

# معرفت ادیان

سال دوازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۸، پاییز 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](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای 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](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

نمایه در:

[sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir) & [magiran.com](http://magiran.com) & [noormags.ir](http://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 مآخذ 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: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ 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



یادکرد نام امام حسین علیه السلام در تورات (مطالعه موردی: نقد و تحلیل مقاله «الإمام الحسين عليه السلام بين القرآن والتوراة والإنجيل») / ۷

کتاب محمود کریمی / امیرحسین فراستی

بررسی تطبیقی جایگاه حضرت ساره در قرآن و تورات، با تکیه بر نقد روایات تفسیری / ۲۵

کتاب زهره نریمانی / جعفر فیروزمندی بندپی / زینب شهسواری

نبرد حضرت داود علیه السلام با جالوت از دیدگاه قرآن و مسیحیان عصر نزول / ۴۳

کتاب اعظم پویازاده / شیوا تجار

بازسازی نظام الهیاتی آریوس در باب پدر، پسر و روح القدس / ۶۱

کتاب میلاد اعظمی مرام / مجتبی زروانی / قربان علمی

مصائب مسیح / ۷۷

انسیه شیرخدائی / کتاب ابوالفضل محمودی / طاهره حاج ابراهیمی

بررسی تحلیلی مسیحیت کاتولیک در اسپانیا از آغاز تا قرن پانزدهم میلادی / ۸۹

سید محمدرضا میریوسفی

روند شکل‌گیری مفهوم انتزاعی نجات‌بخش در مسیحیت، بر اساس مباحثات سنت آگوستین با اسپسگان

مانوی در متون افریقای قرون اولیه میلادی / ۱۰۳

روشنک آذری

بررسی جایگاه و اوصاف خدا در عقاید ارمنه ارتدکس ایران بر اساس دیوارنگاره کلیسای وانک / ۱۱۷

عسگر دیرباز / کتاب محمد دین محمدی / محمدحسین رحیمی

نمایه‌های مقالات و پدیدآورندگان سال دوازدهم (شماره ۴۵ - ۴۸) / ۱۳۵

۱۴۴ / Abstract

مترجم: حمیدرضا برهانی



نوع مقاله: پژوهشی

## یادکرد نام امام حسین علیه السلام در تورات

(مطالعه موردی: نقد و تحلیل مقاله «الإمام الحسين علیه السلام بين القرآن والتوراة والإنجيل»)

karimiimahmoud@gmail.com

محمود کریمی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام

امیرحسین فراستی / دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام

دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹

### چکیده

بر اساس آیه ۲۹ سوره مبارکه فتح، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و همراهانش، در کتب آسمانی پیشین یاد شده‌اند. نبودن نام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام در کتاب مقدس کنونی، پژوهشگران را برآن داشته است تا به رمزگشایی بخشی از آیات عهدین در این موضوع همت گمارند. مقاله «الإمام الحسين علیه السلام بين القرآن والتوراة والإنجيل» به قلم پژوهشگر عراقی، خانم زهور کاظم زعیمان، در مجله السبط، نمونه‌ای از این دست است که کوشیده تا نمادهای مورد اشاره آیه شریفه مذکور را در کتاب مقدس بازجوید. وی با اعتقاد به نمادین بودن آیاتی از کتاب مقدس، که حاوی نشانه‌های اصحاب کسا علیهم السلام است، واژه «سَطَاء» (جوانه) را نشانگر امام حسین علیه السلام و «شاخه» را مفهوم و نماد متناظر آن در تورات می‌داند. در عین حال که دیدگاه تفسیری وی نوآورانه و قابل تأمل است، اشکالاتی روشی در اثر او به چشم می‌خورد که از اعتبار آن می‌کاهد. جستار حاضر با هدف بررسی و نقد مقاله نام‌برده در موضوع یادکرد نام امام حسین علیه السلام در تورات، و با اتخاذ روش توصیفی تحلیلی به رشته تحریر درآمده است تا با یادآوری نمونه‌هایی از خطاهای رایج در این گونه از مقالات، راهکاری برای آفرینش آثار علمی روشمند و متقن پیش نهد.

کلیدواژه‌ها: امام حسین علیه السلام، شطاء، عهد قدیم، آیات نمادین تورات، همراهان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم.

رسول الله ﷺ موعود انبیای پیش از خود است. به تصریح قرآن کریم، در تورات و انجیل منزل از سوی حضرت حق، از پیامبر اکرم ﷺ نام برده شده (اعراف: ۱۵۷) و اهل کتاب او را همچون فرزندان خود می‌شناخته‌اند (بقره: ۱۴۶). در پاره‌ای از روایات فریقین در ذیل تفسیر آیه «الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (اعراف: ۱۵۷) آمده است که صفت رسول خدا ﷺ در این دو کتاب آسمانی، مذکور بوده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۶۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۷). با نگاهی به روایات ائمه اطهار ﷺ درمی‌یابیم که این بزرگواران نیز در کتب آسمانی سابق شناسانده شده‌اند و احادیث متعددی مؤید این مدعاست؛ برای نمونه، در مناظره امام رضا ﷺ با جاثلیق مسیحی آمده است که ایشان پس از بیان صفات رسول اکرم ﷺ در انجیل و اقرار جاثلیق بدان، اسمای شریف اصحاب کساء را که در همان کتاب مذکور است، بیان فرمودند (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵). در خبری دیگر آمده است که هیئتی از یهودیان بر رسول خدا ﷺ وارد شدند و در میانه گفت‌وگو، درباره چند چیز مکتوب در تورات پرسیدند و حضرت ﷺ در پاسخ، نام مبارک خود و اهل بیت خویش را ذکر فرمودند (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷). در روایتی دیگر، رسول اعظم ﷺ پس از بیان فضایی از امیرالمؤمنین ﷺ به وجود نام دو فرزند گران قدر حضرت فاطمه زهرا ﷺ در تورات اشاره فرمودند (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳). مقاله حاضر درصدد است به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: ۱. چه تفسیر جدیدی از آیه «شطاء» در مقاله «الإمام الحسين ﷺ بين القرآن والتوراة والإنجيل» ارائه شده است؟ ۲. با استناد به کتاب مقدس، سیاق آیات قرآنی، تفاسیر و روایات، چه نقدهایی را می‌توان بر موضوع یادکرد امام حسین ﷺ در تورات وارد کرد؟

### ۱. پیشینه تحقیق

این قبیل آیات و روایات که به ورود نام رسول الله ﷺ و اهل بیت گرامی ایشان در کتب آسمانی سابق تصریح دارند، زمینه‌ای را برای پژوهشگران فراهم آورده‌اند تا به جست‌وجوی نشانه‌های پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ در آنچه امروزه با نام عهدین در دست داریم، بپردازند. از این آثار می‌توان به کتب *بشارات عهدین* به قلم محمد صادقی تهرانی، *محمد در تورات و انجیل* اثر داود عبدالاحد، *انیس الأعلام فی نصره الإسلام* نوشته محمدصادق فخرالاسلام و مقاله «نام دوازده امام در تورات: نگاهی نو به بشارت ابراهیم در سفر پیدایش» از هادی‌علی تقوی و همکاران اشاره کرد.

مقاله خانم زعیمان با عنوان «الإمام الحسين ﷺ بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل» اثری جدید در این عرصه است که به‌طور ویژه بررسی نشانه‌های ابی‌عبدالله ﷺ را در سه کتاب آسمانی هدف پژوهش خود قرار داده است. این اثر حاوی نگاهی نو به آیه ۲۹ سوره مبارکه فتح بوده و تعبیر «شطاء» در آن را نمادی برای اشاره به امام حسین ﷺ ذکر کرده است. به‌رغم تلاش قابل تقدیر وی، خطاهای روشی متعددی در مقاله او به چشم می‌خورد.



از این رو با هدف نقد نمونه‌ای از آثار نگاشته‌شده در جهت حقانیت اهل بیت (ع) با استفاده از رویکرد مطالعات تطبیقی ادیان، مقاله حاضر به رشته تحریر درآمد.

امید است که پژوهشگران این عرصه با رعایت روش علمی مورد تأیید رشته مورد مطالعه، آثاری معتبر و ارزشمند بیافرینند. در پایان شایان ذکر است که شأن و مقام اهل بیت عصمت و طهارت (ع) بس والاتر از آن است که برای اثبات آن به مستندات ضعیف و روایات مشکوک متمسک شویم.

## ۲. شخصیت علمی مؤلف

خانم زهور کاظم صادقی زعیمیان، استاد زبان عربی و مطالعات اسلامی در دانشگاه کاظمین و مدیرکل بخش تربیت در آموزشگاه کرخ ثالثه در عراق می‌باشد. وی مدرک دکترای خود را در رشته فلسفه زبان عربی از دانشگاه بغداد اخذ کرده است؛ علاوه بر این، دارای مدرک هنر آداب معاشرت و تشریفات (Etiquette and Protocol) از سازمان حقوق بشر در بیروت و مدرک تشریفات از قبرس می‌باشد. از جمله مقالات نام‌برده می‌توان بدین موارد اشاره داشت: - مدلول فتاة در آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَاتِهِ لَأَبْرَحَ حَتَّىٰ أَلْبُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا»؛ پنجمین همایش زبان عربی در دبی، سال ۲۰۱۶م؛

- پدیده‌های صوتی در لهجات زبان عربی اهل خلیج؛ ششمین همایش زبان عربی در دبی، سال ۲۰۱۷م؛

- فاطمه زهرا (ع) در قرآن کریم و کتب مقدس؛

- تحلیل زبانی محنت خلق قرآن در دوران امام هادی (ع) و سخن ایشان در مورد آن؛ مجله تسنیم، سال هشتم،

شماره هفتم و هشتم؛

- نقش پویانمایی‌ها در سخن گفتن دانش‌آموزان به زبان عربی فصیح؛ مجله العمدة فی اللسانیات وتحلیل

الخطاب؛ سال اول، شماره دوم.

## ۳. محورهای اصلی مقاله

در این بخش گزارشی مختصر از مقاله «الإمام الحسين (ع) بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل» ارائه خواهد شد و تحلیل آن همراه با ذکر مؤیدات و اشکالات وارد بر اثر، به بخش پسین موکول می‌گردد. این مقاله را می‌توان در ذیل سه محور کلی، که هر کدام به نشانه‌ای از امام حسین (ع) در یک کتاب آسمانی اهتمام داشته است، معرفی نمود. مؤلف در آغاز، به تبیین جایگاه امام حسین (ع) در سنت اسلامی می‌پردازد و سپس تلاش می‌کند تا ویژگی‌های مذکور برای همراهان رسول خدا (ص) در آیه ۲۹ سوره فتح را در تورات و انجیل باز یابد و نمادهای به‌کاررفته در کتاب مقدس برای هر یک از نشانه‌های قرآنی را رمزگشایی نماید.

### ۳-۱. امام حسین (ع) در اسلام

امام حسین (ع) در سنت اسلامی دارای ویژگی‌های ممتازی هستند و آیات و روایات فراوانی در شأن این بزرگوار بیان شده است. در ادامه به نمونه‌هایی اندک کوچکی از این دست آیات و روایات اشاره خواهد شد.

مؤلف با اشاره به آیه مباحله (فَمَنْ حَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (آل عمران: ۶۱)؛ هر کس پس از دانشی که به سوی تو آمده است، در مورد آن با تو بحث و مجادله کند، بگو بیاید تا فرزندانمان و فرزندانتان و زنانمان و زنانتان و خودمان و خودتان را فرایخوانیم؛ آنگاه مباحله کنیم و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم) و با استناد به روایات مورد اتفاق فریقین ذیل این آیه، مباحله‌کنندگان را اصحاب کساء<sup>ع</sup> معرفی می‌کند و امام حسین<sup>ع</sup> را از ابناء رسول الله<sup>ص</sup> برمی‌شمارد.

سپس با اشاره به هجرت متأخر جمعی از مسیحیان نجران به کوفه و نیز یکی از مسیحیان مسلمان شده به نام خدش که به سبب گرایش علوی‌اش به شهادت رسید و همچنین شواهد دال بر انتخاب کنیه‌های حسن و حسین و علی توسط جمعی از مسیحیان، اینها را نشانه‌ی محبت مسیحیان به اصحاب کساء می‌داند و سخن مدعیان زندگی مسالمت‌آمیز مسلمانان و مسیحیان را در سایه حکومت اموی ناصواب برمی‌شمارد. همچنین احتمال می‌دهد که این رفتار مسیحیان ناشی از شناختن نشانه‌های امام حسین<sup>ع</sup> در تورات و انجیل باشد؛ همان نشانه‌هایی که قرآن کریم (فتح: ۲۹) از آن یاد کرده است (زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۴۷-۴۸).

## ۲-۱-۳. حدیث آفرینش امام حسین<sup>ع</sup> از سمت راست عرش پیش از آغاز خلقت

تلاش مؤلف در این بخش، اثبات جایگاه وصف‌ناشدنی اصحاب کساء<sup>ع</sup> و از جمله امام حسین<sup>ع</sup> است. ایشان در تفسیر آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱)؛ و همه نام‌ها را به آدم آموخت؛ آن‌گاه آنها را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: مرا از نام ایشان باخبر سازید، اگر راست‌گو هستید»، ابتدا ضمیر «هُم» در «عرضهم» را که به «أسماء» برمی‌گردد، دال بر عقلا می‌داند و مدلولش را افرادی ویژه برمی‌شمارد که همان اشخاص گرداگرد عرش‌اند و جز آل محمد<sup>ص</sup> نیستند.

سپس حدیثی از امام صادق<sup>ع</sup> را مؤید آن می‌آورد که طبق آن، خداوند متعال پنج تن را از نور جلالش آفرید و هر یک را به یکی از نام‌های نازل شده خود نامید. آن‌گاه ایشان را در میثاق قرار داد؛ چراکه از سمت راست عرش‌اند. زمانی که آدم<sup>ع</sup> را آفرید، او از سمت راست عرش بر ایشان نظر افکند و به منزلت رفیعشان آگاه شد.

مؤلف بر این باور است که نام مبارک اصحاب کساء<sup>ع</sup> مکتوب بر عرش است و این حقیقتی است مذکور در تورات. برای اثبات این گفته، ابتدا به خلقت نور و ارواح حضرات<sup>ع</sup> پیش از خلقت آدم<sup>ع</sup> اشاره می‌کند و به سخن رسول الله<sup>ص</sup> در این موضوع استناد می‌جوید؛ سپس گزارشی را ذکر می‌کند که مطابق آن، زمانی که قاتلان حامل سر مبارک امام حسین<sup>ع</sup> شب‌هنگام در دیری فرود آمدند، راهب آن دیر نوری دید که از سر حضرت تا دامنه آسمان امتداد داشت و بدین سبب اسلام آورد. وی نتیجه می‌گیرد، راهب به نشانه‌های اصحاب کساء که در کتابشان آمده بود، آگاهی داشت؛ از همین رو با رؤیت تطابق نشانه‌ها ایمان آورد (همان، ص ۴۹).

در این بخش، مؤلف در پی کشف معنای مقصود از واژه «شطاء» در آیه ۲۹ سوره فتح می‌باشد. به گفته وی، این واژه تک‌آمد در قرآن کریم، نشانه‌ای برای بازشناسی همراهان رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم بوده و توصیف ایشان در کتب آسمانی، با نماد و نه اسم صریح آمده است. بدین سبب، همچنان بشارت‌هایی به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در آن باقی است که به دلیل نمادین بودنش، در روزگار خود گنگ بوده و تحریف نشده است (همان، ص ۵۰).

#### الف) معنای لغوی شطاء

مؤلف در این قسمت، به معنای «شطاء» در واژه‌نامه‌های عربی استدلال می‌کند و ادعا دارد، به اتفاق نظر لغویان، «شطاء الزرع» یعنی جوانه آن؛ لذا همان‌طور که جوانه گیاه همواره از اصل خود است، نه گیاهان اطرافش، جوانه شخص فرزند اوست، نه یارانش. بنابراین حسین علیه السلام از اصل خود، جدش که فرمود: «حسین منی»، جوانه زده است. ضمناً هیچ واژه‌نامه‌ای «شطاء» را اصحاب ندانسته است (همان، ص ۵۰-۵۱).

#### ب) شطاء در احادیث

در این قسمت، مؤلف روایاتی را عنوان می‌کند که در آن از امام حسین علیه السلام به «فَرخ» (فرزند) تعبیر شده است. او «شطاء» و «فرخ» را همسان می‌گیرد و دلیلش را کلام بخاری درباره شطاء (شطاء فراخه) و مطابقت آن با واژه‌نامه‌ها می‌داند. چند نمونه از آن روایات عبارت‌اند از: مناجات امام حسین علیه السلام نزد قبر جد بزرگوارش صلی الله علیه و آله و سلم با تعبیر «أنا الحسين بن فاطمة، فرخک وابن فرختک»؛ حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام و مشاهده شهادت امام حسین علیه السلام در رؤیا با تعبیر «کأنی بالحسین سخلی و فرخی... قد غرق فیه [= دمه العیبط]» و فرمان امیرالمؤمنین علیه السلام به شهادت دادن مردمان به اینکه حسین علیه السلام «فرخا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم» هستند (همان، ص ۵۱). افزون بر این، حدیثی دیگر را شاهد می‌آورد که حسب آن، وقتی عیسی علیه السلام از کربلا عبور می‌کرد، بر حسین علیه السلام گریست و او را «فرخ الرسول أحمد» نامید که در آن خاک به خون خواهد نشست و گلی خوشبوتر از مُشک برجای خواهد گذاشت.

#### ج) شطاء در تفاسیر

سومین بخش از تبیین مفهوم «شطاء»، استناد به کلام مفسرین است. وی می‌نویسد: مفسران در تفسیر «زرع» به پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و «شطاء» به اصحاب او اتفاق نظر دارند؛ اما بن‌الأعمق مخالف این نظر است. طبق اجماع مفسرین، شطاء همان فراخ (فرزند) است و این سخن با بخشی از آیه که می‌فرماید: «فاستوی علی سوقه» آشکارتر می‌گردد که گوید فراخ (فرزند) بر اصل خود می‌ایستند؛ چنان که زمخشری «بعلی» (به استعانت علی) را در تقدیر گرفته است. در نتیجه، مقصود از شطاء الزرع، سلاله رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از نسل فاطمه علیه السلام می‌باشد و نه هیچ کس دیگر (همان، ص ۵۲).

۲-۳. امام حسین علیه السلام در تورات

چنان که گذشت، «شطاً» (جوانه) یکی از نشانه‌های امام حسین علیه السلام در کتاب مقدس است. البته به اعتقاد مؤلف، مفهوم همسان آن در کتاب مقدس، شاخه می‌باشد. برای مثال، تورات پس از تمجید خدمتگزار خداوند (اشعیا/ ۵۲: ۱۳-۱۵)، او را به نهالی در شوره‌زار توصیف می‌کند (اشعیا/ ۵۳: ۲). به گفته زعیمیان، این بشارت اشعیا، به همان گیاهی است که در بیابان خشک مکه جوانه می‌زند؛ سپس از سربریده شدن سر او و نیز نسل و عمر دراز و مشقت‌هایش سخن می‌آید (اشعیا/ ۵۳: ۷-۱۱). زعیمیان با ادعای عدم تطابق نشانه‌هایی مانند ذبح شدن و داشتن نسل، برای حضرت مسیح علیه السلام، مراد آیات را امام حسین علیه السلام برمی‌شمارد.

وی در ادامه با استناد به حدیثی که «یس» را نام رسول الله صلی الله علیه و آله می‌بیند، برابرش را در تورات، «نهالی از تنه یسعی (نام پدر داود در کتاب مقدس)» (Jesse) (اشعیا/ ۱۱: ۱) بیان می‌کند؛ همچنین موعود زکریا علیه السلام را که عمامه طاهره بر سر دارد (زکریا/ ۳: ۵)، رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند؛ چه این وصف با عیسی علیه السلام سازگار نیست. بنابراین، «شاخه» نماد تحریف‌نشده امام حسین علیه السلام در تورات است؛ زیرا تمثیل شاخه و درخت برای پدر و پسر در تورات شناخته‌شده بوده و نمونه‌اش یعقوب و یوسف علیه السلام است (پیدایش/ ۴۹: ۲۲) (زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۲-۵۳).

۱-۲-۳. قربانی در رؤیای ارمیا

دیگر نماد مورد اشاره تورات، فردی است که سید زمین در روزگار خویش بوده و پس از کازاری خونین، کنار رود فرات برای خداوند قربانی می‌شود (ارمیا/ ۴۶: ۴-۱۰). این قربانی بر کناره فرات در روایات رسول اکرم صلی الله علیه و آله امام حسین علیه السلام معرفی می‌شود (همان، ص ۵۴).

۲-۳. شاخه در رؤیای ارمیا

در همین سفر است که ارمیا پس از مشاهده شاخه بادام (ارمیا/ ۱۱: ۱) از سرزمینی بی‌آب‌و‌علف و مردمانی مشرک خبر می‌دهد و به صحرای قیدار در شرق اشاره می‌کند (ارمیا/ ۲: ۱۰). قیدار جد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و نام پسر دوم اسماعیل بن ابراهیم علیه السلام و همچنین پدر مشهورترین قبایل عرب است که سرزمینشان هم بدین نام شناخته می‌شود (همان، ص ۵۴).

۴. نقد و تحلیل مقاله

ابتدا از نقاط مثبت و نوآوری پژوهشی مقاله مورد بررسی سخن خواهد آمد و در ادامه خطاهای علمی قابل تأمل مؤلف آن ذکر خواهد شد. بی‌شک این نقد متوجه روش علمی و مستندات وی است و راقمان این سطور هرگز منکر اصل موضوع و درصدد نفی حقانیت قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم السلام نیستند.

پیروان ادیان ابراهیمی در طول تاریخ کوشیده‌اند تا با استناد به کتب آسمانی ادیان متقدم، حقانیت خود را اثبات کنند و به اصحاب آن کتب بقبولاند (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰). در این مسیر، همسان‌یابی نشانه‌ها میان کتب آسمانی تنها راه ممکن است؛ چه هیچ یک در کشف نام صریح پیامبر خود توفیقی نیافته‌اند. بی‌تردید این امر نیز بسی دشوار است و تلاشی وافر می‌طلبد تا بتوان نشانه‌های موعود در کتاب ناسخ را در کتاب منسوخ پیدا کرد. افزون بر این، مصون نماندن برخی از این کتب از گزند تحریف، سختی پژوهش در این باب را دوچندان ساخته است؛ از این‌رو تلاش خانم زعیمیان برای یافتن شماری از نشانه‌های امام حسین علیه السلام - که به باور وی موعود قرآن مجید در تورات و انجیل است - امری بدیع و درخور تقدیر است. حاصل این کوشش، اثباتی نو بر حقانیت مذهب شیعه است که نشان می‌دهد از بدو تاریخ بدان بشارت داده شده است و هرگز پرداخته علمای متأخر نیست. اثبات بین‌الادبانی بدین روش، مسبوق به سابقه نبوده است و وجه نوآوری اثر به‌شمار می‌رود. او با بررسی لغوی واژه «شطاء» در آیه ۲۹ سوره فتح نشان می‌دهد که تفاسیر پیشین از این تعبیر، صحت ندارند و قابل انطباق بر آیه نیستند. همچنین با بررسی روایات فراوانی که منزلت رفیع ائمه اطهار علیهم السلام را خاطر نشان می‌سازد، برای تفسیر تازه خویش از مفهوم «شطاء» مؤید می‌آورد. آیات توراتی مورد استناد مؤلف حاوی نشانه مزبور بوده و سخنی نامربوط به‌میان نیاورده است. منابع متعددی از تألیفات شیعه و سنی و حتی اهل کتاب در مقاله زعیمیان به‌چشم می‌خورد که بر قوت و غنای اثر افزوده است.

#### ۴-۲. نقد و بررسی روایات مورد استناد مؤلف

در این بخش با بررسی تعدادی از احادیث استفاده‌شده در مقاله خانم زعیمیان، صحت یا ضعف استنادات روایی وی آشکار می‌گردد. نخست روایتی است که /احمد بن صالح همدانی از ابن زکریا بن صالح از زکریا بن یحیی تستری از /احمد بن قتیبه همدانی از عبدالرحمن بن یزید از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که مطابق آن، خداوند پنج تن را از نور خود آفرید و نام‌هایشان را از نام‌های خود مشتق کرد. این روایت تنها در یک تفسیر زیدی مذهب ذکر شده است (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۶) و راویان آن به‌ترتیب مجهول (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۴)، ضعیف (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۹)، مجهول (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۴)، مجهول (مرتضی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۳۰) و مجهول (مظفر، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۷-۱۸) هستند؛ لذا اعتبار این روایت از حیث سندی به‌شدت ضعیف است و استناد بدان از ارزش اثر می‌کاهد.

مورد دیگر، حدیثی مشهور با لفظ «كنت نبياً و آدم بين الماء والطین» منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۵۲۵). بر اساس تتبع نگارندگان، این حدیث هیچ سندی ندارد و حتی در کهن‌ترین منابع موجود از اهل سنت (واقعی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۴) و شیعه (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴) به‌صورت مرسل نقل شده است؛ لذا از حیث سندی طبق مبانی شیعه و اهل سنت ضعیف به‌شمار می‌رود. میان علما نیز در صحت آن اختلاف

است و از تواتر (امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۳۸) تا کذب آن (ابن تیمیّه، بی تا، ج ۱۸، ص ۳۸۰؛ زرکشی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۷۲) گفته اند؛ اما حدیثی با همین مضمون با لفظ «کنْتُ» (جعلتُ) نبیاً و آدم بین الروح والجسد» در کتب اهل سنت (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۲۹؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۷، ص ۱۷۶) یا «تَبَّتْ وَاَدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» در کتب شیعه (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۴۸) نقل شده است که سند مورد اول مطابق معیارهای اهل سنت صحیح بوده (ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۹؛ حاکم نسیابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۶۵؛ البانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۱) و مورد دوم از امام جواد علیه السلام مرسلأً نقل شده است. البته این حدیث در کتب غیر شیعه بسامد بیشتری داشته (عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۷) و در کتب شیعه کمتر یافت می شود. عدم ورود این حدیث (هر سه لفظ مذکور) در کتب اربعه شیعه - که متقدم ترین و معتبرترین کتب شیعه شناخته می شوند - با وجود شهرت آن، نشان از بی اعتمادی محدثان متقدم امامیه به این حدیث است؛ حتی در صحاح ستّه اهل سنت نیز چنین حدیثی به چشم نمی خورد و تنها لفظ دوم در سنن ترمذی آمده است (ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۹). این حدیث با دو لفظ دیگر نیز - اما با بسامد کمتری - نقل شده است؛ چنان که تنها در یک کتاب حدیثی شیعه بدون سند به صورت «وَأَدَمُ مَنْخُولٌ فِي طِينَتِهِ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴) و در کتب اهل سنت به شکل «وَأَدَمُ لِمَنْجِدَلِ فِي طِينَتِهِ» (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۸، ص ۳۷۹) دیده می شود که در صحت سند آن هم مناقشه بوده است و هر چند بخاری مردودش خوانده، ابن حبان و حاکم صحتش را پذیرفته اند (عسقلانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲). در مجموع، گرچه این روایت خالی از اضطراب در متن نیست، آنچه معتبرتر به نظر می رسد، تعبیر «وَأَدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» است که منابع اهل سنت آن را نقل کرده اند، ولی در منابع متقدم شیعه یافت نمی شود. بنابراین، استناد جستن بدین روایت نیز سبب ضعف اثر می گردد.

از دیگر روایات مورد استناد مؤلف، سخن امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام گذرشان بر خاک کربلا و گریه ایشان و نیز اخبارشان از عبور عیسی بن مریم علیه السلام و حواریانش بر مقتل امام حسین علیه السلام در کربلا و گریه بر آن تربت پاک است (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۹۷-۵۹۸؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۳). سند این حدیث به روایت شیخ صدوق چنین است: محمد بن احمد سنانی (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۵۶) از احمد بن یحیی بن زکریا (مامقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۱) از بکر بن عبدالله بن حبیب (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق (ب)، ج ۱، ص ۲۷۴) از تمیم بن بهلول (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۲۳) از علی بن عاصم (زراری، ۱۳۹۹ق، ص ۹) از حصین بن عبدالرحمن (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۳۳) از مجاهد (ذهبی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۶) از ابن عباس (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق (الف)، ج ۳، ص ۳۳۱) از امیرالمؤمنین علیه السلام این سند به دلیل مجهول بودن احمد بن یحیی و تمیم بن بهلول، به درجه ضعیف تقلیل می یابد. با اینکه شیخ صدوق این داستان را مروی از عامه بیان می کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۳۱)، اما در آنچه از کتب اهل سنت امروزه در دست داریم، ذکری از این روایت دیده نمی شود. شبهه ای که امکان گذر عیسی علیه السلام و حواریانش را از کربلا زیر سؤال می برد، تولد وی در بیت لحم (متی ۲: ۱) و فاصله بسیار

این دو مکان است؛ ولی در کمال ناباوری، نویسنده مسیحی، *آنتوان باره*، به دفاع از این حدیث برخاسته است و با اظهار نامعلوم بودن تاریخ دوران نوجوانی عیسی علیه السلام و همچنین قدرت ایشان بر انجام معجزات، این احتمال را می‌دهد که ایشان در همین بازه از کربلا گذر کرده باشد (باره، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷-۱۰۸).

علاوه بر موارد فوق، حدیثی مقطع در مقاله *زعیمیان* سبب شگفتی می‌گردد؛ حدیثی با عبارت «أخرج شطأه بأبی بکر، فأزهر بعر، فاستغلظ بعثمان، فاستوی علی سوقه بعلی» (ابن حنبل، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۳۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۵). این روایت نه تنها با مبانی کلامی شیعه میانه‌ای ندارد، از سوی برخی علمای اهل سنت نیز مردود اعلام شده است (فتنی، ۱۳۴۳ق، ص ۸۴؛ ابوشبیه، بی‌تا، ص ۸۸)؛ با این حال مؤلف با ذکر بخش پایانی آن (فاستوی علی سوقه بعلی) و حذف مابقی، بی‌اعتباری آن را پوشانده است که یک خطای علمی بزرگ محسوب می‌شود.

### ۳-۴. نقد و بررسی بر مبنای تفاسیر کتاب مقدس

پیروان هر آیین به صیانت اعتقادات خویش از خرافات و تحریفات ایمان دارند و هرگز خود را بر طریق گمراهی تلقی نمی‌کنند. از این رو گاه دست به تأویل می‌زنند و آنچه در ظاهر با انگاشته‌هایشان نمی‌سازد، توجیه می‌کنند. علمای ادیان همواره در اثبات حقانیت باورهایشان کوشیده‌اند که در خصوص ادیان ابراهیمی، تلاش برای کشف پیامبر آیین خود در کتب آسمانی سابق، تاریخی دراز دارد (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰). این رویکرد که در ضمن مطالعات تطبیقی ادیان می‌گنجد، می‌باید از حدود و شرایط آن خارج نشود. از اصول این مطالعات، نداشتن پیش‌انگاشته‌های مذهبی و معیار قرار دادن آیین پژوهنده است که عدم رعایت این ضابطه، وی را از جاده حق به بیراهه می‌کشاند (تیواری، ۱۳۹۶، ص ۷).

*زعیمیان* با تصریح به اینکه نشانه‌های امام حسین علیه السلام در کتاب مقدس نمادین هستند، سعی در تأویل این نشانه‌ها به اموری دارد که با ویژگی‌های اصحاب کساء علیهم السلام همخوانی دارند. در این بخش به ذکر سه اشکال اساسی وارد بر این مدعا بسنده می‌کنیم. بر ابتدا تأکید می‌شود که منظور از رد دیدگاه خانم *زعیمیان* هرگز به معنای انکار ورود نام‌های ائمه اطهار علیهم السلام و خصوصاً امام حسین علیه السلام در تورات نیست؛ چنان‌که در مقدمه این مقاله به احادیثی اشاره شد که به صراحت بر این مدعا صحه می‌گذارند و تکذیب آن روایات - با وجود مؤید قرآنی بر اعتبار آنها - اشتباه بزرگی است؛ بلکه تنها مقصود این قلم‌فرسایی، نقد روش علمی مقاله خانم *زعیمیان* در برداشت از کتاب مقدس است.

ایراد اول، جزم‌گویی است؛ بدین معنا که او پس از بیان نشانه‌های موعود تورات، که به گفته وی همان امام حسین علیه السلام است، انطباق آنها بر حضرت عیسی علیه السلام را محال می‌داند و سخن خود را ضرورتاً صحیح می‌انگارد (زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۳). این در حالی است که عدم ذکر نام در قسمت‌هایی از کتاب مقدس سبب ناشناخته ماندن هویت فرد مورد اشاره بوده (گلدین‌گی و پین، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۲۷۳) و راه را برای تأویل باز گذاشته است.

برای نمونه، سرزمین خشکی که موعود تورات در آن می‌روید (اشعیا/ ۵۳: ۲)، می‌تواند الزاماً مکه نباشد؛ بلکه تأویل آن به زادگاه عاری از تجملات عیسی علیه السلام (شولتس، ۲۰۰۷، ص ۳۰۶) یا محل پست پرورش او (رایت و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۲۵۷) و به تعبیری شهری که مردمان آن را به‌مسخره ناتوان از زایش معنوی می‌پنداشتند (هاید، ۲۰۱۵، ص ۳۵۳)، دشوار نمی‌نماید؛ حتی برخی این صفت را به خانوادهٔ دون‌مایه (پدر نجار و خویشاوندان ماهیگیر وی، طبق اعتقاد نادرست مسیحیان) برگردانده‌اند (متیو، بی‌تا، ص ۵۴۱). همچنین بره‌ای که برای خدا قربانی می‌شود (اشعیا/ ۵۳: ۷) با استناد به سخن انجیل (یوحنا/ ۱: ۲۹ و ۳۶) که آن را لقب عیسی علیه السلام بیان داشته (کلوین، بی‌تا، ص ۹۲)، به‌سادگی تأویل‌پذیر است. علاوه بر این، مفسران مسیحی مصداق نسل این شخص موعود را هم مردمانی که شاهد تصلیب عیسی علیه السلام [مطابق اعتقاد باطل مسیحیان] بودند (فکری، ۲۰۱۸، الف، ص ۲۷۰) یا نسل‌های آینده (فریزن، بی‌تا، ص ۳۳۲) بیان داشته‌اند تا صدق نشانه‌های این موعود ناشناخته بر عیسی بن‌مریم علیه السلام تحقق یابد.

دیگر نشانهٔ مذکور در تورات، کسی است که عمامهٔ طاهره بر سرش گذارند (زکریا/ ۳: ۵) و زعیمان با استناد به اینکه عیسی علیه السلام عمامه بر سر نداشت، تأویل صحیح را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته است (زعیمان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۳)؛ حال آنکه آیهٔ پیشین (زکریا/ ۳: ۴) در وصف این شخص گفته است: فرشتهٔ خداوند جامگان چرکین او را از تنش برکنده و گناهانش را پاک می‌سازد که این وصف با شأن عصمت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله سازگار نیست. همچنین عمامهٔ طاهره به تاج پیروزی (فکری، ۲۰۱۸، ب، ص ۱۳) و جز آن تأویل‌پذیر است. بنابراین با قطعیت نمی‌توان میان پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و شخصی که زکریا علیه السلام از او سخن می‌گوید (نام او یَهُوَسَع بوده و از نیایش‌سرایان نخستین در فلسطین است) (ر.ک: شرم، ۱۹۷۴، ص ۴۴۵)، این‌همانی برقرار ساخت.

ادعای همسانی «یس» در قرآن کریم با «یسی» در عهد عتیق جز تشابه اسمی نبوده و عاری از قرائنی است که بتواند آن را اثبات کند. هرچند «یس» مطابق برخی روایات اسلامی (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ص ۲۳۶؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۴۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۱۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۱۱)، نام مبارک رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن مجید است و «یسی» نام پدر داود علیه السلام در کتاب مقدس (کامی، ۲۰۰۵، ص ۲۲۰)، اما ویژگی‌ها و پیشگویی‌هایی که در آیات فصل ۱۱ اشعیا برای نهالی که از تنهٔ یسی می‌شکفتد - با فرض صحت انتساب اقوال به نبی نام‌برده - با آنچه در منابع اسلامی برای حضرت مهدی علیه السلام منتظر ذکر شده است، شباهت بیشتری دارد تا مصابیی که بر امام حسین علیه السلام وارد آمده است. البته این استنتاج در آثار نویسندگان مسلمان بی‌سابقه نیست (ر.ک: مؤسسه فرهنگی انتظار نور، ۱۳۹۶، ص ۲۸۶)؛ ولی تأویل این موعود به امام حسین علیه السلام ادعایی نسنجیده است و با بررسی نشانه‌های این شخص، سقم آن آشکار می‌شود. برای مثال، این موعود است که مطابق دیده‌ها و شنیده‌ها حکم نمی‌کند و برای مظلومان و مسکینان به عدالت دوری خواهد کرد و شیران را خواهد کُشت؛ و در آن روز جانوران وحشی در کنار حیوانات اهلی سکونت کنند و جهان از معرفت خداوند آکنده خواهد شد (اشعیا/ ۱۱: ۳-۹). در احادیث فراوانی که به توصیف دوران پس از ظهور حضرت مهدی علیه السلام پرداخته است، می‌خوانیم که این بزرگوار، برای دوری بی‌نه



نمی‌طلبید (ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۳۱۵) و جهان را مملو از عدل و داد می‌کند (حاکم نيسابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۵۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۸) و در حکومتش درندگان با صلح زیست کنند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۱) و خردها کامل گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵). در نتیجه، برداشت خانم زعیمیان از این آیه صحت ندارد و ایشان دچار خطایی علمی شده‌اند.

این نکته نیز شایان ذکر است که برخلاف تلاش مؤلف برای تطبیق دادن موعود تورات به هر نحو ممکن بر امام حسین علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام و وصی او، یوشع بن نون علیه السلام، مژده آمدن حضرت عیسی علیه السلام را نیز داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۳) و ضرورتی ندارد که تمام بشارت‌های کتاب مقدس - با فرض صحت متن آن - به ائمه اطهار علیهم السلام بازگردانده شود و سبب تکلف گردد؛ چه اینکه زعیمیان تعبیر شاخه در عهد عتیق را الزاماً برابر با شطاً (جوانه) در قرآن مجید می‌گیرد و با این پیش‌فرض نشانه‌های آیات مربوط به شاخه را بر اهل بیت علیهم السلام منطبق می‌سازد که اندکی پیش به خطای او در بی‌توجهی به آیات قبل یا بعد آیه دارای تعبیر شاخه اشاره رفت.

اما اشکال دیگر مقاله «الامام الحسين علیه السلام بين القرآن والتوراة والانجيل» به مفهومی که مؤلف از «تورات» اراده می‌کند، برمی‌گردد. توضیح آنکه مؤلف مقاله با استناد به قرآن مجید که نشانه مذکور در تورات و انجیل را شطاً (جوانه) بیان کرده است، به کاوش در تمام عهد عتیق پرداخته و آیات حاوی تعبیر شاخه یا نهال را همان نماد اشاره شده دانسته و بر امام حسین علیه السلام تطبیق داده است. این در حالی است که آیه شریفه ناظر به توراتی است که خداوند متعال بر حضرت موسی علیه السلام نازل کرده (مائده: ۴۴؛ بقره: ۵۳) و اینکه تورات همان عهد عتیق باشد، دست‌کم مورد اختلاف است. هر چند نمی‌توان منکر شد که اجمالاً بخشی از محتویات تورات آسمانی در عهد عتیق هم یافت می‌شود، اما این‌همانی میان آن دو برقرار نیست.

آنچه امروزه با نام کتاب مقدس (Bible) شناخته می‌شود، شامل دو بخش کلی به نام‌های عهد عتیق و جدید بوده که بخش اول، خود متشکل از ۳۹ سفر (کتاب) است. بر اساس سنت یهود، این بخش از کتاب به سه دسته تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: تورات، نوئیم (انبیاء) و کتوبیم (نوشته‌های مقدس) (برتلر، ۲۰۰۵، ص ۸-۱۰). البته مسیحیان به‌نحو دیگری و احیاناً با ترتیبی متفاوت، این اسفار را طبقه‌بندی می‌کنند (همان، ص ۱۰-۱۱). در هر حال، بر اساس دیدگاه نخست که در خود تلمود به آن تصریح شده است و در نتیجه می‌تواند از اعتبار بالاتری برخوردار باشد، تورات تنها همان اسفار پنج‌گانه [در آغاز عهد عتیق] است (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰) و موسی علیه السلام هنگامی که در کوه طور بود (همان، ص ۱۴۳)، این کتاب آسمانی را از جانب خداوند (همان، ص ۱۶۴) دریافت نمود. البته پژوهشگرانی مانند آلن آنترمن (Allen Anterman) دیدگاه دیگری دارند و تورات را بر کل عهد عتیق نیز اطلاق کرده‌اند (آنترمن، ۱۳۹۹، ص ۷۲).

در مقاله زعیمیان نه تنها هیچ اشاره‌ای به این اسفار پنج‌گانه نشده است، بلکه عهد عتیق با تورات برابر فرض شده و نماد شاخه در آن پی‌جویی گشته است و نهایتاً از سه سفر اشعیا، زکریا و ارمیا - که هر سه در دسته کتب

انبیا قرار می‌گیرند (کهن، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰) - آیاتی استخراج و برابریابی شده است. قرآن کریم این نشانه را مذکور در تورات - و نه کتب انبیای بنی اسرائیل - دانسته است (فتح: ۲۹) و با توجه به اختلافی که در مورد این همسانی تورات و عهد عتیق وجود دارد، نمی‌توان ادعای صحت این تأویل بین‌الادیانی را به صورت قطعی و مسلم پذیرفت. تبیین سوم اشکال وارد بر مقاله خانم زعیمیان توضیحات بیشتری می‌طلبد که در بخش بعدی خواهد آمد.

#### ۴-۴. قرائت آیه شریفه شطاً

آیه ۲۹ سوره فتح به وجود نشانه‌های همراهان رسول گرامی اسلام ﷺ در تورات و انجیل تصریح می‌کند. این آیه را به دو شکل می‌توان خواند: یکی قرائت مشهور که بر روی «التوراة» وقف می‌شود؛ چنان‌که سعیدبن جبیر و ابن عباس و ضحاک و قتاده قرائت کرده‌اند (ابن نحاس، ۱۴۱۳ق، ص ۶۷۲؛ دانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۳۱)؛ یعنی: «سِيْمَاهُمْ فِي وُجُوْهِهِمْ مِنْ اَثْرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ»؛ و دنباله آیه (وَ مَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيلِ كَزَرْعٍ...) جمله استنفاهی لحاظ شود. معنای آیه در این صورت چنین خواهد بود: نشانه آنان در تورات، اثر سجده بر چهره‌هایشان است و نشانه ایشان در انجیل گاهی است که جوانه می‌زند و...؛ قرائت دوم این‌گونه است که روی «الإنجیل» وقف صورت گیرد - چنان‌که مجاهد خوانده است (همان) - و واو بین دو کلمه، عاطفه اسم به اسم در نظر گرفته شود که در این حالت معنای آن، برابری نشانه ایشان در تورات و انجیل خواهد بود؛ یعنی: «ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيلِ»؛ و ادامه آن، خبری برای ابتدای محذوف خواهد شد؛ یعنی: «هُم» [كَزَرْعٍ]. طبری در ذیل تفسیر آیه قول مجاهد را ذکر می‌کند که گوید: «مثلم في التوراة والإنجيل واحد»؛ هرچند خودش این رأی را نمی‌پذیرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۲۶۷).

زعیمیان معادل «شطاً» در تورات را شاخه بیان می‌کند (زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۲) و می‌کوشد که این نماد را در آن کتاب کشف کند؛ اما اگر قرائت مشهور از آیه را صحیح بدانیم، این همسان‌پنداری اشتباه خواهد بود و این سومین اشکال وارد بر مقاله وی به‌شمار می‌آید؛ چراکه بنا بر این قرائت، گیاه جوانه‌زده نشانه مذکور در انجیل است، نه تورات؛ و شایسته بود که در تورات به دنبال نشانه دال بر اثر سجده در چهره‌های صحابه بگردد که خود قرآن کریم به صراحت بیان کرده است. این دوگانگی میان نشانه تورات و انجیل در کلام برخی مفسران به چشم می‌خورد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۸۹). البته برخلاف این نظر، برخی نیز با برابر گرفتن هر دو وصف در تورات و انجیل، دست به توجیه علت تکرار واژه «مثلم» زده و تأکید را دلیل آن بیان داشته‌اند (کاشانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۷)؛ هرچند فصاحت کلام عکس این را ایجاب می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۱۶).

ناگفته نماند که با فرض صحت رأی مجاهد، برداشت زعیمیان تأیید می‌شود. البته این نظر احتمالی بعید نیست و می‌توان تقطیع آیه شریفه را در برخی احادیث به صورت «سِيْمَاهُمْ فِي وُجُوْهِهِمْ مِنْ اَثْرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ

فی التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ» (زاد، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۴) یا روایتی که امام صادق علیه السلام پس از این مقطع، آن را «صفه رسول الله صلی الله علیه و آله فی التوراة و الإنجیل و صفة أصحابه» تبیین فرمودند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۳)، مؤید برابری نشانه یادشده در تورات و انجیل دانست. علاوه بر این، شیخ مفید هنگام پاسخ به شبهه مخالفان در خصوص فضل *ابی بکر* و پیروانش در آیه فوق‌الذکر، تقطیع آن را به‌شکلی انجام داده است که پیش‌تر نمونه‌اش در احادیث ذکر شد (ابن‌نعمان، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۲) و احتمال می‌رود که برداشت وی نیز با خوانش دوم سازگارتر باشد. همچنین در برخی از کتب اعراب قرآن نیز این وجه تأیید شده است (زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۹).

در نهایت، اگر بتوان با دلایلی یقین‌آور ثابت کرد که نشانه‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله و یاران ایشان در آیات تورات و انجیل یکسان است، قرائت مشهور بی‌اساس قلمداد خواهد شد و درستی قرائت دوم قطعی خواهد بود؛ هرچند با عدم دسترسی به این دو کتاب آسمانی، اثبات چنین امری محال می‌نماید.

#### ۴-۵. بررسی اقوال مفسران در مورد آیه شطء

آرای خانم زعیمیان در قسمت معنای شطء در تفاسیر قرآن کریم احياناً سدید نیست و گاهی اشتباهات آشکاری مرتکب شده است. این امر نگارندگان را بر آن داشت تا پس از بیان این موارد نادرست، به بازتفسیر مفهوم «شطء» بپردازند و تأویل صحیح آن را با استناد به سخنان مفسران قرآن کریم و به‌ویژه کلام راسخین فی العلم بازجویند.

خطای نخست، نسبت دادن اجماع به مفسرین در خصوص تعریف «زرع» به رسول خدا صلی الله علیه و آله و «شطء» به اصحاب اوست (زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۲ و ۶۵)؛ حال آنکه وی تنها دو کتاب *جامع البیان طبری و الجامع لأحكام القرآن قرطبی* را مرجع خود عنوان می‌کند. با این وصف، ادعای اجماع قابل تأمل است؛ چه او هیچ تفسیر شیعی را در اثبات ادعای اجماع ذکر نکرده و شواهد کافی بر مدعای خویش نیاورده است.

وی در ادامه، *ابن‌الاعقلم* را که یک مفسر زیدی‌مذهب متعلق به قرن نهم است (حسینی اشکوری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۰۷) منصف می‌خواند که وی نظر فوق (مدعای اجماع مفسرین) را نپذیرفته است (زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۲)؛ اما با مراجعه به تفسیر او - که شاید در این پژوهش ارزش استنادی چندانی نداشته باشد - مشخص می‌شود که وی این حدیث تفسیری را از عکرمه نقل کرده است: «أخرج شطأه بأبی بکر، فأزره بعمر، فاستغلظ بعثمان، فاستوی علی سوقه بعلی» (اعقلم، بی‌تا، ذیل آیه ۲۹ سورة فتح) و به‌دنبال آن، منکر وجود دلیلی در آیه بر صحتش شده است؛ لذا گفته زعیمیان یک نسبت نادرست به آن مفسر قلمداد می‌گردد که به اعتبار علمی اثرش لطمه می‌زند.

سومین خطای مؤلف، در نقل قولی از *تفسیر کشاف* (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۴۸) می‌باشد که تقطیعی مخل در آن رخ داده است؛ آنجا که معنای «فاستوی علی سوقه» را «به [واسطه] علی» عنوان می‌کند

(زعیمیان، ۱۴۴۰ق، ص ۵۲). متن کامل روایت در بخش نقد و بررسی روایات مورد استناد مؤلف آورده شد و عدم اعتبار آن از منظر مبانی اعتقادی شیعه بیان گردید. با وجود این، استناد به بخشی از حدیثی که از نگاه شیعیان صحت مضمونش تأیید نمی‌شود، استناددهی نادرست برای اثبات رأی خود است و در یک پژوهش علمی امری سخیف تلقی می‌گردد.

وجود اشکالاتی از این قبیل، نگارندگان را بر آن داشت تا با مراجعه به تفاسیر بزرگان شیعه و اهل سنت، تفسیری بیابند که به صواب نزدیک‌تر باشد. با بررسی اقوال علمای اسلام در خصوص آیه شطاً، آن را بدین‌گونه می‌توان خلاصه کرد: این آیه شریفه به صدر اسلام اشاره دارد که پیامبر اکرم ﷺ بی‌یار و یاور دعوت را آغاز فرمود و مسلمانان اندک‌اندک ندای حضرت ﷺ را لیبیک گفتند و به یاری او شتافتند تا آنکه جمعیتشان افزون و امرشان مستحکم گردید و به کمک یکدیگر تقویت شدند (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۰۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۴؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۸۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۴۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۸۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۹۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۳۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۲۶۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۱۰۳). به عبارتی، این بخش از آیه به توصیف جامعه اسلامی می‌پردازد که متکامل و نیرومند می‌گردد (فضل‌الله، ۱۴۰۵ق، ج ۲۱، ص ۱۲۹). بنابراین، نشانه‌ای که به‌فرموده قرآن مجید در خصوص نبی مکرم اسلام ﷺ و همراهان ایشان در کتب آسمانی سابق ذکر شده، نه تنها یک گیاه در حال جوانه زدن و رشد یافتن، بلکه تصویری از باروری جامعه مسلمانان، به‌ویژه در صدر اسلام است که موجب شگفتی کافران شده و نویدبخش پیروزی دین حق بر تمام ادیان عالم است؛ همان‌گونه‌که در آیه پیش از آن (فتح: ۲۸) نیز این وعده حتمی عنوان گردید. بنابراین اگر نشانه‌ای در تورات یا انجیل قابل شناسایی باشد، شکوفایی همراهان عقیدتی رسول اکرم ﷺ خواهد بود که پیروان سایر آیین‌ها را به همگامی با آن فرامی‌خواند. شایان ذکر است که برخی مفسران با این دیدگاه به گردآوری آیاتی از کتاب مقدس در مورد پیامبر اکرم ﷺ و جامعه بناشده به‌همت ایشان پرداخته‌اند که طبق آن، «ملکوت» نماد برابر گیاه در حال نمو قرآن مجید خواهد بود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۷، ص ۲۱۶-۲۱۷) که پیوسته می‌روید و شاخه می‌آورد تا سرانجام پرندگان هوا را آشیان دهد (مرقس / ۴: ۳۰-۳۳).

### نتیجه‌گیری

– مقاله «الإمام الحسین ﷺ بین القرآن والتوراة والإنجیل» ضمن نگاهی نو به آیه شریفه ۲۹ سوره فتح، کوشیده است تا تحقق این وعده حتمی را در کتاب مقدس بازجوید.

– نویسنده مقاله با توجه به آیه یادشده که در آن، شطاء (جوانه یا فرزند) یکی از نشانه‌های همراهان پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در تورات و انجیل معرفی شده، این واژه را نشانه امام حسین علیه السلام دانسته و معتقد است که چنین تعبیری در دو کتاب آسمانی تورات و انجیل نیز به شکل نمادین در مورد آن امام به کار رفته است.

– مقاله یادشده تعدادی از آیات تورات را که مشتمل بر واژه «شاخه» است، به منزله تأویل شطاء در قرآن مجید دانسته و مدعی این‌همانی دو تعبیر شده است.

– با وجود مطالب ارزنده این نوشته، بررسی‌های تفسیری و روایی نشان می‌دهد که برخی از روایات مورد استناد مؤلف دارای ارزش استنادی نیست.

– جزم‌گویی مؤلف در تأویل آیاتی از عهد عتیق که به نماد شاخه اشاره دارند، امری مورد تأمل است؛ چه اینکه آیات مورد استناد وی به‌نحو دیگری نیز قابلیت تفسیر دارد.

– مطابق قرائت مشهورتر آیه ۲۹ سوره فتح، شطاء نشانه‌ای در انجیل است، نه در هر دو کتاب تورات و انجیل؛ گرچه مقاله مورد نقد، بر اساس قرائت غیرمشهور عمل کرده و به یافتن نماد برابر شطاء در تورات همت گماشته است.

– نشانه‌ای که در قرآن کریم از آن به منزله نماد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و همراهان ایشان در کتب آسمانی پیشین یاد شده است، امت رسول الله صلی الله علیه و آله است که می‌شکند و جمعیتش فزونی می‌یابد و ناباوران را به شگفت می‌آورد. این تفسیر با سیاق آیه و سنت تفسیری سازگاری بیشتری دارد و تفسیر این نشانه به گیاهی که جوانه می‌زند، خالی از تکلف نیست.

## منابع

- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *الغیبة للنعمانی*، تهران، صدوق
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، ۱۴۰۹ق، *الکتاب المنصف فی الأحادیث والآثار*، ریاض، مکتبه الرشد.
- ابن اعثم، احمد، ۱۴۱۱ق، *کتاب الفتوح*، بیروت، دار الأضواء.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *أمالی الصدوق*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- ، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- ، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، بی تا، *کتاب و رسائل و فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ*، چ دوم، مکتبه ابن تیمیہ.
- ابن حنبل، احمد، ۱۴۰۳ق، *فضائل الصحابه*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ، ۱۴۲۱ق، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن سعد، ابوعبدالله، ۱۹۹۰، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن نحاس، احمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *القطع والائتناف*، المملكة العربیة السعودیة، دار عالم الکتب.
- ابن نعمان، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الإفصاح فی الإمامة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ابوشهبه، محمد بن محمد، بی تا، *أسباب الضعف فی التفسیر بالمأثور*، چ چهارم، مکتبه السنه.
- اعقم، احمد بن علی، بی تا، *تفسیر الأعقم*، نسخه الکترونیک، سایت [www.balligho.com](http://www.balligho.com)
- امینی، عبدالحسین، ۱۳۸۷ق، *الغدير فی الکتاب و السنه و الأدب*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- اندلسی، ابو حیان، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- الوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آنرمن، آلن، ۱۳۹۹، *باورها و آیین های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، چ پنجم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بارا، آنتوان، ۱۳۸۸، *حسین*، ترجمه غلام حسین انصاری، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- بانی، محمد ناصر الدین، ۱۴۱۵ق، *سلسله الأحادیث الصحیحة*، ریاض، مکتبه المعارف.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۹۹۸، *سنن الترمذی*، بیروت، دار الغرب الإسلامی.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۵، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت.
- تیواری، کدارات، ۱۳۹۶، *دین شناسی تطبیقی*، ترجمه مرضیه شنکایی، چ سوم، تهران، سمت.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۲۵ق، *إنبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، الأعلمی.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران، مجمع احیاء الثقافه الإسلامیه.
- حسینی اشکوری، احمد، ۱۴۱۳ق، *مؤلفات الزیدیه*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، چ پنجم، بی جا، بی تا.
- دانی، عثمان بن سعید، ۱۴۰۷ق، *المکتفی فی الوقف و الابتداء*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله.

- ذهبي، محمدبن احمد، ۱۴۰۴ق، *معرفه القراء الكبار*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق(الف)، *سير الأعلام النبلاء*، ج نهم، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق(ب)، *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة*، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية.
- رازى، ابوالفتح حسين بن على، ۴۰۸ق، *روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوى.
- راوندى، سعيدبن هبةالله، ۱۴۰۹ق، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسة امام مهدي عليه السلام.
- زجاج، ابراهيم بن سرى، ۱۴۰۸ق، *معاني القرآن وإعرابه*، بيروت، عالم الكتب.
- زراد، زيد، ۱۴۲۳ق، *الأصول الستة عشر*، قم، مؤسسة دار الحديث الثقافية.
- زرارى، ابوغالب، ۱۳۹۹ق، *رسالة في آل أعين*، قم، ربانى.
- زرکشى، محمدبن عبدالله، ۱۴۰۶ق، *التذكرة في الأحاديث المشتهرة*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- زعيمايان، زهور كاظم، ۱۴۴۰ق، «الإمام الحسين عليه السلام بين القرآن الكريم و التوراة و الإنجيل»، *البسط پنجم*، ش ۸، ص ۴۳-۷۴.
- زمخشري، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل*، ج سوم، بيروت، دارالكتب العربى.
- سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*، قم، مكتبة آيةالله المرعشى النجفى.
- شمس، محمد، ۱۳۸۹، *سير تحول كتاب مقدس*، قم، بوستان كتاب.
- شوشترى، محمدتقى، ۱۴۱۰ق، *قاموس الرجال*، ج دوم، قم، جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم.
- صادقى تهرانى، محمد، ۱۴۰۶ق، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة*، ج دوم، قم، فرهنگ اسلامى.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام*، ج دوم، قم، مكتبة آيةالله المرعشى النجفى.
- طباطبايى، محمدحسين، ۱۳۹۰، *الميزان في تفسير القرآن*، ج دوم، بيروت، مؤسسة الأعلمى للطبوعات.
- طبرسى، احمدبن على، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج على اهل اللجاج*، مشهد، مرتضى.
- طبرسى، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ج سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبرى، محمدبن جرير، ۱۴۱۲ق، *جامع البيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار المعرفة.
- طوسى، محمدبن حسن، بى تا، *التيبان في تفسير القرآن*، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
- عاملى، جعفر مرتضى، ۱۴۱۵ق، *الصحيح من سيرة النبى الأعظم عليه السلام*، ج چهارم، بيروت، دار الهداى.
- عسقلانى، احمدبن على، ۱۴۰۶ق، *لسان الميزان*، ج سوم، بيروت، مؤسسة الأعلمى للطبوعات.
- \_\_\_\_\_، بى تا، *تجليل المنقعة*، بيروت، دار الكتاب العربى.
- قتال نيشابورى، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، *روضة الواعظين و بصيرة المتعظين*، قم، رضى.
- فتنى، محمدطاهر بن على، ۱۳۴۳، *تذكرة الموضوعات*، ادارة الطباعة المنبرية.
- فخر رازى، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسير الكبير*، ج سوم، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
- فضل الله، محمدحسين، ۱۴۰۵ق، *من وحى القرآن*، بيروت، دار الزهراء.
- فكرى، انطونيوس، ۲۰۱۸الف، *سفر إسعيا*، بيروت، الكنوز القبطية.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۱۸، *سفر زكريا*، بيروت، الكنوز القبطية.
- فيض كاشانى، محمدبن شاه مرتضى، ۱۴۱۵ق، *تفسير الصافى*، ج دوم، تهران، مكتبة الصدر.
- قىمى، على بن ابراهيم، ۱۳۶۳ق، *تفسير القمى*، ج سوم، قم، دار الكتب.
- كاشانى، فتح الله بن شكرالله، بى تا، *منهج الصادق في إلزام المخالفين*، تهران، كتابفروشى اسلاميه.

- کشی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *اختیار معرفة الرجال*، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ج چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الاسلامی.
- کهن، آبراهام، ۱۳۸۲، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
- مامقانی، عبدالله، بی تا، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف، مطبعة المرتضویه.
- مرتضی، بسام، ۱۴۲۶ق، *زبدة المقال من معجم الرجال*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- مظفر، محمدحسن، ۱۴۲۶ق، *الإفصاح عن احوال رواة الصحاح*، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الإسلامی.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الاختصاص*، قم، المؤتمر العالمی لآل فیه الشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، ج دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- مؤسسه فرهنگی انتظار نور، ۱۳۹۶، *گفتنمان مهدویت: سخنرانی و مقاله‌های گفتنمان چهارم*، قم، بوستان کتاب.
- نجاشی، احمدبن علی، ۱۳۶۵، *رجال النجاشی*، ج ششم، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- نمازی شاهرودی، علی، ۱۴۱۴ق، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران، فرزند مؤلف.
- واقدی، محمدبن عمر، ۱۴۱۷ق، *فتوح الشام*، دار الکتب العلمیة.

Brettler, Marc, 2005, *How to read the Bible*, Philadelphia, The Jewish Publication Society.

Calvin, John, 2015, *Commentary on the book of prophet Isaiah*, Translated by William Pringle, Vol. 4, Grand Rapids, Wheaton.

Comay, John, 2005, *Who's who in the old testament*, London and New York, Routledge.

Friedman, Richard, 1997, *Who wrote the Bible*, San Francisco, HarperCollins.

Friesen, Ivan. n.d, *Isaiah*, USA, Herald Press.

Goldingay, John, and David Payne, 2006, *A critical and exegetical commentary on Isaiah*, p.40-55, t & t clark.

Hyde, Paul, 2015, *A comprehensive commentary of the book of Isaiah*, Utah, Parrish Press.

Matthew, Henry, n.d, *Commentary on the Whole Bible*, Vol. 4, Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.

Schirmann, Jefim, 1974, "*Encyclopaedia Judaica*" Edited by Fred Skolnik and Michael Berenbaum, USA, Keter Publishing House.

Schultz, John, 2007, *Commentary to Book of Isaiah*, Bible commentaries.

Wright, Ernest, John Bright, James Barr, and Peter Ackroyd, 1966, *Isaiah*, A Commentary, Translated by David Stalker, Philadelphia, The Westminster Press, p.40-66



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی جایگاه حضرت ساره در قرآن و تورات، با تکیه بر نقد روایات تفسیری

zohrehnarimani92@yahoo.com

کثره زهره نریمانی / استادیار گروه قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

جعفر فیروزمندی بندپی / استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران

زینب شهسواری / کارشناس ارشد قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

### چکیده

ساره همسر حضرت ابراهیم<sup>ع</sup> از جمله زنانی است که به شهادت آیات قرآنی مورد رحمت الهی قرار گرفته و حتی به درجه‌ای از کمال رسیده است که شایسته سخن گفتن با فرشتگان الهی می‌شود. جایگاه این بانو، در کتب مقدس و روایات متعددی بحث شده است. در کتاب مقدس و قرآن و برخی روایات اسلامی تفاوت فاحشی در بیان شخصیت‌ها دیده می‌شود. کتاب مقدس نه تنها نتوانسته است مقام و منزلت ساره را آن گونه که هست نمایان سازد، بلکه با جعل داستان‌هایی مانند عبور از مصر، حسادت و تندخویی، آزار حضرت ابراهیم<sup>ع</sup> و...، شخصیت ساره و ابراهیم<sup>ع</sup> را خدشه‌دار ساخته است. این نگرش به ایشان در برخی از روایات اسلامی هم نفوذ یافته است. در این پژوهش، با تکیه بر روش تطبیق تورات با قرآن و روایات و بررسی سندی و متنی روایات، نه روایت ارزیابی شده است که عموم آنها با قرآن در تناقض بوده و در عوض تطابق عجیبی با تورات داشته‌اند. اسناد این روایات نیز ارزیابی شدند که همه آنها دچار ضعف رجال و اتصال بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ساره، روایات، سند، قرآن، تورات، اسرائیلیات.

ساره، همسر ابراهیم علیه السلام، دختر *تئویل بن ناهور*، اولین فردی که به ابراهیم علیه السلام ایمان آورد، در تورات زنی حسود معرفی می شود که چون خود نازاست، چشم دیدن هوو و نوزادش را هم ندارد (پیدایش ۹: ۲۱-۱۵)؛ لذا زمینه آوارگی این زانو و نوزاد چندروزه اش را در بیابان مکه فراهم می کند. متأسفانه این مسئله در روایات و اعتقادات مسلمانان و حتی تفاسیر ممتاز اسلامی نیز نفوذ کرده است؛ در حالی که قرآن نگاه متفاوتی به ساره دارد. قرآن با اشاراتی لطیف، ساره را زنی برگزیده و در شمار اهل بیت حضرت ابراهیم علیه السلام معرفی می کند. وی مادر اسحاق نبی علیه السلام و دارای ارج و قرب و جایگاهی والا است (هود: ۷۱-۷۳؛ ذاریات: ۲۹ و ۳۰). در این پژوهش ما بر آنیم تا بر اساس مقایسه قرآن و تورات به تشریح و واکاوی جایگاه و مکانت این بانوی قرآنی بپردازیم و پس از آن به نقد روایات اسرائیلی متأثر از تورات که به منابع تفسیری و روایی ما راه یافته اند، اهتمام ورزیم و بدین سبب ساحت اهل بیت پیامبر بزرگ الهی، حضرت ابراهیم علیه السلام را از آلودگی های رفتاری و نفسانی میرا سازیم. در این باره به طور موردی در برخی از تفاسیر همچون *المیزان*، برخی از روایات نقد و ارزیابی شده اند. همچنین درباره خاندان ابراهیم علیه السلام مقاله ای به قلم محمدحسین طاهری در نشریه *معرفت ادیان* انتشار یافته که در آن به طور کلی به بررسی خاندان ابراهیم و جایگاه آنها در قرآن و عهدین پرداخته شده است. همچنین خانم *عظم فرجامی* در مقاله «ساره همسر ابراهیم علیه السلام در قرآن و روایات» در نشریه *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* به بررسی برخی روایات با رویکرد تطابق با قرآن پرداخته؛ اما به بحث های تطبیقی آن با تورات و نیز نقد اسرائیلی بودن آنها اهمی نداشت. از این حیث، این مقاله با کارهای مشابه افتراقاتی دارد. روش انجام پژوهش در این تحقیق توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه ای است.

## ۱. ساره که بود؟

در کتاب مقدس از ساره یا *سارای* به عنوان خواهر ناتنی حضرت ابراهیم علیه السلام که به ازدواج او درآمد، یاد شده است:

تارح پس از هفتادسالگی صاحب سه پسر شد به نام های ابرام، ناحور، هاران. هاران پسری با نام لوط داشت. هاران در همان جایی که به دنیا آمده بود (یعنی اور کلدانیان) در برابر چشمان پدرش در سن جوانی درگذشت. ابرام با خواهر ناتنی خود (سارای) و ناحور با برادرزاده اش (ملکه) ازدواج کردند. ملکه دختر هارون بود و برادرش یکسا نام داشت. سارای نازا بود و فرزندی نداشت (پیدایش ۱۱: ۳۱-۲۶).

عقیم بودن ساره اولین بار در سفر پیدایش باب ۱۱ آیه ۳۰ عنوان شده است. بر طبق عرف عمومی و رایج در خاور نزدیک، که هم در متون نازی (Nuzi) و هم در قوانین حمورابی (Code of Hammurabi) آمده است (برونی، بی تا، ص ۱۱۹)، او کنیزش را به ابراهیم علیه السلام داد، به این امید که مولود آن کنیز به او تعلق گیرد و او مالک مولود شود. در روایات یهودی، ساره همراه با اسحاق علیه السلام معرفی می شود و شاید بدین سبب، نسب نامه وی در کتاب مقدس ذکر نشده است و بیشتر در روایات از او یاد می کنند. در عهد جدید نام او به منزله نشانه ایمان و همسری مطیع و فرمان بردار ذکر شده است (الیاده، بی تا، ص ۶۴).

در برخی روایات، لوط هم برادرزاده و هم خاله‌زادهٔ ابراهیم علیه السلام بود و ساره و لوط از طرف مادر، خواهر و برادر بودند (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۴۸).

در تورات دربارهٔ هاجر ذکر شده است: «سارای زن ابرام بچه‌دار نمی‌شد؛ لذا کنیز مصری خود هاجر را به ابرام داد تا از وی صاحب فرزند شد؛ اما بعد از باردار شدن و مغرور گشتن هاجر، سارای از ابراهیم می‌خواهد او را از وی دور کند...» (پیدایش ۱۶: ۶-۱).

## ۲. ساره و اتهامات وی در تورات و روایات

در برخی روایات اسلامی شاهد منقولاتی هستیم که علاوه بر مخالفت با آیات قرآن، شباهت بسیاری با مضامین تورات دارند و نیز راویان و اسناد آن به شدت نیازمند بررسی و واکاوی هستند. ما در این تحریر برآنیم تا روایات را نقل و نقد کنیم و وجههٔ اسرائیلی بودن آن را مشخص سازیم. در ضمن این ارزیابی و تطبیق، به دلیل عرضهٔ اولیه و مهم این روایات بر قرآن، به جایگاه ساره در قرآن نیز می‌پردازیم و تفاوت قرآن را با تورات در این زمینه بیان می‌کنیم.

### ۲-۱. نسبت دروغ خوهری ساره با حضرت ابراهیم علیه السلام و در معرض فحشا قرار دادن ساره

اولین روایتی که به‌گونه‌ای در مذمت حضرت ساره علیه السلام و نیز حضرت ابراهیم علیه السلام است، ماجرای نسبت خوهری و برادری آن دو است. داستان هجرت ابراهیم علیه السلام و ساره، چنان‌که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، در کتب آسمانی و روایات متعددی بیان شده است. نقل این داستان در تورات و برخی از منابع سبب شده است تا به ابراهیم علیه السلام نسبت دروغ داده شود و این شبهه را به‌وجود آورد که پیامبر خدا برای حفظ جان خویش، به دروغ و در معرض زنا قرار دادن همسر خویش متوسل می‌شود؛ حال آنکه این مسائل با عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام ناسازگارند. کسی که خداوند او را به سبب قلب سلیم می‌ستاید (صافات: ۸۴ و ۸۵)؛ چگونه ممکن است به دروغ متوسل شود؟! اگرچه این موضوع و افترا به حضرت ابراهیم علیه السلام به شخصیت ایشان آسیب می‌رساند، اما از آنجاکه طبق روایات و تورات، ساره نیز در این باره با ابراهیم علیه السلام همکاری کرده و شخصیت اول و اصیل این افترا در داستان‌ها معرفی شده است، لذا به‌گونه‌ای انگشت اتهام کذب و موافقت برای زنا می‌محسنه (نعوذ بالله) برای نجات جان، به سوی ایشان نیز دراز است. برای بررسی شبهه، به نقل و نقد روایات در این باره می‌پردازیم.

### ۱-۲. نقل طبری

اولین منبع اسلامی که روایت دروغ ابراهیم و ساره را نقل کرده، تفسیر طبری است. طبری در تفسیر خود ذیل آیهٔ ۸۹ سورهٔ صافات از ابوهریره نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ابراهیم دروغ نگفت، مگر در سه مورد؛ دو موردش برای خدا بود که گفت: "إِنِّي سَقِيمٌ" و جای دیگر که گفت: "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا" بلکه بزرگشان کرده باشد؛ و دروغ سومش دربارهٔ همسرش ساره بود که گفت: این خواهر من است (طبری، ۱۳۸۹، ص ۸۹).

قابل ذکر است که در منابع اصلی و معتبر شیعی، مانند کافى، به برادر و خواهر بودن حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره اشاره‌ای نشده است؛ تنها در برخی از منابع اهل سنت و پیرو آن در برخی کتاب‌های شیعی آمده، که در این منابع نیز به خواهر و برادر دینی بودن صراحت داشته است، نه خواهر و برادر واقعی؛ «... فَقَالَ لَأُبَدَّ مِنْ أَنْ تَفْتَحَهُ فَفَتَحَهُ - فَلَمَّا نَظَرَ إِلَى سَارَةَ تَعَجَّبَ مِنْ جَمَالِهَا - فَقَالَ لِإِبْرَاهِيمَ مَا هَذِهِ الْمَرْأَةُ الَّتِي هِيَ مَعَكَ قَالَ هِيَ أُخْتِي وَإِنَّمَا عَنَى أُخْتَهُ فِي الدِّينِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ بروجردی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۶).

#### ۲-۱-۲. بررسی سندی روایت

ناقل اصلی این روایت که ابوهریره یا عبدالرحمان بن صخر از دی یا الدوسی از عشیرة سلیم بن فهیم، از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله است (ابن سعد، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۷). وی تنها مدت کمی از سال‌های آخر عمر پیامبر صلی الله علیه و آله را درک کرد؛ به همین دلیل نمی‌تواند روایات فراوانی از آن حضرت نقل کند (ابن قتیبه، بی تا، ص ۲۸). او بیشتر احادیث خود را از پیامبر صلی الله علیه و آله نشنیده است و در صورت صحت استناد این همه روایات به وی، باید گفت که او روایات خود را از صحابه و حتی از تابعین شنیده و نقل کرده است. بنابراین چگونگی صحت استناد روایات فراوان به وی، به‌جداً جای تأمل و تردید دارد. حتی اگر او تعدادی از روایاتش را از صحابه نقل کرده باشد و بنا بر نظر جمهور محدثان اهل سنت، صحابه عادل باشند و روایتشان هم مقبول باشد، تابعان این گونه نیستند. بنابراین صحت روایات او زیر سؤال خواهد رفت.

#### ۲-۱-۳. بررسی محتوایی روایت

پیوسته یکی از مهم‌ترین ملاک‌های نقد احادیث، عرضه و تطبیق آنها با قرآن است. این روایت نیز صراحتاً با آیات قرآنی تناقض دارد. در این روایت، نسبت دروغ‌گویی به نبی خدا حضرت ابراهیم علیه السلام داده شده است؛ در حالی که خداوند در قرآن حضرت ابراهیم علیه السلام را راستگو و پیغمبری بزرگ (مریم: ۴۱) و فرمان‌بر خدا (نحل: ۱۲۰) می‌خواند. او را به سبب قلب سلیم می‌ستاید (صافات: ۸۴-۸۵) و به او صفت خلیل می‌دهد (نساء: ۱۲۵). حال چگونه می‌توان به فردی که قرآن او را امام و پیشوا می‌خواند و برگزیده خدا معرفی می‌کند و او را برای آیندگان نشان صدق قرار می‌دهد، نسبت کذب و دروغ داد؟ ابراهیمی که به گفته قرآن اسوه حسنه برای همگان است.

#### ۲-۱-۴. تشابه نقل تورات و روایت طبری

یکی از نشانگان روایات اسرائیلی، تشابه مفهومی روایت با متون و منقولات مقدس اهل کتاب و مخالفت آن با قرآن است. این حکم بر روایت یادشده، نیز صادق است. در سفر تکوین، خروج ابراهیم علیه السلام با همسرش سارا و برادرزاده‌اش لوط به تفصیل بیان شده است. در این نقل آمده است: «... چون ابراهیم نزدیک به ورود مصر شد، به زن خود سارای گفت: اینک می‌دانم که تو زن نیکومنظری هستی. همانا چون اهل مصر تو را ببینند، گویند این زوجه اوست؛

پس مرا بکشند و تو را زنده نگاه دارند. پس بگو تو خواهر من هستی تا به خاطر تو برای من خیریت شود و جانم به سبب تو زنده بماند» (پیدایش ۱۲: ۱۱ تا ۱۷). همین جریان دوباره در سرزمین «جرار» و برخورد با/بی‌ملکه تکرار می‌شود و *ابی‌ملکه*، ساره را به همسری خود برمی‌گزیند (یعقوبی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۴).

با مقایسه نقل طبری و آنچه در تورات آمده است، می‌توان به خوبی پی برد که ریشه و خاستگاه روایت طبری، تورات است. افزون بر آن، ناقل روایت طبری هم *ابوهریره*، یهودی مسلمان شده‌ای است که با تورات انس و الفت دیرینه داشته است. این شواهد ما را در اسرائیلی نامیدن روایت، هرچه بیشتر مدد می‌دهد.

## ۲-۲. حسادت و بدخویی ساره

دسته دوم روایاتی که به ساحت مقدس حضرت ساره علیها السلام اتهام وارد کرده‌اند، روایاتی‌اند که بحث حسادت شدید ایشان به هاجر و فرزندش حضرت اسماعیل علیه السلام را مطرح نموده‌اند. شدت این حسادت به گونه‌ای روایت شده است که سبب آوارگی مادر و طفل شده و ابراهیم علیه السلام را مجبور به راندن هاجر و طفلس به بیابان‌های مکه در مکانی بدون آب و غذا کرده است و حتی اجازه مکث و درنگ نزد آنان را به ابراهیم علیه السلام نمی‌دهد. در این باره چهار روایت در منابع شیعی وجود دارد که ما در اینجا به تفکیک آنها را نقل و نقد می‌کنیم.

### ۲-۱-۲. روایات چهارگانه درباره حسادت و بدخویی ساره

روایت اول: در تفسیر قمی به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است: «... ساره پس از ولادت اسماعیل و بی‌فرزندی خود، شدیداً آندوهگین شد و به جهت این مسئله، ابراهیم علیه السلام را نیز آندوهگین و اذیت می‌نمود» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۰).

روایت دوم: ابی [ ابراهیم علیه السلام بن هاشم ] عن النضر بن سوید عن هشام عن ابی‌عبدالله علیه السلام

ابراهیم علیه السلام در بادیه شام منزل داشت. آن‌گاه که هاجر اسماعیل علیه السلام را بزاد، ساره بسیار غمگین گشت و چون فرزندى نداشت، همواره ابراهیم علیه السلام را به سبب هاجر آزار می‌داد و غمناکش می‌ساخت. ابراهیم علیه السلام نزد خدا شکایت کرد. خداوند به او وحی کرد که زن به منزله دنده کج است؛ اگر با همان کجی وی بسازی، از او بهره‌مند می‌شوی و اگر بخواهی راستش کنی، او را خواهی شکست. آن‌گاه به ابراهیم علیه السلام دستور داد که اسماعیل علیه السلام و مادرش را از شام بیرون ببرد. ابراهیم علیه السلام پرسید: پروردگارا! کجا ببرم؟ فرمود: به حرم من و در امان من که اولین بقعه‌ای که در زمین خلق کردم، سرزمین مکه است. پس از آن، خدای تعالی جبرئیل را با براق برایشان نازل کرد و هاجر و اسماعیل علیه السلام و ابراهیم علیه السلام را بر آن سوار نمود و به راه افتاد. ابراهیم علیه السلام از هر نقطه خوش آب‌وهوایی که در آن درخت و نخلستان و کشتزاری بود، می‌گذشت، از جبرئیل می‌پرسید: آن مکان همین جاست؟ آن مکان همین جاست؟ و جبرئیل می‌گفت: نه، پیش برو، پیش برو؛ تا به سرزمین مکه رسیدند. ابراهیم علیه السلام، هاجر و اسماعیل علیه السلام را در محلی که خانه خدا در آن ساخته شد، پیاده کرد؛ چون با ساره پیمان بسته بود که خود پیاده نشود تا نزد او بازگردد. در آن محل درختی بود. هاجر پارچه‌ای را که همراه داشت، روی شاخه درخت انداخت تا در زیر سایه آن پناه گیرد... (همان، ص ۶۰).

روایت سوم: ابوالحسن محمد بن عمر بن علی بن عبدالله بصری عن ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن أحمد بن جبله واعظ عن ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن عامر طائی عن علی بن موسی الرضا علیه السلام عن ایبه موسی بن جعفر عن ایبه جعفر بن محمد عن ایبه محمد بن علی عن ایبه علی بن الحسین عن ایبه الحسین بن علی علیه السلام:

علی بن ابی طالب علیه السلام در مسجد جامع کوفه بود که مردی از دیار شام نزدش آمد و گفت: ای امیرمؤمنان! می‌خواهم از تو درباره چیزی بیپرسم... و از امام درباره اول زنی که خفص شد، سؤال کرد. فرمود: «او هاجر مادر اسماعیل علیه السلام بود که ساره خویش کرد تا به سوگندش عمل کرده باشد» و از نخستین زنی که دنباله دامنتش از عقب کشیده شد، پرسید. فرمود: «هاجر [چنان شد] آن هنگام که از ساره می‌گریخت... (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۹۳-۵۹۵؛ طبری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰۰).

روایت چهارم: عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن علی بن الحکم عن ابان الأحمر عن محمد الواسطی عن ابوعبدالله علیه السلام: «ابراهیم علیه السلام نزد خدای تعالی از بدخویی ساره شکایت کرد. خداوند بر او وحی کرد که زن همانند دنده کج است؛ اگر بخواهی آن را راست و مستقیم کنی، می‌شکنی و اگر رهایش کنی، از آن بهره می‌بری؛ پس درباره ساره شکبیا باش» (کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۵، ص ۱۳).

## ۲-۲. بررسی سندی روایات چهارگانه

در این روایات چهارگانه هشت راوی وجود دارد که بررسی شخصیت و روایت آنها به فهم میزان صحت و اعتبار حدیث کمک شایانی می‌دهد.

۱. علی بن ابراهیم قمی: در سند روایت اول نام وی قرار دارد. وی از راویان بزرگ و موثق شیعه است که زمان امام هادی و امام حسن عسگری علیه السلام را درک کرده است (ضمیری، ۱۳۸۲، ص ۴۹۴-۴۹۵) و بسیاری از بزرگان، چون آیت‌الله خوئی (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱۷) و نجاشی (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶۰) وی را تصدیق کرده‌اند. این روایت در تفسیر قمی نقل شده است. بر قرآن پژوهان و حدیث پژوهان پوشیده نیست که یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد بحث در این تفسیر، وجود احادیثی است که از راویان بعد از علی بن ابراهیم یا با دو واسطه از پدر علی بن ابراهیم روایت شده است؛ درحالی که علی بن ابراهیم می‌توانست مستقیماً از پدرش روایت کند. از همین رو آرای گوناگونی درباره نویسنده و صاحب اصلی تفسیر در میان دانش‌ورزان عرضه شده است. افزون بر آن، درباره مؤلف این کتاب بین سه نفر، علی بن ابراهیم قمی، ابوالفضل عباس بن محمد و علی بن حاتم قزوینی اختلاف است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۰۲) و روایت مذکور نیز با فعل مجهول «قیل» ذکر شده است و معلوم نیست که ناقل اول این روایت کیست و سند او تا معصوم را چه کسانی تشکیل داده‌اند؟ نتیجه: روایت اول به دلایل فوق محل اعتماد نبوده و انتساب آن به معصوم معلوم نیست.

۲. ابراهیم بن هاشم: سند روایت دوم به دلیل حضور این شخص می‌تواند حسن محسوب شود؛ اما در این روایت، ابراهیم بن هاشم از نصرین سوید بدون واسطه روایت نقل کرده است. از آنجاکه نصرین سوید از یاران امام کاظم علیه السلام

به‌شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۲۷؛ طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۵)، بعید است که *ابراهیم‌بن‌هاشم* راوی امام جواد علیه‌السلام او را دیده و بی‌واسطه نقل کرده باشد؛ از این رو احتمالاً در سند افتادگی و انقطاعی وجود دارد (تهامی و فرجامی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰).

نتیجه: روایت دوم مرسل است و نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

۳. ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن احمد بن خالد بن جبلة واعظ: این راوی که در سند روایت سوم قرار دارد، در کتب رجالی شیعه مهمل است. در کتب رجالی اهل سنت نیز از محدثی به نام محمد بن عبدالله بن جبلة نام برده‌اند که قبل از سال ۳۴۰ق وارد دمشق شده و از برخی استادان حدیث شنیده است و برخی نیز از او حدیث نقل کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۷). همچنین درباره روایات *ابن جبلة* گفته‌اند که به بررسی دقیق نیاز دارد (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۶۰۵). دمشق بودن راوی و تأسی گرفتن از اهل کتاب شام، امری است که در بررسی روات و مرویات آنها باید مورد توجه قرار گیرد و نمی‌توان چنین روایتی را مورد استناد قرار داد.

۴. ابوالحسن محمد بن علی بن عبدالله بصری: افزون بر آنچه درباره روایت سوم گفته شد، در این روایت، *ابوالحسن بصری* قرار دارد که شیخ صدوق از او بارها نقل کرده؛ اما در کتب رجالی مجهول است (جابلقی بروجردی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۰). وی در سندی دیگر نام پدرش را عمرو ذکر می‌کند و به اخذ حدیث از او در ایلاق (منطقه‌ای در ماوراءالنهر نزدیک سمرقند) اشاره دارد (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۸).  
نتیجه: همه روایان غیر معصوم سند روایت سوم، مجهول یا مهمل‌اند و روایت ضعیف است.

۵. محمد واسطی: وی یکی از روایان روایت چهارم است و رجالیونی که وی را دیده‌اند، او را کذاب، دروغگو و کسی که از خود احادیثی برمی‌سازد، توصیف کرده (ابن معین، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ابن جنبل، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۹۹) و احادیث این راوی را وانهاد و متروک و غیرقابل پذیرش ارزیابی کرده‌اند (نسائی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۳۳؛ عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۹).

۶. ابان احمر: نام این راوی منحصر در *ابان بن عثمان احمر* است. وی نیز راوی روایت چهارم است که در کتب رجالی توثیق صریح ندارد (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳؛ طوسی، بی‌تا، ص ۵۹). کشی وی را در زمرة یاران جوان امام صادق علیه‌السلام و در شمار اصحاب اجماع نام می‌برد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۳۷). کشی نقل می‌کند: *ابان بن عثمان* از پیروان فرقه «ناووسیه» بوده است (همان، ج ۲، ص ۶۴۰)؛ فرقه‌ای از شیعه که امام صادق علیه‌السلام را زنده و مهدی موعود می‌پنداشتند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۵). به‌شهادت رجالیون، تخصص این راوی در اخبار شاعران، انساب و تاریخ و نیز سیر و مغازی است (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳؛ طوسی، بی‌تا، ص ۵۹).

۷. علی بن حکم: وی دیگر راوی روایت چهارم است. کشی از وی با عنوان «علی بن حکم انباری» نام می‌برد و می‌نویسد: نسب او به خاندان زبیر خزانه‌دار می‌رسد. همچنین می‌افزاید که وی شاگرد *ابن ابی عمیره* است و

بسیاری از اصحاب امام صادق علیه السلام را دیده و همانند ابن فضال و ابن بکیره بوده است (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۴). نجاشی از «علی بن حکم بن زبیر ابوالحسن نخعی» نام می برد که نایبناست؛ سپس طریق خود به ابن راوی را ذکر می کند (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۷۳). شیخ طوسی درباره «علی بن حکم کوفی» می گوید که ثقه و جلیل القدر است (طوسی، بی تا، ص ۱۵۱). آنچه مسلم است، دو راوی یادشده در رجال کشی و نجاشی یک نفرند که هیچ یک از این دو رجالی وی را توثیق نکرده اند و کشی نیز وجه شباهت او را به ابن فضال و ابن بکیر یادآوری نمی کند و نمی گوید که آیا این شباهت به لحاظ وثاقت است یا کثرت دیدار با اصحاب امام صادق علیه السلام یا فساد مذهب. ابن بکیر و ابن فضال که به نظر می رسد عبدالله بن بکیر و حسن بن علی بن فضال (یا علی بن حسن بن علی بن فضال) باشند، همگی فطحی مذهب اند (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵ و ۲۵۸؛ طوسی، بی تا، ص ۹۷ و ۱۷۳).

۸. احمد بن محمد: دیگر راوی روایت چهارم/ احمد بن محمد است که بین دو راوی ای که هر دو از علی بن حکم روایت دارند، مشترک است. احمد بن محمد بن عیسی استاد مکتب قم و از چهره های برجسته و فقیه این مکتب بوده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۱) و احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ق) بدان سبب که در اخذ حدیث و انتخاب استاد دقت نمی کرد، قح و طعن شده است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹). نجاشی نیز با آنکه از کتاب های وی نام می برد، او را توثیق یا مدح نمی کند (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۶).

نتیجه: سند روایت چهارم به سبب حضور راوی کذاب، ضعیف است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۳۱۲).

### ۳-۲. بررسی متنی روایات

افزون بر بررسی سندی و با چشم پوشی از ضعف اسناد، مضمون این روایات از جهات بسیاری محل اشکال است که ما در این مقال به بررسی آنها می پردازیم.

#### الف) تعارض با قرآن

در روایت اول و دوم از آزردن پیامبر اولی العزم توسط ساره سخن رفته است و صراحت دارد بر اینکه این آزار به گونه ای بوده است که حضرت ابراهیم علیه السلام اندوهگین می شد و به خداوند شکایت برده است. به نظر می رسد که اگر این ماجرا از صحت برخوردار بود، حتماً خداوند در سوره تحریم (آیه ۱۰) در کنار زنان نوح علیها السلام و لوط علیه السلام که موجبات آزار ایشان را فراهم آوردند، از حضرت ساره هم یاد می کرد. به ویژه آنکه لوط علیه السلام و همسرش، با ابراهیم علیه السلام و ساره هم عصر بودند و آزردن پیامبر اولی العزم نسبت به آزردن دیگر پیامبران، به مراتب وقاحت بیشتری دارد. از این عدم یادکرد قرآن می توان استنباط کرد که در بحث هجرت هاجر و اسماعیل علیهما السلام، قضیه آزار به کلی منتفی است و هرگز نمی توان آن را به ساره منتسب نمود.

از سوی دیگر، متن این روایات با شخصیت خود حضرت ساره که قرآن با ذکر داستان و ماجراهای ایشان سعی بر شناساندن آن دارد، در تضاد است. در قرآن شاهد نزول ملائکه بر ساره و هم صحبت شدن ایشان با یکدیگریم (هود: ۷۱). ساره کسی است که خداوند در قرآن منت نزول رحمت و برکات الهی را بر او گذاشته و او را اهل بیت



حضرت ابراهیم علیه السلام معرفی کرده است (هود: ۷۳) مبرهن است که خانواده هر پیامبر تا زمانی که با ایشان سنخیت معنوی و رفتاری داشته باشند، جزء اهل بیت به شمار می آیند و با خارج شدن از دایره همسانی و سنخیت، «عمل سوء» معرفی می شوند و دیگر اهل بیت نبی خدا محسوب نمی شوند (هود: ۴۵). حسادت ورزیدن، آن هم به گونه‌ای که سبب وارد شدن ستم آوارگی، تشنگی و گرسنگی بر یک نوزاد و مادر بی پناه باشد، هرگز با معیارهای رفتاری اهل بیت نبی خدا سازگار نیست و اطاعت نبی خدا بر فرمان و خواست این ستم، خود جای انکار بسیار دارد و هرگز با منش اولیای الهی و پیامبران عظیم‌الشان سازگار نیست و قرآن پیوسته خلاف آن را گفته است. البته در این مقال بر آن نیستیم که ساره را یک معصوم معرفی کنیم؛ بلکه معتقدیم انتساب گناهان و افعالی بسیار مذموم همچون آزردن پیامبر خدا و مادر و طفلی که موجبات ستم هم به آنها فراهم شود، گناهی بس شنیع است و در حد خاندان پیامبران الهی که متصف به ویژگی اهل بیت‌اند، نیست.

شاید از باب توجیه بتوان گفت که در روایت، مسئله حسادت بیان نشده است. اینکه انسان از دیدن نعمت کسی و نداشتن خود ناراحت شود، حسادت نیست؛ بلکه ممکن است حسرت باشد. این توجیه تا زمانی پذیرفته است که از بخش دوم روایت، یعنی اندوهگین کردن و آزردن حضرت ابراهیم علیه السلام چشم‌پوشیم.

#### ب) نشانگان اسرائیلیات در روایات چهارگانه

ظاهر روایت سوم برداشتی از یک روایت موقوف *ابن عباس* است: «اول کسی که [رسم] کشاندن دامن را در بین زنان عرب به وجود آورد، مادر اسماعیل علیه السلام بود. هنگامی که از ساره می‌گریخت، دامنش را فرو هشت تا رد پایش از بین برود» (طبری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰۰).

این روایات از سه وجه با مضامین تحریف‌شده تورات که مخالف قرآن هستند، مشابهت و همسانی دارند. اولین تشابه، در مقوله مفهوم مجازات گروهی به سبب گناه یک فرد خاص است که در برخی روایات دیگر نیز وجود دارد (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۱). برای نمونه، «حیض» عقوبت گناه حوا (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۹۳ و ۵۱۲) یا ساره (همان، ج ۱، ص ۲۹۰) است که این منطق و تفکر با قرآن سازگاری ندارد. قرآن بارها تأکید می‌کند که هیچ کس گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد و بی‌گناه در مجازات و کیفر گناهگار شریک نیست (انعام: ۱۶۴)؛ اما منطق تحمل عقوبت گناه دیگران، به نحو شگفت‌آوری با تورات هماهنگ است. در تورات، مجازات *حوا* درد زایمان برای تمام زنان است: «آن‌گاه خداوند به زن فرمود: درد زایمان تو را زیاد می‌کنم و تو با درد فرزندان خواهی زایید. مشتاق شوهرت خواهی بود و او بر تو تسلط خواهد داشت» (پیدایش ۳: ۱۶). در مبحث بعدی به تفصیل روایات این موضوع را بررسی خواهیم کرد.

وجه دیگر اسرائیلی در این روایات، علت هجرت *هاجر* و اسماعیل علیه السلام به مکه است. در تورات آمده است: «یک روز ساره متوجه شد که اسماعیل، پسر *هاجر* مصری، اسحاق را اذیت می‌کند. پس به ابراهیم گفت: این کنیز

و پسرش را از خانه بیرون کن؛ زیرا اسماعیل با پسر من اسحاق، وارث تو نخواهد بود» (پیدایش ۲۱: ۹-۱۱). برخلاف آنچه در تورات و در روایات اسرائیلی ما نیز نفوذ یافته است، آنچه بر هاجر و اسماعیل وارد شد، نه تقاضای ساره از سر حسادت، که دستور خداوند برای تحقق حکمت‌های بالغه حضرتش بود. افزون بر آن، طبق سیاق آیات قرآن، هنگام هجرت هاجر و اسماعیل، اسحاق متولد نشده بود و پس از آن مژده بشارت اسحاق داده شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۸۸). افزون بر آن، این فراز از تورات و روایات اسرائیلی با دیگر فراز تورات و روایات که علت هجرت را نازایی ساره معرفی کرده‌اند، در تعارض است (پیدایش ۲۱: ۹-۱۵).

وجه دیگر اسرائیلی بودن این روایات، شباهت آن با ماجرای حسادت و بدخویی ساره در تورات است. همان گونه که پیش از این هم آمد، بدخلقی و حسادت ساره، با قرآن و شأن حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره ناهمانگ است. افزون بر این، وجود همین مطلب در تورات و تأکید بر آن در آیات متعدد، می‌تواند بر اسرائیلی بودن این روایات صحه بگذارد (پیدایش ۲۱: ۹ و ۱۰).

### ۲-۳. روایات پنج‌گانه مجازات‌های ساره

دسته سوم روایات در مذمت و منقصت حضرت ساره، روایاتی است که به مجازات‌ها و عذاب‌های دنیوی چون حیض زنان، ذبح اسحاق و ختنه پیامبرزادگان به دلیل گناهان ساره، به‌ویژه حسادت و آزار دادن هاجر، اشاره شده است. در این باره پنج روایت آمده است که در اینجا به ذکر و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. روایت اول: ابی [علی بن بابویه] عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم بن ابی جمیل عن ابی جعفر علیه السلام: «دختران پیامبر - که درود خدا بر آنها باد - حائض نمی‌شوند؛ زیرا حیض مجازات است و ساره اولین کسی بود که حائض شد» (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۹۰).
۲. روایت دوم: علی بن ابراهیم عن ابیه و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد و الحسین بن محمد عم عبدویه بن عامر جمیعاً عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن ابان بن عثمان عن ابی بصیر: ابوبصیر از امام باقر و امام صادق علیهما السلام شنید که به او گفته‌اند:

چون روز ترویبه شد، جبرئیل به ابراهیم علیه السلام گفت: از آب سیراب شو. از آن رو این روز را ترویبه نامیدند؛ و چون ابراهیم علیه السلام برای مشعر الحرام برخاست، خداوند به او دستور داد که پسرش را قربانی کند. ابراهیم علیه السلام به مادر پسر گفت: تو به زیارت خانه خدا برو و پسر را در خانه نگه دار؛ و به پسر گفت: پسر کم الاغ و چاقو را بیاور تا برای خدا قربانی دهم. ابان می‌گوید: به ابوبصیر گفتم: برای چه الاغ و چاقو را می‌خواستی؟ گفت: تا پس از قربانی کردن، پسر را بر روی الاغ حمل و دفن کند... پسر گفت: پدر! صورت‌م را ببوشان و طنابم را محکم کن... امام باقر علیه السلام فرمود: ابراهیم علیه السلام پالان الاغ را بر روی پسر انداخت؛ او را بر زمین خواباند؛ چاقو را بر گرفت و بر حلق پسر قرار داد. فرمود: پیرمردی جلو آمد و... گفت: نه؛ پروردگارت تو را از این قربانی باز می‌دارد؛ بلکه شیطان تو در راه خواب به این کار دستور داده است... ابوبصیر می‌گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام فرمود: ابراهیم علیه السلام در جمرة وسطی پسرش را بر زمین خواباند و چاقو را بر گرفت و بر حلق پسر گذاشت... تا آنکه از سمت چپ مسجد الخیف

ندا آمد: «یا ابراهیم! قد صدقت الرؤیا! ای ابراهیم! رؤیای خود را حقیقت بخشیدی» (صافات: ۱۰۵)؛ و پسر از زیر دست ابراهیم<sup>ع</sup> کشیده شد و جبرئیل قوچی را از سمت قلّه نئیر آورد و زیر دست ابراهیم<sup>ع</sup> قرار داد. آن پیرمرد پلید نیز خارج شد تا به پیرزن رسید که به خانه خدا می‌نگریست و در میانه دشت ایستاده بود. پیرمرد به او گفت: ابراهیم<sup>ع</sup> را دیدم که پسرش را خوابانده و چاقو برگرفته تا او را قربانی کند. پیرزن گفت: هرگز از ابراهیم<sup>ع</sup> مهربان تر ندیده‌ام. هنگامی که پیرزن مناسکش را انجام داد، وحشت کرد که مبادا درباره پسرش چیزی نازل شده باشد. گویی آن زن را می‌بینم که دست بر سر نهاده، شتابان در وادی می‌دود و می‌گوید: خدایا! مرا بخش که با مادر اسماعیل<sup>ع</sup> بد کردم. فرمود: هنگامی که ساره از ماجرا خبردار شد، به سمت پسرش رفت و چون اثر خراش چاقو بر گردن او دید، زاری کرد و بسیار نالید و از همانجا بیماری ساره که بدان درگذشت، آغاز شد (کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۲۰۷).

### ۳. روایت سوم: عن فضل بن ابی سمعت<sup>ع</sup> ابا عبدالله<sup>ع</sup>:

خدا به ابراهیم<sup>ع</sup> وحی کرد که به زودی صاحب فرزندی خواهد شد. ابراهیم<sup>ع</sup> به ساره این مطلب را گفت. ساره پرسید: من که پیرنی هستم، فرزند می‌آورم؟ خدا بر ابراهیم<sup>ع</sup> وحی فرستاد: او به زودی فرزندی می‌آورد؛ ولی به دلیل نپذیرفتن سخن من، فرزندان ساره چهارصد سال عذاب خواهند شد. فرمود: هنگامی که عذاب بین بنی اسرائیل طولانی شد، آنان چهل بامدادان نالیدند و گریستند تا خدا به موسی و هارون وحی کرد، بنی اسرائیل را از فرعون برهانند؛ و بدین ترتیب خداوند صد و هفتاد سال از عذاب آنان کاست. راوی می‌گوید: امام صادق<sup>ع</sup> فرمود: شما نیز چنین کنید. شاید خداوند گشایشی در کار ما حاصل کند؛ که اگر چنین عمل نکنید، فرج و گشایش در پایان همان زمانی که مقرر شده، روی خواهد داد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

### ۴. روایت چهارم: محمد بن موسی بن المتوکل عن عبدالله بن جعفر الحمیری عن احمد بن محمد بن عیسی و

محمد بن الحسین بی ابی الخطاب جیمعاً عن الحسن بن محبوب عن محمد بن قزعه عن ابی عبدالله<sup>ع</sup>:

در بین پیامبران - که درود خدا بر آنان باد - [رسم چنین بود که] پوست ختنه‌گاه به‌همراه بند ناف در روز هفتم می‌افتاد. هنگامی که هاجر اسماعیل را برای ابراهیم<sup>ع</sup> به دنیا آورد، ساره چنان که با کنیزان رفتار می‌کنند، با هاجر رفتاری سرزنش‌آمیز داشت. امام فرمود: پس هاجر [از این رفتارها] گریست و بر او سخت آمد. اسماعیل<sup>ع</sup> نیز از گریه هاجر گریست. امام فرمود: پس ابراهیم<sup>ع</sup> وقتی اسماعیل<sup>ع</sup> را دید، از او پرسید: برای چه گریه می‌کنی؟ گفت: ساره مادرم را چنین و چنان تحقیر می‌کند و من از گریه مادرم می‌گریم. ابراهیم<sup>ع</sup> برخاست به محراب نمازش رفت و با خدا راز و نیاز کرد و از او خواست تا این رنج و عذاب را از هاجر دور کند. امام فرمود: خداوند این سرزنش‌ها و توهین‌ها را از هاجر دور کرد. هنگامی که ساره اسحاق را به دنیا آورد، روز هفتم بند ناف اسحاق افتاد؛ اما پوست ختنه‌گاه نیفتاد. امام فرمود: ساره از این ماجرا زاری کرد... خداوند به ابراهیم<sup>ع</sup> وحی کرد: این واقعه بدان سبب است که ساره به هاجر توهین کرد. قسم می‌خورم بعد از آنکه ساره هاجر را خوار کرد، در هیچ یک از فرزندان پیامبران آن را نمی‌اندازم و تو اکنون اسحاق را با آهن ختنه کن و داعی آهن را بر او بچشان. فرمود: ابراهیم<sup>ع</sup> اسحاق را با آهن ختنه کرد و بعد از آن سنت ختنه بین مردم جاری شد (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۰۵).

دیگران نیز با سند خود تا حسن بن محبوب این روایت را نقل کرده‌اند (برقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۶، ص ۳۵).

۵. روایت پنجم: ابی [علی بن بابویه] عن علی بن ابراهیم عن ایبه [ابراهیم بن هاشم] عن محمد بن ابی عمیر عن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام «گفته ساره که «خدایا! مرا به خاطر آنچه با هاجر کردم، ببخش» به سبب آن بود که هاجر را خفص کرده بود و از این رو سنت [ختنه] جاری شد» (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۰۶).

### ۱-۳-۲. بررسی سندی روایات پنج گانه

سند روایت اول: در نام راوی این روایت از معصوم، تصحیف رخ داده است؛ زیرا از مقایسه سندها (کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۱۱۲ و ۳۳۴؛ ج ۵، ص ۸۲؛ ج ۷، ص ۴۴۷) چنین برمی آید که کلمه «عن» بین علی بن حکم و ابی جمیل به «بن» تصحیف شده است (طوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۲۹۱).

ابوجمیل: ابوجمیله مفضل بن صالح که به برده فروشی (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۸۸) و طبق قولی آهنگری (طوسی، بی تا، ص ۲۵۲؛ برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۰) اشتغال داشته، ضعیف، دروغگو و حدیث ساز است (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۸). او را در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام نام برده اند؛ اگرچه گفته شده که وی در عصر امام رضا علیه السلام در گذشته است (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۷). از مقایسه این سند با سند دیگر روایات ابوجمیله چنین برمی آید که وی امام ابوجعفر باقر علیه السلام را ملاقات نکرده است؛ زیرا همیشه با چند واسطه از ایشان روایت نقل می کند؛ از این رو به نظر می رسد که در این سند نیز بین وی و امام باقر علیه السلام راوی یا روایانی افتاده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱۹). خویی نیز بر آن است که مفضل بن صالح امام باقر علیه السلام را ندیده است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۳۱۳) و در روایات کتب اربعه نیز مفضل از امام باقر علیه السلام روایتی ندارد (همان، ص ۳۱۱).

در نتیجه، گسستگی و وجود راوی متهم به کذب، سبب ضعف شدید سند روایت اول است (همان، ص ۳۱۲).

سند روایت دوم: در این سند نیز کنیه ابوبصیر بین چند راوی مشترک است: لیث بن بختری ابوبصیر مرادی که از نظر رجالی مجهول است (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۲۱) و یحیی بن قاسم ابوبصیر اسدی که توثیق شده است (همان، ص ۴۴۱). شناسایی ابوبصیر مرادی از ابوبصیر اسدی به آسانی امکان پذیر نیست؛ زیرا ابان از هر دوی آنها روایت دارد.

عبدویة بن عامر نیز مهمل است و نام او تنها در سه سند کافی ذکر شده که هر سه روایت درباره ابراهیم علیه السلام اسماعیل علیه السلام و بنای خانه کعبه است (کلینی، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۲۰۱ و ۲۰۵). لذا در سند این روایت، اگر ابتدای سند (اولین روایان بعد از صاحب کتاب) محمد بن یحیی علیه السلام از احمد بن محمد از ابن ابی نصر در نظر گرفته شود، صحیح خواهد بود و اگر طریق علی بن ابراهیم برگزیده شود، به سبب حضور ابراهیم بن هاشم، حسن می شود و طریق حسین بن محمد از عبدویة، به دلیل مهمل بودن راوی، ضعیف است.

سند روایت سوم: اولین ضعف سند سوم، انقطاع و افتادگی کامل روایان سند، به جز راوی اول، از معصوم است. افزون بر آنکه همان راوی اول، یعنی فضل بن ابی قره نیز ضعیف است و روایاتی را که او از امام صادق علیه السلام

نقل کرده است، ضعیف و سست ارزیابی کرده‌اند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴). نجاشی درباره فضل می‌گوید: «لم یکن بذاک» (همان، ص ۳۰۸). فضل در اصل کوفی بود و سپس ساکن «سهند» شهری در آذربایجان شد؛ از این رو به «سهندی» مشهور است. همچنین گفته‌اند که وی به ارمنستان نیز کوچ کرد (برقی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۱). شاید بدین جهت او را «نفیسی» هم لقب داده‌اند (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۹). فضل بن ابی‌قره ۲۵ روایت در کتب اربعه دارد که در همه آنها شریف بن سابق نفیسی راوی اوست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۲۹۹). شیخ وی را در بخش آنان که از ائمه علیهم‌السلام روایت ندارند، هم می‌آورد (همان، ص ۴۳۶) و در فهرست برای کتاب او طریقی ارائه می‌کند. شایان ذکر است که شریف بن سابق را ضعیف و آشفته‌روایت توصیف کرده‌اند (همان، ص ۱۹۹).

**سند روایت چهارم:** در این سند، محمد بن قزعه قرار دارد که این راوی مجهول است و تنها او را از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بر شمرده‌اند (برقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۹). شایان ذکر است که این روایت بر محمد بن قزعه متفرد است و نیز تنها حسن بن محبوب آن را از محمد بن قزعه گزارش کرده است. محمد بن موسی بن متوکل نیز استاد صلوق و مجهول است. شیخ طوسی او را در گروه آنان که از ائمه علیهم‌السلام روایت ندارند، ذکر می‌کند (همان، ص ۴۳۷). خویی به جهت روایت زیاد صلوق از او، که در ابتدای ۸۴ طریق مشیخه قرار دارد و نیز توثیق او از سوی برخی متأخران، وی را ثقه می‌داند (خویی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۵). در نتیجه، سند این روایت نیز به جهت راوی مجهول، ضعیف شمرده می‌شود.

**سند روایت پنجم:** در این سند نیز نجاشی، معاویه بن عمار بن ابی‌معاویه را ثقه و از نام‌آوران امامیه خوانده و پدرش عمار را از بزرگان اهل سنت معرفی می‌کند (همان، ص ۴۱۱). نقل است که عقیقی، معاویه را ضعیف‌العقل توصیف کرده و افزوده است که وی در نظر شیعه مستقیم و استوار نیست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۲۳۷). شیخ مفید نیز در رساله *ثقات* از او یاد نمی‌کند. البته خویی بر آن است که مفید اشتباه کرده و به جای معاویه بن عمار از معاوی بن وهب یاد کرده است (همان)؛ اما با توجه به اینکه معاوی بن وهب خود توثیق شده (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۱۲)، بعید است که شیخ مفید نام وی را در زمره ثقات آورده و منظورش معاویه بن عمار باشد.

## ۲-۳-۲. بررسی محتوایی روایات

متن روایات پنج‌گانه نیز از وجوه گوناگون قابل نقد است که در این مقال به نقد آنها مبادرت می‌ورزیم.

### الف) معارضت با قرآن

پیش از این نیز آمد که روایات اول، دوم، چهارم و پنجم از جهتی با نصّ شریف قرآن تعارض دارند. در قرآن بارها بر تحمل عقوبت گناه هر کس توسط خویشتن تأکید شده است. خداوند به صراحت بیان می‌دارد که هیچ کس نمی‌تواند بار گناه دیگری را به دوش بکشد (اسراء: ۱۵). حال چگونه ممکن است، نسل ساره که در زمان بشارت به اسحاق، در عدم محض به سر می‌برند، به دلیل حسادت ساره وعده عذاب داده شوند یا تمام زنان پس از ساره

به سبب حسادت او به حیض مبتلا گردند؟! در روایت اول، به حیض نشدن دختران انبیا اشاره شده و از حیض به عنوان مجازات زنان یاد شده است. در برخی روایات، علاوه بر عقوبت حوا و ساره، آن را کیفر برخی از زنان هم عصر حضرت نوح علیه السلام هم دانسته‌اند که در مجالس مردان بسیار رفت‌وآمد می‌کردند و خدا برای آنکه زنان از میان مردان خارج شوند، هر ماه در روزهای خاص آنان را به این عذاب گرفتار کرد (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۰)؛ اما بر اساس پاره‌ای از روایات، برخلاف آنچه در روایت اول آمده است، این‌طور نیست که تمام دختران پیامبران حیض نبینند؛ بلکه تنها برخی از آنان از این امتیاز برخوردارند (حر عاملی، بی‌تا، ص ۹۱).

از دیگر وجوه تعارض این روایات با ظاهر قرآن، معرفی کردن اسحاق به عنوان ذبیح است که در روایت دوم بدان صراحت دارد. این در حالی است که گویی قرآن صراحت بر آن دارد که ذبیح اسماعیل است، نه اسحاق (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۳۱).

در روایت سوم نیز از عصیان ساره در هنگام بشارت اسحاق و عذاب قوم بنی‌اسرائیل به سبب این گناه خبر داده است؛ اما با مراجعه به قرآن به روشنی پیداست که سیاق آیات به تعجب ساره اشاره می‌کند و شگفتی وی را مذموم نمی‌شمارد؛ زیرا فرشتگان در پاسخ اعجاب او، برای وی و خاندانش دعا می‌کنند و برکت خدا را برای اهل بیت ابراهیم علیهم السلام می‌طلبند: «قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ؛ گفتند: آیا از کار خدا تعجب می‌کنی؟ رحمت خدا و برکات او بر شما خاندان [رسالت] باد. بی‌گمان او ستوده‌ای بزرگوار است.

به بیان قرآن، حتی ابراهیم علیه السلام نیز هنگام بشارت اسحاق، در کهنسالی به شگفت می‌آید: «قَالَ أَ بَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ بَشَّرُونُ؟» (حجر: ۵۴). خداوند در پاسخ به واکنش تعجب‌آمیز ابراهیم علیه السلام او را نهی می‌کند تا از ناامیدان نباشد و در آیه بعد نیز یأس و ناامیدی را به شدت نکوهش می‌کند (حجر: ۵۵-۵۶)، نه ابراهیم و ساره را. نوع بیان و دلیل شگفتی حضرت ابراهیم علیه السلام همانند ساره است و بی‌منطقی است که تنها به دلیل تعجب ساره، بنی‌اسرائیل عذاب شوند.

وجه دیگر تعارض این روایات با قرآن، در روایت سوم آشکار می‌شود. به تصریح قرآن، ملائکه به‌طور حضوری و رودررو، به ابراهیم و ساره تولد اسحاق را بشارت دادند (هود: ۷۲؛ ذاریات: ۵۱). و ساره خود به‌عنوان یک محدث با ملائکه الهی به گفت‌وگو می‌پردازد و واسطه بشارت، ابراهیم علیه السلام - چنان‌که در روایت آمده - نبوده است.

(ب) همسویی با تورات

واقع امر آن است که این روایات افزون بر مخالفت با قرآن و تعارض با یکدیگر، ریشه در افکار یهودی دارد و برخاسته از ناآگاهی درباره ساختمان بدن زن است. از منظر ناآشنایان به علم و دانش، حیض جز رنج و پلیدی

چیز دیگری نیست؛ اما از نظر علمی امری طبیعی است که وجود آن در چرخه رشد جسمی و روحی زنان و بارداری ایشان ضروری است و نبود آن عیب و کاستی شمرده می‌شود. اساساً معرفی کردن امور عادی و فیزیولوژی زنان و مردان به جبران گناه و عذاب گذشتگان، از ویژگی‌های تورات است که از باب نمونه درباره حیض و ختنه از آن شیوه استفاده می‌کند. در تورات، امور طبیعی که همگی موهبت الهی به‌شمار می‌آیند، عذاب گناه یک نفر از گذشتگان معرفی می‌شود؛ و البته این تفکر در برخی از روایات اسرائیلی ما نیز راه یافته است. هرچند این اثرپذیری کاملاً با متن عهد عتیق منطبق نیست، اما شباهت‌هایی قابل ملاحظه در آن یافت می‌شود. تورات دو بار ماجرای کوچ اجباری هاجر و علت آن را بازگو می‌کند.

در روایت دوم به ذبیح بودن اسحاق و ماجرای الاغ و پالان و چگونگی آمدن ابراهیم علیه السلام و دیگر جزئیات اشاره شده است که شباهت شگرفی با تورات در نقل جزئیات دارد: «ابراهیم صبح زود برخاست و مقداری هیزم جهت آتش قربانی تهیه نمود. الاغ خود را پالان کرد و پسرش اسحاق و دو نفر از نوکرانش را برداشته...» (پیدایش ۲۲: ۳-۴). این در حالی است که نص شریف قرآن به ذبیح بودن حضرت اسماعیل صراحت دارد (صافات: ۱۰۲-۱۱۲).

از دیگر ویژگی‌های اسرائیلی بودن این روایت، بودن جای خراش چاقو بر گردن اسحاق و پشیمان شدنش درباره ستم بر هاجر است که این فراز از روایت نیز به‌طور کامل با روایات اسرائیلی و تورات هماهنگ است. در تورات آمده است: «مدتی گذشت و خدا خواست ابراهیم را امتحان کند. پس او را ندا داد: ای ابراهیم! ابراهیم جواب داد: بلی خداوند! خدا فرمود: یگانه پسر، یعنی اسحاق را که بسیار دوستش می‌داری، برداشته، به سرزمین موریابرو و در آنجا وی را بر یکی از کوه‌هایی که به تو نشان خواهم داد...» (پیدایش ۲۲: ۱-۳).

در روایت سوم به فرزندان ساره و عذاب آنها به‌سبب شگفتی ساره به‌میان آمده است. این در حالی است که اساساً در فرهنگ قرآن، به‌ویژه برای انبیای الهی، تداوم نسل را از آن پدر و انبیا برشمرده‌اند. تعابیری چون «آل ابراهیم» بیانگر این حقیقت است؛ اما در روایت سوم، نسل و انتساب آن به ساره موافق فرهنگ تورات و میشنا و یهودیت است که نسب از ناحیه مادر انتقال می‌یابد و پدر در اولویت‌های بعد قرار دارد.

به‌نظر می‌رسد که روایات چهارم و پنجم نیز برگرفته از تورات‌اند. در عهد عتیق آمده است: «این است عهد من که نگاه خواهید داشت در میان من و شما و ذریت تو. بعد از تو هر ذکوری از شما مختون شود و گذشت قلفه خود را مختون سازید تا نشان آن عهدی باشد که در میان من و شماست. او [ساره] را برکت خواهم داد و پسری نیز از وی به تو خواهم بخشید» (پیدایش ۱۷: ۱۱، ۱۲ و ۱۶). این عبارت مشابهت بسیاری با نقل روایات چهارم و پنجم دارد. از این متن برمی‌آید که اخذ شفاهی اخبار انبیای گذشته از اهل کتاب و نه رجوع به نص تورات، سبب آسفتگی و درهم‌آمیختگی در این اخبار شده است. به‌گونه‌ای که امر به ختنه کردن پسران و تولد اسحاق، مرتبط با یکدیگر فرض شده و بدین صورت، سختی و مشقت ختنه کردن، مجازات و کیفر حسادت و تندخویی یک زن تصور شده است.

جواد علی به این نکته بارها اشاره می‌کند که اهل اخبار دربارهٔ داستان‌های اقوام و پیامبران گذشته، با اثرپذیری از کتاب مقدس مطالبی را باز گفته و معمولاً آنها را خلط کرده‌اند. برای مثال، اخبار، نسبت قنطوره (قنطورا) همسر دوم ابراهیم علیه السلام را بن‌قراهم می‌دانند و از این نکته غافل بوده‌اند که /قراهم خود ابراهیم علیه السلام است (علی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۴۸).

ج) تحریف حقیقت غیبت ولی عصر علیه السلام با تفسیر سرگردانی بنی اسرائیل

ظاهر روایت سوم بر آن است که بگوید پیشینیان فرقهٔ ناجیه، یعنی شیعه، نیز مانند بنی اسرائیل به عذابی دچار گشته‌اند و امام صادق علیه السلام همان راهکار قوم بنی اسرائیل را به آنها پیشنهاد می‌دهد تا از عذاب رهایی یابند. درحالی‌که غیبت ولی عصر علیه السلام، نه عذاب، بلکه وعدهٔ حق الهی است که خداوند به تمام مستضعفان روی زمین و همهٔ انبیای الهی داده و یکی از سنت‌های حتمی خداوند است که امید تحقق آن در آینده می‌رود و هرگز این غیبت به سبب گناه عده خاصی در گذشته نیست.

### نتیجه‌گیری

۱. مقایسهٔ داستان حضرت ساره در عهد قدیم و متن قرآن کریم و روایات یادشده مشخص می‌کند که قرآن به‌طور کلی درصدد ایجاد یک خط فکری بر محور هدایت و تربیت بوده است؛ ولی کتب تاریخی که بشر آن را به رشتهٔ تحریر درآورده یا کتاب‌های آسمانی که دست بشر در آن دخالت کرده است، بر گزارش جزئیات تکیه کرده‌اند.
۲. در کتاب مقدس و قرآن، تفاوت فاحشی در بیان شخصیت ساره دیده می‌شود. برخی از روایات اسلامی (اسرائیلی) نیز با تاسی از تورات، در تخریب این بانوی نورانی قرآنی همگام بوده‌اند.
۳. قرآن از ساره به نیکی یاد نموده و از وی تجلیل کرده و او را هم‌کلام با ملائکه معرفی نموده است و از او در شمار اهل بیت ابراهیم نبی علیه السلام تجلیل می‌کند.
۴. در تورات و نه روایت اسلامی، ساره زنی بدخو و حسود که عامل دروغ‌گویی ابراهیم علیه السلام بوده است، معرفی می‌شود. در این نقل‌ها ساره عامل و دلیل عذاب چهارصدسالهٔ بنی اسرائیل، حیض زنان و ختنهٔ مردان و درد کشیدن آنان معرفی شده است.
۵. این روایات افزون بر معارضت با نص و ظاهر قرآن، شباهتی شگرف با متون تورات و عهد عتیق دارد.
۶. افزون بر متن این روایات، اسناد آنها نیز به آفاتی چون ضعیف، مهمل و مجهول بودن راویان، و انقطاع، ارسال و تصحیف در سند دچار است.



- ابن سعد، محمد، بی تا، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.
- ابن جنبل، احمد، ۱۴۰۸ق، *العلل و معرفة الرجال*، ج ۳، به کوشش وصی الله بن محمودین عباس، ریاض، مکتبه الاسلامیه.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، ۱۴۲۲ق، *رجال*، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، بی تا، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن معین، یحیی، ۱۳۹۹ق، *تاریخ ابن معین* (بروایة الدوری)، ج ۱، به کوشش عبدالله احمدحسن، بیروت، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، ج ۵، بیروت، دار صادر، بی تا.
- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الأضواء.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۴۱۹ق، *رجال*، به کوشش جواد قیومی، چ دوم، قم، مکتب رشد.
- بروجردی، سید مهدی بحر العلوم، ۱۴۰۵ق، *الفوائد الرجالیه*، ج ۱، تحقق و تصحیح محمدصادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق.
- برونی، علی، ۱۳۸۷، «زنان ابراهیم در روایات و تواریخ یهودی - مسیحی و اسلام»، *تاریخ پژوهی*، ش ۳۶-۳۷، ص ۱۱۵-۱۲۷.
- تهامی، فاطمه السادات و اعظم فرجامی، ۱۳۸۷، «ساره همسر ابراهیم در قرآن و روایات»، *علوم قرآن و حدیث*، صحیفه مبین، ش ۴۳، ۹۳-۱۲۳.
- جابلقی بروجردی، علی اصغر، ۱۴۱۰ق، *طرائف المقال*، ج ۱، به کوشش مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، بی تا، *وسائل الشیعه*، چ ششم، منشورات المکتبه الاسلامیه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، *تاریخ بغداد*، ج ۳، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- خوبی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *مجمع الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*، نجف اشرف، دارالاسلامیه.
- ذهبی، محمد، ۱۳۸۲ق، *میزان الاعتدال*، ج ۳، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دار صادر.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، ۱۳۸۰، *علل الشرایع*، ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی، قم، مؤمنین.
- ، ۱۴۰۴ق، *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، به کوشش حسین علمی، بیروت، دارصادر.
- ، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، محقق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ضمیری، محمدرضا، ۱۳۸۲، *کتاب شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۹، *ترجمه تفسیر طبری*، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، توس.
- ، بی تا، *جامع البیان عن تأویل القرآن*، به کوشش جمیل عطار صدقی، بیروت، دارصادر.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، ۱۴۱۱ق، *الغیبه*، به کوشش عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، احمد.
- ، ۱۴۱۵ق، *رجال الطوسی*، محقق جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، بی تا، *فهرست*، تحقیق محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف، مکتبه المرتضویه و مطبعته.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی، ۱۳۹۰، *رنجهای زهرا*، ترجمه محمد سپهری، قم، ایام.
- عقلی، محمد بن عمرو، ۱۴۱۸ق، *الضعفاء الکبیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- علی، جواد، ۱۴۱۳ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج ۱، بغداد، دارالقرآن.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، ج ۱، تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دار الکتب.
- کشی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، *رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال*، تحقیق و تصحیح محمدبن حسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۹، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، ج ۱۲، تهران، نشر علمیه اسلامیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حیة القلوب*، قم، سرور.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *الفصول المختارة*، به کوشش سیدمیرعلی شریفی، چ سوم، بیروت، الاسلامیه.
- نجاشی، ابی العباس احمدبن علی، ۱۴۲۴ق، *رجال نجاشی*، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، اسلامی.
- نسائی، ابوعبدالرحمن احمدبن شعیب بن علی خراسانی، ۱۳۹۶ق، *الضعفاء والمتروکون*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، حلب، دار الوعی.
- یعقوبی، ابن واضح، ۱۳۶۶، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

نوع مقاله: پژوهشی

## نبرد حضرت داود علیه السلام با جالوت از دیدگاه قرآن و مسیحیان عصر نزول

puyazade@ut.ac.ir

کرامت اعظم پویازاده / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران  
شیوا تجار / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵

### چکیده

داستان نبرد حضرت داود علیه السلام در سپاه طالوت با جالوت در قرآن، با اندکی تفاوت در عهد قدیم نیز آمده است. مسیحیان سریانی عصر نزول نیز داستان را با جزئیات بیشتر روایت کرده‌اند و تفسیری آخرالزمانی از آن دارند. چنین تفسیری در گفتمان جامعه مسیحی عصر نزول بازتاب داشته و در جهت منافع حاکمان زمان استفاده می‌شده است. مقایسه داستان قرآن با نسخه مسیحی آن، حاکی از اختلاف در موضعی است که در نگاه مسیحیان القائنات آخرالزمانی داشته است. قرآن، داستان نبرد را به گونه‌ای بیان کرده است تا ضمن هدایت مسلمانان، اصلاح‌کننده دیدگاه‌های شکل گرفته در آن دوره نسبت به شخصیت داود علیه السلام و موضوع نبرد نیز باشد. در قرآن، نبوت حضرت داود علیه السلام مستقل از نبوت حضرت عیسی علیه السلام است و پادشاهی او به جای اینکه امری ازلی باشد، پس از آزمایش و مجاهده او در راه خدا موضوعیت یافته است. در قرآن، نبرد داود علیه السلام به اصل فطری دفع فساد اشاره دارد، نه ظهور مسیح. همچنین در داستان نبرد بر قدرت و نشانه‌های خدا تأکید شده است، نه قدرت و راز مسیح.

کلیدواژه‌ها: آخرالزمانی، بیزانس، جالوت، داود علیه السلام، سریانی، طالوت، شاول.

توجه به گفتمان جامعه عربستان عصر نزول از جمله یهودیان و مسیحیان آن سرزمین، برای فهم بهتر آیات قرآن از جمله آیات مربوط به داستان زندگی پیامبران، لازم و ضروری است. چنین گفتمانی غالباً برگرفته از نوشته‌های عهدینی و تفسیر آنها بوده و صرف‌نظر از اعتبار یا عدم اعتبار آن، در جامعه حضور داشته است. در پژوهش‌های تطبیقی قرآنی و عهدینی در حوزه داستان زندگی انبیا، اغلب به منابعی همچون عهدین و تلمود توجه شده است؛ این در حالی است که بعد دیگری از گفتمان جامعه عصر نزول در خصوص داستان انبیا که خاص مسیحیان آن دوره بوده، نادیده گرفته شده است. چنین گفتمانی برگرفته از روایتی تفسیرگونه از داستان انبیای عهد قدیم است که توسط آباب کلیسای سریانی با اهداف مسیح‌شناختی نقل شده و حجیتی همچون خود کتاب مقدس داشته است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۳۰؛ کولامپارامپیل، ۲۰۱۰، ص ۲-۹۱). داستان نبرد حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> با جالوت در سپاه طالوت (بقره: ۲۴۶-۲۵۲) نیز از جمله این موارد است که موضوع پژوهش‌های تطبیقی چندی قرار گرفته است، بدون اینکه نگاه مسیحیان عصر نزول به آن مورد توجه قرار گرفته باشد (کدکنی و فاخر میبدی، ۱۳۹۷؛ نعمتی پیرعلی، ۱۳۹۷). مجاورت مسیحیان سریانی‌زبان با مردم عربستان و حضور آنان در میان اعراب، بر اهمیت و ضرورت بررسی نسخه مسیحی سریانی داستان برای مقایسه با نمونه قرآنی آن می‌افزاید. جواد علی به نمونه‌هایی از این ارتباطات اشاره کرده است (علی، ۱۹۷۰، ج ۶ ص ۹۲-۵۸۷). همچنین در برخی منابع اسلامی در شرح حال زبیدن ثابت به اینکه او سریانی را به سفارش پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> آموخته بوده، اشاره شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۴-۲۷۳) که نشان از اهمیت موضوع دارد. در نگاه مسیحیان عصر نزول، به‌خصوص مسیحیان سریانی، داود<sup>علیه السلام</sup> نمادی از مسیح است و داستان نبرد او با جلیات (جالوت) تنها با اشاره به رسالت مسیح و منجیگری او معنا می‌یابد. مقایسه نمونه قرآنی داستان با روایت مسیحی آن، ما را در پاسخ به دو پرسش یاری خواهد کرد: آیا قرآن به هنگام اشاره به داستان نبرد حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> و جالوت، به چنین نگاهی از مسیحیان واکنش نشان داده است؟ و اگر پاسخ مثبت است، این واکنش و مواجهه به چه صورت بوده است؟ بدیهی است که پاسخ به این سؤالات ما را در فهم بهتر آیات مربوط به نبرد حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> و جالوت یاری خواهد کرد.

برای انجام این پژوهش، ابتدا ابعادی از شخصیت حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> که مرتبط با موضوع این نوشتار است، از دیدگاه عهدین و سنت یهودی و مسیحی بررسی شده است. در مرحله بعد، روایت مسیحی داستان نبرد مورد توجه قرار می‌گیرد. چنین روایتی حاصل جست‌وجو در نوشته‌های آباب کلیسا از دوران متقدم تا عصر نزول قرآن است. هرچند منبع آباب کلیسا برای روایت داستان و تفسیر آن، باب هفدهم کتاب اول سموئل بوده، اما در این نوشتار برای رعایت خلاصه‌گویی، از آوردن آن خودداری شده است. گام بعدی در این پژوهش، بررسی گفتمان جامعه مسیحی عصر نزول قرآن به مرکزیت بی‌زانس (روم) در مورد داستان نبرد است. چنین گفتمانی را در برخی

نوشته‌های تاریخی آبابی کلیسای آن دوره می‌توان دریافت. در نهایت، داستان نبرد از دیدگاه قرآن بیان می‌شود و با مقایسه آن با روایت مسیحی داستان و گفتمان موجود در جامعه عصر نزول، تحلیل می‌گردد.

### ۱. حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> در یهودیت و مسیحیت

اهمیت حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> از نظر یهودیان و مسیحیان، به شخصیت آخرالزمانی او برمی‌گردد که ناشی از برخی اشارات کتب عهدینی و تفسیر آنهاست.

#### ۱-۱. وعده خدا به داود<sup>علیه السلام</sup> در عهد قدیم

در عهد قدیم، خدا به داود<sup>علیه السلام</sup> وعده ابدی بودن سلطنت در ذریه او را داده است (دوم سموئیل ۷: ۱۶؛ اول تواریخ: ۱۷). اشاره به این عهد، پس از خشنودی خدا از داود<sup>علیه السلام</sup> به دلیل بازگرداندن تابوت عهد به اورشلیم و تخصیص مکانی برای آن ذکر شده است. این موضوع ریشه و منشأ عقیده به ماشیح یا منجی موعود یهود از ذریه داود<sup>علیه السلام</sup> شد (گینزبرگ، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰؛ سیتز، ۱۹۸۷، ص ۲۲۲). در فرازی از مزامیر نیز به این عهد اشاره شده است (مزامیر ۸۹: ۳-۴).

#### ۱-۲. منجی داودی (داود جدید) در یهودیت

وعده خدا به داود<sup>علیه السلام</sup> در عهد قدیم، به همراه فرازهایی که اشاره به سلطنت او بر دیگر اقوام عالم می‌کرد (دوم سموئیل ۲۲: ۴۴-۵۱)، سبب شکل‌گیری اولین فاز از اندیشه انتظار ماشیح موعود در یهودیت شد. فاز دوم این اندیشه با پایان حکومت سلسله داود<sup>علیه السلام</sup> پس از مرگ سلیمان<sup>علیه السلام</sup>، فرزند او، شکل گرفت که به حکومت دوباره فردی از خاندان داود<sup>علیه السلام</sup> بر اسرائیل و یهودا و همچنین بر سرزمین‌های اطراف اشاره داشت (ر.ک: عاموس ۹: ۱۱-۱۲؛ اشعیا ۱۱: ۱۰؛ هوشع ۳: ۵؛ حزقیال ۳۷: ۱۵-۲۸) (گینزبرگ، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰). در فاز سوم این اندیشه، ویژگی‌های پادشاه آینده از ذریه داود<sup>علیه السلام</sup> مورد توجه قرار گرفته بود (اشعیا ۹: ۲-۷) (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱). بحث مربوط به منجی، در یهودیت به صورت‌های دیگری نیز جلوه کرد. در برخی تفاسیر یهودیان و کتب سوداپیگرافایی، داود<sup>علیه السلام</sup> کسی معرفی شد که روحش وارد بهشت شده است و می‌تواند تولد دوباره بیابد و به جهان مادی در قالب فردی دیگر با همان ویژگی‌ها حضور یابد (مبورا، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶). به این ترتیب، اندیشه منجیگری داود<sup>علیه السلام</sup> در یهودیت به صورتی شکل گرفت که علاوه بر انتظار ماشیح موعود از نسل داود<sup>علیه السلام</sup>، انتظار داودی دوباره متولدشده یا داود جدید را نیز شامل می‌شد.

#### ۱-۳. حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> در عهد جدید

در عهد جدید، عیسی<sup>علیه السلام</sup> همان ذریه موعود از خاندان داود<sup>علیه السلام</sup> و تحقق وعده خدا به او معرفی شده است (ر.ک: متی: ۹: ۲۷؛ ۱۲: ۲۳) (محمدیان، ۱۳۸۰، ص ۵۳۰). این موضوع چنان اهمیت داشته است که نویسندگان انجیل متی و

لوقا به نسب‌نامه مفصلی از او اشاره کرده‌اند (متی: ۱:۱-۱۷؛ لوقا: ۳: ۲۳-۳۸) که البته از نظر برخی ساختگی به‌نظر می‌رسد (فلاسر، ۲۰۰۷، ص ۴۵۴). در بخش‌هایی از عهد جدید، آنجا که مردم تقاضای کمک از عیسی علیه السلام دارند، او را با لفظ «پسر داود» خطاب می‌کنند (متی ۹: ۲۷؛ متی ۱۲: ۲۳) که نشان از انتظار مردم برای ظهور یک ناجی از نسل داود علیه السلام دارد. بنابراین داود علیه السلام در مسیحیت به‌عنوان ریشه و نیای مسیح علیه السلام اهمیت می‌یابد. اهمیت دیگر داود علیه السلام در کتب عهد جدید آنجاست که علاوه بر پیوند نسبی، پیوند نمادینی بین او و مسیح برقرار می‌شود. اشارات کتاب لوقا و کتاب اعمال رسولان به زوایایی از زندگی داود علیه السلام (اعمال: ۷: ۴۶)، قرار گرفتن مسیح علیه السلام در جایگاه داود علیه السلام (لوقا: ۶: ۳-۵) و اشارات حواریون به فزاینده‌ای از مزامیر و تناظر آن با وقایع زندگی مسیح علیه السلام (مثلاً اعمال رسولان: ۱: ۲۰) از آن جمله‌اند (میورا، ۲۰۰۷، ص ۴).

#### ۱-۴. حضرت داود علیه السلام در نگاه آباء مسیحی سریانی

از نظر آباء مسیحی سریانی، تمام انبیای عهد قدیم و وقایع زندگی آنها تصویری از مسیح و وقایع ذکرشده در عهد جدید هستند. این موضوع در الهیات مسیحی تحت عنوان تیپولوژی (Typology) و یا نمونه‌شناسی مطرح شده است (محمدیان، ۱۳۸۰، ص ۵۱۲). این موضوع در مورد داود علیه السلام نیز صادق است. فرهاد یا/فرهات (م ۳۴۵م)، در ذکر رنج‌ها و وقایع زندگی پیامبران و از جمله داود علیه السلام، آنان را با رنج‌ها و وقایع زندگی عیسی علیه السلام مقایسه کرده است (شاف، ۱۹۹۵، ص ۳۹۷-۳۹۸). /فرایم (Ephrem) سوری (م ۳۷۳م) در عصای موسی علیه السلام و تاج پادشاهی داود علیه السلام، عیسی علیه السلام را می‌بیند (همان، ص ۲۷۲). یعقوب سروعی (Jacob of Serugh) (۵۲۱م) از آباء نزدیک به عصر نزول قرآن نیز چنین تفسیری از وقایع زندگی انبیا داشته و نقش آنها را اعلان ظهور مسیح می‌دانسته است (کولامپارامپیل، ۲۰۱۰، ص ۷۳، ۷۸-۷۹). برای نمونه، مسح داود علیه السلام توسط سموئیل پیامبر علیه السلام با برگزیدگی عیسی علیه السلام و غسل تعمید او (شاف، ۱۹۹۵، ص ۲۷۲)، و شکست جلیات از داود علیه السلام با شکست شیطان از مسیح علیه السلام در بیابان (متی: ۴: ۹-۱۱؛ لوقا ۴: ۱-۱۳) مقایسه شده است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۳۱). افزون بر این، بسیاری از سخنان داود علیه السلام در مزامیر (مثلاً مزمور ۱۶: ۱۸-۲۰) به مسیح علیه السلام نسبت داده شده است (شاف، ۱۹۹۵، ص ۳۹۰-۳۹۱).

#### ۱-۵. حضرت داود علیه السلام و تابوت عهد

تابوت عهد که دستور ساخت آن از جانب خدا به حضرت موسی علیه السلام داده شده بود، نمادی از حضور خدا در میان بنی‌اسرائیل بود (خروج: ۲۵: ۱۰-۲۲؛ خروج: ۳۷: ۱-۹). معمولاً حضور تابوت در جنگ‌ها موجب دلگرمی بنی‌اسرائیل بود (اول سموئیل: ۴: ۳). تابوت عهد سال‌ها پیش از سلطنت *ساول*، پادشاه پیش از داود علیه السلام، به تسخیر فلسطینیان درآمده و در خانهٔ داجون، خدای آنها، قرار داده شد (اول سموئیل: ۵). اما فلسطینیان با مشاهدهٔ سرنگون شدن بت داجون و شکستن آن، تصمیم به بازپس فرستادن تابوت عهد گرفتند و آن را همراه با هدایایی به اربابه‌ای با دو گاو بستند و رها کردند، تا اینکه اربابه خود به‌سمت اسرائیل رفت و در آنجا ساکن شد و این موضوع سبب خوشحالی

بنی اسرائیل گشت (اول سموئیل: ۷). زمان این واقعه در عهد قدیم به دوران داوری سموئیل نبی<sup>علیه السلام</sup> و بیش از بیست سال پیش از پادشاهی شاول برمی گردد. در زمان پادشاهی شاول، اغلب به تابوت عهد رجوع نمی شد (اول تواریخ: ۱۳: ۳) و تنها به یک مورد تمسک به آن اشاره شده است (اول سموئیل: ۱۴: ۱۸)؛ اما داود<sup>علیه السلام</sup> کسی بود که پس از پادشاهی خود، تصمیم گرفت تا طی مراسمی خاص، آن را نزد خود آورد و در خیمه‌ای بالای کوه صهیون قرار دهد (دوم سموئیل: ۶؛ اول تواریخ: ۱۵) که این موضوع زمینه عهد خدا با او شد (دوم سموئیل: ۷). بازگشت تابوت عهد که از نظر داود<sup>علیه السلام</sup> به منزله حضور خدا بود، در مسیحیت به معنای حرکتی بنیادی برای خروج از سیستم جدایی خدا از انسان تلقی شد. اهمیت دیگر تابوت عهد که به مسیحیان عصر نزول مربوط می شد، در این بود که آن را نمادی از صلیب راستین مسیحیان دانسته، اشارات عهد قدیم در مورد آن (به اسارت برده شدن آن و سرنگونی بت‌ها) را پیش‌بینی از حوادث پیش آمده برای صلیب راستین و تسخیر آن توسط ساسانیان می دانستند. این موضوع در بخش‌های بعد مورد اشاره قرار خواهد گرفت (ر.ک: بخش ۴-۲. در همین مقاله).

## ۲. داستان نبرد داود<sup>علیه السلام</sup> و جالوت در نگاه آبای مسیحی سریانی

نگاه مسیحیان عصر نزول قرآن به موضوع نبرد داود<sup>علیه السلام</sup> با جالوت (جلیات) را می توان با جست‌وجو در نوشته‌های آبای کلیسا از دوران متقدم مسیحیت تا عصر نزول قرآن در مورد نبرد دریافت. نتیجه این جست‌وجو، برخی نوشته‌های آبای سریانی را دربر خواهد داشت که به دلیل مجاورت با مردم عرب شبه جزیره از اهمیت ویژه‌ای نیز برخوردارند. /فرایم (۳۷۳م) از قدیمی‌ترین آبای سریانی به نکات تفسیری موضوع نبرد پرداخته است (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۷-۳۷۰). در سروده نرسای (Narsai) (۵۰۲م) با عنوان «داود و شاول» (Dauid et Saur) (مینگانا، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۷۷۳-۷۹۶) نیز می توان تفسیر سراینده از برگزیدگی شاول برای سلطنت و سپس عزل او و انتخاب داود<sup>علیه السلام</sup> را دریافت. شرح مفصلی از داستان نبرد، در سروده‌ای از یعقوب سروعی (۵۲۱م) با عنوان «داود و جلیات و راز مسیح» (Dauid et Saur et le secret du Messie) نیز بیان شده است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۲۸-۷۶). با مطالعه این متون و مقایسه آنها با اصل داستان در عهد قدیم و بررسی مواضع اختلاف، می توان ویژگی‌های خاصی را برای روایت مسیحی داستان برشمرد که گویای ابعاد مسیح‌شناختی آن است.

### ۲-۱. نمادگرایی

/فرایم در داستان نبرد، آنجا که داود<sup>علیه السلام</sup> از قدرت خود در از بین بردن گرگ و شیر و نجات بره دزدیده شده سخن می گوید (اول سموئیل: ۱۷: ۳۴-۷)، گرگ را نمادی از شیطان و شیر را نمادی از مرگ دانسته و شکست آنها توسط داود<sup>علیه السلام</sup> که از نظر او نمادی از مسیح است، را اشاره به رهایی انسان‌ها از وسوسه شیطان و مرگ ابدی (در اثر گناه) تفسیر نموده است (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۹). /فرهات به تکبر جلیات، که دلیل شکست او بود، اشاره کرده است (گرافین، ۱۹۸۴، ص ۱۸۸، ۵۹۳) و دیگر آبای سریانی نیز با پیروی از او، جلیات را به شیطان تفسیر کرده‌اند.

به این ترتیب، داود<sup>ع</sup> در داستان نبرد، نمادی از مسیح، و جلیات، نمادی از شیطان است (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۷؛ بجان، ۱۹۰۶، ص ۳۰، ۳۳ و ۵۱). از نظر آبابی مسیحی، جلیات و قدرت سازوبرگ جنگی او، از آن جهت در داستان عهد قدیم به‌طور مفصل بیان شده است تا خوانندگان شگفتی و ایهت پیروزی داود<sup>ع</sup> را که تنها با یک فلاخن و سنگریزه جلیات را از پای درآورد، درک کنند و به نقش و حضور مسیح در آن نبرد پی برند (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۷). در تفاسیر مسیحی، صحنه نبرد برخلاف کتاب سموئیل که میان کوه و دره توصیف شده (اول سموئیل ۱۷: ۳)، بیابان تصویر گردیده است (همان؛ بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۱) تا داستان نبرد به‌مثابه تصویری از نبرد چهل‌روزه مسیح با شیطان در بیابان (متی: ۴: ۹-۱۱؛ لوقا ۴: ۱-۱۳) معرفی گردد و به این ترتیب، تأخیر چهل‌روزه داود<sup>ع</sup> در ورود به صحنه نبرد، به‌عنوان تمثیلی از مبارزه مسیح با شیطان توجیه شود (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۷؛ بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۰-۴۷؛ ر.ک: موريسون، ۲۰۰۸، ص ۴۸۶). علاوه بر آن، این زمان تأخیر چهل‌روزه، مجالی برای آزمایش سپاه شاول، که نمادی از بنی‌آدم هستند، نیز توصیف شده است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۱) که این خود اشاره‌ای است به دوران مصیبت آخرالزمان و آزمایش مسیحیان پیش از آمدن دوباره مسیح (موريسون، ۲۰۰۸، ص ۴۸۶). درماندگی و ضعف سپاه شاول موضوعی است که در روایت یعقوب سروعی به‌طور مفصل مورد اشاره قرار گرفته (بجان، ۱۹۰۶، ص ۵۱) و از آن به ضعف و ناتوانی انسان‌ها پیش از ظهور منجی تعبیر شده است. از نظر آبابی مسیحی، جنس انسان به‌تنهایی قادر بر غلبه بر شیطان نخواهد بود و تنها با پیوستن به مسیح و قدرت گرفتن از او می‌تواند به پیروزی بر او نائل شود (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۸؛ بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۳). در داستان نبرد نیز تنها داود<sup>ع</sup> است که پا به عرصه مبارزه با جلیات می‌گذارد و به‌عنوان نمادی از مسیح و با قدرت او، قوم را می‌رهاند (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۸؛ بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۶). به این ترتیب، با کشته شدن جلیات و سرنگون شدن او، گناهان بشر نیز فرو می‌ریزد و از بین می‌رود (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۷۰). از دیگر موارد در این تفاسیر، مقایسه شاول، پادشاه انتخاب‌شده برای اسرائیلیان از جانب خدا، با آدم ابوالبشر<sup>ع</sup> است که هر دو از مقامی که خدا برای آنها تعیین کرده بود، عزل شدند (بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۳). در این راستا، بی‌لیاقتی و ضعف شاول (نمادی از آدم) و سپاه او (نمادی از بنی‌اسرائیل) بسیار مورد تأکید بوده است. گرچه در برخی نوشته‌ها به پشیمانی خدا از اعطای مقام پادشاهی به شاول اشاره شده است (همان، ص ۵۶)، اما در برخی دیگر، این امر توجیه شده و هدف از انتصاب شاول، نشان دادن نمونه‌ای از انسان ناشایست و عواقب سوءرفتار او به انسان‌ها در برابر معرفی نمونه عالی چون داود<sup>ع</sup> معرفی گردیده است (مینگانا، ۱۹۰۵، ص ۷۷۴).

## ۲-۲. ذکر جزئیاتی افزون بر داستان عهد قدیم

سروعی داستان را با جزئیات فراوانی افزون بر اصل داستان عهد قدیم بیان کرده است تا تصویر روشن‌تری از فضای مسیحی داستان و آنچه او از بیان داستان در نظر دارد، ارائه شود. از آن جمله، توصیف ظاهر نحیف و متواضع داود<sup>ع</sup> است که به نمایندگی از مسیح در مقابل ظاهر مجلل و قدرتمند و متکبر جلیات در میدان حاضر شده است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۵۱). در تفسیر مسیحی، آنجا که داود<sup>ع</sup> در دفاع از قدرت خدای خود خطاب به جلیات کافر



سخن می‌گوید، به موضوع تابوت عهد - به‌عنوان نمادی از حضور خدا - و سرنگونی بت داجون (ر.ک: اول سموئل: ۵) اشاره کرده است (همان، ص ۴۹)؛ این در حالی است که در خود داستان نبرد در عهد قدیم، اشاره‌ای به اینکه خدای جلیات، داجون باشد یا داود<sup>علیه السلام</sup> در خطاب به جلیات چنین مطلبی را ذکر کرده باشد، نیست و به این ترتیب، مفسر این واقعه را پیش‌بینی و اشاره‌ای به سرنگونی جلیات توسط داود<sup>علیه السلام</sup> که نمادی از مسیح است، می‌داند (موریسون، ۲۰۰۸، ص ۴۹۵). از دیگر موارد، اشاره به روح‌القدس و زمزمه‌های او در گوش داود<sup>علیه السلام</sup> برای از تن درآوردن لباس رزم *شاول* و بدون زره جنگیدن است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۶۱-۶۳) که در منابع دیگر نیز به آن اشاره شده است (مینگانا، ۱۹۰۵، ص ۷۷۷). نمونهٔ دیگر، توصیف سنگ‌هایی است که داود<sup>علیه السلام</sup> برای مبارزه از کنار نهر برمی‌دارد و در کیسهٔ خود می‌گذارد. بکر و تراشیده بودن سنگ‌ها، نشان از خلقت بکر مسیح دارد و کیسه‌ای که سنگ‌ها از آن پرتاب می‌شوند، به بطن مبارک مادر او تفسیر شده‌اند (بجان، ۱۹۰۶، ص ۶۳-۶۴). همچنین گفت‌وگوهایی نیز افزون بر اصل داستان در عهد قدیم به شخصیت‌های داستان و از جمله خدا نسبت داده شده و داود<sup>علیه السلام</sup> کسی است که پیام‌های خدا را می‌شنود (همان، ص ۱، ۸-۹، ۵۶).

### ۳-۲. تأکید بر ازلی بودن پادشاهی داود

گرچه در عهد قدیم، داود<sup>علیه السلام</sup> پس از *شاول* و اثبات بی‌لیاقتی او برای سلطنت به پادشاهی می‌رسد، اما در تفاسیر مسیحی، پادشاهی داود<sup>علیه السلام</sup> امری ازلی معرفی شده است (مینگانا، ۱۹۰۵، ص ۷۷۹؛ جان، ۱۹۰۶، ص ۴۲-۴۳). در این تفاسیر آمده است که پادشاهی داود<sup>علیه السلام</sup> چیز تازه‌ای که پس از نبرد او با جلیات به‌دست آمده باشد، نبود؛ بلکه او از قبل زمانی که به چوپانی گوسفندان پدر می‌پرداخت و کسی او را نمی‌شناخت پادشاه بود (بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۲، خط ۲-۳ و ص ۴۳، خط ۴-۵). مفسر با تأکید بر ازلی بودن پادشاهی داود<sup>علیه السلام</sup>، آن را با الوهیت ازلی عیسی<sup>علیه السلام</sup> مقایسه می‌کند (همان، ص ۲-۴۱).

### ۴-۲. القائات مسیح‌شناختی مبارزه

در تفسیر مسیحی، نبرد داود<sup>علیه السلام</sup> در عهد قدیم، به‌تصویر کشیدن راز مسیح و بشارت ظهور او معرفی شده است. طبق نظر مفسران، شخصیت‌های داستان بدون اینکه خود بدانند، از مسیح و ظهور او برای نجات بشریت حکایت می‌کنند (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۷۰؛ جان، ۱۹۰۶، ص ۷۶).

### ۵-۲. تأکید بر قدرت و راز مسیح در نبرد

از نظر مفسران مسیحی، داود<sup>علیه السلام</sup> قدرت خود در نبرد با جلیات را از مسیح گرفته بود و با چنین قدرتی بود که توانست بدون ابزار جنگی بر او غلبه کند (السمعانی، ۱۷۳۷، ص ۳۶۸؛ جان، ۱۹۰۶، ص ۲۸-۲۹). در این منابع، پیروزی به «پسر داود»، یعنی مسیح، نسبت داده شده است (بجان، ۱۹۰۶، ص ۴۶). از دیگر موضوعات مورد اشاره، حضور

«راز مسیح» در وقایع است. طبق نظر آباء سیرانی عصر نزول، در وقایع ثبت شده در آیات کتاب مقدس و از جمله داستان داود<sup>علیه السلام</sup> و جالوت، راز و رمزی است که به مسیح اشاره دارد و باید کشف شود (ر.ک: بجان، ۱۹۰۶، ص ۲۸، ۷۶؛ مینگانا، ۱۹۰۵، ص ۷۷۴، ۷۸۷).

### ۳. حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> در مسیحیت بیزانسی (روم) عصر نزول

دیدگاه مسیحیان بیزانسی عصر نزول در مورد حضرت داود<sup>علیه السلام</sup>، بازتابی از مطالب عهدین به همراه تفسیر آباء کلیسا از او و وقایع زندگی اش، از جمله نبرد او با جلیات است که به او جنبه آخرالزمانی می دهد. علاوه بر این، برخی وقایع این دوره نیز سبب تأکید بر نقش داود<sup>علیه السلام</sup> در گفتمان آن دوره شده بود.

#### ۳-۱. حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> و عقاید آخرالزمانی در بیزانس

با تخریب معبد یهودیان در اورشلیم در سال ۷۰ میلادی و تسخیر آن به وسیله مسیحیان و تلقی از آن به عنوان تحقق پیش بینی عیسی<sup>علیه السلام</sup> در عهد جدید (متی: ۱۲۴: ۲)، مسیحیان به این باور رسیدند که قوم برگزیده خداوند پس از به مسیحیت گرویدن کنستانتین (۲۷۲-۳۳۷ م) امپراتور روم شرقی، و قبول مسیحیت به عنوان دین رسمی این سرزمین، نگرشی دینی به امپراتوران روم شرقی ایجاد شد. بیزانتیوم، مرکز این امپراتوری، به کنستانتینوپل یا قسطنطنیه تغییر نام داد و به عنوان اورشلیم تازه مسیحیان معرفی شد (داگرون، ۲۰۰۳، ص ۳). امپراتوری روم در واقع الگوی زمینی تصویری از سلطنت الهی تلقی شد که مسئولیت رستگاری مردم را به عهده داشت (همان، ص ۲). در این دوره، کتب عهد عتیق از اهمیت بیشتری نسبت به قبل برخوردار شده بودند. امپراتوران روم از نوعی موقعیت دینی که برگرفته از مسئولیت شخصیت هایی از عهد عتیق، همچون شاول، داود<sup>علیه السلام</sup> و سلیمان<sup>علیه السلام</sup> بود، برخوردار شدند و به این ترتیب به مقام پادشاهی - دینی رسیدند (همان، ص ۴). این موضوع، به خصوص در عصر نزول قرآن و در زمان امپراتوری هرکلیوس (وفات ۶۴۱ م) یا هرقل، امپراتور بیزانس - که در سال ۶۱۰ م مقارن با بعثت پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> به پادشاهی رسید - بسیار مورد تأکید قرار می گرفت و بخشی از آن مربوط به جنگ های امپراتوری روم و ساسانی بود. در سال ۶۱۴ م، یعنی مقارن با سال های اول ظهور اسلام، اورشلیم به اشغال ساسانیان درآمد و از زیر سلطه مسیحیان رها شد و یهودیان که همواره در انتظار فرصتی برای ساخت معبد سوم به عنوان پیش زمینه ای برای ظهور منجی خود بوده و در این امر به یاری سپاه ساسانی برآمده بودند، با وعده ساسانیان مبنی بر اجازه بازسازی معبد اورشلیم، خشنود شدند و آن را علامتی آخرالزمانی تلقی کردند (سیوان، ۲۰۰۰، ص ۲۸۶). در نوشته های آپوکریفایی منتسب به مکاشفه زروبابل - که منسوب به نویسنده ای است که در اوایل قرن هفتم و پس از تسخیر اورشلیم توسط ساسانیان آن را نوشته است - نیز می توان چنین عقایدی را دریافت. در این متن، ویژگی هایی برای آخرالزمان برشمرده شده است که همگی با وقایع مربوط به اورشلیم در آن زمان تطبیق دارد (دان، ۲۰۰۷، ص ۵۱۷-۵۱۸). در اشعاری که از آن دوره برجای مانده است نیز می توان وجود چنین اندیشه های آخرالزمانی را در آن برهه از تاریخ

مشاهده نمود. در این اشعار، از حکومت بیزانس به عنوان اوم و از فارس‌ها به عنوان آشورهای عهد قدیم یاد شده است. یهودیان تصور می‌کردند که وقایع پیش آمده برای آنها تعبیر پیش‌بینی‌های برخی انبیا از حوادث آخرالزمان است (پیرس، ۲۰۰۷، ص ۲۸۷-۲۸۹). مسیحیان نیز که خود را قوم محبوب خدا می‌دانستند، چاره را در آن دیدند که ناگواری‌ها و شاداید آن دوره را به دوران سخت آزمایش پیش از دوره آخرالزمانی و سلطنت هزارساله تفسیر کنند (اولتسر، ۱۹۹۴، ص ۷). پس از به پیروزی رسیدن هرکلیوس در بازپس گرفتن سرزمین‌های خود از امپراتوری ساسانی (سال دوم هجری)، این تلقی‌ها به اوج خود رسید و مسیحیان که خود را پیروز میدان می‌دیدند، آن را علامتی آخرالزمانی تصور کردند و حکومت هرکلیوس را حکومت منجی پیش از ظهور دوباره مسیح تلقی نمودند. در این زمان، مقایسه با داود<sup>علیه السلام</sup> به عنوان یک پادشاه آخرالزمانی، که الگویی از یک پادشاه عادل برای سنجش و شناخت پادشاه موعود اسرائیل بود (هلپرن، ۲۰۰۷، ص ۴۴۶؛ سیتز، ۱۹۸۷، ص ۲۲۲)، گفتمان رایج روز شده بود. تجلی این موضوع را می‌توان در بسیاری از متون تاریخی به‌جای‌مانده از بزرگان کلیسای بیزانس این دوره دریافت. همچنین بر روی بشقاب‌های نقره به‌جای‌مانده از دوره هرکلیوس، می‌توان نقوشی از صحنه‌های مختلف زندگی داود<sup>علیه السلام</sup> و از جمله نبرد او با جالوت را مشاهده کرد (اسپین الکساندر، ۱۹۷۷، ص ۲۱۸-۲۱۹).

جورج پیسیدیا (George of Pisidia) (۵۸۰-۶۳۴م)، شاعر و کشیش مدیحه‌سرای هرکلیوس، در بازگشت از جنگ روم با ساسانی و در سالگرد آزادسازی برخی شهرها در سال ۶۲۲-۶۲۳م، در مدیحه‌ای به این مناسبت، به جنگ جنبه دینی می‌دهد و هرکلیوس را حاکمی الهی معرفی می‌کند (همان، ص ۲۲۱). تئودور سینکلوس (Theodore the Syncellus) از اعضای مهم کلیسای روم شرقی، در سخنرانی خود در سالگرد شکستن حصر قسطنطنیه در سال ۶۲۷ میلادی، طوری صحبت کرده است که گویی هرکلیوس، داود<sup>علیه السلام</sup> و فرزند او همان سلیمان<sup>علیه السلام</sup> است. علاوه بر این، او وقایع حادث شده برای قسطنطنیه و ویرانی آن را تحقق وعده‌های پیامبران عهد قدیم در نابودی اورشلیم پیش از ظهور منجی می‌داند و به عبارتی قسطنطنیه را همان اورشلیم جدید عهد قدیم معرفی می‌کند (پیرس، ۲۰۰۷، پاراگراف ۵۲). متن سخنرانی او آکنده از اشارات به پیش‌بینی‌های انبیای عهد قدیم (اشعیا: ۷-۲۰، ارمیا: ۳۹، حزقیال: ۳۸-۳۹) و همچنین بیانات داود<sup>علیه السلام</sup> در مزامیر در مورد آخرالزمان است که تئودور آن را به آغاز هزاره سلطنت با امپراتوری هرکلیوس تفسیر می‌کند. او سخنرانی خود را با سخنی از اشعیا نبی<sup>علیه السلام</sup> (اشعیا: ۷) از جانب خدا پایان می‌دهد که در آن خدا وعده حفظ و محافظت از اورشلیم (که در نظر او همان قسطنطنیه بود) را به‌خاطر بنده خود داود<sup>علیه السلام</sup> داده است و به این ترتیب، هرکلیوس را با داود<sup>علیه السلام</sup> همانند می‌کند (همان). نمونه دیگر، سخنرانی خود هرکلیوس در حضور مردم قسطنطنیه در سال ۶۲۸ م پس از شکست ساسانیان است. طرز اشاره او به جنگ با ساسانیان و استفاده او از الفاظ عهد قدیمی که داود به کار برده بود، سبب می‌شد تا چنین تلقی شود که این جنگ همانند جنگ داود<sup>علیه السلام</sup> و جلیات بوده و هرکلیوس همان منجی مردم از کفر است (اسپین الکساندر، ۱۹۷۷، ص ۲۲۲). در چنین عصری بود که کاربرد لقب «داود جدید» ('New David')

برای هرکلیوس رونق گرفت (اسپین الکساندر، ۲۰۰۷، ص ۲۲۲-۲۲۳). چنین اشاره‌ای به داود علیه السلام در نوشته‌ها مشهود است (پیرس، ۲۰۰۷، پاراگراف ۵۲).

### ۳-۲. حضرت داود علیه السلام و بازگرداندن تابوت عهد

مطلب بااهمیت دیگر در گفتمان مسیحیت بیزانسی عصر نزول، موضوع تابوت عهد است که صلیب راستین مسیحیان با آن مقایسه می‌شد. این صلیب در جریان اشغال اورشلیم توسط ساسانیان در سال ۶۱۴ م، به دست سپاه ساسانی افتاد. سال‌ها بعد، زمانی که ساسانیان شکست خوردند و صلیب راستین را پس فرستادند، چنین تصور شد که صلیب راستین با تابوت عهد قابل مقایسه است که این‌گونه سبب شکست ساسانیان و بازپس فرستاده شدن آن شده است (ر.ک: ۲-۵ در همین مقاله). *آنتوخیوس استراتوگوس* (Antiochus Strategos) در نوشته خود، به نابودی کافران به دلیل به یغما بردن صلیب راستین اشاره کرده است و آن را با شکست فلسطینیان و نابودی بت‌های آنان در زمانی که تابوت عهد را با خود به فلسطین برده بودند، مقایسه می‌کند (کونیبر، ۱۹۱۰، ص ۵۱۶). در این نوشته، طرز نگاه نویسنده به هرکلیوس به عنوان نمود و جلوهای از داود علیه السلام آشکار است. اینکه هرکلیوس خود، صلیب راستین را به اورشلیم برده و در محل اصلی آن نصب نمود، مطالبی است که در نگاه مسیحیان آن دوره اشاره به داود علیه السلام و بازگرداندن تابوت عهد داشت. جورج پیسیدیا نیز در شعر خود در مدح هرکلیوس چنین تفسیری را از صلیب راستین و بازگرداندن آن به اورشلیم و شکست ایرانیان دارد (اسپین الکساندر، ۱۹۷۷، ص ۲۲۴-۲۲۵).

### ۴. نبرد حضرت داود علیه السلام و جالوت از دیدگاه قرآن

موضوع نبرد حضرت داود علیه السلام با جالوت به فرماندهی طالوت در قرآن (بقره: ۲۴۶-۲۵۲) در سیاق آیات مربوط به دعوت مؤمنان به قتال و جهاد در راه خدا (بقره: ۲۴۴-۲۴۵) در سوره بقره، اولین سوره مدنی (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۲)، به‌طور موجز ذکر شده است. بر اساس شواهدی می‌توان زمان نزول آیات پایانی سوره بقره را رمضان سال دوم هجری، یعنی هم‌زمان با غزوه بدر، تخمین زد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۸-۴۰)؛ از جمله اینکه سیاق سوره انفال، دومین سوره مدنی (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۳)، حاکی از نزول آن اندکی پس از غزوه بدر است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۵) و اشاره آیات ۲۱۷ و ۲۱۸ سوره بقره به سربۀ عبدالله جحش، که دو ماه پیش از غزوه بدر انجام گرفته است (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۰)، نیز دلیلی بر این مدعاست. بنابراین، آیات مربوط به داستان نبرد در حدود زمان غزوه بدر نازل شده‌اند. در سرزمین‌های مجاور عربستان، این زمان مقارن با پیروزی‌های هرکلیوس در بازپس گرفتن سرزمین‌های خود از ساسانیان و شهرت او به لقب «داود جدید» بود؛ پیروزی‌ای که تحقق از پیروزی داود علیه السلام بر جلیات در عهد قدیم تصور می‌شد و اشاراتی آخرالزمانی داشت (ر.ک: عنوان ۴-۱. در همین مقاله). می‌توان انتظار داشت که خبر این پیروزی و گفتمان مربوط به آن به جامعه عربستان عصر نزول نیز راه یافته باشد. آیات ابتدایی از سوره مبارکه روم

بهترین دلیل بر این مدعاست. این آیات در اواخر دوران مکی (معرفت، ۱۳۸۷، ص ۵۷) نازل شدند و به موضوع شکست رومیان و وعده پیروزی آینده آنها می‌پردازند (روم: ۱-۲)؛ همان وعده‌ای که در سال دوم هجری محقق شد. موضوع دیگری که ارتباط مسلمانان با رومیان را نشان می‌دهد، گزارشی است از نامه پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> به هرکلیوس (هرقلی) برای دعوت او به اسلام (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۲۶۶)، که گرچه به سال ششم هجری نسبت داده شده است (همان)، اما نشان از این ارتباط دارد.

داستان نبرد در قرآن با عبارت «ألم تر» در اشاره به موضوعی عجیب، خطاب به پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> آغاز می‌گردد و نشان از آن دارد که به امری عجیب اشاره شده که پیامبر به آن علم داشته است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۷۹). این امر، پیروزی عده کم مؤمنان بر سپاه عظیم کفر است. با اینکه جمع کثیری (ملاً) از بنی اسرائیل خواهان جنگ در راه خدا در رکاب پادشاهی بودند که خدا برای آنها تعیین می‌کند (طالوت)، اما در نهایت جز عده کمی همگی از آن روی برگرداندند: «... فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلاً مِّنْهُمْ...» (بقره: ۲۴۶)؛ اما خدا با همین عده کم، پیروزی را نصیب مؤمنان کرد. قرآن اشاره واضحی به زمان و مکان داستان ندارد؛ اما اشاره به «من بعد موسی» و همچنین اینکه بنی اسرائیل هنوز پادشاهی نداشته‌اند، آن را نظیر ماجرای ذکر شده در عهد قدیم (اول سموئل: ۸-۱۰؛ ۱۷) قرار می‌دهد. به این ترتیب، نبی ذکر شده در قرآن می‌تواند سموئل نبی، و طالوت پادشاهی نظیر شاول عهد قدیم باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۹۶). در ادامه، اجزای داستان قرآنی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱-۴. برگزیدگی و اصطفا‌ی طالوت

در قرآن، طالوت پادشاه برگزیده خداست که به او علم زیاد و جسم نیرومند، به‌عنوان دو عامل ضروری برای حکومت، داده شده است: «... إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ سَبْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَّن يَشَاءُ...» (بقره: ۲۴۷) و اشاره‌ای به سستی و سرپیچی او از فرمان خدا و عدم صلاحیت او، آن گونه که در نظر یهودیان و مسیحیان عصر نزول بود، دیده نمی‌شود. بی‌لیاقتی شاول، که در تفاسیر مسیحی با آدم ابوالبشر و ناتوانی او در برخورد با شیطان و دوری از گناه مقایسه شده بود، در نگاه آخرالزمانی به داستان به‌کار گرفته می‌شد. همچنین این امر سبب می‌شد تا فوکاس (۶۱۰ م)، پادشاه نالایق پیش از هرکلیوس، با شاول مقایسه شود و حکومت هرکلیوس که همچون داود<sup>علیه السلام</sup>، خارج از روال عادی موروثی به او رسیده بود، به‌عنوان حکومتی داودی و در نتیجه آخرالزمانی تلقی شود (ر.ک: اسپین الکساندر، ۱۹۷۷، ص ۲۱۸).

#### ۲-۴. پیوند موضوع بازگشت تابوت عهد با طالوت

در قرآن برای تحکیم حکومت طالوت و اثبات حقانیت آن، به نشانه‌ای (آیه) اشاره شده و آن، بازگشت تابوت عهد است (بقره: ۲۴۸) که از نظر بنی اسرائیل، کرسی و محل حضور خدا بود. این که تابوت عهد توسط ملائکه و

نه فردی از افراد بشر حمل شود، نشانه‌ای برای الهی بودن حکومت طالوت اعلام شده است. در مورد «تحمله الملائکه»، علامه طباطبائی مطلب خاصی را بیان نکرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۹۱). در برخی تفاسیر به اقوالی اشاره شده است؛ مثل اینکه تابوت را ملائکه بین آسمان و زمین حمل می‌نمودند یا از آن حفاظت می‌کردند؛ و در برخی به موضوعی شبیه به داستان بازگشت تابوت عهد در عهد قدیم (اول سموئیل: ۶ و ۷) اشاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۶ ص ۵۰۶). بنابراین در بیان قرآن، به ارتباط تابوت عهد با حضرت داود علیه السلام هیچ اشاره‌ای نشده؛ بلکه به‌جای آن، موضوع تابوت عهد با طالوت گره خورده است. علاوه بر آن، بازگشت آن توسط ملائکه نشانه‌ای برای حکومتی الهی معرفی شده است، نه بازگرداندن آن که در عهد قدیم به داود علیه السلام نسبت داده شده بود و برای مسیحیان اهمیت بسیار یافته بود. این مواجهه قرآن در راستای اصلاح نگاه و پندار جامعه در رفع نقش آخرالزمانی داود علیه السلام و همچنین کم‌رنگ کردن رابطه میان هرکلیوس با او و موضوعات آخرالزمانی بود.

### ۳-۴. آزمایش سپاهیان طالوت پیش از نبرد با جالوت

در قرآن، افراد انبوه سپاه طالوت با خوردن آب از نهر، از سوی خدا مورد امتحان قرار گرفتند: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ...» (بقره: ۲۴۹). در این آزمایش، افراد سه دسته شدند: عده‌ای که تشنگی را تحمل نکردند و از آب نهر نوشیدند و از سپاه طالوت خارج شدند: «... فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي...»، که اکثریت را تشکیل می‌دادند: «... فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ...»؛ عده‌ای که از آب حتی به قدر مستی برنگرفتند و آن را نچشیدند: «... وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي...»، که اینان از طالوت به‌حساب آمدند و مخلصان سپاه او شدند؛ و در نهایت، عده‌ای بودند که تنها مستی از آب برگرفتند و چشیدند: «... إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ...»؛ این گروه، نه از دسته اول و نه از دسته دوم بودند؛ بلکه افراد دودلی بودند که اخلاص و ایمانشان باید در مرحله‌ای دیگر مورد سنجش قرار می‌گرفت و آن، همان میدان مبارزه با جالوت قدرتمند بود (طباطبائی، ج ۲، ص ۲۹۲-۳). هنگام رویارویی با جالوت و سپاه او، اینها همان گروهی بودند که در میدان مردد شدند و جالوت و سپاه او را قدرتمندتر از آن دیدند که بتوانند بر آن غلبه کنند: «فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا تِلْكَ طَائِفَةٌ لَّنَا الَّتِي هَمَّتْ بِجَالُوتٍ وَ جُنُودِهِ...»؛ درحالی که مخلصان سپاه که به ملاقات با خدا پس از کشته شدن یقین داشتند، پیروزی عده‌ای کم بر سپاه قدرتمند را به اذن خدا و صبر در راه او ممکن می‌دیدند: «... قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوُا إِلَى اللَّهِ كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئْتَهُ كَثِيرَةً يَأْذِنُ اللَّهُ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» و در نهایت هنگام نبرد، از خدا طلب صبر و استواری و نصرت کردند: «وَمَا بَرَزُوا لِبِجَالُوتٍ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۵۰) و سپاه جالوت را منهدم کردند و داود علیه السلام کسی بود که جالوت را به هلاکت رساند: «... فَهَزَمُوهُمْ يَأْذِنُ اللَّهُ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ...» (بقره: ۲۵۱).

چنین آزمایشی برای یهودیان و مسیحیان عصر نزول موضوعی آشنا بود و مفهومی را می‌رساند. در کتاب داوران (باب ۷)، سربازان فراوان جدعون نبی<sup>علیه السلام</sup> از داوران پیش از سموئل نبی<sup>علیه السلام</sup>، به دستور خدا پیش از عزیمت برای نبرد با دشمن، با خوردن آب از نهر آزمایش می‌شوند تا افراد صالح از غیر آن جدا شوند و از تعداد لشکریان کاسته شود. خدا بر پیروزی آنان اراده کرده بود و نمی‌خواست تا با افزونی تعداد سربازان، آنان گمان کنند که پیروزی به قدرت آنها حاصل شده است؛ بلکه می‌خواست بدانند که پیروزی تنها با یاری خدا به‌دست آمده است. در این آزمایش، آنان که به زانو خم شدند و از آب نهر نوشیدند، به‌دستور خدا از سپاه خارج شدند و تنها آنان که کف دستی از آب برداشتند و آن را با زبان نوشیدند، باقی ماندند و عازم نبرد شدند که تعداد آنها سیصد نفر ذکر شده است (همان). در مسیحیت، از این آزمایش تعبیری در راستای مسیح‌شناختی شده بود و ثبات قدم و استواری پویندگان راه عیسی<sup>علیه السلام</sup> را نشان می‌داد (اوريجن، ۲۰۱۰، ص ۱۱۶-۱۱۷).

بنابراین، آیات مربوط به آزمایش سپاه طالوت که در قرآن ذکر شده است، علاوه بر اینکه در سیاق دعوت مسلمانان به جهاد در راه خدا نازل شده بود و نشان‌دهنده ایمان و خلوص سربازان طالوت و توکل آنها بر خدا و در نهایت پیروزی آنها با نصرت خدا بود، درصدد اصلاح نگاه مسیحیان به داستان نبرد داود<sup>علیه السلام</sup> نیز برآمده بود. سپاه طالوت (شاول) که در مسیحیت به ضعف و ناتوانی منسوب شده بود و نشان از جمع نابسامان بنی‌اسرائیل پیش از ظهور مسیح داشت، در نگاه قرآن، تمثالی از ایمان و توکل و صبر در راه خدا شده بود.

#### ۴-۴. انهدام سپاه جالوت و کشفه شدن او

در داستان قرآن، طالوت و سپاه مؤمن او هستند که محور اصلی داستان نبرد معرفی می‌شوند و داود<sup>علیه السلام</sup> در زمره سربازان این سپاه قرار دارد. پیروزی توسط گروهی از سربازان حاصل شده است، نه فقط داود<sup>علیه السلام</sup>؛ هرچند در نهایت، جالوت توسط داود<sup>علیه السلام</sup> کشته می‌شود: «فَهَرَّ مُوْهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ...». به عبارت دیگر، کشته شدن جالوت توسط داود<sup>علیه السلام</sup> تنها یکی از علل شکست سپاه جالوت بود، نه تنها عامل آن (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۷۰۵). این موضوع برخلاف آن چیزی است که در عهد قدیم در مورد بی‌لیاقتی شاول و سپاه او ذکر گردیده و بر حضور داود<sup>علیه السلام</sup> به‌عنوان تنها داوطلب مبارزه تأکید شده است و سپس در نگاه مسیحیان عصر نزول اشارات مسیح‌شناختی و آخرالزمانی پیدا کرده و از او به‌عنوان نمادی از مسیح و از نبرد او به‌منزله نبرد مسیح با شیطان یاد شده است.

#### ۴-۵. صحنه نبرد حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> با جالوت

داستان نبرد حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> با جالوت و از بین بردن او در قرآن، بسیار مختصر و تنها در چند کلمه بیان شده است: «... وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ...». این در حالی است که در روایات به جزئیات بیشتری اشاره شده است؛ مثل اینکه نبی زمان داود<sup>علیه السلام</sup> می‌دانست که جالوت به دست کسی کشته خواهد شد که پیراهن موسی<sup>علیه السلام</sup> بر قامتش اندازه باشد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۱-۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۷۰) یا جزئیاتی شبیه به آنچه در کتاب سموئیل آمده

است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۵). موجزگویی قرآن و عدم اشاره به چگونگی کشته شدن جالوت، در مقابل آن همه طمطراق در تفاسیر مسیحی، در جهت رد و کمرنگ نمودن دیدگاه مسیحیان نسبت به داستان است که تفسیری مسیح‌شناختی از جزئیات ظاهر داود<sup>علیه السلام</sup> و جلیات و گفت‌وگوهای میان آن دو داشتند که در بخش‌های قبل به آن اشاره شد.

#### ۴-۶. اعطای مقام پادشاهی، علم و حکمت به حضرت داود<sup>علیه السلام</sup>

در قرآن، خدا به حضرت داود<sup>علیه السلام</sup> پس از مجاهده در راه خدا و کشتن جالوت، مُلک (پادشاهی)، حکمت (نبوت) و علم بخشیده است (بقره: ۲۵۱). از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که داود<sup>علیه السلام</sup> در این زمان هنوز به مقام نبوت نرسیده بود؛ چراکه تحت فرماندهی طالوت قرار داشت (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۱، ص ۷۰۵). هرچند این احتمال هست که نبوت داود<sup>علیه السلام</sup> مرهون فداکاری او در این نبرد نابرابر باشد، اما تصریح قرآن را بر این موضوع نمی‌توان یافت (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۱، ص ۶-۷۰۵). اما آنچه از آیات برمی‌آید، این است که قرآن، نبوت و پادشاهی داود<sup>علیه السلام</sup> را امری ازلی یا در رابطه با نبوت حضرت عیسی<sup>علیه السلام</sup> نمی‌داند. رسالت داود<sup>علیه السلام</sup> در کنار رسالت پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله و سلم</sup> و عیسی<sup>علیه السلام</sup> مورد اشاره قرار گرفته است (نساء: ۱۶۳-۱۶۴؛ انعام: ۸۳-۸۸؛ بقره: ۲۵۳). این در حالی است که در نظر مسیحیان عصر نزول، نبوت داود<sup>علیه السلام</sup> در راستای مأموریت مسیح معنا می‌یافت و پادشاهی ازلی داود<sup>علیه السلام</sup> نشان از الوهیت ازلی مسیح داشت.

#### ۴-۷. مبارزه با فساد

در داستان قرآن، مبارزه با جالوت و سپاه او در سیاق جهاد در راه خدا و در راستای دفع فساد بیان شده است که اصلی فطری بوده (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵-۲۹۴) و فضلی از جانب پروردگار است: «وَوَلَّوْا لَدَفْعِ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ و لٰكِن اللّٰهُ ذُو فَضْلٍ عَلٰی الْعٰلَمِيْنَ» (بقره: ۲۵۱). به این ترتیب، سیر داستان قرآنی نبرد به گونه‌ای است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را نمادی برای ظهور مسیح تلقی کرد. این برخلاف نگاه مسیحیان عصر نزول است که از نبرد داود<sup>علیه السلام</sup> تلقیات مسیح‌شناختی داشتند.

#### ۴-۸. اذن خدا به جای قدرت مسیح

در داستان قرآن، پیروزی لشکریان خدا بر سپاه کفر به اذن خدا، یعنی امر (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۲۰) یا نصرت او (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۵۱۵) تحقق یافته است. در مقابل، در نگاه مسیحیان، داود<sup>علیه السلام</sup> قدرت خود را از مسیح<sup>علیه السلام</sup> گرفته بود و در نهایت، در واقع این مسیح<sup>علیه السلام</sup> بود که به وسیله داود<sup>علیه السلام</sup> بر جلیات غلبه کرد. قرآن ضمن بیان داستان در جهت رفع این نگاه، بر عاملی همچون «اذن خدا» در این پیروزی تأکید دارد. در قرآن، مسیح نیز قدرت خود را از خدا گرفته و به خواست او معجزه می‌نماید (آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰).



در قرآن، خدا پس از ذکر این داستان، مانند اشاره به بسیاری از سرگذشت‌های اقوام در قرآن، آن را نشانه‌ای از پروردگار اعلام کرده است: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ...» (بقره: ۲۵۲). این در حالی است که در نگاه مسیحیان عصر نزول، در متن داستان نبرد داود<sup>علیه السلام</sup> با جلیات در عهد قدیم، «راز مسیح» نهفته بود (ر.ک: عنوان ۳-۵ در همین مقاله). ملاحظه می‌شود که قرآن در ضمن جلب توجه مخاطبان مؤمن خود به شگفتی‌های داستان انبیا و پندگیری از آن، به مقابله با دیدگاه مسیحیان آن دوره نیز پرداخته است.

### نتیجه‌گیری

تفاوت‌های داستان نبرد در قرآن با روایت یهودی و مسیحی آن، در جاهایی است که در نگاه مسیحیان القائات مسیح‌شناختی و آخرالزمانی داشت و به‌خصوص در جهت منافع حاکمان وقت بی‌زاسی به کار گرفته و سبب القائات آخرالزمانی شده بود. داستان نبرد در قرآن، گرچه مستقل از داستان عهد قدیم و در سیاق دعوت مؤمنان به جهاد در راه خدا آمده، اما به‌گونه‌ای بیان شده است تا علاوه بر ایفای نقش هدایتی خود برای مسلمانان، به مواجهه با دیدگاه‌های رایج میان مسیحیان آن دوره، که به داستان نگاهی آخرالزمانی داشتند، بپردازد. این مواجهه در قالب حذف و اصلاح برخی اجزای داستان و اشاره به ابعاد نادیده‌گرفته‌شده آن انجام گرفته است:

- داستان قرآن عاری از جزئیاتی در مورد صحنه نبرد، ویژگی‌های ظاهری داود<sup>علیه السلام</sup> و جالوت و گفت‌وگوهای میان آن دو و دیگر اجزایی است که در خدمت القائات مسیح‌شناختی درآمده بودند.
- شخصیت ممدوح طالوت و بازگشت تابوت عهد، ایمان سپاهیان طالوت، نفی پادشاهی ازلی داود<sup>علیه السلام</sup> اشاره به اصل فطری دفع فساد و همچنین اشارات «آیات الله» در داستان نبرد به جای «راز مسیح»، اجزایی از داستان بودند که به اصلاح دیدگاه رایج میان مسیحیان آن دوره می‌پرداختند.
- اشاره قرآن به آزمایش‌شده بودن سربازانی که در نهایت رودرروی سپاه جالوت قرار گرفتند، موضوعی بود که با رفع اتهام سستی و پریشانی از سربازان سپاه طالوت، خط بطلان بر نگاه آخرالزمانی به موضوع نبرد می‌کشید.

- Onqelus Targum of OT. In: cal.huc.edu/ کتاب مقدس، فارسی (ترجمه قدیم)، تارگوم انکلوس کتاب مقدس در:
- ابن سعد، محمد، ۱۴۱۰ق، *الطبقات الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقاهر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جفری، آرتور، ۱۳۷۲، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدرهای، تهران، طوس.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴، *تسنیم*، ج ۲، تهران، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *تسنیم*، ج ۱، تهران، اسراء.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۳۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، لبنان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، عاملی، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علی، جوادی، ۱۹۷۰، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دار العلم للملایین.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تحقیق هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمدحسن بن شاه مرتضی، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تحقیق موسوی جزایری، چ سوم، قم، دارالکتاب.
- کدکنی، هاشم و محمد فاکر میبیدی، ۱۳۹۷، «بررسی تطبیقی انتخاب طالوت به‌عنوان پادشاه بنی‌اسرائیل در تفسیر قرآن و عهد عتیق»، *مطالعات تفسیری*، ش ۳۳، ص ۱۶۱-۱۷۸.
- محمدیان، بهرام، ۱۳۸۰، *دایرةالمعارف کتاب مقدس*، ترجمه بهرام محمدیان و دیگران، تهران، روزنو.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۷، *تاریخ قرآن*، چ دهم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۱ق، *اسباب نزول القرآن (واحدی)*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- همتی گلیان، عبدالله، ۱۳۹۱، «مسیحیت در حجاز و غرب جزیره‌العرب مقارن ظهور اسلام»، *پژوهش‌نامه تاریخ تمدن اسلامی*، س ۴۵، ش ۲، ص ۱۳۱-۱۴۴.
- نعمتی پیرعلی، دل‌آرا، ۱۳۹۷، «بررسی تطبیقی داستان طالوت در قرآن و عهد عتیق»، *معرفت ادیان*، ش ۳۷، ص ۷-۲۴.

Assemani, Giuseppe Simone, 1737, "Tu en hagiois patros hēmon Ephraim tu Syru ta heuriskomena panta / opera et studio Josephi Assemani", rome, Vatican.

Bedjan, Paulus, 1906, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, v. 2, Paris, Otto Harrassowitz.

Brock, Sebastian P., 2006, "*Memra*": *Brill's New Pauly*, (English ed.): Salazar, Christine F., Online Edition.

- Conybeare, Fredrick C., 1910, "Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614", *The English Historical Review*, England, Oxford, 25, 99, pp. 502–517.
- Dagron, Gilbert, 2003, *Emperor and Priest*, The Imperial Office in Byzantium, Birrel, Jean (translator), Cambridge university press, UK.
- Dan, Joseph, 2007, 'Zerubbabel, Book of', *Encyclopedia Judaica*, Skolnik, Fred(ed.), Thomson Gale, United States, v. 21, p. 517-8.
- Flusser, David, 2007, 'DAVID', *Encyclopedia Judaica*, Skolnik, Fred(ed.), Thomson Gale, United States, v. 5, p. 454.
- Ginsberg, Harold Louis, 2007, 'MESSIAH' *Encyclopedia Judaica*, Skolnik, Fred(ed.), United States, Thomson Gale, v. 14, pp. 110- 111.
- Graffine, Accurante R., 1984, *Patrologia Syriaca: SS. Patrum*, Doctorum scriptorumque catholicorum, Pars prima, paris.
- Halpern, Baruch, 2007, 'DAVID', *Encyclopedia Judaica*, Skolnik, Fred(ed.), United States, Thomson Gale, v. 5, pp. 444- 451.
- Hoyland, Robert, 2008, "Epigraphy and Linguistic Background to the Quran", in: *Reynolds*, Gabriel Said (Ed.), *The Quran in its historical Context*, New York, Routledge, pp. 51-69.
- Kollamparampil, Thomas, 2010, *Gorgias dissertations in early Christian studies 49: Salvation in Christ According to Jacob of Serugh*, Piscataway, Gorgias Press.
- Mingana, A., 1905, *Narsai Doctoris Syri Homiliae*, 2 volumes, Fraternity of Preachers, Mosul.
- Miura, Yuzuru, 2007, *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism*, Germany, Mohr Siebeck.
- Morrison, Craig E., 2008, "David's Opening speech (1 Sam 17:34-37a) according to Jacob of Serugh", in: *Malphono w-Rabo d-Malphono-Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Kiraz, George (ed.), united states, Gorgias Press, pp. 477-496.
- Olster, David M., 1994, *Roman Defeat, Christian Response*, and the Literary Construction of the Jew, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Origen, 2010, Elizabeth Ann Dively Lauro (translator), *Homilies on Judges / Origen*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.

- Pearse, Roger, 2007, "Homily on the siege of Constantinople in 626 AD", available in:  
[http://www.tertullian.org/fathers/theodore\\_syncellus\\_01\\_homily.htm](http://www.tertullian.org/fathers/theodore_syncellus_01_homily.htm)
- Scahff, philip; Wage, Henry, 1995, *Nicence and post-Nicence fathers, Second Series*, Vol.13, part II:  
Gregory the Great, Ephraim Syrus, Aphrahat, Hencrickson publishers, Massachusetts.
- Seters, John Van, 1987, 'DAVID [FIRST EDITION]', *Encyclopedia of Religion Second Edition*,  
(Ed.) Jones, Lindsay, 2005, United States, Thomson Gale, v. 4, pp.2221-2224.
- Sivan, Hagith, 2000, "From byzantine to persian Jerusalem", *Jewish perspectives and  
Jewish/christian polemics*, Duke, No. 41, pp. 277-306.
- Spain Alexander, Suzanne, 1977, "Heraclius, Byzantine Imperial Ideology and the David  
Plates", *Speculum*, 52, 2, pp. 217-237.

نوع مقاله: پژوهشی

## بازسازی نظام الهیاتی آریوس در باب پدر، پسر و روح القدس

miladazamimaram@ut.ac.ir

کلیلاذاعظمی مرام / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

مجبئی زروانی / دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

قربان علمی / دانشیار ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۹

### چکیده

مسیحیت، از یک سو دینی است ابراهیمی و معتقد به توحید؛ و از دیگر سو، مدام بر سه مفهوم پدر، پسر و روح القدس تکیه و تأکید دارد. تعیین نسبت و ماهیت ارتباط این سه مفهوم، یکی از مهم‌ترین مسائل الهیات کلاسیک مسیحی بوده است. در این باره، آریوس، از الهیدانان دوره پدران، دیدگاهی درباره این سه بنیاد جوهری دارد که از شورای نیکیه (۳۲۵م) به این سو، بدعت خوانده شد و محکوم گشت. این نوشتار می‌کوشد با استفاده از رویکرد تاریخی - تحلیلی به شناسایی بسترهای فکری مرتبط بپردازد و با تکیه بر آثار موثق آریوس، الهیات او را بازسازی کند. این بررسی نشان می‌دهد که آریوس معتقد بود پدر، متعال و غیر است و از حیث ازلیت و ذات، تنها و یکتاست. پدر به خواست و اراده خود، پسر را در لازم‌ان از عدم آفرید تا واسطه خلقت زمان و عالم شود. پسر از حیث ازلیت و ذات، با پدر یکسان نیست؛ ارتباط پدر با پسر ارتباط خالق است با مخلوق؛ و روح القدس اولین مخلوق پسر است و این سه بنیاد جوهری، از حیث ذات و جلال باهم تفاوت دارند.

**کلیدواژه‌ها:** پدر، تعالی، غیریت، پسر، تنها مولود، مخلوق، روح القدس.

یکی از چالش‌هایی که مسیحیت از همان آغاز با آن مواجه بوده، تعیین نسبت و ماهیت ارتباط سه مفهوم پدر، پسر و روح القدس است. از یک سو، مسیحیت دینی است ابراهیمی و معتقد و معترف به اندیشه توحیدی، و از دیگر سو مدام بر این سه مفهوم تکیه و تأکید دارد. کتاب مقدس مسیحیان شامل دو بخش است: «عهد قدیم» که مقبول یهودیان است و وام‌دار سنت توحیدی؛ و «عهد جدید» که خاص مسیحیان است و در آن به سه مفهوم پدر، پسر و روح القدس اشاره می‌شود (در عهد جدید، هیچ اشاره‌ای به تثلیث به‌عنوان یک آموزه الهیاتی دیده نمی‌شود). بنابراین، الزام نخست برای ترسیم و تبیین کیفیت تثلیث، به‌نحوی که تضادی با باورهای توحیدی نداشته باشد، ریشه در تعالیم خود کتاب مقدس دارد. مسیحیان باید بین تعالیم این دو بخش، نوعی سازگاری و انسجام عقیدتی ایجاد می‌کردند. از دیگر سو، شرایط سیاسی - اجتماعی مسیحیت نیز طرح و تبیین آموزه‌های مسیحی، از جمله تثلیث راه لازم می‌ساخت. مسیحیت در ابتدا دین اقلیت بود و ماهیت تبشیری داشت و مؤدّه «مصلحه» و «ملکوت خدا» را می‌داد. بعدها از حیث عده و عدت رشد کرد تا سرانجام امپراتور کنستانتین آن را دین رسمی امپراتوری روم اعلام کرد. این وضعیت باعث شد تا مسیحیان در دو طیف و با دو هدف متفاوت به تبیین آموزه‌هایی دینی‌شان پردازند: برای مؤمنان به‌جهت تشریح و تعمیق، و برای غیرمؤمنان به‌جهت تبلیغ و تبشیر. همچنین در نتیجه فعالیت‌های تبلیغی یا سیاسی، بسیاری از یونانیان که قبلاً تربیت فلسفی داشتند، به مسیحیت گرویدند. این افراد کوشیدند تا با استفاده از ذهن و دقت فلسفی خود، آموزه‌های مسیحی را معقول و دفاع‌پذیر سازند (این محصولات فکری بعضاً مقبول روحانیان مسیحی نبود). مجموع این امور باعث شد تا ادبیات وسیعی در حوزه خدانشناسی - که احتمالاً چالش‌برانگیزترین و مهم‌ترین آموزه مسیحی بود - شکل بگیرد؛ نزاعی که آریوس بر سر کیفیت و نسبت پدر، پسر و روح القدس به‌راه انداخت، یکی از نخستین چالش‌هایی است که نقشی تأثیرگذار در تاریخ تفکر مسیحی داشت و آموزه کلاسیک تثلیث - چنان‌که در اعتقادنامه نیقیه آمده است - علیه تعالیم او صورت‌بندی شد.

### ۱. بسترهای الهیاتی مرتبط

پیش از بازسازی الهیات آریوس، دست‌کم به دو دلیل لازم است تصویری هرچند اجمالی از تعالیم الهیدانان زمان او ارائه دهیم: نخست اینکه اندیشه‌های آریوس، نظیر تفکر دیگری، در بستر فکری - فرهنگی خاصی شکل گرفته و از تعالیم و تنش‌های عقیدتی آن زمان اثرپذیرفته و بر آنها اثر گذاشته است؛ دوم اینکه خود آریوس مدعی بود الهیاتش بدعت‌گذارانه نیست؛ بلکه ریشه در الهیات پدران پیشین دارد: «ایمان ما چنین است؛ ایمانی که از پدران پیشین و نیز از خود شما، ای پاپ مبارک آموخته‌ایم» (نامه به اسکندر، بند دوم).

#### ۱-۱. دفاعیه‌پردازان

اگر بخواهیم عزیمت‌گاهی برای اندیشه‌های آریوس را معین کنیم، باید «نشان اندیشه‌های او را تا دفاعیه‌پردازان پی گرفت» (تران، ۲۰۱۰، ص ۳). بیشتر دفاعیه‌پردازان تربیت فلسفی داشتند و می‌کوشیدند با استفاده از ابزارهای

فکری - فرهنگی زمان خود، از آموزه‌های مسیحی دفاع کنند یا به تدوینشان بپردازند. آنها در باب آموزهٔ پسر، بیشتر چشم‌اندازی هستی‌شناختی و حتی معرفت‌شناختی داشتند تا نجات‌شناختی. مطابق طرح هستی‌شناختی آنها، خدای متعال برای تدارک آفرینش، ابتدا لوگوس را آفرید و او را واسطهٔ آفرینش قرار داد. دفاعیه‌پردازان، «لوگوس را که لازمهٔ عمل آفرینش بود، آشکارا مادون خدای پدر می‌دانستند. همچنین آنها برای حفظ اندیشهٔ گریزناپذیر توحید، آشکارا لوگوس را در قیاس با خدا محدود کردند... لوگوس در ارتباط با کیهان و عالم فهم شد تا تعالی، رؤیت‌ناپذیری و معرفت‌ناپذیری مطلق خدا را برساند. تعالی محض خدا به او اجازه نمی‌داد که مستقیماً با انسان و عالم ارتباط برقرار کند. لوگوس، محصول ارادهٔ آفرینشی خدا، یک واسطهٔ مادون و مأخوذ بود» (علی‌شاه، ۲۰۱۲، ص ۳۱۲). البته دیدگاه دیگری وجود دارد که دفاعیه‌پردازان را مدافع وحدت ذاتی لوگوس با خدا می‌داند. مطابق این دیدگاه، «قضاوت دربارهٔ دفاعیه‌پردازان بر اساس الهیات پسائیکه بسیار ناعادلانه است. می‌توان عبارتهای بریده در تأیید این گمان نقل کرد که آنها تعلیم می‌دادند وجود پسر تابع و مادون وجود پدر است یا معتقد به وجود ازلی پسر نبودند؛ اما مطالعهٔ دقیق آثارشان این دست گمانه‌زنی‌ها را تأیید نمی‌کند» (راش، ۱۹۸۰، ص ۶). این اختلاف‌نظر نشان می‌دهد که تعالیم آنها دربارهٔ ماهیت ارتباط لوگوس با خدای پدر، آستن تفاسیر مختلف است و ممکن بود پدران پسین با توسل به سنت پیشین، عقایدی متفاوت و گاه متعارضی مطرح کنند و درعین حال مدعی راست‌کیشی باشند؛ نظیر آنچه در مناقشهٔ آریوس می‌یابیم.

## ۲-۱. پادشاه‌گرایی

بستر الهیاتی دیگری که در بازسازی تحلیلی اندیشه‌های آریوس اهمیت دارد، پادشاه‌گرایی (monarchianism) است. این دیدگاه دو زیرمقوله دارد: پادشاه‌گرایی پویا (dynamic monarchianism) و پادشاه‌گرایی مظاهری (modalistic monarchianism) که هر دو در اواخر سدهٔ دوم و اوایل سدهٔ سوم میلادی ظهور کردند و - هرچند به‌نحوی متفاوت - بر یگانگی و اتحاد خدا تأکید داشتند. مطابق تعالیم پادشاه‌گرایی مظاهری، «عناوین پدر، پسر و روح القدس صرفاً بر حال‌ها (و از این‌رو اسم‌ها) یا اظهارات خدای واحد دلالت دارند. پدر، پسر و روح القدس موضوعات/ اشخاصی متمایز نیستند؛ بلکه نام‌هایی برای تجلیات خدایند» (وایناندی، ۲۰۰۳، ص ۵۹). پادشاه‌گرایی پویا - که در تشریح اندیشه‌های آریوس اهمیت بیشتری نسبت به شق نخست آن دارد - تعلیم می‌دهد که «خدا به‌نحوی پویا در مسیح حضور دارد؛ پس عیسا اجل از هر وجود دیگری است؛ اما خدا نیست» (کارکاینن، ۲۰۰۷، ص ۶۷). این نظر که فرزندخوانده‌گرایی (adoptionism) نیز نامیده می‌شود، مدعی است: «مسیح صرفاً انسانی بود که روح خدا بر او نزول کرد. از خدا بود؛ اما خود او خدا نبود» (تران، ۲۰۱۰، ص ۴). پائول اهل ساموساتا (Paul of Samosata) این نگرش را جلوتر برد و معتقد شد که لوگوس یک موجود شخصی و خودبسند نیست؛ بلکه صرفاً حکم و فرمان خداست. به باور او، «خدا آنچه را می‌خواست، از طریق عیسای بشری حکم کرد و

تحقق بخشید... لوگوس قدرتی پویا در حیات عیسا بود که حضور پویای خدا در عیسا را نشان می‌داد» (کارکاینن، ۲۰۰۷، ص ۶۸). این عقیده در ۲۶۸م در شورای انطاکیه محکوم شد.

### ۱-۳. اورینگن

برداشت اورینگن/اسکندریه (Origen of Alexandria) (۱۸۵-۲۵۴م) از لوگوس و نسبت آن با خدای پدر نیز در شکل‌گیری مناقشه آریوسی اهمیت بسیار دارد. «از یک سو، اورینگن هرگز در تصدیق و تصریح الوهیت مطلق لوگوس، که در مسیح تجسد یافت، به‌عنوان وجود ازلی و یکسان با خدای پدر دست نکشید؛ و از دیگر سو، او مدام گرفتار آموزه مادون‌گرایی (subordinationism) می‌شود؛ یعنی تمایل به فروکاست لوگوس به امری مادون پدر» (اولسن، ۱۹۹۹، ص ۱۰۸). ظاهراً همین دو برداشت از لوگوس بود که به‌صورت دو سنت اورینگنی متفاوت ادامه یافت: یک سنت محتاط و جناح راست، و دیگری افراطی‌تر. طبق رویکرد افراطی‌تر، «الوهیت پسر ناشی از الوهیت پدر بود؛ امری که پسر را خدای ثانی می‌کرد... کلمه با خدا یکی است؛ اما شأن و منزلتی پایین‌تر از او دارد» (تران، ۲۰۱۰، ص ۵). از میان حامیان سنت اول می‌توان اسکندر/اسکندریه را نام برد، و ائوسیبوس قیصریه حامی مشهور سنت دوم بود. جالب اینکه اسکندر مخالف سرسخت آریوس بود و ائوسیبوس قیصریه حامی او. بنابراین می‌توان پنداشت، این دو سنت اورینگنی بود که در روند الهیاتی خود به مناقشه آریوسی انجامید: اورینگن در موضوع مسیح‌شناسی «پایه‌گذار سنت تفکیک میان الوهیت کامل پدر و الوهیت پایین‌تر پسر بود. بعضی از پژوهشگران مذهب آریوس را پیامد طبیعی همین رویکرد می‌دانند» (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

همین بررسی مجمل به‌خوبی نشان می‌دهد که برخلاف دعوی آتاناسیوس - که معتقد بود: «اگر آریوس به تفسیر کلیسا از کتاب مقدس وفادار می‌ماند، در مسیح‌شناسی مرتکب اشتباه نمی‌شد» (همان، ص ۴۷-۴۸) - اندیشه‌های آریوس بدون سابقه و نوآورانه نبود و او چنین ادعایی نداشت؛ برعکس، آریوس مدعی بود که در صورت‌بندی اندیشه‌های خود، از جریانی قدیمی در تاریخ کلیسا مدد گرفته است. به باور آریوس، اندیشه‌های او نه تنها راست‌دینی است، بلکه از الهیات مدرسی معتبر اسکندریه مدد گرفت که به میراث فکری متألّهانی نظیر کلمنت و اورینگن وابسته بود، نه سلسله‌مراتب کلیسای. «آریوس یک متألّه محافظه‌کار و چنان وابسته به سنت گذشته بود که دیدگاه اساسی خود درباره الوهیت را تغییر نمی‌داد» (تران، ۲۰۱۰، ص ۳). همچنین آریوس می‌کوشید مرجع نهایی بحث او کتاب مقدس باشد و در صورت‌بندی اندیشه‌هایش، مدام به کتاب مقدس رجوع می‌کرد:

آریوس کتب مقدس را به‌خوبی می‌شناخت و آثار متعددی برای تأیید ادعای خود - مبنی بر اینکه مسیح کلمه‌الله فقط می‌توانست موجودی مثل خود ما باشد - تألیف نمود. قطعه کلیدی توصیف حکمت الهی در کتاب امثال بود که با صراحت بیان می‌کرد، خداوند حکمت را از همان ابتدا آفریده بود. این متن همچنین بیان می‌کرد که حکمت، عامل و نماینده آفرینش بود؛ مفهومی که در مقدمه انجیل یوحنا مقدس تکرار گردید (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲).



## ۲. آریوس (حدود ۲۵۰-۳۳۶)

آریوس از متألهان دوره پدران است و مطالعه تاریخ عقاید مسیحی بدون بررسی دیدگاه‌های او ناقص خواهد ماند. در واقع، راست‌دینی مندرج در اعتقادنامه نیقیه علیه عقاید او تدوین شد. در باب شخصیت و اندیشه آریوس، اطلاعات دست‌اول و یقینی چندانی در دست نیست. آنچه برجای مانده نیز یا در آثار مخالفان سرسخت آریوس، نظیر آتاناسیوس اسکندریه (Athanasius of Alexandria) (حدود ۲۹۶-۳۷۳) و ایپیفانیوس سالامیس (Epiphanius of Salamis) (حدود ۳۱۵-۴۰۳) است یا در آثار مورخان کلاسیک کلیسا و کمابیش مغرضی همچون سقراط (Socrates) (۳۸۰-۴۵۰) و سوزومن (Sozomen) (اوایل سده پنجم) است که یک یا چند سده پس از او دست به نگارش برده‌اند. به احتمال زیاد، یکی از دلایل این قلت منابع، اقدامی بود که حکومت به‌دستور امپراتور کونستانتین، برای نابودی آثار آریوس انجام داد (لوگان، ۲۰۰۹، ص ۱۲-۱۳؛ هاوگارد، ۱۹۶۰، ص ۲۵۴).

به‌رحال، اطلاعات محدود و اندک ما از زندگی و احوال آریوس به این صورت است: او متولد لیبی است و «در دوران سیلینوس، پرسیتر اسقف‌نشین باسالیس بود و در یک ناحیه روستایی در اسکندریه به خدمت می‌پرداخت. او واعظی بلندبالا، زاهدپیشه و سخنور بود و در مواظت کتاب مقدسی خود، از تأملات افلاطونی بهره می‌برد و شنوندگان وفادارش او را بسیار می‌ستودند» (اودال، ۲۰۱۰، ص ۱۹۰). عادت او چنین بود که مباحث عقیدتی را بیشتر در حلقه شاگردانش مطرح کند و از این‌رو دیدگاه‌های او در اسکندریه چندان معروف نبود. او بعداً در باب ارتباط خدا - که مسیحیان او را با نام پدر می‌شناسند - با کلمه، که در مسیح تجسد یافت، با اسقف خود اسکندر اسکندریه وارد مناقشه شد. اسکندر معتقد بود که پدر و پسر از حیث ازلت و ذات یکسان‌اند. به باور آریوس، این نگاه «نه‌تنها بر امکان تقسیم‌پذیری ذات خدا دلالت داشت، بلکه خدا را - که وارد ارتباطی مستقیم با عالم مخلوق شده بود - تغییرپذیر می‌دانست» (مگوان، ۲۰۱۵، ص ۵۲). از نظر او، پسر مخلوقی بود که پدر او را در لازمان و از عدم آفریده بود.

آریوس در ۳۱۸ به انتشار نتایج اندیشه‌های جسورانه خود در باب ماهیت کلمه پرداخت (کلی، ۱۹۶۸، ص ۲۲۶). اسکندر شدیداً مخالف این دیدگاه آریوس بود و ابتدا از او خواست که توبه کند و از عقایدش دست بردارد؛ اما او بر صحت عقایدش اصرار ورزید و اسکندر نیز در همان سال شورایی تشکیل داد و حدود صد اسقف از نواحی مختلف را فراخواند و عقاید او را محکوم کرد (اولسن، ۱۹۹۹، ص ۱۴۵). باقی حیات آریوس زیر سیطره مجادله عقیدتی او با اسکندر رفت. در نهایت، «این مناقشه تا آنجا بزرگ شد که کونستانتین، امپراتور روم، مجبور شد برای فیصله دادن به این مسئله، شورایی تشکیل دهد. در ۳۲۵، شورای نیقیه - که نخستین شورای جهانی عالم مسیحیت بود - با تدوین یک راست‌دینی غیر آریوسی به این مباحثه پایان داد» (تران، ۲۰۱۰، ص ۲).

درباره تبار الهیاتی آریوس، تنها سند دست‌اول موجود، تعبیری است که خود او در یکی از نامه‌هایش به‌کار می‌برد. او در نامه به ائوسیبوس اهل نیکومدیا او را با تعبیر «یار لوسیانی» خطاب می‌کند. «از همین تعبیر چنین

استنباط شده که آریوس نیز یکی از شاگردان لوسیان بوده است» (لوگان، ۲۰۰۹، ص ۹)؛ اما واقعیت چنین ارتباطی دست کم مبهم است: «زیرا نه تنها فیلوستورگیوس از آریوس به‌عنوان یکی از شاگردان لوسیان نام نمی‌برد، بلکه بر وجود برخی تفاوت‌های بنیادین بین عقاید او و پیروان لوسیان نیز تأکید دارد» (بوم، ۲۰۰۴، ص ۶۸۸). به‌هرحال، استنباط فوق محل تردید است و حتی برخی دربارهٔ حضور و تحصیل آریوس در حوزهٔ علمیه تردید کرده و آن را به چالش کشیده‌اند (ویلیامز، ۲۰۰۱، ص ۳۰-۳۲). از دیگر سو، مطالعات تحلیلی - انتقادی نشان می‌دهد که باید بین آریوس و آریوس‌گرایی (Arianism) تمییز نهاد؛ زیرا عقاید آریوس در نقاطی با عقاید پیروانش واگرایی دارد (هاوگارد، ۱۹۶۰، ص ۲۵۱-۲۵۳). دلیل دیگر اینکه تعالیم آریوس ماهیت صرف الهیاتی دارند؛ اما آریوس‌گرایی بیشتر نزاعی سیاسی بود بین اسقف‌نشین اسکندریه و کلیساهای شرق مدیترانه برای نیل به موقعیتی برتر و کسب حمایت امپراتوری (کانگنسیس، ۲۰۰۴، ص ۶۸۴). این نکته ما را ملزم می‌سازد در بازسازی الهیات آریوس، صرفاً بر آثار موثق خود آریوس تکیه و تأکید کنیم.

## ۲-۱. منابع برای بازسازی الهیات آریوس

از آثار آریوس فقط سه نامه و بخش‌هایی پراکنده از نامه‌ای دیگر و جملاتی که احتمالاً نقل‌قول‌هایی نسبتاً طولانی از تالیا (Thalia) باشد، برجای مانده است (تالیا در لفظاً به‌معنای «ضیافت» است. تالیا منظومه‌ای است که در آن تلاش شده است تا اندیشه‌های آریوس با هدف یادگیری آسان و رواج عمومی، در قالب شعر ارائه گردد. بخش‌هایی از این منظومه در آثار آتاناسیوس، دشمن اعتقادی آریوس، برجای مانده است). با توجه به این قلت منابع، بازسازی الهیات آریوس، اگر نه غیرممکن، بسیار دشوار می‌نماید. به این دشواری بیفزاییم که در خصوص اسناد تالیا به خود آریوس، تردیدهایی وجود دارد (بوم، ۲۰۰۴، ص ۶۹۰) و نامهٔ او خطاب به کنستانتین، «صرفاً درخواستی است برای اعادهٔ حیثیت و فاقد اهمیت الهیاتی» (هانسن، ۱۹۸۸، ص ۹). منبع دیگر، مطالبی است که مخالفان آریوس به‌هنگام نقد و رد دیدگاه او، در معرفی عقایدش آورده‌اند. این معرفی‌ها، گرچه از سوی مخالفان است، نمی‌توان آنها را کاملاً نادرست انگاشت؛ به‌ویژه اینکه معدل‌هایی برای سنجش صحتشان در دست داریم؛ یعنی نامه‌های خود آریوس و تالیا - که به‌هرحال تلاشی است در تشریح عقاید او - و نیز آثار نویسندگان موافق او نظیر *آتوسیبیوس قیصریه* و *فیلوستورگیوس*. این منبع دوم شامل آثار زیرند: «گزارش‌هایی از مخالفان او، به‌ویژه اسکندر در نامه به اسکندر بیزانسی (Hē philarchos) در ۳۲۱ و نامه به تمام اسقفان (Henos sōmatos) در ۳۲۴-۳۲۵ (احتمالاً نوشتهٔ خادم او آتاناسیوس)؛ نامهٔ کنستانتین به آریوس؛ و گزارش‌های آتاناسیوس در *گفتارها، نامه به اسقفان مصر و لیبی، و در باب ثسوراها*» (لوگان، ۲۰۰۹، ص ۱۴-۱۵). اینها منابع دست‌اولی‌اند که در واکاوی الهیات آریوس مورد توجه محققان است. در اینجا، از منابع مذکور تنها از دو نامهٔ آریوس به *آتوسیبیوس اهل نیکومدیا* و *اسکندر اهل اسکندریه* به‌عنوان اسناد کاملاً موثق و معتبر برای ارجاع مستقیم استفاده شده است؛ زیرا - چنان‌که گفته شد - در اسناد تالیا به آریوس تردید هست و نامهٔ او به کنستانتین نیز اهمیت الهیاتی ندارد.

## ۲-۲. نامه‌های آریوس

از نامه‌های آریوس چند ترجمه در دست هست که به‌رغم تفاوت‌هایی اندک در ترجمه واژگان، کلیت یکسان و روشنی از اندیشه‌های او به دست می‌دهند. در این نوشتار، ترجمه این نامه‌ها برگرفته از ترجمه انگلیسی مارک دل‌کالیانو (Mark DelCogliano) است از متن آلمانی آثار آتاناسیوس که هانس گئورگ اویپتس (Hans-Georg Opitz) تصحیح و تنقیح کرده است (دلکولیانو، ۲۰۱۷، ص ۱۱۰-۱۱۳).

### ۲-۲-۱. نامه آریوس به ائوسیبوس نیکومدیا

۱. از آریوس، که پاپ اسکندر ظالمانه و به‌سبب حقیقت قاهری که شما نیز مدافع آنید، او را زجر و آزار داده است، به ائوسیبوس مرد مؤمن و راست‌دین خدا، سروری که بسیار مشتاق دیدار او هستیم. درود خداوند بر شما باد.
۲. چون قرار بود پدرم ائوسیبوس به نیکومدیا بیاید، معقول و لازم دیدم از طریق او برای شما نامه‌ای بفرستم و هم‌زمان به‌خاطر مهر و محبت فطری‌تان، که برای خدا و مسیح نسبت‌به برادران دارید، عارض شوم که اسقف از روی تعصب بر ما می‌تازد؛ ما را زجر و آزار می‌دهد؛ از همه امکاناتش علیه ما استفاده می‌کند و ما را به‌عنوان افرادی بی‌خدا از شهر بیرون رانده است؛ زیرا با او موافق نیستیم که در ملاء عام می‌گوید: خدا همیشه بوده است؛ پسر همیشه بوده است؛ پدر تقدم زمانی بر پسر ندارد؛ پسر به‌نحو نامولود همراه با خدا وجود داشته است؛ مولود ازلی؛ نامولود - هستی‌یافته؛ خدا نه در اندیشه و در هیچ برهه‌ای از زمان مقدم بر پسر نبوده است؛ خدا همیشه بوده است؛ پسر همیشه بوده است؛ پسر از خود خداست.
۳. چون ائوسیبوس برادران در قیصریه، تنودوتوس، پائولینوس، آتاناسیوس، گرگوری، آتیوس و هرکه در شرق است، می‌گویند: خدا بی‌آغاز مقدم بر پسر است، لعن شده‌اند؛ جز آن مردان ناآگاه و تعلیم‌ناییده، فیلوگونوس، هالانیکوس و ماکاریوس. برخی از آنها پسر را یک فراریزش، برخی او را یک بسط، و برخی دیگر او را همچو پدر، نامولود می‌دانند؛ حتی نمی‌توانیم به این بددینی‌ها گوش فرادهم؛ گرچه این بدعت‌گذاران ما را هزاران بار به اعدام تهدید می‌کنند. اما حرف و اندیشه ما چیست؟ چه تعلیمی داده‌ایم و می‌دهیم؟ پسر، نه نامولود است، نه به‌نحو بخشی از امر نامولود است، نه از یک بنیاد جوهری. پسر به اراده و تصمیم [خدا] پیش از زمان و اعصار حیات یافت؛ لبریز از خدا، تنها مولود، و تغییرناپذیر. او پیش از آنکه متولد شود یا خلق شود یا منصوب شود یا ایجاد شود، وجود نداشت؛ زیرا او نامولود نبود. ما زجر و آزار می‌بینیم؛ زیرا می‌گوییم: پسر آغازی دارد؛ اما خدا بی‌آغاز است؛ و به این دلیل هم زجر و آزار می‌شویم که می‌گوییم: او از عدم به‌وجود آمد. چنین می‌گوییم؛ زیرا او نه بخشی از خداست، نه از یک بنیاد جوهری. به این دلیل است که ما زجر و آزار می‌بینیم. باقی را خود می‌دانید. در پناه خدا باشید، ائوسیبوس، یار لوسبانی من؛ پرهیزگار بحقی که نامش زینده اوست. غم‌خوار ما باشید.

۱. از پرسبیترها و شماسان به اسکندر پاپ و اسقف مبارک ما، درود خداوند بر شما باد!
۲. ایمان ما چنین است؛ ایمانی که از پدران پیشین و از خود شما، ای پاپ مبارک آموخته‌ایم: یک خدا را می‌شناسیم؛ تنها نامولود، تنها ابدی، تنها بی‌آغاز، تنها حقیقت، تنها مالک جاودانگی، تنها حکیم، تنها خیر، تنها حاکم، قاضی، حکمران و فرماندار هر چیز، تبدیل‌ناپذیر و تغییرناپذیر، عادل و خیر، خدای شریعت و انبیا و عهد جدید؛ او که پیش از عالم، پسر تنها مولود را متولد کرد و از مجرای او اعصار و عالم را آفریده است؛ او که نه به ظاهر، بلکه به حقیقت، پسر را متولد کرد؛ با اراده خود او را حیات داد، تبدیل‌ناپذیر و تغییرناپذیر ساخت؛ مخلوق کامل خدا، اما نه مثل دیگر مخلوقات.
۳. یک فرزند مولود، اما نه مثل آنها که تاکنون متولد شده‌اند؛ نه چنان که *والنتینوس* تعلیم می‌داد (مولود پدر یک بسط بود)؛ نه چنان که *مانی* گفت (فرزند مولود از حیث گوهر با پدر یکسان است)؛ نه چنان که *سالیبیوس* اظهار داشت (مونا را به مجموع پسر - پدر تعریف می‌کرد)؛ و نه چنان که *هیئرکاس* بیان کرد (یک چراغ دیگر را روشن کرد)، یا یک مشعل [تقسیم‌شده] به دو مشعل)؛ نه چنان است که او از قبل وجود داشت و بعداً در قالب یک پسر متولد یا از نو خلق شد؛ درست به همان نحو که خود شما، ای پاپ مبارک، هر کس را که چنین گوید، در میان کلیسا یا در شورا سرزنش و محکوم می‌کنید.
- در عوض، ما می‌گوییم که او پیش از ادوار و پیش از اعصار به اراده خدا خلق گشت و زندگی، وجود و عظمت‌های خود را از پدر می‌گیرد؛ زیرا پدر آنها را با او حیات بخشید.
۴. پدر میراث همه چیز را به او عطا کرد؛ اما خود را از آنچه به صورت نامولود در خود داشت، محروم ساخت؛ زیرا او خاستگاه همه چیز است. نتیجه اینکه سه بنیاد جوهری وجود دارد؛ و خدا، که علت همه چیز است، بی‌آغاز و کاملاً تنهاست؛ اما پسر، که پدر او را در لازمان متولد کرد و پیش از اعصار خلق نمود و ایجاد کرد، پیش از تولدش وجود نداشت؛ بلکه پیش از هر چیز در لازمان متولد شده است و پدر تنها به او حیات داد؛ زیرا او نه ازلی است، نه مثل پدر ازلی و نامولود، نه هم‌زمان با پدر وجود داشت، با این توجیه که آنها خویش هستند؛ چنان که برخی‌ها می‌گویند و دو مبدأ نامولود را تعلیم می‌دهند؛ اما درست به همان نحو که خدا مونا را و مبدأ همه چیز، به همان نحو نیز او پیش از همه چیز است. بنابراین، او پیش از پسر است؛ چنان که حتی از خود شما یاد گرفته‌ایم، وقتی در میان کلیسا موعظه می‌کنید.
۵. پس، خدا مبدأ اوست و او وجود، عظمت‌ها و حیاتش را از خدا دارد و همه چیز به او واگذار شده است. او مبدأ پسر است؛ بر این اساس که پدر خدای اوست و پیش از او وجود داشت. اگر برخی بفهمند، عبارت‌های «از او» [رومیان، ۱۱: ۳۶]، «از زهدان» [مزمایر، ۱۰۹ (۱۱۰): ۳] و «از پدر آمدم و می‌آیم» [یوحنا، ۱۶: ۲۸] به این معناست که او از حیث گوهر با پدر یکسان است و یک بسط است. پس به نظر آنها پدر، مرکب، تقسیم‌پذیر و

تبدیل پذیر، و هستومندی مادی است؛ و بلکه خیال می کنند خدای مجرد مثل یک هستومند مادی رنج می کشد. پاپ مبارک! شما را به خدا می سپارم.

امضاکنندگان: پریسبیترها: آریوس، آبیطالس، آخیلس، کارپونز، سارماتاس و آریوس.

شماس ها: ائوزویوس، لوکیوس، مناس، هلادیوس، گایوس.

اسقف ها: سکوندوس اهل پنپولیس، تئوناس اهل لیبی، پیستوس.

### ۲-۳. بازسازی دیدگاه های آریوس در باب پدر، پسر و روح القدس

اعتقادنامه نیقیه چهارچوب و حدود و ثغور ایمان مسیحی را ترسیم کرده است. مسیحیان به صورت سنتی معتقدند که خدا موجودی سه گانه است؛ شامل پدر، پسر و روح القدس. به باور آنها، این تثلیث ذومراتب نیست؛ چنین نیست که خدای پدر غیر و متعال از خدای پسر باشد و خدای پسر غیر و متعال از روح القدس. این سه مفهوم بر یک خدا دلالت دارند و از یک گوهرند: «خدا از خدای نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی» (اعتقادنامه نیقیه)؛ اما بین این سه مفهوم، تفاوت و تشخیصی در میان است. مسیحیان کیفیت ارتباط آنها را راز می دانند و معتقدند که کسب و فهم این ارتباط کاملاً منوط به عنایت خداست. باین حال، باید دانست که این عقیده همیشگی مسیحیان نبوده و در یک زمان خاص و در واکنش به مواضع معینی صورت بندی شده است. آریوس مهم ترین شخصیت و الهیدانی است که پیش از صورت بندی این آموزه ها، با صورت های اولیه آن - که شکل صریح آن را می توان در تعالیم اسکندر/اهل اسکندریه و آتاناسیوس اهل اسکندریه مشاهده کرد - به مبارزه برخاست و کوشید با توسل به تعالیم پدران مشهور پیشین و بیان خود کتاب مقدس، مانع از رسمیت یافتن این تعالیم شود که البته ناکام ماند.

#### ۱-۲-۳. پدر

موضوع و محتوای این دو نامه به خوبی نشان می دهند که دغدغه اصلی آریوس، صورت بندی ارتباط پسر با پدر به نحوی است که تعالی و غیریت خدا حفظ شود: «محور اصلی تضاد اسکندر و آریوس این است که آیا پسر همیشه با خدا وجود داشته است و آیا ماهیت پسر و خدا یکی است یا نه» (تران، ۲۰۱۰، ص ۱۸). خداشناسی آریوسی در پاسخ به این پرسش ها تدوین شد. مطابق تعالیم اسکندر، «پسر، به مثابه پسر، همراه با پدر ازلی است؛ زیرا خدا هرگز نمی تواند بدون کلمه خود، حکمت خود، قدرت خود، تصویر خود باشد و پدر همیشه پدر بوده است. به علاوه، بنوَت کلمه، بنوَتی واقعی، متافیزیکی و طبیعی است؛ برخلاف اعتقاد به فرزندخواندگی» (کلی، ۱۹۶۸، ص ۲۲۴-۲۲۵). به بیان دیگر، او معتقد بود که پسر از حیث ازلیت و ذات، مثل پدر است. بیان عمومی این دیدگاه از سوی اسکندر باعث شد که آریوس به مخالفت با آن برخیزد و «بر توحید، غیریت و تعالی مطلق خدا تأکید ورزد» (لوگان، ۲۰۰۹، ص ۱۶).

آریوس در نامه به اسکندر می‌نویسد: «یک خدا را می‌شناسیم؛ تنها نامولود، تنها ابدی، تنها بی‌آغاز، تنها حقیقت، تنها مالک جاودانگی، تنها حکیم، تنها خیر، تنها حاکم، قاضی، حکمران و فرماندار هر چیز، تبدیل‌ناپذیر و تغییرناپذیر، عادل و خیر، خدای شریعت و انبیا و عهد جدید» (نامه به اسکندر، بند دوم). این تعابیر از یک سو بر توحید در ذات، افعال و عبادت دلالت دارند، و از دیگر سو اصرار آریوس در استفاده از قید «تنها» بیانگر تصریح و تأکید او بر غیریت و تعالی خداست. به‌باور او، اعتقاد به ازلیت و همبودی پسر با پدر، منافی توحید و تعالی خداست و ذات او را تقسیم‌پذیر می‌سازد. «آریوس همچو وجه‌انگاران پیش از خود می‌کوشد وحدت مطلق را که خدا در فلسفه فیلون دارا بود، بازگرداند. به همین منظور، الوهیتی را که لوگوس و روح‌القدس در فلسفه آباء داشتند، نفی می‌کند» (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۶۰۳).

آریوس معتقد بود، این سخن که خدا و پسر همبود هستند، نارواست. به اعتقاد او، «خدا باید مقدم بر پسر باشد. ولاً با طیف وسیعی از اندیشه‌های نامقبول مواجه می‌شویم؛ اینکه پسر بخشی از خداست یا صادر از اوست یا، بدتر از همه، پسر نظیر خدا قائم‌بالذات است» (ویلیامز، ۲۰۰۱، ص ۹۷). چنان‌که از اطلاق بیان آریوس برمی‌آید، اصل بنیادین نظام فکری او تصدیق یکتایی مطلق و تعالی خدا، خاستگاه نامولود تمام واقعیت‌هاست:

چون الوهیت منحصر به فرد، متعال و تقسیم‌ناپذیر است، وجود و جوهر آن تقسیم نمی‌شود و انتقال نمی‌یابد. اگر خدا از جوهر خود به موجودی دیگر، هر قدر هم که والامقام باشد، بهره دهد، چنین دلالتی خواهد داشت که او تقسیم‌پذیر و تابع تغییر است؛ و این قابل تصور نیست... بنابراین، هر موجود دیگری باید به‌وجود آمده باشد، نه از مجرای نوعی ارتباط با وجود خدا، که از طریق کنش آفرینشی او؛ یعنی باید از عدم به‌وجود آمده باشد» (کلی، ۱۹۶۸، ص ۲۲۷).

مطابق تعالیم آریوس، «پسر به اراده و تصمیم [خدا] پیش از زمان و اعصار حیات یافت» (نامه به ائوسیبوس، بند سوم). او می‌نویسد: «خدا مبدأ اوست و او وجود، عظمت‌ها و حیاتش را از خدا دارد و همه چیز به او واگذار شده است: او مبدأ پسر است؛ بر این اساس که پدر خدای اوست و پیش از او وجود داشت» (نامه به اسکندر، بند پنجم). او از دیدگاه‌هایی نام می‌برد که نظراتشان در باب ارتباط پسر با پدر، تعالی و توحید مورد نظرش را نادیده می‌گیرند و از این رو آنها را نمی‌پذیرد: «نه چنان که والیتینوس تعلیم می‌داد (مولود پدر یک بسط بود)؛ نه چنان که مانی گفت (فرزند مولود از حیث گوهر با پدر یکسان است)؛ نه چنان که سالیوس اظهار داشت (مونا را به مجموع پسر - پدر تعریف می‌کرد)؛ نه چنان که هیئراکاس بیان کرد (یک چراغ دیگر را [روشن کرد]، یا یک مشعل [تقسیم‌شده] به دو مشعل)» (همان، بند سوم).

آریوس به‌هنگام صورت‌بندی کیفیت ارتباط پدر با پسر نیز مراقب بود توحید خدا در ذات و فعل را از هر نوع گزند و نقصی مصون دارد. به‌اعتقاد او، پدر پسر را در لازمان و از عدم آفرید. بنابراین، نه‌تنها پسر در ذات و ازلیت با پدر سهیم نیست، بلکه تعاملی با خدا ندارد. پدر در کنشی یک‌سویه و از بالا او را به‌وجود آورد تا مقدمه لازم برای آفرینش را فراهم سازد: «او که پیش از عالم، پسر تنها مولود را متولد کرد و از مجرای او اعصار و عالم را

آفریده است» (همان، بند دوم). او با تفکیک ساحت وجودی پدر، به‌عنوان تنها نامولود، از ساحت وجودی پسر، به‌عنوان تنها مولود، یک گام دیگر در حفظ توحید و تعالی خدا برداشت. آریوس تعلیم می‌داد: پسر عین خدا نیست و با پدر یکسان نیست؛ بلکه پدر پسر را به‌عنوان اولین و والاترین مخلوق، از عدم آفرید.

به باور او، لوگوس «از همان گوهر خدا نیست. گرچه لوگوس پیش از همه موجودات وجود داشت، وجودش آغازی دارد؛ زمانی بود که او نبود. در زمان مناسب و مقرر، لوگوس ابزاری شد برای خلق بقیه موجودات... و خدا با فاصله از عالم باقی ماند» (گلوین، ۲۰۱۱، ص ۲۶۴-۲۶۵). در این سخن گلوین نکته ظریفی نهفته است که نباید از آن غافل ماند. او تعبیر لوگوس را به‌کار می‌برد که در هیچ یک از نامه‌های آریوس استفاده نشده است، جز در تالیا (که گفته شد اسناد آن به آریوس محل تردید است) و آن هم به‌عنوان یکی از القاب پسر. بنابراین، «عدم اشاره به تعبیر لوگوس یا کلمه در دو نامه نخستین... ممکن است بیانگر نگرانی آریوس در مورد آموزه لوگوس باشد» (لوگان، ۲۰۰۹، ص ۱۵). به‌هرحال، آریوس اعتقاد داشت که پسر گرچه مقدم بر دیگر مخلوقات است، باز یک مخلوق محسوب می‌شد. به بیان دیگر، «پسر از حیث شخصیت، پایین‌تر از خدا بود و از حیث گوهر، متفاوت با او» (اودال، ۲۰۱۰، ص ۱۹۰).

همچنین مطابق تعالیم آریوس، خدا مرید است؛ یعنی صاحب اراده و قصد است. علاوه بر تصریح این ویژگی پدر از سوی او - «پسر به اراده و تصمیم [خدا]، پیش از زمان و اعصار حیات یافت» (نامه به ائوسیوس، بند سوم) - مقدمات الهیاتی چنین باوری در نامه‌هایش نیز فراهم است؛ چون خدا «تنها نامولود، تنها ابدی، تنها بی‌آغاز، تنها حقیقت» است، هیچ موجود یا نیرویی دیگر در بیرون یا درون وجود ندارد که بتواند بر تصمیماتش تأثیر بگذارد. مطابق تعالیم آریوس، تنها خدا قائم‌بالذات است و «فاقد هرگونه کثرت یا تألیف، او تابع هیچ فرایند طبیعی، صدور یا انتشار ذات، نیست» (ویلیامز، ۲۰۰۱، ص ۹۸).

## ۲-۳-۲. پسر

آریوس با دقت و وسواس زیاد، پسرشناسی را بر خدانشناسی خود استوار ساخت؛ به‌نحوی که می‌توان مدعی شد پسرشناسی او تابع منطقی خدانشناسی اوست. در واقع، برای آریوس خدانشناسی همه چیز بود و هر چیز دیگری باید با توجه به جایگاه متعال خدا تبیین می‌شد. به‌هرحال، پسرشناسی آریوس را می‌توان در چهار گزاره خلاصه کرد؛ به‌نحوی که هر یک از آنها تابع منطقی گزاره پیشین است.

## ۲-۳-۲-۱. پسر با پدر هم‌ذات نیست

طبق دیدگاه اسکندر، «پسر نه‌تنها خداست، بلکه خدای حقیقی است و از ذات پدر هستی یافت» (گوئین، ۲۰۱۲، ص ۶۴). چنان‌که گفته شد، آریوس مخالف این دیدگاه بود. او می‌نویسد: «پسر نه نامولود است، نه به‌نحوی بخشی از امر نامولود است، نه از یک بنیاد جوهری... او نه بخشی از خداست، نه از یک بنیاد جوهری» (نامه به

اِئوسیبوس، بند سوم؛ «او نه ازلی است، نه مثل پدر ازلی و نامولود، نه هم زمان با پدر وجود داشت» (نامه به اسکندر، بند چهارم). آریوس اصرار داشت که «شکاف مطلق بین خدا و کل خلقت، از جمله پسر، وجود دارد و نیز اصرار داشت عالم خلقت به اراده خدا و از عدم به وجود آمده است» (لوگان، ۲۰۰۹، ص ۱۷). به بیان دیگر، آریوس اعتقاد داشت: «پسر وجودی بود که پدر به واسطه او جهان را آفرید؛ اما مع الوصف او مخلوقی بود خلق شده از نیستی. او مخلوق بود، نه وجودی ازلی، و زمان آغازی داشت» (لین، ۲۰۱۰، ص ۴۴). خلاصه اینکه آریوس می‌خواست بر تباین ذاتی بین خدای یگانه و همه مخلوقات او، از جمله پسر/ لوگوس، تأکید کند.

### ۲-۳-۲. پسر مخلوق است

به اعتقاد آریوس، گرچه عیسی مسیح «کلمه» حق است، اما «مخلوق است و مانند سایر موجودات عالم خلقت، وجودی حادث است» (ناس، ۱۳۷۰، ص ۶۳۴) به بیان دیگر، اگر پسر از حیث ذات و ازلیت با پدر یکسان نیست، پس باید مخلوق باشد. «پسر، به اراده و تصمیم [خدا]، پیش از زمان و اعصار حیات یافت... او پیش از آنکه متولد شود یا خلق شود یا منصوب شود یا ایجاد شود، وجود نداشت؛ زیرا او نامولود نبود. ما زجر و آزار می‌بینیم؛ زیرا می‌گوییم: پسر آغازی دارد؛ اما خدا بی‌آغاز است» (نامه به ائوسیبوس، بند سوم). او در نامه دیگرش می‌نویسد: «اما پسر، که پدر او را در لازمان متولد کرد و پیش از اعصار خلق نمود و ایجاد کرد، پیش از تولدش وجود نداشت؛ بلکه پیش از هر چیز در لازمان متولد شده است و پدر تنها به او حیات داد؛ زیرا او نه ازلی است، نه مثل پدر ازلی و نامولود» (نامه به اسکندر، بند چهارم).

### ۲-۳-۳. پسر از عدم خلق شده است

اگر پسر نخستین مخلوق است، اما از ذات پدر نیست، پس باید از عدم خلق شده باشد. آریوس این نتیجه منطقی دعوی اول را می‌پذیرد و صریحاً می‌نویسد: «او از عدم به وجود آمد» (نامه به ائوسیبوس، بند سوم). اگر بخواهیم استدلال منتهی به این گزاره را بازسازی کنیم، چنین طرحی خواهد داشت: مقدمه اول: بنا بر تعریف، پدر «تنها نامولود، تنها ابدی، تنها بی‌آغاز» (همان، بند دوم) است. مقدمه دوم: بنا بر تعریف، پسر «نه ازلی است، نه مثل پدر ازلی و نامولود، نه هم‌زمان با پدر وجود داشت» (نامه به اسکندر، بند چهارم). نتیجه: پسر آغازی دارد و چون اولین مولود است و پیش از او هیچ چیز دیگری وجود نداشت و در وجود خدا نیز سهم نیست، باید به اراده پدر و از عدم خلق شده باشد. با توجه به این استدلال باید گفت: «پسر، به‌عنوان مولود و آفریده خدای واحد، مخلوقی است که از عدم خلق شده است» (آناولیوس، ۲۰۱۱، ص ۴۸). در واقع، با توجه به اینکه احتمالاً آریوس ایجاد را صرفاً در معنای مادی می‌فهمید، این تلقی که «خدا پسر را از وجود خود ایجاد یا خلق کرد، مطلقاً پذیرفتنی نبود؛ زیرا به فروکاست جلال الهی و تقسیم در ذات الهی می‌انجامید» (اسلر، ۲۰۰۰، ص ۳۴۴).



۲-۳-۲. پسر واسطه آفرینش زمان و عالم از سوی پدر است

آریوس در خداشناسی سخت به دنبال حفظ تعالی و غیریت خدا بود. این تعالی و غیریت، از طریق ارتباط مستقیم خدا با عالم زیر سؤال می‌رفت. بنابراین، آریوس پسر را واسطه خلقت قرار داد. این خویش‌کاری (function) هستی‌شناختی پسر باعث می‌شد که هرگونه ارتباط ذاتی بین پدر و عالم نفی شود و در نتیجه غیریت و تعالی خدا حفظ گردد. او می‌نویسد: پدر «پیش از عالم، پسر تنها مولود را متولد کرد و از مجرای او اعصار و عالم را آفریده است» (نامه به اسکندر، بند دوم). در واقع، او چنین تعلیم می‌داد که «خدا جوهر فرد ازلی و تقسیم‌ناپذیر است و زمانی او تنها بود و پدر نبود. او خواست عالم را خلق کند و از این‌رو پسر را از عدم آفرید» (اودال، ۲۰۱۰، ص ۱۹۰). *نبنیان‌اسمارت* درباره این بخش از الهیات او می‌نویسد: «او به‌ویژه استدلال می‌کرد که پسر توسط پدر و در زمان خودش خلق شده است تا ابزار آفرینش جهان باشد» (اسمارت، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). به بیان دیگر، از نظر آریوس، پسر «ابزاری بود که خدا آن را برای جامه هستی پوشاندن به موجودات دیگر به کار برد» (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲).

### ۳. روح القدس

چنان‌که قبلاً گفته شد، از آثار و نوشته‌های آریوس، جز دو نامه یادشده که می‌توان اصالت و استناد آنها به او را یقینی دانست، چیزی در دست نیست. در این نامه‌ها نیز او جز در بند چهارم نامه به اسکندر که می‌نویسد: «سه بنیاد جوهری وجود دارد»، اشاره‌ای به روح القدس نمی‌کند. با این حال، نمی‌توان گفت که آریوس تعلیمی درباره روح القدس نداشته است؛ زیرا از دیگر آثارش چیزی در دست نیست و نباید فقدان این تعلیم در نامه‌های یادشده را به کل الهیات او تعمیم داد. با این شرایط، به‌ناچار باید بر پایه دیدگاه‌های آریوس در باب پدر و پسر، موضع او در باب روح القدس را بازسازی کرد و تصویری از آموزه تثلیث در اندیشه او به دست داد. این استدلال را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد: مقدمه اول: پدر «تنها نامولود، تنها ابدی، تنها بی‌آغاز» است (نامه به ائوسیبوس، بند دوم). مقدمه دوم: «او که پیش از عالم، پسر تنها مولود را متولد کرد و از مجرای او اعصار و عالم را آفریده است» (نامه به اسکندر، بند دوم). نتیجه: پدر از طریق پسر و مطابق طرح آفرینشی خود، روح القدس را به‌وجود آورد. چون پسر در وجود با پدر سهیم نیست، روح القدس نیز با پدر هم‌ذات نیست. «همان‌طور که او اعتقاد داشت، لوگوس از خدا آفریده نشد؛ بلکه خدا او را از عدم آفرید. شاید در مورد روح القدس نیز بر این باور بود که خدا او را به‌واسطه لوگوس آفرید و بی‌تردید این آفرینش همچون آفرینش خود لوگوس، از عدم بوده است. در نتیجه، او ذات روح القدس را نه‌تنها متفاوت با ذات خدا، بلکه متفاوت با ذات لوگوس نیز می‌داند» (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۶۰۴). بنابراین، مطابق الهیات آریوس، تثلیث یعنی اعتقاد به سه بنیاد جوهری. به همان نحو که پسر نخستین مخلوق خدا بود، به همان نحو روح القدس نخستین مخلوق پسر است و هیچ کدام آنها از حیث ازلیت و ذات، باهم یکسان نیستند. «این سه بنیاد جوهری، در ذات و

جلال باهم تفاوت دارند» (اناتولیوس، ۲۰۱۱، ص ۴۴). در نامه‌های آریوس، پسر یک خویش‌کاری هستی‌شناختی دارد (واسطه آفرینش)؛ اما سخنی از خویش‌کاری روح‌القدس به‌میان نمی‌آید.

### نتیجه‌گیری

وسواس روش‌شناختی ما را مجاب کرد تا تنها دو نامه آریوس به *ازیریوس اهل نیکومدیا* و *اسکندر اهل اسکندریه* را به‌عنوان منابع موثق برای بازسازی الهیات آریوسی در نظر بگیریم. بررسی این دو نامه نشان می‌دهد که مهم‌ترین دغدغه الهیاتی او صورت‌بندی کیفیت ارتباط پدر با پسر است؛ به‌نحوی که تعالی و غیریت خدا کاملاً حفظ شود. از حیث ازلیت و ذات، پدر شباهتی با پسر ندارد. خدا مرید است و اراده او تابع هیچ نیروی درونی و بیرونی نیست؛ بلکه او به اراده خود پسر را از عدم آفرید تا واسطه آفرینش زمان و عالم گردد. ارتباط پدر با پسر، ارتباط خالق است با مخلوق (هرچند بهترین مخلوق، اما به‌هرحال مخلوق). از این‌رو، ارتباط آنها یک‌سویه و از بالاست. پسرشناسی آریوس تابع منطقی خداشناسی اوست و در چهار گزاره خلاصه می‌شود: ۱. پسر با پدر هم‌ذات نیست؛ ۲. پسر مخلوق است؛ ۳. پسر از عدم خلق شده است؛ ۴. پسر واسطه آفرینش است. گزاره چهارم نشان می‌دهد که در الهیات آریوس، پسر خویش‌کاری هستی‌شناختی دارد و این نشان از اثرپذیری او از آرا و عقاید فیلسوفان مسیحی دارد. تنها اشاره به تثلیث، در نامه آریوس به *اسکندر آمده است*؛ آنجا که می‌نویسد: «سه بنیاد جوهری وجود دارد». بنابراین، باید مطابق خداشناسی و پسرشناسی آریوس به بازسازی روح‌شناسی او پرداخت. چون پدر در *لازمان* پسر را به‌عنوان نخستین مولود و مخلوق، از عدم آفرید و او را واسطه آفرینش عالم ساخت، بنابراین روح‌القدس نخستین مخلوق پسر است؛ که البته از خویش‌کاری او سخنی نمی‌گوید. به‌اعتقاد آریوس، این سه بنیاد جوهری، از حیث ذات و جلال باهم تفاوت دارند.

- آرمسترانگ، کارن، ۱۳۸۵، *تاریخ خدا باوری*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۹۰، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل ساجدی، تهران، سمت.
- لین، تونی، ۲۰۱۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، بی‌جا، ایلام.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، *درس‌نامه الاهیات مسیحی: شاخصه‌ها، منابع و روش‌ها*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۹، *فلسفه آبا‌ی کلیسا*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ناس، جان بایر، ۱۳۷۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- Ali Shah, Zulfiqar, 2011, *Anthropomorphic Depictions of God: The Concept of God in Judaic, Christian and Islamic Traditions*, London, International Institute of Islamic Thought.
- Anatolios, Khaled, 2011, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Michigan, Baker Academic.
- Böhm, Thomas, 2004, "The Egegesis of Arius" in *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, ed by Kannengiesser, Vol. 2, Leiden, Brill.
- Esler, Philip Francis, 2000, *The Early Christian World*, Vol. 2, London Routledge.
- Galvin, John P., 2011, "Jesus Christ" in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, eds By Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin, Minneapolis, Fortress Press.
- Gwynn, David M., 2012, *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, New York, Oxford University Press.
- DelCogliano, Mark, 2017, "Arius, Letters to Eusebius of Nicomedia and Alexander of Alexandria", in *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, ed. Andrew Radde-Gallwitz, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hanson, R. P. C., 1988, *The Search for the Christian Doctrine of God: Arian Controversy 318-381*, Edinburg, T & T Clark.
- Haugaard, William P., 1960, "Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ", *Church History*, Vol. 29, No. 3, p.251-263.
- Kannengiesser, Charles, 2004, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Vol. 2, Leiden, Brill.

- Kärkkäinen, Veli-Matti, 2007, *Christology: A Global Introduction*, Michigan, Baker Academic.
- Kelley. J. N. D., 1968, *Early Christian Doctrines*, Oxford, Harper One.
- Logan, Alastair H. B., 2009, "Arius" in *The Blackwell Companion to the Theologians*, ed. Ian S. Markham, Vol. 1, United States, Blackwell Publishing Ltd.
- McGowan, Andrew B., 2015, *Ancient and Modern: Anglican Essays on the Bible, the Church and the World*, Australia, Morning Star Publishing.
- Odahl, Charles M., 2010, *Constantine and the Christian Empire*, London, Routledge.
- Olson, Roger E., 1999, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*, Illinois, IVP Academic.
- Rusch, William G., 1980, *The Trinitarian Controversy*, London, Fortress Press.
- Thran, Matthew J., 2010, "Arius: A Classical Alexandrian Theologian", *Honors Projects*, Paper 47, p.1-29.
- Weinandy, Thomas Gerard, 2003, *Jesus the Christ*, Indiana, Our Sunday Visitor Publishing.
- Williams, Rowan, 2001, *Arius: Heresy and Tradition*, London, William B. Eerdmans Publishing Company.

نوع مقاله: پژوهشی

## مصائب مسیح

khshirkhodae@gmail.com

انسیبه شیرخدائی / دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی

ابوالفضل محمودی / دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران  
طاهره حاج ابراهیمی / دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۹

### چکیده

مصائب و رنج در سنت مسیحی، اصطلاحی است که به رنج باطنی، الم جسمی یا مصائب مسیح در هفته آخر حیاتش و همچنین به کل آیین رستاخیز وی اطلاق می‌شود. Passion اولین اصطلاحی است که در قرن دوم در متون مسیحی به‌طور دقیق برای شرح رنج‌ها و مصائب مسیح به‌کار رفته است. این واژه کاربردهای متعددی دارد و امروزه برای شرح روایت شهدای مسیحی نیز به‌کار می‌رود. رنج یکی از چالش‌های مهم نوع بشر است؛ و برای فرد مذهبی، رنج زبان‌گویای رابطه فرد با خداوند است. هرچه رنج عمیق‌تر باشد، ارتباط فرد با خدا نزدیک‌تر خواهد بود. این رابطه چنان‌قرین رنج است که بی‌رنجی به‌معنای غیرمذهبی بودن تلقی می‌شود. بدین ترتیب، اقتدای مؤمن مسیحی به عیسی مسیح از بنیادی‌ترین اصول در آموزه رنج مسیحی است. به‌نظر می‌رسد که یکی از عوامل نجات و رستگاری در این سنت دینی، تمرکز، تأمل و تأسی بر رنج عیسی مسیح است. در این جستار سعی شده است تا مقوله رنج و مصائب عیسی مسیح در مسیحیت بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: رنج، عیسی مسیح، صلیب، هفته مقدس، تاج خار.

## ۱. رنج

رنج (Passion) از کلمه لاتین گرفته شده است که دارای معنای مختلفی است. معنای متعارف آن، تحریک یا بهیجان آوردن عواطف است. رنج در این معنا، گاه به شهوت و رنج حاصله از آن اشاره دارد که در آیات چندی از کتاب مقدس بیان شده است (قرنتیان ۷: ۹؛ تسالونیکیان ۴: ۵) و گاه به معنای برخی چیزهای رنج‌آور یا تن دادن به آنهاست. این واژه همچنین برای اشاره به رنج و مرگ مسیح به کار برده شده است (دبلیو، ام، ۱۹۸۵، ص ۸۱۰). به لحاظ ریشه‌شناسی، مفهوم آن به رنج جسمانی و به‌طور ویژه به شکنجه و عذاب عیسی مسیح و بعدها مسیحیان اولیه مربوط می‌شود. در میان ایشان این کلمه به‌طور مکرر برای اشاره به مصائب مسیح به کار رفت (والاس، ۲۰۰۳، ج ۱۰، ص ۹۱۹، ۹۲۰). رنج در سنت مسیحی اصطلاحی است که به رنج باطنی، الم جسمی یا مصائب مسیح در هفته آخر حیاتش (از شام آخر تا مصلوب شدن) و همچنین به کل آیین رستاخیز وی اطلاق می‌شود (دان، ۲۰۰۳، ج ۱۰، ص ۹۲۴؛ کراس، ۱۹۹۷، ص ۱۱۲۸). این واژه کاربردهای متعددی دارد و امروزه برای شرح روایت شهادی مسیحی نیز به کار می‌رود. به‌طور اساسی واژه Passio شرح گزارش رنج یک شهید است که به‌واسطه یکی از صاحب‌منصبان مسیحی هم‌عصر حاضر آن شهید نوشته شده است و مبتنی بر شهادت شاهدان عینی است؛ همچون گزارش پولس قدیس از ماجرای شهادت/ستیفان (ر.ک: اعمال رسولان ۷: ۵۶-۶۰) یا مصائب و رنج پولس (ر.ک: قرنتیان ۱۱: ۲۳-۳۳) که به این مکتوبات «رنج‌نامه» یا «مصیبت‌نامه» نیز می‌گویند (مورفی، ۲۰۰۳، ص ۹۱۹). امروزه عبارت روایت رنج (Passion Narrative) اغلب برای گزارش رنج و مصائب به کار برده می‌شود و نقل روایت رنج مسیح (دستگیری، محاکمه و مصلوب شدن او) در چهار انجیل (ر.ک: متی ۲۶، ۲۷؛ مرقس ۱۰: ۱۴-۱۵؛ لوقا ۲۲، ۲۳؛ یوحنا ۱۷، ۱۸، ۱۹) به‌صورت مشروح بیان شده است (دبلیو، ام، ۱۹۸۵، ص ۸۱۰؛ اینس، ۲۰۰۷، ص ۲۰۴).

## ۲. علل رنج در مسیحیت

رنج یکی از چالش‌های مهم بشر است؛ حتی کسانی که در مقایسه با دیگران رنج کمتری متحمل می‌شوند، پیوسته با رنج دیگران روبه‌رو هستند؛ مثل رنج‌های بدنی، یأس، افسردگی، انزوا، بحران روحی، ترس و... یا رخ دادن سختی‌ها برای انسان‌های مذهبی و پاک. به‌یقین اقوام مقدس با حضور رنج در زندگی خود، تلاش می‌کنند تا راهایی را برای درک و روبه‌رو شدن با رنج جست‌وجو کنند. این متضمن آن است که هم به قدرت خداوند و هم به خیر مطلق بودن او باور داشته باشند. علل رنج را می‌توان در چندین مورد شرح داد:

اولین دیدگاه در علت رنج، گناه فردی یا اجتماعی است. در دیدگاه برخی از یهودیان، علت رنج گناه فردی یعنی آدم و حوا می‌باشد که به موجب آن، مرگ و رنج را برای نوع بشر به ارمغان آورد (مانند زحمت حمل برای حوا، کار و زحمت بر روی زمین برای آدم) و گناه فردی و اجتماعی نوع بشر در زندگی روزانه خویش؛ اما از دید مسیحیان، گناه آدم و حوا موجب آلودگی همه انسان‌ها از راه توارث است. بدین ترتیب، گاه رنج به‌عنوان نتیجه گناه

انسان نخستین در نظر گرفته می‌شود. این گفته که «رنج گناه طبیعت انسانی است»، در ابتدای فصل سوم کتاب پیدایش آمده است: «... دنیا بر آن بود که مکان خوبی باشد؛ اما با سرپیچی آدم و حوا رنج وارد دنیا شد» (پیدایش ۳: ۱۷-۲۰). همچنین در کتاب دوم پادشاهان و کتاب حزقیال می‌خوانیم: اسرائیل چون اوامر خداوند را رها کرد، خداوند ایشان را در عوض از حضور خود دور انداخت و اسیر آشوریان نمود (ر.ک: پادشاهان ۱۷؛ حزقیال ۱۸).

در دومین دیدگاه، علت رنج هرگز خدا و طبیعت انسانی نیست؛ بلکه نیروهای مافوق طبیعی شر هستند که مخالف با خدا و انسان‌ها. در **عهد عتیق** هرگز از این نیروهای شر با نام دیو یاد نشده است؛ اما از *لوسیفر* به‌عنوان موجودی تشخیص‌یافته با نام مار و شیطان یاد می‌شود (پیدایش ۳: ۱، ۱۵؛ ایوب ۱ و ۲؛ ۷: ۱۲؛ ۲۶: ۱۳؛ ۱: ۱۰؛ ۲۱: ۱؛ زکریا ۳: ۱-۲؛ اشعیا ۲۷: ۱؛ ۵۱: ۹، ۱۰). در کتاب‌های دیگر **عهد عتیق** به یک موجود عظیم‌الجثه دریایی که مظهر قدرت‌های شر و مافوق بشری است، اشاره می‌شود. در **عهد جدید** رنج انسان اغلب با حضور دیوها (لوقا ۹: ۳۸-۳۹، ۴۲)، روح خبیث و ارواح شریر (اعمال رسولان ۱۹: ۱۱-۱۳، ۱۶)، شیطان (لوقا ۱۳: ۱۶) و ابلیس (اعمال رسولان ۱۰: ۳۸) است که موجب رنج فیزیکی و روحانی می‌شوند و این امر ناشی از گناه انسان یا اجرای عدالت خداوند است. همچنین در بخش‌های دیگر **عهد جدید**، به‌خصوص کتاب مکاشفه (باب ۹) آمده است، خداوند کسی است که این دنیا را آفریده و برای آن تحول و دگرگونی را وضع کرده است. در چنین دنیایی شر رشد می‌کند و نیروهای آن بر دنیا ناظر هستند و هرچه به زمان پایانی نزدیک می‌شویم، سیطره نیروی شر بر دنیا بیشتر می‌شود. در این دوران، همهٔ ابنای بشر دچار رنج و مصیبت عظیم خواهند شد (متی ۲۴: ۲۱؛ دانیال ۱: ۱۲؛ مرقس ۱۳: ۱۹).

دیدگاه سوم، امتحان از سوی خداوند است؛ یعنی خداوند انسان‌ها را به‌واسطهٔ الم و رنج‌هایشان می‌آزماید؛ اینکه آیا انسان به خدا با ایمان می‌ماند یا خیر؟ (همان، ص ۱۶۴-۱۶۸، ۱۷۲). در حقیقت، رنج، آزمایش و هدایت به خوبی‌های بزرگ‌تر، خیر و برکت است. برای نمونه، رنج ابراهیم در قربانی فرزندش، رنج یوسف از ناحیهٔ برادرانش (پیدایش ۵۰: ۱۵-۲۱)، مصائب ایوب (کتاب ایوب)، و سوسهٔ عیسی از سوی شیطان (لوقا ۴: ۴؛ متی ۴: ۱-۱۱؛ مرقس ۱: ۱۲، ۱۳) (دی.جی.اس، ۱۹۸۵، ص ۱۰۶۹).

### ۳. رنج در کتاب مقدس

مصائب مسیح از اعتقادات اصلی و کانونی مسیحیت است. روایت رنج عیسی مسیح در آیات چندی از **کتاب مقدس**، به‌ویژه اناجیل اربعه (متی، مرقس، لوقا و یوحنا) و کتاب **اعمال رسولان** (اعمال رسولان ۲: ۳) ذکر شده است. رنج مسیح شامل بخش‌هایی است که عبارت‌اند از (لوقا ۲۲، ۲۳؛ مرقس ۱۴، ۱۵؛ یوحنا ۱۳؛ متی ۲۶، ۲۷):

الف) بخش باستانی که اساس مشترک داستان رنج پیر صومعه یا مسیح در چهار انجیل است؛ ب) توسعهٔ سنت اناجیل دربارهٔ این رنج؛ ج) خصوصیت رنج در داستان‌های این چهار کتاب قانونی است (جادج، ۲۰۰۳، ج ۱۰، ص ۹۲۰؛ دلیو، ۱۹۸۵، ص ۸۱۰؛ پی.پی.دی. اس، ۱۹۸۵، ص ۱۱۷۴، ۱۱۷۵؛ رس، ۱۹۹۶، ص ۴۶ و ۴۷).

شرح مصیبت عیسی مسیح در اناجیل هم‌نظیر (Synoptic) شبیه به هم است؛ اما در *انجیل یوحنا* دارای اضافاتی است. از نظر مسیحیت، حداقل سه پیام در *عهد عتیق* به پیشگویی دربارهٔ رنج مسیح اختصاص دارد. اولین و بدیهی‌ترین آن پیام‌ها، در کتاب اشعیا نقل است: «او خوار و نزد مردمان مردود و صاحب غم‌ها و رنج‌دیده؛ مثل کسی که روی‌ها را از او بیوشانند... او زحمت کشیده و مضروب... او تواضع نموده و همچون بره‌ای که برای ذبح می‌برند، بی‌زبان است...» (اشعیا ۵۲: ۱۳؛ ۵۳: ۲-۵؛ ۱۲). دومین مورد، کتاب *مزامیر* (۲۲؛ ۳۴؛ ۱۸-۲۲؛ ۶۹: ۲۱) و آخرین مورد، کتاب *زکریا* (۱۲: ۱۰) و کتاب *حکمت سلیمان* (۲: ۱۲-۲۰) می‌باشد.

حکایت رنج (متی ۲۶: ۳-۵، ۴۸، ۶۷: ۲۷؛ مرقس ۸: ۳۱؛ ۱۴: ۱، ۴۳-۴۷؛ ۱۵: ۱۸-۲۰؛ لوقا ۱۷: ۲۵؛ ۲۲: ۲-۵، ۵۲، ۶۳-۶۵؛ ۲۳: ۸-۱۲؛ یوحنا ۱۸: ۳، ۱۹، ۲۲-۲۷، ۶۳-۶۷؛ عبرانیان ۹: ۲۶) عیسی مسیح، با داخل شدن وی در اورشلیم یعنی در یکشنبه نخل‌ریزان یا عید فصح آغاز می‌شود و شامل مراحل ذیل است: پاک‌سازی معبد، شام آخر، شستن پاهای شاگردان، سكرات موت یا رنج در جتسیمانی، تسلیم کردنش توسط یهودای اسخریوطی، آزمایش مسیح قبل از اعمال قدرت یهود و روم بر وی (مرقس ۱۲: ۱۳-۱۷)، دستگیری مسیح توسط رومیان (متی ۲۶: ۳-۵، ۴۸، ۶۷؛ مرقس ۱۴: ۴۳-۵۲؛ لوقا ۲۲: ۴۷؛ یوحنا ۱۸: ۱-۱۱)، تازیانه زدن بر وی (مرقس ۱۵: ۱۹)، گذاشتن تاج خار بر سرش (مرقس ۱۵: ۱۷)، آب دهان انداختن بر وی (مرقس ۱۵: ۱۹)، حمل صلیب و بردنش به جلجتا (متی ۲۷: ۳۲-۳۴؛ مرقس ۱۵: ۲۱-۲۴؛ یوحنا ۱۹: ۱۷)، درد و رنج فراوان (لوقا ۱۷: ۲۵)، استهزا نمودن وی (لوقا ۲۲: ۶۳؛ ۲۳: ۳۶)، تقسیم لباس (لوقا ۲۳: ۳۴)، نیزه زدن (یوحنا ۱۹: ۳۴)، مصلوب کردن همراه با دو دزد (مرقس ۱۵: ۲۷)، درحالی‌که او قدوس بود (ویلیکینسون، ۲۰۰۴، ص ۱۹۳؛ دسیلوا، بی‌تا، ص ۴۱-۴۳؛ آرتور، ۱۹۱۶، ج ۱، ص ۱۱۸۶-۱۱۸۹؛ رس، ۱۹۹۶، ص ۴۷-۴۹).

#### ۴. یادبود رنج

##### ۴-۱. هفتهٔ رنج

هفتهٔ رنج (Good/ Great/ Holy/ Passion Week) هفتهٔ پیش از عید پاک است؛ یعنی هفتهٔ میان یکشنبهٔ نخل‌ریزان (روز ورود عیسی مسیح به اورشلیم، عید فصح) (ام. کام، ۱۹۸۵، ص ۷۰۲) و یکشنبهٔ عید پاک (زمان ایثار و فداکاری و رنج بردن مسیح) را گویند، که «رنج خداوند ما عیسی مسیح» (Our Lords Passion) یا «رنج بر صلیب» (Suffring on the Cross) نیز خوانده می‌شود. در ابتدا، این هفته با نام‌هایی چون «هفتهٔ دینی» یا «هفته عبادت» (Hebdomasagna) خوانده می‌شد (گاردنر، ۲۰۱۱، ص ۲۶۴۲، ۲۶۴۳).

در کتب قانونی رومی و یونانی، این هفته با نام «هفتهٔ بزرگ» عنوان شده است؛ زیرا زحمات بزرگی برای خداوند در طول این هفته رخ می‌دهد. نام «هفتهٔ خوب یا مقدس» در قرن چهارم توسط *آتاناسیوس* (Athanasius) اسقف اسکندریه، و *ایپفانیوس* (Epiphanius) اسقف قسطنطنیه به کار رفت. در ابتدا تنها روزهای جمعه و شنبه



به‌عنوان روزهای مقدس بودند. روز جمعه در واقع به یادبود روز مصلوب شدن عیسی مسیح در نظر گرفته می‌شد (دی.ای.دی، ۱۹۹۷، ص ۳۸۴). مهم‌ترین حکایت رنج که طی هفته مقدس خوانده می‌شود، جمعه پاک است. در کلیسای کاتولیک روم یک صلیب بزرگ از مصلوب شدن مسیح ساخته شد؛ به طوری که همه کلیساها و هر مؤمن مسیحی به آن ادای احترام می‌کردند و آن را مقدس می‌شمردند. رویداد ایثار و رنج مسیح، به تدریج در گذر زمان در قالب تمثال و نماد انسانی که بر روی صلیب متحمل رنج و شکنجه شد، اساس تزئینات محراب کلیساها قرار گرفت. در زیر محراب کلیساها حفره‌هایی بود که اجساد شکنجه‌شده شهدای مسیحی یا قسمت‌هایی از آن یا اجساد قدیسین در آنجا دفن می‌شدند و این برای تقدیس محراب در همه کلیساها ضروری بود (کرس، ۱۹۹۷، ص ۴۶). در هر کلیسا کشیش بخشی از حکایات رنج مسیح را می‌خواند. چنان که گزارش‌هایی از قرن چهارم وجود دارند که از زیارت آثار برجای‌مانده از رنج مسیح در جمعه پاک و همچنین خواندن درد و رنج وی در جستیمانی از روی اناجیل در طول هفته مقدس و پرستش صلیب حکایت دارد (مد، ۲۰۰۳، ص ۹۲۵). به تدریج روز چهارشنبه نیز به‌عنوان روزی که مسیح در آن داوری شد، بر آنها افزوده گردید و بعدها روزهای دیگر هفته به آن ضمیمه گشت تا هفته مقدس به شکل امروزی درآمد. این هفته همراه با موسم روزه مصیبت بزرگ است (دبلیو، ام، ۱۹۸۵، ص ۸۱۰) که بعدها با اصلاحات شورای واتیکان دوم (۱۹۶۲-۱۹۶۵) دوره روزه مسیحی ساده‌تر شد. امروزه کلیساهای مسیحی مراسم بزرگی را به مناسبت هفته رنج مسیح برگزار می‌کنند و روز مصلوب شدن مسیح را به یاد رنج و مصائب او روزه می‌گیرند (اینس، ۲۰۰۷، ص ۱۱۸). تمام رویدادهایی که در هفته رنج (از روز یکشنبه، روز نخل‌ریزان تا یکشنبه عید پاک) انجام می‌شود، در اناجیل به‌صراحت آمده است (وبستر، ۱۹۹۹، ص ۴۷۰).

#### ۲-۴. مصلوب شدن (Crucifixion)

منابع رومی بر این موضوع دلالت دارند که مصلوب کردن یک شیوه متداول اعدام بود و برای شورشیان و یاغیان سیاسی به کار می‌رفت. رومی‌ها از مصلوب کردن به‌عنوان یک عبرت و مانع برضد مقاومت سیاسی بهره می‌جستند. پیش از مسیح، مصلوب شدن بدترین و قبیح‌ترین نمونه مرگ بود و مصلوب را ملعون می‌دانستند و این عمل به شیوه‌های مختلفی انجام می‌شد. صلیب را داخل زمین فرو می‌کردند؛ به طوری که پاهای شخص مصلوب بر زمین قرار نگیرد. وی را برهنه می‌کردند و لباس‌هایش را بین خود تقسیم می‌نمودند و هر دست را بر یک سر چوب صلیب با میخ می‌کوبیدند و پاها را باهم بر چوب عمودی صلیب میخ می‌کردند تا فرد مصلوب قادر به هیچ گونه حرکتی نباشد. چهار نفر هم‌نگهبان این شخص بودند. گناه فرد را بر روی لوحی می‌نوشتند و بر بالای سرش نصب می‌نمودند؛ سپس شخص را رها می‌کردند تا بر صلیب جان دهد. برای تسریع در مرگش، گاه بر پایین صلیب آتش می‌افروختند و گاه ساق پای او را می‌شکستند تا بر اثر خونریزی جان دهد یا او را زیر آفتاب از صبح تا شب قرار می‌دادند تا به تدریج بمیرد. البته گاهی اوقات فرد مصلوب تا سه روز بر روی صلیب زنده می‌ماند (فلین، ۲۰۰۷، ص ۲۰۹-۲۱۲). صلیب‌ها از جنس چوب و در اشکال مختلف بودند.

در مسیحیت بازآفرینی زخم‌های جسمانی مسیح در بدن انسان را «زخم میخ یا میخ» گویند و در عرفان مسیحی به معنای نشانه‌هایی بر بدن، زخم و داغ نهادن یا رنج‌های مصلوب شدن مسیح است و همگی آنها اغلب برای همدردی با مسیح به کار می‌روند (وبستر، ۱۹۹۹، ص ۱۰۲۷؛ کروس، ۱۹۹۷، ص ۱۵۴۴). این زخم‌ها شامل زخم‌هایی بر روی سر (تاج خار)، زخم پشت (شلاق زدن)، زخم اطراف بدن (نیزه زدن) و زخم‌هایی بر روی دست و پا هستند (اینس، ۲۰۰۷، ص ۲۶۳؛ فلین، ۲۰۰۷، ص ۵۸۱).

بعد از رنج عیسی مسیح، حکایت وجود زخم میخ در بدن برخی از قدیسان گزارش شده است. برای نمونه، این جراحات در بدن قدیس پولس و قدیس فرانسیس آسیزی (St. Francis Assisi/ 1224) دیده شده است. پولس در رساله غلاطیان (۶: ۱۷) اذعان داشته است: «بعد از این هیچ کس مرا زحمت نرساند؛ زیرا که من در بدن خود داغ‌های خداوند عیسی را دارم». گفته پولس به دو گونه تفسیر شده است. برخی آن را همان زخم میخ می‌پندارند و گروهی دیگر از آن به رنج‌های دیگر تعبیر می‌کنند (فلین، ۲۰۰۷، ص ۵۸۱).

بنا بر آنچه درباره قدیس آسیزی گفته‌اند، وی وقتی روی کوه آلورنا دعا می‌کرد، رؤیایی از مصلوب شدن مسیح و پنج زخمی که در بدن عیسی مسیح بود، دید و پس از آن در طول دو سال آخر حیاتش هر پنج زخم در او پدید آمد (لین، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰). نه تنها جراحات در دست و پا، بلکه به نظر می‌رسد که تمام جراحاتش با میخ‌هایی سوراخ شده بود و این زخم‌ها آن قدر بزرگ بودند که انگشت به راحتی می‌توانست داخل آن شود. تجربه قدیس آسیزی در انتها درجه خود بود (اینس، ۲۰۰۷، ص ۲۶۳؛ فلین، ۲۰۰۷، ص ۵۸۱). در سال ۱۲۵۹م *بونواتورا* درباره زخم میخ در بدن فرانسیس تأمل و تعمق نمود و بر آن شد تا اثری به نام *هجرت روح به سوی خدا* را به نگارش درآورد (لین، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵). در قرون بعدی نیز زخم‌های میخ در افراد معروف دیگری گزارش شده است. شماری از موارد زخم میخ در قرن نوزدهم و بیستم نیز ثبت شده‌اند. مهم‌ترین آنها جراحات در بدن زنی به نام *کاترین امریچ* (۱۷۷۴-۱۸۲۴) (Catherine Emmerich) یک قدیسه آگوستینی آلمانی الاصل بود. زخم میخ او در سال ۱۸۱۲ در طی جذبه روحانی‌اش ایجاد شد. او بعدها مرگ عظیم یا هفته آخر زندگی مسیح را توصیف کرد و به نظر می‌رسد که گزارش او باید بعداً جمع‌آوری و منتشر شده باشد. گفتار وی یک قرائت مشهور برای دینداران کاتولیک و اساس فیلم *مل گیسون* (Mel Gibson) بوده است. مورد دیگر، زخم‌های مشهور قدیس *پادریو* (۱۸۸۷-۱۹۹۸) (St. Padre Pio) یک راهب ایتالیایی است که در سپتامبر ۱۹۱۸م جراحاتی بر بدنش در رؤیای ملاقات با عیسی مسیح به وجود آمد. در این تجربه، دست، پاها و اطراف بدنش دچار خونریزی شدند؛ اما اندکی پیش از مرگ به‌طور ناگهانی این جراحات در بدن وی از بین رفتند (فلین، ۲۰۰۷، ص ۵۸۲). از نظر مسیحیان، بنا بر آزمایش‌های پیشرفته در هیپنوتیزم و روان‌شناسی ثابت شده است که هیچ چیز وهمی و اغراق‌آمیز در ثبت چنین پدیده‌هایی وجود ندارد (اینس، ۲۰۰۷، ص ۲۶۳). در مسیحیت فرقه‌ای به نام «تجمن عیسی» وجود دارد که در آن فرد سالک در هفته سوم تمرینات خود، درباره بر رنج‌ها و مصائب مسیح به هنگام دستگیری و مصلوب شدن، به تفکر و تأمل می‌پردازد (لین، ۱۳۸۶، ص ۳۵۹).

## ۵. پیام رنج

در انجیل آمده است که مسیح با رنج خویش و از طریق رنج، اطاعت را آموزش داد (عبرانیان ۲: ۱۰-۱۸؛ ۵: ۸۹). او به واسطه رنج، کامل گردید و روح حیات بخش شد (داگلاس، ۲۰۰۲، ص ۱۰۹)؛ درحالی که اناجیل بر بی گناهی وی شهادت می دهند؛ یعنی با اینکه او قدوس و معصوم بود، رنج بسیار برد تا گناهکاران را رهایی بخشد. او در عین قدوسیت، به طور حقیقی یک انسان با همه ابتلائات جسمانی بود (متی ۱۷: ۱۲؛ ۲۱: ۱۸؛ مرقس ۳: ۵). از مردم رنج کشید؛ اما قلبش در محبت به خدا کامل بود و با محبت عمل می کرد. «مسیح برای ما رنج کشید... هیچ گناه نکرد و مکر در زبانش نبود» (پطرس ۲: ۲۱، ۲۲). او آنانی را که از ترس مرگ تمام عمر خود را گرفتار بندگی بودند، آزاد کرد. از این جهت می بایست در هر امر مشابه برادران خود شود تا کفاره گناهان قوم را بپردازد؛ چراکه عذاب کشیده و تجربه دیده استطاعت دارد که تجربه کنندگان را استعانت کند. همچنین جمیع انبیا بر او شهادت می دهند که هر کس به وی ایمان آورد، آمرزش گناهان را خواهد یافت (پیپر، ۲۰۰۴، ص ۲۴). در واقع، مسیح شریک رنج های ما شد و ما در پیروزی او سهیم شدیم. اگر او حقیقتاً رنج نمی کشید، هیچ فیضی هم وجود نمی داشت (بتسون، ۱۹۸۲، ص ۸۹ و ۹۰). از این رو برخی از مسیحیان با توجه به آیه بیست و هشتم باب نهم رساله عبرانیان که چنین آمده است: «مسیح نیز چون یکبار قربانی شد تا گناهان بسیاری را رفع نماید، بار دیگر بدون گناه برای کسانی که منتظر او می باشند، ظاهر خواهد شد به جهت نجات» و بنا بر نظریه محبت خداوند، معتقدند که مرگ مسیح تنها نتیجه طبیعی انسان شدن او بود و عیسی مسیح تنها به واسطه گناهان مخلوقات رنج کشید. محبت خدا که در مجسم شدن مسیح و رنج ها و مرگ او ظاهر شد، برای این بود که قلب انسان را نرم کند و او را به توبه وادارد (تیسن، بی تا، ص ۲۲؛ رک: اشعیا ۵۳: ۱۲)؛ و مسیح انسان ها را چنان توانی بخشید که بتوانند از شکاف جدایی انداز میان خدا و انسان بگذرند (آرمسترانگ، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

## ۶. رنج نامه

بر اساس آنچه تبیین شد، رنج و مصلوب عیسی مسیح در گذر زمان تأثیرات ژرفی را در مسیحیت و به خصوص زندگی قدیسان نهاد و به تبع آن، رنج نامه های مختلفی درباره رنج ها، شکنجه ها و مصلوب شدن شهدای مسیحی تدوین شد. این رنج نامه های مسیحی به دو دسته تقسیم می شوند. قسم اول آن به بخشی از عناصر معجزه آسا محدود می شود؛ همانند گزارش شکنجه و شهادت قدیس پولی کارپ (Polycarp) و مصیبت نامه قدیسانی چون پرپتوا (Perpetua) و فلیسیتاس (Felicitas) یا رنج نامه شهدای اسکیلیتین (Scillitan) (رک: وورست، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸-۱۳۲) و نویسندگان بعدها این گونه روایات را با اتفاقات خیالی و معجزه آسا یا آزمون های اقناع کننده عامه پسند تقویت کردند؛ برای نمونه، رنج نامه های مربوط به هیپولیتوس (Hippolytus)، سباستین (Sebastian) و... چنین اند.

قسم دوم رنج‌نامه‌ها از قرن پنجم به بعد کاملاً شرح اساطیری زندگی یا مرگ یک شهید یا قدیس است که به‌طور معمول چیزی بیش از یک نام و به‌طور احتمالی یک محل به‌عنوان اساس و شالوده ندارد؛ مانند رنج‌نامه قدیسه کاترین (Chatherin) اسکندرنی و قدیس جورجی (George) که بدون شالوده تاریخ‌شناختی‌اند. این رنج‌نامه‌ها که مربوط به اعمال شهیدانند، از رنج‌نامه‌های نوع اول معتبرترند؛ زیرا عمل درست یک شهید را به‌طور برجسته نشان می‌دهند. این گزارش‌ها، گزارش‌های تندنویسی‌شده یک صاحب‌منصب از رنج و مرگ یک شهید است که تنها تعداد اندکی از آنها برجای مانده‌اند. این رنج‌نامه‌ها از سوی مدافعان به‌عنوان دلیلی بر حقانیت اصل الهی دین مسیحیت به کار می‌روند؛ اما به‌طور خاص کاربرد ویژه آنها ترغیب مسیحیان به پاکدامنی و سرمشق گرفتن از شهداست (مورفی، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۹۱۹). از شهدای مسیحی می‌توان به قدیس *استیفان* (St. Stephen) و قدیس جیمز (St. James) به‌عنوان اولین افراد از شهدای افتخارآمیز مسیحی اشاره کرد (فلین، ۲۰۰۷، ص ۵۸۰-۵۸۱). قدیس *استیفان* از نخستین رهبران کلیسای اورشلیم بود و ایمانی راسخ و پر از روح داشت که برای ایمان راستینش به عیسی مسیح رنج و آزار دید و سنگسار شد (اعمال رسولان ۶-۸) (ای.جی.ام، ۱۹۸۵، ص ۱۰۶۴ و ۱۰۶۵). از مهم‌ترین شهدای مسیحی، قدیس *پطرس* و قدیس *پولس* بودند که هر دو در روم آرمیده‌اند. همه شهدای مسیحی با مرگ و شهادت خود وفاداری‌شان را به عیسی مسیح نشان می‌دهند (وبستر، ۱۹۹۹، ص ۶۹۵؛ سفر، ۲۰۰۶، ص ۶۹۵؛ دلیو، ۱۹۸۵، ص ۶۵۷).

## ۷. مکتب رنج

مکتب رنج فرقه‌ای است که با هدف احیای خاطره رنج عیسی مسیح در جامعه کاتولیک به‌وجود آمد. این فرقه به‌وسیله قدیس *پل فرانسیس دنیو* (St. Paul Francis Daneo) پایه‌گذاری شد. وی در شمال ارن ایتالیا تولد یافت و رشد پیدا کرد. بنا بر ادعای *فرانسیس*، وی در یک الهام مستقیماً از عیسی مسیح فرمان تأسیس فرقه رنج را دریافت نمود. وی قانون این فرقه را خود تدوین کرد. قانون و شکل زندگی *فرانسیسکن‌ها* توأم با اطاعت، پاکدامنی و بدون هیچ گونه دارایی است؛ زیرا *فرانسیس* معتقد بود که باید با تعلیم الگوی خداوند عیسی مسیح، همچون رسولان، با فقر و تنگدستی برای خدمت به خدا زندگی کرد. وی معتقد بود، اگر روزی پولی یافتم، با آن همانند خاکی که در زیر پایم است، رفتار خواهم کرد؛ زیرا پول بی‌هوده‌ترین بی‌هودگی‌هاست (لین، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰؛ کومالی و لی.جیوهوس، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۹۳۱).

## ۸. رنج از دیدگاه سورن کرگورد

در سنت یهودی مسیحی، به‌ویژه در *کتاب مقدس* به آموزه رنج از ابعاد مختلف پرداخته شده است. در *عهد عتیق* به‌خصوص اسفار پنج گانه، رنج در قالب رابطه گناه و کیفر تبیین می‌شود. این رابطه در کتاب *یوب* با پیش کشیده شدن رنج بی‌گناهان و برخورداری گناهکاران زیر سؤال می‌رود و در *مزمیر*، *اشعیا* و *ارمیا* همین روند تداوم می‌یابد؛

اما در **عهد جدید** رابطه دیگری غالب می‌شود که در آن به‌جای جست‌وجوی علت رنج در گذشته فرد یا اسلاف او، به کارکرد رنج و ویژگی‌های تعالی‌بخشی آن توجه شایانی می‌کند. سورن کرکگورد (Soren Kierkegaard) از افرادی است که از منظر مسیحیت پروتستانی به **کتاب مقدس** و به‌خصوص **عهد جدید** پرداخته است. وی مکتب فکری اگزیستانسیالیسم (Existentialism) را پایه‌گذاری کرد. او به رنج، نه به‌عنوان رابطه گناه و کیفر و نه مانع می‌نگرد؛ بلکه به‌عنوان یکی از ویژگی‌های انفسی انسان به آن توجه می‌کند. آموزه رنج چنان در نظر وی اهمیت دارد که در گستره دینی آن را تعلیم‌دهنده، نشانه مسیحیت حقیقی و راه تعالی فرد می‌داند. هرچه رنج عظیم‌تر باشد، کمال نزدیک‌تر است. چنین رنجی یک‌باره حادث نمی‌شود؛ بلکه مرهون کوشش مداوم از سوی خود فرد است (کرکگورد، ۱۹۹۵، ص ۲۰۵ و ۲۰۶). برای فرد مذهبی، رنج، زبان گویای نسبت فرد با خداوند است. هرچه رنج عمیق‌تر باشد، رابطه فرد با خداوند بیشتر می‌شود. رابطه فرد با خدا چنان قرین رنج است که بی‌رنجی به‌معنای غیرمذهبی بودن تلقی می‌شود (همان، ص ۱۶۵). رنج دینی ویژگی تعالی‌بخشی، سازندگی و آموزندگی دارد که کرکگورد از آن با عنوان «مکتب رنج» یاد می‌کند (همان، ص ۱۶۵). اقتدای مؤمن مسیحی به عیسی مسیح در آموزه رنج، محوری‌ترین دغدغه کرکگورد است. نجات و رهایی تنها در سایه رنج کشیدن در خدمت به دیگران خلاصه می‌شود (کرکگورد، ۱۹۹۳، ص ۲۴۹ و ۵۰۲). بنا بر کتاب **اعمال رسولان** (۹: ۱۶)، پولس می‌گوید: «زیرا که من او را نشان خواهم داد که چقدر زحمت‌ها برای نام من باید کشید». پیرو حقیقی مسیح بودن، همراه با زحمات بسیار است و این پیروی جز در سایه رنج تحقق نمی‌یابد. به‌عقیده کرکگورد، پیروی از مسیح نقطه عطف مسیحیت حقیقی است. بدین ترتیب، خوشا به حال کسی که در پیروی از مسیح رنج را پذیرا می‌شود و از لذت گناه دوری می‌کند (کرکگورد، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰). پولس معتقد است که رنج خوب است، وقتی به‌طور متناسب استفاده شود. او بیان می‌کند که ما تنها به‌واسطه رنج می‌توانیم ارتباطی روحانی با خداوند بیابیم (ر.ک: تیموتائوس ۲: ۱-۳؛ ۱۳: ۳؛ ۱۲: ۱۵، ۱۶) و جلال مسیح در رنج اوست که هویدا می‌شود (لویس ویلکن، ۲۰۰۳، ص ۱۲۰، ۳۰۶).

## ۹. رنج در هنر مسیحی

در طی مراسم هفته رنج، انواع برنامه‌های سرود و موسیقی در کلیسا تحت عنوان مصیبت مسیح برگزار می‌شود؛ مانند: ماتم غم‌نامه پیامبر؛ هفت کلام پایانی مسیح؛ و خواندن مجموعه حکایت رنج از یکی از اناجیل. از حدود قرون هشت و نُه بود که این مصیبت‌خوانی به‌صورت آواز درآمد، و بعدها در قرن پانزدهم تعداد اندکی از سبک‌های خاص به‌وجود آمدند (Responsorial Passions, Through Compsbd Passions, Summa Passions). در قرن شانزدهم مجموعه‌هایی نظیر آنها پدید آمدند و بعدها به‌تدریج گسترش یافتند. امروزه در کلیسای کاتولیک افراد زیادی به ساختن موسیقی‌های جدید رنج پرداخته‌اند (آتن، ۱۹۱۶، ج ۱۱، ص ۱۱۷۶-۱۱۷۸). علاوه بر ساخت موسیقی‌های متنوع رنج، تألیفات و فیلم‌هایی نیز در همین زمینه ساخته شده‌اند؛ برای نمونه، فیلم مصائب عیسی مسیح (Mel Gibson, 2004, U.S.A).

مسئله رنج عیسی مسیح امری عجین شده با فرهنگ، سنت و هنر مسیحی است و منبع اصلی آن نیز حکایت مصیبت رنج مسیح در اناجیل است (اکرلی، ۲۰۰۴، ص ۱۶۰، ۱۶۱). علاوه بر رنج مسیح، آزار و اذیت و مرگ دردناک مسیحیان اولیه و شهدا در هنر قرون آشکار است؛ مانند مصلوب شدن، پوست کندن، داغ نهادن، شلاق زدن، شکم دریدن، حمله با تیغ و نیزه، روش‌های عجیب و غریب شکنجه، و زندانی کردن (رس، ۱۹۹۶، ص ۱).

### نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، چنین به نظر می‌رسد که در مسیحیت نیز مانند همه ادیان الهی، رنج جزء جدایی‌ناپذیر اراده الهی برای رستگاری و نجات انسان‌هاست. در سنت مسیحی، رنج و ایثار مسیح برای نجات انسان و مصالحه خداوند با نوع بشر عنوان شده است؛ زیرا عیسی مسیح چون بره فصح مصلوب شدن را پذیرفت و با اینکه هرگز مرتکب گناهی نشد و قدوس بود، جان خویش را فدیۀ گناه آدم ابوالبشر قرار داد. مسیحیان نیز با تأسی و تمرکز بر مسیح و تعالیمش می‌کوشند تا با رنج کشیدن و خدمت خالصانه به او، به اتحاد الوهی و رستگاری دست یابند. از این رو در هفته مقدس، مسیحیان به صورت نمادین، رنج‌نامه مسیح را به تصویر می‌کشند و این مراسم را به یاد آخرین شب حضور مسیح پیش از مرگ و رستاخیزش بزرگ می‌دارند.

البته در پایان باید خاطر نشان ساخت آنچه در ماجرای مصائب و مصلوب شدن مسیح در این جستار تبیین گردید براساس اسناد کتاب عهدجدید می‌باشد و مورد پذیرش منابع و تعالیم اسلامی نیست.

- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۸۲، خدانشناسی از ابراهیم تاکنون، ترجمه محسن سپهر، تهران، مرکز. بتسون، هنری، ۱۹۸۲، منتخبی از نوشته‌های پدران اولیه کلیسا، ترجمه واتیکان، یونایتد پرس. تیسن، هنری، بی‌تا، الهیات مسیحی، ترجمه ط. میکائیلیان، قم، حیات ابدی. کرگورد، سورن، ۱۳۷۴، «گزیده‌ای از یادداشت‌های واپسین سال‌ها»، ترجمه فضل‌الله پازوکی، ارغنون، ش ۵ و ۶ ص ۹۷-۱۰۷. لین، تونی، ۱۳۸۶، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسیریان، تهران، فرزانه روز. وورست، رابرت وان، ۱۳۸۵، مسیحیت لابلای متون، ترجمه عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- A.J.M, 1985, "Stephen", *The Harpercollins Bible Dictionary*, Paul J. Achtemeier (ed.), U.S.A., Harpercollins Publishers, Inc.,
- Bart, D.Ehrman, , 2008, *Gods Problem How the Bible fails to Answer Our Most Important Question Why We Suffer*, New York, Harpercollins E-Book.
- Cross, F.L. , 1997, "Altar", *The Oxford Dictionary of The Chrisian Church*, New York.
- \_\_\_\_\_, 1997, "Stigmatiza", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London, Oxford University Press.
- D.A.D. , 1985, "Good Friday", *The Harpercollins Bible Dictionary*, Paul J. Achtemeier (ed.), U.S.A., Harpercollins Publishers, Inc.
- D.J.S, 1985, "Suffering", *The Harpercollins Bible Dictionary*, Paul J. Achtemeier (ed.), U.S.A., Harpercollins Publishers, Inc.
- Dunn, E.C , 2003, "Passion of Christ II", *New Catholic Encyclopedia*, Thomas Carson, Joann Cerrito (ed.), New York, Thomson, vol.10.
- Ecorley, Kathleem, 2004, *Jesus and Mel Gibsons the Passion of the Christ*, U.S.A.
- Flinn, K.Frank, 2007, "Corss/Crucifixion", *Encyclopedia of Catholicism*, J.Gordon Melton (ed.), New York, Fast on File.
- \_\_\_\_\_, 2007, "Stephen", *Encyclopedia of Catholicism*, J.Gordon Melton (ed.), New York, Fast on File, Inc.
- Gardner, James, 2011, "Passion Week", *Faith of the World Encyclopeadia of Religious Traditions and Practices*, London, Horos Press Limited.
- Ince, Richard, 2007, *Dictionary of Religion and Religions*, Cosmo Publication, New Delhi.
- J.Davies, Douglas, 2002, *Anthropology and Theoligy*, New York, Oxford.
- Judge, M, 2003, "Passion of Christ", *New Catholic Encyclopedia*, Thomas Carson, Joann Cerrito (ed.), New York, Thomson, vol.10.
- K.O.Malley & C.Jyuhau, 2003, "Passionists", *New Catholic Encyclopedia*, Thomas Carson, Joann Cerrito (ed.), New York, Thomson, vol.10.
- Kierkegaard, Soren, 1993, *Revolution and the Present Age*, New York, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_, 1993, *The Gosple of Suffring*, New York, Princeton University Press.

- \_\_\_\_\_, 1995, *Modernity and the Critique of Melanc Holy*, London, Ferguson.
- Louis Wilken, Robert, 2003, *The Spirit of Early Thought*, London.
- Mead, J. , 2003, "Passion of Christ", *New Catholic Encyclopedia*, Thomas Carson, Joann Cerrito (ed.), New York, Thomson, vol.10.
- Merriam-Websters, 1999, "Holy Week", *Merriam-Websters Encyclopedia of World Religions*, U.S.A, Merriam-Websters.Inc.
- \_\_\_\_\_, 1999, "Maytyr", *Merriam-Websters Encyclopedia of World Religions*, U.S.A, Merriam-Websters.Inc.
- Merriam-Websters, 1999, "Stigmata", *Merriam-Websters Encyclopedia of World Religions*, U.S.A, Merriam-Websters.Inc.
- Murphy, F.X. , 2003, "Passion", *New Catholic Encyclopedia*, Thomas Carson, Joann Cerrito (ed.), New York, Thomson, vol.10.
- Noonan, Peggy, 2008 , "*It is as It Was Mel Gibsons the Passion Gets aThumbs- up from the Pope*", U.S.A.
- Otten, Joseph, 1916, 'Passion Music', *The Catholic Encyclopedia*, Charles G. Herbermann (ed.), New York, Robert Appleton, vol.11.
- P.P/ D.S, 1985, "Trial of Jesus", *The Harpercollins Bible Dictionary*, Paul J. Achtemeier (ed.), U.S.A, Harpercollins Publishers,Inc.
- Piper, John, 2004, *The Jesus Christ*, U.S.A, Crossway Book.
- Ross, Leslie, 1996,"Martyrdom", *Medieval Art A Topical Dictionary*, London, Greenwood Press.
- S.Barnes, Arthur, 1916, " Passion of Jesus Christ in the Four Gospels!",*The Catholic Encyclopedia*, Charles G. Herbermann (ed.), New York, Robert Appleton, vol.11.
- Safra, Jacob.E, 2006, "Maytyr", *Britanica Encyclopedia of World Religions*, London, Encyclopedia Britanica.Inc.
- W.M, 1985, "Maytyr", *The Harpercollins Bible Dictionary*, Paul J. Achtemeier (ed.), U.S.A, Harpercollins Publishers,Inc.
- \_\_\_\_\_, 1985, "Passion", *The Harpercollins Bible Dictionary*, Paul J. Achtemeier (ed.), U.S.A, Harpercollins Publishers,Inc.
- Wallace, W.A, 2003, "Passion", *New Catholic Encyclopedia*, Thomas Carson, Joann Cerrito (ed.), New York, Thomson,vol.10.
- Wilkinson, Philip & Charing, Douglas, 2004, "The Road to Calvary", *Encyclopedia of Religion*, London, D.K.



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تحلیلی مسیحیت کاتولیک در اسپانیا از آغاز تا قرن پانزدهم میلادی

سید محمدرضا میریوسفی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \* abasehosyen@yahoo.com  
دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰

### چکیده

اسپانیا یکی از کشورهایی است که به‌عنوان مدافع مسیحیت کاتولیک در طول تاریخ شناخته شده است. کاتولیک اسپانیا توانست با به قدرت رساندن پادشاهان مسیحی، قلمرو مسیحیت را در کشورهای مختلف، به‌ویژه آمریکای لاتین، گسترش دهد. ضرورت‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی اقتضا می‌کند که مسیحیت آمریکای لاتین شناخته شود و این شناخت بدون فهم مسیحیت اسپانیا مقدرو نیست. ما در این نوشتار به بررسی ماهیت و ویژگی‌های مسیحیت کاتولیک اسپانیا از آغاز تا دوران فتح آمریکای لاتین در قرن پانزدهم میلادی می‌پردازیم. مسیحیت کاتولیک در این مدت سه دوره را طی کرده است که عبارت‌اند از: آغاز ورود به اسپانیا؛ کاتولیک‌سازی مسیحیت اسپانیا و دوران تثبیت مسیحیت کاتولیکی. مسیحیت کاتولیکی با ماهیتی رومی وارد اسپانیا شد و با مبارزه با مسیحیت آریوسی، در همه مناطق اسپانیا توسعه یافت و در نهایت در قرن پانزدهم میلادی به کمک پادشاهان کاتولیک به یک قدرت بلامنازع مسیحی و دینی در اسپانیا و سطح دنیا تبدیل شد.

**کلیدواژه‌ها:** مسیحیت، اسپانیا، کاتولیک، کاتولیک رومی.

اسپانیا (Spain) با نام رسمی پادشاهی اسپانیا (Kingdom of Spain) کشوری مستقل و در شبه‌جزیرهٔ ایبری در جنوب غربی اروپا قرار دارد. سرزمین اصلی اسپانیا از جنوب و شرق با دریای مدیترانه و جبل‌الطارق، از شمال و شمال شرق با فرانسه، آندورا و خلیج بیسکای و از غرب و شمال غرب با پرتغال و اقیانوس اطلس هم‌مرز است. اسپانیا یکی از کشورهایی است که از همان قرون اولیهٔ میلادی، مسیحیت کاتولیکی را پذیرفت و در طول تاریخ خود به‌عنوان مدافع مسیحیت کاتولیک رومی در خدمت کلیسای روم بوده است. جمعیت قابل توجهی از مردم این کشور، حتی پس از دورهٔ اصلاحات در اروپا، همچنان مسیحی کاتولیک با آداب و رسوم سنتی ویژهٔ خود هستند. در این کشور بیش از هشتصد قدیس وجود دارد که در کلیساهای مختلف این کشور مدفون‌اند و مورد توجه ویژهٔ مردم این منطقه‌اند و در روزهای مختلف سال، جشن‌ها و مراسم‌های زیادی در نقاط مختلف اسپانیا برای این قدیس‌ها برگزار می‌گردد. یکی دیگر از موارد اهمیت کلیسای کاتولیک در اسپانیا، وجود شمار زیادی از دانشگاه‌ها و صومعه‌های فرقه‌های مختلف کاتولیک دومینیکن، فرانسیسکن، ژرئیت و مرساریو در این کشور است. این کشور کاتولیک تا به امروز یکی از مهم‌ترین مراکز آموزش و پرورش مبلغان کاتولیک در جهان به‌شمار می‌آید. مبلغان اسپانیایی توانستند مسیحیت کاتولیک را در مناطق مختلف دنیا توسعه دهند؛ مناطقی مانند چین، ژاپن، فیلیپین، بخش‌هایی از آفریقا و تمام آمریکای لاتین. گسترش مسیحیت کاتولیک در آمریکای لاتین به‌اندازه‌ای بود که حتی امروز بیشتر مردم این قاره کاتولیک‌اند و بیش از نیمی از جمعیت کاتولیک دنیا در آمریکای لاتین زندگی می‌کنند. اشتراک زبان اسپانیایی بین اسپانیا و کشورهای آمریکای لاتین سبب شده است که با گذشت بیش از پنج قرن از حضور اسپانیایی‌ها در این قاره، همچنان اسپانیا به‌عنوان مهم‌ترین مرکز دانشگاهی و مرجع علمی، فرهنگی و دینی برای کشورهای آمریکای لاتین مطرح باشد.

این ارتباط فرهنگی، هنری، سیاسی و مذهبی، به‌ویژه کلیساها، دانشگاه‌ها و انجمن‌های خیریه و فرقه‌های مذهبی بین اسپانیا و کشورهای آمریکای لاتین تا امروز حفظ شده است؛ تاجایی که حتی کلیساهای پروتستان آمریکای لاتین نیز متأثر از کلیساها و گروه‌های پروتستان اسپانیایی‌اند. از آنجاکه فاتحان آمریکای لاتین همگی اهل شبه جزیرهٔ ایبریا و مسیحی کاتولیک بودند، همهٔ مسائل مطرح در کلیسای کاتولیک اسپانیا به‌گونه‌ای در مسیحیت کاتولیک آمریکای لاتین تأثیرگذار بوده است. از سوی دیگر، کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین در طول دوران استعمار (۱۴۹۲ تا ۱۸۵۰م) به‌عنوان یکی از استان‌های کشور اسپانیا و تحت نظر پادشاه و اسقف اعظم اسپانیا اداره می‌شد. ضرورت شناخت مسیحیت آمریکای لاتین به هدف گسترش روابط سیاسی و با هدف تبلیغ اسلام، اقتضا می‌کند که فهم صحیحی از مسیحیت آمریکای لاتین به‌دست آید. برای فهم کلیسای کاتولیک آمریکای لاتین باید تحلیل درستی از خصوصیات کلیسای کاتولیک اسپانیا تا قرن پانزدهم به‌دست آورد. از این‌رو برای شناخت مسیحیت کاتولیک در آمریکای لاتین باید ریشهٔ تاریخی آن، یعنی مسیحیت در اسپانیا را بررسی کنیم. مسیحیت در قرن

پانزدهم توسط فاتحان آمریکای لاتین وارد منطقه آمریکای لاتین شد. بنابراین هدف ما در این نوشتار بررسی این مسئله است که مسیحیت کاتولیکی اسپانیا از آغاز تا قرن پانزدهم چه ویژگی‌هایی داشته است؟ باید توجه داشت که بیشتر منابع دست اول درباره کلیسای کاتولیک در اسپانیا به زبان اسپانیایی نوشته شده است. بنابراین تلاش شده است که در این تحقیق از منابع اسپانیایی استفاده شود. با توجه به جدیدالعهد بودن زبان اسپانیایی برای عموم محققان ادیان، مطالعات مسیحیت کاتولیک اسپانیا و آمریکای لاتین مورد توجه قرار نگرفته است؛ به همین دلیل، منابع فارسی در این زمینه بسیار محدود است. کتاب‌های زیادی در تاریخ مسیحیت و کلیسای اسپانیا نوشته شده است. از بهترین و جامع‌ترین آنها می‌توان به کتاب ۳۷ جلدی به نام *تاریخ کلیسا اثر فلیش مارتین* و کتاب پنج‌جلدی *تاریخ کلیسا در اسپانیا اثر گارسیا ویروسلادا* ریکاردو اشاره کرد.

روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای بوده و با استفاده از اسناد نوشتاری انجام شده است. روش داده‌پردازی اطلاعات نیز توصیفی و تحلیلی است. این نوشتار به بررسی تحلیلی ورود مسیحیت به اسپانیا، ویژگی‌های مسیحیت کاتولیک در دوره‌های مختلف حیات خود، و عوامل مؤثر در گسترش، رشد و تثبیت کلیسای کاتولیک در اسپانیا می‌پردازد.

## ۱. دوره اول: ورود مسیحیت به اسپانیا (۱م - ۴م)

یکی از مسلمات تاریخی این است که شبه‌جزیره ایبریا تا قرن چهارم میلادی بخشی از امپراتوری روم بوده و آداب و رسوم و زبان و قوانین رومی در میان ساکنان این منطقه رواج داشته است؛ اما هیچ موضوعی در تاریخ اسپانیا به اندازه منشأ مسیحیت در این سرزمین مبهم نیست. همچنین هیچ موضوعی به اندازه منشأ مسیحیت در اسپانیا به افسانه‌سرای و دروغ‌پردازی آمیخته نشده است. شواهد و اطلاعات صحیح و زیادی درباره پیشرفت مسیحیت تا قرن دوم در شبه‌جزیره ایبریا در دست نیست؛ ولی اطلاعات صحیح فراوانی درباره مسیحیت از قرن چهارم به بعد در اسپانیا وجود دارد. در مسئله مهم منشأ مسیحیت در اسپانیا نظریه‌های زیادی وجود دارد؛ اما نظریه‌هایی که به شدت از آنها دفاع می‌شود، دو نظریه‌اند: یکی دیدگاه نویسندگان مشهوری چون *اوریگن* (Clemente de Roma) (۸۸-۹۸م)، *قدیس جروم* (Gerónimo de Estridon) (۳۴۰-۴۲۰م) و *کلمنت رومی* (Orígenes Adamantes) (۱۸۵-۲۵۴م) که به دیدگاه سنتی معروف است (اُجن، ۲۰۰۰، ص ۳۴، ۳۹). طبق این نظریه، مسیحیت در همان آغاز توسط حواریون و شاگردان حضرت عیسی علیه السلام به اسپانیا رسیده است. در مقابل، برخی از پژوهشگران معتقدند که مسیحیت به تدریج در اواخر قرن دوم میلادی توسط مبلغان محلی وارد اسپانیا شده است. این دیدگاه که به دیدگاه علمی معروف است، به دو دیدگاه کوچک‌تر تقسیم می‌شود. برخی از این پژوهشگران از خاستگاه آفریقایی مسیحیت اسپانیا در قرن دوم دفاع می‌کنند و برخی دیگر منشأ آن را شرق و از طریق ایتالیا می‌دانند.

۱-۱. دیدگاه‌های سنتی مردم اسپانیا

در بین پژوهشگران مسیحیت دیدگاه سنتی از اعتبار برخوردار نیست؛ اما دیدگاه سنتی جزو باورهای بیشتر کاتولیک‌های اسپانیا و پرتغال است. در بین دیدگاه‌های سنتی سه دیدگاه مشهور وجود دارد:

۱-۱-۱. یعقوب زبدی (apóstol Santiago el Mayor) نخستین بنیان‌گذار کلیسا در اسپانیا

قدیس/ایسیدورو (Isidoro de Sevilla) (۵۵۶-۶۳۶م) اهل اشیلیبه و *بئاتو دلیباناو* (Beato de Liébana) (۷۱۱-۷۹۸م) از قدیسان منطقه کانتابریا (Cordillera Cantábrica) معتقدند که نخستین مبلغ مسیحیت، یعقوب زبدی حواری حضرت عیسی ﷺ بوده است که از منطقه گالیسیا (Galicia.Gallaecia) و استوریاس (Asturias) تبلیغ خود را آغاز کرد و پیام مسیحیت را تا رشته‌کوه‌های کانتابریکا (Cordillera cantábrica) گستراند (ویژوسالدار، ۱۹۳۲، ص ۱۶۷). طبق این دیدگاه، حدود سال چهل میلادی حضرت مریم ﷺ در مکاشفه‌ای بر یعقوب در منطقه *ساراگونا* (محلّی که گمان می‌رود این مکاشفه در آن اتفاق افتاده است، در کلیسای «ستون مقدس مریم مقدس» در شهر ساراگوسا قرار داد) ظاهر شد و همین مکاشفه دلیل ساختن کلیسا توسط یعقوب (کستودیو وگا، ۱۹۶۱، ص ۷۷-۷۸) و حواریانش در این منطقه بوده است (تنها منبع این سنت مسیحی، دست‌نوشتهٔ پاپ بونیفاس هشتم (۱۲۳۵-۱۳۰۳ م) است).

مردم اسپانیا یعقوب زبدی را به‌عنوان ارباب کلیسا می‌شناسند که محافظ ایمان و جان مردم اسپانیا در طول تاریخ بوده است. مسیحیان معتقدند که وی در طول جنگ‌های میان مسیحیان و مسلمانان اندلس، از لشکر مسیحیان حمایت کرده است (انسیرله، ۲۰۰۷، ص ۱۶).

۱-۱-۲. پولس نخستین مبلغ مسیحیت در اسپانیا

در بین مردم منطقه تاراگونا (Tarragona) مشهور است که پولس بین سال‌های ۶۲-۶۳م از طریق روم به اسپانیا سفر داشته است (رواُخ، ۱۹۶۷، ص ۲۳۷-۲۴۷). نه‌تنها هیچ سند تاریخی برای اثبات این دیدگاه وجود ندارد، بلکه برخی از آبای کلیسا، از جمله *سیریل اورشلیم* (San Cirilo dejerusalem)، *ایپیفان* (San Epifanio)، *جروم* (San jerónimo)، *کلمنت رومی* (San Celemente de Roma) سفر پولس به روم را انکار می‌کنند. تنها سند احتمالی سفر وی به اسپانیا، نامهٔ او به رومیان است. پولس در این نامه خبر از سفر خود به اسپانیا می‌دهد و به آماده بودن زمینه پذیرش پیام عیسی ﷺ اشاره می‌کند:

هر گاه به اسپانیا سفر کنم، به نزد شما خواهیم آمد...؛ لکن الان اورشلیم هستم... پس چون این انجام دهم...، از راه شما به اسپانیا خواهیم آمد و می‌دانم وقتی که به نزد شما آییم، در کمال برکت انجیل مسیح خواهیم آمد؛ لکن ای برادران! از شما التماس دارم که... برای من نزد خدا در دعاها جد و جهد کنید... تا برحسب ارادهٔ خدا با خوشی نزد شما برسم و با شما استراحت یابم و خدای سلامتی با همهٔ شما باد. آمین! (نامه پولس به رومیان، بخش ۱۵، فقره ۲۴-۱۳۳).

البته از متن کتاب مقدس نمی‌توان سفر پولس به اسپانیا را اثبات کرد؛ اما به‌طور قطع کلام پولس نشانهٔ ابراز علاقهٔ او به منطقهٔ اسپانیا و مردمانش است و همیشه این ابزار علاقه مورد توجه کشیشان کلیساهای اسپانیا بوده است.

### ۱-۳. هفت رسول از شاگردان «یعقوب حواری» نخستین مبلغان اسپانیا

طبق این دیدگاه (ریچاردسون، ۱۹۹۸، ص ۲۲۸)، یعقوب زبیدی «هفت نفر از شاگردانش» را که اهل اسپانیا بودند، مأمور تبلیغ در اسپانیا کرد و خود به اورشلیم (Jerusalén) بازگشت. شاگردان او به روم رفتند و از پطرس قدیس (San pedro: Simón) مقام اسقفی را دریافت کردند و مأمور به تبلیغ در هفت نقطه از اسپانیا شدند. دیدگاه هفت حواری، از مسلمات کلیساست و مردم کاتولیک مسیحی به آن تعصب خاصی دارند (ویژوسلادا، ۱۹۷۹، ص ۱۵۷-۱۵۸). بر اساس این دیدگاه، کلیسای اسپانیا به فرمان پطرس حواری توسط شاگردانش بنا نهاده شد (اسکرا، بی‌تا، ص ۷۱).

دیدگاه سنتی، با اینکه در بین مردم مسیحی اسپانیا از اعتبار و قداست برخوردار است، به اعتقاد پژوهشگران معاصر افسانه‌ای است که از طرف برخی نویسندگان اسپانیایی به انگیزه‌های مختلفی مطرح شده است. این انگیزه‌ها را به دو انگیزهٔ مذهبی و سیاسی تقسیم کرده‌اند. انگیزهٔ مذهبی این بوده است که با طرح دیدگاه سنتی، استقلال کلیسای اسپانیا از روم را بیان کنند. انگیزهٔ سیاسی به قرن نهم برمی‌گردد؛ زمانی که جنوب اسپانیا در دست مسلمانان بود و بخش‌های شمالی اسپانیا نیز در معرض تصرف آنان قرار داشت. پادشاه آستوریاس، آلفونس دوم (Alfonso II de Asturias) (۷۶۰-۸۴۲م)، با ساختن زیارتگاه باشکوه بر مزار یعقوب حواری، منطقهٔ «ایریا فلاویا» (Iria Flavia) را مرکز دینی مسیحیان و کانون مبارزه با مسلمانان قرار داد. از همین رو یعقوب حواری را در سنت اسپانیایی «یعقوب مسلم‌کش» یا «ارباب اسپانیا» نام نهادند؛ چون معتقد بودند که او در طول تاریخ، جان و مال مسیحیان را در برابر مسلمانان حفظ کرده است (اندرله، ۲۰۰۷، ص ۱۶). البته با وجود تأکید سنت مسیحی در اسپانیا بر دیدگاه، سنتی سنت قطعی بر اثبات حضور حواریون وجود ندارد. بنابراین ورود مسیحیت به اسپانیا در قرن نخست میلادی اثبات‌شدنی نیست.

### ۱-۲. دیدگاه علمی دربارهٔ منشأ مسیحیت در اسپانیا

از لحاظ تاریخی این یک امر مسلم است که در آغاز قرن سوم میلادی اسپانیا بخشی از قلمرو امپراتوری روم بوده و طبیعی است که فرهنگ و آداب و رسوم و زبان رومی در این مناطق رواج داشته است. برخی از نویسندگان مسیحی، مانند قدیس ایرئوس لیونی (Ireneo de Lyon) (۱۳۰-۲۰۲م) و ترتولیان (Tertuliano) (۱۶۰-۲۲۰م) در گزارش‌های تاریخی از وجود جوامع کوچک مسیحی خبر داده‌اند (ریچاردسون، بی‌تا، ص ۲۲۸) و معتقدند که فقط جوامع خیلی کوچک مسیحی در اسپانیا وجود داشته است (مونتگرو دوک، ۱۳۸۶، ص ۳۱۴). ترتولیان در مناطق شمالی آفریقا، یعنی تونس، که فاصلهٔ کمی با اسپانیا دارد، فعالیت تبلیغی داشته است. فعالیت‌های تبلیغی ترتولیان

به منطقه تونس محدود نمی‌شد؛ بلکه او و شاگردش برنامه‌های تبلیغی خود را به مناطقی از اسپانیا نیز گسترش دادند (برنت، ۲۰۰۷، ص ۱۷-۲۳). به همین علت، برخی از تاریخ‌شناسان معاصر آغاز تبلیغ مسیحیت در اسپانیا را متأثر از برنامه‌های تبلیغی‌ای می‌دانند که *ترتولیان* و شاگردش *سیپریان* (Tascio Cecilio Cipriano) در جنوب اسپانیا انجام دادند (همان). البته برخی از نویسندگان معاصر در بررسی‌های تاریخی خود معتقدند می‌توان به شواهدی دست یافت که نشان می‌دهد کلیسای روم نیز در مسیحیت‌سازی جوامع کوچک اسپانیا در قرن سوم نقش داشته است.

### ۱-۳. ویژگی حیات اجتماعی مسیحیت کاتولیک در دوره اول

دوره اول دوره تولد و شکل‌گیری هسته‌های اصلی حیات اجتماعی مسیحیت در اسپانیاست. ویژگی‌های کلی این دوره از حیات مسیحیت را می‌توان در دو ویژگی کلی خلاصه کرد. اولین ویژگی خاص حیات مسیحیت در این دوره، شکل‌گیری هسته‌های اولیه مسیحیت بود که توسط مبلغان کلیسای کاتولیک و شمال آفریقا انجام شد. دومین ویژگی مهم و اساسی حیات مسیحی در این دوره، رسمیت یافتن مسیحیت به‌عنوان دین رسمی اسپانیا بود. با امپراتور شدن *تئودوسیوس* (Theodosius) (۳۴۶-۳۹۵ م) در سال ۳۸۰ م، مسیحیت کاتولیک تثلیثی تنها مذهب رسمی امپراتوری روم اعلام شد. بعد از رسمیت یافتن کاتولیک تثلیثی در روم، فعالیت معابد باستانی و معابد باقی‌مانده از ادیان دیگر ممنوع (گارسیا، ۱۹۷۹، ص ۱۱-۱۲) و معابد بت‌پرستان نابود شد. مسیحیت در اسپانیا نیز از آنجاکه این سرزمین در قلمرو امپراتوری روم قرار داشت، به‌تبع مسیحی شدن روم رسمیت یافت. ترویج و فعالیت اندیشه‌ها و ادیان باستانی در اسپانیا نیز ممنوع شد و در ادامه جنبش مسیحیت‌گرایی اجتماعی، بسیاری از مردم به دین مسیحیت گرویدند.

### ۲. دوره دوم: کاتولیک‌سازی مسیحیت اسپانیا (۴م-۸م)

در قرن چهارم با به حکومت رسیدن *تئودوسیوس* (theodosius) (۳۴۶-۳۹۵ م) مسیحیت کاتولیک تثلیثی مصوب شورای نیکیه تنها مذهب رسمی امپراتوری روم اعلام شد و فعالیت ادیان باستانی ممنوع گشت و به‌دستور امپراتور همه معابد ادیان باستانی به کلیسای کاتولیک تغییر کاربری دادند. در این زمان فعالیت همه آیین‌های مسیحی دیگر، مانند «آرپوسی» و «ماسدونی» (Macedonios) ممنوع گشت و کشیشانی که معتقد به تصویبات شورای نیکیه بودند، برکنار شدند (ویکتو، بی‌تا، ص ۳۴). اسپانیا نیز در قلمرو امپراتوری روم قرار داشت. از همین رو به‌تبع مسیحی شدن روم، مسیحیت در اسپانیا نیز رسمی شد و بسیاری از مردم به دین مسیحیت گرویدند (روبنستین، ۲۰۰۰، ص ۱۳۰). کلیسای کاتولیک اسپانیا در مسیر کاتولیک‌سازی، با گروه‌های مهاجر مسیحی که از نقاط مختلف اروپا به اسپانیا آمده بودند، به‌شدت برخورد کرد و با بدعت خواندن آنها، رهبران و مبلغان این گروه‌ها را مجازات نمود. با منع تبلیغی گروه‌های مسیحی از طرف کلیسای کاتولیک، جنگ‌های شدیدی بین کاتولیک‌ها و مسیحیان غیر کاتولیک

شکل گرفت (هایزل گرث، ۲۰۱۰، ص ۳۰) که در نهایت، مسیحیت کاتولیک توانست با از بین بردن رقیبان خود، اسپانیا را به کلیسای بزرگ مسیحیت کاتولیک تبدیل کند.

#### ۲-۱. ویژگی‌های حیات اجتماعی مسیحیت کاتولیک در دوره دوم

حیات مسیحیت در اسپانیا در دوره دوم به کاتولیک‌سازی مسیحیان و به عبارت دیگر به کاتولیک‌سازی مردم اسپانیا اختصاص دارد. در ادامه به تقسیم‌بندی این ویژگی‌ها پرداخته می‌شود. در ذیل به تقسیم‌بندی این ویژگی‌ها اشاره می‌شود.

#### ۲-۱-۱. مبارزه با مسیحیت آریوسی و کاتولیک کردن پیروان مسیحیت آریوسی

بعد از رسمی شدن مذهب مسیحیت کاتولیک در روم، امپراتوری تبلیغ و ترویج همه آیین‌های مسیحیت، مانند آیین آریوسی و ماسدونوی و نهضت مسیحی گنوسی پرسیلیانیست (priscilianistas) را ممنوع اعلام کرد و با بدعت‌گذار خواندن آنها مبلغان و رهبران این گروه‌ها را به شدت مجازات نمود. برخی از جوامع غیر کاتولیک به علت ضعف اجتماعی و قدرت نظامی امپراتوری روم تسلیم کلیسای کاتولیک شدند؛ ولی برخی دیگر استقامت کردند و حدود دوپست سال مانع کاتولیک شدن کل اسپانیا شدند (ویکتو، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴). مهاجرت برخی قبایل آلمانی در سال ۴۰۶م، یعنی قبائل «سوئوس» (Suevos Swbians) و «ویزیگوت» (visigodos) به اسپانیا و استقرار آنها در شمال غرب و سواحل شرقی و جنوبی، بیشترین تأثیر را بر مسیحیت اسپانیا داشته است. قبایل مهاجر آلمانی، مذهب مسیحیت آریوسی داشتند. *اولفیلاس* (Ulifias) روحانی برجسته مسیحی، بعد از سال‌ها مجاهده آیین مسیحیت آریوسی را در میان این اقوام تثبیت کرد (دی ماریان، ۱۷۹۴، ص ۳۴-۳۶). اکثر مسیحیان موجود در اسپانیا کاتولیک رومی و متأثر از تربیت کشیشان و قدرت مرکزی روم و پاپ بودند؛ اما ویزیگوت‌ها بر اساس آموزه‌های اندیشمندی یونانی به نام *آریوس*، به آیین مسیحیت آریوسی گرویده بودند. پیروان این آیین الوهیت عیسی ﷺ را باور نداشتند و برای کشیشان حق وساطت میان خدا و مردم قائل نبودند؛ همچنین برای مریم باکره ﷺ نیز جایگاه ممتازی قائل نبودند (روبنستاین، ۲۰۰۰، ص ۱۳۹). با توجه به آموزه‌های آریوسی‌ها روشن است که ماهیت عقاید آریوسی با ماهیت کلیسای کاتولیک روم تعارض داشت. به همین دلیل، مسیحیت آریوسی از همان آغاز شکل‌گیری کاتولیک در روم، مورد غضب کلیسای کاتولیک بود. با توجه به این ویژگی‌ها، ویزیگوت‌ها ادامه حیات خود را استقلال از امپراتوری روم و جنگ با کاتولیک‌ها می‌دانستند. گوت‌ها سال‌ها با مسیحیت کاتولیکی جنگیدند و با وجود ممنوعیت آیین آریوسی در سال ۳۲۵م از سوی شورای نقیه و تأکید بر غیرقانونی بودن مذهب آریوسی در شورای قسطنطنیه در سال ۳۸۱م، گوت‌ها بر آیین آریوسی باقی ماندند (هایل گریث، ۲۰۱۰، ص ۳). ویزیگوت‌ها در سال ۴۱۰م روم را تسخیر کردند و ضربه سختی بر کاتولیک وارد کردند. سرانجام پادشاه ویزیگوت‌ها پیشنهاد امپراتور روم مبنی بر حکومت بر منطقه حاصلخیز «گل» در جنوب فرانسه و اسپانیا را پذیرفت و در سال ۴۱۵م به

حکمرانان سیاسی و رسمی اسپانیا تبدیل شدند (کالینس، ۲۰۰۴، ص ۱۹-۳۴). از قرن چهارم تا ششم، آریوسی‌ها تلاش زیادی برای گسترش و تثبیت مذهب خود انجام دادند. با استقلال یافتن «ویزیگوت‌ها» از روم در سال ۴۶۷م، رهبر آنان یوریک (euricb) (۴۴۰-۴۸۴م) قلمرو خود را گسترش داد و دامنه حکومت خود را از دورترین بلندی‌های فرانسه تا منتهی‌الیه جنوب اسپانیا و شمال آفریقا کشاند (آرکه، ۲۰۰۷، ص ۱۴۳-۱۴۹). جنگ‌های مذهبی بین کاتولیک و آریوسی‌ها سال‌ها در اسپانیا ادامه داشت (ویستو، ۱۸۶۶، ص ۲۵۳-۲۵۴)؛ اما در نهایت به علت قدرت مذهبی کاتولیک‌ها و تلاش مبلغان مسیحی در بی‌اعتبار نشان دادن مسیحیت آریوسی، پادشاه آریوسی «ریکاردو» در سال ۵۸۵ مذهب کاتولیک را پذیرفت. ویزیگوت‌های کاتولیک، حکومت مرکزی اسپانیا را به اتحاد روم کاتولیک درآوردند و این‌گونه بود که مسیحیت کاتولیک تنها رقیب خود را نیز کاتولیک کرد و قلمرو یکپارچه مسیحی را در سراسر اسپانیا شکل داد (اورلندیس، ۱۹۸۸، ص ۷۸-۸۴).

## ۲-۱-۲. مقابله کاتولیک‌ها با یهودیان

پس از رسمی شدن کاتولیک در اسپانیا، پیروان ادیان دیگر در معرض سخت‌ترین برخوردها قرار گرفتند. یهودیان اسپانیا نیز از این برخورد بی‌نصیب نماند. در سال ۶۹۶م یهودیان اسپانیا به جرم همکاری با یهودیان شمال آفریقا و توطئه بر ضد حکومت مرکزی محکوم به مصادره اموال و اخراج از اسپانیا شدند. آزادی مذهبی یهودیان سلب شد و فرزندان آنها برای تربیت به خانواده‌های مسیحی سپرده شدند (نعنی، ۱۳۸۰، ص ۲۶).

## ۳. دوره سوم: تثبیت مسیحیت کاتولیک (۸م-۱۵م)

دوران سوم حیات مسیحیت کاتولیک در اسپانیا مقارن با دوران حکومت مسلمانان بر اسپانیا بود. طارقی‌بن‌زید از اقوام بربر تازه‌مسلمان و یکی از افسران موسی‌بن‌نصیر/اموی (۶۴۰-۷۱۶م) فرمانروای آفریقا در سال ۷۱۱م وارد سرزمین اسپانیا شد و در اندک زمانی سراسر اسپانیا را که شامل پرتغال امروزی هم بود، فتح کرد (کالینس، ۱۹۸۹، ص ۱۵۰-۱۶۵). مسلمانان در دوران حکومت سیاسی بر اسپانیا به عقاید عموم مسیحیان احترام می‌گذاشتند. حاکمان اسلامی علاقه‌ای به مسلمان کردن مسیحیان نداشتند. حسین مونس، استاد تاریخ اسلام دانشگاه قاهره و مدیر مطالعات اسلامی مادرید، در این‌باره می‌گوید:

اصولاً روش عرب‌ها این بود که به هر سرزمینی که وارد می‌شدند - بیشتر، از مردم - می‌خواستند خوبی‌ها و مزایای اسلام را شخصاً تجربه کنند و آنگاه با میل خود این آیین را بپذیرند. اسلام کمتر از پنجاه سال از ورود نخستین گروه مسلمانان از هنگام ورود عبدالرحمن به داخل اندلس چنان رشد کرده بود که در تمام مناطق فتح‌شده مسلمانان حضور داشتند و افراد زیادی به اسلام گرویده بودند (لوبون، ۱۳۸۷، ص ۳۲۹).

فضای باز مذهبی اجازه فعالیت مذهبی برای یهودیان و برخی جوامع مسیحی غیر کاتولیک را فراهم کرد. پس از فتح اندلس، مسیحیانی که در این سرزمین زندگی می‌کردند، «مستعربان» نامیده می‌شدند. مستعربان با حفظ



دیانت کاتولیکی در زمین‌ها و شهرهای خود ماندند و حاکمیت مسلمانان را پذیرفتند. با گذشت زمان، زبان عربی را یاد گرفتند و با فرهنگ و آداب و رسوم مسلمانان آشنا شدند (نعنی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹-۱۹۳). کاتولیک‌ها در حکومت اسلامی فعالیت‌های مذهبی خود در کلیساها مانند مسائل مربوط به ازدواج، میراث، غسل تعمید نوزادان و ثبت عقود و قضاوت را بدون دخالت دولت انجام می‌دادند. کاتولیک‌ها با تأسیس «مجمع اسقفان طلیطله» (Toledo) مرکز رهبری کاتولیک‌ها را به‌وجود آوردند. این مجمع ارتباط بین کاتولیک اسپانیا و کلیسای کاتولیک رومی را قطع کرد. مدیریت اجتماعات مسیحی بر عهده شوراها محلی بود. مسیحیان در مناطق مرکزی در مناصب حکومتی مشغول به کار شدند و برخی از آنها به مناصب بالای حکومتی رسیدند. این همزیستی مسالمت‌آمیز و نزدیک شدن مسیحیان به فرهنگ اسلامی باعث شد که حتی الپاندو (Elipando) اسقف طلیطله، برای نزدیک کردن دیدگاه تثلیثی به توحید اسلامی، دیدگاه فرزندخواندگی عیسی را مطرح کند. این در حالی بود که اسقف‌های مسیحی‌نشین شمال غربی اسپانیا که خارج از قلمرو حکومت اندلس بودند، با اسقف طلیطله مخالفت کردند و در مقابل، از دیدگاه تجسد خدا دفاع نمودند (ریورا رسیا، ۱۹۸۰، ص ۸۹-۱۵۴). در سال ۷۳۲م درگیری‌های داخلی میان مسلمانان عرب بربر سبب ضعف مسلمانان شد و به این ترتیب مسیحیان در مناطق شمالی در «آستوریاس» توانستند هسته‌های مقاومت در برابر مسلمانان را سازمان‌دهی کنند (الوارز، ۱۹۹۲، ص ۵-۳۲). درگیری‌هایی که بین مسلمانان و کاتولیک‌های مناطق شمالی اسپانیا صورت گرفت، سبب شد مستعربان خود را بیگانه از مسلمانان فرض کنند. مناطق شمالی محل تجمع شورشیان کاتولیکی شده بود (نعنی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹-۱۹۳). البته مسلمانان با سیاست صلح‌جویانه و همکاری با مستعربان، شورش‌های کاتولیک‌های شمالی برضد خود را خنثی می‌کردند. نهضت سبّ النبی (همان، ص ۲۱۳)، جنبش عمروبن حفصون (Omar Ben Hafsūn) و نهضت استشهادی قرطبه (mártires de córdoba) از نهضت‌های کاتولیکی موفق بودند که باعث تضعیف حکومت مسلمانان در اسپانیا شد (ویگرا مولیناز، ۱۹۸۸، ص ۸۸-۸۷). با قدرت گرفتن کاتولیک‌های شمال اسپانیا در سال ۱۰۸۶م، طلیطله - مرکز رهبری کلیساها در جنوب اسپانیا - به دست کاتولیک‌های شمالی افتاد. مسیحیان طلیطله تعلق خاطری به سنت مسیحیت کاتولیک رومی نداشتند؛ از همین رو فاتحان کاتولیک شمالی آنها را به پذیرش کلیسای رومی وادار کردند (اچواریا، ۲۰۰۶، ص ۷-۳۰). کاتولیک در اسپانیا به فرمان مستقیم پاپ جنگ‌هایی را برضد مسلمانان شکل دادند که جنگ صلیبی برای بازپس‌گیری اسپانیا نام گرفته بود (فرناندز، ۱۸۵۹، ص ۲۸-۳۳). مهم‌ترین آنها جنگ ناوادی تولوسا در سال ۱۲۱۲م بود. این سلسله جنگ‌ها سه قرن طول کشید. کاتولیک‌های شمالی توانستند به کمک اتحادی که با مسیحیان فرانسه و ایتالیا برقرار کرده بودند، در سال ۱۴۸۲م آخرین پایگاه مسلمانان غرناطه در جنگ گرانادا (غرناطه) را تصرف کنند (پرز، ۱۹۸۸، ص ۳۵-۴۶) و بعد از گذشت یک دهه، در دوم ژانویه ۱۴۹۲م حکومت یکپارچه کاتولیک را در اسپانیا تشکیل دادند (رونسیمان، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۱۱۳).

۱-۳. ویژگی حیات اجتماعی مسیحیت کاتولیک در دوره سوم

کاتولیک اسپانیا در دوره سوم علاوه بر موفقیت در تشکیل حکومت یکپارچه در اسپانیا در سال ۱۴۹۲م و حفظ خصوصیت کاتولیکی رومی خود با چند ویژگی از دوره دوم متمایز می‌شود. در ادامه، مهم‌ترین ویژگی‌ها مورد تجزیه و تحلیل می‌شوند.

۱-۳-۱. حکومت پادشاهان کاتولیک

برای نخستین بار در سال ۱۴۵۵م پاپ کالیکستو سوم (CAIXTO III) از کشور اسپانیا به ریاست کلیسای کاتولیک رسید. پاپ کالیکستو نقش مهمی در تأیید پادشاهان اسپانیا داشت. تأییدیه پاپ، جایگاه و اعتباری دینی به پادشاه می‌داد و انگیزه‌ای قوی برای حمایت و همکاری مسیحیان با آنها در جنگ‌ها ایجاد می‌کرد. کاتولیک‌ها موفق شدند با همکاری پادشاهان، حکومت یکپارچه کاتولیک را در اسپانیا در دوم ژانویه ۱۴۹۲م برپا کنند. پادشاه اسپانیا فرناندو دوم (Fernando II de Aragón)، بعد از فتح گرانادا با نفوذی که در واتیکان داشت، *الخاندرو* (Alejandro) اسپانیایی‌الاصل را به مقام پاپی رساند. پاپ *الخاندرو*، دومین پاپ اسپانیایی کلیسای کاتولیک بود. *الخاندرو* پادشاه را مورد حمایت جدی خود قرار داد و در یک مراسم دینی با تقدیس *فرناندو* و همسرش *ایسابل* (Isabel I)، وی را نخستین پادشاه اسپانیا معرفی کرد (پرز، بی‌تا، ص ۵۶). پادشاهان اسپانیا از جهات مختلفی با دیگر پادشاهان متفاوت بودند که به برخی از مهم‌ترین تفاوت‌ها اشاره می‌شود: الف) پادشاهان خود را از نسل گوت‌ها می‌دانستند که در سال ۴۱۵م پادشاهان رسمی اسپانیا شدند؛ ب) پادشاه و ملکه، خود را از نسل *پلاژو* (Pelayo)، فرماندار ویزیگوت‌ها می‌دانند که در جنگ با مسلمانان با تأیید *باکره کودونگا* (Virgen de Covadonga) توانست بر مسلمانان پیروز شود؛ پس این خاندان مورد تأیید الهی و مقدس‌اند (الوارز، ۱۹۹۲، ص ۵-۳۲)؛ ج) دوره پادشاهان کاتولیک نقطه عطفی در تاریخ اسپانیای کاتولیک بود؛ چون در همین دوران (قرن پانزدهم میلادی) پادشاه کاتولیک با اتحاد مناطق شمالی (آراگون) و مناطق مرکزی اسپانیا (کاستیژا و لئون) و فتح آخرین قلعه مسلمانان در اندلس، برای نخستین بار کشور اسپانیای کنونی شکل گرفت (بروچف، ۲۰۰۳، ص ۸۵). همچنین فتوحات آمریکای لاتین و گسترش پادشاهی اسپانیا تا دورترین نقاط آمریکای جنوبی و مرکزی، از موفقیت‌های پادشاهان در این دوره بود. د) رابطه پادشاهان و کلیسای کاتولیک بسیار گسترده شد. از یک سو پادشاهان وظیفه گسترش و تبلیغ کلیسای کاتولیک و حمایت از آن را بر عهده گرفتند و از سوی دیگر، کلیسای کاتولیک در طول سه قرن از حق شرعی پادشاهان کاتولیک برای حکومت بر اسپانیا و آمریکای لاتین دفاع کرده بود (هیرینگ، ۱۹۴۷، ص ۱۷۹). این حمایت معنوی کلیسا از پادشاهان سبب شد تا سلسله پادشاهان کاتولیک اسپانیا تا قرن‌ها در اسپانیا و آمریکای لاتین ادامه یابد.

## ۲-۳. تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید در اسپانیا

پادشاهان کاتولیک و کشیشان به دین حداکثری معتقد بودند (لویس سوارز، ۲۰۰۱). تا قرن نوزدهم و فتح اسپانیا توسط ناپلئون، پادشاه و طبقه روحانیون درباری هیچ گونه نوگرایی و اصلاحات مذهبی را اجازه نمی‌دادند (هیرگا، ۱۵۷۰، ص ۶۷). به همین منظور، دادگاه تفتیش عقاید (گاریسیا کارسل، ۱۹۹۷، ص ۲۷۲) ایجاد کرده بودند تا یهودیان و مسلمانان بومی اسپانیایی را شناسایی و حذف کنند (کاونس، ۲۰۰۳، ص ۲۰-۲۵).

### نتیجه‌گیری

با توجه به دوران حیات مسیحیت در اسپانیا از آغاز تا قرن پانزدهم میلادی، این دوران سه‌گانه را می‌توان دوران رشد و شکوفایی مسیحیت کاتولیک رومی دانست. مسیحیت کاتولیک تحت تأثیر عقاید کلیسای روم حیات خود را آغاز کرد و در قرن پانزدهم میلادی به اوج قدرت رسید. به همین علت مسیحیت کاتولیک اسپانیا قرائت‌های دیگر مسیحیت، مانند مسیحیت آریوسی و ماسدونی را نپذیرفت. مسیحیت کاتولیک در برخی زمان‌ها، مانند دوران حکومت مسیحیان آریوسی در بخش‌هایی از اسپانیا و دوران اقتدار کلیسای مستعربان در دوران حکومت مسلمانان در طلیطله، اعلام استقلال کرد و از کلیسای روم جدا شد؛ اما این استقلال‌های مقطعی بر حرکت مسیحیت کاتولیک رومی به سمت رشد و شکوفایی تأثیر چشمگیری نداشت. جالب اینکه حتی مسیحیان غیر کاتولیک یا کاتولیک اسپانیایی نتوانستند کوچک‌ترین تأثیری در اندیشه‌های کاتولیک‌های رومی اسپانیا ایجاد کنند. کاتولیک به علت نگاه حداکثری به دین، ادیان و مذاهب دیگر را باطل شمرد و تبلیغ آنها را ممنوع کرد و حتی در قرن پانزدهم میلادی بعد از تشکیل پادشاهی کاتولیک، در کل اسپانیا دادگاه‌های تفتیش عقاید برپا نمود. به دلیل همین نگاه سلبی بود که ادیان دیگر مثل اسلام، بهرغم حضور هشتصدساله بر مناطقی از اسپانیا، نتوانستند جایگاه فرهنگی و دینی چشم‌گیری پیدا کنند. مسیحیت کاتولیک به انگیزه نجات خود از دست مسلمانان، پادشاهان مسیحی شمال اسپانیا را تقدیس کردند و آنها را پادشاه تأییدشده از طرف خدا نامیدند. کاتولیک‌ها با تأیید پادشاه عملاً قدرت و سیاست را به دست گرفتند. پادشاهان الطاف کلیسای کاتولیک را بی‌پاسخ نگذاشتند و با ایجاد پشتوانه بزرگ اقتصادی برای کلیسا و حمایت از گروه‌های تبلیغی، راه را برای مسیحی‌سازی جهان‌های دوردست، مانند آمریکای جنوبی و لاتین، باز کردند. کاتولیک‌های اسپانیا با کمک پادشاهان نتوانستند آمریکای مرکزی و جنوبی را تحت نفوذ دین و فرهنگ مسیحیت درآورند. در پایان، تذکر این نکته بسیار اهمیت دارد که پژوهشگر مسیحیت آمریکای لاتین در بررسی‌های تاریخی خود باید به این نکته توجه داشته باشد که مسیحیت اسپانیایی که آمریکای لاتین را فتح کرد، اولاً کاتولیک و ثانیاً مقلد کلیسای روم بود. بنابراین شناخت و ویژگی‌های کلیسای کاتولیک روم برای شناخت مسیحیت در آمریکای لاتین ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

کتاب مقدس، ۱۹۸۶-۱۹۸۸، ترجمه به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل.

لوبون، گوستاو، ۱۳۸۷، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، دنیای کتاب.  
نعنی، عبدالمجید، ۱۳۸۰، *دولت امویان در اندلس*، محمد سپهری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

Álvarez, 1992, *Arcadio del Castillo & Montenegro Valentín*, Julia, Don Pelayo y los orígenes de la reconquista, Revista Española de Historia, España, Madrid.

Andarle, Adam, 2007, *Hungría y España*, Relaciones milenarias, Hungría, Szeged: Szegyetemi Kiado'.

Arce, Javier, 2007, *barbarous y romanos en Hispania*, España, Madrid: Marcial Pons.

Ayen, Juan José ´, 2000, *padres apostólicos*, España, Barcelona. Biblioteca de patristica.

Boruchoff, David, 2003, *Isabel la Cataólica*, Queen of Castile U.S.A. New York, Palgrave Macrimillan.

Brent, Allen, 2007, *and On the Church: Select Treatises*, st. Cyprian of Catrthage, New York, ST Vladimir's seminary press and Bookstore.

Collins, Roger, 1989, *the árabe conquest of Spain, 710\_797*, New York, Oxford university press, Blackwell publishers.

\_\_\_\_\_, 2004, *visigothic Spain 409\_711*, United Kingdom, Hong Kong, Oxford. Blackwell publishing.

Costodio Vega, Ángel, 1961, *España Sagrada*, Vol. LIII Y LIV, España, Madrid: Real cadena de la historia.

Cowans, Jon, 2003, *Early modern Spain's documentary histogram*, S, Pennsylvania University of Pennsylvania press.

De Marian, Juan, 1794, *Historia general de España*, Editor Benito Cano, España, Madrid: universidad Complutense de Madrid.

Echevarría, Ana, 2006, *La mayoría mudéjar en león y Castilla: legislación real y distribución de la población \_siglo XI\_XIII\_España Medieval*.

Ezquera, Jaime Alvar & Álvarez López, Ana Isabel, *Diccionario de Historio de España*, Madrid: Editorial Istmo.

Fernández Llamazares/José´, 1859, *Historia de la bula de la santa Cruzada*, España, madris universidad de cuplutense de Madrid: Editor Impr. de Eusebio Aguado.

García Cárcel, Ricardo, 1997, *la leyenda negra*, España, Barcelona: Altaya.

- García, Rubén, 1979, *Dios y el Cesar*, Relaciones Iglesia Estado en los primeros siglos de la Iglesia 313\_330, *Argentina*, buenos Aires: Editora patria Grande.
- Haring, Clarence, 1947, *Henry, and Spanish Empire in America*, and New York, Oxford university press.
- Hisllgarth, J.N, 2010, *the Visigoths in history and Legend*, Belgium, Turnhout: Brepols publishers.
- Huerga, Álvaro, *Historio de los Alumbrados 1570\_1630*, España,
- Montenegro Duque, 1386, *Angelm España Romana*, España Gredos, Editorial ilustrada.
- Orlandis, José', 1988, *Historia del reino visigodo español*, España, Madrid: Rialp.
- Pérez, Joseph, 1988, *Isabel y Fernando los Reyes Católicos*, España, Madrid: editorial Nerea.
- Reyes Católicos: Luis Suárez Fernández, 2001, *La dovtrina del máximo religioso*, en la oficial de la comisión para la causa de canonización de la reina Isabel la católica.
- Rivera Recia, Juan Francisco, 1980, *El adopcionismo em yn España siglo VIII: historia y doctrina*, España, Madrid: Editor i.T. san ldefonso.
- Rougé', j. 1998, *Le voyage de saint en occidente en: "Cahiers de historié"*, France, Lyon: Cahiers d historias, Richardson, John S. *Historiada España II*, Translatd by Teo'filo de Lozoya, España, Barcelona: Editorial.
- Rubenstein, 2000, *Richard When Jesus became God: the struggle to Define Christianity during the Last Days of Rome*, New York, publisher Harvest.
- Runciman, Steven, 1973, *Historia de las cruzadas*, España, madrid: Alinza Editorial.
- Vicetto, Benito, 1866, *Historia de Galicia, España*, Madrid: Biblioteca de Ateneo de Barcelona, Nicasio TaxoneRA.
- Vicetto, benitom, 1866, *Historia se Galicia*, España, Madrid: Biblioteca del Ateneo de Barcelona, Nicasio Taxonera.
- viguera Molinas, María Jesús, 1988, *Aragón musulmán*, España, Zaragoza: Mira editores.
- Villoslada, Ricardo Garcia, 1932, *los orígenes históricos del cristianismo*, Lección XVII: La difusión del cristianismo fuera del palestina, *Historia Eclesiástica de España*, Madrid: BAC.
- Villoslada, Ricardo Gracia & ASotomayor, 1979, *Manuel, historia de Iglesia en España*, la universidad de california, Editorial Católica.



نوع مقاله: پژوهشی

## روند شکل‌گیری مفهوم انتزاعی نجات‌بخش در مسیحیت، بر اساس مباحثات سنت آگوستین با اسپسگان مانوی در متون افریقایی قرون اولیه میلادی

azariroshanak@gmail.com

روشنک آذری / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان  
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۹

### چکیده

ادعای اینکه عیسی ﷺ جسم فیزیکی نداشته و مصلوب نشده است، اولین بار توسط شاخه‌های گنوستیک مسیحی، نظیر مانویانی که به شاخه مسیحیت ملحق شده بودند، مطرح شد. این امر تفاوتی اساسی بین مسیح‌شناسی مانوی و آیین سنتی مسیحی محسوب می‌شود. در این مقاله تحلیلی - کیفی، ابتدا خلاصه‌ای از روند طرح تجسم الهی در پیکر عیسی مسیح بر اساس اناجیل و رسائل مسیحی، و سپس معرفی سه عیسایی که مانویان به آن باور داشتند، می‌آید. در ادامه، اثرپذیری متقابل این دو آیین در طرح تصویر عیسی ﷺ به‌عنوان نجات‌بخش، بر اساس متون یافت‌شده از افریقایی قرون اولیه میلادی بررسی شد. مباحثات اسپسگان مانوی با سنت آگوستین درباره تجسم مادی یا الهی حضرت عیسی ﷺ در هنگام آفرینش و تصلیب، با تکیه بر مطالب انجیل، نامه‌های پولس و متون مانویان، اساس تحلیل بود و نشان داد که روند شکل‌گیری مفهوم انتزاعی نجات‌بخش، یک اثرپذیری دوسویه در بین مسیحیان و مانویان، در قرون نخست میلادی بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** مانویت، مسیحیت، مفهوم انتزاعی نجات‌بخش، سنت آگوستین.

همان‌طور که الهیت مسیح ضمن تمایز بخشیدن به قرائت پولس (Paulus)، رسالت وی را تبیین و توجیه می‌کند، آموزه فیض یا نجات نیز جایگاه متعالی کلیسا و سلسله‌مراتبش را در مقام بدن مسیح، متمایز و برجسته می‌نماید (یوحنا ۲۰:۲۲). در آموزه نجات، پولس و به‌تبع وی یوحنا از ثنویت‌گرایی یا مذهب گنوسی‌ان متأثرند (آیار و ملایوسفی، ۱۳۹۱، ص ۱۵). برخی از نوشته‌های پولس، از جمله تقابل بین جسم و روح، نشان‌دهنده اثرپذیری از اندیشه‌های گنوسی است؛ درحالی‌که اندیشمندان مسیحی از قرن دوم مبارزه فراگیری را با گنوسیگری آغاز کردند و آن را بدعت به‌شمار آوردند (خواص، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲).

بنا به نوشته‌های مسیحی، اصول عقاید گنوسی‌ها این‌گونه بود که ماده دشمن روح است؛ چنان‌که شر دشمن خیر می‌باشد. بنابراین تن قابل تحقیر است. آنها حتی صعود حضرت عیسی ﷺ را به‌همراه تن انکار می‌کردند. بسیاری تن داشتن او را منکر بودند و اعتقاد داشتند که او با تن خویش به این جهان نیامده بود (بهار، ۱۳۷۵، ص ۷۶-۷۷). ویلیام بارکلی (۲۰۰۱، ص ۴۱) در کتاب *موضوعات بزرگ عهد جدید از ایگناتیوس انطاکیه* (Ignatius of Antioch) در قرن اول میلادی نام برده است که بر تصلیب شدن مسیح اصرار داشت (بدان مفهوم که ادعای تصلیب نشدن مسیح مطرح شده بود). در حدود ۱۸۵م، ایرنئوس (Irenaeus)، اسقف لیون، با انتشار کتاب *برضد بدعت*، خط بطلان بر مبادی گنوسیسم و دیگر نوآوری‌ها کشید و گفت: مؤمنان باید تعالیم عیسی را از طریق کلیسا بیاموزند؛ چراکه اصول دین صحیح و کامل، منحصراً به‌وسیله موعظ و نوشته‌های کلیساهای عیسوی و اسقفان به افراد می‌رسد. همچنین کلیسای روم، اعتقادنامه‌ای تحریر کرد تا شخص مؤمن در هنگام تعمید یافتن آن را تکرار کند. این اعتقادنامه کاملاً برخلاف مبادی گنوسی‌ها بود و به اعتقادنامه حواریون معروف شد (ناس، ۱۳۷۳، ص ۶۳۰).

از بین تمام بدعت‌گذارانی که اتحاد کلیسای قرون نخست میلادی را تهدید می‌کرد، پیروان مانی جایگاه ویژه‌ای داشتند؛ زیرا آنها خود را در مقام نخست، نه از پیروان مسیح، بلکه پیرو پیامبری از بین‌النهرین می‌دانستند. این پیامبر ادعا می‌کرد که پس از مسیح آمده و مالک «مهر پیامبر» (The seal of the Prophet) است. بنیان‌گذار این فرقه، مانی، آیین‌های مذهبی را با جنبه گنوسی پررنگ‌تری تفسیر کرد؛ اما فرقه‌های پیشین عقاید وی را تهدیدکننده تلقی کردند و این امر منجر به تبعید وی شد (لیو، ۲۰۰۹، ص ۲۲۱).

امروزه با طرح مسئله تأثیر مانویت بر مسیحیت، دیدگاه‌ها و نظریات بسیاری ارائه شده است. منابع یافت‌شده از مصر و آسیای مرکزی، به این زمینه تحقیقاتی وضوح بیشتری بخشیده است. این منابع گاهی گویای منشأ اصلی تصویری است که از مسیح داریم. از سوی دیگر، این منابع ما را با خود به بینشی سنتی از تفکری کاملاً محکوم و مطرودشده از زمان آگوستین می‌برد؛ تفکری ناسازگار با ذهن ما و درعین حال تفکری که مسیحیت متقابلاً در آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کند؛ و البته نقش اصلی مسیحیت نمی‌تواند عوامل مذهبی و فرهنگی را که عمدتاً از دنیای



ایرانی - زادگاه مکتب جدید (مانویت) - آمده است، کم‌رنگ کند (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۳۹). هنری شارل پویچ (۱۹۴۵، ص ۹۱) می‌گوید: «اگر غالب اسناد ما شناختی عمیق از مسیح و کلیسایش و عهد جدید را تأیید کند، در قسمت‌هایی که مربوط به بودا و زرتشت می‌شود، مواردی مبهم حتی گاهی عجیب به چشم می‌خورد که هرگز جز در صورت‌های صددرصد یکسان رخ نمی‌دهد (...). این تأثیرپذیری عمیق مسیحیت، به صدها شیوه قابل اثبات است».

هدف از نگارش مقاله، پرداختن به روند تغییرات بازتاب تجسم مادی به الهی حضرت عیسی علیه السلام، بر اساس اناجیل در قرون اولیه میلادی و نشان دادن تأثیر اندیشه‌های مانوی با گرایش گنوسی در شکل‌گیری این تفکر بوده است. به‌منظور روشن شدن مباحث، خلاصه‌ای از باورهای مکتب مانی در مورد آفرینش و نجات‌بخشی نیز ذکر می‌گردد.

بحث اصلی مقاله، با استناد به متون یافت‌شده در آفریقای قرون اولیه میلادی انجام می‌شود. این متون دربردارنده مباحثات اسپسگان مانوی با سنت آگوستین است. بر این اساس، طرح موضوع انتزاعی بودن تولد و تصلیب حضرت عیسی علیه السلام از نظر مانویان در مقایسه با عقاید کلیسای مسیحیت قرون آغازین، بررسی می‌شود و در ادامه، استدلالات مانویان و مسیحیان با رجوع به نوشته‌های پولس مطرح می‌گردد. مباحثات اسپسگان مانوی با سنت آگوستین بر اساس نوشته‌های فرانسوا/ دکره (Francois Decret)، تاریخ‌شناس فرانسوی است که در تاریخ باستان آفریقای شمالی تخصص دارد و تحقیقاتش بر باستان‌شناسی مغرب (آفریقای صغیر) متمرکز است. مطالب مرتبط با بحث در نوشته‌های وی، پس از ترجمه از زبان فرانسه توسط نگارنده مقاله، استخراج و تلخیص شده است.

### ۱. مانی؛ آفرینش و نجات‌بخشی در مکتب وی

مانی مؤسس یکی از فرقه‌های گنوسی عرفانی بود که توانست باورهایش را در قالب دین عرضه کند. مانویت ویژگی‌هایی داشت که در روزگار خویش با اقبال طبقات مختلف جامعه مواجه شد (منتظری و صمیمی، ۱۳۹۶، ص ۹۸). اندیشه‌های مانی (۲۱۷-۲۷۷م) ترکیبی از مسیحیت گنوسی سوریه و بین‌النهرین، عقاید قدیمی بابلی، فلسفه بودایی، یونانی جدید و عقاید ایرانی زردشتی و غیر زردشتی بود (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ص ۲۱). ساختار اصلی دستگاه دینی مانی، در همه منابع یکسان است. این دستگاه، هم در قالب اساطیری و هم به شکل انتزاعی - فلسفی تجزیه و تحلیل می‌شود. مسئله بنیادی‌ای که مانی به حل آن کوشا بود، وجود شر و جایگاه انسان به‌عنوان وابسته به شر بود (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ص ۱۰).

اندیشه مانوی را می‌توان در این نقطه خلاصه کرد که اساس آفرینش انسان، اهریمنی است و بدن، ماده و بخشی از جهان تاریکی است؛ ولی روح انسانی بخشی از انوار الهی یا نورالانوار است که در بدن محبوس مانده و برای رهایی روان باید جسم فدا شود و از توالد و تناسل جلوگیری به‌عمل آید. در اسطوره آفرینش مانوی، جهان روشنی پادشاهی داشت به‌نام زروان یا پدر بزرگی؛ و این پادشاه ملکه‌ای داشت که آن را واخش یوزدهر (Wāxš Yōzdahr) (باد مقدس، نفخه الهی، روح‌القدس) می‌نامیدند. جهان تاریکی نیز پادشاهی داشت و آن

اهربین بود که/بزنندیم آن را شیطان و ابلیس قدیم نوشته است. این شیطان در مرز دو جهان، روشنی را دید و بدان حمله برد و مقداری از آن را بلعید. زروان برای دفع اهریمن و نجات نورهای بلعیده شده، مادر زندگان را از ذات خود به زندگی خواند که در اوراق مانوی مادر روشن یا اورمزدیغ مادر نامیده شده است. وی نیز خدای دیگری را به زندگی فراخواند به نام اورمزدیغ. آفرینش‌های بعدی نیز در کار است. در سومین مرحله از آفرینش، پدر بزرگی، پنج ایزد را به زندگی فرامی‌خواند. نام یکی از این پنج ایزد، بهمن یا منوهمید است که پیامبرانی را برای راهنمایی انسان، که از اصل خود ناآگاه است، می‌فرستد. از این پنج ایزد، ایزد خردشهر (Xradēšahr yazd) یا عیسی زنده یا یسوع درخشان، همراه با بهمن نزد دو نخستین آفریدگان می‌روند تا آنان را از اصل نورانی خود و آنچه بر آنان رفته است، آگاه کنند؛ اما اهریمن فریب دیگری به کار می‌بندد و داستان ادامه می‌یابد (وامقی، ۱۳۷۸، ص ۳۶-۳۷).

بنابراین از دیدگاه مانی، جهان مادی در ذات خود یک پدیده اهریمنی است و جسم انسانی که خود جزئی از ماده است، زندانی است برای جزئی از نور که از جهان اورمزدی آمده است. روان در تن، خدایی است در بند اهریمن (همان، ص ۳۸). بی‌تردید این یک باور گنوسی و به تعبیری ماندن «طلا در گل» است؛ عنصر ارزشمندی که نیاز به رهایی دارد تا به چشمه اصلی خود برگردد. در مانویت مسیحی‌گرا، این نجات و رستگاری تا حدی به یاری عیسی امکان‌پذیر است؛ اوست که معرفت (گنوس) رهایی‌بخش را به فلسطین آورده؛ اما در نظرگاه مانوی، عیسی چهره‌ای غیرجسمانی دارد و به‌راستی به صلیب نرفته است و بنابراین ناچار نیست که از تن میرا نجات یابد: «عیسی تا پایان جهان رنج می‌کشد تا آنکه به‌گونه داور ظهور کند. آن گاه نور و تاریکی یک بار دیگر از هم جدا خواهند شد». این آموزه از مسیحیت کاتولیک بسیار دور است؛ اما در دست‌نوشته‌های مانوی نمودی بارز دارد (هالروید، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰-۱۹۱).

مانی شش کتاب و منشورهای بسیاری داشته که به اصحاب و پیروان خود در کشورهای مختلف فرستاده است. یکی از این کتاب‌ها انجیل زنده یا انجیل مانوی نام دارد که نامش نشان‌دهنده اثرپذیری وی از مسیحیت است. آیین مانی از ادیان زردشتی و بودایی نیز اثر گرفته است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶). ویژگی‌های مکتب مانی، جهان مسیحی را نیز به‌سوی خود جلب کرد؛ اما امپراتوران روم آن را واژگون‌سازنده کشور قلمداد کردند و بر ضد آن به‌پا خاستند و کشیشان به محکوم کردن آموزه‌های آن، که نسبت به تعالیم کلیسا دشمنانه می‌نمود، پرداختند. در سال ۲۸۷م، حدود ده سال پس از مرگ مانی، امپراتور روم فرمان سوزاندن کتاب‌های مانویان را صادر کرد و در سده پنجم میلادی نیز پاپ سنت لئون حکم به سوزاندن نوشته‌های آنان داد. اقدامات سنت آگوستین پس از دست کشیدن از دین مانویت و گرویدن به مسیحیت، بسیار مهم است (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ص ۲۰-۲۱).

## ۲. تصویر عیسی در انجیل‌های چهارگانه

در واقع، عهد جدید دو تصویر مغایر از مسیح به نمایش می‌گذارد. در انجیل هم‌نوا (متی، مرقس و لوقا)، عیسی ﷺ یک انسان است و گرچه او به‌واسطه اقتدار و اطمینانی که با آن سخن می‌گفت، قدرت معجز‌آسایش،

پیش‌گویی‌هایی که محقق می‌ساخت، تولدش از باکره و برخاستنش از مردگان، از دیگر انسان‌ها متمایز بود، در نهایت او یک مصلح اجتماعی، معلم یهودی و به بیان برخی از گزاره‌های اناجیل هم‌نوا، پیامبری در تداوم سلسله انبیا بود. درست نقطهٔ مقابل انجیل یوحنا و نامه‌های پولس که او را موجودی آسمانی یا خدای پسر متجسد و مسیح ازلی معرفی می‌کنند (آیار و ملایوسفی، ۱۳۹۱، ص ۵).

بدین ترتیب، باورهای سنتی مسیحیت با تکیه بر آیاتی از انجیل متی و لوقا بر این نکته تأکید دارند که عیسی ﷺ مانند همهٔ انسان‌ها از طبیعتی انسانی برخوردار بوده و تجربیاتی انسانی داشته است (متی: ۱:۱۹؛ لوقا: ۴۹:۲-۴۶/۴۰). اگرچه انجیل‌های پیشین نیز آیاتی دال بر الوهیت عیسی (متی: ۱۹:۲۸) یا صفات الهی وی دارند (متی: ۲۶:۲۱-۲۰؛ مرقس ۲: ۱۰؛ لوقا ۵: ۲۴)، اما به استناد انجیل یوحنا (۱: ۱ و...)، حقیقت ازلی و غیر مخلوق، در عیسی ساکن شده است و عیسی انسانی است که کلمهٔ خدا در او سکنی گزیده و در او زیست می‌کند (رضازاده جودی، ۱۳۹۳، ص ۸۹ و ۹۱).

به گفتهٔ *ابوریحان بیرونی*، *مانی* و مانویان انجیل‌های رسمی را مجعول می‌دانستند؛ اما با مقایسهٔ متون پارسی مانوی و انجیل یوحنا می‌توان به این نتیجه رسید که *مانی* و مانویان دست‌کم از انجیل یوحنا به دلیل داشتن گرایش‌های گنوسی، مستقیم یا غیرمستقیم بهره برده‌اند (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶، ص ۲۹).

### ۳. سنت آگوستین و شکل‌گیری اندیشهٔ «روح نجات‌بخش» (Spiritalis Salvator)

*اورلیوس اوگوستینوس* (Aurelius Augustinus) معروف به سنت آگوستین، از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان مسیحیت در دوران باستان و اوایل قرون وسطی محسوب می‌شود. او از شکل‌دهندگان سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) به حساب می‌آید. وی در سال ۳۵۴م در نومیدی (Numidia) در الجزایر کنونی دیده به جهان گشود. در جوانی ابتدا به آثار کلاسیک روم به‌قدری علاقه پیدا کرد که انجیل را رد کرد. اندکی بعد از آن به مذهب *مانی* درآمد (ناس، ۱۳۷۳، ص ۶۴). به مدت نه سال، از ۳۷۳م به بعد، آگوستین به‌عنوان نپوشاک در دین مانوی تعلیم دید و مانویت به صورت‌های مختلف اثر خود را بر اندیشهٔ وی گذاشت که هنوز هم در مفاهیم جاری قابل ردیابی است؛ به‌ویژه در عبارت «قلمروهای جاودان نور و تاریکی» (بورکیت، ۲۰۱۰، ص ۱۱). سنت آگوستین بعد از گرایش به نوافلاطونیان، در آخر به دین مسیحیت می‌پیوندد و پس از مدتی به مقام اسقفی شهر هیپون (Hippo, Hippone) انتخاب می‌شود.

شکی نیست که سنت آگوستین نه تنها از مراسم مذهبی اجتماعات مانویان شناختی بسیار دقیق داشته، بلکه از شیوهٔ تفکر یک فرقهٔ «فوستوس» به طور خاص برای متمایز کردن مانویان، واژه Secta را انتخاب کرده است) مانوی منسجم مطلع بوده و در مورد آن با شور جوانی می‌نوشته است. نظریه‌ای که در اواسط قرن اخیر مجدداً مطرح شده است و هنوز هم در روزگار ما با کمی تجدید نظر به بحث کشیده می‌شود، در مورد مانویت است که

ابتدا مورد پذیرش و عملکرد سنت آگوستین بوده و سپس مورد انتقاد و مبارزه وی قرار گرفته است و در واقع شکلی مسیحی شده از یک مذهب اصیل است: نوعی مکتب مانوی متعلق به ناحیه نومییدی (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۳۹).

#### ۴. اهمیت اساسی متون به دست آمده از آفریقا در قرون اولیه میلادی

آگاهی در مورد مانویت در منابع یونانی و لاتین، بیشتر در کتب جدلی علمای مسیحی و رد آنها بر مانویان به دست می آید. مهم ترین این آثار عبارتند از: ۱. کتاب الکساندر لوکوپولیسی (Alexandre de Lycopolis) که اندکی پس از مرگ مانی نوشته شده است؛ ۲. کتاب *اکتا ارخلای* (Acta Arkhelai) تألیف هگمونوس (Hegmonius) در نیمه نخست قرن چهارم میلادی؛ ۳. کتب *سنت اوگوستین* (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ص ۷۴).

تصور بر این است که به دست آوردن متون مسیحی قبطی و خاوری، به مطالعه در مورد مانویان روح تازه‌ای داده است. اگرچه اسناد و مدارک جدید در آثار امروزی جای زیادی را به خود اختصاص داده‌اند، اما از ارزش رساله‌های ضدمانوی متعلق به سنت آگوستین چیزی کم نمی‌شود. در واقع این رساله‌ها به دلیل وسعتی که در شرح اعتقادات دارند، به عنوان اثری بنیادی باقی می‌مانند و به لطف گستردگی این آثار است که می‌توان تمام تعلیمات نوشته‌های جدید را که اکثراً نارسا و دارای تفاسیری بر پایه حدس و گمان هستند، روشن کرد. علاوه بر این، گذشته از کیفیت اثر آگوستین، ارزش آن در شناخت تاریخ و تفکر این فرقه مانویان (در آفریقای شمالی)، در بین متون و قطعات منتشر شده آغاز قرن حاضر، آشکار است و نمایی منسجم‌تر از آنچه ما در اختیار داشته‌ایم، در شناسایی مکتب مانی ارائه می‌کند. می‌توان از مباحثاتی که در بردارنده نظریات نمایندگان مانوی در آن زمان است، به این موارد اشاره کرد: مباحثات *فورتوناتوس* (Contre Fortunatus)، مباحثات *آدیمانتوس* (Contre Adimantus)؛ مباحثات *فوستوس* (Contre Faustus)، مباحثات *فلیکس* (contre Felix) و مباحثات *سکوندینوس* (Contre Secundinus). این چالش‌ها و مباحثات به ما امکان می‌دهند تا شرح اعتقادات ارائه شده را به کمک خود مسئولان فرقه بشناسیم و به اسنادی صریح دست یابیم (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۳۹).

پی. آلفاریک (۱۹۱۸م) می‌نویسد: «از بین تمام نویسندگانی که در مورد مکتب مانی نوشته‌اند، بی‌شک آگوستین کسی است که در این مبحث برای ما موارد تعلیمی متعددی را ارائه می‌کند». در واقع نوشته‌های مانویان آفریقایی در اثر اعمال قوانین ممنوعیت مذهبی از میان رفته بودند و بدون وجود رساله‌های اسقف هیپون (سنت آگوستین) درباره مانویان، عملاً چیزی از مانویت در آفریقای شمالی نداشتیم.

در ادامه، اظهارات *فوستوس*، *فورتوناتوس* و *فلیکس*، درباره چگونگی معرفی مسیح به عنوان روح نجات‌بخش بررسی می‌شود؛ اما پیش از آن به باور مانویان درباره عیسی ﷺ می‌پردازیم.

#### ۵. عیسی در دین مانوی

مانویان ظاهراً به سه عیسی باور داشتند:

۱. یسوع درخشان، ایزد نجات‌دهنده که وظیفه او بیدار و آگاه کردن آدم است. این عیسی در فارسی میانه، عیسی درخشان (Yišō 'ispixtān) یا ایزد شهرخرد (Xradēšahr yazd) و در پارتی و همچنین فارسی میانه، عیسی باشکوه (Yišō' zīwā(h)) و در سغدی، بغ درخشان (ərδēftī βαγi) نامیده می‌شود (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷). در یکی از روایات مانویان درباره سرنوشت روان پس از مرگ می‌آید: «روان نزد عیسی دادگر می‌رود و پس از آنکه داوری در مورد او انجام گرفت، یکی از سه راه را به سوی زندگی (= بهشت نو)، آمیختگی (= بازگشت به جهان) یا مرگ (= دوزخ) در پیش می‌گیرد» (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ص ۲۹).

۲. عیسی زجرکش؛ نامی که مانویان غربی به نفس زنده یا نفس روشن دادند؛ یعنی آن مقدار نوری که در ماده زجر می‌کشد.

۳. عیسی مسیح یا عیسی ناصری ﷺ، پیامبر و پسر خدا، که مانی او را پیامبر پیش از خود می‌داند که آمدن مانی را بشارت داده است (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷). مانی گفته است: این عیسی در واقع مصلوب نشده؛ بلکه چنین به نظر رسیده است (بیوس، ۱۹۷۵، ص ۱۰). عیسی مسیح ﷺ در مانویت، پسر خدا و پیام‌آور نور است. او به ظاهر انسان درآمد و بر روی صلیب جان باخت تا به گونه‌ای نمادین، رنج روح را در زندان تن بنمایاند (رضایی باغبیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱).

## ۶. مباحثات

### ۱-۶. مباحثات فوستوس از میلو (Milev)

روحانیت در مکتب مانویان دارای طبقه‌بندی دقیقی نظیر روحانیت مسیحی است و احتمالاً از آن اثر پذیرفته است. در جایگاه سوم، ۷۲ نفرند که نام آنها در متون، اسپسگان (ispasagān) (واژه فارسی میانه اشکانی است. ispasag صورت مفرد آن است. در منابع عربی به صورت «ساقفه» آمده است و بر پیشوایان طراز اول دینی اطلاق دارد) آمده است و ظاهراً معادل با «اسقف» در دین مسیحی‌اند (وامقی، ۱۳۷۸، ص ۴۲): «هفتاد و دو خادم، سیصد و شصت مان سالار، هم‌گزیدگان پاک و پاکیزه که با پنج اندرز و سه مهر کامل هستند (cu:20)» (بیوس، ۱۹۷۵، ص ۱۵۳). از بین مقامات مانوی در غرب، در سلسله‌مراتب فرقه مانویان، فوستوس مقام شامخی دارد. اصلیت او از آفریقا و منطقه میلو است و برجسته‌ترین فرد کلیسای مانویان در غرب شناخته می‌شود. آگوستین هنگامی که در کارتاژ (Carthage) نیوشاک بود، کاملاً با فوستوس آشنایی داشت و از همین رو نوشته خود را در اثری به نام *بحث با فوستوس*، در اختیار ما گذاشته است. این اثر بخشی از مجموعه‌ای ۳۳ جلدی به نام *اثر عظیم* (Grande Opus) است (ویسکوتن، ۲۰۰۸).

این نوشته عموماً دربردارنده مباحثات بین دو گروه است. این مجادلات جزئی مجموعاً دربردارنده اعتراضات معمول کاتولیک‌ها به مانویان است. در آن زمان هدف اصلی از ثبت مباحثات این بود که دست‌به‌دست بگردد و

توسط پیروان مکتب مانی خوانده شود و اطلاعات آن در اختیار اجتماعات مانوی قرار گیرد. همچنین هدف نگارش این آثار، آموزش و تربیت مبلغان فرقه به منظور انجام مبارزاتی دوسویه است که برای دفاع از اعتقاد خود، با یک استراتژی تهاجمی برای تاختن به قسمتی از اعتقادات کاتولیکی استفاده می‌شود؛ از سوی دیگر، به شیوه‌ای غیرمستقیم برای ستایش مانویت به عنوان مسیحیت اصیل است. بعدها همین نوشته‌های انتقادی، خود قسمتی از نظریه دفاع از مسیحیت در برابر مخالفان شدند.

آن مضامین اعتقادی را که اسپسگ مانویان (فوستوس) به کمک متون به شیوه‌ای مستدل از آنها دفاع می‌کند، می‌توان به چند مجموعه تقسیم کرد و به کمک آنها به این ریزعناوین دست یافت: طرد ریشه‌ای عهد عتیق؛ تأثیر شیطان؛ مسیح‌شناسی که تجسم مادی عیسی را مطرود می‌داند و تنها مسیح روحانی و معنوی را می‌پذیرد؛ خطابه‌های موجود در انجیل‌ها؛ و نوشته‌های پولس.

هدف واقعی فوستوس از رودرو قرار دادن اعتقادات خود در مقابل کتاب‌های عهد عتیق، اعلام سازش‌ناپذیری بیش مسیحیت و نوآوری ریشه‌ای آن در تاریخ بشریت بوده است؛ مسیحیت راستینی که به «نعمت آزادی تمام» نایل آمده است و با کسانی که مانند کاتولیک‌ها هنوز به «مسائل و وسایل کهنه» و «لباس‌های مندرس» دل بسته‌اند، هیچ وجه اشتراکی ندارد. بحث با فوستوس بی‌شک مهم‌ترین اثر به دست آمده از بین تمام آثار مانویان است (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۴۰-۱۴۱). البته بنا به گفته آگوستین، فوستوس مدعی شده بود که موعظه عیسی ﷺ را پذیرفته و به تثلیث ایمان آورده است؛ باین حال تفاوت‌های زیاد و عمیقی میان دو آیین مسیحی و مانوی وجود دارد که نمی‌توان مانویت را بدعتی مسیحی به‌شمار آورد (هالروید، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹).

## ۲-۶ اعترافات عقیدتی فورتوناتوس

فورتوناتوس نماینده و سرپرست اجتماعات مانویان منطقه هیبون بود و موفقیت چشمگیری در کل ناحیه نومییدی شمالی، که برای صدارت خود در آن مستقر شده بود، به دست آورد. از بخش‌های اصلی اظهارات تعلیماتی اسپسگ مانویان در دو نشست مناظره‌ای (۲۸ و ۲۹ آگوست ۳۹۲ م) که آگوستین نیز به آنها دعوت شده بود (دکره، ۱۹۷۰، ص ۶۷)، این گونه استنباط می‌شود که بیشترین تأکید او بر روح و جان است که طی ریاضت و سپس آگاهی از حالات خود، متحول می‌گردد. اظهارات فورتوناتوس به روشنی بیان‌کننده تصور مانویت از گسستگی یا تحولی است که به واسطه بازگشت به خویشتن حاصل می‌گردد و «میتانویا» (metanoia) نامیده می‌شود (دکره، ۱۹۷۱، ص ۲۷۳-۲۷۴). این حالت، روح را به آگاهی و رستگاری می‌رساند. از این نوشته‌ها به نوعی مسیح‌شناسی دست می‌یابیم که تشریح و توضیحات آن دائماً با ارجاع به نوشته‌های مسیحی است. فورتوناتوس، که حتی یک بار هم نامی از مانی ذکر نمی‌کند، دائماً به مسیح توسل می‌جوید (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۴۱). در اینجا فرقه‌ای مانوی را

می‌بینیم که به مسیحیت پیوسته و طبیعتاً تحت تأثیرات مستقیم مسیحیت قرار گرفته؛ اما بدعت‌های آیین مانوی نیز در آن مشهود است.

### ۳-۶. اظهارات و بیانات فلیکس

پس از آنکه *فورتونائوس* ناحیهٔ هیبون را ترک کرد، اجتماع مانوی رهبر دیگری به نام *فلیکس* پیدا کرد؛ کسی که با پربشان ساختن کاتولیک‌ها شهرت زیادی کسب کرده بود. زمانی که *آگوستین* نمایندهٔ مانویان را در مقابل منبرش مورد خطاب قرار می‌دهد، مناظرات ثبت می‌شود و اساس فعالیت‌ها را در دو اجلاس هفتم و دوازدهم دسامبر سال ۴۰۴م به خود اختصاص می‌دهد (دکره، ۱۹۷۱، ص ۷۷-۷۸). اظهارات *فلیکس* با مراحل تحولات اعتقادی وی ارتباطی نزدیک دارد و توجه وی به نوشته‌های مانی و تعبیر این نوشته‌ها قطعاً از اصول کار وی است؛ نظیر اظهاراتی که در مورد ایمان و نجات و رستگاری (به‌عنوان استنتاجی اجتناب‌ناپذیر از ثنویت پایه‌ای)، بر مبنای خیر و شر بیان می‌کند.

همچنین در مورد مسئلهٔ تشخیص هویت مانی به‌عنوان روح‌القدس، اظهارات *فلیکس* بدیع و قاطع هستند (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۴۲). توضیح آنکه، مانی می‌پنداشت او همان *فارقلیط* است که عیسی ﷺ به او بشارت داده و جهان در جست‌وجوی اوست. *فارقلیط* (*Paraclete*) واژه‌ای است یونانی، در اصل به‌معنای «به‌یاری‌خوانده‌شده» و مجازاً به‌معنای «تسلّی‌دهنده» که به روح‌القدس اطلاق شده است (میرفخرایی، ۱۳۸۳، ص ۲۲). در متون مانوی، قاصد *ملکوتی* «*فارقلیط* جاوید» نامیده می‌شود؛ یعنی همان که مانی او را «همزاد» خود می‌داند. بنا بر آنچه در انجیل چهارم (یوحنا) به ظهور منجی اشاره شده است، نمی‌توان این ادعا را تکذیب کرد؛ اما چرا آن که به‌صورت نفس عالی به مانی ظاهر می‌گردد، «همزاد» نامیده می‌شود؟ یقیناً به این دلیل که «*فارقلیط* جاوید» همان روح‌القدس یا همزاد نیز هست (ویدن گرن، ۱۳۷۶، ص ۴۱).

### ۷. طرح اندیشهٔ روح نجات‌بخش در مسیح بردبار (*Du spiritalis salvator au Iesus patibilis*)

شمای کلی این اسطورهٔ اعتقادی (روح نجات‌بخش)، مبنی بر بازگشت نور الهی به قلمرو اصلی‌اش و ملهم شدن وجود (روح و جان) و سعی در بازگرداندن خلوص اولیهٔ نور (پیش از آمیزش با ماده) است. *فوستوس* این قسمت از اعتقاد خود را زمانی بیان می‌کند که می‌خواهد اندیشهٔ قدیس (پولس) را توضیح دهد. او می‌نویسد که تولد ما در دو مرحله انجام شده است: یکی تولد جسمانی، زمانی که طبیعت ما را نمایان می‌کند؛ و دیگری تولد روحانی، «هنگامی که ما توسط روح مقدس در مسیحیت عیسوی تحت تعالیم دین مردان پذیرفته می‌شویم». بدین ترتیب، وجود به اصل خود بازمی‌گردد و به وضعیت خود و تمایز بین خیر و شر آگاهی می‌یابد. منظور از «دین مردم»، طبقهٔ دوم از مانویان است که ۱۲ نفر بودند. آنها را به‌نام‌های «هموزاک» یا «آموزاک» به‌معنای آموزگار، و همچنین «دین‌سالار» می‌نامیدند.

فورتونائوس اعلام می‌کند که روح پس از ارتباط با دانش و آگاهی، «چون در منشأ الهی تظہیر گشته است»، دوباره به بارگاه الهی - جایی که از آن سرچشمه گرفته - بازمی‌گردد (مباحثات فورتونائوس، فصل ۲۱). در اینجا ست که اندیشه مانوی دیده می‌شود: فرستادگان پدر، ما را به بیداری فرامی‌خوانند و پیام آنها به کلام رستگاری (Salutaris Verba) یاری می‌رساند (اشاره به خدایان مانوی). بنابراین، رسالت ناجی فرستاده‌شده از جانب پدر و کسی که گفت: «من راه و حقیقت و حیات هستم» (یوحنا، ۱۴:۶)، هدایت روح‌هایی است که «از این پایین (دنیا) مادی) به درگاه خداوند باز خواهند گشت... و بار دیگر، یعنی به واسطه میانجی دیگری (جسم مادی و دیگری) امکان بازگشت به کره خاکی را ندارند (مباحثات فورتونائوس، فصل ۳)» (ذکره، ۲۰۰۰، ص ۱۴۳).

#### ۱-۷. آفرینش مسیح به عنوان «روح نجات‌بخش»

در منطق تثویت مانی، مهم‌ترین مسئله، طرد اندیشه تولد مادی و جسمانی است که توانسته است بر مسئله میانجی (médiateur) تأثیر بگذارد. چگونه ممکن است که پدر، نجات‌بخش (عیسی مسیح) را فرستاده باشد که متحمل انتشار و سرایت بدی و رنج باشد؟ فوستوس به مخاطبان کاتولیک می‌نویسد: «شما به کسی متوسل شده‌اید که در بطن یک زن به وجود آمده و نگهداری شده است. اگر این امر بدین گونه نیست، شما نیز حداقل این مسئله را بپذیرید که در این مورد همه چیز حالت انتزاعی داشته است و ناجی ظاهراً متولد شده است؛ بنابراین هیچ دلیلی برای مجادله بین ما وجود نخواهد داشت» (مباحثات فوستوس ۲۹/۱).

به همین دلیل بالا، مانعی وجود دارد که از حصول توافق بین مانویان و مسیحیان جلوگیری می‌کند. اسپسگ مانویان، در مورد مسیح جز کلام الهی هیچ تفسیری را قبول نمی‌کند: «ژان می‌گوید: در ابتدا کلام بود و این کلام متعلق به پروردگار بود و این کلام خود پروردگار بود که این چنین مسیح را نشانگر می‌ساخت (اشاره به آغاز انجیل یوحنا) و مارک (در انجیل مرقس) این‌گونه بیان می‌کند: «انجیل عیسی مسیح، پسر خداوند» (مباحثات فوستوس ۳/۱).

بدین ترتیب، روایات ماتئو و لوک (اشاره به انجیل متی و لوقا) که بیان‌کننده تولد عیسی هستند، دیگر ارزش شناخت و بررسی نخواهند داشت. مسیح، آن‌گونه که خودش بیان کرده است، از آسمان می‌آید و هیچ خویشاوند زمینی ندارد. فوستوس این پیدایش (génésédie) (تولد مادی حضرت مسیح ﷺ) و شرایطی را که این پیدایش در آن ایجاد شده است، رد می‌کند و می‌گوید: «مسیح تولد بکر و به تبع آن "اعجاز آمیز" ستاره‌ای حاصل از معجزه است که در ماگس (Mages) ظاهر می‌شود» (مباحثات فوستوس ۲/۱). خلاصه مطلب این است که «پسر خدا از جانب خدا می‌آید» (مباحثات فوستوس ۳/۳).

در فصلی از کتاب رساله اصلی (L'Épître du Fondement)، فوستوس تأکیدی روشن بر این مطلب دارد که مرگ ناجی مصلوب را واقعی نمی‌داند و تولد جسمانی مسیح را نمی‌پذیرد. وی با اشاره به روایت مصلوب شدن



شخصی دیگر به جای حضرت عیسی می‌گوید: «بدین طریق دشمنی که آرزو می‌کرد حتی ناجی بشر، پدر راستی‌ها، به صلیب کشیده شود، خود به صلیب کشیده شده؛ در آن زمان که چیزی به تمام و کمال می‌رسد، این دیگری است که ظاهر می‌گردد» (مباحثات فوستوس ۲۹/۱).

متقابلاً اسقف منطقه هیپون (سنت آگوستین) در مقاله «صلیب شب» (Croix de fantôme) به افشاگری‌هایش در مورد مسیح مردان (مانویان) ادامه می‌دهد؛ اما در همین نوشته می‌توان دید که فوستوس مصائب حضرت عیسی ﷺ را رسماً انکار نمی‌کند (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۴۵): «ما اقرار می‌کنیم که او تنها در ظاهر رنج برده و حقیقاً نمرده است [...]». در واقع، چون از ازل ظاهر انسانی داشته و وجه تشابه در علایق و عواطف انسانی از خود نشان داده است، دور از حقیقت نیست که او نقش خود را با تن دادن به مرگی ظاهری به اتمام رسانده باشد» (مباحثات فوستوس ۲۶/۱).

از آنجا که در مانویت، عیسی مسیح پسر خدا و پیام‌آور نور است، پس او به ظاهر انسان درآمد و بر روی صلیب جان باخت تا به گونه‌ای نمادین، رنج روح را در زندان تن بنمایاند (رضایی باغبیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱). به نظر نمی‌رسد که مسئله دارا بودن جسمی مادی برای مسیح نظیر بقیه انسان‌ها، در اعتقادات مانوی مطرح شده باشد. می‌دانیم که در کلیسای کهن، اعتقاد به مسیحی که دوباره زنده شده و در برابر شاگردانش و زائران امائوس (Emmaus) به صورت جسمانی و با شکوه ظاهر گردیده، هرگز مورد تردید و مخالفت قرار نگرفته بوده است. آگوستین که از گزارش مباحثات در مورد بسیاری از نکات عقیدتی یا اخلاقی مطرح در اجتماعات مانوی کوتاهی نکرده است، در خصوص مسئله «مسیح به صورت روح» سکوت اختیار می‌کند؛ درحالی‌که این مسیح «شبح‌گونه» بی‌شک در مجادلات و مباحثات کاتالولیک‌ها، قسمت اعظم موضوع را تشکیل می‌دهد. از طرفی، فوستوس در تلاش برای پاسخ دادن و مقابله با حملات مخالفین، نه بخش از نوشته‌هایش را به مسئله تجسم روح اختصاص داده است. نماینده مذهبی مانویان برای آسان بیان کردن نظریه خود در مجامع عمومی، حتی به مثال فرشتگان متوسل می‌شود. به نظر او، مسخره است که مانند کاتولیک‌ها ادعا کنیم اگر مسیح زاده نشده بود، نمی‌توانست دیده شود و با انسان‌ها سخن بگوید. او اظهار می‌دارد: «این مسئله روشن و واضح است؛ درست مثل برگزیدگان ما که بارها فرشتگان، خود را با تجسم انسانی به آنها نشان داده‌اند و با آنها ارتباط برقرار کرده‌اند» (مباحثات فوستوس ۲۹/۱).

همچنین مانویان برای سهولت مسیح‌شناسی خود، داوطلبانه به نوشته‌های پولس ارجاع می‌دهند: «او با وجود داشتن سرشتی خدای‌گونه، از این وضعیت برای ادعای برابری با خداوند سوءاستفاده نکرده است و با قبول خدمتگزاری و مشابه انسان‌ها شدن، خود را محروم کرده است. مسیح به واسطه حالتش یک انسان شناخته شده بود و مقام خود را تا این حد تنزل داده بود که با پذیرش مرگ، اطاعت امر کرد» (فیلیپان دو: ۵-۸).

فورتونائوس از دیدگاه خود، گفته بالا را این‌گونه تعبیر می‌کند: «به همان صورتی که شباهتی بین نجات‌بخش و انسان‌ها وجود داشت، مرگ مسیح هم تنها جنبه ظاهری دارد؛ اما این ظاهر، سرشار از مواعید است». در حقیقت، او این مرگ را مانند تصویر نمادین نجات، مجازی معرفی می‌کند: «او تا لحظه مرگ، خود را مقید به اطاعت امر نموده است تا شباهتش را با روح‌های ما نشان دهد و همچنین او در خود شباهت مرگ را نیز نشان داده است و اینکه پس

از آن پدرش در بین مردگان به او حیات می‌بخشد؛ و باید بپذیریم که روح‌های ما خواهند توانست به‌واسطهٔ او از مرگ رهایی یابند» (مباحثات فوروناتوس، فصل ۷).

برای مانویان، جز صدای رسای حق که توسط مسیح ﷺ به ما می‌رسد، هیچ رستگاری و نجاتی وجود ندارد. این روح نجات‌بخش و فرستادهٔ خداوند و مشابه خدا، به‌صورت مادی زاده نشده؛ بلکه کلام حق است (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۴۶-۱۴۷). در اینجا یکی دیگر از مراحل تعالیم پولس مطرح می‌شود: «از آنجاکه تنها یک خدا وجود دارد، تنها یک میانجی بین خدا و انسان‌ها، یک مرد، عیسی مسیح وجود دارد که خود را وقف همه کرده است» (تیموناتوس یک، ۲/۵)؛ اما گنوسی‌ها (مانویان) معتقد به مسئلهٔ غیرمادی بودن مسیح، که به شاخهٔ مسیحیت ملحق شده بودند، با تعبیر یکی دیگر از سخنان پولس، در حقیقت ناجی را به‌عنوان «قدرت و دانش پروردگار» در نظر می‌گیرند (مباحثات فوروناتوس ۲/۲)؛ پس عیسی خود خدا نیست؛ زیرا خدایی جز «پدر» وجود ندارد (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۵۲).

در مبحث بالا مشاهده می‌شود که اگرچه دین مانی ظاهراً رو به افول نهاده، اما از آنجاکه ریشه‌ای گنوسی داشته است، هنوز در قالب فرق گوناگون گنوسی و در عالم مسیحیت، به حیات خود ادامه می‌دهد. «رستگاری از راه دانش» که اصل و اساس تفکر گنوسی است، آن قدر جاذبه دارد که افرادی را به‌سوی خود بکشاند؛ همانگونه که آگوستین اقرار می‌کند که در دوران گرایش خود به مانویت، بیشتر جذب این جنبهٔ آیین مذکور بوده است (راسخی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸).

### نتیجه‌گیری

گاهی متوجه تفاوتی اساسی بین مسیح‌شناسی مانوی و آیین سنتی مسیحی می‌شویم. بر طبق آیین سنتی مسیحی، میانجی (عیسی مسیح)، گاهی در معنای واقعی کلمه (بر اساس گفتهٔ پولس)، خود خداوند است؛ و گاهی یک انسان واقعی (بر اساس انجیل‌های نخست)؛ از سوی دیگر، در مسیح‌شناسی مانوی (از نظر فوروناتوس)، مسیح تولد جسمانی نداشته؛ بلکه از ازل زاده شده است. او نه به‌واسطهٔ سرشت جاودانه‌اش خداوند است و نه به‌واسطهٔ جسمش انسان. در اینجا ما عملاً عیسای تاریخی را نمی‌یابیم؛ بلکه یکی از جنبه‌های اسطورهٔ مانوی به تصویر کشیده می‌شود: «عیسای درخشان»، جلوه‌ای از پدر بزرگی که برای جدا کردن بشر از «خواب مرگ» برای او فلسفهٔ نجات‌بخشی را به‌ارمغان می‌آورد. خلاصه اینکه در ورای همهٔ خطابه‌هایی که فوروناتوس در سخنرانی‌هایش ایراد می‌کند، حضور واقعی شخص مسیح محسوس نیست و تأثیر اسطورهٔ مانوی غالب است.

همین تأثیر را در «اعترافات» (Les Confessions) آگوستین نیز می‌بینیم که می‌نویسد: «ای سرور ما! من تنها پسر تو را چنان تصور می‌کنم که گویی بخشی نورانی از تمام وجود تو باشد و خود اوست که منجر به رستگاری ما می‌شود» (۵، ۱۰، ۲۰). این اشاره‌ای است به اسطوره‌ای از عیسی در مانویت؛ یعنی «یسوی (عیسای) درخشان» (دکره، ۲۰۰۰، ص ۱۵۱).

با استناد به مطالب یادشده، اثرپذیری مسیحیت (در روند تجسم مادی به انتزاعی مفهوم نجات‌بخش) در قرون نخست میلادی، از فرقهٔ گنوسی مانوی - که به مسیحیت گرویده، اما هنوز تحت‌تأثیر اندیشه‌های مکتب مانی بودند - مشهود است.

## منابع

- آیار، جواد و مجید ملایوسفی، ۱۳۹۱، «عیسی در تاریخ: نگاهی به دو روایت اولیه از مسیح‌شناسی»، *پژوهش‌نامه علم و دین*، ش ۶ ص ۱-۲۳.
- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۳، *تاریخ مختصر زبان فارسی*، تهران، بنیاد اندیشه اسلامی.
- ابن‌نذیم، ۱۳۷۹، *مانی به روایت ابن‌نذیم*، ترجمه محسن ابوالقاسمی. تهران، طهوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران، اساطیر.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا، ۱۳۹۶، «متن پارتی مانوی تصلیب عیسی و تأثیرپذیری آن از انجیل یوحنا»، *پژوهش‌های ادیانی*، ش ۹، ص ۲۹-۴۸.
- انجیل، ۱۹۹۵، *ترجمه تفسیری*، انگلستان.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۵، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- خواص، امیر، ۱۳۸۹، «پولس و الوهیت مسیح»، *معرفت ادیان*، ش ۲، ص ۹۷-۱۱۶.
- راسخی، فروزان، ۱۳۸۰، «متون دینی آیین مانی»، *هفت آسمان*، ش ۱۳ و ۱۲، ص ۱۳۱-۱۶۸.
- رضازاده جودی، محمدکاظم، ۱۳۹۳، «بررسی و نقد آموزه تجسد در مسیحیت»، *حکمت و فلسفه*، ش ۳۹، ص ۸۷-۱۰۲.
- رضایی باغبیدی، حسن، ۱۳۷۷، «محاکمه و مصلوب کردن عیسی مسیح ﷺ در متون مانوی»، *مجموعه مقالات مهروداد بهار*، ص ۱۰۰-۱۱۸.
- منتظری، سیدسعیدرضا و پیمان صمیمی، ۱۳۹۶، «تبیین نظری عرفان مانوی»، *پژوهش‌های ادیانی*، ش ۱۰، ص ۹۷-۱۲۲.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۸۳، *فرشته روشنی: مانی و آموزه‌های او*، تهران، ققنوس.
- ناس، جان‌بی، ۱۳۸۰، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
- وامقی، ایرج، ۱۳۷۸، *نوئسته‌های مانی و مانویان*، تهران، سوره.
- ویدن گرن، لئو، ۱۳۸۷، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران، مرکز.
- هالروید، استوارت، ۱۳۸۴، *ادیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، اسطوره.
- Alfaric, p., 1918, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 1<sup>st</sup> Vol, Du manichéisme au neo-platonisme, Paris, Princeton.
- Augustin d'Hippone, 2015, *Les confessions*, Livres 1-13, Kindle, Oxford university Press.
- Barclay, W., 2001, *Great Themes of the new Testament*, Westminster, John Knox press.
- Boyce, M., 1975, *A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Tehran, Liege.

- Burkitt, F.C., 2010, *The religion of the Manichees: Donnellan Lectures for 1924*, Cambridge university press.
- Decret, F., 2000, "La doctrine central du spiritalis salvator dans les source manichéenes africaines", In *Studia Manichaica*, pp.138-153.
- Decret, F., 1971, *Aspects du manichéisme dans L'Afrique romaine*, Les controversies de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin, Etudes augustiniennes et CNRS, Paris.
- Emmeric, R., Sundermann, W., Zieme, P., 2000, *Studia Manichaica*, Akademie Verlag, Religion.
- Lieu, S.N.C., 2009, *Manichaeism*, 10.1093/oxfordhb/9780199271566.003.0012, accessed on 10/5/2019.
- Puech, H.Ch., 1945, *Le Manichéisme dans Histoire Generale des Religions*, III. Paris, p.85-116.
- Weiskotten, H.T., 2008, *The life of Saint Augustine: A translation of Sancti Augustini Vita by Possidius*, New Jersey, Evolution publishing Merchantville.

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی جایگاه و اوصاف خدا در عقاید ارامنه ارتدکس ایران بر اساس دیوارنگاره کلیسای وانک

عسگر دیرباز / دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم

mdm1360@gmail.com

محمد دین محمدی / دانشجوی دکتری اندیشه معاصر، دانشگاه المصطفیٰ ﷺ

محمدحسین رحیمی / طلبه پایه ۹، مدرسه علمیه امام صادق ﷺ

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۲

### چکیده

یکی از جوامع فعال و زنده تأثیرگذار مذهبی در ایران، مسیحیان ارمنی هستند که شناخت و تعامل سازنده با این گروه می‌تواند یکی از اولویت‌های گفتمان بین ادیانی و بین فرهنگی درون‌ساختاری در ایران قلمداد شود. مباحث اصول دین، یقیناً یکی از مقدم‌ترین و ابتدایی‌ترین سطوح گفتمانی با این گروه است که در بین آنها خداشناسی از اهمیت و تقدم فوق‌العاده‌ای برخوردار است. این مقاله درصدد پرداخت به این مقوله با روش تحلیل محتوای هنری قیاسی بر اساس دیوارنگاره‌های کلیسای وانک اصفهان است. تقدس و احترام ویژه نگارگری دینی در فضای ارتدکس به‌همراه انطباق کدهای هنری با مضامین بافت کتاب مقدس، موجب اعتبار و روایی و پایایی یافته‌های تحقیق می‌گردد. در نهایت مشاهده می‌شود کدهای هنری، مضامینی چون خدای مهربان، برتر، ناظر، حکیم و حتی واحد و یگانه را به‌همراه خصوصیات چون جسمانی بودن و انسانی بودن، به‌خوبی به مخاطب خود القا می‌کند. شناسایی و تحلیل احتمالی برخی کدهای مخفی و مبهم هنری، مانند کبوتری در فضای چشم‌گونه حاضر در تصویر، یکی از یافته‌های جدید این تحقیق است که می‌تواند بهانه‌ای برای تحقیقات بعدی باشد.

**کلیدواژه‌ها:** ارامنه، اصول عقاید، خداشناسی، الهیات، دیوارنگاره، کلیسای وانک، هنر دینی.

مبنای‌ترین شکل گفتمان میان ادیان، صحبت در حوزه مبنای اعتقادی آنهاست. این امر در برخی ادیان، مانند مسیحیت، غالباً محدود به شناخت و مطالعه کتب مقدس بوده و در برخی ادیان دیگر، مانند اسلام، برای تحلیل و بیان آن کتاب‌های مستقل متعددی با گرایش‌های گوناگون نص‌گرایانه و عقل‌گرایانه در کنار کتاب مقدس آن دین نگاشته شده است. کشف و تحلیل این مبنای یکی از راه‌های گفتمان بین ادیانی و بحث تقریب می‌باشد.

محققین برای علم به مهم‌ترین مباحث عقیدتی ادیانی که کتاب کلامی مستقلی برای دسته‌بندی و اولویت‌بندی مباحث عقیدتی خود ندارند، باید از روش‌های دیگری استفاده کنند؛ روش‌هایی چون مراجعه به افراد محقق و عالم به کتاب آسمانی یا مراجعه به عرف جامعه متدینین و تحلیل گفتمان کلامی آنها و...؛ همچنین مراجعه به تحلیل‌های مکاتب رقیب یا تحلیل هرگونه میراث به‌جای مانده مرتبط با زندگی دینی آن قوم، از جمله این روش‌هایند.

«هنر یکی از زبان‌های مشترکی است که برخی ادیان، مانند مسیحیت، از آن به‌عنوان ابزاری برای بیان و ثبت عقاید دینی خود بهره گرفته است» (دین‌محمدی، ۱۳۹۶، ص ۳۰۷). «هنر مسیحی از همان آغاز عمیقاً نمادین بوده و این نمادگرایی جزء لاینفک هنر مسیحی است؛ زیرا واقعیت روحانی که این هنر به‌تصویر می‌کشد را نمی‌توان جز از طریق نمادها از راه دیگری انتقال داد» (اوسپنسکی و ولادیمیر لوسکی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). مسیحیت در منطقه‌ای به‌وجود آمد که بیشتر تحت تأثیر فرهنگ‌های یونانی رومی قرار داشت؛ بنابراین نتوانست از میراث هنری دوران باستان (یونان و روم) صرف‌نظر کند (بورکهارت، ۱۳۶۹، ص ۵۹). برخی ابعاد این هنر، از جمله تصویرگری، در برخی مکاتب مسیحی، از جمله ارتدکس، چنان جایگاه مهمی پیدا کرده است که برخی بی‌توجهی کلیسای کاتولیکی روم به تقدس تصویرگری‌های صورت‌گرفته از حضرت مسیح ﷺ و حضرت مریم ﷺ و قدیسین را یکی از عوامل جدایی این دو کلیسا از یکدیگر معرفی می‌کنند (ویر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶). اهمیت فوق‌العاده این مسئله موجب تشدید دقت و توجه به مقوله تصویرگری در میان ارتدکس‌ها شده است. باید توجه داشت که به هر میزان موطن این تصویرگری‌ها به مکان‌های معیار این آیین مانند کلیسا یا افراد معیار نگارنده یا ناظر به نقاشی‌ها، مانند کشیشان، نزدیک‌تر باشد، میزان دقت این روایتگری نیز افزایش می‌یابد و امکان استاد و درجه اعتبار اتصافش به این آیین بالاتر می‌رود. بالاترین اعتبار و یقینی‌ترین اتصاف در این تصویرگری‌ها، مربوط به تصویرگری‌های صورت‌گرفته در داخل کلیساست که کار تصویرگری یا نظارت بر تصویرگری به‌عهده کشیشان و افراد معیار مذهبی بوده است. کلیسای وانک در اصفهان یکی از مراکزی است که کامل‌ترین نقشینه‌های دینی مسیحی ارتدکسی را در دیوارهای خود به یادگار دارد. این مقاله درصدد است تا در یک فضای بین‌رشته‌ای با روش تحلیل محتوای هنری کیفی قیاسی، به استخراج جنبه‌های محتوایی و ساختاری این هنر دینی اقدام کند؛ اما به مسائلی چون نوع، رنگ و چینش رنگ‌ها و ترکیب خطوط و... توجهی ندارد (گودرزی، ۱۳۷۸، ص ۲۲). در این روش ابتدا کدهای معنادار بافت هنری

مورد دقت و بررسی قرار می‌گیرد و سپس این یافته‌ها با مقوله‌های مشابه بافت دین و کتاب مقدس مقایسه می‌شوند تا میزان تشابه، ارتباط یا تعارض این دو بافت کشف شود و در قالب قواعد کدگذاری تبیین و تحلیل گردد. روش گردآوری داده‌ها در این تحقیق، ابتدا بر اساس مشاهده و استقرای حضوری و عکاسی در فضای کلیسای وانک و سپس تحلیل عقلی آن و در نهایت، مقایسهٔ آن با گزاره‌های بافت دین و کتاب مقدس با روش کتابخانه‌ای است.

این مقاله با توجه به محدودیت واژگانی، گسترهٔ تحقیق خود را از لحاظ موضوع به «خداشناسی» و از لحاظ تبارشناسی به فضای «عقاید کلامی ارامنه» و از لحاظ زمانی و مکانی به فضای «کلیسای وانک» و دیوارنگاره‌های آن محدود می‌کند.

سؤال اصلی این تحقیق بررسی جایگاه خدا در الهیات و اصول عقاید ارامنهٔ ایران بر اساس دیوارنگاره‌های کلیسای وانک می‌باشد که شامل سؤالات فرعی زیر است:

۱. وجود برتر در این دیوارنگاره دارای چه کدهای معنادر هنری است؟
۲. کدهای معنادر هنری دیوارنگارهٔ کلیسای وانک با کدام یک از مقوله‌ها و مضامین بافت دین مسیحیت و کتاب مقدس در ارتباط است؟
۳. کدام یک از کدهای هنری دارای ارجاع مشخصی به بافت دینی و کتاب مقدس نیستند؟

### ۱. پیشینهٔ تحقیق

کارهای صورت‌گرفته در این عرصه را می‌توان با سه رویکرد بررسی کرد:

#### ۱-۱. با رویکرد هنری و معماری

از جمله کارهای صورت‌گرفته در این مورد می‌توان به کارهای خانم پسندی با عنوان *معرفی و توصیف شمایل قدسیین در نگاره‌های معراج‌نامهٔ میرحیدر و نقاشی‌های مذهبی کلیسای وانک* (پسندی، ۱۳۹۴) و خانم وسیعی با عنوان *مقایسهٔ رمزشناسی خوشنویسی اسلامی با شمایل نگاری مسیحی (با تأکید بر مسجد امام اصفهان و کلیسای وانک)* (وسیعی، ۱۳۹۱) اشاره کرد که تمرکز این تحقیقات بر روی بعد هنری موضوع و بررسی شمایل حضرت مسیح ﷺ است و در نتیجه، کمتر به بررسی شمایل خدا و همچنین بررسی ارتباط بحث خداشناسی با کدهای هنری منقوش بر دیوارهای کلیسای وانک پرداخته‌اند.

پایان‌نامه‌های سرکار خانم حیدری با عنوان *ارامنه در اصفهان در دورهٔ صفوی* (حیدری، ۱۳۹۶)، خانم امینی با عنوان *بررسی تأثیرپذیری تزئینات کلیسای وانک اصفهان از مسجد شیخ‌لطف‌الله (دورهٔ صفوی)* (امینی سودانی، ۱۳۹۳)، خانم خواجه جهرمی با عنوان *نسبت صورت و کارکرد در معماری ایرانی اسلامی (بررسی دو اثر تاریخی مسجد شیخ‌لطف‌الله و کلیسای وانک)* (خواجه جهرمی، ۱۳۹۱) و خانم سرتیپی با عنوان *مطالعهٔ مقایسه‌ای تزئینات*

مسجد و کلیسا در دوره صفوی (بررسی موردی: مسجد شیخ لطف‌الله و کلیسای وانک در اصفهان) (سرتیپی‌زاده، ۱۳۹۷) نیز با رویکرد مقایسه‌ای به دنبال سبک‌شناسی معماری ارمینان اصفهان و به‌خصوص کلیسای وانک هستند. همان گونه که ملاحظه شد، جنبه‌های الهیاتی و مخصوصاً ارتباط میان کدهای خدانشناسی و تطبیق آنها با آیات کتاب مقدس، مدنظر نگارندگان محترم این تحقیقات نبوده است.

### ۱-۲. با رویکرد الهیاتی

در این بخش نیز شاهد تحقیقاتی هستیم که هر کدام به‌نوعی با مقاله حاضر نسبت عموم و خصوص من‌وجه دارند؛ از باب نمونه می‌توان به پایان‌نامه آقای طاهری با عنوان *مفاهیم الهیاتی در مسیحیت* (طاهری، ۱۳۸۸) و کتاب آقای هوردن (هوردن، ۱۳۶۸) با عنوان *راهنمای الهیات پروتستان* اشاره کرد که با رویکردی فلسفی و تاریخی به بررسی مقولاتی چون خدا، حضرت مسیح و مریم علیها‌السلام، بهشت و جهنم و... می‌پردازند که در فضای خدانشناسی بیشتر به دنبال بررسی ادله اثبات وجود خدا هستند و بررسی صفات خداوند در آنها چندان پررنگ نیست؛ درعین حال هیچ توجهی به مسائل هنری و بازنمودهای تفکر مسیحی در هنر مسیحی ندارند. جناب آقای مدیر در پایان‌نامه خود با عنوان *اصول الهیات ارتدوکس* با تمرکز بیشتری به بررسی ابعاد جهان‌بینی عرفانی کلیسای ارتدکس پرداخته و با توجه به این نکته که اشتراک زبانی با جهان غرب و اشتراک دینی با دنیای شرق سبب شده است که این کلیسای اصیل مسیحی کمتر مورد پژوهش قرار گیرد. در این پایان‌نامه به بررسی اصول این آیین در سه دسته آموزه خدا، آموزه شمایل و آموزه خداگونگی می‌پردازد. این پایان‌نامه فقط جنبه الهیاتی دارد و هیچ نظارتی بر ابعاد هنری ساطع‌شده از این اندیشه ندارد (چهاربرج، ۱۳۹۷، ص ۲).

همچنین پایان‌نامه منحصر به فرد سرکار خانم تیموری با عنوان *بررسی و تحلیل باورها و آیین ارمینان اصفهان در سده اخیر* یکی از کارهای خوب در این عرصه است که مطابقت زیادی با موضوع این تحقیق داشت. در این پایان‌نامه به تحلیل آیین‌ها، باورها و عقاید این اقلیت دینی پرداخته شده است تا بتوان محتوا و ساختار و کارکردهای یک آیین و تحولاتی را که متأثر شده‌اند، به‌درستی تشخیص داد. رویکرد این پایان‌نامه اجتماعی و معرفتی است و کمتر به ابعاد هنری توجه شده است (تیموری، ۱۳۹۴، ص ۲).

پایان‌نامه خانم عقیلی با عنوان *شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی حضرت مسیح و مریم علیها‌السلام در کلیساهای اصفهان* از لحاظ روش تحقیق بسیار نزدیک به این مقاله بوده و نویسنده به تحلیل نقاشی‌های حضرت مسیح و مریم علیها‌السلام در سه کلیسای وانک، بیت لحم و مریم مقدس اصفهان پرداخته است (عقیلی، ۱۳۹۶، ص ۲)؛ ولی موضوع آن از حیث کدگذاری‌های بافت دینی و همین‌طور موضوع و محدوده تحقیق، با کار این مقاله متفاوت است.

### ۱-۳. با رویکرد تاریخی و فرهنگی

مقاله‌ای از جمله «مسیحیت در ایران» (میردامادی، ۱۳۷۷)، «تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران» (میلر، ۱۹۸۱) و «گزارشی از وضعیت ارامنه در ایران» (نادری، ۱۳۸۲) و «مسیحیت شرقی و تحولات تاریخی»



(ویر و بخشنده، ۱۳۸۲) نیز بیشتر با رویکردی تاریخی و فرهنگی به بررسی فضای ارامنه و موضوعات دینی آن پرداخته‌اند که در اکثر این مقالات هیچ اراده‌ای برای تطبیق واقعیت‌های تاریخی و فرهنگی موجود با بافت دینی کتاب مقدس ملاحظه نمی‌شود.

## ۲. ضرورت تحقیق

ایجاد تعامل سازنده بین اجزای مختلف اجتماع برای شکل دادن جامعه‌ای یک‌دست و ایجاد و افزایش میزان هم‌گرایی اجتماعی، یکی از ضروریات هر اجتماع، به‌خصوص اجتماعات دینی است. مسیحیان ارامنی یکی از فعال‌ترین گروه‌های مذهبی حاضر در ایران هستند که اطلاعات چندانی در مورد فضای اعتقادی و کلامی آنها وجود ندارد (عارف‌زاده، ۱۳۹۳). بحث بر روی مباحث اعتقادی، خصوصاً خداشناسی، از قدماتی‌ترین فضاهای گفتمان دینی است که یکی از ابعاد این گفتمان، بعد هنری آن می‌باشد. با توجه به پیشینه‌شناسی صورت‌گرفته، محتوای چندان مناسبی در این دو فضا وجود ندارد. ویژگی منحصر به‌فرد این مقاله بررسی رابطهٔ کدهای هنری کشف‌شده از بافت هنری با مقولات بافت دینی و آیات کتاب مقدس در حوزهٔ خداشناسی است که تا کنون چنین کار بین‌رشته‌ای ملاحظه نشده است.

## ۳. چهارچوب مفهومی

عناوینی مانند «عقاید»، «ارامنه» و «ارتدکس» جزو اصطلاحات کلیدی در این بررسی‌اند که شناخت و تحلیل آنها ضروری به‌نظر می‌رسد. مفهوم «خداشناسی» ضمن بحث «عقاید»، و موضوع «کلیسای وانک» ذیل بحث «ارامنه» تبیین خواهند شد.

### ۳-۱. عقاید

«عقاید» در لغت جمع عقیده و به‌معنای «هر چیز که شخص بدان اعتقاد دارد و یقین بر آن دارد؛ آنچه بدان گروند و تصدیق کنند؛ آنچه بدان باور دارند؛ آنچه بدان گرویده‌اند» می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷).

در یک تقسیم کلان می‌توان مباحث مطرح‌شده در دین را به سه بخش «توصیف‌ها»، «تجویزها» و «تبیین‌ها» تقسیم کرد (دین محمدی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۶). «توصیفات» جمله‌های خبریه‌ای است که انتساب و یا عدم انتساب برخی مفاهیم به موضوع «دین» در آنها مورد توجه است؛ مانند: «خدا هست»، «شریک‌الباری وجود ندارد»، «این دین دارای کتاب آسمانی است». «تجویزات» به بخش‌های عبادی و آیینی دین اشاره می‌کند که در قالب جمله‌های انشایی طلبی با مخاطب دینی گفت‌وگو می‌کند؛ مانند: «این عمل را باید انجام دهی»، «برای رفتن به بهشت باید این کار را ترک کنی». به هر استدلالی برای اثبات گزاره‌های توصیفی و تجویزی و یا برای برقراری ارتباط مابین مفاهیم «تبیین» گفته می‌شود. معمولاً علم کلام به بخش «توصیف‌ها» و علم فقه به بخش «تجویزها» توجه داشته و آن را مورد تحلیل قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، حوزهٔ علم کلام «عقاید و پندار» و حوزهٔ

علم فقه «افعال و کردار» است. باید توجه داشت که تمامی مباحث «توصیفی» دارای تقدم رتبی و زمانی نسبت به مباحث «تجویزی» می‌باشد و به عبارت دیگر، پشتوانه هر عبارت تجویزی یک یا چند عبارت توصیفی است.

حوزه توصیف‌های دینی به دو گروه «اصول کلی» و «مسائل جزئی» تقسیم می‌شوند. اساسی‌ترین و تأثیرگذارترین مباحثی را که اولاً نقش تعیین‌کننده‌ای در تمامی مفاهیم یک تفکر دارند و ثانیاً باعث تمایز و جدایی این برنامه از سایر برنامه‌ها می‌شوند، «اصول کلی» می‌نامند که معمولاً به سه مسئله «مبدأشناسی»، «راه‌شناسی» و «مقصدشناسی» می‌پردازند. فضای «مبدأشناسی»، مسائل مربوط به «موجود برتر»، «خودشناسی» و «انسان‌شناسی» را شامل می‌شود. فضای «راه‌شناسی» متکفل معرفی مسیرها و ابزارهای رساننده انسان به سعادت است. فضای «مقصدشناسی» نیز مباحث پایان انسان و زندگی بعد از مرگ را مورد بررسی قرار می‌دهد (دین‌محمدی، زواد و رستمی، ۱۳۹۶، ص ۲۰). هر کدام از این سرفصل‌ها دارای مسائل ریز و جزئی زیادی است که از آنها با عنوان «مسائل کلامی» یاد می‌شود.

در این مقاله مسئله «موجود برترشناسی» و در همان لایه «اصول کلی» مورد توجه می‌باشد که در فضای گفتمان دینی، مصداق اتم آن همان «خداوند» است.

## ۲-۳. ارامنه

«ارامنه» گروهی منسوب به قوم ارمنی هستند که از هزاره دوم پیش از میلاد مسیح<sup>ع</sup> در کوهستان‌های ارمنستان شکل گرفت (نادری، ۱۳۸۲، ص ۴). از اوایل سده اول میلادی، مبلغان برای ترویج مسیحیت به شمال غربی ایران زمین و ارمنستان آمدند. پس از خروج حضرت مسیح<sup>ع</sup> حواریون آن حضرت، تادئوس حواری را به شهر یدسیا، مرکز حکومت آبکار، پادشاه ارمنستان، فرستادند. تادئوس در ارمنستان به تبلیغ پرداخت و در این راه شهید شد (همان، ص ۸).

ارمنستان اولین کشوری بود که در سال ۳۰۱م به دعوت‌گریگور آیین مسیحیت را به رسمیت شناخت. بعد از او مقام رهبری به صورت موروثی و با شورایی از نمایندگان تمام خلیفه‌گری‌های حوزه سیلیسی تعیین می‌شود. امروز ارمنی‌های سراسر دنیا و از جمله ایران، صاحب مذهب و کلیسای جداگانه‌ای هستند که به نام گریگوری معروف است (همان، ص ۱۰).

کوچ بزرگ اجباری ارمنیان به ایران در سال ۱۰۱۳ق به علت کمبود نیروهای شاه‌عباس برای مقابله با سپاه عثمانی صورت گرفت (نادری، ۱۳۸۲، ص ۵) که بعدها این گروه‌ها در جلفا، اصفهان، چهارمحال، گیلان و مازندران سکنی گزیدند (همان، ص ۴) و صاحب هویتی ایرانی شدند (همان، ص ۶). امور مذهبی، اجتماعی، فرهنگی و ورزشی آنها تحت خلیفه‌گری‌های سه‌گانه «خلیفه‌گری ارامنه آذربایجان»، «خلیفه‌گری ارامنه اصفهان و استان‌های جنوب ایران» و «خلیفه‌گری ارامنه تهران و استان‌های شمال ایران» درحال مدیریت است (همان، ص ۹).

هر سه حوزه کلیسایی، وابسته به حوزه عالی سیلیسی لبنان به رهبری اسقف اعظم آرام کشیشیان و تابع کلیسای ارتدکس شرقی غیر کالسدونی هستند. البته تعداد محدودی نیز، پیرو آیین‌های کاتولیک و پروتستان می‌باشند. اعتقاد به «خدای یگانه»، «تثلیث مقدس» و «کلیسای یگانه»، «غیربشری بودن حضرت عیسی ﷺ و محو عنصر بشری عیسی ﷺ در الوهیت وی»، به معنی جمع مقام الوهیت و انسانیت و تجسد یافتن خدا در قالب حضرت مسیح، از جمله اعتقاداتی است که کشیشان ارمنی به آن تصریح کرده‌اند (سرکیسیان، ۱۳۸۲، ص ۹ و ۱۰).

کلیساهای ارمنیان در ایران برحسب تاریخ بنای آنها به سه دوره تقسیم می‌شوند (نادری، ۱۳۸۲، ص ۹):

اول، کلیساهای قرون وسطی در آذربایجان، مانند تادئوس مقدس در ماکو (۶م) و استپانوس مقدس در جلفای ارس (۸م).

دوم، کلیساهای روزگار صفویان در جلفای اصفهان (کلیسای وانک)، شیراز، بوشهر، روستاهای فریدن، چهارمحال، اراک و خرقان. کلیسای وانک را ارامنه در سال ۱۶۰۶م (میردامادی، ۱۳۷۷، ص ۴) پس از استقرار در جلفای اصفهان، نظیر همان کلیسایی که در جلفای قدیم یعنی جلفای ارس داشتند و با همان نام ساختند (قوکاسیان، ۱۳۵۱، ص ۸۰) که بعدها مهد علم و دانش ارامنه ایران شد (قوکاسیان، ۱۳۵۲، ص ۲).

سوم، کلیساهای سده نوزدهم و بیستم میلادی که با مهاجرت ارامنه از روستاها به شهرها و ساختن کلیساهای جدید شکل گرفت.

محدوده تحقیق این مقاله، از لحاظ مکانی محدود به فضای کیسای وانک می‌باشد.

### ۳-۳. ارتدکس

«ارتدکس» لفظی یونانی و به معنای «عقیده درست» است که در معنای عام آن، برای همه پیروان فرقه‌های بزرگ مسیحی به کار می‌رود؛ ولی در وصف خاص، فقط به پیروان جامعه مسیحیت سنتی در کلیسای ارتدکس شرقی اطلاق می‌شود (تیموتی و بخشنده، ۱۳۸۶، ص ۲۳۸).

اولین انشعاب رسمی در کلیسا در سال ۵۵۷م با اصلاحات امپراتور ثئوسی سوم در ممنوعیت نصب تصاویر در کلیساها اتفاق افتاد (ویر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶)؛ چراکه کلیسا به دلیل احترام پرستش‌وار نسبت به تصاویر و تمائیل مقدس، مورد انتقاد مسلمانان و حتی بعضی از مسیحیان قرار داشت. این اصلاحات، واکنش‌های شدیدی در مشرق و مغرب در پی داشت که امپراتور فرمان خود را در شرق با نیروی نظامی اجرا کرد، ولی در غرب و روم به دلیل بعد مسافت، این امر امکان پذیر نبود. بعدها پاپ گرگوریوس دوم طبق فتوایی مخالفین «احترام به تمائیل» را از جرگه اهل ایمان خارج دانست و در حقیقت امپراتور را تکفیر نمود. امپراتور در برابر این عمل، برای تنبیه پاپ ناحیه سیسیل در جنوب ایتالیا را از حوزه حکومت پاپ خارج کرد و تحت امر بطرک یونان قرار داد و پاپ مجبور شد برای مقابله با قبایل «لومبارد» که از شمال قصد حمله به روم را داشتند، از شارل مارتر کمک بگیرد. در سال ۸۰۰م، زمانی که شارلمانی

به روم آمده بود و در روز عید میلاد مسیح ع، پاپ *لئوی سوم* تاج امپراتوری را بر سر او نهاد. چند سال بعد، *لئوی پنجم*، امپراتور روم شرقی (قسطنطنیه) لقب «مقدس» را برای شارلمانی به رسمیت شناخت و از آن زمان رسماً امپراتوری روم (و کلیسای روم) به دو قسمت شرقی و غربی منقسم شد (رشیدیگی، بی تا، ص ۳).

دومین تقسیم‌بندی بزرگ در سال ۱۰۵۴م رخ داد که به شکل‌گیری کلیسای کاتولیک و کلیسای ارتدکس شرقی انجامید و عنوان کاتولیک بعدها بر کلیسای غربی اطلاق شد (سرکیسیان، ۱۳۸۲، ص ۵)؛ که علت اصلی آن نیز اختلاف در بحث چگونگی انبعاث روح‌القدس بود.

در سال ۵۹۸م اصل «فیلیوکو»، یعنی «و پسر»، در مقابل کسانی که روح‌القدس را فقط صادر از «پدر» می‌دانستند، توسط شورای ای از بزرگان کلیسا در اسپانیا در اعتقادنامهٔ اتاناسیوسی به رسمیت شناخته شد. در سال ۸۷۶م شورای ای از روحانیون در شهر قسطنطنیه پاپ را به دو دلیل سیاسی و علاقه‌مندی به اصل فیلیوکو، که موجب نفی مصدريت مطلق از خدای می‌شود، محکوم به خطا دانستند. جدایی نهایی این دو کلیسا در سال ۱۰۵۴م به وقوع پیوست که پاپ روم و بطرک قسطنطنیه همدیگر را تکفیر کردند (رشیدیگی، بی تا، ص ۵).

سومین تقسیم‌بندی در فضای مسیحیت نیز در اوایل قرن شانزدهم، حدود سال ۱۵۱۲م توسط *لوتر* و بعدها *کالون* صورت گرفت و کلیسای پروتستان از این دو کلیسا جدا شد (سرکیسیان، ۱۳۸۲، ص ۵). در مسیحیت غربی عموماً سه مذهب کاتولیک، پروتستان و انگلیکن‌ها قرار دارد و در مسیحیت شرقی سه کلیسای ارتدوکس شرق (کلیسای یونانی - روسی نیز نامیده می‌شود)، کلیساهای جدا شده یا غیر کالسدونی (کلیسای سوری شرق یا کلیسای سنتوری نیز نامیده می‌شود) و کلیساهای متحد با رم وجود دارند (عارف‌زاده، ۱۳۹۳).

عمده اختلافات دو کلیسای ارتدکس و کاتولیک را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. «اعتقاد به شمایل مقدس» در ارتدکس: آنها قائل به تقدس شمایل هستند و شمایل‌نگاری را نوعی «تفسیر بصری» کتاب مقدس دانسته‌اند؛ چراکه بسیاری از آموزه‌های مسیحی موجود در کتاب مقدس، به نحوی در شمایل‌ها تجلی یافته است (غلامیان و هوشنگی، ۱۳۹۳، ص ۷۵). این تحقیق شدیداً متأثر از مسئله اعتقاد و اعتبار شمائل در نزد ارتدکس‌هاست.

۲. «نحوه شکل‌گیری و فعالیت روح‌القدس»: که ارتدکس‌ها آن را صادر از «پدر» و کاتولیک‌ها آن را صادر از «پدر و پسر» باهم می‌دانند (عارف‌زاده، ۱۳۹۳).

۳. «اعتقاد به آرامش‌گرایی»: مسیحیت شرق معتقد است برای رسیدن به خدا، باید وارد یک دستگاه عرفانی واسطه‌ای به نام آرامش‌گرایی شد؛ مانند اعتقاد به واسطه‌بودن تماثیل (همان).

۴. «مقام و جایگاه حضرت مریم»: کلیسای کاتولیک برای مسأله «عصمت مریم» و «بکارت مریم تا پایان عمر» اهمیت ویژه‌ای قائل است، درحالی‌که ارتدکس‌ها چنین اعتقادی ندارند و عصمت را ویژگی منحصر به حضرت عیسی ع می‌دانند.

۵. «تأثیر رستاخیز حضرت مسیح در بهشتی شدن انسان‌ها»: ارتدکس‌ها شدیداً به آن اعتقاد دارند.
  ۶. «تأثیر فیض خدا در بهشتی شدن انسان‌ها»: کلیسای ارتدکس هیچ‌گونه تعلیمات تفصیلی درباره «فیض خدا» ندارد و بنابراین، متکلمان مسیحی شرق تا حدی، اراده انسان را در نجات سهیم می‌دانند.
  ۷. «اعتقاد به برزخ»: کاتولیک‌ها آن را قبول دارند، ولی ارتدوکس‌ها قبول ندارند.
  ۸. «تبيين مسئله چرایی حلول جسمانی خدا در شکل حضرت مسیح»: کاتولیک‌ها علت آن را نجات انسان‌ها از گناه و ارتدکس‌ها علت آن را خداگونگی انسان معرفی می‌کنند.
  ۹. مرجعیت مکانی (کلیساهای معیار) و شکل آن‌ها: شکل کلیساهای ارتدوکس چهارگوش است و در دو سطح قرار دارد. قسمت مرتفع آن محل اولیای دین و به‌منزله آسمان و قسمت پایین، محل اجتماع پیروان و به‌منزله زمین است، ولی در کلیساهای کاتولیک این ویژگی وجود ندارد.
  ۱۰. اعتبار مرجعیت پاپ: کاتولیک‌ها علاوه بر اعتقاد به مصونیت کل جامعه کلیسایی (اعتقاد مشترک با ارتدکس‌ها)، به «عصمت پاپ» و مقامات کلیسایی نیز اعتقاد دارند و معتقدند عصمت جامعه کلیسایی از طریق «معصومیت پاپ» اعمال می‌شود.
  ۱۱. تفاوت در منبع: کاتولیک‌ها علاوه بر کتاب و سنت (مجموع شعارها و اصول عقایدی که حواریون به‌طور شفاهی از خدا یا روح‌القدس دریافت کرده‌اند)، تعالیم رسمی کلیسا را نیز جزو اصول منابع اعتقادی و عملی خود به‌حساب می‌آورند. منظور از تعالیم کلیسا، مصوبات کلیسا و اعتقادنامه‌ها و شوراها و اظهارات پاپ در مسند و مقام پاپی است.
  ۱۲. زبان دینی: کلیسای ارتدکس، به‌خاطر اهمیت «کلیسای یونانی» ترجمه «یونانی» عهد عتیق را برگزیده، درحالی‌که در کلیسای غرب بر متن «لاتینی» کتاب مقدس اصرار ورزید؛ به همین دلیل، به کلیسای غربی «کلیسای لاتینی» و به کلیسای شرقی «کلیسای یونانی» نیز می‌گویند. البته معمولاً مراسم مذهبی به زبان مردم برگزار می‌شود (همان).
  ۱۳. نحوه برگزاری آیین‌های عبادی: «تعمید و عشای ربانی» عبادتی مشترک مابین مکاتب مسیحی است؛ اما اموری مانند: «اعتراف، تدهین بیمار» فقط مدنظر کاتولیک‌ها بوده و دعا برای مردگان از نیایش‌های ارتدکس‌هاست (رشدی، کاتولوگوس، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۴۰).
- آیین لوتر و کالون که موجب تشکیل کلیسای پروتستان و پوزیتری و همچنین زیرمجموعه آن، از جمله کلیسای انگلیکن (اسقفی) و کلیسای باپتیست، متودیست، پنطیکاستی و نهضت‌های کارزماتیک شد، بیشتر به‌لحاظ ساختاری و اعمال عبادات با کلیسای کاتولیک و ارتدکس دارای زاویه‌اند (رشدی و کاتولوگوس، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۴۰).

#### ۴. یافته‌های تحقیق

در این بخش ابتدا در میان دیوارنگاره‌های موجود در صحن اصلی کلیسای وانک به دنبال واضح‌ترین تصویر در مورد برترین موجود می‌گردیم. فقط در یک دیوارنگاره که در سمت چپ ورودی قرار داد، می‌توان به وضوح موجودی در بالاترین جایگاه یافت؛ چراکه در این دیوارنگاره گروه‌ها و طبقات افراد از جهنم به سمت آسمان کاملاً به وضوح به نمایش گذاشته شده است. در بالاترین جایگاه فردی قرار دارد که در ادامه به بررسی این موجود - که بالاترین و برترین موجود این دیوارنگاره است - خواهیم پرداخت. در هیچ یک از تصاویر دیگر چنین جایگاهی قابل رؤیت و مشاهده نیست و با ارتکازات ذهنی به نظر می‌رسد که بقیه تصاویر جهت‌های دیگر صحن کلیسا بیشتر متعلق به داستان‌های حضرت مسیح علیه السلام و حواریون باشد. بنابراین با تمرکز بر روی این تصویر، اقدام به تحلیل آن و پیدا کردن کدهای مرتبط از بین گزاره‌های دینی و کتاب مقدس خواهیم کرد.



تصویر ۱. نمای کلی دیوارنگاره کلیسای وانک

#### ۴-۱. تحلیل تصویر

در بالاترین قسمت تصویر این دیوارنگاره شاهد حضور پیرمردی هستیم که مهربان و خردمند به نظر می‌رسد و بالاترین جایگاه را در این نظام داراست. لباس سیاه و ردای قهوه‌ای یا زرشکی بر تن دارد؛ یک دست آن به سمت بالا و دست دیگرش به سمت پایین است و بر بالای چیزی مثل ابر قرار دارد. این ابر دارای شکل خاصی است و چیزی شبیه چشم بزرگ نیز در آن نمایان است و در درون آن علامتی شبیه به کبوتر یا موجودی دارای دو بال دیده

می‌شود که به سمت پایین در حال پرواز بوده و اطرافش پر از نور است و هاله‌های نورانی طلایی رنگ در پشت این پیرمرد نمایان است. در قسمت کناری ابرها و در امتداد آنها شاهد تصاویر ستارگان هستیم.



تصویر ۲. برترین موجود

#### ۴-۲. تطبیق

در ادبیات مسیحی با صرف‌نظر از مفهوم تثلیث، که برگرفته از عبارات عهد جدید است، بهترین مصداق برای این موجود، همان خداست؛ این مصداق‌شناسی با فضای توحیدی تعبیر عهد قدیم بسیار سازگار است؛ مانند «تثنیه ۶: ۴ و ۵» که می‌فرماید: «ای اسرائیل! بشنو، یهوه خدای ما، یهوه واحد است».

با توجه به معلوم بودن و متفاوت بودن جایگاه حضرت مسیح ﷺ و ملائکه (روح‌القدس و پسر) در این دیوارنگاره، به نظر می‌رسد که «خدا» بودن این تصویر متعین است؛ اما باید دید چه گزاره‌هایی از کتاب مقدس این امر را تأیید و توجیه می‌کنند. در ادامه برخی از اوصاف خداوند که در عهدین بیان شده‌اند، مرور خواهند شد و وجه مطابقت آنها با برخی از کدهای موجود در نقاشی مورد بررسی و تطبیق قرار خواهند گرفت.

برخی از اوصاف خدا در عهد قدیم از این قرار است (مسیری، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۶۶):

۱. «ایل» به معنای قدرتمند و قوی و از ریشهٔ سامی واژهٔ «اله» است و بر این اساس در کنار اوصاف دیگر به معنای «خدا» به کار می‌رود؛ مانند «الیعاذر» به معنای خدای یاری‌داده و «ایل شدای» به معنای خدای توانا. خدای انسان‌گونهٔ این تصویر نیز مردی تنومند و قوی به نظر می‌رسد.

۲. الوهیم و حنون: مراد از آنها خدای مهربان است که در کردار خویش به اصول اخلاقی پایبند بوده و آفریننده آسمان و زمین است. حنون به معنای «بسیار مهربان» است. تصویرسازی صورت‌گرفته در نقشینه نیز به خوبی توانسته است مهربان بودن را در سیمای این موجود نشان دهد. آیاتی چون «تثنیه ۹: ۷» و «تحمیا ۹: ۱۷-۳۱» نیز همین تصویر را به ذهن متبادر می‌کنند. برای نمونه «خروج ۳۴: ۶-۷» چنین می‌گوید: «خدای رحیم و دیرخشم و با احسان و وفای بسیار که بر هزاران مردمان رحمت می‌آورد و خطاها و سرکشی‌ها و گناهان را می‌آمزد».

۳. ایل شدای: این نام اشاره‌ای است به «خدای قدرتمند و برتر» که از آیاتی چون «پیدایش ۱۷: ۱» با تعبیر «من قادر مطلق هستم» و «خروج ۶: ۲-۳»، «تثنیه ۳۲: ۳۹» و «خروج ۲۲: ۲۵» قابل فهم است. برتری شخصیت حاضر در دیوارنگاره، با توجه به جایگاهش، کاملاً قابل فهم است؛ اما قدرتمند بودن در این تصویر زیاد هویدا نیست. فزازهایی چون «از آسمان خداوند نظر افکند و جمیع بنی‌آدم را نگریست؛ از مکان سکونت نظر می‌افکند بر ساکنان جهان» (امثال سلیمان ۱۵: ۳؛ خروج ۲۹: ۴۶) نیز برتری جایگاهی خدا را به مخاطب القا می‌کنند که در تصویر هم برتری مادی این امر کاملاً هویدا است.

۴. ازلی و ابدی بودن و حیات خدا: آیاتی مانند «خدایی است که تا ابدالابد زنده است» (دانیال ۶: ۲۷) و «از ازل تا ابد تو خدا هستی» (مزمیر ۹۰: ۲)، به‌وضوح بر این صفت خداوند اشاره دارند. برای این مفهوم انتزاعی شکل خاصی مشاهده نمی‌شود؛ ولی برخی خصوصیات در تصویر شاید نشانگر آن باشند؛ برای نمونه می‌توان به احتمال ارتباط موهای سفید و کهن‌سال بودن این فرد اشاره کرد که نشان از عمر طولانی اوست. همچنین می‌توان به احتمال ارتباط هاله‌های نور موجود در دور سر پیرمرد و پشت سر او با دائم‌الوجود بودن خدا اشاره کرد. مباحث وجودشناختی در ادبیات دینی همیشه قرین بوده‌اند با مثال نور، که این نورهای اطراف خداوند نشان‌دهندهٔ وجودبخشی او و هالهٔ نور خاص پشت سر او می‌تواند نشانه‌ای از دائم‌الوجودی او باشد.

۵. علم خداوند: دانیال نبی علیه السلام در فرازی می‌فرماید: «خداوند می‌داند که تاریکی چیست و روشنایی نزد وی منزل دارد» (دانیال ۲: ۲۲). اگر مراد از روشنایی در این فراز، علم الهی باشد، هاله‌های نور اطراف خدا در تصویر نقشینه را می‌توان کنایه‌ای از علم الهی دانست. همچنین چهرهٔ کهن‌سال و حکیمانهٔ این فرد به‌نوعی حس عالم بودن را به مخاطب خود القا می‌کند.

۶. بینا و شنوا بودن خدا: فزازهایی چون «او گوش را غرس نمود؛ آیا نمی‌شنود؟ او چشم را بینا ساخت؛ آیا نمی‌بیند؟» (مزمیر ۹۴: ۴) و «از آسمان خداوند نظر افکند و جمیع بنی‌آدم را نگریست؛ از مکان سکونت نظر



- می‌افکند بر ساکنان جهان» (امثال سلیمان ۱۵: ۳؛ خروج ۲۹: ۴۶) نشان‌دهنده این صفت خداوندند که در تصویر نقشینه «نماد چشم» بر روی ابر، بسیار بر این آیات مطابق بوده و به‌نوعی تأکید و تصریحی شفاف است بر نظاره‌گر بودن خداوند از جایگاهی برتر بر سایر موجودات.
۷. هم‌شکل بودن خدا با انسان و داشتن اعضا و جوارح: با توجه به فرازهایی چون «آدم را به‌صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم» (پیدایش ۱: ۲۶) و «خدا آدم را به‌صورت خود آفرید» (پیدایش ۲۸: ۱) خداگونه بودن انسان‌ها یا انسان‌گونه بودن خدا قابل فهم و برداشت است. بر این اساس، چهره انسانی خدای در این نقشینه، قابل تفسیر و تطبیق می‌باشد.
۸. مکانمند بودن: برخی آیات مانند «از آسمان خداوند نظر افکند و جمیع بنی آدم را نگرست؛ از مکان سکونت نظر می‌افکند بر ساکنان جهان» (خروج ۲۹: ۴۶) و عباراتی چون «خداوند بر جمیع امت‌ها متعال است. جلال او فوق آسمان‌هاست» (مزمیر ۱۱۳: ۴) بر مکانمندی خدا در بالای آسمان‌ها دلالت دارد که به‌وضوح در تصویر نمود داده شده است و خداوند بالاتر از «ابر و ستاره» قرار دارد. ابر و ستاره می‌توانند نماد از آسمان باشند که مکان حکومت خداوند بر بالای آن قرار دارد. این تفسیر با آیات فوق همخوانی خوبی برقرار می‌کند.
۹. رؤیت خدا و قابل مشاهده بودن او: عباراتی مانند «خدا بار دیگر بر یعقوب ظاهر شد» (پیدایش ۳۵: ۹) یا «خدا را روبه‌رو دیدم و جانم رستگار شد» (پیدایش ۳۳: ۳) می‌توانند مجوزی بر نقاشی کردن و قابل مشاهده نشان دادن خدا باشند. در آیاتی مانند «عصر همان روز، آدم و زنش صدای خداوند را که در باغ راه می‌رفت، شنیدند» (پیدایش ۳: ۸)، «... یعقوب گفت در اینجا من خدا را روبرو دیده‌ام و با این وجود هنوز زنده هستم. پس آن مکان را فنی‌ئیل (چهره خدا) نامید» (پیدایش ۳۲: ۳۱)، و «پس از آنکه یعقوب از بین‌النهرین وارد بیت‌ئیل شد، خدا بار دیگر بر وی ظاهر شد... سپس خدا از نزد او به آسمان صعود کرد. پس از آن، یعقوب در همانجایی که خدا بر او ظاهر شده بود، ستونی از سنگ بنا کرد و هدیه نوشیدنی برای خداوند بر آن ریخت» (پیدایش ۳: ۹-۱۴) خدا به‌صورت موجودی مجسم و با خصوصیات و رفتاری انسان‌گونه و حتی نقاط ضعفی مانند جهل و ضعف نشان داده می‌شود. البته تفاوت‌هایی در فضای عهد قدیم و عهد جدید در مورد امکان‌پذیر بودن رؤیت خداوند قابل مشاهده است؛ چراکه در برخی فرازها، مخصوصاً فرازهایی در عهد قدیم، مانند آیه ۲۳ از خروج ۲۰ که یهوه به موسی ﷺ می‌گوید: «نمی‌توانی مرا ببینی؛ زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند»، به عدم امکان رؤیت خدا اشاره شده است (عادلی، ۱۳۹۰، ص ۵۳).
۱۰. خدای واحد: عهد جدید شناختی خاص را درباره خداوند یکتا دربردارد (اشرفی و رضایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱). برخی عبارات عهد جدید در بیان توحید الهی چنین است: «عیسی او را جواب داد که اول همه احکام این است که بشنو ای اسرائیل! خداوند، خدای ما، واحد است» (مرقس ۲۹: ۱۲ و یعقوب ۲: ۱۹). همچنین «زیرا که خداوند واحد است و سوای او دیگری نیست» (مرقس ۱۲: ۳۲)؛ هرچند در کنار این عبارت، آیاتی از عهد جدید برای

اشاره به تثلیث مورد استناد قرار گرفته است؛ مانند (متی ۳: ۱۷) که عیسی علیه السلام را پسر خدا معرفی می کند و یا (یوحنا ۱۰: ۳۰) که از خدا به عنوان «خدای پدر» یاد کرده است و همین طور برخی آیات، مانند (رومیان ۹: ۱۰) که به الوهیت عیسی مسیح علیه السلام تصریح یا اشاره کرده اند (اشرفی و قربانی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۹)؛ اما در این دیوارنگاره هیچ علامتی دال بر یک نگاه تثلیثی یافت نمی شود و وحدانیت و یکتایی خدای متعال یکی از امور واضح در این تصویر است. همان طور که در چهارچوب مفهومی بدان اشاره شد، تأکید بر وحدانیت خدا یکی از گزاره های پایه ای در کلیسای ارتدکس است که این تصویر نیز این امر را تأیید می کند.

با توجه به قرائن مطرح شده، احتمال مقصود بودن خدا در این بخش بسیار بالاست. البته برای برخی از نشانه های هنری معادل خاص و دقیقی در بافت دینی کتاب مقدس تا این لحظه یافت نشد که در ادامه به بیان آنها و تطبیقات احتمالی اشاره می شود تا در آینده توسط محققین بعدی این کدها رمزگشایی دقیق تر و مستند شوند.

۱. دست های خداوند: دست در آثار هنری یکی از پرمعناترین نمادهاست که با توجه به شکل آن و ترکیب حالت آرنج، انگشت ها و... می تواند معانی بسیاری، مانند قدرت، پیروزی و هدایت، کمک و... را نشان دهد؛ اما در این تصویر، یکی از بهترین احتمالات، نماد هدایت است؛ چراکه با توجه به اینکه دست راست به سمت بالا و دست چپ به سمت پایین است، این می تواند نمادی از دعوت خدای متعال به سعادت با دست راست و امر به پرهیز به سقوط با دست چپ باشد...

۲. پوشش کامل و رنگ پوشش: برای این مسئله نیز هیچ کدی از کتاب مقدس تا کنون یافت نشد. احتمالات زیادی نیز برای این مسئله می تواند مطرح باشد. پارچه در گذشته نماد ثروت و مکنّت بوده است و مشاهده می کنیم که این شخص پوشش کاملی از پارچه بر تن دارد که می تواند نمادی از غنای خدای متعال باشد. البته شکل پوشش می تواند در آن دوران نماد گروه خاصی از اندیشمندان یا حکما باشد که در این صورت، نشانه حکمت و علم خدا می تواند باشد. البته نوع انداختن شال بر دوش، بسیار شبیه به پوشش قضات در برخی عصرها نیز می باشد که در این صورت می تواند نماد قاضی بودن خدای متعال باشد.

۳. کبوتر درون چشم: درون ابری که خدا بر روی آن قرار دارد، یک شیء نورانی شبیه به چشم وجود دارد که در قسمت مردمک آن علامتی است که بیشتر شبیه به یک کبوتر یا موجود بال دار سفید است. پرنده ای مانند کبوتر می تواند نمادی از رحمت و محبت الهی باشد که بر بندگان فرود می آید؛ همان گونه که این کبوتر در حال پرواز به سمت پایین تداعی کننده آن است. نورانیتی که این کبوتر از دل آن به سمت پایین در حال حرکت است نیز نمادی از فضای امیدبخش است. در ترکیب این تحلیل از کبوتر با فضای چشم، که کبوتر در درون آن قرار دارد، شاید بتوان گفت که خدای متعال همیشه با دیده رحمت به بندگان خودش نگاه می کند.



تصویر ۲. نماد شبیه به چشم

در نهایت باید اذعان کرد که تمام اینها احتمالاتی هستند که باید با شواهد و قرائن دقیق‌تری تقویت و متعین شوند.

### نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت بحث نگارگری و صورتگری در آیین مسیحیت و به‌خصوص در مکتب ارتدکس، با تحلیل تصاویر موجود در کلیسای وانک ملاحظه شد که کدهای هنری «خدای واحد، قدرتمند، برتر، مهربان، عالم، حکیم، بینا، ناظر، مکانمند، انسان‌گونه، ازلی و ابدی، بینا و شنوا و قابل رؤیت» از جمله کدهایی‌اند که در فرازهایی از کتاب مقدس تأیید می‌شوند؛ اما برای کدهای هنری «کبوتر در چشم، نوع و رنگ پوشش خدا و حالت دست‌های او» هیچ معادلی از کتاب مقدس تا این لحظه یافت نشد.

## منابع

- اشرفی، عباس و سهیلا رضایی، ۱۳۹۰، «عناصر اعتقادی از نگاه قرآن و عهد جدید»، *سراج منیر*، ش ۵، ص ۱-۲۴.
- اشرفی، عباس و فاطمه قربانی، ۱۳۹۰، «مسیح‌شناسی در قرآن و عهد جدید»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۶۵ و ۶۶، ص ۳۵۲-۳۷۱.
- امینی سودانی، مهناز، ۱۳۹۳، *بررسی تأثیرپذیری تزئینات کلیسای وانک اصفهان از مسجد شیخ لطف‌الله (دوره صفوی)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده هنر.
- اوسپنسکی، لئونید و دلادیمیر لوسکی، ۱۳۸۴، *معنای تسمایله‌ها*، ترجمه مجید داوودی، تهران، سوره مهر.
- بورکهارت، تیتوس، ۱۳۶۹، *هنر مقدس (اصول و روش‌ها)*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- پرچم، اعظم و زهرا قاسم‌نژاد، ۱۳۹۳، «مفهوم ملکوت در عهدین و قرآن کریم»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، تهران، دانشگاه الزهراء، ش ۲۵، ص ۲۹-۵۵.
- پسندی برون، مریم، ۱۳۹۴، *معرفی و توصیف تسمایل قدیسی در نگاره‌های معراج‌نامه میرحیدر و نقاشی‌های مذهبی کلیسای وانک*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش هنر دانشکده هنر ادیان و تمدن‌ها، دانشگاه هنر اصفهان، گروه پژوهش هنر.
- تیموتی، وثر و حمید بخشنده، ۱۳۸۶، «سنت مقدس منبع ایمان ارتدوکس»، *هفت آسمان*، ش ۳۴، ص ۲۳۷-۲۵۶.
- تیموری، اعظم، ۱۳۹۴، *بررسی و تحلیل باورها و آیین‌های ارمینان اصفهان در سده اخیر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان.
- حاج مومنی، علی‌اکبر، ۱۳۷۶، «نگاهی به نخستین نشست رسمی اندیشمندان مسلمان ایرانی و اندیشمندان کلیسای ارتدکس روس»، *نامه فرهنگ*، ش ۲۸، ص ۱۷۴-۱۷۵.
- حسینی، سیدحسام‌الدین، ۱۳۹۳، «نقش و جایگاه مالانکه تدبیرگر در عهدین»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۱، ص ۱۱۵-۱۳۶.
- حسینی، سیدرضا، ۱۳۹۰، «علل جدایی کلیسای کاتولیک و پروتستان»، *نیستان*، ش ۸۵-۱۰۲.
- حیدری، شکوفه، ۱۳۹۶، *معماری ارامنه در اصفهان در دوره صفوی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه گیلان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- خواجه جهرمی، گل‌آرا، ۱۳۹۱، *نسبت صورت و کارکرد در معماری ایرانی اسلامی (بررسی دوائر تاریخی مسجد شیخ لطف‌الله و کلیسای وانک)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر تهران، دانشکده هنرهای کاربردی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- دی‌جی‌دان، جمیز و علی کوچکی، ۱۳۹۰، «الاهیات عهد جدید»، *هفت آسمان*، ش ۵۱، ص ۵۳-۸۰.
- دین‌محمدی، محمد، ۱۳۹۶، «ارزیابی کارآمدی کتب رسمی عقاید حوزه در گفت‌وگو با مخاطبان برون‌دینی»، *مجموعه مقالات اولسین همایش ملی نقد متون و کتب علوم انسانی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۹۵-۳۰۷.
- دین‌محمدی، محمد، فاطمه زواد و فاطمه رستمی، ۱۳۹۶، *نقد و ارزیابی کتاب "آموزش عقاید" گروه زبان فارسی دانشگاه مجازی المصطفی و معرفی ظرفیت‌های جدید*، همایش بین‌المللی ظرفیت‌شناسی و تأثیرگذاری فضای مجازی در ارتقای آموزش‌های دینی، قم، دانشگاه المصطفی.

دین محمدی، محمد، فرزانه کرمی و رضا لطفی، ۱۳۹۸، *تحلیل اجتماعی جایگاه گردشگری در ادوار فقهی شیعه تا پایان قرن هفتم*، همایش فقه گردشگری، دانشگاه المصطفی تبریز.

رامیار، محمود، ۱۳۵۲، *بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی*، بی جا، بی نا.

رشدی، آرمان و مارابا کاتولیکوس، ۱۳۹۱، *فرقه‌های مسیحیت*، نسخه الکترونیکی، <https://pdf.tarikhema.org>.

رشیدیگی، زهرا، بی تا، *درآمدی بر کلیسای ارتدکس یا کلیسای ارتدکس نسرچی*، مرکز گفتگوی ادیان و فرهنگ،

<http://www.cid.icro.ir/>

زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۹، *مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای*، تهران، سروش.

سرتیبی‌زاده، سارا، ۱۳۹۷، *مطالعه مقایسه‌ای تزئینات مسجد و کلیسا در دوره صفوی (بررسی موردی: مسجد شیخ لطف‌الله و کلیسای*

*وانک در اصفهان)* پروژه عملی: "روای ناتمام"، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.

سرکیسیان، سیوه، ۱۳۸۲، «ارامنه ایران (گفت‌وگو)»، *هفت آسمان*، ش ۱۹، ص ۱۱-۲۴.

طاهری، جواد، ۱۳۸۸، *مفاهیم الهیاتی در مسیحیت*، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی،

دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی.

عدلی، سیدمرتضی، ۱۳۹۰، «تصویر خدا در عهد عتیق»، *نیستان*، ش ۲، ص ۵۱-۷۰.

عارف‌زاده، لیا، ۱۳۹۳، *نشست چالش بین شناخت ما از مسیحیت و ارتباط ما با مسیحیان*، دانشگاه ادیان و مذاهب.

عقیلی، مرضیه، ۱۳۹۶، *شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی حضرت مسیح و مریم* در کلیساهای اصفهان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد،

اصفهان، مؤسسه آموزش عالی سپهر، <https://urd.ac.ir/fa/cont/838/>

غلامیان، ریحانه و لیلا هوشنگی، ۱۳۹۳، «شمایل‌نگاری در الهیات ارتدکس؛ نمادها و نشانه‌های آن در کتاب مقدس»، *معرفت*

*ادیان*، ش ۱۸، ص ۷۵-۹۵.

قوکاسیان، هراند، ۱۳۴۹، «مذهب ارامنه در عهد باستان»، *ارمغان*، دوره سی و نهم، ش ۶، ص ۳۹۹-۴۰۲.

\_\_\_\_، ۱۳۵۱، «کلیسای وانک جلفای اصفهان»، *ارمغان*، دوره چهل و یکم، ش ۱۲۱، ص ۸۰۰-۸۰۴.

\_\_\_\_، ۱۳۵۲، «هنر و فرهنگ ارامنه ایران در زمان قدیم»، *ارمغان*، دوره چهل و دوم، ش ۵، ص ۳۴۸-۳۵۱.

گودرزی، مرتضی، ۱۳۷۸، *روش تجزیه و تحلیل آثار نقاشی*، تهران، عطایی.

لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزاد.

ماقت، ساموئل نیو، ۱۳۹۵، *تاریخ مسیحیت در آسیا*، قم، مؤسسه تبیان، نسخه الکترونیکی <https://library.tebyan.net>.

مدبر چهاربرج، محمد، ۱۳۹۷، *اصول الهیات ارتدوکس*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده ادیان.

مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دایرة‌المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه،

تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.

مک‌گراث، آلستر، ۱۳۸۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۱، *درسنامه الهیات مسیحی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب (جزوهٔ درسی موجود در کتابخانه).
- میردامادی، سید عبدالمجید، ۱۳۷۷، «مسیحیت در ایران»، *کتاب ماه دین*، ش ۱۵، ص ۱۰-۱۴.
- میلر، ویلیام، ۱۹۸۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، تهران، حیات ابدی.
- نادری، افشین، ۱۳۸۲، «گزارشی از وضعیت ارامنه در ایران»، *اخبار ادیان*، ش ۱، ص ۴۶-۵۵.
- وسیعی، فاطمه، ۱۳۹۱، *مقایسه رمزشناسی خوئینویسی اسلامی با شمایل نگاری مسیحی* (با تأکید بر مسجد امام اصفهان و کلیسای وانک)، کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر اصفهان، دانشکده هنر.
- ویر، کالیستوس و حمید بخشنده، ۱۳۸۲، «مسیحیت شرقی و تحولات تاریخی»، *هفت آسمان*، ش ۲۰، ص ۱۱۳-۱۳۹.
- هوردرن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطاوس میکائیلان، تهران، علمی و فرهنگی.

## نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دوازدهم (شماره ۴۵ - ۴۸)

### الف - نمایه مقالات

- ارزیابی تحلیلی روش کلیسای کاتولیک در بسط عدالت اجتماعی، محمدرضا اسدی، سیدعلی حسنی، ش ۴۵، ص ۶۳-۸۰  
استعاره امر جنسی در الهیات سیاسی قبالیبی، سعید جهانگیری، مهدی فدایی مهربانی، ش ۴۶، ص ۸۹-۱۰۴.  
بازسازی نظام الهیاتی آریوس در باب پدر، پسر و روح القدس، میلاد اعظمی مرام، مجتبی زروانی، قربان علمی، ش ۴۸، ص ۶۱-۷۶.  
بازنمود مراکز آموزشی ادیان توحیدی در ایران عصر ساسانی (مطالعه موردی: ترسایان)، بهروز رفیعی، ش ۴۷، ص ۱۰۱-۱۲۲.  
بررسی تحلیلی مسیحیت کاتولیک در اسپانیا از آغاز تا قرن پانزدهم میلادی، سید محمدرضا میریوسفی، ش ۴۸، ص ۸۹-۱۰۱.  
بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو، سیده فاطمه موسوی، سیداکبر حسینی قلعه‌بهن، ش ۴۵، ص ۷-۲۴.  
بررسی تحولات شریعت در آیین زرتشت، مصطفی قاضی زاهدی، حسین نقوی، ش ۴۷، ص ۸۳-۱۰۰.  
بررسی تطبیقی جایگاه حضرت ساره در قرآن و تورات، با تکیه بر نقد روایات تفسیری، زهره نریمانی، جعفر فیروزمندی بندپی، زینب شهسواری، ش ۴۸، ص ۲۵-۴۲.  
بررسی تطبیقی مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با نظریه تکامل، سیدعلی حسنی آملی، ش ۴۷، ص ۲۵-۴۶.  
بررسی جایگاه و اوصاف خدا در عقاید ارامنه ارتدکس ایران بر اساس دیوارنگاره کلیسای وانک، عسگر دیرباز، محمد دین محمدی، محمدحسین رحیمی، ش ۴۸، ص ۱۱۷-۱۳۴.  
بررسی مقایسه‌ای «انسان کامل» قونوی و «انسان روحانی» بوناوتنوره (بر پایه رساله‌های مرآة العارفين و سیر نفس به سوی خدا)، محمدعلی دینانی، رضا اسدپور، محمدعلی یوسفی، ش ۴۵، ص ۲۵-۴۴.  
بررسی مقایسه‌ای جایگاه عشق در سلوک عرفان اسلامی و عرفان هندویی با تکیه بر لمعات عراقی و بهگود گیتا، سید سعیدرضا منتظری، ملیحه آدینه‌فر، ش ۴۶، ص ۵۱-۷۰.  
بررسی مقایسه‌ای نجات در آیین بودا و آیین زرتشت، حسن نامیان، سجاد دهقان‌زاده، ش ۴۷، ص ۶۳-۸۲.  
بررسی و نقد عقاید گنوسی در انجیل توماس بر اساس آموزه‌های قرآنی، مرضیه وحدانی، محسن دیمه‌کار گراب، ش ۴۷، ص ۷-۲۵.  
تحلیل مقایسه‌ای خلق از عدم در قرآن و عهدین، مجتبی نوری کوهبنانی، مرتضی صانعی، ش ۴۶، ص ۷-۲۰.  
تحلیل و بررسی رویکردهای بین‌الادبیاتی بنطیکاستی‌ها در حوزه تبشیر، یاسر ابوزاده گنابی، محمدحسین طاهری آکردی، ش ۴۵، ص ۴۵-۶۱.  
خاستگاه درختان مقدس؛ مطالعه موردی درختان مقدس در ایران، ولی‌الله نصیری، خلیل حکیمی‌فر، ش ۴۶، ص ۳۵-۴۹.  
روند شکل‌گیری مفهوم انتزاعی نجات‌بخش در مسیحیت، بر اساس مباحثات سنت آگوستین با اسپسگان مانوی در متون افریقای قرون اولیه میلادی، روشک آذری، ش ۴۸، ص ۱۰۳-۱۱۶.  
مصائب مسیح، انسبه شیرخدائی، ابوالفضل محمودی، طاهره حاج ابراهیمی، ش ۴۸، ص ۷۷-۸۸.  
مطالعه تطبیقی روش تفسیر در اسلام و مسیحیت، محمدحسن احمدی، ش ۴۶، ص ۲۱-۳۴.  
مفهوم مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ در تمدن‌های باستانی ایران، یونان و میان‌رودان، حمید کاویانی پویا، طیبه خواجه، ش ۴۵، ص ۹۷-۱۱۶.  
نبرد حضرت داوود علیه السلام با جالوت از دیدگاه قرآن و مسیحیان عصر نزول، اعظم پویازاده، شیوا تجار، ش ۴۸، ص ۴۳-۶۰.  
نفوذ و گسترش آیین بودا در چین؛ عوامل و آثار، عظیمه احسانی قزلقه‌مروان، سجاد دهقان‌زاده، نیر شیرمحمدیان، ش ۴۵، ص ۸۱-۹۶.  
نور و نمادپردازی آن در هنر دینی مسیحیت، فاطمه لاجوردی، شهرام پازوکی، طاهره حاج ابراهیمی، زینب بنی‌اسد، ش ۴۷، ص ۴۷-۶۲.  
واکاوی دلایل و پیامدهای ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت در دوره قاجار، مسعود دادبخش، حسین مفتخری، ش ۴۶، ص ۷۱-۸۷.

یادکرد نام امام حسین علیه السلام در تورات (مطالعه موردی: نقد و تحلیل مقاله «الإمام الحسين عليه السلام بين القرآن والتوراة والإنجيل»)، محمود کریمی، امیرحسین فراسی، ش ۴۸، ص ۷-۲۴.

## ب - نمایه پدیدآورندگان

ابوزاده گنابی، یاسر، محمدحسین طاهری آکردی، تحلیل و بررسی رویکردهای بین‌الادیانی بنطیکاستی‌ها در حوزه تبشیر، ش ۴۵، ص ۴۵-۶۱  
احسانی قزلجه‌مران، عظیمه، سجاد دهقان‌زاده، نیر شیرمحمدیان، نفوذ و گسترش آیین بودا در چین؛ عوامل و آثار، ش ۴۵، ص ۸۱-۹۶.  
احمدی، محمدحسن، مطالعه تطبیقی روش تفسیر در اسلام و مسیحیت، ش ۴۶، ص ۲۱-۳۴.  
آذری، روشنک، روند شکل‌گیری مفهوم انتزاعی نجات‌بخش در مسیحیت، بر اساس مباحثات سنت آگوستین با اسپسگان سانوی در متون افریقای قرون اولیه میلادی، ش ۴۸، ص ۱۰۳-۱۱۶.

اسدی، محمدرضا و سیدعلی حسنی، ارزیابی تحلیلی روش کلیسای کاتولیک در بسط عدالت اجتماعی، ش ۴۵، ص ۶۳-۸۰.  
اعظمی‌مرام، میلاد، مجتبی زروانی، قربان علمی، بازسازی نظام الهیاتی آریوس در باب پدر، پسر و روح‌القدس، ش ۴۸، ص ۶۱-۷۶.  
پویازاده، اعظم، شیوا تجار، نبرد حضرت داوود علیه السلام با جالوت از دیدگاه قرآن و مسیحیان عصر نزول، ش ۴۸، ص ۴۳-۶۰.  
جهانگیری، سعید، مهدی فدایی مهربانی، استعاره امر جنسی در الهیات سیاسی قبلائی، ش ۴۶، ص ۸۹-۱۰۴.  
حسنی آملی، سیدعلی، بررسی تطبیقی مواجهه کلیسای کاتولیک و عالمان شیعه با نظریه تکامل، ش ۴۷، ص ۲۵-۴۶.  
دادبخش، مسعود، حسین مفتخری، واکاوی دلایل و پیامدهای ارتباط میان زرتشتیان ایران و جامعه بهائیت در دوره قاجار، ش ۴۶، ص ۷۱-۸۷.  
دیانی، محمدعلی، رضا اسدپور، محمدعلی یوسفی، بررسی مقایسه‌ای «انسان کامل» قونوی و «انسان روحانی» بوناوتوره (بسر پایه) رساله‌های مرآة‌العارفین و سیر نفس به‌سوی خدا، ش ۴۵، ص ۲۵-۴۴.

دیرباز، عسگر، محمد دین محمدی، محمدحسین رحیمی، بررسی جایگاه و اوصاف خدا در عقاید ارامنه ارتدکس ایران بر اساس دیوارنگاره کلیسای وانک، ش ۴۸، ص ۱۱۷-۱۳۴.

رفیعی، بهروز، بازنمود مراکز آموزشی ادیان توحیدی در ایران عصر ساسانی (مطالعه موردی: ترسیان)، ش ۴۷، ص ۱۰۱-۱۲۲.  
شیرخدائی، انسیه، ابوالفضل محمودی، طاهره حاج ابراهیمی، مصائب مسیح، ش ۴۸، ص ۷۷-۸۸.  
قاضی زاهدی، مصطفی، حسین نقوی، بررسی تحولات شریعت در آیین زرتشت، ش ۴۷، ص ۸۳-۱۰۰.  
کاویانی پویا، حمید طیبه خواجه، مفهوم مرگ و ماهیت دنیای پس از مرگ در تمدن‌های باستانی ایران، یونان و میان‌رودان، ش ۴۵، ص ۹۷-۱۱۶.  
کریمی، محمود، امیرحسین فراسی، یادکرد نام امام حسین علیه السلام در تورات (مطالعه موردی: نقد و تحلیل مقاله «الإمام الحسين عليه السلام بين القرآن والتوراة والإنجيل»)، ش ۴۸، ص ۷-۲۴.

لاجوردی، فاطمه، شهرام بازوکی، طاهره حاج ابراهیمی، زینب بنی‌اسد، نور و نمادپردازی آن در هنر دینی مسیحیت، ش ۴۷، ص ۴۷-۶۲.  
منتظری، سید سعیدرضا، ملیحه آدینه‌فر، بررسی مقایسه‌ای جایگاه عشق در سلوک عرفان اسلامی و عرفان هندویی با تکیه بر لمعات عراقی و بهگود گیتا، ش ۴۶، ص ۵۱-۷۰.

موسوی، سیده فاطمه، سیداکبر حسینی قلعه‌رهمن، بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو، ش ۴۵، ص ۷-۲۴.  
میریوسفی، سید محمدرضا، بررسی تحلیلی مسیحیت کاتولیک در اسپانیا از آغاز تا قرن پانزدهم میلادی، ش ۴۸، ص ۸۹-۱۰۱.  
نایمان، حسن، سجاد دهقان‌زاده، بررسی مقایسه‌ای نجات در آیین بودا و آیین زرتشت، ش ۴۷، ص ۶۳-۸۲.  
نریمانی، زهره، جعفر فیروزمندی بندپی، زینب شهسواری، بررسی تطبیقی جایگاه حضرت ساره در قرآن و تورات، با تکیه بر نقد روایات تفسیری، ش ۴۸، ص ۲۵-۴۲.

نصیری، ولی‌الله، خلیل حکیمی فر، خاستگاه درختان مقدس؛ مطالعه موردی درختان مقدس در ایران، ش ۴۶، ص ۳۵-۴۹.  
نوری کوهبنانی، مجتبی، مرتضی صانعی، تحلیل مقایسه‌ای خلق از عدم در قرآن و عهدین، ش ۴۶، ص ۷-۲۰.  
وحدانی، مرضیه، محسن دیمه‌کار گراب، بررسی و نقد عقاید گنوسی در انجیل توماس بر اساس آموزه‌های قرآنی، ش ۴۷، ص ۷-۲۵.



## **A Study of the Position and Attributes of God in Iran's Armenians' Orthodox Beliefs, Based on the Mural of Wank Church**

**Asgar Dirbaz** / Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Qom University

✉ **Muhammad Din Muhammadi** / PhD Student of Contemporary Thought, Al-Mustafa University  
mdm1360@gmail.com

**Muhammad Hussein Rahimi** / Grade nine Student, Imam Sadiq Seminary

**Received:** 2020/04/14 - **Accepted:** 2020/10/03

### **Abstract**

Armenian Christians are among the most active and influential religious communities in Iran. Knowing and interacting with this group constructively can be considered as one of the priorities of interfaith and intercultural discourse within Iran. Discussions of the principles of religion are certainly one of the earliest and most basic levels of discourse with this group, among which theology is of the utmost importance and must be given precedence. Using analytical artistic content analysis method and based on murals of Vanak Church in Isfahan, this article seeks to address this issue. The special sanctity and respect of religious painting in Orthodox settings, along with the consistency between artistic codes and the themes of the biblical context, make the research findings valid and reliable. Finally, it can be seen that art codes instill some themes such as being kind, superior, supervising, wise and even one and only, along with characteristics such as incarnation and humanity in the audience's mind. The identification and possible analysis of some hidden and obscure artistic codes, such as a dove in the eye-like space in the image, is one of the new findings of this research that can be an incentive for further research.

**Keywords:** Armenians, principles of beliefs, theology, speculative theology (kalam), mural, Vank Church, religious art.

## **The Process of Formation of the Abstract Concept of Salvation in Christianity, Based on the Discussions of St. Augustine with the Manichaean Ephesians in Early African Texts**

**Roshanak Azari** / Assistant Professor at the Department of Persian Language and Literature, Farhangian University azariroshanak@gmail.com

**Received:** 2019/07/15 - **Accepted:** 2019/12/10

### **Abstract**

The claim that Jesus did not have a physical body and was not crucified was first made by Christian Gnostic denominations, such as the Manichaeans who joined the Christian denomination. This is the fundamental difference between Manichaean Christianity and traditional Christianity. This descriptive-qualitative article firstly summarizes the process of designing the divine incarnation in the body of Jesus Christ based on the Christian Gospels and Epistles, and then introduces the three Jesus that the Manichaeans believed in. Next, the interplay of the two religions in the design of the image of Jesus as Savior was examined based on the texts found in Africa in early centuries. The Manichaean debate with St. Augustine about the material or divine incarnation of Jesus at the time of creation and crucifixion, based on the Gospel, the Epistles of Paul, and the Manichaean texts, was the basis of the analysis and showed that the process of forming the abstract concept of salvation was a reciprocal influence among Christians and Manichaeans in the first centuries AD.

**Keywords:** Manichaeism, Christianity, abstract concept of salvation, St. Augustine.

## **An Analytical Study of Catholic Christianity in Spain from the Beginning to the Fifteenth Century**

**Seyyed Muhammad Reza Mir Yousefi** / PhD Student of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute [abasehosyen@yahoo.com](mailto:abasehosyen@yahoo.com)

**Received:** 2020/11/21 - **Accepted:** 2021/04/09

### **Abstract**

Throughout history, Spain has been one of the countries known as the defender of Catholic Christianity. The Spanish Catholicism was able to expand the realm of Christianity in various countries, especially Latin America, by empowering Christian kings. Political, social, and religious necessities require that Latin American Christianity be recognized, and this recognition would not be possible without an understanding of Spanish Christianity. This article examines the nature and characteristics of Spanish Catholic Christianity from the beginning to the time of the conquest of Latin America in the 15th century. During this period, Catholic Christianity went through three periods, including: the arrival in Spain; the Catholicization of Christianity in Spain and the period of the establishment of Catholic Christianity. Catholic Christianity entered Spain with a Roman nature and, with the struggle against Aryan Christianity, spread to all parts of Spain. Finally, in the 15th century, with the help of Catholic kings, Catholicism became an undisputed Christian and religious power in Spain and around the world.

**Keywords:** Christianity, Spain, Catholic, Roman Catholic.

## The Passion of the Christ

**Ensieh Shirkhodai** / PhD in Religions and Mysticism, Islamic Azad University

✉ **Abolfazl Mahmoudi** / Associate Professor, The Department of Religions and Comparative Mysticism Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

amahmoodi5364@gmail.com

**Tahereh Haj Ebrahimi** / Associate Professor, The Department of Religions and Comparative Mysticism Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

**Received:** 2020/06/09 - **Accepted:** 2020/11/19

### Abstract

Suffering in the Christian tradition is a term that refers to the esoteric suffering or physical pain of the Christ in the last week of his life, as well as to the whole rite of his resurrection. Passion is the first term used in the second century Christian texts to accurately describe the sufferings of Christ. The term has many uses and is also used today to describe the account of Christian martyrs. Suffering is one of the most important challenges for human beings. For a religious person, it indicates the relationship of the person with God. The deeper the suffering, the closer one's relationship with God. This relationship is causes so much pain that not suffering any pain is considered secularity. Thus, the Christian's belief in Jesus Christ is one of the most fundamental principles in the doctrine of Christian suffering. It seems that one of the factors of salvation in this religious tradition is concentration, reflection and adherence to the suffering of Jesus Christ. In this article, an attempt has been made to examine the issue of the passions of Jesus Christ in Christianity.

**Keywords:** suffering, Jesus Christ, Cross, Holy Week, Crown of Thorns.

## **Reconstruction of the Theological System of Arius about the Father, the Son and the Holy Spirit**

✦ **Milad Azami Maram** / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Tehran University

miladazamimaram@ut.ac.ir

**Mojtaba Zarvani** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Tehran University

**Ghorban Elmi** / Associate Professor of Religions and Mysticism, Tehran University

**Received:** 2020/07/22 - **Accepted:** 2020/12/09

### **Abstract**

Christianity is an Abrahamic religion and believes in monotheism on the one hand, and constantly emphasizes the three concepts of Father, Son and Holy Spirit on the other hand. Determining the nature of the relationship between these three concepts has been one of the most important issues in classical Christian theology. With regard to these three essential foundations, Arius, one of the theologians of the Patriarchal Age, holds a view which has been regarded heresy and has been condemned by the Council of Nicaea since (325 AD). Drawing on the historical-analytical method, this article seeks to identify related intellectual contexts and reconstruct his theology based on the reliable works of Arius. This study shows that Arius believed that the father is transcendent and the other, and in terms of eternity and essence, he is alone and unique. By his own will, the Father created the Son out of nothingness to mediate the creation of time and the universe. The Son is not the same as the Father in terms of eternity and essence; the Father-Son relationship is the creator's relationship with the creature; and the Holy Spirit is the first creation of the Son, and these three essential foundations are different in essence and glory.

**Keywords:** Father, transcendence, the otherness, Son, the only begotten, the creature, Holy Spirit.

## **David's Battle with Goliath from the Perspective of the Qur'an and the Christians of the Age of Revelation**

✉ **Azam Pouyazadeh** / Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Tehran University puyazade@ut.ac.ir

**Shiva Tajar** / PhD Student of Qur'an and Hadith Sciences, Tehran University

**Received:** 2020/09/01 - **Accepted:** 2021/01/04

### **Abstract**

The story of the battle of David in the army of Saul with Goliath is also mentioned in the Qur'an with some differences in the Old Testament. The Syriac Christians of the Age of Revelation have also narrated the story in more detail and presented an apocalyptic interpretation of it. Such an interpretation was reflected in the discourse of the Christian community of the age of revelation and was used to the benefit of the rulers of the time. A comparison of the story of the Qur'an with its Christian version reveals differences in the positions it held in the Christian view of apocalyptic teachings. The Qur'an has narrated the story of the battle in such a way as to guide the Muslims and correct the views formed in that period regarding the character of David and the subject of the battle. In the Qur'an, the prophethood of David is independent of the prophethood of Jesus; and his kingdom is not an eternal issue, rather, it is established after his trial and struggle in the path of God. In the Qur'an, the battle of David refers to the innate principle of repelling corruption, not the advent of Christ. Besides, the power and signs of God have been emphasized, not the power and mystery of Christ.

**Keywords:** apocalyptical, Byzantium, Goliath, David, Syriac, Talut, Saul.

## **A Comparative Study of Sarah's Position in the Qur'an and Torah; Based on the Critique of Interpretive Narrations**

✉ **Zohreh Narimani** / Assistant Professor, Department of the Qur'an and Interpretation, the University of the Qur'anic Sciences and Teachings [zohrenarimani92@yahoo.com](mailto:zohrenarimani92@yahoo.com)

**Ja'far Firuzmandi Bandpei** / Assistant Professor at the Department of Language and Arabic Literature, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran

**Zeinab Shahsavari** / MA Graduate, Department of the Qur'an and Interpretation, the University of the Qur'anic Sciences and Teachings

**Received:** 2020/12/28 - **Accepted:** 2021/05/10

### **Abstract**

According to the verses of the Qur'an, Sarah, the wife of Prophet Ibrahim, is a woman who has been blessed with God's divine mercy and has even reached a level of perfection that has made her worthy of speaking to the divine angels. The position of this lady has been discussed in many holy books and narrations. In the Bible and the Qur'an and some Islamic traditions, there is a huge difference in the expression of the characters. The Bible has not been able to portray Sarah's status as it is; moreover, it has tarnished the character of Sarah and Ibrahim by fabricating stories such as the crossing Egypt, jealousy and harshness, the persecution of Ibrahim, and so on. This attitude towards her has also penetrated in some Islamic traditions. In this study, nine narrations have been reviewed and evaluated, most of which contradict the Qur'an and are strangely consistent with the Torah. Based on evaluations, the documents of these narrations are all weak and unreliable in terms of narrations and authentication.

**Keywords:** Sarah, narrations, document, the Qur'an, Torah, Israelites.

## Abstract

### **Mentioning the Name of Imam Hussein In the Torah (Case study: A Critique and Analysis of the Article "Imam al-Hussein in the Qur'an and the Torah and the Bible")**

✉ **Mahmoud Karimi** / Associate Professor, Department of the Qur'an and Hadith, Imam Sadiq University  
karimiimahmoud@gmail.com

**Amir Hussein Ferasati** / MA Student, Department of the Qur'an and Hadith, Imam Sadiq University

**Received:** 2020/10/12 - **Accepted:** 2021/02/17

#### **Abstract**

According to verse 29 of Surah Al-Fath, the Holy Prophet and his companions are mentioned in the previous scriptures. The absence of the names of the Messenger of God and the Ahl al-Bayt in the present Bible has led scholars to decipher some of the verses of the Testaments on this subject. The article "Imam Hussein in the Qur'an, the Torah and the Bible" written by the Iraqi scholar Ms. Zuhour Kadhem Zaeimian in Al-Sabat journal has tried to investigate the symbols referred to in the mentioned verses of the Bible. Believing in the symbolic nature of the biblical verses, which contain the signs of the Companions of Kesa, she argues that the word "Shat' " (bud) indicates Imam Hussein and the word "Shakhe " (branch) is its corresponding symbol in the Torah. While her interpretive point of view is innovative and thought-provoking, there are methodological flaws in her work that diminish its validity. The present article has been written with the aim of reviewing and criticizing the mentioned article on the subject of mentioning the name of Imam Hussein in the Torah. Adopting a descriptive-analytical method, the paper has tried to present some examples of common mistakes in such articles and create methodical and sound scientific works.

**Keywords:** Imam Hussein, Shat', Old Testament, symbolic verses of the Torah, companions of the Messenger of God.



# Table of Contents

Mentioning the Name of Imam Hussein In the Torah (Case study: A Critique and Analysis of the Article "Imam al-Hussein in the Qur'an and the Torah and the Bible")/ <i>Mahmoud Karimi / Amir Hussein Ferasati</i> .....	7
A Comparative Study of Sarah's Position in the Qur'an and Torah; Based on the Critique of Interpretive Narrations / <i>Zohreh Narimani / Zeinab Shahsavari</i> .....	25
David's Battle with Goliath from the Perspective of the Qur'an and the Christians of the Age of Revelation / <i>Azam Pouyazadeh / Shiva Tajar</i> .....	43
Reconstruction of the Theological System of Arius about the Father, the Son and the Holy Spirit / <i>Milad Azami Maram / Mojtaba Zarvani / Ghorban Elmi</i> .....	61
The Passion of the Christ / <i>Ensieh Shirkhodai / Abolfazl Mahmoudi / Tahereh Haj Ebrahimi</i> .....	77
An Analytical Study of Catholic Christianity in Spain from the Beginning to the Fifteenth Century / <i>Seyyed Muhammad Reza Mir Yousefi</i> .....	89
The Process of Formation of the Abstract Concept of Salvation in Christianity, Based on the Discussions of St. Augustine with the Manichaeans in Early African Texts / <i>Roshanak Azari</i> .....	103
A Study of the Position and Attributes of God in Iran's Armenians' Orthodox Beliefs, Based on the Mural of Wank Church / <i>Asgar Dirbaz / Muhammad Din Muhammadi / Muhammad Hussein Rahimi</i> .....	117
<b>Abstract / Translator: Hamid Reza Borhani</b> .....	144

## In the Name of Allah

**Ma'rifat-e Adyān**

Vol.12, No.4

A Quarterly Journal of Religions

Fall 2021

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

**Director:** *Sayyid Akbar Husseini*

**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 Husseini:** *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)