویدن گرن، گنو، دین های ایران، ترجمه منصور فرهنگ، ۱۳۷۷، ص ۳۸۲.

2. Cf. Waterfield, R. E., *Christians in Persia*, London, 1973, pp. 15, 17, 18.

برائت، باید گزارش وقایع نامه آریلا را باور کرد و همصدا با او گفت: «مسیحیان در روزگار شاهی نخستین پادشاهان ساسانی در آرامش زندگی می کردند».^۱

ظاهراً در زمان جانشین اردشیر، یعنی شاپور یکم مسیحیان روزهای سختی نداشتند، زیرا با توجه به روحیه مداراجویانه شاپور و برخورد ملایم وی با مانی و مانویان، و با در نظر گرفتن این احتمال که وی در انتخاب دین دولتی در تردید و دودلی بوده است، می توان چنین نتیجه گرفت که در این دوره، دولت ساسانی نسبت به مسیحیان سیاست سخت گیرانه ای نداشته است. مهم ترین حادثه قابل ذکری که در دوران شاپور در ارتباط با مسیحیان رخ داد، مسأله انتقال صدها هزار تن از مسیحیان ساکن مناطق سوریه، انطاکیه، کیلیکیه و کاپادوکیه به داخل کشور و اسکان ایشان در مناطقی چون پارس، پارت، خوزستان (سوزیانا) و بابل (آسورستان و بیت آرمایه) بوده است.^۲ این حادثه باعث شد تا شاپور ناخواسته به رشد و گسترش مسیحیت در کشور کمک کند و بذر مسیحیت را از نواحی خارجی کشور به مناطق داخلی آن انتقال دهد.^۳

سیاست مدارای مذهبی شاپور در دوران جانشینان وی، هرگز یکم و بهرام یکم بی وقفه ادامه یافت. گویا در زمان پادشاهی بهرام دوم، دوران صلح و آرامش مسیحیان به سر رسید و نخستین آزارها آغاز شد. در این دوره، کرتیر، موبد متعصب و قدرتمند دوران ساسانیان، با توجه به ضعف و جوانی این پادشاه توانست مهار حکومت را به دست بگیرد و آرزوهای جاه طلبانه اش را تحقق ببخشد. بنا براین،

1. Asmusseen, J. P., "Christians in Iran"., *Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), p. 935.

2. Gillemann, Ian, Klimkeit, Joakhim Hans, *Christians in Asia Before 1500*, London, 1999, p. 110.

۳. ویسهوفر، یوزف، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، ۱۳۷۸، پیشین، ص ۲۴۶.

این دوره که به نظر عموم محققان دوره آغاز رسمی تأسیس دین دولتی است، برای اقلیت ها روزهای تاریک و ناخوشایندی بوده است.^۱

کرتیر خود در کتیبه کعبه زرتشت که در حدود سال ۲۸۰ میلادی نگاشته شده است، به تعقیب و آزار مسیحیان (زتن = زدن، کشتن) اشاره می کند و می گوید: «برهمن، نصارا، کریستیان، در شهر زده شدند». در این کتیبه، از مسیحان با دو واژه (n'sl'y = نصرانیان و klstyd'n = کریستیان / مسیحیان) یاد می شود که این امر به وجود دو گروه مختلف مسیحیان سریانی زبان و یونانی زبان اشاره دارد. ظاهراً مسیحیان سریانی زبان، بومیان ایران بوده اند، اما مسیحیان یونانی زبان، مهاجران و تبعید شدگان نواحی غربی ایران بودند که با فتح سرزمین هایشان توسط ساسانیان و به خصوص شاپور یکم، مجبور به ترک وطن و عزیمت به ایران شدند. خوشبختانه این سیاست آزار غیرزرتشتیان که توسط کرتیر آغاز شده بود، برای مسیحیان ایران نتایج فاجعه آمیز و غیرقابل جبرانی به بار نیاورد، زیرا با روی کار آمدن نرسه این سیاست تغییر کرد و با بازگشت به سیاست مداراجویانه دوران شاپور اول، در وضع اقلیت ها، و در نتیجه مسیحیان بهبودی حاصل گردید.

دوران پادشاهی طولانی مدت و هفتاد ساله شاپور دوم، (۳۰۹ - ۳۷۹ م) برای مسیحیان ایران پیامدهای خاص و سرنوشت سازی به همراه داشت، زیرا در سال چهارم پادشاهی وی، کنستانتین (۳۰۶ - ۳۳۷ م) امپراتور روم، پس از تحکیم قدرت خود، براساس «منشور میلان»^۲ رسماً به آزار و اذیت مسیحیان در امپراطوری روم پایان بخشید و به ایشان آزادی مذهبی اعطا نمود.^۳ البته رسمیت یافتن مسیحیت به عنوان دین رسمی با این فرمان محقق نشد، بلکه در زمان تئودوسیوس اول (۳۷۹ - ۳۹۵) انجام گرفت. این مسأله، مسیحیان ایران را با مشکلات جدیدی مواجه کرد،

۱. شیپمان، کلاوس، مبانی تاریخ ساسانیان، ترجمه کیکاووس جهانگیری، ۱۳۸۴ ص ۱۰۲.

2. Edict of Milan

۳. میلر، و. ا.، همان، ص ۲۳۴.

مشکلاتی که هیچ یک از ادیان دیگر با آن روبه رو نبودند. «اتهام ستون پنجم دشمن»، برای مسیحیان ایران عواقب ناگوار بسیاری به همراه آورد. مسأله ای که این شبهه را بیشتر دامن می زد، حمایت امپراطوران روم از مسیحیان بود. این امر باعث می شد تا سوء ظن و بدگمانی نسبت به مسیحان ایران، به عنوان جاسوسان روم افزایش یابد.

مهم ترین حادثه دوران شاپور دوم قتل سیمون برصبعی^۱ - اسقف شهر تیسفون - به همراه صد تن از اسقفها بود که ظاهراً علت امتناع سیمون از جمع آوری مالیات مضاعف، برای تدارک جنگ شاپور با رومیان صورت گرفت. اوضاع مسیحیان در این دوره آنچنان آشفته بود که شهر تیسفون به مدت چهل سال بدون اسقف ماند و تمام جانشینان پایا - اسقف تیسفون از سال ۲۸۰ تا ۳۳۰ م - سیمون، شاهدوست و باربعشمین^۲ در این معرکه کشته شدند.^۳ در جستجو برای یافتن علت و انگیزه های فشار و آزار مسیحیان در دوره شاپور، ناچار باید همان اتهام های تکراری دشمنی با روم را بازگو نمود.

گویا یزدگرد اول نسبت به اقلیت های دینی نظری مساعد و مثبت داشت که این امر برای مسیحیان ایران آسایش و امنیت را به همراه آورد.^۴ در زمان یزدگرد، به واسطه روابط حسنه دولت ایران با روم، آرکادیوس امپراطور به مناسبت جلوس یزدگرد هیأتی را به سرپرستی ماروفا اسقف شهر میفرقت، به دربار یزدگرد فرستاد. با توجه به عنایت ویژه پادشاه نسبت به ماروفا، وی توانست وضعیت مسیحیان ایران را سرو سامان دهد و کلیسای مسیحی در ایران را بعد از سالها ویرانی و تعقیب و آزار، دوباره بازسازی کند.^۵ ماروفا به پادشاه قبولاند که یک مجمع دینی در سلوکیه

1. Simon Bar Sabae.

2. Barbashmin.

3. Waterfield, R. E., *Christians...*, p. 20.

4. Asmussen, J. P., "Christians...", p. 940.

5. Waterfield, R. E., *Christians...*, p. 20.

تشکیل دهد و امور مسیحیان ایران را سرو سامان بخشند. این مجمع در سال ۴۱۰ م. به ریاست اسحق، اسقف تیسفون، و ماروفا و با حضور چهل تن از اسقف‌های مسیحی برگزار گردید.^۱ بدین گونه در دوران یزگرد وضعیت مسیحیان ایران پس از سالها بی ثباتی به سامان رسید و در وضعیت ایشان بهبودی حاصل شد. گویا یزدگرد در سال‌های پایانی پادشاهی خود در سیاستش نسبت به مسیحیان تجدید نظر کرد. ظاهراً علت این امر، علاوه بر تفاهم به وجود آمده بین او و موبدان، زیاده روی‌های مسیحیان و سوءاستفاده از برخورد مدارا آمیز پادشاه، و ویران کردن آتشکده‌ای در شهر هرمزد- اردشیر بود. در دوران پادشاهی بهرام پنجم خصومت و دشمنی با مسیحیان بالا گرفت. ظاهراً دلیل این امر، رفتارهای افراطی مسیحیان در زمان پدر بهرام- یزدگرد- و نیز از سرگیری درگیری‌ها و منازعات بین ایران و روم بود. گویا یزدگرد در اواخر دوران پادشاهی، فرمان آزار و تعقیب مسیحیان را صادر و اجرای آن را به مهر شاپور، موبدان موبد، واگذار کرده بود. ظاهراً با مرگ یزدگرد اجرای این فرمان تا زمان پادشاهی پسرش بهرام، به تأخیر افتاد. در نتیجه بهرام در پی عمل به وصیت پدر، سیاست تعقیب و پیگرد مسیحیان را آغاز کرد. در این دوره روحانیان و عموم مسیحیان متحمل خسارات بسیاری شدند و شماری به مناطق همجوار فرار کردند.^۲ مهم‌ترین حادثه دوران بهرام، برگزاری شورایی به نام «دادیشوع» بود. این شورا که در سال ۴۲۴ م به دلایل امنیتی، به جای تیسفون در شهر عرب نشین مرکبته^۳ با حضور سی و شش تن از اسقف‌ها به ریاست دادیشوع، برگزار شد، دستاورد مهمی برای مسیحیان ایران به همراه داشت، که مهم‌ترین آن‌ها فراهم نمودن مقدمات استقلال کلیسای ایران بود. در این شورا دو مسئله مهم به تصویب رسید: یکی اینکه کلیسای ایران از تابعیت کلیسای روم خارج شود، دیگر آنکه

۱. کریستن سن، آرتور، *ایران...*، ص ۱۹۷.

۲. کریستن سن، آرتور، همان، ص ۲۰۴.

اختیارات جاثلیق افزایش یابد.^۱ علاوه براین، از زمان برگزاری این شورا بود که جاثلیق ایران با انتخاب لقب "بطریق"، خود را هم شأن اسقف های انطاکیه و اسکندریه معرفی نمود و بدین گونه، کلیسای ایران از سیطره بطریق های انطاکیه رهایی یافت.^۲ این شورا مسیری را گشود که شصت سال بعد، به استقلال کامل کلیسای ایران از غرب، و تشکیل کلیسای ملی انجامید، کلیسایی که خارج از مراکز پنجگانه مسیحیت آن دوران، رم، قسطنطنیه، اسکندریه، انطاکیه و اورشلیم به حیات خود ادامه داد.

براساس گزارش «کارنامه های شهیدان»^۳، وضعیت مسیحیان ایران تا سال هشتم پادشاهی یزدگرد دوم مطلوب بود، اما به علل نامعلوم، از این سال رفتار او نسبت به مسیحان تغییر کرد و سیاست تعقیب و آزار ایشان از سر گرفته شد. در نتیجه، اقلیت های دینی روزهای تیره و سختی را سپری کردند و تعصب دینی، با کوشش برای زرتشتی کردن ارمنیان به اوج خود رسید. البته روحانیان زرتشتی در طرح گسترش دامنه تعقیب و آزار پیروان همه ی ادیان غیرزرتشتی نقش بسیار زیادی داشتند. در این دوره، مسأله ارمنستان به مهم ترین دغدغه دستگاه دینی و دولتی ساسانی تبدیل شد، زیرا مسیحی شدن ارمنستان در حدود سال ۳۰۰م که موجبات نگرانی پادشاهان ایرانی را فراهم کرده بود، باعث گردید تا یزدگرد با کمک وزیر خود مهرنرسه برای تحمیل دین زرتشتی به ارمنه و ریشه کن کردن مسیحیت تدبیری بیاندیشد. در پی اجرای این سیاست، وی تعدادی از موبدان (ظاهراً هفتاد مغ) را به آنجا فرستاد تا با بستن کلیساها و برپایی آتشکده ها، دین زرتشتی را در آن کشور ترویج کنند، اما ظاهراً در این کار موفقیتی حاصل نشد.^۴ سرانجام در سال ۴۵۱م در جنگی به نام

۱. میلر، و. ا. همان، ص ۴۱۸.

2. Kid, James, *The Church of Eastern Christendom*, New- York, 1973, p. 418.

3. Acta Sanctorum Martyrum.

۴. ویدن گرن، گنو، دین ها...، ص ۳۸۹.

آواریر^۱ که در دشت ماکو بین ایرانیان و سپاهیان ارمنی در گرفت، آرامنه شکست سختی خوردند و بسیاری از بزرگان ایشان کشته و اسیر شدند.

در تاریخ مسیحیت ایران، دوران پادشاهی پیروز به دلیل نسطوری شدن کلیسای ایران و استقلال نهایی آن از کلیسای غرب متمایز است، زیرا در این دوران بود که با دست به دست هم دادن عوامل متعدد سیاسی - فرهنگی، راهی را که در شورای دادیشوع برای استقلال کلیسای ایران آغاز شده بود، به پایان خود رسید و کلیسای ایرانی برپا گردید. علاقه مندی ایرانیان به مبرا شدن از اتهام همکاری و ارتباط با روم مسیحی، و وجود پس زمینه های علمی که معلول آموزش های منسجم مسیحیان نسطوری ایران در مدارس نسطوری، مخصوصاً در «دبستان ایرانیان» در رها بود، زمینه های سیاسی - علمی تحقق این امر را فراهم نمود. رضایتمندی و حمایت پیروز از این امر نیز به تثبیت و تحکیم این جریان کمک کرد.^۲ علاوه بر نقش عوامل فوق، باید به نقش برصوما^۳ اسقف جاه طلب این دوره اشاره نمود. وی توانست با متقاعد کردن پیروز به حمایت از وی و مذهب نسطوری، ضمن سرکوبی مخالفان خود، کلیسای نسطوری را در ایران رسمیت بخشد.^۴ بدین گونه، کار نسطوریان چنان بالا گرفت که در اواخر دوره ساسانیان، در شهرهای سمرقند، هرات و مرو هم کلیسای نسطوری وجود داشت. البته در نظر ایرانیان مذهب نسطوری نسبت به مسیحیت غربی، مزایای زیادی داشت که به ترویج و تحکیم این مذهب در ایران کمک کرد، از جمله اینکه این مذهب آشکارا ریاضت ستیز بود و مانند مسیحیت غربی زیر سلطه عناصر یهودی - مسیحی قرار نداشت.^۵

1. Avarayr

۲. کریستن سن، آرتور، همان، ص ۲۱۰.

3. Barsuma

۴. صفا، ذبیح الله، همان، ص ۱۲.

5. Asmussen, J. P., "Christians"..., p. 944.

در دوران پادشاهی خسروی یکم وضعیت مسیحیان ایران به علت شعله ور شدن آتش جنگ بین ایران و روم، دستخوش بی ثباتی شد. در این درگیری ها که در سال ۵۴۰م پس از حدود شصت سال صلح و ثبات بین دو دولت، آغاز گردید، مسیحیان دچار مصایب بسیاری شدند. کلیساها ویران شد و بسیاری از مسیحیان دستگیر شدند. اما پس از پنج سال، آتش جنگ فروکش کرد و دو دولت پیمان صلح پنجاه ساله ای بستند. براساس مفاد این صلح نامه، به مسیحیان آزادی مذهبی داده شد، به شرط اینکه به تبلیغ دین خود نپردازند و در صورت تبلیغ، کیفر مرگ در انتظار آنان بود. ظاهراً تا آن هنگام با زرتشتیانی که از دین خود برمی گشتند، مدارا می شد.^۱ روحانی برجسته دوران خسرو، مارابا^۲ نام داشت. وی که اصلاً زرتشتی بود، از سال ۵۴۰ تا ۵۵۲م منصب جاثلیق کل مسیحیان ایران را بر عهده داشت و توانست در سال ۵۴۳م درحالی که ایام تبعید را می گذراند، شورایی را سامان دهد. این شورا قوانینی را در باب رواج دوباره تجرد در میان مسیحیان تصویب کرد. در زمان خسرو پرویز، مسیحیان به آزادی دینی دست یافتند، اما حق نداشتند زرتشتیان را به کیش خود دعوت کنند. در این دوره، هر زرتشتی که دین خود را ترک می کرد، محکوم به مرگ بود، اگرچه در اجرای این حکم غالباً اغماض می شد. در این دوره، اختلافات داخلی مذهب نسطوری را تضعیف کرد، به گونه ای که روحانیان نسطوری همدیگر را تکفیر می کردند. از سوی دیگر یعقوبیان به ریاست گابریل، رئیس پزشکان دربار خسرو درگیری هایی را با نسطوریان آغاز کردند.

پس از یعقوبی شدن شیرین همسر خسرو، این فرقه کاملاً تسلط یافت. این دعواها با مطرح کردن دوباره مسأله طبیعت یگانه یا دوگانه عیسی مسیح شدت گرفت و نزاع بر سر تصاحب مناصب دینی بر این مشکلات افزود و اختلافات

۱. نفیسی، سعید، تاریخ تمدن ساسانی، ۱۳۸۳ ص ۷۲.

کلامی به شوراها هم کشیده شد.^۱ در شورای مارحزقیل^۲ که در سال ۵۷۶ م برپا شد، این اختلافات ملموس بود. در شوراهاى ایشوع یهب^۳ در سال ۵۸۵ م، سبر ایشوع^۴ در سال ۵۹۶ م، و گریگور در سال ۶۰۵ م این اختلافات افزایش یافت. این فترت تا مرگ خسروی دوم ادامه داشت. اما با وجود همه این مشکلات، در این قرن - ششم میلادی - نسطوریان ایران با تشکیل هیات های تبشیری فعال، به رشد و بالندگی خود ادامه دادند و کلیسای نسطوری را در سرزمین های دور دستی چون عربستان، هندوستان و ترکستان برپا کردند.^۵

چالش های کلامی زرتشتی - مسیحی

چالش های کلامی مسیحیان و زرتشتیان در این دوره، عموماً متوجه سه موضوع بوده است: نخست مسایل اعتقادی و کلامی؛ دوم، احکام و قوانین؛ سوم، رفتارها و عملکردها. نخستین و مهم ترین مسأله اعتقادی که از سوی مسیحیان مورد اعتراض و مخالفت واقع می شد، پرستش عناصر طبیعت مثل خورشید (شمشا)، آتش (مورا) و آب (میا) توسط زرتشتیان بود، زیرا از نظر مسیحیان پرستش این عناصر کفر و گناه به شمار می آمد.^۶ اشاره به پرستش آتش توسط زرتشتیان، از جمله اتهاماتی است که به تکرار در «کارنامه های شهیدان» آمده است. باور زرتشتی دیگری که از سوی مسیحیان مورد انتقاد قرار می گرفت، اعتقاد به زروان یا خدای زمان بود. این باور از سوی از نیک کلبی، مورخ ارمنی مورد نقد و حتی تمسخر قرار گرفته است. از نیک در کتاب خود به نام *تکذیب و رد فرق دینی* پس از ذکر زروان باوری

۱. کریستن سن، آرتور، همان، ص ۳۵۰.

2. Mar Hazeqiel

3. Isoyahn

4. Sabriso

5. Asmussen, J. P., "Christians"., p. 947; Cross, F. L., "Nestorianism", *Oxford Dictionary of Christian Church*, Oxford, 1958.

6. Asmussen, J. P., "Christians...", p. 938-9.

موبدان زرتشتی، این اعتقاد را «هجویات» و ناشی از «بلاهدت» می‌شمرد.^۱ ظاهراً مهم‌ترین موضوع اختلاف و اعتراض مسیحیان علیه زرتشتیان در حوزه احکام و قوانین، اعتراض به ازدواج با خویشان (پهلوی: *xwetokdas*؛ اوستایی: *xwaetvadatha*) بوده است. در حالی که زرتشتیان ازدواج با خویشان را امری صواب می‌شمردند، برای مسیحیان این مسأله، کاری مسمئز کننده و غیر قابل درک بود. گویا به همین دلیل ارامنه که از این عادت زرتشتیان بسیار متنفر بودند، ضمن انتقاد شدید از ایشان، به ایرانیان لقب «زن باره» داده بودند.^۲

سومین موضوعی که موجبات رنجش مسیحیان از ایرانیان زرتشتی را فراهم می‌کرد، خشونت‌ناهی بود که در بعضی از دوره‌ها - مانند دوره‌های شاپور دوم، یزدگرد دوم، و بهرام گور - علیه مسیحیان اعمال می‌شد. شدت عمل برخی از پادشاهان، به ویژه شاپور دوم باعث شد یک سلسله «کارنامه شهیدان» که در بردارنده شرح حال و چگونگی شهادت قدیسان و شهدای مسیحی بود، نوشته شود. در این رسالات، شاهان و موبدان ایرانی به عنوان افرادی بیرحم و سفاک که با کمترین بهانه عده بسیاری را به دم تیغ می‌سپارند، توصیف شده‌اند. در یکی از رسالات مسیحی از شاپور دوم به عنوان بخت النصر (نبوکدنصر) مسیحیان یاد شده است.^۳

زرتشتیان هم در برابر این اعتراض‌ها و جدال‌های قلمی مسیحیان در کتب کلامی خود از جمله در دینکرد و شکند گمانیک و یچار در مقام دفاع از اعتقادات خود برآمدند و عقاید مسیحیان را به سخره گرفتند. برای نمونه، در فصل پانزدهم این کتاب که به انتقاد از عقاید نصارا اختصاص دارد، آمده است: «خداوند مسیحیان آفریده همه چیز است، حتی موجودی اهریمنی مانند مار»؛ علاوه بر این، در این فصل عقیده مسیحیان در مورد آفریده شدن خداوند از زنی زمینی که به زعم

۱. کلبی، ازینک، تکذیب و رد فرق زرتشتی، ترجمه گئورگی نعلبندیان، ۱۹۸۹م، ص ۶۵.

2. Russel, James, "Christianity"..., *Encyclopedia Iranica*, vol. 1, p. 526.

3. *Ibid.*, p. 526.

نویسنده کتاب دامنش از آلودگی پاک نبوده، خدایی که سرانجام بردار رفته مصلوب می گردد، به سخره گرفته شده است. نیز نسبت به گرایش های ریاضت جویانه ای که در برخی محافل مسیحی حاکم است، اظهار بیزاری شده است؛ گفتار پولس رسول در مخالفت با اختیار و آزادی انسان، ذکر شده، و با نقل آیاتی از انجیل های متی و یوحنا نشان داده می شود که عیسی به دو آفریننده اعتقاد داشته است. در این کتاب در مورد تثلیث و متناقض بودن این باور هم مطالبی آمده است.^۱

منابع

- حبیبی، عبدالحی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، تهران، افسون، ۱۳۸۰.
- حمزه بن حسن الاصفهانی (حمزه اصفهانی)، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، مطبعة کاویانی، ۱۸۴۴م.
- دریایی، تورج، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- رهبر، پرویز، *تاریخ یهود*، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۲۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، *روزگاران ایران*، تهران، سخن، ۱۳۷۴.
- سامی، علی، "وضع کوشان در شاهنشاهی ساسانی برحسب کتیبه ی پهلوی نقش رستم"، *مجله هنر و مردم*، ش ۷۶، ص ۱۳۴۷، صص ۱۷-۲۰.
- سرکاراتی، بهمن، "اخبار تاریخی در آثار مانوی"، *سایه های شکارشده*، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸.
- شاکد، شانول، "جدل های دینی زرتشتیان علیه یهودیان در دوره ی ساسانی و اوایل عصراسلامی"، ترجمه احمد ایرانی، *پادیاونند، پژوهش نامه ی یهودیان ایران*، به کوشش امنون نصیر، لس آنجلس، انتشارات مزدا، جلد یکم، ۱۹۹۶م.
- شیپمان، کلاوس، *مبانی تاریخ ساسانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۸۴.
- صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

۱. رک. مردان فرخ، *شکندگمانیک و پچار*، فصل پانزدهم صص ۳۰-۴۲.

- فلاحتی موحد، مریم، "آیین بودایی"، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مؤسسه دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۲، جلد ۱۲.
- همو، "بلخ"، همان.
- فوشه، آ.، "دین بودایی در افغانستان"، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- همو، "ایران شرقی در اواسط قرن هفتم میلادی"، همان.
- کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ساحل و صدای معاصر، ۱۳۸۲.
- کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی، *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی گنج دانش، ۱۳۴۹.
- کلبی، ازینک، *تکذیب و رد فرق دینی*، ترجمه و تحشیه گئورگی نعلبندیان، یروان، اداره نشریات دانشگاه یروان، ۱۹۸۹م.
- کلیم بورگ سالتز، دبوران، "مسایلی در باب گاه نگاری دوره کوشانی"، ترجمه عسگر بهرامی، *مجله معارف*، دوره ۲۱، شماره ۲، مرداد و آبان، ۱۳۸۴.
- گدار، ی.، "نظری به بامیان"، *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- لوی، حبیب، *تاریخ یهود ایران*، تهران، بروخیم، ۱۳۳۹.
- مردان فرخ، *شکند گمانیک و یچار*، ترجمه صادق هدایت، تهران، ۱۳۲۵.
- مشکور، محمد جواد، "دین بودا در ایران باستان"، *نامه باستان*، مجموعه مقالات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸.
- میلر، ویلیام مک الوی، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
- نتصر، امنون، "سیری در تاریخ یهود ایران"، *پادیاوند*، پژوهشنامه یهودیان ایران، لس آنجلس، ۱۹۹۶م، جلد یکم.
- نفیسی، سعید، *تاریخ تمدن ایران ساسانی*، به کوشش عبد الکریم جریزه دار، تهران، اساطیر- مرکز گفتگوی تمدن ها، ۱۳۸۳.
- نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸.

- ویدن گرن، گئو، *دین های ایران*، ترجمه ی منصور فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷.
- همو، "یهودیان در امپراطوری ساسانی"، *فرزندان استر*، مجموعه مقالاتی در باره تاریخ و زندگی یهودیان ایران، به کوشش هومن سرشار، ترجمه مهرناز نصریه، تهران، نشر کارنگ، ۱۳۸۴.
- ویسهوفر، یوزف، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس، ۱۳۷۸.
- Asmussen, J. P., "Christians in Iran", *Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, vol. 3(2), Cambridge, 1986.
- Bashman, A.L., "Asoka", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987, vol. 1.
- Bowker, John, *The Oxford Dictionary of World's Religion*, Oxford, 1999.
- Brody, Robert, "Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence", *Irano-Judaica*, II, Jerusalem, 1990.
- Cross, F. L., *Oxford Dictionary of Christian Church*, Oxford, 1954.
- Emmerick, R. E., "Buddhism among Iranian People", *Cambridge History of Iran*, vol. (3) 2.
- id. "Buddhism in pre- Islamic Times," *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London, 1987.
- Fischel, Walter Joseph, "Persia" (pre-Islamic), *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 2007, vol. 13.
- Fussman, G., "Asoka", *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London, 1987, vol. 1.
- Gilleman, Ian, Klimkeit Joakhim, Hans, *Christianity in Persia Before 1500*, London, 1999.
- Graetz, Henrich, *History of the Jews*, Philadelphia, 1974.
- Kid, James Bresford, *The Church of Eastern Christendom*, New York, 1973.
- Mojtabai, Fathullah, "Mani and Shapur, Convergence of Two Worldviews", *Borhan wa Erfan*, No. ۰, 1. th, 1383.
- Neusner, J., "Jews in Iran", *Cambridge History of Iran*, vol. (3)2.
- id. *A History of the Jews in Babylonia*, Lieden, 1966.
- Russel, James, "Christianity", *Encyclopedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London, 1987, vol. 1.
- Smith, Vincent, A., "Asoka", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh, 1988, vol. 1.
- Sprengling, M., *Third Century Iran: Sapur and Kartir*, Chicago, 1953.
- Waterfield, R.E., *Christian in Persia*, London, 1973.
- Wigram, W.A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, Newjersy, 2004.

احوال و آرای عرفانی قدیس بوناونتوره

حمید محمودیان*

چکیده

قدیس بوناونتوره بی شک یکی از شخصیت‌های تاثیر گذار در عرفان مسیحی است. وی که به عنوان بانی دوم و معمار اصلی فرقه فرانسوسی شناخته می شود، توانست علاوه بر تبیین عرفان مسیحی به تشریح زندگی، آثار و ابعاد شخصیتی قدیس فرانسویس پردازد. با آنکه جایگاه وی در میان فرانسیسیان، شبیه به جایگاه توماس آکویناس در میان دومنیکیان است، اما با این همه، جوانب شخصیتی او چندان روشن نیست. کتاب سفر روح به سوی خداوند او یکی از آثار ماندگار در عرفان مسیحی است. در این پژوهش کوشش بر آن است که پس از ارائه شرح مختصری از زندگی و آثار او، جهان شناسی و به ویژه دیدگاه عرفانی وی مورد بررسی قرار بگیرد.

کلید واژه ها

وحدت وجود، وحدت شهود، مراقبه، عرفان مسیحی، اتحاد، تزکیه، تثلیث، فنا، توحید

۱. زندگی و آثار

از آنجا که زندگی نامه بوناونتوره مدت زمانی بعد از حیات او نوشته شده است، اطلاعات ما از زندگی شخصی او چندان دقیق نیست.^۱ بنا بر منابع موجود، وی در سال ۱۲۱۷م (و به روایتی ۱۲۲۱م)^۲ در باگنوریگیو^۳، شهر کوچکی در توسکانی ایتالیا به دنیا آمد. پدرش یوحنا فیدنزا^۴ پزشکی نسبتاً ثروتمند، و مادرش مریم ریتلو^۵ بوده است. نام تعمیدی او یوحنا بود که احتمالاً با ورود او به حیات دینی به بوناونتوره تغییر یافت.^۶

بوناونتوره ادعان دارد که در دوران کودکی به بیماری سختی مبتلا شد و به مدد انفاس قدسی قدیس فرانسیس از مرگی حتمی نجات یافت. با توجه به این که قدیس فرانسیس^۷ ظاهراً در سال ۱۲۲۶م، زمانی که بوناونتوره هنوز کودک بود، درگذشت، به نظر می رسد که او با فرانسیس ملاقات حضوری نداشته است، اما به هر حال وی در تکوین شخصیت خویش به فرانسیس مدیون است.^۸

بوناونتوره تحصیلات مقدماتی خود را در زادگاهش گذراند و پس از آن در سال ۱۲۳۴م برای کسب تحصیلات عالی به دانشکده فنون دانشگاه پاریس راه یافت و پس از اخذ درجه استادی در سال ۱۲۴۳م، به عضویت فرقه فرانسیسی درآمد و

1. Dettlof, Werner, "Bonaventure", *Theologische Realenzyklopadie, Studienausgabe*, New York, 1981, p. 48.

۲. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ص

3. Bagnoregio

4. John di Fidanza

5. Marim di Ritello

6. Kent, Bonnie, "Bonaventure", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (ed.), London, 1998, Vol. 1, p. 828; Brady, I. C., "Bonaventure", *New Catholic Encyclopedia*, J. P. Wallen (ed.), Washington, 1967, Vol. 2, p. 658.

7. St. Francis of Assisi

8. Cousins, E., Introduction to "The Soul's Journey into God", *Bonaventure, Classics of Western Spirituality*, F. Cousins (ed. & trans.), New York, 1978, p.3.

الهیات را تحت راهنمایی اساتید برجسته ای چون الکساندر هالز،^۱ یوحنا ی روچلی،^۲ اُدو ریگالدی^۳ و ویلیام ملیتون^۴ فرا گرفت. وی حتی از اساتید فرقه دومینیکن چون گئوریک سنت کوئنتین^۵ و استاد سکولار گویارد لئون^۶ نیز تأثیر پذیرفت. بوناوتوره در سال ۱۲۴۸م به اخذ درجه کارشناسی در متون مقدس نائل آمد و از سال ۱۲۵۰ تا ۱۲۵۲م در مورد کتاب مقدس، به ویژه انجیل های لوقا و یوحنا به تفسیر و سخنرانی پرداخت. وی پس از گذراندن تحقیقات و تفاسیر خود بر روی «عبارات لومبارد»^۷ در سال ۱۲۵۳م موفق به اخذ درجه دکتری در الهیات شد. برخی از محققان بر آن باورند که او تا ۲۳ اکتبر ۱۲۵۷م به دلیل مخالفت با استادان سکولار و معارض طریقه «مندیکنت ها»^۸ در هیأت علمی اساتید پذیرفته نشد، اما شواهد روشنی مبنی بر اینکه او از سال ۱۲۵۳ تا ۱۲۵۷م به عنوان دستیار استاد در مدرسه فرایارهای کوچک در پاریس تدریس می کرده است، وجود دارد.^۹

بوناوتوره به دلیل الهیات خاص خود بر مبنای تجربیات عرفانی قدیس فرانسیس و معرفی او به عنوان انسان آرمانی در آثار خود، بانی دوم و معمار اصلی فرقه فرانسیسی شناخته می شود.^{۱۰} وی به دلیل مراقبه و عشق پارسایانه اش به مسیح و نیز آثار معنوی اش، به «شاهزاده متألهان عرفانی» ملقب شد.^{۱۱} همچنین در پرتو سخنانش در زمینه محبت و اتحاد، و راه رسیدن به آن، به عنوان بزرگترین وارث

-
1. Alexander Hales
 2. John of Rochelle
 3. Odo Rigaldi
 4. William of Meliton
 5. Gueric Saint-Quentin
 6. Guiard of Leon
 7. Sentences of Peter Lombard
 8. Mendicants
 9. Brady, I. C., *ibid.*, vol. 2, p. 658.
 10. Hayes, Zachary, "Bonaventure", *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), New York, 1987, Vol. 2, p. 281.
 11. Cousines, E., *ibid.*, p. 7.
 12. Chapman, G., "Mysticism (Christian, Roman Catholic)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), Edinburgh, 1981, Vol. 9, p. 96.

الهیات سده ۱۲م معروف است.^۱ بوناونتوره در سال ۱۲۵۷م برای این که خود را به طور کامل وقف وظایف کشیشی کند، از سمت دانشگاهی خود استعفا داد و دیگر در دانشگاه سخنرانی نکرد.^۲

در همین زمان او با حمله جدیدی از سوی «گرارد ابیویل»^۳ و دیگران بر علیه مندیکنت ها مواجه گردید و به همین سبب، با تألیف اثر معروف خود، *دفاع از درویشان*^۴، از مندیکنت ها دفاع کرد.^۵ در سال ۱۲۵۹م به منظور مراقبه به کوه لاورنا^۶ رفت، جایی که به رؤیت فرشته شش بال در هیأت مصلوب- که قدیس فرانسیس در سال ۱۲۲۴م در حالات و مکان های گوناگونی آن راتجربه کرده بود- نائل آمد و از این رو اثر بزرگ خود، یعنی *سفر روح به سوی خدا*^۷ را که در بردارنده بیان تخصصی این تجربه عرفانی است، در خلوت عرفانی خود در آن جا نگاشت. وی در ماه می ۱۲۷۳م از طرف پاپ گریگوری دهم، به عنوان اسقف اعظم آلبانو انتخاب شد و پس از آن پاریس را به قصد دیدار با پاپ برای آماده سازی تمهیدات لازم برای شورای دوّم لیون ترک کرد و به رم رفت. در این شورا او نقش عمده ای در آشتی بین روحانیون سکولار با فرقه مندیکنت، و همچنین بین کلیسای یونان با روم به عهده داشت.^۸ درگذشت او در جولای ۱۲۷۴م پیش از اتمام شورا، و به صورت ناگهانی اتفاق افتاد و در همان روز در کلیسای فرانسیسی در لیون، طی آئینی تشریفاتی و سرشار از اندوه و سوگواری، در حضور پاپ، کاردینال ها و اسقف ها به خاک سپرده شد. پاپ در جلسه پنجم شورای دوّم لیون، دو روز پس از

1. McGinn, Bernard, "Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition", *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn (eds), New York, 1996, p. 63.
2. Brady, I. C., *ibid*, Vol. 2, p. 659.
3. Gerard of Abbeville
4. *The Apology of the Poor*
5. Brady, I. C., *ibid*, vol. 2, p. 659.
6. Laverna
7. *The Soul's (Mind's) Journey into God*
8. Cousins, E., *ibid*, p. 8.

خاکسپاری او، به تمام کشیشان جهان دستور داد تا در یک آئین عشاء ربّانی برای روح او طلب مغفرت و رحمت کنند. دویست سال بعد، در چهارده آوریل ۱۴۸۲م پاپ سیکستوس چهارم او را در زمرهٔ قدیسان به شمار آورد^۱ و در سال ۱۵۸۸م پاپ سیکستوس پنجم او را «استاد فرشته صفت»^۲ کلیسا خواند.

۱.۱. تأثیر گذاران بر اندیشهٔ بوناونتوره

بوناونتوره در نظام الهیاتی خویش از بزرگانی همچون افلاطون، ارسطو، آگوستین، دیونوسیوس، هوگوی سنت ویکتور و الکساندر هلالی متأثر بود و تلفیقی از آراء آنان را که قادر به تبیین جهان براساس آراء مسیحی وی باشد، برای اندیشهٔ خود ابداع نمود. اینگ بر آن باور است که وی با دانش ارسطویی کوشید تا رویکرد نوافلاطونی خویش به مسیحیت را تصحیح و تکمیل کند.^۳ البته کاپلستون خاطر نشان می‌کند که بوناونتوره نیز همچون فرانسیس فلسفهٔ ارسطویی را نمی‌پذیرد.^۴ وی نه تنها از آگوستین و دیونیزیوس، بلکه از یوحنا دمشقی، بوئتیوس^۵، یواخیم فیوره ای^۶ و ابن جبرون نیز متأثر گردید، بطوری که آموزه‌های او تحت تأثیر این متألهان، دیدگاههای کلامی قرون وسطی را تکمیل و آن را در شکل جدیدی سازماندهی کرد.^۷

ه. دانتِه نیز در *کمدی الهی*، او را در زمرهٔ قدیسان بهشت قرار می‌دهد (توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ص ۱۱۲).

2. Doctor Seraphicus

3. Inge W. R., *Christian Mysticism*, London, 1899, p. 146.

4. Cf. Copleston, *A History of Philosophy*, Great Britain, 1950, vol. 2, p. 242.

5. Boetius

6. Joachim of Fiore

7. Brady, I. C., *ibid*, vol. 2, p. 660.

۲.۱. تأثیرپذیران از بوناونتوره

دیدگاه‌های کلامی بوناونتوره در استحکام دیدگاه‌های تندرو و متناقض ارسطویی اواخر قرن سیزدهم میلادی، سخت اثر گذاشت. برخی از فرانسیسی‌ها نظیر یوحنای پکهام^۱ و متی آکواسپارتی^۲ با الهام از آثار بوناونتوره، ضمن توسعه‌ی شکلی از سنت آگوستینی جدید به مخالفت با فلسفه‌ی توماس آکویناس پرداختند. با این همه، به سختی می‌توان از مکتب بوناونتورایی در سده‌ی ۱۴م سخن گفت. در سال ۱۵۸۷م پاپ سیکتوس پنجم به قصد ترویج آراء بوناونتوره، مدرسه‌ای به نام قدیس بوناونتوره را در رم تأسیس نمود. این مدرسه در ترویج آثار بوناونتوره نقش عمده‌ای داشت. علاوه بر جان پکهام و متی آکواسپارتی برخی دیگر از فرانسیسی‌هایی که تحت تأثیر بوناونتوره بودند عبارتند از: الکساندر الکساندریا^۳، یوحنّا ارفورت^۴، وریلونگوس^۵، برولیفیر^۶، دکومبس^۷، تریگوسوس^۸ و کوریولانو^۹. با این همه، بدون شک تأثیر بوناونتوره از سده‌ی ۱۴ تا ۱۶م با حضور دانس اسکات کمرنگ شد، اما پس از دانس اسکات رویکردی دوباره به آثار بوناونتوره شکل گرفت، چندان که کاپوچن‌ها^{۱۰} راهبان خود را از پیروی از اسکات منع کردند و اصرار داشتند که آنان به تعالیم بوناونتوره باز گردند. جشن‌های صد ساله‌ی ۱۸۷۴م بر اشتیاق به شناخت زندگی و آثار بوناونتوره افزود و از آن زمان به بعد، توجه اندیشمندان به آثار او روز

1. John Pekham
2. Matthew of Aquasparta
3. Alexander Alexandria
4. John Erfurt
5. Verilongus
6. Brulifer
7. Decombes
8. Trigosus
9. Coriolano

Capuchins .èç: کاپوچن‌ها یکی از بزرگترین فرقه‌های فرانسیسی هستند که قصد اصلاح کلیسای کاتولیکی را داشتند. جنبه‌ی شاخص آنان ریش بلند و کلاه نوک تیزی بود که بر سر می‌گذاشتند و به همین جهت به آنان «کاپوچن» می‌گفتند. (رک، فایننگ، ص ۳۱۵).

به روز بیشتر می شود. متأسفانه همه آثار بوناونتوره به دست ما نرسیده و بعضی از آنها قبل از اختراع چاپ از میان رفته است.^۱

در سده ۱۷م کوششی دوباره برای بازآفرینی دیدگاههای بوناونتوره صورت گرفت که البته با موفقیت اندکی مواجه شد. در اواخر سده ۱۹م در کواراشی، نزدیک فلورانس، کالچی به نام قدیس بوناونتوره تأسیس گردید که به ویرایش انتقادی آثار بوناونتوره پرداخت، و زمینه را برای تحقیق بیشتر در آثار او در قرن سده ۲۰م فراهم کرد. در الهیات عرفانی مسیحی، به بوناونتوره اغلب به چشم سلطانی والا نگریسته می شود که انسانها را با دستان خود، بی علت و درخواستی به خداوند واصل می گرداند. از این رو، از قرن سیزدهم به بعد، بوناونتوره به عنوان «استاد زندگی معنوی» در کشورهای مسیحی، به ویژه در اروپای شمالی، آلمان و هلند، سرمشق مسیحیان گردید و در طی سده ها بر آموزش، شعر و الهیات این کشورها، به ویژه آلمان تأثیر گذاشت.^۲ به باور برخی محققان، هرچند که بوناونتوره نوشته های زیادی از خود به جای گذاشته و در موضوعات گوناگونی قلم زده است، اما بیشترین تأثیر را از طریق الهیات عرفانی خویش گذاشته است.^۳

۱.۳. آثار بوناونتوره

تألیفات پرشمار بوناونتوره در نه مجموعه گردآوری شده است و آثار او به سه دسته کلی، که به سه دوره زندگی او مربوط است، به شرح زیر تقسیم می شود:

(۱) مقاله های مدرسی؛ این مقالات مربوط به نخستین دوره از تحصیل اوست که

عبارتند از:

الف- تفسیر برخی از قسمتهای کتاب مقدس نظیر جامعه، انجیل لوقا و یوحنا

1. Brady, I. C., *ibid*, vol. 2, p. 664.

2. Hayes, Z., *ibid*, vol. 2, p. 283.

3. King, Ursula, *Christian Mystics*, Routledge, London, 2004, p. 76.

ب- تفسیر عبارات پیتر لومبارد^۱

ج- موضوعات مدافعه ای در سه مجموعه: در کمال تیشیری^۲، معرفت مسیح^۳ و راز تثلیث^۴.

د- مختصر الهیات برای مبتدیان.^۵

ح- ارجاع فنون به الهیات.^۶

(۲) نوشته های معنوی؛ این مجموعه مشتمل بر مجموعه آثار وی است که در سالهای بین ۱۲۵۷ تا ۱۲۶۷م، یعنی زمانی که او به عنوان کشیش اعظم فرانسیسی ها انجام وظیفه می کرد، نوشته شده است. یکی از آثار مهم وی در این دوره سفر روح به سوی خدا^۷ می باشد. بوناونتوره این اثر را پس از تجربه عرفانی خود در سال ۱۲۵۹م هنگام مراقبه در کوه لاورنا، بر مبنای تجربه قدیس فرانسیس از رؤیت فرشته شش بال در هیأت مصلوب نگاشته است. این کتاب حاوی بیان هنری این رؤیت و تجربه عرفانی است، که در آن خدا مطابق با دیدگاه فرانسیسی در سراسر جهان مخلوق متجلی است و مشاهده می شود.^۸

1. *On the Sentences of Peter Lombard*

نخستین متن اساسی الهیاتی در غرب و چهار کتاب جملات، اثر پیتر لومبارد است که در قرن دوازدهم، احتمالاً در سالهای ۱۱۵۵-۱۱۵۸م در دانشگاه پاریس تدوین گشت. این کتاب اساساً مجموعه ای از نقل قول ها یا «جملات» است که برگرفته از نویسندگان آباء به طور کلی، و آگوستین به طور ویژه است. نقل قول ها به حسب موضوع سامان یافته است. کتاب نخست از کتابهای چهارگانه، به موضوع تثلیث می پردازد. کتاب دوم به آفرینش و گناه، کتاب سوم به تجسد و زندگی مسیحی، و کتاب چهارم و آخرین کتاب به آیین مقدس و عواقب امور اختصاص دارد. شرح نویسی بر این جملات یکی از کارهای رسمی الهی دانان در قرون وسطی مانند توماس آکویناس و بوناونتوره و داور اسکوتوس بود (مک گراث، آلیستر، *درستنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروزحدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش، ص ۲۷۸).

2. *Evangelical Perfection*

3. *Christ Knowledge*

4. *Mystery of the Trinity*

5. *A Brief Handbook of Theology for Beginners*

6. Bonaventure, *Reduction of the Arts to Theology*, p. 9.

7. Cf. Bonaventure, "The Soul's Journey into God", Pp. 53-116.

8. *Ibid*, p. xix.

بوناونتوره پس از تألیف این اثر موفق به نوشتن شماری از کتاب‌ها و مقالات معنوی شد، که از جمله آنها کتاب مهم دیگر او، یعنی *درخت زندگی*^۱، بر مراقبه نظام مند و دقیق او بر روی زندگی مسیح- تولد، زندگی معنوی، احساسات، مصائب، مرگ، رستاخیز و عظمت او- مبتنی است. در این اثر، مسیح به عنوان درخت زندگی توصیف می‌شود که بر شاخه‌های آن شکوفه‌ها و فضائلی چون فروتنی، زیبایی، صبر، وفاداری، و عدالت آویخته است. این فضائل الگوهایی هستند که سالک به مدد آنها مسیح را در می‌یابد، به او تاسی می‌کند و به کمال نائل می‌گردد.^۲

بوناونتوره در این دوره تألیفات دیگری نیز دارد که عبارتند از:

الف- سه طریق سلوک معنوی.^۳

ب- چهار تمرین روحانی.^۴

ج- حاکمیت روح.^۵

د- اعیاد پنجگانه دوران کودکی عیسی.^۶

وی همچنین در سال ۱۲۶۰م از سوی رئیس کلیسای جامع ناربن مأموریت یافت تا زندگینامه رسمی فرانسیس آسیزی را برای ارائه در اجلاس کشیشان بنویسد، که این اثر او تحت عنوان *زندگینامه مفصل*^۷ به این اجلاس ارائه شد. وی پیش از این *زندگینامه مختصر*^۸ فرانسیس را نوشته بود. بوناونتوره برای نوشتن زندگینامه فرانسیس، به محل زندگانی او در ایتالیا سفر کرد تا از صحنه‌های زندگی او دیدن

1. *The Tree of Life*

2. Bonaventure, "The Tree of Life", Pp. 119-175.

3. *The Triple Way*

4. *The Four Spiritual Exercises*

5. *Government of the Soul*

6. *Five Feasts of the Child Jesus*

7. Legenda Major, See: Bonaventure, "The Life of Saint Francis", *The Classics of Western Spirituality*, E. Cousins (ed. & trans.), New York, 1978, Pp. 179-327.

8. Legenda Minor, See: Cousins, E., *ibid*, Pp. 10, 3.

کند. همچنین در این سفر با فرایارهای اولیه ای که فرانسیس را درک کرده بودند، مصاحبه کرد. وی پس از تألیف این اثر، نسخه ای از آن را به هر یک از ولایات سی و چهارگانه ایتالیا فرستاد.^۱ این اثر بوناوتوره هماهنگ با زندگینامه های اولیه فرانسیس است که توسط توماس سلانو^۲ و جولیان اسپیر^۳ نوشته شده بود. وی گرچه حوادث تاریخی تازه ای را به آن افزود، ولی سهم متمایز او در حوزه معنویت است، زیرا او حوادث تاریخی و فضائل فرانسیس را به صورت آرمانی در یک زندگی معنوی مطرح کرده است.^۴

۱. ۴. مواعظ

موعظه های بوناوتوره مربوط به دوره ای است که حمله تازه ای از سوی گرارد ابوییل بر علیه فرقه مندیکنت ها صورت گرفت و به دنبال آن، بوناوتوره با تألیف رساله دفاع از درویشان با او به مقابله برخاست. همچنین در این دوران بدعتی جدید از ناحیه تفکر ارسطویی در دانشکده فنون دانشگاه پاریس به راه افتاد که عقاید ارتدوکسی مسیحیت را به چالش طلبید. بوناوتوره در پاسخ به این نوآوری ها، موعظه هایی به زبان لاتینی در سه مجموعه به نام های ده فرمان^۵، شش روز خلقت^۶ و در موهبت های هفتگانه روح القدس^۷ ایراد کرد. متن این موعظه ها در مجموعه آثار او، یکسال پیش از درگذشتش به چاپ رسید.^۸

1. Brady, I. C., *ibid*, vol. 2, p. 659.

2. Thomas of Celano

3. Julian Speyer

4. Cousins, E., *ibid*, p. 10.

5. *On the Ten Commandments*

6. *On the Six Days of Creation*

7. *On the Seven Gifts of Holy Spirit*

8. Cousins, E., *Ibid*, p. 11; For more information on works of Bonaventure see also: Kent, B., *ibid*, vol. 1, p. 834.

۲. آموزه های کلامی

«ایده کلی» در تفکر بوناونتوره، که همه موجودات از آن نشأت می گیرند و آینه وار آن را منعکس می سازند و در نهایت، به منبع اصلی خود بر می گردند، اساساً متأثر از نظریه «مثل» افلاطون است که ابتدا در آثار آگوستین، و به پیروی از آگوستین، در آموزه های بوناونتوره برجستگی یافته است. در دستگاه فکری او، جهان بسان کتابی است که نویسنده اش را به اندازه متون مقدس آشکار می کند و چون آینه ای است که در آن نور الهی به رنگهای مختلف می درخشد.^۱ وی در واقع به ارایه نظامی مرکب از الهیات و فلسفه پرداخت که در آن آموزه های نوافلاطونی در چهارچوب مسیحی تغییر شکل یافته بود.^۲ اینک به تفصیل به جنبه های مختلف کلامی بوناونتوره می پردازیم:

۲.۱. خدا شناسی

از نظر بوناونتوره، با آنکه آدمی به دلیل نقصان شناخت خویش ممکن است وجود خدا را نپذیرد، ولی وجود خداوند را نمی توان انکار کرد، زیرا حقیقتی تردید ناپذیر و بدیهی، و رازی «خود آشکار»^۳ است. او شک و تردید را متوجه قصور عقل بشری می داند نه از ناحیه خدا. این باور او که خداوند خود آشکار است، متأثر از برهان وجودی قدیس آنسلم^۴ است که در آن هر حقیقت جزئی بر یک حقیقت کلی و مطلق (که علت اوست) دلالت می کند.^۵

وی برای اثبات خدا سه دلیل ارائه می دهد:

1. Kent, B., vol. 1, p. 832.

2. *Ibid*, vol. 1, p. 828.

3. Self – evident

۴. قدیس آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) مبتکر برهان وجودی در الهیات مسیحی است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک:

حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۲۳۷-۲۶۲.

5. Kent, B., *ibid*, vol. 1, p. 831.

الف - حتی بت پرست هم وجود خدا را تأیید می کند و خطای او در تعیین مصداق است.

ب - همه مخلوقات به دلیل نقصان و محدودیت هایشان فریاد می زنند که خدایی هست.

ج - بوناونتوره با پیروی از قدیس آنسلم و آگوستین می گوید که خداوند «خود آشکار» است، و این دیدگاه او برخلاف دیدگاه آکویناس می باشد که قائل به اثبات علت از طریق معلول است.^۱

با این وجود تنها عقل انسان نیست که در جستجوی خداوند تلاش می کند، بلکه محبت نیز قادر است که ورای ادراکات عقلی، به شناخت و وصال خدا نائل گردد.^۲

این جمله دیونوسیوس که خدا «خیر فیاض»^۳ است، بوناونتوره را به درک ذات الهی به عنوان خیر نامتناهی، فعال و سرچشمه فیضان زندگی، که در دو مرحله تجلی می یابد، رهنمون کرد. از نظر او پدر به عنوان مصدر کل، پویا و فیاض علی الدوام در ابتدا به دلیل عدم تحمل نیروی الوهی اش توسط مخلوقات متناهی، در پسر، ایده کامل و کلمه ابدی خود، تجلی می یابد و در مرحله دوم تحت تأثیر عشق متقابل خود با پسر، طی تکوین کاینات، به صورت روح القدس در همه موجودات سریان می یابد.^۴ بطور کلی، حرکت و صدور مخلوقات از خدا و بازگشت آنها به او، محور اصلی اندیشه بوناونتوره است.^۵

۲.۲. مسیح شناسی^۶

بوناونتوره در شهود خود از فرشته شش بال بر مبنای تجربه فرانسیس، بر مسیح مصلوب به عنوان «داماد روح» و «جامع اضداد» متمرکز شد و در کتاب سفر روح به

1. Kent, B., *ibid*, vol. 1, p. 831.

2. Hayes, Z., *ibid*, vol. 2, p. 281; Brady, I. C., *ibid*, vol. 2, p. 662.

3. self-diffusion

4. Cousins, E., *Ibid*, p. 26.

5. *Ibid*, p. 27.

6. Christology

سوی خدا شرح آن را به تفصیل آورده است. بدین ترتیب، او بر مسیح به عنوان آغاز، میانه و پایان سفر مراقبه کرد. وی سپس با تألیف کتاب درخت زندگی، مسیح را به عنوان درخت زندگی معرفی نمود که بر شاخه های آن فضائلی چون تواضع، پرهیزگاری، صبر و پایداری و ... آویخته است.^۱

هسته مسیح شناسی بوناونتوره این است که مسیح به عنوان حقیقت محوری تجسد می یابد، در تاریخ مشاهده می شود و به عنوان «پسر»، از ازل محور تثلیث و واسطه اعمال الوهی نظیر خلقت، اشراق و کمال است. در این تفکر، او به شدت متأثر از نظریه «مثل» افلاطون است. از دیدگاه او، «کلمه» فشرده ترین بیان واقعیت اصلی الوهی است که تصاویری از آن در تمام مخلوقات منتشر شده است. وقتی که «کلمه» در وجود بشری تجسد می یابد، کلید واژه ای برای آشکار شدن حقیقت ارائه می کند و عیسی به عنوان کلمه متجسد سرمشق دنیا و آخرت است.^۲

مسیح کلمه خدا و خلاصه همه اشیاء است. رسیدن به نجات و خداوند به واسطه او محقق می شود. واسطه بین خدا و انسان باید همچون خدا باشد تا بتواند انسان را به حقیقت رهنمون شود و او کلمه خدا، یعنی مسیح است.^۳

در دیدگاه او، مسیح موضوع محوری کتاب مقدس است و الهیات به معنای کوشش برای فهم کتاب مقدس، در واقع کوشش برای فهم مسیح است. در جریان تاریخی نجات انسان، ما با مسیح در پرتو رمز و نماد صلیب روبرو می شویم. بنا بر این، الهیات کتاب مقدس، الهیات مسیح و صلیب است.^۴

نگاه به مسیح به عنوان موضوع محوری و واسطه میان انسان و خداوند، از جمله باورهایی است که بوناونتوره از فرانسیسی ها به ارث برده است. این وجه زندگی

1. Cousins, E., *Ibid*, p. 35.

2. Hayes, Z., *ibid*, vol. 2, p. 282.

3. De armellada, Bernardo, "Bonaventura", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Wien, 1994, p. 572.

4. Dettlof, W., p. 53.

بوناونتوره اغلب نادیده گرفته می شود، زیرا بیشتر محققان «مسیح محوری» را از اندیشه های دانس اسکوتوس می دانند و آموزه مسیح محوری را با او آغاز می کنند. اما حق این است که بوناونتوره در بخش اعظم آثار خویش به شخصیت الهی مسیح پرداخته است. بنابراین مسیح مرکز و وسیله شناخت الهیات مسیحی، و محور موضوع کلام خدا و کلید فهم کتاب مقدس است.^۱

۲.۳. جهان شناسی^۲

از نظر بوناونتوره کائنات به وسیله خلق از عدم، و در زمان از خداوند صادر شده است و فهم این حقیقت در قلمرو فلسفه نیست، بلکه برای ما از طریق ایمان حاصل می شود. البته زمانی که این باور به وسیله ایمان شناخته شد، با عقل تأیید می گردد.^۳

الهیات بوناونتوره به شدت متأثر از تفکر نوافلاطونی مسیحی اگوستینی است تا تفکر ارسطویی، چندان که در نظام فکری او، به جای «واحد» خدا را می یابیم و به جای صدور بالضروره جهان از طبیعت، در می یابیم که خدا آزادانه کائنات را از عدم خلق می کند. جهان از خداوند به عنوان علت فاعلی آن صادر شده و خداوند را به عنوان «علت مثالی»^۴ اش آینه وار در خود می تاباند و مشیت الهی بر این است که به سوی خداوند به عنوان علت غایی اش باز گردد.^۵

1. Dettlof, W., p. 52; Cf: Turner, Denis, *The Darkness of God, Negative in Christian Mysticism*, Cambridge, 1995, pp. 117-130.

2. cosmology

3. Kent, B., *ibid*, vol. 1, p. 832.

4. the exemplar cause

5. Kent, B., *ibid*.

۴.۲. معرفت شناسی^۱

پیشتر گفته شد که از نظر بوناونتوره، وجود خداوند یک حقیقت تردید ناپذیر است و از دیدگاه او تردید در مورد خداوند ناظر به قصور عقل بشری است. از همین رو، او معرفت را بر دو قسم معرفت علمی و معرفت عرفانی می دانست. معرفت علمی شناختی اکتسابی و حصولی است و آدمی را به یقین نمی رساند، حال آنکه معرفت عرفانی موهبت و عنایتی الهی است.

بوناونتوره به رغم آن که با ارسطو در این نکته موافق بود که معرفت جهان خارجی به حواس بستگی دارد، اما می کوشید که در معرفت عرفانی، عناصر تجربه گرایی ارسطو را با آموزه اشراق آگوستین جمع کند. بنابراین، او روشی را پیشنهاد می کند که به وسیله آن روح انسان در پرتو تصویر خداوند (یعنی مسیح) به وصال الهی نائل می گردد و قادر می شود که به یقین برسد. از دیدگاه بوناونتوره، کارکرد تصویر خداوند این است که روح انسان را منور می کند و آن را برای سفر به سوی حقیقت ابدی بر می انگیزد. از نظر گاه او، معرفت از طریق اشراق به دست می آید و واسطه اشراق کسی جز مسیح نیست.^۲

۳. آموزه های عرفانی

از نظر بوناونتوره، عرفان بخشی از الهیات است که به انسان بازگشت به سوی خدا را تعلیم می دهد. در دیدگاه او، روح نیازمند عنایت الهی است و شبیه آن زن گوژپستی در انجیل است که «خم شده بود و بطور کامل قادر نبود تا به بالا نگاه کند». اما وقتی مسیح دستهایش را بر روی او گذاشت، کمرش راست شد و مستقیم القامه گردید. از نظر او روح با گناه ازلی انسان خم شده و تسلیم جهالت ذهنی، طغیان در اراده و اسارت شهوات گردیده است و فقط از طریق عنایت عیسی مسیح

1. epistemology

2. Hayes, Z., *ibid*, vol. 2, p. 283; Kent, *ibid*, vol. 1, pp. 832-3.

است که انسان می تواند در وضعیت راستین و اولیة خود (یعنی طاعت) نسبت به خداوند قرار بگیرد. پس اگر انسان به واسطه کلمه ابدی (یعنی مسیح) خلق شده، تولد دوباره او نیز به واسطه تجسد کلمه میسر است. زیرا به واسطه تجسد مسیح روح از گناه ازلی تطهیر و اصلاح می شود و روشن، کامل، زنده، استوار، و شبیه خداوند می گردد و به او می پیوندد. از این رو «تأیید» و «غذای عشاء ربّانی» در این راستا به کمال و سعادت انسان مدد می رساند.^۱

بوناونتوره سلوک عارف را به سه مرحله مراقبه بر طبیعت، مراقبه بر روح و مراقبه بر خدا تقسیم می کند و در هر مورد شخصیت معنوی خاصی را به عنوان اسوه و الگو در نظر می گیرد و به این ترتیب، فرانسیس آسیزی را برای مراقبه بر طبیعت، آگوستین را برای مراقبه بر روح و دیونوسیوس را برای مراقبه بر خدا مطرح می کند. در این روش، بوناونتوره با جمع کردن میان سنتهای فکری گوناگون از طریق «ایده سفر»، یک مجموعه^۲ را ابداع می کند. بوناونتوره در نهایت راه وصول به کمال مطلق نهایی را عشق جانسوز نسبت به مسیح می داند.^۳

اینک به شرح هر یک از مراحل سه گانه سلوک از دیدگاه بوناونتوره می پردازیم:

۳.۱. مراقبه بر طبیعت

بوناونتوره برای رسیدن به خدا مراحل را مطرح می کند که اولین گام آن مراقبه بر طبیعت است. وی در ابتدا به پیروی از فرانسیس بر طبیعت مراقبه می کند و اظهار می دارد که زمانی که فرانسیس منبع ازلی و اصلی همه کائنات را تجربه کرد، سرشار از دینداری و رازی بود که در آن، خود را با مخلوقات، هرچند کوچک، یکی می دانست و باور داشت که همه آنها از یک منبع واحد فیضان یافته اند^۴ و از این رو

1 . Brady, I. C., *ibid*, vol. 2, p. 662.

2 . *summa*

3 . Cousins, E., *Ibid*, p. 20.

4 . *Ibid*.

خداوند را به خاطر خورشید، ماه، آب، آتش، زمین و مرگ جسمانی ستایش می کرد.^۱ بوناونتوره پس از مراقبه بر طبیعت، از هفت چشم انداز کلی، یعنی منشا، عظمت، تکثر، زیبایی، تمامیت، فعالیت و نظم، به درجه تزکیه رسید و به مراقبه بالاتر یعنی مراقبه بر روح پای گذارد.^۲

۲.۳. مراقبه بر روح

در مرحله دوم سالک در اعماق مراقبه، در روح خود بازتاب ازلیت پدر، در عقل خویش بازتاب پسر به عنوان حقیقت، و در اراده اش بازتاب خیر محض روح القدس را تجربه می کند. در این مرحله او به شدت تحت تاثیر آگوستین است. وی گرفتاری روح هبوط یافته را توصیف می کند و به این نتیجه می رسد که خداوند چنان به روح نزدیک است که می توان گفت در حقیقت تصویر خداوند است که به واسطه گناه ازلی خم شده و هبوط کرده است. از این رو، در این مرحله مسیح می آید و روح را از هبوط نجات می دهد و تصویر از دست رفته اش را به او باز می گرداند. در اینجا حقیقت ازلی (پدر) در قالب پسر شکل انسانی به خود می گیرد و نردبانی را که به وسیله آدم شکسته شده است، ترمیم می کند.^۳ در این مرحله بود که وی نظریه اشراق الهی را با تأثیر از تفکر نوافلاطونی مطرح کرد، به این مضمون که خداوند همواره روح ما را با نور و اشراق تازه ای مدد می رساند تا حقایق تغییرناپذیری همچون عدالت و زیبایی را درک کند و در نتیجه، به اصل خویش بازگردد.^۴

1 . Cousins, E., *Ibid*, p. 29-28.

2 . *Ibid*, p. 24.

3 . *Ibid*, p. 30-32.

۴ . لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت اسرین، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۲۰۱-۲۰۴؛ ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۴۹.

۳.۳. مراقبه بر خداوند

در مرحله نهایی، بوناونتوره بر خداوند به عنوان موجودی خیرخواه متمرکز می‌گردد و با تأمل بر وجود و عدم، درمی‌یابد که وجود محض نمی‌تواند به تصور عقل ما درآید، مگر در رهایی کامل از عدم. از نظر او عقل انسان کور است^۱ و شبیه خفاشی است که بیشتر موافق و مانوس با تاریکی است و با مشاهده نور، بینایی خود را از دست می‌دهد. بنابراین، فکر و ذهن ما به تاریکی موجودات و تصورات مربوط به اشیاء حسّی عادت کرده است و وقتی که به نور خدای تعالی نظر می‌کند، چیزی نمی‌بیند و از این رو درک نمی‌کند که همین ظلمت منتهای اشراق ذهن ماست، درست به همان گونه که هنگامی که چشم به نور شدید می‌نگرد، خیره می‌شود و چیزی نمی‌بیند. خداوند اول و آخر، و وجود کامل است و در عین حال، در کوچک‌ترین موجودات حاضر است. در همه اشیاء است ولی در هیچکدام از آنها نیست.

بدین ترتیب، بوناونتوره پس از مراقبه و تفکر بر خداوند به عنوان وجود، به سوی تعمق درباره تثلیث، به عنوان فیاض علی‌الدوام بر می‌گردد. فیضان خداوند در فرایند تثلیث تحقق می‌یابد و از آنجا که جهان منتهای است و تاب فیضان خدای نامتناهی را ندارد، در این نقطه بوناونتوره به سوی مسیح باز می‌گردد و بر او به عنوان واسطه خلقت و جامع اضداد متمرکز می‌شود، زیرا در او نخستین و آخرین فیضان، خدا و انسان، انسان ابدی و انسان فانی، و نامتناهی و منتهای توأمان وجود دارد. بعد از مرحله تأمل و تمرکز بر مسیح، سالک سرانجام به مرتبه حیرت می‌رسد که در آن، خداوند وجود انسان را می‌گدازد، در خود فانی می‌کند و او را به ظلمت و رای انوار سوق می‌دهد، که عالیترین درجه وصال انسان با خداست. این عبارت

1 . Cousins, E., *Ibid*, p. 32.

بوناونتوره بسیار شبیه به کلام اکهارت است که در توصیف آخرین مقام می گوید:
«آخرین مقام، سرّ ظلمت ذات ازلی است که همواره مجهول است».^۱

۳. ۴. هفت پله نردبان صعود

قدیس بوناونتوره با ترسیم هفت پله، مراحل سلوک را برای سالک مجذوب^۲ تبیین می کند. در اینجا به صورت گذرا به هفت مقام سالک از دیدگاه بوناونتوره می پردازیم، هفت مقامی که از آن به هفت پله نردبان صعود تعبیر شده است.

در اولین مرحله، سالک از گناهان خود توبه می کند، گناهایی که مسیح از سوی پدر آسمانی خود مامور شد تا با فدا کردن خود کمر خم شده بشر گناهکار را از زیر بار آنها راست کند. سالک همراه با توبه و پس از آن، به دعا و نیایش روی می آورد. بوناونتوره معتقد است که سالک باید کار خود را از تمرکز و تامل بر بیرون خود شروع کند و حقیقت اشیا خارجی را در یابد، تا در مسیر درک قدرت، حکمت و خیر مطلق بیفتد و از نظم موجود در جهان به تثلیث طبیعت، متن مقدس و لطف الهی راه یابد که به بهترین صورت منظم شده و تجلی یافته اند. آن گاه وارد حوزه تعقل شود و از عظمت، کثرت، جمال، فعالیت و نظم اشیا پی به خالق این امور ببرد. در اینجا است که سالک خود را موحدانه در وادی حیرت، که وادی ششم است، می یابد. او پس از مشاهده تجلیات صفاتی خداوند به وحدت در تثلیث می رسد، در این مشاهده دچار حیرت می شود و به کمال اشراق خود نایل می گردد. هر چند که در روز ششم خلقت است که همراه خداست و چیز دیگری برای او نمانده است جز

1 . Otto, R., *Mysticism East and West, A Comparative Study of Nature Of Mysticism*, B. Bracey & R. C. Pane (trans.) New York, 1976, p. 206.

۲ . سالک بردو نوع است: سالک مجذوب و مجذوب سالک. در طرح بوناونتوره هر جا سخن از سالک است منظور سالک مجذوب است که به وسیله تلاش ها و کوشش های خود راه پر مخاطره و سخت سلوک را طی می کند تا نهایت کوشش او به کشش و جذب به بیانجامد.

استراحت در روز هفتم، که از طریق خلسه عرفانی، ذهن و عقل او از همه امور فارغ شود و به آرامش برسد.

بوناونتوره درباره مقام هفتم، که آخرین منزل سلوک عرفانی است بیان می کند که در این مرحله ادراک سالک از طریق خلسه عرفانی همچون روز هفتم خلقت به استراحت می پردازد، به آرامش می رسد و محبت او در خداوند منک می شود و او در اقیانوس وحدت الهی غوطه ور می گردد. او به عالی ترین اوج وحدت عرفانی، یعنی به ظلمتی فراتر از روشنایی می رسد و همراه با پسر، یعنی مسیح مصلوب، به سوی پدر پرواز می کند و بدین ترتیب سفر روح در خداوند پایان می پذیرد.

۳.۵. بوناونتوره و وحدت شهود

در تفکر کاتولیکی خدا هم متعالی^۱ و هم در همه جا حاضر^۲ است، یعنی آن که نمی توان او را مستقل از نفوذ مطلقش تصدیق کرد و نمی توان نفوذ مطلق او را مستقل از تعالیش پذیرفت. او متعالی - نافذ است. بنابراین اندیشه کاتولیکی بین نظریه های تعالی محض، آن طور که در خدااباوری طبیعی^۳ یا در بسیاری از الهیات های پروتستان معاصر آمده است، و نظریه هایی درباره نفوذ مطلق خدا که از ویژگی های فلسفه های همه خدا انگار^۴ است، قرار می گیرد. کلیسای کاتولیک در حالی که همیشه در سنت خود تأثیر اصلاح کننده الهیات های سلبی^۵ را مجاز می شمارد، بر این امر پای می فشارد که به دلیل نفوذ مطلق همراه تعالی الهی، انسان می تواند به ذات خدا، شناخت طبیعی پیدا کند. نکته جالبی که براساس آن تفکر کاتولیکی

1 . transcendent

2 . immanent

3 . deism

4 . pantheism

۱ . منظور از الهیات سلبی این است که ذات خدا همچنان ناشناخته است و آدمی نمی تواند به آن علم پیدا کند. به عبارت دیگر، او نمی تواند بگوید خدا کیست، بلکه می تواند بگوید چه چیزی نیست.

متعادل می شود، «تمثیل وجود»^۱ است که معادل مفهوم وحدت در کثرت وجودی خدا و طبیعت است (تعالی و نفوذ مطلق). بر این اساس، می توان کمالاتی را که در طبیعت می یابیم، به معنایی نه واضح و روشن (همه خدا انگاری)، و نه مبهم (خدا باوری طبیعی)، بلکه متشابه، به خدا نسبت داد، چنانکه همزمان هم مشابه و هم کاملاً متغایر باشد. خلاصه اینکه خدا و طبیعت نه کاملاً عین هم اند و نه کاملاً غیر هم، بلکه در عین حال که عین هم اند، در همان حال غیر همدیگرنیز هستند.^۲ برای نمونه، خدا شخص وار است، اما به معنایی که مطلقاً غیر از آن معنایی است که مخلوقات شخصی واجد آن هستند.^۳

کاپلستون می کوشد تا ساحت مسیحیت و عرفان مسیحی را از وحدت وجود در مفهوم پتته ایستی آن مبراً کند، چنان که به دام تنزیه و تعالی، و محرک بلا تحرک ارسطوئی گرفتار نشود. وی در این باره می گوید: «... دلایلی که بوناونتوره می آورد، به تنزیه و تعالی، و محرک بلا تحرک ارسطوئی نمی انجامد، بلکه خدای او خدایی است که منزّه، حاضر، خیر،^۴ حق^۵ و تنها اساس همه حقایق است. او نوری است که با درخشش در نفس، فهم حقیقت را ممکن می سازد».^۶

از آموزه تمثیل گرایی این نتیجه به دست می آید که بین مخلوقات و خداوند شباهت وجود دارد. اما باید بین انواع مختلف شباهت تمایز قائل شویم، تا به نظری دقیق در باب ارتباط مخلوقات با خدا برسیم، چنانکه از یک سو از وحدت وجود، و از سوی دیگر از غیر وابسته بودن و استقلال عالم پرهیز کنیم.^۷ مقصود بوناونتوره

1 . Analogy of being

2 . same infinitely other

۳ . برانتل، جورج، آیین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱ش، صص ۴۸-۴۹.

4 . Good

5 . Truth

6 . Copleston, F., *ibid*, p. 258.

7 . *Ibid*, p. 266.

این است که خالق و مخلوق در وجود با هم شریک نیستند، زیرا اگر چنین باشد، مخلوق خدا می شود و سراز وحدت وجود در می آورد.^۱ بنای بوناونتوره بر یافتن شباهت و نشانه تجلیات الهی در همه مخلوقات است.^۲ بنابراین، در تفکر او مخلوقات بر صورت خدا آفریده شده اند و در نتیجه شبیه و جلوۀ خدا هستند. از نظر کاپلستون سه منظر اساسی در ماوراءالطبیعه بوناونتوره عبارتند از: خلقت، تمثیل گرای و اشراق. آموزۀ خلقت بیان می کند که همه عالم از خدا به وجود آمده، از عدم خلق شده و کاملاً به خدا وابسته است؛ نظریه تمثیل گرای بیان می کند که همه چیز به خدا شباهت دارد، و آموزۀ اشراق، مراحل بازگشت روح به خدا را از طریق تأمل در جهان خلقت تا سرانجام آن، که تأمل بر هستی کامل است، بیان می دارد.^۳

از نظر بوناونتوره، در پایان سلوک انسان، فعالیت خداوند در روح شروع می شود و سرانجام در حالت وجد، روح را کاملاً در بر می گیرد و در نتیجه فعالیت عقلانی آدمی از کار می افتد.^۴ از دیدگاه او، انسان با پذیرش دستان هدایتگر خدا ابتدا دعا می خواند و سپس عبادت می کند. آنگاه مقدسانه زندگی می کند و به حیات طیبه می رسد و پس از آن، به طور مدام و دقیق به تجلیات حق می نگرد و با سیر آفاقی و عمل نیک پله پله صعود می کند، تا به شهود و نظاره خداوند به عنوان «همدم جاودانه بر روی کوه صهیون مقدس» بنشیند.^۵

البته بوناونتوره تلاش آدمی را در این زمینه با مساعدت کلمه الهی، یعنی مسیح متجسد، کارساز می داند. مسیح واسطه این امر (نور، اشراق و شهود) است که بدون او آگاهی و سعادت کامل به دست نمی آید.^۶

1 . Copleston, F., *ibid.*

2 . *Ibid*, p. 267.

3 . *Ibid*, p. 291.

4 . *Ibid.*

5 . Bonaventure, *The Reduction of Arts to Theology*, p. 132.

6 . *Ibid.* pp. 96-97.

بوناونتوره معتقد است که به وسیله موهبت طبیعی و فوق طبیعی خدا، نفس آدمی روشن می شود و قدرت می یابد و خدا را چهره به چهره به صورت شهودی می بیند.^۱ از این رو، خداوند آنگونه که هست، یعنی در وحدت و تثلیث و تمام کمال خود معلوم می گردد. در نتیجه، روح پاکان اسرار ایمان، یعنی همان راز نامتناهی رحمت الهی و شکوه فراگیر خلقت او را در می یابد. شهود شخصی آنان از خداوند و معرفت کامل آنان نسبت به او، برایشان وحدتی به ارمغان می آورد که همان بهجت وجدآمیز (فنا)ی آنان است.^۲

در سلوک الی الله باید همه چیزهایی را که با ادراک خود فهمیده ایم، حتی تصور هستی را انکار کنیم و کنار بزنیم.^۳ باید با همه وجود بر قلب و قدرت عشقمان متمرکز شویم و کاملاً خود را برای خدا خالص کنیم، تا شاید به وصال او نائل شویم.^۴ عشق خداوند تا زمانی که روح ما در تسخیر اوست، ما را به سوی خدا سوق می دهد تا در نهایت همراه با او تبدیل به یک روح شویم.^۵

عنوان فصل هفتم کتاب *سفر نفس به سوی خدا* چنین است: «بیان جذبه عرفانی و روحانی که زمینه ساز رهایی و سعادت عقلانی انسان و وصول به خدا می شود». مقدمه این فصل جمع بندی مراحل شش گانه برای وصول به ساحت الوهی است، بدین قرار که آدمی خداوند را در این شش عرصه می یابد:

- الف - بیرون از خویش در طبیعت ← ۱. از راه نشانه ها ۲. در نشانه ها
 ب - درون خویش ← ۱. از راه صورت انسانی ۲. در صورت انسانی
 ج - ورای خویش در طبیعت ← ۱. از راه نور الهی ۲. در متن نور الهی^۶

1 . Bonaventure, *The Reduction of Arts to Theology*, p. 118.

2 . *Ibid.*

3 . Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religions*, Great Britain, 1963, p. 236.

4 . *Ibid.*

5 . *Ibid.*

6 . Bonaventure , *The Reduction of Arts To Theology*, p. 110.

بوناونتوره در ادامه می گوید: «نهایت این راه همان بدایت آن است، یعنی مبدأ اعلائی که اینک با وساطت میانجی به حریم او راه می یابیم. این میانجی که هم دروازه ورود به حریم الهی است و هم راه و مسیر، فردی است که شباهت منحصر به فرد با خداوند دارد، او مسیح است». بوناونتوره در ادامه به تأویل پله ها و مراحل شش گانه عرش الهی می پردازد و آنها را چنین بر می شمرد:

۱- امید و عشق^۲

۲- پرستش و سرسپردگی^۳

۳- حیرت و شگفتی^۴

۴- تعالی و ترقی^۵

۵- ستایش و تقدیر^۶

۶- بهجت و لذت^۷

در عبارت بعدی، کمال که پس از طی مراحل ششگانه نصیب بشر می گردد، در دو قالب بیان می شود:

۱- استهلاک قوای ادراکی و تحریکی فرد (فنا)

۲- تبدل قوای ادراکی و تحریکی فرد (بقاء).

او نهایت راه را «درک ظلمت الهی» و «تاریکی فوق درخشش» و «مقام سکوت» می داند که راز مطلق و بالاترین درجه عرفان، و در عین حال موطن «حیرت» است.^۸ از نظر او عوامل مددکار در راه خدا استمداد عنایت از خداوند، و عشق الهی و موت ارادی است. بوناونتوره سپس می گوید: «رؤیت درونی الهی نوعی مردن است؛ آنگاه

1 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 111.

2 . Hope and love

3 . Devotion

4 . Admiration

5 . Exaltation

6 . Appreciation

7 . Praise and joy

8 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, pp. 114-115.

است که فرد وارد نور سیاه و ظلمت الهی می شود.^۱ از نظر او، جمع اولیت و آخریت در وجود، و جمع اضداد مانند تعالی خداوند در عین حضور او^۲ و در برداشتن کل موجودات از یک طرف، و نیز جمع تنزیه و تشبیه، از طرف دیگر منوط به لحاظ کردن خداوند به عنوان کمال مطلق و مطلق وجود است که همه چیز را در بر می گیرد. او کل در کل^۳ است، در عین حال واحد است، نه کثیر.^۴ بوناونتوره نمونه هایی از جمع «تنزیه و تشبیه» را بدون ذکر این اصطلاح بدینسان برمی شمارد: «درون همه بودن خدا بدون محدود ماندن و در حصار بودن، بیرون از همه بودن او بدون خارج و محروم بودن از محیط درون، بالاتر از همه بودن بدون دور ماندن، و پایین تر از همه بودن بدون کم بها و پست شدن».^۵ از نظر او، خداوند نه تنها به تعبیر آگوستین علت وجود است، بلکه اساس ادراک و نظام زندگی است^۶، و نه تنها همه چیز از اوست، بلکه همه چیز در درون او و در اوست. او به منزله دایره و سپهری عقلی است که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا.^۷ با توجه به این موارد، به نظر می رسد که رویکرد بوناونتوره به عالم و ارتباط آن با خداوند، رویکردی وحدت شهودی است که در عین اینکه کثرات را در جوار خداوند مشاهده می کند، در پس همه کثرات به خداوند به عنوان وجود مطلق می رسد.

بوناونتوره در فصل پنجم بر اسم «وجود» بسیار تکیه می کند. استفاده از اسم «وجود» در این فصل در واقع به کارگیری نوعی برهان وجودی شبیه برهان آنسلم در شناخت صفات خداوند و نه برای اثبات اصل ذات او است. به عبارت دیگر، بر شناخت خداوند فارغ از غیر - خواه این غیر آفاق و نشانه باشد یا صورت و انفس -

1 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 116.

2 . *Ibid*, p. 98.

3 . all in all

4 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 101.

5 . *Ibid*.

6 . *Ibid*, p. 99.

7 . *Ibid*, p. 101.

و از ورای غیر و از فوق مدرکات واسطه دلالت می کند. این راه مستلزم شناخت خداوند از راه خود خداوند، لکن در کسوت نامی از او که اعظم اسمای او، و عام ترین، بدیهی ترین و شناخته شده ترین نامهایش، یعنی «وجود» می باشد. بوناونتوره می گوید:

«اینگونه شناخت خداوند- شناخت خدا از طریق خود او - از دو طریق قابل حصول است:

۱- از راه اقامیم الهی^۱ ۲- از راه اسماء و صفات الهی^۲

راه نخست از راه اسم «وجود» طی شدنی است که مأخوذ از سفر خروج تورات^۳ می باشد، که خداوند در آن خود را «هستم آن که هستم» معرفی کرده است و براساس قول یوحنا دمشقی به تبع عهد قدیم موسی (ع)، نام اعظم خداوند همین بوده است. راه دوم از راه اسم «خیر» طی شدنی است که مأخوذ از عباراتی از انجیل متی^۴ است که در عین تأکید بر تثلیث، برترین نام خدا را «خیر» عنوان می کند و قول دیونوسیوس نیز به تبع عهد جدید عیسی (ع) همین است.^۵

در مورد راه نخست، بوناونتوره احکام و لوازمی را بر اسم «وجود» و حقیقت آن که عین حقیقت الهی است مترتب می داند که ازمهمترین آن احکام، توانایی جمع ضدین و رؤیت کثرت در وحدت در پرتو اسم «وجود» است.^۶

۳.۶. حدود عقل در شهود خداوند

بوناونتوره بر آن باور است که از آن جا که نویسندگان کتب الهیاتی از فلسفه استفاده کرده اند و نوشته های آبابی کلیسا از مفاهیم فلسفی برخوردار است، باید با مفاهیم

1 . Proper to the Divine persons

2 . Essential attributes

۳ . خروج، ۳: ۱۴.

۴ . متی، ۱۹-۲۸.

5 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 95.

6 . *Ibid*, p. 96.

فلسفی نیز آشنا بود. اما باید مواظب باشیم که انسان «شراب خالص الهی را با آب رقیق نکند».^۱ فلسفه نباید سبب گناه شود. فلاسفه با غرور فراموش می کنند که پایه علم آنها در نهایت در اراده و خواست خود آنها به عنوان انسان قرار دارد، انسانی که وارث گناه نخستین است. فلاسفه نمی خواهند بفهمند که شناخت ما به عنوان انسان محدود است و محدودیت آن ناشی از گناه نخستین پدر نوع بشر است.^۲

بوناونتوره خداوند را به آدمی نزدیک می داند، اما صور حسی و حتی عقلی را برای درک این حقیقت کافی نمی شمرد. وی در این باره می گوید:

«برای روبرو شدن با خود متعالی و حقیقت نهایی در ذات خویش (صورت الهی) صور حسی و عقلی کفایت نمی کند، بلکه جذبۀ الهی و لطف او ضروری است.»^۳
در این راستا، وی وساطت و یاری کلمۀ الهی (مسیح) و کلام الهی (متن مقدس) را لازم می داند. او می گوید:

«ما سهمی از این راه داریم و مسیح یا کلمۀ الهی نیز سهمی. سهم نفس ما، تلاش جهت آراسته شدن به سه فضیلت تزکیه (تخلی)^۴، اشراق (تجلی)^۵ و کمال (تحلی)^۶ در طی سلوک است، که در نتیجه سه رابطۀ اعتقاد^۷، امید^۸ و عشق^۹ را با مسیح پیدا می کند.^{۱۰} اما سهم مسیح وساطت برای ترمیم ضعف های نفس در مراحل ذکر شده در جهت فهم حقیقت و نجات می باشد، زیرا مسیح^{۱۱} هم راه^{۱۲} است، هم حقیقت^{۱۳}

1 . Dettlof, Werner, *ibid*, p. 49, 50.

2 . *Ibid*.

3 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 88.

4 . purification

5 . illumination

6 . perfection

7 . belief

8 . hope

9 . love

10 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 89.

۱۱ . به نقل از یوحنا، ۶: ۱۴

12 . The way

13 . The truth

و هم زندگی^۱، و پس از برقراری ارتباط های سه گانه ذکر شده با مسیح، به عنوان واسطه خدا و خلق، و بین خویشتن هر کس با شجره زندگی، ابتدا حواس باطنی بشر احیاء می شود و سپس، نفس آمادگی برای جذب و فنا پیدا می کند و پس از حصول جذب، سه حالت اخلاص^۲، حیرت^۳ و تعالی^۴ برای نفس حاصل می شود^۵. بنابراین در نهایت سیر، سالک به درکی شبیه وحدت از ارتباط هستی با خداوند دست می یابد که می توان از آن وحدت شهود را استنباط کرد.

بوناونتوره در آغاز فصل پنجم سفر نفس به سوی خدا، با عنوان «تأمل در وحدت الهی از راه نام اصلی او که "وجود" است»، بار دیگر بیان می دارد که می توان خداوند را نه تنها از بیرون (نشانه ها) یا درون (صورت)، بلکه از ورای انسانها - از راه نوری که بر فراز نفس می تابد - ملاحظه نمود^۶.

در نگاه بوناونتوره، خلقت عالم به سان کتابی است که خالق در آن به سه شیوه خود را می نمایاند: ۱- شیوه نشانه که در همه مخلوقات یافت می شود؛ ۲- شیوه صورت که تنها در نفوس و ارواح عقلانی مطرح است^۷؛ ۳- شیوه شباهتگرایانه (تشبه به باری) که تنها در امور خدایی مطرح است. ترنر این سه شیوه را گونه ای دیگر مطرح می کند: نشانه ها در طبیعت، تصویر در نفس انسان، و تشبه در قدرت راه سپردن به سوی خداوند است^۸.

در این زمینه اینگ می گوید:

«هر چند تأکید بوناونتوره بیشتر از توحید بر تثلیث - در قالب افانیم سه گانه بودن سرشت خداوند- است، اما فرازهایی از آثارش رنگ و بوی توحیدی دارد.

1 . The life

2 . devotion

3 . admiration

4 . exaltation

5 . Bonaventure, *The Reduction of Arts To Theology*, p. 89-90

6 . *Ibid*, p. 89-90

7 . Turner, Denis, *ibid*, p. 108.

8 . *Ibid*, p. 114.

بوناوتوره در آثار خود تلقی وحدت وجودی را نفی می کند. برای مثال او می گوید: "خداوند دایره ای است که مرکزش همه جاست و محیط و پیرامونش هیچ جا." از این جمله و نظایر آن می توان تلقی وحدت شهودی داشت. به ویژه آنکه وی تأکید دارد که از همه خدایی^۱ ایدئالیستی و دوگانه گرایی مانوی گریزان است.^۲

در دنیای مسیحی که تمام موجودات مخلوق وجود مطلقند هر مخلوقی خیری است که مشابه خیر مطلق است. پس روابطی از این قبیل جملگی بر رابطه اصلی مشابهت مبتنی است و هر رابطه فرعی که از آن پس در بین خلق و حق بتوان برقرار داشت، به مایه ای از معنی همین رابطه اصلی می گردد.^۳ نصوص موجود طریقت سیسترسیان^۴ هرگز دال بر فنای تمام انسان نیست، بلکه حکایت از قرب او به مرحله فنا می کند و آنچه در این مقام از وجود آدمی از میان می رود مغایرت است. اتحاد انسان با خدا به مثابه آهنی است که در آتش تفته می شود و چنان می نماید که گویی خود آتشی است؛ یا مثل هوایی است که نور از آن می گذرد و چنان می شود که گویی جز روشنایی نیست. ولی در هر دو مورد، یعنی هم آهنی که موضوع آتش است و هم هوایی که موضوع روشنایی است، به جای خود می مانند تا حامل این هر دو شوند. به همین ترتیب وجود انسان نیز پس از اتحاد با خدا برجای خود باقی می ماند.^۵

1 . panteism

2 . Inge, W. R., Pp. 28-36

۳ . ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۴۲.

۴ . بنابر سنت عرفانی سیترسی، عارف همواره باید تلاش کند که اراده خویش را با اراده حق تعالی همخوان سازد و دوست داشتن خدا بدین معنی است که کاری کنیم که خدا خود را در ما دوست بدارد، چنانکه خود را در خود دوست می دارد. معنی وصلت عرفانی هم همین است. هنگامی که عشق به حد کمال رسد، هم آغوشی پدید می آید و هم آغوشی خدا و نفس به معنی اتحاد اراده آنهاست و در مقام اتحاد از این هر دو، روح واحدی پدید می آید (ژیلسون، اتین، روح فلسفه...، ص ۴۵۹).

۵ . همان، صص ۴۵۷-۴۵۸.

هوگوی سن ویکتور بر این باور است که همه طبیعت، تاریخ و کتاب مقدس در گستره لطف و عنایت الهی مستغرق اند و حقیقت جهان، امری مقدس^۱ و مجموعه ای پیچیده از ظهورات نمادین الهی است.^۲ بوناونتوره نیز این تلقی، یعنی عالم به منزله کتاب الهی را با حقیقت تشکیکی درجات عالم ترکیب می کند و می گوید:

«جهان به سان کتابی است که در آن تثلیث و صانع عالم پرتو افشانی می کنند. این کتاب با سه شیوه قرائت می شود: ۱- شیوه نشانه ای، در ارتباط با بعد بیرونی و دیدنی خلقت که نشانه های الهی اند؛ ۲- شیوه صورت محور، در مورد بعد درونی نفس آدمی که صورت الهی است؛ ۳- شیوه شباهت گرایانه، که مربوط به هنگامی است که نفس از خویش فراتر رود و از راه لطف الهی، صورتها مبدل به تشبیه گردند»^۳.

منابع

- برانتل، جورج، آیین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب ۱۳۸۱ش.
- توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.
- حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۰ش.
- همو، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ش.

1 . sacrementa
 2 . Turner, D., p. 107.
 3 . *Ibid*, p. 108.

- فانینگ، استیون، *عارفان مسیحی*، ترجمه فرید الدین رادمهر، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۴ش.
- لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسرین، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰ش.
- مک گراث، آلیستر، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروزحدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان مذاهب، ۱۳۸۴ش.
- Bonaventure, "The Reduction of Arts to Theology", *Works of Saint Bonaventure*, Philotheus Boehner & M. Frances Laughlin (eds.), New York, St. Bonaventure University, 1995.
- Idem, *The Journey of the Mind to God*, Philotheus Boehner (trans.), Stephen F. Brown (ed.), Cambridge, Hackett Publishing Company, 1999.
- Idem, "The Soul's Journey into God", *The Classics of Western Spirituality*, E. Cousins (trans.), New York, Paulist Press, 1978.
- Idem, "The Tree of Life", *ibid*.
- Idem, "The Life of St. Francis", *ibid*.
- Brady · I. C., "Bonaventure", *New Catholic Encyclopedia*, John P. Whallen and others (eds.), Washington, 1967, vol. 2.
- Chapman, J., "Mysticism (Christian, Roman Catholic)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Edinburgh, 1981, vol. 9.
- Copleston, Fredrick, *A History of Philosophy*, Great Britain, 1950.
- Cousins, E., Introduction to "The Soul's Journey into God", *Bonaventure, Classics of Western Spirituality*, F. Cousins (ed. & trans.), New York, 1978.
- De Armellada, Bernardino, "Bonaventura", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Wien, 1994.
- Dettlof, Werner, "Bonaventura", *Theologische Realenzyklopadia*, New York, Walter de Gruyter, 1981.
- De Wulf, Maurice, *History of Medieval Philosophy*, P. Coffey (trans.), London, 1909.
- Eckhart, Meister, *Parisian Questions and Prologues*, Armand A. Maurer (trans.), Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.
- Gilson, Etin, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, London, Charles Scribners Sons, 1966.
- Hayes, Zachary, "Bonaventure", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, vol. 2.
- Inge, Wiliam Ralph, *Christian Mysticism*, London, Methuen Co., 1899.
- Kent, Bonnie, "Bonaventure", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London, 1998, vol. 1.
- King, Ursula, *Christian Mystics*, Routledge, London, 2004.

-
- McGinn, Bernard, "Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition", *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn (eds), New York, 1996.
 - Otto, Rudolf, *Mysticism East and West, A Comparative Analysis of the Nature of Mysticim*, Berthal Bracey & Richenda C. Pane (trans.), New York, Macmillan Publishing Co., 1976.
 - Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religions*, Great Britain, 1963.
 - Turner, Denis, *The Darkness of God, Negetive in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

The Life and the Mystical Thoughts of St. Bonaventure

Dr. Hamid Mahmoudian

St. Bonaventure is undoubtedly one of the most distinguished and effective figures in Christian mysticism. As the second founder of Franciscan order, he gives an account of St. Francis' biography and works; beside that, he deals with the Christian mysticism in his works. Although his place among the Franciscans is similar to the place of Thomas Aquinas among the Dominicans, the account of his life is not as clear as Aquinas' biography. However, his works could help us to understand his character and thought. For example, his book entitled *The Journey of the Mind to God* (1259 C. E.) is one of the most important works on Christian mysticism. This article tries to survey his biography and his works as well as his ideology and his mystical point of view.

Keywords

Oneness of being, Oneness of perception, meditation, Christian mysticism, union, purification, Trinity, annihilation, Divine Oneness

The Encounter of Zoroastrianism with the Minority Religions in the Sasanid Period

Dr. Sayyed Sa' id Golzar

The diversity of religions in the Sasanid period is one of the most important themes in the history of this dynasty. Sasanid emperors revived and strengthened Zoroastrianism and made it the formal religion of the country. Therefore, this action affected the adherents of the other religions who lived in Iran and brought about contacts and conflicts between the leaders of the state religion and the others.

This article surveys the social conditions of the minority religions such as Buddhism, Judaism and Christianity in the Sasanid period and reviews the attitude of the state religion toward them. It also deals with the challenges and the conflicts which the adherents of the minority religions made against the Sasanid government. Beside that, it reviews the religious policies of the government and finally comes to this conclusion: The religious policies of the Sasanid emperors intensified or sometimes weakened these conflicts. However, these policies in their own turn were taken under the influence of the internal and external forces. The elements which affected the attitude of the Sasanid government toward minority religions were as follow: The transformation of the international conditions, converting of the states – especially the enemies– into other religions, the power or weakness of the priests and kings, and the activities of the minorities.

Keywords

Buddhists, Jews, Christians, Polemical Challenges

**Christianity in the Writings of Islamic Theologians
(7-13 C.E)**

Dr. Davoud Dadashnejad

Christianity, as a great religion has been the focus of Muslim theologians' attention and relying on the information derived from the Holy *Quran*, they tried to analyze and criticize Christian beliefs. They generally referred to the Gospels as the main reference of arguments and the major part of their analysis was concerned with the concept of God, the nature of the Christ, the Union and the Trinity. Furthermore, they also tried to give a fair survey the Islamic theological sects and compare them with certain sects of Christian sects.

Therefore, this article deals with major Christian doctrines which were reflected in the Islamic theological writings; it moreover, brings into perspective the viewpoints of early Muslim theologians as the forerunners of the religious dialogue.

Keywords

Christianity, Jesus Christ, Union, Trinity, Divinity, Gospels, Christian sects

**Apocalyptic Eschatology in the Words of Jesus of Nazareth
and its Reflection in the Gospels**

Dr. Tahereh Hajebrahimi
Mohammad Reza Adli

Jesus was in fact an apocalyptic preacher and a herald of eschatological restoration. His message can be fairly characterized as apocalyptic eschatology. His own words were reflected in the Gospels more than any other parts of the *New Testament*. But the narrators of the Gospels added their own speculations to these words; however, these words and the speculations reflect the early Christian traditions.

This article tries to survey the teachings of Jesus, considering its eschatological aspects. Moreover it reviews the Jewish background of the eschatological concepts. Finally it comes to this conclusion: apocalyptic eschatology constitutes the essential theme of the Jesus' teachings.

Keywords

Kingdom of God, Catastrophical Tribulations, Parousia, Son of Man, Resurrection, Last Judgment

Ṛta and Aša in India and Ancient Iran: A Comparative Study

Abol-qasem Piyadeh Kouhsar

Among all questions which are asked about the nature of existence, after asking about the creation, the question about the order and permanence of the universe is the most essential question. A common answer to this question is that there is a Cosmic Order or Cosmic Law which protects the universe from disorder. This Cosmic Order was called ṛta in ancient India, and aša in the ancient Iran. It personifies the cosmic, social, ritual, and moral order. Ṛta and aša are synonyms and from the etymological point of view, were derived from a common root. Ṛta (or aša) is under the protection of gods; therefore, if someone transgresses its bounds, she/he will be punished. So all devotees and even gods should harmonize themselves with ṛta (or aša) and behave in accordance with its principles. If they act so, they will be qualified for the title of ṛtavan (those who possess ṛta) or ašavan (those who uphold aša) and will enjoy the everlasting bliss and prosperity.

Keywords

Cosmic order, cosmic law, ṛta, aša

Polemics of Henry Martyn and the Iranian Muslim Clergymen on the Particular Prophethood in Qajar Period

Dr. Mahmoud Riza Esfandyar

This article surveys the life, studies and activities of Henry Martyn, the British priest and missionary who came to Iran, in order to promote the Protestantism in early Qajar period. Martyn wanted to edit and publish the *New Testament* in Persian and it was one of the most important goals of his travel which he had started since he was in India.

In Iran, Martyn established meetings, in which he debated with Muslim clergymen. He promoted his beliefs to common people and wrote treatises against the Islamic doctrines such as particular prophethood and inimitability of the *Quran*. He worked hard to convert Iranians into Christianity. In return, the Muslim clergymen, Qajar government and the common people reacted against his activities and wrote apologetics in order to reply to Martyn's ideas.

Keywords

Promotion of Christianity, *New Testament*, Shi'ate clergymen, particular prophethood, apologetics.

An Introduction to Some of the Most Important Principles and Theories of Religious Pluralism

Dr. Abolfazl Ebrahimi

In the modern and philosophy of religion, there are two general approaches, namely religious pluralism and unificationism, each of them has its own epistemological, linguistic and religious principles which have made them different and distinguished.

In this article we consider some of the most important principles and theories of religious pluralism and attempt to answer these questions: Is the difference and plurality of religions inherent and realistic or superficial and formal? What is the nature of such differences and plurality? Is it possible to establish agreement or at least some understanding among religions or not? Finally we come to the conclusion that the most important difference between religions is the distinction of their epistemological and linguistic principles. Because of this difference, the single source of all religious experiences, the Absolute Reality or the Sacred, seems plural and multiple; as a consequence, It takes different shapes and forms. Nevertheless, the Absolute Reality could be perceived as a common element of different religions and It can establish agreement and understanding among them.

Keywords

Religious pluralism, religious exclusivism, the Absolute Reality, religious experience, religious cognition, religious expression, John Hick

Contents

An Introduction to Some of the Most Important Principles and Theories of Religious Pluralism Dr. Abolfazl Ebrahimi	1
Polemics of Henry Martyn and the Iranian Muslim Clergymen on the Particular Prophethood in Qajar Period Dr. Mahmoud Riza Esfandyar	29
Ṛta and Aša in India and Ancient Iran: A Comparative Study Abol-qasem Piyadeh Kouhsar	59
Apocalyptic Eschatology in the Words of Jesus of Nazareth and its Reflection in the Gospels Dr. Tahereh Hajebrahimi, Mohammad Reza Adli	91
Christianity in the Writings of Islamic Theologians Dr. Davoud Dadashnejad	127
The Encounter of Zoroastrianism with the Minority Religions in the Sasanid Period Dr. Sayyed Sa' id Golzar	167
The Life and the Mystical Thoughts of St. Bonaventure Dr. Hamid Mahmoudian	199

Journal of Religious Studies

Biannual Journal of
Comparative Study of Religion and Mysticism
Vol. 1, No. 2, Autumn and Winter 2007-2008

License Holder: Islamic Azad University
(Science and Research Branch)
Editor in Chief: Dr. F. Mojtaba'i
Managing Editor: Dr. T. Hajebrahimi

Editorial Board:

J. Amuzgar (Professor of Iranian Studies)
Sh. Pazuki (Associate Professor of Philosophy)
M. J. Shams (Assistant Professor of Religious Studies)
H. Alemzadeh (Professor of Islamic History and Civilization)
F. Lajevardi (Assistant Professor of Religious Studies)
F. Mojtaba'i (Professor of Religious Studies)
A. Mahmoodi (Assistant Professor of Religious Studies)

Editor: Dr. F. Lajevardi
English Translator: M. R. Adli

Address: Faculty of Theology and Philosophy, Science and Research Branch,
Islamic Azad University, Hesarak, Poonak,
Tehran, Iran

Tel: (+9821)44865154-8

Printing & Binding: Sciences and Researches Press

Email: adyan@tpf-iau.ir

In The Name of God

Islamic Azad University
Science and Research Branch
Faculty of Theology and Philosophy

Journal of
Religious Studies

Biannual Journal of
Comparative Studies of Religion and Mysticism
Vol. 1, No. 2, Autumn and Winter 2007-2008