

# معرفت ادیان

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۷، زمستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ  
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸ / ۵۲۸۰ / ۳/۱۸ /  
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،  
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰)  
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

## سردبیر

محمدعلی شمالی

## مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## اعضای هیئت تحریریه

### سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

### علی ارشدرباچی

استاد دانشگاه اصفهان

### سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

### علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

**معرفت ادیان** فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعراری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه‌کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
    ۱. نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
    ۲. نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
    ۳. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

### ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



بررسی تطبیقی داستان طالوت در «قرآن» و «عهد عتیق» / ۷

دل آرا نعمتی بیرعلی

بررسی مقایسه‌ای پیش‌گویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم دربارهٔ عصر ظهور؛ تحقق حکومت جهانی عدل و صلح / ۲۵

حسن دین‌پناه

مقایسهٔ «انسان اخلاقی مطلوب» در اسلام و تائوئیسم با تأکید بر «نهج‌البلاغه» و «تائو ته چینگ» / ۴۵

حسین رهنمائی

ثنویت قدرت در بن‌مایه‌های تثلیث «اوستا» / ۶۵

کجه محمدابراهیم مالمیر / سحر یوسفی

بررسی بخشی از گزارش هرودوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری / ۸۵

کجه هانیه پاک‌باز / مهشید میرفخرایی / محسن ابوالقاسمی

بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی براساس نوشته‌های پروکوپوس مورخ رومی / ۱۰۱

ابراهیم رایگانی

۱۲۲ / Abstract

محمدجواد نوروزی



## بررسی تطبیقی داستان طالوت در «قرآن» و «عهد عتیق»

delara.nemati@kiaui.ac.ir

دل‌آرا نعمتی پیرعلی / دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸

### چکیده

بررسی تطبیقی داستان طالوت در دو متن مقدس قرآن و عهد عتیق ابزاری است برای شناخت دقیق‌تر این دو متن. ملاک تطبیق‌پذیری این داستان در دو متن، برخورداری از قداست، موضوعات مشترک و تفاوت‌های ساختاری و تعلیمی این دو متن است.

دامنه این تطبیق داستان طالوت است که در قرآن کریم در ۶ آیه از سوره بقره و در عهد عتیق در ۲۳ باب و بالغ بر ۶۵۴ فقره از عهد عتیق در کتاب اول «سموئیل» مطرح شده است. استقصای شباهت‌ها و تمایزهای دو متن از دو وجه ساختار ادبی و نظام فکری مندرج در داستان انجام یافته است. برخی از مؤلفه‌های ادبی به‌کاررفته در دو متن، نظیر نحوه بیان، جغرافیای داستان و نحوه شخصیت‌پردازی شخصیت اصلی داستان و به‌کارگیری شیوه‌های بیانی انسجام‌بخش با هدف تزاید پیام‌های معرفتی و تربیتی، به‌صورت تطبیقی بررسی شده که در نتیجه، ساختار ادبی منسجم و شخصیت‌پردازی دقیق و الگوساز و پیام‌های معرفتی فرازمانی داستان طالوت قرآن را آشکار ساخته و در تطبیق نظام فکری و مبانی دینی مندرج در دو متن، به مشترکاتی در مضامین اصلی و فرعی داستان دست یافته و آثار معرفتی داستان طالوت در قرآن را در حوزه خدانشناسی عمیق‌تر، دقیق‌تر و صحیح‌تر یافته است. از این‌رو، می‌توان گفت: لازمه منطقی برتری ساختاری و محتوایی داستان طالوت قرآن نسبت به عهد عتیق این است که قرآن کریم حاوی تعالیم و حیانی بدون تحریف است و در نقل و بیان موضوعات مشترکش با کتاب مقدس، از این کتاب اقتباس نکرده است.

**کلیدواژه‌ها:** داستان طالوت، شائل، بررسی تطبیقی، قرآن، عهد عتیق.

بررسی تطبیقی یک داستان در دو متن، هدفی برای شناخت مشترکات و مفترقات دو متن نیست، بلکه ابزاری است برای شناخت آن دو متن. ملاک تطبیق‌پذیری دو متن مقدّس را، بیش از هر چیز، «مقدّس بودن» آن دو تعیین می‌کند. پس از آن، «بهره‌مندی از موضوعات مشترک»، «تفاوت‌های ساختاری» و «تفاوت‌های احتمالی در تعالیم و مفاهیم»، ملاک‌های دیگری است که دو متن را قابل مقایسه و تطبیق می‌سازد. **قرآن کریم** و **عهد عتیق** به‌عنوان دو متن مقدّس در آیین اسلام و یهودیت، که از موضوعات مشترک بهره‌مندند و در عین حال، ضمن داشتن تفاوت‌های ساختاری، تفاوت‌هایی نیز در برخی از تعالیم و مفاهیم خود دارند، قابلیت تطبیق و مقایسه دارند.

این مقایسه ابزاری برای شناخت دقیق‌تر هریک از این دو متن از جهت گوناگون است. تعیین موضوعی واحد، نظیر داستانی خاص که در هر دو متن مطرح شده است، امکان مقایسه دقیق و شناخت دو متن را فراهم می‌سازد، از این نظر که امکان وقوف بر چستی متن را فراهم می‌سازد، خود گامی فراتر از دستیابی به شباهت‌ها و اختلاف‌های ظاهری موجود در دو متن است. فایده اصلی در مقایسه داستان طالوت (سائول) در **قرآن** و **عهد عتیق** این است که تطبیق شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در این داستان در دو متن، می‌تواند به تشخیص سطح کیفی هریک از این دو متن در نقل داستانی واحد منجر شود و پاسخ‌گوی مناقشاتی نظیر وحیانی نبودن قرآن یا اقتباس **قرآن** از کتب آسمانی پیشین باشد. بر این اساس، فرضیه‌های این تحقیق عبارتند از:

۱. قرآن کریم از لحاظ بهره‌مندی از ساختار و محتوای خاص، متنی وحیانی و مصون از تحریف است.
  ۲. قرآن کریم در بیان موضوعات مشترک با کتب پیشین نظیر **عهد عتیق** از آن کتب اقتباس نکرده است.
- آنچه در این تحقیق پی‌گیری شده، استقصای موارد تشابه و تمایز ظاهری و بعضاً پنهان موجود در این دو متن در دامنه تطبیق یک داستان و عبور از موارد ظاهری و دست‌یابی به شناخت دقیق‌تر هر یک از دو متن مقدّس است. نخستین حوزه بررسی، ساختار ادبی دو متن از حیث اشمال بر برخی از مؤلفه‌های ادبی است.

### برخی مؤلفه‌های ادبی داستان در دو متن

«ساختار ادبی» یا «ادبیات نگارش» به مجموعه شیوه‌هایی اطلاق می‌شود که متن را از ارزش ادبی برخوردار می‌سازد. مؤلفه‌هایی همچون گزینش هدفمند کلمات و عبارات، بهره‌مندی از عناصر تصویرگر همچون تشبیه و استعاره، روایتگری، گفت‌وگو، شخصیت‌پردازی، بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی و صناعات بیانی و بدیعی، حذف و ایجاز، تطویل و اطناب، تکرار و تأکید، و بهره‌مندی از عنصر نمایشی، برخی از مؤلفه‌های مهم ساختار ادبی یک متن به شمار می‌روند. با توجه به اینکه در این بررسی، از ترجمه قدیم **عهد عتیق** استفاده شده، تنها مؤلفه‌هایی مورد توجه و تطبیق قرار گرفته که در ترجمه متن **عهد عتیق** نیز قابل پی‌گیری است و بدین‌رو، مؤلفه‌های ادبی معطوف به متن اصلی بررسی نشده است.



الف) منظور از «جغرافیای داستان» زمان و مکانی است که ماجراهای داستان در آن رخ داده است. داستان کوتاه *طالوت* در قرآن کریم، در مجموعه آیات ۲۴۶-۲۵۱ سوره مبارکه بقره مطرح شده است. از آن رو که «ایجاز بلغ» یکی از روش‌های بیانی مهم و پربسامد در قرآن کریم است، در این داستان کوتاه نیز جلوه‌های متعددی از ایجاز مشهود است، درحالی که روش بیانی غالب در کتاب مقدس و از آن جمله در *عهد عتیق*، تطویل و اطناب است. از این رو، می‌توان تفاوت ساختار ادبی داستان *طالوت* در *قرآن* و *عهد عتیق* را در مورد جغرافیای داستان پی‌گیری نمود.

**قرآن کریم** در بیان داستان *طالوت* به سبب توجه دادن به پیام‌های اصلی داستان، به صراحت، زمان و مکان مشخصی را بیان نکرده است، اما از آن رو که اساساً اطلاع اجمالی از جغرافیای داستان، به پیوند ذهنی مخاطب با داستان و تصویرسازی ذهنی او مدد می‌رساند، *قرآن کریم* به صورتی هدفمند و با تعابیری خاص، تنها به دورانی که داستان در آن جریان دارد، اشاره کرده است تا مخاطب محدوده تقریبی زمان و مکان را دریابد. در آیه ۲۴۶ سوره بقره، یعنی آیه آغازین داستان، با ذکر عبارت «مِنْ بَعْدِ مُوسَى» معلوم می‌کند که این داستان مربوط به برهه‌ای از زمان پس از حضرت موسی علیه السلام است. این مقطع زمانی با عبارت «إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْمُ اِنْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ» دقیق‌تر شده، معلوم می‌شود که این ماجرا مربوط به زمانی است که بنی‌اسرائیل پس از حضرت موسی علیه السلام وارد سرزمین مقدس شده و سال‌هایی بر آنان گذشته است. با عبارت «وَ قَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ اَبْنَانَا» معلوم می‌شود که در این مقطع زمانی، بنی‌اسرائیل مغلوب دشمنان خود شده و بخش‌هایی از سرزمین مقدس را از دست داده‌اند. همچنین درخواست پادشاه «اِنْعَثْ لَنَا مَلِكًا» بیانگر پایان عصر «داوران» و آغاز دوران پادشاهی در بنی‌اسرائیل است. بر این اساس، می‌توان اجمالاً فهمید که مکان داستان سرزمین مقدس، و زمان داستان قریب ۴۵۰ سال پس از حضرت موسی علیه السلام است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷۷) و اولین پادشاه بنی‌اسرائیل «طالوت» نام دارد.

ب) در *عهد عتیق* داستان تعیین اولین پادشاه بنی‌اسرائیل، در کتاب اول «سموئیل» و در باب‌های ۸-۳۱ مطرح شده است. بنابراین می‌توان گفت: طرح این داستان در *عهد عتیق* با اطناب همراه است و در مخاطب، این انتظار را ایجاد می‌کند که جغرافیای زمانی و مکانی داستان با دقت و تفصیل مطرح شده باشد.

کتاب اول «سموئیل» از تولد سموئیل آخرین داور از دوران ۳۵۰ ساله داوران بنی‌اسرائیل (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۹۴) آغاز شده و با بیان مفصل چگونگی تولد، رشد و داوری او، تقاضای پادشاه از سموئیل را در باب ۸ مطرح کرده است؛ یعنی در خلال ۱۸۸ فقره، و محدوده تقریبی زمان وقوع داستان را تعیین کرده که عبارت است از: پایان عصر داوران و آغاز دوران پادشاهی. این کتاب نام اولین پادشاه بنی‌اسرائیل را که در پی درخواست سران قوم و تعیین سموئیل نبی، به پادشاهی منصوب شد، «شائول» نامیده است (اول سموئیل، ۹: ۱۵-۱۷). از این رو، می‌توان فهمید که *طالوت قرآن* و *شائول عهد عتیق* هر دو یک نفرند و به علل گوناگون از جمله تطورات لفظی و تعریب، نام شائول در عربی، به *طالوت* تغییر یافته است.

آنچه درباره نحوه بازگویی داستان در عهد عتیق می‌توان گفت، این است که حجم وسیعی از فقرات این داستان صحنه تاریخی دارد، و با وجود این، زمان دقیق داستان را تبیین نکرده است؛ اما مکان آغاز ماجرا به‌طور مشخص، شهری است به نام «رامه» که محل سکونت سموئیل در سرزمین مقدس بوده است (اول سموئیل، ۸: ۴).

## ۲. شخصیت‌پردازی‌های دو متن

شخصیت اصلی داستان، فردی است که در محور و مرکز داستان قرار می‌گیرد و نویسنده سعی می‌کند توجه خواننده را به او جلب کند (میرصادقی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۶). در داستان انتصاب اولین پادشاه بنی‌اسرائیل، این پادشاه، که در قرآن طالوت و در عهد عتیق شائول نام دارد، شخصیت اصلی داستان است که در خلال صحنه‌ها و وقایع، ویژگی‌های شخصیتی خود را بروز داده است:

الف) داستان طالوت در قرآن، بیانگر دیدگاه این کتاب درباره رابطه میان شخصیت و عملکرد است. بر این اساس، معیار خوب یا بد بودن اشخاص، نحوه عملکرد آنها در ابتلائات و آزمایش‌های واقع در بستر زندگی است. ویژگی‌های بارز شخصیتی طالوت در آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره: ۲۴۷) مطرح شده است. طالوت برگزیده و ویژه خداوند است، کاردان و از نیروی جسمانی خوبی نیز بهره‌مند است. بنابراین، می‌تواند امور لشکرکشی و جهاد را از روی علم و خرد رهبری کرده، در هنگامه نبرد و انجام مسئولیت رهبری و فرمان‌دهی نظامی، از توان جسمی مناسب خود استفاده کند. «توان جسمی» می‌تواند کنایه از شجاعت و اقتدار عمل در صحنه کارزار نیز باشد. حزم، باور قلبی، توکل و توسل مؤمنانه و پایمردی از دیگر ویژگی‌های طالوت است که در آیه ۲۴۹ مطرح شده است.

وجه بارز دیگر شخصیت طالوت در موضعی دیگر از داستان هویدا می‌شود؛ آنجا که قوم را مخاطب قرار داده، در مقام اجراکننده آزمون الهی، آنان را در معرض ابتلائی سخت قرار می‌دهد: «قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي» (بقره: ۲۴۹). در این خطاب او، دو احتمال وجود دارد: یا او با سموئیل نبی همراهی کرده و در امر گزینش افراد لشکر، تسلیم امر نبوی سموئیل است، و یا اینکه خود بهره‌مند از الهامات ربانی است (کاشانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶) که از ابتلای قریب‌الوقوع الهی خبر داده است: «إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ» (بقره: ۲۴۹).

ویژگی دیگر شخصیتی طالوت این است که او صاحب ایمانی راسخ است. از این‌رو، در هنگام مواجهه لشکرش با سپاه جالوت و غلبه ترس و ناامیدی در مؤمنان، او در مقام رهبر و فرمانده سپاه، به همراه مؤمنان برجسته دیگر، به روحیه‌بخشی به سپاه مشغول شده، امید به نصرت الهی را در دل‌ها زنده کرده است: «قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹). این عبارت اشاره به یقین این گروه برجسته و در رأس آنان طالوت دارد که به جزای الهی و رستگاری مؤمنان باورمندند و یقین دارند که این مجاهده به حق است و به پیروزی ختم می‌شود، و اگر به

کشته شدن هم نایل شوند، مشمول فیوضات و ثبوبات خدا در موقف حساب و قیامت خواهند گردید (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۱۱).

ایمان به نصرت الهی و صبوری و استقامت، وجه دیگری از شخصیت *طالوت* است که در ارشادات او نسبت به سپاهش عیان می‌گردد؛ آنجا که در خطاب به آنها می‌گوید: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً يَأْذِنُ اللَّهُ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹). این بخش درحقیقت، به دومطلب مهم می‌پردازد:

نخست آنکه پیروزی در گرو کثرت افراد و ادوات نیست، پیروزی در گرو خواست و اراده الهی و تحقق یاری اوست. دوم اینکه صبر عامل جلب نصرت الهی است. بدین‌روی، سپاه را به صبر فرامی‌خواند و در این خوانش، وجه دیگری از شخصیت او عیان می‌گردد که عبارت است از: توسل مؤمنانه به خداوند و درخواست ثبات قدم در راه خدا: «قَالُوا رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۵۰).

داستان *طالوت* در سوره بقره در آیه ۲۵۱ و با عبارت «فَهَزَمُوهُمْ يَأْذِنُ اللَّهُ» به پایان می‌رسد و بلافاصله در ادامه این عبارت، از داود علیه السلام سخن به میان می‌آورد: «. وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ». (بقره: ۲۵۱) که بر اساس آن، دو فرض محتمل است:  
اول. *طالوت* در کشاکش جهاد، به شهادت می‌رسد.

دوم. پس از پیروزی، در برابر امر الهی تسلیم بوده، پادشاهی را با فاصله زمانی یا بدون فاصله زمانی از آن جنگ، به حضرت داود علیه السلام منتقل می‌کند، که در هر دو فرض، *طالوت* مؤمنی اهل‌یقین و کاملاً مطیع امر خداوند است و مطامع شخصی ندارد.

ب) *سائول* در *عهد عتیق*، با تفصیل معرفی شده است. او فرزند قیس از سبط *بنیامین* و فردی خوش‌منظر و نجیب بود (مسترهاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۱۱). از لحاظ جسمی و ظاهری، خوش‌اندام (اول سموئیل، ۹: ۲) و دارای قدی بلندتر از همه افراد قوم بنی‌اسرائیل بود (اول سموئیل، ۱۰: ۲۳). بر اساس *عهد عتیق* *سائول* برگزیده خداوند بود؛ زیرا خداوند به سموئیل امر کرد: «... او را مسح نما تا بر قوم من اسرائیل، رئیس باشد...» (اول سموئیل، ۹: ۱۶). پس سموئیل او را تدهین کرد (اول سموئیل، ۱۰: ۱). بر اساس این فقرات، معلوم می‌شود که *سائول* برگزیده خداوند بوده است؛ اما این برگزیدگی مفهومی خاص دارد؛ زیرا درخواست پادشاه از سوی مشایخ بنی‌اسرائیل، خداوند را ناخشنود ساخت و نصب پادشاه را به معنای ترک پادشاهی خداوند از سوی آنان تلقی نمود: «و خداوند به سموئیل گفت: آواز قوم را در هرچه به تو گفتند بشنو؛ زیرا که ... مرا ترک کردند تا برایشان پادشاهی ننمایم» (اول سموئیل، ۸: ۷)، و در ادامه و پیش از تعیین پادشاه، با آنان اتمام حجت کرد و برخی از اعمال ناشایست پادشاه آینده را به مردم پیش‌گویی کرد؛ از جمله اینکه پادشاه آینده برای منافع شخصی خود، از قوم استفاده خواهد کرد (اول سموئیل، ۸: ۱۰-۱۸).

بنابراین، می‌توان گفت: این برگزیدگی جنبه کاملاً مثبت نداشته و تنها برای اجابت درخواست قوم، محقق شده است. سموئیل نبی بر این مطلب تصریح کرده است: «... به من گفتید: ... پادشاهی بر ما سلطنت نماید، و حال آنکه

یهوه خدای شما، پادشاه شما بود» (اول سموئیل، ۱۲: ۱۲)، و این درخواست قوم گناه به شمار آمده است: «و تمامی قوم به سموئیل گفتند: ... بر تمامی گناهان خود، این بدی را افزودیم که برای خود پادشاهی طلبیدیم» (اول سموئیل، ۱۲: ۱۹).

از سوی دیگر، شخصیت *سائول* به گونه‌ای معرفی شده که هم از نبوت بهره‌مند است: «و روح خدا بر تو [سائول] مستولی شده، با ایشان [گروه انبیا] نبوت خواهی نمود و به مرد دیگر متبدل خواهی شد... و روح خدا بر او مستولی شده، در میان ایشان نبوت می‌کرد...» (اول سموئیل، ۱۰: ۶-۱۲) و هم در عین بهره‌مندی از نبوت، از فرامین خداوند سرپیچی می‌کند: «... *سائول* گفت: ... من رضامندی خداوند را نطلبیدم... و سموئیل به *سائول* گفت: احمقانه عمل نمودی و امری که یهوه خدایت به تو امر فرموده است، بجا نیاورده‌ای...» (اول سموئیل، ۱۳: ۱۱-۱۴). در ادامه ماجرا، وقتی سرپیچی دیگری از *سائول* سر زد و فرمان خداوند مبنی بر نابودساختن تمام مایملک دشمن را به دقت انجام نداد، کلام خداوند بر سموئیل نازل شده، گفت: «پشیمان شدم که *سائول* را پادشاه ساختم؛ زیرا از پی‌روی من برگشته ... و سموئیل گفت: چون که کلام خداوند را ترک کردی، او نیز تو را از سلطنت رد نمود» (اول سموئیل، ۱۵: ۳-۳۳).

وجه منفی شخصیت *سائول* وقتی ظهور تام یافت که خداوند حضرت داود علیه السلام را به‌عنوان پادشاه بنی‌اسرائیل انتخاب نمود: «و روح خداوند از *سائول* دور شد و روح بد از جانب خداوند او را مضطرب می‌ساخت» (اول سموئیل، ۱۴: ۱۶). از این‌رو، *سائول* حسادت ورزید و کینه *داود* علیه السلام را به دل گرفت (اول سموئیل، ۹: ۱۸) و از محبوبیت او در هراس بود. بدین‌رو، او را از دربار خود بیرون کرد و مقام پایین‌تری به او واگذار نمود (اول سموئیل، ۱۸: ۱۲) و برای نابودی او نقشه کشید و توطئه کرد (اول سموئیل، ۱۸: ۱۲-۳۰) تا آنجا که با فرستادن او به جنگ فلسطینیان، قصد جانش کرد (اول سموئیل، ۱۹). توطئه او برای کشتن حضرت داود علیه السلام به شکل‌های مختلف و به‌تفصیل در *عهد قدیم* بیان شده است (اول سموئیل، باب‌های ۲۰-۲۳) و دوری او از خدا و دشمنی خدا با او به‌صراحت بیان گردیده است «... *سائول* گفت: ... خدا از من دور شده... سموئیل گفت: ... خدا از تو دور شده، دشمنت گردیده است» (اول سموئیل، ۲۸: ۱۵-۱۸).

کتاب «اول سموئیل» سرانجام کار *سائول* را چنین بیان کرده است: او در نبرد با فلسطینیان شکست خورد و خودکشی کرد (اول سموئیل، ۳۱: ۱-۴). بر اساس گزارش کتاب «اول سموئیل» در *عهد عتیق*، *سائول* از حقیقت ایمان و علم و از فضایل اخلاقی، نظیر حزم، صبر، ثبات قدم در راه حق و خداخواهی - به‌جای خودخواهی - بی‌بهره بود و در مقابل، از رذایل اخلاقی، نظیر حسادت، کینه‌توزی، مکر و خدعه، بی‌عدالتی و خودخواهی بهره داشت، بلکه آن‌گونه که قاموس کتاب مقدس او را توصیف کرده، خباثت نفس بر طبع او مستولی گردیده و از سلسله انسانی خارج شده، خوی بهایم گرفته بود (مسترهاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۱۲).

### ۳. استفاده از شیوه‌های انسجام‌بخش با هدف تزاید پیام

الف) «تکرار» یکی از سبک‌های بیانی است که قرآن کریم مکرراً از آن استفاده کرده است. تکرار تأکید بیش از حد معمول بر یک گزاره را نشان می‌دهد و می‌تواند به یک آموزهٔ دینی معین، برجستگی خاصی بدهد. گاه تکرار، توجه مخاطب را به موضوع مهمی در کل سوره (میر، ۱۳۸۷، ص ۶۲) و یا در مجموعه‌ای از آیات چندسباق جلب می‌کند؛ مثلاً، در سورهٔ بقره و در مجموعه آیاتی که داستان طالوت در آن جای گرفته (آیات ۲۴۳-۲۵۸) سه بار عبارت «أَلَمْ تَرَ» تکرار شده است؛ نخست در آیهٔ ۲۴۳ که موضوع اصلی آن، این است که مرگ به دست خداست، و برای تبیین آن، ماجرای قومی را مطرح می‌کند که به فرمان الهی مردند و سپس زنده شدند: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ، فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ.» (بقره: ۲۴۳). عبارت «أَلَمْ تَرَ» در ابتدای این آیه، حکایت از آن دارد که این ماجرا واقعاً به وقوع پیوسته و این تعبیر در مقام تعجب از وقوع آن ماجرا به کاررفته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۰).

عبارت «أَلَمْ تَرَ» در آغاز داستان طالوت و در آیهٔ ۲۴۶ نیز به کاررفته است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى...». این عبارت توجه مخاطب را به حقایق عبرت‌آموزی از تاریخ پرماجرایی بنی‌اسرائیل جلب می‌کند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷۷) و همین بیانگر واقعی بودن داستان است. موضع سوم در آیهٔ ۲۵۸ است که می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ.» و ماجرای احتجاج‌های حضرت ابراهیم علیه السلام در دربار نمرد و اثبات توحید را مطرح کرده است. این سه آیه از سه سیاق، که مشتمل بر عبارت «أَلَمْ تَرَ» هستند، با قاعدهٔ کلی «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ.» که در آیهٔ ۲۵۷ مطرح شده است، ارتباط دارد و به منزلهٔ مصادیق این قاعده کلی است و در حقیقت، تکرار «أَلَمْ تَرَ» در مجموعه آیات ۲۴۳-۲۵۸ سورهٔ بقره، توجه‌دادن به این قاعدهٔ کلی و با ذکر نمونه‌های واقعی از هدایت الهی است.

بدین‌روی، می‌توان گفت: داستان طالوت در درون بافتی قرار گرفته است که از انسجام برخوردار بوده و دارای ارتباط مفهومی است. از این‌رو، در آخرین آیهٔ مربوط به داستان طالوت و برای تأکید بر واقعی بودن ماجراها و حق بودن پیام‌های آن سه ماجرا، می‌فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (بقره: ۲۵۲). از سوی دیگر، این آیه به منزلهٔ پی‌نوشت برای داستان طالوت است و بلافاصله بعد از عبارات «وَأَوْ لَوْ لَادْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ.» (بقره: ۲۵۱) که بیانگر غرض و پیام اصلی داستان است، واقع شده و درحقیقت، این پیام را تأکید می‌کند و نقش آفرینی‌های شخصیت‌های داستان را از یک‌سو، تحت مشیت خداوند، و از سوی دیگر، متأثر از مشیت و خواست انسان معرفی می‌کند و در این معرفی، الگوهای مثبت و منفی از شخصیت اصلی و شخصیت‌های فرعی داستان ارائه می‌کند.

ب) در کتاب «اول سموئیل» با وجود بیان تفصیلی داستان شاول، بافت‌ها و شیوه‌هایی که در القای پیام‌های هدایتی احتمالی داستان تأثیر تزایدی داشته باشد مشاهده نمی‌شود. کتاب «اول سموئیل» در هفت باب اول، به

تاریخ‌نگاری زندگی سموئیل نبی پرداخته و از باب ۸ تا آخرین باب کتاب (۳۱) با تفصیل، به ماجراهای مربوط به شائول به سبک گزارش تاریخی پرداخته است. در این بیان تفصیلی، گزارش تاریخی حوادث، صبغه غالب متن است و سبک‌های بیانی خاصی که پیام هدایتی تولید کرده و آن پیام یا پیام‌ها را تقویت و بازتولید کند مشاهده نمی‌شود. به عبارت دیگر، این داستان طولانی فاقد شیوه‌های انسجام‌بخش و تکرار یا تمرکز بر عبارتی است که مرکز ثقل داستان قرار گیرد، به گونه‌ای که حوادث داستان با عطف توجه به آن، حاوی پیام‌های هدایتی شده، پیام‌های متعددی را بازتولید کند و پیام اصلی را نیز بیشتر مورد تأکید و توجه قرار دهد.

### نظام فکری و مبانی دینی مندرج در داستان در دو متن

#### الف) در قرآن

این داستان مضامین متعددی دارد که این مضامین را می‌توان به یک مضمون اصلی و چند مضمون فرعی تقسیم کرد که همگی آنها رابطه نزدیکی با مضمون اصلی داستان دارند. مضمون اصلی داستان یک قانون الهی زمان‌شمول است:

#### ۱. مضمون اصلی: قانون ایجاد تعادل از طریق دفع شر و غلبه خیر

در قرآن کریم، این مضمون را می‌توان به سادگی در این داستان پی‌گیری نمود:

هر نوع تدافع میان خیر و شر، حق و باطل، افراد، جماعات و امت‌ها موجب حیات و ایجاد تعادل در جامعه است (خطیب، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۱). قانون «دفع و غلبه» در عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (بقره: ۲۵۱) مطرح شده است. در عبارت ابتدایی این آیه، آمده است: «فَهَزَّ مُوْهُمُ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۵۱). سپاه طاووت دشمنان را شکست داد و بر آنها غالب گشت، درحالی‌که در شرایطی ناامیدکننده قرار داشت و با تعداد سپاهیان اندک، در مقابل لشکریان بی‌شمار قرار گرفته بودند. اما خداوند دشمن را دفع کرد و از فساد زمین جلوگیری نمود.

دفع و غلبه در این داستان و در این آیه، به‌طور مشخص در چند مرحله تحقق یافته است:

«فَهَزَّ مُوْهُمُ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ» (بقره: ۲۵۱). در این عبارت، مرحله دفع شر مطرح شده است؛ زیرا شکست سپاهی عظیم توسط گروه اندکی از مؤمنان و از میان برداشتن فرمانده آن سپاه توسط حضرت داود علیه السلام طلیعه اعطای فضلی عظیم به بنی اسرائیل و غلبه آنهاست که در عبارت «وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ» (بقره: ۲۵۱) بیان شده است. این عبارت دلالت می‌کند بر اینکه بنی اسرائیل بر پادشاهی حضرت داود علیه السلام به اتفاق نظر رسیدند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۶۴). منظور از «حکمه» در این عبارت، نبوت است (طبرسی، ۱۳۶۰،

ج ۳، ص ۹۶)؛ آن چنان که به مقام نبوت حضرت داود علیه السلام در آیه «وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ.» (ص: ۲۰) نیز تصریح شده است (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۶۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۲۶).

پس می توان گفت: مضمون اصلی داستان *طالوت*، بیان قانون «دفع و غلبه» است، و اینکه هر دفعی با غلبه‌ای قرین است و در این سنت الهی، فضل خداوند متجلی می‌گردد. از این رو، در انتهای آیه و بعد از طرح این قانون، می‌فرماید: «وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱) و بدین سان، به فضل الهی اشاره می‌کند که عبارت است از: دفع اهل شرّ توسط اهل صلاح و خیر (مراغی، بی تا، ج ۱۵، ص ۸۲) که درخصوص بنی اسرائیل، این دفع و غلبه عبارت است از: دفع لشکر *جالوت* به واسطه جهاد *طالوت* و شجاعت حضرت داود علیه السلام و تحقق فضل الهی در قالب اعطای همزمان نبوت و حکومت به حضرت داود علیه السلام و ظهور حکومت مقتدر دینی در میان بنی اسرائیل که مصداقی از غلبه حق و حکومت اراده خداوند در عالم است.

## ۲. مضامین فرعی:

برخی از مضامین فرعی این داستان عبارتند از:

یکم. ویژگی‌های بایسته مؤمنان

بنابر قانون «دفع و غلبه»، می‌توان نقش حسّاس مؤمنان در صحنه‌های تخاصمی ایجاد شده در طول تاریخ را استنباط کرد. بر اساس داستان *طالوت* و با توجه به وضعیتی که در این داستان ترسیم می‌شود، که همانا وضعیت دشوار جنگ و جهاد است، می‌توان برخی از ویژگی‌های بایسته مؤمنان را تبیین نمود که در تحقق قانون «دفع و غلبه» و ایجاد تعادل در جامعه مؤثرند. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

*الف) اراده قوی و روحیه فرمان‌بری از فرمانده*

بهره‌مندی از اراده قوی و روحیه فرمان‌بری از فرمانده در موقعیت‌های دشوار جنگ و جهاد را می‌توان از آیه ۲۴۹ سوره بقره فهمید؛ آنجا که خداوند سپاهیان خسته و تشنه *طالوت* را با نهر آب آزمود؛ *طالوت* به سپاهیان خود گوشزد کرد که هر کس از آب نهر بنوشد، از او نیست: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي...» عبارت «فَلَيْسَ مِنِّي» دلالت بر این دارد که مخالفت با امر فرمانده موجب خروج خاطی از گروه یاران می‌گردد (ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۷). از این رو، افراد خاطی شایستگی حضور در میدان دشوار جهاد را نخواهند داشت. اما کسی که از آن نهر ننوشد شایستگی حضور در میدان جنگ را خواهد داشت (نووی جاوی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۰)؛ زیرا در هنگام سختی و صحنه‌های دشوار ابتلا، دارای اراده قوی و استقامت و پایمردی بوده و توان فرمان‌بری از فرمانده را دارا خواهد بود، و این یکی از عوامل مؤثر در تحقق غلبه است.

## ب) صبر و استقامت

عبارت «قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ» (بقره: ۲۴۹) بر اوضاع سخت و دشوار گروه مؤمنان در مصاف با سپاه جالوت دلالت می‌کند. در پاسخ به این گروه، یک قاعده کلی و سنت الهی بر زبان اهل یقین جاری می‌شود: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹). بر اساس این قاعده، پیروزی از جانب خداست و شرط لازم برای تحقق پیروزی، صبر و پایداری در جنگ و مصایب و سختی‌های آن است؛ زیرا این صبر و استقامت، معیت خداوند را به همراه دارد «اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» و خداوند مؤمنان صبور را یاری می‌رساند (حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۵۷۸).

پس می‌توان گفت: طبق قانون «دفع و غلبه»، دفع شرّ و غلبه خیر، منوط به کثرت تعداد و فراوانی آلات و ادوات جنگی نیست، بلکه وابسته به روحیه استقامت و صبر رزمندگان است؛ زیرا این صبر و استقامت در شرایط دشوار، موجب تأیید، حفظ و نصرت الهی خواهد شد.

## دوم. تعادل میان تقدیر و تدبیر

یکی از مسائلی که در این داستان مطرح می‌شود این است که اساساً خداوند برنامه هستی را معین می‌کند، ولی انسان را نیز مسئول دانسته، موظف به اقدام مناسب می‌داند. به عبارت دیگر، میان قضای الهی و اختیار انسان، تعادلی مناسب برقرار است. از این تعادل، می‌توان با دوتعبیر «تقدیر» و «تدبیر» یاد کرد (میر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴).

عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (بقره: ۲۵۱) به خوبی بیانگر این تعادل است؛ زیرا دفع شرّ و غلبه خیر - در معنای مطلق و گسترده آن - به خداوند نسبت داده شده است، درحالی که این دفع، وابسته به نوع عملکرد مؤمنان معرفی شده است؛ زیرا پیش از این، غربال شدن مؤمنان و گزینش خالص‌ترین آنها برای حضور در مصاف حق و باطل در آیه «... قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ...» (بقره: ۲۴۹) مطرح شد و این امر نشان می‌دهد که بهره‌مندی از اراده قوی در فرمان‌بری از فرمانده، که به نوعی حکایت از اخلاص در عمل دارد، یکی از مصادیق تدبیر است. به عبارت دیگر، دفع شرّ از جانب خداوند و تحقق تقدیر الهی منوط به تدبیر مؤمنان در صحنه کارزار است، و یکی از این تدابیر، فرمان‌بری است.

علاوه بر فرمان‌بری که حاکی از ویژگی‌های بایسته‌ای همچون «اخلاص» و «اراده قوی» است، عبارت «قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبَّتْ أَقْدَامَنَا» (بقره: ۲۵۰) بردباری، پایداری و مقابله با نیروی‌های شرّ را نیز تدبیری دیگر معرفی می‌کند که این خود حاصل پناهندگی به خداوند است. از این‌رو، می‌توان گفت: تقدیر الهی در دفع شرّ، منوط به تدبیر انسان از حیث استقامت و بردباری حاصل از اتکا و التجا به خداوند است؛ زیرا در پی این



التجا و آن صبر و استقامت و فرمان‌بری است که عبارت «فَهَزَمُوهُمْ يَادُنَّ اللّٰهَ» (بقره: ۲۵۱) آمده است و بیان می‌دارد که مؤمنان به اذن خداوند، شر را دفع کردند و نیروهای شر را شکست دادند و بر آنها غلبه یافتند و حاصل این دفع و غلبه فراهم‌شدن زمینه حکومت مؤمنان بود: «وَاتَّاهَ اللّٰهُ الْمُلْكَ» (بقره: ۲۵۱).

سوم. سنت ابتلا و پاداش

بر اساس تعالیم قرآن، حیات انسان عرصه ابتلا است، تا انسان‌ها در این عرصه و در چارچوب مسئولیت‌های خود به سطح برتری از حیات ارتقا یابند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (ملک: ۲). ارتقا به سطح برتر حیات منوط به احسن بودن عمل انسان است و این در گروهی موفقیت در آزمایش‌های الهی است. در داستان طالوت نیز بحث ابتلا و اختبار انسان و در پی آن، بهره‌مندی از پاداش مطرح شده است؛ آنجا که لشکر تشنه طالوت به نیاشامیدن از آب نهر آزموده شدند و گروه پیروز در این امتحان «وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي» (بقره: ۲۴۹) به پاداش خود دست یافتند که عبارت بود از: باقی‌ماندن در میان حزب‌الله (کاشانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۲۳؛ شبّر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۷). رویارویی با سپاه انبوه جالوت ابتلای دیگری بود برای آنها که در این امتحان با التجا به خداوند و درخواست صبر و ثبات قدم و پیروزی از یک‌سو «قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ نَبِّئْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۵۰) و اقدام و عمل مؤثر در جنگ از سوی دیگر «فَهَزَمُوهُمْ» (بقره: ۲۵۱) به پاداش خود رسیدند، که عبارت بود از: شکست دشمن و برقراری حکومت دینی مقتدر توسط حضرت داود علیه السلام: «وَاتَّاهَ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ» (بقره: ۲۵۱) که خود مرحله‌ای دیگر از حیات انسان را محقق ساخت.

در حقیقت، می‌توان چنین گفت: مهم‌ترین پاداش آنان مشارکت در برنامه الهی و تحقق تقدیر الهی در دفع فساد و وضع صلاح در روی زمین بود. بر این اساس، می‌توان گفت: این داستان بر جنبه خاصی از پاداش‌های الهی تأکید دارد و آن عبارت است از اینکه هر آزمون و ابتلایی در هر سطح، همان پاداش پیروزی در ابتلای سطح پیشین است و بدین‌سان، مشارکت در طرح الهی و کمک به تحقق آن، بزرگ‌ترین پاداشی است که به مؤمنان عطا می‌شود.

بر این اساس، می‌توان گفت: در نظام فکری قرآن کریم، سنت‌های الهی در عالم در کارند؛ سنت‌هایی که ارتباط و تعامل تودرتو و تداخلی با یکدیگر دارند و نظام عالم را به تعادل می‌رسانند. در این نظام فکری، خداوند برنامه عالم را معین می‌کند، اما انسان را نیز موظف به اقدام مناسب می‌داند. یکی از مهم‌ترین سنت‌های الهی دفع شرّ برخی از انسان‌ها توسط گروه دیگری از انسان‌هاست که بر سبیل خیر و صلاح گام برمی‌دارند. عملی‌شدن این سنت در گروه تحقق سنت دیگری است که می‌توان از آن با عنوان «معیت خداوند با گروه صابران» یاد کرد. به عبارت دیگر، تخلّق به اخلاق کریمه‌ای همچون صبر و استقامت بر حق، موجبات جلب معیت و نصرت الهی را فراهم می‌آورد که خود موجب تحقق سنت دفع شرّ و غلبه خیر می‌شود. از همین‌جا، می‌توان سنت «تعادل میان تقدیر الهی و تدبیر

انسان» را حاصل جمع دو سنت پیشین دانست که خود سنت «پاداش» را در پی دارد؛ سنتی که در ضمن آن، انسان عامل به خیر، مستحق پاداش می‌شود و پاداش او علاوه بر بهره‌مندی از نعمات محسوس، سهیم‌شدن در برنامه الهی و تحقق تقدیرات الهی است، که خود علاوه بر ارتقای ظرفیت وجودی انسان، او را به سطح بالاتری از آزمایش‌های الهی منتقل می‌کند. بدین‌سان، صحنه حیات هر فرد، صحنه تفکر، ایمان، امتحان، تصمیم، عمل احسن، پاداش، و ارتقا به سطح بالاتری از کیفیت حیات است. در این نظام فکری، انسان بیشترین تأثیر را در سعادت یا شقاوت خود دارد.

### ب) در عهد عتیق

در عهد عتیق و در کتاب اول سموئیل نیز می‌توان سنت «دفع شرّ و غلبه خیر» را پی‌گیری کرد. به‌طور مشخص، در باب دوم از این کتاب، که مقدمه ورود به داستان *شائول* است، در دعای *حنا* مادر سموئیل نبی چنین آمده است:

... کمان جباران را شکسته است و آنانی که می‌لغزیدند، کمر آنان به قوت بسته شد [افتادگان قوت یافتند]... خداوند پست می‌کند و بلند می‌گرداند... پای‌های مقدسین خود را محفوظ می‌دارد. اما شریبان در ظلمت خاموش خواهند شد... و به پادشاه خود قوت خواهد بخشید و شاخ مسیح خود را بلند خواهد گردانید [برگزیده خود را پیروز می‌گرداند] (اول سموئیل، ۲: ۴-۱۰).

این فقرات علت تولد سموئیل نبی و نبوت او را بیان می‌کند؛ زیرا فرزندان عیسی نبی به راه فساد رفته و برای خداوند و احکام او احترامی قابل نبودند (اول سموئیل، ۲: ۱۲). بدین‌روی، سموئیل از مادری نازا متولد شد تا جانشین عیسی نبی شده، احکام و اوامر الهی را به اجرا درآورد. سموئیل کسی بود که بنی‌اسرائیل را بار دیگر به سوی خدا فراخواند و دل‌های آنان را با ایمان آشنا ساخت (اول سموئیل، ۷: ۲-۴). به همین علت، بنی‌اسرائیل توانستند در دوران سموئیل نبی بر دشمنان بت‌پرست غالب آمده، نصرت الهی را با چشم خود ببینند (اول سموئیل، ۷: ۹-۱۳). به عبارت دیگر، دفع شرّ دشمنان و غلبه حق به‌واسطه معیت الهی و نصرت او محقق گشت که علت آن هم بازگشت بنی‌اسرائیل به ایمان و انجام عمل مؤمنانه بود.

این سنن الهی در داستان *شائول* در اولین پیروزی او بر دشمن نیز نمود یافته و مطرح شده است، هنگامی که بنی‌اسرائیل گوش به فرمان پادشاه خود بودند و بت‌پرستان را شکست دادند، سموئیل که *شائول* را همراهی می‌کرد، آن را معیت الهی و نصرت او دانسته، چنین گفت:

اگر از خداوند ترسیده، او را عبادت نمایی و قول او را بشنوید و از فرمان خداوند عصیان نورزید و هم شما و هم پادشاهی که بر شما سلطنت می‌کند، و هم یهوه خدای خود را پی‌روی نمایید، خوب [همه چیز به‌خوبی پیش می‌رود]؛ و اما اگر... از فرمان خداوند عصیان ورزید، آن‌گاه دست خداوند چنان که بر ضد پدران شما بود، به ضد شما نیز خواهد بود [شما را مثل اجدادتان مجازات خواهد کرد] (اول سموئیل، ۱۲: ۱۴-۱۵).

در این فقرات، در حقیقت تعادل میان تدبیر (نوع عملکرد انسان) و تقدیر الهی نیز مطرح شده؛ زیرا برخی از ویژگی‌های بایسته مؤمنان، از جمله تقوا و تسلیم در برابر فرامین الهی و استقامت در راه حق، به‌عنوان عوامل و

موجبات همراه شدن معیت الهی و نصرت خداوند معرفی گردیده است؛ همان گونه که سرپیچی از فرمان خداوند موجب عدم معیت الهی و تحقق مجازات خواهد شد؛ آن گونه که در داستان *سائول* مشهود است، در مواضعی از این داستان نافرمانی *سائول* و فرزندش *یوناتان*، و در پی آن عدم معیت خداوند با آنان مطرح شده است (اول سموئیل، باب‌های ۱۴ و ۱۵).

البته در این داستان، فرمان خداوند و نحوه نافرمانی *سائول* از آن فرمان جای تأمل دارد؛ زیرا *سائول* از طرف خداوند فرمان می‌یابد که در جنگ با فلسطینیان، *حاج* پادشاه آنان را به همراه مرد و زن و طفل شیرخواره و... قتل عام کند (اول سموئیل، ۱۵: ۳). او این قتل عام را مرتکب شد: «لیکن هر چیز خوار و بی‌قیمت را بالکل نابود ساختند» (اول سموئیل، ۱۵: ۹) اما *حاج* پادشاه فلسطینیان را به همراه بهترین گوسفندان و گاوها، از دم تیغ نگذراند (اول سموئیل، ۱۵: ۲۰-۲۱). بدین‌رو، سموئیل او را مذمت کرد و کار او را نافرمانی از خداوند تلقی نمود: «پس چرا قول خداوند را نشنیدی؟ بلکه بر غنیمت هجوم آورده، آنچه را که در نظر خداوند بد است، عمل نمودی» (اول سموئیل، ۱۵: ۱۹). از این‌رو، از جانب خداوند مجازات شد و از پادشاهی خلع گردید: «... چون که کلام خداوند را ترک کردی، او نیز تو را از سلطنت رد نمود» (اول سموئیل، ۱۵: ۲۳).

مجازات *سائول* به همین‌جا ختم نشد، **عهد عتیق** مجازات دیگر او را چنین بیان کرده است: «روح خداوند از *سائول* دور شد و روح بد از جانب خداوند او را مضطرب می‌ساخت» (اول سموئیل، ۱۶: ۱۴). از این‌رو، می‌توان گفت: سنت ابتلا و پاداش یا مجازات در این داستان نیز مطرح شده است.

### آثار معرفتی داستان در دو متن

برخی از آثار معرفتی داستان در دو متن مقدس *قرآن* و **عهد عتیق** را به اجمال می‌توان در حوزه‌هایی همچون خداشناسی، نبوت و حاکم دینی مطرح ساخت که این مقاله تنها به آثار معرفتی این داستان در باب خداشناسی اشاره می‌کند:

الف) در داستان *طالوت* قرآن، عبارات صریحی به کار رفته که خدای قرآن را به خوبی معرفی کرده است؛ از آن جمله عبارت «... وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۴۶) است. این عبارت در انتهای عبارت «فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ» (بقره: ۲۴۶) آمده است. به کار رفتن حرف «فاء» در ابتدای این عبارت، نشان می‌دهد که آن نتیجه گفتار سموئیل نبی است که از قوم پرسید: «هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا» (بقره: ۲۴۶) و قوم در جواب گفتند: «وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ...». بر این اساس، جمله «وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» دلالت می‌کند بر اینکه پرسش سموئیل از قوم، ناشی از وحی خداوند بود و معلوم می‌شود که خداوند از نافرمانی آنان از پادشاه در امر جهاد، خبر داده است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۴۳۲).

عبارت «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۷) در انتهای مناقشه و نافرمانی قوم از پذیرش پادشاهی *طالوت*، بر این مطلب دلالت می‌کند که ملک تنها از آن خداوند است. دیگر اینکه اعطای ملک و افاضه

الهی بدون حکمت و رعایت مصالح صورت نمی‌گیرد؛ زیرا جمله «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» تعلیلی برای این معناست، و عبارت «وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» توضیح دقیقی بر مالکیت مطلق و علم الهی است؛ زیرا کلمه «وَاسِعٌ» استعاره از غنایی است که گنجایش هر بذل و بخششی را دارد و خدا هر چه بخواهد و هر قدر بخواهد بذل می‌کند و این را ناتوان نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۳۷) کلمه «عَلِيمٌ» هم دلالت می‌کند بر اینکه فعل او فعلی است که از روی علم ثابت و غیرقابل خطا سر می‌زند. پس خدای سبحان هر چه می‌خواهد می‌کند، بدون اینکه چیزی مانعش شود و کاری نمی‌کند، مگر آنکه آن کار، دارای مصلحت واقعی باشد.

عبارت «إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ» (بقره: ۲۴۸) ولایت الهی بر مؤمنان را مطرح می‌کند؛ زیرا در وقت مقتضی و هنگامی که بنده پای در راه می‌نهد، خداوند او را با استقرار و آرامش نفس، تأیید و تقویت می‌کند.

عبارت «إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ...» (بقره: ۲۴۹) حکمت خداوند را تبیین می‌کند؛ زیرا این آزمایش برکات فراوانی به بار آورد؛ نخست آنکه طالبوت افراد مطیع و توانمند و باراده سپاه خود را شناسایی کرد. دیگر اینکه طالبوت و افراد تحت امر او ولایت خداوند و نظارت آن به آن الهی را دریافتند. دیگر اینکه افراد پیروز در امتحان نهر، متوجه شدند که اگر در بحبوحه جنگ از طالبوت فرمان نبرند همانند گروه ناموفق در امتحان نهر، از لشکر خدا خارج می‌شوند، و اگر مقاومت کرده از طالبوت پیروی نمایند لشکر خدا محسوب می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۴۴۲).

عبارت «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹) نحوه تعامل خداوند با انسان را به نمایش می‌گذارد؛ بدین نحو که استقامت بر مسیر حق و صبر کردن بر دشواری‌های این مسیر، موجب همراهی خداوند شده، نصرت الهی را مسمول حال مؤمنان می‌کند. به عبارت دیگر، خداوند فراتر از همه موازین و عوامل در عالم عمل می‌کند و ایمان میزانی است که خداوند بر اساس آن، محاسبات ظاهری، عادی و مادی را برهم می‌زند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۷۵). این همراهی خداوند با گروه مؤمنان وقتی به منصفه ظهور می‌رسد که اولاً، سختی‌ها و شداید به نهایت برسد. ثانیاً، مؤمنین صبر و ثبات قدم را نیز از خدا دانسته، از او طلب کنند: «وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ...» (بقره: ۲۵۰) و خداوند دارای فضل و احسان است: «وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱). خداوند حکیم برای دفع فساد و نجات همه مردم، مؤمنان را بر کفار نصرت می‌دهد تا زمین از لوٹ هرگونه فساد پاک شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۲) و از این طریق، زمینه رشد و تعالی همه بندگان خود را فراهم می‌سازد.

ب) در داستان *سائول عهد عتیق*، خداوند از درخواست تعیین پادشاه ناراضی است، و این درخواست را بر خروج قوم از پادشاهی خود حمل می‌کند: «... مرا ترک کردند تا برایشان پادشاهی ننمایم» (اول سموئیل، ۸: ۷) و با وجود علم به ویژگی‌ها و عملکرد منفی پادشاه آینده (اول سموئیل، ۸: ۹-۲۱) قوم خود را اجابت کرده، *سائول* را به پادشاهی منصوب می‌کند. از نحوه انتخاب و معرفی *سائول* از سوی خداوند (اول سموئیل، ۹: ۱۵-۱۷ و ۱۰: ۲۰-۲۳)

و نیز اخبار از عملکرد آینده او، علم خداوند را می‌توان دریافت. بر اساس فقراتی که برنافرمانی *شائول* از خداوند دلالت می‌کند (اول سموئیل، ۱۳: ۸-۱۴) و (اول سموئیل، ۱۵: ۱-۲۷) علت خلع *شائول* از پادشاهی این نبود که *شائول* طبق فرمان خدا، مرد و زن و طفل و شیرخواره فلسطینیان را قتل عام نکرده بود (اول سموئیل، ۱۵: ۳)، بلکه علتش آن بود که او پادشاه دشمنان را زنده گذاشته، چیزهای مرغوب را برای قربانی کردن در بارگاه یهوه به غنیمت گرفته بود: «و اما *شائول* و قوم، /جاج را و بهترین گوسفندان و گاوان و پرواری‌ها و بره‌ها و هر چیز خوب دریغ نموده، نخواستند آنها را هلاک سازند، لیکن هرچیز خوار و بی‌قیمت را بالکل نابود ساختند» (اول سموئیل، ۱۵: ۹). با وجود این، کلام خداوند بر سموئیل نازل شد و گفت: «پشیمان شدم که *شائول* را پادشاه ساختم؛ زیرا از پی‌روی من برگشته، کلام مرا بجا نیاورده است» (اول سموئیل، ۱۵: ۱۱)؛ گوئی خدا از حزم‌اندیشی *شائول* ناخرسند است.

بر اساس این فقرات، خداوند از انتخاب *شائول* پشیمان شد! این پشیمانی حتی در ترجمه تفسیری کتاب مقدس نیز مطرح شده است و نمی‌توان آن را بر معنایی دیگر حمل و تأویل نمود. علاوه بر آن، در این داستان بر قوم بنی‌اسرائیل و خدای بنی‌اسرائیل تأکید شده و دشمنان این قوم، خوار و بی‌قیمت توصیف شده‌اند (اول سموئیل، ۱۵: ۹) و به‌همین سبب خدای بنی‌اسرائیل بر قتل عام زن و طفل و شیرخواره آنان فرمان داده است. این درحالی است که قرآن کریم اساساً جهاد *طالوت* را فضل خداوند بر همه ساکنان زمین معرفی کرده است (بقره: ۲۵۱). خداوند در این داستان، بار دیگر در باب ۱۶ از کتاب «اول سموئیل» مطرح شده و سموئیل را در یافتن و مسح حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> راهنمایی می‌کند (اول سموئیل، ۱۶: ۱-۱۳). اما از باب ۱۶ تا ۳۱، داستان *شائول* و داود<sup>علیه السلام</sup> ادامه می‌یابد و می‌توان گفت: خدا در ادامه این داستان، حضور مستقیم ندارد. مقایسه این مطالب با مطالب مشابه در قرآن، بیانگر این مطلب است که خداوند *قرآن*، خواهان غلبه حق و تربیت و پرورش همه انسان‌ها در مسیر حق است و اهتمام و توجهی ویژه به قوم و ملتی خاص ندارد.

### لوازم منطقی شیوه نقل داستان در دو متن

ادعای وحی‌انیت یک متن، لوازمی به‌همراه دارد. «اشتمال بر پیام‌های هدایتی در قالب‌هایی فراتاریخی» یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های یک متن وحیانی جاودان است. به‌نظر می‌رسد برای فراتاریخی بودن یک پیام، ضرورت دارد که آن پیام در قالب‌هایی ارائه شود که از یک‌سو، ذهن مخاطب را به‌طور تام به موضوع و پیام اصلی و نیز پیام‌های فرعی متن متوجه سازد، و بهترین راه‌کار برای این مسئله، حذف زواید و حواشی و پرهیز از اطناب و تطویل‌های بی‌فایده است. از سوی دیگر، به‌کارگیری شیوه‌های بیانی مناسب، از جمله کاربرد هدمندالفاظ، عبارات و جملات و چینش سازمان‌دهی شده آنها در شبکه‌ای از پیام‌های مرتبط، به‌گونه‌ای که پیام‌های متزاید و نیز لایه‌های معنایی متعدد را القا کند و در برهه‌های زمانی مختلف قابلیت ارائه بیشترین پیام‌های فراتاریخی را داشته باشد، یکی دیگر از راهبردهای زبانی در یک متن وحیانی جاودان است.

با توجه به مقایسه داستان *طلوت (سائول)* در دو متن *قرآن* و *عهد قدیم* می‌توان گفت: لازمه منطقی شخصیتی که *قرآن* از *طلوت* به‌عنوان پادشاهی که خداوند انتخاب کرده و معرفی خداوندی علیم و حکیم است، به اقتضای فضل و احسانش بر همه بندگان، گزینش فردی باشد که بیشترین نقش را در دفع شر و غلبه حق ایفا می‌نماید. به عبارت دیگر، از خدایی که قرآن در این داستان معرفی می‌کند چنین انتظار می‌رود که برگزیده‌اش دارای شخصیتی با فضایل متعدد ایمانی و اخلاقی بوده و از مهم‌ترین ویژگی‌های یک فرمانده و حاکم دینی، یعنی علم، قدرت و شجاعت نیز برخوردار باشد. این درحالی است که لازمه منطقی شخصیتی که *عهد عتیقی* از *سائول* معرفی می‌کند، چنین خدایی نیست؛ آن‌چنان که در مقایسه تفصیلی این داستان نیز تبیین شد.

از این‌رو، می‌توان گفت: داستان *طلوت* در قرآن با توجه به حجم بسیار کم آن، مجموعاً شش آیه از آیات ۲۴۶-۲۵۱ سوره بقره، لایه‌های معنایی، الگوها و پیام‌هایی فراتاریخی برای بشریت دارد و این از ساختار ادبی و محتوایی سازمان‌دهی شده و هدفمند آن هویداست. در مقابل، متن بسیار تفصیلی داستان *سائول* در *عهد عتیقی* علی‌رغم گستردگی و وسعت آن - در ۲۳ باب (باب‌های ۸-۳۱) و بالغ بر ۶۵۴ فقره (آیه) - فاقد ساختار ادبی مؤثر در انتقال لایه‌های معنایی و فاقد الگویی فراتاریخی از یک حاکم دینی برای بشریت است. علاوه بر آن، درباره خدای معرفی شده در این داستان می‌توان گفت که آن خدا، متصف به وصف حکمت نیست.

بر این اساس، دو مطلب را می‌توان به‌عنوان لوازم منطقی نقل داستان در دو متن، در ارتباط با قرآن کریم مطرح ساخت:

نخست آنکه قرآن حاوی تعالیم و حیانی است و از این‌رو، مشتمل بر پیام‌هایی است که شمول زمانی، مکانی و افرادی دارد.

دیگر اینکه مناقشه و شبهه اقتباس قصص قرآنی از کتاب مقدس، شبهه‌ای بی‌اساس است؛ زیرا این داستان قرآنی از لحاظ سبک، ادبیات نگارش، محتوا و مضامین و آثار معرفتی عمیق، در سطحی فراتر از داستان *عهد قدیم* قرار دارد و افقی اعلا از تعالیم و مفاهیم الهی را به روی مخاطب خود می‌گشاید.

## نتایج

در بررسی تطبیقی داستان *طلوت (سائول)* در *قرآن* و *عهد عتیقی*، هدف برشمردن شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری موجود در این دو متن نیست، بلکه این مقایسه ابزاری است برای راه‌یافتن به هدف مقایسه که عبارت است از: شناخت دقیق‌تر دو متن. در این بررسی تطبیقی، یک داستان در دو متن مقدس از دو وجه «ساختار ادبی» و «نظام فکری» مقایسه شد. از نظر ساختار ادبی، تنها برخی از مؤلفه‌های ادبی، که قابلیت تطبیق در این دو متن را دارا بود، مطرح نظر قرار گرفت. از آن‌رو که آگاهی نسبت به شرایط و موقعیت‌های زمانی و مکانی رخداد ماجراهای یک داستان، در برقرار ساختن ارتباط فکری و قلبی مخاطب مؤثر است، و از سوی دیگر، اطناب و تطویل در این اطلاعات موجب عدم تمرکز مخاطب بر روی پیام‌های اصلی و پیام‌های مندرج و غیرآشکار داستان می‌شود، بهترین

روش در نقل داستان به کاربردن ایجاز در بیان جغرافیای داستان همراه با بیان صریح پیام‌های اصلی داستان است، به‌گونه‌ای که در یک شبکه معنایی قرار گرفته و پیام‌های تزییدی را به ذهن مخاطب منتقل سازد.

از سوی دیگر، به‌منظور انتقال بهینه پیام‌های تربیتی و هدایتی، بر شخصیت‌الگویی که از ویژگی‌های مثبت اعتقادی و اخلاقی بارز بهره‌مند است، تمرکز شده و عملکرد الگوساز او در بحبوحه ماجراها بیان می‌شود؛ آن‌چنان که در شیوه نقل داستان *طالوت* در قرآن مشاهده می‌گردد که *طالوت* شخصیتی کاملاً مثبت و الگوست و تمرکز بر ویژگی‌های اعتقادی و ایمانی و اخلاقی او، الگویی زمان‌شمول برای نوع انسان به‌شمار می‌رود. قرارگرفتن متن کوتاه حاوی داستان *طالوت* در بافتی منسجم، که با استفاده از شیوه تکرار، سیاق‌های قبل و بعد این داستان را در درون سوره بقره به یکدیگر پیوند می‌زند، موجب انتقال پیام‌های تزییدی از این داستان و از دیگر سیاق‌های مرتبط با این داستان می‌شود.

این درحالی است که این راهبرد کارآمد برای تأکید هرچه بیشتر و انتقال هرچه کامل‌تر پیام‌های داستان به مخاطب، در *عهد عتیق* مشاهده نمی‌شود، و نحوه نقل داستان در این کتاب به گزارش تاریخی تفصیلی و متشکل از جزئیات و حواشی، که در خدمت انتقال پیام‌های معرفتی داستان نیز نیست، منحصر می‌شود. از سوی دیگر، صراحت *قرآن* در بیان پیام‌های معرفتی و تعلیم سنن الهی در هستی و مرتبط ساختن این پیام‌های صریح با صحنه‌های گزینش شده از داستان *طالوت*، در کوتاه‌ترین بیان ممکن، بیشترین پیام‌های معرفتی را درباره خداوند، انسان و سنن الهی در هستی، به مخاطب منتقل می‌سازد، و انسان را در تعامل با خداوند و هستی و مؤثرترین عامل در تعیین سرنوشت خود و جهان بشری معرفی می‌کند. این درحالی است که در *عهد عتیق* برخی از این پیام‌ها را در لابه‌لای فقرات متعدد و پر حجم از گزارش تاریخی مفصل ماجراها، با دقت در تفحص می‌توان ردیابی نمود که از صراحت در بیان پیام بی‌بهره است و در کنار تطویل و تفصیل در جزئیات غیرضروری، آثار معرفتی کامل و بی‌نقصی درباره خداوند و انسان را منتقل نمی‌سازد. از این‌رو، با قوت و جزم می‌توان گفت که لازمه منطقی کیفیت نقل این داستان در این دو متن با این تفاوت و تمایز در ساختار و محتوا، این است که *قرآن کریم* حاوی تعلیم وحیانی و مصون از تحریف است و احتمال اقتباس قرآن به‌مثابه متنی وحیانی از کتب پیشین نظیر *عهد عتیق* کاملاً منتفی است.

## منابع

- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- حوی، سعید، ۱۴۱۴ق، *الاساس فی التفسیر*، قاهره، دارالسلام.
- خطیب، عبدالکریم، بی تا، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دارالفکر العربی.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲، *کتاب مقدس*، قم، آیات عشق.
- شبر، عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالبلاغه للطباعة و النشر.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ‌ی اسلامی.
- طالقانی، محمود، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، فراهانی.
- طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- کاشانی، ملافتح‌الله، ۱۳۳۶، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، بنیاد بعثت.
- کتاب مقدس*، ترجمه قدیم، انجمن پخش کتب مقدس.
- ماوردی، علی بن محمد، بی تا، *النکت و العیون*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
- مستر هاکس، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.
- میر صادقی، جمال و میرصادقی، میمنت، ۱۳۷۷، *واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی*، تهران، کتاب مهناز.
- میر، مستنصر، ۱۳۸۷، *ادبیات قرآن*، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نوی جوی، محمد بن عمر، ۱۴۱۷ق، *مراخ لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت، دارالکتب العلمیة.



## بررسی مقایسه‌ای پیش‌گویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم درباره عصر ظهور؛ تحقق حکومت جهانی عدل و صلح

hasandinpanah@gmail.com

حسن دین‌پناه / دانشجوی دکتری ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*  
دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۸

### چکیده

تحقق «حکومت جهانی عدل و صلح»، یکی از نیازهای فطری بشر و از آرمان‌های همه انبیاء و اوصیای الهی بوده است. پیشگویی درباره عصر ظهور، در منابع ادیان مختلف مطرح شده است. این پژوهش، با رویکرد اسنادی، تحلیلی و مقایسه‌ای به بررسی دیدگاه امامیه و مسیحیت صهیونیسم، در تحقق حکومت جهانی عدل و صلح در عصر ظهور می‌پردازد. نتایج پژوهش، بیانگر این است که هر چند دو مکتب در اصل پیشگویی اشتراک دارند، ولی از جهاتی، مانند تعیین زمان ظهور، طول حکومت موعود، هدف اصلی حکومت او و ... با هم تفاوت دارند. افزون بر این، تحقق عدل و صلح جهانی آخرالزمان، همراه با جنگ گسترده و کشتار فراوان، که مسیحیت صهیونیسم، وعده آن و تلاش برای تحقق آن را وظیفه خود می‌داند، با عهدین، نگرش و سیره مسیح و اصول عقلی سازگار نیست.

**کلیدواژه‌ها:** عصر ظهور، حکومت جهانی، عدل جهانی، صلح جهانی، آخرالزمان، امامیه، مسیحیت صهیونیسم.

یکی از نیازهای اساسی و فطری بشر، برقراری عدالت و صلح فراگیر جهانی است. انسان‌ها میل و گرایش فطری به عدالت و صلح دارند و از آن لذت، و از نبودش رنج می‌برند. روزی این آرزوی بشر برآورده می‌شود. این خواسته فطری، در ادیان مختلف جهان انعکاس یافته و بشارت و پیشگویی درباره این امر مهم، در عصر ظهور منجی و صلح آمده است. ضرورت این مهم در دنیای امروز و با توجه به شرایطی که جهان در آن به سر می‌برد، بیش از پیش احساس می‌شود.

قلمرو این تحقیق، ارائه و بررسی دیدگاه امامیه و مسیحیت صهیونیسم (Zionism Christian) درباره تحقق حکومت جهانی عدل و صلح در عصر ظهور است. از میان همه تعالیم دینی، آنچه در حکومت موعود مورد توجه خاص قرار گرفته است، برقراری عدالت و صلح است؛ زیرا اولاً، حکومت جهانی موعود در دورانی شکل می‌گیرد که مردم جهان، از ظلم حکومت‌های ستمگر به ستوه آمده، تشنه عدالت هستند. ثانیاً، تنها در سایه عدالت و امنیت، سایر احکام الهی به نحو تمام و کمال، در جامعه انسانی پیاده می‌شود و مردم از لحاظ مادی و معنوی، به رشد و کمال می‌رسند.

بدنه مسیحیت، نگاه مثبتی به مسیحیت صهیونیسم ندارند. به گونه‌ای که برخی، تلقی آنها از دین را به مثابه بدعت شمرده، قائلین بدان را تا حد ارتداد از دین مسیحی سرزنش نموده‌اند (وات، ۱۳۷۹، ص ۶۶)؛ زیرا اولاً، حضرت عیسی را به عنوان یک فرد نظامی و نه به عنوان یک منجی معرفی می‌کنند. ثانیاً، پیش از ظهور شدیداً مخالف صلح هستند. حال آنکه مسیح، پیامبر صلح و دوستی بود. ثالثاً، از یهودیان در نبرد آخرالزمان استفاده ابزاری می‌کنند (اسمیت، ۲۰۰۸، ص ۹). با این حال، دلایل انتخاب این دو مکتب، دو مسئله است:

۱. ویژگی موعودباوری این دو مکتب: در میان مذاهب ادیان، برخی فرقه‌ها به شدت موعودمحور هستند. امامیه و مسیحیت پیوریتان از این جمله‌اند. پیوریتان‌ها (Puritan) (پاراسایان) از افراطی‌ترین و تندروترین شاخه مذهبی پروتستان هستند که از قرن ۱۶ میلادی، به خاک آمریکا وارد شدند و در شکل‌گیری تاریخ، فرهنگ و مذهب جامعه آمریکا، نقش مؤثری ایفا کردند. آنان در قرن ۱۷ در انگلستان انقلاب کرده، قدرت را به دست گرفتند. پس از آن، با یهودیان رابطه برقرار کردند و در قرن ۱۹ رسماً پیوندشان محکم شد (کلاپرمن، ۱۳۵۴، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۵۱؛ هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۴۵؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۲، ۷۲ و ۱۰۱). اصلی‌ترین دلیل حمایت و رابطه آنان با یهودیان، مقدمه تحقق پروژه «زمینه‌سازی بازگشت مجدد مسیح» بود (راث، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۵۲۰؛ هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۴۵). در قرن ۱۹، به دلیل حمایت پیوریتان از صهیونیسم، از سوی ملی‌گرایان یهودی مانند تئودور هرتزل (Theodor Herzl) (۱۸۶۰-۱۹۰۴م) و دیگران، «صهیونیست مسیحی» بر پیوریتان‌ها اطلاق شد. پایه‌گذار اصلی این نام، جان نلسون داری (۱۸۰۰-۱۸۸۲) است که در گسترش این اندیشه، در بریتانیا و سایر کشورهای تأثیرگذار بود (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۲ و ۱۰۱). در نتیجه، مسیحیت صهیونیسم از فرقه‌های موعودمحور است.

۲. نفوذ سیاسی و فرهنگی گستردهٔ تفکر مسیحیت صهیونیسم؛ سیاست‌مداران و جوامع تأثیرگذار در آمریکا و انگلیس، به این نوع اندیشه باور دارند. این تفکر، به دنبال حکومت و رهبری بر جهان، پس از رجعت دوبارهٔ مسیح است. در حالی که در مقابل آنها، تفکر امامیه است. امامیه معتقد است، رهبری جهان آخرالزمان از آن حضرت مهدی عج است که با گسترش عدالت در عالم، صلح جهانی را به ارمغان می‌آورد. دلیل اصلی مخالفت غرب متأثر از مسیحیت صهیونیسم با امامیه، بر سر همین تفکر است.

طرح این موضوع از این جهت ضرورت دارد که کشورهای غربی، تحت تأثیر تبلیغات منفی صهیونیسم، اعم از مسیحی و یهودی، برای اینکه نشان دهند موعود امامیه، صلح‌آفرین برای جهانیان نیست، این اتهام را در عرصهٔ جهانی مطرح می‌کنند؛ اسلام در آغاز تنها با زبان زور و شمشیر گسترش یافته است. در نهایت امر نیز چنین است. از این‌رو، منشأ همهٔ خشونت‌ها و قتل‌ها در جهان است. آنان موعودی خشن و جنگ‌محور از موعود اسلام ارائه می‌کنند که هدف آن در آخرالزمان، صرفاً قیام به شمشیر است و نه ایجاد صلح در جهان. به عنوان نمونه، یک هفته پس از توافق هسته‌ای ایران و غرب، مقاله‌ای توسط رابرت اسپنسر (Robert Spencer) از فعالان ضداسلامی معروف، منتشر شد که در آن به شدت به دولت آمریکا به جهت توافق با ایران، بر مسائل هسته‌ای حمله کرد. ایشان چندین کتاب منتشر کرد که همگی در دفاع از اسرائیل و ضدیت با مسلمانان است. از مهم‌ترین کتاب‌های وی، که عنوان بهترین فروش کتاب ماه توسط نیویورک تایمز است، دو کتاب «نشانه‌های اشتباه سیاسی نسبت به اسلام و جنگ‌های صلیبی» (The Politically Incorrect Guide to Islam and the Crusades) و «حقایق درباره محمد» (The Truth About Muhammad) است. دلیل اسپنسر برای نادرستی توافق با ایران، بسیار جالب توجه است. او ایران را آمادهٔ ساخت سلاح هسته‌ای، برای حمله به آمریکا و اسرائیل می‌داند تا بتواند ظهور امام دوازدهم را جلو بیندازد. او می‌گوید: تنها هدف ایران برای هسته‌ای شدن، برای آمدن امام دوازدهم است (www.frontpagemag.com/2013/robert-spencer). حتی تلقی مسیحیت صهیونیسم از مسیح نیز این است که ملکوت ایشان، پس از کشتار گسترده برقرار می‌شود. در حالی که نسبت‌دادن چنین ادبیاتی به حضرت مسیح و حضرت مهدی عج نادرست بوده، با اصول محکم دینی سازگاری ندارد. از این‌رو، لازم است برای دفع این شبهه، پژوهش‌هایی صورت گیرد.

پیش از ورود به بحث، لازم است دربارهٔ مسیحیت صهیونیسم و آموزه‌های آنان توضیحی داده شود. به صهیونیست‌های مسیحی، «صهیونیست‌ها یا مسیحیان بنیادگرا» نیز می‌گویند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۶۵؛ هلال، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰). در اعتقادات آنان، هر چند رکن اساسی در مورد بازگشت دوبارهٔ مسیح و آغاز دوران هزارهٔ خوشبختی و صلح در جهان، «مکاشفهٔ یوحنا» است (هلال، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)، ولی علاقه و احترام فوق‌العاده‌ای برای عهد عتیق قائل بودند. به گونه‌ای که وقتی در آمریکا، انگلیس و شمال آتلانتیک قدرت گرفتند، مطالعات توراتی و یهودیگری (Judazing) وابسته به آن آغاز گردید. حتی از دولت انگلستان خواستند، تورات را مبنای قانون

اساسی قرار داد، به رسمیت بشناسد (راث، ۲۰۰۷، ج ۱۱، ص ۵۲۰). پیوریتان‌ها، علاوه بر اینکه عهد قدیم را در رأس کتاب‌های مقدس قرار دادند، آداب و رسوم یهودیت را نیز جایگزین اصول مسیحیت کردند (هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۴۵). مسیحیت صهیونیسم، به شدت با عنصر یهودیت و مسیحیت پیوند خورده است (صادق‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴). آنان در استنباط از کتاب مقدس، رویکردی ظاهرگرایانه و نص‌گرایانه دارند. به‌گونه‌ای که تنها «ترجمه و تفسیر تحت‌اللفظی» نزد ایشان مقبول و معتبر می‌باشد. در نگرش آنان، متون مقدس دارای اقتدار، قطعیت، خدشه‌ناپذیر و خطاناپذیر است. آنچه که این اقتدار متنی را حفظ می‌کند، قرائتی یکسان و روشن از این متن است؛ نباید به بهانه تکرر در قرائت‌ها، که آن را خرافه‌ای بیش نمی‌خوانند، این اقتدار درهم شکند (پرس، ۲۰۰۸، ص ۱۳).

آنان به شش آموزه الهیاتی، که از کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرند، باور دارند: اول. یهودیان قوم برگزیده خدا هستند. دوم. آنها بایستی به اسرائیل برگردند؛ زیرا حضور آنان در فلسطین، زمینه را برای رجعت مسیح آماده خواهد ساخت (هلال، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۶). سوم. سرزمین اسرائیل منحصراً به یهودیان تعلق دارد. از این‌رو، باید تسخیر شده و شهرک‌سازی در آن انجام شود. چهارم. بیت‌المقدس پایتخت ابدی و انحصاری یهودیان است. نمی‌توان آن را با ساکنان فلسطین تقسیم کرد. از این‌رو، وقتی در سال ۱۹۶۷ بیت‌المقدس به سرزمین‌های اسرائیل الحاق شد، صهیونیست‌های مسیحی آن را در زمره تحقق نشانه‌های الهی دانستند. پنجم. ساخت و بنای معبد قدیمی برای سومین بار، بر روی جایگاه کهن آن است، که در حال حاضر «قبة الصخره» بر آن قرار دارد (هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۲۰). ششم. وقوع جنگ آخرالزمان حارمجدون (آرمگدون) میان خیر و شر است. بنابراین، نیروهای خیر به رهبری مسیح، بر نیروهای شر به رهبری دجال پیروز می‌شود. مسیحیت صهیونیسم، به دلیل اینکه به این جنگ تسریع بخشد، مخالف روند صلح در خاورمیانه است. در این جنگ، لشکریان اعراب و اسلام شکست می‌خورند و مسیح ظهور مجدد می‌کند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۶۲-۴۶۳) و در اورشلیم برای هزار سال حکومت و سلطنت خواهد کرد (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱، ص ۶۲۱). بنابراین، نبرد حارمجدون در آخرالزمان و به دنبال آن ظهور مسیح، گام‌های پایانی در تحقق پیش‌گویی‌های کتاب مقدس به‌شمار می‌آیند.

پیوریتان‌ها، از قرن ۱۷ به بعد، وظیفه دینی خود دانستند تا برای تسریع در تحقق این حوادث مقدماتی و در نتیجه، بازگشت مسیح، که هزاره صلح و خوشبختی را به ارمغان خواهد آورد، تلاش کنند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۰؛ صاحب‌خلق، ۱۳۸۵، ص ۳۸). بدین ترتیب، وظیفه «بازگرداندن یهود به سرزمین فلسطین» را بر عهده انگلستان گذاشتند (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱، ص ۶۲۱؛ هلال، ۱۳۸۳ الف، ص ۴۷-۴۸). بنا به اظهار *الی برناوی*، تاریخ‌نگار یهودی، پیوریتان‌ها همه تلاش خود را برای بازگشت و استقرار آنها در سرزمین‌های مقدس انجام دادند؛ زیرا بر اساس اعتقاد پیوریتان‌ها، پیش از بازگشت مجدد مسیح، باید یهودیان به سرزمین‌های مقدس بازمی‌گشتند (برناوی، ۱۹۹۲، ص ۱۴۰). گاهی اوقات، پیوریتان‌ها از سران دولت‌ها درخواست می‌کردند تا برای به دست آوردن حقوق یهودیان، اقدامات سیاسی کنند تا آنان به سرزمین مقدس مهاجرت کنند. آنان، فعالیت‌های خود را بدون هیچ نتایج عملی تا

قرن ۱۹ ادامه دادند، تا اینکه در ماهیت این حرکت و در انگیزه‌های مسیحیانی، که از بازگشت یهودیان به سرزمین اسرائیل حمایت کردند، تغییرات اساسی واقع شد (کتر، ۲۰۰۷، ج ۲۱، ص ۵۴۲).

سرانجام، مسیحیت صهیونیسم با پشتیبانی همه‌جانبه از صهیونیسم سیاسی (Political Zionism) دولت‌های بزرگ غربی، مانند انگلستان و آمریکا را راضی به استقرار دولت یهودی در فلسطین کردند. طبق توافق میان صهیونیسم مسیحی و سیاسی، قرار شد با کار سیاسی به این آرزو؛ یعنی «دوباره‌سازی هیکل (معبد) سلیمان» جامهٔ عمل ببوشند (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۵۵ و ۵۹-۶۰؛ ماضی، ۱۳۸۱، ص ۵۵)؛ زیرا یهود آرزوی ساخت معبد را دارد. لازمهٔ این کار، نابودی مسجدالصخره و مسجدالاقصی در بیت‌المقدس است. تخریب مسجدالصخره و ساخت معبد یهود، از باورهای مشترک صهیونیسم مسیحی و سیاسی است. مسلمانان اجازهٔ نابودی مسجد را نمی‌دهند. از این‌رو، فاجعهٔ دهشتناک رقم می‌خورد و جنگ آخرالزمانی حارمجدون در صحرای مگیدو در اسرائیل رخ می‌دهد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۳۱۶، ۴۴۵).

در زمینهٔ پیشینهٔ خاص این موضوع، که مشتمل بر تبیین و بررسی پیشگویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم دربارهٔ تحقق حکومت جهانی عدل و صلح در عصر ظهور است، در منابعی که اسلام و مسیحیت را به صورت تطبیقی بررسی کرده‌اند، نوشته‌ای مشاهده نشد. از این‌رو، پس از تبیین این پیشگویی در دو مکتب، به بررسی و ارزیابی آن می‌پردازیم.

### پیشگویی امامیه دربارهٔ تحقق حکومت جهانی عدل و صلح در عصر ظهور

تشکیل حکومت جهانی عدل و صلح، از بزرگ‌ترین آرمان‌های همهٔ پیامبران، امامان، مصلحان و انسان دوستان بوده است. امامیه بر این باور است که این آرمان والا به دست حضرت مهدی علیه السلام تحقق می‌پذیرد. از نگاه قرآن، ارادهٔ ازلی خداوند بر این امر تعلق گرفته که مستکبران ریشه‌کن شوند. مستضعفان و بندگان صالح، وارثان و حاکمان در زمین باشند (قصص: ۵-۶؛ انبیاء: ۱۰۵). تحقق کامل این اراده، با ظهور حضرت مهدی علیه السلام امکان‌پذیر است. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

این دنیا پس از سرکشی، روزی به ما روی خواهد آورد، چونان شتر ماده بد خو که به فرزندش با مهرانی روی می‌آورد. (سپس این آیه را خواند) «و اراده کردیم که بر مستضعفین زمین، منت گذارده آنان را امامان و وارثان حکومت‌ها گردانیم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ح ۲۰۹).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دربارهٔ حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام می‌فرماید: «خداوند بر دستان واپسین امام، مشارق و مغارب زمین را می‌گشاید (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲، ح ۳۵)». امام رضا علیه السلام از پدرانش از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است که خداوند در شب معراج، در بخشی از بیانی طولانی فرمود: «... و به درستی زمین را به وسیلهٔ واپسین آنان (امامان معصوم علیهم السلام) از دشمنانم پاک خواهم ساخت و تمام گستره زمین را در فرمان‌روایی او قرار خواهم داد...» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۴، ح ۲۲). در دوران حکومت امام مهدی علیه السلام با ایجاد مدیریت و حاکمیت یگانه، برای

همهٔ اجتماعات، نژادها و منطقه‌ها، یکی از عوامل اصلی تضاد، و جنگ و ستم از بین می‌رود؛ زیرا سرچشمهٔ بخش عظیمی از تضادها، استکبارها، استبدادها، ستم‌ها و خونریزی‌ها، تحریک دولت‌هاست. این امر به دست حکمفرمایان انجام می‌گیرد که برای گسترش قدرت، جلب منافع بیشتر و استوارسازی بیشتر پایه‌های حکومت خود، به آن اقدام می‌کنند. برطرف شدن این امور، در پرتو حکومت و قدرت واحد امکان‌پذیر است؛ قدرتی که همهٔ انسان‌ها را بر دور یک محور گرد آورد، عوامل خودکامگی و خودخواهی را نابود کند. تاکنون چنین قدرتی شکوفا نشده است. این امر به دست امام مهدی عج پدید می‌آید (حکیمی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰-۱۶۴).

روشن است که آگاهی کامل از رخداد‌های پس از ظهور، در دوران پیش از ظهور دشوار است. ولی از مهم‌ترین شاخصه‌های تحقق حکومت مهدوی و اساسی‌ترین ویژگی‌های عصر ظهور، که در روایات به آنها اشاره شده است، تحقق کامل عدالت و صلح فراگیر است. در اینجا به‌طور اجمال به آنها می‌پردازیم:

#### ۱. حکومت عدالت‌گستر

یکی از موضوعات مطرح در بسیاری از روایات اسلامی در مورد نزدیک شدن ظهور حضرت مهدی عج عنوان «كَمَا مِلَّتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا؛ همانگونه که جهان از ظلم و جور پر شده باشد» می‌باشد؛ یعنی از نخستین نشانه‌های ظهور منجی، فراگیر شدن «ظلم» و «جور» در جهان است. در این گونه روایات، مراد از «ظلم»، «تجاوز» به حقوق دیگران و مراد از «جور»، «تبعیض‌های ناروا» در حکومت بر مردم است. به عبارت دیگر، ظلم یعنی حق و دسترنج دیگران را غصب کرده، به خود اختصاص دهد و «جور» یعنی فردی برای محکم کردن پایه‌های قدرت خود، حق مال، جان و ناموس دیگران را به هواخواهان خویش اختصاص دهد (مکارم، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰-۱۶۲). هرگاه جامعهٔ انسانی از ظلم و جور پر شود، منجی عادل ظهور می‌کند و همهٔ اینها را از میان می‌برد؛ زیرا در بسیاری از روایات اسلامی، هدف اصلی حکومت حضرت مهدی عج با عنوان «يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا؛ زمین را از عدل و قسط پر می‌کند» بیان شده است. این تعبیر زیبا و پرمحتوا، که خبر از حاکمیت عدالت در جهان و نابودی کامل ظلم در حکومت جهانی حضرت مهدی عج می‌دهد، بارها از سوی معصومان در وصف حضرتش به کار رفته است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۸۹، ۳۱۸ و ج ۲، ص ۳۴۲، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۷۷، ۳۸۳، ۳۸۴).

پیامبر اکرم ص در این باره فرمودند: «بشارت باد بر شما به مهدی!... زمین را از عدل و قسط پر می‌کند، همان گونه که از ستم و جفاکاری پر شده بود. هم ساکنان آسمان و هم ساکنان زمین از او خشنود خواهند بود (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۸)». خشنودی فرشتگان و ساکنان آسمان‌ها، به این دلیل است که کفر و ستم از ابتدای آفرینش، آنها را آزار داده، وقتی می‌بینند که ظهور امام عج با نابودی کفر و شرک و گسترش توحید و ایمان همراه است، خوشحال می‌شوند. افزون بر این، از نگاه امامیه، امام واسطهٔ نزول فیض و رحمت الهی بر همهٔ موجودات عالم هستی است. از این رو، بین امام و سایر موجودات، رابطه‌ای معنوی برقرار است، وقتی امام اندوهناک می‌شود، آنها

اندوهگین و هرگاه مسرور باشد، آنها خوشحال می‌شوند. بی‌تردید حضرت مهدی علیه السلام نیز از ظهور اراده الهی در تحقق عدالت خوشحال خواهد بود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹).

از بین بردن ظلم و ستم و برقراری عدالت، از آرمان‌های بزرگ انبیای الهی و اوصیای آنان بوده است و اساساً برای همین هدف برانگیخته شدند (حدید: ۲۵). با این حال، هیچ‌گاه این هدف و آرمان در سطح جهانی تحقق نیافته است. تنها در عصر ظهور حضرت مهدی سراسر جهان از عدالت پُر خواهد شد و ظلم از بین می‌رود. شعار اصلی حکومت مهدوی، تحقق عدالت در همهٔ ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... است. امام صادق علیه السلام سوگند یاد می‌کند: «مهدی علیه السلام عدالت را هم‌چنان که سرما و گرما وارد خانه‌ها می‌شود، وارد خانه‌های مردمان می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۶۲)». به نظر می‌رسد، مراد امام این است که در زمان ظهور، تمام نقاط جهان از نسیم روح‌بخش عدالت او بهره‌برده و خانه‌های آنان را گرما و حرارت ویژه‌ای می‌بخشد. امام رضا علیه السلام دربارهٔ عدالت‌طلبی حضرت در عصر ظهور می‌فرماید: «میزان عدالت را میان مردم می‌نهد، پس کسی به کسی ستم نمی‌کند» (مجلسی، همان، ج ۵۲، ص ۳۲۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۲).

آن حضرت با پیروان سایر مکاتب، بر اساس مبانی دینی و اعتقادی خودشان استدلال و گفت‌وگو می‌کند. به فرمودهٔ امام باقر علیه السلام «حضرت مهدی پس از ظهور، دربارهٔ یهودیان و مسیحیان، طبق احکام تورات و انجیل واقعی و... با مسلمانان بر اساس قرآن حکم می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۲۹). حتی بدکاران از عدالت و مساوات امام بهره‌مند می‌گردند. امام باقر علیه السلام در همین روایت فرمودند: «حضرت (اموال را) برابر تقسیم می‌کند و میان مردم چه نیکوکار و چه بدکار به عدالت رفتار می‌نماید» (همان، ج ۵۱، ص ۲۹؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۸۲). نتیجه اینکه حضرت مهدی علیه السلام پایه‌های عدالت به معنای واقعی را که هنوز در جامعهٔ بشری پیاده نشده است، در سراسر نقاط جهان محکم می‌سازد و همهٔ گروه‌ها و اقوام با هر نژادی و زبانی، با رضایت کامل در سایهٔ حکومت او به زندگی خود ادامه می‌دهند.

## ۲. صلح همه‌جانبه و پایدار

یکی از اولویت‌هایی که در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام در تحقق جامعهٔ آرمانی بر آن تأکید شده است، گسترش صلح، امنیت، رفاه، پرهیز از جنگ و خونریزی و... است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی در صلح و آشتی درآید» (بقره: ۲۰۸؛ ر.ک: حجرات: ۹-۱۰). استراتژی قرآن کریم، حتی در رفتار با دشمنان نیز همواره به عدل و صلح تأکید جدی داشته است: «... دشمنی با جمعی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیکتر است! و از (معصیت) خدا بپرهیزید...» (مائده: ۸).

روایات مربوط به دوران ظهور حضرت مهدی علیه السلام بیانگر دورانی درخشان از نظر امنیت، آسایش و صلح فراگیر است. در دوران ظهور، چون ظلم و ستم رخت برمی‌بندد و روابط انسانی بر اصل عدل و انصاف استوار می‌گردد،

آرامش، امنیت و صلح برقرار می‌شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «به سبب عدل هست که زمین و آسمان برقرار و پابرجا هستند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۷؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۳)؛ یعنی هر صلح و امنیتی، در سایه عدالت جامعه عمل می‌پوشد و در مقابل هر جنگ و ناآرامی، بر اثر ظلم و بی‌عدالتی است. بنابراین، اگر عدالت در جامعه‌ای به طور کامل محقق شود، به تبع آن امنیت و صلح فراگیر نیز کاملاً محقق می‌شود. این مسئله از ارزشمندترین نعمت‌هاست که بی‌تردید، حکومت‌های پیش از ظهور به اجرای کامل آن قادر نیستند. تنها در عصر ظهور محقق خواهد شد (حکیمی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۷، ص ۶۹).

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: «امت من در زمان ظهور، به نعمتهایی دست می‌یابند که پیش از آن در هیچ دوره‌ای دست نیافته بودند. در آن روزگار آسمان باران فراوان دهد و زمین هیچ رویدنی را در دل خود نگاه ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۸۳). امام علی علیه السلام نیز درباره دوره امنیت و صلح فراگیر در حکومت حضرت مهدی علیه السلام چنین می‌فرماید:

در دوران حکومت او آسمان - چنانکه باید - باران می‌بارد و زمین نیز رستنی‌هایش را بیرون می‌دهد و کینه از دل‌های بندگان زوده می‌شود و میان درنده و حیوانات آشتی برقرار می‌شود. در آن روزگار، یک زن میان عراق و شام پیاده خواهد رفت و آسیبی نخواهد دید و جز بر زمین‌های سرسبز قدم نهد، و بر روی سرش زینت‌هایش را گذارده و نه درنده‌ای او را آزار می‌دهد و نه می‌ترساند (همان، ج ۱۰، ص ۱۰۴).

در همین زمینه، ایشان در خطبه‌ای فرمودند:

آگاه باشید! فردایی که شما را از آن هیچ شناختی نیست، زمامداری حاکمیت پیدا می‌کند که غیر از خاندان حکومت‌های امروزی است (حضرت مهدی علیه السلام) - عمال و کارگزاران حکومت‌ها را بر اعمال بدشان کیفر خواهد داد، زمین میوه‌های دل خود (معادن طلا و نقره) را برای او بیرون می‌ریزد و کلیدهایش را به او می‌سپارد، او روش عادلانه در حکومت حق را به شما می‌نماید (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۸).

هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، امنیت و آسایش خاطر، از بزرگ‌ترین دغدغه‌های اجتماعی بشر در طول تاریخ بوده است که در عصر مهدوی، به بهترین وجه محقق می‌شود؛ زیرا در این عصر، انسان‌ها متحول می‌شوند. جوامع بشری تا پیش از ظهور، پیشرفت را تنها در ابعاد مادی و ظاهری دیده‌اند. ولی در این عصر، به ابعاد و نیازهای واقعی و روحی انسان توجه می‌شود و جامعه دارای فضایل حقیقی می‌شود. در این دولت مبارک، عقول بشری به کامل‌ترین وجه رشد خواهد کرد. امام باقر علیه السلام در این باره فرمودند: «در عصر امام مهدی، خداوند دست خود را بر سر بندگان می‌نهد، پس عقل‌های آنان جمع و متمرکز گردیده و بردباریشان کامل گردد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۶). اینکه خداوند دست خود را بر سر بندگان قرار می‌دهد، به این معنا است که در سایه حکومت عدل، انسان‌ها از سطح بالایی از رشد، بلوغ فکری و عقلی برخوردار می‌شوند. در این صورت، مردم از دست و زبان یکدیگر در امان خواهند بود. اساساً برای ساختن چنین جامعه‌ای، خداوند، عقول بشر را به حد کمال می‌رساند.



افزون بر این، جوامع بشری به جهت رشد در توحید، ایمان و تقوی در همهٔ جهان، از ظلم دیگران و همهٔ موانع صلح و هم‌زیستی مصون خواهند بود. در حدیث معراج، به نقل از امام رضا علیه السلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بیان دستاوردهای انقلاب مهدوی فرمودند: «(وایسین امام) خلق جهان را بر اعتقاد به توحید من گرد خواهد آورد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۴، ح ۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۱۲). امام رضا علیه السلام فرمودند: «خواند با ظهور او زمین را از هرگونه جور و ظلمی پاک نماید و مقدس گرداند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۲).

نتیجه و اثر این عدالت، صلح و امنیت فراگیر، چنان است که طبیعت نیز بر سر مهر خواهد آمد و همهٔ گنج‌های خود را برای انسان رو خواهد کرد. بر اساس تعالیم قرآن، ایمان، تقوی و... موجب نزول رحمت الهی و فراوانی نزولات آسمانی است: «و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم...» (اعراف: ۹۶). برکات در آیه، به معنای هر چیز کثیری از قبیل امنیت، آسایش، سلامتی، مال، اولاد و... است که غالباً انسان به نداشتن آنها مورد آزمایش قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۰۱). در عصر ظهور، رفاه و آسایش بر سراسر زمین سایه می‌افکند. امام باقر علیه السلام در این باره فرمودند: «... زمین برای او در هم پیچیده می‌شود... و در آن، جای نابآبادی باقی نمی‌ماند...» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۱۹۱).

بیان دو نکته در اینجا لازم است: اول اینکه، برقراری عدالت و اصلاح‌گری در جامعهٔ جهانی، که بی‌عدالتی و ظلم در آن شیوع دارد، بی‌تردید جامعه را ناموزون می‌کند و سران کفر و الحاد، به دشمنی با او برخاسته، منافع جاه‌طلبانهٔ آنان اجازه نمی‌دهد به سخنان منطقی امام گوش دهند. از این رو، در مراحل آغازین، چاره‌ای جز برخورد مسلحانه و کوتاه‌کردن دست آنها از قدرت و اموال مظلومان نیست. آنچه از احادیث استفاده می‌شود، این است که سران شرک و الحاد، زبانی جز شمشیر و جنگ نمی‌شناسند. از این رو، امام به مبارزه با آنها و نه ملت‌ها برمی‌خیزد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۴۰۱). حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «(حضرت مهدی علیه السلام) عمال و کارگزاران حکومت‌های (جور) را بر اعمال بدشان مؤاخذه می‌کند...» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۱۳۸). به فرمودهٔ حضرت علی علیه السلام: «امام مهدی زمامداران ستمگر را عزل و پهنهٔ زمین را از لوٹ و جودشان پاک می‌سازد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۱۲۰). با این وجود، امام مهدی علیه السلام در نبردهای خود، هرگز خون بی‌گناهی را بر زمین نمی‌ریزد و در آغاز حرکت خود نیز از بارانش بیعت می‌گیرد که مسلمانی را دشنام ندهند. خون کسی را به ناحق نریزند. به آبروی کسی آسیب نزنند. به خانه کسی هجوم نبرند و آسیب نزنند. کسی را به ناحق نزنند...» (ابن طاووس، ۱۹۸۳، ص ۱۴۹).

دوم اینکه، در روایات مربوط به قیام حضرت مهدی علیه السلام روایاتی وجود دارد که موضوع کشتن و قتل توسط حضرت مهدی و صاحب سیف و شمشیر بودن وی در آنها مطرح شده است. نتیجهٔ بررسی‌های انجام شده روی سند و متن این روایات، بیانگر این است که اولاً، موضوع کشتار گسترده و وعدهٔ به آن، به دست ایشان اصلاً مطرح نشده است. ثانیاً، صاحب شمشیر بودن، نمادی از قدرت نظامی یا ابزار دفاعی است که در عصر صدور حدیث، کاربرد خاص در این معنا داشته است و دلالتی بر خشونت‌گرایی و کشتار به معنای خونریزی ندارند؛ زیرا در این صورت، هر

صاحب شمشیری را باید قاتل و خشونت‌گرا معرفی کرد. ثالثاً، تمام این روایات علاوه بر اینکه، از جهت سند مخدوش و ضعیف‌اند، از جهت متن نیز مخالف محکمت قرآن و سیره پیامبر اکرم ﷺ می‌باشند که در قسمت بررسی و ارزیابی، به این بحث پرداخته خواهد شد. اینکه ارباب حدیث آنها را در کتاب‌های خود نقل کردند، اثبات امور اعتقادی با آنها یا اظهار عقاید خودشان نبوده است، بلکه مقصودشان این بوده که هر آنچه به نام روایت منسوب به امامان معصوم بوده است، حفظ شود تا در اختیار نسل‌های بعد و محققان قرار گیرد و صحیح از ناصحیح بازشناخته شود؛ زیرا بسیاری از روایات امامان و نوشته‌های اصحاب آنان از بین رفته بود و یا در معرض نابودی بود (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹-۲۳۰؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳، ص ۹۲-۱۱۷).

### پیشگویی مسیحیت صهیونیسم درباره تحقق حکومت جهانی صلح و عدل در عصر ظهور

از مهم‌ترین باورهای مسیحیان، که در عهد جدید و اناجیل از آن بحث شده است (متی ۶: ۳۳؛ مرقس ۱۳: ۲۶-۲۹؛ لوقا ۱۲: ۳۵-۴۰؛ ۲۱: ۳۱؛ یوحنا ۳: ۳)، برقراری «ملکوت» یا حکومت الهی است که هسته مرکزی تعالیم و آموزه‌های حضرت عیسی را تشکیل می‌دهد. حضرت عیسی و شاگردان او، به موضوع ملکوت الهی توجه ویژه داشتند و مؤمنان را به آن موعظه می‌کردند و راه رسیدن به ملکوت را بجا آوردن اراده خدا می‌دانستند (متی ۴: ۲۳ و ۹: ۳۵؛ یوحنا ۳: ۳-۵ و ۱۸: ۳۶؛ اعمال رسولان ۲۰: ۲۵ و ۲۸-۲۳: ۳۱). تحقق کامل ملکوت، در گرو «بازگشت مجدد مسیح (Second Coming) (پاروسیا) (parousia)» است. کارکرد مسیح در زمان بازگشت، داوری بین ابرار و اشرار است (ر.ک: متی ۲۵: ۳۱-۴۶؛ دوم‌تسالونیکیان ۱: ۷-۱۰ و ۲: ۴؛ اول‌قرنتیان ۴: ۵؛ اول‌پطرس ۱: ۱۳؛ تیسس، بی‌تا، ص ۳۲۷ به بعد).

همانگونه که بیان شد، مسیحیت صهیونیسم معتقدند، باید آنچه را که در کتاب مقدس آمده است، عیناً با همان الفاظ و به همان معانی ظاهری پذیرفت و منتظر بازگشت مجدد مسیح و وقوع تمامی علائم آن، از جمله کشتارهای جمعی بود. به باور آنان، امور آینده جهان، مطابق پیش‌گویی‌های کتاب مقدس، محقق می‌شود و به پیش می‌رود. حتی اشغال سرزمین فلسطین و تشکیل حکومت اسرائیل، در سال ۱۹۴۸ را از زمره وقایع آخرالزمانی قلمداد کرده، آن را نشانه تحقق پیش‌گویی‌های عهد عتیق و مؤید ادعاهای مکاشفه یوحنا می‌دانند. آنان به صراحت می‌گویند: هیچ‌یک از حلقه‌های زنجیره حوادث امروز و فردا، بدون احیای دولت اسرائیل، اورشلیم و بازسازی معبد سلیمان معنا نخواهد داشت. نقطه اوج این‌گونه توجیهات، بر واقعه «حارمجدون» متمرکز شده است (هال‌سل، ۱۳۸۴، ص ۲۸۳-۲۸۸؛ کلباسی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

واقعه حارمجدون، نبردی خونین است که در دوران آخرالزمان، میان نیروهای خیر به رهبری حضرت مسیح ﷺ و نیروهای شر به رهبری «دجال» واقع می‌شود و سبب کشتاری عظیم شده و در نهایت، با پیروزی نیروهای خیر و حاکمیت مسیح بر جهان به پایان می‌رسد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۴۵-۴۵۸). به استناد عهد عتیق (زکریا ۱۳: ۸-۹)

دو سوم و به استناد عهد جدید (مکاشفه ۹: ۱۵) یک‌سوم از اهل زمین کشته خواهند شد، به‌گونه‌ای که هفت ماه طول می‌کشد تا کشتگان را جمع کرده و دفن کنند (هال سل، ۱۳۸۰، ص ۵۰-۶۴).

رویکرد تفسیری بنیادگرایان مسیحی، برای تبیین فقرات عهدی، مربوط به وقایع آخرالزمان، «آینده‌گرایی» است (لایهه، ۲۰۰۱، ص ۶۶-۶۷؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹-۳۹۰). از این‌رو، معتقدند: بسیاری از پیش‌گویی‌های کتاب مقدس در آینده انجام خواهد شد. آنها به پیروی تحت‌اللفظی از کتاب مقدس، رویداد فیزیکی و واقعی حارمجدون را در آخرالزمان مقدس دانسته، آن را مقدمهٔ تشکیل حکومت جهانی توسط حضرت مسیح ﷺ و سرآغاز صلح حقیقی جهانی می‌دانند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ ۳۱۳: ۳۴۳). به عقیدهٔ آنان، سیاست واقعی، سیاستی است که تابع ارزش‌های اخلاقی مسیحیت باشد. این سیاست تنها با حکومت جهانی حضرت مسیح ﷺ محقق خواهد شد. با ظهور مسیح و تشکیل حکومت توسط وی، حکومت اخلاقی در سراسر زمین جاری می‌شود و غایت اصلی سیاست، محقق خواهد شد (عزیز خانی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳-۱۹۱).

هر چند مسیحیت صهیونیسم، برای تبیین و تحقق مقدمات ظهور مجدد مسیح و رسیدن به آن نقطهٔ طلایی، تلاش‌های فراوانی کردند، اما دربارهٔ خود نقطهٔ طلایی هزارهٔ صلح و خوشبختی عصر ظهور، مستند اصلی آنها، کتاب مقدس، بویژه مکاشفهٔ یوحنا است و آن را سرمشق اصلی راه و رسم خود قرار دادند و بر بی‌خطا بودن آن، اعتقاد سرسختانه‌ای دارند (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱، ص ۶۲۱؛ پیترکر، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۹۵). آنان بر اساس تفسیر ادبی، که از پیش‌گویی مکاشفهٔ یوحنا دارند، به مفهوم «هزاره‌گرایی» باور دارند و آن به این معنی است که بازگشت مجدد مسیح نزدیک است و او در اورشلیم، برای هزارسال حکومت و سلطنت خواهد کرد (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱، ص ۶۲۱). از نگاه آنها، مسیح پادشاه عدالت و صلح است (عبرانیان ۶: ۲۰؛ ۷: ۱-۲) و حکومت هزارسالهٔ او بر جهان، بر این دو ویژگی استوار است.

#### یک. عدالت همگانی

مسیحیت صهیونیسم، بر اساس کتاب مقدس بر این باور است که در آیندهٔ نزدیک، حکومت هزارسالهٔ مسیح، به صورت فیزیکی در روی زمین به وقوع می‌پیوندد (مداف، ۲۰۰۹، ص ۵۷؛ نورتی، ۱۹۹۰، ص ۱۹-۲۰). مسیح پس از ظهور دوباره، شریان را با عصای دهان خویش و نفخهٔ لبانش از میان برمی‌دارد (مزامیر ۲: ۹؛ مکاشفه ۱۹: ۱۵)، و میان امت‌های جهان، عدالت حاکم خواهد کرد: «و کمر بند کمرش عدالت خواهد بود» (اشعیا ۱۱: ۵) «یهوه می‌گوید: «اینک ایامی می‌آید که شاخه‌ای عادل برای داود برپا می‌کنم و پادشاهی سلطنت نموده به فطانت رفتار خواهد کرد و انصاف و عدالت را در زمین مجرا خواهد داشت» (ارمیا ۲۳: ۵).

از جمله رخدادهای پیش از ظهور، وجود ظلم و فساد فراوان پادشاهان در میان مردم است (مرقس، ۱۳: ۷-۹؛ لوقا، ۲۱: ۹-۱۲)، که مسیح پس از ظهور مجدد، عدالت را خود میان امت‌ها برقرار خواهد ساخت و حقوق مظلومان جهان را خواهد ستاند: «بلکه مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین براستی حکم خواهد نمود (اشعیا ۱۱: ۴). متی می‌گوید: «اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آنگاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند، به قسمی که شبان میش‌ها را از بزها جدا می‌کند. و میش‌ها را بر دست راست و بزها را بر چپ خود قرار دهد (متی ۲۵: ۳۱-۳۳).

از نگاه مکاشفه یوحنا، در اثنای جنگ جهانی حارمجدون، که پیش از استقرار صلح و عدالت همگانی رخ می‌دهد، شخصی سوار بر اسب سفید فرود می‌آید و عدالت را برقرار می‌سازد: «و دیدم آسمان را گشوده و ناگاه اسبی سفید که سوارش امین و حق نام دارد و به عدل داوری و جنگ می‌نماید و... بر سرش... اسمی مرقوم دارد که جز خودش هیچ‌کس آنرا نمی‌داند. و جامه‌ای خون‌آلود در بردارد و نام او را "کلمه خدا" می‌خوانند» (۱۹: ۱۱-۱۳).

## دو. صلح فراگیر

مسیحیت صهیونیسم، بر محور باور به هزاره صلح و خوشبختی در حکومت مسیح بر جهان بود که شکل گرفته است (هلال، ۱۳۸۳ب، ص ۳۴۱). منشأ اعتقاد آنان به هزاره صلح و خوشبختی در جهان آخرالزمان، کتاب مکاشفه یوحنا است (همان، ص ۹۷): «با مسیح هزار سال سلطنت می‌کنند» (مکاشفه، ۲۰: ۶). در هزاره صلح، دست شیطان بسته می‌شود تا دیگر امت‌ها را به فساد و گمراهی نکشاند: «و اژدها یعنی مار قدیم را که ابلیس و شیطان می‌باشد گرفتار کرده او را تا مدت هزار سال در بند نهاد. و او را به هاویه انداخت و در او بر او بسته مهر کرد تا امت‌ها را دیگر گمراه نکند تا مدت هزار سال به انجام رسد» (مکاشفه، ۲۰: ۳-۲).

اعتقاد به هزاره صلح و امنیت در پایان تاریخ جهان در کتاب اشعیا، حزقیال و... مطرح شده بود که از طریق مکاشفه یوحنا، به الهیات مسیحی منتقل شد (هلال، ۱۳۸۳ب، ص ۳۴۱-۳۴۳). مسیح هنگام داوری امت‌ها، اقوام بسیاری را تنبیه خواهد کرد. پس از آن، این اقوام شمشیرها را می‌شکنند و در ملکوت او، با صلح و صفا در کنار یکدیگر زندگی خواهند کرد:

او مثل باران بر علفزار چیده شده فرود خواهد آمد و مثل بارش‌هایی که زمین را سیراب می‌کند. در زمان او صالحان خواهند شکفت و وفور سلامتی خواهد بود، مادامی که ماه نیست نگردد. و او حکمرانی خواهد کرد از دریا تا دریا و از نهر تا اقصای جهان. به حضور وی صحرائشینان گردن خواهند نهاد و دشمنان او خاک را خواهند لیسید (مزامیر ۷۲: ۶-۹).

و در ایام آخر واقع خواهد شد که کوه خانه یهوه بر قله کوه‌ها ثابت خواهد شد و فوق تلها برافراشته خواهد گردید و جمیع امت‌ها بسوی آن روان خواهند شد. و قوم‌های بسیار عزیمت کرده خواهند گفت: «بیایید تا به کوه یهوه و به خانه خدای یعقوب برآییم تا طریقه‌های خویش را به ما تعلیم دهد و به راههای وی سلوک نماییم». زیرا که

شریعت از صهیون و کلام یهوه از اورشلیم صادر خواهد شد. و او امت‌ها را داوری خواهد نمود و قوم‌های بسیاری را تنبیه خواهد کرد و ایشان شمشیرهای خود را برای گاوآهن و نیزه‌های خویش را برای اره‌ها خواهند شکست و امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت (اشعیا ۴: ۲-۴).

پولس، عصر ظهور را آزادی و خلاصی همهٔ آفرینش از قید فساد و تباهی می‌خواند (رومیان ۸: ۱۹-۲۲). زمین نیز در آن دوران، پرچلال و پربرکت خواهد بود:

زمین خشک... و صحرا به وجد آمده، مثل گل سرخ خواهد شکفت... آنها در بیابان و نهرها در صحرا خواهد جوشید. و سراب به برکه و مکان‌های خشک به چشمه‌های آب مبدل خواهد گردید. در مسکنی که شغال‌ها می‌خوابند، علف و بوریا و نی خواهد بود. و در آنجا شاهراهی و طریقی خواهد بود... که نجسان از آن عبور نخواهند کرد... شیری در آن نخواهد بود و حیوان درنده‌ای بر آن بر نخواهد آمد (اشعیا ۳۵: ۱-۱۰).

همهٔ آفرینش مادی، از برکات و سعادت عصر ظهور مسیح برخوردار خواهد شد:

و گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم (خواهند زیست) و طفل کوچک آنها را خواهد راند. و گاو با خرس خواهد چرید و بچه‌های آنها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو کاه خواهد خورد. و طفل شیرخواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد و طفل از شیر بازداشته شده دست خود را بر خانهٔ افعی خواهد گذاشت. و در تمامی کوه مقدس من ضرر و فساد نخواهند کرد (اشعیا ۱۱: ۵-۹). در آن روز به جهت ایشان با حیوانات صحرا و مرغان هوا و حشرات زمین عهد خواهد بست و کمان و شمشیر و جنگ را از زمین خواهیم شکست و ایشان را به امنیت خواهیم خوابانید (هوشع ۲: ۱۸).

### بررسی، مقایسه و تحلیل

امامیه و مسیحیت صهیونیسم، در این مسئله که تنها در عصر ظهور، حکومت جهانی عدل و صلح محقق می‌شود، دیدگاه مشترکی دارند، ولی از جهاتی مهم با هم تفاوت دارند:

- ۱) مسیح در دیدگاه مسیحیت صهیونیسم، قهرمان نظامی و جنگجو است که در منطقهٔ آرمگدون، ارتش قدسیان که ملبس به کتان سفید و پاک هستند (مکاشفه ۱۹: ۱۴)، به رهبری او با ارتش اشرار به رهبری یاجوج و مأجوج می‌جنگند. در این نبرد جهان شمول، «مسیح موعود» پیروز می‌شود (جورجی کنعان، ۱۳۸۶، ص ۲۲۲-۲۳۴). در این نبرد، چشمان مسیح چون شعلهٔ آتش است و جامه‌ای خون‌آلود در بردارد (مکاشفه ۱۹: ۱۱-۱۳) و شمشیر دودمهٔ تیز نیز در دهانش قرار دارد (مکاشفه ۱: ۱۵ و ۱۹: ۱۵)، تا به آن، امت‌ها را سرکوب کند. اما در امامیه هر چند موعود برخورد مسلحانه با سران کفر و الحاد را در دستور کار دارد، اما چنین تصویری کمرنگ است.
- ۲) مسیحیت صهیونیسم، بر اساس مکاشفهٔ یوحنا معتقد است: طول ملکوت مسیح، هزار سال است. حال آنکه برای حکومت حضرت مهدی در عصر ظهور، دوران مشخص و قطعی بیان نشده است. البته عددهای مختلفی در روایات وارد شده است: مانند هفت سال، چهل سال، هفتاد سال و...، که به مراحل و دوره‌های مشخص حکومت ایشان مربوط می‌باشند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۴۵۸).

۳) در پیشگویی امامیه دربارهٔ عصر ظهور، تأکید بیشتر بر مسئلهٔ عدل و برقراری آن در حکومت مهدوی است و در صورت تحقق کامل عدالت، صلح نیز در جهان فراگیر خواهد شد. در حالی که در مسیحیت صهیونیسم، هر چند عدالت همگانی را نیز از ویژگی‌های مسیح موعود می‌دانند، ولی تأکید بیشتر بر مسئلهٔ صلح در جهان پس از ظهور است. اساس شکل‌گیری آنها بر محور همین باور به هزارهٔ صلح و خوشبختی در حکومت مسیح بر جهان می‌باشد و رجعت مجدد مسیح را سرآغاز صلح حقیقی جهانی می‌دانند.

۴) از همان آغاز شکل‌گیری مسیحیت صهیونیسم، «انگیزه‌های سیاسی» آنان از «انگیزه‌ها، پرهیزگاری و اعتقادهای مذهبی ناشی از کتاب مقدس» آنان مهم‌تر بود (هال سل، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰). از این‌رو، هدف اصلی آنان در پیش یا پس از ظهور، حکومت خودشان بر جهان است. به باور آنها، تنها راه رسیدن به پروردگار، راهی است که خودشان برگزیدند و همهٔ راه‌ها و ادیان دیگر باطل‌اند. آنان تلاش می‌کنند تا از طریق فعالیت‌های سیاسی، عقاید خود را بر دیگران تحمیل کنند. از نگاه آنها، تحمل ادیان و اعتقادهای دیگر، به معنای تحمل خطا و تحمل دیدگاه‌های شیطانی است (پیتر کر، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳-۱۰۷). به عقیدهٔ آنها، جانبداری از صلح و سازش اسرائیل با اسلام و حمایت از همزیستی مسالمت‌آمیز با فلسطینیان، به معنای احساس نزدیکی با مخالفان مقدّر خدا در جنگ قریب‌الوقوع حارمجدون است (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۶۳). حال آنکه، هدف اصلی امامیه، حاکم شدن عدالت در جهان است. پیروان دیگر مکاتب، همهٔ گروه‌ها و اقوام با هر نژادی و زبانی از عدالت مهدی موعود بهره‌مند می‌گردند.

۵) مسیحیت صهیونیسم، هر چند در انتظار حکومت جهانی عدل و صلح مسیح به سر می‌برد، ولی با به رسمیت شناختن الهیات مبتنی بر عهد قدیم، الهیاتی محدود بنیان نهادند که بر مدار یهودیان سرزمین مقدس می‌گردد، و همهٔ تلاش را کرده است تا تأیید الهیاتی برای رخداد جنگ فراهم سازد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۸۶). آنان براساس کتاب مقدس معتقدند: وقوع جنگ و کشتار گسترده، مقدمهٔ ظهور مسیح است و مسیح در دل جنگ ظهور می‌کند و آن را رهبری می‌کند تا صلح را در جهان محقق کند. اما در امامیه اساساً اقدام برای تحقق چنین نبردی، به عنوان مقدمهٔ ظهور وجود ندارد. البته پیش از ظهور، احتمال وقوع جنگ‌های خانمان‌سوز و نسل‌کشی در سطح جهان وجود دارد، ولی این جزئی از برنامه‌های موعود امامیه و نیز مسیح، پیش از ظهور و یا پس از ظهور نیست، و قطعاً عوامل دیگری دارد.

اینکه مسیحیت صهیونیسم، با هدف سرعت بخشیدن به ظهور دوبارهٔ مسیح و تحقق حکومت جهانی عدل و صلح، وقوع نبرد همه‌جانبهٔ آرمگدون را تکلیف و وظیفهٔ دینی خود دانسته، خواهان دعا یا تلاش برای زمینه‌های تحقق آن هستند (هال سل، ۱۳۸۴، ص ۷۱؛ سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۰)، این اندیشه با عهدین مطابقت ندارد؛ زیرا فقرات عهدین صرفاً در مقام اخبار از تحقق چنین علائم و حوادث آخرالزمانی هستند، و نه ایجاد تکلیف. حضرت عیسی علیه السلام در مقام پیش‌گویی دربارهٔ آینده، از یک امر حتمی (تکوینی) خبر می‌دهد که چه بخواهیم و یا نخواهیم، نبردها و

وقایع آخرالزمان واقع می‌شود. ایشان هیچ‌گاه حکم تشریحی صادر نکردند که به تحقق جنگ‌ها اقدام کنید (دین‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۳۴۳).

علاوه بر اینکه این باور مسیحیت صهیونیسم، با نگرش حضرت مسیح نیز سازگاری ندارد. هر چند تا حدودی عدم پابندی مسیح به صلح و واکنش ایشان در مقابل کاهنان رباکار یهود، دشمنان و مخالفان در نقل‌های اناجیل مشاهده می‌شود (متی ۷: ۶؛ ۱۰: ۳۴-۳۸؛ ۱۵: ۲۶؛ لوقا، ۳: ۹؛ ۱۷: ۳؛ ۵۱-۵۲؛ ۱۹: ۱۴ و ۲۷). اما حضرت عیسی علیه السلام هیچ‌گاه موید و حامی نگرش آنان نیست؛ زیرا اولاً، دعوت مسیح به صلح و رفتار مهرورزی و محبت‌آمیز (متی، ۵: ۵-۱۳) چنان گسترده است که حتی باید شامل دشمنان نیز بشود (همان، ۵: ۴۳-۴۹). ثانیاً، حضرت عیسی بر روی کوه زیتون، به مسیحیان توصیه دارد که هنگام مواجه شدن با کشتار آخرالزمان، پریشان و نگران نشوند و به جای دخالت در تحقق نبردها، صبر را پیشهٔ خود سازند؛ زیرا نجات در صبر بر این امور است (متی ۲۴: ۳-۱۴؛ مرقس ۱۳: ۱-۲۰؛ لوقا ۲۱: ۵-۲۴).

به طور کلی، این نگرش مسیحیت صهیونیسم، که به جای جلوگیری از جنگ، باید دعا و تلاش کنیم این جنگ، که بخشی از طرح‌های آسمانی است، همهٔ دنیا را در کام خود بکشد (هال سل، ۱۳۸۴، ص ۷۱)، با عقل نیز سازگار نیست؛ زیرا در آن جامعهٔ انسانی، که مدیران و متولیان آن طالب و خواهان کشتار فراگیر جهانی باشند، آرامش از بین می‌رود و عملاً صلح محقق نمی‌شود. با وجود چنین کشتاری، خانواده‌های بسیاری در جهان، درگیر و گرفتار آن مسئله خواهند بود و جوامع زیادی آسیب می‌بینند. علاوه بر این، پذیرش موعود در چنین صورت و وضعیتی، دین و حکومت را دیکتاتوری نشان می‌دهد و همه از سر ترس، موعود آن را می‌پذیرند. در این صورت، هیچ فردی میل قلبی به متولی آن دین (موعود) نخواهد داشت و چاره‌ای جز پذیرش و سکوت ندارند.

نتیجه اینکه نگرش مسیحیت صهیونیسم با عهدین، با سیره و گفتار مسیح و با عقل سازگاری ندارد. عهدین، مسیح و همچنین امامیه بر این عقیده هستند که جهان آخرالزمان پیش از ظهور، باردار جنگ و کشتار خواهد بود. و سرانجام، در موعد زمانی خودش، زایش صورت خواهد گرفت. اما مردم خسته از ظلم و کشتار و تشنهٔ صلح و عدالت، به دست حضرت مسیح و مهدی موعود علیه السلام به فتح و نصرت دست می‌یابند. با این حال، هیچ‌یک به زمینه‌سازی برای جنگ و تحقق آن دعوت نمی‌کنند. حال آنکه مسیحیت صهیونیسم، بر اساس تفسیر نادرست خود از کتاب مقدس، معتقد است: ما موظف و مکلف هستیم زمینه‌های آن نبرد را فراهم کنیم تا ظهور مجدد مسیح صورت بگیرد.

به هر حال، حکومت جهانی عدل و صلح، در صورتی محقق می‌شود که کمال از پایین به بالا صورت گیرد؛ یعنی در ابتدا باید اجتماع افراد انسانی، به حدی از کمال برسند تا پایه‌گذار صلح جهانی؛ یعنی موعود ادیان، ظهور کند. صلح جهانی با شیوهٔ کشتار گسترده، همانند صلح پلیسی است که با زور از بالا به پایین اعمال نفوذ می‌کند. از

این رو، امامیه شیوه‌هایی غیر از جنگ گسترده را برای تسخیر قلب‌ها و مقدمه‌چینی برای برپایی عدل و صلح پایدار جهانی در دستور کار دارد. برخی از این شیوه‌ها عبارتند از:

۱) آمادگی اجتماع انسانی به طور عادی و طبیعی: شهید صدر معتقد است: تا به طور عادی و معمولی، شرایط و مقدمات پیروزی نهضت آسمانی موعود، که مهم‌ترین آنها آمادگی اجتماع انسانی است، فراهم نشود، آن نهضت بزرگ اجرایی نمی‌شود. انقلاب در فضای مناسب و محیط آماده انجام می‌پذیرد. فضای جامعه انسانی باید برای پذیرش موعود آماده باشد، به گونه‌ای که جهانیان در عطش آن به سر برند (صدر، ۱۳۸۵، ص ۶۲-۶۶). به نظر می‌رسد، یکی از مهم‌ترین عوامل ظهور موعود، باید رفع همان چیزی باشد که موجب غیبت موعود شده است. متکلمان امامیه، درباره علت عدم حضور آشکار امام ثانی عشر علیه السلام می‌فرمایند: دلیل محرومیت این فیض، خود انسان‌ها هستند که با اختیار خود، در جهت یاری امام، قصور و کوتاهی کردند. از این رو، لیاقت و استعداد حفظ و استفاده از این موهبت را نداشتند. بر مردم واجب بود که امام را بر خویشستن متمکن ساخته، اوامر و نواهی او را اطاعت و امثال کنند. پس چون ایشان این کار را انجام ندادند، محل واجب‌اند و هلاکت‌شان از جانب خودشان است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۵؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۷۵ و ۱۹۱). از این رو، باید معرفت و آگاهی مردم برای پذیرش منجی بالا رود و فضای جامعه، آمادگی ظهور موعود را داشته باشد.

۲) فراهم شدن زمینه فرهنگی و سیاسی در سطح جهانی و غیر آن: دلیل تأخیر ظهور، فراهم نشدن زمینه فرهنگی و سیاسی در سطح جهانی است و تا این زمینه‌ها آماده نشود، ظهور رخ نمی‌دهد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۹۳). مؤید این مطلب، روایاتی است که از زمینه‌های ظهور سخن می‌گویند، مانند این روایت متواتر و مشهور نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که در منابع شیعه و سنی آمده است (کورانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴۸): «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي؛ اگر یک روز از دنیا باقی مانده باشد، آن روز را طولانی می‌کنم تا مردی از خاندان من به حکومت برسد». دلیل طولانی شدن آن روز، فراهم شدن زمینه ظهور حضرت مهدی علیه السلام است. شهید مطهری می‌فرماید: گروهی زبده که به محض ظهور به حضرت ملحق می‌شوند، از پای بوتۀ هیزم سبز نمی‌شوند، بلکه زمینه‌های عالی وجود دارد که چنین گروه زبده پرورش پیدا کردند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت: تحقق «حکومت جهانی عدل و صلح»، یکی از نیازهای اساسی و فطری بشر در طول تاریخ بوده است. حتی شاخه‌هایی مانند مسیحیت صهیونیسم نیز به دنبال تحقق چنین وعده و پیشگویی کتاب مقدس هستند. تفاوت عمده این شاخه مسیحی با مکتب امامیه این است که مسیحیت صهیونیسم، دعا، تلاش و زمینه‌سازی برای تحقق جنگ و کشتار گسترده را به عنوان مقدمه ظهور دوباره مسیح و تحقق



همه‌جانبه صلح در جهان، تکلیف و وظیفهٔ خود می‌داند. اما در امامیه، اساساً چنین باوری وجود ندارد. امامیه شیوه‌هایی غیر از جنگ گسترده را برای تسخیر قلب‌ها و به عنوان زمینه‌سازی برای برپایی عدل و صلح پایدار جهانی در دستور کار دارد؛ مانند آمادگی اجتماع انسانی به طور عادی و طبیعی و یا فراهم شدن زمینهٔ فرهنگی و سیاسی در سطح جهانی و غیر آن؛ زیرا صلح جهانی با شیوهٔ کشتار گسترده، همانند صلح پلیسی است که با زور از بالا به پایین اعمال نفوذ می‌کند.

اینکه مسیحیت صهیونیسم، با هدف سرعت بخشیدن به ظهور دوبارهٔ مسیح و تحقق حکومت جهانی عدل و صلح، وقوع نبرد همه‌جانبهٔ آرمگدون را تکلیف و وظیفهٔ دینی خود دانسته، خواهان دعا یا تلاش برای زمینه‌های تحقق آن هستند؛ این اندیشه با عهدین، سیره و نگرش مسیح و نیز با اصول عقلی سازگاری ندارد.

در امامیه تأکید بیشتر بر مسئلهٔ عدل و برقراری آن در حکومت مهدوی است و صلح به دنبال آن مطرح می‌شود. در حالی که در مسیحیت صهیونیسم، تأکید بیشتر بر مسئلهٔ تحقق صلح حقیقی در جهان پس از ظهور است. مسیحیت صهیونیسم، طول ملکوت مسیح را هزار سال می‌داند. حال آنکه برای حکومت حضرت مهدی در عصر ظهور، دوران مشخص و قطعی بیان نشده است. هدف اصلی مسیحیت صهیونیسم، در قبل یا پس از ظهور، حکومت خودشان و تحمیل عقاید خود بر دیگران است. حال آنکه هدف اصلی امامیه، حاکم شدن عدالت در جهان است که از بزرگ‌ترین آرمان‌ها و آرزوهای همهٔ پیامبران، امامان، مصلحان و انسان‌دوستان بوده است. این امر والا به دست حضرت مهدی عجله تعالی فرجه تحقق می‌پذیرد. حضرت مسیح نیز در این امر، یار و همراه ایشان خواهد بود.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی الثالی*، قم، دار سیدالشهداء للنشر.

ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

—، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.

ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۹۸۳م، *الملاحم و الفتن*، چ ششم، بیروت، الوفاء.

اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۷، *نگرشمایی نوبه مهدویت*، قم، مؤسسه آینده روشن.

بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.

پیتر کر، ۱۳۸۸، «پابوش دوختن برای مسیحیان بنیادگرا»، ترجمه رحیم قاسمیان، *رواق هنر و اندیشه*، ش ۳۴، ص ۹۰-۱۱۵.

تیسن، هنری، بی تا، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.

جمعی از نویسندگان (واحد پرسش و پاسخ پژوهشکده مهدویت)، ۱۳۹۰، *مهدویت، پرسش ها و پاسخ ها*، چ سوم، قم، آینده روشن.

جورجی کنعان، ۱۳۸۶، *میراث اسطوره ها (اصولگرایی مسیحی در نیمکره غربی)*، ترجمه مؤسسه فرهنگی موعود، تهران، هلال.

حکیمی، محمد، ۱۳۷۴، *عصر زندگی و چگونگی آینده انسان و اسلام*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه

النشر الإسلامی.

دین پناه، حسن، ۱۳۹۶، «بررسی پیش گویی های عهدین درباره کشتارهای جمعی پیش از ظهور مسیح»، *مشرق موعود*، ش ۴۱،

ص ۳۲۳-۳۴۷.

ژیلبرت و لیبی کلاپرم، ۱۳۵۴، *تاریخ قوم یهود*، تهران، انجمن فرهنگی اوتصهرتورا.

سایزر، استیون، ۱۳۸۶، *صهیونسم مسیحی نقشه راه به سوی آرمگدون*، ترجمه حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم، طه.

سعادت پرور، علی، ۱۳۸۰، *ظهور نور*، ترجمه سیدمحمدجواد وزیری فرد، تهران، احیاء کتاب،

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.

صاحب خلق، نصیر، ۱۳۸۵، *پروتستان تیزم، بیوریتائیسیم و مسیحیت صهیونیستی*، چ چهارم، تهران، هلال.

صادق نیا، مهرباب، ۱۳۸۹، «گونه شناسی اندیشه منجی موعود در مسیحیت»، در: *موحدیان عطار*، علی، *گونه شناسی اندیشه منجی*

*موعود در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان، ص ۲۲۱-۲۶۰.

صدر، سید محمدباقر، ۱۳۸۵، *انقلاب مهدی و بنادرها*، ترجمه سید احمد علم الهدی، چ پنجم، تهران، فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۱ق، *کتاب الغیبه للحجة*، تصحیح عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامیة.

عزیزخانی، احمد، ۱۳۹۰، «تأثیر بنیادگرایی مسیحی بر سیاست خارجی ایالات متحده امریکا»، *معرفت شناسی*، ش ۱، ص ۱۶۳-۱۹۱.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، چ دوم، تهران، مکتبه الصدر.

کلباسی، حسین، ۱۳۸۸، *هزاره گرایی در سنت مسیحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

کورانی، علی، ۱۴۱۱ق، *معجم احادیث الامام مهدی*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دار الحديث.

ماضی، محمد، ۱۳۸۱، *سیاست و دیانت در اسرائیل*، ترجمه سید غلامرضا تهامی، تهران، سنا.

- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۹۳، *دانش‌نامهٔ امام مهدی*، با همکاری سیدمحمد کاظم طباطبایی و جمعی از پژوهشگران، قم، دارالحديث.
- مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۷۴، *صهیونیسم*، ترجمه لواء رودباری، تهران، وزارت امور خارجه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *قیام و انقلاب مهدی*، چ چهل و دوم، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۸، *حکومت جهانی مهدی*، چ هفتم، قم، نسل جوان.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۷، *موعود ادیان: پاسخ‌ها به شبهاتی پیرامون امام زمان*، تهران، مؤسسه خرد آوا.
- مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۷۹، *حقیقت دینی در عصر ما*، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- هال سل، گریس، ۱۳۸۴، *تدارک جنگ بزرگ*، ترجمه خسرو اسدی، چ دوم، تهران، رسا.
- هلال، رضا، ۱۳۸۳الف، *مسیح یهودی و فرجام جهان*، ترجمه قیس زعفرانی، تهران، هلال.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ب، *مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی آمریکا*، ترجمه علی جنتی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

Bernavi, Eli, 1992, *A Historical Atlas Of The Jewish People: From the time of the patriarchs to the present*, Hutchinson press, London.

Bruce, Steve, 2008, *Fundamentalism*, London: polity press.

Katz, Jacob, 2007, *Zionism in: Encyclopedias judaica*, vol.21, Jerusalem: Keter PUBLISHING HOUSE Ltd.

Lahaye, Timothy and Ice, Thomas, 2001, *Charting the End Times: A Visual Guide to Understanding Bible Prophecy*, (Tim LaHaye Prophecy Library(TM)) Harvest House Publishers.

Malachy, Yona, 2007, *Zionism in: Encyclopedias judaica*, vol.21, Jerusalem: Keter PUBLISHING HOUSE Ltd.

Medoff, Rafael and I. Waxman, Chaim, 2009, *The A to Z of Zionism*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham.

North, Gary, 1990, *Millenialism and Social Theory*, Texas: Tyler.

Roth, Cecil, 2007, *Judaizers in: Encyclopedias judaica*, vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House Ltd.

Smith, Robert O, 2008, "Toward a Lutheran Response to Christian Zionism," continent desk direct for Europe and the Middle East, *Elca-Global Mission*, March.

[www.frontpagemag.com/2013/robert-spencer/now-the-twelfth-imam-can-come](http://www.frontpagemag.com/2013/robert-spencer/now-the-twelfth-imam-can-come).



## مقایسه «انسان اخلاقی مطلوب» در اسلام و تائوئیسم با تأکید بر «نهج البلاغه» و «تائو ته چینگ»

h\_rahnamaei@ut.ac.ir

حسین رهنمائی / استادیار دانشگاه تهران  
دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۹

### چکیده

یکی از روش‌های مقایسه سنت‌های دینی، مقایسه انسان مطلوب اخلاقی در آن مکاتب است. روشن است که هرچه میزان شباهت اوصاف انسان مطلوب اخلاقی در دو مکتب بیشتر باشد، روی نزدیکی مبانی فکری آنها بیشتر می‌توان حساب کرد و بهتر می‌توان در اندیشه گفت‌وگو و تعامل فرهنگی بود. در مقاله حاضر، با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای و با مراجعه به اصلی‌ترین متون اخلاقی عرفانی دو مکتب «اسلام» و «تائوئیسم»، به ویژه **نهج البلاغه** و **تائو ته چینگ** میزان همپوشانی اوصاف انسان مطلوب در این دو نظام تربیتی مقایسه شده است. «فرزانه» (انسان مطلوب تائوئیسم)، ویژگی‌های خاصی دارد که با «پارسا» (انسان مطلوب اخلاقی اسلام = متقی)، از جهات بسیاری شباهت دارد. ورع، رضا به تقدیر، خلوت‌گرایی، تفکر، انس با طبیعت، سکوت، بخشش و خدمت به خلق، دوری از شعار و خودنمایی، پرهیز از خشونت و مانند این، از جمله این اوصاف هستند. از سوی دیگر، پارسای اسلامی به سبب ویژگی‌هایی همچون اهل مناجات و عبادت بودن، احساس مسئولیت در مقابل اوضاع جامعه، و مرزبندی با مخالفان عقیدتی خود (کافران) در اجتماع و معاد اندیشی و مانند آن، از فرزانه تائو متمایز است که نشان می‌دهد این دو مکتب با وجود مشابهت‌های زیاد، فاصله قابل توجهی با یکدیگر دارند.

**کلیدواژه‌ها:** تائوئیسم، انسان مطلوب اخلاقی، نهج البلاغه، فرزانه، متقی، تائو ته چینگ.

همه نظام‌های اخلاقی و عرفانی، که در طول تاریخ بشریت عرضه شده‌اند، با روش‌های گوناگون، در پی اصلاح انسان و زندگی فردی و اجتماعی او بوده‌اند. هر یک از مکاتب با توصیف انسان اخلاقی مطلوب، محصول تربیتی نظام متبوع خود را معرفی و ترویج نموده است. بی‌تردید، هر قدر انسان مطلوب در این مکاتب از شباهت بیشتری برخوردار باشد، احتمال همسانی مبانی انسان‌شناسی آن دو مکتب بیشتر خواهد بود و بالطبع، برگزاری گفت‌وگوی بین مکاتب را تقویت می‌کند.

انجام کارهای تحقیقی بین ادیان در دنیای امروز، که آتش جنگ‌های دینی و فرقه‌ای دامن جامعه بشری را گرفته است، می‌تواند زمینه توسعه صلح و کاهش درگیری‌های مذهبی را فراهم سازد. متن پیش روی با همین هدف به بررسی انسان مطلوب در دو مکتب اخلاقی عرفانی «اسلام» و «تائوئیسم» می‌پردازد.

با توجه به هدف مذکور در سطور پیشین، و برای تحقق آن در خصوص دو نظام فکری اسلام و تائوئیسم، لازم است مسیر تحقیق از طریق یافتن پاسخ سؤالات زیر انجام شود:

۱- مهم‌ترین وجه اشتراک اوصاف انسان مطلوب اخلاقی در نظام فکری تائوئیسم و اسلام چیست؟

۲- مهم‌ترین اختلاف‌های این دو نظام فکری در توصیف انسان مطلوب اخلاقی کدام است؟

هریک از دو مکتب اسلام و تائوئیسم در طول تاریخ، به درخت تناوری از معارف تبدیل شده‌اند که احصای تمام وجوه آن در یک نوشتار مختصر نمی‌گنجد. از این‌رو، در اینجا، صرفاً شباهت یا عدم شباهت دو مکتب یادشده در موضوع «انسان مطلوب اخلاقی» ذکر می‌شود و از ذکر سایر جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، کلامی و مانند آن خودداری می‌گردد.

در خصوص منبع اصلی تحقیق، در کنار سایر آثار مرتبط، تأکید این نوشتار بر دو کتاب *نهج‌البلاغه* و *تائوته چیینگ* است. بی‌تردید *نهج‌البلاغه* را می‌توان بزرگ‌ترین منبع الهام اخلاق و عرفان اسلامی، بعد از قرآن تلقی نمود. این کتاب در بین فرق اسلامی از اقبال ویژه‌ای برخوردار بوده است و توصیفات آن درباره «انسان مطلوب اخلاقی» را می‌توان شاخص انسان اخلاقی مطلوب در اسلام تلقی کرد. کتاب *تائوته چیینگ* هم بزرگ‌ترین منبع الهام اخلاق و عرفان در آیین «تائو» شناخته می‌شود. بدین‌رو، در متن حاضر، از این دو کتاب به عنوان متن شاخص برای مقایسه دو مکتب یادشده استفاده گردیده است.

هر یک از این دو مکتب، برای یادکرد انسان اخلاقی مطمح نظر خود، از عبارات و واژه‌های خاصی استفاده کرده‌اند. «متقی» اصطلاحی است که در آیات قرآن و عبارات *نهج‌البلاغه* برای یادکرد انسان مطلوب اخلاقی اسلام به کار می‌رود. از همین‌روست که امام علی علیه السلام تقوا را برترین ویژگی اخلاقی می‌دانند (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۷۹، ص ۷۲۶). در متون اسلامی، عبارات دیگری همچون «انسان کامل»، «عارف» و معادل‌های فارسی آن، نظیر «فرزانه»، «پارسا» و «پرهیزگار» به کار می‌رود. در مقابل، در مکتب «تائوئیسم»، واژه «*神祕者*» با خوانش «shénmìzhě» برای یادکرد انسان مطلوب اخلاقی به کار می‌رود. معادل فارسی این کلمه «پارسا»، «فرزانه» و

در انگلیسی «sage, wise, mystic» است. در عربی نیز به واژه‌هایی همچون «سالک»، «حکیم»، و «عارف» ترجمه می‌شود. برای رعایت نظم نوشتاری، در متن حاضر، از واژه «پارسا» برای یادکرد انسان اخلاقی مطلوب اسلام و از واژه «فرزانه» برای اشاره به نوع تائویی آن استفاده می‌شود.

### نهج البلاغه

**نهج البلاغه** مجموعه سخنان امام علی علیه السلام پیشوای اول شیعیان جهان و چهارمین جانشین سیاسی (خلیفه) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که توسط ابوالحسن محمد بن حسین ملقب به «سید رضی» یا «شریف رضی» (۳۵۹-۴۰۶ ق) گردآوری شده است. این کتاب به دو علت نقش بی‌بدیلی در میان آثار اسلامی پیدا کرده است: نخست، زیبایی ادبی و بلاغت بی‌نظیر آن که بعد از قرآن، آن را به عنوان غنی‌ترین متن ادبی عربی شناسانده است (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۷). دوم، تنوعی که در موضوعات این کتاب به چشم می‌خورد؛ تنوعی که از عمق و حکیمانه بودن آن اصلاً نکاسته است (همان، ص ۲۶). به این دو ویژگی، جایگاه سیاسی و اعتقادی را که امام علی علیه السلام در تاریخ و عقاید اسلامی داشتند نیز باید افزود.

امام علی علیه السلام مشهورترین شاگرد و یار نزدیک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که از اولین روزهای بعثت تا آخرین لحظات حیات آن حضرت در کنار ایشان بود و با درایت و ظرفیت بالای روحی، بهترین آموزنده حکمت الهی از آن رهبر بزرگ به شمار می‌آید. علاوه بر علوم اسلامی، که تأسیس یا توسعه آن مستقیم یا غیر مستقیم به ایشان بازمی‌گردد، آن حضرت مبدأ علم طریقت و سلسله‌جنبان طریقت‌های عرفانی بوده است و بزرگان صوفیه خرقه خویش را به ایشان می‌رسانند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۹). دانشمندان بزرگی همچون ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۹)؛ علامه حلی (حلی، ۱۴۰۸ ق، ص ۲۳۸)؛ مجلسی اول (مجلسی، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۷)؛ مجلسی دوم (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۲۵۸-۲۶۷)؛ و از معاصران، افرادی همچون علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۹۹) و علامه سید محمدحسین حسینی تهرانی (حسینی تهرانی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۴) به این مطلب اذعان کرده‌اند.

دامنه سخنان حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام موضوعات متنوعی اعم از الهیات و ماوراءالطبیعه، سلوک و عبادت، حکومت و عدالت، اهل بیت علیهم السلام و خلافت، موعظه و حکمت، دنیا و دنیاپرستی، حماسه و شجاعت، ملاحم و مغمیات، دعا و مناجات، شکایت و انتقاد از مردم زمان، اصول اجتماعی، اسلام و قرآن، اخلاق و تهذیب نفس، شخصیت‌ها و طبیعت‌شناسی را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۳۱). این مطالب در سه قالب خطبه‌ها، نامه‌ها و سخنان کوتاه تنظیم گردیده؛ سخنانی که در مقام تعلیم، مشاوره، پاسخ به سؤال و یا نصیحت اطرافیان ایراد شده است.

### «پارسا» در نهج البلاغه

امام علی علیه السلام در جای جای **نهج البلاغه** به توصیف انسان اخلاقی مطلوب اسلام پرداخته است. واژه «متقی» عبارتی است که امام برای یادکرد انسان مطلوب از آن استفاده می‌کند. در این نوشتار از واژه فارسی «پارسا» به‌عنوان ترجمه این واژه استفاده می‌شود. ایشان ویژگی‌های متعددی برای «پارسا» برمی‌شمارند که برخی از آنها عبارتند از:

مقتصد، متواضع، خوددار از گناه و شهوات، مشتاق به مرگ به خاطر شوق به بهشت، خداپاور، کم‌خواسته، اهل عبادت، باورمند به معاد، باگذشت، دانشمند، نیکوکار، باتقوا، خداترس، اهل کوچک پنداشتن عمل، از تعریف دیگران معرور نمی‌شود، دارای تعادل، خاشع، زیباپوش، صبور، قانع، عامل به علم، آرزو کوتاه، اهل خیر به دیگران، اهل گذشت، اهل نیکی به کسی که به او بدی کرده، کسی که با دست و زبان دیگری را آزار نمی‌دهد، اهل سکوت، اهل خدعه و کینه نبودن (سید رضی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲)، و کسی که حقایق برایش یقینی و عین خورشید روز روشن است (همان، ص ۱۴۶).

## تائو

آیین «تائو» یا «تائوئیسم» از مکاتب فلسفی عرفانی چین باستان است. آغاز این مکتب به تعالیم لائوتزو (Lao-Tzu) حکیمی چینی برمی‌گردد که در قرن ۶ ق.م می‌زیست. این مکتب در طول زمان، با مجموعه‌ای از معتقدات و مناسک و اعمال مذهبی باستانی چینی و حتی سحر و جادو همراه گشت و بدین‌رو، زاینده «آئین تائو» گردید (بی‌ناس، ۱۳۵۴، ص ۲۳۸).

واژه «تائو» در اصل، به معنای «راه» است؛ چنان‌که بستر رودخانه را نیز «تائو» گویند. اما در اصطلاح، قانون ثابت جریان اشیا و موجودات، حقیقت پنهان در همه اشیا و حوادث، و اصل حقیقت جهان است (همان، ص ۲۲۵). از نگاه لائوتزو، «تائو» بدون نام است، حقیقت جاوید است، همچون خلأ بی‌پایان، تمام نشدنی، نهان و همیشه حاضر است و از مبدأ پیدایش او چیزی نمی‌دانیم (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۴). تمام چیزها از آن پدید آمده‌اند و دوباره به آن بازمی‌گردند (همان، فصل ۵۲). نمی‌توان به او نزدیک یا از او دور شد (همان، فصل ۵۶). با این حال، نباید گمان کرد که مفهوم «تائو» با مفهومی که در ادیان از خدا سراغ داریم، یگانگی کاملی دارد (گیلز، ۱۹۱۲، ص ۱۱).

باید دانست که بین مکتب «تائو»، «تائو چیا» به عنوان یک فلسفه عرفانی که تعالیم آن موضوع گفت‌وگوی این نوشتار است، و دین «تائو» که آن را «تائو چیاو» می‌خوانند، تفاوت و حتی در برخی امور تضاد نیز وجود دارد. «تائو» به عنوان یک فلسفه عرفانی (تائو چیا) اصول پیروی از طبیعت و انس با آن را آموزش می‌دهد، در حالی‌که «تائو» به عنوان یک دین (تائو چیاو) اصول عمل علیه طبیعت را می‌آموزد (بی‌ناس، ۱۳۵۴، ص ۲۳۲).

مهم‌ترین کتاب این آئین، کتاب *تائو ته چینگ* (Tao te chin) است؛ کتابی کم‌حجم که از اواخر قرن ششم پیش از میلاد برجای مانده است. این کتاب به یکی از حکمای بزرگ چین به نام لائوتزه (م ۵۳۱ ق.م) منسوب است. درون‌مایه کلی کتاب، متافیزیک و اخلاق است. شاید بتوان «وحدت وجود» را خمیرمایه اصلی اعتقادی این کتاب دانست. این وحدت با کثرتی دوگانه در هم تنیده شده است: دوگانگی دو نیروی حاکم بر هستی که از آن به «یین و یانگ» تعبیر می‌شود. «یین» (نیروی منفی، قابل، مؤنث) و «یانگ» (نیروی مثبت، فاعل، مذکر) است که با هم در تضاد هستند و لایه رویین هستی را تشکیل می‌دهند (شریعی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۹). همه اشیا از عمل متقابل این دو نیرو ترکیب شده‌اند. با این حال، این دو هیچ‌گاه به صورت خالص و جدا از دیگری نیستند، بلکه



همانند دو قطب آهن‌ریبا با وجود تضادی که با همدیگر دارند هیچ‌گاه به طور خالص از همدیگر یافت نمی‌شوند (استوارت، بی‌تا، ص ۴). نهایتاً، تمام این تضادها ذیل وحدتی پنهان، که «تائو» نام دارد، آرمیده‌اند.

#### «فرزانه» در تائو

محصل توجه به تائو و قوانین آن، «فرزانگی» است. «فرزانه» تائو انسان وارسته‌ای است که به طبیعت و خلوت و سکوت آن پناه برده و در مقابل حوادث زندگی، شیوهٔ رضا و خرسندی را در پیش گرفته است. او متواضعانه در پی خدمت به مردم است و از سلطه‌طلبی و استعلا بر دیگران اجتناب می‌کند. اهل خودنمایی، پرحرفی و ریا نیست، و در تعاملات اجتماعی خویش، از خشونت پرهیز می‌کند. «فرزانه» همواره از جنگ و دشمنی گریزان است. او با همهٔ اصناف جامعه رفتاری نیکو دارد و در پی ترویج صلح در بین انسان‌هاست. او در پی آرزوهای بلند نیست؛ با مرگ مواجههٔ مثبتی دارد؛ و نسبت به آینده و گذشته، هیچ ناراحتی و نگرانی ندارد، بلکه پیوسته در زمان حال زندگی می‌کند.

#### صفات مشابه فرزانه و پارسا

بسیاری از اوصاف فرزانهٔ تائو با ویژگی‌هایی که در *نهج البلاغه* دربارهٔ «پارسا» ذکر شده است، مشابهت و حتی عینیت دارد. در سطور بعد، با نگاهی مقایسه‌ای، انسان مطلوب اخلاقی این دو مکتب را بررسی می‌کنیم:

#### احتیاط در امور اخلاقی

انسان سالک، چه در مکتب اسلام و چه در تائویسم، همواره نسبت به اموری که سلوک اخلاقی عرفانی او را به مخاطره می‌اندازند، جانب احتیاط را رعایت می‌کند. در آثار عارفان مسلمان، از این ویژگی به «ورع» تعبیر شده است. «ورع» در اصل، به معنای «دوری از محرّمات و اجتناب از امور شبهه‌ناک» است. منظور از «شبهه‌ناک» امور حلالی است که انجام آن احتمال وقوع در حرام را در پی داشته باشد. بنابراین، انسان پارسا نه تنها از انجام کارهای بد گریزان است، بلکه حتی در امور حلال نیز جانب احتیاط را رها نمی‌کند. امام علی علیه السلام «پارسا» را این‌گونه توصیف کردند:

به نور قلبش، آتش محبت آنچه را که در دنیا می‌بیند، خاموش می‌کند، و حرامش را پلید دانسته و از شبهه‌ناک‌ش دوری می‌گزیند. قسم به خدا، حلال خالص دنیا را مضر می‌شمارد، مگر به اندازه‌ای که از آن چاره‌ای نیست؛ مانند پاره نانی که به پیکرش نیرو دهد و لباسی که بدنش را بپوشاند (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۵۱).

بنابراین، سالک با تقوا، نه تنها از محرّمات دوری می‌کند، بلکه در امور حلال نیز بر خود سخت می‌گیرد و به طریق اولی، در خصوص شبهات هم اهل احتیاط است. امام علیه السلام در جای دیگری می‌فرمایند: «هیچ ورعی مانند توقف در امور شبهه‌ناک نیست» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۶۵۰). سالک در روابط خود با خلق، طبیعت و حتی با نفس خویش از هر امری که احتمال مضر بودن به سلوک و حالات معنوی او دارد احتراز می‌کند. و این همان ویژگی است که

لائوتزو در توصیف «فرزانه» با تمثیل «عبور از رودخانهٔ یخ‌زده» درصدد بیان آن است (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۱۰). «گذر از رودخانهٔ یخ‌زده» کنایه از مراقبه و احتیاط فرزانه نسبت به مخاطرات سلوکش است؛ زیرا در هر سلوک عرفانی، نقاط مبهمی وجود دارد که رهن سالک هستند و او را از ادامه مسیر باز می‌دارند. تنها راه نجات، احتیاط و پرهیز از مواضع خطر است.

#### تسلیم در برابر تقدیر هستی

مقام «تسلیم و رضا» از بالاترین مقامات در سلوک انسان فرزانه محسوب می‌شود. امام علی علیه السلام تسلیم بودن را عمیق‌ترین معنای اسلام می‌دانند و اسلام را همان تسلیم بودن در مقابل تقدیر الهی تعریف می‌کنند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۶۵۲) و اصولاً، شناخت خدا را به دخالت او در شکستن تصمیمات بندگان می‌داند (همان، ص ۶۸۰) که کنایه از حاکمیت خداوند بر همهٔ تصمیم‌ها و اتفاقات است. بنابراین، بندهٔ صالح کسی است که نسبت به جریان حوادثی که ذیل تدبیر خداوند روی می‌دهد، شکایتی نداشته باشد.

توصیه به رضایتمندی در برابر جریان حوادث از آن‌روست که در جهان بینی امام علی علیه السلام تمام اتفاقات زیر نظر خدا و تحت تدبیر او انجام می‌شود، تا جایی که اگر کسی بدون در نظر گرفتن حاکمیت خداوند بر هستی به تدبیر امور زندگی خویش بپردازد به هلاکت می‌رسد (همان، ص ۶۲۶). عارفان مسلمان نیز مقام «رضا» را بسیار پرارج دانسته و حتی آن را آخرین پلهٔ تکامل در مقامات روحی، قلمداد کرده‌اند (سراج طوسی، ۱۹۶۰، ص ۸۰). *خواجه عبدالله انصاری* در تعریف این مقام می‌نویسد:

آن که شخص به آنچه در زندگی قسمت او می‌شود و از سوی خداوند برای او مقدر می‌گردد، خشنود باشد و بر آن اعتراضی نداشته باشد. اگر خداوند برای او تهی‌دستی را تقدیر فرمود، بپذیرد، و اگر ثروتمندی را نیز مقدر کرد، بپذیرد؛ و به او هر مقامی که داده‌است، بپذیرد و در این باره هیچ‌گونه کراهت قلبی نداشته باشد، بلکه دربارهٔ همهٔ آنها خشنود باشد (گیلاتی، ۱۳۴۳، ص ۳۵۸).

به گفتهٔ *خواجه نصیرالدین طوسی* رضایت سالک از خداوند آنچنان است که هیچ حالی از احوال مختلف، مانند مرگ و زندگانی و بقا و فنا و رنج و راحت و بی‌نیازی و فقر، مخالف طبع او نباشد، و یکی را بر دیگری ترجیح ندهد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۰).

مقام «رضا» خودارای مراتبی است و اوج آن، زمانی است که بنده طلب تغییر قضای الهی را نداشته باشد (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۲۹).

در مکتب «تائو» چیزی به نام «تقدیر یا ارادهٔ الهی» مطرح نیست، اما آموزهٔ «رضا» به شکل تسلیم بودن در برابر جریان حوادث و مداخله نکردن در آن و در یک کلام، «بی‌عملی» در برابر حوادث جهان مطرح شده است. لائوتزو مکرراً بر وصول سالک واقعی به مقام «رضا» تأکید کرده و مسیر فرزانی را از ایستگاه رضا دانسته است: «با

اجازه دادن به رخدادها همان گونه که رخ می دهند و دخالت نکردن در جریان رخ دادنشان، فرزندی پدیدار می شود» (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۴۸).

«فرزانه» تائو در سلوک عرفانی خویش، به جایی می رسد که بدون هیچ مقاومتی نسبت به جریان امور، از خود صبوری، رضایت و تسلیم نشان می دهد (همان، فصل ۴) و بیشتر به دنبال هماهنگی خود با جریان امور است. او اجازه می دهد اتفاقات آن گونه که باید، رخ دهند. دل او همچون آسمان باز و گسترده است. «فرزانه» هر چیز را آن گونه که هست می بیند، بدون تلاش برای تسلط بر آن. او اجازه می دهد هر چیز سیر طبیعی اش را طی کند، و در مرکز دایره باقی می ماند (همان، فصل ۲۹)، و بدین گونه الگوی مردم می شود (همان، فصل ۴).

### نگاه معناجویانه به هستی

قرآن مجید می فرماید: همه هستی، از درون انسان گرفته تا کرانه های عالم بیرون، آیه و نشانه خداوند هستند (فصلت: ۵۳). انسان مؤمن دیده های معنایی دارد و همواره در پی گذار از ظاهر هستی به حقایق پشت پرده آن است. و از آن رو که حقیقی ترین حقیقت هستی ذات ربوبی است، وی با دیده معنایی خود، در هر شیء و هر حادثه ای رد خدا را می بیند. امام علی علیه السلام که خود نمونه انسان کامل در اخلاق و عرفان اسلامی است، می فرماید: «به هیچ چیز ننگریستم، مگر اینکه قبل و بعد و همراه با آن خدا را دیدم» (قیانچی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۴۳). البته این ویژگی در همه انسان ها نیست، بلکه تنها نصیب آن دسته از انسان هایی می شود که دیده عبرت بین دارند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۷۰۰).

همان گونه که ذکر شد، در حکمت تائو نیز حقیقت هستی غیر از چیزی است که در ظاهر دیده می شود و در زیر کثرات ظاهری حقیقتی واحد است که «تائو» نام دارد. در این مکتب، انسان سالک نگاهش هرز نمی رود و در هر چیز، به دنبال معنای هستی است. او در هر چیز، مبدأ هستی را جستجو می کند: «هستی از نیستی به وجود آمده است؛ همانند ظرفی چوبی که از قطعه ای چوب ساخته شده است. فرزانه ظرف چوبی را می شناسد ولی در عین حال، از قطعه اولیه چوب نیز غافل نیست» (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۲۸).

### دوری از ریاست طلبی

از جمله ویژگی های پارسایان، که در قرآن و نهج البلاغه آمده، «دوری از ریاست طلبی و برتری جویی در زمین» است. قرآن پاداش قیامتی پارسایان را بهشت می داند و در توصیف آنان بر این نکته تأکید می کند که آنها به دنبال برتری جویی و فساد و سرکشی در زمین نیستند (قصص: ۸۳). امام علی علیه السلام نیز در توصیف خویش از پارسایان بر این روحیه تأکید کرده اند. از نظر ایشان، پارسایان نه تنها برای رسیدن به مقامات دنیوی و برتری بر دیگران طرح و نقشه ای در سر ندارند، بلکه در غیر شرایط ضرورت، حتی اگر زمینه آن هم مهیا باشد، بدان رغبتی ندارند: «دنیا آنان را خواست و آنان آن را نخواستند، به اسارتشان کشید و آنان با پرداخت جانشان خود را آزاد کردند» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۴۰۳).

حضرت علی علیه السلام بهترین نمونه تقوایی است که تعلیم می‌دهد. ایشان کم‌اعتناترین حاکم دنیا به حکومت و ریاست بودند و دنیا و حکومت در آن را از نعلین وصله‌دار (همان، ص ۸۴)، عطسه بز (همان، ص ۴۸) یا استخوان خوک مرده در دست جذامی، ناچیزتر می‌شمردند (همان، ص ۶۷۸). ایشان نگرش خود را به ابزاری بودن حکومت، به زیبایی تمام به تصویر کشیده‌اند. به نظر ایشان، حکومت صرفاً زمانی ارزش دارد که به سبب آن، بتوان حقی را احیا کرد (همان، ص ۸۴). و اگر امکان این احقاق حق برایشان میسر نبود، افسار شتر خلافت را رها می‌کردند و به زندگی زاهدانه خویش بازگشتند (همان، ص ۴۸).

«فرزانه» تائو نیز اگر چه بر دل‌ها حکومت می‌کند، اما علاقه‌ای بر تسلط فیزیکی بر مردم ندارد. به نظر لائوتزو، فرزانه رهبری می‌کند، اما نه با تسلط فیزیکی بر مردم، بلکه با رها کردن میل به تسلط (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۸). این جمله قبلاً هم هنگام گفت‌وگو از بی‌عملی بررسی شد. در اینجا، از زاویه‌ای دیگر به این سخن می‌پردازیم. از دید لائوتزو، فرزانه میل به تسلط بر مردم ندارد (همان، فصل ۳۸) و همین عدم تمایل او موجب محبوبیت وی نزد مردم و در نتیجه، نفوذ کلام او می‌شود. بدین‌روی، وی بر مردم مسلط می‌شود، بدون اینکه همانند سلاطین و فرمان‌روایان، دستگاه و درباری داشته باشد؛ زیرا او بر قلب‌ها حکومت می‌کند. «فرزانه» همواره در خدمت مردم است و آنها را به مسیر درست رهنمون می‌سازد. اما خدمت او و رهبری او برایش جاه‌طلبی و ریاست‌خواهی همراه نمی‌آورد. او بدون چنین روش‌هایی بر قلب مردم حاکم می‌شود: «فرزانه» بالاتر از دیگران است، در حالی که کسی احساس کوچکی نمی‌کند. او جلوتر از دیگران است، در حالی که کسی احساس زیردست بودن نمی‌کند (همان، فصل ۶۶).

### فروتنی

هم «فرزانه» تائو و هم پارسای *نهج البلاغه*، شخصیت افتاده و متواضعی دارند. امام در خطبه «متقین» می‌فرماید: «مَشِيهِمُ التَّوَّاضِعُ»؛ راه رفتنشان با تواضع و فروتنی است. این جمله اشارتی است به آیه شریفه «وَلَا تَصْعَرَ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا...» (لقمان: ۱۸) و نیز آیه «الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا...» (فرقان: ۶۳). لائوتزو نیز «فرزانه» را اهل تواضع می‌داند: «فرزانه ... همیشه در حال تواضع است، از خودستایی پرهیز می‌کند، و اجازه می‌دهد جریان تائو او را شکل دهد» (همان، فصل ۳۹).

### صلح‌دوستی و پرهیز از خشونت

تمام دوران جوانی امام علی علیه السلام و همچنین بخش دوران پنج ساله حکومت ایشان با جنگ و جهاد و مبارزه سپری شد؛ اما این بدان معنا نیست که جنگ و خشونت اولویت ایشان بوده، بلکه به‌عکس، بنای ایشان بر آرامش و صلح و عدم خشونت بود؛ لیکن شرایط سیاسی - اجتماعی، ایشان را به دست یازیدن به جنگ وادار می‌کرد. دلیل این سخن آن است که در تمام عملیات نظامی ایشان، جنگ زمانی آغاز می‌شد که گفت‌وگوهای اولیه بی‌نتیجه می‌ماند و هیچ

راه مسالمت‌آمیز دیگری برای ترک مخاصمه باقی نمی‌ماند. علاوه بر آن، امام هیچ‌گاه آغازکننده جنگ نبودند. این سبک رفتار جنگی چیزی بود که در مکتب قرآن آموزش داده شده است. قرآن می‌فرماید: «اگر دشمنان قصد تجاوز نداشتند و به صلح متمایل شدند، تو هم - ای پیغمبر - صلح و سازش را انتخاب کن و بر خدا توکل نما» (انفال: ۶۱). از این آیه، به صراحت معلوم می‌شود که از نظر اسلام، اصل بر استقرار صلح و سازش و ایجاد امنیت عمومی و جهانی است، و جنگ صرفاً برای دفاع از خود و یا سرکوبی متجاوزان و جنگ‌طلبان است، تا جایی که اگر دشمن دست از جنگ بکشد، لشکر اسلام نیز اصراری بر ادامه خون‌ریزی ندارد. مثال مشخص آن را می‌توان در شیوه عملکرد امام در جنگ جمل و نهروان و صفین دید. رسم جنگی ایشان آن بود که قبل از هر درگیری، در مقابل صف دشمن سخنرانی می‌کردند و می‌کوشیدند با منطق و گفت‌وگو راه رسیدن به توافق را باز نمایند، و چنانچه طرف مقابل اهل گفت‌وگو نبود، به انجام عملیات نظامی مبادرت می‌ورزیدند و اگر در اثنای عملیات جنگی، نشانه‌هایی از صلح‌طلبی و مماشات در دشمن مشاهده می‌کردند، باز هم توجه به صلح و دوری از خشونت در اولویت قرار می‌گرفت.

لائوتزو نیز از جنگ و جدال پرهیز داشت. وی نیمه دوم عمر خویش را در انزوا و به دور از اجتماع سپری کرد و کوشید آرامش مطلوب خود را در سکوت به دست آورد. او ابزار نظامی را ابزار خشونت می‌دانست و از آن پرهیز می‌کرد و معتقد بود: فرزانه جز در هنگام ضرورت دست به سلاح نمی‌برد، و در صورت اجبار، با کمال بی‌میلی و البته با شجاعت آن را به کار می‌گیرد (همان، فصل ۳۱). به نظر لائوتزو «فرزانه» در آرزوی نابودی دشمنانش نیست و هنگام پیروزی جشن نمی‌گیرد (همان). مصداق این سخن لائوتزو را در گریه‌های امام علی علیه السلام بر کشتگان جنگ جمل می‌توان یافت.

### پرهیز از خودنمایی

یکی از مهم‌ترین توصیه‌های اخلاقی اسلام، «خلوص عمل» است. از نگاه اسلام، عمل بی‌اخلاص، نه تنها مقرب نیست، بلکه از بین برنده عمل و موجب دور شدن از بساط قرب ربوبی می‌شود. قرآن مجید عمل ریایی را همانند بذری می‌داند که بر روی قشر نازک خاک، روی تخته سنگی کاشته شود که با اولین باران به همراه آب از روی سنگ شسته می‌شود (بقره: ۲۶۴).

در *نهج البلاغه* نیز شاهد اشاراتی به ویژگی «اخلاص» در انسان پارسا (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶) و یا توصیه به داشتن این صفت به دوستان و یاران آن حضرت هستیم (همان، ص ۵۰۶). از نگاه امام علی علیه السلام عبادت‌کنندگان بر سه دسته هستند و بالاترین آنها کسانی هستند که بدون هیچ چشم‌داشتی، حتی پاداش الهی، به عبادت مبادرت می‌ورزند (همان، ص ۶۷۸). بنابراین، نه تنها امور مادی، بلکه حتی امور معنوی نیز نباید برای سالک ایجاد انگیزه کند.

«فرزانة» تائو نیز اهل ریا و خودنمایی نیست. او اهل شعار نیست. سخن نمی‌گوید، عمل می‌کند. وقتی کارش تمام شد، مردم می‌گویند: چه جالب! ما خودمان آن را انجام دادیم (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۱۷). او به وظایفش عمل می‌کند و اشتباهاتش را اصلاح می‌کند و آنچه را ضروری است، انجام می‌دهد و از دیگران چیزی طلب نمی‌کند (همان، فصل ۷۹).

باید توجه داشت که دوری از خودنمایی و متوقع نبودن از مردم، همه بار معنایی واژه «اخلاص» را نشان نمی‌دهد. منظور از «اخلاص در عمل» در اخلاق اسلامی، انجام کار به قصد تقرب، رضایت و محبت خدا و شریک نگرفتن هیچ‌کس در انگیزه‌ها و نیات است. بنابراین، «احتراز از شهرت‌طلبی» به بخشی از معنای اخلاص اشاره دارد.

### مواجهه مثبت با مرگ

ساده گرفتن مرگ و نهراسیدن از آن و بلکه شوق به آن، از جمله ویژگی‌هایی است که در قرآن و به تبع آن، متون روایی، به ویژه در کلمات امام علی علیه السلام برای انسان اخلاقی مطلوب برشمرده شده است. قرآن مجید علاقه به مرگ و آرزوی آن را نشانه دل‌بستگی به خدا می‌داند (جمعه: ۶). در همین زمینه، امام علی علیه السلام نیز در توصیف متقین می‌فرماید: اگر اجل مشخصی که خدا برای ایشان معلوم کرده، نبوده، روحشان یک لحظه در کالبدشان آرامش نمی‌یافت، از بس که به ثواب الهی در بهشت امید دارند! و از بس که از عقاب الهی هراس دارند! (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳).

مواجهه مثبت با مرگ در تعالیم لائوتزو هم مشاهده می‌شود. وی معتقد است: «فرزانة» به هیچ چیز وابستگی و تعلق خاطر ندارد و چون اهل تفکر درباره حیات است، نیک می‌داند که مرگ سرانجام زندگی است و از آن گریزی نیست. بدین‌روی، در مواجهه با مرگ، هیچ مقاومت و کراهتی ندارد (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۵۰).

نکته قابل توجه آنکه در مکتب اسلام، مواجهه با مرگ به معنای بی‌مبالاتی نسبت به معاد نیست. انسان مؤمن همواره نسبت به رفتارهای ناشایستی که در طول زندگی از وی سر زده است، در پیشگاه الهی اظهار شرمساری و پوزش دارد. در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر معصومان علیهم السلام به ویژه امام علی علیه السلام شاهد اظهار نگرانی نسبت به سرنوشت خود در قیامت و اظهار ندامت و استغفار از پروردگار هستیم. این در حالی است که در توصیفات تائو اشاره خاصی به این امر مشاهده نمی‌شود، و اصولاً به نظر لائوتزو، «فرزانة» درباره عملش فکر نمی‌کند (همان). این تفاوت ناشی از نحوه نگاه دو مکتب اسلام و تائو به مسئله زندگی پس از مرگ است، برخلاف اسلام که ضمن تأکید بر وقوع قیامت و معاد، آیات و روایات کثیری در تبیین اوصاف و مراحل آن دارد، تائو اشاره خاصی به این مرحله مهم ندارد.

### ترک آرزوهای بلند

به نظر امام علی علیه السلام آرزوهای طولانی انسان را از یاد قیامت باز خواهد داشت (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۸۴) و مانع تفکر صحیح انسان و به‌کارگیری عقل او می‌شود (همان، ح ۱۱۸) و موجب تباه شدن عمل آدمی می‌گردد (همان، ص ۶۳۰).

از داشتن آرزوی دراز، از آن رو که انسان را به زندگی دنیوی وابسته تر می کند و از آمادگی او برای ادامه مسیر قیامتی اش باز می دارد، نهی شده است. بالاترین بی نیازی در ترک آرزوهاست (همان، ص ۶۳۰). اگرچه در آیین تائو، مسئله ای به نام قیامت مطرح نیست، اما استقلال و آزادگی روح امر بالارزشی است و از همین روی، «فرزانه» اهل آرزوهای طولانی نیست: «آرزوی او رهایی از آرزوهاست. آنچه فرامی گیرد رهایی از آرزوهاست» (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۵۵).

### تفکر در خلوت

در دستورات اخلاقی اسلام، مکرر به تفکر و اندیشه توصیه شده است. بی تردید، لازمه تفکر عمیق، خلوت و تنهایی است. در قرآن به نمونه هایی از خلوت گزینی انبیا، نظیر حضرت موسی علیه السلام و زکریا اشاره شده است. پیامبر اکرم نیز در سال های قبل و بعد از بعثت، دوره های عزلت در غار حرا را تجربه کردند. به نظر امام علی علیه السلام خلوت و دوری از اشتغالات بیهوده اجتماعی، لازمه انس با خداست (آمدی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۳۲).

در آثار عرفان اسلامی نیز صفحات زیادی به موضوع «خلوت» اختصاص داده شده است. خلوت و تنهایی موجب بسته شدن درهای حواس پنج گانه، و در نتیجه، آمادگی سالک برای دریافت های عالی روحانی می شود. به اعتقاد *ابوطالب مکی*، خلوت موجب صیانت قلب از محرکات تهییجی و کاهش تحریکات انگیزشی می شود (مکی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۸). صاحب *مفتاح الکتابیه*، خلوت و دوری از خلق را عامل آن می داند که سالک غیر خدا را نبیند (کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲).

خلوت گزینی همچنین ممکن است به افراط گراییده، سر از رهبانیتی درآورد که از نگاه قرآن بدعت نصارا بوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جهاد و حضور در جماعت را جایگزین رهبانیت منفی معرفی نموده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵ ص ۳۲۱ و ج ۸۳، ص ۳۸۱).

تائو نیز به خلوت و تفکر در تنهایی، بهایی خاص داده است. «فرزانه» تائو اهل سلوک و تنهایی و سفر در درون خود است و ترجیح می دهد که گوشه خانه خود را ترک نکند (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۲۶). او از تنهایی گریزان نیست، بلکه بدان راغب است و از خلوت به عنوان ابزاری برای تداوم سلوک خویش استفاده می کند تا به درک یگانگی با هستی برسد (همان، فصل ۴۲).

### زندگی در حال

رها بودن ذهن از گذشته و آینده و تمرکز بر حال، از جمله نکاتی است که در پیشرفت و موفقیت انسان ها تأثیر شگرفی دارد. آنها که دائم در غصه شکست های قبلی و نگرانی از خطرات آینده هستند، هیچ گاه نمی توانند تصمیم درستی درباره وضعیت حال خود بگیرند. رهایی از حزن و اندوه نسبت به گذشته و آینده از جمله ویژگی هایی است که به تعبیر قرآن مجید، نصیب دوستان واقعی خداوند می شود (یونس: ۶۲).

در سفارش‌های اخلاقی امام علی علیه السلام نیز چنین تأکیدی بر اغتنام حال مشاهده می‌شود: «عمر تو همین اوقاتی است که در آن به سر می‌بری. گذشته‌ها گذشت و دیگر نیست، آینده نیز هنوز فرا نرسیده و وجود ندارد؛ پس برخیز و فرصت بین این دو "نیست" را غنیمت شمار» (آمدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۲).

«فرزانه» تائو نیز از ویژگی مشابهی برخوردار است. او تسلیم آن چیزی است که لحظه‌حال برایش به ارمغان می‌آورد (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۵۰). این تسلیم و رضایت، هم به لحاظ ارادت و رضایت او از چرخ تقدیر است و هم به سبب نبود وابستگی ذهنی او به گذشته و آینده.

لازم به ذکر است که خوف و حزن نکوهش شده در اسلام، خوف و حزنی است که برای امور دنیوی باشد. در اندیشه امام علی علیه السلام هر کس نسبت به امور دنیوی محزون باشد گویی نسبت به تقدیر الهی ناراضی است (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۶۷۶). اما آنجا که سخن از حساب اعمال گذشته و بازخواست الهی در آینده مطرح می‌شود، امر پسندیده‌ای است. پارسای قرآن و **نهج البلاغه** در برابر حوادث دنیوی و فراز و نشیب روزگار، آرام و صبور و بانشاط است؛ اما نسبت به امور اخروی و قضاوت الهی نسبت به ریز و درشت اعمالش، همواره در اضطراب است، و از هر فرصتی برای پوزش‌خواهی و جلب مغفرت الهی استفاده می‌کند. این تفاوت، ریشه در اختلاف دو مکتب در خصوص موضوع معاد دارد.

### بخشش و ایثار

قرآن مجید در مواضع متعددی، مستقیم و غیرمستقیم درباره «انفاق» و کمک به دیگران سخن گفته و آن را از جمله شروط بهره‌مندی از هدایت‌های باطنی دانسته است. قرآن احساس مسئولیت نسبت به سرنوشت دیگران، به‌ویژه وضعیت معاش اعضای جامعه را از اوصاف انسان‌های پارسا دانسته، بر حفظ و ترویج این روحیه تأکید می‌کند. شدت اصرار قرآن بر این امر تا آنجاست که بی‌مبالاتی نسبت به زندگی و معاش همگنان را موجب ورود به جهنم شمرده است (مدثر: ۴۴). بر این مسئله در تعالیم امام علی علیه السلام نیز تأکید فراوان شده است. زندگی ایشان پر از عشق به خلق خدا و تلاش برای راحت آنان، به‌ویژه اقشار ضعیف و محرومان جامعه، بوده است.

لائوتزو نیز در تعالیم خود، به این امر توجه و بر آن تأکید داشته است. البته مبدأ این رفتار لزوماً احساس مسئولیت اجتماعی نیست. لائوتزو ریشه تمایل «فرزانه» به بخشش را وابستگی نداشتن وی به مال دنیا می‌داند. او هرچه دارد به دیگران می‌بخشد و برای خودش چیزی نمی‌ماند. هرچه بیشتر به دیگران یاری می‌رساند، شادتر می‌شود. هرچه بیشتر به دیگران می‌بخشد، غنی‌تر می‌شود (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۸۱). به نظر می‌رسد تفاوت اندکی که در مبدأ میل به انفاق و امداد دیگران بین «فرزانه» و «پارسا» دیده می‌شود، ریشه در همان حس انزواطلبی دارد که در تائو بر آن تأکید شده است؛ امری که در تربیت دینی قرآن و **نهج البلاغه** کمتر بر آن تأکید شده است.



## خدمت به خلق

تمام مکاتب عرفانی و اخلاقی بر «خدمت به خلق» به عنوان یک ارزش والای اخلاقی تأکید داشته‌اند. قرآن کریم با عناوینی همچون «بر»، «عمل صالح» و «احسان» بر وجود این ویژگی در بین جامعه مؤمنان تأکید دارد و از دارندگان این اوصاف تقدیر می‌کند. امام علی علیه السلام برترین مردم را سودمندترین آنان برای مردم دانسته است (آمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۸)؛ شاد کردن دل مردم و برطرف ساختن غم و اندوه آنان را کفاره گناهان بزرگ (حرّ عاملی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۳۴۴)؛ موجب تمایل قلب‌ها به سوی انسان (آمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۹)؛ افزایش نعمت و روزی (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ح ۲۳۲)؛ دفع مرگ بد (همان، خ ۱۱۰)؛ نیکویی عاقبت و گشایش در امور زندگی (آمدی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۶، ح ۸۸۳۴)؛ استحقاق اجر و ثواب الهی (آمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۹)؛ و بهترین زاد و توشه برای سفر آخرت (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۴۶) می‌داند. ایشان در آخرین وصیت‌های خویش خطاب به فرزندان و اطرافیان‌شان، درباره یتیمان، ضعیفان جامعه، زنان و حتی همسایگان سفارش اکید کردند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۵۵۸).

در مکتب تائو نیز احسان به خلق جایگاه ویژه‌ای دارد. لائوتزو در مواضع متعددی از کتاب خویش، خدمت به خلق را از ویژگی‌های «فرزانه» برشمرده، وی را الگوی خدمت‌رسانی می‌داند (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۵۶). خدمت‌رسانی «فرزانه» همراه منت و شهرت‌طلبی نیست؛ چندان که وقتی کاری انجام می‌دهد کسی به حساب او نمی‌گذارد و همه فکر می‌کنند خود آن کار را انجام داده‌اند (همان، فصل ۱۷).

## سکوت

پارسای **نهج البلاغه** از تنهایی و سکوت گریزان نیست، بلکه از خلوت با خویش و فرورفتن در بحر تفکر لذت می‌برد. امام علی علیه السلام در یادکرد یکی از دوستان پارسای خویش می‌فرماید: «بیشتر روزگارش در خاموشی می‌گذشت، و اگر سخن می‌گفت بر دیگر گویندگان غلبه می‌یافت و عطش پرسندگان را فرومی‌نشاند...» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۶۹۸).

بنابراین، سکوت او نه از سر ناتوانی در بیان، بلکه از سر بی‌علاقگی به مشغولیت‌های بی‌ثمر است؛ و جالب‌تر آنکه علاقه به سکوت به قدری جدی است که در ادامه می‌فرمایند: توانایی او در سکوت، از توانایی او در سخنوری بیشتر است: «اگر در سخن مغلوب می‌شد، در خاموشی مغلوب نمی‌شد. همواره به شنیدن حریص‌تر بود تا به گفتن» (همان، ص ۶۷۰).

این نحوه رفتار در انسان مطلوب اخلاقی مکتب تائو نیز مشاهده می‌شود. لائوتزو در توصیف «فرزانه» چنین می‌نویسد: «فرزانه سخن نمی‌گوید، عمل می‌کند. وقتی کارش به انجام می‌رسد، مردم می‌گویند: «چه جالب! ما خود آن را انجام داده‌ایم» (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۱۷).

## تفاوت‌ها

شباهت‌های یادشده بین انسان مطلوب اخلاقی اسلام و تائو دلیل بر آن نمی‌شود که در همه اوصاف اخلاقی یگانگی داشته باشند. در سطور بعدی، به نمونه‌هایی از توصیفات متفاوتی که دو مکتب از انسان مطلوب اخلاقی مورد نظر خود دارند، اشاره خواهیم کرد.

### حد مهرورزی

امام علی علیه السلام اسوه مردم‌داری و مهرورزی به رعیت بودند؛ اما در عین حال، با مال‌اندوزانی که حق مردم را غصب کرده بودند و یا کسانی که امنیت شهروندان بی‌دفاع را به مخاطره می‌انداختند به شدت مقابله می‌کردند و به این رفتار خود افتخار نیز می‌نمودند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲). بنابراین، ایشان یک انسان بی‌خط و بی‌موضع نبودند و مهرورزی ایشان هرچند گسترده و عمیق بود، اما شامل همه افراد نمی‌شد. این رفتار حضرت علی علیه السلام از آموزه‌های قرآن است. قرآن در توصیف یاران پیامبر صلی الله علیه و آله جبهه‌داری آنها نسبت به کفار و مهربانی با مؤمنان را از ویژگی‌های بارز ایشان برمی‌شمارد (فتح: ۲۹).

در بخش‌های دیگر این کتاب الهی، حیطة مهرورزی اهل ایمان در خصوص انسان‌هایی ذکر شده است که از در جنگ با جامعه مؤمنان وارد نشده‌اند (ممتحنه: ۷). علاوه بر این، در میان مؤمنان نیز حدّ اعلای رحمت و شفقت «پارسا» نصیب اهل ایمان می‌شود. بنابراین، رأفت و رحمانیت «پارسا» به دو درجه قابل تقسیم است: رأفت عمومی که شامل همه مردم می‌شود؛ و رأفت خاص که نسبت به هم‌کیشان وی اعمال می‌گردد و از درجه بالاتری برخوردار است.

این در حالی است که «فرزانه» تائو برخلاف پارسای اسلام، هیچ موضع‌گیری خاصی با مخالفان اعتقادی خود ندارد و با همه یکسان برخورد می‌کند: «او با کسانی که خوبند، خوب است، و همچنین با کسانی که خوب نیستند نیز خوب است. این خوبی واقعی است. او به کسانی که قابل اعتمادند، اعتماد می‌کند، و به کسانی که قابل اعتماد نیستند نیز اعتماد می‌کند. او با دیگران چون فرزندانش برخورد می‌کند» (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۴۹) «و در تعاملات اجتماعی - سیاسی، از کسی جانبداری نمی‌کند و به پرهیزگاران و گناه‌کاران هر دو خوشامد می‌گوید» (همان، فصل ۵). روشن است که اعتماد فرزانه مربوط به دشمنانی که به خانه او حمله کردند، نیست؛ زیرا قبلاً هم گفته شد که در مواقع لزوم، از سلاح و خشونت استفاده می‌کند. بنابراین، اعتماد و رأفت گستره «فرزانه» به میان هم‌میهنانی است که با وی از در دشمنی وارد نشده‌اند. وی با همه مردم، اعم از صالح و طالح، رفتاری یکسان و سرشار از مهر دارد. بدین‌روی، به نظر می‌رسد این بخش از اوصاف «پارسا» و «فرزانه» را بتوان از تفاوت‌های ظریف رفتاری «فرزانه» تائوئیسیم و پارسای اسلام تلقی کرد.

قرآن مجید از «ایمان به معاد» به عنوان نشانه نیکویی انسان (بقره: ۱۷۷) و عامل پذیرش پندهای اخلاقی و انجام رفتار اخلاقی (بقره: ۲۲۸ تا ۳۳۲؛ طلاق: ۲) یاد کرده است. قرآن «یاد معاد» را یکی از نشانه‌های انسان «پارسا» می‌داند (بقره: ۲) و به فراموشی سپردن آن را از عوامل عذاب آخرت بر شمرده است (سجده: ۱۴)، و انکار آن را گمراهی آشکار می‌داند (نساء: ۱۳۶).

در بیانات امام علی علیه السلام نیز تأکید بر اهمیت معاد و لزوم تذکر آن جایگاه ویژه‌ای دارد. تأکید به یادآوری معاد و مراحل آن (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲) و اشاره به آن به عنوان یک اصل تربیتی، که از ویژگی‌های مثبت اولیای خداست، در صفحات متعددی از *نهج البلاغه* قابل جست‌وجوست (همان، ص ۸۲). ایشان یاران خویش را به یاد معاد ترغیب می‌کنند (همان، ح ۴۷۷). از نگاه امام علی علیه السلام پارسیان به وقوع معاد باور جدی دارند و سخت در اندیشه آن هستند؛ چنان که گویی هم‌اکنون بهشت و جهنم را در برابر خویش حاضر می‌بینند و نعمت‌ها و عذاب‌های آنها را به شکل جدی حس می‌کنند (همان، ص ۴۰۲).

این در حالی است که اصولاً در اندیشه لائوتنرو چیزی به نام «معاد» مطرح نیست، چه برسد به اینکه تفکر و باور به آن از اوصاف فرزندان شمرده شود. این تفاوت در توصیف «فرزانه» و «پارسا» مستقیماً به پایگاه اعتقادی مکتب «تائونیزم» و «اسلام» برمی‌گردد. خاستگاه «تائو» در سرزمین‌های شرقی است و آشنایان با ادیان و مذاهب می‌دانند که در سرزمین‌های مذکور، باور به «تناسخ» بیش از باور به «معاد» رایج است؛ اما جالب آن است که تائو فیاً و اثباتاً به هیچ‌یک از این دو موضوع، نه معاد و نه تناسخ، اشاره‌ای ندارد. معنای این اشاره نکردن آن است که موضوع زندگی پس از مرگ در نظام تربیتی تائویی جایگاهی ندارد. این تفاوت در جهان‌بینی، تأثیر خود را در نحوه مواجهه «فرزانه» و «پارسا» با مسئله مرگ نشان می‌دهد. بنابراین، پارسای اسلام علاوه بر اینکه در مواجهه آرام و مثبت و بلکه مشتاقانه‌ای با مرگ، وجوه مشترکی با «فرزانه» تائو دارد، نسبت به مسیر بعد از مرگ نیز دغدغه‌مند است.

### حد انفاق و ایثار

با وجود تأکیدها و سفارش‌های زیادی که در اسلام بر ساده‌زیستی، زهد و انفاق به دیگران، به ویژه نیازمندان شده است، اسلام از مؤمنان نمی‌خواهد که عزت نفس و استقلال اقتصادی خود را فدای انفاق کنند، بلکه از پیروان خود می‌خواهد تا حداقل زندگی عرفی را برای خویش حفظ کنند و در صورت علاقه، از اضافه آن نسبت به کمک به دیگران استفاده نمایند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»؛ و آنان هستند که هنگام انفاق (به مسکینان) اسراف نکرده، بخل هم نمی‌ورزند، بلکه احسان آنها در حد میانه و اعتدال است (فرقان: ۶۷).

امام علی علیه السلام به عنوان بزرگ‌ترین مفسر قرآن، در وصیت‌نامه خویش، از فرزندشان نمی‌خواهند که همه اموال خویش را بین «فقرا و تهی‌دستان» تقسیم کند، بلکه از وی می‌خواهند که ایشان را در زندگی خود شریک کنند. این تعبیر دیگری است از دستور قرآن مبنی بر رعایت حد اعتدال در کمک به دیگران. این در حالی است که در تعالیم «تائو» حدی برای بخشش به دیگران تعریف نشده است. «فرزانه» تائو هر چه دارد به دیگران می‌بخشد، تا حدی که برای خودش چیزی نمی‌ماند. هر چه بیشتر به دیگران یاری می‌رساند، شادتر می‌شود. هر چه بیشتر به دیگران می‌بخشد، غنی‌تر می‌شود (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۸۱). بدین‌روی، به نظر می‌رسد تأکید لائوتزو بر درون‌گرایی و دعوت به عزلت و دوری از اجتماع و انس با طبیعت به حدی است که لوازم مادی زندگی در اجتماع از چشم وی مغفول مانده است.

### از بی‌عملی تا فنا

در جای‌جای اثر جاودانه لائوتزو، شاهد تأکید بر بی‌عملی و اصرار بر تسلیم جریان حوادث هستیم. برخی از محققان، «بی‌عملی» فرزانه تائو را با «فناء فی‌الله» سالک در عرفان اسلامی هم‌معنی دانسته‌اند (پناهی آراللو، ۱۳۸۹، ص ۴۷). «فناء فی‌الله» در عرفان اسلامی، دارای مراتبی است که در اصطلاح مشهور آن، تحت عنوان‌های «فنا فی‌اعالی»، «فنا فی‌صفتی» و «فنا فی‌ذاتی» یاد شده است. در «فنا فی‌اعالی»، سالک همه افعال و اتفاقات عالم را، نه از مخلوق، بلکه از جانب حق می‌بیند؛ زیرا خداوند به تجلی‌افعالی بر او متجلی شده است. در مرتبه دوم، او صفات تمام اشیا را فانی در صفات حق می‌بیند و خود و تمام اشیا را مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند. در مرتبه سوم، حق به تجلی‌ذاتی بر سالک متجلی می‌شود و به تعلیم قرآن، که می‌فرماید: «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸)، او جمیع ذوات اشیا را در پرتو نور تجلی‌ذات احدیت، فانی و هالک می‌یابد و بجز وجود واجب، موجود دیگری نمی‌بیند و خیال غیریت نزد وی محال می‌گردد.

از برخی سخنان لائوتزو چنین برداشت می‌شود که فنا فی‌الله مورد نظر او عدم وابستگی روحی و یگانگی ذهنی با متن حقیقت هستی است: از این‌رو، فنا فی‌الله تائویی را می‌توان از نوع فنا فی‌الله دانست. لائوتزو می‌نویسد: «فرزانه به هیچ چیز وابستگی ندارد. پس با همه چیز یگانه است» (لائوتزو، ۱۳۹۰، فصل ۷). و در جای دیگر می‌نویسد: «ذهنش را همیشه با تائو هماهنگ و یگانه می‌سازد... چگونه؟ با نجسبیدن به هیچ ایده‌ای» (همان، فصل ۵۰).

«هماهنگی ذهن فرزانه با تائو» تعبیر دیگری از هماهنگی اراده سالک با جریان خلقت است که بی‌شباهت به آنچه در عرفان اسلامی تحت عنوان «فنا فی‌اعالی» یاد می‌شود، نیست. از ویژگی‌های مقام «فنا» آن است که عارف غیر حق را نمی‌بیند و خواسته‌های خود را در خواسته‌های خداوند گم می‌کند و اراده‌اش در اراده خداوند و انجام خواست خدای متعال فانی می‌گردد. اما هیچ‌یک از این مقامات لزوماً به معنای بی‌عملی و سکون محض در برابر جریان حوادث نیست.

## مقایسه نهایی

«تائوئیسم» مکتبی است اخلاقی - عرفانی که با هدف سعادت انسان و نیل او به آرامش، تعالیم خود را منتشر ساخته است. این مکتب در ترسیم انسان مطلوب اخلاقی نقاط اشتراک فراوانی با انسان مطلوب اخلاقی اسلام دارد که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره شد. هر دو مکتب در حوزه جهان‌شناختی، هستی را تحت تدبیر و نظام وجودی یگانه‌ای می‌دانند. البته در تعریف و توصیف این یگانگی، همسانی کاملی ندارند. هر دو در پی تربیت انسان و تبدیل آن به انسان اخلاقی مطلوب خود هستند که با الفاظ متفاوتی از آن یاد می‌شود. «انسان مطلوب اخلاقی» در هر دو مکتب، نگاهی معنایوانه و عبرت‌گیر به جهان هستی دارند، و از داشتن آرزوهای طولانی و وابستگی به دنیا منع شده است. رهبران و متون هر دو مکتب از شاگردان خود، گرایش به خلوت، سکوت و تفکر را طلبیده‌اند، و این امور را موجب گشایش ابواب معرفتی برای آنان دانسته‌اند. هر دو مکتب از هواداران خود می‌خواهند دنبال ریاست‌طلبی و برتری‌جویی بر دیگران نباشند، و با تواضع با هموعان خویش برخورد کنند. هر دو مکتب صلح‌طلبی و پرهیز از خشونت ابتدایی را راه کار حل مناقشات اجتماعی می‌دانند و جز در صورت لزوم، دستوری به رفتارهای خشونت‌آمیز و به کار بردن سلاح نداده‌اند. در هر دو مکتب، شهرت‌طلبی و خودنمایی و ریاکاری تقبیح شده است، و به سبب تأکیدی که هر دو نظام اخلاقی بر استقلال و نفی وابستگی به مادیات و نداشتن آرزوهای طولانی دارند، مواجهه با مرگ، بسیار آسان و بدون دغدغه انجام می‌شود و نگاه مثبتی به مرگ می‌شود. رضا به تقدیر الهی و آرامش در مقابل جریان حوادث و وقایع در هر دو مکتب توصیه شده است. رهبران هر دو نظام فکری توصیه به تمرکز بر حال و زندگی در آن کرده و از درگیر شدن ذهن در تأسف نسبت به گذشته و نگرانی‌های نسبت به آینده نهی کرده‌اند و هر دو مکتب بر نقش محوری مهرورزی و کمک به دیگران، به عنوان عامل مهم رشد و تعالی انسان تأکید دارند.

در کنار این نقاط مشترک، شاهد برخی تفاوت‌ها نیز هستیم: در حوزه جهان‌بینی، دوگانگی در نیروهای هستی به شکلی که تائو از آن تعبیر می‌کند، در اسلام مشاهده نمی‌شود. اسلام، چه در مبدأ و خلقت هستی و چه در مدیریت آن، حضور بیش از یک خالق، یک رب و در یک کلام، یک خدا را بر نمی‌تابد. در حوزه معادشناسی نیز با وجود باور هر دو مکتب به جدایی روح و جسم، در اسلام، مسیر تکامل روح پس از مرگ، از طریق جهان آخرت و برپایی معاد و رسیدگی به اعمال انسان‌ها تداوم می‌یابد، و حال آنکه در تائو، هیچ اشاره‌ای به جهان آخرت نشده و انتهای مسیر سالک، فنا و یگانگی با تائو است. بنابراین، هم در میدانشناسی و هم در معادشناسی، تفاوت‌های جدی بین نگاه دو مکتب وجود دارد که تأثیر خود را در توصیفاتی که دو مکتب از «انسان مطلوب اخلاقی» دارند، نشان می‌دهد.

پارسای اسلام همانند «فرزانه» تائو بر تقدیر الهی رضایت دارد؛ اما این رضایت، وی را تا حد بی‌عملی و سکون نمی‌کشاند. هر دو خویشان را از خطرات سلوک برحذر می‌دانند و جانب احتیاط را در افعال نگاه می‌دارند. هر دو در

پی احسان به خلق و بخشش به نیازمندان هستند؛ اما پارسای مسلمان به تبعیت از قرآن و معصومان علیهم السلام حد اعتدال را نگاه می‌دارد و زندگی و استقلال اقتصادی خود و خانواده خویش را به خطر نمی‌اندازد. این در حالی است که «فرزانه» تائو تا حد از دست‌دادن همه زندگی خویش پیش می‌رود. خلوت «فرزانه» تائو امری دائمی و همیشگی است، در حالی که پارسای اسلام آن‌گونه که در قرآن و **نهج البلاغه** نشان داده شده، از مسائل اجتماعی جامعه خویش غافل نیست و به صورت فعال، در امور اجتماعی و سیاسی زمانه خود، شرکت دارد و عنوان «مجاهد» را بر تارک خویش دارد؛ صفتی که نشان از اوج تحرک و فعالیت سالک در امور سیاسی اجتماعی دارد. غفلت نکردن از وضعیت جامعه و احساس مسئولیت نسبت به روند حاکم بر آن، از نقاط افتراق مهم دو مکتب اخلاقی عرفانی مزبور به شمار می‌رود.

چه «فرزانه» و چه «پارسا» هر دو از خودنمایی و ریاکاری و شهرت‌طلبی دوری می‌کنند؛ اما دایره خلوص پارسای مسلمان بالاتر از «فرزانه» تائو و وسیع‌تر است. پارسای مسلمان در انجام رفتارهای نیکوی خویش (عمل صالح)، صرفاً به دنبال کسب رضایت خدای خویش است. او در هر موقعیتی در پی آن است که مطلوب و مرضی مولای خود را انجام دهد. از همین روی، تقید به شریعت برای وی اصلی غیر قابل اغماض است. اما در نظام تربیتی تائو، تأکیدی بر شریعت، چه الهی چه غیر الهی، دیده نمی‌شود. به همین سبب، هرگونه دوری از مرزهای تعریف‌شده توسط شریعت، برای پارسای مسلمان گناه شمرده می‌شود و ارتکاب آن برای وی جرمی عظیم تلقی می‌گردد و بدین‌روی، سالک مسلمان دائم در پی کسب بخشش الهی است. از همین رو، «استغفار» و «توبه» از مفاهیم اصلی در نظام تربیتی اسلامی محسوب می‌شود و در جای‌جای قرآن، **نهج البلاغه** و سایر متون تربیتی اسلامی بر آن تأکید شده است. در نظام تربیتی - عرفانی تائو، اصولاً چنین نگاهی وجود ندارد.

تقید سالک مسلمان بر عبادت و مناجات تمایز دیگر دو نظام اخلاقی - عرفانی اسلام و تائو محسوب می‌شود. قرآن، **نهج البلاغه** و سایر متون روایی اسلامی مکرراً از عبارات و واژه‌هایی همچون اقامه‌کنندگان نماز، روزه‌داران، شب‌بیداران، مستغفران، عبادت‌کنندگان در سحر و قاریان قرآن برای توصیف انسان اخلاقی مورد نظر اسلام استفاده می‌کنند، در حالی که در متن تائو، به هیچ عنوان چنین اموری دیده نمی‌شود. شاید بتوان تفاوت معنا‌داری را که با وجود مشابهت‌های زیاد بین دو مکتب وجود دارد، در یک جمله خلاصه کرد: نظام تربیتی - عرفانی اسلامی برخاسته از یک دین و محصول یک شریعت است و حال آنکه نظام تربیتی - عرفانی تائوئی نمایشگر یک مکتب عرفانی است که با وجود عمق و زیبایی خاص خود، نمی‌تواند شمول یک دین را داشته باشد.

یادآور می‌شود که بررسی‌های این نوشتار با تمرکز بر مکتب عرفانی «تائو» انجام شده است و شکل دیگر این مکتب، که به نام «تائو چیائو» خوانده می‌شود و در قالب یک آیین ساحری در چین رواج یافته است، مورد نظر نیست.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، حضور.
- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۸۳، *عمر والحکم و درر الکلم*، ترجمه حمید فرخیان، قم، دارالحديث.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۳ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- بحرانی، کمال الدین میثم، ۱۳۷۹ق، *شرح نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- بی‌ناس، جان، ۱۳۵۴، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، بیروز.
- پناهی آرالو، مائده، ۱۳۸۹، «انسان کامل - فرزانه»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۱، ص ۴۷-۵۱.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۰، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، انصاریان.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۲۰ق، *وسایل الشیعة فی تحصیل مسایل الشریعة*، قم، آل‌البيت.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۰۸ق، *نهج الحق و کشف الصدق*، تصحیح سیدرضا صدر، قم، دارالهجرة.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۳۶۶، *رسالة لب اللباب*، تهران، حکمت.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۹۶۰م، *اللمع فی التصوف*، مصر، دارالکتب الحدیثة.
- شریعتی، علی، ۱۳۶۸، *تاریخ و شناخت ادیان*، تهران، الهام.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۲، *شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سید محمدحسین طباطبایی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اوصاف الاشراف*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- طوسی، ابوجعفر محمد، ۱۴۱۴ق، *امالی*، قم، دارالثقافة.
- عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمية.
- قیانچی، سیدحسن، ۱۳۸۱، *مسند الامام علی*، تهران، دارالاسوة.
- قشیری، عبدالکریم، ۱۳۷۴، *رساله قشیریة*، حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۸۷، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۹، *اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- گیلانی، عبدالرزاق، ۱۳۴۳، *مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة*، تهران، دانشگاه تهران.
- لاؤتزه، تائوته چینگ، ۱۳۹۰، *تائو ته چینگ*، ترجمه فرشید قهرمانی، تهران، مثلث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *رسالة تشویق السالکین*، ج سوم، تهران، نور فاطمه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *سیری در نهج البلاغه*، تهران، صدرا.
- مکی، ابوطالب محمدبن علی، ۱۴۰۵ق، *قوت القلوب*، قاهره، مطبعة الانوار المحمدية.
- نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، بیروت، مؤسسة آل‌البيت لاحیاء التراث.

Giles, Lionel, 1912, *Taoist teachings*, john murray, London.

Stewart, Jampa Mackenzie, (n.d), *Foundations of Taoist practice*, E-published by author.





## ثنویت قدرت در بن‌مایه‌های تثلیث «اوستا»

dr.maalmir@gmail.com

محمدابراهیم مال میر / دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی  
 سحر یوسفی / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی  
 دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۶

### چکیده

کتاب *اوستا*، در شمار کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی است که روزگاری در شمار کتاب‌های آسمانی بوده و طی مراحل گوناگون، دست‌خوش تحولاتی بنیادین شده و آن را از بن‌مایه توحیدی‌اش دور ساخته است. ثنویت و تثلیث هر یک مبانی اعتقادی هستند که از دیرباز تاکنون در آیین‌ها و مذاهب الهی و غیرالهی نمود می‌یابند. پژوهش‌های انجام شده درباره *اوستا*، بیشتر معتقد به ثنوی‌گری با تأثیر از آیین «زروان» با محوریت دو قدرت «اهورامزدا» و «اهریمن» است و پژوهش‌های تاریخی در متون گوناگون، به مثلث قدرت اهورامزدا، آناهیتا و میترا تکیه دارد. این پژوهش به شیوه «توصیفی - تحلیلی» می‌کوشد با استناد مستقیم به *اوستا* و غیرمستقیم به سایر منابع، بازتاب نقش روحانیان در تاریخ و نیز شاهان عصر هخامنشی و ساسانی را در *اوستا* بررسی می‌کند و شاخه‌ای از پوشش تفکر تثلیثی را در دین زرتشت نشان دهد که ریشه‌های آن را بیش و پیش از آنکه در زروانیسم بجوییم، باید در میترایسیسم جست‌وجو کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** ثنویت، تثلیث، اهورامزدا، آناهیتا، میترا، اوستا.

که یکی هست و هیچ نیست جز او و حده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۴۷، ص ۱۶)

دین کهن زرتشت در طول تاریخ، با فراز و نشیب‌های فراوانی روبه‌رو بوده است. در خصوص تاریخ تولد، تاریخ ظهور و حتی مکان زرتشت، اتفاق نظری وجود ندارد؛ اما همان‌گونه که در ادامه نیز بدان خواهیم پرداخت، این آیین در آغاز - پیش از تحریفات - از جایگاه آیینی توحیدی برخوردار بوده است. همچنین از یک‌سو، جایگاه محترمانه دین زرتشت و پیامبرش نزد پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین و از سوی دیگر، بخشی از بن‌مایه‌های گات‌ها، که می‌تواند دلیلی بر توحیدی بودن آن از آغاز باشد، حاکی از همین مطلب است.

ایران در گذشته، یکی از بسترهای ظهور و گسترش ایدئولوژی‌های مذهبی و دینی متأثر از بافت فکری و شرایط موجود بوده است. بدین‌رو، آیین‌های مهرپرستی، گنوسیسم، مجوسی، زرتشتی‌گری و مانی‌گری هم‌زمان در کنار یکدیگر، با تأثیرگذاری و تأثیرپذیری خاصی در این کشور جریان داشته است؛ اما تأثیرپذیری آیین زرتشت از تفکرات پیشین، نظیر آیین مهری و آیین زروان در پرتو ثنویت قدرت حاکم - شاه و موبدان - پایه‌های تثلیثی را بنا می‌کند که نخست در قالب مثلث «زروان، اهورامزدا و اهریمن» در اندیشه آیین نمود می‌یابد. هنگامی که مغان (روحانیان مأمور انجام مراسم مذهبی) در قالب موبدان (روحانیان زرتشتی) قدرت دینی - سیاسی را در دست گرفتند، قدرت سیاسی در دست شاهان بود. با از بین رفتن اصل کتاب *اوستا*، مجال برای اعمال اندیشه‌ها و مصلحت‌های فکری - فردی این دو گروه فراهم شد. خدای آیین مهری با دگرذیسی همچنان در دین جدید به حیات خود ادامه داد و با چهرهٔ ایزدی، اهرم مؤثری از قدرت را مختص خود اختصاص کرد. اینجاست که متأثر از آیین مهری (میتراپرستی) که خود ریشه‌ای ثنوی ندارد، مثلثی با ترکیب «اهورامزدا»، «میترا» (مهر) و «آناهیتا» تشکیل شد. در این مقاله، با روش «توصیفی»، ضمن نظر داشتن به سیر تحولات سیاسی، اجتماعی و زمانی، با اشاره به آنچه در پژوهش‌های پیشین در حوزهٔ تثلیث آمده، نمونه‌هایی مستقیم از *اوستا* استخراج شده که گواه این مدعاست.

### پیشینهٔ موضوع

«تثلیث» از جمله باورهایی است که در میان مذاهب برخی از جوامع مشاهده می‌شود. در ایران نیز باورهای زروانی از جمله باورهای تثلیثی است که با ظهور زرتشت و باورهای یکتاپرستی او مدتی متروک ماند. با ظهور زرتشت، آیین مهری نیز به همین سرنوشت دچار شد؛ اما پس از مدتی بنا بر بافت اجتماعی و قدرت‌های سیاسی، نظیر شاه و موبدان، این دو باور در هم آمیخت و به حیات خود ادامه داد. اوستای کنونی نیز مبین این ادعاست. بدین‌رو، سعی می‌شود تا در این جستار، با استناد به شواهد مستقیم و غیرمستقیم، بن‌مایه‌های سه‌گانگی مهری در *اوستا* بررسی گردد.

در خصوص پژوهش آیین‌های مهری و زروانی در قالب کتاب، می‌توان به *زروان یا معمای زرتشتی‌گراز* آر. سی. زنر (۱۳۷۵)؛ *تحول ثنویت از شانول شاکد* (۱۳۸۷)؛ *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیمی* از جمشید آزادگان (۱۳۸۴)؛ *آیین میترا از مارتین و رمازون* (۱۳۷۵)؛ *دین ایران باستان* از دوشن‌گیمن (۱۳۷۵)؛ و *دین‌های ایران باستان* از نیبرگ (۱۳۵۹) اشاره کرد که هر یک پژوهش‌های جامعی درباره آیین‌های مهری و زرتشتی به‌شمار می‌آید.

در مقالات متعددی هم به مقولات منفردی در این حوزه پرداخته شده است. از جمله این مقالات، به تعدادی اشاره می‌شود:

*دوبلو* (۱۳۳۲) در مقاله «ثنویت در سنت ایرانی و مسیحیت» دو الگوی کیهان‌شناختی در باور ایرانیان و مسیحیت را مطرح می‌کند که در اوّلی اعتقاد بر این است که جهان را به مثابه نبرد دو نیروی متضاد می‌نگرد که با یکدیگر مخالفاند و به هم آسیب می‌رسانند. دیگری نیز معتقد است: همه چیزهای جهان از اصل منفرد نخستینی نشئت می‌گیرند که کیهان را با تمام مظاهر پیچیده‌اش آفریده است.

*پورجهان* (۱۳۸۴) در مقاله «ثنویت در ادبیات مزدیسنی» با استنباط از *اوستا*، جهان را بر دو اصل و دو نیروی «خیر» و «شر» استوار می‌داند و سپس این تقسیم‌بندی را چنان پراهمیت می‌خواند که زیرساخت اندیشه و واژگان ادبیات مزدیسنی را هم شکل می‌دهد.

*ناظریان‌فر* (۱۳۸۷) در مقاله «ثنویت در کلام و فلسفه»، ضمن تعریفی که از این اصطلاح در فقه و فلسفه ارائه می‌دهد، نظریات فلاسفه شرق و غرب را درباره ثنویت نقد و بررسی می‌کند و سپس دلایل بطلان این باور را مطرح می‌سازد.

*فیروزکوهی و احمدی/فرمجان* (۱۳۹۴) در مقاله «ثنویت در الاهیات افلاطونی»، با بررسی تعدادی از رساله‌های *افلاطون*، اندیشه خدانشناسی وی را می‌کاوند و در نهایت، نگاه *افلاطون* به باورهای دینی زمانه‌اش را انتقادی ارزیابی می‌کنند. اما با این حال، دوگانگی را بر فهم آراء خدانشناسانه افلاطون نیز حاکم می‌دانند. اما این پژوهش بر آن است که بن‌مایه‌های ثنویت قدرت را به شکل نوین آن، که متأثر از آیین مهری است و در پیدایش آن بافت اجتماعی، موبدان و شاه نقش اساسی داشتند، در اوستای کنونی بررسی می‌کند که چگونه شاکله آیین زروانی در خدمت ایزدانی کهن قرار گرفته، تثلیثی نوین را تشکیل می‌دهند.

### جایگاه ثنویت در اندیشه اسلامی

ابتدا لازم است به ریشه‌شناسی و معنای واژگانی «توحید»، «ثنویت» و «تثلیث» اشاره شود و سپس به جایگاه آنها نزد اسلام بپردازیم. کلمه «توحید» از ریشه «وحد» به معنای یکی گفتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۱)؛

راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲ و ۵۱۴). «ثنویت» اصطلاحی در علم کلام و فلسفه است که در فلسفه هم به کار می‌رود. معادل این اصطلاح در فارسی، «دوگانگی» و «دوگانه‌پرستی» است (خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۸۹؛ سجّادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۶؛ صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۲۷۲). اما نکته قابل ذکر در این حوزه، آن است که آنچه در قالب ثنویت در آیین‌های زروانی، گنوسی و مانند آن مطرح می‌شود، تعریفی است که از اساس با ثنویت در تناقض است. می‌توان یکی از علل شیوع این تناقض‌ها را استدلالی‌های بی‌پایه دانست.

به‌رغم آنکه هیچ اشاره‌ای به کلمه «ثنویت» در قرآن نشده، در سوره حج آیه هفده برای پیروان دین زرتشت لفظ «مجوس» به کار برده شده است و «از دیدگاه مفسران قرآن، علاوه بر آیات بسیاری که به‌طور مطلق به اثبات توحید و ردّ شرک می‌پردازد، آیاتی هم هست که به انکار وجود دو خدا یا دو فاعل و مؤثر اختصاص دارد. البته مفسران در شرح برخی از آنها گفته‌اند که مراد صرفاً نفی وجود دو خدا نیست، بلکه نفی وجود بیش از یک خداست. از جمله این آیات، آیه ۲۲ سوره انبیاء و آیه ۹۱ سوره مؤمنون است که برخی از مفسران این دو آیه را در ردّ ثنویون و برخی آنها را تقریری از برهان تمناع تلقی کرده‌اند» (طارمی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۹۴). برجسته‌ترین نمونه در آیه ۷۸ سوره نساء است که در آن مردم از اینکه امور خیر را از جانب خداوند و امور شر را از جانب غیر او بدانند، منع شده‌اند. «بر این اساس، می‌توان آن را ردّ معنای خاص‌تری از ثنویت دانست» (همان، ص ۹۴).

درباره جایگاه ثنویت و ردّ این باطل در احادیث پیامبر و ائمه اطهار<sup>علیهم‌السلام</sup> نیز منابعی در اختیار داریم که می‌توان به *التوحید ابن بابویه* (۱۳۹۸)؛ *التوحید مفضل* (۱۴۰۴)؛ *التوحید ماتریدی* (۱۴۲۷)؛ *دلایل التوحید* (۱۴۰۴)؛ *التوحید و التثلیث بلاغی* (۱۴۱۲)؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* طبرسی (۱۴۱۵)؛ و نیز *بحار الانوار* محمدباقر مجلسی (۱۴۰۳) اشاره کرد که به اجمال، می‌توان در خصوص این مباحث، نکاتی را بیان کرد که به بیان استدلال‌های کلامی در خصوص باورهای ثنوی پرداخته است. *استاد مطهری* نیز در پیدایش تفکر ثنوی این‌گونه استدلال می‌کند که برای انسان‌های پیشین، این اندیشه پیدا شده که آیا آفرینندهٔ بدها و شرها همان کسی است که خوبها و خیرها را آفریده است؟ و سرانجام به دو مبدأ خیر و شر قایل می‌شود. وی در این بحث معتقد است که اگر «گاهاها» را، که سرودهٔ خود زرتشت است، ملاک قرار دهیم، آیین زرتشت به توحید نزدیک‌تر است تا به ثنویت؛ و اگر کتاب اوستای دورهٔ ساسانی را ملاک قرار دهیم، بی‌تردید ثنوی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۹). همچنین روایتی نقل شده است که حضرت علی<sup>علیه‌السلام</sup> فرمودند: قبل از آنکه مرا از دست بدهید، از من بپرسید. *اشعث بن قیس* برخاست و از حضرت پرسید: چرا با مجوس مانند اهل کتاب معامله می‌کنید و از آنان جزیه می‌گیرید، و حال آنکه آنها کتاب آسمانی ندارند و پیامبری بر آنها مبعوث نشده است؟ حضرت فرمودند: ای اشعث، خدا بر آنان کتابی نازل فرموده و آنها کتابی داشته‌اند و خداوند پیامبری در میان آنها مبعوث کرده است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۴۲۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۲۸؛ قپانچی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۵۱؛ ج ۷، ص ۳۹۷؛ دیلمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۵).

آنچه تاکنون با عنوان ثنویت بیان شده است، در حقیقت اندیشه فلسفی متأثر از حکمت مانوی را تحلیل می‌کند. اساس این اندیشه بر «ظلمت و نور» است؛ اما آنچه بن‌مایه توحیدی *اوستا* را از بین برده «تثلیث» است، نه ثنویت. در قرآن کریم در خصوص تثلیث، به‌ویژه در انحرافات مسیحیت آیاتی ذکر شده است.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این آیین در آغاز خود، جنبه توحیدی دارد و نزد اهل اسلام نیز پیروان این دین، اهل کتاب و محترم هستند، اما آنچه به عنوان کتاب مقدس *اوستا* در دست است، نه تنها از بن‌مایه‌های تفکری زروانی خالی نیست، بلکه جنبه‌های میترائیسم با شکل تازه‌ای از تثلیث، خود را در آن ظاهر می‌سازد.

### ثنویت و تثلیث در تاریخ

بن‌مایه‌های تفکر ثنوی سابقه‌ای دیرینه دارد و در طول عمر پرفراز و نشیب خود، شاخ و برگ‌های تازه‌ای پیدا کرده است؛ از جمله آنکه «ثنویه» نام عمومی است که به پیروان همه مذاهبی اطلاق می‌شود که به دو خدا، یکی خدای خیر و دیگری خدای شر به اسم اهریمن قابل بوده‌اند. اعتقادات گنوسی در ادیان و مکاتب پیش از مسیحیت مانند ایران، یونان، مصر، روم و برخی فرقه‌های یهودی، زرتشتی و آیین میترائیسم ریشه دارد که زاده جهان‌شناسی ثنوی است.

این مذاهب در حدود هزاره دوم پیش از میلاد مسیح در پهنه فلات گسترده ایران و حواشی آن پیدا شدند و بعدها در دنیای متمدن آن اعصار دور، آوازه کارهای عجیب و غریب برخی از آنان، و از میان مجوسان (مغان)، در ادبیات مقدس انبیای بنی‌اسرائیل و نوشته‌های نویسندگان کلاسیک یونانی و رومی منعکس شده است (جلالی نائینی، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

اصطلاح «ثنویت» برای پیروان آیین‌های مسیحی، مانوی، مزدکی و زرتشتی به کار می‌رود. افزون بر دین زرتشت، آیین‌هایی از جمله دیصانیه، مرقونیه، مزدکیه و مانویه از دیگر آیین‌های ثنویت به شمار می‌رود؛ اما آنچه در این نوشتار، نظر ماست، نیازمند تفکیک این اصطلاح در آیین‌های نام‌برده است. ثنویت در آیین‌های مانوی و مزدکی مطرح است، و حال آنکه در آیین‌های زرتشت و مسیحیت با انحراف تثلیث مواجه‌ایم! کیش زروانی، تثلیث کیهانی را با یکتاگرایی ظاهری پیش از کیهانی با هم می‌آمیزد. «منابعی که اسطوره زروان را آگاهی داده‌اند، آن را به دستگاه دولت شاهنشاهی ایران ساسانی نسبت می‌دهند. پس از سقوط این شاهنشاهی، سنت زروانی می‌پژمرد» (دوبلوا، ۱۳۳۲، ص ۱۰۷).

سلسه‌های تاریخی گوناگون در کنار جریان‌های سیاسی و دینی با دو اهرم قدرت شاه و روحانیت در این جریان تأثیر بسزایی داشتند. در این میان، سلسه اشکانیان دولتی بود که مابین هخامنشیان و ساسانیان قرار داشت و این التقاط فکری را بهتر نشان می‌دهد؛ چنان که می‌بینیم به اعتقاد *دوبلوا*، ظاهراً در زمان اشکانیان در ایران سه مذهب بومی مورد توجه بوده که عبارت‌اند از: آیین «زروانیه»، آیین «مهرپرستی» و «پرستش‌کنندگان اهورامزدا»

(همان، ص ۱۷۳). از سوی دیگر، اسامی «تیرداد» و «مهرداد» در خاندان و طوایف اشکانی می‌تواند شاهدی بر همین تثلیث «هورامزدا، مهر و آناهیتا» باشد که در دوران هخامنشیان هم حاکم بود (ر.ک: قرشی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹). در کتیبه‌های جانشینان پادشاهان هخامنشی هم، که متمایل به آزادی دینی بودند، از جمله در «کتیبه‌های اردشیر دوم، در کنار هورامزدا، از میترا و ناهید هم نام برده می‌شود» (ر.ک: دولت‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳).

زرتشت، که خدایان را دیو می‌انگارد، پرستش می‌شود را منسوخ کرده و بر آن مهر باطل می‌زند، اما پس از او می‌شود با جفت خویش آناهیتا، مقامی والا در میان خدایان می‌یابد و وظایف دیگری همچون جنگ را به عهده می‌گیرد. شاهان هخامنشی اشکانیان را با قدرت روزافزون خود، می‌شود راه، که اینک همپایهٔ اهوره مزدا قرار گرفته، به عنوان مظهری از شجاعت، قهرمانی و وفاداری به سایر بلاد بردند (اولانسی، ۱۳۸۷، ص ۱۸).

از سوی دیگر، تا زمان قدرت گرفتن ساسانیان در ایران، اجبار دینی وجود نداشت و مردم در زمان اشکانیان از آیین‌های گوناگونی پی‌روی می‌کردند. با اینکه مزدپرستی در حال پیشرفت بود، اما مغان مزدایی زیر بار فشارهای عمومی به هیچ وجه نخواستند و یا نتوانستند که از وجه مقام و منزلت مهر بکاهند (ر.ک: فرخزاد، ۱۳۸۶، ص ۵۶۵).

رضوی در کتاب *کابالا و پایان تاریخ‌ش*، دربارهٔ باورهای غیرتوحیدی مردم فلات ایران بیان می‌دارد که در این منطقه، سه نوع پرستش وجود دارد:

۱- صنوبرپرستی در میان کادوسیان، که از مردم بومی ایران پیش از آمدن آریاییان بودند؛ ۲- میترایزم (خورشیدپرستی - مهرپرستی) که از پس از آمدن آریاییان پدید گشته است؛ ۳- آتش‌پرستی که امروزه به نوعی اصلاح شده و تلطیف یافته، در میان اقلیت زرتشتیان ایران هست (رضوی، ۱۳۹۰، ص ۴۱۶).

از اشارهٔ هرودت هم چنین برمی‌آید که در ایران عهد هردوت، دو ایزد «مهر» و «آناهیتا» مورد توجه و پرستش بودند (کریستن سن، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

زرتشتی‌گری آیینی است که با ابهام همراه است؛ از زمان و مکان تولد زرتشت گرفته تا حقیقت غایی آن، و علت این رازآلودگی را فقدان منبعی موثق برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌داند، و نهایت چیزی که می‌تواند قابل توجه قرار گیرد «گات‌ها» است که البته آن هم معنای بسیاری از قطعاتش محل اختلاف و تردید است. به هر حال، آنچه از سیر آیین زرتشت برمی‌آید، بیانگر آیینی است که از آغاز توحیدی بوده، اما در ادامه از توحید دور گشته است.

*آزادگان* نیز دربارهٔ اندیشه‌های تثلیثی معتقد است که اندیشهٔ خدایان سه‌گانه ریشه در باورهای کهن هندی دارد و به نظر می‌رسد که خاستگاه آن در کیش‌های خورشیدی باشد. پیشینهٔ ایجاد مثلثی نوین در قدرت‌های ثنوی، محدود به باورهای مؤثر افتاده در *اوستا* نیست، بلکه در بابل نیز با بررسی در ادوار سه‌گانه می‌بینیم که از تثلیثی، تثلیث دیگر به وجود می‌آید:

آنو خدای آسمان، بل خدای زمین، و اِ اِ خدای آب‌های روی زمین و زیر زمین شدند. تثلیث بعدی که پیدا شد، از لحاظ کشاورزی اهمیت بیشتری داشت. این تثلیث متشکل بود از: شمس خدای آفتاب، سین خدای ماه، و ایشتار خدابانوی سامی حاصل‌خیزی خاک کشاورزی (ازادگان، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶).

از سوی دیگر، این جایگاه‌ها به اشکال گوناگونی در آن اندیشه‌ها نمایان می‌شود. برای نمونه، «وارونا»، «میترا» و «آریامان» جای خود را به «اگنی»، «واپو» و «سوریا» می‌دهند (ر.ک: همان، ص ۲۴۷).

## اوستا در تاریخ

«زرتشت» یا «زرتُشتَر» پیامبر زرتشتیان بود که ظاهراً قریب سه هزار و اندی سال قبل ظهور کرد و بنیان‌گذار دین «مَرَدَینَسا» (دین بهی) بود و کتاب *اوستا* منسوب به اوست. مطالب *اوستا* برای مدتی مکتوب نبود و سینه به سینه نقل می‌شد. مبارکه، از مترجمان توانمند زبان اوستایی معتقد است:

زبانی که در مجموعه *اوستا* به کار رفته است، یکدست نیست. برخی از بخش‌های آن کهنه‌تر و از دید دستوری به درستی رعایت نشده و پیداست که در دوره‌ای متأخرتر، یعنی زمانی که زبان اوستایی کاربرد گفتاری نداشته، نوشته شده است. این تفاوت، یا نتیجه اختلاف زمانی است و یا آنکه تفاوت‌های گویشی موجب آن شده است (مبارکه، ۱۳۸۸، ص ۵-۶).

درباره *اوستای* اصلی، گفته شده که در دوران فرمان‌روایی گشتاسب شاه و به فرمان او روی دوازده هزار چرم گاو با طلا نوشته شده است. پورداوود درباره *اوستای* دوره هخامنشی معتقد است:

*اوستای* هخامنشیان دارای ۸۱۵ فصل بوده است، منقسم به ۲۱ کتاب و یا نسک. در عهد ساسانیان وقتی که به جمع‌آوری *اوستای* پراکنده پرداختند، فقط ۳۴۸ فصل به دست آمد که آن را هم به ۲۱ نسک تقسیم کردند (پورداوود، ۱۳۷۸، ص ۷۰).

واقعیت این است که:

از سرگذشت *اوستا* بعد از گشتاسب تا هخامنشیان آگاهی در دست نیست. پابرجایی *اوستا* تا حمله اسکندر ادامه داشت. هنگامی که اسکندر به ایران حمله کرد، «دژ نبشتک» را که در فارس قرار داشت، آتش زد. به این ترتیب یک نسخه از *اوستا* از بین رفت، ولی نسخه دیگر آن، که در «گنج شیبگان» وجود داشت، به دست یونانیان افتاد و چون به ارزش آن پی بردند، به دستور اسکندر آن را به زبان یونانی ترجمه کردند. به این ترتیب، *اوستای* اصلی از بین رفت. اشکانیان پس از سلوکیان، فرمان‌روایی ایران را به دست گرفتند، ولی شاهان این سلسله توجه زیادی به آیین زرتشت نداشتند. در زمان ساسانیان، *اوستا* در ۲۱ فصل یا نسک گردآوری و تدوین گردید (منوچهرپور، ۱۳۷۷، ص ۵۵-۵۷).

در اینکه *اوستا* چندین مرتبه در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود آسیب دیده، جای تردیدی نیست، و همین امر در کنار مجموعه‌ای از عوامل راه را برای نفوذ افکار و منافع باز گذاشت که در یک سر آن موبدان حضور داشتند و در سوی دیگر، شاهان. موبدان علاوه بر قدرت دینی، که به عنوان روحانیان دین زرتشت داشتند، دارای قدرت سیاسی قابل توجهی نیز بودند؛ چنان‌که کریستین سن در کتاب ایران در زمان ساسانیان، درباره قدرت سیاسی - دینی موبدان

می‌نویسد: «ریاست عالیّه همهٔ امور روحانی با موبدان موبذ بود که در جمیع مسائل نظری دین و اصول و فروع علمی آن فتوا می‌داد و سیاست روحانی را در دست داشت» (کرستین سن، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹).

در اندیشه‌های موبدان، انحراف ریشه دوانده بود. از این‌روست که پدیدآورندگان *اوستا* - که موبدانی سخت متعصب و پایبند به ثنویت بودند - آگاهانه و به گونه‌ای کاملاً ساختگی، احترام خود به آفریده‌های نیک اهورایی و بیزاری خود از مخلوقات زبان کار اهریمنی را نمایانده‌اند (رضائی باغبیدی، ۱۳۸۰، ص ۷۶). موبدان ساسانی نیز این کارکرد را ادامه می‌دادند و برای ساختن مفاهیم جدید در دین، در بازسازی و تحوّل آن با پذیرش سنت و با بدعت، در حالی از سرگردانی بوده‌اند. این سرگردانی گاه ناشی از منافع شخصی این طبقه، گاه به سبب منافع شخصی خود شاه و نیز برای باقی ماندن این آیین، به‌ویژه در مقابل مسیحیت بود.

نقش مؤثر شاهان را هم در این میان، نمی‌توان نادیده گرفت. در زمان حملهٔ اسکندر کنار ویرانی‌های بسیارش، *اوستا* نیز از بین رفت. پس از آن، شاهان اشکانی اقدام به جمع‌آوری آن کردند، هرچند دربارهٔ چند و چون سلسله‌های سلوکی و اشکانی جای ابهام کم نیست و به هر تقدیر، در دوران سلسله‌های سلوکی و اشکانی، تأثیرات یونانی خود را آشکار کرد، و حتی ممکن است در خود دین زرتشتی نیز نفوذ و رسوخ کرده باشد (زهر، ۱۳۸۴، ص ۳۱-۳۲)؛ زیرا، از یک‌سو، باورهای یونانی با تعدّد خدایان همراه است، و از سوی دیگر، اندیشهٔ وحدانی به‌تدریج، حتی در میان شاهان هخامنشی نیز دچار انحراف شد؛ چنان‌که در کتیبه‌های بازمانده از شاهان اولیهٔ هخامنشی، تنها اهورامزدا به منزلهٔ برترین خدا یاد شده است، اما در کتیبه‌های متأخر، اسامی آنهایتا و میترا همراه با اهورامزدا به کار گرفته شده است (تاراپوروالا، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴).

در دوران ساسانیان نیز اقداماتی برای جمع‌آوری بازمانده‌های *اوستا* به عمل آمد؛ اما در نهایت، می‌توان گفت که جز «گاتها» که در اصالت آن تردیدی نیست، کتاب *اوستا* دوباره نوشته شد و در این بازنویسی‌ها، مجالی برای نفوذ منافع شاهان و باورهای موبدان فراهم شد. بافت اجتماعی جامعه هم در این میان بی‌تأثیر نبود. شاکد هم دربارهٔ باورهای متنوع آراء و عقاید دینی دورهٔ ساسانی خاطر نشان می‌کند که در این دوره، مسالک و مذاهب مختلف دینی در ایران رایج بود و احتمالاً در همین زمان به شکل نهایی خود رسیده بود (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۲۴).

هاشم رضی دربارهٔ حضور کم‌رنگ «مهر» و «آناهیتا» در کتیبه‌های شهریاران پیشین، معتقد است که وضع ساده و زندگی شبانی و گله‌داری چنین اقتضا می‌کرد که توجه تنها به «اهورامزدا» معطوف باشد، اما با پیشرفت و پیچیده‌تر شدن زندگی شهرنشینی، جنگاوری و در کنار آن، آبادانی از امور مهم این کشور پهناور به شمار می‌آمد، و در پی تحولات اجتماعی بود که ایزدان «مهر» و «آناهیتا» قدرت یافتند و «اهورامزدا» در رأس، و مهر و آناهیتا در زیر دست او قرار گرفتند (ر.ک: رضی، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۷۸).

آنچه ما امروز آن را به عنوان *اوستا* می‌شناسیم و در دست داریم، تنها قریب یک‌چهارم اوستای اصلی است که از دیدگاه خود بهدینان به چهار بخش تقسیم می‌شود:



۱. «یَسنا»: شامل ۷۲ فصل است که «گات‌ها» را هم دربر می‌گیرد و شامل هفده هات (فصل) است و به نظر بیشتر پژوهشگران، سروده خود زرتشت است.
۲. «ویسپَرَد»: حاوی مطالبی با مضامین ستایش امشاسپندان، ایزدان نیکان و بزرگان در ۲۳ بخش است که برخی محققان آن را از ملحقات «یَسنا» به‌شمار می‌آورند.
۳. «یشت‌ها»: شامل ۲۱ ستایش بوده و سرچشمه بسیاری از روایت‌های ملی و حماسی است.
۴. «خرده اوستا»: به معنای «اوستای کوچک»، که در زمان شاپور دوم، آذربید مهر/اسپندان آن را گردآوری کرد و شامل نیایش‌هایی به هنگام مراسم‌های آیینی و مذهبی است. آنچه امروز در برخی از ترجمه‌های *اوستا* می‌بینیم بخشی به نام «وندیداد» است، به معنای «قانون ضد دیو» که مطالب آن به قبل از حضور زرتشت در ایران برمی‌گردد (ر.ک: همان، ص ۶۴-۶۸).

#### اصالت اندیشه توحیدی در «گات‌ها»

آنچه در اینجا لازم به ذکر است، بحث اصالت اندیشه‌های توحیدی در «گات‌ها» است. «گاهان» (گات‌ها یا گانه‌ها) که از دیگر بخش‌های *اوستا* و کهن‌ترین بخش است، در میان «یَسنا» جای دارد و بر زبان زرتشت جاری شده و هفده فصل از ۷۲ فصل «یَسنا» را شامل می‌شود و بدون تغییر تاکنون باقی مانده است (مبارکه، ۱۳۸۸، ص ۶). آشتیانی نیز بر اصالت اندیشه‌های توحیدی صحه گذاشته، می‌گوید: «غلب محققینی که پیام زرتشت را به دقت بررسی کرده‌اند، دریافته‌اند که در «گات‌ها» فقط یک خداوند و آفریدگار وجود دارد و زرتشت پیام‌آور توحید خالص است» (آشتیانی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۸). بدین‌روی تعداد اندکی هستند که پیام ثنویت زرتشت را می‌پذیرند و این دسته کوچک‌ترین دلیلی از «گات‌ها» ارائه نکرده‌اند و بر اوستای متأخر تکیه دارند (همان، ص ۱۵۰).

«گات‌ها» تنها سند اصیل باقی مانده از یک آیین الهی است. سایر بخش‌های *اوستا* از این اندیشه توحیدی خالی است. بازترین اندیشه توحیدی را در این بخش، با سروده‌های «هات» (فصل ۴۴) می‌بینیم: «ای هستی‌بخش یکتا، پرشی از تو دارم؛ خواستارم حقیقت را بر من آشکار سازی؛ چگونه باید دیو دروغ را از خود برانیم؟» (مبارکه، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵). در بیشتر بندهای این «هات»، زرتشت خطاب به «اهورامزدا»، او را «هستی‌بخش یکتا» می‌خواند و به پرسش‌هایی در قالب نیایش با او می‌پردازد (ر.ک: همان، ص ۱۳۵-۱۵۳).

در «گات‌ها» سخنی از «امشاسپندان» نیست. این در حالی است که در سایر بخش‌های *اوستا* و دوره پس از زرتشت، علاوه بر سخن از «مهر» و «آناهیتا»، «امشاسپندان» را می‌بینیم که در آغاز صفات برگزیده اهورامزدا می‌آیند و سایه سنگینی بر اقتدار وی در پهنه هستی می‌شوند. آنها حتی گاه پیکرینه می‌شوند و نقش‌های مادی آنها را بیشتر در ادبیات پهلوی می‌توان یافت که با خیال‌پردازی این فروزه‌ها، هر یک به نگهبانی پدیده‌های طبیعت گماشته می‌شوند و در کنار خود، فرشتگانی قرار می‌دهند که در راه این نگهبانی، آنها را یاری دهند (ر.ک: منوچهرپور، ۱۳۷۷، ص ۸۹-۱۰۷).

با این حال، می‌توان گفت:

زرتشتی‌گری فاقد آن چیزی بود که دیگر ادیان داشتند؛ یعنی: سستی زنده و مستمر. زمانی که این دین در دوران حکومت ساسانی احیا شد، باید به طوری تأسفبار بر مصلحان آن ظاهر شده باشد؛ زیرا آنها به واقع، از متون مقدس خود چیزی سر در نمی‌آوردند و مجبور بودند همچون محققان معاصر، به حدس و گمانه‌زنی تکیه کنند. دیگر غیرممکن است دینی را احیا کرد که سرچشمه اصلی وحی باشد و بعد رو به فرسودگی گذارد (زهر، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴-۲۵۵).

از این‌روست که می‌بینیم گذشت زمان، سلسله‌های تاریخی با اهرم قدرت شاه و موبدان، و دغدغه‌های فکری که پاسخی قانع‌کننده در آن مقطع زمانی به سؤالات مربوط به پیدایش هستی نداشتند، راه را بر رشد و گسترش این‌گونه تفکرات کاذب باز کردند. در آن هزاره‌های بسیار دور از تاریخ ایران ماقبل باستان و باستان تا قبل از اسلام، انسان ابتدایی و ابتدایی‌اندیش این بخش از جهان، برای برون‌رفت از بلا تکلیفی در برابر پرسش از اول‌الاولین‌ها و برترین برترین‌ها، و آورنده این جهان از نیستی به هستی، سرانجام دیدگاهی فلسفی - باوری به نام «زروانیست» را پی نهاد. بنابراین:

زروانیسم بیشتر مقوله‌ای ذهنی و نظری است تا عینی و عملی؛ اما از آنجا که با آیین مهری می‌آمیزد، آیین‌ها و مراسم، و کنش‌هایی هم به خود می‌گیرد و وسیله‌ای برای حرکت عملی در زندگی عملی مردم باستان می‌شود (آزادگان، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷).

از منظر پژوهشگران، ثنویت، «میترا» را در کنار «اهورامزدا» قرار می‌دهد؛ اما ایزدی در *اوستا* نمود می‌یابد که ویژگی‌های فرزندان «زروان» را با هم دارد و ترکیبی از «اهوره» (خدایان نیک) و «اثره» (خدایان شر) است. این ایزد، میترا است. بنابراین:

زرتشتی‌گری در این زمانه، باید آیینی کاملاً چندخدایی شده باشد. زمانی که *اردشیر دوم*، «میترا» و «آناهیتا» را به «اهورامزدا» مربوط ساخت، در واقع، گرایش توده‌ها را دنبال می‌کرد. در هر صورت، باید در درون جامعه زرتشتی جناحی وجود داشته باشد که ثنویت سخت و محکم میان «آشه» و «دروغ»، یا «سپندمینو» و «انگره‌مینو» را به‌عنوان جوهره پیامبر تلقی کند (زهر، ۱۳۷۵، ص ۲۴۹).

در سوی دیگر، «آناهیتا» قرار دارد که مادر مهر است. پس هر دو بازوی «اهورا مزدا» قرار می‌گیرند؛ چنان که بر سنگ نوشته *اردشیر دوم* در ویرانه‌های شوش چنین آمده است:

این ایوان را داریوش از نیکاکان من بنا نمود. سپس در زمان *اردشیر دوم*، پدربزرگ من در آتش سوخت. من به خواست اهورامزدا، آناهیتا و میش دوباره ایوان را ساختم. بشود که اهورامزدا، آناهیتا و میش مرا از این همه دشمن نگه دارند و آنچه من ساختم خراب نسازند و آسیب نرسانند (بختور تاش، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵).

### گستره مهر در شرق و غرب

اساس آیین مهری، پرستش مهر (خدای خورشید و نور) بود که از یک‌سو، اساس بسیاری از آیین‌های کهن را پرستش خورشید تشکیل می‌داد. «مهر» که نام آن در *ریگ ودا*، «میترا» آمده است، با همین نام به اروپا می‌رود.

«مهر همچنین در پارسی باستان، به شکل «میترا» نیز نامیده شده است (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۴۱). «میترا» از جمله ایزدانی است که در طوایف هند و آریایی است که سابقه پرستش آن به چهارده سده پیش از زایش مسیح می‌رسد. کتاب **ریگ‌ودا** کهن‌ترین سند مذهب و جامعه هندو به شمار می‌آید: «**ریگ‌ودا** و **اوستا** قدیمی‌ترین اثر دو قوم آریایی ایران و هنداند و هر دو از یک زبان مادر شاهی مشتق و از نظر فکری و اجتماعی و مذهبی نیز به هم بسی نزدیک‌اند (جلالی نائینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱-۱۷).

**جلالی نائینی** در مقدمه این کتاب می‌نویسد: در واقع، زبان **اوستا** و **ریگ‌ودا** دو گویش‌اند که از یک زبان مادر شاهی هند و ایرانی منشعب شده‌اند. در **ریگ‌ودا** یک سرود در ستایش «میترا» است و در شماری از خطاب‌ها و ستایش‌ها، نام او همراه «ورونا» آمده و بیانگر آن است که این دو ایزد در فرهنگ هند و ایران، کارکردهای مشترکی دارند که سرچشمه آن در یگانگی فرهنگی است. از جمله، هم در **ودا** و هم در **اوستا**، میترا خدای آسمانی و خورشیدی، و صفاتشان متشابه است. وی در ادامه، اشاره می‌کند که پیوند «میترا» و «ورونا» از هم گسستگی نیست. «ورونا» غالباً نامش همراه «میترا» در **ودا** آمده و بسامد تکرار نام ایزد نیز خود بیانگر جایگاه این ایزد در اندیشه‌های ودایی است، اما تقسیم قدرت دوگانه او با «ورونا» در اندیشه‌های هند نیز مشهود است. قدرت و سروری آن دو جهانی خوانده شده است: چنان‌که «ورونا» به تنهایی و گاه با «میترا» به طور مشترک، پادشاه جهان خوانده می‌شوند (ر.ک: همان، ص ۱۴۸-۱۶۱).

مهر نه تنها در شرق، بلکه به غرب نیز راه یافت. دامنه نفوذ مهر علاوه بر جایگاهی که در باروهای مردم شرق داشت، در غرب به سرعت فراگیر شد. «مهرپرستی مستقیماً از آسیا به دنیای لاتین وارد شد. این دین پس از ورود به دنیای لاتین، با سرعتی برق‌آسا گسترش یافت» (کومون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷) و ماهیت آن تفاوت بنیادینی پیدا نکرد؛ چنان‌که «مهر، که از دیرباز خدای روشنایی بود، در دین زرتشت، خدای عدالت و حقیقت شد و همین شخصیت را در غرب حفظ کرد» (همان، ص ۱۳۷). دامنه این گسترش تا اروپا و مسیحیت، خود گواهی بر قدرت این ایزد کهن است که یا در باوری دیگر نفوذ کرده یا مستقیماً کیش خود را صادر می‌کند: «کیش مهر از راه روم به دیگر کشورها رفت و آثاری از خود برجای گذاشت. این کیش، نه تنها اروپا؛ بلکه شمال آفریقا را نیز فراگرفت، با آنکه شکست‌هایی به کیش مهر وارد آمد، باز هم پایه و بن‌مایه‌ی آیین‌های دیگر شد» (بخنورتاش، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵).

مهر تا آنجا که بتواند حضور خود را حفظ می‌کند و هنگامی که شرایط برای سیطره مستقیم او وجود نداشته باشد، با دگردیسی چهره‌ی خود، نفوذش را در آیین دیگری فراهم می‌کند. زایش تاریخ اسطوره‌ای حضرت مسیح علیه السلام مقارن با یلدای ایرانی، که جشن زایش میترا و پیروزی نور است، از دیگر تأثیرات است. شباهت‌ها و همانندی‌های دیگری در این زمینه وجود دارد که خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

## نمودهای باورهای تثلیثی در اندیشه و زبان «اوستا»

«مهر» و «آناهیتا»، دو بازوی قدرت «اهورامزدا» در *اوستا* هستند. این دو ایزد در سراسر *اوستا* چنان نمود یافته‌اند که گویی سایه‌ای بر اقتدار اهورامزدا می‌شوند و اهورامزدا در قدرت خدایی و ستایش خود، آنها را شریک خویشتن ساخته است.

## مهر در شراکت قدرت با اهورامزدا

در اوستای کنونی نیز در آغاز «مهریشت»، کرده یکم، بند نخست می‌خوانیم که اهورامزدا، میترا را در ستایش و برازندگی همپای خود آفریده است و در جمله‌ای تعریضی، این تأکید را بیشتر می‌کند. در آیین مهری، «زروان» آنقدر اهمیت یافت که «میترا» را با چهره‌ای هیبت‌انگیز همچون «زروان» نشان داده‌اند و این سلسله دگردیسی‌ها همچنان ادامه می‌یابد تا در *اوستا*، «میترا» با چهره‌ای التقاطی خود را نشان می‌دهد: «اهورامزدا به سپیتمان زرتشت گفت: ای سپیتمان! بدان هنگام که مهر فراخ چراگاه را هستی بخشیدم، او را در شایستگی ستایش و برازندگی نیایش، برابر با خود - که اهورا مزدایم - بیافریدم» (اوستا، ۱۳۸۲، ص ۳۵۳).

در سایه اصلاحات زرتشت می‌بینیم که «میترا» از شریک برترش «اهورا» جدا شد.

اما بعد از مرگ پیامبر، هر دو طرف نشان دادند که از این جدایی چندان راضی و خشنود نبوده‌اند؛ زیرا هواداران زرتشت هرگز نتوانستند دیدگاه‌های توحیدی پیامبر خود را سرلوحه کارشان قرار دهند. از این‌رو، در همان آغاز گاتای هفت، فصل دو نگهبان - خالق که قطعاً همان زوج «میترا - اهورا» است، بار دیگر ظاهر می‌شود. در صورتی که در «مهریشت» این اهورامزدا است که پرستش مهر را به درخواست خود، بار دیگر مطرح می‌سازد (زرت، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹)

زیرا در این میان، «دین مزدپرستی کوشید تا سازش کند و با آن دین [مهری] کنار آید. کوشید تا یکتاپرستی را پایه گذارد و چند خدایی را هم پاس دارد» (کومن، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶).

از نمونه‌هایی اینچنین، گاهی به سازش زرتشت با آیین‌های پیش از خود تعبیر شده است، در حالی که آهنگ قاطع او در فراخوانی دعوتش و برکشیدن اهورامزدا، با این فرضیه چندان سازگار نمی‌نماید. از سوی دیگر، مهر (میترا) همواره با صفت «فراخ چراگاه» آمده است؛ زیرا او را صاحب و بخشنده چراگاه می‌دانند. اهمیت این موضوع زمانی مشخص می‌شود که بدانیم جامعه‌ای که حیات دامپروری و کشاورزی دارد، تا چه حد فراخی و چراگاه فراخ در آن اهمیت می‌یابد.

قابلیتی که منجر شده است مهر در باورهای زروانی ریشه بدواند و جای خود را باز کند، کارکرد سوئیۀ اوستا؛

زیرا:

مهر نقشی میانجی دارد. در اسطوره آفرینش مانوی، مهر آفریده می‌شود. «زروان» برای نجات فرزندش «اهورامزدا» در برابر اهریمن، دیگر فرزندش، «مهر» را پدید آورد: آن‌گاه زروان برای رهایی «هرمزدا»، خدایان دیگر از خود پدید آورد. «مهر ایزد» نیرومندترین این خدایان بود. «مهر ایزد» برای نجات «هرمزدا»، به مرز جهان تاریکی وارد شد (رضی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷).

«زروان» - خدای زمان - با داشتن دو فرزند «هورامزدا» و «هریمن»، دچار درماندگی می‌شود و ناچار خدایانی برای یاری «هورا مزدا» می‌آفریند. چنین باورهایی در طول تاریخ، در کنار اهرم‌های قدرت موبدان و شاهان، که باورهای‌های عامه نیز به آن دامن می‌زد، و موانع و مشکلاتی که حفظ این کتاب آسمانی پشت سر گذاشت، راه را برای نفوذ باورهای زروانی و مهری باز کرد. اوستای کنونی در طول تاریخ پر فراز و نشیب‌اش، زمینه‌ای برای بروز باورها و اندیشه‌های موبدان و شاهانی شد که تفکرشان جولانگاه باورهای ثنوی و تقدس‌ایزدان، به‌ویژه ایزدانی نظیر «مهر» و «آناهیتا» بود که قدمت دیرینه‌تری نسبت به اندیشهٔ یگانه‌پرستی زرتشت داشتند.

«مهر» جنبه‌ای دوگانه دارد؛ از سویی ویرانگری آبادساز است که با دشمن خود به شدت سخت‌گیر است، و از سویی لباس خدایی که به تن می‌کند چنان بر گناه‌کاران خشم می‌گیرد که از پریان و جادوان هیچ‌یک از خشم او در امان نیستند. همچنین مشروط بخشندهٔ نیرو و پیروزی است.

آنکه دیوان را سر بکوبد. آنکه بر گناه‌کاران خشم گیرد. آنکه به مهر دروجان کین ورزد. آنکه پریان را به تنگنا افکند. آنکه - اگر مردمان مهر دروج نباشند - کشور را نیرویی سرشار می‌بخشد. آنکه - اگر مردمان مهر دروج (بیمان‌سکن) نباشند - کشور را پیروزی سرشار می‌بخشد (اوستا، ۱۳۸۵، ص ۳۵۹).

همان‌گونه که گفتیم، «مهر» ایزدی با جنبه‌های دوگانه است: از یک سو، مایهٔ برکت است، و از سوی دیگر، مایهٔ خشم. با مردمان، هم نیک است و هم بد. با کشورها نیز همچنین. این دو بُعدی بودن اوست که وقتی در *اوستا* تجلی می‌یابد، گویی «زروان» دیگری پا به عرصهٔ ظهور نهاده است: «ای مهر، تو با کشورها، هم خوبی و هم بد. ای مهر، تو با مردمان، هم خوبی و هم بد. ای مهر، از توست آشتی و از توست ستیز کشورها» (همان، ص ۳۶۰).

ایزدی که اگر به جلب رضایت او نکوشند، به خشم می‌آید و دارای ده هزار چشم است. این کثرت در تعدد چشم، نشانگر قدرت و احاطهٔ اوست. جایگاه وی در کوه البرز، بسان عرشی برین است که هورامزدا او را بر آن جای داده است:

آنکه آفریدگار - هورا مزدا - آرامگاه او را بر فراز کوه بلند و درخشان و دارای رشته‌های بسیار - کوه البرز - برپا کرد. آنجا که نه شب هست، نه تاریکی، نه باد سرد، نه باد گرم، نه بیماری‌کننده و نه آرایش دیو آفریده. از ستیغ کوه البرز مه برنخیزد. آرامگاهی که امشاسپندان و خورشید - همکام و با خشنودی درون و منش نیک و درست باوری - بساختند تا او بتواند از فراز کوه البرز سراسر جهان استومند را بنگرد (همان، ص ۳۶۵-۳۶۶).

«مهر» در خرد سرشتی بی‌نظیر و در ابتدا نسبت به خورشید، وجودی مستقل داشت و به تدریج، در هم ادغام شدند. از این روست که «مهرپرستان نام "ایزد خورشید" به میترا می‌دهند» (ورمازون، ۱۳۸۰، ص ۴۹).

با این حال در *اوستا*، «مهر» ویژگی‌های منحصر به فرد خود را حفظ کرده است؛ علاوه بر اینکه از بینایی منحصر به فردی برخوردار است، شنوایی است که در هستی همتایی ندارد: «در همهٔ جهان، کسی نیست که هم‌چند مهر مینوی از خرد سرشتی بهره‌مند باشد. تیزگوش با هزار گونه‌گاردانی، آراسته از نیروی شنوایی برخوردار باشد. مهر هر که را دروغ بگوید، می‌بیند. مهر توانا گام برمی‌دارد» (همان، ص ۳۷۹).

«زَنر» ضمن اشاره به متروک ماندن، می‌گوید که با وجودی که «ایزد بزرگ مهر، که برای مدتی دراز از آیین زرتشتی کنار گذاشته شده بود، پس از این و با تمام وجود، به این دین بازگردانیده شد؛ دینی که نه تنها با یزش و آتش، بلکه با دستورالعملی چونان "پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک" اول‌بار در گائاهای هفت فصل ظاهر شد. براساس همین دستورالعمل است که "میترا" اکنون می‌پرسد: کیست آنکه مرا با ستایش نیک بستاید؟» (زَنر، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵).

نهاد ناخشنود مهر را باید آرام کرد و خشنود ساخت؛ چراکه خشم مهر، خشمی ویرانگر است. خشم او موجب ناخوشی، مرگ، بینوایی و نابودکننده فرزندان است: «کدامین کس را دچار ناخوشی و مرگ کنم؟ کدامین کس را به بی‌نوایی شکنجه‌آور گرفتار کنم؟ فرزندان براننده چه کسی را به یک زخم نابود کنم؟ من که چنین توانم کرد» (همان، ۱۳۸۵، ص ۳۸۰).

آنچه آشکار است، نمایانگر مصالحه فراگیر بین آیین زرتشت و مهرپرستی است؛ سازشی که در امپراتوری روم نیز دیده می‌شود و ثنویت سفت و سخت حاکم بر اوستای متأخر و به‌ویژه در عصر ساسانی را نمایان می‌سازد (ر.ک: زَنر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶-۱۷۸). این نفوذ در ایران تا آنجا بود که «پادشاهان هخامنشی به مهر سوگند یاد می‌کردند و پلوتارک نقل می‌کند که داریوش در امر مهمی به یکی از خواجگان خود امر کرد که راست بگوید و از «مهر» بترسد» (عقیقی، ۱۳۷۴، ص ۶۲۵).

کار به آنجا می‌رسد که یاری‌رسانی «مزدا» و «مهر» - با هم - آرزو می‌شود و هر دو با صفت، جانشین موصوف بزرگ خوانده می‌شوند. گویی «میترا» سایه‌ای بر اقتدار اهورامزدا شده که در همه جا خود را به دنبال او می‌کشد و قصد دارد با او برابری کند:

بشود که هر دو بزرگ - «مهر» و «اهورا» - به یاری ما بستاید؛ بدان‌گاه که اسبان خروش برکشند و بانگ بلند تازیانه‌ها در هوا بییچد و تیرهای تیز [رو] از زه کمان‌ها پرتاب شود. پس آن‌گاه پسران آنان که به سختی [و ناخوشی] زور (نرها و پیشکش‌ها) نیاز کردند، کشته شوند و موی کنده به خاک در غلتند (اوستا، ۱۳۸۲، ص ۳۸۱).

«مهر» در «مهریشت» به‌گونه‌ای معرفی می‌شود که گویی حتی «اهورامزدا» هم با او از در سازش وارد می‌شود؛ زیرا «میترا» قصد ندارد از صفحه باورهای پیروانش پاک شود. فرمان او باید بی‌چون و چرا اطاعت شود و کسب خشنودی‌اش ضروری است. این موضوع ظاهراً به خواست خود «مزدا» است که می‌خواهد یاد «میترا» زنده نگه داشته شود:

اهورامزدا چنین گفت: ای زرتشت اشون، خوشا به روزگار آن مرد خوش‌کامی که زوت اشونی از میان مردم دانش آموخته و دین آگاه، در برابر برسم گسترده، با یاد مهر، او را به نیایش ایزدی بگذارد. اگر چنین مرد پیش‌گامی، خشنودی‌نهاد مهر را بکوشد و فرمانش را بپذیرد و داوری‌اش را گردن بگذارد، مهر به خانه او فرود آید (همان، ص ۳۸۶).

«مهر» ایزدی مقتدر است که هرگز دچار غفلت نیست و کارکرد دوسویه‌اش منجر شده از یک سو، یاریگر دوستان، و از سوی دیگر، دشمنی از بین برنده باشد: «مهر ایزد همواره بیدار و غرق اسلحه برای یاری کردن راست‌گویان و برانداختن دروغ‌گویان و پیمان‌شکنان در تکاپو [بوده] است» (پورداود، ۱۳۷۸، ص ۴۰۳). «مهر» شهریار همهٔ سرزمین‌ها خوانده می‌شود و «اهورا مزدا» او را فره‌مندترین آفریدهٔ خود می‌آفریند و باز هم در کنار یاری‌رسانی «مزدا» یاری‌رسانی «مهر» آرزو می‌شود: «مهر شهریار همهٔ سرزمین‌ها را می‌ستاییم که «اهورامزدا» او را به یاری ما آورند. خورشید رایومند (باشکوع و پرفروغ) تیز اسب را می‌ستاییم» (اوستا، ۱۳۸۲، ص ۵۹۱).

#### آناهیتا در شراکت قدرت با اهورامزدا

«آناهیتا» یا «ناهاید» که موسوم به الههٔ آب‌های روان است، از ایزدان مشترک هند و ایرانی است که «سابقهٔ پرستش او در ایران بسیار کهن است. آناهیتا، چه در عصر هخامنشی و چه در عصر ساسانی، مورد پرستش بوده است» (تاراپوروا، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳). وی مادر «مهر» است. در باورهای اسطوره‌ای، «مهر» از صخره‌ای زاده می‌شود. از این‌روست که آب و روشنایی هر دو دارای یک منشأند.

یکی از بلندترین یشت‌های *اوستا* نیز در ستایش و نیایش «آناهیتا» آمده است. «آریسور آناهیتا» نام کامل این ایزدبانو است که از سه جزء ترکیب یافته است:

نخست همان «اردوی» است و در این ترکیب معمولاً به معنی مطلق «رود» گرفته شده است. جزء دوم «سورا» یا «سور» به معنی نیرومند، و جزء سوم «آناهیتا» به معنی پاک و بی‌آلایش، همان است که در پهلوی «ناهاید» و در ارمنی «ناهایت» و در فارسی «ناهاید» شده و نام ستارهٔ زهره نیز هست (همان، ص ۹۰۷).

نقش «آناهیتا» - بازوی دیگر «اهورامزدا» - با کام‌یابی‌گری آغاز می‌شود. «آناهیتا» پس از ظهور خود، گویا قصد افول ندارد. تنها به اقتضای زمان است که چهرهٔ خود را دگرگون ساخته و با دگرپسویی به حیات خود ادامه می‌دهد، تا آنجا حتی «اهورامزدا» برای کام‌یابی پیامبر خود، نزد او پیشکش می‌برد و او را ستایش می‌کند:

او را بستود آفریدگار - اهورامزدا - در ایران‌ویج در کرانهٔ [رود] «دایتیا»ی (رود مقدس) نیک‌هوم (گیاه مقدس) آمیخته با هوم آمیخته به شیر، با برسم (شاخهٔ درخت) با زبان خرد و «مشره» (کلام مقدس) با اندیشه و گفتار و کردار [نیک] با زور و با سخن رسا... از وی خواستار شد: ای آریسور آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین! مرا این کام‌یابی ارزاندار که من پسر «پورو شسپ» - زرتشت اشون - را بر آن دارم که همواره بر آن دارم که همواره دینی بیندیشد، دینی سخن گوید و دینی رفتار کند. اردویسور آناهیتا - که همیشه خواستار زور نیازکننده و به آیین پیشکش آورنده را کامروا کند - او را کام‌یابی بخشید (اوستا، ۱۳۸۲، ص ۳۰۱).

ستایش «آناهیتا» فرمانی مستقیم از جانب «اهورا مزدا» است:

در مورد «آناهیتا»، «اهورامزدا» به طریزی ساده به زرتشت دستور می‌دهد تا او را بستاید، در صورتی که در مورد «وای» و «بهرام»، که هر دو از اصلی دیوی‌اند، حتی از مقدمه‌ای بسیار رسمی پیرامونشان نیز مضایقه و دریغ می‌شود (زتر، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱).

این دستور اجباری است و آنچه انجام شدنش به «آناهیتا» نسبت داده شده گویی دست «اهورا مزدا» از آن خالی است:

اهورامزداى نیک‌کنش فرمان داد: ای اردویسور اناهیتا! از فراز ستارگان به سوی زمین مزدا آفریده بشتاب! به پایین روانه شو و دیگر باره بدین جا باز آی! فرمان‌روایان دلیر و بزرگان و بزرگ‌زادگان کشور باید تو را نیایش کنند. ارتشتاران - آن دلیران - برای دستیابی بر اسبان تکاور و برتری جویی در فر، باید از تو یاری خواهند. آترپانان پارسا - آن پرورسگران روان - برای دستیابی بر دانش و ورچاوندی و پیروزی و برتری اهورا آفریده، باید از تو یاری خواهند. از تو باید دوشیزگان شایسته شوهر، سرور و خانه‌خدایی دلیر خواهند. از تو زنان جوان - به هنگام زایش - زایشی خوب خواهند. تویی - توای اردویسور اناهیتا - که این‌همه را بجای توانی آورد (اوستا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۲-۳۱۳).

در جای دیگر می‌بینیم باز هم نیایش و ستایش او از جانب اهورامزدا بایسته است:

اهورا مزدا به زرتشت سپیتمان گفت: ای سپیتمان زرتشت «اردویسور اناهیتا» را - که در همه جا [درمان] گسترده، درمان‌بخش، دیوستیز و اهورایی کیش است - به خواست من بستای. اوست که در جهان استومند، برازنده ستایش و سزاوار نیایش است. اوست اشونی که جان افزایش و گله و رمه و دارایی و کشور را افزونی بخشد. [اوست] اشونی که فزاینده گیتی است (همان، ص ۲۹۷).

در یشت‌ها (اشی‌یشت) خانواده «اشی» این‌گونه معرفی می‌شوند:

اهورامزدا - بزرگ‌ترین و بهترین ایزدان - پدر توست. «سپندارمذ» مادر توست. «سروش» نیک پارسا و «رشن» بزرگوار نیرومند و «مهر» فراخ چراگاه [آن] هزار گوش ده هزار گوش ده هزار دیده‌بان - برادران تواند. دین مزداپرستی خواهر توست (همان، ص ۴۷۱).

### نتیجه‌گیری

بنابر شواهدی که از منابع اسلامی و پژوهش‌های انجام شده، ارائه شد آیین زرتشت، که در آغاز توحیدی بوده، طی تاریخ پرفراز و نشیب خود، با اندیشه تثلیث آمیخته است. ریشه‌های این انحراف را از یک سو، در اندیشه زروانی می‌توان یافت، و از سوی دیگر، آیین مهری در بسط این تفکر به شکل تازه‌تری تأثیر شایان داشته است. در کنار عوامل تاریخی، ثنویت قدرت با اهرم‌های «شاه» و «موبدان» در این مهم، سهمی بسزا داشته است.

بنابر شواهد مستقیم از *اوستا* می‌بینیم که «زروان» جای خود را به «اهورا مزدا» می‌دهد و «اهورامزدا» نیز در کنار «مهر»، با جنبه‌های دوگانگی (ویرانی و آبادگری، خشم و بخشش) به همراه مادر خود «آناهیتا» بازوان «اهورامزدا» می‌شوند و مثلث قدرت را در هستی به دست می‌گیرند.

آیین مهری که خود جنبه‌ای تثلیثی نداشت، متأثر از آیین زروانی، به معتقدات دین زردشت نفوذ کرد. با این نفوذ، به جای مثلث (زروان، اهورامزدا و اهریمن)، مثلث دیگری با حضور (اهورامزدا، آناهیتا و مهر) در *اوستا* شکل



گرفت و این قدرت تا آنجا تقسیم شد که «هورامزدا» خود می‌گوید که «میترا» را در ستایش و برازندگی، همپای خود آفریده است.

«میترا» سایهٔ اقتدار «هورامزدا» می‌شود؛ سایه‌ای که همواره در همه جا خود را به دنبال او می‌کشاند و برابری با او را قصد دارد. از سوی دیگر، می‌بینیم که «هورامزدا» خود برای کامیابی خویش و اینکه پیامبرش همواره در پرتو دین او باشد، برای «آناهیتا» پیشکش می‌برد. فرمان ستایش «مهر» و «آناهیتا» فرمانی مستقیماً از جانب «هورامزدا» است.

## منابع

- اوستا (کهن‌ترین سرودهای ایرانیان)، ۱۳۸۲، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چ نهم، تهران، مروارید.
- آزادگان، جمشید، ۱۳۷۶، «زروانیسم»، *پژوهش‌نامه‌ی علوم انسانی*، ش ۲۲، ص ۱۵۰-۱۵۹.
- ، ۱۳۸۴، *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*، چ اول، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ، ۱۳۸۹، *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*، چ چهارم، تهران، سمت.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۹، *زرتشت مزدیسنا و حکومت*، چ پنجم، تهران، شرکت سهامی.
- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه‌ی مزدیسنا*، چ دوم، تهران، مرکز.
- اولانسی، دیوید، ۱۳۸۷، *پژوهشی نو در آیین میتراپرستی*، ترجمه مریم امینی، چ سوم، تهران، چشمه.
- بختورتاش، نصرت‌الله، ۱۳۸۰، *نشان رازآمیز گردونه خورشید یا گردونه مهر*، چ سوم، تهران، فروهر.
- بلاغی، شیخ محمدجواد، ۱۴۱۲ق، *التوحید والتثلیث*، چ دوم، بیروت، دارالمؤرخ العربی.
- پورجهان، فاطمه، ۱۳۸۴، «تئویت در ادبیات مزدیسنی»، *زبان و ادبیات دانشکده علوم انسانی مشهد*، ش ۱۵۰، ص ۱۴۵-۱۵۶.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۸، *گاتها، کهن‌ترین بخش اوستا*، تهران، اساطیر.
- تاراپوروالا، اجی.اس، ۱۳۸۷، «آیین میترا»، ترجمه فرشید نادری، *تاریخ پژوهشی*، ش ۳۶ و ۳۷، ص ۱۸۱-۱۸۹.
- جعفی، مفضل بن عمر، ۱۴۰۴ق، *التوحید*، تحقیق و تعلیق کاظم مظفر، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا، ۱۳۸۴، *تنویان در عهد باستان*، تهران، طهوری.
- ، ۱۳۸۵، *گزیده سرودهای ریگ ودا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خاتمی، احمد، ۱۳۷۰، *فرهنگ علم کلام*، تهران، صبا.
- دوبلوا، فرانسوا، ۱۳۳۲، «تئویت در سنت ایرانی و مسیحیت»، *نامه پارسی*، ش ۱، ص ۹۹-۱۲۶.
- دوشن گیمن، ژاک، ۱۳۷۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، فکر روز.
- دولت‌آبادی، هوشنگ، ۱۳۹۵، *رد پای زروان (خدای بخت و تقدیر)*، تهران، نی.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۲۷ق، *ارشاد القلوب*، چ دوم، قم، شریف رضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۴ق، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دارالقلم.
- رضائی باغ بیدی، حسن، ۱۳۸۰، «بازنگری واژگان اهورایی و اهریمنی در اوستا»، *نامه فرهنگستان*، ش ۲، ص ۶۸-۷۶.
- رضوی، مرتضی، ۱۳۹۰، *کابلا و پایان تاریخ‌انث*، تهران، مؤلف تاریخ.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۲، *آیین مغان، پژوهشی درباره دین‌های ایران باستان*، تهران، سخن.
- زهر، آر.سی، ۱۳۷۵، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، چاپ و صحافی سوره.
- ، ۱۳۸۴، *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیر کبیر.
- عاملی، حر، ۱۴۱۴ق، *وسایل‌الشیعه (آل‌البیوت)*، چ دوم، قم، مؤسسه آل‌البیوت.

- فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۹ق، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سرماوائی، چ دوم، قم، مؤسسه دارالهبیره.
- فیروز کوهی، محمد و علی‌اکبر احمدی افرمجان، ۱۳۹۴، «ثنویت در الاهیات افلاطونی»، *دانشگاه قم*، ش ۶۶ ص ۵۲-۷۲.
- قبنجی، سید حسن، ۱۴۲۱، *مسند امام علی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- قرشی، امان‌الله، ۱۳۸۹، *ایران نامک*، چ سوم، تهران، هرمس.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شاکد، شائول، ۱۳۸۷، *تحول ثنویت*، ترجمه سید احمدرضا قائم مقامی، تهران، ماهی.
- صدوق، شیخ، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *الألمالی*، قم، مؤسسه البعثة.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، تهران، حکمت.
- طارمی‌راد، حسین و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، *توحید تثلیث ثنویت*، تهران، کتاب مرجع.
- طبرسی، شیخ، ۱۴۱۵ق، *تفسیر مجمع‌البیان*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۸۲، *مزدپیروستی در ایران قدیم*، چ پنجم، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، هیرمند.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *ایران در زمان ساسانیان*، چ پنجم، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- کومن، فرانس، ۱۳۸۶، *دین مه‌ری*، ترجمه احمد آجودانی، تهران، ثالث.
- مبارکه، بهنام، ۱۳۸۸، *گات‌ها*، تهران، فروهر.
- مجلسی، علامه، ۱۴۰۳ق، *بحار‌الأنوار*، ج ۲، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *دین و دوران*، چ نهم، تهران، دانشگاه امام صادق.
- منوچهری‌پور، منوچهر، ۱۳۷۷، *بدانیم و سرلیند بائسیم*، چ سوم، تهران، فروهر.
- ناظریان‌فر، موسی، ۱۳۸۷، «ثنویت در کلام و فلسفه»، *معارف عقلی*، ش ۲۲، ص ۱۱۹-۱۵۴.
- ورمازون، مارتین، ۱۳۸۰، *آیین میترا*، چ سوم، ترجمه نادر بزرگ‌زاده، تهران، چشمه.
- هاتف اصفهانی، سید احمد، ۱۳۴۷، *دیوان*، تصحیح وحید دستگردی، با مقدمه ایرج افشار، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.
- هروی، عبدالله بن محمد، ۱۴۰۴ق، *دلایل‌التوحید*، تحقیق علی بن محمد فقیهی، مدینه منوره.



## بررسی بخشی از گزارش هرودوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری

کلیه هانیه پاکباز / دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
hanieh.pakbaz1@gmail.com

مehشید میرفخرایی (مسئول مکاتبات) / استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
محسن ابوالقاسمی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران  
دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۰۶

### چکیده

هرودوت هالیکارناس، تاریخ‌نگار یونانی، به خاطر اثر معروف خود *تاریخ هرودوت* توسط محققان و پژوهشگران بسیاری مورد تمجید یا انتقاد واقع شده است. گروهی او را متهم به افسانه‌سرایی و تحریف واقعیت‌های تاریخی نموده، و گروه دیگر گزارش‌های او را تمجید کرده، مبنای تحقیقات خود قرار داده‌اند. گزارش‌های هرودوت از آداب و رسوم ایرانیان، با توجه به تاریخ حیات او (۴۲۵-۴۸۴ پ.م.) مقارن با دو پادشاه هخامنشی (*خسایار شاه* و *اردشیر یکم*) مؤید فرائیر شدن زرتشتی‌گری در ایران باستان است. شیوه‌ای که هرودوت برای تاریخ‌نگاری خود استفاده کرده، شیوه‌ای روایی است و احتمال دارد که آنچه وی نگاشته، توسط راوی به غلط به او انتقال داده شده باشد، بدین‌روی، لازم است تا گزارش‌های او از جنبه‌های گوناگون بررسی شود. بنابراین، مقایسه گزارش‌های هرودوت در این فاصله زمانی، در خصوص آداب و رسوم ایرانیان، از جمله وجود ایزدان گوناگون، «یزش» و نثار قربانی برای ایزدان بر بلندای کوه‌ها، یزش عناصر طبیعت، به دخمه سپردن مردگان، حضور مغ‌ها در هنگام اجرای مراسم قربانی، ناپسند بودن دروغ، پاک نگاه داشتن رودخانه‌ها با آنچه در *اوستا*، کتاب مقدس زرتشتیان و دیگر کتب مذهبی زرتشتی آمده است، می‌تواند راه‌گشا باشد.

کلیدواژه‌ها: هرودوت، زرتشتی‌گری، ایزدان، یزش، دروغ.

آداب و رسوم، مذهب، فرهنگ و زبان هر ملت، مشخصه‌ای است که ریشه در نسل‌های پیشین خود دارد. بی‌توجهی به این مشخصه، موجبات فراموشی و کوچک شمردن آن ملت را فراهم می‌کند، درحالی‌که کاوش در آن، زمینه را برای یافتن منشأ پیدایش و علت تداوم یا فراموشی آن، هموار می‌سازد.

هرودوت به عنوان نخستین تاریخ‌نگار جهان باستان، که اثرش تاکنون باقی مانده، در ثبت تاریخ و فرهنگ ایران باستان، همچون سایر ملل کهن عصر خود، نقش بسزایی داشته است. گزارش‌های هرودوت یکی از نخستین منابع تاریخی مدون در ارتباط با آیین و رسوم ایرانیان است و همواره محققان، باستان‌شناسان و زبان‌شناسان در تحقیقات خود - در جایی که احساسات ملی و مذهبی او در میان نباشد - به گزارش‌های او استناد می‌کنند. در این میان، بعضی نیز او را به تحریف و خرافه‌گویی محکوم می‌کنند. بی‌توجهی به صحت و سقم گزارش‌های هرودوت، زمینه‌ساز انحراف محققان آینده و متضرر شدن ایرانیان در ثبت نادرست تاریخ و فرهنگشان خواهد شد. این مقاله سعی دارد تا هفت گزارش از هرودوت در ارتباط با آیین و رسوم ایرانیان باستان را بررسی کند. گزارش‌های هرودوت کتیبه‌های هخامنشی، *اوستا* و یافته‌های باستان‌شناسی مؤید این واقعیت است که در این بازه زمانی (۴۲۵-۴۸۴ پ.م)، ایرانیان در دوره زرتشتی‌گری جامع قرار داشتند.

زرتشتی‌گری را می‌توان به سه صورت تقسیم‌بندی کرد:

۱. زردشتی‌گری نخستین: شامل آموزه‌های اصلی زرتشت؛ آنچنان که در «گاهان» نمایان می‌شود.
۲. زرتشتی‌گری جامع (= فراگیر): آمیختگی آموزه‌های پیامبر با دین پیش‌زرتشتی؛ دینی که در آن خدایان کهن مجدداً در کنار «اهورا مزدا» ظاهر می‌شوند و هر کدام از این خدایان دارای خویش‌کاری و قدرت خاص خود هستند. این نوع زرتشتی‌گری در واقع، به معنای سازش میان آموزه‌های پیامبر با طبیعت‌گرایی احیا شده و آیین چندخدایی است که میراث مشترک اقوام هند و ایرانی است.
۳. زرتشتی‌گری جامع دارای دو ویژگی است: الف) اهورا کیشی؛ ب) طرد دیوپرستی؛ زرتشتی‌گری اصلاح شده؛ از بهدین ثنوی نشئت می‌گیرد که آگاهانه توسط ساسانیان گسترش می‌یابد. در این نوع زرتشتی‌گری، «اهورا مزدا» با وجود محدودیت‌هایی (وجود نیرویی مستقل به نام «انگره مینیو» یا «مینوی بد» در برابرش) به سلطه مطلقش بر آفرینش نیک دست می‌یابد. این نوع زرتشتی‌گری، که بر ثنویتی محکم استوار است، در «وندیداد» به معنای واقعی نمود پیدا می‌کند. در آن «اهورا مزدا» و «انگره مینیو» به عنوان دو رقیب جاودانه در برابر هم ظاهر می‌شوند. احیای خدایان کهن و «یزش» مظاهر طبیعت، بازمانده آیین کهن هند و اروپاییان است. اما به دخمه سپردن مردگان را نمی‌توان به طور یقین، میراث هند و اروپاییان دانست. در زمان هرودوت، مغان، خواه‌داری‌گرایی اختلاطی با زرتشتی‌گری باشند یا فقط روحانیان پیش‌زرتشتی بوده باشند، بی‌شک، در بسیاری از آداب و رسوم ایرانیان و همچنین در آیین زرتشت، تأثیری انکارناپذیر دارند. تأثیر

مغان و آیین‌های منسوب به آنها، همانند کشتن «خرفستران» (= حشرات موذی)، «خویدوده» (= ازدواج با خویشان)، به دخمه سپردن مردگان از ترس حمله «دیو نسوش» (= دیو لاشه و مردار) و تمام تلاش آنها برای دیوزدایی در «وندیداد» و سایر کتب مذهبی زرتشتی، گویای همین واقعیت است. جهان‌بینی آنها بر ثنوتی محض استوار بود که حتی جانوران نیز از این دیدگاه مستثنا نبودند (زهر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸-۲۴۹).

### آیین ایرانیان در گذر زمان

جنبه‌های مشترک زبانی، فرهنگی و همچنین یافته‌های باستان‌شناسی حاکی از آن است که در میان عصر «نوسنگی» و «مفرغی» (قریب ۴۰۰۰ سال پ.م.) جامعه هند و اروپایی نخستین در شمال دریای سیاه (در استپ‌های جنوب روسیه، نواحی شرقی و سفلی رود دنپر، شمال قفقاز و غرب کوه‌های اورال) می‌زیستند. قریب ۳۰۰۰ سال پ.م. شاخه‌ای از آنان به نام «آریاییان» (هند و ایرانیان) از سر شاخه خود، به قصد عزیمت به نواحی جنوبی‌تر جدا شوند. از زمان این انشقاق تا زمان انشقاق بعدی، اقوام هند و ایرانی قرن‌ها در کنار یکدیگر زندگی کردند. دو اثر *ودا* و *اوستا* گواه روابط دیرین هندیان و ایرانیان است. آریاییان مظاهر طبیعت را می‌پرستیدند و برای آنها فدیة نثار می‌کردند. احتمالاً قبل از هزاره اول پ.م. انشقاق دوم صورت پذیرفت و دو برادر آریایی از یکدیگر جدا شدند و هر کدام راهی سرزمینی گردیدند. یک گروه به سمت سند و دشت‌های پنجاب حرکت کردند و گروه دیگر رهسپار ایران شدند. پس از انشقاق دوم، اختلافی چشمگیر میان آریاییان نمایان شد. هندی‌ها، که دارای دو گروه خدایان «سوره‌ها» و «دیوان» بودند، در ابتدا هر دو گروه را یکسان می‌پرستیدند و از هر دو به یک اندازه طلب نیاز می‌کردند. با وجود اینکه این دو گروه خدایان در آغاز با یکدیگر همزیستی داشتند، اما سرودهای ودایی گویای آن است که با گذشت زمان، این دو گروه خدایان رقیب یکدیگر شدند و به دشمنی با یکدیگر برخاستند. در این رقابت، خدایان گروه «سوره» به مقام ضد خدایی تنزل پیدا شد. درحالی که خدایان گروه «دئوه» (= دیو) همچنان جایگاه خود را حفظ نمودند. اما در ایران، «سوره» به «اهوره» تبدیل شد و لقبی شایسته برای سرور خدایان ایران زمین یافت. «اهورا مزدا» (سرور خردمند - بزرگترین خدا) ایرانیان است. این لقب به غیر از «اهورا مزدا» تنها به دو ایزد دیگر «پام نپات» و «مهر» تعلق می‌گیرد، با این تفاوت که با نام آنها ترکیب نمی‌شود (بویس، ۱۳۷۶، ص ۱۷-۳۵؛ آموزگار، ۱۳۹۰، ص ۳۳۹-۳۴۳).

در حدود قرن‌های هشتم تا ششم پ.م. قوم ماد برای تشکیل حکومتی یکپارچه و مقابله با تجاوزهای آشوریان، تلاش خود را آغاز کرد و در نهایت، به هدف خود نیز دست یافت (گیرشمن، ۱۳۸۸، ص ۸۹-۱۰۷). به یقین، نمی‌توان گفت که مادها زرتشتی بوده‌اند؛ اما بی‌شک، در زمان مادها، پیام زرتشت و رسالت او به غرب ایران رسیده بود. از اینجاست که نام «مغان» به عنوان یکی از اقوامی که در ماد می‌زیستند و وظیفه روحانیت را همانند «برهمنان» هند به صورت موروثی بر عهده داشتند، به چشم می‌خورد. گروهی از محققان، همانند مسینا - با نادیده گرفتن اعتبار

گزارش‌های هرودوت در این باب - مغان را وارثان بر حق زرتشت می‌دانند و معتقدند: پذیرش زرتشتی‌گری و ترویج آن کار مغان بوده است (مسینا، ۱۹۳۰، ص ۱۴۴-۱۵۰).

گروهی دیگر همانند مولتون، که دیدگاهش عمدتاً بر پایه گزارش‌های هرودوت استوار است، آنها را مخالفان حقیقی زرتشت و روحانیان درباری می‌دانند که برای خود جایگاه پرنفوذی نزد مردم ایجاد کرده بودند و از این جایگاه به نفع خود بهره می‌بردند. جایگاه آنان دارای چنان اهمیتی بود که باید یک مغ یا نمایندگانی از آنان در هر مراسمی، چه زرتشتی و چه غیر زردشتی، حضور یابد. این گروه معتقدند که مغان به کار سحر و جادو می‌پرداختند و آموزه‌هایشان بی‌اندازه سخت و مشمئزکننده بوده است، و چون یارای مقاومت در برابر فراگیر شدن آیین زرتشت را در خود نیافتند، مجبور به پذیرش این دین شدند و خود را به شکل سردمداران اصلی آن درآوردند و به تدریج، خرافات و آموزه‌های خود را، که بر ثنوتی محکم استوار بود، وارد دین زرتشت کردند. مهم‌ترین آموزه‌های آنان را می‌توان خرفستر کشی، خویدوده و در معرض هوا قرار دادن مردگان دانست. همچنین نگارش «وندیداد» را نیز به آنها نسبت می‌دهند (مولتون، ۱۹۲۶، ص ۱۸۳).

گروهی دیگر همانند پورداد مغان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱- مغان ایران که به فلسفه و تعلیم زرتشت آشنا بودند؛ ۲- مغان کلد که سحر، جادو، طلسم و شعبده می‌آموختند (پورداد، ۱۳۸۷، ص ۷۵-۷۶).

اما گروه دیگر مانند زرنر چنین استدلال می‌کنند که رفته رفته پیام نخستین زرتشت با آموزه‌های پیش‌زرتشتی در هم آمیخت. در دعای اعتراف به دین (= فرورانه) پیروان زرتشت به چهار صورت معرفی شده‌اند:

۱. اهورا کیش [او. -ahura-kaēša] هواداری از آموزه‌های اهوره یا اهوره‌ها. در این گرایش فکری، اهورا مزدا در صدر اهوره‌ها قرار می‌گیرد. در واقع، احیای مجدد خدایان در کنار اهورا مزدا، مشخصه بارز این دسته است. در کتیبه‌های *داریوش و کوروش*، اهورا مزدا «سرور خدایان» نامیده می‌شود. بنابراین، رویکرد این دو پادشاه بزرگ در کتیبه‌ها، مبین اهوراکیشی است. با فرض رد کردن «پشت‌ها» (که ماحصل اختلاط پیام زرتشت و سروده‌های پیش زرتشتی است)، دیگر نمی‌توان از «یسنها» نیز صرف‌نظر کرد. در «یسنها» که کانون دینی و مراسم عبادی زرتشتیان را تشکیل می‌دهد، ایزدان سرروش، مهر و مانند آن ستایش می‌شوند. پس آموزه‌های اصلی زردشت، خواه به سبب فشار دستگاه حکومتی و خواه به سبب سازگاری با دین پیش‌زرتشتی دست‌خوش تغییر فراوان می‌شود.

۲. ضد دیو (= جدا از دیو / دیو زدا) [او. -Vidaēuuva]؛ مخالف یا ضد دیو. علی‌رغم مخالفت شدید زرتشت با دیوپرستی تا زمان *خسایارشاه*، همچنان پرستش دیوها در ایران رواج داشت؛ همچنان که در کتیبه *خسایار* در «تخت جمشید» (XPh) در سطرهای ۳۵ تا ۴۱ آمده است: «و در میان این کشورها، جایی بود که قبلاً دیوها پرستش کرده می‌شدند. به خواست اهورا مزدا، من آن معبد دیوها را خراب کردم و اعلام نمودم: دیوها پرستش کرده نخواهند شد» (نارمن‌شارپ، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱؛ اشمیت، ۲۰۰۹، ص ۱۶۷). رویکرد این پادشاه در این کتیبه،



بیانگر ضد دیو بودن اوست. «وندیداد» (= قانون جدا از دیو)، که در دوره ساسانیان به نگارش درآمده است و نگارش آن را به مغان نسبت می‌دهند، بر ثنوتی مطلق استوار است. در این کتاب، برای دوری از دیوان، چنان قوانین سخت و طاقت‌فرسایی وضع شده است که کمتر کسی می‌تواند آن را تحمل کند. این کتاب عاری از هرگونه عناصر توحیدی و عرفانی است و مطلقاً مبین زندگی روحانی برای انسان نیست. جای‌جای «وندیداد» حاکی از تلاش مزدیسنان برای فراری‌دادن «دیو نسوش» است. تاوان گناهان با تازیانه یا حتی مجازات مرگ به نحوی فجیع بیان شده است که خواه این قوانین اجرا می‌شده یا خیر، نشان‌دهنده یک حس درنده‌خویی است که به هیچ وجه، با «گاهان» زرتشت همخوانی ندارد.

۳. زرتشتی [ او. zaraθuštri ] پیرو زرتشت.
۴. مزدیسنی [ او. Māzdayasni ] مزدپرست؛ این اصطلاح معیاری برای عنوان رسمی دین در زمان ساسانیان قرار گرفت. علاوه بر این عنوان، از واژه «به‌دین» نیز استفاده می‌کردند (زئر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸-۲۴۹).

### گزارش هرودوت درباره آیین و آداب و رسوم ایرانیان

در جلد اول کتاب هرودوت بندهای ۱۳۱، ۱۳۲ و ۱۳۹ چنین آمده است:

۱. رومی که می‌دانم پارسیان رعایت می‌کنند به شرح ذیل هستند: آنان هیچ‌گونه تصاویری از خدایان (= بت)، معبد و محرابی ندارند و استفاده از آنها را نشانه حماقت < انسان > می‌دانند. فکر می‌کنم این تصور از عدم اعتقاد پارسیان به خدایانی (= بغان) که دارای سرشت انسانی باشند - آن‌طور که تصور یونانیان است - نشئت می‌گیرد. آنها برای نیایش و خواندن نام خدایان از بلندترین قلّه کوه‌ها بالا می‌روند و برای «ژوپتر» (نامی که پارسیان به خدای همه گنبد آسمان می‌دهند) قربانی نثار می‌کنند. آنها برای خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و بادها نیز نیایش می‌کنند (= قربانی می‌کنند).

۲. پارسیان به همین روش، برای این خدایان قربانی می‌کنند... آنان برای خدایان محرابی نمی‌سازند و آتشی نمی‌افروزند و به هنگام پرستش نه «زهر» می‌ریزند، نه نی می‌نوازند، نه حلقه گل می‌آورند و نه «میزد». اما کسی که می‌خواهد هر یک از این خدایان را «یزش» کند، قربانی را به مکان پاک می‌برد و سپس نام خدایی را می‌برد که قصد دارد برای آن قربانی نثار کند. داشتن عمامه‌ای از تاج گل گیاه همیشه سبز (احتمالاً درخت انار) متداول است. قربانی‌کننده مجاز نیست تا تنها برای برکت خودش یزش کند، بلکه او باید برای رفاه و نیک‌بختی پادشاه و برای همه پارسیان، که خود نیز جزئی از آنان است، نیز یزش کند. او پس از آنکه قربانی را تکه‌تکه کرد و گوشت آن را پخت، بستری از نرم‌ترین گیاهان، به ویژه شبدر، می‌گسترده و همه گوشت قربانی را بر آن می‌نهد. سپس مغی پیش می‌آید، و در حالی که یک سرود مذهبی را زمزمه می‌کند، نام «سرور خدایان» را می‌برد. برگزاری مراسم قربانی بی حضور مغ، مجاز نیست. قربانی‌کننده پس از اندکی انتظار، گوشت قربانی را با خود می‌برد و به هر ترتیب که بخواهد، مصرف می‌کند.

۳. آنها سخن گفتن دربارهٔ چیزی را که انجام دادن آن امری غیر شرعی است، غیر قانونی می‌دانند. پارسیان شرم‌آورترین چیز در این دنیا را دروغ می‌پندارند، و بعد از آن، بده‌کار بودن است؛ زیرا علاوه بر دلایل دیگر، شخص بده‌کار مجبور به دروغ گفتن می‌شود. آنها هرگز رودخانه را با ترشحات نشان آلوده نمی‌کنند و دست‌هایشان را نیز در آن نمی‌شویند و به دیگران نیز اجازهٔ چنین کاری را نمی‌دهند، آن قدر که برای رودخانه‌ها احترام قایل‌اند!

بنابراین آنچه را که من از پارسیان با قطعیت کامل بیان می‌کنم، از دانسته‌های واقعی خودم است. رسم دیگری نیز وجود دارد که از آن با یک احتیاط (رازداری) صحبت می‌شود و نه آشکارا؛ به مردگانشان مربوط می‌شود. گفته می‌شود که بدن مرد پارسی تا زمانی که توسط سنگ یا پرندۀ لاشه‌خوار دریده نشود، هرگز دفن نمی‌شود. بی‌شک، مغان دارای چنین رسمی هستند؛ زیرا آنها این کار را بدون هیچ کتمانی انجام می‌دهند. پس از اینکه بدن آنها با موم پوشانده شد (= مومیایی شد)، به خاک سپرده می‌شود (رالینسون، ۱۹۰۹، ص ۱۳۹-۱۴۴).

### بررسی مشابهت‌ها و مغایرت‌های گزارش هروودت

آنچه هروودت در کتاب خود نقل می‌کند، با آنچه در *اوستا* آمده، دارای شباهت‌ها و مغایرت‌هایی است.

#### الف) مغایرت‌ها

۱. یزش کردن ایرانیان بر فراز بلندترین قلۀ کوه‌ها برای زئوس

آنچه در اینجا به عنوان مغایرت در نظر گرفته می‌شود، جایگزین کردن نام «هورا مزدا» با «زئوس» است. این مغایرت نشان‌دهندهٔ مقایسهٔ خدایان یونان با خدایان ایرانیان است و نامی که او برای خدایان ایرانیان به کار می‌برد نه تنها در *وندیداد*، بلکه در تمام *اوستا* نیز مورد استفاده قرار نگرفته است. «زئوس» در تثلیث خدایان یونانی، در صدر قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که در تثلیث گاهانی «هورا مزدا» در رأس مثلث قرار می‌گیرد (بهار، ۱۳۸۷، ص ۴۶).

البته این انگاره که «هروودت» نام خدای خدایان یونانی را به جای «هورا مزدا» برگزیده است، خود جای بحث دارد؛ زیرا *آکاسیاس* شاعر و مورخ یونانی همانند *امپانوس* معتقد است: «ایرانیان در قدیم با یونانیان هم‌کیش بوده و مانند آنان "زئوس" و "کرونوس" و پروردگاران دیگر یونان را می‌پرستیدند، ولی با اسامی دیگر» (پورداد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

در ایران غربی و به‌طور کلی، در سراسر آسیای قدامی، افکار و تمدن یونانی، موجب اختلاط مذاهب مختلف شد. در خرابه‌های یک معبد زرتشتی واقع در نزدیکی شهر «پارسه»، که کمی بعد از ویران شدن این شهر به دست اسکندر بنا شده، کتیبه‌هایی به زبان یونانی یافته‌اند که در آن «هورا مزدا»، «ایزد مهر» و «آناهیتا» به نام‌های یونانی «زئوس ماگیستیس»، «آپولون» و «آتنه» ذکر شده‌اند (کریستین سن، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

۲. ایرانیان برای یزش خدایان، آتش نمی‌افروزند و به هنگام پرستش، «زهر» و «میزد» به کار نمی‌برند:

الف. نیفروختن آتش در هنگام یزش را نمی‌توان تأیید کرد؛ زیرا ایرانیان برای آتش، بسیار احترام قایل بودند. احترام به آتش و مرکزیت آن یکی از بارزترین خصوصیات مشترک هند و اروپایی است. در یسن هفت‌ها، تمام مراسم مذهبی پیرامون آتش انجام می‌گیرد. در هند، ایزد آتش «آگنی» است و از آن ستایش می‌شود. همتای یونانی او «هستیا» است؛ دوشیزه‌ای پاک که خواهر زئوس است. در رم باستان، الهه آتش «وستا» است. از این الهه با تشریفات خاصی ستایش شده است. در یسنا (هات: ۷/۲۵) آمده است: «آذر پسر اهورا مزدا را می‌ستاییم».

در *اوستا* آتش میانجی میان خالق و مخلوق بوده و نیایش‌ها را به درگاه «هورا مزدا» منتقل می‌کند. یسنای ۶۲ نیز درباره نیایش آتش است.

بویس معتقد است: رسم باستانی «نیایش آتش» از اجاق خانواده‌ها آغاز شد و این رسم میراث باستانی هند و اروپایی است که سال‌ها در کنار هم زیسته‌اند. پس از برگزیدن روش زندگی چادرنشینی توسط هند و ایرانیان، احترام و ستایش آتش اجاق خانواده همچنان باقی ماند و حتی پس از تأسیس آتشکده‌ها، سنت احترام به آتش اجاق خانواده همچنان ادامه داشت (بویس، ۱۳۷۶، ص ۲۱۷).

شایان ذکر است که تا دوره ساسانیان، آتشگاه‌ها بسیار ساده و در فضای روباز قرار داشت، اما در دوره ساسانیان، آتشگاه‌های متعددی بنا گردید، و مراسم آیینی با تشریفات فراوان در آتشگاه‌ها برگزار می‌شد.

ب. به کار نبردن «زوهر» و «میزد»: مراسم زردشتیان از ابتدا با نثار «زوهر» و «میزد» آغاز می‌شد. برای اثبات این موضوع، می‌توان به شاهدهای زیر مراجعه کرد:

در ارتباط با «زوهر» در «گاهان» و سایر قسمت‌های *اوستا* چنین آمده است:

- در «یسنا» (هات: ۱/۶۶) آمده است: از روی راستی می‌دهم این زوهر هوم دار شیر دار هذائنیپتا دار به درستی (= به آیین) نهاده شده را به تو، ای اهورانی (= دختر یا همسر) اهوره، برای خشنودی اهوره مزدا، امشاسپندان، سروش اهلو (= پارسا)، آتش اهوره مزدا، رد بزرگوار پاکی (جدلی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳).
- در تیشتر یشت (کرده: ۱۵/۶) آمده است: «او ایدر پرسد: چه کسی مرا اکنون ستاید، با زوهرهای آمیخته به شیر، آمیخته به هوم؟» (زرشناس و گشتاسب، ۱۳۸۹، ص ۴۸).
- در «وندیداد» (فرگرد: ۲۲/۸) آمده است: در خصوص برگزاری مراسم «یسنه» (= یزش) برای شادی روان در گذشته چنین آمده است:

در سه روز و سه شب نخست، نباید گوشت بیزند... سپس باید سپیده دم روز چهارم (= سدوش) گوسفند یا گاو کوچکی را به عنوان «زوهر» پیشکش کنند. پس از شب سوم و روز چهارم، خوردن گوشت جایز است. برای روز دهم و ماه (= ماهانه متوفی، سی روز پس از مرگ)، هر کدام یک یشت و برای سالگرد، مراسم یشت را اجرا کنند. اگر ممکن است باید هر دو مراسم «یزش» و «میزد» را در یک روز انجام دهند و اگر نه، باید یزش را زودتر و «میزد» را بعداً برگزار کنند.

در ارتباط با «میزد» در گاهان و سایر قسمت‌های اوستا چنین آمده است:

گاهان (هات ۳/۳۴): «در احترام برای تو، ای اهورا، و برای اشته، میزدی (= نثاری) را < و > همه دارایی‌مان (= زندگی‌مان) را که تو با اندیشه نیکات (= وهومنهات) پرورده‌ای (= به وجود آورده‌ای) به تو تقدیم می‌کنیم» (هومباخ، ۲۰۰۶، ص ۴۸-۴۹).

در کتاب صد در بندهش (۹۳) آمده است:

روان پدر و مادر (پس از درگذشتن) به سرای آیند و ایستند و گوش می‌دارند که میزد و آفرینگان برای آنها نشده یا نه. اگر انجام یافته، خرم و خوش خواهند بود، و اگر نه، گله و شکایت به دادار اهورا مزدا می‌برند، که ما نیازی به میزد و آفرینگان اینها نداریم؛ ولی چون آنها میزد و آفرینگان برای ما انجام نمی‌دهند، ما هم از بلایی که برای ایشان خواهد آمد، آن را باز نمی‌داریم (دابار، ۱۹۰۹، ص ۱۶۱).

## ب) مشابهت‌ها

۱. یزش عناصر طبیعت (آتش، زمین، آب، باد، ماه): «آنیمیزم» (Animism) یا «اعتقاد به وجود روح و روان مخفی در میان همه موجودات، اعم از متحرک یا ساکن، مرده یا زنده، و اعتقاد بر اینکه خشم و غضب این ارواح مخفی می‌تواند به انسان ضرر رساند و از سوی دیگر، خوش آمد، نیایش و احترام آنها باعث سود و منفعت آدمی گردد» در میان ملت‌های بدوی سبب شکل‌گیری بت‌پرستی، نیاپرستی و پرستش عناصر طبیعت گردید.

پرستش عناصر طبیعت انواع گوناگونی دارد. از آن جمله است: پرستش سنگ (بت‌پرستی که هنوز در هند وجود دارد)، گیاه، جانور، آتش، ستاره، آب، ماه و آسمان (ناس، ۱۳۵۴، ص ۱۴).

بر اساس گفته هردوت (حداقل از زمان هردوت تا به امروز) اکثریت جامعه ایرانی برخلاف همسایگان هندی خود، بت‌پرست نبودند. شاید بتوان ریشه این تغییر نگرش و جدایی را به ظهور زرتشت نسبت داد. اما ایرانیان به طور قطع، مظاهر طبیعت را می‌پرستیدند و این موضوع در یشت‌های اوستا به وضوح مشاهده می‌شود. «یشت‌ها» متشکل از سروده‌هایی است خطاب به ایزدان. این ایزدان، که احتمالاً به دوران پیش از زرتشت و به گروه اهوره‌ها تعلق داشتند، علی‌رغم مخالفت زرتشت، مجدداً مورد ستایش قرار گرفتند. در اینجاست که زرتشتی‌گری جامع نمود پیدا کرد و پرستش خدایان کهن هند و اروپایی در کنار اهورا مزدا رواج یافت. بیشتر این خدایان به علت هم‌خاستگاه بودن اقوام هند و اروپایی با همتای هندی یا یونانی خود، دارای وجوه اشتراک هستند. در اساطیر ملل، قهر خدایان طبیعت، تیره‌روزی و بدبختی، و مهر آنان، برکت و نیک‌بختی را به ارمغان می‌آورد. آیین بدوی ستایش پدیده‌های طبیعت، با وجود اصلاحاتی که زرتشت در آن پدید آورد، در اسطوره‌های زرتشتی نیز مشاهده می‌شود.

روان پدیده‌های طبیعت در اساطیر زرتشتی «مینو» خوانده می‌شد... این مینوان نیازمند قربانی و فدیة بودند و اندیشمند و متکلم، انسان به یاری جادو یا سروده‌های دینی، که جانشین جادو شده است، و به یاری قربانی و فدیة

می‌تواند با این مینوان تماس بگیرد... مینوی پدیده‌های طبیعت نزد انسان بدوی، شکلی انسانی یا گاه حیوانی دارد که می‌تواند به صورت‌هایی خارق‌العاده جلوه کند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۷).

اعتقاد به وجود ایزدان پیش زرتشتی و قدرت آنان در رفع نیازهای بشر موجب شد تا پرستش آنان ادامه یابد.

۲. به دخمه سپردن مردگان: این موضوع باید از دو منظر مذهبی و تاریخی بررسی شود:

#### یک. مذهبی

آن‌گونه که در «وندیداد» آمده: زرتشتیان از جسد بیم و هراس دارند و از دیدگاه آنان، جسد یا لاشه جزو پلیدترین پلیدی‌هاست؛ زیرا بر این باورند که پس از مرگ، کالبد مرده جایگاه دیوان است، و - به اصطلاح - از هر چیز ریمنی (= ناپاکی)، ریمن‌تر است و کسی که با جسد تماس پیدا کند، ناپاکی به او نیز منتقل می‌شود. از آنجا که سه عنصر «آب»، «آتش» و «زمین» در این دین بسیار مقدس است و آلودن این عناصر، گناه محسوب می‌شود، زرتشتیان بسیار مراعات می‌کردند که این سه عنصر را آلوده نسازند. زرتشتیان معتقدند که چنانچه شخصی بمیرد، به تصرف اهریمن درمی‌آید و توسط «دیو نوش» (= دیو لاشه و مردار) احاطه می‌شود (فرگرد: ۲/۷). و هر کس از سه قدمی به مرده‌ای نزدیک‌تر شود یا آن را لمس کند، ناپاک است و لازم است مراسم «برش‌نوم» درباره‌اش انجام شود تا پاک گردد. بنابراین، زرتشتیان مجاز به دفن جسد نبودند، مبادا که زمین آلوده شود و اسفندارمذ (امشاسپند زمین) آزرده گردد. مجاز به غرق کردن جسد نبودند؛ زیرا «خرداد امشاسپند» ایزد موکل بر آب است و به آب سپردن جسد، وی را می‌آزارد. مجاز به سوزاندن اجساد نیز نبودند؛ زیرا «ارددیهشت امشاسپند» نگهبانی آتش را به عهده دارد و هر کس به آتش بی‌احترامی کند، گرفتار خشم و غضب الهی می‌شود، و چون مرتکب بزرگ‌ترین گناه شده، پس شایسته مرگ است. بنابراین، ضد دیوان به سرکردگی مغان، اجساد خود را در زمان هخامنشیان به دخمه‌ها می‌بردند تا خوراک سگان و پرندگان گوشت‌خوار شود. اما احتمالاً با گسترش دین زرتشتی در دوره ساسانیان و در نتیجه، مواجهه با مشکل افزایش اجساد که طبق دستور دین نباید زمین و آب و آتش را آلوده سازند، لزوم ساخت مکانی با مشخصاتی که در «وندیداد» آمده است، چشمگیرتر شد و زرتشتیان برای رفع این مشکل، از برج‌هایی استفاده کردند که بعدها «برج خاموشان» یا «خاموشی» نام گرفت.

آنها (= مزدیسنان) باید «نسا» را مطابق آیین، به کوه و بوم بالاتر (= زمین مرتفع) ببرند و آن‌گونه ببندند؛ برای آنکه سگ‌ها و پرندگان نتوانند «نسا» را به مکان‌های پر آب یا زمین کشاورزی و قابل سکونت آورند. اگر گوشت «نسا» توسط پرندگان گوشت‌خوار خورده نشود، پوده، آلوده، دارای حشرات مودی شود.

اگر آن گوشت خورده شود، آنگاه باید استخوان‌ها را مطابق آیین به استودان، که از زمین بالاتر قرار داشته و از بالا چون اشکوب (= طبقه) است، ببرند تا به هیچ آیین، باران به آن نسا نبارد و آب بر آن نایستد و به آن نم نرسد و سگ و روباه نتوانند وارد آن شوند و برای وارد شدن روشنی به آن، سوراخ در آن ساخته شود (جعفری - دهقی، ۱۹۹۸، ص ۷۳).

## دو. تاریخی

شواهد و قراین حاکی از آن است که در زمان مادها، مردگان را دفن می‌کردند. گورهای یافت شده از دوره مادها نوع تکامل یافته هنر «اورارتویی» (از همسایگان مادها) را نشان می‌دهد. ظاهراً رسم قدیمی به خاک سپردن مردگان با این اندیشه کهن، که سرای مردگان در زیر زمین قرار دارد، بی‌ارتباط نیست. در زمان هخامنشیان، ایرانیان کاملاً با «هورا مزدا» آشنا بودند. با وجود این، در هیچ کدام از کتیبه‌ها، نامی از زرتشت برده نشده است و به نظر می‌رسد همچنان روش خاک‌سپاری مرده مرسوم بوده است. پادشاهان هخامنشی، مانند کوروش در «پاسارگاد» یا داریوش کبیر و سایر پادشاهان هخامنشی در «تخت رستم» دارای مقبره هستند. از عصر داریوش به بعد، مقبره‌های پادشاهان این سلسله، در دل صخره‌های نقش رستم حفر می‌شد. و مردم دارای گورستانی در نزدیکی «تخت جمشید» شدند و گروه باستان‌شناس فرانسوی، گور یکی از پادشاهان را در شوش کشف کرده است (گیرشمن، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

قرار دادن مردگان در فضای باز، در عصر پارت‌ها چندان معمول نبود؛ زیرا در کاوش‌های باستان‌شناسی ناحیه «نیور»، «کاکزه» و «دورا - اوروپوس»، گورهایی متعلق به عصر پارت‌ها کشف شده است که در آنها مردگان را با اثاثیه‌های خاص تدفین، در تابوت‌های سفالی لعاب‌دار و مزین به نقشی از الهه برهنه، به خاک سپرده بودند (همان، ص ۲۶۳).

هرودوت در گفته خود، به گونه‌ای مبهم و اسرارآمیز از رازی صحبت می‌کند که عبارت است از اینکه مغان، که بیشتر طبقه‌ای مجزا هستند تا یکی از طوایف مادی، نعش مردگان خود را در معرض هوا می‌گذارند. *استرابون* نیز متذکر همین نکته است. *آگاتیاس* (کتاب دوم، بند ۲۳ و بعد) به صراحت می‌گوید که به دخمه نهادن مردگان از عادات ایرانیان باستان است. بنویسند در این باره می‌گوید: «هرودوت متذکر تمایزی است که به اندازه کافی، به درستی و اهمیت آن تمایز، توجه نشده است. هرودوت متذکر این نکته است که «تنها مغان نعش مردگان را جایی می‌گذاشتند که طعمه سگ‌ها و پرندگان شود». بنویسند در ادامه می‌گوید: «کیش زرتشت از آن رو رسم در معرض هوا قرار دادن اجساد را پذیرفت تا با رسم کهن‌تر، اما هنوز رایج مرده‌سوزی مبارزه کند». *هرتسفلد* معتقد است: این نظریه بنویسند قابل قبول نیست و می‌افزاید: این واقعیت، که واژه «دخمه» اسم مکان برای محلی است که در آنجا نعش را در معرض هوا می‌گذارند، در آغاز، به مفهوم «توده هیزمی» بوده است که مرده را برای سوزاندن روی آن می‌گذاشتند و به گونه‌ای قطعی ثابت می‌کند که مرده‌سوزی از دیگر انواع رسوم تدفین ایرانیان به هنگام اقامت در آسیای مرکزی قدیمی‌تر بوده است. اما شواهدی در دست نیست که رسم مرده‌سوزی را ایرانیان مهاجر با خود به فلات ایران آورده باشند، با وجود آنکه در «وندیداد»، شاهد تنفر شدید زرتشتیان نسبت به پیروان دیگر مذاهب - مثلاً، یونانیان ساکن باکتریا (= بلخ) - هستیم که نعش مردگان خود را می‌سوزاندند. رسم مرده‌سوزی تا زمانی که اسکندر مقلوبی آن را منسوخ کرد، همچنان ادامه داشت. رسم در معرض هوا گذاشتن مرده، که پیش از این در فلات، منحصر به مغ‌های مادی بود، توسط پارت‌های ساکن جلگه‌های شمالی در سرتاسر فلات ایران رواج یافت.

هیچ دلیل و مدرکی از نظر زبان‌شناسی یا باستان‌شناسی وجود ندارد که ثابت کند زرتشت یا مصلحان زرتشتی پذیرای رسم در معرض هوا گذاشتن نعش مرده، شده باشند. به‌عکس، حتی از آن‌رو که این رسم در میان تمام مادها شایع نبوده و فقط مغان، روحانیان کیش پیش از ظهور زرتشت - یعنی دیو پرستان - پایبند آن بودند، باید به عنوان رسم مغان مورد انزجار هر مصلحی بوده باشد. نکتهٔ دیگری که لازم است بدان توجه شود آنکه زرتشت به حدی مورد آزار و اذیت روحانیان رسمی و درباری مغان قرار گرفت که ناچار به جلالی وطن و پناه بردن به یکی از بزرگان پارس شد. بنابراین، پذیرش این نظریه راه، که این رسم مقبول زرتشت بوده باشد، بسیار سخت می‌کند. در نهایت، مغان که از زمان سلطنت اردشیر دوم، در ۴۰۰ پ.م. به مبارزه و مخالفت علنی با تعلیمات زرتشت پرداخته بودند، سرانجام پس از این تاریخ پذیرفتند که کیش زرتشت اسماً مذهب رسمی ایرانیان شود، به شرط آنکه جوهر و عصارهٔ آیین مغان همچنان محفوظ بماند (هرتسفلد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲-۲۲۶).

بنابر مطالب بالا، از لحاظ مذهبی (با توجه به آنچه در «وندیداد» آمده) گفتهٔ هروودت صحیح است؛ اما از لحاظ تاریخی نمی‌توان پذیرفت که همهٔ پارسیان در دورهٔ هروودت، مردگان خود را به دخمه می‌سپردند.

#### سه. قربانی کردن و حضور مغ در هنگام انجام مراسم قربانی

بعضی از محققان به دو دلیل معتقدند که زرتشت قربانی کردن گاو را محکوم کرده و از نظر او، کشتن گاو امری زشت و گناه بوده و قربانی کردن گاو را به مغان نسبت می‌دهند:

۱- شکایت روان گاو به درگاه «هورا مزدا» به سبب ستمی که در گیتی بر او شده است:

در گاهان (هات: ۱/۲۹) آمده است: روان گاو به < درگاه > تو شکایت می‌کند (= می‌نالد) برای چه مرا آفریده‌ای؟ چه کسی مرا آفرید؟ خشم، ظلم، درنده‌خویی، کینه، خشونت مرا اسیر کرده است. من جز تو حامی (= چوپانی) ندارم. پس با کار معنوی (= آن جهانی) نیک، خودت را بر من آشکار ساز (هومباخ، ۲۰۰۶، ص ۲۷).

۲- مورد شماتت قرار گرفتن جمشید، توسط زرتشت به علت آموختن خوردن گوشت به مردمان:

ترجمه‌ای که اوستاشناسان از «گاهان» (هات: ۸/۳۲) ارائه کرده اند با یکدیگر در تناقض است. با توجه به ترجمهٔ پورداود و بارتلمه، جم گناه کار است؛ زیرا برای خشنود کردن مردمان، خوردن گوشت را به آنان آموخت. اما هومباخ همین بند را به گونه‌ای دیگر ترجمه کرده و معتقد است: علت گناه کار بودن جم انتساب خدایی به خود است. البته بعضی متن‌های پهلوی نیز مؤید صحت گفتهٔ هومباخ است (کلنس، ۱۹۸۸، ص ۲۳۶ و ۲۳۸). دربارهٔ بعضی از واژگان این بند، برای مثال «gāuš» را که برخی (بارتلمه، ۱۹۶۱، ص ۵۰۵) همانند پورداود «گوشت»، و «xvārəmna» را که برخی (همان، ص ۱۸۶۵) همانند پورداود «خوردن» در نظر گرفته‌اند، دارای تردید است.

اما دو نظریهٔ متفاوت از «گاهان» (هات: ۸/۳۲) در این باره ارائه شده است:

آشکار است که جم پسر ویونگهان از گناه کاران است. کسی که برای خشنود ساختن مردمان، خوردن گوشت را به آنان آموخت. در آینده، تو ای مزدا، باید میان من و او، خود قضاوت کنی (پورداود، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

حتی جم پسر ویونگهان، برای چنین جرایمی بدنام شد (= گناه کار شد). او با آرزوی خشنود کردن، انسان‌ها را، مردمان ما را، با خدا نامیدنش (= خود را خدا نامیدن) > از بارگاه اهوره مزدا < رد شد. پس برای من، در ارتباط با چنین (جرایمی)، به ارادهٔ شما واگذار می‌کنم (هومباخ، ۲۰۰۶، ص ۴۱).

در روایت پهلوی فصل سی و یکم آمده: جم در دوزخ است و «اهورا مزدا» او را از دوزخ فرامی‌خواند. زرتشت در حالی او را می‌بیند که جامهٔ دریده و بزّه‌آلودی به تن دارد و به سبب شرم، دوازده گام از «اهورا مزدا» دورتر می‌نشیند. وقتی زرتشت علت چنین شرمی را از «اهورا مزدا» جویا می‌شود، «اهورا مزدا» می‌گوید: از میان جهانیان، نخست این دین را به جم عرضه کردم (فرگرد: ۱/۲ - ۸-۱)، اما جم اظهار ناتوانی کرد و گفت آن را نمی‌پذیرد. سپس «اهورا مزدا» می‌گوید: آب، زمین، گیاه، خورشید، ماه، ستاره، آسمان، گوسفند، مردم و همهٔ آفریده‌های گیتی را من آفریدم. اما او بدون اینکه بداند چگونه این آفریدگان را بیافریدم، به دروغ گفت: «این را رها کن که او (= اهورا مزدا) آفرید». پس فره از او جدا شد و تنش به نابودی به دست دیوان افتاد.

در ادامه، زرتشت از «اهورا مزدا» می‌پرسد که جم در گیتی چه کار نیکویی انجام داده و «اهورا مزدا» در پاسخ می‌گوید: هنگامی که دیوان، مردمان را به کشتن گوسفند در عوض دریافت پیل وسوسه کردند، جم برای نکشتن گوسفند و نگرفتن پیل از دیوان، با دیوان نبرد کرد و آنها را شکست داد (میرفخرایی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۲-۲۸۵).

این روایت علت گناه کار شدن جم را نسبت دروغ‌گویی به او (= جم) بیان می‌کند و حتی چنان‌که گفته شد، برای نکشتن گوسفند با دیوان پیکار می‌کند. زرتشت معتقد است: «اهورا مزدا» جم را به خاطر کشتن گاو سرزنش نمی‌کند، بلکه به خاطر خوراندن گوشت شماتش می‌کند. او با در نظر گرفتن دو هات از «گاهان» (هات: ۱۴/۳۲ و ۱۰/۴۸) و اشاره به «سوشیانس»، آخرین منجی زرتشتی، که با کشتن گاو «هدیوش» و آمیزهٔ چربی آن با گیاه «هوم» نوشابه‌ای خواهد ساخت که به مردگان بر پا خاسته، عمر جاودانی خواهد داد (آموزگار، ۱۳۸۹، ص ۸۷) چنین نتیجه می‌گیرد: به نظر می‌رسد که پیامبر ذبح گاو را با فریادهای شادی و همراه با گروه‌های مستی - که بر اثر نوشیدن عصارهٔ تخمیر شدهٔ «هوم» بر سر ذوق می‌آمدند و تحریک می‌شده‌اند - به شدت محکوم کرده باشد. با این همه، به نظر می‌رسد که این مسئله با ادلّهٔ مربوط به تاریخ ادیان مغایر باشد؛ یعنی هرگاه دین‌آوری آیینی را به شدت ممنوع سازد، این ممنوعیت بدون هیچ اعتراضی از سوی قدیمی‌ترین شاگردان آن پیامبر نیز پذیرفته می‌شود. به هر صورت، آیین یزش - آنچنان که در متون اوستایی باقی است - تا حد زیادی مستلزم قربانی کردن حیوانات و آیین پیشکش «هوم» بوده است. در این مراسم اهدای گاو نو سودمند (گاو نو یا گاو ماده) و گاو زنده (که هنوز در ترجمه‌های پهلوی به گوشت ترجمه می‌شود) معمول بوده است. اعتراض زرتشت به بدرفتاری با حیوانات، به هر صورت، آنقدر شدید است که غیرمحمّل به نظر می‌رسد، او حقیقتاً یزشی را اجرا کرده باشد که مستلزم ذبح گاو است. احتمالاً زرتشت شیوهٔ ذبح قربانی را به شیوه‌ای انسانی بدل کرد؛ زیرا این خشونت مخالفان اوست که او آن را به باد حمله می‌گیرد و نه این واقعیت که او قربانی می‌کند (زرت، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵-۱۲۱).

بنابر شاهد‌های فوق، می‌توان نتیجه گرفت که گفتهٔ هرودوت در این باره صحیح است.



### چهار. ناپسند بودن دروغ

در دین زرتشتی، «اهورا مزدا» خالق راستی (= اشه) است و پیروان او نیز باید پیرو راستی باشند (*اوستا* از آنان - پیروان راستی - با صفت «*šauuan*» یاد می‌کند) «و آنان که با راستی به مخالفت برمی‌خیزند، در اصل فرمان‌بردار اهریمن‌اند» (*اوستا* از آنان - پیروان دروغ - با صفت «*drəguuant*» یاد می‌کند) و آنها را به طور مکرر نکوهش می‌نماید. بنابراین، مشخصه بارز «گاهان» را می‌توان همین ثنویت اخلاقی بین راستی و ناراستی (اشه و دروغ) دانست. زرتشت در سروده‌های خود، بر «درووندان» (= پیروان دروغ) می‌تازد و خود را دشمن واقعی «درووند» (= پیرو دروغ) و «دوستدار اشون» (= پیرو راستی) می‌خواند (گاهان: ۸/۴۳). زرتشت پیامبر، همواره با پیروان دروغ سازش‌ناپذیر است.

«گاهان» (۱۴/۳۳):

آنگاه زرتشت، نیروی زندگی بدن خود را تقدیمی (= نثار / پیشکش) به مزدا می‌دهد. نخستین را (= نخستین تقدیمی / هدیه را) با اندیشه نیک به واسطه کردارهای نیک و با «اشه» (در اتحاد با اشه)، فرمان‌برداری گفته‌های < الهی > را و قدرتش را < تقدیم می‌کند > (هومباخ، ۲۰۰۶، ص ۴۷).

«پیروان دروغ» دیوپرستان و یا پرستندگان خدایان سنتی بودند که مراسم عبادی ویژه این خدایان مستلزم ذبح گاو و نوشیدن شیره گیاه هوم بود.

درووند: [او- *drəguuant* و -*Skt. drúhvan*] [پهلوی: *druwand*] کسی که پیرو دروغ است.

کلنز این واژه را صفت گرفته و آن را طرفدار دروغ مشتق از *druj-* می‌داند و معتقد است: در صورت جمع، معرف مخالفان مذهبی زرتشت است (کلنز، ۱۹۸۸، ص ۲۶۳).

در «گاهان»، «اشه» (= راستی) دقیقاً در برابر «دروج» (= دروغ) انکار نظم آسمانی یا انکار آنچه نیروی مقدس را در خود نهفته دارد، قرار می‌گیرد. در «ریگ» ودا نیز همین‌گونه ضدیت، میان «*rta*» و «*druh*» به چشم می‌خورد. تردیدی نباید کرد که تقسیم هستی با معیار اشه / دروج - که دنیای «اشون»‌ها، (پیروان اشه) را رویارویی عالم «درووندان» (پیروان دروج) قرار می‌دهد - آورده زرتشت است. زرتشت درگیر نبرد مرگ و زندگی است. طرف او در این درگیری، دیوپرستان منکر او و خدای او بودند. زرتشت بر آنها داغ فریب می‌زند. او خود شاهد عینی نظم «اشه» بوده است و مشاهدات خود را برای آنان، که گوش شنوا دارند، اعلام می‌دارد. اما هر کس پیام او را می‌شنود، باید خودش تصمیم بگیرد که آیا با اندیشه و گفتار و کردار، جانب «اشه» را خواهد گرفت و دوش به دوش نیروهای حیات‌بخش نبرد خواهد کرد، و یا طرفدار «دروج» خواهد شد (بویس، ۱۳۷۶، ص ۲۷۸).

پنج. پاک نگاه داشتن رودخانه‌ها

بیشتر آدمیان همواره از آب برای پاک کردن و نظافت خود و سایر اشیا بهره می‌برند، اما برای شخص زرتشتی پذیرش این موضوع بسیار سخت است؛ زیرا آب باید پاک و زلال نگاه داشته شود. پس استفاده از آن برای از بین

بردن چرک و کثافت (= ریمنی) گناه است. اما موبدان نیز بر این واقعیت صحّه می‌گذارند که «در این جهان در بی‌گناهی بسر نتوان بردن» (داراب هرمزیار، ۱۹۲۲، ص ۸۱). زردشتیان به شدت از تماس ریمنی و ناپاکی، از قبیل مدفوع، پارچه خون‌آلود و از همه مهم‌تر «نسا» (= جسد) با دریاچه، نهر، چاه آب خودداری می‌کردند. آنها برای نظافت خود یا اشیا از چرک و ریمنی، مستقیماً از آب استفاده نمی‌کردند، بلکه ابتدا خود، شیئی یا جسم آلوده را با گمیز (= ادرار گاو)، که حاوی آمونیاک (ماده ضد عفونی کننده) است، پاک می‌کردند و سپس از آب استفاده می‌نمودند. گاهی نیز برای تطهیر، از خاک خشک یا گرد استفاده می‌کردند. بویس معتقد است: چون هندوان نیز هرگونه فضولات گاو را تمیز و پاک‌کننده می‌دانند، شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که این رسم از عادات هندو ایرانیان باشد (بویس، ۱۳۷۶، ص ۴۰۶).

در فصل ۵۸ «ارداویرازنامه» چنین آمده است:

پس دیدم روان مردی که او را به سوی دوزخ می‌کشیدند و می‌زدند. پرسیدم: «این تن چه گناه کرد؟» سروش ایزد و آذر ایزد گفتند که «این روان آن مرد درووند است که در گیتی سر و روی خویش و دست ناپاک و دیگر ریمنی اندام خویش را در آب راکد بزرگ و چشمه و آب روان شست و خرداد امشاسپند را آزد (زینو، ۱۳۸۲، ص ۸۰).

در متن‌های گوناگون زرتشتی، بر اهمیت و ضرورت پاک نگاه داشتن رود، نهر و چشمه بسیار تأکید شده است؛ از آن جمله می‌توان به بندهای ۲۶ تا ۴۱ فرگرد ششم «وندیداد» اشاره کرد:

احکام بیرون آوردن جنازه مرد یا سگی که در انواع آب (راکد، چاه، رود، نهر،...) افتاده و پاسخ اینکه چه مقدار از این آب قابل شرب است.

در «وندیداد» (فرگرد: ۱۰۴-۱۰۵)، تاوان نساکش ریمنی را که عمداً پا در آب نهاده باشد چهارصد ضربه تازیانه اسب و چهارصد ضربه «سروش‌چرنام» اعلام کرده است.

هر کسی نسا به آب و آتش رساند، روانش هرگز از دوزخ رستگاری نباشد و بدین درگوید که سن و ملخ، که بسیار بود، از آن جهت که نسا را از آب و آتش نپرهیزند، زمستان‌ها و سرمای عظیم از بهر آن باشد (داراب هرمزیار، ۱۹۲۲، ص ۷۸).

مودی دانشمند پارسی، معتقد است: «برشوم» گاه باید در فاصله ۸۴ فوتی (۲۵۲۰ متری) از نزدیک‌ترین محل سکونت یا اقامت انسان، محلی خشک و خالی از درختان بنا شود (مودی، ۱۹۳۷، ص ۹۵).

بنا بر آنچه ذکر شد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که این گفته هروودت نیز درست است؛ زیرا ایرانیان زرتشتی برای آب، رود، چشمه و نهر احترام فراوانی قایل بودند؛ زیرا آب آفریده «خرداد امشاسپند» است و آلودن این عنصر حیات‌بخش، سبب رنجش «امشاسپند» موکل بر آن (خرداد) شده، گناه محسوب می‌شود.

## نتیجه‌گیری

در مقایسه گزارش‌های هرودوت با *اوستا*، درخصوص نامیدن خدای خدایان یونان «ژئوس» به جای خدای خدایان ایران «هورا مزدا»، با توجه به کشف کتیبه‌های یونانی زبان، که در آن نام‌های یونانی برای خدایان ایران برگزیده شده است، نمی‌توان این گفته هرودوت را اشتباه دانست. پس دو نام «ژئوس» برای «هورا مزدا» با یکدیگر مغایرت ندارند و جایگزین کردن این دو نام را نیز نمی‌توان به سهل‌اندیشی، تحریف یا به برداشت نادرست هرودوت از ایران باستان نسبت داد. نیفروختن آتش و به کار نبردن «زوهر» و «همیزد» را می‌توان اشتباه، اما نه یک تحریف دانست؛ زیرا بنابر آنچه گفته شد، مراسم زرتشتیان از ابتدا با نثار «زوهر» و «همیزد» آغاز می‌شود.

یزش عناصر طبیعت بر اساس آنچه در «یسن‌ها» و «یشت‌ها» آمده، بیانگر احیای آیین چندخدایی است. بنابراین، شاهد صحت گزارش هرودوت در این مورد هستیم.

به دخمه سپردن مردگان با وجود تأکیدی که «وندیداد» بر آن دارد، در زمان هرودوت قطعاً به گروه خاصی از ایرانیان و یا شاید تنها به مغان اختصاص داشت. بنابراین، آنچه هرودوت نقل کرده، کاملاً درست نیست؛ زیرا گورهای یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناسی دوره هخامنشی و اشکانیان نشان‌دهنده آن است که همه ایرانیان (بجز گروه خاصی به سرکردگی مغان) دست‌کم تا زمان ساسانیان، از دخمه استفاده نمی‌کردند.

قربانی کردن و حضور مغ در هنگام انجام مراسم؛ در رسوم زرتشتیان بوده است. ناپسند بودن دروغ؛ و پاک نگاه داشتن رودخانه‌ها - احتمالاً حاصل نگرش ضد دیوی مغان بوده - هر سه با آنچه در «وندیداد» و «یسن‌ها» آمده، مؤید صحت گفته‌های هرودوت است.

## منابع

- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۹، *تاریخ اساطیری ایران*، چ دوازدهم، تهران، سمت.
- ، ۱۳۹۰، *زبان، فرهنگ و اسطوره*، چ سوم، تهران، معین.
- و احمد تفضلی، ۱۳۸۸، *کتاب پنجم دینکرد*، چ دوم، تهران، معین.
- بویس، مری، ۱۳۷۶، *تاریخ کیش زردشت*، چ دوم، تهران، توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چ سوم، تهران، فکر روز.
- ، ۱۳۸۷، *ادیان آسیایی*، چ هفتم، تهران، چشمه.
- پوردادو، ابراهیم، ۱۳۷۷، *بیتها*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۷، *یستا*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- ، ۱۳۸۹، *گاتها*، چ سوم، تهران، اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۵۴، *مینوی خرد*، چ اول، تهران، بنیاد و فرهنگ ایران.
- جدلی، فاطمه، ۱۳۸۹، *آب زوهر*، چ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دابار، بهرام، ۱۹۰۹م، *صد در ثر و صد در بندهش*، چ دوم، بمبئی، انتشارات بمبئی.
- زرشناس، زهره، و فرزانه گشتاسب، ۱۳۸۹، *تیشتر یست*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زنو، آر. سی، ۱۳۸۹، *طلوع و غروب زردشتی گری*، چ سوم، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیر کبیر.
- ژینیو، فیلیپ، ۱۳۸۲، *اوداویراز نامه*، چ دوم، تهران، معین.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۸۵، *ایران در زمان ساسانیان* (نسخه پنجم)، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- گیرشمن، رومن، ۱۳۸۸، *ایران از آغاز تا اسلام*، چ چهارم، ترجمه م. بهفرزی، تهران، جامی.
- مزدایور، کتابیون، ۱۳۶۹، *تشیاست و نشایست*، چ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- موله، ماریان، ۱۳۸۶، *ایران باستان*، چ ششم، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، توس.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۹۰، *روایت پهلوی*، چ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نارمن شارپ، رلف، ۱۳۸۸، *فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی*، چ سوم، شیراز، مؤسسه پارینه.
- ناس، جان، ۱۳۵۴، *تاریخ جامع ادیان*، چ سوم، تهران، پیروز.
- هرتسفلد، ارنست، ۱۳۸۱، *ایران در شرق باستان*، چ اول، ترجمه همایون صنعتی زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرمزباز، داراب، ۱۹۲۲م، *روایات*، به کوشش انوالا، بمبئی، انتشارات بمبئی.
- هینلز، جان راسل، ۱۳۹۳، *تساخت اساطیر ایران*، چ چهارم، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.

Bartholomae, Christian, 1961, *Altiranisches wörterbuch* (second ed.). Berlin: Strassburg.

Geldner, Karl, 1896, *Avesta the sacred books of the Parsis*, Stuttgart.

Humbach, Helmut, 2006, *The Heritage of Zarathushtra* ( a new translation of Gathas) (third ed.). Heidelberg.

Jaafari-Dehaghi, 1998, *Dādestān ī Dēnīg* (Vol. 1). Paris: Association pour L'Avancement Des Etudes Iraneennes.

Kellens, Jean, 1988, *Les texts vieil- avestiques*. Wiesbaden: Ludwig Reichert.

Modi, Jivanji Jamshidji, 1937, *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsies*, (second ed.). Bombay: Bombay.

Rawlinson, George, 1909, *The history of Herodotus* (first ed., Vol. 1). NEW YORK: The Tandy-Thomas Company.

Williams, A. V, 1990, *The Pahlavi rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, Copenhagen: Copenhagen.

<http://www.iranicaonline.org/articles/astodan-ossuary/> Vol. II, Fasc. 8, pp. 851-853( accessed online at August 17,2011)

## بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی (پیروز اول، قباد اول و خسرو اول) بر اساس نوشته‌های پروکوپئوس مورخ رومی

raigani.khalefe@gmail.com

ابراهیم رایگانی / استادیار گروه باستان‌شناسی دانشگاه نیشابور

دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۲

### چکیده

پروکوپئوس وقایع‌نگار رومی، مشاور قضایی *بلنزارئوس* افسر و فرمانده مقطعی ارتش روم در زمان امپراتوری ژوستینین بود. وی تاریخ فرهنگی و اجتماعی زمان پادشاهانی همچون *پیروز اول*، *قباد اول* و همچنین *خسرو اول* را آن گونه که بوده، به رشته تحریر درآورده است. از خلال نوشته‌های پروکوپئوس اوضاع مذهبی و همچنین اعتقادی پادشاهان مذکور نیز قابل برداشت است. برخی از منابع درجه یک به زبان پهلوی و همچنین نوشته‌های سده‌های اولیه اسلامی در زمینه تاریخ ساسانی، بخش زیادی از گفته‌های پروکوپئوس را تأیید می‌کند. هدف از انجام این پژوهش بررسی وضعیت مذهبی و نحوه نگرش پادشاهان ساسانی به مذهب زرتشت در واپسین دوره شاهنشاهی ساسانی است. براین اساس، مهم‌ترین پرسش پژوهش حاضر تأثیر نگاه پادشاهان ساسانی به مذهب زرتشت و تأثیر این نگرش بر سیاست‌های داخلی و خارجی آنها به شمار می‌رود. نگارنده در پژوهش پیش‌رو کوشیده است تا به کمک «تحلیل محتوا» به بررسی موضوع پژوهش بپردازد. نتیجه آنکه براساس نوشته‌های پروکوپئوس، راست‌دینی پادشاهان مذهبی بیشتر تابع شرایط و اوضاع سیاسی داخلی و خارجی وقت بوده که مهم‌ترین مؤلفه در این زمینه، جنگ‌های میان ساسانیان و روم شرقی بوده است. گاهی عدول از قوانین مذهبی زرتشتی توسط پادشاهان ساسانی، به علل ذکر شده در بالا و همچنین ویژگی‌های شخصیتی و روانی پادشاه بوده است. بنابراین، پادشاه هرچا لازم بود، قوانین مذهبی را به نفع خود تعدیل می‌نمود.

**کلیدواژه‌ها:** پروکوپئوس، پادشاهان میانی ساسانی، اوضاع مذهبی، اعتقادات.

اوضاع مذهبی عصر ساسانی از آغاز این سلسله و تأسیس آن توسط اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۱م) تا دوره انقراض، که بالغ بر چهارصد سال به طول انجامید، روند پر فراز و نشیبی داشت. این وضعیت بسته به قدرت پادشاه، مؤبدان و اشراف به ترتیب در روند شدت‌گیری و پیش‌روی روزافزون مذهب در تمام شئون زندگی مردمان عصر ساسانی اثرگذار بود. هر یک از طبقات مزبور، که قدرت بیشتری داشت، به نوعی در شدت و کاهش جریان ورود مذهب به حوزه سیاست داخلی و خارجی خاندان ساسانی دخالت می‌نمود و حتی گاهی به سبب بی‌توجهی پادشاه نسبت به مذهب، اولین شخص حکومت، یعنی همان پادشاه، باید خطر عزل و حتی تبعید را به جان می‌خرید. در چنین شرایطی، نبردهای متعدّد میان دولت ساسانی با کشورها و دولت‌های همجوار صورت گرفت که برخی از این جبهه‌گیری‌ها و همچنین نبردهای طاقت‌فرسا مرتبط با امر مذهب بود. در این بین، دولت روم بیشترین مصاف را با دولت ساسانی داشت و طبیعی است اگر مورّخانی از جبهه مقابل این خاندان دست به قلم برده، به تشریح اوضاع سیاسی، اقتصادی و همچنین مذهبی دولت و دربار ساسانی بپردازند. پروکوپیوس مشاور قضایی بلیزاریوس افسر و فرمانده رومی، یکی از مورّخانی بود که در کتاب *تاریخ جنگ‌ها* به تشریح جنبه‌های گوناگون اوضاع سیاسی و نظامی عصر *قباد اول* تا *خسرو اول* پرداخته است. هرچند وی مشاور قضایی بلیزاریوس سردار سپاه روم در دوره امپراتوری *تروستینین* بود، لیکن در نگارش تاریخ نبردهای میان ایران و روم و همچنین تاریخ سیاسی دوره شصت ساله حکومت *خسرو اول* همتی تمام به خرج داده است. وی به نگارش تاریخ سیاسی و همچنین مذهبی و در عین حال، نظامی ایران میان سال‌های ۵۲۰-۵۸۰م پرداخته است. مقاله پیش‌رو در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست:

۱. وضعیت مذهبی عصر پادشاهان میانی ساسانی چگونه بود؟

۲. باورهای اعتقادی پادشاهان میانی عصر ساسانی چه تأثیری بر روند سیاست داخلی و خارجی آن دولت داشت؟

در این پژوهش، به روش «تحلیل محتوا» از مجموعه کتاب *تاریخ جنگ‌ها* اثر پروکوپیوس و در عین حال، نتایج تحقیقات اخیر محققان متخصص در تاریخ و فرهنگ و تمدن ساسانی بهره برده شده است تا بتوان به بازسازی هر چند معیوب روند اندیشه مذهبی و باورهای شاهان میانی ساسانی پرداخت.

### پیشینه تحقیق

به طور کلی، درباره اوضاع سیاسی و همچنین تأثیر آن بر دنیای مذهب و به عکس، در عصر ساسانی، پژوهش‌های بنیادی زیادی صورت گرفته است که تحقیقات جدید تقریباً بر پایه این تحقیقات بنیادی پیشین صورت می‌گیرد. پژوهشگرانی که در این زمینه صاحب‌نظر بوده‌اند عبارتند از: *نولده* (۱۳۵۸) که به پژوهش درباره دین و مناسبات دینی ایرانیان و همچنین ارتباط آنها با اعراب پرداخته است. *کریستن‌سن* (۱۳۸۲) که فصلی از کتاب *سترگ خویش، ایران در زمان ساسانیان* را به مذهب و اوضاع مذهبی این عصر و دین‌های رایج و پیروان آنها در عصر ساسانی اختصاص داده است. *لوکونین* (۱۳۸۴) که مانند *کریستن‌سن* به بررسی نقش کرتیر در رسمی کردن مذهب زرتشتی

و همچنین کیش‌های رایج عصر ساسانی پرداخته است. دوشن‌گیمین (۱۳۸۷) که دین زرتشتی را در کنار دیگر ادیان موجود در عصر ساسانی بررسی کرده و قدرت مانور آن را متذکر گردیده است. سامی (۱۳۸۹) که کمتر به اظهار نظر دقیق پرداخته، ولی نظرات وی درباره تأثیر آیین زرتشتی بر یکپارچگی امپراتوری ساسانی قابل توجه است. بویس (۱۳۸۹) که محقق است که بیشترین پژوهش در خصوص سیاسی‌کاری دینی و دین سیاسی ساسانیان را به انجام رسانده است و نتایج پژوهش‌های وی امروزه جزو معتبرترین پژوهش‌های ارتباط دین و سیاست در عصر ساسانی و حتی پیش و پس از آن به شمار می‌رود. شپیمان (۱۳۹۰) که مانند دیگر پژوهش‌گران، بخش‌هایی از کتاب‌های خویش را به مذهب اختصاص داده است. لیکن مهم‌ترین اثر وی که به فارسی ترجمه نشده، درباره بناهای چارطاقی بوده و به گونه‌ای قابل تأمل این بناها را با سیاست دینی مرتبط ساخته است.

در سال‌های اخیر کتاب‌های مبتنی بر دانش شناخت مذهب و همچنین سیاست عصر ساسانی منتشر شده است که به صورت جزئی‌تری برخی از جنبه‌های سیاست دینی ساسانیان و ارتباط دین و حکومت را بررسی کرده است. از میان این آثار، نوشته‌های *تورج دریایی* (۱۳۹۱، ۱۳۸۷، ۱۳۸۲)، قابل ذکر است. در هر کدام از این آثار، نه به صورت بسیط، بلکه مختصر ارتباط میان روحانیان زرتشتی با حکومت و تأثیر دین در شکل‌گیری روابط خارجی و کیفیت این روابط بحث و بررسی شده است. علاوه بر این، مجموعه کتاب‌هایی تحت عنوان *ایده/ایران* منتشر شده که در بخش «عصر ساسانی» این مجموعه، مقالاتی قابل توجه مرتبط با مذهب و سیاست عصر ساسانی به رشته تحریر درآمده است (کرتیس و استوات، ۱۳۹۲). در این پژوهش‌ها مقالاتی در خصوص سیاست دینی عصر ساسانی با آخرین دستاوردهای پژوهشی در این زمینه ارائه شده است. علاوه بر این، پژوهشگرانی همچون، *قادری* و *رستم‌وندی* (۱۳۸۵)، *دلیر* (۱۳۹۳، ۱۳۹۴) و *رستم‌وندی* (۱۳۸۸) به بررسی اندیشه‌های ایران‌شهری و ارتباط دین و سیاست در ایران باستان از جمله عصر ساسانی پرداخته‌اند و در خلال پژوهش‌های خویش، به بررسی فرآیند و اندیشه ظل‌اللهمّ گماشته‌اند.

پژوهش حاضر بر آن است تا با در پیش گرفتن روشی مستقل و به کمک تحلیل محتوای یک کتاب تاریخی به عنوان منبع دست اول، به بررسی صرف اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی سه پادشاه ساسانی بپردازد که تاکنون در این زمینه تحقیق مستقلی صورت نگرفته است.

### ساسانیان و مذهب زرتشتی

براساس روایت‌های برجای مانده از مورخان اسلامی (طبری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۰)، یونانی همچون آگائاس (کامرون، ۱۹۷۰، ص ۷۴-۷۵) و همچنین متن کارنامه *اردشیر بابکان* (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۷۵، ص ۵)، خاندان ساسانی از ابتدای حضورشان در منطقه فارس به عنوان «پرستار» معبد آناهیتا در منطقه «استخر» مشغول فعالیت بودند. به درستی از وضعیت ارتباط میان آناهیتا و دین زرتشتی اطلاعی نداریم، لیکن مانند محققان قبل، «ایزد آناهیتا» را یکی از ایزدان وابسته و درجه اول مذهب زرتشتی به شمار می‌آوریم (بویس، ۱۳۸۹، ص ۳۹). همین ارتباط کهن

موجب گردید تا خاندان ساسانی در کنار در دست داشتن مذهب و مؤلفه‌های برجای مانده از آیین کهن ایرانی، نزد اقوام حاکم از احترام بسزایی برخوردار باشند. احتمالاً چنین امری موجب گردید که بخشی از حکومت فارس در دوران اشکانی وحتى سلوکی به وابستگان این خاندان تعلق گیرد و بعدها در زمان مشاهده فرصت مناسب، عَلم طغیان برافراشتند و ماجرای نبرد میان اردشیر و اردوان پنجم که در بیشتر منابع تاریخی فارسی ذکر شده، حاصل استفاده ابزاری از موضوع شریعت در ابتدای عصر ساسانی است. برخی از پژوهشگران معتقدند که ساسانیان برای بقای حکومت، با روحانیان زرتشتی متحد شدند (کریستن سن، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰).

ساسانیان در ادامه، با عَلم نمودن این موضوع که اشکانیان در پاسداشت حریم آیین زرتشتی کوتاهی کرده‌اند (محمودآبادی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲)، در پی اثبات حَقانیت و مشروعیت حکومت خویش در میان طبقات قدرتمند و چه بسا اشراف بازمانده از روزگاران پیشین کوشیدند (نامه تنسر، ۱۳۵۴، ص ۱۲).

از سوی دیگر، در میان خود خاندان ساسانی و دستگاه حکومت نیز پادشاهانی بودند که در زمینه فرایض وابسته به آیین زرتشتی کوتاهی می‌کردند، ولو به صورت ضمنی، و شاه به لقب «بزه‌کار» - هرچند به صورت غیر رسمی و در خفا - ملقب می‌گردید؛ چنان که پادشاهانی همچون یزدگرد اول به‌عنوان بزه‌کار معرفی گردیدند (کریستن سن، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶) و نیز شاهانی همچون اردشیر اول (سامی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹)، بهرام دوم (رایگانی و ویسی، ۱۳۹۰، ص ۱۳) و همچنین شاپور دوم (نادری قره‌بابا، موسوی و دلیر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳) از پادشاهان نیکوکار به‌شمار می‌رفتند. گسترش دین زرتشتی در میان تمام شئون جامعه عصر ساسانی موجب گردید تا در ارتباط و نبردهای میان این دولت و بیزناس، برخی از جنبه‌های دقیق و دشوار به‌جای آوردن اعمال مذهبی از دید مورخان رومی پنهان نماند و در میان نوشته‌های آنان، به سخت‌گیری ایرانیان در امور مذهبی اشاره کرده‌اند. البته مورخان همچون پروکوپیوس از ابتدا یا در خلال نوشته‌های خود، نسبت به وضعیت اعتقادی ایرانیان با کمال صراحت و با کمترین جبهه‌گیری اظهار نظر نموده‌اند. از جمله اینکه پروکوپیوس نظر خود درباره اعتقاد عموم ایرانیان چنین نوشته است:

... آتشکده بزرگ ایرانیان در آذربایجان واقع است و مجوسان آتش آن را مرتباً روشن نگاه می‌دارند و مراسم مذهبی بسیاری در گرد آن بجا می‌آورند که از آن جمله است پرشش از غیبگوی آنجا درباره امور آینده و مسائل مهم... (پروکوپیوس، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰).

درست است که پروکوپیوس از نزدیک چنین مراسمی را ندیده و نوشته‌های مورخان ارمنی و حتی ایرانی هم‌عصر خود یا پیش از خود را مطالعه کرده، ولی پروکوپیوس از برخی قوانین سخت مؤبدان و همچنین نحوه پرستش خدای ایرانی در زمان خسرو و ناهماهنگی و انطباق مردم «لازیکا» با فرهنگ ایرانی این‌گونه نوشته است:

... نخست به دلیل اینکه ایرانی‌ها از حیث رسوم و عادات خود، مردمان عجیبی هستند و در مراعات قواعد زندگانی روزانه، بی‌اندازه دقیق و سخت‌گیرند. قوانین و نظامات ایشان به قدری دشوار است که انجام دادن آن از قوه تحمل عامه مردم بیرون است و هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً بر طبق آیین و رسوم ایشان رفتار کند. طرز فکر و شیوه زندگانی آنها، بخصوص با مردم لازیکا، مغایرت کلی دارد. چون لازیکا پیرو آیین مسیحی هستند و در کیش خود، تعصب کامل دارند، ولی عقاید مذهبی ایرانیان درست نقطه مقابل آنان است (همو).



بنابراین، طبیعی است اگر گاهی پروکوپیوس در کنار توضیح وضعیت اعتقادی شاهان ساسانی به شخصیت‌شناسی و همچنین سیاست‌بازی آنان اشاره نماید. آن گونه که از متن فوق پیداست، وی برخی از جنبه‌های اخلاقی و حتی روح تهوّر ایرانیان را مدیون آموزه‌های مذهبی می‌داند. در ادامه، برخی از این نمونه و همچنین مطالب ضمنی لحاظ شده در خصوص اعتقادات و اعمال مذهبی شاهان میانی عصر ساسانی در متون رومی را ذکر خواهیم کرد:

### توصیف پروکوپیوس از اوضاع مذهبی و اعتقادات پیروز اول و قباد اول

در روایات ایرانی، از احساسات مذهبی و معلومات پیروز اول (۴۵۹-۴۸۴م) دربارهٔ دیانت زرتشتی به تفصیل سخن گفته شده است. بنابراین، می‌توان حدس زد که روحانیان زرتشتی او را بسیار محترم می‌شمرده‌اند (طبری، ۱۳۷۵، ص ۶۲۸). آن گونه که از تاریخ سلطنت وی برمی‌آید، دوران حکومت او چندان به آسایش نگذشت (نک نولدکه، ۱۳۵۸، ص ۲۰۰-۲۱۰). دفاع از سرحدات شمال و مشرق مستلزم اعمال نظامی بود و قحطی که احتمالاً هفت سال به طول انجامید، بر مصائب دولت وی اضافه گشت (کریستن‌سن، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹-۲۱۰). در این دوره، بر اثر شدت اختلافات میان دولت ساسانی و اقوام «هیاطله» در شرق ایران، که منجر به شکست و در نتیجه، کشته شدن پیروز گردید، برخی از مظاهر اعتقادی و جوانب احتیاط مذهبی این پادشاه بزرگ از نظر نویسندگان وقت دور نماند؛ چنان که پروکوپیوس مورخ رومی، به نقل از منابع ایرانی، در جریان غافل‌گیری پادشاه ایران در نبرد با هیاطله و در نتیجه، پذیرفتن شرایط دشمن نوشته است:

... در این اثنا، پادشاه هیاطله تنی چند از اتباع خود را نزد پیروز فرستاد و ابتدا او را سرزنش نمود که چرا از حدود حزم و احتیاط خارج شده و جان خود و اتباعش را به خطر انداخته، آنگاه به وی اعلان نمود که هیاطله حاضرند او و لشکریانش را رها سازند، به شرط آنکه پیروز شخصاً در حضور پادشاه هیاطله زانو زده، اظهار اطاعت و انقیاد نماید و مطابق آیین ایرانیان سوگند یاد نماید و گروگانی بسپارد... پیروز چون این بشنید از مؤبدان مشورت طلبید که شرایط دشمن را بپذیرد یا نه؟ مؤبدان در جواب وی اظهار داشتند که در مورد سوگند پادشاه مختار است هرگونه که میل دارد رفتار نماید؛ ولی در مورد زانو زدن، دشمن را فریب داده، بدین صورت که ایرانی‌ها به عادت دیرینه خود هر روز هنگام طلوع آفتاب خود را به خاک می‌اندازند و در برابر خورشید سجده می‌نمایند. بنابراین، پادشاه می‌تواند فرصت نگاه داشته، در طلوع آفتاب با سردار هیاطله روبه‌رو شود و روی خود را به طرف خورشید بگرداند و در حضور وی سجده برد... پیروز نیز چنین کرد (پروکوپیوس، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

پروکوپیوس دربارهٔ اعتقادات و باورهای مذهبی پیروز به درستی نوشته است: هنگام گرفتاری در بلا و مصیبت، بلافاصله از مؤبدان همراه کمک طلبید. این موضوع از دو جنبه قابل بررسی است: اول اینکه مؤبدان در سفر و حضر همراه پیروز بودند و این ارادت پادشاه به طبقه مذکور را نشان می‌دهد، هرچند از ابتدای دوران ساسانی حضور مؤبدان در جنگ‌ها به عنوان مشاور دینی و مددکار پادشاه در رزم‌گاه حضور می‌یافتند (اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۵). دوم اینکه پیروز با توجه به آشنایی و همچنین تسلط بر امور دینی مؤبدان با آنها مشورت می‌کرد و از آنان می‌پرسید که شرایط دشمن را، که به نظر ننگین و خفت‌آور می‌نماید بپذیرد یا نه؟ همچنین اینکه آیا این پذیرش صلح،

مخالفتی با شرایع و مصالح دینی دارد، یا خیر؟ علت انجام چنین کارهایی و تن دادن شاهنشاه ساسانی روشن است؛ زیرا شاه در همهٔ اموری که با مذهب ارتباط داشت، رأی مؤبدان مؤبد را می‌خواست. این شخص از آن‌رو که هادی معنوی و مشاور روحانی پادشاه بود، در تمام شئون کشور نفوذ فوق‌العاده داشت (کریستن سن، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸). البته قابل ذکر است که پیروز در ادامه نتوانست شکست از هیاطله (هپتالیان) را از یاد ببرد و به زعم نولدکه (نولدکه، ۱۳۵۸، ص ۲۰۴) برخلاف رأی مؤبد بزرگ و سایر مشاوران، جنگ تازهای را در سال ۴۸۱ یا ۴۸۲م آغاز کرد. البته طبری از عنوان مستقیم «مؤبد» یاد نکرده و این جریان را چنین آورده است: «... و چون به مملکت خویش رسید، حمیت و تعصب وی را سوی اخشنوار کشانید و سوی او حمله برد و به رأی وزیران و خاصان خویش، که پیمان شکنی را نمی‌پسندیدند، اعتنایی نکرد و به رأی خویش کار کرد» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۳۱).

طبری پیش از این نیز نظر خویش دربارهٔ خصوصیات اخلاقی پیروز را متفاوت از پروکوپیوس آورده و نوشته است: «بجز هشام، دیگر اهل خبر گفته‌اند که فیروز شاهی تندخوی و مکار بود و برای خویشتن و رعیت شوم بود و بیشتر گفتارش مایهٔ خسارت وی و اهل مملکت بود» (همو، ص ۶۲۹).

نمی‌دانیم به واقع پیروز چنین روحیه‌ای داشته است یا خیر، لیکن طبری پیش از توضیح دربارهٔ نبرد پیمان‌شکنانهٔ پیروز با خوشنواز پادشاه هیاطله از پیروز به عنوان پادشاهی راست‌دین، مردم‌دار و مورد احترام یاد کرده بود و دلیل چرخش وی به زیان پیروز را احتمالاً باید ناشی از سبک نگارش طبری دانست، نه واقعیت تاریخی و روایات اعتقادی پیروز.

پروکوپیوس به نقل از منابع ایرانی نوشته است که مؤبدان از پیروز خواستند که خود را در هنگام طلوع آفتاب با فرمانده یا پادشاه هیاطله روبه‌رو نماید و در واقع، در مقابل آفتاب سجده کند که رسم دیرینهٔ ایرانیان بود. این موضوع نکتهٔ ظریفی را در خود پنهان دارد که به نظر می‌رسد به خوبی در کتیبه‌های ساسانی و همچنین متون بازممانده از این دوره قابل بازبایی است. در این دوره، از خدای «مهر/میترا» یا همان آفتاب فراوان یاد شده است. البته باید ذکر کنیم که به طور کلی، شاه در ایران دوران باستان، غالباً دارای خصوصیت خدایی پنداشته می‌شد و شخصیت و نقش او در هاله‌ای از اسطوره‌ها قرار می‌گرفت. با توجه به آثار برجای‌مانده از دورهٔ ساسانی، شاه به عنوان نمایندهٔ خدا روی زمین، از صفاتی مشابه برخوردار بود. برای نمونه، شاهان را «برادران خورشید و ماه» قلمداد می‌کردند (هیلنز، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹ و ۲۹۴). ظاهراً این اندیشه از دورهٔ هخامنشی و حتی پیش از آن در جریان روند حکومت‌سازی و حاکمیت‌گرایی مطلق عصر ماد آغاز شده بود (سودآور، ۱۳۸۳، ص ۹۱). برای ساسانیان چنین منبعی احتمالاً از سلف بلافضل، که همان شاهان محلی پارس بودند، به ارث رسیده بود. روی سکه‌های این شاهان شعار آرامی «ذی الهی» (از خداوند) به چشم می‌خورد. ساسانیان این روند را به این اندیشه تعبیر نمودند که «شاهان از تخمهٔ خدایان هستند» (دریایی، ۱۳۹۴، ص ۶۰). این اندیشه به وضوح در متن **دینکرد** از نوشته‌های دوران ساسانی و پس‌اساسانی قابل درک است (شکی، ۱۹۸۱، ص ۱۱۵).

اندیشه «سلطان ظل الله» در عصر اسلامی نیز مرکز توجه اندیشمندان قرار گرفت، به گونه‌ای که در کتاب *نصیحت‌الملوک* آمده است:

در اخبار می‌شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض»؛ یعنی سلطان سایه هیبت خدایی است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدایی است بر خلق خویش. پس نباید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرّ ایزدی داد، دوست باید داشتند و پادشاهان را متابع باید بودن (غزالی، ۱۳۶۷، ص ۸۱).

به نظر می‌رسد از عصر میانه اسلامی، استفاده از این عنوان نه دقیقاً به معنای «فرّ ایزدی» بلکه چیزی مشابه آن، لیکن با کارکرد و ماهیت جداناپذیر از موصوف، از عصر خلفای عباسی رایج گردید (دلبر، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

برخی از پژوهشگران عنوان کردند آفتابی که در عصر ساسانی محترم و حتی پرستیدن به شمار می‌آمد به عنوان یکی از ایزدان برجسته و مهم در دین زرتشتی بود و از معتقدات آریایی‌ها به شمار می‌رفت (ورمارزن، ۱۳۸۳، ص ۱۶-۱۹). این موضوع در مطالعه روایاتی که از منابع نصرانی دریافت شده روشن گردیده است؛ زیرا در این متون، از مقام فائق که خورشید در آیین مزدیسنی ساسانیان داشت، به خوبی یاد شده است. برای نمونه، یزدگرد دوم بنا به ضرورت چنین سوگند یاد کرده است: «قسم به آفتاب، خدای بزرگ، که از پرتو خویش جهان را منور و از حرارت خود، جمیع کائنات را گرم کرده است» (کریستن‌سن، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲). بنابراین، اعتقادات اولیه، از جمله احترام به خدایان «مهر» و «آناهیتا» که در ابتدای عصر ساسانی در آیین زرتشتی وجود داشت، تا عصر میانی و از جمله حکومت پیروز نیز ادامه پیدا کرد.

پروکوپیوس در ادامه نگارش کتاب *تاریخ جنگها*، بخصوص در کتاب اول درباره تاریخ وقایع زمان قباد اول (۴۸۸-۵۳۱م) در اوضاع مذهبی و اعتقادات شخص پادشاه مدافّه کرده است. هرچند پروکوپیوس بیشتر مطالب خود را به عنوان یک مورّخ و حتی نویسنده درباری از منابع غیر ایرانی و یا ارمنی برداشت نموده، لیکن دقت نظر وی در این زمینه، بسیار قابل ستایش و تحسین برانگیز است. این مورّخ رومی در شرح وقایع عصر قباد و ظهور مزدک نوشته است:

... چندی که از سلطنت قباد بگذشت و قدرت وی در اداره امور کشور گسترش یافت، برخی بدعت‌های تازه آورد که از آن جمله، وضع قانونی در مورد اشتراک زنان در میان مردان بود. ایرانی‌ها از این قانون ناراضی شدند و ابیت طغیان برافراشتند و قباد را از سلطنت خلع و زندانی نمودند (پروکوپیوس، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

روشن است که پروکوپیوس از کمّ و کیف ماجرا و ظهور مزدک اطلاع درستی نداشته و صرفاً برداشت خود از متون ارمنی و حتی ایرانی و گاهی روایت‌های شفاهی عصر قباد را به رشته تحریر درآورده است. در این زمینه، باید با احتیاط بیشتری به مطالب مذکور ارجاع داده شود؛ زیرا امروزه در میان مورّخان و باستان‌شناسان نیز موضوع ظهور مزدک و پی‌روی قباد از وی، نظرات بسیار متنوع و تشتت آراء به اندازه‌ای زیاد است که نمی‌توان بر قول واحدی صحّه گذاشت و آن‌را به عنوان رأی ثاقب پذیرا شد. این امر به جایی رسید که برخی از پژوهشگران درباره قباد و فرقه «مزدکیه» آورده‌اند که مزدک رهبر قیام نبوده، بلکه قباد در رأس نهضت ضد زرتشتی‌گری قرار گرفت تا قدرت

مذهب را در هم شکند. بعدها پسر وی خسرو منابع رسمی را دست‌کاری و قباد را آلت دست مزدک معرفی کرد تا پدر را از ننگ ضدیت با مذهب رها کرده باشد (گائوبه، ۱۹۸۲، ص ۱۱۱). حتی مورخان ایرانی در این زمینه نقل کرده‌اند که با اشاره قباد، کتابی در خصوص شرایع دین مسیحیت توسط «الیسع» نوشته شد که احتمالاً به خاطر مناقشات دامنه‌دار مذهبی ارمنستان، چنین توجهی ایجاد شد (زرین کوب، ۱۳۷۴، ص ۵۴۳). به طور حتم، می‌توان ادعا کرد پروکوپئوس از این موضوعات بی‌خبر بوده است. البته وی در ادامه، از راست اعتقاد بودن قباد پس از تکیه مجدد بر تخت سلطنتی و حضور مؤبدان و مشاوران مذهبی در کنار وی به هنگام فتح شهر «آمیدا» چنین نگاشته است:

... مؤبدان، که ناظر این اعمال شرم‌انگیز بودند، نزد پادشاه رفتند و وی را از خیال بازگشت و عقب‌نشینی منصرف نموده و اظهار داشتند که تعبیر این حرکات زشت و شرم‌انگیز آن است که به زودی اهالی شهر آمیدا اسرار نهفته خود را بر پادشاه آشکار و او را بر همه چیز خویش واقف خواهند ساخت. به این جهت، قباد فرمان توقف داد... (پروکوپئوس، ۱۳۹۱، ص ۳۸).

بدین‌رو، تأثیر شدید رأی مؤبدان در تصمیم‌گیری قباد، از نوشته‌های پروکوپئوس قابل برداشت است و این امر نشان‌دهنده ارادت این پادشاه به مجریان دیانت زرتشتی است.

پروکوپئوس در ادامه، شرح حوادث و وقایع ضمنی مذهبی دوران قباد/اول و اختلافات مذهبی با طوایف «ایبری» ساکن گرجستان را که مسیحی بودند نگاشته و چنین آورده است:

... قباد به صرافت افتاد قبایل مذکور را وادار به پی‌روی از کیش و آیین خود سازد و به‌گورگن پادشاه این قبایل فرمان داد که به هیچ وجه نگذارد مردم اموات خود را درون خاک مدفون نمایند، بلکه اجساد را مطابق آیین ایرانی‌ها پیش طيور و حیوانات بیندازند (همان، ص ۵۷).

محققان جدید در این زمینه، تقریباً هم‌رأی پروکوپئوس، معتقدند که قباد این موضوع (اعتقاد به دیانت زرتشتی) را در جنگ با ایبری (گرجستان) نشان داد. در این ماجرا، قباد سعی داشت قبایل مسیحی ایبری را به کیش زرتشتی درآورد و این حرکت عملاً به عنوان اعلان جنگ رسمی به امپراتوری روم بود؛ زیرا در همین هنگام، رومیان به یاری گرگین شاه ایبری که همکیش آنها نیز بود، همت گماردند (محمدی‌فر و امینی، ۱۳۹۴، ص ۳۵). شیبیمان در این زمینه معتقد است: این امر در واقع، نیرنگ سیاسی قباد بود تا زرتشتیان و مهم‌تر از همه مؤبدان مملکت را قانع کند که دیگر از مزدکیان حمایت نخواهد کرد (شیبیمان، ۱۳۹۰، ص ۵۷).

پروکوپئوس در ادامه، از نبردهای ایران و روم در عصر قباد/اول سخن می‌گوید و هر از گاهی به مضمون نامه‌های مبادله شده در هنگام حمله یا محاصره شهرهای رومی میان دو طرف متخاصم پرداخته است که در لابه‌لای این نامه‌ها نیز می‌توان مضامین مذهبی و اعتقادات شه‌ریاران وقت را باز شناخت. از جمله، وی به نقل مضمون نامه‌ای اشاره می‌کند که میان بلینز/ریوس سردار رومی و فرمانده سپاه ایران - که در این زمان پروکوپئوس

از وی با نام «سپهسالار» یاد می‌کند - به هنگام نبرد در شهر «دارا» اعتقادات فرمانده ایرانی را به صورت ضمنی چنین به رشته تحریر درآورده است:

... سپهسالار ایران در پاسخ به نامه *بلیزاربوس* نوشت که ما هم بی‌استمداد از خدایان خویش وارد جنگ نشده‌ایم و فقط به امید استعانت آنان است که به مقابله شما آمده‌ایم و امیدواریم که آنها ما را فردا وارد شهر دارا نمایند (پروکوپیوس، ۱۳۹۱، ص ۶۶).

این اظهارات احتمالاً ادامهٔ جریان چندگانه‌پرستی از جمله «هورامزدا»، «میترا» و «آناهیتا» در آیین مزدیسنی عصر ساسانی است که در میان لشکریان، از جمله فرمانده اعزامی *قباد اول* در نبرد و مبارزه در سرحدات روم شرقی بوده که در نامه‌های ردّ و بدل شده میان دو فرمانده قابل ملاحظه است. همان‌گونه که در مطالب پیشین نیز به این موضوع اشاره شد، در اینجا نیز باید گفت که روحانیان و غیرروحانیان زرتشتی، بجز آنکه «مهر» یا «میترا» را به عنوان یکی از این خدایان چندگانه مرجع نهایی قضاوت به شمار می‌آوردند، با وجود یشتهایی در ستایش خدایانی از این دسته در متون *اوستا*، به نیایش و پرستش این خدایان نیز می‌پرداختند (جکسون، ۱۹۰۹، ص ۳۷۲).

پروکوپیوس سرانجام مرگ *قباد* و ماجرای تدفین این پادشاه را چنین شرح داده است:

... پس از آنکه مراسم به خاک سپردن پادشاه مطابق رسوم و قواعد معمولی ایران انجام یافت، *کاووس* به پشت‌گرمی قانون کشوری، که حق پادشاهی را به پسر بزرگ‌تر شاه می‌داد، در اندیشهٔ تصرف تاج و تخت برآمد (پروکوپیوس، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲).

احتمالاً پروکوپیوس در نگارش این عبارت «به‌خاک سپردن مطابق رسوم و قواعد معمولی ایران» همان تدفین در برج‌های خاموشی را مدّ نظر داشته است و نه عین عبارت «دفن یک میت در خاک»؛ زیرا براساس قوانین دشوار آیین زرتشتی، دفن جسد در خاک از محرمات به شمار می‌رفت و بعید است مؤبدان وقت اجازه می‌دادند که پادشاه فقید در خاک دفن شود و عناصر مقدّس را آلوده سازد و از این طریق، روح وی دست‌خوش ایذای اهریمن گردد. خود پروکوپیوس نیز این امر (دفن مردگان در خاک) را به عنوان دستاویز *قباد* برای حمله به ایبری توصیف نموده بوده (همان، ص ۶۶).

توصیف پروکوپیوس از اوضاع مذهبی و اعتقادات خسرو اول

نقطهٔ عطف توصیفات پروکوپیوس در کتاب *جنگها* مربوط به دوران سلطنت خسرو اول (انوشیروان) میان سال‌های ۵۳۰ تا ۵۷۵ م است؛ زیرا پروکوپیوس وقایع دوران سلطنت *پیروز اول* و *قباد اول* را براساس متون تاریخی در دسترس و همچنین شنیده‌های خویش، به رشته تحریر درآورده است، لیکن وقایع نظامی، سیاسی، اقتصادی و حتی مذهبی عصر *خسرو اول* را خود به چشم دیده بود و حتی در برخی از جنگ‌ها در کنار *بلیزاربوس* ناظر اعمال پادشاه ایران و عمّال درجه یک وی بود. بنابراین، توصیفات وی از این دوران پر فراز و نشیب به منظور بازسازی تاریخ

فرهنگی دوره ساسانی حائز اهمیت بسیار است. بنابراین، در ادامه، به بررسی و بازخوانی توصیف این مورخ رومی از اوضاع مذهبی و همچنین اعتقادات خسرو اول خواهیم پرداخت.

پروکوپیوس در جریان حمله خسرو اول به خاک روم و عبور از کنار شهر «سورا» نوشته است:

... پس از پیمودن سه روز دیگر مسافت، خسرو به شهر «سورا» واقع در ساحل فرات رسید و در آنجا، اسب وی شیبه کشید و سم خود را به زمین کوبید. مؤبدان همراه وی حرکت اسب را بر تصرف شهر به دست خسرو تعبیر نمودند (همان، ص ۱۳۱).

در مطالب پیشین، از حضور مؤبدان در کنار پیروز در حمله به هیاطله و همچنین مشاوره مؤبدان با قباد در جریان فتح شهر «آمیدا» به تفصیل از احترام و اهمیت نمایندگان مذهب زرتشتی نزد پادشاهان ساسانی سخن گفته شد. در اینجا نیز باید عنوان کنیم که علاوه بر اهمیت و احترام این قشر نزد یک پادشاه ساسانی، روش‌های به‌کار گرفته شده توسط این گروه را، که برخی از آن حاصل تأویل و تفسیر حرکات حیوانات است، باید مد نظر داشت. در ادامه حمله به همین شهر «سورا» پروکوپیوس از اعتقادات شخصی و حتی مزورانه خسرو چنین یاد کرده است:

... خسرو چون دید سرباز ایرانی دست زنی را به زور می‌کشد و در دست دیگر زن کودکی است که نمی‌تواند به سرعت به دنبال آن دو راه پیماید، ناله ساختگی از ته دل برآورد و در حضور آناستاسیوس سفیر روم و و کسان دیگری که در آنجا حضور داشتند، شروع به گریستن نمود و از خداوند مسئلت کرد که مسبب این بدبختی‌ها را به کیفر اعمال خود برساند (همان، ص ۱۴۸).

گرچه هدف پروکوپیوس از نوشتن این وقایع، اثبات روحیه دورویی خسرو بوده، لیکن استفاده از عبارت «خداوند» در این جمله، از دو جهت قابل بررسی است: اول اینکه خسرو به خاطر اینکه سفیر روم و دیگر افراد رومی، که در کنار وی ایستاده بودند، مسیحی و در نتیجه، خداپرست بودند، از چنین عبارتی استفاده کرده است تا در واقع، برای نمایندگان خصم نیز آشنا بوده باشد؛ و دوم اینکه خود خسرو نیز به خداوند آن‌گونه که مسیحیان معتقد بودند، ولو در ظاهر اعتقاد داشته است؛ زیرا در ادامه و در جریان حمله به شهر «بروئی» و مکالمه میان «خسرو» و «مگاس» اسقف شهر مذکور، این عبارت «خدا» یا «خداوند» است که بدین‌سان جلب توجه می‌نماید: «... اینک امیدوارم به یاری خدا و به زودی انتقام خویش را از ایشان (مردم شهر) بگیرم و کسانی را که بی‌سبب باعث هلاک ایرانی‌ها در اینجا شده‌اند، به کیفر جسارت خود برسانم» (همان، ص ۱۴۰).

همچنین از این عبارت به هنگام حمله به شهر «انطاکیه» و فتح آن به هر دلیل ممکن استفاده نمود و نمایندگان شهر مذکور را چنین خطاب کرد:

... از قدیم گفته‌اند: خداوند هرگز نیک‌بختی خالص و بی‌غش به بندگان خویش ارزانی نمی‌کند و همیشه غم و سادی را به هم می‌آمیزد و حصه آنان را از آن می‌دهد... این شهر، که از حیث بزرگی و اهمیت معظم‌ترین بلاد کشور روم محسوب می‌شد، بی‌هیچ رنج و زحمتی گشوده شد و چنانچه ملاحظه می‌کنید، خداوند توفیق فتح و تسخیر آن را به من ارزانی فرمود (همان، ص ۱۴۶-۱۴۷).

تمام نقل قول‌های فوق در حین سخن گفتن با مخاطبان رومی بوده است. بنابراین، بعید نیست خسرو علاوه بر یاد کردن از معبود خویش به همان نام «خدای رومیان»، در عین حال، خواسته باشد تا طرف متخاصم نیز به خوبی از منظور او آگاهی کامل کسب نماید. پروکوپئوس موارد فوق را در حالی از خسرو/اول ذکر نموده که در ادامه، از وی به عنوان «پرستندهٔ ارباب انواع» نیز نام می‌برد و ادعا کرده است که خسرو/اول به هنگام حرکت به سمت «سلوکیه» شهری که در کنار دریا قرار دارد، بدون آنکه آسیبی به شهر و حتی افراد ساکن شهر وارد کند.

... خود به تنهایی در آب دریا اب‌تنی کرد و پس از تقدیم قربانی‌های متعدد به پیشگاه آفتاب و خدایان دیگر مراجعت نمود... خسرو پس از آن به «دافن» که از روستاهای نزدیک انطاکیه است، رفت... و پس از گزاردن قربانی به افتخار خدایان، از آنجا برگشت (همان، ص ۱۵۳).

در این عبارت، علاوه بر اشاره به پرستش آفتاب، که همان خدای «مهر» یا «میترا» بوده، پروکوپئوس ادعا کرده است که خسرو در «دافن» به افتخار خدایان متعدد، قربانی نموده است. به درستی نمی‌دانیم که چه خدایانی مد نظر پروکوپئوس یا مورد پرستش خسرو/اول بوده است، ولی فرشتگان نیکوکار و همچنین الهه‌های محترم متعددی در آیین زرتشتی وجود دارد. ولی این احتمال را نباید از نظر دور داشت که برخی از خدایان محترم ساسانیان خدایانی بودند که توسط اقوام و قبایل زیردست و دست‌نشاندهٔ ساسانی پرستش می‌شدند. از جملهٔ این خدایان، خدایانی هستند که توسط قبایل عرب در ماه‌های خاصی از سال با قربانی و دادن فدیهِ و نذر به پیشگاه آنان، پرستش می‌شدند. البته در همین زمان و حتی تا دوره‌های بعد نیز تقریباً در همهٔ مراکز زرتشتیان ایران - مثلاً در کرمان، یزد و روستاهای اطراف آنها - زیارتگاه‌هایی برای مهر و دیگر خدایان وجود داشت که از جملهٔ این خدایان «بهرام»، «تیر»، «سروش» و «اثناد» بوده است (گرشویچ، ۱۹۶۸، ص ۲۸۰-۲۸۲).

در ادامهٔ این بحث باید یادآوری کنیم که برخی از اعمال انجام گرفته (اعم از فدیهِ و قربانی برای خدایان، توجه به امور دینی و مانند آن) توسط شاهان ساسانی، به ویژه پادشاهان ذکر شده در این پژوهش، به خاطر جذب حداکثری آن بخش از فره/یزدی بوده که به صورت اکتسابی حاصل می‌گردیده و موروثی نبوده است (سودآور، ۱۳۸۳، ص ۸۵). شاهان ساسانی به خوبی آگاه بودند که ثبات، بقا و دوام دولت شهریاری، حکومت، عدالت و امنیت، همه بستگی به این نیروی ایزدی دارد (اسلامی و بهرامی، ۱۳۹۴، ص ۷). بنابراین، بسیاری از فعالیت‌های شاهان ساسانی را باید در قالب سه نظام «اعتقادی»، «اخلاقی» و «سیاسی» پی‌گیری کرد که در قالب اندیشهٔ ایران‌شهری در آوردگاه ایران قابل بررسی است (قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳). این اندیشه در عصر اسلامی، با تفاوت‌هایی در معنا و عملکرد به صورت «ظلال‌الله» نمود یافت؛ لیکن هیچ‌گاه موجب تغییر در نظام سیاست خارجی و حتی داخلی سلطان و موجب جدایی عنوان «ظلال‌الله» از او نمی‌گردید (دلیر، ۱۳۹۳، ص ۵۰-۵۵). در کنار این دانش سیاسی از اوضاع فرهنگی و مذهبی وقت، به طور کلی، باید گفت عصر خسرو آغاز نقل و ترجمهٔ کتب یونانی

و هندی به پهلوی، زمان تشکیل مجامع بحث عالمانه در فلسفه ادیان و دوران گرایش به تجمل، تنعم و التذاذ از لطایف زندگی این جهانی نیز بود (زرین کوب، ۱۳۷۴، ص ۵۴۳).

از سوی دیگر، در قرن ششم میلادی، مؤبدان مؤبد در فهرست سلسله مراتب دولتی، مقام اول را از دست داده بود و بعد از برجسته‌ترین مقامات غیر روحانی جای گرفت. در کنار این امر، مسیحیت با موفقیت تمام، با زرتشتی‌گری رقابت می‌کرد؛ به گونه‌ای که در عصر خسرو اول روحانیان عالی‌مقام مسیحی به دربار راه یافتند و توانستند مستقیماً تقاضاهای خود و همکشیانشان را به عرض شاه برسانند. خسرو اول از مسیحیان ایرانی به هنگام مذاکره با روم استفاده می‌کرد و از این رهگذر، اعتماد و نیاز خویش را به طور غیر مستقیم ابراز می‌داشت (پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۵۳، ص ۱۲۹-۱۳۰). بنابراین، انعطاف‌پذیری خسرو نه تنها در مقابل مسیحیان، بلکه در برابر پیروان سایر ادیان، از جمله بوداییان و حتی یونانیان، به سبب تشنگی آراء مذهبی این دوران بوده و مورخان رومی، از جمله پروکوپئوس احتمالاً از وجود چنین اوضاع درهم فکری و فرهنگی در ایران عصر خسرو بی‌اطلاع بوده است.

پروکوپئوس اشاره نکرده است که خسرو به چه میزان، به خدای زرتشتیان یا دست‌کم دیانت زرتشتی معتقد بوده و تمام برداشت‌های حاصل از نوشته‌های وی دربارهٔ دیانت و اعتقاد این پادشاه بزرگ به صورت ضمنی بوده است. ولی پروکوپئوس نظر شخصی خود دربارهٔ خسرو/نوشیروان را پس از فتح انطاکیه چنین بیان کرده است: «... هرچند خواست خداوند بر این قرار گرفت که شهری به زیبایی و عظمت انطاکیه در دست مردی ستم‌کار و ناپاک ویران گردد» (پروکوپئوس، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹) ... ولی براساس نوشتهٔ طبری، خسرو در ابتدای به‌دست گرفتن قدرت، طی نامه‌ای که به پادوسبان (مرزبان) آذربایجان نوشته بود، به طور ضمنی، روش پدر خویش (قباد) را نادرست جلوه داده و خود را پادشاهی نیکوکار معرفی نمود (طبری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۴۵-۶۴۶).

پروکوپئوس در ادامه اشاره نموده است که خسرو از قبول پول مردم شهر «حران» سرباز زد و این موضوع را چنین عنوان کرده است:

... مردم شهر «حران» مبلغ پولی فراهم آوردند و به او تسلیم نمودند، ولی خسرو از قبول آن پول خودداری کرد و اظهار داشت: چون اغلب مردم شهر مسیحی نیستند و هنوز به آیین قدیم ایمان دارند، این پول به من مربوط نیست (پروکوپئوس، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱).

ولی در ادامه همین مطلب، آورده است: «... هنگامی که مردم شهر «کنستانتینا» پول آوردند، به دلیل مسیحی بودن ساکنان پول را پذیرفت» (همان). «آیین قدیم» که در عبارت پیشین آمده، منظور همان دیانت زرتشتی بوده است. بنابراین خسرو اول برای تقویت بنیهٔ اقتصادی همکیشان خود، ولو در قلمرو روم، حاضر نبود از آنها مالیات، جریمه و یا خراج دریافت کند. وضعیت خسرو در داخل کشور بهتر از این نبود؛ زیرا با آنکه خسرو به عنوان پادشاه عادل شناخته می‌شد، حتی توانست فتنهٔ مزدکیان را (که قباد را نیز اغوا نموده بودند) با خشونت بی‌اندازه فرونشاند؛ اما



عدالتی که در افسانه‌ها و حتی متون تاریخی اسلامی به وی نسبت داده‌اند نیز نتوانست ریشهٔ ظلم و فساد را در این عصر از بیخ و بن برآورد (زرین کوب، ۱۳۳۶، ص ۳۷). این موضوع احتمالاً از روحیات مذهبی این عصر نشئت می‌گرفت که هنوز در گیرودار فرونشاندن فرقهٔ «مزدکیه» و دیگر فرق مذهبی سربرآورده از دامان آن، چنین سیاستی طلب می‌نمود تا در مقابل فرقه‌گرایی مذهبی، خسرو به همراهی مؤیدان دست به تضعیف مسیحیان و مزدکیان می‌زند و چه در قالب جنگ و چه در میدان خدعه، تزویر و سیاست، اقدام لازم را با شدت و حدت هرچه تمام‌تر انجام دهد.

این امر به‌درستی از ماجرای شورش *انوشکزاد* که فرزند ارشد خسرو بود نیز برمی‌آید. *انوشکزاد* که از مادری مسیحی متولد شده بود، پیرو کیش مادر گشته (پیگولوسکایا، ۱۳۷۸، ص ۴۴۴) و از دیانت زرتشتی رویگردان بود (نولدکه، ۱۳۵۸، ص ۴۹۶). این امر موجب نارضایتی خسرو از فرزند گردید و او را به خوزستان فرستاد یا احتمالاً در «گندی شاپور» یکی از مراکز مهم مسیحیان در جنوب غرب ایران، به زندان افکند. شایعهٔ بیماری خسرو موجب اغوای *انوشکزاد* توسط عده‌ای از اشراف، اسواران و بزرگان گردید که طی این شورش، *انوشکزاد* دستگیر، کور و در نتیجه، از حکومت محروم گردید (پیگولوسکایا، ۱۳۷۸، ص ۴۴۷؛ کریستن سن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۵). احتمالاً چنین اقدامی از سوی خسرو به تحریک مؤیدان صورت گرفته بود تا در نتیجه، افراد سلطنتی و حتی مردم عادی جسارت ارتداد از دین زرتشتی و همچنین اندیشهٔ مقاومت در برابر خواسته‌های روزافزون روحانیان مذهب زرتشتی را در سر نداشته باشند.

### تحلیل و بررسی

برداشت‌های ضمنی از توصیفات یک منبع بیگانه و در برخی مواقع، متخاصم، عملی است سرشار از مخاطرهٔ تحریف تاریخی و همچنین به جان خریدن خطر افتادن به دام تعصّب‌ورزی‌های ملی و حتی فراملی؛ لیکن استفادهٔ بجا و منطقی از چنین مطالبی می‌تواند برداشت‌های فوق را به داده‌های کاری و در عین حال، علمی تبدیل نماید. نوشته‌های پروکوپئوس در مقایسه با نوشته‌های مورخان معاصر و در عین حال، هموطن وی، از جمله *آگاتیاس* و همچنین *استیلیتیس*، از محتوای تاریخی و واقع‌گرایانه‌تری برخوردارند (شیپمان، ۱۳۹۰، ص ۸). پروکوپئوس هرچا توانسته است، از شرح وقایع و در عین حال، احساسات خویش روی برتافته و از این لحاظ و روند داوری که در عین نوشتن به خرج داده است، نوشته‌های وی قابل مقایسه با متن *کتب آمیانوس مارسلینوس* در زمان *شاپور دوم* (۳۷۹-۳۰۹م) است. به همین دلیل، مطالب وی دربارهٔ اوضاع مذهبی پادشاهان میانی، مورد توجه قرار گرفته و در جمع‌بندی مطالب مستخرج از مجموعه *کتاب جنگها* دقت کافی به خرج داده شد تا موضوع تحقیق را آن‌گونه که این نویسندهٔ رومی بدان پرداخته است، به رشتهٔ تحریر درآوریم و در جای جای مطالب به نگارش درآمده در مقالهٔ پیش‌رو، تلاش بر این بود تا با استناد به نوشته‌های دیگر محققان داخلی و خارجی، اعم از نوشته‌های جدید و قدیم، اصل و واقعیت موضوع را در کنار نوشته‌های این مورخ رومی درج نماییم.

بنابراین، مقاله حاضر حاصل این داوری بوده و نگارنده کوشیده است تا دیدگاه جانب‌دارانه از اوضاع مذهبی زمان پیروز، قباد و خسرو/اول را به کناری نهد و وضعیت موجود را براساس اسناد و مدارک مد نظر این پژوهش، آن‌گونه که بوده است، بیان نماید. براساس پژوهش حاضر، شایان ذکر است که اعتقاد این سه پادشاه به دیانت زرتشتی، در کنار پرستش ارباب انواع سفارش شده در متون مقدس زرتشتی قابل قبول به نظر می‌رسد. در کنار این اعتقاد راسخ، که ناشی از سودی بود که از مذهب زرتشت به دستگاه حاکم می‌رسید، این پادشاهان از اعمال سیاست‌های خشن، بی‌رحمانه و گاهی مزورانه نسبت به خصم و همچنین رعایا دریغ نمی‌ورزیدند و این امر را ناشی از خصوصیات حکومت برمی‌شمردند.

### جمع‌بندی و نتیجه

ساسانیان از آن‌رو از مذهب زرتشتی به عنوان کیش رسمی کشور حمایت کردند که هم بتوانند به حاکمیت یکپارچه در سرزمین‌های تحت تصرف خویش بپردازند و هم آیین کهن و موروثی خاندان خویش را به یک ایدئولوژی جهانی تبدیل نمایند. این دین در حین برقراری روابط سیاسی، تجاری و همچنین نظامی برای ملل مختلف، ملموس بود و برخی از شهروندان این ملل به نگارش ویژگی‌های دینی ساسانیان پرداختند. پروکوپيوس از سرآمدان این افراد بود و علاقه پیروز به مؤبدان زرتشتی را به صورت ضمنی در نوشته‌های خویش ذکر کرده است و در عین حال، پرستش آفتاب در قالب خدای «میترا» را نیز از بایسته‌های پرستش در آیین زرتشتی به هنگام سلطنت این پادشاه به حساب آورده است. پروکوپيوس نوعی علاقه پنهانی به شخصیت قباد داشته و حوادث سیاسی و نظامی زمان این پادشاه را در کمال بی‌طرفی به رشته تحریر درآورده و عنوان نموده است که قباد پادشاهی میانه‌رو بوده، ولی در ذکر ظهور فرقه «مزدکیان» در زمان سلطنت این پادشاه، هم قباد و هم رهبران این نهضت را متهم به اباحی‌گری ساخته است. البته پروکوپيوس در ادامه تقریرات خود درباره قباد، وی را پادشاهی راست‌دین به شمار آورده است.

این وقایع‌نگار بیزانسی، که تمام دوران سلطنت خسرو/اول را درک کرده بود، خسرو را فردی مزور، دورو، پیمان‌شکن و به نوعی، سرآمد هم‌عصران خود در زمینه بستن اتهام دروغین به دشمنان دانسته است. البته پروکوپيوس هیچ‌گاه فراموش نکرده که خسرو فردی زرتشتی است که هر از گاهی به حمایت از همکیشان خود در «حران» برمی‌خیزد و گاهی از خداوند یکتا و مورد پرستش مسیحیان سخن یاد می‌کند؛ ولی در عین حال، پرستش ارباب انواع و همچنین خدایان دخیل در کیش زرتشتی را نیز از نظر دور نمی‌دارد.

پروکوپيوس به طور ضمنی به ما گوشزد کرده است که قوانین سخت‌گیرانه مذهب زرتشتی گاهی گریبانگیر قدرتمندترین فرد کشور، یعنی پادشاه نیز بوده است. گاهی پادشاه به علل سیاسی، تابع این قوانین بود و گاهی با توجه به معادلات داخلی و بین‌المللی این قوانین را نقض می‌نمود. نقض قوانین دینی گاهی به شخصیت پادشاه نیز مرتبط بود، که وی خسرو/اول را سرآمد این افراد دانسته است. در مجموع، پروکوپيوس با توصیفات ضمنی اوضاع مذهبی سه پادشاه معروف ساسانی، گامی بزرگ در جهت کمک به محققان فرهنگ و تمدن ساسانی در زمینه معرفت‌شناسی و همچنین شناخت واقعیات دین زرتشتی در عصر مقابله دو دین مسیحی و زرتشتی برداشته است.

- اسلامی، روح‌الله و وحید بهرامی، ۱۳۹۴، «پدیدارشناسی سیاسی فره در اوستا و شاهنامه»، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۱۰، ص ۷-۴۰.
- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، مرکز.
- بویس، مری، ۱۳۸۹، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، چ یازدهم، تهران، ققنوس.
- پروکویوس، ۱۳۹۱، *جنگ‌های پارسیان: ایران و روم*، ترجمه محمد سعیدی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- پیگولوسکایا، ۱۳۷۸، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت‌الله رضا، چ چهارم، تهران، علمی فرهنگی.
- پیگولوسکایا، ن. و، یاکوبوسکی، آ. یو، پطروشفسکی، ای. پ، بلنیتسکی، آم و استرویوا، ل. و، ۱۳۵۳، *تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هیجدهم میلادی)*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.
- دریایی، توج، ۱۳۸۲، *تاریخ و فرهنگ ساسانی*، ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، چ اول، تهران، ققنوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، چ اول، تهران، ققنوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، چ اول، تهران، بنیاد ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- دلیر، نیره، ۱۳۹۳، «فرهنگ سیاسی و مبانی نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌اللهی»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۲۰، ص ۳۹-۵۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، «بررسی سیر تطور کاربرد مفهوم ظل‌الله در دوره میانه تاریخ ایران براساس منابع تاریخ‌نویسی و اندرزنامه‌ای»، *مطالعات تاریخ اسلام*، ش ۲۶، ص ۳۳-۵۱.
- رایگانی، ابراهیم و ویسی، مهسا، ۱۳۹۰، «بررسی نظام خانواده در عصر بهرام دوم ساسانی (۲۹۳-۲۷۶م) براساس نقوش برجسته و سکه‌ها»، در: همایش منطقه‌ای بررسی تحول نهاد خانواده در طول تاریخ ایران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شوشتر.
- رستم‌وندی، تقی، ۱۳۸۸، *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی: بازخوانی اندیشه سیاسی حکیم ابوالقاسم فردوسی، خواجه نظام‌الملک طوسی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، چ اول، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۳۶، *دوقرن سکوت*، بی جا، بی نا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *روزگاران: جلد اول، گذرنامه باستانی ایران*، تهران، سخن.
- سامی، علی، ۱۳۸۹، *تمدن ساسانی*، چ اول، تهران، سمت.
- شپیمان، کلاوس، ۱۳۹۰، *مبانی تاریخ ساسانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، چ سوم، تهران، فرزاد روز.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۷۵، *ترجمه تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران، اساطیر.
- عریان، سعید، ۱۳۸۲، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه‌ی پهلوی پارتی*، چ اول، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.
- غزالی، امام محمد، ۱۳۶۷، *نصیحت‌الملوک*، به کوشش جلال همایی، تهران، بی نا.

کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۷۸، با متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه فارسی و واژه‌نامه، ترجمه بهرام فره‌وشی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

قادری، حاتم و رستموندی، تقی، ۱۳۸۵، «اندیشه ایران‌شنه‌ری (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)»، *علوم انسانی*، ش ۵۹، ص ۱۲۳-۱۴۸.

کرتیس، وستاسرخوش و استوات، سارا، ۱۳۹۲، *ساسانیان*، ترجمه کاظم فیروزمند، چ اول، تهران، مرکز.

کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۸۲، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، ویراسته حسن رضایی باغبیدی، چ سوم، تهران، صدای معاصر با همکاری ساحل.

گیمین، ژ دوشن، ۱۳۸۷، *دین زرتشت، در: تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، چ ۳، ترجمه حسن انوشه، گردآورنده احسان یارشاطر، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.

لوکونین، ولادیمیر گریگوریچ، ۱۳۸۴، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه رضا عنایت‌الله، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

محمدی‌فر، یعقوب و امینی، فرهاد، ۱۳۹۴، *باستان‌شناسی و هنر ساسانی*، چ اول، تهران، شاپیکان.

محمودآبادی، سید اصغر، ۱۳۷۸، *پژوهش‌هایی در تاریخ، فرهنگ و سیاست ایران باستان* (دفتر پارینه)، چ اول، تهران و اهواز، آبتین و مه‌زیار. نادری قره‌بابا، حسین، موسوی، میرصمد و دلیر، اسمعیل، ۱۳۸۸، *تجارت ایران در دوره ساسانیان (با تکیه بر مستندات*

*باستان‌شناسی)*، چ اول، تهران، جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.

*نامه تنسر نامه به گئسنسپ*، ۱۳۵۴، به تصحیح مجتبی مینوی، با همکاری محمداسماعیل رضوانی، تهران، خوارزمی.

نولدکه، تئودور، ۱۳۵۸، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب‌خویی، چ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی. ورمارزن، مارتین، ۱۳۸۳، *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، چ پنجم، تهران، چشمه.

هیلنر، جان راسل، ۱۳۸۳، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران، اساطیر.

Cameron Averil, 1970, "Agathias on the Sassanians", *Dumberton Oaks Papers*, vol. 23, p.74-75.

Gaube. H, 1982, *Mazdak*, Historical Reality or invention, *Studia Iranica*, Vol: 11, P.111-122.

Gershevitch, Ilya, 1968, *Mehr Yasht*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXXI.

Jackson, William, 1909, *Persia Past and Present*, New York.

Shaki, M, 1981, "The Denkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures", *Archiv Orientalni*, vol. 49, P.114-125.

## **An Inquiry into the Religious situation and Religious Beliefs of the Middle Ages Kings of the Sassanid (Peroz I, Kavad I and Khosrow I) According to Roman writer Procopius**

**Ebrahim Raighani** / Assistant Professor, Department of Archeology, University of Neyshabur  
raigani.khalefe@gmail.com

**Received:** 2017/11/14 - **Accepted:** 2018/04/11

### **Abstract**

Procopius was the Roman annalist, the judicial advisor to Belisarius, an officer and commander of the Roman army during the time of the Justinian Empire. He has written the cultural and social history of the times of the kings such as Peroz I, Kavad I and Khosrow I. Through the writings of Procopius, the religious situation as well as the beliefs of the kings can be deduced. Some of the first class sources in Pahlavi, as well as the writings of the early Islamic centuries on the history of Sassanid history, confirm a large part of Procopius's words. Analyzing the religious status and the attitude of the Sassanid kings towards Zoroastrian in the last Sassanid era is the purpose of this research. Accordingly, the most important question of this research is the effects of the attitude of the Sassanid kings on the Zoroastrian and the impact of this attitude on their domestic and foreign policies. Using a descriptive-analytical method this paper has analyzed the issue. As a result, according to Procopius's writings, the orthodoxy of the religious kings was more subject to the domestic and foreign political conditions, which the most important component in this regard was the war between the Sassanid and the Eastern Roman Empire. Sometimes the disregard for Zoroastrian laws by the Sassanid kings has been due to the above reasons or to the personality and psychological characteristics of the king. Therefore, sometimes the king would modify the rules of religion in his favor.

**Keywords:** Procopius, Middle Ages Kings of the Sassanid, religious situation, beliefs.

## **An Analysis of the Herodotus's Report on the Customs of Iranians with the Zoroastrianism**

✉ **Hania Pakbaz** / PhD. Student in Iran's ancient culture and languages, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran hanieh.pakbaz1@gmail.com

**Mahshid Mirafkhariy** / Retired Professor of the Institute of Human Sciences and Cultural Studies

**Mohsen Abolghasemi** / Retired Professor of Tehran University

**Received:** 2018/06/21 - **Accepted:** 2018/11/27

### **Abstract**

Herodotus Halicarnassus, a Greek historian, has been praised or criticized by many scholars and researchers due to his famous history. A group accused him of falsifying and distorting historical realities and the others praised its reports and has used it in their researches. Herodotus reports of Iranian customs and traditions, according to his life (425-484 BC) that coincided with the two Achaemenid kings (Khashayar Shah and Ardeshir I), support the prevalence of Zoroastrianism in ancient Iran. The way Herodotus used his historiography is a narrative style and it is possible that his writings have been transmitted incorrectly by the narrator. Therefore, it is necessary to analyze his reports in various aspects. Accordingly, comparing Herodotus' reports in this period about the customs of Iranians, including the existence of various Yazata (izadan), Yazesh and sacrifice for the Yazata on top of mountains, Yazesh of the elements of nature, the burial of the dead in crypt (dakhme), the presence of the Magi during the sacrificial ceremony, the impropriety of telling lies, observing the cleanliness of the rivers with the Avesta, the holy book of Zoroastrian and other Zoroastrian religious books can be a solution.

**Keywords:** Herodotus, Zoroastrianism, Yazata, Yazesh, lying.

## The Duality of Power in Avesta's Theme of Trinity

✦ **Mohammad Ebrahim Malmir** / Associate Professor, Persian Language and Literature, Razi University  
dr.maalmir@gmail.com

**Sahar Yousefi** / PhD. Student in Persian Language and Literature, Razi University

**Received:** 2018/06/03 - **Accepted:** 2018/10/28

### Abstract

Avesta is one of the oldest Iranian hymns and text, which was once among the heavenly books and at various stages, it undergoes fundamental changes and has separated it from its monotheistic foundations. Duality and Trinity are among the beliefs that have long been manifested in theistic and nontheistic rituals and religions. The research on Avesta shows that this book, centered on the two powers of "Ahura Mazda" and "Ahriman" is more inclined to dualism, which is influenced by the "Zurvanism". The historical research in various texts relies on the on the power triangle of Ahuramazda, Anahita and Mitra. Using a descriptive-analytical method and focusing on the Avesta and other sources, this paper seeks to study the role of clerics and kings of the Achaemenid and Sassanid era in Avesta along with a branch of the trinity in Zoroastrianism, which has its origins in Mitrism rather than in Zurvanism.

**Keywords:** duality, trinity, Ahuramazda, Anahita, Mitra, Avesta.

## **A Comparative Study of the "Ideal Moral Man" in Islam and Taoism with an Emphasis on "Nahj al-Balagh" and "Tao Te Ching"**

Husain Rahnamaei / Assistant Professor, University of Tehran

h\_rahnamaei@ut.ac.ir

**Received:** 2018/07/08 - **Accepted:** 2018/11/10

### **Abstract**

One way of comparing religious traditions, is comparing the ideal moral man in those schools. It is clear that the greater similarity of the ideal moral man attributes in two schools reveals close intellectual foundations, and it prepares the conditions for dialogue and cultural interaction. Using a desk-research and focusing on the main ethical texts of the two schools of Islam and Taoism, especially "Nahj al-Balagh" and "Tao Te Ching" the similarity of the ideal man qualities in these two educational systems is compared. Farzaneh (the ideal man of Taoism) has certain characteristics, is similar to the "Parsa" (the ideal man of Islam), in many respects. Piety, satisfaction to predestination, isolation, thinking, Intimacy with nature, silence, forgiveness, serving the people, avoidance of self-esteem, avoidance of violence and etc., are among those characteristics. On the other hand, Islamic Parsa is distinct from the Taoist due to features such as prayers and worship, a sense of responsibility towards the community, and the separation from the opponents (unbelievers) and believing in the Resurrection, and so on, which shows that these two schools have a considerable distance from each other despite the many similarities.

**Keywords:** Taoism, ideal moral man, Nahj al-Balagh, Farzaneh, Parsa, Tao Te Ching.



## **A Comparative Analysis of the Prophecy of Imamieh and Christian Zionism on the Time of Appearance; the Realization of Global Government of Justice and Peace**

**Hasan Dinpanah** / PhD. Student in religions, IKI

hasandinpanah@gmail.com

**Received:** 2017/11/15 - **Accepted:** 2018/04/17

### **Abstract**

The realization of "global government of justice and peace" has been one of the innate human needs and of the aspirations of all the prophets and Divine rulers. The prophecy of the Time of Appearance has been proposed in the sources of various religions. Using an analytical-comparative and documentary method this paper seeks to study the viewpoint of Imamieh and Christian Zionism on the realization of the global government of justice and peace in the Time of Appearance. The research findings show that, although the two schools share the same prophecy, they are different in some ways, such as determining the time of appearance, the length of the promised government, the central purpose of this government, and so on. In addition, the realization of the global justice and peace at the end of the world, combined with widespread wars and massive slaughter, which Christian Zionism considers its fulfillment as its duty, is not compatible with the attitude and the conduct of Messiah and the rational principles.

**Keywords:** Time of Appearance, global government, global Justice, global Peace, end of the world, Imamieh, Christian Zionism.

# Abstract

## A Comparative Study of the Story of Saul (Talut) in the Quran and the Old Testament

**Delara Nemati Pirali** / Associate Professor, Karaj Islamic Azad University delara.nemati@kiaiu.ac.ir

**Received:** 2018/08/08 - **Accepted:** 2018/12/19

### Abstract

A comparative study of the story of Saul in two holy texts of the Quran and the Old Testament represents a closer look at these two texts. The criterion of the adaptability of this story in two texts is sanctity, common themes, and the structural and educational differences between the two texts. The scope of this adaptation is the story of the Saul, which has been stated in 6 verses of the second Chapter of the Holy Quran and 654 verses of the Old Testament in 23 Chapters of Samuel 1. The similarities and differences between the two texts are based on two aspects of the literary structure and the intellectual system of the story. Some of the literary components used in two texts, such as the way of expression, the geography of the story, and the ways of characterizing the main character of the story, and using coherent expressions to increase the cognitive and educational messages are comparatively investigated. The findings show that, there is a coherent literary structure and precise characterization, modeling, and cognitive messages in the story of Saul in the Quran. There are also similarities between the intellectual system and the religious foundations of these two texts, but the cognitive effects of the Saul story in the Quran are deeper, more accurate, and more correct in the field of theology. One can say that the logical necessity of the structural and the content superiority of the story of Saul in the Quran is that the Holy Quran contains non-distorted Divine teachings and did not adapt the Bible's common themes.

**Keywords:** Talut story, Saul, comparative study, Quran, Old Testament.

# Table of Contents

A Comparative Study of the Story of Saul (Talut) in the Quran and the Old Testament / <i>Delara Nemati Pirali</i> .....	7
A Comparative Analysis of the Prophecy of Imamieh and Christian Zionism on the Time of Appearance; the Realization of Global Government of Justice and Peace / <i>Hasan Dinpanah</i> .....	25
A Comparative Study of the "Ideal Moral Man" in Islam and Taoism with an Emphasis on "Nahj al-Balagh" and "Tao Te Ching" / <i>Husain Rahnamaei</i> .....	45
The Duality of Power in Avesta's Theme of Trinity / <i>Mohammad Ebrahim Malmir / Sahar Yousefi</i> .....	65
An Analysis of the Herodotus's Report on the Customs of Iranians with the Zoroastrianism / <i>Hania Pakbaz / Mahshid Mirafkhariy / Mohsen Abolghasemi</i> .....	85
An Inquiry into the Religious situation and Religious Beliefs of the Middle Ages Kings of the Sassanid (Peroz I, Kavad I and Khosrow I) According to Roman writer Procopius / <i>Ebrahim Raighani</i> .....	101
<b>Abstract</b> / <i>Mohammad javad noroozi</i> .....	122

## In the Name of Allah

**Ma'rifat-i Adyān**

Vol.10, No.1

A Quarterly Journal of Religions

Winter 2019

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Manager:** *Sayyid Akbar Husseini*

**Editor in Chief:** *Mohammad Ali Shomali*

**Executive Manager&Voting page:** *Reza safari*

### Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor College of Theology Firdausi University Mashhad*

---

### Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

[www.marefateadyan.nashriyat.ir](http://www.marefateadyan.nashriyat.ir)

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir)

[Nashrieh@qabas.net](mailto:Nashrieh@qabas.net)