

# معرفت ادیان

سال دوازدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۷، تابستان ۱۴۰۰



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

احمدحسین شریفی

## مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## عضای هیئت تحریریه

### سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

### علی ارشد ریاحی

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



## 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 با 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 مأخذ و بیان شعاری 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 - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌ی بیانگر 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
    - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
    - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
    ۷. آدرس‌دهی 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 و نقد عقاید گنوسی در انجیل توماس بر اساس آموزه‌های قرآنی / ۷**

کے مرضیه وحدانی / محسن دیمه کار گراب

**بررسی تطبیقی مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با نظریه تکامل / ۲۵**

سیدعلی حسنی آملی

**نور و نمادپردازی آن در هنر دینی مسیحیت / ۴۷**

کے فاطمه لاجوردی / شهرام پازوکی / طاهره حاج ابراهیمی / زینب بنی‌اسد

**بررسی مقایسه‌ای نجات در آیین بودا و آیین زرتشت / ۶۳**

کے حسن نامیان / سجاد دهقان‌زاده

**بررسی تحولات شریعت در آیین زرتشت / ۸۳**

کے مصطفی قاضی زاهدی / حسین نقوی

**بازنمود مراکز آموزشی ادیان توحیدی در ایران عصر ساسانی؛ مطالعه موردی: ترسایان / ۱۰۱**

بهروز رفیعی

**۱۲۸ / Abstract**

مترجم: محمدجواد نوروزی



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی و نقد عقاید گنوسی در انجیل توماس بر اساس آموزه‌های قرآنی

m.vahdani067@gmail.com

کلیه مرزیه وحدانی / کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، دانشکده تربیت مدرس مشهد

Mdeymekar@gmail.com

محسن دیمه‌کار گراب / دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد

دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۴

### چکیده

انجیل توماس از جمله کشفیات نجع حمادی و مبتنی بر عقاید گنوسی - مسیحی است و پژوهشگران تحقیقات بسیاری را در زمینه‌های تاریخی و مذهبی پیرامون این کشفیات و مخصوصاً عقاید گنوسی که حاکم بر بیشتر این متون است، انجام داده‌اند؛ که می‌توان گفت در این راستا به دنبال کشف یک مسئله بوده‌اند و آن اینکه گنوس به حقیقت نزدیک است یا مسیحیت؟ در این مقاله نیز یکی از متون نجع حمادی (انجیل توماس) و عقاید موجود در آن (گنوسی - مسیحی) مورد نقد و بررسی تطبیقی با قرآن کریم قرار گرفته است که می‌توان گفت طبق این بررسی تطبیقی، بیش از نیمی از گفتارهای منسوب به حضرت عیسی<sup>ﷺ</sup> در این انجیل ساختگی و مخالف با آموزه‌های اسلامی است و این ادعا را که ۱۱۴ گفتار موجود، منسوب به آن حضرت است، به نوعی مردود می‌شمارد. البته بخشی از گفتارها دارای تطابق ظاهری با آموزه‌های اسلامی است؛ اما لازم به ذکر است که همین بخش‌های مشترک نیز بر اساس بررسی انجام‌شده، با روش و نگرش اسلامی در تقابل است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، انجیل غیر رسمی، عیسی، گنوس، مسیحیت.

## طرح مسئله

در سال ۱۹۴۵م در مصر علیا، نزدیک شهر نجع حمادی، دست‌نوشته‌هایی کشف شدند که حدود ۱۵۰۰ سال پیش (۳۹۰ م) به‌دست راهبان صومعهٔ پاکومیوس قدیس در آنجا مدفون شده بودند تا از دست راست‌کیشان کلیسا در امان بمانند (هالروید، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷). اینکه چرا راست‌کیشان مسیحی تا این حد از این دست‌نوشته‌ها احساس خطر می‌کردند و در پی نابودی آنها از هر طریقی برآمده بودند، بحثی است که می‌توان تا حدودی پاسخ آن را در پژوهش‌هایی که امروزه بر روی این متون از طریق پژوهشگران تاریخی و مذهبی (به‌ویژه مسیحیان) انجام شده است، جویا شد؛ اما آنچه مسلم است، تعارض شدید مسیحیت گنوسی با مسیحیت راست‌کیش است (وان وورست، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱)؛ زیرا این نهضت که گنوسی نام گرفت (واژهٔ «گنوس» برگرفته از واژهٔ یونانی گنوسیس (Gnosis) است. گنوسی‌ان با آیین‌های ظاهری مخالفت می‌کردند و معتقد بودند که نجات و سعادت ابدی، نه با رعایت قوانین دینی، بلکه با نوعی الهام و اشراق به‌دست می‌آید (باغبانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷) و نجات با معرفت باطنی را تعلیم می‌داد، در قرن اول تهدید نهضت مسیحی را آغاز کرد (وان وورست، ۱۳۹۳، ص ۸۸) و در مقابل نیز مسیحیان راست‌کیش، از جمله *ایرنه/سقف لیون* ابتدا در مقابل اندیشه‌های آغازین این نهضت، از مسیحیت راست‌کیش دفاع می‌کرد؛ سپس با انگیزهٔ روشنگری، توصیفی مختصر از تعالیم اصلی آن را ارائه می‌داد (همان، ص ۱۶۱)؛ اما شاید آنچه تعارض و تنش‌ها را بین این دو جریان تشدید می‌کرد، تشابهی بود که گنوسی‌گری با مسیحیت داشت؛ به‌طوری که آنان (گنوسی‌ان) نیز، هم از نام مسیح استفاده می‌کردند و هم گزیده‌هایی از کتاب مقدس را برای اثبات عقاید خود به‌کار می‌بردند (باغبانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷) و این امر باعث موفقیت بیشتر گنوسی‌ان در اثبات و ترویج عقایدشان می‌شد و از طرفی به‌حاشیه کشیده شدن عقاید راست‌کیش را رقم می‌زد.

باین‌حال عموماً این دست‌نوشته‌های مکشوف دربردارندهٔ ۵۲ متن مقدس یا همان *اناجیل گنوسی* اند. *گیلز کیسپل* (Gilles Quispe) نخستین دانشمندی بود که به محتوای نوشته‌های نجع حمادی پی برد. اولین جمله‌ای که او خواند، این بود: «این است کلام اسرار که عیسای زنده بر زبان راند و هم‌زادش توماس آن را مکتوب کرد».

در عنوان کتاب آمده است: «انجیل به روایت توماس»؛ باین‌حال برعکس *اناجیل عهد جدید*، این متن را با عنوان *انجیل اسرار معرفی کرده است*، کیسپل همچنین کشف کرد که بسیاری از گفتارهای آن، از عهد جدید اقتباس شده است؛ اما این سخنان دربردارندهٔ معانی دیگری هستند. او و همکارانش که اولین بار *انجیل توماس* را منتشر کردند، برای اصل یونانی آن حدود سال ۱۴۰م را پیشنهاد دادند (هالروید، ۱۳۹۲، ص ۲۲۰).

برخی چنین استدلال می‌کنند که چون این *انجیل*‌ها بدعت‌گذارانه بودند، باید پس از *اناجیل عهد جدید* نوشته شده باشند که در حدود ۶۰-۱۱۰م مکتوب گردیده‌اند؛ اما اخیراً *پروفیسور هلموت کوئستر* (Helmut Koester) از دانشگاه هاروارد پیشنهاد کرد که مجموعه گفتارهای *انجیل توماس*، هرچند در حدود ۱۴۰م تصنیف شده، ممکن



است روایاتی حتی کهن‌تر از انجیل عهد جدید و احتمالاً از اوایل نیمه دوم سده نخست میلادی (۵۰-۱۰۰م)، یعنی هم‌زمان با مرقس، متی، لوقا و یوحنا یا قبل از آنها را شامل گردد (همان، ص ۲۱۸-۲۲۰).

در کنار این کتب، از منابع دیگری می‌توان یاد کرد که پیرامون عقاید گنوسی ذیل نگاشته شده‌اند:

«دوگانه‌پرستی»؛ «ریاضت‌مداری»؛ «دوگانگی و تضاد ماده و روح»؛ «وجود دو اصل ضد و مستقل (خیر و شر)»؛ «آتش حقیقت بنیادی جهان هستی»؛ «انزوا، تنهایی»؛ «خداشناسی همان انسان‌شناسی است»؛ «خودشناسی متضمن آشوب درونی»؛ «بیزاری و دوری از خانواده»؛ «برتری مردان نسبت به زنان»؛ «رستخیز درونی است؛ نه جسمانی»؛ «تضاد و تقابل با انبیای گذشته»؛ «معرفت، تنها از طریق کشف و شهود و تجربه حاصل می‌شود، نه عقل و استدلال»؛ «هدف، شناخت و دانایی (گنوس) است، نه رعایت قوانین اخلاقی و طبیعی و...» (هادی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۴۵، ۴۸؛ بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱؛ هالروید، ۱۳۹۲، ص ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲؛ پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۳۸، ۴۳، ۵۱، ۶۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۶، ۹۰، ۹۴، ۹۹، ۱۰۶، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰-۱۹۲، ۱۹۵).

به‌روروی پرستی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که این کشفیات چه اندیشه‌ای دربردارند که تا این حد از جانب پژوهشگران حائز اهمیت شده‌اند؟! در پاسخ باید گفت: این گنجینه بالارزش بازگوکننده جریانات دینی، فلسفی و عرفانی صدر مسیحیت است؛ از جمله: جریان فکری کهن «گنوسی» (هالروید، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸) که بر آگاهی از راه‌های ایزدی تأکید می‌ورزید و چنین گمان می‌رفت که گنوس از راه تجربه مستقیم مکاشفه یا تشریف به سنت رازآمیز باطنی به‌دست می‌آید (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۱۳) و در نگاهی دیگر، آیین گنوسی عبارت است از پوشاندن لباس مسیحیت بر تن شرک؛ زیرا معرفتشان تلفیقی از معرفت شرک‌آمیز قدیمی خود و معرفت مسیحی‌ای بود که به‌تازگی کشف کرده بودند و در این طریق اصطلاح «روحانی» را نیز مصادره کردند و به خود اختصاص دادند و برای مسیحیان عادی نیز اصطلاح «نفسانی» و برای یهودیان و کفار، اصطلاح «زمینی» را به‌کار می‌بردند (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۳۵، ۵۳۷).

به‌طور کلی می‌توان گفت: نوشته‌های نجع حمادی به گنوسیان مسیحی تعلق دارد. ایشان علاوه بر آنکه از رسالات مسیحی برای بیان آرای خویش استفاده می‌کردند، از مکتب فلسفی نوافلاطونی هم بهره می‌برده‌اند؛ و از طرفی نیز هر دو سنت «مسیحیت» و «مکتب نوافلاطونی» گنوسیان را طرد کرده‌اند (معمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

از بین انجیل کشف‌شده، انجیل توماس، شامل ۱۱۴ گفتار منسوب به عیسی ﷺ می‌باشد و به‌عنوان انجیلی زاهدانه شناخته شده است. به این پرسش که به‌واقع تا چه میزان انجیل توماس رنگ‌وبوی عقاید گنوسی را دارد و این عقاید تا چه حد همسو با آموزه‌های اسلامی است! به بررسی و نقد این انجیل با رویکرد تطبیقی نسبت به آموزه‌های اسلامی می‌پردازیم.

## ۱. گفتارهای مخالف با آموزه‌های اسلام

در انجیل توماس بخش قابل توجهی از گفتارها در تعارض با آموزه‌های اسلام است که نمونه‌هایی از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### ۱-۱. زهدگرایی افراطی

از جمله عقاید مهم گنوسی، زهدپیشگی است. گنوسیان راه رسیدن به معرفت را پشت کردن به دنیا می‌دانند؛ از همین‌رو آنان همکیشان خودش را از کسب دنیا و مادیات برحذر می‌دارند و به‌دنبال عزلت‌گزینی و کناره‌گیری از دنیا و هر آنچه متعلقات دنیایی محسوب می‌گردد، هستند. گنوسیان بر این عقیده‌اند که رنج و سختی، آنان را به هدف (گنوس) می‌رساند و بر کسانی که برای بهره‌گیری از دنیا حتی به مقدار رفع نیاز تلاش می‌کنند، سخت می‌تازند و آنان را شایسته کسب معرفت و رسیدن به حقیقت نمی‌دانند (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۶۰-۱۶۶، ۱۹۱).

اینک به گفتارهایی که در انجیل توماس بر زهدگرایی و ترک دنیا و عزلت‌گزینی اشاره دارد، می‌پردازیم:

- عیسی گفت: «اگر در دنیا روزه نگیرید، ملکوت را نخواهید یافت. اگر سبت را به‌عنوان سبت به‌جای نیاورید، پدر را نخواهید دید» (گفتار ۲۷). مفهوم این گفتار، پرهیز از دنیا و زهدگرایی است. روز سبت، روز عبادت و استراحت در بین یهودیان و مسیحیان است (هالروید، ۱۳۹۲، ص ۲۲۹) و بنا به اندیشه زهدگرایانه گنوسی، مراد از این قسمت، همان اهتمام به کسب معرفت به‌جای پرداختن به دنیا است.
- عیسی گفت: «امکان ندارد که کسی به خانه مرد نیرومندی وارد شود و آن را به‌زور تصاحب کند، مگر دست‌ان مرد را ببندد؛ سپس (می‌تواند) خانه‌اش را به یغما برد» (گفتار ۳۵). بنا بر متن انجیل توماس و عقاید گنوسی غالب بر آن، از جمله تضاد و مخالفت روح و جسم و دنیا و آخرت، می‌توان گفت: در این گفتار نیز به مضمون زهدگرایی و ترک دنیا و تعلقات آن اشاره شده است؛ زیرا در این عقیده، آن‌گاه که انسان به‌وسیله دنیا و متعلقات آن در بند شود، دیگر روح نمی‌تواند به معرفت و گنوس دست یابد.
- عیسی گفت: «خوشا به حال آن که رنج کشیده است و حیات یافته» (گفتار ۵۸). از جمله تفکرات گنوسی این است که فرد با رنج و سختی و زهدگرایی به گنوس می‌رسد (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴).
- عیسی گفت: «عده‌ای بر مردی وارد شدند؛ و او هنگامی که شام را مهیا کرد، خادمش را فرستاد تا میهمانان را دعوت کند. او نزد اولی رفت و او را گفت: خواجه‌ام تو را دعوت کرده است. او گفت: مرا با عده‌ای از بزرگانان کارهایی است. این شامگاه نزد من می‌آیند. من باید بروم و دستوراتم را به ایشان بدهم. خواهش می‌کنم از شام معذوم دارید. نزد دیگری رفت و او را گفت: خواجه‌ام تو را دعوت کرده است. او خادم را گفت: هم‌اکنون خانه‌ای خریده‌ام و امروز لازم است که باشم. من وقت ندارم. نزد دیگری رفت و او را گفت: خواجه‌ام تو را دعوت کرده است. وی خادم را گفت: دوستم می‌خواهد ازدواج کند و من اسباب‌سور را مهیا

می‌کنم. من نمی‌توانم ببایم. خواهش می‌کنم معذورم دارید. نزد دیگری رفت و او را گفت: سرورم تو را دعوت کرده است. او خادم را گفت: چندی است کشتزار خریدهام و عازم جمع‌آوری اجاره آنجا بایم. نمی‌توانم ببایم. خواهش می‌کنم معذورم دارید. خادم بازگشت و خواهش‌اش را گفت: آنان که به شام دعوتشان کردی، عذر خواستند. خواهه خادمش را گفت: به کوی و برزن شو و هر که را دیدی، بازار، که شام بخورد. سوداگران و بازرگانان به مکان‌های پدرم گام نهند» (گفتار ۶۴).

در این گفتار، آنان که به دنبال کار و تلاش دنیایی هستند (تاجران و...) در قالب مثال، کسانی معرفی شده‌اند که از معرفت و وصول به حقیقت محروم‌اند؛ حال آنکه در آیات متعدد قرآن کریم اصطلاحاتی که رنگ‌وبوی اقتصادی دارند، بسیار به کار رفته‌اند؛ از جمله: مال، ملک، رزق، کسب، انفاق، زکات، تجارت، خرید، فروش و... (دینا، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۴۰).

در روایات نیز نه تنها تجارت و کسب مال نهی نشده، بلکه تأکید شده است که قوانین و احکام اسلام را نیز در آنها پیاده کنند تا گرفتار تجارت‌های غیراسلامی و ربوی نشوند (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۷۳۸، ح ۴۴۷). همچنین سفرهای تجاری پیامبر اکرم ﷺ نیز مؤید این مسئله است.

• [مردی] او را [گفت]: «برادرانم را بگو که دارایی‌های پدرم را تقسیم کنند». او را گفت: «ای مرد! که مرا مقسم کرده است؟» روی جانب شاگردانش آورد و ایشان را گفت: «من مقسم نیستم. هستم؟» (گفتار ۷۲) گویا مراد از مقسم بودن کسی است که اهل دنیاست و مقسم بودن هم از کارهای مادی گرایانه محسوب می‌گردد و بنا به گفته‌ای که به عیسی  $\text{ﷺ}$  نسبت داده شده است، عیسی خود را از اینکه اهل دنیا باشد و خود را درگیر کارهای دنیا، مانند تقسیم کردن مال دنیا کند، برحذر داشته است. برداشت کلی از این گفتار نیز زهدپیشگی و دوری از دنیاست.

اما در اسلام بر گرفتن حق، چه مادی و چه معنوی، در جایی که در توان است، بسیار تأکید و توصیه شده است: «لَا يَمْنَعُ الضَّيْمُ الدَّلِيلُ وَ لَا يَذْرُكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْجِدِّ» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۸۱، ح ۲۹): «دلیل نمی‌تواند از نیرومند جلوگیری کند. حق فقط با کوشش به دست می‌آید». به‌طور کلی، در آموزه‌های اسلام هیچ‌گاه به ترک دنیا امر نشده است. خداوند در قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...» (حدید: ۲۷): «رهبانیتی که از نزد خود ساخته بودند، ما بر آنان مقرر نکرده بودیم».

همچنین در قرآن کریم واژه‌هایی که به معنای اقتصادی و کار و تلاش هستند، مانند: روزی جستن، حاصل کردن، شغل، پیشه و...، ۶۶ مرتبه به کار رفته است (درودی، ۱۳۸۴) و این هیچ‌گاه به معنای ترک دنیا و تلاش نیست. در آیه «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (اعراف: ۳۲) نیز می‌فرماید: «بگو زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده است و روزی‌های پاکیزه را، چه کسی حرام گردانیده است؟...». همچنین در روایات بسیاری نیز به مسئله دنیا و بهره‌گیری

صحیح از آن و کسب و کار و تلاش اشاره شده است؛ تا آنجاکه از کار و تلاش برای به دست آوردن روزی حلال، به عبادت برتر تعبیر شده است؛ از جمله رسول اکرم ﷺ می فرماید: «الْعِبَادَةُ سَبْعُونَ جُزْءًا أَفْضَلُهَا طَلَبُ الْحَلَالِ» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۷۸)؛ امام رضا ﷺ نیز اجر چنین شخصی را بیش از جهاد در راه خداوند دانسته است: «الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا يَكْفِي بِهِ عِيَالَهُ أَكْبَرُ مِنْ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (همان، ص ۸۸)؛ اما آنچه از آن نهی شده، وابستگی به دنیا و متعلقات آن است؛ به طوری که آدمی را از رسیدن به هدف (بندگی و قرب الهی و یاد خدا) باز دارد. از این رو خداوند می فرماید: «وَأَتَيْتَ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَأَنْتَ نَصِيْبِكَ مِنَ الدُّنْيَا...» (قصص: ۷۷) «با آنچه خدا به تو ارزانی داشته، سرای آخرت را بجوی و بهره خود را از دنیا فراموش مکن».

گفتارهای دیگر با همین مضمون در انجیل توماس عبارات اند از گفتارهای: ۱۱۱، ۱۱۰، ۸۱، ۸۰، ۷۸، ۶۹، ۶۸، ۶۳، ۵۴، ۴۹، ۴۲، ۳۷، ۳۶.

## ۲-۱. خطا در اندیشه و عمل پیرامون کسب معرفت

در عقاید گنوسی، وصول به معرفت و گنوس راهی است برای نجات و جاودانگی؛ و کسی که به این معرفت دست یابد، مرگ را نخواهد چشید. به باور گنوسیان، روح انسان از خداوند (پدر) جدا گشته و به دلیل فراموشی و گناه، در دام ظلمت و جهل - که نمادش دنیاست - گرفتار شده است و با کسب معرفت و خروج از جهل، مجدداً روح به اصل خویش (یعنی پدر) پیوند می خورد و جاودانه می گردد. از سوی دیگر، در آموزه های گنوسی «کلمه» جایگاه ویژه ای دارد؛ به این معنا که آنچه سر می شود، در قالب «کلمه» به افراد خاص منتقل می شود و آن که به این اسرار دست می یابد، گنوس و معرفت را کسب می کند (هادی نیا، ۱۳۹۰، ص ۴۶).

در قرآن کریم از حضرت عیسی ﷺ به «کلمه» تعبیر شده است: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...» (آل عمران: ۴۵) و «... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ...» (نساء: ۱۷۱) که در اینجا به معنای اراده خداوند و مصداقی از کلمه «کن» می باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۹۳)؛ اما این احتمال وجود دارد که این واژه در بین آنان (مسیحیان و گنوسی های صدر مسیحیت) حتی از طریق خود حضرت عیسی ﷺ کاربرد داشته یا حتی در انجیل اصلی - که اینک در دسترس نیست - وجود داشته است؛ اما پس از حضرت عیسی ﷺ هریک به زعم و اندیشه خویش آن را تفسیر نموده اند.

از جمله گفتارهایی که به کسب معرفت توصیه دارد:

- و او گفت: «آن کس که به معنای این سخنان پی ببرد، مرگ را نمی چشد» (گفتار ۱).
- عیسی گفت: «بگذار آن کس که می جوید، همچنان بجوید تا بیاید. چون می یابد، به زحمت می افتد. چون به زحمت می افتد، حیران می شود و بر همه فرمان می راند» (گفتار ۲). مشابه این مضمون در

انجیل متی (۷: ۷-۱۲) آمده که مفهوم آن درخواست از پدر (خداوند) است؛ اما در اینجا آمده است: «چون دریابد، نخواهد ترسید؛ و چون ترسد، شگفت‌زده گردد و بر همه پادشاه خواهد شد» که می‌توان گفت، این جملات پایانی - که مطابقتی با آنچه در متی آمده است، ندارد - به‌نحوی متأثر از تفکرات گنوسی است و اشاره است به یافتن که همان تلاش در جهت کسب معرفت است و در این مسیر به وادی حیرت افتادن است و در نهایت رسیدن به اصل خویش (خداوند) است که ثمره آن نیز جاودانگی و پادشاهی بر عالم خواهد بود. رسیدن به این جایگاه، که همراه با حیرت است، از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود، نه عقل و استدلال؛ و به‌نوعی این معرفت و خودشناسی، متضمن آشوبی درونی است (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳).

این برخلاف آموزه‌های اسلام است که رسیدن به معارف و حقایق را - که ثمره آن یاد و ذکر خداوند است - موجب آرامش می‌داند، نه حیرانی و سرگستگی؛ و پادشاهی آسمان‌ها و زمین را نیز تنها از آن خداوند می‌داند: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۰۷)؛ «وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» (انعام: ۲۲).

- شاگردانش گفتند: «چه وقت ملکوت درمی‌رسد؟» عیسی گفت: «با انتظار فرامی‌رسد. چنان نیست بگوییم که اینجاست یا آنجاست» (گفتار ۱۱۳). ملکوت، نمادی از آگاهی است (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۷۵) و از طرفی نیز عیسی ﷺ در منابع گنوسی، خود را حقیقت و آگاهی معرفی نموده است (همان، ص ۱۷۳). از این‌روی مراد این است که ملکوت و معرفت (گنوس) حضور دارد؛ اما آنان که به گنوس و بصیرت و معرفت دست نیافته‌اند، از آن غافل‌اند و آن را درک نمی‌کنند.

در قرآن کریم، ملکوت آن چیزی است که در آسمان و زمین وجود دارد و مشاهده آن یقین‌آور است؛ از آن جهت که هر آنچه موجود است، فقط با اراده الهی ایجاد شده است: «فَسَبِّحَْانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳) و نظر کردن به آنچه مخلوق و منسوب به خداوند است، به‌طور قطع هدایتگر آدمی و یقین‌آور خواهد بود (ر.ک: میزان، ذیل آیه ۷۵ انعام).

در اسلام بر کسب معرفت و علم به حقایق و علوم دینی تأکید شده است؛ از آن جهت که این علم و معرفت می‌تواند انسان را به هدف اصلی خلقت، یعنی بندگی و عبودیت خداوند برساند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و سپس به قرب و بازگشت به‌سوی پروردگار در حالت رضایت و خشنودی خداوند از بنده و بنده از خداوند «ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۸) بینجامد و این هیچ‌گاه به‌معنای جاوید گشتن روح یا جسم انسان نیست؛ زیرا هم جسم او طعم مرگ را خواهد چشید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...» (انبیاء: ۳۵) و هم روح او فقط تا زمانی معین خواهد ماند؛ چراکه جاودانگی، قِدم بودن و آخر بودن، مختص ذات خداست: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...» (حدید: ۳). پس آنچه حادث است، هیچ‌گاه نمی‌تواند بر بقا و جاودانگی، از علت‌العلل خویش (خداوند) پیشی گیرد و جاودان بماند.

اگرچه پیامبران در اعصار مختلف از جانب خداوند فرستاده شده‌اند، اما این هیچ‌گاه به معنای اختلاف آنها بر آنچه از حقایق و معارف برای بشر آورده‌اند، نیست؛ زیرا تمام آموزه‌های آنان از یک اصل و منبع (خداوند یکتا) سرچشمه می‌گیرد. پس اگر اختلاف عقیدتی و کلامی و... در بین گفتارهای منسوب به پیامبران در متون گذشته نقل شده که در تقابل با آموزه‌های اسلام است، باید علل مختلفی را در راهیابی این اختلافات مورد بررسی قرار داد؛ از جمله: آمیزش تفکرات و اندیشه‌های فرق مختلف با آموزه‌های اصلی پیامبران. همین مفهوم در گفتارهای ۳، ۱۹ و ۲۲ مطرح شده است.

### ۳-۱. شرک در عقیده (انتساب عرضی خویش به خدا)

در عقاید گنوسی، معرفت و گنوس به نوعی بازگشت به خویش است؛ یعنی وصول به اصل (پدر: خداوند) و انسان از یک تن همیشگی (خدا) جدا گشته است و هر که به حقیقت دست یابد، به اصل خویش (خداوند) بازمی‌گردد. در برخی موارد نیز همین عقیده را در قالب نور که جدا از اصل خویش (نور واحد) است، بیان نموده‌اند و در برخی منابع نیز مسیح را همان معرفت و حقیقت دانسته‌اند و هر که به گنوس دست یابد، دیگر مسیحی نیست؛ بلکه خود مسیح است (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۵۱ و ۱۸۰)؛ و در نهایت، خود را شریک در یک اصل واحد می‌پندارند و از این روی بر این باورند کسی که به این معرفت دست یابد و به اصل خویش (خداوند) رسد، دیگر مرگ را نخواهد چشید (و از این روست که در ابتدای انجیل توماس، توماس همزاد عیسی معرفی شده است).

در ظاهر شاید بازگشت به اصل خویش (خداوند) که در عقیده گنوسی‌ها مطرح است و بر پایه آن، ادعای جاودانگی کرده‌اند (مرگ را نخواهد چشید)، شباهت به آیه «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲) دارد! لیکن در مبانی اسلام، خداوند واحد است و صفات او عین ذات او هستند و جدایی و تفکیک در آنها راه ندارد؛ برخلاف عقیده گنوسی که خالق را پدر (جهان‌آفرین و...) می‌دانند که جدای از خدای متعال است (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۷۱-۷۲)؛ و بر این اساس است که گنوسیان معتقدند انسان از پدر جدا مانده است و می‌تواند با معرفت و عرفان (گنوس) به اصل خویش بازگردد؛ یعنی خود را جزئی از خدا می‌دانند (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۹۰)؛ در صورتی که خداوند، هم خالق است: «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...» (انعام: ۱۰۲) و هم خود تدبیرکننده امور: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس: ۳) و هیچ جزئی ندارد؛ و بر این اساس است که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...» (مائده: ۷۲). انتسابی که در آیه «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» روح را به خدا نسبت می‌دهد، نسبت شرافت و منزلت است؛ چنان که خداوند در مورد کعبه می‌فرماید: «بَيْتِي» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۷۵). برخی از گفتارهایی که در این مضمون آمده‌اند، چنین‌اند:

- عیسی گفت: «مردی که پیر ایام است، بی‌تعلل از کودک کوچک هفت روزه از زندگی می‌پرسد و زندگی می‌کند؛ زیرا بسیاری از پیشینیان پسینیان می‌شوند و یکی و همسان می‌شوند» (گفتار ۴).

• عیسی گفت: «دو تن بر تخت آرام می‌گیرند: یکی که می‌میرد، و دیگری که زنده می‌ماند». سالومه گفت: «تو کیستی مرد! که گویا از آن یگانه (یا به‌عنوان «پسرش») بر نیمکت من آمده‌ای و از خوان غذایم می‌خوری؟» عیسی او را گفت: «من اویم که از لایتنجری می‌زید. مرا برخی از چیزهای پدرم داده شد». سالومه گفت: «من شاگرد توام». عیسی او را گفت: «از این رو می‌گویم، اگر «لایتنجری» است، سرشار از نور می‌شود؛ اما اگر «یتنجری» است، سرشار از تاریکی می‌شود» (گفتار ۶۱).

در اینجا نیز اشاره دارد به عقیده گنوسی که انسان از یک تن همیشگی (خدا) جدا شده است؛ اما در اسلام هیچ‌گاه هیچ مخلوقی از خداوند جدا نشده است، بلکه همه مخلوق اویند و کمال و دستیابی به درجات عالی، عاملی برای یکی شدن با خداوند نیست؛ بلکه انسان در هر مرتبه و درجه‌ای که باشد، بنده و مخلوق خداوند است و در آیات متعدد قرآن کریم انسان‌هایی که حتی به درجات والا و مورد رضایت خداوند رسیده‌اند نیز با تعبیر «عبد» خطاب شده‌اند؛ از جمله: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات: ۸۱) و «رُكَّ: كهف: ۶۵؛ مریم: ۶۳؛ فاطر: ۳۲؛ صافات: ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۲).

• عیسی گفت: «آدم از قدرتی بزرگ و مکتبی بزرگ به‌وجود آمد؛ ولی شایسته شما نبود؛ چون اگر شایسته بود، مرگ را [نمی‌چشید]» (گفتار ۸۵).

• عیسی گفت: «هر جا که سه اله باشند، آنها آلهه‌اند. هر جا که دو یا یک باشند، من با اویم». برخی از فراق گنوس، به سه اصل «خدای تعالی»، «خدای جهان‌آفرین» (صانع) و «خدای مشرکان» یا «هریمن» معتقد بودند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱). برخی از منابع آنها نیز از اعتقاد به دو خدا (خدای تعالی و جهان‌آفرین «صانع») سخن می‌گویند (گفتار ۳۰).

در ادیان توحیدی، هیچ‌گاه هیچ پیامبری از جانب خداوند نیامده است؛ مگر اینکه به توحید و یگانگی خداوند اقرار داشته و هیچ مخلوقی را نیز در خدایی او (چه در زمینه خلقت، چه تدبیر امور و...) شریک قرار نداده است؛ درحالی‌که این گفتار به عقیده چندخدایی و شریک قائل شدن برای خداوند اشاره دارد. در صورتی که در قرآن کریم آمده است: «وَاِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَاُمِّيَ الْهَيْئَةَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي...» (مائده: ۱۱۶) «وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...» (مائده: ۷۲).

دیگر گفتارهای با این مضمون در انجیل توماس عبارت‌اند از گفتارهای: ۱۰۸، ۱۰۶، ۴۴، ۱۵.

#### ۴-۱. طرد نمودن خانواده

زه‌دگرایی و زه‌دگزی و دوری از دنیا و هر آنچه متعلقات آن است، از جمله خانواده (پدر، مادر، همسر، فرزند و...) از دیگر عقاید گنوسی است (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۹۰، ۱۹۵).

برخی از گفتارهایی که با این مضمون‌اند، بدین شرح‌اند:

- عیسی گفت: «هر که از پدرش و مادرش تبری نجوید، نمی‌تواند شاگرد من شود، و هر که از برادران و خواهرانش تبری نجوید و در راه من صلیب برنگیرد، در خور من نیست» (گفتار ۵۵).
- عیسی گفت: «هر که چون من پدرش و مادرش را منفور ندارد، شاگرد من نتواند شد. و هر کس چون من پدرش و مادرش را دوست [آن] دارد، شاگرد من نتواند شد. از آن که مادر من [دروغم داد]، اما مادر حقیقی [من] حیاتم داد» (گفتار ۱۰۱).

در اسلام تشکیل خانواده و زندگی اجتماعی یکی از ویژگی‌های فطری بشری است. هرگاه انسان از تشکیل خانواده و زندگی اجتماعی که در نهاد و فطرت او قرار دارد، فاصله بگیرد، در واقع از قوانین آفرینش منحرف گشته و از این جهت رهبانیت و زهدگرایی این‌چنینی که در عقاید گنوسی آمده، برخلاف اصول فطرت و طبیعت بشر است. اسلام هیچ‌گاه بر مسئله‌ای خلاف فطرت بشری امر نکرده است: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...» (حدید: ۲۷) و آیات و روایات بسیاری وجود دارد که بر جایگاه خانواده و حفظ حرمت اعضای خانواده، از جمله پدر و مادر و رعایت حقوق مادی و معنوی هریک از اعضای خانواده (پدر، مادر، همسر، فرزند و...) تأکید کرده‌اند. از جمله آیه «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا...» (لقمان: ۱۵) که می‌فرماید: حتی اگر پدر و مادر کافر باشند، احترام آنها لازم است (همچنین رک: بقره: ۸۳؛ اسراء: ۲۳). در آیات متعددی نیز به تشکیل و حفظ خانواده تأکید شده است؛ از جمله: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱؛ رک: نور: ۳۲). در روایاتی از حضرت علی علیه السلام نیز آمده است: «تَزَوَّجُوا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُتَّبَعَ سُنَّتِي فَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي التَّزْوِيجَ» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۳۹).

#### ۵-۱. اندیشه ناصحیح در مسئله رستاخیز و معاد

- طبق عقاید گنوسی، رستاخیز روحانی است، نه جسمانی (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۳۸) و ملاک رستاخیز، درک معرفت و رسیدن به حقیقت است (هالروید، ۱۳۹۲، ص ۲۱۹). گفتارهایی که در این مضمون هستند، بدین شرح‌اند:
- شاگردانش او را گفتند: «چه وقت زمان آرمیدن مردگان فرامی‌رسد و چه هنگام جهان جدید واقع می‌شود؟» ایشان را گفت: «آنچه در پی‌اش می‌گردید، هم‌اکنون واقع شده است؛ لیک آن را باز نمی‌شناسید» (گفتار ۵۱؛ همچنین گفتار ۷۱).

در قرآن کریم آمده است که معاد و رستاخیز، هم جسمانی است و هم روحانی؛ و طبق آیات قرآن می‌توان دیدگاه‌ها و نظرات مخالفان معاد جسمانی (از جمله گنوسیان) را بی‌اساس دانست؛ برای نمونه، آیه «وَتُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَسْئَلُونَ» (یس: ۵۱). در این آیه، به‌جای قبور تعبیر «اجداث» دیده می‌شود. «اجداث» جمع «جذث» (بر وزن قفس) به‌معنای قبر است. بعضی از ارباب لغت گفته‌اند: «جذث» لغت «اهل تهامه» است؛



ولی «اهل نجد» به‌جای آن «جذف» می‌گویند. تعبیر آیه همان معاد جسمانی است؛ زیرا در قبرها، جسدها یا استخوان‌های پوسیده و خاک‌های آنها قرار دارد و خروج انسان‌ها در قیامت از این قبرها، دلیل بر زنده شدن این بدن‌هاست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۴۹). همچنین آیه ۷۹ سوره یس با صراحت می‌گوید: همان خدایی که نخستین بار آن را آفرید، بعد از آنکه به‌صورت استخوان پوسیده‌ای درآمد، بار دیگر او را زنده می‌کند. جمله «بُحِیْهَا» (آن استخوان پوسیده را زنده می‌کند) به‌قدری در معنای معاد جسمانی صراحت دارد که اگر در قرآن مجید جز همین تعبیر وجود نداشت، برای اثبات این مسئله کافی بود؛ درحالی‌که صدها آیه از معاد جسمانی خبر می‌دهد. قابل توجه اینک آیه فوق بر خصوص همین «جسم مادی عنصری» تکیه می‌کند، نه جسم دیگری شبیه آن، یا جسم برزخی و نیمه‌مادی (همان، ص ۲۴۶؛ قیامت: ۳ و ۴).

#### ۶-۱. تقابل عقیدتی با انبیای پیشین

مرقیون از رهبران گنوس، هم‌زمان با *واللتین* و *بازیلیس*، ولی از آنان که‌نسالت‌تر بود و از بزرگ‌ترین دشمنان کلیسای مسیحی در قرن دوم میلادی به‌شمار می‌آمد و در سال ۱۴۴م به‌کلی با مسیحیت قطع رابطه کرد و فرقه او گسترش عظیمی یافت. او معتقد بود خدای یهودیان که خدای آفریده (صانع) است، همان خدای مسیحیان نیست که پدر عیسی مسیح است. او متون عهد عتیق و عهد جدید را باهم در تقابل می‌دانست. به‌نظر او، پیامبران یهود پیامبران خدای خودکامه‌اند و جهان‌آفرین و همه آنها از وجود خدای تعالی به‌کلی ناآگاه‌اند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۹-۸۰). آنچه از اندیشه گنوسی حاصل می‌شود، نفی انبیای گذشته است و از گفتار ۵۲ که منسوب به عیسی ﷺ است، برمی‌آید که او حتی سخن گفتن درباره انبیای گذشته را به‌عنوان کلام مردگان رد می‌کند و در گفتار ۴۵ نیز در قالب مثال، همکیشان را از پیامبران دروغین برحذر می‌دارد.

• حواریان او را گفتند: «بیست و چهار نبی در اسرائیل سخن گفتند، و تمام آنان در تو سخن گفتند». ایشان را گفت: «یکی را که در حضورتان حی و حاضر است، فرو گذاشته‌اید و (فقط) از مردگان سخن گفته‌اید؟» (گفتار ۵۲ و همچنین گفتار ۴۵).

اما در اسلام هیچ‌گاه اصل دعوت و هدف ارسال انبیای گذشته مورد انکار و تردید و نفی قرار نگرفته است؛ بلکه هریک مؤید بر دیگری هستند تا خاتم انبیا حضرت محمد ﷺ. با آمدن هر پیامبر، رجوع به پیامبر گذشته مورد پذیرش نیست؛ چراکه هر پیامبر کامل‌کننده تعالیم و آموزه‌های پیامبران پیش از خود است؛ اما این به‌معنای نفی و انکار انبیای گذشته توسط آنان نبوده است (ر.ک: ۱۷۹ انجیل‌های گنوسی). در قرآن کریم آمده است: «... لَانْفَرُقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳۶). همین مضمون در دو آیه دیگر از قرآن مجید آمده است (بقره: ۲۸۵؛ نساء: ۱۵۲). و به این ترتیب، تأکید می‌کند که مؤمنان واقعی کسانی هستند که میان پیامبران الهی تفاوتی نمی‌گذارند و به تعلیمات همه آنها ایمان دارند؛ و این گواه روشنی است بر یگانگی اصول کلی تعلیمات آنها.

چرا چنین نباشد؟ درحالی که همه از سوی یک خدا مبعوث شده‌اند و مأموریت آنها یکسان است و اصول معارف الهیه و اصول سعادت بشر، همه‌جا یکی است. اینها چیزی نیست که با گذشت زمان دگرگون گردد؛ هرچند جزئیات آن دگرگون می‌شود.

این آیه طبق شأن نزول‌های موجود، در پاسخ به یهود و نصاری است که هریک دیگری را نفی می‌کردند و پیامبر خود را برتر می‌شمردند و کتاب خود را بهترین کتاب می‌دانستند (و به بقیه بی‌اعتنا بودند). مسلمانان مأموریت پیدا کردند که با صراحت بگویند: ما به‌هیچ‌وجه جدایی میان پیامبران خدا قائل نیستیم (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۲۶).

#### ۱-۷. نهی از ختنه

در عهد جدید امر ختنه نهی نشده است. در انجیل یوحنا (۷: ۲۲-۲۳) آمده است که این امر به‌عنوان یک قانون شرعی از زمان موسی علیه السلام از جانب خداوند بنا نهاده شد؛ اما در انجیل توماس صراحتاً امر ختنه نهی می‌شود و آن را عملی بی‌پهوده و بی‌اساس معرفی می‌کند:

- شاگردانش او را گفتند: «آیا ختنه نافع است یا خیر؟» ایشان را گفت: «اگر نافع بود، پدرشان آنان را مختون از مادرشان به دنیا می‌آورد؛ بلکه ختنه حقیقی در روح کاملاً سودمند است» (گفتار ۵۳).

این نوع پاسخ به سؤال شاگردان، که از قول حضرت عیسی علیه السلام مطرح شده است، در تعارض و تقابل صریح با اسلام قرار دارد؛ زیرا در اسلام، ختنه کردن واجب است. شرط صحت طواف در حج و عمره نیز ختنه کردن می‌باشد. هرچند خطاب صریح در مورد ختنه در قرآن کریم وارد نشده است، اما به‌طور کلی خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (نحل: ۱۲۳). امر به پیروی از آیین ابراهیم علیه السلام که در آیات متعدد آمده، کلی و عام است؛ اما در روایات آنچه در آیین ابراهیم علیه السلام جزء احکام و آیین محسوب می‌شده، تشریح گردیده است. از جمله این روایت نبوی که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ خَلِيلَهُ بِالْحَنِيفِيَّةِ وَأَمَرَهُ بِأَخْذِ الشَّارِبِ وَقَصِّ الْأُظْفَارِ وَتَنْفِ الْإِبْطِ وَحَلْقِ الْأَنَّةِ وَالخِتَانِ» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۹) «خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را به روش پسندیده مبعوث کرد. به کوتاه کردن سیبیل و ناخن و ازاله موهای زاید زیر بغل و تراشیدن موهای بالای عورت و ختنه کردن سفارش کرد». همچنین در روایات بسیاری نیز به‌طور مطلق به مسئله ختنه و امر به آن اشاره شده است؛ از جمله آنکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله طَهَّرُوا أَوْلَادَكُمْ يَوْمَ السَّابِعِ فَإِنَّهُ أَطْيَبُ وَأَطْهَرُ وَأَسْرَعُ لِنَبَاتِ اللَّحْمِ وَإِنَّ الْأَرْضَ تَنْجَسُ مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۳۵).

#### ۱-۸. آتش، حقیقت بنیادی

از دیگر عقاید گنوسی این است که آتش، حقیقت بنیادی همه چیز است و این آتش، نافریده و متکی به ذات خویش است (هالروید، ۱۳۹۲، ص ۱۹، ۲۰) و نیز عیسی علیه السلام را اصل و حقیقت بنیادی و گاهی برابر با

خداوند دانسته‌اند. از این رو تقرب به عیسی علیه السلام تقرب به آتش بیان شده است و دوری از او را دوری از ملکوت و حقیقت دانسته‌اند.

گفتارهایی که در این مضمون هستند:

- عیسی گفت: «من آتش بر عالم فکنده‌ام؛ و بدان که آن را می‌پایم تا شعله برافروزد» (گفتار ۱۰).
- عیسی گفت: «هر کس نزدیک من است، نزدیک آتش است؛ هر کس از من دور است، از ملکوت دور است» (گفتار ۸۲).

در اسلام هیچ‌گاه حقیقت بنیادی عالم چیزی جز خدای متعال و اراده او نیست. در قرآن کریم آمده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). همچنین در سوره مریم آیه ۳۵ آمده است: «مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ...» (همچنین رک: آل عمران: ۴۷؛ انعام: ۷۳؛ غافر: ۶۸).

#### ۱-۹. خطا در مصداق و ملاک برتری

از ویژگی‌های گنوسی که در منابع ذکر شده، این است که خود را نیک می‌شمارند و دیگران را بد (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۹۴) و اینکه حقیقت الهی تنها بر ایشان آشکار شده است و آنان فقط به حقیقت و کل آن دست یافته‌اند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۴). مضمون آن در گفتار ۲۳ آمده است:

- عیسی گفت: «من یکی از شما را از میان یک هزار، و دو تن از شما را از میان ده هزار برخوادم گزید و آن دو تن هم وضعی یگانه خواهند داشت».

از این رو آنان ملاک برتری را کسب گنوس و معرفت می‌دانستند و آنان که از گنوس بهره‌ای نداشتند، از نظر آنان فاقد جایگاه و ارزش بودند؛ و از طرفی نیز خود در مسیر رسیدن به هدف (معرفت)، رعایت اخلاق و تقوا را بر خود لازم نمی‌دانستند (هادی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

حال آنکه در قرآن کریم ملاک برتری تقواست: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). همچنین در آیاتی دیگر به معیارها و ملاک‌های دیگری به‌عنوان معیار برتری انسان‌ها اشاره شده است؛ از جمله ایمان و هجرت در راه خدا: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (توبه: ۲۰)؛ «آنان که ایمان آوردند و هجرت کردند و با اموال و جان‌هایشان در راه خدا به جهاد برخاستند، منزلشان در پیشگاه خدا بزرگ‌تر و برتر است؛ و فقط اینان‌اند که کامیاب‌اند». معیار دیگر علم است: «... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹) «بگو: آیا کسانی که معرفت و دانش دارند و کسانی که بی‌بهره از معرفت و دانش‌اند، یکسان‌اند؟ فقط خردمندان متذکر می‌شوند». همچنین است جهاد در راه خدا

## ۱-۱۰. تحقیق جایگاه و ارزش زن

برخی از منابع گنوسی مقام مرد را برتر از زن دانسته‌اند (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۶) و زن را از زندگی طرد می‌کردند (بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۶). به اعتقاد ایشان، مردان بدنهٔ مشروع جامعه را تشکیل می‌دادند و زنان وقتی حق مشارکت داشتند که خود را به مردان شبیه سازند (پیگلز، ۱۳۹۴، ص ۸۶). از جمله گفتارهایی که به این مضمون آمده، این گفتار است:

- شمعون پطرس ایشان را گفت: «مریم ما را ترک کند؛ از آنکه زنان سزاوار زندگانی نیستند». عیسی گفت: «خود من راهش می‌نمایم تا نرینه‌اش سازم؛ آن گونه که او هم روحی زنده همچون شما نرینگان شود. از آنکه هر زنی که خود را نرینه سازد، به ملکوت آسمان وارد شود» (گفتار ۱۱۴).

اما در آموزه‌های اسلام می‌بینیم که هیچ‌گاه جنسیت ملاک برتری نیست؛ بلکه آنچه یکی را بر دیگری برتری می‌بخشد، تقواست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...» (حجرات: ۱۳). بنابراین در بعد انسانی و الهی - که مهم‌ترین ارزش‌های انسانی در آن مطرح است - فرقی میان مرد و زن نیست؛ هر دو در پیشگاه خداوند یکسان‌اند و هر دو می‌توانند راه قرب الهی را تا بی‌نهایت ادامه دهند؛ و به تعبیر دیگر، راه تکامل برای هر دو به‌طور یکسان گشوده است. از این رو خطابات قرآنی در این زمینه نیز شامل هر دو به‌طور مساوی است (همچنین ر.ک: نساء: ۱۲۴؛ نحل: ۹۷؛ آل عمران: ۱۹۵).

## ۲. گفتارهای موافق با آموزه‌های اسلام

در عقاید گنوسی و همچنین در برخی از گفتارهای موجود در انجیل توماس به مضامینی اشاره شده است که در ظاهر دارای تطابق با آموزه‌های اسلام است؛ اما با توجه به تفاوت‌های بنیادینی که در زمینهٔ اندیشه و عقیده بین آموزه‌های اسلام و اندیشهٔ گنوسی وجود دارد و در بخش گفتارهای مخالف شرح آن گذشت، باید گفت: هرچند در ظاهر، برخی مضامین مشابه با اسلام است، اما در روش و نگرش و چگونگی وصول به آنها، در اندیشهٔ اسلامی و گنوسی تفاوت‌هایی وجود دارد.

برخی از مضامین مشترک و مشابه بدین شرح‌اند.

### ۲-۱. خودشناسی و کسب معرفت

از جمله عقاید گنوسی که بر آن اهتمام داشتند، کسب معرفت و خودشناسی است که می‌توان گفت، این اندیشهٔ گنوسی از جمله آن مواردی است که موافق و مطابق با آموزه‌های اسلام است؛ هرچند که آنان در روش و شیوه‌های خودشناسی و کسب معرفت به خطا رفته‌اند [چنان که در قسمت گفتارهای متعارض با اسلام توضیحات آن ذکر شد].

از جمله گفتارهایی که در این مضمون آمده‌اند، این گفتارهایند:

• عیسی گفت: «آنچه را در منظر شماست، بازشناسید و آنچه از شما پنهان است، برایتان آشکار می‌شود؛ زیرا هیچ نهانی نیست که جلوه‌گر نشود» (گفتار ۵ و گفتارهای: ۲۰، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۹، ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۸۸، ۹۲، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۹).

برخی از آیات قرآن بر اهمیت و جایگاه خودشناسی اشاره دارند؛ از جمله: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ» (طارق: ۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ...» (مائد: ۱۰۵؛ مريم: ۶۷). از مجموع آیات قرآن دریافت می‌شود که اسلام بسیار بر امر خودشناسی تأکید دارد و از جمله راه‌های کسب خودشناسی را نیز تأمل بشر در خود و جایگاهی که خداوند برایش مقرر فرموده، دانسته است.

## ۲-۲. نفی ریاکاری

ریا در اصطلاح به این معناست که انسان کار خوبی انجام دهد و قصدش تظاهر و نشان دادن به مردم باشد، نه خدا؛ خواه این کار عبادی باشد؛ مانند نماز و روزه؛ و خواه غیر عبادی باشد؛ مانند انفاق. در انجیل توماس نیز گفتارهایی به این مضمون آمده است؛ از جمله:

• عیسی گفت: «چرا بیرون جام را می‌شوید؟ نمی‌فهمید که آن که داخل را ساخته، همان است که بیرون را ساخته؟» (گفتار ۸۹). همچنین گفتارهای ۲۶، ۳۴، ۳۹، ۱۰۲.

در قرآن کریم به چند مورد از مصادیق ریا اشاره شده است؛ از جمله ریا در انفاق: «وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا» (نساء: ۳۸)؛ «و آنان که اموالشان را از روی ریا و خودنمایی به مردم انفاق می‌کنند و به خدا و روز قیامت ایمان ندارند [شیطان همدم آنان است]؛ و هر کس شیطان همدم او باشد، بی‌تردید بدهمدمی است» (همچنین بقره: ۲۶۴)؛ ریا در رفتن به جنگ با دشمنان (انفال: ۴۷) و ریا در نماز (نساء: ۱۴۲). در سوره ماعون، آیه ۶ ریا به‌طور مطلق آمده است (الَّذِينَ هُمْ يُرَائُونَ). در روایات نیز بسیار بر نهی از ریا در اعمال و نیات تأکید شده است؛ از جمله اینکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ الرِّيَاءَ فَإِنَّهُ مِنْ عَمَلٍ لَيَعْبِرَ اللَّهُ وَ كَلَهُ اللَّهُ إِلَى مَنْ عَمِلَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۹۳).

## ۲-۳. ثمرات اخروی اعمال (نیک یا بد)

در انجیل توماس در قالب مثال آمده است که در قیامت هر شخص ثمرات اعمال خویش (چه بد و چه نیک) را برداشت می‌کند؛ از جمله:

• عیسی گفت: «خوب، برزگر به صحرا شد و مشتی (بذر) برگرفت و افشاند. برخی بر راه افتاد؛ پرنده‌گان آمدند و دانه‌ها را چیدند؛ برخی دیگر که بر سنگ افتادند، در خاک ریشه ندادند و خوشه نیاوردند؛ و برخی دیگر بر خارها افتاد؛ خارها دانه‌ها را در فشار قرار دادند و کرم‌ها دانه‌ها را خوردند؛ و دانه‌های دیگر بر خاک نیکو افتادند و بار نیکو دادند؛ چنان‌که هر تخم شصت برابر و صد و بیست برابر بار داد» (گفتار ۹. همچنین گفتار ۸ و ۵۷).

آیات متعددی از قرآن کریم به این مسئله اشاره دارند که هر عملی ثمرات اخروی خود را به دنبال دارد و در برخی آیات نیز به صورت مصداقی به برخی از اعمال و ثمرات آن در قیامت اشاره دارد؛ از جمله: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ\* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۳ و ۲). این آیه از جمله ثمرات ایمان را دوری از زیان (رسیدن به سعادت ابدی) دانسته است و به طور کلی در آیه ۷ سوره اسراء آمده است: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...» و این به معنای بازگشت ثمرات اخروی اعمال در قیامت به خود شخص است.

#### ۲-۴. کسب معارف و نشر آن برای اهلس

از دیگر مشابهت‌ها در اندیشه گنوسی و آموزه‌های اسلام، اهمیت کسب معارف و نشر آن است؛ به این معنا که فرد آنچه از حقایق و معارف را کسب کرد، درصد نشر آن برآید؛ از جمله گفتارهایی که به این مضمون اشاره دارند، این گفتار است:

- عیسی گفت: «آنچه به گوش خود (و) گوش دیگران می‌شنوید، بر بام خانه‌ها موعظه کنید؛ زیرا کسی که چراغی برمی‌افروزد؛ خمرهای رویش نمی‌گذارد یا آن را در جایی پنهان نمی‌نهد؛ بلکه آن را بر چراغدانی می‌گذارد تا هر کس وارد و خارج می‌شود، نورش را ببیند» (گفتار ۳۳). مشابه این مضمون، در لوقا ۸: ۱۶-۱۸ و ۱۱: ۳۳، مرقس ۴: ۲۱-۲۵، متی ۱۰: ۲۶-۲۸ و نیز گفتارهای ۶۲ و ۹۲ آمده است.

در قرآن کریم نیز آیات بسیاری بر کسب علم و معرفت تأکید دارند؛ از جمله: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱)؛ «...تا خدا مؤمنان از شما را به درجه‌ای و دانشمندان را به درجاتی [عظیم و بالارزش] بلند گرداند». پیامبر اکرم ﷺ نیز فرموده‌اند: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُعَاةَ الْعِلْمِ» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۰). درباره نشر معارف برای اهلس نیز از پیامبر ﷺ آمده است: «إِنْ لَكَ شَيْءٌ زَكَاةَ الْعِلْمِ أَنْ يَعْلَمَهُ أَهْلُهُ» (ابن شعبه، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۸).

#### ۲-۵. اهتمام بر پرداخت حق (مادی و معنوی)

در اندیشه گنوسی و گفتارهایی از انجیل توماس، به پرداخت حق اشاره شده است؛ از جمله:

- آنان سکه‌ای زرین به عیسی نشان دادند و او را گفتند: «مردان قیصر مالیات از ما می‌خواهند». ایشان را گفت: «مال قیصر را به قیصر دهید؛ مال خدا را به خدا دهید و مال من را به من دهید» (گفتار ۱۰۰). به همین مضمون در اناجیل راست کیشان مسیحی نیز اشاره شده است (ر.ک: لوقا ۲۰: ۲۱-۲۶؛ متی ۲۲: ۱۷-۲۲ و مرقس ۱۲: ۱۴-۱۷).

در اسلام، حقوق به سه بخش کلی تقسیم می‌شود: حق الله، حق الناس و حق النفس.

حق الله: حقی است که بندگان در برابر خداوند دارند؛ مانند بندگی و عبادت و شریک قائل نشدن برای خداوند

و... (ابن شعبه، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۶).

حق الناس: حقوق متقابل انسان‌ها در برابر یکدیگر است؛ از جمله حقوق شخصی، اجتماعی، علمی، دینی و... (ر.ک: رساله حقوق امام سجاد<sup>علیه السلام</sup>).

حق النفس: حقوقی از انسان است که بر عهده خود اوست و در برابر آنها مسئول است؛ مانند حق تمام اعضا و جوارح که بر عهده خود انسان است که تمام و کمال آنها را در راه اطاعت خدا قرار دهد (ابن شعبه، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۶).

در گفتار ۱۰۰ و مشابهات آن در انجیل قانونی نیز به پرداخت حق و بخش‌های آن، مانند: حق حاکم، حق پیامبر و فرستاده خدا و حق خداوند اشاره شده است.

### نتیجه‌گیری

۱. بر اساس نقد و بررسی تطبیقی که در این مقاله بین انجیل توماس، انجیل قانونی (لوقا، مرقس، متی و یوحنا) با قرآن کریم و آموزه‌های اسلام انجام شد، بیش از نیمی از گفتارهای منسوب به عیسی<sup>علیه السلام</sup> در انجیل توماس پیرامون مسائلی چون کسب معرفت، اعمال عبادی، آتش حقیقت‌بنیادی، زهدگرایی، شرک در عقیده (انتساب عرضی خویش به خدا)، تقابل عقیدتی با انبیای گذشته، خانواده و... ساختگی بوده یا تحریف شده‌اند و این ادعا که ۱۱۴ گفتار منسوب به عیسی<sup>علیه السلام</sup> است، مردود می‌باشد.
۲. در بین تعدادی از گفتارها، مطابقت‌هایی با آموزه‌های اسلام یافت می‌شود؛ از جمله: نفی ریاکاری، پرهیز از پیامبران دروغین، کسب و نشر معارف، وحدت، ثمرات اخروی اعمال و... .
۳. برخی از گفتارها در ظاهر با آموزه‌های اسلام دارای تطابق‌اند؛ اما در روش و نگرش، آن گونه که شرحش گذشت، دارای مطابقت کامل و مشابه با اسلام نیستند.
۴. گنوسیان از انتساب عقاید و آرای خود به عیسی<sup>علیه السلام</sup> و پیروان او در جهت اعتبارسازی بر عقیده و اندیشه‌های خویش بهره برده‌اند.
۵. در پایان، نکته قابل ذکر این است که در این مقاله برخی از عقاید گنوسیان - که دین مقابل با راست‌کیشان مسیحی هستند - مورد بررسی و نقد قرار گرفت؛ اما این هیچ‌گاه به معنای تأیید یا رد عقاید راست‌کیشان مسیحی نیست.

## منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی بن حسین، ۱۴۱۶ق، *تحف العقول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی. احتشام، حسن، ۱۳۸۸، «خاستگاه تولید علم در قرآن»، *دوفصلنامه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی*، ش ۱۹، ص ۴۵-۵۹. انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۸، «توماس آکوئینی و فلسفه»، *حکمت و فلسفه*، ش ۱۹، ص ۷-۲۶.
- باغانی، جواد و عباس رسول زاده، ۱۳۹۳، *شناخت کلیسای کاتولیک*، زیر نظر حسین توفیقی، تهران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بایرناس، جان، ۱۳۷۲، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ پنجم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. بری، مایکل، ۱۳۷۱، *تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی*، ترجمه جلال علوی نیا، تهران، نی. بهار، مهرداد، ۱۳۷۵، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- پیگلز، الین، ۱۳۹۴، *انجیل‌های گنوسی*، ترجمه ماشاءالله کوچک‌زاده مبیدی، تهران، علمی و فرهنگی. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *مفاتیح الحیاة*، چ صد و نه، قم، اسراء.
- حاج ابراهیمی، طاهره، ۱۳۸۲، «عرفان یهودی و مکتب گنوسی»، *هفت آسمان*، ش ۱۷، ص ۱۷۷-۲۰۴.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۳ق، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشیعة*، تهران، دار الاحیاء التراث العربی. حسینی، مریم، ۱۳۹۲، «اسطوره یاد و فراموشی در داستان‌های رمزی و تمثیلی ایرانی»، *الهیات هنر*، ش ۱، ص ۲۹-۵۰.
- حیدری نراقی، علی محمد، ۱۳۸۴، *رساله حقوق امام سجاده*، قم، مهدی نراقی.
- دایرةالمعارف طهور اعلام*، ۱۳۹۵، اصفهان، مؤسسه فرهنگی هنری جام طهور و مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان. درودی، هما، ۱۳۸۴، «فرهنگ کار از دیدگاه اسلام»، *کار و جامعه*، ش ۶۳، ص ۴-۱۵.
- دنیا، احمدشوقی، ۱۳۸۹، *برداشت‌های اقتصادی از قرآن کریم*، ترجمه احمد شعبانی، تهران، دانشگاه امام صادق.
- سیدرضی، محمدبن حسین ابن موسی، ۱۳۷۹، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، صفحه نگار. شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۴، «انجیل با دو قرائت»، *دانشگاه قم*، ش ۴، ص ۷۴-۹۰.
- شاهنگیان، نوری سادات، ۱۳۸۴، «بحشی در نجات‌شناسی گنوسی»، *اندیشه دینی*، ش ۱۶، ص ۴۷-۶۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- فرخ‌نیا، میهن دخت، ۱۳۹۳، «بین‌مایه‌های عرفان گنوسی در داستانی از هفت پیکر نظامی»، *ادیان عرفانی و اسطوره‌شناسختی*، ش ۳۵، ص ۲۱۳-۲۴۸.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۱ق، *اصول الکافی*، بیروت، دارالتعارف المطبوعات. کمپیس، اتوماس، ۱۳۸۲، *اقتدا به مسیح*، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، تهران، طرح نو.
- لوقا، *انجیل به روایت لوقا*، ترجمه هزاره نو، وبسایت ایلام. منی، ۲۰۰۱م، *انجیل عیسی مسیح به روایت منی*.
- مرقس، ۱۹۷۲م، *مژده برای عصر جدید - انجیل عیسی مسیح به قلم مرقس*، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران. معتمدی، منصور و ولی عبدی، ۱۳۹۱، «بررسی مقایسه‌ای لوگوس مسیحیت با کلمه در قرآن»، *علوم قرآن و حدیث*، ش ۱، ص ۹۷-۱۱۵.
- معتمدی، منصور، ۱۳۷۸، «ترجمه انجیل توماس به روایت کشفیات نجع حمادی»، *هفت آسمان*، ش ۴، ص ۱۳۵-۱۵۰.
- معین، محمد، ۱۳۵۸، *فرهنگ معین - اعلام*، تهران، امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *بیام قرآن*، چ نهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- میشل، توماس، ۱۳۸۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، ادیان و مذاهب.
- نوری، حسین بن محمدتقی، بی‌تا، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البیت. الاحیا التراث. ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۹، *فلسفه آباب کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هادی‌نیا، محبوبه، ۱۳۸۸، «مکاتب گنوسی خاستگاه و اعتقادات»، *پژوهش‌نامه ادیان*، ش ۵، ص ۱۱۷-۱۴۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هالروید، استوارت، ۱۳۹۲، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، هیرمند.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۳، *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکرروز.
- یعقوب، *انجیل به روایت یعقوب*.
- یوحنا، یوحنا، بی‌تا، *فروع بی‌پایان - انجیل عیسی مسیح به روایت یوحنا رسول*، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با نظریه تکامل

seyedAli5@Gmail.com

سیدعلی حسنی آملی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*  
دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۲۷

### چکیده

از زمانی که دیدگاه تکاملی مطرح شد و از آنجایی که این دیدگاه جهان بینی خاصی را ارائه می کرد که با دیدگاه های رایج همخوانی نداشت، واکنش های متفاوتی به این دیدگاه در میان متولیان امر دین در ادیان مختلف برانگیخته شده است. این تحقیق با به کارگیری روش توصیفی - تحلیلی درصدد دستیابی به شباهت ها و تفاوتی های مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با این دیدگاه است. نتایج حاصله، حکایت از عقب نشینی کلیسای کاتولیک از دیدگاه اولیه خود درباره این نظریه دارد؛ علاوه بر اینکه این کلیسا به ابعاد مختلف و عمق تأثیرگذاری این دیدگاه توجه کرده است.

**کلیدواژه ها:** نظریه تکامل، داروین، عالمان شیعه، کلیسای کاتولیک، شباهت ها و تفاوت ها

نظریه تکامل (Theory of evolution) یا انتخاب طبیعی، دیدگاه علمی است که تحولی در نگرش به جهان و انسان به وجود آورد. این دیدگاه مفاهیمی نظری را ارائه می کند که می تواند اطلاعات وسیعی را درباره پدیده های متنوع، از جانداران گرفته تا بی جان، در طرحی یکپارچه و واحد جای دهد. این دیدگاه جهان بینی خاص به خود را دارد و نقطه عطفی در علم به حساب می آید.

ادعای اصلی این دیدگاه، تبیینی است که در چگونگی به وجود آمدن انواع موجودات ارائه می کند و بیان می دارد که انواع موجودات و جانوران در یک روند تکاملی تاریخی به وجود آمده اند. وقوع تکامل بدان معناست که تمام موجودات زنده با همه تنوعی که دارند، از نیکانی مشترک پدیدار گشته اند. تکامل، علت پدیده نوع زایی (گونه زایی) است که طی آن، اجدادی منفرد به دو یا چند نوع (گونه) متفاوت تقسیم می شوند.

اگرچه برای نظریه تکامل تاریخچه ای طولانی بیان می شود (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: داروینیسیم و تکامل، محمود بهزاد، ص ۲۹-۴۰)، اما مطالعه علمی تکامل از نیمه قرن نوزدهم شروع شد؛ زمانی که مطالعاتی در زمینه زمین شناسی و زیست شناسی آغاز شد و افرادی چون چارلز لایل (Charles Lyell) و ژان بابتیست لامارک (Jean Baptiste Lamarck) در این دو زمینه دیدگاه های متفاوت با آنچه قبلاً بیان می شد، ارائه کردند. لایل در کتاب اصول زمین شناسی (Principles of Geology) - که نقطه عطفی در زمین شناسی تلقی می شود - با تأکید بر نظریه یکتواخت انگاری، تبیینی تفصیلی و نظام مند را برای تنوع گسترده ای از پدیده های زمین شناختی ارائه نمود که در آن چنین فرض می شد که قوانین منظم «در حیطه نظم موجود طبیعت» در سراسر تاریخ گذشته عمل کردند؛ یعنی فرایندهای فیزیکی رسوب یافتن، فرسایش و فعالیت های آتش فشانی در گذشته، به همان نسبت رخ می دادند که هم اکنون رخ می دهند (براه، ۱۳۹۰، ص ۲۸). لامارک با طرح نظریاتی چون: ۱. آشکال زندگی و موجودات زنده ثابت نیست؛ بلکه تحول می یابند؛ ۲. دگرگونی های محیط زیست یا پیرامون موجودات زنده سبب تغییر در ارگانسیم ها می شود؛ ۳. موجودات زنده برای انطباق یافتن با محیط خود، گروهی از مشخصات اکتسابی را در خویش به وجود می آورند؛ ۴. این مشخصات اکتسابی در طول زمان به صورت موروثی درمی آیند، از تحول نامحدود ارگانیک جانبداری کرد (یثربی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵؛ باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹-۱۴۰).

چارلز داروین (Charls Darwin) با بهره گیری از این تحقیقات و نظریات افرادی چون تامس مالتوس (داروین، ۱۳۶۳، ص ۹۷) و با مطالعات گسترده که از سال ۱۸۳۲ تا ۱۸۵۹م ادامه پیدا کرد، توانست کتاب منشأ انواع (The Origin of Species) را منتشر کند و نظریه انتخاب طبیعی را در تبیین چگونگی به وجود آمدن انواع موجودات عالم به کار گیرد. البته او در این کتاب از سخن گفتن درباره انسان اجتناب کرد؛ ولی دوازده سال بعد (۱۸۷۱م) در کتاب هیبوط انسان (The Descent of Man) بحث کاملی درباره سرچشمه های انسان ارائه کرد و نظریه انتخاب طبیعی و تکامل را درخصوص انسان نیز به کار گرفت (بهزاد، ۱۳۵۴، ص ۷۱-۷۴؛ بولر، ۲۰۰۹، ص ۸۲).

در اوایل قرن بیستم، نظریه تکاملی داروین با مطالعات دیرینه‌شناسی، مردم‌شناسی و سامانه‌شناسی پی گرفته شد و با پیوستن مطالعاتی چون زیست‌شناسی مولکولی تحت عنوان تلفیق تکاملی جدید به اوج رسید. جهان‌بینی جدیدی که نظریه تکامل ایجاد کرد، محدود به مسائل زیست‌شناسی و امثال آن نشد؛ بلکه تأثیرات گسترده‌ای بر عرصه‌های مختلف علوم، چون اقتصاد، سیاست، علوم اجتماعی و حتی الهیات و اخلاق و فرهنگ بر جای گذاشت. بر اساس این دیدگاه، نه‌تنها بعضی از ایده‌ها و باورهای علوم مختلف تغییر پیدا کرد (صمدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸)، بلکه ما شاهد ارائه دیدگاه‌ها، نظریه‌ها و ایده‌های تکاملی در عرصه‌های علوم مختلف هستیم (وینرت، ۲۰۰۹، ص ۹۴-۹۵).

در ابتدا نحوه تلقی و مواجهه دانشمندان در کشورهای مختلف با آرای داروین و دیدگاه تکاملی بسیار متفاوت بود. با اینکه شواهد تاریخ طولانی تکامل نسل‌ها از نیاکان مشترک و انواع ساده‌تر حیات مقبولیت گسترده‌ای یافته بود، بسیاری از دانشمندان این ادعا را که انتخاب طبیعی عامل اصلی تحول باشد، رد می‌کردند. مطالعه تطبیقی درباره واکنش‌های علمی در قبال نظریه داروین ما را به این نتیجه می‌رساند که با پایان گرفتن قرن نوزدهم، احتمالاً در حوزه علمی آمریکا طرفداران دیدگاه نولامارکی بیش از طرفداران نگرش داروینی بودند. در فرانسه، زیست‌شناسان ابتدا از داروین استقبال خوبی نکردند؛ ولی بعدها جنبش روحانیت‌ستیز از او حمایت کرد؛ در آلمان، ارنست هگل دیدگاه لامارکی را با حمایت از نوعی فلسفه ماده‌گرایی درآمیخت؛ در انگلستان نیز عده‌ای سخت‌طرفدار انتخاب طبیعی بودند و عده‌ای نیز مخالف آن (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶-۱۴۷).

اربابان کلیسا و الهی‌دانان مسیحی نیز با نظریه داروین برخورد‌های مختلفی داشتند که از انکار شدید تا استقبال پرشور در نوسان است.

الف) رویکرد رد و انکار شدید: افرادی چون چارلز هاج (Charles Hodge) وابسته به کلیسای پرسبیتی قرن نوزدهم آمریکا، با توجه به موضعی که در زمینه کتاب مقدس داشت، به شدت با نظر داروین مخالفت کرد و معتقد بود که دیدگاه داروین همه ایمان مسیحی را به تدریج از بین می‌برد (وورست و ای، ۱۳۸۵، ص ۴۸۸). از نظر هاج، نص کتاب مقدس واژه‌به‌واژه وحی خداوند است و در نتیجه خطاناپذیر می‌باشد: «الهام عبارت است از آن نفوذ خارق‌العاده و کاملاً فوق طبیعی... که به واسطه روح القدس بر نویسندگان کتب مقدس اعمال می‌شود و باعث می‌گردد سخنان این نویسندگان همان سخنان خدا - و از این‌رو کاملاً خطاناپذیر - باشد» (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰). بر این اساس، نه‌تنها آموزه‌های اخلاقی و معنوی کتاب مقدس معتبرند، بلکه هر آنچه در باب طبیعت، تاریخ، زمین‌شناسی و علم، از جمله آفرینش در این کتاب آمده است، وحی و صددرصد درست خواهد بود (هانکینز، ۲۰۰۹، ص ۵۷-۶۰).

این رویکرد از سوی سنت‌گرایان که شامل گروه‌هایی چون بنیادگرایان آمریکایی، محافظه‌کاران پروتستان و انجیلیون محافظه‌کار آمریکا می‌شود، طرفدارای می‌شد (پلاتینگاه، ۱۹۹۱، ص ۹؛ کوبرن، ۲۰۱۲، ص ۸؛ دیویس، ۱۳۸۵، ص ۳۵-۴۰).

ب) رویکرد پذیرش کامل: برخلاف هاج و امثال آن، افرادی چون خانم سلی مک فاگ، الهی‌دان معاصر، مدعی است که زبان دین باید مجازی و استعاری و نه به‌گونه تحت‌اللفظی تفسیر شود. در نتیجه محتوای کتاب مقدس درباره آفرینش، استعاره‌ای است و نباید آن را تحت‌اللفظی معنا کرد. در این صورت، دیدگاه داروین کاملاً قابل پذیرش خواهد بود و کتاب مقدس کاملاً با آن موافق است.

رویکرد پذیرش مختص نوگرایان در مسیحیت است که در صدند در پرتو نظریه تکامل، آنچه بدان معتقد بودند را از نو صورت‌بندی کنند و حتی اگر لازم باشد، بخش‌هایی از آن اعتقادات و باورها را کنار بگذارند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲). نمونه بارز این کوشش‌ها، کتابی موسوم به **جهان: پژوهش‌هایی در باب مذهب تجسد** (A Series of Studies in the Religion of the Incarnation) است که در سال ۱۸۸۹م توسط چارلز گور (Charles Gore) ویرایش شد. این کتاب، همان‌گونه که عنوان آن نشان می‌دهد، تجسد کلمه الهی را در عیسی مسیح، با تبیین اوج‌گیری تکامل حیات، تفسیر می‌کند (پاننبرگ، ۱۳۸۵، ص ۲۱۳). از جمله این نوع گرایش، دیدگاه خداگرایان تکاملی است. از نظر آنها، نظریه تکاملی داروین نه تنها مغایر با الهیات نیست، بلکه به تعبیر آرتور پیکاک، «دوست نهانی» الهیات مسیحی به‌شمار می‌آید (همان، ص ۲۴۳ و ۵۴۴-۵۴۵ و ۶۹۱). مدافعان الهیات تکاملی خاستگاه‌های الهیاتی متفاوتی دارند و هر یک، از موضعی خاص از مسیحیت دفاع می‌کنند. با این همه، آنان در دو مسئله باهم اشتراک دارند: نخست با خلقت‌گرایی یا نظریه طرح هوشمندانه طبیعت، که از سوی برخی مسیحیان بنیادگرا پیشنهاد شده است، مخالفانند؛ دوم آنکه به همان شدت، با الحاد مبتنی بر نظریه تکاملی یا هر نوع تفکری که به نحوی پای «خدای رخنه‌پوش» را به طبیعت باز کند و او را در جهالت علمی بجوید، سر ناسازگاری دارند. افرادی چون هوارد جی. ون تیل (فیزیک‌دان متعلق به سنت کلیسای اصلاح شده) آرتور پیکاک (زیست‌شناس، شیمی‌دان و الهی‌دان کلیسای انگلیکن) و یورگن مولتمان (الهی‌دان پروتستان آلمان) از این گروه‌اند.

ج) رویکرد سومی که در مسیحیات وجود دارد، رویکرد بینابینی است که از ایده تکامل استقبال می‌کند؛ اما معتقد است نباید از دیدگاه‌های کلاسیک درباره خدا و طبیعت خیلی دور شد (همان، ص ۱۷۶-۱۸۱). در این طیف، گروه‌ها و اندیشمندان مختلفی از مکاتب الهیاتی متعدد جای می‌گیرند. افرادی چون باربور /ایان باربور با طرفداری از الهیات پوشی (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۵۲ و ۷۲۴) و طرفداران طرح هوشمندانه عالم، در این زمره‌اند؛ مثلاً نظریه طرح هوشمندانه عالم، که از دهه هشتاد قرن بیستم مطرح شده، مدعی است که پیچیدگی حیات بیش از آن است که نظریه تکاملی داروین قادر به تبیین آن باشد؛ ناگزیر باید وجود طرحی هوشمندانه در عالم و در نتیجه «طراحی هوشمند» را پذیرفت. مدافعان این نظریه چه‌بسا اصل نظریه تکامل را قبول دارند؛ اما بر این باورند که این نظریه کاستی‌هایی دارد که تنها در پرتو اعتقاد به طراحی هوشمند برطرف می‌شود.

تقریباً تمامی کسانی که در صد صورت‌بندی مجدد سنت مسیحی‌اند، در این رویکرد جای می‌گیرند. افرادی چون جان اف. هات (الهی‌دان وابسته به کلیسای کاتولیک) و خانم روث پیچ (الهی‌دان) و گوردن کافمن از این دسته‌اند (هائوفت، ۱۳۸۵، ص ۳۵۱-۳۷۵).

با طرح دیدگاه تکاملی داروین در جهان اسلام، متفکران اسلامی نیز همچون کلیسای کاتولیک دیدگاه‌های مختلف (از رد تا پذیرش) در قبال آن اتخاذ کردند. ما در این مقاله تنها به دیدگاه عالمان شیعه (نه هر متفکر شیعی) در دوران معاصر - که در مواجهه با این نظریه مواضع مختلفی ابراز داشته‌اند - می‌پردازیم.

سؤال اصلی این تحقیق چنین است: مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با نظریه تکامل داروین چگونه بوده و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن کدام است؟

در زمینه دیدگاه اندیشمندان اسلامی، از جمله علمای مدنظر، کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است؛ اما اولاً در زمینه دیدگاه کلیسای کاتولیک کاری صورت نگرفته؛ ثانیاً فعالیت تطبیقی درباره دیدگاه شیعی و کاتولیکی انجام نشده؛ ثالثاً تلاشی برای دستیابی به چرایی تفاوت‌ها و شباهت‌ها صورت نگرفته است.

بر این اساس، لازم است ابتدا به صورت خلاصه اصل دیدگاه تکاملی بیان و در ادامه تأثیر آن بر آموزه‌های الهیاتی تبیین شود؛ سپس دیدگاه کلیسای کاتولیک و دیدگاه دانشمندان شیعی بیان گردد و در نهایت، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو مواجهه تبیین و تا حد امکان چرایی آنها نیز بیان شود.

## ۱. ادعای دیدگاه تکاملی

نظریه تکامل بر اساس آنچه داروین ارائه کرده، بر چند مفهوم اصلی مبتنی است:

الف) تغییرات اتفاقی (Random Variations): یعنی صفات و ویژگی‌هایی که در یک مرحله معین از زندگی موجودی ظاهر می‌گردد، در اخلاف آن به ارث برده می‌شود (داروین، ۱۳۶۳، ص ۲۴-۳۱). داروین شواهد فراوانی بر وقوع و وراثت‌پذیری تغییرات کوچک و ظاهراً خودبه‌خودی در میان افراد یک نوع به‌دست آورد؛ ولی درباره علل این تفاوت‌ها تنها می‌توانست حدس بزند که به صورت اتفاقی پدید آمده‌اند.

ب) تنازع بقا (Survival struggle): داروین در این زمینه می‌گوید: تمامی ارگانیسم‌های موجودات جاندار و بی‌جان در بند رقابتی خشن و جدی گرفتارند (همان، ص ۹۵). در نتیجه این تنازع بقا، هر تغییری، هر قدر جزئی و مسبوق به هر علتی هم بوده باشد، اگر نفعی هرچند اندک هم برای یک فرد از هر نوع داشته باشد... تمایل به حفظ آن فرد خواهد داشت و عموماً به فرزندان آن فرد به ارث خواهد رسید (همان، ص ۹۶). تنازع بقا حاصل اجتناب‌ناپذیر این گرایش نیرومند است که هر ارگانیسم جاندار میل به انبوه شدن دارد. قاعده انبوه شدن کلیه ارگانیسم جاندار، بدون هیچ استثنا چنین است که هر موجود به‌سرعت افزایش می‌یابد و اگر مانعی بر سر راه انبوه شدن پدید نیاید، در اندک زمانی اخلاف یک جفت، تمام زمین را فراخواهند گرفت (همان، ص ۹۷). به همین دلیل، تنازع برای بقا بین انواع موجودات پدید می‌آید و هر جاندار، چه پیر و چه جوان، در برخی از مراحل زیست برای حفظ موجودیت و اجتناب از انعدام، در ستیز دشوار گرفتار می‌شود (همان، ص ۹۷-۱۰۱).

ج) بقای انطباق (Survival of the Fittest) یا انتخاب طبیعی: داروین در این باره گوید: هنگامی که تحولات و تغییرات اتفاقی (سودمند در ارگانیسم جاندار پدید آمد، افراد واجد آن، در تنازع بقا و دوام، بخت بیشتری خواهند

داشت و بر طبق قوانین توارث، اخلاقی با همان خصایص از آنها زاده می‌شود. من همین اصول حراست (از تغییرات مفید) و بقای اصلح را انتخاب طبیعی نامیده‌ام. انتخاب طبیعی در شرایط زیستی ارگانیک و غیرارگانیک، برای ارگانیسم نقش هادی را دارد؛ در نتیجه آن را به‌سوی کمال و ارتقا می‌راند (همان، ص ۱۷۶-۱۷۷).

افرادی که از چنین امتیاز اندک برخوردارند، میانگین طول عمرشان بیشتر خواهد بود؛ فرزندان بیشتری خواهند داشت و از این‌رو اندکی سریع‌تر بر تعدادشان افزوده می‌شود. در درازمدت، این روند به انتخاب طبیعی تغییرات مذکور، و مطابق آن، به کاهش تغییراتی که کمتر مطلوب بودند، منجر می‌شود؛ تا آنجا که دگرگونی تدریجی در گونه مورد نظر رخ می‌دهد. *داروین* معتقد بود که «انتخاب طبیعی» عامل اصلی - هر چند نه منحصربه‌فرد - به‌شمار می‌آید که سمت‌وسوی تحول تکاملی را معین می‌کند (همان، ص ۹۵). وی این فرایند را انتخاب طبیعی نام نهاد تا آن را از انتخاب مصنوعی گیاهان و حیوانات که توسط انسان و به‌منظور تولید انواع مفیدتر از آنها انجام می‌گیرد، تمایز بخشد (همان).

از نتایج انتخاب طبیعی، تکامل موجودات زنده است؛ چنان که *داروین* می‌گوید: انتخاب طبیعی صرفاً از طریق حفظ و تجمع تغییرات سودبخش به حال موجود، که طی ادوار مختلف زندگی آن در اوضاع ارگانیک و غیرارگانیک روی می‌دهد، اعمال اثر می‌کند. نتیجه انتخاب طبیعی، بهبود وضع جاندار نسبت به اوضاع و احوال است. بهبود وضع مزبور تدریجاً تمام جانداران زنده بر کره زمین را به‌سوی ارتقا می‌برد (همان، ص ۱۵۷).

خلاصه آنکه *داروین* «تنازع بقا» را در میان جانوران مطرح و «انتخاب طبیعی» را به‌مثابه مکانیسم تکامل پیشنهاد می‌کند. به‌رغم تولید مثل فراوان میان جانداران و کمبود غذا و منابع طبیعی، عملاً تناسب و تعادلی میان تعداد جانوران و این منابع دیده می‌شود. حال می‌توان فرض کرد که میان جانوران برای به‌دست آوردن مواد غذایی نبردی سهمگین صورت می‌گیرد که به پیروزی برخی و نابودی دیگری می‌انجامد. در این نبرد کسی پیروز می‌شود که سازگاری بیشتری با محیط پیرامون خود داشته باشد. در واقع، طبیعت میان موجودات دست به انتخاب می‌زند و تنها کسانی را انتخاب می‌کند که شایستگی بقا دارند. این شایستگی به نسل‌های آینده منتقل و تثبیت می‌شود. این انتخاب تا زمانی باقی می‌ماند که در شرایطی دیگر، گروهی دیگر سازگاری بیشتری از خود نشان دهند و ماندگار شوند.

طبق این نظریه، در ابتدا تنوع جانوران بسیار محدود بود و در فرایند تکامل، انواع تازه‌ای از جانوران از نیاکان پدیدار شدند. *داروین* در کتاب *تبار انسان*، ایده انتخاب طبیعی را در مورد انسان هم به‌کار گرفت. او تلاش کرد نشان دهد که چگونه همه ویژگی‌های انسان می‌توانند بر وفق اصلاح تدریجی نیاکان انسان‌نما با روند طبیعی تبیین شوند. شباهت نزدیک انسان‌ها و گوریل‌ها در ساختار کالبدشناختی، قبلاً به‌طور گسترده مورد توجه قرار گرفته بود. *داروین* سعی کرد نشان دهد راست‌قامتی انسان، بزرگ‌تر بودن اندازه مغز و دیگر تحولات ویژه انسان چگونه می‌توانست پدید آیند. توانایی‌های اخلاقی و ذهنی انسان در مقایسه با قابلیت‌های حیوانات - که در میان آنها اشکال ابتدایی احساس و ارتباط وجود داشت - نه به‌لحاظ نوع، بلکه از نظر درجه متفاوت‌اند (بهزاد، ۱۳۵۴، ص ۱۹۹-۲۰۵).

او حتی اعتقاد به خدا را نیز بر همین اساس تحلیل می‌کند و در نهایت می‌گوید: «ظاهراً فکر وجود خالق جهانی و نیکوکار هنگامی به ذهن آدمی راه یافته است که فرهنگی طولانی و پیوسته او را ارتقا داده است» (همان، ص ۲۰۵-۲۰۶).

داروین در راه تبیین اصل و تبار انسان، ناچار باید به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. انسان از چه راهی و چگونه دارای ساختمان جسمانی کنونی شده است؟
۲. قوای عقلانی انسان به چه طریقی توانسته‌اند چنین کمالی حاصل کنند؟
۳. سلسله‌النسب انسان کدام است؟

داروین در مورد نمو و تکامل اختصاصات جسمی انسان، همان عواملی را دخیل می‌داند که همیشه بدان‌ها اهمیت زیاد می‌داد. آن عوامل عبارت‌اند از: قابلیت تغییر مشخص تحت اثر شرایط زندگی؛ وراثت؛ و انتخاب طبیعی (همان، ص ۱۸۶).

درباره سؤال دوم، ایشان معتقد است که بازهم انتخاب طبیعی است که مقتضی قوای عقلانی انسان شده است. به دیگر سخن، در اینجا هم باز این انتخاب طبیعی است که باعث شده است به تدریج و در فرایند تکامل، هوش و قوای عقلانی انسان به این حد از کمال و برجسته‌گی برسد (همان، ص ۱۹۱-۱۹۳). وی درباره سلسله‌النسب انسان نیز معتقد است که انسان باید از حیوانی سرچشمه گرفته و ناشی شده باشد که میمون‌ها نیز از آنها اشتقاق یافته‌اند (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵).

## ۲. تأثیر دیدگاه تکاملی بر آموزه‌های الهیات مسیحی

به دنبال انتشار کتاب *منشأ انواع* و پس از آن کتاب *تبار انسان* از سوی داروین و طرح دیدگاه انتخاب طبیعی - که در این دو کتاب بیان شده بود - آموزه‌های الهیات مسیحی دستخوش تکان شدیدی شد که در اثر آن، عده‌ای بر این باور شدند که این ایده با باورهای مسیحی در زمینه کتاب مقدس، آفرینش، طرح نظم و طبیعت، منزلت انسان و اخلاق در تعارض است.

### ۱-۲. معارضه با کتاب مقدس

عده‌ای از مسیحیان (مثل لفظ‌مداران) بر این اعتقاد بودند که این نظریه با وثاقت کتاب مقدس در تعارض است؛ چون: اولاً پذیرش آن به منزله خطا بودن آموزه‌هایی است که در کتاب مقدس بیان شده است (مثل آفرینش، هدف‌داری جهان، هیبوط، تجسد، معجزه و...) (وورست و ای، ۱۳۸۵، ص ۴۸۹-۴۹۰؛ ویور، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲)؛ ثانیاً می‌دیدند که برخی از طرفداران این نظریه، تکامل را با دیدگاه‌های الحادی خود پیوند زدند و این منجر شد که بعضی از کشیشان محافظ‌کار، بدون آنکه آن دو را از هم تفکیک کنند، با هر دو مخالفت کنند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ گریفین، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳-۱۵۴ و ۱۶۵-۱۶۶).

## ۲-۲. معارضه با طرح و نظم

نقطه اصلی برهان نظم متکی بر انطباق مشهود ساختارهای ارگانیک با کارکردهای مفید بود؛ اما این نقطه ثقل با نظریه انتخاب طبیعی دچار تزلزل شد؛ چراکه چنین انطباقی، با روند ناشخص‌وار انتخاب طبیعی تشریح‌پذیر بود؛ بی‌آنکه به هیچ طرح و نقشی از پیش معلومی استناد شود (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶۴؛ گریفین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۶). انطباق‌ها به دلیل اینکه در گذشته سودمند بودند، وجود داشتند؛ نه برای اینکه سودمندی کنونی آنها در گذشته پیش‌بینی شده بود. گونه‌هایی که در جهان زندگی می‌کنند، از آن‌رو موجودند که از تنازع بقای که هزاران گونه دیگر را به نابودی کشاند، جان سالم به‌در برده‌اند. افزون بر این، برخی حقایق که همواره دشواری‌هایی را برای حامیان برهان نظم پدید می‌آورد، مانند بی‌فایده‌گی اندام‌های رشدنیافته و اندام‌های محوشده، اکنون به‌سادگی تبیین‌پذیر بودند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵-۱۵۶).

## ۲-۳. معارضه با منزلت انسان

در سنت غرب، انسان نسبت به دیگر مخلوقات در جایگاهی متفاوت و برتر قرار داشت؛ چون: اولاً تنها انسان‌ها بودند که موجودات عاقل به‌شمار می‌آمدند؛ عقل انسان با هر آنچه دیگر حیوانات هوشمند از آن برخوردار بودند، تفاوت کامل نوعی داشت؛ ثانیاً اعتقاد بر آن بود که تنها انسان‌ها دارای نفس نامیرا هستند که ماهیت حقیقی و ارتباط آنها را با خدا تعیین می‌کند؛ ثالثاً حس اخلاقی انسان همواره به‌منزله توانایی ممتاز او تلقی می‌شد.

این بی‌همتایی انسان، با نظریه تکامل در معرض انکار قرار گرفت (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۵۶-۶۰ و ۱۵۸-۱۵۹)؛ چون: اولاً *داروین* و پیروانش تمایزهای میان ویژگی‌های انسان و حیوانات را در واقع به حداقل رسانده بودند. قبیله‌های بدوی برجامانده - آن‌گونه که *داروین* آنها را معرفی می‌کرد - شکاف میان انسان‌ها و حیوانات را تقریباً پر می‌ساختند. *هاکسلی* مدعی بود که تفاوت بین انسان‌ها و عالی‌ترین میمون‌ها، از تفاوت بین میمون‌های عالی و پست کمتر است. در نتیجه، انسان نتیجه دگرگونی‌های اتفاقی و تنازع بقا و بر اثر تصادفی کور می‌بود؛ ثانیاً درباره حس اخلاقی انسان نیز *داروین* ادعا می‌کرد که آن نیز از «انتخاب» ناشی شده است. در تاریخ اولیه بشر، قبیله‌ای که اعضای آن دارای غرایز قوی اجتماعی مانند وفاداری و از خودگذشتگی برای مصلحت عمومی بودند، نسبت به دیگر قبایل امتیاز بیشتری برای بقا داشتند. *داروین* هریک از ویژگی‌های عاطفی و عقلانی انسان را تا مبادی آن در مراحل نخستین رشد انسان و مادون انسان دنبال کرد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹-۱۶۰).

## ۲-۴. مخالفت با مبنای پذیرفته‌شده اخلاق و ارائه اخلاق تکاملی

یکی از نتایج نظریه تکامل، ارائه مفهوم پیشرفت تکاملی است که این مفهوم در عصر *ویکتوریا*، جانشینی سکولار برای مشیت الهی شد. مراد این بود که روند کیهانی خیری بر آینده انسان حاکم خواهد بود و تحقق تاریخ و حتی



کمال انسان را تضمین می‌کند. ایمان به پیشرفت، جایگزین آموزه‌های «آفرینش» و «مشیت» شد که این دو آموزه تضمین می‌کردند جهان واقعاً بی‌هدف نیست.

داروین با اعتقاد به پیشرفت می‌گوید: هر آنچه انسان انجام می‌دهد، ظهوری از انتخاب طبیعی است و اگر پیشرفت، ذاتی روند تکامل است، تصمیم هیچ انسانی نمی‌تواند از آن جلوگیری کند. در دیگر عبارات‌ها او از خوانندگان درخواست می‌کند تا آگاهانه الگویی را که بقیه طبیعت نمونه‌هایی از آن را به‌دست می‌دهند، انتخاب کنند. بر همین اساس، او ارزش‌های اخلاقی انسان را نادیده می‌گیرد و حتی آنها را ضدارزش تلقی می‌کند و در این راستا هشدار می‌دهد که سیاست‌های عاطفی از پیشرفت آینده جلوگیری می‌کند؛ سیاست‌هایی که از اشخاص ضعیف‌تر، مانند افراد مریض یا معلول که در شرایط رقابتی حذف خواهند شد، حمایت می‌کنند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲-۱۶۴). «همه آدمیان باید در رقابت آزاد باشند و لایق‌تران را نباید به‌وسیله قوانین و رسوم از توفیق یافتن بیشتر اولاد آوردن بازداشت (بهزاد، ۱۳۵۴، ص ۲۱۲).

### ۳. دلایل گسترش نظریه داروین

آنچه در کنار شواهد علمی و مانند آن یا مخالفت کلیسا، به رشد این نظریه و تبدیل آن به نظریه‌ای مسلط در اواخر قرن نوزدهم کمک کرد، جنبه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن بود. کاربست اجتماعی این نظریه در جامعه و اجتماع، به نظریه داروینیسم اجتماعی (Social Darwinism) انجامید که توجیه‌گر وضع اقتصادی جامعه انگلیس در آن روزگار و عملکرد استعماری آن در کشورهای استعمارشده بود. در قرن نوزدهم بر اثر انقلاب صنعتی به تدریج کارخانه‌های بزرگ شکل گرفتند و کارگاه‌های تولیدی کوچک را از عرصه رقابت خارج کردند. همچنین کشوری صنعتی مانند انگلیس نیازمند منابع اولیه و بازاری برای فروش تولیدات خود بود؛ هرچند به قیمت از بین رفتن منابع و اقتصاد کشورهای دیگر تمام شود. داروینیسم اجتماعی مسائل اخلاقی این نگرش را حل می‌کرد؛ به این بیان که طبیعت و جامعه عرصه نبردی دائم برای بقاست و در این نبرد، تنها آن که قوی‌تر و انطباق‌آمیز است، باقی می‌ماند. در واقع، اخلاقیات تکاملی، خود مروج این نگرش بود که این، قانون تخلف‌ناپذیر طبیعت و در نتیجه عملی اخلاقی است. به همین سبب گفته می‌شود که علت مقبولیت نظریه تکاملی داروین آن بود که با ارزش‌های کاپیتالیستی جامعه ویکتوریایی انگلیس سازگار بود. در واقع جامعه‌شناسانی چون هربرت اسپنسر نظریه داروین را در خدمت منافع و ارزش‌های حاکم به کار گرفتند و داروینیسم اجتماعی را پدید آوردند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴-۱۶۵).

هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) فیلسوفی که تفکرش را بر تکامل پایه گذاشت و بسیار مورد تحسین داروین بود، اعتقاد داشت که همه چیز، از جمله طبیعت و جامعه انسانی، مداوماً بهتر می‌شود. برای مثال، او گفت که «موجودات ذی‌شعور تحت این قانون که (موجودات) برتر از برتری‌شان بهره می‌برند و (موجودات) پست‌تر از پستی‌شان آسیب می‌بینند، از انواع پست به انواع عالی پیشرفت کرده‌اند. پیروی از این قانون، نه‌فقط برای تداوم حیات، بلکه برای افزایش خوشبختی نیز ضروری بوده و هنوز هم هست» (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶).

اعتقاد به اینکه «رقابت، پیشرفت را ارتقا می‌دهد» با فلسفه اجتماعی فردگرایانه سازگاری داشت و منجر به شکل‌گیری «داروینیسیم اجتماعی» شد. این اعتقاد در اقتصاد لیبرال نیز خود را نشان داد و مبنایی برای این اعتقاد ایجاد کرد که: «آن‌گونه رقابت اقتصادی که از نظارت دولت آزاد باشد، موجب رفاه انسان می‌شود».

این اعتقاد توجیه‌گر رفتار استعمارگرانه و وحشیانه در سیاست هم شد. فردگرایی خشن نتایج مفیدی به بار می‌آورد. رقابت میان گروه‌ها و کشمکش نژادها از نظر تاریخی، ارزشمند تلقی شد؛ یعنی پایمال کردن مستمر افرادی که از توانایی و انطباق کمتری با محیط برخوردار بودند، از سوی افراد تواناتر و منطبق‌تر با محیط و نیز بیرون راندن گونه‌های نازل‌تر به زیستگاه‌های نامطلوب و در بعضی موارد انهدام انواع پست‌تر (ویور، ۱۳۸۱، ص ۳۵۷؛ باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۶۴-۱۶۵).

خلاصه آنکه موفقیت داروینیسیم متکی بر استفاده سودجویانه از نظریه انتخاب طبیعی و سوءاستفاده از تکامل‌گرایی توسط آن دسته از افرادی شد که تعیین شده بودند تا بنیاد علم را به‌عنوان سرچشمه تازه قدرت در تمدن غرب پی ریزند (دیویس، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

#### ۴. واکنش کلیسای کاتولیک

کلیسای کاتولیک، اگرچه در ابتدا می‌توانست با توجه به باورهایی که نسبت به کتاب مقدس، کلیسا و تفسیر کتاب مقدس داشت، با نظریه تکامل همدلانه برخورد کند، ولی چنین نکرد؛ بلکه نخستین واکنش آن تخطئه شدید نظریه تکامل بود (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰) و کتاب‌هایی که پدران روحانی چون *ادوارد لروآ* (Edward Leroy)، *ژان تسان* (John Zahan) و دیگران در توجیه و تطبیق آن نوشته بودند، مورد تأیید مقامات رسمی قرار نگرفت (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵)؛ اما این‌گونه برخورد خیلی دوام نیاورد و کلیسای کاتولیک رفته‌رفته و محتاطانه به سمت پذیرش نظریه تکامل گام برداشت. کلیسای کاتولیک با تن دادن به پژوهش‌های جدید مربوط به کتاب مقدس و پذیرش روزافزون آنها، برداشت‌هایش از کتاب مقدس رو به تغییر نهاد و از «انتقاد عالی» به این باور رسیدند که در تعبیر و تفسیرهای داستان آفرینش باید بین پیام الهام‌آمیز دینی که نویسندگان باستان می‌خواستند برسانند و کیهان‌شناسی ماقبل علمی و نماداندیشی شرق نزدیک که آن پیام را بیان می‌کند، فرق گذاشت. این پژوهش‌ها در دوره پاپی *لئوی سیزدهم* (Leox III) (۱۸۷۸-۱۹۰۳م) و نیز دوره پاپ *پیوس دوازدهم* (Pius XII) (۱۸۳۹-۱۹۵۸م) نظر مساعدتر رم را جلب کرد. پاپ *لئوی سیزدهم* در سال ۱۸۹۱م «مصدخانه واتیکان» را تأسیس کرد و هدف از آن را همراهی و همگامی با علم راستین بیان نمود:

با انجام این کار، ما نه فقط به ترویج علمی بسیار شریف مدد رسانده‌ایم، که بیش از هر دانش مضبوط انسانی دیگر، روح موجودات فانی را چنان ارتقاعی می‌بخشد که به رویدادهای آسمانی بیندیشند، بلکه در وهله اول، این طرح را در برابر خود می‌نهییم... تا همه ببینند کلیسا و کشیشان آن با علم راستین و مستحکم، اعم از انسانی یا الهی، مخالفتی ندارند؛ بلکه آن را با کامل‌ترین اخلاص ممکن در آغوش می‌گیرند؛ تشویق می‌کنند و ارتقا می‌بخشند (اس.جی و وی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۵-۲۳۶).

پاپ پیوس دوازدهم در سال ۱۹۵۰م منشور عام نوع بشر را منتشر کرد. این منشور «آموزه‌های تکامل را یک‌سری فرضیه‌هایی تلقی می‌کرد که ارزش تحقیقات عمیق‌تری را دارند و باید بازتابی هم‌تراز فرضیه‌های متضاد خود داشته باشند». منشور با این مطلب ادامه می‌یابد:

به این دلایل، مرجعیت آموزشی کلیسا تحقیق و بحث... درباره آموزه‌های مربوط به تکامل را تا آنجا قدغن نمی‌کند که درباره منشأ جسم انسان، حیات پیشین و زیست او باشد... با این وجود، این تحقیقات باید به‌روشی انجام شود که استدلال‌های هر دو عقیده - موافق و مخالف با تکامل - با سنجش‌های جدی، متعادل و ضروری ارزیابی شوند (دیویس، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

در ادامه در سال ۱۹۴۸م نه‌فقط بازنگری مندرجات کتاب مقدس تشویق می‌شد، بلکه گفته می‌شد که احکام اسفار خمرسه محصول سیر تکاملی طولانی بر وفق اوضاع و احوال متحول بوده است. در یکی از اجلاس‌های واتیکان در سال ۱۹۴۳م گفته شد که کتاب مقدس از شیوه بیان و تعبیرات خاص اقوام باستان استفاده می‌کند و مفسران جدید باید در تتبعات خویش کاملاً روحیه آن روزگاران دوردست را با کمک تحقیقات تاریخی، باستان‌شناسی، قوم‌شناسی و سایر علوم، استدارک کنند تا دقیقاً پی ببرند وجه تعبیراتی که نویسندگان هر یک از اسفار یا اناجیل در نگارش خویش به کار برده‌اند، فی‌الواقع چه معنایی دارد (بابور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵).

بدینسان تعلیم کلیسا آموزه تکامل را مسئله مطرحی می‌داند؛ به‌ویژه در آنجا که تکوین بدن انسان را از تکامل موجودات زنده دیگر می‌داند (اینکه روح آفریده بی‌واسطه خداوند است، از ضروریات ایمان کاتولیک است). در وضعیت کنونی، معتقدات علمی و الهیاتی این مسئله باید به‌نحو شایسته‌ای مورد بحث و فحص و تحقیق و تدقیق خبرگان هر دو فن قرار گیرد (همان، ص ۴۰۵-۴۰۶).

این منشور اعتقاد به منشأ تکاملی بدن انسان را مجاز می‌داند؛ ولی بر خلقت خاص روح انسان اصرار دارد. سنت کاتولیک بر آن است که روح به‌عنوان یک جوهر موجود، مستقیماً آفریده خداوند است (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۷۱؛ ژان پل دوم، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱-۲۳۰).

این روند روبه‌رشد همدلانه کلیسا، در نهایت به پاپ ژان پل دوم می‌رسد. او در ۲۲ اکتبر ۱۹۹۶م منشور پایایی با عنوان «تکامل و خدای حی» را خطاب به «انجمن اسقفی علوم» واتیکان صادر می‌کند. این منشور علاقه بسیاری از مردم، اعم از دانشمندان و عموم مردم را به خود جلب کرد. به همین علت، موضوع تکامل و نفس انسانی به مسئله و خبر صفحه اول خیلی از روزنامه‌های سراسر جهان، از جمله نیویورک تایمز، تبدیل شد (کلیفورد، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹). پاپ ژان پل دوم با اشاره به این مطلب که میزان پذیرش تکامل توسط دانشمندان از سال ۱۹۵۰م به‌مراتب بالاتر رفته است، اذعان می‌کند که تکامل زیستی صرفاً پرسشی بی‌جواب نیست و آن را چونان حقیقتی علمی می‌پذیرد؛ اما این نکته را نیز یادآوری می‌کند که در مورد مکانیسم تکامل، نظریه‌های فراوانی وجود دارد و از این رو باید احتیاط کرد. برخی نظریه‌ها بر مفاهیمی فراعلمی متکی هستند که از فلسفه طبیعی وام گرفته‌اند.

بخش‌هایی از این منشور به این قرار است:

تکامل، موضوعی اساسی و عمیقاً مورد علاقه کلیسا است. وحی به‌سهم خود حاوی آموزه‌هایی در باب طبیعت و منشأ بشریت است. نتایجی که در دانش‌های مضبوط گوناگون به‌دست می‌آید، تا کجا بر پیام مندرج در وحی منطبق است؟ و اگر در نگاه نخست، تناقضاتی ظاهری وجود دارد، برای یافتن راه‌حل به کدام سو باید رو کنیم؟ در واقع می‌دانیم که حقیقت نمی‌تواند با حقیقت متناقض باشد... تکامل علم و کاربردهای آن، به طرح مسائل جدیدی در عرصه طبیعت بی‌جان و جان‌دار منجر می‌شود. هرچه معرفت کلیسا به وجوه اساسی آنها بیشتر باشد، اثر آنها را بهتر درک خواهد کرد. در نتیجه در راستای رسالت خاص خود خواهد توانست معیارهایی برای تشخیص رفتار اخلاقی ارائه نماید که تمام انسان‌ها برای رستگاری نهایی خود بدان نیاز دارند... . پاپ قبل از من، پیوس دوازدهم در بیانیه خود موسوم به «بیدایش انسان» (۱۹۵۰م) اعلام کرد میان تکامل و آموزه ایمانی در باب بشریت و رسالت بشری، اختلافی وجود ندارد؛ به‌شرط آنکه شخص چند نکته اجتناب‌ناپذیر را از نظر دور ندارد... . با توجه به وضعیت تحقیق علمی در آن زمان و شرایط الهیات، بیانیه «بیدایش انسان» نظریه «تکامل گرایی» را فرضیه‌ای جدی می‌دانست که به‌اندازه فرضیه رقیب، شایسته بررسی و مطالعه عمقی است... امروزه تقریباً نیم‌قرن پس از انتشار آن بیانیه، دانش جدید ما را به درک این نکته رسانده که تکامل، بیش از یک فرضیه است. به‌راستی شایان توجه است که این نظریه به‌دنبال مجموعه‌ای از کشفیاتی که در حوزه‌های گوناگون معرفت انجام گرفته، به‌طرز فزاینده مورد پذیرش محققان قرار گرفته است. هم‌گرایی نتایج کارهایی که به‌طور مستقل انجام گرفته - و نه کسی به‌دنبال آن بوده و نه کسی آن را جعل کرده - به‌خودی‌خود برهانی بامعنا بر له این نظریه است... به‌علاوه، هرچند صورت‌بندی نظریه‌ای مانند نظریه تکامل با نیاز به سازگاری با داده‌های مشاهده‌شده انطباق دارد، اما مفاهیم معینی را هم از فلسفه طبیعی وام می‌گیرد.

حقیقت را بگویم: ما باید نه از یک نظریه تکامل، که از چند نظریه تکامل سخن بگوییم... آنچه باید در اینجا در مورد آن تصمیم گرفت، نقش راستین فلسفه و فراتر از آن الهیات است.

شورای آموزشی کلیسا مستقیماً به مسئله تکامل پرداخت؛ زیرا این مسئله مهم، مفهوم بشریت را دربرمی‌گیرد: وحی به ما می‌آموزد که انسان شبیه خدا آفریده شده است (بیدایش ۱: ۲۷-۲۹)... در این نظریه یادآوری شده که انسان «تنها مخلوق روی زمین است که خدا او را برای خودش می‌خواهد». به عبارت دیگر، فرد انسانی را نمی‌توان صرفاً وسیله یا ابزاری برای گونه یا جامعه دانست. انسان فی‌نفسه ارزش دارد. فرد انسانی با خرد و اراده قادر است با همتایان خود رابطه همدلی، همبستگی و ازخودگذشتگی برقرار سازد. سنت توماس می‌گوید: شباهت شخص انسانی به خدا، به‌ویژه در شعور نظری نهفته است؛ زیرا رابطه او با موضوع معرفت، مانند رابطه خدا با آن چیزی است که آفریده است؛ اما حتی فراتر از آن، انسانیت به ورود در رابطه معرفت و عشق با خود خداوند فراخوانده می‌شود؛ رابطه‌ای که در فراسوی زمان، در ابدیت، به‌طور کامل محقق گردید... به‌واسطه این نفس روحانی است که شخص کامل حتی در جسم خود از چنین شأن و وقاری برخوردار است. پیوس دوازدهم بر این نکته اساسی تأکید کرده است: هرچند جسم انسانی از ماده زنده از پیش موجود نشئت می‌گیرد، اما نفس روحانی بلافاصله به‌وسیله خدا آفریده می‌شود... .

پس می‌توان گفت، ما با انسانیت، خود را با تفاوتی وجودشناختی، جهشی وجودشناختی روبه‌رو می‌بینیم؛ اما آیا این گسستگی وجودی در برابر آن بیوستگی فیزیکی قرار نمی‌گیرد که گویا رشته اصلی تحقیق در زمینه تکامل در عرصه فیزیک و شیمی است؛ بررسی روش به‌کارگرفته‌شده در شعب گوناگون معرفت، آشتی دادن دو دیدگاهی را که آشتی‌ناپذیر می‌نمود، ممکن می‌سازد. علوم مشاهده‌ای تجلیات متعدد زندگی را با دقتی فزاینده توصیف،

اندازه‌گیری و با محور زمان مرتبط می‌سازد. لحظه گذار به امر روحانی نمی‌تواند موضوع این مشاهده باشد؛ ولی می‌تواند مجموعه‌ای از نشانه‌های بسیار ارزشمند را کشف کند که در سطح تجربی نشان‌دهنده چیزی اختصاصی انسان باشد؛ اما تجربه معرفت‌متافیزیکی، خودآگاهی و خوداندیشی، وجدان اخلاقی، آزادی یا بازم تجربه زیباشناختی و دینی، در حدود صلاحیت تحلیل و تأمل فلسفی قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که الهیات، معنای نهایی خود را براساس طرح‌های آفریدگار متجلی می‌سازد.

خلاصه واکنش کلیسای کاتولیک به نظریه تکامل این بود که ابتدا به رد و نفی آن پرداخت و در ادامه آرام‌آرام به سمت پذیرش آن پیش رفت. بعد از رد شدید آن، پاپ پیوس دوازدهم قائل به این شد که نظریه تکامل با نظریه آفرینش و خلقت انسان از سوی خدا سازگار است و در نهایت پاپ ژان پل دوم با تأکید بر نظر پیوس دوازدهم، نظریه تکاملی را که نافی نفس انسانی است، رد کرد و دیدگاه تکامل را بیش از یک فرضیه دانست و مجدداً تأکید کرد که نفس هر انسان بدون واسطه از سوی خداوند آفریده شده است. براین اساس، تکامل در عمل و عقیده، توسط پیدایش انسان به آفرینش در الهیات پیوند خورد.

## ۵. واکنش علمای شیعه

بعد از طرح نظریه تکامل در ایران، علمای شیعه واکنش‌های متفاوتی نشان دادند. اولین آشنایی ایرانیان با نظریه داروین، به دوره قاجار بازمی‌گردد. در این دوره، یکی از معلمان «دارالفنون» به‌نام میرزا تقی‌خان انصاری کاشانی گزارشی از کتاب *منشأ انواع* را در کتابی به‌نام *جانورنامه* در سال ۱۲۷۸ (یازده سال پس از انتشار کتاب داروین) منتشر کرد. نخستین نقد این نظریه نیز توسط عالم مشهور، ابوالمجد آقامحمد رضا مسجدشاهی با نام *نقد فلسفه دارون* (چاپ ۱۳۳۱) به زبان عربی منتشر شد. در ادامه، افرادی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی در کتاب *نیچریه* و دیگران به این نظریه واکنش نشان دادند.

واکنش عالمان شیعه را می‌توان در دو طیف کلی مخالفان و موافقان این نظریه دسته‌بندی کرد. البته موضع هر یک از موافقان و مخالفان یکدست نیست؛ بلکه دیدگاه‌های متفاوتی در هر یک از این دو طیف قرار دارد. البته باید توجه داشت که این مخالفت یا موافقت‌ها تنها درباره آن بخش از نظریه است که مربوط به خلقت انسان است، نه دیگر موجودات. در حقیقت، علمای شیعی نسبت به درستی یا نادرستی این نظریه در مورد خلقت موجودات غیرانسانی نظری ابراز نکردند.

### ۵-۱. دیدگاه مخالفان

عده‌ای از علمای شیعه که به نظریه تکامل پرداخته‌اند، آن را نپذیرفته‌اند. راز این عدم پذیرش را برخی مخالفت آن با قرآن و برخی دیگر عدم اثبات این دیدگاه دانسته‌اند. علامه طباطبائی از دسته نخست این طیف است. او ضمن مخالفت با نظریه داروین و رد برداشت‌های کسانی که درصددند آیات قرآن را مطابق با نظریه داروین بدانند، اظهار می‌دارد که ظاهر قرین به صریح قرآن بر این دلالت دارد که بشر موجود از طریق زادوولد به زوجی به‌نام آدم و حوا

می‌رسند و آن دو از پدر و مادری متولد نشده‌اند؛ بلکه آدم از خاک، طین، صلصال یا زمین - بنا بر اختلاف تعابیر قرآن - خلق شده است. کیفیت خلقت آدم از زمین هم به‌صراحت در آیات بیان نشده است و واضح‌ترین آیه در این زمینه آیه ۵۹ سوره آل عمران است که بر اساس آن، مشخص می‌شود که آدم بدون واسطه از زمین خلق شده است. این آیه مراد آیات دیگری که خلقت انسان را از خاک می‌دانند هم مشخص می‌کند. ظهور این آیات، گرچه در حد نص صریح - که غیرقابل تأویل باشد - نیست، اما قابل اعتناست. البته مسئله خلقت از ضروریات دین نیست؛ ولی رسیدن نسل موجود انسان‌ها به حضرت آدم علیه السلام از ضروریات قرآن است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۲۵۵-۲۶۰).

علامه محمدتقی جعفری از دیگر کسانی است که مخالف با دیدگاه تکامل‌اند و علت این مخالفت را نه عدم اثبات، بلکه حتی رد آن از سوی اندیشمندان می‌داند و در کتاب *آفرینش و انسان* به نظرات اندیشمندانی می‌پردازد که نظریه تکامل را غیرثابت می‌دانند و شواهدی برخلاف آن ارائه کرده‌اند. بر همین اساس، خود وی نیز این دیدگاه را غیرثابت می‌داند. ایشان در ادامه با تمسک به هشت آیه از آیات قرآن معتقد است که انسان از نظر قرآن نوعی مستقل است (جعفری، بی‌تا، ص ۹۰-۱۰۴).

*آیت‌الله مصباح* از دیگر کسانی است که در طیف مخالفان نظریه داروین و تکامل قرار دارد. او در این باره می‌گوید: در نظر نخست، ادعای نظریه تکامل در حد یک احتمال قابل دفع نیست؛ یعنی آیاتی که می‌گویند انسان از خاک آفریده شده است، منافاتی ندارد با اینکه خاک به چیزی تبدیل و آن‌گاه به انسان تبدیل شده باشد؛ ولی در برخی آیات قرآنی وجود دارد که این احتمال را دفع می‌کند. روشن‌ترین این آیات، آیه ۵۹ سوره بقره است. آیات ۷ و ۸ سوره سجده نیز دیگر آیاتی‌اند که این ادعا را رد می‌کنند. ایشان در ادامه، همانند علامه طباطبائی به دیدگاه کسانی می‌پردازد که خواستند آیات قرآن را موافق با نظریه تکامل بدانند و برداشت‌های آنها را از آیات نفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۳-۱، ص ۳۴۱-۳۴۹).

*آیت‌الله جوادی آملی* نیز از دیگر مفسران دین است که با نظریه تکامل مخالف است. او دلیل این مخالفت را عدم اثبات این دیدگاه می‌داند. او در این زمینه معتقد است که ظاهر قرآن کریم آفرینش آدم را از عناصر زمینی می‌داند و او را فرزند کسی نمی‌داند و این ظاهر هم حجت است. نظریه تکامل تا وقتی که از معبر «فرضیه» نگذشته و به نصاب «تئوری» تثبیت شده نرسیده باشد، نمی‌تواند مایه تصرف در ظاهر متون دینی شود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۱۱-۵۱۴).

*آیت‌الله مکارم شیرازی* نیز از جمله کسانی است که نظریه تکامل را با نظریه ادیان و مذاهب درباره پیدایش انسان ناسازگار می‌داند. او این نظریه را مخالف با ظاهر آیات قرآن مجید و همچنین آیات سفر پیدایش عهد عتیق می‌داند (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص ۲۶۸). البته ایشان بر فرض اثبات فرضیه تکامل، توجیه و تفسیر آیات قرآن در جهت سازگاری با این نظریه را دشوار نمی‌بیند و می‌گوید:

اگر تصادمی در بین مذاهب و نظریه داروین بوده باشد، تنها در موضوع خلقت آدم است و بس؛ والا در اصول مطالب کوچک‌ترین برخوردی باهم ندارند و این تصادم هم چندان واجد اهمیت نیست؛ زیرا... به فرض اینکه فرضیه «تحول» وارد یک مرحله قطعی انکارناپذیر شود و طرفداران آن بتوانند برای اشکالات وحشت‌آور و روزافزونی که از هر طرف آنها را احاطه کرده است، جواب‌های قانع‌کننده‌ای تهیه کنند... توجیه و تفسیر آیات قرآن و نظایر آن، به طوری که با فرضیه مزبور سازش پیدا کند، کار مشکلی نیست؛ زیرا حفظ معانی اولیه این‌گونه عبارات وقتی لازم است که شاهد و قرینه قاطعی برخلاف آن نباشد؛ والا به کمک آن می‌فهمیم که منظور از آن عبارت چیز دیگری بوده است و باید معانی ثانوی آنها را در نظر بگیریم؛ همچنان که درباره هر سخنی که از هر گوینده‌ای صادر شود، این معامله را خواهیم کرد؛ و این یک قانون مسلم در مورد فهم مطالب از الفاظ است (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹).

آیت‌الله سبحانی نیز از دیگر عالمانی است که نظریه تکامل را مخالف ظاهر غیرقابل انکار آیات قرآن می‌داند. همچنین معتقد است که در صورت اثبات علمی دیدگاه تکامل درآینده، بازهم منافاتی بین این نظریه و قرآن وجود نخواهد داشت و ظواهر آیات قابلیت تأویل و تفسیر دارند:

زیرا می‌توان گفت: اینکه خداوند فرموده انسان را از گل آفریده است، هرگز منافات ندارد که میان گل و انسان شدن مراحل بوده که خداوند به آنها اشاره و یا تصریحی نفرموده است؛ و هرگز سکوت، گواه بر نبودن واسطه نیست؛ زیرا ممکن است درحالی که ریشه هستی انسان گل باشد، ولی مبدأ وجود انسان تا به این حد انسانی، مراحل و حلقه‌هایی وجود داشته باشد که قرآن کریم روی مصالحی به آنها اشاره و تصریحی ننموده است (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۲۴).

چنان که پیداست، این عالمان نظریه تکامل را با ظواهر آیات ناسازگار می‌دانند. به همین دلیل، اکثر آنها تصریح دارند که در صورت اثبات قطعی این فرضیه، می‌توان از ظواهر این آیات دست برداشت.

## ۲-۵. دیدگاه موافقان

برخی از عالمان شیعه معتقدند که دیدگاه تکاملی با قرآن سازگار است و از این رو با آن موافق‌اند. آیت‌الله مشکینی از جمله افرادی است که معتقد است آیات قرآن با نظریه تکامل همخوانی دارد. او در کتاب *تکامل در قرآن* با تقسیم آیاتی که در زمینه آفرینش انسان است، آنها را به پنج دسته تقسیم می‌کند و آیاتی را که مؤید دیدگاه تکاملی است، ترجیح می‌دهد؛ آیاتی را که به‌ظاهر خلاف دیدگاه تکاملی است، توجیه می‌کند و آیاتی را هم که مجمل‌اند، به نظریه مورد پذیرش خود حمل می‌کند (مشکینی اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۳-۷۳).

شهید مطهری از دیگر شخصیت‌های علمی شیعه است که در این زمینه اظهار نظر کرده است. وی در اکثر مواضعی که به این دیدگاه پرداخته، درصدد بیان این مطلب است که این نظریه با دیدگاه توحید مخالفتی ندارد. او در مقاله «توحید و تکامل» بیان می‌کند: «اصل توحید و اصل تکامل طبیعت در همه اشکال خود، حتی در تکامل نوعی جانداران، مؤید و مکمل یکدیگرند، نه منافی و مخالف» (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۶). شاید به همین دلیل هم باشد که او درصدد برآمد برخلاف الهیون مغرب‌زمین، از این نظریه به‌نفع وجود خدا استفاده کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۱۸).

او در جای دیگر در زمینه رابطه آفرینش و نظریه تکامل می‌گوید: اولاً اگر در کتاب‌های آسمانی مطلب صریح و غیرقابل توجیهی درباره آفرینش وجود داشت که با نظریه تکامل سازگار نبود، نمی‌توان سخن کتاب‌های آسمانی را مردود دانست؛ چون آنچه در علوم درباره خلقت بیان می‌شود، فرضیه‌هایی است که دائماً در حال تغییر و اصلاح یا باطل شدن است. با چنین فرضیه‌هایی نمی‌توان یک مطلب صریح و غیرقابل توجیه در کتاب‌های آسمانی را مردود دانست. ثانیاً یافته‌های علمی با آنچه در آثار مذهبی آمده، همسان است:

چون علوم در این جهت سیر کرده که تغییرات اساسی که در جانداران پیدا شده، خصوصاً مراحلی که نوعیت تغییر یافته و ماهیت عوض شده است، به صورت جهش یعنی سریع و ناگهانی بوده است. دیگر مسئله تغییرات بسیار بطیء و نامحسوس و کند و متراکم مطرح نیست. وقتی علم ممکن دانست که طفل یک‌شبهه ره صدساله برود، چه دلیلی در کار است که چهل‌شبهه ره صدها میلیون ساله را نرود؟ آنچه در کتب مذهبی آمده است - فرضاً صراحت داشته باشد که «آدم اول» مستقیماً از خاک آفریده شده است - به‌شکلی بیان شده که نشان می‌دهد ملازم با نوعی فعل و انفعال در طبیعت بوده است. در آثار مذهبی آمده است که طینت آدم چهل صباح سرشته شد. چه می‌دانی؟ شاید همه مراحل را که به‌طور طبیعی اولین سلول حیاتی باید در طول میلیاردها سال طی کند تا منتهی به حیوانی از نوع انسان بشود، سرشت و طینت «آدم اول» به اقتضای شرایط فوق‌العاده‌ای که دست قدرت الهی فراهم کرده بوده است، در مدت چهل روز طی کرده باشد؛ همچنان که نطفه انسان در رحم در مدت نه ماه، تمام مراحل را که می‌گویند اجداد حیوانی انسان در طول میلیاردها سال طی کرده‌اند، طی می‌کند.

ثالثاً در صورت قطعیت نظریه تکامل و عدم تفاوت شرایط طبیعی در خلقت انسان و دیگر موجودات، بازهم میان نظریه تکامل و ظواهر قرآن تعارضی نیست؛ چون این ظواهر قابل توجیه‌اند. ایشان این توجیه را در نمادین دانستن داستان آدم در قرآن می‌دانند. در این صورت، «نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خدانشناسی از این داستان هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند؛ بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند» (همان، ص ۵۱۴-۵۱۵).

البته ایشان در جای دیگر اظهار می‌دارد که ما نمی‌توانیم از آیات قرآن حتماً نظریه تبدل انواع و تسلسل انواع را استنباط کنیم (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶-۲۱۸).

البته ایشان در معنای تکامل تصرف می‌کند و آن را ترقی می‌دهد و بر اساس مبانی فلسفی‌اش معنا می‌کند. او

چنین می‌نویسد:

در مورد خصوصیات، منطبق قرآن بر این اساس است که حیات مطلقاً فیضی است عالی و بالاتر از افق جسم محسوس. این فیض روی هر حساب و قانونی که برسد، از افقی عالی‌تر از جسم محسوس سرچشمه گرفته؛ لهذا تطورات حیات، تطورات ایجاد و تکوین و خلق و تکمیل است. البته روی این منطبق فرق نمی‌کند که حیات به‌صورت خلق الساعه در روی زمین موجود شود و یا به‌صورت تدریج و تکامل و خلقاً بعد خلق... از مجموع آیاتی که قبلاً نقل کردیم، معلوم شد که از نظر قرآن کریم خلقت یک امر آئی نیست. یک حیوان یا یک انسان، در مراتب تکاملی که طی می‌کند، دائماً در حال خلق شدن است؛ بلکه اساساً جهان همیشه در حال خلق شدن و دائماً در حال حدوث است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۵۶-۵۷).



با این توضیحات نمی‌توان ایشان را در زمره مخالفان این نظریه قرار داد و بر همین اساس، در زمره موافقان قرار می‌گیرد.

برخی از صاحب‌نظران با برداشت تمثیلی بودن زبان قرآن در آیاتی که به مسئله آفرینش انسان می‌پردازند، معتقدند که قرآن مخالفی با نظریه تکامل ندارد. بر مبنای این دیدگاه، نظریه تکامل و آیات آفرینش در قرآن کریم دارای زبان‌های کاملاً متمایز و غیرمرتبط برای بیان یک واقعیت‌اند. آیات آفرینش انسان از خاک درصدد شناساندن مبدأ، غایت و هدف هستی به‌همراه بیان اصول ایمانی و عمل صالح است. زبان به‌کاررفته در این آیات، همانند سایر آیات قرآن، تنها از عهده همین مقصود برمی‌آید و نمی‌توان هیچ نتیجه دیگری از آنها گرفت. این آیات عهده‌دار هیچ بار مثبت یا منفی‌ای برای حوزه‌های دیگر، از جمله حوزه‌های علوم طبیعی و زیستی نیست.

از سوی دیگر، نظریه تکامل که امروزه در حوزه‌های علوم تجربی مطرح است، تنها نظریه علمی است که با بهره‌گیری از زبان خاص علم که وظایف مشخصی برعهده دارد، به تبیین پدیده‌های عالم طبیعت پرداخته و چگونگی شکل‌گیری و ظهور انواع موجودات زنده جهان را با تفسیر علمی به انجام رسانده است. به‌کارگیری زبان علم نیز در نظریه‌های علمی، تنها از عهده مقاصد علم برمی‌آید و حامل هیچ بار مثبت یا منفی برای حوزه دین نیست. در نتیجه، آیات آفرینش و نظریه تکامل، زبان‌هایی کاملاً متمایز و نامرتبط برای بیان یک واقعیت، یعنی خلقت انسان هستند. آیات آفرینش این واقعیت را با زبان دینی و برای برآوردن اهداف دین، و نظریه تکامل همین واقعیت را با زبان علم و برای برآوردن اهداف علم تبیین و تفسیر می‌کنند. در نهایت، آن دو رقیب یکدیگر قلمداد نمی‌شوند (کلانتری، ۱۳۸۲، ص ۶۷-۷۶).

## ۶. شباهت‌ها و تفاوت‌های شیعه و کاتولیک در مواجهه با نظریه تکامل

### ۱-۶ شباهت‌ها

بعد از بیان دیدگاه‌های مطرح در شیعه و کاتولیک در مواجهه با نظریه تکامل، می‌توان نکات زیر را از مشترکات این دو مواجهه برشمرد:

۱. وجود طیفی از نظرات از پذیرش کامل و ادعای هماهنگی با متون دینی تا رد کامل به‌سبب مخالفت با متون دینی.
۲. تأویل آیات قرآن و کتاب مقدس برای هماهنگ‌سازی با این نظریه. در هر دو طایفه، عالمان دین به تفسیر و تأویلی‌هایی در محتوای کتاب‌های مقدس خود پرداختند تا محتوای آنها را با داده‌های این دیدگاه هماهنگ سازند یا حداقل از صورت مخالف به‌دور آورند.

۳. تأکید بر فرضیه بودن این دیدگاه و عدم قطعیت آن از سوی اکثر عالمان هر دو دین.

۴. طرح دیدگاه غیرواقع‌نما بودن زبان دین از سوی متفکران هر دو دین؛ که عده‌ای بر استعاری بودن، برخی بر نمادین بودن و بعضی دیگر بر تمثیلی بودن آن تأکید داشتند.

## ۲-۶. تفاوت‌ها

با دقت در مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با این دیدگاه، به این نتیجه می‌رسیم که میان این دو مواجهه تفاوت‌های متعددی وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود:

۱. تصور کلیسای کاتولیک مبنی بر گستردگی تعارض دیدگاه تکاملی با باورهای مختلف مسیحی در زمینه کتاب مقدس، طرح و نظم طبیعت (خدا)، منزلت انسان و اخلاق مسیحی؛ اما چنین تصویری در عالمان شیعه وجود ندارد. عالمان شیعه نظریه تکامل را به‌ظاهر فقط با ایده خلقت دفعی آدم ابوالبشر و توحید در تعارض می‌دیدند و بر همین اساس هم نظرات خود را بیان کردند.

۲. کلیسای کاتولیک در مواجهه با این دیدگاه، احساس کرد که به ضد علم بودن متهم می‌شود. از همین رو سعی در تصحیح این تلقی کرد که از جمله آنها ایجاد «رصدهخانه واتیکان»، پرداختن «شورای آموزشی کلیسا» و «انجمن اسقفی» برای پرداختن تجربی به این دیدگاه و ورود پاپ‌های متعدد به این مسئله و اعلام نظر رسمی بوده است. در صورتی که چنین تلقی‌ای درباره اسلام و اندیشمندان آن مطرح نبوده و نیست؛ یعنی حتی آن دسته از عالمان شیعی که به مخالفت صریح با این دیدگاه پرداخته‌اند، به ضد علم بودن متهم نبوده و نیستند. شاید این تلقی به گذشته موضع‌گیری‌های کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه به علم و نظریات علمی برمی‌گردد.

۳. کلیسای کاتولیک با گذشت زمان به‌صورت تدریجی از دیدگاه سابق خود که مخالفتی رسمی با این دیدگاه بود، به موافقت کامل (حداقل در بعد مادی انسان) عقب‌نشینی کرد؛ اما در عالمان شیعه، ما شاهد عقب‌نشینی و دست برداشتن از مواضع قبلی نیستیم؛ اگرچه نظرات مختلفی درباره این نظریه مطرح شده است. در حقیقت، دیدگاه‌های مختلف عالمان شیعی با گذشت زمان حاصل نشده، بلکه هم‌زمان باهم وجود داشته است.

۴. در دیدگاه عالمان شیعه، بیشتر به مخالفت یا عدم مخالفت این دیدگاه با نظرات قرآن در زمینه خلقت دفعی نوع انسان پرداخته شده و کمتر به تأثیرات دیگری که این نظریه می‌تواند بر حوزه‌های دیگر معرفتی داشته باشد، توجه شده است؛ اما کلیسای کاتولیک بر جنبه‌های دیگر تأثیرگذاری این دیدگاه نیز توجه کرده و در آن زمینه‌ها هم اظهار نظر نموده است؛ مسائلی چون جایگاه انسان، آفرینش، شبیه خدا بودن انسان، اختصاصات انسانی، نفس انسان و اخلاق و... .

۵. کلیسای کاتولیک در مواجهه با دیدگاه تکامل و حل مشکل پیش‌آمده برای کتاب مقدس در این زمینه، به تقسیم‌بندی محتوای کتاب مقدس به «دینی - الهی» و «علمی» پرداخته است. بر اساس این تقسیم‌بندی، آنچه

محتوای الهامی و دینی دارد، مورد پذیرش است؛ اما آنچه مربوط به بعد علمی محتوای کتاب مقدس است، رد می‌شود؛ چون این گزاره‌های علمی بر بنیان‌های ماقبل علمی و نماداندیشی شرق نزدیک بنیان نهاده شده‌اند که به گذشته‌های دور تعلق دارند و دیگر امروزه قابلیت پذیرش ندارند و باید از آنها دست برداشت. در این صورت، محتوای کتاب مقدس با دیدگاه تکاملی تخالفی نخواهد داشت؛ اما چنین رویکردی در عالمان شیعه وجود ندارد و آنها محتوای قرآن کریم را از همه جهات حجت می‌دانند. تنها چیزی که در بین عالمان شیعی مطرح است، این است که برداشت‌های آنها از بعضی آیات باهم متفاوت است و این تفاوت در برداشت، اختصاص به سنخ خاصی از محتوا ندارد؛ بلکه در هر نوع محتوایی می‌تواند مطرح باشد.

۶ کلیسای کاتولیک به علت تبعات گسترده‌ای که این نظریه برای مسیحیت داشت، توجه جدی به این امر کرده و مراکز و سازمان‌ها و کنفرانس‌های مهمی در این خصوص تشکیل داده است؛ اما عالمان شیعه به‌جز در یک مرحله زمانی، چندان به این دیدگاه توجه نکرده‌اند و بیشتر در ضمن بعضی از مباحث به این دیدگاه پرداخته‌اند. شاید این امر به علت تصور تأثیرات کم این دیدگاه بر اندیشه‌های دینی باشد.

۷. کلیسای کاتولیک برای هماهنگی با این نظریه دست به تغییرات در دیدگاه‌های گذشته خود زده است؛ درحالی که در عقاید عالمان شیعه چنین چیزی دیده نمی‌شود و آنها بر همان دیده‌هایی که بیان داشته‌اند، پابرجا هستند.

۸. کلیسای کاتولیک درصدد برآمد با به‌کارگیری اندیشمندان غیردینی (تجربی) به فهم و تفسیر همدلانه‌ای از این دیدگاه دست یابد؛ یعنی به‌جای اینکه واکنش انفعالی در این زمینه داشته باشد، درصدد مواجهه فعالانه با آن برآمد تا بتواند این نظریه بسیار مخرب نسبت به مسیحیت را به خدمت گیرد و به عاملی برای تأیید مسیحیت تبدیل کند؛ چنان که شبیه این سیاست را نسبت به جریان نقد کتاب مقدس به‌کار گرفت و آن را از عاملی بسیار مخرب به عنصری مؤید و در خدمت کتاب مقدس و مسیحیت تبدیل کرد. به‌نظر می‌رسد کلیسای کاتولیک با ایجاد و به‌کارگیری مراکز و سازمان‌هایی چون «رصدخانه واتیکان» و «شورای آموزشی کلیسا» و «انجمن اسقفی علوم» درصدد اجرای چنین سیاستی باشد؛ اما در میان عالمان شیعه کمتر چنین رویکردی وجود دارد که بخواهند این نظریه را به خدمت بگیرند و به‌عنوان تأییدی برای دیدگاه دینی و قرآن به‌کار برند و تنها در دیدگاه شهید مطهری می‌توان چنین رویکردی را دید. او درصدد برآمد تا نشان دهد که محتوای این نظریه مؤید محتوای قرآنی است؛ البته با برداشت خاصی که او از این دیدگاه دارد.

۹. دیدگاه کلیسای کاتولیک در نهایت به دیدگاه هماهنگ با این نظریه منتهی شد؛ اما در دیدگاه شیعی اختلافات همچنان باقی است.

### نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این بررسی تطبیقی به دست می‌آید، این است که کلیسای کاتولیک، اولاً به علت تخالف و تعارض نظریهٔ تکامل با باورها و آموزه‌های مختلف کلیسای کاتولیک و ثانیاً به علت آگاهی و مشاهدهٔ تأثیرگذاری گستردهٔ این نظریه در رشته‌ها و عرصه‌های مختلف علوم طبیعی و انسانی، در صدد برآمد تا به صورت جدی به این مسئله بپردازد؛ اما عالمان شیعه به علت فقدان دو عامل ذکر شده، توجه چندانی به این مسئله نشان نداده‌اند. از آنجایی که نظریه‌پردازی‌ها در عرصهٔ علوم طبیعی و انسانی در کشورهای اسلامی کمتر صورت می‌گیرد و بیشتر مسلمانان مصرف‌کنندهٔ نظریات و آرای غربیان هستند، به نظر می‌رسد کمتر به عمق نفوذ نظریهٔ تکامل توجه شده است. بر همین اساس، تنها به سازگاری یا عدم سازگاری این دیدگاه با خلقت دفعی انسان‌ها پرداخته‌اند و کمتر به حضور این دیدگاه در عرصه‌های اخلاق، فرهنگ، اقتصاد و حتی انسان‌شناسی واکنش نشان داده‌اند.

## منابع

### کتاب مقدس

- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر.
- براه، تیم، ۱۳۹۰، *چارلز داروین، سرگذشت فشرده مردی خارقالعاده*، ترجمه محمدرضا توکلی صابری، تهران، مازیار.
- بهزاد، محمود، ۱۳۵۴، *داروین‌بیسیم و تکامل*، چ هشتم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- پانبرگ، ولفهارت، ۱۳۸۵، *زندگی انسانی: آفرینش در برابر تکامل*، در *علم و الهیات*، ابوالفضل حقیری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی، بی‌تا، *آفرینش و انسان*، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *تسئیم*، قم، اسراء.
- چارلز، داروین، ۱۳۶۳، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، ارومیه، انزلی.
- دیویس، مریل وین، ۱۳۸۵، *داروین و بنیادگرایی مسیحی*، ترجمه شعله آذر، تهران، چشمه.
- ژان پل دوم، ۱۳۸۵، «تکامل و خدای حی»، در: *علم و الهیات*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *داروین‌بیسیم یا تکامل انواع نقد و تحلیل*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صمدی، هادی، ۱۳۸۳، *مروری بر فلسفه زیست‌شناسی*، ذهن، ش ۱۹، ص ۷۵-۹۶.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- کلانتری، ابراهیم، ۱۳۸۲، *تکامل زیستی و آیات آفرینش*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- کلیفور، آنه ام، ۱۳۸۵، «تکامل زیستی و نفس انسانی: پیشنهاد الهیاتی برای آفرینش تدریجی»، در: *علم و الهیات*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- کوبین اس. جی، جورج وی، ۱۳۸۵، «تکامل و شخص انسانی: پاپ در گفت‌وگو»، در: *علم و الهیات*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- گریفین، دیوید ری، ۱۳۸۱، *خدا و دین در جهان پسا مدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، آفتاب توسعه.
- مشکینی اردبیلی، علی، بی‌تا، *تکامل در قرآن*، ترجمه ق. حسین‌نژاد، تهران، دفتر نشر فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، در راه‌حق.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.

—، ۱۳۷۹، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، بی تا، *فیلسوف نماها*، دارالکتب الاسلامیه.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۵، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.

مورفی، ننسی، ۱۳۹۱، *جیستی سرشت انسان، نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی*، ترجمه علی شهبازی و سید محسن

اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۵، *مسیحیت از لابه لای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسولزاده، قم، مؤسسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی.

ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هائوفت، جان، ۱۳۸۵، «تکامل در تراژدی و امید»، در: *علم و الهیات*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش

و اندیشه معاصر.

یثربی، یحیی، ۱۳۹۱، *فلسفه آنتروپولوژی*، تهران، مطبوعات دینی.

Bowler, Peter J, 2009, *Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design*, Harvard University Press.

Cobern, William W, 2012, "One Christian's perspective on creation and evolution."

Hankins, Barry, 2009, *American evangelicals: A contemporary history of a mainstream religious movement*, Rowman & Littlefield Publishers.

Plantinga, Alvin, 1991, *When faith and reason clash: Evolution and the Bible*, Redeemer College.

Weinert, Friedel, 2009, *Copernicus, Darwin, & Freud: revolutions in the history and philosophy of science*, Chichester: Wiley-Blackwell.

نوع مقاله: پژوهشی

## نور و نمادپردازی آن در هنر دینی مسیحیت

فاطمه لاجوردی / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
Lajavardi.ft@gmail.com

شهرام یازوکی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
طاهره حاج ابراهیمی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
زینب بنی اسد / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴

### چکیده

تقریباً در تمام ادیان، امر قدسی به شکل نور توصیف شده است و در همه آنها، نور و عناصر مربوط به آن، جایگاه خاصی در اساطیر و آیین‌ها داشته و در نهایت به هنر دینی راه یافته است. در دین مسیحی، خداوند نور مطلق است. عیسی<sup>ع</sup> در انجیل خود را نور معرفی می‌کند و در توصیفی نمادین آمده است: «من نور جهان هستم. هر که مرا پیروی کند، در تاریکی نخواهد ماند؛ زیرا نور حیات بخش راهش را روشن می‌کند». نور در ابتدای دوره مسیحیت، یا نقش واسطه میان خدا و جهان را بازی می‌کرد یا خود نمادی از وجود خدا بوده است. با توجه به همین سنت بسیار مهم درباره نور، عجیب نیست که یکی از تأثیرگذارترین منابع در هنر مسیحی، به‌ویژه در نمادپردازی نور، عهد جدید باشد. البته با بررسی دقیق نمادهای نور در مسیحیت، از جمله هاله نور، شمایل‌ها و کاربرد عنصر نور در معماری مسیحی، تأثیر دیگر ادیان و فرهنگ‌های باستانی، به‌ویژه دین یهود و فرهنگ یونانی - رومی، که مسیحیت در دامن آنها بالید، نیز به‌روشنی به چشم می‌آید.

کلیدواژه‌ها: نور، مسیح، هنر دینی، هاله نور، شمایل، کتاب مقدس.

در تمامی ادیان، نور عنصری مقدس شناخته می‌شود و همیشه از آن به‌عنوان منبع برکت، منشأ حقیقت، نشانهٔ حیات و زندگی و نقطهٔ مقابل ظلمت و تاریکی یاد می‌گردد. امر قدسی یا خدا در ادیان با شکوه خاصی تصویر می‌شود؛ شکوهی به‌معنای تابندگی و نورانی بودن؛ خدایانی که می‌درخشند یا ملبس به جامه‌های درخشان‌اند. نور یکی از اساسی‌ترین و فراگیرترین نمادهای معنوی و الوهی جهان است. نماد نور به‌طور مشخص یکی از امور فیزیکی محیط مادی انسانی است که از ابتدایی‌ترین زمان‌هایی که می‌شناسیم، انسان را تحت تأثیر قرار داده و در ذهن انسان ارتباط نزدیکی با امور الوهی داشته است. به‌لحاظ تاریخی نیز نور تقریباً در همهٔ فرهنگ‌های جهان با خداپرستی و الوهیت در ارتباط است. در واقع در بسیاری از ادیان، نور با آفرینش اولیه پیوندی ژرف دارد. در بسیاری از کیهان‌شناسی‌ها، گزارش آفرینش با پدیدار شدن نور (یا خورشید یا اصلی معادل آن) و بیرون آمدن آن از تاریکی همراه است و بسیاری از اسطوره‌ها هم پایان دنیا را افول و خاموشی خدایان و ناپدید شدن نور توصیف می‌کنند و اینکه تاریکی همه جا را فرا می‌گیرد. اینکه خداوند ذاتاً نور است و خود را در قالب نور می‌نمایاند، خود باوری کهن است که در ادیان و عرفان و فلسفه دیده می‌شود. در بسیاری از مباحث وجودشناسی و آفرینش ادیان، به‌ویژه ادیان ابراهیمی، تأکید ویژه‌ای بر نور به‌عنوان اصل هستی‌بخش شده است. کتاب مقدس با روایتی از آفرینش نور شروع می‌شود و در پی آن، آفرینش خورشید و اجرام سماوی آغاز می‌گردد (پیدایش ۱:۵). در بیشتر ادیان و عرفان آنها، نور استعاره‌ای از وجود، حقیقت، نیکی، آگاهی، معرفت و رستگاری است.

یکی از پرکاربردترین نمادهای نور، استفاده از آن برای توصیف خدایان و حضور آنها بر روی زمین است که اغلب با نمادهای نورانی تجربه می‌شود؛ چنان که در عهد عتیق، خداوند در بوته‌ای سوزان بر موسی علیه السلام متجلی می‌شود. در عهد جدید نیز بیاناتی دربارهٔ نور اشراق الهی و خدایی که نور نامیده می‌شود، به چشم می‌خورد؛ به‌ویژه انجیل یوحنا که در آن آمده است: «عیسی با خود می‌گوید: من نور جهانم» (یوحنا ۱:۹) و در سرتاسر این انجیل بر معنای همین عبارت و موضوع لوگوس که زندگی‌بخش همهٔ موجودات است، از طریق نمادپردازی تأکید می‌شود. عیسی علیه السلام به مسیحیان یادآوری می‌کند که شما نور عالمید (متی ۱۴:۵). لوگوس با توجه به آیات (۱:۹-۱۱) در مسیحیت، نه تنها واسطهٔ خلقت، بلکه منشأ معرفت انسان نیز هست. در عهد عتیق، نماد نور به یک شکل معین وجود ندارد و در مفهوم‌های مختلفی آورده شده است؛ مثل نور معرفت و نور دانش.

البته مبحث نور در سنت‌های باطنی و عرفانی چون گنوسی و هسیخایی، اصلی اساسی است و افراد مقدس در این سنت‌ها به نور خداوند بدل می‌شوند. همچنین در قرآن خداوند با استعارهٔ نور و چراغدان توصیف می‌شود.

در این پژوهش برآنیم تا جایگاه نور و نمادهای بصری آن را در هنر مسیحی و از منظر نمادپردازانه بررسی کنیم. مهم‌ترین سؤالاتی که به آن خواهیم پرداخت، بدین شرح‌اند: آیا نمادهای نوری به‌کاررفته در هنر مسیحی، ریشه در کتاب مقدس و سنت مسیحی دارد؟ آیا هنر مسیحی در بسط و گسترش این نمادها تحت تأثیر ادیان و



فرهنگ‌های پیش از خود قرار داشته است؟ و اگر چنین بوده، این تأثیر تا چه حدی است؟ و در نهایت به بررسی دقیق نمادهای نوری در هنر مسیحی از منظر نمادشناختی خواهیم پرداخت.

اهمیت ضرورت انجام چنین تحقیقی، در اهمیت جایگاه دین در زندگی بشر نهفته است. با توجه به جایگاه دین در زندگی بشر، سیر تاریخی متون دینی، تفاوت‌ها و تضادهای عصر مدرن با جهان باستان و تفاوت‌های انسان عصر علم و روشنگری، اهمیت نمادشناسی و اسطوره‌شناسی مفاهیم دینی و درک معنای باطنی و درونی آن بیشتر به نظر می‌رسد. می‌دانیم توجه نکردن به معنا و باطن متون دینی، به ارتجاع می‌انجامد؛ چنان‌که حتی در عصر حاضر هم ظهور بنیادگرایان دینی، خود به معضل بزرگی برای دولت‌ها و ملت‌ها بدل شده است و شاید یکی از علل اصلی آن همین بی‌توجهی به نمادشناسی و اسطوره‌شناسی دینی است.

با توجه به اهمیت و گستردگی کاربرد نماد نور در ادیان و مطرح شدن آن به‌عنوان یک کهن‌الگو، شناخت و رمزگشایی این نماد اهمیت ویژه‌ای در درک مفاهیم دینی و حوزه‌های مختلف آن، مانند هنر دینی، اسطوره‌شناسی دینی، روان‌شناسی دینی، عرفان ... دارد و بررسی آن می‌تواند در شناخت مفاهیم هنری و باطنی این ادیان راهگشا باشد.

## ۱. نور در کتاب مقدس

در کتاب مقدس، به‌ویژه عهد، جدید نور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و آیات زیادی دربارهٔ نور، به‌ویژه نور الوهی و معنوی آورده شده است؛ به‌طوری‌که در باب چهارم سفر خروج، موسی با خدا در مقام نور مکالمه می‌کند. در عهد جدید، عیسی علیه السلام می‌گوید: «من نور عالم هستم» (یوحنا، ۱:۹) و مسیحیان به فرزندان نور (رساله تسالونیکیان، ۵:۵) و لایق بهره‌ر میراث مقدسان در نور تشبیه می‌شوند (رساله کولسیان، ۱:۱۲). مکاشفهٔ پولس در راه دمشق نیز به‌واسطهٔ نور رخ می‌دهد که در میانهٔ راه نوری درخشان می‌بیند که از آسمان به‌سوی وی می‌آید. در آغاز انجیل یوحنا در توصیف خداوند چنین آمده است:

در ازل کلمه بود. کلمه با خدا بود و کلمه خود خدا بود. از ازل کلمه با خدا بود. همه چیز به‌وسیلهٔ او هستی یافت و بدون او چیزی آفریده نشد. حیات از او به‌وجود آمد و آن حیات، نور آدمیان بود. نور در تاریکی می‌تابد و تاریکی هرگز بر آن چیره نشده است. پس کلمه انسان شد و در میان ما ساکن گردید. ما شکوه و جلالش را دیدیم؛ شکوه و جلالی شایستهٔ فرزند یگانهٔ پدر و پر از فیض و راستی (یوحنا، ۱:۱-۵).

نقش نور در توصیف قدیس یوحنا از اورشلیم جدید نیز غلبه دارد؛ البته نه نور فیزیکی؛ بلکه نور الهی که منبع اصلی هرگونه تابندگی است. او در توصیف اورشلیم جدید می‌نویسد: «شهر را حاجتی به نور ماه و خورشید نیست؛ زیرا شکوه خداوند آن را روشن ساخته است و برهٔ چراغ آن است» (مکاشفه، ۲۱:۲۳) و باز می‌گوید: «دیگر شب نخواهد بود؛ چراکه خداوند متعال به آنها نور می‌بخشد (مکاشفه، ۵:۲۲). «شهر مقدس با تالو خداوند می‌درخشید. این شهر چونان جواهری گران‌بها تابناک بود و بسان الماس می‌درخشید» (مکاشفه، ۲۱:۱۱)؛ و بعدها متأثر از همین آیات

چنین گفته شد که در بهشت نیز نوری قدیم بهشتیان را دربرمی‌گیرد که از مصباحی لایزال، واقع در شهر آغازین که حکم زمان بر آن روا نیست و نه شب دارد و نه روز، می‌درخشد. بهره‌ای از این روشنایی معنوی، قدیس را چون هاله‌ای در میان می‌گیرد و موجب تبدل مزاج و استحاله‌اش می‌شود و او را به فضای اثیری بهشت آیینی می‌برد (بایار، ۱۳۷۶، ص ۸۷).

همچنین بسیاری، آیاتی از کتاب مقدس در سفر خروج را که در آن توصیه شده است تا در مقابل سایبان، خیمه یا هیکل اورشلیم چراغ بی‌فروزند، سرمنشأ شمعدان‌ها و قندیل‌های محراب‌های امروزی اماکن مقدس می‌دانند که نماد نور معنوی و باطنی و شاید جلوه‌ای از حضور خداوندی است.

با توجه به اشارات فراوان کتاب مقدس، به‌ویژه در عهد جدید در مورد مفهوم نور، این مفهوم به‌شکل برجسته‌ای در هنر مسیحی و به‌طور خاص در هنر شمایل‌نگاری این دین نمود پیدا کرد. نکته جالب توجه در اینجا، بحث دو رویکرد متفاوت کتاب مقدس به هنرهای تجسمی است؛ چراکه ما در برخی آیات عهد عتیق نوعی دیدگاه تنزیهی به خدا داریم و این سرچشمه بسیاری از شمایل‌ستیزی‌های ادیان سامی، به‌خصوص دین یهود است؛ و در واقع مانع اصلی در مسیر، رشد و گسترش هنرهای دینی در این دین، به‌ویژه هنرهای تجسمی بوده است. البته با وجود اینکه عهد عتیق رویکرد مساعدی نسبت به تصویر ندارد، اما به امور تجسمی نظیر تابوت عهد، هیکل سلیمان و سایر اماکن مقدس اشاره دارد. علاوه بر این در عهد عتیق، معبد مکان تجلی و ظهور خداوند به‌شمار می‌آید؛ که چنین نگرشی با دیدگاه تنزیهی یهودیان در تعارض است. برای نمونه، این آیه در کتاب اشعیا می‌گوید: «کاشکی آسمان را مشق ساخته، نازل می‌شدی و کوه‌ها از دیدن تو فرو می‌ریخت» (اشعیا، ۶۴:۱).

همچنین در برابر آیاتی که انسان را از پرستش تصاویر منع می‌کند، در عهد عتیق سنتی وجود دارد که بر مبنای آن، نور الهی برای بشر دست‌یافتنی است. در کتاب مزامیر می‌گوید: «خوشا به حال مردمی که می‌دانند چگونه تو را تحسین و تمجید کنند؛ زیرا آنان در نور حضرت راه خواهند یافت» (مزامیر، ۱۵:۸۹). بنا بر عهد عتیق، خداوند به حضرت موسی ﷺ فرموده است، به هارون و پسرانش بیاموزاند که به عبادت خداوندی بپردازد که روی خود را درخشان ساخته است. در سفر اعداد آمده است: «خداوند شما را برکت دهد و از شما محافظت نماید. خداوند روی خود را بر شما تابان سازد و بر شما رحمت فرماید» (اعداد، ۲۵:۶). در نامه دوم پولس به مسیحیان قرنتس نیز چنین آمده است:

شیطان که حاکم این دنیای پر از گناه است، چشمان این اشخاص بی‌ایمان را بسته تا نتوانند نور پر از جلال انجیل را ببینند و معنای پیام ما را درباره جلال مسیح، که چهره قابل رویت خدای نادیده است، درک کند. همان خدایی که فرمود: «نور از میان تاریکی بدرخشید»، نور خود را در دل‌های ما تابانید تا درک کنیم که این نور بر جلال اوست که در چهره عیسی مسیح می‌درخشد (دوم قرنتیان، ۴:۶-۴:۰).

همین آیات و آیات اول انجیل یوحنا، اساس اعتقادات مسیحیان در مورد تجسد خدا قرار گرفت که بعدها منجر به پررنگ شدن دید تشبیهی دین مسیح گردید؛ و بر اساس همین اعتقادات، هنر اصلی مسیحیت، شمایل‌نگاری محسوب می‌شود.

به بیان دقیق‌تر، در مسیحیت حقیقت الهی وقتی نازل، ظاهر یا متجسد می‌شود، صورت عیسی علیه السلام را به خود می‌گیرد. اعتقادی که مسیحیان در مورد تثلیث دارند و در مورد آن می‌گویند که عیسی علیه السلام هم خداست و هم شأن الهی دارد، به این دلیل است که در مسیحیت، عیسی علیه السلام همان حقیقت الهی است که نازل شده و پایین آمده است. پس در واقع هنر دینی در مسیحیت، هنری است که از ماهیت مسیحیت بیرون آمده و محورش باید مسیح باشد. این هنر، شمایل‌نگاری است که هنری برخاسته از مسیحیت است و در کلیساها فقط شمایل‌نگاری جایز شمرده شده است (پازوکی، ۱۳۹۶، ص ۵۷).

علاوه بر کتاب مقدس که یکی از مهم‌ترین منابع الهام‌بخش هنر مسیحی به‌ویژه در شمایل‌نگاری و نمادپردازی نور بود، تأثیر هنر مجسمه‌سازی و تمثال‌نگاری فرهنگ یونانی - رومی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت؛ چراکه دین مسیح حدود چهارصد سال پس از تولد عیسی مسیح علیه السلام، دین رسمی امپراتوری روم شد و به‌شدت با این فرهنگ آمیخته گردید.

## ۲. هاله نور

در هنر دینی، هاله جلوه‌ای از نور است که دور سر شخص ملکوتی یا مقدس را می‌گیرد (هال، ۱۹۹۳، ص ۱۴۴). با توجه به اهمیت هاله در هنر و گستردگی کاربرد آن، توافق چندانی در مورد خاستگاه و معنای دقیق آن وجود ندارد. دیدگاه‌های کلی، آن را نمادی از قرص خورشید، آتش مقدس شرقی یا شیء تزیینی مانند یک نیم‌تاج یا دیهیم، که نشانی زمینی از نور و شکوه خداوند است، می‌دانند (رامسدن، ۱۹۴۱، ص ۱۲۴).

### ۱-۲. تاریخچه هاله نور در اساطیر و جهان باستان

تقریباً در تمامی ادیان خورشید، روشنایی و نور را محترم دانسته‌اند و این عناصر مفید و مطلوب جایگاه خاصی در اساطیر، باورها، آیین‌ها و مراسم آنها داشت و در نهایت به هنر آنها راه یافت. انسان در جهان باستان گوی فروزان خورشید را نماد فناپذیری و جاودانگی می‌دانست. نقش دایره نیز که تقریباً در تمامی فرهنگ‌های باستان نماد بی‌مرگی و ازلیت است، نشان کره خورشید بود. در اندیشه شرقیان، اشکال ویژگی‌های معنوی دارند و محیط طبیعی، مضمون‌ها و مایه‌های هنری در برخی نمادها را فراهم می‌سازد. در بررسی هاله باید به چهار نماد دایره، خورشید، نور و آتش توجه کرد که در شکل ظاهری و در معنا، رابطه عمیقی با یکدیگر دارند.

از نظر برخی روان‌شناسان، دایره یا کره نماد خود و بیانگر تمامیت روان با تمام جنبه‌هایش، از جمله رابطه میان انسان و طبیعت است؛ خواه این نمادی از پرستش خورشید نزد مردمان بدوی یا نمادی در ادیان نوین یا در اسطوره‌ها و خواب‌ها باشد؛ در شکل ماندالای ترسیم‌شده به‌وسیله کاهنان تبتی گنجانده شده باشد یا الهام‌بخش نقشه شهرها یا در کره نخستین اخترشناسان باشد. در هر صورت، همواره بیانگر مهم‌ترین جنبه‌های زندگی، یعنی وحدت و تمامیت آن بوده است. یک اسطوره آفرینش هندی می‌گوید که خدای برهما درحالی که بر نیلوفر عظیم

هزار کاسبرگ ایستاده بود، به چهار جهت اصلی نظر انداخت. این نگاه به چهار جهت از روی دایره گل نیلوفر، گونه‌ای جهت‌یابی مقدماتی بود که برای آغاز خلقت ضروری می‌نموده است. داستان مشابهی نیز در مورد بودا وجود دارد (یونگ، ۱۳۵۹، ص ۳۶۵).

در کهن‌ترین تصویرهای خورشید - خدایان، هاله به‌صورت قرص ساده یا پرتوهای نوری درمی‌آید که از سر آنان ساطع شده است. در آغاز، قرص خورشید سراسر بدن و بعدها تنها سر را فرامی‌گرفت. این تکامل، احتمالاً با هورامزدا در ایران یا سوریا در هندوستان آغاز شد. در مصر، قرص خورشید بر فراز یا بخشی از تاج ظاهر می‌شود و گونه پرتودار آن، ویژه خدایان خورشید، میترا، آپولو و هلیوس بود که حالت پرتوهای تابنده نور را داشت و همچنین در تصاویر امپراتورهای روم، که خدا انگاشته می‌شدند، به کار می‌رفت (هال، ۱۳۸۰، ص ۲۲۱).

دایره در نقاشی‌های طریقه ذن هم دیده می‌شود که نمادی از روشنی و کمال است. ماندالاهای انتزاعی در هنر مسیحی اروپا نیز به چشم می‌خورند و شکوهمندترین آنها نقش گل بر پنجره کلیساهای بزرگ، نشان‌دهنده جای گرفتن خرد انسانی در طرح جهانی است. دانه در یکی از رؤیاهای خود، یک ماندالای جهانی را به شکل گلی سفید و درخشان دید. می‌توان هاله دور سر عیسی ﷺ و قدیسان در نقاشی‌های دینی را نوعی ماندالا انگاشت. در بسیاری موارد، تنها هاله مسیح به چهار قسمت تقسیم شده است که نشان‌دهنده رنج‌های وی به‌عنوان پسر انسان به روی چلیپاست و درعین حال نماد یگانه بودن و تمایز وی است. بر روی دیوارهای نخستین کلیسای رومی، به نقش‌های انتزاعی دایره‌ای برمی‌خوریم که شاید ریشه در دوران بت‌پرستی داشته باشد. در هنر غیر مسیحی، چنین دایره‌هایی را چرخ‌های خورشید می‌نامند که به دوران نوسنگی پیش از اختراع چرخ بازمی‌گردد (یونگ، ۱۳۵۹، ص ۳۶۵).

در واقع، اصطلاح چرخ خورشید، تنها جنبه بیرونی نمایه را می‌رساند. آنچه به تمامی دوران‌ها راه یافته، این است که انسان دوران پارینه‌سنگی همان قدر وفادارانه نمایه کهن‌الگوی درونی را تجربه کرده است که نقاشی گاو، آهو و اسبان وحشی را. در نقاشی‌های مسیحیان، ماندالاهای بسیاری به چشم می‌خورد که رایج‌ترین آن، مسیح را در میان چهار قدیس نویسنده انجیل نشان می‌دهند. این نقاشی‌ها از اسطوره مصریان، یعنی هوروس و چهار پسرش مایه گرفته است (همان، ص ۳۶۹).

معمولاً هنرمندان به طریق رمز، هاله را دور سر، یعنی بخش معنوی انسان نقش کرده‌اند. این نور فوق طبیعی برای قدیسان سعادت‌آفرین است؛ زیرا گوهر و سرشت بهجت و فرح ازلی است (همان، ص ۸۷). هاله نورانی یا فرّ - که در اصل، صورت ظاهری ندارد و وجودی انتزاعی است - برای حضور و قابلیت ادراک، نیاز به کالبدهای ملموس دارد. نور، آتش، خورشید، چلیپا، حلقه اقتدار، دایره، سیمرغ، شاهین، مروارید... و گل لوتوس، از نمادهای فرّ می‌باشند. اکثر این نمادها در ارتباط با آسمان و گردش زمان و کیهان‌اند و به عالم ماورا اشاره دارند. تمامی این نمادها همسنگ و هم‌ارزش‌اند و از مظاهر فرّ می‌باشند. به احتمال بسیار زیاد، فرّ ایرانی و نمادهای آن، نقطه آغازین و خاستگاه شکل‌گیری هاله مقدس بودند. البته اینکه هاله هم در هنر بودایی و هم در هنر مسیحی نمود داشته است،

این فرض را تقویت می‌کند؛ چراکه ظاهراً هر دو از یک منبع مشترک و از یک منطقهٔ میانی جغرافیایی به‌واسطهٔ یک فرقهٔ قدرتمند و پرنفوذ دیگر الهام گرفته‌اند؛ و بهترین گزینه از دید پژوهشگران در مورد این منبع مشترک، دین زرتشت و آموزه‌های مزدایرستان است، که آغازش احتمالاً در بلخ بوده است. آنها همچنین ارتباط هاله با «خورنه» را قطعی می‌دانند. واژهٔ «خورنه» ریشه‌ای پارسی دارد و دارای ارتباط مستقیمی با نور است. در تعریفی که در مقدمهٔ وندیداد آمده، معنایی دقیق از این واژه به ذهن می‌رسد؛ آنجا که می‌گوید: خورنه نور قدرت است؛ شکوهی از بالا که شاه را خدایی زمینی می‌سازد؛ او که به متصرفاتش حکمرانی می‌کند و اگر از دست برود، سقوط خواهد کرد (رامسدن، ۱۹۴۱، ص ۱۲۵). در مهریشت، از خورنه به‌عنوان آتش سوزان یاد شده است و نیز چنین تفسیر کرده‌اند که فرّ همچون مایعی سیال با طبیعتی آتش‌گونه است که تخمهٔ زندگی را در موجودات بارور می‌کند. در مورد معنای لغوی و ریشهٔ فرّ، میان ایران‌شناسان گفت‌وگوهای فراوانی بوده است: گاهی آن را با خور (خورشید یا Xvar) هم ریشه دانسته‌اند و گاهی آن را از ریشهٔ خور در معنای به‌دست آوردن و گرفتن هم‌خانواده فرض کرده‌اند. معناهای دیگر گفته‌شده برای فرّ را درخشش، ثروت، نشانهٔ بخت و پیشرفت و نمایندهٔ همهٔ ثروت‌هایی که از آسمان می‌رسد، دانسته‌اند (آموزگار، ۱۳۸۶، ص ۳۵۲). خور یا خورنه، نه‌تنها تعیین‌کنندهٔ کیفیت جوهری موجودات، بلکه در اصل در حکم سازمان‌دهندهٔ کیهان است. این هر دو خورنه را در برگردان یونانی این مفهوم می‌توان یافت، که آن را شکوه، افتخار و تقدیر گفته‌اند. خورنه آن توان آغازینی است که مراتب جهان را تعیین و تنظیم می‌کند و هم آن تقدیر یا فرشتهٔ شخصی همراه با هر موجود، که بیانگر ذات یا واقعیت ویژهٔ اوست. تفاوت انواع خورنه‌ها (خورنهٔ قهرمانان، شاهان، حکیمان و پیامبر) از همین جاست. خورنه به‌عنوان نیروی بنیادینی است که از ذات الهی برمی‌خیزد؛ سامان‌دهندهٔ جهان است و عامل برتری برخی موجودات بر برخی دیگر می‌شود. خورنه، اصل راهنما و حاکم بر سلسله‌مراتب عوالم است (هانری، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، یکی از جلوه‌های فرّ، آتش است. در بسیاری از ادیان، آتش تجلی خداست. در هند آتشی به‌نام آگنی پرستش می‌شود و درعین حال هم زمینی و هم ایزدی است. آنها بر این باورند که آتش واسطهٔ میان انسان و خدایان است و در اینجا دو جهان به هم پیوند می‌خورند. عنصر آتش در همهٔ عالم پراکنده است؛ در خورشید و در ابرهای طوفان‌زا که به‌صورت برق به زمین فرود می‌آیند. «آگنی» راه خدایان نامیده می‌شود که از آن می‌توان به قله‌های آسمان رسید. در دین زرتشت، آتش نماد اهورامزدا و کانون عبادت‌های روزانه است؛ و واقعاً چه چیزی می‌تواند بیش از یک شعلهٔ پاک و بی‌آلایش نمایندهٔ طبیعی و والای خدا باشد که خود نور جاودانی است؟ (هینلز، ۱۳۹۱، ص ۴۷).

در واقع، نور و مظاهر آن، چون آتش، همراه همیشگی خدایان در نقوش و تصاویر است؛ چنان‌که در نقوش و حجاری‌های مهرپرستان هم این مطلب به‌روشنی دیده می‌شود. پیروان کیش مهرپرستی نیز بر این باورند که این خدا، نه به‌صورت یک کودک، بلکه همچون جوانی از یک صخره متولد می‌شود و نشانه‌هایی را که نمودار وظیفهٔ اوست، با خود دارد: خنجری که با آن روزی گاو نر را خواهد کشت و مشعل آتشی که نماد نور است (همان، ص ۱۲۴).

هاله نور در مسیحیت، به نمادی پرکاربرد در هنر دینی تبدیل شد و نشان‌دهنده مسیح و قدیسان بود. باور بر آن بود که نشان دادن جلوه و ذات پروردگاری در چهره اشخاص به‌وسیله هاله نور، سبب نورانی شدن و قداست آنها شده است و فقط با ایمان و اعتقاد قلبی، پرهیزگاری، و علم و دانش به شخص تعلق می‌گیرد و فرد از درون به یک اشراق و روشن‌بینی خاص می‌رسد که همه آنها را در سایه زحمات بسیار به‌دست آورده است. این اشراق درونی در چهره وی نیز ظاهر می‌گردد و نوری که در چهره این اشخاص مشاهده می‌شود، در آثار هنری در قالب اشکال گوناگون به ظهور رسیده است (الهی، ۱۳۸۵، ص ۱۱).

نمادپردازی در هنر ابتدای مسیحیت، نوعی بیان غیرمستقیم موضوعات از طریق تصویر است که امکان ارائه مستقیم آن موضوعات، از طریق صورت‌های مادی و ملموس ممکن نبود. هدف هنر در این دوره، فراهم کردن واقعیتی ورای این جهان مادی است و از این‌رو بهره‌گیری از نمادها برای آن هنر ضروری بود (اودوکیم، ۱۹۹۶، ص ۸۶). از این نظر، نمادها پیونددهنده دو ساحت به یکدیگرند و از طریق آنها می‌توان به بیان امور نامحدود و فرامادی پرداخت. هدف نقاشی در هنر اولیه مسیحی و نیز در عصر بیزانس، مصور کردن کتاب مقدس بر روی دیوارهای کلیسا به‌وسیله موزاییک و فرسک بود (فرسکو [fresco] یا فرسک به فرانسوی [fresque] به‌معنای دیوارنگاره، واژه‌ای است که برای اشاره به چندین شیوه نقاشی - مرتبط باهم - بر روی گچ مرطوب و نیم‌دار استفاده می‌شود). پیش از آنکه مسیحیت آیین رسمی روم شود، مسیحیان در پنهان‌گاه‌های خود، دیوارهای گوردخمه‌ها را با فرسک تزئین می‌کردند. تزئین این معابد، تا قرن پنجم میلادی در روم و اروپا ادامه یافت. موضوع درخور توجه صحنه‌های منقوش در دخمه‌ها، غالباً تجسم داستان‌های عهد عتیق است؛ چنان‌که حتی تا قرن چهارم میلادی از تصویر مسیح و صلیب خبری نیست. جالب‌تر آنکه اولین تصاویر مسیح، با تصویر آپولو و هاله گرداگرد سر این خدای یونانی شباهت دارد؛ چنان‌که تصویر اولیه مریم نیز بی‌شباهت به آتنا نیست (وزیری، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳).

در باب شهدای مسیحی، گزارش‌ها و روایات بسیاری آمده است که می‌گوید اجساد سوخته آنان، حتی موه‌ها، خاکستر نشده‌اند؛ بلکه برعکس، کاملاً دست‌نخورده باقی مانده‌اند. نوشته‌های دیگر تأیید می‌کنند که مؤمنان پیش از آنکه خاکستر شوند، نور توصیف‌ناپذیری چون هاله آنان را در میان می‌گرفت؛ چنان‌که جوان می‌شدند. این روشنائی و درخشندگی سر و صورت یا هاله نور، حاصل آتش پاک‌کننده‌ای است که ذات آدمی را بازمی‌سازد و جوانی را به وی بازمی‌گرداند. این توصیف آخرین لحظات حیات شهدها، به آبای کلیسا فرصت می‌دهد تا چنین حکم کنند که آیین کلیسای رومی موجب رستگاری و آمرزیدگی است و خداوند در حق بندگان شایسته اعجاز می‌کند (بایار، ۱۳۷۶، ص ۵۸). متفکران بیزانسی همچون آبای صدر مسیحی کلیسا در مبحث زیبایی‌شناسی نور تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بودند. در شمایل‌های این دوران، هاله نور شکوه و اعتلای بیشتری به خود می‌گیرد که یک دلیل برجسته اهمیت هاله مقدس، تأکید متون الهیاتی بر تقدس و مؤلفه‌های آن است. یوحنا دمشقی در این باب

به آیاتی از عهد عتیق و عهد جدید اشاره می‌کند: «اما هارون و بنی اسرائیل موسی را دیدند که اینک پوست چهره او می‌درخشد» (سفر خروج، ۳۰:۳۴): به حدی که بنی اسرائیل نمی‌توانستند صورت موسی ﷺ را نظاره کنند؛ هرچند که آن نور به تدریج ناپدید می‌شد (رساله دوم قرتیان، ۷:۳). وی با اشاره به آیات فوق به مقایسه فیض الهی و نور خورشید می‌پردازد و معتقد است که نور خورشید صرفاً تصویری از امر الوهی و نور مخلوق است. بنابراین، هاله نور و استفاده روزافزون هنر بیزانس از نور، نمادی برای نور نامخلوق است یا آنچه در الهیات مسیحی «نور کلمه» خوانده می‌شود.

اهمیت و مشروعیت بخشی هاله نورانی شمایل‌ها به گونه‌ای بود که در پاره‌ای از مواقع از هاله مقدس در ترسیم تمثال امپراتور نیز بهره می‌گرفتند و با این عمل به دنبال مشروعیت بخشی به وی بودند (نصری، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴). رایج‌ترین نماد مربوط به دوران بیزانس، هاله گرد سر قدیسان است. به‌طور معمول، در شمایل‌نگاری مسیحی برای اشخاصی همچون مریم مقدس و نیز قدیسان، هاله‌ای دایره‌وار ترسیم می‌کردند. اگر هم شخص تصویر شده عیسی مسیح ﷺ بود، اغلب شمایل‌نگاران صلیبی را در هاله دور سر او نقش می‌زدند. برای قدیسانی که در قید حیات بودند، هاله‌ای مربع شکل و نورافشان تصویر می‌شد. گاه نیز خدای پدر با هاله‌ای مثلثی تاج‌گذاری می‌شد که نشان از ویژگی‌های تثلیثی خدای مسیحیان است (لیندبرگ، ۲۰۰۶، ص ۱۵۲). به‌روی صلیب مسیح که اغلب با هاله نور احاطه شده است، کتیبه‌ای یونانی وجود دارد که متن آن اشاره به پاسخ خداوند به حضرت موسی ﷺ درباره نامش است؛ چنان که فرمود: «هستم آن که هستم. با ایشان بگو: "هستم" مرا به نزد شما فرستاد». این کتیبه نشان‌دهنده طبیعت الوهی عیسی مسیح ﷺ است؛ چنان که به‌عنوان تجسم خداوند در عهد عتیق نیز منعکس شده است. در سنت ارتدکس، شمایل‌ها بیان بیرونی استحاله انسان هستند و تبرک و تقدیس آنها، به‌واسطه نور نامخلوق الهی صورت می‌پذیرد. بنابراین، تجلی نور در شمایل‌ها که معمولاً به‌واسطه هاله نور مقدس نمایان می‌شود، بر سنتی تأکید دارد که از قدیمی‌ترین شمایل‌ها تا کنون قابل مشاهده است (لوسکی، ۱۹۸۲، ص ۱۲۴).

### ۳. نور در شمایل‌های مسیحی

یکی از هنرهای چشمگیر مسیحیت بیزانسی، شمایل است. منظور مورخان هنر از به‌کار بردن اصطلاح شمایل (Icon) از اصطلاح یونانی - که این واژه از آن مشتق شده - محدودتر است. اصطلاح یونانی Eikon هرگونه تصویری را شامل می‌شود؛ اما هنگامی که این اصطلاح در نوشته‌های الهیاتی تاریخ هنر انگلیسی‌زبان به‌کار می‌رود، تخته نقاشی‌ای را توصیف می‌کند که موضوع مقدسی را به‌تصویر می‌کشد و مقصود این است که آن موضوع، محور تکریم، شعائر و مناسک قرار گیرد (ویلیامسون، ۱۳۹۲، ص ۲۰). در واقع، اصطلاح شمایل برای اشاره به تصاویر مقدسی به‌کار می‌رود که مسیحیان شرق اروپا و خاورمیانه بدون عطف توجه به ماده و تکنیکشان، آنها را می‌پرستند. از این‌رو شمایل‌ها می‌توانستند موزاییک، فرسک، کنده‌کاری بر سنگ و فلز یا چاپ بر روی کاغذ باشند. این اصطلاح

در کاربرد امروزی بیانگر تصاویر مقدس قابل حملی هستند که بر روی چوب، بوم یا شیشه نقاشی شده‌اند. تعریف اخیر از شمایل، به معنای خاصی اشاره دارد. در این تعریف، موضوع شمایل‌ها همهٔ تمثال‌های مسیح، مریم عذرا، قدیسان و حتی فرشتگان و رویدادهای مقدس شهدای مسیحی است که مسیحیان شرقی آن را بازآفرینی کردند. با توجه به معنای فوق، شمایل‌ها به معنای خاصی به کلیسای شرق (ارتدکس) تعلق دارند و از منظر کلیسای ارتدکس، شمایل نقشی نمادین و مشخص است که ما را به فراتر رفتن از نماد و ارتباط با فرد نقاشی شده دعوت می‌کند و همچنین به امر نامحسوس و غیرقابل توصیف می‌پردازد (اودوکیم، ۱۹۹۶، ص ۲۳۵).

الهی‌دانان ارتدکس در زمینهٔ دفاع از شمایل، بر این عقیده‌اند که مسیحیت انسان را از بند بازنمایی اسطوره‌شناختی و بت‌پرستانه در کل تاریخ هنر رها ساخت و با طرد این رویکرد منفی، با ارائهٔ شمایل‌ها که بازتاب انسانیت مسیح بودند، رویکرد مثبتی به جسم انسان مطرح کرد. از این منظر، رواج و گسترش شمایل‌ها بدین دلیل صورت پذیرفت که انسانیت مسیح شامل الوهیت وی بود (همان، ص ۱۹۰).

قدیمی‌ترین شمایل‌های به‌جامانده، به قرن ششم میلادی بازمی‌گردند. گرچه روشن است که شمایل‌ها پیش از این نیز وجود داشته‌اند. متون اولیهٔ مسیحی این نکته را روشن کرده است که به‌رغم حکم عهد عتیق در خصوص ممنوعیت تقدیس تصویر یا بت، مسیحیان از سال ۲۰۰ میلادی شمایل‌ها را تقدیس می‌کردند. از آنجایی که در خلق تصویر مسیح، تصاویر یونانی و رومی مورد اقتباس قرار گرفتند، شمایل‌پرستی نیز اقتباسی از سنت مشرکانه دانسته می‌شد و چنان که خواهیم دید، این امر فرایند شمایل‌پرستی و گسترش آن را به موضوعی بی‌نهایت مناقشه‌برانگیز تبدیل کرد. همچنین فرم بصری شمایل‌های بیزانسی، مستقیماً از سنت رومی نقاشی چهره، با درجه‌ای فوق‌العاده از واقع‌نمایی ظاهری نشئت گرفته است. مشخصات چهرهٔ تمثال‌ها امری تعیین‌کننده بود؛ چراکه مسیحیان معتقد بودند در این تصاویر، شباهت درست و معتبری با مقدسانی که به تصویر کشیده شده‌اند، دیده می‌شود؛ اما در واقع به‌نظر می‌رسد که با وجود ادعای درستی تاریخی، شمایل‌های اولیهٔ عیسی مسیح ﷺ بیشتر بر نوعی فرم کلی مبتنی بود که قبلاً در خدایان بزرگ یونانی و رومی به‌طور مشترک وجود داشت. زئوس، پدر - خدای یونانی و دیگر خدایان مشابه، با موهای بلند و ریش انبوه تصویر می‌شدند که همین تصویر به‌شکل معیاری برای عیسی مسیح ﷺ نیز بدل شد (ویلیامسون، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

در شمایل‌ها، فیگورها به‌نحوی آگاهانه تغییر حالت یافته‌اند. آنها لاغر، زاهدانه، باریک و بلندند و انعطاف‌ناپذیری و خشکی‌شان تحت سیطرهٔ نیرویی است که به قدیس جان می‌بخشد. همچنین سرها کوچک و موقرند و صورت‌ها بیان روح‌اند و از عواطف ناسوتی و زمینی رهايند؛ به‌نحوی که گویی فیگورها تشخیص جسمانی خود را از کف داده‌اند (همان، ص ۲۲۱). همچنین در شمایل‌ها، منبع نور مشخصی که از یک سمت خاص باشد، وجود ندارد و آنها دارای منابع نور مختلف‌اند. بنابراین، فیگورها دارای سایه نیستند و از این‌رو بسیاری از محققان معتقدند که در شمایل‌ها نور متافیزیکی جایگزین نور فیزیکی شده است (نصری، ۱۳۸۸، ص ۴۷).



بر اساس اعتقاد دینی مسیحیان ارتدکس، شمایل‌ها در حقیقت به دست انسان ساخته نمی‌شوند؛ بلکه تجلی معنوی اتحاد ماهیت الهی و ماهیت انسانی در عیسی مسیح ﷺ را نشان می‌دهند. از این رو در انجیل یوحنا آمده است: «کلمه جسم شد». در واقع خدا در مسیح قابل مشاهده شد. در کلیسای ارتدکس، شمایل‌ها نشانه‌ای از حضور الهی در جهان و یادآور ارتباط نزدیک انسان با خداوند است. شمایل‌ها کانون تجسد و نیز مکمل کتاب مقدس به‌شمار می‌آیند؛ به این صورت که هر دو داستان‌های روایی ارزش‌های معنوی یکسانی را بازگو می‌کنند (غلامیان، ۱۳۹۶، ص ۱۰۸).

محتوای شمایل، نظم و آرامش الهی را به تصویر می‌کشد؛ قلمروی را که با منطق زمینی و اخلاقی انسان اداره نمی‌شود؛ بلکه فیض الهی به آن حکم می‌کند. این نظم جدید، آفرینش جدید است. به همین دلیل آنچه در شمایل می‌بینیم، تا این اندازه با آنچه در زندگی معمولی می‌بینیم، متفاوت است. نور الهی همه چیز را دربرمی‌گیرد. بنابراین، نورالهی منبع نوری نیست که از یک جهت خاص به اشیا نور بتابد. در شمایل‌ها، اشیا سایه ندارند؛ زیرا در ملکوت خدا سایه‌ای وجود ندارد. همه چیز غرق در نور است و شمایل‌نگاران در زبان فنی خود، نور را پس‌زمینه شمایل‌ها می‌دانند (لوسکی، ۱۹۸۲، ص ۵۶).

در حال اهمیت نور در شمایل‌های مسیحی تا آنجاست که از رنگ‌های خالص و تخت بهره می‌گرفتند و هیچ‌گاه اجازه تیرگی و محو شدن در سایه‌ها را نمی‌دادند. همچنین به رنگ‌های مکمل تا آن حد توجه داشتند که بر درخشندگی رنگ‌ها تأکید کنند. برای نمونه، در شمایل‌های به‌جامانده از شام آخر، اتاق سرشار از نور و نورانیت است. در این آثار، مسیح نقش محوری و مرکزی ایفا می‌کند و به‌نوعی مسیح در میان حواریون منشأ نور محسوب می‌شود. البته این نور به‌عنوان پدیداری فیزیکی منظور نمی‌شود؛ بلکه از آن تحت عنوان نور مابعدالطبیعی یا متافیزیکی یاد می‌شود. در ادبیات مسیحی نیز مسیح به‌مثابه خدای متجسد را آینه‌ای در برابر نور مطلق می‌دانند.

تعالیم آباء کلیسا در زمینه زیبایی‌شناسی نور بر نقش محوری نور در شمایل‌های مسیحی تأثیر شایانی نهاد؛ به‌نحوی که در شمایل‌هایی مسیحی و به‌خصوص بیزانسی، شاهد استفاده بیش از حد از فلز طلا و رنگ طلایی هستیم. این مسئله به‌حدی است که *تئودور راستودیت*، یکی از پژوهشگران بنام این حوزه، در وصف شمایل می‌گوید: «اناجیل به‌واسطه کلمات، و شمایل‌ها به‌واسطه طلا - که به‌نوعی همان نور است - به نگارش درمی‌آید» (ایستاموند، ۲۰۰۳، ص ۱۷). به‌گفته *لوقا یحیی معلمان* شش ماه از مسیح جوان تر بود. بنابراین در نورانی‌ترین موسم سال به‌دنیا آمد و بدین جهت ولادتش معنایی رمزی دارد. یحیی که پیش از ولادت در بطن مادرش متبرک شده بود، ولادت مسیح را مژده می‌دهد و مریم باکره، غالباً بدین‌گونه تصویر شده که پای بر هلال ماه نهاده و جامه‌ای آبی رنگ پوشیده است و این بدین‌معناست که مریم درب گشوده‌ای است که روشنایی از آن طریق به جهان می‌تابد. ولادت یحیی اسرارآمیز است؛ زیرا فرزند زوج کهنسالی است که دیگر نمی‌توانستند بچه‌دار شوند (بایار، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹).

در سنت مسیحی شرقی بیان می‌شود که *لوقای قدیس* نخستین انجیل‌نگار و شمایل‌نگار بود و در هر دو امر، از ندای الوهی الهام می‌گرفت. وظیفه وی ظاهر ساختن امر قدسی به‌واسطه متن مکتوب و شمایل بوده است. بنابراین، مختصات شمایل به‌واسطه تخیل یا ذهنیت بشری مشخص نمی‌شود؛ بلکه مطابق نسخه‌ای که در کوه آتوس (Athos) یافت شده است، نقاش شمایل باید چنان به عبادت خاضعانه بپردازد که دم الوهی در روح وی رسوخ نماید و همچنین وی را به خشیت الهی توصیه کند. در این نسخه، از شمایل به‌عنوان هنر الوهی یاد می‌شود که به‌واسطه خداوند به ما منتقل شده است (اودوکیم، ۱۹۹۶، ص ۱۷۷).

با توجه به موارد فوق، شمایل‌ها همچون گونه‌ای اشراق و تنویر مداوم عمل می‌کنند و نقاش با سیر و سلوک معنوی به این مقام نایل می‌آید. این فرایند به‌گونه‌ای است که برخی محققان آن را با شیوه تکنیکی نقاش مقایسه می‌کنند و معتقدند که این امر همچون پدیدار شدن تدریجی چهره و اجزای آن در نقاشی است و چیزی جز نور و فرایند تنویر، سبب چنین امری نیست (همان، ص ۱۸۷). بنابراین نتیجه‌گیری شده است که اصل شمایل‌ها به نور آشکار شده بر کوه تابور و اشراق حاصل از آن بازمی‌گردد و به‌نوعی تداعی‌کننده آن واقع است (کوه تابور کوهی با ارتفاع ۵۷۵ متر در منطقه الجلیل سفلی واقع در شرق دره ایزریل در سرزمین فلسطین است. این کوه در هجده کیلومتری غرب دریاچه طبریه واقع شده است. بسیاری از مسیحیان بر این باورند که این کوه همان کوهی است که در انجیل متی فصل ۱۷، آیات ۱ تا ۹ بدان اشاره شده است. در این آیات ذکر شده است که جامه و هیئت عیسی نورانی شد. به‌همین سبب، مسیحیان فرقه فرانسیسکن کلیسای تجلی مسیح را بر بالای این کوه ساخته‌اند. نخستین بار نام این کوه در عهد عتیق در کتاب یوشع فصل نوزدهم آمده است).

طریقه عرفان هسیخایی نیز با تأمل در نور موجود در کوه تابور به این نتیجه رسید که آن نور، نخستین گام در جهت الوهی ساختن انسان بود. مسیحیان شرقی نیز با دنباله‌روی از این طریقه عرفانی معتقد بودند که الوهی ساختن، به‌معنای نور نامخلوق و اجازه نفوذ آن به درون ماست. از این دیدگاه، یکی از راه‌های نفوذ آن نور، شمایل‌ها هستند (همان، ص ۱۸۵). بسیاری از نقاشان شمایل، پس از عبادت به نقاشی می‌پرداختند و در انتهای کار نیز در مراسمی ویژه دعا می‌خواندند تا به‌مدد آن، شمایل‌ها را متبرک کنند: «خدایا! انسان را به‌صورت خویش آفریدی؛ لیکن هبوط، درخشش وی را تیره کرد. به‌واسطه تجسد که مسیح به انسان مبدل گردید، به احیای این صورت پرداختی و شأن آغازین را دوباره به قدیسانت بازگرداندی. در ستایش قدیسانت به تحسین و تصویر تو می‌پردازیم و از طریق آنها تو را به‌عنوان الگوی ازلی آنها ستایش می‌کنیم» (همان، ص ۲۰۶).

*اروین پانفسکی* از پژوهشگران حوزه هنر، اهمیت هنر مقدس را مربوط به محتویات اثر هنری می‌داند و می‌نویسد: در هنر مقدس آنچه بیش از همه اهمیت دارد، محتوای اثر هنری و نحوه به‌کار بستن آن است؛ درحالی‌که در هنر عرفی و غیر دینی، این عوامل فقط نمودی برای شادی و رضایت کاری آفرینشگر است. شاید از همین روست که شمایل‌نگاری مسیحی را رویکردی دانسته‌اند که محتوی اثر را تحلیل می‌کند؛ چنان‌که نیروی

مابعدالطبیعه به وسیله دیدنی‌ها مجسم می‌گردد و عظمت الهی در صورت جسمانی نشان داده می‌شود. این خود هنر بزرگی است؛ به شرطی که نقاش بتواند در معیار کوچک و محدود شمایل، عظمت لایتناهی را بگنجاند (پانوفسکی، ۱۹۵۵، ص ۳۸).

یکی دیگر از موضوعات دین مسیح که مورد توجه شمایل‌نگاران قرار گرفت، تصویر مریم مقدس به همراه نمادهای مختلف نورانی بود؛ همچون آموزه باکره (Virgin Teaching) و نطفه معصوم (Immaculate Conception). در میان منازعات گسترده کلامی در مسیحیت در مورد نطفه معصوم، این آموزه با شدت خاصی در اسپانیا مورد حمایت قرار گرفت و پادشاهی اسپانیا از قرن چهاردهم به حمایت از این عقیده برخاست. هنرمندان تلاش کردند تا با شیوه‌های مختلف این آموزه را به صورت نمادین به تصویر بکشند؛ از جمله با تصویر در آغوش گرفتن پرهیزگاران والدین مریم؛ و در تصاویر دیگری که برای بیان پاکدامنی مریم طراحی شده بود (ویلیامسون، ۱۳۹۲، ص ۴۵). یکی از مهم‌ترین تمثال‌های مربوط به اعتقاد نطفه معصوم را یک نقاش اسپانیایی به نام دیگو ولاسکس (Diego Velazquez) زاده ۶ ژوئن ۱۵۹۹ - درگذشته ۶ اوت ۱۶۶۰، نقاش اسپانیایی محبوب دربار فیلیپ چهارم) به تصویر کشیده است. در این تصویر، مریم مقدس به شکل دختری جوان نشان داده شده که روی ماه ایستاده است و حلقه‌ای از ستاره دورتادور سرش دارد. این تصویر یادآور بانویی است که در کتاب مکاشفه، موضوع مکاشفه قرار گرفته است: «و در آنجا نشانه عظیمی در آسمان پدیدار شد؛ بانویی که خورشید او را دربر گرفته بود و ماه زیر پایش بود و تاجی از دوازده ستاره دربرداشت» (مکاشفه، ۱۲:۱). بانویی که موضوع مکاشفه قرار گرفته بود، شباهت‌های زیادی با مریم دارد و به اشکال مختلف برای تصویر کردن جنبه‌های گوناگون مریم مقدس از آن استفاده شده است؛ از جمله برای تصویر مریم به عنوان ملکه آسمان‌ها؛ عذرای عروج‌کننده (Ascendant Virgin) و عذرای برآمده از نطفه معصوم (Virgin of the Immaculate Conception).

#### ۴. پانتوکراتور (Pantokrator)

در شمایل‌نگاری مسیحی، نوعی خاص از شمایل عیسی ﷺ بود که به آن «عیسی پانتوکراتور» می‌گفتند. پانتوکراتور، کلمه ترکیبی یونانی به معنای توانایی بر انجام هر کار و قدرت مطلق است. این واژه یونانی در ترجمه هفتادگانی، به جای نام‌های عبری خداوند، همچون یهوه صباوت (YHWH Sabaoth) و الشدای استفاده شد و به نوعی معنای این اسمای الهی را در خود داشت (خدایی رحیم؛ اما قاطع و داور و قاضی بشریت).

(Liddell, Henry George & Scott, Robert, A Greek-English Lexicon at the Perseus Project. [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu))

پانتوکراتور واژه‌ای است که در انجیل به قدرت و عظمت خداوند اشاره دارد و در عهد جدید، یکبار توسط پولس در نامه به قرنتیان و نه بار در قسمت مکاشفه یوحنا آمده است؛ هم برای اشاره به خدای پدر و هم برای اشاره به خدای پسر. بعدها پانتوکراتور تبدیل به مفهومی الهیاتی در مسیحیت ارتدکس و کاتولیک شرقی شد و به همین

دلیل یکی از رایج‌ترین شمایل‌های مسیحی در هنر ارتدکس به‌شمار می‌رفت و عموماً در هنر و معماری روم شرقی در قرون وسطی، تصویری موزاییکی یا گچی از عیسی پانتوکراتور زینت‌بخش گنبد مرکزی کلیساها و طاق‌های آن بود. این شمایل یکی از اولین تصاویر مسیح بود که در کلیساهای اولیه رواج یافت و به نماد کلیسای ارتدکس شرقی تبدیل شد (شوئبرگ، ۱۹۹۴، ص ۱۵۴). در این شمایل، عیسی ﷺ در دست چپ عهد جدید را نگه داشته و با دست راست مشغول برکت‌بخشی و بخشش است و توسط چهار انجیل‌نویس یا نمادهای آنان دربرگرفته شده است.

این نقش بیشتر اوقات نزدیک روزنه سقف کلیسا که «اوکلوس» یا «چشم» نامیده می‌شد - که در معماری، دیدن را تداعی می‌کردند - یافت می‌شد یا پشت سرش شیشه‌های رنگی قرار داشت؛ پنجره‌های مدور، واقع در ضلع غربی کلیسا که نورش همواره بر شمایل مسیح می‌تابید. استفاده از شیشه‌های رنگی، به تالو نور و در نتیجه ارتباط دقیق‌تر تصویر به مفهومی که مظهر آن است، کمک فراوانی می‌کند (کوماراسوامی، ۱۳۸۶، ص ۳۷)؛ همان نوری که چون هاله‌ای بر سر مسیح تصور می‌شود؛ هاله‌ای از نور و در شکل استعاری‌اش حلقه زرد رنگی که در نقاشی دور سر مسیح و بعدها دیگر قدیسان بازنمایی شد.

برخی از پژوهشگران بر این باورند که پانتوکراتور در واقع شکل تغییر یافته سنتی پیشامسیحی است. آنها این تصویر را که در گنبد مرکزی و نزدیک روزنه نور نقش می‌شود، همان تصویر یا مجسمه زئوس در المپیا می‌دانند، که البته چندان دور از ذهن به‌نظر نمی‌رسد؛ چراکه مفهوم نور، روزنه نور، خدایان نور و ایزدان نگهبان، در بسیاری از اساطیر کهن وجود دارد؛ چنان‌که اگر در مصر تصویر دروازه خورشید (Sun door) را - که به‌وسیله خود خورشید محافظت می‌شود - و پیکره پانتوکراتور را در کنار نورگیر دایره‌ای سقفی گنبد‌های بیزانسی قرار دهیم، مشابهت فراوان آنها را از این نظر که هر دوی این روزنه‌ها و دریچه‌ها مظهر رهایی افراد از حیطه عالم مادی است، درمی‌یابیم. این روزنه و مفاهیم نمادین آن یادآور دریچه هوگان (Hogan) در فرهنگ سرخپوستی، نورگیرهای یورت‌های (نوعی چادر صحرائشینی) شمن‌های سیبری و همچنین روزنه سقف بالای محراب ژوپیتراست؛ و همه یادآور ایزد نگهبان درها (God-Door) هستند (کوماراسوامی، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

علاوه بر روزنه نور و ارتباط آن با خورشید و روشایی، اگر از منظر نمادشناسی به شمایل عیسی پانتوکراتور بیشتر دقت کنیم، به نکته جالبی می‌رسیم. خود عدد چهار و نمادهای چهار انجیل‌نویس، رابطه عمیقی با ایزدان نگهبان در ادیان و فرهنگ‌های باستانی دارد. چهار (موجود) مقدس، از قدیمی‌ترین باورهای دینی به‌شمار می‌روند و در واقع همان نیروهای نخستین بزرگی هستند که از قادر مطلق ناشی می‌شوند. آنان در ابتدا در سرتاسر عالم، نظم را از بی‌نظمی پدید آوردند و فرمان گرفتند تا عالم و حیات در آن را بیافرینند. وقتی که آفرینش به‌پایان رسید، آنها عهده‌دار اداره عالم مادی شدند و از آن پس، عالم و کل حیات مادی توسط این نیروها اداره می‌شود. مردم باستان برای این نیروها احترام ویژه‌ای قائل بودند و از همان ابتدا نمادهای مختلفی را برای چهار مقدس به‌وجود آوردند.

همچنین مردمان فرهنگ‌های گوناگون نام‌های فراوانی به آنها نسبت دادند: چهار یگانه بزرگ، چهار یگانه توانمند، چهار فرمانروای بزرگ، چهار مهاراجه بزرگ، چهار سازنده بزرگ، چهار معمار بزرگ، چهار هندسه‌دان بزرگ، چهار حامی بزرگ، چهار فرشته نگهبان یا چهار فرشته مقرب. عقیده بر این است که این حامیان، در چهار گوشه زمین به منظور آموزش چهار جهت اصلی به بشر باستان قرار گرفتند (نورآقایی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴).

### نتیجه‌گیری

با توجه به جایگاه نور و نمادهای آن در هنر مسیحی - که در این پژوهش به آن پرداختیم - می‌توان گفت که توجه به عنصر نور و نمادپردازی آن در هنر مسیحی، ریشه در دو سنت مهم دارد: ابتدا آیات کتاب مقدس که تأکید ویژه‌ای بر نور و جلوه‌های الوهی آن دارد؛ تا جایی که خداوند و تجلیات او را با عنصر نور توصیف می‌کند. در آیات متعددی از عهد عتیق و عهد جدید، از نور، روشنایی و عناصر وابسته به آن به منظور توصیفات الوهی استفاده شده است. همچنین با توجه به نتایج این پژوهش، دومین ریشه نمادپردازی نور در هنر مسیحی را در تأثیر شدید ادیان و فرهنگ‌های پیشامسیحی یافتیم؛ به ویژه در مورد هاله نور و شواهد تاریخی پیشامسیحی که این تأثیر را به روشنی نشان می‌دهند. همچنین تفاوت دیدگاه درباره هنر دینی و هنر عادی، از دیگر نتایج حاصله است؛ چراکه اعتقاد بر آن بوده است که هنرمند برای آفرینش یک اثر هنری با محتوای دینی باید مراتبی از سیر و سلوک را طی کند و در نتیجه آن اثر هنری خلق شده را الهام‌شده و حاصل نوعی اشراق و تنویر می‌دانستند. شاید به همین دلیل است که نور در این آثار هنری مسیحی جایگاه معنوی ویژه‌ای دارد.

## منابع

آموزگار، ژاله، ۱۳۸۶، *زبان فرهنگ اسطوره*، تهران، معین.

بایار، ژان پیر، ۱۳۷۶، *رمزپردازی آتش*، ترجمه جلال ستاری، تهران، مرکز.

پازوکی، شهرام، ۱۳۹۶، *حکمت هنر و زیبایی در اسلام*، تهران، فرهنگستان هنر.

غلامیان، ریحانه، ۱۳۹۶، *شمایل‌نگاری در کلیسای ارتدکس*، تهران، ادیان و مذاهب.

کربن، هانری، ۱۳۷۳، *آفاق تفکر معنوی در اسلام*، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه.

کوماراسوامی، آناندا، ۱۳۸۶، *فلسفه هنر مسیحی و شرقی*، ترجمه امیرحسین ذکریگو، تهران، فرهنگستان هنر.

نصری، امیر، ۱۳۸۸، *حکمت شمایل‌های مسیحی*، تهران، چشمه.

ویلیامسون، بت، ۱۳۹۲، *هنر مسیحی*، ترجمه هادی ربیعی، تهران، افق.

هال، جیمز، ۱۳۸۰، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر.

الهی، محبوبه، ۱۳۸۵، *پژوهشی بر روند شکل‌گیری هاله تقدس در آثار هنری ایرانیان*، تهران، جهاد دانشگاهی.

هینلز، جان، ۱۳۹۱، *تساخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۵۹، *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.

Eastmond, Antoy and Jemes, Liz(eds), 2003, *Icon and Word: The Power of Images in Bizantium*, Burlington.

Evdokim, Paol, 1996, *The Art of Icon*, a Teology of Beauty, Clifornia, Akwood.

Hall, James, 1993, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, London, John Murray.

Lindberg, Carter, 2006, *A Brief History of Christianity*, USA, Black Well.

Lossky, Vladimir and Ospensky, Leonid, 1982, *The Meaning of Icons*, New York, St Vladimirs Seminay Press.

Ramsden, E.H, 1941, "The Halo: A Further Eniquiry in to Its Origin", *The Burlington Magzine for Connoisseurs*, vol.78,no.457.

Schoenborn, Christoph, 1994, *God's Human Face: The Christ-Icon*, USA, Ignatius.

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی مقایسه‌ای نجات در آیین بودا و آیین زرتشت

h\_namian@yahoo.com

کحسن نامیان / کارشناس ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

سجاد دهقان‌زاده / دانشیار ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳

### چکیده

آیین بودا و آیین زرتشت دو سنت مهم دینی هستند که هر کدام نظریاتی در باب وضعیت انسان در جهان مطرح نموده و راه‌هایی برای رسیدن به رستگاری ارائه کرده‌اند. در آیین بودا، منشأ رنج انسان، میل و جهل است که به تناسخ می‌انجامد و نجات از گردونه تناسخ و رسیدن به نیروانته، هدف اصلی محسوب می‌شود و نیل به این هدف در دو فرقه اصلی بودایی، یعنی تراواده و مهاییانه، تا حدی متفاوت است. تراواده راه ارهت، و مهاییانه راه بودیستوه را در پیش می‌گیرد. در آیین زرتشت، رهایی از عواقب کارها، سخنان و اندیشه‌های نادرست و رسیدن به بهشت اهورامزدا، اصول نظریه نجات به‌شمار می‌آید که این امر از طریق ایمان به اهورامزدا، پندار و گفتار و کردار نیک و توبه، با کمک امشاسپندان و منجیان تحقق می‌یابد.

این نوشتار، آموزه «نجات» از دیدگاه دو فرقه بودایی تراواده و مهاییانه را با آموزه «نجات» در اوستا، متن مقدس آیین زرتشت، مقایسه و بررسی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** نجات، آیین بودایی، تراواده، مهاییانه، آیین زرتشت، اوستا.

مسئله نجات و رستگاری یکی از مفاهیم بنیادینی است که دغدغه مکاتب و سنن مختلف دینی در طی اعصار مختلف بوده و مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدفی است که ادیان رسیدن به آن را در دستور کار خود قرار داده‌اند. این آموزه عصاره تمام آموزه‌هایی است که در یک دین تعلیم داده می‌شود و سنن مختلف شرقی و غربی هر کدام با روش‌های خاص خود چگونگی امکان نیل به آن را در همین جهان یا در جهان دیگر برای بشر معرفی کرده‌اند. بنابراین، اندیشه نجات‌بخشی به‌طور کلی در همه ادیان وجود دارد؛ اما ویژگی‌های این نجات و اینکه کجا و چگونه تحقق می‌یابد، در همه ادیان یکسان نیست. بیشتر ادیان انسان را خطاکار می‌دانند و راهی برای نجات او عرضه می‌کنند. معمولاً در ادیان سامی، مشکل انسان گناه و نافرمانی او در برابر خداست؛ اما در ادیان هندی معمولاً نادانی مشکل آدمی است. بعضی از ادیان تأکید دارند که خدا انسان را نجات می‌دهد؛ اما بعضی دیگر معتقدند که انسان خود باید به داد خود برسد. هدف از نجات، بهبودی زندگی اینجایی و زندگی در فردوس یا نیروانه فرجامین در جهانی دیگر است.

نخستین سؤالی که در باب مسئله نجات می‌توان مطرح کرد، این است که نجات از چه؟ انسان می‌خواهد خود را از چه چیزی و از چه وضعیتی نجات دهد؟ سؤال اساسی دیگر این است که هدف از نجات چیست و رسیدن به چه چیز و به کجاست؟ همچنین باید پرسید که چگونه و از چه طریقی می‌توان به نجات رسید؟ هر مکتبی که نظریه جامع و کاملی در باب نجات و رستگاری مطرح کرده باشد، در واقع پاسخ نظام‌مند و قابل توجهی به این سؤالات داده است و بر اساس پاسخی که به این سؤالات می‌دهد، برنامه و راهکار خود را برای رساندن انسان به سرمزول رستگاری ارائه می‌کند. مسئله اصلی این پژوهش، شناسایی راه‌های نیل به نجات در دو سنت بودایی و آیین زرتشت است.

آیین بودا و آیین زرتشت دو سنت مهم دینی اند که هر کدام نظریاتی در باب وضعیت انسان در جهان مطرح نموده و راه‌هایی برای رسیدن به رستگاری ارائه کرده‌اند. سنت بودایی از هند ریشه گرفته است و مانند سایر مکاتب هند، نجات (moksa) در آن هدف نهایی محسوب می‌شود. در نظر این آیین، سرگردانی انسان در سلسله‌مراتب هستی امری قهری و جبری است؛ لکن برگزیدن راه گریز و نجات، در دست خود انسان است. یگانه راه فرار از این گردونه بازپیدایی آن است که انسان بندهایی که او را به جریان هستی‌بخش وجودی می‌پیوندد، بگسلد و خویش را از سمساره (samsara) نجات دهد؛ و غایت نهایی، رسیدن به نیروانه (nirvana) است.

در آیین زرتشت، نفس در جهان بودن و متولد شدن، عامل رنج و مشقت نیست؛ بلکه کردار، گفتار و پندار نادرست است که انسان را به بدبختی می‌کشاند و انسان باید خود را از عواقب کردار، گفتار و پندار نادرست برهاند. در آیین زرتشت، غایت نهایی رسیدن به بهشت اهورامزداست. در ادامه به بررسی راه‌هایی که هر کدام از این دو آیین برای رسیدن به نجات ارائه داده‌اند، می‌پردازیم.



تاکنون پژوهش‌های متعددی در زمینه نجات در سنت بودایی و آیین زرتشت صورت گرفته است؛ ولی بیشتر این پژوهش‌ها به بررسی وجه مشخصی از مفهوم نجات در هر کدام از ادیان مذکور پرداخته‌اند. برای نمونه، مقاله «نجات‌بخشی در دین بودا» نوشته دکتر مجتبی زرروانی (۱۳۷۵) و مقاله «نجات‌بخشی در دین زرتشتی» نوشته دکتر محمد سپهری (۱۳۸۳) از این جمله‌اند. پژوهش حاضر به بررسی و مقایسه جوانب مختلفی از مفهوم نجات در این دو سنت مهم دینی می‌پردازد و یافته‌های آن می‌تواند در پژوهش‌های مقایسه‌ای در زمینه تقریب مذاهب مفید باشد.

## ۱. مبحث اول: نجات در سنت بودایی

آیین بودا یکی از مهم‌ترین سنت‌های دینی در حوزه آسیای شرقی است. بودا در قرن ششم ق.م ظهور کرد و نظریه رنج جهانی، قانون تداوم جبری عمل، اصل تناسخ و کوشش برای رهایی از چرخه زایش و مرگ را، که از اصول همه مکتب‌های فکری هندویی بود، پذیرفت (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶-۱۲۷). بعضی محققان، دین بودایی را شاخه‌ای از دین هندویی به‌شمار می‌آورند (راداکریشنان، ۱۹۲۲، ص ۳۶)؛ اما اندیشه‌های بودا با آرا و عقاید هندوان تفاوت‌های اساسی دارد. آیین بودا برخلاف برهمنیسم، وداها را مقدس و وحیانی تلقی نمی‌کرد (ماکس مولر، ۱۸۷۸، ص ۱۳۶). همچنین بودا گرایشی انسان‌مدارانه داشت و این گرایش آیین وی را از آنچه هندویی تلقی می‌شود، متمایز می‌نماید (دیویدز، ۱۸۹۶، ص ۸۳). او طریقه بهکتی و وفاداری به خدایان شخصی و مراسمات قربانی ودایی را رد کرد و اصولی همچون مراقبه و سلوک اخلاقی را جانشین این امور نمود (مونیر، ۱۸۹۰، ص ۹۶). بودا ادعای برهمنان را مبنی بر اینکه رستگاری حق انحصاری آن طایفه است، به کلی باطل شمرد (ناس، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). بودا در مورد وجود خدا ساکت است. در نظر پیروان وی، دین نمی‌تواند بر داده‌های متافیزیکی همچون وجود خدا استوار باشد؛ چراکه مهم‌ترین مطلب نزد آنان انضباط معنوی است، نه عبادت و پرستش خدایان و ارواح (کیوپیت، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲).

از این رو بودا خود را صرفاً یک بشر می‌دانست و مدعی هیچ‌گونه وحی و الهام از سوی خدایان نبود. او تمام دستاورد خویش را حاصل تلاش بشری می‌دانست و معتقد بود که هر انسانی در درون خویش استعداد بودا شدن را دارد. در نظر او، نیروانه با فهم شخصی ما از واقعیات حاصل می‌شود و به لطف و پاداش خدایان ربطی ندارد (کوارد، ۲۰۰۳، ص ۱۲۵).

یکی از مقولاتی که در طریقه بودا بسیار مهم و برجسته است و از مبانی نظری نجات بودایی به‌شمار می‌آید، نگرش او به مسئله رنج است. بعضی از صاحب‌نظران در مطالعات تطبیقی ادیان گفته‌اند که نقطه شروع آیین بودا رنج است و اختلاف این آیین با سایر ادیان، بر سر خاستگاه رنج و راه رهایی از آن است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵، ۲۸۶). بر اساس متون مقدس بودایی، از جمله *مجمیبه نیکایه* (Majjima Nikaya)، *مهاوگه* (Maha Vagga) و

**مهاپری نیروانه** (Maha Parinibbana)، بودا پس از رسیدن به روشنایی، به چهار حقیقت اصلی پی می‌برد: اولین حقیقت اصلی این است که هستی رنج است؛ دومین حقیقت اصلی، علت رنج است؛ سومین حقیقت، خلاصی از رنج است؛ و چهارمین حقیقت، یافتن طریق خلاصی از رنج است (دیویدرز، ۱۸۸۱، ص ۲۳-۲۴؛ الیاده، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۳۴). شناخت این حقایق چهارگانه برای رهایی از رنج، ضروری است.

مبحث آزادی و نجات را تمامی مکاتب فلسفی هندی پذیرفته‌اند و یگانه راه رستگاری و فرار از دریای سَمساره (تناسخ) را رسیدن به مقام نیروانه یا موکشه می‌دانند. کهن‌ترین متن‌های بودایی، واژه «نیروانه» را برای نامیدن مقصد نهایی راهی که بودا تعلیم کرد، به کار برده‌اند. از این رو نیروانه را به برترین نیک‌بختی و آرامش نهایی تعریف کرده‌اند. احتمالاً آنها این را با سایر مکاتب دینی - فلسفی آن دوره شریک بوده‌اند (کازینز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). بودا تعریفی برای نیروانه پیشنهاد نمی‌کند؛ ولی برای رسیدن به آن روشی را تعلیم می‌دهد که ساختاری یوگایی دارد؛ زیرا شامل رشته‌ای از مراقبه‌ها و تمرکزهاست که قرن‌ها پیش از بودا شناخته شده‌اند (الیاده، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۱۲). در نهایت، هدفی که نظریه نجات بودایی دنبال می‌کند، رهایی از رنج هستی و رسیدن به نیروانه است. بودا نظریه نجات خویش را با طرح عمومیت رستگاری دنبال می‌کند. او زمانی رستگاری را برای همگان میسر شمرد که طبق آیین هندو، اغنیا با اجرای مراسم قربانی خود را در آستانه رستگاری می‌دیدند و فقرا که توانایی انجام چنین قربانی‌هایی را نداشتند، نامیدانه به دنبال راه‌های خیالی برای رسیدن به رستگاری بودند و اعمال فیزیکی و حرکات عجیب بدنی بسیاری انجام می‌دادند و ریاضت‌های سختی تحمل می‌کردند؛ چنان‌که خود بودا نیز در زندگی مرتاضانه اولیه‌اش بسیاری از این روش‌ها را آزمون (ماهاریشی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۲-۱۲۳).

شیوه‌های رسیدن به نجات، از دیدگاه دو فرقه اصلی بودایی (یعنی تراواده و مهاییانه) متفاوت است. در ادامه به بررسی راه‌هایی که هر کدام از این دو فرقه برای رسیدن به نجات ارائه می‌کنند، می‌پردازیم.

### ۱-۱. نجات در تراواده

فرقه تراواده مدعی است که صورت اصلی دین بودا را تعلیم می‌دهد و حافظ سنت اولیه این دین است. با وجود این، بعضی مطالب در آثار و نوشته‌های آن دیده می‌شود که اندکی با تعالیم ساده نخستین بودا در باب حقیقت و حیات منافات دارد؛ ولی هدف اصلی آن نیز همان وصول به نیروانه است (ناس، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲). در بودیسم سنتی تراواده، اعتقاد به خدایان از اصول اساسی نیست. برابر با آموزه‌های سنتی بودایی، بودا خصلتی الهی ندارد و اکنون دیگر وجود ندارد و نمی‌تواند مؤمنان را برای رسیدن به رستگاری کمک کند. او زمانی که زنده بود، تنها راه رستگاری را به دیگران نشان داد. بنابراین در تراواده مفهیمی چون عبادت، راز و نیاز، و امید اجابت دعا از وجودی مطلق چندان جایگاهی ندارد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷).

تراواده راه نجات را ارهت (Arhat) شدن شخص می‌داند. رسیدن به مقام ارهتی، دستیابی به مقام انسان کامل است. این اصطلاح نشان‌دهنده بالاترین مقام سیر معنوی انسان است. کسی که ارهت می‌شود، می‌تواند هرگونه فسادى را از خویش دور سازد و به مراتب بالایی از کمال روحانی برسد (سورر، ۱۹۸۷، ص ۴۰۳). ارهت شدن، یک مقام فردی است و نتیجه سعى و مجاهده انسان است. آنان که بیشتر امکان ارهت شدن دارند، راهبان هستند (اسمارت، ۱۹۸۷، ص ۴۲۳). برگزیدگان و راهبان در همین حیات دنیایی به نیروانه نایل می‌شوند. در این حال آنها را «جیوان موکتی» یعنی زنده آزاد می‌نامند؛ اما چگونه می‌توان ارهت شد؟ لازمه دستیابی به مقام ارهتی دفع سه‌گونه پلیدی از خود است: ۱. پلیدی شهوات و آرزوها؛ ۲. پلیدی عملی که به تجدید حیات منجر شود؛ ۳. پلیدی جهل. با دفع این پلیدی‌ها؛ شخص آماده وارد شدن به راه‌های هشت‌گانه نجات می‌شود (زرروانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸).

این هشت راه مقدس عبارت‌اند از: ایمان درست، نیت درست، گفتار درست، رفتار درست، معاش درست، سعى درست، توجه درست و مراقبه درست (دیویدز، ۱۸۹۶، ص ۱۳۶). پیشرفت راه هشت‌گانه، سالک را به نقطه‌ای می‌رساند که هدف آموزش‌های بودا محسوب می‌شود؛ یعنی پایان رنج (گرکام، ۲۰۱۱، ص ۶۰) و رهایی از چرخه پایان‌ناپذیر بازآیش‌ها (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸).

در کتب و آثار تراواده به موانعی اشاره شده است که فرد را از وصول به نجات بازمی‌دارند؛ اموری مانند: علاقه به نفس، شک، اعتقاد به آداب و تشریفات در اعمال مذهبی، شهوت، خشم، آرزوی تولد ثانوی و تناسخ در صورت‌های مطلوب، آرزوی تولد ثانوی در عالم مجردات، غرور، خودپسندی، و جهل و نادانی (سنایدر، ۲۰۰۶، ص ۲۰۱).

## ۱-۲. نجات در مهاییانه

از قرن سوم ق.م تا قرن اول میلادی مبادی دینی جدیدی از ریشه بودیسم متفرع شد و رشد کرد و به نام مذهب مهاییانه معروف گشت. این مکتب فلسفه نفی و ترک و بدبینی را - که در مبادی اولیه بودایی وجود داشت - دگرگون ساخت و تعلیم جدیدی به‌وجود آورد (ناس، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵) و دیدگاه نوینی را در باب رستگاری و نجات مطرح کرد. پیروان مهاییانه معتقدند که طرح نجات تراواده طرح کاملی نیست؛ زیرا در آن به نجات فردی توجه می‌شود؛ درحالی‌که مهاییانه نجات را نه فقط از جهت شخصی می‌جوید، بلکه می‌خواهد تمام موجودات از برکت آن برخوردار شوند (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹).

مکتب مهاییانه شامل فرقه‌های مختلفی می‌شود که هر کدام راه متفاوتی برای رستگاری مطرح کرده‌اند.

مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) «سوکاوتی» یا «پاک بوم»: این فرقه راه رستگاری را ذکر و ستایش «آمیتابه بودا» می‌داند. این مکتب معتقد است که یک بودای بزرگ می‌تواند فضیلت خود را به مؤمن مخلص تسری دهد و او را به نجات برساند (اسمارت، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۹).

ب) «چان» (به ژاپنی «ذن») یا «مراقبه»: این فرقه باطن‌گرا تنها راه رسیدن به رستگاری را مراقبه و سلوک باطنی می‌داند و معتقد است که رعایت ظواهر و قرائت متون مقدس تأثیری در رستگاری انسان ندارد. این مکتب را حکیمی هندی به‌نام بودی درمه در حدود سال ۵۰۰ میلادی به‌وجود آورد (ناس، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷).

ج) «تیان‌تای» یا «راه آسمان»: این فرقه عقل‌گرا معتقد است که سلوک فکری در هستی‌شناسی لازمه رستگاری انسان است و سلوک باطنی به‌تنهایی کافی نیست.

د) «چن‌ین» یا «کلمه حقه»: این مکتب اعتقاد دارد، اوراد و حرکات بدنی دارای اسرار و رموزی‌اند که انسان را به رستگاری می‌رساند (همان، ص ۲۴۰).

ه) «هوا‌ین» یا «تاج گل»: این فرقه اسم خود را از کتاب مقدسی به همین نام گرفته، که نام سنسکریت این کتاب «آوتمسکه» است. این فرقه نیز بر تفکر و سلوک فکری تأکید دارد (قرایی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴).

اکنون به بررسی مهم‌ترین راه‌های نجات در مه‌ایانه می‌پردازیم.

#### ۱-۲-۱. راه بودیستوه

مکتب مه‌ایانه معتقد است که آرمان ارهت شدیداً فردگرا و نخبه‌گراست. رستگاری تراواده برای همگان میسر نیست؛ چراکه گذر از عامی به قدیس، مستلزم داشتن خصوصیات و توانایی‌های خاصی است (اباذری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۶). در چنین شرایطی بود که مه‌ایانه با آرمانی ساختن بودیستوه در مقابل ارهت - که آرمان تراواده بود - به بسط و تبیین نظریه نجات خویش پرداخت. بودیستوه از دو واژه «بودی» به‌معنای بیداری، روشنی و آگاهی، و «ستوه» به‌معنای جوهر و ذات ترکیب شده و در مجموع به‌معنای کسی است که ذات و گوهر او روشنایی و نورانیت است (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۱۷۵). کسی که بودیستوه می‌شود، قادر است که دیگران را هم به رستگاری برساند. بدین ترتیب، در مه‌ایانه هر کس می‌تواند با فرونشاندن عطش تمایلات خود و با بهره‌جویی از فضایل اخلاقی بودیستوه‌ها به نجات دست یابد.

#### ۱-۲-۱. مراحل نیل به مقام بودیستوه

بر طبق آموزه‌های مه‌ایانه، سالک راه بودیستوه باید فضایی را کسب کند. این فضایل مشتمل بر اعمال معنوی و شایستگی‌های دینی و اخلاقی است. تعدادی از این فضایل عبارت‌اند از: ۱. دانه: بخشش و ترحم؛ ۲. شیلا: حسن خلق؛ ۳. کشانتی: بردباری؛ ۴. ویریا: همت و عزم استوار؛ ۵. دیانه: تفکر و مراقبه؛ ۶. پرچنا: بصیرت. انسانی که وجودش از راه توجه به فضایل یادشده روشن شده باشد، می‌تواند زمینه هدایت و نجات انسان‌های دیگر را فراهم سازد (پوسین، ۱۹۸۰، ص ۲۴۰).

طالب مقام بودایی لازم است که دوره‌هایی را در زندگی طی کند تا شایستگی بودا شدن را کسب نماید: دوره اول دوره مقدماتی است. در این مرحله، شخص طالب، خود را در مسیر بودا شدن قرار می‌دهد تا دریابد که آیا می‌تواند بودا شود یا نه. این مرحله را گوتاپهومی، یعنی مرحله آمادگی گفته‌اند.

دوره دوم: این دوره خود شامل مراحل هفت‌گانه است. در این مراحل، طالب مقام بودایی شرایط لازم برای ورود به نیروانه را تحصیل می‌کند؛ اما با طی این مراحل، هنوز احتمال انحراف از راه بودا وجود دارد (هاجیمه، ۱۹۸۷، ص ۲۶۸).

دوره سوم: در این دوره، بودیستوه تقریباً برابر با بودا قرار می‌گیرد و می‌تواند لطف خود را شامل حال موجودات گرداند و امکان رهایی از سمساره را برای آنها فراهم سازد. بودیستوه در این مرحله از روی اختیار و آگاهی، خود را در خاموشی نیروانه مدفون نمی‌سازد؛ بلکه دست به کار نجات دیگران می‌شود.

اینها مراحل اند که شخص می‌تواند با گذر از آنها به مقام بودیستوه برسد و موجبات نجات خود و دیگران را فراهم سازد.

## ۲-۱. تناگته به عنوان اصل نجات‌بخش

هنگامی که پیروان بودا او را اصل روحانی در نظر می‌گیرند، به او «تناگته» اطلاق می‌کنند. به گفته والپوله راهوله، تناگته به معنای دقیق کلمه، «کسی است که به حقیقت رسیده»؛ یعنی «کسی که حقیقت را یافته است» (راهوله، ۱۹۷۴، ص ۱). تناگته کسی است که به نیروانه رسیده و راه رسیدن به آن را به دیگران نشان می‌دهد. با وجود این، تناگته گاهی برای هر شخصی که به مقام ارهت رسیده باشد، به کار می‌رود (هاروی، ۱۹۹۵، ص ۲۲۷). بودا نخستین پناهگاهی است که هر بودایی از میان سه گوهر یا سه پناهگاه (بودا، دهرمه و سنگهه) برمی‌گزیند. وقتی یک بودایی می‌گوید: «پناهگاه من بوداست»، در این صورت مفهوم عبارت «بودا» چیست؟ آیا فقط به بودای تاریخی اشاره دارد یا به چیزی فراتر از آن؟ در واقع، چیزی فراتر از بودای تاریخی است. جایگاه تناگته در بودیسم، مشابه با جایگاه خداوند در مذاهب الهی و هستی مطلق در رئالیسم است (مورتی، ۲۰۰۸، ص ۴۰). او همچنین جایگاه مشابهی با «ایشوره» در «آدویته ودانت» دارد. او خداوند مذهب و مورد پرستش و ستایش است و نسبت به رنج‌های نوع بشر رحم و شفقت دارد (چاترجی، ۱۹۸۷، ص ۱۶۹). یکی از ویژگی‌های تناگته نجات‌بخشی و همدردی بیکران او با موجودات است. او از جایگاه الوهی خود فرود می‌آید و در میان آدمیان متولد می‌شود؛ با دنیا و شیوه‌های زندگی آنان سختی می‌یابد و حقیقت را به شیوه‌ای که برای آدمیان، معمولی و قابل فهم است، آشکار می‌سازد (مورتی، ۲۰۰۸، ص ۲۸۹). در بخش پانزدهم کتاب *سددرمه پوندریکه* یا نیلوفر آیین نیک، درباره هدایتگری تناگته چنین آمده است:

تناگته اختلاف قابلیت‌ها و توان نسل‌های متوالی موجودات را در نظر می‌گیرد. او به هر نسلی نام خود را اعلام می‌کند و خبر از ورودش به نیروانه می‌دهد و با گفت‌وگو و خطابه‌های گوناگون درباره دهرمه، برای موجودات صلح و آرامش به ارمغان می‌آورد؛ به موجوداتی که ذخیره خوبی‌ها و فضیلت‌هایشان کم است و گمراهی‌ها و

تابهی‌هایشان بسیار...! او گفتارهای مختلفی بر زبان می‌راند، برای موجوداتی که وضعیت و شیوه زندگی‌شان باهم فرق می‌کند و در میان تفاوت‌ها و تشخیص‌های گوناگون، می‌چرخند و سرگردان‌اند تا ریشه خیر و خوبی در آنها ایجاد گردد (الیاده، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۵).

در **سوکاوتی و یوهه** (Sukhavativayuha) می‌خوانیم که تناگته‌ها در این جهان پیدا می‌شوند که آیین را بگسترند و موجودات را رستگار کنند و یاری دهند (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲). بودیستوه‌های مهاییانه - که شفقت و نجات بخشیدن موجودات، اساسی‌ترین ویژگی آنان است - نیز تناگته به‌شمار می‌آیند. بودیستوه در آخرین مقام سلوک خویش، ده نیرو را به کمال می‌رساند و تناگته می‌شود (همان، ص ۱۳۷).

### ۳-۲-۱. بوداهای نجات‌بخش

عوامل نجات یا قوای علوی - که در رستگاری انسان مؤثرند - عبارت‌اند از: منوشی بوداها، بودیستوه‌ها و دیانی بوداها. منوشی بوداها نجات‌دهندگانی‌اند که مانند گوتمه در زمان گذشته در روی کره خاکی ظاهر شده و سپس به اشراق رسیده‌اند و اکنون دیگر دعاها و مناجات‌های آدمیان به آنها نمی‌رسد؛ اما بودیستوه‌ها، وجود حیاتی فعلی ندارند؛ بلکه در مورد بوداهای تاریخی در گذشته تحقق پیدا کرده‌اند؛ مانند گوتمه بودا. در نوشته‌های مهاییانه، عنوان بودیستوه برای موجودات بیشماری ذکر شده است و آنها را در حالتی می‌داند که نمازها و مناجات‌ها را می‌شنوند و دعاها را اجابت می‌کنند. مهم‌ترین این موجودات الهی، بودیستوه‌ای به نام «اولوکیته» است؛ به معنای سروری که ناظر و مراقب است. میتریه که بودای آینده است، یکی دیگر از این بودیستوه‌هاست (ناس، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵، ۲۲۶).

اما سومین دسته از ارواح علوی، یعنی دیانی بوداها، وصولشان به مقام الوهی به وسیله ظهور در کالبد انسانی نیست؛ بلکه موجوداتی آسمانی‌اند که در زمان‌هایی که هنوز به فنا و نیروانه واصل نگشته‌اند، مراقب و مواظب حوایج بشری‌اند (همان، ص ۲۲۸). در این میان، سه دیانی بودا از اهمیت خاصی برخوردارند: یکی از آنها «ویروکنه» نام دارد که نزد فرقه مهاییانه خدای آفتاب است؛ دوم بودای شفابخش، «بیچگورو» است که شفابخش بیماران می‌باشد؛ سومی که به «امیتابه» موسوم است، یکی از خدایان بزرگ سراسر آسیاست. هر کس از روی ایمان و خلوص به او متوسل گردد، در هنگام مرگ به بهشت او وارد می‌شود (همان).

### ۴-۲-۱. تولد در سرزمین پاک بودا

اسپیرو در بررسی بودیسم رایج در برمه، به بررسی دو نوع بوداییگری می‌پردازد: بوداییگری نیروانه‌ای و بوداییگری کارمایی. بوداییگری کارمایی آرزو را نکوهش نمی‌کند؛ بلکه به دنبال برآورده ساختن آن در یک وجود دنیوی آینده است و رنج را در ذات زندگی عجین نمی‌داند و به دنبال یک بازایش بهتر و نوعی هدف دنیوی است که از طریق انباشت فضیلت می‌توان بدان دست یافت. گومریچ هم گزارش می‌دهد که در سریلانکا بسیاری از مردم هدف نیروانه را دست‌کم در آینده‌ای نزدیک دنبال نمی‌کنند (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

ظهور گرایش‌های بهکتی در بودیسم مهاییانه‌ای در فراگیر شدن این اعتقاد مؤثر بود که هر بودا قلمروی دارد که در آن پیروانش دوباره متولد می‌شوند و آنان را به رهایی می‌رساند (شینگ، ۲۰۰۵، ص ۲۳۰). به‌طور کلی سه نوع سرزمین یا کشتزار بودا وجود دارد: پاک، ناپاک و مخلوط. سرزمین پاک آن است که در آن، شرایط زندگی موجودات ایدئال است و موجودات در آنجا به تعالی معنوی دست می‌یابند. معروف‌ترین این سرزمین‌های پاک، پاک‌بوم آمیتابه است. در سرزمین‌های ناپاک یا ناخالص، رنج و درد وجود دارد و از شادی و سعادت خبری نیست. این سرزمین‌ها، مانند دوزخ‌ها و جایگاه ارواح پلید و آسوره‌ها و جهان‌های مخلوط‌اند که در آن غم و شادی و خالص و ناخالص به هم آمیخته‌اند. نمونه جهان‌های مخلوط، جهان ماست که بودای آن «شاکيامونی» است (ونسوس، ۲۰۰۸، ص ۴۹۹).

«شومان» می‌گوید: بهشت‌های معمولی در جهان ما هستند و کم یا بیش به جهان ما می‌مانند؛ اما از بدخواهی و خشونت، آزاد است. از سوی دیگر، زمین‌های پاک برتر از این جهان‌اند و ساکنان آنها به‌اعتبار نیکی کرمه‌ای خویش در آنها زاینده نمی‌شوند، مگر به عنایت یک بودای برتر. آنها بهشت‌های درخشان و زیبای سعادت‌اند؛ مانند بهشت آمیتابه. به هر یک از این کشتزارها یک بودای برتر فرمان می‌راند و این را وظیفه‌اش می‌داند که شناسایی رهایی‌بخش را به موجودات بهشت خویش بیخشد (شومان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲).

بعدها با گسترش گرایش‌های بهکتی، بوداها و بودیستوه‌های بسیاری مورد ستایش قرار گرفتند که هر کدام بهشتی را در گوشه‌ای از جهان سرپرستی می‌کردند. برخی از بهشت‌های مهم دیگر که در متون مهاییانه بدان‌ها اشاره شده است، عبارت‌اند از: سرزمین پاک «جهان نیلوفر» که قلمرو «وایروکنا» است (شینگ، ۲۰۰۵، ص ۱۶۷)؛ بهشت جنوبی «رتنه‌کیتو بودا»؛ بهشت شمالی «دوندو بهیشوره» (شومان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱) و بهشت خاوری «بسپچیگورو» (ویلیامز، ۲۰۰۹، ص ۲۳۶).

هیچ سوتره‌ای بهشت بودا را مقصد نهایی رستگاری نمی‌شمارد. این بهشت توقفگاه و منزلی میان راه به‌سوی رستگاری است. زمان و دوام اقامت در آن جاوید نیست؛ زیرا این بوم، کشتزاری برای پاک شدن و روشن‌شدگی است (شومان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳)؛ ناحیه‌ای است که در آنجا بودا می‌تواند موجودات را آموزش دهد. بنابراین کشتزار بوداها بهترین موقعیت را برای پیشرفت معنوی موجودات دارند؛ زیرا در آنجا بوداها و بودیستوه‌ها راهنمای پیشرفت معنوی‌اند (ونسوس، ۲۰۰۸، ص ۴۴۹). وقتی که مؤمن دوباره در یک بهشت بودا متولد شود، ایمانی که او را تا آنجا هدایت کرده است، دیگر به او یاری نمی‌کند: نیروانه - که هدف غایی همه مکتب‌های بودایی است - تنها از راه بیش واقعیت می‌یابد؛ ولی برای تکامل بیش، دوباره در یک سرزمین بودا متولد شدن، بهترین آغازگاه است (شومان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳).

## الف) پاک‌بوم غربی آمیتابه

چنان‌که منقول است، سبب به‌وجود آمدن قلمرو بودایی آمیتابه، عهدی است که این منجی جهانی هنگامی که هنوز بودیستوه بود، با خود نمود. آمیتابه با خود عهد نمود که از طریق بودانیت خویش هر کس را که به‌نام وی تمسک جوید، به نیروانه برساند. همه کسانی که نام وی را می‌خوانند، دوباره در پاک‌بوم او بر اساس درجات مختلف روحانی‌شان متولد می‌شوند (کمبل، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰). به‌نظر می‌رسد که آموزه رستگاری از طریق ایمان و محبت به بودا، پیش از این در متون «سه سید» (Tripitaka) مطرح شده است. بر طبق «مجیمه نیکایه»، خود بودا اظهار کرده بود هر کس که «احساس سادۀ ایمان یا محبت را نسبت به او بیان کند، به بهشت خواهد رفت» (الیاده، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۳۹). در مورد راه رسیدن به پاک‌بوم آمیدا، در «سوکاوتی‌ویوهه کوچک» (Sukhavati Vyuha) بر این واقعیت تأکید می‌شود که مردم اگر فقط پیش از مرگ نام آمیدا را به یاد و بر زبان آورند، رستگار شده، در پاک‌بوم او متولد خواهند شد؛ و در «سوکاوتی‌ویوهه بزرگ» گفته شده که کارهای نیک، همچون یک اندوختهٔ اجر، لازم است (سوزوکی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴). در فصل پانزدهم سوکاوتی ویوهه دربارهٔ سرزمین پاک آمیتابه چنین آمده است:

در هیچ کجای این نظام جهانی سوکاوتی، کسی چیزی دربارهٔ نقص و عدم یکپارچگی نمی‌شنود و همین‌طور هم دربارهٔ موانع و پابندی‌ها، تیبیه و مجازات، محنت و بدبختی و تقدیر بد و دربارهٔ درد و رنج هیچ کس چیزی نمی‌شنود... هزاران هزار سال طول خواهد کشید، اگر کسی بخواهد دلایل خوشبختی و سرور در نظام جهانی سوکاوتی را بیان کند (الیاده، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۴۸).

## ب) بهشت خاوری آکشویه

در «آبهریتی»، بهشت اسطوره‌ای آکشویه، انسان‌ها بدون هیچ‌گونه کمبود و محرومیتی، خواسته‌های مادی و روحی خود را برآورده می‌یابند. آنجا از بیماری، زشتی و دروغ خبری نیست. ساکنان آن بدون آنکه به زراعت یا داد و ستد بپردازند، غذا و شرایشان فراهم می‌شود. زنان در آنجا همه زیبا و فارغ از رنج‌های جسمی دنیوی هستند. موجودات در آنجا بدون خواسته‌ها و میل جنسی‌اند؛ زیرا آنان لذت و خوشی خود را از دهرمه دریافت می‌کنند (ویلیامز، ۲۰۰۹، ص ۲۳۳؛ ونسوس، ۲۰۰۸، ص ۴۸۹). سرزمین آکشویه به پاک‌بوم آمیتابه شباهت دارد و اوصاف آنها مانند یکدیگر است؛ اما راه‌های رسیدن به این دو بهشت باهم تفاوت‌هایی دارد. پیروان آکشویه، مانند آنچه در مورد پیروان آمیتابه وجود دارد، به تجسم کردن او و خواندن اوراد و منتره‌هایی برای او تشویق نمی‌شوند؛ زیرا به‌منظور بازتولد در سرزمین آکشویه، شخص باید طبق راه دشوار بودیستوه عمل کند. از این‌رو در بهشت خاوری آکشویه، متولد شدن به نیرو و تلاش شخصی بستگی دارد (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳).

## ۲. مبحث دوم: نجات در آیین زرتشت

دین زرتشتی که به عناوینی چون، مزدیسنا، دین مجوس و دین پارسیان از آن یاد می‌شود، کهن‌ترین دین اعتقادی (در مقابل دین قومی) است (بویس، ۱۳۸۸، ص ۱۰). تاریخ ظهور زرتشت، پیام‌آور این دین را، به‌طور دقیق نمی‌توان



مشخص کرد؛ ولی می‌توان او را مصلحی دانست که دین کهن ایرانی را دگرگون ساخت؛ آن‌گونه‌که توحیدی کاملاً ناب از آن رشد یافت و شکوفا شد؛ اما با گذشت زمان، آموزه‌هایی مخالف با تعالیم وی به دینش رخنه کرد (زهر، ۱۳۸۴، ص ۳۰).

آموزه‌های اصلی او را می‌توان به‌طور خلاصه چنین بیان کرد: اعتقاد به خدای متعال (اهورامزدا) که به‌وسیلهٔ سپندمینو آفرینش خود را هستی می‌بخشد؛ جهان، میان اشته (راستی) و دروغ تقسیم شده است؛ مخلوقات آزاد و مختارند تا میان راستی و دروغ یکی را برگزینند؛ از آنجاکه انسان کاملاً مختار است، پس مسئول سرنوشت نهایی خویش است و با انجام کارهای نیک به پاداش اخروی جاودانه دست می‌یابد (همان، ص ۷۹).

در آموزهٔ زرتشت، مقصود از آفرینش و نتیجهٔ زندگی این است که آدمی در آباد کردن جهان و شادکامی خود و دیگران بکوشد و با اندیشه، گفتار و کردار نیک، خود را شایستهٔ رسیدن به اوج کمال و بهروزی جاودانی سازد. زرتشت پیروان خود را از دلبستگی به جهان و زندگی شکوهمند باز نداشته و هرگز این جهان را به بهانهٔ کوتاهی و زودگذر بودن آن نکوهش نکرده است. آموزه‌های این دین آدمی را آفریدهٔ پاک و بی‌آلایش اهورامزدا و همکار و یاور آفریدگار در گسترش و تکامل آفرینش و پیکار با نیروهای اهریمنی می‌داند، نه گناهکاری ازلی که باید نفس خود را بکشد تا بخشوده و رستگار شود. از منظر فرجام‌شناسی، دین زرتشت پیروزی نهایی نیکی بر بدی و ظهور منجی را مطرح نموده و نخستین مذهبی است که در جهان از مسئلهٔ حیات اخروی و قیامت سخن به‌میان آورده و مسئلهٔ آخرالزمان را به مفهوم کامل خود مطرح کرده است (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۶۳).

یکی از مفاهیم و موضوعات مهم که در دین مزدایی مطرح است، مسئلهٔ نجات و رستگاری است که در ادامه به بررسی این موضوع در متون مقدس این دین می‌پردازیم.

## ۱-۲. نجات در اوستا

کتاب آسمانی منسوب به زرتشت، *اوستا* نام دارد. این کتاب مشتمل بر پنج بخش است که عبارت‌اند از: ۱. یسنا؛ ۲. یشتها؛ ۳. ویسپرد؛ ۴. خرده‌اوستا؛ ۵. وندیداد. این پنج بخش به‌لحاظ کمیّت و کیفیت و ارزش تاریخی متفاوت‌اند (ولی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵، ۱۹۷). در *اوستا* امور متنوعی به‌عنوان اسباب نجات معرفی شده‌اند: ایمان به اهورامزدا و نیایش و ستایش او، زندگی بر طبق سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، توبه از گناهان و جبران خطا، و رستگاری نهایی به‌واسطهٔ ظهور منجی، از جملهٔ این اسباب نجات‌اند.

### ۱-۱-۲. ایمان به اهورامزدا و نیایش و ستایش او

در دین مزدایی ایمان به اهورامزدا به‌عنوان خدای بلندمرتبه، نخستین قدم در طریقهٔ راستی است؛ و پاکی و رفتن به راه راستی، نخستین مرحلهٔ رسیدن به نجات است (جکسون، ۱۹۱۳، ص ۱۹۵-۱۹۶). مدار آموزش‌های زرتشت درگاهان باور به خداوندی اهورامزدا و وجود دو نیروی همزاد سپندمینو و انگره‌مینو در برابر یکدیگر است. فروزه‌های

هفت گانه اهورامزدا - که سپندمینو برترین آنهاست - رهنمون آفریدگان به رستگاری و بهروزی اند؛ و در این میان نقش «اشه» از همه نمایان تر است و «آشوتان» (رهروان راه اشه) در ناسازگاری و ستیزه‌های همیشگی با «دروندان» (بیروان دروج) قرار دارند.

در یسنا بندها و سرودهای بسیاری در باب ایمان به اهورامزدا و ستایش او می‌بینیم. با نیایش به درگاه آن خدای بلندمرتبه، از وی خواسته می‌شود که نیایشگر خود را سعادت و رستگاری بخشد (یسنا، هات ۵۱، بند ۲) و زندگی بهتری را برای یاران خویش فراهم سازد (یسنا، هات ۲۸، بند ۹) و به آنان آرامش بخشد (یسنا، هات ۵۱، بند ۲۰). در «یسنا» آمده است که هر کس در زندگی این جهانی برای اهورامزدا دعای «آهونه وئیریه» را بخواند، وی روانش را از فراز پل «چینود» به بهشت و بهترین زندگی و بهترین روشنایی می‌رساند (یسنا، هات ۱۹، بند ۶). پل چینود در روز رستاخیز برای نیکوکاران پهنا می‌یابد تا به آسانی از آن بگذرند؛ اما برای بدکاران به اندازه تار مویی می‌شود تا از آن به دوزخ فروافتند (بهار، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲).

این نماز و نیایش به درگاه اهورامزدا احترام و درک مقام شایسته اوست و نیز در این عمل، عطا و بخشش او مورد نظر است: «ای اهوره! آنچه را شایسته تو و اشه است، با نماز به جای می‌آوریم تا همه جهانیان با منش نیک در شهریاری مینوی به رسایی برسند. ای مزدا! به راستی نیک آگاه همواره از دهش تو برخوردار می‌شود» (یسنا، هات ۲۴، بند ۳). تقریب به او نیز از طریق ستایش او ممکن می‌شود (یسنا، هات ۳۴، بند ۲). بدین ترتیب می‌بینیم که ایمان به اهورامزدا و ستایش او وسیله نیل به سعادت، زندگی بهتر، لطف الهی و تقرب است و اینها همه مندرج در مقوله نجات‌اند. در یشت‌ها و ویسپرد نیز این نیایش چنین کارکردی دارد (جکسون، ۱۹۱۳، ص ۲۰۴).

## ۲-۱-۲. پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک

از دیگر مقولاتی که در *اوستا* وسیله نجات معرفی شده، پاک‌اندیشه، گفتار و کردار است. گفته شده که بهترین خلاصه و عصاره آموزش‌های زرتشت، همان است که به صورت سه مفهوم پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک بیان شده است. در تمام *اوستا* خواسته زرتشت این است که آدمی باید بر طبق این سه اصل، به عنوان الگوی رفتار این جهانی عمل کند و این اصول لب تعالیم زرتشت برای نیل به نجات هستند. از نظر اخلاقی، آدمی با انباشت این سرمایه می‌تواند به بهشت برسد (همان، ص ۲۰۵).

در *اوستا* می‌خوانیم، آنان که دین نیک زرتشت را پذیرفته و آموخته‌اند، با رعایت این سه اصل می‌توانند خشنودی اهورامزدا را به دست آورند: «اینان راست که با اندیشه و گفتار و کردار، به خشنودی مزدا بکوشند و با آزادکامی و با کار نیک و ستایش‌گرانه او را نیایش بگزارند» (یسنا، هات ۵۳، بند ۲).

انسان در پرتو منش نیک می‌تواند به رستگاری و نجاتی که مزدا وعده داده، امید داشته باشد (یسنا، هات ۵۱، بند ۱۵). وعده زرتشت به مردان و زنانی که در زندگی منش نیک برگزیده‌اند، برخوردار از پاداش اشه و نیل به

شهریاری مینوی است؛ و در روز واپسین آنان را از گذرگاه داوری به سلامت عبور خواهد داد و به منزل نجات خواهد رسانید (یسنه، هات ۴۶، بند ۱۱). دلدادگان مزدا در پرتو نیک‌آگاهی و پاکی به او خواهند پیوست (یسنه، هات ۶۰ بند ۲).

با دقت در مندرجات این کتاب مقدس درمی‌یابیم که هر کس مقدمات و لوازم نجات دیگران را فراهم آورد، خود به نجات خواهد رسید. در یسنه (هات ۴۳ بندهای ۱ و ۲) آمده است: انسان برای نیل به روشنایی باید خواستار روشنایی دیگران باشد و بهروزی از آن کسی است که دیگران را به بهروزی می‌رساند.

سه واژه «هومت»، «هوخت» و «هورشت»، یعنی پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، در نزد زرتشت کلید سعادت و فلاح ابدی است. با عمل به این سه اصل می‌توان در قضاوت فردی و داوری همگانی به رستگاری و نامیرایی رسید. فرد زرتشتی بسته به اینکه از میان اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک یا ضلع مخالف آن، یعنی اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد کدام را برگزیند، در جهان مینوی و روز واپسین داوری خواهد شد (آل‌رسول، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

در واقع، کردار نیک و سعی و عمل همواره از اصول تعلیم زرتشت محسوب می‌شده و اموری چون مبارزه با دیوان و عناصر شر در نزد وی، تلاش برای آباد کردن زمین، نگه داشتن کشت از آفات، و پرورش و توسعه گله و چراگاه را الزام می‌کرده است. در وندیداد، خجسته‌ترین نقطه روی زمین آنجاست که انسان عبادت می‌کند یا خانه و رمه و زن و فرزند به وجود می‌آورد یا غله و میوه حاصل می‌نماید یا گله و چهارپای وی افزونی می‌یابد (زرین کوب، ۱۳۵۷، ص ۲).

### ۳-۱-۲. توبه

در *اوستا* توبه و جبران گناه یکی دیگر از اسباب نجات و رستگاری به‌شمار می‌آید. توبه در *اوستا* «پی شیت» و در پهلوی «پتیت و پتت» آمده است؛ یعنی بازگشت از گناهکاری و کژرفتاری یا توبه کردن از کارهای ناروا. در *اوستا* آمده است: «ای هرمزخدای! من از همه گناهانم پشیمانم و پتت می‌کنم. من از هرگونه اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد که در جهان اندیشیده و گفته و کرده‌ام یا در ژرفای نهاد من بوده است، پشیمانم» (پورداد، ۱۳۸۳، ص ۷۳).

در واقع، گناهکار با توبه به راه پاکی و اشته برمی‌گردد و در مسیر نجات قرار می‌گیرد. در وندیداد (فرگرد، ۳، بند ۴۱) آمده است که دین مزدایی کسی را که به این دین درآید، از بندهای گناهان رهایی می‌بخشد. در *اوستا* توبه از گناه و کفاره آن، از طریق اعتراف ایمانی و عمل به یک رشته اعمال ظاهری صورت می‌گیرد و شخص توبه‌کار گناهانش را جبران می‌کند تا از حکمی که خداوند برای او مقرر کرده است، خلاصی یابد. شخص گناهکار با اظهار پشیمانی و طلب آمرزش، به‌جای آوردن آداب تطهیر و تحمل مجازات‌های جسمی در کنار انجام اعمال پرهیزگاران می‌تواند به نجات برسد (جکسون، ۱۹۱۳، ص ۲۰۳).

توبه، گناهان و اثر آن را از بین می‌برد و گناهکار را پس از مرگ، از رفتن به دوزخ و آلام جهنم نجات می‌دهد. اجرای روزانه پنت جهت رهایی روح از عذاب، یک فریضه مسلم است:

اگر کسی نتواند که هر روز توبه لفظی را اجرا نماید، در آن صورت باید از کس دیگری بخواهد که آن را از جانب او انجام دهد. این امر اشکالی در نمر بخشی توبه برای آموزش روح ایجاد نخواهد کرد و مانند آن است که شخص خود توبه لفظی را انجام داده باشد. اگر در دوران حیات این فرض دینی انجام نگیرد، در آن صورت باید در حین سه شب بعد از فوت شخص انجام گیرد. ارزش هر توبه لفظی برای سه روز دوام دارد؛ از این رو هرگاه کسی در خلال آن سه روز فوت نماید، مانند آن خواهد بود که در هنگام مرگ توبه لفظی را انجام داده باشد (حسینی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶).

کسی که پیرو دین زرتشت نباشد، در صورتی که به این دین تشرف یابد، به تصریح و نندیداد (فرگرد ۸، بند ۲۸-۲۹) گناهان وی با پذیرش این دین بخشوده می‌شود.

#### ۴-۱-۲. امشاسپندان نجات بخش

امشاسپندان به معنای مقدسان بی‌مرگ است. امشاسپندان دسته‌ای از صفات مهم‌تر و برگزیده‌تر اهورامزدایند. بعدها کم‌کم از شکل روحانی و مجرد خارج شدند و تجسم یافتند (اباذری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۳). این شش ایزد عبارت‌اند از: وهومنه (اندیشه نیک)؛ آشه (نظم نیکو یا حقیقت)؛ خشتره (تسلط)؛ آرمیتی (پاکی روح)؛ هوروات (کمال یا صحت) و امرتات (بی‌مرگی) (کریستنسن، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

امشاسپندان، خداوند را در زمین برای گسترش صلح و عدالت یاری می‌کنند و هر کدام مسئولیت محافظت از چیزی را بر عهده دارند. آنها که واسط بین خالق و مخلوق‌اند، راهبر نیکوکاران به بهشت نیز به‌شمار می‌آیند. اهورامزدا برای مقابله با اهریمن، به‌واسطه امشاسپندان و ایزدان به انسان می‌آموزد که چگونه با اهریمن مقابله کند. در کیش زرتشت، امشاسپندان و ایزدان رابط بین انسان و اهورامزدایند. ایزدان نیز پس از امشاسپندان، از دستیاران اهورامزدایند. اهورامزدا به‌واسطه امشاسپندان با انسان ارتباط برقرار می‌کند و به‌واسطه آنان، انسان را تحت حمایت خود قرار می‌دهد. ایزدان نیز رابط بین اهورامزدا و انسان‌اند. ایزد سروش، دعاها و نیایش‌های انسان را به محضر اهورامزدا می‌رساند. ایزد آذر از انسان در برابر تاریکی اهریمن، و ایزد مهر از پیمان انسان با اهورامزدا در برابر اهریمن محافظت می‌کند. هر کدام از امشاسپندان در دنیای مادی موکل امری است؛ برای مثال، اسفند نگهبان زمین و حامی و راهنمای احساسات و قلوب آدمیان، و خرداد نگهبان آب و راهنمای انسان است. انسان با ستایش و فرمان‌برداری از امشاسپندان، حمایت آنها را به‌دستی می‌آورد (بویس، ۱۳۸۸، ص ۷۷).

#### ۴-۱-۵. نجات به‌وسیله منجی

اما علاوه بر راهایی که ذکر شدند، در *اوستا* نجات بشریت به‌یاری خداوند و به‌دست انسانی الهی نیز مطرح شده است. در آیین مزدیسنا، همچون سایر آیین‌های جهان، اعتقاد به موعود نهایی و منجی آخرالزمان یکی از عقاید رایج

و استوار است و در تمام متون زرتشتی، اعم از کتاب مقدس *اوستا*، تفاسیر و متون روایی پهلوی، افزون بر بشارت و اشارت به ظهور رهاونده و عدالت‌گستر، از تولد (نژاد، چگونگی، زمان و مکان)، ظهور (علائم، زمان، مکان، دستاوردها) و یاوران او (زندگان و مردگان = جاودانی‌ها) سخن گفته شده است. منجی موعود زرتشتی که «سوشیانس» نام دارد، اغلب به معنای «رهاونده» تعریف شده است (پورداود، ۱۹۳۸، ص ۱۰۹). در چند جای *اوستا*، سوشیانس به صورت جمع آمده و از آنان، «یاوران دین» اراده شده است. پیشوایان و نیکانی که مردم را به راه راست راهنمایی کنند و مایه رستگاری باشند و دین مزدیسنا را بیاریند، سوشیانها نامیده شده‌اند (پورداود، ۱۳۷۴، ص ۵۵). به تصریح *اوستا* (یسنا، هات ۴۶، بند ۳۱) زرتشت تجسم نیکی و خیر و کمال، بزرگ‌ترین سوشیانس است و واپسین نجات‌بخش نیست؛ بلکه واپسین نجات‌بخشان کسانی‌اند که جهان را نو کنند و خلاق را پیرنشدنی و نامیرا. در آن هنگام، مردگان دگر بار برخیزند و بی‌مرگی به زندگانی روی آورد (زامیاد یشت، قطعه‌های ۱۱ و ۹). هنگامی که سوشیانس ظهور کند، آخرالزمان آغاز می‌شود و مردگان برمی‌خیزند. پس انجمن عظیمی برای داوری و حساب کردار بندگان فراهم می‌شود و درباره هر یک از ارواح، فرمان یزدانی صادر خواهد شد. در آن روز، گروه نیکان از بدان جدا می‌شوند (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۷۶).

### ۳. مبحث سوم: بررسی مقایسه‌ای

اکنون با نظر به سه پرسش اساسی که درباره نجات در ادیان مختلف می‌توان مطرح نمود، به جمع‌بندی آنچه درباره نجات در سنت بودایی و آیین زرتشت گفته شد، می‌پردازیم.

#### ۳-۱. پرسش اول: انسان باید خود را از چه چیزی و چه وضعیتی نجات دهد؟

به نظر بودا، مهم‌ترین و فوری‌ترین مشکل انسان، پایان بخشیدن به دردها و محنت‌هایش است (چاترچی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۷). در واقع نقطه شروع آیین بودا رنج است و اختلاف این آیین با سایر ادیان بر سر خاستگاه رنج و راه رهایی از آن است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵-۲۸۶). «رنج جهان» (دو کپه) و دو اصل «عدم جوهر ثابت» (آساتمن) و «ناپایداری اشیا» (آنیکه)، سه رکن اساسی آیین بودا هستند؛ از این‌رو مبنای همه شاخه‌های بودیسم، رویارویی با «واقعیت رنج» و تبیین آن است. منشأ این رنج، میل و جهل است که به تناسخ می‌انجامد. اگر انسان در زندگی‌های قبلی‌اش از روی نادانی عمل کرده باشد، ذخیره‌ای از احساسات و کرمه‌سازها جمع‌آوری کرده است که باعث بازتولدش در نظام سمساره می‌گردد (کریشنان، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱). البته نباید آیین بودا را بدینی محض تلقی کرد. حقیقت وجود رنج، یک اصل مطلق فلسفی و بیان ناامیدانه نیست؛ بلکه همین حقایق چهارگانه و راه هشت‌گانه، راه برون‌رفت از رنج‌اند. نمی‌توان به مطلق بودن رنج معتقد بود و سپس در جست‌وجوی راه رهایی از آن برآمد (سومدهو، ۱۹۹۲، ص ۱۳-۱۴).

در آیین زرتشتی، انسان باید خود را از دروغ و ناراستی و گناه، که رهاورد اهریمن در این جهان هستند، نجات دهد. زرتشتی‌گری انسان را در این جهان هم‌رمز و هم‌کار خداوند در ستیز با دروغ تلقی می‌کند. پس هر نوع عقب‌نشینی و رویگردانی از این جهان، خیانت به خداوند محسوب می‌شود؛ زیرا انسان آفریده شد برای کاری که باید به انجام رساند. او باید در کسب فضایل اخلاقی بکوشد؛ فضایی که راستی و سخاوت و افزایش ثروت مادی را در پی دارد. انسان موظف است که شاد بزید؛ زیرا با شاد زیستن، خداگونه می‌شود. رنج و عذاب خصیصهٔ دیوان است (زهر، ۱۳۸۹، ص ۴۶۸). در اصل، زرتشتی‌گری با زهدگرایی و ریاضت‌کشی مخالف است. آدمی ممکن است از ناپایداری و گذرایی این جهان افسرده‌حال شود؛ ولی در حال آدمی باید به این مسئله پی ببرد که زندگی در این کرهٔ خاک، سرآغاز و مقدمه‌ای برای رستخیز است (همان، ص ۴۵۸-۴۶۳).

### ۲-۳. پرسش دوم: هدف از نجات، رسیدن به چه چیزی و به کجاست؟

روشن‌شدگی، برترین حقیقت، واقعیت نهایی و شناسایی حقیقی و ناب است که بودایان، همه آن را دارند و این بنیادی‌ترین کمال محسوب می‌شود (پاشایی، ۱۳۸۰، ص ۵۵-۵۶). در سوترهٔ «مه‌پاری نیروانه»، روشن‌شدگی را همان نیروانه و هدف زندگی بودایی دانسته‌اند (همان، ص ۳۲۱). نیروانه یعنی فرونشاندن عطش تمایلات و آزادی از سلسلهٔ علل پیدایش‌ها و رنج جهانی که می‌توان آن را آرامش ابدی نامید (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۵).

یکی دیگر از مفاهیمی که به‌عنوان هدف زندگی در نزد برخی بوداییان مطرح شده، تولد دوباره در صورت‌های مطلوب یا تولد در بهشت بود است. همچنین قلمرو بودایی که از ابداعات مه‌ایانه است، دارای اهمیت بسیاری است؛ زیرا از یک سو نشان‌دهندهٔ شباهت‌های بسیاری با ایدهٔ بهشت غربی است؛ و از سوی دیگر، هدف غایی زندگی روحانی شمرده نمی‌شود؛ بلکه هدف ماقبل غایی، یعنی یکی مانده به آخر است؛ به‌مثابهٔ بندرگاهی برای حرکت به سوی نیروانه است. از قلمروهایی که می‌شناسیم، می‌توان از قلمرو «میتریه»، قلمرو «وایروکنا»، قلمرو «شاکيامونی»، قلمرو «اکشوییه» و نیز قلمرو «آمینابه» نام برد (کمبل، ۱۳۸۳، ص ۲۹۹).

در آیین زرتشتی، مقصود از آفرینش و نتیجهٔ زندگی این است که آدمی در آباد کردن جهان و شادکامی خود و دیگران بکوشد و با اندیشه، گفتار و کردار نیک، خود را شایستهٔ رسیدن به اوج کمال و بهشت جاودانی سازد. در متون زرتشتی، دو بهشت و یک دوزخ می‌توان تصور کرد: یکی بهشت و دوزخی که بعد از مرگ، روان انسان‌ها وارد آن می‌شود و تا وقوع رستخیز در آنجا پاداش و جزا می‌بینند؛ و دیگری بهشتی که پس از وقوع رستخیز و معاد جسمانی انسان‌ها و محاسبهٔ اعمال و بعد از پاک شدن گناهان، همهٔ مردم را تا ابد در خود جای می‌دهد (سرگلزایی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴).

بهشت و دوزخ و همیستگان فقط تا روز رستخیز ادامه خواهد یافت؛ زیرا با «فرشکرد»، که نوسازی تمامی هستی است، بدی با تمام‌شورش از بین خواهد رفت (زهر، ۱۳۸۹، ص ۴۹۹). وقتی پیروزی نهایی بر بدی حاصل

آمد، دیگر دلیلی برای در دوزخ ماندن گناهکاران وجود ندارد؛ زیرا هر انسانی جزء آفرینش اهورامزداست. پس همه جهان بهشت (گروتمان) خواهد شد و انسان‌ها به سعادت بی‌حد و مرز خواهند رسید (موله، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۲).

۳-۳. پرسش سوم: چگونه و از چه طریقی می‌توان به نجات دست یافت؟

در باب راه‌های رسیدن به روشن‌شدگی، بودیسم راه‌های گوناگونی عرضه می‌دارد که در آنها بر این نکات تأکید می‌شود:

الف) زندگی اخلاقی؛ یعنی پیمودن راه هشت‌گانه بودایی؛

ب) راه دینانه، یا نگرش و تفکر؛ چنان‌که در مکتب ذن هست و هدف آن رسیدن به بینش بی‌واسطه حقیقت است؛  
ج) راه عمل؛ چنان‌که در شینگون است. این مکتب، راه تربیت را با دینانه می‌آمیزد و اعمال شناخت و نیایش را به آن می‌افزاید (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). راه عمل و نیایش، در سوتره نیلوفر مورد تأکید قرار گرفته است. این سوتره پرستیدن بازمانده‌های سوخته مردگان، استوپه‌سازی، ساختن تندیس‌های بودا، هدیه گل و بخور و نواختن موسیقی در معابد را نشانه‌های راه روشن‌شدگی می‌داند (شومان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴)؛

د) راه ایمان یا توکل به عنایت بوداهایی چون آمیتابه و اکشوبیه، که پرستنده از راه توکل به عنایت و مهر دیگری، به رستگاری می‌رسد (سوزوکی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲). علاوه بر این، راه‌های ده‌گانه بودیستوه، در واقع مسیر دست‌یابی به روشن‌شدگی کامل است (شومان، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵).

یکی از آموزه‌های مهم بودیسم مه‌ایانه، نیل به نیروانه به‌واسطه میانجی است، نه با سعی و تلاش و مراقبه فردی. بودیستوه‌ها می‌توانند همان فرایند نجات و رسیدن به نیروانه را که با زهد به‌دست می‌آید، در انسان ایجاد کنند (رستمیان، ۱۳۷۴، ص ۲۲۱)؛ و دیگر اینکه هر بودا قلمروی دارد که در آن پیروانش دوباره متولد می‌شوند و آنان را به رهایی می‌رساند.

در آیین زرتشتی، ایمان به اهورامزدا و ستایش او، زندگی بر طبق سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، توبه از گناهان و جبران خطا، و رستگاری نهایی به‌واسطه ظهور منجی، از جمله اسباب نجات‌اند.

### نتیجه‌گیری

نجات و رستگاری مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدفی است که ادیان رسیدن به آن را در دستور کار خود قرار داده‌اند. چند پرسش اساسی که در باب مسئله نجات می‌توان مطرح کرد، این است که انسان باید خود را از چه چیزی و چه وضعیتی نجات دهد؟ هدف از نجات، رسیدن به چه چیز و به کجاست؟ و از چه طریقی می‌توان به نجات رسید؟ در آیین بودا، نجات از گردونه بازپیدایی و رسیدن به نیروانه، هدف اصلی محسوب می‌شود و برای نیل به این هدف، تراوده راه ارهت، و مه‌ایانه راه بودیستوه را در پیش می‌گیرد. در آیین زرتشت، رهایی از عواقب کارها، سخنان و

اندیشه‌های نادرست و رسیدن به بهشت اهورامزدا، اصول نظریهٔ نجات به‌شمار می‌آید؛ که این امر از طریق ایمان به اهورامزدا، پندار و گفتار و کردار نیک، توبه و با کمک امشاسپندان و منجیان تحقق می‌یابد. تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو سنت دینی از منظر نجات‌شناسی، به طور خلاصه چنین است:

#### تفاوت‌ها

- در آیین بودا، اعتقاد به خدای خالق که در نجات، پاداش و مجازات انسان دخیل باشد، دیده نمی‌شود؛ ولی در نجات‌شناسی دین زرتشت، اهورامزدا به‌عنوان خدای آفرینندهٔ هستی، نقش اصلی را دارد.
- در آیین بودا، واقعیت رنج، همهٔ امور جهان را دربرگرفته؛ ولی در آیین زرتشت، رنج خصیصهٔ دیوان است و انسان با شاد زیستن، خداگونه می‌شود.
- زهد و ترک دنیا و مراقبه، از اصول اساسی آیین بودایی به‌شمار می‌رود؛ ولی آیین زرتشت با زهدگرایی و ریاضت‌کشی مخالف است.
- در آیین بودا، عملی که از روی امیال انجام گرفته باشد، چه خوب و چه بد، گرفتاری در سلسلهٔ تناسخ را در پی دارد؛ ولی در آیین زرتشت، تمام اعمال نیک در رستگاری انسان سودمندند.
- در آیین بودا، قانون کرمه سنجش اعمال انسان را بر عهده دارد و سخنی از رستاخیز نرفته است؛ درحالی‌که رستاخیز مردگان، سنجش اعمال نیک و بد، و داوری اهورامزدا، از اصول آیین زرتشت‌اند.

#### شباهت‌ها

- در هر دو آیین، بر نقش منجیان در اصلاح امور جهان تأکید شده است.
- بوداهای آسمانی و بودیستوها در بودیسم مه‌ایانه، و امشاسپندان و ایزدان در آیین زرتشت، در نجات‌بخشی نقش مهمی دارند.
- ایمان به آمیتابه بودا در مه‌ایانه، و ایمان به اهورامزدا در آیین زرتشت، به نجات و رستگاری می‌انجامد.
- راه‌های هشت‌گانهٔ بودایی و راه سه‌گانهٔ دین زرتشتی (پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک) شباهت محتوایی دارند.
- ویژگی‌ها و اوصاف بهشت و قلمروهای بوداها در بودیسم مه‌ایانه، با بهشت اهورامزدا شباهت فراوانی دارد.



## منابع

- اوستا، ۱۳۷۹، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید.
- اباذری، یوسف و مراد فرهادپور، ۱۳۷۲، *ادیان جهان باستان*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی.
- آل‌رسول، سوسن و فاطمه شیرزاد، ۱۳۹۰، «کردار نیک و گفتار نیک از نظرگاه اسلام و زرتشت»، *سبزوآران*، ش ۸، ص ۱۱-۳۱.
- الیاده، میرچا، ۱۳۹۲، *متون مقدس بنیادین از سراسر جهان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، فراروان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمه بهزاد سالکی، ج ۲، تهران، پارسه.
- بویس، مری و دیگران، ۱۳۸۸، *جستاری در فلسفه زرتشتی*، ترجمه سعید زارع و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بهار، مهرداد، ۱۳۸۰، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- پاشایی، ع، ۱۳۸۰، *فراسوی فرزنگی*، تهران، نگاه معاصر.
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۷۴، *سوشیالیسم*، تهران، فروهر.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۳۸م، *گاتها*، بمبئی، انجمن زرتشتیان ایران.
- چاترجی، ساتیش چاندر، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان و مذاهب.
- حسینی، سیدحسن، ۱۳۸۴، «درجات گناه، تاوان و پت در دین زرتشتی»، *هفت آسمان*، ش ۲۸، ص ۱۸۷-۲۳۳.
- رستمیان، محمدعلی، ۱۳۷۴، «فنا و نیروانه (مقایسه‌ای بین سلوک در عرفان اسلامی و بودایی)»، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ص ۱۸۹-۲۸۸.
- زروانی، مجتبی، ۱۳۷۵، «نجات‌بخشی در دین بودا»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۵۹-۶۰، ص ۱۰۳-۱۱۷.
- زهر، آر سی، ۱۳۸۴، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- سپهری، محمد، ۱۳۸۳، «نجات‌بخشی در آیین زرتشت»، *قیسات*، ش ۳۳، ص ۱۴۳-۱۵۴.
- سرگزایی، علی، ۱۳۷۹، «بهشت و دوزخ در دین زرتشتی»، *دانشکده الهیات مشهد*، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۲۰۳-۲۱۸.
- سوزوکی، بنائریس لین، ۱۳۸۰، *راه بودا*، ترجمه ع پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- قزایی، فیاض، ۱۳۸۴، *ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- کازینز، ال اس، ۱۳۷۹، «مفهوم نیروانه در آیین بودا»، ترجمه علی‌رضا شجاعی، *هفت آسمان*، ش ۷، ص ۹۹-۱۱۰.
- کمبل، جوزف، ۱۳۸۳، *اساطیر مشرق زمین*، ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران، جوانه رشد.
- کیویت، دان، ۱۳۸۰، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- کریستنسن، آرتور، ۱۳۸۰، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، *راهی به راهی*، تهران، نگاه معاصر.
- موله، م، ۱۳۶۳، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، توس.
- ناس، جان بی، ۱۳۸۱، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی فرهنگی.
- ولفگانگ شومان، هانس، ۱۳۷۵، *آیین بودا*، ترجمه ع پاشایی، تهران، فیروزه.
- ولی، وهاب و میترا بصیری، ۱۳۷۹، *ادیان جهان باستان*، تهران، پژوهشگاه.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.

- Chatterjee, A. K, 1987, *The Yogacara Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publidhers.
- Coward, Harold, 2003, *Sin and Salvation in the World Religions*, Oxford.
- Davids, Rhys, 1881, *Buddhist Suttas*, Translated from Pali, in: Sacred books of the east, Edited by: F. Max Muller, Vol 11, Oxford, Clarendon Press.
- , 1896, *Buddhism*, New York.
- Gorkom, Nina Van, 2011, *The Buddha's path*, Zolag.
- Hajime, nakamura, 1987, *bodhisattva path*, in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol.2, Macmillan.
- Harvey, Peter, 1995, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness Nirvana in Eearly Buddhism*, Routledge, 1392 AP-Social Science.
- Jackson, A.V.Williams, 1913, *The Ancient conception of Salvation according to Avesta Bible of Zoroaster*, The American Journal of Theology, Vol.17. No .2.
- Kenneth, K.S, 1968, *Buddhism*, Barrons Educational Servies Inc, New York.
- Maharishi, Santsevi, 2003, *Harmony of all Religions*, Translated from Hindi by Veena Rani Hoard, Santmat Society of North America.
- Max Muller, F, 1878, *lectures on the Origin and Growth of Religion*, London.
- Monier, Williams, 1890, *Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism*, London.
- Murti, T. R. V, 2008, *The Central Philodophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, London: outledge
- Poussin, L De La Valle, 1980, *bodhisattva*, in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James. Hastings (ed.), vol.2, Edinburgh.
- Radhakrisnan, s, 1962, *Indian Philosophy*, vol 1, London.
- Rahula, Walpola, 1974, *What the Buddha Taught*, NewYork: Grove Press.
- Smart, Ninian, 1987, *soteriology*, in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol.13, Macmillan.
- Snyder, N David, 2006, *The Complete Book of Buddha lists Explain*.
- Sumedho, Ajhan, 1992, *The four Noble Truths*, Amravati Publicity.
- Swearer, Donald k, 1987, *arhat*, in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol.1, Macmillan.
- Vensus, A. George, 2008, *Paths to the Divine: Ancient and Indian*, Washington. D.C: Council for Research in Values & Philosophy.
- Williams, Paul, 2009, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routlege.
- Xing, Guang, 2005, *The concept of the Buddha*, New York.

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تحولات شریعت در آیین زرتشت

Alamdardar205@gmail.com

مصطفی قاضی زاهدی / کارشناس ارشد ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*  
حسین نقوی / استادیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۲

### چکیده

هر کدام از ادیان الهی در عصر خود شریعتی داشته‌اند که قوانین مورد نیاز مردم برای رسیدن به سعادت بوده است. از این رو شریعت در هر دینی مهم است و بررسی آن نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. یکی از این ادیان الهی که بر پایه یکتاپرستی است، آیین زرتشت است و در این مقاله به مذاقه درباره شریعت آن و سیر تحولاتی که از سر گذرانده و جایگاه امروزی آن پرداخته شده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که شریعت زرتشت در طول تاریخ، از بدو ظهورش فراز و نشیب زیادی داشته است و امروزه با توجه به تحقیقات انجام شده، دریافته‌ایم که اثری از شریعت به معنای دقیق آن در متن آیین آیین نیست. شریعتی که در ادیان الهی همواره در متن دین است، در این آیین کم‌رنگ شده است و زرتشتیان شریعت و کتب شریعتشان را کنار گذاشته‌اند و این نقیصه مهمی است.

**کلیدواژه‌ها:** آیین زرتشت، شریعت، اوستا، تحول، وندیداد، خرد جمعی.

یکی از ادیان زنده جهان، آیین زرتشت است که خاستگاه آن ایران بوده است. این آیین از جهت اعتقادی مورد بررسی قرار گرفته، ولی از جهت شریعت، کمتر به آن پرداخته شده است؛ و اگر هم کارهایی شده، بیشتر ایراد اشکال به احکام سختگیرانه آن بوده است؛ درحالی که می‌توان منابع، مبانی و فلسفه شریعت آن را نیز مورد بررسی قرار داد. شریعت در آیین زرتشت در طول قرن‌ها، تحولات بسیاری را به خود دیده است. این آیین، زمانی شریعت بسیار سختگیرانه و دارای تکلفی داشت؛ اما امروزه می‌توان ادعا کرد که تقریباً به آیینی بدون شریعت تبدیل شده است که این مسئله نیاز به بررسی دارد.

در این مقاله سعی بر این است که شریعت زرتشت، مفهوم و جایگاه آن و سیر تحولات شریعتی این دین بررسی شود و در بوتۀ نقد و ارزیابی قرار گیرد؛ همچنین به شبهات در این باب پاسخ گفته و نشان داده شود که آیا این آیین می‌تواند گزینه مناسبی برای برآورده کردن نیاز بشر به دین باشد یا خیر؟

کتاب‌های متعددی در مورد آیین زرتشت به صورت عام نوشته شده؛ اما مرتبط با بحث حاضر، پژوهش قابل توجهی نگاشته نشده است. در این پژوهش‌ها بررسی شریعت آیین زرتشت و سیر تحولات آن وجود ندارد. در پایان با استناد به شواهد و مدارک معتبر و موثق مشخص خواهد شد که شریعت در آیین زرتشت جایگاه متزلزلی داشته؛ در برهه‌ای از زمان مورد اهمیت بوده و در برهه‌ای دیگر مورد عنایت نبوده است؛ تا آنجاکه امروزه در آیین زرتشت تقریباً شریعتی دیده نمی‌شود و همین از وثاقت و و وزانت این آیین کم می‌کند؛ چراکه اساساً دین منهای شریعت، دیگر دین نیست و تبعیت از آن هم هیچ اعتباری ندارد.

## ۱. مفهوم شریعت

در باب معنای لغوی شریعت، تعابیر و معانی گوناگونی آمده است؛ مانند جای آب خوردن و جای برداشتن آب از رود. همچنین به معنای آیین پیامبران و دین آمده است (معین، ۱۳۸۶، واژه شریعت). خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «لِكُلِّ جَلَلًا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَا» (مائده: ۴۸). در اینجا معنای شریعت، راه است. دین و ملت هم راهی است که انتخاب شده؛ ولی ظاهر قرآن این است که شریعت را به معنایی اخص و کوتاه‌تر از دین به کار می‌برد.

معنای اصطلاحی شریعت همان راه مناسب برای رسیدن به آب حیات انسانی است که در بستر آفرینش جریان دارد؛ چون فروع جزئی راهی برای نیل به اصول و اهداف کلی است و ممکن است در هر عصری با راه مخصوصی که توسط پیامبران ارائه می‌شود، بتوان به آن سرچشمه حیات بار یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲).

در اصطلاح علوم اسلامی، شریعت به «فقه» و «احکام» معروف است. مراد ما در این مقاله از شریعت، احکام و قوانینی است که مربوط به زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست.

## ۲. متون شریعتی آیین زرتشت

برای شناخت بهتر وضعیت شریعت در آیین زرتشت لازم است که متون شریعتی این آیین را مورد بررسی قرار دهیم و با آن آشنا شویم. از این رو برآنیم که در این بخش با دو کتاب شریعتی مهم آیین زرتشت آشنا شویم و جایگاه شریعت در آنها را بررسی کنیم.

مهم‌ترین منبع شریعتی آیین زرتشت، بخش ونیدداد کتاب اوستاست. ونیدداد بخش فقهی اوستا و منبع بی‌نهایت ارزشمندی از اطلاعات درباره موضوعات متعدد، قوانین دینی، آیین‌ها و مراسم تطهیر و دخمه‌گذاری جسد، امور شرعی، جغرافیا و اسطوره است (مزداپور، ۱۳۹۴، ص ۷۹). این کتاب دارای ۲۲ فصل یا فرگرد است (همان، ص ۷۹؛ اوشیدری، ۱۳۷۱، ص ۴۷۱؛ کای بار و مویس، ۱۳۸۶، ص ۴۷؛ شاهرخ، ۱۳۸۰، ص ۵۳؛ افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۵۱؛ مبلّغی آبادانی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴؛ باگلی، ۲۰۱۸، ص ۷۹۳؛ شریبارجی، ۱۹۲۸، ص ۱۲). فصل‌ها و بندهای ونیدداد در یکدیگر تداخل دارند. در هر فصل، از چند موضوع سخن رفته و احکام آنها بیان شده است (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۵۱). گفته شده که این کتاب در زمان ساسانیان نوشته شده است (فاطمی، ۱۳۹۶، ص ۵۹). بعضی دیگر تألیف ونیدداد را معمولاً به دوره پس از هخامنشیان نسبت می‌دهند؛ گرچه مطالب آن بسیار کهنه‌تر از این زمان و حتی کهنه‌تر از زمان زرتشت است. احتمالاً مغان غرب ایران که علاقه‌مندی خاصی به امور طهارت داشته‌اند، پس از گرویدن به آیین زرتشت، در تدوین این بخش اوستا نقش عمده‌ای داشته‌اند (تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۶۲).

در باب استناد مطالب کتاب به زرتشت، خانم مزداپور به نکته‌ای اشاره می‌کند و می‌گوید: برخلاف «گاهان» که فقه و شرعیات و قانون نیست، در ونیدداد هم که کتاب داد و قانون است، به‌ویژه همواره به پیامبری زرتشت استناد می‌شود و عبارت مشهور «پرسید زرتشت از اهورامزدا...» در آن تکرار می‌گردد. همین طرز ونیدداد را در اسناد احکام خود به زرتشت، در دیگر آثار پساگاهانی نیز به‌وفور مشاهده می‌کنیم. بی‌گمان این‌سان استناد و نسبت دادن باورهای پرتنوع و بستن احکامی به اشو زرتشت - که منطبق بر دلخواه و پسند پیروان وی در ادوار بعدی است - می‌تواند به پیدایش فقه و شرعیاتی بینجامد که فقط نسبتی دور یا نزدیک‌تر با اندیشه پیامبر داشته باشد (مزداپور، ۱۳۹۴، ص ۶۸)؛ اما برخی به‌گونه‌ای دیگر قائل‌اند و بحث تضاد را مطرح کرده و گفته‌اند که در هیچ زمینه‌ای با انعکاس اندیشه‌های زرتشت - که در گاتها به‌نظر می‌رسد - سازگاری ندارد؛ جز نقل برخی از آیات گاتها که آنها را نیز چون تعویذ و دعا و اذکار برای دور راندن دیو به‌کار گرفته‌اند (ونیدداد، ۱۳۷۶، ص ۴۳). همین نویسنده در جای دیگر کتاب می‌گوید: ونیدداد مشحون است از مطالبی که چه در اصول و چه در فروع، با اندیشه‌ها، بیانات و آموزش‌های زرتشت و ایرانیان در تضاد است و این شیوه فکری به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به تعالیم زرتشت در سرودها، حتی نزدیک باشد (همان، ص ۴۸).

موبد خورشیدیان می‌گوید: کتاب ونیدداد که قوانین شرعی زرتشتیان زمان اشکانیان را به‌گونه‌ای مطرح کرده است که برای زرتشتیان مقدس باشد تا در اجرای بندهای آن با تمام وجود بکوشند، فقه و شریعت و آداب طهارت و

کیفرها و توصیه‌های بهداشتی و پزشکی را مطرح می‌نماید و با وجودی که از مطالب بسیار خردمندانه‌ای برخوردار است که از دانش زمانه خویش بسیار جلوتر می‌باشد، ولی بسیاری از بخش‌های این کتاب با روح مکتب و دین اشو زرتشت سازگاری کامل ندارد (خورشیدیان، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

از طرفی دیگر، موبد شهزادی در مورد وندیداد می‌گوید که نمی‌توان کتاب وندیداد فعلی را همان وندیداد قدیم دانست؛ زیرا چنان‌که می‌دانیم، یسنا و یشت‌ها قوانین دینی زرتشتی را «داد زرتشت» می‌خوانند؛ در صورتی که این کتاب به‌نام «داد ضد دیو» است و از قوانین و داد زرتشت جداست. وندیداد امروزی مخلوطی است از بخش‌های وندیداد قدیم با شرح مختصری از زندگانی زرتشت و ترجمه پاره‌ای از اوستاها؛ و شاید سبب این آمیختگی آن باشد که در زمان ساسانیان که مغان بار دیگر به ریاست دینی و قدرت معنوی رسیدند، اغلب آداب و رسوم ملی و مذهبی قدیم خود را مانند آیین کفن و دفن مردگان و روش سخت تطهیر بدن و... بر دیگر زرتشتیان تحمیل کردند (شهزادی، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

همچنین موبد سروش‌پور می‌گوید: قوانین وندیداد، با اینکه در زمان خود مطالب مهم و مفیدی دربرداشته است، اما مورد پذیرش زرتشتیان امروز نیست. دلیل این امر در پاسخ به این دو سؤال نهفته است: نخست اینکه آیا وظیفه اصلی دین، از نگاه اشو زرتشت در گات‌ها، قانون‌گذاری دینی بوده است یا آموزش و نهادینه کردن اخلاق در جامعه؟ و دوم اینکه آیا در وندیداد، اصل برابری و تساوی حقوق میان همه اقشار مردم کاملاً حفظ شده است؟ (سروش‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۸۰) در جواب سؤال اول باید گفت که دین یک مجموعه کامل است و هنگامی که پیامبر یک دین آن را از جانب خداوند برای پیروان می‌آورد، همه جنبه‌های مختلف دین و ارکان آن را برای مردم بازگو می‌کند تا نقطه ابهامی برای پیروان وجود نداشته باشد و ایمانشان از روی بصیرت و آگاهی کامل باشد. بنابراین همه ارکان دین باید از جانب پیامبرش آورده شود. در مورد سؤال دوم هم باید گفت که خود شما باید جواب آن را بدهید. به‌رحال قشر روحانی هر دین وظیفه توضیح و تفسیر ابعاد دین را بر عهده دارد؛ لذا شما باید بگویید که آیا این اصل در وندیداد حفظ شده است یا خیر؟

با توجه به مطالب گفته‌شده به این نتیجه می‌رسیم، کتاب وندیداد که بخشی از کتاب اوستاست، در نزد زرتشتیان امروزی هیچ اعتباری ندارد و احکام شریعتی موجود در آن هم قابل استناد نبوده و به‌گفته موبد سروش‌پور مورد پذیرش زرتشتیان امروز نیست. این کتاب - همان‌طور که اشاره شد - دربردارنده احکام و شریعت آیین زرتشت است و یک منبع مهم فقهی برای این آیین به‌شمار می‌رود؛ درحالی‌که امروزه این کتاب کنار گذاشته شده است. بنابراین قسمت اعظمی از شریعت زرتشت کاملاً از بین رفته است.

متون فقهی دیگری غیر از وندیداد وجود دارند که در متن اوستا نیستند. مهم‌ترین کتاب از این دست متون، کتاب *شایست ناشایست* است. این کتاب یکی از متون کهن «فقه زرتشتی» است که در نسخه‌های خطی عنوانی

ندارد و در سنت زرتشتیان «روایت» نامیده می‌شده و از سده گذشته، بر پایه مضمین آن، نام «شایست ناشایست» به خود گرفته است. نام مؤلف نامعلوم است (پاکتچی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

این کتاب دارای ده فصل است و در آن مطالب گوناگون و متنوعی، به‌ویژه درباره آیین‌ها و مناسک دینی آمده است. در این فصول ذکر بسیاری از اصطلاحات مربوط به قوانین دینی، لغات مربوط به پوشش، نام‌های حیوانات و... در خور توجه است (تفضلی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹).

**شایست ناشایست** در اصل مجموعه‌ای از احکام مختلف درباره اعمال دینی و اخلاقی است (موله، ۱۳۷۲، ص ۳۴). البته این تعریف و توضیح می‌تواند تعریف کامل‌تری از این کتاب باشد که موضوع آن آداب، مراسم، احکام و مسائل گوناگون فقهی، و فتاوی متفق‌علیه فقهای مکاتب فقه سنتی دوره ساسانی است. نوعی رساله عملیه است که در آن احکام عبادی عملی حلال و حرام، واجب و مستحب و مکروه و مباح آمده است (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۷۲).

کتاب **شایست‌ناشایست** هم که یک کتاب کهن فقهی به‌شمار می‌آید و تعالیمی را دربردارد، امروزه دیگر مورد استناد و استفاده زرتشتیان نیست.

به‌طور کلی در مورد کتب فقهی زرتشتیان، موبد خورشیدیان می‌گوید: هر کتابی را باید با کتاب‌های زمان خودش مقایسه کرد. کتاب گاتها کتاب آسمانی زرتشتیان از «الف» تا «ی» آن مورد پذیرش زرتشتیان است و موجب فخر ایران و جهان و همیشگی و جاودانه است، که با جوهره تمام ادیان الهی همخوانی دارد. بقیه کتاب‌های مذهبی را هم ما به‌عنوان کتاب‌هایی که شریعت دین زرتشتی را دربردارد و درست است که تاریخ و فرهنگ ما را نشان می‌دهد و بسیار گرامی و عزیز است، ولی همواره یادمان هست که توسط موبدان نوشته شده است و آسمانی نیست؛ و انجمن حق دارد که بسته به زمان و مکان، آن قوانین را تحت مطالعه قرار دهد و با توجه به اصول دین، فرسکرد کند و نه تنها مطالب آنها را بپذیرد یا نپذیرد، بلکه آنها را تغییر دهد؛ که در طول تاریخ داده‌اند و خواهیم داد (خورشیدیان، ۱۳۹۲، ص ۳۳۸). بنابراین، این کتب نمی‌توانند موثق و قابل استناد باشند؛ چراکه ممکن است در طول زمان تغییر کنند و به‌گفته موبد خورشیدیان اصلاً این کتب آسمانی نیستند. این گفته‌های موبد، خود دلیل بر این است که در آیین زرتشت شریعت ثابتی وجود ندارد. این شریعت بر فرض آنکه وجود هم داشته باشد، دائماً در حال تغییر و دگرگونی است و رویه محکم و استواری ندارد؛ به‌علاوه آنکه به‌اعتراف خودشان شریعت دینشان را آسمانی نمی‌دانند و نوشته موبدان می‌دانند؛ درحالی که همه ارکان یک دین باید آسمانی باشد و توسط پیامبر آن دین برای مردم آورده شده باشد و در ادامه بعد از پیامبر، اشخاص معصومی ادامه‌دهنده راه آن پیامبر باشند و حقایقی را برای مردم توضیح و تفسیر کنند؛ نه آنکه یک رکن مهم دین که شریعت آن باشد، اصلاً توسط پیامبر آن دین آورده نشود و بعدها اشخاص غیر معصوم آن را نوشته باشند. این نمی‌تواند اصلاً قابل استناد و پیروی باشد.

در ادامه، این موبد زرتشتی به نکته مهم و قابل توجهی اشاره می‌کند و می‌گوید: امروزه نیز انجمن موبدان تهران که تنها ارگان متولی پاسداری از دین و اداره‌کننده بخش مینوی جامعه زرتشتیان می‌باشد، هیچ مشکلی ندارد؛ یعنی مانند همیشه تاریخ، پاسدار اصول دین زرتشتی است که در گاتها و اوستا و سنت‌های اصیل ما آمده است و در بقیه موارد هم مانند همیشه تاریخ، می‌توانیم چنانچه لازم باشد و مخالف اصول نباشد، قوانین مذهبی جدید بگذارد یا قوانین مذهبی گذشته را تغییر دهد و هرگز هم به خود اجازه نداده که در زندگی خصوصی مردم دخالت کند و زرتشتیان همچون گذشته در زندگی خصوصی، در همیشه تاریخ تابع خرد و وجدان خویش و قانون بوده و خواهند بود (همان، ص ۳۳۹). در اینجا نسبت بین شریعت یک دین و زندگی خصوصی مردم اصلاً مشخص نیست. شریعت، یا به تعبیر خودشان قوانین مذهبی یک دین، جزء لاینفک یک دین است و هر مکلف و پیرو دین باید به آنها ملتزم باشد. خداوند متعال در هیچ دینی التزام به شریعت را به‌عهده خود پیروان نگذاشته است و همواره پیروان هر دینی به احکام آن دین ملتزم بودند و قوانین را در زندگی‌شان جاری می‌ساختند؛ درحالی‌که ما در آیین زرتشت می‌بینیم که موبدان التزام به شریعت را به‌عهده خود مردم گذاشته‌اند و به‌قول خودشان دخالتی ندارند؛ که این امر باعث تزلزل در شریعت می‌شود؛ چراکه وقتی پایبندی به شریعت یک دین به‌عهده پیروان آن دین گذاشته شود، روشن است که هر کس تفاسیر و تعابیر خودش را وارد دین می‌کند و به‌اصطلاح به سلیقه خودش به شریعت عمل می‌کند که همین موجب می‌شود در طولانی‌مدت شریعت دین به‌هم‌ریخته و متزلزل شود و در نتیجه پیروان آن دین به فلاح و رستگاری نخواهند رسید. هر تغییری در دین باید برآمده از خود دین باشد؛ یعنی عالمان دینی با توجه به اصول و مبانی دینی می‌توانند تغییرات مجاز در دین انجام دهند؛ ولی تغییراتی که خود دین اجازه داده باشد. بنابراین موبدان زرتشتی اگر از خود آیین زرتشتی اصول و مبانی تغییرات را نشان دهند، همگان آن را خواهند پذیرفت.

### ۳. تحولات تاریخی شریعت در آیین زرتشت

در این بخش بنا داریم تحولات تاریخی شریعت زرتشت را بررسی کنیم. از آنجاکه شریعت هر دینی یکی از ارکان اساسی آن است، و نیز تحول تاریخی شریعت آن دین مورد اهمیت است، در اینجا می‌خواهیم ببینیم که شریعت آیین زرتشت در طول تاریخ حیاتش چه مسیری را پشت سر گذاشته و چه تحولاتی در آن صورت گرفته است و نهایتاً در عصر حاضر چه وضعیتی دارد و آیا اصلاً شریعت در آیین زرتشت فعلی دارای وجود خارجی هست و آیا جایگاهی در این دین دارد یا اینکه کنار گذاشته شده است؟

برای انجام این کار، بررسی تاریخ و ادوار مختلف آیین زرتشت بسیار مهم است؛ چراکه با دانستن اینکه این آیین در چه دوره‌های تاریخی وجود داشته است، وضعیت شریعت این آیین هم مشخص خواهد شد. برای این منظور چهار دوره تاریخی را ترسیم کرده‌ایم:



طبق آنچه در بعضی کتب آمده است، از دین زرتشت در دوره‌های هخامنشی و اشکانی اطلاع درستی در دست نیست و چنان است که در این دوره‌ها هنوز دین زرتشت در تمام سرزمین ایران گسترش نیافته بود (خلیل‌الله مقدم، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰). در واقع دین زرتشت به‌هیچ‌وجه تداوم نداشته است. پس از مرگ زرتشت، وقفه‌ای هزارساله در انتشار این آیین به‌وجود آمد؛ به‌طوری‌که حتی در آغاز دوران سلطنت هخامنشیان نام و پیام زرتشت در ایران تقریباً غریب بود و مورخین یونانی که به ایران مسافرت کرده‌اند، از آن بی‌خبر بودند. در دوران ساسانیان یک‌باره توجه به زرتشت اوج می‌گیرد و شخصیت معنوی او روح ایرانیان را تسخیر می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۶).

مری بویس می‌گوید: به‌اندازه کافی درباره زرتشتیگری در عصر هخامنشیان اطلاع داریم که تشخیص دهیم زمان هخامنشیان یکی از مهم‌ترین دوره‌های تحول در تاریخ کیش زرتشت بوده است. در همان دوره است که کیش زرتشت به‌عنوان کیش رسمی شاهنشاهی بزرگ، عمیق‌ترین و وسیع‌ترین نفوذ را داشته است (بویس، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱)؛ اما مزد/پور، پژوهشگر زرتشتی، می‌گوید: همان‌گونه که تاریخ به‌یاد نمی‌آورد که زرتشت پیامبر در چه زمانی به دنیا آمد، نیز نمی‌دانیم از کدامین هنگام مردم به دین زرتشتی گرویدند. درباره دوران هخامنشی، به‌ویژه این ابهام بیشتر است (همان، ص ۲۶۲).

بنویست از جمله کسانی است که معتقد است آیین پارس‌ها [هخامنشیان] زرتشتی نبوده؛ بلکه آیین ایرانیان پیش از زرتشت است که با یشت‌ها برابری می‌کند و با مطالب ودایی سازگاری دارد. بنویست در اصل معتقد است که هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند و اهورامزدا را از جمله خدایانی به‌شمار می‌آورد که پیش از عهد زرتشت در میان اقوام ایرانی پرستیده می‌شده است (رضی، ۱۳۸۲، ص ۳۲). با همه کوشش‌ها و تحقیقاتی که تاکنون انجام شده، به‌شیوه‌ای راستین آشکار نشده است که دین هخامنشیان چه دینی بوده است (همان، ص ۳۴).

آقای پیرزیا هم می‌گوید: این مسئله که شاهان هخامنشی و ایرانیان این دوره چه مذهبی داشته‌اند، روشن نیست (پیرنیا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵۴)؛ اما ایشان در کتاب دیگرش می‌گوید: چنین به‌نظر می‌آید که شاهان هخامنشی پیروان مذهب زرتشتی بوده‌اند؛ زیرا در کتیبه‌های آنها خدای بزرگ اهورامزداست و چنان که معلوم است، این اسم اختصاص به مذهب زرتشت دارد (همان، ص ۱۲۶). به‌طور کلی وضع آیین زرتشتی در عهد هخامنشیان همواره موضوع بحث و مشاجره‌ای بس بی‌پایان و کسل‌کننده بوده است (زرن، ۱۳۸۴، ص ۲۰).

همان‌طور که ملاحظه شد، در باب زرتشتی بودن هخامنشیان اختلافات فراوانی وجود دارد و معلوم نیست که این دین در چه وضعیتی بوده است؛ بنابراین در این دوره نمی‌توان به نتیجه قاطعی رسید؛ چراکه طبق آنچه گفته شد، با ابهامات فراوانی روبه‌رو هستیم. این ابهامات به تحولات شریعتی این آیین هم سرایت کرده است؛ چراکه وقتی آیین زرتشت در این دوره در وضعیتی نامعلوم است، بدیهی است که تحولات شریعتی‌اش هم مبهم باشد.

پس از سقوط سلسله هخامنشی و حکومت جانشینان اسکندر و سلوکیان، تشکیلات مذهبی نیز مانند سایر دستگاه‌ها دستخوش اغتشاش و بی‌نظمی شد. نسخه‌های اوستا که مجموعه دستورات مذهبی را تشکیل می‌داد،

از بین رفت و منحصر شد به آنچه در سینه موبدان و روحانیان مانده بود و از سلف به خلف و از پدر به پسر می‌رسید (سامی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۳). از میان رفتن سلسله بزرگ هخامنشی و اعمال وحشیانه یونانیان، ضربه سهمگینی بود که فرهنگ شکوفای عصر هخامنشی را متوقف ساخت. در مدت تقریبی یک سده، یونانیان کوشیدند تا زبان و فرهنگ ایرانی را به شکل یونانی درآورند. مطابق با روایات، اوستای بزرگ عصر هخامنشی سوزانده شد (رضی، ۱۳۵۲، ص ۷۵).

### ۲-۳. دوره دوم، اشکانیان

این دوره هم با ابهامات روبه‌روست. دوران اشکانیان را می‌توان دوران گذر ایران از دنیای باستان و ورود به «دوره میانه» قلمداد کرد. تلفیق فرهنگ ایرانی با عناصر یونانی در کنار پیشرفت فرهنگی، اجتماعی و بهبود رفاهی و معیشتی مردم، از خصوصیات این دوران است. پیشرفت‌های اشکانیان در زمینه‌های گوناگون، بستری مناسب را فراهم آورد تا بعدها ساسانیان با بهره‌گیری از آن، شکوهمندترین حکومت تاریخ ایران را برپا سازند (انصاری، ۱۳۹۶، ص ۱۶).

مهم‌ترین رویداد مربوط به دین زرتشتی در پنج قرن حکومت اشکانیان، بنا بر مندرجات کتب زرتشتی، در زمان پادشاهی «بلاش اشکانی» روی داد. به‌دستور وی، موبدانی که بخش‌هایی از اوستا را سینه‌به‌سینه حفظ کرده و از نسلی به نسلی و از پدر به فرزند، منتقل کرده بودند، دانش و حافظه خود را مکتوب کردند و همچنین برگ‌های پراکنده اوستا را که در آتشکده‌های گوشه‌وکنار کشور باقی مانده بود، گردآوری نمودند و کوشیدند تا حدودی اوستای زرتشت را بازسازی کنند (همان). در کتاب *تاریخ مستند ایران و جهان* دوره اشکانیان یا پارت‌ها نزدیک به پانصد سال (۲۵۳ پیش از میلاد تا ۲۴۴ میلادی) به‌درازا کشیده است؛ ولی منابع و مآخذ این دوره نسبت به دوره‌های پیش و پس خود بسیار کم است؛ زیرا اردشیر بابکان، مؤسس سلسله ساسانیان و شماری دیگر، در اثر دشمنی با پارت‌ها، تآجاکه در توان داشته‌اند، در نابودی آثار تاریخی این سلسله کوشیده‌اند. از این‌رو به‌جز چندین نام و گفت‌وگوهای کوتاه در باب اشکانیان، چیز دیگری در دست نیست (خلیل‌الله مقدم، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱).

تسامح بدوی اشکانیان که ناشی از خوی و خصلت بیابانگردی و نظام زندگی شبانکارگی آنان بود، تسامح دینی را برای جامعه آن روز ایران به ارمغان آورد. آزادی دینی اشکانیان منجر به تنوع مذاهب و تفاوت عقاید و مراسم دینی در قلمرو ایران گردید و از تحمیل یک مذهب خاص و رسمیت آن در سطح جامعه جلوگیری نمود. به همین دلیل، علاوه بر مذاهب قدیم ایران، ادیان دیگری هم بروز و گسترش یافتند (شعبانی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹).

آن‌طور که از منابع به‌دست می‌آید، عصر اشکانیان دوران انفعال آیین زرتشت، و در مقابل، عصر ساسانیان دوران شکوفایی این آیین بوده است. در ادامه با استفاده از شواهد موجود در کتب مختلف و شرح دوره ساسانیان، این مطلب بیشتر روشن می‌شود. با توجه به انفعال آیین زرتشت در این دوره، باید گفت که شریعت آن نیز قطعاً در حالت انفعال بوده و پویا و قابل استناد نبوده است.

این دوره اوج شکوفایی و عزت آیین زرتشت است؛ به طوری که اساساً ساسانیان با این آیین گره خورده‌اند. ساسانیان پیرو آیین زرتشت بودند و به پروردگار جهان، اهورامزدا، اعتقاد داشتند. البته این فرضیه را که دین زرتشت دین رسمی ایران در دوره ساسانیان بوده است، باید با احتیاط پذیرفت. پادشاهان ساسانی مراسم و آیین‌های مذهبی زرتشت را به جا می‌آوردند. دین زرتشت دین پادشاهان ساسانی و خاندان سلطنتی بود و بسیاری از خانواده‌های اشرافی و بزرگان ساسانی هم از آن تبعیت می‌کردند؛ اما پادشاهان ساسانی معتقدات دینی خود را به مردمی که در پهنه امپراتوری ساسانی می‌زیستند، تحمیل نمی‌کردند و هر قومی در پیروی از اعتقادات مذهبی خود آزاد بود (همان، ص ۱۹۹).

نکته مهم این است که شاید دین زرتشتی که در زمان هخامنشیان بوده، با دین زرتشت در زمان ساسانیان، تفاوت‌هایی داشته است؛ زیرا در زمان ساسانیان چنان دین زرتشت در ارکان جامعه رسوخ کرده بود که در اثر پیوستگی دین و دولت - که پایه سیاست نظام به‌شمار می‌آمده است - موبدان در کلیه شئون مملکتی دخالت می‌کردند و دولتی در درون دولت تشکیل داده بودند (خلیل‌الله مقدم، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰)؛ زیرا در این تردید نیست که روحانیون زرتشتی در زمان ساسانیان بسیار نیرومند و متعصب بوده‌اند و بهترین دلیل آن هم فشاری بوده است که به پیروان ادیان دیگر وارد می‌شده است (همان).

دوره ساسانیان دوران تحولات مذهبی، تعصبات دینی و استحکام مبانی دیناتی ویژه، یعنی کیش زرتشت است. پارس زمان ساسانیان، پارس مذهب و دیانت است (رضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰۴).

چنان‌که گفته شده است، ساسانیان مذهب زرتشت را در ایران رسمی کردند. تا آن زمان، ایران مذهب رسمی نداشت و اقوام تابعه ایران هر یک در معتقدات مذهبی خود آزاد بودند (پیرنیا و آشتیانی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۲).

گفته شده است که آیین زرتشت دین رسمی و دولتی عصر ساسانیان بود و از سوی پادشاهان این سلسله با شدت بسیار حمایت می‌شد. روحانیون زرتشتی که سایه پادشاه را بر سر خود حس می‌کردند، در ترویج و تحمیل این دین تردیدی به خود راه نمی‌دادند. استبداد مذهبی و تعصب روحانیون قشری عامل مهم ناخشنودی مردم ایران و سرانجام عامل اصلی سقوط امپراتوری ساسانی گردید (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۴).

براساس تازه‌ترین تحقیقاتی که درباره ایران دوره ساسانیان به‌عمل آمده است، می‌توان گفت که پادشاهان ساسانی پیرو آیین زرتشت بودند و اصول دین زرتشت نخستین بار در اواخر دوره ساسانیان تدوین و تحریر شده است. با وجود این، دین زرتشتی تنها دین ایرانیان در زمان ساسانیان نبوده و پادشاهان ساسانی نیز در کار حکومت، خود را ملزم و مقید به اصول دیانت زرتشت نمی‌دانستند (طلوعی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲). دخالت دین زرتشتی در کوچک‌ترین حوادث و وقایع زندگی انسان از هنگام تولد تا مرگ - که هر یک تشریفات و مراسم پیچیده‌ای داشت و بدون دخالت روحانیون میسر نبود - و همچنین اجرای احکام طهارت و تعیین میزان کفارات و جرایم و احکام

معاملات و... که تنها به‌عهدۀ روحانیون زرتشتی بود و از وظایف آنها به‌شمار می‌آمد، باعث شده بود که مردم در ارتباط مستمر با آنها باشند (شعبانی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶).

پیوند دین و دولت در این دوره و نفوذ روحانیون در شئون مختلف زندگی مردم و دولت، ضرورتاً باعث حضور دائمی پیشوای روحانیان، موبد موبدان، در دربار و در کنار شاه بود. در مراسم و اعیاد، نخستین کسی که از مردم بیگانه به حضور شاهنشاه می‌رسید، موبد موبدان بود (همان، ص ۲۵۹). خاندان ساسانی مراسم آیینی را بر اساس آموزه‌های زرتشتی برگزار می‌کردند. مراسم قربانی در آتشکده‌ها انجام می‌شد و مراسم تدفین شاهان طبق آداب زرتشتی صورت می‌گرفت (بروسیوس، ۱۳۹۰، ص ۲۳۸).

اینها همگی دال بر این است که آیین زرتشت در دورۀ ساسانیان در متن جامعه قرار داشته است. پیوند بین آیین و دولت ساسانیان پیوند محکم و ناگسستگی بوده است؛ اما این پیوند و این عزت چندان هم پایدار و مقاوم نبود؛ چراکه قدرت و اعتباری چنین که روحانیان را در کارهای ملک و مردم نفوذی تام بخشیده و سرنوشت دین و ملت را در اختیار آنها قرار داده بود، باعث شد فساد به درون دستگاه روحانیت رخنه کند و بسیاری از روحانیان غرق در مسائل مادی و دوری‌گزینی از اصول و ارزش‌های دینی شوند؛ به‌ویژه بدعت‌های دینی - که واکنش طبیعی به استبداد، جاه‌طلبی، خودخواهی و فساد دینی بود - هر روز شدت می‌گرفت، که خود باعث متزلزل شدن مقام روحانیان زرتشتی و تردید مردم در درستی راه و پاکی آنها می‌شد (شعبانی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۰).

#### ۳-۴. دورۀ چهارم، پس از اسلام

چهارمین دوره، دوره‌ای است که بعد از اسلام آغاز می‌شود و تا امروز ادامه دارد. در این دوره، متذکر استقرار دین اسلام می‌شویم. با بررسی اجمالی حکومت‌هایی که بعد از اسلام آمدند، می‌خواهیم بدانیم در این دوره‌ها تحول شریعتی برای آیین زرتشت رخ داده است یا خیر؟ این بررسی‌ها تا دورۀ حاضر ادامه دارد. در پایان، وضعیت زرتشتیان را در عصر حاضر از جهت شریعت و آکاوی می‌کنیم.

شکست سپاه ایران از مسلمانان، متواری شدن «یزدگرد سوم» و سرانجام کشته شدن او در «مرو»، پایانی بود بر یک دوره سلسلۀ شاهنشاهی منسجم هزارساله که ایران را به قدرت نخست جهان شناخته‌شده آن روزگار مبدل ساخته بود. ناخشنودی مردم از استبداد پادشاه و قدرت بسیار زیاد موبدان، ذخیرۀ ثروت در آتشکده‌ها و آزمندی موبدان و تنگدستی مردمان، از مهم‌ترین دلایلی بود که عموم مردم پشت دولت مرکزی را خالی کردند و یزدگرد سوم را در برابر مسلمانان تنها گذاشت. عوامل شکست ساسانیان و به‌تبع آن زوال دین زرتشتی را باید پیش از یورش عرب جست‌وجو کرد (انصاری، ۱۳۹۶، ص ۲۷).

پس از استقرار دین اسلام در سرزمین ایران که در نتیجه پیروزی مسلمانان بر ساسانیان و فتح ایران توسط آنها روی داد، تحولات بسیاری در عرصه‌های اجتماعی، مذهبی و سیاسی ایران به‌وجود آمد.

تاریخ ایران پس از اسلام حکومت‌هایی بدین شرح به خود دیده است: طاهریان، صفاریان، سامانیان، آل بویه، غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان، مغولان، تیموریان، صفویان، افشاریان، زندیان، قاجاریان، پهلوی و امروزه نظام جمهوری اسلامی (ر.ک: پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن ۱۸، ترجمه کریم کشاورز؛ ا.ا. گرانوسکی - م.ا. داندامایو، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی؛ رضا فرنود، اطلس تاریخی ایران؛ کاظم موسوی بجنوردی، تاریخ جامع ایران؛ عزیزالله بیات، تاریخ تطبیقی ایران با کشورهای جهان؛ عباس اقبال آشتیانی - باقر عاقلی، تاریخ ایران پس از اسلام). در باب تحولات شریعت آیین زرتشت، کل دوره پس از اسلام مورد توجه است و حکومت خاصی مدنظر نیست.

تاریخ کیش زرتشت در ایران پس از ظهور اسلام یکدست نیست. این تاریخ به سبب شکاف‌ها و گاه افول ناگهانی، در هاله‌ای از ابهام است (بویس، ۱۳۷۷، ص ۲۵۳).

قرآنی در دست داریم که با توجه به آنها می‌توان گفت، شریعت زرتشتی در قرن نخستین تسلط مسلمانان تا حدی اصلاح شده و تغییر پیدا کرده است و زرتشتیان خود مایل بوده‌اند که بعضی از افسانه‌ها و اساطیر عامیانه و بعضی از اعتقاداتی را که در فصول اوستا ثبت شده بود، حذف کنند (کریستین سن، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸).

#### ۴. شریعت زرتشتی در عصر حاضر

بعد از همه بررسی‌های به عمل آمده و آنچه تا به اینجا در این نوشتار آمد، در این بخش می‌خواهیم ببینیم در دوره معاصر و در زمان حال، وضع شریعت آیین زرتشت به چه صورت است و آیا اکنون شریعتی باقی مانده است یا خیر؟ چرا که دوران مدرنیته و تجدد، تحول نه تنها مبانی و اصول دینی مزدیسنان را درمی‌نوردد که شریعت را نیز پس می‌زند و تنها آیین‌هایی که جنبه نمادین دارند، پابرجا می‌مانند و بلکه پررنگ‌تر از گذشته می‌شوند؛ مثل آیین تشرّف، ازدواج و... (مصلح، ۱۳۹۸، ص ۱۷۵).

شریعت زرتشتی در عصر حاضر از جنبه‌های مختلف دچار تزلزل است و آرام‌آرام به سوی زوال رفته است.

#### ۱-۴. فقدان شریعت در گاتها

اولین جنبه این تزلزل، نبود شریعت یا قانون و فقه در گاتها، تنها متن آسمانی نزد زرتشتیان است و این نقیصه بزرگی بر دینی است که پیروانش آن را آسمانی می‌خوانند. چگونه می‌توان فرض کرد، متن آسمانی یک دین توحیدی که به ادعای پیروانش تحریف نشده است، صرفاً محدود به بیان مسائل اخلاقی و تصحیح زندگی روزمره شده و در آن سخنی از قانون و شریعت نیامده باشد؟ (همان، ص ۲۲۳).

هیچ یک از احکام زرتشتی، چه آنهایی که در زمان گذشته عمل می‌شده و چه احکامی که امروزه در آیین زرتشت موجود است یا آنچه در آینده وضع خواهند کرد، منشأ وحیانی و الهی نداشته و ندارد. تبیین مطلب اینکه هیچ محقق، اعم از زرتشتی یا غیر زرتشتی، ادعا نکرده است که احکام موجود در وندیداد و سایر متون پهلوی،

آسمانی و وحیانی است؛ بلکه تصریح کرده‌اند که این قوانین نوشتهٔ موبدان زرتشتی بوده است. تنها متن آسمانی پذیرفته‌شده نزد زرتشتیان، «گاهان» است و سایر متون، اعم از اوستایی و پهلوی، گرچه بعضی از آنان نزد زرتشتیان مقدس‌اند، آسمانی و الهی نیستند (حاجتی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴).

#### ۲-۴. تغییرات مداوم شریعت

جنبهٔ دوم بحث، دگرگونی و تغییرات مداوم شریعت است. یک ایراد اساسی به زرتشتیان، تغییر دائمی در دینشان است. آنان هرچه را صلاح بدانند، جزء دین می‌کنند و هرچه را بخواهند، برمی‌دارند. از همین‌رو امروزه ونیدداد کنار گذاشته شده است (فاطمی، ۱۳۹۶، ص ۸۹). مزداپور می‌گوید: کل رسم‌های کهن زرتشتیان در ایران به‌شدت تغییر یافته است (مزداپور، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

بزرگان زرتشتی هم به این مسئله واقف‌اند و خود بدان اعتراف کرده‌اند. موبد خورشیدیان دربارهٔ تغییر در دین زرتشت، به مطلب مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: کتاب آسمانی ما گاتاها و کتاب آیینی ما اوستا نامیده می‌شود. مطالب گاتاها آسمانی و اصول دین را تعیین می‌کند و تغییرناپذیر است؛ درحالی‌که اوستا را انجمن موبدان وقت، بسته به زمان و مکان فراهم کرده و شامل قوانین مذهبی و اوراد و آیین‌هاست که بسیار قابل ارج و مقدس است؛ ولی آسمانی نیست و می‌تواند توسط انجمن موبدان وقت، به‌شرطی که مغایر با اصول دین نباشد، تفسیر و تغییر یابد (خورشیدیان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۸).

احکام پیچیده و باورنکردنی در آیین زرتشت سبب می‌شد که هم پیروان این دین نتوانند به این شریعت عمل کنند و هم بزرگان این دین نتوانند توجیه و تفسیری برای آن بیاورند. از همین‌رو از جمله عوامل برای امر تغییر، مواجههٔ زرتشتیان با آیین اسلام و ترس از نابودی و اضمحلال آیین زرتشتی بوده است. با ظهور اسلام و سهولت و جذابیت احکام و قوانین آن در برابر احکام سخت و ونیددادی و سایر متون دینی زرتشتی، روحانیون زرتشتی در پی حذف و تغییر قوانین و آداب زرتشتی برآمدند. موبدان زرتشتی دریافته‌اند که اگر وضع به همین حال باشد، آیین زرتشت نمی‌تواند در مقابل آیین جدید و نوظهور مقاومت کند؛ از این‌رو تلاش فراوانی به‌کار بردند تا شریعت زرتشتی را از انحلال کامل باز دارند و از این تاریخ، نوسازی و نوآوری و حک و اصلاح در این آیین آغاز شد. آنان خرافات و مطالب کهنه‌ای را که طی سالیان دراز در آن راه یافته بود، به‌دور ریختند (حاجتی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۰). سخن مزداپور هم به‌نوعی مؤید این دلیل ماست. او می‌گوید: روشن است که اگر جامعهٔ امروزی زرتشتی نمی‌توانست این میزان تغییر را بپذیرد و تحمل کند، یا در انزوای کامل محبوس می‌ماند و مثلاً نمی‌توانست پزشک زرتشتی داشته باشد و دانشجوی پزشکی آن راحت درس بخواند؛ یا کل رابطهٔ خود را با سنت کهن و باورها و رسم‌های دیرین از دست می‌داد (مزداپور، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

نقطه ضعف و تزلزل بعدی در شریعت زرتشت، انکار شریعت و کنار گذاشتن آن است. هنگامی که سخنان بزرگان زرتشتی را می‌شنویم یا در منابع غور می‌کنیم، درمی‌یابیم که بهراستی کتاب شریعتشان را منکر می‌شوند یا یک احکام دینی را به کلی انکار می‌کنند. مزدپور در این باره می‌گوید: همه آنچه وندیداد درباره زادن و مراقبت از کودک و مادرش به ما می‌آموزد، اینک به حق کهنه و دورانداختنی شده است. اینها همانند باورهای قدیمی درباره جغرافیا و طلوع و غروب خورشید، دیگر کاربردی جز زیبایی اساطیری و قدیمی ندارند و مطالبی شعرگونه‌اند (همان، ص ۳۰). موبد سروش‌پور می‌گوید: اگر چه در وندیداد قوانینی آورده شده که در آن زمان کارآمد و مفید بوده است، اما موبدان بزرگ زرتشتی بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که این کتاب در حال حاضر کاربردی نیست و از آنجایی که در کتاب دینی زرتشتیان یا همان گاتها نیز هیچ فقه دینی وجود ندارد، از این رو تقدس قانون در سایه دین در آموزه‌های زرتشتی جایگاهی ندارد و زرتشتیان به‌منظور پویایی جامعه و احترام به خرد جمعی، همواره بر اساس قوانین رایج و مورد پذیرش جامعه رفتار می‌کنند (سروش‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۸۴). وی در جای دیگر می‌گوید: بخشی از اوستا به‌نام وندیداد در زمان ساسانیان به‌وسیله موبدان گسترش یافت که برعکس آموزه‌های گاتهایی به قانون‌گذاری دینی و اعمال این قوانین در جامعه پرداختند؛ اگر چه بارها از سوی جامعه زرتشتی و نهادهای رسمی جامعه اعلام شده است: این کتاب، با اینکه در زمان خودش حاوی موارد مفیدی نیز بوده است، به‌هیچ‌وجه مورد پذیرش زرتشتیان امروزی نیست و تنها منحصر به دوره خاصی از تاریخ زرتشتیان است (سروش‌پور، ۱۳۹۳، ص ۴).

آقای ساسانفر در کتاب خود به‌صراحت وجود شریعت و قوانین را در دین زرتشت انکار می‌کند و می‌گوید که در آیین زرتشت، شریعت یعنی قانون‌گذاری برای امور زندگی فردی و اجتماعی به‌عهده مردم است و آنان هماهنگ با نیاز خود و با توجه به پیشرفت‌های علمی و اجتماعی که هر روز رو به گسترش است، روابط خود را با سایرین و با جامعه هماهنگ می‌سازند. برگزیدگان مردم باید درباره نیازها و خواسته‌های گوناگون زندگی که پیوسته در حال تغییرند، تصمیم بگیرند و قانون‌گذار باشند. در هر زمان که قانونی کهنه شود، باید قانون تازه و بهتری جایگزین آن شود. در آیین زرتشت دستوری درباره حلال و حرام، اینکه چه بخورید و چه نخورید یا چگونه نظافت کنید و نیز درباره موارد اقتصادی، پولی و تولیدی هیچ‌گونه مقرراتی وجود ندارد. بدیهی است، اگر مقرراتی در چهار هزار سال پیش درباره مسائل بازرگانی و اقتصادی، دادوستد و مانند آنها به‌عنوان دستوری از جانب خداوند نازل شده بود، بی‌گمان تا کنون از ارزش عملی افتاده بود و به اعتبار و قدرت چنین خدایی لطمه وارد می‌شد و نیز برخلاف اصول عقلی بود که برای آنچه تا کنون پیش نیامده است و نیازی که در آینده ممکن است پیش بیاید، ولی چندان‌چون آن مشخص نیست، حکمی صادر شود (ساسانفر، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

مزدپور در مورد اجرای قوانین وندیداد می‌گوید: وندیداد که احکام فقهی و شرعیات دوران خود را دربردارد، امروزه بسیار کهنه و عتیق به‌نظر می‌رسد. قوانینی که در آن آمده است، گرچه شاید هم در روزگار خود مفید بوده و

لایه‌هایی از آن احکام به بهداشت و تطهیر - به‌شکلی که همواره سودمند است - بازمی‌گردد، اما نه خود آنها در متن وندیداد و نه تفاسیر بسیاری که بر آنها نگاشته‌اند، هیچ کدام تلاومی چشمگیر ندارد. به بیان دیگر، حتی در دوران ساسانیان هم به قوانین وندیداد چندان وقعی نمی‌نهادند و برای اجرای آن احکام، زمینه اجتماعی و فرهنگی را چندان مساعد نمی‌دیدند (مزدایور، ۱۳۹۴، ص ۲۳۲).

با صرف ادعای اینکه احکام وندیداد در عصر حاضر کاربردی و مفید نیست، نمی‌توان آن را کنار گذاشت؛ چراکه این ادعا پرسش‌هایی را به‌دنبال دارد: آیا هویت و حقیقت انسان آن زمان با انسان امروزی متفاوت است که اگر شخص زرتشتی در دوران گذشته مجازات و احکام سختی را تحمل می‌کرد، برای او سودمند و مفید بوده، اما امروزه کهنه شده و دورریختنی است؟ برای نمونه، چگونه می‌توان پذیرفت که احکام بسیار دشوار و طاقت‌فرسا مربوط به ایام عادت و زایمان، به‌نفع زنان زرتشتی در گذشته بوده، اما برای زنان امروزی کارایی ندارد؛ با اینکه هویت و حقیقت یک زن در گذشته و آینده فرقی نکرده است؟ یا مجازات و جرایم وحشتناک و شگفت‌انگیزی که حتی برخی از آنها قابلیت به‌اجرا درآمدن نیز ندارد، چگونه برای انسان‌های گذشته مفید بوده است؟ (حاجتی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۶).

این کنار گذاشتن شریعت و به‌ویژه وندیداد، در حالی است که امروزه هم هنگامی که زرتشتیان بخش‌های اوستا را ذکر می‌کنند؛ آن را پنج بخش ذکر می‌کنند و کتاب وندیداد را هم جزء آن می‌آورند؛ اما به هنگام صحبت از شریعت، کتاب وندیداد را به کلی منکر می‌شوند.

#### ۴-۴. بی‌اهمیت جلوه دادن شریعت

جنبه آخر و مهم‌ترین بعد در ضعف و تزلزل در شریعت زرتشتی، بی‌اهمیت جلوه دادن شریعت و احکام است. موبد سروش‌پور می‌گوید: در سراسر گاتها که تنها سروده‌های برجای‌مانده از اشو زرتشت به‌شمار می‌آیند، نمی‌توان هیچ ردپایی از شریعت و شریعت‌گرایی پیدا کرد؛ اما اگر هم بخواهیم بر پایه آموزش پیامبرمان به روش استدلالی گام برداریم، به چند دلیل «شریعت‌گرایی» به‌تنهایی نمی‌تواند ضمانتی برای کمال، و مهم‌تر از همه، شکل‌گیری یک جامعه موفق دینی باشد: نخست به این دلیل که در این روش، صورت مسئله اصلی پاک شده است؛ به‌جای اینکه بخواهیم تا انسان‌ها را به آن درجه از آگاهی برسانیم که دین یا راه خود را با اراده خود انتخاب کنند، فرض را بر ناتوانی ایشان نهاده و راه دیگری را تعریف کرده‌ایم؛ دوم، شوربختانه در زمان ساسانیان شریعت‌گرایی زمینه سوءاستفاده موبدان، و مهم‌تر از همه، گسترش خرافات را در جامعه فراهم آورد که اتفاقاً این درست برخلاف هدف یا آرمان اشو زرتشت در گات‌هاست (سروش‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴). شاید این مطلب دیگر ضربه نهایی بر پیکره شریعت باشد که اساساً قائل شویم که شریعت‌گرایی انسان‌ها را به کمال نمی‌رساند و جامعه موفق دینی را در پی



نخواهد داشت و چون موبدان زرتشتی در یک برهه از زمان از این مقوله سوءاستفاده کردند، پس شریعت را باید کنار بگذاریم. ایشان در ادامه، شریعت را جزء اصول دین نمی‌داند و می‌گوید: بر پایه گات‌ها پایه‌های دین زرتشتی، نه سنت و نه آیین‌ها و احکام دینی، بلکه همان مفاهیم و آموزه‌هایی است که چند نمونه آن بیان شد و راهی که موبدان در آن دوره پیشه کردند، یعنی جایگزین کردن فرعیات (آداب و سنت و احکام دینی) به جای پایه‌ها یا اصول دین زرتشتی، زمینه ناآگاهی مردم را فراهم آورد تا آگاه شدن ایشان را (همان، ص ۱۶۵).

اینها ابعاد مختلف شریعت‌گریزی‌های آیین زرتشت است که سبب ضعف و تزلزل شریعت در این آیین شده است؛ اما نکته قابل ذکر در اینجا این است که حذف یا تغییر برخی رسوم و احکام از سوی انجمن موبدان، زمانی مجوز دینی دارد و معتبر است که خود دین اجازه چنین کاری را داده باشد. آیا دین زرتشت و به تعبیر دقیق‌تر گاهان، به اینان اجازه چنین کاری داده است؟ اساساً در آیین زرتشت چه کسی حق دارد برخی احکام را تغییر دهد و چه شرایطی باید داشته باشد و این شرایط را چه کسی معین کرده است؟ شاید بتوان با قطعیت گفت که گاهان اصلاً به این مسئله ورود پیدا نکرده است. اگر گفته شود: احتمالاً در برخی متون اوستایی یا پهلوی اجازه چنین کاری به موبدان هر زمان داده شده است، خواهیم گفت: اول اینکه این ادعا صرف احتمال است که نیاز به اثبات دارد؛ دوم اینکه بر فرض اثبات، این متون، الهی و آسمانی نیستند؛ بلکه نوشته موبدان و بزرگان زرتشتی هستند؛ از این رو نوشته‌های آنان مجوز دینی و شرعی ندارند؛ سوم اینکه چون تصریح محققان زرتشتی، در گاهان هیچ حکم فقهی و قانونی نیامده است، پس منابع استنباط احکام را یا باید سایر متون نظیر وندیداد و *تسایست ناشایست* دانست یا به تعبیر برخی زرتشتیان، عقل جمعی (حاجتی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۶)؛ که عقل جمعی نیز ابهام دارد و در نوشتاری دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به این مطالبی که از ابتدای مقاله تا به اینجا بیان شد، به‌خصوص شرح کیفیت شریعت در عصر حاضر، مشخص می‌شود که شریعت آیین زرتشت در طول تاریخ، از بدو ظهورش تا به امروز، سیر منظم و مستحکم و ثبات منطقی مشخصی نداشته است. این مهم است که در هر دینی پایه‌ها و ارکان اصلی آن دین در طول زمان ثبات منطقی داشته باشد و بدون تحمیل یا به ظاهر و نمایش وجود داشته باشد؛ درحالی‌که شریعت که یکی از ارکان اصلی هر دینی است، در آیین زرتشت این‌گونه نبوده است؛ در ابتدا که تأکید دین فقط بر روی اخلاق بوده و خبری از شریعت نبوده است؛ بعد از زرتشت هم که کتاب‌های شریعت‌محور تألیف شده و در دسترس پیروان بوده‌اند، زمانی به آنها عمل می‌شده و زمان دیگر عمل نمی‌شده است. رفته‌رفته و به‌مرور زمان نیز شریعت در آیین کم‌رنگ

شده است. این کمرنگ شدن هم سبب شد تا شریعت زرتشتی تغییر کند؛ بی‌اهمیت جلوه داده شود و در نهایت هم تقریباً کنار گذاشته شود. امروزه به‌طور واضح شاهد شریعت‌گریزی در این آیین هستیم. تأکید بزرگان زرتشتی، فقط بر اخلاق و راه راستی است. همچنین استنادات موبدان و بزرگان زرتشتی همگی اِشعار بر کنار گذاشته شدن شریعت دارد. اگر هم قرار باشد مجالی به شریعت و احکام داده شود، نهایتاً منوط به خرد جمعی است. این دین امروزه تقریباً به یک دین بدون شریعت تبدیل شده است. زمانی که دینی یک رکن اصلی خود را از دست بدهد، دیگر قابل استناد نیست. چگونه می‌توان بدون اجرای فرامین الهی و با بی‌توجهی به آنها و کنار گذاشتن آنها راه راستی را طی کرد و به رستگاری رسید؟ همان‌طور که اخلاق و اعتقادات در هر دینی رکن و لازم است، شریعت و احکام هم در آن لازم است و بدون آن نمی‌توان ادعا کرد که این دین برتر است و راه راستی همین است. دین زرتشت با این اوصاف و وضعیت نمی‌تواند برای پیروانش ضمانت رستگاری را داشته باشد. تحولات شدید و فراز و فرودهای بی‌حد در شریعت این آیین، کنار گذاشتن کتاب مقدس به‌عنوان منبع وحی برای استنباط شریعت، و تکیه کردن بر خرد جمعی به‌طور کلی و بدون تعیین مصادیق آن، موجب آن شد که شریعت آیین زرتشت تقریباً کنار گذاشته شود.

## منابع

- اوستا، ۱۳۶۶، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید.
- افتخارزاده، محمودرضا، ۱۳۷۷، *ایران آیین و فرهنگ*، تهران، رسالت قلم.
- اقبال آشتیانی، عباس و باقر عاقلی، ۱۳۷۸، *تاریخ ایران پس از اسلام*، تهران، نامک.
- انصاری، بهمن، ۱۳۹۶، *زرتشت و زرتشتیان*، تهران، آرون.
- اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۷۱، *دانشنامه مزدیسنا*، تهران، مرکز.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۶، *زرتشت مزدیسنا و حکومت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- بروسیوس، ماریا، ۱۳۹۰، *ایرانیان عصر باستان*، ترجمه هایده مشایخ، تهران، هرمس.
- بویس، مری، ۱۳۷۵، *تاریخ کیش زرتشت (هخامنشیان)*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۷، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، صفی‌عیشاه.
- بیات، عزیزالله، ۱۳۸۱، *تاریخ تطبیقی ایران با کشورهای جهان*، تهران، امیرکبیر.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۶، *مابیه‌های فلسفی در میراث ایران باستان*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- پیرنیا، حسن، ۱۳۷۸، *تاریخ ایران باستان*، تهران، افراسیاب.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۰، *تاریخ ایران قبل از اسلام*، تهران، نارمک.
- پیرنیا حسن و اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴، *تاریخ ایران از آغاز تا پایان دوره پهلوی*، تهران، سمیر.
- پیگولوسکایا، ن.و، ۱۳۵۳، *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن ۱۸*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حاجتی، سید محمد، ۱۳۹۸، *شایست و نانشایست دین زرتشت*، تهران، تراث.
- خلیل‌الله مقدم، احمد، ۱۳۸۰، *تاریخ مستند ایران و جهان*، تهران، دژ: جمالی‌پور.
- خورشیدیان، اردشیر، ۱۳۸۶، *پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشتیان*، تهران، فروهر.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۲، *دهش فرهنگی یا لُرک مینوی*، تهران، فروهر.
- رضی، هاشم، ۱۳۵۲، *راهنمای دین زرتشتی*، تهران، فروهر.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، *آیین مغان: پژوهشی درباره دین‌های ایرانی*، تهران، سخن.
- \_\_\_\_، بی‌تا، *تاریخ ادیان*، بی‌جا، کاوه.
- زهر، آرسی، ۱۳۸۴، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- ساسانفر، آبتین، ۱۳۹۰، *گاتاها: سروده‌های ائسو زرتشت*، تهران، بهجت.

- سامی، علی، ۱۳۸۸، *تمدن ساسانی*، تهران، سمت.
- سروش پور، پدram، ۱۳۹۳، «سخن سردبیر: اخلاق برتر است یا قانون؟»، *فروهر*، ش ۴۶۶-۴۶۷، ص ۳-۵.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *پژوهشی در دین و فرهنگ زرتشتی*، تهران، فروهر.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۰، *زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت*، تهران، جامی.
- شعبانی، رضا، ۱۳۸۰، *مروری کوتاه بر تاریخ ایران*، تهران، سخن.
- شهبزادی، رستم، ۱۳۸۶، *قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان*، تهران، فروهر.
- طلوعی، محمود، ۱۳۸۸، *بازنگری تاریخ ایران*، تهران، تهران.
- فاطمی، سید حسن، ۱۳۹۶، *راه راستی*، قم، همای غدیر.
- فرنود، رضا، ۱۳۸۶، *اطلس تاریخی ایران*، تهران، نی.
- کای بار، آسموسن و مری بویس، ۱۳۸۶، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، ثالث.
- کریستین سن، آرتور، ۱۳۷۰، *ایران در زمان ساسانیان*، تهران، دنیای کتاب.
- گراننوسکی، ا.آ.، بی تا، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، ترجمه کیخسرو کشاورزی، بی جا، بی نا.
- م.موله، ۱۳۷۲، *ایران باستان*، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، توس.
- مبلیغی آبادانی، عبدالله، ۱۳۷۶، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، قم، حرّ.
- مزدایور، کتابیون، ۱۳۸۹، *چند سخن*، تهران، فروهر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *ادیان و مذاهب در ایران باستان*، تهران، سمت.
- مصلح، علی، ۱۳۹۸، *آشنایی با زرتشت و باستان‌گرایی*، در *سواره انتقادی*، قم، مؤسسه آموزش عالی خاتم النبیین ﷺ.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، تهران، فرهنگ‌نما: کتاب آراد.
- موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۹۳، *تاریخ جامع ایران*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- وندیاد، ۱۳۷۶، *ترجمه هاشم رضی*، تهران، فکر روز.

Bagli, Jehan, 2018, *Islam, Judaism, and Zoroastrianism*, springer.

sheriariji, Ervad, 1928, *Zoroastrian religion and customs*, kitab-mahal.

نوع مقاله: پژوهشی

## بازنمود مراکز آموزشی ادیان توحیدی در ایران عصر ساسانی مطالعه موردی: ترسایان

brafee@rihu.ac.ir

بهروز رفیعی / مربی و عضو هیأت علمی گروه علوم تربیتی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۲

### چکیده

این مقاله بینارشته‌ای (تاریخی - ادیانی)، در پی معرفی مراکز آموزشی ترسایان ایران عصر ساسانی است تا بر پایه یافته‌های تاریخی، به واکاوی دربارهٔ اموری همچون انواع، پراکندگی جغرافیایی، نام و نشان معلمان و متعلمان، مواد آموزشی و دستاوردهای علمی، اقتصاد، و آموزش و پرورش در آنها بپردازد.

در این پژوهش بنیادی - تاریخی، که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، برای کندوکاو دربارهٔ موضوع، به گردآوری و سامان‌دهی اطلاعات تاریخی لازم پرداخته و پس از بررسی یافته‌ها معلوم شد: ۱. گزارش‌های تاریخی دربارهٔ مراکز آموزشی ترسایان، بسیار بیش از گزارش دربارهٔ نهادهای آموزشی زرتشتیان است؛ ۲. مراکز آموزشی ترسایان سه‌گونه بوده است؛ ۳. پراکندگی جغرافیایی این مراکز نامتوازن بوده است؛ ۴. از نام و نشان شماری از این مراکز و مدرسان و شاگردان آنها در تاریخ هیچ یاد نشده است؛ ۵. محور اصلی برنامهٔ درسی آنها کتاب مقدس بوده؛ اما علوم یونانی چون فلسفه و منطق و ریاضیات و پزشکی و... هم در آنها تدریس می‌شده است؛ ۶. اقتصاد این مراکز بر کمک‌های مردمی و موقوفات و مساعدت‌های اسقف‌ها متمرکز بوده است؛ ۷. همهٔ این مراکز را اسقف‌ها برپا داشته‌اند و ریاست آنها نیز با همین افراد بوده است؛ ۸. شماری از این مراکز در دیرها ساخته می‌شدند؛ ۹. این مراکز در اقتصاد و مدیریت و اخلاق و آداب آموزشی، تحت حاکمیت و پوشش حمایتی کلیسا بوده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** ترسایان، مدارس، ساسانیان، مدرسان، شاگردان، مواد آموزشی، اقتصاد آموزشی.

از متن کتیبه کرتیر<sup>۱</sup> بر «کعبه زرتشت» در نقش رستم - که در حدود ۲۹۰ میلادی نگاشته شده است - برمی آید که وی یهودیان، بوداییان (شمنی‌ها)، هندوان (برهمنان)، نصارا (تتسران / مسیحیان ایرانی‌الاصل)، مسیحیان (کریستیان / مسیحیان یونانی‌زبان مهاجر یا تبعیدشده به نواحی غرب ایران)، ماندائیا و مانویان (زندیقان) را سرکوب کرده است (عریان، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲، بند ۱۰؛ دریایی، ۱۳۹۰، ص ۷۱؛ یارشاطر، ۱۳۸۹، ص ۳۷۱-۳۷۲؛ حکمت، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳). این سرکوب مسبوق به فعالیت مذاهب یادشده در ایران ساسانی بوده است. در عصر ساسانی، گذشته از اقلیت‌هایی که در کتیبه کرتیر از آنها یاد شده، مزدکیان، زروانیان، دریست‌دینان، کنتائیان (کتوبه) نیز در ایران فعال بوده‌اند؛ اما تنها درباره مراکز آموزشی و اصولاً تعلیم و تربیت یهودیان، مسیحیان، مزدکیان و مانویان، مدارکی اندک برجای مانده است.

همگام با رشد مسیحیت در عصر ساسانی، تعلیم و تربیت و نهادهای آموزشی این آیین در ایران این دوران رشد بسیار یافت. اصولاً مدارس نصرانی، نخستین مدارس سازمان‌یافته در ایران باستان بوده‌اند (ولایتی، ۱۳۹۲، ص ۳۵)؛ شاید از این‌روست که امروزه آثار و شواهد تاریخی حاکی از فعالیت‌های آموزشی و نیز چند و چون نهادهای آموزشی مسیحیان عصر ساسانی بسی فزون‌تر از نشانه‌های تاریخی آموزش و پرورش زرتشتیان و مانویان و مزدکیان و نهادهای آموزشی آنان در روزگار ساسانیان است.

مراکز آموزشی پیروان ادیان الهی عصر ساسانی به سه دسته زرتشتی، یهودی و مسیحی تقسیم می‌شوند. در ادامه به شرح کوتاه شماری از گونه‌های مسیحی این مراکز پرداخته می‌شود.

### ۱. مراکز آموزشی ترسایان در عصر ساسانی

افزایش و گسترش شهرها در عصر ساسانی، در کنار ثبات و رفاه نسبی، زمینه مساعدی برای شکوفایی مراکز و نهادهای آموزشی به‌طور عام و نهادهای آموزشی ترسایان به‌طور خاص فراهم آورد. برتری اقتصادی برآمده از ثبات وضع شهرها، به حمایت دولت ساسانی از ترسایان سوری انجامید و با وجود دشمنی موبدان زرتشتی با ترسایان سوری، اینان توانستند مراکز آموزشی پرشماری در حوزه جغرافیایی امپراتوری ساسانی پدید آورند. این نهادهای آموزشی نه‌تنها در زندگی ترسایان سریانی (سوری)، بلکه در حیات فردی و اجتماعی شماری از مردم ایران نیز سخت دخیل افتادند (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۱-۴۹۲). مراکز آموزشی ترسایان در ایران عصر ساسانی، از سده سوم به پدیده‌ای مهم در مناطق تحت حاکمیت ایران تبدیل شدند و سده چهارم تا هفتم میلادی دوران شکوفایی این مراکز آموزشی در غرب ایران عصر ساسانی بوده است (عبدالباقی، ۱۴۳۵، ص ۲۶۴). در عصر زمامداری کسری انوشیروان (۵۳۱-۵۸۷)، به‌علت گسترش علوم و عمران شهرهای ایران و ایجاد مدارس و بیمارستان‌ها و رصدخانه‌هایی در عراق تحت حاکمیت ایران، شمار عالمان ایرانی و سریانی در مناطق غرب ایران فزونی گرفت و این خود به افزایش مراکز آموزشی ترسایان در ایران عصر ساسانی انجامید (اعظمی، ۱۹۲۷، ص ۴۰، ۵۰).

## ۲. تقسیم مراکز آموزشی ترسایان

مراکز آموزشی مسیحیان ایران عصر ساسانی را به سه گروه می‌توان تقسیم کرد: دبستان (مکتب)؛ دبیرستان؛ مراکز آموزش عالی. بیشتر مدارس ابتدایی و برخی از دبیرستان‌ها در کنیسه‌ها دایر می‌شدند و تقریباً گزارشی دربارهٔ مدارس ابتدایی مستقل از کنیسه‌ها وجود ندارد. مکتب‌ها چند گونه بوده‌اند: شماری از آنها خاص آموزش کودکان یتیم بوده‌اند. مردم با موقوفات خود در اقتصاد آموزشی مکتب‌ها شرکت می‌جستند. از نام و نشان و ساختار آموزشی و مدیریتی این مکتب‌ها خبری در تاریخ ثبت نشده است؛ اما می‌دانیم که در کنیسه‌های حیره، رستاق در شرق موصل، حر بغلال در شرق کرکوک، کشکر، عانه در الأنبار، اربیل، بایغاش (بیت بغاش) در شمال غرب راوندوز اربیل، مکتب بسیار وجود داشته است (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۷۰-۷۱). دبیرستان‌ها در دیرها دایر می‌شدند؛ حال آنکه مراکز آموزشی عالی در شهرهای بزرگ و با ساختمانی مستقل برپا می‌گشتند (همان، ص ۶۰). مراکز آموزش عالی در آموزش و مدیریت و امور مالی، تابع کلیسا بودند. یافته‌های تاریخی، بیشتر دربارهٔ مراکز آموزش عالی است؛ در عین حال گاه به دیگر مراکز آموزشی هم اشاراتی شده است. به هر روی این جستار بیشتر در پی بررسی مدارس عالی است و از آنجاکه در متون تاریخی از این نهادهای آموزشی معمولاً با نام شهری که در آن واقع بوده‌اند یاد شده، مناسب است مراکز یادشده را بر اساس پراکندگی جغرافیایی آنها تقسیم‌بندی و مطالعه کرد.

## ۳. پراکندگی جغرافیایی مراکز آموزشی ترسایان

گفتنی است که پراکندگی جغرافیایی مراکز آموزشی ترسایان ایران عصر ساسانی سمت‌وسویی خاص داشته است و دربارهٔ مدارس مرکز و شرق و شمال ایران ساسانی تقریباً هیچ گزارشی در دست نیست. نهادهای آموزشی ترسایان در شهرهای غربی ایران، یعنی دفته، ادسا (رها)، نصیبین، مدائن، اهواز، موصل، اربیل، کسکر (کشکر)، و حیره متمرکز بوده‌اند (قاشا، ۱۴۳۱ق، ص ۷۴؛ اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۶۹). گویا علت اصلی این پراکندگی جغرافیایی نامتوازن، نزدیکی شهرهای غربی ایران آن عصر به مناطق مسیحی‌نشین بیزانس و سوریه بوده است. با این وصف نمی‌توان نادیده انگاشت که مسیحیت در عصر ساسانی در شرق و شمال و مرکز ایران هم پیروانی داشته و حتی سومین شورای ناحیه‌ای کلیسایی ایران<sup>۲</sup> در سال ۴۲۴ میلادی و در روزگار بهرام پنجم در شهر طوس خراسان برگزار شده است. این شورا به درخواست ساموئل و برای تفویض مسئولیت و وظایف ادارهٔ کلیسا به دادیشوع برپا شد (میراحمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۴۸). وانگهی نام شماری از جاثلیق‌های عصر ساسانی در مرو، اصفهان، طبرستان، هرات، ری، دیلم، ترکستان، سجستان (سیستان)، کاشغر، جیحون و سمرقند در تاریخ ثبت شده است (عمرو بن متی، ۱۸۹۶، ص ۱۲۶، ۱۳۲؛ میلر، ۱۹۸۱، ص ۳۱۴)؛ بنابراین انتظار وجود مراکز آموزشی ترسایی، دست‌کم در شرق ایران، غیرمنطقی و دور از حقایق اجتماعی عصر ساسانی نیست. دانستنی دیگر آنکه داده‌های تاریخی دربارهٔ مسائل گوناگون مراکز آموزشی ترسایان ایران عصر ساسانی یکسان نیست؛ برای نمونه، دربارهٔ معلمان و شاگردان شماری از مدارس، اطلاعاتی در دست است؛ اما تاریخ به معلمان و دانش‌آموختگان دیگر مدارس هیچ اشاره نکرده است.

۳-۱. مدرسه‌ای در شهر دفنه (دافنه)

در رسالهٔ برحدیشابا عربایا (Barhadbeshabba Arabaya)<sup>۳</sup> اشاره شده است که در دفنه (Daphne) در نزدیکی انطاکیه و کنار رود اورونتس (Orontes/ Oronte) (النهر العاصی / رود سرکش)، مرکزی آموزشی وجود داشته است. این نهاد آموزشی در عصر خود مشهور بوده و شخصیت‌های برجستهٔ مسیحی در پنج سدهٔ آغازین میلادی در آنجا تحصیل و تدریس می‌کردند. در رسالهٔ یادشده آمده است که این مدرسه در سدهٔ نخست میلادی برپا شده است. یکی از مدرسان این مدرسه، مار یفرم سوریایی (مار افرا) (mar Afrema) بوده که در سدهٔ چهارم میلادی در این مدرسه تدریس می‌کرده است. آموزشگاه دفنه تا سدهٔ پنجم میلادی فعال بود و با مرکز علمی و فلسفی اسکندریه ارتباط علمی داشت. این مرکز علمی را از پایه‌های اصلی دیگر آموزشگاه‌های آن عصر دانسته‌اند (تکمیل همایون، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶). مار/افرا شعبه‌ای از مرکز آموزشی دفنه را در شهر ادسا (رها) دایر کرد (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۴۸).

۳-۲. مرکز آموزشی انطاکیه

ملکیون، استاد پیشین بلاغت و سرپرست آموزشگاهی فلسفی، در سال ۲۷۰ میلادی با همکاری لوسیانیوس (۳۱۲م) مرکزی آموزشی در انطاکیه برپا داشت (دانش‌پژوه، ۱۳۵۷، ص ۹۳). این مرکز آموزشی جسته‌جسته به نهادی فرهنگی در منطقه تبدیل شد و از آسیب‌های جنگ‌های ایران و روم عصر ساسانی هم در امان ماند (تکمیل همایون، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۶). نخستین معلم معروف مدرسهٔ انطاکیه، لوسیانیوس (لوسیان) بود. وی در آنجا فلسفهٔ ارسطو را در برابر فلسفهٔ افلاطونی - که اسکندرانی‌ها به آن علاقه‌مند بودند - تدریس می‌کرد. بیشتر شاگردان لوسیانیوس پیرو مذهب کلامی آریانیسم (به‌رهبری آریوس/اسکندرانی ۲۵۰-۳۳۶م) شدند. این مذهب در زمان کنستانتین قدرت و شیوع یافته بود (طیبهانی، ۲۰۱۲، ص ۲۰۷-۲۰۸). در این مذهب، مسیح ﷺ انسانی معمولی به‌شمار می‌رفت که فاقد الوهیت ذاتی است. سران این مذهب، اقانیم ثلاثه را تأویل می‌کردند و مثلاً دربارهٔ «ابن» می‌گفتند: «اگر ابن را خدا گفته‌اند، از سر تسامح و از باب اضافه و اسناد تشریفی است» (اسطفانوس، ۲۰۱۲، ص ۱۷۱). هنگامی که مدیریت مدرسهٔ انطاکیه به نسطوریوس و پیروان او - که به آنان دیوفیزیت‌ها (Dyophysites) می‌گفتند - رسید و باورهای نسطوری (دیوفیزیسیم) (Dyophysism) که مسیح ﷺ را دارای جنبهٔ انسانی و الهی می‌دانست) بر مدرسه چیره شد، مدرسه منحل گشت و به ادسا و نصیبین منتقل شد (احد رهبان بریة القدیس مقاریوس، ۲۰۰۰، ص ۲۱۱).

۳-۲-۱. معلمان به‌نام مدرسهٔ انطاکیه

لوسیانیوس بنام‌ترین معلم این مدرسه است. دیودورس از دیگر معلمان معروف مدرسهٔ انطاکیه است (همان).



۲-۳. شاگردان شناخته شده مدرسه انطاکیه

بسیاری از عالمان و نویسندگان سریانی، در این مرکز پرورش یافتند و در آنجا با اندیشه‌های یونانی آشنا شدند (دانش‌پژوه، ۱۳۵۷، ص ۹۳). برجسته‌ترین شاگرد مدرسه انطاکیه، قدیس یوحنا، معروف به یوحنا‌ی ذهبی‌الفم (زرین‌دهان)<sup>۴</sup> است. دیگری آریوس است که مذهب کلامی آریانیسم را آورد. اوستائوس، تئودوروس مصیصی و شماری از قدیسان زن (راهبه‌ها)، مانند اوستوکوم، دوروتیا، سیفیرا و بیلاجیا از دیگر شاگردان مدرسه انطاکیه بوده‌اند (احد رهبان بریه‌القدیس مقاریوس، ۲۰۰۰، ص ۴۱۱-۴۱۲).

۳-۳. مرکز آموزشی اِدِسا (رُها/ اورفا/ اورفه)

اِدِسا (ادس = نوشهر/ شهر جدید) نام یونانی شهری است در شمال میان‌رودان که عرب‌های مسلمان آن را الرُّها (لسترنج، بی‌تا، ص ۱۳۴) و ارمنیان و ترکان عثمانی آن را اورفا یا اورفه خوانده‌اند. به این شهر «شهر پارت‌ها» یا «دختر پارت‌ها» هم گفته می‌شده است (دانش‌پژوه، ۱۳۵۷، ص ۹۴).

بنا بر قولی، سنت افرم سوری / مار افرام ملغان (= معلم) (۳۰۶-۳۷۳م) و معلمانی که پس از بسته شدن مدرسه نصیبین با او از نصیبین به شهر اِدِسا هجرت علمی کردند، در سال ۴۳۹ میلادی مدرسه اِدِسا را برای تدریس الهیات مسیحی در این شهر برپا داشتند (دوفال، ۱۳۷۱، ص ۳۵۴؛ اسماعیل، ۲۰۲۰، ص ۱۷). بر اساس سخنی دیگر، پس از آنکه نسطوریوس، اسقف قسطنطنیه (استانبول کنونی)، مدیر مدرسه انطاکیه شد و ادبیات نسطوری بر این مدرسه حاکمیت یافت، مدرسه بسته شد و به دو شهر ادسا و نصیبین منتقل گشت (احد رهبان بریه‌القدیس مقاریوس، ۲۰۰۰، ص ۴۱۱). شهر ادسا در خاک روم تحت حاکمیت ایران و در کنار شاخه‌ای از رود فرات به نام بلیخ قرار داشت و حوزه علمی آن به مدرسه ایرانیان معروف شد (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). علت این شهرت آن بوده است که بیشتر شاگردان این مدرسه ایرانی بوده‌اند (صفا، ۱۳۳۰، ص ۷). همچنین گفته شده است، علت این نام‌گذاری آن بوده است که اصولاً مار افرام این مدرسه را در برابر مرکز آموزشی پیشین، برای ایرانیان ساخت، یا اینکه قدیس افرام با همکاران نصیبینی خود آموزشگاهی جداگانه در برابر مرکز پیشین برپا داشتند و با ایرانیان همداستان شدند و آنان را در این مرکز برتری دادند (دانش‌پژوه، ۱۳۵۷، ص ۹۵). ایرانیانی که در حوزه علمی ادسا تحصیل می‌کردند، هنگامی که به ایران بازمی‌گشتند، از اسقفان مشهور کلیسا شده بودند و به تعلیم و تبلیغ اعتقاداتی که در ادسا آموخته بودند، می‌پرداختند. هنگامی که در سده پنجم میلادی مار اِیو (Iva) (هیوا/ ایباس) یکی از سه شخصیت برتر مدرسه ادسا بود، خطامشی و اصول کلی این مدرسه معلوم و تعریف شد (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۸۸).

۱-۳-۳. ساختار سازمانی مدرسه ادسا

مدرسه ادسا اساسنامه‌ای داشته است (دوفال، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱) و طبیعی می‌نماید که ساختار و سازمان اداری این مدرسه مبتنی بر اساسنامه آن و البته شبیه به مدرسه اسکندریه در مصر بوده است (همان، ص ۶۵؛ اولیبری، ۱۳۷۴، ص ۸۱).

۲-۳-۳. مواد آموزشی در مدرسه ادسا

در حوزه علمیه ادسا، گذشته از علوم دینی، علوم یونانی هم تدریس می‌شد (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱-۱۱۲) و علمی چون فلسفه نوافلاطونی و نجوم و هندسه و ریاضیات و پزشکی مورد توجه بوده و شماری از متون یونانی به زبان سریانی ترجمه شده است (حبی، ۱۹۹۹، ص ۲۶۶-۲۶۸). آثار مار/فرام از جمله متون درسی مدرسه ادسا بوده است (همان، ص ۲۴۸). در این مدرسه میان بزرگان اندیشه، مناظرات و مباحثی درمی‌گرفت؛ مثلاً درباره بحث‌های کلامی و اعتقادی مانی، در این مدرسه بحث می‌شد (قزنجی، ۲۰۱۰، ص ۱۲۴).

۳-۳-۳. مدرسان مدرسه ادسا

نام و نشان شماری از معلمان مدرسه ادسا در تاریخ ثبت شده؛ از آنهاست: مار/فرام، هیبا (ایوا/ایباس)، مرون (Moron) کشیش شهر ادسا و کاتولیکوس (Catholicos) یا همان جاثلیق أفاق (م ۴۹۶م) که با ایرانیان بحث می‌کرد (عمرو بن متی، ۱۹۰۰، ص ۴۳؛ اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵).

۴-۳-۳. بسته شدن مدرسه ادسا

در پی شورش‌هایی که در سال‌های ۴۵۷ و ۴۸۷ میلادی بر ضد نسطوری‌ها رخ داد، شماری از نسطوریان را از مدرسه ادسا اخراج کردند. در سال ۴۸۹ میلادی، زنون امپراتور روم، به مار کوروش یا قیورا (Cyore یا Cyrillon) که اسقف ادسا بود، دستور داد مدرسه ادسا را که از نگاه وی محل ارتداد و مرکز آموزش نسطوری بود، تعطیل و شاگردان آن را اخراج کند؛ در نتیجه، معلمان و شاگردان این مدرسه به شهر نصیبین هجرت کردند. این مدرسه ۱۲۶ سال دایر بود (برصوم، ۱۹۹۶، ص ۱۹).

۴-۳-۳. مرکز آموزشی نصیبین

نصیبین (Nassibini) همان شهر «نسیبیس» (Nessibis/ Nisibis) رومی است. این شهر در بخش شمالی رود هرماس (Hermas) از شاخه‌های رود فرات واقع است (قرچانلو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۲). این شهر مرزی که تاریخی کهن دارد و بارها میان حکومت‌ها دست به دست شده است، نخست شهری آشوری بود؛ سپس به ترتیب در تصرف بابلیان، هخامنشیان، سلوکیان، اشکانیان، حاکمان ارمنستان مانند تیگران دوم (سال‌های ۵۵-۹۹ پیش از میلاد) و سرانجام ساسانیان (از سال ۳۶۳ میلادی) درآمد (حبیب، ۱۴۳۹ق، ص ۴۸؛ پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۸۹). این شهر از سده چهارم میلادی به مرکزی برای مطالعه در الهیات مسیحی، ستاره‌شناسی، فلسفه، ریاضیات و ترجمه تبدیل و به شهر «خاستگاه علوم» شهره شد و علاقه‌مندان علوم را از دیگر مناطق برای تحصیل به این شهر می‌کشاند (حبیب، ۱۴۳۹ق، ص ۴۹).

پس از بسته شدن مدرسهٔ ادسا، حیات علمی و فرهنگی نسطوریان در نصیبین به رهبری مار برصوما (Bar Sauma) (برسما) و نرسه (Narsai) (نرسای) و افراد دیگر تداوم یافت. مار برصوما (برسما) یکی از اسقفان ایرانی نژاد نصیبین با همکاری اوسی (Osie) و نرسه (نرسای) در میانه‌های سدهٔ پنجم میلادی در شهر نصیبین مدرسهٔ دیگری تأسیس کردند که از مدرسهٔ ادسا شهرتش بیشتر شد (میلر، ۱۹۸۱، ص ۲۹۸؛ میراحمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۵۷؛ فرشادی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۰۰). نرسه (نرسای) مشهور به مبروص، به ریاست این مرکز برگزیده شد (دوفال، ۱۳۷۱، ص ۳۶۸). بولس ایرانی نیز از مدیران حوزهٔ علمیهٔ نصیبین بوده است (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴).

#### ۱-۴-۳. ساختار سازمانی مدرسهٔ نصیبین

مار برصوما برای این مدرسه آیین‌نامه‌ای (Pravila) تنظیم کرد. این آیین‌نامه تقلیدی از آیین‌نامهٔ مدرسهٔ ایرانیان در ادسا بود (دوفال، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱؛ میراحمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۵۹). آیین‌نامهٔ برصوما که دربارهٔ امور داخلی حوزهٔ علمیهٔ نصیبین است، در واقع کهن‌ترین آیین‌نامه در میان آیین‌نامه‌های مراکز آموزش عالی جهان است که صورتی خاص دارد و سندی بس مهم دربارهٔ فرهنگ شرق در چند سدهٔ نخستین میلادی است. آیین‌نامهٔ یادشده در دو نوبت تدوین شد: یکی در سال ۴۹۶ میلادی و دیگری در سال ۵۹۰ میلادی. در تهیه و تدوین این آیین‌نامه، گذشته از معلمان و مدرسان، طلاب نیز شرکت داشتند (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۰). آیین‌نامهٔ دوم را گوئیدی (Guidi) در ۱۸۹۰ میلادی در مجلهٔ انجمن آسیایی ایتالیایی به چاپ رسانده و به سه زبان عربی، انگلیسی و فرانسه هم ترجمه شده است. ترجمهٔ عربی آن با عنوان «فقه النصرانیة الجامع للقوانین البیعیة و الجوامع الشرقیة والغربیة» اثر ابوالفرج عبدالله بن طیب بغدادی (م ۴۳۰ ق) است که دو نسخه از آن در دست است (دانش‌پژوه، ۱۳۵۷، ص ۱۰۲؛ پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۰).

#### ۲-۴-۳. مدرسهٔ نصیبین در خدمت مذهب نسطوری

تأسیس این مدرسه بزرگ‌ترین خدمتی بود که مار برصوما (برسما) به کلیسای ایران نمود؛ زیرا در سال‌های پسین، بیشتر اسقفان و پیشوایان کلیساهای ایران از دانش‌آموختگان مدرسهٔ نصیبین بودند (میلر، ۱۹۸۱، ص ۲۹۸). مار برصوما با تشکیل مدرسهٔ نصیبین باعث تقویت مذهب نسطوری<sup>۵</sup> و اشاعهٔ آن در ایران شد. وی در شورای سال ۴۸۴ میلادی رسماً کلیسای ایران را نسطوری اعلام کرد. این امر سبب گسترش مسیحیت نسطوری در ایران شد. گفته شده است، قبایل آشوری که اکنون در آذربایجان غربی زندگی می‌کنند، پیروان مکتب نسطوری مدرسهٔ نصیبین‌اند (حکمت، ۱۳۵۰، ص ۱۲۵). به این ترتیب، حوزهٔ علمیهٔ نصیبین به مرکز اصول نسطوری و محل خدمت به آن تبدیل شد (کریستنسن، ۱۳۹۳، ص ۲۱۵).

## ۳-۴-۳. شروط پذیرش طلبه در مدرسه نصیبین و شماری از شروط طلبگی

طلاب مدرسه موظف بودند مقررات مدرسه را پاس دارند. طلابی که تازه در مدرسه گام می‌نهادند، تا زمانی که مسئول امور مالی و دیگر برادران موافقت خود را با حضور آنان اعلام نمی‌کردند و نیز تا هنگامی که طلاب تازه‌وارد راه و رسم زیستن در مدرسه را نمی‌آموختند، عضو رسمی مدرسه شمرده نمی‌شدند. طلاب پذیرفته‌شده باید در مدرسه زندگی و برای استراحت از خوابگاه مدرسه استفاده می‌کردند. آنان در محدوده مدرسه آزادی‌هایی داشتند؛ اما حق نداشتند نزد اهالی شهر نصیبین سکونت گزینند. اگر طلبه‌ای نزد اهالی شهر سکنی می‌گزید، از مدرسه اخراج می‌شد. طلاب موظف بودند پوشاکی ساده بپوشند و ظاهری یکسان داشته باشند و موی سر خود را بتراشند. آنان حق نداشتند ریش خود را از ته بتراشند. به طلاب توصیه می‌شد که از معاشرت با زنان و خواهران روحانی دوری گزینند (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۷-۴۹۸).

## ۳-۴-۴. شماری از دانش‌آموختگان بنام مدرسه نصیبین

این مرکز آموزشی شاگردانی بسیار داشت که همه به تحصیل کتاب عهدین مشغول بودند و پس از اتمام دوره آموزشی، برای تعلیم و موعظه به سراسر ایران اعزام می‌شدند (حکمت، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷). محصلان مدرسه نصیبین نه تنها سوریان و ایرانیان ساکن شهر نصیبین و پیرامون آن، بلکه ساکنان نواحی دوردست نیز بودند (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۲). شمار شاگردان حوزه علمیه نصیبین را در عصر خسرو پرویز دست کم سیصد تن دانسته‌اند (همان، ص ۱۸۳، ۲۱۴). همچنین گفته شده است که تعداد طلاب این حوزه در دوره ریاست حنان حدیابی بر نصیبین، در عصر خسروانوشیروان، به هشتصد نفر رسیده بود (دوفال، ۱۳۷۱، ص ۳۷۳؛ صفا، ۱۳۳۰، ص ۹). یکی از طلاب مدرسه نصیبین، مارآبا اول (Mar Aba) است. وی که زاده پدر و مادری زرتشتی و خود نیز نخست زرتشتی بود، پس از درآمدن به کیش ترسایان به مدرسه نصیبین می‌رود تا درس دیانت بیاموزد (طیهرانی، ۲۰۱۲، ص ۲۵۶-۲۵۷). وی پس از پایان یافتن دوران تحصیل در مدرسه نصیبین به مقام استادی می‌رسد. او از این مدرسه برای تدریس به مدرسه سلوکیه تیسفون دعوت شد. یکی دیگر از شاگردان مدرسه نصیبین، مارایشوعیاب / ارزنی (ارزونی) اول است که از فضلا بوده و نزد/براهیم مفسر درس خوانده است (همان، ص ۲۶۴). سبریشوع راهب که چوپان‌زاده بود نیز در شمار شاگردان مدرسه نصیبین و صاحب کرامت بوده است (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷).

## ۳-۴-۵. طول دوره تحصیل در مدرسه نصیبین

دوره تحصیل در مدرسه نصیبین سه سال بود. هر سال تحصیلی به دو نیم‌سال تقسیم می‌شد و در میان دو نیم‌سال، مدرسه تعطیل بود. طلاب در دوره تعطیلات مدرسه می‌توانستند پیشه‌ای شرافتمندانه اختیار کنند و درآمدی غیررئوی به کف آرند (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۳). طلاب تهی دست مدرسه نصیبین مجاز بودند برای تأمین بخشی از هزینه زندگی تحصیلی خود به تدریس روی آورند؛ به شرط آنکه شمار شاگردان آنان از سه نفر فزون‌تر نشود (همان، ص ۴۹۴).

#### ۶-۴-۳. تنبیه بدنی در مدرسه نصیبین

بنابر تصریح خانم پیگولوسکایا روسی، در مدرسه نصیبین طلاب خطاکار را تنبیه بدنی می‌کردند. تنبیه در جلسه و با حضور دیگران انجام می‌شد. اگر کسی پس از سه بار تنبیه، خطای خود را تکرار می‌کرد و تن به اصلاح نمی‌داد، از مدرسه و حتی شهر نصیبین اخراج می‌شد (همان، ص ۵۰۱).

#### ۷-۴-۳. مواد آموزشی و برنامه درسی مدرسه نصیبین

مواد درسی مدرسه نصیبین و مناسبات استادان و طلاب علوم دینی، در رساله‌ای به صورت «اصول و قوانین مکتب نصیبین» ثبت و ضبط شده است. در این رساله مطالب مهم دیگری نیز گرد آمده است (میراحمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۵۹). در این مدرسه علوم و فونونی مانند فلسفه، ریاضیات، کیمیا، پزشکی (قزنجی، ۲۰۱۰، ص ۶۵)، قرائت درست کتاب مقدس با زیر و بم‌های معین و تکیه‌های لازم بر اصوات با توجه به همه نشانه‌ها و مکث‌ها، شیوه نگارش و خوشنویسی تدریس می‌شد (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۴-۴۹۵).

#### ۸-۴-۳. درجات و وظایف علمی استادان مدرسه نصیبین

خلاصه مراتب و وظایف علمی استادان مدرسه نصیبین بدین شرح بوده است:

۱. رئیس مدرسه (ریشا)؛ این عنوان قبلاً برای عالی‌ترین مقام روحانی یهودی نیز به کار می‌رفت؛
۲. مفسر کتاب مقدس (مه پشه قانه)؛
۳. استاد (مقره یانا)؛
۴. فیلسوف و ممتحن (بادوقا)؛
۵. استاد مراقبه و مکاشفه (مه‌گاه یانا) (میراحمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۵۸-۸۵۹).

#### ۹-۴-۳. معلمان مدرسه نصیبین و نظام حاکم بر رفتار شغلی آنان

مار برصوما (برسما)، مار اوسی و مار نرسه (نرسای) و نیز جاثلیق گریگوریوس از معلمان مدرسه نصیبین بوده‌اند. گریگوریوس پس از چالشی که میان او و مدیر مدرسه نصیبین (خان حدیابی) در گرفت، مدرسه را ترک کرد و مطران (اسقف/ خلیفه) کلیسای شهر کسکر شد (قاشا، ۱۳۳۱ق، ص ۴۴).

استادان مدرسه نصیبین در کار تدریس تابع مدیر مدرسه بودند که به او معلم ما (ربان) (Rabban) می‌گفتند. استادان در صورت بیماری یا با گرفتن اجازه از مدیر مدرسه حق داشتند در جلسه درس حاضر نشوند. مدیر حق داشت معلمانی را که در جلسه درس حاضر نمی‌شدند بازخواست و در صورت لزوم نكوهش و توبیخ کند. البته مدیر حق نداشت در حضور طلاب و در جلسات عمومی معلمی را بازخواست یا نكوهش کند. مدیر می‌توانست به‌عنوان مجازات، از حقوق معلمی که به وظایف شغلی خود عمل نکرده است، بکاهد (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۹۵).

در مدرسه نصیبین، گذشته از نگارش آثاری در شرح آیین مسیح و دفاع از آن، و رد و نقد بدعت‌گذران در دین مسیح، در نقد زرتشت و زرتشتیان نصیبین هم کتاب نوشته می‌شد (دوفال، ۱۳۷۱، ص ۳۷۰). تحصیل‌کردگان مدرسه نصیبین اهل قلم بودند و اثری چند در حوزه‌هایی چون مذهب، ادعیه، فلسفه، فلسفه طبیعی، منطق، کیهان‌نگاری، تاریخ، وقایع‌نگاری، یادداشت‌های کوتاه، زندگی‌نامه و اشعار ساده پدید آوردند. درباره اهمیت علمی و تاریخ این آثار، اشاره شده است که این آثار نشان‌دهنده فرهنگ گسترده و رشدیافته اهالی سربانی‌زبان میان‌رودان و ایران است و از رهگذر مطالعه آنها می‌توان به ماهیت شماری از مسائل و ارزش‌های اجتماعی مردم میان‌رودان و ایران و نیز تاریخ فرهنگ عصر ساسانی پی برد (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۸۷).

مدرسه نصیبین مانند دیگر مراکز آموزشی مسیحیان سوری و ایرانی، از پایگاه مادی استواری برخوردار بود. از حمایت مالی احتمالی دولت ایران و دیگر دولت‌ها به این مدرسه و مدارس مشابه آن اطلاعی در دست نیست؛ اما می‌دانیم که بازرگانان و پیشه‌وران از این نهاد آموزشی حمایت مالی می‌کردند. درباره علت این مساعدت و انگیزه افراد از این کار، گذشته از ماهیت مذهبی آموزش‌های این مدرسه - که خود انگیزه‌ای نیرومند برای یاری به مدرسه بوده است - یادآور شده‌اند که به‌رروری کسب دانش برای استمرار فعالیت حامیان مالی نصیبین ضروری بوده است (همان، ص ۴۸۶). محل دیگر تأمین هزینه اداره این مدرسه، مانند دیگر مدارس، موقوفات بوده است (ابن‌سلیمان، ۱۹۸۹، ص ۴۳؛ اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۶۹-۱۲۵).

خسروانوشیروان مدرسه نصیبین را تعطیل کرد. پس از تعطیلی، شماری از شاگردان مدرسه نصیبین به مدرسه سلوکیه در مدائن رفتند. زمانی که مدرسه نصیبین بازگشایی شد، شماری از آنها به نصیبین بازگشتند و گروهی هم در مدرسه سلوکیه ماندند (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۲۶).

مدائن نام مجموعه‌ای از هفت شهر بود که محل سکونت شاهان ساسانی بوده‌اند (حموی، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۴۴۵-۴۴۶). همچنین آمده است که این شهر را از آن‌رو مدائن گفته‌اند که شاهان و کسری‌ها در آن بناها ساختند و آثاری پدید آوردند (ابن جوزی، ۱۳۴۲ق، ص ۳۵)؛ به‌رروری این شهر بس مهم نام‌های دیگری نیز داشته است؛ از آنهاست: تیسفون، ماحوزا، کوخی و سلوکیه (موصلی، ۱۳۴۲ق، ج ۲، ص ۱۰).

در مدائن، مدرسه و کلیسا بسیار بوده است. یکی از حوزه‌های علمیه بزرگ مدائن، در ری شهر (سلوکیه) قرار داشت. این مرکز را جاثلیق *مارْأَبَا* (أبا) (Mar Aba) اول (۴۵۲-۵۵۲م) تأسیس کرد (پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰). *معنا* / *معنه* ایرانی، از جاثلیق‌ها (مطران‌های) ایرانی بیت‌اردشیری و معروف به «معنای ایرانی»، رئیس حوزه علمیه ری شهر بوده است. این مرکز نیز در شمار مراکز مهم آموزش و تبلیغ مسیحیت در عصر ساسانی بوده است (صفا، ۱۳۳۰، ص ۱۹۹).

بزرگ‌ترین مدرسه ترسایان مدائن، مدرسه وهاردشیر / بهاردشیر (شهری که اردشیر بر ویرانه‌های شهر سلوکیه بنا کرد) بوده است. این مدرسه را جاثلیق *أبا کبیر* (۴۵۰-۵۵۲م) تأسیس کرد. از زمان دقیق برپایی این مدرسه اطلاعی در دست نیست؛ اما می‌دانیم که تا ۵۴۰ میلادی فعال بوده است؛ زیرا شاگردان مدرسه نصیبین پس از آنکه *خسروانوشیروان* دستور داد آن را بستند، در این سال به این مدرسه آمدند (شیر، ۱۹۸۴، ص ۱۷۰). *مارْأَبَا* (أبا)، در پی رویدادی مدرسه (بیت‌التعلیم) خود را در محل آتشکده‌ای در سلوکیه برپا داشت. ماجرا چنین بوده است که ترسایان وی را به‌عنوان بزرگ عالمان و معلمان خود برگزیدند. او با عالمان زرتشتی مناظره کرد و آنان را شکست داد. در پی این شکست، بیشتر علما به وی اجازه دادند که یکی از آتشکده‌های سلوکیه را به مدرسه‌ای نسطوری تبدیل کند (عمرو بن متی، ۱۸۹۶، ص ۴۰). این مدرسه رفته‌رفته به دانشکده الهیاتی بزرگ تبدیل شد و علوم‌ی که آن روزگار در نصیبین تدریس می‌شد، در آن آموزش داده می‌شد. به شاگردان این مدرسه «برادر» خطاب می‌شد. این برادران حق نداشتند ازدواج کنند (همان، ص ۴۹-۵۳). گفته شده است که مدارس بهاردشیر (مدائن / سلوکیه) تا اواخر قرن هشتم میلادی فعال بوده‌اند (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۲۸). یکی از شاگردان *مارْأَبَا* در مدرسه سلوکیه، کشیشی بود به‌نام *ایشای*، که نخستین استاد تفسیر کتاب مقدس در سلوکیه شد. ایشای رساله‌ای نیز نوشت که باقی مانده است (عمرو بن متی، ۱۸۹۶، ص ۵).

### ۱-۵-۳. مدرسان مراکز آموزشی مدائن

در مدارس نصرانی مدائن مدیران و معلمانی برجسته خدمت کردند و در پی کوشش‌های آنان این مراکز بسیار رشد یافتند. نام و نشان شماری از مدرسان حوزه علمیه مدائن که به نشر تعلیم و قوانین آباء کلیسا در مدائن مشغول بودند، در تاریخ ثبت شده است: ۱. جاثلیق *ابراهیم کسکری* (م ۱۲۰)؛ ۲. *یعقوب‌ابن ابراهیم* (م ۱۷۶)؛ ۳. *أحد أبوی* (م ۲۲۰)؛ ۴. *آکاس* (نفیسی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰-۱۲۱) (در سده پنجم میلادی)؛ ۵. جاثلیق *شحلوفا* (م ۲۴۴)؛ وی به گسترش مدارس اهتمامی خاص داشت و به وضع درماندگان هم رسیدگی می‌کرد و به امور شاگردان (اسکولین/ اسکولاتین) می‌پرداخت و به آنان آموزش هم می‌داد (عمرو بن متی، ۱۸۹۶، ص ۱۲)؛ ۶. جاثلیق *أفلاق* (م ۴۹۶)؛ او در مدرسه رها تحصیل کرده و از معلمان حوزه علمیه مدائن بود. *أفلاق* با ایرانیان بر سر مسائل کلامی به مجادله پرداخت و زندانی شد. در سال ۴۶۵ میلادی برای تدریس در مدائن دعوت شد. او یگانه دوران و نادره‌مردی بود که

توانست در مدائن مجمعی تشکیل دهد و تعالیم برصوما را تحریم کند و معارف و تعالیم و سنت‌های پدران کلیسا را در مدارس مدائن نشر دهد (عمرو بن متی، ۱۸۹۶، ص ۷، ۴۳). وی بناهای خیریه فراوانی برای تربیت کودکان ترتیب داد و برای آنها موقوفاتی تعیین کرد (همان، ص ۳۵).

## ۲-۳. شاگردان مراکز آموزشی مدائن

در مدارس مدائن، شاگردانی بسیار پرورش یافتند. آنان معارف مسیحی را در گوشه و کنار کشور گسترش دادند و مراکز آموزشی برپا داشتند؛ از آن جمله‌اند: مار حبیب، که در یکی از مدارس تیسفون درس آموخت و از مدائن به جبل زمار (تلعفر) رفت و دیری بزرگ در آنجا بنا نهاد (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵)؛ جاثلیق/یشای، که پیش‌تر از او یاد شد؛ و جاثلیق گریگور/اول (۶۰۹م)، که از اهالی میشان بود و شیرین همسر خسرو پرویز وی را به جاثلیقی برگزید (عمرو بن متی، ۱۸۹۶، ص ۵۱-۵۲).

## ۶-۳. مراکز آموزشی حیره

ترسایان در حیره (منطقه‌ای میان کوفه و نجف) مکتب‌ها و مدارس بسیار ساختند. شماری فراوان از این مراکز آموزشی در کنار دیرهای حیره و برخی هم در درون دیرها برپا شده بودند. مراکز آموزشی حیره فراوان بودند و ساکنان این شهر در نگارش و کتابت مهارت داشتند و رسم‌الخط حیری آنان بنام بوده است (ابن‌خلدون، ۱۴۲۵، ص ۴۱۸؛ بلاذری، ۱۴۱۲، ص ۴۷۱). گفته شده است که اولین عربی که به زبان عربی چیزی نوشت، حرب بن امیه بن عبد شمس بوده و وی این هنر را از مردم حیره آموخته بود. همچنین در صدر اسلام هنگامی که از مهاجرین پرسیده شد: نوشتن را از کجا آموختید؟ گفتند: از اهل حیره (سیوطی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳).

از گزارش ابوالفرج اصفهانی (م ۳۵۶ق) و ابن‌عساکر (۴۴۹-۵۷۱ق) برمی‌آید که مکتب‌خانه‌های حیره، یا فارسی بودند یا عربی یا سریانی (سوری، آرامی) (شیخو، ۱۹۹۱، ص ۴۴۱). اساس کار در این مکتب‌خانه‌ها، آموزش خواندن و نوشتن بوده است (ابیض، ۱۹۸۰، ص ۲۴۲). برخی از اهل حیره فرزندان خود را به مکتب‌خانه‌های عربی می‌فرستادند تا خواندن و نوشتن عربی بیاموزند و گروهی هم فرزندان خود را به مکتب‌خانه‌های فارسی می‌فرستادند تا فارسی یاد بگیرند (اصفهانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۹۲-۹۴؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۰، ص ۱۱۲-۱۱۳). برخی از مسیحیان حیره کتاب‌های فارسی را به عربی ترجمه می‌کردند. مشهور است که نصر بن حارث نزد این مسیحیان تاریخ اسطوره‌های ایران را فراگرفت و چون به حجاز بازگشت، برای مردم درباره رستم و اسفندیار سخن می‌گفت (ابن‌اسحاق، ۱۴۲۴، ص ۲۳۸).

در حیره مرکز آموزشی فراوان بوده است. یکی از مدارس مشهور این شهر، مدرسه غیورا (Cyrillon) رهاوی است. غیورا رهاوی نخست در نصیبین درس خواند؛ آن‌گاه ملازم جاثلیق مار آبا اول و توما رهاوی شد. غیورا رهاوی در مدرسه تیسفون که مار آبا در آن تدریس می‌کرد، یار و یاور مار آبا شد. غیورا پس از درگذشت مار آبا، پیکرش را



به حیره برد و به خاک سپرد؛ آن گاه بر خاک او دیر و مدرسه‌ای ساخت و خود تا زنده بود، در آنجا درس گفت (دانش پژوه، ۱۳۵۷، ص ۹۸).

#### ۱-۶-۳. شماری از درس‌آموختگان مراکز آموزشی حیره

مار عبدبن حنیف بن وضاح از شاگردان مدرسه‌ای در حیره بوده است. وی که زرتشتی بود، پس از مسیحی شدن به مدرسه حیره آمد و نزد مار ابراهیم حیرری به تحصیل علوم و معارف پرداخت (عبدالغنی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵-۴۶). عدی بن زید بن حماد تمیمی از جمله کسانی است که نخست در مکتب عربی حیره نگارش را نیک آموخت؛ آن گاه با وساطت فردی به نام *مرزبان فارسی* که دوست پدرش بود، به مکتب فارسی فرستاده شد تا خواندن و نوشتن فارسی بیاموزد. وی نخستین کسی است که در دیوان *انوشیروان* به زبان عربی مطالبی نوشت و از کاتبان دیوان وی شد (دینوری، ۲۰۱۱، ص ۳۶۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۳؛ شیخو، ۱۹۹۱، ص ۴۳۹-۴۴۱). عدی بن زید و نیز پسرش زبیر بن عدی، از مترجمان دربار کسری بودند. زید نیز مانند پدرش در حیره درس خواند و مترجم دربار *انوشیروان* شد (دینوری، ۲۰۱۱، ص ۳۶۰؛ شیخو، ۱۹۹۱، ص ۴۴۳؛ قزنجی، ۲۰۱۰، ص ۱۳۳). مار عبد کبیر که نخست زرتشتی بود نیز در مدرسه حیره تحصیل کرد (قاشا، ۱۴۳۱ق، ص ۷۴). بهرام گور از دیگر شاگردان مدرسه حیره بوده است. نقل شده است که بهرام (گور) پسر یزدگرد اول که به عرب علاقه‌مند بود، بیمار شد و یزدگرد وی را به ملک نعمان اول سپرد تا در هوای پاک و آب گوارای حیره تربیت شود و نوشتن و حکمت و تیراندازی و سوارکاری و هر آنچه لازمه پادشاهی است، به او آموزش دهد (اعظمی، ۱۹۲۷، ص ۳۷). برخی از محققان عرب معاصر، علت فرستادن بهرام گور به حیره را تنها آب‌وهوای خوب نمی‌دانند و بر این باورند که اخلاق نیکو و فصاحت و بلاغت اعراب حیره هم از عوامل مؤثر در انتخاب آنجا برای پرورش بهرام گور بوده است (محل، ۱۴۳۴ق، ص ۱۵۵-۱۵۶). مار ایلیا حیرری از شاگردان ابراهیم کبیر کشکری (م ۵۸۸م) نیز از شاگردان حیره بود. وی پس از تحصیل، به نینوا هجرت می‌کند و دیری در آنجا برپا می‌دارد که به نام خود او و نیز دیر سعید و دیر منقوش معروف بود (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۴۱). مار عبد صغیر که شاگرد مار عبد کبیر بود و خود شاگردانی بسیار تربیت کرد، از دیگر تحصیل‌کردگان حیره است (همان، ص ۱۴۱).

#### ۷-۳. مراکز آموزشی کسکر (کشکر)

کشکر که عرب آن را کسکر هم نگاشته‌اند، شهری است میان بغداد و بصره در ساحل دجله. این شهر از کهن‌ترین شهرهای مسیحی‌نشین در عصر ساسانی و از شهرهای بس مهم بوده است. مار ماری (م ۸۲م) مسیحیت را در این شهر نشر داد. اسقفان کشکر در گسترش دانش و ایجاد دیرها و مکتب‌ها و مدارس در این شهر بسیار کوشا بودند و در پی تلاش آنان، عالمانی بزرگ در این شهر پدید آمد. گریگور از جاثلیق‌های کشکری است که در زمینه ساخت مدارس دستی توانا و همتی عالی داشته است. وی پس از سفرهای علمی به نصیبین و سلوکیه، به کشکر بازگشت و

مدرسه‌ای بس باشکوه در آن ساخت که سیصد طلبه در آن تحصیل می‌کردند. گریگور مدرسه دیگری نیز در کشکر برپا داشت و از طلاب ساکن در آن خواست تا نماز و روزه را وانهند (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۱-۷-۳. شماری از مدرسان مدارس کشکر

کشکر خاستگاه عالمانی بسیار بود و استادانی برجسته در مدارس آن فعالیت علمی می‌کردند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود: سموئیل، آبا، توما، ایلیا، اسرائیل، حنا یشوع، هرمز، گریگور، تئودور برکونی، ابراهیم کبیر کشکری (همان، ص ۱۳۱-۱۳۲).

۲-۷-۳. شماری از دانش‌آموختگان مدارس کشکر

حوزه علمیه کشکر توانست جاثلیق‌ها و راهبان و عالمانی برجسته تربیت کند که به پرهیزگاری و نشر دانش و فداکاری در راه بشر شهره بودند؛ از آن جمله‌اند: جاثلیق ابراهیم (م ۱۴۹م) کشکری که چون پسر کسری را درمان کرد (عمروبن متی، ۱۸۹۶، ص ۳-۴)؛ جاثلیق شحلوفا (م ۲۴۴م) که مدرسه بسیار ساخت و با زرتشتیان مناظره‌های پیروزمندانه‌ای برگزار کرد و بار و یاور بینوایان بود (همان، ص ۱۲-۱۳)؛ جاثلیق تومرصا (م ۳۹۹م) که از مشاهیر عصر خود بود و در دانش و زهد و فضل زبانزد بود و بسیاری از کلیساها و مدارس را تعمیر کرد (همان، ص ۲۱). یوحنا، مار سرکیس، قدیس مار درسا، مار جبرائیل و عبد یشوع در شمار دیگر دانش‌آموختگان کشکرند (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۳۳-۱۳۴).

۸-۳. مراکز آموزشی کرکوک، موصل، اربیل

۱-۸-۳. کرکوک

مار ادی و مار ماری در عصر اشکانیان و اواخر سده اول میلادی، مسیحیت را در این شهر رواج دادند. با گذشت زمان و فزونی یافتن مسیحیان در این ناحیه، جاثلیق مار شمعون برصاعی (م ۳۴۱م) نخستین مطران (اسقف، خلیفه) این شهر شد (شیر، ۱۹۰۰، ج ۱، ص ۱۹۳).

ترسایان در کرکوک مدرسی بسیار ساختند. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آنها مدرسه‌ای بود که ملفان (معلم) دنحا (سده ششم میلادی) در آن تدریس می‌کرده است. از شاگردان برجسته این مدرسه باید به یزدین و اسقف طیطوس و مطران شوخلمان اشاره کرد (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۴۵).

۲-۸-۳. موصل

مردم موصل از سده‌های نخست میلادی با آیین حضرت مسیح علیه السلام آشنا شدند. یزدگرد که در هشتمین شواری مسیحیان در سال ۵۵۴ میلادی شرکت جست، و جاثلیق یوسف (م ۵۶۷م) از اسقفان بنام موصل بوده‌اند.

مدارس موصل پیشرفته بودند و شاگردان بسیار داشتند و معلمانی بزرگ در آنها تدریس می‌کردند. مشهورترین این مدارس مدرسه‌ای بود که /سقف مرقس در بیرون شهر بنا نهاد. شماری از شاگردان مدرسه نصیبین به این مدرسه آمدند و در حجره‌های آن به تحصیل پرداختند. مدرسه نام دیگر موصل، مدرسه دیر مار جرجیس است. ملفان (معلم) عربیای که از شاگردان *حنانا* بود و *مار ابیملک* مفسر قدیس و جاثلیق *یشوعیاب دوم* معروف به جدالی (۶۴۷م) از معلمان مدارس موصل بودند. شماری از شاگردان مدرسه نصیبین، که به مدرسه اسقف مرقس آمدند، در شمار درس‌آموختگان معروف مدارس موصل‌اند؛ از جمله: جاثلیق *یشوعیاب جدلی*، *بولس مفسر*، اسقف *برحدشبا عربیای*، جاثلیق *یشوعیاب سوم* و معلم *میخائیل* (همان، ص ۱۵۱-۱۵۶).

### ۳-۸-۳. اریبل

اریبل از شهرهای بسیار کهن آشوری است. *مارادی* در سده نخست میلادی، مسیحیت را در این شهر رواج بخشید و نخستین اسقف این شهر، شاگرد وی بود که *تقیلا* نام داشت و در ۱۰۴ میلادی به این سمت برگزیده شد. اولین مطران این شهر، *فالا* بود که در ۳۰۰ میلادی انتخاب شد.

شمار ترسایان اریبل فزونی یافت و دیرها و مدرسه‌هایی در آن ساخته شد و عالمانی بسیار در آنها پرورش یافتند. از مدرسان بنام مدارس اریبل می‌توان به این افراد اشاره کرد: *سرکیس* و *پلوس* که از مطرانان نصیبین بودند و هر دو در شمار شاگردان *مارآبا* کبیر مؤسس مدرسه سلوکیه بودند؛ *گریگور کشکری* دیگر مطران نصیبین که در مدارس مدائن آموزش دیده بود. برخی از شاگردان پرورش‌یافته در مدارس اریبل هم درخور یادند؛ همچون: *مار دادیشوع* (۶۰۴م) و راهب *سبریشوع* (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۵۰-۱۵۷).

### ۳-۹. مراکز آموزشی وابسته به دیرها<sup>۷</sup>

ترسایان معمولاً در کنار دیر یک باب مدرسه هم داشتند و در آن به کودکان مسیحی آموزش می‌دادند (میلر، ۱۹۸۱، ص ۳۱۲). آنان در خود دیرها هم آموزش می‌دادند و حتی بیشتر آموزش‌ها در دیرها و کنیسه‌های آنها بوده است (برصوم، ۱۹۹۶، ص ۱۹-۲۳). یکی از اقدامات فرهنگی آنان برپایی مدارس در دیرها بود که درباره آنها اطلاعاتی در دست است. این مدارس را «اسکول» می‌نامیدند. همین لفظ بعدها در تألیفات مسلمان هم به کار رفته است. مراد از اسکول، مدرسه وابسته به دیر بوده است. به فارغ‌التحصیلان این مدارس «اسکولایی» در برابر «رهبان» می‌گفتند. اصل در این مدارس، تدریس علوم دینی بوده است؛ اما در شماری از آنها نحو و معانی و بیان و فلسفه و طب و موسیقی و ریاضیات و نجوم هم تدریس می‌شده است. آموزش فلسفه در این مدارس بیشتر معطوف به مطالعه آثار *ارسطو* و *نوافلاطونیان* و آموزش پزشکی منحصر به آموزش آثار *بقراط* و *جالینوس* بود. گفتمی است گاه و به‌ندرت دیده شده که در مدرسه‌ها دیر برپا می‌شده است. در ادامه به شماری از مدارس این دیرها اشاره می‌شود:

۱-۹-۳. مدرسه دیر مار ماری

مدرسه یا اسکول مر ماری (مار ماری ملقب به سلیح) که در ۸۲ میلادی درگذشت، در دیر قنّا در نزدیک شهر بغداد ساخته شد. از نام و نشان معلمان و شاگردان این مدرسه در عصر ساسانی چندان اثری در تاریخ برجای نمانده است. تنها می‌دانیم که مار عبدا از شاگردان این مدرسه بوده است (شیر، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵). شماری از قدیسان، از جمله خود مار ماری، در مقبره این مدرسه دفن شده‌اند (مسعودی، بی‌تا، ص ۱۴۹). فعالیت علمی و آموزشی مدرسه مار ماری در دوران اسلامی هم ادامه یافت. یکی از تحصیل‌کردگان پرآوازه این مدرسه، ابویشر متی بن یونس مشهور است که معلم منطق ابونصر محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق) بوده است (صفا، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵؛ اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۸۵-۸۷).

۲-۹-۳. مدرسه دیر مار عبدا (معروف به عبد یسوع قناتی)

مار عبدا پس از گذراندن دوران آموزش در مدرسه مار ماری در اواخر سده چهارم میلادی، در زادگاه خود، قنی، دیری بزرگ برپا داشت و مدرسه‌ای (اسکولی) باشکوه برای آن ساخت که شمار مدرسان آن به شصت نفر می‌رسید (شیر، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵). در این مدرسه زبان‌های آرامی، یونانی، عربی و نیز علوم دینی و فلسفی و الهیات مسیحی تدریس می‌شد (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۹۱). سطح آموزش در مدرسه مار عبدا بسیار عالی بود و کسانی که در این مدرسه آموزش می‌دیدند، دیگر نیاز نبود برای تکمیل علوم خود به مدرسه ادسا (رها) بروند (شیر، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵). فیروز ساسانی پس از بازگشت از بلاد ترک، دیرها و مدرسه مار عبدا را ویران کرد (ابن‌سلیمان، ۱۹۸۹، ص ۴۲). شماری از شاگردان مدرسه دیر مار عبدا: طلاب فراوانی در این مدرسه درس آموختند؛ از آن جمله‌اند: مار عبدیسوع از اهالی میشان؛ مار آخی (أخی) که از افراد مورد اعتماد یزدگرد اول بود و بعدها از مدرسان مدرسه مار عبدا شد؛ و جاثلیق مار بابالاها که پس از مار آخی رئیس دیر گشت و به دستور یزدگرد اول جاثلیق شد (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۹۳).

۳-۹-۳. مدرسه دیر مار میخائل (رفیق الملائکه)

مار میخائیل دیرش را در میانه سده چهارم میلادی در غرب موصل برپا داشت و مدرسه دیرش را در کنار دیر خود بنا نهاد. این مدرسه مدیران و مدرسان و قاریان و خادمان و دربانان و آشپزان و نانواپان و مستخدمانی داشت. یکی از قاریان، در روز کتب مقدس و تفسیر آنها را می‌خواند و دیگری در شامگاهان سیره و روش آبیای کلیسا را برای راهبان بازمی‌خواند (همان، ص ۹۵-۹۶).

در مدرسه دیر مار میخائیل، متکلمان و فیلسوفان و فقیهان و لغویان و شاعران و ادیبانی فراوان پرورش یافتند؛ اما حوادث روزگار نگذاشته است نام و نشانی از آنها در تاریخ ثبت شود. یکی از معلمان بنام این مدرسه، عبد یسوع برشهری است. مار ابن‌شعاره (م ۳۶۳م) در شمار شاگردان بزرگ این مدرسه بوده است (موصلی، ۱۳۴۲ق، ج ۲، ص ۶۸).

۳-۹-۴. مدرسه دیر بیت عابی

راهب یعقوب لاثومی، در سال ۵۹۵ میلادی دیری در منطقه بیت عابی دایر کرد. در این دیر مدرسه‌ای عالی برای رهبان ساخته شد. از مدرسان مشهور این مدرسه که نامشان در تاریخ مانده است، شلیمون و باعوث هستند که به طلاب مدرسه قرائت درست و تلفظ صحیح و آهنگین کتاب مقدس را آموزش می‌دادند. راهب قامیشوع که نزد راهب یعقوب درس خواند و پس از وی رئیس دیر شد، یوحنا جرمقی که بعدها به ریاست دیر رسید، آب یوسف شهزوری که وی نیز رئیس دیر شد، و راهب اپیماران در شمار شاگردان این مدرسه بوده‌اند (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲-۱۰۵).

۳-۹-۵. مدرسه دیر تئودور کرکونی در کشکر

تئودور کرکونی که زاده کشکر است، در مدارس این شهر تحصیل کرد و یکی از مفسران مدارس کشکر شد. وی در بیرون این شهر دیری دایر کرد و در آن مدرسه‌ای ساخت و مدیریت آن را خود گردن نهاد. شاگردان و معلمانی فراوان به این مدرسه روی آوردند (شیر، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹).

۳-۹-۶. مدرسه دیر مار ابراهیم کشکری

ابراهیم کبیر (م ۵۸۸م) معروف به مار ابراهیم کشکری پس از تحصیل در حیره به مصر رفت و پس از آموزش قوانین رهبانیت، از آنجا به مدرسه نصیبین بازگشت و در کوه ایزلا - که در نزدیکی نصیبین بود - دیری بشکوه ساخت که به دیر کبیر شهره شد. در این دیر مدرّس‌هایی بود که شاگردانی فراوان در آنها درس می‌خواندند (شیر، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۱۳۳، ۱۴۰).

۳-۹-۷. مدرسه دیر قدیس جورجیس کشکری

قدیس جورجیس (اواسط سده هفتم میلادی) در مدارس کشکر درس خواند و به منطقه فارس سفر کرد و در مدرسه‌ای دیری برپا داشت که از اطراف و اکناف به آنجا روی می‌آوردند (اسحاق، ۲۰۰۶، ص ۱۳۳).

۳-۹-۸. مدرسه دیر مار ایملک

شماس یشع در شهر موصل مدرسه‌ای ساخت که به بیت سهدی شهره شد. مار ایملک به دستور ایلیا، مطران نصیبین، در این مدرسه به تدریس مشغول شد و در آن دیری ساخت که پؤس (پائولوس / پولوس / پُلَس) یکی از شاگردان مدرسه نصیبین، در آن تدریس می‌کرد (همان، ص ۱۵۴).

## نتیجه‌گیری

کوشش‌های علمی - آموزشی ترسایان در حوزه امپراتوری ایران، به پیدایش پدیده فرهنگی - آموزشی غربی در این حوزه انجامید و آن گسترش نهادهای آموزشی در سطوح مختلف و تربیت عالمان و مبلغانی ترسا بود که گذشته از فعالیت‌های تبلیغی و علمی برای حفظ آیین خود و گسترش آن، آرمان‌های ترسایی را پی گرفتند و به تعلیم و تعلم آیین ترسایی، فلسفه، علوم طبیعی، ریاضی، جغرافیا، نجوم و شماری دیگر از معارف عصر خود پرداختند و از این رهگذر، علوم یونانی و سوریانی و اسکندرانی را به ایران ساسانی منتقل نمودند و آنها را با تعالیم ایرانی و هندی هماهنگ کردند و بارور ساختند و به آیندگان رساندند. هرگز دیده نشده است که حاکمان ساسانی با نفس مدارس ترسایان مخالفت کرده باشند و مخالفت‌های موردی آنان هم مسبوق به درافتادن با ترسایان و ترسایی نبوده است؛ از این رو، اگر مثلاً مدرسه‌ای در نصیبین بسته می‌شد، مدرسی در مدائن باز بود و شاگردان در این مدرسه‌ها ادامه تحصیل می‌دادند. این بدان معنا است که ساسانیان با مسیحیان و آموزش‌ها و آموزشگاه‌های آنان علی‌الاصول مخالف نبودند و همین امر به فراهم آوردن زمینه گسترش بی‌سابقه نهادهای آموزشی و رواج این مذهب در ایران عصر ساسانی انجامید. در این مدارس، زنان ترسا نیز تحصیل می‌کردند. از این مدارس چنان استقبال می‌شد که شمار شاگردان برخی از آنها به هشتصد تن می‌رسید. دستاوردهای علمی این مدارس، نشان‌دهنده گوشه‌ای کوچک از فرهنگ علمی ایران عصر ساسانی است.

## منابع

- ابن اسحاق، محمد بن یسار المطلبی المدني، ۱۴۲۴ق، *السيرة النبوية لابن اسحاق*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن الجوزی، جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن بن علی الشهیر ب، ۱۳۴۲ق، *مناقب بغداد*، بغداد، دارغریب للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، ۱۴۲۵ق، *مقدمه*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن سلیمان، ماری، ۱۹۸۹م، *اخبار قطارکة کرسی المشرق*، بغداد، مکتبه المثنی.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعی المعروف ب، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دارالفکر.
- ابیض، ملکه، ۱۹۸۰م، *التربية و الثقافة العربية الاسلامية فی الشام و الجزيرة خلال القرون الثلاثة الاولى للهجرة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- احد رهبان بریه القدیس مقاریوس (اعداد)، ۲۰۰۰م، *دراسات فی آباء الكنيسة*، شبراء، دار مجله مرقس.
- اذکائی، پرویز، ۱۳۹۸، *ماتیکان فلسفی: بیست گفتار درباره حکمت و عرفان*، تهران، دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.
- اسحاق، رفائیل بابو، ۲۰۰۶م، *مدارس العراق قبل الاسلام*، لندن، شركة دار الوراق للنشر المحدودة.
- اسطفانوس، القس عبدالملیح، ۲۰۱۲م، *تاریخ الفكر المسيحي فی القرون الاولى*، القاهرة، المؤلف.
- اسماعیل، نادر محمد، ۲۰۲۰م، *الترجمة فی الحضارة الاسلامية قراءة احصائية وثائقية جديدة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- اصفهانی، ابوالفرج، ۱۴۲۲ق، *الاعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- اعظمی، علی ظریف، ۱۹۲۷م، *تاریخ الدول اليونانية و الفارسية فی العراق*، بغداد، مطبعة الفرات.
- اولیری، دژیسی، ۱۳۷۴، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- باغبانی، جواد و عباس رسولزاده، ۱۳۹۳، *شناخت کلیسای کاتولیک*، زیر نظر حسین توفیقی، تهران - قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- برصوم، اغناطیوس أفرام الاول، ۱۹۹۶م، *الؤلؤ المنشور فی تاریخ العلوم و الآداب السریانیه*، حلب، دار مادرین و دار الرها.
- بلادزی، احمد بن یحیی بن جابر، ۱۴۱۲ق، *البلدان و فتوحها و احکامها*، بیروت، دارالفکر.
- پیگولوسکایا، ن، ۱۳۸۷، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد، ۱۳۹۳، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن.
- تکمیل همایون، ناصر، ۱۳۸۲، *نظام و نهادهای آموزشی در ایران باستان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *دانشگاه گندی شاپور - از ایران چه می دانم؟* / ۶۰، ویراستار منصور کیایی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی.
- حیی، یوسف، ۱۹۹۹م، *مجامع کنیسه المشرق، الکسیلیک - لبنان*، منشورات کلیه اللاهوت الحبریه، جامعه الروح القدس.
- حبیب، کاظم، ۱۴۳۹ق، *مسیحیو العراق: أصالة... إتماء... مواطنة*، دمشق، دار نینوی للدراسات و النشر و التوزیع.

- حکمت، علی اصغر، ۱۳۸۷، *تاریخ ادیان: ادیان بدوی و منقرضه و حبه در جهان و در ایران از بدو تاریخ تا کنون*، تهران، پژوهش کیوان.
- حکمت، علیرضا، ۱۳۵۰، *آموزش و پرورش در ایران باستان*، تهران، مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی.
- حموی رومی بغدادی، امام شهاب‌الدین ابی‌عبدالله یاقوت بن عبدالله، ۱۳۹۹ق، *معجم البلدان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- دانش‌پژوه، محمدتقی، ۱۳۵۷، «دانشگاه‌های ایرانی ادس و نصیبین»، *نهمین کنفرانس تحقیقاتی ایرانی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تربیت معلم.
- دریایی، تورج، ۱۳۹۰، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- دوفال، روبنس، ۱۳۷۱، *تاریخ الأدب السریانی*، ترجمه الأب لويس قصاب، بغداد، منشورات مطرانية السريان الكاثوليك.
- دینوری، ابی‌محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبة، ۲۰۱۱م، *المعارف*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- سیوطی، عبدالرحمن جلال‌الدین، ۱۴۰۶ق، *المزهر فی علوم اللغة وأنواعها*، بیروت، منشورات المكتبة العصرية.
- شیخو، لويس، ۱۹۹۱م، *شعراء النصرانية قبل الإسلام*، بیروت، دار المشرق.
- شیر، آدی، ۱۹۰۰م، *سيرة ائمه شهداء المشرق القديسين*، الموصل، دير الآباء الدمنكيين.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۴م، «مدرسة نصيبين الشهيرة»، *قالا سوريايا*، بغداد، العدد ۳۲-۳۳.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۱۰م، *التاريخ السعدي (تاريخ نسطوري غير منشور - وقائع سيرت)*، معهد التراث الكردي.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۳۰، *دانش‌های یونانی در شاهنشاهی ساسانی*، تهران، چاپخانه نگین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *آموزش و دانش در ایران*، تهران، نوین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- طبرهانی، عمرو بن متی و ماری بن سلیمان، ۲۰۱۲م، *من المجلد للاستبصار و الجدل و تسبقه دراسة: النساطرة و الاسلام جدلیة علاقة و تأثیر*، بیروت، دار و مكتبة بيبلون.
- عبدالباقی، شیماء، ۱۴۳۵ق، «التعليم و مراكزه عند النصارى فى العراق»، *الدراسات التاريخية و الحضارية (علمیة محكمة)*، مجلد ۶ العدد ۱۹، ص ۲۴۶-۲۷۵.
- عبدالغنی، عارف، ۱۴۱۴ق، *تاریخ الحیرة فی الجاهلیة و الاسلام*، دمشق، دار كنان للطباعة و النشر و التوزیع.
- عربان، سعید، ۱۳۸۲، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه پهلوی - پارسی*، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور و معاونت پژوهشی پژوهشکده زبان و گویش.
- عمرو بن متی، ۱۸۹۶م، *اخبار فطاركة كرسى المشرق من كتاب المجلد*، رومیة الكبرى.
- فرشادی، مهدی، ۱۳۶۶، *تاریخ علم در ایران*، تهران، امیر کبیر.
- قاشا، سهیل، ۱۴۳۱ق، *تاریخ نصاری العراق*، بیروت، دار الرافدین.



قرچانلو، حسین، ۱۳۸۰، *جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی*، تهران، سمت.

قزنجی، فؤاد یوسف، ۲۰۱۰م، *اصول الثقافة السریانیة فی بلاد ما بین النهرین*، عمان - بغداد، دار دجلة ناشرون و موزعون.

کریستنسن، آرتور، ۱۳۹۳، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.

لسترنج، کی، تا، *بلدان الخلافة الشرقیة یتناول صفة العراق و الجزيرة و ایران و أقالیم آسیة الوسطی منذ الفتح الاسلامی حتی آیام تیمور*، نقله الی العربیة و أضاف الیه تعلیقات بلدانیة و تاریخیة و اثریة و وضع فهرسه بشیر فرنیسیس و کورکیس عواد، بغداد، مطبوعات المجمع العلمی العراقی.

محل، سالم احمد، ۱۴۳۴ق، *العلاقات العربیة الساسانیة خلال القرنین الخامس و السادس للمیلاد*، عمان، دار غیداء للنشر و التوزیع.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی، بی تا، *التسیب و الاشراف*، قم، مؤسسه نشر منابع الثقافة الاسلامیة.

موصلی، سلیمان صائغ، ۱۳۴۲ق، *تاریخ الموصل*، القاهرة، المطبعة السلفیة.

میراحمدی، مریم، ۱۳۹۳، *تاریخ تحولات ایران شناسی: پژوهشی در تاریخ فرهنگ ایران در دوران باستان*، تهران، مولی.

میلر، و. م، ۱۹۸۱م، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین (به مساعادت عباس آریان پور)، بی جا، حیات ابد.

نفیسی، سعید، ۱۳۸۴، *مسیحیت در ایران تا صدر اسلام*، تهران، اساطیر.

ولایتی، علی اکبر و همکاران، ۱۳۹۲، *تقویم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، ج ۱، بخش ۱، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

یارشاطر، احسان، ۱۳۸۹، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳، قسمت ۲، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیر کبیر.

## پی نوشت

۱. کرتیر (کردیر)، موبد و داور و آیین بد آتشکده «ناهید - اردشیر» و «ناهید بانو» در استخر (اصطخر) فارس بوده است (عریان، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ کریستنسن، ۱۳۹۳، ص ۳۲). کرتیر موبد پرنفوذ و سخت گیر اوایل دوره ساسانی است. وی با شش پادشاه ساسانی (اردشیر اول تا نرسه) هم زمان بوده است. او به احتمال قوی در زمان *شاپور اول* عنوان هیرید گرفته و در زمان هرمز اول (۲۷۲ تا ۲۷۳م)، به «موبد اورمزد» ملقب شده است (تفضلی، ۱۳۹۳، ص ۸۹). گفته شده که گویا کرتیر با فلسفه سقراط و افلاطون هم آشنا بوده است (ادکائی، ۱۳۹۷، ص ۱۷).

۲. ترسایان سده پنجم میلادی، با مناقشات الهیاتی گوناگونی در میان خود روبه رو بوده اند. رهبران جوامع مسیحی پیوسته برای حل این مناقشات در تک و تا بودند و گاه اسقفان و نمایندگان کلیسا برای بررسی مسائل مربوط به ایمان و عمل، گردهم می آمدند. به این همایش الهیاتی، «شورای کلیسایی» اطلاق می شده است. شورای کلیسایی به سه گونه قابل تقسیم است: شورای ناحیه ای (محلی)؛

شورای کل؛ شورای جهانی (مسکونی، عام یا جامع). برای آشنایی با شورای کلیسای و گونه‌های آن، ر.ک: باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱-۱۶۶.

۳. این رساله شرحی است تفصیلی از رسوم و مقررات داخلی و تاریخچهٔ مدرسهٔ نصیبین و برخی دیگر از مدارس ترسایان عصر ساسانی. نویسندهٔ رساله از مسیحیان سریانی (سوری) است که خود مدیر مدرسهٔ نصیبین بوده است. وی در این رساله به فلسفهٔ تأسیس مدرسه اشاره کرده و نیز آورده است که مدرسهٔ نصیبین در سدهٔ نخست میلادی تأسیس شده و مدرسهٔ ادس (ادسا) رو به انحطاط نهاده؛ ولی مدرسهٔ نصیبین راه شکوفایی در پیش گرفته است (ر.ک: پیگولوسکایا، ۱۳۸۷، ص ۴۴۸، ۴۹۲).

۴. وی را به علت توانایی کم‌نظیر در فن سخنوری، زرین‌دهان (ذهبی‌القم) نامیدند (ر.ک: باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۱۴۶؛ احد رهبان بریة‌القدیس مقاریوس، ۲۰۰۰، ص ۴۱۱).

۵. پس از ایجاد اختلاف در کلیسای قسطنطنیه در سدهٔ پنجم میلادی، پیروان این کلیسا به دو فرقهٔ نسطوری (دیوفیزیت) و یعقوبی (مونوفیزیت) تقسیم شدند. نسطوریان پیرو راهی به نام نسطور پاتریک بودند. نسطوریان معتقد بودند که حضرت مسیح ﷺ دارای یک شخصیت و دو طبیعت بوده است: یکی الهی و دیگری انسانی. شورای کلیسای افسس / اقیسوس، نسطوریان و باور آنان را برتافت و نسطور پاتریک را به شمال آفریقا تبعید کرد. ترسایان سریانی با این کار شورا مخالفت کردند و در بیزنس مورد آزار و اذیت قرار گرفتند و به نصیبین در قلمرو ایران ساسانی پناه آوردند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۱-۳۴۲).

۶. نام خاص که به دو صورت «معنا» و «معنه» ضبط شده است (ر.ک: میراحمدی، ۱۳۹۳، ص ۸۴۹، ۸۴۵؛ صفا، ۱۳۶۳، ص ۹۰).

۷. اصحاب کلیسای ایران عصر ساسانی به رهبانیت گرایشی شدید داشتند و مجرد زیستن را از ازدواج مقدس‌تر می‌شمردند. مردان و زنانی که مسیحی می‌شدند به رهبانیت می‌گراییدند و گمان می‌کردند برای کامل شدن در ایمان، باید دنیا را وانهند و روزگار را به درس و دعا سپری سازند؛ از این‌رو به زندگی در دیرها و صومعه‌ها روی می‌آوردند. این افراد، گاه تنها و گاه به صورت گروهی در دیرها به سر می‌بردند. مردان «پسران سلامتی» و زنان «دختران سلامتی» خوانده می‌شدند. در متون جغرافیایی عصر اسلامی، از جمله *معجم‌البلدان یاقوت حموی*، به نام شماری از دیرها اشاره شده است: دیر الأبلق در اهواز، دیر کردشیر در بیابانی میان قم و ری، دیر ابن براق و دیر ابن وصال در حیره، دیر ابون در جزیرهٔ ابن عمر، دیر ابویوسف در موصل و... در شمار این دیرها بوده‌اند. در *معجم‌البلدان ذیل مدخل دیر* (۴۵۹/۳-۵۴۳) اشاره نشده است که این دیرها در دورهٔ اسلامی ایجاد شدند یا از عصر ساسانی باقی مانده‌اند (برای آگاهی فزون‌تر، ر.ک: رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱).

## **The Representation of Educational Centers for Monotheistic Religions in Sasanian Iran Case Study: Tarsayan (Christians)**

**Behrouz Rafiei** / Professor and Faculty of member of Department of Educational Sciences, Hawzeh and University Research Center brafee@rihu.ac.ir

**Received:** 2020/05/31 - **Accepted:** 2020/10/03

### **Abstract**

This interdisciplinary (historical-religious) paper seeks to introduce the educational centers for the Tarsayan (Christians) of Iran during the Sassanid era. Based on historical findings, it tries to analyze issues such as types, geographical distribution, names of teachers and students, educational materials and scientific achievements, economics and education. For scrutinizing the issue, this basic-historical research which is done through the descriptive-analytical method has collected and organized historical information. The research findings are as follows: 1- historical reports on Tarsayan educational centers are much more than reports on Zoroastrian educational institutions; 2- Tarsayan training centers have been of three types; 3- the geographical dispersion of these centers has been unbalanced; 4- the names of a number of these centers and their teachers and students have not been mentioned in history; 5- the main focus of their curriculum was the Bible; but Greek sciences such as philosophy, logic, mathematics, medicine, etc. were also taught; 6- the economy of these centers has been focused on public aid and endowments and assistance of bishops 7- all these centers were established and presided by the bishops; 8- a number of these centers were built in temples 9- in economics, management, ethics, and etiquette, these centers have been governed and supported by the church.

**Keywords:** Tarsayan, schools, Sassanids, teachers, students, educational materials, educational economics.

## A Study of the Development of Sharia in Zoroastrianism

✉ **Mostafa Ghazi Zahedi** / MA in Religious Studies, Imam Khomeini Educational and Research Institute  
Alamdar205@gmail.com

**Hussein Naghavi** / Assistant Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Received:** 2020/09/19 - **Accepted:** 2021/01/31

### Abstract

All divine religions have had a Sharia including the laws people need for achieving happiness. Therefore, Sharia is important in any religion and its study is also of special importance. One of these divine religions, which is based on monotheism is Zoroastrianism. This study discusses Zoroastrianism's Shari'a, the course of its developments and its current status. Historical evidence shows that the law of Zarathustra has had many ups and downs throughout its history. Today, research shows that there is no trace of Shari'a in the exact sense of the word in the texts of this religion. The Shari'a, which always exists in the text of any divine religions, has been diminished in this religion, and the Zoroastrians have abandoned the Shari'a and their Shari'a books, and this is an important shortcoming.

**Keywords:** Zoroastrianism, sharia, Avesta, development, Vendidad, collective wisdom.

## **A Comparative Study of Salvation in Buddhism and Zoroastrianism**

✦ **Hassan Namian** / MA in Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan

h\_namian@yahoo.com

**Sajjad Dehghanzadeh** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Shahid Madani University of Azerbaijan

**Received:** 2019/12/12 - **Accepted:** 2020/05/23

### **Abstract**

Buddhism and Zoroastrianism are two important religious traditions each of which have proposed theories about man's condition in the world and have shown some paths to achieve salvation. Based on Buddhism, the source of human suffering is desire and ignorance which leads to reincarnation, and the main goal is salvation from the cycle of reincarnation and attainment of power. Achieving this goal is somewhat different in the two main Buddhist sects, Theravada and Mahayana. Theravada takes the path of Arhat, and Mahayana the path of Buddhism. In Zoroastrianism, the principles of the theory of salvation include getting rid of the consequences of wrong deeds, words and thoughts and reaching the paradise of Ahura Mazda, which is achieved through having faith in Ahura Mazda, having good thoughts, words, deeds and repenting with the help of Amshaspandan (angels) and saviors. This study compares the doctrine of "salvation" from the perspective of the two transcendent and Mahayana Buddhist sects with the doctrine of "salvation" in the Avesta, the sacred text of Zoroastrianism.

**Keywords:** salvation, Buddhism, Theravada, Mahayana, Zoroastrianism, Avesta.

## Light and its Symbolism in the Religious Art of Christianity

✉ **Fatemeh Lajevardi** / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.  
(Corresponding Author) Lajavardi.ft@gmail.com

**Shahram Pazouki** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

**Tahereh Haj Ebrahimi** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

**Zeinab Bani Asad** / PhD Student in Religion and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

**Received:** 2020/08/12 - **Accepted:** 2021/01/03

### Abstract

Almost in all religions, holy issues have been described as a form of light. In all religions, light and its related elements have had a special place in mythology and rituals, and have eventually led to religious art. In Christianity, God is absolute illumination. In the Bible, the Messiah introduces himself as light, and there is a symbolic description that states: "I am the light of the world", whoever follows me will not remain in darkness; because the life-giving light illuminates the path." At the beginning of the Christian era, illumination either played the role of a mediator between God and the world or was itself a symbol of God's existence. Considering this important tradition of light, it is not surprising that one of the most influential sources in Christian art, especially in the symbolism of light, is the New Testament. A careful investigation of the symbols of light in Christianity including aureole, icons and the use of the element of illumination in Christian architecture can clearly show the influence of other ancient religions and cultures, especially Judaism and Greco-Roman culture in whose context Christianity flourished.

**Keywords:** light, the Messiah, religious art, aureole, icons, the Bible.

## **A Comparative Study of the Views of the Catholic Church and Shiite Scholars regarding the Theory of Evolution**

**Seyyed Ali Hassani Amoli** / Associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute

seyedAli5@Gmail.com

**Received:** 2019/06/12 - **Accepted:** 2019/11/18

### **Abstract**

Since the theory of evolution was proposed, and as it presented a particular worldview that was inconsistent with the current views, different reactions to this view have been triggered among the followers of different religions. Using a descriptive-analytical method, this paper seeks to consider the similarities and differences between the Catholic Church and Shiite scholars in dealing with this view. The results indicate that there is a withdrawal of the Catholic Church from its original view on this theory. Besides, the church has paid attention to the various dimensions and depth of influence of this view.

**Keywords:** theory of evolution, Darwin, Shiite scholars, Catholic Church, similarities and differences.

## Abstract

### A Critique of Gnostic Beliefs in the Gospel of Thomas Based on the Qur'anic Teachings

✉ **Marzieh Vahdani** / MA Graduate in Interpretation and Qur'anic Sciences, Tarbiat Modares College, Mashhad (Corresponding Author) [m.vahdani067@gmail.com](mailto:m.vahdani067@gmail.com)

**Mohsen Dimehkargarab** / Associate Professor, the University of Qur'anic Sciences, Tarbiat Modares College, Mashhad

**Received:** 2019/06/03 - **Accepted:** 2019/10/06

#### Abstract

The Gospel of Thomas is one of the discoveries of Nagaa Hammadi and is based on Gnostic-Christian beliefs. Researchers have done a lot of historical and religious studies about these discoveries, especially the Gnostic beliefs that dominate most of these texts. They have sought to discover which one is closer to God, Gnosis or Christianity? In this paper, one of the texts of Nagaa Hammadi (the Gospel of Thomas) and its beliefs (Gnostic-Christian) have been comparatively studied based on the Holy Qur'an. It can be argued that according to this comparative study, more than half of the sayings attributed to Jesus in this Gospel are fabricated and contrary to Islamic teachings, and the claim that the 114 existing sayings are attributed to Jesus is rejected. Some of the sayings seem to be consistent with Islamic teachings; however, it should be noted that, based on the conducted study, they are also in conflict with the Islamic method and attitude.

**Keywords:** the holy Qur'an, unofficial Gospels, Jesus, Gnosis, Christianity.



# Table of Contents

A Critique of Gnostic Beliefs in the Gospel of Thomas Based on the Qur'anic Teachings / <i>Marzieh Vahdani / Mohsen Dimehkargarab</i> .....	7
A Comparative Study of the Views of the Catholic Church and Shiite Scholars regarding the Theory of Evolution / <i>Seyyed Ali Hassani Amoli</i> .....	25
Light and its Symbolism in the Religious Art of Christianity / <i>Fatemeh Lajevardi / Shahram Pazouki / Tahereh Haj Ebrahimi / Zeinab Bani Asad</i> .....	47
A Comparative Study of Salvation in Buddhism and Zoroastrianism / <i>Hassan Namian / Sajjad Dehghanzadeh</i> .....	63
A Study of the Development of Sharia in Zoroastrianism / <i>Mostafa Ghazi Zahedi / Hussein Naghavi</i> .....	83
The Representation of Educational Centers for Monotheistic Religions in Sasanian Iran; Case Study: Tarsayan (Christians) / <i>Behrouz Rafiei</i> .....	101
<b>Abstract</b> / <i>Translator: Mohammad Javad Norouzi</i> .....	128

## In the Name of Allah

**Ma'rifat-e Adyān**

Vol.12, No.3

A Quarterly Journal of Religions

Summer 2021

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

**Director:** *Sayyid Akbar Hussein*

**Editor in Chief:** *Ahmadhusein Sharifi*

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

### Editorial Board:

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